

作為語言與社會之聯結的符號學

林信華

南華管理學院歐洲研究所助理教授

內容摘要：符號以及符號系統乃根植於社會原則之中，皮耳士（C. S. Peirce）以此取向，開啓了他的符號學理論。而在歐陸的傳統中，索緒爾（F. de Saussure）也將符號生活放入社會生活之中來研究，並以此與皮耳士一同被認為是當代符號學的創始人。本文首先在符號學家艾寇（U. Eco）對兩者的反省下，討論語言符號的社會約定俗成性與結構性，並且在艾寇所提出的符號學領域中，這些性質如何進一步地被當作一個文化科學的根本原則。其次，這些思考取向的發展，在本文中與社會學的發展（在本文中主要為E. Husserl、A. Schütz、T. Luckmann、J. Habermas、A. Giddens）有一個邏輯上的聯結與比較。相對於在這個社會學中關於語言符號的討論，符號學有其自己的方法論取向，並且對於語言符號本身的特性與分類，有一較清楚的解釋。

關鍵詞：社會·語言·符號學·符號·皮耳士·索緒爾·結構·分化

壹、前言

人是必須訴說的存有者（1），語言（2）在西方哲學傳統上，一直以來均有其理論概念的重要地位。但一方面，透過語言學的轉向（linguistic turn），這些對思維或存有所作的傳統哲學解釋只有透過語言的哲學分析才能被完成（3）。語言不再只是哲學或其它科學借以形成知識的中介，而是應該成為哲學真正的研究對象。另一方面，在生活世界的轉向（Wende zur Lebenswelt）中，這對語言的反省工作則又以日常生活的語言習慣與語言結構為基礎（4）。在此，透過日常社會世界與結構的分析，或人類行為結構的分析以說明語言的性質與結構，就成了特定社會學、人類學或社會心理學的任務。

雖然語言得到了更寬廣的解釋空間與豐富的定義取向，但對其本身的結構系統與承載語言的符號本身之性質，至今並無明顯的研究地位。但是，如果在上述的兩個轉向之前題下，將語言符號放在社會生活的範疇中以直接地研究語言符號本身的性質，則對於上述科學來說是一種重要的補充，而這也是符號學（semiotics或semiologie）的重要任務之一，本文則試說明此任務。

貳、根植於社會原則以及作為文化科學的符號學

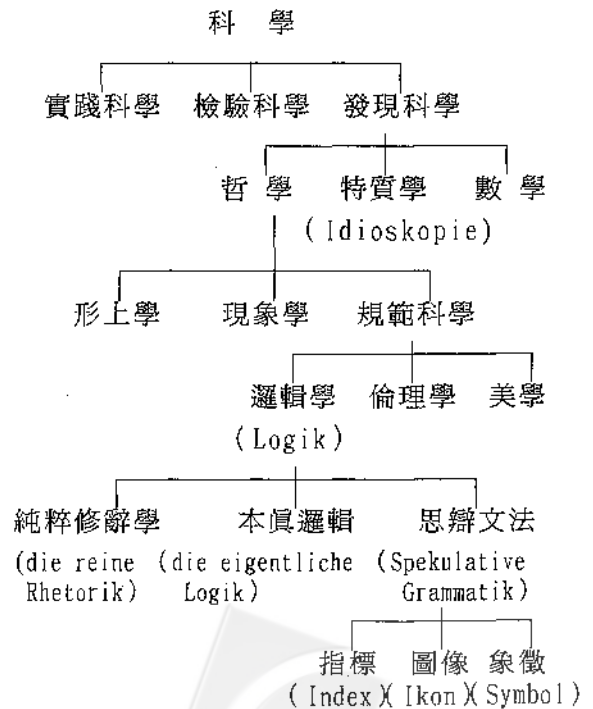
符號以及符號系統乃根植於社會原則之中（signs and the system of signs are rooted in the social principle），

作為現代符號學 (semiotics) 創始人之一的皮耳士 (Charles S. Peirce) 首先標示符號以及語言在社會實踐生活上的約定俗成性。而這理念也正是另一創始人，索緒爾 (Ferdinand de Saussure)，所同樣理解的。他所稱為符號學 (semiologie) 的，正是一門在社會生活中研究符號生活 (la vie des signes au sein de la vie sociale) 的科學。而這科學為社會心理學 (結果也是一般心理學) 的一部份，但語言學 (linguistique) 則只是這科學的一部份 (5)。符號學自一九六九年以來成為國際上普遍被認可的科學，雖然如此，但索緒爾與皮耳士的兩個傳統在發展過程中，則並未有明顯的溝通與整合 (6)。對於 semiotics 與 semiologie 的理解因此也相當的多義。一九七二年首先提出符號學領域 (das semiotische Field) 的 Umberto Eco 認為，當我們思考的是研究符號並只將語言符號視為一個特殊領域之一般律則時，我們談的是 semiologie。但是巴特 (Roland Barthes) 扭轉了索緒爾對於 semiologie 的定義，將她視為轉移語言學 (translinguistique)，也就是所有的符號系統均可以回轉到語言的法則中。艾寇 (U. Eco) 所採用的則是，並不一定要依賴於語言學 (Linguistik) 的符號系統研究，即皮耳士意義下的 semiotics (7)。

科學對於我們來說意指一個生活形式 (Lebensform)，哈伯瑪斯 (J. Habermas) 如是地理解皮耳士的理論立場。也就是科學必然地充滿活力 (lebendig)，並非是已求得的知識，而是人的具體生活，在其中我們不斷地去求得真理 (8)。每種科學並不只是從原始的生活形式中發展出來，而且也進一步地沈置入該生活形式中。在

這日常的社會生活中，直接性與清晰性乃由人們的知識連結於物質、心理世界的統一性結構的表現。因此，常識哲學 (Common-Sense-Philosophy) 確信，無可懷疑的信念 (Uberzeugung; belief) 乃關聯於原始的生活形式。因此，符號學必須在如下的經驗分析上找尋其出路，即對於所有人來說作為世界的共同熟悉之知覺，即常識經驗。而每一個符號的溝通成就也正是存在於如下的狀況，即符號學的主體乃早已建立在被共同意識到的共同背景中。因而，每一個時代的不同信念與常識將有其不同的符號溝通之成就，也就是不同的符號性質，進一步地也是不同的邏輯 (Logik) (9)。

