政治科學論叢／第三十五期／民國 97 年 3 月／頁 181～204

巴特的符號學與政策方案的解讀

黃鉦堤*

摘　要

巴特的符號學認爲，一個被符碼化的符號有語言層面與神話層面，此二者彼此相互交錯。符號在語言層面上意指某種客體或意義，此稱爲直接意指。符號在神話層面上則存有三種閱讀類型，其可對應於三種文化意義，分別是含蓄意指、迷思與象徵。政策方案也是被符碼化的符號，因此可引用三種閱讀類型來解讀之。換言之，一個政策方案有可能是政治部門（包括立法院與行政院）爲解決社會問題而提出的解決之道，但也有可能是政治部門爲追求私利的一種遮掩，此外也可能是利益交換的象徵。吾人因此不可單純地理解政策方案即是一套解決問題的方案。除此之外，政策方案在形成之後將具有專制性、系統性、自主性、網絡性與超越時空的生命性，因此其改革過程中存有多重的權變性。

關鍵詞：符號學、直接意指、含蓄意指、迷思、象徵、政策方案

*國立暨南國際大學公共行政與政策學系教授。特別感謝本刊匿名審查委員提出珍貴的修改意見。
收稿日期：95 年 2 月 6 日；通過日期：97 年 1 月 7 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、問題提出

巴特（R. Barthes）的「符號學」（semiotics）是從一九六〇年代起席捲西方各國學術界，而成爲批判和重建當代西方的社會和文化研究領域之重要方法論，學界因而將之稱爲「符號學轉折」，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）。巴特的符號學之認知旨趣是符號批判（sign critics）。質言之，一個被符碼化的（encoded）符號（sign）常被認爲是對應於真實，因此表現爲「自然」，例如一本寫實主義的小說，但這在巴特看來便是一種誤導，因爲他認爲一個被符碼化的符號在被人建構時，已加入了人的精神意志，不可能是「自然的」。在這樣的思考脈絡之下，巴特的符號學試圖回答：符號原本的「不自然」是如何被包裝爲「自然」？

巴特曾說，符號學的研究綱領和研究任務就是意識型態批判的基本方法（高宣揚，1999：224）。巴特也曾說，他想要從事物的裝飾性展示和意識型態的濫用之中，揭示在他看來是被隱藏的那些東西（高宣揚，1999：232）。由此說來，巴特的符號學實際上是一種文化解構學，一種關於文化的神話之解構學（高宣揚，1999：232）。

進一步而言，巴特的符號學認爲，一個符號包含兩個相互作用的層面，其一爲語言層面（或稱第一符號系統），語言在此是作廣義的解釋，包含各國語言，人們所寫的各種文字，還有人們所理解的各種符號，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）。語言層面指涉某種外在實體或外顯意義，在此稱爲直接意指（denotation）。另一則是神話層面（或稱第二符號系統），其爲一種運作過程，必須仰賴語言層面才得以產生作用。巴特認爲，吾人可從三種不同閱讀類型以及與之相對應的三種文化意義（culture meanings）解讀（interpret）神話層面，進而顯示，雖然一個符號只有一個直接意指，但其文化意義卻可能有三種，這將有助於吾人瞭解符號原本的「不自然」如何被包裝爲「自然」。

在行文上，本文第二部分將簡介巴特的符號學，其中指出存有三種閱

臺灣博碩士學術期刊資料庫

讀類型來解讀神話層面，以及與三種閱讀類型相對應的三種文化意義。第三部分將從符號的語言層面與神話層面，指出巴特的符號學中的符號與政策方案（policy program）的共同性質，以期說明政策方案即是被符碼化的符號。至於第四部分則是引用此三種閱讀類型來解讀政策方案。第五部分是反思，並代爲結論。

貳、巴特的符號學之簡介

一、巴特所謂的符號

巴特的符號學中所稱的符號，與索緒爾（F. de Saussure）的「結構語言學」（structural linguistics）所稱的符號不同。索緒爾認爲「語言」（langue）就是一套社會大眾所認同的遊戲規則。以象棋爲例，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爲言語的基礎（廖立文譯，1991：167；Craib, 1984: 110）。索緒爾又認爲語言做爲一套遊戲規則，其由許多個別的遊戲規則所組成，這些個別的遊戲規則稱爲「符號」（symbol）。以象棋語言爲例，符號可被視爲象棋中的各個規則，例如：「馬」這個棋子的行走規則是日字形。

一個符號具有「能指／所指」的二元一位結構模式，「能指」（英文是 signifier；法文是 signifiant）是表示的成分，係爲感官上的音響與形象；「所指」（英文是 signified；法文是 signifié）是被表示的成分，係爲感官上的音響與形象所代表的心理概念，而非對象本身（Craib, 1984: 111）。「／」稱爲「意指作用」（signification），這是一種將能指與所指結成一體的行爲，這個行爲的結果就是符號（李幼蒸譯，1988：140）。

在索緒爾的結構語言學中，符號一詞是指語言符號，亦即如中文、英文、德文、象棋規則等語言符號，但是巴特的符號學則把符號一詞的概念內涵加以放大。巴特贊同聖奧古斯丁（Saint Augustin）對符號的如下定義：符號除了本義以外還可在思想中表示其它的東西（李幼蒸譯，1988：131）。

臺灣大學學術期刊資料庫

質言之，一般實用物品（或說姿態、形象）都具有一種本來不介入意指作用的表達內涵，如衣服是用來禦寒的，食物是用來果腹的，然而它們也可被用來意指禦寒與果腹之外的事物，如穿某種衣服與吃某種食物可表達某種社會地位。一旦這些實用物品在其已有的實用功能之外，還被賦予另一種意義表達時，就可稱爲符號（李幼蒸譯，1988：135）。如此說來，符號包含各國語言，還有人們所理解的各種符號（如紅綠燈規則、童話故事、神話故事、小說），以及日常生活中所遇到的各種用品、服裝、[1] 手勢與圖像等（高宣揚，1998：413）。

