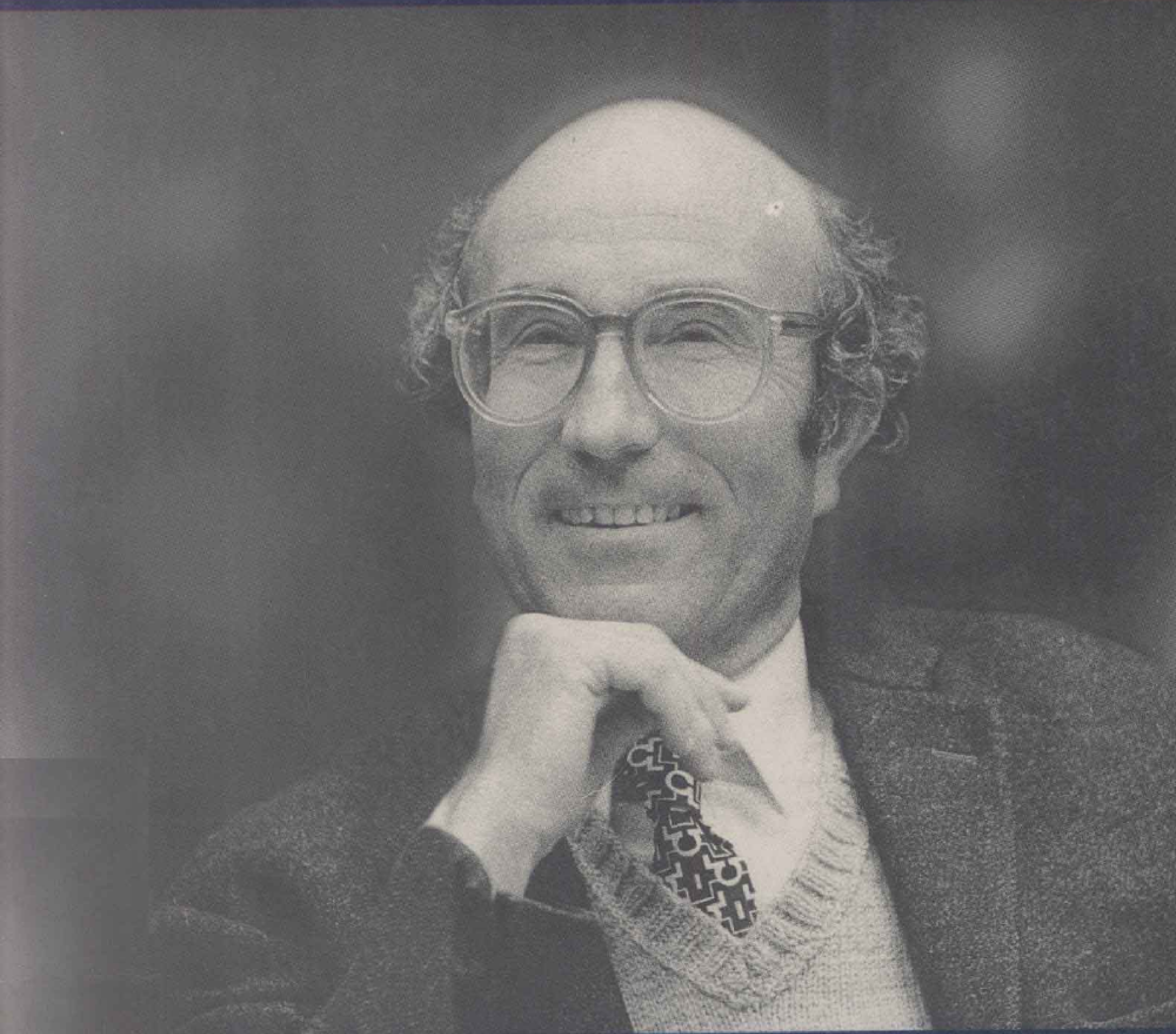


Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme  
盧曼社會系統理論導引

國立編譯館 主譯

GEORG KNEER / 著  
ARMIN NASSEHI / 著

魯 貴 顯 / 譯



# 盧曼社會系統理論導引

## Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme

Georg Kneer/Armin Nassehi 著  
魯貴顯 譯

*Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*

Copyright © 1993 Wilhelm Fink Verlag, München/Germany

This Chinese Language edition is cooperated with National  
Institute for Translation and Compilation

This edition is published by arrangement with Wilhelm Fink GmbH & Co.

Chinese Language Copyright ©1999 Chu Liu Book Company

All Rights Reserved

國立編譯館主譯

---

巨流圖書公司印行

盧曼社會系統理論導引/Georg Kneer, Armin  
Nassehi 著；魯貴顯譯。 -- 一版。  
-- 臺北市：巨流，1998（民87）  
面：公分  
參考書目：面  
含索引  
譯自：Niklas Luhmanns theorie sozialer  
Systeme  
ISBN 957-732-100-3（平裝）

1. 社會學 - 哲學，原理

540.2

87016064

## 盧曼社會系統理論導引

一版 1998/11  
2000/9

版權所有·請勿翻印

原著：Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme

原著者：Georg Kneer / Armin Nassehi

主譯者：國立編譯館

譯者：魯貴顯

總編輯：陳巨擘

出版者：巨流圖書公司

創辦人：熊嶺

地址：100台北市博愛路25號312室

電話：(02)2371-1031 · 2314-8830

傳真：(02)2381-5823

總經銷：高雄復文圖書出版社

地址：802高雄市苓雅區泉州街5號

電話：(07)226-1273

傳真：(07)226-4697

郵購：郵政劃撥帳號41299514

ISBN：957-732-100-3

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

出版登記證：局版台業字第1045號

定價：新台幣280元

## 譯者簡介

學歷：政治大學外交學系學士。  
德國 Bayerische Julius-Maximilians  
-Universitaet 政治系碩士。  
德國 Bielefeld 大學社會學博士班。

譯作：「生態溝通」（Niklas Luhmann：Oekolo-  
gische Kommunikation），  
桂冠圖書公司（與湯志傑合譯，排版中）。

# 目 錄

i

## 譯例 1

引介盧曼——一位二十一世紀的社會學理論家

顧忠華 3

## 第 1 章 導 言 9

## 第 2 章 系統理論作為跨科際的典範 23

2-1 一般系統理論 24

2-2 社會學中整體論與系統論的思考方式 36

## 第 3 章 社會系統理論 43

3-1 功能——結構系統理論 46

3-2 較新的系統理論發展 61

3-3 心理系統的自我再製 74

3-4 社會系統作為茁生的秩序層次 84

3-5 溝通與行動 102

3-6 觀 察 119

## 第 4 章 全社會理論 141

4-1 系統分化與全社會的初級化 143

4-2 全社會結構與語意 150

4-3 全社會演化作為分化形式的轉換 158

4-4 統一與差異 183

# 目 錄

---

ii

4-5 個人、涵括與個體 204

## 第 5 章 對全社會的診斷 219

5-1 風險 220

5-2 道德 237

5-3 批判 248

本書常引用的盧曼作品 257

參考文獻 261

名詞索引 271

## 譯 例

- 一、本書譯自 Armin Nassehi/Georg Kneer: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung, München 1993。
- 二、爲了保留作者使用外來語的用意，譯者保留原文，而以括號中譯按的方式寫出譯文。譯者也以譯按方式加上簡短說明，以使文脈更加清晰。
- 三、本書的參考文獻指示有兩種，一是譯成中文的書名與篇名，其出處請參閱所附之「本書常引用的盧曼作品」一節；另一是只標有人名及出版年份，其出處請參閱「參考文獻」一節。
- 四、爲了使譯文不致於太過冗長，譯者在譯文中使用了一些符號。「」符號一方面是爲了強調之用，或者標示出特有的名詞；另一方面是使符號內的內容當作一個主格或者受格，以便保留德文句子之間的輕重關係。“—...—”這兩個破折符號是用來放插入句，或德文的子句。
- 五、德文 gesellschaftlich 及 sozial 在盧曼理論中有全然不同的指涉，譯者將前者譯爲「全社會的」，後者譯爲「社會的」。除了像 Weltgesellschaft（世界社會）、Risikogesellschaft（風

險社會)之外，Gesellschaft 原則上譯為「全社會」，das Soziale 譯為「社會的事物」。

六、作者在書中的註釋，以不反白數字標示。

七、這雖然是一本導讀的書，但為了能凸顯盧曼理論特殊之處，作者還是用了許多對讀者來說是陌生的概念。此外，也會有文句之間關連不夠清楚的問題。對此，譯者就能力所及加上了譯註。這些譯註是以反白數字標示。



## 引介盧曼——

### 一位二十一世紀的社會學理論家

顧忠華

西元一九六九年，本書的主角尼可拉斯·盧曼開始到當時西德新成立的畢勒菲德（Bielefeld）大學開始學術生涯。他收到一份表格，請他填寫未來的研究計畫主題及期限。他考慮了一會兒，在計畫名稱項目裡填道：社會理論（theorie der Gesellschaft），時間：三十年，成本：無。一九九七年，他在新出版的專書《社會的社會》（*Die Gesellschaft der Gesellschaft*）序言中，重提這段往事，並且回憶那時覺得最大的困難是，很難準確預測這樣一個研究計畫的完成期限。不過，在過去近三十年的時段裡，盧曼可說一步步實現了他建構一整套「社會理論」的計畫，使得他躋身成為德語系中當代不容忽視的社會學專業理論家。雖然他的著作由於難懂又難譯，比起和他亦從一九六九年即經常針鋒相對進行理論論戰的哈伯瑪斯（J. Habermas），在國際上的知名度小了許多，但是由德國國內的社會學系近幾年來普遍開設討論盧曼學說課程的情形來看，這股「盧曼熱」遲早會影響英語世界。或許，盧曼將會替代世紀末流行的「後現代主義」，在二十一世紀初期為「鉅型理論」（grand theory）或「大敘述」（grand narra-

tive) 翻案，再度掀起世人對系統化探討「現代社會」之無盡複雜性的興趣。因此，我們不妨以前瞻性的眼光，預言這位思想深邃並勇於創新的大師級人物，對於二十一世紀的社會思潮必定會有不少衝擊。

在此一意義下，本書的出版是恰到好處，可以為國內的讀者適時引介盧曼精心建構之系統理論的基本概念，因為根據我個人的閱讀與教學經驗，由於盧曼著作的英文譯本相當少，他的許多論述方式更是十分獨特，易使讀者摸不著頭緒，所以初學者若從二手的詮釋與整理入手，可能比較不會有太大的挫折感。這種挫折經驗其實不全是語言問題，最主要的是盧曼的思想常像「泥鰍」一般滑溜，連德國人自己讀起來都頭痛萬分，這從有關盧曼的德文導引性書籍不斷問世，甚至於一九九六年克勞斯 (D. Krause) 還編了《盧曼辭典》(Luhmann-Lexikon, Enke Verlag, Stuttgart) 可見其嚴重性。事實上，盧曼常被比擬為社會學中的黑格爾，擅於驅使及運用抽象度極高的概念、文字，營造出複雜又辯證的理論體系，無怪乎盧曼曾獲頒過「黑格爾獎」的殊榮，只是對讀者而言，必須付出加倍的耐心與毅力，才能在閱讀這類思想性著作中得到「啓蒙」的滿足感。

換句話說，「社會學的啓蒙」乃是盧曼念茲在茲的著述目的，他用這個標題作為單篇文章集結為論文集的書名，現在已出到第六集。而他的主軸則是「社會理論」研究計畫的三部曲。據他自己指出，他當初決定著

手建立理論體系時，便將此一計畫分成三大部份：一是系統理論的「導論」部份，再來是社會諸不同系統的「各論」，最後再加上對現代社會之重要功能的整體性分析。「導論」的篇章即是盧曼於一九八四年出版的《社會系統》一書（此書已有英文譯本：*Social Systems*, trans. by J. Bednarz, Stanford University Press, 1995），他在這本被他視為提出一個「一般性理論之大綱」的書中，陳述了社會系統層次的「自我指涉」式操作原則（*selbstreferentielle Operationsweise*），也奠下他以此認識論觀點作為基礎，繼續觀察及描述社會的種種功能系統。這些「各論」包括了《社會的經濟》（1988）、《社會的科學》（1990）、《社會的法律》（1993）、《社會的藝術》（1995），以及《社會的社會》（1997），當然還得加上他就政治系統、宗教系統、教育系統等議題所作的研究。我們可以說，盧曼長達三十年之久的研究計畫正逐漸邁向最後一個階段，準備對整個現代社會的功能分化機制作出總結式的分析，而這與他預估所需的時間，何其接近！

盧曼為什麼要將獻身於社會理論的建構，當作他的畢生「志業」？為什麼此項工作需要花這麼長久的時間才能完成？本書對盧曼的治學背景著墨較少，僅提到他在一九六〇年赴美國哈佛大學進修，和結構功能學派的掌門人派深思結識，實際上這可算是他一生的轉捩點，因為他發現派深思的理論體系有相當龐大的架構，但卻

在幾個基本問題上不夠清楚，以致無法首尾一以貫之。於是，他重頭梳理了結構功能論的脈絡，徹底反省如「意義」、「系統」、「環境」、「溝通」、「複雜」、「觀察」、「演化」等概念的分析意涵為何？他將這些概念賦予新意後，對社會理論又有何貢獻？也是基於一份自信，他認為經自己改造過的「功能系統論」能比派深思的理論更具一般性、普遍性，稱得上是涵蓋一切社會現象的「超級理論」(super theory)，而他的學術任務便是催動這套新的理論思考模式，讓仍脫離不了「古老的、歐洲的思想傳統」的社會理論領域，能真正脫胎換骨，成為能適應今天這種變遷迅速之現代世界的思想利器。平心而論，盧曼的確投入了不可思議的精神和時間，反覆地檢測自己的理論邏輯，並不斷地吸收新知以充實理論內容，這使他表現為相當純「專業」的社會學理論家，反而不像哈伯瑪斯經常介入公共事務，他的「溝通行動理論」顯然更具有政治的關連性與效應。亦因此，三十年來一直令盧曼耿耿於懷的，是哈伯瑪斯將他和盧曼的論戰文章結集成冊，冠上《社會理論 vs. 社會工程學》的書名，無異於哈氏佔用了「社會理論」的專利權，盧曼則無論如何抽象地思考，卻頂多只能成就出技術官僚層次的「社會工程學」。現在，盧曼在學院中受到了愈來愈多的重視，可謂以實際行動洗刷了「社會工程學」這一標籤，或許他重新提起當初剛進大學的往事，便是要告訴世人：「社會理論」從來就是他

始終不渝的最愛！

本書深入淺出地介紹與整理了盧曼理論學說的精義，譯者在畢勒菲德大學攻讀社會學博士學位，對盧曼的掌握有近水樓臺之利，而其翻譯態度十分嚴謹，曾數易其稿，為的便是希望國內讀者能對盧曼有一個較完整的印象。我在十年前也試圖多引介盧曼的思想，總覺力有未逮，最近看到留德的學術新血展現旺盛的進取心，感到無比欣慰，故特別為文推薦。

### \* 補 記

尼可拉斯·盧曼生於西元一九二七年，在一九九八年十一月六日病逝，他雖然沒有見到二十一世紀的來臨，但他的思想卻可能在下個世紀才愈益受人重視，上面這篇序也因此帶有了紀念的性質，爰為補記。

顧忠華

1998、11、24

於政大



# 1



7

“我迄今所寫的一切仍都是理論生產的零系列”（《阿基米德與我們》：頁 142）——一位在德國及國際舞台上，最富生產力的社會學理論建構者，並同時是最被爭議的思想家，於一九八五年的一次訪問中，說出了這段保守的話而讓人感到意外。就算他在這段自我描述的話後加上了一項保證，表示他“一九八四年出版的主要作品《社會系統》至少是個例外”（參閱《阿基米德與我們》，頁 142），也無法稍減這個意外。同時，這個保證讓我們看到了盧曼對自己理論所做的理論上要求。盧曼要建立的是一個普遍的、無遠弗屆的理論。當然他並不是要提出一種宇宙論或世界理論，也就是說去發展一個社會學的世界型式，使社會學的精神透過這個型式發現自己，而且此後就再也沒有新的發現。相反地，對盧曼而言，所關乎的是：藉由社會系統理論的概念工具，使得每一個可能的社會接觸，也就是社會學整個對象領域，都可以獲得描述。盧曼把對自己理論生產的高度要求伸展到讀者那兒。他宣稱說，“只有那些在上述原則之下形成的思想、啓發及批判，才能被我們接受”。（《社會系統》：頁 33）這應該是很清楚了，盧曼在乎著一種思考和寫作的風格，這種風格使得我們不容易進入他的理論。無論如何，社會學學科一般對盧曼的關係是搖擺於，一方面讚嘆這無庸置疑的大部頭著作，另一方面則強烈質疑他切入社會現象時，所採取全然的另一種途徑——若與大部份的一般社會學理論以及



經驗性社會研究所選擇的途徑相較的話。

反過來說，盧曼自己也沒讓學術界對他產生適切的熟悉感。雖然盧曼——這已是普遍不爭的事實——是德國及國際社會學學界領導性的代表人物，但與自己的科系卻有一種毋寧是分隔的關係。這可從以下的事清楚看出——假如這不是傳言的話：在他於一九六八年被聘任到新成立的畢勒菲德（Bielefeld）大學時，尚不確定自己到底該屬於那一科系。無論如何，選擇社會學並不是因為他之前的生平經歷或甚至為了要延續他的理論。他原先的事業，在公共行政部門當個法律事務人員，並曾經做到高級行政官員職位，確實不能想當然爾地充做學術事業——當個大學的社會學學者——的前驅，何況他也較不致力於去延續古典社會學的代表人物的理論。盧曼自己給了一個較實在的理由：“我之所以對社會學系的教職特別有興趣，是因為當個社會學學者什麼都可以做，而不用將自己限定在某個特定的問題領域。”（《阿基米德與我們》：頁 141）這個浮現在他面前的普遍主義式的理論計劃要求他不能限於一個問題領域，反而要去確實地勾劃出所有可能的社會接觸的範圍。“過去，我們從社會學出發，只要談及法律社會學、組織社會學、知識社會學、宗教社會學等等，我們就可以進行所有可能論題的研究。”（《大學作為處境》：頁 103）

盧曼與自己科系的關係，可以從他與古典代表人物的關係，及對經驗社會研究的評價中看出。雖然他很寬

厚地為經驗社會研究作證說：整體而言，經驗研究確實有了成就並增加了我們的知識，但是對於建立起一個能使學科統一的理論來說卻毫無貢獻（參閱《社會系統》：頁7）。“世界的複雜表現在自我再製出來的資料所具有的驚訝價值；因此，人們就必須取用更多的生活經驗來當作理論，以便找出我們能給予的結果”（《全社會的科學》：頁370）盧曼接著說，假如經驗的社會研究只是在方法論上，而不是在理論上訓練人們觀看對象的話，那麼它就無法從「自己製造的資料」中跳脫出來。

- 9 反過來，他批評理論社會學，在相當程度上將自己與古典作品關連起來，並且一直透過作品生產作品。“所以他們的任務是，分析、註解，再組合現有的作品。那些人們不信自己可以獨力完成的東西，就被當作是既定的了。古典代表人物之所以是古典代表人物，是因為他們是古典代表人物[……]。然後理論研究就被冒充成：以偉大的名字為取向，並且把自己的專業限定在這些名字上。”（《社會系統》：頁7）盧曼說：“這一切不是沒有意思，也不是沒有收穫”（《社會系統》：頁8），相當程度上是有助於社會學事業的延續，卻少有助於盧曼所追尋的社會學理論的發展。盧曼不再為社會學這個大學科系的自我持續和強化——這從韋伯時代起到今天已經做到了——而工作。“我們可以說，所關乎的是，去進行第二次理論的強化，並給予社會學一個遍及整個科系的一般理論基礎。在韋伯之後，在派深思之後，就再

也沒人嘗試這麼去做了。”（《阿基米德與我們》：頁 159, 160）盧曼的社會學思想的動力不在於銜接上傳統，讓這些傳統靠著他來達成目標；他的動力也不是來自於嚮往某種和諧的烏托邦、完好的互為主體性，或者去尋求對倫理先設的某種程序性保證；而是一種對理論的興趣，這個理論本身的瓦解與再組合能力，已發展到能讓我們在理論上能較適當地觀察現代社會。對此問題：什麼是他的科學工作的私人動力？盧曼的回答可能會給予我們與上述相符的印象：“我不知道是否能將它帶到一個型式裡。如果是的話，無論如何它會是一個較為觀念性的或理論性的選擇。例如，我認為在理論上會有較多收穫的，並不是從統一，而是從差異開始著手，而且不是使其結束於（在調和意義下的）統一，而是一個，怎麼說呢？較好的差異。所以，舉例來說，系統與環境的關係對我來說是重要的，功能主義也是重要的，因為功能主義始終表示，我們可以將不同的東西相互比較。所以，如果我能夠說明自己的基本直覺，或許就不必一定要專注於剛剛所敘述的，而且是在那種方式下所出現的某些事物。”<sup>①</sup>（《阿基米德與我們》：頁

10

① 盧曼接著說：“對我來說，每個概念有其時段性：有時，功能概念是重要的，有時是系統—環境這個差異是重要的，有時運作與觀察這個差異是重要的。比起迄今所讀到的，我們可以將一切做得更好，這樣一個背後的理念，是作為一個研究的態度。”（《阿基米德與我們》：頁 127、128）。由此

127) 所以，在一九八七年祝賀盧曼六十歲生日的紀念文集的標題，事實上就應該說明了近三十年來縈繞著他的東西：理論作為熱情 ( *Theorie als Passion*, Baecker 及其他作者編，1987 )

我們已經談過，盧曼走到科學的道路是個不尋常的過程。他於一九二七年生於呂內堡 ( Lüneburg )。一九四四年，年值十七，於戰爭時被召入空軍單位；曾短暫為美國俘虜。自一九四六年起在大學就讀法律系。畢業後首先在呂內堡的高等行政法院擔任行政官員，一九五五年在尼德薩克森邦 ( Niedersachsen ) 文化部擔任議會行政主管。在擔任行政官員時，盧曼就已密集地研究社會學及哲學的典籍，而且開始他那個有名的「卡片盒」——一個關於索引卡片的指示系統，這系統能讓所讀過的各種典籍依主題的不同而連結起來。( 參閱《阿基米德與我們》：頁 53 及之後 ) 一九六〇到一九六一年盧曼前往哈佛大學，在那兒特別研究派深思的系統理論，並且想要在私下的接觸中得知，“像這樣一個派深思的大理論是怎麼被建構起來的？如果失敗的話，是怎麼失敗的？”。( 《阿基米德與我們》：頁 53 及之後 )

---

可以看出，盧曼並不將他所有的理論概念階序化，好像某個概念必然高於另一個概念，反而為了能建立起一個嚴謹的理論，他試著從不同的概念來談問題。所以，一些人認為，可能是他對理論的「熱情」，而不是理論中的某個概念，使他努力地建構起一個龐大的系統理論。( 譯註 )

一九六二年返回德國之後在須拜爾（Speyer）擔任行政管理大學的主管；一九六四年出版他的第一本著作《正式組織的功能及其後果》（*Funktionen und Folgen formaler Organisation*）。盧曼覺得當個較高級的行政官員無法致力於他的特殊興趣，所以改行到科學領域來。“我希望能為自己的理論興趣付出較多的時間，但這可不是說，我想要當個大學教授。”（《阿基米德與我們》：頁 134）一九六五年黑爾慕特·謝爾斯基（Helmut Schelsky）將他帶到多特蒙（Dortmund）的社會研究機構後，他於一九六六年在明斯特（Münster）的大學，在謝爾斯基與克雷森斯（Dieter Claessens）兩位的支持下，取得博士學位及升等資格。一九六八年在畢勒菲德大學擔任教授，此大學主要是按謝爾斯基的新構想而建立的。

11

盧曼在社會學專業上所造成的影響史，特別要歸因於六〇年代末七〇年代初與法蘭克福的社會哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的論戰，這論戰反映在他們共同收錄的書中《全社會理論或社會技術——系統研究能提供什麼？》（*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*）。特別就在此次論戰中盧曼被冠上了「一個保守的思想家」這個名聲。他當然不以為然。“我自己根本沒有這樣的想法，並且我也無法以這個問題作為思考的起點，因為我不覺得：在政治光譜的右邊的一個理論，能去閱讀另

一個理論。這種左右之分毋寧是無理論的狀態，以致於，很自然地，擁有一個能感受到挑釁之理論的左派，會比一個帶著風趣想法或者某些較為文學性想法的右派，更會用心閱讀。”（《阿基米德與我們》：頁 115）當然，盧曼也不將自己擺在光譜的左邊，因為光譜造成過多的規範性，過少的理論。如果整個批判理論及其繼承者主要的方向是，全社會自己如何能較好地思考，並且能較好地被建構，那這些問題對盧曼毫不重要。對於詢問一個較好的社會，盧曼的典型回答是：“〔……〕我完全沒有這樣的想法：社會如何能是好的，或者可以較好。我認為，我們的社會比起過去的任何一個全社會有更多正面與負面的特性。也就是說，它在今日是較好的，也是較差的。對此我們可以比一般看法描述得更中肯，但無法加上一個最終的評價。”（《阿基米德與我們》：頁 139）這裡就不是關乎盧曼個人偶然的偏好，相反地是關乎到理論的統一，對此我們在下面將會再說明。

12 在六〇年代末到七〇年代初時，盧曼特別是以反哈伯瑪斯而出現在公眾面前——這確實也是來自所謂六八年的社會科學界的觀眾效應造成的結果。姑且不論盧曼在某種程度上也是六八年學界份子——在一九六八年他畢竟接受了改革大學的社會系教職，這大學背負著除去千年霉味的偉大希望——，盧曼的聲譽在七〇年代末到八〇年代完全改變了。其中的原因也的確在於：在這些所謂後結構主義的，以及後現代的爭論的周遭環境下，

盧曼同樣獲得了理論上重要的動力。當時這些爭辯中有：對主體哲學的批判、將建構主義的想法吸收到認知理論裡、瓦解中心化（Dezentralisierung）的動機，尤其是自然科學與生物學中的與此相類似的發展。

一九八四年盧曼的主要著作《社會系統》出版。在此書中他提出了一個典範的轉移，即走向自我再製（Autopoiesis）系統的理論。之後很快地出版了在系統理論的理論構想下關於不同論題的作品，如關於各次系統的社會學。這些關於法律、宗教、政治、經濟、科學、藝術等的作品，早在七〇年代就開始進行。還缺少的是，盧曼對全社會理論（Gesellschaftstheorie）的一個有體系的開展。一九九二年十二月八日，盧曼六十五歲，於當年的冬季學期退休。有些人認為，他現在總算找到時間寫東西了。

就我們所知，誰第一次接觸盧曼的書，就會碰到所有讀者共有的困難。他的書離一般的語言太遠，以致於無法直接切入。大部份的理論由於其基本的直覺、語言，以及以眾所熟悉——至少是學院裡的讀者——的傳統為取向，較易讓人進入其中。為了能生產性地，並且有所得地閱讀他的作品，我們首先得真正認識盧曼的觀念與錯綜複雜的論證風格。要熟悉盧曼的理論，就一定得閱讀他的作品。這聽起來像是個堅持到底的口號，好像我們願承諾讀者在幾百頁之後就可以獲得成果，不過，從我們本身經驗以及與學生、同事<sup>①</sup>談話時一再聽來，

幾乎沒有一種理論會給人這樣的起跑困難。

盧曼作品中語言的複雜性以及給人的陌生感，當然不只是大師思想的一種癖好或天才的額外附加物，他想使其追隨者易於區分局內人與局外人。無論如何，盧曼為其語言的艱澀給了一個實在的理由，而且之所以會有這個理由，是因為他的理論本身也建立了特有的研究對象。一開始他強調：“誰若真要說或寫些東西的話，就得清楚地表達自己。這是一個可讓人第一眼就清楚其意圖的要求。因為，如果他不想被理解的話，為什麼要表達他自己呢？”（《社會學啓蒙》，卷三：頁 170）但接著說：“但是社會學不是第一眼的學說，而是第二眼的學說。在看第二眼時問題和思慮就浮現上來了。我們真要將所說的一切，一視同仁地強制於明白易懂這個暴力之下嗎？”（《社會學啓蒙》，卷三：頁 173）盧曼要說的其實是，正是第一眼的理解，強迫我們去看第二眼以求理解。他的理論語言之所以這麼有生產性而且是清晰的，是因為它遠離一般的觀念意義，而使理解的可控制性成為可能。當然，對此要付出的代價是：困難的第一眼。所以到最後是個理論技術的問題，這問題引導

---

① 感謝 Rolf Eickelpasch, Isolde Karle, Ursula Pasero, Dirk Richter, Irmhild Saake, Markus Schroer 及 Georg Weber 提供寶貴的提示使我們找到幾個進入盧曼作品的路徑。也特別感謝芬克出版社的 Raimar Zons 在出版上給予善意與有效的協助。



盧曼去建構了的確相當複雜的觀念，而這建構就使得一個共同的語言出現，以這語言為基礎，我們就能控制住理解可能性。簡單地說，盧曼想透過對觀念的陌生性來保證他的理論能被理解。“問題是：我如何以語言工具來使得諸複雜的事態能夠同時呈現（Simultanpräsenz），以及因此而足以去控制言說與理解的銜接運動。”（《社會學啟蒙》，卷三：頁 175）

在這兒，盧曼理論的基本特色就清楚了：溝通——在我們當下的情形是科學溝通——透過它的選擇●，製造了它所要溝通的世界。這乃是針對——也適用於所有的社會溝通——社會學理論而發。社會學理論必須學著去了解：它自己製造了它所看見的東西，而不是它反映了一個可在環境中發現的真實。在這裡我們還不想進入理論的討論，而只是做幾點關於盧曼理論設計的提示，這種設計主要是反映在語言方面。無論如何，盧曼最近似乎較感受到讀者們的迷惘，我們可以從他的作品，如一九八六年的《生態溝通》（*Ökologische Kommunikation*）、一九九〇年的《全社會的科學》（*Die Wissenschaft der Gesellschaft*）看出這一點，在這些作品裡

● 根據系統理論的看法，溝通是告知、訊息、理解三種選擇過程的綜合，請參閱本書第三章（3-5）。盧曼的系統理論所具有艱澀性質正是一種選擇，他希望藉著艱澀的表述方式（即告知）讓讀者能理解他所要呈現的複雜的思想世界（即訊息）。（譯註）

他試著調和精簡的寫作方式和易讀性。（參閱《全社會的科學》：頁 10）無論如何，「盧曼的作品經常是難以進入的」這樣一個確認，對那些還沒開始有所心得並生產性地閱讀之前，就先懷疑盧曼作品的人來說，是個必要的心理建設。我們知道，這種情形不在少數。

15 試圖對盧曼的複雜作品做導論，就得被迫在內容與篇幅上做大量裁剪。這本導論的目的並不是介紹盧曼所有的作品。若是如此，我們就得或多或少緊湊地顧及一切了。也就是說所有一切作品出現的時期、一切談及的論題，以及觀念機器的所有修正與再發展。另一個導論的可能性是，從盧曼所處理的論題來入手，如法律、宗教、科學、經濟。但我們決定了第三個方法，即階序式的說明形式，這倒與盧曼特有的思考及寫作風格相背馳。我們認為不可或缺的是，有體系地對觀念系統以及理論建立做導論工作，所以選擇了一條可能辛苦但希望是有收穫的路子。我們意識到，論題的選裁不只是由於對象的緣故，同時也是我們自己選擇的結果。我們同時希望，這種選擇能減低複雜性，使我們能在探討盧曼的理論時建立起新的複雜性。

首先，我們在第二章系統理論作為跨科際的典範，讓讀者認識系統理論思想的特色。接著我們在第三章透過介紹一般系統理論中最重要的基本概念，來闡明盧曼的社會系統理論。然後在第四章全社會理論談盧曼的全社會理論，這理論包含了一個關於社會文化演化

( Evolution ) 的理論及關於現代的理論。最後第五章以盧曼對時代的診斷作為結尾。在這一章中，我們藉著所選的論題——風險、道德 ( Moral ) 及批判——來探究盧曼對現代 ( Moderne ) 的評估，以及他的全社會理論 ( Gesellschaftstheorie ) 的幾個具爭議的地方。

在此我們將自己的立場描述為內在的觀察者：我們試著讓盧曼的思想自己來講話，所以也就選擇了一個內在的表達形式。我們儘可能放棄離這個表達過遠的問題，同時也不能淪為純粹的編年工作。我們的導論是要協助初學者對盧曼的作品有初步的認識。而對盧曼的系統論多少有認識的讀者可以再參考某些觀念的關連。無論如何，導讀性讀物是不能取代原典閱讀的。若是此書能稍有助於讀者的話，我們的工作就不是白費了。



# 2

## 系統理論作為跨科際的典範

- 2-1 一般系統理論
- 2-2 社會學中整體論與  
系統論的思考方式

今天我們所說的系統理論絕不是單指社會學的系統理論或系統理論社會學。反而在系統理論這標籤的背後是一個被細分的、異質的、跨科際的背景，這個背景使系統成為基本概念。在我們開始細談社會學對「系統」這個概念的使用之前，亦即在談盧曼的社會系統理論之前，值得做的是，稍微標示出系統概念所籠罩的範圍。首先，我們將對一般系統理論做一些提示。

## 2-1 一般系統理論

原先系統這個概念是指，與基本元素相較下，被構成的某種東西。這個概念始終與「單元」●（Einheit）意義下的整體性（Ganzheit）有所關連，「單元」是多於各部份的總合。這個有名的說法，導致人們將系統理論概念使用成是一羣元素的概念，或者它們之間關係的概念。例如，哲學傳統裡我們在費希特（J. G. Fichte）一七九四年的系統命題中，就清楚地看到此意義下的系統概念，這其中關乎到：將對立的東西歸屬到絕對的統一裡（參閱 Fichte 1988：頁 35）。黑格爾（G. W. F. Hegel）也使用系統概念當作整體的代

---

● 在本書裡，Einheit 一方面有「單元」之意，另一方面也同時是「統一」之意。也就是說，一個具有統一性質的事物必定是能與其它事物區分開來的單元。（譯註）

稱，如他在《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）的序言強調：“真理只有作為系統時，才是真實的”（Hegel 1970：頁 28），在系統中，個別的元素只能被理解為此整體的元素。單單是為了讓讀者對於系統概念之使用有個初步印象，我們就只舉這些例子。它們與今日使用系統理論這個名稱的事物之共同點只在：系統這個概念談到了整體，而且，它的元素之間存在著某種關係。

18

較狹義之下的系統理論，是科學發展下晚近的產物，約始於本世紀三〇年代。它標示了科學的革新，把對世界的古典分析研究，帶向在基礎上完全迥異的科學觀察。這個觀察方式的翻轉特別起於生物學對物理學的批判。物理學認為，——至少是在古典牛頓物理學下的看法——我們可以在數學上以演繹的方式來描述世界。演繹是個推論過程，從普遍的法則出發來描述具體個別現象的特性。在此意義下畢達哥拉斯原理，三角形的兩邊平方和等於斜邊的平方，不論何時何地，對任何經驗上或理想上的三角形都有效。牛頓式的世界圖象體現了一種穩定，此穩定表現在適用於所有現象的自然法則的靜態式效力。就像人們任何時刻以及在世界整體的任一處運用這些法則，不論用在個別現象或整體，始終都遇到宇宙永恆的法則。邏輯上來說，以下分解世界的嘗試是符合上述的科學世界觀：人們將個別的現象獨立開來，並且透過實驗技術上可重複的實驗規定，將它展示

出來，以便找尋自然的規律。

正當此種物理的及技術科學的過程最為實用，並且奠定了近兩百年來工業與科學革命的基礎時，生物學在觀察其研究對象時，則面臨了全然不同於物理學的要求。物理學宣稱自己要成為一個發現自然基本法則的基礎科學，而生物學家則相反地認為，生命不能被簡化為有機體的物理化學過程——這些過程雖然可以獨立開來  
19 描述，但事實上卻從未是獨立出現的。毫無疑問地，這批判等於是一項科學革命：生物學認為自己無法以古典的科學觀來描述它所標示出來的對象——生命，所以必須找出新的科學觀察形式，如果它不想以科學之外的範疇——如生命力、創造——來規定生命的話。這個批判在生物學裡就導致了從個別現象走向系統的典範轉移，亦即，導致了人們將個別現象加以「網絡化」（Vernetzung）。在此我們又看到了上述系統概念的基本定義：〔系統概念是無關乎整體——即具生命的有機體——之中的獨立元素，反而是著眼於元素間的關係——即具生命的有機體作為系統。〕

特別是動物生理學家陸特米·馮·博塔倫費（Ludwig von Bertalanffy）擁護這種典範轉移。他不僅對生物學研究的方法論有所貢獻，且也被視為跨科際的一般系統理論（*Allgemeine Systemtheorie*; General Systems Theory）的先驅。對他而言，重要的不只是在他自己動物生理學的研究領域，宣揚系統論研究的思想，



而且他認為，如果無法取代牛頓的世界觀的話，至少要以跨科際的一般系統學說，來補充老舊的牛頓世界圖象。但博塔倫費並不是要說，他已經找到「哥倫布的（科學的）雞蛋」（譯按：即解決問題的方法），或者普遍有效的超級理論，這個理論以系統論概念的普遍規則來描述世界現象。但他仍堅持跨科際的要求：“像人口學、社會學以及其它的生物學領域等等，這些學科並不屬於物理化學規則的範圍內，但在其中卻會出現準確的規律，我們可經由適當選擇的模式概念獲得這些規律。從一般系統的特色會產生出邏輯上的相同性，因此，型式上（formel）相同的關係，對各種不同的現象領域不僅是有效的，並且規定了各個科學的類似發展”

20

（v. Bertalanffy 1951：頁 127）。至今，研究的整個情形證實了馮·博塔倫費早在五〇年代就已經作出的宣告：像經濟學、社會學、教育學、政治學、心理學、醫學、神經學、精神病學，一直到氣象學及天文學等各個學科裡，都有系統論的思考方式。但是基本上，我們必須對他關於跨科際的「準確規律」之發展所下的斷言，持較懷疑的態度。就我們所知，目前科學的發展還談不上這樣一個內容上跨科際性的形式。然而，所有將自己視為系統論的研究方向都有一個結構上的共同性：他們致力於整體中元素之間的關係，這些整體被稱之為系統。所以，一九五一年馮·博塔倫費對系統的定義，直到今日仍可視作有效的前提。用數學的話來說：“我們

把「系統」定義成一羣相互影響著的元素  $P_1, P_2 \dots P_n$ ，這些元素是經由量的程度  $Q_1, Q_2 \dots Q_n$  標示出來的。這個系統可以由任一方程組決定。”（v. Bertalanffy 1951：頁 115）暫時不論一個系統是否始終要用數學計算來表達，無論如何，系統的特色是，我們無法以一個元素與另一個元素的單純關係來闡述系統，反而系統是相互關係的總體。此外，每個系統都在系統（即元素與關係）以及它的環境（即一切不屬於系統的東西）之間畫出一條清楚的界線。

在為他所創立的《一般系統理論推展學會年鑑》（*Yearbook of the Society for the Advancement of General Systems Theory*）而發表的綱領式的文章中說道：“〔……〕古典科學已經非常成功地發展了關於「非組織了的複雜」（unorganized complexity）的理論，這理論是來自於統計學、改變原則，以及「熱力學第二定律」這個最後的依據。今天，我們主要的問題是組織了的複雜（organized complexity）。像組織、整體、目的論、控制、自我調節、分化之類的概念，對傳統物理學來說是陌生的。無論如何，它們闖入了生物學、行為科學、社會科學的每個角落，而且事實上，在處理有生命的有機體及社會羣體時，它們是絕對必要的。”（v. Bertalanffy 1956：頁 2；強調處是我們額外加上的）當個別現象不是單純地以線性邏輯方式扣合在一起，反而它們之間有相互作用的關係時，組織了的複雜

( organisierte Komplexität ) 就出現了。如果事情是這樣的話，對於相互作用著的網絡化的條件進行描述，就能讓我們認識到由個別現象總合而成的單元。據此，我們把非組織了的複雜描述為個別現象的線性式扣合：A 之後出現 B、B 之後出現 C 等等。組織了的複雜則無法以此種簡單的模式表達出來，因為我們得想到，A 與 B 彼此是對方的可能性條件：也就是說 A 既非 B 的結果，B 也不是 A 的結果，反而 A 與 B 是由於它們的相互作用和非線性關係而存在著。這應該夠清楚了，系統論的真正對象是將個別元素之間複雜的交互關係組織起來的形式。

除了組織了的與非組織了的複雜這個區別之外，我們還得將進一步引領認知的區分歸功於馮·博塔倫費，這個區分是特別因應生物科學的需求，還有（在下面將會看到的）其它以系統論來研究的學科的需求。在此，所關乎的是開放性系統與封閉性系統的區別。封閉系統的特色在於，它是以內環境平衡，即內部穩定的方式，來維持自己，並且在達到平衡狀態之後就不會改變。這樣的系統不與其環境保有交換關係，所以必須進入“一個與時間無關的平衡狀態”（v. Bertalanffy 1951：頁 122）。嚴格說來，在這樣的系統內沒有組織了的複雜，因為在平衡狀態中的系統組成部份，是以清楚的數學方式相互作用著。而且，由於系統的封閉性（Geschlossenheit），環境的改變無法改變系統內部的運

作。相反地，一個開放性系統並不必然地要達到這樣的一個平衡狀態，反而可以只達到一個內部平衡的穩定狀態，而這個狀態本身又是可變的、可瓦解的及有時間性的。“一個開放性系統是這樣的一個系統：在其中進行著構成元素的流入、流出及交換。”（v. Bertalanffy 1951：頁 121）介於系統與環境之間的交換過程，以及將元素間內在關係加以改變的能力，使得開放性系統在狀態改變、元素流失及元素新生的情形下仍能自我維持。因此，在系統元素的層次，以及元素間關係的組織方式的層次上，出現了一個有待觀察的動力。為了描述這個事態，馮·博塔倫費提出一個流動平衡（Fließgleichgewicht）的概念，（參閱 v. Bertalanffy 1951：頁 122）。開放性系統可以藉由與其環境的交換過程發展出一種動力，並且能按當時條件而變化其狀態，同時又不須隨著每次環境條件的改變，而馬上完全改變系統的結構。

所以，介於系統與環境之間也就不存在著直線的因果關係——例如下述的直線因果律：某個特定的環境刺激允許一個，而且只有一個可能的系統反應。開放性系統的特色反而在於，它在環境改變的時候自己調整內部的組織，而不被外界因果地限制著以及單線地被規定。為了清楚地描述這個事態，人們把黑箱子（black box）的概念引進到系統理論。“一個黑箱子是一個未知的機器，人們對於它抱持這樣的看法：它是可以被決

定的，然而在這個機器裡，人們卻看不到決定的機制。”（Glanville 1988：頁 100、101）人們可以看到進入開放性系統裡的東西，也可以看到開放性系統所釋出的東西，但是看不到開放性系統如何組織輸入與輸出的關係。只要人們以一個簡單的、直線的因果邏輯，或以數學上可計算的指數增加之關連來描述這個關係，「黑箱子」就是「白」的，也就是說，人們知道黑箱子裡是怎麼回事。然而，一旦箱子不是人們所描述的情形時，箱子就是「黑」的。那人們就必須接受，輸入並不是明確地決定了輸出，反而是系統（這裡是指黑箱子）自己決定自己。

23

所以，對開放性系統而言，介於系統與環境之間，不存在著直線的因果關係——例如像下述的直線因果律：某個特定的環境刺激允許一個，而且只有一個可能的系統反應。〔開放系統的特色反而在於，它在環境改變的時候自己調整內部的組織，而不被外界因果地限制著及單線地被規定。〕因為在這些適應及改變過程中始終是關乎系統內部的運作，因此開放系統理論一般說來是被歸類於自我組織的典範之下。這些理論能夠將元素的網絡化關連描述為一個系統，且這系統是與環境因素有關連的。

基本上，自我組織這個典範所要針對的是：系統不被環境直線地引導著，反而是根據內在的特有邏輯來反應環境的改變。古典邏輯是無法以其直線的因果假設

——從 A 推論出 B ——來掌握系統的內在動態。所以，關於自我組織系統的理论，就大量地將**操控論**（Kybernetik）的思考模式，運用到數學領域。操控論是在描述控制者與被控制者的關係。在此我們以「恆溫器」的運作為例：當溫度下降，恆溫器測量一個室內的溫度並打開暖器。藉此，恆溫器（控制者）控制了室內的溫度。如果室內因此而溫度回升，恆溫器就關閉暖器，以便在溫度下降時重新開啓恆溫器。我們可以看到，被控制者反過來對控制者起作用。古典操控論將之稱為**反饋效果**（Rückkopplungseffekt）（參閱 Wiener 1963）。較新的操控論研究——二階操控論（second-order-cybernetics）——指出，我們無法明確地將控制者與被控制者分別開來，反而，不同的元素——在此指恆溫器與室內溫度——彼此相互地控制著。葛藍費爾（Ranulph Glanville）以這樣的型式來表達：“這個『被控制的』東西（人們賦予它「被控制者」這個角色）同時在控制著那個『進行控制的』東西（人們賦予它「控制者」這個角色）。”（Glanville 1988：頁 205）葛藍費爾的陳述說明了，控制的相互性無法以古典的因果律來表達。反而，自我組織系統傾向於，把自己引向自己，並藉此而為自己製造出生態條件——在這些生態條件中會出現個別現象或過程。直接地說，這是指：那些以古典物理來表達的過程，始終以相同的生態條件當作前提。這些過程可以以自然法則的形式來描述，以致與之相關的過程

是可預知的、可計算的，並因此是可計劃的。相反地，自我組織的過程，是透過過程本身來製造出其當下的起始條件。在這一點上馮·佛思特（Heinz v. Foerster）談到了遞迴過程①（rekursiver Prozeß）（參閱 v. Foerster 1987：頁 149）。操控論的思考模式，試圖準確地表達出那些具有動態的、自己強化自己的過程，同時又不必將整個過程化約到個別現象間各自獨立開來的因果關係。

如果第一代的一般系統理論的問題仍是組織了的複雜的話，那麼，現在的興趣則較強地指向組織特有的自我套用（autologisch）②面向，就如自我組織概念在這個面向上所作的表達一般。現在，這種組織的自我

① 在字義上，遞迴是指「再進行一次」。形式上是指：一個運算（ $Op$ ）被運用到一個變數（ $X_0$ ）上，並得出結果  $X_1$ ，我們以  $X_1 = Op(X_0)$  來表示，所得到的結果  $X_1$  又再度地以  $Op$  來進行運算，得到結果  $X_2$ ，……如此不斷地進行下去。例如，我們以  $\sqrt{\quad}$  為  $Op$ ， $X_0 = 100$ ，得到  $X_1 = 10$ ，接著再以  $\sqrt{\quad}$  對 10 進行運算，得  $X_2 = 3.162278$ ，如此不斷地以前一次的結果作為下一次運算的起點。這個運算始終是以自己的輸出來當作下一次運算的輸入，到最後，它會得到一個固有值（Eigenwert, Eigenvalue）。在上述的例子裡，最後的固有值是 1。這個固定值既是輸入，也是輸出，運算因此達到一個平衡狀態。（請參閱 Heinz von Foerster, Erkenntnistheorie und Selbstorganisation, in: Siegfried J. Schmidt (Hrsg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt 1987, S. 149ff.）（譯註）

(Selbst)，不能再被理解為個別現象，而是系統，也就是個別元素以及它們相互關係的總體。下面的自我組織理念及基本思考，在智利生物學家瑪徒雅納（Humberto R. Maturana）及法芮拉（Francisco Varela）所發展的自我再製構想起著最為清楚的作用（參閱 Maturana/Varela 1987）：系統自己維持自己，並且按照自己的動力與內部的狀態來引導內部的過程。盧曼就是在這個理論構想找到了進入社會學系統理論的入口。在下面我們將會再探討這個構想。

- 自我套用（Autologie）指的是，系統在觀察對象時所使用的區別——例如善/惡、執政/在野、秩序/混亂、系統/環境等等——在觀察對象之後又再度被拿來觀察系統自己的觀察行為。好比說，系統以道德區別，善/惡，來討論社會現象後，可以再以此區別來觀察，系統自己使用善/惡這個區別時是善或惡？這時，自我套用是系統的一種反省能力：系統不只是觀察對象而已，它同時也將自己的觀察方式看成是自己觀察的對象。

另外，自我套用也可以用來指，系統以自己已經具有的一些區別（如善/惡）來觀察那些正是由這些區別所製造出來的現象（如靠實力考試是善的、考試舞弊是惡的），然後在這些觀察之後，系統可以再製造出能進一步處理的素材（例如，為了誠實考試必須用功唸書，但是以善/惡這個區分再進一步思考的話，人們會發現，有人會變得不合羣。因此靠實力考試並不一定是善的。）當系統不斷地將區別套用在區別所製造出來的素材時，系統可以為自己製造出極為複雜的事態。而這個過程就是先前所解釋的遞迴過程。（譯註）



## 重要基本概念摘要

- § 系統 ( System ) : 一羣元素以及元素之間關係的整體。
- § 操控論 ( Kybernetik ) : ( 希臘字源意指 : 控制學說 ) 關於控制者與被控制者之間關係的學說。
- § 自我組織 ( Selbstorganisation ) : 開放系統的組織形態, 此形態是根據自己特有的運作方式並以自己的現狀為基礎來運作。

## 參考文獻

*Ludwig v. Bertalanffy*: General System Theory, in: General Systems. Yearbook of the Society for the Advancement of General Systems Theory, Bd. 1, hg. v. Ludwig v. Bertalanffy und Anatol Rapoport, Ann Arbor/Michigan 1956, S. 1-10.

