



当代国外
马克思主义哲学研究丛书
张一兵 主编

M

The Mirror of Sign
The Textological Interpretation to the
Early Thought of Jean Baudrillard



STUDY ON CONTEMPORARY OVERSEAS MARXIST PHILOSOPHY

符号之镜

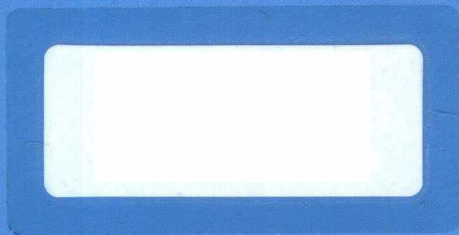
早期鲍德里亚思想的文本学解读

仰海峰 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

The Mirror of Sign
The Textological Interpretation to the
Early Thought of Jean Baudrillard



上架建议 哲学 / 马克思主义哲学

ISBN 978-7-303-22160-8



9 787303 221608 >

定价：72.00 元



北师大出版集团



天猫旗舰店



当代国外
马克思主义哲学研究丛书
张一兵 主编

南京大学
建设世界一流大学一流学科工程项目

The Mirror of Sign

The Textological Interpretation to the
Early Thought of Jean Baudrillard

符号之镜

早期鲍德里亚思想的文本学解读

仰海峰 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

符号之镜：早期鲍德里亚思想的文本学解读/仰海峰
著. —北京：北京师范大学出版社，2018.8
(当代国外马克思主义哲学研究丛书)
ISBN 978-7-303-22160-8

I. ①从… II. ①仰… III. ①鲍德里亚-哲学思想-研究
IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 035668 号

营 销 中 心 电 话 010-58805072 58807651
北师大出版社高等教育与学术著作分社 <http://xueda.bnup.com>

FUHAO ZHI JING

出版发行：北京师范大学出版社 www.bnup.com
北京市海淀区新街口外大街 19 号
邮政编码：100875

印 刷：北京盛通印刷股份有限公司
经 销：全国新华书店
开 本：710 mm×1000 mm 1/16
印 张：23.5
字 数：280 千字
版 次：2018 年 8 月第 1 版
印 次：2018 年 8 月第 1 次印刷
定 价：72.00 元

策划编辑：饶 涛 责任编辑：赵雯婧
美术编辑：王齐云 装帧设计：王齐云
责任校对：陈 民 责任印制：马 洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话：010-58800697

北京读者服务部电话：010-58808104

外埠邮购电话：010-58808083

本书如有印装质量问题，请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话：010-58805079

总 序

今天中国的改革开放创造了一个前所未有的华夏讲文明的时代，中国人文社会科学学术研究领域中那种单向的“去西方取经”一边倒的情形，已经转换为世界各国的科学家和思想家纷纷来到中国这块火热的大地上，了解这里发生的一切，与中国的学者进行面对面的交流。在作为中国马克思主义哲学研究重镇的南京大学，德里达来了，齐泽克^①

^① 斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek, 1949—): 当代斯洛文尼亚著名思想家，欧洲后马克思思潮主要代表人物之一。1949年3月21日生于斯洛文尼亚的卢布尔雅那市，当时，该市还是南斯拉夫西北部的一个城市。1971年在卢布尔雅那大学文学院哲学系获文科(哲学和社会学)学士，1975年在该系获文科(哲学)硕士，1981年在该系获文科(哲学)博士。1985年在巴黎第八大学获文科(精神分析学)博士。从1979年起，在卢布尔雅那大学社会学和哲学研究所任研究员(该所从1992年开始更名为卢布尔雅那大学社会科学院社会科学研究所)。主要著作：《意识形态的崇高对象——悖论与颠覆》(1989)、《斜视》(1991)、《延迟的否定——康德、黑格尔与意识形态批判》(1993)、《快感大转移——妇女和因果性六论》(1994)、《难缠的主体——政治本体论的缺席中心》(1999)、《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗?》(2000)、《视差之见》(2006)、《捍卫失败的事业》(2008)、《比无更少》(2012)等。

来了，德里克^①来了，凯文·安德森^②来了，凯尔纳^③来了，阿格里塔^④来了，巴加图利亚^⑤来了，郑文吉^⑥来了，望月清司^⑦来了，奈格里^⑧

① 阿里夫·德里克(Arif Dirlik, 1940—2017)：土耳其裔历史学者，美国著名左派学者，美国杜克大学、俄勒冈大学教授。代表作：《革命与历史——中国马克思主义历史学的起源，1919—1937》(1978)、《中国革命中的无政府主义》(2006)、《后革命时代的中国》(2015)等。

② 凯文·安德森(Kevin B. Anderson, 1948—)：美国当代西方列宁学家，社会学家，加利福尼亚大学圣塔芭芭拉分校教授。代表作：《列宁、黑格尔和西方马克思主义：一种批判性研究》(1995)等。

③ 道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner, 1943—)：马克思主义批判理论家，美国加利福尼亚大学洛杉矶分校教授，乔治·奈勒教育哲学讲座教授。代表作：《后现代转折》(1997)、《后现代理论——批判性的质疑》(1991)、《媒体奇观：当代美国社会文化透视》(2001)等。

④ 米歇尔·阿格里塔(Michel Aglietta, 1938—)：法国调节学派理论家，法国巴黎第五大学国际经济学教授，法国巴黎大学荣誉教授。代表作：《调节与资本主义危机》(1976)等。

⑤ 巴加图利亚(G. A. Bagaturija, 1929—)：俄罗斯著名马克思主义文献学家和哲学家。

⑥ 郑文吉(Chung, Moon-Gil, 1941—2017)：当代韩国著名马克思主义学家。1941年11月20日出生于韩国庆尚北道大邱市；1960—1964年就读于大邱大学(现岭南大学)政治系，1964—1970年为首尔大学政治学研究生，获博士学位；1971年起，任教于高丽大学，1975年任副教授，1978年任教授；2007年，从高丽大学的教职上退休。1998—2000年间，郑文吉任高丽大学政治科学与经济学院院长。代表作：《异化理论研究》(1978)、《青年黑格尔派与马克思》(1987)、《马克思的早期论著及思想生成》(1994)、《韩国的马克思学视域》(2004)等。

⑦ 望月清司(Mochizuki Seiji, 1929—)：日本当代新马克思主义思想家。1929年生于日本东京，1951年就读于日本专修大学商学部经济学科，1956年就任该大学商学部助手，1969年晋升为该大学经济学部教授。1975年获得专修大学经济学博士，并从1989年开始连任专修大学校长9年，直至退休为止。代表作：《马克思历史理论的研究》(1973)等。

⑧ 安东尼奥·奈格里(Antonio Negri, 1933—)：意大利当代著名马克思主义哲学家。1956年毕业于帕多瓦大学哲学系，获得哲学学士学位。同年加入意大利工人社会党。20世纪60年代曾参与组织意大利工人“自治运动”(Autonomia Operaia)。1967年获得教授资格。1978年春季，他应阿尔都塞的邀请在巴黎高师举办了一系列关于马克思《政治经济学批判大纲》的讲座，其书稿于1979年分别在法国和意大利出版，即《〈大纲〉：超越马克思的马克思》。1979年，奈格里因受到红色旅杀害时任意大利总理阿尔多·莫罗事件的牵连而被捕。释放后流亡法国14年，在法国文森大学(巴黎第八大学)和国际哲学学院任教。1997年，在刑期从30年缩短到13年后，奈格里回到意大利服刑。在狱中奈格里出版了一批有影响的著作。1994年，奈格里与哈特合作出版了《酒神：国家形式的批判》。之后，二人又相继合作出版了批判资本主义全球化的三部曲：《帝国》(2000)、《诸众》(2004)、《大同世界》(2011)等。

和普舒同^①来了，斯蒂格勒^②和大卫·哈维^③这些当代的哲学大师都多次来到南京大学，为老师和学生开设课程，就共同关心的学术前沿问题与我们开展系列研讨与合作。曾几何时，由于历史性和地理性的时空相隔，语言系统迥异，不同文化和不同的政治话语语境，我们对国外马克思主义哲学的研究，只能从多重时空和多次语言转换之后的汉译文本，生发出抽象的理论省思。现在，这一切都在改变。我们已经获得足够完整的第一手文献，也培养了一批批熟练掌握不同语种的年轻学者，并且，我们已经可以直接与今天仍然在现实布尔乔亚世界中执着抗争的欧美亚等左派学者面对

① 穆伊什·普舒同(Moishe Postone, 1942—2018)，当代加拿大马克思主义历史学家、哲学家和政治经济学家。1983年获德国法兰克福大学博士学位，代表作《时间、劳动和社会支配：对马克思批判理论的再解释》在国际马克思主义学界产生了很大影响。普舒同教授曾于2012年和2017年两次访问南京大学马克思主义社会理论研究中心，为师生作精彩的学术演讲，并与中心学者和学生进行深入的研讨与交流。

② 贝尔纳·斯蒂格勒(Bernard Stiegler, 1952—)：当代法国哲学家，解构理论大师德里达的得意门生。早年曾因持械行劫而入狱，后来在狱中自学哲学，并得到德里达的赏识。1992年在德里达的指导下于社会科学高级研究院获博士学位(博士论文：《技术与时间》)。于2006年开始担任法国蓬皮杜中心文化发展部主任。代表作：《技术与时间》(三卷，1994—2001)、《象征的贫困》(二卷，2004—2005)、《怀疑和失信》(三卷，2004—2006)、《构成欧洲》(二卷，2005)、《新政治经济学批判》(2009)等。

③ 大卫·哈维(David Harvey, 1935—)：当代美国著名马克思主义思想家。1935年出生于英国肯特郡，1957年获剑桥大学地理系文学学士，1961年以《论肯特郡1800—1900年农业和乡村的变迁》一文获该校哲学博士学位。随后即赴瑞典乌普萨拉大学访问进修一年，回国后任布里斯托大学地理系讲师。1969年后移居美国，任约翰·霍普金斯大学地理学与环境工程系教授，1994—1995年曾回到英国在牛津大学任教。2001年起，任教于纽约市立大学研究生中心和伦敦经济学院。哈维是当今世界最重要的马克思主义思想家，提出地理—历史唯物主义，是空间理论的代表人物。其主要著作有《地理学中的解释》(1969)、《资本的界限》(1982)、《后现代的状况——对文化变迁之缘起的探究》(1989)、《正义、自然与差异地理学》(1996)、《希望的空间》(2000)、《新自由主义简史》(2005)、《跟大卫·哈维读〈资本论〉》(第一卷，2010；第二卷，2013)、《资本社会的17个矛盾》(2014)、《世界之道》(2016)等。

面地讨论、合作与研究，情况确实与以前大不相同了。

2017年5月，我们在南京召开了“第四届当代资本主义研究暨纪念《资本论》出版150周年国际学术研讨会”和“《政治经济学批判大纲》专题讨论会”。在这两个会议上，我们与来到南京大学的国外马克思主义哲学研究者们，不仅共同讨论基于原文的马克思《1857—1858年经济学手稿》中的“机器论片断”，也一同进一步思考当代数字资本主义社会出现的所谓自动化生产与“非物质劳动”问题。真是今非昔比，这一切变化都应该归因于正在崛起的伟大的社会主义中国。

2001年，哲学大师德里达在南京大学的讲坛上讨论解构理论与当代资本主义批判之间的关系，他申辩自己不是打碎一切的“后现代主义者”，而只是通过消解各种固守逻辑等级结构的中心论，为世界范围内的文化、性别平等创造一种新的思维方式。如今，这位左派大师已经驾鹤西去，但他的批判性思想的锐利锋芒，尤其是谦逊宽宏的学术胸怀令人永远难忘。

2003年以来，我们跟日本学界合办的“广松涉与马克思主义哲学国际学术研讨会”已经举行了六届，从南京到东京，多次与广松涉^①夫人及

^① 广松涉(Hiromatsu Wataru, 1933—1994)：当代日本著名的新马克思主义哲学家和思想大师。广松涉1933年8月11日生于日本的福冈柳川。1954年，广松涉考入东京大学，1959年，在东京大学哲学系毕业。1964年，广松涉在东京大学哲学系继续博士课程的学习。1965年以后，广松涉先后任名古屋工业大学讲师(德文)、副教授(哲学和思想史)，1966年，他又出任名古屋大学文化学院讲师和副教授(哲学与伦理学)。1976年以后，广松涉出任东京大学副教授、教授直至1994年退休。同年5月，任东京大学名誉教授。同月，广松涉因患癌症去世。代表作：《唯物史观的原像》(1971)、《世界的交互主体性的结构》(1972)、《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》(1974)、《资本论的哲学》(1974)、《物象化论的构图》(1983)、《存在与意义》(全二卷，1982—1983)等。

学生们深入交流，每每谈及广松先生从20世纪60年代就开始直接投入左翼学生运动狂潮的激情，尤其是每当聊到广松先生对马克思主义哲学的痴迷和以民族文化为根基，以马克思主义哲学为中轴，创立独具东方特色的“广松哲学”的艰辛历程时，广松夫人总是热泪盈眶、情不能已。

2005年，卡弗^①访问了南京大学马克思主义社会理论研究中心，每当谈起马克思恩格斯的《德意志意识形态》等经典哲学文本时，这位严谨的欧洲人认真得近乎固执的治学态度和恭敬于学术的痴迷神情总是会深深打动在场的所有人。2018年，卡弗再一次来到南京大学时，已经带来了我们共同关心的《德意志意识形态》手稿版和政治传播史的新书。2006年，雅索普^②在我们共同主办的“当代资本主义国际研讨会”上受邀致闭幕词，其间他自豪地展示了特意早起拍摄的一组清晨的照片，并辅以激情洋溢的抒怀，他对中国社会和中国文化的欣赏与热情展露无遗，令与会者尽皆动容。

令我记忆深刻的还有2007年造访南京大学的哲学家齐泽克。在我

① 特雷尔·卡弗(Terrell Carver, 1946—): 英国布里斯托大学政治学系教授，当代著名西方马克思学学者。1974年在牛津大学贝列尔学院获得政治学博士学位，1995年8月至今任英国布里斯托大学政治学系教授。代表作：《卡尔·马克思：文本与方法》(1975)、《马克思的社会理论》(1982)、《弗里德里希·恩格斯：他的生活及思想》(1989)、《后现代的马克思》(1998)、《政治理论中的人》(2004)、《〈德意志意识形态〉手稿》(2016)等。

② 鲍勃·雅索普(Bob Jessop, 1946—): 当代重要的西方马克思主义理论家。毕业于英国兰卡斯特大学，从事社会学研究并获得学士学位。在英国剑桥大学获得博士学位后，任剑桥大学唐宁学院的社会与政治科学研究员。1975年他来到艾塞克斯大学政府学院，开始教授国家理论、政治经济学、政治社会学和历史社会学，现为英国兰卡斯特大学社会学教授。代表作：《国家理论：让资本主义国家归位》(1990)、《国家的过去、现在与未来》(2016)等。

与他的对话中，齐泽克与我提到资本主义全球化中的那一双“童真之眼”，他说，我们应该为芸芸众生打开一个视界，让人们看到资本的逻辑令我们看不到的东西。在他看来，这，就是来自马克思主义批判的质性追问。也是在这一年，德里克访问南京大学，作为当代中国现代史研究的左翼大家，他在学术报告中提出后革命时代中马克思主义的不可或缺的意义。不久之后，在我的《回到马克思》英文版的匿名评审中，德里克给予了此书极高的学术评价，而这一切他从来都没有提及。

2008年，苏联马克思主义研究院的那位编译专家巴加图利亚，为我们带来了自己多年以前写作的关于《德意志意识形态》的哲学博士论文和俄文文献。也是这一年，韩国著名马克思文献学学者郑文吉应邀来南京大学访问，他在为南京大学学生作的报告中告诉我们，他的学术研究生涯是“孤独的30年”，但是，在他退休之后，他的研究成果却在中国这样一个伟大的国家得到承认，他觉得过去艰难而孤独的一切都是值得的。2011年，日本新马克思主义思想家望月清司访问南京大学，他将这里作为40年前的一个约定的实现地，此约定即谁要是能查到马克思在《资本论》中唯一一次使用的“资本主义”(Kapitalismus)一词，就请谁喝啤酒。已经初步建成《马克思恩格斯全集》电子化全文数据库的我们都喝到了他的啤酒。

最令我感动的是年过八旬的奈格里，他是怀中放着心脏病的急救药，来参加我们2017年“第四届当代资本主义研究暨纪念《资本论》出版150周年国际学术研讨会”的，曾经坐过十几年资产阶级政府大牢的他，一讲起意大利“1977运动”的现场，就像一个小伙子那样充满激情。同样是参加这次会议的八旬老翁普舒同，当看到他一生研究的马克思《资

本论》手稿的高清扫描件时，激动得眼泪都要流出来了。不幸的是，普舒同教授离开中国不久就因病离世，在南京大学的会议发言和访谈竟然成了他留给世界最后的学术声音。

2015—2018年，斯蒂格勒四次访问南京大学，他连续三年为我们的老师和学生开设了三门不同的课程，我先后与他进行了四次学术对话，也正是与他的直接相遇和学术叠境，导引出一本我关于《技术与时间》的研究性论著。^① 2016—2018年，哈维三次来到南京大学，他和斯蒂格勒都签约成为刚刚成立的南京大学国际马克思主义研究院的兼职教授，他不仅为学生开设了不同的课程，而且每一次都带来了自己的最新研究成果。我与他的哲学学术对话经常会持续整整一天，当我问他是否可以休息一下时，他总是笑着说：“我到这里来，不是为了休息的。”哪怕在吃饭的时候，他还会问我：“马克思的异化概念到底是什么时候形成的？”

对我来说，这些当代国外马克思主义哲学家和左派学者真的让人肃然起敬。他们的旨趣和追求是真与当年马克思、恩格斯的理想一脉相承的，在当前这个物质已经极度富足丰裕的资本主义现实里，身处资本主义体制之中，他们依然坚执地秉持知识分子的高尚使命，在努力透视繁华世界中理直气壮的形式平等背后深藏的无处控诉的不公和血泪，依然理想化地高举着抗拒全球化资本统治逻辑的大旗，发出阵阵发自肺腑、激奋人心的激情呐喊。无法否认，相对于对手的庞大势

^① 张一兵：《斯蒂格勒〈技术与时间〉构境论解读》，上海，上海人民出版社，2018。

力而言，他们显得实在弱小，然而正如传说中美丽的天堂鸟^①一般，时时处处，他们总是那么不屈不挠。我为有这样一批革命的朋友感到自豪和骄傲。

其实，自20世纪80年代以来，中国马克思主义理论界接触、介绍和研究国外马克思主义哲学已经有30多个年头了。我们对国外马克思主义哲学家的态度和研究方法也都有了全面的理解。早期的贴标签式的为了批判而批判的研究方式早已经淡出了年轻一代的主流话语，并逐渐形成了以文本和思想专题为对象的各类更为科学的具体研究，正在形成一个遍及中国的较高的学术探讨和教学平台。研究的领域也由原来对欧美马克思主义哲学的关注，扩展到对全球马克思主义哲学研究的全景式研究。在研究的思考逻辑上，国内研究由原来零星的个人、流派的引介和复述，深入到对国外马克思主义哲学的整体理论逻辑的把握，并正在形成一批高质量的研究成果。各种国外马克思主义论坛和学术研讨活动，已经成为广受青年学者关注和积极参与的重要载体和展示平台，正在产生重要的学术影响。可以说，我们的国外马克思主义哲学学科建设取得了喜人的进展，从无到有，从引进到深入研究，走过的是一条脚踏实地的道路。

从这几十年的研究来看，国外马克思主义哲学研究对于我国的马克思主义学术理论建设，对于了解西方当代资本主义社会的变迁具有极为

^① 传说中的天堂鸟有很多版本。辞书上能查到的天堂鸟是鸟，也是一种花。据统计，全世界共有40余种天堂鸟，在巴布亚新几内亚就有30多种。天堂鸟花是一种生有尖尖的利剑状叶片的美丽的花。但是我最喜欢的传说，还是作为极乐鸟的天堂鸟，在阿拉伯古代传说中是不死之鸟，相传每隔五六百年就会自焚成灰，在灰中获得重生。

重要的意义。首先，国内的马克思主义哲学研究由于长期受到苏联教条主义教科书的影响，在取得了重大历史成就的同时也存在着一些较为严重的缺陷，对这些理论缺陷的反思，在某种意义上是依托对国外马克思主义哲学的研究和比较而呈现出来的。因而，在很大的意义上，国外马克思主义哲学的研究推动了国内马克思主义研究在理论和方法上的变革。甚至可以说，国外马克思主义哲学研究和国内马克思主义哲学研究是互为比照，互相促进的。其次，我们对国外马克思主义哲学的研究同时也深化了对西方左翼理论的认识，并通过这种研究加深了我们对于当代资本主义现实的理解，进而也让我们获得了中国特色社会主义道路自信最重要的共时性参照。

当然，随着当代资本主义的发展，国外马克思主义哲学理论逻辑也发生了重大变化，比如，到 20 世纪 60 年代，以阿多诺的《否定的辩证法》和 1968 年“红色五月风暴”学生运动的失败为标志，在欧洲以学术为理论中轴的“西方马克思主义”在哲学理论逻辑和实践层面上都走到了终结，欧洲的马克思主义哲学研究出现了“后马克思”转向，并逐渐形成了“后马克思思潮”、“后现代马克思主义”、“晚期马克思主义”等哲学流派。这些流派或坚持马克思的立场和方法，或认为时代已经变了，马克思的理论和方法已经过时，或把马克思的理论方法在新的时代条件下加以运用和发展。总的来说，“后马克思”理论倾向呈现出一幅繁杂的景象。它们的理论渊源和理论方法各异，理论立场和态度也各异，进而对当代资本主义的认识和分析也相去甚远。还应该说明的是，自意大利“1977 运动”失败之后，意大利的马克思主义理论研究开始在欧洲学术界华丽亮相，出现了我们并没有很好关注的所谓“意大

利激进思潮”^①。在 20 世纪 60 年代曾经达到学术高峰的日本马克思主义哲学研究界，昔日的辉煌不再，青年一代的马克思追随者还在孕育之中；而久被压制的韩国马克思主义哲学研究，才刚刚进入它的成长初期；我们对印度、伊朗等第三世界国家的马克思主义哲学研究还处于关注不够、了解不深的状况之中。这些，都是我们在今后的国外马克思主义哲学研究中需要努力的方向。

本丛书是关于国外马克思主义哲学研究的专题性丛书，算是比较完整地收录了近年来我所领导的南京大学马克思主义哲学研究学术团队和学生们在这个领域中陆续完成的一批重要成果。其中，有少量原先已经出版过的重要论著的修订版，更多的是新近写作完成的前沿性成果。将这一丛书作为南京大学“双一流”建设工程的重要成果之一，献礼于马克思诞辰 200 周年，我深感荣幸。

张一兵

2018 年 5 月 5 日于南京大学

^① 意大利激进理论的提出者主要是 20 世纪六七十年代意大利新左派运动中涌现出来的以工人自治活动为核心的“工人主义”和“自治主义”的一批左翼思想家。工人运动缘起于南部反抗福特主义流水线生产的工会运动，他们 1961 年创刊《红色笔记》，1964 年出版《工人阶级》，提出“拒绝工作”的战略口号。1969 年，他们组织“工人运动”，1975 年，新成立的“自治运动”取代前者，成为当时意大利学生、妇女和失业者反抗斗争的大型组织。1977 年，因一名自治主义学生在罗马被法西斯分子杀害，引发“1977 运动”的爆发。因为受红色旅的暗杀事件牵连，自治运动的主要领导人于 1979 年 4 月全部被政府逮捕入狱，运动进入低潮。这一运动的思想领袖，除去奈格里，还有马里奥·特洪迪（Mario Tronti）、伦涅罗·潘兹尔瑞（Raniero Panzieri）、布罗那（Sergio Bologna）以及马西莫·卡西亚里（Massimo Cacciari）、维尔诺（Paolo Virno）、拉扎拉托（Maurizio Lazzarato）等。其中，维尔诺和拉扎拉托在理论研讨上有较多著述，这些应该也属于广义上的意大利激进理论。这一理论近期开始受到欧美学术界的广泛关注。

目 录

引 论 走近鲍德里亚	/ 1
一、鲍德里亚其人其事	/ 4
二、符号—物、虚像与大众文化解码	/ 16
三、列斐伏尔与现代世界的日常生活批判	/ 38
四、商品社会、景观社会、符号社会	/ 58
第一章 物体的星球与消费的以太之光	/ 79
一、物体的零度：功能分析	/ 81
二、物体的零度：动机分析	/ 97
三、物体的叙述：意识形态批判	/ 111
四、消费：一个主动的结构	/ 133
第二章 符号政治经济学：消费社会的编码方式	/ 151
一、消费、社会区分与符号编码	/ 152
二、符号与拜物教批判	/ 175
三、现代艺术与符号拜物教	/ 195
四、符号政治经济学批判：一般理论建构	/ 210
五、符号政治经济学的技术结构：媒介批评	/ 233
第三章 马克思与生产之镜	/ 249
一、劳动：马克思与古典经济学的共同基础	/ 250

二、马克思与现代自然观 / 267

三、历史唯物主义与前工业社会研究 / 281

四、马克思主义与古典政治经济学：一个再思考 / 292

五、走向象征交换与乌托邦 / 307

结束语 早期鲍德里亚与符号之镜 / 321

一、拉康的镜像理论 / 322

二、生产之镜：鲍德里亚对马克思的误解 / 325

三、符号之镜与早期鲍德里亚的深层难题 / 333

索引 / 338

参考文献 / 347

后记 / 360

随着 20 世纪 70 年代“后现代”思潮登上学术舞台，传统的理论框架以及构成这一框架的重要概念，开始受到后现代学者的批评，由此，后现代学者展开了对现代性的全面反思。这一思潮渗透到马克思主义哲学研究中，形成了后马克思时代哲学研究中的重要力量。在这一思想大潮中，福柯、利奥塔、德里达、德鲁兹等学者在国内学界已为人熟知，而法国著名后马克思思潮代表人物鲍德里亚，国内对于他的研究则刚刚起步。^① 早在 20 世

^① 在国内学界的现有研究中，主要是文学批评理论领域的学者对鲍德里亚有一般性介绍。如盛宁先生的《人文困惑与反思——西方后现代主义思潮批判》（生活·读书·新知三联书店，1997）、季桂保先生的《后现代境遇中的鲍德里亚》（见包亚明编：《都市与文化》第一辑，上海，上海教育出版社，2001）中对鲍德里亚思想的总体性描绘，王岳川先生关于鲍德里亚个别问题的探讨等。台湾的林志明先生在《物体系》的“译后记”中对鲍德里亚的思想有所论述。但关于鲍德里亚思想的专题性研究还有待展开。

纪80年代，美国学者道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)就认为：“让·鲍德里亚在某些圈子里，正不知不觉地进入文化场景的中心。在许多‘后现代’期刊和团体中，鲍德里亚正被看作对马克思主义、精神分析学、哲学、符号学、政治经济学、人类学、社会学和其他学科中正统理论和传统智慧的挑战。”^①“鲍德里亚可能是第一个把这些关于现代场景的研究发展为后现代社会理论的，即一种关于现代性的终结以及转向

^① Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 1. 从20世纪80年代开始，西方学界对鲍德里亚的重视日益明显。根据凯尔纳的考察，1984年阿瑟·克洛克(Arthur Kroker)与查尔斯·莱文(Charles Levin)就意识到了鲍德里亚的挑战性影响(Arthur Kroker and Charles Levin, “Baudrillard’s Challenge”, in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 8, no. 1-2, 1984); 澳大利亚学者安德烈·法兰克维茨(André Frankovits)也意识到了鲍德里亚的诱惑与破坏性的冲击力(André Frankovits ed., *Seduced and Abandoned: The Baudrillard Scene*, Australia: Stonemoss, 1984); 德国学界也开始对鲍德里亚进行讨论(Heidrum Hesse eds., *Der Tod der Moderne*, Tübingen: Konkursbuchverlag, 1983)。实际上从鲍德里亚的著作纷纷被译为英语，就可以想象其强劲势头。1975年，美国学者马克·波斯特(Mark Poster)将鲍德里亚的《生产之镜》译为英文，这也是20世纪80年代以前，鲍德里亚唯一一本被译为英文的著作。80年代之后，鲍德里亚的著作开始相继被译为英文，1981年《符号政治经济学批判》(*For a Critique of the Political Economy of the Sign*)，1983年《沉默的大多数》(*In the Shadow of the Silent Majorities*)、《拟真》(*Simulation*)，1987年《忘却福柯》(*Forget Foucault*)，1988年《交流的狂喜》(*The Ecstasy of Communication*)、《美国》(*America*)、波斯特编《鲍德里亚文选》(*Jean Baudrillard: Selected Writings*)，1990年《诱惑》(*Seduction*)、《致命的策略》(*Fatal Strategies*)、《冷酷的记忆》(*Cool Memory*)、Paul Foss 与 Julian Pefanis 编的《晶体的报复》(*Revenge of the Crystal: Selected Writings of the Modern Object and its Destiny, 1968-1983*)，1993年《罪恶》(*Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*)、《象征交换与死亡》(*Symbolic Exchange and Death*)、《鲍德里亚访谈录》(*Baudrillard Live: Selected Interviews*)，1994年《拟像与拟真》(*Simulacra and Simulation*)、《幻觉的终结》(*The Illusion of the End*)，1996年《物体系》(*The System of Objects*)，1998年《消费社会》(*The Consumer Society*)等相继出版。而且从20世纪80年代至今，鲍德里亚的论文大量被译为英文，或发表在英文杂志上。

一种新的社会历史阶段，超越现代性的理论。”^①查尔斯·莱文指出：“让·鲍德里亚是最常被征引的当代社会理论家之一。他的影响的深度很难估计。”^②有的学者甚至认为鲍德里亚是后现代理论的教父。^③1989年法国《星期四事件》周刊对当时法国著名知识分子的影响力进行投票，结果鲍德里亚排名第八，与G. 杜比(Georges Duby)、G. 德鲁兹(Gilles Deleuze)等学者平起平坐，排在P. 布尔迪厄(Pierre Bourdieu, 也译布迪厄)之前。^④对于这种强大的影响力，学者们认为，鲍德里亚的思想并不是一种文化时尚，而是对现代生活提出的质疑和挑战，并开启了许多新的研究方向。^⑤

当然，我主要是在点击鲍德里亚之后才知道这些的。我们这个时代似乎就是一个符号的时代，只有当符号到处在场时，我们才能发现隐藏在符号阴影背后的“物”，对于鲍德里亚也是如此。20世纪70年代鲍德里亚在西方学界的名气还不是特别响亮，只有当他的著作成为文字符号在英语界狂轰滥炸时，人们才从文字符号以及他对符号的批判与解构中了解到鲍德里亚。虽然早期鲍德里亚的作战对象就是这个符号社会，但具有讽刺意味的是，他不得不成为一种符号才能将自己呈现出来。以符

① Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 94.

② Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London, 1996, p. 1.

③ Mike Gane, "Introduction", in *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993.

④ Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, p. 1.

⑤ Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Standford, California, 1989, p. 2.

号的方式生存，这恐怕就是现代社会的特征。也正是在这一悖论中，鲍德里亚制造着自己的思想意象。

还是让我们走近鲍德里亚吧。

一、鲍德里亚其人其事

1929年，让·鲍德里亚出生于法国东北部香槟—阿登大区兰斯(Reims)市的一个农民家庭。对于自己的童年生活，鲍德里亚后来回忆说：“祖父到死时才停止工作——农夫。父亲是一位公务员，未到年龄就退休了。”^①鲍德里亚说，在他的家乡，农民是懒惰的，他们从不拼命工作，只是维持着劳作与自然之间的平衡，农民们付出的，正是由土地和神祇们带来的东西，他们不需多生产些什么。他自嘲地说，这是一种懒惰的策略，一种致命的策略，他自己就感染了这种懒惰的世界观，对市民社会中那种唯利是图的主动精神、竞争风格表现出明显的反感，而把懒惰看作一种自然的力量。童年生活的影响，使鲍德里亚有点接近于海德格尔的思想，后者也是一位生长于偏僻乡村的思想家，面对现代工业文明的侵蚀，海德格尔推崇一条归隐之路，将田园生活进行诗性的美化，并将前工业文明式的天人合一之境当作哲学的最高境界，认为只有

^① Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, p. 14.

在这种境界中，存在之光才能普照人间，人才能生活于诗性的光辉之中。^①从鲍德里亚的回忆中，我们也可以看出，他为什么后来倾向于莫斯^②和巴塔耶^③的礼物—象征交换理论。这对鲍德里亚来说，具有一种心灵的净化与拯救作用。

但是鲍德里亚并没有选择这种以工具上手性为主导的乡村生活，而是成为家庭中唯一一位研究学术的人，一位在后来反对符号统治但又用符号进行写作的人。用他的话说，这是同“父母决裂”，也是同他的乡村生活决裂。当然，这只是一种虚拟的决裂，在心灵深处，鲍德里亚还总

① 关于海德格尔的童年生活，参见[德]萨弗兰斯基：《海德格尔传》，北京，商务印书馆，1999。

② 马塞尔·莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950)，法国著名人类学家，涂尔干的外甥和最杰出的学生。主要作品有《原始分类》、《礼物》等。关于莫斯的介绍，参见[英]埃文斯-普里查德：《〈礼物〉英译文导言》，见[法]莫斯：《礼物》，上海，上海人民出版社，2002。

③ 巴塔耶(Georges Bataille, 1897—1962)，法国现代思想史上的著名哲学家。主要著作有：《浪费的概念》、《法西斯主义的心理构造》、《内在体验》、《有罪者》、《关于尼采》、《被诅咒的部分 I：消尽》、《被诅咒的部分 II：性欲的历史》、《被诅咒的部分 III：至高性》、《黑格尔、死与献牲》、《黑格尔、人类与历史》等。在法国现代思想发展中，后面提到的科耶夫与伊波利特关于黑格尔哲学的演讲，引起了黑格尔哲学的复兴，深深影响了法国现代思想界的重要大师。而对于如何从黑格尔哲学中走出来，按照福柯的看法，巴塔耶在其中起到了重要作用。巴塔耶的写作打破了专业学科式的写作方式，走向了哲学、人类学、文学、经济学、社会学等相互交融式的写作风格，难以归类(Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern*, Durbam and London, 1991)。哈贝马斯认为，巴塔耶以尼采为中介对现代性的批判，将批判的锋芒直射到后现代的语境中(参见[德]哈贝马斯：《尼采：跨入现代性的转折点》，见王逢振编：《2000年度新译西方文论选》，桂林，漓江出版社，2001)。对于鲍德里亚的思想发展来说，巴塔耶通过对黑格尔哲学的反叛和对莫斯礼物社会学的解读，走向了反政治经济学的经济学研究，这构成了鲍德里亚批判生产主义的理论前提。日本学者汤浅博雄的《巴塔耶：消尽》(河北教育出版社，2001)较好地描述了巴塔耶的主要思想。

是存留着对乡村生活的眷恋。后来的鲍德里亚似乎总是处于这种虚拟决裂的状态：

我总是存在于一种虚拟的决裂状态中：与大学(决裂)，甚至与政治世界(决裂)，对于后者，我总是以保持一定距离的方式卷入其中。所以在我的童年、青少年时期存在着一个原型。我没有进入高等师范。我参加了高等教师竞试，但没有考上。所以我也没有获得学衔。我在20世纪60年代进了大学，但那是通过一条迂回的路进去的。总而言之，就一种正常的职业生涯而言，我总是没有命中目标，其中包括我从来没有升到教授职位。我说这些，一点也不是要和人针锋相对，因为这就是我所要的。这是我自己的一个小游戏，我说，我要的是某种程度的自由。这也是那个时代、我那一辈人有时会有想法。你所能赖以维生的能量来自断裂。而今天就完全不同了。这就是为什么我总是处于大学之外：甚至在我与学生之间，也存在着一种对于任何事情，如诱惑之类的共谋感，这种感觉持续了10到15年，后来全变了，大学变成了一种陌生而令人厌倦的环境；在这种世界里，我没有任何作用。然而，我感到非常幸运，在60年代与70年代能生活于楠泰尔(Nanterre)大学，这是最好的一段时光。一旦这些结束了，我们就更为悲叹。这一点甚至也没有做好，我们变得忧郁起来。事情便是这样。但后来一切都变得死气沉沉的；它们变得像是葬礼一样，连楠泰尔也是如此。所以我就离开了。我实在应该早点离开的。但我没有成功地做到这一步，而且我也不像是要重新起家。我不认为在那时，在我们这一辈人中，你可

以发现许多成功起家的例子。因此今天真的是……因为那时候的那些人，我们的导师，实际上他们并不是真正的导师，而是父亲，自那之后就都死了。整整一个时代的精神都消失了。我不想对这些有什么怀旧情绪。相反的，回顾这些，我觉得自己是非常幸运的，可以在那样的时候，在那样的环境里，生活于楠泰尔、巴黎。所以我没有什么好抱怨的。一切都消失了。^①

从鲍德里亚的这一回忆中，我们大致可以看到他后来的理论风格，即总是走向边缘化，总是与现有的东西决裂。先是同马克思决裂，走向后马克思主义潮；然后是同弗洛伊德主义、福柯决裂；接着是同女权主义、生态主义，甚至是后现代主义决裂；在根本上是同“现实”本身决裂。由于20世纪60年代之后那种乌托邦精神的消失，这种决裂走向了一种悲观的境地。

从鲍德里亚的回忆中也可以看出，从中学时代到1966年，我们很难在鲍德里亚的生活中发现什么特别闪光的地方。实际上一直到1966年以前，他一直在一所中学教授德语，1966年9月进入楠泰尔大学（巴黎第十大学，University of Paris X），才成为一名大学的助教。^②但鲍德里亚的德语教学经历，使他受益匪浅。由于深受德国文化的影响，鲍德里亚阅读了尼采、荷尔德林以及海德格尔的著作，并将一些重要的德

① Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, pp. 19-20. 译文参考了林志明《物体系》译序8—9页，稍有改动。

② 正如上面回忆中所谈到的，作为一名大学教员，在职业的道路上鲍德里亚一开始是不成功的。早在1962年，比鲍德里亚只大3岁的福柯，就已经获得了Clermont-Ferrand大学的哲学教席。Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, p. 1.

文著作译为法文，主要包括彼德·威斯 (Peter Weiss) 的《马哈/萨德》(Marat/Sade, 1965)、《教育》(L'Instruction, 1966) 等著作，布莱希特的《流亡者对话》(1965) 以及穆尔曼的《第三世界的革命救世主义》(1968)^①，并于 1968 年参与了《德意志意识形态》的法译工作^②。除此之外，由于受萨特的影响，鲍德里亚的思想较为激进，并在萨特举办的《现代》杂志发表了几篇评论性文章。^③ 1966 年，鲍德里亚完成了自己的社会学研究，受到了巴特与情境主义的影响，并在列斐伏尔的指导下写作了博士论文——《物体系》。与此同时，由于媒介文化(主要是麦克卢汉的媒介理论)和结构主义的介入，鲍德里亚开始对技术和文化理论发表自己的看法，这也体现在 1968 年出版的《物体系》以及随后的几部著作中，对于后期的鲍德里亚而言，从媒介而来的思考直接影响到其理论的建构。20 世纪 60 年代的鲍德里亚还参与创办了激进的《乌托邦》杂志。此时的鲍德里亚反对阿尔及利亚战争，处于学生运动的核心，对未来社会充满着乌托邦式的革命幻想，这种理想在鲍德里亚的早期著作中经常表现出来。

鲍德里亚走向学术研究的时代，也正是法国思想界各种思潮迭现、

① Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, p. 2.

② 除鲍德里亚外，巴特也参与翻译编纂过《德意志意识形态》。按照阿尔都塞的看法，《德意志意识形态》可以说是法国知识分子了解马克思的重要教科书。参见阿尔都塞 1963 年写的文章《符号批判书》附录，转引自[日]今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，8—9 页，石家庄，河北教育出版社，2002。

③ 这些作品主要是三篇书评，它们分别为：《卡尔维诺的小说》，讨论意大利作家知名的三部曲《被砍杀的子爵》、《栖息枝桠的男爵》、《不存在的骑士》；《火焰的猎物》，谈的是威廉·斯蒂伦的小说；最后一篇则是《乌威·强生：边界》。参见林志明：《译序》，见[法]尚·布希亚(鲍德里亚)：《物体系》，11 页，上海，上海人民出版社，2001。

富有创造性的时代。20世纪三四十年代黑格尔哲学在法国开始复兴，伊波利特(Jean Hyppolite)与科耶夫(Alexandre Kojève)对黑格尔《精神现象学》的讨论，深深地影响了雷蒙·阿隆、拉康、梅洛-庞蒂、巴塔耶、福柯等一大批思想家。^①特别是科耶夫关于《精神现象学》中主奴辩证法的解释，对拉康的自我理论产生了极大影响。在此基础上拉康结合索绪尔的结构主义语言学理论，将弗洛伊德的精神分析理论、精神现象学、结构语言学结合起来，形成了富有个性的精神分析理论。拉康对心理投注与幻觉的镜像理论分析深深地影响了后来者，这也构成了鲍德里亚早期写作中的一个重要主题。正是借助拉康的镜像理论，鲍德里亚将马克思建立在生产劳动基础上的历史唯物主义概括为“生产之镜”中的理论误识。

鲍德里亚的思想发展进程大致可以分为三个阶段：第一阶段中，他处于西方马克思主义批判理论的影响之下，并结合符号学与精神分析理论展开对消费社会的批判分析，这一阶段的主要作品有《物体系》、《消费社会》和《符号政治经济学批判》；第二阶段，他从西方马克思主义转向后马克思主义思潮，对马克思的历史唯物主义展开了较为尖锐的批评，此时的鲍德里亚

^① 科耶夫自20世纪30年代开始在索邦大学讲授黑格尔哲学，主要作品有：*Introduction to the reading of Hegel's Phenomenology of Mind*, trans. J. Nichols (New York, 1969)。伊波利特的主要作品有：*Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946)；*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris, 1948)；*Logique et existence* (Paris, 1952)；*Studies on Marx and Hegel*, tr. J. O'Neill (New York, 1969)。伊波利特与科耶夫是法国20世纪30年代黑格尔哲学复兴的重要人物。按照美国学者马克·波斯特的看法，自从他们两人研究黑格尔的现象学之后，法国思想的重要发展，直接或间接地都来自黑格尔哲学的复兴对法国知识分子的刺激，他们对黑格尔现象学的研究也是马克思主义、萨特的存在主义以及20世纪60年代结构主义在法国兴起的重要源泉。Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton University Press, 1975, p. 5.

可以说是后现代主义的先驱，这一阶段的作品有《生产之镜》、《忘却福柯》与《象征交换与死亡》；第三阶段，他同一切现有思潮决裂，最后同现实本身决裂，走向了物体支配一切的阶段，这构成了鲍德里亚后来的主要论题。

自《物体系》发表之后，到《消费社会》、《符号政治经济学批判》，鲍德里亚总体上还处于西方马克思主义理论构架的影响下，虽然在写作过程中，他已经超越了马克思的问题域，但他总认为自己是在发展马克思主义，这种发展当然不是做正统马克思主义的门徒。^① 1973年《生产之镜》的出版，标志着鲍德里亚思想发展的一个转折点，即从西方马克思主义转向后马克思思潮。在这本书中，鲍德里亚认为马克思的哲学与经济学分析，仍然停留在资本主义社会的政治经济学与意识形态框架中，马克思认为劳动生产的发展是走出资本主义社会的前提，而没有意识到

^① 我认为，《物体系》在总体上可以归于两种逻辑之下：一是结构主义符号学、精神分析理论的影响，关注的是日常生活中的意识形态批评。在这个思路中，巴特、德波、阿尔都塞、列斐伏尔等人的西方马克思主义框架，以及从弗洛伊德到拉康，并受巴塔耶影响的精神分析思路，影响着鲍德里亚。另一逻辑就是将这些分析置于生产与技术的基础上。从鲍德里亚的思考中能够看出，他想以此补充传统马克思主义的框架。因此，在《物体系》中虽然没有直接讨论马克思，但鲍德里亚的西方马克思主义倾向还是很明显的。这种将马克思的生产理论与符号学理论相结合的理论尝试，在《消费社会》中体现得尤其明显，但鲍德里亚没有意识到，在自己的写作中，这两种逻辑实际上是有裂缝的。到了写作《符号政治经济学批判》时，鲍德里亚一方面认为自己的符号政治经济学批判是在当代历史情境中对马克思政治经济学批判理论的发展，但另一方面在写作过程中，他开始意识到自己的理论逻辑与马克思的理论逻辑在深层上是对立的，经常是运用他所谓的发展了的马克思主义的观点批评马克思。正是这种对立使鲍德里亚走向了后马克思思潮，即通过《生产之镜》与《象征交换与死亡》实现了与马克思的决裂。本书中使用的后马克思思潮这一概念，借鉴了张一兵先生的界定。参见张一兵：《西方马克思主义之后：理论逻辑和现实嬗变——西方马克思主义、后(现代)马克思思潮和晚期马克思主义》，载《福建论坛(人文社会科学版)》2000年第4期。

强调物质生产的发展正是资本主义社会最隐蔽的意识形态。另外，他结合麦克卢汉的媒介理论和当时兴起的消费社会的思想，认为当下的资本主义已经从生产时代走向了消费时代，走向了符号的再生产时代，这也是马克思意义上的生产终结的时代。马克思的劳动理论、他关于非资本主义社会的分析都停留于对资本主义社会的镜像考察，即在认为实现了对资本主义的科学分析、提出了新的解决方案的地方，实际上只是再现了自己的理论幻觉。^① 因此当下的理论要走向后马克思思潮，对资本主义社会不能通过革命的方式加以变革，而必须通过象征交换的方式进行整体性的替代。^② 从此之后，鲍德里亚的主题就不再处于西方马克思主义的理论框架下，他的对话对象也不再是马克思主义，而是从西方马克思主义转向了当时法国的各种新思潮，将自己的理论问题域转向对现代性以及关于现代性论说的理论解构上。^③

在《象征交换与死亡》中，他以象征交换来反对现代性的生产体系，以及与这种生产体系相对应的弗洛伊德精神分析理论。他认为现代社会是一个生产终结的社会，我们走进的是一个符码操控的世界，这是通过

① 鲍德里亚在这里不言自明地批判了阿尔都塞的理论。阿尔都塞认为马克思走向科学真理的地方，正是鲍德里亚认为马克思停留于生产之镜的地方。

② 墨菲与拉克劳在 20 世纪 80 年代再次讨论了这个问题。他们也认为，在现代资本主义社会中，追求西方马克思主义的总体性思想并不能真正地实现社会主义的目的，在后马克思主义时代需要新的策略。Ernesto Laclau and Cantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 1985.

③ 关于鲍德里亚与现代性的关系问题，西方学界也存在着不同的理解。如道格拉斯·凯尔纳认为，在《生产之镜》以前，鲍德里亚处于西方马克思主义框架中，而后则处于后现代语境中，但就鲍德里亚思想的总体框架而言，鲍德里亚是一位后现代思想家；而迈克·甘恩则反对这种后现代的解释。Douglas Kellner, "Introduction", in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994.

电子媒介的复制与拟真，创造的一个超真实(hyperreality)的世界。^① 鲍德里亚认为，现代性理论是对拟像秩序中第二种秩序的分析，即建立在大工业系列生产秩序基础上的理论分析，而今天这个时代，已经是符号社会，是符号控制一切的社会，一切都按照符码的模式来再生产自己，现实正是符码复制的结果，这是比真实还要真实的社会，是“后现代的社会”。在符号支配一切的社会中，原型没有了，起源失去了其合法性地位，“真实”本质上是根据符号模拟出来的结果。因此，任何执着于对“真实”加以分析的理论都被归于现代性的理论框架中。^② 这是马克思无

① 鲍德里亚的“超真实”(hyperreality)不同于超现实主义艺术家们所用的“超现实”(surreality)。超现实主义艺术是20世纪初期兴起的一个艺术流派，以1924年布勒东的《第一次超现实主义宣言》的发表为标志。在此基础上，布勒东相继发表了《第二次超现实主义宣言》、《第三次超现实主义宣言》、《论活生生的作品之中的超现实主义》等作品。在布勒东看来，超现实主义反对的是发端于实证主义的现实主义文学，这是以理性压抑感觉、想象、幻觉的文学，这种逻辑秉政的时代，忽视的正是逻辑的终极目标。他以弗洛伊德关于梦与无意识的分析，高举想象的旗帜，认为“幻境总是美丽的，任何幻境都是美的，甚至只有幻境才是美的”，只有幻觉才能充分地发挥人的创造力(参见张秉真、黄晋凯主编：《未来主义·超现实主义》，北京，中国人民大学出版社，1994)。而在鲍德里亚看来，随着消费社会的兴起，幻觉本身已经被整合到功能化的物像体系中，电子媒介通过数字设计出来的东西比任何真实还要真实，幻觉在这个模拟的时代已经终结了。虽然鲍德里亚受到了超现实主义的影响，但他认为超现实主义并不能真正地触及电子媒介与消费时代的深层问题。因此，不是“超现实”(surreality)，而是“超真实”(hyperreality)构成了鲍德里亚的论述对象。

② 在鲍德里亚看来，现代性理论分析的对象是“真实”，这种分析逻辑建立在真/假二分的基础上，与这种两分相对应的就是现象/本质、内/外、基础/上层建筑、意识/无意识等的二元区分，追求的是一种去除现象、达到本真存在状态。在进入现代电子媒介之后，所谓“原型”意义上的“真实”不再存在，“真实”的东西只是对符号的复制。而当“真实”本身变成了一种拟像时，这些区分失效了，因此依据这些区分建构的现代性理论也必须被取代。Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993.

法面对的社会。与马克思的生产镜像一样，弗洛伊德的利比多理论也仍然建立在一种现代性的“自然”信念上，以力量的释放与自由的获得作为“真实”的标准，这是一种欲望之镜。利奥塔的《利比多经济学》、德鲁兹与瓜塔里的《反俄狄浦斯》的理论指向同样如此。福柯关于性与权力的叙述，也没有逃出这一理论陷阱。^① 在这些理论的背后，则是对死亡的理性控制，正是对死亡权利的控制，才构成了现代性支配权力的深层根据。^② 因此，需要用象征交换来代替建立在符号控制中的生产体系，用灾难性的死亡代替对死亡的理性控制。这是在身体、时尚都被符号中介的时代的一种“乌托邦”式选择。

真实的死亡，是传统二分法的死亡，也是传统形而上学的死亡。在后现代的秩序中，二分法不再构成叙述的标准。新弗洛伊德主义者拉克，以“圣父的名义”来展开自己的理论时，男性/女性的二分，仍然是拉克的理论基石，这也是后来女性主义理论的虚幻之处。^③ 这些理论，在鲍德里亚看来，仍然是形而上学(Meta-physics)的当代遗迹。而鲍德里亚则是要走向想象科学(Pata-physics)。

传统的形而上学，是一种理性自恋。当形而上学家们认为自己发现了深藏在表象背后的深层真理时，他们发现的实际上是自我理性的幻觉投射，在这种幻觉投射中，当形而上学家们认为自己与事

① Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, New York, 1987.

② 像福柯一样，鲍德里亚在《象征交换与死亡》中考察了死亡的系谱学。在鲍德里亚看来，一种超出理性控制的死亡，是走出现代社会，走向象征交换的重要主题之一。

③ Jean Baudrillard, *Seduction*, London, 1990.

物真理、与自我理性获得了同一性时，实际上恰恰完成了与自我的深层分离。这种形而上学是主体对客体的占有、侵入和变形，是客体对主体的服从。这也是在工业化进程中表现出来的，或者按照鲍德里亚的拟像三秩序来说，是第二种拟像秩序所特有的。而在第三种秩序中，即符码控制一切的结构价值秩序中，客体、物变成了符号，实质被形式化，变成了空洞的能指体系，这种体系将一切都吸收到自己的意指过程中。^① 因此，这不再是主体奴役客体的过程，而是符号支配主体的过程，是物反过来统治主体的过程，但这个物体不再是“自然”意义的物体，而是符号—物，这种符号—物以获得主人地位的方式实现了回归。^② 这是鲍德里亚批判了同时代理论之后，给出的一种理论取向。鲍德里亚幸灾乐祸地谈及这个过程，以嘲讽的方式庆祝物体统治的胜利和物体星球的来临。这是一个荒漠的世界^③，是幻觉终结的时代^④，是一场完美的谋杀^⑤。

如果说早年的鲍德里亚还想以一种“乌托邦”的方案来替代现实，那么后来的鲍德里亚却以一种嘲讽的笑来面对人世万物。物体统治的来临，在鲍德里亚看来，似乎是传统形而上学准备的“劫数”。这是“真实”、“主体”都已经死亡的世界，是一片静寂的沙漠。^⑥ 在鲍德里亚看来，在这片沙漠中，只有物体孤独地跳着舞，这种境界才能真正地扭转

① 关于三种拟像秩序的讨论，参见本章第四节关于“符号社会”的讨论。

② Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, London, 1990.

③ Jean Baudrillard, *America*, London, 1988.

④ Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Polity Press, 1994.

⑤ [法]让·博德里亚尔(鲍德里亚):《完美的罪行》，北京，商务印书馆，2000。

⑥ Jean Baudrillard, *America*, London, 1988.

传统形而上学的命运。在这片沙漠中，作为理论家的鲍德里亚已经不存在了，存在的只是作为符号的物体—鲍德里亚。鲍德里亚逝去了，只有物体—鲍德里亚以符号的方式在这个沙漠上留下了一点痕迹，就像那个沉默的宇航员在月球上留有一点痕迹一样。而这个宇航员已不再是肉体的存在，而是现代技术符号的载体。在这个意义上，鲍德里亚确实是最危险的思想家。

在早期的鲍德里亚那里，符码构成了现代资本主义社会的奥秘，对这一奥秘的解码依赖于象征交换。而进入后现代语境中后，鲍德里亚对同时代思想家的批评性阅读，使他远离了 20 世纪 70 年代中期的理论域。在他后来的思考中，物体以其致命的策略君临世界，构成了他替代现实世界的方案。但这时的鲍德里亚，在我看来，虽然不再讨论符号了，但他自己更加陷入了符号的自我增殖过程中。他已经深陷这个陷阱中，不断地通过符码，将自己的看法发泄出来。可以说，后期的鲍德里亚，比其他任何时候更像符号—鲍德里亚。当我们读这些东西时，也许我们不应再说抓住了鲍德里亚的思想，不如嘲讽地说，我们在谈论作为符号而存在的鲍德里亚的符号。

由于在鲍德里亚思想发展中，理论语境颇为复杂，而鲍德里亚有时并不对自己的思想语境进行交代，因此，迈克·甘恩(Mike Gane)在谈到阅读鲍德里亚的著作时指出：虽然鲍德里亚的著作具有明显的统一性，但“由于缺乏背景和从一本著作到另一著作的变

化语境，人们可能无法抽象地把握鲍德里亚的总体目标”^①，这给阅读鲍德里亚造成了困难。结合本书的讨论，从早期鲍德里亚思想发展的基本语境来看，罗兰·巴特、昂利·列斐伏尔、居伊·德波对鲍德里亚从符号视角出发，发展马克思的政治经济学批判以及西方马克思主义的批判理论，具有重要的中介作用。在进入早期鲍德里亚的文本解读之前，简要地对三者的思想进行勾画，这对于我们理解鲍德里亚，无疑是非常必要的。^②

二、符号—物、虚像与大众文化解码

鲍德里亚非常愿意将自己看作巴特的门生。在一次访谈中，当莫尼克·阿诺(Monipue Arnaud)问鲍德里亚，谁是他感到最有吸引力的人时，鲍德里亚在对马尔库塞、弗洛伊德、马克思及尼采进行了评论之后指出：“罗兰·巴特是一位我觉得非常亲近的人，我们的立场是如此接近，以至于他所做的许多事，也是我自己可能会去做的。”^③鲍德里亚认

① Mike Gane, *Jean Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 4.

② 迈克·甘恩简要地讨论了影响鲍德里亚的这些思潮中的主要人物。Mike Gane, *Jean Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, part 1. 在另一条线索中，从弗洛伊德到拉康的精神分析也非常重要，但由于本书的主题是从符号学的视角出发的，因此这条线索只在写作过程中相应地加以说明。

③ Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interview*, London and New York, 1993, pp. 203-204.

为：“巴特提供了一大块处女地。从那时开始，一切都改变了。”^①鲍德里亚在列斐伏尔指导下撰写博士论文时，列斐伏尔正在写作《现代世界的日常生活》。巴特从结构语言学而来的文化批评理论，特别是以符号学方式写的《流行体系》在当时就得到了列斐伏尔的青睞^②，受此影响，列斐伏尔专门将符号指涉的消解作为现代日常生活的重要问题。^③正是基于这种关系，有的学者甚至将巴特的著作与鲍德里亚的著作进行了对照，以指出鲍德里亚写作中巴特的影子。^④迈克·甘恩就认为：“巴特不仅提供了方法论逻辑的方针，而且也是这种分析方法的典范。”^⑤他认为，巴特不仅为鲍德里亚提供了分析问题的方法，而且鲍德里亚《物体系》中的问题也来源于巴特。^⑥这个评论虽然有些评价过高，但巴特对鲍德里亚的影响的确是无法忽视的。从《神话——大众文化诠释》^⑦到《流行体系——符号学与服饰符码》^⑧、《S/Z》等，巴特以符号学

① Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interview*, London and New York, 1993, p. 20.

② Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 99.

③ 参见本章第三节关于列斐伏尔的讨论。

④ 参见林志明：《译后记：一个阅读》，见[法]尚·布希亚(鲍德里亚)：《物体系》，269页，上海，上海人民出版社，2001。

⑤ Mike Gane, *Jean Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 34.

⑥ 巴特曾准备分析物的语言，把物当作一种技术力量造成的“符号体系”。Barthes, *The Semiotic Challenge*, New York: Hill and Wang, 1988, p. 180. 迈克·甘恩对此做了一些分析。Mike Gane, *Jean Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 36.

⑦ 参见[法]巴特：《神话——大众文化诠释》，上海，上海人民出版社，1999。

⑧ 参见[法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，上海，上海人民出版社，2000。

作为解码大众文化的方法，已经涉及大众文化时代的物的分析，而这个分析，的确为鲍德里亚写作《物体系》提供了重要的理论支撑点。

这一节中我们主要分析《流行体系》一书的基本逻辑^①，看看巴特究竟为鲍德里亚准备了什么样的理论基础。

(一)从物—符号到符号—物

从20世纪40年代开始，大众文化在西方逐渐显示出主导一切的趋势，这引起了思想大师们的关注。在当时的研究中，霍克海默和阿多诺（也译阿多尔诺）的《启蒙辩证法》无疑具有重大的理论开创性。在他们看来，高雅文化屈从于生产过程和市场逻辑，使大众文化成为生活中的主流文化，造成了社会生活的同质化。大众文化的这种同质性被看作商品生产逻辑的当代结果。

文化工业的产品到处都被使用，甚至在娱乐消遣的状况下，也会被灵活地消费。但是文化工业的每一个产品，都是经济上巨大机

^① 也许由于巴特在书中写的是关于时装的分析，这本书并没有引起学者们的关注。英国学者特伦斯·霍克斯在《结构主义和符号学》（上海译文出版社，1997）中，只是简单地提到了这个文本。汪民安教授在《罗兰·巴特》（湖南教育出版社，1999）中，也没有对这个文本加以认真地对待。日本学者铃村和成在《巴特：文本的愉悦》（河北教育出版社，2001）中倒是认真地讨论过这个文本，但他主要是从作家心理层面来进行分析的，看出的是巴特的同性恋或女性化倾向，而文本本身的分析被遮蔽了。在我看来，这本书是早期巴特思想的一部重要著作，是他用结构语言学分析大众文化的较为成熟的作品。林志明先生的一段评论，我是赞成的。他说：“《流行体系》代表巴特社会文化分析时期的终结，也代表着巴特符号学体系的完成。……《流行体系》同时是其中重大周期的完成点和转折点——理解巴特思想的一个重要契机。”参见[法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符号》，7—8页，上海，上海人民出版社，2000。

器的一个标本，所有的人从一开始起，在工作时，在休息时，只要他还进行呼吸，他就离不开这些产品。没有一个人能不看有声电影，没有一个人能不收听无线电广播，社会上所有的人都接受文化工业品的影响。文化工业的每一个运动，都不可避免地把人们再现为整个社会所需要塑造出来的那种样子。^①

所以他们称文化工业是资本的新型控制方式，是启蒙辩证法的必然结果。霍克海默和阿多诺的批判是非常深刻的，他们将马克思的批判精神从生产领域延伸到了文化领域。但在他们的理论视域中，大众文化是一种下里巴人的东西，是对文化精神的消解，当这种精英式的价值观念无法抵制大众文化的扩张时，走向一种文化乌托邦往往会成为理论的选择。这种乌托邦精神在阿多诺的《否定的辩证法》和《审美理论》中都可以发现。这些批判虽然是非常深刻的，但从思辨而来的批判范式忽视了大众文化本身的内在运行方式，这可以说是法兰克福研究所成员的一个重要失误。

与德国式的思路相对应的，是法国人从大众文化内在运行机制入手进行批判的思路。这个批判虽然在总体上受到了法兰克福学派的影响，但与德国式的思路相比，法国学者力图建构一种新的批判方法，批判的立足点不再是法兰克福学派主张的真实个体/虚假个体、真实需求/错误需求等二元划分，而是借助于索绪尔的语言学理论，揭示大众文化中符号的运行机制，并对大众文化进行符号学解码。在使用这种批判方法的

^① [德]霍克海默、阿多尔诺：《启蒙辩证法》，118页，重庆，重庆出版社，1990。

学者中，罗兰·巴特无疑是一位巨匠。^①

在巴特的大众文化批判中，虽然资本主义的意识形态批判仍然是一个重要主题，但与法兰克福学派直接从意识支配出发的主体视角不同的是，巴特更关注意识形态运行中物的存在方式问题，特别是由文化工业如娱乐、艺术、广告等所产生的符号文化商品及其体验问题。这构成了从《神话》到《流行体系》、《S/Z》的主题内容，也是影响早期鲍德里亚写作的主要文本。按照我的看法，此时巴特的分析逻辑，可以概括为从物—符号到符号—物的进程。

物—符号，这个分析有点类似于德波在《景观社会》中的分析^②，即随着消费社会的来临，商品交换不再是为了直接的使用价值，也不是出于其交换价值，而是为了商品中所蕴含的意象，他将此称为意象统治一

① 在20世纪60年代法国结构主义大潮中，巴特以文学评论研究中的结构主义，成为法国结构主义五巨头之一。当时的结构主义五巨头是指：列维-斯特劳斯的结构人类学研究、拉康的精神心理分析研究、福柯的知识考古学研究、阿尔都塞的马克思主义研究和巴特的文学批判理论研究。

② 居伊·德波(Guy Debord)，20世纪60年代法国情境主义代表人物。在法国20世纪60年代先锋派运动中，深受卢卡奇之后的西方马克思主义与列斐伏尔的日常生活批判理论影响的情境主义国际(Situationist International)，认为西方社会已从过去的生产过程中的奴役转向了消费社会中的控制，即通过消费意象对自我的吸收，使人们认同于消费社会，这是资本主义现代合法性的基础。情境主义国际的主要代表人物有德波与瓦纳格姆(Raoul Vaneigem)。德波的作品有 *Society of the Spectacle* (Black and Red, 1983)，瓦纳格姆的代表作有 *The Revolution of Everyday Life* (London: Pending Press, 1983)。情境主义国际在现代西方学界依然具有重要影响，特别是在批判的城市社会学与大众文化研究领域。主要代表人物有米歇尔·德塞图(Michel de Certeau)，其代表作为 *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984)。关于情境主义国际的主要内容，参见 *Situationist International Anthology*, ed. Ken Knabb, Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981。在本书中，我们主要讨论德波的相关思想。关于德波的讨论，参见本章的“商品社会、景观社会、符号社会”。

切。德波的分析还停留于德国式的思辨思路，虽然他也谈到了符号与意象问题，但并没有站在符号学方法的基础上。而巴特在《神话》中所要揭示的是，在大众文化中，物何以成为一种物—符号，而且正是因为物的符号化，才把大众文化构建为神话学。

在讨论这一点之前，我们先要对巴特所说的“神话”概念做一个必要的解释。在巴特看来，神话是一种言语，但这种言语并不按照言语内容来界定，而是按照言语的方式来界定的。并不是任何言语都可以成为神话，只有通过特殊的意指作用过程，言语才能成为神话，在这种意指作用过程中，内容被消解了，变成了一种形式，而这种形式构成了神话创造的基础。由于言语已经形式化了，它就具有了超历史的特性，因此，神话是一种历史自然化的言语。由于这种言语是在形式的层面上运行，涉及意指作用方式，这就必须运用符号学进行分析。这也是巴特从索绪尔出发的原因。^①

在索绪尔的语言学研究中，主要有两点对法国哲学的思路产生了巨大影响。第一，他对语言与言语进行了区分。语言本身构成了一个系统，在言说者彼此之间进行沟通时，语言是他们必须遵循的整体规则；言语是单个言说者在现实生活中对这个系统的应用，受到语言结构的整体制约。从这种见解中就可以得出这种激进的结论：当个人言语时，并不是主体在言语，我们只是按照语言结构的规则或语法进行新的结构组合。沿着这个思路往下分析，以古典哲学意义上的主体观

^① 按照约翰·斯特罗克的看法，在法国，索绪尔是一位当代思想之父。参见[英]约翰·斯特罗克编：《结构主义以来——从列维-斯特劳斯到德里达》，导言7页，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

念面对语言，就是非法的，因为按照古典哲学的观念，语言是主体表达思想的工具。从这个角度分析大众文化，当然与德国式主体观念不同。第二，语言是由符号构成的，符号由能指与所指构成，两者构成一种意指关系。所指指的是“概念”，如“马”这个概念；能指指的是心理上的音响形象，如我们读“马”这个字时发出的声音。结构语言学所要讨论的符号，它的存在依赖于语言结构本身^①，这是与现实无直接关系的封闭回路。

在索绪尔那里，能指与所指构成符号，这就是一个表达过程，虽然符号不同于真实的物，但在表达中这两者是同义的。^② 巴特认为，在大众文化的言语中，表达过程只是第一层级的，这个表达的符号构成了第二层级意指过程的能指，而第一层级的符号只有从属于第二级的意指过程时，才具有存在的意义。比如恋人之间用玫瑰来代表爱情。在这个句子中，玫瑰是能指，爱情是所指，这两者的结合构成符号。这个符号也是玫瑰，因为送的就是玫瑰。第一个玫瑰当然是实体，但在这个所指的对应层面上，玫瑰被抽空了具体的内容，变成了符号，因此，“在经验的层面上，我无法使玫瑰和其所传递的信息分隔，如同在分析的层面上，我也不能混淆玫瑰是能指及玫瑰是符号，能指是空的，符号是完满的，那是一种意义”^③。当我们送给情人一枝玫瑰时，玫瑰不再是一个

① 参见[瑞士]索绪尔：《普通语言学教程》，第一章，北京，商务印书馆，1996。

② 索绪尔虽然没有直接谈到符号与外部现实的关系，但在索绪尔那里，符号与外部真实的直接等同，这是结构语言学的前提。这一点后来受到了鲍德里亚的批判。

③ [法]巴特：《神话——大众文化诠释》，171页，上海，上海人民出版社，1999。

具体的物，而是变成了爱情符号的载体，在物背后，我们看到的却是一个物—符号。因此大众文化的神话便是一种二级结构：“神话是一个神奇的系统，它从一个比它早存在的符号学链上被建构：它是一个第二秩序的符号学系统。那是在第一个系统中的一个符号（也就是一个概念和一个意象相连的整体），在第二个系统中变成一个能指。”^①为了说明这个关系，巴特画出了一个图加以说明：

1. 能指	2. 所指	
3. 符号 I 能指		II 所指
III 符号		

语言神话

从上图可以看出，如果说在第一级中，符号还同现实的物对应的話，那么在第二级中，具有内容的第一级能指则变成了一个空洞的符号，这个空洞的二级能指，就为二级的所指提供了表达方式，这种二级的所指就构成了意识形态的内容。比如一个黑人士兵向法国国旗敬礼这个画面，它的直接表达可以是一个事实，但这个事实被作为宣传使用时，就变成了一种意识形态的操控对象。在这种操控中，这个事实不再重要，重要的是这个事实所意指的内容，这个内容可以说是法国的帝国性，也可以说是法国没有种族歧视问题。这时第一级中有着具体内容的符号即黑人士兵的敬礼，变成了第二级中空洞的能指，而所指即法国的帝国性或无种族歧视就要占据这个空洞的能指，使之为自己服务。但在

^① [法]巴特：《神话——大众文化诠释》，173页，上海，上海人民出版社，1999。

字面上，这种帝国性并不存在，正是这种不存在，才能更好地被意识形态加以操控。^①而当这一点实现时，这个照片发生的具体情境没有了，历史性消解了，形式具有了自然性的意义。“法国帝国性谴责敬礼的黑人只不过是能指的工具，黑人突然以法国帝国性之名召唤我；但同时，黑人敬礼复杂化，变成玻璃般的，凝结成要建立法国帝国性的不朽注解”^②，这就是神话。^③

把物虚化，抽象为一种形式符号，这是当代大众文化的重要运行方式，但这种方式是大众文化的第一级运作层面，而在深层上，大众文化运作是将符号变成物，使物成为符号的复制品。因此，从符号学来分析的话，必须将活生生的历史实践之物转化为符号，然后从这种符号中分析大众文化的编码过程。或者说，就是要实现从物—符号到符号—物的转变过程，而对符号—物的分析，在巴特的思想中，主要体现在《流行体系》一书中。

《流行体系》是一部研究时装的著作，但这里研究的时装，又不是真实穿着意义上的时装，而是在符号学反观之下的书写时装，是时装杂志中流行的时装。因此，符号学的分析就不是从物到符号的抽象，而是从符号(书写)到物的分析，而物在这里是没有必要出现的。对于这种选择，在这本书的“前言”中，巴特说：“最初的计划是重建真实服装的语

① 因此，现代意识形态不再像过去那样具有直接的对应关系，而是以一种纯洁的不在场形式发生作用的。它也不再简单地是一种虚假意识问题，而是一种无意识的意指方式。

② [法]巴特：《神话——大众文化诠释》，185页，上海，上海人民出版社，1999。

③ 关于《神话》这个文本的解释，参见仰海峰：《巴特与大众文化的神话学解码》，载《马克思主义与现实》2002年第5期。

义学(将服装理解为穿着或至少是摄影的),然而,很快我就意识到必须在真实(或可视的)系统分析和书写系统分析之间抉择。我选择了第二条路。”为什么这样选择呢?“因为在这里,词语所支配的不是什么实在物的集合,而是那些已经建立起(至少是理想状态下的)意指系统的服饰特征。”^①所以在考察流行体系时,就可以发现:

写作更像是构建(甚至到了在具体说明这项研究的题目即书写时装时,居然毫无用处的地步)。为了构成它的意指作用,书写的时装还是要以真实的时装体系为它的地平线:没有话语,就没有完整的流行,没有根本意义上的流行。因而,把真实的服装置于流行话语之前似乎不太合理:实际上,真正的原因是促使我们从创建的话语走向它构建的实体。^②

巴特的这个说明,实际上表现了他的研究转向,即从物—符号到符号—物,这个转向在方法上是对《神话》的倒置。如果说《神话》是在索绪尔的符号学理想支配下的,那么此时却是对索绪尔理想的翻转。在《普通语言学教程》中,索绪尔想构建一个符号学作为人文研究的基础,而“语言是一种表达观念的符号系统”。在这本书中,索绪尔的任务是“要确定究竟是什么使得语言在全部符号事实中成为一个特殊的系统”。他认为“如果我们能够在各门科学中第一次为语言学指定一个地位,那是因为我们

^① [法]巴特:《流行体系——符号学与服饰符码》,2页,上海,上海人民出版社,2000。

^② 同上书,3页。

已经把它归属于符号学”^①。在这个规定上，《神话》总是将物的分析指向符号层面。而到了《流行体系》，巴特的符号学研究计划已改变了方向，“或许，我们应该颠覆索绪尔的体系，宣布符号学是语言学的一部分；这项研究的主要作用就是要阐明，在像我们这样一个社会里，神话和仪式采取理性的形式，即最终采取话语的形式，人类的语言不仅是意义的模式，更是意义的基石”^②。巴特认为，这种转变是对资本主义社会变化的一种反映。在现实的消费中，流行已经占据了重要的地位。现代社会正是通过夸大流行的意象，从而创造一种真实物体的虚像，将消费者纳入经济生活过程中。

精于计算的工业社会必须孕育出不懂计算的消费者。如果服装生产者和消费都有着同样的意识，衣服将只能在其损耗极低的情况下购买(及生产)。流行时装和所有的流行事物一样，靠的就是这两种意识的落差，互为陌路。为了钝化购买者的计算意识，必须给事物罩上一层面纱——意象的、理性的、意义的面纱，创造出一种虚像，使之成为消费意象。意象系统把欲望当作自己的目标(希望符号学分析把这一切变得昭然若揭)，其构成的超绝之处在于，它的实体基本上都是概念性的：激进欲望的是名而不是物，卖的不是梦

① [瑞士]索绪尔：《普通语言学教程》，37—38页，北京，商务印书馆，1996。

② [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，3页，上海，上海人民出版社，2000。由于在法国思想界中，符号学的用法更为普遍，鲍德里亚也主要是分析符号在现代社会中的存在与意义，所以在本书关于鲍德里亚的分析中，一般运用符号学这个概念。

想而是意义。^①

巴特的研究，首先就在于揭示这个虚像的建构过程。

(二)虚像的建构：一个符号学的分析

对于流行中虚像的建构，巴特选择的分析对象是书写服装。为了使自己的分析能够较为顺畅，巴特区别了三种服装，即真实服装、意象服装和书写服装。真实服装是技术制作的产物，它具有实用的功能；以摄影与绘图出现的意象服装，仍然保留着一种形体特性；只有书写服装没有实际的或审美的功能，它完全是针对一种意指作用而构建起来的，它只表示流行，只作为符号体现出来。当词取代了物，就取代了自身已经形成意指系统的衣服，词本身构建了一种虚像，这种虚像作为一种意义，得到了广泛传播。这时的分析就不像进行时装社会学分析时停留于生活层面，而是走向流行的虚像本质。

流行的虚像是如何建构起来的？流行的意义应该如何从符号学上加以分析？这就要分析从词到物的转换中，时装的书写系统是如何表达流行意象的。巴特先通过对比替换测试这一语言学的操作模型，对流行叙述中的对比项进行了区分。按照索绪尔的观念，语言是一个整体结构，当我们改变语言结构中的某一个术语时，就可以发现相应的意义变化，他认为这也是语言发生历史性进化的一个重要原因。用巴特的话来描述

^① [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，4页，上海，上海人民出版社，2000。

就是：“假设我们有一个整体性的结构，对比替换测试就是人为地改变这个结构中的某个术语，然后观察这种变化是否导致了这个结构在解读或用法上的变化。”^①这种变化在服装上就体现为当时装样式、布料、颜色，甚至是某一个微小方面发生变化时，衣服的特性就会发生改变，与这些特性相应的场合、职业等也会发生相应的变化，巴特将之概括为两个方面：一方面是服装，另一方面是世事。他举例说：“如果杂志告诉我们印花布衣服赢得了大赛，我们可以试着人为地替换一下，并且借助于文字中的其他表述方式，比方说，我们可以认为从印花到单色的转换（在其他地方）包含着从大赛到花园聚会的转换。”^②这就是服装的变化导致了世事的变化，对于这种变化，我们当然是从书写中得知的。流行的另一对比项是服装和流行的关系。在时装杂志中，许多表述并不与世事关联，而是与流行有关，比如当杂志说胸带系于背后时，这个表述并没有与特定的世事如大赛、花园聚会等相关联，但直接传递流行。当我们说胸带不再系于背后，而是系于胸前时，服装的变化就导致了流行的变化。在这里，服装体现的是一种能指，能指自身的差异互换，在自身之内构成了一种意指关系，而这种意指关系成为流行这一虚像建构的重要基础。

这种意指关系是如何在语言自身中建构出来的？从上面的分析可以看出，流行表述中存在着两个系统：一是语言系统，一是服饰系统。服饰系统取决于服装表示的是世事还是流行。巴特根据叶姆斯列夫关于语

① [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，23页，上海，上海人民出版社，2000。

② 同上书，24页。

言学中表达层(E)和内容层(C)的区分,将语言表达系统描述为(ERC),R为联结关系。^①这个系统本身又构成第二个系统的简单要素。根据节点不同,它构成了两种系列。第一种情况是,第一系统构成了第二系统的表达层:(ERC)RC,系统1(ERC)与直接意指相对应,系统2与含蓄意指相对应。第二种情况是,第一系统(ERC)构成第二系统的内容层,即ER(ERC),这时,系统1与对象语言层相对应,系统2与元语言层相对应。^②如图所示:

E		C	
E	C		

第一种情况

E		C	
		E	C

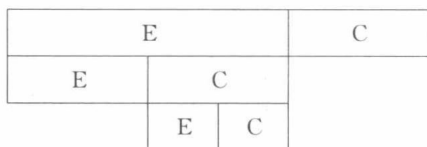
第二种情况

这里元语言与含蓄意指之间的区别取决于第一系统在第二系统中的位置。在第一种情况中,第二系统就是含蓄意指,而在第二种情况中,第二系统则是元语言。巴特认为,这种元语言构成了科学语言的主体,而含蓄意指则具有一种普遍的感染力和理念规则,渗透在社会性的语言中,两者都对流行发生着作用。但如果考虑到事物本身,那么就不只存在着两个层次的系统,而是有三个层次的系统:一是从真实符码到语言

^① “在欧洲,索绪尔去世后有两个重要的语言研究中心发展起来,它们在结构主义的发展和伸延过程中起了举足轻重的作用。一个是布拉格(或称‘功能’)学派,以N.特鲁别茨科伊和以前的形式主义者雅各布森(两人都是俄国流亡者)为主要代表;另一个是哥本哈根(或称‘语符’)学派,L.叶姆斯列夫是其最出色的代表。”参见[英]特伦斯·霍克斯:《结构主义和符号学》,73页,上海,上海译文出版社,1997。[丹麦]叶姆斯列夫(L. Hjelmslev):《语言理论导论》,威斯康星大学出版社,1961。

^② 巴特在这里关于元语言的界定与《神话》不同,在那里,元语言被界定为《流行体系》中的含蓄意指。

的直接意指系统的转换，二是从语言直接意指的层面到含蓄意指层的转换，在这种转换中，当语言的直接意指代替了真实符码时，那么语言直接意指就具有了元语言的作用，成为符码的所指，最后这两个系统被当作含蓄意指的能指，融入第三级最终系统中，这就是修辞系统。如图所示：



在这个图形中，最下面(即最小方框中的 E 与 C 组成的部分)的是真实符码，第二层为术语系统，第三层为修辞系统。从这个图表中可以看出，当进入书写领域时，原初真实的实体被转变为术语系统的所指，这个所指获得了元语言的位置，这时真实符号自身的意象就被语言的意象所代替，真实消隐了，我们获得的是经过语言中介出来的意象。在符号发达的时代，当一切东西都经过符号表现出来时，真实存在的实体已不再重要，重要的是经过语言符号表达出来的东西，而且这个东西经过术语层面的元语言操作后，获得了绝对的权威性。^① 在直接意指层面，语言似乎是在客观而又自然地描述着真实符码的存在状态，而这种描述方式正合乎制度存在的方式：“制度最具社会性的地方正在于它有一种力量使人们可以制造所谓的‘自然’。”^② 正是在这个意义上，列斐伏尔在《现代世界的日常生活》中指出：

书写世界是所有制度的必要条件，没有任何制度能够离开书

^① 比如我们面对电子产品时，我们对电子产品的理解首先来自说明书，我们也只能按照说明书来理解我们面对的物体。在某种意义上，是物体对我们进行检验。

^② [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，3页，上海，上海人民出版社，2000。

写。书写的文字作为原始的制度进入社会经验中，通过组织它们将创造与行动固定下来。……书写倾向于作为元语言，抛弃语境和指涉物；在书写物之前存在着行为与词语的关联。由于元语言比言说占有优势，这就是为什么经院哲学、拜占庭主义、犹太主义以及修辞学，在建立于圣经基础上的社会中扮演着十分重要的角色。^①

当元语言系统作为整体进入修辞系统时，原来直观的描述，在修辞系统中就具有更为宽泛的意义，为信息开创了一个社会的、情感的、理念的世界。第二层次制造出来的“自然”性描述，经过修辞系统的理念化与情感化，使人们在心理上认同了这种流行描写，流行的意象也更为真实，比所有真实的服装更为真实。“如果我们用社会来界定真实，那就只有修辞系统更为真实，而术语系统则过于形式化，类似于逻辑，所以显得不够真实。”^②这种含蓄意指与术语系统实际上很难区分开来，而第二系统则经常深入第一系统即真实符号中，并常常取而代之，而这正是流行的描述方式。而这种取代过程，正是真实消解的过程。流行正是“以一种高高在上的、本质上霸道的方式传递着杂志拥有的或者试图给予的流行表象——或者更确切地说，是世事中的流行表象”^③。

这还不是问题的全部。当我们从流行的表述中来理解流行时，按照巴特的解释，就存在着从修辞系统向真实符号的双重转型过程，这种转

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 156.

