

權力、支配與自由：由霍布斯到福柯

關 啟 文

二十一世紀與權力神學

踏入二十一世紀，基督教神學有甚麼重要課題要面對呢？我認為權力神學就是一個備受忽略而又極需處理的問題。第一，在我們這科層化和科技先進的現代世界中，因著資訊科技和監察技術的發達，人生活的每一層面都很易受到操控，權力的濫用很普遍。基督教要實踐行公義和好憐憫的使命，對這些問題又怎能漠不關心？第二，我們的世界漸漸從現代階段邁向後現代階段，精神面貌和思考的進路都在改變之中。後現代思想家對現代性的批判亦多從權力的角度入手，特別是福柯（Michel Foucault）對權力的分析作出了獨特的貢獻。他認為權力、真理和主體幾個概念是分不開的，一些貌似客觀真理的論述（discourse）往往只是權力的工具；而且權力不單可從外面壓迫我們的主體性，更可以從內在建構和塑造我們的主體性。福柯的思想也對基督教帶來挑戰，他始終如一地反對的是大一統的架構、思想體系和道德規條，而很多人認為基督教正正具有這些毛病。信仰應如何自省和回應這種挑戰，是權力神學急需處理的問題。

第三，在二十世紀最後的這幾十年，各種解放運動風起雲湧，不同的群體紛紛向壓迫她們的權力宣戰，如女權運動挑戰父權社會，同志運動衝擊「異性戀霸權」，第三世界批判殖民主義等等。在二十一世紀，這些運動的持續發展是可以預期的。教會在參與社會時，很難避開權力的問題（特別

是道德與權力的關係），而這些解放運動亦在衝擊著教會內部傳統的架構和神學，如解放神學、女性神學和同志神學的影響力實在不容忽視，在西方教會尤其如此。這些思潮指控教會傳統其實也是一種支配著種種弱勢社群的權力。一方面，教會應誠實面對這些指控，把挑戰化為更新的契機，並學習關心弱勢社群。另一方面，假若這些指控有誤解或誇大之處，教會也應本著信仰去作出合宜的回應。神學家應主動承擔責任，促進教會與各種解放運動的對話，並在這處境中建構神學。

西風東漸，香港的知識分子和社運人士也有不少受福柯那類思想影響，愛從權力的角度去分析問題（如動輒便說別人的言論只是「論述」），甚至否定道德的重要性。例如著名的社會學家和文化評論員梁啟與我討論三級漫畫的問題時，便堅持色情不是道德問題，而是權力問題。¹ 一同志組織「姊妹同志」甚至用福柯的思想攻擊一切道德，乾脆宣告不設底線。² 在同性戀問題上，明光社與基督教前線團體爭辯時，也被譴責為壓迫他者的組織。³ 從這些事件看來，解放的問題也已在華人教會中產生分歧，所以權力、道德與自由等問題的重要性是毋庸置疑的，我們很需要在神學上有所反思，但華人神學界與這課題有關的探討寥寥可數，我希望能在這方面作一些初步的探索。本文主要是釐清權力、支配和自由等關鍵概念，同時概覽一些主要的權力觀，作為尋索回應立場之前的基本工夫。以後有機會的話，我會進一步評價福柯的思想，較有系統地討論權力與道德的關係，以及思索基督教應有的回應。

- 1 梁啟：《文化再拉扯：跟紅頂白》（香港：人文科學出版社，1997），頁48-51。
- 2 參她們的宣傳單張《性權就是人權》，1997年12月。
- 3 〈反思教會內性與道德的爭議〉（一）至（三），《時代論壇》，1998年6月7日至6月21日。

支配與權力

支配（domination）與權力（power）是極為相關的概念。一般來說，支配可說是權力的一種。最廣義而言，權力就是一種能力（兩者在英文都是“power”），而能力是指某種行動或作成某些事情的力量。如霍布斯（T. Hobbes）所言：「人的能力就是他現在用以獲得一些未來美善的工具或方法。」⁴ 我們亦可說，能力就是指在世界產生某種事態的力量，例如飛行的能力、舉起石頭的能力等等。在神學語言中，「能力」的意思也相近，當我們說神是無所不能時，這大概是指神能在世界上令任何事態發生（只要這種事態的描述不是邏輯上矛盾的）。我們要注意能力、權力等是一些傾向性質（dispositional property），以「脆弱」為例，當我們說玻璃是脆弱的時候，意思是若果玻璃掉在地上或被撞擊，它就會碎裂。「脆弱」本身是不能直接觀察到的，它是在玻璃的碎裂等具體事例中顯示出來；然而，當玻璃還未掉在地上時，它就已經是脆弱的了。同樣，一個人的能力或權力如何，是由很多不同的事例推論出來的，例如這人有多少資產、他過往是否有支配他人的記錄等等，這可不像他的膚色那樣能直接觀察得到。一個君王即使在熟睡之中，仍是很

有權力的。

很明顯，能力的種類多不勝數，力奇（Robert Litke）就論及四種能力。（一）支配的能力：這是指在某種情況下，人能有管治、下命令和控制的力量。下面會有更詳細的討論。（二）認知的能力。（三）共同的能力（concertive power）：根據雅蘭特（Hannah Arendt），「能力不單是指人類能行動的力量，更是指人類能共同行動的力量。能力永不是單單一個個體的屬性，它是屬於一個群體的」，只有當這

