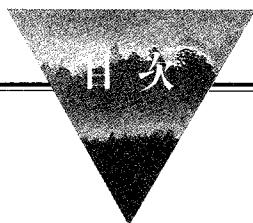


「內涵化」 與日據芝山岩精神的論述

符號學概念的試用與評估*

方孝謙**



一、前言	98
二、符號學的基本概念：釋符與內涵意義	99
三、「芝山岩精神」的內涵化，1896~1943	102
四、結論與結語	112

* 謹以本文獻給交通大學傳播科技研究所，參加八十二年秋天「傳播與文化」專題研究的同學。是在他們「逼問」理論有什麼用的壓力下，我才得以寫成此文。

** 中央研究院民族學研究所約聘助研究員

一、前言

歐風美雨最近帶來台灣「文化研究」的氣候變異。不過，細察文化研究的根源應有歐陸及英倫兩支：瑞士語言學家索緒爾開創的符號學，歷經法國李維史陀、阿圖塞的結構主義，及拉岡的心理分析，蔚為法國後結構主義的文化研究。英國一支，則以一九七〇年代霍爾（Stuart Hall）主持的「伯明罕大學當代文化研究中心」為基礎，損益歐陸思潮；又引進美國大眾傳播的經驗研究，而發展出具實證傾向的英國文化研究。本文的動機，即在汲取兩支文化研究中有利台灣史研究的概念及基本假定，試用在日據台灣教育界的一個意識形態——芝山岩精神的分析上。

從1896年元旦六名日本人教師在士林芝山岩遭台人砍首開始，至日據末年日本發動「南進」的太平洋戰爭為止，所謂的「芝山岩精神」，成為反映殖民政策變遷的一套論述。這個論述呈現不斷容納新政策衍生的新意義的現象，我們將借用歐陸符號學的概念——內涵化(connotation)來分析。而與內涵化相關的概念，如符號、釋符、外延等，我們一併在下節說明。

我們從英國文化研究中借用的基本假定，即論述內部(textual)的符號變化不能與外部(contextual)的社會結構須與分離（費斯克1993：264），則是英國學者對歐陸傳承的反擊。歐陸學者的傾向，是遵循著索緒爾的遺訓，把語言或符號的整體當作是自足的體系（或不變的結構），而不理會語言系統所存在的脈絡環境。英國學者的經驗氣質促使他們反對這種作法，而他們提出的基本假定，個人認為也是適用芝山岩論述的個案的。至於適用的理由，則留待文末的討論再說。

我們用內涵化分析芝山岩精神歷經第一次武人總督時代（1895～1919）、文人總督時代（1919～36）、第二次武人總督時代（1936～45）的變遷，旨在說明當權力不平等關係存在時，統治階層如何利用內涵化的手法，樹立有利自身利益的輿論。這種手法在芝山岩論述中的運用，我們將在下文中看到，是遠比羅蘭巴特提出的內涵理論（詳下節）還要來得複雜。至於被統治者在芝山岩論述中的角色，儘管我們只有一個案例，我們也要善加利用，以證明在統治階層鞏固其文化優勢地位的過程中，被統治者始終具有抵抗文化洗腦的能力。義大利馬克斯理論家葛蘭西，視文化霸權(hegemony)為權力不等的兩造在文化上的拉鋸戰，在芝山岩論述中得到肯定的支持。

二、符號學的基本概念：釋符與內涵意義

符號學關心的不是人所創造的一切表記文字本身究竟是什麼意義，它關心的無寧是透過什麼樣的規則符號傳達了某一特定的意義。本節的目的，就是要釐清其中的內涵(connotative)規則，以便運用來分析日據時代台灣教育界產生的「芝山岩精神」這個特殊的符號及其涵蓋的各個面向的意義。但是討論「內涵化」的方法有很多種，其中之一，是把它與兩個重要的概念——符號(Sign)與釋符(Interpretant)——相提並論。易言之，我們可以依概念傳承的順序，討論符號學的三位宗師——索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857~1913)、皮爾斯(Charles S. Peirce, 1839~1914)，及巴特(Roland Barthes, 1915~80)——各自對符號、釋符及內涵的詮釋，藉以明瞭內涵規則的起源及作用。

索緒爾一般被公認為二十世紀符號學的開山祖師(Silverman 1983:4; Hodge and Kress 1988:15)。他對符號這個最基本的概念，定義為由符指(Signifier)與意指(Signified)兩部分所組成(Saussure 1959:65~70)，可用公式表達如下：

$$\text{符號(Sign)} = \frac{\text{意指(Signified)}}{\text{符指(Signifier)}}, \text{簡寫成 } S_n = \frac{S_d}{S_r}$$

這個公式與算術的除法毫無關係，卻是我們用來說明內涵規則的第一步。其中的符指是指可以耳聞目睹的聲音、形象等表記。人類用這些表記來傳達所感、所知、所想等觀念，這些觀念就稱為「意指」。換言之，意指就是當我們的耳目感知音、形的表記時，心中浮現的意義。意指結合符指而構成符號。但是在外觀上，符號與符指是一模一樣的聲音或形象，唯一不同的，也正是索緒爾要一再強調的，是符號包含看不到的意指的部分。例如「ワタシ」對沒有學過日語的人來說全然是符指，對學過的人則變成意指「我」的符號。

定義了符號之後，索緒爾接著導出他的第一條定律：「符號的本質是恣意的(arbitrary)」(1959:67)。換句話說，符指與意指之間絕對沒有什麼天然的或內在的關係存在，兩者能夠對應，純粹是來自一個社會或文化的約定俗成。就因為有了這條定律，索緒爾之後從符號學來研究意識形態的人，就特別注意到社會的優勢階級如何透過各種規則來操縱符指與意指之間的關係，而其中的一條規則就稱為內涵化。但在討論巴特的內涵化觀念之前，我們先要了解皮爾斯對釋符的說法。

皮爾斯對釋符的說明顯然有前後不一致的地方。這從二手詮釋中，有人把釋符等同於上述的意指(Silverman 1983:15)，又有人把它視為解釋一個符號(Sn_1)的另外一個符號(Sn_2)(Hodge and Kress 1988:20；席特 1993：34)可見端倪。為了適用於我們下一節的分析，我們姑且接受後一派的說法，定義釋符(Interpretant, 簡寫 It)如下：

$$It = Sn_2 = \frac{Sd_2}{Sr_2} \quad \text{而 } Sn_2 \text{ 用以解釋 } Sn_1 \text{。}$$