二、後結構主義的代表之一

「後結構主義」（post-structuralism）是對「結構主義」（structuralism）的一種反動與超越。巴特的符號學是後結構主義的主要代表之一。巴特在其一九七〇年出版的《S / Z》一書中，分析了巴爾札克（Balzac）這位寫實主義者（realist）的短篇小說〈薩拉辛〉（Sarrasine），其中試圖明確地指出，即使在一篇號稱寫實主義的小說文本中，仍存有五種人爲的敘事符碼（narrative code）的運作（Lechte, 1994: 126）。[2] 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（Lechte, 1994: 126）。巴特列出這五種符碼，其用意不在於建立一個高度形式化的分類系統，而

1　巴特指出服裝也是一種符號，他在《服裝的體系》（*Système 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，用照片和圖像以目錄方式表現出來的各種服裝；書寫服裝指的是，時裝刊物上所敘述和描寫的各種服裝，這是透過書面文字向讀者宣傳或推銷的服裝；實物服裝指的是，實際銷售的服裝商品和人們穿著的那些服裝（高宣揚，1998：413-414）。

2　這五種人爲的符碼如下：動作的符碼（the proairetic code），其涵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，此符碼的用意在於揭發某個謎團；意義的符碼（the semic code），其顯示性格與風格，一個性格只是一個適當的名字，其連接著某些特定的意義，此符碼的用意在於對文本的含蓄意義（connotative meaning）做出詳盡的說明；象徵的符碼（the symbolic code），其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；文化的符碼（the cultural code），其根據文化上的刻板印象來說明文本的意義爲何（Silverman, 1994: 399；Moriarty, 1999: 575；Lechte, 1994: 126）。

臺灣大學學術期刊資料庫

是要顯示，即使是寫實主義的文本，或是最爲合理的行動，最令人信服的細節，最令人好奇的神秘事物，也都是人爲造作的產物，而非對於現實的模仿，因此不會如結構主義所言，文化是回歸於自然或現實（Lechte, 1994: 126）。由此可知，結構主義試圖尋找自然的嘗試似乎是打錯了方向。根本的問題應該是：人在符號的建構過程中，植入了何種符碼？

三、符號的建構過程作為研究焦點

巴特的符號學認爲，符號的建構過程決定一個符號的意涵。這是一種將符號的建構過程看成是本體（ontology）的觀點，而不是如李維史陀（C. Levi-Strauss）將人類心靈底處的邏輯範疇視爲本體的觀點。筆者認爲這種本體觀的改變與海德格（M. Heidegger）的「本體論變革」的說法相類似。[3] 因此筆者臆測，巴特之所以秉持這樣的本體論，應該與「太凱爾」（Tel Quel）這個後結構主義小團體有關。太凱爾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）、女權主義文學家克麗斯迪娃（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）。巴特是太凱爾這個後結構主義小團體中之一員，因此其思想來源有一部份與德希達和傅科相似。德希達、傅科與波迪爾（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的思想。[4] 循此，筆者認爲，海德格、傅科與德希達等人的思想也爲巴特的符號學提供了一些養分，而這主要就是將符號的建構過程

---

[3] 海德格的「本體論變革」指出，以往的哲學家指出「本體」即是上帝或理性，他認爲這是一種「無根的本體論」。他則提出所謂的「有根的本體論」，或稱之爲「基礎的本體論」。他認爲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爲「理解」（Verstehen）。海德格進一步指出人爲何會進行理解。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。

[4] 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。甚至，傅科認爲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」（滕守堯，1996：6）。

臺灣人文學術期刊資料庫

看成是本體。

四、符號的兩個層面

巴特的符號學融合了索緒爾與赫耶爾姆斯列夫（L. Hjelmslev）兩人的思想，再適度地修正之。巴特的符號學指出，一個被符碼化的符號有兩個符號層面（或說系統），分別是語言層面（或稱第一符號系統）與神話層面（或稱第二符號系統），其彼此之間相互交錯（許薔薔、許綺玲譯，1997：175）。換言之，表現神話層面的素材就是語言層面，其可以是文字論述、攝影、電影、運動、表演、舞蹈、音樂、施政口號等多種（許薔薔、許綺玲譯，1997：174）。

在語言層面中的結構形式是「能指／所指」，巴特稱其中的「能指」爲第一術語，稱「所指」爲第二術語，稱兩者的關係是一種「聯想式的整體」，亦即「能指／所指」，其產生第三術語，亦即「符號」，語言層面指涉某種外在實體或外顯意義（瞿鐵鵬譯，1997：137）。巴特曾在其《神話學》（Mythologies）一書中的〈現代神話〉一文指出，任何符號學的分析必須假定，能指與所指之間存有不是「相等」而是「對等」的關係，這種關係不是指前後順序的關係，而是指使兩者能相互聯合，從而成爲一個「聯想式的整體」之相互關係（許薔薔、許綺玲譯，1997：173；瞿鐵鵬譯，1997：134）。巴特認爲上述三個術語都是純粹形式的，它們可以有不同的內容。他曾以「拿一束玫瑰花」爲例，在形式上，玫瑰花是「能指」，激情是「所指」，兩者的聯結「激情化的玫瑰」就是「符號」，而我可用它來表示我的激情（許薔薔、許綺玲譯，1997：173；瞿鐵鵬譯，1997：134）。值得注意的是，做爲符號的這束玫瑰，是不同於做爲能指的那束玫瑰。因爲當一束玫瑰做爲純粹能指時，它就是一束感官可見的玫瑰而已，是空洞無意義的，但當一束玫瑰做爲符號時，便表示激情行爲（瞿鐵鵬譯，1997：134）。

在神話層面中的結構形式也可以是「能指／所指」，或用「形式／概念」來改稱之，巴特稱第一術語指爲「能指」或「形式」（form），其原本是語言層面的符號（許薔薔、許綺玲譯，1997：174），第二術語爲「所指」或「概念」（concept），兩者的關係是藉由一種運作過程（operation）

臺灣大學學術期刊資料庫

而形成，巴特稱此種運作過程即爲第三術語，其被稱爲「意指作用」（signification）（瞿鐵鵬譯，1997：137）。

從巴特的符號學中的符號具有兩個層面的說法來看，當玫瑰做爲一個符號出現時，此時它在語言層面上的直接意指是「熱情化的玫瑰」，而在神話層面上則是做爲一個能指（或說形式），至於神話層面的所指（或說概念）爲何？這就取決於神話層面的意指作用，而意指作用是一種運作過程。由此說來，神話層面因此不是一件物體、一個觀念或者一個想法，而是一種意指作用的方式（許薔薔、許綺玲譯，1997：169）。