4 T. Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin, 1968), p. 150.

群體能維持在一起時，能力才會繼續存在。」⁵ 力奇其實不大同意能力永遠不能是單單一個個體的屬性，然而他也承認群體擁有某種獨特的能力，可稱為共同的能力，而社會和文化機構很多時都有巨大的共同能力。（四）發展的能力：這是指人能使用和發展他的潛能的能力。

力奇認為這四種能力是互相依賴的，例如共同的能力需要系統性的協調，而這假設了我們有認知的能力。另一方面，這四種能力又是不可互相還原的。⁶

在社會和政治的討論中，我們很多時會收窄對能力的理解。社會科學家對我們改變自然界的能力未必很感興趣，他們主要關注的是人能在社會產生或阻撓改變的能力。由於社會是由多個個體及行動者組成，這種能力很多時是透過其他人能否作出抵抗而界定，因此下文會稱之為權力。根據愛斯安尼（Amitai Etzioni），「權力是指能克服部分或所有抵抗的能力，或是指在面對反抗時也能產生改變的能力。」⁷ 韋伯（Max Weber）也認為權力是指一個人在面對抵抗時仍能實現一己意願的或然率。⁸ 又如道爾（R. A. Dahl）所言：「甲凌駕於乙的權力有多大，視乎甲有多大程度能使乙作一些他本來不會作的事。」⁹ 韋伯明白這種權力的概念在社會

5 引自Robert Litke, "Domination and Other Kinds of Power," in *Philosophical Perspectives on Power and Domination: Theories and Practices*, ed. L. D. Kaplan and L. F. Bove (Amsterdam: Rodopi, 1997), p. 10.

6 同上文，頁6-11。

7 Amitai Etzioni, "Power as Societal Force," in *Power in Modern Societies*, ed. Marvin E. Olsen and Martin N. Marger (Boulder: Westview, 1993), p. 18.

8 Max Weber, "Power, Domination, and Legitimacy," in *Power in Modern Societies*, p. 37.

9 R. A. Dahl, "The Concept of Power," *Behavioural Scientist* 2 (1957): 201-5 [204].

中可應用的範圍很廣泛，它能在極端不同的處境中彰顯，例如市場、演講室、軍營、男女關係、競技場等。¹⁰ 這種權力亦「可建基於極為不同的服從的動機：由很簡單的習慣使然，到純粹基於利益的理性計算都有可能」。¹¹ 韋伯有時將權力與支配混為一談，他特別提到兩種主要的權力／支配：1. 基於多種利益結合而產生的權力／支配，如市場的壟斷；2. 基於權威（authority）的權力／支配，權威是指能下達命令的能力（而他人有順從的責任），如父親、法官或君主的權力。

不過，韋伯最終認為，如果我們將「權力」和「支配」完全等同，支配的定義會變得太廣泛，因而在社會科學上的用處也會很少。¹² 因此他建議將支配的意義收窄為有權威性的權力，更準確來說，支配就是「一個有某特定內容的命令會被某一群體遵從的或然率」。¹³

支配與權威

對韋伯來說，支配並不是一個規範性的定義。他認為我們可以區分合法的支配和不合法的支配，而每一個系統都會嘗試建立其合法性。¹⁴ 他進一步區分三種合法支配的理型，它們各為其權威提供不同的基礎：

（一）理性的基礎（rational grounds）。這是指某些既定規則的合法性（legality），或是指那些權威人物根據那些規則能有下達命令的權利（right）。在這種情況下，佔據權威位置的人通常也隸屬於某種非人格化的秩序，如法律制度。

10 Max Weber, "Domination by Economic Power and by Authority," in *Power*, ed. Steven Lukes (Oxford: Blackwell, 1986), p. 29.

11 Weber, "Power, Domination, and Legitimacy," p. 38.

12 Weber, "Domination by Economic Power and by Authority," p. 30.

13 Weber, "Power, Domination, and Legitimacy," p. 37.

14 同上文，頁39。

(二) 傳統的基礎 (traditional grounds)。這是指某些源遠流長的傳統的神聖性，以及某些人根據這些傳統而擁有的合法權威地位。在最簡單的情況下，這種權威是建基於因共同撫育而產生的個人忠誠。人們不是遵從某些規則，而是對傳統指定的權威人物忠誠。當反抗發生時，人們會攻擊那個權威人物，而不是去摧毀整個制度。

(三) 個人魅力的基礎 (charismatic grounds)。這是指因某個人懾人的道德行為、英雄氣概或神聖性而令人對之產生的崇拜，又或是這個魅力領袖所指定或啓示的規範性秩序。領導人通常都被認為有超自然（至少是極度超卓）的能力，他很多時宣告和要求嶄新的責任。純粹魅力性的權威是不按規則行事的，然而韋伯也指出這種權威在歷史上有演變為結構性組織的傾向。