皮耳士將建立在常識生活的所有科學分成發現的科學、檢驗的科學以及實踐的科學。而在發現的科學中，依如下方式有了邏輯學 (Logik)：



然而，皮耳士大都以符號學 (semiotic) 來代替邏輯 (logic) 或思辯文法 (speculative grammar)，因為如此將能連結於符號的行動 (action of a sign)，即「semeiosis」，以及示意的過程 (the process of signification)，即「semeiosis」。因為所有的思維均借由符號來完成，我們能將邏輯視為符號的一般律則之科學，即符號學。他說：「邏輯 (logic) 這個術語被我不是科學地用在二個不同意義上。狹義上，她是關於真理的達成上，一些必要的條件之科學。廣義上，她是一個思想的必要法則之科學，或更好地說，是一般的符號學 (general semeiotic)；也就是並非純粹地關於真理，而且也是符號之成為符號的一般條件。」以及「邏輯在其一般的意義上只是符號學的另一個名稱而已」(10)。符號學不再依賴於邏輯學。而傳統的邏輯概念，也就是聯繫於真值關係的邏輯，在這符號學中就局限在非根本的部份。如同胡塞爾 (E. Husserl) 一樣，皮耳士也明顯地處理所謂的思辯文法 (Grammatica speculativa)。即是，二者對於言談所必須滿足的條件作形式系統的處理，而這處理乃為了擁有其意義 (Sinn; meaning) (11)。

然而早期胡塞爾的理論成長，如同布倫塔諾 (F. Brentano) 一樣，邏輯並不只是關聯於符號，而且還關聯於知識，也就是在內在的心理現象 (psychisches Phänomen) 中理解知識的構成。雖然胡塞爾於1890年書寫《符號的邏輯 (符號學)》(Zur Logik der Zeichen (Semiotik)) 作為《算數哲學》(Philosophie der Arithmetik) 第二

冊的準備工作，但於一八九三年《觀點與表象》(Anschauung und Representation) 一書中，他已遠離了符號學的領域。在與皮耳士對邏輯不同的理解中，胡塞爾逐漸轉向先驗的、純粹的邏輯以及意識結構的分析，與後來的生活世界 (Lebenswelt) 概念。在《算術哲學》中，胡塞爾首先區分外在的符號與概念的符號，也就是指示符號 (Anzeichen; indication) 與表現符號 (Ausdruck; expression) (12)。指示符號通常為一些名稱，它們清楚地屬於一個對象，但是對於這個對象並沒有進一步表明其特性 (charakterisieren)。相反地，表現符號乃進一步地將對象與概念 (Begriff) 聯繫起來，也就是在心理與意識的生活中，將對象的特性表明出來。然而，二種不同類型的符號對於胡塞爾而言，均是心理上的成就 (psychische Leistung)。符號的功能均依賴於符號的使用者，甚至由他來組成 (konstituieren)。溝通 (communication) 對於符號而言，均是外在的層面 (13)。因為符號乃是對象性意義 (gegenständlicher Sinn) 的承載者 (Träger)，透過它，我們總已指向對象。而對於這意義 (Sinn) 結構的分析正是胡塞爾哲學一直努力說明的。從將意義放入心理的現象，到放入意識結構的先驗分析，溝通並不是它們的條件；相反地，溝通是它們在邏輯上的結果。因此，符號也就不是在溝通上分析，也不是在社會的心理生活上分析。胡塞爾的邏輯概念也已經與皮耳士 (將邏輯視為符號學) 的不相同。相反地，他的純粹邏輯 (die reine Logik) 將是方法論

邏輯 (methodologische Logik) 中最本質的基礎，並且也是心理學的基礎。也就是，所有的科學均必須在雙重的視角中被觀察，即我們對每個真理領域之知識作系統的區界與說明，我們將它稱作方法 (Methoden)，例如用算盤或計算機以計算事物，或物理顯微鏡觀察事物等等。這些方法以及其表現的形式均合乎日常常態狀況中有關於人的構成 (menschliche Konstitution)。另外，在理想的狀態中，每個句子所陳述的均是真理 (Wahrheit)，但是在科學中並沒有任何孤立的真理，而是與其它真理連結成理論的連合。科學的客觀內容乃完全獨立於研究者的主體性，以及人之本質的特性 (14)。也就是，在任何一刻的觀點 (Anschauung) 中總已表現 (repräsentieren) 了有關於人的構成與客觀真理中的其它部份。即將經驗結構中的其他可能性實現化於此刻 (präsent)。對此，德希達 (J. Derrida) 也說明了皮耳士的現象學 (Phänomenologie) 與胡塞爾的現象學之根本差異。他說，「依皮耳士的現象學，顯露 (Manifestation) 並非揭露此刻 (Präsens)，而是生產符號 (Zeichen)。依據現象學的原則而被解讀的是，顯露的觀念就是符號的觀念。並沒有存在可以還原符號並將被表現的事物呈現在此刻之現象性 (Phänomenalität)。」(15)

在這個基本的差異上，相對於胡塞爾，皮耳士首先透過符號的分析，說明日常溝通 (Kommunikation) 的符號學分析概況。在符號關係 (Zeichenrelation) 的三個關係項中，即實際的對象 (das reale Objekt)，物質的符號本身 (das

materiale Zeichen an sich)，以及解釋意義 (Interpretanten)，作者 (Autor) 及以解釋者 (Interpret) 同時關聯於同一個溝通上的直接對象，使得 (一)、作者試圖透過符號的表達標示這個對象，以及 (二)、在這符號被表達之前，解釋者已擁有了關於這個對象的任何知識種類並且 (三)、二個溝通伙伴同時也知道，這個符號乃是表現一個對象之特殊方式 (16)。依此溝通的環節，建立一個自然語言的哲學理論，對於皮耳士而言乃意謂著，將語言的表達形式作為一個經驗過程 (Erfahrungsprozess) 之一部份來理解。意義 (Bedeutung) 乃經由經驗的聯結而自我確立，但並不成為一個在己的表達 (Ausdruck an sich)。也就是個別的事物乃經由語言的行動 (Handeln) 被表現。言說行動 (Sprechakte) 乃依賴於情境 (Situation) 的。這也是皮耳士實用主義 (Pragmatismus) 在符號上的應用，它是一個符號學——邏輯的方法 (semiotisch-logische Methode)，以便解釋對象性思維的智性意義 (17)。在這建立於實用主義的符號關係中，在符號 (Sign) 與被表示的事物 (the thing signified) 之間可以有一個單純的理由關係，這符號稱之為圖像 (icon)。或者可以有一直接物理的關聯，即指示 (index) 符號。或者可以有一關係存在於如下的事實中，即理智 (the mind) 將符號聯結於對象，這類符號則稱之為象徵 (symbol) (18)。也就是，圖像 (icon) 表示一個與討論對象相類似性 (similarity or analogy)；指示 (index) 強迫我們去注意一個對象，但並不描述它；而象徵 (symbol) 則是

