

「食、色」之外的第三權

— 談「認同」的權力

黃 楚 雄

大同大學通識教育中心兼任助理教授

「食、色」之外的第三權—談「認同」的權力

黃楚雄*

摘 要

作為欲望機器的主體，除了「食、色」兩大原欲外，照狄耶的說法，他還有第三種—即「精神原欲」。是此與「腦」有關的第三原欲的走向，決定了其它兩種原欲的演化。而與此「精神原欲」習習相關的，則是每個主體其「自我認同」的過程：以內省的方式「斬去虛榮」，正是主體成為主體一個非此不可的歷程。從馬克斯到布希亞對資本主義社會「交換價值」的分析，我們看到了當代主體所身處的經濟權力網絡。而由此經濟權力之網所映射出的社會階級，外加個體需要及渴望被認同的心理需求，則成為了主體無意識繼續複製這套經濟權力邏輯的成因。透過佛洛伊德、阿德勒到狄耶，我們從認同中將「虛榮」區別出來，並以為透過對於個人與社會集體「假性認同」的排除，將有助於解構資本主義社會不利於其本質演化的對主體操控的符碼，而讓其重返自由。

【關鍵詞】

狄耶、認同、虛榮、性、食。

* 大同大學通識教育中心兼任助理教授。

The third power besides “sex and physical sustenance” - the power of “identity”

Huang, Chu-hsiung*

Abstract

A Subject as a desiring-machine, has, besides a drive for “sex and physical sustenance”, a third drive - spiritual one. The orientation of this third drive and its action on the brain determines the evolution of the other two drives. The process of the Subject’s self-identification gives form to the practice of his spiritual drive: shedding vanity through introspection way constitute the only true path for somebody who wants to be a genuine Subject. According to the analysis of the value of exchanges in capitalist societies as defined by Marx and Baudrillard, a network of economic power clearly emerges ; all contemporary subjects are placed within this network. The social classes held within this network as well as psychological needs – i.e. “the need for recognition” explains why subjects continue, unconsciously, to reproduce this logic of economic power. Through the studies of Freud, Alder and Diel, we aime to differentiate vanity from identity, because we think that by excluding individual and collective “false identity”, it maybe possible to relieve subjects of the pressure created by the codes inherent to our capitalist society, in which a subject’s essential evolution, whether it be individual or collective, is blocked.

【Key words】

Paul Diel, Identity, Vanity, Sex drive, Physical sustenance.

* Adjunct assistant professor, General Education Center, Tatung University.

壹、前言

二十世紀後半葉，西方兩大備受矚目的運動興起，一個是關係著「食」—即某種層面上是關係著「經濟生活」的對資本主義批判運動的興起，這個運動從第二次世界大戰後，奉馬列主義為師的共產國家赤化世界以來，一直到蘇聯瓦解，反經濟全球化的運動展開，繼續不斷地在各個社會中轉換型式伺機反撲。另一，則是關係著「色」—即「性別與情欲生活」上所有人權運動的興起，從女性主義、妓權運動、同性戀運動到酷兒運動（跨性別、跨世代、跨物種），前仆後繼地衝擊著舊有道德文化的秩序。

然而這兩大運動若要得到妥善的面對與處理，在布律諾·維亞（Bruno VIARD）看來，都不得不細究這與之有密切關聯的第三大主題：「認同」。

貳、回到狄耶

維亞引用了保羅·狄耶（Paul DIEL）在《動機心理學》一書中的分析，指出人類有三種指導型器官—性器、胃和腦¹：

「腦在其作品中，並不就直陳為一種**確認的器官**（l'organe de la reconnaissance），也非一種**認識的器官**（l'organe de la connaissance），而是如同一個指導的精神，它使色和食的原欲（les pulsions sexuelle et nutritive）成為吾人得以與他人展開合作的因素（或在機能障礙下產生了競爭）而被詮解。據狄耶所見，只有在這種趨向下，我們才可使自己和他人得以被同樣地尊重與評價。²」

以維亞的話來說，這就取得了**確認**（la reconnaissance）和**自動確認**（l'auto-reconnaissance）（見 VIARD, 2004: 304），換言之，即「認同」³。

「食、色和認同」各自相應著「胃、性器和腦」，前兩者由二十世紀的馬克斯和佛洛伊德學派所強化，而後者（按維亞的解釋）則可由狄耶的理論導出，同時避免掉前兩者所各自帶向的死胡同（參考 VIARD, 2004: 303-304）。

而這三大主題，都攸關著主體的生與死：沒有食，我們的生命在幾天後就會死亡；沒有性，人類也無法傳終接代；完全失去他人的評價時，我們也看到人們墮入了沮喪甚至自殺的危險；因此，維亞以為我們不該輕忽「錢」（它與食極度相

¹ 見 Diel, Paul (1991). Psychologie de la motivation (pp.214). Paris: Éditions Payot.

² Viard, Bruno (2004). Pour une psychologie du don. Revue du M.A.U.S.S, «De la reconnaissance – Don, identité et estime de soi », 23: 304.

³ 譬如，維亞甚至以為，此種需求相較於性需求及物質需求，更具有決定性；我們不僅渴望被欲求或成為有錢人，我們有時（甚至特別），渴望被認同；譬如說，成名（參考 Viard, Bruno(2002). Les trois neveux (pp.116). Paris: Presses Universitaires de France.）。故而本文，最後傾向將維亞文本脈落中出現的「reconnaissance」譯為「認同」。

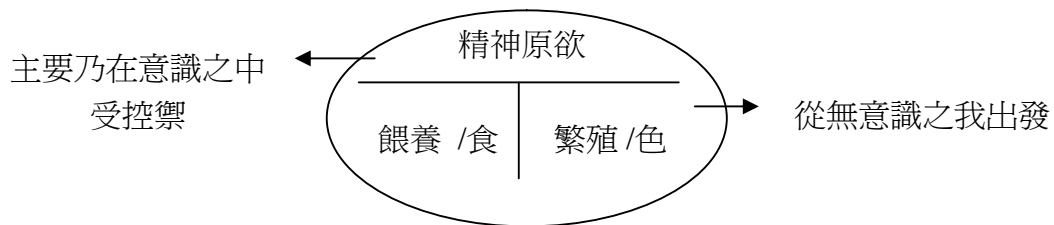
關)、「性」與「認同」中的任何一方，因為其與人類生命的存續息息相關（參考 VIARD, 2004: 304）。

一、「精神原欲」與「食、色原欲」

維亞之所以得以「認同」，簡化狄耶第三種原欲—精神的原欲（*Pulsion spirituelle*）（見 DIEL, 1991: 218），乃產自其對狄耶學說綜合了解後的瞥見。

