

# Soziale Systeme

Grundriß einer  
allgemeinen Theorie

# 社會系統 一個一般理論的大綱

尼克拉斯·魯曼 —— 著

魯貴顯 湯志傑 —— 譯

## Niklas Luhmann

魯曼，德國當代知名社會學家，  
他稱本書為其第一部重要的出版作品。

科技部經典譯注計畫

本書獲科技部人文社會科學研究中心補助出版

# 中文譯本導讀 | 密涅瓦的貓頭鷹們已在黑夜中飛行著

## 回想

這是一本談自我指涉的書，導論時即表明理論立場，欲將典範轉移到自我生產式的系統理論，接著在第一章開頭更提出再素樸不過的宣稱，「存在著諸系統」<sup>（註1）</sup>，藉以提醒讀者，這本書的系統理論不只是科學陳述，同時還實現著科學系統，即，本書所描述的系統之一就是這本書正在進行著的科學溝通。科學陳述本身製造出它所研究的對象，同樣的，這本書也製造出具有自我指涉能力的對象。它意不在發現對象的構造，也非使對象在科學面前變得透明，而是讓對象在科學觀察者面前變得複雜，變得更加不透明，也因此使觀察者自身變得更複雜與不透明。系統理論在思考或書寫之初就將自己擺到對象之列，隨著闡述的發展過程也不時觀看自身與所製造的對象之間的關係變化，所以，它不將自己確立為外在客觀的研究者，也不會遵循科學理論的階序分類。

一旦理論自己出現在它的對象之中，便使自己處於比較。理論甚至必須作為自己的對象，即便是在比較的壓力之下依然能運行下去。我們關於系統、自我、溝通及溝通媒介、歸因、行動、演化等等所探知的一切，也必須經得起理論的考驗，不論自我比較之後的結果是如何地令人不悅。<sup>（註2）</sup>

魯曼認為，自我指涉是個具有爆炸性的概念，一旦對它有所認識，

就很難再回到一階觀察，也會告別本體論式的想法。確實如此，而且從這本書再度印刷的次數來說，學界的接受程度似乎日漸增高，介紹魯曼的系統理論的書籍、名詞彙編的參考書、手冊推陳出新（註3）。可以說，這個理論已經有了不錯的基礎設施。不過，這並不符合讀者的閱讀經驗。原因之一在於理論被重新書寫的方式。以（教科書列入的）理論學者或學派為主軸的教科書，或以社會學思想系譜寫出的系統理論讀本往往只讓一個思想體系變得支離破碎，讀者最後記得排列或比較諸思想家時背後的判準。觀念詞典、手冊同樣也帶來困擾，使理解變得更混亂，讓讀者在被擷取出來的一條條定義、概念的迷宮裡推敲。這麼一來，讀者少有機會捕捉到社會系統的自我指涉。自我指涉除了作為運作之外，是否也能成為讀者日常生活中的一個啟蒙原則，反思自己的社會存在方式？

為此，系統理論學者傅思（Peter Fuchs）的嘗試是獨特的，也相當成功。他認為，以一本更艱澀的介紹性書籍談魯曼的著作，只會讓讀者更加不悅，也失去耐心，而且，更讓人擔憂的是，理論藉著文字所傳達的思想流動及優雅也隨之消失。於是，《Niklas Luhmann-beobachtet》（《尼克拉斯·魯曼——正被觀察著》）（註4）在1992年出版，作者也在前言道出自己同樣遭遇表達抽象系統理論的難處。最終的解法是，「[...]呈現一個以溝通概念為中心的理論，最好的方式或許是模擬一遍溝通：建構出關於系統理論的溝通。當時我的想法是，理論要解說的事情，照理——可以說實際上——也是如此發生：這個文本就是它自己的案例」（註5）。

魯曼寫出關於溝通的著作《社會系統》，書寫本身即是一種溝通，閱讀著一本關於溝通的書籍同樣也是溝通，接著，針對著閱讀時發生的

理解問題（即溝通問題）而寫就的一本導論書籍也是溝通。在這一連串溝通自我引發的過程中，還必須再加上這篇導讀，它刻意地突顯系統理論的反身性，也是溝通。這時，若將焦點擺在銜接的層次，就看到彷彿是溝通接續溝通的無限鏈，溝通的具體內容於是暫時消失（註6）。簡單地說，溝通就是持續地引發溝通，以及，持續地對於溝通（內容）進行溝通。但，所謂的內容不過是當下的溝通自己所製造的虛構物。於是，溝通既是運作，也是內容、議題，更是可以用特定名稱「溝通」來指稱自己（註7）。這讓我們想起侯世達（Douglas Hofstadter）將兩塊鑿出奇特型態的木頭擺在一起，並向三面牆壁映射，投影出三個字母（註8）。隨著不同角度，兩片木頭可化身成某一映像。它們同時既是，又不是任一個映像。這種一即是多，或多即是一的運作模態也出現於結構與期望、結構與語意、結構與事件、溝通與行動等等區別。

導讀就像所有的二手介紹書、概念手冊，皆是賽荷（Michel Serres）意義下的寄食者（註9）。它好像一座橋，建立起諸文本之間相互詮釋的特定關聯，也因此，被光明正大地放在作品開始之前，由它負責引發閱讀的動機，由它開始為讀者評價。反過來說，若少了導讀，少了參考書籍，如何能讓人渴望「更正確」的理解？不過，導讀除了帶來這些側文本（paratext）的效果之外，也能將自己視為史班賽-布朗（George Spencer-Brown）所謂的回想（recollection）。

本文試著與《社會系統》這本書建立一種互為觀察者的關係，就如上述所進行的。導讀在開始觀察這本書之前，就已處在社會學的（自我指涉式）系統理論的未標記空間之中，因此才有可能觀察這本書及作者。導讀一方面試著以系統理論的概念描述這本書（系統、溝通、結構、分化、觀察、複雜性、區別等等），另一方面則實現著系統理論所



闡述的原理（系統、溝通、結構、分化、觀察、複雜性、區別等等）（註10）。所以，吾人同時在兩個層次上創造著關於《社會系統》的溝通的實在，且這樣的實在的複雜性已遠遠超過當下吾人的描述能力。這也正是史班賽-布朗在結束形式運算，重新反思整個運算之後得出的結論：

我們設法將宇宙維持為任何一個形式，而且我們對於這樣一個宇宙的理解並不是來自於發現它的眼前呈現的樣貌，而是藉著回憶我們在一開始時為創造它而做的事情。

以這樣的方式，運算本身可以理解成一種直接的回想[...]最終，當我們再進入形式之中時，它們全都被修正且被擴展。（註11）

所有藉著形式理論認識世界、社會的方式，只是權宜地使用這個世界、社會早已備好的某個區別，藉以回想它們的原來樣貌。但，回想不是回到源頭，而只是一張照片，讓人誤以為世界、社會總有某一刻的真實尚留存著，等著被發現。就此說來，導讀不再是為了讀者，反較是系統理論對自己的回想，從它為自己準備的區別出發，讓自己知道自己還有其它的樣貌。

## 卡片盒

大概是因為很難解釋魯曼的學術產量以及無所不包的超級理論，那本向他六十歲生日致意的合輯便命名為《Theorie als Passion》（《理論

作為激情》）。從此，理論不再是冷靜旁觀的結果，它本身擁有一股難以形容的自生力量，不斷地往前推進，至死未休。

確實如此。從2015年開始，在大學及研究機構的合作下，魯曼的遺稿被仔細整理、辨識、增補之後，有些成書出版，有些當作期刊論文。這幾年一直有新的作品問世，其中頗具份量的是《Systemtheorie der Gesellschaft》（《關於全社會的系統理論》，2017年，1132頁）（[譯1](#)）、《Schriften zur Organisation》（《關於組織的論文集》，2018-2019年，陸續出版一至三冊，共約1400多頁；第四、五冊將於2020年出版）。由於這個整理遺稿的計畫至2030年結束，人們可以期待日後將有更多的且針對不同論題的論文集問世。這也讓人越加覺得那本獻給他六十歲生日的出版品的名稱，「理論為激情」，再貼切不過了。這不禁讓人要問，日後還有多少作品？系統理論還能延伸到哪些社會學的論題？以及，九萬多張筆記卡片何來的威力，讓一位被稱為「烏鴉巢裡的觀察者」（Beobachter im Krähenest）的社會學家能在三十年間寫出超過50本專書與500餘篇論文？

耗費四十餘年的卡片盒之所以引起好奇與討論——甚至有人根據他的說明寫出卡片軟體——，並非因為他做筆記的恆心，也非單純卡片的數量，而是他以系統理論的原則管理整個卡片盒，並讓它以封閉性循環的方式運行。2019年第一批公佈的數位版卡片總算讓人清楚瞭解整個卡片盒的組織原則。

魯曼身後留下的龐大資料，包括手稿、卡片盒，讓其子女對簿公堂許久，不過不是基於學術原因。2011年時，畢勒佛大學才得以買下所有的思想遺物，之後與科隆大學合作，投入北萊茵—西伐利亞科學及藝術

學院（Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste）的長期計畫（2015-2030）：「尼克拉斯·魯曼——理論作為激情。對其遺作之科學探察及編纂」（Niklas Luhmann-Theorie als Passion. Wissenschaftliche Erschließung und Edition des Nachlasses）。對於圖書館及史料保存來說，將手寫文件數位化，是理所當然的事，但若從系統理論的角度觀之，這可是一場實驗。首先，原本只存在於魯曼意識及自己書寫的卡片之間的結構耦合，如今成為科學觀察的對象，並因此溝通著意識與溝通（卡片）之間的差異，以及卡片盒與作品之間的差異：若吾人在面對這幾萬張卡片時，能激發出何種理論意識？另類的系統理論？當整個卡片系統被數位化，被印刷之後，就成為一種新的類型的文本，回過頭來描述魯曼之前發表的所有作品（於是，我們宣稱，終於知道他的作品從何而來）？再者，任何閱讀這個線上卡片系統的人都直接接受了特定的指示（編號、分類、文獻連結、議題串、評論、標籤、指示方向），因此進入一個可無限連結的世界，書籍、文章在其中具有連結的無限可能，每條連結、指示既代表著使用者的決定，也代表著知識的偶連性。現在，這個卡片系統比著作更有說服力了，它直接帶著人們實作出系統理論所宣稱的原則。第三，這個卡片系統一旦被人們閱讀，並不會成為所有人惟一的資料庫，反而，它會被接上每個人特有的筆記，被更改文獻的連結路徑，被重新歸類，被添加新的註解。這麼一來，人們是否一同建造一個無法全覽的，不斷增長的卡片系統？

人們確實可以如此想像一個不斷擴大的筆記文本。隨著不時更新的卡片系統（註12），線上讀者也將慢慢熟悉去中心化的、分化的、遞迴的原則，並打散原本魯曼所累積的連結、編號、主題群，並重組自己特有的卡片盒。魯曼的卡片盒裡有一張筆記就是關於卡片盒的運作原則：

「卡片盒作為模控式系統 | 無秩序與秩序之組合，群塊之形成與無可預見者之組合，特別就在取用已實現了的組合時 | 先決條件：放棄已確立了的秩序。預先架好的分化（例如，搜尋**vs.**內容；索引、提問、突發的想法**vs.**現有者）會重塑內在秩序中必須被當作前提的東西，並在某程度上使此秩序變得沒有必要」。

可見，知識生產不依靠著卡片的數量。如何對每張筆記卡片做出區別，連接諸區別，使區別之間產生關連，才是知識編織的關鍵（註13）。因此，魯曼自稱，「根本而言，可以卡片盒這個系統來解釋我的生產力。比起寫書，這個卡片盒耗掉我更多的心力。」（註14）這個卡片盒系統就是他為自己製造出來的思考及對話同伴（註15），從1951年起，以一張張筆記堆疊起來，耐心地創造它們之間的交互指涉關係，直到成為一個不透明的，因此能不斷為他帶來驚訝的系統。卡片盒主要的功能不是記錄他讀過什麼，別人在書裡寫了什麼，好似將吾人閱讀過的軌跡及證據錄下，相反地，他期待卡片裡的評論、概念、批評必能接上其它卡片，並在未來產生新的迴路。怪不得，在訪問時表明，他的閱讀始終是以問題為取向的，即便是胡賽爾的作品也不見得會重讀，若有人指出他的閱讀或卡片上的錯誤，他仍是保存著卡片，只會在上面加上提醒（註16）。卡片盒正是實現著他的系統理論的原則：只有當它高度複雜且封閉時，才能向環境開放，有能力處理各種學說、理論、經驗研究的文獻。也許對一位擅於考據的學者來說，魯曼的閱讀態度是不可取的，容易誤解文本，但對於卡片盒來說，並沒有誤解這回事，只有編號誤植或



卡片錯置的問題；對於魯曼來說，關鍵不在誤解，而在於未來有機會在卡片上補上一筆修正，讓自己同時看到（暫時被指認為）錯誤與正確。

## 差異

一旦習慣了卡片盒這個溝通怪物帶來的意識激擾，以及不斷在瞬間出現的概念連結之後，魯曼就很難再忍受書本裡文字的固定序列，甚至家中不擺電視。因為看著電視，就只能接受畫面的序列。書寫文字作為符號，也讓人在閱讀時很難不去預設一個實存的外在世界。這影響了魯曼的書寫方式，後面再述。

當構成系統的諸元素，也經由系統本身而被構成為諸單元時（不論作為能量、物質、訊息的»下層建築«是多麼複雜），諸系統再也沒有任何類別的基本共通性。一直作為單元而起著作用的事物，是無法從外觀察到的，反而只能被推斷。（註17）

這是對系統自我生產的定義。其中的名詞，如元素、系統、單元、訊息，其實也在其它的社會學理論中出現。抽象概念往往透過經驗才能捕捉一二，也可透過感官可及的例子解說。無論作法如何，背後皆預設了外在既予世界及其可觸及性。系統理論者該如何理解一個由系統理論家寫出的關於系統的定義呢？一個簡易的提醒原則應該有幫助：差異。不過，這個詞一般被當成二分法，因此常有謂，魯曼的理論過於簡化，僅靠著系統／環境這個區別無法容納複雜的社會實在；或者，也有認

為，差異的兩邊可能起因於空間距離、文化特性、政治立場，可透過協商或任何的彌補機制達到整合。這類看法仍守著同一性，即，差異的兩邊「是」某事物。

依史班賽-布朗的形式理論，任何事物得到其存在，是因為與「另外一切」區別開來並獲得標示。因此，某事物「是」什麼，始終得依靠著與「另外一切」的關係。在做出區別之前，不存在任何的某事物或另外一切。所以，歌聲被聽見，必然以它與其它噪音的區別為前提。這麼一來，某事物就不是一，而是二，是由兩邊組成的。傅思稱此為二性（Zweiheit）。並且，兩邊的關係類似跳著探戈的兩名舞者的關係，即，隨著對方的身體運動而改變自己的運動。徹底地說，某事物並無本質，沒有先驗的特性，只有與另外一切（另外某一事物）的差異（或區別）關係。若讀者現在懷疑，這段話所說的「某事物」不就是一個單獨存在著的實體？這正好印證了，區別的運作不因被揭發而失去作用，再者，「某事物」能在當下被說出，正在於吾人之後能談到另一「某事物」以及它們之間的關係。

在所有的例子中，最單純卻最深奧的，莫過於至少要兩件事物才能造成差異的一這個事實。要製造差異，必須有兩件事物存在（真實或想像的），是以它們之間的差異內存於彼此的相互關係中。[...]從「至少兩件」事物間而生的差異，變成了訊息。那麼，所謂的「至少兩件」事物本身的性質是什麼呢？這是個既難解又無解的問題。很明顯的，對心智和知覺來說，它們都是一種非實體（non-entity），一種非實質的存在（non-being）。它不異於存在，也不異於非存在（Not different

from being, and not different from nonbeing)。(註18)

「某事物」只存在於關係之中，才能被辨識，成為訊息。貝特森（Gregory Bateson）以電燈的開關為例指出，開關這個設備只是電路中的一個導體，當它處在開及關的狀態時，究竟說來，是不存在著開關這一實在，只有在開關切換的一剎那，才有其存在。開關這個物理裝置能在電路中作為一個差異（開／關之間切換），讓電流通過或不通過時，才成為關係中的某個實在。因此，當吾人說開關一詞時，乍聽之下是指牆上某處的物理設備，但其實指的是另一個層次的存在，它由諸差異構成。這本書所談的概念，系統、元素、結構、全社會，皆如是解。系統只有與環境區別的剎那，才得以存在；元素只有與其它元素處在某一關係時，才得以存在；全社會只有與互動區別開來，才保證溝通持續地銜接下去。

再強調一次，差異或區別不是本質性的，而是運作性的。所以，它一旦形成，必然已經為它的其中一邊選擇可能的方向，等待下一個差異出現。當差異銜接差異時，吾人就得到另一層次的差異關係。如此進行下去時，一個具有多重差異的對象就變得不透明，不再是由一般所稱的二元對立、二分法所組成的對象，彷彿吾人只要舉出某些二元對立，將它們當成對象的組成成份，就可看透對象。

差異或區別既不佔有空間，也沒有時間長度，沒有內容（註19），因此說，差異即是空，並不為過。它只發生在剎那間，但創造出某一狀態，以使下一剎那出現新的狀態，接著在下一剎那再出現新的狀態.....。訊息就是差異的差異的.....。差異所分隔出來的就變成（存在

於某關係之中的）某事物，並使吾人誤以為，此事物原本即存在著，就像恆溫系統是由暖器根據溫度計測到室內溫度，而開啟或關閉，一階觀察可以說溫度計及開關決定了室內溫度（直線的因果關係），二階觀察則說，室內溫度控制了溫度計及開關，而且，整個恆溫系統還控制了觀察者，屋主（可擴展的相互控制之循環關係）。對一位觀察者來說，諸事物，如溫度計、開關、暖器、屋主，彼此傳送著訊息（溫度的升或降、開或關、感覺冷或熱），才取得存在的資格。一旦循環的關係散去，它們就彷彿是一個個物理存在，擁有某些特性。不過，系統理論在此處停留下來思考，為何它們仍被保留著？

魯曼從海德（Fritz Heider）的媒介概念找到理論依據，將這些由差異或區別生產、銜接、再打散的諸元素（它們同樣是差異，如溫度、開關、冷熱、室內外），視為媒介裡的基質元素（Substrat），它們等待著一剎那以其它的銜接方式形成新的關連。這些基質元素便是關係層次的物質。對系統理論來說，物質並非源自環境，也非客觀存在，它同樣是觀察者以「形式 / 媒介」區別所建構的實在。因此，意義（Sinn）是溝通與意識這兩個形式的媒介，它持續地在每瞬間以「實現性 / 潛在性」這組差異製造一群基質元素，它們同樣可以被實現或成為潛在可能性。除此之外，溝通、決斷、語意（例如，孩童、身體、主體等概念）也可作為媒介。總之，魯曼的系統理論嚴格區別不同層次的實在，每個層次都有對其身而言是無法觀察的，無法繼續反思的，必須假設為既定的媒介。

吾人可以更精準地以系統 / 環境這組運作性區別思考上述提到的區別之二性：系統首先就是系統與環境這個區別的維持者，所以，系統藉著每一剎那的運作，例如溝通，既對自身予以條件化，也同時使環境依



著系統運作而改變著（註20）。換句話說，系統不只是系統 / 環境這個區別的其中一邊，它更是這個區別本身，正是它使得某一混沌未明的外在成為環境。所以，藉由區別，系統使自己得以可能。魯曼的理論從此不再談本體論意義下的系統的諸特性，代之而起的是自我生產、自我指涉概念。

系統的同一性弔詭也於焉出現。系統無法等於某個狀態，因為是它使得某狀態得以出現。甚至，對它的指認、描述——包含當下這段話——也得歸功於它的運作。它總是先一步逃離所有對它的觀察。它既是它所是，但又非它所是。這麼一來，還能說系統這個名詞嗎？現在，我們是否必須弔詭地談系統？一方面我們繼續使用系統這個名詞，另一方面又知道所談論的對象根本不同於這個名詞所給出的理解。系統就是系統。

同樣地，從時間的角度思考系統時，吾人也不能以運動意義下的時間長短看待事件。前面已談到，差異或區別是剎那起滅，而且留下一邊被標示，使系統有了某事物或某狀態。在社會系統中，這個某事物可能是行動，具有時間長度，也能讓人們感覺到它的綿延狀態，彷彿它是在時間之流。但，溝通這個運作性區別早已消失，接著又再度興起，並承載著另一個觀察層次上的諸差異（如逐漸 / 斷裂、永恆 / 時機、恆定 / 變遷），才使人們有一種自己處在當下且觀察著當下的錯覺。當下起滅的溝通只作為區別，綜合著三個選擇，所以是空洞的，沒有任何同一性。只有銜接上來的溝通所挾帶的差異才暫時地規定已消失的溝通中的差異及其被標示者為何。這麼說來，吾人所見到的溝通已是過去式，是之後溝通承載的差異所給出的描述而已。那麼，系統理論所說的系統、溝通、元素、區別、觀察等等這些運作，同樣也是溝通中的事後描述

（註21）。吾人又必須說，溝通就是溝通，元素就是元素。

系統理論包含著對自身的否定。這本書各章節對於諸重要概念的規定固然帶來某種程度的確定性，但吾人仍得顧及運作的不可觀察性，容許概念的不確定性。

## 自我指涉

卡爾維諾（Italo Calvino）在一篇科幻短文〈太空之中的記號〉（A Sign in Space）生動地談及認知、符號、記憶。文中的主角QFWFQ說，他曾在太空的旅程中做過一個記號，想在兩億年後經過那兒時再看見它。但，這個標誌不是人們現在想得到的任何東西，因為那時沒有任何一樣東西可與之區別，甚至連一條線、一個點是何物都無以得知。於是，他給出一個解決方法：

我構思出一個做出記號的想法，這的確可行，或者說，我構思出來的想法是，將一個記號想成是我想要做出的某件事，這樣，當我在太空的那個點，而不是在其它的點那兒，做出某件意謂著給出記號的事時，後來我還真的做出了一個記號。換句話說，去想一個記號這件事曾是宇宙之中，或至少在銀河系的航道上，被做出的第一個記號.....因為除了記號上的這個點，太空裡所有其它的點都是一樣的，是無法區別的。

