

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 中共「符號資本」操作之研究：延安·熊貓·天安門 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型

計畫編號：NSC 95-2414-H-004-057-

執行期間：95年08月01日至96年07月31日

執行單位：國立政治大學東亞研究所

計畫主持人：李英明

計畫參與人員：博士班研究生-兼任助理：賴皆興

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1年後可公開查詢

中華民國 96年11月13日

# 中共「符號資本」操作之研究：延安·熊貓·天安門

## 一、前言

在中國傳統社會中，各式各樣的符號或圖騰遍及生活中的各個角落。然而，每一個符號的產出或完成，不只是單純的被視為一種象徵或意義指涉，其背後更可能是代表一套意識型態的建構以及由此而來的權力的爭奪。也因此政治上，符號所代表的意義和凝聚的力量，往往也成為行動者在開展行動或貫徹意志時必須掌握的「符號資本」。

觀察中共政治發展過程中的符號操作我們可以發現，中共是一個著重符號建構與操作的政權，並以此作為凝聚共識、爭取認同的基礎。例如中共在經歷「長征」之後，將延安精神視為一個憶苦思甜、從逆境求發展的光榮符號；建政後，天安門廣場成為「中國人民站起來了」的最佳代表符號；七〇年代以後中共以熊貓作為其開拓對外關係並塑造中國溫和友好形象的符號。然而，這些符號所代表的象徵或意義都不是自動自發或自然形成的，其背後都是一套套符號建構與操作的過程。中共藉由這些符號和圖騰的建構與操作，將所宣揚、主導的意識型態鑲嵌其中，去型塑、影響符號接受者對中共形象的認知與建構，同時在行為的過程中讓符號接受者自覺或不自覺的依循著中共所期待的方向去實踐。

## 二、符號資本的建構與操作

提到符號資本(symbolic capital)或文化資本(Cultural capital)，我們很自然會想起 Pierre Bourdieu 對兩者的分析與論述，但是，早在人類意識到有符號資本或文化資本的作用之前，已經相當自然且不自覺的在操作它了。符號資本與文化資本是「符號」或「文化」與資本的結合關係，講明白一點就是背後的權力運作關係。我們要瞭解文化或符號資本的操作以及其背後所展現的權力關係，就必須瞭解由語言符號所組成的網絡是如何開展其作用以及制約人們，並進而在這個過程中表現出權力關係。

符號資本的建構過程，事實上就是一個論述建構的過程，也是一個論述與權力辯證發展的過程。談到論述(discourse)，我們就不能不談到已故的法國大思想家傅柯(M.Foucault, 1926- 1984)。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。「考古學(archaeology)/系譜學(genealogy)」、「權力與治理(性)」、「主體化的實踐」這三者可

以說是傅柯思想中的三大重要組成部分，<sup>1</sup>但是在這裡，我們與其將「考古學/系譜學」視為是傅柯的研究思想，倒不如說是這是貫穿傅柯思想範疇的研究方法。我們可以說，傅柯思想的發展過程，其實可以視為是從「考古學」逐步往「系譜學」研究方法的過渡。也因此當他通過考古學方法逐步分析和探討歷史知識如何可能，揭露這些知識型構背後形成的過程時，系譜學也就取代考古學成為他的研究方法了。

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，先後考察臨床醫學、瘋癲/文明的歷史發展，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，析論出隱含於知識/論述背後的權力流轉的網絡運作，並由此開展他的系譜學方法，並用於其之後的研究上<sup>2</sup>。

考古學方法的概念或許並不是傅柯首創的<sup>3</sup>，但是卻是在傅柯的手上被發揮的淋漓盡致。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。

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」(articulation)的可能<sup>4</sup>，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

---

<sup>1</sup>這是費德希克·格霍 (Frederic Gros) 在其著作中對傅柯研究思想的歸類。參見費德希克·格霍著，何乏華、楊凱麟、龔卓軍譯，《傅柯考》，(台北：麥田，2005年。)

<sup>2</sup> 相關論述請參閱傅柯的著作，M.Foucault, *Madness and civilization : a history of insanity in the age of reason*, New York : Pantheon, c1965 ; *The birth of the clinic; an archaeology of medical perception*, New York : Pantheon, c1973 ; *Discipline and punish : the birth of the prison*, New York : Vintage Books, 1979. *The order of things : an archaeology of the human sciences*, New York : Vintage Books, 1994. *The archaeology of knowledge*, London ; New York : Routledge, 1991.

<sup>3</sup> 楊大春，《傅柯》，(台北：生智，1997年)，頁47。

<sup>4</sup>接合 (articulation) 觀念是新葛蘭西派最具影響性的理論，代表人物是斯圖亞特·霍爾 (Stuart Hall) ，在霍爾的看法裡，接合就是一種實踐的過程，接合並不只是一種認識的過程，而是一個創造性的連接過程，「接合」一方面表現出接合背後所帶有的權力意涵；另一方面則是接合完成後所表

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。

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/時代氛圍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。

我們簡單的交代了論述與權力的關係，接下來我們將從文化研究的面象出發，先談語言符號的意義與作用，再由此探討在語言符號背後所形成的權力關係，然後再點出這種權力關係背後涉及的其實便是符號資本與文化資本的操作，並且說明符號資本或文化資本是如何被形塑、建構與操作的，而在這個過程裡，我們也將分析延安、熊貓、天安門三種不同的符號建構，是如何通過人們的操作將符號資本或文化資本賦予在人（的歷史）、動物（的歷史）和建築物（的歷史）上面，並且這些符號建構也反過來賦予人們在操作過程中通過符號資本或文化資本的運用而掌握權力，當然，也包括權力的爭奪。

---

現出來的權力表現。事實上，「接合」已經如同「霸權」一般，成為是文化研究者在探討語言符號通過何種機制在人類現實世界發揮何種影響與作用的重要議題。本文在此只是借用「接合」的概念，無意也無法再深究其理論運用，關於接合理論，可參見 Stuart Hall *Representation : cultural representations and signifying practices*, London ; Thousand Oaks, Calif. : Sage Publications in association with the Open University, 1997；霍爾著（1998），陳光興譯，*文化研究：霍爾訪談錄*，（臺北市：元尊文化）。

文化研究對我們而言，主要就是導引我們對現象或對象進行文化的分析；就如同對現象或對象進行政治的或經濟的分析一樣。而什麼叫做對現象或對象進行政治的或經濟的分析呢？首先，最重要的就是將現象或對象看成是文化，這樣一來，又延伸出另一個問題：什麼叫做將現象或對象看成是文化？其中最重要的關鍵，就是將現象或對象視為以語言符號為載體的意義系統，而這也就是說，現象或對象不只是一個客體或實體，而是必須被理解或可能被理解；換句話說，就是現象或對象必須被賦予意義(通過語言符號)，然後才能被理解，並且產生其作用和影響力。在回答了現象為何是文化的問題後，我們進一步可以來說，所謂對現象或對象進行文化的分析。做為一套意義系統的現象是如何通過語言符號的操作和生產被不斷的被建構和再現<sup>5</sup>。這也就是說，就文化研究的角度來看，現象或對象基本上不是被給定的(given)，而是處在不斷通過語言符號被建構和再現的過程中。

換句話說，從文化研究的角度來看，現象或對象是語言符號博弈(game)下的結果，或是語言(符號)拼搏下的呈現或產物。揭露現象或對象是語言(符號)博弈的結果，基本上同時也就介入語言符號的博弈之中，而這也就是說，文化研究也是語言符號的博弈<sup>6</sup>；若從這個角度觀之，我們也可以說文化研究本身就是一種實踐，一種以語言符號博弈為基礎的實踐。而且，就文化研究的角度觀之，現象或對象不是給定的，是不斷被建構的，是暫時的；這其中其實就隱含著批判的意涵，反到將現象、語言論述永恆化。

此外，將現象視為一套以語言符號為載體的意義系統，這基本上將現象視為一種論述或知識。而從上述的邏輯延伸下去，我們可以說論述或知識不是給定的，是處在不斷被建構的過程中；意即知識、論述以及語言符號基本上都不是中立的，都具有位置性(positionality)<sup>7</sup>；而在他們不斷被建構的過程中，也就牽扯了權力和利益的糾葛；因此，我們基本可以說，知識、論述及語言符號基本上都是一種權力的展現，或是被置於權力網絡之中。

語言符號基本上是用來指涉事物或對象的，因此可以被稱為是一種能指(signifying)系統，而現象做為一套通過語言符號為載體的意義系統，我們可以說現象是一種能指的實踐(signifying practice)的過程<sup>8</sup>，亦即如上述也是一種通過語言符號不斷被建構和再現的過程。而我們可以在更綜合的講，現象做為一套意義系統，一種文化，是一種能指的再現或建構過程。文化不是被給定的和客觀的，也不是純然的人的主體實踐的結果。文化做為一套符號和話語，既是一套意義系統，也是一個不斷被建構的過程，它是動態的，而不是靜態的，而在不斷被建構

---

<sup>5</sup>Chris Barker, *Culture Studies: Theory & Practice*, London: Sage Publications, 2000, pp.8-9.

<sup>6</sup>Ibid., p.4.

<sup>7</sup>Ibid, p.5.

<sup>8</sup>Ibid, p.8.

的過程中，它除了是符號和話語的之外，更是政治的和經濟的，論及相關各種的力量和計畫的指標和不斷重現，因此它也是具體的，有形的，但同時則呈現一套語境。權力當然是使他人服從的能力<sup>9</sup>，但它更會牽動以話語和符號為中介的關係網絡的變化和發展。這些關係網絡包括正式的制度和非正式的制度(形形色色的團體、組織)；亦即，權力涉及到符號和話語主導權的爭奪，這其中既涉及到對既有語境的繼承，也可能出現既有語境的突破和創造。做如此這般的強調，並無意掉入話語或符號還原論，將一切還原到話語和符號之中；而是要指出，權力除了是一種力量外，更是一種話語和符號的關係和過程；權力做為一種力量的意義必須通過這樣的關係和過程去建構和形塑。

長期以來，談權力或做為有關權力的研究，其實都自覺或不自覺的掉入形形色色的還原主義中，不是還原到階級、派系、政黨就是還原到經濟或人格或制度；在這些還原的同時當然就是一種化約，其極端化的結果，往往讓包括階級、派系、經濟、人格等在內的這些因素或元素擁有形而上「本體」的位階；這是對權力一種化約式的建構，從而也是對權力所做的某種形式的話語建構；不管是化約的或話語的建構，他們都是通過各種「還原論式」的提問方式做為基礎的。本文無意加入還原論的行列，企圖將權力還原到所謂文化之中，從而形成某種文化主義的權力觀；本文所要再度強調的是，權力是一種關係和過程，它是形形色色各種因素和元素的合成和展現，並且必須通過話語和符號來顯示它的意義。

論述至此，除了要澄清既不是文化還原論也不是話語或符號還原論外，還要特別聲明，對權力的分析也不能將其帶往關係決定論或過程決定論的方向上發展。換言之，權力絕不是附著在某團體、組織、階級、派系或個人之上的東西或力量，它是流動的，它在形形色色的關係網絡中流轉和運行；亦即它本身除了是一種力量外，更是一張關係網絡，個人或團體或組織在這張關係網絡中行動並且去運用這樣的關係網絡，從而獲得或展現權力；一方面個人(體)是「權力」這張關係網絡制約下的結果；但另一方面「權力」這張關係網絡又通過個人(體)去流轉和運行<sup>10</sup>；因此，本文既考慮到權力的宏觀或總體面，同時也考慮到權力的微觀機制；總的來說，賦予了權力的宏觀和微觀機制相互滲透的辯證結合關係，避開了整體主義(holism)和個體主義(individualism)方法論各偏一執的爭論。權力本身就是一張關係網絡，但它更是通過它所制約建構的個人(體)的選擇和行動去運行的；其中個人(體)的選擇和行動使得權力這張關係網絡能夠繼續被接合成一張關係網絡<sup>11</sup>。而這也就是說，權力做為一張關係網絡，是一種動力場域，而個人

---

<sup>9</sup>此處對權力的初步界定是參考採用杜贊奇(Prasenjit Dhara)的看法，參閱(美)杜贊奇著，王福明譯，*文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村*，南京：江蘇人民出版社，1996年，頁3。

<sup>10</sup>吳猛、和新風，*前揭書*，頁287、290-291。

<sup>11</sup>關於接合(articulation)的解釋，請參閱David Morley & Kuan-Hsing Chen eds, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, New York: Routledge, 1996, pp.141-145.