五、神話層面的三種閱讀類型與三種文化意義

巴特認爲一個符號存有語言層面與神話層面。其中，符號在語言層面上所指涉的意義是符號的直接意指；符號在神話層面上所指涉的意義是符號的文化意義，其源於直接意指但又超越直接意指，其分別是含蓄意指（connotation）、迷思（myth）、象徵（symbol）（Fiske, 1990: 85-92；張錦華等譯，2003：115-123）。根據筆者的理解，神話層面的三種文化意義是對應於巴特所提出的神話層面之三種閱讀類型，這是巴特的符號學的精髓所在。

巴特在《神話學》中指出，吾人可從下列三種閱讀類型來接受神話層面。例如：照片中有一個穿著法國軍服的年輕黑人在敬禮，雙眼上揚，凝神注視著一面法國國旗。這張照片在語言層面上做爲一個符號，從「能指／所指」的結構形式來看，其爲一個「聯想式的整體」，其符號意義是直接意指；但這張照片在神話層面上則是一個能指，從「形式／概念」的結構形式來看，其稱爲形式。循此，當吾人問說：此形式所對應的概念爲何？其答案將視神話層面的意指作用而定。在這樣的思考脈絡之下，巴特指出神話層面存有以下的三種閱讀類型，而這三種閱讀類型則相對應於三種文化意義。

首先，如果讀者專注於神話的能指，並且認爲它是由語言層面的意義（或說直接意指）與神話層面的形式所組成的一個解不開之整體。此時，讀者的思考脈絡是：語言層面的直接意指與神話層面的形式之間存有一種「自然的」轉換，其表現出一種「名符其實」的意指作用。此時，讀者因

臺灣大學學術期刊資料庫

而會接受直接意指，並且很自然地聯想至該符號的含蓄意指，亦即其組成機制及其本身動力。若依循這樣的閱讀類型，讀者將會接受這張照片的直接意指，並自然地聯想其含蓄意指，從而感受到：法國是個崇高偉大的國家，所以年輕黑人專注地向國旗敬禮（許薔薔、許綺玲譯，1997：188）。

這樣閱讀類型可用直接意指與含蓄意指的關係來進一步說明。一張街景照片明示一條特定的街，但同樣的街，卻可以用明顯不同的方式來拍攝。可以用彩色底片、選一個有陽光的日子、柔焦，讓「街」呈現快樂、溫暖、人性，有兒童嬉鬧的情境；或者使用黑白底片、明暗、鮮明的對比色讓同樣的「街」變成寒冷、無人情味、病態而頹廢的孩童遊樂環境。這兩張照片可以在些微差距的相機鏡頭下，同時被拍攝。它們的直接意指都是同樣的街，而不同之處在於含蓄意指。簡言之，在照相這一個例子中，直接意指是相機對客體機械性的再製，而含蓄意指則是過程中人爲的部分，它包含了或畫面、焦距、光圈、拍攝角度、底片品質等的選擇，含蓄意指說明使用者如何將其感覺、情感與文化價值觀植入符號中（Fiske, 1990: 86；張錦華等譯，2003：116）。

其次，如果讀者專注於一個完滿的能指，進而在其中清晰地區分語言層面的意義（或說直接意指）與神話層面的形式之不同。此時，讀者的思考脈絡是，語言層面所表現的「自然」只是神話層面的「不自然」的一種遮掩，此種遮掩表現出一種「似是而非」的意指作用。讀者此時會在意該神話層面的隱瞞與謊言爲何，讀者因而可感受到：法國這個國家有效地殖民且愚民，所以才製造這種照片以顯示其偉大（許薔薔、許綺玲譯，1997：187-188）。

這樣閱讀類型也可以用直接意指與迷思的關係來說明。社會的強勢階級者常試圖採用符號的直接意指來表示「自然」，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。研究迷思的學者認爲掀開迷思（demythification）是一種具有社會意義與政治意義的行動。巴特的《神話學》一書的論述要旨即是掀開迷思（林志明，1997：VI）。

爲了進一步了解含蓄意指與掀開迷思的閱讀類型之差異，本文以三例來說明之。第一個例子，中國南北朝時的宋武帝劉裕，年輕時因家貧而必

臺灣大學學術期刊資料庫

須到沙洲採荻。有一天，劉裕在採荻草時看見一條長數丈的大蛇，他便拉弓射傷大蛇。第二天他再到沙洲採荻草時，聽到杵臼之聲，而且看見數名青衣童子在擣藥，這些童子說他們的大王被劉裕射傷了。劉裕於是問他們，爲何不殺劉裕替大王報仇？童子們回答說，劉裕是王者不死。這是劉裕篡位以後所編出來的神話故事，試圖以君權神授來合理化其得位不正（公孫策，2004：22）。這則神話若從含蓄意指的閱讀類型來解讀，則劉裕是神之子也，但若從掀開迷思的的閱讀類型來解讀，則劉裕是得位不正。第二個例子，台灣的廟宇眾多，如何解讀這一現象呢？從含蓄意指的閱讀類型來看，這是表示台灣人對宗教很虔誠，所以蓋了許多廟宇，但從掀開迷思的閱讀類型來解讀，反倒是因爲台灣人的不虔誠，所以蓋這麼多的廟宇來掩飾心中不安。第三個例子，有位大官的太太用假發票來報帳，其中有一張發票的面額只有十元。該大官的秘書從含蓄意指的閱讀類型來解讀，認爲以該大官的職位是不屑於去貪污這十元，因此這是無心之過。但該大官的政敵從掀開迷思的閱讀類型來解讀，認爲該大官的太太起先只貪污大錢，在食髓知味後，一步一步地連小錢也貪，最後甚至連小錢十元也要貪。

第三，如果讀者專注於空洞的能指，並且讀者認爲該能指只是一個「空殼」或是「空名詞」，其容許從各種不同的象徵脈絡來觀看之，因此也可被看成是一個來自不同方向的東西被綑綁在一起的一個「矛盾體」。[5] 此時，讀者的思考脈絡是，該能指可從不同的脈絡來聯想之，所以存有多種可能