運用釋符，可以說是社會科學及人文學者的專長：他們經常以理論模型這種符號來解釋芸芸眾生的經驗。合併皮爾斯與現象社會學家許志(Alfred Schutz)的說法，我們可以說社會大眾在日常生活中用符號(Sn_1)來理解自己的經驗，也就是在進行第一次的詮釋(the first-order interpretation)，譬如說，某甲聽到緊急煞車聲、碰撞聲並看到地上鮮血而用「車禍」的符號來理解當下耳目的見聞。而當社會科學家以問卷、深度訪談理解某甲聞見的車禍經驗時，他們就是以釋符(Sn_2)在做第二次的詮釋。依艾科(Eco 1976:71)的說法，用釋符做詮釋是可以無盡止的進行下去，也就是以 Sn_3 解釋 Sn_2 ，再以 Sn_4 解釋 Sn_3 等等，他稱這個無窮止的過程為「無盡的符號鏈」。

釋符的過程中包含一個特例，就是內涵化。而內涵化的存在使得符號鏈的延伸當中充滿了陷入意識形態——優勢階級所傳播的符合其利益的主流論述——的危機。這其中的糾結，我們必須求諸巴特來澄清。

巴特對內涵的看法是和另一個概念「外延」(denotation)相提並論的(Barthes 1972:115)，利用先前的公式，我們可以把這兩個概念表達如下：

$$\text{外延意義：} Sn_1 = \frac{Sd_1}{Sr_1}$$

$$\text{內涵意義：} Sn_2 = \frac{Sd_2}{Sn_1}$$

「ㄇㄟ ㄍㄨㄟ」這個聲音(Sr_1)，令能夠辨識普通話的人，生出一種「花」的心影(Sd_1)，所以文字化的「玫瑰」這個符號(Sn_1)，就代表了第一層的，也就是外延的意義——一種花。經過西方文人騷客、劇作詩家幾世紀的努力，塑造了玫瑰為男人求愛所必須的印象，從此「愛情」這個第二層的意指(Sd_2)就加到了「玫瑰花」的第一層符號之上(Sn_1)。職是之故，玫瑰(Sn_1)仍稱為玫瑰(Sn_2)，後者卻吸收了第

二層的內涵意義——代表愛情。

巴特討論內涵的貢獻有兩點。第一，他隱指社會強權透過壟斷媒體等方式，可以把符合自身利益的內涵意指(Sd_2)覆蓋到素樸的外延符號(Sn_1)之上，內涵化的手法於是變成一個製造意識形態的規則。而這個規則的運用，我們會在下節討論「芝山岩精神」時看到。第二，經由他對外延/內涵的分析，我們可以推論出，能否成功地把內涵意義推銷出去，關鍵似乎是在外延意指(Sd_1)與內涵意指(Sd_2)的相應關係之上。譬如說，玫瑰的芬芳與初戀的甜美這種類比上的(analogical)的相合關係，使得「愛情」這個內涵意指，比較容易附著到素樸的外延符號「玫瑰」之上。但是如果不相合呢？我們希望透過下一節對歷史實例的分析，能進一步釐清 Sd_1 與 Sd_2 的對應關係，使這一方面的理論更週全。

在我們結束這一節概念分析之前，我們必須說明：為什麼內涵符號是釋符的特例，而這種關係有什麼影響？讓我們再對照一下兩個公式：

$$\text{釋符： } It = Sn_2 = \frac{Sd_2}{Sr_2}$$

$$\text{內涵： } Sn_2 = \frac{Sd_2}{Sn_1}$$

從形式上來講，兩公式唯一的差別是在 Sr_2 和 Sn_1 ，換言之，內涵符號把 Sn_1 充當作是 Sr_2 ，而產生了上述意指糾結（ Sd_1 與 Sd_2 ）的「意識形態化」問題。由此可見，內涵符號是有著意識形態化傾向的特殊釋符。

既然釋符包括內涵符號這種特殊事物，那麼經常運用釋符來第二次詮釋社會現象的人文、社會科學家，能否免於內涵符號——即意識形態——的困擾？個人以為不能。而這樣回答也不過是附和著從知識社會學者曼罕以下，經法蘭克福學派的先行者(Horkheimer, Adorno, Marcuse)一貫傳來的自覺：意識形態的困擾是一種知識份子的職業病。而治療（也許只是治標）的方法，也只有透過知識人更公開的討論、辯駁、批判。

本節中，我們利用索緒爾、皮爾斯對符號、釋符的解釋，來說明製造意識形態的一條重要規則：內涵化的手法，亦即武斷地把不相干的意義覆蓋到一個形聲符號之上的過程。我們也討論到利用巴特的內涵理論，一則可以運用到日據時代「芝山岩論述」的分析上面，再則也必須用這個意識形態的分析，來澄清第二層的內涵意指(Sd_2)與第一層的外延意指(Sd_1)的關係。內涵理論的這兩點討論，也正是我們分析芝山岩精神的切入點。

三、「芝山岩精神」的內涵化，1896～1943

1896年元旦，是日本帝國據有台灣的第一個年節。設在台北近郊芝山岩上的總督府學務部所屬日語學校——「芝山岩學堂」，當日發生了六個日語教師遭台人砍首的重大衝突。日本殖民政府稱為「遭難的六氏先生」，從此就成為教育界「芝山岩精神」論述的組成要素之一。另一大要素則環繞在當時的學務部長伊澤修二（1851～1917）的身上。身為殖民地第一任教育首長，他親返日本招募了後來喪生的「六氏」，他也一手創建了台灣初級教育的規制。芝山岩精神的這兩個要素，運用我們上節所述，可稱為是這個教育界論述的「外延」要素(Sd₁)：芝山岩精神的原始意義，就是伊澤與六氏為殖民地日語教育犧牲奉獻的風格。隨著殖民地政策的展開，另一個可稱為「時代思潮」的內涵要素(Sd₂)，就不斷被加到芝山岩精神這個符號之上，使得這個教育論述，隨著統治日久而愈發變成一種意識形態。

