

第二章、對論述/權力關係之相關探討

第一節、前言

我們將宗教論述作為考察中共政教關係發展的一個面向，很大程度是受到葛蘭西(Antonio Gramsci)「文化霸權」(Hegemony) 概念的影響。葛蘭西的文化霸權概念，將意識型態的鬥爭與權力的鬥爭結合在一起，讓馬克思主義的上層建築的政治、文化、教育等範疇不只是單向的受到下層經濟的影響或制約，而是彼此辯證的交互影響發展，宗教也是屬於上層建築的一環。葛蘭西認為宗教是不同時代、不同階級的產物。因此他認為「每一種宗教實際上都是截然不同的、常常相互矛盾的多元體系。」他也將「有機知識份子」(Organic intellectuals) 的概念應用到宗教領域，認為知識份子可以是創造一種新的「人民宗教」過程中的傳教士，宗教並且也可以作為承載革命意識型態的載體。¹對宗教在革命過程中所扮演的角色的看法，葛蘭西與馬克思並不一致，這是因為他更重視與強調文化/論述爭奪的重要性與絕對性。

葛蘭西的理論並不是本文所要表達的重點，但是卻導引出本文一個重要的命題，亦即在以神聖性為訴求的宗教範疇中，權力的爭奪也是無時無刻不在進行的，神聖性的建構與解構事實上是通過各式各樣的文本或論述呈現在世人的眼前，而這一套套文本或論述建構或解構的背後，也就隱含了權力的爭奪問題。儘管諸神默然，但是種種隱含在建構或解構神聖性背後的權力爭奪，卻時時刻刻的在諸神在世間的代言人或反對者的文本和論述的建構中上演著。

也因此，我們在探討論述建構與解構、競逐的背後，其實也就是在探討隱含在其後的權力關係；而當我們在探討論述從建構完成到擴散、傳播的操作，事實上也就是在探討論述背後的權力是如何的被展現。然而，值得我們注意的是，雖然論述建構與傳播的背後隱含著權力操作關係，但是並不是論述建構的同時權力關係亦隨之產生，論述與權力的辯證關係是在操作或運作的網絡關係中被體現的，這種網絡關係在表現出權力流轉的同時，也標誌著論述如何可能建構與傳播。然而，在各種不同的論述競逐之下，一個能夠引領時代成為主流從而產生權力網絡的論述是如何被建構出現與再生產的？是橫空出世？抑或這種論述的形成背後

¹ 參見曾傳輝，〈西方馬克思主義代表人物的宗教觀述略〉，收錄於俞可平、李慎明、王偉光主編，《馬克思主義研究論叢第七輯：宗教觀研究》，(北京：中央編譯出版社，2007年)，頁 252-253。

是有其條件的？將問題帶到本研究中，我們想問的是，中共的宗教論述建構軌跡背後論述/權力關係是如何產生作用的？

本章節也將探討論述建構與再生產的過程中，如何在通過權力網絡操作的同時，也影響權力網絡的變遷，亦即傅柯（Michel Foucault）所謂的「知識型」（Episteme）/「知識氛圍」的轉變。誠然，論述與權力是相生相成的辯證關係，但是由論述/權力關係所共謀組成的權力網絡的操作受到何種制約？這也是本章節關注的焦點，因為這與我們其後探討中共宗教論述建構背後的知識型/知識氛圍時有很大的關連。因此，本文通過對傅柯對論述/權力關係的梳理說明論述建構的可能。另外，由於傅柯的關注焦點集中在論述/權力關係的操作上，對論述在當代國家/社會網絡中的再生產內容較少提及，也或許是當他有心處理時已天不假年。所以本部分我們將以布爾迪厄（Pierre.Bourdieu）的觀點來說明論述再生產方面的問題。另外，本章節也將討論這種由權力面向發展出來的權力/論述思考，在宗教論述的適用性為何，並進一步思考本研究的限制性。

第二節、對傅柯的論述/權力關係的思考

要談到知識/論述與權力的關係，已故的法國大思想家傅柯可以說是當代最具代表性的研究者。他對論述建構背後的機制以及伴隨著論述同時而生、相互依托、相互證成的論述/權力關係，有著相當精闢入裡的分析，也解構了啓蒙以來有關知識生成背後的現代性敘事觀念。也難怪伊格爾（Georg G. Iggers）會認為，傅柯和德希達（Derrida）、李歐塔(Lyotard)等人是西方反啓蒙運動的第三波代表人物。²

雖然有研究者認為探討知識/權力關係的考古學和系譜學以及由此延伸而來的對權力與治理、以及權力與主體實踐，或者可以說是傅柯思想中的三大重要組成部分，³但是在本文中，我們主要是借重傅柯對知識/權力關係的探究上，亦即

² Iggers 認為西方的反啓蒙運動有三波，第一波是 19 世紀前期的浪漫主義（Romanticism），第二波是以在 19 世紀末到 20 世紀初的尼采（F.Nietzsche）、海德格（M.Heidegger）等人為代表，第三波則是 1970 年代以後以傅柯、德希達（Derrida）、李歐塔（Lyotard）等人為代表的後現代主義。參見 Georg G. Iggers, *Histography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Change*, (Hanover, NH.: University Press of New England, 1997), p.146.

³ 參見費德希克·格霍（Frederic Gros）著，何乏筆、楊凱麟、龔卓軍譯，《傅柯考》，（台北：麥田，2006 年）。與其將考古學/系譜學視為是傅柯的研究發現，倒不如說是這是貫穿傅柯思想範疇的研究方法。換言之，傅柯思想的起點，就是確立以考古學作為其研究方法，並在這個過程逐步往系譜學過渡與發展。可以說，當他通過考古學方法逐步分析和探討歷史知識如何可能，揭露這些「知識型」背後形成的過程時，系譜學也就取代考古學成為他的研究方法了。參見楊大春，《傅柯》，（台北：生智，1997 年），頁 44-74。

傅柯對知識建構與流轉的分析與探討。

對傅柯論述/權力關係的研究是相當不容易的，這不但是因為傅柯的作品本身就相當的晦暗難明，更由於傅柯在他自己的敘述中已經留下了給讀者通過自己症候來解讀其作品的空間。因此，對傅柯作品的解讀與探討，雖然在大方向上殊無二致，但是在對細節的探討和分析上卻未必一致。然而，也正是這種在大方向上的「求同」以及伴隨其而來所產生的「存異」，也使得傅柯的作品能夠讓許多研究者一再閱讀，並且從中得到「啟發」，值得注意的是，這種「啟發」未必來自真正完全理解或符合傅柯的原意，有可能是「誤讀」或是「誤解」了傅柯的原意，但卻反而引領了新思潮的發展。

傅柯的思想發展，一方面來自於他所處的時代背景以及他成長的經驗，另一方面則來自伴隨他的成長經驗而產生的學習興趣。傅柯曾經獲得哲學、心理和病理學學位，這也說明了何以傅柯後來的關注焦點是集中於其上。傅柯通過他自身的學養，先後考察瘋癲與和臨床醫學的歷史發展，完成了他考古學觀念的確立；然後再根據他考古學方法的操作，析論出隱含於論述-知識背後的權力流轉的網絡運作，由此開展他的系譜學方法，並用於其之後的研究上。

考古學方法的概念或許並不是傅柯首創的，但是卻是在傅柯的手上被發揮的淋漓盡致。⁴傅柯的考古學也不是從一開始就是一套明確且完整的方法，而是在研究的過程中慢慢的被發展完成的。如果我們要為傅柯的考古學做一個明確的定義，我們可以說，傅柯的「考古學」指涉的不是某一套知識在歷史發展脈絡的演變史，而是「知識本身如何成為知識」的過程；換言之，這個過程所著重和研究的不是知識在歷史中的發展情況，而是知識本身如何可能成為一套被人們所認識理解、認同的論述，這就必須藉由研究知識/論述之所以可被認識與傳遞的中介者---語言符號在不同時期所扮演的角色來做探討了；語言、符號形成了論述通過權力形成了知識型，這些知識型又進一步的促成了論述/權力關係的繼承或遞嬗。

考古學或系譜學與傳統歷史研究最大的不同點，在於考古學和系譜學雖然都從歷史脈絡去尋找知識的起源和發展，但是這種對「知識溯源」的過程並不是追求客觀或真實知識的確立，而是揭露知識如何在這個回溯的過程中被形成一套知識論述。亦即傅柯考古的並不是知識本身的歷史，而是知識如何被建構的歷史。而在這個過程裡，傅柯也發現並提出了知識與「事實」之間的分離，或說是知識如何通過語言符號的使用，在不同的階段與所謂的「事實」產生「接合」的可能，並形成我們認知、認同的依據，這一點是傅柯考古學的核心思想。而考古學與系譜學的不同點，在於系譜學更關心的是知識的建構與接合如何可能背後的主導力量為何。如果說，考古學是靜態的探討知識的形成如何可能的問題；那系譜學就