*Wolfgang Krohn/Günther Küppers/Rainer Paslack*: Selbstorganisation - Zur Genese und Entwicklung einer wissenschaftlichen Revolution, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M. 1987, S. 441-465.

*Ranulph Glanville*: Objekte, Berlin 1988, darin v.a.: Die Frage der Kybernetik, S. 197-218.

## 2-2 社會學中整體論與系統論的思考方式

26 社會學理論從一開始就受到一場爭論的影響，迄今社會學理論在這個爭論上仍是意見分歧。例如，英國社會學家紀登斯（Anthony Giddens）就看出了一個在社會理論上“已深深固著的主體論與客體論的二元主義”（Giddens 1988：頁 34）：一方面是一個在方法上從主體出發的探究方式；另一方面是一個較強烈地走向客體——即全社會——的探究方式<sup>②</sup>。在此我們無法，也不想去詳述這個廣泛的討論，但要簡短地說明兩位古典社會學家的不同論點，以便整理出社會學系統理論的特色。這裡，我們一方面回溯到韋伯（Max Weber, 1864-1921 年）的理論；另一方面則回到涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917 年）的理論。

韋伯對社會學有名的定義是：社會學是一門科學，它要“以解釋方式來理解（*verstehen*）社會行動（*Handlung*），並且藉此，在行動的過程與行動所起的作用上，以因果的方式來解釋行動。”（Weber

---

② 我們持疑，主體／客體這個區別在此是否幸運地被挑選出來。如果是關乎社會學理論建構的信仰式爭論的話，我們就仍然會一再地遇到這組概念。

1976：頁 1）韋伯因此給了社會學一個中間定位，這個定位是介乎表意性（idiographisch）科學——這個科學是要描述、詮釋文化成就，並且要在這些成果出現的關連上，來理解（verstehen）文化成就——以及找尋普遍有效規則的法則性（nomothetisch）科學——我們可以透過這個科學來說明（erklären）個別現象——之間。韋伯不將社會學定位成純粹作個別描述的精神科學，也不定位為如自然科學一般的普遍規則科學。他想要藉此避免將文化成就視為獨立的現象，這些現象被假設成是來自於個別的人的創造性與努力。對韋伯而言，社會學是如此開始的：個別的文化成就被相互關連起來，並且，這些文化成就作為社會行動，始終是在行動接收者的界域內發生的，而且是基於它們所起的社會效果，以及基於它們在全社會裡有其起因而發生的。對韋伯來說，方法論上的關鍵出發點仍是「主體所意指的意義（Sinn）」，人是有意圖地要將此意義賦予行動。據此，社會學家的工作就在於，理解地重構主體的行動處境，並且按照行動的社會定位來找出規律及法則。韋伯所奠立的社會思考方式被標示為理解社會學，不是沒有道理的。

27

涂爾幹則有另一個出發點。他關心的尤其是，避免讓社會學思想緊靠到行動者的心理真實那邊去。同樣地，對他來說，主體在行動中所意指的意義並不是社會事物（Soziales）的基本構成物。社會事實（sozialer

Tatsachen) 的交互作用才是決定性的立論點。對他而言，這個重要的社會事實是連帶性 (Solidarität)，它表達了行動者之間的全社會關係。涂爾幹認為，當有個在諸主體之外的東西將他們當下的行動關連在一起時，社會秩序才有可能 (參閱 Durkheim 1965: 頁 128)；因而，社會秩序是集體意識 (Kollektivbewußtsein) 的相關物 (參閱 Durkheim 1988: 頁 128)。若是將社會秩序單單歸因於個別行動者的主體所意指的意義，我們就無法解釋像締結契約那樣簡單的過程。契約是基於彼此對規則的遵守，基於一種共同認可，這種認可早在契約締結之前就已存在著，也就是說，這種共同認可並不是一個心理的，而是社會的事實。並不是契約本身，而是使契約成為可能的那個東西製造了社會關係的集體共識 (參閱 Durkheim 1988: 頁 450) ③。

涂爾幹——作為一個全社會理論家——研究社會連帶的形式時④，明確地不去顧及到心理狀態，而是要去看出一個社會事實，這種事實是發生在那些心理狀態之前，並且作為它們的可能性條件。社會連帶不是一個心

③ 涂爾幹明顯地嘲諷了所謂契約理論模式 (這模式將社會秩序看成自由主體的自由契約的表達)，成功地反駁了契約作為現代集體生活 (Gemeinwesen) 之社會約束的典範形式。這類契約理論模式中最有名的形式就是盧梭一七六二年的作品《社會契約》(Du contrat social) (Rousseau 1963, 德文版)。

理過程，心理學無法探究作為社會秩序之條件的社會連帶這個現象。“因此，對社會連帶的研究是屬於社會學的。在社會學裡所關乎的是一個社會事實，我們只能藉由它的社會作用才能認識它。雖然先前有那麼多的道德家和心理學家已經處理過這個問題，但卻沒有遵循這個方法，之所以如此，是因為他們逃避了所有的困難。他們從社會連帶這個現象裡排除掉所有一切社會所特有的東西，以便留住心理學種子，但這種子是從社會連帶這個現象裡生出來的。”（Durkheim 1988：頁 114）在涂爾幹的理解裡，社會學不能把行動者的主體之所意指的意義當做「現金」使用，反而首先必須追問，哪些社會事實的發生形式導致了這些行動範式。

我們在此所簡單說明的兩種社會學思想傳統，都想要解釋社會行動的本質。韋伯所奠定的理解社會學與涂爾幹的整體（holistisch）社會學（它不追問個別的現象，而是追問那些限制個體現象並且使之可能的社會交互關係）之間的差異應該已經清楚了。假如我們把這裡

29

- 
- ④ 在此我們並不討論涂爾幹的「社會連帶性」理論。但為了不失之片面，我們只提一下機械式與有機式的連帶性這組區分。前者是指由相似性而來的連帶性，在這種連帶性裡，社會關係的特色是完全的相互性；後者是指，連帶性是來自於不同事物之間的協調以及分工。涂爾幹把全社會發展看成是一個由機械式走向愈來愈強烈展開的有機式連帶性的運動（參閱 Durkheim 1988：頁 118 及之後，以及頁 162 之後）。

所做的說明，與前面介紹一般系統論中幾個基本概念的那一節關連起來，就可以份外清楚地看出：在社會學中，「個別元素之連結」這個科學理論問題是重要的。我們可以從個別的行動與行動承載者著手，並試著從主體那兒的某些動機作用及起因的邏輯，推導出主體所共有的東西，即將他們連結在一起的東西。但是我們也可以把個別的元素——在此是指行動——理解成相互作用關係的表現，這個關係是社會學特有的對象。一般系統理論對於傳統科學想法的批評就在於，把個別現象分隔開來，而不去研究它們的可能性的相互限制性。日常中對於社會關係的觀察，讓我們很清楚地知道，在行動鎖鏈中所發生的事物，發展出一種幾乎不被個別元素所引導的特有動力。而且，用一個型式來說，社會真實所擁有的遠遠多於個別元素加起來的總合。當我們將社會行動視為一個社會關連的個別元素時，社會學的系統論思想就出現了。社會學的系統論——不管思想來自何處——是從當下的系統關連來說明個別元素的行為。社會系統——即全社會、家庭、社團、組織、黨派、國會、公司或信仰團體等等——將行動的共同性組織起來，並因此給予社會過程一個骨架，一個方向，也就是一個結構（Struktur）。

結構這概念在結構功能系統論（strukturell-funktionale Systemtheorie）中具有重要地位，是由三〇年代起由派深思（Talcott Parsons）——一位重要的社會

學學者，並且是盧曼的指導人——所發展的。這個概念「是與某些系統元素有關，這些系統元素是不被系統與環境關係的短暫波動所決定」（Parsons 1976：頁168）。派深思把結構和功能（Funktion）概念區分開來。「功能」標示出一個社會系統的動力面向，也就是某些社會過程，這些社會過程應能保證系統結構的存續與穩定。這種類型的社會學首先要研究的是社會系統的結構，以便能說明那些為了維持系統而必須被執行的諸功能。結構功能理論說明了引導著行動過程的結構框架，並且在功能分析上決定出，哪些行動對系統保存是有功能性的或反功能性的。在此，特有的社會事物，即社會學的對象，也不是那些來自於個體的獨立行動，反而是這些行動在各自社會系統背景中的結構與功能面向。派深思為了對社會關連進行結構及功能分析，發展出一個圖式，這圖式說明了維持系統的必要功能。根據這圖式，所有的社會系統必須滿足下列的四個基本功能：適應、目標實現、整合，及結構維持。此 AGIL 圖式的名稱是來自四個功能的英文起首字母：Adaption, Goal Attainment, Integration, Latent Structure Maintenance<sup>⑤</sup>。

⑤ 適應功能是指，從系統的環境中取得以及提供資源與能量，例如個人的能力、訊息、金錢。目標實現功能是指，對行動目標的目的論取向。整合功能是指，共同團體的建立以及規範取向。結構維持功能則是指，文化信念共同性的保證。

31 我們不再進一步說明結構功能系統論。這裡已經可以清楚地知道：這個類型的社會學並不將基本的社會單元——即社會行動、溝通、互動等等——分隔開來觀察，反而是將它們放回到系統關連的結構與功能範圍之內。如此一來，某些行動就表現為某種系統關連的結果，而這種關連就是由這些行動所促成的。這裡我們又遇上了前面所談及的操控論模式，這個模式具有著相互關連性、相互使之可能的條件、相互強化的條件、相互反饋的條件。這些補充說明應該足夠劃出社會學系統論的活動範圍。在下面我們將討論盧曼的社會系統理論。

### 重要基本概念摘要

§ 社會系統 ( Soziales System ) : 一羣元素的整體，這些元素是社會元素，即社會行動。(譯按：這只是暫時性的定義，以下尚有隨著理論發展而出現的新定義方式。)

### 參考文獻

*K.H. Tjaden, Hg.: Soziale Systeme. Materialien zur Dokumentation und Kritik soziologischer Ideologie, Neuwied/Berlin 1971.*



# 3

## 社會系統理論

- 3-1 功能——結構系統理論
- 3-2 較新的系統理論發展
- 3-3 心理系統的自我再製
- 3-4 社會系統作為茁生的秩序層次
- 3-5 溝通與行動
- 3-6 觀察

盧曼在最近三十年完成了範圍極廣的著作，由於觀念的細分、複雜及論題的多樣，行家對其著作仍難有個全面的認識。然而在他的作品中有個統一的動力主軸。盧曼的意圖顯然地是，在對一般系統理論思考之後，要理出一個對社會學來說是學科內的一般理論。就如我們在導言中所說的，盧曼為其理論構想提出了一個普遍性的要求，但絕不是一個絕對性的要求。也就是說，普遍性並不要求唯一的正確性或絕對的真理。對盧曼而言，所涉及的是，架構出一個遍於整個社會學的理论，這個理論試著以系統理論的觀念來描述社會學的整個對象領域——而不是整個對象領域中被節取出來的片段，如所謂的中型理論的那種作法<sup>⑥</sup>。“普遍性要宣稱的是，所有呈現出來的事實，在社會學來說是所有的社會事實，都以系統論來詮釋。但不因此就表示，系統論是唯一可能的或正確的社會學理論；也就是說，其他的社會學家都錯了，如果他們不與系統論有關的話。”（《全社會理論或社會技術》：頁 378）用一般系統論為工具來做出一個普遍的社會學理論，是指，把每一個社會接觸視為系統。據此，社會學是——就如盧曼於一九六七年首次寫下的——“關於諸社會系統的科學”。（《社會學啓

⑥ 中型理論的概念要回溯到默頓（Robert K. Merton）（Merton 1967：頁 258）。面對廣泛的而且是單面向的理論途徑，他主張限制社會學理論在解釋範圍上所作的要求。

蒙》卷一：頁 113）這個說法——我們回想一下第一章所提的——並不是新的想法。早在盧曼之前，社會學裡就已經有許多的嘗試，有些還是頗為特殊的嘗試，它們以系統論的觀念工具來描述並分析社會關連。如前所見，這方面最有名的是派深思的作品。因而，盧曼自己的理論發展一開始也是探討派深思的理論。但是他並沒有準備去接收派深思所有的看法及構想上的建議。反而早在六〇年代中期他就發展出自己理論途徑的第一步，他在闡明自己的途徑時，是與派深思的結構功能論嚴格區分開來的。

直到今日，盧曼仍致力於建構一個具普遍性要求的獨立之社會系統理論。當然，這種要凸顯盧曼作品之持續性的說法是掩不住盧曼理論發展中一些缺口。縱觀盧曼至今所有的作品，可以清楚區分出兩個時期：第一個時期從六〇年代初到八〇年代初期／中期；第二個時期是從一九八四年出版《社會系統——一個一般理論的大綱》（*Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*）持續至今。所以《社會系統》這本書標示了盧曼理論發展中的一個決定性轉折。這本書是我們在下面的探討要兼顧到的。同時，此書對社會系統理論的基本概念有最嚴謹的說明。據此，我們也可以將《社會系統》視為盧曼的代表作。

所以，我們將導論的重點擺在盧曼目前對社會系統理論的理解；不過，在下個章節我們仍想說明六〇及七

35

○年代盧曼的理論構想。在幾頁的篇幅中我們當然只能討論一些理論基礎而已；也因此，在理解早期的盧曼會有一些嚴重的危險，就是，我們對他的理論所作的說明是不夠周延的，並且是粗略的。然而我們還是決定介紹盧曼較早期的社會系統理論的重要範疇，因為導論若只集中於社會系統理論的第二個建構階段，很快地會給別人這樣的印象：盧曼是在八○年代中期才發展出理論的基本觀點。我們反對這樣的看法，因為盧曼在六○及七○年代就已經整理出重要的理論構想。然而隨著理論的翻轉，部份的基本概念已被重新定義，它們在整個理論中所具有的重要性也改變了。要了解這個理論修正有個前提，即先前至少要稍微熟悉盧曼社會系統理論較早期的版本。

### 3-1 功能——結構系統理論

如前所述，批判並且繼續發展派深思的社會學系統論，是盧曼思考的出發點。派深思從一個古典的，早被霍布斯（T. Hobbes）提出的問題出發：人類的共同生活以及由此而來的社會秩序如何可能？派深思對此的回答是：以**意願論**（voluntaristisch）的方式來解決秩序的問題。「意願論」這個概念指出，社會的成員不是單單基於個體的利益以及外在的強迫而生活在一起的，反

而是在一個規範性的關連範圍內，自願地同意一起生活。也就是說，一個意願論式的秩序既不是純粹的強制性秩序，也不是純粹自利主義的利益考量的作用結果。反而，社會秩序是建立在一個一般的價值共識之上，這種共識在社會生活中深深地被制度化；同時，社會以約束的方式，讓行動者在社會化的過程中學得這種共識。

派深思就在一般行動系統理論的方向上，繼續思考關於社會秩序的問題：就如同任何一個社會秩序的形式一樣，每一個具體的行動單元是文化的、社會的及個人的因素共同作用的結果<sup>⑦</sup>。在這個三重圖式中，文化系統有著主宰的地位：人們共同擁有的文化價值及規範〔即共有的象徵系統（shared symbolic system）〕，引導並結構起社會的行動過程，而且也以此方式保證了共同生活。所以派深思在分析上始終是從社會系統出發，這些社會系統的特色在於某些規範範式及價值範式，也就是在於特殊結構。同時他尤其有興趣的問題是：哪些特

36

⑦ 派深思始終在修正及擴充他的一般行動系統理論。在他的第一部較大的作品《社會行動的結構》中，他就已經以兩部份來處理了，而且是將「目的理性行動」的範圍和「範疇性規範的義務」的範圍區分開來。這個二重行動圖式後來在《社會系統》中擴展成這裡所提的三重圖式；再稍後，他就以在前一章所談及的 AGIL 圖式提出了四重模式。行動系統、個人系統、社會系統及文化系統構成了普遍行動系統的四個區域。（參閱 Parsons/Bales/Shils 1953）。關於派深思理論的發展，參閱 Münch 1988 及 Wenzel 1986,1991。

殊的成效要被滿足，以便社會構成體在日後能保證自己的持存？這個追問的形式就給出了「結構功能主義」（Strukturfunktionalismus）這個名稱。結構—功能系統論以具有某種結構的社會系統為前提，並且追問那些必須被提供出來的功能性成效，這些成效是為了保證社會構成體的持續而被製造出來的。因此，簡單地說，社會系統的持存之維持（Bestandserhaltung）是功能分析的最高關連問題。派深思的這種想法在社會學的爭辯中，遇到愈來愈多的批判。批評者指責系統論偷偷地為保守主義說話。例如，道倫多夫（Ralf Dahrendorf）認為，派深思的結構—功能系統論證成了現狀，因為派深思的理論從靜態的結構範疇出發，也由此否定了社會轉變與衝突的過程，並且無法適切地處理這個過程。（參閱 Dahrendorf 1986：頁 213 及之後）。

盧曼就在這一點上開始了他的思考。他研究上述對派深思的結構功能系統論的批評，但當然不是要去依附所有的批評。大部份對派深思的批評者想要以其它的社會學理念來取代系統論，而盧曼卻主張堅持系統論這個典範。換句話說，盧曼所關注的是，透過對系統論工具的重新整理及普遍化，來克服派深思理論的缺點。“把我們已經看到的系統論的漏洞或偏執之處轉到對立面的理論裡去：就是以衝突取代整合，以轉變取代秩序，是走不出什麼結果的。這樣一來，我們就失去了普遍性的要求，並且從對手那兒拿到那個曾經讓我們不愉快的東

西：偏執。所以，對結構功能論的批判不應該從缺點，而是從缺點的基礎著手。只有如此，我們才可能看到統一性社會學理論這個目標，並改善達到此目標的手段。”（《社會學啓蒙》卷一：頁 114）

盧曼批判派深思的理論途徑，是為了要整理社會系統理論，這個理論嚴肅地宣稱一個能涵蓋住整個社會學的對象領域，並試著同時兼顧到整合與衝突、秩序與轉變、結構與過程。為此，盧曼將結構與功能這兩個概念——這兩個概念是派深思在構想性思考上的基石——的關係調轉過來。他將功能概念擺在結構概念之前，並在日後談到了功能——結構系統論（funktional-strukturelle Systemtheorie）。藉由這個翻轉，功能分析成功地獲得開展，而結構取向的觀點則在原地停滯不前。透過這個理論上的翻轉技巧，盧曼同時修正了派深思的兩個理論途徑的內容。

38

首先，功能——結構系統論不再從下列出發：社會系統始終有一個約束性的，集體共有的規範範式與價值範式。盧曼認為，正是在現代的、被多面向地分化了的社會裡，我們往往無法造就出一個關於價值取向的統一性結構。功能與結構這兩概念的調轉，讓我們能夠整理出一個對社會的非規範性概念。也就是說，社會系統不再藉由某些價值範式及結構範式來定義。盧曼將社會系統理解為，彼此相互指涉著的諸社會行動的關連。只要當多個個人（Person）的行動相互連結在一起時，社

會系統或行動系統就出現了，這個系統把自己與一個環境區隔開來。所有以意義（Sinn）相互指涉的行動都屬於當下的社會系統，而所有其它無法與當下的意義關連（Sinnzusammenhang）取得關係的行動，則是屬於系統的環境。而且，所有非社會的實體與事件同樣是屬於環境的。因而，是一個使內與外分化成為可能的界限想法，將「系統」這個概念建構起來。某個東西要不是系統（並且屬於系統）就是環境（並且屬於環境）。

第二，功能——結構系統論拋棄下列的想法：社會系統必然依賴於特殊的、無可取代的成效。盧曼認為，當特定的系統成效不復存在時，社會系統不一定就要消失。社會系統擁有可能性，以其它的成效來取代失去了的成效。

“此外，一個社會系統可以透過它的結構的改變以及需求的改變，來回應成效消失這件事，這種改變使得系統在改變了的條件下，仍可能生存下去，同時人們又無法清楚地確認出，這些改變從何時開始建立了新的系統。”（《社會學啓蒙》卷一：頁 33）從結構——功能過渡到功能——結構的系統理論之後，所關乎的再也不是，哪些具體的貢獻對系統的持存起著因果性的影響，並因而對系統的未來提供了保證。問題反而是，特定的系統成效執行著哪一個功能，並且，這些成效可以被哪些功能上對等的可能性取代掉。派深思的因果功能論（Kausalfunktionalismus）——它企圖在某些系統成效



與系統維持這兩者之間製造出關連——被所謂的對等功能主義（Äquivalenzfunktionalismus）取代了。盧曼認為，功能分析的旨趣並不在於發現原因與影響之間的因果關係，反而是以問題與問題解決這兩者的關連作為取向。而且，對於原初的問題來說，功能分析開啓了「多種解決問題的替代選項」這樣一個可能性空間，這些解決問題的替代選項是可以相互比較的。<sup>⑧</sup>

每一個功能分析都以一個最高的關連點為前提，研究就是循著此點進行下去。在派深思那兒，社會系統的持存，是功能分析的最高層次。由於功能與結構這兩個概念的地位互換，出發點的重心轉移了。為了解決系統持存的問題，盧曼同樣藉助了功能方法來分析系統（以及結構）的構成和轉變。他將世界（Welt），而不是系統的持存，看成是功能分析的最高的關連單元。我們已經說過，對於以系統／環境這個區別來進行觀察的功能——結構理論來說，一切事物不是環境就是系統。而世界是這樣一個事態的唯一例外者。世界不是系統，因為它沒有可以區隔開來的外面（Außen）。世界也不能

---

⑧ 但不能因此說，進到等同功能主義後，因果科學的前提就完全被消滅掉。尤亞斯（Hans Joas）就在此意義上批判地強調，我們必須「在因果科學的領域內」說明“「其它的可能性」、「功能上的對等項」本身”（Joas 1992：頁312）。同時我們也不能忽略，在與傳統的因果分析比較時，等同功能主義以其對多種問題解決可能性的研究，而開創出更多的知識可能性。

為前提，這個內面本身是不屬於環境的。世界既不是系統，也不是環境，反而是涵蓋了所有的系統及隨系統而來的環境，所以它是系統與環境的統一。所發生的一切，是發生在世界之中。因此，所有系統的持存之維持、對持存的危害及對持存的毀滅，都是在世界之中發生的。基於這個思考，盧曼選擇世界作為功能分析的最高關連點。世界是無法被逾越的，因為世界並不具有一條界限，好像說超過此界限就可以達到另一個外面。

世界，或說的仔細些，世界的複雜性（Komplexität）成了盧曼的功能分析的最高關連問題。我們這裡以「複雜性」來稱呼進一步的概念，縱然它不是功能——結構系統論特定的基本概念。首先，複雜性是指可能事件及狀態的全部：當某些事物至少可以有兩個狀態時，就是複雜的。基於狀態及事件的數量，介於狀態間或事件間的可能關係的數量會提高，同時，複雜性也會提高。在此，世界複雜性這個概念也是指最高的界限。所有可能的一切，只有在世界中才成為可能。但是，對人的意識（Bewußtsein）來說，世界的最高度複雜性是無法以此形式被掌握或被經驗到的。盧曼在此談到了人類在有意識地對體驗（Erleben）的處理上，“非常小的，基於人類學理由來說是幾乎無法改變的能力”（《社會學啓蒙》卷一：頁 116）。鑑於世界的可能狀態及事件，人類接受複雜的能力始終是超載的。在極端的世界複雜與人的意識之間有著一道溝。正是在這裡，社

會系統開始它的功能。社會系統接下了化約複雜性這個任務。也就是說，社會系統是在「世界具有不確定的複雜」與「人類處理複雜的能力」兩者之間的中介者。

「化約複雜性」這個型式是指什麼？化約複雜性是指，消除或減少可能的狀態及事件。社會系統是藉由排除可能性，來簡化世界的複雜性。並不是世界之中所有的可能事件及狀態都能夠在系統中出現。反而，社會系統只允許世界之中非常少部份的可能事物進入系統裡，大部份的其它事物仍被排除在系統之外。例如，在看牙醫這個社會系統中，只有少許的行動可能性能被實現：雖然牙醫與病人之間的對話會循著不同的論題發展下去，但我們幾乎不會想到，有人會在看病的過程中送菜單給病人。所以，在一個社會系統中被允許進入的事件及狀態，是少於環境中的事件及狀態。社會系統藉著化約複雜性而替參與其中的個人找到互動方向。社會系統在過度複雜的世界中，建立起“較不複雜的小島”（《社會學啟蒙》卷一：頁116）。所以，系統與環境的界限、內面與外面的界限同時標示出了複雜性的落差——世界始終是較系統來得複雜。盧曼說：系統的秩序比起它的環境的秩序是較不可能（unwahrscheinlich）出現的，而且前者的秩序程度比後者高。“要穩定住系統與環境的界限，系統才能建立起來，在這個界限之內，一個具有較高價值的秩序可以透過較少的可能性（也就是，透過化約了的複雜性）而維持穩定。”

(《社會學啓蒙》卷一：頁 76)

為了要化約世界的複雜性，社會系統必須具有某種程度的複雜性，也就是說，它必須建立起自己特有的複雜性。首先，重複上述的說法，行動系統的複雜性要夠高，以便在隨時改變的環境條件下也能繼續維持它的持存。一個系統愈是複雜，就具有愈多的可能性來適切地對多變的環境要求作出反應。所以，功能——結構系統論最後也無法避開持存之維持這個問題。但是，進一步來說，社會系統必須具備某種特有的複雜性。系統掌握及處理世界複雜性的能力，主要是由它的可能狀態的多寡來決定。所以，介乎自己特有的複雜性與世界關連之間有一個內在的聯繫。每一個社會系統只能經驗到世界的一部份，而這一部份的大小主要是取決於系統本身可以允許多少的狀態。在這個意義上來說，較簡單的社會系統比起較複雜的系統，有著較簡單的世界。系統特有的複雜性使得掌握並簡化世界複雜的能力成為可能，但卻也同時限制了這些能力。在這樣一個思考背景下，我們可以清楚地知道，為什麼盧曼要說，世界複雜性這樣一個概念並不是在指出存有狀態，而是指出系統與環境的關係。世界本身並不是原本就是複雜的，而是從系統——它試圖處理世界的複雜性——的觀點來看，世界是複雜的。

到目前為止，我們只是一般地談到社會系統或行動系統。現在我們該離開抽象的談論方式，來探討幾個具

體的行動系統。根據盧曼的說法，我們可以區分三種特別的社會系統類型，即**互動系統**（Interaktionssystem）、**組織系統**（Organisationssystem）、**全社會系統**（Gesellschaftssystem）。當在場者行動時，互動系統就出現了。在場者是能相互感知對方的諸個人，以大學的討論課為例：所有討論課參與者所實現的行動，如發言討論、報告人的演講、與鄰座交談等等，都屬於這個互動系統。所有個人在討論課範圍之外所實現的行動，則是屬於此互動系統的環境。隨著討論課結束，也就是說參與者離開課堂，互動系統也結束（至少到下一次討論課的參與者碰面之前）。

**組織系統**是第二種行動系統類型。若是成員資格與某些條件結合在一起時，我們就將社會系統的特徵描述為組織系統。例如大學就是這類的組織系統：諸成員團體（科學的、非科學的成員團體、大學生）各不相同，型式上來說，進入或退出大學這個組織系統是按照規定的，也就是說，是與某些成員資格條件結合在一起。組織藉著規定成員資格就能“較持續地再生產出高度的人工行為方式”（《社會學啟蒙》卷二：頁12）。所以，組織的一個重要的功能就在：將特殊的行動過程加以固定——人們在組織系統的環境裡是無法期待這些行動過程的發生——也因此，對成員與非成員來說，使得行動過程變得可估算。

最後，盧曼將全社會系統理解為最為廣含的社會系

統。因此，所有的互動系統、組織系統都屬於全社會，但我們不能說，全社會化為互動及組織。全社會不是互動系統，因為全社會也包括了當下不在場者之間的行動。全社會也不是組織系統：人們是無法——像註冊進入大學或取消學籍離開大學一般地——進入或離開全社會。全社會不只是所有互動系統或組織系統的總合，因為在全社會系統內尚有許多不是來自互動系統及組織系統的行動。因此，全社會建立起了“一個較高層次秩序的系統，即另一種類型的系統”（《社會學啟蒙》卷二：頁 11）。因此，全社會是最廣含的系統，同時又是特別的系統類型——就它是其它類型（互動及組織系統）之外的另一個類型來說。一個要掌握所有社會接觸的普遍主義式的途徑，不能只侷限於全社會這個社會系統而已，還必須兼顧到其它兩種類型。“不是所有的社會系統都是按照互動的型式而建立起來的，也不是所有的社會系統都按全社會的型式或者組織的型式建立起來的。所以，被歸屬在這些系統類型的理論，也只能具備有限的效力。其中的任何一種類型是無法掌握整個社會事實。全社會這個廣含系統，雖然將其它的系統類型包含在它自己之中，但也正因此絕不是它們的原型。”（《社會學啟蒙》卷二：頁 13）

44

就如我們所說過的，社會系統執行著掌握並化約世界複雜性的功能。盧曼也以化約複雜這個型式來要求自己的作品：在功能——結構理論裡，所關乎的是“「人

掌握並化約世界複雜性」這種能力的擴展”（《社會學啓蒙》卷二：頁 67）。盧曼將他對理論的這個願望視為社會學啓蒙（soziologische Aufklärung）。因此，社會學啓蒙的計劃是立基於一個自我關連的論證範型：理論表述出了某些對於社會系統的觀察，但是這些觀察同時又可適用到這個理論上。盧曼以下列的思考來說明這種循環式的論證：理論試圖獲得某些關於對象領域的知識，而這個理論本身正是屬於此對象領域。功能——結構理論成為社會學的一部份，也因此是現代科學的一部份；或者較好的說法是：是現代科學這個行動系統的一部份。所以，理論以下列的方式來構思它的對象：理論本身又再度地成為它自己的對象的一部份。這樣的一個理論設計對於帶有普遍主義式要求的理論來說，似乎是很典型的。要解釋所有一切事物的理論，必須要解釋它自己。或者反過來說：一個不會再度出現於它自己的對象範圍內的理論，不會是一個普遍主義式的理論，因為它至少在它的對象領域裡有一個對象是無法解釋的，即，它自己。

想要從派深思理論出發，繼續將功能分析的關連問題加以一般化，並且以化約世界複雜性這個型式來理出社會系統所具有的一個一般功能原則，這樣一個願望已經引起了部份的強烈反駁。人們批評盧曼——就像批評派深思一樣——表述了一個到最後是社會技術的，保守的旨趣。批評者說，他冷靜的技術——操控論語彙早就

指出，在社會系統理論裡主要是關乎到一種對人的管理，而不是廢除宰制及不正義。哈伯瑪斯的反駁已經成為這類批評的主導者，他指責盧曼，“就在「將化約世界複雜性這件事證成為社會科學中功能論的最高關連點」這個嘗試的背後，[……]隱藏著一種未被供認出來的理論責任，即對宰制作出順應式的質疑，以及為了現存者的持存之維持而替現存者辯護。”（Habermas 1971：頁 170）。盧曼在回答哈伯瑪斯時就指出，這樣的一個批判觀點缺乏一個功能——結構論可以在其中進行論證的思考層次。因為哈伯瑪斯是以一個政治性概念來批判科學的理論。有別於哈伯瑪斯的作法，社會系統理論謹慎地區分開科學的關連與政治的關連。但這並不因此就宣稱說，科學的陳述無法引起政治上的後果，或者政治決定對科學系統沒有影響。藉由政治與科學的區別，系統論要說的是，科學理論無法在政治空間中繼續以相同的方式起著作用。盧曼認為，如果在科學的陳述與政治立場之間並不存在著直線式的因果關係，那麼我們得捨棄「以政治意涵來理解社會系統理論」這樣一個不周全的簡化，而去探究社會系統理論在理論上的解釋能力。

我們不再仔細說明介於哈伯瑪斯與盧曼之間爭辯上的論證及反論證，因為盧曼後來對他的社會系統理論作了廣泛的修正。雖然我們至今仍然可以看到大部份他在六〇及七〇年代所整理出來的系統論基本概念，但是許



多的構想在稍後被重新定義或者在理論內有了另一種地位——特別是化約複雜這個型式，它在社會系統理論中失去了優勢的地位。當然，我們仍然存疑，是否盧曼基於前面所說的批判性反對意見而對其理論進行了修正及改善。盧曼為自己的理論翻建所提出的理由是：一般的系統理論的基礎在六〇年代及七〇年代已經有所改變。因此，他所要做的就是，將其它學科——在此尤其是指生物學及神經生理學——已經貫徹了的一般系統理論移植到社會學，並且為社會系統理論作出豐富的成果。在下面一章我們將探討一般系統理論這個領域內具有決定性的新穎之處。

### 重要基本概念摘要

- § 社會系統 ( Soziales System ) 是指相互指涉的諸社會行動的一個意義關連，這個關連把系統自己與環境分隔開來。
- § 當系統不只表現出一個狀態時，系統就是複雜的。複雜性 ( Komplexität ) 是指可能狀態的全部。
- § 複雜之化約 ( Reduktion von Komplexität ) 是指系統的重要功能：將世界裡可能之事件的全部加以限制。
- § 對等功能主義 ( Äquivalenzfunktionalismus ) 這個概念是指一個比較性方法，研究者挑選出一些問題，然

後由這些問題出發去研究，有哪些功能等同項（funktionale Äquivalente；譯按：即功能等同的解決方式）可能解決這些問題。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Funktionale Methode und Systemtheorie, in: ders., Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970, S. 31-53.*

*Niklas Luhmann: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: ders., Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970, S. 113-136.*

## 3-2 較新的系統理論發展

如前所言，在一九八四年出版的《社會系統》一書 47 中，盧曼翻修了社會系統理論的構想。他在此書的導論部份區分了一般系統理論發展的三個階段。第一階段的特色是在於**整體／部份**這個圖式。系統被思考成是由許多的部份所組成的**封閉性整體**。在此，整體是個比各部份的總合還多的東西，整體由於各個部份之間的網絡連結的特殊形式，而在質的方面具有新特性。在第二階段，**系統／環境**這個區別取代了整體與部份。盧曼也如科學史學家孔恩（Thomas Kuhn）談到典範轉移，亦即，將基礎性的一般系統理論的觀察範式加以轉變。這第二個理論模式將系統構想為**開放的構成體**，系統與其環境之間保持著交換過程。在社會科學裡，像派深思就是使用此種模式；除了系統的結構建立這個問題之外，派深思尤其有興趣的是：在系統與各自的環境之間存在著什麼樣的輸入——輸出關係？我們可以將盧曼早期的功能結構系統論的構想歸於這第二個典範。但是，就在這第二個典範期間，人們在一般系統理論中還談到進一步的典範轉移，而且，開放系統理論愈來愈被**自我再製性系統**的理論所取代。自我再製！這個標語就代表了新的系統理論典範。在這概念背後有著什麼樣的理論構想

呢？

在一般系統論中，瑪徒拉納（Humberto R. Maturana）及法芮拉（Francisco J. Varela）——智利的生物學家及神經生理學家——為新典範的轉移提供了關鍵性的思考啓發。他們早在六〇及七〇年代就發展出這個  
48 新構想的基礎。自我再製（Autopoiesis），這個被造出來的字是由兩個希臘字 *autos*（=自我）及 *poiein*（=製作）所組成的。此外，這個字主要是受到瑪徒拉納的影響，其主要意涵是自我製造（*Selbsterzeugung*）、自我製作（*Selbsterstellung*）。瑪徒拉納與法芮拉使用這個概念是為了描述生命體組織的特色。亦即，對他們而言，所關乎的是一個生命體的定義與理論。在下面我們會再談到這一點。他們兩位將其解釋的範型看成是機制式途徑（*mechanistischer Ansatz*），即這個途徑並不借用超乎自然的力量與原則——例如一個無法再進一步定義的生命力（*Lebenskraft*）——反而只是要再回溯到物理及化學的自然規則。他們不將生命歸於一個目的論式的生命原則，也不滿足於列舉出運動、繁殖、演化等等的特色來說明生命這個概念。反而，他們要以「自我再製」這個概念來整理出一個一般的生命體組織原則，也就是說，一個對所有具有生命者皆有效的組織原則。

瑪徒拉納與法芮拉按照操控論語言，將自我再製系統或機器定義如下：“一個自我再製的機器是被組成部

份的生產（轉變及瓦解）過程，組織成一個網絡（此網絡被定義為一個單元），這個網絡製造出組成部份。組成部份(1)由於彼此之間的互動與轉變，持續地重新再製造並實現這個先前製造組成部份的過程（即關係）網絡，(2)而且，組成部份規定了網絡實現為網絡的拓樸學式領域（topologischer Bereich）。如此一來，這些組成部份是在一個其所存在的空間中將網絡（即機器）建立成一個具體的單元。”（Maturana/Varela 1982：頁 184 及 185）以上的定義乍聽之下很複雜，所以我們試著稍微釐清這個定義：自我再製系統是具有生命的構成體，它們自己生產自己並且維持自己。自我再製的進行方式是，這些構成體自己生產及製造出構成它自己（即構成體）的組成部份（Komponente, Bestandteil），也就是說，構成體持續地透過自己特有的運作來製造出特有的組織。我們必須這麼想：組成部份在一個循環式過程中彼此互動著；同時，系統也持續地製造出組成部份，而這些組成部份對系統的維持是必要的。

49

相反地，非生命的機器不是自我再製系統，它們的組織是由外在來生產（allopoietisch）。我們可以以汽車的發動機當作例子。就算一個發動機長時間無磨損地運作，我們也不會說，發動機自己製造自己，並持續地維持自己。發動機的各組成部份是由人製作並組合起來的。而且發動機在運作的過程中並不再生產及翻新組成部份（例如汽化器、曲軸、結合桿、點火塞等等）——

一旦發動機的個別組成部份，因損壞及耗損現象而不再運轉時，就必須由外界來更換。這樣的想法使得瑪徒拉納與法芮拉只將自我再製原則視為生命的特徵。對他們兩位來說，若一個系統在持續的生產過程中，從它的組成部份來製造出組成部份，並且維持住自己作為一個可區隔出來的單元，那麼這個系統必然是一個具生命的系統。或者，反過來說，所有具生命的事物，而且就是這些具生命的事物，是自我再製地被組織起來的。因此我們也可以說，所有具生命的機器都有相同的組織。這個組織是在無數個具體的結構中被實現出來的，例如草履蟲、魚、鳥、象、猴或者人（參閱 Köck 1990：頁 168）。

因而，所有的生命體雖然有相同的組織，卻有不同的結構。「組織」這個概念所指的是，系統組成部份的循環式生產過程的統一，「結構」這個概念則是指組成部份之間的具體關係。結構——亦即在持續的生產過程中，各組成部份的個別順序與銜接——因此是可以改變的。只要還活著，自我再製系統就是組織上為恆定的，而結構上可變的系統。系統的具體之運作是由（在運作之前的）當下系統運作的狀態來決定的，也就是說，是由系統的具體結構來決定的。基於這個理由，我們也將具生命的、自我再製的系統標示成是由結構及當下狀態所決定的系統。

瑪徒拉納及法芮拉以細胞為例，進一步說明自我再

製這個構想。一個細胞是一個自我再製系統，在分子層次上持續地製造出組成部份（蛋白質、核酸、脂質、葡萄糖、新陳代謝所需之物質），這些組成部份是維持它們的組織時所必須的。從個別元素來看，我們可以說，這些分子式組成部份是以下列方式加入到（它們互動的）網絡裡來：組成部份藉由它們的運作持續地生產出這個網絡，在此同時，網絡反過來生產它們（即組成部份）。細胞藉助細胞膜而能與環境區隔開來，並建立一個運作的單元。據此，我們將細胞及自我再製系統，全部描述為封閉系統。

基於封閉性，自我再製系統最後是自己與自己發生關連。由此說來，自我再製系統的運作是自我關連的或自我指涉的（selbstreferentiell）●。我們具體地以遞

51

- 由於作者在往後章節多次使用「自我指涉」(Selbstreferenz)、「異己指涉」(Fremdreferenz)概念，但又未給出明確的說明，所以在此補充盧曼對此概念的理解。按照盧曼的說法，指涉(Referenz)是一種運作，這個運作是做出一個區別(Unterscheidung; distinction)，並且標示(Bezeichnung; indication)其中一邊，即我們只有藉著 A/-A 這個區別才能指涉或標示 A 這一面。自我指涉是指，一個區別(例如 A/-A)藉著所標示的一邊(例如 A)，來指認出自我(即以 A 來指涉 A/A 這個區別)。換句話說，指涉這個運作本身(即 A/-A 這個區別以及對 A 的標示)被包含到它所標示的一面(即 A 這個指認)。經由區別與標示這兩個動作，一個區別便能以其中一邊來指認出一個自我。而這個自我的實現又意指了背後那個區別的存在之必要性。舉例來說，「元素/關係」(Element/Relation)是一個區別，藉由將元素這一面標示出來，「元素/關係」就能以「元素」來指認(即指涉)自己。這時，元素就是「自我」。但是，這個「自我」(即被指認出來的元素)不可能單獨地存在於世界之中，因為從上述的指涉運作來看，元素

迴性（Rekursivität）這個概念來描述具有生命的系統的自我關連性。「遞迴性」是指再生產過程，這個過程持續地將其運作後的產物及結果當作繼續運作的基礎。因此在組織方式上，自我再製系統是沒有輸入及輸出。自我再製系統自己製造出要維持其組織所需的一切。

但自我再製系統同時又是開放的系統。具生命的事物持續地透過所攝食的東西來接收某些物質，例如每一個細胞都是與環境接觸著，和環境交換著能量及物質。首先，這似乎不符合生產過程的封閉性。然而若進一步考慮到自我再製這個構想的中心想法時，我們就解決了這個矛盾：具生命的系統所擁有的環境接觸（開放

---

的存在必然意謂著關係的存在，並且兩者必須區分開來。換句話說，某一個被指認（=被實現）出來的元素必然意謂著，在這之前某些元素之間的關係使得這個元素（而不是另一個元素）實現為元素。「關係」在此執行著選擇功能。而這個實現了的元素又會與其它諸元素形成新的關係，並（選擇性地）讓接下來的某些可能的元素實現。在此我們看到：「元素/關係」這個區別的存在是有賴於諸元素不斷地在時間中先後實現，在這個實現過程（即區別不斷地將自己指認為諸個元素）的每一刻，諸元素之間的關係也被啟動並且被改變。「元素/關係」這個區別使得元素（及關係）成為可能，然後元素（及關係）又再意指了「元素/關係」這個區別的必要性。這樣一個經由指涉它物，再回過頭來指涉自己存在的必然性，就是一種自我指涉。

在進行自我指涉這個運作時，所關連到另一邊並不會指出「自我」是什麼，反而總是指涉到（或標示出）非自我的事物。例如，「元素」這個自我在「元素/關係」這個區別裏以「關係」來指涉自我之外的事物。由於任何一個標示、指認都是依靠著區別以及區別兩面的同時存在，所以指涉自我（例如 A）也必然是同時地指涉非自我的事物（例如——A）的存在。

關於自我指涉概念，請參閱 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, S.596ff；英譯版：Niklas Luhmann, *Social Systems*, Translated by John Bednarz, Jr/Dirk Baecker, Stanford, California: Stanford University Press, P.439ff。（譯註）



性)，只有透過自我再製的組織方式（封閉性）才成為可能。再以細胞為例，介於細胞與環境間能量、物質的交換是由細胞所導控及疏引的。據此，這裡有一種非常特殊的、選擇性的環境接觸。換句話說，細胞自己調節著與其環境的交換。細胞只接收那些對其組成部份的生產，以及因而對自我製造與維持有必要的東西。我們將這種思考加以一般化：具生命的、自我再製的系統的封閉性（即一個持續進行的過程中的自我製造及自我維持）及開放性之間（即，與各自的環境進行能量與物質的交換）有著一種條件關係（Bedingungsverhältnis）：系統與環境之間的交換形式並不是由環境，而是由自我再製系統的封閉性組織方式來確立的。自我再製式組織的封閉性是組織開放性的前提。封閉性與開放性因此必然是在一起的。我們也可以以自主性（Autonomie）及自足（Autarkie）這兩個概念來說明上述的兩種性質。自我再製系統是自主的，但不是自足的。當系統是在特定的環境、處境（Milieu）之中，依賴著環境所供給的物質與能量時，系統並不是自足的。但是，當系統的運作單獨地按照自己特有的規則來決定能量與物質的接收與釋放時，系統是自主的。

在理論上，除了以自我再製概念來掌握具生命事物的機制之外，瑪徒拉納及法芮拉的另一個思考，對一般系統論的發展來說是深具意義的，亦即，他們對建構論中的認知理論（konstruktivistische Kognitionstheorie）

52

的研究，以及——我們在以下特別要談到的——對神經系統所作的神經生理學研究。這些研究始於對鴿子之顏色感知的實驗。其旨趣在於所謂的神經節細胞的活動，亦即某類神經細胞的活動，它們是位於視網膜上能感知光線的感受神經原後面。他們的測試得出了令人驚訝的結果：光線的物理特性與神經節細胞的活動之間，並不存在著明顯的關連。所以，特定的顏色來源與光線來源所給予的視覺刺激，無法依照某種因果關係而應用到相應的神經細胞活動。我們只能在不同的神經原之間，而不是光線來源與神經細胞之間，找出相關連的證明（參閱 Maturana 1990）。所以，神經系統不是像照相機那樣忠實地製造出外界圖像。

瑪徒拉納及法芮拉從他們的經驗研究中得出的結論是，神經系統體現了一個封閉系統。據此，神經系統建立了一個自我關連的網絡，在網絡中，神經原彼此互動著——每一個神經細胞的狀態改變始終會對另一個神經細胞的狀態改變起著作用。所以，神經系統是一個運作上封閉的系統，它在它的活動中，僅僅只是遞迴地與它自己發生關連。由於每個神經的活動狀態，都只表現為對於先前神經的活動狀態的反應，所以神經系統在運作上並沒有輸入或輸出，亦即，環境中的事件並不對神經系統的活動有著決定性的影響。但這並不是說，神經系統無法被特定的外在事件刺激或干擾。對神經系統而言，封閉性並不是開放性的排除性條件，而是一個可能

性條件。同時我們可以由此得知：唯獨神經系統的特有運作規定了，在什麼意義下去處理來自環境的刺激與干擾。因此神經系統並不製造出一個對於環境的映象，反而是透過自己特有的運作，來建構出自己對環境的特有圖像。

我們可以由關於人類腦部功能及神經系統功能的相關研究，來證實瑪徒拉納及法芮拉在一開始時研究動物神經系統所得出的結果。此印證能夠讓人印象深刻。人類大腦建立起一個封閉的、自我指涉的系統，系統與其環境之間並沒有直接的接觸。腦部也不會透過相關的感覺器官而與外在世界有所接觸，即人類的感覺器官將外在的事件轉化為神經的活動；同時，人們在此是無法清楚地指出內面與外面之間的關連。轉化的進行並不是針對某些特定的刺激，也就是說，在轉化的時候，各種不同的環境事件都失去了它們的特別性質，它們都毫無例外地被轉成神經電位（elektrische Nervenpotentiale）。神經生理學家沃特（Gerhard Roth）基於這個理由，談到了生物電子事件及神經活動的統一語言（參閱 Roth 1987a：頁 232 及 1987b）。神經系統為了各種器官的感知，例如看、聽、嗅及感覺，而在當下使用了系統特有的相同語言。所以，我們從神經的刺激裡看不出，這個刺激究竟是由視覺的、聽覺的、嗅覺的或感覺運動的信號所引發的。因此，並不是感覺器官，而是作為神經系統一部份的腦部，製造出視覺、聽覺、

嗅覺等各種差別。是神經系統使得神經的電子脈衝有了意義。由於神經脈衝並不針對某些特定的刺激，腦部就被指示去建立起與此有關的特有複雜性，以便能對信號加以處理並運用。因此，主要在處理感覺刺激的約五百萬個神經細胞，與專門在處理並運用刺激的至少五千億神經細胞，在量上的明顯差別，就說明了腦部在神經系統中的功能。照此說來，系統與環境的一個接觸點上會有十萬個系統內部的接觸點。這裡的闡述對人類認知與

54 感知機器所具有的高度能力來說，是一個關鍵性的基礎。這些思考所得出的最後結論是，人類的感知是由腦部——而不是感覺器官——來負責的。

對病人所做的研究——這些研究是對腦部的某些區域進行外科手術——也都贊成上述看法。在實驗研究中，病人說出了一些特別的視覺及聽覺經驗，但是根據進行治療的醫生的說詞，在病人的眼睛與耳朵並沒有這類的事情發生。將這些研究與瑪徒拉納及法芮拉關於神經系統的封閉性的命題關連起來時，這些研究的結果對認知理論及感知理論（Wahrnehmungstheorie）有深遠的影響。據此，感知不能被理解為對外在世界的正確反映，反而感知是指，在系統內部對於系統之外的世界進行建構。

