

# 第一章 導論

## 第一節、研究動機與目的

在人的一生中，或多或少都會接觸到宗教，有的人是虔誠的宗教信徒，有的人則不相信宗教；有的人在不同時期會有不同的宗教體認，有的人則可能終其一生都不曾與宗教產生密切的交集。然而，無可否認的是，不管宗教在你的生活中佔有何種地位，宗教已經是一個社會現象；是一個在我們日常生活中隨處可見、可聞；既影響，也制約我們日常生活型態的一種生命範疇。

歷來關於宗教的定義為何的解釋不勝枚舉，不同的研究者可以根據自己在不同時空背景的認知與需要對宗教做下不同的定義。如十九世紀社會學家涂爾幹（E.Durkhiem）從社會學出發來看待宗教的存在，他認為宗教是屬於社會和文化領域的一種人類生活的表現，宗教行為反映出人類的生活<sup>1</sup>。另一位社會學家韋伯（M.Weber）則認為宗教是人類生活的一種價值觀或說是一種「救贖」系統，不同的宗教價值造成了不同的社會結構的形成與發展，當然，也有從反對宗教的立場來看待宗教的世俗意義的，例如馬克思（K.Marx）就將宗教視為是一種虛幻不實的心理投射，是一種階級對立剝削下的產物。在某個角度上來說，馬克思的觀點恰與韋伯形成對比。<sup>2</sup>

而二十世紀心理學家佛洛伊德（S.Freud）則認為宗教是圖騰崇拜的延伸，也是人潛意識中對父子關係變體的投射。<sup>3</sup>他的學生榮格（Carl G. Jung）的看法則與他不同，榮格將宗教視為人的精神中不可缺少的部分，心靈本身就具有一種宗教功能。<sup>4</sup>哲學家懷海德（A.N.Whitehead）則認為宗教代表的是人類對人自身

<sup>1</sup> E.Durkhiem, *The Elementary Forms of Religious Life*.New York,1926, p207.

<sup>2</sup> 蔡文輝認為，韋伯的〈基督新教倫理與資本主義精神〉就把馬克思的理論顛倒過來。馬克思認為資本主義造成宗教信仰，韋伯強調宗教信仰造成資本主義馬克思認為物質決定信仰，韋伯則認為信仰決定了物質環境。蔡文輝的說法雖然過度化約了兩人的宗教觀念，但也簡單的說明了兩人在基礎認知上的差異。參見蔡文輝，《社會學理論》，（台北：三民，1994年），頁145。

<sup>3</sup> 這裡的觀點我們主要是以佛洛伊德在《圖騰與禁忌》中對宗教的觀點所做出的論斷，佛氏在其著作中認為圖騰崇拜是宗教信仰的原初模式，而兒子對父親的反抗甚至是暴力相向與殘害，則是許多社會現象，例如道德規範和宗教的原始根源。參見 S.Freud, *Totem and Taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*, (New York : Norton),1952.

<sup>4</sup> Carl G.Jung, *Psychologie und Alchemie*. (New York, N.Y.: Pantheon Books, c1953),p13

和事物永恆長存的期待，是人類內在生活的藝術和理論，涵蓋包括儀式、情感、信仰與理性化四個面向的內涵。<sup>5</sup>基督新教神學家保羅·田立克（Paul Tillich）則認為宗教就是人類所有特殊功能的根基，是整個人類精神的底層，是人類生命的終極關懷。<sup>6</sup>作為宗教經驗論者的代表威廉·詹姆士（William James）則認為宗教信仰是屬於潛意識深處的範疇，他把宗教分成個人的宗教和制度的宗教兩種，前者比後者更重要且更根本。<sup>7</sup>

由於宗教的定義是如此的多元與複雜，也因此被稱為現代的「宗教學之父」的謬勒（F.M. Muller）認為「世界有多少宗教，就會有多少宗教的定義。」要對宗教做一個適當的定義或是詳盡的描述對宗教這個詞來說是不可能的。<sup>8</sup>

對中國而言，宗教信仰的存在是一個淵遠流長的事。儘管代表現代「宗教」意涵的詞彙直到十九世紀後才出現在中國民眾的認知裡，<sup>9</sup>而且有很多西方的宗教研究者對中國人的宗教信仰行為抱持著懷疑甚至是否定的態度，<sup>10</sup>但是卻無礙於我們對中國早已存在各式各樣宗教的看法，如果從最初的卜筮和圖騰崇拜，發展到殷周時代的天神與祖宗信仰，再發展成後來的種種具有教義和組織的正式宗教，中國宗教的發展歷史早在數千年前就開始了。

有趣的是，這些我們所認知到的宗教，往往在不同的時空氛圍下呈現出不同的宗教內涵或是宗教面貌，甚至在宗教教義上都存在相當大的歧義或矛盾。這些差異或矛盾如果是存在不同宗教間當然不足為奇，但是在不同時空下的同一宗教

<sup>5</sup> A.N.Whitehead, *Religion in the making*, (New York: The Macmillan Company, 1926), pp.3-5.

<sup>6</sup> Paul Tillich, *Theology of Culture*, (Oxford, 1959), p.7.

<sup>7</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*, (Macmillan Publishing Co., Inc., First Collier Books Editor, 1961), p.5.

<sup>8</sup> 參見 F.max muller 著，金澤譯，《宗教的起源與發展》，（上海：上海人民出版社，1989年），頁9-14。只是雖然謬勒如此認為，但是他還是為宗教做出定義，他認為「宗教是一種內心的本能，或氣質、它獨立地、不借助感覺和理性，能使人們領悟在不同名稱和各種偽裝下的無限。沒有這種才能，也就沒有宗教，甚至連最低級的偶像崇拜和動物崇拜也沒有。」

<sup>9</sup> 秦家懿（Julia Ching）、孔漢思（Hans Kung）認為，宗教是19世紀才傳入中國的字彙，然而在李申和梁麗萍的考證中，宗教一詞最早出現於佛教自稱，佛教的《五燈會元》、《景德傳燈錄》中都已经出現多次「宗教」一詞。因此早在唐宋時代，「宗教」一詞便已經成為佛教中的普遍用語。而根據清代《四庫全書》統計清代以前的文獻，宗教一詞有兩百餘處，相當部分是指佛教或是道教。然而，唐宋時代的「宗教」一詞與我們今日接觸到的「宗教」意涵並不相同，我們今日所熟知的「宗教」意涵是從拉丁文傳入，而且可能是從日本沿用過來的。參見秦家懿（Julia Ching）、孔漢思（Hans Kung）著，吳華主譯，《中國宗教與西方神學》，（台北：聯經出版，1989年），頁63；梁麗萍，《中國人的宗教心裡—宗教認同的理論分析與實證研究》，（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁3-6；李申，《宗教論》，（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁1-7。

<sup>10</sup> 例如英國思想家羅素（Bertrand Russell）就認為，中國實際上是一個「全民」都缺乏宗教的國家；德國思想家康德（Immanuel Kant）則認為，宗教在中國受到冷漠對待，許多人不信上帝，即使信的也很少參加宗教儀式；黑格爾（G.W.F.Hegel）則認為，中國人有一個國家的宗教，是「皇帝的宗教」。這些觀點顯然是相當片面且偏頗的，充滿東方主義式的思維，參見羅素，〈中西文明的對比〉；康德，〈中國〉；黑格爾，〈中國的哲學與宗教〉，收錄於何兆武、柳御林主編，《中國印象—世界名人論中國文化》，（廣西：廣西師範大學出版社，2001年），頁94、164、195。

往往也會出現這樣的差異與矛盾，使得宗教的教義與內涵也隨著時代的發展而有了不同的面貌。或許我們可以說，每一個宗教都會順應著時代的需要做出自我修正，也因此儘管是同一宗教，但是在不同時空條件下還是要做出符合時代需要的調整。在這裡，帶出了我們第一個感興趣的思考點，宗教是如何「發現」自己必須順應時代做出改變？這種改變是被動的還是主動的？有能力去影響或制約宗教做出順應時代改變的力量為何？

另一個令我們感興趣的問題是，宗教的內涵、面貌、教義乃至其在不同時空的變遷發展是如何讓我們認知到的？相信沒有人有能力親身體驗一個宗教在歷史上所經歷的所有發展，因此，我們只能根據各種在現代依舊能看到的（不管是「留下來」的還是「新編纂」的）宗教典籍或文獻、紀錄，來認知到這些宗教的內涵，並且勾勒出一個完整的宗教發展圖像。只是，這就牽涉到另一個值得我們注意的思考點：這些不同時空的典籍、文獻、紀錄，即我們所通稱的「宗教論述」「話語」或「文本」，是如何形成一個清晰完整的認知概念或圖像呈現在我們眼前的？

第一個問題和第二個問題是一體的兩面：宗教的改變是通過各種各類宗教文本的呈現讓我們認知到，而各種各類的宗教文本、論述、話語在不斷被型塑、建構的過程中也代表著宗教的改變，兩者是辯證發展的關係。然而，造成這些宗教文本、論述話語轉變並因此改變我們認知到的宗教內涵的原因何在？不同時代出現的不同宗教論述，彼此之間是一個持續發展、演變的過程，還是斷裂的、破碎的發展，前後論述之間並沒有相承相續的關係？

如果我們以傳統的單線思維方式來看，很容易認為各種各樣的宗教文本、論述或話語的內容是在歷史的發展過程中被表現、確立下來的，因此，是歷史的發展造成了這些文本的內容並且賦予其意義，而宗教內涵的改變也是順應著歷史時代的發展而做出相適應的改變。這樣的說法顯然是將歷史對文本的作用視為一個自發的、客觀的存在，同時也將文本的內容視為是一種時代發展甚至是進化下的產物，將呈現在眼前的文本的存在視為一種「自然不過」或「理所當然」的結果。然而，不同的時代被視為理所當然的文本各自不同，真的是歷史決定了他們的存在內容嗎？而不同的文本遞嬗之間真的是一種歷史演變或進化的過程嗎？

無可否認的，我們所認識到宗教文本、論述或話語是通過種種歷史記載、記憶被呈現出來的，也因此，不同的宗教在不同的時代也被賦予不同的認知，昔日的邪教可能是今日的正統教派；過去被視為荒誕邪說的教義可能在今日具有安定社會人心的功能。宗教的正邪、好壞似乎未必存在一定的判準法則，而是要看它在所處的時代中如何被定義與看待。亦即，要瞭解不同時空下的某個或多個宗教存在的意義，必須瞭解其所處的的時空脈絡與該宗教之間種種錯綜複雜的關係。