一般的名字或描述，它借著一個觀念的聯結 (association of ideas) 以表示出它的對象 (19)。但是，我們只能在符號中思考 (We think only in signs)，或更精確地說，在包含以上三類型符號的複合符中思考，即心智的符號 (mental signs) 中思考。而其中的象徵部份 (symbol-parts) 稱之為概念 (concept)。假如我們產生一個新的象徵符號，也就是同時正包含這些概念。因此，新的象徵符號只能從象徵符號中成長 (grow) (omne symbolum de symbolo) (20)

在這社會行動生活為背景的符號分類與成長的基本看法之下，符號學進一步地被認為是將所有文化事件 (即行動者基於社會的規約而互相地接觸的日常生活) 作為溝通的過程 (Kommunikationsprozesse) 來研究。符號學隨之而進入了動物生活的觀察、生活藝術、醫學、音樂、科學與大眾傳播等生活領域，以便理解符號在其之中的功能與運作。在艾寇 (Umberto Eco) 的符號學領域中，這些所有的整體文化 (Kultur) 「必須被視為溝通現象 (Kommunikationsphänomen) 而被研究，並且一個文化的所有面向能作為溝通的內容被研究。」(21) 但是這對於 Eco 而言並不是意謂文化只是溝通而已，而是為了要更好更深地了解文化，我們必須將文化放置在溝通 (Kommunikation) 的基本觀點之下來觀察，並且我們的行為模式、生產關係以及價值均也是作為社會性的溝通而不斷地運作，因為它們正是依照著符號學的律則 (semiotische Gesetzen) (22)。馬克思 (K. Marx) 在《資本論》一書中

對於商品的分析，對於 Eco 而言並不只是確立了如下的事實：文化的對象乃依照符號學的律則而運作，並且也指出，在一個普遍的符號學系統中，每一個數值 (Grösse) 均能成為語言符號的涵義 (signifié) 或語言符號的記號 (signifiant)。因此，溝通的律則就是文化的律則，也就是，文化能夠完全地在符號學的觀點之下被研究。「符號學乃是一個能夠且必須處理整個文化的學科 (Die Semiotik ist eine Disziplin, die sich mit der ganzen Kultur beschäftigen kann und muss)」。(23) 在這符號學的溝通律則中，文化的行動首先存在於對大量訊息的選擇之可能性中。資訊 (Information) 並非是被說的東西，而是可以 (Kann) 被說的東西。資訊乃是在訊息的選擇上一個選擇可能性的尺度 (das Mass einer Wahlmöglichkeit)。透過少數訊息的應用與掌握，溝通參與者才能在這少數的訊息中互相理解，因而溝通才成為可能。而符碼 (Code) 正是使這溝通成為可能，即使訊息的選擇成為可能的條件。即符碼表現一個機率的系統 (Wahrscheinlichkeitssystem)，它為了在溝通上支配原型系統 (Ausgangssystem) (也就是使資訊結構的選擇成為可能)，因而大大減少了選擇可能性的數目。因此，對於 Eco，「符碼 (Code) 從可能事實的連續性中 (Kontinuum der möglichen Tatsachen) 選擇出不連續或間斷的情境 (Situationen) 並將這些情境組成對於我們溝通目的來說是重要 (relevant) 的整體 (Einheiten)」。(24) 而我們如果將符碼的涵義擴充為語言 (langu-

e)，則它意謂著子符碼 (Subcodes) 與組合規則 (Kombinationsregeln) 的複合體。而這也已比諸如文法 (Grammatik) 概念還寬廣 (25)。

對符碼的研究則成了符號學對文化了解的重點之一。而符碼因此也運作於社會生活中。對於符碼的真實性與虛假性並非符號學的興趣，而是前符號學或後符號學 (pre-oder post-semiotisch) 的任務。對於符號學，如實的日常生活符號則已是符號學的素樸研究對象。「符號學興趣的是作為社會力量的符號 (Die Semiotik interessiert sich für die Zeichen als gesellschaftliche Kräfte) (26)」。U. Eco在此又回到了皮耳士 (C. S. Peirce) 的實用主義符號學。Eco將皮耳士的日常知識與符號成長透過符碼的結構分析理解成文化的溝通過程，並且對於符碼本身以及符碼對訊息的選擇 (Selektion) 視為溝通可能性的前題。而選擇的過程也必然地連結於如下的事實，即不斷對事物的世界作分化 (Differenz)，例如白天與黑夜的區分、系統與環境的區分以及二元符碼 (binäres Code) (即0與1) 的區分等。分化 (Differenz) 概念對於Eco而言，乃是了解作為溝通過程的文化所必須的觀察前題。這同時也表示皮耳士的現象學並非是黑格爾之精神分化 (Differenz des Geistes) 的現象學。然而，不同於Eco的分化概念，依據德希達 (J. Derrida) 的分化 (différance) 概念，皮耳士的理論已經相當接近對於先驗的語言符號意涵之解構 (dekonstruktion) (27)。J. Derrida認為傳統的語言理論以及與其相連結的傳統哲學均是以語

音為主的語音主義，也必然是值得批判的民族中心主義。而分化 (Differenz) 正是它們與其它所有知識之所以可能的先在起源與前題，並且也是解構這些民族中心主義的力量。文字 (Schrift) 或純粹的痕跡 (die reine Spur) 正是被 J. Derrida 隱喻為分化 (Differenz)，當然他的理論已離開了對日常生活符號本身的社會性觀察與分析，也就是離開符號學的領域，進而進入了說明日常生活符號本身之所以成為可能的先在、形上學前題。雖然尋求精神的律則 (the law of mind) 是皮耳士的目的，但是如同德希達的理解，皮耳士考慮所有的內心活動並將它們一般化並非意謂著要說明它們所有的元素是什麼，而是說明什麼元素是有立法性的 (legislative) (28)。而相同於 Eco 但並不同於 Derrida 的是，對這元素的說明並非來自於精神的反省力或解構力，因為我們並沒有內省的力量 (We have no power of introspection)，所有對於內在世界的認識與知識乃假設性地源自我們對於外在事物的知識 (29)。而這也標示符號學的分化 (Differenz) 概念之特色。