接下來我們簡述最後一個系統理論的思考：腦部與神經系統體現為一個循環性系統，神經細胞在這個系統裡就只和其它神經細胞互動。也就是說，我們可以以封

閉性、遞迴性、自我指涉性，及自主性這些概念來標示出系統的特色。在前面我們已經使用了這些概念來說明自我再製的構想。現在，我們遇到下面這個問題：神經系統的組織是否同樣是自我再製的。瑪徒拉納與法芮拉很清楚地給了一個否定的答案。根據他們的看法，神經系統在運作上絕不是自我再製的，因為它在運作的過程中無法製造及維持自己。雖然每一個神經細胞都銜接到一個持續遞迴的網絡中，但我們不能說，這個網絡本身是透過神經原的活動狀態來生產自己並且使自己持續下去（參閱 Maturana：頁 36 及 37）。簡言之，神經細胞製造出某些生物電子事件，但是卻不會再生產自己。所以，在接下來的討論中我們要記住，在瑪徒拉納及法芮拉那裡的自我指涉性及自我再製是指兩件不同的事實：自我指涉性是針對封閉系統的自我關連性，自我再製概念則是強調具有生命的系統的自我再製之特性與自我維持之特性。

55

瑪徒拉納及法芮拉拒絕將自我再製概念移植到社會關連上。他們將社會系統理解成是由互動著的活生生系統——也就是由有關的成員（=系統），或者人——所組成的。在此說法下，我們就不能說，系統透過特有的運作來產生或製造成員，而系統同時又是由成員所組成的。因此，社會系統是由諸個自我再製的系統——即具有生命的人類——所組成的，但是社會系統自己是無法自我再製地運作著。因此，瑪徒拉納及法芮拉的自我再

製概念僅是在標示出具生命的系統的特色。

瑪徒拉納及法芮拉為了描述具生命的系統及神經系統所引進的構想，已經被各種學科接受並採用。他們的命題尤其在哲學、神經生理學、生物學、精神病學、心理治療及社會學受到討論並且繼續發展下去。當時，這些學科之內，一些從某些部份看來是極為不同的概念途徑與理論途徑，都或多或少與瑪徒拉納及法芮拉的理論有所關連。在下面我們不想繼續在個別的語彙，如自我再製、自我指涉性、自我組織、徹底建構論等等，進行更細緻的討論；我們將集中在這個問題上：社會科學——在本書是指盧曼——以什麼方式將瑪徒拉納及法芮拉的理論引入社會學內。<sup>⑨</sup>

### 重要基本概念摘要

- 56 § 自我再製 (Autopoiesis) 對瑪徒拉納及法芮拉而言，這個概念是運用在規定具有生命的系統。他們將自我再製的系統理解為自我製造及自我維持的單元。自我再製系統是由一個（互動著的諸組成部份的）遞迴性

---

⑨ 此外，盧曼並不是唯一曾嘗試著將瑪徒拉納及法芮拉的理論引入社會學領域的人。海耶爾 (Peter M. Hejl) 就採取了一個與盧曼不同的嘗試——較為依據瑪徒拉納及法芮拉理論中對於社會科學與世界觀的闡釋，而根據我們的觀點，這些部份是有問題的 (參閱 Hejl 1982; 1987)。

網絡所組成的，其進行方式是，諸組成部份一再地透過它們的互動生產出同一個網絡。

§ 自我再製系統在組織上是**封閉的**（geschlossen），並因此是**自主的**（autonom）。同時，具生命的系統在物質及能量上是**開放的**。這是說，自我再製系統，在與其組成部份相關連之下，並沒有輸入與輸出。自我再製系統不會被環境的影響力所決定，充其量只會被激擾。所以，系統的具體狀態不是由環境，而是由系統自己本身來規定的。據此，自我再製系統在運作上是受**結構及當時狀態**所決定的。

§ 神經系統建立起一個**自我指涉的**（selbstreferentiell）封閉系統，它與世界並沒有直接的接觸。這麼一來就可以導出認識論上的推論：認知過程與感知過程並不提供一個真實自身的圖像，反而是製作出系統內的**建構**（Konstruktion）。

### 參考文獻

*Humberto R. Maturana/Francisco J. Varela: Autopoietische Systeme: eine Bestimmung der lebendigen Organisation, in: Humberto Maturana: Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/Wiesbaden 1982, S. 170-235.*

*Niklas Luhmann: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie, in: Merkur 42 (1988), S. 292-300.*

### 3-3 心理系統的自我再製

57

盧曼理論發展第二階段的特色在於，試著在社會學的一般理論中運用瑪徒雅納與法芮拉所鼓吹的典範。盧曼將社會系統構想成一個自我指涉——封閉的、自我再製的系統。如此一來，他就直接接上了自我再製這個構想。如果我們回憶上一節所談的觀點，就知道這個陳述給人一個大大的意外！也就是說，瑪徒雅納與法芮拉專為描述具生命的系統而發明的自我再製概念，被直接移植到社會學領域。而且，盧曼認為，不只是具生命的及社會的系統在組織上是自我再製的，他還舉出其它系統類型，例如心理系統，即意識系統，也是自我再製系統。就如盧曼所說的，自我再製概念被他加以一般化並且移植到其它的系統類型。所以他強調，在具生命的系統之外，心理系統與社會系統在組織上同樣是一個自我再製的系統。<sup>⑩</sup>“自我再製概念是為了定義生命這個概

---

⑩ 要補充的是，透過自我再製概念的一般化，我們將其它的單元，如神經系統，視為自我再製系統。如前所述，瑪徒雅納與法芮拉——不同於盧曼的作法——將神經系統清楚地描述成自我指涉的，而不是自我再製的系統。經由自我再製這個構想的一般化，自我指涉與自我再製這兩者的區別在盧曼那兒就消失了。對他來說，自我再製系統是以自我指涉的方式被組織起來，而且，自我指涉系統是以自我再製的方式運作



念而被引入的，並且主要是侷限在這個使用範圍裡。然而，我們也可以依自己的目的繼續將概念抽象化。我們不能簡單地以「意識系統或社會系統是具生命的系統」這件事作為前提。這種說法至少無法從「意識系統及社會系統是以生命（以及許多其它的事物）為前提」這個公認的事實裡推導出來。正是自我再製概念，促使我們去找出系統這個單元進行生產及再生產時的自主形式，也就是說，至少要顧及到一個可能性，就是，具生命的系統、意識系統及社會系統，以不同的方式實現其特有的自我再製方式。然而，只有先將概念加以抽象化，以便使得這個可能性在一開始的時候不被排除在外，我們才能確認這個可能性。所以，與自我再製概念的起源相比，我們的作法是比較任意的。”（〈意識的自我再製〉：頁 402 及 403）

盧曼說，他要對自我再製概念進行一個任意的一般化。首先，有一點必須澄清的是：盧曼是應用一個一般的、統一的自我再製概念來描述不同的系統類型。將自

---

著。盧曼完全以自我再製概念的意義來使用自我指涉性這個概念。自我指涉性，或者較正確地說，基本自我指涉性（basale Selbstreferentialität），不只是指自我關連性，而且也是指，系統透過組成部份的持續再生產來進行自我製造與維持。「基本」這個額外的形容詞是要指出，在系統運作中所關乎的是，系統元素是由系統元素製造出來的。此外，自我再製系統還有其它自我指涉的形式，請參閱《社會系統》：頁 593 及之後；Kneer 1992。

我再製概念應用到如心理及社會這些系統時，並不表示如此一來，有機組織、意識系統及社會關連之間的差異消失，所以也就不是在宣稱，我們要將全社會理解成一種大型的生物。自我再製構想的一般化是以社會學理論，而不是以社會生物學理論（soziobiologische Theorie）為目的。盧曼強調，有機體、意識系統及社會系統“以不同的方式來實現其特有的自我再製方式”（〈意識的自我再製〉：頁 403；強調部份是作者所附加的）。這就表示，自我再製這個構想並不會抹掉各系統類型之間的區別與差異。

盧曼認為，具生命的、神經的、心理的、社會的系統都是自我再製系統，也就是說，這些系統自己藉由元素（作為獨立的單元）的遞迴性再生產製造了自己。因此，盧曼是以「系統透過元素生產來進行自我製造與自我維持」這樣一個意義，來定義他所使用的一般自我再製概念。59 “當系統以那些構成它（譯註：即系統）的元素，來生產及再生產出構成它（譯註：即系統）的元素時，我們將系統標示成是自我再製的。一切能被這類自我再製系統當作單元來運用的東西——即系統的元素、系統的過程、系統的結構，以及系統本身——同樣都是由系統中的這類單元所規定的。換句話說，沒有從外面進到系統裡的單元之輸入，也沒有從系統裡送到外面的單元之輸出。但這並不是說，系統與環境間並不存在著關係，而是說，這些關係存在於其它的真實層次，但不

是在自我再製這個層次” ● (〈意識的自我再製〉：頁403) 自我再製系統在組織上是封閉的系統，它自己以遞迴性過程來生產自己的組成部份。同時，我們不將封閉性理解成開放性的對立面，而是理解成開放性的條件。在前面我們已經認識到這個理論構想了。但是我們如何能在具生命的系統之外，還將其它系統類型的特色看成是自我再製性的？而且，在關連到此處特別引人興趣的社會現象領域時，我們要追問的是：假如以前面所說明的意義——即系統透過組成部份的遞迴性生產來達到自我製造與維持——來理解自我再製這個概念的話，那麼在什麼樣的條件下，我們可以將社會關連的特性視為自我再製性的？

因為要先處理心理系統的自我再製，我們暫時繞過上述的最後一個問題。我們要強調，盧曼並不是心理學家，而是社會學家；相應地，他的興趣主要是在社會系統。但在他的作品中有一系列關於意識系統的說明，這些說明乍看之下應該是比起對社會系統的解釋要來得易懂，並且較易掌握。基於這個理由，首先所關乎的問題

- 
- 盧曼並不否定輸入—輸出這類因果法則的存在。但是當我們（作為觀察者）以自我再製理論來觀察對象時，並不是以輸入—輸出，而是以封閉性與開放性這兩個特性來描述系統與環境的關係，也就是說，對系統理論來說，存在著「封閉性與開放性」這個真實。只有對於使用「原因／結果」這個區別的觀察者來說，才存在著「輸入—輸出」這個真實。（譯註）

是，在什麼意義下盧曼把關於具生命的系統的自我再製概念移植到心理系統上？心理系統的運作在此是作為一種理論測試，藉由這個測試，我們可以檢驗並說明「將自我再製概念加以一般化，並由此再對其加以特殊化」這個嘗試。藉由這個方式而得來的知識，我們可以較容易地理解自我再製概念如何被移植到社會系統。

盧曼宣稱，意識系統的運作是自我再製式的。這是說，心理系統藉著一個遞迴性過程，持續地從它的組成部份生產出組成部份，並且，心理系統就是用這種方式使自己作為一個單元來生產自己，並維持自己。盧曼把心理系統特有的元素稱之為思想（Gedanke）及想像（Vorstellung）。<sup>①</sup> 思想或想像都是事件（Ereignis），也就是元素，這些元素在出現的當下，就準備要再消失。一個思想在一剎那出現，但在下一刻消失，

① 盧曼在一九八五年所發表的文章〈意識的自我再製〉裡主張「思想及想像是意識的元素」這個命題；然而在此同時，他又對自己的這個想法有很大的疑慮。只要人們將意識的元素標示為思想的話，就是在強調意識的某個「能力」——也就是思考；但是除了思想之外尚有其它典型的意識運作模式。“我們說感知、思想、感覺、欲求是不同的意識能力，而不去指出，意識（在運作方式上）的單元是什麼。確實，這裡所關乎的是關注（Aufmerksamkeit）的過程化，但是我們要用哪個字眼來標示這個過程化？我曾建議「思考」這個字眼，但我自己並不滿意這個字眼。胡賽爾曾談到意向（所安排的）動作（intentionaler (gerichteter) Akt），這可能是我們可以認真考慮的選項。”（Luhmann 1992：頁 123）

並且被下一個新的思想取代。所以，意識是與元素的維持之瓦解（Dauerzerfall）有關。意識就是由一個意識狀態移到另一個意識狀態，由一個思想移到另一個思想。盧曼將意識理解為自我再製的系統，因為意識不斷地從事於生產新的思想。“意識的自我再製就是持續地編織或多或少清晰的思想”。（〈意識的自我再製〉：頁406）

對我們來說，重要的是去強調，盧曼完全是以生產這個意義來使用自我再製概念。意識系統在一個遞迴性過程中以思想來生產思想。但是生產這個概念絕不可以被誤解成無中生有，也就是 *creatio ex nihilo*（譯按：從虛無中進行創造）。在前面細胞的例子中，我們已經指出，自我再製系統依賴環境供給特定的能量及物質。在心理系統那兒也是如此。沒有相應的環境協助，意識系統無法生存，無法繼續自我再製。所以系統元素的生產是以能量及物質的下層建築為基礎的。“在此，為了事先避免誤解，得再強調，我們是經過深思之後才選擇了『自我再製』概念，而且就是字面所意指的意思。這裡所關乎的絕不是自我實體化（*Authypostasis*）。自我再製所指的並不是說，系統單靠自己本身，靠自己的力量，毋需環境的貢獻就能生存，反而，所關乎的是：系統自己生產了系統的統一（*Einheit*），並且藉由這個統一生產了構成系統的一切單元。當然，這一切只有在物質性之持續這樣的基礎上才是有可能的”（〈全社會

的科學》：頁 30 )。

我們已經說過了，若沒有特定的環境協助，意識是無法生存的。沒有腦部、身體、周遭的物質環境、空氣、水、地球等等的話，我們就無法思考。必須有條件地補充一下：上面的這個句子至少在現代醫學及太空航行的時代之前是對的。所以，有可能說，重要的身體機能如呼吸、心臟活動等等停止運作後，這些機能由醫學機器來執行，但是心理系統仍然繼續它的自我再製；同樣有可能的是：心理系統在所居住的地球環境之外，如月球上，也能運作著。縱然如此，沒有人會反駁，意識系統是以某些環境條件為前提的。尤其是，心理系統依賴著相關的腦部運作過程。然而，或者說正因此，我們不能把意識與腦部、腦部電流、腦細胞活動等同起來。以系統理論的話來說，腦部是在意識的環境裡。亦即，意識自己製造出它特有的元素為單元（Einheit），也就是思想及想像，而且這些元素不是由環境——例如腦部——引入到系統之內的。換句話說，意識在製造思想時，依賴著某些腦部活動，但腦部活動並不是思想！我們可以試著以下列兩個想法來說明這個事實。第一，測量腦部的電流及活動是可能的，但是這個測量無法告訴我們，意識在思考什麼。要從外面透視意識是不可能的；我們從腦部的運作過程無法推斷出特定的意識經驗。第二，我們從意識當時所生產出來的思想無法得知，意識需要哪一種腦部運作過程。我們的思想不會告

訴我們任何關於當時腦部活動的事。意識是無法進入腦部，正如腦部無法進入意識一樣。基於這個理由，盧曼說，意識在腦部之外建立起一個茁生的（emergent）秩序層次。「茁生」這概念標示了新層次秩序的出現，物質性及能量性下層建築的特色無法解釋，這個秩序是如何茁生的。意識在生產思想時依賴於某些環境的貢獻——特別是某些腦部運作過程，但是這些貢獻始終是在意識的環境中出現的貢獻。腦部並不思考，不生產思想及想像。思想及想像是意識系統中被生產的、無可再分解的最後單元，對這些單元來說，在意識的環境中並不存在著直接的對等項。

意識與腦部的運作是完全不重疊的，不會合併在一起的。盧曼以結構耦合（strukturelle Kopplung）來標示意識與腦部的關係。<sup>⑫</sup>結構上相耦合的系統是相互依賴的——同時相互地作為對方的環境。所以，結構耦合是要標示出系統之間特定的依賴／獨立的關係。對意識系統來說，這是指，意識沒有相關的腦部活動就無法繼

63

⑫ 我們同樣要將結構耦合的概念回溯到瑪徒雅納，當然他使用這個概念是為了指出系統與環境的一般關係。盧曼以前面我們所說明的方式修改了這個概念，也就是說，他並不是用來描述系統／環境的關係，而是指自我再製的且因此是自主的——即分開來獨立運作的——諸系統之間的關係。盧曼在較新的作品中引入結構耦合的概念，而在較早的作品中則是以派深思的概念，即相互滲透（Interpenetration）概念，來描述結構耦合的事態。

續它的自我再製；但是，或較正確地說，正因此，意識與腦部是分開來運作的。

盧曼把人的意識看成是自我再製的系統，這個系統在持續的再生產過程中以元素——即思想與想像——來生產元素。引人注意的是，盧曼對心理系統的描述類似於傳統意識哲學在理論上的構想。例如笛卡兒（R. Descartes）、康德（I. Kant）、費希特都把人的意識的特色看成是一個自主的、自我關連的單元，尤其是胡賽爾早在盧曼之前，就已經透過對於意識流及經驗流的闡述，而理出了意識的循環式封閉性。但是，正如盧曼所說的，若把自我再製系統的理論歸屬於近代的主體哲學與意識哲學，就完全錯了。笛卡兒、康德、費希特及胡賽爾把人的意識看成是世界的主體，也就是，看成是「一切事物之如其所是」的基石。而盧曼則把意識視為心理系統，亦即，在其它認知系統之外的一個系統類型。如前所言，心理系統是我們在運用自我再製系統的一般理論時的一個特殊例子。盧曼的興趣主要不是在心理的，而是在社會的關連。而這一點也正是他與哲學傳統之間的關鍵性差別。雖然近代的意識哲學及主體哲學曾嘗試著去描述社會過程，例如溝通過程，但所關乎的始終是：將社會的事物回溯到參與者的意識成效。在這個意義上，意識是主體，也就是社會事物的創造者。盧曼理出了與這種觀點相異的理論構想。就如前面已多次說明的，他把自我再製概念移植到社會的現象領域，將



社會的諸單元規定為自我指涉的、自我再製的系統。我們將試著在下一節回答下列問題：盧曼的概念移植有何意義？與哲學傳統及社會學傳統相比較下，他的理論會給我們什麼影響？

### 重要基本概念摘要

- § 心理系統 ( Psychisches System ) 是自我再製系統，其無可再分解的最後單元是思想及想像。意識的單元具有事件的特色，也就是說，只能短暫地在當下出現。
- § 茁生 ( Emergenz ) 是指，在質上出現了新的秩序層次，這個秩序層次的特色是無法由物質性及能量性的下層建築的特色來解釋的。
- § 結構耦合 ( Strukturelle Kopplung ) 標示出諸系統之間的特殊關係。結構上耦合的系統是彼此相依賴的——因此不是自足的 ( Autarkie )——但同時它們在運作上是自主的，所以，它們彼此作為對方的環境。

### 參考文獻

Niklas Luhmann: Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Soziale Welt 36 (1985), S. 402-446.

### 3-4 社會系統作為茁生的秩序層次

65 在瑪徒雅納及法芮拉所理出的自我再製概念的基礎上，盧曼發展了一個關於自我指涉系統的社會學理論。將自我再製概念移植到社會的現象領域時，會得出的結果是：社會構成體被描述為封閉運作的單元，這些單元自己經由元素的遞迴性生產來生產並維持自己。盧曼將社會系統的元素，也就是系統無法再細分的最後單元，稱之為**溝通**（Kommunikation）。<sup>⑬</sup>社會系統是溝通系統。經由將溝通與溝通不斷地銜接起來，系統就再生產自己了。

首先應該先了解，當我們將社會關連以以上所說明的方式理解成自我生產系統時，究竟意指什麼？尤其，這樣的想法幾乎與整個哲學和社會學傳統相衝突！在以前或現在都習慣以主體哲學的概念方式來描述社會所發生的事件●（soziales Geschehen）。據此，(1)「人」

⑬ 就如前所見，盧曼反而在其較早的著作中，將社會系統定義為行動系統。行動概念並沒有因為自我再製概念建立到社會系統理論中，而被完全放棄，反而從溝通概念中衍生出來。在第3章(3-5)我們將進一步討論溝通與行動的關係。

● soziales Geschehen 在此泛指所有以社會方式發生的事物。Geschehen 在字義上是與時間有關，有過程、事件之意。為了凸顯此字所帶有的時間性，將 soziale Geschehen 譯為社會所發生的事件。（譯註）

成為社會活動的最小單元。全社會作為最廣含的社會系統，是由人以及人之間的社會關係所組成的。(2)人們也以同樣的方式——在與（進行溝通的）人或主體的關連下——來思考溝通。人們常說，一個人進行溝通，或者多數人相互溝通。若將自我再製概念移植到社會學領域的話，上述這兩個概念就變得不適用。盧曼認為，社會活動並不是由「人」，而是由「溝通」所組成的；人——若人們一定要提到這個概念的話——充其量只是社會系統的環境。而且，人不能被視為溝通的創造者。他認為，溝通並不是人行動的結果，而是社會系統的產物！“人是無法溝通的，只有溝通才能溝通。”（《全社會的科學》：頁 31）

66

我們從上段的最後一句話來著手。當我們說，不是人，而是只有溝通才能夠溝通，所指為何？要了解這句話，就必須進一步稍微解釋人這個概念。人這個概念，正確地說，並不是系統理論的概念。系統理論是從系統／環境這個區別（Unterscheidung）出發的。當我們——至少是嘗試地——接受這個前提時，則一切所觀察到的，要不是系統（以及系統部份），要不就是環境（以及環境部份）。在這個意義下，人不是系統，人反而是由多個獨立運作的系統所組成的。因此，若將人只限制在他的生物有機系統或者心理系統，就錯了。人不只是生命，不只是思想而已，他還有更多系統——這個「更多」就排除了人是系統的說法。在人這兒，我們發現許

多獨立的系統，像有機系統、免疫系統、神經生理系統，以及心理系統。它們都毫不重疊地運作著。以這樣的方式，我們將人類的意識理解為一個封閉的、自我再製的系統，在它的環境中則有人的腦部以及其它與此有關的系統。所以，在人身上有許多不同的過程，但是卻沒有一個涵蓋各種不同系統的自我再製性之統一單元。如果「人」這個表達在以下偶而還被應用到的話，所指的並不是系統，而是在人身上的許多不同的系統。

現在我們回到一開始的問題。我們在什麼條件下可以說，人不能溝通？這個命題是直接來自於這樣的思考：人的各種系統都是自我指涉並封閉地（selbstreferentiell-geschlossen）運作著。這意謂著，系統無法與（另一個人的）其它系統建立起溝通關係。所以，介於兩個意識系統之間並沒有直接的接觸。沒有一個意識可以藉著自己的運作，而和另一個意識裡的思想及想像銜接起來；沒有一個意識可以在界限之外運作著。如此說來，意識思考著，並從一個思想邁到另一個思想，但是它不與其它的心理系統溝通。意識當然可以去想：它在進行溝通，但是，這仍是停留在它自己的思想上，也就是停留在它自己的運作上。就此而言，並沒有有意識的溝通，也就是沒有介於兩個心理系統之間的溝通。不管想什麼，我們就是無法直接參與到另一個意識系統的想像中，我們最多只能假設，另一個意識系統在這一刻正在進行某個思想——但是這個假設仍只是我們自己的

思想而已，因此也只能是我們自己意識系統的運作。這個一開始聽起來令人覺得奇怪的陳述，現在就變得清楚了：人不溝通。有機系統、神經系統，以及心理系統的封閉性使得人與另一個人的直接接觸變得不可能。

在有機系統、神經系統，以及心理系統的層次上，溝通是被排除在外。這同時意謂著，溝通是個與這些過程完全不一樣的東西。因此，溝通建立起一個獨立的、動力來自於自己的過程。也就是說如果要適當地描述溝通關連的話，其前提是，我們得小心地將溝通與有機系統、神經系統，以及心理系統的狀態區分開來。原則上，當我們這麼做時，就已經掌握了盧曼描述溝通時的建議：溝通不是有機系統、神經系統或意識系統的運作，反而它是由於一種新類型系統——就是社會系統——的建立而出現。所以，社會系統是自我再製系統，在一個遞迴性過程中不斷地將一個溝通銜接到另一個溝通。

68

社會所發生的事件是一個獨立的，動力來自於自身的運作層次。重要的是，我們並不因此而宣稱，社會系統不依賴於人而運作著。所以，人的重要性，或者用系統論的話來說，有機過程、神經活動及意識事件對社會系統建立的重要性，是毋庸置疑的。每個社會所發生的事件，每個溝通，都得依靠某些有機系統、神經系統，以及心理系統的狀態。而且溝通以至少兩人為前提，因此是以多個有機系統、神經系統，以及心理系統的狀態為前提。然而這也正說明，溝通不是生命、神經活動及

意識動作，因此也就不能被化約成參與溝通者身上的諸系統狀態。溝通建立起獨立的、茁生的秩序層次。這正說明了自我生產的構想：自我再製的社會系統在一個遞迴性過程裡製造自己的組成部分——這裡的組成部份是指溝通——如此一來，系統就是一個自己製造自己並維持自己的單元。同時，就如同所有的自我再製系統一樣，社會系統要以相關的環境條件為前提。單單靠自己的能力，而沒有有機系統、神經系統和心理系統這些環境條件的話，社會系統是無法生存的。因而，社會所發生的事件必然是得依靠人，並且是依靠許多人。如此說來，人以及在人身上的相關系統為溝通過程做出了無可取代的貢獻。但是，這些貢獻仍舊只是環境的貢獻，也就是在社會系統之外發生的事件。

69 所以，在此觀點下我們可以正確地說——把自我再製理論和哲學及社會學傳統相較的話——，人在自我再製理論中失去了他的優先地位。人，或者人的意向性意識，不再是創造者，不再是溝通的主體。但這不意謂著，人對社會過程的建構所具有的一切重要性都因此被否定掉。若有人如此宣稱，就是忽略了盧曼所言的：人是社會所發生的事件——也就是溝通的自我再製——的必要之環境條件。“若我們將人視為全社會的環境的一部份（而不是社會的一部份）時，就改變了傳統問題提法的前提，所以也就改變了古典人文主義的前提。這並不是說，和過去的傳統比起來，現在人被視為是較不重要

的。若有人這麼推斷的話（所有反對盧曼的理論建議的爭辯，都或明或隱地以這個假設為基礎），就是沒有理解到系統論的典範轉移。系統論是從系統／環境這個差異的統一出發。環境是這個差異的構成部份，所以，它對系統的重要性並不小於系統本身。”（《社會系統》：頁 288、289）

根據自我再製系統理論的基本看法，社會所發生的事件是「溝通製造溝通」的自我指涉過程。在任何一刻，每個溝通都在製造自己的下一個溝通——要不然社會系統就停止運作。我們已經討論過，社會系統在遞迴地生產其溝通元素時，須以某些環境條件為前提。如果沒有至少兩個意識系統參與的話，溝通就會馬上終止。我們甚至可以說，心理系統在社會系統的環境中擁有特殊的地位。只有心理系統擁有對溝通進行干擾、啟動及刺激的可能性。如前所言，意識不進行溝通，它是串連起一個個思想的自我指涉——封閉系統。但是心理系統以特殊的方式參與了溝通，並且此參與形式賦予意識系統一個優越的地位。“這裡特別值得注意的是，不是由物理、化學、生化、神經生理一類的運作，而僅僅是由意識來引發了溝通。幅射線、煙霧、各種疾病可能增加或減少；但這些對溝通毫無影響，假如它們沒有被我們感知、衡量、意識到，並進而讓我們根據溝通規則來針對它們進行溝通的話。”（《意識如何參與溝通？》：頁 893）

盧曼說，只有意識能干擾或引發溝通。這並不是說，意識能以因果方式來指導及影響溝通。因為至少有第二個意識系統參與溝通，所以，將溝通再溯回到個別意識那兒，是不對的。心理系統雖參與溝通，但卻不是以因果方式使溝通出現。“溝通並不會因為以下情況而出現：即主體先做了決定，要進行溝通，然後執行決定，最後，這個因果鏈的下一個結果是，有人聽著或讀著被說出或寫下的東西。”（《全社會的科學》：頁59）溝通的起因既不能溯回到個別的意識，也不能溯回到集體意識。溝通不進行思考，而是進行溝通。任何意識哲學或心理學的概念都不能適當地描述溝通過程。溝通是一個獨立的東西，是一個心理成份進不去的茁生之秩序。意識過程作為意識過程、作為思想及想像，是無法進入溝通的。從溝通這裡不可能確認出參與溝通的意識系統在想什麼。同樣地，溝通也無法進入意識系統，就如同意識無法進入腦部。溝通建立起心理成份無法進入的自我指涉——封閉的系統。但是，我們也要說：封閉性是開放性的條件。溝通始終在其特有的溝通運作中受到意識系統的刺激、引發、干擾。<sup>⑭</sup>因此，溝通與意

71

⑭ 這個句子完全合於自我再製的構想，如果我們這麼想的話：激擾（Irritation）、引發、干擾這類概念標示出系統內部的運作，而不是系統與環境之間的因果關係。所以，刺激並不是從環境被直接地帶進系統裡。反而，嚴格地說，是系統自己激擾自己。“激擾，就像驚訝、干擾、失望等等一樣，始



識作為自我指涉——封閉的系統，是完全獨立運作的——同時它們又是處於互補的關係。簡單地說，社會與心理系統在結構上是相耦合的（strukturell gekoppelt）。

我們已經在意識與腦部關係的例子中，說明了結構耦合的概念。同樣地，社會與心理系統在結構上是相耦合的：沒有意識就沒有溝通，沒有溝通就沒有意識。同時，我們又得說——這是不能與上面的陳述分開來看的——，溝通與意識互為對方的環境，它們不融合在一起，當然也不會建立起一個涵蓋溝通與意識的超系統。

“所以，所有的溝通系統都當然地與意識過程相耦合。沒有意識就沒有溝通。但這並不是說，意識過程〔……〕作為意識系統，可以是溝通過程的元素。換句話說，溝通系統是運作上封閉的自我指涉系統。另一方面，結構耦合特別是指，溝通系統與環境的耦合只限於意識系統，並且，這個結構耦合是不會直接受到（非透過意識所促成）物理的、化學的，或生物的影響。”（《全社會的科學》：頁 281）

72

溝通與意識在結構上是相耦合的，且正因為如此，

---

終是系統自己特有的狀態，在系統的環境裡是沒有一個與此狀態相對應的東西。換句話說，環境毋須為了成為系統刺激的來源，而使自己處於刺激狀態。只有在「具有結構功能的期望」這個條件下才會出現激擾；只有當激擾能為系統自我再製之持續而製造出一個問題時，激擾才能成為激擾。”

（《全社會的科學》：頁 44）

兩者作為自我指涉——封閉系統，是各自獨立運作而不重疊的。一開始在系統論語言上聽起來那麼複雜和抽象的東西，其實離一些日常的觀察並不那麼遠。誰沒有這樣的經驗：我們所參與的對話和當時自己的思想可以走著不同的路？所以，在溝通時，例如課堂討論，意識的思想可以跑到別的地方去：溝通正在對韋伯的支配社會學進行溝通，而我則在想，教授為什麼打這麼花俏的領帶。課堂討論的時候，我可以打瞌睡，我可以什麼都不想，或去想下一場德特蒙的普魯士隊在外地的球賽。在下一刻我可以再集中精神在溝通上，我可以試著去影響、引發，激擾溝通的過程——而且我的思想始終一再地被「溝通往哪一個方向進行」這件事所激擾著。溝通從這一刻到下一刻製造一個新的、要銜接上來的溝通，而參與溝通的意識系統則是同時地製造自己的下一個思想；這兩個不同的網絡並不會相應地或重疊地進行。

「溝通與意識完全分離」這個命題不只是宣稱說，在不同的系統中，系統擇取不同類型的銜接；而且也是說，溝通與意識是藉著不同類型的元素而運作著，因此不會擁有共同的單元。社會系統持續地製造溝通，心理系統則不間斷地生產思想。但是，在溝通過程中是不會出現參與的意識系統所思想的東西。粗略地說，要看透溝通參與者的腦袋，是不可能的。我們將永遠——就是藉助溝通也一樣——無法知道他們在想什麼。參與溝通的諸心理系統對彼此而言是無可透視的，它們是黑箱

子。我們可以參與溝通——可是無法彼此溝通——，但是無法參與到我們對話同伴的當時思想中。我們雖然可以對下列此事進行溝通：在溝通中我們交換思想並且相互了解各自當下的想法，但這也只是溝通性的宣稱，也就是溝通系統的運作，並不是思想交換。<sup>⑮</sup>同樣地，我可以這樣想：我已經完全理解與我進行溝通的對話同伴的思想，但這也只是我的思想，也就是我的意識系統的運作，而不是溝通。所以再強調一次：溝通進行溝通，而不進行思考。而且，意識進行思考，而不進行溝通。所以，社會事物只能透過社會，而不是心理——也因此不

- 
- ⑮ 同時，由這個例子我們可以指出盧曼與他的理論對立者，哈伯瑪斯，之間的重要對立點。哈伯瑪斯將溝通及溝通行動，看成是互為主體性的相互理解（*Verständigung*）過程。這個過程的目的是要導出以合理性為動機，以良好理由為基礎的共識。溝通與相互理解就因此成為規範性概念：人們彼此以共識的方式取得一致，是理性的事（*vernünftig*）。相反地，如果我們和盧曼一樣，將溝通視為自我指涉的系統，那共識——就如同歧見（*Dissens*）一樣——並不會被排除在外。對「共識存在著」這件事進行溝通，是完全可能的。但這不意味著，參與者因此更被拉近了些——這些參與的心理系統仍是自我指涉——封閉的。所以，溝通在盧曼那兒少了規範的印記。“所以我們也不要期望，透過溝通，我們可以改善個體之間的整合，改善他們彼此之間的透明性，或者改善他們之間的行為協調。[……]相反地，「溝通所起的作用將完全清除掉人的生命與意識」這件事已不再是不可能的了。在這些情況下，對具善意的個體在形成共識時所需的理想條件加以規範化，既是可理解的，也是沒有希望的。我們無法把「讓自己遠離真實的條件」這件事假設為是合理的”（《全社會的科學》：頁 22、23）

74 是透過有機化學或物理的的東西——來解釋。<sup>①⑥</sup>

前面已經提到，將自我再製概念從生物關連移植到社會的關連，並不是表示有機系統類似或等同於社會系統。我們現在將這個想法再說得清楚些。將自我再製概念一般化並再加以特殊化——在此也就是指盧曼將這個概念再度應用於特別的例子——能讓我們把生命的、神經的、心理的，以及社會的系統，理解成不同類型的單元。它們在不同的秩序茁生的層次上，以特有的方式來實現自己的自我再製。自我再製的概念並不宜稱各類型的系統之間的同一性（Identität），而是徹底的差異（Differenz）。雖然有機的、神經的、心理的，及社會的系統是以自我再製的方式被組織起來，但是各類型的系統卻不會相互融合為一個統一性的後設系統，同樣地，我們也不能去談系統之間的階序關係。根據一般化的自我再製概念的基本看法，生命體、神經系統，及社會系統建立起各種茁生的秩序，它們互為對方的環境。

①⑥ 「只能以社會事物來解釋社會事物」這個假設，是來自於法國社會學家涂爾幹。上述曾提及，幾乎整個哲學及社會學傳統是以人本位（anthropozentisch）的概念及意識哲學的概念來分析社會事物，因此很清楚地，涂爾幹是個例外。據此，自我生產理念是一個切合真實的理論嘗試，它將社會的現象領域掌握為一個以特有方式而自成的實體（Entität sui generis）——這也是涂爾幹的概念。但是涂爾幹與盧曼之間的差別在於：涂爾幹說，「第一個及最基本的規則」是，「如同觀察物體一般地，來觀察社會學的事實（Tatbestände）」（Durkheim 1965：頁 115），而自我再製的構想則強調社會事物的運作性特色。

接下來為了要討論盧曼理論中的另一個基本概念：**意義**（Sinn），我們得時時記住上一段的想法。在日常生活中，我們大多使用意義這個概念來標示特定的目的或目標：若某些事物是有用的或適於某些目的的，對我們而言，那就是有意義的。或者我們就在含義（Bedeutung）這個字的意義下（！）來使用意義這個概念。句子的意義就在句子的含意。在社會系統理論中，我們所使用的「意義」這個概念是不同於日常生活中的理解。盧曼將心理及社會系統看成是建構意義並使用意義的系統，而所有其它類型的系統，例如生命體或神經系統，則不使用意義（參閱《社會系統》：頁64）。心理及社會系統藉著意義來運作，並不是表示它們在某處有了交疊。所以，「心理與社會系統完全分離運作」這個命題仍然是有效的。心理系統藉由意義以封閉的意識關連這個形式來運作；社會系統藉由意義以封閉的溝通關連這個形式來運作。心理系統與社會系統同樣都涉及到意義這個概念，但不因此就表示兩者相融合。

75

將意義建構起來的是**實現性**（Aktualität）與**可能性**（Möglichkeit）這兩者的區分。某些事物暫時地是意義發生的重心所在，並同時指出進一步的可能性。同時，實現性的核心是不穩定的：已被實現的事物會使人對它沒有感覺，它會變得無聊，然後瓦解，而且，它必然會迫使系統從可能性領域中找出某些新的事物，使之在下一刻實現。所以，意義不斷地對實現性／可能性這

個區分重新安排，不斷地將可能性加以實現。從實現性核心的不穩定得出的結果是：系統必須一直挑選新的事物，作出選擇（Selektion）。這之所以能發生，是因為當時已被實現的事物指出進一步的銜接可能性。沒有被選擇到的銜接仍舊保持為可能性，並且可能在稍後被實現。“意義就是指：一旦當下正實現的事物褪色，變得稀薄，又由於自己本身的不穩定而放棄實現性的時候，可銜接的諸可能性中的一個可以，而且必須，被選

76 為下一個實現性。因此，實現性／可能性這個差異，允許系統對於當下的實現性作出時間上先後安排的運用，並且，這個差異隨著可能性的指示，允許系統對當下的實現性加以過程化。所以，意義是實現化（Aktualisierung）與可能化（Virtualisierung）的統一，是再實現化（Re-Aktualisierung）與再可能化（Re-Virtualisierung）的統一，這個統一就作為一個自己推進自己（可被系統加以條件化）的過程。”（《社會系統》：頁 100）

一旦將上述的說法運用到心理系統及社會系統，那麼一開始被認為是抽象的想法就變得較清楚了。意識以思想來生產思想。每一個思想，即心理系統的各個事件，都有一個意向結構。<sup>①7</sup>某個特定的內容，即一個思

①7 胡賽爾曾特別處理意識的意向性（Intentionalität）。所以，胡賽爾現象學式的意識分析與盧曼的意義概念之間有著

想內容，是屬於某個思想的；用另一種方式來說，意識始終是關於某些東西的意識。當下的思想意指某些東西，同時，被意指的東西指出進一步體驗（Erleben）的可能性。例如，我當下想著，我今天一定得買麵包。在下一刻我又想起，冰箱裡沒有奶油了。接著我又反覆想著，什麼時候去商店才最合適。所以，每一個當下的意向都指向其它的意向、其它後續的可能性，而這些可能性中的一個會在下一刻被實現。在心理系統那兒則是說，其中的一個可能性會在下一刻被思想著。雖然，長時間地讓一個意向處於思想運作的核心，是可能的，例如我這麼想：我必須買麵包，我必須買麵包，我必須買麵包，……。但是，這很快地就變得無聊，以致意識在稍後會去實現另一個思想的可能性。由此看來，意義的發生是不穩定的。意義強迫自己改變。實現性的核心不斷地瓦解——在此是指思想的意向——並且，另一個可能性則成為關注的焦點。當下未被實現的事物並不會溜走，反而潛伏地留在可能性的領域，並在稍後可能獲得實現。

77

我們以同樣的方式將此想法運用到社會系統。就如同每一個意識行為一樣，每一個溝通也有一個意向結

---

明顯的相似性。兩者之間的關鍵性差別就在於，盧曼將意義及意向這兩個概念與心理的系統指涉——用胡賽爾的話來說是，超越意識（*transzendentes Bewußtsein*）——分離開來，並加以普遍化，進而使這些概念能運用於心理及社會系統。關於現象學及社會系統理論中的意義概念，請參閱：Srubar, 1989 及 Nassehi, 1993a。

構；溝通始終是關於某些東西的溝通。所以我們說，每一個溝通意指某些東西，同時，被意指的東西也指出某些銜接的可能性。意義的不穩定必然導致，在下一刻接替的諸可能性中的一個會被實現及被溝通——否則系統就停止運作。要強調的是，當時被選擇出來銜接的溝通，體現了實現性／可能性這個差異的重新安排。

78 意義的發生是具選擇性的，所以，系統必須不斷作出擇取並且實現潛在的可能性。如前所說，未被實現的可能性並不會溜走，反而潛伏地被保留著，並在稍後可獲得實現。所以，意義是應付複雜性的形式。而且，意義同時使得複雜性的化約及複雜性的保持成為可能。<sup>⑱</sup> 意義之所以能夠化約複雜性，是由於選擇性的取用、暫

---

⑱ 因此，在「意義」這個現象與「複雜性」這個問題之間存在著一個內在關連。盧曼早在六〇及七〇年代的作品中就已經試著處理這個關連。也就是說，意義這個概念，並不是在八〇年代中期隨著自我再製這個思想轉折之時，反而早在他的早期作品中，就已經被看作是社會系統理論的基本概念了，在這些作品中複雜性化約這個一般型式仍是位居重要地位的。而且在早期作品裡，意義概念就是指實現性／潛在性（Potentialität）這個差異：每一個當下的體驗與行動都指出進一步的可能性，並因而指出選擇之中所帶有的強迫性。在此——也就是與自我再製構想有所關連之下——之所以引入盧曼的意義概念，是因為筆者認為，這兩個範疇之間有著緊密的關連。意義是封閉地、自我指涉地發生著：意義始終指出進一步的意義。基於這個理由，盧曼說：“意義發生的自我運動性〔……〕首先就是自我再製”。（《社會系統》：頁101）



時性的擇用是可能的；同時，複雜性不會被摧毀，反而是供進一步的系統運作使用。“隨著每一個意義、任意一個意義，無可掌握的高度複雜性（世界的複雜性）就一起呈現出來，並且供心理系統及社會系統所使用。同時，意義一方面所起的作用是：這些系統運作無法銷毀複雜性，反而由於使用意義而持續地製造複雜性。系統運作的實現並不會導致世界的枯萎；我們只能在這個世界之中學習，從諸可能的結構作出選擇，而將自己建立為系統。另一方面，每一個意義都重新整理了蘊含在所有複雜之中的選擇強迫性（譯按：即被強迫作出選擇），每一個意義都引起特定的銜接可能性，並使其它可能性成為不可能的、困難的，或變為太過遙遠的，或者（暫時地）將其它可能性加以排除，這樣一來，某個意義才能有資格成為意義。”（《社會系統》：頁94）

意義形式會強迫系統作出選擇，強迫系統到一個可能性的領域中去作選擇，但是，每一個選擇又指出了某些或多或少可能的銜接可能性。據此，意義始終指向進一步的意義——而且不會離開意義這個領域。<sup>①9</sup>以意義來運

79

①9 所以，對於以意義來運作的系統而言，沒有意義喪失這個問題。每一個被實現的意向指出進一步的可能性。因此，有可能說，我想著「某些事物是無意義的」這件事；或者，溝通對於「意義喪失這件事出現了」這個論題進行溝通。在這些情況下，一般人使用一個完全不同的，而且是帶強調性的意義概念：意義在此是指某些事物具有意義（sinvoll）——它的對立面則是不具意義的事物（sinlos）。相反地，對社

作的系統無法逃離意義；對系統而言，“雖然一切在原則上都是可及的，但是只能透過意義形式來達成”（《社會系統》：頁 97）。意識可以想它所想要的；但意識只有透過意義來運作，才能保證每一個思想指出某些要銜接上來的思想。此外，溝通可以對一切進行溝通——由於每一個溝通都帶來了某些後續溝通的可能性，溝通的意義形式就保證了溝通會繼續出現。

盧曼區分了三個意義面向，我們根據這三個面向可以觀察到心理及社會所發生的事件：事物面向選出了，什麼是世界裡的情況，也就是選出某些物、理論、意見等等。社會面向限定了，誰將物、理論、意見等等加以論題化。時間面向則告訴我們，某些事物在什麼時候發生（參閱《社會系統》：頁 112 及之後）。

## 重要基本概念摘要

- 80 § 社會系統（soziales System）是自我再製系統，它們在一個遞迴的封閉過程中持續地從溝通中生產溝通。

---

會系統理論而言，意義則是一個無可否定的範疇：心理系統與社會系統都離不開意義這個現象，也就是說，它們無法無意義地運作著。在「某些事物是無意義的」這種思想上，或者「出現了意義喪失」這樣的溝通中，所關乎的是，重新安排實現性／可能性這個建構起意義的差異。就此說來，意義是無法被否定的：意義始終再指向意義。關於以上所說的這整個關連，請參閱：Hahn, Alois, 1987。

根據這個理解，社會事物就建立起一個獨立的、茁生的秩序層次。

- § 人 (Mensch) 不是一個自我再製的單元，而是由許多不同類型的系統所組成。(人的) 心理系統——就如同生命系統及神經生理系統一樣——並不處於社會之內，而是社會之外。但是，心理系統在社會系統的環境中擁有獨特優先的地位，來激擾或引發溝通。
- § 社會系統與心理系統是以**意義 (Sinn)** 形式來處理複雜。我們將意義理解為，對於實現性／可能性這個差異所持續進行的過程化。意義因此是自我指涉的：意義始終指向意義，而不是「非意義」。

### 參考文獻

- Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1990, S. 11-67.*
- Dirk Baecker: Die Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Kommunikation, in: Wolfgang Krohn und Günter Küppers (Hg.): Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt/M. 1992, S. 217-268.*

### 3-5 溝通與行動

81 社會系統是一個不斷從溝通中生產出溝通的自我再製系統。同時社會系統必定得依靠某些條件，尤其是在它的環境之中，它要以至少兩個心理系統為前提。從這個基本看法可以直接得到一個對溝通概念較確切的解釋。據此，我們不能像一般以「傳遞者移送訊息給接收者」這種移送（Übertragung）的意義來理解溝通。參與溝通的意識系統是自我指涉——封閉地運作著。這是說，心理系統既不能給出訊息，也不能接收訊息。沒有思想及想像的輸出或輸入。前面已經說過，心理系統雖然有優先的可能性去激擾並引發溝通，但是我們不能按照訊息傳遞者及接收者這種模式來解釋意識系統。假如溝通不是訊息移送，那麼溝通是什麼？

盧曼將溝通描述為三階段的選擇過程，此過程結合了訊息（Information）、告知（Mitteilung）和理解（Verstehen）。選擇（Selektion）是指，從諸多可能性中作挑選。每一個訊息都是在一個可能性領域中所做出的選擇——例如，可能不是對這個，而是對另一個訊息進行溝通。對此，有許多的告知可能性可供使用，訊息可以透過書面或口頭而被告知，可以被耳語或大聲喊出。又，被告知的訊息可以以這一種或另一種方式被理

解。簡單地說，當訊息被擇取，諸多告知可能性中的一個被選取，並且多個理解可能性中的一個被擇取的時候，溝通就出現了。在此重要的是，只有綜合這三個選擇的結果，我們才能談及溝通。之所以重要，是因為我們同時排除了以下的看法：將溝通視為一個個體（Individuum）行動的結果。我們不能將訊息、告知，及理解這三個選擇的起源回溯到單一的主體；反而是許多心理系統參與著選擇。在訊息、告知以及理解這三個構成部份來說，根本無關乎參與溝通的諸心理系統的運作，反而是關乎著溝通的組成要素，也就是社會系統的建構物。所以，心理系統有可能也對訊息進行過程化，並理解訊息。然而，這時就關乎著意識內部的運作（思想或想像），也就是關乎著心理系統特有的成效，此種形式下的成效是無法進入溝通之內的。意識動作是心理系統的運作，而且始終是心理系統的運作，所以無法成為溝通的組成部份。就如同我們多次說過的，並沒有那些能作為構成部份的東西輸入到社會系統內或從系統輸出到外面。所以，訊息、告知和理解作為溝通的構成部份，不是從環境——即心理系統——引進來的，反而是社會系統自己製造的。“每一個溝通對自己的構成部份，即訊息、告知和理解，加以分化並綜合。”（《全社會的科學》：頁 24）

例子會讓我們的說明較易理解。我們來聽一段醫生與病人的對話。首先我們必須把這個狀況轉譯成系統理

論的觀念。很明顯地，這個例子中所關乎的是由兩個心理系統所參與的社會系統，當然一些其它類型的系統——例如兩個有機系統——也參與在內。根據前面的思考，這裡要舉的例子是個互動系統，因為在這個系統裡有兩個個體，他們彼此感知對方。就如同任何一個社會系統一般，互動系統在自我指涉——封閉的過程中，以溝通來生產溝通。例如，在“您怎麼了？”這個問題之後，下一個要銜接的溝通是，“我的右上臂疼痛！”，再下一個溝通是，“第一次疼痛是在什麼時候？”，如此等等。每一個溝通都被規定為三段式的統一，是訊息、告知和理解的最後綜合。我們現在在這觀點下再將一開始的溝通“您怎麼了？”看清楚些：這個溝通有個訊息——也就是說，一個問題也包含著訊息——：醫生準備要檢查病人。訊息體現了對諸多可能性之一所作的選取——某些事物能作為訊息而進入溝通，而許多其它的事物則被擺在一邊。所以，有可能是其它的訊息被選取，例如：“抱歉，請您稍後一下，我必須到隔壁房間。”我們必須一再強調，訊息是溝通所建構的東西，而不是意識系統的運作。溝通並不給出訊息來告訴我們：參與溝通的醫生的意識系統正在想什麼。當這個陳述“您怎麼了？”被溝通的時候，醫生可能正反覆地想著這個禮拜的週末或下一次的假期。對參與溝通的意識系統來說，當下所想到的事物直接地就進到溝通之中，可能是一件最不愉快的事。從例子中我們可以清楚地知