[5] 一個空洞的能指，其符號的象徵意義是取決於其所處的脈絡，這是一種「放空」的思想，這可與語言的象徵爲例說明。「小明兩小時之後來這裡。」這句話可獨立地指出，小明在兩小時後要來這裡;但這句話被放入具體的上下文脈絡之後則會出現不同意義，如「小明要來，我們最好在這之前先離開這裡」，或是「小明要來，你最好先打掃房間」，或是「小明要來，這下便有好戲看了」，由此可知，幾乎有多少個上下文脈絡，則該句話就有多少個象徵意義。與此相近的例子是，前文曾提及一束感官可見的玫瑰花可作爲一個純粹的能指，此時該玫瑰花是空洞無意義的，但也正因爲它是空洞的，所以可隨因緣際會而容納不同的意見，從而存有多種可能的象徵意義，其中的道理與佛家的「眞空妙有」與「世界是空的」等說法相近。以「世界是空的」說法爲例，這並不是說世界是空空洞洞的，而是說世界就是這樣連續地運作著，世界原來是沒有分別的，有分別的是人心，正因爲人的「分別心」，所以世界也就不一樣，世界因而是隨人心的映現而定，其可被看成是許多「人心」所綑綁而成的一個矛盾體。

臺灣大學術期刊資料庫

象徵。這就表現出一種「想像遊戲」的意指作用。讀者因而會在意存於該神話層面的想像遊戲爲何。其中的一個可能象徵是：看到年輕黑人敬禮，這就使人想像到法國的帝國性質（許薔薔、許綺玲譯，1997：187）。

費斯克（J. Fiske）認爲，巴特是以這樣的方式來理解象徵：當物體由於傳統的習慣性用法而替代其它事物的意義時，即成爲象徵，但費斯克又認爲，巴特對象徵的概念並未發展出系統性的闡述，他因而採用隱喻（metaphor）與轉喻（metonymy）來進一步說明象徵（1990: 91-92）。

隱喻的作用是將某一層面的事實特質轉換至另一層面之上。例如，勞斯萊斯廠牌的車子被隱喻爲有錢人；牛仔騎著西部野馬被隱喻爲一種健康、帥氣且豪放的男士，而此種男士又被隱喻爲喜歡抽萬寶路香菸的男士；瀑布、自然與綠地是薄荷香菸的隱喻，其隱喻一種吸了該香菸之後會有置身於瀑布、自然與綠地的感覺（Fiske, 1990: 93）。除此之外，贈送紅色玫瑰花被隱喻爲愛戀之意；大學生穿上畢業服與戴上畢業帽隱喻爲取得學士資格，類似於法官穿上法被隱喻爲代表國家判案；慶祝生日時常以蛋糕作爲象徵符號，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。[6]

轉喻的基本定義就是以同一層面的部分代表同一層面的全部，進而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全部事態（Fiske, 1990: 127-128）。例如，一則在《觀察者報》（*Obeserver 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，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

---

[6] 例如，電視上有一個關於 Suntory old 酒的廣告，其情節如下：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。從此之後，父女之間有一種難以解開的心結。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，心情極爲驚訝，這時女婿也從室內走到門前恭敬地迎接岳父，而該父親就拿起 Suntory 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，這瓶酒就被隱喻爲一個「神明」，或說一份「希望之禮」，它化解掉了三人多年以來的心結。

臺灣大學學術期刊資料庫

以轉喻來解讀之，則這是一幅希望透過寫實的方式，而且是以部分代表全部的方式，來象徵英國國內的種族問題（Fiske, 1990: 128）。

與對神話層面的三種閱讀類型相類似的說法是，吳玉山（2004）從形式、想像與實質意義探討解讀「公投」與「二二八牽手護台」的內涵。該文指出，一般旁觀者偏向從形式意義來看公投，認爲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，以做爲政府的兩岸政策的參考。實際政治操盤者偏向從實質意義來看公投，認爲可透過公投來進行選舉動員，以期能於總統大選時加分。一般參與公投的人偏向從象徵意義來看公投，認爲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。

該文又指出，一般旁觀者偏向從形式意義來看待二二八牽手護台，認爲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，希望達到去除對岸飛彈威脅的效果。實際政治操盤者偏向從實質意義來看待二二八牽手護台，認爲此一活動不僅有助於泛綠陣營的總統大選造勢，且可提升該陣營的士氣。一般參與公投的人可能從象徵意義來看待二二八牽手護台，認爲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。

對於神話層面的三種閱讀類型與三種文化意義，筆者認爲其中的道理與禪宗公案裡的一個砌磚故事相似。有一個人各自問甲、乙、丙三人爲何砌磚，甲說砌磚是爲了賺一口飯吃而不得不做的工作，乙說砌磚是爲了修補家中損壞的一面牆，以防下雨淋濕，丙說砌磚是爲了要蓋一棟自己夢想多年的理想房子來住。其結果是，丙所砌的磚最爲強固與工整。這個故事告訴我們，因爲三人對砌磚的心態有所不同，因此賦予砌磚不同意義，進而得到不同結果。同理，對於一個符號（甚至是一個動作）的解讀，常因吾人所抱持的不同心態而有不同的感受。

六、一個被符碼化的符號之運作特性

巴特的符號學認爲一個被符碼化的符號具有一些運作特性。

第一個特性是專制性。巴特在一九七七年一月就任法蘭西學院院士時

臺灣大學學術期刊資料庫

曾一針見血地說：「語言既不是反革命的，也不是進步的；它本來就是法西斯的。」（轉引自高宣揚，1999：332）。語言符號是「法西斯」的，意指語言符號具有專制的性質，由不得聽話者的意願，如同暴力那樣強制性地強迫聽話者接受。這就指出了語言符號會制約人的思維與實踐。例如：有一種菊花，在鄉下被稱爲「雞屎菊」，因爲園主常以雞屎做爲菊花的肥料，所以用雞屎聯想其低俗；但這種菊花在都市卻被稱爲「天人菊」，因爲它常被栽種於路旁以美化都市環境，所以用天人來表示其高貴。由此說來，人常因事物的「名稱」（或說表象、標籤、修辭學）而改變對它的價值認定，因此是被名稱所迷惑而不知。

第二個特性是系統性。符號的系統性是指符號是一個系統，其內的各因素被以某種關係網絡所關聯，進而形成一個系統。世界上的任何事物並不能無條件地以某種關係網絡形成一個系統，但是一旦形成系統，則系統內各因素就會依循該關係網絡進行互動，因而產生了某種運動的動力。此種系統，正如盧曼（N. Luhmann）所說，由於其組成因素所構成的相互關係網絡之作用，因而獲得自身的「生命」（1984：61；高宣揚，1998：429）。正因爲如此，系統內各因素間之關係網絡如同是系統的靈魂。