⁴ 楊大春，*前揭書*，頁 47。

是從動態的分析、探討來說明知識的形成為何可能的問題；考古學只揭露出知識論述建構背後的虛妄性，而系譜學必須進一步的揭露這種建構背後的操作力量，亦即權力操作與與知識論述建構之間的關連。⁵

在這裡，我們或許應該回顧一下傅柯的論述-知識/權力關係的思想發展歷程，從而說明傅柯的思想如何能夠應用在本文的研究上。傅柯的論述-知識/權力典範不是憑空想像或是出現的，他是立基於傅柯的研究上。如果我們把《瘋癲與文明》視為是傅柯思想研究的起點，⁶則我們可以說，本書同樣也是傅柯考古學的起點。傅柯在《瘋癲與文明》中考察了「瘋癲」這個話語在不同時代思維下被賦予的意義或意涵，從而梳理出「瘋癲」這個概念存在的時代意涵為何。⁷對傅柯而言，對「瘋癲」的考察其實也就是對相對於瘋癲而存在的「文明」的考察，「瘋癲」的存在與相關論述不是一個客觀的歷史發展下的產物，而是一個文明反省與確立的過程。也因此，「瘋癲」的歷史和話語不是也不能是瘋癲者的陳述，而只能是理性者依據自己的需要來論述，在某個角度上來說，「瘋癲史」其實也就是一部「理性史」的隱性自我建構過程。這種建構表現的不是「瘋癲」的客觀事實或知識，而是「理性」需要的「事實」與知識。⁸

順著《瘋癲與文明》的邏輯，傅柯接下來完成了《臨床醫學的誕生》。⁹同樣的，這本書的內容不是訴說臨床醫學發展的「進化史」，而是梳理標榜著科學話語論述的臨床醫學如何成為十八、十九世紀醫學的主流，並且讓醫學在通過這種

⁵ 傅柯在他的最後著作《性史》第二冊中，也曾經對考古學和系譜學做了簡單的區別，他認為考古學的分析向度是為了解驗形式本身，而系譜學的分析向度則是要分析在實踐時，形式如何產生，如何改變。也因此，我們可以說考古學是一種靜態的分析與研究，而系譜學是一種動態的解釋與說明，系譜學賦予考古學「使動」或「能動」的意涵。M.Foucault, *The Use of Pleasure* (New York: Vintage Books, 1990), pp. 11-12.

⁶ M.Foucault, *Madness and civilization : a history of insanity in the age of reason*, translated by Howard Richard, (New York : Pantheon、c1965). 另參考中譯本，劉北成、楊遠櫻譯，《瘋癲與文明》，（北京：三聯書店，2003年）。

⁷ 傅柯在《瘋癲與文明》中考察了「瘋癲」這個話語背後的意涵從16世紀到20世紀的演變，他將這種演變區分成中古時代末期、古典主義時期、十九世紀、二十世紀等四個時期來做觀察。值得注意的是，傅柯雖然是探討「瘋癲」意義的改變，但是他並不只是要告訴我們不同時期「瘋癲」得意義為何，也不只是要告訴我們在不同的時空環境下「瘋癲」如何被看待。他的真正意涵在指出「瘋癲」這個概念的背後意涵是如何可能形成的。亦即對「瘋癲發展史」的考察不是他的關注的焦點，他真正在意的是「瘋癲史」形成背後的相對關係：「瘋癲」的存在在不同時期是作為何種意義存在的？這種存在的意義是如何被建構與賦予的？換句話說，「瘋癲」不是做為他自己存在的，他是作為「非瘋癲」或可以直接指明是「理性」的對照組而存在。

⁸ 可以說，傅柯在論述瘋癲者中古時期到二十世紀的身份認同轉換時，重視的不是瘋癲者在不同時期身份的建構為何，而是這種建構對當時的時空意義為何，亦即建構這些知識對「理性者」的意義為何？如何能獲得這些不同時空下「理性者」的認可？⁸亦即對「瘋癲」的論述內涵來自理性，也因此，「瘋癲」成為對應於理性一種必要的存在。「瘋癲」是作為彰顯理性的最佳對比證據，沒有「瘋癲」如何證明有理性的存在？無法確定理性的範疇，那以理性為基礎所建構起來的知識則無可依恃，這是啟蒙以來強調理性的「理性人」所無法想像與接受的。

⁹ M.Foucault, *The birth of the clinic; an archaeology of medical perception*, Translation by A. M. Sheridan, (New York : Pantheon, c1973.). 另參考中譯本，劉北成譯，《臨床醫學的誕生》，（北京：三聯書店，2001年。）

對客觀性、實證性的話語論述進入科學範疇的同時，也壟斷了我們對疾病或醫療的認知，這些知識從此被少數人所掌握與建構，成為我們日常生活中的客觀真實的疾病分析與醫療行為。傅柯通過思考「凝視」(Gaze)作為一種科學話語的權威性或正當性背後基礎。¹⁰強調在號稱是實證化、科學化的「凝視」作為論述話語形成的「醫學神話」的背後，代表的不是一個歷史自然演進/進化的過程，而是一個話語論述轉向後所形成的知識社群的權力消長。¹¹可以說，傅柯在這本書中所要探討的，還是一個隱含在醫學科學主義背後的知識型如何被建構、壟斷以及轉換的問題。¹²

接下來的《詞與物》可以視為是傅柯開始認真思索「對象如何可能通過語言符號被認識和思考」這個問題的起始點，¹³在此之前，他思考的是對象如何可能在歷史中被思考和認識，並且從中發現了語言符號在其中扮演的角色；而在本書中，他進一步的將從對醫學領域的關懷擴大到對人類科學上，呈現一種「跨學科」

¹⁰傅柯在書中提到：「我們初步把這種臨床『凝視』定義為由一種運作邏輯維持的感知行動；它具有分析能力，因為它能重現（事物）構成的發生過程；但是，它沒有施加任何干預，因為這種發生過程完全是事物本身處於原始沈默狀態時所使用的語法。觀察的目光和它所感知的事物是通過一個邏各斯(Logos)來傳遞的，這種邏各斯既是事實整體的發生過程，又是凝視的運作邏輯。」傅柯也提到，臨床觀察必須通過「醫院領域」和「教學領域」兩個場域的結合才能成為可能。而最初臨床醫學的醫病進行關係是通過三種手段來確定：一、觀察過程中言說階段與被感知階段之間的交替；二、確定「凝視」與語言之間相關聯繫的形象的嘗試；三、關於一種詳盡描述的理想。臨床醫學因此出現一種可怕的假設，凡是可見的事物都是可以表述的，而這只是一種夢想而已。M.Foucault, *The birth of the clinic; an archaeology of medical perception*, pp.120-128。

¹¹傅柯認為，醫療空間的轉變，從傳統醫院走向臨床醫院，是法國大革命下的產物，背後依托的傳統與革命意識型態的對抗，彰顯的是革命精神的體現。而醫療語言符號的轉變，使得傳統醫療的知識型態受到挑戰，對疾病的描述不再通過知識的推演與比對，而是通過臨床或在場的方式將疾病通過凝視直接表現出來，在表象上似乎象徵著醫療行為的科學畫與精確化，但其實只是語言符號的轉向，背後仍是一種看似科學但是卻不是科學的思考模式所掌握，通過症狀來歸類疾病和進行治療與凝視症狀/疾病來進行診療在科學意義上其實是相去不遠的。傅柯通過對死亡/解剖進行的梳理說明解剖的誕生不是一種醫學上的進步，而是一種典範的轉移，解剖與傳統醫學是兩套不同的醫學知識或典範，「兩種完全不同類型的知識型態之間的衝突」讓臨床醫學雖然在十八世紀就已經出現，但是卻隨著十九世紀的空間和話語的轉向而成為新的權威典範。