道，溝通與意識在運作上的分離使得雙方（！）能有較多的獨立和自由。正當溝通在進行溝通的時候，參與溝通的意識系統可以在思想中先走完進一步的對話過程，或者離開當時的溝通而去思考另一個論題。反過來說，溝通有可能去接受來自環境的激擾——或者以溝通來處理環境的激擾。

上述的思考首先只和一個溝通的選擇點，而且是和訊息的選擇點有關。對告知的選擇也類似於此。每一個告知都是從被保留著的可能性中選出的，也就是說，同樣的訊息可以以不同的方式被告知。我們可以選取“我可以為您做什麼？”這個告知來取代“您怎麼了？”。這裡我們再說一次，告知是溝通中的一個選擇。參與溝通的心理系統在運作上是封閉的，並因此動力是來自於本身的系統，他們藉由思想來生產思想。所以，在溝通的時候，心理系統是循著當時自己的思想走下去。就算心理系統專注於溝通，心理系統仍只是思考著，但不告知這個思考。沒有一個自我再製的系統能在其界限之外運作，沒有一個思想作為思想能離開意識。意識既不能進行溝通，也不能——就作為溝通的組成部份來說——製造出告知。

理解是溝通事件的第三個組成部份。只要訊息選擇與告知的選擇最後仍是連結在一起的話，溝通是不會出現的。當我們有所選擇地，也就是說以這樣或者那樣的方式，來理解被告知的訊息時，溝通就是作為一種茁生

的事件。至少要有第二個心理系統參與溝通，這樣一來，訊息、告知及理解三者的綜合才能出現。然而，我們得說，理解是不能在心理學意義下被掌握的。就如同訊息及告知一樣，理解是溝通之內的產物。因此有可能，在前面例子裡的病人的心理系統能理解某些東西。但是，心理系統的理解是無法以這個形式，即思想，進入自我指涉——封閉的互動系統。溝通時，病人的心理系統所想的以及所理解的，是發生在溝通系統的環境中。所以我們只能從社會系統的指涉來將理解描述成溝通的第三個必然選擇。在溝通過程中作為理解而運作著的事物，並不是由意識系統，而是由溝通自己來安排。85 每一個銜接上來的溝通都標示出：先前的溝通已經以某種方式被理解。這個溝通“我的右上臂會痛！”就同時指出了對先前已被表達出來的溝通“你怎麼了”的理解。溝通之所以是自我指涉的，是因為每一個溝通都遞迴地指涉到先前的溝通，並因此確認自己為自我指涉的溝通關連中的一個元素。

就如同訊息與告知一般，理解是一個選擇，也就是從諸多可能性中作挑選。我們可以以各種不同的方式來理解被告知的訊息。只有溝通能決定這要以哪一種方式發生。溝通自己能安排理解如何被達成。這正說明了：什麼被理解以及以哪一種方式能被理解，都得視銜接上來的溝通而定。在這個意義下，理解是溝通的一個組成部份，而不是一個意識事件。參與溝通的意識系統在當



下以思想運作這個形式所感知、掌握到，並因此而有意識地理解到的一切，是進入不了封閉的溝通過程。對溝通來說，意識系統是——而且始終是——無法透視的。所以，溝通有可能將心理系統的理解——正如將誤解加以論題化一樣——加以論題化。“您怎麼了？”——“一直到和太太吵架之前都很好”——“您誤會我的意思了。您的身體健康如何？”在溝通中將理解加以論題化也是溝通。只有溝通能安排，什麼被理解、什麼不被理解，以及是否某些對理解的混淆能在溝通中能得到處理——“您怎麼了？”——“一直到和太太吵架之前都很好”——「在您的健康狀況上，應該避免任何的刺激！」溝通決定了，在當時情況下理解是否反身地（reflexiv）被論題化，並且也決定了，什麼時候終止對理解的論題化，並再回到原來的論題上。在嚴重誤解時，當然有可能花較長的時間去將理解加以論題化。但這也是發生在溝通之中，而不是循著直接的思想交換這條路。不管我們花多久的時間，試圖透過對理解進行溝通以改善理解，自我指涉——封閉的意識系統對參與的雙方以及溝通而言仍是不可透視的●。理解時所關乎的“不是預先

86

● 思想或想像只是意識中的一種運作，而且只在某個當下出現，然後隨即消失。所以意識裡對自己的思想、想像所進行的一切思想或想像，都只是短暫且是局部的觀察，尤其是它永遠無法觀察到那個正在進行思想的思想。我們可以說，意識對任何一個當下的「我」來說都是無法完全透視的。（譯註）

知道，也不是對心理狀態的解釋；更不是對自我指涉系統的完全掌握”（《全社會的科學》：頁 26）。理解不是一個協助改善個體彼此間透明程度的運作，而是一個溝通的建構物。<sup>②①</sup>

87 每一個溝通分化出訊息、告知及理解來當作自己的組成部份，並將它們加以綜合。溝通始終是這麼發生的，而毋須被參與溝通的心理系統意識到。這麼說來，溝通與意識在運作上是完全沒有重疊的。所以也有可能，溝通對意識系統或有機系統進行論題化。論題化並不是說，藉著論題化，心理系統以及人——他的思想、頭髮及肌肉等等——成了社會系統的元素。系統理論的基本思考完全排除這種看法。論題化只是說，溝通對意識以及具軀體的個體有一個溝通性關連。“紀先生，您不須要擔心。兩三個禮拜內您的手會完全復原！”只有關於紀先生的溝通，而不是紀先生本人——紀先生本人

②① 對於「什麼可稱之為理解」這個問題，一般通常以詮釋學來回答。在別處我們曾主張系統理論觀點的詮釋學，因為我們可以經由系統理論中意識與溝通的區別來描述理解的問題，同時又不用採取那種無可往下質疑的意識概念（參閱 Kneer / Nassehi 1991）。我們對詮釋學中從史萊馬赫（F.E.D. Schleiermacher）到法蘭克（Manfred Frank）的傳統——這個傳統將理解限定為心理的理解——持保留態度。史奈德（Wolfgang Ludwig Schneider）很正確地提示我們，像加達默（Hans-Georg Gadamer）的那種詮釋學並不受縛於心理式的理解概念（參閱 Schneider 1991 及 1992）。

作為一個具有軀體和精神的完整的人——，才是社會系統的元素。為了說明在此所關乎的是溝通的建構物，而不是意識系統或者整個人，盧曼談到了個人（Person）。<sup>②①</sup>以下當我們談到「個人」時，並不是指人——因而也不是指人的心理、有機、神經系統——，而是溝通裡頭的單元。<sup>②②</sup>「個人」並不是系統，而是溝通的指認點（Identifikationspunkte）。

溝通是一個由訊息、告知及理解所組成的三階段式單元（譯按：即統一）。所以，要充份理解溝通這個概念，就必須顧及到此三種選擇。一個對於溝通的說明若

- 
- ②① 當然，並不是只有社會系統，就是心理系統也有將意識系統或有機系統加以論題化的可能性。在社會系統裡，這當然是藉由溝通而發生的；在意識系統則是藉由思想而發生的。在第第3章(3-5)時，我們將仔細探討「個人」這個概念；參閱 Luhmann 1991a。
- ②② 因此，雖然我們所指的人已經死亡，溝通仍然可以對於這些個人進行溝通。同樣地，溝通可以和個人關連起來，而從這些個人中我們無法清楚地知道，是否當時與個人相關的有機系統、神經系統及心理系統曾存在過。在這意義下，以上述例子來說，我們可以對於病人紀先生進行溝通，此外紀先生——這當然又是進一步的溝通——在其它的關連下是一位對盧曼的自我再製系統理論相當熟悉的人。參閱 Fuchs 1992b。（譯註：紀先生是 Niklas Luhmann-beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie 一書中的人物。在這本書裡，紀先生與其他人討論盧曼的理論。作者在這裡要說的是，縱然我們不識紀先生，不曉得是否真有一個人是稱紀先生的血肉之驅，但仍然可以將他變成溝通中的論題。）

88 只是凸顯對告知的選擇，那它對溝通概念的掌握是不夠充份的。溝通並不融入到告知的行動裡，所以溝通也不能被化約為「告知行動」（Mitteilungshandlung）。我們之所以仔細地強調上述的想法，是因為這種混淆經常發生。或者這麼說：溝通系統通常將自己視為行動系統。這是說，溝通將自己看成是行動，而且是告知行動。溝通進行著溝通，但同時，溝通的進行方式就彷彿自己僅僅是一個告知，而不是一個來自於訊息、告知及理解的單元。盧曼說，溝通自己把自己標明為行動。溝通一旦被歸因於「個人」的行動時，就會發生此種標明。醫生，我很高興您這麼說。兩三個禮拜之內我的手又可以打網球了！溝通系統使用一個因果解釋來描述溝通。溝通被視為告知，也就是說，溝通的進行就好像發送者（在我們的例子裡是醫生）告知接收者（病人）一些東西。對我們而言，重要的是要強調，溝通自己本身是如上述這般地進行著。這是說，——就像這個例子所說的——溝通以溝通的方式被化約為一個個人的告知行動。<sup>②③</sup>

按照前面所說的來看，將溝通描述為告知行動，就是在進行大量的簡化。溝通作為一個由訊息、告知及理解所組成的三階段式的、複雜的單元，被縮減在一個選

---

②③ 當然，也因此有可能說，參與溝通的意識系統將——並且可以將——溝通化約為行動。

擇點上。這個化約能讓我們以個人為取向來理解社會所發生的事件。溝通作為告知行動而被歸因到個別的個人身上。以這樣的方式，溝通系統可以為往後的溝通建立起連接點。銜接上來的溝通（Anschlußkommunikation）將先前的溝通視為一個個人的（告知）行動：“再見，麥醫生。再一次感謝您親切的答覆！”所以，為了持續社會系統的自我再製，以這種認識而採取的化約執行著一個重要的功能。社會系統將溝通化約成告知，並將之歸因到個別的個人；社會系統以這樣的方式為自己保住了溝通過程中能加以指認的點，並且可以在不斷持續的溝通過程中把自己與這些指認點關連起來。

89

不將社會關連——即社會系統——掌握為溝通鏈，而是行動鏈，這種作法並非不正確，但卻失之一面。此描述之所以不是不正確，是因為對於溝通自我再製的持續來說，下述情形是必要的：溝通建立起某些指認點，然後溝通可以在這些點上連接進一步的溝通——一般而言，被歸因到個人的告知行動是充當作這些銜接點的。

②④但同時這樣的一個描述是不足的，因為一個以「行

---

②④ 之所以說是一般而言，是因為我們完全可以想像到，社會系統建立起——而且已經建立起——其它功能上等同的指認點和連接點。「溝通系統在大部份的情況下將自己描述為行動」這件事，並不是個先驗上的必然，反而是歷史的產物，也因此可以有其它的可能性。“將溝通簡化為行動這件事，在演化中已經是這麼地受到肯認並且被貫徹下去，以致在大部份的情況下社會學自己毫無反省地跟著貫徹這件事，並且

動」及「個人」為取向的描述，遮蓋了溝通的獨立性與複雜性。一旦我們將溝通視為一個告知行動時，就看不到社會事物的茁生特質。人們將溝通化約為行動，最後也因此將溝通化約為行動者的心理意願、計劃、企圖。

90 同時這也忽略了：人的意識是無法有意識地造成溝通，也無法因果地引導溝通或決定溝通。當訊息只被告知時，還談不上溝通，只有當被告知的訊息也被理解時，溝通才出現。溝通雖然是依賴於心理，因此也就是依賴於——如果有人要這麼說的話——人，但是人無法因果地引導或決定溝通。人不是溝通的主體、發動者、原因。只有溝通能進行溝通，而且，溝通也對行動的個人進行溝通。「人告知某些東西或進行溝通」這個陳述只是一個溝通中的宣稱而已，而且這個陳述，作為溝通時的約定，同時有助於溝通的自我再製。

在思想轉變到自我再製概念前，盧曼自己也曾提到行動系統。前面所介紹的已經清楚說明了，為什麼盧曼不再將行動，而是溝通，視為社會的基本單元。並非行動，而是溝通才是社會的最小單元，因為至少有兩個人，也因此可以說至少兩個心理系統，參與溝通。但是

---

就簡單地把社會系統理解成行動系統。同時，我們以在本文中所提出的理論來使人了解這件事——並將之看成是偶連的。我們尤其可以思考歷史的研究，這些歷史研究足以客觀地檢視，是否以及在何種範圍內，較早期的文化曾全然地以這麼明確的方式，根據一個行動模式而存在著。”（《社會系統》：頁 223）

一般人通常是在「單一的個人」這個關連下談行動。因此，這種行動概念損壞了社會事物的特有層面。行動不是社會系統的元素，而是社會描述（soziale Beschreibung）的產物。“行動是由歸因過程（Zurechnungsprozess）建立起來的。不論是何種理由、在何種背景、借助何種語意（如「意圖」、「動機」、「旨趣」），透過將選擇歸因到系統時，行動才出現。〔……〕所以我們只有從社會描述出發才能解釋，什麼是個別的行動。這並不是說，行動只在社會處境中才可能；但是，當一個個別行動能記起一個社會描述時，它會在個別處境裡從行為之流中被挑選出來。只有如此，行動才找得到它的統一、開始與終止，縱然生命的、意識的及社會溝通的自我再製仍繼續進行著。”<sup>②⑤</sup>（《社會系統》：頁 228、229）

只有當三個選擇點——即訊息、告知與理解——被綜合為一個單元（譯按：即統一）時，我們才能說溝通作為一個新茁生的事物。因而，溝通沒有語言也是可能

②⑤ 傅柯在《知識考古學》中也有類似盧曼關於溝通、行動及個人的理解。他將溝通關連以及論述（Diskurs）描述成一個實踐領域，這個領域同時是自主且依賴的。據此，我們不回到“一個個別主體，也不回到像一個集體意識，一個超越主體性”，來解釋論述性的陳述範圍（Foucault 1988：頁 177），反而，陳述的主體及作者是論述中的一個內在「建構」（Foucault 1988，頁 40）。

的。就此而言，語言性並不是溝通的判準所在。訊息、告知與理解一樣可以透過肢體運動、詢問的眼神、手勢等等來達到統一。當然，非語言性溝通也要以其環境中的諸多心理系統及有機系統為前提。所以，雖然社會系統不是僅僅由語言性的溝通所構成的，但是每個分化了的以及因此而有甚多要求的溝通都想當然地須要語言。“在已經達到的銜接能力上，溝通系統將高度的區別能力歸於語言，而這就使得溝通系統中的複雜性之建立成為可能了。”（《全社會的科學》：頁 47）

社會系統是自我再製系統，它不斷地從溝通中製造出溝通。當溝通作為社會系統中無可再分解下去的最後元素時，所關乎的是事件（Ereignis），也就是元素，這個元素只能短暫地出現。溝通在出現的刹那，又要準備消失，並且必須由有關的後續溝通來取代。因此，無盡止的新溝通之再生產製造出了系統持存的問題：系統要不是從這瞬間到下一瞬間製造一個新的溝通，或者就是停止運作。引人注意的是，自我再製構想因此與系統持存之維持（Bestandserhaltung）的問題有緊密關係。自我再製觀念的定義就已經指出了，自我再製系統是自己生產自己並維持自己。當然，強調自我製造與自我維持並不表示又回到派深思的結構功能理論。對派深思來說，所關乎的是，系統藉著特定的、既有的結構範式及文化範式來維持自己的持存。相反地，對自我再製理論而言，一開始問題是系統元素持續的再生產，而不



是穩定的系統結構的再生產。自我再製的持續並不繫於統一的、不可改變的系統結構；系統元素持續地透過元素所進行的再生產或許正是透過廣泛的——或有可能是革命性的——結構改變而成為可能。“所關乎的不再是具有某些特色的單元（譯按：即統一），這些特色的持存與否，會對單元做出全盤性的決定；反而關乎的是，由元素間關係的安排而來的元素再生產之持續或中斷。在此，「維持」就是指封閉性的維持以及元素再生產的不間斷，這些元素會在出現之後又消失。”（《社會系統》：頁 86）

據此，我們有理由說，在自我再製系統的理論中既不是關乎結構——功能主義理論，也不是關乎結構主義理論。反而我們可以將它理解為一個把「事件」擺在重要地位的理論。<sup>②⑥</sup>當然我們不能否認，社會系統建立起結構並且擁有結構。但這不是宣稱，結構完全地決定了可能發生的事件的條件，所以也不是說，結構發生於事件之前，清楚地將事件固定住下來。“目前足以讓我們記下的是：結構概念失去了〔……〕重要地位。此概念仍

93

②⑥ 如此一來，自我再製系統論與所謂的後結構主義途徑有多處相似處——雖然舉以下這些人為例必然會有爭議——例如德希達、傅柯、李歐達的作品，這些人企圖突破結構論分析的僵化型式主義。盧曼自己也這麼說：“據此，自我再製概念是一個清楚的後結構主義的理論。”（《意識的自我再製》：頁 407）

是不可缺的，沒有一個系統理論者會否定，複雜系統建立起結構，且沒有結構就無法生存。可是，結構概念現在是把自己擺在諸個概念的繁複安排之中，而不再要求擁有引領其它概念的特性。〔……〕所以這兒不再是關乎結構主義了。”（《社會系統》：頁 382）

結構概念標示出了那種在系統中所被允許的銜接可能性之限制。結構是在進行一種選擇，一種挑選；結構負責著，使系統的自我再製不能藉由任意的元素，而只能藉由特定的元素進行生產，而不是任意的元素來進行下去。我們也可以這麼說，結構使某些元素較有可能實現出來，同時使其它的——同樣是可能實現的——元素較不可能實現出來或者將之排除，如此一來結構就將個別元素的持續生產加以結構化。在此我們不能將結構想成是一個製造元素的權責所在；結構“不是能進行生產的因子，不是一個最源初的事物，反而它本身就是對元素的質以及元素的可銜接性所進行的限制”（《社會系統》：頁 384 及 385）。

上一段的思考是與一個一般的結構概念有關。但是我們還沒有說明，社會結構具有那一種形式。盧曼將社會系統的結構理解為期望結構。在此，期望不是指心理學的範疇，而是一個意義形式。<sup>②⑦</sup>期望選擇並限制了元

②⑦ 同時由此我們可以知道，所有以意義來處理的系統都建立起期望結構。在此書中我們只談及社會期望，即溝通系統的結構。

素繼續自我再製的可能性，也就是說，它確保了某些特定的——而不是任意的——事件的銜接能力，如此一來期望將社會系統加以結構化。由於特定的期望結構是在社會系統中建立起來的，所以不是一切可能的後續元素都均等地可能被實現；故而，期望限制了後起的系統元素的可能性空間，但同時也將受限了的可能性空間保持為開放的。結構擔負起進行先前選擇，並因而是強化選擇的功能。許多後續的可能性被排除掉，只有一些是可能被實現的。

結構概念必須和過程概念區分開來。在過程中，所關乎的是多個個別事件之間的選擇性銜接；所以過程是由事件所構成，這些事件以特定的方式在時間上被安置著。據此，社會過程是溝通序列，當諸溝通在時間上相互銜接並且再引發特定的銜接可能性時，就出現了社會過程。就如同結構一樣，過程是有助於選擇之強化，但卻是以另一個方式來執行這個功能。結構使某些後續可能性較不可能實現或將之加以排除，如此一來，結構就先前地選擇了可銜接的元素。相對於此，過程則是透過下述方式而建立起來的：“具體的而且具選擇性的事件在時間上相互依賴地建立起來，相互地銜接，也就是說，先前已發生的選擇或者未來所被期待的選擇，被當作選擇前提而建立到個別選擇之中”（《社會系統》：頁74）。因此，過程的特徵就在於先前／之後（Vorher/Nachher）這個差異：就在一個當下正實現著的事件到

下一個合適的後續事件這個過渡完成時，過程形成了。所以，結構經由「排除」而進行先前選擇，過程則是經由「找尋銜接」來進行選擇。

### 重要基本概念摘要

- 95 § 溝通建立起三段式的統一（譯按：即單元），這個統一綜合了三個組成部份，**訊息**（Information）、**告知**（Mitteilung）、**理解**（Verstehen）。
- § 為了保證其內部的銜接點，社會系統所採取的方式是：系統將溝通視為（告知的）**行動**（Handlung），並且將之歸因到**個人**（Person）。因此，個人是被建構出來的單元，有助於行為期望以及行為的歸因；但是個人絕不是心理系統或完全的人。
- § **結構**（Struktur）與**過程**（Prozeß）是社會系統中強化選擇的兩種形式。結構是以「排除」來執行「選擇」這個功能，過程則是經由挑選適當的銜接可能性，來進行先前的選擇。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 191-241.*

## 3-6 觀 察

社會系統，以及其它類型的系統，是進行觀察的系統。這句話就已說明了，系統理論對於「觀察」這個概念與一般日常語言中的觀察概念有很大的出入。觀察通常被理解成一種人的活動。例如，我們從窗戶看出去並觀察，郵差如何花精神去應付一隻狗。按此，只有人或者人的意識可以進行觀察。很清楚地，若一個理論在心理系統之外還要顧及其它系統類型的話，那麼這個理論就無法接受這樣一個以人類意識為主的觀察概念。為什麼有機的、神經生理的、社會的系統（除了其它系統類型之外）就無法觀察？換句話說，系統理論需要一個一般的觀察概念。稍早我們就已經隱隱地要求一個這樣一般化了的觀察概念。我們說過，神經生理系統建構一個特有的關於其環境的圖像，也就是說，神經生理系統觀察其環境。而且我們也已經確認了，溝通始終是關於某些事物的溝通——就此而言，我們完全可以說，溝通就是觀察；並且，如果文字典籍被整理的話，溝通就是描述。基於這個理由，盧曼使觀察概念脫離了心理系統的指涉，並且在史班賽布朗（George Spencer Brown）的運作邏輯這個基礎上整理出一個關於觀察的一般理論。盧曼根據史班賽布朗的要求，即「作出一個區別」

（Spencer Brown 1971：頁3），而將觀察定義為藉由一個區別所進行的標示（Bezeichnung-anhand-einer-Unterscheidung）。<sup>②⑧</sup>

我們必須很小心地試著說明這個一般且形式的觀察概念，以及與此相關連的認知理論之意涵。很明顯地，觀察的運作是由兩個不同的部份所組成的，因此我們也可以說，區別與標示是一個運作的兩個要素：一個區別（例如：女人或男人、法或不法、越位或不越位、意識型態或科學、當下這個花瓶或花瓶之外世界的其它事物）被選出，並且，區別所造成的兩面的其中一面被標示出來（即，例如女人、法、越位、意識型態、這個花瓶）。史班賽布朗的邏輯在此所要指出的是：區別（distinction）與標示（indication）。也就是：作出區別！而且——因為當兩面之中的一面被標示時，一個區別對於接下來的運作才有意義——標示必定隨著區別而來，並補充這個區別。對我們而言，重要的是要強調，在觀察時兩個要素——區別與標示——始終是共同出現的。因為大部份的情況下只有一個要素，即標示，被明顯地指出（例如女人、法、越位、意識型態、這個花瓶），所以人們無法看到上述的運作。但是，某事物只有與其它事物區別開來時，才能被標示出來並因此而受到

<sup>②⑧</sup> 關於史班賽布朗的差異邏輯，請參閱一個較易理解的重構性介紹，Simon 1988：頁27及之後。

觀察。所以觀察始終是在區別的範圍之內對其中一面所進行的標示(例如，是女人，而不是男人；是法，而不是不法；是越位，而不是不越位；是意識型態，而不是科學；是這個花瓶，而不是花瓶之外世界的其它事物)。

在觀察的範圍裡是不可能同時標示出區別的兩面。所以在某個時間點上只能其中一面或另一面被標示出來。因此也有可能，先前沒有被標示的一面會藉著稍後的運作而被標示出來(例如一開始是法，而不是不法；稍後則是不法，而不是法)。也就是說，跨越(史班賽布朗將這稱之為 crossing)完全是有可能的，但是從區別的一面跨到另一面是須要進一步的運作，因此也就需要時間。區別的兩面是同時既予的，但無法同時被標示出來。正因為如此，小心地區分開觀察的兩個要素——區別與標示——對我們來說是很重要的。

以這種方式——即藉由一個區別來進行標示——所定義的觀察概念會有一系列認識論上的影響，對此我們至少可以提出八點。

第一：我們所選擇的上述觀察概念是那麼地一般，以致於不只是意識系統，以意義來處理複雜的系統、自我再製系統，具有進行觀察的可能性，就是由外界來生產的系統也可以進行觀察——例如室內暖器的恆溫器也可以進行觀察：恆溫計藉由「溫度偏差／設定了的溫度」這個區別來運作，並且標示出溫度偏差。當溫度偏差出現，暖器就開始工作，當設定的溫度到達時，暖器

98 就停止工作。即便觀察概念可以應用到不同的系統類型，我們接下來要談的還是集中在社會的系統指涉。所以下面所談的觀察者始終是指社會系統。

第二：社會系統在觀察其環境或環境中的某些事物時，與其環境並沒有直接的接觸。也就是說，觀察概念與社會系統運作的封閉性這個命題並不衝突。反而，我們將觀察理解成是一個系統內部的運作，<sup>②⑨</sup>所以觀察始

---

②⑨ 觀察始終是個系統內部的運作。因此在觀察與運作這兩個現象之間存在著一個互補的關係：“這兩個現象不能被分開來，兩者之間也不存在著「運作是原因，觀察則是運作的結果」這種意義下的因果關係。”（《全社會的科學》：頁 77）然而盧曼強調，我們要小心地將這兩個互補的層面分開來。因為「對運作進行觀察」（die Beobachtung der Operation）與「對觀察進行觀察」（die Beobachtung der Beobachtung）這兩件事是不一樣的。「對運作進行觀察」是要去觀察：某些（譯按：作為運作的）事物發生著——也就是說，「對運作進行觀察」是要去觀察：（譯按：作為運作的）溝通在進行著。「對觀察進行觀察」則是要去觀察：（譯按：這個被觀察的）觀察（譯按：在被觀察的）同時有一個論題——也就是說，「對觀察進行觀察」是要去觀察：對於什麼進行溝通。因此，一個作為觀察性運作（*Beobachtungsoperation*）的溝通是對某事物（譯按：即論題）進行溝通，這個在溝通中被指出的某事物（譯按：即論題）是不等同於溝通作為觀察性運作時的東西（*Beobachtungsoperation*）（譯按：溝通是作為告知、訊息與理解這三階段選擇的綜合）（詳細說明請參閱《全社會的科學》：頁 77 及 78；Esposito 1991）。（譯註：舉例而言，當讀者在閱讀此書時，我們姑且將這種觀察稱之為科學系統的觀察。這個科學系統的觀察正在觀察著社會系統的運作，例如溝通、封閉性、遞迴性、時間等等，換句話說，讀者正在觀察，社會系統地發生著。這是「對運作的觀察」。



終是系統的建構，<sup>③①</sup>較正確地說，是一個系統在運作上所製造出來的建構。<sup>③②</sup>在社會系統內部的運作上來說，所關乎的是溝通。溝通系統作為運作上封閉的系統是無法與它的環境進行溝通的，但是它可以把它的环境當作論題來進行溝通，如此一來它就能觀察它的環境。因而，溝通是去觀察那些「溝通所處理的事物、溝通所論題化的事物、溝通所告知的事物」（《全社會的科學》：頁 116）。就此而言，每一個溝通結合了自我指涉與異己指涉（Fremdreferenz）。溝通——作為運作——自我指涉地指出了先前的溝通。如盧曼所說的，這種基本的自我指涉（basale Selbstreferenz）始終就只是一個一併跟著運作下去的自我指涉（mitlaufende Selbstreferenz）而已（參閱《社會系統》：頁 604）。異己指涉必須由下述方式來將自我指涉豐富起來：溝通——作為觀察——指出某些其它的事物，將某些事物論題化，對某些事物進行溝通。社會系統按這個方式，能夠透過自我指涉的封閉性製造出開放性。溝通系統在運作上是封

---

而當讀者去觀察，科學系統裡討論溝通、封閉性、時間等論題時，就出現了「對觀察的觀察」，即讀者在觀察，科學系統把溝通、封閉性、時間這些社會系統的運作特性當作討論對象。但是，不管讀者進行的是「對運作的觀察」還是「對觀察的觀察」，在進行觀察的同時，都執行著社會系統——即科學系統——的運作（這些運作就是溝通、封閉性、時間等等）。所以，運作一方面可以如同桌子、花瓶一樣被當作一個對象觀察著，但是觀察在這麼做的同時必然要以運作為前提。即，只有當運作在進行時，我們才能觀察到運作。）

閉的系統（自我指涉），同時藉由系統的運作而指出了其它的事物（異己指涉）。因此，溝通也可能不對環境或者環境中的某些事物進行溝通〔我們將系統對於環境所進行的溝通稱之為異己觀察（Fremdbeobachtung）〕，而是對社會系統本身進行溝通，當然這也是一種觀察，而且是自我觀察（Selbstbeobachtung）。

第三，每一個觀察都受限於所挑選的區別。也就是說，觀察只能看到那些藉由區別之助所能看到的事物，無法看到那些藉由區別所無法看到的事物。例如，我們藉由法／不法這個區別來進行觀察的話，就只能有兩個

- ③⑩ 我們把盧曼的觀察理論看成是建構論的一種類型或者建構論式認知理論的一種類型（參閱盧曼的《認知作為建構》；關於盧曼的運作式觀察理論與（徹底）建構論的其它類型之間的相似及差別，也請參閱《社會學啓蒙》卷五：頁 31 及之後）。
- ③⑪ 或者再正確一點說，觀察始終是運作上封閉性系統的一個建構，系統與外在世界並沒有直接的接觸。有人一再地責備這樣一種對於事物的觀察（！），認為，將一切都消解成系統內部建構的這種立場就同時否定了外在的、「有力的」的實在。盧曼駁斥這種批評，他說“這（譯按：觀察是系統的內在建構）並不是說，實在被否定掉了，因為若真是如此，就不會有系統所運作的一切、不會有系統所觀察到的一切，就不會有我們依區別所掌握到的一切。我所要否定的只是，以本體論來闡述實在時，所具有的認識論上之相關重要性。”（《社會學啓蒙》卷五：頁 37）（譯按：換言之，以本體論的方式來說明「實在」的特性，在盧曼看來，其實和認識論並不十分相關）

標示可能性：要不是將事物標示為法，要不就是標示為不法。但這不表示，被我們標示為法或者不法的事物無法再以其它方式被觀察，也就是說，無法以其它的區別被標示。搶劫銀行對搶奪者來說可能是有錢可圖的（在獲利／不獲利這區別的範圍內），搶劫者可能完美地計劃並且以熟練的技術（在其它區別的範圍內）來執行這個計劃——然而，在搶劫犯被逮捕之後，這一切都不礙於法院將搶劫行為轉為不法的。所以我們這時有不只一個區別的可能性來觀察某些事物。在搶劫例子中我們也不能說，法／不法這個區別是我們在觀察搶劫事件時之真實的或適當的區別。我們這樣的一種陳述，就如同所有其它的陳述一樣，是受限於某一個觀察角度，因而是受限於某些區別的——在這裡是受限於真實／不真實，適當／不適當這些區別。觀察運作（Beobachtungsoperation，譯按：「觀察」這個運作）<sup>●</sup>所使用的區別決定了所有被觀察到的和被溝通的一切。

100

如前所說的，沒有一個觀察可以同時標示出兩面，所以**第四點**：沒有一個觀察在進行觀察的瞬間可以自己觀察自己。對觀察進行自我觀察（die Selbstbeo-

● 作者在此使用「觀察運作」這個字眼是為了強調，觀察本身同時也就是一個運作，但另一方面，一個運作不可能是空洞地進行，否則會出現純粹的自我指涉（例如，溝通就是溝通、溝通製造溝通），所以運作始終是一個關於某些對象的運作（例如，關於「美」這個論題的溝通）。（譯註）

bachtung der Beobachtung) 彷彿是指，一個使用了某個區別 A 的觀察同時標示出這個區別 A，並因此觀察了這個區別 A。但是，只有當一個區別本身能再與其它事物區分開來時，這個區別才能被標示出來。因此，觀察使用了某個區別 A，但是無法在使用這個區別 A 的同一瞬間觀察這個區別 A，也就是說，觀察無法把它正在使用的這個區別 A 與其它事物加以區分並因此標示出來。每一個觀察都使用了自己的區別來當作自己的盲點 (blinder Fleck)。一個觀察不可能對其所使用的區別進行觀察。但是，第二次觀察有可能對第一次觀察所使用的區別進行觀察，也就是說，藉助於其它的區別來標示出第一次觀察所用的區別。

盧曼將觀察的觀察 (die Beobachtung der Beobachtung, 譯按：即對觀察進行觀察) 稱之為二階觀察 (Beobachtung zweiter Ordnung)。二階觀察這個概念並沒有談到，誰是製造二階觀察的觀察者。在二階觀察中的觀察者可能與一階觀察時的觀察者是同一位。這時，觀察者是以第二次運作來觀察那個時間上在前的第一個觀察。但是，二階觀察中的觀察者也可以是其它的觀察者，也就是對第一個觀察者進行觀察的第二個系統。

第五，無關乎誰製造出觀察的觀察，二階的觀察也受限於自己特有的區別，因此也無法觀察到自己的區別，無法藉助於自己的區別來標示自己。二階觀察無法

自己觀察自己。我們可以說，就它自己特有的區別這一點來看，二階觀察就是一階觀察。觀察只有在關連到其它觀察時才是二階觀察。據此，二階觀察——也就是觀察的觀察——並沒有一個優先地位。一階觀察與二階觀察之間並不存在著階序關係。二階觀察也受限於自己特有的盲點。二階觀察也只能看到，它所能看到的；它無法看到，它所不能看到的——所以二階觀察也無法觀察到帶引著它的區別。簡言之，二階觀察也是觀察。但是，對觀察進行觀察可能使得觀察者對自己的觀察進行反身式的認識。“觀察者無法看到，他所無法看到的。他也無法看到「他無法看到，他所無法看到的」這件事。但是有一個修正的可能性，就是對觀察者進行觀察。二階觀察者也是受制於自己特有的盲點，惟有如此他才能進行觀察，盲點可以說是他的先驗（Apriori）。但是，當他觀察一位觀察者時，他可以觀察這位觀察者的盲點、先驗、『潛在結構』。他這麼做，並且由此藉著運作而開闢出世界時，他也身陷於來自他人的「觀察的觀察」。雖然說，根本不存在著具優先地位的觀點，意識型態的批判者並不優於意識型態者。”（《說與沉默》：頁 10 及 11）但是——相對於一階觀察者——二階觀察者可以透過觀察的觀察來推斷自己特有的觀察運作，並且把自己的觀點相對化。二階觀察者至少能看到「他無法看到，他所無法看到的」這件事（參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 334 及 335）。

第六，如果我們由一階觀察進入二階觀察，也就是說，去觀察別的觀察者如何進行觀察的話，那這種觀察就徹底改變我們對於世界、存有、實在的理解。在一階觀察層次上，世界是表現為單一脈絡的（monokontextural）。<sup>③②</sup>「脈絡」（Kontextur）這個概念是在標出一個被某區別撐開來的領域。所以脈絡是，吾人藉由一個作為基礎的區別所能觀察到的一切。●單一脈絡世界始終是二值的，也就是說，一切所呈現的要不是正

③② 脈絡（Monokontextur）、單一脈絡性（Kontexturalität）、多脈絡性（Polykontexturalität）這三個概念是來自哲學家根特（Gotthard Günther），其思考的目的在於，以多值邏輯的取向來超越亞理斯多德的二值邏輯（參閱 Günther 1976：1979）。盧曼的觀察理論就是直接取自根特的這個思考，但他是以社會學的方式來運用這種哲學見解。也就是說，所關乎的是社會系統的觀察運作與描述運作！關於根特與盧曼的多值邏輯、多脈絡邏輯，也請參閱 Fuchs 1992a：頁 43 及之後。

● 根特在說明 Kontextur（英文為 contexture）這個概念時，特別強調要將 Kontextur 與 Kontext（英文為 context）區分開來。Kontext（或 context）在一般用語中是指，一個能使文字、句子有緊密關連，並因此而使之有清晰意義的文章背景。但 Kontextur 則要突顯出，由二值所撐開來的世界是將第三者（包括此二值的統一在內）排除在外，這個第三者（值）是無限多地存在著，並將某個脈絡包圍起來。請參閱 Gotthard Günther, Life as Poly-Contextuality, in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd.2, Hamburg 1979, S.283-306。（譯註）

值，就是負值，第三種可能性被排除在外——*tertium non datur*（譯按：第三者不被給出）。但這並不是說，在人們之間存在著共識以選擇區別中的正值或負值。所以，一階觀察也免除不了爭議與歧見。這些觀察者始終是停留在一個層次，始終是在一個脈絡之中，並因此是在一個由區別所撐開來的世界之內。這個情形會隨著進入二階觀察而有所改變。一位對另一個觀察者 B 進行觀察的觀察者 A 可以藉由自己特有的區別，來對於帶引 B 進行觀察的區別——而不是 A 自己的特有的首要區別——加以標示並進而觀察。因此，二階的觀察者可以觀察到：被觀察的系統 B 無法看到他所無法看到的事物。對另一位觀察者進行觀察能讓我們知道，每一個觀察都受限於盲點。所以二階的觀察者能夠知道，「每一個觀察運作都是特有的盲目與認識的結合，所以也知道兩者的組合是他自己特有的組合，而且能夠知道，正是對於某些事物的盲目開啓了對於某些事物的認識，又，沒有盲目就沒有對某些事物的認識」（《說與沉默》：頁 178）。我們就以這種方式在二階觀察層次上進到了一個多脈絡的（*polykontextural*）世界。多脈絡性（*Polykontexturalität*）是指，存在著許多區別、許多不同的脈絡，它們是無法被一個阿基米德式的觀察點安排在一起並且相互比較。這是說，每一個觀察都可以被另一個觀察加以觀察並批判——這個陳述也適用在這個「另一個觀察」。所以，沒有關於事物的絕對「正

確」的看法。所被宣稱的一切都是由觀察者宣稱的，而這位觀察者必須忍受被批評以及在自己的盲點上被啓蒙。每一個觀察都是偶連性的建構，也就是說，在另一個區別下所做出的建構可能有另一種結果。

這樣一來，我們就會進一步談到其它的問題。首先：二階觀察，即觀察的觀察，不會必然導致一個無可救治的相對主義以及進而導致一個完全的任意性嗎？一個觀察者若是從「存在著一個對世界的絕對正確的觀察以及因而存在著一個阿基米德式觀察者的立足點」這樣一種見解出發的話，那麼，多脈絡的世界對他來說就是相對的和任意的。換句話說，只有對一階的觀察者來說，二階的觀察是完全任意的！但是，若我們放棄掉優先地位，也就是進入到二階觀察的層次時，會得到另一個結果。然後，我們可以觀察到：光憑著觀察的觀察之所以不會導致任意的結果，是因為「全社會是否允許二階觀察」這件事絕不是任意的。<sup>③③</sup>並不是所有歷史上我們所熟知的全社會都已認識到多脈絡的觀察關係，並將之制度化。所以，在二階觀察層面上我們會面臨下列問題：在哪些全社會曾有單一脈絡的觀察？是什麼樣的社

104

③③ 當然，這並不是觀察者不任意進行觀察的唯一理由。根據自我再製理論的基本看法，觀察者是運作上封閉的系統，而且——據瑪徒拉納的見解——是結構決定的系統。所以，觀察者絕不是任意觀察，反而在觀察運作上是受到自己的結構以及過去的一切所決定。



會條件——而不是如超越哲學所要我們相信的那些先驗的、非歷史的條件——限制了觀察的任意性？自何時起有多脈絡的觀察關係？

上述所提的問題已離開了社會系統理論的基礎，而且是直接觸及到演化理論與全社會理論的範圍，所以我們將在下一節再討論它們。在此節結束前，我們要討論盧曼觀察理論中兩個進一步的結論：弔詭（Paradoxie）與自我套用（Autologie）。

第七，弔詭概念——以及與之相關的去弔詭化概念（Entparadoxierung）——在社會系統理論裡具有重要的意義。所以我們現在正靠向一個乍看之下似乎帶有神祕味道的論題。科學裡流行的看法是，避免弔詭或者消除弔詭。<sup>③④</sup>在盧曼那裡的情形則剛好相反，他的讀者到處都會碰到弔詭這個概念。我們可以毫不誇張地說，弔詭問題以及對弔詭進行去弔詭化的問題是理解社會系統理論的一個重要工具。幾乎所有到目前所遇到的盧曼的基本概念，尤其是自我指涉概念、觀察概念（即，藉由一個區別所進行的標示）、盲點概念，都會在處理弔詭

105

③④ 盧曼合理地指出，從“尼采及海德格一直到德希達[……]迄今人們已經採用了另一種處理弔詭的方式”（Luhmann 1990：頁 120）。但是，不只是在所謂後現代哲學的圈子裡，就是在所有的科學領域內，一直到工業企業的策略性管理（參閱 Knyphausen 1992）裡面，我們都可以在最近幾年觀察到對於弔詭的強烈興趣。

這個概念時再度出現。

我們首先要說明弔詭這個概念所指為何。弔詭的例子長久以來就是為人熟知的；克里特島的艾皮曼尼德斯（Epimenides）是個典型的例子，他宣稱說，所有的克里特人都是說謊者。第二個（著名的）例子是村莊理髮師的譬喻，理髮師只能為他那村莊裡不親自刮鬍子的居民刮鬍子。下列的句子也是個弔詭：「這一頁裡的一切都是謊言！」顯然地，這一些陳述是弔詭的，它們將我們帶到無法區別（Unentscheidbarkeit）的狀態。弔詭的陳述具有兩個值，其中的任一值是無法被清楚地排除掉，一旦我們決定選擇其中一個值時，就會立刻陷入對立值。當艾皮曼尼德斯的陳述「所有的克里特人都是說謊者」不是謊言時，即為真實時，那麼這句陳述其實就應該是偽的，因為，若我們按著內容來看的話，作為克里特人的艾皮曼尼德斯是在說謊。反過來說，當艾皮曼尼德斯的陳述是謊言時，亦即偽時，那這句陳述其實就應該是真的，因為艾皮曼尼德斯正在做與其陳述相符的事，也就是說，他在說謊。真者是偽，偽者是真。因此，弔詭陳述的特徵就是，擺盪於兩個值之間，無法對不斷的擺盪做出決定以利於其中的一面。

我們可以由這個例子得到弔詭在定義上的兩個特色：1. 弔詭陳述是以徹底完整的描述（例如「所有的克里特人」）為目的，但是，為了達到徹底完整性，就必須把它自己也包含進去。弔詭陳述是自我指涉地被結構

起來的；陳述中所說的一切也都適用於它自己本身。2. 弔詭陳述含有一個對立組（說謊者／非說謊者），所以是以一個區別在進行運作。因此，弔詭陳述是立基於兩個條件，而且就是這兩個條件：自我指涉和區別的使用；若將這兩個條件正確地組合起來的話，就能得到一個無法區別的情況。<sup>③⑤</sup>

如此一來我們又再度回到社會系統理論之中了。我們對社會系統進行觀察時，兩個弔詭條件再度出現：一方面，社會系統是自我指涉地被結構起來的；另一方面，系統運用了某些區別。如我們所知，區別是所有觀察的基礎。弔詭因此始終是進行觀察的系統的問題。每一個企圖要達到徹底完整性的觀察都會陷入一個弔詭——一旦它自我指涉地將自己也包括在內。把引領著觀察（A）的區別應用到這個觀察（A）本身時，會導致無法區別的情況。說謊／非說謊這個區別到底又是個說

③⑤ 並不是所有對區別作自我指涉的運用時都會走向弔詭，反而也可以採用套套邏輯的形式。但準確地說，在套套邏輯上同樣是關乎弔詭，而且是被遮蓋的弔詭。套套邏輯“宣稱一個差別，它同時又要在這個差別上宣稱，這個差別不是差別”（《全社會的科學》：頁 491）。（譯註：例如「 $A=A$ 」這個陳述是套套邏輯。陳述者要宣稱，這個陳述並沒有做出差異，但是，吾人要能知道「 $A=A$ 」是沒有做出差異，必須有一個前提，就是吾人能區分  $A=A$  與  $A \neq A$ 。換句話說，人們是藉著  $A=A/A \neq A$  這個區別來宣稱（=標示） $A=A$  這個同一性。一個弔詭！）

107 謊，或者不是說謊？所以我們可以說，每一個觀察都是受制於某個區別，而無法觀察到這個區別的統一（或者徹底完整性）。我們在前面是以盲點概念來描述這個事態。引領著觀察的區別是作為觀察時之盲點而發揮功能，觀察（A）若對引領它的區別進行觀察的話，就會陷入自我應用的弔詭。套用盧曼的話來說，“任何一個觀察都須要區別，並因而需要「差異者之同一性」（Identität des Differenten）這個弔詭來當作盲點，透過盲點才能進行觀察。” ●（Luhmann 1990：頁123）

所以，每一個觀察都是以弔詭的方式被建立起來的。弔詭的特徵就在於無法區別的情況。弔詭使得觀察者來回擺盪，也就是介於一個值與另一個對立值之間來回搖擺。這就表示，弔詭的出現是與“可規定性的喪失，也就是與繼續運作之銜接能力的喪失”（《社會系統：頁59》）相繫著。只有那個作為基礎的弔詭被解消或者自己隱藏起來時，銜接能力才能被保住。這就是去弔詭化的概念。盧曼說，在去弔詭化時，無法加以規定的複雜性（＝沒有出路地介於兩個觀察值之間的擺盪）

- 
- 以男／女這個區別為例。我們在使用這個區別時能指認何者為男，何者為女，並知道男與女是兩個截然不同的事物，但卻沒有看到，只有男與女作為一個區別的兩邊時，我們才能標示其中一邊。就男與女同屬於一個區別來說，兩者是一一的。（譯註）

將被轉化為可規定的複雜性（＝銜接能力的確保）。觀察者要使得作為觀察之基礎的弔詭消失掉，如此才能讓觀察運作持續下去。問題是，這是怎麼發生的？對此問題並沒明確的答案。反而，每個去弔詭化的形式都以偶連的決定為基礎，因為其它的決定也可能可以被提出當作解決的方式。無論如何，假如觀察者（A）想要持續他的觀察運作的話，就不得不繞過他的以之為基礎的弔詭。而對這個觀察者（A）進行觀察的觀察者（B），也就是二階觀察者，卻可以觀察到（A的）以之為基礎的弔詭，並可因此觀察到去弔詭化的有關技術。“當我們採取二階觀察者的立場時，就可同時觀察到，一階的觀察者如何行動，如何讓自己看不到自己的弔詭，如何以區別來取代及更替弔詭，如何將不可規定的複雜性轉化為可規定的複雜性，並因而得到有限的訊息負荷。之後，二階的觀察者絕不必然得去做與一階觀察者相同的事。但是，他或許算得上是個功能主義者，他至少可以看到：「去期望其它功能上等同的解決問題之道」這件事是可期盼的。”（Luhmann 1991b：頁 128）

據此，我們進到最後一點。第八：觀察理論具有自我套用的（autologische）意含。也就是說，觀察理論所陳述的一切也適用觀察理論本身。本章的第一部份曾強調過，自我指涉的形態對於那些帶有普遍要求的理論來說應該是典型的，即，普遍主義式理論會在自己的對象中出現，也就是說，理論本身作為自己所要描述的對

象的一部份。我們也把這種自我關連的範型緊扣到觀察概念上，即，社會系統理論也在進行觀察，也就是說，社會系統理論透過區別來標示某些事物。盧曼理論的根本所在就是系統／環境這個區別。如果我們以這個區別當作觀察的基礎的話，那麼，某事物要不是系統<sup>③⑥</sup>，要不就是環境，而且絕不可能同時是系統又是環境。社會系統理論是從系統／環境這個首要差異出發的，並且以進一步的區別來運作，例如運作／觀察，或者一階／二階觀察。就此說來，我們也可以把盧曼理論進路的特徵標示為差異理論（Differenztheorie）：理論不是從統

③⑥ 在這一章的開始我們曾嘗試，將盧曼的理論進路與結構功能主義中的派深思理論區隔開來。我們一開始時尚未探討兩者之間的一個重要差異，即，派深思只是分析地使用系統概念，也就是說，只將此概念當作觀察工具，而盧曼則清楚地談到真實系統。“以下的思考從下述出發的：存在著系統。所以，以下的思考並不以認識論的懷疑作為起點，也不採取系統理論的『純粹分析之重要性』這樣的撤退立場。”（《社會系統》：頁 30）但是，正如他的觀察理論所清楚表達的，盧曼並不因此陷入了存有論的圈套。所以嚴格地說，「存在著系統」這個陳述並不是關於「系統存有」這件事的一個實體形上學（substanzmetaphysik）之陳述，反而是進行觀察的系統的陳述，而且，社會系統理論自己是透過這個陳述使自己「動起來」。如此看來，這個陳述只是在說，一旦我們自己的觀察是以系統／環境這區別當作取向時，我們就可以觀察系統。因而，對於一個運用系統／環境這個區別的觀察者來說，真實系統是存在的。也因此我們仍不下斷論，分析性的系統理論在什麼程度上擁有類似的反省了的自我關係。請參閱 Nassehi 1992。

一、全體性，或者如主體、精神、法則、進步等等的（理性）原則<sup>③⑦</sup>，而是從區別出發的。

所以，系統／環境這個區別並不是一個原則，因為應用這個區別的理論明確地承認了，人們也可以以其它的區別來進行觀察。<sup>③⑧</sup>如此說來，在理論上所關乎的是二階的觀察。“對我的目的來說，從一個區別出發，即從系統／環境這個區別出發，就足夠了。這是一個非常重要的、有強烈限定的出發立場。如此一來，系統理論就不是簡單地致力於——有異於其它某些對象的——特別的對象，即系統。系統理論要藉助於特殊的差異，即系統與環境，來探討世界。亦即，所發生的一切都被系統

③⑦ 「盧曼的觀察理論有著本體論的意含」這種陳述，當然也與盲點、弔詭、去弔詭化是有所關連的。以系統／環境這個區別來運作的社會系統理論是受限於某個盲點；換句話說，系統理論在觀察系統／環境這個區別時就陷入了自我應用的弔詭中。這麼看來，系統理論不得不將這個弔詭遮掩起來，並因此進行去弔詭化。我們的看法是，這可藉助於弔詭／去弔詭化這個區別來進行！社會系統理論應用弔詭／去弔詭化這個區別，“以便消解自己的弔詭，在此是指：在問題（弔詭）以及問題解決（去弔詭化）的先後接續中將弔詭加以時間化（temporalisieren）”（《全社會的科學》：頁 98）

③⑧ 所以，社會系統理論同時明確地承認，“人們也可以以其它方式來觀察和描述社會對象；整個傳統就曾是這麼做的”。（《社會系統》：頁 593）例如，我們可以想到某些引領著觀察的區別：勞動／資本（馬克思）、理念／利益（韋伯）、機械的／有機的連帶（涂爾幹）、溝通的／策略的行動（哈伯瑪斯）。

理論掌握住；但這只限定在一個條件下，就是，我們得說明，所發生的事物在當下是屬於系統或環境。〔……〕當然我們也可以從其它的區別出發，例如善與惡，或者較新的區別，男人與女人。但是，當我們從其它區別出發時，就建構起其它的對象，所談的是其它的事態，所觀察的是其它現象。如此一來，直接的討論就變得無意義了，並且問題只能是，哪一種建構能使得較高度的複雜性是可及的？”（Luhmann 1988：頁 292 及 193）

### 重要基本概念摘要

- § 觀察（Beobachtung）是個運作，由區別（Unterscheidung）與標示（Bezeichnung）這兩個要素所組成。因此，觀察某事物，也就是在區別的範圍內標示某物。
- § 每一個觀察都受限於一個盲點。觀察者使用著某個區別（A），但是他無法藉著當下的這個區別（A）來標示並因此觀察出當下的這個區別（A）。
- § 觀察的觀察（Beobachtung des Beobachtens，譯按：對觀察進行觀察），也就是二階觀察，同樣是觀察，所以同樣是受限於盲點。但是不同於一階觀察，二階觀察者可以觀察到自己特有的觀察運作的相對性。他可以看到：他不能看到，他所不能看到的東西。



## 參考文獻

*Niklas Luhmann*: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.  
1990, S. 68-121.