這個精神的原欲，照狄耶的分析，乃對「餵養（*nutrition*）」和「繁殖（*propagation*）」此基礎原欲精神化和昇華的努力（見 DIEL, 1991: 218），前者與色相關而後者則與食相關。譬如，餵養，著重在「個體的保有」，而繁殖的本質，則超越了餵養自我中心的需求，它的目標在種族延續（參考 DIEL, 1991: 214-216）。

表 1



主體 / 欲望機器⁴ 的三成份

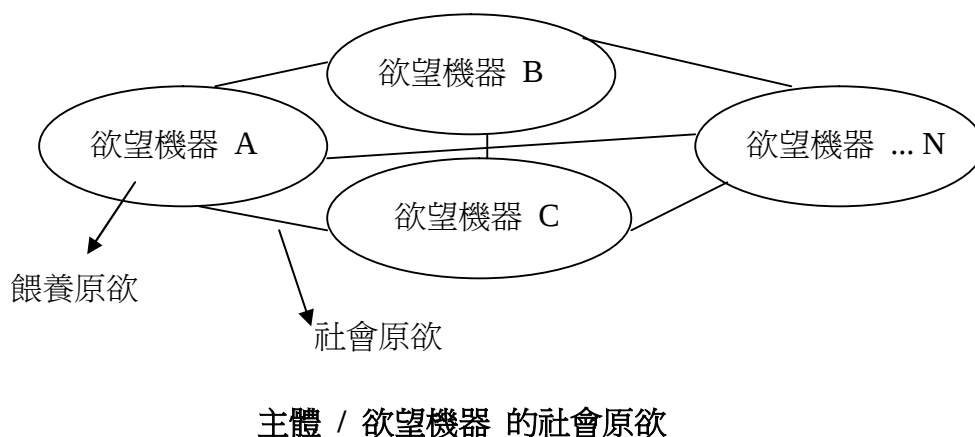
然而，即便是前者—餵養的原欲（即食），只希望達到個體的保有，但根據種族的生理本質，人類諸個體也會型塑出一個社會；每個個體為了求得其「個人」和與之有密切感情關連的「家庭」基本的保有需求，也都必須依賴著社會。而所有社會成員的公共利益則要求這個餵養的原欲必須處在健康的演化，如此所有個體才能雨露均霑，其個別特殊的物質欲望才不會過於膨脹。這麼看來，此自我保有的原欲，並不只滿足於自私的欲望，它還超越了物質的利益，包含了從個體延伸出的在自我（*ego*）和他者（*alter*）間保持和諧的要求（參考 DIEL, 1991: 216）。

因而餵養原欲，透過延伸成為社會原欲（*Pulsion sociale*），而成為了物質原欲（*Pulsion matérielle*），因其藉助於智力和遠見（*projets*），而得以確保物質需求的未來滿足；一個健康的遠見，並不只考慮到個體組織的整體需求，還會注意到社會整體的需求，個人不過社會組織體的一個小單元，他的解救不可分割地要與社

⁴ 主體的概念參見杜漢在《現代性批判》所做的定義，譬如：主體是去像一個行動者般被識別的行動的個體意志（見 Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité* (pp.242). Paris: Fayard.）。而欲望機器則來自於德勒茲與瓦達利在《反伊底帕斯》中所延用的概念：「欲望機器是個雙邊機器，有著二元規則或連結的運動狀態；一直都是一個截斷機器與另一個相連。生產的綜合、生產的生產，有著『和』、『然後』...的連結形式。總是有個流量的生產機器，又有個與它相連的機器—其操作著斷口以截取流量（就像乳房之於嘴巴）。」（見 Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972). *Capitalisme et Schizophrénie: l'Anti-Œdipe* (pp.11). Paris: Éditions de Minuit.）。我們用此兩種概念的合體來定義每個如三張、李四般的欲望主體。

會生活的正常運作緊密相連。而這樣的社會要能正常運作，根據狄耶的看法，只有在其中的每個個體也都正常運作之下，才能實現。而所謂的**個體的正常運作**：**即不誇張其欲望，實現其組織體中所有真實欲望的健康和諧**（參考 DIEL, 1991: 221）。

表 2

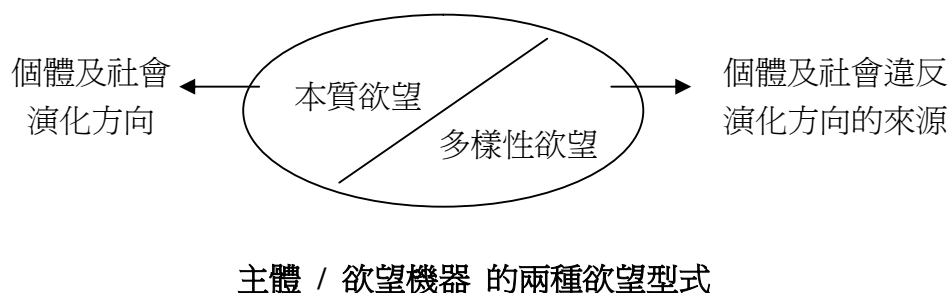


二、精神原欲的「正確的演化」

個體之所以過度張揚，對狄耶來說，乃源自**錯誤的動機**（*fausse motivation*），而這個錯誤的動機，也正是社會運作不良的原因。而要緩解這個問題，我們不能只是尋求一種「改善的同情（*la pitié amélioratrice*）」，狄耶以為，它只是繞過了社會原欲的真實原貌，它將不可避免地造成了個體虛榮和罪惡的指責（*accusation vaniteuse et coupable*），讓個體找到藉口，可以不必為了其自身和社會的良善而進一步精煉及正確發展自身（參考 DIEL, 1991: 221-222）。

狄耶將每個主體的欲望，區分為「**本質欲望**（*désir essentiel*）」和「**多樣性欲望**（*désirs multiples*）」，前者與其生命奧秘（*Mystère de la vie*）的「**演化努力**（*effort évolutif*）」直接相關，而後者則可能因主體動機的不良（譬如：想像的執狂 *exaltation de l'imgination*），而產生「**邪樂**（*plaisir pervers*）」，而這些邪樂按狄耶之見，早晚都會轉成痛苦（*déplaisir*）。譬如：失望的焦慮（*angoisse*），就是種與本質欲望相對的多樣性欲望，所帶來的結果（參考 DIEL, 1991: 76, 83, 95-6）。

