

論文名稱：巴特符號論及其對政策方案的意涵（The Semiotics of Ronald Barthes and its Implication on Political Program）

作者姓名：黃鈺堤（Huang, Jeng-Ti）

服務機構：國立暨南國際大學公共行政與政策學系（National Chi-Nan University Department of Public Administration and Policy）

地址：南投縣埔里鎮桃米里大學路一號（公共行政與政策學系收）

傳真：049-22916185

e-mail：jthuang@ncnu.edu.tw

巴特符號論及其對政策方案的意涵

中文摘要

巴特採弔詭開放的思考模式來探討符號。本文引用巴特符號論做為演繹推理的一般理論，進而提出這樣的命題：一個政策方案可被視為一個被符碼化的符號，其具有明示義與文化意義，其中文化意義可能是隱含義、迷思、象徵。由於一個政策方案可能具有這三種文化意義，吾人因此不可簡單理解一個政治方案即是一套解決問題的方案。此外，一個政策方案具有自主性、超越時空的生命性、網路性，因此其改革過程中存有多重的偶變性。

關鍵字：羅蘭巴特、符號學、政策方案、明示義、隱含義、迷思、象徵、偶變性

巴特符號論及其對政策方案的意涵

壹、前言

在政策科學的研究中，對於某一政策議題的理論架構 (problematic) 的選定應該是開放的而不是封閉的¹。根據筆者的自我理解，國內政治科學中常引用如派深思 (T. Parsons) 的「系統理論」(the structural-functional system theory) 或是「新制度論」(neo-institutionalism) 來做為演繹設計時的一般理論。本文認為巴特 (R. Barthes) 的「符號論」(semiotics) 也可以被引用，而且其更具有解釋效力。

卡西勒 (E. Cassirer) 曾說：「人是符號的動物。」他認為人之所以異於禽獸，在於人能夠用符號來表現生命的各種形式。(傅佩榮，民 74：63) 巴特的符號論是「後結構主義」(post-structuralism) 代表者，其採弔詭開放的思考模式來探討符號，以期試圖批判與超越「結構主義」(structuralism) 的二元對立統一的思考模式²。巴特的符號論從一九六〇年代起席捲西方各國學術界，成為批判和重建現代西方社會和文化研究領域上的重要理論和方法論的基礎，在這樣的背景下，學界將之稱為「符號論轉折」，其與當時的「詮釋學轉折」與「語言學轉折」構成了西方人文社會科學在整個二十世紀後期的革命性變革。(高宣揚，1998：801)

本文引用巴特符號論做為演繹推理的一般理論，進而提出這樣的命題：一個政策方案可被視為一個被符碼化的符號，其具有明示義與文化意義，其中文化意義可能是隱含義、迷思、象徵。由於一個政策方案可能具有這三種文化意義，吾人因此不可簡單理解一個政治方案即是一套解決問題的方案。此外，一個政策方案具有自主性、超越時空的生命性、網路性，因此其改革過程中存有多重的偶變性。必須指出的是，這幾個命題是難以被實證的。

在行文上，本文第二部分介紹巴特符號論的思想淵源，第三部分介紹巴特符號論中的意義分析的系統模式。第四部分介紹巴特符號論中符號運作特性。第五部分論及巴特符號論對政策方案的意涵，並以之代為結論。

¹理論架構在作用上可比擬為一具聚光燈 (spotlight)，其從眾多可能的景象 (例如 A、B、C、D……) 之中有選擇性地照出光圈於某一景象 (A) 之上，從而排除其它景象。換言之，研究者選定一個理論架構，這就表示他限定在一篇文章中那些是可視且核心的範疇；那些是不可視且非核心的範疇。(葉啟政，2000：191)

²二元對立統一可以是指主體哲學所說的主客二元對立統一，也可以是指結構主義所說的結構二元對立統一。本處的二元對立統一是指後者，其內容如下：二元是指自然是一元且文化為另一元；對立是指自然與文化是互相對立的，其中自然這一元做為基礎，而文化這一元做為由基礎所開展來的結果；統一是指人世間所有現象都可化約為這兩元對立，即「自然 / 文化」這樣一個圖像。(高宣揚，2002：26-27；黃鈺堤，2003：159-164)

貳、思想淵源

筆者不知道巴特本人是否曾明確指出其思想源流，但從他所提出的意義分析模式來看，其思想來源可能有三：一是索緒爾（F. d. Saussure）的「語言學」（linguistics），二是修正了李維史陀（C. Levi-Strauss）的結構主義，三是存有濃濃的後結構主義的味道。在此說明如下：

一、索緒爾的語言學

索緒爾認為「語言」（langue）就是一套社會大眾所認同的遊戲規則。以象棋為例，象棋的語言就是象棋的遊戲規則，其中包括棋盤與棋子之間的關係，「言語活動」（language）是指在某一個時空下的下棋活動，「言語」（parole）則是指在某一個時空下所進行的一盤棋。由此可知，個人的言語活動是使語言成為言語的基礎。（廖立文譯，1991：167）