¹²從這個面向上來說，傅柯對醫學論述的反省上突顯出一個令人沮喪的重點，亦即我們永遠不能瞭解疾病本身，因為在我們認識疾病的過程中，我們已經被各種醫學權威壟斷了我們接觸或認識疾病的權力，而通過這種權威壟斷並塑造出來的疾病論述或面貌意涵，就成為我們認識疾病的最主要甚至是唯一法則，而這種權威在確立的同時，也具有很強烈的排他性，使得這種權威論述通過權力機制被確立的同時，也消弭了其他論述存在的正當性與和理性。亦即傅柯著重與反對的是通過醫學論述去壟斷和建構權力的「偽科學」，而非整個醫學科學，他在乎的是醫療體系如何通過論述的建構來掌握權力，並通過權力操作掩蓋不同的聲音，批判的對象是操作論述的人，而非論述本身。相同的觀點也存在蘇珊·桑塔格(Susan Sontag)在其《疾病的隱喻》一書中，便具體描述諸如結核病、癌症、愛滋病等疾病如何被眾多隱喻建構與塑造成脫離它自身的一種指涉或意涵，而這種指涉或意涵背後所代表的，不是疾病本身，而是權威或權力加諸在疾病身上的烙印或污名化的結果，這種結果也使得病人成為一種受害者，從整個健康體系被劃分出去，病人也脫離他自己，成為別人印象中的符號或印象而存在。參見蘇珊·桑塔格(Susan Sontag)著，刁筱華譯，《疾病的隱喻》，(台北：大田出版，2000年。)

¹³ M.Foucault, *The Order of Thing: An Archaeology of The Human Sciences*, Translated form the French, (New York: Vintage Books, 1973) 另參考中譯本，莫偉民譯，《詞與物—人文科學考古學》，(上海：三聯書店，2001年)。

的整合型分析，並且認為，某時代之內的各學科都擁有一種共同的知識符碼，構成一個「知識型」。¹⁴這也是傅柯在談到本書的研究目的時所問的「在什麼樣的基礎上，知識和理論成爲可能；在什麼樣的分類空間中，能夠成知識；在什麼歷史先驗與時效性要素上，觀念能出現，科學能產生。」¹⁵

因此，傅柯一開始便思考「知識」在西方歷史上是如何被呈現和被認識的，他並且推導出「知識型」(Episteme)的概念來作爲不同時期知識建構背後的載體/中介。這個觀念在後面被我們延伸成對時空條件下各類「知識型」相互競逐所構成的「知識氛圍」或「論述氛圍」的思考。

傅柯的「知識型」提出對我們研究而言是一個相當重要的概念。「知識型」在傅柯的概念裡，是用來指涉不同時代的知識建構如何可能被認識與接受的條件或氛圍。傅柯通過知識型的概念將西方的知識發展切割成古典時期、理性主義時期和現代性出現，並說明這些不同時期的分界是代表其背後具有不同的認識型。在這裡，我們無意也不需要去探討傅柯關於知識型的分析與解說，與其去分析傅柯在《詞與物》裡面說了哪些話，倒不如去理解傅柯通過《詞與物》要告訴我們什麼。傅柯要告訴我們的其實很明確，就是不同時代脈絡下發展出來的知識/認識系統必然受限或受制於於當時代所能提供的知識型下，論述的建構不能無的放矢或任意揮灑，而是因應著不同時代所能理解的認識範疇或方法、界線來進行建構。¹⁶

然而，傅柯在通過《詞與物》來梳理各個不同的歷史時期中生產有意義的陳述和規範的話語個各種規則和實踐的時候，也讓他意識到知識的斷裂性。這促成了著傅柯從考古學向系譜學的轉向。「知識型」奠定了話語或論述存在如何可能的宏觀層面的基礎，這也使得傅柯下一步開始探討微觀層面的「論述實踐」如何可能的問題。

¹⁴ 黃煜文，《傅柯的思維取向—另類的歷史書寫》，(台北：台灣大學文史叢刊，2000年)，頁99。

¹⁵ 黃煜文，《傅柯的思維取向—另類的歷史書寫》，頁100。

¹⁶ 如果我們以哲學的思考方式來看待傅柯對「詞」與「物」關係發展的變化，我們可以說，基本上，傅柯認為世界是從「物本體」向「詞本體」過渡的發展。「詞」的內涵取代和顯示了「物」的一切，「物」在「詞」的描述與被認知中隱匿了、消失了。物成爲詞的物；世界也成爲詞的世界；人也成爲詞界定下的人，而這些通過詞所建構起來的知識或認識，就像「沙灘上的臉孔」一樣，有一天會被沖刷掉的。然而，傅柯並未否認事物可以在世界上有其實在的、物質的存在，他所論證的只是在話語之外，事物沒有任何意義。傅柯的在本書中是通過對知識型的界定開展其論述，並且以語言結構的分析、自然史和經濟分析三者來論證知識型如何在不同的時空脈絡下被型塑、認知與接受，不同的時空氛圍下產生了不同的知識型，並且前者被後者取代，而這也是一種物/表象被符號/意義所取代的過程。傅柯在本書一開始便點明了問題意識，人們如何接受或思考，人們在接受或思考背後已經從在一種「結構」或是「模式」，這種模式通過人類的語言使用方式被自覺或不自覺的確立下來，並且反過來卻制約、影響人類的思考邏輯和語言使用，兩者呈現一個相互辯證依存的關係。如果我們進一步的延伸傅柯的知識型概念進入微觀的心理學層面，那「知識型」在某種意義上其實也就是一種類似「症候閱讀」的表現。M.Foucault, *The Order of Thing: An Archaeology of The Human Sciences*.

傅柯在《知識考古學》提到考古學是去「描述『論述』，描述支撐論述的闡述功能，去分析這種功能的運作條件，去揭示這種功能預先假定的不同領域以及這些領域被聯結的方式。」¹⁷這就說明了傅柯要作的不是對知識的歷史發展的耙梳與整理，而是要說明造成知識的歷史發展背後的「知識型」的建構與存在如何可能的問題。在本書中，傅柯通過「陳述」(statement)、「檔案」(archive)、「論述型構」(discursive formation)等概念來說明這個問題。《知識考古學》可以說是傅柯考古學思想的極致，卻也是他考古學思想的終結。¹⁸

從傅柯的觀點往下延伸，論述取代了一切真實，我們所謂的「真實」其實都只是論述下的產物，¹⁹所謂的宣稱發現「事實的真相」只是論述的競逐下的產物，一套新的論述取代了舊的論述而已，「事實的真相」在通過論述被認知、認識到同時，它就已經、而且只能是論述本身，而與所宣稱的「真實」完全脫離了，也因此，作為「真實」載體的「歷史」，其實也是一種論述的產物，所有的歷史其實都是一種思想史，沒有所謂真實客觀的歷史，歷史同樣也是論述下的產物，用文化研究的角度來說，是一種「文本化」的歷史，歷史就是作為一種通過論述而存在的文本。這就呼應了傅柯從瘋癲與文明以來一致的觀點。

從《瘋癲與文明》到《知識考古學》，傅柯所接續、強調的，我們如果用『典範』一詞的創造者庫恩的話來說，其實就是不同典範是如何在不同的時代背景下被認識與賦予意義的過程，這是一種「典範的轉移」，而非是同一典範的發展與持續。在傅柯看來，知識典範之間是斷裂的，不同時代的主流知識典範背後都有

¹⁷ Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Translation by A.M.Sheridan Smith, London; (New York: Routledge, 1991), p115. 另參考中譯本，王德威譯，《知識的考掘》(台北：麥田出版，2001年)。

¹⁸事實上，「考古」關注的是「論述型構」如何可能的問題，傅柯指出詞與詞之間通過「聲明」來賦予和連結意義，聲明不是一種靜態的語言形式，而是一種動態的功能作用，「論述型構」事實上就是各種「陳述」(Statement)的組合，不同的陳述組合形成了不同的論述，而陳述組合也可以在論述形成的過程中進一步發展成一套系統而成為不同的「檔案」(Archive)。然而這些論述型構並不是沒有秩序的、任意揮灑的，它還是必須通過一種「歷史的先驗」(Historical Priori)而成為可能。將「歷史」和「先驗」兩個相悖的觀念放在一起，標誌著傅柯認為論述建構的條件是不可能突然出現或是無的放矢、任意型塑的。傅柯在著作中也提到「論述實踐」(Discursive Practice)的概念，說明論述在時空運作中的獨特性，也彰顯他與結構主義思維下的論述觀念不同之處。傅柯在其著作中曾經提到，論述實踐是讓「陳述」在「一群無名的歷史規則體系，能在特定的時空及特定的社會、經濟、地理或語言範疇中，決定其運作功能。」論述實踐即論述構之所以可能的承載脈絡或載體，這也讓傅柯跳出了結構主義不重視歷史的陷阱。參見 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*。

