

布希亞：社會學家或形上學家？

林志明

國立台北師範學院藝術與藝術教育研究所
E-Mail: lin0214@tea.ntptc.edu.tw

摘要

布希亞由一九六八年至一九七六年的第一的寫作段落，乃是最具社會學學說性格的一群。其中由《物體系》到《符號政治經濟學批判緒論》最能表現出布希亞如何由他曾經可能建構的一套由社會學中「脫出」的過程。

九年代的布希亞，其「幻象形上學」主要完成於《完美犯罪》一書。我們指出了其中有三個基本的調性：後末世預言者的發言位置、後批評時代及其理論、布希亞思想中的二分對立性格(caractère duel)。幻象形上學的主題在於真實和幻象雙重謀殺。

我們發現布希亞智性的特殊性乃在於其抽繹思考模組的能力，而這也使得他能進行文類混合的書寫，產生怪異的閱讀效果。另一方面，他對激進思想的要求，使得他的理論論述成為「理論-實踐」和「理論-虛構」的一個新的綜合。

關鍵詞：布希亞、社會學、形上學、分化社會學、激進思想

我既非哲學家亦非社會學家。我沒有遵循學院生涯軌跡，也沒有遵循體制步驟。我在大學裏教社會學，但我並不認為我是社會學家或是作[專業]哲學的哲學家。理論家？我很願意；形上學家？就極端的角度而言才是；人性和風俗德行的思索者 (moraliste) ？我不知道。我的作品從來就不是大學學院式的，但它也不會因此而更有文學性。它在演變，它變得比較不那麼理論化，也不再費心提供證據或和引用參考。

尚·布希亞(Jean Baudrillard, 1993: 43)¹

壹、作為社會學家的布希亞

如果我們可以說布希亞是一位社會學家，那不只意謂著他曾經研究過社會學，而且也意謂了他有被認可列入社會學的生產。這是一個(屬於布希亞知識理論中所說的)以生產為中心的談論法。² 雖然他身為社會學家勒費勃禾(Henri Lefebvre)的學生，並且由他那兒繼承了「日常生活」這個主題，³ 接著也在南特禾(Nanterre)大學社會學系任教直到退休，但要說明他是「社會學家」而不只是「社會學教授」或意義更散漫的社會學研究者，我們需要一個由「作品」支持的說明。

雖然分期法可以有各種方式，但我們可以沒有困難地把布希亞

¹ Interview avec D. Guillemot et D. Soutif. *Psychologie*, mai, 1983. In Baudrillard & Gane (Ed.) (1993), *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London and New York: Routledge.

² 從這個角度而言，布希亞的博士論文雖然寫作於社會學系，但這並不意謂他已經是社會學家。更何況，由他的論文原本可以看出，這篇論文(即後來出成書的《物體系》)原來要在索爾邦的文學院中發表，更說明了，就學術體制而言，法國社會學原來隸屬於哲學，直到戰後才獨立的歷史(「由於社會學課程日益受到重視，社會學教育終於由哲學系統的學科中分離出來，其標誌是一九五八年在各大學中正式設置社會學學士文憑。」(胡偉，1988: 21))。

³ 這個主題不只布希亞繼續加以發揮，另外狄雪圖(Michel de Certeau)和馬費索利(Michel Maffesoli)也有相關的著作。

由一九六八年到一九七六年間出版的書籍視為第一個段落：⁴ 由一九六八年的《物體系》(*Le système des objets*)到一九七六年的《象徵交換與死亡》(*L'échange symbolique et la mort*)，中間經過一九七〇年的《消費社會》(*La société de consommation*)，一九七二年的《符號政治經濟學批判緒論》(*Pour une critique de l'économie politique du signe*)及一九七三年的《生產之鏡》(*Le Miroir de la production*)。⁵

這一個段落的寫作，在主題上具有強大的銜接連貫性，顯示出一種思想體系開展的風貌。它曾經被某些評論者認為是布希亞作品中最具理論發明價值的一個階段。⁶ 這一點我們可以存疑，但它們無疑是布希亞作品中最符合大學規範(*norme universitaire*)的一群。⁷ 它們也是最具社會學學說性格的一群。其中由《物體系》到《符號政治經濟學批判緒論》最能表現出布希亞如何由他曾經可能建構的一套社會學中「脫出」的過程。⁸

⁴ 筆者個人把布希亞的作品粗分為三個段落：一九六八至一九七六(由《物體系》到《象徵交換與死亡》)，一九七七至一九九〇(由《遺忘傅柯》到《酷回憶》)，一九九〇至今(由《惡之透明》到《通關秘語》)。之所以稱為「段落」而不稱為「系列」，是因為布希亞另有系列性寫作，如《酷回憶》I, II, III, IV。另外純粹的線性時間分期也有缺點，因為它不能照顧到某些文類(如攻擊性小冊子，日記，時事評論結集)的發展秩序，而且因為文章結集本身的特性，寫作時間和結集出版日期往往相差甚遠。

⁵ 以上所提各書及版本參見文末參考文獻。

⁶ 這個觀點主要由道格拉斯·肯勒(Douglas Kellner)表達於他的*Jean Baudrillard, From Marxism to Postmodernism and Beyond*(Kellner, 1989)。這是有關布希亞思想評介討論的第一本英文專著，為英語世界和布希亞之間較具規模的對話展開序幕，影響深遠。關於英文世界對布希亞思想的批評討論，限於篇幅和時間，不擬在本文中作深入的討論。但這並不表示筆者有意將其忽視。事實上，筆者計劃寫作一專文討論此方面的問題。

⁷ 這個規範因為是暗含的，其實不容易用簡單的話說清楚。而且它的緊密度隨著許多參數轉變，也許有人看了布希亞早期的作品，也會不認同這是大學可以接受的寫作方式。但我們這麼說是就布希亞自身作品的相互比較而言。

⁸ 其實本文的寫作受到長久想要對布希亞進行整體概觀，此一願望的驅力推動，但它並未完成。本文的第一節也並不是想完整地描述「布希亞社會學家」或他的第一段

一九六八年的《物體系》為布希亞的在勒費勃禾指導下完成博士論文，主要討論日常生活中的消費物品如何轉變為符號。就領域而言，如同前面所說，可說是延續了勒費勃禾的日常生活社會學(林志明，1997: 222-229)。但布希亞使用的方法，由論文本被刪去的方法論說明來看，則包括了「結構分析、心理分析、社會學」(Buadrillard, 1968a: XIII)。我曾以三個符號音域，即記號、徵兆和訊號作為解讀主軸(林志明，1997: 239-245)。雖然這三種符號在實際分析中是相互纏繞的，但對應出三大主要理論企圖：一套日常物的記號學，一套物品關係的心理分析，和最後一套奠基於消費物操作的分化社會學(*sociologie différentielle*)。《物體系》的結論一章呼喚一個和符號消費有關的新消費定義，⁹而下一本著作《消費社會》明顯承續此一命題繼續發展。

和《物體系》相比，《消費社會》更像是一本「優良的社會學著作」。而且，這兩本書的連續性之強，甚至可以使人將前一本書視為後一本書的導論。純就社會學的角度而言，這本書的企圖更為深遠龐大：如果說《物體系》建立了一個概念(消費)，《消費社會》則借此建構出一整部的社會類型分析。