第三個特性是自主性（autonomy）。系統內各因素依循某種關係網絡進行互動，因而產生了某種運動的動力。循此，一個符號被創生之後，便有可能產生獨立於人的自主性。這種說法有點玄奧，但是卻常見於日常生活。在實務上，符號的系統化意味著，其內的事物、權力與時間等因素是以一種茁生的（emergent）方式，組合成一套系統特有的內部運作邏輯，或說內部語言，就在這一點上，吾人認爲它具有一種「自成一格」的自主性（高宣揚，1998：799）。

第四個特性是超越時空的生命力。一個符號系統可能從人的創造精神中，獲得超越時空的生命力，例如：「萬般皆下品，唯有讀書高」、「大年初二回娘家」、「SSCI」、「TSSCI」這些符號。卡西勒（E. Cassirer）曾指出，人是使用符號及象徵的動物（傅佩榮，1994：158）。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、思想性和文化性的媒介與結果（高宣揚，1998：426-429）。由此可知，除非人

臺灣人文學術期刊資料庫

的言語性、勞動性、社會性、思想性和文化性有了重大變化，使得某一符號不再具有中介功能，否則一味地明令禁止使用該符號，最後仍將無功而返。

第五個特性是網絡性。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，而且符號也會主動地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。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，構成爲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絡中佔據一個正當化的位置（高宣揚，1998：428）。值得注意的是，符號的網絡性格會使得符號存有多種可能的想像意義，也因此增加了符號改革（或說變更）的複雜性與權變性（contingency）。[7] 例如一所國民小學不只是學校，也是一個符號，其不僅是具有教育功能的學校，也是社區活動之一員，在某種程度上甚至是廠商賺錢與議員關說的場域。

[7] 權變性一詞原本是情態理論上的措詞（modaltheoretische Fassung）。盧曼（Luhmann）說明權變性一詞如下：權變性是某物，其既非必要亦非不可能（weder notwendig noch unmöglich）；權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（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，則它是具有權變性。換言之，A 的出現不是必要的，因爲也可以是 B、C 出現，但 A 的出現也不是不可能，因爲 A 也是幾個可能性中之一。

臺灣大學學術期刊資料庫

參、政策方案作為被符碼化的符號

筆者認爲政策方案可作爲被符碼化的符號，主要的理由如下：

首先，一般而言，有問題才會有相對應的政策，政策因而是相對應於問題而生，或是更淺顯地說，吾人之所以提出一套政策方案就是希望解決某一問題。一套政策方案的價值呈現正是在問題提出與問題解決的關聯之中被感受得知。此種價值呈現即是人們對該政策方案所賦予的意義。基於此，吾人可說政策方案是植入了人所創造的意義之符號，因此是一種被符碼化的符號。值得注意的是，團體中的強勢派系對於符碼如何被設定與被植入於符號之內，常有詮釋主導權，所以一個經由團體的運作而被推出的政策方案是帶有某種程度的「偏差」（bias）。

其次，從語言層面的「能指／所指」結構形式來看，語言在此是作廣義的解釋，包含各國語言，人們所寫的各種文字，還有人們所理解的各種符號，包括在日常生活中所遇到的各種用品、實物以及形象，當然也包括一套政策方案。一套政策方案作爲一個符號，其「能指」在感官上是一個白紙黑字所寫成的文本；其「所指」則被看成是某一個問題的解決工具；其「符號」則是該政策方案的名稱，可以是一個規範法條、預算案或行政計畫。至於該政策方案作爲符號，其語言層面的直接意指，則可從與該政策方案相對應的語言文本中得知，一般是反應於政策方案的目的說明之中。

第三，從神話層面的「形式／概念」結構形式來看，其中的「／」即是神話層面的意指作用，若套用於政策方案之上，則可被視爲是政策方案之所以形成的制定過程。至於此一制定過程究竟爲何，不同的政策學者有不同的詮釋。例如：林水波與張世賢（1989：52-54）認爲，政策過程涉及多個層面的功能活動，如問題形成與議程設定、政策規劃、政策採納、政策執行與政策評估，其中，在政策採納的部分涉及如何在諸多政策方案中採納某一特定方案。若以此脈絡來看一個政策方案，則其神話層面的意指作用，亦即政策制定過程，就是此處的問題形成與議程設定、政策規劃、政策採納等功能活動。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

又如：林伯隆（C. E. Lindblom）與伍豪斯（E. J. Woodhouse）認爲，近年來一個普遍使用的方式，是將政策過程劃分爲幾個階段，並依序進行分析，這種方式假定政策制定是一整體連貫且理性的過程，如同撰寫研究報告，有緒論、主論與結論，各階段之間的聯結具有邏輯性，階段論因此並非是對政策過程如何運作的正確描述（陳恆鈞等譯，1998：14-15）。兩人又指出，將政策過程劃分爲幾個階段這畢竟是一種人爲的擬制，事實上，政策過程很少如此進行，因此，如果吾人只研究專屬於各階段的要素，則一方面將會模糊了整體的政策過程之性質，另一方面也會忽視系統性不平等對整個過程的扭曲，以致付出頗大的學術成本（陳恆鈞等譯，1998：15）。兩人於是認爲，階段論並非是對政策過程如何運作的正確描述，政策制定是一個沒有明確始點與終點的複雜互動過程，其可以「大雜燴」的意象來理解，其中涉及選舉、民選官員的意識型態、官僚的利益、利益團體的遊說、民眾的抗爭等相互作用之過程（陳恆鈞等譯，1998：15）。若以此脈絡來看，則一個政策方案的神話層面的意指作用，亦即政策制定過程，就是此處所謂的大雜燴的互動過程。

雖然上述兩個例子呈現出不同的意指作用，但是若從政策方案是爲解決問題而生的角度來看，則這兩種不同的意指作用，其在本質上皆可被理解爲一種利害關係人「植碼」（encode）之互動過程。