然而，這些錯綜複雜的關係是歷史自發性決定的嗎？真的是通過「過往歷史」的記載讓我們認識到這些文本，還是背後其實有一個我們看不見，但是卻存在的網絡關係在制約、影響這些歷史文本的發展脈絡與方向，並在當代呈現出它所欲呈現的面貌？這些看似是歷史發展下的產物，事實上都只是這片看不見的網絡關係表現下的產物而已？上述這些疑惑也讓我們重新思考呈現在我們眼前各式各樣論述中共政教關係的文本，包括中共自己的。

如果說，中共是一個重視意識型態的政權，相信大部分研究中共黨史發展的學者大多不會持反對意見。儘管在強調生產力的當代中國，意識型態對中共的國家建構與發展所扮演的角色，已經不若以往般的絕對與強勢，但是，「必也正名乎」。中共在任何政策的背後總會形成一套相配套的意識型態或論述，仍是其施政行政的重要法則，在政經領域是如此，在宗教領域亦復如此。

中共是一個強調「無神論」的政權，並且在建政以後做過相當多對宗教不友善的事情，壓擠宗教的生存空間，並且企圖以自己的馬列毛意識型態來取代人民對宗教的信仰。中共政權對宗教存在空間的壓迫、對宗教存在意義的否定、乃至對宗教範疇的整肅與破壞，在中國歷朝歷代中實屬罕見。然而這在改革開放以後，中共政權逐漸改變過去對宗教的種種不友善的態度，而給予宗教相當程度的活動空間，並且重新定位宗教的存在意涵，認為宗教是可以與社會主義相協調、相適應的。這種轉變，一方面標誌著中共政權企圖通過意識型態來取代宗教在人民心中的信仰位置是不成功的事實之外，並一方面也標誌著，中共政權已經意識到宗教將長期存在的問題，並且考慮的是宗教所代表的神權與國家所擁有的政權，兩者之間應該如何共處且共生共榮的問題。而在這個過程中，中共政權也通過了官方宗教論述的轉向來表現其宗教意識型態建構內涵的變遷，從而也制約與影響了非官方宗教論述的建構。

我們可以問，中共的政教關係從彼此之間的敵視對立到今天的協調發展，其發展背後的動能是什麼，亦即中共宗教論述轉變的動能為何？由此延伸出來我們可以問的是身為無神論者卻又深受中國文化薰陶的中共，是如何在歷史的實踐和發展過程中看待和面對宗教將「長期存在」的事實？並且是用什麼樣的心態或態度去面對？亦即在中共國家建構的歷史脈絡中，政權與神權的關係是如何在歷史演進的過程中被建構、解構、論述與發展？順著這些問題再往下走，我們可以更進一步的思考，中共的政教關係發展應該如何被理解？呈現在我們眼前的各式各樣史料所堆砌、建構出來的歷史發展的「文本」或「論述」，真的就可以代表中共政教關係發展的全部面貌嗎？還是當中共通過這些文本或論述建構一套中國宗教發展圖像與意義的同時，背後所展現的其實正是當代中共政教關係的發展？

中共早期對待宗教的態度，是在一個十分複雜的歷史脈絡下形成的；它一方

面在對中國固有文化文明的反省與批判的基礎上，汲取了來自西方的馬列思想中的無神論觀點；另一方面又基於當時革命的需要而對宗教採取一種戰略性的包容，允許宗教的存在與發展。建政以後，中共政權對宗教的態度轉為明顯，對宗教的種種壓迫可以說是前所未有，中共政權對宗教的態度與中國的歷朝歷代皆大不相同，<sup>11</sup>因為從意識型態的範疇裡來說，宗教的存在本身就是對社會主義的不信任與反動，因此，「宗教的消亡」成為社會主義建設一個必要的工作。改革開放以後，中共的宗教態度有了相當程度的轉變，不再強調社會主義中的無神論觀點與宗教的扞格之處，而主張社會主義與宗教的相適應和相協調。「宗教消亡」的觀念被「宗教將長期存在」的論述所取代，這種論述轉變的原因本身就是一個相當值得研究的過程，而答案可以從中共宗教論述建構的轉變中看出端倪。

其實，如果我們從另外一個角度來看，長期以來中共政權對宗教的打壓與整肅，會讓我們認為當代的中國是一個不重視宗教信仰甚至是排斥宗教信仰的國家，但是這樣的看法恰恰與事實相反：中共政權對宗教信仰其實是相當重視的，正因為重視，所以必須要消滅傳統宗教，肅立屬於自己的新信仰。<sup>12</sup>換言之，它必須通過整肅或消滅傳統的宗教信仰，才能讓自身的意識型態深植於群眾的心中；它在整肅和消滅傳統宗教信仰的同時，其實正自覺或不自覺的把一套新的意識型態；一套新的宗教信仰植入人民的心中。這也是何以早期的歐洲馬克思主義有研究者認為在某個程度上可以看成是基督教的異端。<sup>13</sup>如果說，儒家思想蛻變形成的孔教是一種宗教信仰，那馬列毛意識型態在中國人的心中何嘗不是一套「不是宗教的宗教信仰」？<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Potter 認為，當代中國政教關係發展下的中共政權對宗教的管控，就是中國歷代君主政權與宗教互動的主從附屬關係的表現，但是這樣的觀點只是點出了中共對宗教統治的表象，但卻未能真正理解中共的政教關係。參見 Pitman B. Potter, "Belief in Control: Regulation of Religion in China," *The China Quarterly*, Vol. 174 (June 2003), p. 317

<sup>12</sup> 曾經作為美國總統尼克森的幕僚的寇爾森 (Charles Colson) 在其所著的《當代基督教與政治》一書，曾經詳盡的分析馬列主義與上帝之間的「隔閡」，他認為不論哪一個國家，馬列政權一登台，制服教會之所以總是成為其首要的目標，有兩個主要原因：一是基督教和共產主義基本上就是背道而馳的，「唯神論」和「唯物論」的矛盾使得兩者必然產生衝突；另一個原因則是因為共產主義和基督教兩者都是宗教，兩者都熱衷於傳播信仰，增加信徒。寇爾森認為，雖然馬列主義信徒自稱其主義系統是科學化，但是，馬列主義其實是在統治的過程中採取宗教的手段與作法在控制其民眾；而在意識型態方面，共產主義提供的歷史發展規律以及社會主義天堂的想望，也是一種宗教意識型態的建構。所以，從列寧、史達林到毛澤東、胡志明，每一個馬列主義強人對基督宗教的處理幾乎都是一致的。參見 Charles Colson 著，《當代基督教與政治》，陳泳譯，(台北：校園書房，1992年)，頁 148-153。

<sup>13</sup> 魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.) 認為，把歐洲馬克思主義稱為一種基督教的異端，也許是不準確的，甚至表現出某種反對態度，但它的確含有一種新的神學內容，對那些具有天主教背景的馬克思主義學派來說尤其是如此。參見魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.) 著，李君如等譯，《歷史與意志：毛澤東思想的哲學透視》，(北京：中國人民大學出版社，2005年)，頁 72

<sup>14</sup> 斯馬特 (N. Smart) 在其著作《劍橋世界宗教》中提到的，馬列毛主義雖然不是宗教，但是卻具備了宗教該有的條件，在某種程度上，它代表一種以「馬列毛信仰」作為內涵的「新宗教」的興起，特別是在文革時代更是明顯。Ninian Smart, *The world's religions*, (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press), 1998. pp446-448.

如果我們將前面所說的「宗教信仰」範疇擴大，則不論你是否信仰宗教，其實都已經在「宗教」的範疇之下了，因為，信仰本身就是一種宗教性的產物，「不信仰」或「沒有信仰」，其實也是一種信仰的表現。<sup>15</sup>這種信仰的存在，是來自人類對個人生命處境的一種疑惑與不確立下，所渴望獲得的一種安定或安全感，從世俗的層面來看，其實就是來自人對終極認同的一種渴求與仰望；也因此，探討信仰形成原因背後的深層因素，其實就是探討人對自我認同的不斷建構與解構的辯證。這種人對自我認同的建構與解構，在本文中也轉換成是政權與神權之間的爭奪。也因此，對神權或政權的認同程度的多寡，牽動的而不是政治和宗教信仰間的認同問題，而是這種認同背後所產生的權力消長問題。

也因此，本研究主要在探討當代中共的宗教論述為什麼「要」如此建構，以及如此建構為什麼「可以」的問題。同時，本文也希望在通過對中共政權在改革開放後的宗教論述建構的梳理與探討的過程中，釐清下列幾個議題的關連性：

- 一、中共的宗教論述建構的發展過程和具體內涵為何？我們所見到、讀到的中共官方文獻中的宗教觀點、論述、政策或法規，是否就是代表中共政權對宗教論述建構的內容？如若不然，中共中央是通過何種方式、在哪些面向或範疇上對宗教論述進行建構？這種建構操作的意義何在？
- 二、中共的宗教論述如何在建構的過程中得到一般民眾的認同？在它通過國家機器對宗教論述進行建構與再生產的同時，有哪些環節是它論述建構能否成功的關鍵？
- 三、中共宗教論述建構的過程中，是否存在一個結構來制約它的建構方向與意涵，還是它可以因著權力/知識關係而自主的對宗教論述進行建構？兩者在中共宗教論述建構的過程中呈現出何種關係？
- 四、通過中共宗教論述的建構過程中所表現的權力輿論之間的關係，我們是否能夠由此看出或推論中共政教關係發展的軌跡？
- 五、在中共宗教論述建構的過程中，是超越或開打破了中國傳統政教關係發展的模式，還是其實依舊依循著中國傳統政教發展關係在操作？
- 六、在中共宗教論述的建構過程中，它如何讓宗教力量變成政治力量的補充？同時也面對和處理它處理無法利用的宗教力量？
- 七、順著我們的研究，我們能否勾勒出未來中國的宗教論述將會如何發展？並進一步勾勒出未來中國的宗教發展圖像？