大體說來，《消費社會》一書結構上可以分為三大部份，首先是針對消費社會的共享意識進行意識型態批判，接著建立一套布希亞自己的消費社會理論，最後將這套理論應用到布希亞熱愛分析的一些文化現象上去。

首先，布希亞認為消費社會在客觀上仍是一個生產社會(*société*

落著作。因為在寫作過程中，筆者的發現是，「社會學建構」和「社會學脫出」這兩個運動至少同樣地重要(後者可能更為重要)。這是為什麼在這裏把分析對象集中在第一段落的前三本著作，以突顯這裏思想運動的雙重性(第三本著作為論文合集，其寫作有部份與前二者時間重疊)。

⁹ 在這裏消費被定義為「記號的系統化操控活動」(布希亞著，林志明譯，1997: 212)。

de production)，但新的社會是在生產的邏輯上纏繞著消費的邏輯，也就是，承續《物體系》所得的結論，符號操縱的邏輯(Baudrillard, 1986: 29-30)。另一個新穎的地方的是這個社會的居民，也就是廣大的消費群眾集體認為豐產時代已經來臨，而他們有得到消費品大量豐產的自然權利，彷彿美蘭尼希亞人的貨櫃神話 (Le mythe du Cargo) (Baudrillard, 1986: 29)。¹⁰ 更進一步地說，符號的操縱同時也是一種隱蔽 (abri)，¹¹ 它因為使得人躲避真實世界可能帶來的失望和挫折，而使得這個神話得以維持(Baudrillard, 1986: 32)。「作為封閉性而存在的日常生活，如果沒有世界的擬似物 (simulacre)，沒有參與世界的除罪工具 (alibi)，便是無法令人忍受的。」(Baudrillard, 1986: 33)從這種意識型態批判的角度出發，消費社會共享的集體享樂主義態度(而同時主動、行動、效率、犧牲這些價值仍居主角位置)，基本上是一種社會控制的手段。

我們必需注意到，在批判的同時，布希亞也提出了兩個相對的視域，一是由尼采和巴塔耶(Bataille)那裏繼承而來的人類學視域：「所有的社會總是會超過嚴格意義下的必需，浪費、揮霍、消耗及消費，只因為一個簡單的理由，那便是在消費多餘和無用的同時，個人和社會才會覺得自己不僅是存在著，而且是活著 (Baudrillard, 1986: 49)。」由這裏推導出來的是一個以消耗(consumption)取代消費(consommation)的理論。這個理論未來會成為其「象徵交換」(l'échange symbolique) 概念的一個基石。有趣的是它很早便在此處出現。

第二個相對的視域則屬於正統的社會學，和社會學家面對經濟

¹⁰ 布希亞認為對於消費具有一種不加懷疑的信心乃是一種新的元素。

¹¹ 「符號實踐總是曖昧的，它的驅魔除魅(conjurer)功能，同時擁有這個辭的兩個意思：使得某物(如力量、真實、幸福等)出現並以符號加以捕捉，或是讓某種事物出現以便將它否定或壓抑。」(Baudrillard, 1986: 30)

學理論時所提出的基本立場相同（比如馬克斯面對古典政治經濟學）：經濟學忽略了社會關係的存在。這裏的主要理論對手是寫作《豐產社會》（*La société d'abondance*）的加布列斯（Galbraith）。不斷成長的豐產社會面臨一個吊詭的現象，成長產生並且複製了社會不平等、特權、失衡等。加布列斯的論點實際上是以生產來解決分配（只要能生產得更多，總有一天會生產到滿足所有人的足夠數量）。對於布希亞而言，這是只能存在於流體物理學中的定理，在「社會關係」的脈絡裏卻不能為真（Baudrillard, 1986: 64）。「這是似是而非的：因為如果經濟成長開始使得所有人邁向絕對值更高的收入和更大量的財貨，就社會學角度而言，其中特徵卻是成長內部建立的扭曲程序，扭曲的程度巧妙地結構了成長，並賦與它真正的意義。」（Baudrillard, 1986: 64）（加重語氣為本人所加）

除了這種頗為正統的社會學批判立場之外，布希亞提出了前述的分化社會學作為其理論立場。這一套分化社會學是布希亞作為社會學家的一個重要的觀察軸線（意即，如果布希亞是社會學家，他是一個怎麼樣的社會學家呢？）這套理論的基本立論如下：「所有的社會都會產生分化、社會區別，而這種結構性的組織的基礎之一便是財富的使用和分配。」（Baudrillard, 1986: 66）在這種觀點下，「經濟成長的社會其全體乃是妥協下的產物，一方面是民主平等的原則，由豐產和幸福的神話加以支撐，另一方面則是維持特權和宰制的基本必要。」（Baudrillard, 1986: 67）

由這樣的分化社會學立場出發，布希亞便可以建構出他的消費「社會」理論。首先他接受的加列布斯的一個論點，當代資本主義的根本問題不再是利益的絕大化和生產理性化之間的矛盾，而是潛在的無限生產力和如何銷出產品之必要間的矛盾，因此不只生產的控制，需求（*demande*）的控制也同樣決定了體系的生死。由這裏，他再導入分化社會學所堅持的社會邏輯：「所有的需要（*besoins*）重

新組織，其根據為一符號及差異的**客觀**社會需求，由此，消費不再是個人『和諧』滿足的一種功能（因而也就會根據『本性』的理想性規範作出限制），而是一種無限的社會活動。」(Baudrillard, 1986: 102)

關於受到客觀掌控的和組織的「需要」，布希亞強調它們組成了一個體系：「它們是作為體系中的一個元素被生產出來，而不是作為個人和一個物品間的關係。」(Baudrillard, 1986: 104)由這裏布希亞再導入前面所建立的符號消費理論，解析財貨如何成為特權和地位的符號，便可以建立一整套對於消費行為的經驗研究基礎，而這樣一套經驗研究示範的最佳的典範似乎便是後來由布爾迪厄(Pierre Bourdieu)完成的《區分—判斷力的社會學批判》(*La distinction: critique sociale du jugement*)。¹²

然而布希亞並未如此進行下去，一方面他強調了「體系全體」的某些特性（體系只追求其存續），並由此觀看相當於無意識的社會邏輯而不著重個人有意識的滿足或模仿，¹³另一方面，他繼續使用符號消費的和在此產生的消費社會觀點去分析和批判一些他未來會持續關注的對象：大眾媒體、由消費層面來看的性、身體及休閒的社會控制。如果有人認為可以從整理布希亞各時期關於媒體、性/身體和休閒等文化現象的論述，而得到一套分科的社會學或後現代理論，那麼便需要注意到他這時是在一種分化社會學的理论立場下工作。這個立場是受到單純的中止或是有意的位移或是揚棄呢？