② [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，38页，上海，上海人民出版社，2000。巴特关于“真实”的解释与鲍德里亚的“超现实”具有逻辑上的关系。

③ 同上书，43页。

型是对流行表述系统内部的简化。第一种转型是从修辞系统到术语系统的转型，或者说是向书写服饰符码的转型；第二种是从书写服饰符码向真实符码的转型过程。第一种转型中，是将流行表述中的修辞价值剥出，使之成为一种具有中立性的、客观的描述，如我们可以将“一条小小的发带透出漂亮雅致”简化为“一条发带是漂亮雅致的符号”。在这个转型中可以看出，意思并没有发生改变，但描述却更为客观了，似乎具有了律令的性质，发带等同于漂亮雅致，这变成了无可置疑的事实。这正是流行表述的一个重要特征。在这个论述中，我们似乎又碰到了《写作的零度》中所谓的零度写作观。^① 在当时，巴特将这种写作看作是走出文学意识形态的一种途径，现在看来，这种写作恰恰符合流行书写的要求，而流行正是意识形态的另一种表述。这种转型，使流行具有了重要的权威性。但这种权威性的意象更多地发生于第二种转型中，即从书写服饰符码向真实符码的转型中。巴特举例说，当有人告诉我“城市里

^① “零度”是巴特《写作的零度》(参见[法]巴特：《罗兰·巴特随笔选》，天津，百花文艺出版社，1995)中的重要概念。这个概念针对的是萨特在《什么是文学》(参见[法]萨特文学论文集，合肥，安徽文艺出版社，1998)中提出的通过文学的方式实现革命的想法，巴特认为这是一种意识形态的表现。为了消除这种意识形态，巴特提出了“零度的写作”。詹姆逊在谈到巴特的零度概念时认为：“这一解决办法就是从作品中强制性地消除文学‘符号’，也就是采用一种‘白描’的写作手法，接近一种文学语言的‘零度’；在这一状态中，我们觉察不到作者和读者的存在，严格的中性和简朴的风格充满了对文学实践中固有的缺点的宽恕。在我看来，这种状况无异于社会生活中一种绝对的孤独，其中一种毫不含糊的政治观点可以把我和压制性的社会制度联系在一起的一切(包括自身内部的和外部的)都受到压抑。”(参见[美]詹姆逊：《语言的牢笼/马克思主义与形式》，132—133页，南昌，百花洲文艺出版社，1995)也就是说，通过“零度”的方式只能实现与政治意识形态的共谋。正是在《流行体系》中，巴特对自己的“零度”概念进行了反思。在鲍德里亚的语境中，“零度”的时代才是意识形态的时代，这是《物体系》一书中的重要内涵。

的日常服装以白色为主调”时，我们的转化就可以表述为“日常服装上的白色主调是城市的符号”，这时就容易将这个表述等同于事实本身，但这种等同是一种伪真的等同，它并不能完全脱离语言的限制，当我们在这种伪真的等同中获得“日常服装上的白色主调是城市的符号”这个意象时，我们获得的实际上是由符号构成的虚像。

从这个分析可以看出，在流行中存在着双重虚像：一是直接术语层面。流行倾向于直接表述服装，在这种直接表述中，流行似乎获得了真实的功能，但在流行中这种功能只是一种功能的展示，而不是真实的功能存在，这种功能并不是为了做事而用的功能。

流行中包含的事体仿佛就像是一场流产，其主体在行动的时候就被本质的表象撕裂。为了行动而穿戴，从某种意义上讲，是为了不行动，它只是在不用假设其现实的情况下，展现做事的存在。同样，流行中的过渡情境也总像是一种职业，即采取主体存在的方式，而不是去有效地转化现实。^①

巴特称这是一种伪功能，是一种被意指的功能，因而组建的是一种虚像。第二重虚像发生于修辞层面。书写服装的修辞使我们容易将服装与特定的社会情境与意象联系起来，并将这种服装与流行中所界定的功能固定起来，形成一种自然性的、理念性的固定结构，比如“适用于鸡尾

^① [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，278页，上海，上海人民出版社，2000。

酒会的一件黑裙”，这里，就是通过将黑裙功能化，使符号本身具有了理性的、自然的功能，按照巴特在《神话》中的分析，这正是时装中的神话编码，它使时装变成了一种景观性的法则，变成了现实的律令。这种律令以流行理性渗透到人们的社会心理结构中，使虚像在流行中自行生产出来，这才是符号—物的最终胜利，使一切东西都按照符号—物的方式组建起来。可以说，流行是虚像统治一切的时代。巴特的这一分析，构成了鲍德里亚《物体系》的写作前提。在《物体系》中，鲍德里亚正是要揭示消费时代符号—物的封闭体系如何形成了吸引一切的黑洞。

（三）流行体系的经济学与意识形态批判

从巴特的分析中可以看出，流行在这个社会已不再是一种个别的现象，而是自行构成了一个体系，形成了一个流行的世界，通过自己的虚像将人吞没于自身之中。巴特认为这正是现实与虚像颠倒的神话世界，他的《流行体系》就是要通过符号学分析，对流行进行神话学的解码。在巴特关于流行体系的分析中，虽然运用了符号学的方法，但符号学在这里已经具有了大众文化与意识形态批判的功能，而不是简单地作为一种客观的分析工具出现在他的文本中。巴特将这种符号学的批判同马克思对资本主义社会的批判联系起来，并将马克思的批判推进到了符号经济学的批判，这后来构成了鲍德里亚的一个重要主题。^①

巴特认为，自己的分析遵从了马克思关于资本主义社会意识形态分

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981.

析的基本方法。在《德意志意识形态》中，马克思指出：“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样。”^①马克思的这个论述，揭示了意识形态的起源及其社会作用方式。从发生学而言，意识形态从根本上来自社会生活过程，虽然意识形态具有相对独立性，具有自我发展的内在逻辑；就意识形态的作用而言，当意识形态产生之后，它反过来作用于社会生活过程，好像意识是社会生活的主导性因素一样，这时，人们更容易生活于意识形态中，而难以穿透意识形态的伪真本质。巴特在自己的分析中，直接参照了马克思的这句话。^②当巴特进入流行服装的修辞学分析时，他两次援引马克思，认为马克思的分析应该同语言学相结合，并作为分析大众文化的基础，“在语言学中，证明其实存在的是系统的连贯性(而不是其‘使用’)，无须承认我们低估了马克思主义和精神分析学在现代社会的历史生活中的实际重要性，他们的‘成果’清单远不能穷尽他们那些著名的理论”^③。在他看来，流行中从真实符号到术语层面再到修辞的转换，以及相反的转换过程，“如果我们恪守马克思主义的设想，或许这种转换与资本主义社会的那种影响现象及其表象的转换颇有共同之处”^④。但巴特的这个分析，又不是直接

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

② 参见[法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，305页注11，上海，上海人民出版社，2000。

③ 同上书，260页。

④ 同上书，298页。

运用马克思意识形态批判理论，而是借用了当时理论研究的成果。

在巴特生活的年代，意识形态不再像马克思时代主要限于哲学、伦理学等方面，而是弥漫于日常生活领域中，按照阿尔都塞的看法，当时的意识形态体现在这两个层面：一是公共领域层面的意识形态统治，二是私人领域层面的意识形态统治。公共领域层面的意识形态统治就是马克思主要分析的对象，这是镇压性的意识形态；而私人领域的意识形态不再通过镇压方式完成自己的统治，而是通过家庭、学校等机构，渗透到了社会生活的方方面面，从私人领域来实现自己的意识形态功能，并通过塑造主体的方式来完成。因此主体是由意识形态建构起来的，如果我们还认为有一个独立的自我主体，正如巴特分析流行时所说的一样，说到底只是一种主体的幻觉。^①在这个意义上可以说，当我们认为通过主体自觉能够跳出意识形态的地方，可能恰恰陷入了意识形态的陷阱之中。巴特的分析，在这个意义上延伸了西方马克思主义的思路，但巴特的分析方法不再是德国式的抽象思辨，而是借用了语言学的分析，揭示服装的“本真的视像”背后，正是资本主义意识形态的控制过程。因此，这种控制是“不在场”的“在场性”。比如他在揭示能指的修辞时指出：

贫乏的修辞，即具有强烈直接意指，适应社会地位较高的读者。相反地，强烈的修辞，主要在文化和爱心所指上进行发展的修辞，对应着更为“大众的读者”。这种对立不难解释。我们可以说，

^① 参见[法]阿图塞(阿尔都塞)：《意识形态和意识形态的国家机器》，见《列宁和哲学》，台北，远流出版事业有限公司，1990。

有了较高的生活水平就有更多的机会得到想要的(书写)流行,直接意指也就重新获得其权力。反之,如果生活水平较低,买不起衣服,直接意指就变得毫无意义,就需要用含蓄意指强的系统来补偿其无用性。这种系统的作用就在于制造一个乌托邦的梦想。^①

当人们沉湎于这种乌托邦时,流行就起到了意识形态的功能,使我们认同于流行体系。

从更深的层面来看,流行又不是自成体系的,它是建立在这个社会的经济法则基础上的,也正是在这个意义上,流行发挥了经济意识形态的功能。^②这种对流行经济学的批判,与马克思的政治经济学批判已不完全一致。在政治经济学批判中,马克思主要分析的是使用价值与交换价值。交换价值的抽象化,使社会走向了抽象,形成了物化,这种物化是物的使用价值的抽离过程。因此,使用价值与交换价值构成了商品分析的主要层面。在流行体系中,巴特认为政治经济学批判的内容发生了变化,流行不再是使用价值与交换价值之间的经济学关系问题,因为流行的意义建构,是一种反本质的过程,“意义否认实体抽象的内部价值,这种否认或许就是流行体系最为深层的功能”^③。因此,作为购买者而言,交换的直接目的已不再是使用价值,正如上面分析的,使用价值在

① [法]巴特:《流行体系——符号学与服饰符码》,271—272页,上海,上海人民出版社,2000。

② 此时的巴特还有着将符号定位于上层建筑层面的嫌疑,还没有发展出后期的思想,即符号的肉身化、文本的肉身化。当符号肉身化时,巴特就不再会有这种政治经济学的逻辑了。

③ [法]巴特:《流行体系——符号学与服饰符码》,311页,上海,上海人民出版社,2000。

这里只起到一种伪功能的作用，是一种虚像的对应物，交换的直接目的是抽离了使用价值的名位，这种无本质内容的虚空，吸引着我们的欲望，物在这个交换过程中，变成了一种表示流行与名位的符号—物，这种物是由语言的结构组建起来的（这正是鲍德里亚在《符号政治经济学批判》中揭示的重要问题之一）。所以巴特说：“意象系统把欲望当作自己的目标（希望符号学分析把这一切变得昭然若揭），其构成的超绝之处在于，它的实体基本上都是概念性的：激起欲望的是名而不是物，卖的不是梦想而是意义。”^①因此，流行的过程就是人类自恃有能力把毫无意义的东西变得有所意指的一种景观，这里重要的不再是实用意义上的经济学，或者说物质资源配置意义上的经济学，而是符号本身的经济学问题。巴特的这个分析就为鲍德里亚后来的分析指明了两个重要的方向：第一，物变成了符号—物，因此，物的结构体系发生了根本性的变化，而这种变化正是社会生活的历史性反映；第二，政治经济学批判在今天要走向符号政治经济学批判，揭示意义、名位的经济学内容。这些分析构成了早期鲍德里亚思想的基本内容。而这种变迁的实质就在于从过去的生产性官僚社会走向了消费社会，符号成为这个社会的根本标志。

三、列斐伏尔与现代世界的日常生活批判

在巴特对鲍德里亚产生影响的过程中，列斐伏尔起着重要的中介作

^① [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符号》，前言第4页，上海，上海人民出版社，2000。

用。列斐伏尔是法国较早的马克思主义者之一，也是较早将马克思主义引入法国的学者之一，他以“异化”概念为核心的马克思主义哲学研究，影响了马克思哲学在法国的发展。当萨特转向马克思主义哲学时，他认为列斐伏尔的社会研究方法在当时是无可指责的。^① 20世纪60年代中后期的列斐伏尔正在进行日常生活批判理论第三卷的写作^②，1967年完成的核心部分——《现代世界的日常生活》，直接影响了早年鲍德里亚的写作思路^③。鲍德里亚后来谈到自己与列斐伏尔的关系时指出：列斐伏尔对自己帮助很大，他在大学和其他地方教会了自己不少东西。当然鲍德里亚并不认为自己是列斐伏尔的门生。^④ 但鲍德里亚与列斐伏尔的理论联系是无法消除的。林志明先生认为：虽然鲍德里亚一开始就想超越列斐伏尔的思路，但列斐伏尔在《现代世界的日常生活》中所开启的计划，是《物体系》研究的前提。^⑤ 可以说，理解鲍德里亚，必须理解列斐伏尔。

我们以《现代世界的日常生活》为主要文本，看看列斐伏尔究竟说了些什么。

① [法]萨特：《辩证理性批判》上卷，47页，合肥，安徽文艺出版社，1998。

② 第一卷《日常生活批判导论》，巴黎，1947，1958年重版。第二卷1962年于巴黎出版。《现代世界的日常生活》是第三卷的主要内容。

③ 按照英国学者迈克·甘恩的说法，在1966年左右，鲍德里亚与列斐伏尔关系密切。Mike Gane eds., *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London and New York, 1993, p. 2.

④ *Ibid.*, p. 204.

⑤ 参见林志明：《译后记：一个阅读》，见[法]尚·布希亚（鲍德里亚）：《物体系》，上海，上海人民出版社，2001。

(一)哲学与日常生活批判

随着 20 世纪资本主义的长足发展，特别是大众文化兴起之后，资本主义的理性控制从生产场域延伸到了人们的日常生活场域，人们的居家生活，甚至是最为隐私的性关系，也都成为大众文化控制的产物。在这种情况下，列斐伏尔认为哲学的观念必须发生改变。过去哲学与日常生活是对立的，人们认为哲学能够从日常生活中分离出来，以保持自己的理想主义特色，把日常生活当作非现实加以抛弃。而在今天，必须意识到日常生活变成了哲学的客体，如果我们真想保持哲学的理想特征，就必须深入日常生活批判中。“哲学不能被当作栅栏，也不能为了提升世界和为了区别浅薄与严肃，将存在、深度和本质孤立在一边，而将事情、外表和显现孤立于另一边。”^①列斐伏尔反对这种哲学理念，他在黑格尔—马克思的理性实践批判观念和尼采的虚无主义之间，寻求对日常生活的批判分析与价值重构。“如果我们采用黑格尔主义和马克思主义倾向，那就是通过哲学实现合理性，日常生活的批判理论必须随之而生；如果我们采用尼采主义的价值理论、前景设定和在事情无意义之上的意义预设理论，那么日常生活的建构理论就随之产生。”^②

那么什么是日常生活呢？列斐伏尔并没有下一个明确的定义，但他做了大量的描述。“日常生活是由重复组成的”，“这里任何东西都被计算着，因为任何东西都被数字化了：货币、时间、距离……不仅物而且活生生的和有思维的人也是如此，因为存在着动物的和人的数量统计

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 14.

② *Ibid.*, p. 15.

学，就像对物进行统计一样”。“日常生活是生计、衣服、家具、家人、邻居、环境……如果你愿意可以称之为物质文化。”^①从列斐伏尔的描述中可以看出，日常生活是一种重复性的、数量化的日常物质生活过程。这个分析，是马克思基本观念的当代展开。马克思在《哲学的贫困》中批判蒲鲁东的货币理论时就指出：随着资本主义大工业的展开，必须实现劳动时间的数量化，否则就无法建构起资本主义的交换体系，“只有数量决定一切；时对时，天对天；但是这种劳动的平均化并不是蒲鲁东先生的永恒的公平；这不过是现代工业的一个事实”^②。数量的同质化必然导致社会生活的同质化。^③马尔库塞认为，这种数量同质化正是实证主义的重要特征，是技术合理性的重要表现形式，它导致了组织化资本主义社会的单向度发展。^④正是在这个意义上，受到列斐伏尔影响的情境主义国际代表人德波在《景观社会》中认为，这种数量化的、以钟摆的重复性来度量的时间，与农业社会的循环时间相比，是一种伪循环时间。^⑤这种时间与生产过程中的线性时间相对应，形成了一种错误的时间意识，似乎人们处于生产的时间之外，这也就是在日常生活中人们经常把休闲时间同工作时间对立起来的缘故，似乎在休闲中我们找回了自我。实际上，这正是现代资本主义社会所造成的幻觉。所以列斐伏尔认为，日常

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 21.

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，97页，北京，人民出版社，1958。

③ 参见仰海峰：《经济哲学意义上的物化时间与现代同质性》，载《学术月刊》1999年第9期。

④ 参见马尔库塞：《单向度的人》，重庆，重庆出版社，1988。

⑤ Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #148、#149.

生活是现代性的意识形态，构成了现代性的无意识层面。^①“日常生活与现代性，一个挤压着和隐瞒着另一个，相互泄露、相互遮蔽。日常生活……与现代性相互回应……从不改变的连续性无法唤起人们质疑它们的后果……日常性和现代性相互指涉、相互遮蔽、相互提供着合法性并相互补充。今天，整个日常性，按照赫曼·布洛赫的说法，是现代性的反面，是我们时代的精神。”^②社会批判理论必须进入日常生活批判之中。

值得注意的是，列斐伏尔的日常生活批判并不是将所有的日常生活置于同一个层面，他关注的是法国的日常生活，并且对法国的日常生活进行了历史性的分析：在1946年以前，即到《日常生活批判导论》出版为止，法国社会的日常生活虽然已经产生了后来的端倪，如市场的全面扩张、风格的消失等，但大部分地区还处于传统资本主义生产方式的影响之下，人们在革命的过程中仍然相信生产中的创造性力量。

在那个时刻(1946年)，在法国的任何地方，仍然存在着经过生产和创造性的行动，人的自我实现是可能的这一一般信仰……工作具有伦理价值，就像它具有实践价值一样；通过一种职业和商业活动，人们仍然希望通过工作来“表现”他们自身；在工人和劳动者中……可发现为他们的阶级意识辩护……在这种理想社会中，生产扮演着重要的角色，社会合理性将体现为工人阶级和一般经济的再规划的广泛提高两个方面。^③

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 38.

② *Ibid.*, pp. 24-25.

③ *Ibid.*, pp. 32-33.

这种观念，在萨特的《存在主义是一种人道主义》这篇文献中也可以体现出来。萨特认为，自己的理论主题正是想通过论证人的存在的无可置疑这一事实，说明人的创造性才是最重要的。他的这篇文献正是对把存在主义悲观化的论调的反驳。^① 这种日常生活中的信念，同人本主义具有直接的关联。

列斐伏尔认为，1946年之后，《日常生活批判导论》中以异化为基础的观点已经过时了，这首先在于社会生活本身发生了变化。

异化假定了新的和更深的意义；它使日常生活失去了权力，忽视了它的生产和创造性潜能，彻底否定了日常生活的价值，并在意识形态的虚假魔力中将之窒息。一种特殊的异化将物质贫困转变为精神贫困，正如它终结了从创造性工人同他们的物质和自然的直接联系中生长出来的丰富关系一样。^②

列斐伏尔将这种新的变化概括为八个方面。^③ 在这些变化中，最重要的

① 参见[法]萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《萨特哲学论文集》，合肥，安徽文艺出版社，1998。

② Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 33.

③ *Ibid.*, pp. 38-39. 这八个方面是：(1)日常性与非日常性(艺术、宗教、哲学)的逐渐分离，结果是经济与利润、工作与生产、私人与公共事物的分离；(2)风格的销蚀，影响到物体、行为和手势，并被文化、艺术和美学主义或者“为了艺术而艺术”式的拯救所替代；(3)人与自然的疏远，以及对自然和过去)的情感消失和节奏的缺席，悲剧与无常性的消失；(4)符号——随后是信号替代了象征与象征主义；(5)共同体的分散化以及个人主义的兴起(不能混淆于自我实现)；(6)亵渎神灵替代了恐吓与诅咒；(7)劳动的分工强化了个别化，结果是整体性的丧失被意识形态所弥补；(8)普遍无意义感的痛苦，符号的膨胀，所指无法弥补意义的普遍缺失。

变化发生于社会生活层面，即生产不再占据着主导地位，消费变成了社会生活的核心课题，这是商品极度丰富之后，随着大众文化兴起而出现的问题；在对消费的控制中，理性从生产领域延伸到了人的身体组织中，个人作为消费者被纳入了整个理性体系中，在自由的消费中，人变成了与商品同等的商品。随着社会从生产向消费的转变，这个社会已经变成了组织化的资本主义社会，过去那种实现人道主义与社会主义的伟大抱负不见了，

理性主义的消极性与科学和技术有着长期的关联，另一方面与国家相关联。在质疑的阶段，理性主义的消极性或影响方面占据着统治地位；社会计划（被一种资产阶级的马克思主义观点在世界范围的扭曲与整合）和组织（首先仅在商业领域后来普遍化了）是它的领域。理性主义的观念经历了改变：现在它被国家与政治所关心。

与理性思想（以及被当作自由的领域和体现的解放理论）同时消逝的，是存在着一种倾向，即忽视效果、劳动和自我实现质量的个人伦理观念。^①

按照马尔库塞在《单向度的人》中的分析，这是一种倒转。过去是理性的东西，变成了技术支配下的理性，变成了过去理性的对立面，而这种对立面恰恰是技术统治下的合理性，过去起颠覆性作用的东西，现在变成了这个社会中的肯定性层面，“在这个转变中，它们在日常生活中找到

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 43.

了它们的家园。思想文化的被异化了和正在异化的作品成了人们熟悉的商品和服务”^①。这种新的合理性实际上是一种理性的幻觉，这种理性的幻觉就是一种新的神秘化，这种神秘化构成了意识的全部基础，而它的发生场域正是当下的日常生活世界。

在生产为主导的社会，由于生产与直接的物质内容相关联，意识总还无法与特定的内容分离。而当生产社会转向了消费社会时，由于广告、宣传的作用，物质的内容通过宣传的符号表达出来，“它们脱离了产生事实并决定其功能的真正具体的环境，所以它们成了神秘的”^②。当广告的辞令将物具体化时，它所完成的过程正是物的伪具体化过程，宣传过程中的合理东西成为神秘化的有效载体。列斐伏尔指出，如果说在第一阶段生产的意识形态具有重要地位的话，那么现代则是符号占据着重要地位，他称这个过程为“符号——后来是信号——代替象征和象征主义”^③。实质的销蚀，使世界平面化了，开启了一个全新的时代。列斐伏尔就是要对这个全新的时代进行批判性的分析。

（二）风格的消失、指涉的消失与社会的零度化

20世纪五六十年代的理论界对于这一全新的社会历史阶段产生了广泛的争论，许多学者都意识到必须以一个全新的定义来界说这个社会，以将其凸显出来。列斐伏尔依次考察了“工业社会”、“技术社会”、“丰裕社会”、“休闲社会”等概念后，指出这个社会是一个“消费受控制

① [美]马尔库塞：《单向度的人》，52页，重庆，重庆出版社，1988。

② 同上书，161页。

③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 39.

的科层制社会(the bureaucratic society of controlled consumption)”。

消费受控制的科层制社会是这样—个社会：生产的意识形态和创造性行为的意义变成了消费意识形态，这种意识形态夺去了工人阶级从前的理想和价值，但却维护着资产阶级的身份与主动性。它已经代替了现实的人的意象，这种意象把消费当作对幸福的占有和对完善合理性的占有，当作现实。但实际上，在这个意象中重要的既不是消费者也不是被消费物，而是消费的幻象和占据着主导地位的作为消费艺术的消费。这是一种全新的异化，“在这个意识形态替代物的过程中，通过以新的异化代替旧的异化，人们对其自身的异化的意识要么被抑制了，要么被镇压了”^①。通过这些方法，“日常生活被连根拔起，并被重新放到一起加以设计，就像解决一个个谜—样，每个谜都依靠一些组织和制度，每个人——工作生活、私人生活、休闲——被合理地拓展着”^②。“在现代世界，日常生活已经不再是有着潜在主体性的丰富‘主体’；它已经成为社会组织中的一个‘客体’。”^③在这个被组织化的社会生活中，产生了一些全新的问题。

首先是风格的消失。列斐伏尔认为，在前现代性时代，每个细节（手势、言语、工具、用具、习惯等）都打上了风格的印记；没有任何东西是单调的，即使是日常生活也是如此。我们今天的日常生活在其单调上是典型的，而且风格在顽固地躲避着它；今天已没有风格，虽然人们还试着通过使风格复活或通过在他们的遗传物和记忆中固定风格来获得

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 56.

② *Ibid.*, p. 59.

③ *Ibid.*, pp. 59-60.

成功。可以说，风格与文化现在能被区别和对立起来。风格消失的原因主要在于随着商品和货币经济在 19 世纪世界范围的扩张，资本主义侵入到了一切事物中，包括文字、艺术和物体中，这使得所有的诗性都消失了。与风格消失的同时，还有节日的消失，两者都被日常性所支配。当风格退化为文化时，它就可以被划分为高雅文化和大众文化。文化的这种划分，使文化日趋专业化、碎片化，这是一种整体性的消解。在这个意义上可以说，现代人是处于风格死亡中的人，是走向文化碎片化的人。风格的消失过程实际上也反映了社会的变迁，即从古典时代转向了消费时代。这个转变也是鲍德里亚《物体系》中所要揭示的重要问题之一。^①

风格消失的原因在于广告、宣传等对消费的控制。按照列斐伏尔的理解，在风格盛行的时代，消费都直接与物的本质相关联，消费的目的在于满足基本的需要，由于社会具有稳定的阶层与阶级区分，每个阶级与阶层都形成了较为稳定的消费结构，形成了各自特定的风格。这是一种直接的认同关系。随着现代社会的最新发展，我们所消费的对象，不再是过去意义上的物性的东西，而已经是被宣传、广告等创造出来的意象，这就使得消费行为变成了一种想象的行为，我们的消费不再是消费真实的物或使用价值，而是成为对宣传、广告符号本身的消费，以及满足消费需要的消费。“消费物不仅被符号和‘美德’所美化，以致它们成为消费物的所指，而且消费基本上同这些符号相关联，而不是同物自身

^① 参见本书第二章。

相关联。”^①不仅物变成了符号—物，受广告、宣传所操控的消费本身，还创造出一个消费的“主体”，当然这个主体不再是直接面对物性或使用价值时的主体，而是由符号构成的“主体幻象”。“宣传不仅提供了消费意识形态，它更创造了‘我’这个消费的意象，并且在这种消费行为中实现着自己以及与自身的理想相一致的‘我’。”^②符号对物与主体的建构，使我们消费的实际上只是符号，当我们认为在消费中遇到了真实的自我时，实际上我们遇到的只是自我的幻象，这个幻象通过消费过程也变成了我们的消费品。再深一层分析，当我们认为在消费中满足了自己的需要时，我们的需要也变成了需要的幻象，因为消费时代的需要，正是广告、宣传中介的结果。这是一种全面的操控，它不仅使我们在生产领域中被纳入资本主义体系中，更是对我们生理、心理的操控，是对我们想象力的操控，使我们完全成为消费社会的附庸，但在这种处境中，我们还沾沾自喜地认为，我们就是这个社会的主人。也正是在这个意义上，列斐伏尔认为，今天我们已经生活于假装(make-believe)之中。在这个假装的时代，消费已经控制了我们，我们在内心深处也将自己的情感等投射到符号—物身上，这就使得当下的自我认同，就是对符号的认同，对宣传意识形态的认同，而一旦符号不能满足我们时，我们会陷入躁动与空虚之中(这就是现代购物癖的存在原因)。列斐伏尔的这些分析，正是德波讨论的重要主题，并直接影响了鲍德里亚《物体系》中的分析。

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 92.

② *Ibid.*, p. 91.

当符号自身构成了我们的消费时，指涉消失了。按照索绪尔的语言学理论，语言的基本构成单位是符号，符号由能指与所指构成，在语言的一般运用中，能指总是对应于所指，构成明确的指涉关系。而随着风格的消失、符号的中介作用，指涉已经消失了，“符号的大量干预以及从表现到意指的转变，分裂了能指与所指的整体性，同感性现实相关的指涉消失了”^①。这是过去的共同感觉和理性丧失统一性走向分裂的标志。指涉的消失，使能指相互指涉，构成了一个语言体系，我们在消费中首先遇到的正是这个体系，“语言关系——或被言语和语言形式建立起来的关系——代替了那些建构于行动基础上的关系（工作和工作的分工，共同完成一个‘工作’或‘产品’、情感等）”^②。语言与言语关系成为现实生活的原件，而日常生活消费时代倒成了它们的复制品，语言作为第二自然、第二现实支配了原初的自然、原初的现实。当我们消费着语言时，现实的物已经不再重要了，重要的是语言。如是，关于语言的元语言就显得至关重要了，我们正是通过元语言组建着消费的意象，并保证着消费意象的合法性。在元语言组成的消费体系中，经验现实离我们越来越远，经验价值也就越来越不能提到消费议程上来。列斐伏尔写道：“威尼斯的参观者并不专注于威尼斯本身，而是专注于威尼斯的词语，导游书中写下的词句以及演讲者说出来的话语，扬声器和录音机中宣传出来的东西。”^③而当我们专注于元语言、忽视经验价值与经验现实时，我们就被宣传与广告的意识形态完全统摄了，我们被技术

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 113.

② *Ibid.*, pp. 119-120.

③ *Ibid.*, p. 133.

合理性完全压抑着但没有自觉。元语言构成了历史使命的替代品。

风格的消失、指涉的消失和元语言统治地位的确立，实际上是象征的消失和中立化，这是社会的零度化存在状态。“零度”是巴特文学批判的一个概念，他是针对萨特关于小说写作必须对现实进行价值干预时提出来的，认为文学写作应该是中性的、直陈式的，这是消除写作神话的基础。但在列斐伏尔这里，是从批判的意义来运用的，他认为零度状态是被控消费社会的明显特征，也是广告语言的最好表现方式^①，而元语言的盛行，使语言的零度、物体的零度呈现出来，也使需要的零度、时间的零度呈现出来。而现代社会中写作对直面对话的替代，建构了一种纯粹形式的空间，一种感受不到压抑的压抑性空间^②，这是一种零度的空间。在这个意义上，“零度”的社会是消费受控制的科层制社会的最好写照：

零度是社会经济的最低点，这是一个可以接近但从不能达到的点，总体上冻结的点：它是由部分的零度构成——空间、时间、物体、言说、需要。思维的和社会的禁欲主义能在零度中加以区别，

① 关于这个思想，巴特在《流行体系》中也作了描述。此时巴特的描述与《写作的零度》中关于零度思想的论述存在着一定的差别，早期的巴特把零度思想当作走出小说意识形态的写作方式，而在《流行体系》中他认识到，正是中性的东西构成了时装写作，形成流行的重要特征。这时追求中性写作正是资本意识形态的深层存在方式。参见[法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，上海，上海人民出版社，2000。

② 德里达在《论文字学》中指出，以文字代替言说行为，是西方逻各斯中心主义、人种中心主义的最高表现。参见[法]德里达：《论文字学》，上海，上海译文出版社，1999。

而零度处于浪费和挥霍的明显影响之下，就像处于其对立面，一种经济的合理性影响之下一样。进一步说，它要对节日的消解负责任，对风格和艺术作品消失负责任；或者，零度是它们的消失的特征与性质的总和。实际上，零度界定了日常生活——只有欲望生活和生存于日常性中。^①

在社会走向零度化的存在时，更为可悲的是，思想的批判能力也走向了零度状态。按照当时批判理论的构架，思想批判意识的基础是真实意识与错误意识的区分，使我们具有批判意识的立足点。关于这一点，马尔库塞在《单向度的人》中说得较为明确：

从一开始社会批判理论就面临着历史的客观性问题，这个问题是在两个要点上产生的，而在这两个要点上，分析意味着价值判断。1. 判断：人生是值得生活的，或毋宁说是能够和应该使之成为值得生活的。这一判断构成一切思想努力的基础；它是社会理论的先验性，而且对它的拒斥则（这是完全合逻辑的）拒斥了理论本身。2. 判断：在一个既定社会里，存在着改善人生的特定可能性和实现这些可能性的特定方式以及手段。批判的分析应证明这些判断的客观有效性，而且这种证明应在经验的基础上进行。^②

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 185.

② [美]马尔库塞：《单向度的人》，2—3页，重庆，重庆出版社，1988。

马尔库塞指出，在技术化的今天，这种批判意识已经变成了肯定的意识，人们已经丧失了批判的思维。这里更深层的问题是：如果我们生活于符号控制的年代、假装的年代，我们与经验世界已经不再具有现实的关联，那么立足于经验现实基础上的真/假意识也就被模糊化了。当我们游戏于语言体系中时，我们的思想本身就变成了一种语言游戏，我们成为意识形态的共谋者，意识形态对我们而言，好像真的终结了，我们就生活于一种封闭的回路中。因此“宣传获得了意识形态的意义，商品意识形态，代替了过去由哲学、伦理学、宗教和美学占据的位置”。在宣传呵护着你的时代，你的选择已在微笑中被确定了，“你被全面和彻底地规划着，除了你不得不在许多商品中加以选择外，你无法做什么，因为消费的行为保持着不变的结构”^①。在这个“母性”的社会中，我们谁不心存感激呢？当我们缺乏新的可能性替代物时，我们还能批判这个符号体系世界吗？这才是今天这个社会的恐怖性、它的极权性所在。正是这种存在状态，使当时的许多思想家，走向了一种无所适从的地步，走向了纯美学的领域中。或者就像 1968 年运动一样，走向一种文化的大拒绝。但此时的列斐伏尔，还是充满着解放的信心的。

（三）走向文化革命与乌托邦

在列斐伏尔的视域中，虽然日常生活由消费受控制的科层制社会所主宰，使之成为认同现代性的潜意识领地，但日常生活本身并不是一泓死水，而是潜在地具有改变自身的可能性。这种可能性的现实基础在

^① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 107.

于：首先，日常生活虽然受到形式化符号的全面影响，消费的理性总是倾向于把日常生活数量化，把具有不同本质规定的内容还原为同质化的形式，但形式的预定影响并不能将日常生活还原为形式，内容作为一种渴望隐藏于所指与符号之下，“并由此作为没有所指的能指被揭示出来，它给予生活以其他的意义并能在言说中和在时间中被发现”^①。其次，虽然在符号消费之下，社会生活走向了文化的碎片化，这种碎片化使得传统的人本主义一类人本主义走向了死亡，这给社会整合本身提出了新问题，即在消费受控制的科层制社会，不管它的整合如何成功，但碎片之间总是存在着裂口和空隙。正如列斐伏尔所说：“没有唯一的绝对的被整合的体系，但仅仅有被裂缝、横沟和空白分离出来的次体系。”^②虽然这些次体系相互做出无罪的证明，如技术性论证着官僚体系，但这种过度的认可，反而是走向颠覆的前兆，这就使得日常生活本身具有了开放性的平台。在这个论述里，列斐伏尔并不像马尔库塞那样，把现实的技术理性社会看作铁板一块，而是把它看作有着内在裂缝的水泥路面。最后，虽然日常生活的现代发展，使一切都陷入日常性中，但在现实社会中存在着另一个趋势，这是过去马克思主义者所没有意识到的，即工业化的发展总是同都市化的发展相关联，而都市社会的发展，为个人与集体的聚会提供了地点，为来自不同阶级的人们提供了聚集的空间，因此，都市社会就具有了恢复节日的可能性。在这种空间中，言语比书

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 182.

② *Ibid.*, p. 188.

写、元语言都有优势，而言语正是对形式规划的反抗。^① 在这里，不再是强制性，而是适应性调节着人们的生活。^②

城市的本质将是对恐怖的挑战，是反恐怖主义的方式。城市的变动不居的自我表达和创造性(形态学、装置、计划和模铸的位置，充足的空间与地点)将保持着适应性，以致它支配着强制力，并且为假装设定了界限，严格限制着对风格与艺术品、纪念物、节日的想象，以致娱乐与游戏将被赋予它们从前所具有的意义，具有实现它们的可能性机会；都市社会包含着这种趋势，即面向节日的复活这一趋势……它将以自己的日常性术语来改变日常性。^③

为了实现革命，列斐伏尔像卢卡奇、马尔库塞一样，对“总体性”这一概念寄予了很大的希望。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇认为，随着商品社会的物化，在现实生活中造成了人的碎片化与文化的碎片化，这是资本主义社会强大权力背后的虚脱，是文化中二律背反的现实基础。这种碎片化也是历史性的消隐。为了从这种情境中解脱出来，他指出：“面对资产阶级的这些优势，无产阶级的唯一的武器，

① 从这里可以看出，列斐伏尔后来为什么要写作《空间的生产》。他认为都市是现代革命的重要场所。

② 适应(adaption)这个词具有改写与改编的意思，在列斐伏尔看来，这是日常生活反抗的一个策略。

③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, pp. 190-191.

它的唯一有效的优势就是：它有能力把整个社会看作是具体的、历史的总体。”^①在这种历史性的总体观念中，历史辩证法的概念才既是对具体现实的反映，又是对具体现实的超越，是有着内在张力的概念。马尔库塞将之描绘为：

当历史的内容进入辩证的概念中，并在方法论上决定着它的发展和功能时，辩证思维就达到了把思维的结构同现实的结构连接起来的具体性。逻辑的真理成为历史的真理。本质和现象、“是”和“应该”之间的本体论张力，成为历史的张力，对象—世界的“内在否定性”被理解为历史主体——同自然和社会进行斗争的人——的作用。理性历史的理性。^②

列斐伏尔也认为：“如果我们不从总体开始——这看来是正确的方法——我们将在最后论述它，事实与理想就会缺少独特的或理论化的联系，也就缺少任何可保护的遗留物。”^③这种整体化反对的正是日常生活的拆解原则。

在整体性的观念基础上，列斐伏尔认为革命也必须是总体的，他把革命划分为三个平台：经济平台、政治平台与文化平台。但他认为当革命仅限于经济平台或政治平台时，都会陷入泥潭之中，在消费受控制的社会，文化革命具有了重要的意义。列斐伏尔的这一论述，倒是看到了

① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，289页，北京，商务印书馆，1995。

② [美]马尔库塞：《单向度的人》，120—121页，重庆，重庆出版社，1988。

③ Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 28.

在大众传媒社会，人首先是被大众文化的符号所塑造的，因此如何从大众文化开始实行社会的倒转，在今天倒真是一个重要问题，理解了这一点，也就可以理解法兰克福学派为什么把理论重点投注于意识形态与文化批判理论上。但这种文化革命的基础，已不再是古典人本主义逻辑，因为这种逻辑建立在生产的基础上，与此对应，在走向消费的社会，列斐伏尔认为文化革命的观念应该是艺术的观念、适应的观念、风格的观念，而革命的首要领域就是日常生活领域，要对日常生活进行质疑，“通过宣传我们的政策，驾驭日常生活，这种政策就是同经济与政治相关的文化革命”^①。我们要“去重新发现日常生活——不再是忽视和不承认它，不再躲避它——而且积极地去重新发现它，同时为它的转变做出贡献”^②。正是在这个意义上，列斐伏尔提出了一个响亮的口号：“让日常生活成为艺术品！让每一种技术方式都被用来改变日常生活！”^③在这个过程中，列斐伏尔把希望主要寄托在性的变革与革命、都市变革与革命、节日的重新发现和受到推崇这三个方面，从而创造一种全新的生活风格。

列斐伏尔的这一革命方案，与当时的主要哲学家如阿多诺和马尔库塞一样，最后都是以艺术或美学的方式完成了自己的理论指向。这种倾向使列斐伏尔的理论具有了乌托邦情结，而列斐伏尔也认为，为了拒绝现实性，寻求一种可能性的解放，乌托邦是必要的，他也为自己作为一个乌托邦主义者而自豪，这种乌托邦精神也渗透在早期鲍德里亚的思想

① Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World*, London, 1971, p. 197.

② *Ibid.*, p. 202.

③ *Ibid.*, p. 204.

深处。这种乌托邦精神使列斐伏尔的哲学具有了批判的震撼力，在乌托邦情结的驱使下，列斐伏尔追求的是一种总体性的个人，但这也使他的追求具有一种末世的悲壮感。对于这种总体性的乌托邦，德鲁兹与瓜塔里的分析是值得玩味的：

像古老雕塑的碎片一样，我们只是在等待最后一个碎片被找到，以便我们可以把所有的碎片黏合在一起，创造一个与最初的整体完全相同的整体，我们不再相信这个碎片存在的神话。我们也不再相信曾经存在一个最早的整体，或者最后会有一个整体在未来的某一天正等着我们。^①

他们认为，这个时代已经发生了变化，乌托邦的总体性已成为过去的神话。可以说，列斐伏尔的救赎是一种不合时宜的救赎。

在列斐伏尔的日常生活批判中，他实际上处于一种困境中而没有自觉：当时的时代处于从现代性到后现代性的转折点上，建立在福特主义基础上的组织化的现代性与建立在大众传媒基础上的后现代性相互交织，后者日益占据着优势。而列斐伏尔的主要理论框架还是站在组织化资本主义的现实基础上，但他面对的又是一些组织化资本主义无法面对的问题，这就使得他的批判难以从更高的视点来俯视日常生活。关于这一点，鲍曼在《流动的现代性》中关于两种现代性的区分以

① Giles Deleuze and Felix Grattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. Robert Hurley, New York: Viking Press, 1997, p. 42. 转引自[英]齐格蒙特·鲍曼：《流动的现代性》，32页，上海，上海三联书店，2002。

及对批判理论的论述，是有一定的启发意义的。鲍曼认为存在着两种现代性：一是福特主义基础上的沉重的现代性，二是后福特主义基础上的轻灵的现代性。对前一种现代性的批判构成了西方马克思主义批判理论的主题。

事后看来，我们可以这么说，批判理论的目标是平息和缓和，或者更为可取地说，是全部切断一个被推断为特别地、永久地负累着极权主义癖性的社会性的极权主义倾向。保护人们的自主性、选择自由、自主和保持不同的权利，是批判理论的首要的、基本的目标。^①

但这种批判毕竟过去了，今天要面对的，已经是轻灵现代性时代的问题。相比较而言，虽然早期鲍德里亚在总体上还坚持着西方马克思主义观点，但他的论述却已经深入到了后现代的语境中。

四、商品社会、景观社会、符号社会

除了列斐伏尔与巴特之外，在 20 世纪五六十年代的先锋派运动中，以居伊·德波(Guy Debord)为代表的情境主义国际的社会批判理论，对

^① [英]鲍曼：《流动的现代性》，39 页，上海，上海三联书店，2002。

鲍德里亚早期思想的产生起到了重要的作用。^① 德波从西方马克思主义理论框架出发，认为资本主义社会已经发展到了新的阶段，即从马克思时代以生产为核心的商品社会，发展到了今天以意象与幻觉占统治地位的“景观社会”(Society of the Spectacle)，他对“景观社会”的批判，受到了列斐伏尔的影响，并为早期鲍德里亚从符号出发批判现代社会，提供了逻辑上的一种前提。

在贝斯特看来，德波的景观社会，是从马克思的商品社会到鲍德里亚关于拟像社会(society of simulacrum)思考的中介，也是从马克思主义、西方马克思主义到后马克思主义的中介，从现代性到后现代性的中介。^② 贝斯特的讨论主要涉及后期鲍德里亚的著作，因此他从《象征交换与死亡》中抽出鲍德里亚的拟像社会，当然是顺理成章的。鉴于本章主要研究早期鲍德里亚的思想，而在《象征交换与死亡》之前，鲍德里亚并没有明确提出“拟像社会”的概念，主要是将德波所谓的景观社会理解为以符号为中心的消费社会，因此本章以“符号社会”来称谓鲍德里亚对社会发展新阶段的论述基础。^③ 正是经过德波这个中介，结合巴特的符

① 斯蒂芬·贝斯特与道格拉斯·凯尔纳认为：“鲍德里亚受到了德波与情境主义的深刻影响。”Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, New York, 1991, p. 95.

② Steven Best, “The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Baudrillard, Debord, and Postmodern Theory”, in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994, p. 42.

③ 实际上用“拟像社会”并不准确，因为按照鲍德里亚在《象征交换与死亡》中的看法，从文艺复兴以来的社会都可以称为拟像社会，但在不同的历史阶段，拟像的方式并不相同。早期是伪造和仿真，后来是工业的系列性生产，今天则是符号的复制，最后这种拟像方式才是他所要面对的社会。因此，我用“符号社会”来概括此时鲍德里亚关于这个社会的看法。

号学与列斐伏尔的日常生活理论，鲍德里亚较为轻松地跨入以符号为立足点批判当代社会的理论境域中。

(一)商品社会

在马克思走向经济学研究之后，对商品社会的分析构成了他一生中的理论主题。在马克思看来，商品社会的兴起，产生的是一种全新的社会形态。在资本主义社会以前，生产以直接的满足为目的，即使存在着交换，也只是剩余物品的交换，这只是一种偶然的現象，它与以追求利润为中心取向的商品生产有着根本性的区别。正如马克思在《政治经济学批判》中所说的：

直接的物物交换这个交换过程的原始形式，与其说表示商品开始转化为货币，不如说表示使用价值开始转化为商品。交换价值还没有取得自由的形态，它还直接和使用价值结合在一起。这表现在两方面。生产本身，就它的整个结构来说，是为了使用价值，而不是为了交换价值，因此，在这里，只有当使用价值超过消费的需要量时，它才不再是使用价值而变成交换手段，变成商品。另一方面，使用价值尽管两极分化了，但只是在直接使用价值的界限之内变成商品，因此，商品所有者交换的商品必须对双方是使用价值，而每一商品必须对它的非所有者是使用价值。^①

^① 《马克思恩格斯全集》第31卷，443页，北京，人民出版社，1998。

马克思称这种以使用价值为生产目的的社会是以人的依赖性为基础的社会。

但在资本主义社会，一切都颠倒了。生产不再是为了使用价值，而是为了交换价值、为了利润的最大化，以致商品交换形式成为社会生活的基本形式。与过去相比，商品生产不再是在某个特殊的领域展开，而是渗透到了社会生活的方方面面。“不管活动采取怎样的个人表现形式，也不管这种活动的产品具有怎样的特征，活动和这种活动的产品都是交换价值……活动和产品的普遍交换已成为每一单个人的生存条件。”这就是马克思所要批判分析的商品社会。

马克思对商品社会的批判分析体现为以下几个要点：

第一，商品社会的物化与辩证分析。站在无产阶级的立场上，马克思对商品社会持一种批判的观点。在他看来，商品交换的普遍发展，使人们之间的相互关系“表现为对他们本身来说是异己的、无关的东西，表现为一种物。在交换价值上，人的社会关系转化为物的社会关系；人的能力转化为物的能力”^①。马克思认为，这是传统社会中人的直接依赖关系的消解，新的社会建立在物的依赖关系基础上，这是第二种社会形态。相对于传统社会而言，这种物的依赖关系是一种历史的进步，它使人的能力在普遍的交换中得到发展，这是个人发展在时间与空间上的全面拓展，在这个意义上，商品社会也是个人发展的人文地理学。但由于个人的这种自我确证与认同，发生于同商品的依赖关系中，使得人在普遍的交换体系中变成了商品一物，这种物的依赖关系，马克思称之为

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，103—104页，北京，人民出版社，1979。

资产阶级社会条件下社会关系的物化。这种物化是商品拜物教、货币拜物教、资本拜物教产生的基础。^①

第二，对商品社会的分析不能停留于交换本身，而必须从商品交换走向商品生产，这是揭示资本统治一切的理论入口。在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思批判了蒲鲁东主义者只从交换领域来解决资本主义社会问题的做法，马克思认为交换只是资本主义商品社会的外在表现形式，决定这种交换形式的是资本主义社会的生产方式，如果不触动生产方式，最多只能做到让所有的人都成为资本家。可以说，从生产出发来考察商品社会，这是马克思哲学与经济学的理论基点。

第三，商品社会，在深层上是抽象统治一切。商品的普遍交换的前提在于价值统治一切，而价值的基础恰恰就是劳动一般，这是对劳动的抽象。^②也正是在劳动抽象的基础上，才可能形成普遍的交换体系，这种交换体系才可能造就人对物的依赖关系，因此物的统治关系对应于社会生活本身的抽象；更为重要的是，在商品社会里，人与人的关系虽然以物为直接基础，但这种基础在日常生活中恰恰是隐而不显的，因而物的依赖关系本身也变成了一种抽象存在：

可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们

① 关于商品拜物教、货币拜物教、资本拜物教的讨论，参见第二章第二节。

② 马克思在《1857—1858年经济学手稿》“导论”中对劳动一般的抽象与商品社会发展的内在逻辑进行了描述。参见拙文：《马克思社会批判理论的科学视界》第二部分，载《哲学研究》1997年第8期。

本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。^①

正是在这个意义上，马克思指出：

个人现在受抽象统治，而他们以前是互相依赖的。但是，抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现。

关系当然只能表现在观念中，因此哲学家们认为新时代的特征就是新时代受观念统治，从而把推翻这种观念统治同创造自由个性看成一回事。^②

这种抽象成为统治，在德波的景观社会中，发展成意象与幻觉成为消费的对象。

第四，马克思认为，资本主义社会物化关系发生于生产关系或社会关系层面，这种物化关系可以通过对社会关系的变革来扬弃，走向以社会性关系为前提的新社会。在马克思那个时代，虽然机器大生产已经展开，商品正向其他领域渗透，但还没有形成商品对社会生活的全面支配地位，因此马克思认为这种物的依赖关系是由资本主义生产关系造成

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，89页，北京，人民出版社，2001。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，114页，北京，人民出版社，1995。

的。马克思的这一界定，就为社会革命奠定了基础。下面在谈到卢卡奇的物化理论时，我们就会发现，马克思的这种理解在社会变革的意义上为什么非常重要。

在马克思之后，西方马克思主义推进了对商品社会的分析。卢卡奇在《物化与阶级意识》中以“物化”为中心范畴，指出了物化在社会生活中的全面渗透。这种渗透不仅体现为外在的社会关系，而且由于生产过程中的物化，渗透到人们的心灵深处：

随着对劳动过程的现代“心理”分析(泰罗制)，这种合理的机械化一直推行到工人的“灵魂”里：甚至他的心理特性也同他的整个人格相分离，同这种人格相对立地被客体化，以便能够被结合到合理的专门系统里去，并在这里归入计算的概念。^①

心灵深处的物化，导致了整个资本主义社会意识形态的二律背反，在这种二律背反中，观念成为统摄一切的前提，成为社会生活整体性的幻觉，这种幻觉构成了孤立个体的补充。

卢卡奇的这个分析，一方面发挥了马克思关于物化分析的基本观点，另一方面又远离了马克思。在马克思那里，物化是生产关系的物化，因此物化是可以进行变革和改造的；而在卢卡奇看来，物化不只是生产关系的物化，更是生产过程的物化，用马克思的话来说，就是生产力的物化。卢卡奇的这个分析虽然更为深刻，但也带来了无法解决的难

① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，149页，北京，商务印书馆，1999。

题：按照马克思哲学的基本观点，人是通过劳动来展示自己的本质的，劳动构成了人的内在规定性，但如果劳动本身就是异化的，那么人就处于异化的“座架”中，这也就意味着人无法真实地获得解放。

但卢卡奇也还有与马克思相同的方面，即他也停留于社会的生产层面，虽然他已经提出了商品社会全面物化的理论，但他还没有意识到随着商品社会的全面渗透，一种全新的社会形式已经出现了。这就是德波所要论述的景观社会。

(二)景观社会

在《景观社会》的开篇，德波就写道：“在现代生产条件占有优势的社会中，所有的生活都把自己表现为景观的无限积累。”^①在这个表述里，我们可以发现：如果按照经典的马克思主义哲学表述，应该是“商品的无限积累”。德波的这一描述，表达了情境主义国际所要分析的时代，景观社会已经代替了商品社会。

这并不是说景观社会与商品社会之间存在着决然的断裂。在情境主义国际看来，“景观是商品实现了对社会生活全面统治的时刻”^②。因此在根基上，这是资本主义商品生产在世界范围内的全面胜利，在这个意义上，也可以说景观社会是商品社会的完成阶段。但是，在德波的分析中，景观社会与马克思所分析的商品社会，又存在着一些重要的差异。

在商品社会中，物作为直接的统治者物化着个人的生存方式和人们

① Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #1.

② *Ibid.*, #42.

之间的相互关系，虽然商品生产的目的是为了交换价值，但人们在市场上交换时，获得商品的使用价值依然是重要的目的。而在景观社会中，交换价值通过对使用价值的全面支配，创造了自我运作的条件，用德波的话说，“使用价值走向了没落”^①。如果说在商品社会，物或现实被分解为使用价值与交换价值的话，那么在景观社会中，则分解为现实(reality)与意象(image)，景观社会就是一种意象的社会，“景观社会不是意象的收集，而是指人们之间的社会关系被意象所中介”^②。应该说，这是一个意象统治一切的社会。

写到这里，必须交代一下德波理论的现实语境，否则我们就无法从意象的角度来理解景观社会了。从20世纪四五十年代开始，随着电子传媒在西方世界的兴起，特别是电视的普及，西方社会进入了消费时代。电视等大众传媒的发展，特别是时尚与广告的全孔不入，使得人们的消费受到了广告的引导，广告中所宣传的产品意象成为人们消费的依据。因此，消费不再只是商品使用价值的消费，首先变成了是否合乎时尚、合乎由时尚引导的身份需要的消费，凡是不能经过广告符号与意象加工的物品，也就不再具有消费的优先权。当德波站在大众文化基础上来看景观社会时，在这个社会中，当然是意象统治一切。“现实在景观中产生，景观是真实的。”^③可见，德波的论述是站在与马克思完全不同的社会层面——在马克思时代，甚至在卢卡奇时代，主要还是大工业生产隆隆进军之时，消费还没有进入到资本主义社会控制的视野，更谈不

① Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #47.

② *Ibid.*, #3.

③ *Ibid.*, #8.

上电子媒介在消费中的中介作用问题。所以贝斯特在评论德波的“景观社会”时指出，景观社会，是站在大众传媒社会的基础上的。^① 这是有道理的，只有在这个基础上才可能理解德波。

当意象统治一切时，社会的生产就变成了意象的生产，也就是说，进入大众传媒世界之后，物的消费过程，首先必须转变为符号的生产与传播过程，只有通过广告的影响，在人们心中形成了一定的消费意象之后，人们才会去购买物品。这种购物经验，我们在日常生活到处可以见到。我们买东西，从来都是依据广告来完成的。一种全新的产品，如果又没有在广告中出现过，一般谁也不会去买。正是在这个意义上，“景观只瞄向自身”^②。在景观社会中，当物的消费以意象为中介时，物就必须将自己表现出来，这种表现不只是直接表现自己的使用价值，而且是表现自己的意象价值，意象的生产也就变成了表现的垄断过程。如果说商品社会的产生体现了从“存在到拥有”(being into having)的转变，那么景观社会的产生则体现了从拥有到展示的滑落(having into appearing)，如果说商品社会是抽象统治一切的话，那么在景观社会则是意象统治一切，那些占有意象生产的资本才是最有权力的资本。^③ 德波的这一分析，就为鲍德里亚在《物体系》中，认为物的使用价值消解、走向功能体系的观点提供了理论基础。在德波这里，意象还体现出对原初物

① Steven Best, "The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Baudrillard, Debord, and Postmodern Theory", in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994, p. 47.

② Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #14.

③ 这也就说明了为什么今天的财团不再是过去的工业化生产集团，如钢铁大王、石油大王，而是传媒大亨、互联网巨头等。

体的留恋，还没有完全站在大众传媒社会的基础上，而当鲍德里亚以符号来代替意象时，则完全走向了电子媒介社会。

景观不仅造成了物在商品世界中地位与功能的变化，更重要的是，它带来了人的心理上的变化。德波认为，景观不能被看作是对世界观点的误用，它是商品高度发达社会的“世界观”，是一种客观化的、具体化的关于世界的总的看法^①，这种看法既是商品总体性生产方式在心灵上的投射，也是被意象统治的心灵看待商品的方式。按照马克思的分析，在商品交换普遍化之后，人受到了抽象的统治，个体在社会分工中也被分割为孤立的存在。当经济学家将这种孤立的个体当作一种理性最大化的“经济人”时，这是关于个人自由、关于主体的主体性的神话与幻觉，市场经济中深层的拜物教意识就是这种幻觉的表现。这种拜物教意识，在卢卡奇哲学中界定为一种物化的意识，在德波这里，分析的逻辑更加深入了。在景观社会中，已经不再是物化意识统治心灵的过程，而是意象意识统治一切的过程，这是一种更加隐蔽的幻觉。如果物对人的统治还可以被觉察的话，那么自己创造出来的意象，作为自己心灵的外在投射，则直接与我们自己的存在合而为一了；如果说商品拜物教还是将崇拜对象定位于人之外的话，那么景观社会中的意象拜物教（严格讲来已经不能称之为拜物教，因为在这里已没有了物，而是物的意象。但这种意象崇拜，才是最为根本的拜物教），则将崇拜对象从外在的物转向了自身的心灵，这是一种深层的回转，也是更深层的自反性。因此，当我们在景观社会中认为自己的个性得到张扬时，德波认为，这才是一种更

^① Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #5.

深层的幻觉和错误意识，我们不是被我们的自主性所支配，而是被自动的意象所支配，意象间具有了互指性，正是这种意象的结构性体系，为我的世界增添了玫瑰色，我们在这种色彩中感到自身被美好的存在所包围，这是说谎者对自己说谎^①，是对商品的自恋式迷恋。这还不彻底，在德波看来，即使是对这种自恋式迷恋的反思、不满甚至反抗，由于大众传媒的作用，本身也被呈现为景观，变成了人们的消费品。这是一种反抗的幻觉。这种反抗的幻觉不仅体现于人的心灵层面，也体现在政治经济与文化层面。^②

这种幻觉产生的根源是什么呢？德波沿袭了马克思分析商品生产的思路。在马克思看来，资本主义社会中抽象统治一切的根源在于生产过程中发生的分裂，即工人与生产条件的分裂，这是真实的社会生活的内在矛盾，但马克思认为这种分裂主要发生于生产关系层面。卢卡奇在马克思的基础上，指出生产过程中的分裂才是根本性的原因。正是这种分裂，使得以物的依赖关系为基础的社会存在总体性体现为柯西克所说的“伪总体性”^③。德波也认为，景观社会中意象统治一切、幻觉支配一切是商品生产的必然结果，是商品生产的完成形式。“社会内的景观与具体制造中的异化相一致”^④，工人在生产中不是生产自身，而是生产出异于自己的权力，“由于与自己的生产相分离……在他的生命中生产得

① Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #2.

② 这个问题在《景观社会》的第四、八、九章进行了具体的分析。鉴于本章的篇幅与分析主题，这里不再讨论。

③ Karel Dosik, *Dialectics of the Concrete*, Holland, 1976.

④ Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #32.

越多，他与自身的生命也就越加分离”^①。在这个基础上，德波又做了进一步的分析。虽然生产中的分离与异化构成了景观的基础，但与商品社会相比，景观社会中更为突出的是消费中的分离与异化。在早期的商品社会中，我们消费是为了消费有用性，而且消费本身是受到抑制的，这也是韦伯将新教伦理当作资本主义精神的重要原因，为了与景观社会中的消费区别开来，我们不妨称这种消费还是一种真实的消费，是一种基本需要的满足。而在景观社会中，由于商品的丰裕，由于意象消费的作用，消费本身不再是基本需要的满足，而是被意象激发的需要的满足，德波称之为伪需要的满足，这就使得真实的消费变成了幻觉的消费。主体自身的内在分裂，在德波这里就是需要自身的内在分裂。在这种分裂中，人既不能认识他人，也不能认识自己，而是被消费的意识形态所中介。^② 这种分裂，正是资本主义生产体系分裂性特征的最高表现。这种内在分裂也是讨论精神分析所谓的精神分裂的现实社会基础。

德波当然不满足于分析景观社会的内在分离，他的理论意图在于超越这种分离，超越意象与幻觉的统治。在这种革命的总体策略上，他与卢卡奇的总体性革命理论相一致。德波认为，必须超越景观社会，这种超越就在于以一种总体性的革命理论，尤其是革命实践实现对景观社会的总体性否定，而革命的力量则在于工人的阶级斗争。但德波所谓工人阶级的阶级斗争主要指的是工会自治基础上的阶级斗争，在这个意义

① Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983, #33.

② *Ibid.*, #217.

上，德波持一种工团主义的想法。而这种想法，与早年卢卡奇的革命主体论相一致，也是 20 世纪 60 年代东欧社会主义国家工人自治的主要内容。^①

从德波的这个分析可以看出，他的基本理论框架还是西方马克思主义的，即建立在真—伪两重性划分基础上，但这种真—伪两重性，不再有一种总体的类的价值悬设，倒是接近于历史现象学的立场^②，德波还是现代性意义上的西方马克思主义者。但由于他是站在大众传媒与消费社会的场域中，论述的是超越了物像的意象批判社会学，而这种意象理论，又构成了走向物像死亡的后现代理论的入口，特别是鲍德里亚符号社会理论的基础，因此，德波又处于后现代理论转向的中介点。贝斯特与凯尔纳将德波定位于现代理论到后现代理论的中介，是较为准确的。但如果从符号社会学来看，德波的意象统治理论还存在着一些问题。这主要体现为，德波还是从社会生产的层面来揭示意象产生的根源。这虽然是一个根本性的问题，但如果不能揭示意象自身的运作方式，揭示意象自身何以能在传媒社会增殖，他的理论就难以真正地进入消费社会批判中，这与同时期的列斐伏尔、巴特相比，存在着基本的局限性。这也表明，此时的德波虽然也意识到了意象、符号的作用，但还没有涉及符号学领域，而这个领域，是法国后现代批判的重要理论支点。因此，德波的景观社会，为鲍德里亚提供了一种视野，当鲍德里亚以符号社会作

① 参见[南斯拉夫]马尔科维奇、彼德洛维奇编：《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》，重庆，重庆出版社，1994。

② 关于历史现象学的概念，参见张一兵：《回到马克思》，南京，江苏人民出版社，1999。

为自己的研究对象时，他就超越了景观社会的问题域。

(三)符号社会

虽然鲍德里亚不是情境主义社会学的成员，但他与德波保持着密切的联系：“我被情境主义深深吸引着。情境主义就像一种原初的理论背景，一种激进的理论。甚至在今天，如果情境主义已经过时了的话，它仍然保持着一种激进性，这正是我要忠于的东西。”^①1990年鲍德里亚在《冷酷的回忆》中对自己的思想发展在各阶段受到的影响进行描述时指出：“二十岁是合格的想象科学家(pataphysician)，三十岁是情境主义，四十岁是乌托邦主义，五十岁产生断裂……这就是我的历史。”^②在鲍德里亚的思想中，我们也经常会发现德波的影响。如在《生产之镜》中，鲍德里亚指出：情境主义“毫无疑问是唯一的一种理论，它尝试着在‘景观社会’中抽出政治经济学的新的激进批判”^③。“在马克思刻画出物质性退化为数量化商品和德波描绘的商品世界被吸收进意象的景观帝国的地方，鲍德里亚描绘了抽象的更高级阶段，在那里，物体全部被吸收进意象之中，并且在符号交换的封闭循环中去物质化了。”^④经过德波的景观理论，鲍德里亚进入对符号社会的批判。

在德波的论述中，他已经看到在景观社会中，物的使用价值已经消

① Judith Williamson, *An Interview with Jean Baudrillard*, Block 15, 1989, pp. 16-19.

② Jean Baudrillard, *Cool Memory*, 1990, p. 131.

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 120.

④ Steven Best, “The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Baudrillard, Debord, and Postmodern Theory”, in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994, p. 51.

解了，交换价值本身呈现为交换的直接理由，而且由于大众传媒的作用，交换价值本身又被传媒产生的意象所吸收，因此，消费变成了意象消费的过程。德波已经认识到，在当下社会中，消费本身已经变成了一个自成体系的结构，意象也不再是个别的存在，而是相互意指的意象结构，当消费本身变成一种体系化的意象消费时，我们进入的就是一个全新的时代，用鲍德里亚的话说就是“消费社会”。在这里，核心的问题是怎样看待意象。在德波那里，意象是一种伪意识，是一种被蒙蔽的意识，也就是说德波的理论基础还是卢卡奇式的。当德波停留于这一理论框架时，按照鲍德里亚的思想，德波仍然停留在消费社会的大门口，德波没有看到，

从形式商品到形式符号的转变，从处于一般等价规律支配下物质产品的抽象交换向处于符码规律支配之下交换运行的转换。我们通过这种转变走向了符号政治经济学，这不再像马克思所说的仅仅是所有价值的“商业卖淫”……而是处于这样一个阶段，在这里所有的价值都变成了符号交换价值，处于符码的同质性之下。也就是说，处于结构控制和权力控制的同质性之下，这跟剥削比起来，更加微妙更加极权主义。^①

鲍德里亚从符号学的立场指出，实际上并不是一种意识性的意象成为统治的基础，这种意象只是大众传媒创造出来的内容。如果从大众媒介的

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, pp. 121-122.

角度来说，德波的这个分析还是传统媒介的分析，就像法兰克福学派一样，停留于大众传媒的内容层面。鲍德里亚从麦克卢汉的媒介理论出发，对德波进行了符号学的批判性阅读。按照麦克卢汉的观点，“媒介即讯息”^①，不是媒介传达的内容影响着人们，媒介本身就构成了人们的存在方式。现代媒介的基础，就是符号的运作，凡是不能变成电子符号的东西都不能存在，同样，广告创造出来的意象，其基础就是符号。因此，进入消费社会之后，我们面临的不是以意象方式呈现出来的景观社会，在其深层其实是符号社会。

在符号社会中，德波的意象意指体系变成了鲍德里亚的符号意指体系。由于使用价值在现代被交换价值所中介，或者激进一点说，由于使用价值的死亡，在符号学中，与意指过程相关的所指也不再构成符号学不言自明的根据，于是消费的过程变成了符号能指在体系内部的自我指涉过程，这个过程不再是由主体决定的，而是由符号自身决定的。在符号体系的作用下，物变成了符号—物，并由于符号内部的差异原则，形成了物体系，因此，消费就不再是针对一件具体的物，今天的消费变成了对物体系的消费，而在对物体系的消费中，物的使用价值消解了，我们消费的是以物表现出来的社会身份与文化差异；同样，消费的主体也不再是一个理性的自律体，而是由符号组织起来的主体，主体的存在、主体的任何一个部分，都可以变成一个符号，变成消费品。这就是现代社会中头发、皮肤甚至性都变成了消费对象的原因，因为在这些部分，

^① [加]麦克卢汉：《理解媒介》，33页，北京，商务印书馆，2000。关于麦克卢汉的媒介理论，参见第二章第五节的讨论。

都可以体现出由符号决定的社会身份与社会地位差异。因此，符号构成了早期鲍德里亚分析现代社会的理论基础。

在前面的分析中，我们已经指出，德波景观社会理论看到了大众传媒兴起之后，物品不仅要变成商品，更要变成意象商品，才能进入市场体系之中。意象总还是原件的意象，尽管原件已经在意象中消隐了，但原件还是构成了评判一切的根据，这也是德波确定真实意识/虚假意识的基础。在这个意义上，德波的分析思路还是站在黑格尔现象学的传统上，一种辩证的批判构成了他分析问题的底蕴。而在鲍德里亚看来，在符码控制中，一切原件都不再存在，存在的只是通过机器，特别是电子媒介的符号产品，这种产品的价值已不再能按照原件来判断，而是来自符号本身。因此，真实在鲍德里亚这里确实是不存在的，所以有的学者在研究鲍德里亚时认为，鲍德里亚的主题就是对真实的抵制^①，这一点在《象征交换与死亡》一书中关于社会发展阶段的区分中可以看出。

在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚从拟像的进程出发对现代社会进行了区分：从文艺复兴到工业革命时期以伪造为支配图式的社会，从工业时代开始的以生产为支配图式的社会，以及当下符码统治阶段以拟真为支配图式的社会。^②如果说在第一阶段中还有原件的话，随着工业社会的发展，原件的地位开始被系列产品所取代，到了后工业社会，原件就不再存在了，这是一个真实(原件)死亡的社会，存在的只是拟像。所谓的拟像并不是说存在着一个原件，然后对原件进行模仿，而是说在原件缺席的

① Rex Butler, *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, London, 1999.

② Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, p. 50.