參、語言符號的分化與其結構性

在以上的討論中，在社會原則或文化的溝通過程中，我們看到符號的成長與分化 (Differenz) 等性質。符號也因此透過符號的關係 (Zeichenrelation) 或符碼 (Code) 的運作而被經驗式的觀察與研究。然而以上所有的概念也均邏輯地聯繫於結構 (Struktur) 或系統 (System) 的概念。符號必然地在一符號結構中關聯於其它符號而獲得其意義，

或者分化必然也早已是在一系統中不斷地進行。符號在這個結構面或系統面也將更進一步地在經驗上被觀察與研究。而這工作也就在符號學與語言學 (Linguistik) 間進行。符號學的另一創始人索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 開啓了在這一方面的研究取向。對於他而言，在語言之中，只存在著分化 (dans la langue il n'y a que des différences)。而且語言的系統 (un système linguistique) 正是被組合的語音之分化以及觀念之分化等二者的系列總體。也就是語言意涵 (signifié) 的分化以及語言語音 (signifiant) 之分化乃源自於語言的系統之分化 (30)。透過 signifié 以及 signifiant 在言說或書寫上的不同連合，語言符號 (signe linguistique) 而隨之而產生。索緒爾的符號學 (sémiologie) 之根本思想也就存在於，並非從語言符號的標示功能去理解語言符號的性質 (邏輯地說，也就是從它們的外延 (Extension)，而是從分化的原則 (Prinzip der Differenz)。一個字的意義只能在一個背景 (Kontext) 中相對於其他字而獲得。符號所意謂的或所意涵的，總是與系統的其他符號之對立 (Oppositionen) 的結果。意義 (Bedeutung) 對於索緒爾而言，因而不是些對於文字來說是先驗的東西，而是分化 (Differenz) 的邏輯產物 (31)。其次，分化必然地是透過類比 (Analogie) 同時地進行，除了演繹與歸納之外，類比也是一個推論形式，它基於相似的關係 (Ähnlichkeitsrelation) 從此物推論到那物。對於索緒爾而言，類比正是語言創造性的原則 (32)。但是，在這

分化類比的工作之中，語言語音 (signifiant) 與語言符號意義或概念 (signifié) 之間的聯結關係對於索緒爾而言乃是任意的 (arbitraire)。事實上，在一個社會中，整個被接受的表達方式原則上乃建築於一個集體習慣 (une habitude collective) 之上，或規約習慣 (la convention) 之上。例如，政治上的符號通常自然地擁有一個特定的表達性，也就是由規約所固定。因而符號本身與符號所要表達的對象之間並沒有特殊的道理 (33)。索緒爾在此喜歡用符號 (sign) 甚於象徵符號 (symbole)。因為他認為 sign 為任意的，但 symbole 則並非如此。象徵符號在本身特性上並非完全是任意的，它並非空的 (vide)，而是有一個關於 signifiant 與 signifié 的自然關係之原型。在這符號性質的理解上，索緒爾不同於上節所述的皮耳士。對於皮耳士，象徵符號 (symbol) 必為約定的習慣所任意構成的，但圖像 (icon) 與指示符號 (index) 並非如此，因為他們乃由符號所要表達的對象所直接關聯出的 (34)。所有的字、句子、書以及規約習慣的符號對皮耳士而言，均是象徵符號 (symbol)。一個象徵符號乃存在於一個支配存在事物的規律性中，但其本身並不存在。因而，一個象徵符號 (symbol) 可以包含圖像 (icon) 或指示符號 (index)，但一個圖像或指示符號並不能包含象徵符號 (35)。索緒爾比皮耳士更強烈地將語言符號的社會性獨立於個人的人格特徵與使用符號的特質，以便在任意的、社會的空間中分析語言的系統性質，而這空間正是他所認為是本質的空間。皮

耳士雖然強調語言符號的使用性，但他將使用語言符號的行動者放入社會生活形式的範疇中，事實上已削弱了索緒爾所重視的社會性與個別性之對立。

每一個語言單位的值依索緒爾的理念最後均存在於不是它本身的東西，因為它只是一個系統中的元素。而這正是分化的原則（das Prinzip der Differenz）。而這原則成為思考方向的基本原則時，我們習慣稱之為「結構主義」（Strukturalismus）（36）依這個思考方向，季登斯（Anthony Giddens）將這個原則視為結構主義的首要原則。即在語言與社會的構成中經由分化（difference）所意含的間隔（spacing）概念（37）。而將文化與社會現象借由結構概念類比於語音現象，並奠立語言學與社會學間的相關研究的，正是修正索緒爾理論的李維史陀（Claude Levi-Strauss）（38）。他的結構（structure）概念基本上存在於相互聯結的元素，沒有一個元素能不影響其他元素的變遷而自己變遷的，也就是它們是系統。並且也包含轉換（transformation），依此在不同的質料中，等價的事實能被解釋。同時結構使下述的預測成為可能，即在一個元素中的修正如何改變作為整體（en bloc）的模式。這種將時間的面向加入分析的工作中，對於結構人類學來說，基本上是同時性的（synchronique）。如同索緒爾所言，「同時性語言學乃關聯於邏輯的與心理學的關係，這關係連結同時存在的術語並在言說者的集體內心中形成一個系統（system），……而歷史性（diachronique）的語言學相反地研究如下的關係，即連結並沒有被集

體內心所理解，但是互相地代替而且沒有形成系統的連續術語之關係。」（39）。而這個系統如同李維史陀的結構（structure）一樣乃獨立於人而存在。也就是它們並非單純地是習慣上的理論建構。一個結構假如沒有直接關聯於事實，那它將失去它的真理價值。但是它們也不是先驗的本質，畢竟索緒爾與李維史陀並非現象學家（40）。因而，結構應是由內在的聚合力所控制的系統，U. Eco稱之為後設符碼（Metacode）。結構並不屬於經驗的觀察。當我們觀察一個孤立的系統時，我們並沒有揭露這系統的內聚力。它只能在不同的系統中透過轉型（Transformationen）的研究表現出它的同一特徵。語言與神話分別由第一與第二秩序符碼中產生，李維史陀更進一步地建立一個可以互相翻譯更多符碼的第三秩序符碼（41）。