（註22）

此文於1965年出版，先於史班賽-布朗的著作《Laws of Form》

（《形式的法則》）、連恩（R.D.Laing）的《Knots》（註23）（《結》）。

與其說卡爾維諾尋找太空裡的第一個記號，不如說，他在追問認知的可能性條件。沒有任何的指涉可能，也沒有任何區別時，靠著思考一個記號這件事，QFWFQ能區別開記號與被標記的外部世界、記號與使用記號的觀察者。自此，他看到的銀河系變得不一樣了，並且日夜思念著心中劃下的記號，想再圓與之相遇的夢想。在這本宇宙幻想的書籍之後，《形式的法則》也提出相關的問題，區別如何出現，如何運作著，以及之後如何成為計算的記號。同樣的，魯曼關心的問題是，諸心理系統之間如何出現溝通，以及隨著溝通的運作，社會面對溝通產生的複雜性問題。

吾人必須在太空中定出記號之後，才有方向、地點，才能記憶，也才有鄉愁、懷舊。魯曼的系統理論也被歸類於建構論，但這樣的標籤太容易讓人誤解，所以加上「運作性」字眼，或許能突顯他的理論獨特之處：區別（Unterscheidung）與標示（Bezeichnung）。這一組概念不得不歸功於史班賽-布朗的形式理論。但，這並不意味著，魯曼的理論是以《形式的法則》為基礎。《社會系統》這本書已經引用了《形式的法則》，但仍有限，可以看出，魯曼早已循著自己的理論方向前進，但後來藉著更精簡的數學語言，也就愈能重新觀察及重組其它的理論概念。Dirk Baecker是最能受惠《形式的法則》這本書的社會學理論學者。他的作品不只詳細討論形式計算（註24），還將形式裡的公設、推導出來的原則應用在文化、組織、人工智慧等現象上。他迄今的嘗試已經證明，從數學意義下的形式思考社會系統是可行的，也可用於深化魯曼的概念（註25）。不過，除了貝克爾（Dirk Baecker）之外，另一位心理學及心

理治療的理論學者，西蒙（Fritz B.Simon），也從數學形式找尋活化理論的藥方。他在1993年出版的一本關於系統理論進路的心理治療中已經使用《形式的法則》的計算方式（註26），之後，為了統整生物、心理及社會三個層次的系統之間的交互關係，並為此提出一個適合的抽象系統理論，於2018年寫就《諸形式·論有機體、心理的與社會的系統之耦合》（Formen.Zur Kopplung von Organismus,Psyche und sozialen Systemen）。這本書同樣奠基於史班賽-布朗的形式概念以及魯曼的一般系統理論。

形式的構成正是使用著形式本身，這是一種自我指涉，打破一般關於認知的看法，也取代因果關聯，將焦點從主（意識、行動者）客（物自身、物網絡）對立轉移到溝通的自我生產。而且，自我指涉也意謂著，（溝通的）實在並不來自某個統一、基本的實體、同一性，而是來自區別。

區別來自觀察者，《形式的法則》一開始也如此暗示。它以命令式要求讀者接受一些規定，遵守兩個公設，也舉出白紙上劃圓圈的例子，似乎在在都假設我們觀察者優先於區別，無論是時間上或條件上。不過，到了此書的最後一章，作者以形式理論反省這位「觀察者」，宣告觀察者其實就只是一組區別（註27）。觀察者概念褪去人這個譬喻。系統的運作不需要靠人、行動者。後者是在系統運行時創造出來的虛構物（註28），以使社會、心理、生理等層次暫時耦合並相互激擾。如此反省是將自己重新放到自己的理論對象之列，不但不給予自己一個外在觀察者的優位，還時時提醒自己，當理論運行時，正創造著理論所需的對象。這是一種自我指涉：觀察者進行觀察時，也一併反思觀察的可能性條件，指出自己正參與著建構對象。由此看來，系統理論者對於認知有



著某種悲觀論色彩，視區別為惟一的運作，由之撐開一個世界，佈置一片沒有盡頭的未標示空間，讓系統不斷往外跨過一道道界限，並在其中找立足點與同一性。

那麼，對象如何？作為區別的觀察者，社會系統或心理系統，在增加自己的複雜程度的同時，也使這個被觀察的對象變得愈加複雜（註29），換個角度來說，溝通的分化或溝通使用差異增加（形式／媒介、符碼／綱要、功能／本質、中心／邊陲等等）時，它所觀察（＝它所創造）的對象就更可能取得獨立地位，成為不透明者，一個被科學預設為客觀存在的完美異己指涉的對象。溝通在這樣的（彷彿外在的）對象上更樂於被否定，也更有能力控制著關於溝通的否定。這又是一種自我指涉：每一次溝通所使用差異，每一次對於對象的描述，同時回頭指出溝通這個區別的運作。

兩個觀察者，Ego與Alter，在相遇時，最可能發生的是沒有任何事情發生，各自離去。無所發生這件事讓相遇看似沒有意義，但也可能為雙方製造出無所適從的壓力，使他們不得不做些什麼，詮釋些什麼。在這樣的相互觀察下，便可能出現了某個模糊的事件，佔據了他們的注意。這一剎那起，兩個觀察者對於此事件的詮釋，以及隨之而生的身體姿勢、給出的訊號、無意間流露出來的表達，都必須考慮到對方的想法，於是，再也沒有一個純粹屬於某人的詮釋、意圖、行動。接下來發生的事件（即溝通）必然以先前的諸事件為前提，方有機會出現。每一個事件之所以是事件，並非它本身即是事件，而是它能指涉先前的事件的存在，又能限制了即將銜接上來的可能事件。這是溝通作為事件的一種自我指涉方式。





相對於此，雙重偶連性（本書第三章）將溝通事件的銜接簡化至最低程度，即，Ego與Alter都期待著對方選擇先一步行動之後願意行動，最後形成一個封閉的事件銜接迴路，不再受制於行動者的意圖及計畫。雙方若要擺脫無限相互等待的困境，恐怕只能寄望某一偶然，藉以引發不一樣的情境描述。不過，即便擺脫雙重偶連性的困境，每個溝通事件仍因不同的觀察而有不同的銜接可能。這也表示，一個溝通事件是從一群潛在的、等值的可能事件之中被選出實現，因而是偶連性的，且，它是在消失之後才被賦予諸多的同一性，成為某物事之類，所以，它的同一性也是偶連的。偶連性不是指決策時的諸選項，它是溝通事件的存在模態（註30），允許社會系統在不同的觀察角度下暫時地對之規定，同時再度迎來新的偶連性。這又是事件的自我指涉方式。

自我指涉至今對於社會學者來說仍是陌生的名詞，也難以出現在教科書或專業辭典。上個世紀，這個概念也只在生物學、數學的主流之外被應用著（註31）。在個別的研究領域裡，它有著不同的理論地位，可能是指神經系統創造認知的方式，也可能是解決弔詭的機制，或是一個抽象理論的解釋與啟發的原則。其中，最為精簡的說明應是《形式的法則》這本書。

這本書一開始只要求讀者接受一件事：標示（indication）之時必定會做出區別（distinction）。這樣，我們就暫時忽略史班賽-布朗在一開始就使用了「標示 / 區別」這個區別，而只專注在一個好像從未有過的命令。當被標示的一邊浮現時，未標示的另一邊、區別本身、整個空間（即兩邊加上區別）就隱而不見。這整個稱為第一區別。被標示者必然有其價值，才能受到青睞。有兩個方式可以指出這個價值，一是吾人為偏好的一邊賦予名稱，以顯其價值，另一是吾人因偏好某一邊而離開某

處跨越界線進入所偏好的一邊。

被標示者獲得名稱，就能維持內容的同一性，允許吾人未來能繼續以名稱指出被標示者的價值。當吾人再次叫出名稱時，關乎的就不再只是被標示者，而更在於「叫出名稱」這個行動，吾人是因為這個行動才得知被標示者是有價值的。就此來說，重複的叫名行動就跟一次的叫名行動，同樣都在以動作自身（而不是名稱本身）來代表被標示者的價值。這就是第一個公設，喚名法則（The Law of Calling）。第二公設，跨越法則（The Law of Crossing），關鍵同樣在於跨越這一行動，由它來指出被標示者的價值。第一次跨越的行動指出其中一邊的價值，接著從所跨入的一邊再一次往外跨越，則是抹去先前的價值並指出新的價值，此時，若將兩次跨越行動放在一起，就是在指出它們之間有所不同，即，所指出的價值既不是第一次跨越，也不是第二次跨越。

史班賽-布朗在確立以上對形式的規定以及兩個公設（第一區別）之後，才讓自己有理據去使用符號創造視覺上可見的形式，例如在一張紙上用筆畫出一個圓形或方形，或是接下來運算所使用的直角形，（註32）。使用某個記號就表示吾人為特定目的將形式具體化，欲藉使用記號獲取訊息、知識。從此，就稱為標記（mark），透過它，第一區別的其中一邊被標記，另一邊則是未標記的狀態。這樣，也是一個形式，只看到兩邊的差別在於被標記狀態與未被標記狀態。被標記的一邊，即的內面，並沒有任何性質。這個依照第一區別創造出來的標記並不是為了再現第一區別，而純粹是使吾人辨識出第一區別的兩邊有別，並可再度辨識。

這個標記——同時也是一個形式（註33）——原本只是用來辨識第一區別

的兩邊有所不同，現在可以被複製成另一個形式，也就是，將「」這個形式再重複製作一次，雖然它的外貌維持不變，但已變成標記的一個記號（token），即，當第一區別的一邊被「」標記以便有別於另一邊之後，這個被標記的狀態被一個記號（即「」）指出。「」現在是一個名稱，是被標記狀態的名稱，緊密地指涉第一區別的一邊的狀態，因此吾人可以重複使用以辨識之。至此，任何用以名之萬物的記號、符號方才出現，且，史班賽-布朗接下來進行形式計算時所需要的符號及其定義大致完備。

現在，記號「」同時具有幾種身份。就它本身能成為記號，並分隔記號與記號之外來說，就是一個區別，它執行著與第一區別相同的事，使世界得以可能且被認識。第二，記號本身就是跨越，因為它處於第一區別的另一邊（未標記的狀態），使用記號就是從標記的狀態跨向未標記的狀態。第三，「」本身也是名稱，吾人只將記號當成叫名行動，重複地使用記號等於重複地喚名，意在指出被標記狀態的價值。於是，區別「」、標記「」、記號「」，三者相互混淆，相互包含，也相互作為對方的未標示一邊，彼此觀察及標示。馬格利特（René Magritte）幾幅煙斗的畫作似乎也呼應著形式的自我指涉式開展。煙斗騰空而立，之下一行圖樣「這不是一支煙斗」正與煙斗有所區別，是對煙斗的否定，屬於煙斗之外的未標示空間，因而使煙斗變得不確定。煙斗是作為一張圖？或作為背後一支真實煙斗的再現？或作為無數字堆積而成的圖形字？重新對煙斗規定的可能性只能來自煙斗之外的未標示空間。最完美的規定莫過於再畫出另一支同樣的煙斗。於是，一方面，未標示空間裡的一支煙斗變成先前的煙斗標記，即便吾人已經無法從外觀辨識兩者的差別，另一方面，也可以反過來看，先前的煙斗跑到未標示的空間之中（註34）。以形式法則來說，畫中的一支煙斗總是指出它的未標示空間裡的煙斗的其它



可能樣貌。一支煙斗的圖無法道出煙斗為何，吾人必然還要畫出更多在不同材質上、冠以不同標題的煙斗，使它成為一種奧秘，既可言之，又不可言之。

不“乏”重要性的是一個實際上由可見與不可見引發的奧秘，而且，藉著能引發奧秘的某一次序而統一“諸物”的思想，基本上可以引發這個奧秘。（註35）

事物依靠著區別的自我指涉運作，不斷地從未標示一邊來標示自己，使可見與不見可交替地發生著。

同樣地，我們在《社會系統》這本書也看到蓄意的混淆，例如，運作同時是觀察，溝通同時是行動，語意同時是結構，媒介同時是形式，系統同時是（另一個系統的，或自己的）環境，元素同時是關係。每個運作必然製造某個未標示的一邊，並在其中創造自己所要運算的（由自己生產的）對象。據此，元素是作為元素 / 關係這個區別的統一，因此，一個元素必然與其它元素處於某一關係之中，而且，元素 / 關係這個區別最終也將自己標示為元素，即，對於吾人對於此區別的反思或否定也必然是藉此區別而進行，並且是作為某一瞬間起滅的元素。

»自我指涉«在嚴格意義下也是指涉，所以也是根據某一區別而來的標示。此概念領域的特殊之處在於，指涉這個運作是被包含進它自己所

標示的事物之中。它標示了它自己所屬於的某事物。[...]它始終由某一區別引領著，標示著它可藉以指認它自己的某物。這一指認以及將自我指涉歸到某個自我，可隨著規定這個自我的區別為何，而採取不同的形式。（註36）

這樣的運作方式徹底確保系統的封閉性，當然也同時使開放性變得可能。究竟說來，自我指涉運作中的「自我」並非指人這個主體，也非社會實體，或行動意志。它只是一個區別形式，一旦開始，它便幻化為如是如實的當下，各種欲補捉它的「自我」的觀察皆不可得（註37）。

## 空白位置

魯曼曾特別仔細地講一個宗教故事（註38），並將它當作文章的標題，「還回第十二隻駱駝」，但其實討論的是社會學對於法的觀察。對應著這個故事來看，系統理論就是這隻既存在，又不存在的駱駝。這個家喻戶曉的故事是為了解決一道數學問題，富翁的遺產，十一隻駱駝，必須按二分之一，四分之一，及六分之一的比例分給三個兒子，法官最後想出解方，出借自己的一隻駱駝，既讓三人得到遺囑所要求的比例，而且又可歸還先前借來的駱駝。

法官的智慧來自於法律之外的觀察。他代表著全社會之中其它可能的觀察視角，也只有在法律之外，他才能建構出法律的弔詭之處，例如，既要履行遺囑的要求，又要保留全數的駱駝，既要分配，又不能傷害三人各自應得的遺產。於是，他獨斷地為法律借來一隻虛構的駱駝，讓一切依法而變得可決斷。這隻駱駝是由外在觀察者佔據的一個空的位

置（Leerstelle），一個法律系統無法標示的空間。法官曾一瞬間站在這個空白之處，觀察著系統之內與之外的界限，並作出一個偶連的決斷：借用 / 歸還駱駝。由此，它為法律系統重構另一層次的實在，比例、分配、駱駝的數量、阿拉的意志、父親的遺囑之間得到新的關係，且，原先左右為難，無可決斷的法律困境，如今可以得到決斷。

第十二隻駱駝因此回過頭來證實自己存在的必要性。依比例得到的三個數量皆指涉到它；三兄弟（因為它）得到該有的駱駝數量而成為繼承人；（因為它而產生的）圓滿分配使得法律維持住正當性；（因為它）法官得以取回自己的駱駝。一旦法律困境解決之後，這隻駱駝就該歸還給法官。所以，魯曼說，它是必要的，也是不必要的，但最終卻沒跟讀者明說，借來的虛構者是否也該歸還？其實，魯曼的這篇文章就如第十二隻駱駝，為法律系統創造一個空白位置，將社會學的視角引入法律之中。或者，應該說，他借給法律系統一個虛構的東西，系統理論，以便讓法律系統能觀察其內與外的界限，找到跨越的方向（註39）。

究竟說來，這隻駱駝是一位觀察者，如果系統想應付來自外部的觀察，想提升自身的複雜性，以及不斷地自我替代，就必須留住它。

人們或許該將第十二隻駱駝當成觀察者。無論如何，最為不確定的且最終是無可決斷的那個點就是人們藉之立足以觀察其它一切事物。（註40）

創造空白的位置，是為了暫時放置某一觀察角度。由這個位置出

發，觀察者可以觀察系統內外之間的界限，重塑諸溝通的銜接方向，改變溝通結構。系統／環境、運作／觀察、自我指涉／異己指涉，皆是魯曼為空白位置所創造的視角。根特（Gotthard Günther）以空白語法（Kenogrammatik）將具體的價值內容逐步剔除，以揭露它們如何偶連地佔據現有的位置，並鼓勵吾人納入更多的觀察者（註41）。貝特森所說的「差異的差異」讓吾人跳出具體的溝通內容，得以觀察運作性的關係。史班賽-布朗要求「區別／標示」這個區別，讓被排除的觀察可能性可以在未標示的空間裡找到容身之處。空的位置不等於所謂的典範，它沒有優位的特權，毋須等到革命來臨，便已經受到其它視角的觀察。

就此說來，理論並不取決於經驗對它的確證或否證（但，「理論／經驗」這組差異依舊是來自於哪位觀察者？），也不是依靠對於經驗成果的歸納，或對各種等級的理論之抽象及歸納（但，誰創造理論之間的階序關係？誰能決定歸納的判準？）。從二階觀察來看，理論是一空洞的方案（Projekt），它在系統之外提供一個看似可能成功或失敗的知識探索方案。本書將系統／環境、差異、形式、短暫化

（Temporalisierung）、二階觀察、功能方法等等概念放入社會學之中，時而引用社會學的經驗研究文獻，時而使其它理論變得弔詭，時而翻新原有的傳統概念，如複雜性、溝通、分化、衝突、合理性，藉以吸引人們嘗試新的冒險之旅。但，這些概念與長達二十多年的社會學啟蒙式觀點基本上是空洞的位置，不論是宣稱存在著系統，或是要求吾人做出區別，皆始於某位觀察者的創造。就像卡片裡的概念、分類、名詞只有透過一次次寫下的筆記，加上連結的網絡之後，才能愈來愈有能力處理各學科領域的觀點，同時也才能以自己的理論與概念激擾其它學科的觀點。我們可以想像，魯曼的卡片盒，或系統理論，逐步地從空洞的諸區



別演化成豐富多樣的對現代社會之具體描述。他讀過的每一份論文、專書，每一則看過的新聞報導，得經過一連串的過程化，才成為卡片盒裡的真實，亦即能被系統辨視為某一事物、事件。之後，卡片系統便可進一步觀察（＝計算）這個某真實事物，也能觀察它將會如何地被觀察，以致吾人能觀察因它而起的諸可能之觀察。系統理論學者喜稱此為數數（Zählen）或計算（Rechnen），認為這是系統必須習得的運作方式（註42）。

卡片盒只會不斷延長下去，沒有終點，所以，概念也沒有完成的一天。這並不是因為它等待著經驗現實的否定，而是等待著與其它概念之間的相互觀察。所以，系統理論「是」（註43）一個永遠無法完成的理論。當吾人看似在應用它時，其實它正在出借一個外在觀察者的視角，也許是借給某位行動者、某個組織、某個功能系統，供它們進行自我觀察，重新數數或計算諸溝通（註44）。於是，一方面，系統理論的諸概念產生變異，並有了新的連結可能，另一方面，隨著出借，系統理論逐漸累積信用，成為研究者、心理諮商者、公司管理者願意嘗試的方案。對此，斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）曾打趣地說，在魯曼列島上，人們最終會基於自己讀到的文獻及解讀而找到某種的魯曼文法，並以此與魯曼園區裡的旅客們相互理解（註45）。登上某個小島的每個人拾起可用的概念，創造自己學科領域之中獨有的系統理論，並使得「Luhmann」這個名稱成為真正的作者（註46）。

人們常聽到的抱怨是，系統理論總是將行動取向的觀點化為弔詭，以功能分析（funktionale Methode）指出行動的偶連性，但又遲遲不願提出具體可行的解決之道。可見，即便不斷出借空白位置，在學術圈也獲得不錯的聲譽，它仍逃不過失敗的命運。事實上，它也必須安於自己

的悲劇角色。系統理論觀察著因果關聯，只視之為化約複雜性的功能選項之一，不可能為行動者提出一套看似有效的解方。更成功的政策，更多的透明性，更強的迴圈控制，更低的風險，更多的知識，更廣泛的共識，或更多的抗議，都是魯曼理論的「無能為力」之處，註定被貼上保守的、失敗的標籤。不過，魯曼之後的系統理論學者是否想讓理論得到更多的認可，或支持理論應用？理論一旦被判定成功，被證明有特定的效用之後，人們只在意如何使成功再次發生，而遺忘理論提供的空白位置上的視角（即，自我指涉、封閉性、溝通事件、意義等概念），概念的變異以及概念之間的偶連關係也隨之消失，標記的空間取代了未標示的一邊。若是被判定失敗，例如過於艱澀，或難以應用，系統理論仍將這樣的失敗評價視為一種溝通，一種介於系統理論與經驗研究，或與組織之間的溝通，同時也是一種極不可能發生的共振（就如《生態溝通》、《大眾媒體的實在》這些著作對諸功能系統的極低度激擾一般），因此，它接下來必須將這個沒有引發共振的溝通納入觀察，再次讓諸概念相互計算，取得新的視角，看到原先溝通的偶連性及其替代選項（註47）。

《沒有個性的人》（Der Mann ohne Eigenschaften）的主人翁，一位追求生存意義的年輕知識份子所經歷的心智階段——即按假設的方式生活——正是看到吾人無論立足於何種穩定的基礎，終歸會失敗，而被迫跨到對立面。生活就是一種假設，或說借用（Hypothek），必須借用一個前所未有的區別與標示，為自己定位，然後才能望見有待跨進的未標示空間。已知的經驗、知識在此都派不上用場，因為它們都屈從於不斷於兩邊來回跨越的法則。

“[...]”按假設的方式生活”(hypothetisch leben) [...]這句話還一直表達出勇氣和必然發生的對生活之無知——每一步都是一樁沒有經驗的冒險行動，表達出對重大關連的渴望和一個年輕人遲疑地進入生活時所感到的一絲兒可退縮。[...]烏爾里希[...]隱約感到：這種秩序不像它自稱的那樣穩定；沒有哪種事物，沒有哪個自我，沒有哪種形式，沒有哪個原則是穩定的，一切都處於一種看不見的，但卻永不停歇的變化之中，在不穩定中比在穩定中蘊含著更多未來性質的東西，而現代無非就是一種假設（Hypothese），一種還沒有為人們所超越的假設。（註48）