語言做為一套遊戲規則，其由許多個別的遊戲規則所組成，這些個別的遊戲規則稱為「符號」（symbol）。在此，符號可被看成是象棋的遊戲規則中的各個規則（例如馬這個棋子的行走規則是日字形）。符號並非天生固有，而是社會設定的，因此一個符號的價值是取決於它在一個語言中的位置與功能，或是說是取決於其所顯示或被認定的交換價值（value of exchange），而非其內在價值（intrinsic value）或使用價值（value of use）。（葉啟政，2000：176）以交通號誌為例，交通號誌中的紅色與禁止通行之間並無必然的關係，代表禁止通的顏色也可以是藍色、橙色或紫色，但只要大家同意以紅色代表禁止通行即可。（廖立文譯，1991：167-168）交通號誌的紅燈只是一個語言之中的一部分，該語言中還包括綠燈與黃燈等部分，而吾人知道紅燈意指禁止通行，這是因為吾人也知道綠燈表示通行。同理，吾人知道數字語言中「三」的意義，這是因為吾人也知道它與「一」、「二」、「四」等的關係。（廖立文譯，1991：169）

一個符號具有「能指 / 所指」這樣一個具有二元一位的性質的結構形式（楊裕富，1998：152）其中「能指」（signifier）是指感官、物質成分，例如「狗」的物理性聲音或是一張紙上的印記；「所指」（signified）乃是感官、物質成分所代表的概念，而非對象本身。例如我們建構出「圓圈」這個概念，但是圓圈這個概念本身不是圓；又我們建構出「狗」這個概念，但是狗這個概念本身並不會吠。換言之，我們在世界上所看到的對象，是由我們的語言所創造出來的，而不是由它本身自己「長出來」的。（廖立文譯，1991：168；高宣揚，1998：778、780；葉啟政，2000：175-176）「/」則稱為「意指作用」（signification），這是一個將能指與所指關聯在一起的過程。

巴特指出符號可以「能指 / 所指」這一結構形式來表示，這多少有著索緒爾的語言學的色彩，但是他又將語言的概念進一步擴大成各種被人符碼化的符號³。再者，索緒爾的語言學中只指出符號中的意指作用具有轉換作用，但不涉及其中內涵。例如，從索緒爾的語言學來看，一張街景照片明示著一條特定的街，此時，這「街」字是個所指，其能指就是一條建築物列立兩旁的都市道路，而能指與所指之間的意指作用具有轉換作用。但是，這個轉換作用無法呈現，同樣的一條街將會因拍照者使用彩色底片或黑白底片、柔焦或明焦，以及拍攝時天氣的好壞而呈現出不同的情調，如溫暖與寒冷、活潑與靜態。（張錦華等譯，1995：116）反之，巴特的符號論則對於意指作用的內涵有深入的探討，對此他指出意指作用可以從後設語言、迷思與象徵等觀點來加進一步分析。對此有待下文再做說明。

二、李維史陀的結構主義

李維史陀的結構主義採用「自然 / 文化」的結構形式來說明社會現象。他並認為該形式中的「文化」可對應於索緒爾的語言學中的語言，而且這只是一個表層結構，其深層結構就是人類心靈深處的一些運作法則⁴，他稱之為「自然」。李維史陀提出結構主義的目的在於揭開「自然」究竟是什麼。對此，他引入了人類心靈運作的「四大類型的基本結構」（即語言結構、數學結構、神話結構和音樂結構）來自圓其說。（高宣揚，1992：271-272）

「自然 / 文化」結構形式中的「/」一方面將「自然」與「文化」串起來，但另一方面又將「自然」與「文化」區隔開。具體而言，「自然」與「文化」之間具有一種被串起來的關係，亦即「自然」是原模，而「文化」是此一原模所展現出來的現象。（葉啟政，2000：173-174）雖然如此，但這不意味著「文化」的發展無法完全擺脫「自然」所流入的必然性，而是，到了某一個臨界點之後，「文

³索緒爾的語言學中所說的語言是指傳統語言學所界定的語言，亦即如中文、英文、德文、象棋規則等語言，但是巴特的符號論則把語言的概念內涵加以放大，在他看來，語言已經不是傳統語言學所界定的語言，凡是內涵著人們的精神意志的符號都稱為語言，換言之，凡是被人符碼化的符號都稱為是語言，或是說，凡是帶有文化意義的符號都稱為語言。如此說來，語言包含有人們所說的各國語言，人們所寫的各种文字（如神話故事），還有人們所理解的各种符號，包括在日常生活中所遇到的各種用品、實物以及形象。（高宣揚，1998：413）例如，巴特指出服裝就是語言，因為人們可以透過各種服裝來聯想各種意義。他在《服裝的體系》（*systeme de la mode*）一書中指出有形象服裝、書寫服裝和實物服裝。形象服裝指的是用照片和圖像表現出來的各種服裝，亦即平常吾人所說的目錄服裝；書寫服裝指的是時裝刊物上所敘述和描寫的各种服裝，這是透過書面文字向讀者宣傳或推銷的服裝；實物服裝是實際銷售的服裝商品和人們穿戴著的那些服裝。（高宣揚，1998：413-414）

⁴這種論點主要是受到傑科普生（R. Jakobson）和杜別茲科依（N. Trubetskoy）的「辯義型態理論」（*distinctive feature theory*）、牟斯（M. Mauss）的「互報原則」（*principle of reciprocity*）以及佛洛伊德（S. Freud）的「精神分析學」（*psychodynamic*）。（高宣揚，1992：253、276）

化」的發展是可以完全擺脫「自然」。李維史陀以「性」做為「自然」，且以「近親亂倫禁忌」做為「文化」來說明這種事態。他認為「近親亂倫禁忌」是一種文化作用下的行動準則，而這基本上是不同的於自然（性）作用下的行動準則，「自然」與「文化」因此是一種被區隔開的關係。（葉啟政，2000：174-175）