支配：描述性進路與規範性進路

雖然韋伯重視合法與不合法支配的分別，但他討論支配的進路基本上仍是描述性 (descriptive)，而不是規範性 (normative) 的。他的主要關懷是從社會學的角度，描繪人們為權威的合法性提供的基礎有哪些類型。「原則上韋伯承認從規範而言 (de jure) 與從事實的描述而言 (de facto) 的合法性的區別，然而實際上韋伯認為從規範而言的合法性標準，在邏輯上很難有說服力地確立，而在政治上也是不大相干。所以他就只從事實的角度描述這些標準，因為這些標準在社會中有發揮功能，並且在經驗上是可觀察的。」¹⁵ 對

比於洛克 (John Locke) 或批判理論家 (critical theorist)，韋伯並沒有提倡某些使支配合理化的基礎和標準。

力奇亦採納描述性的進路，他認為支配是無可避免的：「認為我們能從生活中消除所有支配，實在是一種錯誤。對我們在理智上更有趣的挑戰是：如何有智慧地與我們無可避免地去支配的需要共處。」¹⁶ 他也認為文明是需要支配的：「文明這產物也是因各種支配或控制的機制才成為可能，這些支配機制也可被理解為我們都要服從的規則的管治。」¹⁷ 所以壓迫 (oppression) 的根源不是支配本身，而是某些人對特定規則的堅持。他並沒有嘗試提供規範性的標準去評價支配，只提議一種謹慎的進路 (prudential approach)：我們只要了解到支配是會自掘墳墓的就可以了。由於過度的支配通常會引致自己和他人的敗壞，所以我們需要智慧「去仔細分辨甚麼時候一些支配或控制是需要的或有益的，而當它們並非如此時，我們才去處理它。」¹⁸ 他認為「我們若因支配他人而令我們不可能與他人有豐富的、建設性的交往，實在愚不可及。剝奪別人的認知、共同行動和發展的能力，正會產生這樣的結果。容讓這種支配發生，就會削弱或摧毀文明所賴以建構的基石。」¹⁹

紀威廉 (William Gay) 不同意力奇的進路。他同意支配是某種凌駕他人的權力，但認為支配這概念已有負面的含義。他指出支配 (domination) 的拉丁語根 *dominatus* (主人) 和德語的 *Herrschaft* (支配) [與 *Knechtschaft* (奴役) 對比] 都有負面的含義。紀威廉強調不合理地侵犯人們的自主權的例子數不勝數，例如戰爭、種族歧視、性別歧視、階

15 William Gay, "The Violence of Domination and the Power of Nonviolence," in *Philosophical Perspectives on Power and Domination*, p. 23.

16 Litke, "Domination," p. 7.

17 同上文，頁8。

18 同上。

19 同上文，頁12。

級歧視等。這些都需要批判。他也質疑力奇的謹慎進路：

「很多支配者毫不關心他們會否摧毀與他人交往的前景，某些男性認為他可以性侵犯的女性多得很，某些僱主認為可供他剝削的失業人士永不匱乏；對一些將軍來說，犧牲任何人的兒女也不是問題。對他們來說，人就像土地，都是可以取代和替換的，所以滿足一己慾望時，根本不用尊重他們。」²⁰ 亦有一些人認為縱使一些行為長遠會帶來集體的破壞，他追逐自己的利益仍是合理的。總而言之，紀威廉認為力奇的謹慎進路並沒有正視支配的可怕事實。

或者我們會說力奇與紀威廉的爭辯純粹是文字的爭拗，縱使我們將支配在道德上視為中立，我們仍可以討論某種支配是否合理或合法。然而紀威廉的進路似乎更能促進理論與實踐的結合，他認為「我們有一種社會責任，不單只不應支配他人，還應找出和消滅通行〔甚或剩餘下來〕的支配」。²¹ 要促成這種責任，我們需要一個概念幫助我們聚焦於種種權利的侵犯和權力的濫用。似乎關心這些問題的神學家也大多賦予支配一種規範性意義，例如穎加（Walter Wink）便強力譴責支配：「支配不單是一種權力關係，……它也是一種心靈的狀況。支配者行使權力時，他們也在剝奪被支配者的生命。……所以支配不單意味著不公義，且會傷害靈魂本身（這正是它立意去作成的）。」²² 他強調將要降臨的神國是沒有支配的，而每個社會鬥爭都要透過它與這國度的關係來檢視，但這裏當然有一個問題：我們如何將支配與合法的權威區分開來呢？事實上紀威廉也同

意：「權威的正當行使也包括某種形式的分歧性待遇。……某些違反人們意願的限制是合理的。」²³ 然而合法的權威最少要以某些自願的服從為基礎，對比起來，支配就是國家凌駕於人民之上的權力，而這種權力根本不理會人民是否認可其行使。²⁴ 又如愛斯安尼所說，權威就是「一種權力——它與被支配者的價值吻合，而它行使的條件也被視為正當。」²⁵ 我們這裏看到紀威廉的關注主要有兩方面：（一）權力主要由具有主權的國家所擁有；（二）這權力的合法性建基於人民的同意和認可之上。這種關於權力的理論可稱之為「主權論」（sovereignty theory of power），我們在後面會看到福柯對權力的分析如何衝擊這理論，但讓我們首先更詳細地檢視一下主權論。