情况下，自身对自身的摹像与拟真。这样说明还是比较抽象，我们只要看看电脑上的设计，就可以理解符号化时代的拟像。在电脑设计中，没有所谓的原件，只有通过符码的重新组合，产生出一个到目前为止的最佳结果，设计的过程就不再是如何达到原件的最高水准问题，而是如何在自身的拟像中不断反复的修改过程，这个过程是没有终点的（我们在电脑上写作就是如此），而且拟像的结果比原件还要真实。^①因此，重要的不再是真实存在的东西，或者以此为标准来判断符号创造出来的东西，而是如何通过符码的组合形成所需要的意象与结果，而判断的标准也变成了拟像自身。因此，在符号支配世界的时代，正是真实死亡的时代，是符号—物支配一切的时代。当真实死亡的时候，也是真假意识死亡的时候，也是黑格尔现象学式的辩证法失效的时候。这是鲍德里亚的必然结论。

鲍德里亚的这一思路，超越了德波关于“景观社会”的辩证分析，在一定意义上倒是发挥了本雅明在《机械复制时代的艺术作品》中的思想。本雅明在讨论艺术作品时指出，随着复制技术的产生（在当时主要是照相和无声电影），艺术创作中的即时即地性消失了，即作品的原真性消失了，“复制把所复制的东西从传统领域中解脱了出来。由于它制作了许许多多的复制品，因而它就用众多的复制物取代了独一无二的存在；由于它使复制品能为接受者在其自身的环境中加以欣赏，因而它就赋予了所复制的对象以

^① 根据《金陵晚报》2002年10月17日的报道，国内举行了首次网络三维虚拟偶像选美大赛，评选出四位网络偶像美女。一位从事人体美学的专家评论时指出，这些美女集世界各地美女的最美部位于一身。可以说，这是比任何真实的美女都要完美的美女。

现实的活力”^①。如果说在本雅明的时代，复制还主要体现为机械化的制作方式，那么今天的复制主要是通过电子技术完成的，而电子技术的运行机理就在于符号的编码。这是符号社会的社会技术存在，而这个基础，在德波那里却被遮蔽于西方马克思主义总体性的框架中了。

在这个全新场域中，鲍德里亚的分析方法与德波相比，产生了一些新的维度。在德波那里指出了意象统治一切，社会生产的过程主要是意象的自我生产与增殖过程，但意象如何自我生产与增殖，意象如何创造出一种自足的体系，对此德波并没有在意象自身的机制中说明，而主要揭示了意象产生的社会基础。而当鲍德里亚进入符号社会时，他就在运用符号学的方法来揭示符号统治世界的建构机制，这种分析就从社会基础分析深入到了符号自身体系的分析，这是理论逻辑的递升，在这个理论维度上，鲍德里亚的消费社会分析构成了西方马克思主义理论中重要的组成部分。^② 另外针对意象统治一切，鲍德里亚认为不能通过传统的真实意识/虚假意识二元区分所构成的总体性意识来实现对现实社会的超越，今天的超越应该是以另一种符号体系代替现有的符号体系，在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚以一种象征交换的文化模式作为现实文化模式的替代物。最后，鲍德里亚从马克思的生产理论，进入媒介交流中的符号理论，认识到符号在当代社会中的作用，这就为我们走向网络

① [德]本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，10页，北京，中国城市出版社，2002。

② 凯尔纳认为，鲍德里亚通过符号分析现实社会，特别是走向符号政治经济学批判之后，的确超过了经典的马克思主义理论。Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 36.

社会时代提供了理论上的过渡点，也就是说对网络社会的分析，不仅要从资本的生产出发，也要注意电子网络中符号的作用问题。鲍德里亚的这些思考，是马克思、西方马克思主义者所没有涉及的。但后期的鲍德里亚开始抛弃了马克思的理论思路，即不再从生产出发来理解社会历史发展过程，而是以符号的意指方式来替代马克思的生产模式，这是鲍德里亚从西方马克思主义走向后马克思思潮的起点。

罗兰·巴特、昂利·列斐伏尔和居伊·德波在理论建构上虽然着重点不同，但三者的一个共同特征是看到了随着消费社会的来临，当下社会发生着根本性的变化，这种变化本身就表明了社会的主导性力量发生了变化。三者在有意无意中，都将“符号”当作当下社会的主导性力量，这在巴特与列斐伏尔的思考中表现得更为明显。在鲍德里亚的早期思想建构中，他正是通过符号社会来反思自己所生活的世界的，这是我们进入早期鲍德里亚思想的理论入口。^①

^① 但这里的深层问题在于，当鲍德里亚以符号社会来概括当代资本主义社会时，他又产生了对现实社会的单向度阅读。首先，在当代社会中，虽然符号起到了重要作用，但这并不能否定生产的基础性意义，同时符号的存在，也不排斥马克思所分析的生产方式的存在，因为在任何社会中，都存在一种多元性的结构，当鲍德里亚以符号社会超越马克思及当时的西方马克思主义时，在这个意义上，他也就忽视了马克思分析中的合理成分。其次，鲍德里亚从麦克卢汉的媒介理论出发时，也犯了一种技术决定论的错误，只看到了资本对媒介的控制一面，没有认识到接受者在接受媒介符号时的作用，而这正是英国学者威廉姆斯讨论的问题。这种单向度的阅读，使他的理论蒙上了一层绝望的情绪。所以他以一种前文明时代的象征文化秩序来全面替代现存的文化，最后走向了嘲讽式的批判理论，具有犬儒主义的意味。如果说马克思对商品社会的分析、德波对景观社会的分析，还存有一种解放的主体和解放的可能性，那么在鲍德里亚的理论中，这种主体本身已经变成了符号幻象了，而新的主体如何建构，鲍德里亚并没有去探讨。可以说，鲍德里亚在理论上超越马克思、德波的地方，也正是他走向理论无望的地方。

从上面的讨论中可以看出，自 20 世纪 40 年代开始，西方社会发生了根本性的变化，这个变化表现为从过去的生产性社会转向了以符号为中介的消费社会。在社会学家里斯曼(也译理斯曼)看来，这个转向是资本主义社会中的第二次革命：

第一次革命在过去的 400 年里荡涤了统治人类大部分历史的以家庭或家族为核心的传统生活方式。这次革命包括文艺复兴、宗教改革、反宗教改革、工业革命以及 17、18、19 世纪的政治革命等。这次革命当然仍在进行中，但在最发达国家，尤其是美国，这次革命正让位于另一种形式的革命——即随着由生产时代向消费时代过渡

而发生的全社会范围的变革。^①

在这个全新的社会形态中，物的存在方式发生了根本性的变化。在巴特、列斐伏尔与德波等人的分析基础上，鲍德里亚对物的存在方式进行了较为系统的分析。他指出：在消费社会中，物像结构在技术的层面上，走向了功能的零度化，即功能的随意组合使物的象征意义消解，变成了一种功能性的符号意义体系，这是物本身存在的合法性基础；与此对应，人的心理机制也走向了零度化，即通过对物的功能的投注确立自身的“主体”身份，找到自己的社会地位。这种身份确立的过程，实际上是物的意义体系在人身上的配置过程，这是物体系存在的深层合法性依据。在鲍德里亚的分析中，表面上看来，虽然运用的主要是弗洛伊德(拉康)、巴特的话语，并受到列斐伏尔与德波的影响，但在深层上，恰恰又是以马克思关于商品社会的批判分析为基础，实现了一种理论的整合，从而揭示出消费社会的物像结构。^②

《物体系》一书，主要从三个方面对消费社会的物像结构进行了分析：第一个方面是物体系的功能变迁，这是对物体系的客观描述；第二个方面是对物体系时代的动机的分析，这是对与物体系功能结构相对应

① [美]大卫·里斯曼等：《孤独的人群》，6页，南京，南京大学出版社，2002。里斯曼的这本书于1947年开始写作。

② 凯尔纳认为，鲍德里亚《物体系》的分析，实现了结构主义、弗洛伊德关于隐藏意义的分析以及马克思的意识形态批评的结合，充满了有意义的看法。Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, pp. 9-10.

的主观维度的描述；第三个方面是对物体系的实践意识形态批判，揭示物在消费社会中是如何叙述自己并实现了消费社会的意识形态企图的。如果说前两个方面是对物体系直接意指的描述，第三个方面则是对物体系含蓄意指的揭示。在这一思路中，功能分析构成了《物体系》的理论起点。

一、物体的零度：功能分析

物的功能，在鲍德里亚看来，不再简单地只是物体本性的展示（海德格尔的梦想），而是一种社会关系的编码，在物体的功能身上，折射的是社会文化的意义结构，功能的变化呈现的正是社会关系与文化体系的变化。从功能入手，这既可以使分析走向直观，同时又可以揭示出功能运行中的深层社会体制。

（一）物的结构变迁：摆设与技术命令分析

鲍德里亚的分析是从家具摆设入手的，这可以说遵从了日常生活分析的思路。家具的摆设，不是几件物体集中在一起就可以了，而是一个时代家庭和社会结构的反映，因此家具摆设的变化，又可以折射出社会生活的变迁。^① 正如布罗代尔所说：“关键不在家具本身，而在于它们

^① 按照莫斯的分析，物并不是现代社会中这种无生气的存在，在罗马社会，物是家庭的一分子，在一定意义上，家就等同于物。参见[法]马塞尔·莫斯：《礼物》，140页，上海，上海人民出版社，2002。

的布置是任意的还是不得不然的，在于一种气氛和一种生活艺术。”^①因此，“家具的沧桑与时代风尚的变迁相关”^②。可以说，鲍德里亚虽然在分析物，实际上他又是在分析社会生活。

鲍德里亚认为，古典时期的布尔乔亚家具摆设建立在传统及权威的父权制关系基础上，其核心是联系家庭各成员的复杂情感关系。他的一个较长的描述可以体现出这一点：

典型的布尔乔亚室内表达了父权体制：那便是饭厅和卧房所需的整套家具。所有的家具，功能各异，但却能紧密地融合于整体中，分别以大餐橱和大床为中心，环布散置。倾向在于聚积，占据空间和空间的密闭性。功能单一、无机动性、庄严巍然、层级标签。每一个房间有其特定用途，配合家庭细胞的各种功能，更隐指一个人的概念，认为人是个别官能的平衡凑合。每件家具互别苗头，相互紧挨，并参与一个道德秩序凌驾空间秩序的整体。它们环绕着一条轴线排列，这条轴线则稳固了操守行止的时序规律：家庭对它自身永久保持的象征性的存在。在这个私人空间里，每一件家具、每一个房间，又在它各自的层次内化其功能，并穿戴其象征尊荣——如此，整座房子便圆满完成家庭这个半封闭团体中的人际关系整合。^③

① [法]布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷，360页，北京，生活·读书·新知三联书店，1992。

② 同上书，358页。

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 15. 中文版，[法]尚·布希亚(鲍德里亚)：《物体系》，13页，上海，上海人民出版社，2001。

在家具的这种摆置中，物和家具的功能首先不在于其客观的功用性，而在于它的象征意义，即这种摆置体现的是人与人之间的关系，具有道德取向。^①人与物的关系紧密相连，家具摆设的紧密性与封闭性，与家庭生活的内在性和以父权为中心的情感性相对应，使房子与家具具有深度感，这就使家具本身具有象征作用，在空间中体现了家庭团体的情感关系及持久存在。在家具的这种摆置中，体现了古典时期的意识形态与文化观念，这个时期的物具有相应的风格与象征意义。

但随着个人与社会及家庭关系的转变，家具的风格与结构都发生了变化。家具的庄严宏伟感消失了，占据着大量空间的宏伟家具让位于能摆在房角的小家具，家具本身不再总是占据着空间，使自己总处于“在场”状态，而是变得可以消隐、伸缩，变得更具机动性、变换性和适时性。风格与结构的变化，使家具的意指功能发生了变化。当物具有象征意义时，物即使是在功能不调的情况下，也能体现家庭情感；而当物以功能凸显时，功能不调的物也就不必要留于家中，在这种情况下，对物也不能投注过分的家庭感情和个人感情，家具不再作为道德感的载体而存在，而是凸显了自身的功能，这就使物的功能从过去的道德束缚中解放出来，与这种解放相对应的就是人不再经由这些物的中介紧紧地与家

^① 在20世纪二三十年代，西方社会的物还具有这些传统的内涵。也正因为如此，莫斯认为当时西方社会中虽然商品经济已经发达，但还存在着传统社会的东西，他认为物的这种存在体现了礼物—交换道德，而且这种道德是文明的最美好状态。他认为西方社会还具有走向这种理想境界的基础（参见[法]马塞尔·莫斯：《礼物》，第四章“结论”，上海，上海人民出版社，2002）。与他相比，鲍德里亚认为，这种物的存在方式已经完全消逝了。

庭联系在一起。这是对物、人、空间的解放。物的象征与风格消解时，物变成了一种功能性的中性存在，这是物的一种零度化存在。对于物的这样一种解放方式，鲍德里亚运用马克思分析工人从封建关系中解放出来的思路指出：“套用马克思的区分来说，此一‘功能化’演变只是摆脱束缚而不是真正的解放，因为这只代表了物的功能，而不是物的自身。”^①与这种解放相对应，当人从传统道德中解放出来时，也只停留在作为物的使用者阶段。当物的功能被解放出来时，物是自由的，物与物的关系不再以人的关系为中介，或者说除了各自的功能之外，物与物之间已不再有关系，结构被功能所割裂，与此对应的就是从传统完整一体的心理空间向割成碎片的功能空间转变。^②正是在这时，我们真正进入了物的统治时代。

在物转变为功能物的时代，物品之间的关系变成了功能组合之间的关系，而这种功能组合又可根据家具摆设的模范进行任意调整，物的关系就成了一种设计关系，按照模范进行组织布置。在这种布置中，通过物的功能，可以根据实用性来考虑组织体制。“我们不再赋予物品‘灵魂’，物品也不再给您象征性的临在感；关系成为客观的性质，它只是排列布置和游戏的关系。它的价值也不再属于本能或心理层面，它只是

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 18. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 16页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

^② Mark Gottdiener 写道:“每个空间都被当作孤立的单元加以商品化。厨房仅被‘设置’为厨房, 起居室仅被‘设置’起居室, 浴室仅被‘设置’为浴室。”Mark Gottdiener, “The System of Objects and the Commodification of Everyday Life: the Early Baudrillard”, in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994, p. 30.

策略层面的价值。”^①在这种组合中，凡是能反映过去价值的方面，都被消隐了，这是一种中心的消隐。鲍德里亚具体分析了墙壁与光线的开放性与自由性、光源的退隐、镜子的反射功能的转换、时钟摆设的转变等方面，指出这些东西的摆设是如何体现了物从道德价值向功能性的转变。比如镜子，这是布尔乔亚家具上一个重要的物件，表达的是一种意义反复、丰饶有余、反映的意识形态，而现在镜子只是作为整理衣冠的功能而存在，不再屈从于家庭道德所要求的意识形态功能。镜子的位置从墙上、大衣橱上向洗手间的转变，实际上也就打破了传统家居生活的封闭性空间，也体现了中心的消失。^② 鲍德里亚发出感慨说：

现代秩序的作为的确符合逻辑，因为它不但消除了室内位居中心或过于明显的光源，又在这么做的同时，也把反映这些光源的镜子取消，也就是说，把中心和对中心的回归同时取消。

难逃灯与镜的命运，任何事物都不该成为密度过高的聚焦点。^③

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 21. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 18页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

② 福柯在《词与物》第一章中分析17世纪现实主义画家委拉斯开兹的作品《宫中侍女》, 就揭示了镜子与中心的对应关系。参见[法]福柯:《词与物》, 上海, 上海三联书店, 2001。鲍德里亚在这里就关注镜子的意义, 镜子在传统的家庭布置中, 具有整合与统一化的功能, 所有的形象都被返回到中心, 加强着空间的整体性也扩大了空间。镜子的消失, 也就是中心与整体性的消失, 隐喻着传统价值观念的消失。这似乎暗示着他的《生产之镜》中关于生产的中心地位的反思, 在这个意义上, 这里也体现了后现代思潮关于去中心化的思想。

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996 p. 23. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 21页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

在这种摆设中，人对物的干涉消失了，物也不再作为人的镜像而存在。^①物的诗性消解了，物从临在感的相互回应转变功能上的相互通达，转变为一种功能的整体协调性。“在这样的阶段，‘环境’物的存在样态完全改变，而接替家具社会学而来的，是一个摆设的社会学。”^②环绕于主体身边的秩序被物的秩序所代替，剩下的只能是人从影像中消失，因为人的存在在物的秩序中，已被物的功能化所操作过了。人只有成为摆设人。

对摆设人而言，传统的具有“氛围”的空间转变成功能化的同质空间，被物的秩序所操作了的人，反过来又操控着这个同质化的功能空间，对物品进行摆置，这是一种双向的操控。在这种摆置中，由于广告的作用，造成了一种意象，似乎人是根据自己的“品位”、“个性化”来面对空间与物的。但正如德波、列斐伏尔与巴特分析过的，这实际上是消费社会所产生的一种意象，一种幻觉。这种幻觉造成了双重效应：一是物的缺席，使物得以逃脱支配人的现实，产生物的纯洁感和无罪感；一是人的自主性幻觉使我们自愿地进入到物体系的座架之中，使我们在消费物的同时，也消费着自身的自主性幻觉，在心理深层上认同于物体系。当物体系获得隐性支配一切的地位时，我们进入的正是物体星球的时代。

物体系结构的转变，在鲍德里亚看来对应于心理分析的口腔期与肛

① 在《致命的策略》中，鲍德里亚指出：正是通过镜像，主体才能实现从客体返回到自身的道德的透明性。Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, London, 1990, p. 113.

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 25. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，23页，上海，上海人民出版社，2001。

肛门期。在口腔期，我们接受的是自然物，这是一种自然的赠予，是来自母体的母性呵护。这种赠予如同传统家庭的情结的遗传。而在肛门期，我们追求的是一种畅通感，物的功能化体系寻求的正是这种感觉，过去具有质性内容的物变成了同质化的粪便，这正是现代抽象化的意义。而肛门期的排便控制，在弗洛伊德那里又体现出一种侵略性的人格，当然这种侵略不再是人本身具有的侵略性，而是物对世界的侵略，这种侵略使人在物面前呈现出一种强迫性的心理，即在物的摆置中，一切都必须是功能畅通的，鲍德里亚称之为“技术文明的性格学”。这是要求内脏的全面畅通，“如果说，怀疑幻想症是对体内物质流通和初等器官功能状况的强迫性忧虑，那么我们可以以为现代人，这位资讯控制专家所谓的脑力怀疑幻想症患者，在他的心中纠缠不休的执念，正是信息的绝对流通”^①。而这种性格正是现代世界的性格写照。

（二）物的结构变迁：气氛与文化命令分析

与物的技术结构同时发生变化的，是物的气氛的变化，它们共同构成物体系的两个面向。如果说技术结构的变迁反映了功能演算，那么气氛的变化反映的则是色彩、材质、形式和空间的演算。

从文化心理层面而言，鲍德里亚以色彩为例指出，色彩本身反映着特定的心理与道德上的文化倾向，“它暗喻着已被编码的文化意义”。在不同的社会历史时期，人们对色彩的态度大为不同。在传统时期，色彩

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 29. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 27页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

自身的存在遭受着道德与文化上的拒绝与否定，色彩与物的摆设方式一样，从属于布尔乔亚的家庭道德观念与价值取向，如果色彩本身过于光彩照人，那么就会起到喧宾夺主的效果，使人沉湎于色彩的自身存在中，在这个意义上，色彩是受到抑制的，并不具有自足性的存在价值。色彩从这一受束缚的状态中解放出来，显然同一个全面性的决裂相关，正如物的功能从传统的道德中解放出来一样，色彩本身也被当作一种纯功能解放出来，颜色不再作为色调而存在，颜色以自然面貌出现了。过去对颜色的取舍以黑/白对立为基础，这是一种道德的规定，而现代，颜色在自然色彩的广大区域中形成系统，不再以黑/白对立的反自然价值为出发点。^①但这种自然并不是原初的自然，而是历史的自然化，

前来改变日常生活气氛的，不是“真正的”自然，而是假期，作为自然的拟像，日常生活的反面，它其实不在自然状态中生活，而是依存自然的理念而存在。……人开始是把他的家移进自然里，结果却是休闲里的价值和自然的理念被移入家中。^②

当色彩以“自然”的方式出现时，出现的其实是“第二自然”，第二自然的出现，构建的是一个休闲的世界，物不仅过渡到功能化的结构中，放弃

① 17世纪的尼德兰绘画，就是色彩的一次重大解放。伦勃朗等的画风就是通过对自然界各种色彩的描绘来展现人们在劳动过程中所面对的自然。色彩在尼德兰画风中，甚至超越了绘画的内容。参见[法]丹纳：《艺术哲学》第三编，合肥，安徽文艺出版社，1991。

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 34. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，36—37页，上海，上海人民出版社，2001。

了自己的责任与道德，而且也在色彩的自律中，放弃了自己的责任与道德。在这个意义上，色彩在今天也具有神话学的分析价值。进入功能性体系的色彩，其变化就不再是自然色彩本身的变化，而是根据色彩的演算规则完成色彩的搭配。这个变化对应于物的技术结构层面，物的组合使单个物的元件失去了自身的功能，使物相互指涉，单个色彩也失去了自己的内在价值，变成了色彩之间的相互指涉，形成了色彩的“函数”。在色彩的“函数”中，系列通过自身的微妙变化延异着自己，使气氛可以通过计算得到精确的表现。在这个分析中可以看出，色彩的解放只是作为功能解放出来的，这种功能性的解放是为了色彩能够形成相互指涉关系，使色彩也进入功能性系统中，这种系统化与物的功能系统化相互呼应，使得气氛本身不再来自传统的道德感或物的材质本身所具有的效应，而是来自色彩之间的对比关系，这是色彩之间的延异关系。巴特所谓的“系列”、德里达所谓的“延异”，正是功能化时代的结构特性。

在海德格尔关于物性的思考中，大地构成了其中的一极。大地与物之自然材质联为一体，使物本身具有一种母性的存在价值，因此物性的追问也是回归大地的过程。^① 海德格尔的这个追问，在物走向功能化的时代，是一种浪漫的怀旧情绪在起着作用。现在的问题是：物的自然材质已被合成材料所代替，正如色彩挣脱了道德和象征的地位，成为抽象的存在一样，材质的变化也代表了物开始摆脱以自然为基础的象征主义的束缚，迈向多种造型的可能。这是实现物的功能组合的一个重要条

^① 参见[德]海德格尔：《物》，见《海德格尔选集》下卷，上海，上海三联书店，1996。

件，也是走向物的游戏化摆弄的重要条件。^①正是在物的自然材质被替代的阶段，自然性的材质才会更显存在的意义。但正如色彩走向自然性一样，材质的自然性在今天这个时代已变成了一种符号—自然性，被打上了文化的标记，在这种自然性中，“它们表达了一个物质和母性温暖的梦想，正足以供养怀旧情绪中奢侈的一面”^②，这决定了海德格尔式的物化之境只能是功能化时代的同谋。

色彩与材质的功能解放，使它们成为抽象的存在，成为现代思维操控的对象。正是这种可操控性，使得现代环境本身以操控的方式进入符号体系中，这就是气氛。因此气氛不再产生于道德与情感的生存体验，而是产生于思维的操控过程。如果说传统时代气氛是凝固的，那么现代的气氛则是流动的，因为色彩与材质的功能化，使气氛随时可以根据人的品位而调整，这又是一种个人“品位”的展现。但如果考虑到符号本身的排列，那么，“品位”本身正是按照符号的差异逻辑来完成的，个人的“品位”恰恰处于主体性被解除的地方，是符号本身创造了我们的“主体性”幻象。关于这一点，德波、列斐伏尔与巴特的分析构成了鲍德里亚的论述基础。

如果说在物的功能化中，人成为功能关系中的摆设人，那么在气氛的流动中，人只能作为关系人和气氛人而存在。气氛就是使人在物的组织中与物或与人相遇时，具有一种亲密感，这种亲密感是平面化的、流

^① 这正是钢架结构在现代性建筑中大受欢迎的原因，因为钢架结构本身就易于拆卸和重组，实现功能的变化。

^② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 38. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，40页，上海，上海人民出版社，2001。

动的，而不是由传统的道德感所规定的深度模式，但这种亲密感又不是人与物的合二为一（这种合二为一是象征体系的特征），而是通过抽象化保持着一定的距离。比如说我们进入色彩的自然性存在，这并不意味着我们直接可以感触到原初的自然。我们感触到的是被理念所中介了的自然，是存在着文化距离的自然，因此亲密感与距离感构成了今天文化的重要特征，两者在现代文化中缺一不可。这个转变，也可以看作由过去的自然情感式社会转向以社会关系为中介的社会时，自我认同方式的根本性变化。^① 在过去，认同本身是先天规定的，我们的出身与血统就是我们认同的基础，就像家具只有在布尔乔亚的摆设中才能获得自己的规定性一样。但随着人从家庭束缚中解放出来，成为摆设人与关系人之后，直接的认同过程变成了一种以社会关系为中介的间接认同，人与人之间直接的自然关系，变成了一种以物的摆设或者以人的摆设化为中介的社会关系。在这个社会，我们追求着认同，但认同本身又是非直接的，是距离性的，这就是道德被抽离之后，“永远不要孤独，但也永远不要面对面”^②。这种认同变成了一种交往的仪式，在交往的仪式中，我们相互认同，但又保持着一定的距离，正如塞纳特在分析现代认同方式时所说的：

在“我们”中，所有可能带来差别感觉更不用说是对立的东西，

① 鲍德里亚在后期区分了 society/social。鲍德里亚认为，social relation 中的 social 对应的是象征体系消解之后的社会，因此，social 在他的后期语境中实际上正是被批判的对象。Baudrillard, “Or, the End of the Social”, in *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York, 1983.

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 45. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，46页，上海，上海人民出版社，2001。

都已从共同体的这一镜像中被清除出去了。在这一意义上，共同体团结一致的神话，就是一个净化的仪式……这一神话般地分享共同体的特别之处在于，人们认为他们互相属于对方，并且一起分享，因为他们是相同的……这种表达了追求相似性渴望的“我们”的情感，是一种人们避免产生相互深入了解对方这一必要性的方法。^①

因此，在气氛层面上，是一种文化关系的转型，“回应系统化的技术性，正是系统化的文化性。而在物的层次，这个系统化的文化性，便是我们所称的气氛”^②。摆设人与关系人、气氛人的结合，在主体层面使人成为功能化的人。

（三）走向功能化的时代

物的功能化，人的功能化，使我们进入一个功能化的世界。这个功能化的世界，按照鲍德里亚的分析，便是传统拟人化世界的终结，物的世界的到来。物的功能化构成了一个物体关系世界，这个世界不再以拟人性的道德来规定自己的本质，而是构成一个功能化的场域，这个场域构成了个人实现自己的舞台。按照鲍德里亚的分析，虽然表面上看来是人在舞台上演出，而实际上人只是按照装具体系的要求实现着功能化的

^① Richard Sennett, “The myth of purified community”, in *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style*, London: Faber and Faber, 1996, pp. 36-39. 转引自 [英]鲍曼：《流动的现性》，281页，上海，上海三联书店，2002。

^② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 47. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，48页，上海，上海人民出版社，2001。

出场。正如柯西克所说的：“在这个工具体系中，人自身成为物体操控的对象”，“个体是在器械和装具的现成体系中运行着”^①。在传统社会中，物体构成了人的延伸器官，人通过自己的手工劳作与物发生关联。而在装具世界中，具有个人特色的手工劳动同质化为操控按钮的过程，这是人与物关系的根本性变化。

首先是传统的手工劳作让位于现代的操控过程。在传统社会，人力构成了人作用于物的主要能源，在这种劳作结构中，人与物之间的关系处于直接的结合状态中，个体的特征与风格发挥着直接的作用，物也就具有了象征的意义，用列斐伏尔在《现代世界的日常生活》中的话说，这是一个风格化的时代，一个物处于象征意义的时代。此时，人不能役于物，物也不能役于人，这也是海德格尔在面对现代功能化的物体结构时，所追求的一种境界。但这时的物是固定的，受着诸多的束缚，而现代能量的革命，使物走向功能化时，物首先获得了自己的真理性，即多样的功能性，人的手工劳作变成了能量的遥控关系。鲍德里亚说：“透过能量的遥控操作、储存、计算，人和物才能被带入一场新颖客观的辩论，进入一个充满冲突的辩证关系，而这关系在过去的互为目的、相互限制的关系中，并不存在。”^②过去面对物体时，我们需要动用全身的感觉，而现在只需轻轻一按就可解决问题。看起来这是对人的解放，但这个解放也是人与物的疏离的过程，人只能从终端按照系统的要求作用于物，使我们的动作具有了抽象的意味。对于这个过程，海德格尔深深地

^① Karel Kosik, *Dialectics of The Concrete*, Holland, 1976, p. 39.

^② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 48. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 49页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

感受到了，他在《存在与时间》中分析出，我们是在世界之中领悟着世界的，但这个领悟是通过环顾物的指引而完成的，我们是在指引之中领悟着物的存在方式的。因此，在这种操控系统中，人成为一个形式化的存在。

随着人的存在的形式化，物的功能化本身形成了特定的操作场域。在物的临在感时代，我们对物的操作停留于可见的直观的过程，人手本身完成了对物的组合，而在机械装置时代，物的功能的无限化也带来了物的功能分割的无限化，这个分割过程不再是人手的直接作用的结果，而是由新的技术结构决定的，虽然这还需要有人来适应，来完成，但“这种倾向只要求他使用高级的智性和计算功能的情境”^①。在这种情况下，人反而变得比他的物品更不逻辑一致。因此手势被取代的过程，说到底来自功能的分割这一事实，在这个意义上，可以说人是被技术本身所座架的（也只有在这种分割中，才有了现代管理的产生）。随着物的功能化出场，物按照自身的技术结构自我运转，人不再是物的功能运转场域中的重要构成部分。物的运转场域是由一些客观的物件组成，这些物件在平面上互相勾连，反对着过去的有深度的场域。这是一个不连续的无限的空间，代替的是过去连续的有限性的空间，在这个空间中，人的最后一丝责任甚至也可以由机器自身来承担。这个过程就像圣经所说的，上帝创造了人之后，让人自己管理世界，今天是人创造了物之后，

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 50. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，51页，上海，上海人民出版社，2001。鲍德里亚的这个分析中，可以看出卢卡奇在《历史与阶级意识》中关于技术所导致的碎片化过程的分析。参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1999。

让物进行自我运转。人手在今天的功能性，与其说是证明了人的重要作用，不如说是证明了物的功能化体系自身的完整性，“功能性因此不再是真实工作的施与，而是一个形式对另一个形式的适应（手柄对手的适应），并且是经过此一程序，成为真实工作程序的省略、忽略”^①。

手工劳作的消隐，操作场域的形成，使得物的功能化世界成为一个形式化的世界。在形式化的世界中，功能的自我指涉，色彩与线条的连续闭锁，重建了世界的统一性。但在这种统一性中，由手工劳作而具有的象征意义与参与力量的原始性表现，都因为技术的发展而被抽离了。如果说在手工劳动的时代，体现了身体力量的投注，那么技术时代则是物自身的自我投注，在这个过程中，人成为物的自我投注力量的纯粹观照者。物体系构成了自我满足的世界，而技术的发展，使物的世界本身具有了更强烈的自恋倾向，这种自恋首先发生在物的层面，这个层面的自恋，使人本身也只有在自恋中才能实现自我力量的投注，或者在幻想症中找到自我力量的幻觉。因此，这是两种自恋相互分离的过程。但这种自恋，在象征终结的时代，必然在日常生活中时时发生着：

在日常生活的层次上，一个真正的革命正在发生：今天，物品已变得比人、物之间的行为更为复杂。物品越来越分化，我们的手势则越来越不分化。我们可以换一个说法：物品不再被一个由手势

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 53. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 53页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

构成的剧场围绕，在其中扮演角色，今天，它的目的性的极度发展，使得物品几乎成为一个全面性程序的主导者，而人在其中不过扮演着一个角色，或者只是观众。^①

在这个时代，人会变得失去功能，变得不理性，变成一个空洞的形式，这个空洞的形式就为物的神话提供了一个基础。因为人的功能的空洞化，为物的功能的投注提供了空间，使我们在心理上认同了物的功能的先验性，而这正是神话构成的方式。物的构成世界正是人的死亡之界，这是一个“无需劳力的世界、能量的抽象化和完全动态、手势—符号的全面效能”的世界，这也是象征关系失效的世界，是一个符号自主化的世界，真实的功能变成了符号的借口。当传统的物的目的性失去了的时候，新的目的性就必须发明出来，这个目的就是物之世界的目的^②，物成为物自身的能指对象，构成的是物体世界内部的循环，人只有在这个循环中才能获得存在的价值与意义。

综合上面的分析可以看出，我们今天所处的正是一个功能化的世界，但这个功能化的世界不再意味着物品本质的实现，而是依赖于它和真实世界及人的需要间的准确关系，“‘功能化’丝毫不代表适应一个目的，而是代表适应于一个体制或系统：功能性是能被整合为一个整体中的能力。就物品而言，正是拥有超越它的‘功能’的

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 56. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，55—56页，上海，上海人民出版社，2001。

② 鲍德里亚的这一思考，在他后期的著作如《致命的策略》和《完美的罪行》（商务印书馆，2000）中都再次表现出来。

可能，以迈向一个二次度功能，并且也代表有可能，在一个普遍的符号体系中，成为游戏、排列组合、计算中的一个元素”^①。不仅物品如此，人的功能化也使人成为物的符号组合中的一个元素，因此，我们寄居的是一个物体的星球，我们像蜗牛一样，生活于被物的功能化构成的世界中，在我们认为自己实现了个性的同时，我们永远也无法脱掉这个沉重的壳。

二、物体的零度：动机分析

物的功能化产生的是一个中立化的、祛魅的世界。对于这个世界，物的功能互指性构成了物的自恋性神话。与物的功能世界相对应的层面，就是人的功能化以及在这个功能化中产生的人的主体性幻觉，这是人融入物的世界的心理基础。但物的功能化世界还会产生另一种“浪漫”性的幻觉，即主观地认为在非功能化世界中反对功能化世界，从而构成了另一种心理层面的自恋世界，以对应于物的功能化自恋。这个世界看起来是反对功能化世界的，但在深层上，它却构成了功能化世界的补偿物。^② 这

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 63. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 72页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

② 查尔斯·莱文在分析《物体系》时指出, 物有两种功能: 被实践与被占有的功能。前者包括世界的实践总体化, 后者则包括发生于想象中的抽象自我总体化, 这种总体化与世界是隔离的。Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London, 1996, p. 118. 按照我的分析思路, 物的世界的功能化是就前者而言, 而本节中的讨论, 即关于古物与收藏的讨论, 分析的就是占有的功能。

是鲍德里亚在《物体系》中分析的第二部分内容。

(一)深度的幻觉：古物的神话

如果说在功能物中，实用的功能还作为功能化、形式化世界的借口而存在的话，那么在古物中，当它指涉过去时，就不再有任何实用价值了。这看起来是反对功能化世界的，这时古物完全作为符号而存在，“现代物的功能性变成了古物的历史性，而符号的系统化功能并不停止作用”^①。这种符号表征的是历史性，代表着时间。而这种历史性存在正是功能化世界的要求。

在前面的分析中已经指出，功能化的世界是功能无限延展的世界，只有当功能化的世界涵括一切时，才能达到自己的理想存在状态。“但如果它要拥有全体性，那么它便要能回收存在的全部，因此，也就包括了时间这个基本的向度。”^②因此，现代物的空间延展必须将时间构建为自己的内在要素，在这个意义上可以说，现代性是空间的拓展过程，同时也是时间的回收过程，黑格尔的哲学建构空间明显地表现了这个特征。当时间被功能化的空间所统摄时，时间也就不再是真正的时间，而是时间的符号，或者说是时间的文化标志。当一切深度模式都消失时，深度本身也就成为一种符号性的存在，这正如前面分析过的，当自然本身消失时，自然在功能化世界中作为符号存在一样。

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 73. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 85页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

^② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 74. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 86页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

但在这里，存在着一个深层的矛盾，即当古物出现时，虽然它已经作为现代性中的符号而出现，但古物本身却又是真的。鲍德里亚认为，这种矛盾的存在，恰恰是现代性的重要特征。在功能化的体系中，当真实的需求与自然存在消失时，物是在其功能性互指中存在的，在这种存在中“真”本身已不再重要，重要的是物本身能够作为功能化的符号在这个体系中构成一个排列组合的元素。在这个意义上，古物的“历史性”与符号体系的平面性构成了对立。这时古物的存在就具有了神话学的价值，它构成了功能化时代的心理需求。这种心理特征体现在两个方面：第一，古物以其历史性的起源，使得过去的存在重新成为心灵中的回忆，使我们在观照古物时，仿佛回到了过去时光中物的临在感以及由这种临在感构建起来的世界，这是一个真确性的世界，这个世界是功能化世界的避难所。海德格尔在看农夫的“鞋”时，呈现出来的就是这种心态。第二，古物以其历史性成为完成物，这种完成物与功能化世界的开放性形成了对应。这种完成性构成了开放性的补充，这是现代心理的退化。“真确性永远由父亲处来：父亲才是价值的源头。古物在想象中激起的，与朝向母亲乳房的退化同时的，便是这种崇高的传承关系。”^①这就使得古物的存在具有了象征价值。当然这不再是真的象征性关系，而是功能化时代象征的符号关系，在对这种关系的回归中，我们仿佛脱离了这个世界，好像证明了功能化世界的不在场性。当古物出现的时候，也就是功能化世界消隐的时候，但在这种消隐中，我们更深地

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 77. 中文版, [法] 尚·布希亚:《物体系》, 88页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

隐身于功能化世界中。

它们象征一种内在的超越，现实中的幻想，而所有的神话意识和个人意识都在其中存活——这种针对一个细节的幻想投射，使它成为“我”的对等物，并且使得世界其余部分都围绕着它组织起来。[历史]真确性的崇高幻想，但它的达到又永远在现实之下。……古物重新以一种群星辉映的方式组织世界，正和以平面延展方式展开的功能性组织相对，它的目的也就是反抗后者，想要保持一个内心世界深沉的非现实性，而这个特性，显然是基本而不可或缺的。^①

这种幻觉的回归，这种纯粹的主体性正是功能化世界的对应物。物的功能化，使人成为只会操控按钮的工具；劳作的纯粹化、形式化，产生的效应就是纯粹主体性的心理投射，在这种投射中我们生活于一个传奇式的世界上。通过古物，我们不仅回到了父亲的传承关系，也回到了母性的纯真状态，而且对古物的品玩使我们超越了生死，我们在直观之中完成了对自己的完美论述。

对于这种逃避，我们似乎可以看到弗洛姆在《逃避自由》中的分析。弗洛姆指出，随着人在青春期的成长，我们逃脱了父母的管辖，感到了自由，但在心理上我们又对这种自由感到恐惧，因为在获得自由的同时，我们也要承担起过去由父母替我们承担的责任。这种心理就容易产

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, pp. 79-80. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 91页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

生逃避自由的想法，回到过去那种纯真而无忧无虑的状态中。^① 古物引起的心理就是一种逃避的心理，“它们是日常生活的逃避，而逃避只有在时间中才能最为彻底，也只有在自己的童年中才最为深沉”^②。功能性的物品，虽然其系列是无限的，但意义却是贫乏的，这是一个没有起源、没有父母的存在形式，而“神话学物品，功能性极小而意义极大，指涉的则是先祖性，甚至是自然的绝对先前性”^③。这种绝对性，是对功能物存有缺席的补充，这种补充使古物既不体现为物的内在，也不体现为物的外在的存在，而是一种“不在”，这种“不在”正是为了说明功能物的“在场”，通过时代的错乱使功能物本身构成秩序井然的结构。

刚才分析的是发达国家功能物世界所追求的古物的意义。对于发展中国家而言，人们追求的是一种功能物的在场性。如果说古物构成了功能化世界的人的心理投注，那么发展中国家追求的功能在场性，则构成了文明之间的心理补充。对于功能化世界而言，发达国家追求物的真确性存在，这是由起源的真确性来保证的，而对于发展中国家而言，追求的是功能性，并把这当作文明的标志，当作力量的标志，这是由现代科技来保证的。在这两种情况下，物都不再作为真实的功能出现，而是作为符号出现的，或者是力量的符号，或者是真确性的符号。这两种心理构成了对立的双方：

① 参见[德]弗罗姆：《逃避自由》，北京，工人出版社，1987。

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 80. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，92页，上海，上海人民出版社，2001。

③ *Ibid.*, p. 81. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，92页，上海，上海人民出版社，2001。

一方面是心理投射的神话，另一方面则是心理退化的神话。力量的神话一起源的神话：人所缺乏的，总会投射在物身上。在“发展落后者”的心中，技术产品身上被神化的是威能，在拥有技术的“文明人”心中，被神化在神话学物品身上的，则是出身和真确性。^①

这都是拜物教心理，在相互的否定中，相互论证着对方的合理性。关于这一思想，鲍德里亚后来接受访谈时，谈到当西方世界的物作为自身的价值出场时，这就是西方价值的终结之时，这时第三世界的物的价值是以讽刺的方式出现的^②，这就是现代性的矛盾及其意义真相。

在鲍德里亚看来，通过功能性的物品，自然被驯服了，通过古物，文化被驯服了，文化成为我们品玩的对象，这是当代帝国主义的明显表现。在古物的世界中，古物首先被解神化了，然后我们又要重新神化它，以完成功能化世界的心理投射。这是物的零度化时代，并在心理上完成了零度化过程，心理的零度化才能创造新的神话世界。

（二）退化中的救赎：收藏的神话

在面对古物时，我们追求的是一种回归，这是一种深度模式的幻觉追求，对于西方人而言，这也是心理退化的过程，是对现实本身的幻觉扬弃。与这种幻觉相对应的是另一种幻觉，即物品的收藏所产生的幻

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 82. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 94页, 上海, 上海人民出版社, 2001. 译文参照英文版有所改动。

^② *Baudrillard Live: Selected Interviews*, ed. Mike Gane, London and New York, 1993, p. 194.

觉。物就其直接作用而言，是我们作用于外界的工具，具有功用性。但在收藏中，这种功用性消失了，物作为在主体心理的投注物发生作用，是主体与自身的关联，物只是这种关联中的中介符号，这是一种日常生活的热情，也是功能化世界的心理补充。

在这样的意义下，物品已在实用范围之外，在特定的时刻里成为一种别有意义的事物，和主体深深联系，它因此不只是一个有抗拒性的物质体，而是成为一个我可以在其中发号施令的心之城堡，一件以我为意义指向的事物、一件财产、一份激情。^①

古物的心理投注，是一种心理的退化，而在收藏中，则是能量的自我投注，建构的是一个私人化的世界，这是对功能性的反叛。

在这里，鲍德里亚从功能性角度对人与物的关系作了区分：一是作为功能性存在的物，这是人与世界的中介，在这种存在方式中，物还不是我的拥有物，功能性体系越发达，作为中介的物自身就越发作为装具体系出现在世界中，人只有整合到这种装具体系中才能存在；二是作为人的拥有物，这种物只与主体相关，构成了私人化世界的组成部分。

拥有，从来不是拥有一件工具，因为工具会将我带到外部世界；拥有的永远是从功能中抽象出来的物，如此才与主体相关联。在这个

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 85. 中文版, [法] 尚·布希亚:《物体系》, 99页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

意义上，所有被拥有的物都参与同样的抽象的功能化过程，而且因为它们都只能指向主体，才能成为相互指涉的。于是它们便构成了一个体系，主体便透过这个体系塑造一个世界，一个私人的整体。^①

当物作为功能物出现时，它隶属于主体对外部世界进行的实践性整体化，而当物作为私人物被拥有时，它隶属于主体在外部世界之外、通过对主体自身进行抽象的整体化私人世界。为什么说是抽象的呢？因为这里不再像传统社会中那样，主体通过自身的能量来作用于物。这个能量作用过程被抽象了，因而在生活世界中人对物的过程被抽象了。这个抽象的过程也是人本身被抽象的过程，这是第二节中分析的问题，即主体被抽象为一个带有能量的操纵用具的工具人。从这个分析中可以看出，这是两个相反的过程，当物完全功能化时，物具有社会性的存在方式，它或者是作为人作用于外界的工具出现，或者是功能性体系结构中的要素；而当物被抽象，被解功能化时，物就完全是私人性的物，变成了主体热情的投注对象，具有主观性的身份，这就是收藏品的存在方式。

但收藏本身并不构成心理退化中的真正救赎。收藏不是对单一物的收藏，而是对物的系列的收藏，因为物的存在总是以系列的方式展示出现，在功能化体系结构的时代，更是如此。这种收藏处境使人总是处于一种矛盾心态：当我们收藏到一件物品时，我们感到私人世界在扩张、在填充，但由于物品只是在其系列存在中才有价值，这是另一种功能性

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 86. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，100页，上海，上海人民出版社，2001。译文参照英文版有改动。

互指的过程，因而使我们在朝向系列的完满性迈进时，又面临更大的不足，使我们的情感成为无法回收的付出，这正是现代性的情感焦虑的来源。实际上鲍德里亚关于收藏的说明，不在于收藏本身，而是说出了现代人心理结构。当我们想占有一切时，占有本身构成了无止境的黑洞，我们占有得越多，这个黑洞也就越大，在占有中我们走向的正是不归途。在这种不归途中，我们自恋于自己的心理投注，仿佛只有在这种热情投注中我们才能体现自己的力量，但这种投注却又具有强迫性，我们已经被热情调动起来，不得不以更多的占有来激发自己的热情。可能正是在这里，我们看到的不再是主体的冲动，而是物自身的冲动，但这种冲动通过物的沉默不语投注到人的心理空场中，造成了主体冲动的幻觉。也正是在这种热情的投注中，心理退化的功能得到了补偿。因此，收藏本身并不是对功能化世界的替代，而是一种补偿机制。当我们在功能化世界忙碌了一天之后，我们可以在收藏中玩弄自己的世界。在这种玩弄中，物品的性质无关紧要，重要的是收藏者自己的心态。在收藏的过程中，人们追求的不是自己的真实形象，而是自己欲望的对象，这个对象是由物的强迫造成的自恋幻象。在这种幻象中，我们可以看物，但我们不必担心被物所看，这是人际交往中最无法实现的效果。从这里可以看出，我们在功能化世界中的自我救赎，其实是更深的心理退化，是热情的逃避。当收藏物成为一个系列时，在这种自恋的投射中，我们收获的是我们自己，因此收藏的魅力并不在于物这个贫乏的中介，而在于收藏自身给人带来的虚幻而又强大的满足。

在收藏中，我们可以看到物的存在的两个系列：一是作为功能物的外在系列，这个系列存在于我之外，体现的是世界的不可逆转的流变性

特征；二是作为心理投射结果的心智物系列。这是由主体主宰的物体系列，收藏正是作用于这种物体系列，逃避的正是外在世界的流变性，因此，收藏是对时间的操控。但收藏的时间性又与古物的时间性不同，在古物那里，时间来自历史的个别性，而在收藏中，时间性本身由收藏的组织活动替代了，时间性不再作为个别性而被观照、被怀念，而是通过活动本身替代时间，使时间成为可操作性的对象，在这个意义上，时间被谋杀了。在对系列收藏物的摆弄中，我们可以从任何一个收藏项出发，再回到这个收藏项。时间循环完成了，就像是生死循环完成了一样，我们在摆弄中完成了生死循环的游戏。从这里可以看出，收藏是对不可逆转的流变世界的反动，帮助我们消解了由出生到死亡这个无法改变的过程。这正是宗教消解后，人们在日常生活中所寻求的慰藉。在完成这个生死循环的游戏的同时，在摆弄收藏物时，我们总是一种当下在场性，此时，“人在物身上找到的，不是死后余生的保证，而是不停地在每一个现在，以一种循环和控制的模式来生活他的存在程序，如此便能以操纵符号的方式来超越他真实的存在，因为在那之中，无可逆转的事件是在他的能力范围之外”^①。当我们把自己无法控制的事件排除在我们自身之外时，收藏本身就成为悼亡自我的手段，正是通过这种悼亡活动我们才活着。死亡被整合进收藏物的系列中，这正是现代性对死亡的控制。但这种控制与功能性控制不同，后者是通过技术方式控制死

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 96. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 111页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

亡，而这是通过心理退化来控制死亡。^①这当然是一种幻觉。

(三)退化中的自恋：投射与死亡

收藏建构起来的是一个私人世界，但这个私人世界是开放式的，这是私人世界的悖论。如果要结束这种开放性，一是通过极端的方式实现系列的完满，这种极端的方式是死亡的游戏。对于这种极端的方式，鲍德里亚举的一个例子也许是最有代表性的。有一个收藏小孩的人，收藏了各种小孩，如合法的、非性的、第一次婚姻的、第二次婚姻的……有一天，他举行了一个庆祝会，将所有的小孩集聚在一起，向朋友们展示。有一个朋友说少了一位，收藏者焦虑地问：“哪一位呢？”“遗腹子。”这个激情的人便使妻子怀了孕，然后自杀了。这是通过自己的死亡来主宰私人世界的例子。收藏完满了，死亡也就来临了。这是以自恋的方式来实现私人世界的封闭性，也是收藏的焦虑感发展的极度结果。

按照弗洛伊德的分析，焦虑可还原于外界的危险情境，而产生焦虑后，就会产生相应的压抑。^②在收藏中，系列的不完满性总像一把剑一样，悬在收藏者的头顶上空，使收藏本身因为一项的缺席而走向破产。在这种情况下，一方面是走向系列的追求，另一方面又会产生出对自己收藏品的独霸权，使自己的收藏物为他人所不得，这是由焦虑感产生的反向压抑。在这种反向压抑中，对物品的激情变成了单纯的嫉妒，鲍德里亚沿用弗洛伊德关于性欲三阶段的理论分析，认为这是一种肛门期虐

^① 在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚认为，对死亡的控制是现代性的重要起源，也是最重要的政治经济学。Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993.

^② [奥]弗洛伊德：《精神分析引论新编》，90页，北京，商务印书馆，1987。

待狂的有力图式，将美的事物禁闭起来，以便一个人独自享用。这种虐待表现看起来是对他人的施虐，但由于这种施虐是害怕自己东西的丧失，因而变成了一种深层的自恋。收藏者是想通过嫉妒实现对外界威胁的超越，从而将自己的全部激情投注于所占有的物品上，结果是自己被物品施虐了，这是一种表面虐待欲背后的自我施虐，在这种施虐中，收藏者已被自己的嫉妒所淹没了，他在其中看到的不只是自己东西的独特性，也看到了对方的优点，而且也只看到对方的优点，因此这是一种绝望的尝试，说到底我们只是对自己嫉妒。“被嫉妒者禁闭的、保持在面前的，在物品的阴影下的，其实是他自己的原欲，他想利用一个与世隔离的体系来驱逐它所产生的威胁——收藏也是利用同一个体系来解消死亡带来的焦虑。”^①在这种对原欲的焦虑中，用弗洛伊德精神分析的话语来说，他阉割了自己。不再是他人对我施虐，而是自我施虐。

但主体所建构的世界只是一个虚像的世界，这个世界无法抵消外在世界的真实威胁，在这种嫉妒的满足中，带来的只能是更深的失望，这是虚像世界的满足与失望的不断回复。当这种系统走向终点时，这个系统本身就会走向毁灭。或者是主体摧毁收藏的对象，或者是以主体生命的消解为标志，就像上面所举的例子那样，以自己的生命结束自己的焦虑。“转向于外的攻击也许因为有客观的障碍不能满足。也许它因此返向于自己而增加自我破坏的程度。”^②在鲍德里亚看来，“这便是激情既

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 98. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 113页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

② [奥]弗洛伊德:《精神分析引论新编》, 83页, 北京, 商务印书馆, 1987。

合逻辑又反逻辑的结局”^①。

嫉妒只是一种轻度的自恋，而在物的收藏中，还存在着一一种分解物时出现的变态心理。这种分解物就是将物本身看成是一个个不同部分组成的欲望对象，这时收藏者的心理便投注到这个个别对象上，而不再把物当作整体来看待。鲍德里亚以对女人的变态欲望为例。在这种变态欲中，女人成为一个被解构的欲望对象，这个欲望对象被区分为各个不同的器官，如性器、大腿、乳房等。一旦女人被分解为各个器官，不同女人的器官之间就具有了替换的关系，这种女人当然是置换游戏的结果^②，而这种置换关系正是收藏的特征。在这种解结构化的欲望倾注中，“她便成为一个‘对象物’，构成一个系列，由欲望去登录不同的个别项目，而它的指涉丝毫不是被爱恋的人，而是在自恋状态下的主体自身，他收藏/爱欲自己，并且将爱恋关系化为一种针对他自己发出的论述”^③。

物被分解了，这在功能化时代才具有看起来完善的功效。在前面的分析中已经指出，物的功能化使物与物之间的关系变得可以任意组合，我们可以根据自己的情感投注重新置换物的组合关系，这就为心理退化提供了现代技术支撑，也正是在这种支撑下，即使是作为生命整体的人也能按照技术原则进行分割，进行重新组合。比如今天的塑身运动，就

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 99. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 113页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

② 可以说, 电子美女就是这种置换的结果。

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 100. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 114页, 上海, 上海人民出版社, 2001。译文有改动。

可以使女性将各个部位按照标准尺度进行塑造，这时虽然不再是在女人之间的各个器官中进行置换，但通过塑造过程，在一个女人身上就可以完成，而这种塑造也只有在现代技术条件下才能实现。当然女人的这种身材上的幻想，只有在电脑虚拟技术中才能得到最完美的体现，因为只有电脑设置中，人才能按照最标准的比例关系模拟出来。当收藏者痴迷于这种形象时，收藏者回收的正是自恋中出现的幻象，技术本身只是作为这种心理退化的中介而出现的。正是在这个意义上，鲍德里亚指出：

由此我们可知道技术并非永远是“客观的”。当它被社会化、被科技吸收、当它提供了新的结构的时候，它是客观的。相反的，在日常生活领域中，它却提供了一个有利于退化幻想的场域，因为解体的可能总是不断地在此出现。^①

可以说，自恋化构成了功能化时代的心理动机，而这种动机在表面上却又是以痴迷于物的方式表现出来。

但这种自恋是一种贫乏的自恋，因为这是从外部世界回归于主观封闭的世界，这种回归是沟通的失败，这正是功能化时代日常生活中的重要特征。物体的零度化，使动机本身也走向了零度化，走向了一种功能化的存在方式。

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 102. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 116—117页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

三、物体的叙述：意识形态批判

在《流行体系》中，巴特对书写时装的分析有两个基本层面：一是分析时装的直接意指层面，二是分析时装的含蓄意指层面。前者是时装本身的技术结构分析，在这个分析中，巴特要揭示技术结构本身何以创造出一种结构性的虚像；分析时装的含蓄意指，就直接将流行体系的分析指向了文化与意识形态批判，这也是大众文化批判中的主要内容。巴特的这一分析方法直接影响到鲍德里亚《物体系》的写作。在鲍德里亚的《物体系》中，前两部分主要是分析物体系系统化的客观过程与心理过程，这是直接结合物体系本身来分析的，是物体系的直接意指层面分析；而在第三部分“后设及功能失调体系：新奇的小发明和机器人”以及第四部分“物品及消费的社会——意识形态体系”中，鲍德里亚进行了物体系的含蓄意指分析，这个分析就直接走向了物体系的意识形态批判，也就是他在“序言”中所说的，走向物的“意义构成系统”分析。^①但鲍德里亚认为，在物的功能化时代，这种意义构成系统，就像是物在自我叙述一样，通过物的自我叙述，物世界获得了自己的合法性地位，使我们生活在物体的星球上。

（一）物的技术理念

当物的功能化形成了自身的世界之后，这个功能化的世界就获得了

^① 道格拉斯·凯尔纳在分析《物体系》的理论来源时指出，鲍德里亚结合了结构主义、弗洛伊德关于隐藏意义的分析以及马克思的意识形态批判理论(Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 9)。这里的意识形态批判已不再是马克思德意志意识形态中所谓的虚假意义问题，而是指通过意指体系所造成的一种意义构成方式。

自身的意识形态，具有了自身的理念，这种理念首先就体现为机械必胜的自动化主义。鲍德里亚认为：“自动化主义——它是机械必胜主义的重要概念之一，也是现代物品的神话理想境界。自动化主义，乃是由物品的特殊功能中，提炼出一种有绝对意涵的引申意义。”^①

从前面的分析可以看出，功能化的世界就是一个越来越走向自动化主义的世界，而功能化最完善的体现就是物的自动化存在，这是现代技术理性的基本欲望，也是物体系的基本欲望。按照巴塔耶的基本分析，在早期人类生活时，人与自然之间具有直接性与内在性关系，但工具出现之后，人可以对自然说“不”了，这时工具本身就获得了自主性的地位。当工具作用于自然物时，物本身也就从自然的整体存在中独立出来，成为被谋划的对象，实际上这才是今天所要讨论的“物”。这时，我们可以发现人与自然之间的原初直接性与内在性关系消解了，工具对物的支配获得了自主化的地位，工具本身就成为目的，成了物得以存在的基础。^②正是在这里，物被技术“座架”了。当技术本身成为一个主导性的存在结构时，技术自身的自动化主义欲望也就在所难免，这种基本的欲望“仿佛物在形象世界中的真相，与此相比，物的结构和具体功能对我们来说，显得无足轻重”^③。自动化主义的现实基础，正是物体系的功能结构。在自动化主义的形象中，物的功能退到了次要的地位，物构成了一个具有拟人性的自主性存在，变成了一个有欲望的拟主体，自动

① [法]尚·布希亚：《物体系》，129页，上海，上海人民出版社，2001。

② 参见[日]汤浅博雄：《巴塔耶》，石家庄，河北教育出版社，2001。

③ Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 111. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，131页，上海，上海人民出版社，2001。

化的欲望不只成为技术的第一性追求，也是物体系的第一性内在追求。

在这个分析中，鲍德里亚越过了法兰克福学派的技术理性批判思想。在他看来，自动化的欲望不只是技术理性的倾向，而且是我们固着于物身上的自我形象，实际上是功能化时代人的自我形象的外在投射。这种投射使人与物的关联中断了，人的功能被另一个象征体系所取代。“人投射在自动化物品身上的，不再是人的手势、能量、需要和身体形象，而是人意识上的自主性、人的操控力、人的个体性、人的人格意念。”^①这时，人与物的技术关联转向了思想观念领域，转向了心理领域，对自动化的投射，体现出了人的自主性的梦想，这也是人走向功能化之后，通过物的自动化投射出来的幻想。在自动化中，物从万物有灵论的过于人性化的束缚中解放出来，在自身的技术存在中，实现了自己的神话。自动化是人的形象的消失过程，但却和功能人的全面建构过程，但自动化的自我完美性，却又体现了人的理想，或者说，自动化颠倒地表现了人的全面发展的梦想。这是一种深层的纠缠。因此，重要的不再是技术理性对人性的支配，而是人性在技术的演进中荒谬而极权的干扰所造成的破坏，即功能人的心理投射要求着技术的自动化。这是与法兰克福学派技术理性批判不同的另一条思路。这种干扰，在鲍德里亚看来，通过对“无意义的小发明”与“小玩意儿”的伪功能化分析可以看出来。在自动化主义的世界中，功能性的发明成为物自身的欲望，这种发明便以强迫症的方式体现出来，使我们进入无意义的小发明中，进入

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 112. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 132页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

一个功能错乱的世界。即在功能迷信的时代，我们总是要发明一些无意义的东西以满足自己的强迫性顽念。这种无意义的小发明，如果说还有着“无意义”的功能，那么“小玩意儿”则是空洞功能主义的表现。这是想象中的功能化，在想象中我们通过“小玩意儿”，将世界整个操作了一遍。这是与机器真实的操作不同的操作，这是意象中的操作，这种操作在真实之中是微不足道的，而在意象层面上却具有普遍的意义，它构成的是一个拟像化的世界：

“玩意儿”的真正符号所指，因此不是李子的内核，或者是衣橱的上方，而是指向自然的整体，依照现实中的技术原则，被重新发明一次，成为机械人一般的自然，这样一个全面的拟象。这便是它的神话和它的神秘。就像任何神话逻辑，它也有两个倾向：如果说，它因为把人沉浸在功能化的梦想中，而使得人困于迷思，相反地，它也因为把物品沉浸在人非理性的决定力量中，而使得物品困于迷思。^①

这时，“小玩意儿”成为原欲的工具性投注场域，物品的现实原则被悬置起来，失去了具体的作用，被转移到了心智中。这是现代幻想的发生地，也是虚拟能量的集结地，在这里物本身变成了无指涉的绝对有用性，世界变成了物的有用性相互指涉的世界。

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 116. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 137页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

在鲍德里亚的分析中，他实际上触及了两个相关的体制：一是生产的社会经济体制，技术是这个体制的核心所在；二是人的心理投射体制。鲍德里亚要揭示的是这两个体制之间的内在关系。在法兰克福学派中，主要强调的是技术的发展对人的破坏性影响，而在鲍德里亚这里，侧重点则在于功能化世界的人的心理投射力量，会对技术本身产生破坏性影响，使世界走向失调性发展。在他看来，技术社会的真正问题在于，生产体系一方面在运作着，另一方面却阻碍了真正的技术进步，这也同时阻碍了社会关系的重新结构。因此，在现代文明社会中，

技术和物品都在承受和人所承受的相同的奴役——具体的结构程序，也就是技术的客观进步，所受到的阻碍、歧流和退化，和人的关系具体社会化的程序，也就是社会的客观进步所承受的一致。^①

鲍德里亚的这个分析，更接近于马克思的分析，因为他从法兰克福学派的生产力批判，回转到了生产关系层面的结构性重组，强调的是生产关系对技术本身的阻碍作用。但这只是一个显性的层面，而在深层，鲍德里亚要解决的问题是，如何解决技术的功能化与心理投射之间的关系问题，这正是消费时代所出现的深层问题。我们对世界的意象与功能化世界之间的关系，构成了现代日常生活的难题。

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 124. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 144页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

在这个层面上，今天出现的问题是，技术的流行已经从实用的功能性转向功能错乱的小发明或者是伪功能性的小玩意儿，正是这些东西引导着流行与消费的潮流。这是物品身上的美丽癌症，

非结构性配件的大量繁衍，虽然促成了物品的扬扬必胜的状态，却是一种癌症。然而也就是在这些非结构性的元素上(自动化主义、配件、非基本需要的分化)，组成了流行和引导性消费的社会通路。^①

当这些成为社会的时尚时，技术的改进就变得无关宏旨了，真实的技术变化的紧迫性被遮蔽了，培养起来的却是一种进步的伪意识；另外，这种非结构性配件的无限发挥，使市场开发到极限领域，市场本身又不再需要这种技术的真正革命，需要的是幻想的外在投射。这是深层的难题，这个难题只在消费时代才会真正地呈现出来。这时，人与技术的冲突，被一系列物品所代替，而这种代替的过程总是不断变化的过程，冲突本身被纳入时尚的运作过程中，冲突被消费体系整合了，构成了自动化时代的自动驱动力，这是促使技术成为流行与强迫性消费的奴役对象的过程。如果说在法兰克福学派那里，技术完成的是社会的抽象化过程，而在鲍德里亚这里，技术本身已被抽象化了，技术被自动化冻结了。在形式上，技术的功能性被心理投射的主观动机代替了，我们进入

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p.124. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 144页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

的是一个技术功能化的拟像世界，在拟像化的世界中，我们被幻觉所统治，技术物不再是人面对自然的中介，它本身构成了一个封闭的世界，这是一个过度人性化的世界，是技术自身的意识形态世界，它构成了现代技术的理念，一种自恋式的理念。技术本身构成了技术进步的障碍。

在这个分析中，实际上形成了一个物体系的世界。按照法兰克福学派的哲学观念，人与世界之间的中介是技术，技术构成了支配人与世界的关系模式，这是技术理性批判的立足点。而在鲍德里亚的分析中，人与技术之间又形成了一个特殊的世界，即物体系的世界，今天人与技术的关系恰恰是通过自动化的、非结构性配件的物体世界完成的。在技术形成之后，人与世界的关系转变成了人与技术的关系，而当物体系世界形成之后，人与技术的关系变成了人与物体系的关系，这是今天问题的症结所在。这个症结也是国内学界研究技术理性批判时所忽视的一个重要内容。

形成这一现象的原因何在？按照鲍德里亚的分析，这是人在面对自然与人本身的内在原欲时必然形成的一种结果。在《精神现象学》中，黑格尔曾指出，死亡是人首先要面对的一种自然性力量。人在面对死亡时，对死亡产生出一种自我意识，实现对自然的否定，这个过程就是劳动的产生与人类的自我创化过程。在这个基础上，巴塔耶指出，死亡与性这两大原始力量，是动物所无法意识到的力量，而人恰恰是要对自然性力量进行否定，这种否定的过程就是将自然性力量加以驯化的过程，但这种驯化并不能完全否定自然力量本身，这构成了文明发展中的内在矛盾。按照弗洛伊德的看法，这个矛盾渗透于人的潜意识心理结构中，被压抑的力量透过实施压抑的作用元出现，破坏人的整个心理防卫机

制，造成破坏性的影响。^① 鲍德里亚认为，这个矛盾也是现代生产体制中出现的深层问题：

在生产经济体制中反映的，正是这一则自相矛盾的预设——既要征服命定又要激发命定——这个体制不断地制造，但造出的只是一些脆弱的物品，一部分功能失调、朝生暮死，如此这个体制同时在工作着的，既是它们的制造，亦是它们的摧残。^②

这时，物体系在一定的意义上构成了幻想性地解决这个矛盾的基础。在物体系中，一方面通过功能化的世界，特别是一些伪功能化的发明，我们将自然世界操作了一遍，我们驯服了自然力，特别是死亡与性的原初冲动以及满足这种冲动的直接解决方式；另一方面物的脆弱或死亡，则使我们在幻觉中将无法限制的自然破坏力实现出来，使我们内在的自然破坏力如死亡与性冲动投射出来，这是物质化过程中的反物质化过程，是自我反对欲望的满足。在这个意义上，物体系作为自足的世界，构成了我们解决自身与世界的内在冲突的替代品。

这种替代品只是在现代资本主义社会中才能生产出来，这不只是因为现代资本主义社会的生产体制在作梗，更是自人类文化产生以来就会出现的问题：

① 参见[奥]弗洛伊德：《文明及其缺憾》，合肥，安徽文艺出版社，1987。

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 131. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，150页，上海，上海人民出版社，2001。

有史以来，我们第一次处于这样的情境，透过消费社会之助，我们面对的是一个有组织的、不可逆转的尝试，要在一个无法取代的物体系中，进行社会饱和和整合，用这个物体系去到处取代自然力量、需要和技术间的开放互动——而其中主要的动力，便是物品官方的、强制的、有组织的死亡率——这是一个集体的事件演出，在其中，团体本身的死亡，却以物品和手势快乐的摧毁和仪式性的吞噬来庆祝。再一次地，我们可把这个现象只当作是技术社会的幼年病，而只把此一成长期的问题，归因于当前社会结构（资本主义的生产体制）的功能失调。如果真相如此，那么就长期而言，还是有可能对体系的整体进行超越。但在此，如果除了为社会剥削而进行的生产的无政府目的性之外，还有别的因素存在，更深刻的冲突所造成的事件，它们是个人的因素，但却回映和放大到集体的程度，那么想要得到透明的希望将永久地丧失。……文明脱序的原因何在——这个问题仍然是开放的。^①

这就使得问题的解决就不再是马克思所说的，通过一种透明性的体制变革就可以完成，需要揭示的是这种技术的理念何以在意识形态中扎根了。

（二）物的意识形态

从社会意识层面来看，在传统社会中，由于种姓、身份的特殊性，

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, pp. 132-133. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 152页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

物的存在有其存在的风格，而且上层社会中物的存在方式与下层社会中物的存在方式有着根本性的区分，因此在这里就谈不上模范与系列之间的关系。只有当种姓、身份等消失，上层社会中物的存在方式与下层社会中物的存在方式之间具有可通约性，但由于财力的原因而发生通约性障碍时，才存在模范与系列的关系。这时不仅形成了物品的通路，而且形成了心理上的通路，风格消失了^①，通过大众媒介，模范为系列所内化，而系列则参与到模范之中，这是一种双向流动的过程，将系列带向模范，将模范带向系列，并使模范持续地扩散于系列之中，这种永不间断的流动性构成了现代意识形态的内在特征。^②

为什么说模范与系列之间的流动性关系构成了现代意识形态呢？鲍德里亚认为，模范与系列之间的关系并不体现在功能性应用的层面上，也就是说，当物停留于有用性层面时，由于没有组合上的变化，也没有模范，因此在传统社会中，一个农家的桌子与路易十三用的桌子之间就不可能构成模范与系列的关系，两者的差异并不在于其功用性，而在于其风格。当物超过了功用性层面，进入到符号意指关系时，才产生了心

① 关于“风格”这个概念，在不同的理论家那里具有不同的含义。在席美尔看来，“风格”对应的正是大众文化的来临，只有在工艺设计中才有风格存在，而艺术品本身应该是独一无二的。关于席美尔的“风格”概念的讨论，参见[芬]尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，115—118页，南京，南京大学出版社，2002。而在列斐伏尔与早期鲍德里亚这里，风格却是从相反的意义说上的，指的是艺术品的独特规定，正是大众文化的来临才导致了风格的消除。

② 鲍德里亚认为，在现代社会中，理论由于指涉的消失，总是处于不断的流动性之中，就像货币总是不断地处于流动之中一样。这正是“符码”操控的结果(Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, p. 44)。按照鲍德里亚的理解，“符码”操控，才是现代资本主义社会最大的意识形态，在这个意义上，流动性本身构成了资本主义意识形态的内在特征。

理上的动态关系。对模范的追求，使我们产生权力的超越感，而在系列中，这种超越感又使我们通过合乎自己个性的方式表达出来，使物似乎体现为“个性化”的物。这样，模范/系列发生于二次度功能上的作用，发生于纯文化体系的领域。通过系列中的“个性化”选择，我们进入了一个文化体系中，“主动”的选择变成了一种被迫的选择，这是整个社会经济体制让我们做出的选择。正是在这里，我们看到：“这是一个透过物品和信念的‘个性化’，想要更佳地整合个人的社会的一项基本意识形态概念。”^①因为在这种“个性化”中，差异只发生于边缘性领域，而生产的体制正是通过玩弄无关紧要的部分来促进消费。

从深层上看，这种由差异导致的消费正是所有的人自觉被整合进消费的过程。就模范与系列的关系而言，通过各种差异所形成的系列使真实的模范成为不必要的虚像，模范既不是真的存在，也不是假的存在，它的存在本身就是虚拟的。通过系列的差异，形成了流行的重要规定之一，而这时追求差异的过程就不是由一个真的模范向摹拟物下滑的过程，就像过去从原型中描摹出复制品一样，而是从差异向模范上升的过程，但这个模范并不真实地存在，它只是存在于通过差异的分裂和复合化而达到的构想中。在这里，鲍德里亚实际上说出了物的意识形态的一个重要方面，即在走向功能物的时代，由真/假对立的二元值出发，无法来面对功能物。在另一个层面上，模范在系列的差异存在中只是一个模范的理念，而我们所达到的模范只是这个理念的代表，正是这个理念

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 141. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 163页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

推动着人们对系列的追求，将人们整合到消费体制中。而在对模范的心理投注中，每个人所占有的模范又恰恰是具有“个性”的模范品，在一个虚像存在的背后，我们仿佛追求到一个真实的存在，回到了我们“真实的个性”。这就是物体系的理性奇迹。

将视线再往前深入就可以看出，让消费者追求个性，正是物体系意识形态的运行方式。在物体系中，通过系列所投注的个性，首先要服从物体的死亡要求。在鲍德里亚看来，由于模范与系列的对立，实际上就产生了两种追求流行的方式，对于上层阶级而言，他们追求的是模范，这就要求模范本身必须时刻被创新；而对于下层人士而言，他们对系列的追求，实际上追求的是看似“个性化”的无个性的配件，这种配件以朝生暮死的方式存在着，而这正是消费时代的“欲望策略”，这也是风格消失时代的物体意识形态的深层操控。因此，“个性”的存在过程，是通过物品的死亡过程来体现的。这是我们将自己的死亡让渡于物体的过程，从海德格尔的意义上来说，死亡的让渡过程，也正是本真的“此在”沉沦于“常人”之时。^① 其次，从模范追求与系列追求中可以看出，当早期的风格消失时，模范被赋予了无限的韵味，而实际上只有少数人才可能接近模范的存在物，对于大众而言，只能选择系列存在中的物品，这就是流行时代的阶级地位和阶级差异。^② 在这里，真正改变的是模范，而系列只是在追随着一个个不断向前消失的模范，因而系列本身不只是独特

① 参见[德]海德格尔：《存在与时间》，北京，生活·读书·新知三联书店，1987。

② 席美尔也指出：“社会上层和中下层的时尚是绝不一样的。实际上，当中下层准备占用上层社会的时尚时，上层社会已将它们抛弃了。……时尚……是阶级差别的产物。”转引自[芬]尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，113页，南京，南京大学出版社，2002。

性、风格和韵味的消失，它也是历史正确性的消失，当人们在系列中追求自己的个性等内容时，我们正处于一种空洞性的日常生活中。列斐伏尔的现代日常生活批判观念，在鲍德里亚这里，通过物体系的考察得到更深层的揭示。最后，人格本身是今天最大的商品。在系列化的“个性”存在中，人们追求的是成为自己，将自己的个性固定下来，达到自我实现的人格理想^①，但这种实现的过程却是一种不归途，因为时尚化的个性在其产生的时候就决定了它的死亡。通过上面的论述我们可以看到的是，我们想要成为的主体正是经济体制希望我们成为的客体，通过生产僵死的差异，我们的个性被生产出来，而当我们的个性自觉被放到生产体制之中时，我们还能反抗这个运动吗？也正是在这里，鲍德里亚缺少了列斐伏尔的乌托邦情结，这里与其说我们生活在一个舒适的物体星球上，不如说我们“真诚地”物化着自己，正是在这种物化中，我们才感到自己是一个“人”，才能接近投注到模范身上的“完美的人”。通过模范/系列的对立，上层阶级透过模范所体现出来的特权已经被内化为人们内心中的自然感受，成为人们的自然理想，成为我们力图接近的目标，这才是消费社会或者说民主社会的意识形态控制，而这种控制正是通过鼓励个性自由的方式实现的。利波韦茨基以时装为例对这一点做了较好的说明：

高级女子时装业对时装进行计划安排，同时又不能对其施加影

^① 利波韦茨基指出：“时尚是自爱的个人主义化的动力，是扩大自我审美崇拜的工具，即使在贵族时代时也是这样，作为一贯产生张扬个性的主要社会机制，时尚已将人类的虚荣美化和个人化了；它已成功地将肤浅的东西转变为拯救的工具和存在的目标。”转引自[芬]尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，91—92页，南京，南京大学出版社，2002。

响，它对时装进行整体的构想，同时又提供大量的不同选择，由此带来了一种新的柔软的力量，它发挥作用却不发布僵硬的命令，并将不可预测的各种各样的大众品位揉合到自己的过程中去。这一机制的未来是更加光明的：它将成为民主社会中最主要的社会控制形式……

款式多样化而不风格统一；呼吁个人首创精神而不是细枝末节的规则和指定性的安排；沉溺于外貌的变化而不是不断的、规则的、非个人的强制……^①

物体系本身构成了一个整体的世界，而模范与系列则在一个接一个的超越中，从来无法超越自己的身份，也无法超越整体化的物体系，这才是物体系时代的人的命运。否定不再存在，我们永远处于“存在”的场域中，无法挣脱。

更为重要的是，这种理念不仅构成了人们的认知图式，而且也成为行动的伦理学根据。系列向模范的逃逸，使我们永远处于物体的变动之中，物的变化比我们自身的变化来得快，这是一种与韦伯所说的新教伦理不同的生活环境。在风格化的时代，我们接受着祖传的物品，物品的寿命比我们的寿命长得多，而今天我们的一生却要经历着物品一代代地、以越来越快的节奏相衔接的事实。因此，今天我们面对物体时不再是以禁欲式的累积模式，而是以一种先行消费的模式支撑着自己的消费