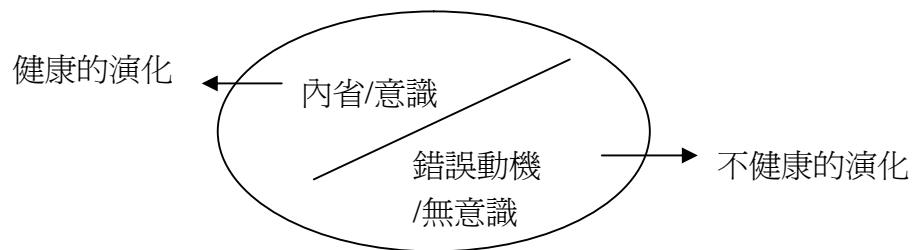
表 3



演化的最終目的是，主體因應事物的反應，可以愈來愈有遠見、愈清楚明白、也愈被意識所自覺（參考 DIEL, 1991: 71-2）。狄耶將自覺心理的記憶顯現，視為反省式反應的演化結果（參考 DIEL, 1991: 75）。譬如人類與動物間的區別，對狄耶而言，就是人類除了動物所具有的情緒的和組織的記憶外，還有意識自覺的和個體的記憶；然而人類的自覺性記憶，卻仍然太過脆弱且有一大部份仍受情緒所左右（參考 DIEL, 1991: 74）。

我們的身體組織不過是演化外在的徵兆，真正的演化是種內在的運動、其受觸動的反應力（*émotivité*）和透過內部心理工作所作的轉化，最後這些會變為一種精煉的欲望，由其所觸動的反應將愈來愈有效而清楚（參考 DIEL, 1991: 74）。而由此種對欲望的精神化和昇華所達到的「**內省性的自我控制**（*autocontrôle introspectif*）」，則是對由錯誤動機、錯的自動化決定，此精神疾病所招引起的「多樣性欲望」對「本質欲望」的傷害，唯一的解藥與良方（參考 DIEL, 1991: 60-1）。

表 4



主體 / 欲望機器 的兩種演化可能

自覺心理的演化工作——亦即，我們的心理有能力進行內省（*introspection*）——，其關鍵就在於對腦海再現的明會（即精神化）和對情感的精煉（即昇華）（參考 DIEL, 1991: 81）。這樣的工作和理想，並非從外而來對人性的強制，相反地是為讓其更深刻地去愛自己，以願意實現其自性中的善，完成對「本質欲望」的實現（參考 DIEL, 1991: 77）。

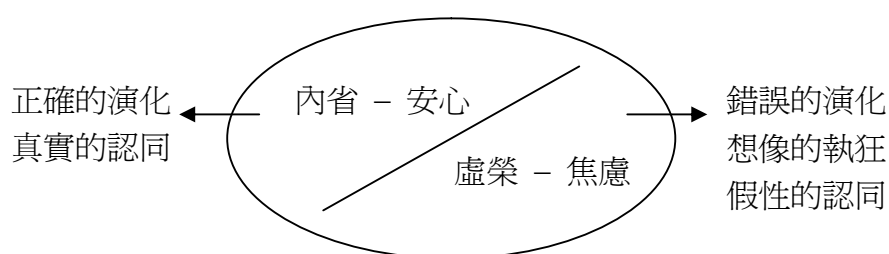
三、精神原欲的「錯誤的演化」

與「精神化」和「昇華」相對的，就是「想像的執狂」，它是造成心理變形的主因（參考 DIEL, 1991: 105）。想像的執狂，使得本質欲望成了多樣的、執狂的、失常的、寄生的欲望（參考 DIEL, 1991: 105）。而這種欲望下生活的主體，按狄耶之見，其生命將不可避免會產生反省的罪惡感，狄耶稱此為「生之罪過（*coulpe vital*）」，它是人類「焦慮」主要發生的源由⁵；這個生之痛苦，搖喚出了失樂的悔

⁵ 狄耶以為人生的意義就在戰勝最根本的焦慮。而這焦慮產自於人們對於那些會對我們生命需求的滿足產生阻礙的外在世界的依賴。參見 Diel, Paul (1992). *La peur et l'angoisse*(pp.22). Paris: Éditions Payot.

憾。而此「心理的變形」，只有當人們拒絕傾聽警告，撕毀其自我意識的統一性，禁閉其意識發聲時，才會顯現。狄耶稱此種撕毀意識統一性的行動為「壓抑」。透過壓抑，「生之罪過」會變得不受控制與過度；本質焦慮也會更為彰顯最後糾纏不休（參考 DIEL, 1991: 107）。而「虛榮（vanité）」的出現，正是因為要壓抑。被虛榮所壓抑的，就是「生之罪過」。這個罪過愈被壓抑，虛榮就愈是狂大。最後這個「生之罪過」會因壓抑而轉變成「虛榮之罪（coulpe vaniteuse）」。虛榮是此「想像的執狂」中最危險的型式，因為他對自己有了「執狂的想像」：他以為自己實現了本質欲望，即完成了其理想的實現。而這種「想像的執狂」，則最常在每個神經質心理（*psyché nerveuse*）中出現，神經質是生命的不足（即罪過）被滿足（即虛榮）遮蔽的結果。「虛榮之罪」則是所有各種不同心理疾病的共通之處（參考 DIEL, 1991: 108-9）。

表 5



主體 / 欲望機器 的焦慮之源

而正因為「虛榮」在狄耶學說中，乃吾人背離其演化的決定因素，這也是為何，維亞得以將此種「自我」對「自我的想像」和製造「他者」對「我」的「認同」，視為是狄耶學說中與「腦」的精神原欲相應的關鍵。

四、假性「認同」：虛榮的表徵

「虛榮」之症常見的表現是：他喜歡聽到別人談論他，他會因為成為注目焦點而感到高興，而且他還會期待能掃除所有對他有益的治療、無法得獲社會成就的原因，而繼續實現他的本質性虛榮：即在所有人之中，成為最好的、最厲害的。只要我們一碰觸到他的本質性虛榮、只要他一瞭解到他並不真的那麼完美、總是會有人更勝於他時，他就會盡全力抵抗這種威脅（參考 DIEL, 1991: 110）。

那最讓他喜愛的，不是他自己，而是透過虛榮想像的自己。那些以虛榮方式愛自己的人們，將以犧牲真實自己的代價，成為對其而言的幻像、偶像。因為他討厭看到真實的自己，他潛意識覺得其有罪並憎惡它。他頑固地一點也不想知道他真實的自己。那是種對自己的否認（參考 DIEL, 1991: 115）。