簡化上述的問題，我們可以說，本研究在析論中共宗教論述建構發展的過程

---

<sup>15</sup> 齊美爾 (Georg Simmel) 認為，「宗教天性」(religion matur) 是內生於我們的，是人類天賦的一部份。參見齊美爾 (Georg Simmel)，曹衛東、王志敏、刁承俊譯，《現代性、現代人與宗教》，(台北：商周，2005年)，頁 118-119。



中，主要集中在兩個脈絡的處理上：一是說明歷史的建構性，二是說明歷史何以可以或為何如此建構；如果延伸到對政教關係的探討上來說，則前者可以延伸成說明政教關係的發展圖像如何被呈現；後者則可以延伸說明這種發展圖像背後所隱含的政教關係的持續與變遷的原因為何。在我們說明歷史的建構性的過程中，我們不能將「建構」視為一種可以「任意為之」的事情；「歷史」雖然是一個無時無刻不在被進行建構與解構的文本，然而，這種文本的建構與解構卻不是完全沒有規則或制約的。正如每個人會寫字的人都可以寫出一本小說，每個會發音的人都可以唱出一首歌，但是內容的被肯定與認同與否，能否讓大眾接受，這就不是一件人人都能做到的事了。這就涉及本文在方法論上所要討論的部分。

## 第二節、研究途徑與研究方法

### 一、研究途徑：文化研究中的論述/權力理論

在研究途徑上，由於我們探討的是中共的宗教論述建構如何可能的問題，並且分析這個建構出來的「文本」背後代表何種權力操作邏輯，以及在這個過程中宗教認知或認同變遷的過程，雖然我們強調的是論述建構與權力操作的關係，但是更重要的是我們要探討的是這種論述建構的可能與認同形成背後所隱含的歷史氛圍與文化作用，而不是單純的以普遍性的權力和論述之間的相互辯證一語帶過。因此，可以視為是屬於「文化研究」的範疇。我們在這部分先簡單介紹文化研究，之後章節會再詳述論述建構與權力操作之間的關係。

文化研究（Cultural Studies）是一個範疇相當模糊的研究途徑，伊格爾頓（T. Eagleton）認為這是因為文化本身就是一個相當模糊、複雜、難以定義的概念。<sup>16</sup> 文化在很多不同的學科、不同的範疇中都有它的定義與功用，但是卻沒有一個完整的意涵可以包含它，這一方面來自文化的多元性，不同的視野和範疇所定義的文化各自不同；另一方面則來自文化自身的變動性，使得即使是同一範疇中的文化在不同時空下也呈現出不同的內涵。因此，試圖將文化研究以一種單一的定義和敘事完全表達出來幾乎是不可能的事，文化研究具有充分的開放性，沒有人可以控制它的發展。<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 參見特瑞·伊格爾頓（T.Eagleton），《文化的概念》，（南京，南京大學出版社，2003年），頁1。

<sup>17</sup> 陳曉明，「文化研究：後-後結構主義時代的來臨」，引自金元浦，《文化研究：理論與實踐》，（河南：河南大學出版社，2004年）。

文化研究並不是單純的探討「文化是什麼」或「文化的作用與功能」的學科，它與「文化的研究」(The Study Of Culture)是不同的。文化研究具有很多不同的研究內涵，但主要的關注焦點即是在於探討文化與權力之間的關係是如何被操作與表現的，希望可以通過文化研究的過程梳理出其背後的權力關係網絡是如何被操作與展現的。<sup>18</sup>因此，我們可以將文化研究看成是對論述建構與權力操作關係兩者之間互動邏輯的思考與反思，通過揭露和解構隱藏在這些權力背後的「文本」，將被主流文本所封鎖的聲音解放出來。<sup>19</sup>也因此，貝克(C.Barker)認為，文化研究是研究「論述型塑的過程」(discursive Formation)。<sup>20</sup>

文化研究的發展最初發軔於英國的伯明翰大學，經過了許多名家學者如威廉斯(R.Williams)、湯姆森(E.P.Thompson)、霍加特(R.Hoggard)、霍爾(Stuart Hall)等人的努力，終於在20世紀八0年代奠定了研究地位。<sup>21</sup>然而，文化研究真正成為被重視的研究途徑，還是來自於全球化時代的來臨後，西方研究愈來愈重視對「去中心化」、「非主流化」的研究範疇或研究議題的重視，後現代、後殖民、後解構主義等「後學」不斷的對西方傳統的研究典範產生衝擊，並且也逐漸被吸納到文化研究領域中成為其核心探討議題。也因此，隨著這些後學思想在研究表現上面臨了後繼無力的困境時，兼具這些後學思想的核心價值但是卻更具有研究動能的文化研究，便成為繼「後現代」或「後殖民」後，研究者「轉向」的一個研究重點。雖然這也使得傳統意義下的文化研究面臨被重組和解構的命運，但是新型態的文化研究也脫胎換骨成為繼後現代、後殖民、後解構研究途徑後新一波的「後學」研究途徑。<sup>22</sup>

雖然文化研究是當代後學轉向的依歸處，但是最初的文化研究卻不是以後學的基礎作為其研究核心的。文化研究最初的研究旨趣還是在於對文化本身所環繞的意識型態與權力之間的關係進行批判，到了八0年代，隨著結構和後結構主義的興起，文化研究關注的焦點開始轉變。在霍爾的看法裡，文化研究中存在兩種典範，一種是以威廉斯和湯姆森為主導的「文化主義」典範，另一種則是受結構和後結構主義影響後所產生的「結構和後結構主義」典範，兩者的關注點容或有

<sup>18</sup> 李英明，《中國研究：實踐與反思》，(台北，生智，2006年)，頁74-82。

<sup>19</sup> 石之瑜認為，變異的身份內涵或紛雜的身份內涵成為文化研究的主要方法論起點；文化研究者共同關心潛在的文本，都力求將主流文本封鎖的聲音表現出來。文化研究者意識到父權、歐美中心和現代性互為鑲嵌作用的關係，強調意義的詮釋，從文本分析來解構主流文本所建構的身份論述。參見石之瑜，《社會科學知識論新評：文化研究立場十評》，(台北：台灣大學出版社，2005年)，頁219-221。

<sup>20</sup> Barker, Chris. *Cultural studies: theory and practice*. (London: Sage Publications, 2000).p5.

<sup>21</sup> 關於這幾位代表學者的著作評析與學科傳承與轉換的過程，由於不是本文的重點，在此不贅。相關資料可以參閱 Storey, John, *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, 2nd., (Harvester Wheatsheaf, 1993).pp37-57.

<sup>22</sup> 蕭俊明，《文化轉向的由來》，(北京：社會科學文獻出版社，2004年)，頁219-303。



所不同，但是卻「可以而且是必須」相輔相成的<sup>23</sup>，霍爾的觀點也促成了「文化研究」的結構主義向葛蘭西(A.Gramsci)霸權觀念的轉向，並且開展出新葛蘭西學派所強調的接合(articulation)理論。然而，結構主義的觀點同樣也深深的影響文化研究領域，在約翰遜(R.Johnson)的手上，各種議題都可以被都成是文化研究的內容與關注焦點，女性主義、種族差異、性別議題、後現代去中心論述等都成爲文化研究的研究內容，也因此，文化研究的內容和範疇就必然是多元且複雜的。而文化研究也自然的承接了許多後學的論述，成爲一個龐雜且多元的研究途徑。

如果我們一定要說什麼是文化研究的「定義」或是「邊界」，那我們便落入了文化研究所要批判或揚棄的對象中。如果我們一定要爲「文化研究」做出一個定義，那我們只能說，「文化研究」研究的對象無所不包，各種現象或狀態背後通過中介器（在結構主義來講即是語言符號）所隱含的文化與權力關係，都是它的研究對象。它研究的對象其實不在文化，而在創造和使用文化的人，但這並不是說人就是創造或使用文化的主體，恰恰相反，人類是在通過語言符號所形成的文化網絡中展現種種關係，當然，其中最重要的就是權力關係；然而，人也被制約在以語言符號爲主體的生活世界中，文化網絡通過語言符號和人產生了連結，也生產了種種社會關係（包含權力），去除了語言符號也等於去除了文化網絡，人類的種種關係也將無以存在<sup>24</sup>。

也因此，本文探討的中共政教關係發展，其實就是探討政教關係發展背後所形成的文化與權力的辯證關係，探討通過語言符號來創造、建構論述並形成認同的過程。<sup>25</sup>在政教關係的發展過程中，我們要分析的不是表象上的歷史演變，而是隱含在這些歷史背後的語言符號與論述、認同之間的關係。<sup>26</sup>

也因此，本文是以論述作爲研究標的，探討隱含在這些宗教論述背後的權力網絡操作的問題。而關於論述/權力關係的部分，我們在下一章節將會再作說明。

<sup>23</sup> 蕭俊明，《文化轉向的由來》，頁 228。

<sup>24</sup> 關於文化研究對語言符號與權力之間的操作邏輯分析，參見李英明，《中國研究：實踐與反思》，頁 104-118。

<sup>25</sup> 布爾迪厄認爲在文化通過教育傳遞與再生產的過程中，語言符號扮演非常重要的媒介角色，它本身也是文化再生產的結果。語言符號的被確立與被使用，基本上就是一種權力鬥爭與再生產的結果。不同的語言符號在時空場域中彼此進行鬥爭與拼搏，最後勝利的行爲者所使用的語言符號會形成所謂的「官方」或「主流」語言符號，並且滲透到一般人民的生活之中，而當人民習以爲常的使用這一套語言符號時，其實也代表人民接受或認同了這一套語言符號提供者的正當性。相關論述詳見.Pierre.Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, (Cambridge: Polity Press. 1991).