¹⁹從傅柯的觀點延伸下來，必然會發現，在「詞」為主體的世界裡，「詞」成為一切意義賦予和組成的主體，「物」在其中被「詞」所取代，「物」自身並不重要也無法表現自己，一切都是「詞」的作用，「詞」通過自己的秩序或規律在歷史中建構了「物」的一切，包括歷史與意義，「物」異化成各式各樣的「詞」，與此同時，「詞」也成為了「物」。詞在取代物的同時，也取代了環繞著詞與物所衍生出來的種種意義與範疇。

其不同於之前的本體論，並由此開展出不同的認識論和方法論，而不是一種知識典範的延續與進化發展的結果。因此，傅柯的重點不在告訴我們「考古」出來的結果或意義為何，而在探討「考古」本身成爲一個命題背後的意義為何；這種命題所要表達的不是「考古」的過程能帶來何種確定結果或真相，恰恰相反，「考古」正是爲了告訴我們，人類是沒有辦法可以帶來任何確定的結果或真相。正因爲如此，「考古」才能不斷的且持續與進行，「考古」的重點不在發掘、理解或認識過去，而是通過「考古」不斷的在當代建構與創新；「考古」梳理的雖然看似是過去的歷史記憶或片段，但是呈現的卻是全新的歷史面貌。

從《瘋癲與文明》到《知識考古學》，傅柯通過瘋癲和醫學的知識內涵如何在不同歷史時空下被建構並且成爲社會接受、認可的知識體系，來說明知識-論述的建構與生產的規則。然而，這也是傅柯經常被誤認爲是結構主義的主因，的確，這種在不同歷史時空下卻可以通過相同的規則來建構知識的分析模式，正是一種結構主義的表現，亦即傅柯所謂的「歷史的先驗」恰好就成爲是一種結構主義式的思維邏輯，如果傅柯的思維就停在這裡，那或許他很難擺脫結構主義者的身份，但是傅柯顯然對此並未滿足，他進一步思考在這種結構規範的後面是如何被實踐與操作的，亦即，知識型是如何被認識與產生的？知識氛圍是如何形成的？知識的建構是如何被操作的？「考古」的有無意義如何被確立？這些思考，讓傅柯的研究重心開始從結構主義式的「考古學」思維向後結構主義的「系譜學」進行轉向與深化。

1968年以後，歷史的發展軌跡讓傅柯的思想產生了變革，對隱含在論述背後的影響因子—「權力」的關注與探討，讓傅柯從考古學走向了系譜學。²⁰傅柯開始著重關注「考古」出來的「系譜」「系譜建構」如何可能的問題，²¹傅柯認爲（發現？）這是權力網絡操作的結果，也因此，對權力網絡操作的關注，就成爲傅柯其後思想的核心。傅柯系譜學的代表著作《規訓與懲罰》就是這種思維下的代表作品。

《規訓與懲罰》從權力的角度出發，解構了傳統監獄論的人道主義進化史觀

²⁰有兩篇文章足以代表傅柯此時的思想轉向。一是傅柯在1970年法蘭西學院就職演說〈論述的秩序〉(The Order of Discourse)，他在本文中首次提出了系譜學的概念。他將論述研究區分成「批判性(Critical)分析」和「系譜性(Genealogical)分析」兩部分，前者在說明論述形成的規則與限制，後者則是分析這些論述如何可能被建構與型塑。另一篇文章〈尼采、系譜學、歷史〉

(Nietzsche, Genealogy, History)則是傅柯詳述系譜學的內涵與方法論，在系譜學思維的關照下，傅柯解構了歷史的因果性和客觀性，將權力脈絡導入歷史與記憶形成的過程中，消解客觀歷史論述的正當性。參見傅柯，〈論述的秩序〉收錄於許寶強、袁偉選編，《語言與翻譯的政治》，（香港：牛津大學出版社，2000年），頁1-30。傅柯，〈尼采、系譜學、歷史〉，收錄於杜小真，《福科集》，（上海：上海遠東出版社，2002年），頁146-165。

²¹傅柯曾經說過，系譜學是一個枯燥、瑣細，是一項亟需耐性的工作。它處理各種凌亂、殘缺、幾經轉寫的古舊文稿，反對理想意義和無限目的論的原歷史開展，反對有關起源的研究。傅柯，〈尼采、系譜學、歷史〉，收錄於杜小真，《福科集》，頁146-147。

論述，而以對權力操作、控制和展現方式的不同，來解釋監獄出現的原因，同時也討論到權力如何通過對人的身體的控制進而擴展到對心靈的控制，從而形成一個完整且嚴密的權力運行網絡，這背後顯現的是一套權力網絡施行於人類的操作流程。²²傅柯的《規訓與懲罰》和他之前著作最大不同之處，是他明確的將權力關係放入論述的建構上面來看，說明論述建構與權力運作之間的關係。如果說，傅柯之前只是解構我們認知中的知識的線性史觀，則他現在則是更進一步在解構線性史觀的同時，同時也說明了隱含在線性史觀背後的權力陰影。而傅柯在其後也將其對權力的關注焦點轉向了對「政府統御」(Gouvernementalite)，由原來對於邊沿地區和局部權力運作的研究，轉向現代社會的政治制度即其實際的權力管控機制。²³

值得注意的是，傅柯在系譜學中有關權力的觀念，不是一個上對下的結構或是制度或規範所賦予的權力關係，而是一個動態的、在實踐中被操作、被體現的權力網絡。傅柯認為權力關係無所不在，在任意兩點中都會產生權力，權力是一種人類在社會網絡實踐中所產生的對應關係，而非靜態的、自然的存在那裡，所以，傅柯的「權力」不是指因為結構或制度而形成的靜態權力，而是指實踐過程中所產生的對應關係下形成的動態權力，這一點，傅柯在其《性史》第一冊中有過明確的說明，傅柯也提到了權力在消極的控制之餘，更重要的是積極的生產部分²⁴。這就引出我們接下來要探討的論述/權力關係再生產的部分。

²²傅柯在本書中，通過對不同時期政權懲罰體系轉變的梳理與分析，說明懲罰方式是如何隨著知識型的轉變建立新的操作方式，而在操作模式轉變的同時也形成新的有關懲罰的知識論述，值得注意的是，懲罰與規訓是辯證結合在一起的，因此，懲罰知識論述的產生其實也就是代表規訓知識論述的產生。這一套知識論述是以撲天蓋地的方式被建構成為我們生活中制度、規則或規範，接受並服從（不管是自覺或不覺）這一套知識論述體系的就成為被「規訓成功」的對象；反之，不服從或觸犯這一套規訓系統的，就會得到懲罰。在本書中，傅柯除了提出懲罰權力的轉向之外，最著名的是他通過邊沁（J.Bentham）的「全景敞視主義」(Panopticon)的概念來說明權力的操作的無所不在。也因此，懲罰不再是一種古典主義時期的君權對臣民的對應式懲罰，而是具體表現在各種可以施行懲罰權力的網絡機制上，與此同時，權力也生產出符合它所需要的知識論述，這一套知識論述進一步鞏固權力的運行與論述的生產，兩者呈現一個相互辯證共生的關係。

M.Foucault, *Discipline and punish: the birth of the prison*, Translated by Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1979. 另參考中譯本，劉北成、楊遠櫻譯，《規訓與懲罰》，（北京：三聯書店，2003年）。

²³高宣揚認為1977年以後，「政府統御」(Gouvernementalite)成為傅柯關注的焦點，這個字是傅柯創造出來的，實際上是由Gouvernement（統治、管理、政府）和mentalite（心態）兩個字結合起來的，因此，這個字也可以翻譯成「統治心態」，它所強調的，是統治和權力爭奪過程中所實行的心術，即統治過程中的權術和權謀遊戲。參見高宣揚，《傅柯的生存美學——西方思想的起點與終結》，（台北：五南，2004年），頁194-200。

²⁴霍爾分析傅柯的權力觀點，認為對傅柯而言，權力並不是以一種鏈的形式起作用，權力是循環的，它從來不被一個中心所壟斷。它是經由一個網狀組織被配置和行使。權力在每個場域都在運作，不僅在公共政治領域，在經濟和法律中，而且在家庭的和性行為的私人領域中。更有甚者，權力不僅是消極的，不只是壓制它想控制的東西。它也是生產的，它不僅作為一種否定性的力量壓制我們，它還審查和生產各種事物，他帶來愉悅，形成知識，產生話語。它應被看做依據有通過整個社會有機體運作的生產網。參見霍爾（Stuart Hall）編，徐亮、陸興華譯，《表徵—文化表象與意指實踐》，（北京：商務印書館，2003年），頁50。