魯曼每本著作的目次，尤其是本書的目次，或他授課時的大綱標題，或後人整理的理論重點，概念網絡圖，思想系譜圖等等，就像是刻在碑上的字句（Epigrammatik），讓人儘快地理解所在之地具有何種意義，該有何感受、舉止。碑文具有神秘性，喚起人的好奇，又起著記憶作用，讓人一再地根據文字辨識立碑的目的與相應的行動方向。不只是初來乍到的理論訪客，就是系統理論學者，都依靠著這些碑文，將一個思想體系刻劃成特定模樣：基本概念、論證方法、主要命題、思想傳承、書寫風格、日後的影響、經典引文、作者生平。一來，這保證了高度確定的可理解性，潛在地指導讀者該如何閱讀原典，如何引用，如何批判，二來，系統理論因此獲得銜接的機會，接上個人的生命經驗，也接上後結構理論，接上媒體的自我反思，也接上社會運動的實踐。這些「好像系統理論」的系統理論固定住諸概念以及它們之間的關連方向之後，空白位置也隨之消失。這算是對魯曼的另類諷刺？正當魯曼的理論汲汲於指出系統運作的不可觀察性時，讀者卻急於找到一個可理解的系統理論。

系統理論作為一個空白位置，不只是為其它學科引入新的區別，也為自己建立一個關於系統理論的理論。它不是一個較高等的關於科學的理論，也不是關於科學合理性的理論，而是一個對於社會學系統理論的激擾。為此，魯曼如同一位藝術者，透過語言的控制，使理論指向一個始終變動著的思想世界，在其中，問題與概念相生相隨，使社會得以重新觀看自身。況且，這樣一個思想本身實現著多個區別——科學系統 / 全社會、社會學 / 科學、系統理論 / 社會學——它本身既是一個特定的科學溝通的系統，同時又是社會學、科學、全社會這些系統，擁有無盡的不可見性。顯然，不論是語言的序列性，或是語句之間的指涉方向，皆無法應付多個系統運作的同時性（註49）。

諸元素雖然組成社會系統，但兩者之間並不是階序的關係，吾人不能以為先有元素，再有系統，也不能反過來說，系統控制著元素。語言的序列性往往讓人以階序方式描述對象，也讓人誤以為，只有一個入口可以理解對象。卡片盒則顯示相反的道理。在它之內的每一筆資料必然連結到其它的資料，同樣，每個概念都預設著與其它概念的可能的、但未被寫出的關連，所以要從一篇文章，一本書掌握系統理論的複雜性，幾乎是不可能的事。

科學系統在17世紀分化出來之後，諸學科之間以及學科之內的分化程度也跟著提升。這讓魯曼一直期待社會學應該有更強的瓦解與再組合能力，以新的觀點翻寫現有的概念、事實、方法。當然，副作用也隨之而來，理論的表達變得更抽象，且，各學派及理論之間的傳承關係也更薄弱。對閱讀與理解的要求門檻變高了。但，魯曼顯然並未因此以通俗的方式書寫，反而創造一種特殊的風格，以控制（不）理解（註50）。這是因為他考慮到人在閱讀時只有短暫的專注力，不得不控制語言的韻

律，例如用字的簡潔程度，句子的長度，熟悉與驚訝的分配。甚至，他會在文本中添上天外一筆似的語句、例子、引述，使讀者突然間面對不可理解，懷疑自己先前的理解。可以說，魯曼在書寫中放置了空白位置，即一個從他自己的理論那兒借用過來的視角（溝通 / 意識這個區別），使理論書寫一併呈現出閱讀時可能發生的意識與溝通之耦合問題與解方。因此，理論文本不再只是關於對象，還必考慮到它自身在閱讀過程中所引起的問題，如專注能力、作者與讀者的（不）同時性、文本所指涉的對象的短暫性、文字的序列性等等（註51）。為此，魯曼的書寫蓄意創造出不可理解性或不可見者，讓人放棄所謂的真正理解，迫使讀者不得不多次閱讀，形成自己特有的概念串連的路徑。

為了在文本中同時達到理解與不可理解，魯曼還將詩引入科學之中，緩解科學表達與理論思想之間落差。

我有時候想，我們缺乏的不是教諭性文章，而是教諭性的詩（*gelehrte Poesie*）。諸科學理論有一種它們自己（在建立自我指涉性時）無法表述的，也許是無法感知的某種特有的對世界感觸的內容。[...]對於有極高要求條件的理論效能來說，應該有一種同時立於一側的詩，它能說出不一樣的東西，並因此將科學語言推回到科學系統的界限上。（註52）

再一次，魯曼為科學安排空白的位置：將藝術引入科學的書寫。我們可以想像，若在《社會系統》這本書裡不時地出現一小段字，提醒讀



者正在科學溝通之中，正在閱讀著自己所創造出來的世界，正在否定自己所書寫出來的對象，那麼，閱讀是多麼令人沮喪的一件事。不過，也只有如此才能體驗到語言的侷限，以及對象的多重指涉及複雜性。（註53）

魯曼曾在一次的訪談中，提及系統理論這個事業的偶連性時說，「[...]我的風格甚至是反諷式的。我想藉此告訴人們，請不要太認真對待我，或請不要太快地理解我」（註54）。最後兩句應該當成本書的一首簡潔的教諭詩。

## 重構社會性質之後

在一次訪問中，魯曼稱本書為第一部重要的出版作品，即便他早已出版多部作品及上百篇論文（見附錄的出版年表），並且還將它視為新系列的理論。（註55）系統、行動、溝通、世界、自我指涉、偶連性這些概念早已出現於《社會學啟蒙》（*Soziologische Aufklärung*）系列著作中，但如何將它們綜合，彼此關聯，相互指涉，就需要一個不得不的理論決斷，為讀者架好系統理論思考的起手式。在1997年出版的《社會的社會》（*Die Gesellschaft der Gesellschaft*）的前言，魯曼給予《社會系統》一個明確的定位：

為了全社會理論，從一開始就想到著作出版應該分為三部份：一是系統理論的導論章節，二是關於全社會系統的闡述，第三部份則是關於全社會中最為重要的功能系統之闡述。這個基礎構想並沒改變，但所涉及的闡述範圍就得多次修正。我在1984年將»導論章節«這一部份寫成

書出版，並以《社會系統——一個一般理論的大綱》為名。根本上說，關乎的是將自我指涉性運作方式移到社會系統的理論之中。（註56）

至於這樣一個理論如何有生產性，就得回到關於各功能系統的專書以及四卷關於社會語意史的著作。在閱讀功能系統的專書時，讀者很快就會發現，同一個概念，例如媒介概念在討論藝術系統及教育系統的書中有不同的意指，而且也不同於本書所說的象徵性一般化的溝通媒介概念。此書不是一本手冊或概念辭典，無法給出絕對明確的概念定義，因為概念總是在不同的論題中變形著。它作為一本引導性的理論著作，至少已向讀者示範，該如何思考一個自我指涉系統如何從某個媒介之中茁生，如何辨識自我指涉系統的基本單元，時間如何被系統創造出來，結構又如何在每瞬間被維持或瓦解。

另外，新系列的理論也意謂魯曼採取更清楚的研究立場，包括認識論立場。本書最後一章看似與社會學研究沒有太多關係，只是作者將前面章節逐步建構起來的系統運作方式用於反省科學活動。德國二次大戰之後至今，對社會學研究的反省大概是朝向更嚴格、更高層次的（社會）科學理論，藉以規定研究的客觀性、有效性；另一是朝向社會批判，揭露任何社會制度、組織及思想背後的意識形態（法蘭克福學派）；最後是朝向所謂的古典社會學理論（例如，韋伯、涂爾幹、齊美爾）。對於這些作法，魯曼在前言及第十二章表達了不滿，他無法接受科學靠著另一層的權威指導來決定研究的正確性（註57），也無法不去反省一個時代究竟是在哪些條件下重新將特定人物當成理論的出發點，當然也無法接受批判者賦予自己不受觀察的優越位置以及判準。他從自我

指涉的運作推導出一個認識理論的立場：讓社會學出現在它自己的對象領域之內，並觀察社會學如何被它的研究對象觀察著。同理，任何自稱為科學理論的理論必須認識自我觀察是如何地進行著，如何地被其它理論觀察著。

這本書的名稱，「一個一般理論的大綱」，指出了作者強烈的企圖心。一方面，這本書是系統理論這股思潮之下的作品。系統理論，嚴格說來，並不是一個可以明確指出特定預設、研究方法、實踐立場的理論。也許魯曼及其追隨者的學說在社會學裡被稱為系統理論學派，就像派深思被標上結構功能派，看似有一完整的思想體系，而且，導論書籍、教科書也強化這樣的學派印象。不過，「系統理論學派」的發展並不只是因為理論應用的可觀成果，而較是受惠於各種學科對於系統及相關概念的研究與形塑。所以，本書於導論提及的典範轉移，是整個系統理論思潮的轉變，甚少涉及當時社會學裡的系統理論，但，這也正是本書對於社會學的貢獻：從系統的自我指涉性運作重新理解社會，並且改寫諸多的社會學概念，例如行動、溝通、社會分化、組織、媒介。但，另一更重要的貢獻則在於此書作為一般的系統理論（allgemeine Systemtheorie），讓所有的學科，無論是自然科學或人文社會科學，看見（社會）系統如何解決自身的複雜性問題，（社會）系統之間如何相互觀察與描述，如何在演化中創造各種溝通媒介（註58）。

另一方面，「社會系統」這個名詞意謂著，系統理論的研究對象必須達及任何具有社會性質者。這也就是理論對自身的普遍性要求（Universalitätsanspruch）。普遍性並非指系統理論具有普遍有效性，或具有普遍真理的地位，相反地，它力求理論不受限於任何分類（鉅觀或微觀、個體或整體）、學派（解釋或詮釋、現象或本質）、文化（在地

或全球）的既定前提，並最終能反思自己在社會之中的可能性條件。如此徹底的理論自我要求可能與德國二戰之後的社會學發展趨勢有關。當時，不論是為了重建社會秩序，或是為了瞭解德國的社會轉變以及隨後而來的各種社會問題（家庭、移民、教育等），經驗研究是優先的取向。除了與社會重建相關的議題，如家庭、青年、社會階層的議題之外，在七〇及八〇年代，各特定領域的社會學研究先後出現，如工業、傳播、文化、都市、組織、團體、人口老化等等，當然，知識社會學這個老牌的論題也在其中。戰後德國的社會學內部即便在意識形態上立場各持己見，但基本上都相信，經驗研究，特別是實證取向的研究，始終是最為重要的工作。只有這樣的研究策略才能讓德國的社會學儘快取得獨立且專業的地位（註59）。但也因此，社會性質（*Soziales*）、全社會，這些使社會學擁有研究正當性的對象領域愈來愈失去重要地位。哈伯瑪斯與魯曼的大理論代表著七〇年代之後的理論成就，兩人都將溝通捧為社會學理論的重要概念，重新激起學界對於社會性質以及全社會的興趣。前者以溝通行動（*kommunikatives Handeln*）提出社會批判並作為社會整合的解方，後者則以溝通作為社會自我生產的元素（註60）。溝通在系統理論之中不再帶有倫理或目的色彩，而只是作為區別，作為事件。這也是一項將社會學理論去本質化的嘗試，將系統、行動、關係、結構、分化、媒介等概念重新改寫為一組組的區別（註61）。

二階模控論區別出兩種視角，一是對象的既予性，另一是對象與觀察者之間相互建構性。史班賽-布朗的形式概念區別了觀察者所見的對象（標示，*indication*）及其背後所使用的區別（*distinction*）：所見的對象與對象之外的一切。魯曼依循這樣的認識原則，區別出運作與自我觀察（或自我描述），即，溝通作為基本的運作，在實現社會性質的瞬

間，是無法被觀察的，但溝通可以將自己當成論題，將本身描述為行動，也將人（Mensch）描述為構成社會的主體（Subjekt）、個體

（Individuum）。於是，主體不再是系統理論中的一個嚴格概念，反而被視為語意，是社會用來標示人身上的自我關連能力，或標示一種人想成自己所欲的個體的欲望與自由（註62），或標示人作為自身及一切事物的基礎，同時也是認識的可能條件。這些逐漸建構起來的能力，使社會有機會創造更多與主體相關的特性、問題，例如個體與集體的問題（順從或反抗社會），主體對自身與他者的關係（真誠或欺騙），主體之間的資源、地位的分配（平等或保持差異），個人的同一性（恆定或多變）（註63）。由主體或個體概念衍生的諸多問題也強化了社會系統與心理系統之間的結構耦合（strukturelle Kopplung），並使後者面對更多來自本身及外界的要求。主體們看似透過溝通、契約而得到互為主體性（Intersubjektivität），創造出社會（性質），但其實已變成一個被諸功能系統排除的存在。他們對任何系統的批判、抗議都必須以功能系統的運作為前提，以功能系統的符碼為語言，但，這麼一來，出現的就不再是主體，而只是溝通事件。

將主體、個體概念當成是溝通的語意，是社會自我描述的一種策略，這樣的作法無異違背了社會學主流。斯洛特戴克（Peter Sloterdijk）因此稱魯曼為「魔鬼的辯護者」（Anwalt des Teufels）。天主教曾為了審查封聖者的事蹟而設立這一角色，其任務是質疑並與其代言人辯論。廣義來看，這一角色必須窮盡一切否定的可能。魯曼似乎是一位稱職的魔鬼辯護者，從二階觀察的角度瓦解主體。當社會不斷提升主體地位，賦予更多的能力、責任時，他則指出它的真實來自於社會的自我描述，大大降低它的理論地位，在實踐的意義上也將主體這個重擔



從人的身上拿掉。也可以說，系統理論總是提醒，要謹慎對待任何關於人的本質的看法（註64）。

溝通作為社會性質之後，魯曼為社會學帶來新的問題意識：社會以自我指涉的方式維持住溝通的再生產，且，自我指涉總是以區別為前提，因此，社會學的研究便在於理解社會系統如何地演化中創造各種差異，以回應它自己所面對的世界複雜性。他的理論所具有的典範意涵，一方面是對於跨科際的一般系統研究的貢獻，另一則是對於社會學研究的啟發，即，從全社會的角度思考，即，一切的思考及行動，包括魯曼自己的理論，都必須以溝通這個運作為前提。這樣的理論聽來保守，但可能比任何的實踐或理論更認真反思自身的可能性。

魯貴顯

2020年四月於輔仁大學羅耀拉樓

---

（註1）魯曼尤其會透過這樣的宣稱來突顯他與派深思的不同。後者對於系統、結構這些實在，皆稱之分析性的，也就是來自研究者的構想。魯曼則將這些科學系統裡的理論構想視為科學的溝通，因此必然存在著系統，至少科學系統存在著。為了這個起始的宣稱，Baecker曾為文釐清（文章標題頗為聳聽：〈不存在著諸社會系統〉），將魯曼視為一個社會學的觀察者，以系統／環境這組區別進行觀察時，必然創造某個環境，所以，不存在著諸社會系統，但存在著諸社會學系統。參閱Es gibt keine soziale Systeme.Beitrag zur Veranstaltung»30 Jahre»Soziale

Systeme«–Ende und Anfang einer Theoriekrise?«:in:Dirk Baecker,<  
[http://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband\\_2014/article/view/50](http://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband_2014/article/view/50)>(2020/4/25瀏覽).↑

（註2）本書第12章第一節。↑

（註3）例如近來出版的導讀或參考用書，Joop Willemse/Falko von Ameln,Theorie und Praxis des systemischen Ansatzes.Die Systemtheorie Watzlawicks und Luhmanns verständlich erklärt,New York:Springer Publishing,2018; Eberhard Blanke,Niklas Luhmann:„...stattdessen...“.Eine biografische Einführung,Norderstedt,Deutschland:Books on Demand,2017; Norbert Bolz,Ratten im Labyrinth.Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung,Weinheim:Beltz Verlag,2012; Oliver Jahraus/Armin Nassehi/Mario Grizelj/Irmhild Saake/Christian Kirchmeier/Julian Müller:Luhmann-Handbuch,Leben–Werk–Wirkung,Stuttgart:J.B.Metzler,2012; Detlef Krause,Luhmann-Lexikon.Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann,Stuttgart:UTB; Margot Berghaus,Luhmann leicht gemacht.Eine Einführung in die Systemtheorie,Stuttgart:UTB,2003（中譯版：瑪格特·博格豪斯，《魯曼一點通：系統理論導引》，台北：暖暖書屋，2016）。↑

（註4）參閱Peter Fuchs,Niklas Luhmann–beobachtet:Eine Einführung in die Systemtheorie,Opladen:Westdeutscher Verlag,1992。↑

（註5）Peter Fuchs,Niklas Luhmann–beobachtet，頁7。↑

（註6）參閱Gregory Bateson,Mind and Nature.A Necessary

Unity, New York: E. P. Dutton, 1979, Chapter IV (中譯版: 貝特森, 《心智與自然: 統合生命與非生命世界的心智生態學》, 台北: 商周出版社, 2003, 第四章); Paul Watzlawick/Janet Beavin Bavelas/Don D. Jackson: Pragmatics of Human Communication: 章); Paul Watzlawick/Janet Beavin Bavelas/Don D. Jackson: Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes, New York/London: W. W. Norton & Company, 1967, Chapter 2。↑

(註7) 以下將再以史班賽-布朗建構形式的方式詳細解釋。↑

(註8) 參閱Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, Basic Books(AZ), 1979 (中譯版: 侯世達, 《哥德爾、埃舍爾、巴赫: 集異璧之大成》, 北京: 商務印書館, 1996年)。↑

(註9) 參閱米歇爾·賽荷, 《寄食者: 人類關係、噪音、與秩序的起源》, 台北: 群學出版社, 2018。↑

(註10) 是的, 這裡故意重複前一個括號裡的名詞, 藉此展示, 同一標記(token, Zeichen)再進入區別的一邊之後, 會造成混淆, 得到不一樣的同一性。請見以下關於史班賽-布朗的推演說明。↑

(註11) 參閱George Spencer-Brown, Laws of Form, Portland: Cognizer Company, 1994, 頁104。↑

(註12) 見網站Niklas Luhmann-Archiv: <<https://niklas-luhmann-archiv.de/bestand/zettelkasten/inhaltsuebersicht>> (2020年4月25日) ↑

(註13) 隨著卡片盒逐漸成形, 魯曼承認自己的思考以及書寫也必

須顧及卡片之間的關連。「所以，我閱讀時始終要考慮到書籍能否變成卡片」。Niklas Luhmann/Dirk Baecker/Georg Stanitzek(Hg.),Archimedes und wir:Interviews,Weinheim:Beltz Verlag,1987,S.149f.。↑

（註14）參閱以下訪談，“Der Zettelkasten kostet mich mehr Zeit als das Bücherschreiben”–Der Soziologe Niklas Luhmann im Gespräch mit Rainer Erd und Andrea Maihofer,in:Frankfurter Rundschau vom 27.April 1985。↑

（註15）參閱Markus Krajewski,Papier als Passion.Zur Intimität von Codierung,Ms.,1998,S.1-25。↑

（註16）參閱Niklas Luhmann/Dirk Baecker/Wolfgang Hagen,Warum haben Sie keinen Fernseher,Herr Luhmann:Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann,Berlin:Kadmos,2004,S.106f.。↑

（註17）引自本書第一章，原文頁61。↑

（註18）Gregory Bateson,Mind and Nature,1979,pp.68-69（中譯版：貝特森，《心智與自然》，2003，頁127）。↑

（註19）參閱George Spencer-Brown,Selfreference,Distinctions and Time.In:Teoria Sociologica,Vol.2-3(1993/94),No 1,S.47-53。↑

（註20）參閱Dirk Baecker,Die Theorieform des Systems.In:dern.,Wozu Systeme?Berlin 2002,S.83-110。↑

（註21）參閱Peter Fuchs,Die Zeit der Kommunikation.In:Helmut

Richter/H.Walter Schmitz(Hg.)Kommunikation–Ein Schlüsselbegriff Der Humanwissenschaften,Münster:Nodus Publikationen,2003; Peter Fuchs,Die Grammatik sozialer Systeme.In:Jens Aderhold/Olaf Kranz(Hg.),Intention Und Funktion.Probleme Der Vermittlung Psychischer Und Sozialer Systeme.Wiesbaden:VS Verlag für Sozialwissenschaften,2010,S.46-64。↑

(註22) Italo Calvino,A Sign in Space.In:ders.,Cosmicomics,New York:Harcourt,Brace & World,1968。中譯版：卡爾維諾，《宇宙奇趣全集》，南京：譯林出版社，2011，也收錄此篇作品。↑

(註23) Ronald David Laing,Knots,London:Tavistock Publications Limited,1970↑

(註24) Dirk Baecker,Working the Form:George Spencer-Brown and the Mark of Distinction.In:Social Science Research Network(SSRN),<<https://ssrn.com/abstract=2618146>>(2020/04/25瀏覽)。↑

(註25) 參閱Dirk Baecker,Form und Formen der Kommunikation,Frankfurt a.M.:Suhrkamp 2005↑

(註26) 參閱Fritz B.Simon,Unterschiede,die Unterschiede machen.Klinische Epistemologie:Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik,Frankfurt.a.M.:Suhrkamp 1993,頁307-320。↑

(註27) 參閱George Spencer-Brown,Laws of Form,Portland,1994,頁76。“We see now that the first distinction,the mark,and the observer are not only interchangeable,but,in the form,identical.”(“現在我們看到，第一區



別，標記，以及觀察者不只可以相互交換，而且，在形式上，是同一的。”）↑

（註28）依Metzinger的看法，自我是為了使運動神經、大腦等部份連接而創的虛構物。參閱Metzinger關於自我意識的建構的討論，Thomas Metzinger, Empirische Perspektiven Aus Sicht Der Selbstmodell-Theorie Der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung Mit Beispielen, 2015, <[https://www.mis.mpg.de/fileadmin/pdf/confei2013\\_Metzinger\\_FUB\\_2012.pdf](https://www.mis.mpg.de/fileadmin/pdf/confei2013_Metzinger_FUB_2012.pdf)> (2020/4/26瀏覽)。↑

（註29）參閱Ranulph Glanville, In jeder White Box warten zwei Black Boxes, die herauswollen. In: ders., Objekte, Berlin: Merve 1988, S.119-147。↑

（註30）參閱魯曼《(對)現代的觀察》，台北：左岸文化出版社，2005年，第三章。↑

（註31）參閱Hans Ulrich Gumbrecht, »Alteuropa« und »Der Soziologie«. Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition? In: Wolfram Burckhardt (Hg.), Luhmann Lektüren, Berlin: Kadmos, 2010, S.70-90。↑