權力與權利

雖然霍布斯認為國家的權力掌握在君主手中，他在使君權合理化時，仍引用人民的認可這概念。他認為君主的無上權力正是由每個人民的認可行動所構成，即是說，因著每個臣民的准許，君主的權力就變得絕對。²⁶ 贊成社會合約論的學者當然不同意這觀點。洛克認為一個社會合約所賦予政府的政治權力，主要是指它有權利（right）去立法和執法，並保護國家免受傷害。當行使這種權力時，國家呼喚人民履行已存在的責任，然而這種權力不是絕對的，當它超越了其合法權利時，專制就產生，那時人民便有叛逆的權利。某個政府的倒台不等同社會的解體。²⁷

20 Gay, "Violence of Domination," p. 21.

21 同上文，頁25。

22 Walter Wink, "Unmasking the Domination System," in *Urban Theology: A Reader*, ed. Michael Northcott (London: Cassell, 1998), p. 141.

23 Gay, "Violence of Domination," p. 16.

24 同上文，頁23。

25 Etzioni, "Power as Societal Force," p. 27.

26 Hobbes, *Leviathan*, p. 227.

27 John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988).

這種理論可稱為「權利論」，它有幾種特質：

- (一) 要了解權利的分佈，就是要問「誰在管治」或「誰擁有主權或管治的能力」。其他較微妙的權力關係並沒受到注意，事實上一些學者明顯地否定權力這概念可用於已被內化（internalized）的社會控制方式，如汪格（Dennis Wrong）認為權力就等於有意圖和有效的影響。這是因為「在所有社會交往中，人們都會相互影響和控制彼此的行為。……所以我們有必要區分權力的行使和更廣泛意義上的社會控制——否則我們不需要將權力當作一個獨立的概念或將權力關係當作某種獨特的社會關係。」²⁸
- (二) 市民基本上被認為是有理性和自主權的個體，因為1. 他們擁有給予或不給予認可的能力；2. 他們有能力去履行因他們的認可而帶來的責任。
- (三) 人民的思想和意願就是界定權力的範圍的最重要因素，好像這些思想和意願能獨立於權力以外，它們更非權力的產品或後果。所以這種權利論主要是關心管治行為的法律如何制定，而不是人民的思想如何產生。

在新近的權力理論中，以上每一點都受到質疑。

無形的權力

在六十年代美國的社會科學家中，有一場關於權力的爭辯。改良主義者（reformist）如穆爾斯（C. W. Mills）認為雖然在美國社會中並沒有很多明顯侵犯人權的例子，但美國離開真正民主的社會仍然甚遠，因為權力事實上只操控在少數精英手上，而這些權力的行使很多時都是神不知鬼不覺

的，例如在國會中不經意地將某些特定個體或群體的利益排拒於考慮之列以外。正因這種權力是無形的，所以看起來好像很和善。²⁹ 一些多元主義者卻不同意，例如道爾就不接受穆爾斯的權力概念，他認為我們只能在一些明顯有衝突的例子上才可肯定權力握在誰的手中。³⁰

路加斯（S. Lukes）後期也參與這論戰，提出第三種較激進的權力觀。這種權力尤其可怕，因為在不知不覺中，受害者的思想和慾望都受到操控。對比起來，那些明顯的權力就未必這樣有效。權力有時可以誤導人民，令他們不能真正了解自己的利益所在；透過操控受害者的思想，權力可有效地予以運用，並阻止反對者出現。很多時這種權力的產生，並不能追溯到某些可辨認的個體或群體的故意行為。³¹ 這概念與汪格的剛好相反。若這種概念成立，我們也可以質疑究竟人民的同意是否真的足以令政治權力合法化，因為這些所謂同意，可能也是由權力的操縱所產生。

這種批判現代社會的方法也常被批判理論家使用，例如馬庫塞（H. Marcuse）認為先進的工業社會已將「自由」變成有力的支配工具，個體所作的「自由」選擇最終只會鞏固已存在的權力關係，並保障支配者的利益。社會廣泛地予以接受，只是因為很多虛假的需要已經強加於人民身上，他們沒有真正的自主。對馬庫塞來說，只有當群眾轉化為獨立的個體，不再受各種宣傳和思想的灌輸操縱，且能充分把握事實和評價不同的選擇，社會才真正是自由的。³² 在現代世界中，即使是有限的自主領域，也大多被外來力量侵佔，人們

28 Dennis Wrong, "Problems in Defining Power," in *Power in Modern Societies*, p. 9.

29 C. W. Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford Univ. Press, 1959).

30 R. A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1961).

31 S. Lukes, *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974).

32 H. Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Abacus, 1972).

喪失了作出徹底的道德批判能力。〔根據這思路，只有被排斥於社會建制外的人才能擁有最清澈的道德視野，這看法也促成了嬉皮士文化的興起。〕

「生活世界的殖民化」(colonization of the lifeworld) 這觀點在哈伯瑪斯(J. Habermas)相互主體的哲學中佔重要的位置。哈伯瑪斯認為當權力侵入主體際的關係時，會扭曲原本邁向了解的傾向，因而也會摧毀生活世界及其個別居民的合理性。他設想一種理想的溝通情況：在沒有強制的情況下，自由與平等的個體互相討論；他們的溝通環繞著一個目的，就是試圖獲得基於理性的共識。這種自主的公民社會的理想，也成為批判我們現今社會的標準。³³