布希亞接下來的出版《符號政治經濟學批判緒論》(Baudrillard,

¹² 其實布希亞《物體系》論文本中結論已提到了布爾迪厄正在發展的分化社會學，但這部份在正式出版中遭到刪除。

¹³ 在命名為「區別或相似？」的一節中，布希亞如此地處理了這個社會學的古典命題：「相似(*conformité*)並不是地位的平等化，群體有意識的同一化(每一個個人向群體看齊)，而是共同擁有同樣的符碼，分享同樣的符號，而這些使得你們整體和另一個群體有所不同。」(Baudrillard, 1986: 133)

1972, 1977) 是一本論文合集。相對於我們的在這裏設下的題目而言，其中最具相關性者約略可以分為兩個群組。由這部論文合集作品可以看出布希亞思想在此時以高速躍進，其中某些他在第一個群組裏使用的概念和出發點，在過程中會遭到其自我解構和批判(布希亞在這本書裏除了大幅擴展其理論位階之外，更重要的是對許多基本的知識概念架構進行深度的批判)。而這裏面的一個結果便是他對社會學所作的一種「脫出」活動。其中的觀察點可以有下列三個線索：

一，首先是他如何對於傳統的，作為學科分類中的一門的社會學感到懷疑，甚至加以摒棄。為何他在消費分析裏沒有走向一個以區別論為主導的經驗社會學分析，那是因為——布希亞如此說：「邏輯分析只能作出一種層級區別(stratification)，卻會使我們冒著忘記一個基本的真理危險：那便是社會學分析不能只是邏輯分析，而且還要是意識型態或是政治的分析。」(Baudrillard, 1977: 43) 在這樣的觀點下，以消費物為地位符號進行的社會行為分析，遺忘了一個權力宰制的戰略層面，而僅能專注於區分操縱中的戰術層面¹⁴：「然而，我們必須要能在上層社會(upper class)於家電或奢華美食中的優勢中讀出的，卻正好不是它在物質享受中佔得上部位階，而是它有絕對的特權，而此特權之所以能夠維繫，正因為它的優勢的基礎不是威望的符號或財貨的豐饒，而是建立在別的地方，存在於決策、經營、政經權力的真實領域，以及對符號和人的操縱裏。」(Baudrillard, 1977: 58) 反過來說，如果社會學分析不進行意識型態批判，這樣的學科反而會成為體系的共謀者。「在這裏，社會學大部份的時間是受騙和共謀者：它把消費的意識型態當作消費本身。假裝相信物和消費在社會階梯的上層和下層有同樣的意義(就好像

¹⁴ 有關戰略和戰術在消費理論中的概念區分，請參照 Certeau, 1990: XLVI-XLVIII。

過去的道德原則或宗教)，它為地位的普遍神話增添了信用，而且就在這樣的基礎上以數據開始運作社會學範疇、加權統計、分列層級、連結項目。」(Baudrillard, 1977: 57) 至少在第一個群組裏，布希亞強調了意識型態批判是一種政治的，有關權力宰制的批判，而社會學，或至少缺乏意識型態批判的社會學只能作出專業性、技術性的分析，反而掩蓋了社會的真象(Baudrillard, 1977: 91)。

二，延續《消費社會》裏的分化社會學而來的，是一整套對「需要」這個基本知識概念的批判。這裏他先是借助於將主軸放置於語言和意義生產的結構主義思維，點出：

就像並不是因為個人有說話的必要才會有語言(這樣會產生兩個無法解決的問題，如何在個人的層面上莫立此一需要的基礎，接著是如何在一個可能交換中組構此一需要)，而是語言並不以首先作為一個絕對的、自主的體系而存在，而是作為一種交換體系，並且與意義同時產生，個人的說話意圖接著在其上進行組構——同樣地，「消費」並不因為有了消費的客觀需要，有一個主體朝向客體的終極意圖才產生：存在的是一個交換體系之中，差異的基質、意義符碼和地位價值的社會性生產——財貨的功能和個人的需要是在後來才添加上去，作為一種合理化過程，同時也壓抑這種基本的結構機制。(Baudrillard, 1977: 77)

後面這一句話尤其重要，因為這不只是把「需要」這樣的架構概念當作一種事後的合理化工具，更指出它的意識型態功能。比提供「合法性工具」更進一級的，是所謂「不在場證明」：「這個分化功能總是會多重決定(surdéterminer) 外顯的功能，甚至有時會和它完全矛盾，把持它作為不在場證明，甚至把它生產出來作為不在場證明。」(Baudrillard, 1977: 81) 布希亞面對的，仿佛是一種結構的狡智。

和「需要」這個概念相連結，便是馬克斯資本論分析裏的，看似最自然，最不可否定，甚至要加以回復的「使用價值」。對於「使用價值」，布希亞運用了上面對「需要」時所運用的同樣的圖式加以批判，並且宣稱這是把馬克斯對「交換價值」進行的批判深化到「使用價值」上來：「在這裏我們要比馬克斯本人更邏輯，而且就像他所說的，更為根本 (**radical**)：使用價值，用途本身，就像是商品的抽象可互換性，乃是一種被物神化的社會關係——這是需要體系的抽象化，它具有虛偽的自明性，像是有一個具體的目的去向，像是財貨與產品自身擁有目的性。」(Baudrillard, 1977: 155)

雖然布希亞承認說這可能是因為今天的指導性消費才使我們看清「需要」這個概念和主體的慾望或個別要求無關，而是系統對慾望所進行的抽象化、合理化(Baudrillard, 1977: 161)。但他在這裏提煉出一個批判的圖式(**schème**)，又將其作用到更深更廣的領域上。

這個批判圖式針對的是一種二元結構(他認為這即是意識型態的基本運作模組)，但它不完全是結構的，因為它會著重其中一項。比如在「交換價值」和「使用價值」這一組二元結構裏，「交換價值」具有絕對的優勢，而「使用價值」只是它的**效果**，但卻被用來「當作真實、實存經驗、具體的擔保」，而它所擔保的客觀現實，卻又在同時，被這樣的體系(「交換價值」)「以及全體邏輯所取代(然而說取代也是錯的：這個說法意謂著在某處還存在一個基本的現實，只是被體系捕捉或轉離正向。事實上，並不存在著另一個現實或現實原則，只有一開始便被體系生產出來作為其理想指涉的現實)。」(Baudrillard, 1977: 165)換另一個說法，純就意識型態的完成而言：這是「一個分別層級的功能，其中有一個主宰的形式，和一個不在場證明形式或附屬形式，但它同時也是前者邏輯上的極致和意識型態上的完成。」(Baudrillard, 1977: 172)

把這樣的批判圖式運作到符號學的符徵/符旨 (**signifiant/**

signifié)等架構性概念，便完成了布希亞的符號政治經濟學批判，但這樣的價值同構體系(homologie des valeurs)一旦完成，反而會位移整個意識型態批評的問題：因為意識型態「不再建立於一個上層/下層結構的關係之上，介於物質生產(生產體系和生產關係)和符號生產(文化等等)，好像這符號生產表達了物質生產，但又把它的矛盾加以遮蔽。所有這一切現在都以同樣的客觀程度，為同一個普遍的政治經濟學(及其批判)所包含，被同一個形式所完全穿越，也被同一個邏輯所支撐。」(Baudrillard, 1977: 173)如此，傳統的意識型態概念自身也應受到批評，那不是一個什麼樣的文化或意念(內容)作用於「意識」(對於布希亞，這是主體形上學的產物)，批判理論必須注意到意識型態的客觀性正如馬克斯對物質生產所說的，存在於它的「形式」(Baudrillard, 1977: 174)。¹⁵ 而這也就是前面所提出的運作圖式。

