

## 漢語知識版圖的新規劃：邁向文化符號學之路

朱文光\*

### 摘 要

為了在存有論、認識論與方法論等方面為漢語文化符號學奠定理論基礎，本文提出兩種構想：（一）參照呂格爾（Ricoeur）對詮釋學殖基於現象學的兩種可能進路，一方面以理解底存有學（如海德格與伽達默爾的詮釋學進路）作為救濟文化符號學的捷徑；另一方面以知識論型態的詮釋學（如呂格爾採行的遠征進路）為軸心，直接與歷史學、語意學、意識哲學、心理分析、結構主義、後結構主義與文化批判理論正面交鋒。（二）基於中外文化之不可共量性，必須打破西方傳統語音中心主義（phonocentrism）衍生的語言符號學態度，方能掌握中國文化史上環繞著微聖、宗經、原道、明道、達道、示道、貫道、載道、體道等文學主張所開顯的「以文字為存有之歷程」的文化情境，順此思路照明古代知識份子與文學家表述或創作靈感泉源的思維襯墊。

關鍵詞：文化、符號、詮釋學、方法論

---

\* 逢甲大學中國文學系副教授

# Semiotic Analysis of Chinese Cultural Semiotics

Zhu Wen-Guang\*

## Abstract

This paper is intended as an investigation of the Chinese cultural semiotics: its birth, concern and central topic, its theoretical basis (relevant theory of Gong, Peng-Cheng), a survey of the cultural semiotics and its prominent features. So far the study of Chinese cultural semiotics has been superficial. This article simply illustrated the background of the Chinese cultural semiotics which was based on Chinese grammatology in order to retain the original connotations they have in Chinese culture according to the principle of faithfulness to the specificity of text by methodological understanding, linguistic understanding and ontological understanding.

We arrive at the conclusion that Gong, Peng-Cheng's theory about Chinese cultural semiotics helps us rethink the definition, category, theme, content, the relationship between outsider and insider, and ways of understanding Chinese cultural from a deeper perspective, and that his fresh insight contributes substantially to the whole field of cultural semiotics.

**Key words:** cultural, semiotics, hermeneutics, methodology

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Feng Chia University

# 漢語知識版圖的新規劃：邁向文化符號學之路

朱文光

## 一、楔子：夢見文化符號學

不知文化之夢為符號歟？符號之夢為文化歟？

文化與符號，則必有分矣。此之謂異化。

——《莊仔·歧誤論》

作為本文的起始標題，「夢見文化符號學」並不蘊含任何浪漫色彩，而且在此篇手工業製品的生產過程中，囤積了許多思想包袱。

哲學詮釋學（Philosophical Hermeneutics）奠基者伽達默爾（Hans-Georg Gadamer，1900-2002）於其名著《真理與方法》（Wahrheit und Methode）聲稱：「前理解」或「先入為主之見」使理解成為可能<sup>1</sup>，即是說吾人開始理解與詮釋任何事物之前，必有某種先在結構作為詮釋的起點或參考系統；如同人們無法不憑藉著語言思考與討論問題，理解也不可能從某種精神空白狀態中開始。吾人面對「文化符號學」此一名目的時候，自然無法避免這樣的處境：由於對「文化符號學」作為一門學科的歷史淵源及其知識版圖缺乏瞭解，因此，嘗試理解「文化符號學」，就如同面對陌生國度的菜餚，頗有難以下箸之感。於是，存有論意義上的「前理解制約」，竟在不知不覺間變成知識論層次上帶有戲謔意味的「前理解貧乏」，如此弔詭的經驗，可謂始料未及。

身為中文學圈的一份子，固然由於碰觸「文化符號學」此一學門時所顯現的窘態而感到汗顏，傳統文獻學訓練卻直覺地帶領吾人嗅向學術領地的上風處；從圖書館、網路資料庫或任何可以循得蛛絲馬跡的地方，著手展開知識檔案學的調查工作。

## 二、林中路：搜尋文化符號學

<sup>1</sup> 此一觀點，源自馬丁·海德格（Martin Heidegger，1889-1976）對理解先決條件的存有論分析。關於前理解（Vorverständnis）、先有（Vorhabe）、先見（Vorsicht）、先識（Vorgriff）、先入之見（Voreingenommenheit）等名相的解析，參見海德格《存在與時間》（陳映嘉、王慶節／譯，北京：三聯，1987）、伽達默爾《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（洪漢鼎／譯，台北：時報，1993）等論著。

可以在諸如威廉斯、蘇珊·宋妲、哈伯瑪斯、克莉絲蒂娃或傅科的學者身上貼上什麼學院標籤呢？事實上，並不存在什麼明確的話語可以形容這類思想家，這也是為什麼「理論」這個模糊字眼會存在的原因之一，他們的作品無法被簡單歸類的事實，則是「理論」這個詞彙的核心意義。<sup>2</sup>

——Terry Eagleton, *After Theory*

### (一)策「碼」入林

根據初步的勘查報告，「文化符號學」似乎尚未成為一門獨立的學科，但是在文化理論或符號學理論的疆域邊緣，或可略窺其蹤跡。此間，文化理論的光彩已大不如前：

文化理論的黃金時代已經過去。賈克·拉岡 (Jacques Lacan)、克勞德·李維史陀 (Claude Levi-Strauss)、路易·阿圖塞 (Louis Aithusser)、羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 與米歇·傅科 (Michel Foucault) 等人首開先河的作品距今已有數十年之久。雷蒙·威廉斯 (Raymond Williams)、露斯·依希迦黑 (Luce Irigaray)、皮耶·布赫迪厄 (Pierre Bourdieu)、茱利亞·克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva)、賈克·德希達 (J. Derrida)、伊蓮納·希蘇 (Helene Cixous)、尤根·哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas)、菲德烈·詹明信 (Fredric Jameson) 與愛德華·薩依德 (Edward Said) 早期深具開創性的作品亦復如此。……至少在目前，我們仍仰賴著過去大師的鼻息；然而，從傅科與拉岡開始坐在打字機前到現在，這個世界已經經歷了深遠的變化。在這個新時代裡，究竟需要哪種新穎的思考方式？<sup>3</sup>