(體)本身也是一個動力場，通過個人(體)的選擇和行動，將個人(體)這個動力場和權力這個大動力場接合起來。這種接合當然是一種力量的變化重組或消長，不過同時也是一種意義的連結，亦即話語和符號的建構和連結。

講的更細一點，個人(體)本身既是總體也是個體；一方面承接權力這張關係網絡的制約和建構，這種制約和建構可能包括了宗教的、經濟的、教育的等各向度的作用；而另一方面，又必須將包括多向度的這些制約和建構接合起來，從而形成自己的選擇和行動，並將自己又與權力這張關係網絡接合起來。不管是將總體制約建構和個人(體)的接合或將個人(體)和總體不斷的接合，都是通過個人(體)的選擇和行動；而這樣的選擇、行動和接合的過程，當然是一種力量的流轉和運行，但同時也是一種話語和符號的建構和連結。

權力做為一張關係網絡，本身既是一張意義和價值網絡，同時也如上述是一張話語和符號網絡。從這個角度來看，權力也是一個文本。這樣的文本的作者，可能暫時只有一個，但通常是多個或多重作者，而且處在不斷變化的過程中；做為這個權力關係網絡中的節點，不管是個人(體)或他們的合縱聯盟，都會競合去做為這個權力文本的作者或共同作者，或不斷去重新閱讀或改寫既有的權力文本；而這其中就涉及到種種提問方式、話語和語境的競合交錯和消長；而且，更重要的是，這樣的競合交錯和消長，是通過個人(體)的選擇和行動，以及相應的話語和語境的運轉做為基礎所形成的接合而成為可能的，其中並不存在普遍性和必然性；只存在偶然性，不過，這是一種接合式的偶然，而不是完全無軌跡可尋的純粹的偶然。

權力做為一個文本，也可能是無作者的文本，它通過無意識的狀態或樣態去制約影響個人(體)，被當成是一種常識或天經地義的知識；這種無作者的權力文本，可能是一種意識形態，也可能已經做為一種文化或所謂傳統而存在。此外，更重要的是，權力做為一個文本，個人(體)的選擇行動可能必須通過這個權力文本獲得意義和價值，甚至個人(體)的舉止語言以及種種需求目標都由這個文本來加以形塑；但同時，權力這個文本又通過它所制約影響的個人(體)來填充、豐富、改變它的內容和意義。而前面曾提到個人(體)也是一個文本，而且彼此可以互為讀者和作者；不過，個人(體)的相互閱讀和改寫可能也必須通過權力這個文本，而且可以反過來去豐富改寫權力這個文本。此外，個人(體)這個文本，其內容和意義，也可能必須通過權力這個文本來賦予；而權力文本賦予個人(體)的文本內容和意義時，同時也就在書寫自己文本的內容和意義。權力這個(大)文本和個人(體)這個(小)文本之間的相互滲透的關係，也是通過個人(體)的選擇和行動，以及相應的話語和語境的運行為中介所形成的不斷接合而成為可能的。

總之，在權力這張關係網絡中，不能將某些個人(體)固定視為統治者掌權者

或被統治者被支配者；亦即不能將個人(體)簡單的分爲統治者被統治者，支配者服從者；它不是可以爲某個人(體)所獨占而排除其他個人(體)如財產般的東西、物品或力量<sup>12</sup>；權力這張關係網絡在社會中、文化中、話語中、語境中流轉展開，它是一個過程，一個通過人(體)的選擇行爲動不斷接合從而不斷重組變化的過程。

文本本身做爲一套表意系統，話語系統或象徵系統，他既是對現實的一種建構，同時也可能是更大範圍的表意、話語或象徵系統網絡中的一個環節，或者也有可能屬於某種意識形態中的一環，作爲呈現某種意識形態的症候而存在<sup>13</sup>。而我們所面對的任何所謂的資料，材料或證據，其實基本上也都是籠罩在或漂浮在某種或某些表意系統、話語系統或象徵系統，或甚至意識形態之中；因此我們無法企求所謂純真本真的資料、材料或證據，況且，不管作爲讀者或研究者都好，基本上也是自覺或不自覺的通過某種或某些表意、象徵、話語或意識形態系統去面對資料、材料或證據。因此，基本上並不是所謂資料、材料或證據在說話，而是研究者或讀者通過某種或某些表意話語系統或意識形態，並且以資料、材料或證據爲中介來說話；這其中就涉及到將資料材料或證據從原先的表意話語符號系統拆解下來，並和另一種表意話語符號系統接合起來。因此，面對文本，不論我們是作爲研究者或讀者，都會涉及到資料、材料或證據的語境位置的挪移或變化以及再接合。

文本的創造以及被閱讀被詮釋被研究，從而被不斷再創造，既然涉及到語境的挪移變化和再接合；因此，文本所呈現的是語境中的現實或真實，而不是本真、純真的「真實」，文本和資料，材料或證據的關係，是表意、象徵、話語甚至是意識形態的關係，我們與其說以新的資料、去推翻或改變既有的文本，使我們更接近真相，或呈現真相；倒不如說，我們因爲不同的話語，語境或意識形態，從而能夠去發現所有「新的」資料、材料或證據，從而去改寫或甚至消滅推翻既有的文本。我們之所以能夠宣稱已經改寫或推翻既有的文本，並不是因爲我們真的發掘或發現更多的真實的材料或證據，而是我們已經在新的話語、語境和意識形態的制約當中。我們不可能天真的以爲單憑一些新發掘或發現的材料或證據就想改寫或推翻既有的文本；能夠改寫或推翻既有的文本，代表著不同於既有文本的話語，語境或意識形態的形成，從而使資料被安置在不同於既有文本的新的話語、語境或意識形態之中。或者說與新的話語、語境或意識形態的接合。文本通過新的話語、語境或意識形態與歷史接合。他們之間將有直接的接合關係<sup>14</sup>，相信文本和歷史可以直接的接合，或存在直接的關係，這也是某種話語，語境或意

---

<sup>12</sup>吳猛、和新風，**前揭書**，頁 290。

<sup>13</sup>馬海良，**文化政治美學－伊格爾頓批評理論研究**，北京：中國社會科學出版社，2004 年，頁 159-162。

<sup>14</sup>馬海良，**前揭書**，頁 163。



識形態制約下的結果，我們可以稱這種新的話語、語境或意識形態是一種純粹的經驗主義或本真的經驗主義者。

這一點我們將從後面的討論中看出來

### 三、延安時代毛澤東對符號資本的操作

長期以來，我們在論述中共的高層政治時，論資排輩以及世代交替都曾經做為我們分析的根據；而為什麼在中共黨史發展過程中，毛澤東能夠具有卡里斯瑪的權威(charisma)，鄧小平也曾具有人格化的權威，但是在他們之後的中共領導人，為何只能具有制度化的權威？在這其中，卡里斯瑪、人格化和制度化之間到底有何差異？又有何聯繫？是值得我們繼續探索的問題。

毛澤東之所以能具有卡里斯瑪權威感，他們幾乎可以約定俗成的與 1942 到 1945 年的延安整風有關，甚至我們還可以再回溯到 1935 年遵義會議以及 1941 年的中共黨史。從這段中共黨史，我們看到毛澤東如何經由相對優勢地位，逐步的具有絕對優勢地位，從而甚至建立他的至高無上的個人權威<sup>15</sup>。在這個過程中，不只讓我們看到毛澤東如何改變他在中共高層原先的孤立處境，也讓我們看到當時其他中共領導人的「脆弱」。我們或許可以將這個現象歸因於當時國際環境的變化，使中共其他領導人失去共產國際的有力支持；此外，我們也可以如高華在《紅太陽是怎麼升起的：延安整風運動的來龍去脈》一書中所說的部份歸因於毛澤東的政治謀略。

我們可以同意，延安整風就如高華所說的是，「毛澤東以自己的觀念和思想，徹底轉換中共的『俄化』氣質，將中共改造成為毛澤東的中共的過程<sup>16</sup>」，但是從上述的問題延伸下來的問題是，那些浸染俄化氣質的中共領導人為何如此脆弱？在延安整風之前，中共是在以蘇俄為中心的共產國際的支持下發展起來的，中共領導人的權威相當程度是源向於共產國際和蘇俄的授與。這些領導人被建構或是具有「正統」的理論素養以及能夠配合共產國際戰略策略的有水準的人。蘇俄及共產國際的認可支持，等於賦予了這些領導人的資格證書，由於得到蘇俄及共產國際的擔保，從而使具有這些身分的領導人，能夠獲得權威，並且使他們的論述主張被認為是合法和正當的<sup>17</sup>。這些領導人從蘇俄及共產國際獲得資格認定，從而也就獲得 Pierre Bourdieu 所說的符號資本(symbolic capital)；蘇俄及共產國際具有對中共任命以及判斷路線正確與否的區隔命名的權力，這樣就使他們

<sup>15</sup>高華，*紅太陽是怎樣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，頁xii。

<sup>16</sup>高華，*前揭書*，頁xii。

<sup>17</sup>朱國華，*權力的文化邏輯*，上海：三聯書店，2004年，頁74。

具有將符號資本授與中共領導人的權力<sup>18</sup>，這些獲得符號資本的領導人，從而也獲得相應的文化資本，因為他們也會因此而被認為具有「正統」的正當的理論素養或路線主張。

源自於或環繞著蘇俄共產國際而形成的符號資本或文化資本的獲得，使得延安之前的中共領導人能夠擁有權力和權威(被認可支持)，從而也關係到中共黨內與中蘇共之間，甚至當時中國與蘇俄之間的政治或權力秩序。不過，由於符號和文化資本，往往仰賴來自於歷史的、人格化的，社會的，國家的甚至於是跨國界的更大權力的支持，當這個支持基礎動搖或改變時，符號和文化資本有可能很快甚至立即變得一文不值，或至少大為貶值。亦即擁有符號和文化資本的人並不是具有多大的自主性，他們鑲嵌於或依賴於支持他們的更大的權力基礎，這個權力基礎一變動，他們的命運也就隨之改變，從而變的非常的脆弱<sup>19</sup>。乍看之下，符號和文化資本是可以通過自我努力或勞動加以維繫或積累，但是符號和文化資本，既涉及與他者(人)的區別或區隔，也涉及到他者(人)的認知、認可和支持，而這就必須牽涉到跨越我他之上的更大更高的歷史、人格化、社會、國家或跨國家力量的支持。立即，符號和文化資本的維繫或積累，必須在這樣力量的支持下，才能以社會集體再生產的方式來加以實現，如果我們從這個邏輯再延伸下去，我們甚至可以說，掌握了命名、區隔或賦予資格的權力，才算真正掌握符號和文化資本；掌握這種權力者；雖然本身不具有符號和文化資本，但他們創造文化和符號資本；而如果既掌握這種權力，本身又具有文化和符號資本，那麼他本身可能就會體現一種卡里斯瑪的權威。