<sup>26</sup> 中國大陸在改革開放後面臨的認同轉型的問題，在之後的正式論文中我們將會在詳盡說明，因爲這種認同迷思所形成的時代氛圍，也是宗教認同重構的原因之一。關於中國改革開放後認同論述的探討，可以參閱羅曉南，〈九〇年代『反西化思潮』理路探源—從『後學』論爭談起〉，《東亞研究》，第 31 卷第 4 期，民 89 年 10 月，頁 1-28。

## 二、研究方法

由於本文的重點在於通過文化研究途徑來探討中共宗教論述在不同時空背景下的持續與變遷，並且由此分析中共政教關係的變化與發展。因此，在研究方法上可以歸屬於歷史分析或是文獻分析法。在本研究中，我們將通過對包括不同時期的專書、期刊、研究報告等材料進行蒐集、整理、歸納和比較分析，通過對這些文獻內容比較和分析的方式，將在不同政治氛圍下的宗教論述背後所隱藏的文本（符號）與權力操作之間的關係做出邏輯性的梳理。

然而，本文不是以比較不同時空氛圍下的宗教論述的異同，從而說明論述的權力建構意涵作為本研究的主旨；而是希望能更進一步的說明這種權力操作與論述建構在中國政教關係中是如何被展現的，而這必須從中國自身的歷史與文化邏輯中去理解，具有一定程度的「中國特色」的所表現出來的「特殊性」，而不只是從「普遍性」的角度來論述文化論述與權力之間的關係。換言之，本文希望可以通過實際的研究過程來說明文化研究典範在中國研究的領域中應該如何進行。

由於本文研究是以中共的宗教論述為主，因此，本文的文獻資料大部分都來自當代中共宗教文獻資料，另外再輔以部分來自其他單位或區域的資料，例如港、台或西方國家的資料，藉此來梳理出中共所欲建構出來的宗教論述或宗教圖像，同時也探討隱含在其後政教關係為何。當然，在本文的研究旨趣，這些資料都是作為建構的文本而存在，在這些資料梳理的過程中或許可以呈現出某種中共政教關係發展的系譜，但卻未必是反映出所謂「史實」的存在。

## 第三節、研究背景與概念思考

### 一、 中共宗教論述與政教關係發展的辯證

在這裡，有一個問題我們必須先釐清，亦即我們何以能夠通過對中共當代宗教論述的梳理與分析來探討和解讀中共政教關係的變遷？再者，我們所指稱的「中共」範疇究竟為何？

在這裡我們先解釋本研究中的「中共」範疇，中共當然是「中國共產黨」的簡稱，在本研究中，我們將它用來指稱包括官方和非官方在內的中國共產黨「黨

員」。然而，在本研究中，我們認為正是這些官方與非官方、政府與非政府（包含學界、宗教界）黨員的共同作用，才使得中共的宗教論述發展出這樣的面貌，因此，在本文中是將「中共」視為一個具有論述/權力操作關係的集合體，而只有在一些特定的意義上，我們會以中共官方或中共政權來代表中共的政治高層或領導人，當然，中共在不代表中國，儘管它在政治意涵上是與中國政權劃上等號，但是相對於中共的，是其他廣大的中國人民群眾。截至 2007 年 6 月底，中共黨員已逼近 7400 萬人。<sup>27</sup>

其次我們要瞭解的是中共對論述思想領域的控制。中共政權作為一個威權政體，<sup>28</sup>對意識型態的掌控依舊嚴密與嚴格的問題了。「言論自由」、「新聞自由」、「出版自由」雖然是當前中共高呼的口號，但是一到整肅思想異端時，這些價值觀全被置於腦後。<sup>29</sup>

由於當代中共威權統治造成它宗教論述建構與生產的侷限性，亦即它不管是官方或民間的宗教論述都不能逾越政權認可的界線。也因此，這些論述呈現出來的，在積極面代表政權希望表現出來的政教發展圖像以及宗教團體和信眾的自律；在消極面則表現出政權在宗教範疇上的容忍與包容，讓宗教問題不會成為政權的包袱或負擔。也因此，雖然中國在憲法上和很多時候都大力的鼓吹出版自由與宗教自由，但是，中國國內的出版品仍然需要經過一定程度的審核，著作中如果有違反中共的官方意識型態或國家政策，或是批判政府的政策、論述或研究一

<sup>27</sup> 根據中共中央組織部的最新資料統計，截至 2007 年 6 月，全國黨員總數為 7336.3 萬名，引自中國江蘇網資料，〈五年增加 600 萬，中共黨員人數已突破 7300 萬〉，

[http://news.jschina.com.cn/gb/jschina/guonei/node20597/node31041/node31042/node31051/userobject\\_lai1667146.html](http://news.jschina.com.cn/gb/jschina/guonei/node20597/node31041/node31042/node31051/userobject_lai1667146.html).

<sup>28</sup> 關於中共政權的性質的發展與階段，不同的學者有不同的意見與看法，黎安友認為，從毛澤東時代到鄧小平時代，是從集權主義（totalitarianism）向專制政權過渡發展；鄒讜認為這是從傳統的權威主義（或集權主義）向「全能主義」（totalism）過渡的發展；而趙建民則將後毛時代的統治模式視為「後極權主義的威權政體」（Posttotalitarian Authoritarian Regimes），是一種價值渙散、腐敗風氣盛行、制度化不彰、人治色彩濃厚的典型威權式發展中國家。本文在論述上，則直接將中共當前的這種既非絕對極權，但也不是民主；既有管制，但亦有放鬆的「政左經右」的統治情況，直接稱之為威權政體。相關的概念參見黎安友（Andrew J. Nathan）著，柯洛漪譯，《**蛻變中的中國：政經變遷與民主化契機**》，（台北：麥田出版，2000 年），頁 83-101；鄒讜，《**二十世紀的中國政治：從宏觀歷史與微觀行動角度看**》，（香港：牛津大學出版社，1994 年），頁 204-265；趙建民，《**當代中共政治分析**》，（台北：五南出版，1997 年），頁 22-24。

<sup>29</sup> 何清漣提到：在中共的官方宣傳中，「言論自由」、「新聞自由」、「出版自由」一直被貶稱為「資產階級腐朽文化價值觀」，這種影響至今猶存，只是不再在官方媒體上公開出現而已，但每逢整肅思想異端時，還是免不了老調重談，尤其是官方會議傳達中央精神時，這套說詞總還要出現。謝淑麗（Susan L. Shirk）也認為，中共黨內有兩大機構：「組織部」職司分配分配黨政機器內的官位，控制黨的侍從者；「宣傳部」則負責監控媒體、教科書、書籍和電影的政治內涵，箝制公共意見，例如 2006 年的「冰點事件」的導火線就是因為與中共中央的歷史觀抵觸所導致停刊的命運。參見何清漣，《**霧鎖中國—中國大陸控制媒體策略大揭密**》，（台北：黎明文化，2006 年），頁 77；謝淑麗（Susan L. Shirk）著，溫治溢譯，《**脆弱的強權—在中國崛起的背後**》，（台北：時報文化，2008 年），頁 98-104。



些政府忌諱的敏感事項者，那肯定逃不過被禁或無法出版的命運。<sup>30</sup>

然而，箝制宗教論述是屬於消極面，如何建構和生產國家機器需要的宗教論述，並且通過這種宗教論述去影響和制約其他相關著作的內容才是積極面的作法。因此，中共國家宗教事務局下面也成立了「宗教文化出版社」，作為替中共官方在宗教論述和政策上宣傳的重要單位，出版許多官方認可的宗教書籍，並且出版〈中國宗教〉刊物。<sup>31</sup>中共內部也有一些學術單位成立的宗教研究刊物，例如北京中國社科院宗教研究所出版的〈世界宗教研究〉、〈世界宗教文化〉；上海的世界宗教研究所出版的〈當代宗教研究〉以及南京大學宗教研究所出版的〈宗教〉期刊，都可以說是具有濃厚官方宗教意識型態的代表。

在這裡，我們或許簡單說明一下中共官方的宗教事務部門的操作模式。中共黨國在中央層級的宗教事務部門，主要為中共中央統戰部與國家宗教事務局。統戰部負責擬定宗教政策，國家宗教事務局則負責執行，也因此，兩者在人事安排上都有一定程度的扣連。而在地方省級以下的宗教事務部門則以執行中央的宗教政策為主，名稱相當多元。<sup>32</sup>因此，我們可以說，對中共而言，宗教政策與事務的制訂與管控直接來自黨，同樣的，宗教論述的建構也來自黨的主導或認可，而非可以任意建構、揮灑的。

因此我們可以說，本文的研究是具有很大的特殊性，只適用於當代的中國。對當代官方宗教論述的討論，如果在一個落實宗教自由的國家，其實是沒有意義的事情；同樣的，如果是在一個絕對專制或獨裁的國家，也是一件沒有意義的事情。前者就像西方的主流國家，後者就如文革之前的中共。在西方的英、美、法等國家，對官方宗教論述的討論應該是啓蒙時代以前的事情，甚至現在幾乎也不存在官方的宗教論述了，只有各宗教不同的論述；而在毛澤東時代的中國，對官

<sup>30</sup>例如高華的《紅太陽是如何升起的》和高文謙的《晚年周恩來》等書即是。南京大學教授高華的《紅太陽是如何升起的一延安整風運動的來龍去脈》一書，探討毛澤東延安整風中殘酷鬥爭的歷史；高文謙曾任「中共中央文獻研究室室務委員」和「周恩來生平研究小組組長」，其著作《晚年周恩來》觸及中共敏感的毛澤東和周恩來的關係，而且在「還原」周恩來的生平面貌時也觸犯了中共建構出來的周恩來形象，因此他們這些著作都只能在海外出版，而且被中共當局視為「禁書」，高文謙甚至因為此書的出版而遭中共禁止回國為母親送終。不過有趣的是，也因為這個緣故，反而使這兩本書都成為膾炙人口的熱門書籍。至於書中的內容為何被禁，請參見高華，《紅太陽是如何升起的一延安整風運動的來龍去脈》，（香港，中文大學出版社，2000年）；高文謙，《晚年周恩來》，（香港：明鏡出版社，2003年）。

<sup>31</sup> 中國宗教雜誌社成立於1995年，是國家宗教事務局直屬事業單位。由中國宗教雜誌社主辦的《中國宗教》，是面向國內外公開發行的大型綜合性宗教期刊，創刊於1995年6月，原為季刊；2000年起改為雙月刊；2003年起改為月刊。《中國宗教》是國家新聞出版署評定的雙效期刊，全國中文類核心期刊。1998年中國宗教雜誌社與宗教文化出版社機構合併，對外仍分別保留各自名稱。上述資料引自「中國宗教網」，<http://www.chinareligion.cn/zzsji.asp>，不過嚴格說來，《中國宗教》作為為黨喉舌的刊物的成分居多，學術研究能量和成果不大。