上列引文中談到的諸位大師，或在上一世紀飽受命運捉弄，無法壽終正寢；或在二十一世紀初溘然長逝。<sup>4</sup> 無論如何，「我們現在處於所謂理論發展高峰期 (high theory) 的餘緒，在某些方面，我們已逐漸遠離因為出現阿圖塞、巴特與德希達等思想家的洞見而富饒的年代。」<sup>5</sup>

另外一方面，考慮到西方淵遠流長的符號學傳統，吾人尚須將皮爾士 (C. S. Peirce, 1839-1914)、索緒爾 (F. de Saussure, 1857-1913)、胡賽爾 (E. Husserl, 1859-1938)、巴

<sup>2</sup> 泰瑞·伊格頓 (Terry Eagleton) 《理論之後：文化理論的當下與未來》(李尚遠／譯，台北：商周，2005)，頁 108。

<sup>3</sup> 《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁 12-13。

<sup>4</sup> 誠如伊格頓所云，巴特被洗衣車碾斃，傅科罹患愛滋病、阿圖塞因殺妻而被關入精神病院……「看來，上帝似乎不是一個結構主義者」(《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁 12)。其他學者，除了李維史陀得享高壽，布赫迪厄、德希達已分別在 2002 及 2004 年相繼作古。於今思之，不免引發感慨。

<sup>5</sup> 《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁 13。

赫汀（Mikhail Bakhtin，1895-1975）等人的作品陳列在前，更不宜忽略當今人氣暢旺的安伯托·艾可（Umberto Eco，1932-）；一位極負盛譽的記號語言學權威，也是知名的哲學家、歷史學家、文學評論家和美學家。

於是，原初的夢就這樣迷失在文化、文本、本文、正文、記號、符號、符表、符義、符碼、符徵、結構、解構等名相環布的文字荊棘中；此即筆者驅策語碼進入文化符號學叢林時，首先映入眼簾的景象。

在大量專業術語及國外權威學者名號壓境的情況下，想要於短期內執文化之筌蹄、窮符號學之色相，恐非經一番抽絲剝繭、狂追猛搜的功夫不可；是為夢中占夢之第一步也。

## （二）霧裡「瞰」花

夢中首先遭遇到的，乃是「文化符號學」的正名之諍。

吾人之所以不易採取規範性的立場談論「文化符號學」，即是由於「文化」和「符號學」兩個語詞的歧義性（Language Ambiguity）所致：一方面關於文化的形式、要素、功能、研究範圍和知識性質亟待釐清；一方面學者們對符號學領域中的重要問題和作為符號學研究對象之記號本身的看法頗為分歧<sup>6</sup>。後者尤其表現在符號之界定；符號學理論的性質；符號學與結構主義、訊息理論、文化研究、意識型態批判之關係等方面。

以上這些問題，自然牽涉到「文化符號學」是否可以獨立成一門學科的爭議，以及被設定為諸相關學科的共同面向時，可能被迫承擔其作為人文學或精神科學之普遍理論所要肩負的任務；例如：必須不斷地進行存有論、認識論與方法論層次上的理論說明工作。

葉維廉早已說過：

歐美近十餘年來的文學理論，有一個共同的特色，那便是「科技交參整合」，幾乎每一個結構主義後起思想理論家，都把美學、哲學、歷史、語言揉合在一起，或貫穿在一起。這裡面幾乎找不到一個純粹在文學之為文學單面的研究，他們幾乎都是文化理論者。<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 同一個符號學術語，皮爾士、索緒爾、胡賽爾、巴特、李維史陀、德希達、艾可等人的定義與用法，皆互有出入。譬如：徵象（symptom）、符號／象徵（symbol）、表達（expression）、指號（index）、代碼（code）、信息（message）等等，固然不同於記號（signum），卻在某些語境下與記號有著相同或類似的作用。至於這些術語在現象學、語言學、詮釋學、結構主義、後結構主義、社會批判理論等領域所扮演的不同角色，亦往往令人為之目眩神迷。

<sup>7</sup> 《歷史、傳釋與美學》（台北：東大，1998）序。相對於此段文字中的「十餘年來」，徵引時是否應該切入「二十餘年來」的語境來理解？一旦文字和涉及書寫年代的考據學分道揚鑣，就仿

李幼蒸也提到：

當代符號學是傳統符號學語意分析精神和現代科學綜合化總趨勢下的產物，這一特定研究領域存在的合法性和功用性間接地表現在它既不再屬於任何哲學流派，也不從屬於任何科學學科，然而它卻包含著各類研究中的多種相關內容。<sup>8</sup>

以上兩段文字似乎意味著：在傳統文學立場上為文化符號學圈定理論範圍的作法，終將遭到失敗的命運。

文化符號學，就如同處在其學術理論上游的文化學或符號學面臨到的處境一樣，無論在歷史或理論等方面皆無法輕易辨識出獨立的知識體系。相對於此類困境，曾經喧騰一時的「文學理論」、「文學批評」與「文學史」之間夾纏不清的爭辯，似乎已顯得過時而變得不是那麼重要。<sup>9</sup>