（註32）這裡已經可以看到，史班賽-布朗將形式的要求應用在接下來對於形式的描述！更進一步來說，早在本書一開始時，他就已透過形式來規定區別 / 標示這個區別，但未明說。↑

（註33）史班賽-布朗多次以形式套用在形式上的作法已經製造出混淆。這是蓄意為之，到了《形式的法則》第12章則直接使用混淆，以

指出區別的弔詭。↑

（註34）參閱Spencer-Brown,Laws of Form,頁81及之後。↑

（註35）此段引文譯自René Magritte於1966年5月23日寫給Michel Foucault的信中一段話，英譯版為，“What does not “lack” importance is the mystery evoked infact by the visible and the invisible,and which can be evoked in principle by the thought that unites“things”in an order that evokes mystery.”。↑

（註36）Luhmann,Soziale Systeme,S.600（本書第11章）↑

（註37）魯曼在本書第一章便已指出運作性區別的無可觀察性：  
「當構成系統的諸元素，也經由系統本身而被構成為諸單元時（不論作為能量、物質、訊息的»下層建築«是多麼複雜），諸系統再也沒有任何類別的基本共通性。一直作為單元而起著作用的事物，是無法從外觀察到的，反而只能被推斷」。↑

（註38）參閱N.Luhmann,Die Rückgabe des zwölften Kamels.Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts.In:Zeitschrift für Rechtssoziologie 21,no.I(2000):3-60。↑

（註39）參閱D.Baecker,Wie steht es mit dem Willen Allahs?in:Wozu Systeme,Berlin:Kadmos,2002,S.126-169，特別是頁130。Baecker甚至進一步將第十二隻駱駝視為觀察者的作假計倆，藉以讓人看到系統界限之外的可能性。所以，就連魯曼在本書的宣稱「存在著諸系統」這句話也是一種作假的手法。↑

（註40）N.Luhmann,Die Rückgabe des zwölften Kamels,S.60↑

（註41）魯貴顯，〈功能分化社會中的偶連性與時間——一個系統理論的觀點〉，收錄於黃瑞祺編，《現代性 後現代性 全球化》，台北：左岸文化出版社，2003，頁247-76。↑

（註42）參閱Dirk Baecker,Rechnen lernen.In:dern.,Wozu Soziologie? Berlin:Kadmos,2004,S.293-330。↑

（註43）這裡使用「是」這個動詞，就顯得弔詭。↑

（註44）參閱Maren Lehmann,Systemtheorie als Hypothek.In:Jens Aderhold/Olaf Kranz(Hrsg.),Intention und Funktion.Zur Vermittlung von sozialer Situation und Systemkontext.Jürgen Markowitz zum 65.Geburtstag.Wiesbaden 2007。↑

（註45）參閱Peter Sloterdijk,Luhmann,Anwalt des Teufels.In:Wolfram Burckhardt(Hg.),Luhmann Lektüren,Berlin:Kadmos,2010,S.93。↑

（註46）因為Autor或author的字源是拉丁文的augeō，增加、滋生之意。Sloterdijk以此義強調的不只是魯曼的著作數量，更要指出他的理論跨足各類論題，翻新傳統的概念，為之前的哲學思想再添上新的觀點。↑

（註47）所以，若要在社會實踐中呈現系統理論的「啟蒙」用處，不意外地，學者們總是從差異出發，計算到未標示的一邊，並尋求跨越的可能。參閱Fritz.B.Simon,Die Kunst,nicht zu lernen.Und andere

Paradoxien in Psychotherapie,Management,Politik...,Heidelberg:Carl-Auer-Systeme,1997; Dirk Baecker,Vom Nutzen ungelöster Probleme,Berlin:Merve,2003。↑

（註48）參閱Robert Musil,Der Mann ohne Eigenschaften,2 Aufl.,Berlin:Null Papier Verlag,2019,S.499f.（中譯版：羅伯特·穆齊爾，《沒有個性的人》，張榮昌譯，北京：作家出版社，2000年，頁288）。↑

（註49）參閱Luhmann,Unverständliche Wissenschaft,in:ders.Soziologische Aufklärung 3,Opladen:Westdeutscher Verlag,1981,S.170-177。↑

（註50）不過，魯曼在書寫時，考慮到字句、文體如何影響讀者對文本的理解與不理解，反而被視為是一種融合科學與藝術的創作。參閱Markus Koller,Die Grenzen der Kunst.Luhmanns gelehrte Poesie,Wiesbaden:VS Verlag für Sozialwissenschaften,2007,S.206-272。↑

（註51）魯曼的作品其實就是要求讀者在閱讀中自我訓練出一種帶有偶連性的理解能力，進而能夠質疑魯曼，每一部作品不必然如此呈現：「讀者雖然只因本書被如此寫成而必須按章節順序閱讀。但是，理論本身也可以其它的順序被表述出來，並期待那些有足夠耐心、想像力、技能及好奇心的讀者，去試看看，若在理論中嘗試不一樣的改寫時會發生什麼」。參閱Luhmann,Soziale Systeme,S.14（本書前言處）。↑

（註52）Luhmann,Unverständliche Wissenschaft,S.176-177↑

（註53）為了使卡片盒成為自主的、封閉的系統，魯曼甚至在卡片盒中放入一張卡片，上頭寫著「所有其它的卡片都是錯誤的」。它在數萬張卡片之中微不足道，但，因為它也被標上特定的編號，指向其它的卡片，因此，有可能某天，諸卡片的指示路徑會遇上這張卡片，致使幾萬張卡片裡的陳述瞬間被否定，從必然性成為偶連性。藉著這張卡片，系統得以自我反省與自我否定，任意安排內部的諸卡片及其指示。參閱 Niklas Luhmann, Einführung in Die Systemtheorie. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag, 2002, S.192ff.。↑

（註54）Detlef Horster, Niklas Luhmann. München: Beck, 1997, S.46。↑

（註55）「在寫書及文章時，我並沒有想著要做到完美的程度，就像有些人認為在寫第一本書時一定要讓它成為最終的成品。我迄今所寫的一切都還只是理論生產的零系列——但《社會系統》這本最近出版的書是個例外」，N. Luhmann, Archimedes und wir: Interviews, Berlin: Merve Verlag, 1987, S.142。↑

（註56）N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, F.a.M.: Suhrkamp, 1997, S.11。↑

（註57）參閱本書第十二章（原文頁647），「[...]拒絕以下的結論，即，人們在開始研究之前，首先必須認識科學理論。科學史來看，科學理論在任何情況下是科學運轉之後的產物。諸反省理論不只是理論，只為了將自我指涉反省為系統的同義性而已；它們本身也是自我指涉式自我生產的一個要素。它們自己推動著它們所描述的事物。」↑

（註58）《Cybernetics & Human Knowing》這份以二階觀察及二階



模控論為主的跨領域期刊，在2007年，Vol.14,Nr.2-3，的主題是魯曼的社會系統理論，其中討論了其與溝通科學銜接的可能。當然，來自建築、藝術、邏輯、數學領域的研究者也以各自學科中發展出來的系統觀點討論溝通、語言、存有論、媒體、醫療等等。<sup>↑</sup>

（註59）參閱Stephan Moebius,Die Geschichte der Soziologie im Spiegel der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie(KZfSS),in:Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie(2017),Suppl 1,69:3-44。<sup>↑</sup>

（註60）關於哈伯瑪斯與魯曼對社會理論的討論，Jürgen Habermas/Niklas Luhmann,Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was leistet die Systemforschung?F.a.M.1971:Suhrkamp。魯曼提出的理論構想，社會系統以意義及封閉運作回應世界複雜性，只被哈伯瑪斯當成一種保守的社會技術。這讓魯曼感到失望，認為這場討論只被外界當成爭論，而未被認真當成是理論（參閱Niklas Luhmann,Die Gesellschaft der Gesellschaft,F.a.M.:Suhrkamp,1997,S.11）。對於類似哈伯瑪斯這樣的批判立場，他依舊是以理論的角度回應，也就是，理論的貢獻並不在於指引或改善實踐的成效，而是更好地控制觀念：「人們始終可以責備那些透過理論啟發而來的分析缺乏“實踐的關連”。那些分析並沒有為其他人提出處方。它們觀察實踐，並且偶而會問：當人們急著在尚待修正的想法下行動時，會得到什麼好處？這裡絕不排除，以上述這種方式人們可以獲得有用的結果。只是理論始終還意謂著，藉著一個被較好地控制著的產生觀念的方法。我們可以提高有用的結果的機率，以及尤其是：可以減少產生無助益的激動的機率。」（魯曼，《生態溝通：現代社會能應付生態危害嗎？》湯志傑 / 魯貴顯譯，台北：桂冠出版社，2002年，

頁2-3) ↑

(註61) 區別並不是由觀察者任意給出的。區別是使觀察得以可能的條件，使任意性得到控制：「吾人若使用系統 / 環境這個區別，接下來的工作就是說明以下問題，即，眼前所說的系統是什麼，因為從它這兒起，其它一切才能被當作環境。這個問題無法像分析師偶爾說的那樣隨意地回答。觀察者的偏愛就在於選取出他可以當作起點的系統，而不在於這個問題，即，他可以將什麼當成系統。」 N.Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, F.a.M.: Suhrkamp, 1990, S.65。 ↑

(註62) 參閱魯曼，《愛情作為激情——論親密性的符碼化》，台北：五南出版公司，2012，第五章。 ↑

(註63) 關於系統理論對主體概念的簡短討論， Armin Nassehi, Theorie ohne Subjekt? In: Oliver Jahaus/Armin Nassehi u.a. (Hrsg.), Luhmann Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler, 2012, S.419-423。 ↑

(註64) 參閱 Peter Sloterdijk, Luhmann, Anwalt des Teufels. Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien, in: Dirk Baecker/Norbert Bolz/Peter Fuchs/Hans Ulrich Gumbrecht/Peter Sloterdijk, Luhmann Lektüren, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010, S.91-158。 ↑

(譯1) Gesellschaft 原則上皆譯為「全社會」， gesellschaftlich 則依文脈譯為全社會的，或社會的，以符魯曼所言， Gesellschaft 作為最能廣含一切溝通的社會系統。 ↑

## 譯例

一、本書譯自Suhrkamp出版社於1987年重新出版的《社會系統：一個一般理論的大綱》（»Soziale Systeme.Grundriss einer allgemeinen Theorie«）。魯曼於1983年完成此書，由Suhrkamp出版社於1984年發行第一版。

二、作者於書中使用外文，拉丁文、義大利文、法文等，或為強調字詞的語意變化之重要性，或為指出引用之文本。譯本保留所有的外文，僅在註腳處藉「譯註」譯出字義。

三、書中譯註除了譯出外來字詞的字義之外，尚解釋特定名詞的譯法。至於人名、理論學派名稱，如今已相當容易查得，不宜再於譯文中加入此類資料，徒增文本的篇幅。

四、為兼顧原文字句的表達方式以及中文閱讀習慣，譯文使用引號：「」。除此之外，譯文中的強調符號或括弧符號皆與德文版相同。

五、專有名詞、人名、學說名稱等等遵循台灣社會學界通用的譯法，但特定的名詞仍以括號附上德文，讀者可藉此對照華文世界裡其它的譯法。

六、名詞索引改以中文筆劃排列，並附德文。

## 前言

社會學現正處在一個理論危機。一個整體而言成功了的經驗研究已經增加我們的知識，但無法引領我們建立一個對專業學科而言具有統一能力的理論。不論盛滿已獲取的知識的瓶子是新的還是舊的，社會學作為一門經驗科學，必然會要求，以那些從實在中取得的資料來檢驗命題。然而，這樣的原則正使得社會學無法給出理據，以說明其對象領域的特殊性及其作為科學學科的特有統一。人們太過接受這樣的現狀，根本不會嘗試解決理據的問題。

這樣的困境已經將理論概念分裂了。人們時而將理論理解為針對資料間關係，所進行的經驗上可測試的假設。時而又將理論看成一項致力於建立能廣泛涵蓋的，但又未明確規定內容的概念的事業。雖然這兩個方向至少都同樣要求，一個理論必須打開比較的可能性，但是接下來惹人爭議的是，人們要如何地為自己設下限制條件，才有資格將他的工作稱之為理論。專業學科之內統一的理論，能讓人像遵循一個範例或一個「典範」般地有所取向。若沒有這樣一個統一性質的理論，就會引起此處所說的爭論與不確定性，而這同時又會造成理論的闕如。

對於一般理論有興趣的人大多是回歸到古典學者那兒。人們藉著重返那些做理論研究的或藉理論之名而被研究的經典文獻，而能正當地限定取得做理論資格的條件。理論研究的任務因此變成是剖析、詮釋、重組這些留下來的文本。這裡早就預設某些人們認定自己無法做出來的東西。古典理論家之所以是古典理論家，是因為他們是古典理論家；人們現今對他們的使用，正使他們以自我指涉方式證明自己是古典理論家。就以這樣的方式，在較抽象層次上出現了理論的併發症狀，像是行動理

論、系統理論、互動論、溝通理論、結構論、辯證唯物論。它們簡短地表達出一群群的人名與思想。重新組合它們，便能期待獲得新的見解。例如說，將系統理論注入馬克思主義。或是，從結果來看，互動論與結構論兩者並不是如人們所想的那般不同。韋伯的《社會史》，一個對馬克思論者來說不無可能的概念，可以藉著派深思（Talcott Parsons）的四格功能表加以體系化。行動理論被重構成結構理論，結構理論被重構成語言理論，語言理論被重構成文本理論，文本理論被重構成行動理論。這種既混合又萃取的作法，再度讓人有可能且不得不再致力於探討古典人物的特質。每一個生平細節都能引向思想的蹤跡，並且能夠保證古典人物是與從他那兒得出的理論交錯在一起的。

以上的這些作法並非無趣，也非毫無建樹。但是，當人們愈是將古典人物放回專業學科史之中，就愈是必須區別，要以理論或是以生平的方式，以抽象還是具體的方式，來掌握他們。但是，如果人們已經將古典人物變得如此破碎，未來還可能需要他們嗎？一個關於社會學的社會學或許可以讓人們看到，在諸理論分散成部落式的關係時，系譜學的研究取向是絕對必要的。但我們正好可以追問，在那些將自己描述成多元主義的部落關係下，是否還有必要去證成對於理論這個名稱的要求；社會學引入系譜學取向以限制自己，難道是證成此要求的惟一可能作法。

上述發展的結果是，這類理論討論急遽日趨複雜。這尤其地使觀察者感到迷惑。當他愈是認識主要的古典作者，愈是要求在二手文獻中深入分析他們的文本，愈是陷入組合遊戲之中，愈是不斷切換重點（像是去主體化或再主體化），從一個理論框架跳到另一個框架時，必須承載日後研究的專業知識也就變得更複雜。這麼一來，社會學的統一不再顯現為理論，也根本不是關於它的對象的概念，而是純粹的複雜性。不只



是這個專業科目本身，就連它的統一也變得不透明的。人們只以不同的角度處理這樣的複雜性，無從控制知識推展的方向。所以，即便研究者必須想到遲早會耗盡古典社會學家的思想，但是他自己所製造出來的不透明性就足夠讓人忙了。

所以，所關乎的是複雜性與透明性兩者的關係。人們或許也可以說：所關乎的是不透明的與透明的複雜性。放棄建造學科的統一理論的作法，只能避免提出這個問題，但無法逃離它。致力於這樣一個統一性理論的工作，卻正是由此開始的。它將自己與對象的關係安排成不透明的複雜性與透明的複雜性之間的關係。它絕不為自己要求反映出對象的完整實在。它也不會窮盡一切認識對象的可能性，因此也不會獨佔對於真理的要求，而排除掉其它與之競爭的理論工作。但是它會在掌握對象時主張普世性（*Universalität*），因為它作為社會學理論，是處理著所有的，而非某些部份的社會事物（例如階層化與流動、現代社會的某些特性、互動論等等）。

帶有普世性主張的理論本身會作為它自己的對象而出現，因而讓我們能輕易地辨識它（因為它若想將此事除去，就必須放棄普世性）。古典科學理論（*Wissenschaftstheorie*）的某些部份便要失效。這個道理適用於所有的「全球理論」（甚至也適用於例如量子物理）；當所關涉的是要證實（*confirmation*）某個理論的真理主張時，道理更是如此。每個爭辯就會被推向無可決斷的地步。但接著人們卻可以要求，批判者要為理論的命題領域發展出其它適當的選項，並且不能僅滿足於指向他自己的理論而已——例如他的理論會說，人們在後資本主義的迷惑下無法掌握真實。

所以，這種具有普世性主張的理論是自我指涉的理論。它總是能從它的對象那兒學習某些關於自己的事。所以，它好像自發地強使自己，為自己給出一個有所限制的意義——例如，將理論當成一種實踐，一種結構，一種問題的解答，一種系統，一種使決斷產生的綱要

（Programm）。它要在對象領域中才能有別於其它種類的實踐、結構等等。所以，一個普世的理論也作為分化理論（Theorie der Differenzierung），且正是作為分化理論時，可以將自己看成是分化的結果。此理論所受到的限制在於，它的自我指涉不能任意為之；而且正是此限制為它證成了理論這個名稱。

到此，我們已經說出本書理論綱要的基本原則。我們的意圖則是，設下一個起點門檻，過去社會學中常見的理论討論皆在此門檻前停滯。這個門檻可以三個差異來說明：

（1）所關乎的是，表述一個在學科之內具有普世性的理論。這是自派深思之後未曾有人敢於嘗試的事。但是，這樣的作法並不會預設一個相應的對象領域，並將之實質化為世界的某一片段（faits sociaux<sup>（譯1）</sup>），讓社會學可以從外面觀看它。我們也不會以派深思所謂的»分析的實在論«（analytischer Realismus）的意義，將這個領域視為建立分析性概念時的相關物。反而，它要被看成是全體世界，而且是關連到諸社會系統的系統指涉，也就是關連到對系統來說是特有的系統 / 環境這個差異<sup>（譯2）</sup>。

（2）進一步的且隱含在上述說明中的一個角度就在於一組差異：以非對稱方式或是以循環方式（zirkulär）搭建的理論。一個普世的理論是作為它自己本身的一個對象，並且，會將它的對象以及它自己本身看

成是自我指涉的關係。此理論並不預設一些無可追問的認識論判準，反而是主張一種自然主義式知識論（*naturalistische Epistemologie*），就像最近許多的哲學家與自然科學家的作法。這又是指：對此理論而言，它自己的認識過程，以及對原本有效的諸判準之採用或捨棄，都是發生在它自己的研究領域之中，在現代社會的科學系統中的一個學科之中。

（3）最後，我們在此要考慮到一般所謂的»決斷論«（*Dezisionismus*）的指責。這類指責並非全然無理的。系統只在對無可決斷者作出決斷時，才有能力演化。此道理也適用於有體系性的理論藍圖，甚至也適用於邏輯學，哥德爾（Kurt Gödel）之後人們已能證實此事。但是，這個道理絕不會造成一些（或甚至所有）個別決斷（*Entscheidung*）的任意性。因為負熵或複雜性會阻止此事發生。換言之，系統會對自己劃定第三次的門檻界限。一個想要穩固專業學科關連的社會學理論，不只是要更複雜，而且相較於學科的古典人物、他們所給的註解、甚至是派深思本人的自我期待，還要更加複雜。這就會要求我們具備理論技術上的其它預防措施，以保持理論向外及向內發展時所具有的支撐能力及銜接能力，而且，尤其會要求把對複雜性的反思（因此也包括將一個關於複雜性的概念）內建到理論本身之中。這個門檻問題因此也是極高層次的、處於自我反思程度的概念複雜性。它限制了變異的可能性，並且排除了所有的任意決斷。每一步都必須相適於整個理論。甚至，就像在黑格爾的體系中一般，吾人在理論建立的前進過程中，是從開端的任意性取得任意性。這麼一來便出現了能自我運行下去的建構。它不必被稱為»系統理論«。但是，如果人們想要讓其它的建構特徵恆定不變，並拿掉系統概念的話，那就必須發明某事物來執行此概念的功能，以及佔住此概念的理論位置：而這又與系統概念極為相似。

以上這些有別於學門一般看法的差異，讓我們完全明白，為什麼社會學停滯在這樣一個門檻之前，且如泡沫般脆弱，無法在明確的章法下堆積起複雜性。然而，只有當我們依這些看法——而且是在所有這些看法之下，因為它們是相互關連著——推動另類的理論設計，才有可能讓社會學往前走。對此，在社會學裡幾乎沒有先例可循。所以，我們必須接上已經卓然有成的非社會學專業的、跨科際的理論發展，並且為本書的理論挑選那些邁向自我指涉的（Selbstreferenz），且»自我生產的«（Autopoiesis）系統理論的研究進路。

通常，人們在表述理論時，如果真的可以的話，會從文獻中取出少數幾個概念，並批判地討論原本賦予它們的意義，以便定義這些概念，然後才會在概念傳統的脈絡下處理它們。有別於此，我們以下將嘗試增加所使用的概念，並且以它們之間的相互關連來規定它們。為此，本書使用的概念有：意義、時間、事件、元素、關係、複雜性、偶連性、行動、溝通、系統、環境、世界、期待、結構、過程、自我指涉、封閉性、自我組織、自我生產、個體性、觀察、自我觀察、描述、自我描述、統一、反省、差異、訊息、相互滲透、互動、全社會（譯3）、矛盾、衝突。人們很快就看到，傳統的理論名稱，像是行動理論、結構主義都在一群概念的交錯連結下消失。我們保留»系統理論«作為事業名稱，因為我們將要在一般系統理論的領域中，為此處所追求的理論類型展開最重要的鋪路工作。

若沒有關連（而且常常是：對比式的關連）到已尋及的理論資產，是無法處理這些概念的，但是這些概念應該儘可能使彼此更加精準。每個概念規定就必須被當成是對接下來概念規定的可能性之限制。我們將整個理論掌握為一個對自己進行限定的（limitieren）脈絡。當概念是如