# 4

## 全社會理論

- 4-1 系統分化與全社會的初級化
- 4-2 全社會結構與語意
- 4-3 全社會演化作為分化形式的轉換
- 4-4 統一與差異
- 4-5 個人、涵括與個體

111

至此我們已經介紹了盧曼的社會系統自我再製理論的觀念性基礎。所以，接下來所關乎的是，將社會系統的一般理論應用到對象上，也就是應用到社會系統。前面（參閱 3-1 節）就指出了，盧曼區分了三個社會系統類型：**互動**，它作為社會系統是依賴於諸個人的同時在場（Kopräsenz）；**組織**，它作為社會系統是透過成員條件以及作出決定的技術來進行自我再生產；最後是**全社會**，它作為最廣含的社會系統。互動與組織是全社會的要素，盧曼將全社會的特色看成是「可期待之溝通的全部」（《社會系統》：頁 535）。互動與組織始終只能在全社會的範圍內發生，也就是說只能發生在一個社會性環境（soziale Umwelt）之內<sup>●</sup>。所以在下面我們不處理盧曼在互動理論的成就或是對組織社會學的重大貢獻，而是要闡明社會系統理論在全社會理論上的意涵。

---

● 指只有那些以溝通方式出現的事件才能激擾組織系統或互動系統，而這些溝通性事件其實就是社會的事物。人的生理變化、自然的改變、人的思想、情緒、感覺等等當然也是這兩類系統的環境，但是必須先晉昇到社會性環境裡，亦即要轉化成溝通中的事件，才能被這兩類系統感知到。互動與組織在社會性環境裡會遇到像來自教育系統、法律系統、政治系統、家庭、藝術系統等等的激擾。（譯註）

## 4-1 系統分化與全社會的初級分化

盧曼的全社會理論並沒有被擺在清楚連貫的書裡頭。全社會理論——即便是對於一位如盧曼這樣多產的作者來說——是一個「漫長的事業」（《社會學啟蒙》卷三：頁7）。但是，這樣一個全社會理論的元素仍然存在於各個先前的作品中，以致於我們不能說盧曼的社會學還尚未有全社會理論的潛在可能。相反地，目前從其他的社會理論家那兒幾乎無法找到——與社會系統的自我再製理論相比較的話——更多關於全社會之社會學理論的建議。

112

以盧曼的理論工具來運作的全社會理論是從兩個基本概念出發：複雜性與系統分化。我們已經談過第一個概念（參閱3-1節），這個概念在標示出「一個系統有不只一個銜接的可能性」這樣一個狀態。據此，社會系統的複雜處境就在於，吾人可想及的銜接可能性不只一個，並且，系統必須選擇性地挑出其中一個可能性。我們幾乎無法想像沒有複雜性存於其中的社會處境。在社會中，始終是存在著「從多個行動可能性中選出一個可能性」這樣的可能性。但是，複雜性仍是一個可被限制的事態，也就是說，在社會處境裡會形成各種不同程度的複雜性。第二個基本概念，系統分化，指出社會系

統建立子系統的能力。子系統或次系統標示出：“在系統之內重複地建立系統”（《社會系統》：頁 37）。一個系統將自己分化成諸次系統，並因而製造了內部的系統／環境這個差異。這表示，在一個系統之內，某一個次系統（A）之外的所有其它次系統是在A的環境中出現，並且因此整個系統“為其它的諸次系統（而且是透過特殊的方式為每一個次系統）執行著『內部環境』這個功能”（《社會系統》：頁 37）。<sup>③9</sup>

113 系統論裡的全社會理論必須透過這兩個概念的應用來探究以下問題，即一個全社會如何應付它自己的複雜性？以及如何在內部將自己分化出子系統或次系統？我們絕不能只在量的考量下來研究複雜性與系統分化。毫無疑問地，這也會受到觀察的。比起現代的世界社會（Weltgesellschaft），一個傳統的全社會顯然地只有相當低的複雜性。但是，乍看之下我們幾乎無法判定，是否傳統的全社會之分化真的較低。對盧曼來說，全社會理論的關鍵性問題是在全社會的分化形式，以及由此而生的複雜性態勢。“我們不應將複雜性與系統分化之

<sup>③9</sup> 此外，盧曼這段話並不意謂著，一個高高在上的、現存著的計劃，會在一定程度上藉著自我再製系統的系統分化來開展自己。“正如每一個社會系統的建立一樣，系統之內的系統建立也是以自我催化（autokatalytisch）的方式，也就是透過自我選擇的方式，來進行的。系統內之系統建立不以整個系統的「主動性」為前提，也不以整個系統的行動能力為前提，更說不上一個整體計劃。”（《社會系統》：頁 260）

間的關連掌握為〔……〕持續的單一直線式的增長關連。反而，我們在內容上的假設是，一個全社會系統所能達到的複雜性是由它的分化形式來決定。隨著全社會系統在初級分化時所依循的主要觀點的不同，隨著第一層次系統在建立時所依循的主要觀點的不同，在整個系統之內或多或少會有引起各種行動的誘因。隨著條件的不同，行動關連對於行動者來說或多或少是選擇性的，或多或少是偶連性的。”（《全社會結構與語意》卷三：頁22）我們以一個例子來說明介於複雜性與系統分化之間並沒有單一直線的關連。一個團體得解決眼前的一個問題，為此就會要求不同的思考與活動；這樣的團體必須應付高度的複雜性，並且將這複雜性保持在可以承受的範圍內。例如，此團體可以決定以時間來處理複雜性，也就是說，按先後依序地解決各種要求。如果團體有足夠的時間來供使用的話，那麼對複雜性的處理當然就只是一個待實行的過程。但是，大部份的情況並不是這麼一回事，因為時間是稀有物。成員可能試著應付團體的高度複雜性，並且將會確認，團體只能給每一個個別的次問題少許的空間來商討可能的解決之道。如果團體決定按不同的問題狀況來進行內部的分化，而使當下的次團體對於整個問題的解決能有部份的貢獻的話，那麼對於複雜性的安排就會有決定性的改觀。接著，每一個個別的次團體——也就是次系統——彷彿必須處理少許程度的複雜性。然而，「分攤了的複雜性就是一半程度的複

雜性」這個規則只在第一眼是對的。因為，為了次問題，系統必須馬上挪出空間來建立起特殊的複雜性。如此一來，與問題相繫的複雜性可能會增加，並且在未來會增加。成員要為每一個次問題從當下豐富的可能性中進行選擇。

這個例子有助於說明複雜性與系統分化之間關連的機制。同時這個例子也告訴我們，全社會的複雜性並不是有一個恆定不變的大小，透過適當的手段就能加以克服的。反而，各個複雜性的程度與形式是社會系統運作方式的直接結果。這個道理也適用於全社會。但絕不因此就說，系統分化始終是以這種方式出現，並且始終是為共同問題的解決之道而做出回應。關鍵性的問題其實就在於，全社會系統如何分化自己，也就是說，全社會系統使用哪一個內部分化的形式來處理自己特有的複雜性。

在上面的引言中我們提到了全社會系統的初級分化。初級分化這個概念就意含著，在那個能將個別全社會的類型表徵出來的初級分化形式之外，必定還有次級的分化形式。事實確是如此，並且，至少在下面要談的分化類型就是由一些主導性的分化形式所構成的，然而——就如盧曼所強調的——不能由此推論出，“每一個全社會選擇了一個，並且就只一個主導性的分化類型”（《全社會的科學》：頁 608）。一個主導性的或者初級的分化類型代表著一個分化形式，而這個分化形式又代



表著全社會整個系統的特色，這個分化形式——以啓發方式來表達的話——是強烈引人注目的（假如我們去觀察全社會的整個架構，而不是架構下的細節的話）。這樣一來，其它的分化、次系統的建立等等就不被看作是作為全體的全社會系統之分化，或者說，就在初級分化形式的界域中進行。

115

一旦全社會系統分化了，在全社會之內對整體的代表——即 *repraesentatio identitatis*（譯按：對同一性之體現）——就是偶連性的（*kontingent*）。當某事物除了是如其當下這般外，也可以是另外那般時，偶連性（*Kontingenz*）就出現了。“若某事物既不是必然的，也不是不可能的，則此事物是偶連性的；也就是說，事物是如其現在所是（如其過去所是，如其未來所是），可以是如其當下所是，但也可能是另外那般。”（《社會系統》：頁 152）如果一個全社會系統分化出了不同的觀察者立場的話，那它作為全體就可以同時被不同的立場所代表。因此，沒有一個代表是表現為具有強制的必然性，但是，原則上也沒有一個代表是表現為不可能的。故而，對全體的代表以及由此而來的觀察關係必定是偶連的。

系統分化這個單純的事實需要某些特定的工具，以便能決定出，要從整個系統的哪一個立場出發才能夠代表全體——如果這個立場真的能出現的話（參閱《生態溝通》：頁 48）。全社會建立起次系統之後，全社會就至

少潛在地安置了一個諸觀察關係之間的差異，因為諸觀察始終是諸系統的觀察。全社會理論的題材就在於，去研究全社會的次系統之間相互觀察的關係，並且去研究次系統之間的關係以及關係的可能性。“全社會系統的分化為每一個次系統製造出三重的關係可能性：(1)次系統與整體系統——即全社會——的關係。次系統屬於全社會系統並且也一併地實現著全社會，(2)次系統與其它次系統的關係，(3)次系統與它自己的關係。”（《全社會的科學》；頁 635）我們可以從全社會次系統的分化形式以及關係可能性中看出一個全社會系統的結構。

116

### 重要基本概念摘要

§ 系統分化（Systemdifferenzierung）是指，在系統之內重複地建立系統。然後，這樣出現的諸次系統（Teilsysteme）都是處在一個相互的系統／環境的關係中，在這裡是指，處在「系統／整個系統內之環境（gesamtsystemintern）」的關係中。●

§ 系統分化與複雜性之間的關係並不是一個單一直線的增長關係。反而，分化與複雜性是由整個系統的運作以及次系統的運作所造成的。兩者的關係是偶連性

- 
- 所有次系統都因為處於整體系統之內而以整體系統為環境，或者我們也可以說，每一個次系統都是其它次系統的環境，因為次系統就是處於整體系統之內。（譯註）

的，也因此是須要再進一步解釋的。

§ 全社會系統的初級分化形式（primäre Differenzierungsform）標示了整個系統中第一層次系統的建立；系統在這層之外尚可安置進一步的分化形式。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 9-71*

## 4-2 全社會結構與語意

全社會結構不是一個優先於全社會之過程化的既定支架。就如我們前面所說的，自我再製系統的理論並不與傳統社會學的語言使用相銜接，傳統的語言將「結構」視為社會中所發生之事件（soziales Geschehen）的不變面向，將過程視為變動面向。盧曼承認，沒有一個系統理論家會否定，“複雜的系統建立起結構，並且系統沒有結構就無法生存”（《社會系統》：頁 382）。結構將基本上無限多的銜接行動的可能性限制在某個可期待的範圍內。在一個結構了的系統裡，不是所有的東西都是任意的，因為系統自己特有的可能性界域被限定在可期待的事物上。也就是說，盧曼並不在「恆定的系統特性」這上面——那些恆定的特性可以說是先驗地限制了可能性——來討論系統的結構。所以，他以動態的觀點來取代僵化的結構概念，因而也就談到了自我再製系統的“動態性的穩定”（《意識的自我再製》：頁 403），這種穩定性不但是配合著（在事件的持存之瓦解中建立起來的）**偶連性**，也配合著（透過選擇而產生作用的）「**限制偶連性**」這件事。

如果我們以上述方式賦予結構概念以動態性的話，全社會理論就不會將全社會結構看成是恆定不變的，反

而會將結構的建立理解為一個全社會過程的面向。所以，以自我再製系統理論建立起來的全社會理論必須採取一個演化論的觀點，也就是說，在一個關於社會文化之演化的理論背景下來進行論證。“我們必須將社會文化的演化過程理解成：將那些充滿遠景的溝通機會加以重新塑造與開展，並且將此演化理解成期望的強化，然後，全社會就在這些期望上建立起它的諸社會系統。顯然地，這並不是一個成長過程，而是一個選擇過程，這個過程決定了，什麼樣的社會系統將是可能的？全社會如何有異於單純的互動？以及，什麼事物是發生機率極低的（*unwahrscheinlich*）而被排除於選擇之外？”（《社會系統》：頁 219）「將發生機率極低的事物加以排除」，這件事指出了，社會文化演化中的結構建立之面向。相對於此，過程的選擇性則指出了全社會特有的動態以及變化的多樣：在互動裡——即在較短暫的，因而也是不危險的溝通裡——去嘗試出，什麼東西到了最後才能被全社會的溝通按著分化形式引進來並且被建立起來？什麼東西簡單地就被全社會遺忘掉？“在這些過剩的可能性內，存在著各種不同程度的實現或然率，這些或然率是被固定在片刻間的意義界域內，並且，作為或然率，是能被觀察的。這樣的選擇空間如果是被不同程度的實現或然率所結構起來的話，那麼我們同時也可以將此選擇空間理解為演化的潛在可能。如果可能性的數量夠大以及觀察所需的時間夠用的話，在這選擇空間

118 裡，發生機率極低者<sup>①</sup>有時可能也會被選擇到。”  
 （《社會系統》：頁 590）系統有時也會實現非常出人意料的事物，並且知道自己可能因此面臨著一種情況，就是，可能性事物的世界以及由此而來的可期待事物的世界已經拓展開來了。一個過程可能不是照著結構讓人所期待的這般來進行的。

社會文化的演化是將那些能接受銜接可能性的潛在開放性加以啟動的機器，同時也是潛在開放性的結果，而且顯然地，演化是經由像溝通論題的重複、新的形式、一再被表達出來的期待或失望等等而被推移著。同時我們得想到，如盧曼所說的，社會文化的演化僅僅是“自己對自己加以條件化的選擇”的一個結果，這種選擇的發生是“沒有作者”的（《社會系統》：頁 589）。演化並不是被計劃的、被企求的，或被蓄意地引導的，而是一個偶連性的過程，這個過程其實也可以不像當下這般地進行。而且，這個過程——正如已經進行下去的那樣，也正如演化理論所觀察到的那樣——已經在其它可能性的界域裡進行下去。<sup>④</sup>“根據那些能成功地處理

① Unwahrscheinlichkeit（發生機率極低、未必可能）是盧曼思考的一個重要特色。這與他所提倡的功能等同主義、偶連性概念有密切關連。對一個觀察者來說，當他將各種解決問題的方式拿來對比，並發現其它的功能等同物時，會將原先被視為是必然的既予條件或無可質疑的起始條件相對化。因此，面對其它的功能等同物時，所謂必然的事物其實只是發生機率較高而已。（譯註）

前有機（präorganisch）演化與有機演化的理論，我們也可以將社會文化的演化理解為一個改變結構的特殊機制，而且理解為一個利用「意外」來導出結構的機制。”（Luhmann 1978：頁 422）即便是「某個演化並非是意外的，而是被計劃了的演化」這樣一個內容宣稱，也會再度地被包含到演化本身裡頭，因為這個演化計劃本身只有在溝通中才能發生，並且要以演化為前提。那麼，對演化所提的建議是否能實現，並不取決於對「演化」這個論題所進行的溝通的效力範圍，而是取決於演化本身。我們可以在盧曼這樣一個立場上清楚地看出，他對演化的思考顯然是排除了一個具目的性的過程，也就是說，排除掉那種可以稱之為胚芽模式（Keimmodell）的東西，在這個模式裡，胚芽為了世界未來的開展已經包含有一切基本的部份。<sup>④①</sup>進行著演化的事件也只能在一個當下出現，而且至多能為系統的

119

- 
- ④① 我們在此配合著「觀察」概念，是為了再回憶下述的說法，即我們現在的這個文本或者社會系統理論，也正透過觀察製造了它們自己的對象。我們早已熟知，社會文化的演化可以透過其它方式被觀察，例如社會文化的演化可以被看成是開展或遠離拯救理念，看成神所造就的歷史，看成進步或者退步等等。
- ④② 但是人們常常正是以此方式來理解演化思想。自我再製理論是從當下事件的持存之瓦解出發的，所以早已將計劃演化這個構想排除掉。因為，銜接的選擇始終是發生在一個當下（Gegenwart），這個當下使得接下來所要發生的過程變成是偶連性的。

未來作出結構上的建議，但絕對無法直線式地直接影響那些未來的事件。演化理論的鼻祖——達爾文（Charles Darwin），正是因為這些觀點完全抵觸歷史哲學的思想以及救贖史思想，而受到責備。「我們人類起源於猿猴」這樣的說法是不完整的，從猿到人類並不是一條先前已經被計劃了的線，且這一條線是被安排在「創造」這個胚芽之中。<sup>④</sup>

在開始說明三個最重要的社會文化演化階段之前，我們還要再介紹另一個基本概念，也就是語意（Semantik）概念。從系統理論來說，在談到全社會結構與社會分化時，所關乎的始終是運作上封閉的系統的相互關係——這些系統相互地作為對方的環境，並因此而處於相互觀察的關係中。這些結構上的特徵還不足以描述社會中所發生的事件。關鍵之所在反而是，全社會要建立起形式，並且必須一直建立起新的形式，以便對任意性加以限制，並同時決定出：什麼要被排除在外？什麼被繼續遵循下去？什麼必須被重新發明？在以意義來進行運作的系統中——也就是在心理系統及社會系統中——當然只能透過意義的形式來解決這些問題，也就是說，透過“「指出體驗與行動的進一步可能性」”這個形式（《社會系統》：頁 93）。以意義來進行運作

④ 我們將「人類不是起源於猿猴」這個目前所知的說法擺在一邊，而認為，人類與猿猴是從生物學上一個共同的祖先而來的兩個不同的演化選擇路線。



的系統必須在意義面向上——即在事物、時間及社會這三方面——安排出，什麼人在系統裡於何時可以（以及不可以）期待什麼。所以，系統的建立可以說是發生在某特定的意義界域內。例如，當系統將自己特殊化，以便承擔特定的任務時，我們可以從它當時對於「意義選擇」<sup>①</sup>進行的選擇性運用中看出，什麼運作是屬於系統的，什麼不是屬於系統的。

盧曼引用了語意概念來描述這些以意義來運作的形式，這些形式是被全社會從「可能事物」（Mögliches）這個界域中選出來的。“我們要把[……]全社會裡可供使用的形式的全部（這不同於要將意義實現出來的體驗事件與行動事件的全部）稱之為全社會的語意、全社會的語意機器、全社會裡處理意義時的規則儲備物。依此，我們將語意理解為在較高階段上一般化了的，且較不隨處境而變的一個可運用之意義。”（《全社會結構與語意》卷一：頁 19）語言這個媒介在此作為時間上較固定的意義儲存器，有著特殊的重要性（參閱《社會系統》：頁 220 及 221）。尤其是，全社會的主要語意是靠著語言形式來維持的，我們從語言的轉變可以看出許多「全社會對意義加以安排」這樣的事。<sup>④</sup>全社會的語意被保存在觀念、文化的意涵與象徵、一般的語

① 指意義這個運作在進行時，會使某些事件實現，並同時使某些可能性成為潛在可能的。（譯註）

121

言、專業語言、舞台語言、文化上詮釋可能性的整體基礎等等裡面。當然，不是每一個可能語意的形成在全社會理論上都是重要的。所有能被實現的儲備知識，僅僅由於其大量的可能性而變成比較不特殊。相對於此，另一種“『被仔細修繕的』語意”（《全社會與語意》卷一：頁 19）則自己發展起來，此語意也就是意義性的形式，這個形式尤其會成為典型的並且能建立起結構。

全社會結構／語意這個區別一方面有助於，在描述社會文化的演化時避免僵固在純粹的理念演化上，另一方面也有助於以意義來區別全社會結構上受限的諸形式。在我們要探討全社會結構的演化之前，順便強調一下，全社會結構／語意這個區別本身也是一個語意上的區別，也就是說，這個區別是在現代科學語意之中出現的。而且，我們想現在就對讀者透露，這個語意的態勢，是與「現代」在全社會結構上所受到的描述有些關係的。我們在此也可以看到，理論又在它自己之內出現了：“因而，分析為它自己本身取回了它的對象的諸特

- 
- ④ 舉個例子來說，下述這個語言形式，即「吾人不只是可以將本書的讀者（Leser）視為讀者而已，而且還可以視為女性讀者（Leserinen）及男性讀者（Leser），或者甚至是一——這指出了文字化了的語言的特別意義——男女讀者（Leser-Innen）」，不只是指出了這個溝通裡（譯按：即閱讀裡）的（男性及女性）觀察者的性別狀態而已。作為語意形式的這個例子也指出了，在無關乎男或女的溝通脈絡裡，意義裡頭社會面向的區別——男／女——的銜接能力。

色：現代性。”（《觀察現代》：頁 12）我們會再對此加以討論。

## 重要基本概念摘要

- § **結構**（Struktur）與**過程**（Prozeß）並不是相斥的，反而，結構只在自我再製的過程中再生產自己，而過程則始終是在各自的系統結構的侷限之內進行著。 122
- § **全社會結構**（Gesellschaftsstruktur）標示了全社會分化出諸次系統時的分化形式，以及標示了次系統之間、次系統與整個系統、次系統與自己，這三種關係的相互性之形式。
- § **演化**（Evolution）標示了系統的結構變化，這個變化是由於系統以自我指涉的方式來運用「選擇」及「變異」這兩個機制。
- § **語意**（Semantik）保存著全社會的意義性形式，也就是事物的、社會的、時間的形式。

## 參考文獻

*Niklas Luhmann: Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution, in: Karl Georg Faber und Christian Meier (Hg.): Historische Prozesse, München 1978, S. 413-440.*

*Niklas Luhmann: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 9-71.*

*Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 377-487.*

### 4-3 全社會演化作為分化形式的轉換

盧曼區分初級全社會分化形式<sup>●</sup>的三個演化階段。他把片段式分化（segmentäre Differenzierung）看成是最簡單的分化原則。此種分化是屬於簡單的全社會系統，例如像古老時代的全社會。片段式的分化原則將全社會系統分為幾個相同的部份，例如家庭、部落、村莊等等。“每一個次系統將全社會內的環境僅僅視為等同的或類似的系統之堆積。因此，整個系統只有少許複雜程度的行動可能性。”（《全社會結構與語意》卷一：頁25）所以，這個限定造成了，片段式分化的全社會自己分化出次系統，而這些次系統的界限就在於地域性及具體的行動處境；因而，互動與全社會這兩者的區別尚未被經驗到，因為「個人在場」（Anwesenheit）這件事在（次）系統之歸屬上是重要的判準（參閱《社會學啟蒙》卷二：頁22）。

如果次系統之內的行動與行動可能性是由「個人在場」，也就是由「一起到場」（Kopräsenz）及共同地域而建立起來的話，那麼，此系統一方面只能形成一個

● 這裡的「初級」並沒有原始、低階的意涵。所指的是，最基本的、最具主導性的分化類型。（譯註）

非常低程度的分工；另一方面，也正因此，在其內部只要求少許的複雜程度來組織溝通的銜接。所能期待的一切，極可能都已被確定下來了。由於「一起在場」及共同地域的緣故，互動的創造力是無法存在的，因此，可能事物的範圍之變異寬度受到了限制。每一個創造性的互動會立刻危害到整個全社會結構的框架，所以不會有實驗性的互動（在這種互動中人們可以嘗試新的事物，然後再將之丟棄）。

少許的複雜性——即少許的變異可能性和要求、少許的選擇可能性和要求——使得原本發生機率極低的事物的演化，變得機率更加的低。這導致的結果是，對全社會內的每一個立足點來說，所呈現出來的全社會之真實都是一樣的且對稱的，行動的接續幾乎不必依靠特別的選擇空間。“意義面向（時間的、事物的及社會的）還幾乎未分化開來，也因此不能被廣闊地詮釋。所以個人只能有最小的、侷限在與自己有機組織的關係上的自我再製式之特有意識。[……]人們是在會面的場合中找到所有的社會形式，這些形式是受限於具體的地域化，而且是要在當時出現，以便於能發生作用。”（《社會系統》：頁 567）這種當下性與地域性的限制導致了，所發生的一切，是發生在一個可被全覽的、透明的空間內，在這個空間之內是沒有諸系統界限的。

這個分化類型很清楚地說出了，功能論的理論構造並不將社會的事物視為進行溝通的人之總和，而是視為

運作上封閉的溝通系統；此理論構造避免在人那兒將自己窄化，因此也不需要回溯到那些正是常常提供有關簡單全社會的理論的人類學成見。並不是原始民族的簡陋的、尚未進行邏輯思考的特質（參閱 Levy-Bruhl, 1959），反而是「簡單全社會必須將可能性之限制加以組織」這種功能需求，造成了上述那些簡單全社會的限制。在一定程度上來說，原始民族的特質是一個溝通的副產品，是由於對較高度的意義複雜性做低度的功能要求而造成的。<sup>④</sup>

簡單全社會並不是透過內部的分化來組織起運作時出現的複雜性，而是透過時間的彌補。“諸多個人體驗到諸多需求，這些需求對個別的人來說，在不同的時間點上，會變得急迫。問題就在時間的彌補，系統內的關係可能性會透過時間的彌補而增加，而且系統在面對環境時也能較具生存能力地被建立起來。”（《社會學啟蒙》卷二：頁 137）行動的先後接續須要許多時間，也因此只允許一種相當低的同時性來解決問題。很明顯地，一直到新的複雜性化約與複雜性建立的形式被找出來之前，上述這樣的全社會再生產形式仍然限定住可能

---

④ 功能論的思考方式——這個思考方式允許我們以事物所起的結構上之影響來比較相異的事物——出現在民族學的研究中，其實並不偶然，例如說，出現在瑞特克利夫——布朗（A. R. Radcliff-Brown）及馬林諾夫斯基（B. Malinowski）的研究中（參閱 Steinbacher 1990：頁 205-211）。

的事物。首先，全社會系統是以轉換一個分化原則，來回應這種限定。若是片段式的形式將等同者與另一個等同者分化開來，例如一個家庭與另一個家庭分化開來，那麼進一步的分化可能增加全社會成員的數目，但卻無法解決系統結構上的限定。因此出現功能要求：將系統分化成不同的次系統。

雖然我們在經驗上幾乎無法找出這個過渡到新的分化形式的演化過程。理論上來說，我們當然可以推想，一直到新的分化形式可能出現之前，片段式分化的全社會必須常常透過「自己特有的可能性受到嚴格的限定」這種體驗，來對付期望落空。早在古代的全社會中，社會面向的分化形式就開始了，例如角色差別的建立，或者某種程度的分工。毫無疑問地，最早被分化出來的角色範式之一是宗教角色的樹立（參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 270），另外有其它早期的分化形式，例如性別差異或年齡團體。毫無疑問，這類的角色分化提高了全社會的複雜性，然而這種分化也只能在「同時在場」及共同地域這種模式之中才有可能。如果人們無法在同一時間克服諸事態（角色、活動、功能等等）的某種不等同的話，全社會就必須發明新的分化形式，以便能應付複雜性的壓力。要將全社會的複雜性降回來，似乎是行不通的，因為人們很難忘記一個曾作為新的分化形式而出現過的事物；同時也因為，當人們正要將複雜性論題化為複雜性，以便能再度擺脫複雜性的時候，複

126

雜性就因此而又進一步升高。然而，在功能上等同於「縮減複雜」的對等物是，將複雜性分配到多個的、並且必然是不一樣的肩膀上。<sup>④⑤</sup>我們可以將全社會結構轉換為層級式分化（stratifikatorische Differenzierung）這件事看成是，為了要回應一個昇高了的，吾人不再能加以運用的複雜性。

全社會的初級分化形式的第二階段，即層級式分化，無疑地是歷史上最具有成就的。此分化形式早在從古代部落社會進到較複雜的社會羣體之時，就開始了，而且，從古典的歐、亞、美洲的高度文化一直到十五、十六世紀歐洲近代之前，此分化形式是主要的內部分化原則。在層級化的全社會之中，重要的分隔原則是，將全社會分化為不等同的階層（Schichte）。全社會不再是由類似的或相同的系統，而是由不同類的次系統所組成的，這些次系統當然不是以任意一種不等同來互動，而是彼此之間有一種階序式（hierarchisch）關係。層級化的全社會是以一個首要差異（Leitdifferenz），即上／下這個區分，來觀察自己以及自身之內所發生的一切。這就是說，在層級化的全社會之內所發生的一切，進而所有的社會溝通、每一個意義的銜接以及互動中的決定態勢，都由下述這個問題來調節：所有事件的效果

④⑤ 在此我們可以聯想到 4-1 節裡介紹系統分化概念時的假設例子。



與副效果如何地在全社會的階序秩序中產生作用？全社會形式在社會面向上分化了自己，亦即將諸個人歸屬到不同的等級（*Ständen*）。如此一來，事物面向在全社會的自我再製中，就不如社會面向來得重要。直接地說就是：不是什麼被說了出來，而是誰在上面或下面說，才是重要的。例如在宮廷社會中，對於個人的尊重或不尊重，較不是基於論證或同情，反而最終是基於個人的社會定位。關於愛的溝通的發展也是一個例子。並不是浪漫的愛、以無可取代的個體為主導的愛，而是「等級」使得男人與女人在一起。以等級為主的婚姻結合並不是個體化之個人的事，反而是一個與全社會相關的行動，這個行動是為了階層的再生產，以及為了要排除那些出身低等級而掉到秩序之外的個人。

127

全社會中不同的次系統，即不同階層，是“經由整個全社會的階序之基本象徵方式（*Symbolik*），以及直接相互性（*Reziprozität*）之基本象徵方式”（《全社會結構與語意》卷一：頁 29）而被維繫在一起，也就是說，這些次系統是經由（主要是宗教性）對於世界作出階序式——這些階序由於神的意旨而將每一個人固定在一定的位子——的存有詮釋，而被維繫在一起。與片段式的社會分化形式相比的話，這種明確的全社會垂直分化特色雖然就在於非常高度的複雜性增長，但是系統之內人的地位的規定仍然是透明的。這有幾個理由。理由之一是，明確的首要差異，上／下，允許吾人對諸現象

作出明確的歸屬。因為，不論人們是從哪個角度來觀察階序，階序這個語意必然是維持為同樣一個階序，即基於在下者的緣故，在上者始終保持在上面——這個事態是無關乎人們是否從上面或下面來進行觀察。

因而整個系統的選擇性——也就是彷彿將世界維繫在最內在的東西——就表現得較為同質性，而無關乎觀察者的觀察角度。具體地說，「世界作為神的創造物」這樣的意義性以及「過著畏懼神的生活」這樣的必然性，是對任何人皆有效的，而無關乎他的社會地位。諸個人之間的差別就在於，他們處於全社會的何種地位——是神職人員、貴族，或者是農夫——，以及他們如何在生活中介於神聖與墮落——神聖／墮落是救贖宗教的基本符碼——兩端擺盪。另一方面，「在全社會之內安排定位」這件事的透明性，是需要一些重要的語意符碼（semantischer Code），這些語意符碼能夠超乎全社會內的系統諸界限，給予系統一個整體上的「意義」並且在日常的全社會溝通中起作用。<sup>④⑥</sup>道德的，尤其是宗教的一般化可以滿足這樣的功能需求。因此，系統的複雜性之限度就在於，階序無法在全社會內部被加以克服，並且在此同時，全社會又以一個普遍意義之賦予來超越階序。“上／下，此種分化類型的複雜性之限度在於「對不等同加以階序化」這個必然性。雖然次系統經

128

④⑥ 在下面的第 5 章 (5-2) 我們會再討論盧曼的道德概念。

由將自己歸屬於一個階序，而與整個系統有所關連；它在整體中有自己的位子。然而，它同時必須在全社會內部的環境與它自己的關係之中，把全社會內部的環境視為是不等同的，而且是藉助於行諸整個全社會的等級判準。”（《全社會結構與語意》卷一：頁 26）

關於「階序」與「直接相互性」這些全社會的基本象徵方式的語意，會要求一個具中心地位的負責人。此負責人必須以選擇性意義來供給全社會和個體之用，這個意義能使全社會和個體在既定的秩序中找到自己的定位。我們剛剛就在這個關連下提到道德與宗教的一般化。在現代之前，道德在階層式全社會之中有著這樣的功能，即穩定成員對某一個階層的歸屬（此階層本來就是由於全社會結構而既予的）。在全社會系統之內或者階層之內，秩序本身以及對個人的社會定位之分派，在一定程度上是早就已經安排好了。“接著，人們可以以道德的涵括（Inklusion）作用來進行其餘的調制，道德只要去規定，根據出身及行為的判準，某人要獲得尊重以及哪些行為是不值得尊重的。”（《全社會結構與語意》卷三：頁 378）比較上來說，階層的指標是很難建立到道德裡面，因為道德在功能上只能對需要正當化（Legitimation）的秩序本身作出回應。我們可以在宗教符碼化之中找到此種正當化，宗教符碼化的功能就在於確保「世界的可規定性」（《宗教的功能》：頁 79）。在「提供」一些適合階層建立起穩固認同的語

129 意」這個關連下，盧曼對於宗教與道德的關係所作的描述是：“宗教所能做的不只是將道德排除於自身之外，它還根據神的意志保證了秩序的維持，並且在階層化的系統內，保證安排好行動的可能性。把等級分隔開來的差異本身有一個宗教上的意義，因為它具體化了行動領域及義務範圍，每個人可以在此範圍內過著畏懼神的生活。”（《全社會結構與語意》卷一：頁 132）社會觀點與個人觀點之間相當高程度的吻合——即認同與（對某次系統的）歸屬這兩者的相似性——為穩固的認同提供了一個「意義」保證，而這個認同只能緩慢地在全社會的現代化過程中改變。要留心的是，我們不能把這個論證看成是，為全社會的形構（Gesellschaftsformation）作和諧式的描述——在此形構之中，所有的一切都在秩序中，因為一切都順應著一個秩序。被組織了的宗教所獨佔的對世界及全社會之意義賦予，以及被宗教正當化的社會不平等，確實也有紀律化的功能、安撫的及公然壓抑的功能。然而它也提供了宇宙學式的安定，這種安定使得來自於意識的東西在找尋全社會結構中的定位可能性時，較不取決於偶連性的、（幾乎可以說是）世界的權力指標，而是取決於唯一的一個已固定下來的意義基礎。這個基礎將階序——等級式的整個秩序從歷史的任意性中拯救出來，並且加蓋上永恆與神之意願這樣的印記。比較上來說，全社會的複雜性以及個體自我指認時的背景之複雜性，就因此被限制住了。隨著

全社會的複雜性之增加，賦予安定的那種的力量——來自於宇宙學式世界圖像——被動搖了，因為這個安定性幾乎無法再依靠於「別無選擇」這件事。

然而此處所說的全社會的複雜性之增加是指什麼？前面我們已經說過，在複雜性提昇與全社會分化之間並沒有單一直線的關連，反而，分化的形式規定了這兩者的關連。當然，我們無法在此詳細逐一地來研究，全社會層級式分化往現代社會的形式過渡時的時代轉變。粗略地來說，我們只是要指出，分化理論如何掌握這個問題。眾所皆知，在歐洲的改革與宗教戰爭之後的結果是，宗教的與政治的行動範式分離了。改革派所擁有的宗教權威就已經將對宗教信仰的偏好擺在政治權力之下。最慢是在地方諸侯可以強制隸屬於其下的人接受他的信仰的時候，出現了新的語意差異：宗教與政治雖然不是相互獨立開來，但卻是作為相異的事物而彼此關連在一起。政治能夠與舊的正當化工具（譯按：即宗教）作出最起碼的差別的時候，對政治來說就出現了一個自己反省自己的必要性。政治必須把自己建立成一個獨立的運作領域，並為此搭建起一個特有的語意機器，此機器能讓自己與其它語意劃清界線。在面對全社會之時，國家理性與主權這些概念就表達了國家獨有的利益態勢，以及政治獨立於皇帝與教宗之外。<sup>④7</sup>我們可以以下

130

④7 史蒂希衛（Rudolf Stichweh）以分化理論的工具勾勒出現代國家出現的條件（參閱 Stichweh：1991）。

列的型式來說明這樣的發展，即政治將異己指涉轉成自我指涉：不再是一個處於政治行動之外的、對世界的整個選擇性所做的明確之規定，反而是政治本身，才是根本的指涉領域。政治發現了國家，因此也就是發現它自己，把它當作是過程化的最後指涉領域。在一定程度上，政治就變成了它自己最後以之為基礎，但卻看不見點。

131 這個大略的說明已清楚告訴了我們，層級化的全社會不能克服複雜性提昇的問題，反而在一定程度上不得不重新運用全社會的複雜性——然而我們不能以那種由外面進到全社會裡頭的意義來理解這種「不得不」，反而是全社會自己強迫自己重新運用複雜性，也就是說，全社會透過特殊行動領域的分出<sup>16</sup>（Ausdifferenzierung）來重新運用複雜性——而這些領域又是在全社會之內開始進行分出的。這樣的自我指涉性溝通領域與行動領域的分化過程，必然指出了系統之建立。也就是說，在此關係到政治以建立功能次系統的方式，而將自己分化出來。我們也可以從十六世紀以來全社會裡的其它領域觀察到這種系統的建立。我們在政治這個例子所說明的一切，除了在兩相比較時必須有所更改外，同樣適用於全社會內的其它領域，例如教育被世俗化，而且

<sup>16</sup> 「分出」也就是「從原來的系統中分化出來」之意。（譯註）

開始脫離層級化秩序，並同時地建立起自己特有的語意（參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 191）；科學自己特有的符碼的分出（參閱《全社會的科學》）；家庭私有領域的建立，以及愛的特殊符碼的建立（參閱《愛作為熱情》：頁 163 及之後、頁 183 及之後）；法律脫離政治（參閱《法律的分出》）；經濟脫離宗教及道德、經濟關係的完全貨幣化（參閱《全社會的經濟》：頁 43 及之後、頁 230 及之後）。從各個領域的語意自主化裡頭，出現了一個全社會初級分化的新形式。全社會次系統的界限不再是依循著像片段式分化中的地域性及「共同在場」，也不再是依循著像層級化中比較無法滲入的階層，反而是依循著全社會的功能，這些功能是排它性的且無法相互取代的。這種全社會的功能分化就標示出了現代全社會的初級分化形式的特色。

在十六世紀末——最遲在十九世紀中葉——就已呈現出來的全社會初級分化，要到十九世紀末二十世紀初時才完全成熟。此種分化是無可相互取代的功能分化。從全社會結構來看，全社會將自己分化為不同的次系統，而這些次系統是無法被一個在各次系統之上的共有基本象徵方式整合起來的。各功能次系統——經濟、政治、法律、宗教、科學、藝術等等——始終是從它們當時特有的功能觀點來運作，這些觀點對次系統自己來說是無可再追問下去的。這些次系統並不只是以那些隸屬於它們的、功能所特有的語意，而且還是藉助那些引領著觀

察的基本區別來運作。“我們現在可以清楚地看到，功能系統不只是透過自己特有的關於「正確者」的判準，也就是說，不只是透過綱要（Programm）的整個型式（和平、公共福祉、富裕、教育、正義等等）將自己分化出來，而且，這一切主要還是經由二元符碼（binärer Code）才出現的。”（《全社會結構與語意》卷三：頁430；強調處是我們加上的）功能次系統的特殊之處就在於，它是透過二元符碼嚴格的二值性（Zweiwertigkeit）來製造出觀察的圖式。因此，對政治而言，重要的是，是否人們能有（或沒有）職位以及作決定的權力；對經濟而言，重要的是，是否人們能夠（或不能）支付；對法律而言，重要的是，事物是否能（或不能）被看成合於法的；對宗教而言，重要的是，事物是否能（或不能）服務神聖或道德判準；對於教育而言，重要的是，人們是否能基於生活過程中的機會而學習到一些東西。乍看之下，這些區別似乎是了無新意。經濟行動當然必須決定，是否支付或不支付，也就是說，買、賣、投資、親自參與、儲蓄、到證券交易所、接受信用、轉讓信用或中止信用、在這裡或遠東地區生產、提高工資、賄賂政治人物或者以資本流出來恐嚇他們。在政治中也必須作出決定。當人們要在政治裡做出決定或阻止決定時，所涉及的當然是職位支配及權力支配的問題。在這些想當然爾的情況之外，我們要思考的是，二元符碼所具有的區別並不是一些既在某些領



域，也在經濟、政治、法律等等中出現的「觀察製造器」。這些區別並不是出現在次系統之內，反而，這些區別最後就是構成這些次系統成為社會系統的東西。

我們所說的符碼化(Codierung)是由二值所建立起來的。前面已經說過，二值的區別範圍建立了脈絡，這些脈絡將不隸屬於這些區別的一切當成二值之外的第三者加以排除(參閱第3章(3-6))。據此，現代全社會無法以科學的真理、宗教的神聖、法律、經濟成果、教育的運作，來確保權力。雖然我們都不否認，像接受教育這樣的事無法完全獨立於經濟上的支付能力之外；也不否認，科學的真理時而有助於政治決定。但是功能次系統之間的這種關係，仍然是無法衝破系統之間的界限。

133

二元符碼當然只是建立起脈絡的範圍，各功能次系統能在其中建構出形式。符碼是要負責系統的封閉性，而封閉性又使得特殊的開放形式成為可能。綱要則相反地是要負責系統的開放，也就是說，綱要要為系統準備好條件，區別的其中一面是根據這些條件而被選取出來。“從與符碼的關連來看，在系統中的每一個評價，例如真／不真，始終只指涉到同一個符碼中與此評價相對立的值，而沒有指涉到其它的、外在的值，經由這樣的運作方式，系統才得以作為一個封閉的系統。但是，系統的綱要化( Programmierung )卻使得系統同時能夠考慮到外在的既予事物，也就是說，將那些能使事物獲得這一個值或另一個值的條件加以固定下來。”

(《生態溝通》：頁 83) 據此，綱要是“運作在選擇時的既予條件，這些條件決定了事物的正確性”(《生態溝通》：頁 91) 例如在科學中，理論是綱要，它要對事物的真或不真作出決定(參閱《全社會的科學》：頁 183)；價格及投資綱要決定了，是否要(或不要)支付(參閱《全社會的經濟》：頁 226)；法令、規定、議事規程及契約決定了法與不法(參閱《生態溝通》：頁 127)；政治綱要不能直接對執政及在野作出決定，但卻能在選舉時當作兩造差異的判準，以及將事物發配到兩造時的判準(參閱《生態溝通》：頁 171)。綱要化使得運作上封閉的(全社會)次系統能夠將環境，即外在的(可能不隸屬於系統碼)的事物，建立到自己的運作之中，而又不離開自己特有的二元符碼化。假如一個極權國家要求特定的科學結果，而結果非國家所願時，研究的資助、聲譽及個人的自由就被縮減，但是科學仍然無法離開它自己的二元符碼真／不真。在此情況下，政治的期望一定要在某些科學的綱要——即理論——之中表達出來，這些綱要為「黨總是對的」這件事提供了判準。在這種條件下推動科學溝通的人，是無法對於「吾人視某些事物為真」這件事進行溝通，因為權力關係正如其是地在裡面表現出來。這一切始終必須以科學工具——即理論——來完成。

134

自我再製系統理論宣稱，系統只能在它自己之內運作，而且系統最後是隨著系統的不同——即透過自己特

有的系統運作——，來製造出與環境的接觸（參閱《社會系統》：頁 224 及之後）。所以，經濟溝通最後只是以經濟的方式，也就是藉由對支付／不支付這個區別的運用，來回應它的政治環境及法律環境之改變；政治與法律則不必透過經濟方式的運作來影響經濟。只有當它們能為支付製造出政治及法律的環境條件時，它們才能對支付加以條件化。在下述例子裡，我們可以清楚地看到這種關連：當一個系統——例如政治系統決定為了支持國家的環保計劃，而要提高工廠生產時的支出——介入到另一個系統內時，會導致被介入的系統產生特有的運作，這些運作可能會阻撓政治的介入——例如將生產區移到國外。系統／環境這個典範不必將這個例子中政治與經濟關連的發展，解釋成政治系統有待改善的缺點，而是看成次系統之間無可揚棄的運作上差異。<sup>④⑧</sup>

135

我們可以以運作上的差異這個概念來勾勒出二元符碼化命題的整個意義。我們已經知道，現代功能次系統的特徵在於其基本區別的二值性，這個二值性就在區別的二值之內開闢出一個世界。二值邏輯建構起一個單一脈絡的結構，也就是一個世界。能在這個世界之內出現的，就只能是那些能在區別之內找到位置的事物（參閱

④⑧ 功能分化理論的主要人物有時候還是選擇了某些表述，這些表述主張，整體可以被它的某個部份所引導，拓義伯納的命題即是一例：“透過反省式法律（reflexives Recht）來引導全社會”。（參閱 Teubner 1989：頁 81 及之後）

Günther 1979：頁 189）。我們也可以用功能次系統的例子來觀察這個建構論的事態：對經濟系統而言——極端來說的話——，世界是一個製造以及再製造支付能力的投資對象；對政治而言，世界是一個按照「人們是否擁有權力」這個判準作出決定的空間；對法律而言，人們因為能區別合於法律及違反法律這兩者而將世界結構起來；對宗教而言，世界就是人們可以決定以及進入解脫或地獄的地方；<sup>④9</sup>對科學而言，世界是個效力空間，在其中存在著真實與不真實的命題。從建構主義的認識論中我們當然可以得知，這些分化並不是在存有領域，不是在存有地區裡，把一個全社會切隔開來。反而這裡所關乎的只是，不同的、無法相互映照在對方裡面的觀察關係。並不是世界的存有被分割開來，反而，在全社會中出現的是各種不同的觀察，也就是說，對諸區別做不同的運用，透過這些區別，世界被當作整體來觀察（參閱《社會系統》：頁 63）。我們可以說：個別的觀察排除掉了那些它的基本區別所無法看到的東西，同時，這個觀察又包含了運作所排除掉的東西。直接地說就是，法律的溝通排除掉了一切不適用於基本區別的東西；同時，「法」（Recht）又明確地包含了二元中的