艾斯巴赫（Eschbach）曾經於〈符號學危機〉大聲呼籲：「符號學正處於危機狀態！如果這一危機不能克服，符號學將迅速退化為批評家們譏諷的時髦套語，這些套語將在學術方式發生變化時默默消失！」<sup>10</sup> 此處提到的「危機」，並非如一般人所想像，導因於學科內部不同意見的爭執，而是彼此各行其是、互不相侔所呈現的無政府狀態，亦即李幼蒸指出的：「其他傳統學科之所以正當，符號學學科之所以『可疑』，恰恰在於後者本身的目標與構成的混亂與變動」<sup>11</sup>。

事實上，學科目標的混亂或變動，不一定會在學術場域中帶來負面的影響。真正值得擔心的問題在於：當吾人以廣義的符號學進路作為探索文化現象的手段時，不應重蹈主流文化理論的覆轍：

文化理論允諾我們它要處理許多根本的問題，然而它卻未能辦到。在關於道德與形上學的問題上，它是羞怯的；在關於愛、生物學、宗教與革命的問題上，它感到困窘；對於邪惡，它大體上是沈默的；在死亡與痛苦上，它的雙唇緊閉；在關於本質、普遍與基礎的問題上，它教條的；至於攸關真理、客觀性與公正的問題

---

佛喪失了在原初意圖上所指涉的那個意義（雖然此段文字在延續的歷史軸線上作為對今日學術行情之描述仍然是有效的）；而這種語文現象似乎已經呈顯出符表／意指（signifiant／signifier）和符義／意符（signifie／signified）的「隨意關係」與「限定關係」，以及這兩種關係之間的雙重符號學緊張關係。

<sup>8</sup> 《人文符號學：人文科學認識論研究》（臺北：唐山，1996），頁 129。

<sup>9</sup> 「文學理論」、「文學批評」與「文學史」之理論疆域的爭辯，可以被看成是語言使用策略與論述形構模式在共時軸、貫時軸與價值軸合成之立體語碼座標系上的交叉變造與改組；因此沒有辦法在文學存有論的層次上尋獲三者之間的界線。

<sup>10</sup> 引自李幼蒸《人文符號學：人文科學認識論研究》，頁 115。

<sup>11</sup> 《人文符號學：人文科學認識論研究》，頁 117。

上，它則是膚淺的。這些問題都是人類存在的重要問題，但文化理論卻都未能加以回答。<sup>12</sup>

反過來說，我們是否因此需要回歸傳統哲學、文學、美學或史學理論的老路，重新擁抱真理（truth）、整體性（totalities）或巨型歷史敘事（grand historical narratives），方能讓文化符號學在漢語土壤裡生根發芽？對照近十餘年來華語學圈在「文化研究」領域累積之學術成果，此一問題確實值得吾人深思。

### 三、西遊記：漢語文化符號的自我坎陷

我們不隨便信賴權威，尤其是西方文學理論的權威，而希望從不同文化、不同美學的系統裡分辨出不同的美學據點和假定，從而找出其間的歧異和可能匯通的線路。<sup>13</sup>

——葉維廉『比較文學叢書』總序

#### (一)他「舫」之「食」

一般人初次理解「文化符號學」此一名目的時候，會根據以往對文學社會學、哲學人類學或醫學倫理學等跨領域學科的理解方式來思考，視之為運用符號學理論探究文化現象的一門學科。然而，不僅符號學本身正處於妾身未明的狀態，文化理論的分歧（fragmentation）又是許多文化研究者的切膚之痛，於是可以想見符號學理論與文化現象兩者相互撞擊時產生的火花，若非情投意合點燃了智慧之光，便有可能招致玩火自焚之譏。無怪乎有人認為補充語言分析、結構／後結構主義、科學知識方法論等舶來餐櫃的飲食，有助於平衡漢語文化符號學的論述營養狀況。

如此構想並沒有錯，但其路途之艱辛，也是有目共睹。特別對有心在漢語文化符號學領域提出獨創觀點的人而言，這無疑是一種智力上的試煉，而且這樣的思路預設吾人必須開始收拾行囊，動身向西方取經去。

#### (二)「讀」上西樓

在引介西方文化符號學理論的蜿蜒曲徑中，有若干心理路障需要排除。例如：關於方法論的探討，容易給研究者某種錯覺，以為他的工作在於採取某種方法建構特殊的文化（史）觀，或藉此發揮某種關於文化的藝術主張，甚至誤以為特定的研究方法可以作為「征服」文化的工具。此種情形，於學院體制內特別容易發生。然而，並非因為學術

<sup>12</sup> 《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁 131-132。

<sup>13</sup> 引自《歷史、傳釋與美學》（台北：東大，1998）。

訓練環節出了問題，恰是既有的學科典範透過各種理論軟硬體的供應，為我們開啟了觀看文化現象的視窗，卻有可能同時關上了自由欣賞文化風景的門戶。

眾所皆知，一九二〇至四〇年代傳入漢語文化圈的浪漫主義、寫實主義、象徵主義與現代主義；緊接著風行學壇的新批評、形式主義、結構主義、原型理論、敘事理論與接受美學，乃至就本文而言，正在與之纏鬥的文化符號學，以及挾後現代思潮而風飆雲湧的解結構主義、女性主義、同志論述、後殖民論述；如是種種提供切割文化知識版圖的理論工具，可謂沈沈夥夥、令人目不暇給；而漢語學圈延攬諸說倚為談證者，亦是趨之若鶩、更僕離數。可是，當理論矛頭指向傳統漢語古典文藝作品時，卻經常遭遇到「何種論述方能與傳統文化現象或文本內在精神相應」的問題。