狄耶以為，我們只有在一種形式下超越別人不會落於這種虛榮的癡癲：即真誠地與此虛榮的癡癲對抗而因此超越了別人。因為每個人，或多或少，都會落於

錯誤動機的陷阱（參考 DIEL, 1991: 110-111）。

綜合以上所述，我們可以這麼指出：一個欲望機器的主體，在實現其「食、色」原欲的同時，也有實現「精神原欲」的需求；而此「精神原欲」的實現，則與我們個體（我們每個人）或群體（如社會）的正常演化，習習相關。這個正常演化，是透過主體與其「假性認同—虛榮心」對治以尋得「真實的自我認同」後，才得以回歸，而此主體在「食、色」原欲實現的表現上，也必定會因此開展出「社會原欲」的向度，即企求實現群體社會中所有主體欲望真實和諧的發展。

德勒茲與瓦達利在《反伊底帕斯》中將佛洛伊德的原欲，賦予了史賓諾沙的意涵，即主體無意識底層的欲力成為了與自然（Nature）相繫的自動化生產的原欲（une pulsion d'auto-production）。而這個「自動化生產」的概念，也早被馬克斯所提及，用以強調人之為人的勞動本質。隨著人類經濟活動的發展，這個由大地之母所餵養的「主體—欲望機器」，透過了他的勞動，將這最基礎的物質資源轉換成了「產品」及「商品」。故而，今天人類活動中與大自然相應的所謂「自動化的生產」，已不再這麼緊密地與物產豐饒的土地相關，「市場」已成為了指導、滋養他發展更關鍵性的另一塊新生之地。在以下的研究中，我們將發現這個由狄耶所標誌出來的「假性認同」如何決定了經濟權力的再生產。

參、商品的交換

一、商品

……早在一開始，商品就以擁有兩種面相的某種物體之樣貌出現世人眼前，其一是使用價值，另一則是交換價值。⁶

對馬克斯而言，我們可以在商品之中找著其被使用的特性，因為是這個東西的使用性使其擁有了可被交換的價值，而且這樣的使用價值，也只有在我們使用或消耗它的時刻，才會出現（參考 Marx, 1968: 52）。而在此同時，我們也可發現這個東西，在其被當作商品命名或使用時所出現的另一個特質—交換價值。

馬克斯舉了「小麥」和「鐵」兩種商品為例，不管它們間交換的關係是什麼，它都可以被一種方程式所表達。例如：四分之一斤的麥 = a 公斤的鐵。這個公式表達著，在這兩種不同的東西之中，即在四分之一的麥與 a 公斤的鐵中，存在著某種共同的東西。因而這兩種東西，等於了既非前者也非後者的第三種東西。做為交換價值的這兩種東西，都必須得被化約成獨立於其自身的第三種東西（參考 Marx, 1968: 53）。

這第三種東西是什麼呢？對馬克斯而言，那就是「價值」。而這樣的價值又從

⁶ 見 Karl Marx (1968). Le Capital [資本論] (pp.56), livre premier, tome premier, traduit de l'allemand par Joseph Roy. Paris: Éditions sociales.

何而來？馬克斯以爲，有三種來源：「那些使用價值：布的、衣服的、等等，即那些商品的軀體部份，是由兩種元素所組成：即質材和勞動。如果我們撇去它所包含的各種有用的勞動部份，其始終仍存在一種物質的遺骸，那是由自然而非由人所提供的。」（見 Marx, 1968: 58）。也就是說人們僅是改變質材的形式，使用價值的一部份，是由物質本身所供給的。故而，我們可以說，大自然所有的物質是價值的第一個基礎來源。

而價值的第二個來源，則是由人類的社會所決定。馬克斯說：

生產商品，他[即人們]不僅是要生產所謂的使用價值，且這個使用價值也必須是對其他人而言的，即具有社會性意義的。然而，一個物品若不是有用的東西，它也將不會具有任何價值。若它是無用的，那麼投注其上的勞動也就白費力氣，所有的努力也就無法創造任何價值。（見 Marx, 1968: 56）

若一個產品被社會視爲無用，儘管其中有許多勞動的投注，這個產品終究無法成爲一個商品，因爲對其它人而言，它並不具有使用價值，故而這個產品也就不具有交換價值。

第三個價值的來源，是來自人們的勞動。馬克斯說：

我們現在了解到了價值的實體：即勞動。而價值之量的測量方式，就是其由勞動所投注的時間。（見 Marx, 1968: 56）。

在《資本論》中，馬克斯經常強調這第三種價值：即是由勞動力來決定價值的生產。這也是爲何，他以爲一個人若天性愈是懶惰或愈是不靈巧，他所生產的商品，就愈有價值，因爲這個商品的完成，就需要更多工時的投注。（參考 Marx, 1968: 54）。

二、貨幣

對馬克斯而言，價值有一個很簡單或偶然的型式，透過它所有商品可以彼此互換：即 x 商品 A = y 商品 B，或 x 商品 A 等值於 y 商品 B（譬如：20 公尺的布 = 1 件衣物，我們也可以說二十公尺的布有一件衣物的價值）（參考 Marx, 1968: 63）。

馬克斯以爲就使用價值而言，布是十分不同於衣物的；然而作爲價值而言，它卻可以等同於衣物，就好像它已清楚地被一個與它等同的衣物所表明。這就是等同價值的型式。

多虧價值這個簡單的型式，貨幣的型式才因此誕生。譬如：20 公尺的布 = 1 件衣物 = 10 斤的茶葉 = 40 斤的咖啡 = 1/2 噸的鐵 = X 商品 A = 等等 …… = 2 盎司的黃金（參考 Marx, 1968: 82）。

故而，在黃金是個爲其它商品所扮演的貨幣之前，它其實老早已是個商品的角色（參考 Marx, 1968: 82）。當它成爲了商品世界價值表達壟斷的型式之時，他也同時成爲了價格的型式（參考 Marx, 1968: 83）。

然而為何我們會接受這個程式的兩端 xMA 和 xMB 是等同的？馬克斯以為因其包含了人類的勞動在其中（參考 Marx, 1968: 73）。換句話說，馬克斯相信商品的價值，會根據投注在其中勞動的多寡而或增或減。故而工作時間的多寡，成為了決定此價值的關鍵，而這也是馬克斯社會正義批判的標準。儘管如此，馬克斯仍並未否認「社會」與「自然」對商品價值的決定力。

主體—欲望機器，在今天這個透過「商品—貨幣」所共織而成的「價值」的交換系統中，得獲其存在與欲望的實現。從主體的「勞動力」實現成「商品」開始，其也同時因此「商品」擁有「交換價值」（因其有被他者使用的價值）而得獲了「經濟權力」，最後再透過其所獲取的「經濟權力」完成了「消費」滿足了其「欲望的實踐」，這是一連串週而復始的過程。