結構的概念簡化了上述皮耳士的符號關係，即符號所指涉的對象、符號本身與符號的意義。皮耳士的符號學透過這符號的三面關係將符號加以分類，並且在社會或個人的進程中有其邏輯的歷程。符號在這個地方有其實用意義並且展現了邏輯。而在上述的結構概念中，符號的對象隱遁在符號的語句、語義之系統分析或符碼結構的比較分析中。系統的分化已足以滿足人類的溝通條件，符號所指涉的對象早已在這系統分化的條件之下為人所知覺，但並非是分析符號的必要環節。當然，索緒爾的結構語言學傳統因而無法像皮耳士傳統一樣，分析視覺符碼（die visuellen Codes）或圖像的符號（die ikonischen Zeichen）（42）；也不能表示出作為人類唯一語言

文字連續發展典範的中國語言文字的真正特性(43)。但結構概念畢竟刺激了對語言的更進一步研究，而事實上，也給予皮耳士符號學的一個重要的補充研究。在聯繫於語言學(linguistics)的發展上，對於回答什麼文法原理(grammatical postulates)對於指述語言結構的普遍原則以及每一個特殊語言的文法選擇來說是必要而且充分的這個問題，喬姆斯基(N. Chomsky)連結數學邏輯的概念以及形式化(formalization)的技術於一般的語言學(例如創造性的語句概念)與心理語言學(例如言說者在他們自己語言中的能力competence)中(44)。同樣於形式化理論的立場，巴特(Roland Barthes)進一步地將索緒爾的符號學定義為形式的科學，因為它研究的對象正是分離於背景(contexte)的意義(signification)。符號學的研究目標乃是依據結構主義活動的同一個計劃，在語言(la langue)之外也重建(reconstituer)意義系統(systemes de signification)的功能(45)。對於巴特，符號學並沒有辦法確立最後的符號意義(signifie)，在每一個文化或心理的複合體中總是存在著無盡的隱喻環結，也就是語言符號的意義不斷地移動並且變成語言符號的本身(signifiant)。在這個認知的前題之下，我們只能描述由一個觀點所興趣的或聚合起來的現象，而這個現象已抽離於由其他觀點所興趣的現象。例如語音學只關心由意義所生產的聲音聯結，它並非物理的。這也是巴特所言的適切原則(le principe de pertinence)。在符號學的研究中，被選擇的適切性正是

關係於被分析對象的意義(la signification)。

結構除了在上述的取向上對語言符號作形式的與系統的說明外，結構主義的理論對於分析文化對象的產物時，擁有長遠的貢獻。它結合符號學的研究並同步地更接近於其他社會理論時，它也進一步地揚棄在索緒爾中有關於語言與言說(langue, parole)、語言符號意義與語言符號語音(signifié, signifiant)以及歷史的與共時的(diachronique, synchronique)之對立。更進一步，我們也可以在一個更寬廣的社會實踐理論中或者再次地聯結於詮釋學(hermeneutics)中，發展一個符碼理論(a theory of codes)以及符碼生產的理論(46)。如果我們視社會生活為一個符號的領域，而且這領域同時由溝通不同的社會關係之符號所組成，則在英美的學術取向上，社會學(sociology)則成了符號學的一個次要領域，而符號學正是一種分析的技術(an analytic technique)(47)。在這由符號所組成的社會生活中，符號學基本上假定我們早已社會性地生活在由符號系統、關於符號的符號(signs about signs)以及系統的後設符碼所重疊的世界中，而這世界可以單位化為國家、文化甚至組織。因此，符號學基本上認為，語言是社會關係的模型，當然它也成了社會學的原型。而它作為一門分析的技術更刺激了多種的田野研究，在這些研究上，符號學作為結構主義的一個基礎更重視結構的變遷上的經驗考察(48)。而這面向上的重視，正是上述U. Eco從皮耳士的符號成長(semiosis)的概念而來。

也即是巴特 (R. Barthes) 所強調的，語言符號的意義乃不斷地移動的。

肆、結論

作為語言與社會的一種聯結 (49)，符號學所興趣的乃是作為社會力量的符號 (die Zeichen als gesellschaftliche Kräfte)。它相對於語言社會學 (the sociology of language) 或社會語言學 (sociolinguistics) 結合了實用主義、解構主義以及控制論 (cybernetics) 的資訊理論。對於現代社會中的系統化特性，它嘗試給予語言符號本身一個邏輯化與系統化以及動態化的說明。不論在社會實踐的語言符號之實用性的選擇 (selection) 或語言符碼的系統性分化 (difference) 之中，語言符號均有其結構性的成長。而社會性的溝通與實踐也因此而成為可能以及變遷。對於這結構性的成長，符號學相對上給予了一個較清晰並且為經驗上的說明。而如同 U. Eco 所言，符號學的意義乃是作為一個知覺經驗在社會中的符碼化 (Codifizierung)，而這知覺經驗正是胡塞爾 (E. Husserl) 透過現象學的還原 (die phänomenologische epoche) 所必須再回到它們的本真形式的。現象學將符號學所視為早已被給予的日常經驗之符號意義，進一步地回到它們的可能條件上來討論。但以社會生活為中心的符號學則視被符碼化的日常經驗為文化單位，並且是其研究的對象。在這之外的現象學訊息則已不是作為可以被翻譯成符碼 (decodierbar) 的訊息，而是作為不清楚的訊息，對於 U. Eco 而言，即是美學的訊息 (50)。在此，透過符

碼化，日常經驗所表現出來的結構對於符號學而言，基本上是一個透過簡化運作所組織出來的模式 (Modell)。這模式使從一個觀點統一不同的現象成為可能。因此，去問符號學的結構在己 (an sich) 上是否存在，乃是多餘的。為了在同一個方式與方法中使不同事物的命令成為可能，結構乃是一個技術上的中介 (ein technisches Mittel)。當然，在這結構模式與中介的建構上，我們仍然必須先天地 (a priori) 草擬一些基本概念。但這並不意謂著，符號學的所有概念均須先天地被草擬。