第四，從閱讀神話的三種方式來看，其關鍵之處在於閱讀者以何種心態來解讀神話層面的意指作用。認同一個政策方案的人會認定語言層面的意義（在此是指直接意指）與神話層面的形式是一體的，因此在意該符號的含蓄意指，其中涉及該政策方案有關的社會需求、學理基礎與組成機制（如目標、決策主體與影響主體、手段、次要方案、原則、經費、施行步驟、方案執行期間等面向）的相互關聯。設計一個政策方案的人則認定語言層面的意義與神話層面的形式有嚴格不同，因此在意如何包裝該符號，使其原本的「不自然」被包裝成「自然」。相反地，反對一個政策方案的人也認定，語言層面的意義與神話層面的形式有嚴格不同，因此試圖拆穿該符號的迷思。除此之外，也有一些參與政策方案的利害關係人，其以象徵（隱喻或轉喻）方式對該政策方案賦予想像意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、對於政策方案的符號批判

政策方案也是一種被符碼化的符號，吾人因而也可引用巴特的符號學來解讀政策方案的可能意義。在此以「社區總體營造計畫」、預算科目的數字與新版的「文化資產保存法」（以下簡稱「新文資法」）爲例說明之。

以民國八十三年開始至今的「社區總體營造計畫」做爲政策方案爲例。從巴特的符號學來看，首先，「社區總體營造計畫」中的「能指」是一些白紙與黑字；「所指」就是「一套解決問題的工具」的名稱；「符號」就是將能指與所指結成一體的「聯想式的整體」，亦即該計畫名稱本身，其性質是爲行政法上的行政計畫。「社區總體營造計畫」做爲語言層面的符號，其直接意指即是對社區進行總體營造的計畫，以期能凝聚居民們的社區意識。

其次，若從名符其實的心態解讀「社區總體營造計畫」，則其含蓄意指可能是：政府爲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，其中並且指出了此一構想是基於某種學術理論，或是已有相關的成功案例，除此之外，也涉及社區重建的組成機制（如文化再造項目、社區環境再造項目、文化產業振興項目、生活文化活動項目，以及各項目內的目的、手段、決策過程、行政決策主體、專家學者等面向）的相互關聯。若從掀開迷思的心態解讀「社區總體營造計畫」，則其迷思可能是：執政黨爲了拓展樁腳與選票利益，所以提出「社區總體營造計畫」，並有選擇性地補助某些特定社區，或是說，選擇社區作爲改革的切入點，只是試圖掩飾其他可能的改革切入點難有成效（如市場失靈、中央政府失靈、地方政府失靈、第三部門失靈），這因此是一個被掩飾與被美化的一套說詞。若從想像遊戲的心態解讀「社區總體營造計畫」，則其象徵可能是：對議員而言，「社區總體營造計畫」只是做爲其他法案通過的交換條件，或如議會中一案換一案與一案綁一案的結果，或如政治學上所說的「滾木立法」（log-rolling legislation）。由於「社區總體營造計畫」這個政策方案可能具有這三種文化意義，吾人因此不可過度化約地理解它即是一帖解決問題的藥方。

臺灣人文藝術期刊資料庫

第三，「社區總體營造計畫」這一符號在形成之後便具有專制性、系統性、自主性、中介性與網絡性。因此，當「社區總體營造計畫」這一符號系統面臨來自環境（例如其他的政策方案）的衝擊，此時符號系統內的各因素之間會依循某種特定關係網絡而進行互動，這種互動表現出「社區總體營造計畫」具有系統性與自主性。對許多人而言，由於「社區總體營造計畫」這一符號在言語性、勞動性、社會性、思想性和文化性的活動之中具有中介功能，只要這種中介功能持存，則「社區總體營造計畫」就會有超越時空的生命力。至於「社區總體營造計畫」的網絡性則表現在它與地方派系、政黨選票、專家學者、社區發展、地方產業、政府預算、其他的政府施政計畫等節點糾結在一起，各節點之間相輔相成且相互制約。

第四，這五個特性使得「社區總體營造計畫」的改革成爲一種極爲高度複雜的問題，因爲這涉及符號的內外網絡的多重面向的相互關聯，因此存有多重的權變性。改革者若忽略這五個特性，則改革常會無功而返。

以預算案中的預算科目的數字作爲政策方案爲例。若我國在某一年度的中央政府的總預算案的某一單位預算（附屬單位預算）的預算（或分預算）中的某一會計科目（例如業務費 A）的金額是 100 萬元。從巴特的符號學的語言層面來看，A＝100 萬元可寫成「100／A」這一個符號，其中的「能指」是 100 萬元，「所指」是 A，「符號」是將 100 萬元與 A 相關聯在一起的「聯想式的整體」，至於其直接意指則是計畫編列 100 萬元來支應 A。

從巴特的符號學的神話層面來看，A＝100 萬元是如何可能？可從符號學中的三種文化意義來進一步解讀。從名符其實的心態解讀 A＝100 萬元，其含蓄意指可能是：A＝100 萬元是反應實情，亦即真的是因爲要做 100 萬元的事情，所以需要這麼多錢，對此可以進一步列出 100 萬元所要達到的目標，以及其所要支應的各個細目與其細節。從掀開迷思的心態解讀 A＝100 萬元，其迷思可能是：A＝100 萬元是灌水結果，事實上是不需要那麼多錢，但列出這麼多錢來使人誤導需要做這麼多事情，或甚至是造假，因此是一個似是而非的說詞。從想像遊戲的心態解讀 A＝100 萬元，其象徵可能是：A＝100 萬元是反應預算數字之間的相生相剋，換言之，A 與其他會計科目的數字之間形成了一個網絡，這個網絡的金額大小可能在

臺灣大學學術期刊資料庫

預算籌編時被私下預設，或可能在預算審議時因政黨協商機制而被政治性地預設，因此 A 的大小其實是關聯於網絡中的其他數字的增減，這是一種集體共識下的妥協，或是一種數字遊戲的結果。

再以民國九十四年立法院修正通過的「新文資法」做爲政策方案爲例。此次修法爲該法施行二十餘年來的首次大翻修。從巴特符號學的語言層面來看，新文資法這一符號的「能指」即是感官上所看見的新修改條文；「所指」是心理上所感受的一部「新」的法律，其可作爲一套解決問題的工具；「符號」是將能指與所指相關聯在一起的「聯想式的整體」，此即新文資法本身，至於其直接意指是指，這是一部新法律，其用來規範我國應如何進行文化資產保存。