<sup>32</sup> 關於中共內部黨政宗教組織分工，可參閱左紹棠，《中國大陸基督教政教關係》，（台北：政治大學東亞研究所論文，2004年），頁48-52。

方宗教論述其實也沒有什麼討論的空間，被中共官方（其實是毛澤東）定調且奉為圭臬的馬列主義的革命宗教論述就已經決定了宗教論述的全部內容，任何有關宗教的議題或討論都必須環繞著這個核心概念，當然，這種作法背後所顯現的，就是各宗教的論述或話語的隱匿與消亡。

中共政權在堅持自身威權統治的同時，也必須兼顧來自國際社會的觀點，這與她積極融入國際社會因此無可避免的受到來自西方意識型態或「和平演變」有相當程度的關連。但在面對來自西方的種種衝擊時，中國有高舉自身的社會主義意識型態和傳統的中華文化作為對抗、競逐的依據。也因此，中國的官方宗教論述也呈現出上述的矛盾綜合體。然而，也正是在這種威權與民主、傳統與現代、社會主義與資本主義、東方與西方等看似二元對立，實則交互辯證發展的現代中國，對官方宗教論述的探討與研究變成一項非常有趣的議題。

在這裡我們還是要作一點說明，所謂的「宗教論述」，通常指稱的是宗教系統本身所形成的知識系統與認識文本，但是在本研究中，我們所指稱的並非這一層意義，而是來自政權對宗教的掌控過程中，從國家或政權的角度，通過積極的建構或消極的容忍所形成，並且流通於社會中的宗教論述與文本。因此，本文中的「宗教論述」指的是中共官方的宗教政策、以及官方或通過官方審查允許出版的探討有關宗教本質、定義與內涵的書籍或刊物，焦點集中在中共官方對整體宗教論述建構的分析與探討，當然，這些論述建構也包括非官方的論述但是經由官方核可的著作。

至於有關深入個別宗教教義的部分，包括經典的翻譯與導讀、教義的闡述與詮釋、教派教史的介紹，本文則只是在某些部分提及帶過，無法做詳盡的分析介紹。因為，相關著作如雨後春筍般的勃興，而且處於一種信仰、文化或思想之間的模糊界線。就如早幾年被中共視為迷信的卜筮命相書籍，這幾年來也大量的被出版印行，去掉了迷信過時的污名，以「中國哲學思想」、「中國傳統文化」的旗號重新呈現在讀者的眼前。至於個別宗教通過自身系統所建構或形成的宗教論述，卻未必廣為流通於社會上甚至被視為是「禁書」者，那是另一個屬於信仰層面的問題，也不在本文的討論之中。可以說，本研究的「宗教論述」所指的就是在當代中共政教關係發展下，通過中共官方政權的認可，而由中共官方或非官方建構創造的論述，並且在中國社會進行廣泛的傳播與再生產的宗教知識或文本。

## 二、對中共政教關係研究內涵的思考

對政教關係的研究，可以有許多不同的研究途徑，如國家社會研究途徑、宗教社會學、宗教心裡學甚至是政治經濟學或是新制度主義研究途徑，都可以作為

是分析與觀察政教關係發展的面向。但是對中共而言，由於它政治體制的特殊性，連帶也影響了研究資料的缺失和不透明化，因此上述這些研究方法在對中共政教關係的分析與詮釋上，很容易掉入以理論來推論、解釋可能的發展現象從而掩蓋實際上的發展面貌的困境，而這也是很多學者在研究中國時不容易避免的陷阱，在學界也引起了廣泛的討論與反思。<sup>33</sup>

在探討當代中共的政教關係的發展時，我們可以列出下列幾個主要矛盾：首先是中共政權與神權在意識型態上的根本對立，中共的意識型態是奉馬克思主義的無神論思想為其圭臬，這與中國傳統的多元神權的思想是相違背的，這使得中共政權背後的意識型態和中國的傳統神權思想產生無可避免的隔閡和衝突；其次，中共的統治威權和傳統神權在信眾的組織和信仰上有著不可避免的重疊性，這種重疊性會削弱中共的領導權威，使得中共必須禁止共產黨員加入宗教；再其次，中共對所謂的本土宗教和外來宗教的處理態度是不同的，外來宗教（如基督教）背後背負了帝國主義的原罪，而本土宗教可以區分成傳統的佛道教和民族宗教（如藏族、回族），兩者的對待方式也相當不同，前者是意識型態和階級對立上的問題，後者卻牽涉到中共政權與傳統民族政教合一所表現出來的政權神權結合體之間的對立問題；最後，是宗教和民間信仰、新興宗教的問題，宗教和民間信仰、新興宗教的分界，牽涉到邪教的認定問題，涉及到宗教發展與社會安定之間的關係，<sup>34</sup>宗教所強調的超越性、絕對性與神秘性如果被有心分子利用，則將造成一種脫離現實與反智傾向，而這種扭曲的宗教，對國家社會的建設發展是相當不利的。<sup>35</sup>上述這些問題在表面上看似是幾個不同面向上的矛盾，但是說穿

<sup>33</sup>如果我們回顧一些相關的文獻可以發現，大部分非中國內部的研究者對當代中共政教關係的研究面向，還是集中在中共政權如何通過面對和處理國家與社會關係；或是中共政權如何對特定宗教進行管控；前者往往將宗教視為國家與社會關係的一環而忽略了中國政教傳統中的特殊性，後者則過於從宗教本位著眼而忽略當代中國政教關係的時代性。例如 Merle Goldman 分析從毛澤東到鄧小平時代宗教政策的轉變原因；Ramet 從國家建構的角度來看待鄧小平的宗教作為邢福增和葉菁華研究和論述中共政權對基督宗教的控制與壓制以及兩者的相處，雖然觀點不盡相同，但都是以中共對基督宗教的負面作為做為論述切入點。參見 Merle Goldman, "Religion in Post-Mao China", in *Religion & the State: The Struggle for Legitimacy & Power*, ed. Robert J. Myers, The Annals of the American Academy of Political & Social Science, Vol. 483 (Beverly Hills: Sage pub., 1986), pp. 150-15; Sabrina P. Ramet, "Adaptation & Transformation of Religious Policy in Communist & Post-Communist System", in *Adaptation & Transformation in Communist & Post-Communist System*, ed. Sabrina P. Ramet (Boulder: Westview Press, 1992), 141-183; 邢福增, 《當代中國政教關係》, (香港: 建道神學院, 2006 年); 葉菁華, 《尋真求全: 中國神學與政教處境初探》, (香港: 基督教中國宗教文化研究社, 1997。)

<sup>34</sup>基本上，中國承認傳統的五大宗教（佛教、道教、基督教、天主教、伊斯蘭教），對其他的民間宗教或新興宗教則帶有否定的意涵，在敘述中也往往凸顯民間宗教或新興宗教的負面形象。關於這部分可參閱羅偉虹和戴康生的論述，參見羅偉虹, 《世界邪教與反邪教研究》, (北京: 宗教文化出版社, 2002 年), 頁 18-43; 戴康生、彭耀主編, 《宗教社會學》, (台北: 宗博出版社, 2006 年), 頁 392。然而，也不是所有的研究論述都從負面來看待新興宗教，例如高師寧就從社會變遷和社會心理學的角度來分析新興宗教的興起，論述新興宗教存在的社會意涵。參見高師寧, 《新興宗教初探》, (香港: 漢語基督教文化研究社, 2001 年。)

<sup>35</sup>林安梧認為，宗教的超越性、絕對性與神秘性如果為惡質的集體主義所運用，則「超越性」將使人陷入非現實性中，「絕對性」將使人陷入專制性中，「神秘性」將使人陷入無分別的反智之



了，背後其實都是權力的分配與爭奪的問題，而這些也都是我們在本文中希望通過文化研究（也必須通過文化研究途徑）來解釋清楚的。

事實上，要探討中共的政教關係，如果單從歷史發展脈絡去分析，或直接從中國的政教傳統來探討中共政教關係的發展，都是一種抽象式的分析，不是落入片面式的還原論的解釋，就是掉進往路徑依賴迴歸的歷史主義解釋，這都無法真正釐清中共政教關係背後的發展的動能究竟為何。事實上，不管是中共歷史發展的脈絡或是中國傳統的政教關係，這些被我們認知到的「文本」，其實都是通過種種權力關係的操作被呈現在我們眼前的，隱藏在這些「文本」背後的東西才是我們真正感興趣而且想要探討的。即我們將整個中共歷史發展中的政教關係變化作為分析的潛在文本，探討這個潛在文本背後所隱含的論述建構與認同型塑的問題。再往下探討，我們在研究的過程必須將這個潛在文本置於另一個更大的潛在文本之下，即中國傳統的政教關係發展下所帶來的文化，以及中共所接觸的西方馬列思想，兩者結合成的一個隨著不同時空而有不同表現的氛圍，這個氛圍形成一個更大的潛在文本，深深的制約中共的政教關係的發展，這個潛在文本如果從宏觀且化約的角度來看，可能是一個新中國的國家建構與宗教之間的問題，但是當我們往下探討時，它牽涉的是中共的國家建構背後如何通過種種文化和歷史因素來對待和論述宗教，並因此解構傳統的宗教認同而建構一套新的宗教論述，這套宗教論述又能夠在國家建構的範疇下獲得人民的認同，這才是我們關注的焦點。

### 三、對社會學研究典範的質疑

西方對中國的宗教研究向來是很感興趣的，因為中國的宗教範疇提供了一個全然不同於西方宗教內涵的圖像與意境，這使得中國宗教對西方研究者而言，是一個充滿神秘面紗的新領域。然而也因為這樣，造成了西方學者在研究中國宗教的同時，往往習慣從社會學典範的角度去思考中國宗教，特別是從政治社會學的觀點來看待中國宗教，這使得中國宗教的特殊性被化約到西方的典範或話語之中，成為相對於西方的他者而存在。<sup>36</sup>

---

中。而尤有甚者，經過人心念上的扭曲所建構起來的宗教論述或話語，也會使得當宗教通過神聖性或絕對性來包裝種種扭曲，並因此而形成龐大的神聖性封閉體系，而這種現象背後所顯示的，不只是人心的墮落，還是宗教話語的扭曲與墮落。林安梧，〈『宗教教育』對現代公民社會建立的可能作用——以儒道佛為核心的詮釋與闡析〉，收錄於內政部編印，《宗教論述專輯》第四輯，（台北：內政部編印，2002年），頁45-47。