李維史陀曾研究神話，其目的並不在於說明有多少種神話的版本，也不在於探究那些版本為真實版本，而是在於指出神話是原始民族的集體無意識狀態下所創造出來的。李維史陀認為，多個神話就是多個表層結構，但它們皆可被看成是一個由深層結構轉換而來的產物，此一深層結構就是原始人的意慾。他比喻整體的神話就像是一朵玫瑰花。他並指出整體神話之中有一個基本神話，他稱之為「參考性神話」，其具有「胚胎」或是「種子」的功能，其類似玫瑰花的花心，再者，他又指出除參考性神話之外的其它多個神話都是從「參考性神話」引申出來的，其類似玫瑰花的多個花瓣一樣，而且這種「類似花瓣的神話」可以無限地擴展。從結構轉換的觀點來看，所有的類似花瓣的神話，基本上就是從類似花心的基本神話所轉換而來。（高宣揚，2000：264-268）

吾人可以上述玫瑰花的比喻來說明美國西部英雄電影片，以期能彰顯出結構主義的思考方式。首先，雖然存有多部美國西部英雄電影片，但其情節確有如下的共通性。（廖立文譯，1991：177）其次，一個西部英雄片可以轉換成許多併連層次（syntagmatic dimension），這涉及到一種時間上的接續解釋，其具有敘述情節的功能，例如（一）英雄進入一個社會團體，（二）英雄不為社會所知，（三）英雄顯露出異於常人的能力，（四）英雄被賦與特殊地位，（五）社會沒有完全接受英雄，（六）惡棍與社會之間有利益衝突，（七）惡棍比社會強；社會是弱者，（八）英雄與惡棍之間有深刻情誼，或兩者相互尊重，（九）惡棍危及社會，（十）英雄避免捲入衝突之中，（十一）惡棍傷害英雄的友人，（十二）英雄與惡棍展開戰鬥，（十三）英雄擊敗惡棍，（十四）社會獲得安全，（十五）社會接受英雄，（十六）英雄放棄其特殊地位，看破紅塵而雲遊四海，像楚留香。（廖立文譯，1991：177）併連層次可說是電影的一種接續邏輯（a logic of succession），其將一部電影轉換化約成一些時間先後的敘述片段，因此具有結構主義的特性。（沈清松，1994：364）第三，一個西部片也可以轉換成許多範例層次（paradigmatic dimension），這涉及到一種事物上的意義理解，其具有指涉情節的功能，例如社會之內與外、善與惡、強與弱、野蠻與文明。（廖立文譯，1991：176）範例層次可說是電影的一種形構邏輯（a logic of configuration），其將一部電影轉換化約成一些事物義理的指涉面向，因此具有結構主義的特性。（沈清松，1994：364）第四，併連層次與範例層次就像是玫瑰花的「類似花瓣的神話」，其又可以放在一個更基礎的深層結構下來談，在此稱之為符碼（code），亦即玫瑰花的「參考性神話」，亦即導演心中的英雄本色。（廖立文譯，1991：176）循此，一部電影因此可以被看成是一個被符碼化的符號。

整體而言，李維史陀的結構主義仍陷在「二元對立統一」的思考模式中。因為他仍認為「四大類型的基本結構」就是自然，就是「本體」(ontology)，就是最後的那個存在，而且可透過既定的方法，例如他的結構主義，進而被得知。整體而言，他的論述基本上只不過是一種冥思性且智識性的建構，乃用於充當解說文化現象上的一種社會學論說用途而已。(葉啟政，2000：178)

巴特的符號論與李維史陀的結構主義在研究焦點上存有不同。相較於李維史陀在結構主義中汲汲於追尋「自然」(人類心靈深處的潛意識)以期能「再現」(represent)「文化」(亦即社會事實)，巴特則否定存有一個具有本質性的「自然」。巴特的符號論可做為後結構主義的代表，它認為根本沒有唯一「自然」這回事，因此可以說「結構」不存在，或說「結構」消融了；但也可以說有好多個「自然」，因此「結構」處處都在。就這一點而言，吾人可說後結構主義是對結構主義的一種超越與反動。

進一步而言，巴特在其1970年出版的《S/Z》一書中開始批評如結構主義的「以一攝多」的二元對立統一思考模型。對此，在同時期，他巧妙地舉出以往人們都把一個文本看成是一個帶有核的水果，其中果肉是形式，而核子則是內容。但他認為，現在應該改變看法，把一個文本看成是一個洋蔥，其由許多不同的層次與結構所組成，而且更重要的是，其沒有一個中心、硬核、秘密、任何不可化約的原則。(林志明，2004：iii)這種思考圖像明顯地與前文李維史陀以玫瑰花來比喻整體神話是有所不同的。

巴特在《S/Z》一書中分析了巴爾札克(Balzac)的短篇小說《薩拉辛》(Sarrasine)，試圖詳盡明確地指出在一個寫實主義者(realist)的文本中敘事符碼(narrative code)的運作⁵。巴特從中指出該小說中存有五種符碼。(Lechte,

⁵陸蓉之在社會大學舉辦的演講中以「拿掉面具的現代藝術」為題，其中曾以一幅俄國的寫實主義繪畫為例如下說明寫實主義。她說：「十九世紀的中期到十九世紀的末期固然法國產生了他們的個人意識與民主革命，可是沒有一塊土地是像蘇俄的那一塊土地那樣，是那麼悲慘的。也就是說，蘇俄在十九世紀的下半期，他們掙扎的是一個農奴的解放。其背景是在一個那麼冰天雪地的地方，一個長不出什麼東西的地方，而且有著腐敗的教皇控制，斂財的教主，還有腐敗的沙皇，在那裡迫害他們的人民。是在那種悲慘的環境之下，所醞釀出來的寫實主義，才是真正的感人。所以我從哪裡看到的寫實主義不是因為畫家的技巧多麼了不起，而是那樣的時代背景，那樣的環境給與它的那些題材是非常感人的。所以我們今天看到的這樣一個作品是一個生病的丈夫躺在那個床上，你去看到他們宗教的影響有多麼大，就是東正教在蘇俄，每個人民都是那麼虔誠的教徒。像這樣一個虔誠的妻子在那裡祈禱她的丈夫能夠好起來，然後這個破爛的被子、這個窮困的環境，他都一五一十地描寫出來。」(摘自陸蓉之，1992)