^① 转引自[芬]尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，125页，南京，南京大学出版社，2002。

伦理观念。“今天，一个新的道德诞生了：消费先行于累积之前，不断地向前逃逸，强迫的投资、加速的消费、周期性通货膨胀（节约变得荒谬）：整个体系亦由此而来，人们先购买，再用工作来偿还。”^①这就是先行消费的伦理观念。

信贷消费为这种伦理观念提供了现实支撑。这是一种深层的臣服机制。在系列向模范的逃逸中，人总是事后出场的，物品总是先人一步；同样在信贷消费中，我们在使用物品的过程中，同时也在逃逸着这个物品，当我们付清最后一笔款项时，我们先行使用的物品也到了死亡之时。如是，我们通过新一轮的信贷来逃向另一种系列，因而信贷本身既构成了我们与物品分离的力量，又构成了我们与物品之间的整合力量。当我们将自己的未来抵押出去时，我们就真的被束缚于这个体制之中了，物体系成为统治我们的力量，而我们是带着敬意进入这个体系之中的。在这里产生的幻象是：我们只需付较少的一笔资金，却占有了整个物的使用权。这正是今天购买神话正在发生的作用：我们只需投资很少，却可以有很大的收获。这是奇迹得以发生的特征，也是在日常生活中发生的真实的谎言。真实发生的事情是，生活于信贷之中，我们不得不以一笔信贷来补偿另一笔信贷，从一个陷阱跳入另一个陷阱，以一种谎言来挽救另一个谎言。在幻觉中我们实现着对物品的占有，而实际上发生的却是物品对我们的占有，我们却以谎言将这个真相掩藏起来。因此，在鲍德里亚看来，消费的伦理是一种不负责任的伦理，当这种伦理

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 160. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 183页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

深入人心时，我们就只能更加依赖于物体系。这是一种深层的同构关系，我们变成了物体系的同谋者。

通过上面的分析可以看出，今天我们不论是在理念上还是在伦理上，都已经成为物体系的附庸，而这种依附的过程，正是我们自觉的心理投注过程，物体本身成为我们实现自身的投注物。因此，

物品的目的一点也不是为了被人拥有和使用，而只是为了被人生产及购买。换句话说，它们并不以需要和世界更具理性的组织为其结构归依，而只是单独地依循着生产体制和意识形态整合来组成体系。事实上，精确地说，已经不再有私人物品：透过它们多重的用途，生产的社会体制，像是鬼魂般地缠绕消费者的私人世界和他的意识，而这一点，还是透过他本人的同谋。随着这种深层的社会力投注，有效地去怀疑批评这个体制以便超越它，这样的可能性也随之消失。^①

我们无法批评这个世界，这个世界叙述的就是物体的语言，而我们也是以这种语言来面对这个世界的。这种言说方式与自动化的物体系构成了一个封闭的整体。

(三)物的叙述话语

物体本身当然是不会说话的，能说出来的只是我们人关于物体的论

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, pp. 162-163. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 186页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

述。从一般意义而言，关于物的论述只是起着一种交流作用，而在今天，关于物的论述不再只是物的意义表达，而是变成了物体系的重要组成部分，或者说关于物的论述话语本身变成了一种消费品，变成了物。具有这种双重身份的论述体系就是广告。鲍德里亚认为，在广告的叙述话语中，物体的全体体系重新出现了，但这一次是借助于媒介之口说出来的。“个性化、强迫的差异化和非基要部分的繁衍、技术体制在生产力和消费体制中的堕落、功能失调和二次度功能，它们都在广告中得到自主和完整的发展。”^①而且与真实物品不同的是，广告以意象的方式表征着物体的理想状态，这时广告与物品本身相互指涉，人们通过广告消费着物品的意象，而当我们从现实物品中实现消费意象时，我们在更深的层面上堕落于物体系之中。因此广告构成了物体系的合理叙述，而物体系则构成了广告的现实指涉，两者形成了一种回路关系，进入消费中的人，就像电流一样在这种回路中来回穿梭。

广告的目的当然是为了物品的销售，但广告不再是通过理性的力量来说服人，而是以合乎心理的方式，适应着物体系时代的心理结构。在生产占主导的意识形态时期，理性是意识形态的基本内容，理性意识形态最终要取决于真的力量，通过真/伪之辨使人信服。而在广告这种消费意识形态中，我们并不在乎其真伪，这是我们今天看电视广告时的一个基本心理状态。原因在于根据广告来购物时，我们只是想买回自己内心中肯定的物体，而且我们也知道，如果真的执着于真伪之辨，我们就

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 165. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 187—188页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

无法按照广告来购物。但我们仍然相信广告，我们仍然按照广告的引导消费物品，这里发生作用的就不再是论证的逻辑，而是一种寓言与跟从的逻辑，这种逻辑就像我们面对圣诞老人时一样，我们不相信圣诞老人真的存在，但这一点对于我们无关紧要，重要的是我们通过圣诞老人的礼品所获得的关怀，一种母性的关系。正如前面分析的，这种母性的关系正是物体功能化时代的重要特征。可见，广告在深层上隐藏着保护和恩赏的逻辑，而且这种逻辑是“俯就于你”的逻辑，即个人无须向整个社会适应，而是整个社会向个人适应，即朝向个人的满足和需要。在这种“俯就于你”的逻辑中，我们失去了先行合理化的逻辑，发生作用的是“信仰和心理退化的逻辑”。因此，“在广告中，我们并不是被其主题、词语、形象所‘异化’，我们不是在‘相信神话’，我们是被它的关怀所攻陷，它向我们说话，给我们东西看，照顾着我们”^①。在这种照顾中，我们心灵的脆弱性被消除了，我们将广告内在化，以获得与物品的沟通方式。

在这里我们可以发现，广告的功能不只是为了指导消费，而是作为被消费的物品出现的。在广告中我们获得了一种母性怀抱中的安全感，广告构成了一个自我指涉的世界，而这是一个由符号组成的世界。虽然我们对消费的泛滥感到厌恶，认为我们没有了消费的自由，但如果没有广告，今天的我们在面对丰裕的商品时，将会寸步难行。

正是在这里，我们生活于物品的意象领域中。如果说工业社会的分

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 170. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，192页，上海，上海人民出版社，2001。

工，造成了工作和产品的分离，而广告时代的到来，正如德波所说的，造成了真实与意象的分离，产品不再以其原初的功能来衡量，而是以广告中的意象深入人们的心中，这时物品的客观内容和社会历史都无关紧要了，真实消隐于意象的背后。但这却是一个更深的骗局，即我们通过投注于物品的意象，来同整个的社会作用体制进行交换，而这个交换的过程，这一被整合到社会体制的过程，不再伴有过去那种道德与政治整合中的痛苦，而是在“个性化”的形象投注中内化着社会作用机制及其规范性。这种内化的过程，却是在真实的物品缺席的情况下完成的。而这种缺席在另一方面又成为通过物品的最短道路，造成一种梦想式的满足。

广告的这种母性意味，广告的这种梦想式满足，具有集体认同的特征。广告的语言是一种双义性的语言：一方面，广告以匿名的方式表现着共同体的愿望，即似乎所有的人都在按照广告的方式行事，当广告以一种直陈式的方式进行表达时更是如此；另一方面，广告所针对的又是每一个具体的个人，似乎只有按照广告的方式行事，你才能具有个性，而每一个阅读广告或接受广告的人，则成为意象投注的中介。因此，在广告中我们发生了双重认同，既认同于自己，又认同于整体，但这种认同却是在意象中完成的，而当物体系列发生变化时，认同的意象也就发生着变化，广告系列性作为认同的中介，成为物体系时代认同的最佳表述方式。正是在这个意义上，鲍德里亚说：“广告是大众消费社会持

续地进行公民表决的途径。”^①

但在广告引导的消费中，这些深层的制约是以一种新人本主义的方式完成的。在古典人本主义思想中，讨论的是如何将个体整合到集体理性之中，这种整合的最高表现就是韦伯所谓的官僚社会，在这种社会存在中，个人成为马尔库塞所说的“单向度的人”。而今天，广告所叙述的是通过拥有物体表现出来的“个性化生存”，即人们通过拥有物体完成着自我实现过程。物体的这种叙述方式不仅表明了消费的合法性，是对传统清教伦理的颠覆，而且通过“个性化”的展示，物品本身退场了，成为无罪性的证明。这种拥有的逻辑冲出了海德格尔意义上的“存有”逻辑，我们无需将自己维系于那个存在之光中，这是一种更深层的强制，我们将自己置于拥有的游戏中，在这种拥有的游戏里，“存有”状态中的攻击性消失了，我们自由而满怀感激地进入体制之中，使“个性化”的自由具有了道德意义。当我们被消费体制所规整的同时，我们也就拥有了“个性化”的自由。

但这种“个性化”正是物体语言组构出来的，是物体语言叙述的结果。但在这里，鲍德里亚对语言的理解合乎功能化时代的特征。正如物的功能化使物失去了生命的活力一样，功能物的语言也是失去了生命力的语言，变成了一种内容贫乏的组合与排列。物的语言分为两个层面：一是技术语言，这并非语言本身，而是通过物体的外形、线条等具体结构表现出来。但由于系列性生产体制的作用，技术语言本身是通过计算

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 182. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，204页，上海，上海人民出版社，2001。

过的差异、变项的组合和意义分割的方式来创建目录，这种创建并不是按照严格的语言规范来完成的，而是一种松散的组合过程，这是物品被登录、分级、分割的过程。当这种技术语言通过广告表述出来时，广告本身也变成了分级、分割的过程，使消费者像物品一样被分级、被分割，这是形成地位认同的根本过程，人们借助广告这一物体的叙述，以拥有物品表明自己的身份与地位，因此，物体的叙述不是要使人们进入语言体系，而是进入分级体制。这里可以看出，正是通过物，我们才引导出人的范畴，引导出个性化的范畴，这种人成为物体系存在的最佳承受者，有效地实现着自身的物质化，我们最终与物品说着同样的语言。

物体的叙述是要激发人们的需要，组织人们的需要，这包括最深沉的欲望。但激发这种深沉的欲望并不是为了让它自在地释放出来，而是为了将欲望通过物体语言的检查整合到物体体系中。这种检查不再通过外在的制度来完成，而是通过“个性化”的自我实现完成，是我们自己根据物体的语言来选择自己欲望的释放方式，使内在的冲突本身还未表现出来就已经内在化了。在这里，我们似乎看到，弗洛伊德寄希望于无意识的革命，在消费时代恰恰变成了消费逻辑的内在构成要件。^①

物体的这种叙述，使一个新的概念——符码突现出来：

物品/广告体系因此不能构成一个语言，因为它没有一个有生命的句法，它所构成的比较是一个符号意义构造体系：它具有符码（code）的贫乏和效率。它不能结构个性，只是将它指定和分级。它

① 这也预示了鲍德里亚后来必定要批评弗洛伊德。

不能结构社会关系：将它分割为一个等级分明的目录。它自己形式化，成为社会身份标位的普遍体系：“地位”的符码。^①

符码是社会关系解放后物体功能化的叙述语言，它构成了社会化和世俗化的社会识别记号体系，组构着物体系时代的人们所认可的道德，形成了物体系时代浮于物体表层的普遍符号体系和阅读体系，人们不需要去理解他人，只需要通过符码就可以知道他人的生存需要、生活方式及其社会地位。在这个意义上，今天是符码支配的时代，当社会生产结构和社会关系日益无法辨读的时候，符码反而获得了透明性的地位，就像物在功能化组合中更具有了透明性一样。符码的支配地位也表明，从技术结构到技术理念，再到伦理观念与个体的心理领域，物体的体制全面建构起来，覆盖于社会生活之上，并通过自己的空洞形式化吸收着社会生活的全部内容。物体的星球已经构成了，人真的变成了这个地球上还在扭动的“人虫”。

在鲍德里亚关于《物体系》的分析中，虽然他承袭了西方马克思主义批判理论的思路，但实际上我们可以看到，他在这里与西方马克思主义已经有了一定的距离。鲍德里亚的关注点显然不再是西方马克思主义理论框架中的“主体”，他对物体系的分析也不再简单地就是以主体超越客体，因为通过精神分析的中介之后，这种超越的思路正好是主体的意识之镜的产物，而这种意识之镜恰恰构成了主体的合法性证明，这是一种循环论证。鲍德里亚倒是具有一些技术客观主义的思路，即通过一种巴

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 193. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，214页，上海，上海人民出版社，2001。

特式的符号学方式分析技术物体的体系特征。在他的分析中，物体成为一种符号支配下的技术物之间的关联，这是一种新型的社会空间。在物体系中，空间变成了纯粹的边界，物体之间的关系变成了一种功能之间的接合与并置，主体自身正是在这种并置中获得了自身存在的意义。在这种空间中，重要的不是西方马克思主义所说的主体被物所异化，而是通过符号—物，使整个意义体系发生了变化。在这个全新的意义体系中，物本身就是主体，通过物体之间的连接与组合，物获得了最终的意义体系。鲍德里亚倒是认为，这种物体空间的产生是一件好事，正如巴特认为，这个时代只有通过物才能真正地反对一样，鲍德里亚也认为物体主宰地位的出现，是走出现代性的重要前提，这也构成了他后期写作中的主题。^①当然，早期鲍德里亚还没有走到后来的逻辑，他还是以消费社会作为自己讨论的理论平台。

四、消费：一个主动的结构

面对物的时代，海德格尔寄希望于存在之光的照耀。当存在之光降临之时，物就获得了物性的光辉。这种存在之光，在物体系的时代，实际上是消费之光。当物体的星球浮游于星空之时，它赖以存在的基础是消费，因此，分析消费社会，构成了鲍德里亚思想的下一个必然的环节。鲍德里亚关于消费社会的分析，集中体现在《消费社会》一书中。关

^① 在这里，鲍德里亚又似乎将法国的唯物主义传统进行了现代解读。

于这本书，托克维勒研究中心的读书大学的 L. P. 梅耶教授指出：“鲍德里亚的《消费社会》是对当代社会学的一大贡献。在包括涂尔干的《社会分工论》、凡勃伦的《休闲阶级论》和里斯曼的《孤独的人群》的社会学书系中，鲍德里亚理所当然地取得了他应有的位置。”^①在这本书中，鲍德里亚发展出一种西方马克思主义的理论框架，而这一框架既以马克思、法兰克福学派的理论为基础，又超越了法兰克福学派的分析思路。

（一）消费：弥散的“存在”之光

在传统的政治经济学框架中，消费从属于生产的过程，消费就是对物品的需要与自身的满足。但在鲍德里亚看来，随着物体系时代的来临，消费这一概念的内涵发生了根本性的转变。今天，消费不再是一种被动的吸收过程，而是一种建立关系的主动模式，这种关系不仅体现了人与物品间的关系，而且也体现了人和集体以及世界之间的关系，正是在这种主动的关系中，我们形成了一种系统性的活动模式，形成了对物体系的全面性的回应。消费的对象不再是传统消费中所谓的物质性的单个物品和产品，我们不是在消费食物、衣服等。成为消费对象的物品，必须是物体系中的物品，物体系就像语言结构一样，规定着个别物体的意义与功能，也就是说物品必须具有一个外在于它并作为意义指涉的关系结构，物品本身被组织为表达这个意义体系的要素，因而物品的消费不再是因为它首先具有物质性的特征，而是因为它是一种符号—物，是一种“个性化”的、处于符号差异体系中的意义对象。被消费的不再是物

^① “Preface” to Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998.

品，而是人与物品之间的关系结构，这种关系已延伸到历史、传播与文化关系的所有层面，而且最后所有的关系理念都成为消费品。因此，在消费之光的照耀中，一切都成为消费品，正是在这个意义上，我们进入了消费社会。^①

消费之所以成为今天哲学、社会学讨论的直接问题，原因在于西方资本主义社会的结构性转换。在大工业生产时代，人们追问的主要是如何扩大生产、增加积累、禁止享乐的问题，韦伯的《新教伦理与资本主义精神》就是对这个阶段的描述。而1929年的经济大萧条，对西方资本主义是一个很大的冲击，许多西方学者并不是从这里看到了资本主义的根本性矛盾，他们倒认为，当代资本主义的基本问题不再是获得最大利润和生产的理性化之间的矛盾，而是潜在的无限生产力与产品销售之间的矛盾，因此张扬消费成为解决问题的关键。正是在这一新问题域中，“至少在西方，生产主人公的传奇现在已到处让位于消费主人公”^②，鲍德里亚认为这是不同于马克思所分析的生产时代，是资本主义社会发展的新阶段。今天上演的就是消费的神话。

在鲍德里亚看来，消费构成了当下资本主义社会的内在逻辑，这主要体现在三个方面：第一，社会生活中的一切都成为消费品，不仅是物品，而且人的身体、心理、观念，甚至弗洛伊德所谓的自然性欲在今天都难以逃脱成为被消费的对象，或者说，在今天，凡是不能成为消费对象的东西，都不具有存在的价值。在这个意义上，所有的物都只能存在

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996.

② Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, p. 45. 中文版, [法]波德里亚:《消费社会》, 28页, 南京, 南京大学出版社, 2000。

于消费场中，物品和产品摆在那里就像是摆在一个耀眼的舞台之上、摆在一种神圣化的炫耀之光中，海德格尔所追求的“在场性”，在消费社会倒是真的“实现”了。^① 传统哲学的本体论追求、弗洛伊德的自然性欲的张扬，都变成了资本主义新一轮的神话，列斐伏尔的革命乌托邦思想，也只是完成了革命观念的消费过程。

第二，消费品的普遍存在，为当代资本主义社会提供了合法性的根据。在鲍德里亚看来，消费社会首先论证了资本主义平等的神话。平等是资产阶级革命的意识形态基础，但在资本主义大工业化进程中，平等并没有体现出来，特别是在日常生活层面上，物质条件的不平等就是无可辩驳的。而进入消费社会后，福利革命则力图实现平等的诺言：在需求和满足需求面前人人平等，在物与财富的使用价值面前人人平等。所以鲍德里亚说：“‘福利革命’是资产阶级革命，或简单地说是任何一场原则上宣称人人平等，但又没有能够根本上实现这一革命遗嘱的继承者或执行者。”^② 鲍德里亚认为，福利国家和消费社会里的所有政治游戏，就在于通过增加财富的总量，从量上达到自动平等和最终平衡的水平，来消除人们之间的内在矛盾。因此消费社会的平等实际上是一种平等的幻觉，但正是这种幻觉使消费摆脱了意识形态外表，成为不在场的纯洁证明。在这个意义上，消费又在“不在场”中为当代资本主义提供了合法性根据。

^① 实际上这里给我们提出的问题是，海德格尔的存在论哲学，难以面对消费社会的根本问题，这正是国内学界应该意识到的一点。

^② Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, p. 50. 中文版，[法]波德里亚：《消费社会》，34页，南京，南京大学出版社，2000。

与平等幻觉相关联的是增长的合法性。消费社会使所有的人都承认丰裕的自然性，我们把物品的丰盛当作一种自然性的存在来接受，这就是对增长的自然主义态度。当我们认可这一点时，我们也就相应地接受了这个社会是一个物品过剩的社会，一种民主的社会，贫乏或不平等只是丰裕的额外后果，消除这一额外肿瘤的方法就是福利政策，这是一种内在的循环论证。与这种理想主义相对立的是，对增长的另一种看法认为正是增长带来了不平等，以此对增长提出批判。但鲍德里亚看来，增长是平等的还是不平等的，这是一个假问题，

实际上，“丰盛的社会”与“匮乏的社会”并不存在，也从来没有出现过。因为不管哪种社会，不管它生产的财富与可支配的财富总量是多少，都既确立在结构性过剩也确立在结构性匮乏的基础上。^①

匮乏与不平等本身正是消费社会所要捕获的内容，同样，对于匮乏与不平等的批评也是消费社会所要捕获的内容，因为这种匮乏与不平等反而成为丰裕的合法性基础。这表明消费社会的合法性与社会体制层面的合法性构成了一种共谋关系，在整个体制与意识形态中弥漫开来。

第三，消费的“个性化”，使个人患上了消费“强迫症”，只有将自己的一切都置于消费之中，人们才能获得安宁感与实在感。现代社会是迫

^① Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, p. 53. 中文版, [法]波德里亚:《消费社会》, 38页, 南京, 南京大学出版社, 2000。

求个性的社会，而个性的获得就在于自己消费的物品不同于他人消费的物品，物体系之所以作为系列出现，正与现代社会“个性化”要求相匹配，这使得现代“个性”永远与消费物的获得具有同构性特征，可以说，个性的获得是通过拜物教的方式完成的。但问题还不在于此，在鲍德里亚看来，现代拜物教的深层表现在于，我们不再把自己的消费定位于外在物品上，而是定位于自身的“自然”存在上，通过将自身的“自然”存在孤立出来，构成自己膜拜的对象。比如，我们将自己的身材，或者是身体的一部分孤立出来，进行保养，而这种保养的过程表面看来是对商品的消费，而实际上却正是消费着自己。表面上，我们是为了保持自己的个性，而在深层上，当这种身材的保养成为社会的普遍标准时，不保养身材就是没有进入消费社会的标志，这构成了现代人的深层负罪感。这是拜物教的回转，从外在的膜拜回转到了自身的内在自恋。只有当我们不断地将自己作为消费对象来消费时，我们才能获得真实存在感与安宁感。

当人们只能从消费之中获得安宁感与存在感时，消费本身便不再是一个被动的接受过程，

消费并不是这种和主动生产相对的被动的吸引和占有，好像这样我们就可以依据一种天真的行为(及异化)图式来权衡其得失。我们在一开始便必须明白地提出，消费是一种[建立]关系的主动模式(而且这不只是[人]和物品之间的关系，也是[人]和集体与和世界间的关系)，它是一种系统性活动的模式，也是一种全面性的回应，

在它之上，建立了我们文化体系的整体。^①

因此，我们不得不在“发明”消费的日常生活中才得以延续，在这个意义上，社会的总动员并不是在生产的技术层面完成的，因为在这个层面上，总动员还是以外在的强制性方式实现自己，而在消费社会中，社会的总动员深入到人的内心，以一种自觉的“强迫性”方式实现自己的目标，而且这种自觉的“强迫”恰恰是一个愿意进入的过程，可以说，一种自虐性的心理通过消费已经渗透到了社会生活的整体结构中。“这样便可把消费定义为一种完全唯心的、系统性的行为，它大大溢出人与物品的关系和个人间的关系，延展到历史、传播和文化的的所有层面。”^②而在这个结构中，无意识正是消费社会的同谋。从这里可以看出，通过无意识来进行的革命，至少在鲍德里亚看来也是行不通的。

（二）消费社会的双重逻辑分析

理解了消费社会是一个全面的主动的结构，消费之光弥散到一切存在中之后，鲍德里亚就需要对消费社会进行深层的透视。正是在这个分析中，鲍德里亚一方面承袭了马克思分析商品社会的思路，另一方面又以德波、列斐伏尔特别是巴特的理论为基础，进行符号学意义上的解码。因此，鲍德里亚是从双重逻辑来分析消费社会的。

① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p.199. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，222页，上海，上海人民出版社，2001。

② *Ibid*, p.203. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，226页，上海，上海人民出版社，2001。

在第一个层面上，鲍德里亚遵循的是马克思分析资本主义生产过程的思路，把消费当作生产体系的必然结果来谈论。生产是资本的运动过程，消费是资本生产体系的必然结果与逻辑延伸。在《1857—1858年经济学手稿》的“导言”中，马克思在谈到生产与消费之间的关系时指出：

无论我们把生产和消费看作一个主体的活动或者许多个人的活动，它们总是表现为一个过程的两个要素，在这个过程中，生产是实际的起点，因而也是起支配作用的要素。消费，作为必需，作为需要，本身就是生产活动的一个内在要素。但是生产活动是实现的起点，因而也是实现的起支配作用的要素，是整个过程借以重新进行的行为。个人生产出一个对象和通过消费这个对象返回到自身，然而，他是作为生产的个人和把自己再生产的个人。所以消费表现为生产的要素。^①

按照马克思的分析，在资本主义社会，一切都被纳入资本的生产体制之中，并作为商品的形式表现出来，生产提供给消费的并不只是物品，它还赋予消费以确定的外形、特征和结果。或者说，在资本的“以太”之光中，如何消费本身就是被生产所规定的，它已经摆脱了自然经济时代那种自发的过程，只有当消费本身摆脱了这种自发的过程时，消费才能构成资本主义社会生产的驱动力。因此，以自然需求作

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，31页，北京，人民出版社，1979。

为消费目的的古典政治经济学解释，在马克思那里受到了批评。鲍德里亚深深地领会了马克思的这一思想，面对从自然需要而来的消费理论，鲍德里亚指出：

如果人们同意需求和消费实际上是生产力的一种有组织的延伸，那么，一切都可以得到解释：它们与作为工业年代主要道德的生产本位主义和酷似清教徒的伦理有关。^①

在这里，我们会合了马克思所分析的商品形式逻辑：就好像需要、感情、文化、知识、人自身所有的力量，都在生产体制中被整合为商品，也被物质化为生产力，以便出售，同样的，今天所有的欲望、计划、要求、所有的激情和所有的关系，都抽象化(或物质化)为符号和商品，以便被购买和消费。^②

因此，资本生产体系决定着消费体系。鲍德里亚坚持这一点，就坚持了对消费社会的历史性与批判性分析，消费社会就不再是一种自然性的神话，而是特定历史阶段的产物。与马克思那个时代不同的是，今天，消费本身构成了生产体系的替代性体系，消费在今天已经成为主导性逻辑。凯尔纳认为，鲍德里亚的这个分析，是对西方马克思主义分析思路

① Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, p. 76. 中文版, [法]波德里亚:《消费社会》, 66页, 南京, 南京大学出版社, 2000。

② Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 201. 中文版, [法]尚·布希亚:《物体系》, 224页, 上海, 上海人民出版社, 2001。

的延伸，这也是鲍德里亚最接近马克思思路的地方。^①

实际上从生产体制分析消费，这也是法兰克福学派的主要逻辑。但由于受到了结构语言学研究的影响，鲍德里亚在分析消费社会时，虽然在主导思路遵循着马克思的生产逻辑，但鲍德里亚已经将符号学运用到消费社会的批判性分析中，这是从《物体系》到《消费社会》一直强调的一条思路。鲍德里亚认为，只有在这个分析逻辑中，消费才能作为一种主动的结构真实地呈现出来，即消费本身构成了一种意义领域，这个意义领域成为吸引着人们消费的“黑洞”，使人忘情地被吞没于其中，但在表层上，正是“我”主动进入的过程。因此，对鲍德里亚而言，就是要揭示消费社会中这个具有自我意义的结构，这正是法兰克福学派没有深入分析的问题。在我看来，这也是鲍德里亚分析消费社会时具有创意的部分。

鲍德里亚要分析的问题是：虽然消费受生产逻辑所支配，但在资本主义社会中，消费本身已经构成了一个具有文化意义的自组织领域，在这个自组织领域中，一切物品都变成了具有文化符号意义的物品，也就是说，物品的原始功能性层面让位于物品的符号文化层面。“物品在其客观功能领域以及其外延领域之中是占有不可替代地位的，然而在内涵领域里，它便只有符号价值，就变成可以多多少少被随心所欲地替换的了。”^②因此，对现代消费社会的分析，就必然深入到符号学中，在通过

① Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, pp. 14-18.

② Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, pp. 76-77. 中文版，[法]波德里亚：《消费社会》，67页，南京，南京大学出版社，2000。

生产逻辑加以分析的同时，也要通过对符号内在运转过程的分析来揭示消费的文化意义。这构成了鲍德里亚分析消费社会中的第二重逻辑。

在德波的景观社会中，虽然从生产出发构成了其分析景观社会的基础，但在这个分析中，德波已经意识到，物在景观社会中已经不再以单纯的实用形象表现出来，而是以符号形象的方式表现出来。^① 巴特关于大众文化的分析则表明，在当代资本主义社会中，符号—物成为人们消费的主要对象，正是在这个意义上，列斐伏尔提出了风格在日常生活中的消解问题，强调语言学的分析在消费社会中的意义。在这些人的影响下，在《物体系》中，鲍德里亚已经揭示出，在现代社会，物体的实用功能维度已经让位于通过符号标志的符号—物的维度：

消费并不是一种物质性的实践，也不是“丰产”的现象学，它的定义，不在于我们所消化的食物、不在于我们身上穿的衣服、不在于我们使用的汽车，也不在于影像和信息的口腔或视觉实质，而是在于，把所有以上这些(元素)组织为有表达意义功能的实质；它是一个虚拟的全体，其中所有的物品和信息，由这时开始，构成了一个多少逻辑一致的论述。如果消费这个字眼要有意义，那么它便是一种符号的系统化操控活动。[因此，]要成为消费的对象，物品必须成为符号，也就是处在于一个它只是作意义指涉的关系——因此它和这个具体关系之间，存有的是一种任意偶然的和不一致的关系，而它的合理一致性，也就是它的意义，来自它和所有其他的符

① Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983.

号—物之间，抽象而系统性的关系。^①

如果物在消费社会中只是一个符号—物，那么消费社会作为一种主动的结构就是一种似符号学的结构，对消费社会的分析就要借助符号学理论才能真正揭示其内在的逻辑。

从符号学的观念来看，消费作为一种主动的结构，是一个以符码编码组织起来的结构，而个别的消费行为就类似于言语的作用，在这个意义上，个体性的消费本身就是语言意义上的消费内打圈圈的过程。符号学的基本构成要素是符号，而符号又分为能指与所指，符号的变化关系就取决于通过能指而实现的对比替换过程。这种对比替换就是一种差异性的产生，这种差异性之间的替换关系才能形成具体消费品之间的系列关系。这种系列关系又似乎体现了“个性化”的要求，但实际上这种个性化的要求只是符码编码的必要结果。正是对比替换的关系，使得消费的物品之间具有了相互替代的功能，而这是象征时代无法理解的，因为那时的消费局限于物品的实用功能层面。今天虽然这个实用功能层面仍然是消费的一个方面，但当物品过渡到符号—物时，一切物品都可以相互替代了。能指与所指之间的意指关系构成了意义的产生过程，而差异则使意义可以无限地被生产出来，当意义与符号的外在环境结合起来时，就完成了从意义向意识形态的转变过程，这才构成了大众文化的内涵。在意义的这种产生过程中，符号以一种形式化的、去除内容的方式

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, Verso, 1996, p. 200. 中文版，[法]尚·布希亚：《物体系》，223页，上海，上海人民出版社，2001。

发生作用，作为一种“虚空”的符号就起到了吸收大众的功能，因此消费社会中的消费就是消费者被符号的意指体系所吸收的过程，但这一过程却是以大众主动地被吸收为基础的。因此说消费社会是一个主动的结构，是在双重意义上说的：一是指大众主动地被吸收，二是消费变成了物体系的主动行为。这才是消费社会中符号意义逻辑的运转过程。

消费被符号所操控，这构成了消费社会的深层逻辑。符号操控消费的目的，在于社会区分原则，即通过对符号—物的占有和消费，个体将自己的社会地位凸显出来，使自己与他人不同，符号—物的意义就在于这种社会区分的逻辑中，也正是在这种社会区分逻辑中，现代资本主义社会完成了另一种支配与控制，即通过主动地进入消费社会中，通过身份的差异无意识地认同了消费体系以及相应的物体系。鲍德里亚的这一想法，成为后来消费文化讨论的一个重要理论生长点。布尔迪厄、道格拉斯和伊舍伍德都曾经考察过商品是如何被用来标志人们的社会差异，如何扮演沟通者的角色的。^①

但鲍德里亚并没有将这个过程扩大化，而是严格遵循着马克思分析资本主义社会时的历史性方法。鲍德里亚认为，物品转换为符号—物，也不是一个自然而然的过程，而是特定历史时代的产物：“对我们来说，具有社会学意义并为我们时代贴上消费符号标签的，恰恰是这种原始层面（即自然用途）被普遍重组为一种符号系统，而看起来这一系统是我们时代的一个特有模式，也许就是从自然天性过渡到我们时代文化的那种

^① 参见[英]迈克·费瑟斯通：《消费文化与后现代主义》，南京，译林出版社，2000。

特有模式。”^①当物品进入到符号逻辑时，物品的消费变成了一种地位和名望的展示，按照萨林斯的看法，这已经是一种文化经济学所要讨论的内容了。^②从深层上批判消费社会，就必须对符号在消费社会中的经济学意义进行揭示，走向符号政治经济学批判。

（三）走向符号政治经济学批判

消费社会的双重逻辑使我们看到，对于消费社会的批判来说，必须从两个层面进行：一是按照马克思的分析，从资本的生产逻辑来分析消费，把消费看作资本生产的内在环节，它是由资本生产过程决定的；二是从符号学视角来看，既然消费本身构成了一个意义领域，消费物是一种符号—物，那么就必须对构成意义的符号意指过程进行批判分析。但深层的问题在于：这双重分析之间是什么关系？是一种平行的关系，还是一种具有内在一致性的关系？这正是鲍德里亚走向符号政治经济学时需要解答的问题。

按照传统的观念，一旦我们进入意义或文化体系领域时，我们一般都将其定位于“上层建筑”中进行分析，然后按照经济基础决定上层建筑的逻辑，文化意义领域就可以简单地得到解释。这是一种功能主义的思

① Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, London, 1998, p. 79. 中文版, [法]波德里亚:《消费社会》, 71页, 南京, 南京大学出版社, 2000。

② 萨林斯在《文化与实践理性》中, 充分肯定了鲍德里亚从文化意义的构成角度讨论消费的思想。他说:“生产不止是、而且也绝不是物质效用的实践逻辑。它是文化意图。肉体存在的物质过程是作为社会存在的意义过程而被组织起来的——对人来说, 既然他们始终是在确定的方式中被界定的, 这就是他们唯一的存在方式。”[美]萨林斯:《文化与实践理性》, 220页, 上海, 上海人民出版社, 2002。

路，在这个分析中，文化逻辑总是依附于经济功能之上。如果说这个逻辑在生产的时代还具有直接的生活前提的话，那么在消费社会时代，这个逻辑本身就需要反思，因为在消费社会时代，物作为消费物时，首先不是作为生产出来的功能物出现的，而是以文化为中介透射出来的符号—物。这时对消费社会的批判仅从生产逻辑出发就远远不够了，批判就必须从生产逻辑进入文化自身的内在逻辑。或者说，在消费时代，生产本身就是以文化为中介的，于是对生产的批判分析本身就是对文化的批判分析，这时政治经济学批判与文化批判走向了同一个批判指向。关于这一点，鲍德里亚在《符号政治经济学批判》中做了一个较为明确的表述：

政治经济学是在交换价值和使用价值这两种价值的基础上建立起来的，它的领域如今已经四分五裂了，必须以普通政治经济学的形式来对它进行彻底的重新分析，这意味着，象征性交换价值的生产和物质产品及经济交换价值的生产乃是一回事，它们也遵循着同一个运作过程。因此，就与物质生产的关系而言，对符号和文化的生产进行分析时不再将其看作外在的、隐秘的或“上层建筑的”；它是作为政治经济学本身的革命而出现的，它因象征性交换价值在理论上的和实践上的介入而获得了普遍的意义。^①

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 130.

符号的结构及其意指过程与经济生活过程具有了同构性的特征，这种同构性使政治经济学批判与符号批判理论具有了同质性，于是政治经济学的批判过程变成了符号政治经济学的批判过程，在过去作为“经济基础”进行批判的地方，文化批判同时在场了，甚至可以说，对符号及其意指过程的文化批判成为消费时代政治经济学批判的基础。

在这里，我们表面上似乎碰到了法兰克福学派的问题，即需要对资本主义文化进行批判，但从深层上来看，鲍德里亚与法兰克福学派的思路大相径庭。在法兰克福学派的文化批判理论中，他们通过工具理性的批判深入资本主义文化逻辑中，但对于这种文化逻辑的批判，法兰克福学派设定的是一种超越性的主体观念，即从卢卡奇开始，一种超越于技术理性之外的主体观念成为法兰克福学派的理论基石，这种主体性观念虽然在阿多诺的《否定的辩证法》发表之后，有着理论逻辑上的转折，但一种美学的救赎观念使得主体性的理想是无法消除的。通过文化意义的重新理解，这种主体性成为超越资本主义社会的“超人”。但在鲍德里亚这里，消费社会中的文化逻辑不再是一种意义的重现问题，因为意义本身已经是符号编织的结果，正是符号的编织作用，使符号在意指过程中产生出来的意义成为吞没主体以及“个性化”内容的泥潭，或者说，正是符号的编码过程形成了现代的主体性、个性与意义。这时批判理论遇到的不再是如何在文化中揭示其内在的真正主体性问题，而是文化本身的符号编码过程是如何实现的。这正是鲍德里亚借用符号学的意图所在。

从符号学入手，消费社会产生了一种新的意义结构，这种意义结构的产生源自语言符号学的对比替换关系，用社会学的语言来说就是一种社会身份区分的逻辑。在区分逻辑的作用下，人们的消费过程，不再是

对个别物的使用过程，而是每个物都表现着一种符号价值体系中的一个元素，这种符号价值本身具有了一种区分作用，使人们之间的等级关系呈现出来，因此只有借用符号学理论才能揭示社会区分的内在结构。在鲍德里亚的分析中，与法兰克福学派相比，首先，法兰克福学派的文化批判理论过于简单了。按照他们的观念，资本主义大众文化兴起之后，所有的人都一样，例如所有的人都看同样的电视，过去所谓的阶级消解了。而按照鲍德里亚的看法，在以大众文化为媒介基础的消费社会中，这种表面上同质化的过程实际上是一种社会身份的区分过程，如果按照法兰克福学派的观念，这种符号的区分过程就无法揭示出来。其次，法兰克福学派的文化批判理论将大众文化当作是“本真性”失落的文化，主张摒弃大众文化。而按照鲍德里亚的分析，对于消费社会中的大众文化必须认真地进行符号学解码，只有通过解码才能以一种新的符号体系来替代现有的符号体系。在这里不再是简单地以主体性来实现革命性的替代，而是另一种替代的方案。对于这点，美国学者波斯特这样来评论鲍德里亚：

马克思的商品概念始终没能达到这样的分析水平。他忽略了交换价值借以变成一种表意符号的转型过程。因为马克思主义的概念机器是以生产和劳动作为其模型的，所以它不可能使“生产符号的社会劳动”能被理解，而这种社会劳动基于一种不同的逻辑。符号流通本身就能生产剩余价值，这是一种不基于利润而基于合法性的价值。至此，鲍德里亚欣然论证，他对信息的分析与马克思对商品的分析是平行的。就在马克思主义因为不能译解商品符号学而变成

“意识形态”之处，鲍德里亚进来了，他丰富并发展了历史唯物主义，使它符合发达资本主义的新形势。^①

这实际上也表明，鲍德里亚从符号学而来的对消费社会的批判，的确具有理论启发意义。

在《消费社会》中，鲍德里亚虽然从双重逻辑出发来建构自己的理论，但在双重逻辑的思考中，鲍德里亚很明显倾向于从符号而来的社会批判理论的建构，这种观点在《符号政治经济学批判》中得到了明显的表现。从这里也可以看出，在鲍德里亚的早期思想发展中，虽然他力图将符号政治经济学批判奠定在马克思哲学的基础上，但这种看似回到马克思的理论建构，却又蕴含着摆脱马克思的理论逻辑，最后必然使鲍德里亚在《生产之镜》和《象征交换与死亡》中全面批判马克思的生产哲学。鲍德里亚的批评虽然富有启发性，但这种否定性的批判，也使他没能吸收马克思理论中合理的内容，从而走向了马尔库塞式的大拒绝思路。^② 这是我们面对鲍德里亚富有洞察力的理论思考，面对当下的消费社会时需要反思的问题。

① [美]马克·波斯特：《第二媒介时代》，148页，南京，南京大学出版社，2000。

② 参见[美]马尔库塞：《单向度的人》，重庆，重庆出版社，1989。

符号政治经济学：消费社会的 编码方式

在《物体系》与《消费社会》中，鲍德里亚指出，随着资本主义社会的现代转型，物体与人的需要都受到符号区分逻辑的支配，这种符号区分逻辑又直接产生出特权及其存在的合法性。因此，对资本主义社会的批判，不仅要从经典马克思主义哲学的经济政治批判走向意识形态批判，而且要走向以符号运行为特征的符号政治经济学的批判，因为在消费社会中，一切都是以符号为中介的。《符号政治经济学批判》构成了鲍德里亚思想发展的重要环节，它是鲍德里亚对《物体系》与《消费社会》中的分析方法进行的较为系统的理论表述。也正是在这本书中，鲍德里亚试图从当下社会中较为系统地实现符号学与马克思主义哲学的结合，正是在这种结合的过程中，鲍德里亚才发现，自己最终

必须要与马克思告别，走向《生产之镜》。^①《符号政治经济学批判》是早期鲍德里亚思想研究中较为艰涩的部分。

一、消费、社会区分与符号编码

马尔库塞曾指出，随着大众文化的传播，当雇主与工人看的是同样的电视时，资产阶级与工人之间的界限发生了混淆。^②鲍德里亚认为，这种社会分析逻辑，还是站在古典政治经济学的框架中，以需要与使用价值为自己的理论基础，使物有其特定的位置与功能，即作为满足人类需要的中介物。而与物体作为一个实用物体相比，今天的物体首先以符号交换价值规定自己，使用价值成了这种符号体系的实践保证，因此，可见的需要与具体的使用价值，在今天反而变成了一种抽象。鲍德里亚

① 凯尔纳认为，在这本书中，鲍德里亚开始将自己与马克思区别出来，而前面的几本书则表明鲍德里亚还处于西方马克思主义的理论框架中。Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 20. 查尔斯·莱文认为，鲍德里亚并不想颠覆马克思，而是想将马克思的思想激进化，并延伸到符号领域，但符号政治经济学批判还处于传统框架之中。Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London, 1996, pp. 112, 52. 迈克·甘恩认为，这本书中鲍德里亚提供了这个时期分析物体与消费主义的一般理论框架。Mike Gane, *Jean Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 74. 盖里·格诺斯科(Gary Genosko)认为，《符号政治经济学批判》是鲍德里亚最系统的著作，这也是他在马克思主义政治经济这与语言学之间进行转换的一般理论描述。他对这本书进行了具体的讨论。Gary Genosko, *Baudrillard and Signs*, London and New York, 1994, p. 4.

② 参见[美]马尔库塞：《单向度的人》，重庆，重庆出版社，1989。

认为，这是传统的社会分析逻辑没有触及的深层问题。这实际上表明，在现代社会中，以传统框架中不同的阶级或与阶级相关的范畴来分析实践物体的社会逻辑，并不能完整地透视消费社会的意识形态，因为在消费的表层上，通过幻觉主体的建构，体现的正是民主的实现过程。要真实地透视消费中的意识形态，必须要面对符号编码所导致的经济学效应，走向符号政治经济学批判。在符号政治经济学体系中，发生于理性主体需要满足背后的，恰恰是“大量无意识的社会解释”^①，这种无意识解释还不只是弗洛伊德意义上的，更主要的是指通过符号的意指体系，造成了一种无主体的意义构成过程。^② 意指体系的构成在于符码运行中的差异逻辑，差异逻辑不仅使物本身只有置于与他物的差异结构中才有意义，而且也使消费物的人只有置于与其他消费物的人的差异结构中才有意义，这是社会身份的区分过程。符码的编码本身就是一种政治经济学，这决定了物的理论不能建立在需要与人类学满足的意义上，而必须建立于社会情感与意指意义的理论基础上，实现政治经济学批判与符号学分析的结合，符号学的分析在这里获得了合法的地位。可以说，消费的过程就是符号编码中实行社会区分的过程。

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 30.

② 这里有着拉康的理论中介。拉康认为结构语言学与心理分析具有一定的同质关系。按照结构语言学的分析，个人言语是受语言结构制约的，因此当个人认为是主体言说的地方，背后真实发生的是语言结构在起着支配作用，这就像弗洛伊德所说的，主体自主性背后，是无意识发挥着主导作用。因此语言与无意识、言语与自我就构成了一种对应关系。在这个意义上，我们就可以理解拉康所说的“无意识是他人的话语”。

(一)消费物的社会身份

鲍德里亚反对将需要的满足自然化，在他看来，这种自然化的倾向正是资本主义社会的意识形态。^①需要的满足，在资本主义社会中就其真实的发生而言，正是一种威望与等级分配的社会区分功能，而这种区分就是现代经济的构成部分。“为了使社会等级能够显现出来，货物和物体必然要被生产出来并进行交换。”虽然在原始社会，象征交换即一种循环式的非经济的交换与商品交换间存在着根本区别，而在今天，这种区别已经消失了。虽然象征交换的挥霍性特征，在今天也可以看到，但这种挥霍已经被编织进社会身份区分的逻辑中，而不再像原始社会那样，只是一种浪费性的消费。“区别与特权的机制处于价值体系的中心位置，并且整合进社会的等级秩序中。”^②因此，对消费的分析就不能依据使用价值，而必须从交换价值与符号区分的意义功能出发，消费本身就不仅是一个需要的满足问题，而是一个社会与文化问题。

比如炫耀性的消费。这种消费在外表上形同于原始社会的象征交换，即不以经济为计算原则，甚至是一种浪费。但正如凡勃伦指出的，即使是服从的阶级，除了作为劳动工具以外，也具有展示的功能，这种消费展示体现着主人的地位与名望，如服饰华丽的仆人就象征着主人高

① 在资本主义兴起时，资产阶级的学者都将资本主义社会当作一种自然秩序来论述，认为当下的社会才是最合乎自然的社会。在这种论述中，自然成为资本主义社会意识形态不言自明的保证。关于这个问题，在本书第三章讨论现代自然观的意识形态内涵时，再作更为具体的分析。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 30.

贵的地位。^①虽然这些与经济原则不太相关，就像“库拉”一样^②，但炫耀性消费本身构成了价值的等级秩序的制度保证。因此女人衣着艳丽并不表明她美丽，而是为了说明她的主人的社会特权，并且表明这种特权具有合法性。可见，消费与个人的享受并无直接的关系，这是社会强加于个人与团体身上的命运，使社会区分进入每个人的意识深处。这种炫耀性的消费不仅体现在奢侈层面，而且体现在时间的富余或者说休闲上。在这两种情况下，物的消费并不因为它有用，它反而在无用之中显现出其有用性，这是物的世界无法逃脱的规则。“简言之，物体从不在其有用的功能性中消费自己，而是表现为特权的符号意义。”^③在这种情境中它们不再指向世界，而是指向它们的占有者的社会等级。

从这种炫耀性消费中可以看出，现代的物就处于中产阶级支配下的“悠然自适”与清教徒的工作伦理的矛盾中，这是两种伦理的对峙，而这种对峙却是合理的。这种“悠然自适”的物的无用性，在现代社会中正是物的社会实践的功能，即一种社会区分功能。这种看似浪费的消费，表面上看来，与新教伦理是决然相悖的，贝尔在《资本主义文化矛盾》中就

^① Thorstein Venblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1899, chapter III.

^② “库拉”(kula)是英国人类学家马林诺夫斯基在特罗布里恩群岛的美拉尼西亚人中所发现的交易形式，交易物主要是贝壳、饰物、护符等，这是部落间“宴庆”(pitiatch)的一种形式(参见[法]莫斯：《礼物》，83页，上海，上海人民出版社，2002)。“宴庆”是指“氏族、婚礼、成年礼、萨满仪式、大神膜拜、图腾崇拜、对氏族的集体祖先或个体祖先的膜拜，所有这一切都纠结在一起，形成了一个由仪式、法律呈献与经济呈献等组成的错综复杂的网络，而人群中、部落中、部落同盟中乃至族际间的政治地位也在其间得到了确定”。(同上书，8页)莫斯认为这是一种反现代经济的财富消费方式。

^③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 32.

将这种新型的伦理看作是资本主义社会精神的丧失。^①而在鲍德里亚看来，这种消费伦理正是韦伯所说的新教伦理的继承，因为只有当消费也成为一种伦理时，生产的伦理才能真正完成自身封闭的回路。从深层来看，只有当消费伦理得以成立时，生产的伦理才能更好地在全社会延伸开来。^②一旦消费的伦理成为社会的主导价值取向时，消费就会成为一种奢侈行为，消费的物体也就成了身份与地位的代名词。

美国学者 F. 斯图尔特·蔡平(F. Stuart Chapin)对身份设立了四个标准：个人或家庭根据文化物体的主要标准所占有的位置，根据纯收入所占有的位置，根据物质财富以及根据参与集体行为时所占有的位置。^③鲍德

① 丹尼尔·贝尔在追寻现代文化之根时指出：现代文化有双重根源，“一个源头是清教与辉格党资本主义，它不仅注重经济活动，而且强调品格(节制、诚实、以工作为天职)的塑造。另一个源头是世俗的霍布斯学说，它本身是一种激进的个人主义，认为人的欲壑难填。虽然这种个人主义在政治领域受君主制的限制，它在经济和文化领域却肆意蔓延。这两种冲动力长期难以和睦相处。但这种紧张关系逐渐消失了。如上所述，美国的清教思想已经沦落成为乖戾的小城镇心理，它只讲究所谓的体面。世俗的霍布斯学说养育了现代主义的主要动机——追求无限体验的贪欲。”他认为，这种新资本主义在改造社会的过程中，已经摧毁了清教精神，但并未能成功地发展出一种与变革相适应的新思想体系，这是现代资本主义危机的一个重要原因。贝尔的讨论建立在韦伯新教伦理的基础上。参见[美]贝尔：《资本主义文化矛盾》，128—129、127页，北京，生活·读书·新知三联书店，1989。

② 在关于资本主义产生的讨论中，维尔纳·桑巴特的观点与韦伯的观点构成了对立。桑巴特认为：在资本主义发展初期，对普通商品的需求并没有什么变化，由于奢侈消费的增长才导致了资本主义的长足发展。他实证性地考察了奢侈与工业、农业与贸易发展的内在联系后指出，“决定性因素在于奢侈品消费的增长”，奢侈品工业更易于接受资本主义组织形式，“奢侈，它本身是非法情爱的一个嫡出的孩子，是它生出了资本主义”。参见[德]桑巴特：《奢侈与资本主义》，154—156、212—215页，上海，上海人民出版社，2000。

③ F. Stuart Chapin, *Contemporary American Institutions*, New York: Harper, 1935.

里亚认为这是一种社会学的身份标准，这还不足以反映身份的真实意义，因为即使两个家庭在这些方面占有的数量上是一致的，也并不足以表明两个家族的身份是相同的。在《物体系》中鲍德里亚关于模范与系列的研究已经表明，模范、色彩以及风格等方面的细微区别，恰恰表明同一类客体可以重构所有的社会区分逻辑。而随着生活水平的提高，区分已经超越了对物体的纯粹占有，这时区别还体现于物体与环境之间的摆设关系中，当这些相同的量化目标进入意指体系中时，产生的又恰恰是差异原则。因此，不能像蔡平那样仅从给定的标准出发，进行一种镜子式的反映，或者寻找给定的物体与给定的位置之间的联系，而必须意识到“物体讲出了大量关于它们的占有者的社会身份”这一事实，物体在特定语境中的组织在深层上同一定的实践类型相关联。这里似乎也是一种恶性循环，即一定的物体已经被置于一种社会区分逻辑之中，而社会区分逻辑又正是通过物体表现出来的，这是任何物体在社会中无法逃脱的建构情境。^①从这种循环中可以看出，今天物体已经被置于一种结构之中，它既构成了环境结构的脚手架，也构成了行为的行动结构，它必须被看作是与团体社会有序结构的一部分，在更大的结构中与社会实践的其他方面相一致，如职业、儿童教育等。因此人们所能说的只能根据他人的言说，人们也只有根据社会逻辑与策略才能行动，这决定了“分析必须被保持在一定的领域，考虑到其他符号体系来决定什么样的特定位置被物体所占有，在社会行为的普遍结构中它们构成了什么样的特殊的社会实践

^① 查尔斯·莱文在谈到鲍德里亚的这种分析方法时认为，鲍德里亚的这种思想在一定意义上是吉登斯构成化理论的基础。Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London, 1996, pp. 76-78.

领域”^①。这时物体就呈现出区分与相似性的统一。而这种对立恰恰是物体结构所规定的。巴特在时尚分析中充分地表现了这一点。

在这里，鲍德里亚已经将物体从其物质规定中提升了出来，对物体进行了语言学的分析。正如言说置于语言中一样，单个的物体要置于物体系中，而物体系已经是一种符号结构，这时物体的物性已被排除在符号结构之外，剩下的便是符号本身——符号的结构。对这种符号的分析就构成了鲍德里亚所要讨论的主题。因此，关于社会身份与名望的分析就必须同符号的结构联系起来。

从语言学的方面来看，并不存在一个物体与一个位置的对应情况，更不用说这个位置恰好对应于社会意义，就像能指、所指与意指对象间的关系一样。客体所以构成社会意义、社会与文化等级的载体，恰在于其细节的结构：形式、质料、色彩、耐力、空间中的摆置，“简言之，正是这些构成了符码”^②。正是在符码的操控下，人们以自己的方式使用着物体。这时，人们对物体的使用方式同其社会地位的语法相关联，对物体的解释必须置于其社会地位这一具体情境中，

通过物体，每个人与每个群体寻找着他/她在秩序中的位置，所有的人都根据个人的轨道来尽力贴近这个秩序。通过物体，一个分层的社会在言说着，就像大众媒介那样，物体似乎在对每个人言说，但那是为了让每个人都保持在特定的位置上。简言之，在物体

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 36.

② *Ibid.*, p. 37.

的标题下，在私有财产的图印下，总有一个不断出现价值的社会过程引导着这条路。^①

在任何时候，任何地方，除了有用性之外，物体更加表示着价值的社会过程。物体符码与价值的社会过程相对应。分析物体在消费社会中的真实功能，就必须分析物体在社会的价值区分过程中的具体表现。^②

鲍德里亚对这种区分与特权机制进行了具体分析。首先，物体在社会区分逻辑中主要表现为不同的阶级有其不同的物体组织方式。在物体组织方式的具体运行中，社会分层、能动性与抱负是理解物体世界的关键所在，特别对于中产阶级而言，其地位的流动性使物在这些社会范畴中扮演着实践性的社会意义角色。中产阶级有其自身的抱负，即往上提高自己的阶级地位，但这种抱负有其特定的界限，超过特定的界限它就不再是真实的存在，这就决定了中产阶级只能想象他们所能想的东西，“个人希望是因为他们‘知道’他们可以希望——他们不做太大希望，因为他们‘知道’实际上这个社会为自由的超越设定了无法超越的障碍”^③。在这种有限的超越意识中，他们把现实的标准内在化了，使人成为合理

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 38.

② 联系到《物体系》与《消费社会》，这两本书中鲍德里亚虽然也用符号学体系来分析消费社会的物像结构，但这种分析主要停留于物体系的一般意识形态功能上，而在《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚将这种一般意识形态批评进一步推进到了身份区分上，这是一种理论逻辑的深入。

③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 39.

的存在，可以说这是一种妥协。^① 这种妥协从心理层上，就是希望孩子成为他们所能期望的物体，孩子本身也具有了社会价值区分的功能。

其次，在家庭秩序中，物体的功能仍然被它们同社会束缚的关系所影响，在家庭的私人关系中隐藏着公众意见，正是在这里个人与团体对自己进行定位。比如家具风格就是如此。中产阶级的家庭把自己封闭起来，就像一个鸡蛋一样，遗产与积累构成了“名望”与舒适的符号。物的风格就由两种要素构成，即一方面是物的饱和与丰富，另一方面则是对称与等级。这使得中产阶级的家庭被物所拥挤，缺乏空间，而空间越少，积累也就越多，这正体现了中产阶级的物的组织方式。中产阶级通过自己对物的占有与无产阶级的一无所有区分出来，但又无法真正地达到上层资产阶级的标准，这对于中产阶级而言是一种失败。在分层社会中，中产阶级正处于这种上层阶级与无产阶级的妥协中：“这种妥协是其真正的阶级命运，正是这种社会学上的妥协在同时性的抛弃与胜利的仪式中反映出来，正是这些围绕着物体。”^②除了中产阶级的身份区分意识外，物的这种符号区分逻辑，更体现在对旧式家具等的爱好与收藏中。旧的家具没有工业社会的烙印，也没有经济的功能，它是一种文化的、象征的符号。但真正能够对旧式家具进行品鉴与收藏的，总体而言是一些经济上成功的阶层。他们想通过这种方式，使成功的经济地位转变为被遗传的光环，以具有文化的意味；而一些知识分子与艺术家则想

① Grotg Simmel, "Fashion", *American Journal of Sociology*, 62(1957), pp. 541-558.

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 43.

通过这种方法把自己与其他阶层区别开来，目的都是为了根据品位建立自己的社会等级。

再如在自然环境的设计方面，物体在其中所起的作用已经遵从着美学逻辑，这种逻辑最终在形式与功能的结合中体现出来。但在这里，文化的区分功能又在起作用。“形式的改进在客体中的物质化并不把理想的物体世界作为其目标，社会的理想，是特权阶级的理想，它总是优势文化的永恒主张。”^①这种覆盖于美学功能的形式创造的社会区分功能，在时尚领域表现得尤为明显。时尚领域提供的任何完美的模范，只不过是一个特殊的符号，是阶级优势的展示。“它们的社会功能首先是作为区分符号，作为客体，它将那些能区分它们的人区分出来。其他的人甚至不能看到它们。”^②这是将意识形态功能消解到无意识领域，通过一种大众化的形式实现着自己的意识形态功能。

从这些分析中可以看出，在消费社会，物体的这种文化地位与实际的经济功能有时是矛盾的，而这种矛盾又直接影响到物体存在的另一个重要方面的对立，即物体的寿命与更新之间的关系。这在时尚领域表现得尤为充分。物体的自然寿命在时尚的使用中被人为地抛弃了，由于物体扮演着社会地位与社会区分的逻辑，而时尚的变动性又表明一个阶级为了保持自己的社会地位，就必须总是处于物体的时尚潮流中。它不仅表明人们对一种地位的占有，又表明了时尚的区分循环中通过物而具有的能动性，一种潜能。在时尚的这种变化之中，它常常弥补了由文化

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 47.

② *Ibid.*, p. 48.

与社会进步所激发的失望。正如在 16 世纪，由于上层阶级地位开始滑落，当仆人也可以穿与他们相似的衣服时，上层阶级就觉得无法将自己与仆人区别开来，为了区别自己，就不得不加快更新衣服的风格与样式。^① 在这种寻求自己位置的过程中，文化的不平等与区分逻辑被阶级的社会策略所支配。这正是时尚的意识形态效果。因此，分析发生在身份上的区分逻辑，就不仅仅是一种社会学的分析，“也是一种意识形态或政治的分析”。物体的功能区分基本上要归入排斥功能之中，逻辑的分析必须通过政治的分析才能真正地得到理解。在消费中，这种区分已不再是过去贵族社会意义上遗传身份的区分，而是根据整个社会体系，将特定的阶级分配到特定的符号与实践中，将之导向特定的职业与命运。据此，鲍德里亚认为，在一般的符号交换领域，我们将有一个更为坚实的基础来分析紧张的政治操控。

但消费社会本身却将自己当作民主社会的实现，也正是在这个意义上，鲍德里亚认为它可以担当阶级制度。消费将自身的基础建立在人类学意义的需要上，这样消费就变成了对过去不平等的打破，自由与民主作为人的天生权利，在需要的满足中得到了最终的体现，而这种满足正是通过消费实现的，“在资本主义社会，文化的阶级逻辑总是植根于普遍民主的借口上”^②。但实际上这是一种幻觉。上层社会往往通过对物的华丽陈设来表现自己，来表现消费社会的内在意志。他们在使自己物质化的同时，也肯定了在消费社会存在的合法性地位，自己与非上

^① Diane de Marly, *Working Dress: A History of Occupational Clothing*, London: Batsford, 1986, p. 44.

^② *Ibid.*, p. 58.

层社会的根本性区别。但这种区分在消费社会已不再直接地表现出来，而是隐藏于物体陈列的背后，进入了人的无意识认同领域。一旦我们进入消费，我们就进入了上层社会的认同过程，这种认同，按照拉康的理解，恰恰是在幻觉过程中完成的，是一种无休止的异化过程。

在消费过程中，如果把上层社会消费群体理解为 A，那么其他消费群体就是非 A，这时传统社会中対立的逻辑没有了，二重划分只是在统计学的意义上存在，它们只是表明两个阶层的消费量。这种统计学的区分将任何矛盾都中立化了，存在的只是“模范阶层与其他阶层”之间的区别。这种区分就使非 A 群体中的人总是想在消费中代替 A，而这在消费社会中是可以做到的。但正如时尚一样，一旦非 A 代替了 A 的位置时，新的时尚又将非 A 引向新的替代过程。因此这两个统计学意义上的群体实际上是同质的，而这种同质性正是在物的体系之下，通过差异的方式完成的。鲍德里亚认为，这是一种双重的神秘化过程：一方面是消费的“动力学”幻觉，它使所有消费者产生可以享受相同特权的幻觉；另一方面则是消费“民主”的幻觉，在欧洲的有些地方，甚至产生了非 A 群体消费超过了 A 群体消费的情况。如果超出统计学之外来考虑，“基本的不平等到处存在”^①。其不存在的秘密在于消费以其错误的表面现象，掩盖了真实的政治策略，而这正是现代策略的组成部分，因为在这种消费逻辑中，什么是特权消费者所享受的，什么是非特权消费者所享受的，都清楚地表现出来，虽然这些非特权消费者将来可以享有与特权消

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 61.

费者平等的权力。“在这个意义上，这样来理解消费社会是荒唐的，好像消费社会对所有人来说都是一个普遍价值体系，因为它建立在个人需要的满足这一基础上”^①，而实际上这是一种制度与道德，在这里正是权力的策略在发生作用。在这个意义上，社会学的分析逻辑是消费社会意识形态的帮凶，因为它们认为物体与消费对所有阶级都一样，不管是上层阶层还是底层人物。因此，对上层阶级优势的解读，在消费社会中就不能只看物质的丰富性，而必须看到任何消费都是由符号组织起来的身份区分，由其“绝对的特权”决定，导向着政治与经济权力领域，消费建立在对符号与人的操控上。但这是一种隐性的操控，而其显性层面的平等与民主的幻觉，使下层人士产生了对消费社会的认同，而下层人士却认为，这是真实主体需要的满足。因此，对身份区分与符号编码消费的批判，就必须要对“真实的需要”这一假定进行更深层的反思。

（二）需要、无意识与消费意识形态

在一般人看来，消费就是对自己需要的满足，“我们相信‘消费’：我们相信一个真实的主体，被需要所激动，并且面对一个真实的物体，作为满足的根源”^②。在鲍德里亚看来，这是一种幻觉，是一种含糊的形而上学。现代心理学、社会学、经济学等都没有超越这种形而上学，都认定有一种真实的主体、客体、需要、消费自身的存在，这已经成为现代人论述问题的无意识结构，也是现代社会的意识形态。分析身份区

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 63.

② *Ibid.*, p. 63.

分与消费物体的符号编码，就是要揭示在无意识中意识形态的编码是如何进行的。这是一种更加深层的分析。

在鲍德里亚看来，这种无意识的意识形态编码主要体现在几个方面：首先，消费作为意指逻辑。意指是索绪尔语言学中的一个重要概念，主要指能指与所指之间的对应关系，经过巴特、列斐伏尔关于现代文化的讨论之后，所指已经在现代社会中消解了，剩下的只是能指与能指之间的意指关系，能指本身构成了意指体系，“变成消费客体的是能指本身，而非产品；消费客体因为被结构化成一种代码而获得了权力与魅力”^①。鲍德里亚这里的意指也是在这个意义上运用的。消费中首先碰到的是物体、对象，但这个对象、物体的真实性并不在于其具体的色彩、形式、质料、功能等直接性的给予中，这种直接性的存在是一种神话。^②物的真实存在在于它与其他物的关系和意指过程中，也就是说，在消费社会，作为消费的物首先并不以其功用性为基底，也不以指向与主体的关系为基础，而是以这个消费物指向世界中的关系为基础：“它与其他物的关系中发现意义，在差异中发现意义，根据符码的意指的不同等级获得意义。”^③也就是说，物作为消费物，一方面是任意的，但另一方面也在与他物的关系中确立着自己的位置。物寓于其整体的结构中，而这个结构恰恰是自足的。从深层上看，物在物的结构关系中确定

① [美]马克·波斯特：《第二媒介时代》，144页，南京，南京大学出版社，2000。

② 在关于《物体系》的分析中，我们已经看到，物不再以其实用性取胜，物本身变成了一种能指，这种能指不再指向实用性层面的所指，而是直接置于能指链中，这也是鲍德里亚分析物体系的理论主题。

③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 64.

自己的位置，这是以符号之间的差异原则为基础的。以礼物交换为内容的象征交换中，以什么作为礼物是任意的，但这种礼物一旦作为礼物被交换后，它就与同类的其他物区别开来，成为绝对的唯一物。在象征交换中，物并不是以功能性出现的，也不是以交换价值的方式出现的，而是作为象征意义出现的。但在现代社会中，物已经变成了符号—物，它是被个人作为符号、作为编码的差异来掌握与操控的。在象征交换中，社会关系是透明的、具体的；但在商品社会中，社会关系恰恰是不透明的。正是由于这种不透明性，一种符码的全面限制控制着社会价值，正是符号的特殊分量规定了交换的社会逻辑。这种交换与传统社会的象征交换的根本性差异在于，今天物体成为符号，不再是两个人之间这种具体关系的意义聚集，它是在与其他符号的关系中设定自己的意义的。所以只有当物体在符号体系中确定自己的位置时，我们才能真正说到物体消费意义上的消费。

从上面的分析可以看出，这里存在着四重逻辑：一是使用价值的逻辑，这是有用性的逻辑；二是交换价值的逻辑，这是市场平等逻辑；三是象征交换逻辑，这是礼物逻辑；四是符号价值逻辑，即一种身份逻辑。与这四种逻辑相对应的物分别为工具、商品、象征、符号。^① 鲍德里亚认为，在现代消费中，只有最后一种逻辑规定了消费的特殊领域，消费意义上的物体现了符号的意指逻辑功能：

^① 鲍德里亚关于这四种逻辑的区分，言下之意表明：马克思关于商品社会分析的理论存在着局限，至少马克思没法理解符号价值，因此需要用符号学理论加以补充。Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 22.

一个物除了将自己从它作为象征的精神决定因素中解放出来，从它作为工具的功能决定因素中解放出来，从它作为产品的商品决定因素中解放出来时，它才成为消费物；这样它作为符号解放出来，被时尚的形成逻辑所抓住，例如被差异逻辑抓住。^①

因此，符号的秩序对应于社会秩序，符号差异的等级化的接受与符号在一般层面上被个人内在化，构成了基本的社会控制形式。在这里，任何自主性的物体问题式都不存在，有的只是社会逻辑的急切的理论需要，符码则扮演了组织这种需要的角色。在功能性层面上，物体与其功能关系是对应的，但当这种物体作为一种奢侈品出现时，它与其他物体之间就是可互换的。这时物体主要是作为体现着奢侈的符号出现的，至于哪种符号最后取得自己的地位，这有赖于精神的专注，而其物质性的材料恰恰是任意的。消费中的物，既不是在一般的名义上的物，也不是指向其功能性的物，而是指商标所标志的物，物凝结为一种符号。这种符号既不指向世界，也不指向主体，它指向市场本身。如果认为在这种消费里存在着一个自足的物、一个自足的主体、一个自足的需要，那么这只是一幻觉，实际发生的过程恰恰是符码的编码过程，主体、物、需要本身都被符码编织了，这是符号的意指过程，消费本身被编织进符号的结构中，这才是在意识背后发生的消费。

其次，在符码的编织过程中，消费是作为交换与差异的结构出现

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 67.

的，在这种差异与交换的结构中，资本的意识形态以符码方式，对消费者发生着无意识的作用。在传统的消费理论中，主体与客体是作为对立双方出现的，只有存在着分离，才可能产生交换，这也是近代哲学与经济学的预设前提。但如果主体与客体是对立的双方，那么将这两者结合起来实际上就是不可能的，主客两分的思维方式永远只能是一种精神分裂症。^① 为了将两者结合起来，需要就起着重要的中介作用，在这个意义上，需要本身是近代以来理论自足所需要的创造物。鲍德里亚认为，主体需要客体，客体按照主体来确定，“这是最大的同义反复，在这里需要的概念是一种神圣化”^②。传统形而上学与经济学一样，都充分地体现于“A=A”这个同义反复的符号中，除此什么也没做，“形而上学与经济学在相同的死胡同里相互竞争”。但这种同义反复，实际上体现了理性化意识形态的权力系统结构，是一种权力的循环。^③ 按照鲍德里亚的说法，这种同一性的辩证法是“鸦片”。通过“需要”这个概念，资本主义为自己找到了意识形态的支撑物，“当一个给定的主体追求着这样那样的物体时，这种行为是他的特定选择和行动的功能”^④，“生产的合法

① 海德格尔反对主客二分的思路，他认为主客两分是西方形而上学的前提。参见[德]海德格尔：《世界图象的时代》，见《海德格尔选集》下卷，上海，上海三联书店，1996。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 71.

③ 阿多诺在《否定的辩证法》中对同一性做了集中的批判(参见[德]阿多尔诺：《否定的辩证法》，重庆，重庆出版社，1993。张一兵：《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，北京，生活·读书·新知三联书店，2001)，阿多诺的思想深深地影响到了鲍德里亚的理论。

④ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 71.

性建立在理性预期的原则上”，需要的内在性，证明了生产的必然性，强有力的理性化也就有了人类学的根据。当我们这样接受生产的人类学规定时，鲍德里亚认为，我们恰恰是在接受着资本主义社会的意识形态。如果人们反驳说正是人们的自发的需要解释着他与世界、与物体的关系，鲍德里亚认为，这正是问题的关键所在，这时“他正好将交换与意指过程自然化了”^①。社会的逻辑在他的视野中消失了，这种观点刚好是经济学的“合理性”的镜像反映。这种同一性，按照鲍德里亚的看法，已经深入社会科学的深层结构中，正是通过需要与满足的世俗的合法性，生产的社会与政治的目的性问题被遮蔽了，当我们接受了这种思考时，我们也就无意识地接受了这种意识形态。对此的反思，就必须打破这种内在的目的论。

进一步看，鲍德里亚认为交换结构就像是语言结构一样，正如在语言结构中，“语言不能被解释为根据个人需要去言说”一样，

消费不是从消费者对物体的需要中兴起的，即在主体对物体的最后的意图中兴起的，而是存在着社会生产，在交换体系中存在着物质的差异，存在着一种意指的符码和令人嫉妒的价值。[消费并不是主体对物体的直接关系，]而是，它将在差异中发现，根据符码（对立于个人积累）体系化。^②

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 72.

^② *Ibid.*, p. 75.

在这个意义上，凡勃伦提出的差异机制有着重要的理论意义，他提供了一种激进的分析逻辑。鲍德里亚认为：“凡勃伦的所有著作解释了为什么社会阶层的生产(阶级区分和依法竞争)是基本的逻辑，它设计与支配着其他的逻辑，如意识，理性，意识形态，道德等。”^①凡勃伦认为休闲本身也不是个人自发的需要，而是社会组织起来的，休闲是为了证明自己有无用的时间，这样的时间具有了社会交换价值功能，对空的时间的消费成为一种赠品。“符号交换的差异功能总是决定着所交换物的显示出来的功能，有时完全与之对立，以之作为借口，甚至将之作为借口生产出来。”^②这种深层的逻辑在时尚中表现得尤为明显。按照巴特对时尚的主要表现——服装的分析，书写服装之所以流行，一个重要的运行方法在于“所有的服饰符号都是根据一种差异系统组织起来的”^③，而内在于其中的有/无、自然/人造等对立，“所有系统对立所依据的原则都来自符号的本质——符号就是一种差异”^④。长裙与迷你裙，各自都无绝对价值，只有在对立中两者才显得有价值，而服饰中的差异正是通过符号的结构编码而成的。巴特的分析就集中揭示了这种符码编码的运行过程。

(三)消费意识形态与符码统治

从上面的讨论可以看出，纯粹的需要理论以及由此而来的消费理

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 76.

② *Ibid.*, p. 78.

③ [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，29页，上海，上海人民出版社，2000。

④ 同上书，185页。

论，它们的存在依赖于资产阶级意识形态的符号编码过程。在“自然需要”的背后，真实运行的恰恰是一种政治秩序与权力系统，消费的过程就是在平等与自主的幻觉下发生的社会身份区分与权力区分过程。这就像福柯所说的，在近代惩罚体制的改革过程中，并不是什么理想的人道主义在发生作用，真实发生的恰恰是随着资产阶级经济地位的上升，他们为了确定自己的经济地位与社会秩序而进行的斗争。“改革运动的真正目标，即使是在最一般的表述中，与其说是确立一种以更公正的原则为基础的新惩罚权利，不如说是建立一个新的惩罚权力‘结构’，使权力分布得更加合理。”^①符号的编码，实际上也是权力的重新编织。

在讨论这一问题时，我们首先碰到的是：如果在现代社会中，需要是一种意识形态的编码，因而消费本身成为社会区分的产物，那么在原始社会呢？人是否具有原始需要呢？这也是人们为需要证明的常用方法。鲍德里亚认为原始需要并不存在。首先对原始需要的设定本身就是一种意识形态。当我们讨论原始需要时，我们假定人有一个基本的生存需要，在这个层面上，人就体现了自己的真实本质。人的异化发生于人超越真实需要之后，也就是说发生于第二级需要层面，这时文化的、经济的、政治的影响都发生了作用。而这种设定如同资产阶级意识形态设定有人的真实本质一样，并没有在深层上摆脱意识形态的束缚。其次最基本的生存需要假定了另一个概念“匮乏”，因为最基本的需要扣除了任何奢侈、浪费与多余。实际上，“匮乏”与“丰裕”的社会并不存在，任何社会都是丰裕与匮乏共存，而一个社会基本生存的关键点并不是由匮乏

① [法]福柯：《规训与惩罚》，89页，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

决定的，而是由剩余所决定的。^①更重要的是，如果说在一定时间为了追求剩余价值创造了一个基本生存点的话（这在早期资本主义社会，主要体现为降低人自身再生产的基本生活需要），那么今天为了追求剩余价值，却要人们把浪费性的消费作为自己的义务来完成，需要本身变成了生产力。这时基本的生存需要就无法真正地确定下来，正如发达国家汽车比面包更对人的胃口一样。

在这里，我们就涉及现实消费社会的一个重要问题：消费、需要本身是作为生产力确定下来的。在现代社会，需要已经被社会体系逻辑化，它“不是作为消费力被丰裕社会解放出来，而是作为生产力被这个体系的功能要求着，被它的再生产与生存过程要求着。或者说，因为这个体系需要它们，需要才存在”^②。正如资本主义建立于劳动力的形式解放之上一样，现代消费也是建立在消费者的解放这一基础上，使消费在表面上摆脱生存的压抑，成为消费者主体性的充分表现形式。但要成为消费者，实际的前提就是必须先成为生产者。正如在资本主义社会，生产摆脱了一切旧的仪式、宗教等进入理性化过程成为生产性一样，消费在今天变成了消费性（consummativity）^③，这时消费的主体也被编织到符码体系中，变成了抽象的有需要的躯壳，使之与满足的工具（如产品、符号物）同质化，就像带有主体性的劳动在资本主义社会变成了与生产工具同质性的抽象劳动一样。需要的这一抽象过程，正是意识形态

① 关于“匮乏”在资本主义社会中的意义，参见本书第三章第二节的分析。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 82.