知覺經驗對於現象學社會學 (die phänomenologische Soziologie) 來說，如同符號學，乃是在日常生活中早已被給予 (gegeben) 的。但是不同於符號學的是，知覺經驗並非前科學 (vorwissenschaftlich) 地被符碼化，它們最多只是在一個語言結構並且以一個語言結構 (in und mit einer Sprachstruktur) 表現意義聯結並使社會溝通成為可能。對於這個語言結構的認識則又以社會行動的意識分析以及社會世界的結構分析為前題 (51)。當然，這個取向已如同胡塞爾一樣，先將語言學與符號學等科學先予擱置。但是，對於這語言結構的進一步認識，現象學社會學仍必須回到韋伯 (M. Weber) 的理念型 (Idealtypus) 概念上來 (52)，也就是如同上述符號學的結構乃透過簡化運作而組織出來的模式並能檢證於經驗之中。然而現象學社會學的退讓以及符號學的技術分析事實上也擱置了活生生的 (lebendig) 語言連續性以及溝通的直接性。為了重新拾回這個面向，所謂的後符號學 (post

-semiotics) 並非將語言視為系統，而是事件 (event)；這個事件同時具體化人類獨特的動力；並且透過事件，理解 (understanding) 的持續過程也是人類組成世界的方式；而理解則發生在人與人之間的接觸 (contact) 中，也就是說，事件乃是對話性的或人際間的；最後，在接觸中的理解乃是形成的 (articulate)，也就是它同時完成分比或範疇化以及作為聲音視覺的接觸 (oral-aural contact) 而發生 (53)。

皮耳士與索緒爾的符號理論在語言哲學的傳統之中，事實上首先開啓了有關語言符號的社會性質，也就是將語言符號放在一個比傳統哲學更寬廣的社會性中。然而社會性隨著社會科學方法論與社會學本身的發展，也有其不同的面貌，因而對於語言符號的性質以及符號學本身來說，總是存在著一些不同的看法。如果將社會性抽象到人類普遍的背景，進而語言符號抽象到普遍的句法或文法，純粹語言學也將取代符號學。如果將社會性還原到人類活動的原始與本真的場所，以及知識之所以成為知識的空間，那麼語言符號將具體化成爲日常生活的自然語言，而語言社會學也將取代符號學。但是，在今日科際整合的學術環境與多元社會的開放性中，在觀點取向的游離中，符號學依上所述的特質總已有其應有的位置。

註釋

(1) 參見謝勒 (Max Scheler), *Der Mensch als das Wesen, das etwas zu sagen hat*, in *Schriften zur Anthropologie*, hrsg. von Martin

Arndt, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1994, pp.243-248. 對於謝勒，語言符號指涉於對象時，並不是表達對象的此時此地 (Jetztthier) 面，也就是，不是對象的此在 (Dasein)，而是如是存在 (So-sein) (分離於此在) 中可以不斷地重覆的不變內容。但對於海德格 (M. Heidegger) 而言，在日常生活中，這些內容則是在我們成爲存在者 (gelangen zu Seieudem) 中所表現，而這個取得就是此在 (Dasein) 透過最基本的存在方式，即語言，所完成。因此語言爲存有之家 (das Haus des Seins)，並且我們不斷地出入此家。參見 Martin Heidegger, *Holzwege*, 7 Aufl., Frankfurt am Main, 1994. 再者，在梅洛龐蒂 (M. Merleau-Ponty) 的理論中，現象學的世界 (le monde phenomenologique) 並非對先在的存有所作的解釋，而是存有的建立 (la fondation de l'etre)。哲學並非對已有真理的反省，而是真理的實在化。言語則是我們的存在於所有自然存有之上的充盈 (La parole est l'excès de notre existence sur l'etre naturel)，見 M. Merleau-Ponty, *phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.229.

(2) 語言 (Sprache; language) 在法國語言學傳統中，尤其是索緒爾 (F. de Saussure) 的傳統中，有二個對應的字，即 le langage 與 la langue。語言 (la langue) 是語言 (le

langage) 能力的社會產物並且是約定俗成的總體，而這總體乃是社會團體爲了在個體之中使這語言 (le langage) 能力成爲可能所採用的。也就是 la langue 本身在已地爲一個總體並且是分類的原則；而 le langage 則是多樣地與混雜的，它同時是物理、心理與生理的。參閱 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivages, Paris, 1995, p.25.

- (3) 參閱 Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, p.11.
- (4) 對於胡塞爾 (E. Husserl) 與舒茲 (A. Schütz) 而言，世界總已經在一般經驗上 (相互主體性地) 可以解釋的並且是語言上 (sprachlich) 可以解釋的世界。見 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Gesammelte Schriften 8, Felix Meiner, Hamburg, 1992. 與 A. Schütz und T. Luckmann, "Strukturen der Lebenswelt", Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp.201-214. 對於維特根斯坦而言，語言的言說也是日常生活活動的一部份，也就是生活形式 (Lebensform) 的一部份。在語言中的確存在一些規則，但是這並不是說，特定語言的言說者精確地應用已經被建立的語言應用規則。而是規則的遵守正意謂著在社會 (Gesellschaft) 的空間中之一個公

關的實踐 (eine öffentliche Praxis)。見 L. Wittgenstein, "Philosophische Untersuchungen", Werke Band 1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, § 23, 201. 另外，本文將討論的符號學學家皮耳士 (Charles S. Peirce) 在不同的傳統中也認爲，符號與符號系統乃根植於社會原則 (the social principle) 中。見 Charles S. Peirce, *Collected Papers*, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, vol. 2, Cambridge, 1973, p.654.

- (5) F. de Saussure, 同註二, p.33.
- (6) 參閱 Jürgen Trabant, *Zeichen des Menschen: 'Elemente der Semiotik'*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp.11-22.
- (7) 見 Umberto Eco, "Einführung in die Semiotik", W. Fink, München, 1994, p.17. 但 U. Eco 對於皮耳士的 semiotics 之採用，乃由於他對索緒爾符號學理論的批判與補充。當然索緒爾與皮耳士的理論，誰爲周延，則視詮釋者的取向不同而不同。例如皮亞傑 Jean Piaget 在結構主義的傳統中，則認爲索緒爾對於 index, symbol 以及 sign 的分法，遠比皮耳士對於 index, icon, symbol 的分法來得更富意義。他認爲皮耳士並沒有考慮到個別的發訊者與社會的發訊者之區別，以及前表象的 (pre-representational) 與表象的 (representational) 發訊者之區別。見 Jean Piaget, *Structuralism*,

tran. by C. Maschler, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p.115.

(8) 見Jürgen Habermas, "Erkenntnis und Interess", Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p.120.