「時代思潮」的內容變動不居，基本上是反映出台灣總督府五十年殖民統治的三大階段：早期的武力控制，一九二〇年代被視為是同化政策先聲的「內地延長主義」，⁽¹⁾及後期的「皇民化」政策。以下我們就依循統治階段的順序，運用上節所討論的把內涵意義套在外延符號上的手法，分析「芝山岩精神」意識形態化過程的各個意義面向。但是，首先我們要敘述伊澤修二這個殖民地教育首長在台灣的事蹟，因為正是由於他對六氏死事的定位，才推動了「芝山岩精神」的論述做滾雪球式的發展。

作為「芝山岩精神」的外延意義之一，伊澤的兩個言行顯得特別突出：日人據台之初，他就造訪在台南傳教的英國長老派牧師巴克禮(Thomas Barclay, 1849～1935)；而在六氏遭難的十二年之後，他發表了一篇重要的演講。⁽²⁾伊澤在1895年10月南下訪問巴克禮，主要是想吸收巴氏教育台灣人說英語的經驗。但是巴氏

(1) 1920年，台灣的第一任文官總督田健治郎所喊出的「內地延長主義」，主要的是要把日本本土的法律制度悉數移植到殖民地台灣，因此可以視為是要變台灣人為日本人的第一步。但是這個法系的延長有很多例外。譬如說，台灣人的領養、繼承及日台通婚，或者是台灣人至中國大陸探訪等等，在有與日本本土公民不同乃至不平等的規定。

(2) 伊澤回憶他訪問巴克禮及以下他解釋芝山岩精神就是要教育台人「大義名分」等二事，俱見1908年伊澤對台灣教育會的演講，講題是〈台灣教育之今昔感〉。吉野秀公1927年出版的《台灣教育史》中轉載此文的大部分（頁41～56）。

的回答卻出乎留美的伊澤之意料之外。巴氏勸他用台灣的土語來教育台灣人，因為「（用英語）訓練了兩三年的台灣人傳教士，不是跑去當茶商的代理人，就是去做通譯」。⁽³⁾不過伊澤並沒有接受勸告：「我認為台灣既然成為我等的領土，正應計劃以日語來教育他們……」。⁽⁴⁾伊澤接著認為，台灣人所以會殺害六氏，正因為他們沒有接受「大義名份」的教育：

「佔領台灣非出自我們日本軍的掠奪結果，實乃日本天皇與支那皇帝依條約而讓渡的……向日本王師挑釁等於是對支那皇帝不忠；也是不解大義名分。」⁽⁵⁾

在1908年的同一篇演講中，伊澤於是把芝山岩精神定位成為日語及教育忠君大義所作的犧牲奉獻。而普及日語及忠君愛國，就成為芝山岩論述的第一層（即外延）意義。

伊澤修二可能是賦予芝山岩精神有忠君愛國意義最有影響力的人，但他倒不是最早這樣倡導的人。早在1898年2月1日（總督府明訂為六氏遭難的「例祭日」），利用紀念死難二周年的場合，包括柯秋潔在內的六名芝山岩學堂の日語畢業生，就在六氏的墓前，舉行「斷髮改裝」的儀式，⁽⁶⁾滿服清辮從此不在這些第一批接受日語教育的台灣學生身上出現。這個舉動自然是要象徵六個學生認同六個老師的犧牲精神而矢志棄漢入和，永為天皇的忠順臣下。而此舉遠早於作為「始政二十年紀念事業」之一的斷髮運動（1915），⁽⁷⁾也無怪乎日人要把它稱為「是本島人斷髮的嚆矢」。⁽⁸⁾隨著第一任文人總督田健治郎在1919年入主總督府，殖民政策由武力統治轉為內地延長主義。而芝山岩精神的內涵要素(Sd₂)——時代思潮——也跟著反映時代的脈動。這裡我們需了解，所謂內地延長主義與當時日本的第一個政黨內閣——原敬內閣及其啟動的「大正民主」有密切關係。⁽⁹⁾亦即，台灣的文人總督時代（1919～36）相對其前後的武官統治時代而言，是比較開放和自由的。因此在這個時期中，有關芝山岩精神的論述，也反映著相對自由、開放的時代思潮；而反映的方式，又隨著被殖民者與殖民者的地位而有所不同。

(3) 吉野秀公，《台灣教育史》（台北，台灣日日新報社，昭和二年十月），頁48。

(4) 同註(3)。

(5) 同註(3)，頁49。

(6) 台灣教育會，《芝山岩誌》（台北，盛文社，昭和八年），頁73。

(7) 吳文星，〈日據時期台灣的放足斷髮運動〉，瞿海源等編，《台灣社會與文化變遷》（台北，中研院民族所，民國七十五年六月），頁69～108。

(8) 同註(6)。

以被殖民者身分論述芝山岩精神的，我們以上述六氏的學生柯秋潔作代表。在討論她的文章以前，我們需了解此文背景，也就是田健治郎上任以來所推行的「共學制」。所謂共學制，是小學之後的學制一律以日台學生共校為原則，這是田總督促進台人同化日本的重要手段。但即使有共學制的原則，在日人教育官員操縱入學試驗並以限額(quota)控制台生就學數量之後，⁽¹⁰⁾台灣子弟在台灣就讀中學的機會，就變得遠比日本學生來得少。在這樣的情況下，柯秋潔作為被殖民者當中的知名人士，就利用討論芝山岩的事例，來為台灣學生請命。她以漢文寫道：

「中等學校入學難，人盡苦痛。向學心今昔之不同如此。然以現在就學率計之，至教育普及程度誠非近數年間所可得而期待之者。興思及此，咸望當局更加獎勵而教化團體深以為念，努力促進以期貫徹教育之大精神，奉體一視同仁之聖意也。」⁽¹¹⁾

文中提到的「向學心今昔之不同如此」，是指伊澤辦學之初，需「逐戶訪問，懇切勸誘」，⁽¹²⁾而現在「則自發的應募，尙恐難於收容」。⁽¹³⁾所以柯文主旨，就是呼籲殖民政府多設中學以收容欲求上進的台灣學生。而從符號學內涵化的觀點來看，這篇短文最重要的地方，卻在最後一句話：柯秋潔把芝山岩精神跟「一視同仁」掛鉤。「一視同仁」在日據台灣的脈絡中，是一句出身可疑的口號。雖然殖民地官員乃至後來的研究者，都引明治或大正天皇為提出口號的首倡者，⁽¹⁴⁾意指把台灣被殖民者當作日本人一般平等對待，這顯然是訛傳。倒是長谷川清總督在日據末年把口號的來源交待清楚了。在對全島的播音演講當中，他指出「一視同仁」出自1896年伊藤博文首相抵台參加「始政」（日人秉持台政）一週年紀念所作的七言絕句。⁽¹⁵⁾如果長谷川之說屬實的話，則從1920年之後作為同化政策的精神支柱之「一視同仁」，就從來沒有天皇御口的背書。但是，柯秋潔顯然是接受