③ *Ibid.*, p. 83.

作用的秘密证据。这时“在其享乐主义的幻觉下，需要—快乐标明了需要—生产力的客观现实”。从这里可以看出，准确地说不是消费变成了生产力，而应该说消费性是生产性的结构方式。

需要作为消费性的界定，是资本主义自我调整的一个策略。早期资本主义只要求工人进行生产，工人消费得越少，剩余价值也就越多。但这种生产模式蕴含着内在的断裂，即当生产过剩时，资本主义就会面临破产的危险。为了防止这一点，资本主义不再将工人只当作劳动奴隶，而是将他们建构为消费者。正如个人作为劳动力被建构起来一样，个人变成了消费力。鲍德里亚认为，“这是在政治层面分析消费的起点”。在这里可以看到，当消费变成了生产的结构要素，当消费者变成了消费力的所指时，消费本身不再是过去所谓的为了满足、为了快乐，而是一种想象，“消费不仅是交换体系与符号体系的结构，而且策略性地作为权力的机制”。消费最后是将个人作为生产力加以界定的，因此，

在这个体系中，需要的“解放”，消费者的“解放”，妇女的“解放”，青年的“解放”，身体的“解放”等，总是需要、消费者、身体的自主化……这从来就不是爆炸性的解放，而是被控制的解放，自主性的目的是竞争性的剥削。^①

在这个意义上，无意识本身也可以通过“欲望的策略”方式加以控制。因

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 85.

此，设想一个自主个人的消费，设想需要的满足，设想一个通过需要的满足而存在的真实的人，这恰恰是生产的意识形态，是生产体制的强力运作。^① 鲍德里亚认为，真实的逻辑恰恰是颠倒的：

就人而言，他从未真正地面对自己的需要。……在这种情境中，人从不是作为人再生产出来的：他仅仅是作为生存者再生产出来的（一个生存着的生产力）。如果他吃，喝，住在某处，再生产着自身，这是因为体系为了再生产自身而需要他的自我生产：体系需要人。如果他能行使奴隶的功能，就不会存在“自由”的工人。如果他能充当反性别的机器人，就不会存在性的再生产。如果体系不需要哺育它的工人，就不会有面包。正是在这个意义上，我们全处于体系的框架中，我们全是生存者。^②

体系只能将人作为体系的要素生产出来。本能也是如此。

鲍德里亚在这里承接了法兰克福学派的分析。在法兰克福学派那里，技术是最大的意识形态，生产力表面上作为中性化的运行方式，实质上正是通过价值中立执行着资本主义的政治霸权。在鲍德里亚这里，权力控制的手段变成了消费。

^① “对真正需要和虚假需要之间区分的关注是许多对需要概念基础之上现代消费的社会学和文化批评的解释的主要特点（帕卡德，加尔布雷斯和马尔库塞是很好的例子）。”（参见[芬]尤卡·格罗瑙：《趣味社会学》，40页，南京，南京大学出版社，2002）鲍德里亚针对的正是这种需要观念。

^② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 86.

通过这一分析可以看出，鲍德里亚在深层上是反对人道主义的。按照人道主义的理想，人总有一个本质性的存在，然后在社会生活中异化了，与本质分裂了。但鲍德里亚认为，这种人道主义的摩尼教并不解释什么。如果说有与本质的分裂，这正是因为一切都处于资本主义体系之中，一切都是被再生产出来的，作为符号与交换价值生产出来的。因此，对消费的分析，必须建立于生产的社会逻辑的分析以及符号的普遍交换的基础上。而要揭示这一点，就必须分析现实交换过程中拜物教意识的符码编码过程。

二、符号与拜物教批判

拜物教是马克思批判自由资本主义时期的一个重要范畴。马克思的意图在于，通过揭示资本主义社会中发生的拜物教，表明并不是商品、货币自身具有统摄一切的功能，而是资本主义社会关系使一切都处于它们的奴役之下，而且这种奴役得到了多数人的认同。因此，无产阶级首先要打破拜物教意识形态，这是他们面对资本主义时一个基本的思想前提。只有意识到拜物教本身在资本主义社会是一种体系性的结构，才能真正地从总体上超越资本主义社会。^① 但鲍德里亚从符号政治经济学批判的视角认为，马克思的拜物教批判，在深层上并没有超越政治经济学。拜物教批判过程本身仍然受到资产阶级意识形态的制约，对符号交换过程的分析，必须从传统

^① 在这个意义上，卢卡奇的《历史与阶级意识》中对物化意识的分析是非常重要的。但当卢卡奇将物化意识奠基于整个生产过程之中时，这种物化意识的超越便只能是哲学思辨的。

的拜物教批判中走出来，揭示资产阶级意识形态的无意识编码过程。

（一）商品拜物教、货币拜物教、资本拜物教

在《德意志意识形态》中，马克思为自己的意识形态批判理论奠定了这样的理论基点：“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立成像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样。”^①在过去的理解中，人们一般都从这里引申出资本主义意识形态的虚伪性，这当然是马克思意识形态批判理论的基本内容，但如果仅停留在这一层面，也就将马克思哲学肤浅化了。实际上，马克思的意识形态批判理论所要完成的是，揭示出资本主义意识形态“颠倒”的现实原因及其形成过程。只有这样，马克思才能自觉地将自己的理论同各种资产阶级意识对置起来。^②正是在这一理论框架中，马克思将意识形态批判理论同商品拜物教、货币拜物教与资本拜物教批判联系起来，揭示社会生活的颠倒以及这种颠倒在意识层面的反映如何形成拜物教意识，当这种意识成为资本主义社会意识形态时，又如何变成了一种自然性的存在。这是资本主义社会合法性的基础。

对社会生活本身“颠倒”性的批判，在马克思拜物教与意识形态批判理论的科学视界中，主要是通过两个步骤实现的。首先是分析经济生产过程的“颠倒”性。在资本主义社会，从经济生产过程来看，随着工业革

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，72页，北京，人民出版社，1995。

^② 参见仰海峰：《马克思的意识形态批判理论探析》，载《马克思主义与现实》1998年第4期。

命的实现，机器大工业的发展，生产的社会化程度越来越高。但是，由于生产资料的私人占有，这种社会化的大生产却被个人所占有，造成生产过程本身无法解决的内在矛盾。本来，社会关系必须适应社会生产力的发展，这是社会发展过程的正常状况，但在资本主义社会，这种正常的状况却被“颠倒”了，私人占有关系，成为支配、抑制生产力的主导力量。这是社会发展过程中，促进社会发展内在力量关系的颠倒。这种颠倒在资本主义社会又是通过无产阶级与资产阶级的对立表现出来的，资产阶级成为主人，无产阶级成为被支配的奴隶，资产阶级用来支配无产阶级的生产资料与生产工具，又是无产阶级过去劳动的结果，因此在资本主义社会物质生产过程中，生产力与生产关系的内在矛盾，实际上也是资本对劳动的奴役，是“死劳动”支配了“活劳动”，这是劳动过程本身的颠倒。这种劳动过程本身的颠倒，既是现实生活中无产阶级的自我颠倒，也是资产阶级与无产阶级关系的颠倒。用黑格尔的话说，这种“主人”与“奴隶”关系的颠倒性存在，必将由于奴隶的觉醒而再次被颠倒过来。

其次是分析商品交换的“颠倒”性特征。从商品交换的内在逻辑来看，商品作为人类劳动的产品，本是以其使用价值满足人们的需求，交换只是满足需求的手段。但在资本主义社会，由于生产资料私人占有，生产成为赢利的手段，交换成为目的本身，因此资本家真正关心的并不是使用价值，而是交换价值，使用价值只是作为交换价值的实现载体进入资本家的视野的。交换价值由价值决定，价值又是什么呢？价值是由抽象劳动决定的，这种抽象劳动是被抽出了一切具体性规定的无差别劳动，实际上这是一种形式化的劳动。古典经济学家的劳动价值论便是建立在这种形式化劳动的基础上的。这种形式化的劳动，只能通过劳动时间来计量，而这种劳

动时间又是被抽出了具体规定的劳动时间，成为无差别的社会必要劳动时间，或者说一种机械化的时间。在这种社会必要劳动时间的衡量下，工人便成为被数字所量化的了、本质上无差别的人，这种无差别的人同商品交换的本质相一致。在这一交换过程中，我们可以发现：先是体现物品特性的使用价值的抽象化，然后是这一抽象过程的形式化，最后是生产物品的人的抽象化，人和人之间的关系可以通过量的关系加以比较与计量，而且可以通过抽象物以量化的形式表现出来，这种抽象物便是货币。人被货币所决定，这正是由商品交换过程的“颠倒”性所决定的。

这种社会生活过程中的“颠倒”，带来了日常生活中观念的颠倒性反映，这就是拜物教意识的产生基础。这种拜物教意识的产生，正是现实经济生活过程的真实反映，而不简单地是一种虚假意识。马克思具体分析了资本主义社会中的商品拜物教、货币拜物教和资本拜物教。从商品拜物教来看，在资本主义社会中，个人规定性是同商品联系在一起的，工人如果不能把自己的劳动力作为商品交换出去，工人就无法生存，更重要的是，工人就不是人，他就只能游离于社会经济生活之外。在商品生产普遍化的社会中，个人要想满足自己的需求，实现自己的尊严，就只能以商品为载体，因此，商品成为物质生产的直接目的。在生产的过程中，只有将产品以商品的观念化形态在大脑中显现出来，才能实现生产的目的，而产生这一过程的动因又处于个人的控制之外，这就使商品生产过程蒙上了一层神秘的面纱。

人们在自己的社会生产过程中的单纯原子般的关系，从而，人们自己的生产关系的不受他们控制和不以他们有意识的个人活动为

转移的物的形式，首先就是通过他们的劳动产品普遍采取商品形式这一点而表现出来。^①

商品生产成为现实生活中一个合理的、先在的前提。本来，在现实的生产过程中，商品生产本身就是人与人关系的一种颠倒，而商品拜物教的同体而生，则把这种颠倒的生产当作一种先在的、合理的现实，具有了先验性特征，实际上这是对现实生产过程的又一次颠倒性反映，是颠倒的平方。这使资本主义现实在日常生活的观念中成为支配性力量，而其真实的过程，则被人们遗忘了。

从商品拜物教到货币拜物教的逻辑递升是一个必然的过程。在资本主义社会，商品生产只是第一步，生产的目的是为了进行交换，获取更多的交换价值，商品只有交换出去了，才算完成了惊险的一跳。而要实现这一点，在生产过程中商品便必须摆脱其具体的规定性，成为劳动一般的对象，并且在观念中可以转化为可计量价格的商品。这种观念形态的价格，实质上就是货币的观念形态。也就是说，商品的生产是以货币的观念形态为先导的，商品的拜物教意识如果不以货币的观念形态为前提便没有了意义。但观念形态的货币还不是真正的货币，从个人交换来说，只有实现了商品的流通，才算是占有了货币。而货币又是财富的一般形式，“交换价值构成货币实体，交换价值就是财富。因此，另一方面，货币又是与构成财富的所有特殊实体相对立的财富的物化形

^① 《马克思恩格斯全集》第44卷，113页，北京，人民出版社，2001。

成”^①。“财富(既作为总体又作为抽象的交换价值)只是由于其他一切商品被排斥,才作为个体化在金银上的财富而存在,作为个别的可以捉摸的对象而存在。因此,货币是商品中的上帝。”^②如果从流通的总体来看,“货币虽然存在于流通的一个环节中,却消失在流通环节的总体中;货币对一切商品来说仅仅是价格的代表,仅仅充当商品按照相等的价格进行交换的手段”^③。作为手段,货币又只需观念地表现出来,同它的材料是无关的。流通的过程不见了,只有作为结果的货币,货币本身的特性不再重要了,重要的是货币的观念形态,货币的魔术就是由此而来。

货币虽然体现了财富的一般形式,但如果不进入流通,货币只能是一种可能性的财富形式,并不是财富的现实实体,要真正成为财富的特殊实体,货币必须进入流通:

货币加入流通这一行为本身必然是保持自己的一个要素,而它要保持自己必须要加入流通。也就是说,货币作为已经实现的交换价值,必须同时表现为交换价值借以实现的过程。货币同时就是作为纯粹物的形式的自身的否定,是作为对个人来说是外在的和偶然的财富形式的自身的否定。不如说,货币必须表现为财富的生产,而财富必须表现为个人在生产中的相互关系的结果。^④

① 《马克思恩格斯全集》第30卷,173页,北京,人民出版社,1995。

② 同上书,173页。

③ 同上书,164页。

④ 同上书,189页。

但纯粹的流通是以消耗为后果的，这就决定了货币还必须成为资本，才能保证自身成为真实的财富，因为只有资本才能完成价值增殖过程。在资产阶级经济学家的视野中，资本的增殖被看成是资本本身的结果，是资本的自行增殖，他们抽掉资本的社会形式，只强调资本的物质内容，这样资本就被抽掉了资本的现实的社会关系，变成了商品与货币，造成了对物的崇拜，形成了拜物教意识。资本拜物教由此成为拜物教意识的核心，完成了对资本主义社会合理性的日常观念层面的论证。

马克思对资本主义社会生产过程的分析，是对资产阶级意识形态批判的理论前提，是意识形态批判中第一重“颠倒”的揭示。对拜物教意识的批判，是意识形态批判的第二层内容，即从日常生活的层面批判意识的颠倒性。由于资本的惯性运转，这种拜物教意识无时无刻不在生产出来，并深深制约了资本主义社会观念体系形式的意识形态的生产。正是在这个意义上，马克思才能反思，那种表面上看来反对资本主义社会及其拜物教意识的理论体系，在深层上正好反映着资本主义的要求，如费尔巴哈、蒲鲁东等。这才是马克思在《德意志意识形态》中批判黑格尔、费尔巴哈的前提，也是他在《1857—1858年经济学手稿》以及《资本论》中批判资本主义意识形态的理论基础。

（二）拜物教与符号体系

鲍德里亚认为，虽然马克思的拜物教理论揭示了资本主义社会中个人将资本统治加以内在化并形成对这种内在化的说明体系，但从今天的视角来看，马克思的拜物教批判还是远远不够的。马克思的拜物教理论主要论述的是商品、货币问题，今天拜物教已经延伸到一切生活领域，

而不只是经济生活领域：“物的崇拜，自主性的崇拜，性崇拜，职业崇拜等。”^①特别是当代拜物教已经将整个社会体系中的特权和差异作为符号价值，变成了自己的崇拜对象，这是马克思的政治经济学与哲学理论中没有涉及的问题。从这里可以看出，鲍德里亚与马克思拜物教理论的理解上存在着一定的距离。上面我们已经讨论过，马克思的拜物教理论并不像鲍德里亚所说的，只是一种商品与货币拜物教，在深层上马克思揭示的其实是资本拜物教。在资本拜物教中，资本渗透到一切社会生活过程中，包括鲍德里亚所说的时尚、性以及心理分析层面，至少在逻辑上这是一致的，而这正是各种具体拜物教产生的社会历史基础。当然，鲍德里亚认为，这还不是他所要论述的根本问题，在他看来，马克思拜物教批判的深层问题在于：虽然马克思通过拜物教批判资本主义社会，但实质上马克思的拜物教理论，恰恰是资本主义意识形态作用的产物，也就是说，马克思的拜物教理论在深层上仍然没有摆脱资本主义社会的意识形态。

为此，鲍德里亚对拜物教进行了思想史的分析。

首先，自18世纪以来，拜物教构成了西方天主教与人本主义意识形态的保留节目，并被殖民主义者、人种学家、传教士所颂扬。按照费尔巴哈的分析，人类在早期就形成了偶像崇拜，早期的崇拜对象首先是自然物，然后是人造物，即上帝，这种偶像崇拜就是拜物教的早期阶段，人也正是通过这种对象化，才能实现自我认识，“没有了对象，人就成了无”^②。到了中世纪，拜物教构成了神学的隐蔽的意识形态，通过这种拜

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 88.

② 《费尔巴哈著作选集》下卷，29页，北京，商务印书馆，1984。

物教人们自觉不自觉地实现着对教会意识形态的认同，通过对教会的认同，才可能发生自我认同，通过上帝确立自身存在的根据。如果说上帝还是一个有形象的人神的话，在资本主义启蒙运动之后，这个崇拜的对象就变成了一个抽象的“人”^①，这是拜物教的现代表现形式。这里我们可以看到，拜物教体现为一种“神秘的思维”形式，这种思维形式按照人种学家的分析，在早期原始社会中就存在着，并构成早期神话、仪式与根据能量而形成的各种实践形式的基础。在这里都承认一种超自然神力的存在，但这种超自然的神力又可以为人服务，因此土著居民正是以这种方式将自己的经验理性化，而人种学家、考古学家又通过这种方式将土著居民的思维方式与实践方式理性化了。鲍德里亚的这个分析是想表明，与其说拜物教是一种神话，不如说它在本质上是一种理性的思维方式，这与文明的发生是同构的，但在不同的历史阶段，拜物教的思维方式又大不相同，人们将现代拜物教当作历史上自然而然的思维方式，这是将现代西方思维投射到原始社会的结果。

其次，鲍德里亚进一步认为，在现代工业社会，这种拜物教的思维方式，使对启蒙理性的批判分析也陷入了理性主义的人类学陷阱中，马克思主义也是如此。从批判理论的层面来看，现代拜物教的分析都假定了一个未被异化的主体、人类本质或真实的物的本质，这也是理性形而上学的深层根据。对异化生活的扬弃，对本真生活的回归，构成了拜物教思维的内在运行过程。按照阿尔都塞的理解，这种先验主体的设定，正是意识形态再生产的内在机制。费尔巴哈运用拜物教理论来批判现实生活中人的异

^① 参见拙文《世纪之交的人学逻辑转换——从古典人本主义到新人本主义》，载《江海学刊》1998年第5期。

化，提出人的本质在于人本身，以此来批判当时的德国思想，实际上费尔巴哈只是在另一个层面上生产出了资本主义社会所需要的意识形态。因此，以类本质出发的哲学批判，是一种道德式的价值批判，而这个批判本身并不妨碍人在现实生活的实际存在方式。从更深的层面上来看，费尔巴哈关于回归类本质的讨论建立于两性之爱上，这就易将两性关系抽象化，成为超历史的存在，而且按照费尔巴哈的理解，合乎人性的存在就是要对自己的行为结果有充分的预期，这一点正合乎经济学的理性原则。因此，费尔巴哈论证的是市场下的道德规范，虽然表面上看来，他恰恰是反对这种市场体制的。在这里，鲍德里亚是从费尔巴哈的人本学角度来理解马克思的，他没有看到，马克思的拜物教理论是对社会生活抽象过程的批判，而并没有站在早年人本学的立场上。实现哲学变革之后，马克思意识到的正是这个根本性问题。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》，恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中讨论的都是这个问题。

鲍德里亚的这个讨论是想说明，任何以拜物教来批判现实生活的人，往往在揭示别人的思维神秘化的同时，也把自己的思维神秘化了。^① 鲍德里

^① 在这里可以看出，鲍德里亚关于拜物教问题上对马克思的理解，更多具有卢卡奇的理论中介。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇对物化意识的分析，是以黑格尔的主客体辩证法为基础的，在这一分析逻辑中，对物化意识的扬弃必然求助于大写的“主体意识”对物化意识的扬弃。而实际上，马克思对拜物教意识的批判，存在着两个层面：一是意识形态的解蔽，这是上面我们分析过的问题；二是通过革命的方式颠覆产生拜物教意识的社会，在现实生活过程中扬弃拜物教意识。鲍德里亚主要是从第一个层面来理解的。但就第一个层面而言，马克思也不是求助于一个大写的主体，而是现实地揭示这种拜物教意识的形成过程。对于后期鲍德里亚而言，走出拜物教必须以象征秩序代替现有的秩序。这当然是与马克思不同的思路。

亚认为：“很明显，只有精神心理分析才能逃出这个恶性循环，通过将拜物教转向其语境中，而这个语境又内在于可能支撑着所有欲望的邪恶的结构中。”^①对这个结构的分析，才是分析拜物教的切入点。在这里，鲍德里亚受到了拉康的影响，而拉康的精神分析理论是同符号学联系在一起的，鲍德里亚也意在说明，拜物教分析要进入符号学视域中。如果精神分析没有揭示出现实社会生活过程中的“商品拜物教”，就只不过是一个旧词新用，仍然是一种神秘的思维，要想颠覆拜物教也是不可能的。因此，对拜物教的批判就必须超越这种超验的主体思想，必须从斯特劳斯的“图腾”结构以及阿尔都塞的意识形态理论出发，将拜物教的观念当作一种意指性意识形态发现出来。^②鲍德里亚认为，由于马克思也没有超越这种先验主体的设定，

通过将“拜物教”的所有问题指回向错误意识的上层建筑机制，马克思主义排除了任何真实的机会，而这种机会才能分析意识形态劳动的实际过程。通过拒绝分析结构，以及内在这个结构自身逻辑的意识形态生产方式，马克思主义就无法揭示意识形态的再生产，

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 90.

② 鲍德里亚关于拜物教的理解，与黑格尔主义传统不同。他认为现代社会的拜物教问题不是主体意识对物化意识的超越与回归，而是要揭示经过符号的意指作用而实现的总体化方式。因此，拜物教批判理论的基础也不是真/伪意识的区分，而是符码的编码过程，他认为这种真/伪区分的拜物教批判正是生产主义的。查尔斯·莱文认为，鲍德里亚在拜物教批判中对意义与意指体系进行了区分，在消费社会中拜物教不是消费者的主体情感投注问题，而是物体在意指体系中的位置。意义包括主体对物体的主观投注，并最终接受客体对主体的奴役，而意指则尽力否定物体的权力，造成一种没有主体的主体性，拜物教是对符码的热情。Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, pp. 40-41.

以及资本体系自身的再生产。^①

因此，真实生活中的普遍“拜物教”问题，使我们需要重新思考意识形态的再生产问题。

在鲍德里亚看来，仅从阿尔都塞式的生产角度来理解意识形态问题还是不够的。阿尔都塞理论的前提是物质性在生产过程中的作用，虽然这个作用已经涉及物质性所负载的意义生产问题，但这种实体思维没有达到鲍德里亚的符号学分析要求。在鲍德里亚看来，拜物教从深层上来看，是一个符号的操控过程，现代意义上的拜物教是一种符号的编码结果，为此，他从词源学上具体讨论了拜物教一词的含义。

他认为拜物教的词根“物神”(fetish)这个术语已经经过了一个严重的语言学变形，今天这个词指的是一种力，一种超自然物的特性，以及存在于主体内部的神话般的潜力，但其原初意义恰恰相反：一种构成（或者说伪造、创造等），一种人为现象，一种显示和符号的劳动。法语里这个词来自17世纪的葡萄牙语 *fetico*，意为“人为的”，而这个葡萄牙语词本身又来自拉丁文 *factitius*，其基本的含义是“去做、去制作”，是通过符号来模仿的意思。同 *fetico* 词根相同的 *facio*、*facticius*，又来自西班牙语 *afeitar*，意为“图画，装饰，美化”。在这些解释中，较为明显的含义是“欺骗的、人为的”等，“简言之，文化符号劳动的方面”是这个词的基本规定性。鲍德里亚通过考证意在说明，所崇拜的物，首先并不

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, pp. 89-90.

是由于其自然本性所决定的，而是由于它被符号所标示，图腾崇拜似乎也在表明符号比起所标示的实物来，更加令人着迷^①，在拜物教中替代对力的操控的是对符号的操控。因此，在消费社会中，表面来看，虽然是物本身在执行着满足的功能，是物令我们快乐、幸福、安全等，但“人们忘记了我们首先所面对的是符号：符号的普遍化的符码，差异的全面的任意的符码，并且正是在这个基础上，而不是关于它们的使用价值或他们生来俱有的‘价值’，好像是这些令人着迷”^②。

鲍德里亚的这个说明，实际上他认为是针对马克思的。他认为，马克思主义将拜物教理解为是一种附加于交换价值基础上的错误意识，因此对拜物教的颠覆的基础是使用价值，而鲍德里亚认为使用价值在消费社会中并不是第一位的。第一位的应是交换价值，而在现代社会中，交换价值已被符号所操控，因此拜物教首先便是符号拜物教。如果用语言学的术语加以说明，将使用价值理解为所指，将符号理解为能指，那么，拜物教并不是指所指的拜物教，因为这种拜物教是客体的异化，它对应于主体的异化，也就设定了一个超验主体的存在。“在这种再解释（它是真正的意识形态）的背后，是对能指的拜物教。”因此，并不是主体与客体在拜物教之中扮演着主导地位，而是符号本身，统治着主体与客

① 列维-斯特劳斯在分析图腾时认为，图腾不像马林诺夫斯基认为的那样，是一种功利主义的结果，而是人的心智结构的产物。在这种心智结构中，物本身是作为结构体系中的算子发生作用的，重要的不是物及其实用性本身，而是物在符号体系中的位置。在图腾制度中，起着核心作用的是符号的差异性原则。参见[法]列维-斯特劳斯：《图腾制度》，上海，上海人民出版社，2002；[法]列维-斯特劳斯：《野性的思维》，北京，商务印书馆，1987。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 91.

体，使它们从属于符码，“这正是意识形态过程的基础性说明：不是内在的异化意识投注到不同的上层建筑，而是在结构符码的所有层面的一般化过程”^①。不是物，不是能，也不是主体，而是符码操纵着拜物教意识形态的再生产。在这个意义上，鲍德里亚认为马克思关于拜物教的解释是不充分的，因为在这个理解中，马克思将拜物教定位于对物体的崇拜上，试图以一种人的力量来超越这种异化过程。从《物体系》的理解中以及前面关于符号操控的逻辑可以看出，物体在现代社会并不是孤立存在的，而只有置于物体系中，通过差异与符号编码才能获得自己的位置，因此，对商品拜物教的分析必须以商品的逻辑或交换价值体系为基础，商品只有在这个抽象体系中才能真实地存在。同样，弗洛伊德主义想以一个自主性的利比多欲望来超越社会生活的异化状态时，必须意识到欲望本身也同符号的体系特征相关联，即使是无意识，也不具有自足性。^② 因此，拜物教不再是对特定物体或特定价值的神秘化，它是体系的神秘化，“它是同时代的交换价值的普遍化，并且在这种普遍化中拜物教普及开来。体系更加被体系化，对拜物教的着迷就更加被加强”^③。并且这总是从经济的交换价值领域向其他领域延伸，并不是因为商品的使用价值能使人快乐，而在于随着交换体系的全面展开，所有这些物都变成了可互换的符号，并构成了一个整体。这时使用价值并不能作为交

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 92.

② 这表明鲍德里亚虽然受到了马尔库塞的影响，但他反对马尔库塞从爱欲的解放角度来讨论革命问题。这也是他与利奥塔在《利比多经济学》中关于无意识问题上的对立。

③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 92.

换价值的颠倒物出现，就像马克思主义所认为的使用价值的重新胜利可以打破资本主义社会，使用价值变成了交换价值体系的功能载体。这个逻辑在《生产之镜》中导致了鲍德里亚与马克思的全面决裂。^①

从这里可以发现，商品拜物教并不是对具体商品的崇拜。商品本身已经被抽空了具体的劳动及其内容，被迫从属于另外一种劳动，即“意指的劳动，也就是符码的抽象(差异的生产与符号的符号价值)”^②。拜物教也就变成了对符号物体的崇拜，而符号物体本身只是差异体系的体现。同样，货币拜物教对货币的着迷也不在于它的物质性，不在于其财富性和黄金的特性，也不在于它是特定力(如劳动)或潜在的力的同等物，而在于“它是其体系的特征”，在于其人为的符号抽象使人们“崇拜”货币，在于这是一个完美的封闭的体系。这是货币拜物教与守财奴的吝啬之间的根本性区别，后者着迷的正是黄金的财富规定以及黄金的自然本性，而在现代社会，货币拜物教则是一个意识形态过程。如果不能从体系的视角，特别是从符号的视角来分析现代拜物教，就无法破解资本主义意识形态，这时任何批判都难以逃出商品社会的意识形态陷阱。

当然鲍德里亚的这个分析并没有真正地弄懂马克思，因为马克思在分析货币与商品拜物教时，并不是指崇拜一个具体的物，如崇拜黄金的自然规定性与财富规定性。在马克思那里商品本身就是一种经济结构，

① 迈克·甘恩认为，鲍德里亚通过重思使用价值的概念，导致了对马克思其他概念的批判性反思。Mike Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 86.

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 93.

而货币，特别是作为一般等价物的货币也正是在交换体系中才得以产生的，因此马克思的批判针对的就是交换体系的总体结构以及支撑着交换体系的生产体系。当然，鲍德里亚在另外一点上有其合理性，那就是在马克思那个时代，拜物教总体说来还处于经济生活过程中，还没有在社会生活的其他领域，特别是在日常生活世界领域全面展开，而这种展开正是当代资本主义社会的主要特征。特别是大众媒介产生以后，符号本身在社会生活过程中取得了重要地位，如果说黑格尔意识到大工业生产使观念占据了主导地位的话，那么在大众媒介时代，符号成为一切商品的出场标志。将马克思的拜物教批判理论延伸到符号领域，有着较为深刻的意义。但如果将马克思的拜物教批判定位于特定对象、特定力量上，那就没有真正地理解马克思。在鲍德里亚的思考中，他自认为在反思了马克思的拜物教批判理论之后，就着手转向对日常生活领域中拜物教形式的反思与批判，这种思考主要体现在他对身体拜物教的论述上。

（三）身体崇拜：拜物教的总动员

从人本学的立场来看，商品拜物教、货币拜物教与资本拜物教是人本身的拜物教，因为现代拜物教的前提是将人从封建束缚中解放出来，成为自由的劳动力。而拜物教意识的现实意义在于，自觉或自发地将这种“自由人”纳入资本体系的过程，并将这个过程当作是自然历史条件。如果说早期资本主义社会还将被奴役的人看作一个整体的劳力，那么大工业进程中的人则变成了机器体系中的碎片，这是卢卡奇在《历史与阶级意识》中关于物化的讨论所揭示的问题。在现代社会，人已经从一种碎片化的“能”转换为外在的表象，对人的崇拜转变为对身体与美丽的崇拜，这是人被碎片

化之后的外在拯救，当然也是更深层的沉沦。这种崇拜的本质在于，并不是将人的身体与面貌自然地接受下来，而是使身体与面貌本身纳入美丽的模式中，连性也变成了在符号的同质体系中(如手势、运动、象征、文身等)以性感区为焦点加以重写，形成绝对的完美论与自恋主义。鲍德里亚认为这是符号交换价值的普遍化影响，这时美丽本身在其暂时性中变得封闭化、体系化、仪式化了，从深层上说人们崇拜的已不再是身体与身体美丽，而是对美丽符号的崇拜，人们所欲望的客体正是人为构建出来的。但符号的真实运作过程，即无意识的运作并不能被看到，而这种崇拜本身正是符号抽象的结果。在鲍德里亚看来，这正是意识形态的全面渗透，使我们身处其中而无法自觉。

弗洛伊德曾分析过，自恋在某种意义上是对阉割的恐惧。特别是对女人而言，由于从小意识到自己与男孩的不同，感到自己曾受到了阉割，从而形成了阴茎崇拜，这是自恋的主要表现形式。这种心理形式在现代商业体系里，形成了对特定模型的迷恋，因此任何完美的形式都能引诱我们，一种自恋式的美丽追求是顺理成章的。如果从社会分析的层面来看，对完美身体的发现，是对社会劳动分工以及身体在社会实践中的分割的否定(这种分工鲍德里亚认为是意识形态的社会结构)，但这并不是真正完美身体的发现，而是一种对身体的幻觉。“对我们来说尤其重要的是，这证明了一般的意识形态过程，通过这一过程，美丽作为符号的星座在符号中运行着，在现代体系中其功能是作为对阉割的否定。”^①鲍德里亚认为，这是

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 96.

精神分析的结果。因为第一，正是精神心理分析将主体的分离以身体的方式提出来，这对于防止阉割的威胁非常重要，从而保留着没有分裂的有意识的个体。按照拉康对精神分析的讨论，精神分析过程，就是分析者以自己清醒的理性解释，将被分析者的无意识揭示出来，使被分析者意识到自己是一个主体，使被分析者认清自己表达出来的、自己又没有意识到的那个形象。^①这时，由于因阉割的恐怖而对自我的迷恋，说白了正是一个在变幻不定之中的理性化过程，这种理性化是通过他人实现的，是对他人理性的驯服，这个过程同关于拜物教的讨论非常接近。因此，身体的发现过程，实际上是驱除革命重要性的过程，其目的恰恰是为了稀释无意识及其意义，巩固了唯一的、同质化主体的地位，而这正是现代性的价值与秩序的基石。因此，当我们将无意识与意识对立起来时，无意识从一开始就直接同其最初的意味对立起来：它变成了一种符号功能。人们对无意识的发现恰恰是以理性的意识来支配与控制无意识，使当代社会的控制进入了一个无法简化的领域，而一旦我们的无意识被他人的话语组织起来时，我们的无意识也就转化为意识，这种转化也就等于对个人财产、资本、现实秩序的承认。“无意识的神话变成了一种解释无意识问题的意识形态结果。”^②也就是说，通过无意识实现对拜物教的逆反，是行不通的。

而且，现代资本主义社会并不是简单地将身体作为劳动力来剥削，

^① 拉康在《超越现实原则》一文中，曾对精神分析过程进行了现象学的描述。从他的描述中可以体会到拉康为什么说“无意识是他人的话语”，因为在精神分析过程中，无意识正是分析者以自己的理性解释构建起来的。参见《拉康选集》，76—80页，上海，上海三联书店，2001。

^② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 100.

而设法将身体碎片化，将身体在劳动、交换以及游戏中分解为在控制之下的部分。这时，对特定身体部分的专注，正好符合于把身体当作消费力生产出来的原则，身体各部分间的冲突就具有了政治的意义。正是出于这个原因，身体、美丽与性作为一种新的普遍性以权利的名义强加在一些新人类身上。对身体部分的专注，正是以一种自我认可的方式认同了这一政治过程，使自己异化了的身体神圣化，这时资本的神圣权利，主体私有财产也就同时神圣化了。但这种意识形态的运作，已不再是过去的宣传，而是使劳动与欲望作为组织化了的符号，通过意指过程与拜物教传送着。比如广告中的裸体，这是大众传媒时代中对身体与性的再发现。表面看来，裸体的出现是一种反理性，但实际上，它恰恰是最理性化的形式，并且已经超越了身体本身，它的象征与性的真理不再存在于裸体的自然表现状态中，而是裸体自身这一事实。这时裸体揭示了被性所实证化的东西，作为一种文化价值，作为完成的模范，裸体作为一种纹章，作为一种道德出现了，并没有被性所分解或割裂。裸体的模范形式，反而使性不再发生作用了，裸体本身变成了一种需要而不是欲望，是一种满足，是身体与性的权利。^① 也就是说，裸体本身变成了一种符号，它与其他的符号形成了对立，比如与时装对立了，但这种对立恰恰是一种时尚系统中并存的状态。所以现代社会中文身的出现，是与时装表演同时存在的，它们都成为一种时尚的符号标志。一切都简化为符号形式，这正是现代意识形态的构成过程，也是现代拜物教的运行方式。

这种拜物教意识形态的作用方式，在男性—女性的区分中可以看

① 鲍德里亚的以上分析，实际上再现了巴特在《神话》中关于脱衣舞的分析。

非常清楚。男性与女性的对立，并不在于性器官的差异，它是一种内化于主体身体的内在结构，鲍德里亚认为，这种对立恰恰是现代文化建构的基础，任何意识形态都会简化到生物性的器官差别上，使这无法更改的现实变成根本性的组织差别原则。正如鲍德里亚所说的：“首先，它固定了宏大的文化模式，它的功能就是将性分裂出来，以便建立一个人对另一个人的绝对优势。”^①这正是社会秩序的政治与意识形态基础。因此，性器官的差别不再重要，重要的是这种差别本身变成了一种文化符号，这是一种双重简化：一是将身体本身简化为性器官，但这种简化以自然的差异作为一切差异的基础，因此自然差异本身就被赋予了意识形态的功能；二是将这种差异变成了一种差异的符号，作为一种观念在每个人心中存留下来，而它构成了政治文化的现代基础。^②

从上面的分析可以看出，不论是对社会结构的拜物教理解，还是通过身体崇拜的意识，现代社会的意识形态无处不在，它就像以太一样弥漫到社会生活的各个角落，也弥漫到了个人生活、身体的各个角落。在我们自诩为自主的主体的地方，恰恰是符号以意识形态的方式规定着我们，可以说现代社会在深层上是一种符号崇拜，这种崇拜不再是对物的崇拜，在深层上是以符号为中介对自身的崇拜，这种崇拜恰恰是一种自恋。自恋以自我投注的方式，使外在的社会秩序内化进我们的无意识领域中，这是意识形态最完美的运作方式。

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 99.

② 福柯揭示性的权力布展是如何形成的。参见[法]福柯：《性经验史》，上海，上海人民出版社，2000。凯特·米利特在《性的政治》中通过对米勒等人的小说的分析，深刻地揭示了性是如何被权力化的。参见[美]凯特·米利特：《性的政治》，北京，社会科学文献出版社，1999。

从这些分析可以看出，鲍德里亚认为符号与拜物教意识形态的现代运作之间，存在着四个方面的关系：第一，意识形态的同质性与同时性在心理结构与社会结构等各个层面发生作用。第二，意识形态的劳动过程总是指向贬低现实的劳动过程，如生产力的劳动过程。这种意识形态的过程正是符号的抽象过程，是对真实劳动过程中根本对立的替代，使对立变成了意指过程，即从一个符号指向另一个符号。于是，真实对立中所造成的等级就变化为一种区分过程，符号的意指过程正是建立于区分的逻辑基础上的。真实的对立消除了，社会也就同质化了。第三，符号是作为一个总体性的自主性符号体系出现的。符号是一个自我封闭的体系，这时一切真实的对立的東西都变成了封闭性的、抽象的存在，变成了一种符号。鲍德里亚认为这正是意识形态所要达到的效果：对意识形态的崇拜。当意识形态内在于符号体系时，一切商品就都以符号崇拜的方式表现出来。第四，符号本身执行着意识形态的功能，使真实的差别与权力秩序永恒化了。

通过这些分析，鲍德里亚认为，面对消费社会，马克思的拜物教批判已不再能揭示现代社会的深层奥秘，也不能揭示现代社会的意识形态所具有的令人着迷的功能，他没有看到符号在现代社会中所起的意识形态作用。马克思式的批判还是一种实体化的批判，一种被特定符号体系组织起来的批判，在深层上正是资本主义意识形态的无意识重写。

三、现代艺术与符号拜物教

在前两节的分析中，我们已经揭示了物体结构体系中的符号操控以

及这种符号操控对意识领域的侵占，从而形成了意指过程的拜物教。这也表明，在当下资本主义社会中，符号已经成为统摄一切的“本体”，任何现实存在的东西已经都纳入了它的光环之中。但正如席勒在《审美教育书简》中所期望的，现实生活中的物化与碎片化，可以在美学领域中加以拯救，这样看来，艺术创作与对艺术的领悟似乎是自主性的领域，它寄托了现代知识分子的理想。在现代思想中，从席美尔、马尔库塞到阿多诺，实际上也把美学领域作为最后的避难所。艺术领域真的具有如此功能吗？鲍德里亚认为，现代艺术作为符号体系也已经功能化了，它变成了一种差异体系，不管是在艺术创作还是在消费中，艺术都成为现代社会的意识形态，艺术在对现实的变形中，并没有真正地改变现实秩序。艺术沦落为一种自恋式的行动，一种符号拜物教。

（一）艺术：从反映到表现到符号

福柯在《词与物》一书中，对文艺复兴以来存在于人类思想深处的必然的、无意识的、匿名的思想形式——他称之为“知识型”——进行了考察。他区分了三种知识型，即文艺复兴时期的相似性知识型、古典时期的表象性知识型、现代时期的走向历史关注内在性的知识型。在文艺复兴时期，人们是从语词与事物的统一体这一相似性网络中认识世界的，这种知识认定在上帝与事物之间有一个记号，实际上对事物的认识也就成为对上帝意旨的解释。从17世纪中叶到18世纪末，知识型发生了改变，知识开始使用新的方法：“精神的活动不再是把事物聚拢在一起，不再去追问和揭示万物内在的某些亲缘关系、相互的吸引力或者神秘的

共性，而是去辨别和确立万物的同一与差别。”^①建立于同一与差别基础上的冷酷的理性，挫败了文艺复兴时期知识的图谋，即事物与其符号的相似关系。这种新的图式在计算科学与分类学的统领下，在数学理性的支配下，排斥了发生型思维：知识代替了历史的观点，理性的乌托邦建立于空间之中。在这种知识型中，主体对事物的认识，主要体现为对事物表象的认识，语言被看作是透明的工具，能指与所指以清晰的方式联系起来，认识的过程也就是主体的消隐过程。福柯以委拉斯凯兹的油画作品《宫中的侍女》为例，对这种知识型进行了长篇而精彩的分析。

从福柯看来，这两种知识型之间虽然存在着不可通约性^②，但两者都将认识作为对上帝或者事物的认识，只不过获得认识的方法是不同的。而在第三种知识型中，这种对他物的认识观念已经随风而逝了。19世纪的知识型从事物的空间秩序，从对对象的分类与理性计算，走向了对人的内在性的关注。在这种知识型中，人被看成是有限的存在，现代知识就必须分析人的有限性，这是一种以人类学的觉醒为依据的知识。这时表象让位于表现，认识说到底是主体人的内在方式的外在表现，这种表现并不在于要关注对象，而是把人自身的内在性表现出来。^③ 这是与前两

① Foucault, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, New York: Random House, 1970, p. 55.

② 福柯的知识型受到了巴什拉的影响，巴什拉为当代法国著名科学家、哲学家，在巴什拉看来，思想发展之间并不存在着连续性，提倡间断主义。

③ 在我看来，关注内在性的现代思想，体现为两种不同的形式：一是以黑格尔式的绝对观念的思考，这强调内在性的超越性，通过无限性寻求有限内在性之根；二是海德格尔式的思考，这是通过有限内在性的合法性，达到存在的澄明之境（参见仰海峰：《马克思与形而上学的颠覆》，载《哲学研究》2002年第4期）。

种知识型完全不同的。福柯的这一思考，虽然主要从知识型的角度，揭示了现代性过程中的认知方式的转型，但这种转型同艺术、美学领域的转型相一致，即从现实主义的艺术转向了现代主义的艺术，从表象型艺术转向了表现型艺术。^①

鲍德里亚在分析艺术时，以福柯的分析为基础，但他又站在超越有限性这一现代思维的基础上。他认为随着现代性的产生，艺术的特征也发生了深刻的转变，即从过去对事物秩序的反映，转向了主体的自我表现。鲍德里亚分析“赝品”时指出，一直到19世纪，赝品本身的存在都是合法的，因为作为对世界秩序的表象，赝品同原件一样，也具有其真实的价值。这时，赝品并不构成一种系列关系，它们之间是一种平等关系。但今天艺术作品存在的条件发生了变化，“我们今天不再处于空间之中而是处于时间之中，处于差异领域中而不再是相似性的领域中，处于系列之中而不是处于秩序之中。最后一点是关键性的”。这时，现代作品不再是对秩序与上帝旨意的反映，而是主体自身的艺术行为。“一旦合法性转向了绘画行为，后者仅能证明其自身的不知疲倦。正是这一事实，它构成了一个系列。”^②既然这个系列的最后形式不再是消隐主体

① 现实主义强调对外部现实的直接反映，而现代主义则追求艺术自身的形式与规则，并将这种追求建立在孤立的自我基础上，强调的是表现内在性情感，并将这种探索与整个现代化进程联系起来。在对自我的探索中，存在着两种倾向：一是精英主义与平民主义的区分，如阿多诺等，将自己当作精英人士，强调艺术的自治，蔑视大众文化；二是现代艺术的激进形式，这种形式强调社会体制对艺术的侵害，主张将前卫艺术作为变革社会的途径，寻求将艺术与日常生活结合起来。这在表现主义、未来主义、达达派和超现实主义中表现得较为明显。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 104.

以反映世界及其秩序，作品本身就成为了单纯主体的符号行为，成为一种符号功能，作品也就不再从与世界的关系中，而是从它与其他作品的关系中证明了自己的当下性存在。原型的消失，使现代作品的权威性不再起作用，这正如本雅明所论述的，在机械复制时代，特别是照相技术产生之后，原作面对赝品时的那种真确性，就不再能显现出自己的权威性来：

在艺术品的问题上，一个最敏感的核心问题——它的真实性问题——受到了干扰，而在这个问题上，没有什么自然是无懈可击的。一个东西的真确性，包括它实际存在时间的长短和它曾经流传过的历史的证据，从它问世的那一刻起，就是世上一切可供流传的东西的本质。因为历史的证据是建立在辨别真假的基础上的，所以历史的证据在这个东西的实际存在的时间长短无关宏旨的时候，就受到了复制之害。^①

因为在照相中是没有原作的，一切都是技术制作的结果，因此，复制技术把被复制的对象从传统的统治下解脱出来，它制造了许多的复制品，用众多的摹本代替了独一无二的存在。鲍德里亚在本雅明的论述基础上进一步指出：“作品不再植根于上帝（植根于世界的客观秩序中）而是植根于系列自身。这时关键的任务就是保持符号的权威性。”现代媒介使主体的表现都不再具有存在的合法性，媒介通过符号的复制创造出一个

^① [德]本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，见《西方马克思主义美学文选》，243页，桂林，漓江出版社，1988。

“超真实”世界，“我们必须思考的是，如果媒介以其外在的方式，是一种将真实(real)转变为超真实的原始符码”^①，这时艺术便变成了一种符码的存在过程。从这里可以理解，签名与记号为什么成了至关重要的活动。在上帝与世界缺席的情况下，只有作者的记号与签名才能告诉我们这个作品意指着什么：作者的态度物质化于艺术作品中。这时，艺术作品靠记号与签名将自己体现出来：

在记号中，存在着符号与名字的联结——在绘画中这种符号区别于其他符号，但与它们具有同质性；一个名字与其他画家的名字相区别，但他们在相同的游戏中都是共谋者。正是通过主观的系列（权威性）与客观系列（符码、社会认同、商业价值）的矛盾联结，通过这种变化了的符号，消费体系才得以运行。^②

鲍德里亚的这一思考表明，艺术作品经过复制时代，在今天的消费社会中，已经成为一种艺术符号，这个符号与世界本身没有关系，更重要的是，这个符号也不是主体观念的外在化。就像表现主义者所说的，深层的问题恰恰在于符号本身自成一个体系，每个艺术符号都在这个体系之内，通过区分与差异将自己与其他符号组成系列。这时，符号并不是主体内在规定性的表现，主体倒是被符号所规定的。在这个意义上，艺术本身并不作为主体自我解放的领域提出来，这种解放的前提在于主体必须是自律

① Jean Baudrillard, *Simulation*, p. 55.

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 105.

的。在这里，鲍德里亚与福柯在《词与物》中对人的批评具有相似的视界。福柯在论述现代知识型以人的有限性为核心内容时指出：

就像我们的思想考古学所表明的那样，人是近代以来的一种发明，而且人或许就要接近他的终结。……就像古典知识型的根基在18世纪末的崩溃那样，我们可以确信，人的形象也会像海边沙滩上的图画一样被完全抹掉。^①

福柯从人的无意识出发揭示了人作为主体，实际上是由他者建构出来的，正如拉康所说的无意识是他人的话语一样。但鲍德里亚是从符号的结构体系角度来论述这个问题的。

可以说，鲍德里亚这里所讨论的艺术已经超越了主体表现的内涵，在某种意义上已经是后现代的艺术观念了。在现代艺术观念中，主体内在性的表达还是重要的内容，而在鲍德里亚的思考中，并不是主体在表现自己，而是符号系列在自我区分中将自己作为记号展现出来。因此，在消费社会中，艺术既不是对世界秩序的描述，也不是主体的自我表现，而是一种符号的运作过程。主体也正是在这种从符号到符号的行为中不断地重建着自己，“现代艺术实际上处于‘在行动中’这一严格的意义中，从行动到行动：不是同世界一致，而是同自身一致并且在自身的运动中同自己一致”^②。在艺术的这

① Foucault, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, New York: Random House, 1970, p. 387.

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 107.

一特征中，我们可以看到艺术的批判功能与反映功能实际上都丧失了^①，艺术变成了一种功能化的主体存在方式。符号艺术只能是符号自身的表现，任何主体性的艺术解放论，都必须放弃，艺术只能创造出个体愉悦的幻觉。

从上面艺术的创作分析中可以看出，艺术作为一种符号体系，它实际上反对自己把握外在的世界。同样，主体在创作过程中，也只能遵从相同形式的组织束缚，而这种束缚是作为功能化世界起作用的。因此现代艺术既不是实证的也不是批判的，它处于矛盾之中但矛盾的两个方面又是同质的、共谋性的。这时艺术要想表现日常生活，它也总是将事情与意义混同起来。艺术既不能被吸收进日常生活中，也不能抓住日常生活，这表明，艺术观念中的内在论与超越论都是不可能的，艺术赖以产生的技术世界作为客观的体系，同艺术作为主观的体系相互交换着它们的意义，它们作为对立的互补面存在于现代世界中。

认识到了现代艺术的这种结构矛盾，我们就可以理解，艺术本身就像日常生活中的物一样，成为功能性的存在，它是现代世界的共谋。^② 艺术

^① 卢克(Timothy W. Luke)在论述鲍德里亚的艺术思想时指出：在鲍德里亚的后期思考中，艺术随着超现实的产生走向了终结。Timothy W. Luke, "Aesthetic Production and Cultural Politics: Baudrillard and Contemporary Art", in *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Cambridge, 1994.

^② 波普(Pop)艺术家沃霍尔(Andy Warhol)的创作是一种典型表现。按照凯尔纳与贝斯特的分析，沃霍尔反对现代艺术的自律性，而是将艺术纳入商业运作与媒介复制过程中。“对沃霍尔和波普艺术家来讲，艺术家仅仅是一个时代画面的年代记录者，一个媒介和消费社会的参与者，一个在社会宣传的限度内的影像制造者。”因此，波普艺术是一种新型的复制艺术。沃霍尔对艺术家形象的颠覆，一方面使自己成为消费社会的表现者，另一方面也使消费社会具有了美学的形象，体现了晚期资本主义社会中不仅艺术本身成为媒介下的偶像，艺术家也成为媒介之光中的偶像(Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, pp. 174-180)。可以说，今天的艺术是靠经营获得自己的位置的，这需要艺术家与媒介合作。

可以模仿当下世界，可以说明它，但它从不能改变现代秩序，它只是在自身的符号意象中与自己关联，这正是现代社会意识形态的运行机制。

(二) 艺术品拍卖与符号价值的产生

艺术的这种意识形态特征，在艺术消费的当代典型形式(艺术拍卖与标售)中表现得尤为明显。正是在艺术拍卖与标售过程中，艺术品的经济价值、符号价值与象征价值同时汇聚在一起。也正是在这里，意识形态劳作在经济与文化领域中发生着重要的作用，鲍德里亚形象地称之为“意识形态的子宫”，这是符号政治经济学的一个重要圣地。在艺术的竞价拍卖中，经济的交换价值与艺术作品的象征价值，都转换为符号价值。而要理解这种符号价值，鲍德里亚认为需要在方法论上进行变革。

在理解这一问题之前，鲍德里亚重申了消费概念。鲍德里亚理解的消费指的是财富的展示，是一种浪费，是对符号价值的追求。在艺术品的拍卖中，消费就是作为一种浪费出现的，因为在艺术拍卖中，“每次的交换行为既是一种经济的行为，同时又是生产不同符号价值的超经济行为”^①。在这种竞争中，人们追求的不是对物品的直接满足，而是另一种价值，这种价值，在鲍德里亚看来，就是符号价值。

从鲍德里亚的论述可以看出，存在着两个系列的交换过程：一是政治经济学所分析的交换过程，在这一过程中一切都必须被转换为经济上的交换价值，包括人的自然规定性，比如性。这个过程马克思已经作了深入的

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 113.

分析。另一个交换过程则是鲍德里亚在《符号政治经济学批判》中所揭示的交换过程，即一切经济交换价值都必须能转换为符号交换价值，转换为意义流通体系，鲍德里亚认为，这一交换所规定的消费就不是传统政治经济学所能分析的内容了，而今天的消费过程就是将经济交换价值转换为符号交换价值的过程，因此，经济学的研究就必须从传统研究中对使用价值与交换价值的分析里走出来，必须将分析符号交换价值的产生过程作为自己分析的基础。这时，传统马克思主义研究中将艺术作为一种上层建筑加以分析的理念就不再适用了，艺术本身是作为符号政治经济学的内在关系的规定性的必然结果。如果将艺术本身作为一个自律的领域加以分析，按照鲍德里亚的理解，就像把物质生产作为一种决定性的代言人一样，都是意识形态神秘化的结果。^① 鲍德里亚在这个意义上继承了本雅明的艺术理论。本雅明把文化艺术体系当作一种“辩证意象”，它是由经济决定的，但并不是像镜子那样简单地反映经济，而是与经济处于一种整体关联之中，是人们对经济与社会生活的幻象表达，因此文化艺术体系就不能仅仅局限于上层建筑领域来加以分析。鲍德里亚进一步认为，这种传统的二分法必须加以抛弃，“相反，要把它们整合到政治经济学的自身结构之中去”^②。只有这样，才能产生理论上的革命，才可能分析艺术的符号价值。

但在艺术与经济的关系中，一些深层的问题并没有得到解决。西方马克思主义的一些学者已经意识到了现代艺术已堕落为经济支配下的大

^① 在现代艺术的产生中，“为艺术而艺术”是许多艺术家的理想。从鲍德里亚的观点来看，这种理想正好是意识形态的。

^② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 114.

众文化，处于支配地位的阶级正是通过对符号功能的支配来使无产阶级意识神秘化、消解冲突的。这是阿多诺与马尔库塞论述大众文化的基本论调。但问题是：这些符号价值是如何产生的？如果经济本身已经起了决定性的作用，那么为什么还需要大众文化？鲍德里亚认为，对这些问题的思考就不能停留于阿多诺等人所理解的意识层面，**必须揭示将符号价值生产出来的生产方式是怎样的**，这是过去西方马克思主义艺术理论研究中尚未碰到的问题。

在鲍德里亚看来，符号价值是由特定的社会劳动类型生产出来的。在这里，鲍德里亚不同意本雅明从剩余价值生产这个角度，把艺术生产理解成一种经济剩余价值生产的变形和衍生物，用分析剩余价值生产的方式来分析艺术生产。鲍德里亚认为，决定现代艺术价值的是符号生产，符号生产是一种差异的生产，一种不同等级体系的生产。这种生产将经济价值与剩余价值转变为符号价值，然后符号价值本身获得了统摄一切的地位。虽然这种生产最后也导致一种剩余价值——支配，但这种剩余价值不同于经济的特权与利润剥削。支配与经济相关联，但支配并不自动地或神秘地起源于经济，而是对经济价值的再分配。鲍德里亚认为，马克思忽视了这种劳动，而这才是符号价值的真正来源和生产的真实过程。“正是忽视了这一符号生产的社会劳动，意识形态才获得了自身的超越性；符号与文化才显现为一种‘拜物教’，同当下的商品拜物教神秘地等同起来。”^①而在马克思之后，包括在西方马克思主义分析中，

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 115.

这种符号生产过程都没有得到清楚的揭示。

与两种生产相对应的是两种不同的秩序：经济秩序是为了控制积累和对剩余价值的占有；而与符号价值生产相对应的符号秩序，则是为了控制奢侈，控制意义流通过程。鲍德里亚认为，在现代资本主义社会，后者才是决定性的，现代资本主义就是将经济交换价值转换为建立于符号垄断基础上的符号价值。对于这种符号价值的垄断，支配阶级或者从传统中获得，或者通过不断的努力来超越现有的符号价值，使自己的特权在符号领域中表现出自己的优势。这时，我们会发现，资本主义社会合法性的基础发生了转变：过去是对生产方式的占有，而现在则是对符号意义的占有，这种符号意义体现着现实生活的差异与等级。

艺术拍卖明显地体现了这一过程。艺术的拍卖也就是艺术在市场上的交换，但这种交换与一般的经济交换之间存在着一些基本的差异。最根本的差异在于，在一般市场上，交换是按照一定的供求关系进行的，在交换中使用价值是一个主要的目的。而在拍卖中，使用价值已不再起作用，因此这恰恰是经济交换关系转化为符号关系的过程，这种转换构成了另一种类型的社会关系，即与市场竞争构成的形式平等关系不同，这是一种贵族式的社会关系，通过在拍卖中战胜竞争者，形成的是一种特权，是把艺术品作为符号价值的拥有者。鲍德里亚认为，这才是当代社会一切意识形态的母体，但这种意识形态不再通过欺骗意识来愚弄人民，它是一种由社会逻辑构成的另一种类型的意识形态，即改变价值的规定。在艺术品的拍卖过程中，人们将自身看成贵族的一员，艺术品就成了贵族身份的一种标志性符号，具有了符号价值，拍卖本身也不再是一种商品交换行为，而是变成了一种仪式性活动。在这里我们看到，对

符号价值的追求，不再是传统物体拜物教式的，而是社会关系的差异原则支持的符号拜物教。鲍德里亚认为，如果不是物体拜物教原则在起作用，那么马克思关于传统拜物教的分析也就不再起作用了。

(三)符号价值与支配原则

如果在艺术品的拍卖中，交换价值原则不再起作用，那么对艺术符号的拜物教也就不能简单地从资本和资产阶级剥削逻辑来理解。这里的问题在于通过收藏和拍卖，一种新的贵族或种族被生产出来，而这一生产过程不再像资本生产一样，追求交换价值或经济价值，而是要破坏这种经济价值。这种消费不是以使用价值为基础，而是以差异为交换的基本原则。在这种差异交换中，体现了一种浪费。作为一种特权，这是对传统的牺牲消费的模仿，而对这一浪费的追求，可以看作是一种自由、完善与荣耀，这也是当代社会的意识形态：

特权到处追逐着我们的工业社会，在这里资产阶级文化只不过是贵族价值的幻觉。这种符码的魔力，这一选举和选择的共同体的魔力，到处以相同的游戏规则与相同的符号体系，被一起再生产出来……并且渗透到阶级冲突中，冲淡了整个社会的经济地位与阶级条件。……这作为支配阶级的有利条件，是支配的基石。^①

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 119.

对于这种支配，以经济支配为直接问题的传统政治经济学并不能加以揭示，只有符号政治经济学批判才能分析当下的支配方式如何能够统治、整合并且同时利用所有的生产方式。这些生产方式不只是资本主义的生产方式，也包括前社会形态的生产与交换方式、经济的或超经济的方式。在这里鲍德里亚实际上发挥了列斐伏尔在《现代世界的日常生活》中的思想，即如果符号本身在现代社会再次构成了支配的基础，那么经济的支配就让位于符号式的文化支配。因此，对现实社会的批判与变革，就必须从过去的经济视角转向文化革命的视角，这不只是列斐伏尔的思想基础，也是阿多诺等法兰克福学派学者的理论主题。“也许今天的社会再次成为一个被符号所支配的社会，因此提出了‘文化革命’的总体要求，这适用于整体意识形态生产的过程——这个理论的基础仅能被符号的政治经济学所提供。”^①由于对现代文化根基的不同理解，鲍德里亚的文化革命与法兰克福的文化革命大不相同，法兰克福学派的文化革命更多奠基于美学革命意义上，而在鲍德里亚这里，文化革命是由一种文化体系替代另一种文化体系，这种文化体系就是后面要论述的象征交换体系。

从符号政治经济学的视角出发，艺术品在拍卖中从交换价值转换为符号价值，艺术品的象征价值则降低为符号价值，两者都失去了其应有的地位，在符号运行中，艺术的审美功能也变成了一种借口。在这种符号价值的交换中，生产出社会合法性基础，而艺术爱好者正是在经济价

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 120.

值的牺牲中实现了对自己的认同，实现了对社会合法性的认同。这是一种新的等级制，正如在种族时期，只是在等级内交换时保证种族的内在认同一样。这样，艺术、审美、文化等，就成了这些能进入拍卖场的人的专利，而对于无法进入这个游戏的人来说，这些都是“绝对的”。从鲍德里亚的论述可以看出，资产阶级的意识形态在当代社会中已经实现了价值内涵的转换：在商品交换时代，意识形态的内容是通过商品交换论证自由、平等等内容，马克思的政治经济学批判也就揭示了这种意识形态的深层本质。而在当代，意识形态虽然在表面上还有这种特征，但实际上，它论证的恰恰是不平等的合法性，而这种不平等是当代合法性的基础。只是在博物馆中，审美对大众而言成为平等的了，在这个意义上，博物馆正是对艺术等级化的一种补充。

鲍德里亚关于艺术的分析，打破了在艺术问题上的浪漫主义的思考，即通过艺术来实现人的心灵拯救的想法。在现代社会中，艺术如果不能变成符号，艺术就不再存在，而艺术变成符号在艺术市场上流通时，艺术就是彻底的意识形态运作过程。此时的鲍德里亚还认为，他的这种分析是将马克思的分析运用到当下社会的结果，并认为这个分析是对马克思政治经济学思考的当代延伸。符号的价值正是通过两个环节完成的：在艺术创作层面，现代艺术只有当作符号时才能被理解；对艺术的审美维度而言，艺术的符号价值正是当代社会支配的深层问题。一切都变成了符号的世界，符号的价值统摄一切，当艺术变成了符号的时候，知识照样也是如此。到这里，鲍德里亚完成了符号政治经济学批判的外围分析，即社会生活的符号化是当代社会的基本特征。当一切都以符号价值为中心时，马克思的政治经济学批判就让位于符号政治经济学

批判，正如马克思在政治经济学批判中，将商品当作分析的基础一样，鲍德里亚在下面的分析中，就必须对符号价值本身进行元语言式的批评。这是下一节讨论的问题。

四、符号政治经济学批判：一般理论建构

在前面三节中，我们集中讨论了消费社会的特征，即一切东西只有转化为符号价值时才有自己的存在根据，这一转化过程同时也是当代资本主义社会支配意识形态的深层建构。但要做到对符号进行政治经济学批判，就必须建构符号的一般政治经济学理论，这是鲍德里亚《符号政治经济学批判》中的元理论问题。

（一）从古典政治经济学到符号政治经济学

在讨论关于需要的意识形态起源时，鲍德里亚曾指出了四种逻辑，即使用价值的功能逻辑、交换价值的经济逻辑、符号价值的差异逻辑，以及象征交换的逻辑。与这四种逻辑对应的对象是工具、商品、符号与象征，第一种是实用逻辑，第二种是市场逻辑，第三种是身份逻辑，第四种是礼物逻辑。^①这四种逻辑之间的互换构成了符号时代的基本价值逻辑。符号政治经济学批判首先就要揭示出这四种逻辑之间的内在转换关系。

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 60.

鲍德里亚将这四种逻辑关系进行了分项排列：

使用价值(Use Value, 简写为 UV)：

①UV——EcEV

②UV——SgEV

③UV——SbE

经济交换价值(Economic Exchange Value, 简写为 EcEV)：

④EcEV——UV

⑤EcEV——SgEV

⑥EcEV——SbE

符号交换价值(Sign Exchange Value, 简写为 SgEV)：

⑦SgEV——UV

⑧SgEV——EcEV

⑨SgEV——SbE

象征交换(Symbolic Exchange, 简写为 SbE)：

⑩SbE——UV

⑪SbE——EcEV

⑫SbE——SgEV

这四组内容之间的转化是：使用价值与交换价值的转化即①，与④构成了古典政治经济学交换的循环，这是政治经济学所描述的内容。①产生于交换价值的生产领域，也产生于商品形式生产领域。④则是一种消耗，以获得使用价值为目的，这是将商品形式转化为物体。而使用价值向符号价值的转换即②，则产生于实用性的瓦解，这是一种非生产性的消费，是差异的生产，这一过程与⑤交换价值转化

为符号价值一样，构成了奢侈消费，通过广告过程将有用的商品转化为符号价值。鲍德里亚认为，这是一种商品形式向符号形式的转变，是商品体系向符号体系的转变。②与⑤描述了使用价值与交换价值转化为符号价值，而③与⑥则描述了象征交换领域对商品两种形式的超越，这个超越过程通过⑨即符号价值向象征交换的转换而完成。从鲍德里亚的这一分析中可以看出，在资本主义社会发展中，古典经济政治学是第一阶段，这个阶段是古典经济学与马克思着力描绘的内容；符号政治经济学是第二阶段，在这个阶段，一切都只能转化为符号，才具有真实的价值。而象征交换则是对资本主义社会的超越，只有这时，一切政治经济学的形式都不再重要了，都被超越了。在他看来，前两种形式与象征交换形式之间没有任何联系，“相反，存在着一种断裂与超越，存在着这些形式的最后解构，这些形式是符码价值”①。但由于在政治经济学逻辑中，它是从使用价值、交换价值与符号价值上升到象征价值的，这时，严格说来象征交换并不存在，有的只是象征价值，这种象征价值作为一种不对比的赐予纳入政治经济学的逻辑中。②

上面的分析主要是从古典政治经济学基础出发的。反过来，如果从符号与象征价值出发，来分析符号价值、象征价值与使用价值、交换价值之间的关系，那就更能体现符号社会的意识形态底蕴。符号价值向使

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 123.

② 这里鲍德里亚作了一个区分：象征价值与象征交换。象征价值是符号政治经济学的必然，而象征交换则体现了对所有符码控制的超越。在这个意义上，象征交换是鲍德里亚此时的理想境界。

用价值的转换即⑦，以及符号价值向交换价值的转换⑧，就是对新的社会等级的支持，是差异与文化优势的体现，同时也是符号霸权转化为经济霸权的过程。与这种过程相对应的，则是象征价值向使用价值、交换价值向符号价值的转换，即⑩、⑪、⑫三个过程。这是对任何政治经济学逻辑的超越，是前面描述的使用价值向象征交换即③、交换价值向象征交换即⑥、符号价值向象征交换即⑨的转换的超越。但这种超越是作为符号政治经济学逻辑的对立面出现的，因此，在现有的政治经济学体系结构中，这种超越是对政治经济学的补充。这些过程仍然是将象征交换置于抽象与理性的政治经济学原则下，这是对象征交换的断裂与简化，生产出另一种剩余价值。^① 这也就可以理解鲍德里亚为什么说此时只有象征价值而无象征交换了。

从上面的分析可以看出，鲍德里亚对符号政治经济学内在原则的揭示，比起古典经济学而言，更为复杂。另外，由于象征价值在这里还受制于古典经济学的逻辑，特别是符号逻辑，因而如何走向象征交换，此时还没有成为一个根本性的问题。在《生产之镜》中与《象征交换与死亡》中，象征交换才成为鲍德里亚讨论的根本。

前面只是直观地描述了符号政治经济学的一般原则，即四种价值逻辑以及这四种价值逻辑之间的相互关系。但在这个分析中，鲍德里亚还没有回答前面提出的问题，即符号如何与语言学在经济学意义上相互关联，而要完成这个分析，就需完成对古典政治经济学、符号政治经济学

^① 盖里·格诺斯科也指出，使用价值与经济交换价值原则的决定作用被符码所决定，产生了不同的利润（社会的，审美的等），这是对象征交换的简化。Gary Genosko, *Baudrillard and Signs*, London and New York, 1994, pp. 4-5.

与语言学内在关联的揭示。这是鲍德里亚进一步讨论的问题。

我们先看看符号政治经济学与古典政治经济学的关系。鲍德里亚给出的第一个等式是：

$$SgEV/SbE = EcEV/UV$$

即符号交换与象征交换之比等同于交换价值与使用价值之比。

这个等式说明了第一部分中的问题，即在符号价值与象征交换之间，与交换价值与使用价值之间存在着相同的抽象与理性化过程。这也就表明，马克思关于政治经济学的批判，其方法与精神可以运用到符号政治经济学批判中，实际上鲍德里亚在这里就是要揭示符号与商品的同质性，这是鲍德里亚认为自己站在马克思主义立场上的前提。但这个过程与政治经济学批判又不相同，因为其基础不再是交换价值与使用价值，而是符号价值与象征价值，因此，又必须发展马克思的政治经济学批判思想，实现符号政治经济学批判。鲍德里亚认为，这是他发展马克思主义的地方。鲍德里亚指出：“如果符号政治经济学批判易受到古典政治经济学的影响，这是因为它们的形式是相同的，并不是它们的内容相同：符号形式与商品形式。”^①从鲍德里亚的这一思考可以看出，他想发展马克思关于政治经济学批判的基本原则，从政治经济学批判走向符号政治经济学批判，但同时这种批判又不同于马克思所进行的批判，从而表明了他自己的理论与马克思理论之间的关联与差异。

但这个等式还不足以表现符号政治经济学的全部内容。鲍德里亚认

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 126.

为，如果这个分析是充分的，那么 $SgEV/SbE = EcEV/UV$ 就可以改写为另一个等式：

$$SgEV / EcEV = SbE / UV$$

正是在这里，问题出现了：由于 SbE 只是一种象征交换，而非价值，它与其他所有价值构成了对立，因此它是对所有形式的超越。这样符号价值本身还是无法分析，为了说明这一点，鲍德里亚借用了索绪尔以来的符号学原理。

符号(sign)在结构语言学中由能指(signifier)与所指(signified)构成，这样能指与所指的关系与交换价值与使用价值的关系就具有了可比性。按照政治经济学的分析，交换价值与使用价值并不具有同质性，使用价值只是交换价值得以表现的一个对象，至于以什么东西来表现交换价值，这在市场上是任意的，因为所有的商品都可以作为交换价值的实物表现形式。这种关系就有点类似于能指与所指的关系。按照索绪尔语言学的理解，能指是声音系统，所指是与这个声音相对应的概念形象，两者结合构成一个符号单位。能指与所指的关系是任意的，如当我们发“树”的声音时，是与“树”这个概念相对应的，这是一种结构内的约定。正是根据这种可比性，鲍德里亚得出第二个等式：

$$EcEV/UV = Sr/Sd$$

即交换价值与使用价值之比等于能指与所指之比。在这个等式中，鲍德里亚认为交换价值类同于能指，使用价值类同于所指。通过这个等式，鲍德里亚才将自己的理论与政治经济学批判内在联系起来，并同当时法国的结构语言学研究联系在一起。通过这一转换，两个重要的结论就体现出来：第一，象征交换被驱逐出所有的价值领域，也被驱逐出一般政

治经济学领域^①；第二，能指与所指之间、使用价值与交换价值之间相互转换的障碍已经消失了，真正的障碍产生于象征交换与整个体系之间。从鲍德里亚的这个观点可以看出：“所有这些关系构成了政治经济学框架中的一个系统。”^②正是这个系统的逻辑构架，否定压抑着象征交换。这样，鲍德里亚得出了符号政治经济学批判中的第三个等式：

$$EcEV/UV = Sr/Sd/SbE$$

这个等式就表明整个价值领域与非价值领域的对立，鲍德里亚概括为：政治经济学与象征交换的对立。因此对一般政治经济学的批判就等于认同象征交换理论，这里的政治经济学批判既是马克思所做的政治经济学批判，也包括鲍德里亚所做的符号政治经济学批判。鲍德里亚认为这是未来人类学革命的基础，这个基础由马克思所阐发，但必须从当下社会来加以发展。这是一种新的对价值体系的激进批判理论。鲍德里亚认为，马克思当时对价值批判的理想点是直接实现使用价值，这是一种使用价值的拜物教^③，而使用价值的拜物教掩藏的正是交换价值的拜物教。经过这种掩盖，使用价值的拜物教获得了一种自然性的存在形式，

① 一般政治经济学是巴塔耶的观点。巴塔耶认为，现代社会的政治经济学是一种有限的政治经济学，这种经济学在哲学层的论证是通过黑格尔完成的。黑格尔在《精神现象学》“主奴”辩证法中，对于劳动的意义的历史观分析，将有限存在的意义纳入政治经济学的控制之中。一般政治经济学是一种赠予的经济学，犹如太阳只赠予自己的光辉一样。他认为，这种经济学是对有限的政治经济学的超越。对于巴塔耶的这一思想，德里达在“从有限经济学到一般经济学”中进行了分析。参见[法]德里达：《书写与差异》下卷，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 128.

③ 这是鲍德里亚对马克思的误读。关于这个问题，参见第三章第一节的讨论。

这时人们可能关注交换价值拜物教所带来的物化效应，使用价值的拜物教却被忽视了。从上面的分析可以看出，今天的分析必须要揭示能指如何像交换价值一样被组织起来。所指，就像使用价值服从于交换价值一样，同样从属于能指，鲍德里亚认为这是一种能指拜物教。^①如是，在符号政治经济学批判中，就必须揭示出能指拜物教是如何产生的，这是过去的马克思主义尚未揭示出来的。^②鲍德里亚从这一分析中指出了自己所要进行的事业：必须批判使用价值、所指、能指理论；必须建构一种象征交换理论。这两者之间存在着同构关系。^③前者是实现对一般政治经济学体系的批判；后者则是描述一种理论，使之具有建构性，它既是一般政治经济学批判的前提，也是未来社会的基础。从这里可以看出，早期鲍德里亚在面对社会历史时，还具有一种信心与希望，而不像后来那样，感到没有出路而陷入寂寥之中。

（二）使用价值：政治经济学理想逻辑的深层根据

鲍德里亚认为，按照传统马克思主义的解释，商品可以划分为使用价值与交换价值。使用价值是具体的，视其自身的用途而定，因此，使

① 在第二节中，鲍德里亚还只是讨论了符号拜物教。符号拜物教的核心是能指拜物教。

② 凯尔纳在谈到这一点时也指出：“虽然马克思强调了需要的社会历史生产，但他从未分析需要是如何被符号所生产、组织和体系化的——也就是说，是如何被符号所编织出来的。”Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 36.

③ 正如格诺斯科所说，“当使用价值的概念之镜被打破之后，象征交换才能在废墟中闪耀”。Gary Genosko, *Baudrillard and Signs*, London and New York, 1994, p. 14.