1994:126) 巴特認為，我們的閱讀文本是由許多不同的關聯類型（或說符碼）所構成。這些符碼有部分是存於文本的元素本身，或是元素之間，或是外於文本。簡言之，這五種符碼如下：動作的符碼（the proairetic code），其含蓋文本中的動作順序；詮釋的符碼（the hermeneutic code），其處理文本所要提問與回答的問題，文本所建構與解決的神秘事物，作者使用這種符碼的用意在於揭發某個迷團；意義的符碼（the semic code），性格與風格的顯示，在巴特的分析中，一個性格只是一個適當的名字，其連接著某些特定的意義，作者使用這種符碼的用意在於對文本的內涵意義（connotative meaning）做出詳盡的說明；象徵的符碼（the symbolic code），在身體與慾望的展現空間之內，某個元素意味著另一種性格，因而佔據某種特定意義；文化的密碼（the cultural code），根據文化上的刻板印象來說明文本的意義為何。（Silverman, 1994:399；Moriarty, 1999:575；Lechte, 1994:126）

巴特列出這五種符碼的用意與其說是去建立一個高度形式化的分類系統，不如說是要顯示出即使是最為合理的行動，最令人信服的細節，或是最令人好奇的神秘事物，都是人為造作的產物，而非對於現實的模仿。（Lechte, 1994:126）此處所說的人為造作的產物意味著，即使是寫實主義的文本也是一種被人符碼化的符號；又由於不是對現實的模仿，因此不會如結構主義所說是回歸自然（nature）或是現實（reality）。也因此，結構主義試圖尋找自然的嘗試似乎是問錯了問題。相反的，起始問題應該是：人是以何種精神意志來建構一個符號？或是說，人賦予一個符號何種符碼？

三、後結構主義者的色彩

巴特指出閱讀文本是由五種符碼所結構而成。這是一種帶有濃濃的後結構主義味道。為何如此呢？筆者猜測，這應該與「太凱爾」（Tel Quel）的後結構主義小團體有關。在法國，結構主義在一九六〇年代中期戰勝「存在主義」（Existentialism）並盛極一時，可是好景不常，結構主義陣營內部卻產生了「太凱爾」這一後結構主義小團體，這是一個前衛派的文學理論組織，其創立者是文藝理論家索勒爾（P. Sollers）女權主義文學家（J. Kristeva），該團中著名的成員如巴特、德希達（J. Derrida）、傅科（M. Foucault）等。（楊大春，1994：47）

「太凱爾」這一後結構團體創辦了《太凱爾》（Tel Quel）雜誌，而巴特曾指出，他自己主要依賴於一種反常規的現代主義文藝的力量，而這導致他對《太凱爾》雜誌的接近，遠超過對許多其他也可呈現符號學研究潛力的雜誌的接近。（李幼蒸譯，1991：3）由於巴特是太凱爾這個後結構主義小團體中之一員，本文因此認為其思想來源有一部份應該相通於德希達與傅科。傅科、德希達與波迪爾（P. Bourdieu）等法國後結構主義者的思想很大程度上是繼受海德格（M. Heidegger）

的思想⁶。循此，本文認為，海德格、傅科與德希達等人的思想也為巴特的符號論提供了一些養分。本文進一步認為，這些養分主要就是將符號的建構過程看成是本體，而不是如李維史陀將自然看做本體，而這種對於本體觀念的改變是相通於海德格的「本體論變革⁷」。如果這種看法是對的，則巴特符號論的研究焦點其實就是探討符號的建構過程，或是更精準地說，就是探討人們在符號的建構過程時加入了何種符碼（或說精神意志）。

從符號的「能指 / 所指」的結構形式來看，符號的建構過程其實就是將能指與所指串連在一起的意指作用。巴特認為一個符號的建構過程會「拉出」兩個層次的符號意義。（張錦華等譯，1995：115）第一層次的符號意義是指符號的明示義（denotation），第二層次的符號意義是指源於明示義卻有著超越明示義的文化意義。（張錦華等譯，1995：119）巴特進一步指出一個符號的文化意義可以從隱含義（connotation）迷思（myth）象徵（symbol）等觀點來解讀。本文認為，巴特指出符號的建構過程會拉出兩層意義的見解，多少帶有結構主義的色彩，而他指出第二層的符號意義有三種可能的解讀觀點，則帶有後結構主義的色彩。

參、巴特符號論中的意義分析的系統模式

蓋爾（P. Geyer）認為整個西方的精神歷史應該可以一個印象來說明，即處於一個介於古典封閉的期間（klassisch-geschlossener Perioden）與弔詭開放的期間（paradox-offener Perioden）無目標的擺盪之中。（Geyer, 1992: 13）例如歐洲從啟蒙理性時期到浪漫主義時期，或是從結構主義到後結構主義。巴特的符號論是建立在弔詭開放的思考模式之上來看一個符號。這種思考模式一方面顯示於巴特的符號論中的意義分析的系統模式，另一方面則顯示於符號的運作特性。在此先介紹前者，後者則留待下一部分才說明。