(9) 若林正文，〈一九二三年東宮台灣行啓の《狀況の脈絡》〉，《東京大學教養學科紀要》16號，頁29～32。

(10) 這些違背共學制但能保障日人就學機會的手段，是筆者博士論文(Fong 1993)中討論的要點，俟適當時機再以中文發表。

(11) 柯秋潔，〈台灣四拾年回顧〉，內藤菱崖編，《台灣四十年回顧》（台北，昭和十一年），頁67。

(12) 同註(11)。

(13) 同註(11)。

(14) 譬如，見弘谷多喜夫等（1973：35）及井野川伸一（1990：147）。

時代的思潮，以為同化教育（共學制）的「大精神」就是「一視同仁」。那麼，一視同仁跟芝山岩精神的關係又是如何？

從內涵化的觀點來看，芝山岩精神這個符號(S_{n_1})原具有由伊澤修二提出的普及日語、忠君愛國的外延意義(S_{d_1})。現在柯秋潔的作法，則是以被殖民者的身份，把共學制應遵循一視同仁的原則這層內涵意義(S_{d_2})，放置在芝山岩精神的符號之上。柯秋潔於是製造了具時代思潮意義（一視同仁）的芝山岩精神(S_{n_2})，目的卻是為台灣學生爭取更多的中學入學機會。簡言之，她內涵化了芝山岩精神。

但分析柯秋潔的內涵化手法，有兩點值得注意之處。第一，我們分析內涵意義(S_{d_2})如何加到素樸的符號(S_{n_1})之上，是純就柯秋潔所發表的「正文」(text)而言的，不必牽涉到柯本人寫作的意識、動機。換句話說，嚴格的符號學分析，可以告訴我們一個正文的各項意義是如何(how)製造出來的（如透過內涵化手法），它卻無法告訴我們：正文的作者為什麼這樣寫，或者出版之後有什麼樣的影響。再易言之，符號學的先天限制就是只能就正文符號作意義的(meaningful)分析，而無法兼顧一般歷史、社會科學所要求的因果分析。

第二，前節說到巴特以內涵化為製造意識形態的規則，顯然運用這個規則是強權者維護其利益的絕佳武器。但是柯秋潔的正文卻是一個特例。出自一個受日語教育又成為日本人的台語教師之手，這個正文以漢文的形式，援引「一視同仁」的時代精神，要求教育官員改善台灣人入中學的機會：這是弱勢者製造反意識形態，以子之矛攻子之盾。不管這個歷史正文，有無激起任何實際的迴響，它的存在就證明弱勢抗爭的存在，宜乎我們視之為「具顛覆力的正文」(a subversive text)。(16)

在反映時代思潮（「內地延長主義」）的芝山岩精神論述當中，柯秋潔的短文是我們所找到的代表被殖民者觀點的材料。同樣地，殖民者也不知不覺地運用

(15) 長谷川清，〈始政四十有六年之感〉，《台灣時報》，昭和十六年七月號，頁2~3。長谷川引伊藤之漢詩如下：

同仁一視沒陰晴，須以斯心策治平；
滿堂唱和乾坤動，日本天皇萬歲聲。

(16) 在意識形態的領域中，出現弱勢者的抗爭，這種現象是符合本世紀初期義大利的社會主義者——葛蘭西(Antonio Gramsci, 1891~1937)對「文化霸權」(hegemony)的看法的。他認為文化霸權，就是當權者不斷在文化領域臣服被統治者的過程。換句話說，就因為被統治者有能力不斷抗爭當權者宰制性的意識形態，所以當權者推行意識形態的工作（簡稱「文化工作」）也是無止無盡的。

了內涵化的手法，把他們對時代氣氛的看法加諸芝山岩精神的符號之上。

吉野秀公在他 1927 年出版的《台灣教育史》之中，就很敏銳地感受到四周政策逐步趨向自由、開放，而把這種氣氛反映在他所認為的芝山岩精神，尤其是六氏遭難的意義之上：

「台灣的教育精神是會與時共變的，但（六氏）權位以信念為第一義之事，是今昔不變的。以信念始以信念終，這正是死難的教育家啓示後人的。對台灣教育的偉大崇高面，後人當正襟以待。」⁽¹⁷⁾

在這段引文之前，吉野才附和伊澤修二的說法，認為在六氏死難之時，教育台灣民衆了解「大義名分」（即忠君愛國）是當時的教育精神。⁽¹⁸⁾時至同化主義時期，吉野認為所謂芝山岩精神應強調的則是六氏為其信念殉命的遺風。就像同化主義所處的「大正民主」時代所標榜的個人主義，吉野筆下的六氏所以可敬，正因為他們浪漫地為理想而殉身。而這種死難的遺風，也正是吉野認可的同化時代的教育精神。

所以，正如被殖民者的柯秋潔以一視同仁來賦予芝山岩精神新的意義，殖民者的吉野則以個人殉道的內涵意義，加諸原先代表普及日語及忠君愛國的素樸符號之上。而不管在統治關係中的身份為何，他們所傳達的新意義都與周遭的時代思潮相呼應。易言之，時代思潮正是將舊符號內涵化的活水源頭。這種一方面保留舊意義，一方面又從時代思潮取材以賦予舊符號新意義的手法，我們還有一個更醒目的例子。

九一八事變後兩年（1933）出版的，不具作者姓名的《芝山岩誌》，在總結所謂的芝山岩精神時寫道：

「台灣教育的大方針，就是貫徹〈教育勅語〉的聖旨，涵養國民精神，對台灣住民無分新舊齊以天皇的國民視之，為使其達到民生樂利而施以教育……芝山岩精神則是為了貫徹這一大方針而忘身犧牲、徹底奉公、奮鬥忍苦、勇往邁進、死而後已的精神。」⁽¹⁹⁾

所以芝山岩的殉難精神，就是要貫徹此處所定義的教育大方針。而方針的具體內容，又包含了〈教育勅語〉、「國民精神」、「一視同仁」三項。三項內容中的「一視同仁」，我們在前述柯秋潔的短文中已見到。〈教育勅語〉則是 1890 年明治天