此之時，或至少當我們要以文字闡述時，是不可能將每個概念連接到所有其它的概念。有些概念關連的路線是人們所偏愛的，會同時使特定的概念變為中心——例如行動 / 事件、事件 / 元素、事件 / 過程、事件 / 自我再生產（即自我生產）、事件 / 時間。理論會沿著這些優位的路線書寫自己，而又不因此明確地排除其它組合的可能。對理論的闡述因此是在它自己身上實行著它所建議的事：複雜性之化約。但，對理論來說，被化約了的複雜性並不是被排除掉的複雜性，而是被保留著的複雜性。理論讓其它的組合可能性保持開放——前提是，吾人要留意概念的規定，或是，吾人要依照適切的理論位置來替換概念。當然，如果概念規定的層次被往上提升的話，那麼先前通往其它可能性的連結也會逐漸模糊退去，並且，人們可能又會再次遇上未被規定的、無可處理的複雜性。

這樣的理論規劃迫使我們以不尋常的抽象程度進行闡述。飛機是在雲層之上飛行，但要顧慮有可能被厚密的雲層所覆蓋。我們必須信賴自己手上的工具。有時，由上往下探望是可能的——看見地面上有道路、住宅區、河流或海岸線，它們能讓人想起熟知的事物；或者，也可較寬廣地看見有馬克思主義的熄活山的景色。但我們不應因此而誤以為，這裡所提的少數幾個論據就足以引導飛行。

然而，抽象既不能被看成純粹的特殊技能，也不能看成是倒退回一種「僅僅分析上」才有意義的、形式的科學。沒人會否認，在真實的世界中存在著像是意義、時間、事件、行動、期望等等。所有這一切同時是科學中可經驗到的實在（Realität），也是科學分化出來（譯4）

（Ausdifferenzierung）的可能性條件。這些相關的諸概念是作為科學的探測器，藉著它，一個以理論進行控制的系統才能適應實在；也藉著



它，未被規定的複雜性才被引進成為可被規定的、在科學內部可利用的複雜性。根據索緒爾（Ferdinand de Saussure）、克利（George A.Kelly）及其他學者的看法，我們也可如此表述：概念將科學的實在之接觸（就如先前所談的，此處也是指：還包含科學與它自己特有的實在之接觸）轉成對差異的經驗。對差異的經驗是獲取訊息及處理訊息的可能性條件。概念與實在之間的相符方式可以是點對點的，像是意義概念與意義這個現象之間，因為如果沒有這樣的相符情況，人類世界就不可能存在。然而，重要的是，科學在建立諸系統時，是越過了這樣的點對點的相符關係；科學不會侷限在複製、模仿、反映、再現外界；反而，它組織了對差異的經驗，並藉此組織了訊息的獲取，也為此建立起適當的特有複雜性。系統在此必須維持住與真實的關連；但另一方面，科學，尤其是社會學，也不可被真實（Wirklichkeit）所迷惑。

這麼看來，抽象是認識理論上的必然性。它始終是我們寫書時的一個問題，也是對讀者的極高度要求。當理論到達一定的複雜程度，不再能被線性處理時，抽象尤其是必然的。因此，本書每一章其實應該放在另一個章節裡重新開始並直到結束。即便如此，辯證理論（*dialektische Theorie*）卻還是嘗試著線性化，所以最後甚至出現沙特（Jean-Paul Sartre）的辯證理性批判。批判理論就會與諸個階段的過渡問題有關，並在此面臨著一種誘惑，去單純地相信行動。

接下來的嘗試已經認清前述的命運，所以，避開此命運是我們極為看重的事。在一個以非中心方式所構想的世界，以及一個以非中心方式所構想的社會中，此嘗試會發展出一種多元中心的（*polyzentrisch*）（據此也是一個多元脈絡的（*polykontextual*））理論。它根本不會試著使理論形式與表述形式相互一致。讀者雖然只因本書被如此寫成而必須

按章節順序閱讀。但是，理論本身也可以其它的順序被表述出來，並期待那些有足夠耐心、想像力、技能及好奇心的讀者，去試看看，若在理論中嘗試不一樣的改寫時會發生什麼。

這個理論配備與其說它像是一條通往快樂結局的道路，倒不如說像一座迷宮。本書所選出的章節安排絕非是惟一可能的順序，同理，每個章節所選出的論題也非必然要如此。哪些概念可或不可從別的學科引入，並且以系統比較的方式引入，以及，在哪些情況下理論史的材料才算是重要或不重要，可或不可加以援引的，這些問題我其實也可以有不一樣的決斷。同理，為了讓人記住理論的非直線特性，我們要多早就預先處理某些概念，要橫向地指向其它概念到何等範圍，以及，為此我們要選擇何等的必要最低限，這些問題都可以有不同的決斷。

就概念掌握及陳述的內容來看，理論像是自發地書寫自己，而我則是花了許多的時間並且多方考量如何安排書寫。由於德國科學基金會（Deutsche Forschungsgemeinschaft）的支持，我才能在這一年專心寫作此書。我希望本書所提供的理論解決之道能令人滿意。

1983年12月於畢勒佛

尼克拉斯·魯曼

（譯1）faits sociaux，法文，意指，社會事實。<sup>↑</sup>

（譯2）德文的介系詞與連結詞可以在一個句子中清楚表達一組差

異，但在中譯的句子中，此差異以及兩邊的內容往往因為與其前後的文字連接，而易讓讀者混淆。因此，譯者依文脈及句子結構，加入引號及斜線，以代替原文中的表達，例如Differenz von System und Umwelt，譯為：「系統 / 環境」這個差異；或譯為：系統 / 環境這個差異。↑

（譯3）Gesellschaft原則上皆譯為「全社會」，gesellschaftlich則依文脈譯為全社會的，或社會的，以符魯曼所言，Gesellschaft作為最能廣含一切溝通的社會系統。↑

（譯4）分化（Differenzierung; Differentiation）是指，系統將「系統 / 環境」這組差異引入自身之中並製造出新的次系統。從次系統的角度來說，這是從原本的系統中獨立出來，成為運作上封閉的系統，因此可稱為「分化出來」（Ausdifferenzierung）（依文脈有時譯為「分出」）。↑

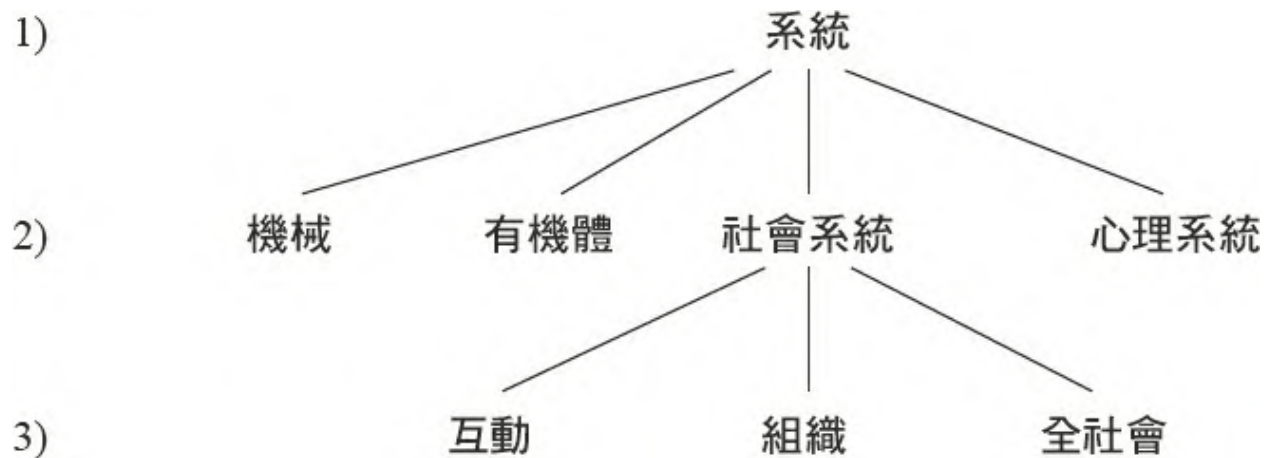
## 導論 系統理論中的典範轉移

»系統理論«在今天是一個將極為相異的諸意義以及諸分析層次加以總合的概念。這個詞並未指出明確的意義。若我們未做進一步的澄清便將系統這個概念拿到社會學的分析之中，就會得到一種沒有基礎的虛偽精確性。因此會出現一些爭論，人們在其中只能揣測或者從論證回推出：討論者談及系統時所指各異。

我們同時可以觀察到，被冠上»一般系統理論«（allgemeine Systemtheorie）的研究領域正急速地發展著。相較於那些牢牢地將古典人物當作榜樣並且崇拜著多元主義的社會學理論的討論，我們在一般系統理論以及與此相關連的跨科際努力之中，看到了一些深刻改變，甚至是孔恩（Thomas Kuhn）意義下的»科學革命«。果真社會學理論能接上這樣一個發展的話，將是受益匪淺。一般系統理論的翻新，尤其是近十年的發展，要比人們大致所見及的還更能迎合社會學的理论旨趣。但是，這所強使提升的抽象的與複雜糾結的程度，對社會學的理论討論來說並不多見。我們嘗試在這本書裡製造出這樣一個關連，以填補這個缺口。

在此我們將區別三種分析層次並且追問，在一般系統理論層次上的»典範轉移«（Paradigmawechsel）如何對社會系統的一般理論（allgemeine Theorie sozialer Systeme）起著作用。這兩項工作應足以事先給出一個指引的方向。以下的簡圖可以說明我們的預定計劃。

當我們能觀看到一些特徵，而且這些特徵一旦消失就會使得一個對象在作為系統時的特性變得有問題時，就談到一般意義下的系統。有時這些特徵的整體統一（Einheit der Gesamtheit）也會被標示為系統。



因此，一般系統理論一不小心就會變成關於一般系統的理論（Theorie des allgemeinen Systems）<sup>（註1）</sup>。在任何一個帶有相應諸限制的具體化階段中，這個問題將會重複出現。我們在以下要避免這樣的語言使用。我們不想把關於一個系統的概念（或模型）又再稱之為系統，因為我們更不願把關於一個有機體、機械、全社會的概念（或模型）又再度稱作有機體、機械、全社會。換句話說，即便是在最抽象的理論狀態下，我們也不能將對象的專有名詞裝配到認知工具（概念、模型等等）——而且之所以不能，是因為這樣一個決斷在具體的研究領域中根本無法維持下去。》存在著諸系統《這個陳述因此只是意指，存在著諸研究對象，它們所具有的特徵證成了對系統這一概念的使用；同理反過來說，系統這一概念有助於將某些事態抽離出來，這些事態在此觀點下可以被相互比較，並且可以在「等同 / 不等同」（gleich/ungleich）這個角度下與其它類型的事態相比較。

這樣一個概念的抽象（這個抽象是針對理論而來）必須與對象的自



我抽象（Selbstabstraktion）區別開來。概念的抽象使比較（Vergleich）得以可能。自我抽象則使系統有可能再度使用對象那兒的相同結構。我們必須嚴格地將兩者分開來。這樣，而且只有這樣，人們才能確認出交疊之處。可能存在著一些系統，它們會使用概念的抽象以達到自我抽象，亦即，它們藉由比較自己與系統的諸特性以取得結構。因此人們可以檢驗，在何種程度上概念的抽象是立基於對象的自我抽象，以及在什麼條件下會導致結構比較。

我們將上述的抽象圖式，三個系統建立的層次，當作概念圖式。它首先有助於比較各種建立系統的可能性。但是，在進行這種比較時，我們會遇上對象領域那兒的自我抽象。有可能的且將會出現的是，系統將系統概念的特徵，例如「內／外」（innen/außen）區別，應用在自己身上。就此說來，所關乎的不單單是一個分析性圖式。反而，我們也能將系統間的比較當成一個檢驗以下問題的過程：在什麼程度上諸系統是立基於自我抽象，並因此是等同或不等同的。

三個系統建立的層次的區別，很快讓我們看見迄今討論中的典型「錯誤」或起碼是不清楚之處。對不同的系統類型所進行的比較必須維持在一個層次上（註2）。此規則也是適用於那些以否定方式劃出系統界限的作法。這個規則可以清除掉許多貧瘠的理論策略。例如，宣稱社會不是有機體，或者，按照學派的傳統去區別（由相關連的諸部份所組成的）有機物體與（由不相關連的諸部份所組成的）全社會物體，都不是很有意義的做法。有人嘗試在互動理論的基礎上建構關於社會事物的一般理論，同樣是「走偏了」。最近出現的、因電腦的發明而引發一股趨勢，將機械概念應用在一般系統理論的層次上（註3）（這挑起了同樣是沒有被證成的反對意見），也是錯誤的作法。這裡所做出的層次區別可

以確立一些能帶來豐富內容的比較觀點。那麼，關於等同（Gleichheit）的陳述就可以引到下一個更高的層次上。例如，社會系統與心理系統兩者，就它們都是系統來說，是等同的。但是也有某些等同是只針對著比較層次上的部份領域而言。例如，使用意義一事，並不是機械及有機體的特性，而是心理系統與社會系統的特性。所以，人們必須往更為一般的理論的提問上去追問，有什麼事物是與意義在功能上相等同而可供機械與有機體使用。

將特定的系統類型歸類到特定層次上，一開始直覺上或多或少能成功。如果研究的經驗強迫要如此做的話，那麼這種歸類方式就會有所修正。對於一個首先是以歸納方式得出的系統類型清單來說，這個道理依舊不變。但是，只有當層次差異被保持住，這些修正才能被感知到。一旦連層次差異——例如說，人們將»生命«當成基礎概念，而不是有機體的一個特殊性——也不足取時，那麼就不可避免地要回到較簡單的理論形式。

以下的研究嚴格堅持在社會系統的一般理論（allgemeine Theorie sozialer Systeme）這個層次上。所以它們，例如說，並不提供一個全社會理論（Gesellschaftstheorie）——全社會是指一個廣含的社會系統，並因此是諸多的系統之一（註4）。一般系統理論甚至也不是用來闡明它自己。然而，人們必須對於一般系統理論投以足夠的關注，因為我們的主要想法是這麼一個問題，即，一個在一般系統理論層次上出現的典範轉移如何能對社會系統理論起著作用。

對於先前一開始稱之為»典範轉移«一事，一個約略的取向應該足夠了。我們並不嘗試得出孔恩在引入典範概念時所意指的東西；這些嘗試

在今天來說是毫無希望的。對我們來說，重要的只是一個區別（註5），也就是超級理論（註6）（Supertheorie）與主要差異（Leitdifference）。

超級理論是帶有普遍主義（這也就是指：將自己以及它所面對的，都包含進來的）要求的理論（註7）。諸主要差異就是諸區別

（Unterscheidung），它們引導著理論的訊息處理的可能性。如果這些主要差異能對超級理論加以組織，使得整個訊息處理實際上是遵循著它們，那麼它們就可以取得一個支配性典範的品質。所以，例如演化，這個超級理論，被達爾文及後繼者轉換到變異（Variation）與選擇

（Selektion）這組差異上。在此之前，人們則是試著以相符於演化結果的諸統一，以起始（即arché（譯1），Grund（譯2）），或以一個超智能的計畫，來理解全部的演化結果，並據此將演化看成發展或創造。從達爾文開始，人們就以差異之統一（「變異 / 選擇」，後來是「變異 / 選擇 / 再穩定」（Variation/Selektion/Restabilität），一部份甚至是：「偶然 / 必然性」（Zufall/Notwendigkeit）、「秩序 / 非秩序」

（Ordnung/Unordnung））取代這些關於統一的諸想法，這些想法只允許與某個未被規定的其它者有所區別。當一個超級理論極高度地以差異為重心時，典範轉移也會變得可能。

系統理論是一個特別引人注意的超級理論。因此，它的爭議之處是：人們無法否定它是某種的成熟過程，而且，我們認為其原因在於，系統理論可以回頭觀看一個以超級理論式企圖、差異作為中心、典範轉移三者為特性的歷史。這樣的發展是否以及在什麼樣的程度上可以被稱之為「進步」，或甚至導致知識的累積，是一個極難決斷的問題。

如果我們回顧過去大約一百年的光景，便可在人們現今開始稱之為

系統理論的內容裡看出兩個觸及基礎的新走向。在這兩種情況中存在的概念能力，不能簡單地解釋為不真或無用；它是隨著有目的的改變而被拓展開來，被引入到新的理論之中並因而被»揚棄«。這個新的理論在當時比先前的理論具有更豐富的內容，達到了較高的複雜性；並且因為這樣的緣故，它逐漸地適合於處理社會的事態。

這樣一個傳統由古代傳承下來，而且比»系統«這個術語的概念使用更早之前（註8），就已經談及一些由諸部份組成的整體性

（Ganzheit）。那時，此傳統的問題是，人們必須雙重地思考整體：整體作為統一，與作為諸部份的全體（Gesamtheit）。這麼一來，人們雖然可以說，整體是諸部份的全體，或者，是多於諸部份的單純加總；但是沒有因此解釋，整體如果僅由諸部份加上額外部份所組成，那麼如何能在部份這個層次上產生作用。由於人們對社會關係的領域的看法是，社會是由個別的人所組成的，就如同整體是由諸部份所組成一般，因此可以藉由關於眾人共同生活的諸見解來理出一個答案。人們也認為，人必須有能力認識自己生活其中的整體，並準備根據著這樣的認識安排生活。在過去，這可以被視為人們成為整體之諸部份的條件，成為他們加入、參與整體的條件，並因此成為他們的本性的條件。這種推到對整體的認識（這種認識可能會出錯）及意志（這種意志可能會偏離）的極端作法是有風險的，人們曾將此風險視為一般的自然敗壞或瑕疵的要素，而這種要素本身使得人們有必要區別進行支配的這一部份與被支配的另一部份。這時，對於進行支配的那些部份來說，問題就特別地被推到極端：這些部份必須具有正確的見解與意志，以便能在整體中»再現«整體。

上述這樣的構想背後的全社會前提與知識基礎，在往現代社會過渡

時已經深深地改變了。最終被尋及的、在18世紀整理出來的框架已經使用了一般者（Allgemeines）這個範疇。人們曾認為，世界整體或人性整體必須呈現為人類那兒的一般者。由此而產生的討論就與一個形式有關了，在此形式中世界或人性必須在人類那兒呈現出來。人們循此以理性概念（Vernunft）、道德概念或類似的先驗作法，或者，以陶養概念（Bildung）或甚至國家概念，找尋解答。理想化的作法曾經克服了關於缺陷的舊有意義，也克服了關於月亮下諸關係變質的舊有意義。這麼一來，人們就可以在最廣泛的程度上對全社會的諸關係加以抽象化，甚至最後可以預設「免於支配」（Herrschaftsfreiheit）一事作為基本條件，以使一般者能不受阻礙地在人那兒呈現出來。此一般者曾被看成是無瑕疵的、無風險的、毋須補充的，就如法國大革命所反對的那般；而且一般者可以因此要求實現它自己。在過去，精神或物質應該踏上一條一般者在特殊者中實現的漫長道路。

這一切在今天已成回憶，而且多少帶著提醒味道（註9）；事實上，這樣的思想根本不會被取代，而只會被創造出來。人們也幾乎不去思考，如何能趕過這類的努力。但是，如果我們的看法是正確的，即，「整體／部份」這個圖式曾經限定並鼓動著上述這一切，那麼就必須思考，在找尋一個能取代「在特殊者之內的一般者」這個範型的主要語意之前，難道不是首先要替換掉這個圖式嗎？在這個歷史背景下我們提出的問題是，恰恰擔負此任務的系統理論是否及如何地脫離「整體／部份」這個典範。

我們往前踏出的第一步是，以「系統／環境」（System/Umwelt）這組差異取代「整體／部份」（Ganzen/Teil）差異。人們能藉由這樣的改建——馮·貝塔朗非（Ludwig von Bertalanffy）是這方面的重要人物——



將有機體理論、熱力學與演化理論彼此關連起來（註10）。在理論描述中就出現了「開放的 / 封閉的系統」差異（offenes System/geschlossenes System）。封閉系統在此被定義為極端情況，即，對於它們作為系統來說，環境是不重要的，或者，環境只有經由特定的通道才有其重要性。這般改建的理論是致力於開放性系統。

我們將過去在「整體 / 部份」這組差異下所意指的一切重新表述成系統分化理論，並放到新的典範之中。系統分化

（Systemdifferenzierung）無非就是在系統之中重複進行「系統 / 環境」這組差異。在此，作為整體的系統為了建立它自己的諸次系統

（Teilsystem），會將自己當作諸次系統的環境，而且，它藉著強化了的過濾作用來對抗一個最終無可控制的環境時，就在次系統的層次上成為更加不太可能出現的成就。一個發生過分化的系統從此之後便不再是來自於一定數量的諸部份以及一定數量的部份間之諸關係；反而，它是來自約略多個運作上可用的「系統 / 環境」差異，這些差異各自在不同的裁切線上將整體系統重構為次系統與環境二者的統一。所以，我們根據系統建立的一般範式來處理分化，而且，以哪些形式以及到何種程度複雜性時，系統分化才得以可能，這個問題可以接回到構成整體系統的初始差異。

現在我們能較好地解決「整體 / 部份」這個圖式的主要問題。人們從以前就要求，在與整體的關係上，諸部份必須是同質的。這就必然意謂著，房子的諸部份是房間，而不是磚塊，書的諸部份是章節，而不是字母。但另一方面，個別的人卻被視為是社會的諸部份。過去對此思想也幾乎沒有理論上保證的判準，以得出同質性。當這樣的思想難以對部份概念及元素概念加以區別時，就更難取得關於同質性的判準（註11）。

此外，過去根據這個典範，一個財產分隔排除了另一個（同樣是可能的）分隔。所以，一個以階層（Schicht）區別的社會就只被看成多個階層的分隔（而不是，例如說，以「城／鄉」區別或功能進行分隔，且這兩種分隔皆具相同的實在價值）（註12）。在所有這些觀點中，以系統／環境這組差異進行的分化理論提供了較好的分析可能性；它能較精準地理解同質性，以及認識到一些可能性，讓人們能同時使用各種角度觀看法系統之分出。

切換到「系統／環境」這組主要差異時能得到的上述諸多益處，也能在社會學裡出現。人們曾正確地將古典社會學的特性看成是»內部單元的取向«（註13）——甚至而且就在其分化的構想上。相對於此，較新理論發展，就其真正是以系統理論為取向來說，則是偏愛與環境相關連的系統概念，在組織研究中情況尤其如此。往»開放系統«轉移這件事在社會學中當然不是毫無端倪地便出現。這樣的轉移在此曾助長人們批判社會關係的»現狀«，並與社會結構的»改革«，與計劃、管理及控制這些趨勢相繫——之所以如此，特別是因為這個轉移所應用的主要範圍是組織了的社會系統（註14）。當時人們是以「輸入／輸出」圖式（Input/Output）掌握系統的環境關係，將結構視為轉換規則，並同樣地將諸功能視為諸轉換，人們希望藉著結構的變異影響這些轉換（註15）。