綜上所述，我們說某個行為者或群體擁有文化資本，是說他們具有特別與他人不同的素養品質、屬性和資格，或者可以說特別的身分或地位；而如果我們說某個行為者或個體擁有符號資本，是說他們的上述這些品質、素養或身分或地位是合法正當，從而也是被認可支持的。就如前述中共以至延安整風之前，是隸屬整個共產國際的一環，由於這樣的結構性位置，使得中共領導人的符號和文化資本，都必須來自蘇俄和共產國際的賦予，蘇俄和共產國際成為他們的權力基礎以及被認可支持的基礎；但是這些中共領導必須設法在中共黨內塑造一套機制，通過集體式的再生產過程，不斷去生產文化資本去確保他們的「俄化」品質和素養的優越性地位以及被認可和支持；亦即這中共領導人從蘇俄和共產國際獲得文化資本，但卻無法使文化資本轉向不斷再生產從而獲得維繫，甚至雖然蘇俄和共產國際可以賦予中共領導人文化和符號資本，但同樣也無法建構一套機制，能夠賦予中共領導人的文化資本能夠不斷再生產而獲得延續或維持。這一些中共領導人，在某個時段內乍看之下非常風光，但這只是表示他們暫時做為蘇俄和共產國

---

<sup>18</sup>伊萬·撒列尼(Ivan Szelenyi)，「文化資本的政治表現一析為沙俄效力的波羅的海德國人現象」，薛曉源、曹榮湘主編，**全球化與文化資本**，北京：社會科學文獻出版社，2005年，頁152。

<sup>19</sup>伊萬·撒列尼(Ivan Szelenyi)，**前揭文**，頁148

際不能缺少的一環；而當蘇俄和共產國際這樣的庇護者對他們失去興趣或不信任時；或當整個國際環境或秩序丕變，使得蘇俄和共產國際無暇或無法繼續作為中共的庇護者時，他們所具有的文化資本以及相應的權力地位也就可能隨之化為烏有或大為貶值<sup>20</sup>。

依托在被賦予的文化和符號資本的權力基礎，往往是非常脆弱的。因為這樣的文化資本是無法通過自我再生產來使其擁有者的地位和身分獲得維繫以及延續，我們甚至可以懷疑，這樣具有文化和符號資本的菁英，是否擁有真正的實力，或者說是否真正擁有權力，更遑論真正擁有真正令人信服的權威。而這樣的質疑，我們同樣也可以針對延安整風之前的中共的領導人來進行，這些領導人通過蘇俄和共產國際的賦予所具有的文化 and 符號資本，在其依託的基礎不再能給予支持時，這些資本可能就變成負債，或致命的因素；載舟覆舟的都同樣是這些文化和符號資本。當國際政治環境變化導致蘇俄和共產國際無暇或無法再扮演賦予中共領導人的文化和符號資本，或塑造中共領導人的角色時，提供了毛澤東透過延安整風，替代了蘇俄和共產國際，掌握了中共黨內命名、區隔或賦予資格，意即賦予了文化和符號資本的權力；而同時，毛澤東通過擁有這種權力讓自己本身擁有來自自身權利的文化和符號資本，從而使毛澤東具有卡里斯瑪的權威，整個黨機器被改造成能不斷再生產毛澤東的文化和符號資本以及賦予文化和符號資本之權力的機器。毛澤東成為自己和別人權力來源的基礎。

要成為別人獲得文化資本或符號資本的根據或依據，就必須建構一套不同於蘇俄與共產國際的論述和話語，而這套論述和話語是在「馬克思主義中國化」這樣的論述中展開的，毛澤東希望這套論述和話語不只是被理解和詮釋或欣賞贊成的對象，而是被相信和尊崇的對象，甚至成為人的身體和生命的一部份<sup>21</sup>；從這裡又延伸出必須對人的意識和身體加以改造和重塑的必要性和迫切性的要求；通過對人的意識和身體的規訓、教化和馴服，使他們自覺或不自覺的認同支持與接受毛澤東命名、區隔或賦予資格的權力，意即認同接受毛澤東擁有賦予自己和別人文化和符號資本的權力。

毛澤東建構一套不同於蘇俄和共產國際的論述和話語，除了統攝在「馬克思主義中國化」的訴求下之外，還在延安整風中不斷給包括留蘇派和「俄化」的中共領導在內的政治人物扣上教條主義、主觀主義或宗派主義等的帽子；從這整個過程顯示，毛澤東其實做了對馬克斯主義傳承的判教的工作。毛澤東通過對教條主義、主觀主義或宗派主義的批判，將黨內各派思想與自己思想之間區分出高下等級，並把自己的思想置於各派之上，從而讓自己的思想成為馬克思主義傳承的

---

<sup>20</sup>伊萬·撒列尼 (Ivan Szelenyi)，前揭文，頁 167-168。

<sup>21</sup>朱國華，前揭書，頁 98-99。

主流和命脈。而與此宗教中的「判教」相應的是<sup>22</sup>，毛澤東在延安整風過程中，通過對國際派的批判，以及在「馬克思主義中國化」論述的支持下種種論述和話語的建構，不只讓自己變成馬克思主義理論家，以及使國際派不再能掌握馬克思主義的詮釋發展權，並且如上所述讓以自己為名的論述話語成為馬克思主義傳承的主流；意即讓原先在中共黨內可能處於劣勢的或被貶低的，以毛澤東的經驗和論述為基礎的理論或知識建構能夠擺脫劣勢並且擁有優勢地位，這是一種對馬克思主義發展的系譜學的重建，解構了原先中共黨內有關馬克思主義詮釋發展的優劣態勢，重建了馬克思主義發展傳承的秩序<sup>23</sup>。這種系譜學的建構，讓毛澤東將以自己為名的論述和話語擠入馬克思主義發展傳承的行列之中，取得因為具有馬克思主義歷史傳承的位置而延伸出來和符號資本；毛澤東以馬克思主義歷史傳承的脈絡的重建，解除了蘇俄和共產國際賦予中共領導人文化和符號資本的地位和權力。

通過對馬克斯主義發展的判教和系譜學的建構，毛澤東在具有文化和符號資本的同時，讓這些資本徹底的徹底的個性化人格化，他不只成為馬克思主義理論家，具有傳承馬克思主義的品質、素養和資格，而且擁有詮釋發展馬克思主義的權力；此外，他使他所具有的文化和符號資本客觀化對象化，產生了許多他自己的文章著作，或者闡釋讚美他的品質、思想的文章和著作；而且，他還使這些文化和符號資本制度化，成為黨員幹部群眾受教育被改造或學習的重要材料或依據，甚至以毛澤東思想之名和馬克思主義連結在一起，成為中共全黨世界觀、歷史觀以及從事具體實踐的指導綱領<sup>24</sup>。

一直到改革開放之前，中共黨內和中國大陸基本上並沒有經濟資本存在的社會和政治基礎，人們從毛澤東以及黨國機器再生產的機制所獲得的文化和符號資本，並無法而且也不能轉換為經濟資本，貨幣或財富，而只能轉換為權力、地位和身份，變成權力菁英。但是這些權力精英的權力基礎，在某種意義上就如同前述的中共黨內的俄化的領導人般是十分脆弱的；因為他們權力的正當性和合法性，說到底是源於毛澤東，或是毛澤東的賦予，優秀的權力菁英們仍然可以經營他們的政治聯繫網絡，來做為他們的社會資本，但是他們的權威基本上是自於毛澤東或是毛澤東的賦予。當然，這樣的論述並無意導向絕對的毛澤東中心主義的方向；中共建政以來，毛澤東為了維繫上述的賦予別人文化和符號資本的權力和權威，必須通過包括反右，雙百運動以及特別是以不斷革命論為基礎的大壓迫和文化大革命，而不斷防止挑戰從而確保他至高無上的地位。

賦予別人文化資本，通俗的講，就是讓他比別人優，或比別人好或強；而這

<sup>22</sup>（唐）法藏著，方立天校釋，**華嚴金師子章校釋**，北京：中華書局，1983年；華嚴金師子章評述部分，頁29。

<sup>23</sup>吳猛、和新風，**文化權力的終結：與福柯對話**，成都：四川人民出版社，2003年，頁286。

<sup>24</sup>伊萬·撒列尼（Ivan Szelenyi），**前揭文**，頁149-150。

就必須能夠確立一套判準或論述，以便能夠藉以區隔出他們的對錯，好壞或正確與否。既然隨著文化資本的賦予或取得，是意味著區隔；那麼隨著這種區隔而來的是政府和社會或社會的階層、地位、身分的分殊和差別；從此再延伸下去，就有可能去制約影響著當事者(不含是個人或集體)的社會關係網絡的形成和發展。亦即，文化資本的取得會影響社會資本(關係網絡)的營造和發展。在毛澤東主導下的中共黨內和中國大陸的人們，取得源於毛澤東的文化資本，不管在邏輯上或實踐上，都優先於社會資本的取得；亦即，必須取得必要的政治品質、身分和屬性，才能具有在政治領域中營造或經營社會資本的必要條件；而反過來，人們很難通過社會資本的經營去取得源自於毛澤東的文化資本的途徑，其中絕大多數只是獲得種種代理人所賦予的次級或代理式的文化資本。獲得直接源自於毛澤東的文化資本的人，雖然可能一時非常風光，但是其權力基礎其實是很脆弱的；更何況獲得間接式的區隔了幾層的文化資本，其權力基礎的脆弱性，更不待多言。

其實，能夠賦予人們文化資本和符號資本的力量，基本上有以下這幾種：第一是制度規範的力量，其中最重要的是國家體制的力量，當然這可以包含其他被認為具有公信力的非政府的制度規範力量；不過，國家體制必須具有正當性和合法性，才能具有賦予人們社會普遍認可的文化和符號資本，而其政府的制度規範力量本身也要具有文化和符號資本；第二是人格化的力量，其中特別是具有崇高社會、政治、經濟、科技文化和學術聲望者，如獲得諾貝爾獎者，受人尊敬的宗教家，文化的藝術家，學術權威政治領袖和社會領袖，第三是被神聖化的力量，包括具有卡里斯瑪權威感的政治領袖，以及因為修行和濟世救人而感動大眾並且被神格化的宗教家，此外也包括源自於宗教信仰而來的形而上的力量；第四是歷史傳承的力量。它當然也有可能可以轉化成制度規範的力量來賦予人們文化和符號資本；但是，這種力量經常以約定俗成的方式去賦予某些人或團體具有文化和符號資本。

總的來說，制度和人格化的權威可以賦予人們文化和符號資本；而被神聖化的力量，基本上是被認為和形而上超越現實的力量相連結，人們對其不只是崇拜而且從中以美感為基礎的神聖感；這種美學式的神聖權威一經建構，它本身就具有源自於自身的正當合法性，而他所賦予人們的文化和符號資本的價值是大於制度和人格化甚至是歷史傳承能夠賦予的；不過，這種文化和符號資本價值雖然高，但其脆弱性相對的也高，因為美學式的神聖權威幾乎是不受制約的，它的行使因而也具有高度的任意性。當然，人格化的權威的行使也會具有一定程度的任意性，不過，他所受來自其他力量的制約，相對的比美學式的權威是來的多。此外，值得注意的是，從美學式的神聖權威感獲得文化和符號資本，也有可能是從這種權威獲得救贖，或是在獲得救贖後代替它去傳播福音以及執行權威所強調要執行的志業或使命，至於所謂從其他類型的獲得文化和符號資本，基本上就是意味著分享這種權威感的光環，成為自己有形無形的資產，或轉化成自己的人力資

本。不過，如果能從美學式的神聖權威感獲得某種美學式的地位，亦即讓自己因此被認為也能夠和某種形而上的力量相連結的話，這時，被賦予者就有可能分享美學式神聖權威的光環，甚至擠入被神聖化的行列之中。