用价值与使用价值之间是无法比较的；交换价值是抽象的、普遍的、量化的，交换价值之间才可以比较。使用价值可以离开交换价值而存在，而交换价值离不开使用价值。因此，在商品交换领域中，使用价值并不能得到充分地描述，它总是指向交换价值。^① 从这里可以得出这种结论：商品拜物教，就是将一切都转化为商品，表面上看来，这是使用价值的拜物教，实际上是对交换价值普遍化的一种反映。对商品拜物教的反叛，就在于将使用价值从交换价值的束缚中解放出来。鲍德里亚认为，这正是传统马克思主义理想逻辑的体现。对于这个对立，鲍德里亚从消费社会的逻辑出发，指出：“使用价值，实际上有用性本身，正是物化社会关系，就像商品的抽象平等一样。使用价值是一个抽象。它是需要体系的抽象……正如它像社会劳动的抽象一样，这构成了平等逻辑（交换价值）的基础，它隐藏于商品的‘天生的’价值之下。”^② 由此可见，商品拜物教就是双重的，表面看来是交换价值拜物教，在深层上反而是使用价值的拜物教。对商品拜物教的分析就必须从两个方面着手，即使用价值与交换价值一样，受着抽象的平等逻辑这一相同符码的控制，它构成了需要体系的基础。

针对传统马克思主义关于使用价值与交换价值的理论，鲍德里亚指出在两者关系之间存在着必须注意的四个方面：第一，经济的交换价值以使用价值为基础，正是根据有用性，物体与产品才必须加以思考与理

① 鲍德里亚在这里是一种想当然的推论。在马克思那里，使用价值是与交换价值成对出现的概念，如果没有交换价值的概念，使用价值这个概念的存在也就失去了意义。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 131.

性化，否则它们就不具有交换价值，因此将物还原为有用性，正是理性交换的前提。^① 第二，有用性已经融合进平等逻辑中，相互可以比较，这与马克思所认为的使用价值的不可比较性相对立。这种可比较性，就在于前面关于《物体系》与《消费社会》中所分析的，物的功能化使物失去了质性，变成了一种摆设以及可互换的器具。这构成了鲍德里亚所分析的使用价值的抽象平等逻辑的基础。第三，这种平等的基础就在于有用性，“每个物体都被翻译为普遍抽象的平等符码，这种符码就是它的合理性，它的客观法则，它的意义”^②。对于这一点，我们只要想到前面所解释的物的系列与模范就可以理解。物的系列化，使物与物之间可以互换，在有用性上它们是平行的；而物的模范则使物受到了特定符码的规定，这种符码本身就是理性化、形式化的，具有法则效应。因此，符码的统治正在于物的功能化，它使所有真实与存在的物体都从属于它。第四，由此可以看出，追求人与物之间直接简单的消费关系，是一种人类学的幻觉。使用价值正是资本主义社会关系建构的产物。在符号政治经济学体系中，由于需要是根据政治经济学体系加以建构的，于是人作为抽象的生产者是根据交换价值来加以思考的，只有当其具有交换价值时，人才是政治经济学考察中的人。有需要的抽象的社会个人，则是根据使用价值加以论证的。因此，在资本主义社会，个人作为需要的人的

① 这个分析在深层上与海德格尔关于上手性的分析相接近。海德格尔在《存在与时间》中指出：尘世中的物首先是作为上手之物，或者是现成在手之物出现的。而当物以这种方式出现时，物之物性就已经失落了。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 132.

解放，同作为作用价值的物的功能解放，是一个同质的过程，这个解放正是消费社会来临的基础。^①人是通过自身与自然以及需要的满足来界定自己的，物本身已被理性化、形式化、功能化了，使用价值的物成为政治经济学的最理想的承诺。

通过鲍德里亚的这一描述，传统政治经济学中三个主要的概念，即有用性、需要与使用价值不再是人类学的基础了，有用性与使用价值是政治经济学的理想载体，如果没有以有用性或使用价值为载体，政治经济学就无法作为人类学的核心深入人心。因此，“个人是意识形态的结构，一种与商品形式(交换价值)，物体形式(使用价值)相关的历史性形式”^②。个人不是作为主体出现的，而是作为经济学的术语出现的，与主体相关的意识与伦理学，也就成为政治经济学的意识与伦理学。

在这里可以看出，传统哲学中以主体理性为基础的形而上学，在深层上不过是表现了政治经济学的理想，而这种形而上学的无意识基础，在鲍德里亚的这一考察中，不再是主体的理性，而是人的自然需要。鲍德里亚的这个分析，倒是让我们可以理解为什么自然需要的合理性与理性形而上学同时构成了资本主义意识形态的组成要素。“使用价值是整个形而上学的表达，即有用性。”^③使用价值构成了物体的伦理学，也被看成了主体需要的最终目的，这就正如康德主义的伦理学对主体的意义

① 左派将解放理论建立于自然需要的基础上，是行不通的。同样，追求主体之间无障碍的交流，在鲍德里亚看来，也是一种幻觉，因为这里是意指体系发生着作用。

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 133.

③ *Ibid.*, p. 133.

一样。从这个思路出发可以看出，商品拜物教不只是发生于被马克思描述的交换价值层面，更发生于使用价值层面，它们受到了政治经济学符码的操控。^①因此，使用价值是被建构起来的，是政治经济学的理想神话。鲍德里亚认为，当马克思将使用价值与交换价值对立起来时，马克思在深层上并没有走出古典政治经济学的陷阱，产生的正是一种新的拜物教——使用价值拜物教。正如前面分析过的，这当然是鲍德里亚的误读。

鲍德里亚的这个分析，是对阿尔都塞主体理论的进一步延伸。阿尔都塞指出主体是一个意识形态的假设，鲍德里亚进一步指出，不仅主体的理性是一种意识形态规定，需要也是一种意识形态规定，与需要相对应的有用性与使用价值，也是政治经济学的意识形态产物。把需要自然化，才是资本主义意识形态最大的目的论。物体的有用性与主体作为需要的人相对应，使两者相互可以进入对方的体系中，而“物体的形式是商品形式的最后完成了的形式”。因此，主体与物、使用价值的具体关系，并不具有理想化的意义，似乎这里体现了人与物的最自然的关系。这种理想化的幻觉，是消费社会的产物，因为消费本身是一个具体的过程，即主体与具体的物相对应，“主体的真理就存在于此，在使用过程中，作为个人关系的具体领域，与社会和市场的抽象领域相对立”^②。正如前面分析的，正是在这一具体关系中，消费进入了抽象的、功能化的系列之中，成为生产体系的内在要素。因此主体在消费中的需要

① Charle Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London and New York, 1996, p. 41.

② Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 134.

的满足就不是与物的具体关系，而是沉淀于政治经济学体系之中，也正是在这个意义上，鲍德里亚认为我们一直处于使用价值拜物教中。“如果需要是唯一的，是主体的具体表达，说拜物教就是荒唐的。只有当需要将自身建立于抽象的体系中，被平等原则和普遍的联合所规范时，同样的拜物教才会上演。因为这个体系不只是与交换价值和商品具有同质性；它将这两者在其所有的深度与运行中表现出来。”^①可见，使用价值并不是物的自然功能，而是受社会关系决定的，就像商品将一切东西都变成交换价值一样，使用价值将一切物体都变成了有用性，非有用性的东西在资本主义体系中也就不再具有价值。

使用价值将交换价值的拜物教双重化了，并加深了这一拜物教，并成为交换价值的自然保证。这是一种自然主义的意识形态，因为正是在使用价值或需要面前，所有人都是平等的，这种需要的民主，才是上帝面前人人平等的政治经济学世俗化。在这个意义上，“使用价值是政治经济学的王冠和权杖”^②。使用价值、物的有用性，这是日常生活中每天都可以看到的東西，因此，政治经济学在使用价值里，获得了自然性的地位，使用价值为政治经济学提供了一种理想的人类学基础：通过需要对物的有用性的占有，从而获得满足。这种自然性不仅加深了拜物教，而且使商品拜物教神秘化了。为了批判理论的当代建构，就必须分析物的形而上学，鲍德里亚认为这正是马克思社会批判理论中缺乏的内容，因为马克思也将人与物的直接透明关系，同交换价值的抽象关系对

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 135.

② *Ibid.*, p. 138.

立起来，也就陷入了政治经济学的陷阱中。而鲍德里亚的社会批判理论，正是从对物的意识形态的解蔽开始的，从早期的《物体系》中关于物的功能化描述，到后来他认为物处于主宰地位的形而上学思考，无不从此展开。

如果使用价值是商品的形而上学，联系到上面的第二个公式，如何将这一分析运用到符号批判中呢？这是符号政治经济学要直接处理的问题。在 $E_cEV/UV = S_r/S_d$ 中，能指与交换价值一样，它们形成了普遍而抽象的等同物，并不表现任何现实的东西；所指与使用价值一样，构成了能指的具体的、生动的、真实的现实，是对能指的一种现实保证。但实际上，这种现实的生动的现实性，只是能指的借口。因此，以能指作为革命的理想性基础，也是不可能的。政治经济学的当代批判，就必须深入对能指与所指的批判，这就是鲍德里亚一般政治经济学批判的主题内容。

（三）符号形式批判：政治经济学的形而上学颠覆

通过对使用价值或有用性的批判思考，鲍德里亚将自己的批判延伸至符号领域。在方法论上，鲍德里亚沿袭了前面的思路。正如使用价值与交换价值体系与物体系和商品体系的对应一样，符号批判也必须从能指系与所指系入手，与此对应的就是符号价值与符号形式。符号政治经济学批判，在其直接层面要批判的是符号价值，而其最后的形而上学保证则是符号形式，就像物体构成了商品的自然化形而上学保证一样。也正是在这个意义上，我认为，符号形式批判，构成了形而上学的深层颠覆，符号形式的批判核心又在于对所指的批判。

正如使用价值与有用性是政治经济学的意识形态建构一样，所指也是意识形态建构的产物。这里意识形态的内容已发生了变化。传统意识形态观念把意识形态当作上层建筑的一个具体内容，而在鲍德里亚这里，意识形态是一种形式，是一种叙述方式，通过对一切内容的叙述使意识形态深入人心。实际上鲍德里亚在这里区别了两种意识形态：一种是政治经济学时期的意识形态，这是一种基础与上层建筑间关系的意识形态，意识形态体现为一种理想性，是主体的形而上学，把主体当作“意识”主体与“需要”主体建构起来，这也是阿尔都塞论意识形态的基础；而在符号社会中，意识形态是一种形式，一种符号形式，“意识形态是把符号物质性还原与抽象为一种形式”^①。给这种形式赋予价值与内容，这是巴特意识形态概念所具有的内容。在《神话学》中巴特就是通过一个黑人士兵对法国国旗敬礼这一形式，使人意识到这种形式背后的意识形态效应。于是意识形态的运行就变成了一种符码的操控过程，在这一过程中，似乎商品与物体自身具有了自洽的价值，具有了超现实的特征，而不再是一种政治力量作用的结果。这就像使用价值通过需要与主体直接联系起来，形成了自然的商品拜物教一样。与权力意识形态相比，这当然是一种更狡猾的意识形态运作方式，这是符码在物质内容背后将形式作为形式生产出来，并且生产出接受这种意识形态形式的意识。^②可见，现代意识形态是对内容与意识的双重超越，这才是符号政

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, pp. 144-145.

^② Mike Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, p. 91.

治经济学中意识形态的真实特征。因此，意识形态批判如果停留在主体批判上，就无法建构出当代的批判理论。在我看来，这是鲍德里亚进入符号政治经济学批判后较为合理的方面。鲍德里亚认为，马克思的意识形态批判理论的不足就在于，这一理论停留于主体与客体、基础与上层建筑的人为分离上。前一分离就必须通过需要加以连接，陷入需要意识形态中，后一分离使物质内容与意识理想性之间产生分离，只能以意识形态的神秘性加以连接。除此之外，传统意识形态还建立在剥削与异化的分离上，使得意识形态停留于劳动领域，而今天的意识形态渗透到了一切领域中，“意识形态在抽象、还原、一般的等同与剥削中，抓住了所有的生产，既包括物质的也包括象征的”^①。因此，符号与文化的生产正是意识形态的过程。应该说，鲍德里亚对马克思的分析虽然具有简单性，但这个思考是深刻的。但从深层来看，鲍德里亚继承的又是马克思对资本主义意识形态的批判精神。在马克思那个时代，需要揭示主体自律的幻觉，这是《德意志意识形态》的主要内容，而在鲍德里亚这里，他把马克思的意识形态批判精神变成了一种符号学的解码。

在鲍德里亚的这一理解中，商品、政治经济学逻辑与符号之间，就具有一种同构关系，符号的能指与所指，就与商品的交换价值与使用价值处于相同的抽象逻辑中。这里，都是符码在起着决定性的作用，即能指与交换价值的解释规则。“今天消费……精确地界定了这样一个阶段，在这里商品被直接当作符号、作为符号价值生产出来，符号(文化)则作

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 146.

为商品生产出来。”^①在符码统治时代，“异化”逻辑不再起着决定性的作用，因为这个“概念”同主体意识相关联，而其背后，则是一种理想性主体的界定，正如主体是一种意识形态的建构产品，“异化”是一种主体意识的形而上学。“我们社会的基本符码，政治经济学的符码(既有商品形式也有符号形式)并不通过意识和内容的异化而运行。它使交换理性化，规范化，使事物之间产生交流，但仅仅出于符码规则和对意识的控制而交流。”^②当“异化”不再起作用时，与“异化”相关的“总体性”概念也就不再起作用了，这两者都是意识形态的概念。这样，符号政治经济学批判的对象，既不是简单的商品，更不是直接的自然物，而是“物体”。“物体”这一概念，实际上是商品、符号与自然物的结合物。到这里，鲍德里亚《物体系》中的物体概念，才得到了清晰的说明，与之相应，批判理论就必须深入物体系的批判中。在揭示了使用价值与交换价值的政治经济学本质规定后，要揭示的直接就是符号本身与政治经济学的内在关联。

从公式 $E_cEV/UV = Sr/Sd$ 可以看出，如果使用价值构成了交换价值的形而上学保证，同样，所指也构成了能指的形而上学保证，正是这种保证，使符号形式(如物体形式一样)成为符号价值(如商品)的基础。在过去的理论思考中，语言符号被当作一个不言自明的单位，就像黑格尔在论述精神的优先性时指出：只要我们说一个东西，语言符号就是表达这个东西的工具。在这个理解中，语言符号与现实物具有同等价值，

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 147.

② *Ibid.*, p. 147.

并且主体都能直接表达自己的观念。在《精神现象学》中，黑格尔就是把语言符号当作一个自明的现象提出来的。但索绪尔语言学指出：符号本身具有任意性，这种任意性体现于能指与所指之间的任意对应，但在能指与所指的对应中，一般的判断恰恰认为这两者是相等的，而这种判断正是符号中的理性，也是符合交换价值意义上的理性。索绪尔主要论述了能指与所指之间的分离，在此基础上，埃柯与埃米尔·本维尼斯特(Emile Benveniste)进一步强调符号与现实之间的任意性，强调两者之间的分裂。^① 这样，符号学理论就出现了与政治经济学相同的逻辑，即能指与所指的分裂、符号与现实(指涉物)的分离。这种分离如何联系起来？正如政治经济学中将需要作为联系主体与客体的中介一样，在符号学中，动机就成为中介模式。如是，指涉物本身或者所指，就成为符号学所忽视的形而上学。^② 在符号学语言学中，其理想境界就应该是能指与所指、符号与现实之间的透明性，这大约也是哈贝马斯交往行动理论的理想。^③ 鲍德里亚认为，符号学的这种分离基础，与政治经济学具有同构性，符号政治经济学批判，就必须从这种分离着手。

^① 埃柯(Umberto Eco, 1932—2016)意大利著名符号学家、哲学家。主要著作有：《托马斯·阿奎那的美学问题》、《符号论 I、II》、《符号学与语言哲学》等。

本维尼斯特(Emile Benveniste, 1902—1976)，印欧语比较语言学家，对哲学与精神分析造诣颇深，对克里斯托娃有很深的影响(参见[日]西川直子：《克里斯托娃》，91—98页，石家庄，河北教育出版社，2002)。主要著作有《普遍语言学诸问题》。

^② 埃柯认为，指涉物与符号分离，指涉物的意义与符号无关(Umberto Eco, *Theory and Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976)。本维尼斯特也这样认为。但鲍德里亚认为这种分离是形而上学的。格诺斯科对两人的差异进行了较有说服力的说明。Gary Genosko, *Baudrillard and Signs*, London and New York, 1994。

^③ 美国学者马克·波斯特将鲍德里亚的思想与哈贝马斯的交流理论对立起来。参见[美]波斯特：《第二媒介时代》，南京，南京大学出版社，2000。

鲍德里亚认为，在政治经济学中，需要作为中介是一种目的论的同义反复，按照政治经济学的逻辑，主体占有物体对象，是因为主体需要占有它；同样，在符号学中，符号与指涉物的分离，使动机扮演着同样的角色。现实本身是符号指涉的对象，这种指涉构成了我们所谓的外部世界，变成了一种主体心理动机的结果，“指涉物并不构成一个自动的具体的现实，它仅仅建立于符号关于世界事物逻辑的推测”^①。正如商品中使用价值与交换价值的关系一样，符号中能指与所指、能指同所指、指涉物之间，具有相同的逻辑，即所指或指涉物担承着使用价值在政治经济学中的功能，它们构成了能指的保证，像索绪尔那样将能指与所指等同起来，就是一种符号学的理想主义；如果能指本身是决定一切的，但又隐藏于所指与指涉物之中，这就是更深层的形而上学。^②

构成语言的符号是一种形而上学，那么语言信息又如何呢？按照巴特对流行的分析，语言信息一般表达着两个层面，即表达层(E)与内容层(C)，由关系(R)连接起来，构成一个系统(ERC)。这个系统成为第二系统的要素，根据这个系统在第二系统中的位置，形成不同的关系。当系统(ERC)构成第二系统的表达层时，第一系统就构成直接意指，第

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 155.

② 鲍德里亚认为将所指或指涉孤立出来，这是符号学的形而上学，按照他的逻辑，所指或指涉本身是一种能指的产物，在这个意义上，所指与指涉本身是需要否定性地反思的。鲍德里亚的这一思想与本维尼斯特、克里斯托娃大不相同，也受到了一些研究者的批评(Meaghan Morris, “Room 101 Or A Few Worst Things In The World,” in *Seduced and Abandoned: The Baudrillard Scene*, ed. André Frankovits, Australia: Stonemoss Services, 1984, pp. 91-117.

二系统构成含蓄意指。而当系统(ERC)构成第二系统的内容层时,则系统一构成对象语言层,系统二构成元语言层。^① 鲍德里亚接着巴特的分析,认为在表达信息的直接意指(denotation)与含蓄意指(connotation)中,同样可以看到一种形而上学。

按照巴特的分析,在文本分析中,一般关注的是含蓄意指,因为含蓄意指以其整体的形式衍生出意义。比如他在分析时装时指出,当一本杂志宣称“印花布衣服赢得了大赛”时,在这个表述中,直接意指就是印花布与世事(大赛)之间的联系表述,而其含蓄意指则是“印花布衣服赢得了大赛”这个句子意指流行,即印花布衣服是一种流行,但这种含蓄意指是建立于直接意指基础上的。正是在这里,直接意指虽然不表达流行,但实际上却有着“系统特权的地位,令其作初原意义的居地或规范,作一切伴生意义的衡量尺度”。巴特认为这是没有道理的,“倘若我们视直接意指基于真实、客观与法则,此无他,以依然敬畏语言学声望之故……它将回复到西方(科学、批评或哲学)话语的终止处,回复到其中心业已定位的结构,围绕着直接意指的中枢布置文的一切意义(中枢:真理之核心、看管者、庇护处、光芒)”^②。巴特实际上认为,必须对直接意指进行批判,不能像传统语言学那样把直接意指当作一个客观的既成事实,而这正是一种神话的言说方式^③。

① 参见[法]巴特:《流行体系——符号学与服饰符码》,32—33页,上海,上海人民出版社,2000。

② [法]巴特:《S/Z》,65页,上海,上海人民出版社,2000。

③ 参见[法]巴特:《神话——大众文化诠释》,上海,上海人民出版社,1999。

从结构来说，存在两个据称相异的系统——直接意指和含蓄意指，便能令文运行若游戏，遵照某类特定假象的需要，此系统指涉彼系统。末后，从意识形态来说，此游戏方便地将古典之文的某类纯正加固了：直接意指和含蓄意指两个系统。其中一个回返至自身，并将自身标示出来：这是直接意指系统。直接意指不是原初意义，而是装出这副模样；在这假象里面，直接意指归根结蒂仅为含蓄意指的终端而已，仅为高级神话而已，凭借了这点，文装出回返至群体语言的天然状态，回返至当作天然状态的群体语言。某个句子，无论它后来看上去向其发话内容表露了什么意义，不都是呈现出告诉着我们某类简朴、如实、原初之物的状貌么：那也就是真实之物的状貌，与此相形之下，其他剩下的一切（后来衍附上去的一切），不就是文学么？由此之故，倘若我们欲与古典之文同步并行，就必须看牢直接意指，这位老迈的神，首鼠两端，满腹机关，举手投足，全是程式，派定了表演群体语言的纯正。^①

当我们认为在直接意指中能保证语言的客观性时，巴特指出：“客体性是一种相同类型的装填：它与其他事物一样，是一个想象界系统，一个用来方便地命名我的想象，用来令旁人认识我，令我对自身也认不出的想象。”^②

鲍德里亚从巴特的分析中得到启发，认为这表明直接意指与使用价

① [法]巴特：《S/Z》，68页，上海，上海人民出版社，2000。

② 同上书，69—70页。

值和有用性一样，虽然表面看来，“它是自然证实的符码，这种符码具有统治其他种种显示合理性符码的特权(道德、美学等)，其他的符码似乎或多或少有着‘意识形态’目的的纯粹的理性化”^①，实际上是同样的意识形态建构。与含蓄意指相比，它似乎更具有客观性，“直接意义的客观性与作为意识形态术语的含蓄意指相对立，直接意指是最意识形态化的术语(因为它把意识形态过程自然化了)”^②。因此，符号政治经济学批判不仅要批判所指与指涉物，也要批判直接意指过程。一句话：要超越符号政治经济学模式。

但在符号政治经济学批判中，一说到超越符号政治经济学模式，一般认为这是符号意指过程的内在要求，即将所指从能指中解放出来。但正如德里达所批评的，人们一般认为应该将所指从能指中解放出来，以现实的名义来批评语言的任意性，但实际上这种现实的名义正是形而上学，是意指过程的“自然哲学”；这种倾向同政治经济学中将使用价值解放出来一样。按照鲍德里亚的理解，在深层上，这种解放更加巩固了符号的分离，而这种分离，使意指过程只是意义的模拟方式。“很明显，既不是真实指涉物，也不是某种价值的替代物，这种替代物禁止符号的外部阴影，能够废除意指过程。”^③这个分析是对使用价值的批判向所指与指涉物的延伸，也是对巴特在《S/Z》中关于现实主义小说与真实性问题讨论的进一步发挥。

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 158.

② *Ibid.*, p. 159.

③ *Ibid.*, pp. 161-162.

《S/Z》评论的是现实主义小说家巴尔扎克的小说《萨拉辛》，针对现实主义所认为的小说是对现实的摹写，巴特指出：

一、对于真实，话语不负任何责任。最现实主义的小说，其中的所指物毫无“现实性”可言：最不逾矩的叙述法会引发出无序来。假设取这叙述法描绘的字面价值，将其转换为操作程序，并不折不扣地全盘付诸实施，我们想象一下，就知晓了。二、简质地说，（现实主义文论中）所谓的“真实”，只不过是（意指作用的）再现符码而已。它不是可付诸实施的符码：故事性的真实不可实行。把真实和可实行视作一致（在某种程度上，这样做毕竟很是“现实主义”的了），照小说的文类界限来说，必将毁坏小说（因此，小说自写作转换为电影，自意义系统转换为可实行的秩序，这时，它必遭破坏）。^①

从深层上来看，对所指与指涉物的强调，并不能消除符号的任意性原则，当这种分离形成一种表达公式——ERC，即表达层与内容层的统一时，符号的任意性与动机，反而得到了强化，这种强化是对象征所具有的矛盾的稀释与化减。在鲍德里亚看来，虽然符号有任意性，但在语言的表达中，总是表达着一种清楚的意思，而象征则以矛盾性反对着语言，因此，语言形而上学的颠覆必须通过象征交换来完

^① [法]巴特：《S/Z》，164页，上海，上海人民出版社，2000。另在131—132页，巴特指出现实主义的真实实际上是一种符码的摹写。

成。任何对真实与指涉物解放的强调，只是完成了符号对象征的模拟，这是符号时代的幻觉。因此，只有总体上的颠覆，才能实现符号政治经济学批判。这也是鲍德里亚面对符号学问题时一个重要的方面。

鲍德里亚的这一思想，是巴特思想的进一步发展。巴特在《S/Z》中对符号的批判，实际上是对结构主义本身的批评。结构主义总想寻求一个普遍的模式，如斯特劳斯就想寻找一个普遍的神话模式，然后将其他神话纳入此模式中进行解释。^①但如果以语言为基础的普遍模式受到了批评，那么结构主义就开始迈向了后结构主义。巴特在《S/Z》中实现了自己思想的转变，即转向后结构主义，同样鲍德里亚在这篇文本中也实现了一种转变，即自身思想的转变，可以说，《符号政治经济学批判》也是鲍德里亚思想的一个转折点。在后来的《生产之镜》中，鲍德里亚就不再认为自己在发展马克思的政治经济学批判思想，而是要走出马克思并直接批判马克思了。在理解这一点之前，从技术结构层面来看看鲍德里亚为什么反对生产，是很有必要的。

五、符号政治经济学的技术结构：媒介批评

在《哲学的贫困》中，马克思曾指出：“手工磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”也就是说，每一个

^① 参见[法]莱维-斯特劳斯：《结构人类学》，上海，上海译文出版社，1995。

社会都有其存在的技术结构，用马克思的话说就是生产力，“随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系”^①。因此，对社会存在方式的分析就必须深入一个社会的技术结构中。根据同样的逻辑，鲍德里亚的符号政治经济学批判建立在另一种技术的基础上，这种技术结构，鲍德里亚按照麦克卢汉的思考，定义为现代电子媒介。麦克卢汉曾认为，马克思关于现代性的批判建立在蒸汽机与铁路的基础上，而当代电子媒介如电报的出现，标志着媒介技术进入一个全新的时代，一个马克思没有接触到也无法分析的新媒介时代。^② 鲍德里亚也认为，马克思虽然意识到了技术结构的变化对资本产生的影响，但马克思并没有建立一种交流理论，也没有把这当作“媒介”来分析，这也是麦克卢汉的意义所在。在当下社会中，符号的自我增殖正是通过电子媒介的复制完成的，这是鲍德里亚理论的新的技术结构基础。按照这个思路，媒介分析，构成了符号政治经济学批判的现实前提。

（一）媒介研究的方法论反思

在《理解媒介》的头一篇，麦克卢汉就提出贯穿于全书的重要命题：

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，144页，北京，人民出版社，1958。

② 麦克卢汉说：“大家注意到煤、钢铁和汽车对日常生活安排的影响。我们的时代把研究对象最后转向语言，研讨语言媒介如何塑造日常生活。其结果是：社会仿佛成为语言的回声，成为语言规范的复写。这个情况使俄国共产党人深感不安。他们与19世纪的工业技术结婚，其阶级解放的基础正是这个技术。语言媒介和生产资料一样塑造社会发展进程，这个思想对马克思主义辩证法的颠覆作用，是再严重不过了。”参见[加]麦克卢汉：《理解媒介》，83页，北京，商务印书馆，2000。

“媒介即讯息。”媒介即讯息的含义是：“任何媒介(即人的延伸)对个人和社会的任何影响，都是由于新的尺度产生的；我们的任何一种延伸(或曰任何一种新的技术)，都要在我们的事务中引进一种新的尺度。”^①“任何媒介或技术的‘讯息’，是由它引入的人间事物的尺度变化、速度变化和模式变化。”^②这种新的尺度具有以下两种含义：第一，媒介对人的组合关系及其行动的尺度和形态，发挥着塑造与控制的作用。或者说，新媒介的产生，造就的是不同的行为方式与社会结构方式。麦克卢汉认为这是一种社会形式的断裂，是新社会形式的产生。第二，媒介的影响不仅发生于技术结构层面，“而是要坚定不移、不可抗拒地改变人的感觉比率和感知模式”^③。因此，媒介本身是一种存在，这种存在完成着对社会与人的“座架”功能。^④

在麦克卢汉的这个理解中，提出了面对媒介的方法论问题。在传统的研究中，媒介研究就是关注媒介的内容，媒介本身却被忽视了。而在麦克卢汉看来，任何媒介的内容都是另一种媒介，因此不在于媒介被何种意见或观念所左右，而在于媒介本身就直接改变和影响了社会与人的行动方式与行动尺度。在这个意义上，麦克卢汉认为自己的方法与传统的马克思主义方法是对立的：按照传统的马克思主义方法，媒介(如机器)在于人的使用。鲍德里亚沿袭了麦克卢汉的这一思想，并以此批评

① [加]麦克卢汉：《理解媒介》，33页，北京，商务印书馆，2000。

② 同上书，34页。

③ 同上书，46页。

④ 在我看来，麦克卢汉关于媒介的理解，与海德格尔关于“技术”的理解具有接近性。不同在于：海德格尔对技术的“座架”提出了批评，而麦克卢汉对媒介的当代发展做了肯定性的解释。

当时的马克思主义媒介理论，其直接的对话对象就是恩森斯伯格(Hans Magnus Enzensberger)。

对于这一理论问题，以恩森斯伯格为代表的马克思主义者，在坚持生产力与生产关系辩证法的基础上，认为传统研究中关于生产力的阶级界定存在着缺陷，主张将生产力维度延伸到意义的生产和交流领域，这是垄断资本主义将自己的控制延伸到上层建筑的表现。^①在此基础上，恩森斯伯格认为：一方面，媒介的技术发展构成了使人们社会化的力量，这对于传统的革命理论而言，是非常必要的；另一方面，媒介的发展过程同时也是新媒介的区分过程，这种区分导致了新的分化。因此，媒介革命理论就是要将这种区分的过程转化为社会化的过程，使得现代媒介本身成为有益的力量。鲍德里亚认为，将生产延伸到一切领域的做法，是传统阶级逻辑在意义生产与交流领域分析中的表现^②，但这种方法没有意识到：“也许马克思的生产理论只具有部分的意义，并不能全面化。”^③或者说，生产理论涉及的是具有实物存在方式的物质生产，而无法分析非物质化的意义产生过程。在这个意义上，后期阿尔都塞也是

① Hans Magnus Enzensberger, "Constituents of a Theory of the Media," in *The Consciousness Industry*, New York: The Seabury Press, 1974. 恩森斯伯格的观点，是西方马克思主义的。霍克海默与阿多诺等西方马克思主义者，也是从生产力延伸到文化领域，把文化看作一种工业生产。

② 从生产出发分析现代资本主义社会，是晚期马克思主义的主导逻辑。詹姆逊就是从生产的基础上把后现代主义定位为晚期资本主义的文化逻辑的。参见[美]詹姆逊：《晚期资本主义的文化逻辑》，北京，生活·读书·新知三联书店，1997。当鲍德里亚批评生产逻辑时，鲍德里亚就迈向了后马克思主义。

③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 165.

需要批判的，因为后期阿尔都塞也是从马克思的物质生产逻辑出发，来面对意识形态的生产过程，他正是将意义的产生隶属于意识形态内部的生产过程的。这样思考时，媒介对阿尔都塞与恩森斯伯格来说，就只能以神秘的方式存在。这时革命理论的基础就仍然是资本的生产过程，意义的产生被当作附属现象加以忽视了。按照这种思考，就无法理解符号政治经济学批判，因为在鲍德里亚的思考中，符号政治经济学批判是作为社会批判理论的基础出现的，它构成了批判现代消费社会的根基。而在恩森斯伯格的思考中，如果有符号政治经济学批判的话，这种批判也只能定位于上层建筑层面，关注的焦点只能在于如何分配媒介的问题，而忽视了对媒介本身的研究。这种理论上的缺陷，使左派理论家一方面忽视了对媒介形式本身的研究，另一方面又被现代媒介直接吸收，成为电子媒介的共谋者。从理论方法上来看，恩森斯伯格的分析还是将媒介当作一种表达思想、观念的手段。在鲍德里亚看来，这种思想与经济学中关于交换价值与使用价值关系的思想一致，正如使用价值的解放是政治经济学的最后保证一样，媒介的解放也变成了革命理论中的重要主题，而这种将媒介解放奠基于生产力解放的基础上，以求获得人的解放的观点，正是革命理论中的形而上学。^①

这种媒介革命理论中的形而上学，存在着当时的学者根本没有意识到的问题：第一，如果将媒介当作表达的工具，那么从左派立场来研究媒介，媒介本身只是一种新型的意识形态操控手段。这正是法兰克福学

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 168.

派启蒙辩证法反思中的主题，这是将资本家剥削工人的理论分析模式简单地移用为媒介生产者支配媒介接受者，是一种新型的支配方式。而在鲍德里亚看来：“媒介不是内容的载体，在其运行中，媒介直接影响到社会关系；这不只是一种剥削关系，它包括抽象、分离以及交换自身的废除。”^①因此，支配的意识形态并不只存在于统治阶级对媒介内容的支配，媒介本身就是一种意识形态。这也同样适用于商品领域：商品交换并不是统治阶级的意识形态载体，商品交换本身就是意识形态，同样商品本身就是一种意识形态形式。因此，当使用价值不能作为政治经济学革命理论的最后保证时，媒介的内容如何分配也不再是媒介革命的保证，需要讨论的是形式本身的运行过程。在这个意义上，符号政治经济学批判在鲍德里亚此时的思考中，直接指向三重同构的形而上学：使用价值的形而上学、所指与指涉物的形而上学以及媒介内容的形而上学。鲍德里亚认为，这种形而上学也是传统马克思主义辩证法理论的核心精神，通过符号政治经济学批判，他需要解构这种辩证法的基本内核，同样也就解构着基础与上层建筑二元区分的形而上学，“在唱完辩证法的安眠曲之后，有必要再唱基础与上层建筑的安眠曲”^②。第二，按照恩森斯伯格的理论，媒介的革命问题就不是媒介的技术存在方式问题，而是如何通过变革媒介的内容使之符合社会革命的需要。鲍德里亚认为，这种思路的前半部分是正确的，媒介的变革问题确实不只是技术问题，但恩森斯伯格将媒介的革命定义于内容变革，用不好听的话来说是一种

① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 169.

② *Ibid.*, p. 169.

“旧瓶装新酒”，这是行不通的。鲍德里亚认为，真正的问题在于“媒介意识形态是在形式层面上运作的”，因此媒介变革必须是以一种新的媒介方式来代替现有的媒介体系，正如后面我们将看到的他用象征交换代替政治经济学的交换体系一样。当前的主要问题在于：如何真实地分析现代媒介。

（二）不及物与非回应：现代媒介的存在方式

与恩森斯伯格将媒介当作一种交流工具的观点相对应，鲍德里亚反对将媒介作为一种交流方式，“大众媒介是反中介的和不及物的”。大众媒介虚构出一种交流，而实际上恰恰是不交流，是一种非回应性，这才是大众媒介的特征。为了说明这一点，有必要先对交流进行界定。

在恩森斯伯格的交流理论中，交流被看作通过媒介而实现的传送者与接受者的信息交换过程。而在鲍德里亚看来，交流是言说与回应的相互空间，以及相应的可靠性和责任性，而不是简单的传送与接受过程。在鲍德里亚的这个思考中，相互性(或者说互逆性)构成了交流的重要界定，而大众媒介的交流过程，恰恰是没有回应(response)的过程^①，是

^① 鲍德里亚以原始社会为例来说明“回应”，他认为在原始社会中权力来自那些有能力给予而不要回报的人，这是不平等与垄断的基础，这也是他反对巴塔耶的一般经济学的原因。关于这一点，列维-斯特劳斯在论述南美印第安部落的南比克瓦拉人时指出：“酋长拥有权力，但他必须慷慨。”（参见[法]列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》，409页，北京，生活·读书·新知三联书店，2000）现代媒介的真实本质就在于通过说而无须回应，因此革命必须发生于能产生回应之处，这就是相互性(reciprocity)在发生作用。而这种相互性，按照列维-斯特劳斯的观点，又是原始社会中权力的基础，在这种相互性基础上经过同意而建立的权力，才合乎人性。

一种单向交流的过程。他认为，这才是媒介的真实抽象，而社会控制和权力体系恰恰植根于这种抽象之中，因此，如果媒介这种言说的垄断地位没有受到动摇，任何使媒介民主化、颠覆媒介的策略都是不可能的，“如果人们的目标是将媒介平等地分配给每个人，那么这种垄断地位就是不可能被打破的”^①。这种革命的幻觉背后，在深层上恰恰是认可了现代媒介的存在方式。^② 鲍德里亚认为，言说应该像微笑一样，是能够交换的，是能够给出也能够得到回应的，这种回应并不是辩证的对话，因为对话涉及的仍然是抽象的两个言说主体，而这种言说主体，按照阿尔都塞的意识形态分析构架，正好合乎资本主义社会的意识形态建构要求。

在鲍德里亚看来，这种无回应的特征，不只是媒介所独有的，实际上，这构成我们所生活的时代的特征。在无法回应的时代，我们行使的是一种选择权，而不是真正地进入回应语境中^③，而这种不及物的状

^① Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 170.

^② 鲍德里亚关于媒介革命理论的批评，类似于马克思对蒲鲁东的批评。在《1857—1858年经济学手稿》第一章中，马克思认为蒲鲁东不改变生产关系，而仅从交换关系中改变工人被剥削的状况，犹如使所有的人都成为资本家，而这最后是必然要破产的。因为只要资本主义的生产关系存在，交换关系就必须发生，其结果就必然是资本主义的整个体系结构。

^③ 巴特在《S/Z》中针对文学阅读时指出：“文的生产者和消费者、物主和顾客、作者和读者，无情地离了婚，文学体制维持了这种状貌，这标出了我们文学的特性。读者因而陷入一种闲置的境地，他不与对象交合，总之，一副守身如玉的正经样：不把自身的功能施展出来，不能完全地体味到能指的狂喜，无法领略及写作的快感，所有者，只是要么接受文要么拒绝文这一可怜的自由罢了：阅读仅仅是行使选择权。”参见[法]巴特：《S/Z》，56页，上海，上海人民出版社，2000。

态，正是消费社会的总体性特征。鲍德里亚认为，在消费社会中，我们对商品的态度只是一种利用关系，而没有象征意义上的回应。在这个意义上，商品与媒介一样，都是无须我们回应的，因此，商品本身就是媒介，它构成了一个自我封闭的体系。我们在设置物体的时候，我们也被物体所摆置了，正是因为我们被摆置了，才有了媒介的自我增殖。^① 这种回应的缺席在电视中表现得最为明显：电视的存在就是使人不再与他者进行言说，从而进行自我封闭，这是一种没有回应的言说。^② 也正是在这个意义上，鲍德里亚认为，麦克卢汉的“媒介即讯息”的媒介理论，比起恩森斯伯格的理论更能切中现代媒介，因为媒介本身就造就了人的存在方式，而恩森斯伯格想通过政治控制的方式使媒介的潜能发挥出来的观点，反而将媒介神秘化了。

鲍德里亚以法国“五月风暴”中媒介的作用问题为例，分析了为什么不能通过政治操控媒介内容的方式使媒介革命化。在“五月风暴”中，媒介随时报道着学生运动的情况，表面上看来确实起到了促进作用，以致当局认为，如果说学生是运动的发动者，那么媒介则是运动的共鸣者。

^① 麦克卢汉认为：“从生理上说，人在正常使用技术（或称之为经过多种延伸的人体）的情况下，总是永远不断地受到技术的修改。反过来，人又不断寻找新的方式去修改自己的技术。人仿佛成了机器世界的生殖器官，正如蜜蜂是植物界的生殖器官，使其生儿育女，不断衍化出新的形式一样。机器世界促进人实现意愿和欲望，即给人提供物质财富，以此来回报人的爱护。心理学中动机研究的功绩之一，是揭示出人与汽车的‘性关系’。”参见[加]麦克卢汉：《理解媒介》，79—80页，北京，商务印书馆，2000。

^② 肥皂剧是最典型的非回应形式。我们看美国长篇电视剧《成长的烦恼》以及国内的长篇电视剧《欢乐家庭》时，每到有趣的地方，电视里便会有观众开心大笑的画外音。实际上也就是说，电视剧本身就已经创造了观众，而无须作为观众的我们为之大笑捧场了，如果我们不笑，倒是我们跟不上电视剧剧情的发展了。

但实际上这种观点缺乏分析。鲍德里亚认为，当媒介把学生运动表现出来时，表面上虽然将某一处的学生运动变成了全国性的运动，但这种普遍化是以牺牲运动的节奏与意义为代价的。在媒介的作用下，真实的运动消失了，工人纷纷上街去罢工，但不知道在这种被抽象的罢工中应该做什么，于是罢工的过程在很大程度上变成了对媒介所传播的罢工进行模仿的过程。如果当局对媒介的控制较为有力，那么罢工倒是变成了按照当局的意思进行模拟的过程，这是对政治运动的真实破坏，鲍德里亚甚至认为，这正是现代工会对付工人罢工的武器。在这里，政治与媒介的关系需要重新考察：在传统的政治生活中，媒介与政治是合二为一的，媒介能够在不改变意义的情况下传送政治事件。而当现代媒介产生之后，媒介传送政治事件的过程正好是否定事件本身的过程，它把事件转化为模型，转化为符号，剔除的正好是事件的意义。或者按照本雅明的逻辑，媒介所传送出来的事件，正好是通过模范与符号之后复制出来的事件，而这种复制正是媒介本身的权力所在。鲍德里亚在这里要说的的问题是：恩森斯伯格的观点还是一种启蒙理性传统的延续，他将媒介的这种发展当作一种社会进步，只有这样才能从政治操控的角度提出通过媒介实现政治解放的问题；而这里的深层问题在于，媒介对事件本身的符号化过程，恰恰是通过捕捉事件，然后对事件进行解构重构的过程。在政治的意义上，就是在捕捉政治的同时，进行解政治化。从另一个层面来看，这种解政治化又是一种神话式的解释过程，媒介吞噬着一切，这才是媒介的精华所在。因此，问题根本不是恩森斯伯格这些理性主义批评家所说的，怎样运用技术来传播信息的问题，而是媒介本身的内爆，即媒介与事实的边界已经不再存在，媒介与事件已经合二为一了。

最终起作用的，只是符码，正是符码使媒介与现实的区分不再重要，媒介变成了复制现实的基础。^①在这里，重要的不再是内容，而是媒介的形式运转过程，正如在商品交换中重要的不再是商品的物质性，而是商品必须能被交换的形式体系所吸收。在这个意义上可以说，技术理想主义者陷入了一种幻觉状态中。

对现代电子媒介的批评，使鲍德里亚更侧重于直面的交流，即一种具有道德意味的、暂时性的言说。在他看来，只有在现代媒介交流消失的地方，才可能建立起真实的交流，一种具有相互性回应的交流。他很欣赏杰瑞·罗宾的话：“当人们第一次遇到他的邻居的时候，也就看到了个人公寓的毁灭。”^②想通过一种技术性的政治操控来实现媒介革命，按照鲍德里亚此时的分析，是政治经济学在媒介领域的应用。

(三)媒介、符码与符号政治经济学批判

从上面的分析中可以看出，在鲍德里亚当时的视域中，存在着三种

^① 吉登斯在讨论现代性指出，时空的抽离构成了现代性的三大特征之一。在现代性产生过程中，对于时空的抽离，媒体起到了重要的作用：“媒体有助于改变时空关系的程度并不信从于它所携带的内容或‘信息’，而是依从于其形式和再生产性。”他像麦克卢汉一样认为：“对于早期现代国家以及其他先行的现代性制度的兴起来说，印刷是主要的影响因素之一。但要追溯高度现代性的起源，恰恰大众印刷媒介和电子通讯日益融合与发展才是重要的。”他虽然认为媒体塑造着现实，但并不认可鲍德里亚的观点，即媒体通过重塑现实形成一个“超真实”(hyperreality)：“概言之，在现代性的条件下，媒体并不反映现实，反而在某些方面塑造着现实。但是，这并不意味着我们应得出这样的结论：媒体创造了‘超真实’的自主的王国，其中的符号和意象就是一切。”参见[英]吉登斯：《现代性与自我认同》，26—29页，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

^② Jerry Rubin, *Do It*, New York: Simon and Schuster, p. 234. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, 177.

媒介的理论：一是恩森斯伯格的媒介革命理论。这种理论认为媒介会造就一种社会化的关系，只要将媒介从资产阶级的政治控制中解放出来，就可以通过媒介革命完成左翼的理想。二是麦克卢汉的理论，媒介即讯息。恩森斯伯格只关注媒介的内容层面，而麦克卢汉则看出，媒介的形式本身就是讯息，但麦克卢汉的观点只是将媒介看作讯息，这是一种纯技术观点。鲍德里亚认为，媒介理论必须走出这两种范式，走出这两种单义性的交流理论，走向相互性的媒介理论，这构成了鲍德里亚符号政治经济学批判的重要内容。^①

鲍德里亚认为，恩森斯伯格与麦克卢汉的媒介理论，从语言学的分析来看，实际上是雅各布森的交流理论的再现。雅各布森在分析语言交流理论时指出：交流的过程是说话者与受话者之间的信息传递过程，他把这种交流过程分解为言语的六个构成要素。^② 这一理论可以表述如下：



雅各布森将语境、信息、接触、代码当作意义的转换器。在言说过程

^① 英国学者尼克·史蒂文森认为，在媒介理论研究中存在着三种范式：一是英国格拉斯哥大学与伯明翰文化研究中的雷蒙德·威廉斯、斯图亚特·霍尔等以及德国法兰克福学派的意识形态支配理论；二是麦克卢汉的媒介技术决定论，鲍德里亚深受这种思路的影响；三是受众研究，代表学者有戴维·莫利、约翰·费斯克、米歇尔·德塞图、米谢勒·巴雷特、菲利普斯等。参见[英]史蒂文森：《认识媒介文化》，北京，商务印书馆，2001。

^② Roman Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics", in *Style in Language*, ed. Sebeok, p. 353.

中，这六个要素并不处于平衡地位，当言说过程倾向于其中一个元素时，就会发生意义的变化，但意义的变化并不是任意的，因为语言的结构使得意义具有规定的表述方式。^①但在鲍德里亚看来，现代媒介理论中隐含的雅各布森的交流理论，存在两个问题：第一，雅各布森的交流理论，虽然论述到了意义的多义性，但其总体模式是从说话者到受话者的单向过程，这种单向过程受符码控制，而符码本身正是语言本质的规定性，因此符码本身成为媒介交流理论的本质规定。^②“正是符码保证了这种单义性”，在这种说话、受话的单向模式中，“实际上所强调的，是符码的恐怖主义。在这种引导性的图式中，符码成为言说的唯一代理人”^③。因此，对媒介理论的变革，深层上涉及对符码的批判问题，而对符码的批判，正是鲍德里亚符号政治经济学批判的核心主题。第二，说话者、受话者的双重区分，在语言学中，对应于能指与所指的区分，而这种区分正是符号政治经济学得以存在的基础。语言学理论与媒介理论构成了一枚硬币的正反面，“意指理论是作为交流理论的核心模式起作用的，符号的任意性在交流与信息理论中承担着政治的和意识形态的功能”^④。因此，符号政治经济学批判也是对现有媒介理论的批判，这

① 雅各布森论述到了意义的多义性问题，这是后来法国结构主义或者说后结构主义的重要理论基础。

② 英国学者斯图亚特·霍尔从意识形态的视角，关注意识形态编码的文化与大众解码的策略。Stuart Hall, “Encoding and Decoding”, in *Culture, Media, Language*, London, Hutchinson. 1980.

③ Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, 1981, p. 179.

④ *Ibid.*, p. 180.

两者构成了同一个过程。

鲍德里亚认为，恩森斯伯格的交流理论，其重要的问题就在于无法超越这种二元区分，因此，媒介的交流过程在他看来变成了一种意识工业的生产过程。虽然恩森斯伯格也意识到了现代媒介的单向性，并提出了一种可逆性(reversibility)来反对这种单向性，但鲍德里亚认为，这种可逆性与相互性(reciprocity)毫无关系。可逆性是站在二元区分基础上的，强调可逆的过程，这是将每一位接受者都改变为生产者的过程，也是让所有的人都能够垄断媒介的过程，这种“生产之镜”式的媒介理论，仍然停留于一种抽象性。这种抽象性在赛博空间中最为典型，现代电脑交流就是一种可逆性过程，因此恩森斯伯格的理论只是顺应了赛博空间的规则。

这种可逆性的交流辩证理论，在鲍德里亚看来，是一种媒介的中介理论，而他所关注的，则是一种直接的交流，相互性就是一种直接的交流。在这种直接的交流模式中，既没有发话者，也没有受话者，人们相互回应。^① 因此问题的根本不在于如何辩证地超越发话者与受话者的二元区分问题，而是从根本上侵入这种辩证法中，实现替代性的变革，否则我们都无法实现政治经济学的交流结构——一种交流的辩证法。^②

^① 鲍德里亚关于交流的直接性思想，实际上是对媒介的拒绝。在他看来，媒介与大众是一种同构的过程，正是在媒介构筑的意象中，才有大众的存在地位。在媒介体系化的时代，大众是比媒介更强的媒介，因为大众本身就成为讯息。在这一过程中，大众不需要意义，只崇拜符号，因此符号政治经济学是大众经济学。Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York, 1983.

^② 在这一点上，鲍德里亚赞同埃柯的说法：改变信息的内容是无用的，必须改变阅读符码，并替以其他符码。在谈到“五月风暴”时，埃柯认为涂鸦比当时的媒体宣传更有意义，因为这是另一种符码体系，是一种直接的回应。当鲍德里亚这样谈论媒介时，他又是在对媒介理论进行单向阅读，一种大拒绝式的阅读。

从鲍德里亚关于媒介理论的思想中可以看出，虽然他批评麦克卢汉的媒介理论，但他的观点与麦克卢汉的理论又具有理论上的同质性，即同样陷入一种技术决定论中。只不过在鲍德里亚的思考中，这种技术决定论的思维是通过符号决定论的方式表现出来的。^①按照费斯克等人的分析，大众在面对媒介时，既是不简单地接受媒介的操控内容，也不是单纯地臣服于媒介的技术结构。大众总是以自己的方式来面对媒介，从中营造出自己的文化需要，使操控的、技术的媒介变成合乎大众的媒介，以实现大众的文化反抗功能。“大众传媒不会像邮差送信一样，传送大众文化的现成品。把大众媒体看作文化商品的传送人，把大众看作文化商品的消费者，这样会导致一种错误的观念，以为只要改变商品，就能改变大众文化，从而导致改变社会秩序。无论是文化或是政治，都不会如此简单。”^②鲍德里亚想通过一种直面的交换体系——象征交换来替代现有媒介体系，也同样是简单的，这是对现代社会的符号学单向度阅读。当鲍德里亚这样面对媒介时，虽然此时的他还存在着乌托邦式的幻想，但这种幻想不可能找到实现之路，这决定了后期鲍德里亚在面对媒介时，不得不陷入理论上的无奈之中，陷入“超真实”世界中的“物体”

① 凯尔纳认为，鲍德里亚关于媒介的分析存在着三点局限性：第一，媒介形式优于内容，将媒介还原为形式结构及其影响；第二，媒介技术决定论；第三，流于抽象而没有具体的历史的研究。Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, pp. 73-74.

② [美]约翰·费斯克：《理解大众文化》，219页，北京，中央编译出版社，2001。

支配一切的处境，并把这当作走出现实之路。^①实际上，当鲍德里亚这样谈论辩证法时，他的符号政治经济学批判已经不再属于马克思的理论框架了。走出生产的辩证法，走出马克思，必然在鲍德里亚的思想发展中提出来，《生产之镜》必然被制作出来。

^① 在某种意义上，符号学决定论又是一种技术主义的思路。当鲍德里亚从符号学视角讨论技术，并将符号理解为决定一切的基本形式时，他与法兰克福学派理论结局只能是相同的。

在《符号政治经济学批判》的行文与思考中，鲍德里亚的许多理论质点，虽已不再属于马克思的理论框架了，但他仍然认为自己是在马克思的政治经济学批判的前提下，结合当代文化，发展着政治经济学批判的精神。在《生产之镜》中，鲍德里亚终于意识到，符号政治经济学批判不能置于政治经济学批判的理论构架中，因为按照他关于政治经济学批判的理解，符号政治经济学批判在理论深层上与政治经济学批判恰恰是对立的。^①因此，系统地阐明自己与马克思主义之间的差别，这对于鲍德里亚界定自

^① 马克·波斯特认为：“在《生产之镜》中，鲍德里亚力图对马克思主义进行激进的解构，为今天的激进主义找到替代性的观点。”Mark Poster, “Translator’s Introduction”, in Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 1.

己的后期思考，是非常重要的。

《生产之镜》由五个批判构成，通过对五个重要问题的讨论——劳动、自然人类学、原始社会、古代社会与封建社会、马克思的政治经济学体系——集中对马克思主义的历史唯物主义进行了整体式的批评。鲍德里亚将马克思主义的历史唯物主义总体上评判为是对资本主义生产之镜的反映，因此，马克思的致命错误不在于他无法勾勒出革命的社会理论，而在于他的历史唯物主义达不到这个目的。马克思虽然实现了传统政治经济学的超越，转向了对产品生产与交换中真实过程的研究，但这个研究，从符号政治经济学批判的观点来看，是远远不够的，运用马克思的逻辑，无法揭示现代社会中通过符号媒介实现的整体抽象，即符号的意指过程，因此马克思就无法揭示真实需要与满足背后的意识形态。在这个意义上，鲍德里亚认为，马克思的历史唯物主义是另一种资本主义的意识形态，无法达到资本主义特别是当代资本主义的事物深处。从符号政治经济学批判的基本逻辑出发，鲍德里亚认为，现代资本主义社会是象征秩序抽象化为符码操控的结果，这是生产意识形态无法说明的问题，他给出的药方是象征交换，只有象征交换体系，才能从总体上替代当下的现代性体系。

在这样一个大框架下，我们来看看鲍德里亚是如何解构马克思主义的。

一、劳动：马克思与古典经济学的共同基础

在《消费社会》与《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚分析了消费的

“自然特性”：需要与使用价值的意识形态。但从马克思的政治经济学构成来看，这两个方面的基础恰恰在于生产，因此，鲍德里亚认为，在马克思的政治经济学批判中，生产概念、生产方式、生产力、生产关系等，构成了自然性的理论前提，而实际上，“所有马克思主义分析的基础性概念都必须加以质疑”^①。在这些概念中，鲍德里亚认为，从哲学的意义上，首先需要对马克思的劳动概念进行反思，这是马克思与传统政治经济学相互关联的重要理论质点，而马克思也正是通过劳动价值论，实现了对古典经济学的超越，实现了自己的哲学革命。^②因此，鲍德里亚认为，反思马克思的劳动概念，这是超越马克思政治经济学批判的理论要求。

（一）劳动力的使用价值：政治经济学的理论产物

鲍德里亚认为，在马克思的思考中，之所以将生产等概念作为理论基础，是因为在马克思看来人类只有通过生产才能维持人的存在，只有生产力的高度发展，才可能有人的全面发展，“但这是革命的公式，还是政治经济学自身的结论？”^③鲍德里亚认为马克思在对政治经济学的批判中没有质疑这一点，当马克思这样思考时，在理论深层上将

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 21.

② 鲍德里亚在对马克思哲学的这一理解是较为深刻的。实际上，马克思哲学的革命，是在并只在哲学思辨内部完成的，马克思对古典经济学及其哲学基础的反思与批判，是马克思从社会生活层面上超越传统哲学的重要基础。关于这个问题，参见张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，南京，江苏人民出版社，1999；唐正东：《斯密到马克思》，南京，南京大学出版社，2002。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, pp. 21-22.

使用价值与劳动力当作一个不言自明的社会历史存在，并且认为这是人类历史的前提。

在对此的思考中，鲍德里亚首先对使用价值的人类学意义进行了质疑。在鲍德里亚看来，传统的马克思主义认为要走出古典政治经济学必须以对使用价值的直接占有为基础，这是人作为主体与物体的直接使用关系，而不是人被物所奴役。而在鲍德里亚看来这种关系恰恰是古典政治经济学体系的内在逻辑要求，“使用价值仅仅是交换价值的视域”，因此，“对消费概念的激进质疑开始于需要与产品层面。这种批评要延伸到其他商品，延伸到劳动力时才达到其全面的领域”^①。对劳动力的批判就直接涉及对生产的看法问题，作为政治经济学的生产本身是以劳动力的使用价值为基础的。要理解这一问题，需要从劳动与财富的关系入手。

在重商主义看来，只有商业贸易才是财富的源泉。重农主义意识到农业劳动是财富的源泉，而在斯密那里，劳动本身才是财富的源泉。^②斯密的论述是站在工业生产基础上的，因为只有到了资本主义工业全面发展的时代，一切特殊的劳动之间的差别才显得无关紧要，劳动本身成为一切交换的基础。这种劳动主要就是抽象意义上的劳动，可以量化并可以通过一种符号体现出来的劳动。这种劳动观念是走向世界市场的前提。马克思对古典经济学的批判指出了劳动的二重性，即使用价值与交换价值，马克思认为资本家付给工人的是劳动力的交换价值，支配的却

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 23.

② 斯密在《国民财富的性质和原因的研究》(商务印书馆, 1972)第1页写道:“一国国民每年的劳动,本来就是供给他们每年消费的一切生活必需品和便利品的源泉。”

是劳动力的使用价值，而劳动力的使用价值本身创造的价值远远超过了资本家付给工人的交换价值，即工资，这一超过的部分正是剩余价值的源泉。马克思的这一分析，揭示了资本主义剥削的秘密。但马克思并没有像鲍德里亚所说的，将这一批判过程还原为将使用价值从交换价值的奴役中解放出来的过程。正是经过这样一种转换，鲍德里亚认为马克思的思考恰恰是一种幻觉。在他看来，当马克思把使用价值当作一种优先性、当作具体的先行的东西反对资本主义抽象的交换价值时，恰恰没有揭示出使用价值正是交换价值生产出来的。这当然是鲍德里亚的误解。在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思批判的正是鲍德里亚所认为的将使用价值从交换价值中解放出来的观点。在马克思看来，这正是蒲鲁东主义建构交换银行的基础，在蒲鲁东主义者看来，这种银行的作用就是使直接劳动摆脱交换规律的束缚。马克思嘲讽地说，只要蒲鲁东主义者不真正地抛弃资本主义政治经济学的思维方式，资本主义就会同样再生产出来。但鲍德里亚将蒲鲁东式的观点当成了马克思的观点，进一步认为：“劳动力作为‘具体的’社会财富的源泉的界定，正是对劳动力进行抽象操控的彻底表达：这种人作为价值生产者的‘证据’正是资本真理的最高峰。”使用价值本身仍然是一种符码影响的结果，因此认为交换价值的量的抽象过程源自使用价值是不够的，必须要分析形成这一过程的条件，即“劳动力使用价值概念的生产，生产性的人作为特殊的合理性的生产”^①。资本主义的存在就在于让人作为劳动力生产出来，这是

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 25.

政治经济学符码编码的结果。^①

为了进一步指出马克思的问题，鲍德里亚批判地分析了劳动概念里的质、量辩证法，在他的逻辑中，这是对使用价值(质)与交换价值(量)之间关系的深层分析。在资本主义生产方式产生之前的手工生产方式中，劳动都是具体的，有其质的规定，每个匠人的劳作方式、工艺难以等同，而在资本主义生产方式中，经过机器的中介，劳动变成了抽象的、普遍的和同质性的。与揭示剩余价值是如何产生出来的问题相对应，这种同质的、抽象的劳动是如何从具体的、差异性的劳动中产生出来的？鲍德里亚认为在这里，并不能简单地从具体的、具有质的规定的劳动过渡到抽象的、量的劳动，而是需要对这两个术语本身进行结构性说明。从社会整体结构的意义来看，关于劳动的两种不同理解，体现了人类自身的自我看法。在资本主义体系中，劳动并不是作为市场价值，而是作为人类价值展现出来的，这是整个社会价值体系的大转型。鲍德里亚认为，这里蕴含着一种意识形态。在这种意识形态中，劳动的质的规定性不再重要了，而作为量的劳动普遍化了，这是现代大工业标准化生产的观念前提。在这里只有一种劳动，即具有抽象价值的劳动，这也表明在生产与劳动的名义下现代人类实践活动的可比较性，凡是不能纳入这种抽象劳动体系的社会活动，都不再具有存在的意义。鲍德里亚直接指出：“商品劳动力的抽象的、

^① 在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚指出：“劳动力不是一种‘力’，它是一种限定，一个公理，它在劳动过程中的‘真实’运行，它的‘使用价值’，都是符码运行过程中这种限定的复制。它不在符号层面，而是力的层面。”Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, p. 12.

形式的商品普遍性支撑着‘具体的’质的劳动的普遍性。”^①因此，“具体的”这个词的误用，看起来似乎与“抽象的”对立，但实际上正是它建构着抽象的劳动观念，劳动力的自主性似乎在从抽象劳动向具体劳动的转变中，从交换价值向劳动力使用价值的转变中确立起来，而这正是劳动与生产性拜物教产生的原因。^②

怎样理解劳动的具体方面呢？在鲍德里亚看来，马克思认为正是抽象的劳动构成了社会财富的本质规定，这也是资本主义社会的本质特征，而具体劳动，或者说劳动力的使用价值才是解放的基础。鲍德里亚认为，当马克思这样理解具体劳动时，就不能从生产与需要之外来分析资本主义的财富，马克思也就无法从长时段上提出替代资本主义的方案。而且马克思把生产的辩证法作为一种理论思维框架提出来，更加剧了政治经济学所起的抽象与分离作用。在鲍德里亚看来，生产的辩证法作为思维框架，就是马克思在《资本论》中描述自己的方法时所说的，从“抽象到具体”，这也是阿尔都塞在《读〈资本论〉》中所强调的科学阅读方法，即一种症候阅读法。阿尔都塞在讨论马克思与政治经济学时区分了两种阅读方法，即无辜的阅读与症候阅读。前者是一种栅栏式的阅读，追求一种无原罪的看，在这种阅读方式中只有看到的或看不到的东西，视对象为一种现存的客体；后一种阅读则是要读出产生看到的与看不到

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 27.

② 鲍德里亚认为，抽象劳动与具体劳动的二元区分，是马克思政治经济学批判的前提，在此基础上还有劳动的技术与社会区分。如果说劳动的社会方式是抽象的、异化的，那么劳动的技术方式则是具体的、非异化的，在他看来，这是生产力—生产关系辩证法的前提。

的理论问题式，从而生产出自己的理论客体。阿尔都塞认为，这才是马克思的阅读方式，也是马克思从“抽象到具体”的意义。^①而在鲍德里亚看来，这样一种思维方式，实际上将客体双重化了，从而在客体与理论之间形成了一种辩证运动，这种辩证运动是阿尔都塞的理论生产的基础。正是这种二元分立的辩证法，才使马克思不可能从生产形式与表现形式之外看待现代资本主义社会，没有意识到使用价值正是资本主义社会存在的潜层奥秘。而且从前资本主义社会的人类学与考古学分析看来，马克思的这个理解也是难以成立的。^②鲍德里亚的这个分析的基础是阿尔都塞。阿尔都塞将马克思的理论与实践的生动构建过程，变成了一种理论的生产过程，最后以理论的生产过程替代了理论的现实产生过程，鲍德里亚正是在这个维度上来理解马克思的。而对于马克思来说，重要的根本不是二元分立基础上的辩证法，而是揭示产生二元分立的过程，并对这个过程进行批判性的反思。可以说，鲍德里亚又是隔着阿尔都塞的理论窗纱来观望马克思的。

（二）劳动作为人的潜能：人类自我认同的政治经济学基础

鲍德里亚认为，劳动力的使用价值与在《消费社会》等著作中分析过的产品的使用价值、符号的所指与指涉一样，在资本主义社会并不具有基础性的地位。这种观念是交换价值构建起来的，正是交换价值把使用价值看作是自己的意识形态外质，看作是自己的起源与超越的幻觉。它

① Louis Althusser, *Reading Capital*, London, 1972.

② 参见本章第二节、第三节分析。

们构成了交换价值体系的自我投注的一般维度。与劳动力的双重划分相适应，人也被分为需要与劳动这两重本质，这正是政治经济学体系把人作为劳动力生产出来的结果，并以之作为现代人类学的根据。由于在《消费社会》、《符号政治经济学批判》等著作中对需要的自然本性提出了系统的批判，这里鲍德里亚侧重于考察作为人的本质的劳动概念。他认为，要批评现代人类学意义上的劳动概念，就必须对把劳动作为人的本质规定进行深层的反思。

把劳动作为人的本质规定，古典经济学关于劳动的论证说明了这一点。在哲学中，黑格尔《精神现象学》里关于奴隶与主人关系的思考，也是以劳动作为人的本质规定的，正是在这一点上马克思说黑格尔站在古典经济学家的立场上，把劳动规定为人的本质，看到了劳动的社会历史意义。黑格尔认为，正是通过劳动，人在对欲望的节制中实现了人与自然关系的超越。^① 早年马克思的异化劳动理论，虽然对资本主义社会劳动劳动提出了质疑，但劳动仍然构成了他对人的发展进行论述的基础。^② 在鲍德里亚看来，这正是马克思的政治经济学出问题的地方。政

① 在《精神现象学》中，黑格尔认为：有生命才有欲望，但只要欲望仅仅是欲望，那么事物就必然被毁灭掉并且回归于无，动物的欲望就是这一特征的表现。为了使欲望可能达到真正的自我意识，成为人的欲望，欲望的对象就必须在其全部的“他物虚无化”中仍然不停止其存在，这就必须通过劳动才能实现。“劳动是受到限制或节制的欲望，亦即延迟了的满足的消逝，换句话说，劳动陶冶事物……因此那劳动着的意识便达到了以独立存在为自己本身的直观。”（[德]黑格尔：《精神现象学》上卷，130页，北京，商务印书馆，1979）因此，劳动对获得自我意识来说是决定性的，虽然在市民社会中，劳动破坏社会共同体的发展，但只要通过理性的调控，就会使之成为人的自由发展的根据。劳动在黑格尔这里，具有了哲学人类学的规定，这是达到绝对精神（人类的澄明之境）的现实前提。

② 此时的马克思非常欣赏黑格尔关于劳动的分析。参见《1844年经济学哲学手稿》最后一章关于黑格尔的分析。但这一思考后来受到变革之后的马克思的批评。

治经济学不仅把人作为在市场上出卖与交换的劳动力生产出来，“而且把劳动力作为人类基本潜能生产出来”，从根本上来说，资本主义并不建立于个人在市场上自由出卖劳动力这一虚构性上，因为“这个体系植根于个人对自己劳动力认同的基础上，以及个人对自己‘根据人类的目的改变自然’的行动的认同基础上”。^① 因此人就不只是作为劳动力在市场上受到资本主义体系的剥削，而更是在形而上的意义上被政治经济学的符码作为生产者生产出来，就像自然作为生产的对象生产出来一样^②，正是在这里古典政治经济学体系使自己的权力合法化了。鲍德里亚认为马克思与古典政治经济学具有同谋关系：“正是在这一点上，马克思主义支持着资本的狡计。它说服着人们认为自己是被出卖劳动力所异化的，由此认同于这样一种更激进的假设，即他们作为劳动力可能被异化了，而他们的劳动作为创造价值的力量是‘非异化’的。”^③ 因此马克思主义批评人的本质对象化过程中的异化，但对人的生产能力从未提出质疑，并把这种潜能当作任何社会中人改变环境的主要力量，当作人类学的深层根据。正是立足于这一点，鲍德里亚认为马克思才将劳动当作未来社会人的本质规定。

鲍德里亚认为，在马克思关于人的思考和对资本的逻辑分析中，他仍然站在 18 世纪启蒙理性的基础上。在这种视界中，科学、技术、进步、历史等，所有这些概念都反映了人们对生产所造就的发展的认同，对生产造就的人的总体性的认同。马克思从未超越这些概念，也未对这

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 31.

② 这是本章第二节的分析主题。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 31.

些概念提出批评，或者“将这些概念转译为物质生产的逻辑以及生产方式的历史辩证法”^①。鲍德里亚认为马克思这是将经济的合理性方式扩展到了人类生活的所有领域，并将其作为人类产生的一般模式。他甚至激进地指出：如果一个人假设，除了被资本主义政治经济学所统治的唯一的生产方式之外，从来没有而且也不可能有任何东西，那么即使这个概念的“辩证的”描述也仅仅是这个体系基本要求的意识形态的普遍化。当马克思把劳动作为人的潜能加以规定时，按照鲍德里亚的看法，在深层上正好论证了资本主义社会的合法性。^②

与劳动作为人的潜能相一致的，就是通过人的劳动的对象化，在自然的人化中将人的本质呈现出来，而且外部自然成为人的内部自然的一部分。鲍德里亚认为，这是马克思《1844年经济学哲学手稿》中一个重要的主题，即使在《资本论》中，鲍德里亚认为马克思也承认劳动是使用价值的创造者，是人类社会存在的基础。这是人与自然共同参与的过程，没有劳动就没有人与自然之间的物质交换，自然本身就成为人的无机的身体。在这种辩证法的基础上，鲍德里亚认为马克思主义的理论从两个方面打开了：劳动的伦理与非劳动的审美。劳动的伦理观念不仅在资本主义社会存在，在社会主义也存在，这时劳动的消极意义没有了，劳动本身变成了目的，具有了绝对的价值。与这种劳动的伦理观念相对

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 33.

② 在20世纪60年代，法国“社会主义或野蛮”(Socialisme ou barbarie)组织成员认为，斯大林的社会主义，实际上就是建立在生产方式的基础上，因此斯大林的共产主义社会是资本主义社会的另一种形式。Julian Pefains, *Heterology and the Postmodern*, Durham and London, 1991, p. 88.

应的，就是马尔库塞的批评。马尔库塞认为将劳动作为伦理规定，仍然是一种对象性的经济学劳动概念的抽象化与普遍化，其基础是商品的匮乏，人的需要与物品之间的非连续性。但实际上这不构成人的本质，因为这样理解的劳动并不具有本体论的规定性。从海德格尔的存在论出发，马尔库塞认为，作为本体论意义上的劳动，“在于人的此在对于他自身和世界之每一可能的状态均具有本质上的超越性”^①，而不是执着于对象，陷入拜物教中。这时劳动具有了游戏的特征，虽然游戏也关涉着对象，但“在游戏中，对象的‘客观性’和它的效应、对象世界的现实性（这种现实性不断地迫使人承认它）等等都一下子失效了：游戏者完全按照自己的爱好对待对象，变得‘自由于’对象，他根本不理睬对象。这便具有决定性的意义：人在不理睬对象的同时就达到了自身，就进入了他的自由领域，这种自由正是劳动中尚付之阙如的”^②。因此一切经济学意义上的劳动都会向人的本体论意义上的自由创造的劳动靠拢，“劳动服务于人和自然发展的潜能”^③，走向一种全新的劳动经济学。在人的本体论意义的劳动中，人以游戏的方式达到了劳动的审美之维。^④

鲍德里亚认为，对劳动的这种理解，会使马克思主义导向纯粹的基

① [美]马尔库塞：《现代文明与人的困境》，231页，上海，上海三联书店，1989。

② 同上书，216—217页。

③ [美]马尔库塞：《爱欲与文明》，143页，上海，上海译文出版社，1987。

④ 游戏作为一种超越现实物化世界的美学概念，在席勒的《审美书简》中得到了充分的论述。在席勒看来，现实世界的人或者处于物的支配之下，或者处于精神的抽象性法则的控制之下，这是一种二元对立的生活方式与生活观念。人的生活应该超越这两种情境之外。至于如何超越，游戏成为席勒的理论支点，因为在游戏中，我们既摆脱了被动性的物的支配，又摆脱了抽象性的法则支配，达到了人的感性冲动与理性冲动的统一，消除了现实生活的紧张，达到了自由。马尔库塞关于游戏的思想，受到了席勒的影响。

督教伦理(这是韦伯的理解)或其反面,即一种唯美主义的游戏观(马尔库塞),这两个方面都想超越异化的劳动,但最终又构成了劳动神秘化的前提。他引用本雅明的思想认为,正是劳动本身才是一切腐烂的源泉。马克思的这一思考实际上同基督教一样,承认了人的劳动天职,因为他主张将人从劳动的否定方面解放出来,在劳动中实现人与自然、人与人的统一。而这些,按照鲍德里亚的观点,与基督教关于人的肉体与灵魂相统一的观点没有太大的区别。如果说在黑格尔的劳动辩证法中存在着劳动的绝对唯心主义,在马克思这里则存在着生产力的辩证唯心主义。

与这种劳动观念相对应的,马尔库塞认为是非劳动:“消遣与表演作为文明的原则,并不表示劳动的转变,而表示劳动完全服从于和自然的自由发展的潜能。消遣和表演的思想现在表明,它们完全摆脱了生产和操作的价值标准:消遣是非生产性的、无用的,这恰恰是因为它取消了劳动和闲暇的压抑性和开发性特征,它‘只是消遣’现实。”^①在这里游戏本身变成了没有目的的合目的性,就像康德对美的界定一样,而这正是资产阶级美学的基本要求。鲍德里亚认为这种美学的救赎实际上是一种想象中的革命,因为我们仍然总是处于压抑性的现实中,“游戏的领域可界定为人类理性的完成,是人类行为不断地实现着自然客观化与他同自然之间交换的控制的辩证顶点”^②,游戏仍然是劳动束缚的美学升华。在这种观念中,我们仍然处于自由与必然的问题式中,这恰恰是典型的资产阶级问题式,这种二重性的意识形态表达已经构成了资本主

^① Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, p. 178. 中译文参见[美]马尔库塞:《爱欲与文明》,143页,上海,上海译文出版社,1987。

^② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 40.

义的现实原则并在形式上超越这种对立。

与这种游戏观念相对应的，就是工作与不工作，强制时间与休闲时间等二元对立，这实际上只是表现了现实世界结构的两极，非工作仍然只是劳动力的压抑的反升华，只是二者之一的对立选择。这是一种排除了劳动内容的纯形式，即使它将自己表现为被自己的自由最后填满的空的形式时，它虽然排除了政治经济学的内容，但仍然落于政治经济学的符号领域中，它已经离开了进入新社会的“革命”。对劳动本质的认同，以及对劳动进行反对的游戏，不论以哪种构成人类自我认同的基础，都以政治经济学为自己的理论地平，而其基础都是政治经济学体系中人的自我认同方式。马克思的劳动辩证法，并没有真正地超越资本主义社会中人的自我认同模式。

应该说，鲍德里亚关于马尔库塞的批评是深刻的，但这整个批评的基础是劳动的伦理规定，鲍德里亚从马克思的《1844年经济学哲学手稿》中的劳动概念出发，使之与马尔库塞的劳动概念对接起来，这是一种理论上的误读。这种伦理学意义的劳动概念，恰恰是马克思所要扬弃与批判的内容。

(三) 劳动的“价值”：一种神秘化的象形文字

在上面分析的基础上，鲍德里亚对马克思劳动价值论的理论前提提出了反思。鲍德里亚认为，“价值”构成了马克思分析劳动问题的基本概念，正是立足于这个概念上，马克思虽然表面上排除了资本主义政治经济学的内容，但深层上仍然受到政治经济学的控制。

朱丽亚·克里斯托娃^①曾想把马克思从价值领域中拯救出来，以巴塔耶的象征交换理论来解释马克思，这样马克思的政治经济学就变成了牺牲经济、消遣经济、耗尽经济，这是对任何一种“价值”经济的批判与抛弃。对此鲍德里亚坚决反对。他认为不能将马克思装扮为读了巴塔耶的马克思，这在马克思写作的年代并没有发生。按照巴塔耶的想法，牺牲经济或象征经济是排除政治经济学的，社会财富与劳动也没有关系，自然必然性也不构成政治经济学的基础。因此，劳动的符号、生产的内在空间等，都是政治经济学的理论产物，是与牺牲经济相对立的。鲍德里亚虽然反对将马克思巴塔耶化，但深受巴塔耶影响的鲍德里亚认为：“劳动在价值领域内加以界定。这就是为什么马克思的劳动概念（就像生产、生产力等概念一样）必须作为意识形态概念加以彻底的批判。”^②马克思所说的并不像巴塔耶所想的那样是一种象征的交换，甚至是一种浪费，“它仍然是经济学的、生产性的”。在人与自然的关系上，人们的劳动与自然之间并不构成相互的关系，而是使自然屈服于自己的劳动，这是一种价值投资，与象征交换所实现的快乐相对立。同样在与他人的关系上也是如此。

鲍德里亚认为，克里斯托娃想以劳动的重新界定来超越价值，而在

^① 克里斯托娃（Julia Kristeva，1941—），保加利亚人，当代著名哲学家。与鲍德里亚不同的是，克里斯托娃把符号之外的世界当作一种异质性世界加以研究，以反对结构主义的符号学。主要著作有《作为文本的小说》、《符号论》、《多元逻辑》、《恐怖的权力》等。

^② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 43.