136

④9 在此，宗教當然始終仍有著自己加諸自己的要求，即代表著世界中的整個選擇性，但實際上，宗教在現代裡已經降格為諸次系統中的一個系統，在全社會的整體溝通上只能有邊緣性的參與。

對立面——即「不法」(Unrecht)——，以便能生產出區別。法只能存在於不法所存在的地方；只有當人們可以不支付的時候，支付才有意義；只有面對無權力者時，吾人才有權力。當然，這同樣也適用於對立面：只有在法的界域內才有不法；當人們可以支付的時候，人們才可以不支付；只有當其他人掌有權力時，吾人是無權力的。“嚴格的二值性是[……]這樣地被安置，以致於系統也隨著負價值(Unwert)的一面運作下去。負價值雖然是不具有銜接能力的，例如我們無法在系統內從不真實(不法、無權力、不佔有等等)開始；但是對一些能滿足負價值的事實加以特定化時，就同時安排了那些仍舊(或者說，正因此是)有可能的事物。換句話說，對立於所有的可能性情況，二值性保證了系統的自我再製。”(《全社會的科學》：頁 191)所以，個別次系統的自我再製是自己藉著以之為基礎的二元符碼來生產自己，也因此生產了世界。

最後，形式上這裡關乎到一個在高度文化中也出現的類似事實：全社會是藉由一個首要區別而被觀察並被描述的，並且可以因此而確認自己為一個整體。這種本體論與宇宙論的建立就給出了一個“在整體之中對整體的描述”(《全社會的科學》：頁 210)，並且為了賦予整體以一個意義，這種本體論與宇宙論的建立，在全社會結構上會有一個定位。這個被賦予的意義以一個「遍及全社會的，始終是宗教性基本象徵的方式」這樣的形

式，而對近乎所有的社會接觸起著調制的作用。基本象徵方式獲得其統一的方式是：基本象徵方式藉助於最後概念，多半是神這個概念，來使得它的起點的偶連性消失掉。

137 如上所言，功能次系統在形式上是處於同樣的狀況。功能次系統的每一個運作是始於基本區別，始於二元符碼，而且無法離開這個脈絡。起點的偶連性會透過下列的方式而消失，即我們將二元符碼安置成無法再追問下去的東西：沒有真理（及非真理）就沒有科學；沒有支付（及不支付）就沒有經濟；沒有權力（及無權力）就沒有政治。次系統的符碼因而可以說就是「盲點」（參閱《認知作為建構》：頁 17）。一旦系統觀察自己的盲點時，就陷入自己應用自己的弔詭中（參閱 3-6 節）。若是我們不將功能次系統理解成一個彷彿是被灌入到制度中並且被雕琢出來的實體，反而視為是一個溝通系統，這個溝通系統並不是簡單地在一個符碼，反而「對符碼的使用」這件事將它建立起來，那麼任何一個自我觀察就會製造出一個弔詭：很清楚地，正是符碼自己本身製造了符碼在世界中所看到的事物。例如，科學系統不只是在它的環境裡看到關於某些事物的真與不真的陳述，它也藉助於系統／環境此區別來製造世界，而這個世界正是它的對象。或例如說，法律系統在自我觀察時會面臨到，它自己在製造法與不法，而不只是在發現法與不法而已。“當‘系統／環境’這個區別

出現在系統內部時，藉此，環境——根據定義，環境是在系統之外的——同時出現在系統「之外」以及「之內」”（Esposito 1991：頁 37），弔詭就出現了。這麼一來，系統不得不進行符碼的自我應用，並且無法決定，「對法及不法作出決定」這件事是否是合於法的；無法決定，「對真及不真作出決定」這件事是否是合於真的；或者像經濟系統得面臨，任何一個支付始終生產出兩面，即“支付以及無支付能力，也就是說，沒生產出其它的事物。”（《全社會的經濟》：頁 134）所以，功能次系統不得不對其弔詭進行去弔詭化或將弔詭隱匿起來（Invisibilisierung），以便能克服自我阻礙（Selbstblockade），並且確保住其特有的運作。當系統無法再承受對於符碼這個統一的反省時，這個統一就會直接地被差異取代掉。“這樣一來，系統就可以使它的運作取向於這個差異，可以在這個差異之內來回擺盪，可以發展出對「將運作歸入到符碼的一面或對立面」這件事進行調制的綱要，而沒有對符碼本身的統一提出質疑。”（《生態的溝通》：頁 77）我們也可以說：系統是這麼直接地運作著，彷彿世界就如同它所觀察到的一般。

138

真實、支付和權力可以說是科學、經濟與政治功能次系統的「神」這個辭彙，也就是不允許以其它系統來取代某個系統的運作。除了形式上的相似之外，這些功能次系統的自我確立有結構上的差別：沒有一個功能次

系統能夠有從前那種宇宙論式世界觀的支配範圍。現在，在一定程度上出現了相互為鄰的諸宇宙論，當然它們也因此就不再是宇宙論，而且有全然另一種的關連問題：它們只能看到那些能在它們特殊功能的觀點下出現的東西。其它的一切則被排除在外，因為它們根本無法嵌入那個區別所開展的脈絡。

但全社會的界域之建立絕不否定，全社會的次系統會對整體系統做出全面式的描述。當然，這些次系統是無法給出對所有次系統都具拘束性的描述，因為它們都受制於自己特有的符碼。建構主義中的認識論告訴我們，這類功能系統所特有的觀察也無法局部地或暫時地離開它們的符碼，因為，第一，系統不能在它自己之外運作；第二，自我再製系統的形式並不是世界的一個結果，反而，系統各自的世界正是來自於那個給予形式的區別（參閱 Spencer Brown 1971：頁 105 及 106）。次系統特有的對全社會之描述必然是帶有次系統的特殊性，即便科學工作者、政治人物、神父，或教師可能不這麼認為，並且有其它的說法。——我們試著這麼說好了：為了維持住自己，就必須宣稱不一樣的事物。

在我們要繼續談功能分化理論中全社會理論的後續發展之前，有必要再對功能次系統的特色作一些提示。盧曼的這個功能分化理論經常遭到嚴厲的批判，因為理論上來看，所宣稱的次系統自主性（Autonomie）被過度強調。例如，謬恩希（Richard Münch）在現代中就



觀察到一個全社會形式，“在其中，子系統相互滲透（Interpenetration）的領域正在擴大，而子系統的特有運作邏輯的保護區則逐漸減少。”（Münch 1991：頁 23）謬恩希認為，他在這裡確實看到了次系統相互引導及相互條件化的可能性（參閱 Münch 1991：頁 135 及之後）。最後，這樣的一個構想希望透過相互滲透的相互性，而能擁有一個共同的屋頂，這個屋頂使得全社會的溝通能以自我引導的方式來回應系統特有的因素與環境的因素。<sup>⑤⑩</sup>由於政治的、文化的、經濟的、宗教的，及科學的行動者以及組織，致力協調彼此間的行動，並且盡力要至少達成一個可能的共同觀點，謬恩希找到了證據來反駁盧曼關於「功能系統的運作自主性」這個宣稱。這個清楚的反駁使我們覺得有必要再詳細地說明盧曼的分化理論的後續結果。

盧曼很清楚地不對行動者或者組織——它們構成了各種次系統——作出區別，反而只對溝通作出區別，這些溝通是藉由引領著觀察的區別來看待自己及其環境。經濟溝通與政治溝通的界限（這界限標示出了經濟與政

---

<sup>⑤⑩</sup> 維爾克（Helmut Willke）也有類似的論證。他談到了從功能性分化的全社會進到一個新形式全社會的過渡，這個新形式主要是將不同的社會領域加以網絡化。“我將這個形式稱之為「組織了的分化」，來強調，諸功能領域的相互離析——對整個全社會來說是具風險性的——，無論如何都將會在組織了的網絡中逐一地並部份地被吸收掉。”（Willke 1992：頁 183；也請參閱 Kneer 1993）

140

治兩個次系統的界限)並不是一個監事會主席與一個總理之間的差異,或者一個商業公司與政黨的差異。雖然說,功能次系統為了自己的再生產而使用某些受過教育的且社會化了的個人,尤其是得依賴於組織的建立,沒有組織的話,很難想像「現代」能夠出現。然而,次系統並不融入到那些歸屬於它們的組織裡。雖然說,“現代全社會的大部份組織都歸屬於功能系統。”(《全社會的科學》:頁 678)但是,組織“不是全社會或全社會中的子系統,亦即,不是那些能將整個溝通或溝通的諸面向分化出來的系統”。(《全社會的科學》:頁 673 及 674)我們不能將經濟與所有公司的總和這兩者混淆在一起,就如同不能將教育系統與學校、宗教系統與教堂混淆一樣。這裡所關乎的始終是經濟的、教育的及宗教的溝通,在它們之間有著運作上的界限。有人認為,行動者及個人在一定程度上跨過了這些界限,例如人們既接受教育,同時又為教育支付貨幣,而且還參與某種信仰,這種看法並不與諸系統的運作性差異有所抵觸,因為我們是將全社會視為所有可能溝通的總和,而不是所有行動者的總和。那麼具有決定性意義的當然就是下述的問題:個別次系統以何種方式而處於一個系統與環境的關係裡?以及,諸次系統如何彼此限定與影響?對這些問題的解答應該不會改變全社會次系統的運作性差異。當然,在綱要化的層次上,諸系統觀點在某種程度上的一致性是非常有可能的。我們若將經濟的目標及限

定轉譯到政治的綱要中，那政治就能配合經濟了；教育也可以使用宗教的標準，而不必融入到宗教裡；經濟也可以配合那些在經濟交往時有效力的法律限定；所有的次系統似乎都能將科學知識接收到它們的綱要裡，而同時科學的「真理」並不因此被直接轉移到像政治的綱要之中。

### 重要基本概念摘要

- § 片段式分化 (Segmentäre Differenzierung) 是指全社會分化為相同的次系統，例如部落、村莊、家庭。 141
- § 層級式分化 (Stratifikatorische Differenzierung) 是指全社會分化為不等同的階層，這些階層是被一個在整個全社會中起著作用的首要差異，安排在全社會結構之內。此首要差異是基於上／下這個區別來觀察全社會的溝通。
- § 功能式分化 (Funktionale Differenzierung) 是指全社會分化為不等同的次系統，它們基於與整體系統間的功能關連——例如經濟、政治、法律、科學、宗教、教育等等——而彼此區分開來。在現代全社會中，功能系統內特有溝通的首要區別是透過二元符碼化 (binäre Codierungen) 這個形式而被建立起來的。這些首要區別對功能系統來說是無可再追問的，因為它們是第一個區別，如支付／不支付、執

政／在野、法／不法。

§ 符碼化 (Codierung) 是要負責次系統運作上的封閉，而綱要化 (Programmierung) 則要系統向外在的意義開放。全社會次系統是藉著綱要來決定要給出符碼的這一個值或另一個值。例如，在科學系統中，理論決定了真或偽。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 1, Frankfurt/M. 1980, S. 9-71.*

*Niklas Luhmann: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986, S. 75-217.*

## 4-4 統一與差異

從上述這些思考得出來關於全社會結構的結論是，142  
 在現代的功能分化的全社會中，由於那些對自己而言是無可再質疑的二元符碼的分出，整個全社會不再有一個能超越所有諸系統的系統／環境這個差異，並因而在意義上（*sinnhaft*）能將系統與環境加以結合的中央機構。“所以在與環境的關係上，每一個次系統沒有一個能指涉全體的結構及象徵方式。這個指涉最後就在功能本身，也就是在於一個環境自己正無法擁有的原則。”  
 （《全社會結構與語意》，卷一：頁 28）「世界」——作為系統／環境這個差異的統一——也因此在那些透視式  
 ●（*Perspektivismus*）的諸世界中解消了；將過去的諸本體世界的單一脈絡性（*Monokontextualität*）取而代之的是這個多元脈絡性（*Polykontextualität*），即現代功能分化社會之中諸次系統所特有的諸世界。盧曼關於全社會的理論的一個重要結論是，現代全社會已變成多元中心——現代不再給出一個優先地位，這個地

---

● 透視論在哲學上是指，所有的觀點、認知都是受限於認知者的立足點。因此在知識上也就不存在著一個在觀察者之外，而能放之四海皆準的普遍性。（譯註）

位能為所有觀點提供一個具約束性的對世界之闡釋。我們絕不缺乏對世界整體的各種解釋，但是在現代全社會之中始終必須考慮到，自己的觀察將被其他觀察者視為是諸多觀察中的一個。

盧曼並沒有在他的全社會理論中——如哈伯瑪斯一般——建立起一個生活世界理念來當作一個人們熟知的、對基礎確信的領域，以及一個在取得共識之前的知識領域。如所眾知，哈伯瑪斯將生活世界設計成某種空間，在這裡面進行溝通的行動主體是活動於共有的「實踐性規範、理論性見識，部份地甚至是共有的鑑賞判斷」這樣一個世界的基礎和界域之中。這個基礎堅持一個以相互理解 (Verständigung) 為取向的行動，而反對以目的理性所組織起來的系統 (參閱 Habermas 1981, II: 頁 106)。對盧曼來說，生活世界不是與全社會系統相對立的一個未曲解的社會塑成 (Vergesellschaftung) 之領域，反而，不管觀察者使用什麼區別，當他在世界裡頭發現熟悉的 / 不熟悉的事物 (Vertrautes / Unvertrautes) 時，生活世界就只是個浮現在他面前的基礎和領域。同時，在現代全社會中觀察者立足點的相對性使得生活世界不被構想成是現存的全社會領域，反而是多個脈絡裡各種觀察的結果 (參閱 Luhmann 1986a: 頁 182)。直接地說就是，我的生活世界不是你的生活世界，因為我們會隨著相關重要性的結構<sup>①</sup> (Relevanzstruktur) 的不同而對不同的事物熟悉。<sup>②</sup>

雖然哈伯瑪斯也認識到行動者生活世界的處境相對性（參閱 Habermas 1981，II：頁 188），但是基於理論技術的理由，生活世界對他來說反倒是扮演了一個提供統一的角色：這個統一絕不是全社會之生活形式的統一，也絕不是文化上之基本確信（Grundüberzeugung）的統一，但至少是一個全社會領域的統一，在這個領域中溝通行動的批判潛能能夠伸展開來。對哈伯瑪斯來說，生活世界是個「超越的地方，說者與聽者就在這裡相遇」（Habermas 1981，II：頁 192）。相反地，盧曼對於生活世界作為一個經驗區域較有興趣，他不把生活世界當成具統一性之溝通實踐的保證人，反而只看成是熟悉／不熟悉這個區別運作的結果。按此說法，生活世界就出現在任何地方了，既在全社會的功能次系統之內，也在之外。“諸生活世界就滲入到所有的區別之中”（Luhmann 1986a：頁 186），也就是說，有溝通的地方就會出現熟悉的及不熟悉的空間。生活世

- 
- 相關重要性是指，系統會因其特有的結構而將某些事物視為是與自己相關的、重要的。例如政治系統中的執政、選舉、立法等等這些結構使得生態問題能在政治的討論裡變得重要。（譯註）
  - ⑤ 此外，哈伯瑪斯對於生活世界的批判性旨趣在於，將生活世界視為與政治系統、經濟系統相對立的領域，這種看法之下對於生活世界裡「真實多樣性」的多脈絡性所作的闡釋，遠不如舒茲（Alfred Schütz）關於生活世界的社會現象學理論來得清楚（參閱 Schütz 1971）。

144

界似乎無所不在，其原因在於：“對每一個系統來說，世界就是自己特有的系統／環境這個差異的統一（die Einheit der eigenen Differenz von System und Umwelt）”（《社會系統》：頁 106），我們也可以這麼說：對每一個觀點而言，正是那些熟悉的事物，而不是不熟悉的事物，是熟悉的事物。但是二階觀察可以看到，所熟悉事物的熟悉性並不是自發地出現，反而是由各自觀察的方向所造成的。這麼說來，相對於哈伯瑪斯的概念，盧曼的生活世界概念並不是要使得「統一」成為至少是可以想及的東西，反而是要顧及到諸觀點之間最根本的差異。

和社會系統的一般理論相比較，我們更可以在關於現代全社會的理論裡看出，盧曼把理論的眼光從統一轉到差異上來。盧曼說，我們只能“在功能系統那兒”（《觀察現代》：頁 41）來說明，人們為什麼追問現代全社會的統一，也就是說，我們藉著對「對自我指涉／異己指涉這個差異的統一做不同（！）的運用」這件事進行觀察，來說明這個追問。每一個功能次系統都同時指涉到自己以及外在的事物。盧曼以經濟系統的例子來說明：“自我指涉透過貨幣的支付而被再生產。支付過程來回運送著系統裡的支付能力以及無支付能力。這個過程保證了，在下一刻又出現支付能力與貨幣需求——縱然支付能力與貨幣需求是出現在當時其他人那兒。如此看來，支付執行了系統的自我再製，給這個系統繼續



運作的無限可能性。系統自己藉著貨幣這個媒介（Medium）以及被嵌入媒介裡頭的諸形式（即價格）指涉到自己。交易的另一面推動著產品或勞務，這裡所關乎的是需求的滿足，也就是關乎異己指涉。因為需求必須留在經濟系統之外〔……〕。”（《觀察現代》：頁39）●所以說，系統在運作時始終同時指涉到自己本身和外在的事物，即環境。對盧曼而言，重要的是，交易

- 
- 媒介與形式是系統理論中的兩個重要概念。盧曼並不將媒介看成是一個促成兩個事物之間的移轉過程的工具，例如禮物是促成友誼的媒介，它將善意轉移到另一方那兒。媒介在此被理解為一羣元素（盧曼將它們稱之為中介性的基本物（mediales Substrat））的鬆散連結，而形式則是在媒介中將某些元素緊密連結。例如，在一堆沙子中我們可以踩出一個腳印，腳這時就成了一個將某些沙子結合在一起的形式，而這堆堆在一起的沙子就是媒介。在這堆沙子上，我們還可以再透過其它無數個形式來連結沙子。在形式之中，我們是無法感知到媒介的存在，例如，當我看一篇文章時，只將焦點擺在故事結構（形式），而不會理會個別的字、詞、句子（媒介）。盧曼認為，一些功能系統已經在演化中為自己創造出媒介，例如在經濟系統裡是貨幣，媒介裡的元素（即中介性的基本物）是支付；在政治系統裡的媒介是權力，其元素是帶強制性的要求。經濟系統藉著貨幣這個媒介，將溝通中的對象（如桌子、工作能力、時間等等）轉化成支付能力或者無支付能力。在這個媒介裡可以出現各種形式，例如價格形式、私有制形式。關於媒介與形式的理論，有興趣的讀者可參閱 Fritz Heider, Ding und Medium, in: Symposium I (1926), S.109 – 157，此篇也有英譯版：Thing and Medium, in: Psychological Issues I, 3 (1959), P.1–34。（譯註）

145

的一面（自我指涉）以及另一面（異己指涉）體現了系統內部的運作。“交易在它自己的兩面裡始終是一個純為經濟之內的過程，這個過程並不是可以一半在內，一半在外地被完成。但是，當交易不建構起環境、不指涉到環境的話，那交易〔……〕就不可能了。”（《觀察現代》：頁 39）環境本身並不是一個能運作的系統，而是一個隨系統而異的環境，它只能透過系統的運作被製造出來。因此，最後是自我指涉／異己指涉這個差異的統一實行了全社會的統一——但有個限定：這種統一的製造始終是受限於各自系統的運作。全社會的每一個次系統都透過它自己的觀察製造出一個關於全社會的圖像，當然，這只是它自己關於全社會的圖像。因為二元符碼化自己無法觀察自己，且功能系統在運作上是受限於自己無可再質疑的符碼，所以它們一開始無法知道自己是全社會的一部份，反而它們是透過對各自符碼的運用來實現全社會，因而它們只能看到，它們所能看到的東西。在經濟這個例子裡，觀察本身的限制就在於世界被價格格式化了，這種觀察實現了全社會，並只看到了以價格為形式的東西。只有經濟上是重要的東西，亦即能透過貨幣這個媒介及價格這個形式被加以計算的東西，才能在經濟裡出現。

據此，在現代功能分化的全社會之中，全社會的統一就化為隨各個次系統而異的觀察關係。我們運用支付／不支付這個符碼所看到的事物是不同於運用真／不

真、執政／在野之類的符碼所看到的事物。因此過去那個被思考成有個中心所在的世界概念也同時化為一個多中心（multizentrisch）的世界概念，這個概念瓦解了“傳統中以「中間」或「主體」來為世界概念找出一個中心的作法”（《社會系統》：頁 284）。<sup>52</sup>像哲學裡關於後現代的構想就反映出了世界概念裡這種去中心化。在這些構想裡所關乎的是，去批判巨型敘述意義下關於全社會統一之類的隱喻的霸權（參閱 Lyotard 1986）；所關乎的是，不同的「語句—規則—系統」（Satz-Regel-Systeme）之間無可追問下去的、而且無可化解開來的矛盾（參閱 Lyotard：1987）；以及，所關乎的是不受束縛的差異——這個差異是在於協助非型式性的混亂，而對抗現代中的同一邏輯（參閱 Deleuze 1968）。在這些哲學語意裡表達出了：現代全社會到最後並不擁有一個能制約全社會所有運作的負責機構。透過次系統所具有的「被結構決定了的」穩定性，全社會的功能分化阻止了一個共有的觀點（這個觀點是能使得全社會之內所發生的一切都被擺在一個交互的，亦即對兩方皆是同樣的關係之中）。雖然在層級化了的結構裡也有不同的觀點，但是處境的整體結構都會出現在兩方面之中：每個人都知道，誰在上面以及誰在下

146

<sup>52</sup> 關於盧曼的世界概念中的多中心性（Multizentrität），請參閱 Günter Thomas 1992。

面。相反地，對於具有二元符碼化了的功能關連的各種次系統來說，不透明性（Intransparenz）卻是常規：例如，在自然環境遭到破壞這個問題上，宗教可以把侵犯上帝的傑作這件事，或者可能把上帝介入創造這件事，視為罪惡所招致的結果。相反地，經濟只看到未來的一個投資的劣勢，或者優勢；政治則看到一個動員選票的關鍵因素；教育則堅持環保教育計畫，因為這個問題要歸因於個體的錯誤行動；藝術則發現一個能以藝術描述世界的新論題。我們由此可以清楚地看出，功能分化理論要問的是，誰把某些東西看成是全社會的統一？這個問題取代了「全社會的統一」這種想法，這其中的關鍵在於，人們從什麼觀點來看待全社會？“所以，如果我們想確認事情是怎麼一回事的話，就只有一個可能性：循著運作性的觀察去進行探究，也就是說，從「觀察者使用哪一個區別以及標示出其區別的哪一面（以便能從這一面，而不是另一面，繼續進行運作）」出發來對觀察者進行觀察。所以，最後就只有觀察所具有的「可進行觀察」（Beobachtbarkeit）這個性質保證了被建構成實在的東西。” ●《觀察現代》：頁 45）如果

- 
- 在現代社會中，各種觀點的實在並不是由「客觀世界」或主體意識這些東西來保證，反而是觀察本身就保證了所觀察到的事物的實在，因為觀察本身就是一個運作（即藉由區別所進行的標示）。區別的一邊要求在下一刻能接上另一個區別的一邊，然後在下一刻能再接上另一個區別的一邊……，對

我們認真考慮自我再製理論中建構主義的認識論，那麼我們的觀察可以讓我們看到，特定的全社會之實在並不存在於它當下的、按某個觀點進行的運作之外，反而它是透過那個當下被使用的，但最後卻不能被使用者看到的基本區別而出現（參閱 Nassehi 1992）。盧曼的理論架構就是這樣建立起來的，以致於它不將事物直接地觀察為事物，反而是去觀察——在二階觀察的意義下——，全社會之中如何有各種不同的觀察。我們現在可以清楚地看到，盧曼的理論不把自己的理論性觀察擺在外面而賦予優勢的觀察者地位。系統論只是諸多觀察中的一個，它製造了一個實在，而人們也可從其它區別來觀看這個實在。

二階觀察讓一個所有分化了的單元都會面臨到的弔詭顯現出來。全社會的功能分化不只導致了功能的多元主義，也就是符碼的**多樣性**（Multiplität），同時也導致了**多中心性**：每一個功能符碼對它自己而言就是世界的中心，並且又將自己——二階觀察！——觀看成諸多觀察者中的一個，這些觀察者同樣無法離開那個由二元符碼化所給予的特有界域。所以，每個符碼都要忍受這種緊張：同時既是**無可質疑的**，又是**偶連性的**。「無可質疑的」是因為，符碼作為次系統的起始條件是不受支配的；「**偶連性的**」是因為，世界可以以其它方式——即

---

象的實在性就因此產生。基於這樣的看法，盧曼將自己的認知理論稱之為運作性的認知理論。（譯註）

其它的符碼——來觀察。“所以，所關乎的是弔詭的運作化。功能系統——我們將它理解為系統與環境的差異——就是全社會，但同時又不是全社會。功能系統既是封閉地，又是開放地運作著。它賦予自己對實在的宣稱以一個排它性，縱然這只在「運作上必要的虛幻」這個意義上下才發生。”（《生態溝通》：頁 205）系統這種對弔詭的運用必須在兩方面找到平衡：一方面要使得自己特有的運作成為可能的，另一方面系統認識到，不是只有一種方式可以觀察全社會的統一。直接地說就是：法律系統基於運作的封閉性只能使用法／不法這個區別來觀察全社會。但是，它也可以同時在觀察全社會時觀察到自己的限制，即，它只能看到所能看到的東西，而無法看到所不能看到的東西。觀察者可以觀察到，其它的觀察者對同一個對象有不同的觀察。但是，對象所得到的指認（Identität）本身就是一個弔詭，因為這個指認是被觀察製造出來的，而且，因此可以同時又是<sup>⑤③</sup>個另外的東西（Unterschiedliches）。

⑤③ 從這句話我們可以清楚看出，本體論如何“作為溝通的副產物”而出現（《社會系統》：頁 205）。語言幾乎沒有給出那些能讓我們走出存有——圖式（Seins-Schema）的形式。我們只能說，對象可以是個另外的東西，而同時，它僅僅是表現為不同的東西。但是這個語言形式也不完全對，因為作為對象而表現出來的以及與主體對立起來的東西，根本就不與主體對立起來的東西，而只是被系統製造出來的。

「分化開來的統一」( differenzierte Einheit ) 這個弔詭對於「全社會系統的統一」這個問題有很大的影響。“基本上，任何「在系統之內將系統的統一變成運作的對象」這種嘗試都會遭遇到弔詭；因為這個運作在此必須同時既將自己排除出去，又將自己包含進來。”

(《生態溝通》：頁 216) 只要全社會能把「統一」這個東西的再生產還留給一個中心點，並且透過階序化來排除其它能再生產出全社會統一的競爭者，弔詭根本不會被看見——弔詭可以被寄放在創造者或寄放在代表者的君權神授那裡。<sup>54</sup>但功能分化不再允許弔詭如此地被轉移掉，所以也就把它顯露出來：統一變成了差異，這就是說，“全社會的統一無非就是諸功能系統間的這個差異”(《生態溝通》：頁 216)。

由分化理論產生出來的一個全社會理論上關鍵問題是，如果人們沒有共同的觀點、(派深思所謂的)“全社會式的共同體”、所有全社會成員所共有的行動目

149

⑤4 這並不是說，人們在以前是看不到弔詭的。「以理性來證明上帝存在」這整個歷史正是對弔詭作出了有力的證明。庫撒努思(Nikolaus Cusanus)晉昇為盧曼最愛的中世紀哲學家不是沒有道理，因為庫氏表述出了上帝那裡的 coincidentia oppositorum (譯按：兩相對立者的同時發生)：“上帝在所有的區別之外，甚至在諸區別的區別之外，以及在差別性(Unterschiedenheit)與無差別性之外。”(《認知作為建構》：頁 27；並請參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 296；《社會學啓蒙》：卷五：頁 87 及 88)

標、次系統間的跨系統之協調的想法，來作為前提的話，社會秩序如何可能？盧曼反對這種先設，他的經驗論證是：隨各個系統而異的運作是偶連的，也就是說，人們也可以以其它的方式來觀察一切。因此，若全社會的共同性或統一被當作前提的話，我們就會去追問，誰在觀察全社會的統一。當然，次系統特有的溝通都是處在一個環境裡，這個環境對溝通作了限制。既有的結構之限定限制了選擇可能性，並且不讓任意性無邊際地擴散開來。盧曼要我們觀察者注意到：諸社會系統所做的就只是，在它們各自的界限之內進行運作，並且，他就把比鄰而各自進行的系統運作當作秩序的擔保人。政治系統當然只能以政治的方式運作，並以執政／在野這個區別來進行觀察，但卻知道來自經濟的環境條件是對它的運作可能性的限制。而同樣地，當經濟系統在法律溝通中遇到限制其可能性的限定的時候，當然也不會離開那個把系統建立起來的符碼，即支付／不支付。所以，某種程度上來說，在時間次序中先後出現的系統運作——尤其透過與此相應而對外開放的綱要化——是相互地適應著對方，但是這又不必然意謂著彼此有共同觀點，或甚至是對共同目標、規範及價值有相互理解的可能性。相反地，「系統及環境的相互構成」這個動態的相互性更加深了諸系統運作的差異，這些運作一旦進行了，就無可置疑地將自己限制在自己特有的符碼。「支付」這件事雖然可能會有政治上的影響，但是無論如何



就只是支付，而不是進行執政或在野反對。科學對於教育這個問題進行溝通時，並沒有進行教育，即便教育行動可能在科學這個範圍裡出現，也就是說，可能在（教育）科學的溝通的（被教育科學自己所建立起來的！）環境裡出現。

150

正是這種相互限定最後導致了像全社會秩序的出現，秩序當然不能是先前既予地作為一個秩序出現的因素，反而秩序必須在過程上不斷地重新接受考驗並將自己建立起來。我們在前面已經指出，結構與過程並不是個兩相對立的東西，反而是相互地使對方成為可能。這麼說來，諸次系統的同時運作會要求系統不斷地衡量出在複雜的環境裡自己所能有的可能性空間。根據自我再製系統理論的命題（即，系統透過事件持存之瓦解來生產自己），社會的事物，較好是說全社會秩序，不會是它當下的那個樣子，反而它必須不斷地在時間中透過諸事件來重新建立起自己，並接受考驗。<sup>55</sup>世界並不因為事件的「持存之瓦解」（Dauerzerfall）這個特性而隨著每一個事件改變，反而自我再製的社會系統就在所經受考驗的地方確立下來、執行著一定的功能，由此而穩定住期望，並限制了複雜性以及偶連意識。為了描述這個事態，盧曼引用馮·佛斯特的固有价值（Eigenwert）

<sup>55</sup> 特別從過程中的結構之建立，來探討自我再製式再生產的時間面向，請參閱 Nassehi 1993a：頁 184 及之後。

這個概念（參閱 v. Foerster 1985：頁 210）。這種在時間中建立起來的固有价值，就是結構上的自我限制，這些限制使某些銜接較為可能。在此意義上我們同意史密特（Siegfried J. Schmidt）所說的：自我再製系統在運作上是歸納性的且保守的（參閱 Schmidt 1987：頁 25），這當然不能以政治語意來理解，這句話指的是，系統再度運用著先前已成功了的選擇。

151 藉著這麼出現的固有价值，社會秩序就形成了。秩序在時間中不僅透過對系統的指涉，也透過對外在事物的指涉而造就出可期待性，這個可期待性就使得運作上相異的次系統能夠比鄰而居。“所能得到是最低的「負熵性」（negentropiesch）秩序●，也就是一個其選項受到局限的秩序。我們可以在「職位」或者在「功能」那裡看到秩序的固有价值，這些職位或功能可以以其它方式來執行，但無論如何絕不是隨意以其它的方式來執行。所以，我們只擁有有限的可能性來取代我們所遇及的一切，如此一來，秩序的穩定就獲得保證。”（《觀察現代》：頁 47）對盧曼來說，現代性（Modernität）最後就是在處理以下的經驗：一方面，現在的一切可以是另一個樣子（即現存者的偶連性），然而另一方面，所出現的卻是我們所觀察到的經驗性運作（即諸觀察）以及

● 「熵」（entropy）為熱力學第二定律的關鍵概念，熵的增加會使一個系統趨向無序狀態，「負熵性」因此是不受此一定律制的演化秩序。（譯註）

諸溝通（即諸行動）。「現代」的基本運作是二階觀察，這種觀察使得各種功能系統運作上的自主性成為可能：科學系統是透過科學理論以及出版的著作，出版的著作使我們在科學裡可以觀察到，科學如何觀察；政治系統是透過對公眾意見（öffentliche Meinung）進行觀察，而公眾意見其實就是羣眾對政治的觀察；經濟系統是對於「對價格的觀察」這件事進行觀察；法律系統是對法律進行（憲法上的）觀察；教育系統則是對於學生的觀察進行觀察；最後，在家庭中是以家庭溝通來對家庭成員進行觀察。<sup>56</sup>這些二階觀察就使得自我指涉性秩序的出現成為可能，這些秩序不以外在的事物為導向——例如導向上帝或其它的統一代碼。因為循環及弔詭這些危險，墜入無立足之處，面臨哲學上所說的危險的 regressus ad infinitum（譯按：無限倒退），所要付出的代價是：對偶連的體驗；所獲得的是：潛在的形式多樣化及變化性、在對改變作回應時能取得更多的時間、有能力促使自我強化的秩序出現。“從這個意義來說，

152

<sup>56</sup> 關於我們大略提到的功能系統裡二階觀察，讀者可在下列書目找到例證：《觀察現代》：頁 119 及之後；關於家庭系統，請參閱《社會學啟蒙》卷五：頁 213 及之後；關於經濟系統，請參閱《全社會的經濟》：頁 307 及 308；關於科學系統，請參閱《全社會的科學》：頁 297 及 298；關於醫學，請參閱《社會學啟蒙》卷五：頁 190 及 191；關於宗教，請參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 330 及之後；關於藝術，請參閱 Luhmann 1986b：頁 6 及之後。

我們方法論上是透過語意以及偶連性這個固有值，來談二階觀察，二階觀察是一個中介變項，這個變項說明了，全社會”已經“進入到一個以功能為取向的分化形式”（《觀察現代》：頁 119）。

在盧曼的全社會理論中，二階觀察既是作為科學中的觀察技術，也是作為現代全社會的基本特徵，這個全社會讓自己被描述為諸多二階觀察的遞迴性網絡化。也就是說，對全社會進行的所有觀察始終都只能在全社會之內出現——只要以觀察方式進行溝通，全社會就是在實現自己了。我們已經指出，盧曼可以說是將「對全社會所做的社會學式觀察必然被包含到被觀察對象裡面」這樣一個弔詭放到他分析的對象中。現在我們想讓讀者注意到這個具運作性的全社會概念的進一步結果，它是反映在盧曼理論中世界社會（Weltgesellschaft）這個概念裡。

早在一九七一年的文章裡，盧曼就形塑出了這個概念（參閱《社會學啓蒙》卷二：頁 51 及之後）。他顧及到，現代全社會特別是在功能符碼的特殊化——這些符碼在全社會起著作用——之後，再也沒有地域的界限。現代全社會雖然是只在地球上，但在它的環境裡再也找不到其它的全社會，所以它是一個世界社會。對盧曼來說，世界就代表著“系統與環境這個差異的意義統一”

（Sinneinheit der Differenz von System und Umwelt）。（《社會系統》：頁 283）因為每一個系統

都與其環境區別開來，世界就對系統表現為此系統特有的系統／環境這個差異的關連物。這樣，世界作為一個整體可以說是被思考為系統／環境這個差異的統一。盧曼的理論建構瓦解了下列這種世界概念：將世界整體想成是一個如其所是地存在著的統一（seinende Einheit），一個在特殊者之上，並聯結著特殊者之多樣性的某種事物。在盧曼那兒，世界反而被想成是隨系統而異的：每一個系統／環境差異都有它自己的世界，因為世界有一個自己所特有的系統與（隨系統而異的）環境這個差異。這樣一個多中心的世界概念（multizentrische Weltbegriff）（參閱《社會系統》：頁 284）是來自於系統論思想的透視式構築。基於這樣徹底的透視論以及隨系統而異的觀察者之立足點，我們如何還能談一個具統一性的世界社會？

153

盧曼首先在理論上強調，世界社會這個概念就像是從概念建構本身裡來的。如果全社會被理解為下列此種統一，即“它（譯按：全社會）將所有的溝通，而且就只有溝通，包含到它自己裡面，並因而有全然清楚的界限”（《社會系統》：頁 557），那麼全社會必然是世界社會，因為（全社會）系統與環境這個差異的意義統一就是一個作為整體的世界。同時他也給出經驗的論證：事實上，社會交往是在整個地球上發展的（參閱《全社會的科學》：頁 619）。然而重要的是，具統一性的世界社會這個概念並不會抽取掉現代全社會的徹底分化性

(Differenziertheit)——這個說法適用於功能系統這個層面上的初級分化，同樣也適用於次級的分化（例如所謂的第一與第三世界，或者分成諸民族國家的這種分化）。尤其是以民族國家為單位的分化似乎讓批評者始終沒有看到這個清楚地由盧曼構思出來的世界社會這個統一的分化性。例如瑞舍——雪佛（Reese-Schäfer）批評說：“世界社會既不是經驗上可確證的事實，也不是一個理論事實——如果有的話。反而和我們有關的是許多的民族國家。”（Reese-Schäfer 1992：頁 92）姑且不論說國家界限幾乎無法被我們想成是全社會的界限，瑞舍——雪佛的這種論證似乎就沒看見功能分化理論的最精采之處。在諸民族國家這種分化下來看待世界，無論如何只是對世界的政治式觀察<sup>●</sup>。當一個國家的某經濟政策導致了資本流到國外，那經濟就已經避開了這種政治式的觀察。把這個現象描述成說是資本從一個經濟流到另一個經濟，在社會學來說幾乎是沒有道理的。所有的功能次系統都已經以此方式國際化了——但在自己裡面還會碰到片段式的界限，這些界限可以是等於國家界限或者是等於國家相結合後的界限。這對於國

154

● 即以政治系統的角度來觀察世界。盧曼認為，現代政治系統將自己描述成一個具有疆界的國家，因而會把政治的界限等同疆域的界限，甚至會把這種疆域界限投射到其它功能系統上，例如我們常說「台灣的經濟…」、「台灣的科學…」。這些將功能系統的溝通切成諸個片段（即疆域）的作法，是來自政治系統的決定。（譯註）

際的科學社羣，就如對於（國際的）法律、宗教之橫跨民族界限（「urbi et orbi」，譯按：羅馬城與地球，指全球）、運動的國際化，都是成立的，所以對瑞舍——雪佛所提出來的政治——它被當作疆界圈限的保證——更是成立。我們認為，全體的概念應該不會——如瑞舍——雪佛所說的那樣（參閱 Reese-Schäfer 1992：頁 90）——阻礙人們去理解世界社會的區域化。我們或許正需要一個世界社會的概念，以便也能超越那種以區域界限來思考的理論傳統——無論如何，我們覺得這在經驗上是非常自明的了。“今天，全社會分化的主要結構是銜接到功能系統間的差別，而且，「今日的世界社會仍是以階層及以中心／邊陲來分化」這種情況是來自於功能系統的作用。由於政治的原因，才使得世界社會中的政治系統以國家為主的區域片段化得以被確立下來——儘管始終存在著戰爭的危險；經濟的原因大力推動了中心／邊陲、高度發展／缺乏發展的區域這種分化。”（《生態溝通》：頁 168）我們認為，世界社會作為「分化了的統一」（differenzierte Einheit）這樣一個問題——我們在理論上是以溝通概念來描述這個統一——，讓我們可以去期望，一個關於現代全社會的理論會獲得決定性的拓展。正是在全社會理論這個論題上應該可以清楚看出，在學科內具有普遍性的盧曼社會學理論的計劃，還沒有走到終點，雖然現下已經有這麼多已處理了的素材。

## 重要基本概念摘要

- 155 § 生活世界 (Lebenswelt) 在盧曼那兒並不代表著全社會統一的保證，反而是代表著一個在觀察者眼前出現的熟悉領域——如果他碰到了熟悉事物與不熟悉事物的話。事物在當下作為可熟悉的或不熟悉而出現，得視觀察者的觀點而定。
- § 分化了的諸統一 (differenzierte Einheiten) 就在於：每一個對全社會系統的觀察的確是看到了全社會系統，又同時無法看到全社會系統。這種觀察看到了一個統一，因為它只能看到它所能看到的；但是它也看到了差異，因為它或許可以看到「其它的觀察以其它方式看待事物」這件事。
- § 所以，在功能分化的全社會裡面，全社會系統的統一並不是別無選擇地由全社會之中的某處來代表，或者由一個能作出涵蓋整個全社會的效力宣稱的地方來代表。
- § 世界社會標示了現代全社會的類型，我們在這個類型裡將全社會的統一理解為遍佈於地球的所有可能溝通的整體。



## 參考文獻

*Niklas Luhmann*: Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, S. 11-49.

*Niklas Luhmann*: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: *Zeitschrift für Soziologie* 16 (1987), S. 161-174.

## 4-5 個人、涵括與個體

就如前面已經說明過的，盧曼並沒有為「人」空出一個理論位置來。對他來說，人並不是自我再製系統，因為在人那兒少了運作的統一。人反而是由不同的自我再製系統所組成的，這些系統——有機系統、免疫系統、神經系統與腦部、意識——在結構上是彼此耦合在一起的。包括盧曼在內，沒有人會否認「沒有人就沒有社會」這件事，這可以從他下述的綱領式句子裡看出：

156 沒有意識就不會有溝通，雖然（且因為）這兩者並不重疊。那麼，在盧曼的全社會理論中，人如何出現？為了回答這個問題，我們得處理下列三個概念：個人（Person）、涵括（Inklusion）以及個體（Individuum）。

——一個人在盧曼的理論語言中代表著社會系統所要「送發到」的對象（ein Adressater sozialer Systeme）（參閱《全社會的科學》：頁 33）。

——涵括是指個人對特定溝通的參與（參閱《全社會的科學》：頁 346）。

——個體是指兩方面：一方面是指“心理系統的個體性”（Individualität）（《社會系統》：頁 346 及之後），這個個體性是來自於心理運作的不可分割性；另

一方面是指，個體性是現代之中個體自我描述時的特有模式（參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 216 及之後）。<sup>⑤7</sup>

如上所說明的，盧曼以個人這個概念取得了一個可能性來打破「人作為整體」這樣一個統一的想法，並且以溝通概念來描述「人」這個概念所作出的要求。“據此，諸個人是社會系統自我再製的諸結構，其本身並不是心理系統或甚至是完整的人。個人因此必須與在生命自我再製中或思想自我再製中所製造出來的那些單元區分開來。”（《全社會的科學》：頁 33）正是溝通透過它的結構而決定出，人的那些面向會「收到」溝通。例如，大學教授是作為科學者而「收到」科學溝通，而不是作為某種性風格的代表人物，也不是作為宗教界的大師或作為高血壓病人。若是這位教授與另一為同事聊起性風格時，這個溝通並不因為出現在大學範圍裡就成了科學溝通，反而是一個互動系統，此系統又以特別的方式選擇性地捕捉個人的某些面向。<sup>⑤8</sup>

157

⑤7 因此讀者可以放心地讀下去：套套邏輯式的表述與弔詭式的表述並不是一個過失，我們會再回來討論！

⑤8 盧曼的「個人」這個概念是和社會學的角色概念相近似的，但當然是與角色概念有別，因為角色已經是指一般的行為期望，在此角色是與角色承載者相分離的，反而，個人則是專指對具體的人作出行為歸因或行為期望（參閱《社會系統》：頁 430）。

就具體個人那兒的角色期望之配置直接表達了全社會的分化形式以及分化程度來說，個人概念在全社會理論中是具有重要性的。一個人是否在其各種日常事務中始終是同一個人，與一個人把各種不同的諸個人結合在他自己那裡，是完全不同的兩件事。這個差別就已經指出了涵括這個概念，也就是指出了要享有社會溝通時的前提條件。盧曼精簡地這麼說：“「涵括」觸及到了，誰能進行溝通，人們可以對什麼進行溝通[……]”（《全社會的科學》：頁 346）。人們可以對什麼進行溝通，是取決於社會系統當下的期望結構；「誰能進行溝通」這件事則指出了進入到特定社會關連的入場條件。

就如前所說的，涵括的條件直接取決於全社會的分化形式。現代之前以階層來分化的全社會使得次系統間的界限是和人與人之間的界限相平行的。人們要不是屬於這個階層就是屬於另一個階層。我們可以用盧曼的話來說：每個次系統透過上／下這個清楚的首要差異而在全體中找出自己的位子。因此這也絕對適用在「個人」身上。諸個人並不是（在與全社會這個環境分隔開來的意義上）要求個別的獨一性（*Einzigartigkeit*），因為這就表示，“從秩序中被排除掉。Privatus（譯按：私人的）就是 *inordinatus*（譯按：未被安排成秩序的）。”（《全社會結構與語意》卷一：頁 72）層級式與片段式全社會的基本差異當然就在於，個人的團體歸屬——即被安置到一個社會系統——不再是無可選擇地屬

於一個團體，而這個團體的界限似乎也就樹立起全社會的界限。現在，個人歸屬的參考值是那個他所隸屬的——同樣是無可選擇的——階序性次系統，而不再是作為整體的全社會。“片段式與層級式分化都有賴於將個人安置到諸次系統中的一個系統裡。據此，在片段式全社會裡頭，單系原則（Einlinienprinzip）就在世代接著一個世代的外婚制條件下被執行下去。在階層化了的全社會裡，人們只能與同一階層內的人結婚，以致於階層〔……〕在選補成員上是自主的。縱有階層流動發生，個人基本上仍屬於一個階層，而且只能屬於一個階層。個人的認同在這個意義上是立基於他的「等級」——也就是直接立基於全社會分化原則。”（《全社會結構與語意》卷一：頁 30，強調部份是我們附加的）所以，正是全社會與全社會內部的界限本身使得一個（穩定的，依照具體角色及要求而設立起來的）認同的基礎成為可能：農夫是不經反省地並且是無可選擇地以等級來指認出自己。公民、貴族或神職人員也是如此。每個人的位置根本上是個被歸予了的位置（zugeschriebene Position），它是根據一個穩定的階層指標（Schichtindex）而被符碼化。這種將個人安置到社會結構裡的安排——即社會結構對個人所進行的涵括——影響到整個存在，影響到一個能參與全社會溝通的個體。像家庭或家計（Haushalte）之類的多功能單元，或者是這類功能的對等項，如寺院、同業公會，都提供給人一個全社會

中固定的位子。

隨著過渡到功能分化的全社會，涵括的條件徹底改變了。現在個人可以不必像過去只被安置到一個次系統裡（這個次系統以多功能單元的形式提供了穩定性與確定性）。現代全社會要求個人同時屬於諸個不同的次系統。現代之前的全社會幾乎將這種混合存在（*Mischexistenzen*）排除在外，因為當時全社會之內的界限劃定是與自我指認（*Selbstidentifikation*）的背景相並行的。若我是一個農夫，那麼對我來說，在全社會結構內所固定下來的那個指認象徵就足以替我在全社會裡找到一個定位，而且是在我與和我同等的人的關係上，以及，正是在與階序上高於我的人的關係上，找到定位。

159 這是無可選擇地對一個次系統的歸屬，這個次系統給予了認同，我們可以這麼說，這個次系統從外面來分配人們在全社會之中的認同。所以，除了少數的例外，要成為一個混合存在，例如既是個貴族又是個公民，是不可能的。層級所使用的方法是無法處理混合存在的。而“功能分化正將個人的存在化約為”一個混合存在。“功能分化無法再以下列的意義將諸個人安置到諸次系統裡，即一個個人屬於一個次系統，而且只能屬於一個次系統——例如，這個個人只過著法律的生活，而另一個個人則只受教育。”（《全社會結構與語意》卷一：頁30）我們還可以再繼續舉出類似的例子：沒有人只過著經濟的生活，沒有人只作為科學者而活動著，縱然是在