前面提到，要能賦予別人文化和符號資本，除了本身要具有權威，或文化和符號資本之外，更重要的可能還涉及到建構一套判準和論述，以便區隔優劣好壞對錯或正確與否；而這樣的判準或論述必須植基於一套歷史敘事之上，這一套歷史敘事是能夠判斷優劣好壞對錯或正確與否的後設基礎，因此它本身也是一套規訓式的歷史知識或歷史觀，而這種規訓式的歷史知識或歷史觀，一方面能夠引領人們產生與過去對比的意識，另一方面則可能必須奠立在對每一個完美的(或至少較好的)社會的想像上。或甚至將歷史的發展與一種形而上的境界連結起來，賦予歷史發展某種超越的美學的意義，這種美學式的歷史知識或歷史觀的建立對於上述所說的美學式的歷史知識或歷史觀的建立對於上述所說的美學式的神聖權威感尤為必要。至於引領人們產生與過去對比的意識，其中要點在於將過去歷史建構為混亂、錯誤、不公不義，甚至是落後、迷信、壓迫等等層面景象的綜合體<sup>25</sup>；這樣被想像建構的歷史可能被說成是前歷史或是或不是真正的歷史，從而相對的將歷史的發展奠立在所謂新的、完美的(或至少較好的)或甚至是形而上的想像的基礎上；馬克思在評論迄至資本主義階段的人類歷史，曾經做出如同上述的論斷；而毛澤東的規訓式的歷史知識的建構，更包含了有關馬克思主義發展的論斷，他通過「馬克思主義中國化的論述」，將馬克思主義的發展與中國化或在地化或本土化相連結，從而認為馬克思主義將會因此擺脫教條主義、主觀主義等的束縛，並獲得前所未有的豐富發展。

論述至此，我們必須先強調的是，能夠賦予別人文化和符號資本者，在基本上，就是能夠將別人納入其所建構的歷史知識的規訓之下，承認認可賦予者這種建構歷史知識的權力，從而自覺或不自覺的，有意識或無意識的使被賦予者對賦予者顯示或表示忠誠，並且願意或自然而然的按照這種規訓式的歷史知識去過生活或表現生命。因此，被賦予者再獲得某種品質、屬性、形象以及正當性和合法性的同時，他也同時給了賦予者忠誠、認同和支持。更重要的是，賦予別人文化或符號資本，等於在宣示聲稱這些被賦予者應如何生活以及如何表現生命，而且他們是可以作為表率來垂範其他人的；亦即，賦予者在賦予別人文化或符號資本的同時，也把別人納入規訓式的歷史知識的建構序列之中，是他們成為這種建構工程的一部份；這也就是說，使他們成為這種規訓是歷史知識建構活生生的示範樣本，而賦予一個接一個的文化和符號資本，等於在進行不斷的再生產，去不斷證明或鞏固這一套規訓式的歷史知識的正當性和合理性。亦即，通過文化或符號資本的賦予和被賦予，等於在維繫某種規訓式的歷史知識，從而保證社會和人們

---

<sup>25</sup> (美)海登·懷特著，董立河譯，**形式的內容：敘事話語與歷史再現**，北京：文津出版社，2005年，頁102-104。

能夠自覺或不自覺的依此歷史知識所規定的方向或價值運行發展或生活或行動。

不過，前面曾提及，規訓式的歷史知識的建構，可能與某種形而上的神聖領域連結起來，從而具有某種超越的美學的意義。在這種情況中，建構者本身會成為這套規訓式的歷史知識中啟動歷史發展的核心或甚至是第一因，從而使建構者具有歷史的崇高性或神聖性，並且具有美學的意涵，甚至激發人們的嚮往，以及尋求救贖或獻身；因此，從這種美學式的神聖權威感獲得文化和符號資本，就是獲得能被救贖的印記或獻身的機會，從而也才能夠進入由建構者所啟動的歷史發展的行列；從這個角度來看，這種美學式的神聖權威，在賦予人們文化和符號的過程，很容易形成群眾運動式的風潮，因為人們會自覺或不自覺的對取得這種權威的「加持」而趨之若鶩；當然，這種群眾運動式的風潮很容易被操作成民粹主義式的發展，人們會相信緊跟著這個美學式的神聖權威盡快儘速地實現美好神聖的目標。

既然尋求美學式神聖權威所賦予的文化和符號資本，是尋求救贖和獻身，這很容易導致對尋找或被選的人之身體加以改造訓練和規訓的要求，意即很容易要求身體的政治化；身體的政治化，接受改造規訓，成為獲取文化和符號資本的先決條件。而通過一波波身體的政治化和被規訓，除了使被規訓者獲得文化和符號資本外，更可以藉此保證美學式的神聖崇高歷史的得以維繫。

要獲得制度規範所賦予的文化和符號資本，通常也必須經過一個過程，其中包括學習，訓練和通過種種的歷練或考試，這些其實都是種種的規訓；亦即，要取得這種制度規範式的文化和符號資本，必須接受種種規訓；包括自覺或不自覺的接受規訓式的歷史知識，才能獲得被認定的資格和能力。美學式神聖權威感，人格化的權威獲歷史傳承的權威，當然都可能轉化成制度規範的形勢，讓人們通過對系統式的規訓，來取得文化和符號資本，從而反過來，能夠不斷維繫鞏固制度規範，甚至也維繫鞏固了美學式的神聖權威，人格化的權威和歷史傳承的權威。從這個角度來看，文化和符號資本的賦予與被賦予，不只是種種權威的展現，更是種種權威感的再生產以及獲得維繫和鞏固。而人格化的權威，可以提升成美學式的神祕權威或如前述轉化成制度規範式的權威，來擴大他賦予文化和符號資本的幅度和深度，否則，人格化的權威可能無法獲得穩定的維繫和鞏固。

文化和符號資本的賦予和被賦予，涉及到權力秩序以及權威的維繫和鞏固；而文化和符號資本的意義和價值，也是通過一定的權力秩序和權威形式來確立的，當權力秩序和權威形式改變時，他們的價值就如同前述有可能一夕消失或大為貶值。權力秩序或權威形式雖然依賴文化和符號資本加以維繫；但是，當權力與權威格局改變時，原先的文化和符號資本會成為翦除和貶抑的對象，新的權力和權威必須通過新形式的文化和符號資本的建構來確立維繫或鞏固他們自身。

上面的論述可以說明延安整風為何得以進行，也可以解釋何以延安精神會一直被提及並且始終是中共做為最高精神指導依據的原因。延安整風通過面對自我和批判自我的方式讓黨員開始反省自己，先是通過教育手段和思想改造讓黨員將自己的身體、精神和意識與原本的自己相抽離，然後通過批判的方式，讓黨員在集體意識塑造與對話（批判與自我批判）的過程中將個人意識融入集體意識中，並且通過集體意識的凝聚塑造出一個集體認同，同時也塑造出個人在集體中新的身體、精神與意識歸屬。在這個過程中，黨員與自己以往錯誤的、不純淨的身體、精神和意識相分離，讓一個「壞」的自我從過去的時空中被解放出來，然後讓自己的身體、精神和意識附屬於黨所提倡的階級意識和革命意識。這個「全新」的生命，一旦通過黨的鑑定，一個無產階級革命「新人」就誕生了。從此，個人有了新的歸屬，此生不但在思想上，而且身體和生命都毫無保留的屬於黨。世界上少了一個個人主義或小資產階級，而又多了一個無產階級的革命戰士<sup>26</sup>。換言之，延安整風最大的意義讓黨員的身體不再屬於個人、不再屬於傳統社會或傳統思想，而是改頭換面，讓黨員的思想和身體、生命都附屬於階級觀念、附屬於於通過階級概念領導下的革命，進而附屬於之後通過階級革命所建立起來的國家。

在毛澤東的想法中，通過這種大規模的思想淨化活動，以階級革命為主軸，通過整風將黨員的心理、身體和生命從傳統的社會規範、人我關係以及根深蒂固的宗族關係甚至是君皇思想解放出來，並讓黨員在集體意識的操作上將自己的身體、思想和意識都附屬於黨、附屬於革命、附屬於無產階級國家。讓黨員從以朝廷、社會、宗族等不同認同的小範疇中解放出來，全部納入一個以階級為主的整體大範疇裡面。讓黨員不再屬於自己、屬於宗族、屬於社會，而是屬於廣大的階級，屬於之後由階級革命所建構起來的國家<sup>27</sup>。而在這個過程裡，被規訓者（黨員）從規訓者的身上取得了符號或文化資本，而規訓者的符號和文化資本也更加鞏固。所以，延安整風一方面讓毛澤東的思想和意識型態自然成為黨內唯一尊奉的最高真理與指導原則，另一方面卻也讓中國共產黨從來沒有建立出來的集體認同，通過這個過程被建構起來，讓身體或意識與黨和革命的關係被緊密的結合起來，共享這個過程中所創造出來的符號或文化資本，延安整風形成一種中國歷史上前所未有的、能把人和團體結合成緊密關係和改造人內心世界的力量，也為革命力量凝聚了前所未有的符號和文化資本。也因此，儘管整風在後來的研究中褒貶評價不一，但延安精神卻始終是中共所尊崇與讚揚的。

#### 四、中共對大熊貓符號資本的操作

<sup>26</sup> 高華，*紅太陽是怎樣升起的 延安整風的來龍去脈*，（香港：中文大學出版社，2000年），頁435。

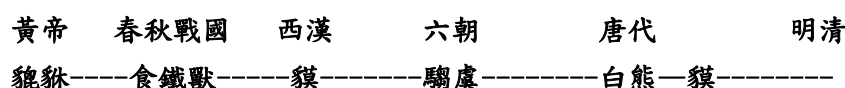
<sup>27</sup> 高華認為，毛澤東的整風使用教化與強制兩種手段，與斯大林的大規模的肉體消滅不同，主要是因為兩者的政治目標不同，斯大林是在蘇共執政的條件下為了要鞏固自己的獨立地位而濫施暴力，毛則是要先在政治上打敗留蘇派，完全確立並鞏固黨內的領袖地位，進而取得抗戰勝利後取代國民黨，建立他本人對共黨和中國的統治。參見高華，*前揭書*，頁393。



大熊貓是人類珍貴的世界遺產和活化石，也是中國的國寶，然而，在中國歷史上卻不見關於大熊貓的記載。在一般人的印象裡，大熊貓似乎是在 1869 年才開始走進人類的世界裡，並且旋即在下一個世紀擄獲了千萬人的心。然而，這個可愛的動物事實上存在地球上已經有幾百萬年了，我們不禁要問，做為大熊貓唯一生產地的中國，為什麼在中國歷史記載中幾乎看不見大熊貓的身影？大熊貓在中國歷史上為什麼缺席？

這個問題在今天似乎得到了解答，如果你進入中國的官方大熊貓網站，或是參考中國大熊貓研究者的著作，甚至是一般探討熊貓的網站，你將可以看到許多記載有關大熊貓在中國古代活動的資料。這些資料的記載大同小異，都會告訴我們中國古代不是不重視大熊貓，而是大熊貓在中國不同的朝代有不同的名稱與記載。從春秋戰國時代被稱為「貔貅」，到西晉被稱為「騶虞」，有時被稱為「貊」，有時稱為「食鐵獸」等等。然而，令我們好奇的是，這些名稱所代表的動物真的是大熊貓嗎？這些名稱考據的結果是代表一個客觀事實的被發現，還是一個通過主觀建構與接合的過程？