马克思那里，正如格克斯(Goux)^①指出的，价值的边界线仅存在于使用价值与交换价值的区分上。但格克斯则想在价值生产过程与劳动过程之间做出区分，把劳动过程当作质的过程，有其自身的目的，而价值生产过程当作在量的原则之下的运动过程，这时劳动过程似乎就独立于价值生产过程。前者只是生产使用价值，而后者才生产交换价值。同样，鲍德里亚认为格克斯的思考也是理想主义的。他想以使用价值超越交换价值，仍然没有离开价值地平。正如前面分析的，正是这种具体的劳动使自然、性被驯服，通过有用性的符号进行编码。劳动与土地的结合是为了增加财富，而做爱则是为了生产小孩，在资本主义特定的领域里，生产小孩应该说成是生产劳动力，因为不具备劳动力的人就不再是人，他也没有存在的权利。因此，“真正的断裂并不在于‘抽象的’劳动和‘具体的’劳动之间，而是在象征交换与工作(生产、经济)之间”^②。劳动的抽象社会形式只是资本主义政治经济学体系的完成形式，是理性世俗化的图式，这正是由与象征交换相断裂所保障的。同样，生产性的爱欲也不能真正地批判政治经济学。为了使我们从价值的图式中解放出来，就必须把生产与劳动的概念当作意识形态观念加以批判。“为了找到超越于经济价值的领域(这实际上仅仅是革命的观点)，所有西方形而上学所反映的生产之镜，必须被打破。”^③

① Jean Claude Goux, 当代法国哲学家。主要著作有：《象征经济学：马克思与弗洛伊德之后》(*Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Cornell University Press, 1990)。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 45.

③ *Ibid.*, p. 47.

在鲍德里亚看来，走出马克思的生产之镜，就学理而言，必须意识到马克思的任何概念，说到底都是形而上学的。因为任何一个概念在马克思那儿都是以生产为基础的普遍化概念。虽然在这一普遍性的基础上，马克思强调一种概念的历史性，而且按照马克思的基本精神，“说历史的概念是历史性的，辩证法的概念是辩证的，生产的概念也是生产出来的，这并不是同义反复”。但鲍德里亚认为，辩证法必须超越自身，否则任何批判都将成为合乎教规的，并进入理论表现方式的一般体系中，将自身看作表现了“客观的现实”，成为符号，即能指指向“真正的”所指，从而陷入符号的想象中，或关于真理幻想的领域中。

鲍德里亚认为，在马克思主义中一种普遍性的解释与同义反复(符码)在起着作用，这是一种无限的转喻：“人是历史性的，历史是辩证的，辩证法是(物质)生产过程，生产是人类存在的真正运动，历史是生产方式的历史等。”^①这种描述也是帝国主义的。实际上在原始社会既不存在生产方式也不存在生产，同样既没有辩证法也没有无意识。这些概念仅仅是我们社会的，被政治经济学统治着。如果认为这些概念是人类学意义上的，那是我们时代的意识形态根据自己的观念来解释原始社会，从而使自身合法化，这正是资本主义社会符码操控的结果，也是西方社会的自我崇拜。马克思用来反对资本主义政治经济学的武器，今天已经反过来反对马克思本身了，“马克思激烈地批判了政治经济学，但他仍然处于政治经济学之中”^②。因为在今天，“价值规律不再存在于普

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 48.

② *Ibid.*, p. 50.

遍平等符号之下的每个商品的交换中，而更多存在于与符码相一致的政治经济学及其批判范畴间的交换中”^①。批判理论在西方就是随着政治经济学与启蒙思想出现的，马克思并没有逃脱这种命运。鲍德里亚甚至认为，马克思从唯心辩证法转向唯物辩证法仅仅是一种变形，也可能资本、政治经济学的逻辑本身就是辩证的。在这个意义上，马克思只是提出了一种描述性的理论，一种表现的逻辑，一种对客体的复制，这种理论本身出没于所有理性的推论中。这种批判总是着手于客体的重构，但这种否定常常被它所否定的形式暗中纠缠，正如马克思批判费尔巴哈时指出的，要完成宗教批判必须深入政治经济学中，揭示真实存在的矛盾。今天面对马克思，鲍德里亚认为也必须采取相同的态度：“今天对于马克思，我们正处于相同的情况。对我们来说，政治经济学批判已基本完成。”^②沿着马克思发动的革命运动，我们必须超越政治经济学批判阶段，走向不同的另一种批判理论。与符码的控制相对立的，乃是象征交换及其理论的阶段。鲍德里亚得出结论：要超越马克思主义，把它们只当作特殊时期的思想，而不能当作革命性的、普遍化的道路，需要的是走向象征交换。

鲍德里亚这个批评，其合理性在于揭示了价值论哲学的社会生活本质，即价值论本身构成了资本运行过程中的内在话语与伦理要求，这个讨论与他在前面批判马尔库塞的观点是一致的。这里的深层问题在于：当马克思从劳动价值论出发时，并不是就劳动的价值伦理来论述问题。

① Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, p. 17.

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 51.

马克思通过这个概论揭示的正是这种劳动的“价值”何以在资本主义社会独立出来，获得其神秘的外衣，并在其现实操作过程中完成着生产剩余价值的功能。因此，马克思的价值概念既是一种对资本生产机制的前提性描述，也是一个批判性的概念。当鲍德里亚将马克思的这个概念仅仅当作实证的概念时，他的批判虽然看起来是合理的，但在深层上却又与马克思的根本思想失之交臂了。这是今天面对鲍德里亚时，一个根本性的界划。

由于劳动的辩证法与马克思对人类学的思考直接相关，在论述象征交换之前，还有很长一段路要走。在鲍德里亚看来，需要揭示马克思主义理论中存在的一些根本性问题，使新的问题域得到进一步的澄清。

二、马克思与现代自然观

在批评了马克思的劳动概念之后，鲍德里亚进一步指出：与将劳动作为财富和需要的基础这一观念相对应，自18世纪启蒙理性开始，自然也被置于政治经济学体系的理性之役中。因此，反思马克思的劳动概念，必须对马克思的自然观同时加以检讨，这是激进批判理论的必然逻辑。

（一）启蒙与自然观念的转变

鲍德里亚认为，在17世纪后期，自然在西方文化中指的还是世界的规律总体，是主体与世界之间处于一种交互关系的状态。但自18世

纪开始，自然的观念发生了变化。它不再是规律的总体，丧失了生活与现实的原始根源的含义，自然从上帝的压制之中解放了出来：“自然进入了其技术支配时代。”这是主体和自然客体的明显分裂，正是这种断裂使自然处于理性符号的控制之下，而科学、技术与生产的兴起，使自然变成了最大的所指，最大的指涉物，变成了与生产劳动过程相对应的“现实”，支配自然的原则就变成了工业结构的运行原则。^①

鲍德里亚进一步指出，这一分裂过程依赖于两个重要的方面：一是将自然作为生产力“解放”出来，二是将个人作为劳动力“解放”出来。正是生产将自然与人同时作为经济的生产要素和同样的理性化过程的两个方面，或者说正是在生产之镜中自然与人获得了统一性，以符码的形式表现出来。在生产之中，并不是人的劳动与自然结合，仿佛这里自然的本性在发生着作用，真实发生的并不是马克思所说的劳动是财富之父、自然是财富之母，而是两者都被劳动加以变形，变成了生产力的两个抽象要素，人与自然的辩证法也变成了同样抽象的形式。就自然本身而言，科学与技术认为自己不仅揭示着自然的秘密，而且揭示着自然的深层目的。在科学技术的这一作用下，自然显现出其全部的含糊性：自然

^① 培根宣称，让人类恢复因神圣的赠予而从属于他们的自然的权力；笛卡尔说“给我广袤与运动，我将建造世界”；1687年牛顿发表了《自然哲学的数学原理》，以数学论证的方式，维护了培根与笛卡尔的哲学观念，从此，自然被看作按照数学原理运行的一架机器。冯特纳利的宣言充分表现了这一点：“自然我认识到宇宙如同一架钟表时，我就更好地认识了宇宙。令人惊讶的是，如其那般让人惊奇的大自然，仅基于如此简单的事实之上。”拉美特利则进一步认为，人也只是一架机器。这些观念的产生，就表明自然（包括人）可以按照技术的方式加以操控。Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, New York, 1997, pp. 196-200.

被挖空了内在的内容，就成了一个抽象的终极决定物，它除了是被决定的本质观念外什么也不是。而这个本质正是科学与技术通过无限地再生产过程加以填补的，而它们这样做时却在认为这是在按照自然的本性行事。这样，自然既是生产的一个抽象要素，也是一个终极性的模型；既是一个奴隶，又是一个自由的隐喻性例证。当自然被抽空了具体内容而又是一个终极性模型时，在深层上它就变成了由政治经济学符码支配的虚幻总体，在这一总体的名义下进行的各种活动，在唤醒自然的同时也就唤醒了对自然的支配，并把这种支配当作合乎自然的事情。按照法兰克福学派的观点，对自然的支配也就是对人的支配。^①

在鲍德里亚看来，马克思在批判政治经济学的过程中，虽然在一定程度上同启蒙理性的自然观拉开了距离，如他将私有财产“去自然化”，也没有将竞争与市场等古典经济学与启蒙理性所标榜的内容看作是人类自然状态，但他并没有对下面的自然主义观点进行成功的质疑，即“产品的有用性目的是作为需要的功能，自然的有用性目的是作为劳动变形的功能”^②。在启蒙理性视域中，围绕着需要而建构起来的主体的相应功能，被当作人类学的合理基础，也是整个文明的基础。这样启蒙理性

① 正如莱斯揭示的：“这些科学本身并不代表日益增长的对外部自然的‘权力’；它们对于控制自然的真正意义在于它对人的行为的潜在影响，这种人的行为是在包围着人类整体的一种和平的社会秩序中发生的。在这种条件下，体现在科学中的合理性的确会被作为人自然控制的工具：理解世界部分地意味着精通世界，体验它的要素的和谐与秩序，超越出于不安全和恐惧感而对自然事件施加相异的和敌对力量的倾向。”“如果控制自然的观念有任何意义的话，那就是通过这些手段，即通过具有优越性的技术能力——一些人企图统治和控制他人。”[加]莱斯：《自然的控制》，107、109页，重庆，重庆出版社，1993。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 56.

实际上就设定了产品的有用性具有合法的功能，因为它适应了人类的本性要求。

在启蒙理性的这一视域中，自然本身也就根据其支配的程度得以划分：很好支配的自然就是“好的”自然，而那些无法支配的自然就是非理性的，也就是“坏的”自然。这种区分实际上并不在于对自然的看法，而是造成了一种现代性的思维方式，即凡是进入理性视域之中，并能被理性同质化的，就具有存在的合理性，反之，则是应该被消除的对象。这就像福柯在《疯癫与文明》中所说的一样，在近代社会发展过程中，随着理性的发展，疯癫也由古典时期的可容忍状态变成了被禁闭的对象，成了非理性的罪孽。^① 理性成为评判一切的标准。理性与非理性，支配与非支配也就变成了资本主义意识形态的两极。在这个意义上以非理性来反对理性，恰恰陷入了理性的陷阱之中。

由于自然的解放与个人作为劳动力的解放是同构的，因此，分裂的过程同样发生在人身上。“自 18 世纪开始，理想的人也被划分为自然性的好人(人作为生产力的内在投射)和受惠于罪过权力的生来有罪的人。”^②在这种观念中，人本身成为理性支配的对象，这是现代性自我认同中发生的深层分裂。但这种认同的过程，也是精神分裂产生的过程。按照弗洛伊德的分析，随着现代性的兴起，具有“杀父”倾向的原欲必须通过移情，转向超我领域，整合进现代性的大潮中，使自我合乎现代理性。具有原罪的东西，最多也只能在梦中玩玩而已。同样的过程也发生

① 参见[法]福柯：《疯癫与文明》，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 57.

于劳动力层面。当劳动力可以被剥削时，他就是好的，他处于自然本性之中，是正常的表现，而当劳动力不具有剥削价值时，就应该被消灭。这倒使人想起了马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的描述：在经济学家眼里，丧失了劳动能力的人就不再是人，他们也就没有存在的合法性。这时，好坏之分不仅是一种经济上的要求，而且变成了一种社会道德——一种新教伦理。这是自然伦理在社会伦理中的体现，两者具有同构性。人生来为了上帝的荣耀而劳动，通过财富的聚集体现自己对上帝的虔诚。鲍德里亚认为，这恰恰是自然的真实“异化”与相应的理想人的“异化”。在这一过程中，人与自然的共在关系，一种不按价值进行的象征交换关系没有了，存在的只是价值规律，这是存在于启蒙理性与古典政治经济学内部的深层含义。

(二) 匮乏：马克思与启蒙理性的逻辑关联

鲍德里亚认为，虽然马克思批判了启蒙理性与古典政治经济学，但他并没有打破启蒙理性的道德哲学羁绊。他拒斥了启蒙理性自然的、情感的一面，但他仍然居留于启蒙理性的地平上，同样具有“征服自然的教化的幻觉”^①。

马克思的思想在于实现对政治经济学以及哲学的变革，但为什么马克思仍然停留于政治经济学的地平上呢？鲍德里亚认为：马克思政治经济学的基础是“匮乏”，而这也是古典政治经济学的基础。

将“匮乏”与马克思主义哲学联系起来，主要是萨特在《辩证理性批

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 58.

判》一书中提出来的。^① 萨特认为人与外部环境之间的关系，在其普遍性上受到匮乏的制约。“在每一个层次上，已定的和社会化的物质性的消极行动的基础就会转变成匮乏的原初结构，最初的统一性通过人传递到物，又通过物传递到人。”^②因此，匮乏是普遍存在的，虽然在特定的历史时期匮乏的表现方式大不相同。如果匮乏是一种原初的历史结构关系，是实践场域中人与环境的内在关系，那么人就无法处于这种关系之外，对人的界定就不再是单纯的主观设想，“匮乏应该被看作是使我们成为这些个体、产生这一历史、将我们自身界定为人的因素”^③。这是萨特对早期自己关于人的思考的修正。因此“匮乏是人同他的环境、人同人之间一种真实的、经常性的张力，永远可以用来解释一些根本性的结构(技术和习俗制度)——这并不是说它是一种真实的力量，它产生了这些结构，而是因为它们是由人在匮乏的环境里产生出来的，即使在他们试图超越它的时候，人的实践也使这种匮乏内在化”^④。因此，匮乏不仅构成了人与自然环境之间的内在紧张关系，而且构成了人与人之间的内在紧张关系，而这种紧张关系，又是物化统治的人类学前提，是人与人关系外在化的基础。这种匮乏不仅表现为生产的匮乏，在特定的结

① 这部著作一般看来是萨特将自己的存在主义与马克思主义相结合的产物，但实际上它并不是马克思主义的，这是萨特后来在访谈中着重说明的内容。“当时我认为《辩证理性批判》是马克思主义的；我确信这一点。但后来我改变了看法。现在我认为，《辩证理性批判》在某些领域接近马克思主义，但它不是一部好马克思主义的著作。”参见《萨特自述》，120页，郑州，河南人民出版社，2000。

② [法]萨特：《辩证理性批判》上，262页，合肥，安徽文艺出版社，1998。

③ 同上书，263页。

④ 同上书，266页。

构性历史情境中，也表现为与客体有关的消费的匮乏。萨特认为，匮乏也构成了马克思论述社会历史发展的基础。虽然马克思并没有直接谈到匮乏，但由于这是由斯密倡导的，后来在马尔萨斯人口论中又相当流行的观点，所以“马克思信以为然，而且既然马克思主义也包含了这个问题，所以马克思正确地选择劳动产生工具和消费品，以及同时产生一定的人类关系这样的论题”^①。马克思将匮乏转变为历史辩证法的内在否定结构：“在资本主义时期，生产方式本身生产了匮乏（一个特定社会里剩余人口，其中每一个人购买力的降低），因为它同生产关系发生了矛盾。”^②这时无产阶级就必须用改变社会关系的方法，迅速吸收这种社会匮乏，组织一个新社会。萨特的这一论述实际上在表明：匮乏构成了社会历史的人类学基础。在一这立场上，劳动、生产、需要本身也就作为人类学的基本事实得到合理的证明。当然，萨特从马尔萨斯的人口学中得出马克思的哲学也建立在匮乏的基础上这一结论，只是一种理论的形象。

与萨特一样，鲍德里亚也认为，虽然马克思没有提出“匮乏”这个词，但他沿用了古典经济学与启蒙理性的“自然必然性”这一思想与道德原则：“‘自然必然性’的观念仅是被政治经济学摆布的道德理念，坏的自然伦理和哲学观念系统地同经济的随意要求相关联。在经济之镜中，自然以必然性的眼光看着我们。”^③马克思之所以承认自然必然性这一思想，在于他认为在原始社会里这种自然必然性就在发生作用，在这

① [法]萨特：《辩证理性批判》上，288页，合肥，安徽文艺出版社，1998。

② 同上书，289页。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 58.

个社会中人们就把自然当作满足自己需求的对象，这个需求满足的过程随着生产力的发展而发展。^①而鲍德里亚从萨林斯的考古学、人类学观点出发，认为在原始社会中人与自然之间根本不是按照这种满足与被满足的自然必然性关系来运作的。

萨林斯在对需求进行人类学分析时指出：在西方本土文化的建构过程中，基督教认为人的无限需求是人的痛苦与罪恶之源，而这一思想在工业时代则成为西方现代性建构中的基础。“在亚当·斯密时代，人的不幸已转变成为实证科学，而这种科学方法的用处，正在于探明人如何充分利用我们永恒的不足，如何从那些总是无法满足我们需求的手段中获得最大程度的满足。”^②到爱尔维修时代，他提出了一个著名的法则：通过唤起需求和兴趣，产生了对物的比较和判断。因此，需求在西方文化中又具有了认识的意义。在这一观念中，西方文化建立于生物学基础上，肉身成为西方本土文化特别是工业文化的基础，进步本身就是需求得到满足的理由，而需求的这种满足只有在市场经济中才能真实地实现出来：“市场这一看不见的手，或许早已成为愤怒的上帝之手，因为它会在其强加给个人的匮乏感中……创造出民族的富足。”^③匮乏与满足把外在的自然当作满足的工具，这是西方权力、政治、文化之根。萨林斯认为实际上并不是人性决定文化，而是文化决定了人性，西方人类学的

① 自然必然性的思想，在马克思哲学中具有一种批判性的意义，即这是资本主义社会存在状态，这种存在状态本身是物化力量的表现。在马克思看来，以自然必然性为前提的自然史必将让位于真正的历史。

② [美]马歇尔·萨林斯：《甜蜜的悲哀》，9页，北京，生活，读书·新知三联书店，2000。

③ 同上书，22—23页。

内核，说到底是由西方文化塑造出来的，匮乏与对象式的需求，正是现代性塑造的结果。在西方本土文化之外的人类群体，如新几内亚高原的卡鲁利人，并不是以对象式的满足方式来交往的。“这些群体作为互相弥补、互相依存的派系，最终要卷入能解决他们之间对抗的互惠交换中去。同样，人类和自然界的生物也生活在互惠性的社会关系之中：这不仅不是简单地基于某种经济意义的，而且考虑到它们的共同源起，在本体论意义上它们还是具有同等性质的生命体。生物也是人。”^①因此，匮乏并不是自然必然性，而是文化的结果。原始社会中的人并不知道“自然规则”。正如萨林斯所说，这种需求、满足的生物决定论观念，“是对（特别是市场经济予以捍卫的）文化的一种神秘化的看法。市场经济让参与者们觉得，他们的生活方式是靠其意志的理性媒介突然脱离了肉体的兴奋状态的”。因此，当资产阶级醉心于从肉体角度来理解文化时，发生着一种双重神秘化的作用。“交换价值对使用价值的囊括及使用价值向交换价值的转换，可以说具有同样的效果。”这种神秘化的前提假设是：“那些在客观属性与人文属性——即对人们而言表现为使用价值的不同意义——上都差别甚大的物品，实际上都可以被比作交换价值。”^②这当然是资本主义市场文化的深层辩护。因此，当马克思主义保持着启蒙理性与政治经济学中的一些关键词又不加以转变时，鲍德里亚认为，马克思依靠的仍然是市场经济的形而上学，仍然是现代资本主义的意识形态。根本的原因在于：“生产的概念从未得到质疑；它从不能

① [美]马歇尔·萨林斯：《甜蜜的悲哀》，29页，北京，生活·读书·新知三联书店，2000。

② 同上书，23页。

真正地克服政治经济学的影响。”^①马克思超越政治经济学的观念依然依赖于政治经济学的观念本身。马克思没有反对自然必然性，马克思的理论基础仍然是匮乏，因为反对自然必然性就必须反对对自然的控制，而其人类学的根基恰恰是现代性杜撰出来的。

鲍德里亚指出，与这种关于自然的观念相一致的，就是马克思关于革命的理解。在他看来，马克思的革命希望建立在生产力神话的基础上，马克思认为自然必然性仍然存在，但必须被未来社会所征服，对命运的控制与生产力的发展直接相关，革命发生的基础就在于生产力的高度发展，社会财富的巨大丰富。而在鲍德里亚看来，马克思的这种革命观念，在根基上正是针对匮乏展开的，革命可以说是对匮乏的根除。这种神话正是政治经济学的内在空间。结合前面关于《消费社会》的分析，鲍德里亚实际上想说，丰裕正是消费社会的重要特征，但丰裕社会并不能真正地实现马克思的理想，它反而成为现代社会合法性的证明。因此，建立于匮乏基础上的革命观念，本身构成了消费社会的意识形态，正如在《消费社会》中所说的，革命本身成为一种消费了。因此，“匮乏的观念，必然性的观念，以及生产的观念必须被打破，因为它们被钉在政治经济学的螺钉上”^②。生产的辩证性正是资本主义经济生活本身的辩证性，马克思的历史辩证法也只是资本主义经济自身的辩证法。

在必然性与规律的符号下，精神分析学说与马克思的历史辩证法具

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 59.

② *Ibid.*, p. 60.

有同样的视界。在精神分析那里，匮乏的压力变成了无意识、压抑与禁忌。正如马克思将人从自然必然性与匮乏那里解放出来一样，精神分析学说也要实现同样的升华，将无意识从压抑中解放出来。在这里革命再次加入文化主义的新弗洛伊德主义中。^① 另外，就精神分析的过程而言，分析者与被分析的主体之间依然是一种支配与被支配的关系，精神分析的最后目的是要将被观察者从无意识的幻觉中解脱出来，使无意识本身纳入现实的生产结构之中。^② 按照马尔库塞的看法，如果文明的过程是对爱欲的压抑，那么新的革命就是将爱欲解放出来，使之成为快乐之源。因此，生产性的爱欲构成了新弗洛伊德主义的核心概念。这仍然是启蒙理性的现代产物。

(三)现代自然观念：文化史的批判

正如阿多诺对现代资本主义的批判追溯到启蒙，对启蒙的批判又追溯到神话一样，鲍德里亚的批判也延伸到了文化史的批判中，他认为与自然分离，将自然置于政治经济学生产原则的符号之下，这并不是在政

^① 鲍德里亚的这个思想，不仅批判了弗洛伊德，其直接的批判对象是马尔库塞在《爱欲与文明》中的观念。马尔库塞认为，弗洛伊德在《文明及其缺憾》中关于现实原则与快乐原则的冲突的讨论，其理论基础就在于承认了匮乏的存在。但与弗洛伊德的理解不同的是，马尔库塞通过将马克思的劳动理论转化为自由创造活动，并将匮乏界定为现代社会的特征，以此为基础重新讨论了走出匮乏的可能性。其中一个重要的基础在于，使必要劳动“0”度化。这是使压抑性的爱欲解放出来的现实前提之一（参见[美]马尔库塞：《爱欲与文明》，上海，上海译文出版社，1987）。鲍德里亚认为，马尔库塞以匮乏为基础的爱欲解放理论，仍然是政治经济学的意识形态。

^② 关于精神分析过程的描述，参见《拉康选集》，77—80页，上海，上海三联书店，2001。

治经济学中出现的，“这个分离植根于伟大的犹太—基督教关于肉体与灵魂的分离中”。这是支配自然观念的文化根源。

按照《创世记》中的记载，上帝按照自己的形象创造了人，然后又创造了自然，人的精神性将他与自然区别出来。人对自然的剥夺正是按照上帝的意愿来行事的，这是人堕落之后，相应发生的自然的堕落，而这种堕落正是对自然奴役的开始，也是对自然进行经济学盘算的前提。正如里奥内·罗宾逊在对经济学进行界说时所说的：

我们被放逐出天堂。我们既无不朽的生命，也不存在无限的满足手段。不论我们转向何处，如果我们选择了一样东西，我们就必须放弃那些我们在许多情况下不愿放弃的东西。用以满足重要程度不同的目标之手段的缺乏，几乎成为人类行为无所不在的限制条件。于是，经济科学的总体要旨，正在于研究人类针对手段的不足而采取的行动方式。^①

这时合理性开始出现。合理性的出现是万物有灵论的终结，也是东方宗教与异教的终结。在这些宗教观念中，自然本身与人具有同样的价值。因此当马克思主义将自己的基础建立于生产力之上，特别是根据生产力的原初发展来理解宗教时，他犯了与基督教同样的错误。

^① *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, ed. Lionel Robbins, London: Macmillan, 1952, p. 15.

在这里，鲍德里亚又不像阿多诺与霍克海默一样，将现代性的批判延伸到古希腊神话，在某种意义上他与尼采一致，将批判的视角指向基督教^①，认为这是现代性的起源。在鲍德里亚看来，虽然在后来的发展中，科学、技术、物质生产与文化秩序及基督教教义相冲突，但在总体上，他们与基督教关于人对自然超越的观念相一致。在他看来，这就是为什么科学并不是在希腊发生的原因。在希腊人那里，理性仍然与自然保持着一种和谐的关系，这是希腊理性与基督教理性及“自由”的根本区别，而基督教的理性与自由则是奠基于人与自然的分离以及人对自然的控制上。

这种分离建立起来的是禁欲主义，一种忍受痛苦、自我禁欲的伦理，与之对应的就是向其他世界升华的伦理，这在新教伦理中表现得尤为明显。按照韦伯的分析，资本主义在西方的兴起，与新教伦理具有同样的文化根源。首先，加尔文教的天职观念是资本主义文化的根本前提。这是一种对职业活动内容的义务观念，要求每个人都应感到，自己的职业活动到底是为了什么，即为了上帝的荣耀。其次，遵从天职的表现在于劳动，并通过劳动聚集财富。“劳动必须是被当作一种绝对的自身目的，当作一项天职来从事。”“在现代经济制度下能挣钱，只要挣得合法，就是长于、精于某种天职的结果和表现。”^②因此，赚钱不再是卑鄙无耻的事情，而是对职业的伦理义务。“把赚钱看作是人人都必须追

^① 尼采认为，基督教是懦弱民族怨恨的产物。参见[德]尼采：《论道德的谱系》，北京，生活·读书·新知三联书店，1992。

^② [德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，44、38页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987。

求的自身目的，看作是一项职业，这种观念是与所有那些时代的伦理感情背道而驰的。”^①再次，与天职观念相对应的就是禁欲观念与节俭意识。在财富积累起来以后，不是被挥霍掉，或者进行高利贷，而是用于新的商业投资。“从前那种闲适自的生活态度让位于一种冷酷无情的节俭，一些人在商业活动中就是通过节俭而发家致富的。”^②最后，这一切构成了资本主义精神的内核：理性主义。因此理性主义与新教伦理具有同构性。可以说这是从禁欲伦理向生产伦理的转变，即从禁欲向生产的转变，从苦行向劳动的转变，从财富的目的性向世俗需要的目的性转变。鲍德里亚讨论这一点的旨趣在于，在现代资本主义社会中，自然的观念首先被置于资本主义的文化符号之下，然后才有生产力等问题。因此生产力的发展与解放并不能解决对自然的征服与压制，同样从生产实践到消费实践也不能解决这一问题。这里存在的实质上是一种反升华的过程，这种反升华是压抑性升华的隐喻，一切都被置于“对自然的物质征服的符号之下”^③。在这个意义上，鲍德里亚认为，基督教是打断象征交换的纽带，正是它维持着征服自然的合理性。正是随着新教伦理在现代世界的作用，才有了基督教的世俗化产物——政治经济学。^④

在他看来，马克思对政治经济学的批判，缺少的正是对资本主义进

① [德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，53页，北京，生活·读书·新知三联书店，1987。

② 同上书，49页。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 64.

④ 鲍德里亚的分析虽然反对对自然的征服，但他也反对怀旧情绪，他认为这是政治经济学及其权力的另一伴生物。Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 64.

行回顾式的批判。这是马克思历史唯物主义认识论基础的重要缺失。政治经济学体系倾向于回顾式地将自身投射为一切时代的范本，而马克思的批判主要集中于对这个范本的再生产的条件，仅在于对生产进行分析，但关于生产的分析只是将经济当成了终极性的存在，并当作现实的唯一原则。这种分析只能在生产的内在结构中移动，最多只能分析生产的功能和体系，就像结构语言学只能分析语言的交流功能一样，它无法分析语言的系谱，语言的生产。马克思批判理论的失误，在鲍德里亚看来，就是没有进入符号文化的功能层面，没有看到资本主义社会本身已成为一种符号的控制与支配过程。发生这种情况的原因在于当时资本主义政治经济体系的内在矛盾尚未充分地表现出来，资本主义也尚未进入社会生活的所有领域和个人的实践领域，用列斐伏尔的话来说，日常生活实践还未受到资本的直接影响。当马克思将自己的生产方式理论运用于一切社会时，他的革命理论就不再是激进的了，“马克思主义的批判使其自身再生出政治经济学体系的根基”^①。对马克思主义人类学的反思，必须进一步考察马克思关于非工业社会的描述，这是鲍德里亚生产之镜中的下一个问题。

三、历史唯物主义与前工业社会研究

在鲍德里亚看来，自然与历史并不是相互外在的关系，对自然观念

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 67.

的重写同对历史观念的重写，两者相互交织。在生产的观念和生产方式中，自然与历史的观念都是在其内空间中“生产”与“再生产”出来的，两者都是生产方式这一符码的内在投射，与“自然规律”相对应的是“历史规律”，两者按照“辩证的规律”相互作用。他认为这些都是马克思批判理论名下的观点，但这些观点实质上是处于唯物主义以及生产的辩证符号下的意识形态，是一种“批判的幻觉”^①。在对自然的观念进行解码的基础上，必须进一步对历史唯物主义关于历史的解释进行新的解码。

（一）生产的幻觉：原始社会研究中存在的问题

鲍德里亚认为，对于原始社会，现有的人类学研究中存在的最大问题就是按照生产的逻辑来理解它。“这是生存经济的古老幻觉。”^②这一幻觉表现为以下几个方面：

第一，经济必然性的初始作用。从生产的逻辑出发，一些研究者认为在原始社会中生产力的发展决定着原始社会的生活条件及政治、宗教生活。但与粗俗的经济决定论相比，这些学者如戈德利耶(Godelier)，结合了阿尔都塞的结构因果性思想，不再简单地从经济基础决定上层建筑这一线性逻辑出发来讨论经济作用问题，而是认为经济基础与上层建筑构成了一个结构整体。^③ 阿尔都塞在《矛盾与多元决定》这一研究笔记中指出：“‘矛盾’在其内部受到各种不矛盾的影响，它在同一项运动中

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 70.

② *Ibid.*, p. 75.

③ Godelier, “Sur les sociétés précapitalistes” and “L’anthropologie économique”, in *Lanthropologie, science des sociétés primitives?* Paris: Denoël, 1971.

既规定着社会形态的各方面和各领域，同时又被它们所规定。我们可以说，这个‘矛盾’本质上是多元决定的。”^①他借用恩格斯晚年对经济、政治、文化之间关系的论述，认为：“社会经济结构的革命不能闪电般地一下改变现存的上层建筑和意识形态(假如经济因素是唯一的决定因素，革命就会引起这样的改变)，因为上层建筑(特别是意识形态)具有相当大的稳固性，因而能够在其直接生存环境之外保持自己的生存，甚至重新创造出或暂时‘分泌’出替代的生存条件。”^②这是一种结构因果性的作用，这种结构因果性的作用归根到底通过经济必然性表现出来。但鲍德里亚认为，这种结构因果性并没有对经济基础—上层建筑的分离进行反思，这种分离正是生产观念的必然产物，当戈德利耶将亲属关系当作是经济的，将宗教的功能也理解为生产关系时，他实际上与阿尔都塞一样，在社会结构中以一种要素作为统摄结构的基础，而这正是结构因果性、经济决定论的表现。鲍德里亚说：“生产主义、科学主义，以及历史主义都在他们自己的意象中形成人类学的对象”，“所有这些都是错误的”。因此，在人类学领域，哥白尼式的革命尚未发生。^③

第二，生存经济的幻觉。戈德利耶认为，在原始社会中，人们控制着自己的劳动，并通过生产来满足自己的需要。当交换存在时，也按照货物与服务之间的等价原则进行。从生产经济的角度来看，原始社会的人也应该生产剩余物，但他们只是处于生产剩余的潜在状态，他们仅仅生产自己需要的东西。在戈德利耶的分析中，生存、最低限度、需要等

① [法]阿尔都塞：《保卫马克思》，78页，北京，商务印书馆，1984。

② 同上书，93页。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, pp. 73-74.

构成了基本的理论前提，“这些社会似乎根据现代社会的教本被维持着：他们遵从选择、算计、财富的积累等相同的合理性”^①。但实际上，在原始社会中，“不存在生产者；没有‘生产方式’和客观的劳动……没有需要及对需要的满足”^②；所有这些现代观念对他们而言没有任何意义。鲍德里亚认为戈德利耶的这些观念，比起由任何乱交所引起的疾病来，更加需要抵制。“没有任何东西要保存下来，因为生存并不是原则。”鲍德里亚认为，在原始社会中，支配着人们的并不是商品交换的逻辑，而是象征交换，这是“躲避所有‘生产’”的交换，“交换自身奠基于非生产的基础上，最终是破坏性的，这是人们之间无限交互性的过程”^③。戈德利耶的理解，是经过生产的洗礼的结果，这同时也是劳动的洗礼，征服自然的洗礼，这是政治经济学符码的必然逻辑。

第三，关于巫术与劳动关系的错误理解。戈德利耶从现代劳动观念出发，认为原始社会的人为了增加劳动的收成，在进行劳动的同时，对自然对象进行巫术作用，通过将自然对象想象为与人相一致的东西，使之受到交感以致产品丰盛。关于巫术的这一理解，建立于自然与人、自然与社会分离的基础上，这是西方理性实用主义的投射。对自然实施巫术，是为了占有自然的生产能力，这是在劳动力低下的情况下，对产品缺乏的补充。鲍德里亚认为，在戈德利耶观念的深处，匮乏的观念仍然支撑着他，而匮乏正是生产之镜得以确立的人类学根据。如前所述，这个观念只是在现代建构起来的，而政治经济学在这个观念的建构中起到

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 78.

② *Ibid.*, pp. 74-75.

③ *Ibid.*, p. 79.

了决定性的作用。^①

(二)古代社会、封建社会分析中的现代理性

从历史唯物主义出发，主人—奴隶关系也被建构成雇佣工人与资本家的关系，奴隶被看成了工人。这种主奴关系的理解，在黑格尔主奴辩证法中就较为明显了。工人不能处置自己的劳动或劳动产品，但工人能处置自己的劳动力，这是工人异化的原因。奴隶与工人的差别在于：奴隶什么都不能处置。他没有在劳动与劳动力之间加以区分的能力，而劳动与劳动力都是与主人相异化的存在。鲍德里亚认为，劳动与劳动力的区分，是现代经济体系的结果，以此为前提来分析奴隶社会，这是一种当代建构。把奴隶与主人之间的关系描绘为劳动力的占有与被占有关系，丧失的正是主奴关系中存在的真实历史内容，这些内容并不能减化为异化—剥削的资本主义劳动关系范式。

从现代劳动结构来分析主奴关系时，主人与奴隶就被当作一个自足的主体，这种自足的主体概念是市场经济过程中的概念，这是黑格尔在

^① 这种政治经济学的观点在人类学研究中较为普遍。马林诺夫斯基认为巫术与图腾的产生在于人对食物的需求。在图腾制度中，每个物种的巫术繁殖都是人们对环境所做的祈福的努力(Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1948)。弗雷泽在考察巫术时也认为，巫术的一个重要功能就在于使人的食物增加(参见[英]弗雷泽：《金枝》上卷，第三章，北京，中国民间文艺出版社，1987)。列维-斯特劳斯认为，这些解释并不能真实地反映原始人的心智结构，原始人的图腾与这种功利主义并不具有直接的关系。参见[法]列维-斯特劳斯：《图腾制度》，上海，上海人民出版社，2002。萨林斯在《旧石器时代的经济学》中，反对的也是这种生产主义的解释(M. Sahlins, *Stone Age Economics*, London: Tavistock, 1974)。萨林斯的这一思想，也构成了鲍德里亚在《生产之镜》中批判原始社会生产主义解释的基础。

自我意识下来分析主奴关系的原因。工人的异化并不在于他出卖自己的劳动力，而在于他作为自足的主体来出卖劳动力并把这当作是自由的，工人是在被出卖了的劳动之镜中来认同这种自由的，同时也认同了现代体制。^①而在奴隶社会，奴隶主与奴隶都不是作为自足的主体出现的，他们的关系也不是交换关系，而是强制下的相互依赖关系。“在原初关系中，奴隶，或者说主人—奴隶关系，是非异化的，主人与奴隶都不相互与对方异化，也不存在奴隶的自我异化，就像自由工人自己处置其劳动力时发生的一样。”^②

在现代意义上，“自由”，就是将这种分离内在化的过程，就是将主体内在化的过程，也正是在这种内在化中现代人发生着自我认同。^③但奴隶社会中，起主导作用的并不是分离式的异化与剥削，而是支配，是一种个人的支配，而不是主体与客体之间的控制。“支配，不同于异化与剥削，并不包括支配的具体化，而总是相互性基础上的强制。”^④因此，这种“自由”的观念，这种主体的观念，是西方人类主义合理性的幻觉。

与奴隶及工人相对应的另一种劳动主体是工匠。工匠既可以支配自

① 在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚指出，工人通过出卖自己所获得的工资，其真正的意义并不在于获得生活必需品，而是通过购买买回了资本的权力。Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, pp. 38-43.

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 95.

③ 关于这一点，黑格尔式的自由定义是较为明显的。黑格尔认为，自由是对必然的内化，只有当必然内在化了，才可能有真实的自由。这在鲍德里亚看来，刚好是政治经济学意义上的，或者是生产之镜意义上的。

④ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 95.

己的劳动，又可拥有自己的劳动工具，仅是部分产品的分配与交换在他自身之外。工匠阶层的基本界定是：“社会关系的模式不仅被生产者的生产过程所控制，而且在这种关系中，集体交换过程与团体有着内在一致性，在那里生产者与消费者是同一个人，它首先被团体的相互依赖所限定。”^①这种关系，就像语言关系一样，并不是语言被某个人创造出来而被其他人消费，而是通过语言进行直接的相互交换过程，在这里既没有生产者也没有消费者。当然在工匠社会时期，交换与语言又有一定的区别。鲍德里亚认为早期原始的礼物交换与语言最接近，这里礼物既不是作为产品也不是作为消费品而具有价值，起的只是一种纯粹交流的功能。而在工匠式的交换中，有用性与价值已开始产生了，但这时还没有像资本主义那样的生产与消费，作为分离的两个过程。因此，工匠与其工作之间的关系，也就不能以生产力、生产关系或者相应的生产过程来概括。同样，也不能认为工匠是自己劳动的主人，在这里也没有资本主义意义上的主体在发生作用，把“工作”当作与资本主义的“劳动”相对立的过程，也是不够的。“在这里有着比劳动更多的内涵。正如不存在生产领域与消费领域的分离一样，在劳动力与生产之间，在主体与客体之间也不存在真实的分离。”^②鲍德里亚认为，在工作与劳动之间要做出区分。工作是象征性的，在工作中没有主体，没有价值规律，也没有主体与客体之间按照特定的节奏进行的交换。工匠处于象征交换之中，存在着一种有灵韵的氛围，而这种交换禁止将工匠当作“劳动者”，将物当作

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 97.

② *Ibid.*, p. 98.

“劳动产品”，韦伯所说的那种生产的目的性也不存在。与资本主义的节俭精神相对立，这里存在着浪费。

鲍德里亚征引古希腊城邦为例。维尔南(J. P. Vernant)指出，在城邦中，问题是如何利用情物，而不是通过劳动将它们变形。这是因为使用价值符号，而非交换价值的符号，就像我们的经济生活中所需要的一样。运用劳动、生产、生产力及生产关系等来说明前工业社会组织是行不通的。

与经济交换相对立的就是象征交换，这种象征建立起一种交换关系，在这里相互的位置并不能概括为生产者与他的产品的关系，生产者与使用者的关系，生产者与其“具体的”本质、他的劳动力的关系，生产及其“具体的”目的性、它的有用性。所有这些区分都建立在心理分析与政治经济学的基础上，它们与象征交换是排斥的。抽象的社会劳动通过整个资本的体系这一中介创造交换价值，劳动力的使用价值在直接的生产关系中创造产品的使用价值，这都是政治经济学的描述，这两种关系在象征交换中都是成问题的。当我们认为工匠是自己劳动力与产品的主人，也是自己劳动的主人，并认为将奴隶解放出来是一种历史的进步时，这种劳动是资本主义社会所限制的劳动，“这种自由的意识形态保留着西方理性的弱点，这也包括马克思主义”。这一种幻觉，是“生产性劳动的黄金时代的乌托邦”^①，是一种怀旧的情绪。这种怀旧的幻觉，依赖于升华，体现为重新占有劳动的理想。这是在现代工业体系及其压抑的阴影下的劳动升华原则，也体现了对身体与性欲的重新复活的向

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 104.

往，使人成为身体的主人，成为其快乐的自由代理人。这同时也将性功能内在化了，并且把身体投资为快乐的生产工具，这是生产性爱欲的黄金时代的幻觉。^① 马尔库塞的爱欲论也是一种新的乌托邦。鲍德里亚认为，这种新弗洛伊德主义是一种更深层的生产主义，这是一种欲望之镜，这种升华与生产中实现的升华一样，都是他所要反对的。同样，鲍德里亚认为，马克思所说的未来社会中可以自由劳动，上午打猎，下午捕鱼等，是一种自由主义的幻觉，这是生产升华的表现。同样涂尔干认为劳动分工造就有机社会，并将之作为现代社会的特征，这也是一种生产主义的幻觉。^②

(三)前工业社会分析中的种族中心主义

鲍德里亚认为，马克思的历史唯物主义以生产之镜来理解原始社会时，在认识论上，这是现代西方种族中心主义的表现。^③

鲍德里亚认为，在面对原始社会时，现代西方的种族中心主义在历史唯物主义中主要体现为：第一，马克思认为劳动、生产力、生产关系等是所有社会都存在的范畴，是说明所有社会的基础。这是一种幻觉的扩展，这种幻觉是我们这个社会生产出来的：“我们的时代生产出普遍抽象的劳动概念以及这个概念适用于所有社会的回溯式幻觉。”这个概念

① 在《消费社会》中，鲍德里亚专门讨论了这个问题。

② 参见[法]埃米尔·涂尔干：《社会分工论》，北京，生活·读书·新知三联书店，2000。

③ 吉登斯进一步认为，以历史唯物主义解释非西方社会，也是一种欧洲中心论的产物。Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London and Basingstoke, pp. 2-3.

只有具体的、现实的、有限的适用性，“它的抽象与无限的适用性是一种意识形态的概念”^①。第二，人体是解剖猴体的钥匙。鲍德里亚认为，这个说明只是一个隐喻，但这一说法的合法性恰是成问题的，就像大人按照自己的想法来理解小孩时，并不能确保可以理解小孩一样。资本主义的经济学并不能用来说明中世纪、古代社会以及原始社会。比如在原始社会，巫术、宗教以及象征都与经济生活相关，而不能简化为生产。原始社会的交换正在于防止出现超越于经济之上的控制权力，经济基础—上层建筑模式并不是原始社会的模范。建立于两个主体之上的利他主义，也不能说明原始社会这种交互性的关系。因此，第三，面对原始社会时，我们面对的是一个新的客体。虽然马克思认为，以资本主义的模式来理解早期社会的各种形态时，必须依赖于资本主义对自身的理解，但鲍德里亚认为，这一点也构成了辩证法的幻觉。因为，西方文化对自身的反思开始于18世纪，但这种反思的前提是，西方人把自己的文化当作唯一的文化形式，在这一反观下，其他的文化形式都变成了博物馆中的遗留物。^②“这种文化批评的局限性是明显的：它对自身的反

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 85.

^② 关于这一点，在人类学中表现得较为明显。早期人类学就像是一种游记，发现的好像是一种不同于本国文明的异国情调，并将这种异国情调纳入现代文明的分类体系中，即使是在列维-斯特劳斯时代，对于其他文明的定位也是如此，从其《野性的思维》这一书名中就可以看出这一点。而这种博物馆式的理解，按照吉尔兹(Clifford Geertz)的看法：“当这些范畴放入现代知性生活有疆界的地图中时，或，更不幸地被以林奈分类派分成各种不同的学术种类时，它们掩盖了人们对事物的真实看法和人们对自己看法的真实记录。”参见[美]克利福德·吉尔兹：《地方性知识》，“英文版绪言”第7页，北京，中央编译出版社，2000。

思仅仅导致把自身的原则看作是唯一的形式”^①，马克思对自己理论的限制，也是如此。同样，从“艺术”出发理解原始社会，这种单一性的理解也不能对西方文化有所裨益。这些都是生产方式的符号在发生作用，在这种作用下，人类学总是同博物馆相关联，而不是把原始人的思想当作活生生的具体来看待，从资本主义社会出发对此的批评，本身受到了批评符号的隐性控制。他认为，人类学与考古学的落后，造成了政治经济学符号的霸权。

种族中心主义的深层原因在于，历史唯物主义对前工业社会的理解，在历史性的要求下恰恰是“没有历史的”，在这种符码的控制下，“历史唯物主义不知道如何在早期社会的象征连接中抓住早期社会。它仅在自身的理论之光中来理解早期社会，那就是其手工的生产方式”，并将当下历史的规律与结构外推到早期社会历史过程中。对早期社会的误解，造成的更大恶果是“培植了对资本主义形式的理论的、政治的与策略的误解”^②。“历史唯物主义在这方面要负有责任”，因为历史唯物主义把批判资本主义社会作为自己的理论对象，但原始社会、亲属关系、语言与交换，并不在其论述范围之内，但它又以自己的标准来分析前工业社会。“对象征的压抑养育了全部的理性主义的政治幻觉，全部的政治唯意志论之梦，这都产生于历史唯物主义的范围内。”^③

这种非历史性的根基，建立于前面论述的几种分离的基础上，正是在这些分离的基础上，才能产生历史唯物主义的辩证运动过程及其结构图式。如果用辩证法的方式来实现对这些问题的解决，就仅仅看到了症

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 97.

② *Ibid.*, p. 107.

③ *Ibid.*, p. 108.

状，“这种批评的政治意义是，在冲突—症状层次上的斗争并不能触及它们的基础，那就是分离”^①。这就使斗争变成了资本再生产过程的内在环节，以生产方式为基础的辩证革命仅仅是对分离的症状的描述，而历史唯物主义则看不到这一点。当阿尔都塞将马克思主义与意识形态区别开来的时候，鲍德里亚则认为：“在一般意义上思考意识形态的过程、文化的过程、语言的过程、象征的过程是不可能的。它不仅失去了理解原始社会的基点，而且也不能说明在我们社会中分离的激进性，以及到处产生的这种颠覆的激进性。”^②因此，对这些问题的反思，依赖于对马克思主义与古典政治经济学的关系的再思考。

四、马克思主义与古典政治经济学：一个再思考

从鲍德里亚对马克思主义政治经济学中一些重要概念的批判分析中可以看出，虽然马克思希望对古典政治经济学进行最后的解码，并且希望打破古典政治经济学的禁闭，但他认为马克思的哲学产生于资本主义模式占统治地位的社会，并被与生产方式相联系的冲突所组构着。虽然马克思对资本主义社会进行解码，但“从理论的理性到普遍的实践，生产力与生产关系的辩证性运动，冲突的连续逻辑，实证主义与否定主义——所有这些概念都是根据资本主义生产方式的理想组织起来的”^③。

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 109.

② *Ibid.*, p. 109.

③ *Ibid.*, p. 111.

正如前面所分析的，早期社会从未被当作自治的社会来看待，而是依据资本主义生产模式建构出来的。全面反思马克思主义，就必须对马克思主义与古典政治经济学的关系进行新的总体性的反思。

(一) 两个公理性的前提

在鲍德里亚看来，马克思的全部思考，都建立在两个基本的前提上：第一，生产的历史发展的过程在所有早期社会中都存在，只不过这些社会没有这个观念而已，所以它们也无法达到对自身生产的自觉意识，更谈不上超越了。第二，对这一过程的自觉意识，是与资本主义形式相关联的生产的批判概念，革命是这个意识的决定性时刻。在鲍德里亚看来，这是黑格尔主义的当代反照。

按照黑格尔的看法，社会发展的过程，是一个理性不断自觉的过程。绝对观念通过对象化或外化，从自身的对象化存在中反观自己，通过这种主体—客体的交互运动过程，特别是经过资本主义社会分工式的劳动过程，达到了对社会发展的理性自觉，这种理性自觉的最高表现形式就是黑格尔哲学。^① 鲍德里亚认为，在马克思那里，存在着同样的意识。与经济决定性相关的社会基本矛盾，发展到资本主义社会，在生产方式的现实世界中直接表现出来，并且在马克思那里形成了理论化的揭示，阶级斗争进入这种理论之中，就可以形成对资本主义社会矛盾的意识，并可以科学地客观地说明它。这种回溯式的说明，在马克思哲学中达到了最完善的表述。鲍德里亚认为，这正是黑格尔主义的当代表现，

^① 参见拙文：《绝对观念与社会发展中的理性自觉》，载《中州学刊》2000年第5期。

同时也表明了他们的文化优于其他文化(黑格尔的确是一个欧洲中心论者)。历史唯物主义是真理的终结,鲍德里亚称之为“理性主义的末世学”^①。同样,这也是近代科学在西方形成的幻觉,即认为与前历史的知识间存在着“认识论断裂”,认识的线性发展达到了最终形态,即最后的总体的真理。而这个认识的基础就在于,生产社会的生产者认为,自己的社会优越于其他任何社会,这种优势在于他们拥有这个社会与历史的最终目的性的知识,这是解释任何前工业社会形态的原则。

鲍德里亚认为,被马克思当作历史分析的欧几里得几何学原则,并不像阿尔都塞所认为的那样是科学主义的,是与意识形态的断裂,实际上这种原则恰恰不能从意识形态中逃脱出来。在这种意识形态的建构中,一方面是生产的积累,另一方面是这种积累所导致的矛盾而发生的革命,在这时,历史才真正地出现,“历史的科学”才真正地获得其权威性的地位。而在鲍德里亚看来,这正是生产之镜中的幻觉,“这仅仅在生产之镜中以及处于无限积累(生产)和辩证的连续性(历史)这双重原则中,仅通过符码的任意性,我们西方文化才能把自身看作是真理优先形式(科学)或革命(历史唯物主义),并反思其自身”^②。如果没有历史和生产的概念,我们的时代也就丧失了全部的优势,也不可能比其他知识或社会真理更接近科学性。^③ 阿尔都塞在《读〈资本论〉》中认为:马克思主义的科学性是对现实的抽象,而这个抽象之所以发生,在于现实生活本身在发生着抽象,即生产劳动成为一切劳动的普遍形式,“科学的抽

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 113.

② *Ibid.*, p. 114.

③ 在这个意义上,知识人获得与进步的信仰是同质的。

象存在于经验现实的状态中”，马克思主义之所以能作为科学与过去的意识形态发生断裂，仅在这样的社会才是可能的，即“在这个社会里，商业形式已经成为劳动生产的一般形式”^①。只有在这时，马克思的认识论才不再是意识形态而成为科学。

对于这个论述，鲍德里亚认为可以提出两点反驳意见：第一，通过商品形式的普遍化，历史唯物主义澄清了被商品的普遍化形式所规定的社会的所有内涵，但这就是辩证法吗？鲍德里亚认为不是，这里只是马克思主义的自我证实，而实际上当它通过理性而获得成功时，它与其他科学是相同的，这只是建立了现实过程理性化的原则。历史、辩证法、生产方式等只是马克思主义自我证明的怪圈。第二，在马克思那个时代，商品形式并没有普遍化，而且离普遍化还有很长一段距离，鲍德里亚在《消费社会》中所分析的物的功能化，性、时尚、休闲等的商品化，这些都还不存在，或者说交换符号并没有在马克思那个时代取得全面的统治地位，这是他认为马克思之所以让使用价值保留着人类学意义的根本原因。而在鲍德里亚看来，使用价值在全面商品化的时代恰恰是受交换价值，或者更准确地说符号交换所控制的，这才是全面的商品逻辑。对于这一点，由于所处历史情境的局限，马克思当时不可能科学地加以说明。由是，另一个断裂需要提出来，即人们要想科学地思考，就必须把马克思的理论当作意识形态加以超越，以超越商品生产逻辑。

因此，要真正地沿袭马克思的精神，在鲍德里亚看来，首先，要看到马克思哲学的意识形态特征；其次，要运用马克思对政治经济学的批

^① Althusser, *Reading Capital*, trans, B. Brewster, London, 1972, p. 124.

判精神超越马克思。^①自马克思之后，政治经济学的领域得到大大的延伸，特别是消费本身作为符号生产，需要、知识、性直接被整合到生产力中，简言之，在传统所谓的下层建筑领域爆发了许多事物，资本主义的急剧变化，使马克思的解释不再有用，历史唯物主义的一些关键概念，如物质主义—上层建筑、意识形态、生产关系的辩证法、剩余价值、阶级与阶级斗争等都已经过时。总之，建构于传统的两个公理基础之上的马克思主义——历史解释中的欧几里得几何学已经解体。

（二）资本主义历史过程的新断裂：马克思政治经济学的重新定位

在《哲学的贫困》中，马克思把交换的历史划分为三个阶段：①超过消费的过剩品的交换，这是前工业社会的交换；②不仅是剩余产品，而是一切产品，整个工业活动都处于商业范围之内，一切生产都取决于交换，这是交换的二次方；③最后到了这样一个阶段，即过去人们认为不能出卖的东西，如德行、爱情、信仰、知识和良心等也都成为买卖的对象，或者用政治经济学的术语来说，一切精神的或物质的东西都变成了交换价值并在市场上去寻找最符合它的真正价值的评价的时期，这是交换的三次方。^②按照马克思的理解，从①到②是社会形态的根本变化，而从②到③，按照鲍德里亚的解释，传统马克思主义认为这只是一种商品逻辑的延伸。

对②与③之间关系的这种解释，支配着后来的马克思主义。西方马

① 正是在这个意义上，我认为可以将鲍德里亚界划为后马克思思潮的代表人物。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，79—80页，北京，人民出版社，1958。

克思主义的第一代创始人如卢卡奇，就是按照商品的物化逻辑来理解当时资本主义社会的物化的，而这一思路，又直接影响了法国的国际情境主义者如德波等人。他们都认为这是商品逻辑的延伸结果，是商品交换统治一切的表现。而在鲍德里亚看来，这个转变是决定性的、根本性的社会转型。正如②对①是一次革命性的转变一样，③对②也是一次革命性的转变。“在第三个阶段，政治经济学体系的权力对应于一种新的社会关系类型，在这种社会关系中，它与第二个阶段的冲突完全不同，而后者正是资本的阶段（对应于《资本论》）。”^①从卢卡奇到国际情境主义者，在这个意义上都只是在做与马克思相同的事情，对这种根本性的转型缺乏新的思考。而在马克思时代，由于这个阶段的发展还不够明显，所以马克思只集中讨论了第二阶段的内在矛盾，而如果把第三阶段当作一个全新的阶段，则马克思的讨论是远远不够的。这个转变，鲍德里亚称为：“从商品形式到符号形式的转变，从普遍平等规律之下的物质产品交换的抽象，到所有的交换都置于符码规律之下运行的转变。”因此，这一转变就不只是西方马克思主义与情境主义所说的资本的卖淫，而是一切都处于符号交换价值的统治之下，置于符码的同质性之下，比起过去的劳动力剥削来，控制与权力更加微观、更加极权化：

因为符号比起商品的直接意指来要丰富得多……符号的超意识形态以及能指的一般运行方式——到处被结构语言学、符号学、信息理论、控制论的新的惩罚所认可——已经代替了旧的以政治经济

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 120.

学为基础的理论。这种新的意识形态结构，即扮演着符码的象形文字的角色，比起它对生产能量的控制来更加难以分辨。这种操控，即控制着生产的意义，比起对劳动力的控制更加激烈。^①

在这里，鲍德里亚对形式—符号与符号的社会区分功能做了区分。符号的社会区分是与资产阶级的梦想同时发生的。为了进一步说明符码在资本主义社会中的作用，进一步强调符码的运作方式对资本主义而言的断裂意义，鲍德里亚以法国 17 世纪符号对资产阶级的意义为例，指出符号的社会区分功能是同资产阶级作为一个阶级的巩固联系在一起，这种区分今天已深入到了中产阶级与小资产阶级中。因此，重要的问题并不是生产方式的占有权，而是符码的控制权。这里，他对马克思从生产方式来分析资本主义社会的矛盾实际上提出了质疑。在他看来，与工业革命同时发生的是资本主义体系的革命，即符号渗入资本主义社会生活中。这里不只是中产阶级、小资产阶级与符号逻辑相关联，而且无产阶级也被整合到符号逻辑之中。形式—符号已适用于整个社会过程，并且与过去从意识角度来理解社会不一样的是，符号的作用过程是一种无意识的过程，要分清这一点，“人们不能将它同特权与区分的意识心理相混淆，就像人们不能将商品形式，抽象的一般的交换价值结构与利润与经济计算的意识心理学相混淆一样”。

在鲍德里亚看来，他关于资本主义社会符号区分与控制的理解，并不像一些传统的唯物主义者所说的，是唯心主义。他认为，真正的唯物

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, pp. 121-122.

主义，总是一种持批判的观点。^①“我们在这里所尝试着揭示的是，将马克思主义的逻辑观点从政治经济学的有限的语境中拯救出来，以便说明我们这个社会的冲突。”^②同样，这也是将马克思主义从历史学的欧几里得几何学中拯救出来，因为这种观点认为在商品的政治经济学与符号的政治经济学之间存在着辩证的连续性，而在鲍德里亚看来，这里存在的是一种断裂，这种断裂并不是马克思主义关于生产方式的思考所能理解的，

激进的假设不再接受这一基本的观念……问题要像下面这样提出：——我们总是处于资本主义的生产方式之中吗？如果这是对的，我们就要接受经典的马克思主义分析。——我们处于一种新的方式中，在其结构、矛盾与革命方式上与过去截然不同，那么我们就必须将之与资本主义区别出来？——简单地说，我们总是处于生产方式之中，还是我们曾经处于其中？^③

鲍德里亚认为，与马克思主义所分析的时代相比，我们与过去的时代之间存在着断裂。

① 这是霍克海默观点的当代延伸。霍克海默反对将马克思的唯物主义理解为一种机械论，他认为马克思的唯物主义在本质上是一种批判理论。“唯物主义的兴趣并不在世界观或人的灵魂。它所关注的是变革人由之受苦受难的具体条件，这些条件，当然也必定使人的灵魂遭到挫折。”参见[德]霍克海默：《批判理论》，20页，重庆，重庆出版社，1989。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 123.

③ *Ibid.*, p. 124.

在他看来，马克思最多只是分析了他所看到的自由资本主义，虽然他谈到了垄断，但这种垄断只是商品的垄断，在这里，商品的价格受到供给关系的辩证影响。而到了垄断资本主义时期，一切都发生了变化。垄断资本主义时期所意指的内容比起资本主义自由竞争的延伸阶段更加丰富，它意指完全不同的结构与逻辑。自由竞争时期的供给辩证关系不再存在，商品的价格主要受生产成本的影响，对劳动力的剥削让位于对需求的控制。在对消费者需求的计划中，需要、知识、文化、信息、性等构成了新的力量，“与自由体系相对立，垄断主义的体系构成了作为控制的消费，偶然性要求的废除，被符码(广告，风格等仅是明显的例子)所计划的社会化”^①。冲突与矛盾依然存在，但已被区分与再分配中立化了。在符码盛行的时代，垄断资本主义打上了消费的特征。

在消费时代，要求与需要越来越同仿真模式相关联，当一切按照仿真模式加以运作的时候，新的生产力的发展就不再追问体制自身的合法性问题，它们只是反应性地参与，在参与的过程中，新的生产力以及与这种生产力相应的人本身已被社会控制了，进入了这个体系的回路中。今天不管人们做什么，人们都只能以这个体系自身的术语、按照这个体系的规则来回应它，以其自身的符号来回答其提出的问题。因此，与过去所理解的②与③的关系不同，今天实际在进入一个全新的、完全不同的时代，从生产力体系，从剥削、利润的体系，这是自由竞争资本主义被劳动时间所支配的主要逻辑，进入一个高度联合的，根据其符号运作的社会，这种垄断资本主义社会的秘密在于**符码的垄断**。如果用阿尔都

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 126.

塞的话来说，这是社会发展过程中的断裂。马克思主义的政治经济学只是对应于以生产方式为基础的资本主义社会。

为了从根本上把②与③区分开来，鲍德里亚针对马克思的生产方式概念，提出了“意指方式”（the mode of signification）这一概念，将之作为资本主义新阶段的核心范畴。^①而在提出这个概念时，鲍德里亚还不是一般地论述符号的作用，他在深层上要区分新阶段里符号的作用与传统经济生活过程中符号的作用。

按照鲍德里亚的理解，符号的区分与特权功能和符号的传统地位相对应，在传统社会里，符号还按照索绪尔所说的能指与所指不分离的原则，即每个能指都与一个所指相对应，并且指向相关的指涉物，这是意指方式的经典时代特征。这个特征有其相对应的哲学与心理学，这也是符号控制的自由竞争时代。但在形式—符号中，它表征着完全不同的组织：在这里所指不再被看作是能指的对象，符码本身不再指向任何主观的或客观的“现实”，而是指向自身的逻辑，能指成为其自身的指涉物，符号的使用价值消失了，剩下的只是符号的交换价值，或者说符号只是

^① 深受鲍德里亚影响的美国学者马克·波斯特在此基础上提出了“信息方式”这个概念。在他看来，现代电子化交流方式，使交流处于无物之词的语境中，这要求有一种新理论：“能够对社会互动新形式中的语言学层面进行解码。作为向这一目标迈进的一步，我在此提出信息方式这一概念。‘信息方式’（the mode of information）这一术语借用了马克思的生产方式（the mode of production）。在《德意志意识形态》以及其他著作中，马克思赋予生产方式以两方面的含义：（1）作为一个历史范畴，它按照生产方式的变化对过去进行区分和分期（区别不同的生产手段与生产关系的组合）；（2）作为对资本主义时期的隐喻，它强调经济活动，把它看作是正如阿尔都塞所说的‘终极的决定因素’。我所谓的信息方式也同样暗示，历史可能按符号交换情形中的结构变化被区分为不同时期，而且当今文化也使‘信息’具有某种重要的拜物教意义。”参见[美]马克·波斯特：《信息方式》，13页，北京，商务印书馆，2000。

指向其他符号，所有的现实都成为语言学所操控的对象，成为仿真结构。

符码的绝对自指性，也是商品领域的全面同质化过程，传统的商品（即自由竞争时代的商品）还有交换价值与真实的使用价值，主体与产品之间还存在着目的性关系，正如符号的传统组织中所指的使用价值也还存在一样。但在垄断资本主义时代，交换仍然发生在符号领域，但生产的最后目的改变了，使用价值完全让位于交换价值。在消费社会中，“需要失去了它们全部的自动性；它们是被编码的。消费不再有着享受的价值，相反它们被置于生产这一绝对目的性的束缚之下。生产，相反的，不再表明其他的目的性，其目的就是自身”^①。在资本主义自身的发展过程中，这不是一种进化论式的关系，这是一种根本性的改变，通过生产走向全面的抽象，走向符码的权力，它不再有任何被质疑的风险，这个体系不仅成功地将消费中立化，而将生产这一冲突的领域也中立化了。生产力作为指涉物即生产过程中客观的实体，作为革命的指涉物即生产方式的内在矛盾都丧失了特殊的影响力，因此辩证法不再运行于生产力与生产关系之间，就像辩证法不再运行于符号指涉物与符号自身之间一样。这决定了新的批判必须是一种符号经济学批判。

（三）资本主义的颠覆：从经济—政治反抗走向符码反抗

根据上面的分析，鲍德里亚认为，政治经济学的第一原理不再是

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 128.

对劳动力的剥削，而是存在于形式的强制，一般符码的强制与理性抽象的强制，在这里资本主义生产合理性只是符码运行的一个特例。追求利润与剥削相连的资本主义社会，只是资本主义体系的早期阶段，这正是政治经济学分析的对象，而今天“价值的图式(交换与使用)和普遍的平等不再局限于‘生产’领域：它已经弥散到语言、性等领域”^①。形式没有变化，但重心已经发生改变，现代体系的中心点已不再是物质生产过程，而是符码的控制过程。这就使得政治反抗的方式发生了变化。过去的政治斗争直接指向经济因素，以及由这种因素所造就的政治因素，有其特定的对象。而现在，则指向符码控制，一切都变成了符码控制的对象，因而颠覆也就可以在社会体系内部的任何地方发生。

从哲学上看，与政治经济学相对应的哲学就是再现哲学。由于使用价值与现实有着直接的关联，交换价值构成了人类生活的异化领域，因此，如何再现真实的(或谓本真的)社会生活就构成了近代哲学的主题。这个主题在黑格尔那里达到了思辨的顶峰，而马克思的批判理论，按照鲍德里亚的逻辑，仍然停留于再现哲学领域。与这种哲学相对应的，就是一些二元性的划分，如唯物主义与唯心主义的对立、经济基础与上层建筑的对立等。而在符码运行的时代，已不需要在这两种选择性中进行选择，这个体系也不再将唯物主义与唯心主义相对立，在符码的运作中，生产与再现、符号与商品、语言与劳动力等都是相同的形式，它在所有的层面、所有领域和社会的抽象中得到表现。劳动与生产力的集中

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 130.

流通时代已经过去了，我们处于生产力的反升华时代，不再去减少逻辑体系与世界之间的冲突，反而是通过扩张化的再生产逻辑，使一切都按照工业标准产生出来。这个时代的体系的再生产以与过去相反的策略发生作用：不再是流通的普遍化，而是技术—结构的合理化，它渗透到所有领域之中。因此矛盾也就不会出现于生产性剥削领域，而是产生于“解流通的”、抑制性“解升华”的领域，与生产相关的领域，特别是在那些按传统的说法属于“上层建筑”的领域。

在经过强制性的工业化与直接的剥削之后，今天这个体系需要的是个人的发展，一切事情都变得多样化，而且这个体系本身也需要这种多样性。但需要注意的是，这种个人的全面发展，这种多样性，所有的“高度民主”以及文化、发展、创造力等方面，实际上只限于少数处于高层社会的团体与个人，对于大部人来说，随着生产力的中立化，要求人们遵守的是一种游戏规则，即符码时代的游戏规则。而一旦生产的普遍性不再是社会整合的主导力量时，反抗就走向了生产的边缘，新的反抗生长点就不再是从生产领域来反抗资本的逻辑，这种边缘性建立于全面的不负责任的基础上，因为符码的普遍化，不再需要任何有直接意指的责任。当从边缘状态来反抗这个社会时，他们就是从外部来质疑整个社会。

在这些反抗中，学生、青年是一支主要的力量。随着中心化与技术官僚的金字塔制度的形成，学生本身落到了官僚制之外，陷入边缘性、外围、没有影响、不负责任的状态中，因此他们把反抗指向了游戏规则，反对资本主义社会的符码规则，因为正是这种规则形成了区分、隔离、歧视、对立等。同样，黑人的反抗也指向了作为种族的符码，这种

符码比经济剥削更加可恶。妇女反对男性控制的符码。所有这些，都是因为他们在这个社会中，没有自己存在的位置与意义。反抗也就不再仅仅指向经济上的剥削以及剩余产品的占有，而是符码的压制，它表现了这个社会的主导力量。

通过符码，这个社会越一体化，就会有越多的人被排除在这个社会之外，它越是通过符号价值或商品价值规律走向等级化，就会有越多的人来反对它。这个社会就像福柯所说的一样，凡是疯子都被禁闭了，一切都处于被监控之中。在几个世纪里，正是这种西方文化中的极权主义的合理性，生产出了男性与女性的对立，使女性成为男性的性对象。“除了我们的文化之外，没有任何文化生产出这种系统的抽象，在这里两性间象征交换的所有要素都已被看作双重功能性的利润。”这种分离在这里依然没有受到质疑。因此，任何性反常、性平等、“欲望的解放”等，或者说“性解放”，并没有真正地触动符码本身，只是将性作为另一种不同的标志、作为快乐的功能完成了解放的幻觉。因此，妇女的解放不能只指向性权力、民主、合理性、政治等方面的平等，就像工人的反抗不能只要求工资的平等一样，而是禁止符码本身。对于这一方面，“马克思主义过去忽视了对性政治经济学的颠覆，忽视了这种加于性支配之上的强制力，阴茎的强制性，男性的强制性”，如果意识到这些，也只是将之辩证地从属于经济矛盾，从而将之放过了。

同样的状态也适用于种族歧视与隔离。“没有任何文化像我们的文化一样，产生了黑人与白人之间的系统对立。”^①而在解放的名义下，这

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 136.

种对立反而更加作为一个结构要素在发生作用。因此与黑人的对立就不只是对劳动力的剥削问题，而是符码的对立问题，这种对立也不能简单化为经济与政治的对立。正如黑人在美国获得了平行的政治参与权，但在深层种族歧视仍然存在一样。解放了的黑人，已经资产阶级化的了黑人，仍然是黑人，就像犹太人仍然是犹太人一样。特别是随着符码控制的零度化，这些边缘人越来越没有反抗的对象，因而他们的声音也就越发不能被听到。言说自身应被界定为一种连续不断的回应，而政治经济学通过自身的历史，支持着一种解释符码，而在这个体系中，生产出了能指与所指的根本性分离。通过这种分离，成功地使交流体系无情地中立化，“双重的结构，表现解释的抽象，普遍的平等以及符码的拒斥——这些正是体系逻辑的要素”^①。过去几年的反叛已经形成了一种新的言说方式，并且消除了传统的矛盾。

在鲍德里亚看来，现代资本主义的发展，需要支配自然，需要将性欲驯化，需要将语言作为交流工具理性化，需要规范伦理的组织，使妇女、儿童、老人都遵守它，更需要种族隔离与歧视。对此的斗争，并不能按照经典马克思主义所说那样，以“阶级斗争”来描绘。这种理解是一种神秘化，它仍然将经济当作根本性的决定力量，将精神、性、文化都从属于经济的结构，“但如果资本主义通过几个世纪，已经扮演着全部‘上层建筑’的意识形态角色，以使它从经济传统中分离出来，那么今天的策略就发生了颠倒”^②。经济（如福利、消费、工作环境、工资、生产

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 137.

② *Ibid.*, pp. 138-139.

率、增长等)在今天变成了这个体系反对各种颠覆的借口，正是经济领域的冲突，扮演着意识形态整合的角色。可以说经济变成了这种转变的同谋，当马克思主义再以经济为基础来论述问题时，它也就变成了现代主义的意识形态。因此，今天的颠覆已不再同经济中的矛盾相关，而是一种符号的解码，按照传统的方式将无产阶级与学生结合起来进行革命是不可行的。现在的反抗一方面体现为工人阶级为了工资与工作权而进行的斗争，另一方面，则是左派、社会团体(如性、代、种族、语言、知识等这些“上层建筑”方面的内容展开，而这些都越过了过去阶级斗争方面的内容)斗争，阶级斗争不再是反抗的黄金标准，也不再是冲突的典范，或者说今天并没有传统意义上革命的主体。阶级冲突只是现代反抗的一部分。

即使从劳动领域来看，今天的反抗也不只是反对剥削，而是传统的劳动伦理在现代受到了全面的质疑。在1968年的“五月风暴”中，人们不再反对剥削，而是“不要劳动”，并且把劳动作为现实与合理性的原则来反对，当作公理来反对，不再是从劳动的辩证过程来否定生产方式，而是把生产当作社会关系的一般公理来加以拒绝。今天的反抗不再是那种公开的传统形式，而是一种沉默式的抵制，一种对传统言说的怀念，传统的再现逻辑与政治冲突已经不可挽回地失去了。同样，按照马克思的逻辑完成的社会历史分析与革命策略也作为过去的事情，面临着全新的转换。

五、走向象征交换与乌托邦

鲍德里亚认为，在过去的一百年里，资本主义已经能够解决生产领

域中的任何冲突，资本主义通过重新复兴，已经改变了马克思主义关于冲突与革命的界定。如果仅从文化革命来着眼，也只是对应于帝国主义的深度模式，因为它建立在与“唯物主义”逻辑相反的基础上，如果说经济革命发生于经济基础领域，那么文化革命就是对上层建筑领域的反映。在符码控制的年代，经济、种群、种族、性、语言、文化、符号等都变成了符码的意指方式。也就是说，以生产方式为基础的资本主义符码，已经在社会中全面弥漫开来，这时，任何在一个特例性的符码中寻找一种革命性反抗的方式都只能落入符码自身的运行之中。按照鲍德里亚的分析，必须从根本上重新分析当今社会的革命逻辑，必须根据社会生活的断裂来重新思考新的理论生长点，一种对资本主义实现全面批判的基点。这种基点就是象征交换。^①

（一）资本主义的反象征交换特性

象征交换，是对“剩余物”的“浪费”以及反生产的交换方式。在象征交换关系中，价值规律、积累与剥削等不可能生产出来，也不再有新教伦理所谓的资本主义精神，“这是根本性的否定”^②。而资本主义的政治经济学符码正是要将这种象征交换置于自己的目的性之下，人也只能作为生产性的人才可能被解放出来，象征交换在政治经济学符码统治下根

① 鲍德里亚的象征概念，并不是语言学意义上的，就像列维-斯特劳斯、拉康以及克里斯托娃的象征概念一样。鲍德里亚意义上的象征是一种意义、情感，但这种意义、情感等并非来自符号的意指作用。因为莫斯意义上的礼物并不能像符号那样，可以从它特定的环境与氛围中独立出来，通过差异的方式相互替代。意指作用意义上的象征概念，正是鲍德里亚要反对的概念。

② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 143.