現代全社會裡的極端情形中——如僧侶，他們事實上幾乎就只固定在宗教系統裡——，他們也參與到經濟系統，或者是作為政治系統意義下有選舉身份的公民。個人不再是以一個全社會的次系統之歸屬來參與溝通。反而，現在適用的是“「所有人被涵括到所有的功能系統」這個原則，據此，每個個人依照不同的需求、依照不同的處境、依照著他所具有對功能來說是重要的能力、或者依照對自己而言具重要性的面向，而必須保有進到所有功能領域的入口。每個人必須是具備有法律能力、能夠建立起家庭、能夠使用政治權力或者是能夠同時控制著政治權力；每個人必須在學校接受教育，在需要的時候能獲得醫療的照顧，能夠參與經濟活動。涵括原則取代了連帶性（Solidarität），這個連帶性是立基於：人們屬於一個團體，而且就只屬於一個團體。這種普遍的涵括被自由、平等之類的價值預設加以理想化了；事實上，涵括當然絕不會是免費供人使用，或是均等地分配給所有人，而且，全社會的分化形式已不再能事先地對涵括加以調制（vorregulieren）。”（《全社會結構與語意》卷一：頁31）事先調制的闕如也影響了在每個人那兒出現的「涵括時之特徵」與「歸屬時之特徵」●兩者的偶連性——即在另一個人那兒會有另一種的——組合。而且——對我們來說真正較重要的是——這種闕如也影響了個人以何種類型及方式來指認自己，以及如何為其個體性賦予一個認同。

首先，引人注意的是，全社會內諸次系統的界限不再是與個人的生活處境相平行著。現代以前，諸階層間的界限劃定同時也就是諸個人之間的界限、類型化了的諸個體處境的界限、以及或多或少被嵌固了的諸生活形式的界限。這些在現代全社會裡不再有效。貝克（Ulrich Beck）非常中肯地從個人的面向來描述功能性的全社會分化：“一切從系統理論的觀點來看是分隔開來的東西，變成了個體生平記述之中（Individualbiographie）不可或缺的組成部份：家庭與謀生、受訓練與就業、行政管理與交通事業、消費、醫學、教育等等的次系統界限對次系統來說是有有效的，但是對於依賴於制度的個體處境而言，卻不適用。〔……〕諸次系統的界限是穿過諸個體的處境。”（Beck, 1986：頁 218）所以，個體的生活處境得再將諸功能次系統的界限捆束在一起。這樣一來，相應於次系統界限，個人的「我」這個認同就愈來愈是個體自己造就出來的結果。因此，在某個意義上來說，我們前面對於全社會次系統的認識就在這兒反映出來，也就是說，現在主要的系統指涉切換到「自我」（Selbst）這邊。個人系統或心理系統——為了簡化，我們就稱個人好了——現在有賴於以自我

- 
- 例如有人由於經濟領域的優勢而隸屬於某些社會團體，但其他一樣具有此優勢的人則可能因為對宗教的歸屬而隸屬其它的團體。因為涵括的面向與程度不一，每個人也就有不同的歸屬；而不同的歸屬也會再度地對涵括發生作用。（譯註）



指涉的方式來取得認同，即，基本上透過再返回到對於自己的反省，來取得認同。盧曼為了強調這個事態而談到了“在個別的個體那兒的綜合”（Synthesen im Einzelnen）（《全社會結構與語意》卷一：頁 219），這些綜合使得個體擁有可能性去應付那些諸次系統的規定領域裡多變的與多樣的要求。直接地說就是，全社會雖然始終為個體提供了定義的標誌、語意性的描述背景，以及先前結構了的真實領域，但是卻無法從外面來規定人的「我」這個認同。個體愈來愈被丟回到他自己身上去了，並且必須動用自己的資源來回答這個問題：我是誰？也就是說，個體自己也必須——而這正是我們這個時代的標誌——受到二階的觀察。個體必須觀察：他如何觀察自己與（諸）他人。<sup>⑤9</sup>

161

現在我們應該已經相當清楚地說明了諸個人進行自我指認時的處境之結構，而這個結構尤其關係到全社會結構的轉變。「個體或個體性」的概念已經多次出現，

⑤9 藉著關於個體性的社會起源理論，盧曼就直接銜接上社會學古典代表人物的企圖，例如像伊里亞斯（Norbert Elias）關於外來強制（Fremdzwäng）與自我強制（Selbstzwäng）轉化的理論，齊默爾的文化哲學或韋伯的人格倫理（Persönlichkeitsethik）。在這種僅是——不完整的！——列舉的敘述下，我們保留這個銜接的說法，因為一方面盧曼自己很少強調他與全社會理論的古典企圖的連續性；另一方面，要對這樣一個類同作出詳細的評價在此暫時是不可能的。但關於齊默爾的文化哲學，可參閱 Nassehi 1993b。

它是我們在這一節要介紹的第三個概念。前面所說的「心理系統」運作上的「個體性」是指，意識自己本身就是一個個別的系統（individuelles System），因為，意識透過自己的意識之流而保有其不可分割開來的運作性統一，意識是無法離開意識之流的。<sup>60</sup>但是，我們在此可以不用去管這個事態，因為這個事態只具有系統論上及理論技術上的意義，而不具有全社會理論上的意義。當我們能思考到「個體或個體性」這個概念對於人在現代裡的自我描述所具有的語意上潛能時，這個概念在全社會理論上當然就有重要地位。

盧曼指出，並行於全社會結構的發展，對個體性與個體的理解在語意上已經發展起來。在十七世紀的時候，僅僅是那些與個人之外的事物的關連被選用來規定個體性——亦即根據不同等級、地理上的中心／邊緣這種分化而來的出生等級及地理位置的所在處（參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 178）。透過一個文學裡的英雄崇拜或者透過浪漫主義對「個體」這樣的普遍事物所做的美化，特殊／普遍這個差異以及兩者的關係開始逐漸變得重要了。同時，在語意上引人注意的是，康德之後人們已經在意識哲學中提出了超越性主體（trans-

<sup>60</sup> 並不意外地，這個表述讓我們想起胡賽爾的《內在時間意識的現象學》（Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins），盧曼正好就在描述心理系統的個體性時強調地指出現象學的研究（參閱《社會系統》：頁 201 及 356）。

zendentales Subjekt) 這個建構。人們把個體提昇為主體，也就是提昇為一切存有者的基礎，如此一來，個體的需求、旨趣與要求——哲學上的詞目是：自我規定 (Selbstbestimmung) 與自主性——隨著法國大革命而被解釋成價值自身 (參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 211 及 212)。最後，隨著不斷貫徹下去的功能分化，那條介於我與世界的界限——也就是介乎個體與全社會的界限——相當清楚地被劃出，以致於重新返回到「我」這個認同以及「我是誰？」這問題就變成了規定世界時的根本問題。“據此，出發點以及一切事物可返回的那個點，並不是一個可以被我們尋及的認同，反而那個點就是「作為一個個體，並且被允許作為一個個體」這個要求。” (《全社會結構與語意》卷三：頁 244) 認同與個體性合而為一。

我們再以其它的方向來看。由於缺乏普遍的、擔保認同的闡釋系統，缺乏傳統的生活形式，缺乏穩固的角色及行為判準，現代的個體得靠著自己將自己變成一切事物的尺度。所以，個體性不再是透過涵括被規定，而是透過排出 (Exklusion) (參閱《全社會結構與語意》卷三：頁 160)。此外，在語意上，這也反映在「不斷地返回到對自我實現與自我規定的企求」這件事上。「必須去發現“吾人並非如現在所是的一般”」這樣一種持續不斷的要求是在體驗到不足之後的必然結果。“[……]若沒有這種不足的話，就不存在著去對自己認

同進行反省的動因，正如反過來說，反省製造了不足，這不足是作為介於「吾人當下如其所是」與「吾人非如當下所是」之間的差異。個體性就是不滿足性。”

（《全社會結構與語意》卷三：頁 243）所以，個體最後是處於一個弔詭的情況中，即他雖然把自己描述成獨特的與自主的，但卻同時複製了一個範式：禁止複製範式。（參閱〈意識的自我再製〉，頁 440，〈全社會結構與語意〉卷三：頁 221）。現在我們應該可以清楚地看出，為什麼人們最後就只能套套邏輯地及弔詭地——就如同我們上面所說的——來表達出個體性：個體性是作為現代個體自我描述的範式。個體性之所以是套套邏輯的，是因為諸個體自我描述始終是在製造出個體性來作為自我描述。這是一個功能式全社會分化的結果。個體性之所以是弔詭的，是因為人們無法從「範式是：不要跟隨著範式」這個矛盾性裡逃脫出來。結果是，個體作為全社會的自我描述，也作為大部份心理的自我描述，而同時這個個體是處於各種不同的社會要求的規定範圍裡。

所以，個體性也不能單單被理解成心理現象，反而現代的分化性（Differenziertheit）與複雜性要求著，全社會的自我再製要這樣來捕捉出個人，以致於個人可以被觀察成個體——雖然全社會最後只有在功能次系統這個構造下才能捕捉出那個被假定為不可分割者的某些部份。我們或許可以說，全社會只觀察到局部的個人特

徵，而看不到整個個人。但是全社會必須始終去假設整個個人的非分割性（Individualität）——而且我們始終是從我們在個人那兒感知到的諸特別部份來推斷個人還有其它面向——，這樣我們才能真的將個人對待成一個個人。

我們在此以盧曼理論所能描述出來的一切，確實不是新的事態，反而，社會學的理论建立在過去或現在——雖然是以其它的理論工具及企圖——一再地對此加以描述。例如韋伯與哈伯瑪斯所談的**意義喪失**這個流行的語意，它是現代的、個體化了的主體得去忍受的東西；或者伯格（Peter Berger）所談的「**形上學中的家鄉之喪失**」這個命題；或貝克所說的**個體化的兩面性**（Janusköpfigkeit）這個格言。盧曼並不同意那些談意義喪失的立場，反而首先嘗試著在理論上能一貫地去描述這個事態。盧曼的觀點是真正的一個社會學觀點，這個觀點藉著對他來說無可再質疑下去的「**心理系統／社會系統**」這個區別，來標示出一個立場，這個立場不願遷就於一個在對世界與全社會進行人類學式意義規定（anthropologisch Sinnbestimmung）時的人文傳統。

“如果我們將人文主義理解成一個語意，而這個語意把一切，連同全社會，都關連到人的統一與完善的話，那麼它（譯按：系統論）是徹底反人文主義的。有別於人文傳統，它同時是一個認真看待個體的理論。”

（Luhmann 1992：頁 131）但盧曼在意識到任何一個

再製造出統一的企圖只會作出新的差異時，也表達出某種懷疑：現代在何種程度上能經受得起個體自我描述中的那種徹底的自我指涉？他說：“現代全社會當下重要的問題就在於，環境中的改變會回過來對全社會系統發生影響，而這些環境中的改變是全社會先前造成的。這個情形不只適用於生理的——化學的——有機的環境，也同樣適用於全社會系統的心理環境（譯按：指心理系統作為全社會的環境）。我們的全社會系統以過去所未有的程度改變著地球上的生活條件。我們的前提不能是：全社會可以繼續地和它所創造出來的環境生存下去。同樣地，有問題的是，全社會是否製造出了它能與之生存下去的心理特質，尤其是動機，或者，是否這兒存在著歷史上無可比擬的分歧。”（《全社會的經濟》：頁169）這麼一來我們就走到了對時代的診斷之中。

### 重要基本概念摘要

- 165 § 個人（Person）是指社會溝通所「發送到」的對象，這個對象因系統及處境而有不同。
- § 涵括（Inklusion）是指個人對特定溝通的參與。
- § 個體（Individuum）有兩方面的意義：一方面是指「心理系統的個體性」，這個個體性是來自於心理運作的不可分割性；另一方面是指個體性作為現代中自我描述的特有模式。

## 參考文獻

*Niklas Luhmann*: Die Form "Person", in: Soziale Welt 42 (1991), S. 166-175.

*Niklas Luhmann*: Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3, Frankfurt/M. 1989, S. 149-258.





# 5

## 對全社會的診斷

5-1 風 險

5-2 道 德

5-3 批 判

167

盧曼的二階觀察理論讓觀察者看到了他自己立足點的相對性與自我觀察的弔詭。這個理論到最後不會去表述出一個勸導性的時代診斷，它能告訴我們：全社會究竟是具有什麼性質，或甚至說，應該具有什麼性質。對二階觀察定理的一貫應用毋寧會導致另一種問題提法，這個提法是去觀察，全社會自己如何觀察自己，以及它這麼做的時候看到了什麼。在下面我們將以三個例子來展現這個理論技術的應用，在這三個例子中——對風險（*Risiko*）溝通的觀察、對道德溝通的觀察、對批判的觀察以及批判的可能性——盧曼研究了全社會系統的自我論題化（*Selbstthematisierung*）。

## 5-1 風 險

現代全社會自我論題化中一個最受矚目的論題無疑地是危機語義，這個語義讓人們在技術工業、政治、軍事，以及健康領域裡預期到不幸事物會出現——而且這些都有很好的理由，這些理由就像我們從無數的災難報導及對風險行為的不斷警告所一再地聽到的。據此，在對風險的論題化裡，以及在克服全社會中具威脅性的與已經出現的自我危害（*Selbstschädigung*）之時，盧曼看到了一個顯著的對象，在這個對象上我們可以清楚地說明全社會的自我論題化。他在這裡應用了「觀察的觀

察」這個理論技術來對時代作出診斷。

最遲當我們清楚看到，已出現了的或具威脅性的危害（Schaden）是直接地與「要進行某些事，或撒手不管」這個決定關連在一起時，我們就談到了風險。並不是「未被期待到的事物或不幸的事物真的發生」這件事，反而是「將這類的危害看成是人類行動的直接後果」這件事才是風險論述（Diskurs）的論題。“也就是說，在「不幸事件如何被解釋及被處理」這個問題的後面藏有一個重要的批判性潛能——批判性在這裡並不是「喚起人們去拒絕全社會」這個意義下的批判性，而是在「增加了的、非想當然爾的區別能力」這個意義下的批判性。”（《風險社會學》：頁 1, 2）

168

我們不難理解，人們把不幸的事物——即決定中所不希望的後果——的原因回溯到錯誤的決定。然而，這個相當簡易的現象化約似乎不足以真得將危害排除掉，在大型的技術風險這問題上就是如此。雖然人們恰恰在技術領域裡表示，在清楚的「若——則」的因果關連中，他們有一個估算方式來計算現今的決定所造成的未來後果，但是危害還是一再地出現。事實上，這種估算幾乎不會出錯——當然帶有一個不可忽略的缺點就是，這種估算正是在危害出現之後令人感到滿意●。所以，

---

● 人們在意外發生之前所做的準確估算、防範措施不只是在避免危害而已。它們同時有另一個功能，就是事先規定了人們在意外發生後，如何地進行歸因。（譯註）

根據美國組織社會學者斐洛（Charles Perrow）的看法，調查委員會「就在事後可以堅定地說明，在所發生的情況裡，什麼做錯了，以及當時可能應該做什麼」（Perrow 1989：頁 24）。事實上，人們在應用這個估算時就將那些已經出現的危害溯回到錯誤的決定——這麼一來，調查委員會的診斷結果大多是人為疏失。但是，斐洛的風險研究正指出，這樣一個簡單的歸因假設了一個過度的單一線性，也就是在一條線性的時間射線上假設了一個過度的因果性歸因，人們在這個時間射線上可以清楚地作出影響與原因之間的歸因，在最好的情況下甚至能預測地作出歸因。（參閱 Perrow 1989：頁 125、126）。但是充滿著風險的技術設備極少是線性系統，也就是說，「若——則」因果性的明確歸因是極難應用到這些技術設備上。斐洛對已發展了的風險社會（Risikogesellschaft）所作的表白是：“我們將愈來愈能熟悉「未預期到的互動」這個想法。就像標示出技術及工業世界的特徵一般，這個想法也標示出了我們的社會世界及政治世界之特徵。”（Perrow 1989：頁 107）但是，隨著無法透視性及無可期待性，人們同時也愈來愈意識到：必須把危害出現的原因歸予到全社會本身——這個全社會在此也就是指：行動、決定與不做決定。由於外在支撐點不復存在——這些支撐點允許人們最起碼對已出現的危害以宗教的方式解釋為命運、神的懲罰或者罪惡的報應，以便事先地對偶連性作出因應

準備——，問題的內在性變得非常清晰。現代全社會自己製造出它必須加以回應的危害，並且它可以學著將這種情形理解成現下行動裡的未來風險。

所以，風險是時間問題，較正確地說是，未來問題。透過在現下的決定，人們就達成對未來的約制 (Bindung)，這些約制雖然限制了未來的可能性，但正可以在未來，也就是在日後的某一個現下 (Gegenwart)——諸決定在這個現下已經不可逆返地成為過去——受到觀察 (參閱 Nassehi 1993a：頁 370 及之後)。在決定的瞬間，未來仍是具有風險的：“雖然人們還不能充分地認識未來” (《風險社會學》：頁 21)，但卻約制時間。「將後果歸因到決定」這件事使得過去與未來的差異變得顯而易見；因此，人們“比起過去”，比起不幸與危害較不能歸因於決定，而是歸因於命運的時候，並且比起人們在遇到命定式的不幸時以某種方式去猜想一些被隱藏起來的解救可能性的時候，“看到較少的持續性，以及較多的非持續性” (《風險社會學》：頁 56)。<sup>⑥1</sup>

人們不可能搶在未來的前頭，以便在現下的決定本身裡限定住未來的潛在危害。這種認識已經使得風險研究理解到，不論什麼時候做決定，甚至就算人們決定，不去做決定，風險仍是不可避免的。以一個簡短的形式

170

⑥1 人們將拯救功能與淨化功能歸因到整個基督教傳統裡的受難——這種受難類似於耶穌的受難——，不是沒有道理的。

來說就是：能確定的是，不存在著絕對的安全。由此說來，我們不能期待，透過像技術設備的改善就可以達到「免除風險」這種意義下的安全。核能發電廠、飛機或油輪當然被造得較為安全，並且較安全地運行著，但是在使用額外的安全技術時也隱藏著新的風險，因為人們是以這些技術而來作出決定的。結果是，當決定本身是具有風險時，為安全而做出的決定也是具有風險的。<sup>62</sup>因為沒有一個解決之道可以走出這個困境，風險研究必須——像實際的風險處理一樣——滿足於將最高級轉化為比較級：因為最高安全是不可能的，人們就得接受「為風險的事物配以至少是較高的安全性」這件事。直接地說就是，將諸風險相互地權衡，或者透過避免性策略將風險排除掉（例如像斐洛的意見，參閱 Perrow 1989：頁 22、355、356），或者以較樂於接受錯誤的方式來解釋具有風險的系統（例如像 Weizsäcker 及 Weizsäcker 的意見，參閱 Weizsäcker/Weizsäcker 1984：頁 167 及之後）。

為了要能闡明盧曼理論對風險這個問題的銜接方式以及他的社會學式的觀察方式，我們已經非常清楚地說明了風險研究的狀況。根據二階觀察的定理，盧曼是在觀察，現代全社會如何觀察它對風險問題的觀察。我們已經多次指出，每一個觀察都是藉著使用一個區別而運

---

<sup>62</sup> 對此盧曼改寫了賀德齡（Hölderlin）的作品：“那裡存在著控制 風險也在那裡長起來”（《風險社會學》：頁 103）

作著。在大部份的情況裡，引領著觀察的區別是風險／安全，在我們已經說明的幾個不同的風險研究裡，以及在大眾媒體、政治公共領域（politische Öffentlichkeit）裡，對風險的處理都是以這個區別為基礎。

“這在政治的修辭裡有這麼一個好處，即人們在表示反對幾乎所有風險性的作為的同時，又表現出關心著「安全」這個一般所尊重的價值。[……]風險這個形式因此變成了「不可喜的／可喜的」（unerfreulich/erfreulich）這個區別的一個變異物。” ●（《風險社會學》：

171

● 在風險／安全這個區別裡，安全是個空洞的概念，就如同健康這個概念在健康／生病這個區別裡是空洞的一般，因為安全與健康是無法明確定義出來的，反而人們只能從風險的事物、有病的狀況，才能去說出安全、健康為何物。換句話說，在風險／安全這個區別裡，安全是個依附性的概念，人們根本無法提出一套標準來定義一個百分之百安全的事物。人們能宣稱有絕對安全的事物，只不過是因為某些風險被認知到，並且被克服。「安全」這個概念的功能在於，它能被當作風險論述的一個動力，在所有的對象上都打上「這樣安全嗎？」這個問題，一旦這個問題被提出之後，關於風險的各種估量方式、標準就被動員起來。而透過這些估量方式、標準所得出的正面結果就讓人看到一個彷彿對象是絕對安全的假象。

在風險／安全這個區別裡，由於人們反對風險（就如同反對生病一樣，它們是不令人可喜的東西），而追求安全（可喜的東西），致使風險與安全成了一組互斥的區別。但是如上所說的，安全並不是與風險相對立的。安全只是個依附性概念，無法規定風險的內容。為了要重新規定風險這個概念，盧曼使用了風險／危險這個區別。（譯註）

頁 28) 所以，風險問題可以說在兩方面被掩蓋住：一方面，在時間面向上是「始終未知的未來」這個問題，以及社會面向上「決定者」這個問題。直接地說就是，風險/安全這個區別意指了，當人們在事物面向上相應地作出正確決定時，風險必定可以經由相應的措施被避免掉。結果是，「未來正一直是不可知的」這件事最後腐蝕掉安全的可能性，並且因此將區別的其中一邊（即風險）往另一面（即安全）擴大。只有當人們對事物面向作出——比起事物面向基於未知的未來所能提供的——更多的要求時，例如技術或正確訊息，這個套套邏輯●才會被遮蓋住。風險/安全這個區別也讓我們無法看見：每一個決定者——包括做出贊成安全並反對風險的決定者——都在製造風險。

盧曼在此運用二階觀察的技術來觀察，由「全社會如何自己觀察自己」這件事所導出的後果。「把全社會的觀察與其它的觀察加以對照」這種作法也是屬於此種技術之一，亦即，使用其它的區別，透過這些區別人們可能有另一種視界——這是盧曼社會學所特有的科學成就。所以，盧曼建議，以風險/危險（*Risiko / Gefahr*）這個區別來取代風險/安全，前者藉著二階觀察而將重點擺在：誰如何地觀察危害及關於危害的期望。“若是可能的危害被看成是決定的後果，也就是這些危害被歸因到決定上，那麼我們所談的是風險，而且

---

● 指風險製造風險。（譯註）



是決定所帶有的風險。若是將可能的危害看成是由外在引起的，即歸因到環境，那麼我們所談的是危險。”

（《風險社會學》：頁 30 及 31）如果我們不是僅僅粗略地觀察到「存在著危害或者吾人可預期到危害」這件事，反而還觀察「誰在觀察危害」的話，就會遇上社會的歸因過程，遇上「歸因到決定／不歸因到決定」這個區別的建構（《社會學啓蒙》卷五：頁 137）。同樣的危害可以有不同的歸因：要不是作為由外而來的危險，就是作為決定所帶有的風險，這麼一來，二階觀察可以說是把觀察的偶連性放入到被觀察的對象（譯按：即一階觀察者）之中。

172

在風險的經驗研究裡，盧曼所建議用來觀察危害的區別已經被應用了，亦即在關於愛滋病的溝通的研究上。<sup>63</sup>雖然我們現在作為「風險社會」（參閱 Beck 1986）的一員已經學到，我們必須把將要來臨的死亡歸因到自己身上：我們將因為享受尼古丁或酒精而死亡，因為油膩食物、交通、戰爭及謀殺、環境污染、醫療錯誤以及錯誤的媒體使用而死亡——“我們一直享樂到死”（語出 N. Postman）——扼要地說就是：我們因為一個帶有風險的生活方式而死亡，人們可以有所選擇地將此種生活方式歸因到個別的決定者（因此人們也可以歸因

<sup>63</sup> 請注意的是，對愛滋病所作的社會學式觀察並不是指說，去觀察那個免疫能力衰弱的疾病本身，而是去觀察溝通上對於此疾病的論題化。

到自己身上)，或西方文明、西方文化，或者歸因到任何一個對象上。<sup>64</sup>幾乎沒有其它風險會比「經由錯誤的性行為感染到 HIV」這個風險更能闡明出介於決定與危害之間的連結。漢恩（Alois Hahn）、艾安伯特（Willy H. Eirmbter）與亞可布（Rüdiger Jacob）三人曾經基於風險／危險這個區別研究了「對愛滋病的溝通」這個問題，得到的結果是：那些毋寧是取向於傳統價值，且幾乎不會因為生活方式而處於傳染危險的團體將愛滋病——理想型地來說——論題化為恆久的危險，並認為這個危險是人們幾乎無法加以抵抗的，除非人們對肇事者（亦即，被傳染了的團體以及特別地受到危害的團體）進行集體性檢控。相反地，對那些自己決定贊成或反對特定性行為，而將可能的危害歸因到自己身上的人來說，愛滋病則表現為風險（參閱 Hahn/Eirmbter/Jacob 1992：頁 418 及 419）。

所以，現代社會對盧曼來說之所以是一個風險社會，並不是因為它製造了危害、痛苦、毀壞及不幸——所有過去的社會也是有相同的作為。反而，它所以成為風險社會，是因為再也沒有一個名之為命運或不幸的寬容外衣可以裹在危害的上面。在現代裡，近乎每一個當

<sup>64</sup> 對此，人們或許會忘記，我們沒有這些風險依舊會死亡。也就是說，生／死這個區別在此可能不是引領觀察時的一個適當的區別，反而，長久的生命／短暫的生命這個區別才是適切的（參閱《風險社會學》：頁 37 中的註<sup>58</sup>）。

下那兒的過去與未來之不連續性都要求著一個決定，所有發生的一切必須被歸因到決定上。地震若將房子摧毀，那麼地震不會是這件事的原因，反而原因在於某個建築人員的錯誤決定，忽略了適當的安全規定，或者，在於某個靜力學家的錯誤決定，錯估了房子的受力能力。毫無疑問地，介入到一個在過去被相信好像是自然的世界進程，就製造了一種世界可塑造性、可改變性以及可引導性的意識——然而，對此所要付出的代價是，錯誤決定或者不做決定所帶來的風險。

我們以愛滋病為例已經說明了，風險並不是只以技術性災難這個形式影響全社會。例如，當刑法禁止在任何情況下懷孕中斷，並且同時又必須確認說，這麼一來，不是較少人墮胎，反而是墮胎在醫學上的風險較大，或者，當刑法對藥物使用進行嚴格的刑事追究時也一併地製造出犯罪時——然後刑法為了要阻止這些犯罪又再追究下去——，刑法的作為或許是帶有風險性的。投資始終是帶有風險的，因為市場具有高度的動態並且價格不是可事先預知的。醫療手術有時可能具有那些比起人們所期望的效益來得更高的風險，又，學校教育或許因為在教學上擬定某些議題而冒著「這些議題引不起學生興趣，也不具有意義」這樣的風險。我們還可以繼

上、法律上、親密關係上、醫療上、經濟上，或者以任何其它方式，來做出決定的話，那他就是使自己變成是可觀察的：人們可以把後續所發生的一切歸因到他的決定，並且可以看到，他的風險性行為使得別人處於危險之中。風險／危險這個區別尤其是針對著風險性行為的社會面向：誰是決定者，以及誰是受害者（Betroffener），也就是說，這個決定對誰來說是一個風險，以及對誰來說是一個危險？

根據盧曼的說法，對風險與危險加以溝通的社會動力並不在於危害本身，而毋寧是在於對風險的溝通，在這個溝通裡這些危害變成是溝通性的，亦即被全社會登錄下來。而且，當某人對一個決定進行二階觀察，也就是說，當某個決定者對一個決定作出區別：他把所欲求的行動後果與不被欲求的後果區別開來，並且因此而認識到自己面臨著自己的決定中所帶有的風險時，那麼這個決定就表現為風險。“其行為帶有風險的人，例如帶著風險在公路上超車，或者玩射擊武器，可能是作為一階觀察者。但是一旦他去思考，是否他應該冒一個風險時，他是從二階觀察者立場來觀察他自己；而且正是如此我們才真的能談及關於風險的意識及溝通。因為只有如此，那些對風險而言是典型的運作區別才成為下列這件事的基礎：人們一併注意到，這些區別也有另一面，並且這些區別不僅僅是指涉到對象而已。”（《風險社會學》：頁 235）在現代全社會裡，「不受到觀察」幾

乎是件不可能的事。所以，決定始終面臨著「被觀察為風險或者危險」這樣一個風險。在全社會溝通裡，這尤其在抗議或者抗議運動的溝通中表現出來。如果盧曼曾經對於“生態溝通”中無非就只作為嘲諷的抗議運動有所偏好的話——他在那時候談到了“自以為是的自我正義”、理論的闕如等等（《生態溝通》：頁 234 及之後）——，那麼他現在似乎在這些運動裡看到了全社會系統中一個自我描述的催化物。風險社會的抗議運動不再將焦點擺在經濟的分配正義上，反而是擺在一個新類型的抗議：“拒絕那些「吾人在其中可能成為其他人風險性行為的犧牲者」的處境”（《風險社會學》：頁 146）。社會運動最後是對全社會進行觀察的觀察者，他們從風險／危險這個形式中的一面——即危險——來觀察全社會，並因此使得「決定中的可歸因性」這個問題變得顯而易見。在此，如果人們用極為簡易的歸因與解釋範式來充當作藉口，以便確保運動的成效，或者最起碼確保觀察的成效，那麼對盧曼來說，“這個由此被製造出來的對於「現代全社會中結構決定（Strukturentscheidung）的後果」<sup>●</sup>的敏感性，以及對於任何時間約制中的社會成本的敏感性，是一個收穫。我們不必一定要對此收穫只作出負面評價。”（《風險社會學》：頁

175

● 這裡的「結構決定」是擬人化的表達，指的是，系統的結構使得系統選擇了特定的銜接可能性、觀察可能性。（譯註）

154)。然而，這個敏感性對盧曼來說絕不保證說，全社會會發展出一些形式來避開決定的風險以及任何未來的未知性。反而，這個敏感性可能就在於，兩造學習到，風險／危險這個形式是個帶有兩面的形式：如此一來，決定者可能可以看到，危險發生的原因被歸因到他們身上，而受害者可能可以看到，風險可以追究到決定被做出來的地方。在關於「觀察者如何相互地觀察，以及這些觀察如何地在最後無法透過相互理解或較好的認識而獲得調解」這一點上，盧曼的風險社會學能夠為我們給出一個意義。至此我們已經清楚地知道，去發展出有所助益的解決方案到最後並不是盧曼的事。他是一個保持著距離的觀察者，他觀察著觀察者，並且他所特有的觀察只不過是又為全社會添加上另一個的觀察。在所有分析性社會學的潛能裡，這些觀察在實際上可被轉移而加以運用的性質是有限的。而且，或許真的只有嘲諷者能夠對此情形進行批判，因為，科學的觀察除了以科學方式去進行觀察外還應該做什麼？若盧曼樂於給予協助的話，那他只能提供大家早已熟知的次優解決之道。當他為政治提出建議，“去衡量這個方法的與另一個方法的決定風險”●（《風險社會學》：頁 185）之時，無

● 之前曾有一個盧曼舉的例子：在公路上超車這件事，在二階觀察時會變成一件具風險的事，因為它產生的後果可以歸因到決定者（即駕駛人）。其他駕駛人則會將車禍的危險歸因到這個決定者。這種社會歸因會使得自認駕駛技術優良的人

非是說，人們必須容忍風險的風險。而且，當他為這個建議補充說：「基於二次後果●（Sekundärfolge）所具有的抗議親和性以及基於受害者的聲音力量」（《風險社會學》：頁 185），政治也“尤其地”必須做出權衡時，人們會問：除此之外，政治還能做什麼？

我們看到盧曼在時代診斷上的潛力就在於，它闡明了現代全社會由於二階的觀察關係之建立而失去其統一。只要是吾人在進行觀察，就可以被觀察到，這無關乎是否願意如此。並且吾人也因此而處於「受到其它方式的觀察」這樣的風險，而這些方式是不同於自己對自己及世界的觀察。盧曼迫使我們將世界看成一個由不同的觀察者所分化了的統一，這些觀察者在一個共同演化的關係上相互地對對方來說是既予的。沒有一個地方能造就出一個引導中心或是無可替代的觀察點。人們——

---

更有冒車禍風險的意願，同時也使得自認駕駛謹慎的人更會將不利於己的後果歸因到別人身上（而不歸因於自己開車太慢）。所以，使用風險／危險這個形式也會產生風險。

決定者在衡量一個決定與另一個決定所具有的風險時，所使用的區別正是風險／危險。當他選擇 A 決定而放棄 B 決定時，他必須承受「失去 B 決定的優點」這個風險。使用風險／危險時必定製造出風險。由此看來，政治系統無法完全消弭風險，反而在處理社會風險的同時也必定會製造出風險。（譯註）

- 以風災為例。居住地區淹水可能被歸因於排水系統不良，但是政府若無法及時作出決定，對淹水問題提供解決之道，可能會致使居民遭受更大的損害。這時，這個損害就不會被認為是來自於風災（＝一次後果），反而是（由政府造成的）二次後果。（譯註）

就當人們還有非常好的企圖，以及像尤納斯那樣非常相信個人的責任時（參閱 Jonas 1979）——依舊無法相信說，其他人所觀察到世界，也就是那個在某人面前所必然呈現出來的世界。人們必須滿足，因為他們至少能獲取這麼多的合理性（Rationalität），以致於能看到這裡所談的一切。所以，盧曼據此而在他那本關於風險的書的最後要求說，去促成並維護一個相互理解的形式，這個形式雖然不能調和不同的觀察者，但至少允許他們比鄰而坐；在風險問題上，雖然決定者與受害者所看到的不同，但是他們至少應該學習著去觀看「他們所看到的事物是不同的」這件事，並由此打通一條路能讓他們相互地去觀察對方的觀察。這雖然不能消弭差異，但卻可能使差異變得可運用。無論如何，盧曼早已對共識性的相互理解這些夢想保持距離。“所以，可取的或許是，在此（譯按：指共識性的相互理解）之外並且清楚與此有別地，也促成並維護好相互理解這條路，這條路在起作用之時是無關乎參與者是否以及在何種程度上能相互地重構起他們觀察時的世界。” ●（《風險社會學

- 
- 盧曼所謂的相互理解（Verständigung）並不是指兩造行動者經過互動嘗試而有相同的意識內容。反而，相互理解對系統論式的二階觀察來說是一種虛構（Fiktion）：要求或宣稱「相互理解」的人使用「共識／歧見」這個差異來進行觀察，以便重新返回已經實現了的溝通，並對之進行化約（例如雙方重新定義所使用的名詞、追問對方的意圖、檢視推論的邏輯），之後，雙方以這些化約來決定彼此是否有共識或



〉：頁 247 )

對我們來說，似乎風險問題的動力——在關於現代全社會的公共爭論中，風險問題似乎把現代的傳統戰場，即經濟上的分配正義，趕到第二位去了——也正在於**風險／危險**這個區別的弔詭。盧曼幾乎沒讓我們注意到這個弔詭：「由於我們做了決定而處於風險之中」這件事似乎愈來愈具有危險的特徵，因為人們到最後無法決定是要贊成或反對「做決定」這件事<sup>●</sup>。「必得做出決定」這種強制無法歸因到某人身上，無法回溯到某個決定。到最後，人們既是決定者也是受害者，而這正威

---

歧見。如此一來，雙方就不會質疑，是否他們對未被化約的溝通也有共識，是否對「共識」有著共識，或者對「歧見」有歧見？未被論題化的溝通成為日後發生歧見的因子。

所以，「多溝通」、「多替對方想」這類的作法並不會造成決定者／受害者兩者在溝通時的意見一致，尤其是當兩者對事情有不同的歸因時，歧見會更加嚴重。盧曼建議的「相互理解」是要雙方看見「他們看見不一樣的東西」，即要他們看見，他們因風險／危險這個差異而無法消弭彼此的歧見。

（譯註）

- 由於知道做決定必定要承擔風險，組織裡的管理人、國會議員、行政首長等這些決策者面臨一個困境：(1)乾脆不要做出決定，這樣就不會有風險。但是人們依舊會將事情的負面後果歸因為「由於不做決定，才……」(2)若做決定，則之後的後果必然會被歸因到此決定。決策者做不做決定都得承受被歸因的風險，而且到最後他無法決定，是否要做決定。決定者之所以無法做出決定，是因為受害者必定將後果歸因到他身上，這麼一來，決定者反倒成了受害者，而受害者成了決定（無論如何要歸因到決定者）的人。風險／危險、決定者／受害者這些區別的弔詭也在此顯現出來。（譯註）

脅著風險／危險這個區別。為了不冒「風險／危險這個區別在自己裡頭爆裂開來」這個風險（弔詭！），決定者通常都回到對事物的掌握能力以及技術嚴格論那兒，並且將風險變成是吾人可期望到的風險，而受害者則因此仍舊是基礎批判者以及道德嚴格主義，以便作為對風險加以回應的形式與共振●的基礎。

### 重要基本概念摘要

- § 當人們基於決定中的不可知之未來來觀察一個決定時，這個決定就表現為**風險**。
- § **風險／危險**這個區別是針對著下列情形：對決定者而言，決定的可能後果是表現為**風險**，對於自己不作決定的受害者而言，則表現為**危險**。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Risiko und Gefahr, in: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, S. 131-169.*

- 共振是指，系統只能根據自己特有的結構來對環境加以回應。在此是指，「受害者」這個社會角色可以為社會不斷地搜尋素材（如社會分配不均、交通紊亂、貪污、兒童福利），並將之轉譯成風險或危險。（譯註）

## 5-2 道 德

最近幾年在公共的討論裡，我們可以觀察到一個強化了的對於道德與倫理問題的旨趣。這樣一個旨趣在相當高的程度上確實是與我們上一章所討論過的論題方式——也就是與生態危害以及風險——有所關連。在公共討論裡，不少人是以規範性的呼籲及道德性的先設來回應對生態風險所做的觀察。人們要求一個徹底的思想翻轉過程，這個過程改變了與自然的相處之道。“正是基於危險與風險，以及基於那種吾人必須克服的評估之不確定性，有些人覺得自己被挑動起去插上標幟，而說出，他們在道德上的期望。[……]所以，當風險在現代技術領域中變得嚴重時，公共溝通裡道德的水位高度也往上漲，這種現象並不令人訝異。”（Luhmann 1993：頁332）現代全社會中在生態自我危害這個論題化的範圍裡，人們討論著一個新倫理、環境倫理的可能性。倫理委員會開始找尋能夠承載住新道德的穩定基礎。這種強化了的對於道德與倫理問題的興趣，長久以來就反映在一系列社會哲學的構思上。例如尤納斯談到「責任」（Verantwortung）這個道德原則，哈伯瑪斯與阿佩爾（Karl-Otto Apel）擬出所謂的商談倫理（Diskursethik）的基礎。美國哲學家羅爾斯（John Rawls），

發展出一個道德上正義的理論；甚至連法國思想家傅柯（Michel Foucault）——他常常激烈地反駁其他哲學朋友的前提——也希望藉著回到「生活藝術」這個古老的概念而能認識到一個現實性倫理（aktuelle Ethik）。我們或許可以說，「對倫理重新進行表述與奠基」這樣一個嘗試似乎是現代與後現代哲學家所暗藏的共識點。

在道德與倫理的領域，盧曼並不附隨於這些哲學上的奠基嘗試，反而致力於對道德現象進行一個社會學式觀察。他嘗試著去表述出一個關於道德的社會學理論，這個理論本身不會再帶著道德主張而出現。這絕不是想當然爾的事。“今天，每一個處理道德中諸論題的科學都面臨著一個問題，即，是否它要使自己屈從於道德規範之下；是否它應該在這個合唱團裡——這些聲音是贊同善的事物而指責壞的事物——跟著一起唱，例如說隨著主要的音調來唱，或以對位的方式來唱，或者，是否它應該將自己看成是無道德成份的認知效能，對此效能來說，道德，就如同其它事物，是一個對象。”（《道德社會學》：頁 8）盧曼很清楚地選擇了第二種可能性。因此，一個與道德評價保持著距離的道德社會學理論在面對著道德與倫理問題時，採取了一個外在觀點。它把自己擺在二階觀察者的立場。

無關乎人們從何種觀點來觀察道德現象，任何的道德理論首先必須小心地定義它的概念。盧曼把道德理解為一種特殊的溝通，而且這樣一種溝通具有道德性質，

這個溝通是以好／壞或者善／惡這個區別來運作，並同時表達出對人的尊重（Achtung）或蔑視（Mißachtung）。相對於此，盧曼將倫理（Ethik）標示為所有具有高度要求的、竭力詳盡的描述，“這個描述是從事於探討道德問題，並且嘗試著去反省這些問題”（《全社會結構與語義》卷三：頁 371）。簡短地說，倫理被定義為對道德反省的理論。我們需要對這兩個定義作進一步的說明。

道德溝通的特徵在於一個二元符碼，這個符碼區別了好與壞（或者善與惡）。在此，好與壞這兩個符碼值並不關連到特殊的性質或者（專業的）成就，例如去談一個善的足球選手或者因為過鹹的菜而去談一個惡廚師。若人們同時以好壞這兩個符碼值來指向尊重與蔑視，並且尊重與蔑視在此是關連到作為整體的個人的話，道德溝通就出現了。所以，只要當一個溝通說明了，一個個人因為何種觀點以及何種行動而獲得尊重或蔑視，那麼這個溝通就具有道德性質。這可能會明確地發生，但在大部份情況下只是被暗示而已。舉例來說，人們在一個環保團體中談論著現代的回收過程的同時，會給出一個訊號：那些不將用過廢紙放到預定垃圾櫃的個人在道德上是受到蔑視的。

180

好／壞這個道德符碼有著普遍的相關重要性（universelle Relevanz），也就是說，道德可以評判一切。像科學系統的符碼（真／不真）或者法律系統的

符碼（法／不法）等等也有這種普遍的相關重要性。就此而言，我們可以說，人們可以以科學方式或法律方式；同樣地也可以以道德方式，來觀察任何論題、行動、觀點。所以，引領著觀察的那些區別所具有的「普遍的相關重要性」並不是指，始終以這個符碼來進行觀察，反而只是說，人們藉著這個符碼可以觀察一切。

“尊重與蔑視典型地來說只有在特殊的條件下才被給出。道德是所有這些在當時能被使用的條件之全部。它絕不是持續地被採用著，反而，它在其本身有某種輕微的病理現象●。只有當這個病理現象變得嚴重時，人們才獲得動因去暗指或者明白舉出那些使吾人尊重或蔑視別人及自己的條件。”（《典範消失》：頁 18）

溝通只有在特定的情況下會讓道德參與進來。盧曼認為，正是在這些道德溝通的情況裡，人們常常可以觀察到道德評價中一種特殊的熱情、特殊的固執。一旦使用了道德，就難以再將它收回，這是因為道德符碼不只是關連到個人的某些部份而已——一個人在道德問題上是作為一個整體而受到考驗。尤其，道德溝通不只是賦予尊重，並且也會賦予蔑視。所以，在個人由於特定行動或見解而受到道德上的負面評價時，溝通經常走向攻擊

---

● 對一般的社會溝通來說，對道德符碼的使用是一種病理現象，因為它顯示出溝通系統不再能為溝通者解決問題（或複雜性）。（譯註）

性的爭辯。道德在固執的情況下最後是以爭吵、暴力及威嚇收場。“道德是個具有風險的作為。將事情道德化的人是涉身於一個風險，並且容易在遭到反擊時發現自己的處境是，必須找尋更強的手段，或者就是失去自尊。所以，就道德不會駐足於那些想當然爾的事物上，並且道德在這些事物上是多餘的來說，它有一個製造爭論的趨勢，或者有一個從爭論裡出現進而使爭論尖銳化的趨勢。”（《全社會結構與語義》卷三：頁 370）

對盧曼而言，道德的問題之一就在於，道德溝通太過於經常製造衝突或將衝突尖銳化，這個問題迄今在相當大程度上隱匿在哲學上的倫理構想之外。在哲學傳統裡，人們大多將倫理理解成是一個為道德判斷奠定理據的事業。這個傳統迄今仍然存活著，對此阿培爾、哈伯瑪斯或羅爾斯即是例證。相對於此，盧曼如我們前面所提到的，將倫理定義為關於道德的反省理論。據此說法，倫理的任務不再是對道德奠定理據，而是反省道德。倫理被理解成任何一個對道德所作的認知上之描述，這個描述是從道德的內在觀點來反省道德溝通。因此，有異於從外觀察道德的社會學，倫理性反省是取向於善／惡這個道德符碼。在此必須再一次清楚地指出，盧曼的旨趣並不在於提出一個在道德的反省理論下所理解的新倫理。反而對他來說，所關乎的是，從社會學的全社會理論這個觀點來為這樣一個倫理提供激勵。但是，每一個接受到這些激勵的倫理構想必然地會掉入到

傳統的倫理概念的對立面。所以，倫理作為奠定理據與倫理作為反省這兩者之間有著重大的差異。接下來，我們簡短地討論兩者的四項差異。

182 首先，一個將自己定義為道德的奠基理論的倫理是要求，將「道德判斷」這件事標示為正確的或理性的；縱然傳統的諸倫理構想之間是有差別的，但大多以下述方式進行的：援引最後的理由或者原則——例如康德的絕對命令，或者阿培爾所提的「有待避免的執行性矛盾」原則——，這些理由或原則本身是不需要奠定理據的。盧曼不贊成這種看法而認為，任何的（最後）理由都由於其貫徹而發現自己處在與其它可能性相比較的情況，並因此而失敗。<sup>65</sup>在奠定理據的階梯的終點處並沒有最高的原則，反而是能取來代用的諸可能性。所以，奠定理據不會導致一個統一，不會導致必要的條件，反而只是導致進一步的差異、偶連性。每一個理據之奠定

“本身會一直破壞自己，這是起因於它在它所要關閉之處開啓了通往其它可能性的入口。當我們觀察這件事時，我們會得到一個結果就是，奠定理據是一個弔詭作為，這個作為依舊必須以某種的不誠實來實現自己。”

（《全社會結構與語義》卷三：頁 360）所以盧曼為倫理

<sup>65</sup> 故而這些（最後的）理據奠定的失敗也在各個倫理中被指出來；像葛包爾（Richard Gebauer）就在這個意義下解構了哈伯瑪斯所代表的商談倫理的說法（參閱 Gebauer 1993）。



提出的建議是，放棄為道德判斷奠定理據，並進而將自己限定在對道德事態作出認知上的描述。

第二，「倫理的任務在於為道德判斷奠定理據」這個看法的出發點是：藉助於倫理原則所給的理據，人們製造出普遍的、統一性的，也就是共識性的關於道德的想法，並將之制度化。基於這樣的理由，在康德傳統下的阿培爾與哈伯瑪斯的倫理構想也把論述倫理標示為「普遍化的基本原則」（Universalisierungsgrundsatz）。同時，他們嘗試著以「現代全社會的特徵在於共識性價值與規範的持存」這樣的看法來為自己的宣稱找尋依據。一個接受了社會系統理論激勵的倫理是反對這樣的看法，這裡並不否認，好／壞這個道德符碼具有普遍的相關重要性，但我們要質疑的是，人們以統一方式——亦即藉著同樣一個決定綱要（Entscheidungsprogramm）——來使用好／壞這個道德符碼。事實上，每個道德上的肯認都必須考慮到，它會被其它道德綱要的觀點所觀察與批判。盧曼認為，正是在現代全社會裡不再能形成具有全社會範圍下具統一性的道德綱要。“現在，我們全社會裡對道德使用的特徵似乎在於，二元符碼雖然持續不斷地被使用著，但是人們在綱要這個層次上無法再假設共識存在。無論如何，在關鍵情況下——在這些情況下，道德是值得人們清楚地當作溝通形式來用——是無法假設共識存在。”（Luhmann 1991c：頁498）

接下來的一個重點是與上述相關連的。第三，對道德溝通所作的社會學式觀察告訴我們，現代全社會的基礎不在於道德。這個陳述遠遠地超越過了「全社會裡對道德的想法是分歧的」這個已論題化了的命題。這個陳述指出，現代的、功能分化的全社會不再能透過道德溝通而被整合。功能系統主要是經由二元符碼而分化出來的。例如，政治系統是以執政／在野這個區別為取向的，科學系統是以真／不真這個區別為取向等等。“在這些情況裡，沒有一個符碼的二值能夠與道德符碼的二值完全一致。事情不能變成說，人們將執政一方解釋為結構上是善的，在野一方則是結構上是壞的或者惡的。果真如此，那就等於在宣稱民主死亡了。我們可以輕易地在真／不真、好成績／差成績、貨幣支付／不支付、決定愛此人或者不愛其他伴侶這些情況中，來檢視同樣的道理。功能符碼必須被安置在較高的非道德性這個層次，因為符碼必須使系統的所有運作都能構到兩個值。”（《典範消失》：頁 23、24）功能符碼的結構是無視於道德的，也就是說，這些符碼不是針對著好／壞這個區別而被設置。在功能系統裡道德溝通再度出現，是有可能的。但是，這個可能性發生的類型與方式並不是取決於“一個能統一全社會的後設符碼，而是取決於個別功能系統的結構條件”（《全社會結構與語義》卷三：頁 431）盧曼認為，現代全社會是多脈絡地被結構起來的。這是指，全社會裡存在著一個無可化約的多樣

之觀察可能性，這些可能性無法經由一個阿基米德立足點而彼此轉送到對方那兒。所以，並沒有道德性整合這個可能性，並且同樣地也沒有全社會的政治性、經濟性等等整合的可能。相對於系統論的看法，古典倫理——社會學傳統亦然——相信道德能整合整個全社會。

然而，道德符碼的普遍可運用性——這類似於其它區別——並不是說，道德在經濟、法律、政治、科學等等之外已經分化出一個特有的功能系統。道德問題恰恰不會被指定到一個在某程度來說是負責的位置那兒，反而這些問題是在整個全社會的範圍裡——似乎在任何時刻，並且在任何地方——被處理著，或者恰恰不被處理（參閱《全社會結構與語義》卷三：頁 434）。