一、符號的明示義

⁶ 傅科自己承認，對他而言，海德格一直最重要的哲學家。他至今一直保存著閱讀海德格的筆記，這些筆記加起來有好幾噸。甚至，傅科認為他在哲學上的全部發展都取決於對海德格的閱讀。（滕守堯，1996：5）德希達也深受海德格的影響，德希達在自己早期的哲學思考中就懷疑過，他是否能寫出任何未被海德格思考過的東西。波迪爾則說，在哲學上，海德格是他的「第一個愛人」。此外，哈伯瑪斯（J. Habermas）也承認在他的思想中有早期海德格的深刻的印記，他認為，海德格的《存在與時間》一書已證明自己是第一流的思想家。哈伯瑪斯因此認為海德格是自黑格爾以來德國哲學最深刻的轉折點。（滕守堯，1996：6）

⁷ 海德格的「本體論變革」指出，以往的哲學家指出「本體」（ontology）即是上帝或理性，他認為這是一種「無根的本體論」。他則提出所謂的「有根的本體論」，或稱之為「基礎的本體論」。他認為本體就是人的意識運作。換言之，當我（一個人）說「A=B」時，其中「=」之所以能夠成立的基礎就是我的意識運作過程，而不是上帝或理性。這個過程在海德格的學說中就稱為「理解」（Verstehen）海德格進一步指出人為何會進行理解？與此相關的概念如「此在」、「掛念」、「時間性」、「超越性」與「死亡」。對此的相關說明請參閱其《存在與時間》（Sein und Zeit）一書。

英國的倫敦的諾丁希爾（Notting Hill）是種族衝突的地區，該地區的所有種族皆參加在每年八月於倫敦共同舉辦的嘉年華會，此種嘉年華會原係西印度群島人的節慶，源於加勒比海地區的狂歡節。當日子來臨時，經常會發生一些或大或小的暴動事件。因此倫敦街頭上在每年八月時皆有一些宣傳海報，如海報內容是一名白人警察和幾位來自加勒比海地區的不同族群的移民黑人（男女皆可）相擁跳舞，一個黑人甚至還戴著警察的鋼盔。（廖立文譯，1991：172-173）

從「能指 / 所指」這一結構形式來看這幅海報，並且將之視為一個符號。這個符號的元素包括「能指」₁、「/」₂、「所指」₃，其中「能指」即是指符號具體存在的形象，亦即海報上的紙質成份以及其印刷樣式；「所指」即是指一個心理概念，亦即一名警察和幾名黑人在歡樂；「/」即是指該符號的「意指作用」，其為「能指」與「所指」之間的關聯過程。（張錦華等譯，1995：65-66）明示義是指就字面上來理解一段陳述，循此，這張海報的明示義就是種族融合。

二、符號的隱含義

吾人可以再從「能指 / 所指」這一結構形式來看這幅海報，並且以隱含義的觀點來將之看成是另一個符號中的所指，此時，則其能指為何呢？隱含義是指探求字面上所內涵的符碼。一個符號與其隱含義之間的關係可理解為神話與其背後的文化之間的關係，或是語言與後設語言之間的關係。循此，從隱含義的觀點來解讀這幅海報的種族融合的明示義時，則其答案如下：在倫敦地區，不同種族快樂地生活在一起，黑人的習俗豐富了白人生活的特質，黑人與白人警察之間並無疑忌，白人警察非常放心地交出他們的權威象徵（鋼盔），而且來自加勒比海地區的不同族群的黑人移民也盡情地歡樂。（廖立文譯，1991：172）

三、符號的迷思

吾人又可以再從「能指 / 所指」這一結構形式來看這幅海報，並且以迷思的觀點來將之看成是另一個符號中的能指部分，此時，其所指為何呢？在回答此一問題之前應該先明白迷思的意思。社會的強勢階級者常採用迷思的觀點去說明一個符號，以期能轉移問題的焦點，並且使人誤導出解決問題的方法，進而掩飾其背後所隱藏的利益。研究迷思的學者認為分析迷思以及掀開迷思的層層面紗是一種具有社會意義與政治意義的行動。（廖立文譯，1991：172）巴特的《神話學》（*Mythologies*）一書的論述要旨即是掀開迷思，或稱破除神話（*demythification*）（林志明，1997：VI）循此，從迷思的觀點來解讀這幅海報的明示義時，則其答案如下：正因為諾丁希爾是種族衝突的地區，而且倫敦地區的管理當局是強勢階級者，因此倫敦地區的管理當局試圖利用這種顯示種族融合的海報來把可能頗為險惡的現實掩飾起來的。（廖立文譯，1991：172）