<sup>36</sup>當然，也有研究者從人類學的角度出發來看待中國民間信仰的意涵，但是這種社會人類學式的研究途徑，還是相當重視宗教的社會化功能以及與中國政治意識型態之間的關連性，而且在分析上也是相當西方價值取涉的。不過類似向武雅士（Wolf）、王斯福（Feuchtwang）等人的研究，藉由羅伯菲爾德（Robert Redfield）的觀點，將中國宗教區分成大傳統和小傳統，並且理解到民間信仰相對於正式宗教在中國社會結構中的重要性，這也可視為是西方對中國宗教研究上的一種突

其實，從韋伯的宗教社會學研究典範被確立下來以後，幾乎已經成為研究者分析和論述宗教的主流方式。然而，這種看法卻是以宗教的「缺位」或是「不在場」作為分析主軸的，因為它研究的不是宗教現象的本質，而是因為宗教而激發的種種於政治的、經濟的、倫理的行為與活動。<sup>37</sup>就如學者葛兆光所質疑的，我們是否應當重新檢討現代宗教史研究中的「宗教」定義？把宗教當成是「宗教」而不是其他範疇如政治、哲學、意識型態來作研究？包括在宗教史的研究上，我們是否應當重新檢討歷史遺留下來的，受到被意識型態束縛的文人所遺留下來的宗教史文獻？宗教史敘述的其實是後人的觀念而不是古人的歷史。<sup>38</sup>就如被中國宗教研究大師歐大年（Daniel Overmyer）稱為研究中國宗教的聖經，即是從社會學的角度來分析中國宗教，並且是從「西方的」社會學角度來分析中國的宗教，以致於在某些時候產生了種種偏差，而導致西方對中國宗教的各種解釋也正是伴隨著這些偏差而來。<sup>39</sup>

在這裡，我們也要稍稍提及「宗教世俗化」（secularization）這個屬於宗教社

---

破。關於西方對中國宗教的研究發展歷程，可參見王銘銘，《社會人類學與中國研究》，（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁133-164。

<sup>37</sup> 韋伯（Max Weber），康樂、簡惠美譯，《宗教與世界》，（廣西，廣西師範大學出版社，2004年），頁414。

<sup>38</sup> 葛兆光在〈中國大陸宗教史的百年回顧〉一文中曾提出三點反思，其中第一和第二點與本文的問題意識有很大的相似：第一，我們是否應當重新檢討歷史遺留下來的，受傳統宗教觀念束縛的宗教史文獻？中國古代正統的歷史文獻是由一些承擔了意識形態使命的文人寫出來的，它給我們留下了很多經過了古人眼光的過濾過的固定的觀察框架，那些看上去不太理智的宗教或迷信是不能進入史冊的，-----宗教史敘述的好像只是經典史冊中記載的東西。但是，這並不是古代的事實而是後人的觀念，-----。第二，我們是否應當重新檢討現代宗教史研究中的"宗教"定義？宗教不是哲學、不是政治、不是意識形態，而是宗教，宗教有宗教的內容，宗教史應該是宗教的歷史。看上去，"宗教史應當是宗教的歷史"似乎是一句廢話，但是，如果我們承認這句廢話也是實話，那麼我們就應該考慮到：首先，宗教有儀式方法，宗教有神靈的崇拜，宗教有組織形式，離開了任何一方面它就不再是宗教，少了任何一方面的宗教史都不能說是完全的宗教史。其次，如果宗教的存在是爲了人心的救贖，那麼它就不是像社會的法律、制度或生產的技術、科學等等一樣，可以有一種可以計算、有確實價值標準的"進化"，它不是在向著一個既定的目標前進，作爲一種收拾人心的宗教，從古到今的變化只不過是策略的變化，而我們怎麼能夠說明今天的宗教就一定比過去的宗教高明？如果不是這樣，那種以"進步"爲歷史線索的說法是不是就應該重新界定，而那種一次變化就意味著一次進步的寫法是不是應該考慮修改？再次，宗教史是宗教的歷史還有一個意思就是，研究者不能僅僅以宗教以外的變化來評判宗教以內的變化，經濟也罷政治也罷，它們雖然都與宗教有關，但畢竟不是宗教史的主要線索，宗教史的主要線索應該是宗教本身的教理、組織、儀式、方法的變遷以及爲什麼變遷，至於經濟、政治、文化的影響，應該是爲說明這一變遷的背景材料，而不是相反。參見葛兆光，〈中國大陸宗教史的百年回顧〉，《哲學在線》，中國人民大學哲學院，網址：

[http://philosophyol.com/pol04/Article/religion/r\\_principle/200410/1196.html](http://philosophyol.com/pol04/Article/religion/r_principle/200410/1196.html)

<sup>39</sup> 金耀基、范麗珠，〈研究中國宗教的社會學范式---楊慶堃眼中的中國社會宗教〉，收錄於楊慶堃著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教—宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，（上海：上海人民出版社，2007年），頁1-14。

會學範疇的理論。宗教世俗化是一種「去神聖化」的過程，也就是韋伯所提到的「除魅」概念。宗教世俗化理論是西方的啓蒙理性針對西方的政教關係發展下的產物，是政教分離的重要理論論述，而伴隨著工業社會與科學主義的發展，宗教世俗化成爲一種新的信仰內涵。就像貝爾（Daniel Bell）所認爲的，在「世俗化」的過程中，宗教的範圍愈來愈縮小，它不再被視爲一種認同或超世俗，而是被視爲一種理性或非理性的思想問題而被接受或鄙棄的個人信仰。現代主義的世俗化論述作爲一種文化運動，將宗教的權威中心從神聖給移除出來，而代之以倫理或美學等訴求，但這同時也促成了種種「異端」（Cults）的興起。<sup>40</sup>大衛·馬丁（David Martin）則對世俗化抱持一種懷疑的態度，他認爲世俗化的概念是「對那些導致了膚淺的概括的意識型態偏見的屈從」。馬丁反對將世俗化做爲一種單線發展、不可逆轉的過程來理解。<sup>41</sup>這一段話恰可以做爲我們不以世俗化理論來作爲研究途徑的註腳，因爲宗教世俗化典範背後伴隨而來的種種思維邏輯和現實操作，未必適用於解釋當代中國宗教論述發展的原因或歷程。

誠然，中共的宗教論述建構與政教關係的發展面貌，在某種意義上也是符合宗教世俗化論述的邏輯在操作，但是如果我們僅以從西方歷史發展軌跡下所發展出來的宗教世俗化的概念來分析或理解將整個中共的政教關係，那我們還是會陷在一種宗教社會學的大論述或是西方中心典範的迷思中，將宗教世俗化作爲一種研究上的遁詞，卻忽略了中國政教關係發展背後的種種複雜的包括歷史、文化、權力網絡的運作因素。因爲，世俗化論述的發展有其背後的歷史意義，在反映西方政教關係或宗教歷史發展的同時，卻未必能全然照搬的用來觀察或指稱中國大陸的政教關係與宗教發展。

當然，如果往下探討，宗教世俗化論述有其背後更深刻的探討意涵，論述內容也是百家爭鳴，而「宗教世俗化」與「宗教回歸」兩種典範的競逐，也是當代西方宗教研究典範的主流態勢，只是這些並不在本文的討論之中，由於本文在後面將會用到宗教世俗化這一名詞與相關概念，因此，在這裡先行提出。如果我們從「宗教世俗化」/「宗教回歸」的典範競逐來看待中共的宗教發展，會得出中共的宗教正處於現代/後現代向「前現代」或「後後現代」過度的論點，但這不是本研究的關注旨趣所在，所以在此不贅。我們接下來要探討的是中西方政教關係發展的不同。

#### 四、對中西方政教關係發展的思考

<sup>40</sup> Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, (London: Heinemann, 1979, second edition), pp155-171.

<sup>41</sup> 羅伯托·希普里阿尼（Roberto Cipriani）著，高師寧譯，《宗教社會學史》，（北京：人民出版社，2005年），頁185-187。



在我們探討政教關係的時候，我們必須要先理解這個詞彙背後所代表的意涵，刑福增認為，「政」可以指政府組織，也可以指政治活動；而「教」可以指宗教組織，也可以指宗教信仰。因此，他具體的區分政教關係的四種組合：政府與宗教的關係、政府與宗教組織的關係、宗教與政治的關係以及宗教組織與政治的關係。<sup>42</sup>然而，我們必須意識到，「政教關係」的發展圖像或面貌從來不是一個靜態的、固定的被描述或觀察的現象，而是一個動態的網絡關係，政教關係是政治範疇與宗教信仰範疇的交集或互動，兩者呈現辯證發展關係。西方學者 Bourdieu 的說法的區分方式在某種程度上也點出了這種意涵，Bourdieu 認為政教關係可以指涉三種方式：教會與國家（Church—State）、宗教與市民社會（Religion—Civil society）以及宗教取向與歷史行動模式（religion orientation and the modes of history action），後面兩種研究方式正反映出宗教社會學研究途徑和行為主義研究途徑的關注核心。

從中國歷史發展的角度來觀察，宗教的出現、存在與發展和政治從來是分不開的，不同的政治氛圍產生或允許不同的宗教型態出現、存在與發展；而這些宗教的出現、存在與發展也可以提供政治範疇一定程度的符號資本。<sup>43</sup>宗教教派的興衰更迭與宗教教義的教育傳播，乍看之下或許可以從社會變遷與人心想望等需求面來看，但從整個大架構來看，它其實還是在以政治為主的權力機構的操作邏輯之下運行著，不同的宗教勢力興起的背後其實也代表著不同政治勢力的更迭。這些政治勢力通過教育文化再生產的方式，<sup>44</sup>一方面藉由宗教所擁有的符號資本來鞏固其統治的正當性，另一方面通過宗教所建構和型塑出來的種種意識型態來導引人們的思想，使得宗教成為政治的服務工具。<sup>45</sup>