第三節、對布爾迪厄再生產理論的思考

如果說，傅柯的觀點明確指出了論述/權力關係的歷史操作，那布爾迪厄的「再生產理論」則是很明確的點出了權力如何在現代通過權力場域進行拚博與展開鬥爭，就如布爾迪厄所言：「權力場域既是不同權力的持有者爲了爭奪權力而展開鬥爭的場域，又是一個競技的空間。」在這個場域裡面的權力互動是相當精采的。²⁵可以說，傅柯點出了知識/權力操作之間的微觀面向，而布爾迪厄則將關注焦點放在知識/權力的宏觀操作上，特別是從整體國家社會的運作觀點來看待權力網絡的操作。就像布爾迪厄所說的，任何一種權力都不可能僅僅滿足作爲一種權力而存在而不具有任何依托，特別是對一個專制權力而言，他更必須爲自己的權力找到正當性和合法性的理由，讓人民看不出他們權力的專制面向。而再生產策略事實上就是他們維繫專制或霸權正當性的最佳選擇。²⁶當然，做爲一代社會學大師，布爾迪厄的思想深度與廣度都令人難以盡窺全貌。在這裡，我們只針對本文研究需要的部分做出介紹，亦即統治集團的權力的正當性如何通過再生產策略獲得保障與認可，同時也通過再生產阻斷來自其他權力的挑戰。

布爾迪厄的「再生產」理論，主要著眼於文化（資本）的生產、再生產與傳遞機制，換言之，亦即論述或知識的再生產。布爾迪厄認爲，當代社會文化再生產問題的關鍵，就是佔據社會權力的集團及其社會成員，試圖以當代文化再生產制度和組織，通過文化再生產的運作機制，玩弄一系列象徵性策略手段，保障他們一代又一代連續壟斷文化的特權。²⁷布爾迪厄認爲，包含教育體系、社會和國家，一方面做爲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。

布爾迪厄非常關注教育在「文化再生產」過程中所扮演的角色，他認爲「教育行動具有一種文化獨斷性的獨斷權力，並且以集團或階級之間的權力關係爲基礎，這些集團或階級構成了教育行動在其中實施的社會構成。²⁸」而「由於這些

²⁵ 布爾迪厄(Pierre.Bourdieu)，楊亞平譯，《國家菁英—名牌大學與群體精神》，(北京：商務印書館，2004年)，頁457。

²⁶ 布爾迪厄，布爾迪厄(Pierre.Bourdieu)，楊亞平譯，《國家菁英—名牌大學與群體精神》，頁459。

²⁷ 高宣揚，《布爾迪厄》，(台北，生智，2002年)，頁120。

²⁸ Pierre.Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, (Sage Publications, 1990), p10.

教育行動符合在權力關係中處於不同地位集團或階級的物質和符號利益，它們總是有助於這些集團或階級之間文化資本分配結構的再生產，從而也有助於社會結構的再生產。²⁹」也由於教育行動具有正當性所賦予的權威意涵，所以「接受教育的人一下子就要準備承認所傳遞的信息的合法性以及實施教育的人的教育權威，從而準備接受這種內化啓示。³⁰」布爾迪厄認為，教育體制隱藏了權力運作的秘密，它既是權力運作、傳遞和再生產的主要途徑，同時又掩蓋了權力的支配關係，而以一种超然的、客觀的形式表現出來。³¹所以，在布爾迪厄的認知裡，教育行動是傳遞文化的最佳途徑，而這種傳遞的背後隱含的是一套權力機制掌控下的文化再生產機制。

這些文化如何通過教育傳遞與再生產呢？這就必須論及語言符號在其中所扮演的角色，語言符號也是文化再生產中一項非常重要的媒介，而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，最後勝利的行為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，而當人民習以為常的使用這一套語言符號時，其實也代表人民接受了這一套語言符號提供者的正當性。³²不同語言符號的鬥爭拼搏導致區隔化的產生，同時也使得上層/下層、主流/非主流甚至是對/錯、好/壞的價值判斷會伴隨著鬥爭拼搏的結果被生產、表現出來，並且通過不斷再生產的方式，代代相傳的將這些通過權力鬥爭拼搏之後所建構、生產出來的意識型態或價值觀念傳遞下來，成為我們習以為常的常識或是共識，當然，也成為我們認知下的文化。

文化再生產為什麼會成為一個被關注的課題呢？那便涉及了文化與資本的關係，即文化如何被當成資本，以及行為者對文化作為資本的認知、積累與應用，這一點在布爾迪厄的著作中也有詳盡的說明。在布爾迪厄的論述中，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。換言之，當「文化」作為「資本」而存在時，文化再生產就成為資本積累的重要工具；「文化再生產」背後生產出來的標的物不是文化，而是伴隨而來的種種「資本」。

²⁹ Pierre.Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, p11.

³⁰ Pierre.Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, p21.

³¹ 朱國華, 《權力的文化邏輯》, (上海, 三聯書店, 2004年), 頁 83-84。

³² Pierre.Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Translate by Raymond and Matthew Adamson, (Cambridge: Polity Press, 1991).

所以，在布爾迪厄的論述中，「文化再生產」的重點不在文化的傳遞與生產，而在文化的傳遞與生產的背後具有多少的資本意涵，這部分才是行為者所關心的。也因此，文化內容本身不是重點，通過何種文化內容可以積累和獲取資本才是重點。布爾迪厄在反思國家的意義的時候就曾經提出，國家最主要的力量之一，就是將其思想加諸於我們的身上，主導我們思考的過程與結果，而其作法就是通過文化資本與符號資本的操作，生產和掌控各種符號論述，讓人民在不自覺中被馴化在國家思想之中。³³布爾迪厄的這種看法，其實也就扣回到我們的研究旨趣上面來，亦即國家權力通過論述的建構讓人民順著國家所想要的邏輯來思考和認識，並在這個過程中進一步的強化與鞏固國家的權力正當性與合法性。

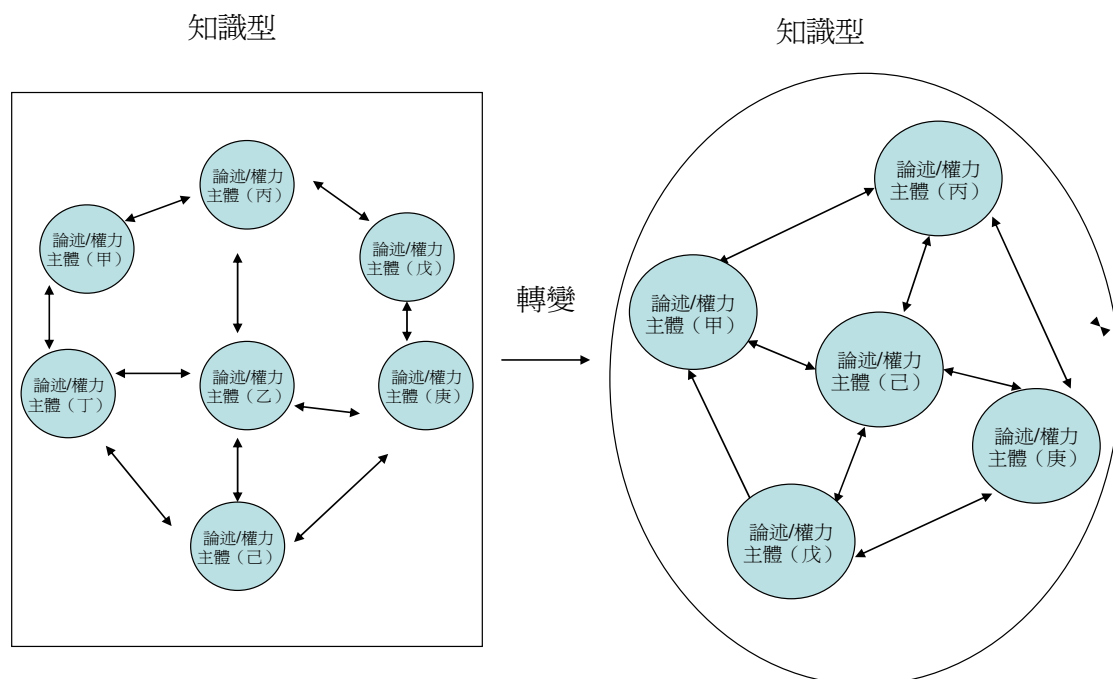
第四節、對論述/權力關係的歸納與思考

通過上述的梳理，我們可以得出下列幾個結論：

- 1、論述之所以可能被認知與接受，背後伴隨著不同的權力操作；而權力操作也必須通過論述的建構來賦予正當性和合理性，兩者辯證結合形成一個共生共存的權力網絡。
- 2、不同論述的變遷與轉換，不是一個自發、自然的現象，而是不同的權力網絡競逐的過程；當新的論述取代舊的論述時，通常代表的不是新舊論述的優劣，而是權力網絡的替換或更迭。
- 3、在權力網絡競逐的過程中的各種論述，是依循著不同時代的知識型下被建構、認知與接受的，權力網絡競逐的結果形成論述的主流、分支與異端，在論述/權力網絡的競逐的過程中對知識型造成的衝擊與碰撞累積到一定程度時，會造成知識型的變遷。
- 4、國家機器或統治政權是最大的論述建構者，因為其會建構一套知識論述系統讓人民思考與接受，並由此來鞏固其政權的正當性與合理性；反過來說，當另一套論述系統能夠取代國家政權所建構出來的論述時，國家政權的統治正當性與合法性就會受到威脅。

我們將這幾個概念圖示如下：

³³ Pierre.Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", in *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge Polity press, 1998, pp35-63.