三，對於布希亞而言，符號政治經濟學的批判必須包含一種將其超越(dépassement)的視野。在《符號政治經濟學批判緒論》中，最值得注意的地方是「象徵交換」這個主題開始在整個理論中獲得一個明確的位置。

在本書一篇題名為〈普遍理論緒論〉的文章裏，布希亞首先提出這樣的式子：

$$\begin{array}{ccc} \text{符號交換價值} & & \text{經濟交換價值} \\ \text{-----} & = & \text{-----} \\ \text{象徵交換} & & \text{使用價值} \end{array}$$

在他的價值轉換敘述裏，如此說明了這條式子：符號交換價值對於象徵交換而言，就好像經濟交換價值之相對於使用價值。「也就是說，在象徵交換到符號交換價值之間，其所經歷的化約、抽象

¹⁵ 這也是巴特分析現代神話(意識型態的別稱)時所著重的。

程序和理性化，正如同多樣的『具體』使用價值在商品中轉換為交換價值。」(Baudrillard, 1977: 149)這句話不只說明了布希亞所進行的符號政治經濟學批判為馬克斯物質生產政治經濟學批判在另一個層次上的延伸，亦對我們瞭解其後來一般所謂「後現代文化景像」(包括身體、性、無意識、媒體、休閒等主題)描述，提供了一個重要的線索：它們可以被當作是一種「象徵界的消亡」(la perte du symbolique)來加以瞭解。這裏也反過來讓我們看到為何他在《消費社會》的後半部會著重這些主題。¹⁶

然而布希亞又改寫了這個式子成為：

$$\begin{array}{ccc} \text{經濟交換價值} & & \text{符徵} \\ \text{----} & = & \text{-----} / \text{象徵交換} \\ \text{使用價值} & & \text{符旨} \end{array}$$

這個圖式還可以簡化為：

普遍的政治經濟學/象徵交換

這裏明白地點出了象徵交換的特殊位置：它不隸屬於廣泛的價值生產體系，它只是交換，卻不生產價值，而且它還受到前述的整個體系所排擠和壓抑。為何如此，布希亞說政治經濟的基底是值的等量性(équivalence)，而象徵交換是值的曖昧性(ambivalence)。以一個比較具體的例子來說明：

在象徵交換中——我們認為禮物是最貼切的說明例證——物品並不是[單純的]物品：它和它在其中被交換的具體關係無法分離，它把傳交約定中的雙方緊密地連接起來：因此它不能

¹⁶ 但「象徵界的消亡」是後現代或現代的現象呢？我想我們不得不說這個進程在現代便已開始，但後現代對它有更多的懷疑，其背景比如李歐塔所說的「大敘事的消亡」。

被單純地孤立出來。任何物品，只要被給與，便可以完全表達這個關係。然而，一但它被給與而且因為它被給與它就是這個禮物而不是那個禮物。禮物是獨一無二的，因為交換者和獨特的交換時刻而成為特別。它是有任意性，但又是絕對地獨特[這裏說明了它的不可互換性 筆者]。使物品具有象徵交換價值的[布希亞在前期仍如此使用]，是因為我們要將其割捨，才能送給別人，置於他們足下，受到他的注視 (ob-jicere)。我們像是割捨自身的一個部份，而這個部份在形成意義時也同時構成，總是同時建立了一個人對他人的臨在，以及他們相互間的缺席(他們的距離)。由此形成了所有象徵交換材質(目光、物品、夢、排泄物)的價值曖昧性 (ambivalence)：作為關係和距離的媒介，禮物總是既是愛又是侵略。(Baudrillard, 1977: 61-62)

布希亞以象徵交換和現代經濟相對，他的思想批判了二元結構性質 (binarité)，稱其為意識型態的運作基模，但是他的思想基本性格為二分對立 (dualité)。《消費社會》中的一段話，使我們更能理解其另一社會的原型，而這或許可以稱為一種社會學中的「原始主義」：

集體的「缺乏遠見」和「浪費成性」，作為原始社會的特徵，乃是**真實**豐產的記號。原始民族的「自信」，使得他們即使在挨餓的時候仍處於豐產狀態，終究而言，乃是其社會關係的透明和相互性。沒有任何壟斷，不論是自然、土地、「勞動」工具或產品，會前來阻斷交換，從而建立稀有性。沒有累積，而這一向是權力的來源。在贈與的經濟和象徵交換裏，少量而且總是有限的財貨便足以創造普遍的財富，因為它們持續在人們手中流轉。財富 (richesse) 不是建立在財貨 (biens) 之上，而是建立在人與人的具體交換之上。(Baudrillard, 1977: 92)

貳、布希亞形上學家？

布希亞在九〇年代出版的作品裏，呈現出許多玄想主題，比如「病毒演變模式」，「歷史回捲」，「完美犯罪」，「終極解決」，「不可能的交換」等，可以說是一個由「幻想科學」(pataphysique)走向「形上學」(métaphysique)的演變。儘管形上學本身許多定義爭論，¹⁷ 但我們或許可以在此採用伏爾泰的說法：「一個人向另一個人所說的話，聽的人不瞭解 (comprendre) 所聽的，而說的人也不瞭解所說的。」¹⁸ 布希亞的形上學可以說是一套幻象形上學 (métaphysique illusioniste)。其中最主要的表達出現於他繼一九八三年《致命策略》(*Les Stratégies fatales*)之後，相隔約十年才推出的第一部純理論作品：《完美犯罪》(Baudrillard, 1994)。這一套幻象形上學，翻轉了傳統的幻象世界概念 (le monde d'illusion) 成爲一個世界作爲幻象 (le monde comme illusion) 的命題。

在進入布希亞的幻象形上學之前，最好先說明幾個關鍵字。如果它們不是布希亞世界的通關秘語 (passwords)，¹⁹ 至少能使我們在這座迷宮中行進的時候，不致於過度繞路，而能傾聽必要的「調性」²⁰。

第一個基調和布希亞的發言位置有關，我們可以命名爲「後末世預言者」(prophet post-apocalyptic)。布希亞由卡內提那兒借用來的歷史回溯點概念，使得他可以宣稱歷史「可能」已經越過了這一個門檻，開始向後回捲，以重複發生的方式抹掉過去的事件。²¹ 另

¹⁷ 就一個最狹義的說法，這是亞里士多德體系中的第一哲學，也就是存有學。但它一般性的接受則意謂著對真實進行超經驗的解釋。

¹⁸ 此說見於伏爾泰的《憨第德》(Candide)，comprendre 在此不一定有同樣的意義。布希亞曾在《完美犯罪》一書中引用的莊子惠施觀魚對話可為註腳。

¹⁹ 布希亞二〇〇〇年新著書名即為此意(Baudrillard, 2000)。(此書之誕生來自一部由 Leslie F. Grunberg 構想，Pierre Bourgeois 執導的影片。)