在系統理論裡，開放系統這個典範可以看成是完成的且已被認可的，相對於此，在最近二十年人們才開始討論再往下更為徹底的一步。所關乎的是對自我指涉系統理論的討論。目前對此尚無完整擬出的，或被普遍接受的，更不用說是已被接受的理論基礎；但這些討論讓我們足以去估計出它們對社會系統理論的影響。此外，正是這樣的開放情況會要求我們，在社會系統這塊領域上對自我指涉系統的一般理論有所貢

獻。

之前發展的第一步是使用自我組織（Selbstorganisation）概念，而且在1960年隨著三次較大型的專題研討會達到了某個高峰（註16）。可是，自我組織概念是關連到——回頭來看，我們必須說——只「關連到」——系統的結構。可以理解，系統以自己的手段進行改變一事在當時首先被視為一種相當棘手的，因此是系統理論上特別誘人的問題。但這根本未觸及今日所說的自我指涉。目前，與統一的關連——例如關連到系統，或關連到系統的元素——已經擠退了（當然不是排除）與結構的關連。

自我指涉系統理論宣稱，只有透過自我指涉，系統才能分化出來，這是指，系統藉由關連到自己（像是關連到同一個系統的元素，或同一個系統的運作，或同一個系統的統一）以構成其元素與基本運作。要讓這成為可能，系統必須製作並使用一個關於自己的描述；它至少必須能在自己內部使用「系統 / 環境」這個差異以作為取向，並且作為製造訊息的原則。自我指涉的封閉性因此只在環境中，在生態條件下才有可能（註17）。環境是自我指涉運作的必然關連物，因為這些運作正是無法在唯我式（Solipsismus）前提下進行（註18）（人們也可以說：因為所有在其中起著一定作用者，包含自我本身，都必須經由區別而被引入）。自我指涉的封閉性如何能製造出開放性，這樣一個問題取代了「封閉」系統與「開放」系統這兩者的（目前已變成古典的）區別。

這裡，一個較複雜的理論讓我們有可能去探討系統為自己引入自我描述（Selbstbeschreibung）、自我觀察（Selbstbeobachtung）、自我簡化（Selbstsimplifikation）一事。這樣的理論「揚棄」了較早期的基本差異。現在我們可以讓觀察者（例如，科學者的）角度下的「系統 / 環

境」差異有別於系統自己所使用的「系統／環境」差異，而這裡的觀察者再度只能被看成自我指涉系統。這類的諸反省關係不只對古典的主體—客體—認識論起了革命化作用；它們不只為科學理論去除教義，並使之「自然化」；它們還藉著一種更為複雜的理論設計而製造出一種更加複雜的關於對象之理解。

過去在系統／環境—理論這個脈絡下，相對簡單的理論關係仍是可能的。所以，人們可以將這樣的理論，例如說，詮釋為單純擴大因果解釋，要求在所有的因果解釋中必須顧及內部與外部的因素，或，系統與環境幅輳成為一種共同生產。這個模型現在被自我指涉理論破壞了。後者將因果關連（Kausalität）（就如同將邏輯演繹以及任何一種非對稱化）當作是對自我指涉的組織；它對系統與環境的差異的「解釋」是，只有自我指涉的系統能讓自己有可能安排因果關連，並將之分配到系統與環境。這樣的理論需要一些能用在諸關係的關係化這個層次上的形式概念。

自我指涉系統的理論會將系統／環境—理論放回到自己之中。為了釐出一個關於自我指涉系統的理論，我們需要一個主要差異，也就是一個新的典範。對此，可提供使用的是「同一／差異」

（Identität/Differenz）這組差異（註19）。因為，只有當一個自我（Selbst）（它可能是元素，或過程，或系統）可以透過它自己而指認自己，並且使自己有別於其它事物時，自我指涉才能在系統的當下運作中被實現出來。如果系統要再生產（reproduzieren）自己成為自我指涉的系統，就必須能勝任「同一／差異」這組差異；換句話說，再生產就是對此差異的運用。這首先並不是理論問題，而全然是一個實際的問題；而且它不只是對意義才具重要性（註20）。一個想要有能力處理這類

系統的科學，就必須建立一些與之相同水平的概念，「同一／差異」這組差異也因此是科學在建立理論時的主軸，也就是典範。

在一般系統理論中，第二次的典範轉移引起了一些值得注意的轉向——從對設計與控制的興趣轉到對自主性與對環境的敏感度，從計畫轉到演化，從結構穩定性轉到動態穩定性。過去在整體與部份這個典範下，人們必須在某處安頓那些無法說明的特性——像是安排成整體的特性（這個整體要比其諸部份的總和還多），或是代表整體的階序頂端的特性（註21）。相反地，在自我指涉系統理論中，所有歸於系統的一切（包括可能出現的頂端、界限、剩餘價值等等）都被放進自我製作（*Selbsterstellung*）之中，並因此對觀察者來說不再神秘（註22）。這麼一來就引領出一些發展，能以新的方式讓社會學對系統理論產生興趣。

很明顯地，這兩次轉移的推動點都不是來自社會學。首先是熱力學與作為有機體理論的生物學，然後是神經生理學、細胞理論與電腦科學，發揮了刺激的作用；除此之外，像訊息理論與模控論的跨科際合作當然也功不可沒。社會學不只是被排除在外而只能從旁參加研究，同時也在跨科際的脈絡中證明自己是沒有學習能力的。由於無法先前準備好自己特有的基礎理論，社會學根本無法觀察，發生了什麼（註23）。因此，它一直是致力於自己製造出來的資料，以及致力於自己在理論領域內製造出來的經典人物。這個例子同時告訴我們，並非每一種自我指涉的封閉性會使得較複雜的環境視野得以可能。在出現諸提升的關連時，我們始終必須追問，在什麼樣的特別條件下，系統會實現這些關連，並因而參與演化。

在目前這樣的科學史背景下，我們將以下的思考看成一種嘗試，要



立基於一般系統理論的發展現況，重新表述社會系統的理論。一般系統理論在面對社會學素材時應該能經得起考驗，而且，它的抽象所帶來的益處以及建立概念時的經驗，在跨科際合作時已經出現或者清楚呈顯出來，整體而言應該有助於社會學的研究。因此，我希望，雙方因匯聚而共蒙其利時所得出的一個最重要的結果是，徹底地將元素概念時間化

（*Verzeitlichung*）。只有當我們的出發點是，構成系統的諸元素無法持存時，也就是，必須不斷地由它們所屬的系統再生產出來時，關於自我製造的、自我生產的系統的理論才能被引入行動系統的領域之中。這已遠遠不只是為消亡部份找尋替代者，而且，藉著指出與環境的關係所提出的解釋也是不足的。這並不涉及適應，也不涉及物質交換，而是涉及以獨特方式強使系統走向自主性（*Autonomie*），這是因為，如果構成系統的諸瞬間元素未能配有銜接能力，也就是未能配有意義，並依此再生產的話，系統可能在任何的，因此也可能在一個還算有利的環境中直接中止存在。有各種不同的結構可以達到自主性；但是，只有那些能撐過徹底走向即刻瓦解（而不只是：逐漸的、以熵的方式瓦解）一事的系統，才具有這些結構。

---

（註1）可能是出於疏忽或極有意識地造成這樣的混淆。樂蒙（Jean-Louis Le Moigne）的著作，*La théorie du système général: théorie de la modélisation*, Paris 1977，就是一例。對於樂蒙來說，一般系統的統一就在於人工對象這個功能，即就只是作為關於諸對象的模型。<sup>↑</sup>

（註2）例如麥凱（Donald M. MacKay）在 *Brains, Machines and Persons*, London 1980 這本著作中就堅持這個規則，但並未將之表述為原則。<sup>↑</sup>



（註3）這類作法例如根據圖靈（A.M.Turing）的Computing Machinery and Intelligence, Mind 59(1950), S.433-460這本著作。莫蘭（Edgar Morin）的著作，La Méthode Bd.I, Paris 1977, S.155ff.也是可參閱的例子。Alessandro Pizzorno在L'incomplétude des systèmes, Connexions 9(1974), S.33-64; 10(1974), S.5-26 (insbes. S.61 ff.) 這些論文中則是批判地指出無法解決的自我指涉問題。↑

（註4）因此我們贊成社會學裡一再被主張的看法，即，社會學不能或不應該被視為一門關於全社會的科學——例如馮·維瑟（Leopold von Wiese）的著作，System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), 2. Aufl., München 1933，或是田布克（Friedrich H. Tenbruck）在Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie, Zeitschrift für Soziologie 10(1981), S.333-350，一文簡短但特別強調此看法。我們當然基於相反的理由而持相同看法：不是（因為過多的前提而）想要排除全社會理論，而是為了（以社會學尚可解釋的前提）將全社會理論納入。↑

（註5）對此我並未在關於科學的科學文獻裡找到任何的證據或類似的作法。↑

（註6）與此相關而接近的像是Larry Laudan, Progress and its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth, Berkeley 1977一書中所提的»研究傳統«（research tradition）看法。↑

（註7）Niklas Luhmann, Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann/Stephan H. Pförtner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt

1978,S.8-116(9 ff.)這篇文章對此有一簡要的描繪。[↑](#)

(註8) 關於大約1600年才開始的術語歷史，請參閱以下幾本著作，Otto Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906; Mario G. Losano, *Sistema e struttura nel diritto* Bd.I, Torino 1968; Alois von der Stein, *Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: Alwin Diemer (Hrsg.), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Misenheim am Glan 1968, S.1-13; Hans Erich Troje, *Wissenschaftlichkeit und System in der Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts*, in: Jürgen Blühdorn/Joachim Ritter (Hrsg.), *Philosophie und Rechtswissenschaft: Zum Problem ihrer Beziehungen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1969, S.63-88; Friedrich Kambartel, »System«und»Begründung«als wissenschaftliche und philosophische Ordnungsbegriffe bei und vor Kant, in: Blühdorn/Ritter (Hrsg.), a.a.O., S.99-113。同樣也值得注意的著作是 E. Fahlbusch, *Konfessionalismus*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd.II, Göttingen 1958, Sp.880-884。在這裡，分類的旨趣及認識理論的旨趣佔著主導地位，但又受限於一些不確定性以及複雜性增長的情況，其起因部份來自於活字印刷，部份來自於教派爭論。[↑](#)

(註9) 例如，請參閱 Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin 1982。[↑](#)

(註10) I.V. Blauberg/V.N. Sadovsky/E.G. Yudin, *System Theory: Philosophical and Methodological Problems*, Moskau 1977, S.15 ff. 這

份文獻提供了很好的概述。也請參閱以下的文獻，Ernst von Weizsäcker(Hrsg.),Offene Systeme I:Beiträge zur Zeitstruktur von Information,Entropie und Evolution,Stuttgart 1974;Alfred Kuhn,The Logic of Social Systems:A Unified,Deductive,System-Based Approach to Social Science,San Francisco 1974;Fred Emery,Futures we are in,Leiden 1977;Jacques Eugène,Aspects de la théorie générales des systèmes:Une recherche des universaux,Paris 1981。↑

（註11）一個值得注意的嘗試：Uno Saarnio,Der Teil und die Gesamtheit,Actes du XIème Congrès International de Philosophie Bruxelles 1953 Bd.5,Amsterdam–Louvain 1953,S.35-37。↑

（註12）對此，請參閱Gerhard Roth, Biological Systems Theory and the Problem of Reductionism,in:Gerhard Roth/Helmut Schwegler(Hrsg.),Self-organizing Systems:An Interdisciplinary Approach,Frankfurt 1981,S.106-120(111f.)。作者區別了兩個進行階序化（Hierarchisierung）的不同出發點，整體 / 部分以及中心 / 邊陲，兩者導致極為不同的秩序想像。↑

（註13）玻季（Gianfranco Poggi）便是持此說法，請見Gianfranco Poggi,A Main Theme of Contemporary Sociological Analysis:Its Achievements and Limitations,The British Journal of Sociology 16(1965),S.283-294。↑

（註14）請參閱Michael Keren,Ideological Implications of the Use of Open Systems Theory in Political Science,Behavioral Science 24(1979),S.311-324。作者以懷疑的角度回顧過去的發展。此外，將觀察

侷限於諸組織的改變，這樣的作法誘使人們去指責一個關連到全社會的系統理論是在進行去論題化，也就是（！）順應主義（Konformismus）。一旦人們能將不同的諸系統指涉分開來，這一爭論應該就可解決。<sup>↑</sup>

（註15）對此相當典型的像是：Fernando Cortés/Adam Przeworski/John Sprague, *System Analysis for Social Scientists*, New York 1974。<sup>↑</sup>

（註16）請比較以下著作，Marshall C.Yovits/Scott Cameron(Hrsg.), *Self-organizing Systems*, Oxford 1960; Marshall C.Yovits/George T.Jacob/Gordon D.Goldstein(Hrsg.), *Self-organizing Systems*, Washington 1962; Heinz von Foerster/George W.Zopf(Hrsg.), *Principles of Self-organization*, Oxford 1962。<sup>↑</sup>

（註17）對此的基本原則請見Heinz von Foerster, *On Self-Organizing Systems and Their Environment*, in: Yovits/Cameron, a.a.O., S.31-48。<sup>↑</sup>

（註18）對此具有說服力的說法請見Heinz von Foerster, *On Constructing a Reality*, in: Wolfgang F.E.Preiser(Hrsg.), *Environmental Design Research Bd.,2*, Stroudsboung Pa.1973, S.35-46。<sup>↑</sup>

（註19）只要仔細閱讀，就能注意到，這裡談的是同一與差異兩者的差異，而不是同一與差異兩者的同一。從這裡起，以下的思考就與辯證法的傳統分道揚鑣——雖然在以下的討論中會一再出現兩者之間顯著的相似性。少數能將現代功能論推至這個基礎問題的學者之一，洛可（Alfred Locker），請見他的文章，*On the Ontological Foundations of the*

Theory of System,in:William Gray/Nicholas D.Rizzo(Hrsg.),Unity Through Diversity:A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy,New York 1973,Bd.I,S.537-572。但是，洛可在最終的觀點中融合了功能論與辯證法：»從最終的角度來說，功能性促成了統一，即同一與差異的同一«（S.546）。我寧可交給辯證論者說清楚，如何理解這個最後的同一。對功能論式的系統論而言，從（當下偶連地選出的）一些差異出發就足夠了。對此，我們會再為自我指涉問題回頭討論。請參閱本書第11章。[↑](#)

（註20）我們在此想到一些研究，它們是針對著有機體的免疫系統所具有的差別對待能力，例如參閱N.M.Vaz/F.J.Varela,Self and Non-Sense:An Organism-centered Approach to Immunology,Medical Hypotheses 4(1978),S.231-267。[↑](#)

（註21）在政治語意中，人們特別會遵循這兩種可能性，像是在面對»公共利益«時保持忠誠的義務這一形式，或是國家領導者的專制（主權）這一無可化約的要素的形式。[↑](#)

（註22）這種反階序式的觀點，或者更適當的表達是：後設階序的觀點特別會在自我生產的構想中引人注目。人們過去就常提醒此事。請參閱Gerhard Roth,a.a.O。。[↑](#)

（註23）我們承認，派深思的一般行動系統理論是一個例外，同時，這個例外也證實了以下的基本命題：在跨學科的脈絡中，自己的理論就是學習能力的條件，就像在一般系統理論的層次上，自我指涉的封閉性是與對環境中複雜性的開放性相互關連的。[↑](#)

(譯1) arché, 希臘文, 起始之意。↑

(譯2) Grund, 德文, 基礎、理由、起因之意。↑



# 第一章 系統與功能

## I

以下的思考的出發點是：存在著諸系統。也就是說，這樣的思考並不是以認識理論（*Erkenntnistheorie*）的懷疑當作起點。也不是採取一個撤退立場，認為系統理論具有»純然是分析上的重要性«。我們更要避免將系統理論狹窄地詮釋成只是對真實（*Wirklichkeit*）進行分析時的方法。當然，也不能將陳述與陳述中的對象混淆；我們必須意識到，陳述只是陳述而已，而且科學陳述只是科學陳述而已。但是，陳述關連到——至少在系統理論這裡——真實的世界。所以，系統這個概念標示出了，系統到底為何，而且，也因此有責任讓它的陳述在真實那兒經受考驗。

以上的看法首先應該只是標明立場。與認識論或科學理論的討論相比來說，我們只給了極為粗糙的指示。它們只是指出一條路，我們最後必需由此路再返回到認識論上的提問。這條路也就是關於真實世界中諸實在系統（*reale Systeme*）的分析。因此，我們首先要擬出一個直接地與真實相關的系統理論。如果這個工作是對所有的系統要求一個普遍效力的話，這個系統理論也要一併考慮到那些會進行分析以及認識的系統。據此，這個理論本身會在它自己的真實世界中出現而作為其中的一個對象。它會強使自己將自己本身看待成其中一個對象。進而它可以拿自己與其它對象相比較。這樣的比較有著控制的功能：系統理論必須要有能力進行比較並可能從中學習。其結果是，系統理論已經一併兼顧到認識理論，而且這會反過來產生影響，由此形成對系統理論的能力測試，即，在其它課題之外，系統理論也必須能夠解決這個任務。

這些要求到最後必然地會將系統理論裝配成一個自我指涉系統的理論。剛剛約略說明的看法就已經意指了自我指涉，因為系統理論始終也必須要指出自己是作為自己的一個對象；這樣的自我指涉不只是出現在我們將系統理論這個特別對象看待成科學系統的工作綱要之中，而且更是出現於所有的情況之中，因為系統理論必須在其整個研究綱要中一併地顧及到，這整個計劃會（或不會）套用在它自己身上。相對於此，古典認識理論的特性就在於將自我指涉當成單純的套套邏輯

（Tautologie），並且認為它會為全然任意的事物開啟一道大門，故而必須避免之。如果從「認識理論」的角度來看，果真曾有過一個統一性的科學綱要的話，那麼古典認識理論處理自我指涉的方式正是對此的一個標記。其中的原因我們必須認真對待。而且這些原因同樣會在一般系統理論中出現。它們是與「系統／環境」這組差異有所關連，並且指出，不會存在著一個純然以自我指涉方式所製造出來的系統，也不存在著一個帶有任意環境的系統。這些條件應該是不穩定的，因為在這些條件中任何一個事件可能取得一個秩序值（註1）。由此，自我指涉只是作為模態而出現，以處理一個非任意地被結構起來的環境，除此之外它是不會出現的。不過，這並不是一個特別涉及到認識的事態，反而是一個一般的事態，而且這些專注於認識的系統或許有可能藉著分析其它類型的系統而學習到，如何使自己能應付這樣一個事態。這尤其關係到今天常被討論到的自我指涉系統的邏輯可能性。

我們的這個陳述「存在著系統」現在可以再明確一些：存在著自我指涉的系統。首先在一個全然一般的意義下，這是指：存在著一些系統，它們有能力自己製造出與自己的關係，並且能使這些關係殊異於其與環境的關係（註2）。這個命題包含了系統這個事實，以及，其它（同

樣是自我指涉的) 諸系統對此系統進行描述與分析時所需的條件。然而，藉此還未談及理論—概念的分析所達及的抽象程度——這樣的分析對科學系統來說是可能的。我們也必須在此區別出一些系統指涉

(Systemreferenz)。科學系統可以其它系統所無法達及的觀點來觀察它們。在此意義下，科學系統能夠發現並論題化潛在結構與功能。反過來說，人們也常常並且正是在社會學中發現到，一些系統在自我探討中發展出獲取複雜性的形式，而這些形式又是科學分析與模擬所無法達及的。因而人們會談及»黑盒子«。隨著歷史，異己分析 (Fremdanalyse) 的可能性或者是自我分析的可能性會時而佔有較強或較弱的地位；這得取決於科學的理論建造的狀況，而且目前更因為一般系統理論的快速發展，難以確定出兩種分析之間的強弱關係。

如果我們的出發點是，系統理論可以關連到類別極為不同的系統，就可以有較為確定的立足點。據此，在»這樣一個«系統理論之中會出現不同程度的一般性。除了一般系統理論之外，我們還要擬出特殊類型系統的理論。在此意義下，本書的研究將限於社會系統理論。因此，我們在此排除掉 (常被批評的) 社會系統與有機體或機器之間的直接類比，而要走向一個一般系統理論，這個理論是嘗試著實現較廣泛的要求。也就是說，從方法上來看，我們不選擇類比 (Analogie) 這條路，而是繞道於普遍化 (Generalisierung) 與再特定化 (Respezifikation)。類比有可能引錯路，使我們把相似性視為基本的。有鑑於此，繞道於普遍化與再特定化毋寧是持平的作法；無論如何，這樣的繞路使分析較能注意到各系統類型之間的差異。日後我們將會特別地強調社會系統的非心理特性。

然而，我們不能預設，當我們返回到對系統完全有效的諸命題的最

一般層次時，就能對接下來的分析的前提進行最可能的抽象化，也就是說，我們不能毫無反省地信賴某種種屬邏輯（Gattungslogik），此邏輯在概念上要求，建構出關於事物的本質特徵的諸種屬。但是，事物的內在並無法保證一般性（Allgemeinheit）與本質形式之間是相符的。一般性可以是平庸無奇的。如果我們要想保有一般化（Verallgemeinerung）所帶來的好處，就不能將最一般分析層次的諸概念當成是特徵概念，反而要當成問題概念。這麼一來，一般系統理論就不會去固定住所有系統中一律要被尋出的本質特性（Wesensmerkmal）。反而，系統理論以「問題及問題解決」這樣的語言來表述，這樣的語言同時讓我們瞭解，對於特定的問題會有各種的，功能上等同的問題解決之道（funktional äquivalent）。由此，功能性的抽象就安裝到種屬的抽象之中，前者本身會帶領我們對不同的系統類型進行比較（註3）。