在上圖中，每個權力/論述系統其實也都代表一套套小的或次級的知識型系統，各個權力/論述體系在彼此不斷碰撞的過程中也不斷的衝撞著大的、主流的知識型，並逐步的促成了整體大的知識型的轉換。也因此，在本研究後面的章節裡，我們將以「知識氛圍」或「論述氛圍」一詞來代表隱含在各種知識型競逐背後的大的、整體的知識型，當然，這個知識氛圍只是一個偽稱的集合體，就像物理學上的「以太」或是「電流」一樣，並不是真有明確的內涵。

通過上圖我們可以理解，各個論述/權力關係主體在知識氛圍的制約之下形成了不同時代的知識型或典範，而同一時代的各個論述/權力關係主體也在這個知識型的影響或制約建構知識或論述，知識-論述/建構的結果又會影響知識型的改變。而論述/權力關係主體不是一個絕對的、自發性的存在，它是必須通過相對應的論述/權力關係的作用客體才能有意義的，因此，論述/權力關係主體的存在或表現，是在論述/權力網絡中形成的，或者說，在論述/權力網絡流轉中，相對應的各方有意義。因此，論述/權力關係不是一個絕對的、靜止不動的東西，它是一個不斷的變動生成同時又不斷的被解構的東西，當然，也包括知識型。就如化學演變過程中的「熵」或「固體」的概念。

事實上，我們可以將傅柯的「知識型」與庫恩(Thomas Kuhn)的「典範」(Paradigm)作比較：庫恩的「典範」概念可以說是根據他對科學史的研究而觀察、

推論出來的結果，「典範」所指的不是一個孤立的思想或行為，而是涵括附屬於這套典範的知識的認識規範、法則或系統，不同的典範就代表其背後不同的認識規範、法則或系統。不同的典範之間可以並存或產生競逐，而當新的典範取代舊的典範時，就產生了「典範的轉移」。「典範的轉移」不是突然出現或一蹴可幾的，而是一個長期演進的過程，亦即當其他新典範出現挑戰舊典範時，舊典範可以做出相適應的修正來維繫自身的存在，唯有當修正也無法解決挑戰所帶來的矛盾與衝擊時，舊典範就會被新的典範所取代，而伴隨著新典範而來的種種知識的認識規範、法則與系統也同時取代了前者，典範的轉移於是完成。³⁴

庫恩的「典範」理念的重要性在於他意識到典範不是一個獨立的個體，而是有一套伴隨而來的支撐系統，不同的支撐系統代表不同的典範，這與傅柯的「知識型」概念在某種程度上具有相似性。只是庫恩和傅柯的思想是從不同的思維邏輯（思維典範）出發的，傅柯是從哲學的認識論傳統出發，而庫恩是從科學認識論的反思而來；傅柯是以系譜的概念強調歷史的不連續性，將看似連貫的事件還原成一段段不同的系譜，而庫恩的典範則是著眼在歷史發展的背後種種典範的競逐，不同典範之間具有自己的系統。另外，庫恩解釋典範的轉移還是相當自然主義或客觀主義的，而傅柯則以權力來看成在知識型制約下論述建構與發展的主因。另外，傅柯的「知識型」重心放在解釋「詞」（亦即語言符號）通過何種規則建構「物」的存在，重視的是語言符號的作用性與結構性；而庫恩則是強調典範轉移的意涵，強調的是不同典範之間的差異，對「物」的實踐重視取代了語言符號的建構。

事實上，當傅柯發展到系譜學的概念時，他對「知識型」的探討也宣告進入終結，因為，知識型這種帶有結構主義式的思維概念過於僵化，在強調話語優位性的同時也無法兼顧非話語範疇對話語的制約性，亦即解釋知識型的變遷如何可能的問題。然而，傅柯很快的意識到，認為之所以在特定時代只有有限的知識型，就是因為不同時代的知識型乃是權力關係的「非話語實踐」的結果，也因此，傅柯在《詞與物》中強調的「話語優位性」伴隨著其系譜思考的發展，而逐步被《規訓與懲罰》中的知識-論述/權力關係所取代。在這方面，雖然庫恩的「典範」概念並未意識到隱含於「典範」操作或轉移背後的權力關係，但是其對典範的概念或許也適用於歷史社會發展過程中不同時期的知識或論述的改變表象，在這個意義上，「典範」與「知識型」的意涵其實是相去不遠的。

傅柯在其著作中雖然強調權力對知識/論述建構的影響力，但是他也提到論述的建構並不是全然依照權力邏輯而任意形成的，權力還是必須依循在時代的整體氛圍下來操作或使用語言符號來進行建構，講得白一點，就是這套論述建構背

³⁴ Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, (The University of Chicago Press), 1962.

後的依據必須符合當時人民所能理解或認識的範圍來進行。這在每個時代都不同，如果在古代，可能訴諸權威（例如宗教領袖或政治領導），用現代的觀點來看，就是要具有邏輯性或合理性。亦即傅柯在「詞與物」一開頭點出的那一份文件的敘述，就是因為無法合乎當代人的邏輯理解，因此會被視為是無意義甚至是瘋狂的敘述。

說明論述建構必須依托著環境或時代背景來進行操作這一點是相當重要的，因為從這裡就點明了權力對論述的建構是必須符合一些條件的，傅柯在書上也點明了這些條件。然而這也說明了，幾乎不會有任何不同時空下的論述建構條件是完全一致的。因此，這其實說明了權力與知識/論述建構的關係或許可以是一個放諸四海皆準的理論（如果我們將權力包含各種權威和使人自願/不自願服從的能力），但是權力與知識/論述的操作關係在不同的時空、不同的範疇，在操作上是具有不同的模式或方式的。換言之，是需要經過修正的。單純的點明知識/論述背後是有權力的介入是一個無意義的指涉，確實的分析、探討與梳理在不同範疇或不同條件下權力參與論述的建構與型塑，才是傅柯思想中的核心概念，也才是文化研究能夠作為一個研究方法的重要依據。

傅柯所遺留下來的東西，與其說是一套完整的觀念，倒不如說是一套研究方法；與其說是揭露事物背後所隱含的知識/權力論述，倒不如說他是試圖通過自己的研究提供我們一套研究不同範疇中權力/知識表現的方法。也因此，我們不是亦步亦趨的跟著傅柯的思維觀念，因為我們主要是將傅柯對論述建構思維觀念作為我們觀照中共政教關係發展的研究點，重點是如何「應用」他的觀念，而不在「探討」他的觀念。

綜合以上的分析，我們可以歸結的說，本文是藉由知識-論述/權力關係在威權政權下的操作表現過程中，梳理和說明其對宗教論述建構與再生產背後的意義為何。也因此，我們借用了傅柯和布爾迪厄的概念：通過論述/權力關係作為觀察和解釋知識-論述以及知識氛圍轉移的原因，但同時也通過知識型的概念來說明知識/權力關係在不同歷史時期的操作背後的時代知識氛圍為何；而由於本文的研究標的是中共這個國家機器，因此，我們以布爾迪厄的「再生產理論」來看待宏觀面向上的宗教論述建構、生產、傳播以及再生產這套機制的操作。

之所以要如此歸結，是因為我們在研究過程中不想被單一理論框架所束縛，不同的理論都有側重面向以及由此而來的解釋或詮釋能力，但也因此每一個理論都會有其適用性與限制性。因此，在使用上應該先針對理論進行修正或補充，否則就會陷入「以實務套理論」或「理論置上」的迷失，事實上，在實務上幾乎是不會有與理論全然相符的狀況的，這一點，用自然學科來說明更明確，自然學科中的許多理論或定律往往只是一個理想通則，在使用過程中往往必須依據條件設