舉例來說，參照海德格存有論式的現象詮釋學解讀《莊子》，或許可以在相互發明的過程中有所斬獲；可是中國古典戲劇作品與亞理斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）悲劇理論的拼配，以及五四文學運動與西方浪漫文學的比附云云，雖然因為其歷史背景而值得同情，卻總讓人覺得有荒腔走板之感。這個現象意味著：在方法論市場上，仍然存在著相對客觀的標準，使我們有能力辨別理論成色與產品價格之間的匹配度（亦即文化政治學上的對價關係）。

提出這項問題，並不表示我們希望再現古代知識份子或文學家的著作本意；因為批判理論與存有論意義的哲學詮釋學已經掏空了此種意圖的認識論根基，而且作者本意與符表之間的落差，早就在精神分析學的映鏡中一覽無遺。可是有鑑於新批評學派與讀者反應論將作品視為獨立自主世界（self-contained world）所遭遇到的責難，吾人絕對有必要在符號學的視域中引入詮釋學的思想資源，才有可能在作者與讀者之間取得對理解或詮釋行為的合理認識；並賦予作品恰當的地位。換言之，吾人應該在研究漢語古典文學作品的時候，應先體認到自己的歷史性，亦即保持一種「有效歷史意識」（Wissen um die eigend Geschichtlichkeit）的開放性，方能達成與傳統文本之間的視域融合（Horizontverschmelzung）<sup>14</sup>。

### （三）入「釋」操戈

以漢語文化理論界的狀況而言，引進歐美詮釋學理論以豐富文化研究資源的想法，並不算新穎的主意。現在需要的，乃是揭露此一詮釋進路的知識論問題：

首先，倡議文化符號學與詮釋學的接軌，不比於單純地經由中國傳統文學理論完成對詮釋學的接納。後者僅需顧慮中西方文學理論在「觀、感、思構、用字、傳意、解讀都受制於特定歷史、語言文化在我們意識中成形的模子」，其積極作用，在於藉此「才可以了解近年解構批評者和結構主義後起思想者力圖不斷拆除圈線不斷做偏離的語言的遊戲，才可以明白他們力圖從西方僵死的圈定行為中掙脫出來的困境，可以從另一個文化

<sup>14</sup> 參見伽達默爾《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》的詳細論證。



很快的找到抒困的方法，而不必穿越他們迂迴曲折、迷宮式、不斷抹除式的移位策略」<sup>15</sup>；而前者尚需考量是否需要以某種哲學系統作為漢語文化符號學理論基礎的問題。<sup>16</sup>

其次，假設文化符號學由於其跨學科的理論潛力而比既有文學理論更適合作為研究漢語文化現象的進路，必須明白這樣的說法是在下列兩個條件下成立的：(一)就學科領域的配置情形而言，文化符號學有辦法在典型的跨學科活動中居於文化研究戰略性變遷的中心；(二)可以從作為職業領域的管道或程序中擺脫舊有中國文學理論寄生於僵化學術制度的宿命，成為能夠提供更多自由探討空間的學術運作基地。

再者，於跨國度比較文化研究的情境裡，應該思考引入詮釋學思想資源的文化符號學是否比傳統中國文學理論更能有助於疏通兩個文化傳統裡不同歷史文本系統之間的語義通分問題，並在知識論的「最少限制主義」(minimalism)基礎上使其成為有效綜攝歷史、政治、社會倫理等領域研究成果的思想機制，從而在理論與實踐等方面為中國古典文藝理論的改革與定向工作注入新的活力。

#### (四)另闢「西」徑

除開上述與研究策略有關的問題，此處提及文化符號學與詮釋學的接軌工作，仍然是極富挑戰性的。這不僅是因為不同時期的各種詮釋學流派業已對理解和詮釋行為從存有論、認識論到方法論提出了許多觀點迥異的講法<sup>17</sup>；而且還意味著此一進路在研究態度和傳統語言分析與科學符號學之間有不宣而戰的可能<sup>18</sup>。

<sup>15</sup> 參見葉維廉《歷史、傳釋與美學》(台北：東大，1998)序。

<sup>16</sup> 亦即需要同時考量理論方法論和研究策略兩方面的問題。例如，李幼蒸曾經表示：「不論哲學與符號學有多麼深廣的關係，哲學理論的系統不能成為符號學的理論基礎，否則我們就會有另一種教條主義。符號學不會在其他學科中找到現成的基礎，雖然相對而言，語言學為其提供了更多的理論準備」。參見〈符號學和人文科學：關於符號學方法的認識論思考〉(《哲學雜誌》第23期，臺北：業強，1998)，頁220。從方法論的角度來看，李氏的觀點未嘗沒有值得商榷的地方，然須另文專論，茲不於此贅述。

<sup>17</sup> 如一般人所知，歐陸的詮釋學(Hermeneutics)在浪漫時期是以作者心理意圖的重構作為理解文本的判準，如施萊爾馬赫(Schleiermacher, 1768-1834)提出的詮釋學概念。到了狄爾泰(W. Dilthey, 1833-1911)，詮釋學經歷了知識論轉向，開始著重自然科學與人文科學對知識在「說明」(explanation)與「理解」(understanding)上的差異。後來在海德格的論述中，詮釋學經歷了存有論轉向，因為他認為對文本的理解最終是指向對存有的理解。伽達默爾則追隨海氏的路線，進一步將語言變成詮釋學的中心問題。另外，貝蒂(E. Betti, 1823-1892)與呂格爾的論述，亦各自代表了不同類型的詮釋學典範，與伽達默爾、阿佩爾(K. O. Apel)、哈伯瑪斯(J. Habermas, 1929-)等人之間迭有論辯。