²⁰ 或者是畫家普桑(Poussin)以 Mode 一字所意謂的。

²¹ 而這像是在「抹去某種罪行的痕跡」(Baudrillard, 1992: 162)。

一個「終極解決」的概念則涉及正面性的過賸，否定性的滅亡，由此原因和效果之間的連鎖產生扭曲，「極端現象」發生，而以「病毒演變」的方式無理路地變種漫延擴展 (Baudrillard, 1990)。不論是那一個說法，都像是一道末世預言，指涉著某種大終結，其語調經常被認為是像是喪禮演說。然而其中有一個更細微的部份。那便是布希亞總是讓人覺得他是站在結局之後的時間點裏回溯我們的未來。那就像是聽某人訴說已經發生的夢魘，而我們也在在其中扮演一角 (大多數人應該會自己當作受難者吧)。和其他宣稱末世大災難即將來到的警世預言者不同的是，布希亞好像已經脫離了我們，躍入了一個我們大家都不能參與的殘存未來。而他就所有惡夢敘說者一樣，總是片片段段，雖然鮮明卻說不出一個全體。面對布希亞的後末世預言，我們覺得無力，又覺得想要生氣。但它也是這麼的迷人 (fascinating)。

第二個基調則和我們前一節所敘述的布希亞針鋒相對。如果說，七〇年代初期的布希亞是一個超級批判 (ultra critique) 的社會學家，那麼，九〇年代的布希亞便是一個後批判 (post-critique) 的理論家。我們必須要由這個角度來瞭解他的反諷，否則他的矛盾會變得非常地令人懊惱。和一般對布希亞的平庸瞭解相反，布希亞並不認為真實在世界之中變得越來越稀少，而是相反：「我們生活在一種幻象之中，我們以為我們最缺乏的是真實，但正好相反，真實已經達到頂峰。」 (Baudrillard, 1994: 95) 因為技術發展，人的世界已經有太多的真實，而且這樣的情況會比相反的樣態更令人感到焦慮和迷惑。這像是一個被實現了的烏托邦，也就是說，不再有烏托邦和夢想的空間。過度的正面性，無菌室般的生活消除了否定性。然而批判是由否定性來餵養的，甚至它就是否定性在論述上的化身。於是「在這樣一種已經完成的宇宙的吊詭形勢中，必須要有另外一種和批判性思考不同的思考的模式，它超越了終結點，成為極端現象

的思考模式。」(Baudrillard, 1994: 96)更徹底地說，「躲避到價值的防衛中是沒有用的，即使這是一些具有批判性的價值，這是政治上的正確，知性上的不合時宜。」(Baudrillard, 1994: 96)因此，思想必須再作一個轉折，才能比它的對象更強：「爲了思考極端現象，它本身也必須成爲極端現象，它必須放棄所有的批判意圖，所有的辯證幻象，所有的合理性希望，它必須像世界本身一樣，進入一個吊詭的階段，一個反諷的階段和一個貼近終結的階段。」(Baudrillard, 1994: 97)

另一個趨使布希亞進入後批判思考的觀察，不只在於認識批判的不合時宜性即其面對當代情境之無用性，更在於瞭解到批判也可能成爲幻象，甚至是因爲批判解幻象後所遺留下來的最後幻象。就好像巴特認爲解神話到後也成爲一種神話，布希亞也把上一節提到的批判模組運用到批判活動本身。我們可以分離批判和批判對象，而批判可以成爲其對象的遮蔽物：「當批判思想走到盡端的時候，它會把自己包捲起來。它原來登高望遠，現在卻顧影自憐。不但成爲自身的殘軀，它也幫助它的對象殘存下來。就好像宗教已經不可挽回地實現於其它形式之中，不管那是非宗教的、世俗的、政治的、文化的，而它在其中不能以其原型爲人發現(現在的宗教復甦也是一樣，在這裏它戴上了宗教的面具)，同樣地，虛擬技術的批判也遮蓋了下列事實：它的概念已以同類療法般的輕微劑量，融入真實生活的所有層面。當人們揭發這些技術和媒體的鬼魂性格時，也令人以爲一種實存經驗的原創形式還存在於某處。」(Baudrillard, 1994: 48)

如果說布希亞的初期思想蘊含著一種強大的懷舊，如今他已成爲躍入未來回顧的後末世預言者。他的意識型態批判模組不但作用於自身，而且被認爲不合時宜，必須轉型。然而有一個我們在前面提出的思想基調目前不但沒有改變，而且反而更受堅持，甚至持續

地受到理論化：那便是他思想中的二分對立性格(duality)。

在布希亞晚期思想發展中，這個二分對立性格被主題化成爲「他性」(altérité)的問題。這個主題的逐漸浮現，其原因應當是多重的，而不只是一種內在的演變。在《完美犯罪》一書中，它受到如此地說明：「定義他性的，並不是兩個項之間無法疊合，而是它們之間沒有對立的可能。他性來自不能相比較的事物所構成的領域。它不能以一種普遍的等量齊觀法則來交換，也不能討價還價，然而它是以共謀性格或對決關係的模式在流轉，比如在誘惑或在戰爭之中。」(Baudrillard, 1994: 171)對立性(opposition)和他性是不同的概念，對立形成的反而是相輔相成但又特別著重其中一項價值的差異(différence)。布希亞認爲，他性並非和同一性(identité)相對立：兩者之間存在的是一種遊戲關係。「比如幻象並非對立於真實，而是和真實遊戲，擬仿物(simulacre)並非對立於真相，而是和真實遊戲——因此它是在真實和虛幻之外，在差異之外——就好像女性原則並非對立於男性原則，而是和男性原則在超越性別差異之處遊戲。這兩個項目並不相回應，他者總是和第一項遊戲。第二項總是一個更微妙的現實，以第一項的消失的符號來圍繞第一項。」(Baudrillard, 1994: 171)因此，回到二分對立性：相對立的，或者更戲劇性地說，「相對峙的」，並非單純的兩個項，而是兩種關係——如他性(altérité)和差異(différence)之間的對峙——同時也就是兩種思考方式間的對峙。

《完美犯罪》一書中所形成的是兩種假設間的對峙。首先，這本書裏所要講的罪行也是雙重的：「這裏要講的故事是一個罪行——現實的謀殺。以及某種幻象的消亡——具有生命力，且是根本性的世界幻象。並非真實消失於幻象之中，而是幻象消失於完全的真實之中。」(Baudrillard, 1994: 10)關於現實的謀殺，或說真實的消隱，以及幻象的滅亡之間，也可以改寫成下面的問法：「目前

唯一剩下的懸疑是：世界的非真實化會進行到怎麼樣的程度，直到它在過少的真實之前投降，或者相反，它可以超真實化到什麼樣的程度，直到它在過多的真實前投降（也就是說，當它成爲完美的真實，變得比真實更加真實，比真相更真時，它會落入完全虛擬的圈套）。」（Baudrillard, 1994: 17）然而技術主宰世界的主張卻受到了質疑，布希亞邀請我們由反面來思考技術和世界的關係：「透過技術，也許是世界在和我們遊戲，是物在以我們對它具有的權力在誘惑我們。這是一個令人暈眩的假設：以技術性虛擬作爲終極的合理性，其實是非理性的最後狡計，也就是一種幻象的意志，而根據尼采，真理意志只是它迂迴進行的道路？」（Baudrillard, 1994: 18）