定的轉變而做出相適應的修正或換算，有時甚至是不同的理論或定律結合使用，而不是盲目的依據原理論做出計算或推導，而得到符合理論但在實務上卻離譜到極點的數據或結果。

理論建構本身的過程是一個思想不斷持續或變遷的過程，在這個過程裡，思想有可能順著同一邏輯不斷的深化，但也有可能面臨修正或甚至是變遷，而有些時候，研究者後面產出的理論思維與之前是斷裂的或不連續，但卻未必優於前者，而有些研究者的理論建構，雖然獲得許多人的肯定，但也同樣存在許多質疑，這都使得順應某個典範的規範來研究思考實務是相當不切實際的。

我們雖然認同傅柯在權力/論述以及系譜學上的貢獻，但是我們也無法忽略在傅柯研究或思想中存在可以被質疑或批判的地方。例如傅柯在《臨床醫學的誕生》一書中，通過對臨床醫學史發展的考察，奠定了他考古學的發展基礎，但是他卻也不免落入了所謂的「症候閱讀」的「接合」之中。這一方面是來自傅柯心中已經有一套對這套醫學史的反思，使得他在「閱讀」的過程中無可避免的會偏好在某些觀點或觀察中；另一方面則來自於他所選擇（或收集到）的資料，也會無可避免的面對此一困境。也因此，臨床醫學的誕生雖然是一部很重要的揭露醫學發展背後的知識/權力關係的著作，但是卻未必能受到醫學史研究者的認同與青睞。例如傅柯過份的強調醫學典範轉向背後的單向權力關係，但卻刻意忽略了在當時不同典範彼此競逐的情況，亦即醫學史的發展不是如傅柯所描述的是如此單線的發展的；再者，傅柯所描述的從圖像式的分類醫學轉向臨床醫學的發展，以及醫院、醫學院的誕生過程，有其醫學史上的發展意義與時代背景，而非單純的只是不同典範競逐下的結果。傅柯雖然點出了某些醫學發展過程中的權力網絡操作關係（儘管他在當時尚未明確的將權力與知識聯繫起來），但是似乎對更重要的一些造成這些醫學發展的技術或條件視而不見，這一點是醫學界無法認同的。³⁵

再如對瘋癲歷史觀的考據方面，羅伊·波特在其著作中就認為，傅柯對於理性時代讓瘋人噤聲以及隔離、貶抑的觀點有一定的可信度，但卻流於誇大，他指出類似傅柯在《瘋癲與文明》中所提到的「大監禁」（great confinement）在歐洲

³⁵ 這主要牽涉對醫學史演進的看法不同，例如在若伊·波特（Roy Porter）在其著作中，從孟帝納（Mondino De Luzzi, 1275-1326）的《孟帝納解剖學》到哈維（William Harvey, 1578-1657）的〈論心臟與血液的運動：一個解剖學研究〉，再發展到比夏（Marie Francois Xavier Bichat, 1771-1802）的《論組織》一書被視為是醫學病理學的一個重要里程碑，並奠定了十九世紀臨床醫學的基礎的這個過程，波特視為這是一個從解剖學向臨床醫學發展的進化系譜。而啓蒙時代以後對科學的重視，也在此時進入醫學領域，科學成為由政府、大學與研究機構支持的標的，這使得十九世紀以後的醫學，開啓了科學的時代，醫師接受科學訓練，視為臨床醫學的基礎，醫院的環境在科學的觀照下被改善，醫院的定位也因此獲得改變，不再是送終所，而是逐步成為現代意義下的診療場域，波特的認知裡，臨床醫學的誕生是一種醫學進化的過程，是一種時代典範的突破。參見羅伊·波特（Roy Porter）著，張大慶主譯，《劍橋插圖醫學史》，（台北：如果出版社，2008年）。

歷史上從來沒有被落實過，而且這種「監禁」式歷史的發展不是來自國家權力的操縱，更大程度是來自資本主義興起所帶來的商業行爲。³⁶這雖然與傅柯的關注重點和論述主軸沒有絕對的衝突，但是卻會使得傅柯通過這些歷史文本所梳理出來的結果受到了相當程度的弱化，也使得傅柯的論述更像是一種理論原型。

當然，傅柯的思想觀念也是在其研究和思考的過程中不斷的成熟與深化的。換言之，如果我們將傅柯的思考脈絡視爲一個完整的發展過程，那麼我們就不會將傅柯在某一個時期的思想視爲是一種全然無誤的經典圭臬，而是將其視爲一種方法論上的依據。亦即，傅柯的思想不是一個斷裂的過程，在從「考古學」到「系譜學」、從對主客作用的辯證探討到對主體的垂喚與省思、從對「規訓」的作用與表現到對「治理」的思考，都顯現出傅柯的觀念是在一個不斷變動與發展的過程中不斷的修正與完善。

然而傅柯在通過權力觀念解構原歷史或目的論述的歷史建構的同時，似乎也無可避免的將權力作爲一種「唯一」的手段或目的而建構了權力史觀，並且讓權力成爲一種後設敘事存在來主導一切論述的建構，儘管這種系譜學的研究宣稱解放了歷史，但是卻也讓歷史在某種程度上被賦予了「唯權力論」的史觀，這或許絕對不是傅柯系譜學研究的本意，但是當系譜學被賦予「唯權力觀」的研究時，這種困境似乎就難以避免。傅柯在其後的研究也都很難跳出這個窠臼。

第五節、對論述/權力關係用於本研究的思考

總的來說，將論述/權力關係與再生產等理論概念運用到中共的宗教論述建構上，在梳理論述建構與傳播的同時也探討背後權力的競逐拼搏，同時也思考這種論述/權力關係在一個更大的歷史文化和時代背景所形成的知識氛圍的中的網絡操作，是本文的研究旨趣所在。中共從早期的宗教論述到當代宗教論述建構的轉向，可以視爲是一種在不同知識氛圍下典範變遷的結果，也是不同的權力/論述競逐、拼搏的表現，並逐步發展成定於一尊的主流論述典範。而中共通過這套論述典範所處理的方方面面的問題，一方面顯示了中共這個論述/權力通過論述/權力網絡與各種不同的論述/權力主體進行拼搏的過程，另一方面也進一步的促成了知識型的轉變。當然，我們也必須意識到，論述/權力這個說法是從「語言符號即是一切」的結構主義或後結構主義或是文化研究典範出發來看的，在研究過程中必須做出適當的修正。

³⁶若伊·波特 (Roy Porter)，張大慶譯，*前揭書*，頁 241-243。

然而在這裡，我們必須提出一個思考，亦即我們用來觀察中共宗教論述的這些理論，特別是論述/權力關係，這其實是從世俗化取向的權力分析面向出發所做的探討，這樣的研究取向背後有哪些值得我們進一步思考的問題？而論述-知識/權力關係在操作過程如果不只是從語言符號的面向上來看，還有哪些因素是我們必須理解到的，亦即，通過語言、符號所建構、型塑而成的知識氛圍，與時代氛圍之間的關係為何？

事實上，在宗教論述的世俗化建構過程中有一個最大的問題，即宗教論述建構的基礎是在「非理性」而非「理性」上（或說是以目前人類理性無法達到的非理性部分），理性思維或論述只是其中的一部份，但卻不是主要的核心部分。例如「羽化成仙」、「極樂世界」、「大羅真仙」、「天堂與地獄」必然都是超越人類理性思維所能到達的極限，否則這些思想就不會是「宗教信仰」的重要組成部分了。傳統宗教論述之所以可能存在，是在宗教的超驗、非理性的基礎上建構一套合乎世俗化理性的論述，例如葛弘在推論成仙如何可能的過程中，用了很多例證和思維邏輯上的演繹，但這些例證或演繹對最核心的「成仙」命題是沒有絕對的因果相關性的。也因此，宗教其實是一個相當個人、相當非理性、超驗的存在，傳統的宗教論述背後便已經存在一個非世俗化存在的意涵。

中共要壟斷宗教論述建構的領導權和正當性，就必須從解構宗教的神聖性下手，讓宗教信仰「非理性的基礎」還原成爲「理性」建構下的產物，亦即人類在世俗的需要下（不管是逃避或是嚮往）通過「理性選擇」（讓自己好過或是憧憬、麻醉）來建構一個非理性的神聖世界。如此，宗教的非理性基礎成爲是人類理性選擇下的產物，則宗教的神聖性只是人類因著現實所產生的虛假意識，宗教不但成爲人類思維中的產物；而且成爲人類在解放過程中必須消滅的障礙。這使得中共在宗教神聖性解構的同時，也讓其官方的宗教論述建構成爲可能。