(17) 同註(3)，頁 38。黑體字部份。

(18) 同註(3)，頁 37。

(19) 同註(6)，頁 262。

皇所頒，以孔子的五倫遺教作為當時維新日本所應遵循的教育原則。⁽²⁰⁾早在1897年，台灣總督府就下令要台灣人「捧讀」漢譯勅語，⁽²¹⁾足見也早已成為台灣殖民教育的方針之一。只有剩下的「國民精神」一項，真正構成反映時代思潮的新內涵意義，而其所產生的脈絡，則是自九一八事變以來台灣島內一連串的社會教化運動。

雖然「國民精神」一詞，在1922年台中市尹常吉德壽所發起的所謂社教機構——向陽會⁽²²⁾的組織大綱上已經出現，⁽²³⁾這個名詞所指的意義卻不明確。真正賦予「國民精神」確切意義的，應是大正天皇在1923年9月1日日本關東大地震之後，於同年底所頒的〈關於振興國民精神之詔書〉。大正顯然把這次震災與當時社會的「浮華放縱之習、輕佻詭激之風」⁽²⁴⁾等量齊觀，而憂心如果不改革時弊，恐怕會敗壞了前人的遺業。改革之法，就是要振興國民精神，亦即：

「應崇尚教育淵源，致力智德並進。肅正綱紀，匡勵風俗……明人倫而以親和致之；守公德而以秩序保之。重責任、尚節制，發揚忠孝義勇之美德；篤厚博愛共存之情誼……。」⁽²⁵⁾

文中首列「教育淵源」，當係指明治天皇〈教育勅語〉中所說：「我臣民克忠克孝，億兆一心，世濟厥美，此我國體之精華而教育之淵源亦實存乎此。」⁽²⁶⁾大正在這裡定義的「國民精神」，與〈教育勅語〉中所強調的五倫遺教仍有密切的關連，但已經把國民精神所包含的德目做大幅度的擴張。到了一九三〇年代，隨著台灣島內展開一系列社會教化運動，「國民精神」的內涵意義更急速地擴增。

自1931年起，為配合經濟大恐慌之後的復原工作及對中國用兵的軍事動員，台灣遂有1932~33年的「部落振興運動」、1934年召開的「台灣社會教化協議會」、1936年的「民風作興運動」等等，而「國民精神」則成為這些教化運動中慣

(20) Carol Gluck, *Japan's Modern Myths* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), pp. 120~7.

(21) 台灣教育會，〈台灣教育年表〉，載于《台灣教育沿革誌》（台北，同會，昭和十四年；古亭書屋，民國六十二年重刻版），頁5。

(22) 有一說指出常吉籌設向陽會，是為了拉攏林獻堂等溫和派漢人民族主義者。見葉榮鐘（1970：163~4）。

(23) 台灣教育會，《台灣教育沿革誌》，頁1031。

(24) 塚本哲山，《國體の本義解釋》（東京，有朋堂，昭和十五年），頁446。

(25) 同註(24)，頁448。

(26) 中西牛郎，《同化論》（台北，台北印刷株式會社，大正三年十月），序頁1。

常出現的口號。至於此際「國民精神」之所指，我們可以從「台灣社教協議會」會後公布的〈台灣社會教化要綱〉中理解。大綱的「指導精神」中第一條寫道：

「為圖皇國精神的貫徹及國民意識的強化應努力事項：

1. 恪遵聖訓，以盡忠報國的至誠力行。
2. 確認皇國體的精華。
3. 體驗由皇國的歷史中流露出來的國民精神。」⁽²⁷⁾

要爬梳引文中提到的「聖訓」、「皇國體」、「皇國的歷史」等等的意義，可能會離題太遠。因此我們簡單地說，「國民精神」在一九三〇年代初期的脈絡中，是緊緊地跟剛成形的、以國體觀念作中心，以皇國史觀作經緯的日本法西斯意識形態聯結在一起的。⁽²⁸⁾這個可稱為「國體論述」的意識形態，至1941年太平洋戰爭之後，發展到最高峰，而此時的「國民精神」大體被「日本精神」這個名詞所取代，指涉的意義則有家國一體（以天皇為大家長）、移孝作忠，及反西方個人主義等三項。

所以，我們可以說，1933年的《芝山岩誌》所提到的「國民精神」，雖然其核心意義還是不脫忠君愛國，隨著時局的變動、「國體論述」的愈增複雜，它本身也經歷內涵化而最終襲有家國一體等等引申的意義。也就在1933年這個殖民政策由「內地延長主義」轉變為「皇民化」的過渡年份中，芝山岩精神又多添增了一層內涵意義——「國民精神」。而更令人目眩的是，「國民精神」一詞也開始了自身內涵化的過程。我們在這裡清楚地看到上節所引艾柯(Eco 1976:71)說的「無盡的符號鏈」，也就是意識形態的構成意義作無止息的滾雪球擴張的現象。

在說明過「內地延長主義」時期中，殖民者與被殖民者對「芝山岩精神」之意義所用的內涵手法之後，我們最後要討論芝山岩意識形態在「皇民化」期間（1937~45）所強調的新舊意義。所謂舊意義，是原先伊澤修二所定義的忠君愛國（及後來的國民精神）及普及日語，又在皇民化的新脈絡中重新出現；所謂新意義，則是在日本的軍事外交由大陸政策轉為南進之後，形成對東南亞「新附之民」的態度。而新舊意義的聯結，即如何教育新的被殖民地人民日本語，又成為芝山岩精神的一層時代內涵。

「皇民化」一詞，最早可能是在1936年9月出現。⁽²⁹⁾它一方面代表了上述一連串社會教化運動的延續，另一方面也因為七七事變、珍珠港事變的戰爭催化，

(27) 同註(23)，頁1037。

(28) 詳見拙著(Fong 1993:109~14)。

而形成加速同化台灣人民的現象。因此，皇民化基本上可視為是過激化(radical)的同化政策，而目的則在製造忠貞的台灣兵以供驅策在華南及南洋的戰場之上。

在風雲際會的皇民化時代初期，代表台灣總督府立場的機關雜誌——《台灣時報》，就屢屢出現闡揚芝山岩精神的論述。首先登場的是署名井上重人的一篇文章。在細論過「徹底皇國民化」及「貫徹國(日)語的普及常用」之後，他寫道：