<sup>42</sup> 在這裡，為貼近本文旨趣，我們將刑福增原文中的「教會」改為「宗教組織」，刑福增，參見刑福增，《當代中國政教關係》，頁 2-7。

<sup>43</sup> 在布爾迪厄（Pierre Bourdieu）的論述中，資本可以區分為「經濟資本」、「社會資本」和「文化資本」這三種，三種之間相互依托且轉換，使得擁有較多資本優勢的行為者可以轉換成更具指標意義的「符號資本」，並取得文化再生產的正當性，而通過以符號資本對再生產機制的操作，行為者又可以繼續累積前面三種資本，如此循環不息的結果，是行為者不斷的通過再生產機制維繫自己的利益，同時賦予維繫自己利益背後的文化論述或價值觀更大的正當性。文化再生產不斷運行的結果是讓既得利益者進一步的擴大自己利益和獲取更大的資本的同時，也不斷生產出鞏固現有利益的正當性論述或價值觀念。參見布爾迪厄，「資本的形式」，武錫申譯，引自薛曉源、曹榮湘主編，《全球化與文化資本》，（北京：社會科學出版社，2005 年），頁 3-22。

<sup>44</sup> 布爾迪厄的「文化再生產」論述，主要著眼於文化的生產、再生產與傳遞機制。他指出佔據社會權力的菁英份子，通過文化再生產的運作機制，建構有利於己的文化論述和意識型態，保障他們持續連續壟斷文化的特權。布爾迪厄認為，包含教育體系、社會和國家，一方面做為一個權力鬥爭場域而存在，但另一方面卻同時也是文化再生產過程中的操作機制，而依托在這些具有正當性象徵的鬥爭場域和操作機制下所產生的文化或價值符號，會回過頭來鞏固這些鬥爭場域和操作機制的正當性，並且進一步的促成再生產的循環。換言之，對教育系統所生產的知識論述背後所隱含的權力關係的反思和批判，構成了布爾迪厄文化再生產論述的核心思想。相關論述詳見 Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, (Sage Publications), 1990.

<sup>45</sup> 當然，我們也不能忽略宗教本身的自主性。宗教在依托政治發展的同時，雖然很大程度必須對

事實上，宗教與政治之間千絲萬縷、錯綜複雜的關係不是中國所獨有的，同樣的運作模式也出現在西方和伊斯蘭地區。化約的說，以基督宗教作為內涵的政教關係的發展幾乎可以說是主導西方文明發展的一個重要背景脈絡，從中世紀的政教合一，到後來的君權與神權的爭奪產生的種種變革，不但影響了西方中古時代的文明（儘管有人將之視為是黑暗時代），也開啓了西方啓蒙時代的來臨，並且發展出今日政教分離的傳統。<sup>46</sup>我們可以說，當代西方的種種文明直接或間接的受到基督宗教傳統的影響不可謂不深遠，直到今日，宗教神學所引導出來的種種思維依舊在西方思潮中佔有相當重要的位置。如果我們將目光轉移到回教世界，則我們可以發現另一個政教關係密切結合的文化，在伊斯蘭教的影響下，回教世界相較於西方也開展出屬於他自己的伊斯蘭文化文明，並發展出與西方截然不同的歷史進程和政教關係。

也因此，由於西方的政教關係發展模式與中國是截然不同的，因此關注的核心焦點自然也不相同。在西方，研究政教關係問題在西方宗教學界較為普遍，傳統意義上的政教關係主要是指基督教會與國家的關係，而且多從基督神學對國家與教會兩種權力主體的關係來著手研究，而在東方，傳統理解的政教關係多指皇權或政權與宗教團體之間的差異，而且多是從皇權、政權對宗教事務的管理入手研究。<sup>47</sup>

當然，如果我們換個角度從文化的角度來看，可以發現世界上各個文明在發展的背後，都有宗教的影響在裡面，儘管隨著歷史的發展脈絡，宗教的影響力在政治舞台或許已經不若以往，但是作為文化意涵而存在的宗教所蘊藏的種種思想卻已經深入人心，成為不同民族或區域文化文明的重要組成部分。例如西方的許多思想家背後都是以上帝作為其思想開展的支柱，許多神學家或哲學家在思考人類的本質或本體論的問題都是以基督宗教傳統的邏輯觀念作為其思考的內涵可見端倪，甚至對一些當代政治思想的探討也環繞著基督宗教開展。<sup>48</sup>而伊斯蘭對

---

政治做出讓步，按照君王的要求與政權做出相當程度的配合或妥協，以期獲得宣教和傳道的正當性與來自王權的援助。然而，也有很多宗教是站在不與王權妥協甚至是「反王權」的立場出發的，不與王權妥協的宗教往往在宗教歷史的洪流中被淹沒，或是與「反王權」的宗教一起被污名化成為異端邪教；當然，如果這些宗教的力量能夠大到影響王權甚至是成為另一股勢力推翻現有的王權的助力時，原來的污名將會被去除，成為新的正統或主流宗教。也因此，如果我們從官方論述來看待宗教的正邪好壞屬性，看到的只是依照官方需要所建構、型塑出來的宗教形象，與來自社會形象或個人體驗的宗教認知或許相去甚遠甚至是截然不同。

<sup>46</sup> 學者林本炫認為，所謂的「政教分離」指的是教會與國家在「制度」上的分離，防止教會擁有國家機關的權力，或者是教權與國權的結合，而宗教與政治是社會生活之兩個層面，並分政教分離制度所指的對象。林本炫的說法是從宗教社會學的觀點來看待政教關係。參見林本炫，《**台灣的政教衝突**》，（台灣：稻鄉出版社，1990），頁 139。

<sup>47</sup> 張訓謀，《**歐美政教關係研究**》，（北京：宗教文化出版社，2002年），1-2。

<sup>48</sup> 例如對西方民主與基督教的關係，便是許多學者爭論的議題。參見郭承天，〈基督教與美國民主的建立：新制度論的重新詮釋〉，《**人文及社會科學集刊**》，12卷第2期，民91年6月，頁175-209。

許多問題的思考核心還是環繞著古蘭經的指示而開展。換言之，隨著歷史的發展，宗教思想不只是純粹的屬於宗教範疇，它是涵蓋在整個民族或區域的文明文化裡面。

也因此，雖然對宗教產生、存在與發展的觀察與探討，不是只有政治/權力這一分析脈絡，還具有各種如文化、社會、心理等不同面向的詮釋與解釋，這些不同面向的因素彼此鑲嵌辯證，才構成了宗教在歷史中的種種作用。然而對當代的中國而言，政治範疇的影響力始終遠遠凌駕於其他領域，特別是在引導、制約宗教的存在與發展上更扮演具有決定性的角色。

正是因為中西政教關係發展的歷史軌跡具有相當程度的差異，也因此，存在兩者背後的知識氛圍也不相同，西方發展到當代所形成的宗教典範或價值觀，未必適用於觀察現代的中國，或甚至是直接以西方的典範來臧否中國的政教關係或宗教發展，這一點我們在後面的論述將會一再提及。

#### 第四節、研究限制與反思

在本文的研究過程中如果我們進一步的思考，我們也可以質疑，以西方論述話語作為主軸的文化研究是以權力中心觀的觀念來探討文化的建構、操作與再現，權力通過文化在接受者自覺和不自覺的狀況下被操作與展現；文化通過權力的展現過程被進一步的建構、深化與型塑，兩者呈現一個相互依托共存的辯證關係。然而，權力中心觀真的是文化研究的思考主軸嗎？如果順著文化研究的邏輯，則其實以西方論述為主軸的文化研究思想，其實也必須被我們當成是一個「文本」，我們必須進一步的思考這個文本背後所隱含的權力關係，包括關注的議題、使用的批判話語以及被操作的思維，<sup>49</sup>其實都隱含一種更深層的權力關係在背後，這種文化-權力關係所表現出來的操作，使得我們忽略了隱含在不同文化背後的各自問題，而傾向於追求主流文化研究所探討的種種課題，並且讓這些問題普世化，成爲一種普世化的文化研究重點。不過，這或許是本文研究途徑的侷限之所在，但是卻不是本文探討的重點了。

在這裡，我們也要補充說明本研究中「當代」的意涵，因為這與我們的研究

---

<sup>49</sup> 例如韋伯對中國宗教的研究，是立基於其對西方宗教研究的基礎上開展的，而且其背後的目的爲了解釋何以西方在現代化的過程優於東方。韋伯對中國宗教的關注，也是通過站在西方歷史脈絡基礎上所形成的「宗教除魅化」和「理性化」來考察中國宗教之所以造成中國落後的原因，也因此，對中國宗教的研究也產生了許多在中國人看來是相當偏頗、誤解或謬誤之處。參見 Max Weber *The Religion Of China*, (New York : Free Press, 1968.)



限制也是息息相關的。本研究之所以用「當代中共宗教論述」作為切入點，可以說是因為我們將「改革開放」視為「當代」的起點，更可以說是因為當前能夠呈現在我們眼前的宗教論述都是改革開放以後重新建構、梳理或詮釋過的產物。如果從後者的意義上來說，「當代」代表的不只是一種時間意義上的區隔，更是一種文本認識上的意義；因為，即使是在毛時代所生產並且遺留下來的文獻資料，也是在「當代」這個時空意義點上被我們重新認識與接受的；從這層意義上我們可以說，呈現在我們眼前被我們所看到/所隱蔽、所接受/抗拒的種種文本都是「當代」的產物，這就如我們後面會提到的系譜概念，系譜不是自然生成的，而是人為建構、嫁接的，同樣的，不同時空的文本之所以可以在這個時空中並存，也不是一種自然而然的歷史發展或演變的結果，而是人為的結果。毛澤東時代何其多的黨史事件與紛雜的歷史發展脈絡，到今天呈現在我們眼前的卻只剩幾條主流的黨史敘述系譜，這種系譜不是歷史的產物，而是「當代」的產物。

值得注意的是，中共的改革開放彰顯著從極權時代向威權時代傾斜，因此，本文的研究時間點是跨越了兩種不同政治主權對宗教的態度。另外，本文的研究焦點鎖定在政治範疇的宗教論述建構對人民的宗教認知圖像所帶來的影響，並且主導了民間宗教論述的建構，並從而形成了一個完整的宗教認知圖像，這種研究思考只適用於處於「威權時代」的「中國」，亦即本文中所指稱的「當代」，這具有嚴格時空條件下的限制性，這是我們必須先在這裡提及的。同時，由於本文討論的是大架構下的政教關係，因此，對宗教的分析多著眼於其與政治之間的作用為何，如非必要，將不會論及個別宗教之間的政教互動關係，這是本文的侷限所在。