就以上的意義來說，我們將社會系統的一般理論導向一個一般理論，並且由此為「系統」這個概念的應用提出理據。我們為社會系統理論（Theorie sozialer Systeme）提出普世性要求（Universalitätsanspruch），並因此才談到「一般的」。這是說，任何一個社會接觸都被掌握為系統，一直到全社會作為一個顧及到所有可能接觸的全體。換句話說，社會系統的一般理論（allgemeine Theorie sozialer Systeme）提出一個要求：要掌握社會的全部對象領域，並且就在這個意義上作為一個普世的社會學理論（universelle soziologische Theorie）。這樣的普世性要求是一個選擇原則。這是說，當而且只有當思想內容、思想貢獻及批評皆依循這個選擇原則時，我們才接受它們。這麼一來，此理論以特別的方式橫穿過下述古典社會學的爭辯：靜態對動態、結構對過程、系統對衝突、獨白與對話、或者（投射在對象時

是)全社會對社群(Gemeinschaft)、勞動對互動。這些對比迫使任何一邊放棄普世性要求,並且迫使一邊為自己的挑選作出自我評價;或者充其量是,這些對比強使一邊進行應急的建構,把對立面內建到自己的挑選之中。人們不只是以非辯證的方式思考著這些理論進路,而且,這些進路也太早放棄利用系統理論分析的機會。自黑格爾以及派深思以後我們就能認識到這個情況。

另一方面,要求普世性並不是指要求獨一的正確性,惟一效力,以及由此而要求自己的進路的必然性(非偶連性)。果真一個普世主義式的理論想沉迷於這種自我實質化的錯誤,——這種錯誤是不難想像的,因為這個理論必須將那些它據以運行的原則當作前提——那麼,它應該很快就會透過自我指涉學會自省。只要它在它自己的諸對象中又再發現自己,只要它把自己分析成是社會次系統(科學)中的次系統(社會學)的研究綱要,就不得不把自己看成是偶連的。這麼一來,對它而言,它的»自我«的必然性與偶連性就作為闡明自我指涉一事的差異而得以辨識。剛剛略述的系統理論研究綱要就是為了事先考慮到這種情形。為此,我們可以使用「普世性要求/獨一性要求」

(Uniiversalitätsanspruch/Ausschließlichkeitsanspruch)這個區別;或者也可以採取以下的見解,即,必須將結構的偶連性運用成運作上的必然性,進而使科學系統不斷地以所達及的成就、習慣、承諾來吸收掉偶連性。

## II

現在,我們不能將一般系統理論想成是來自於基本概念、公設(Axiom)以及被導出的陳述的穩固整體。一方面,這個理論是集合性

地標示出各種的研究工作，且這些研究工作本身並未詳細釐出應用的領域與界限，所以仍是一般性。另一方面，這些研究，就如對特殊類型系統所做的研究一般（例如在資料處理機器的領域裡），已經有了問題經驗，而且嘗試著在概念上強化這些經驗。正是這些問題經驗以及相應於此的表述嘗試，開始改變科學的景觀，一直到將基礎加以翻建——這我們在導論部份已經介紹過了。接下來，我們就從這裡開始談起（註4）。

目前的研究狀況還無法讓我們在一開始就能介紹足以確定的研究成果，並在»應用系統研究«這個意義下將這些成果接收到社會學之中。但是，這些研究卻有可能在目前文獻裡常見的看法之外，加深基本構想，並且將之置於特定的關連之中，這樣的關連是能同時顧及到社會學研究的問題旨趣以及經驗。

1.系統與環境的差異必須被當作任何系統理論分析的出發點（註5）。對此，現今的專業裡是有共識的。系統不是單單偶然的，也不只是被動適應的，它在結構上是取向於其環境，而且，若沒有環境的話就無以存在。藉著製造以及維持著與環境的差異，系統才構成了自己並維持著自己，且，它使用著與環境的界限（Grenze）來調節「系統／環境」這組差異。如果沒有系統與環境的差異，那就根本不會有自我指涉，因為差異是自我指涉運作的功能前提（註6）。在此意義下，界限維持（即所謂的boundary maintenance）就是系統維持。

在此，界限並不是標明出關連之中斷。我們也不能一般性地宣稱，系統內的互賴是高於環境與系統間的互賴（註7）。界限概念是要說，在跨越界限之時，跨越界限的過程（例如能量交換或訊息交換的過程）會受限於其它的持續性條件（例如受制於其它的可利用性條件或其它的共



識條件）（註8）。這同時也意味著，隨著過程是為了系統裡的系統或是環境裡的系統而進行，過程進行時的偶連性以及對其它可能性的開放性也會有所變異。只有當情況是如此時，才有界限，才有系統。在以下第7點時，我們會更詳細討論。

只有經由系統，而且是相對於系統時，環境才取得它的統一。環境本身是由諸開放的界域（Horizont），而不是由可跨越的諸界限所圈限的；因此它本身並非系統（註9）。環境對每一個系統來說是不一樣的環境，因為每一個系統只有從它的環境那兒來顯現自己。據此，在環境那兒並不存在著自我反省，也不存在著行動能力。對環境作出歸因

（Zurechnung）（»外部歸因«）是系統的一個策略。然而，這一切並不是說，環境是依賴於系統，或說，系統可任意地支配環境。反而，系統與環境的複雜性——後面還會再討論——排除了任何一方對另一方的全面依賴之形式。

「系統 / 環境」這個典範所帶來的最重要一個影響是：我們必須區別一個系統的環境以及在這個系統的環境之中的諸系統。這個區別具有極為重要的意義。因此，我們尤其必須將系統與環境之間的依賴關係與諸系統間的依賴關係區別開來。這個區別打破了舊有的「主 / 奴」論題方式。是否以及在什麼樣的條件下會出現一個系統對另一系統的支配情形，主要是取決於，在什麼條件下兩個系統依賴著它們當時的環境，及在什麼條件下由這兩個系統的關係所組成的系統依賴著它當時的環境。就此說來，以較早的帝國模式為前提的»絕對式«支配

（Herrschaft）從未是起著決定力量的支配，反而比較是一種系統描述的模態，這個模態表達出了系統的某種自己支使自己的力量。

在系統的環境中的諸系統本身是取向於各自的環境。然而，沒有一個系統可以全然支配著其它系統的系統 / 環境—關係，除非將這些關係瓦解掉（註10）。因此，對於每個系統來說，它的環境是既予的，是作為系統與環境的諸交互關係之錯綜複雜的構造物，同時，這個環境對此系統來說也是作為一個經由系統自己所構成的一個統一，此統一會要求一個僅僅是選擇性的觀察。

2.系統與環境的差異作為一個典範時會要求我們以系統分化的理論來取代「整體 / 部份」這個差異（註11）。系統分化無非就是在系統之中重複地建立起系統。在系統之內，進一步的諸「系統 / 環境」差異可以再分化出來。對於次系統來說，整體系統（Gesamtsystem）藉此取得了作為»內部環境«（interne Umwelt）的這樣一個功能，而且此功能會針對著不同的系統起著不同的作用。所以，「系統 / 環境」這個差異會被多次重複著，整體系統將自己變得多倍而作為其內部眾多的「系統 / 環境」諸差異。每一個「次系統 / 整體的內部環境」的差異又再度是整體系統——但這是在一個極為不同的觀點下才是如此。所以，系統分化是一個提升複雜性的過程——這會深深地影響那個接下來還被視為是整體系統的統一。

分化的意義就在於，分化可以被看成統一，看成是unitas multiplex（譯1）。在一定程度上，差異也維持著差異物（das Differente）；此差異物依舊是有別的，而不是無分別的。所以，如果把分化安排成一個統一性原則的話（例如說當作階序（Hierarchie）），人們也可以從系統分化的建構原則看出系統的統一。這個系統經由分化而獲得體系性（Systemtizität），除了單純的認同（即有別於他者）它還獲得了第二個關於其統一的見解（即有別於它自己本身）。系統可以

取得其統一，這樣的統一是作為特定的首要分化形式，例如作為此系統中諸次系統的等同，作為單純的系列，作為等級安排，作為「中心 / 邊陲」差異，作為功能系統的分出。對此，要求較高的（即較不可能出現的）系統分化形式同時就是重要的演化成就，這些成就一旦成功，便會在較複雜的層次上穩定住系統。

從60年代起，人們就傾向於將系統分化描述成»階序«。這並不是指層層負責的序列以及由上往下的指示鏈。反而，階序在此關連下只意謂著，次系統可以再度分出次系統，且，在「被包含」裡面的「被包含」這樣一種移轉性關係會由此出現。（註12）階序化所具有的合理性優勢是清楚易見的。但這些優勢是取決於，只能在次系統裡面再往下分化出另一層次的次系統。然而，這是一個不合實際的看法（註13）。此看法或許對組織而言相當有道理，因為正式的規則確保著它。對於整個全社會系統而言，雖然人們可以從一個分化的基本圖式出發——像是片段式、層級式、功能分化式；但是這並不一定是說，進一步的系統建立只可能在這個由此樹立的全面式分隔中出現（註14）。

所以在社會系統的一般理論層次上，我們必須在概念上區別分化與階序。由此看來，階序化應該是分化的特殊情況（註15）。階序化是系統對自己的諸分化可能性的一種自我簡化（Selbstsimplifikation）（註16）。此外，它使得系統的觀察更容易（註17）（包括科學的分析）。當觀察者能將階序當作前提時，他就能夠依照自己所能掌握的階序層次的多寡來調節感知與描述的深度。然而，我們並不預設，演化或多或少必然將複雜性帶入階序這個形式裡。因為，甚至是其它較為混亂的分化形式很明顯地也已經找到保存自己與生存的諸可能性。

3.轉移到系統 / 環境這組差異，這樣的做法會對因果性的理解產生重大的影響。我們不能將系統與環境之間的分隔線看成是對系統內»最重要«的諸原因之隔離與統整，反而這條分隔線割碎了諸因果關連，且問題是：這在哪一個觀點下發生著？系統與環境總是一起對所有產生出來的效果起著作用——在社會系統的領域內之所以適用這個道理，單單是因為沒有心理系統的意識就幾乎不會出現溝通（Kommunikation）。所以必須解釋的是，為何以及如何地將原因分配到系統與環境。

若我們不急著為原因分配提出判準的話，至少就可以較準確地表述問題，並且連結到系統理論的其他要素上。我們的做法是藉助「生產」概念（由它衍生出來的有：再生產（Reproduktion）、自我再生產（Selbstreproduktion）、自我生產（Autopoiesis））。當少許的，而不是所有的原因——要引發某些效果時，它們是必要的——能被系統控制時，我們才會論及生產。對於這個概念來說，根本之處不在於技術的可估量性或機械的可實行性（但這可以是建立系統時的一個進行選取的視角），而是在於»少許的，但非全部«這件事。這個差異使得選擇（Selektion）得以可能，選擇則使得系統能經受考驗。所以，隨著演化（或者日後也可藉由計畫），»諸生產性原因«的叢結會跟著一起出現，而且一旦一起出現後就能夠與適當的環境原因相結合。例如，在移民地區與後來的城市的人口密度增加所提供的諸可能性，以及隨此出現的一個神話：可以人為創造。

因此，要理解生產，絕不能從自然法則，而是從選擇所具有的優點出發。只有當，而且正因為，人們放棄»支配«所有的原因時，才能出現那些以自我組織與自我再生產方式取得的抽象；只有往這條路時，也才會出現過剩的生產可能性——例如有機系統的過剩的繁殖可能性——經由

這些可能性，被選擇的因素便可以再度對演化起著作用。

4.系統 / 環境這組差異必須與第二個，但同樣是構成性差異，區別開來，即元素（Element）與關係（Relation）。在所有情況下我們必須將這個差異的統一視為構成性（konstitutiv）。就像沒有環境就沒有系統或沒有系統就沒有環境，若沒有關係性連接就沒有元素或沒有元素就沒有關係。這兩種情況裡，差異就是統一（我們甚至會說：»這個«差異），但是差異只能作為差異而起著作用。只有作為差異，差異才使諸訊息處理過程相互銜接成為可能。

即便有這種形式上相似性，但重要的是（此外這還是複雜性這個概念的前提），謹慎區別這兩組區別（註18）。所以有兩個不同的可能性去觀看系統的分解（Dekompositon）。其中之一是為了系統之中的次系統的建立（或更精準地說：內部的「系統 / 環境—關係」）。另一可能性則是將系統分解為元素與關係。在一種情況裡是關乎房子的房間，在另一種情況裡是關乎石頭、樑、釘子等等。我們在系統分化的理論中繼續進行第一種分解。另一種分解則是匯入到系統複雜性的理論之中。正是這個區別使得我們能有意義地且非套套邏輯地說，隨著分化的增加或是分化形式的改變，系統的複雜性會增高（註19）。

人們可以數出諸元素，並且基於所數出的數目，可以計算出數學上來說可能關係的數量。然而，計數將諸元素之間的關係化約為一個數量的表達。只有當諸元素被要求彼此之間是關係性的，也就是彼此相互關連起來時，才能獲得某種品質。這情況在真實系統中從一個（較小）範圍開始之後只能選擇性地發生，亦即，這只有在捨掉其它的、甚至是可慮及的諸關係時才能發生。所以，品質只有經由選擇才得以可能；但是



選擇是因為複雜性才成為必要的。在說明複雜性概念時我們會再回來對此討論。

人們常常在談元素時，好像說它們只是在分析時才能被指認出來；它們的統一似乎只是為了觀察、計畫、設計的目的，才作為統一。然而，這樣的語言使用在認知理論上根本未被足夠地反省（像是「只是分析性的」系統、結構等等說法也屬此類，同樣是反省不足）。它似乎起因於近代早期的數學式世界藍圖，在此框架中人們其實是可以任意地，且為了應用而選取測度的單元、測度標準與加總。然而，一旦人們跨過量的理論而朝向質的晉升，就不能再忽略，系統本身會將以及如何地將那些組成它的諸元素晉升為元素。

但是，與此相對立的傳統立場同樣是靠不住的，即，想像元素具有最終實質的、本體的特性。有別於字詞選擇與概念傳統所引起的猜想，一個元素（例如行動系統中的一個行動）的統一並不是事先既予地存在著。反而，正是透過系統，元素的統一才被構成為統一，系統要求一個元素必須作為關係化中的元素（註20）。現代的科學運動是透過自然科學的數學化，才開始以去本體化的方式以及功能化的方式來使用元素。人們所能計數的事物，一旦有運作上的需要，也可以再進一步將之瓦解。甚至行動理論，即便不要求數學作為理論技術，也接受此觀點。行動的統一也來自於系統中諸關係的構造，在此構造中諸行動被構成為行動（註21）。我們在後面會再處理這個看法。

關係概念在經院哲學中曾被視為價值低微的，因為關係是關連到自己之外的其它事物。相較於此，這裡則是轉而提高關係對於秩序的價值。尤其是關係將元素概念相對化。如果有人問，元素（例如：原子、



細胞、行動)»是«什麼，那麼他可能會一直遇上那些必須歸於環境的高度複雜之事態。因此，元素就是當時對系統來說作為無可再分解的統一者（雖然微觀來看，元素是一個被高度複雜地組成的事物）。»無可再分解«同時是指：系統只能透過其諸元素的關係化，而不是透過元素的分解與再組織，以構成並改變自己。人們在觀察與分析系統時並不需要承接這個對於系統本身是構成性的限制。可是，如果人們違反了這些條件，並且例如說主要是對行動進行神經生理學式分析，那麼就必須揚棄對系統本身有效的系統 / 環境—差異，並轉換到系統建立的另一個層次上。

理論上似乎爭議著，一個元素的統一是否要被解釋為»從底下«茁生（*Emergenz*），還是»從上方«構成。我們決定選擇後一種想法。元素只有對系統來說才是元素，系統將它運用為元素，而且元素只有透過系統才是元素。這個道理是以自我生產的構想表述出來的。這帶來的最重要後果之一就是：與較低層次的秩序相比，較高層次（茁生）的秩序所具有的複雜性程度可能比較低，因為較高層次者自己規定了那些組成它的元素的統一與數量，亦即，它藉著特有的複雜性而獨立於它的下層實在。這也就是指，系統必要的或充分的複雜性不會»根據物質性«而被先前決定的（*vordeterminieren*），反而可以隨著每一個系統形成的層次以及所關連到的相關環境而被重新規定。茁生因此並不單純只是複雜性的累加，而是中斷並重新開始複雜性之搭建。對我們而言，行動這個統一單元其實不是一個心理學的，而是社會學的事實；它並不是藉由意識被拆解成無可再分解的最小單元而出現的，而是藉由歸因的社會過程（註22）。

5.與諸元素間的關係有所關連的是系統理論中的一個重要概念，條

件化（Konditionierung）。系統並不單單是諸元素間的諸關係（這些關係是複數！）。諸關係的彼此關聯必須以某種方式被節制著（註23）。此節制是使用條件化這個基本形式。這是指：只有在以下這個前提下，元素間的某個關係才能實現，即，某發生者是此一情況，或，不是此一情況。只要我們（也在認知理論的意義下）談到»條件«（Bedingung）或者»可能性條件«，就是指這個概念。

在這個意義下，元素間的諸關係彼此相互地條件化；只有當一個元素出現時，另一個元素才能出現。這也會關乎著現存著的特定元素，關乎著在場起作用的催化劑，或者關乎著實現較高層次的諸關係之關係，像是馬克思意義下的»形式«。最低限度的系統因此只是某數量的元素間的關係。這一群關係的條件化是來自於「對特定元素的包含 / 排除」這個規則以及可計數性（Zählbarkeit）的一些條件，例如計數時保持排列不變。我們假設，系統至少必須是諸元素間的一群關係，但是，它們的典型特性就在於進一步的條件化與因此而來的較高複雜性。

藉著成功的條件化，那些原本因為條件化而可能的事物，現在也出現了。之後，成功的條件化就會作為諸限制（Einschränkung）（即所謂的constraints（諸限制））而起作用。雖然條件化是被偶連地引入系統中，但卻無法被捨棄，否則，那些曾因條件化而可能的事物就會消失。

6.我們接下來要將複雜性問題帶進來，然後再一次分析系統 / 環境的關係，這樣的分析會因為兼顧到複雜性而更加豐富（註24）。

複雜性這樣的觀點可能是最明顯表達出較新的系統研究的問題經驗（註25）。人們大多是在沒有定義的情況下使用此觀點來催化這些問題經驗（註26）。然而，這會讓我們更難給出一個可控制的複雜性概念。我們

選取一個問題取向的概念，並且是以元素與關係這些概念為基礎而對它做出定義（註27）。這樣的做法在過去的文獻裡並不是沒有依據的。它的好處是，複雜性概念也可以應用在非系統上（環境、世界），而且，因為它可以在沒有系統概念下被定義，因此可以添加其它觀點以豐富系統理論的分析。但是，按照前面略述的命題，即，每一作為元素而運行的事物須仰賴系統的規定，我們保留住與系統理論的關連。這樣的做法就包含了目前流行的命題：只有經由系統的建立，»組織了的複雜性«（organisierte Komplexität）才得以出現；因為，»組織了的複雜性«所指的無非就是它具有元素間的選擇性關係（註28）。

如果我們從「元素 / 關係」這個基本概念的（但始終還是隨系統而異的）差異出發，就馬上會看到：元素數量增加時——這些元素必須在某系統之中被集結著，或為了某系統而被集結成為它的環境（註29）——我們很快會遇到一個門檻，從這兒開始不再有可能讓每一個元素與所有其它元素發生關係（註30）。由這個判斷可以接著規定複雜性概念：若是基於元素內在的连接能力之限制，每一個元素在任何時刻不再能與其它任何一個元素相連接，那麼我們就將一群相關的元素標示成複雜的。»內在限制«（immanente Beschränkung）這個概念指出了系統所無法掌握的諸元素之內在複雜性（Binnenkomplexität），這樣的複雜性同時使元素得以»有能力成為統一«（Einheitsfähigkeit）。因此，複雜性是一個會對自己設定條件的事態：單單元素就必須複雜地被構成，以便作為更高一層的系統建立時的單元，這麼一來，諸元素的連接能力也受到限定，而且，對於任何更高一層的系統建立來說，複雜性再生產自己而成為必然的既予性。這樣一來，複雜性的自我指涉，就如我們在此得預先說明的，才能被»內部化«為系統的自我指涉。

在上述的意義下，複雜性意指強制進行選擇，而此強制意指偶連性，偶連性則意指風險（*Risiko*）。任何的複雜事態是立基於對元素間諸關係的選擇，事態利用此選擇以便構成並維持自己。選擇一事安置了諸元素，並使它們升格而具有某種品質，雖然它們或許可以有其它可能的關係。我們以偶連性這個極具傳統的術語來標示»其它的也可能«這件事。這個術語同時為我們指出，可能不存在著最適當的構成方式。

藉由強制進行選擇（*Selektionszwang*），以及對選擇之條件化，我們可以解釋，從底層一群相當類似的單元之中（例如，少許類別的原子，或極相似的人類有機體）可以建立起一些性質極為不同的系統。所以，正是從複雜性之化約（*Reduktion*），以及對化約進行選擇性的條件化，才能出現世界的複雜性、種屬類別的複雜性、系統建立時的複雜性。惟有如此才能進一步解釋，作為元素的事物的持存可以配合著系統的自我再生（*Selbstregeneration*）。

由此我們將這個關於複雜關連的抽象理論往前推進，並且必須接上演化理論及系統理論的解釋。從複雜性本身是無法推導出，諸元素之間會實現哪些關係；這些關係是來自於每個層次的系統建立之時的「系統／環境」這個差異，以及來自於那些使系統在演化中經受考驗的諸條件。另一方面，反過來觀看的話，我們可以藉助複雜性概念解釋系統與環境兩者之間的差異的問題。系統／環境，這組差異的設立與維持之所以成為問題，是因為對於任何一個系統來說，環境是比系統本身來得複雜。根據艾什比的看法，為了能回應環境的每一個狀態，或將環境安排成相適於系統，»requisite variety«（必要的變異）是必需的。但是，系統並不具有這種變異。換句話說，系統與環境之間並不存在著點對點的相符合關係（此外，這種點對點的相符狀態會揚棄系統與環境的差

異）。也正因此，問題變成是，就算存在著複雜性落差

（Komplexitätsgefälle），系統依舊要架設並維持著系統與環境的差異。系統必須以一些選擇策略來彌補複雜性的劣勢。系統被迫進行選擇一事，就是起因於它自己特有的複雜性。系統會選擇哪種方式來安排諸元素的關係化，則是起因於系統與環境之間的複雜性差別。我們在分析上以此方式分別說明這兩個面向。但是，它們只是建立了同一個事態的兩面，因為系統只有藉著選擇特定的安排方式，才能是複雜的（註31）。