從巴特的符號學的神話層面來看，則吾人在意的是「新文資法」的產生是如何可能？對此可從巴特的符號學中的三種文化意義來進一步解讀。從名符其實的心態來解讀「新文資法」，則其含蓄意義可能是：「新文資法」本身反映了我國已經重視文化資產的分類及文化事權的統歸，而且引入世界文化遺產保存新觀念，藉以讓台灣的文化資產保存與國際接軌。從掀開迷思的心態解讀「新文資法」，則其迷思可能是：「新文資法」的通過是因爲行政院與立法院深知，我國當今的文化資產保存問題存有難以解決的執行困境，但立法院中的各政黨都承諾選民要重視文化資產保存，而且重視文化資產保存也符合當前行政院的立場與利益，因此兩院共謀地進行修法來解套，修法因而只是一個遮掩的假相而已。從想像遊戲的心態解讀「新文資法」，則其象徵可能是：一部「新文資法」是權力競逐場域中的「滾木立法」之縮影，可能是產官學重視文化資產表現之代名詞，也可能是民間文化資產保護力量的崛起之代稱。

伍、反思—代結論

綜上所述，本文將進一步對以下八點進行反思。

首先，對於符號的語言層面與神話層面的反思。從巴特的符號學來看，一個被符碼化的符號有語言層面與神話層面，此二者彼此相互交錯。符號在語言層面上有直接意指，一個符號的直接意指是指符號在語言層面

臺灣大學學術期刊資料庫

上所代表的意義，其重視的是：「符號是什麼？」與「知其然」。符號在神話層面上則存有三種閱讀類型，其相對應爲三種文化意義，分別是含蓄意指、迷思與象徵，一個符號的文化意義是指符號在神話層面的意義，其重視的是：「符號如何可能？」與「知其所以然」。

其次，對於符號批判與政策方案解讀的反思。本文視政策方案是被符碼化的符號，因此一個政策方案的選定可能具有含蓄意指、迷思、象徵這三種文化意義。換言之，一個政策方案有可能是政治部門（包括立法院與行政院）爲解決社會問題而提出的解決之道，但也有可能是政治部門爲追求私利之下的一種遮掩，此外也有可能是利益交換下的象徵。吾人因此不可單純地理解政策方案即是一套解決問題的方案。除此之外，一個政策方案在形成之後將具有專制性、系統性、自主性、超時空的生命力與網絡性，因此其改革過程中存有多重的權變性。

第三，對於三種文化意義可否被實證的反思。至於一個政策方案究竟偏重這三種文化意義的哪一種，本文認爲這是難以實證得知的，理由有三：首先，大體而言，實證主義的認知旨趣是發掘出現象之間的因果關聯爲何，因而其在意的是命題能否被檢證的問題，但後結構主義的認知旨趣是一個符號（或說文本）的意義之生成條件爲何，因而其在意的是吾人在說理上是否具備易解性。其次，一個政策方案究竟偏重這三種文化意義的哪一種，這只有該政策方案的設計者知道，在輿論壓力很大或司法清明公道的情況下，迫使政策方案的設計者說真話的可能性會增加，即使如此，外界也不一定相信這是真話。此外，「人之將死，其言也善」是一個俗語，但「水枯終見底，人死不知心」也是一個俗語。循此，政策方案的設計者是否說了真話，這常會陷入各說各話的羅生門局面，只能訴諸於讀者自己的理解。第三，從建構主義（Konstruktivismus）來看，人的認知本身是一種建構，其不可能從一個絕對的原點開始，而只能從既有的知識開始。由於每個人的人生經驗不同，因此其知識水平與建構原則也有所不同，因此，邏輯實證論者認爲一個命題必須在「相互主體間的可檢證性」（intersubjective Nachprüfbarkeit）與「邏輯一致性」（logische Kohärenz）的前提之下，其研究結果才是正確的，但按照建構主義的觀點來看，這個前提本身是難以被接受的（Seiffert, 1975: 128-129；黃鉦堤，2007：95）。

臺灣大學學術期刊資料庫

第四，對於國內政策研究的理論架構（problematic）反思。[8] 國內對於政策研究的理論架構之選定，似乎存有兩極化的情形。質言之，一方面，從國內政策學界所舉辦的研討會或是相關期刊來看，其中的文章明顯地偏重實證社會學的理論架構，其認爲社會事實（social fact）即是「社會型態學的事實」（facts of social morphology），其可經由客觀、可觀察與可測量的行爲表徵之間的因果（或功能）關係而被認知，因此使用問卷調查與統計分析等研究技巧。但另一方面，從國內電視的政論節目來看，由於節目中一般而言會邀請不同黨派或公正的第三者人士入場討論，所以其思考模式比較是偏重於從意識型態的差異性來解讀政策。

上述兩種政策研究的理論架構，基本上不是對錯的問題，只是表現出不同的看問題角度。至於何者較具有說服力？答案是見仁見智。但筆者認爲，國內政策學圈對於實證社會學的理論架構已有相當多的探討，但對於從意識型態的差異性來解讀政策方案之理論架構的介紹則是少之又少。基於此，筆者認爲，巴特的符號學（或說後結構主義）應可作爲以意識型態的差異性來解讀政策方案之理論架構。進一步地說，若可接受政策方案是一個被符碼化的符號，則其結果是，對一個政策方案的解讀常呈現「信者恆信，不信者恆不信」的局面。這或許可說明了一件事：意識型態上的信念與感官知覺上的實相，[9] 其間的關聯性不大，有時甚至是毫無相關。而正是在這一點上，巴特的符號學是一種有別於邏輯實證論的政策研究之理論架構。

第五，對於符號解讀的反思。一個符號（或說文本）究竟是如何產生

---

[8] 理論架構在作用上可比擬爲一具聚光燈（spotlight），其從眾多可能的景象（如 A、B、C、D……）之中有選擇性地照出光圈於某一景象（如 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，那些則是不可視且非核心的範疇（葉啓政，2004：171）。理論架構的不同選定會引起「認識論的斷裂」（epistemological break），對此的一個典型例子是，對於資本主義現象的說明，古典政治經濟學派是引用諸如勞動、資本、交換、工作等概念，而馬克思的政治經濟學則引用生產關係、階級鬥爭、剩餘價值等概念（葉啓政，2004：172）。