所謂的完美犯罪，乃是不留痕跡的罪行。然而世界不是完美的，當真實被謀殺以後，留下的痕跡是什麼呢？是作爲世界幻象的純粹表象嗎？如果屍體沒有銷毀，它會如何繼續演變呢？

基本上，《完美犯罪》一書的真實觀或許可以分離爲兩個論點中的三個狀態。首先，其中有一個論點認爲，真實在宇宙發生的時候便已經消失，世界只是一個單純的表象的出現和消失遊戲（這是我認爲最具有形上學性格的一個部份）；另一個說法則認爲真實確曾存在，只是後來邁入消隱（這個說法接近一般人對布希亞擬像論的延伸，這樣的延伸，其缺點是不能顧及布希亞思想中的二分對立性格）。布希亞認爲，真實（le réel）大約只存在數個世紀。他如此解釋：「純粹由物理學觀點而言，我們可以說，現實效應（l'effet de réalité）只存在於某種相對的速度和連續性之中。」（Baudrillard, 1994: 71）「在過度緩慢的社會裏，像是原始社會，現實並不存在，它無法『結晶』，因爲沒有足夠的臨界點質量。也沒有足夠的加速度，因此沒有線性發展，從而無法產生原因和結果。在過度快速的社會裏，比如我們的社會裏，現實效應消失了：加速度使得原因和結果的序列產生混亂，線性發展泯滅於騷亂之中，而必須具有相對連續

性的現實，反而沒有時間發生。」(Baudrillard, 1994: 71)

認為真實在宇宙發生時便被抽離的說法，在本書中被稱為「原初的罪行」(le crime originel)。布希亞在這種視角下改寫了海德格的問題：「哲學的大問題曾經是，『為何事物存有，而不是空無？』今天，真正的問題則是：『為何沒有事物存有，而是空無？』。」(Baudrillard, 1994: 13)就某種意義而言，布希亞之所以提出這樣的反命題，不只是一個純形式的位置反轉，也不只是單純的諾斯蒂克教義(gnosticism)²²的繼承，而是來自他對科技文明進行某種跳脫後的想像：「對於現實存在的主要反對意見反而是它對所有我們針對它所發的假設，都表達出一種無條件服從的性格。……您可以把它和它的原則置放在最平板的虐待、最猥褻的挑逗、最吊詭的暗示之下，它都會以最無法逃脫的奴性來符合所有的要求。」(Baudrillard, 1994: 16)然而世界的這種過度的「自願性奴役」，可能也是另一種針對自以為是他的主人的人類而運用的狡智。就好像拜占庭曾經主張用偶像來代表神，但就是這樣做的同時，也遮隱了神已經消失這個問題。由這個角度來講，符號或是虛擬的作用，不只是在後來會提到的終極罪行中促使真實消失，同時也是使真實在

²² 希臘文 gnosis 或可譯為「神秘真知」。諾斯蒂克教義是一個在基督教初期出現的宗教，具有多種流派。它的典型特徵是使用兩種具有二分對立性格的神話：一位名叫索菲亞(Sophia)的女神，由她產生出一個災難，即世界的創造；另一個神話以一位男神為主角，他是索菲亞的早產兒，他以一個被稱作「水」的卑劣物質製造出世界，或是以真神的垃圾或是夢，製造了世界。造物者在此宗教中，通常被認為是無知和驕傲的，甚至被其中一派別認為是「瘋狂的」，另一派則說無知的造物者在創造世界之後便悔罪了，而人們原諒他創造世界的過失。諾斯蒂克教義在當時具有革命性，因為它反對聖經和柏拉圖所定立的兩個原則：1. 造物者是聰明而良善的，2. 世界是為人創造的，而人也是為這個世界而創造的。諾斯蒂克教義認為造物者是無知的，因此世界也是惡質的，而人卻比世界更高。諾斯蒂克教義的目標，因此便在於脫離宇宙(Eliade & Ioan P., 1990: 147)。布希亞曾多次援引諾斯蒂克教義中世界的創造來自一場災難的想法。

一開始便消失的原初罪行得到遮蔽 (Baudrillard, 1994: 18)。

對於布希亞而言，原初罪行所提出的幻象世界才是根柢性質的幻象 (Baudrillard, 1994: 23)。和這一點相比，任何想要改變世界的意志都顯得十分枉然。「所有變革的思想，革命的烏托邦、虛無主義的、未來主義的烏托邦，所有這些作為現代性特質的顛覆和越限的詩學，面對世界自然的不穩定性和可反覆性，便會顯得天真單純。不只越界，連毀滅都不在我們的影響範圍內。我們的任何毀滅性手勢，都無法和世界的意外毀滅相比。」(Baudrillard, 1994: 26)由這個觀點來看，意志乃是一種誘餌，誘使我們誤以為自己是一個自主的主體 (Baudrillard, 1994: 27)。由這裏我們也可以導引出一個棄絕批判的思想。

相關於前面所敘述的，傾向於形上學層面的原初罪行，或說真實的原初消失，布希亞還嘗試用一個物理學版本來說明世界的幻象性質。「客觀的幻象來自一個物理事實：在這個宇宙中，沒有任何事物以立即時間(en temps réel)並存，包括兩性、星塵、這杯水、這張桌子、我本人以及所有圍繞我的事物。因為光的漫散及相對速度，所有的事物都是以延遲呈現(en différé)的方式存在於無法表明的時間性之秩序混亂中，其相互間的距離無法解決。因此，它們相互之間並未真正地具有互為臨在關係(présent)，也因此相互之間不能稱為具有互為『真實』的關係。」(Baudrillard, 1994: 80)繼續推下去，一個事物在任何一個時間點都不能只說存在於某一點而已，而不存在於其它點 (Baudrillard, 1994: 80)。由這裏可以導出兩個結論：客觀真理不存在，而主客體也不能明確區分 (Baudrillard, 1994: 83)。另一方面，世界卻是突然出現的，而且同時便具有全體。「幻象乃是出現的藝術的極致，它由空無中突然生出，保護我們不受存有之害。同時它也是消失藝術的極致，保護我們不受死亡之

害。」²³ (Baudrillard, 1994: 86)

關於第二種謀殺真實的罪行，也就是與模擬(simulation)有關的真實消失版本，我想熟悉布希亞的人都知道這是他過去主張的一個著名論點的改寫。根據「模擬的先行」理論，模擬顛倒了模型與個別產品，也就是原因和結果，而這首先被斷定為產生一種非真非假的「超真實」(hyperréalité) (Baudrillard, 1981: 9-69)。現在加入一個或可說「比假更假」的幻象觀之後，布希亞必須重寫這個關係：

和模擬相對的，因此不是真實，而是幻象，因為真實只是模擬中的一個特殊個案而已。現實並沒有危機，正好相反：會有越來越多的真實，因為是模擬在製造和複製它，它本身只是模擬的一個模型而已。(Baudrillard, 1994: 33)