以上論及的權力觀與傳統的主權論大相逕庭。（這種無形的權力並不直接挑戰或否定你的慾望，反倒塑造你的慾望，令你不會挑戰或否定權力！）這未必是某些個體有意達成的效果，而往往是社會結構和文化不知不覺中的產品。類加似乎也接受這種權力和支配的觀念，他甚至認為這是魔鬼的作為：「魔鬼『誘惑』我們的方法，不單包括引誘我們在道德上鬆懈，也藉著一些壓迫性的價值奴役我們，而這些價值是社會宣告為神聖而正確的。……轄制人心的不是外顯的權力，而是權力的符號。」³⁴ 所以「教會最重要的任務，莫過於揭穿這些騙人的假設不過是魔鬼的把戲。」³⁵ 他也同意壓迫人的往往是一些結構，例如他認為某些心理治療的建制把支配者的人格當作規範，這只會使被壓迫者的意志薄弱，不敢反抗。

33 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society* (Boston, MA: Beacon Press, 1984).

34 Wink, "Unmasking the Domination System," p. 141. 斜體為原文所有。

35 同上文，頁138。斜體為原文所有。

福柯的權力觀

福柯對權力的分析是當代最激進和有影響力的，他明確地批評主權論，但也不大同意批判理論家〔如哈伯瑪斯〕的觀點。軒達斯(Barry Hindess)認為「將權力建基於認可這種概念有不少前設和問題。福柯基本上能成功擺脫這些前設和問題，特別是他的分析排除了批判理論所提倡的人類解放——這是一種烏托邦式的概念。」³⁶ 然而究竟福柯權力的具體內容是甚麼，不同學者卻有不同解釋。

大部分學者都同意福柯權力觀的主旨是權力的無所不在。第一，他強調權力的闊度。他並不認為權力主要存在於政府當中，其實權力無遠弗屆，存在於所有社會結構中，如軍隊、工廠、學校、孤兒院、醫院、家庭等等。第二，他強調在現代社會中權力的深度，權力的影響深入我們的生活和人格。身體即受制於多種規訓(discipline)的權力，而規訓的目標就是製造一個順服的身體。每一個體都受制於權力，現代知識的機器（或可稱作真理的政權）使這成為可能。關於每一個個體的資訊亦令控制更有效。精神病學、醫學和犯罪學的所謂知識包含很多規範，它們將人類區別為健全的與瘋狂的、健康的和有病的、無辜的和有罪的……。這樣一來，支配瘋狂的、有病的和有罪的人不單可能，而且似乎是必須的任務。再者，權力不單是壓制性的(repressive)，它也是生產性的(productive)。壓制性的權力觀假設了在權力以外已先存在一個有固定願望的主體，權力就是用來鎮壓這等慾望和願望。然而福柯認為任何超越歷史制約的主體均屬子虛烏有，主體並不存在於權力以外，主體反而是由多種權力網絡產生。這樣一來，權力的控制就

36 Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 21.

更牢不可破。

簡而言之，在福柯所描繪的圖畫中，主體似乎無可避免地由權力關係產生和控制，例如他說：歷史是「無止境地重複的支配遊戲」。³⁷ 每種支配「在整個歷史中有固定的禮儀，有一些強加權利與責任於人的仔細程序。……法律是一份精心計算和殘酷的快感，它樂於見到它所應許的鮮血，這也促成不斷出現的新支配和不斷仔細地重複的暴力場面。……人類並不是由互相爭鬥的情況慢慢改進，直至達成普遍的互相關顧（亦即是說當法治最後取代了戰爭）；其實人類已將每一種暴力都隱藏在一個有規則的系統中，所以人只是由一種支配轉向另一種支配。」³⁸ 以上的話好像蘊含強烈的價值判斷，然而福柯有時說他只是中立地描述實況。對很多人來說，他始終有一種極度譴責權力的傾向，他的圖畫也過分悲觀和宿命。

然而福柯並不是以一致性見稱，他的其他言論似乎描繪另一幅圖畫。很多人都認為在他的晚年，縱使他沒改變主意，他至少對權力作出一些新的區分，因此我們可以更正面地詮釋福柯的權力觀。例如軒達斯認為福柯主要是以「嘗試影響其他自由的人的行動」來詮釋權力，「雖然他早期關於權力的討論沒有清楚區分權力與支配，他後期的討論提出一個更複雜的觀點：權力遊戲與支配狀態中還有管治技術。」³⁹ 正如福柯自己澄清的：「有一些權力關係是自由的人之間的戰略遊戲，這些遊戲的結果就是某些人嘗試去決定其他人的行為。這些權力關係與我們一般稱之為權力的支配狀態並不相同。在這兩者之間，還有一些管治的技

術。」⁴⁰ 這三種權力形式的分別是甚麼呢？

權力〔或戰略〕遊戲（strategic games of power）一般是指能限制我們自由的行動結構，這些權力關係通常是不穩定和可逆轉的。其表現形式也大有差別，有些是很集中和層級性的，另一些是較擴散的。權力不錯是無所不在，但亦是每一個人所擁有的。對權力的反抗亦常常是可能的：「一般來說，權力的行使都面對從屬者不順從的危險，它一定會牽涉某些代價，其結果亦不一定是肯定的。」⁴¹ 由於權力關係是含糊和可逆轉的，若我們認為權力可以量化，又或以為有「更大」權力者必然勝利，那便錯了。