此外，由於宗教是一個很大的範疇，因此我們是以傳統的「漢民族宗教」做為我們的論述內涵，除了西藏因為在政教關係發展上具有一定的代表性因此稍稍提及外，對民族宗教例如伊斯蘭教或其他區域性宗教（例如雲南佛教）的部分，我們則無法觸及，這同樣是本研究的侷限之處。

再者，研究中共政教關係可以從「實務面」和「非實務面」著手，前者是指通過田野研究、訪談的方式來獲得數據並且建立研究文本；後者則是通過分析文本來理解、推論與詮釋中共的政教關係發展面貌。本文以「宗教論述」作為析論當代中共政教關係發展的指標，也就表示了本文將不會也無法觸及實證研究的部分。這一方面是由於中共對宗教範疇的管制，使得在研究過程中田野調查有效資料的取得上，具有一定程度的困難度和不準確度；另一方面也是由於筆者個人的症候，認為當前的中共宗教通過實證研究只能得到表像上的圖像，而通過論述分析可以梳理隱含在中共政教關係背後的發展邏輯，同時也能進一步的理解中共政教關係未來可能的發展取向。因此，本文選擇從文本分析的方式來從事研究，對實證方面的研究則付之闕如，這也是本文的另一個侷限所在。

當然，本研究之所以選擇整體的宗教論述而不是單一的宗教實證研究作為本文開展的標的也是有其背後考量的。這是因為中國地廣人多，不同省分或區域所表現出來的宗教組織、生態、面貌、內涵以及都有很大的差異，而不同地區的宗教政策、宗教法規、宗教管制也都有很大的差異，這使得我們在探討中國宗教的時候，必須按照不同的宗教在不同的地區做探討，才能獲得有意義的實證研究。例如同樣是佛教，在北京與雲南、西藏是截然不同的。而從中共的宗教論述建構下手來看，則可以避開此一困境，因為中共的宗教論述基本上是全國適用的，這就避免了對不同地方因地制宜所形成的宗教發展生態的研究；而宗教論述又是一體適用於所有宗教的，這也避開了對不同宗教內涵和教義在探討上的困難。亦即，我們是從中央/官方/宏觀的角度來思考中共宗教論述建構的意涵，並從中釐清中共政教關係發展的模式，而非從微觀的、實證的角度來看待宗教論述的建構與變遷。

如果從研究者的角度來看，本研究中還有一個令人難堪的窘境，亦即研究者的「身份」處境。宗教範疇是一個相當廣泛的領域，如果我們化約的以各種二元對偶性的關係將之劃分開來，這個範疇主要包含了「理論」/「實踐」、「出世」/「入世」等二元範疇。然而，對宗教範疇的議題做出思考與探討者往往是哲學家或是帶有西方哲學素養的（西方）神學家；對宗教範疇的現象和實踐做出觀察、分析與討論者往往是社會學家或文化或人類學家；亦即有能力通過語言符號來做出論述的人往往是熟悉語言符號操作的研究領域的人，而不是屬於對語言符號保持緘默的宗教實踐者或宗教家。而在宗教研究的過程中，對語言符號的使用能力與方式也往往被視為是判斷研究者是否是「理性」/「非理性」、「現實」（經驗）/「超現實」（超驗）的前提，從而論斷研究者的研究是否值得被重視。換言之，「宗教」（religion）與「宗教學」（the studies of religion）絕對不屬於同一範疇。<sup>50</sup>

也因此，官方或非官方「宗教論述」在依循著論述/權力關係下所開展的宗教論述，才是我們探討的對象，而對那些宗教實踐者通過自己的生命經歷，以語言符號或是其他形式完成的宗教文本或宗教論述，則非是本文所能窺測或探究的。

順著從這樣的觀點，我們可以進一步明確的定義出本研究所指稱的「宗教」概念為何。本文所指稱的「宗教」意涵其實是包含「宗教信仰」和「宗教組織」兩個範疇。「宗教組織」是以「宗教信仰」為使命的實踐團體，是將形而上的「宗教信仰」落實到具體的社會操作，亦即「宗教組織」具備教義、靈修、儀式和組織等操作體系，與單純的、形而上的「宗教」概念是不相同的，也因此，佛教、道教、基督教、民間教派或新興宗教都是「宗教組織」，而隱含在這些組織背後

<sup>50</sup> 關於這一點，可以參閱黎志添，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》，（香港，中文大學出版社，2003年），頁4-10。

的形而上的思想概念才是「宗教信仰」。<sup>51</sup>也因此，在本研究中，我們探討的政教關係一方面是指從世俗面的「政權」與「宗教組織」的關係，另一方面則是指從精神面來探討隱含於政權背後的政治意識型態與隱含與宗教組織背後的宗教信仰兩者之間的互動關係。

## 第五節、研究架構分析

由於本文所做的，是從對中共宗教論述的分析與探討來梳理中共政教關係的發展，因此，對中共有關政教關係的文獻，就成為我們研究的重點。也因為這樣，本文並不從「文獻回顧」的角度來看待這些資料或文本，而是以整理和歸納的方式來處理這些文獻，因為正是通過對這些文獻的比較與梳理、分析，我們才能看到隱含在這些文本背後的政教發展關係；亦即我們不是通過文本資料上的記載來理解當代中共的政教關係，而是通過探討這些文本資料的過程來分析中共試圖建構出何種宗教論述，並從而梳理出隱含於其後的政教發展關係，我們研究的不是系譜的面貌；而是系譜面貌的建構「如何」與「為何」可能的問題。

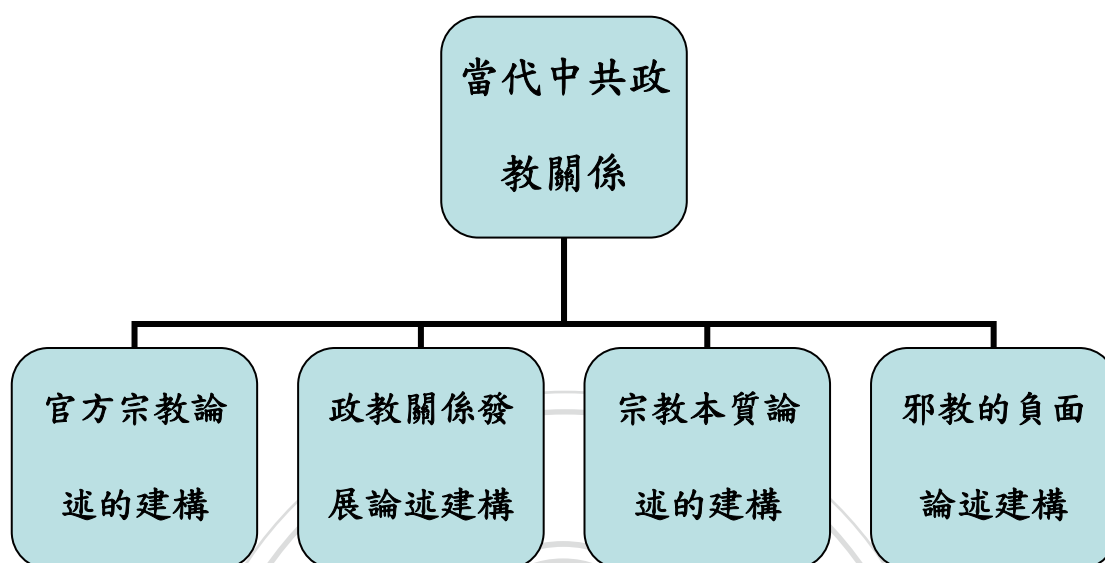
由於我們是以中共宗教論述建構在當代「如何」和「為何」會呈現出這樣的面貌，來推論隱含於其背後的政教關係，所以我們通過幾個不同的宗教論述面向來作探討。首先是關於中共官方宗教論述與宗教政策的建構發展過程，說明這種發展背後所隱含的意涵為何，是在何種政治思考氛圍下所形成的，而這樣又表現出何種政教發展？其次我們探討現階段中共政教關係發展史的建構，探討現階段通過以文字或文本呈現在我們眼前的從建政到當代中共政教關係的發展系譜，說明隱含在這套系譜背後的是何種的當代的政教關係，而通過這種政教發展系譜的建構，中共想要表現或達成何種目的？再其次，我們探討中共在建構其宗教論述和政教關係發展系譜的同時，如何解決在中共意識型態與民間宗教信仰的隔閡問題，亦即中共如何與傳統中國民間信仰「相適應」，這背後反映的是中共如何面對來自民間社會的政教關係傳統；最後，我們探討中共在對宗教展現善意、建構正面的宗教論述的同時，如何通過論述表現出這種善意是有限度而且有條件的，這具體表現在中共建構一套展現其統治威權的邪教論述上。

因此，我們是通過對中共「官方宗教論述的建構」、「政教關係發展史論述的建構」、「宗教本質論述的建構」、「反官方宗教的負面論述建構」等方向來說明，當代中共宗教論述到底表現出何種政教發展關係。

<sup>51</sup> 關於「宗教」與「宗教組織」的詳盡區隔與意義，可以參考鄭志明，《宗教思潮與對話》，（台北：大元書局，2006年），頁324-326。



我們將之圖示如下：



這幾個面向其實都是扣著「宗教論述」和「政教關係」之間的辯證互動表現來談的，如果我們講得再明確一些，即是官方的權力網絡如何在論述層面上對宗教領域產生制約、影響和互動的問題。

其實，順著本研究的邏輯和對中共政權的理解，我們所能參考的檯面上的文獻資料，不管是中共官方或是非官方的，都是在一種官方認可亦即是權力認可的情況下才能被呈現出來的。這在某一方面來說，當然會使得我們的研究似乎是順著中共的資料在開展，但在某一方面來說，這也映證了論述/權力關係在中共宗教論述建構過程的存在。然而，更重要的，正是這種官方的掌控引導了論述的建構方向，從而使得我們可以推論隱含於「中共政教關係論述」背後的政教關係面貌與思考究竟為何。換言之，真正的政教關係不在我們所看見的這些文獻資料之上，而隱藏在這些語言文字符號的後面。