馬克斯從勞工「勞動力付出」後的薪資與「商品」被販售後的所得間其「剩餘價值」為資本家所寡佔的事實，檢測出「資本家對勞工」做出的「不平等交換」的剝削。在「自然」、「社會」與「工時」此三大決定「價值」為何的關鍵因素中，馬克斯所做出的挑戰是，用「工時」的正義對抗「社會」（乃資本主義式的社會）決定中價值分配的不合理。

然而在這個由「使用價值」與「交換價值」所搭建起的資本主義社會「勞動力與商品交換」的價值系譜中，布希亞發現了另一個同樣由「社會」（乃資本主義社會）決定價值的，亦由上層階級權力所運作而出的操控系統，他名之為象徵性的交換。

肆、象徵性的交換

一、無意識的交換

馬克斯的這個宣稱：「生產並不只是製造了產品，它也製造了消費它的人們及符應它的需求」，成為了布希亞得以發現資本主義社會中另一經濟權力網絡的入口。布希亞將提到的，是一個個戀物的消費者，如何矮化自身，成為象徵性交換價值系譜中，金字塔階級下的一個象徵之物。

馬克斯與布希亞，一個以為工人的自由，另一個則強調消費者的自由，僅僅是個幻象⁷。因為工人被資本主義的交換系統所支配，消費者則被象徵性的交換價值所操控。布希亞企圖將馬克斯「消費只是生產的一個功能」翻轉為「消費性 *consommativité* 是生產性 *productivité* 的一個結構型式」（參考 Baudrillard, 1972: 89），以重新理解資本主義社會對主體的無意識操控。

對布希亞而言，馬克斯所提的「使用價值」與「交換價值」，並不足以解釋消

⁷ 參考 Jean Baudrillard (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe* [符號政治經濟學批判] (pp.87). Paris: Gallimard.

費現象，故而他補充了第三種價值—象徵性交換的價值。他說：

這三項式（交換價值、象徵性交換的價值及使用價值）描繪了融貫與全面的價值世界，人們被認為得以在那樣的處境中完成實現（此乃透過對其『需求』的終極滿足而達成）。（見 Baudrillard, 1972: 259）

然而這三項式只在經濟交換、生產（包含資本、貨幣、交換價值）及象徵性交換等系統的抽象作用中運作（其甚至發展出對符號和其象徵系統作出精密計算）（參考 Baudrillard, 1972: 258-259）。儘管如此，對布希亞而言，象徵性交換系統的抽象作用卻是三者中最具關鍵性的。

例如他說：「使用價值和需求只是交換價值的一個影響。所指只是能指的一個結果。（見 Baudrillard, 1972: 164）」而且「使用價值和所指也未有異於交換價值或能指的其它目的和具體情況，因其只是[後者的]一項托辭。（見 Baudrillard, 1972: 165）」首先，每次的消費行動並不就是對產品的摧毀，它只是對其使用性的消耗（參考 Baudrillard, 1972: 160）。其次，在與使用價值的系統接觸後，政治經濟的領域就開始普遍化並充份擴張，使用價值就如同交換價值——一般來說其來自於政治經濟——的實現和完成（參考 Baudrillard, 1972: 165）。最後，在象徵性的交換中，物體不再是物體：它與它交換的具體處境——來自那保障了兩個人的讓渡性合同——密不可分，換言之這個物體不是天經地義就該如其所是；確切地說，沒有使用價值，也沒有交換價值，物體只是象徵性交換價值的賦予（參考 Baudrillard, 1972: 61）。

最後，布希亞這麼總結：「不管是產品的物質性內容或意涵的非物質性內容，只有符碼——即能指的遊戲規則與交換價值的遊戲規則——才具有最後的決定力。（見 Baudrillard, 1972: 177）」在這兒所指的交換價值的遊戲規則，乃其所強調的象徵性的交換。

二、物體的地位及秩序

布希亞在馬克斯使用價值與交換價值上，再建立他所發現的象徵性的交換價值。並且以為，在一個商品之中，象徵性的交換價值是最重要的。因為是它使得社會金字塔般的價值系統發生了運作（不管是在一個資本主義社會或社會主義社會皆然）（參考 Baudrillard, 1972: 91）。

因此在一個消費行為之中，我們不僅僅是消費物體的使用性我們還同時消費了它所負載的象徵性價值。這些符碼的象徵性價值「即便是私密的，它都扮演起了社會歸屬的符碼。透過這樣的或那樣的象徵性行為，在其背後仍是階級的專制文化在發言（見 Baudrillard, 1972: 27）」。

而且「透過這些物體，每個個體，每個團體都在尋找在某種秩序中的位置，他們都在其個別的軌道中企圖搗亂這個秩序。透過這些物體，是一個層疊的社會

在發聲，如果那些大眾媒體、那些物體（即便未有明文上的種姓秩序般的物體）像是在對所有人發言，這其實只是要將每個個體重新放回到他[已被規定好]的位置而已。（見 Baudrillard, 1972: 20-21）」故而當吾人消費一個商品之時，我們亦同時消費了這些被符碼化的物體背後所意涵的社會地位。在每個社會地位的背後，也都存在著某種讓人景仰或歧視的眼光，是人性中「渴望被人認同」的欲力，迫使人們接受由階級觀所安排宰制的消費邏輯。

布希亞以為意涵中並不一定都帶有歧視，然而歧視卻總是要先預設著意涵（參考 Baudrillard, 1972: 113）。這也是為何象徵性的交換價值，可以成為歧視寄居的源頭。譬如，在使用價值與交換價值背後所不願直接表述的，唯透過象徵性交換價值才能顯露的，乃經濟階級的認同與歧視。

物體，對布希亞而言，乃一種「永久性」的社會地位；隨著我們在社會階級中晉升，這些物體也增生，變化及更新（參考 Baudrillard, 1972: 20-21）。不僅如此「物體向符碼的地位接近，每個社會地位都可由一堆可交換的符碼所意指」（見 Baudrillard, 1972: 67）。每個物體符應著社會地位金字塔般的秩序，也因此當每個個體消費了商品，他就取得了在此社會中晉升的資格。對布希亞而言，物體一直扮演著社會歧視的角色（參考 Baudrillard, 1972: 12）。在此情況下，物體不再僅是一個使用性的物體，它已成為了擁有象徵符碼的物體。

這個符碼之物，不再被給予、也非交換：它是由每個個體像佔據、持有及操控各種不同符碼一般所對待；它是消費的主要對象，且一直是來自於終結、物化和成為像符碼一般的社會關係之中（參考 Baudrillard, 1972: 63）。每個人都在同一種遊戲中被符碼化和階級化。根據這同一個邏輯，布希亞分析了時尚。