那麼太多的真實或模擬，為何會導致真實的消失呢？這裏可以由他對技術的觀察中看得出來：人想要透過技術實現的，似乎是一個使他自己消失的機會。「比如自動答錄機：『我們不在留下您的訊息……』比如接上電視的錄放影機，它替代您看電影……所有這些直接互動的機器實際上是延緩責任的機器。因為，當然我會等以後再來看這部片，但大部份的時候根本不看。而且，我真的確定想要看它嗎？相反地，機器一定要能正常運作……所有這些機器都太棒了。它們給人某種自由。它們減輕了人的意志所給與他的重壓。它們甚至使人可以拋開機器，因為它們經常是相互連結，循環運作。」(Baudrillard, 1994: 66-67) 完美的、自動化的機械技術(以及相當於此的模擬研發)背後顯示技術發展中，目的性的漂流狀態。

和七、八〇年代不同的是，布希亞在模擬之外，談了更多的虛

²³ 由此可以引出一套美學，比如語言如此，攝影亦如此：「攝影也是一種把物件和其前的存在完全分離的藝術，並捕捉它在下一刻消失的可能性。」(Baudrillard, 1994: 88) 突然的出現和消失會帶來巨大的喜悅，而幻象本身作為一種藝術便是把原因取出後，對因果產生扭曲時的絕對附加價值。(同上)

擬 (virtuel)，以及過度的正面性 (positif)。這一點顯然和法國及世界對虛擬真實和政治正確過度幼稚的擁抱有關。這是布希亞作為時事評論家的一貫手勢。另一個比較有趣的發展則是他表達出的「遺憾」：「我們今天會發現異化對我們有保護作用，因為它使我們不受更嚴重的事物傷害，那便是他者的終結性喪失，以同一來驅逐他者。」(Baudrillard, 1994: 158)這時他面對的文化情境，不論是在技術或是社會意識層面，都不再是異化的問題，而是對認同的過度追求。

參、布希亞與理論

在陳述完布希亞作為社會學家和形上學家的基本「內容」之後，我們有兩個可能的步驟可以繼續進行，這兩個步驟都有其各自的正當性，但它們也有某種相對的性質。

首先，我們可以也必須陳述布希亞由社會學家邁向形上學家的思想演變過程。這是所有布希亞的研究者關注的一個重要主題，而且他最近的發展也會使得前面的談法產生變化，所以一但布希亞有新的作品誕生，我們都必須再對這個過程進行一個新的重複 (répétition)。就某種方式而言，布希亞本人進行過三次思想演變的自我陳述。第一次是比較結構主義式的，提出所謂的雙螺旋模型來說明許多思想元素的相關位置轉變 (Baudrillard, 1987)；第二次則顯現於一長篇訪談書籍之中，在陳述的同時，也設法把他的思想置放於當時的較廣大的時代思想脈動之中 (Baudrillard, 1997)；最後也是最近的一次則以「通關秘語」為題，闡述數個關鍵字眼的起源和演變 (Baudrillard, 2000)。這三種方式都是可行的方式，值得有志者參考。這是一個龐大的工作，筆者無法在此進行，只能指出相對於我們的主題，《論誘惑》(De la séduction, Baudrillard, 1979)一書應當

是一個重要的展開線索。不僅就全書的體例風格而言，布希亞在此開始進行重要的轉變，而且「表象遊戲」(jeu d'apparence)這個主題的提出和某種後批評氛圍，不但使得它成為瞭解布希亞「形上」思想的重要線索，也是某些有關布希亞的重要誤解的來源。²⁴

然而，另一個步驟相對於我們的主題和這篇論文發表的研討會理論脈絡，顯得更為重要。以某種意義而言，這會使得我們的出發點問題看來像是一個修辭性的問題。這個步驟是在布希亞的社會學和形上學之間作出某個程度的綜合，²⁵ 提出「布希亞理論家」的說法。換句話說，布希亞的社會學理論時期已經摻有某些形上思維，而布希亞形上學家也只是布希亞社會學家所戴上的另一個面具。然而提出「理論」這個字眼還有一個用意，在於說明除了經驗/理論，分別學門/綜合理論這樣的常見思維架構之外，布希亞本人的理論實踐和理論後設思維都還有更動人的開展，足以使得我們能夠將他放置於後現代理論的光譜之中——這裏不意指談後現代的理論，而是意指具有後現代性格的理論，或者如詹明信所說，理論本身即後現代之重要次類形(subvariety)，而且甚至和現代之中具有強大地位的前衛文學、藝術運動佔據類似的位置：

理論——在這裏我比較喜歡更笨重的說法：「理論論述」——在後現代藝術和文類之中似乎是獨一無二的(如果不說它是得天獨厚的話)，因為它在某些時刻具有特殊能力，足以抗衡時代精神，產生出一些按理會被認為不應該存在的學派、運動甚至前衛潮流。(Jameson, 1991: XVI)

²⁴ 比如由《論誘惑》開始和女性主義者間的誤會。布希亞說：「我所說的女性原則是和男性/女性此一性別價值對立相矛盾的原則。它橫跨了這些概念，而且就某一意義而言，取消了性別認同。我必須說這一點造成了我和女性主義者之間的一些誤會。」(Baudrillard, 2000: 32-33)

²⁵ 這似乎也是布希亞本人正在進行的，比如他最近的 *L'échange impossible* (Baudrillard, 1999)。

換句話說，理論是後現代裏唯一可能的前衛發生地，而且的確也這樣發生過了。這正是觀察布希亞在社會學家和形上學家這種分類之上或之下，作為理論創作者的布希亞的一個絕佳途徑。就更純粹法國的脈絡而言，我們可以說這是介於理論-實踐 (*théorie-pratique*) 和理論-虛構 (*théorie-fiction*) 之間一個的演變。下面針對這個主題，以兩點觀察來作為全文的結論：

一、布希亞寫作中的某種文類混合 (*mélange de genres*) 傾向。正如同《消費社會》一書中的理論應用並不是單純地、直接地把理論應用到社會學的傳統目標，而是某些特殊的、最尖端的現象，因而產生一種類似「現成物」 (*ready made*) 的效果，布希亞的形上學玄想同時也伴隨著時事評論寫作。把一般會放置在學院場域的「高眉」理論論述和媒體上的針對不特定大眾的時事評論²⁶ 書寫混合在一起，一直是布希亞寫作的一個特徵，也使得我們區別布希亞社會學家或布希亞形上學家的舉動因為它的化約而顯得有些枉然。我們可以說在每一部作品之中都有形上學和社會學的成份——當然也還有其他的成份，比如文學的成份，但這是另一個問題。也因為如此，對於布希亞是社會學家或形上學家的提問將會移位到另一個層次上：這樣的文類混合在理論寫作上會產生什麼樣的效果？布希亞在這個面向上的特殊「開發」又達到了什麼樣的境地？首先，透過前面的討論，我們已經觀察到布希亞智性中的一個獨特的部份，也就是他抽繹思考模組 (*matrix*) 的傾向和能力。這種抽象化的思考，或說對「關係性」思考的特別著重，顯然是他那一代受到結構主義洗禮的思想的一個共同特色。²⁷ 另外，非常具有時事性或當代性例證或題材的引入，會推動讀者以其個人經驗進行思考 (因為可能除了