[9] 意識型態上的信念採取「相信即看見」（Believing is seeing）的認知方式，這見於「信仰產生力量」的說法；感官知覺上的實相採取「看見即相信」（Seeing is believing）的認知方式，這見於「數據會說話」的說法（黃鉦堤，2005：174）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的問題，其答案若從含蓄意指與迷思的文化意義同時來看，則應該是虛中有實且實中有虛，也就是「說不定」。許多人常一廂情願地認爲可以找出一個確定唯一的答案，但巴特的符號學卻認爲不可能。也因此，研究者會對於報章雜誌的報導文本的真實性存疑，或許只能相信其中的百分之三十或四十。當然，研究者到最後可表明他比較認同哪一種文化意義，此時的認同是一種否定後的肯定，而不是素樸地肯定。但無論如何，從後結構主義來看，研究者深切地知道，他的認同與說理畢竟也只是多種可能性之中的一種而已。

第六，對於建構三種文化意義的反思。若從後結構主義的「解構」（deconstruction）態度來看，一個符號的文化意義是存有多種可能性，而且難以窮盡，因此吾人可以建構有別於巴特的符號學中的三種文化意義之另一種文化意義。而這種學術上的持續解構與建構，正可表現出學術的開放性。

第七，對於後續研究的反思。本文僅使用巴特的符號學來解讀政策方案，其應該也可應用於解讀政策執行績效與政策評估，此外也可應用對於政治口號與改革口號的解讀，甚至是任何帶有人的精神意志的符號（或說文本）的解讀，對此有待他文進一步研究。

第八，對於後結構主義的兩面刀性格之反思。巴特的符號學指出一個符號的三種文化意義，從而呈現出一種「去中心化」現狀，這比較能夠貼近現象意義之背後生成條件，但也會使人產生一種虛無的感覺，就此而言，後結構主義具有兩面刀的性格。這種性格對於讀者有這樣的啓發：一切文本都是多義的，自己的觀點是可以轉換的，吾人應學習去除自己的妄念，保持一個好的觀點來看世界，讓自己的心情平衡愉悅。

參考書目

一、中文部分

公孫策，2004，〈平安符意味著什麼？〉，《商業周刊》，887：22。
吳玉山，2004，〈公投與牽手護台：形式、想像與實質〉，中國時報，

臺灣大學學術期刊資料庫

3/3，A3。

李幼蒸譯，1988，《符號學原理：結構主義文學理論文選》，北京市：三聯書店。譯自 Roland Barthes. *Le Degre Zero de l'Ecriture*. Paris: Seuil. 1953, *Elemente de Semiologie*. Paris: Seuil. 1964, *Lecon*. Paris: Seuil. 1978.

林水波、張世賢合著，1989，《公共政策》，台北市：五南圖書出版公司。

林志明，1997，〈神話學導讀〉，《神話學》，台北市：桂冠圖書公司，頁 V-X。

高宣揚，1998，《當代社會理論（上、下）》，台北市：五南圖書出版公司。

高宣揚，1999，《後現代論》，台北市：五南圖書出版公司。

張錦華等譯，2003，《傳播符號學理論》，台北市：遠流出版事業公司。譯自 John Fiske. *Introduction to communication studies*. London: Routledge. 1990.

許薔薔、許綺玲譯，1997，《神話學》，台北市：桂冠圖書公司。譯自 Roland Barthes. *Mythologies*. Paris: Seuil. 1957.

陳恆鈞、王崇斌與李珊瑩譯，1998，《政策制定的過程》，台北市：韋伯文化事業出版社。譯自 Charles E. Lindblom and Edward J. Woodhouse. *The Policy-Making Process*. N.J.: Prentice Hall Inc. 1993.

黃鉦堤，2005，《詮釋學與行政的意義理解》，台北市：翰蘆圖書出版公司。

黃鉦堤，2007，《政治學方法論與行政分析立場》，台北市：翰蘆圖書出版公司。

傅佩榮，1994，《境界的嚮往》，中和市：旭昇圖書有限公司。

楊大春，1994，《解構理論》，台北市：揚智文化事業公司。

葉啓政，2004，《進出「結構－行動」的困境》，台北市：三民書局。

廖立文譯，1991，《當代社會理論》，台北市：桂冠圖書公司。譯自 Ian Craib. *Modern Social Theory, From Parsons to Habermas*.

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館期刊資料庫

Sussex: Wheatsheaf Books. 1984.

滕守堯，1996，《海德格》，台北市：生智文化事業公司。

瞿鐵鵬譯，1997，《結構主義與符號學》，上海市：譯文出版社。譯自 Hawkcs Terence. *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen. 1977.

二、西文部分

Craib, Ian. 1984. *Modern Social Theory. From Parsons to Habermas*. Sussex: Wheatsheaf Books.

Fiske, John. 1990. *Introduction to communication studies*. London: Routledge.

Lechte, J. 1994. “Roland Barthes.” In *fifty key contemporary thinkers*, ed. J. Lechte. London: Routledge, 123-127.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale System – Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moriarty, M. 1999. “Language and the signs of culture: Barthes.” In *The Edinburgh Encyclopedia of continental philosophy*, ed. S. Glendinning. Edinburgh: Edinburgh university Press, 569-580.

Seiffert, Helmut. 1975. *Einführung in die Wissenschaftstheorie(I)*, 8. Aufl., München: Beck.

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

臺灣大學學術期刊資料庫

The Semiotics of Ronald Barthes in the Interpretation of a Policy Program

*Jeng-Ti Huang**

Abstract

Roland Barthes' semiotics draws attention to the fact that an encoded sign has two interactive dimensions, which are language-dimension and myth-dimension.

Language-dimension signifies an objective or a denotation. Myth-dimension can be read with three kinds of patterns, which correspond to three cultural meanings, namely connotation, myth, and symbol. Based on these viewpoints, this paper regards a policy program as a sign, and then takes advantage of the three cultural meanings to interpret the possible meanings of the policy program.

Because a sign has three cultural meanings, we should not naively consider a policy program as a problem-solving tool. Moreover, a policy program has the characteristics of being autonomous and being social networks, which leads to a process of reform with multiple contingencies.

Keywords: Sign, Denotation, Connotation, Myth, Symbol, Policy Program

臺灣大學學術期刊資料庫

* Professor, National Chi-Nan University Department of Public Administration and Policy.