三、時尚

布希亞說：「時尚並不反應改變的自然需求；換衣、物品或汽車的愉悅僅僅只是要對另一個秩序、社會分化及威信的限制展開心理上的懲罰。」（見 Baudrillard, 1972: 37）。

在時尚的現象中，我們感覺得到商品的製造者和販售者在強烈地引起大眾消費的欲望：那是種浪費的和對物品與自然無盡耗用的欲望，因為「所有的物品在時尚的要求下都是可被取消的」（見 Baudrillard, 1972: 39）。不僅如此「時尚如同其它大眾文化一樣，說盡一切只是要把每個人放回到被安排好的位置」，「時尚希望處在社會的邏輯——某種自然外的第二本質——之外，但事實上，它卻是被階級的社會性階段策略所完全支配。當今物品的曇花一現（及其它符碼）正是一種繼承者的奢侈。」（見 Baudrillard, 1972: 40）。換句話說，時尚不過一種用以滿足社會階級分化的產品。

對布希亞而言，「時尚，遠遠大於消費——其與前者必然相關——，因其掩藏了深沉的社會惰性。」（見 Baudrillard, 1972: 39）」。時尚並不符應著需要理論和對其滿

足的達成，而是與社會供給和符碼意指的理論相關（參考 Baudrillard, 1972: 8）。消費首要揭露的並非生命的需求或自然權力，而是一種文化強迫，簡言之它是一種建制（參考 Baudrillard, 1972: 8）。因而，無論時尚或消費都是一種經濟交換的現象，而這種交換並不與生命活存的需求相關，而是與文化建制中的象徵性的交換價值一同發生作用。他繼續提到：

時尚的邏輯性過程，必須被放大到所有文化的角度上，放大到所有符碼、價值和關係的社會生產上。（見 Baudrillard, 1972: 82）

這是為何，我們可以將外表美醜的計較、科技的發明、藝術性、學術性和科學性的產品、甚至是革新與造反都視之為象徵性交換價值的一種符碼（參考 Baudrillard, 1972: 36, 94）；他們都結合在一起，共同鞏固了社會價值的金字塔。

伍、認同演化與社會階級

一、個體認同與群體認同的演化

從馬克斯與布希亞所合力搭建起的資本主義社會「價值交換的系譜」中，我們看見了欲望機器般的主體，其所處的由「使用價值」－「交換價值」－「象徵性交換價值」所交織而出的「價值權力網絡」。

「貨幣」成了欲望機器在此價值網絡進行欲力交換權力換算的「單元」，而對此網絡所映射出的「價值系譜」的「認同」則是背後驅迫欲望機器進行欲力流動的「導航器」。

如果我們同意這個世界是不停止地在進行它的演化，那麼我們也將不難接受哈柏瑪斯所區分的兩種演化：個體演化（他稱之為「自我（Moi）的發展」）和群體的演化（他稱之為「世界視野的演化」）。這兩種演化都透過了辯証的認同作用⁸而完成。譬如，哈柏瑪斯說：

個體發展可以在認識、語言及行動等三種能力下被分析。我們可以將這認識、語言與互動的三個方面的發展，歸入到自我發展的同一個統一性觀念中，即自我在劃界（*démarcation*（*Abgrenzungen*））系統中建構。內在本質的主體性透過可被覺察的外在本質的客觀性、透過社會標準及語言的交互主體性而自我劃界。透過

⁸ 哈柏瑪斯以為自我的發展可以被區分成：(1)共生(2)自我中心(3)社會中心/客觀主義和(4)普遍主義等四種階段（參考 Jürgen Habermas(1985), *Après Marx* [馬克斯之後] (pp.35), traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral et Marc B. De Launay. Paris: Fayard.）。我們可以將其理解成一種認識作用的循環。第一階段（共生）起於無我（Non-Moi），第二階段（自我中心）理解成自我（Moi），第三、四階段（社會中心、客觀主義和普遍主義）則又回歸到了無我（Non-Moi）。而且，他也強調了當我們的自我超越了舊的認同建立起新的認同以解決他的認同危機時，他同時重新找著其自己與那在改變中的社會現實間的平衡，角色的認同則被自我的認同所取代（參考 Habermas, 1985: 50, 51）。這也是為何我們以為哈博瑪斯所談的這個自我發展是建構在「辯証的認同」過程上。

這些界線的運作，自我知道他不只是個主體性，他還是個總是在認識、語言及互動中超越了主體界線的要求，即透過對純粹主體性和非主體性自我的辨明，它才得以對自身產生了認同。(見 Habermas, 1985: 34)。

故而自我的發展是以兩個軸線在進行：一個是個體發展，也就是個體認同是在每個人所實踐的認同作用下的產物，另一個則是種系發展，就好像群體認同會決定了個體對社會的歸屬感(參考 Habermas, 1985: 44, 52)。也就是說，自我發展不僅僅是建構在每個人主體性的劃界作用上，它也同時建構在世界非主體性的介入上，亦即交互主體性⁹始終參與了其中的作用。

譬如，哈柏瑪斯注意到了「我」的這種自動化認同的表達，預設著要透過另一個「我」才能帶起的交互主體性的認同，亦即，這另一個「我」從他的角度扮演了一個「你」的溝通角色；而一個「我」所產生的「我們」的認同之所以會發生效力，則是透過另一個「我」也對同一個意義的「我們」產生了認同(參考 Habermas, 1985: 47)。

個體發展透過「我」、「你」、「我們」的劃界作用而得以層層進展，然而種系發展的認同又是如何進行？哈柏瑪斯以為群體的認同與一個社會如何與其自然環境及其社會環境劃界密不可分(參考 Habermas, 1985: 52)。譬如，與帝國疆界和其社會環境之定義唯一不相容的，就是另一個帝國的存在，也是這另一個帝國(即劃界)，確認了原帝國人民的群體認同(參考 Habermas, 1985: 55, 56)。

對哈柏瑪斯而言，若沒有個體認同和群體認同，一個主體，就無法進入到世界在各種語言和行動的處境所為其構劃好的溝通角色——而這個角色是在每個人其稱謂使用所預設的邏輯下得獲意義的(參考 Habermas, 1985: 61, 62)。

二、社會階級的晉升和降級

儘管如哈柏瑪斯所言，每個主體無時無刻不活在這個由群體和個人所合力搭建起的「認同」之中，但主體的這個「活」在其中，也不只是默默接受與屈從這個由社會而來的對其自我認同的影響而已。他其實是積極地與其它主體一同參與及創造出新的群體與自我的認同。這個由哈柏瑪斯所謂「生產力的發展」和「社會關係形式的成熟度」¹⁰所共同決定的人類群體和其個人演化的認同(參考 Habermas, 1985: 105)，最後則不可避免地遺留下了由布爾迪厄所言的因承繼(Habitus)¹¹所不斷再被生產的社會階級的認同。

就德高勒捷(Vincent de Gaulejac)而言，認同是一個不斷在解決「繼承認同

⁹ 對哈柏瑪斯而言，交互主體性的結構，是由語言所組成(參考 Habermas, 1985: 32)。

¹⁰ 哈柏瑪斯以為生產型式決定了人類的發展，而這個生產型式包含了兩個部份，一個是生產力(譬如，勞動力)，另一個則是社會關係(譬如：技術上可被使用的知識、如何組織的知識等，其代表了社會權力的再分派)。(參考 Habermas, 1985: 99)。

¹¹ 譬如下層階級與特權階級對其下一代的影響，就透過學校教育，一代傳給一代。(參考 Bourdieu, Pierre, et Passeron, Jean-Claude (1970). La reproduction [再生產] (pp.62). Paris: Éditions de Minuit.)