當前中國對大熊貓古代名稱的考據與研究，幾乎已經形成明確的共識，並且在各個不同的大熊貓研究或介紹領域被廣泛的引用。雖然各份資料引用的內容簡繁不一，但整體架構卻殊無二致，大致是按照時間序列說明從黃帝到清代大熊貓名稱的變化。根據上面的資料，我們可以將大熊貓在歷史上的系譜發展做出下列的示意圖。



上述文字內容幾乎已成為當前研究大熊貓在中國歷史上的名稱演變確定、唯一的說法。大多數介紹中國大熊貓發展歷史的資料（包括書籍或網站），都與這份資料論述相去不遠。<sup>28</sup>

<sup>28</sup>中國大熊貓研究專家胡錦蘊先生在 1998 年接受中國國家林業局委託研究完成，並且列為中國重點保護野生動物研究叢書的《大熊貓研究》一書中，完整的交代了上述大熊貓古代名稱的考據與典故。另外，大熊貓保護區寶興縣副縣長王先忠出版的《話說國寶大熊貓》一書的前面，簡單的介紹了大熊貓的歷史名稱發展，也與上述說法大同小異。台灣在 2006 年出版的《貓熊的悠閒時光》一書，在其中也簡單的提到上述資料。而在另一本號稱是木柵動物園園長「熱情推薦」，相信是目前台灣市面上對大熊貓介紹內容最豐富的兒童讀物《可愛熊貓大搜秘》中，更是完整的將整段資料都蒐錄其中。可見這份資料內容已經成為至少是兩岸對大熊貓歷史名稱演變的共同引用來源。參見胡錦蘊，《大熊貓研究》，（上海：上海科技教育出版社，2001 年），頁 1-10。王先忠，《話說國寶大熊貓》，（四川：四川科技出版社，2005 年），頁 4-14。蘇克任著，松井貴子、洛可譯，《貓熊的悠閒時光》，（台北，如何出版社，2006 年），頁 10。余曉東，李愛玲著，《可愛熊貓大搜秘》，（台北，漢宇國際出版社，2006 年），頁 26-33。

而如果我們進一步根據中國科普博覽、成都大熊貓研究基地的網站資料，以及胡錦矗先生和王先忠先生的書中資料，<sup>29</sup>我們可以將歷代大熊貓的名稱與記載典籍歸納成下列的表。

貔貅	《尚書》、《詩經》、《爾雅注疏》、《字林》、《爾雅翼》、《禮記》、《史記》、《上林賦》、《峨眉山誌》、《隴蜀餘聞》
白狐	《爾雅》
穀（幼子）	《爾雅》
執夷	《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》、《爾雅》、《爾雅注疏》、《爾雅翼》
摯獸	《禮記》
白羆	《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》、《毛詩陸疏廣要》
文羆	《莊子》
皮裘	《峨眉山誌》
幹將（雄獸）	《爾雅翼》
騶虞	《毛詩》、《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》、《上林賦》、《毛詩陸疏廣要》、《山海經》《史記正義》
獾	《爾雅》、《說文解字》、《山海經》、《上林賦》《獾屏讚》、《本草綱目》《東周列國志》
狍	《廣雅》、《中山經》、《蜀中廣記》
白豹	《毛詩廣要》、《爾雅》
猛豹	《蜀中廣記》
猛氏獸	《蜀中廣記》
食鐵獸	《蜀中廣記》、《蜀都賦》、《神異經》、《埤雅》

在這裡，我們有必要敘述一下上述著作的先後年代，《尚書》、《詩經》、《禮記》、《莊子》、《爾雅》這些著作一般認為於春秋戰國前後便已出現，最晚應該不會超過漢初。司馬遷的《史記》大約比司馬相如《上林賦》稍晚一點，兩者都是西漢初年武帝時候的作品。再來是東漢末年許慎的《說文解字》，而左思的《蜀都賦》、陸璣的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》、郭璞的《山海經》注及《爾雅》注、徐廣的《史記正義》和不知作者（托言東方朔所著）的《神異經》都是三國魏晉時代的作品。白居易的《獾屏讚》是唐代中葉的作品，而《爾雅注疏》、《爾雅翼》都完成於宋代。《蜀中廣記》和《本草綱目》是明代的作品，《峨眉山誌》和《隴蜀餘聞》、《香山筆記》都是清代的作品。

<sup>29</sup> 本表資料來源：中國科普博覽有關大熊貓介紹網址（中國大熊貓館）：[http://159.226.2.5:89/gate/big5/www.kepu.net.cn/gb/lives/giantpanda/giantpanda\\_rule/index.html](http://159.226.2.5:89/gate/big5/www.kepu.net.cn/gb/lives/giantpanda/giantpanda_rule/index.html) 成都大熊貓研究基地的網站（熊貓生態公園）[www.panda.org.cn/](http://www.panda.org.cn/)，胡錦矗，前揭書 1-19；王先忠，前揭書，4-14。本表是作者自行整理，以我們之後將引為分析佐證的典籍上所記載的名稱為主。

我們之所以要將這些典籍的先後順序弄清楚，是因為要從這些典籍彼此援引的過程中，來梳理大熊貓的身影是如何通過這些典籍被建構與接合被鑲嵌在其中。我們以「貔貅」、「獬」、「騶虞」和「食鐵獸」四者來作為分析的起點，從而說明這個建構和接合的過程是如何進行的。

### (一)、貔貅

如果按照被記載歷史年代先後來看，司馬遷的史記提到的黃帝時代應該是大熊貓記載最早的歷史起點了，史記《五帝本記》中的記載是「軒轅乃修德振兵....教熊、羆、貔貅、虎，以與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得其志」，<sup>30</sup>這一段是說黃帝率領虎、豹、熊和貔貅等猛獸與炎帝作戰並且獲得最後勝利。然而，司馬遷的史記是漢代的產品，在他之前的《書經》中有「如虎如貔」、《詩經》中有「獻其貔皮」、《禮記曲禮》中的「前有擊獸，則載貔貅」，這些古代的典籍中都有關於貔貅的記載，<sup>31</sup>但是這些典籍都「只聞其名，不見其形」，換言之，都沒有明確提到「貔貅」究竟長什麼樣子，有什麼生物特徵或型態。

最早把貔貅做出明確生物特徵的是《爾雅》中提到「貔，白狐，其子，毅」。<sup>32</sup>而在三國時吳國陸機的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》中對「獻其貔皮」做出的解釋是「貔，似虎，或曰似熊，一名執夷，一名白狐，其子為毅，遼東人謂之白羆。」<sup>33</sup>這讓我們初步瞭解了貔貅的型態。然而，與我們印象中的大熊貓似乎仍沒有關係，這些記載都沒有指出任何貔貅與大熊貓的形象有任何維繫之處。

比較可能的解釋是，東漢許慎的《說文解字》對「貔」的解釋是「豹屬，詩曰，獻其貔皮，周書曰，如虎如貔，貔，猛獸。」<sup>34</sup>後來郭璞在《爾雅注疏》的注文順著陸機的說法：「一名執夷，虎豹之屬」<sup>35</sup>，這種說法接合《爾雅》和《說文解字》的敘述，讓「貔貅」從「白狐」向「豹」靠攏，並且與「白豹」接合在一起。而「白豹」則是我們後面要提到的獬，也是在典籍記載的論述型態上最接近大熊貓的動物，然而，貔貅與獬兩者往往是同時出現在同一典籍上，這就說明兩者應該是屬於不同的生物，這一點我們下面會說明。至於胡錦蘊和王先忠的書上皆提到清代還有將大熊貓喚成貔貅的稱呼，則是一種接合上的誤解<sup>36</sup>。另

<sup>30</sup> 司馬遷，《史記》，引自景印摛藻堂編，《欽定四庫全書叢要》，（台北：世界書局，民 75 年），頁 33。

<sup>31</sup> 參見胡錦蘊，前揭書，頁 2。

<sup>32</sup> 參見李學勤主編，《爾雅注疏》，（台北：台灣古籍出版社，2001 年），頁 363。

<sup>33</sup> 陸機，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》，引自《欽定四庫全書》，（台北：台灣商務出版社，民 72 年），頁 70 之 15。

<sup>34</sup> 漢，許慎著，《說文解字》，（台北：頂淵文化，2003 年），頁 457。

<sup>35</sup> 郭璞，《爾雅注疏》，引自景印摛藻堂編，《欽定四庫全書叢要》，頁 79 之 226。

<sup>36</sup> 胡錦蘊和王先忠兩者皆引用成書於清康熙年間的《峨嵋山志》中對貔貅的記載，並據此引為是當時對大熊貓特性的記載，然而，我們必須瞭解《峨嵋山志》是一本記載宗教靈感勝蹟的作品，

外，胡錦羸在其著作中認為白羆則是指體色較白而似熊的大熊貓，這一點推論是如何做出的也令人感到相當疑惑。<sup>37</sup>

## (二)、獠

《爾雅》在卷十九提到「獠，白豹」，許慎的《說文解字》對「獠」的解釋則是「似熊而黃黑色，出蜀中。」<sup>38</sup>其後郭璞在《爾雅注疏》加上的「似熊、黑白駁，能舔食銅鐵及竹骨」等注文。<sup>39</sup>陸機的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》提到豹有兩種「毛赤而文黑謂之赤豹；毛白而文黑謂之白豹」。<sup>40</sup>《爾雅》中的「白豹」原意為何我們不得而知，許慎如何考據並以此建構、確立「白豹」的形象我們也無法知道。但是通過幾百年後許慎、郭璞和陸機的建構，一個確定的形象於焉產生。如果我們將晉代這三人的注文接合在一起，就可以浮現模糊的大熊貓的身影了。而許慎對「獠」的解釋應該是最早直接將大熊貓的生物特徵表示出來的記載。所以，通過接合這些晉代完成的注疏我們已經可以將「獠」（白豹）的形象與大熊貓連結在一起，除了「食銅鐵」一段記載不實外，其他都相去不遠。

如果按照我們之前對貔貅的接合論述，通過藉由貔是豹屬，所以認為白貔即是白豹，也就是大熊貓，這種推論邏輯其實是相當牽強的。因為，獠與貔貅在典籍記載上是兩種不同的動物，除了《爾雅》的記載不同外，許慎的《說文解字》對「貔」和「獠」賦予不同的字意解釋，也再一次的證明了獠與貔貅是不同的兩種生物。另外，在司馬相如的《上林賦》中關於兩者也有不同的記載。司馬相如的《上林賦》中既提到「其獸則庸旄獠犛」中的「獠」，也提到是「生貔豹、博豺狼」的「貔」（貅），可以看出在司馬相如認知裡，這是兩種不同的動物。<sup>41</sup>換

---

裡面的文字真實性有待商榷，況且其中有關貔貅的記載與古代貔貅形象更是大不相同，「林間有之，形類犬，黃質白章，龐贅遲鈍，見人不驚，群犬常侮之，聲匍匐，似念陀佛陀佛。能援樹，食杉松。」這種動物「古老傳名皮裘，紀游者易以貔貅。」從上面記載可以知道這裡的貔貅是一種溫和的動物，與黃帝時代的猛獸截然不同，更何況牠的原名是「皮裘」。此外，胡王二人也各自引用同樣是康熙時文人王士禛的著作《隴蜀餘聞》和《香山筆記》中對貔貅的記載來當成另一個佐證，然而王氏的《隴蜀餘聞》自承是依據《峨嵋山志》而來，至於他在《香山筆記》中提到的貔貅「狀如黃牛犢，性食虎豹，而馴於人」則與大熊貓的形象相去甚遠。所以，我們可以得到兩個結論，一是《峨嵋山志》中的「貔貅」與古代的「貔貅」是兩種不同的動物，二是《香山筆記》中的貔貅與大熊貓形象難以劃上等號。胡錦羸和王先忠的書上都沒有意識到兩者的區隔，直接以為同名便將其接合過來，這也是一種接合上的謬誤。原典記載參見許止淨輯，《峨嵋山志》，（江蘇：江蘇廣陵古籍刻印社，1993年），頁344；清，王士禛，《香祖筆記》，（上海：上海古籍出版社，1982年），頁45。