「徹底皇國民化及貫徹國語的普及常用兩大目標，乃是本島教育教化的核心……而要達成這兩大使命的主要條件，除了教育者的獻身奉公的精神之外，別無他途。因此，我深深感覺，對殉教、至誠的精神，即芝山岩精神的把握體認，是最重要不過的事。」⁽³⁰⁾

所謂「徹底皇國民化」，井上解為「圖謀日本精神的普及，使全島民的國民意識日益強烈，而名至實歸地變作日本國民。」⁽³¹⁾足見「皇國民化」就是前述以忠君愛國為核心的國民精神(或稱作日本精神)。井上所做，也就一如前述〈台灣社會教化要綱〉一般，援引正在發展中的「國體論述」，內涵化為皇民化時期芝山岩精神的意義之一。

至於「貫徹國語的普及常用」，乍看之下，與伊澤三十年前所提的口號無分軒輊。那麼，又為什麼在經過「內地延長主義」時期十多年的沈寂之後，重新被提出來呢？首先，引句中的「普及」二字，應是與1933年以來總督府所推行的「國語普及十箇年計畫」有關，⁽³²⁾這個計劃預定在1942年時，提高解日語的台人比率占全部台籍人口的50%以上。不過，依總督府的算法，這個目標在1940年就達成了。⁽³³⁾

其次，「普及」是以日語班級能容納多少台灣學生來估算的，「(日語)常用」則不然。這是指總督府自1937年責成各州選拔境內的「國語家庭」(成員受過日語教育，日常以日語交談)，而給予物質獎勵的作法。⁽³⁴⁾所以「常用」所需

(29) 蔡錦堂，〈日據時期台灣之宗教政策——第八十五回台灣研究研討會演講記錄〉，《台灣風物》42卷4期(民國八十一年十二月)，頁117。

(30) 井上重人，〈芝山岩精神と本島の教育〉，《台灣時報》，昭和十三年二月號，頁18。

(31) 同註(30)，頁13~14。

(32) 吳文星，〈日據時期台灣總督府推廣日語運動初探〉，《台灣風物》37卷4期(民國七十六年十二月)，頁71。

(33) 同註(32)，另見Fong 1993:156~7。

(34) 伊原吉之助，〈台灣の皇民化運動——昭和十年代の台灣(二)〉，中村孝志編，《日本の南方開闢と台灣》(奈良，天理教道友社，昭和六十三年二月)，頁365。

的日語程度，遠比伊澤的「普及」來得高。

綜上所述，可知雖然井上在解釋芝山岩精神的意義時，用的泰半是前人已用過的符號（「國民精神」、「普及國語」），只因爲這些符號在皇民化時期也各自作內涵化的演變，它們出現在井上的芝山岩論述當中，帶給讀者的意義仍然不同於伊澤或〈台灣社會教化要綱〉的論述。

《台灣時報》後續刊出有關芝山岩精神的文章。但是，隨著日本本土的軍事外交政策從中國大陸轉爲東南亞乃至大洋洲，如何推廣作爲「南進基地」的台灣的教育經驗，也就反映在芝山岩的討論之上。當時任總督府文教局學務課長的森田俊介曾撰文指出：「這種以先人的身軀來昭示後人的教育精神就是芝山岩精神。」⁽³⁵⁾而在同文的結尾，他指出：

「內地人（日本本土人士）諸君是指導本島人皇民化的先輩。宜自覺此指導使命的重大，效法領台當初爲了**新附同胞**的教化，挺身灑熱血的六士之赤誠奉公——即芝山岩精神，以百折不回的大勇猛心，引導作爲後輩的本島人……。」⁽³⁶⁾

「新附同胞」在此處是新加入芝山岩論述的元素，其所指固然是日本據台之初所面對的台灣人，但在占領四十年後爲何要舊事重提？問題的答案也許可以從下一引文中窺知。

在森田發表文章後三年，《台灣時報》又刊載了署名文教局學務課的一文，文中除保留了森田對芝山岩精神的定義之外，還添加了這樣的續文：

「這次文部省編輯《師範學校修身書》，取材六士的事蹟，作爲**興亞教育**的先驅者，也作爲教育者挺身訓練能够雄飛大東亞的次代國民的龜鑑。（所以，芝山岩精神）乃成爲大東亞戰下興亞教育的、光輝四燦的大精神。」⁽³⁷⁾

足見秉持芝山岩精神的日本教育者，現在進行「興亞教育」的對象，正是作爲日本殖民地的東南亞新附之民。而這種看法，不獨存在總督府的教育官員心中，台灣一般的日籍教育者也持相同的見解。

所以，任教師範學校的佐藤源治在書中寫道：「……芝山岩精神是皇國教育者的根本教育精神，也就是面對新附之民視死如歸的精神。」⁽³⁸⁾而署名八木寬的

(35) 森田俊介，〈台灣に於ける義務教育制度の將來〉，《台灣時報》，昭和十五年五月號，頁4。

(36) 同註(35)，頁19。黑體字部份。

(37) 文教局學務課，〈義務教育制度〉，《台灣時報》，昭和十八年四月號，頁15。黑體字部份。

作者也寫道：「個人堅信，教化異民族絕對不可或缺的，正是這個芝山岩精神。」⁽³⁸⁾於是，幾與日據台灣相始終的芝山岩精神的論述，就在日本殖民帝國如日中天之時，擴張為對亞洲新被征服人民的教育精神而作結。

總結我們這一節的討論，我們的出發點是要用巴特的內涵理論來分析「芝山岩精神」的論述，並澄清外延與內涵意義之間的關係。我們首先定位「芝山岩精神」在日據武力控制階段，具有忠君愛國、普及日語兩層原始（外延）意義。隨著這個論述在以後不同統治階段的演變，我們發現它有三種不同情況的內涵化現象：

第一種最簡單的情況，就是新的內涵意義單純地加入芝山岩論述之中。換句話說，不同的作者就其當下環境的「時代思潮」就地取材而擴充芝山岩精神的意義面向。釋芝山岩為「一視同仁」、為「殉道的個人主義」、為「國民精神」，乃至為「國(日)語常用」、為對「新附之民」的態度，都是單純的內涵化運用。