四、符號的隱含義與迷思的差異的例子

關於一個符號的隱含義與迷思的例子如下：(一) 中國南北朝時的宋武帝劉裕，他在年輕時因家貧而必須到沙洲採荻。有一天，劉裕在採荻時看見一條長數丈的大蛇，因此取弓箭射傷了大蛇。第二天他再到沙洲採荻，這時候聽到杵臼之聲，而且看見數名青衣童子在搗藥，這些童子說他們的大王被劉裕射傷了。於是，劉裕問他們，為何不殺劉裕替大王報仇？童子們回答說，劉裕是王者不死。這則神話是劉裕篡位以後所編出來的神話，試圖以君權神授來合理化得位不正。(公孫策，2004：22) 這則神話若從隱含義的觀點來解讀，則劉裕是神之子也，但若從迷思的觀點來解讀，則劉裕是得位不正。(二) 巴特曾舉例如下：一張照片中，有一個穿著法國軍服的年輕黑人在敬禮，雙眼上揚，也許凝神注視著一面法國國旗，這張照片的意義為何？從隱含義的觀點來解讀，這是因為法國這個國家崇高偉大，所以年輕黑人尊敬而專注地敬禮；從迷思的觀點來解讀，正因為法國這個國家有效地殖民且愚民，實際上它不是那麼地崇高偉大，因此製造這種照片來顯示其偉大。(許薈薈與許綺玲譯，1997：176)(三) 台灣各地都有許多廟宇，如何解讀這一現象呢？從隱含義的觀點來解讀，這是因為台灣人對宗教很虔誠，所以蓋了許多廟宇，但從迷思的觀點來解讀，正是因為台灣人的不虔誠或是心中不安，所以蓋這麼多的廟宇來掩蓋之。

五、符號的象徵

人是一種會藉由象徵來進行想像和思想的動物，這是人的一種基本特徵。人類學家為了凸顯人的這樣一個特徵，因此也把人類稱為「畫圖的人」(homo pictor)，換言之，人基本上就是靠各種不同的圖形似的象徵來進行互動。(高宣揚，1998：406-407) 一個人之所以具有解讀符號的象徵的意義的能力，這是經由學習而得，吾人因此可說，從象徵的觀點來解讀一個符號的意義，這經常是一種傳統的約定。就這一點而言，巴特的符號論所說的象徵與美國實用主義哲學家皮爾斯(C. S. Peirces)的符號論中的象徵有相同之處。(陳文豪，2004：29)

巴特認為，當物體由於傳統的習慣性用法而替代其它事物的意義時，即成為象徵。(張錦華等譯，1995：123) 但巴特對象徵的概念並未發展出系統性的解釋。根據費斯克(J. Fiske)的說法，對於象徵的進一步說明，吾人應該完全脫離索緒爾的語言學傳統，而另外採用隱喻(metaphor)與轉喻(metonymy)來表示象徵。(張錦華等譯，1995：123)

隱喻的作用是某一層面的事實特質轉至另一層面之上。例如，勞斯來斯廠牌的車子被隱喻轉換為有錢人，再如牛仔騎著西部野馬被隱喻轉換為一種健康、帥

氣且豪放的男士，而此種男士又被隱喻轉換為是喜歡抽萬寶路香菸的男士，又如瀑布、自然綠地是薄荷香菸的隱喻，其轉換出一種吸了之後會有置身於瀑布、自然綠地的感覺。（張錦華等譯，1995：125）此外，贈送紅色玫瑰花隱喻轉換為愛戀之意，大學生穿上畢業服與戴上畢業帽則隱喻轉換為取得學士資格，類似於法官穿上法袍而代表國家判案。再者，慶祝生日時常以蛋糕來作為象徵符號，而這是很難以餅乾來代替。一般而言，電視的商品廣告中常借用隱喻的作用來提升該商品的價值⁸。

轉喻則是聯結同一層面的意義。轉喻的基本定義就是部分代表全部，試圖表現出見微知著的意涵。例如，在藝術作品中的寫實主義即是一種非常典型的轉喻。寫實主義繪畫者不是去美化一個景象，而是去記錄下眼睛所看到的真實。並且以此圖所表現的部分真實來轉喻出全部事態。例如，與上述的那幅在諾丁希爾出現的海報相反的是一則在《觀察者報》(observer review) 上的圖片，其中顯示一九七六年所拍攝的倫敦諾丁希爾的嘉年華會上一數個手持警棍的白人警察與數名男性黑人之間的衝突對峙，而且許多路人在旁圍觀。如果以象徵的解讀觀點來看，則這是一幅希望透過寫實的方式，而且是以部分代表整體的方式來轉喻出英國國內的種族問題。（張錦華等譯，1995：139-141）

六、應用實例

吳玉山於民國九十三年三月三日的中國時報的 A3 版的「公投與牽手護台：形式、想像與實質」一文是巴特的意義分析的系統模式的一個好例子。

該文指出，以公投為例，一般旁觀者可能較從隱含義的觀點來看公投，其認為可藉由公投來得知民眾對於兩岸關係與中共飛彈威脅台灣的看法，以做為政府的兩岸政策的參考。實際政治操盤者可能較從迷思的觀點來看公投，其認為可透過公投來進行選舉動員，以期能於總統大選時加分。一般參與公投的人可能較從象徵的觀點來看公投，其認為公投有著台灣獨立的想像，換言之，公投的內容並不重要，公投本身便具有內在的價值，是台灣主權的表現。（吳玉山，2004）

⁸例如，我記得電視上有幾個關於 sundory old 這種酒的廣告，這幾個廣告都讓人愛不釋手。其中的一個廣告情節如下：有錢的父親堅決反對其女兒嫁給一個窮小子，但女兒還是不服從父親看法，而嫁給了那位窮小子。從此之後，父女之間有一種難以解不開的心結。父親在經過數年的內心煎熬之後，終於放下自己的固執，他於是帶了一品瓶酒去探望女兒與女婿。當女兒開門見到父親到來時，心情極為驚訝，這時女婿也從室內走到門前迎接岳父，而父親就拿起 sundory old 這瓶酒表示要來一起慶祝。當三個人的眼睛都注視這瓶酒時，那一瞬間，這瓶酒就被隱喻轉換為一個「神明」，或說是一份「希望之禮」，它化解掉了三人多年以來的心結。