我們曾在「觀察」這個概念的關連下強調，每一個在對自己進行觀察的觀察會把自己捲入到弔詭中。所以第四點是，這道理也適用在道德溝通，也就是說，適用於那些將觀察導向於好／壞這個區別的溝通。“每一個二元符碼，道德符碼亦然，在把符碼應用在自己身上時會導致弔詭。人們無法決定，是否好／壞這個區別本身是好的，或者不如說是壞的。”（《典範消失》：頁 27）我們早已熟知一些關於「不齒的行為可以引起好的後果，道德行為可以引起差的後果」的例子。因而人們無法決定，倫理式反省現在是否應該建議一個好的或壞的行動。盧曼認為，傳統倫理卻輕率地使道德符碼的弔詭隱匿起來。“人們不讓道德的弔詭發生作用，並且將

它轉變成一個奠定理據的問題。道德化所產生的這個令人疑慮的真實後果——如果我們真的看到這個後果的話——並沒被歸因到道德那兒。”（《全社會結構與語義》卷三：頁 434）在傳統的倫理構想中，道德始終被視為是好的事物。相對於此，一個扣接到社會學式觀察的倫理可能有個任務，就是去反省道德符碼的兩邊，亦即道德溝通的正面與負面後果。這樣一個倫理尤其要強調的或許是，以蔑視來進行威嚇的道德溝通離爭吵、暴力、爭鬥式論辯並不遠。基於這個理由，盧曼建議倫理去闡明道德溝通的危險與風險。“由於這樣事態，這個或許最為緊迫的倫理任務是，告訴人們要提防道德。”（《典範消失》：頁 41）

盧曼所從事的社會學式道德觀察提出了一些問題。我們從上一段所提到的重點開始來談，即，盧曼為倫理所提的建議——即提防道德——是與哲學傳統相互補的。但問題是，這個建議是否適用於一個分化理論的進路。這樣一個進路可能還得去反省道德溝通的負面與正面後果，並且不能再度地將自己限定在道德符碼的其中一面。功能分析的任務可能正在於，去闡明符碼兩面的社會條件。當盧曼自己強調，道德可以完全“根據個別功能系統的結構條件”而在諸系統的綱要中出現時，那麼藉此所得到的結論已不是在說，這個“由道德而來的感染”（《全社會結構與語義》卷三：頁 431）只能有負面的後果，並且我們得提防這個後果。倫理或許可以推薦

一個受控制了了的對道德之使用。第二個問題——也是與此相關的問題——是，是否社會學自己應該（或者可以）藉著一個道德的，或者較好是說，批判的推動力而出現。

### 重要基本概念摘要

- § 道德（Moral）是一個溝通的特別形式，這個形式藉由好／壞這個區別而指出尊重／蔑視。 186
- § 倫理（Ethik）是任何一種對道德所作的認知上之描述，這個描述試著內在地，即藉助於好／壞這個符碼，來反省道德溝通。

### 參考文獻

*Niklas Luhmann: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3, Frankfurt/M. 1989, S. 358-447.*

### 5-3 批 判

藉由追問系統理論的批判潛能時，我們會觸及到一個重點，這個重點在研究盧曼社會系統理論時，始終佔有一個顯著的地位。在過去以及現在，盧曼在他的思想持續創新的同時也受到人們責備，認為他進行著一個非批判性的描述，甚至是對全社會關係進行辯護式的證成。就如前面所指出的，哈伯瑪斯早在六〇年代所表述出來的那些反對意見早已成了這類批評的主流。此外，哈伯瑪斯十多年之後——也就是在社會系統理論成功地轉向自我再製概念的那時候——又重複他的批評。此外，他仍然強調，盧曼的系統理論式的功能主義見解，帶有社會技術的旨趣以及保守的旨趣。哈伯瑪斯認為，這個環繞著自我再製理論而擴展開來的社會系統理論“根本不得以肯定的方式，來應付現代全社會裡複雜性的高漲”（Habermas 1985：426）。到今天，這個曾以各種變異方式而實行出來的批評，已經主導了人們對盧曼社會學理論的探討。<sup>66</sup>「盧曼理論不具有批判潛

187

<sup>66</sup> 有時後，這種探討的特徵就在於，其批評無法深入下去，這些批評根本不能理解到盧曼系統論的理論構想。瑞舍——雪佛正確地指出，大部份的二手文獻“沒有理解，反而全是在反駁”盧曼的理論（Reese-Schäfer 1992：頁 16）。這有

能」這個命題，表面上似乎是屬於當代社會學事業中無可再追問下去的基本共識。當人們思考到盧曼自己在一篇文章裡談到批判社會學的終結時，這種印象就更強烈了。那麼，追問自我指涉系統理論的批判潛能，是指什麼？

當人們藉助於其它區別時，有可能得到另一個答案。「觀察始終是受限於某些區別」這件事是社會系統理論的重要陳述。在這個結尾部份我們想掌握住這個理論的一些基本看法，以便以內在的方式來探尋它們所具有的批判可能性。

又，「批判」這個詞所標示的無非就是一個區別。所以，在批判的事業裡，首先關乎的是，引入區別、圈出界限、作出差異，並由此製造出觀察。就如同我們較常提醒的，盧曼的理論是採取二階觀察者的立場。不管個別觀察者在二階觀察與描述下所得出的結果是什麼，清楚可見的是，這時所關乎的不會是去表述一個規範性理想，並且以這個理想人們可以衡量及批判全社會關係。<sup>67</sup>這樣一個進行方式可能會回到一階觀察的層次上，而這個一階觀察是嘗試著從外面把全社會看成是一個獨立於觀察者之外的對象。藉著社會學中從一階到二階觀察這樣一個理論建立的轉變，傳統的社會學批判形式變得不適用了。但是，反過來說，二階觀察並不必要完

188

---

時甚至是採用信用表白的形式，在這些表白中所有的科學標準都被攔在一邊。西桂斯特的文章就是一例，見 Sigrist 1989。

全犧牲掉「批判」這個要求。批判的形式隨著過渡到二階觀察而有所改變。

如果在社會學裡談到批判或批判性事務，那所指的是大多是下列三點：

——批判是揭露不可透視的、潛藏的結構。

——批判是為全社會的發展開拓出可能的替代項。

——批判是為全社會的危害情況或社會的病理現象加以啓蒙。我們的命題是，社會系統理論可以重新將這三點納入並且重新表述。然而在與傳統社會學相比較時，各自所強調的重點會有相當大的不同。

專注於對觀察進行觀察、對描述進行描述的社會系統理論，並不須要捨棄對潛藏結構及功能的闡釋。二階觀察是要在其他觀察者那兒觀察：這些觀察者不能看到什麼，他們的盲點在哪裡，他們使哪些弔詭隱匿起來等等。古典意識形態批判也有類似的認知旨趣，這種批判當然始終是帶著「給出一個對全社會真實，即真實自身

189

⑥7 「以一個規範性理想的標準來衡量全社會」這個嘗試規定了從馬克思到哈伯瑪斯的批判社會學。馬克思從事一個對資本主義增值邏輯（*Verwertungslogik*）的內在批判；同時，平等與自由的理想是作為批判的標準，這個理想是從市民社會的自明性中被取用出來的。哈伯瑪斯則相反地嘗試著藉助於自己所構思的普遍語用學（*Universalpragmatik*），來說明一個溝通理性的理想，這個理想作為規範性標準而批判說，經濟與政治對生活世界所進行的系統式侵擾是現代社會病理學的原因所在。探討哈伯瑪斯的這個由此所指出的時代診斷，請參閱 Kneer 1990。



之所是，的描述」這樣一個主張。例如馬克思就在這個意義下區分了意識形態與科學，並且從真正科學這個觀點來批判意識形態的不真的立場。“不管起源於何處，不管有什麼樣的理論裝配，『批判性理性主義』、『批判理論』等等始終是採取「能較好地認識」這個態度。它們介紹自己是具備著無瑕疵的道德推動力以及較好的察看能力。不管它們如何被小心地表述以及如何地滿足在科學性上的要求，它們的觀點是一階世界觀察者的觀點。”（〈走向終結的批判社會學〉：頁 148）在古典的意識形態批判裡人們看不見，自己的觀察也受制於一個盲點，也有著潛藏的結構，並且將弔詭隱匿起來，簡要地說就是，自己的觀察是無法看到自己所不能看到的東西。相對於此，在二階觀察的層次上所關乎的是，從這個觀察中得出自我套用的啓示。這是說，二階觀察者在面對著其它觀察者時，並不站在優勢地位，反而他必須容忍著別人反過來觀察他，並且對他的盲點啓蒙。意識形態的批判者始終同時也是意識形態者。由此，意識形態批判失去了它的意義。我們可以說，二階觀察者始終也是一階觀察者。“就如一般所習以為常的，二階觀察者可以『批判地』來對待一階觀察者，他可以以拒絕的方式或者教導的方式來面對對方，可以提出供人採納的建議（這也是我們正在做的）——但是他必須在進行觀察時，觀察他自己以及讓別人觀察他。他必須把工具公開來，必須為自己提出那些以「如何」來發問的問題。”

(〈走向終結的批判社會學〉：頁 149 及 150)

此外，社會系統理論不須要放棄對於諸替代可能性的闡明。相反地，對其它可能性的研究以及對可能替代項的比較，亦即對功能上等同的可能之問題解決方式進行對照式的比較，形成了盧曼所構思的等同功能主義在方法論上的基礎。因此我們也要在這個方向上，指出批判社會學與社會系統理論之間明顯的相似處。但是，我們不能忽略兩者的對立之處：一個在批判立場上所做的功能等同可能性之闡明——這些可能性是二階觀察者所擁有的——無法慮及下述情形，即這些可能性建議在全社會的其它領域裡會直接地被探究（譯按：即被觀察）。科學作為全社會系統的次系統，而社會學作為科學系統的次系統，社會學「僅僅」生產出科學的文本。這些文本在政治、經濟、宗教、教育、法律及藝術的脈絡裡有哪些作用，並不是再取決於科學判準。政治、經濟、教育、法律及藝術已經分化出來而成為現代全社會中自主的、自我指涉的以及因而是運作上封閉的次系統，這些次系統無法以直接因果關連的方式被引導。

“社會學的批判”在二階觀察的層次也意謂著，並且始終是意謂著，去批判社會學理論建立時的自我高估。藉此並不是要反駁社會學知識在全社會中所具有的一切相關重要性●——我們之所以不反對這種相關重要性，原因僅在於，社會學及科學的溝通中所關乎的是全社會內部的運作●。但是也並不藉此排除社會學理論對於全社

會其它領域的影響。“然而，我們可以在理論的討論之內製造出足夠的「雜音」與足夠的激擾，以便讓功能系統的語意注意到自己所具有的，迄今未被使用的可能性。”（《對法律的社會學式觀察》：頁 46 及 47）

第三，社會系統理論不必放棄對於全社會的危險與風險的指認。相對於社會學傳統，這裡所關乎的並不是，去表述一個規範性的全社會理想，並以此來衡量實際的全社會。反而，盧曼指出一個批判的替代形式。

191

“既是廉價又不負責的作法是，提出一些現有社會處境所無法滿足的理想，並接著責備那些一直尚未兌現的市民革命之承諾。我在這種態度裡頭看不到理論，更別提批判理論了。反之，若我們從「事物正常運作」這件事的極低機率性出發的話，可以較清楚地而且尤其較能準確地認識到，系統在關連到它自己結構上的需求時，在什麼情況下是不連貫地，並且是自我危害地運作下去。”（《社會學啟蒙》卷四：頁 132）正是在這個思考背景下，盧曼對於現代全社會的生態自我危害的考察——正如我們在前面所說明的——變得清楚了。社會系統理論是將現代全社會所造成的後果作用與其結構的需求

- 
- 指社會學知識能在其它社會領域獲得注意，甚至被應用。（譯註）
  - 指科學裡的溝通必定會受到某些功能系統的觀察，而成為一種激擾。這種激擾能引發這些系統運作。所以，科學溝通對全社會中其它系統來說，必然具有相關重要性。（譯註）

相對照，而來闡明社會問題的態勢。基於這個理由，我們覺得「盧曼僅僅凸顯出現代全社會的正面」這樣一個宣稱是錯的。一個提出「要對現代全社會作全面描述」這樣普遍主義式宣稱的社會學理論，是不會讓這一面隱匿起來的。此外，從分化理論的進路我們學習到，沒有兩面中的任一面，亦即既非正面也非負面觀點，在觀察現代全社會時是可或缺的。而我們正由此可以看到，在現代化過程的進展中，正面與負面的向度、機會與風險同樣地昇高了。“從歷史來說，特別是實際的處境已經改變，並且在觀察全社會時的經驗態勢也因而改變了。過去從未清楚地顯現出，正面與負面向度是以一種無可化解的方式接連在一起，並且透過一些結構條件，而且是相同的一些結構條件而被再生產。技術進步導致環境危害，這些危害只能透過進一步的技術進步獲得減緩，這種技術進步挾帶著全社會對技術愈來愈強的依賴。透過『偏差的強化』，功能系統的合理運作，以及正是對於最小差異、機會、時機的合理利用，製造了極大的不平等，對於這些不平等人們無法指出其功能所在。這個道理也適用於經濟，也就是適用於財富與貧窮的分配，此外這也適用於教育以及從事研究的機會。功能系統對於組織的高度依賴，導致了它們（譯按：即功能系統）依賴於組織自我再製時的『官僚』邏輯，這種邏輯大大地限制功能系統的開放性與彈性，並且使得系統一直將機會攔在一旁。由此，期望與真實，吾人視之可能者與實際

發生者之間的落差就加大了。”（《社會學啓蒙》卷四：頁 36）

盧曼認為，在此所談及的全社會問題的態勢，並不是那些可藉助短期改變而獲得解決的危急現象。危機（Krise）這個概念暗指一個錯誤的圖像。這裡所關乎的毋寧是現代全社會本身的結構性效果，這些效果正是由現代全社會的現代性——即功能分化原則——所引起的。“誰要是談及危機的諸徵兆，就是尚未放棄希望。這個概念所具有的呼籲特性，正是在於危險與希望之間的緊張性。人們將當代的危急現象溯回到錯誤的發展，尤其是工業資本主義，而且這些錯誤是可以修正過來的。在七〇年代我們還可以讀到，現代全社會的生態問題是追求利潤的資本主義的一個現象，這在社會主義條件下是不會出現的。彷彿在一個「吾人可將結構與效果再引回到全社會本身」的這樣全社會背後，必定存在著一個好的全社會。〔……〕但是，當人們以社會學方式來解釋這個危機的時候，一個全社會理論出現了，這個理論不再只將危機現象看待為短暫的，不再將危機只溯回到錯誤的意識或錯誤的政治，反而是必須將危機掌握為現代全社會的結構性效果。而且，如果全社會那麼真實地遭遇到它自己的話，那批判還能說什麼？”（《走向終結的批判社會學》：頁 147 及 148）

我們在上一段很詳細地引了盧曼的話，為得是要指出，在他的作品中有一系列的意見，這些意見至少標出

193 了一個可能的方向來回答「批判」這個問題。但是，我們不想因此而宣稱說，盧曼自己已經把這個問題放在他的理論旨趣的首要位置。在上述所提的批判概念的三個面向中（潛藏結構的闡明、替代可能性的拓展、對全社會問題態勢的啓蒙），盧曼迄今的作品似乎以第一個面向為主。最後，對我們來說，重要的是去指出，其它的兩個面向也被納入到社會系統理論的架構裡，並且更強地被擴展開來。這告訴了我們，社會系統理論中尚有許多是必須再進一步思考並翻寫的。無論如何，就如盧曼所說的那樣，社會系統理論希望讀者能帶著“足夠的耐心、想像力、靈敏性、好奇心來試看看，在這個理論裡，這些重新翻寫的嘗試會給出什麼東西。”（《社會系統》：頁 14）

# 本書常引用的盧曼作品

- 〈意識的自我再製〉：Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Soziale Welt 36 (1985), S.402-446.
- 《法律的分出-關於法律社會學及法律理論之論文集》：Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt /M. 1981.
- 〈阿基米德與我們. 訪談〉：Archimedes und wir. Interviews, hg. v. Dirk Baecker und Georg Stanitzek, Berlin 1987.
- 《觀察現代》：Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.
- 〈意識如何參與溝通？〉：Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt ?, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M. 1988, S. 884-905.
- 《認知作為建構》：Erkenntnis als Konstruktion, Bern 1988.
- 〈走向終結的批判社會學〉：Am Ende der kritischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 147-152.
- 《宗教的功能》：Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977. ( 英文版：Luhmann, N., 1984: Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. Translated with an introduction by Peter Beyer, New York / Toronto: Mellen )
- 《全社會結構與語義. 關於現代全社會的知識社會學的研究》：Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 3 Bände, Frankfurt/M. 1980, 1981 und 1989.
- 《全社會理論或者社會技術. 系統研究能提供什麼？》：Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung ?, Frankfurt/M. 1971 (mit Jürgen Habermas). ( 英文版摘要: Meaning as Sociology's Basic Concept , 收錄於：Luhmann, N., 1990: Essays on Self-

Reference, New York: Columbia University Press )

- 《愛作為熱情》：Liebe als Passion, Frankfurt/M. 1982 ( 英文版：Luhmann, N., 1986: Love as Passion. The Codification of Intimacy. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones, Preface to the English Edition by Niklas Luhmann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. )
- 《生態溝通·現代社會能應付生態的危害嗎？》：Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen ?, Opladen 1986.
- 《典範消失》：Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt/M. 1990. ( 英文版：Luhmann, N., 1991: Paradigm Lost: On the Ethical Reflection of Morality. Speech on the Occasion of the Award of the Hegel Prize 1989, in : Thesis Eleven ( Cambridge, Mass. ) 29, 1991, P. 82-94 )
- 《說與沉默》：Reden und Schweigen, Frankfurt / M. 1989(mit Peter Fuchs)
- 《道德社會學》：Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann/ Stephan H.Pfürtnner(Hg.): Theorietechnik und Moral, Frankfurt/M. 1978, S. 8-116.
- 《對法律的社會學式觀察》：Die soziologische Beobachtung des Rechts, Frankfurt/M. 1986.
- 《風險社會學》：Soziologie des Risikos, Berlin/New York 1991.( 英文版：Luhmann, N., 1993 : Risk : A Sociological Theory. Translated by Rhodes Barrett, Berlin / New York : de Gruyter )
- 《社會系統·一個一般理論的大綱》：Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984. ( 英文版：Luhmann, Niklas, 1995 : Social Systems, Translated by John Bednarz, Jr./ Dirk Baecker, Standford, California : Stanford University Press. )



《社會學啓蒙》：Soziologische Aufklärung, 5 Bände, Opladen 1970,  
<sup>3</sup>1975, 1981, 1987 und 1990.

《大學作爲處境》：Universität als Milieu, hg. v. André Kieserling,  
Bielefeld 1992.

《全社會的經濟》：Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.  
1988.

《全社會的科學》：Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.  
1990.



## 參考文獻\*

- Baecker, Dirk, 1992: Die Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Kommunikation, in: Wolfgang Krohn und Günter Küppers (Hg.): Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt/M., S. 217-268.
- Baecker, Dirk/ Jürgen Markowitz/ Rudolf Stichweh/ Hartmann Tyrell/ Helmut Willke (Hg.), 1987: Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60 Geburtstag, Frankfurt/M.
- Beck, Ulrich, 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Bertalanffy, Ludwig v., 1951: Zu einer allgemeinen Systemlehre, in: Biologia Generalis. Archiv für die allgemeinen Fragen der Lebensforschung 19, S. 114-129.
- Bertalanffy, Ludwig v., 1956: General System Theory, in: General Systems. Yearbook of the Society for the Advancement of General Systems Theory, Bd. 1, hg. v. Ludwig v. Bertalanffy und Anatol Rapoport, Ann Arbor/ Michigan, S. 1-10.
- Dahrendorf, Ralf, 1986: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie, München.
- Deleuze, Gilles, 1968: Différence et répétition, Paris.
- Durkheim, Emile, 1965: Die Regeln der soziologischen Methode, 2. Aufl., Neuwied/Berlin.

---

\* 從1958到1992年的盧曼所有作品都已登錄在 Klaus Dammann/ Dieter Grunow/ Klaus P. Japp (Hg.), Die Verwaltung des politischen Systems. Neuere systemtheoretische Zugriffe auf ein altes Thema, Opladen 1994. 一書的附錄。裡面詳細註明了所有以其它語文出版的譯本。這對熟悉英文的讀者來說是一個很好的查閱參考。

- Durkheim, Emile, 1988: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, 2. Aufl., Frankfurt.
- Esposito, Elena, 1991: Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt/M., S. 35-57.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1988: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg.
- Foerster, Heinz v., 1985: Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig/Wiesbaden.
- Foerster, Heinz v., 1987: Erkenntnistheorien und Selbstorganisation, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 133-158.
- Foucault, Michel, 1988: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M.
- Fuchs, Peter, 1992a: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt/M.
- Fuchs, Peter, 1992b: Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie, Opladen.
- Gebauer, Richard, 1993: Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas, München.
- Giddens, Anthony, 1988: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/M. /New York.
- Glanville, Ranulph, 1988: Objekte, Berlin.
- Günther, Gotthard, 1976: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Erster Band, Hamburg.
- Günther, Gotthard, 1979: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Zweiter Band, Hamburg.

Habermas, Jürgen, 1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M., S. 142-290.

Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen, 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M.

Hahn, Alois, 1987: Sinn und Sinnlosigkeit, in: Hans Haferkamp /Michael Schmid (Hg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt/M., S. 155-164.

Hahn, Alois/Willy H. Eirmbter/Rüdiger Jacob, 1992: AIDS: Risiko oder Gefahr?, in: Soziale Welt 43, S. 400-421.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M.

Hejl, Peter M., 1982: Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme, Frankfurt/M./ New York.

Hejl, Peter M., 1987: Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 303-309.

Joas, Hans, 1992: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.

Jonas, Hans, 1979: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M.

Kneer, Georg, 1990: Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der 'Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas, Opladen.

Kneer, George 1992: Bestandserhaltung und Reflexion. Zur kritischen

- Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität, in: Werner Krawietz und Michael Welker (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt/M., S. 86-112.
- Kneer, Georg, 1993: Selbstreferenz, Ironie und Supervision. Systemtheoretische Betrachtungen des modernen Staates, in: Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau. (in Vorbereitung)
- Kneer, Georg/Armin Nassehi, 1991: Verstehen des Verstehens. Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik, in: Zeitschrift für Soziologie 20, S. 341-356.
- Knyphausen, Dodo zu, 1992: Paradoxien und Visionen. Visionen einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen, in: Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung, Delfin 1992, Frankfurt/M., S. 140-159.
- Köck, Wolfram K., 1990: Autopoiese, Kognition und Kommunikation. Einige kritische Bemerkungen zu Humberto R. Maturanas Bio-Epistemologie und ihren Konsequenzen, in: Volker Riegas und Christian Vetter (Hg.): Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes, Frankfurt/M., S. 159-188.
- Krohn, Wolfgang/Günther Küppers/Rainer Paslack, 1987: Selbstorganisation - Zur Genese und Entwicklung einer wissenschaftlichen Revolution, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 441-465.
- Kuhn, Thomas S., 1976: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M.
- Levy-Bruhl, Lucien, 1959: Die geistige Welt der Primitiven, Düsseldorf/Köln.
- Luhmann, Niklas, 1978: Geschichte als Prozeß und die Theorie soziokultureller Evolution, in: Karl Georg Faber und Christian Meier (Hg.): Historische Prozesse, München, S. 413-440.

- Luhmann, Niklas, 1986a: Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72, S. 176-194.
- Luhmann, Niklas, 1986b: Das Medium der Kunst, in: Delfin 4, Heft 1, S. 6-15. ( 英文版 : Luhmann, N., 1987 : The Medium of Art, in: Thesis Eleven ( Australien ) 18/19, 1987/1988, P. 101/113 )
- Luhmann, Niklas, 1987: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie 16, S. 161-174. ( 英文版 : Luhmann, N., 1988 : Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society, in: Sociological Theory 6 ( 1988 ) , P. 26-39 )
- Luhmann, Niklas, 1988: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie, in: Merkur 42, S. 292-300.
- Luhmann, Niklas, 1990: Sthenographie, in: Niklas Luhmann/ Humberto R. Maturana/ Mikio Namiki/ Volker Redder/ Francisco Varela: Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien? München, S. 119-137. ( 英文版 : Luhmann, N., 1990 : Sthenography, in : Stanford Literature Review 7 ( 1990 ) , P. 133-137 )
- Luhmann, Niklas, 1991a: Die Form "Person", in: Soziale Welt 42, S. 166-175.
- Luhmann, Niklas, 1991b: Sthenographie und Euryalistik, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt/M., S. 58-82.
- Luhmann, Niklas, 1991c: Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe, in: Politische Vierteljahresschrift 32, S. 497-500.
- Luhmann, Niklas, 1992: Operationale Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Hans Rudi Fischer/Arnold Retzer/Jochen Schweitzer (Hg.): Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt/M., S. 117-131.

- Luhmann, Niklas, 1993: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral, in: Bechmann, Gotthard (Hg.): Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung, Opladen, S. 327-338.
- Lyotard Jean Francois, 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/Wien.
- Lyotard Jean Francois, 1987: Der Widerstreit, München.
- Maturana, Humberto R., 1982: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/Wiesbaden.
- Maturana, Humberto R., 1990: Gespräch mit Humberto R. Maturana, in: Volker Riegas/Christian Vetter (Hg.): Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes, Frankfurt/M., S. 11-90.
- Maturana, Humberto R./Francisco Varela, 1982: Autopoietische Systeme: eine Bestimmung der lebendigen Organisation, in: Humberto R. Maturana: Erkennen, Braunschweig/Wiesbaden, S. 170-235.
- Maturana, Humeberto R./Francisco Varela, 1987: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München/Wien.
- Merton, Robert K., 1967: Der Rollen-Set. Probleme der soziologischen Theorie, in: Heinz Hartmann (Hg.): Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie, Stuttgart, S. 255-267.
- Münch, Richard, 1988: Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parson, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt/M.
- Münch, Richard, 1991: Dialekt der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt/M.
- Nassehi, Armin, 1992: Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns



Theorie selbstreferentieller Systeme, in: Werner Krawietz und Michael Welker (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt/M., S. 43-70.

Nassehi, Armin, 1993a: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen.

Nassehi, Armin, 1993b: Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität, in: Sociologia Internationalis (im Erscheinen).

Parsons, Talcott, 1951: The Social System, Glencoe.

Parsons, Talcott, 1968: The Structure of Social Action, New York.

Parsons, Talcott, 1976: Zur Theorie sozialer Systeme, Opladen.

Parsons, Talcott/Robert F. Bales/Edward A. Shils, 1953: Working Papers in the Theory of Action, Glencoe.

Perrow, Charles, 1989: Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik, Frankfurt/M./New York.

Reese-Schäfer, Walter, 1992: Luhmann zur Einführung, Hamburg.

Roth, Gerhard, 1987a: Erkenntnis und Realität. Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs der Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 229-255.

Roth, Gerhard, 1987b: Autopoiese und Kognition. Die Theorie H.R.Maturanas und die Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs der Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 256-286.

Rousseau, Jean-Jacques, 1963: Der Gesellschaftsvertrag, Stuttgart.

Schmidt, Siegfried J., 1987: Der Radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs, in: ders. (Hg.):

- Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M., S. 11-88.
- Schneider, Wolfgang Ludwig, 1991: Objektives Verstehen. Rekonstruktion eines Paradigmas : Gadamer- Popper- Toulmin- Luhmann, Opladen.
- Schneider, Wolfgang Ludwig, 1992: Hermeneutik sozialer Systeme, in: Zeitschrift für Soziologie 21, S. 420-439.
- Schütz, Alfred, 1971: Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag, S. 237-298.
- Sigrist, Christian, 1989: Das gesellschaftliche Milieu der Luhmannschen Theorie, in: Das Argument 178, S. 837-862.
- Simon, Fritz B., 1988: Unterschiede, die Unterschiede machen. Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik, Berlin.
- Spencer Brown, George, 1971: Laws of Form, London.
- Srubar, Ilja, 1989: Vom Milieu zu Autopoiesis. Zum Beitrage der phänomenologie zur soziologischen Theoriebildung, in: Christoph Jamme und Otte Pöggeler (Hg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls, Frankfurt/M., S. 307-331.
- Steinbacher, Karl, 1990: Art. Funktion (sozialwissenschaftlich) /Funktionalismus, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Band 2, Hamburg, S. 205-211.
- Stichweh, Rudolf, 1991: Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert), Frankfurt/M.
- Teubner, Gunther, 1989: Recht als autopoietisches System, Frankfurt/M.

- Thomas, Günter, 1992: Welt als relative Einheit oder als Letzthorizont? Zur Azentrität des Weltbegriffs, in: Werner Krawietz/ Michael Welker (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme, Frankfurt/M., S. 327-354.
- Tjaden, K.H., 1971: Soziale Systeme. Materialien zur Dokumentation und Kritik soziologischer Ideologie, Neuwied/Berlin.
- Weber, Max, 1976: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen.
- Weizsäcker, Christian v./Ernst Ulrich v. Weizsäcker, 1984: Fehlerfreundlichkeit, in: Klaus Kornwachs (Hg.): Offenheit - Zeitlichkeit - Komplexität. Zur Theorie der offenen Systeme, Frankfurt/ M. /New York, S. 167-187.
- Wenzel, Harald, 1986: Einleitung des Herausgebers: Einige Bemerkungen zu Parsons' Programm einer Theorie des Handelns, in: Talcott Parsons: Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns, Frankfurt/M., S. 7-58.
- Wenzel, Harald, 1991: Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems, Frankfurt/M.
- Wiener, Norbert, 1963: Kybernetik. Regelung der Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine, 2., rev. und erg. Aufl, Düsseldorf/Wien.
- Willke, Helmut, 1989: Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation, Weinheim/München.
- Willke, Helmut, 1992: Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft, Frankfurt/M.

### 盧曼的部份英譯作品：

- Luhmann, Niklas, 1979 : Trust and Power, Chichester: Wiley.

Luhmann, Niklas, 1982 : *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.

Luhmann, Niklas, 1985 : *A Sociological Theory of Law*, London: Routledge.

Luhmann, Niklas, 1990 : *Political Theory in the Welfare State*, Translated and introduced by John Bednarz, Jr., Berlin/ New York: de Gruyter.

# 名詞索引

條目後的頁碼係原著頁碼，

檢索時請查正文頁邊的數碼。

由於系統、環境、複雜性、社會學之類的概念幾乎在每一頁都會出現，所以在此並不將它們編列進來。那些透過目錄即可找出的概念，是可以一目瞭然的，同樣也不在此編列之內。以斜體表示的頁碼是表示讀者可以在那些段落中得到概念的定義或者極為基本的說明。

## A

- Aufklärung (啓蒙) 44, 46, 177, 188, 193
- Autarkie (自足) 51, 64
- Autonomie (自主性) 51, 54, 56, 58, 63, 138, 139, 151, 162, 190
- Autopoiesis (自我再製)  
12, 24, 47-51, 54-61, 63-65, 68, 69, 71, 74, 77-79, 81, 84, 87, 89, 90-93, 97, 104, 111-112, 116-117, 119, 121, 123-124, 126, 134, 136, 138, 144, 146, 150, 156, 163, 186
- 12, 15, 98, 100-104, 107-108, 110, 120, 143, 146-148, 155, 167, 174-176, 189
- Beobachtung (觀察) 18-19, 29, 96-110, 118, 135, 142, 144-145, 147, 148, 151-153, 155, 161, 167-168, 170-172, 174-179, 183-185, 188-191
- Beobachtung zweiter Ordnung ([第]二階觀察) 100-104, 109-110, 144, 147, 151-152, 161, 167, 170-172, 174, 188-190
- Bestand (持存) 29, 36, 38-39, 92, 182
- Bestandserhaltung (持存之維持) 36, 40-41, 45,

## B

Beobachter (觀察者)

92

Bestandsproblem (持存問題) 39

Bewußtsein (意識) 40, 60-64, 66-73, 76, 79-80, 83-84, 86-87, 90-91, 95, 155-156, 161, 169, 172-173, 192

Bewußtseinsphilosophie (意識哲學) 63, 70, 74, 162

Bewußtseinssystem (意識系統) 57-61, 67, 69-72, 81, 83-88, 97

Black box (黑盒子) 22-23

blinder Fleck (盲點) 100, 101, 103, 105-106, 109, 110, 188, 189

## C

Code (符碼) 127, 131-134, 136-138, 142, 145, 147, 149, 179-181, 183-184, 186

Codierung (符碼化) 128, 132-133, 135-136, 141, 145, 147

## D

Differenzierung (分化):

- , funktionale (功能分化) 131, 134, 138-139, 141-142, 145-148, 155, 158-159, 162, 183, 192
- , segmentäre (片段式分化) 122-125, 127, 131, 141, 153, 158-159
- , stratifikatorische (層級式分化) 126, 129, 131, 141, 146, 158

## E

Eigenwert (固有价值) 150-152

Emergenz (茁生) 62, 64-65, 68, 70, 74, 79-80, 84, 89, 91

Entparadoxierung (去弔詭化) 104-105, 107, 109, 137

Epistemologie (認識論) 56, 97, 135, 138, 146

Erkenntnistheorie (認知

理論) 12, 98

Ethik (倫理) 178-179, 181-182, 184-186

Evolution (演化) 15, 48, 117-119, 121-123, 176

## F

Fremdreferenz (異己指涉) 99, 130, 144-145

Funktion (功能) 10, 30, 37-40, 43-44, 46, 89, 94-95, 112, 125, 128-129, 131, 142, 147, 151-152, 188, 191

Funktionalismus (功能論 [功能主義]) 9, 34, 45, 92, 124, 186

## G

Geschlossenheit (封閉性) 21, 50-52, 54, 59, 63, 67, 70, 92, 98-99, 147

Gesellschaftsstruktur (全社會結構) 116-117, 119, 121, 122, 126, 128-129, 136, 141, 158, 161, 165, 186

Gesellschaftstheorie (全社會理論) 12, 15, 104, 111-113, 115, 117, 121, 138, 142, 152, 154, 156-157, 161, 181, 192

## H

Handlung (行動) 27-31, 38, 42, 43, 46, 65, 81, 88-91, 95, 123, 124, 143, 151, 168, 169, 180, 181

Hermeneutik (詮釋學) 86

## I

Identität (認同[指認、同一性]) 74, 106, 129, 148, 158-160, 162

Individuum (個體) 73, 82, 86-87, 126, 128, 155-156, 158, 160-165

Inklusion (涵括) 128, 155-159, 162, 165

Interaktion (互動) 30, 42-43, 48, 56, 82, 84, 111, 117, 123, 126, 156, 168

Interpenetration (相互滲透) 63, 139

Irritation (激擾) 71, 190

## K

Kausalfunktionalismus

(因果功能論[因果功能主義]) 39

Kausalität (因果性[因果律、因果關連]) 22-23, 98

Kontextur (脈絡) 102, 133, 136, 138

Kontingenz (偶連性) 89, 103, 107, 113, 115, 116-119, 129, 132, 136, 147, 149, 151-152, 159, 172

Kopplung, strukturelle (結構耦合) 62-64, 71

Kybernetik (操控論) 23-25, 31, 48

## L

Lebenswelt (生活世界) 142-144, 155, 188

## M

Mensch (人) 49, 65-69,

79, 86, 87, 90, 95, 119, 155, 157

Moderne (現代) 9, 15, 113, 121, 135, 138, 140-142, 145-146, 151-152, 155, 158-159, 161-164, 169-170, 173, 176-177, 180, 182-184, 191

Moral (道德) 15, 128, 131, 178-181, 183-186

## O

Offenheit (開放性) 51-52, 59, 70, 99, 118, 133, 192

Ontologie (本體論) 98, 108, 136

Organisation (組織) 8, 10, 22-24, 29, 42-43, 48-51, 56, 80, 111, 123, 124, 139-140, 192

Organisationssystem (組織系統) 42-43

## P

Paradoxie (弔詭) 104-107, 109, 137, 147, 148, 152, 155, 167, 177, 184, 188,



- 189
- Postmoderne (後現代) 104, 145
- Programm (綱要) 132-133, 137, 140, 183
- Prozeß (過程) 24-25, 30, 37, 49, 51, 59-60, 64, 66-69, 73, 76, 79, 82, 94-95, 116-119, 121-122
- R**
- Relation (關係) 17-22, 24, 25, 40, 42, 48-49
- S**
- Selbstbeobachtung (自我觀察) 99, 100, 137, 167
- Selbstbeschreibung (自我描述) 7, 155-156, 161, 163, 164-165, 175
- Selbstorganisation (自我組織) 23-25, 55
- Selektion (選擇) 15, 75, 77-78, 81, 84-85, 93, 117-119, 122, 133
- Semantik (語意) 90, 116, 119-122, 128, 130-132, 141, 146, 150, 152, 162-165, 186, 190
- Sinn (意義) 27, 28, 64, 74-80, 96, 120, 126-129, 136, 141, 175, 189
- Sinndimensionen (意義面向) 79, 123
- Sinnverlust (意義喪失) 78, 163
- Sprache (語言) 12-14, 53, 72, 91, 120, 148
- Struktur (結構) 29-30, 36-39, 49-50, 56, 59, 76-78, 92-95, 101, 104, 115-118, 121-122, 135, 141-142, 146, 150, 154, 156, 158, 161, 188, 189, 192-193
- Strukturfunktionalismus (結構功能論[結構功能主義]) 36, 108
- Subjekt (主體) 26, 63-64, 69-70, 82, 90-91, 109, 145, 162-163
- Subjektphilosophie (主體哲學) 12, 64-65
- System, psychisches (心理系統) 57, 59-61, 63-64, 66-67, 69-72, 75, 79, 81-

82, 84, 86, 90, 95, 156,  
160-161, 165

### T

Tautologie (套套邏輯)

106, 155, 171

### V

Vernunft (理性) 109

### W

Wahrheit (真理) 33, 133,  
137-138, 140, 159

Welt (世界) 8, 14, 18, 39-  
42, 44, 46, 52, 54, 56,  
63-64, 78-79, 96-97,  
101-103, 109, 118-119,  
127-130, 135-138, 142-  
143, 145-147, 150, 152-  
153, 162, 164-165, 169,  
173, 176

Weltgesellschaft (世界社  
會) 113, 152-155

### Z

Zurechnung (歸因) 95,  
157, 168-169, 172



大師特寫

# 傅柯

*Michel Foucault*

Barry Smart 著

蔡采秀 譯

傅柯在人類思想史上的意義，不只在學界，也不受限於西方。他和許多法國思想家一樣，從現實世界的行動來實踐和檢視人文社會科學概念的有效性，這正是他的作品之所以能影響深遠和迷人的地方。

西方長期以來對「人是什麼」的探索，以及傅柯本身在身體和身體情慾對象的不對稱性，是構成傅柯一連串探索主題的最終來源。他不只從理論上批判社會對個體的人身批判，同時，也用自己的身體在同性性愛中體驗身體的愉悅經驗對於個體自覺的影響，也用自己的身體質疑社會對個人情慾對象的操控。甚至，最後也用自己的身體來測試生命的最終極限——死亡。可惜的是，這種身體極限的死亡經驗，即使是傅柯也無法重構為人文社會科學的素材。

傅柯從身體去探索西方「人是什麼」這個問題所得出的答案是，人的存在不應等同於身體是存在形式，也不應受限於身體的自然分類。超越自己的身體限制，是人類得以超越生命限制的唯一途徑：傅柯的自殺如是說。

# 後現代理論

## — 批判的質疑

*POSTMODERN THEORY*  
— *Critical Interrogations*

S. BEST & D. KELLNER 著  
朱元鴻 等譯

意識形態廣告裡的詞彙、報紙社論或電視讀書節目上的術語、建築或文學雜誌上流行的標題、民粹或雅痞知識分子的猜領袖遊戲... 這些就是您消費「後現代」的方式麼？本書建議您一些適合深度思考的題目，例如「後現代」是：新保守主義的陰謀？反理性無政府的過激？左翼聖化傳統的叛教或是除魅？世紀末的頹廢或是風雨黎明的報曉？抑鬱悲觀、膽怯虛無的犬儒？肯定樂觀、歡愉豁達的笑獅？從古代異教的計謀、希臘羅馬的倫理、啓蒙的辯證，到後工業時代科技與媒介的虛擬幻境，本書為馴良的讀者提供消費「後現代」的一套理論，也挑戰有野心的讀者來破解這套虛構的「後現代理論」。

# 巨流圖書公司書目

## ●現代思潮

後現代理論——批判的質疑 <i>Postmodern Theory —Critical Interrogations</i>	朱元鴻 等譯 S. Best & D. Kellner 著
後現代性 <i>Postmodernity</i>	李衣雲、林文凱 郭玉群 合譯 Barry Smart 著
文 化 <i>Culture</i>	俞智敏 等譯 C. Jenks 著
消 費 <i>Consumption</i>	張君政、黃鵬仁 譯 Robert Bocoock 著
科技時代的心靈——工業社會的社會心理問題	何兆武 何冰 合譯 顧忠華校閱 A. Gehlen 著
廿世紀的美國社會思潮	張承漢 著
馬克思論現代性	黃瑞祺 編著
共產主義的意識形態 <i>The Communist Ideology</i>	黃天健 譯 Gerhart Niemeyer 著
傳播工具新論 <i>Understanding Media: The extension of Man</i>	葉明德譯 祝振華 校訂 Marshall McLuhan 著

## ●輕經典專櫃

社會學的想像 <i>The Sociological Imagination</i>	張君政、劉鈞佑 譯 孫中興 校訂及導讀 C. Wright Mills 著
社會科學的理念 <i>The Idea of a Social Science and its relation to philosophy</i>	張君政 譯 陳巨擘 校訂及導讀 Peter Winch 著
科技時代的心靈——工業社會的社會心理問題 <i>Man in the Age of Technology</i>	何兆武 等譯/顧忠華 校訂 Arnold Gehlen 著
知識社會學——社會實體的建構 <i>The Social Construction of Reality—A Treatise in the Sociology of Knowledge</i>	鄒理民 譯/蕭新煌 校訂 P. Berger & T. Luckmann 著
社會學導引——人文取向的透視 <i>Invitation to Sociology —A Humanistic Perspective</i>	黃樹仁、劉雅靈 譯 Peter Berger 著
傳播工具新論 <i>Understanding Media : The Extensions of Man</i>	葉明德 譯/祝振華 校訂 Marshall McLuhan 著
文化模式 <i>Patterns of Culture</i>	黃道琳 譯 R. Benedict 著

## ●大師特寫

愛、秩序、進步——社會學之父：孔德	孫中興 著
文化與經濟——韋伯社會學研究	張維安 著
韋伯論西方社會的合理化	陳介玄、裴本瑞、張維安 著
社會實體與方法——韋伯社會學方法論	裴本瑞、張維安、陳介玄 著
馬克思學說導論——哲學與經濟學	蔡仲章 譯
<i>Marxism—Philosophy and Economics</i>	Thomas Sowell 著
馬克思論方法	黃瑞祺 編著
馬克思論現代性	黃瑞祺 編著
馬克思的經濟思想	高安邦 著
盧曼社會系統理論導引	魯貴顯 譯
<i>Niklas Luhmanns Theorie sozialer System</i>	G.Kneer / A.Nassehi 著
傅柯	蔡采秀 譯
<i>Michel Foucault</i>	Barry Smart 著
胡適的社會思想	蔡清隆 著

## ●女性思潮

女性主義思想——慾望、權力及學術論述	夏傳位 譯
<i>Feminist Thought: Desire, Power and Academic Discourse</i>	Patricia Ticineto Clough 著
設計的歧視——「男造」環境的女性主義批判	王志弘、張淑政
<i>Discrimination by Design: A Feminist Critique of the Man-Made Environment</i>	魏嘉慶 合譯
	Leslie K. Weisman 著
重塑女體——美容手術的兩難	張君政 譯
<i>Reshaping the Female body: The dilemma of Cosmetic Difficulty</i>	Kathy Davis 著
女性主義觀點的社會學	俞智敏、陳光遠
<i>An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives</i>	陳素梅、張君政 合譯
	P. Abbott & C. Wallace 著
女性與媒體再現——女性主義與社會建構論的觀點	林芳政 著
質性研究——理論、方法及本土女性研究實例	胡幼慧 主編

## ●中國文化/中國人

三代同堂——迷思與陷阱	胡幼慧 著
未斷奶的民族	孫隆基 著

中國人—觀念與行爲	文崇一、蕭新煌 主編
中國人的權力遊戲	黃光國 編著
華人幫派	陳國森 著
儒家倫理與秩序情結—中國思想的社會學詮釋	張德勝 著
思入風雲—現代中國的思想發展與社會變遷	張德勝 著
儒家倫理與法律文化—社會學觀點的探索	林 端 著
中國哲學文獻選編 (上/下)	陳榮捷 編著
胡適的社會思想	蔡清隆 著
中國古代思想中的氣論及身體觀	楊儒賓 主編

## ● 台灣論述

誰統治台灣？轉型中的國家機器與權力結構	王振寰 著
台灣的貧窮—下層階級的結構分析	蔡明璋 著
金權城市—地方派系、財團與台北都會發展的社會學分析	陳東升 著
國家發展理論—兼論台灣發展經驗	龐建國 著
台灣的都市社會	蔡勇美、章英華 主編
台灣都市的內部結構：生態的與歷史的分析	章英華 著
都市結構模式	謝高橋 著
都市社會發展之研究	蔡勇美、郭文雄 主編
台灣的社會問題	楊國樞、葉啓政 主編
醫療保健政策—台灣經驗	江東亮 著
台灣新興社會運動	徐正光、宋文里 主編
變遷中台灣社會的中產階級	蕭新煌 主編
台灣工會政策的政治經濟分析	李允傑 著

## ● 社會學

社會學—概念與應用	張君政 譯
<i>Sociology: Concepts and Uses</i>	Jonathan H. Turner 著
女性主義觀點的社會學	俞智敏、陳光達
<i>An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives</i>	陳素梅、張君政 合譯
社會學 (上/下冊)	P. Abbott & C. Wallace 著
<i>Sociology</i>	林義男 譯
	D. Light, Jr. & S. Keller 合著

社會學 (精節本)	林義男 譯
<i>Sociology</i>	D. Light, Jr. & S. Keller 合著
社會學	謝高橋 編著
社會學	張永漢 譯
<i>Sociology --A Core Text with Adapted Readings</i>	Leonard Broom 等著
社會原理	張德勝 著
社會學的想像	張君政、劉鈞佑 譯
<i>The Sociological Imagination</i>	孫中興 校訂及導讀 C. Wright Mills 著
知識社會學—社會實體的建構	鄭理民譯 蕭新煌校訂
<i>The Social Construction of Reality</i> —A treatise in the Sociology of Knowledge	P.L. Berger & T. Luckmann 著
社會學導引--人文取向的透視	黃樹仁、劉雅靈 合譯
<i>Invitation to Sociology --A Humanistic Perspective</i>	Peter Berger 著
社會學是什麼(修訂版)	黃瑞祺 譯
<i>What is Sociology</i>	Alex Inkeles 著
社會心理學新論	瞿海源 編著
社會學理論 (上/下冊)	馬康莊、陳信木 合譯
<i>Sociological Theory</i>	George Ritzer 著
社會發展理論—人性與鄉村發展取向	蔡明哲 著
法律社會學 <i>The Sociology of Law:</i> <i>A Social-Structural Perspective</i>	鄭哲民 譯 William M. Evan 著
法律與社會	吳錫堂、楊滿都 譯
<i>Law and Society : An Introduction</i>	L. M. Friedman 著
宗教與社會變遷	林本炫編譯 瞿海源校訂
台灣的都市社會	蔡勇美、章英華 主編
工業社會學	劉劍楚 著
藝術社會學	陳秉璋、陳信木 著
全球變遷與變遷全球—環境社會學的視野	王俊秀 著
醫療與社會—醫療社會學的探索	張苙雲 著
老年社會學(理論與實務)	蔡文輝、徐麗君 著
婚姻與家庭	彭懷真 著
性的社會觀	蔡勇美、江吉芳 合著
人口學	蔡宏進、廖正宏 著
社會學中國化	蔡勇美、蕭新煌 主編
思入風雲—現代中國思想發展與社會變遷	張德勝 著
胡適的社會思想	蔡清隆 著
近代中國農村社會之演變	楊懋春 著



經過三十多年的努力，盧曼已經使「系統理論」成爲德國社會學理論的新典範。但是其影響範圍卻是跨科際的，哲學、心理學、心理治療、政治學、藝術、教育、法學、新聞傳播等學科不斷地引用他的作品。其理論魅力就在於，透過更抽象的、精簡的進路來翻寫其它的理論及經驗研究的成果。對於一般讀者來說，要達到這樣的理論運用，是要付出極大的努力的。爲了極爲複雜的專業術語來控制住理論的複雜性，這是一項困難，能儘可能地在短時間內對系統理論進行介紹，這就出版了這本導讀。

本書主要分成四大部份：1. 一般的系統理論，2. 關於社會系統的理論，3. 關於全社會的理論，4. 對於今日社會的診斷。

ISBN 957732100-3



9 789577 321008