第二種情況，則是所援用的內涵意義本身又發生內涵化的現象，而造成艾柯所稱的「無盡的符號鏈」。當「國民精神」從「國體論述」中抽離，而構成芝山岩精神的一層內涵意義的時候，它本身的意義系統並不就此封閉不動。易言之，它一方面保留〈教育勅語〉中五倫遺教的外延意義，另一方面也隨著「國體論述」的發展，而不斷吸收新的（諸如家國一體、移孝作忠的）內涵意義。而「國民精神」自身的內涵化，也就不斷改變了芝山岩論述可能涵蓋的內涵意義。

最後一種情況，是原先我們定義為外延意義的「普及國語」，至一九三〇年代也發生內涵化現象，變成特指「國語普及十箇年計畫」的目標（使50%以上的台人解日語）。也許有人要質疑，既然伊澤修二已提出要普及日語，後來大規模地實踐這個目標，能說是內涵化這句口號嗎？我想，「國語普及」還是內涵化了，因為同一句話，在伊澤講來是沒有財力、人力，無法有步驟做去的空言，而在一九三〇年代的脈絡下則變成可以在數字上操作、由科層組織有系統完成的目標。任一旁觀者橫跨兩個時空看這句話，他的感受不會是一樣的。

然則，外延意義在意識形態工作中是毫無用處的嗎？那也不盡然。外延意義除了可以作為一個論述開始的標竿（因此對研究者還是滿重要的）之外，其存在愈久就愈具有合法化(legitimacy)的效果。於是，「國語普及」一方面在「十箇年

(38) 佐藤源治，《台灣教育の進展》（台北，台灣出版文化，昭和十八年），頁28。

(39) 八木寬，〈台灣的國民學校〉，伊藤忠好編，《大東亞建設と國民學校教育》（東京：玉川學園，昭和十八年），頁239。

計畫」當中，也不過是體現「六氏先賢」化育台灣人的遺志；另一方面它也成爲繼台灣之後，「興亞教育」的重要目標。每一個後續的日語計畫都必然正當，只因爲所援引的口號的確其來有自。

四、討論與結語

在上面兩節當中，我們檢討了巴特的內涵理論，指出這是一種把新的內涵意指(Sd₂)覆蓋到素樸的外延符號(Sn₁)的意識形態手法。接著，我們用這個理論來分析「芝山岩精神」的論述在縱貫武力統治、內地延長、皇民化三個時期中的內涵演變，而回頭擴張了內涵理論的適用範圍：添加單純的新意義、添加本身也在內涵化的新意義、重複舊有的外延符號等，都是內涵化手法的運用。不過，我們的理論與案例並沒有達到密合的程度，有三個問題必須再加以討論：

(一) 芝山岩精神是否爲成功的內涵化論述？所謂成功與否，我們可以從論述的內部(textual)及外部(contextual)來分析。從論述內部來看，我們就是要討論前述外延意指(Sd₁)與內涵意指(Sd₂)的相合問題。而我們可以說，芝山岩論述在這方面大體是成功的，因爲就「普及日語」這層外延意義而言，它與「一視同仁」、「國語常用」、對「新附之民」的態度等內涵意義，並沒有互斥的情況；而「忠君愛國」也與〈教育勅語〉的五倫遺教、「國民精神」相呼應。但是忠君愛國則跟吉野秀公所提的殉道的個人主義不相合，因爲忠君愛國固然需要殉道，但是這個殉道又是需要忘我的。可是隨著「國民精神」在日據末年襲有反個人主義的意義，我們可以說芝山岩論述這個符號系統，彷彿有去除矛盾的自我更正功能。

從論述外部來看，所謂成功，當是芝山岩論述被大部分台灣人民所接受。那麼限於資料，我們還不便遽下定論。而從我們唯一的被殖民者——柯秋潔——論芝山岩的資料來看，她利用一視同仁的內涵符號爲的是爭取多爲台灣子弟設中學校，也不能率爾斷定她接受了芝山岩的意識形態（雖然她在1897年就曾在六氏墓前「斷髮改裝」）。所以，就我們目前對芝山岩論述的了解，我們只能有保留的說，就論述內部的意義相合性而言，芝山岩精神是成功的（或者說是不矛盾的）意識形態體系。但是，這樣回答立即引發下面兩個問題，而二者都跟論述內部與外部的劃分有關。

(二) 芝山岩論述是否爲自足的符號體系，即能夠與論述周遭的脈絡情境絕緣？乍看之下，這是一個明知故問的問題，因爲我們呈現這個論述的手法已經是貫時性的(diachronic)，亦即透過日據三時期，來說明芝山岩精神如何從「時代思潮

」中一層一層地襲有內涵意義；我們的文字已然否定了自足的可能。但是，這個問題還是值得提出，因為它隱含我們歡迎別的研究者，用嚴格的、同時性的(syn-chronic)符號學分析，以日據末年已發展到最複雜程度的芝山岩論述作為研究的起點。唯有這樣的研究結果，才足以回答這裡提出的問題。筆者自己不採用同時性分析，一方面當然是才疏學淺，另一方面也是不願意放棄兼顧論述內部與外部，以便回答「意識形態如何影響被統治人民」這種問題。易言之，嚴格的符號學分析似乎只能就論述內部作符號——意義的解釋，而無法探討論述內部與外部環境的因果問題，這對許多史學家及社會科學者而言，總認為不是理想的分析工具。

(三)如果能兼顧論述的內外部，那我們能夠如何看待被殖民者柯秋潔及她所寫就的「具顛覆力的正文」？即，她是否是法國馬克思學者阿圖塞所稱的「意識形態主體」(subject-in-ideology)，還是葛蘭西(Louis Althusser)所稱的「反文化霸權者」，或者是兩者皆非？所謂「意識形態主體」，指的是被統治者受到宰制論述(dominant discourse)某些訴求的吸引，而成為這個論述的共犯，反而自掘墳墓地鞏固了自己被統治的劣勢地位。「反文化霸權」(counter-hegemony)則強調在意識形態的鬥爭過程中，弱勢者始終有能力抵抗宰制論述從上向下的覆蓋。在柯秋潔的正文中，我們看到它引「一視同仁」來擴增芝山岩論述的意義面向，彷彿也在為這個主流論述敲邊鼓。可是，當我們再看到她要求的是實踐一視同仁的共學制，亦即為多設台灣人的中學校請命，又看到她的短文是出現在日本據台四十年之後(1936)的脈絡之中，我們必須承認她的正文是具顛覆力的，而相對於她的時空脈絡而言，她真正是一個「反文化霸權者」。