支配（domination）現在只被視為行使權力的一種特殊方式。在受支配的情況下，從屬者相對來說並沒有多少行動的空間。而介乎權力遊戲與支配之間的管治技術（governmental technologies）就是指操守的操控（the conduct of conduct），目標是透過塑造個體的操守而控制他們的行動，亦即操控他們控制自己行為的方法。福柯主要關心的，是權力的效果如何產生和透過甚麼渠道產生，而不是權力的合法性問題。事實上他認為我們若過分關注權力的合法性，會使我們忽略權力的真相。「操守的操控」意味著我們的人格特質其實也是由政府的工作所產生，而政府的主要技術就是各種合理性（rationalities），意指一些關於國家和人民操守的論述。⁴² 主權論強調管治建基於認可之上，對福柯來說，這不過是政府使用的合理性論述中較有影響的一個而已，這種觀點並沒有抓到權力的精髓。總而言之，軒

37 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage/Random House, 1977), p. 150.

38 同上書，頁150-51。

39 Hindess, *Discourses of Power*, p. 19.

40 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 3, *The Care of the Self* (New York: Vintage/Random House, 1988), p. 19. 粗斜體為筆者所加。

41 Hindess, *Discourses of Power*, p. 101.

42 同上書，頁97-98。

達斯認為我們無須認為福柯的權力觀是完全悲觀的，他的問題只在於他早期的討論沒有區分一般的權力關係與穩定和層級性的支配關係。⁴³

消極自由與積極自由

自由似乎是一個挺簡單的概念，它就是說對我們願望和需要的限制並不存在。現代世界中，多數人認為自由十分重要，有些人甚至認為自由是一種〔差不多〕絕對的權利。事實上大多數學者都承認自由的權利並非絕對，有一些情況我們可能要犧牲自由，然而他們強調舉證的責任永遠在干預自由者那一方，他們要證明這種干預會帶來更大的美善。⁴⁴基本上每個個體最能夠判斷自己的利益和需要是甚麼，他也有權利去追尋這些利益。

然而還有一些問題需要解決，其中一個就是：怎樣的限制才算是侵犯自由？一些消極自由（negative freedom）的擁護者強調只有外在的限制才是真正的限制。另一個由羅梭（Rousseau）到馬克思的傳統則強調自由與自我實現和理性的自我控制不可分割。這類思想為積極自由（positive freedom）的擁護者〔如泰拿（Charles Taylor）〕所提倡。他們強調內在或心理的限制也是破壞自由的重要因素，積極自由的基本概念就是說：只有當一個人能有效地決定自己的人生，他才真正是自由的。自由不單指外在限制的不存在，也是指人有一種理性能力去管理自己的慾望，以確保這些慾望不會違反他的基本目標。有時當我們自欺，或根本不明白自己在追尋甚麼，又或完全失去自制時，縱使我們的行為符

合我們某些慾望，我們仍不是真正自由的。相反，那樣作可能令我們一步一步踩進不自由的泥沼。⁴⁵

消極自由的擁護者認為以上的思想甚為危險，因為很多極權國家正正很喜歡說：只有追隨某種政治或道德原則，人才能獲得真正的自由或內在的自由。他們以這為託辭，強迫他人追隨他們的教條。對狄臣（Keith Dixon）來說，這樣使用「自由」，實在是曲解和濫用了語言。泰拿則認為這種反應是誇大了，他當然也知道家長式的當權者有可能借自由之名去否定個體的願望和需要，然而他認為我們可以將兩個問題分開來看：（一）自由的意思是甚麼？（二）國家應否以法律促進更大的積極自由？就算是積極自由的擁護者，對第二個問題的答案也可以是否定的，他們也可以同意人類的美善是如此多樣化，若政府宣稱它比我們更了解我們自己真正的目的和需要，實在於理不合。

狄臣對這種回應並不滿意：「政治家和道德家經常面對一種誘惑，就是將對自由的干預重新描述為另一些東西。……所以我們要在自由的語言中保持一個很鮮明的消極自由意義，使我們能誠實和毫不含糊地論及自由的限制（無論是合理的或不合理的），這樣作是重要的。」⁴⁶由此更可清楚表明，限制的不存在（即是自由）本身在道德上已經是可欲的。我們不應在概念上將自己與其他價值原則混淆。狄臣指出自由的限制有數種源頭：A. 他人的蓄意干擾；B. 因他人的行動而衍生的後果（非蓄意造成的）；C. 自身的慾望：非理性的恐懼或已內在化的規範；D. 一個有缺陷的概念系統。

43 同上書，頁103。

44 Keith Dixon, *Freedom and Equality: The Moral Basis of Democratic Socialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), p. 12.

45 Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty?" in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan (Oxford: Oxford Univ. Press, 1979).