<sup>18</sup> 理由非常清楚：無論是文學詮釋學或哲學詮釋學，皆被迫要求與「工具主義符號理論」(Instrumentalistische Zeichentheorie)和講求科學方法文學批評理論相對抗。後者如Douwe Fokkema與Elrud Ibsch在*Theories of Literature in the Twentieth Century*的中譯本《二十世紀文學理論》序言裡所表述的立場最為鮮明：「最後待決的問題是：為甚麼我們要對文學作科學性的研究？……除了科際間相互的促進繁衍外，在文學研究本題內，我們還需要有可靠性及

為了解決此項難題，吾人可以參照呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）對詮釋學殖基於現象學的「兩種可能進路」<sup>19</sup>，提出類似的構想：首先，以理解底存有學（如海德格與伽達默爾的詮釋學進路）作為救濟文化符號學的捷徑，如此可以巧妙地避開與傳統語言分析和科學方法論短兵相接的機會；其次，以知識論型態的詮釋學（如呂格爾採行的遠征進路）為軸心，直接與歷史學、語意學、意識哲學、心理分析、結構主義、文化批判理論與後結構主義等論述正面交鋒，藉此成就漢語文化符號學的知識方法論基礎。

相對於狹隘的分析哲學、形式主義、結構主義等法門，此一構想或能在比較寬廣的思想幅度上順利引渡漢語文化圈的古典文藝作品，而不是片段或狹隘地在語法、語音、語意、形式、結構等語言分析技巧中切割那浸潤於傳統歷史文化總體意識裡的文藝作品。

弔詭的是：要在哲學上論證此點並不困難，而且關於中國經學內涵的探究，已經可以在某種程度上證成此一進路的可行性<sup>20</sup>；可是文學研究者似乎依然對此進路興趣缺缺，以致大道旁落，乏人問津。

#### 四、路標：漢語文化符號學任務的再造與重組

台灣的學術界事實上已經不能使用中國的語言與方法思考問題了。哲學暫且不說，於文學領域，談起來總是古典、抒情、浪漫、寫實、悲劇英雄、情節、唯美云云，把中國文學，講成一套套有系統的偏見，觸處皆誤。因此必須重建，從廢墟上從新搭鷹架、蓋房子。<sup>21</sup>

——龔鵬程《四十自述》

##### （一）鑿壁借光

以上所述關於文化符號學發展方向的論辯，無論頓悟直超法門或迂迴論證法門，皆屬「借鏡」西方理論之路，即使已經擺脫了分析哲學或形式主義之弊，對某些在地學者而言，仍屬崎嶇難行，而且還會牽涉到「中體西用」、「西體中用」或「反向格義」等頗具爭議性的課題<sup>22</sup>。反過來講，若想建構以漢語符號特色為中心的文化符號學，一則須

準確性」（1985 中譯本序）。

<sup>19</sup> 參見呂格爾《詮釋的衝突》（林宏濤／譯，台北：桂冠，1995）的詳細說明。

<sup>20</sup> 此一研究方向，肇端於蔣年豐先生為中國經學之解釋學基礎所做的努力。參見〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉（收入楊儒賓與黃俊傑合編之《中國古代思維方式探索》，台北：正中 1996）與稍早發表於《東海學報》（Vol.31,33）及《清華學報》（Vol.20: 2）的論文。

<sup>21</sup> 龔鵬程《四十自述》（台北：金楓，1996），頁 336。

<sup>22</sup> 以哲學為例，龔鵬程指出：「佛教進入中國時，中國人對佛教無知，故以其所知、已知之儒道思想去知之，此稱為『格義』。現在卻往往是對中國哲學一無所知，故用已知之西方哲學來說明未知的中國哲學。」又云：「為什麼西方哲學不採用東方觀點與方法解釋西方哲學為時髦，

捨棄動輒借鑒西方學術理論的習慣，二則須在狹義的文學理論範疇之外進行大規模的論述擴展運動。

人文學的論述重組任務，本來就非一蹴可幾，若想顯示以漢語為中心開展之文化符號學的所有理論環節，以及可能衍生出的論辯議題，自然不是此篇短文所能承擔。所幸，在這方面並非沒有現成的案例可供參詢；譬如龔鵬程關於中國文字、文學與文化現象的分析與考察<sup>23</sup>，創獲頗多，值得吾人借鏡。

## (二)探驪得珠

依龔鵬程觀察，西方符號學探究的問題，在中國傳統學術脈絡裡應當稱之曰「名學」，然而，無論從歐美語言學或邏輯分析哲學來重建名學，乃至沿襲傳統文字訓詁學來發揚名學，皆由於其理論上的內在困難而無法為中國名學打開一條生路，因此需要另闢蹊徑，從文學批評的角度來處理這個問題。

我們可以想像：以文學批評角度處理文化符號學課題若是可以湊效的話，豈不正好為漢語文化符號學的實踐帶來一線曙光？這個思路，不僅可以脫離從抒情主體來討論中國古典文學作品之窠臼，還可以藉由從理解到詮釋的各種環節來通貫語文與文化，呈現中國歷史文化之內在特質，以及中國文學藝術發展之原理。這對前述提到漢語文化符號學概念需要在文學理論範疇外進行大規模擴展的訴求而言，恰是「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫」。