<sup>37</sup> 胡錦羸在書中直接援引陸機對詩經「有熊有羆」中的解釋，認為「羆」可以分為黃羆和赤羆，說明羆與貔的不同，胡錦羸並且進一步的認為黃羆與赤羆就是指馬熊與棕熊，然而這種考證依據為何卻未說明。參見胡錦羸，前揭書，頁2。

<sup>38</sup> 漢，許慎，前揭書，頁459。

<sup>39</sup> 郭璞，前揭書，頁79之225。

<sup>40</sup> 陸機，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》，引自《欽定四庫全書》，頁70之15。

<sup>41</sup> 漢，司馬相如，「上林賦」，收錄於（梁）蕭統編，《文選》，（台北：文津出版，民76年），頁366，371。

言之，如果獾在《上林賦》中是代表古代的大熊貓，那貔貅就很明確的不是了。也因此，關於熊貓即是貔貅的說法是沒有根據的。

### (三)、驪虞

司馬相如的《上林賦》中還提及另一種被當成是大熊貓的動物名稱，亦即「射狸首，兼驪虞」的「驪虞」。<sup>42</sup>

認為在西晉時候稱大熊貓為驪虞是一種全然錯誤的說法，最有可能引起這種誤解的原因是因為晉代的徐廣在其《史記正義》中認為《史記》中記載司馬相如曾提到「般般之獸，樂我君囿，白質黑章，其儀可喜（嘉）」中的「般般之獸」指的就是驪虞<sup>43</sup>。

在陸機的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》中也提到「驪虞」，說牠「即白虎也，黑文尾長於軀，不食生物，不屢生草，君王有德則見，應德而至也。」<sup>44</sup>對照前面的貔貅，可見在陸機的疏文中貔貅和驪虞是被當成兩種不同的動物存在的。驪虞被當成是大熊貓的推論可能是來自其「白虎黑文」這種說法。

驪虞的形象最貼近大熊貓相信是在白居易的筆下。白居易的確寫過一篇「獬屏贊」（「貔貅屏贊」疑是「獬屏贊」之誤），然而，白居易也寫過「驪虞畫贊」（由此可知，在唐代，兩者也是不同的動物），並且對驪虞的形象有具體的描述。<sup>45</sup>白居易雖然「不識其形」但是由於「得之於圖」，因此他形容驪虞是「白質黑文、貌（獅）首虎軀」，這種描述頗為類似大熊貓的形象。然而，白居易筆下的「獬」卻是「象鼻、犀目、牛尾、虎足」並且說「按《山海經》，此獸食鐵與銅，不食他物」，（山海經中並無此記載，我們後面將會提到），由白居易的作品可以瞭解他筆下驪虞與獬是兩種不同的動物，然而在這裡，驪虞反而類似熊貓，獬卻只是單純的食鐵怪獸罷了。

白居易對於獬的記載，後來也收錄在宋陸佃《埤雅》對獬的解釋。《埤雅》的對獬的解釋中融合了白居易和郭璞的注，說獬「似熊，象鼻、犀目、獅首、豺髮，小頭庫腳、黑白駁，能舔食銅鐵及竹。」<sup>46</sup>不過埤雅根據其食銅鐵的特性，認為這便是蜀都賦中的食鐵之獸，可能是因為兩者都是出於蜀中的緣故，這又是一種接合。明代毛晉所做的《毛詩陸疏廣要》，其中對驪虞有相當詳細的敘述，除了說牠是仁獸、義獸外，還記載了許多有關驪虞在歷代的傳說。<sup>47</sup>我們可以相

<sup>42</sup>司馬相如，前揭文，頁 377

<sup>43</sup> 參見楊家駱主編，《新校本史記三家注並附編二種》，（台北：鼎文書局，民 74 年），頁 3071。

<sup>44</sup>陸機，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》，引自《欽定四庫全書》，頁 70 之 15。

<sup>45</sup> 白居易，《白居易全集》，（北京：中國文史出版文化，1998），頁 231。

<sup>46</sup>宋陸佃，《埤雅》，引自景印摛藻堂編，《欽定四庫全書叢要》，頁 79 之 662。

<sup>47</sup>另外，附帶一題的是，《山海經-海內北經》中提到的「驪吾」也有類似驪虞的記載，參見毛晉，

信，驪虞之所以被當成是大熊貓，除了牠個性溫和與是仁義之獸外，最主要還是與「白質黑章」或「白虎黑文」有絕對的關係。

由此可見，獏與驪虞一直就是出現在典籍中的兩種動物，兩者從來就沒有被混用過，所以，認為驪虞是熊貓在西晉時候名稱的說法是錯誤的，兩者之間也並沒有先後代表大熊貓的問題。

#### (四)、食鐵獸

食鐵獸嚴格來說其實不能算是大熊貓的古代名稱，因為牠是人們誤解獏的食性而將之其接合以後才與大熊貓產生關係，甚至我們可以將牠視為是獏的別名。這是由於郭璞在其《山海經注》中將其與獏的形象左思的《蜀都賦》中提到「戟食鐵之獸」<sup>48</sup>接合起來所造成的形象建構。

《山海經》中其實找不到關於獏的記載。《山海經-中山經》原文的記敘是「又東北一百四十里曰崆峒山，江水出焉」，後來郭璞在其所著《山海經注》中加上「邛崆山，今在漢嘉嚴道縣南，江水所自出也，山出貊，貊似熊，而黑白駁，亦食銅鐵也。」<sup>49</sup>所以，有關貊（獏）的記載並不是出自山海經，而是出於郭璞的注，而郭璞的注相對於原文的記載是多所增益，所以，郭璞是把自己的認知加到其上做注，這只能說明在晉代時郭璞已經知道四川有獏（大熊貓）這種動物，但是卻不能說是最遲成書於漢代的《山海經》中就已經有關於熊貓的記載。兩者是截然不同的，同理《山海經-西山經》中的「南山多猛豹」，郭璞註解說：「猛豹似熊而小，毛淺，有光澤，能實蛇，食銅鐵，出蜀中，豹或作虎。」<sup>50</sup>「猛豹即獏豹」的說法，都只是郭璞根據自己的認知建構的，與山海經的記載本身其實無關，更重要的是，獏通過郭璞的《山海經注》和《爾雅注疏》，自此以後便與食鐵獸的形象牢牢的結合在一起，例如唐代李善對《蜀都賦》的注，便依循郭璞的說法。<sup>50</sup>而另一部成於六朝時期的志怪記載《神異經》中由於也有類似食鐵獸的記載，因此被接合成為獏的別名。<sup>51</sup>可見獏會食鐵一說，是在晉代初期通過郭璞等人的說法才逐漸被建構與接合下來的，這個說法一直到明朝李時珍仍有此記載。<sup>52</sup>

---

《毛詩陸疏廣要》，引自《欽定四庫全書》，頁 70 之 125-127。

<sup>48</sup> 參見左思，「蜀都賦」，收錄於（梁）蕭統編，前揭書，頁 187-188。

<sup>49</sup> 郭璞，《山海經注》，引自景印摘藻堂編，《欽定四庫全書叢要》，頁 180 之 48。

<sup>50</sup> 唐代的李善在其下注：「貊獸，毛黑白臆，似熊而小，以舌舔鐵，需於便數十斤，出建寧郡也。」從前面提到的地理環境來看，此處的食鐵獸顯然與郭璞指的是同一種動物。因此，李善也是接合了《蜀都賦》和《山海經注》的說法，將「貊」與「獏」與「食鐵獸」的形象接合成一體。參見李善，「蜀都賦注」，收錄於（梁）蕭統編，前揭書，頁 187-188。

<sup>51</sup> 《神異經--中荒經》提到「南方有獸焉，角足大小形狀如水牛，皮毛黑如漆，食鐵飲水，其糞可為兵器，其利如剛，名為『嚙齒』」，參見周次吉，《神異經研究》，（台北：文津出版，民 75 年），頁 70。

<sup>52</sup> 李時珍在《本草綱目》中對獏的記載，除了引郭璞、白居易等古人的說法外，還有許多因循而來的記載，如依據《埤雅》認為其「糞可為兵切玉，尿能消鐵為水」，而李時珍自己則認為獏具

所以，食鐵獸是因為與獾接合在一起，才與大熊貓產生關係，而如果將食鐵獸與獾分離成兩種生物，則食鐵獸與大熊貓的生物特徵或習性是沒有一點相似之處，自然不能視為是大熊貓的古代名稱。

根據上面的分析，我們可以發現，其實，中國古代生物特徵裡面較貼近大熊貓形象的，只有「獾」與「騶虞」。騶虞的紀錄較少，而且在唐代以後已經沒有新的記載，因此，可以說後來只剩下「獾」一種稱呼了。

事實上，雖然我們認為中國古代對獾的論述相當接近現代的大熊貓，但是對獾的認知一直到明清時代都還是相當模糊的，例如前面提到的毛晉在《毛詩陸疏廣要》中便依據過去的記載而且不太考據的將獾接合成豹屬的食鐵異獸，<sup>53</sup>而李時珍的《本草綱目》中也有類似「糞可為兵切玉，尿能消鐵為水」等未經考證的記載。這種充滿怪誕不經的接合記載，也被表現在通俗小說中。例如疑似明代馮夢龍著，清代蔡元放校的《東周列國志》便將獾描寫成「食鐵、勇猛、刀槍不入」但卻「怕火」的「秉天地而生的異獸」。<sup>54</sup>可以看出這裡的獾是根據前人的記載加以接合增益而成的，作者對獾的認識依舊是停留在典籍記載的印象上，而且在表現上更為加油添醋，上面的描述無論如何是無法與大熊貓聯想在一起的。可見即使到了明清時代，獾的形象仍停留於傳說中的怪獸，中國人對牠依舊不瞭解。也難怪當法國神父戴維（A. David）在 1869 年發現大熊貓時，中國人不能立即說出那是指中國古籍上的獾，並且為其正名，使得中國大熊貓的發現被當成是法國人的成就，並且日後還為了應該叫「熊貓」還是「貓熊」爭論了許久。<sup>55</sup>

如果根據我們的論述結果重新勾勒出大熊貓的古代名稱，這個可能的發展應該修正如下：

西漢    東漢    六朝                      唐代                      明清

---

有「皮寢之可驅溫癘避濕邪氣，膏主治癰腫能透筋骨」，而誇張的是其尿「主治吞銅鐵入腹者，水和服之即化為水」。在李時珍的認知裡，獾還是一種充滿神奇傳說的生物。參見李時珍，《本草綱目》，引自《欽定四庫全書》，頁 774 之 470-471。

<sup>53</sup> 毛晉在書中將《尸子》佚文中的說法誤植為莊子說，把《埤雅》的彙整資料直接認為是《爾雅》所說。參見毛晉，前揭書，引自《欽定四庫全書》，頁 70 之 127-129。

<sup>54</sup> 《東周列國志》第三十五回中提到的「獾」是「似熊非熊，其鼻如象，其頭似獅，其足似虎，其髮如豺，其鬣似野豕，其尾似牛，其身大於馬，其文黑白斑駁。劍戟刀箭，俱不能傷。嚼鐵如泥，車軸裹鐵，俱被齧食。矯捷無倫，人不能制。」並且此獸是「秉天地之金氣而生。頭小足卑，好食銅鐵，便溺所至，五金見之，皆消化為水。其骨實無髓，可以代髓。取其皮為褥，能辟瘟去濕。」制之之法是「以火炙，立死。」參見馮夢龍，《東周列國志》，（台北：三誠堂出版，2000 年），頁 98。