46 Dixon, *Freedom and Equality*, p. 17.

狄臣認為 A 類的限制是侵犯或限制自由的典範，且認為「限制」也可作為一種隱喻應用到 B 的情況，但他不同意 C 和 D 的例子是自由的損失，因為規範和世界觀的內化在某程度上是受我們的意識控制的。他認為一般來說，自由的概念是指外加限制的不存在，我們不能將「外加限制」的意義不斷擴張，甚至用以包括我們內在的精神狀態。當然自我實現和擁有和諧的慾望組合是重要的，但客觀而言，這與促進自由無關。他承認當我們擺脫煙癮時，我們會感到如釋重負，或許也感到更自由，然而他認為後者的說法只是一個誇張的隱喻。自我控制不應該等同自由，不然我們只會產生很多悖論。⁴⁷

泰拿有另一些論點支持積極自由的概念。他認為我們需要區分不同種類的限制的重要性，例如交通規則所帶來的限制與對宗教自由的禁制不可同日而語；單單強調外在的限制會使我們忽略這種區別。狄臣則回應道：限制一種瑣碎的自由，仍然是對自由的干預。他認為消極自由的概念能充分顯明消解外來限制本身就是目的，這正是它的優點所在。相反，積極自由的概念使自由在概念和道德上從屬於其他理想，這似乎貶低了自由。泰拿與狄臣之間的辯論清楚帶出消極自由與積極自由相異之處，我在最後會簡略評價這個爭論。

支配與自由的關係

驟眼看來，支配與自由的關係簡單不過，兩者是對立而互相排斥的。自由就是支配的不存在：你可以作你想作的事，無人能夠阻止你。另一方面，支配也就是自由的剝奪。然而兩者的關係並不如此簡單，我再談多一些。

第一，縱使我們採取規範性的支配概念，我們看到支配和自由是對立的，但不一定完全互相排斥。支配不一定採用強制的形式，權力的工具還有很多（如經濟資產）。一般來說，權力可以使抵抗的代價增大到一個地步，沒有甚麼人會選擇反抗。⁴⁸ 所以被支配者的順服很多時也有一些自願的成分。韋伯同樣看出「每一種支配的真正形式都蘊含起碼程度的自願順從，亦即是說，感到順從是符合利益考慮的」。⁴⁹ 愛斯安尼進一步提議「不應將『強迫』和『非強迫』的概念二分化，它們應是一條連續線的兩端。所以『強迫』應用來指一些服從關係，在其中並沒有實質的選擇餘地」。⁵⁰ 透過動用功利性或規範性的資源，也可以產生非強迫性的服從。當然支配與自由在某種意義上仍是對立的：支配越是強烈和廣泛，被支配者的自由就越少。

我們也可以看到積極自由的概念跟路加斯和批判理論家的無形支配概念相關。無形的支配就是透過在人心中創造虛假的需要，削弱一個人的積極自由；我認為這種操縱和支配非常真實。它們看起來雖然並沒有施加外在的限制，但結果仍然導致自主性的削減甚或消失。所以積極自由的概念是融貫的，而無形操縱的現象亦為其有效性提供支持。

基督教角度的反思

我認為基督徒應小心留意狄臣的論點。基督徒很喜歡談及內在的自由，我們也真的面對一種試探，就是以「使別人獲得真自由」為理據，強迫別人接受我們的信念和價值觀。我們應該毫不含糊地肯定消極自由的價值，在這點上我是同意狄臣的看法的。

47 同上書，頁20-21。

48 Etzioni, "Power as Societal Force," p. 23.

49 Weber, "Power, Domination, and Legitimacy," p. 78.

50 Etzioni, "Power as Societal Force," p. 24.

然而狄臣似乎過分否定了積極自由的重要性。他認為脫離煙癮的解放不能客觀地說是一種自由，我甚不以為然，因這與我們的經驗相違。從基督徒的觀點來看，我們亦有理由接受積極自由的概念。聖經談及人心的詭詐，而且我們需要從內在的罪性、腐敗的社會風氣等力量釋放出來，這表示聖經很重視消除對自由的內在限制。再者，聖經很清楚指出真理與自由有正面關係：「真理必叫你們得自由。」最後聖經也論及在基督裏的自由，以及與聖靈同行的自由，這等自由都與外在限制的不存在無關；這些自由甚至可以在極端的外在限制下仍然彰顯出來，這從殉道士的見證可以看到。我的結論是：消極自由和積極自由兩個概念都能成立，並且都是重要的；它們也不能彼此還原為對方，兩者有相同之處，也有相異之處。但或許正如維根斯坦所言，不是每一個概念都有不變的本質，很多時概念只有一種家族相似性（family resemblance）；在建構成一個全面的自由理論之前，或許我們可以說消極自由和積極自由就是有家族相似性的兩個概念。

同樣，權力和支配的概念也是多樣化的，上面論及的每一種支配都似乎很真實。穎加相信聖經關於各種權勢（powers）與末世的討論給我們透視支配的洞見：「天啓（apocalyptic）文學永遠是對支配的抗議（『天啓』原文的意思就是『揭露』），要從負面的社化與內在的壓迫中解放是永不能完成的任務，我們需要有分辨諸靈的能力。要行使這種分辨能力，我們需要一對能看到無形世界的眼睛。要打破欺騙的魔咒，我們需要有清晰的異象，看到上帝那沒有支配的秩序，也需要尋求途徑使這秩序實現。要達成這目的，我們需要仰望上帝為實在所立的新憲章（正如耶穌所宣