必須注意的是：龔鵬程的文化符號學觀點有一特殊前提，亦即從西方語言學立場而說之符號學，無法為中國文學與文化現象提出合理的解釋。其原因在於：「中國之所謂名學，固然兼指文與言，然主要是指文字。……所以現在若要談符號學，首先就必須注意近代西方符號學的語言學屬性，並予以扭轉。」<sup>24</sup> 扼要言之，其論旨可以概括為兩項要點：

1. 在方法上，以文字（而非語言）為中心，考察古代文學、史學、哲學、社會、藝術、宗教與文化等現象，說明中國語文與歷史文化發展的內在聯繫。
2. 此一方法所以可行，乃是因為：構成中國文化的整個社會生活領域，事實上都處在文字符號系統的組織和制約中。文字與文學這一名言系統，既上通於道，又平鋪展示為一社會名教系統，結構了社會組織與人群關係等行為價值體系。

此一線索之所以值得注意，不只是因為從根本上打破了西方傳統語音中心主義（phonocentrism）衍生出的語言符號學態度，從而自「存在／非存在」、「實相／影像」、

不強調要通過理解東方哲學以求中西會通等為職事，我們卻必須以此為樂？」參見《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學，2006）序論。

<sup>23</sup> 參見《文化符號學》（台北：學生，1992）、《文化符號學導論》（北京：北京大學，2005）等論著。

<sup>24</sup> 《文化符號學》（台北：學生，1992）自序。

「物自身／符號」、「聲音／文字」、「講話／書寫」、「意指／意符」、「內在／外在」、「主體／對象」、「在場／不在場」等形上學或語言學的分別概念中解脫出來，而且更能夠掌握到中國歷史上環繞著徵聖、宗經、原道、明道、達道、示道、貫道、載道、體道等文學主張所開顯的「以文字為存有之歷程」的文化情境，順此思路照明中國古代知識份子與文學家表述或創作靈感泉源的思維襯墊。

### (三)還我河山

或問：「縱然此一論述方向可以突顯中國文字文學文化一體結構之特性，亦能有效地解釋傳統漢語文學作品或與文本相關的各種現象，然而，豈能保證亦能運用於當代文學之研究？」對於此項問題，龔鵬程亦不諱言：「歷史不會再走回頭路，中國社會文化的歷史架構和文字傳統，可謂一去不可復返了」，故在其《文化符號學》之中闢有專章論究五四新文化運動對中國文化造成的衝擊與傳統文學社會之變遷與瓦解<sup>25</sup>。

從這個方法論問題迴轉，吾人可以發現到：今天學者們遭遇的困境，可能是從根本上疏離於傳統文化的結果。由於不知道如何達成與古典作品之間的有效聯繫，因此也就無法運用適當的理論文字，傳達各類歷史文本的意義與精神。

試看下面這段文字：

文之為德也大矣，與天地並生者何哉！夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形；此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣。惟人參之，性靈所鍾，是謂三才。為五行之秀，實天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及萬品，動植皆文：龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有踰畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇；夫豈外飾，蓋自然耳。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鐘；故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有彩，有心之器，其無文歟！人文之元，肇自太極，幽讚神明，易象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而乾坤兩位，獨制文言。言之文也，天地之心哉！<sup>26</sup>

如果我們今天還秉持錯誤的文學理論（或文學史）觀點，把這段文字解釋成古代文人將文學「牽強附會、扭曲誇張」到政治、社會、教化乃至三才、五行、心性等上通天文下貫地理無所不包的形上學本體論宇宙論玄想領域，甚至像魯迅在《漢文學史綱要》第一篇所說的：「梁之劉勰，至謂『人文之元，肇自太極』，三才所顯，並由道妙，『形立

<sup>25</sup> 參見《文化符號學》自序及第三卷第三章「文字傳統的解構與重建」。

<sup>26</sup> 參見劉勰《文心雕龍》原道篇，引自范文瀾《文心雕龍註》（版據黃叔琳校本，香港：商務，1960），頁1-2。

則章成矣，聲發則文生矣』，故凡虎斑霞綺，林籟泉韻，俱為文章。其說汗漫，不可審理」<sup>27</sup>。那麼，想要從事漢語文化符號學的研究工作，恐怕真的會變成一則遙不可及的神話。

茲以范文瀾《文心雕龍註》附屬在〈原道〉的詮釋資料為例，即繫聯串合了數十筆涵蓋經、史、子、集等部類注疏的龐大文獻群名目<sup>28</sup>。作為詮釋行為展開後的文字演示系統，注釋與正文相互勾聯在廣大無垠的人文知識系譜中，彼此交光互影，折射出深邃而難以窮盡意義的漢語文化符號學景象。

<sup>27</sup> 引自《漢文學史綱》（台北：風雲時代，1990），頁62。《漢文學史綱要》原為魯迅1962年於廈門大學擔任中國文學史課程時編寫之講義，原題「中國文學史略」，次年於廣州大學講授同一課程時，改題「古代漢文學史綱要」，皆未正式出版；逮1938年編入《魯迅全集》時，改題「漢文學史綱要」。