(9) 參閱Helmut Pape, *Phänomen und Logik der Zeichen*, in *Charles S. Peirce: Phänomen und Logik der Zeichen*, hrsg. und übersetzt von Helmut Pape, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp.7-37.

(10) 見C. S. Peirce, 同註四, Vol.1, p.111. 以及Vol.2, p.227.

(11) 參閱Jacques Derrida, *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, pp.83-88.

(12) 參閱Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. by D. B. Allison, Northwestern University Press, 1973, pp.17-26. 另外對於胡塞爾早期符號理論與皮耳士的符號學之比較, 參閱Dieter Munch, *Intention und Zeichen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993. 在《符號邏輯》中, 胡塞爾用多種的對偶符號類型來說他對符號性質的看法, 例如外在與概念符號、單義與多義、簡單與複合、直接與間接、形式與實質以及藝術與自然符號等。

(13) 參閱 J. Derrida, 同(12), p.20.

(14) 見Edmund Husserl, *Logische*

Untersuchungen, Erster Band, Gesammelte Schriften 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, pp.163-167.

(15) 見J. Derrida, 同註11, p.86. 當然, 皮耳士所用的《現象學》(Phänomenologie) 術語主要是由黑格爾(G. W. Hegel)的《精神現象學》(Phänomenologie des Geistes)而來。他將黑格爾的三個普遍範疇(drei universale Kategorien)詮釋為下列內容:

第一性(Erstheit), 即一些清楚地與其他事物無關聯的東西。

第二性(Zweitheit), 即如同其所是的東西, 因為一個第二性的實體(Entität)並沒有關聯於其他第三者。

第三性(Drittheit) 即其存在(Sein)乃由以下這事實而產生, 即它產生一個第二性。

而三者分別在第一性的形式, 第二性的形式與第三性的形式中也有不同的顯現, 如下圖:

形式	第一性	第二性	第三性
第一性 (作為元素)	普遍的範疇	普遍的範疇	普遍的範疇
第二性 (作為事實)	第一性的 事實(質)	第二性的 事實(關係)	第三性的 事實(符號)
第三性 (作為符號)	第一性的 符號(感情)	第二性的 符號(行動)	第三性的 符號(思維)

- 參閱 C. S. Peirce, 同(9), pp.54-63.
- (16)參閱Hemlmut Pape, 同(9), pp.25-33.
- (17)參閱Hemlmut Pape, *Charles Sanders Peirce(1839-1914)*, in *Klassiker der Sprachphilosophie: Von Platon bis Noam Chomsky*, hrsg. von Tilman Borsche, C.H. Beck Verlag, Munchen, 1996, pp.307-324.
- (18)參閱C. S. Peirce, 同(4), Vol.1, p.372.
- (19)同上, p.369.
- (20)參閱C. S. Peirce, 同(4), Vol.2, p.302.
- (21)見Umberto Eco,同(7), p.33.
- (22)U. Eco所言的溝通 (Kommunikation) 並非現象學社會學家A. Schütz 所言的日常生活方式溝通, 即在生活世界中的我們早已知道他人要表達的, 也就是素樸 (mundan) 的溝通行動, 見 A. Schütz und T. Luckmann, 同(4)。但也不同於哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas) 的溝通理念, 即包含一個更寬廣的理性 (Rationalität) 概念並預設語言反省批判與解放力量 (Kraft) 之溝通行動, 見Jurgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995. Eco的溝通理念乃是在基本的符碼(Code) 結構之基礎中, 關於訊息(Botschaften) 的傳遞狀況。也就是, Eco爲了了解作爲溝通過程的文化現象, 必須引進符碼(Code) 的概念。對於Eco,

在符碼(Codes) 與訊息 (Botschaften) 之間的溝通辯證 (die kommunikative Dialektik) 以及符碼在約定俗成或文化上的性質, 並非符號學首先必須有的發現, 而是符號學所借以依賴的前題假設, 見U. Eco, 同(7), pp.17-20. 站在A. Schütz的立場, 不論J. Habermas的互相理解之溝通行動或U. Eco符碼溝通, 均須以生活世界中的前在理解與前在溝通爲基礎。以U. Eco的立場, 爲了要了解J. Habermas與A. Schütz所言的溝通行動, 借著符碼結構的觀察角度則是必要的科學前題。而以J. Habermas的立場, A. Schütz與U. Eco對溝通的認識與理解, 均須以重建 (Rekonstruktion) 的理解與溝通爲前題, 以避免傳統主體哲學的危機與意識型態的色彩。

- (23)見U. Eco, 同(7), p.38. 對於U. Eco, 符號學 (Semiotik) 因而認爲, 事物乃爲己本身 (die Sachen für sich selbst) 而存在而且並非觀念主義的研究。但是這將意謂著建立一個富有符號學範疇的符號系統, 而並非如物理學的方式回到事物本身並研究其性質。也就是, 符號學乃是文化的科學或社會規約的科學 (Wissenschaft der gesellschaftlichen Konvention), 但並非自然科學 (Naturwissenschaft)。
- (24)見U. Eco, 同上, p.58.
- (25)在此情況, 參與符碼 (Code) 的有:
1. 形態的系統 (die morphologischen Systeme);
2. 文法規則;
3. 語義系統 (die semantischen Systeme);



4. 在形態與語義系統間的連結與過渡規則；5. 語義計劃的規則 (die Regeln semantischer Projektion)。見U. Eco, 同上, p.130.

(26) 同上, p.73.

(27) 見J. Derrida, 同(11), p.85.

(28) 見C. S. Peirce, 同(4), Vol.7, p.464. 對於Peirce, 內心現象與自然現象 (mental and natural phenomena) 的區別只是程度上的差別。也許在他們兩個之中存在著相同的元素。也就是它們的區分並非本質的。頁463。

(29) 見C. S. Peirce, 同(4), Vol.5, p.265.

(30) 參閱Ferdinand de Saussure, 同(2), pp.160-169.

(31) 參閱Christian Stetter, *Strukturelle Sprachwissenschaft* (20. Jahrhundert), in *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, hrsg. von Tilman Borsche, C. H. Beck, München, 1996, p.426.

(32) 德希達 (J. Derrida) 在他的語言哲學中, 進一步地將分化概念純化到所有可能性的前題, 當然包括索緒爾的類比 (Analogie) 概念也是同分化 (或純粹的痕跡) 而成爲可能。但是, 對於語言學與語言科學的發展, 索緒爾並沒有像德希達一樣走向與經驗科學相反之路, 反而透過類比而來的分化以及其結構性給予後來的語言研究一個相當大的空間。另外, 分化 (Differenz) 對於盧曼 (Niklas Luhmann) 來說, 亦是一個中心的概念。並且類似 J.