該文又指出，以二二八牽手護台灣為例。一般旁觀者可能較從隱含義的觀點來看待之，其認為藉由二二八那一天的牽手運動來團結台灣的族群，對中國大陸和國際提出兩岸和平的訴求，希望達到祛除對岸飛彈威脅的效果。實際政治操盤者可能較從迷思的觀點來看待之，其泛綠陣營的總統大選造勢活動，實質上就是替綠軍提振士氣的靈藥，這應該是整個活動的實質意義。一般參與公投的人可能較從象徵的觀點來看待之，其認為此一活動意味著移轉二二八的族群受難訴求方向，從對準「外來政權」的國民黨轉到對準海峽對岸的「中國」，這是壓抑心靈的解放，是台灣追求更進一步獨立的先聲。（吳玉山，2004）

肆、巴特符號論中的符號運作特性

巴特的符號論認為一個符號在被創生之後具有一些運作特性。在此簡要說明如下：

第一個特性是系統性。符號在創生過程中是以被系統化的方式而被人符碼化，系統化是指符號系統內的各因素被以某種特定的關係網所關聯，此種關係可稱為符碼（code），其乃為人之精神意志的表現。符號系統的靈魂就是其符碼，藉由符碼的作用，符號系統之內各因素之間的關係就確定下來。（高宣揚，1998：425、429）

第二個特性是自主性（autonomy）。巴特的符號論引人著迷的是，一個符號被創生之後便有可能產生獨立於人的自主性。（高宣揚，1998：804）在實務上，符號的系統化意味著事物面、權力面與時間面的考量是以一種相生相剋的方式形塑的，而在形成之後，系統本身將會有一套特有關係，此種特有的關係將表現出一種論述方式，就在這一點上，吾人認為它具有一種「自成一格」的自主性。（高宣揚，1998：799）符號具有自主性的說法相通於德國系統理論大師盧曼（N. Luhmann）的見解，盧曼認為，由於系統具有由其中各個組成因素所構成的相互關係網而獲得了自身的「生命」。（高宣揚，1998：429）換言之，系統之所以有自主性，正是因為存有關係網，由於系統內各因素之間隨著這種關係網而產生互動，這也就使得整個系統產生了某種運動的動力。（高宣揚，1998：429）

第三個特性是超越時空結構的生命力。一個符號系統可能從人的創造精神中獲得了具有超時空結構的生命力。例如「萬般皆下品，唯有讀書高」、「大年初二回娘家」這些符號。這之所以可能的根本原因就在於符號是人類的精神意志之投射結果。更深入地說，人類在言語性、勞動性、社會性、思想性和文化性的活動之中都是藉由符號來進行，符號因此實現了中介化過程，符號是人的言語性、勞動性、社會性、思想性和文化性的結果和基礎本身。（高宣揚，1998：426-429）循此，除非人的言語性、勞動性、社會性、思想性和文化性有了重大變化，進而

使得某一符號不再具有中介功能，否則一昧地明令禁止使用該符號，最後仍將無功而返。

第四個特性是網路性。某一個符號會與另一些符號相聯繫，其結果就是一張密密麻麻的關係網絡，在其中，社會中的各種活生生的因素和力量相牽連。這種聯繫不只是符號被動地受到各種社會力量的牽制和支配，而且符號也會主動的影響各種社會因素力量，符號與社會力量因此是極其複雜地相互滲透和相互轉化。進一步而言，一個符號一旦捲入到社會運作中，則在很大程度上將擺脫原有符號創造者的主觀意圖，構成為一支相對獨立的社會力量，反過來影響著各種社會文化活動。正如波德里亞克（J. Baudrillard）所指出的，一個投入到社會運作的符號，將因其自主性而可以完全脫離其原先所要再現（representation）的真實（reality），只要它在社會關係網路中佔據一個正當化的位置。（高宣揚，1998：428）這種網路性應該可以解釋台灣的國中或國小不僅是具有教育功能的學校，但由於其必須與外界互動，因此，它也是社區活動之一員，而且在某種程度上也是縣（市）議員的關說場域。

伍、對於行政方案的意涵 - - 代結論

巴特的符號論對於行政方案的可能意涵如下：（一）行政方案也可以被看成一個被人符碼化的符號，因為它也是人類的精神意志所投射出來的一種符號。（二）從明示義來看，以社區總體營造計畫做為行政方案為例，社區總體營造計畫的能指就是一些白紙與黑字；其所指就是「社區總體營造計畫」的名稱；其意指作用就是一種轉換過程。社區總體營造計畫的明示義就是凝聚社區居民的共識。（三）從文化意義來看，從隱含義的觀點來看明示義，則答案是：政府為了解決政經環境變動下的社區重建問題，所以提出社區總體營造計畫來凝聚社區居民的共識的構想；從迷思的觀點來看明示義，則答案是：執政黨為了拓展樁腳與選票利益，所以提出社區總體營造計畫來凝聚社區居民的共識的構想，這因此是一個被掩飾與被美化的一套神話；從象徵的觀點來看明示義，則答案可能是：提出社區總體營造計畫來凝聚社區居民的共識的構想，這意味著新的執政黨回報社區居民在選舉時的支持，或這只是做為其他法案通過的交換條件，如一般行政學界所說的「滾木立法」，或是議會中的常有一案換一案與一案綁一案的情形。由於一個政策方案可能具有這三種文化意義，吾人因此不可簡單理解一個政治方案即是一套解決問題的方案。（四）社區總體營造計畫這一符號在形成之後便具有系統性、自主性、超越時空生命與網路性，因此其事後的改革是一種極為高度複雜的問題，這涉及符號的內外多重面向的相互制約，因此存有多重的偶變性⁹