<sup>28</sup> 僅以原注前九條為例：「〔一〕顧千里云『此所題非也。時序篇云「皇齊馭寶，運集休明，」是此書作於齊世。』紀昀評云『據時序篇此書實成於齊代，今題曰梁，蓋後人所追題；猶玉臺新詠成於梁而今本題陳徐陵耳。』案鍾嶸詩品所錄諸人，時代多誤，亦其例也。〔二〕淮南子有原道訓。高誘注云『原，本也。本道根真，包裹天地，以歷萬物，故曰原道。』按彥和於篇中屢言『心生而言立，言立而文明，自然之道也；』『夫豈外飾，蓋自然耳；』『故知道沿聖以垂文，聖因文而明道。』綜此以觀，所謂道者，即自然之道，亦即宗經篇所謂恒久之至道。周禮太宰以九兩繫邦國之民，其四曰『儒以道得民。』鄭注曰『儒，諸侯保氏有六藝以教民者。』孫詒讓疏云『儒則泛指誦說詩書，通該術藝者而言，若荀子儒效篇所稱俗儒雅儒大儒，道有大小，而皆足以得民，亦不必皆有聖賢之道也。』彥和所稱之道，自指聖賢之大道而言，故篇後承以徵聖宗經二篇，義旨甚明，與空言文以載道者殊途。紀評曰『自漢以來，論文者罕能及此。彥和以此發端，所見在六朝文士之上。』又曰『文以載道，明其當然；文原於道，明其本然。識其本乃不逐其末。首揭文體之尊，所以截斷紅流。』又曰『齊梁文藻日競雕華，標自然以為宗，是彥和喫緊為人處。』文心上篇凡二十五篇，排比至有倫序，列表如下……〔三〕章炳麟故論衡文學總略篇曰『文德之論，發諸王充論衡（論衡佚文篇『文德之操為文；』又云『上書陳便宜，奏記薦吏士，一則為身，二則為人，繁文麗辭，無文德之操。』）楊遵彥依用之。（魏書文苑傳楊遵彥作文德論，以為古今辭人，皆負才遺行，澆薄險忌，唯邢子才王元景溫子昇彬彬有德素。）而章學誠竊焉。』楊文亡佚。論衡書解篇『夫文德世服也，空書為文，實行為德，著之於衣為服。故曰，德彌盛者文彌縟，德彌彰者人彌明。官尊而文繁，德高而文積。』仲任之意，蓋指當時儒生諷古經，讀古文，不能實行以成德，雕縟以成文，倍有德者必有言之旨，而上書奏記之人徒作麗辭，更無德操。此所謂德，指義理情實而言，與彥和文德之意不同。按易小畜大象『君子以懿文德。』彥和稱文德本此。王章諸說，別有所指，不與此同。〔四〕下文云『人文之元，肇自太極，』故曰與天地並生。〔五〕易坤卦上六『龍戰於野，其血玄黃。』文言曰『夫玄黃者，天地之雜也，天玄而地黃。』李鼎祚周易集解引荀爽曰『天者陽，始於東北，故色玄也；地者陰，始於西南，故色黃也。〔六〕大戴禮記曾子天圓篇『天道曰圓，地道曰方。』淮南子天文訓曰『方者主幽，圓者主明。〔七〕易離卦象辭『離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。』王弼注曰『麗，猶著也。』孫君蜀丞曰『尚書顧命釋文引馬融云，太極上元十一月朔旦冬至，日月如疊璧，五星如連珠。』〔八〕易上繫辭『仰以觀於天文，俯以察於地理。』正義『天有懸象而成文章，故稱文也；地有山川原隰，各有條理，故稱理也。』〔九〕劉熙釋名釋天篇『曜，耀也，光明照耀也。』淮南子天文訓『圓者主明，明者吐氣者也。』易坤六三『含章可貞。』王弼注曰『含美而可正，故曰含章可貞也。』坤文言『含萬物而化光。』集解引干寶曰『謂坤含藏萬物。』……參見范文瀾《文心雕龍註》（香港：商務1960），頁3-7。

就劉勰的表述而言，我們可以看出他在字裡行間所透露的那種對文字力量的高度自信心，此種信心源自於古代知識份子或文學家叩訪真理的經驗與素養，透過複雜的集體無意識機制而逐漸沈澱在歷史洪流裡，繼而藉由文字的凝固作用，成為某種被稱為蘊含文化傳統韻味的文學作品。後代文人亦可透過對「原文」的呼喚（如注釋、詩話、詞評等）而顯露逼近大道（文化真理）的意圖；如是呈現出的文化意向與意象，豈是「古人不懂文學之獨立意義與價值」這類評語可以蓋棺論定的？

類似以上所舉的例子，可謂俯拾即是，限於篇幅，此處僅能略示端倪而已。只是相較於一九九〇年代龔鵬程為此論題開闢新塗之作法，漢語學圈在文化符號學領域似尚未邁出令人振奮的步履<sup>29</sup>，此一景況有其特殊原因邪？

## 五、側記：面向漢語文化符號學的一些事情

理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置自身於傳統過程中的行動。<sup>30</sup>

——Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*

接下來要談一下寫作文本的限制與感想。

所謂的「限制」，包含兩個面向：首先，筆者並非以文學研究者的身份談論文化符號學，本文所披露的，不過是對於漢語文化符號學知識版圖的理解與反思，因此，前文以龔鵬程的《文化符號學》為例，乃是為了揭示某塊現成的路標，並不代表那是唯一可行的道路<sup>31</sup>。其次，筆者非常清楚源自歐洲哲學土壤的結構主義與詮釋學思潮在意義論上的較勁，以及後結構（解構）主義、新馬克斯主義理論（如法蘭克福學派）對前述兩種思潮的批判。後結構主義與批判理論的共同對手，是具有懷鄉傾向的意義指涉論，這對引入詮釋學資源的文化符號學來說，非但不會構成威脅，而且恰是在此一具批判意味的反思運動裡，更可藉由中外比較文化領域在可共量性與不可共量性等方面的文化論辯，揭露各自的文化特質；譬如前述扭轉西方語言學屬性之文化符號學態度，即是一個典型的例子。