<sup>55</sup> 熊貓和貓熊的名字之爭由來已久，現在的普遍說法是原來的名稱是貓熊，後來因為 20 世紀 30 年代初期展覽時，名稱的排列讀法被弄顛倒了，所以稱為熊貓。但這種說法仍有相當爭議，像姚懷德就這種說法完全沒有根據，是一種以訛傳訛的錯誤說法。參見胡錦矗，前揭書，頁 19，姚懷德，「大熊貓」，《詞庫建設通訊》，1997 年 8 月第 13 期，頁 36-37。

騶虞-----止  
獾-----  
食鐵獸--↑

也因此，我們可以說，針對現行通用的大熊貓古代名稱演變是從「貔貅」到「獾」到「騶虞」再到「獾」的說法，只是一種人爲的建構與接合的結果，不是真正的熊貓名稱系譜。而這些從古籍上引經據典所代表的證據，都只是人類建構接合下的掩飾罷了。

總的來說，由於大熊貓在古代中國並未留下明確的稱呼與形象，因此，我們只能根據記載去推測大熊貓在古代可能的名稱。我們無法百分之百確定古籍上所記載的動物是否就是大熊貓，正如騶虞與獾雖然在記載上都具有熊貓的某些特性，但是也都有其不盡符合之處，兩者可能都是出於不同環境或不同認知情況下對熊貓的記載，當然也有可能兩者所指涉的動物皆不是大熊貓，而只是類似大熊貓的動物。

論述至此，有一個問題是我們必須要往下追問的，即如果現行的中國大熊貓古代名稱的研究成果其實只是一種建構與接合的結果，而並非正確客觀事實的陳述，何以這份研究成果會成爲幾乎是當前中國介紹大熊貓的通用共識資料？或許有人會認爲，因爲一般人不會太過重視熊貓的古代名稱之真偽，所以大多直接把它拿來當介紹資料使用，但是這個理由並不能解決我們的疑問，因爲類似中共的官方機構或大熊貓研究權威單位，對這些資料只要稍微用心就可以指出其謬誤不實之處，但何以反而是這些單位在傳遞和使用這些資料？關於這個問題，我們認爲布爾迪厄的「文化再生產」論述，恰巧可以做出適當的回應。

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。<sup>56</sup>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

<sup>56</sup> 高宣揚，《布爾迪厄》，（台北，生智，2002年），頁120。



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為基礎，這些集團或階級構成了教育行動在其中實施的社會構成。<sup>57</sup>」而「由於這些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。<sup>58</sup>」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。<sup>59</sup>」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。<sup>60</sup>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博，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。<sup>61</sup>不同語言符號的鬥爭拼博導致區隔化的產生，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博的結果被生產、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博之後所建構、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

<sup>57</sup> Pierre.Bourdieu & Jean-Claude Passeron(1990) ,*Reproduction in Education,Society and Culture*,Sage Publications, p10.

<sup>58</sup> *Ibid*,p11.

<sup>59</sup> *Ibid*,p21.

<sup>60</sup> 朱國華，《權力的文化邏輯》，（上海，三聯書店，2004年），頁83-84。

<sup>61</sup> Pierre.Bourdieu(1991),*Language and Symbolic Power*, Cambridge:Polity Press.

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」。

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。

如我們用這種觀念來看待大熊貓，我們可以說，今天的大熊貓之所以能夠受到高規格的對待與重視，除了其稀少性與「嬌憨可掬」這些特點外，實際上是脫離了牠自己的所屬的生物身份，而是以「資本」的形式存在於人類社會的。大熊貓今天在中國受到高規格的重視與對待，是來自於西方世界對牠的凝視，以及由此而來的使得中國得以將牠做為一種「資本」來與西方世界交涉。相信在中國古代大熊貓並不是一種被重視的動物，這一點可以從大熊貓的歷代名稱如此分歧而且沒有一個確定的圖像流傳下來可以推得；加上西方世界在 19 世紀末期於中國境內發現了大熊貓以後，中國也沒有因此掀起一陣大熊貓熱，可見中國歷史上始終未曾重視過大熊貓。大熊貓之所以受到中國的重視與注意，其實是來自於西方人對牠的注意與後來的瘋狂熱愛所致，由於西方人對牠的迷戀，中國在二十世紀中期以後陸續發展出如「熊貓外交」、「熊貓租借」、「熊貓文化」等具有政治、經濟、社會文化意涵的「實用價值」，<sup>62</sup>所以中國大熊貓的凝視其實是跟隨西方的腳步的，而在這種凝視下，大熊貓已經脫離其做為生物意涵的存在，而成為中國人相對於西方的一向有中國特色的「資本」了。中國在標榜熊貓的「國寶」地位而面向西方時，背後隱含的是一套資本思考的邏輯，不僅僅是做為經濟資本存在，同時也是做為文化資本、符號資本而存在，中國在各個不同的領域消費熊貓的文化與符號資本，例如將贈送熊貓給他國做為一種親善友好的象徵即是一例。

也因此，當至中共官方將大熊貓當成符號資本進行操作時，就必須為中國使用這套符號資本建立正當性。必須讓人們認同「大熊貓是屬於中國的國寶，中國相當重視熊貓」這一印象；因此，除了在保育工作與熊貓圈養培育的技術發展上投注相當大的心力，同時也必須為大熊貓建立一套完整的論述系統，包含其在中國歷史上的蹤跡和名稱，以便讓「大熊貓屬於中國」這個象徵意義或說是符號能更加鮮明，這才是中共官方推動大熊貓古代名稱研究的主因。

事實上，相信中國一直對於大熊貓被西方人「首先發現」這一事實耿耿於懷，這不但斷傷了民族情感與自尊，也使得大熊貓在近代的發展史論述上都是以西方為起點，從法國神父在 1869 年「首次發現」大熊貓到西方的大熊貓熱，都是西

---

<sup>62</sup> 近代最早的熊貓外交，應該是 1940 年代，蔣宋美齡曾經送了一對大熊貓給美國，在中共建政以後也陸續的送出多對熊貓。

方人的身影穿梭其中，中國這個大熊貓的宗主國反而成爲地理背景而已，大熊貓的歷史論述權儼然是掌握在西方的手中，這對中國來說真是情何以堪！因此，中國也需要建立一套屬於自己的「大熊貓古代歷史論述」，來與西方的「大熊貓現代史」分庭抗禮，這既滿足對大熊貓歷史發展介紹的需要，也說明了中國古代就知道有大熊貓並且留下相當記載，來證明大熊貓不是西方人「首先發現」的，只是中國古代沒有統一名稱罷了。中國以前只是「較不重視」大熊貓，但卻早就知道且發現了大熊貓；換言之，大熊貓並不是西方人「發現」的，西方人充其量只是將大熊貓介紹到全世界而已，中國才是最早發現而且擁有大熊貓的國家。

也因此，在早期中國的辭典中並未提到熊貓或貓熊，而在 1979 年的《辭海》裡，已經提到熊貓（貓熊），但並未與獾或貉狢連結在一起<sup>63</sup>，然而在 1988 年出版的《辭源》中，已經說「獾」的描述「有似大熊貓」；<sup>64</sup>又如我們前面提到胡錦羣雖然在八〇年代以前便已經具有這一套完整的熊貓古代名稱研究，但是直到九〇年代以後才通過官方力量將其發展成具影響力的基礎共識。這種轉變，相信是爲了對治在一般人的認知裡，大熊貓是西方人發現的這一印象。換言之，在中國這一套大熊貓古代名稱研究的論述下，大熊貓這一物種雖然是西方人於十九世紀將之介紹到世界上，但早在中國歷史上，大熊貓早就以不同的名稱留下牠的身影，大熊貓做爲中國當代的國寶，在中國的歷史上其實並沒有缺席過。

說穿了，這套研究成果的建構與流傳，就是一種文化再生產的過程，讓人們一代一代的傳下去之後，久了之後「假的」也變成真的。說得白一點，中國是以國家力量在支持這一份熊貓名稱研究的生產與傳遞，通過各種教育和非教育的方式，讓人們習慣這個系譜並且接受。換言之，中國大熊貓古代名稱研究的結果正確與否不是重點，重點是中國能否建構出一套與西方熊貓發現史分庭抗禮的大熊貓歷史論述，一方面填補中國古代大熊貓無聲無息的缺憾，另一方面則取得完整的大熊貓的論述權力，從而也爲中國操作大熊貓的符號資本取得更高的正當性。

中共對大熊貓符號資本的操作，可以從中共將大熊貓作爲敦睦友好的象徵而贈送給不同國家看出來，從 1957 年中國大熊貓「出使」前蘇聯開始到 1981 年爲止，中國將大熊貓作爲國禮先後贈送給前蘇聯、朝鮮、美國、日本、法國、英國、墨西哥、西班牙、德國等九個國家共計 23 隻大熊貓，使得大熊貓成爲常駐這些國家的「友好使節」。<sup>65</sup>雖然從八〇年代以來由於環保團體的抗議以及「華盛頓公約」的規定使得大熊貓不能再被當成象徵友好睦鄰的代表被輸出到其他國家，但是後來中國還是以「熊貓租借」的方式向世界各國輸出熊貓，<sup>66</sup>雖然在 90 年

<sup>63</sup> 《辭海》，（上海，上海辭書出版社，1979 年），頁 1886，3597，4528。

<sup>64</sup> 《辭源》（大陸版），（台北，遠流出版，1988 年），頁 1601。

<sup>65</sup> 王先忠，《前揭書》，頁 67。

<sup>66</sup> 「熊貓租借」熊貓租借是中國在 1980 年代中期到 1990 年代初期向境外輸出大熊貓的一種方式。世界各地的動物園爲了獲取商業利潤紛紛從中國引進大熊貓以供展出，中國方面和地動物園和熊

代中期這種租借行為受到保育團體的抨擊而停止，但是從 1980 到 1992 年，共計有 54 隻大熊貓先後被送往亞洲、非洲、歐洲及美洲等國家，足跡遍佈大半個地球。雖然中國在形式上停止了大熊貓的輸出與租借活動，但是在一些活動或特殊場合中共仍會派大熊貓作為「睦鄰大使」出訪，例如 2001 年國際奧委會在俄羅斯舉行時中共便送了兩隻大熊貓前往莫斯科作為友好表示。而喧騰一時的 2005 年底到 2006 年初中共要將一對大熊貓「團團」與「圓圓」送往台灣也是一樣，雖然最後這兩隻大熊貓未能成行，但是中共通過贈送大熊貓作為友好表示的象徵，已經成為中共操作熊貓符號時最明顯的背後意涵。

## 五、代結論：對天安門的思考

通過上述的分析，相信我們對天安門的認識可以有更深一層的認識，也可以有更多的思考空間。

相較於其他千年古剎，天安門幾百年的歲月或許還算不上是一個具有悠久歷史的古蹟，從最早的元大都奠立的皇城的架構，讓天安門雛形開始形成，到明代在元大都城基礎上，參照了南京規格營建而成。其皇城的中門稱為承天門，而在清順治八年正式更名為「天安門」以後。二百餘年間，天安門只是作為皇城的一隅，沒有太多故事，也不具備太多「符號」，要說有的話，它只是和其他磚瓦建築一般一起作為象徵皇城恢弘榮耀的「符號」而已。