⁹偶變性一詞原本是情態理論上的措詞（modaltheoretische Fassung）。盧曼說明偶變性一詞如下：偶變性是某物，其既非必要亦非不可能（weder notwendig noch unmöglich）；偶變性一詞所指涉的事態因此是，既存者如其在現在（過去、未來）所是，但是既存者也可以是其它可能。故這個概

(contingency)。改革者若忽略這些特性，則改革常會無功而返。

整體而言，一個政策方案的決策制訂過程是一個黑箱子之謎，而巴特符號論指出可採隱含義、迷思或象徵的觀點來解讀之，這可做為學者進行「解構」時的一個參考。附帶一提的是，本文從巴特符號論所推論出來的命題是難以被實證檢證的，因為任何的實證結果都具有雙重偶連性 (double contingency)，再加上每個觀察者都具有盲點，因此其觀察結果是具有弔詭性，到最後只能是信者恆信、不信者恆不信。

參考文獻

念是標記出從其它可能性的觀點來看待既存者 (可以是經驗到的、期望到的、思考到的、幻想到的)，它標記出可能存在領域中的所有可能對象。(Luhmann, 1984: 152) 例如從歷史文化來看一個事件的發展，這時存有幾個可能性，假設是 A、B、C 三個。現在，假設 A 出現了，從 B、C 的觀點來看 A 出現這一件事，則它是具有偶變性。換言之，A 的出現不是必要的，因為也可以是 B、C 出現，但 A 的出現也不是不可能，因為 A 也是幾個可能性中之一。

(一) 專書論文

林志明

- 1997 神話學導讀，受錄於許薈薈、許綺玲譯，《神話學》(Ronald Barthes 原著)，頁 V-X。台北：桂冠圖書公司。

林志明

- 2004 《S/Z》，文本理論或閱讀理論，收錄於屠友祥譯，《S/Z》(Ronald Barthes 原著)，頁 iii-viii。台北：桂冠圖書公司。

高宣揚

- 1992 構人類學大師李維史陀，黃貴應(編)，《見證與詮釋當代人類學家》，頁 250-281。台北：正中書局。

Geyer, P.

- 1992 “Das Paradox: Historisch-systematische Grundlegung”. In Geyer, P / Hagenbuechle, R. (ed.), Das Paradox – Eine Herausforderung des abendlaendischen Denkens(pp.11-24). Tuebingen.

Moriarty, M.

- 1999 “ Language and the signs of culture: Barthes ” .In Glendinning, S. (ed.), The Edinburgh Encyclopedia of continental philosophy (pp.569-580). Edinburgh.

Lechte, J.

- 1994 “ Ronald Barthes ” . In Lechte, J. (ed.), fifty key contemporary thinkers(123-127). London.

Silverman, H. J.

- 1994 “ French structuralism and after: de Saussure, Levi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault ” . In Kearney, R. (ed.), Twentieth-Century Continental Philosophy(390-408).London.

(二) 期刊論文

公孫策

- 2004 平安符意味著什麼？，《商業周刊》，第 887 期：頁 22。

(三) 專書

李幼蒸譯

- 1994 《寫作的零度：結構主義文學理論文選》(Ronald Barthes 原著)，台北：桂冠圖書公司。

沈清松

- 1994 《現代哲學論衡》，台北：黎明文化事業公司。

高宣揚

- 1998 《當代社會理論(上、下)》，台北：五南圖書出版公司。

高宣揚

- 2002 《魯曼社會系統理論與現代性》，台北：五南圖書出版公司。

張錦華等譯

1995 《傳播符號學理論》(John Fiske 原著), 台北：遠流出版社。

許薈薈與許綺玲譯

1997 《神話學》(Ronald Barthes 原著), 台北：桂冠圖書公司。

傅佩榮

1985 《燈下哲思》，台北：業強出版社。

黃鈺堤

2003 《當代德國政策調控理論 - 行動理論與系統理論的爭論》，台北：翰蘆圖書出版公司。

楊大春

1994 《解構理論》，台北：揚智文化事業公司。

楊裕富

1998 《設計的文化基礎》，台北：亞太出版社。

葉啟政

2000 《進出「結構 行動」的困境》，台北：三民書局。

廖立文譯

1991 《當代社會理論》(Ian Craib 原著), 台北：桂冠圖書公司。

滕守堯

1996 《海德格》，台北：生智文化事業公司。

Luhmann, Niklas

1984 Soziale System – Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main.

(四) 博碩士論文

陳文豪

2004, 《Ronald Barthes 的符號論之初探 - 以台灣社區總體營造計畫為例》，南投：國立暨南國際大學公共行政與政策學系碩士論文。

(五) 其他

吳玉山

2004 公投與牽手護台：形式、想像與實質，〈中國時報〉，三月三日的 A3 版。

陸蓉之

1992 拿掉面具的現代藝術，社會大學系列講座，錄音帶編號 K417。

The Semiotics of Ronald Barthes and its Implication on Political Program

Abstract

Ronald Barthes uses a paradoxical and open-ended model to construct his semiotics. This paper employs Barthes's semiotics as a general theory to deduct inference, and concludes the following statements: we can regard a political program as an encoded semiotic, which has one denotation and three cultural meanings, namely, connotation, myth, and symbol. Accordingly, we can not simply consider a political program as a problem-solving tool. Moreover, a political program has the character of autonomy and social networks, which leads to complicated reform with multiple contingency.

Keywords: Ronald Barthes, semiotics, political program, denotation, connotation, myth, symbol, contingency