²⁶ 布希亞在九十年代持續在《解放報》 (*Libération*) 上寫作約雙週一次的時事評論專欄，後來有許多書籍都是這些文章的合集或自其中取材。

²⁷ 但他們也有各自不同的逃離方式。

個人經驗之外，也沒有什麼其它已經構造好的知識可以援引)。但另一方面，他對幻象的批評或是後末世先知的口吻則使得他的言說像是秘密的揭露。布希亞的讀者因此常常會有一種吊詭的反應：「他沒說錯，但他真的的道理嗎？」(Sfez, 1992)

二、布希亞對理論本身發表過許多言論，尤其是在《完美犯罪》一書之中，「激進思想」一節還被單獨抽取出來作為單行本發行(Baudrillard, 1996)。這些言論已經不能再被單純地歸類於傳統的形上學或社會學，那麼我們或許應該在一座想像的圖書館裏增列一座書架：「激進思想」。順著《完美犯罪》中的二分對立性思考，布希亞區分了兩種思想：

某一種思想和真實是團結一致的。它的出發點是意念有其指涉物，而且，現實可能得到思考上的對等物。這樣的雙元性質是令人安心的，屬於量身定作的辯證和哲學解題法。另外一種思想則不和真實相謀和，它和辯證法是陌生人，甚至也和批判思想是陌生人。它甚至不是現實概念的否定。它是幻象，幻象的力量，也就是說，和現實遊戲的一種方式，就好像誘惑是和慾望遊戲的一種方式，隱喻是和真相遊戲的一種方式。(Baudrillard, 1994: 140)

六〇年代在阿杜塞重讀馬克斯的風潮裏，有一種想法認為理論即是一種實踐，到了七〇年代的法國，又有另一種和烏托邦主義較接近的思路，認為理論必須進行某種虛構化。布希亞對理論的想法介於這兩者之間，可說是它們的一種綜合。他所要作的絕對不是一種描述性的「科學」，而是要釋放出促成世界變動的事物，其支撐卻是來自理論的非真實性質：

現實要的只是符合於假設，它會驗證所有的假設，而且這是它的狡智和報復。理想的理論因而在於設立一些可以為現實拆穿的命題，也就是說，現實沒有它法，只有暴烈地加以反

對，並因而顯露它自己。因為現實乃是幻象，而所有的思想首先應該尋找的是去掉它的面具。為了達到這一點，它自己必須戴著面具前進，使自己成為一道誘餌，不尊重自己的真相。(Baudrillard, 1994: 143-144)

這樣的一套恐怖份子式的，走私不可接受意念式的思想型態，同時也被邀求具有詩的力量：「唯一算數的，是分析在詩意含上的獨特性。」(Baudrillard, 1994: 149) 也就是由這點，布希亞反對將他的思想當作是沮喪的虛無主義：

意識型態的和道德主義的批判，執迷於意義和內容，以及論述的政治目的，從來不會把寫作、寫作行動、語言詩性的、反諷的、暗示的力量、以及和意義進行的遊戲列入考慮。它看不到意義的消解 (résolution) 便在於此，在於形式本身，在於表達形式的物質性。

意義永遠是悲哀的。分析照定義就是悲哀的，因為它源生於批判性的解幻象。但語言卻是快樂的，甚至連它意指的是一個沒有幻象、沒有希望的世界時都是如此。這甚至便是激進思想的定義：快樂的形式，沒有希望的智性。(Baudrillard, 1994: 148)

參考文獻

- 布希亞 (著)(1997)。《物體系》(林志明譯)。台北：時報。
- 林志明(1997)。〈《物體系》譯後記：一個閱讀〉，布希亞著，林志明譯，
《物體系》，頁 222-229。台北：時報。
- 胡偉(1988)。《戰後法國社會學的發展》。台北：遠流。
- Baudrillard, J. (1968a). *Le système des objets*. Thèse de doctorat, Université de Nanterre, Nanterre, France.
- Baudrillard, J. (1968b). *Le système des objets*. Paris: Gallimard (les Essais)et Médiations, Denoël.
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation*. Paris: Denoël, Gallimard (Idées).
- Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1973). *Le miroir de la production*. Paris: Casterman; Galilée(1985).
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1977). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard(collection Tel).
- Baudrillard, J. (1979). *De la séduction*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1983). *Les stratégies fatales*. Paris, Grasset.
- Baudrillard, J. (1986). *La société de consommation* (cf. Baudrillard, 1970). Paris: Gallimard(folio/essays).
- Baudrillard, J. (1987). *L'autre par lui-même: Habilitation*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1990). *La transparence du mal. Essais sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1992). *L'illusion de la fin: ou, la grève des événements*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1994). *Le crime parfait*. Paris: Gallilé.
- Baudrillard, J. (1996). *La pensée radicale*. Paris: Sens & Tonka.
- Baudrillard, J. (1997). *Le paroxyste indifférent: Entretiens avec philippe petit*. Paris: Grasset.
- Baudrillard, J. (1999). *L'échange impossible*. Paris: Galilée.

- Baudrillard, J.(2000). *Mots de passe*. Paris: Pauvert/Fayard.
- Baudrillard, J., & Gane, M. (Ed.) (1993). *Baudrillard live: Selected interviews*. London and New York: Routledge.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire* (1st ed., 1980). Paris: Gallimard(folio essais).
- Eliade, M. et C., & Ioan, P.(1990). *Dictionnaire des religions*. Paris: Plon.
- Gane, M. (Ed.). (1993). *Baudrillard Live, Selected Interviews*. London and New York: Routledge.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism: or, the cultural logic of late capitalism*. London and New York: Verso.
- Kellner, D.(1989). *Jean Baudrillard: From marxism to postmodernism and beyond*. Cambridge UK: Polity.
- Sfez, L.(1992). *Critique de la communication*. Paris: Seuil.

Baudrillard: Sociologist or Metaphysician?

Chi-Ming Lin

Abstract

During his first period (1968-1976), Baudrillard advanced a differential sociology as the basis of his analysis of consumer society. He nevertheless detached himself quickly from this position by undertaking a reinforcement of his ideological critique, a profound reconsideration of the key structural concepts (needs, value, sign) and by the advancement of the proposition of a totally different anthropological vision.

In the nineties, Baudrillard completed his “illusionist metaphysics” in *The Perfect Crime* (1995). Three key tones must be heard before the reading: a post-apocalyptic enunciative point, a post-critical period sentiment and the enduring dualist thinking.

Finally, Baudrillard theorist could be a synthesis—theory in the sense of Fredric Jameson, who said that theory is the only possible avant-garde in postmodern culture. The two specific characters of Baudrillard’s theoretical writing are the “mélange de genres” and his great capacity in the abstraction of conceptual matrix. His “radical thinking,” which is a meta-theory of the theories, finds its place between theory-practice and theory-fiction.

Key Words: Baudrillard, sociology, metaphysics, differential sociology, radical thinking