(*identité héritée*))(它代表了歷史在主體自身的重量)與「嶄獲認同(*identité acquise*))(它與我們目前所屬團體的承繼、理想和實踐相一致)間衝突的領地¹²。譬如：當指導階級將其所主張的文化範式(亦可能表現為認同)強加給這個社會的全體時，其也就成了支配的階級，他將依據自身的利益操縱了這個由歷史性而來的承繼；而其它在受支配位置的階級，就有可能採取防禦甚或攻擊性的立場，以抵抗支配階級的利益(參考 De Gaulejac, 1987: 49)。而一個主體想成為其它異於歷史現貌的新的自我時，這個在「繼承認同」與「嶄獲認同」間的緊張關係也會浮現(參考 De Gaulejac, 1987: 119)。

德高勒捷引用波坦斯基(Luc Boltanski)在一章名為「晉升的病理學¹³」的研究，指出了晉升要求著經濟上和心理上的投資，要求著在存在上有條不紊的組織力及一個能被全神貫注傾用的精力；也要求著對時間與自我的有效控管、在性生活上的禁欲及休閒的缺乏等等，這些都反映著其心理上的脆弱、性格上的嚴峻及社會關係上的孤立(參考 De Gaulejac, 1987: 104)。

社會階級的降絀，代表著個體無法得獲依其文化承繼所應該獲取到的社會地位，相較於社會階級提升時的眾人皆知，降絀則是不欲人知的(參考 De Gaulejac, 1987: 124-125)。德高勒捷說：「降絀的現象與一個以晉升為貴、以個人成就和社會地位提升為優、以必須爬升為強制標準的具支配力的意識型態是衝突的，這個意識型態將貶抑那些已不被尊重、作廢與被遺忘的人。……降絀既是社會關係上也是心理上地不被允許……(見 De Gaulejac, 1987: 125)」。

這個由「社會階級」所投射出來的「他者的眼光」，所產生的對「主體」自我形象的建構，將促使「主體」在這個撐起社會階級的經濟權力之網中，不斷地約束自我努力奮進，以掌握新的「經濟權力符碼」(這個象徵符碼，不管是由馬克斯所強調的「工作」或由布希亞所揭露的「消費」所表譯，結果皆然)，向更高的「社會階級」攀升。故而一個被唯物經濟史觀所忽略的「主體的動力」——即「主體心理上要被認同的驅力」，可能才是推動人類社會不斷進行演化的關鍵。

陸、自卑感到假性認同

一、自卑感與虛榮心

佛洛伊德的「超我」，或可言「理想之我」，在其理論系統中，乃其「自我」所要努力符應完成的形象。因為在此超我形象的背後，隱藏著個體第一個也是最重要的對父親或母親形象的認同(此因其性別的不同而有認同對象的差異，對於

¹² 參考 Vincent de Gaulejac (1987). *La névrose de classe* [階級精神官能症] (pp.85-86). Paris: Hommes & Groupes.

¹³ 參考 Luc Boltanski (1982). *Les cadres, la formation d'un groupe social* [作為社會團體教育塑成的領導階級] (pp.451-459). Paris: Minuit.

男性個體而言乃是對父親的認同，對女性則是對母親的認同)¹⁴。但如同狄耶所指出的佛洛伊德「我、父親、母親」的伊底帕斯情結，已被阿德勒所發掘的在「我與兄妹」間的密切關係成功地質疑（即小孩會嫉妒其兄妹剝奪了其與其相反性別的父親或母親相處的機會）；亦即佛氏由戀母弑父的性驅力為主導的自我發展的觀點，到了阿德勒時期，則表現在主體其「享有盛名的需求（le besoin de prestige）」—即「被愛、被認可的需求」上¹⁵。阿德勒以為感到自卑是人們普遍來說與生俱來的一項特質¹⁶，而人類歷史的演化正是要為此自卑感尋得一個出口（參考 Adler, 2002: 96）；譬如由自卑感所投設出的「虛榮心」（即渴望被極度正面關注），及由此發展出的「優越感」，乃來自主體自我發展過程的同一根源。

阿德勒應用了達爾文甚至是拉馬克（Jean-Baptiste Lamarck）的進化論觀點，佐証了其所瞥見的人類的自卑情結：他以為根深蒂固在每個存在物種的創造性力量，正好給予了每個物種完美化自身的理想目標，以適應於外在環境的嚴苛挑戰（參考 Adler, 2002: 256）。故而就阿德勒的觀點，那些引領、阻撓、懲罰、讚揚或禮遇主體的社會理想，是種既殘酷又現實的律法，每個人都必須為其自身的脫離常軌（即缺乏社會感），負責與付出代價（參考 Adler, 2002: 268）。而那些擁有良好社會感的人，必然得以擁有較和諧的未來（參考 Adler, 2002: 265）。

人類由自卑感所帶來的試圖不斷超越自身，以與環境搏鬥的野心，會蔑視一切對他的限制，其心靈將被虛榮所充滿，以求達至對神性這理想的認同上；故而對人類而言，這個至今為止不斷在對之提升的目標就展現在「上帝」這樣的概念之中（參考 Adler, 2002: 238, 258）。但在這個企圖變得跟上帝一樣的跡象裏，阿德勒看到了要填滿主體虛榮心的一種異常的宗教欲望的滿足（參考 Adler, 2002: 240）。

即便狄耶對佛洛伊德與阿德勒均提出了幾近程度的質疑—即前者將其學說僅建基在色原欲（*pulsion sexuelle*）上，而後者則相反地建基在社會化的食原欲（*nutrition socialisée*）上，但不管是以何者為基，這兩者其實都僅偏於一方（參考 Diel, 1976: 119）—，然而我們不能忽略的是阿德勒所並未再繼續深究的虛榮心，正是狄耶理論得以發展最重要的關鍵。