<sup>29</sup> 目前可見的系統性論著，依舊是龔鵬程根據其在「湯用彤學術講座」之演講記錄整理而成的《文化符號學導論》（北京：北京大學出版社，2005）。

<sup>30</sup> *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tubingen: Mohr, 1975. p.295。

<sup>31</sup> 例如龔鵬程《文化符號學》及《文化符號學導論》開展的文化符號學論述，固然極具啟發性；然書中對西方文藝理論之詮解，在某些專攻西方文學理論專家的眼中，可能就有待商榷了。對此一現象有興趣者，參照德希達《書寫與差異》（台北：麥田，2004）及龔鵬程〈德希達哀辭〉（收入《北溟行記》，台北：印刻，2005）兩篇文獻，當可瞭然。

所謂的「感想」，亦包含兩個面向：首先，本文關於「文化符號學」此一概念（或學科）的方法論反思，乃是從第二序研究（secondary research）或後設敘述（meta-narrative）的立場來評估若干可能的詮釋進路的功用與侷限，此種以「進路」（approach）為對象的知識探索活動，屬於「方法論」（methodology）層次的研究工作；與針對特定文獻進行校勘、詮釋、評論的第一序研究（primary research）或展示具體研究「方法」（method）的知識探索活動並無直接關連<sup>32</sup>。

其次，中文（國文）領域的學者應該重新正視理論的功能與作用<sup>33</sup>。如果當代知識分子扮演的是「文化理論家」的角色<sup>34</sup>，富有文化使命感的中文學者應該有能力擺脫學術近視的症狀，方能有效處理攸關整個社會發展的問題。誠如伊格頓所言：

越來越少的空缺可以容納賢人、先知、四處巡遊的道德家、純文學作家、滔滔不絕的哲學家與販賣宇宙意義的商人。……現在的知識份子必須找出方法提出根本性的挑戰，一方面不能落入紳士學者爽朗的業餘態度，另一方面則必須避免向近視的學者投降。<sup>35</sup>

針對學術垂直分工愈來愈細密的漢語學圈，特別是人文學者，似宜謹記踏入學術界的初衷；那些為了維護所謂的客觀學術價值而運用中立蒼白語言包裝論文的人，自然不在「知識分子」的範圍內。

<sup>32</sup> 此外，根據知識社會學的觀點，學術社群通稱的「慣例」（譬如論文應該以何種體例來撰寫），似已成為某種現代化的儀式與禁忌，不僅在實質上蘊含了學術社群共同信守的評覈標準、論證規則及語言溝通模式，而且經常以隱匿的姿態，左右學術社群的主攻課題與研究方法。以此為背景，研究者經常在潛意識裡將學術慣例蘊含的假設（meta-assumption）內化於人格結構中，進而影響其討論問題的方式；甚至由於學術界的脫序型分工（anomic division of labor），研究者可能為了遷就學術慣例，而不再深思蘊藏於文本之中的價值理念與終極關懷等問題（參見李幼蒸〈學術制度化和思想〉，《哲學雜誌》14，1995）；此種情況，似乎更加凸顯了「第二序研究」或「方法論研究」的必要。

<sup>33</sup> 對此，伊格頓妙喻為：「非理論家出奇地缺少好奇心。舉例而言，它們或許長期研究小說，卻從來沒有停下來自問小說究竟是什麼。這就像長年照料一隻動物，卻連牠是隻獾、兔子或是畸形的貓鼬都不知道。」參見《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁116。

<sup>34</sup> 誠如伊格頓所述：「知識份子……既不想成為帶著羔皮手套的紳士學究，又不想成為雙手長繭的專家，文化似乎是最適合他們的所在。一方面，沒有其餘概念比文化更具有一般性。……另一方面，文化卻也日漸成為專家進行的研究；……由於文化有上述的特性，所以它對知識份子具有一股自然的吸引力，尤其是在政治學、經濟學、社會學與哲學逐漸被收買而難以從其內部提出問題的情形下。於是，知識份子成為文化理論家。文化成為最後的看護者，部分原因在於其他看護者都逃走了。」參見《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁111-112。

<sup>35</sup> 《理論之後：文化理論的當下與未來》，頁109。

## 六、甦醒：淡出文化符號學之夢

不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？  
周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。<sup>36</sup>

——《莊子·齊物論》

關於夢的故事說完了。

這篇報告，到底是關於文化符號學理論之討論，還是運用不知名的符號學理論對文化符號學此一符號所做的符號學考察呢？

最初，吾人懷著敬畏的心情，展開對文化符號學的探問。此一叩訪經驗，在某個程度上反映出中文（國文）研究者跨入文化符號學領域可被觀見的景象，並促使我們認真思考文化符號學作為一門學科可能蘊含的學術價值與理論意義等問題。就這樣，走在文化符號學的林中路上，本文烘托出漢語文化符號學可能涉及的複雜知識面相與糾纏在其中的研究策略與理論方法學問題，並根據尋獲之路標，藉由諸般符號學課題與詮釋學意識的銜接，嘗試將問題脈絡導入文化實踐的場域，藉此觀察漢語文化符號學的恰當出路。幸運的是：對國內研究者而言，文化符號學尚屬有待開發的處女地，可供吾黨狂簡小子志、據、依、遊於其間，編織瑰麗的夢想。

現在，是該走出迷霧的時候了。希望下一次與文化符號學理論照面的時候，可以看見更深廣的遠景。

〔後記〕本文初稿發表於中興大學中國文學系主辦之「2008 經學與文化學術研討會」（2008年12月5日），承蒙審查人惠賜卓見，特此申謝。

<sup>36</sup> 《莊子集釋》（台北：臺灣中華，1973），頁112。