綜合以上三點的討論，我們認為符號學者所誇稱的：運用他們的工具，可以不顧脈絡情況而全然在意義系統內部做分析，這正是他們的致命缺點。唯有當史學工作者小心翼翼地引入適度的脈絡背景，像內涵化這樣的符號學觀念，才真正能幫助我們理解諸如芝山岩精神的歷史演變。也許所有借助理論來分析的歷史研究，都應該首先以批判眼光對理論作一番篩選的工夫。行文至此，不禁想起已故的歷史社會學者 Reinhard Bendix 說過這樣一句話：A little bit of theory goes a long way (一點點理論可以走很遠的路。Stinchcomb 1968:V)，謹以小文為這句話作註腳。

參考書目

八木寬

1943 〈台灣的國民學校〉，伊藤忠好編，《大東亞建設と國民學校教育》。東京：玉川學園，頁229～263。

井上重人

1938 〈芝山岩精神と本島の教育〉，《台灣時報》昭和十三年二月號：12～18。

井野川伸一

1990 《日本天皇制與台灣「皇民化」》。台北：台大政研所碩士論文。

文教局學務課（台灣總督府）

1943 〈義務教育制度〉，《台灣時報》昭和十八年四月號：13～25。

中西牛郎

1914 《同化論》。台北：台北印刷株式會社。

弘谷多喜夫・廣川淑子

1973 〈日本統治下の台灣、朝鮮における植民地教育政策の比較史的研究〉，《北海道大學教育學部紀要》22：19～92。

台灣教育會（編）

1933 《芝山岩誌》。台北：同會。

1939 《台灣教育沿革誌》。台北：古亭書屋1973重刻版。

吉野秀公

1927 《台灣教育史》。台北：台灣日日新報社。

伊原吉之助

1988 〈台灣的皇民化運動——昭和十年代の台灣（二）〉，中村孝志編，《日本の南方關與と台灣》。奈良：天理教道友社，頁271～386。

佐藤源治

1943 《台灣教育の進展》。台北：台灣出版文化。

吳文星

1986 〈日據時期台灣的放足斷髮運動〉，瞿海源等編，《台灣社會與文化變遷》。台北：中研院民族所，頁69～108。

1987 〈日據時期台灣總督府推廣日語運動初探〉，《台灣風物》37(1)：1～31、37(4)：53～86。

長谷川清

1941 〈始政四十有六年の感〉，《台灣時報》昭和十六年七月：2～7。

若林正文

1983 〈一九二三年東宮台灣行啓の《狀況の脈絡》——天皇制の儀式戰略と日本植民地主義・その一〉，《東京大學教養學科紀要》16：23～37。

柯秋潔

1936 〈台灣四拾年回顧〉，內藤菱崖編，《台灣四十年回顧》。台北，頁67。

席特，艾倫 (Ellen Seiter)

1993 〈符號學與電視〉，Robert C. Allen 編，李天鐸等譯，《電視與當代批評理論》。台北：遠流，頁31～58。

費斯克，約翰 (John Fiske)

- 1993 〈英國文化研究與電視〉，Robert C. Allen 編，李天鐸等譯，《電視與當代批評理論》。台北：遠流，頁 263~301。

森田俊介

- 1940 〈台灣における義務教育制度の將來〉，《台灣時報》昭和十五年五月號：2~19。

塚本哲山

- 1940 《國體の本義解釋》。東京：有朋堂。

葉榮鐘等

- 1971 《台灣民族運動史》。台北：自立晚報。

蔡錦堂

- 1992 〈日據時期台灣之宗教政策——第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，《台灣風物》42(4)：105~136。

Barthes, Roland

- 1972 *Mythologies*. New York: Noonday Press.

Eco, Umberto

- 1976 *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Fong, Shiaw-Chian

- 1993 "Achieving Weak Hegemony: Taiwanese Cultural Experience under Japanese Rule, 1895~1945," unpublished Ph.D. dissertation. Chicago: Department of Sociology, the University of Chicago.

Gluck, Carol

- 1985 *Japan's Modern Myths*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Hodge, Robert and Gunther Kress

- 1988 *Social Semiotics*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Saussure, Ferdinand de

- 1959 *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Silverman, Kaja

- 1983 *The Subject of Semiotics*. New York: Oxford University Press.

Stinchcomb, Arthur L.

- 1968 *Constructing Social Theories*. Chicago: the University of Chicago Press.

Connotation and the Discourse of the Shizangan Spirit

Shiaw-chian Fong

ABSTRACT

Roland Barthes' notion of connotation, that a derivative meaning is superimposed upon a sign, is applied to the analysis of an educational ideology, the Shizangan Spirit, introduced by Japanese in Taiwan during its colonial period, 1895~1945. The ideology, originated in the beheading of six Japanese teachers by Taiwanese at Shizangan of northern Taipei on the New Year Day of 1896, is found to be a reflection of the changes of the colonial policy in the three stages of Japanese rule. First, the Spirit was officially defined both as a drive to popularize the Japanese language and as a symbolic representation of the virtue of being loyal to the emperor (*chukunaikoku*). Second, when the colonial policy turned from coercion to limited openness, the Spirit was articulated either as an educational spirit of universalism (*isshidōjin*), as a heroic individualism, or as a synonym of the national spirit of Japanese, all according to the articulator's position in the power relation of colonialism. Finally, in the period of high Japanization (*kōminka*, 1937~45), the ideology was expanded as a general attitude toward newly conquered peoples, following the Japanese Army's inroad into Southeast Asia after the Pearl Harbor attack. The means by which the Shizangan Spirit reflected the changes of the colonial policy were, we argue, precisely the discursive practices which fell under the rubric of connotation.

But in the end of our analysis, we have in fact complicated the notion of connotation beyond Barthes' formulation. For one thing, in connoting the meaning of the "national spirit," the Shizangan discourse incorporated the term whose meaning was itself changeable within another Fascist discourse of "national essence" (*kokutai*). Hence, here was a double connotation which seemed to approximate Umberto Eco's idea of "unlimited semiosis," the forever circularity of using one sign to explain another. For another thing, when the "drive to popularize the Japanese language" reappeared in the discourse in the late 1930s, its meaning also changed from what it used to be in the discourse of the first stage of the colonial rule. All these instances, i.e., a new term connoting different meanings and an old term meaning differently in a new context, we suggest, are variants of connotation which go beyond Barthes' original theory.