Derrida, 分化對於Luhmann來說亦是所有可能性的前題。當在系統 (System) 中, 一個選擇性的事件能構成系統狀態 (Systemzustand) 時, 資訊 (Information) 因而也產生。但是這些均預設了朝向分化的能力 (die Fähigkeit zur Orientierung an Differenzen), 而這些能力連結於系統之自我參照 (selbstreferent) 的運作模式。不同於J. Derrida, N. Lubmann並非用分化概念去解構人類歷史中的種族中心主義或其科學; 而是在系統的概念上, 也歷史地說明了知識、語言文字的發展與其系統性。不過, 這只是系統理論在符號領域中的應用, 並非是皮耳士或索緒爾等符號學傳統在以符號生活爲主的科學研究。關於 N. Luhmann 的理論, 參閱 *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993. *Die Form der Schrift*, in *Schrift*, hrsg. von K. L. Pfeiffer, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993.

(33) 見F. de Saussure, 同(2), pp.100-102.

(34) 參閱John Stewart, *Language as Articulate Contact: Toward a Post-Semiotic Philosophy of Communication*, State University of New York Press, 1995, pp.81-86.

(35) 見C. S. Peirce, 同(4), pp.158-162.

(36) 二十世紀的結構語言科學由索緒爾奠立之後，並有 Roman Jakobson、布拉格學派以及 Noam Chomsky 繼續在語言學上的研究。如同上述，索緒爾習慣使用系統 (system) 更甚於結構 (structure) 來說明社會性的語言。也就是，詞句之有限或無限的組合量均來自有限並根本的元素。而這語言系統並不同於實在的或自然的語言，它只是語言學家為了解釋語言規律性所草擬出來的理論架構。現代語言學家則也在這《系統》名稱外使用《結構》術語。語言系統並不只是一個結構，而且是其本身的結構。例如書寫的德文與言語的德文乃因其同樣的結構而被視為同一語言。語言系統 (das Sprachsystem) 本身原則上獨立於借以表現其自己的媒介。在這個意義上，語言系統是一個純粹抽象的結構。參閱 John Lyons, *Die Sprache*, 4. Auflage, C.H. Beck, München, 1992, pp.61-66. 另外，系統與結構在社會學中亦有其不同的定義，特別是在李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 的結構人類學之中，他將索緒爾的語言系統概念擴及到社會與神話中來。對此，可以參閱季登斯 (Anthony Giddens) 的看法。結構 (Structure) 乃是被組織成為社會系統的性質之規則與資源，結構只作為結構的性質而存在 (Structure only exists as structural properties)。系統 (system) 乃是在行動者之間或集體之間被再生產的關係，它被組織為社會實踐的

規約。而結構性 (structuration) 則是主導結構連續或轉型的條件，因而也是系統再生產的條件。參見 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, the Macmillan Press, London, 1982, p.66.

(37) 見 A. Giddens, 同上, pp.45-48.

(38) 對於 Saussure 與 Lévi-Strauss 的理論取向之差異，可以依皮亞傑 (Jean Piaget) 的理論大致地窺見。他說，「當結構主義首先在語言學與心理學中出現時，其所構成的影響並不是直接數學上的，例如索緒爾的同步平衡概念乃由經濟理論所啟發，型態心理學 (Gestaltpsychology) 則由物理學所啟發。但李維史陀的結構模式，也就是在當今社會與文化人類學中被認可的典範，乃是直接採用於一般代數。」見 Jean Piaget, *Structuralism*, trans. and edited by Chaninani Maschler, Presses Universitaires de France, 1968, pp.17-22.

(39) 見 F. de Saussure, 同註 2, p.140.

(40) 參閱 Jean Piaget, 同上。pp.106-119.

(41) 見 U. Eco, 同註 7, pp.365-370.

(42) 見 U. Eco, 同上, pp.197-230.

(43) 參閱 Hsin-Hwa Lin, *Der sinnhafte Aufbau der chinesischen Schrift*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

(44) 參閱 Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton, 1957. 以及 J. Piaget, 同上, pp.74-96.

- (45) 參閱 Roland Barthes, " *L'aventure semiologique*", Editions du Seuil, 1985, pp.80-83.
- (46) 參閱 A. Giddens, 同(36), pp.47-48.
- (47) 參閱 Peter K. Manning, " *Semiotics and Fieldwork*", Sage Publications, Inc., 1987, pp.25-66.
- (48) 同上, Semiotics, the science of signs, is a basis for structuralism, or the study of wholes as constituted by elements that form them, p. 36.
- (49) 在語言與社會之間的整合研究, 存在著一些不同的取向。在盧克曼 (T. Luckmann) 的語言社會學 (sociology of language) 中, 人早已生活在一個既有的日常語言結構之中, 而這結構乃歷史地發展並在特定的社會結構之中由相互主體之間的互動表現出來。分析這社會的互動結構則成了理解語言的基礎。此外, L. Bloomfield 的語言理論以及 J. Fishman 的語言社會學則強調語言對於社會理解的重要以及語言在社會面向上的特性。如 Bloomfield 所言, The division of labor, and with it, the whole working of human society, is due to language. 至於語言與社會之間的可能關係, Peter Burke 分析如下: 1. 不同的社會群體使用不同的語言式樣; 2. 相同的人在不同的情境使用不同的語言式樣; 3. 語言反應其所在的社會或文化; 4. 語言形成其所在的社會。參閱 Peter Burke, *Introduction*, in *The social history of language*, ed. by P. Burke and Roy Porter, Cambridge University Press, 1992, pp.3-4. 以及 Leonard Bloomfield, *Language*, Henry Holt and Company, 1956, p.24. Joshua Fishman, *Advances in the Sociology of Language*, Volume 1, The Hague: Mouton, 1971. 而符號學作為語言與社會之一種聯結, 著重於在社會生活中, 研究語言符號本身的性質與結構以及其意義。
- (50) U. Eco, 同前, p.85.
- (51) 參閱 A. Schütz und T. Luckmann, 同(4).
- (52) 參閱 A. Schutz und T. Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns*, hrsg. von W.M. Sprondel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p.73.
- (53) 參閱 John Stewart, 同(34), pp. 124-126.