宗教論述的開展是來自其神聖性，這些神聖性在歷朝歷代各不同宗教祖師能人的發展下，已經成爲文化認同的一部份。宗教信仰不只是作爲一種信仰的範疇存在，還作爲一種生活方式、生命寄託的形式存在。某些宗教的神聖性可能在一時一地因爲某些事件或情況受到挑戰，但卻無損於這個宗教在信徒心中的神聖性。

對宗教來說，權力是一個政治上的概念，但宗教上使人追隨、服從、信服的論述，通常不是權力，而是「願力」。在談到宗教論述時，一種困擾我們的問題隨之產生，亦即伴隨權力而生的論述是一種政治範疇的產物，那麼宗教論述是否亦然，也只是一種政治範疇下的產物？除此之外，伴隨「願力」而生的宗教論述，是否就能發展出與伴隨權力而生的宗教論述截然不同的面貌和內涵，還是，到最後兩者還是都回歸到論述/權力這樣的思考邏輯上面來。亦即，當論述產生的時

候，隱藏與其背後的權力便悄然而至，而對論述/權力的爭奪就隨之而起，根本無所遁逃於天地之間？

權力究竟是論述的一體兩面，是一種客觀存在的現象？或是身處於權力氛圍下的論述建構者或追隨者的主觀認知下的產物？換言之，伴隨著論述而來的權力，是通過政治範疇被定義、建構出來的產物，論述只是各式權力擁有者（顯性和隱性）的操作工具，只有當它被顯性權力擁有者通過種種權力機制來操作與展現；或被隱性的權力擁有者轉換成文化或符號資本，並進一步通過種種機制轉換成權力展現時，論述與權力才能產生連結，否則，論述就只是論述。

不同時代的思想者或理論建構者在建構其理論時，必然會受到時代背景/想法的制約，在這裡我們將其視為是一種「時代氛圍」。因此，理論本身可以說是歷史的產物。然而，這些理論在歷史環境未受到大的改變時，它也就存在一定程度的適用性。因此，所謂「放諸四海皆準」或是「通行百代不易」的理論，可以說是存在的，其核心概念或許可以在不同的時空環境中一再的被提及、被闡述，但環繞著核心概念而來的其他原則或概念必然不斷的被修正或填充，成為各種「新」或「後」學派的由來。當然，即使在同一時空中，也必然會存在各種不同典範的競逐。這種不同的典範，形成一套套的論述，並且構成了我們的世界面貌。在科學或理性典範/認識型下被建構與認識的宗教內涵，與過去在哲學或生活典範/認識型下所代表的意義與內涵是大不相同的。就如前面所述的傅柯關於「瘋癲」的歷史考察，在中國就會呈現出截然不同的面貌；³⁷同樣的情形也出現在韋伯對宗教與社會關係的考察上。³⁸

一個典範或是一個核心思想，當它成為一個「常識」或「眾所周知」的概念時，事實上也就宣告它的死亡。因為，環繞著他而來的原則或概念，都將在「常識」的界定下被化約甚至是消滅，典範本身成為一個空洞或僵化的話語或論述，當它在被宣說或提出時，事實上等於什麼也沒說！亦即，典範是在實踐網絡中才能彰顯其意涵的，去掉了實踐網絡而宣稱能掌握理論的意涵，只是一種化約主義式的神話建構而已。

³⁷ 楊念群認為，中、西方對瘋癲的話語論述發展是不同的，中國對「瘋癲」的定義很早就被視為是一種病態，在《黃帝內經》中就有明確的記載，這與西方瘋癲認知的發展歷程有著本質上的差異，而這也影響了中西方醫療觀念在碰撞和衝突時必須面臨不同論述話語的協調與適應。參見楊念群，《再造『病人』：中西醫衝突下的空間政治 (1832-1985)》，(北京：中國人民大學出版社，2006年)，頁75-87。

³⁸ 這裡指的是韋伯對新教倫理與資本主義發展的分析，這種宗教社會學的觀察途徑，或許可以適用於分析當時代的西方社會圖像，但是當韋伯以相同的研究途徑來觀察中國的社會發展何以與西方不同時，卻陷入了對中國傳統不瞭解而以西方理論來觀察中國的困境。關於韋伯對基督新教倫理的社會學分析，請參閱 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans:ated by Talcott Parsons, (London and New York), 1930.

論述的建構雖然與權力關係密切，但是卻不是可以任意鋪陳或型塑，而是必須符合當時代的知識型，論述的「傳承」或「典範的轉移」之間，雖然不會也不能有必然的因果關係，但是，卻也不能全盤抹煞或否認會有一定程度的前後發展關連，例如，電腦的問世，改變了很多我們的思考觀念，例如，在電腦作業下「原稿」與「複製品」的界線被打破，我們才能往下思考沒有原稿這件事的意義為何，而不會執著「真品」與「贗品」之間的界線；同樣的，網際網路的發展，讓大量資料的獲取與搜尋成為唾手可得的事情，也讓資料的傳輸瞬間千里成為微不足道的小事，這讓人類對資訊的取得與傳送的觀念徹底改變，也才能往下衍生出種種思考。五百年前被視為「神話」而無法想通、不合乎邏輯之事，可能在今天是在簡單不過的常識（例如：電話、視訊、飛機、電視、電燈）。論述/典範的「傳承」或「轉移」不是一個突然就變遷的過程，它必然是在時代的變化中醞釀出新的知識型，這種知識型不是一個整體，而是許多不同的知識型環繞在論述建構者的身旁，只是看論述建構者意識到或將自己至於哪一種知識型下，並由此建構出知識的系譜學來。

「論述即權力」，其實上是一種理性主義下的迷思，其實也就等同與「知識即力量」，從理性主義的典範中來看，在同一領域中，不同的權力背後都會形成論述，不同的論述背後其實也就是一套套的權力機制。然而，重點不在知識或論述「直接」就是權力，而是在知識或論述如何在操作的過程中與權力機制發生關係；亦即權力機制在通過論述建構其正當性或合法性的同時，也賦予了論述背後的權力。從理性的思維出發，權力背後必然有一套論述作為其支撐；而論述背後也必然有一套權力機制作為其支撐，兩者是相互依存、辯證的。

論述或話語即權力這個觀念之所以會成為顛撲不破的迷思，在於通常論述的建構者本身就是一個權力的顯性或隱性擁有者，顯性擁有者是指論述建構者本身就是一個權力的擁有者，因此，他所建構或型塑、宣揚的論述自然擁有權力基礎；而所謂的隱性擁有者是指論述的建構者在論述建構或型塑的當下並未擁有權力，但是其後的追隨者或是實踐者讓他成為一個權力的擁有者或是權力符碼，亦即讓這一套論述成為一種符號資本而轉換成權力。

雖然不同論述間的競逐，就是不同權力間的競逐，然而，當這個概念成為類似「知識即是權力」或「金錢萬能」般的口號宣示之後，如何透視權力/論述在不同範疇、時代間的遞嬗、操作、改變，才是我們該關心的課題。

從這個角度來說，論述或闡明權力/論述關係的操作與再生產理論在中共宗教論述建構中的存在是沒有多大的意義的，能夠通過這些典範思考中共宗教論述建構背後的意涵，由此梳理這套宗教論述建構背後所隱含的政教關係系譜，以及由對這套系譜的梳理來推論中共未來的政教關係或宗教發展，才是我們所在意

的。

第六節、小結

通過上述的分析，我們可以知道，本文主要是通過論述/權力理論，來觀察與探究隱含在包含官方和非官方的中共整體宗教論述建構背後的政教關係發展脈絡為何。而我們必須再次強調，本研究方法只適用於對當代中共威權統治下的政教關係的探討。文中的許多問題意識的設定與探討並不適用於民主國家的政教關係，當然也不適用於其他威權政體，因為，這是非常具有「中國特色」的討論。

對本文的研究而言，中共的宗教論述以及隱含在背後的政教關係是主，而論述/權力脈絡是客；前者是我們的研究標的，後者是我們的分析脈絡，因此，雖然我們是通過權力論述的建構與再生產來觀察與探討中共的政教關係發展，但是卻不能反客為主，讓歷史脈絡迷失在對理論的迷思之中。這是我們一再強調且極力希望能在研究中避免的。當然，從論述/權力向度來看待中國的政教關係必然有其盲點，但是在這裡，我們還是認為通過論述/權力關係典範來看待當代中共的政教關係，還是有其研究上的意義的，特別是當中國處在一個宗教論述解放或緊縮的知識氛圍未定的轉捩時代。