本没有存在的空间。因此象征交换与现存的符号政治经济学体系构成了对立。^①

在资本主义发展中，资产阶级想的只是如何使人们进行生产，因为封建主义正是因为不知道如何理性地生产才灭亡的。但1929年危机使他们意识到：问题不再只是生产而是如何消费，消费变成了经济生活的重要部分。这使资产阶级意识到必须使人们成为消费者，这样人们的“需要”就成为劳动力的重要部分。正是通过这一点，使经济实现了存活并大大扩展了。但在这个过程中，广告、社会的再分配等起着重要的作用，使人们形成了一种参与的幻觉。如在消费中，你从来都是作为主体来消费的，但你从来都不是自主的，因为广告在引导着你的消费。在这里，好像是在促使人们大量地消费，甚至是在浪费，但实际上“这种象征的仿真是为了导向超利润和超权力而打开的”^②。它不可能使人形成真正的过度消费(consummation)，一种节日、一种浪费。在资本主义社会，消费本身是为了更好地生产，甚至战争、对发展中国家的帮助都是如此，它从不影响生产的扩展，消费本身已经置于生产的必然性、积累与谋求利润之中。同样，休闲本身也是如此，它只是再生产出政治经济学的占有逻辑，原初社会意义上的浪费、礼物等不可能在现阶段存在，即使存在，也不可避免地被价值规律所控制。相同的过程也发生于政治

^① 查尔斯·莱文认为，鲍德里亚的象征交换这一思想，试图发展出社会批判的理论立场，这个概念是莫斯的礼物理论与巴塔耶的耗尽理论的整合体，这是同德里达的“延异”相似的后现代概念，它追求的是海德格尔意义上的本真的“存在”与马尔库塞的“否定”。Charles Levin, *Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London, 1996, pp. 82-84.

^② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 144.

领域。个人自主程度越高，也就越屈从于政治符码控制。可以说，在所有的层面，如消费、需要的满足、性解放、女权等，都成为这个政治经济学体系游戏的一部分。任何解放实际上都是一种超压抑，任何需要都变成了同质性的，并且根据体系的模型加以合理化。性这个曾经受到压抑的对象，现在变成了符号游戏的一部分，性本身就成了一种身体的功能以及快乐原则的基础。信息被解放了，但只是为了更好地被媒介组织起来并且风格化。政治经济学体系的这种压抑到处存在，最明显的现身在于反污染及工作的工具性。这里看起来似乎是体系在放松自己的限制，似乎在恢复自然与工作的崇高性：这是与传统剥削相关的生产力的反升华。但实际上这种象征关系不可能在政治经济学体系中产生。

从现代资本主义社会的技术层面来看，正如前面关于媒介讨论时指出的：现代媒介的单向传送特征，也是对象征交换的消解。在这种单向传统过程中，即使存在着回应性，并想通过这种回应性来反对资本主义社会，但由于这种回应只能发生于日常生活层面，这种反对的碎片化状态，无法真正地形成一种反抗。而一旦将这种反抗变成一种意义的重写，按照鲍德里亚的看法，这正好是现代资本主义社会符号意指体系的目的，因此，看似反抗的反抗实际上正好完成了自己被体系整合的过程。一旦这种整合完成了，象征交换也就无法在社会生活中存在下来。

可以说，现代面对的是一种符码化、一种超符码，符码的普遍化，用德鲁兹的话说，是资本主义体系增殖的公理化。这是对象征交换的全面拒绝。

(二)政治经济学：与象征交换断裂的理性科学

如果说资本主义社会是反象征交换的社会，那么这种反象征交换的合法性就是通过政治经济学建构起来的。象征交换是一种无积累的、非理性意义化的浪费，这种浪费不同于资本主义社会中存在的奢侈性消费，这种消费虽然在外表上与象征交换相似，但实际上两者截然不同。正如萨林斯说的：如果认为在资本主义社会中生产的象征性机制决定着一切结构的话，就必须意识到“这两种文化秩序都分别把特定的制度关系提高到支配地位，作为象征网格得以形成、法则得以对象化的场所。在资本阶级社会中，物质生产是象征性生产的主要场域；而在原始社会中，则是一整套社会(亲属)关系”^①。为了反对由象征交换引起的颠覆，资本主义体系总是将冲突局限于经济领域，并通过政治经济学将冲突作为一个经济学的问题进行解决。这种将经济自主化的科学成为资本主义意识形态的最佳运行策略。与这种策略相对应的，就是文化与艺术领域的自主化等一些问题，比如为了艺术而艺术。这正如布尔迪厄所分析的，在文化艺术以及学术研究中，在自主化的背后，存在的却是——

建立在各种不同的资本及其持有者之间的关系中的等级制度，文化生产场暂时在权力场内部处于被统治地位。为了从外部限制和要求中解放出来，包罗万象的场如利益场、经济场或政治场必不可少。因此，文化生产场每时每刻都是等级化的两条原则之间斗争的

^① [美]萨林斯：《文化与实践理性》，275页，上海，上海人民出版社，2002。

场所，两条原则分别是不能自主的原则和自主的原则（比如“为艺术而艺术”），前者有利于在经济政治方面实施统治的人，后者驱使最激进的捍卫者把暂时的失败作为上帝挑选的一个标志，把成功当作与时代妥协的标志。^①

学术与文化体系似乎有其形式的自主性，似乎表现为普遍的真理与超越性的民主自治，“正是通过这种自主的影响以及在这种超越的拟像背后，这一体系更好地执行着意识形态的功能并以最有效的新形式支配着社会关系”。文化领域实质上是经济自主性的拟像，因而文化革命最终只是执行着一种意识形态的功能。“并且可能正是学术与文化体系在社会关系的再生产方面扮演着决定性的角色。”因此“意识形态总是以部分整体的自主性形式先行着；所有自主化的部分整体立即有着意识形态的价值”^②。而经济的自主性对资本主义而言，是最普遍的领域，因而文化体系、学术等的自主性本质上可以看成是对政治经济学的仿真。

对于这种拟真体系，鲍德里亚提出了三个批评：第一，任何自主性的领域，在今天都是一种普遍主义与平均主义的神话。如果说宗教是中世纪的神话，那么学术与文化体系则是今天的神话，消费作为一种与生产相分离的功能也是一种神话。这就像经济在面对宗教、文化时也把自己当作自主性领域，当作社会性的合理性，作为生产的普遍性起作用一样。他认为从经济决定论出发的马克思主义在这个意义上同资本主义具

^① [法]皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则——文学场的生成和结构》，264—265页，北京，中央编译出版社，2001。

^② Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 148.

有相同的视界，这也构成萨林斯批评历史唯物主义的基础。萨林斯把马克思的这种思考称为是自然主义的。^① 第二，经济领域被科学所支撑。古典经济学总是把自己当作客观的、普遍性的真理，而其真实意义上的客观性总是某个领域与部分的知识，其科学性来自把某一规律作用下的自主性当作最为普遍的法则，从而将自己与其他东西区别开来。在鲍德里亚看来，这恰恰是非科学的，这种对科学的着迷只不过是一种误解。他认为政治经济学只是一种意识形态，不存在任何经济真理。第三，所有部分的自主性领域，总是部分的，也是矛盾的领域，而社会生活中基本的矛盾正存在于这种分离中，因此任何针对部分领域的革命都不是对矛盾的解决。问题不是要解决这种矛盾，而是要禁止这种分离。如果我们把每个领域当作是自主性的，那不就正是加剧了这种分离，承认了这种分离，这决定了我们不可能超越这种分离。在这个意义上，鲍德里亚认为，全面的批判恰恰是要反对唯物主义的批判方式，因为这种批判方式把经济当成了一个自主性的领域，而必然走向了整体的批判，即对文化、意识、理想的真实原则的仿真的批判。在这种自主性的分离中，经济扮演着模型的角色，它成为社会生活全面组织化的原则。

从鲍德里亚的批判立场来看，以经济合理性为基础的这种合理性，说到底只能是一种伪合理性。当经济学以其自身的合理性替代现实以及现实原则时，那只是一种任意的虚构想象，“在这一方面，现代世界求助于一种系统的精神错乱，在这种意象中没有束缚的技术自动化（以及

^① 参见[美]萨林斯：《文化与实践理性》，190页，上海，上海人民出版社，2002。

民主)是最能直接感受到的以及受到威胁的形式……经济学表明,在最令人刺激的时尚中,意象的支配发生于所有的层面”。对这种伪合理性的批判只能是象征交换,“象征是对政治经济学想象的禁止”^①。盖里·格诺斯科指出:“象征交换是鲍德里亚的革命人类学,是符号政治经济学的解毒剂,它从符号想驱逐与消灭的观点出发来反对符号。”^②只有消除了现代符号政治经济学体系,才能真正地反对以生产方式的自主性为中心的自主领域,走出生产之镜。

(三)走向象征交换的乌托邦

鲍德里亚认为,建立于政治经济学基础上的马克思主义,想通过阶级斗争的方式来实现革命,但如果政治经济学作为自主性领域,作为决定性力量被扬弃了,那么与这种思维方式相关联的阶级斗争的革命观念也要加以扬弃。他认为,马克思主义只是在生产之镜中理解社会与革命合理性,而不能将总体的社会实践理论化,“从我们当下的情境看,马克思主义的分析,在其革命合理性的说明中,既不能说明现代社会也不能说明原始社会”^③。这就需要对19世纪提出的工人运动与马克思理论相结合进行反思:也就是说阶级斗争的观念必须加以反思。

鲍德里亚认为19世纪提出的这一思想,导向了列宁主义,乃至后来的斯大林官僚主义,再后来陷入模糊的经验论,他认为这是一种

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 151.

② Gary Genosko, *Baudrillard and Signs*, London and New York, 1994, p. 5.

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 152.

线性的下降过程。要对此进行反思，就必须超越斯大林主义、超越列宁主义、超越马克思本人的思想，而其基础就是马克思主义理论与工人运动相结合。在鲍德里亚看来，这种结合根本就是不必要的，也不是最好的，在真实的社会生活中，这种融合并不发生于激进的反抗与激进的理论之中。鲍德里亚说，如果认为这里存在着辩证法的话，那么一方面是同生产方式相关联的、作为客观的有意识的组织的无产阶级，另一方面则是合理的和结构化的理论，而这两个方面恰恰是相互想象与相互支持的，每一个都处于对方的想象之中，使革命的辩证法发生了短路。

如果建立在生产方式之上的革命是一种幻觉的话，按照前面的分析，以快乐原则为取向的性解放运动也是一种镜像中的革命。在革命的幻觉中，“革命变成历史的目的”。马克思主义革命的目的，使历史合理性的劳动得到了二次提升：“劳动的世俗化作为财富的源泉，生产力的理性发展过程的世俗化，同革命的目标混同起来了。”^①这是辩证革命观念的必然，最后建立的是合理劳动的伦理，而这种劳动伦理正是资产阶级伦理的基础。按照韦伯的分析，正是这种伦理把资产阶级组织为一个阶级。鲍德里亚认为，马克思的革命通过这种劳动伦理将无产阶级组织为一个阶级，使其负起历史的责任，使工人阶级代替了资产阶级在历史中的地位，使工人处于社会占有、自我管理的符号之中，实际上是使人成为最丰富的人力资本，这构成了社会财富的神话。在这种劳动组织中，虽然资本与劳动力实现了统一，但使用价值仍然起着基础性的决定

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 155.

作用，而在前面的分析中，鲍德里亚恰恰认为，使用价值这个概念是政治经济学最隐蔽的意识形态表述。

就阶级概念本身而言，它是一个普遍主义的和理性主义的概念，产生于理性生产与生产力积累的社会。鲍德里亚认为，从阶级的理性主义特征来看，在资本主义社会实际上只有一个阶级即资产阶级，“资本主义的资产阶级不是根据对生产方式的所有权来界定，而是根据生产的理性目的性来界定”^①。鲍德里亚的这一想法受到了卢卡奇的影响，卢卡奇正是按照阶级意识来界定工人阶级的。按照这一想法来界定工人阶级，在深层上恰恰是资本主义社会理性的复制，在阶级的理性主义与官僚制度的形式理性之间存在着共谋关系。阶级意识，实际上是一种唯心主义的理想。鲍德里亚进一步认为，用阶级来反对阶级，正是生产方式辩证法的表现形式，而并没有打破生产的目的性、终极性。^② 阶级如果有意义的话，并不是一个阶级反对另一个阶级，恰恰是要使阶级走出阶级意识，不能从生产方式中来界定自己，否则无产阶级就没有任何意义。这时玩弄形式与内容的辩证法只是更加完成了的资本主义社会的辩证法游戏。

与阶级斗争作为历史目的性的想法同构的，就是将革命作为终极性真理，这也是生产方式理论从社会结构中生产出来的同质性概念。鲍德

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 157.

② 在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚指出，我们今天的时代是再生产时代，即符号的复制性生产时代，而不是马克思所谓的生产时代。这时工厂消失，资本拟人化也消失（即资本不再属于哪个特定的社会成员），建立于生产时代的辩证法也就终结了。Baudrillard: "The End of Production", in *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, pp. 6-49.

里亚认为，在马克思的思考中，革命有着一种千年福祉的意味，但在早期马克思那里，革命还具有“乌托邦”的意义，这种意义源自马克思早期的著作，如《黑格尔法哲学批判》、《1844年经济学哲学手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》以及《共产党宣言》等。1848年革命的失败使一切都恢复到原状，革命不再是直接可能的，而只有在必然的历史条件成熟之后，它才可能真实地存在。这使得马克思从革命性的乌托邦思想转向了历史辩证法，从直接的激进的革命观点转向了对情境的客观思考。革命变成了一个长期的历史过程，在这种长期过程中，无产阶级开始反思自己，把自己看作否定的力量以及历史的主体。这样革命的乌托邦思想让位于对历史规律的研究，无产阶级革命只有在历史发展本身要求它完成使命时，才能客观化为现实。鲍德里亚认为，这等于是革命中的禁欲主义，革命只具有最终的意义，只有当现实需要人们革命时，人们才能改变现实。而鲍德里亚认为，必须要处于革命之中，而不是以进化论来代替革命，这才是乌托邦的意义。否则共产主义就像是教堂一样，要为了千年的福祉而实现禁欲主义。

为了扬弃这种阶级斗争，鲍德里亚认为必须重新提倡乌托邦，这是后阶级斗争时代反抗的主要形式。与等待式的阶级斗争不同，这种斗争总是想等到人完全总体化之后再革命，而实际上“人在其反抗中已经总体化了……这才是乌托邦的意义”^①。人的总体化只有在一种激进的反抗中才是可能的，“因为乌托邦从来不是为了未来而书写的；它总是为

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 162.

了当下”^①。鲍德里亚认为马克思误解了乌托邦。^②

但乌托邦在深层上应该与象征交换的断裂作用相结合。在现实中乌托邦常常出现于被诅咒的诗中、非官方的艺术中，以及乌托邦的书写中，这些应该成为共产主义的言说方式，是其直接预言。鲍德里亚认为这些乌托邦与从象征情境的断裂中发生的社会运动相同，而“象征——它意味着非普遍化、非辩证法、非理性化，这些正是在客观历史的想象之镜中发生的”^③。诗歌与乌托邦反抗，是一种激进的、当下的表现，是对目的性的终结，它不再同未来相关，而是要求在这里，在当下，甚至在死亡的剧痛中。鲍德里亚认为：这才是革命。它同任何政治领导人关于革命的著作无关。

在马克思的分析中，存在着总体的人、真正的人、理性的人同异化的人的对立，从而为人的总体化制订计划，而在乌托邦式的思考中，“同异化的概念没有任何关系。它把每个人与每个社会都看作是

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 163.

② 鲍德里亚理解的“乌托邦”与马克思的理解的确差别很大。在马克思那里，乌托邦是一种非现实的幻想，虽然这里存在着变革现实的冲动，但在理论深层，却以一种激进的变革观念证明了现实社会的合理性。但20世纪之后，学界对于乌托邦概念的运用存在着不同的倾向，如曼海姆在界定“乌托邦”时认为：“一种思想状况如果与它所处的现实状况不一致，则这种思维状况就是乌托邦。”在曼海姆的界定中，他更看重乌托邦超越现实的取向：“我们称为乌托邦的，只能是那样一些超越现实的取向：当它们转化为行动时，倾向于局部或全部地打破当时占优势的事物的秩序。”（参见[德]曼海姆：《意识形态与乌托邦》，196页，北京，商务印书馆，2000）在西方马克思主义布洛赫看来，现实本身总是一种欠缺，这种欠缺是走向美好的前提，乌托邦是一种追求完美、超越现实的冲动，一种走向未来的希望，一种行动的意志。这个思想影响了列斐伏尔。鲍德里亚的乌托邦也是在这样一种意义域内使用的。

③ Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 164.

已经总体化的”^①。鲍德里亚认为，马克思从来没有认真地分析过革命，只是把它当作成熟资本主义的装饰品，马克思一直是一个哲学家，即使在《资本论》等成熟著作中也是如此。他关于异化的分析，他的批判理论，总是以一种全面的本质来批判分离的存在，“但这种总体性的形而上学并不同当下的分离现实相对立。它只是这种分离的补充”^②。正是异化维持着想象的主体，甚至是历史主体。但“主体从不可能再成为总体的人；他不可能再发现自身；今天他已经丧失了自身。主体的总体化仍然是政治经济学意识的终结的终结，被主体的认同所强化，就像政治经济学被平等的原则所强化一样”^③。要想排除这种人类丧失了自我认同的幻觉，及其未来的自主性，就必须抛弃这各种观念。正如在1968年“五月风暴”中，人们不再认为革命瞄向本质，他们在历史之前言说，在真理之前言说，在分离之前以及在未来总体性之前言说。鲍德里亚认为，这才是真正的革命，因为它把世界看作是未分离的世界。^④

从上面的描述可以看出，乌托邦是反对政治经济学的。但鲍德里亚认为这种乌托邦的暴力并不是积累的，而是消失的，它从不会像政治经

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 165.

② *Ibid.*, pp. 165-166.

③ *Ibid.*, p. 166.

④ 鲍德里亚认为，资本主义社会建立于世界分离的基础上，这种分离包括主体/客体、符号/现实、能指/所指、真实/非真实、假象/本质、灵魂/肉体、人/自然等，这正是资本主义政治经济学符码的秘密所在。而象征则是对这种二分法的终结，在象征秩序中，这些概念全部失去了其现实性。Baudrillard: *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, p. 133.

济学为了积累而禁止死亡一样，它从不抓住权力，因为这些方式都是政治经济学对革命的影响与变形。“乌托邦反对权力，反对现实原则，现实原则只是体系及其无限生产的幻觉。乌托邦只想言说；它只想使自身消失。”但鲍德里亚的这种乌托邦，就如同一次具有颠覆性的快感一样，也变成了后现代社会的消费。

在《生产之镜》的“序言”中，鲍德里亚指出：“在所有政治经济学的层面，都存在着拉康在镜像阶段所描绘的东西：通过这种生产图式，这种生产之镜，人类在意象中获得了意识。”^①在他看来，马克思就是通过“生产之镜”分析当时的资本主义社会，获得自己的理论意象的。从“生产之镜”出发，历史辩证法追求的是一种主客体的辩证法，并把劳动当作主体的基本规定，而从符号政治经济学批判的视角来看，主体、客体、意义、价值等现代性中的重要概念，都是符号编码的结果。^② 这种符号编码的过程，是现代意识形态

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, p. 19.

② Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London, 1993, chapter 1.

的无意识运作方式。正是在这个意义上，鲍德里亚认为马克思陷入了资本主义社会意识形态。根据同样的逻辑，精神分析学是一种欲望之镜，福柯陷入了权力之镜中。^①可以说，“镜像”构成了早期鲍德里亚思想的核心概念^②，这是鲍德里亚批评他人，建构自己理论的一个重要中介。但如果考虑到早期鲍德里亚的论述逻辑，我们可以说，鲍德里亚陷入的是另一种镜像——符号之镜中。

为了解理解这一点，我们先看看鲍德里亚镜像理论的直接来源——拉康的镜像理论。

一、拉康的镜像理论

拉康的镜像理论有两个重要的支撑要件：自我认同与自恋。我们先看看镜像阶段中的自我认同的意义。

按照拉康的看法，镜像阶段是人类心理发展、人类与世界关系的一个必经阶段。在0~6个月时，婴儿就产生了对自身躯体与外部世界的意识，但这种意识是片断的，是对身体部分的意识，各个部分之间是一种分离的关系，并没有形成一个统一的整体。在6个月之后（至18个月），幼儿开始涉及主体性的辨认现象，即“他在遇到自己镜中的形象时

① 参见甘恩对鲍德里亚的讨论。Mike Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991, pp. 115-120.

② Charles Levin, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London and New York, 1996, p. 150.

表示的那些欢天喜地的样子和寻找部位的游戏”^①。拉康认为，虽然6个月大的幼儿在智力上远远落后于大猩猩，但就其能在镜中辨认自己的模样而言，是任何猴子所无法比拟的：“他要在玩耍中证明镜中形象的种种动作与反映的环境的关系以及这复杂潜象与它重现的现实的关系，也就是说与他的身体，与其他人，甚至与周围物件的关系。”正是在这个阶段，幼儿通过镜中的形象，第一次实现着自我认同的过程。“在这个模式中，我突进成一种首要的形式。以后在与他人的认同过程的辩证关系中，我才客观化；以后，语言才给我重建起在普遍性中的主体功能。”^②可见这个阶段对于人生而言，其意义是不可估量的。

但这个认同过程，在拉康看来是在镜像中完成的，或者说在认同过程的深层中，幻觉起着决定性的作用。按照拉康的分析，在镜像中获得的主体的形象，是一个“理想我”，这个“理想我”构成了所有次生认同过程的根源，也就是说，后来人们都以这个形象作为自我认同的基础。这个理想的我是什么？“在于表现了情感的动力，在这种动力中主体将自己从根本上与自己身体的视觉格式塔认同起来。……这个格式塔是一个理想的统一，是个有益的意象。”^③这个理想的我是一个意象，在这种意象中，“主体借以超越其能力的成熟度的幻象中的躯体的完整形式是以格式塔方式获得的。也就是说是在一种外在性中获得的”^④。在这种外在性的获得过程中，重要的是这个形式将自我的动因于社会规定之前就

① 《拉康选集》，109页，上海，上海三联书店，2001。

② 同上书，90页。

③ 同上书，110页。

④ 同上书，91页。

置于一条虚构的途径上，而这条途径再也不会为单个的个人而退缩，不管在解决我与其现实的不和谐时的辩证合题的成功程度如何。这种理想化的虚构还会产生种种转换，将“我”与人自己树立的塑像，与支配人的魔影，以及与这种制作的自动机制联结起来，当这种镜像深入人心时，在“这样的重现中异质的心理现实就呈现出来”。拉康的这个分析，实际上在揭示经典哲学中异化的心理是从何而来的。拉康认为，这种异化的观念早在人类幼儿期的自我认同中就形成了。当镜像阶段建立起机体与它的实在之间的关系，或者说建立内在世界与外在世界之间的关系时，“这种与自然的关系由于机体内在某种开裂，由于新生儿最初几个月内的不适和行动不协的症状所表露的原生不和而有所变质”^①。这充分表明，镜像中的自我认同是在幻象中完成的。

拉康进一步认为，这种自我认同，不仅是一种幻觉，而且是一场悲剧。当个体从理想我来认同自己时，其内在的冲动恰恰在于从匮乏奔向预见的先定，即“它策动了从身体的残缺形象到我们称之为整体的矫形形式的种种狂想——一直达到建立起异化着的个体的强固框架，这个框架将以其僵硬的结构影响整个精神发展。由此，从内在世界到外在世界的循环的打破，导致了对自我的验证的无穷化解”^②。这场悲剧在于，其认同实际上恰恰是精神分裂等症状的根源，也是固念精神症的机制。因此，对拉康而言，异化永远不可能被抛弃，也没有消除异化的道路。认为异化可以消除，这正是拉康所要批判的镜像迷恋。“对于拉康而言，

① 《拉康选集》，93页，上海，上海三联书店，2001。

② 同上书，93页。

在镜像阶段出现的原初异化则被视为在社会中随机地编织它自己的路。”“主格之‘我’的‘异化的命运’就是指，个体永远与其本身处于不一致之中：主格之‘我’不知疲倦地倾注于凝结一个不可能被凝结的主体性过程，倾注于将凝固性引入人类欲望这一变动不居的领域。”^①而这种利比多的倾注，拉康认为正是一种病态的“自恋”。在拉康的思路中，镜像构成一切幻觉与精神分裂的来源。

拉康关于镜像的论述，从以下三个方面影响了鲍德里亚：首先，镜像是一种认同方式。在拉康那里，认同的对象是置于镜中的影子，而在鲍德里亚这里，主客体的分离，认同的对象是客体，这种客体在社会生活中，就是当下社会，在镜像中完成的“认为”就是对社会的“认同”，这是批判性精神的丧失。其次，“认同”是在幻觉中完成的，但在其直接意义上，恰好构成了自主性主体的建构，“认同”是对外在客体的打破，“认为”是按照不同于外在客体的方式言说自我。最后，“认同”的过程也是精神分裂的过程。但在鲍德里亚这里，精神分裂的基础并不简单地只发生于意识中，而首先来自社会生活，这一点，构成了鲍德里亚后来讨论精神分析的重要理论基点。在我的写作语境中，正是拉康镜像理论的前两个方面，影响了鲍德里亚对马克思的理解。

二、生产之镜：鲍德里亚对马克思的误解

从拉康的镜像理论出发，鲍德里亚认为，马克思的哲学、经济学思

^① [英]马尔考姆·波微(Malcolm Bowie):《拉康》，28页，北京，昆仑出版社，1999。

考，陷入了生产之镜中。马克思虽然摧毁了经济人的理性规定，但马克思是从劳动这个幻觉出发来建构自己的理论的，

生产、劳动、价值，正是通过这些，一个客观的世界出现了，正是通过这个世界，人们客观地认识着自己——这种认识是虚构的。在这里，人们通过他的工作实现着对自身的解释，在自身的阴影中定型自己，通过这面操作之镜，这种理想的生产主义自我反映着自身。……这种关于生产与表现的描述，就是一面镜子，通过这面镜子，政治经济学体系在想象中被反映出来，并且作为决定性的东西再生产出来。^①

鲍德里亚的任务就在于打破马克思的生产之镜。

从前面几章的分析中可以看出，当鲍德里亚以生产之镜来界定历史唯物主义的本质，并以此批判马克思的思想时，存在着根本性的误读。在我看来，这种理论上的误读主要体现在两个根本性问题上：首先从大的理论逻辑来看，鲍德里亚认为，马克思的总体逻辑是生产。这个逻辑虽然能够说明自由资本主义初期阶段，但随着 20 世纪 40 年代西方社会的转型，消费在西方获得了主导性地位。在消费社会中，一切都是以符号的编码为中介的，因为在电子媒介时代，消费的过程依赖于符号编码的引导。因此，鲍德里亚认为，现代资本主义社会并不是传统的物质生产占主导的时代，而是符号编码占据主导地位的时代，是符码统治一切

^① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press, 1975, pp. 19-20.

的时代。当马克思无法透视这一点时，马克思的生产逻辑就处于符码统治之中，因此生产的逻辑与历史辩证法，就是依附于资本主义生产基础上的意识形态。

在鲍德里亚的这一思考中，实质上就涉及如何看待现代资本主义社会中生产与符号的关系问题，或者说，现代电子媒介的符号编码能否取代物质生产的基础性地位。

为了说明这个问题，我们可以先跳出鲍德里亚的语境来进行思考。随着计算机技术的产生，西方社会的生产结构存在着一个重要的转型，即过去由西方主导的工业生产，开始从西方发达国家转向后发展国家。也就是说，人类社会需要的基本生活资料是由后发展国家生产出来的，而西方国家则通过信息再生产在全球范围获得财富，用鲍德里亚的话来说就是通过符码编码来获得财富。但这并不意味着物质性的生产在这个世界上不再占据着基础性的地位，只是物质性生产的基本场域从发达国家转移到了后发展国家，即使是信息工业，一些技术要求不高的部件生产也可放在后发展国家进行。这种经济空间的重组，才可以为发达国家进行信息生产提供基本前提。正如卡斯特在《网络社会的崛起》中分析发达国家 20 年来“国外直接投资”(FDI, Foreign Direct Investemt)与生产部门之间的数据变化时指出的：

到 50 年代为止，大部分 FDI 集中于初级部门。但是到了 1970 年，初级部门的 FDI 占总量的 22.7%，第二级部门则占 45.2%，第三级部门则占 31.4%。1994 年可以见到新投资结构，服务业方面的 FDI 占总量的多数(53.6%)，而初级部门降至 8.7%，制造业

则缩减至37.4%。即使如此，多国公司仍然占世界制造业出口总额的大多数。^①

也就是说，虽然表面上看来，仿佛符号生产占据着现代资本主义社会的主导逻辑，但这是以物质生产为前提的。从世界范围来看，信息编码与物质生产的各种方式同时存在，即使在发达国家，也是如此。^②在这个意义上，现代资本主义社会是一种多种生产方式并存的社会，当鲍德里亚以一种方式——符号编码替代物质生产逻辑时，我认为贝斯特与凯尔纳的批评是非常有道理的：“我们认为，鲍德里亚是错误的，当他说我们不再处于规训的社会，或景观社会，而是完全处于模拟社会、赛博社会、后现代社会，在这个社会中主体与客体、现象与真实、表层与深度以及诸如此类的区分都消失了。但正如封建生产方式能够与资本主义生产方式共存一样，规训或‘景观’权力也能够与拟像社会共存。”^③现代资本主义之所以能够通过信息编码的方式增加财富，恰恰在于他们已经稳稳地控制了物质生产过程。

从理论深层来看，生产逻辑在马克思的哲学经济学思考中，并不仅

① [美]曼纽尔·卡斯特：《网络社会的崛起》，139页，北京，社会科学文献出版社，2001。

② 关于这个问题，拉什与厄里在《组织化资本主义的终结》（南京，江苏人民出版社，2001）一书中，针对各个国家进行了具体的分析。也就是说，即使是建立于信息生产之上的全球经济，对于发达国家的不同地区而言，其影响也是不一样的。

③ Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, New York, 1997, p. 106. 这里讲的规训社会，源自福柯。在福柯那里，规训构成了生产社会的权力特征。参见[法]福柯：《规训与惩罚》，北京，生活·读书·新知三联书店，1999。

仅是对资本主义社会的一种客观的描述，更是要通过生产逻辑揭示资本运行的奥秘，在这个意义上，生产的逻辑是一种批判的逻辑。马克思在批判蒲鲁东主义时指出，停留于交换并不能抓住资本的内在逻辑，“在现存的资产阶级社会的总体上，商品表现为价格以及商品的流通等等，只是表面的过程，而在这一过程的背后，在深处，进行的完全是不同的另一些过程”，交换这种价值规定本身“要以社会生产方式的一定的历史阶段为前提，而它本身就是和这种历史阶段一起产生的关系，从而是一种历史的关系”^①。因此，这里的重点不只是马克思运用生产方式说明资本主义社会，更在于通过生产方式，马克思抓住了资本的运转逻辑。正是资本的运行过程，才使一切人都被纳入生产体制之中，但又通过表层的交换展现出个人的自由。即使是鲍德里亚分析的符号编码，仍然是资本运行的一种当代形式，而且符号运行的现实基础仍然存在于资本的生产方式中，这是符号走向独立存在的现实前提。当鲍德里亚以符号编码反对马克思的生产方式时：第一，他仍然处于马克思的资本批判框架中；第二，鲍德里亚像结构主义一样，将符号体系当成一个既定的事实，而没有意识到符号体系产生于现实的社会过程，这就容易造成新的神秘化。而一旦深入符号体系的发生学分析，生产过程仍然占据着重要地位，正如凯尔纳所说的：“我们仍然生活在生产方式支配着我们的文化与社会生活的时代。”^②也正是在这个意义上，深受鲍德里亚影响的詹明信(詹姆逊)指出：“马克思主义阐释学比今天其他理论阐释模式更具

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，200、205页，北京，人民出版社，1979。

② Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Standford, California, 1989, p. 51.

语义的优先权。”在对社会历史的理解中，有各种各样的阐释模式，如结构主义、历史主义、符号学的阐释模式等，这些解释模式都有自己的主导性阐释符码，

马克思主义也提出一个主导符码，但是这个主导符码并不像人们有时所认为的那样是经济学或者是狭义上的生产论，或者是作为局部事态/事件的阶级斗争。马克思主义的主导符码是一个十分不同的范畴，即“生产模式”本身。生产模式的概念，制定出一个完整的共时结构，上述的各种方法论的具体现象隶属于这个结构。也就是说，当今明智的马克思主义不会希望排斥或抛弃任何别的主题，这些主题以不同的方式标明了破碎的当代生活中客观存在的区域。因此，马克思主义对上述阐释模式的“超越”，并不是废除或解除这些模式的研究对象，而是要使这些自称完整和自给自足的阐释系统的各种框架变得非神秘化。^①

因此，鲍德里亚以符号的意指方式替代马克思的生产方式，这是一种站在符号学立场上的单向度阅读。

其次，鲍德里亚对马克思的误读在于，夸大了马克思哲学经济学思考中的人本主义与自然主义倾向。人本主义的夸张体现在他对劳动的评论上。按照鲍德里亚的批评，在马克思哲学经济学思考中，劳动以及使

^① [美]詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，146、147页，北京，生活·读书·新知三联书店，1997。

用价值的基础性地位，构成了马克思批判政治经济学的前提，也是马克思人类解放的前提。从鲍德里亚关于劳动的理解中可以看出，他认为马克思是将劳动当作人的本质力量来理解的，并且着重讨论了马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的劳动概念。鲍德里亚在这里误解了马克思的思想发展。在青年马克思那里，由于深受费尔巴哈人本学的影响，马克思的确是从人的本质这个角度来理解劳动的，把自由自觉的劳动理解为人类走向解放的前提。但经过哲学变革，批判费尔巴哈的人本学之后，马克思意识到，从一种抽象的人的本质出发，并不能面对真实的社会生活过程，而且马克思认识到从“简单性上来把握的‘劳动’，和产生这个简单抽象的那些关系一样，是现代的范畴”^①。因此，现代意义上的劳动特性并不在于其体现了人的类本质，而在于其表现出社会历史过程本身的抽象，劳动价值论体现的就是这样一种抽象的过程。这时劳动在马克思的哲学新视域中就体现为两重含义：第一，对劳动的真实把握必须深入社会历史生活过程中，古典经济学的劳动价值论在这个意义上体现了社会抽象的水平；第二，如果劳动价值论从正面表述了斯密，特别是李嘉图时代的社会生活，那么，对资本主义的颠覆必须从劳动价值中进行自反性的变革，劳动价值论在马克思的新视域中具有了批判与革命的意义。因此，当马克思后来讨论劳动时，恰恰是从现实社会历史进程来进行分析的，抛弃的正是鲍德里亚所抓住的人的本质实现意义上的劳动。在这个意义上，当鲍德里亚批判马克思的劳动概念时，是将自己的观点强加到了马克思的身上，这是鲍德里亚对马克思人本主义的夸

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上，41页，北京，人民出版社，1979。

张。这种人本主义的夸张使鲍德里亚在自然、历史等问题上，犯了同样的错误。

鲍德里亚关于使用价值的说明充分体现了对马克思自然主义特征的夸大。鲍德里亚认为，使用价值构成了马克思批判古典经济学的前提。在他看来，马克思认为古典经济学以交换价值束缚使用价值，这种束缚与对工人的剥削是同质的，当使用价值获得透明性的地位时，工人也就获得了解放。鲍德里亚的这个批评使人想起了费尔巴哈在界定唯物主义时遇到的问题。在费尔巴哈的眼中，唯物主义就是一种对物质直接满足的学说，所以他说自己绝不是唯物主义者。鲍德里亚的理解，就是将马克思的哲学唯物主义简化为自然性的唯物主义，而这种唯物主义正是马克思所批判的蒲鲁东的哲学。蒲鲁东希望通过人们直接占有商品来完成对资本主义的扬弃，而这在马克思看来，只是为资本主义社会造就一个特殊的等价值物，这种思考必将从最原初的意义上重新恢复资本主义的生产与交换过程。在马克思的视域中，他关心的是资本主义的生产关系将一切都变形为商品关系，使用价值与交换价值区分的前提是商品的存在，如果没有商品，这个区别就毫无意义。在这个意义上，使用价值从来就不是与交换价值孤立的东西，它本身就是商品价值结构的内在构成要素，不存在鲍德里亚所想象的将使用价值从交换价值中解放出来就实现了对资本主义社会的颠覆。当鲍德里亚这样理解时，他想象中的马克思恰恰是自然主义的马克思。凯尔纳对鲍德里亚的批评在我看来是有道理的。他认为，鲍德里亚对马克思的批评，针对的是自然主义的马克思，而不是历史性的马克

思，所以鲍德里亚挑出的马克思的不足只是为了树立自己的靶子。^①在这个意义上，凯尔纳认为，鲍德里亚没有认真阅读马克思，他的批判是非辩证的，鲍德里亚在面对马克思时，只是想打击马克思而不是批判性地占有马克思的优秀成果。^②

鲍德里亚对马克思的误解，在于他是通过符号来观看一切的。鲍德里亚看到了在现代资本主义社会，符号起着重要的作用，但他将符号总体化、抽象化了，使之变成了覆盖一切的符号之镜。

三、符号之镜与早期鲍德里亚的深层难题

从《物体系》到《消费社会》、《符号政治经济学批判》，再到《生产之镜》，符号统治构成了早期鲍德里亚的重要论题。在前两本著作中，鲍德里亚虽然论述了符号的作用与意义，但他还将自己的符号学思路奠基于马克思的生产逻辑上，鲍德里亚还认为，消费社会中符号的作用是以生产为基础的。到了《符号政治经济学批判》中，鲍德里亚开始将符号作为独立的主题呈现出来，认为现代资本主义是通过符号的差异性编码维系着自己存在的合法性的，当代资本主义是通过符号政治经济学进行社会财富的分配的。这时通过《生产之镜》实现与马克思的决裂就不足为怪了。

① Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford, California, 1989, p. 48.

② *Ibid.*, p. 53.

在早期鲍德里亚的思考中，符号编码体现为消费社会的运行机制，经过《生产之镜》的中介，在后期鲍德里亚的思考中，符号编码就是社会运行的一切根据。通过对大众媒介的分析，鲍德里亚认为，我们进入的是一个通过符号编码而复制出来的世界，这时世界与符号的边界不再存在。这是符号的“内爆”，造就的是一种“超真实”世界。这是符号吸收现实的世界，这种吸收最后将人也变成了媒介，变成了符号一物。因此，“大众与媒介是同一个过程。大众就是媒介”。甚至可以说“大众是比所有的媒介更强的媒介”，“操控的秘密就存在于大众媒介的狂热符号中”，^① 符号政治经济学就是大众的政治经济学。可以说，符号获得了“社会总体事实”的意义^②。

当鲍德里亚这样界定符号的社会意义时，他的思想深处存在着一种无法解脱的大拒绝意识。在马克思的历史辩证法中，当马克思将社会生活矛盾界定为生产力与生产关系之间的张力时，马克思不仅能够引导人们变革这个社会，而且在理论上，马克思哲学就具有了变革现实的可能性。当卢卡奇将马克思的物化思想延伸到生产领域时，虽然从逻辑思路上来看是非常深刻的，但理论本身的张力没有了。按照卢卡奇的观点，生产的物化过程造就了社会生活与意识的全面物化，这也意味着任何超越物化意识的意识都不可能存在，那么变革现实的无产阶级意识来自哪里？这是卢卡奇《历史与阶级意识》中存在的根本性难题。鲍德里亚也是如此。在鲍德里亚看来，符号统治一切的社会，

① Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York, 1983, pp. 44-45.

② Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern*, London, 1991, p. 62.

既不是主体也不是客体在发挥着主导作用，而是符号操控着一切，特别是将精神分析引入符号理论之后，鲍德里亚认为无意识也被符号所编码了。符号操控一切构成了现代资本主义的合法性前提，这是意识形态“不在场”的“在场性”。但这里的问题在于：如果一切都被符号编码所操控了，那么还有没有可能走出符号的世界呢？如果能够走出这个世界，通过谁走出这个世界呢？这是站在批判立场上的早期鲍德里亚必须回答的问题。鲍德里亚把希望寄托在象征交换与乌托邦上，但从前面的论述可以看出，这种替代的过程说到底是一种外在的引进，是将已经超越了的过去生活方式重新恢复过来。说到底，这只是表达了一种立场，一下子全部放弃现有的生活方式，只有通过灾难才能实现，有了这一点，我们就可以理解后期鲍德里亚最乐于言说的：“最快乐的事是走向灾难。”^①

大概正是看到了早期思想中乌托邦的无用性，后期鲍德里亚直接放弃了早期乌托邦的幻想，走向了符号—物的世界。鲍德里亚反对真/假二分法中的主体与物，认为在“超真实”世界中存在的只是符号—物，这是主体、客体与意义都虚无与失效的世界，这是消失的模式而非生产的模式。意义的“内爆”之后就是“沙漠的生长”^②，正是在这个意义上，他认为自己是一个虚无主义者^③。但与尼采不同的是，鲍德里亚并不想制

① Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, London, 1990, p. 156.

② Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Tr. Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, 1994, p. 161.

③ 关于鲍德里亚的虚无主义思想，参见 Jean Baudrillard, “On Nihilism”, in *Simulacra and Simulation*, Tr. Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, 1994.

造一个超人的形象，他的虚无主义就是一种意义与表象消失的模式，最终只有肤浅的符号一物在这个星球上游荡。这就是后期鲍德里亚面对符号之镜时，开出的一剂药方。

从鲍德里亚的这个分析中可以看出，面对符号社会，鲍德里亚的理论是无能为力的，马克思哲学中富有批判张力的东西，在鲍德里亚这里不再存在了。鲍德里亚最多只能采取一种讥讽的态度，实现一种犬儒主义式的造反。因此，一种新的革命理论何以可能，在鲍德里亚的思考中不再是一个问题。鲍德里亚对主体的消解是非常过瘾的，但这种破坏性的思考，正是将一种革命性的思考变成了一种文化消费的过程，鲍德里亚坠入了消费社会的逻辑中。

鲍德里亚意识到了现代资本主义社会的符号体系特征，也想通过象征交换来实现对符号社会的替代，打破符号之镜，但这种替代与打破都是在符号之镜的认同中完成的。当鲍德里亚认为现存的符号体系无法通过现实的方式加以替代时，他实际上就陷入了符号拜物教。这种符号拜物教理论在面对当代资本主义符号现实时，只能再次作为意识形态的共谋者生产出来。

从马克思的基本精神出发，面对消费社会与符号编码，如果说传统的主体已被符号所消解了，那么新的革命性主体如何能够建构出来？在这一点上，深受鲍德里亚影响但又批评鲍德里亚的波斯特的思考，对我们来说具有一定的启发意义。面对信息社会的崛起，从社会批判理论出发的波斯特提出的问题是：“要探讨有怎样的理论条件才能理解主体新

的构型方式。”^①而这样一种理论追问，并不能通过以一种符号体系外在的替代另一种符号体系来完成，需要研究的是信息社会的运行机制，揭示在符号编码的过程中，新的主体以何种可能的方式被建构起来，在现实生活的过程中打破符号之镜。这可能是我们面对鲍德里亚，并实现马克思哲学当代理解的重要理论走向。

^① [美]马克·波斯特：《信息方式》，26页，北京，商务印书馆，2000。

索引

A

阿多诺 18, 19, 56, 148, 168, 196,
198, 205, 208, 236, 277, 279
阿尔都塞 8, 10, 11, 19, 36, 183,
185, 186, 221, 224, 236, 237,
240, 255, 256, 282, 283, 292,
294, 300, 301
埃柯 227, 246

B

巴塔耶 5, 9, 10, 112, 117, 215,
239, 263, 309
巴特 8, 10, 16—38, 50, 58, 59, 71,
78, 80, 86, 89, 90, 111, 132, 133,

139, 143, 158, 165, 170, 193,
224, 228—233, 240

拜物教 62, 68, 102, 138, 175, 176,
178, 179, 181—190, 192—196,
205, 207, 216—218, 221, 222,
224, 255, 260, 301, 336

鲍曼 57, 58, 92

贝尔 155

本维尼斯特 227, 228

本雅明 76, 77, 199, 204, 205,
242, 261

编码 24, 34, 77, 81, 87, 144, 148,
151—153, 164—167, 170, 171,
175, 176, 185, 186, 188, 245,
253, 264, 302, 321, 326—329,
333—337

波斯特 2, 9, 149, 150, 165, 227,

249, 301, 336

布尔迪厄 3, 145, 311

布莱希特 8

布勒东 11

布罗代尔 81

C

操控 11, 23, 24, 48, 86, 90, 93, 94,

100, 106, 113, 120, 122, 143,

145, 158, 162, 164, 166, 186—

188, 195, 196, 221, 224, 237,

241—243, 247, 250, 253, 265,

268, 298, 302, 334, 335

差异 28, 65, 74, 75, 90, 120—123,

127, 131, 134, 144, 145, 153,

157, 163, 165—170, 182, 187—

189, 194, 196, 198, 200, 205—

207, 210, 211, 213—215, 227,

254, 308, 333

超真实 11, 200, 243, 247, 334, 335

D

大众文化 16—24, 34, 35, 40, 44,

47, 56, 66, 111, 120, 143, 144,

149, 152, 198, 205, 229, 247

丹纳 88

德波 10, 16, 20, 21, 41, 48, 58, 59,

63, 65—78, 80, 86, 90, 129, 139,

143, 297

德里达 1, 21, 50, 89, 215, 231, 309

德鲁兹 1, 3, 13, 57, 310

德塞图 20, 244

杜比 3

多元决定 282, 283

F

凡勃伦 134, 154, 170

费尔巴哈 181—184, 266, 317,

331, 332

费斯克 244, 247

弗洛姆 100

弗洛伊德 7, 9—11, 13, 16, 80, 87,

107, 108, 111, 117, 131, 135,

136, 153, 188, 191, 263, 270,

277, 289

符号—物 14, 16, 18, 20, 24, 25,

34, 38, 48, 74, 76, 133, 134,

143—147, 166, 334—336

符码 11, 12, 14, 15, 17, 18, 25, 26,

28—33, 35, 37, 38, 50, 73, 75,

76, 120, 131, 132, 144, 153, 158,

159, 165—170, 172, 175, 185,

187—189, 200, 206, 207, 212,

213, 218, 219, 221, 224—226,

229, 231, 232, 243, 245, 246,

250, 253, 258, 265, 266, 268,

269, 282, 284, 291, 294, 297,

298, 300—308, 310, 319, 326,

327, 330

福柯 1, 2, 5, 7, 9, 10, 13, 19, 85,

171, 194, 196—198, 201, 270,

305, 322, 328

复制 11, 12, 24, 49, 59, 76, 77,

121, 199, 200, 202, 234, 242,

243, 253, 266, 316, 334

G

功能 11, 27, 29, 33, 34, 36—38,

45, 55, 67, 68, 80—90, 92—106,

109—121, 127—130, 132—134,

142—147, 152, 154, 155, 159—

162, 165—168, 170, 172, 174,

175, 187, 189, 191, 192, 194—

196, 199, 201, 202, 205, 208,

210, 219—223, 228, 235, 240,

245, 247, 267, 269, 270, 281,

283, 284, 287, 289, 295, 298,

301, 305, 310, 312, 323

共谋 6, 32, 52, 137, 200, 202, 237,

316, 336

瓜塔里 13, 57

H

哈贝马斯 5, 227

海德格尔 4, 8, 81, 89, 90, 93, 99,

122, 130, 133, 136, 168, 197,

219, 235, 260, 309

含蓄意指 29—31, 37, 81, 111,

229—231

荷尔德林 8

黑格尔 5, 9, 40, 75, 76, 98, 117,
177, 181, 184, 185, 190, 197,
215, 226, 227, 257, 261, 285,
286, 293, 294, 303, 317

后现代 1—3, 5, 7, 10—13, 15,
57—59, 71, 85, 145, 201, 236,
309, 320, 328

话语 25, 26, 49, 80, 108, 126, 127,
153, 192, 201, 229, 232, 251, 266

幻觉 2, 9, 11, 13, 14, 36, 41, 45,
59, 63, 64, 68—70, 86, 95, 97,
98, 100, 102, 105, 107, 117, 118,
125, 136, 137, 153, 162—164,
167, 171, 173, 191, 202, 207,
219—221, 225, 233, 240, 243,
253, 256, 271, 277, 282, 283,
286, 288—291, 294, 305, 309,
315, 319, 320, 323—326

回应 42, 86, 92, 134, 138, 239—
241, 243, 246, 300, 306, 310

霍尔 244, 245

霍克海默 18, 19, 236, 279, 298

J

吉登斯 157, 243, 289

吉尔兹 290

结构 9, 14, 17—19, 21—23, 27,
28, 33, 34, 38, 47, 52, 55, 60, 69,
73, 78, 80, 81, 83, 84, 86—89,
93, 94, 101, 104, 105, 109—112,
115—117, 119, 126, 127, 130—
135, 137, 139, 142, 144, 145,
148, 149, 153, 157—159, 164,
165, 167—171, 173, 175, 184,
185, 187—191, 194, 195, 201,
202, 204, 213, 215, 220, 229,
230, 233—235, 240, 245—247,
254, 262, 268, 272, 273, 277,
281—285, 291, 297—302, 304,
306, 311, 312, 315, 316, 324,
327, 330, 332

结构主义 8—10, 18, 19, 21, 29,
80, 111, 233, 245, 262, 329, 330

解码 15—17, 19, 24, 34, 139, 149,

225, 245, 282, 292, 301, 307

镜像 9, 11, 13, 85, 92, 169, 315,
321—325

K

卡斯特 327

科耶夫 5, 9

克里斯托娃 227, 228, 262,
263, 308

拉康 9, 10, 13, 16, 19, 80, 153,
163, 185, 192, 201, 277, 308,
321—325

拉克劳 11

L

莱斯 269

里斯曼 79, 134

历史唯物主义 9, 10, 150, 250,
281, 282, 285, 289, 291, 292,
294—296, 313, 326

利奥塔 1, 13, 188

列斐伏尔 8, 10, 16, 17, 20, 30,
38—43, 45—50, 52—60, 71, 78,

80, 86, 90, 93, 120, 123, 136,
139, 143, 165, 208, 281, 317

列维-斯特劳斯 19, 21, 187, 233,
239, 284, 290, 308

零度 32, 50, 51, 81, 97

流行体系 17, 18, 20, 24—26, 28—
35, 37, 38, 50, 111, 170, 229

卢卡奇 20, 54, 55, 64—66, 68—
71, 73, 94, 148, 175, 184, 190,
297, 316, 334

M

马尔库塞 16, 41, 44, 45, 51—56,
130, 150, 152, 174, 188, 196,
205, 260—262, 266, 277,
289, 309

马林诺夫斯基 155, 187, 285

麦克卢汉 8, 11, 74, 78, 234, 235,
241, 244, 247

曼海姆 317

梅洛-庞蒂 9

媒介 8, 11, 12, 67, 68, 73—75, 77,
78, 120, 127, 149, 150, 158, 165,

190, 199, 200, 202, 227, 233—

247, 250, 275, 310, 326, 327, 334

莫斯 5, 81, 83, 154, 308, 309

墨菲 11

穆尔曼 8

N

恩森斯伯格 236—239, 241, 242,

244, 246

尼采 5, 8, 16, 40, 279, 335

拟像 2, 12, 14, 59, 75, 76, 88, 114,

117, 312, 328

拟真 2, 11, 75, 76, 312

女性主义 13

Q

权力 13, 37, 43, 54, 67, 69, 73,

121, 164, 165, 168, 171, 173,

174, 185, 194, 195, 224, 239,

240, 242, 258, 262, 268—270,

274, 280, 286, 290, 297, 302,

305, 309, 311, 320, 322, 328

S

萨林斯 146, 274, 275, 285,

311, 313

萨特 8, 9, 32, 39, 43, 50, 271—273

桑巴特 156

商品 18, 20, 37, 44, 45, 47, 52, 54,

58—70, 72, 73, 75, 78, 80, 83,

84, 123, 128, 138—141, 145,

149, 154, 156, 166, 167, 175—

182, 185, 188—190, 195, 205,

206, 209—212, 214, 215, 217,

218, 220—226, 228, 238, 241,

243, 247, 252, 254, 260, 266,

284, 295—300, 302, 303, 305,

329, 332

身体崇拜 190, 194

神话学 21, 24, 34, 89, 99, 101,

102, 224

生产方式 42, 62, 68, 78, 185, 205,

206, 208, 234, 251, 254, 259,

265, 273, 281, 282, 284, 291—

293, 295, 298, 299, 301, 302,

307,308,314—316,328—330
 使用价值 20, 37, 38, 47, 48, 60,
 61,66,67,72,74,136,147,152,
 154, 166, 177, 178, 187—189,
 204, 206, 207, 210—226, 228,
 230, 231, 237, 238, 251—256,
 259, 264, 275, 288, 295, 301—
 303,315,316,331,332
 索绪尔 9, 19, 21, 22, 25—27, 29,
 49, 165, 215, 227, 228, 301

T

投注 9, 56, 80, 83, 95, 96, 101,
 103—105, 108, 109, 114, 122,
 123, 126, 129, 185, 188, 194, 257
 涂尔干 5, 134, 289

W

韦伯 70, 124, 130, 135, 155, 156,
 261, 279, 280, 288, 315
 乌托邦 7, 8, 13, 14, 19, 37, 52, 56,
 57, 72, 123, 136, 197, 247, 288,
 289, 307, 314, 317—320, 335

无意识 11, 12, 24, 41, 131, 139,
 145, 153, 161, 163—165, 168,
 169, 173, 176, 188, 191, 192,
 194—196, 201, 220, 265, 277,
 298, 322, 335

X

席勒 196, 260
 席美尔 120, 122, 196
 现代性 1, 2, 5, 11—13, 41, 42, 46,
 52, 57—59, 71, 89, 92, 98, 99,
 102, 105, 106, 133, 192, 198,
 234, 243, 250, 270, 274—276,
 279, 321
 相互性 239, 243, 244, 246, 286
 象征交换 2, 5, 10, 11, 13, 15, 59,
 75, 77, 107, 150, 154, 166, 208,
 210—217, 232, 239, 247, 250,
 254, 263, 264, 266, 267, 271,
 280, 284, 286—288, 305, 307—
 311, 314, 316, 318, 335, 336
 形而上学 13, 14, 164, 168, 183,
 197, 220, 222—224, 226—229,

231, 232, 237, 238, 264, 265,
275, 319

虚拟 5, 6, 76, 110, 114, 121, 143

Y

雅各布森 29, 244, 245

叶姆斯列夫 28, 29

一般政治经济学 210, 215—
217, 223

艺术 11, 20, 43, 46, 47, 51, 54, 56,
76, 81, 88, 120, 160, 195, 196,
198—209, 291, 311, 312, 318

意识形态 8, 10, 11, 20, 23, 24, 32,
34—37, 41, 43, 45, 46, 48—50,
52, 56, 64, 70, 80, 81, 83, 85,
111, 112, 117, 119—123, 126,
127, 136, 137, 144, 150, 151,
153, 154, 159, 161, 162, 164,
165, 168—172, 174—176, 181—
189, 191—196, 203—210, 212,
220—226, 230, 231, 237—240,
244, 245, 250, 251, 254, 256,
259, 262—265, 270, 275—277,

282, 283, 288, 290, 292, 294—
298, 301, 306, 307, 311—313,
316, 317, 321, 322, 327, 335, 336

意象 4, 20, 21, 23, 26, 27, 30—33,
38, 46—49, 59, 63, 66—77, 86,
114, 115, 127—129, 203, 204,
243, 246, 283, 313, 314, 321, 323

意指方式 24, 78, 301, 308, 330

欲望 13, 26, 38, 51, 105, 109, 112,
113, 118, 122, 131, 141, 173,
184, 188, 191, 193, 241, 257,
289, 305, 322, 325

元语言 29—31, 49, 50, 53,
210, 229

Z

真实 11—14, 19, 22, 24—27, 29—
33, 35, 47, 48, 51, 65, 66, 69, 70,
75—77, 95, 96, 99, 101, 105,
106, 108, 114, 116, 121, 122,
125, 127, 129, 138, 142, 153,
154, 156, 157, 159, 163—165,
171, 174, 178, 179, 181, 183,

185, 186, 188, 191, 195, 198—
200, 205, 212, 219, 223, 225,
229—233, 239, 240, 242, 243,
250, 253, 266, 268, 271, 272,
274, 284—287, 290, 302, 303,
313, 315, 317, 319, 328, 331

直接意指 29, 30, 36, 37, 81, 111,
228—231, 297, 304

主体 14, 20—22, 29, 33, 36, 46,
48, 55, 68, 70, 71, 74, 78, 80, 85,
86, 90, 92, 97, 100, 103—106,
108, 109, 112, 123, 132, 133,

140, 148, 149, 153, 164, 165,
167—169, 172, 183—188, 192—
194, 197—202, 220—222, 224—
228, 240, 252, 267—269, 277,
285—287, 290, 293, 302, 307,
309, 317, 319, 321—323, 325,
328, 335—337

自恋 13, 69, 95, 97, 105, 107—
110, 117, 138, 191, 194, 196,
322, 325

总体性 1, 11, 54, 57, 68—70, 77,
195, 226, 241, 258, 293, 319

参考文献

英文

1. Althusser, Louis, *Reading Capital*, tr. , B. Brewster, London: New Left Books, 1972.
2. Baudrillard, Jean, *The System of Objects*, Tr. , James Benedict, Verso, 1996.
3. Baudrillard, Jean, *The Consumer Society*, Tr. , George Ritzer, London, 1998.
4. Baudrillard, Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Tr. , Charles Levin, Telos Press, 1981.
5. Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, Tr. , Mark Poster, Telos Press, 1975.
6. Baudrillard, Jean, *Symbolic Exchange and Death*, Tr. , Lain Hamilton Grant, London, 1993.
7. Baudrillard, Jean, *Simulacra and Simulation*, Tr. , Sheila Faria Glaser, The University of Michigan Press, 1994.

8. Baudrillard, Jean, *Seduction*, Tr. , Brian Singer, St. Martin's Press, 1990.
9. Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities*, Tr. , Paul Foss, John Johnston and Paul Patton, New York, 1983.
10. Baudrillard, Jean, *Fatal Strategies*, London, Pluto Press, 1990.
11. Baudrillard, Jean, *Cool Memories*, Tr. , Chris Turner, New York, 1990.
12. Baudrillard, Jean, *Evil*, Tr. , James Benedict, New York, 1993.
13. Baudrillard, Jean, *The Illusion of the End*, Tr. , Chris Turner, Polity Press, 1994.
14. Best, Steven, and Kellner, Douglas, *The Postmodern Turn*, New York, 1997.
15. Butler, Rex, *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, London, 1999.
16. Debord, Guy, *Society of the Spectacle*, Black and Red, 1983.
17. Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Random House, 1970.
18. Gane, Mike, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London and New York, 1991.
19. Gane, Mike, ed. , *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London, 1993.
20. Giddens, Anthony, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London and Basingstoke, 1981.

21. Kellner, Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, 1989.
22. Kellner, Douglas, ed., *Baudrillard: A Critical Reader*, Cambridge, 1994.
23. Laclau, Ernesto, and Mouffe, Cantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London Verso, 1985.
24. Lefebvre, Henri, *Everyday Life in the Modern World*, Tr., Philip Wander, London, 1984.
25. Levin, Charles, *Jean Baudrillard: A Study in Culture Metaphysics*, London and New York, 1996.
26. Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*, New York, 1962.
27. Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern*, London, 1991.
28. Poster, Mark, ed., *Jean Baudrillard: Select Writings*, Stanford University Press, 1988.
29. Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton University Press, 1975.
30. Poster, Mark, *Foucault, Marxism and History*, Polity Press, 1984.
31. Rojek, Chris, and Turner, Bryan, S., ed., *Forget Baudrillard*, London and New York, 1993.
32. Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, London; Tavistock, 1974.

中文

1. [德]阿多尔诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版。

2. [法]阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆 1984 年版。
3. [法]阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社 2001 年版。
4. [加]阿格尔：《西方马克思主义概论》，慎之等译，中国人民大学出版社 1991 年版。
5. [俄]巴赫金：《巴赫金文论选》，佟景韩译，中国社会科学出版社 1996 年版。
6. [法]巴特：《罗兰·巴特随笔选》，怀宇译，百花文艺出版社 1995 年版。
7. [法]巴特：《神话——大众文化诠释》，许蔷蔷、许绮玲译，上海人民出版社 1999 年版。
8. [法]巴特：《流行体系——符号学与服饰符码》，敖军译，上海人民出版社 2000 年版。
9. [法]巴特：《S/Z》，屠友祥译，上海人民出版社 2000 年版。
10. [法]巴特：《一个解构主义的文本》，汪耀进、武佩荣译，上海人民出版社 1996 年版。
11. [法]尚·布希亚：《物体系》，林志明译，上海人民出版社 2001 年版。
12. [法]波德里亚：《消费社会》，刘成富、全志钢译，南京大学出版社 2000 年版。
13. [法]博德里亚尔：《完美的罪行》，王为民译，商务印书馆 2000 年版。
14. [英]鲍曼：《流动的現代性》，欧阳景根译，上海三联书店 2002

年版。

15. [英]鲍曼：《全球化——人类的后果》，郭国良、徐建华译，商务印书馆 2001 年版。
16. [美]贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡、蒲隆、任晓晋译，生活·读书·新知三联书店 1989 年版。
17. [德]本雅明：《机械复制时代的艺术作品》，王才勇译，中国城市出版社 2002 年版。
18. [美]波斯特：《第二媒介时代》，范静哗译，南京大学出版社 2000 年版。
19. [英]布洛克：《西方人文主义传统》，董乐山译，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。
20. [法]丹纳：《艺术哲学》，傅雷译，安徽文艺出版社 1991 年版。
21. [法]德里达：《论文字学》，汪堂家译，上海译文出版社 1999 年版。
22. [法]德里达：《书写与差异》，张宁译，生活·读书·新知三联书店 2001 年版。
23. 《费尔巴哈哲学著作选集》，荣振华、李金山等译，商务印书馆 1984 年版。
24. [英]费瑟斯通：《消费文化与后现代主义》，刘精明译，译林出版社 2000 年版。
25. [美]费斯克：《理解大众文化》，王晓珏、宋伟杰译，中央编译出版社 2001 年版。
26. [法]福柯：《词与物》，莫伟民译，上海三联书店 2001 年版。
27. [法]福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，生活·读书·新知

- 三联书店 1999 年版。
28. [法]福柯：《疯癫与文明》，刘北成、杨远婴译，生活·读书·新知三联书店 1999 年版。
29. [法]福柯：《性经验史》，余碧平译，上海人民出版社 2000 年版。
30. [英]弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社 1987 年版。
31. [德]弗罗姆：《逃避自由》，陈学明译，工人出版社 1987 年版。
32. [奥]弗洛伊德：《梦的解析》，赖其万、符传孝译，作家出版社 1986 年版。
33. [奥]弗洛伊德：《精神分析引论新编》，高觉敷译，商务印书馆 1987 年版。
34. [奥]弗洛伊德：《文明及其缺憾》，傅雅芳、郝冬瑾译，安徽文艺出版社 1987 年版。
35. [日]港道隆：《列维纳斯——法外的思想》，张杰、李勇华译，河北教育出版社 2001 年版。
36. [法]戈德曼：《隐蔽的上帝》，蔡鸿宾译，百花文艺出版社 1998 年版。
37. [意]葛兰西：《狱中札记》，曹雷雨等译，中国社会科学出版社 2000 年版。
38. [芬]格罗瑙：《趣味社会学》，向建华译，南京大学出版社 2002 年版。
39. 中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室：《国外黑格尔哲学新论》，中国社会科学出版社 1982 年版。

40. [德]哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，学林出版社 1999 年版。
41. [德]哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，李黎、郭官义译，学林出版社 1999 年版。
42. [德]哈贝马斯：《认识与兴趣》，郭官义、李黎译，学林出版社 1999 年版。
43. [德]哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，译林出版社 2001 年版。
44. [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，生活·读书·新知三联书店 1987 年版。
45. [德]海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店 1996 年版。
46. [德]海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆 1996 年版。
47. 何怀远：《欧洲社会历史观——从古希腊到马克思》，黄河出版社 1991 年版。
48. [德]黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版。
49. [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版。
50. [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 1970 年版。
51. [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社 1999 年版。
52. 胡大平：《后革命氛围与全球资本主义》，南京大学出版社 2002

年版。

53. [德]胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社 1986 年版。
54. [德]胡塞尔：《现象学的方法》，倪梁康译，上海译文出版社 1994 年版。
55. [德]霍克海默、阿尔多诺：《启蒙辩证法》，洪佩郁、蔺月峰译，重庆出版社 1990 年版。
56. [英]霍克斯：《结构主义和符号学》，瞿铁鹏译，上海译文出版社 1987 年版。
57. [英]吉登斯：《社会的构成》，李康、李猛译，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。
58. [英]吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。
59. [德]加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海译文出版社 1994 年版。
60. [德]加达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版。
61. [美]卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，社会科学文献出版社 2001 年版。
62. [德]卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版。
63. [德]康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，商务印书馆 1960 年版。
64. [德]康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆 1999 年版。
65. [德]康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆 1978

年版。

66. [德]柯尔施：《马克思主义和哲学》，王南湜、荣新海译，重庆出版社 1989 年版。
67. [德]柯尔施：《卡尔·马克思》，熊子云、翁廷真译，重庆出版社 1993 年版。
68. [美]科克尔曼斯：《海德格尔的〈存在与时间〉》，陈小文等译，商务印书馆 1996 年版。
69. 《拉康选集》，褚孝泉译，上海三联出版社 2001 年版。
70. [加]莱斯：《自然的控制》，岳长龄、李建华译，重庆出版社 1993 年版。
71. [美]莱文：《辩证法内部对话》，张翼星等译，云南人民出版社 1997 年版。
72. [奥]赖希：《法西斯主义群众心理学》，张峰译，重庆出版社 1990 年版。
73. [美]理斯曼：《孤独的人群》，王崑、朱虹译，南京大学出版社 2002 年版。
74. [法]利奥塔：《后现代状况》，岛子译，湖南美术出版社 1996 年版。
75. 《列宁选集》第 1—4 卷，人民出版社 1995 年版。
76. 列宁：《哲学笔记》，中共中央党校出版社 1990 年版。
77. [法]勒维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。
78. [法]列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆 1987 年版。

79. [法]列维-斯特劳斯：《图腾制度》，渠东译，上海人民出版社 2002 年版。
80. [日]铃村和成：《巴特：文本的愉悦》，戚印平、黄卫东译，河北教育出版社 2001 版。
81. 刘北成：《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社 1995 年版。
82. [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆 1995 年版。
83. [美]马尔库塞：《单向度的人》，张峰、吕世平译，重庆出版社 1988 年版。
84. [美]马尔库塞：《理性和革命》，程志民等译，重庆出版社 1993 年版。
85. [美]马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇、薛民译，上海译文出版社 1987 年版。
86. [美]马尔库塞：《现代文明与人的困境》，李小兵等译，上海三联书店 1989 年版。
87. 《马克思恩格斯全集》第 1—50 卷，人民出版社 1965—1985 年版。
88. 《马克思恩格斯选集》第 1—4 卷，人民出版社 1995 年版。
89. [加]麦克卢汉：《理解媒介》，何道宽译，商务印书馆 2000 年版。
90. [美]米利特：《性的政治》，钟良明译，社会科学文献出版社 1999 年版。
91. [法]莫斯：《礼物》，汲喆译，上海人民出版社 2002 年版。
92. [德]尼采：《论道德的谱系》，谢地坤等译，漓江出版社 1992 年版。
93. [德]尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，生活·读书·新知三联书店

- 1986年版。
94. 倪梁康：《现象学及其效应》，生活·读书·新知三联书店 1998年版。
 95. [英]帕金森：《格奥尔格·卢卡奇》，翁绍军译，上海人民出版社 1999年版。
 96. [德]萨弗兰斯基：《海德格尔传》，靳希平译，商务印书馆 1999年版。
 97. [美]萨林斯：《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，生活·读书·新知三联书店 2000年版。
 98. [美]萨林斯：《文化与实践理性》，赵丙祥译，上海人民出版社 2002年版。
 99. [法]萨特：《辩证理性批判》，林骧华等译，安徽文艺出版社 1998年版。
 100. [法]萨特：《萨特文学论文集》，施康强等译，安徽文艺出版社 1998年版。
 101. [法]萨特：《萨特哲学论文集》，潘培庆等译，安徽文艺出版社 1998年版。
 102. [德]桑巴特：《奢侈与资本主义》，王燕平、侯小河译，上海人民出版社 2000年版。
 103. [德]舍勒：《价值的颠覆》，罗悌伦等译，生活·读书·新知三联书店 1997年版。
 104. 盛宁：《人文困惑与反思》，生活·读书·新知三联书店 1997年版。
 105. [德]施密特：《马克思的自然概念》，欧力同等译，商务印书馆

1988年版。

106. [德]施密特：《历史和结构》，张伟译，重庆出版社 1993 年版。
107. [英]史蒂文森：《认识媒介文化》，王文斌译，商务印书馆 2001 年版。
108. [英]斯特罗克编：《结构主义以来——从列维-斯特劳斯到德里达》，渠东、李康、李猛译，辽宁教育出版社 1998 年版。
109. 孙伯鍈：《卢卡奇与马克思》，南京大学出版社 1999 年版。
110. 孙伯鍈：《探索者道路的探索》，安徽人民出版社 1985 年版。
111. 孙伯鍈等：《走进马克思》，江苏人民出版社 2001 年版。
112. [瑞士]索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆 1996 年版。
113. [日]汤浅博雄：《巴塔耶》，赵汉英译，河北教育出版社 2001 年版。
114. 唐正东：《斯密到马克思》，南京大学出版社 2002 年版。
115. [法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，生活·读书·新知三联书店 2000 年版。
116. 汪民安：《罗兰·巴特》，湖南教育出版社 1999 年版。
117. 王治河：《扑朔迷离的游戏》，社会科学文献出版社 1993 年版。
118. [德]韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，生活·读书·新知三联书店 1987 年版。
119. [日]西川直子：《克里斯托娃》，王青、陈虎译，河北教育出版社 2002 年版。
120. 杨建平：《马克思的劳动概念》，1998 年南京大学博士论文。
121. 殷鼎：《理解的命运》，生活·读书·新知三联书店 1988 年版。

122. [美]詹姆逊：《语言的牢笼/马克思主义与形式》，钱佼汝、李自修译，百花洲文艺出版社 1995 年版。
123. [美]詹明信：《晚期资本主义的文化逻辑》，张旭东编，陈清侨等译，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。
124. 张亮：《“崩溃的逻辑”的历史建构》，中央编译出版社 2003 年版。
125. 张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，生活·读书·新知三联书店 1996 年版。
126. 张一兵：《马克思历史辩证法的主体向度》，河南人民出版社 1995 年版。
127. 张一兵：《回到马克思》，江苏人民出版社 1999 年版。
128. 张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态》，中央编译出版社 2003 年版。
129. 张一兵：《张一兵自选集》，广西师范大学出版社 1999 年版。
130. 张一兵：《无调式的辩证想象》，生活·读书·新知三联书店 2001 年版。

后 记

本书是我的博士论文第二版。第一版为《走向后马克思：从生产之镜到符号之镜——早期鲍德里亚思想的文本学解读》，由中央编译出版社 2004 年出版。第二版将书名改回到博士论文的标题——《符号之镜：早期鲍德里亚思想的文本学解读》，虽然自己对鲍德里亚对马克思的理解有了诸多变化，但在第二版中，我并没有对原文做出改变，尽量保持原貌。少数术语的翻译做了改正，如 hyperreal 在第一版中译为“超现实”，这与超现实主义的“超现实”难以区别，这次再版时改译为“超真实”。

选择鲍德里亚作为研究对象，源于自己的问题意识。在我看来，马克思对我的影响可用“历史性”一词来概括。所谓历史性，最根本的一点就是要看到思想

的历史性定位，以打开历史与思想之间的内在交互空间。从历史性思想出发，现代资本主义社会发展过程可以划分为三个历史阶段：自由竞争的资本主义时期、组织化资本主义时期（有学者称为福特制资本主义、列宁称之为帝国主义、波洛克称为晚期资本主义等）、后组织化资本主义时期。自近代以来到马克思时代，哲学家面对的是自由竞争的资本主义社会，但在这一阶段的不同时期，由于资本主义社会发展的水平存在着差异，这个长时段中的思想家对于自己所面对的社会，其思想上也存在着较大的差异。自19世纪70年代之后，资本主义社会进入组织化资本主义阶段，机械化的发展推动着工厂帝国的产生，这才产生了卢卡奇所讨论的“物化”问题，这也是海德格尔哲学思想得以产生的历史机缘。在博士后工作期间，我曾选择葛兰西作为研究对象，主要想探讨后发展国家的哲学家如何面对福特制所带来的影响。在这一点上，葛兰西与卢卡奇存在着很大的差异。正是在福特制之后，特别是随着“二战”之后的和平发展，西方发达国家开始向后组织化资本主义社会过渡，有学者称之为向“消费社会”过渡。对这一新的阶段进行哲学反思，构成了20世纪60年代之后法国思想界的一个重要主题，鲍德里亚正是这一主题中的重要代表。因此，研究鲍德里亚，不仅有助于理解现代资本主义社会的变迁，而且能让我们看到，他与组织化资本主义时代的思想家之间的联系与差异。特别是他关于马克思的批评，对我而言，恰恰成为我们应该如何从马克思走向当代的一个重要节点。

自博士论文的完成到现在，十几年过去了。记得当初确定选题时，国内鲍德里亚的中文著作几乎为零。自2001年开始，国内学界开始翻

译出版鲍德里亚的作品，到今天已经出版了十几部，相关的研究著作也在陆续出版。这些作品对于加深鲍德里亚的思想研究、拓展国外马克思主义哲学研究的空间、推动本土特色的马克思主义哲学研究，起到了重要的作用。

本书能够再版，要感谢张异宾先生的再次筹划，感谢北京师范大学出版集团董事长杨耕先生一贯的支持与帮助，感谢饶涛先生的选题规划，感谢责任编辑赵雯婧女士，她的细致认真，让本书生色不少。希望这本十几年前的文字，仍然有其存在的意义。

仰海峰

2017年10月于五道口