譬如狄耶以為，一個機能不全的小孩，可以從自身的缺陷中獲取與同學相處關係的利益，他可能憑著想像力將他的自卑感轉換成了優越感；他的缺陷愈是嚴重，他的虛榮心就變得愈強，透過狡詐性的屈從或攻擊性的反抗，他可以支配他周遭的鄰友；而這樣一個從幼兒的缺陷到成人的畸變的關係，是不能歸咎於佛洛伊德所言的性情結的壓抑—嚴厲的「超我」形塑乃由其所帶起—，也不能以為

¹⁴ 參考 Sigmund Freud (2001). *Essais de psychanalyse* [精神分析論文] (pp.271), traduit de l'allemand, sous la responsabilité d'André Bourguignon. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

¹⁵ 參考 Paul Diel (1976). *Education et rééducation* [教育和再教育] (pp.199-200). Paris: Petite Bibliothèque Payot.

¹⁶ 參考 Alfred Adler (2002). *Le sens de la vie – Étude de psychologie individuelle* [生命的意義—個體心理學研究] (pp. 95), traduit de l'allemand par Herbert Schaffer. Paris: Ptte Bibliothèque Payot.

那是緣於阿德勒所言的嚴格生活型式¹⁷所塑成（這個生活型式乃個體從小就形成，但其內容與教育者的理念相左，而一直影響了他的一生），而是其精神上的一種畸變——即一種失去了清楚性的增值——譬如：虛榮（參考 Diel, 1976: 203, 209, 210）。

二、個體與群體的「假性認同」

在阿德勒理論中，與生俱來的「自卑感」是人類演化發展的動力所在，但在狄耶的演化觀上，「憂懼（angoisse）」可能才是推進人類進化或退化的關鍵點¹⁸。不同於阿德勒的自卑感，憂懼，並不這麼本質性地與人類相連而不可擺脫，因為它只是人類錯誤動機下的產物¹⁹——譬如：追求虛榮的動念——而人們是可以選擇不產生憂懼，只要他發展的是符應其演化目標正確的起心動念（參考 Diel, 2002: 77）。

透過虛榮而產生的認同，因為不符合主體的演化目標²⁰，只會是個帶來憂懼的「假性認同」，而其「自我影像」不過是主體「想像執狂」的一個投射。

然而，狄耶卻更加強調，不僅是個體，群體也會壓抑那帶來罪惡感的憂懼，這種壓抑造成了致病的失衡發展，而由其所導致的全球性的智力不良也常常表現出集體的偏執（參考 Diel, 2004: 271）。前文所提，由布希亞所闡述的資本主義消費性社會的時尚現象，不正是此種異化的產物？

故而他指出：「這種情況顯然使我們必須重新整頓物質生活；不僅如此，更重要的是要能重新創造出可靠的依賴及對過去領導我們的價值重新評估。（見 Diel, 2004: 271）」這個更值得信賴的倚靠，和新的也是具有內在性的價值，對狄耶而言，就是對憂懼轉化的動力（參考 Diel, 2004: 272）。

由此可知，不僅個體會墮入「想像執狂」的「假性認同」陷阱，群體也可能集體進行一場「假性認同」的非本質性演化。而轉化之道，就在於如哈柏瑪斯形容的具有個體與群體演化雙面意識的主體，能否重估價值，譬如：重估布希亞所大力抨擊的資本主義象徵性交換的價值系譜，以期停止非本質性演化的經濟權力的再生產。

¹⁷ 這個生活型式乃(1)孩童未經整理的對自己及對世界的看法。(2)乃其行為的方式以完成對其缺陷的補償、盡可能得到他所希望的發展及以他所自己相信的方式得到生活的享樂。而這種生活型式的整體仍在無意識之中與分析之外，也不太被自省所覺察。（參考 Alfred Adler (2001). *Un idéal pour la vie* [生活的理想] (pp.368), traduit de l'anglais, commentaires, introduction et annexes de Régis VIGUIER. Paris: l'Harmattan.)

¹⁸ 參考 Paul Diel (2004). *La peur et l'angoisse* [害怕與憂懼] (pp.23). Paris: Petite Bibliothèque Payot.

¹⁹ 參考 Paul Diel (2002). *Psychologie de la motivation* [動機心理學] (pp.153). Paris: Petite Bibliothèque Payot.

²⁰ 虛榮是狄耶理論中與本質欲望所該表現的精神化相背離的「想像的執狂」中最危險的型式，因為他對自己有了「執狂的想像」：他以為自己實現了本質欲望，即完成了其理想的實現。（參考 Diel, 2004: 108-9）。

參考書目

- Adler, Alfred (2002). Le sens de la vie – Étude de psychologie individuelle [生命的意義 — 個體心理學研究], traduit de l'allemand par Herbert Schaffer. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Adler, Alfred (2001). Un idéal pour la vie [生活的理想], traduit de l'anglais, commentaires, introduction et annexes de Régis VIGUIER. Paris: l'Harmattan.
- Baudrillard, Jean (1972), Pour une critique de l'économie politique du signe [符號政治經濟學批判]. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc (1982). Les cadres, la formation d'un groupe social [社會團體的領導階級及教育訓練](pp.451-459). Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, et Passeron, Jean-Claude (1970). La reproduction [再生產]. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972). Capitalisme et Schizophrénie : l'Anti-Œdipe [資本主義與精神分裂症：反伊底帕斯]. Paris: Éditions de Minuit.
- Diel, Paul (1976). Education et rééducation [教育和再教育]. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Diel, Paul (2002). Psychologie de la motivation [動機心理學]. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Diel, Paul (2004). La peur et l'angoisse [害怕與憂懼]. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- De Gaulejac, Vincent (1987). La névrose de classe [階級精神官能症]. Paris: Hommes & Groupes.
- Freud, Sigmund (2001). Essais de psychanalyse [精神分析論文], traduit de l'allemand, sous la responsabilité d'André Bourguignon. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Habermas, Jürgen (1985), Après Marx [馬克斯之後], traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral et Marc B. De Launay. Paris: Fayard.
- Marx, Karl (1968). Le Capital [資本論], livre premier, tome premier, traduit de l'allemand par Joseph Roy. Paris: Éditions sociales.
- Touraine, Alain (1992). Critique de la modernité [現代性批判]. Paris: Fayard.
- Viard, Bruno(2002). Les trois neveux [三個後代]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Viard, Bruno (2004). Pour une psychologie du don [「贈與」心理學]. Revue du M.A.U.S.S, « De la reconnaissance – Don, identité et estime de soi », 23: 302-311.