然而，1949 年中共建政，1949 年 10 月 1 日中華人民共和國開國大典在天安門隆重舉行，毛澤東在天安門廣場上向全世界的人喊出「中國人民站起來了」這一句驚天口號，宣告中國新時代的來臨。從此，天安門城樓成為中共黨和國家舉行重大慶典活動的重要場所，也成為中國權威精神的符號象徵，「天安門」從此被烙印上新的象徵意義，擁有新的符號意涵。1999 年法輪功在天安門廣場的集會會大大的撼動了中南海並使得法輪功從此成為中共大力鎮壓整肅的對象，也正是因為它通過了天安門所擁有的符號資本向中共威權發聲，雖然法輪功並未真的在中共內部發動大規模的抗爭活動，但是它藉由在天安門的舉動不啻是宣布向中共的權威挑戰，這種藉由通過「符號資本」的爭奪向對手示意的表現，正是中國文化中「假借」或「隱喻」的作法，可以想見，只要天安門一日作為中共的「建國符號」，那天安門作為符號資本的價值就一日不會消除，未來也會有更多競爭這種符號資本的故事發生。

---

貓繁殖機構由於通過熊貓出租皆獲得相當可觀的收入，遂形成了熊貓租借的慣例。然而由於熊貓租借造成野生熊貓被捕捉的正當性依據，因此 90 年代初越來越多的環境保護團體對熊貓租借持反對態度並遊說相關單位進行抵制，在各方面的努力下，美國聯邦漁業和野生動物管理局禁止了商業目的的熊貓租借，中國之後也宣佈停止商業目的的熊貓出租。1993 年以後，熊貓租借的行為基本上已經停止。

改革開放之後，意識型態似乎以不再做為中共政權合法性與正當性基礎的必要條件，更多時候我們可以從經濟改革、政治發展乃至種種社會變遷方面的議題來探討中共政權穩定與發展的可能，並且認為，中共已經不再重視意識型態的作用，而是轉向如政治、經濟、社會文化等實務方面的操作。然而，在每一個具體的政策實務操作的過程與背後，對意識型態的建構與爭奪依舊是決定中共權力分配的關鍵，而意識型態的背後，其實是通過語言符號的操作做為其支撐的基礎的，只是在之前，我們直接以「意識型態」這個大框架來涵蓋中共的種種思想論述，這可以視為是一種宏觀面的分析，而在這裡，我們將從微觀的層面下手去探討在中共意識型態建構與操作的背後，是經歷如何的語言符號的建構或爭奪，而這種建構或爭奪的背後，所代表的就是一套套符號資本或文化資本的展現。

意識形態既是語言符號，也是權力，但又不只是語言符號或權力；意識形態是語言符號和權力交織而成的話語場域。話語的形成變化，不是通過純粹語言符號的邏輯，或純粹權力邏輯來實現，而是通過話語的實踐所形塑的關係網絡來實現的。意識形態的建構和產生功能，既是主體或我的被複製和生產，也是語言符號、權力、話語的再生產；而再推下去，就是權力關係或話語場域的再生產，以及社會生產關係的再生產。意識形態通過社會再生產過程，也不斷再被生產出來；意識形態既是啟動社會的再生產的鑰匙，也是貫穿社會的再生產的主軸，更是連結政治、經濟和文化的黏著劑。

所以，如果我們只從傳統的政治範疇去看待其意識型態的建構，我們或許會認為在江澤民的「三個代表」以後，中共在政治思想方面就不再有明確的發展了，也會因此而認為中共在意識型態建構方面的工作已經停滯或是轉向對實務議題的重視。然而，通過上面的分析，我們不能只將焦點集中在政治意識型態的建構上，而必須瞭解意識型態在國家社會中的生產與再生產關係，那我們會發現，中共其實依舊通過語言符號在不同面向上建構和形塑種種的意識型態，並且創造出種種文化和符號資本。以語言符號做為內涵的意識型態之所以可以深植人心，所依賴的其實也是其創造出來的符號資本或文化資本，而中共對符號資本和文化資本的創造，其實從來沒有停滯過。中共通過對符號資本和文化資本操作，不只讓它在國內的政權統治合法性一直存在，也讓它的經濟發展快速的翻了幾翻，並且也讓它的國際聲望和形象也朝正面的方向發展，這一點都是值得我們注意的。除了延安、熊貓、天安門這些我們所要探討的議題外，諸如「雷鋒精神」、「有中國特色」、「反貪腐」乃至「反分裂法」、「一個中國」，無一不是中共在建構和操作符號資本的表現，這一點是值得我們深入思考與認清的。瞭解了中共對符號資本和文化資本的操作，我們才不會陷入其所建構出來的符號和文化迷思之中，才能跳出其中的迷思而找到自己的方向。

## 參考文獻

### 一、中文原典

- (漢) 許慎著，《說文解字》，台北：頂淵文化，2003年。
- (梁) 蕭統編，《文選》，(台北：文津出版，民76年。
- 景印摛藻堂編，《欽定四庫全書》，台北：台灣商務出版社，民72年。
- 景印摛藻堂編，《欽定四庫全書薈要》，台北：世界書局，民75年。
- 《辭海》，上海，上海辭書出版社，1979年。
- 《辭源》(大陸版)，台北，遠流出版，1988年。

### 二、中文書目

- 王先忠，《話說國寶大熊貓》，四川：四川科技出版社，2005年。
- 王士禎，《香祖筆記》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 王銘銘，《人類學是什麼？》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 王逢振主編，《詹姆遜(F. R. Jameson)文集：文化研究與政治意識(第三卷)》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 朱國華，《權力的文化邏輯》，上海：上海三聯書局，2004年。
- 吳猛、和新風，《文化權力的終結：與福柯對話》，成都：四川人民出版社，2003年。
- 李英明，《新制度主義與社會資本》，台北：揚智文化事業股份有限公司，2005年。
- 李學勤主編，《爾雅注疏》，台北：台灣古籍出版社，2001年。
- 金生鈇著，《規訓與教化》，北京：教育科學出版社，2004年。
- 馬海良，《文化政治美學—伊格爾頓批評理論研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 高華，《紅太陽是怎樣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。
- 胡錦矗，《大熊貓研究》，上海：上海科技教育出版社，2001年。
- 曹榮湘選編，《走出囚徒困境-社會資本與制度分析》，上海，三聯書店，2003年。
- 曹榮湘、薛曉源主編，《全球化與文化資本》，北京，社會科學文化出版社，2005年。
- 黃宗智，《中國研究的規範認識危機》，香港，牛津大學出版社，1994年。

黃宗智主編，《中國研究的范式問題討論》，北京，社會科學文獻出版社，2003年。

陳振明，《政治的經濟學分析-新政治經濟學導論》，北京，中國人民大學出版社，2003。

許止淨輯，《峨嵋山志》，江蘇：江蘇廣陵古籍刻印社，1993年。

楊念群、黃奧濤、毛丹主編，《新史學（下），多學科對話的圖景》，北京：中國人民出版社，2003。

楊大春，《傅柯》，台北：生智，1997年。

楊家駱主編，《新校本史記三家注並附編二種》，台北：鼎文書局，民74年。

張一兵，《問題式、症候閱讀與意識形態—關於阿爾都塞的一種文本解讀》，北京：中央編譯出版社。

鄒讜，《中國革命再闡釋》，香港：牛津大學出版社，2002年。

蕭俊明，《文化轉向的由來》，北京：社會科學文獻出版社，2004年。

駱冬青，《形而上學：美學新解》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

蘇克任著，松井貴子、洛可譯，《貓熊的悠閒時光》，台北，如何出版社，2006年。

### 三、中文譯著

皮埃爾·布迪厄(Bourdieu, P.)，華康德著，李猛、李康譯，《實踐與反思》，北京：中央編譯出版社，2004年。

皮埃爾·布迪厄(P.Bourdieu)，**再生產：一種教育系統理論的要點**，北京，商務印書館，2002年。

伊萬·撒列尼(Ivan Szelenyi)，「文化資本的政治表現—析為沙俄效力的波羅的海德國人現象」，薛曉源、曹榮湘主編，《全球化與文化資本》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。

杜贊奇著，王憲明譯，《文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村》，南京：江蘇人民出版社，1996年。

阿圖塞著(Louis Althusser)，杜章智譯，《列寧與哲學》，台北：遠流出版公司，1990年。

格爾特茲(Clifford Greertz)著，王海龍、張家瑄譯，《地方性知識—闡釋人類學論文集》，北京：中央編譯出版社，2000年。

約翰·斯道雷(John Storey)著，楊竹山、郭發勇、周輝譯，《文化理論&通俗文化導論(第二版)》，南京大學出版社，2001年。

海登·懷特著，董立河譯，《形式的內容：敘事話語與歷史再現》，北京：文津出版社，2005年。

斯拉沃熱·齊澤克著，季廣茂譯，《意識形態的崇高客體》，北京：中央編譯，2002年。

黎安友著(Nathan, Andrew J)，斯組達譯，《中國危機的出路—改革的困境和民主的前景》，香港：鏡報文化企業有限公司，1991年。

費德希克·格霍(Frederic Gros)著，何乏華、楊凱麟、龔卓軍譯，《傅柯考》，(台北：麥田，2005年。

#### 四、 英文參考書目

Barker, Chris. *Culture Studies: Theory & Practice*, London: Sage Publications, 2000.

Barker, Chris. *Making sense of cultural studies : central problems and critical debates*, London : Sage, 2002.

Burt, Ronald S. *Structural Hole: The Social Structure of Competition*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Bourdieu, P. translated by Richard Nice. *Sociology in question*, London : Sage, 1993.

Bourdieu, P : *a critical reader*, Oxford [England] ; Malden, Mass. : Blackwell Publishers, 1999.

Eagleton, Terry. *Criticism and ideology : a study in Marxist literary theory*, London:erso,1978.

Fowler, B. *Pierre Bourdieu and cultural theory : critical investigations*, London : Sage,1997.

Jenkins, R. *Pierre Bourdieu*, London ; New York : Routledge, 1992.

Lucian W. Pye, *The Dynamics of Chinese Politics*, Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc., 1981.

Meisner, Maurice. *The Deng Xiaoping era : an inquiry into the fate of Chinese socialism, 1978-1994*, New York : Hill and Wang, 1996.

M.Foucault, *Madness and civilization : a history of insanity in the age of reason*, New York : Pantheon, c1965.

-----*The birth of the clinic; an archaeology of medical perception*, New York : Pantheon, c1973.

-----*Discipline and punish : the birth of the prison*, New York : Vintage Books, 1979.

-----*The order of things : an archaeology of the human sciences*,New York : Vintage Books,1994.

-----*The archaeology of knowledge*, London ; New York : Routledge,1991.

Morley, David and Kuan-Hsing Chen eds. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, New York: Routledge, 1996.

Saich, Tony. *Governance and politics of China*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York : Palgrave, 2001.

Saich Tony. & Van de Ven, Hans J. eds. *New perspectives on the Chinese Communist revolution*, Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, c1995.



Schurmann, Franz. *Ideology & Organization in Communist China*, Berkeley: University of California Press, 1968.

Swartz, D. *Culture & power : the sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago [Ill.] : University of Chicago Press, 1997.

Stuart Hall ,*Representation : cultural representations and signifying practices*, London ; Thousand Oaks, Calif. : Sage Publications in association with the Open University, 1997.

Tang Tsou, *The Culture Revolution & Post-Mao Reforms: A Historical Perspective*, The University of Chicago Press, 1986

## 五、英文期刊

Bourdieu, P. “The Form of Capital.” Richardson, J.G. ed., *Handbook of theory and research for the sociology of education*, New York : Greenwood Press, 1986, pp241-258.

Dittmer, Lowell. “Chinese Informal Politics” , *The China Journal*, NO.34, July, 1995.

Nathan, Andrew J.. “A Factionalism Model for CCP Politics” , *The China Quarterly*, NO.53 , 1973.

Nathan, Andrew J. and Kellee S. Tsai. “Factionalism: A New Institutional Restatement” , *The China Journal*, NO.34, July 1995.