講的）。」⁵¹ 最後，當然我們要問：教會是否真的見到這種異象呢？我們又有沒有努力使這異象變為真實呢？

然而在實現這異象時，進一步的神學反思是必要的。以上的討論也帶出一連串問題：權力是否真的無所不在？是否權力的本質就是支配，抑或合法的權力〔或權威〕也是存在的？若然，權威與支配的界線何在？是否所謂真理都是權力的工具？道德與權力的關係又是怎樣？主體在重重權力網絡中是否仍有自主的空間，抑或真的全然是權力的產物？面對充滿支配的歷史，我們還可以有甚麼希望？如何去反抗和促進解放？信仰對這些問題又應如何回應？這些問題不是任何一個人可以圓滿解答的。然而千里之行，始於足下，我希望在以後的文章繼續這探索的旅程。

51 Wink, "Unmasking the Domination System," p. 144. 另參Walter Wink; *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)。

Power, Domination and Freedom: From Hobbes to Foucault

(An abstract)

Kai-man Kwan

Assistant Professor

Department of Religion and Philosophy

Hong Kong Baptist University

As we move into the 21st century, one of the urgent theological tasks is to develop a theology of power, for the society is increasingly dominated by high-tech and bureaucracy, and the abuse of power is rather likely. The postmodernists' critique of modernity also raises the issue of power, so especially Foucault's analysis of power. He thinks that power, truth and subjectivity are inseparable concepts. Discourses which pretend to be objective truth are in fact instruments of power, and power can construct our subjectivity. Furthermore, various kinds of liberation movement (e.g., feminist movement, gay movement) challenge the hegemony of patriarchy, heterosexuality, and so on. Christian theological discourse is often accused of being one of those power structures which help to sustain various kinds of hegemony. It is incumbent upon the theologians to face these issues, to reflect critically on our traditions, and to formulate a credible response to the questions about power, truth, and subjectivity.

By clarifying the closely related concepts of domination, power and freedom, and surveying the major theories of power, this essay aims at laying a groundwork for the

theology of power. First, I delineate the kinds of power there are, one of which being the power of domination. Second, I introduce Weber's discussions on the major types of grounds offered to legitimate domination. Third, I compare the descriptive and the normative approaches to the understanding of "domination," and argue for the latter. Fourth, I discuss the sovereignty theory of power which understands power in terms of rights. Then, fifth, I contrast this with the theory which understands power as a kind of subtle and invisible control (Lukes, Marcuse, Habermas).

Sixth, I introduce Foucault's discussions of power. Sometimes Foucault seems to paint a pessimistic picture of humanity which sees no escape from power and domination. History just proceeds from domination to domination. However, according to Hindess, a more positive interpretation of Foucault is possible. Hindess argues that Foucault, at least in his later stage, clearly distinguishes three kinds of power: strategic games, domination and governmental technologies. While he continues to emphasize the ubiquity of power, he also allows for the possibility of resistance. Lastly, by introducing the debate between Dixon and Taylor, I bring out the differences between the concepts of negative freedom and positive freedom, and then discuss briefly the relationship between domination and freedom.

I conclude that from the Christian perspective, both the concepts of negative freedom and positive freedom, as well as different concepts of power discussed above are all valid on their own. They exhibit family resemblance. Relying on Wink, I argue that Christian theologians need to reflect on the phenomena of domination from the perspective of God's domination-free order. However, there are still a host of questions to be answered: What is the relationship between power, truth and morality? Is there a difference between legitimate power and domination, and

how should we draw the line? What can we hope as we face the history of endless domination? To answer these questions, we have to go on with the exploration of a theology of power.

全球化身分的再思

——全球化效應中的基督徒身分、責任與使命

謝品然

新千禧與全球化現象

主後第三個千年在全球迎接千禧的熱潮中，毫不遲延地按時到來。迎向新千禧，有忙著選舉千禧風雲人物（英雄），有忙著探測火星是否適合人類居住（科技），也有些人的末世論或末世情緒激昂至驚動政府／警方起而干涉（信仰），更有人選擇這千年難得的時機作為婚期或後裔的出生日期（存有），一些地區更為爭奪成為全球首個目擊千禧臨現地區的殊榮而各出奇謀（身分）。在迎向新千禧的當兒，人類對前景的洞察和憧憬可說是喜憂參半。科技不斷帶給我們新希望，也同時埋下重重殺機；世界末日的可能性已不單單是神學上的論爭，而是一個絕對可由人類能力促成的可能性。當全球踏進第三千禧時，人類居住的生活現實環境已在互聯關係的效應中昇華至一體化關係，抽離化的關係已難以生存。

人類生活現實在科技和經濟合體的催化下，早已展現出全球化的效應。早期「地球村」理念指出科技令全球人類時空距離縮小的生活現實，已演進為「既全球（global）亦本土（local）」的生活現實，且在全球化（globalization）的進程中展示得淋漓盡致。全球化的效應不僅僅是新千禧、新人類的生活現實，它所展露和浮現的系統與體制，同時亦挑戰和改變了在第二千禧期間所形成的世界體系（world-