對每個系統來說，環境是比系統本身來得複雜。這個命題預設，在系統與環境之間並沒有恆定的複雜性落差。例如，一般而言，只有當系統的環境有足夠的複雜性時，演化才有可能，並且，演化在此意義下是系統與環境兩者共同演化。正是當環境無法分配偶然，反而它本身還被在它之內的諸系統所結構化時，系統之內才有可能出現較高的複雜性（註32）。因此，我們必須將環境與系統之間的複雜性關係視為一種同時升高的關係，並且要追問，是哪些因素造成此種可升高的關係並達到新的平衡。

上述建議，將複雜性問題與系統理論兩者結合。這會迫使我們重新處理複雜性概念。如果複雜性被定義為選擇的必然性，我們可以在何種意義下談複雜性差別、複雜性化約（註33）？在面對一個顯然是多面向的概念時，目前相關的文獻是致力於解決測量的困難（註34）。但是，我們的問題是涉及一個前問題，即，這個在自身之中被複雜地建造起來的複雜性概念如何能被關係化。

測量與比較可以從元素的數量，也可以從元素間實現了的關係數量出發。接著，只要在這兩種出發點之下得出一個較低的複雜性時，就可



以談到較高或較低的複雜性（複雜性差別、複雜性落差）。在系統與其環境的關係上，情況是如此的。相反地，當一個帶有較少關係的關連重構另一個複雜關連中的關係構造時，就可以談到較狹義的複雜性化約（註35）。只有複雜性可以化約複雜性。在系統的對外關係，甚至是與自己之間的內部的關係上，可能就是這樣的情況。所以，藉著口語敘事的可能性所帶來的限制，神話保存了一個部落的世界以及對情境的取向（註36）。接著就必須以較好地組織了的選擇性（例如：提高對可信度的要求）來彌補流失掉的複雜性。複雜性的化約，就像每個關係化（Relationierung）一樣，也是從元素出發的。但是，化約這個概念只是標示諸關係的關係化。

理論史來看，以複雜的框架來掌握化約的問題，已變得必要了，因為人們不能再將本體論式（ontologisch）的元素概念當成一種最簡單的、無可再分解的存有單元（原子）。在過去，一旦人們接受這樣一種能保證存有的單元時，複雜性的化約就只能簡單地被當成是溯回到這些單元及它們之間的關係。今天，關於»化約論«（Reduktionismus）的許多爭論仍是在此意義下進行著。然而，自從人們必須承認，元素始終是由系統構成，而系統又是由元素所組成的，並且，元素本身的統一只能來自於系統的複雜性，本體論式想法下的理論基礎就消逝了（註37）。這麼一來，人們就不能再認為，»簡單的«（無法分解的，即無法毀壞的）單元與»複雜的«（可分解的、即可毀壞的）的單元之間存在著本體論式的不對稱性。過去沿此而生的問題，像是如何從»諸部份«那兒出現»整體«，以及，從何處看出整體所多出來的價值，現在已被一個全然不同的對複雜性之理解方式所取代了。這樣的理解方式完全是藉由諸複雜性之間的差異才被表述出來的。我們必須將無法掌握的系統的（或環境



的）複雜性——果真能夠將所有的元素都彼此連結起來，那就可能出現此種複雜性了——與受到規定的結構化了的複雜性區別開來。後一種複雜性本身只能偶連地被選擇出來。另外，我們也必須將（兩種形式的）環境複雜性與（兩種形式的）系統複雜性區別開來。在此，系統的複雜性較低，它必須利用偶連性，也就是透過進行選擇時的範式，對此進行彌補。在系統與環境那兒，兩者複雜性之間的差異是真正迫使系統進行選擇的（因此也是：為選擇提供形式的）原則；而且，如果我們談的不是狀態，而是運作，那麼兩者都是在化約複雜性，即，以一個複雜性化約另一個複雜性（註38）。

在（由複雜性導出的）化約的必然性這樣的觀點下，我們已經建立起第二個複雜性概念。第二義的複雜性就是無可規定性的程度

（Unbestimmbarkeit）或訊息闕如的程度。這麼看來，複雜性就是系統所缺乏的訊息，若它擁有這種訊息，便能完整地掌握與描述環境（環境的複雜性）或是它本身（系統的複雜性）（註39）。從基本元素的角度來看，例如對於特定的行動或系統的訊息處理過程來說，複雜性只在第二義，也就是只有作為選擇之時的界域，才是重要的。使用意義的系統可以利用這個第二義，將系統的複雜性再引入系統之中——使之作為概念，作為未知的以及正是因此而有效用的數值，作為畏懼的因素，作為關於不確定性或風險的概念，作為計劃問題及決斷問題，作為藉口。這兩種複雜性概念的區別因而指出，系統並無法掌握它自己特有的（特別是：它的環境的）複雜性，並使之問題化。系統製造了一個關於它自己的模糊圖像，並對之回應。

在此值得讓我們回想一下康德。康德從一個成見著手：多性（Vielheit）（以感官資料的形式）必須是既予的，統一則必須被構成

（即，被綜合）。正是這些向度彼此分離，也就是複雜性被問題化，才使得主體（**Subjekt**）成為主體——並且是成為多性與統一的關連的主體，而不單單是綜合的製造者。系統理論與這個出發點分道揚鑣，也因此不會用上主體概念。系統理論是以自我指涉系統的概念取代主體概念。這麼一來，就可表述出，每個在系統之中被使用的統一（像是元素、過程、或系統這些統一），都必定是由系統自己所構成的，而無法從環境那兒引入。

7.上述將複雜性問題與系統分析兩者接合的作法始終可行，能讓我們更精準地詮釋系統界限（**Systemgrenze**）的功能（註40）。系統是有界限的。這件事將系統概念與結構概念區別開來（註41）。如果沒有一個»在那之外«，界限是不可能存在的，也就是說，界限是以彼端的實在以及跨越的可能性為前提（註42）。所以，根據一般性的理解，界限具有將系統與環境分隔與連接的雙重功能（註43）。我們可以藉由元素與關係的區別來說明這種雙重功能，並同時將之關連到複雜性論題。當界限被嚴格定義時，元素要不歸屬於系統，要不就是歸屬於其環境。相反地，關係則可以存在於系統與環境之間。所以，一個界限將元素隔開，但不一定會隔開關係；它隔開事件，但是，它讓系統與環境之間的因果作用發生。

系統理論中較新的發展不再將開放的與封閉的系統區別當成是對立的類型，而是相互提升的關係（註44）。這樣的發展是以上述這個本身已是陳舊的、不再有爭議的界限概念為前提。系統藉著界限之助可以同時封閉與開放，因為它將系統內部的相互依賴與系統—環境之間的相互依賴分隔開來，並且將這兩種方式相互關連起來（註45）。就此說來，界限更是演化上的成就；所有較高等的系統發展，尤其是具有內部封閉性的

自我指涉系統，都是以界限為前提。

諸界限可以專為分隔與連接的功能而被分化出來，成為特別的諸設置。它們正是以一些特定的選擇成效執行此一功能。這麼一來，界限設置、界限區、界限點的特有選擇性就不只是化約系統的外部的複雜性，而且還化約其內部的複雜性（註46）。這帶來的結果是，由界限所促成的外在接觸並不會使系統得知關於另一系統的全部複雜性，即便處理訊息的容量本身可能是足夠的（註47）。系統在其內部藉由分化出來的界限機構，對選擇出來的對外關係化加以組織時，會接著導致諸系統彼此互為無可規定的，並且導致新的系統（即溝通系統）出現，以調節這些無可規定性。藉由抽象的界限概念，以及藉由一個單單是系統與環境的差異，人們還無法決定，界限是屬於系統還是環境。邏輯上來看，差異本身是第三者之類的事物（註48）。相反地，如果我們引進複雜性落差的問題，用它來協助詮釋，就可以將界限關連到穩定落差的功能，而且，只有系統才能為此功能發展出一些策略。從系統來看，所關乎的便是»由自己製造出來的界限«（註49），像是細胞膜、皮膚、牆、門、邊境哨、連絡處。

據此，除了要構成自己特有的元素之外，系統要使自己分化出來的最重要條件是，對界限作出規定。如果系統可以自己的工具處理始終未決的劃界問題，或者，它可以處理諸事件往內部或外部歸屬的問題——也就是說，如果一個免疫系統可以利用它自己的運作方式而有所差別地處理內部與外部的影響，或者說，如果由諸溝通所組成的全社會系統，可以由溝通來決定，某事物是否為溝通——那麼，界限就可以看成是被充份規定。一個（科學的）觀察者可能一直無法在分析上明確得知，界限劃分是如何進行著，但是，這並不能使人們有理由將系統劃定界限一

事視為單單是分析上的規定而已（註50）（當然，如果涉及到要劃定出被研究的對象，便又是另一回事！）。一位對實在有興趣的觀察者在此是一直依賴於系統在運作上的規定可能性。

從發展動力的觀點來看，界限是可提升的效能。之前我們已經以諸系統之分出這個概念指出這個向度。將系統與環境連接起來的諸過程的連續性，因為界限的建立而被中斷。界限效能的提升在於增多視角，而劃界就在其中進行著。由此產生的不連續性可以是完全被節制的不連續性，能使系統顧慮到它與環境之間的接觸。甚至當系統清楚地分出時，相較於系統在支撐運行時所必需的連續性，系統的觀察者會感受到更多系統與環境之間的連續性以及流貫兩邊的過程（例如：由社會化所規定的行動）。

一個能使界限處在效能壓力之下的觀點是有必要的，也就是說，此觀點必須較嚴格地規定與維持界限。這樣一個觀點是來自於上述已經談過的區別，「整體環境」與「處在系統的環境之中的諸系統」。系統的界限始終是將環境劃分到外面；但是，當系統必須區別它的環境中的諸系統（及它們的環境），並且使它的界限配合著此區別時，對劃分界限一事的要求也會有所變異。在最簡單的情況是，系統將它的環境當作另外一個系統。所以，國家的界限常常是被設想成與另一個國家的界限。但如果無法以相同的界限定義它與政治、科學、教育這些「境外之地」的關係時，這種作法就會愈加不切實際（註51）。面對這些外來的要求時，界限是移到內部來定義的。並且，自我指涉——封閉的系統在此是經得起這些要求的，因為它是以其運作模式規定出界限，並經由其它的實在層次取得與環境的接觸。

8.對於以下的分析來說，系統（概念）與複雜性（概念）兩者在概念上的區別是重要的——這是因為兩者都致力於複雜的系統。若無法在系統與複雜性之間做出區別，就會阻礙我們進入生態學（Ökologie）的問題領域。因為生態學是與複雜性有關，但複雜性不是系統，複雜性是靠著一個特有的系統 / 環境差異而受到調節（註52）。就我們這裡所談的情況來說，掌握多性之統一（Einheit der Vielheit）這件事的困難之處也正在於此；這個統一並不將自己製作為自我指涉的系統，反而只是由觀察或介入所構成。我們日後還會再處理這個問題（註53）。

在此我們必須舉一些例子，而且首先是在適應（Anpassung）這個概念例子上指出，系統分析與複雜性分析兩者共同起著作用時，會如何重新改變古典系統理論的概念結構，以及如何地引向自我指涉系統的理論。適應這個概念最初是標示一個簡單的系統與環境的關係。據此，系統為了存活，必須使自己適應其環境。那麼人們也不難找到機會，將兩造關係倒轉過來：甚至環境也可以適應系統，而且至少必須是適合於系統發展的（註54）。這樣的倒轉首先會在理論層次上導致循環式套套邏輯（zirkuläre Tautologie）：只有當環境已適應系統時，系統才適應環境，反之亦然。

一旦人們達到這個能帶來豐碩成果的套套邏輯階段之後，就必須往外尋求協助。也就大約在此時，由於人們愈來愈能了解被結構起來的複雜性的問題，所以不難回溯到套套邏輯問題。這樣的理論發展就推動系統 / 環境這個典範過渡到自我指涉典範。

複雜的系統不只要適應其環境，更要適應它自己特有的複雜性。它必須能應付其內部不太可能出現的事件以及不足之處。它必須發展出一



些裝置，且是針對此情況而建立起來的，例如一些裝置是要減低偏差行為，而這種行為之所以可能，是因為社會中存在著一些主導性質的基本結構所致。所以，複雜系統是被迫要自我適應，而且是在雙重意義下，以特有的方式去適應自己特有的複雜性（註55）。惟有如此，才需要解釋，為何系統無法全然地跟隨著其環境的改變，反而還必需注意到其它的適應角度，並且到最後是完全以自我適應（Selbstanpassung）為基礎。

如果我們是處理複雜系統，那麼接下來選擇（Selektion）這個概念也會有所改變。現在，我們不能將選擇看成是由主體所引發的，即不能將之類比於行動。選擇是一個沒有主體的過程，一個運作，是因為差異被建立起來而發生的。達爾文在此也是一位最重要的先驅者，他並非從一個秩序意志，而是從環境來掌握演化中的選擇。偶連性哲學與實用論是以此為基礎而建立的，而且提供了最可能寬廣的本體論範圍，以瞭解選擇一事（註56）。此後，選擇就被當成秩序理論的基本概念，同時人們也避免再回溯到系統，也就是避免以強勢的特有之秩序力量來解釋秩序的出現（註57）。我們不會採取這樣的回溯方式，而是回到差異。所有的選擇都是以諸限制（即constraints（諸限制））為前提。譬如，一個主要差異會在「可用 / 不可用」（brauchbar/unbrauchbar）這樣一個角度下安排一些限制，而毋須固定住選取的方向。差異只規定系統要有所選擇，而不會規定要選擇出什麼。「系統 / 環境」這組差異首先應該會特別地強使系統去要求自己以其特有的複雜性做出選擇。如同在»適應«這個語意空間之中一般，自我指涉系統的理論是在»選擇«這個語意空間之內被事先備妥的。

9. 下一個重要的論題是自我指涉。在最近的系統研究裡，這個概念



迅速地獲得人們的注意，甚至在自我組織（Selbstorganisation）與自我生產這些標題之下（註58）。在一些不是明確以系統理論為名的社會學理論裡，也出現了相應的概念（註59）。自我指涉概念（反省、反身性）離開了其在人類意識或主體那兒的傳統位置（註60），進而轉移到對象領域，也就是轉移到那些作為科學對象的真實的諸系統那兒。同時，人們也因此能與自我指涉的純邏輯困難保持著一定的距離。這些困難只是意謂著：在真實的世界裡存在著諸系統，而且，其它系統對這些系統的描述會在這些系統之中（！）導致無可決斷的邏輯矛盾（註61）。

自我指涉（Selbstreferenz）這個概念標示出統一，它對自身而言可以是一個元素、過程，或系統。»對自身而言«一詞也就是指，不取決於他者的觀察角度。這個概念不只是給出定義，它還有一個事實陳述，因為它宣稱，統一只有經由一個關係化的運作（relationierende Operation）才能出現，亦即，統一必須被生產出來，而且不是作為早已存在著的個體、本質、或特有運作的理念。

我們可以且必須非常一般地掌握此概念——這是隨人們所說的»自我«（Selbst）以及對指涉（Referenz）的掌握方式而有不同。例如，我們可以談一個對自己本身有所意圖的行動（這時，意圖一事是行動的構成物），或是一個包含著自己的數量（這時，包含一事是數量的構成物）。這樣，指涉所使用的運作正是那個構成自我的運作，並且會在這個條件下或是變得多餘，或是變得弔詭（Paradox）。如果拒絕的可能性被添加進來，且人們將拒絕一事關連到指涉者或被指涉的自我，進而無法在這兩種可能性之間基於自我指涉而做出決斷時，指涉就變成弔詭。變成弔詭是指：失去了可規定性，即失去了銜接進一步運作的能力。據此，自我指涉本身並非劣者、被禁者、被避免者（註62）（或最適

合的說法是：並非只能被允許進入主體，並且必須被禁錮在其中的事物）；但是，如果自我指涉導致弔詭，就必須有額外的預防措施以確保銜接能力。

上述這個問題指向系統建立一事。它同時能越過複雜性問題之外，使得系統理論這個分析工具更為豐富。自我指涉是以弔詭這個形式而具有無可規定的複雜性。因此，自我指涉式運作的系統只能在解決這個問題時，也就是只能在為自己去除弔詭之時，才能變得複雜。

當一個系統自己能將諸元素——這些元素組成了這個系統——構成為運行的諸單元，並且使元素間的所有關係皆能一併地指出這樣的自我構成（註63），且以此方式持續地再生產出自我構成時，我們就將此系統標示為自我指涉的系統。在此意義下，自我指涉系統必然是在自我接觸的情況下運作著，它除了自我接觸之外，沒有其它與環境接觸的形式。這裡也包含著「返回」（Rekurrenz）這個命題，在此是指諸元素的間接自我指涉：諸元素使一種繞道於其它元素後再返回自身的關連得以可能，像是神經活動的強化，或是經由對另一個行動的期待來規定行動。在以自我指涉方式進行組織的層次上，自我指涉系統是封閉系統，因為它在規定自我時並不允許其它形式的過程化。所以，意識無法借用社會系統，神經系統中的頻率改變無法借用個人系統（當然有可能的是，這些未被借用者就是系統的可能性條件，即元素構成之時的基礎式可能性條件）。

為了清楚說明基本的自我指涉是如何地不同於早先關於「自我組織」的看法，瑪圖拉納（Humberto R.Maturana）與瓦雷拉（Francisco G.Varela）提出了「自我生產」（Autopoiesis）這個名稱（註64）。這樣的

概念調整所帶來的影響，以及與意識哲學及生命哲學（費希特（Johann Gottlieb Fichte）與謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling））所討論的那些問題的關係，迄今仍難下定論。但至少對系統理論來說，這已經往前邁出一步了，使我們能從結構建立與結構改變的層次轉移到元素構成的層次。

自我生產並不必然預設，在系統的環境之中就完全不存在著那種系統據以自我再生產的運作。一個具有生命的有機體的環境中也存在著其它有機體；在意識的環境中也存在著其他意識。但是，在這兩種情況下，系統特有的再生產過程只能在系統內部中被運用著。人們是無法利用這樣的過程連接起系統與環境，也就是說，無法像是接榫般接到另一個生命，或是另一個意識，然後再引入到自己的系統之中。（器官移植是一種機械式的介入，並不是我們所要排除的以下情況：生命自己為自己補進生命。）對社會系統來說，這個事態會在雙重角度下另有所指：一方面，在全社會這個溝通系統之外，根本不存在著溝通。它是惟一使用溝通這個運作類型的系統，並因此真實且必然地是封閉的。另一方面，這個道理並不能適用在所有其它的社會系統。所以，其它的社會系統必須定義出它們特殊的運作方式，或者必須透過反省來規定自己的同一性，以便能指定，哪些意義單元能在內部促使系統的自我再生產得以可能，亦即，系統必須一再地生產出哪些意義單元。

如果我們觀察到這個最重要的差別，就可以追問，在一般系統理論層次上，以自我生產系統這個一般概念去填補這個差別，是否真的有意義。我們認為這樣一個一般概念是可能的，而且是必要的——一部份的原因是，它使我們有可能統整一系列關於這類系統的陳述；另一部份的原因是，它指向了演化的關連，在這個關連中全社會系統一方面形塑出

更明確的特有位置，另一方面則形塑出其內部的劃界問題。

這會對認識理論的領域產生一個最為重要的後果：當構成系統的諸元素，也經由系統本身而被構成爲諸單元時（不論作爲能量、物質、訊息的»下層建築«是多麼複雜），諸系統再也沒有任何類別的基本共通性。一直作爲單元而起著作用的事物，是無法從外觀察到的，反而只能被推斷。因此，每個觀察必須依靠著差異圖式，藉著這些圖式才有可能推斷出，什麼是作爲單元而與其它事物有所區別。沒有一個系統能在分析上拆解另一個系統，以求得最後的元素（基礎物），並認為這些元素是認知的最終依靠，能確保與對象的一致性。相反地，每一個觀察都必須使用差異圖式，此時，並非被觀察的系統，而是進行觀察的系統構成了差異的統一。自我觀察在此是絕對有可能的，但是我們必須小心地將自我觀察與再生產出系統諸單元的統一（即自我生產）區別開來。

自我指涉的，在元素層次上的»自我生產式«再生產（autopoietische Reproduktion）必須堅守由系統所定義的元素類型。就此說來是：再生產！所以，在行動系統（Handlungssystem）裡一再地被再生產的不是細胞、大分子、想像等等，而是行動。這正是由元素的自我指涉所確保（註65）。藉此也為變異設下某種界限。艾什比（W.Ross Ashby）在此意義下談到系統的»基本變異«（註66）。然而，只有那些因此尚未被確立的複合物（Komplexe），才能被考慮當作複雜系統的元素，也就是這些元素並不會只遵循著某個確立下來的進行方式。在既定的框架中有足夠的開放性時，結構才能發展，它會更仔細規定（即限制），個別的元素該在哪個位置，具有何種功能。

對於那些向環境開放的（例如心理的或社會的）系統的全部領域來

說，隨著典範從「自我組織」向「自我生產」過渡時，一個與理論相關的基本問題改變了。在過去，只要人們從結構建立及結構改變的問題出發，並且將之視為系統的動力所在時，就能為學習理論的進路提供一個基礎理論的地位（註67）。這個問題的關鍵因此曾是一些特別條件，它們使得類似的行動有可能重複（Wiederholung），或使人們有可能去期待類似的體驗可以重複。想反地，對於自我生產系統的理論而言，問題主要在於，究竟如何能從一個基本事件走到下一個事件；現在問題不在於重複，而在於銜接能力。對此，系統分化出一個自我指涉—封閉的再生產關連，被證明是絕對必要的，而且，正是要從這種方式所建立起來的系統，來表述結構建立與結構改變的問題。換句話說，如果結構不想放棄它自己的生存基礎，就必須使自我生產式再生產時的銜接能力得以可能。這樣的情況會限定住可能的改變及學習的範圍。

我們必須特別在此提及上述所引發的一個對結構的重要後果，它必然會從自我指涉的系統構造中產生的。也就是，放棄單方面進行控制的可能性。有可能存在著兩造影響力（Einfluss）的落差、階序、不對稱化，但是系統中的任一部份若要控制另一部份，就必定也使自己受到控制；在這些情況下，有可能發生的是，所有的控制在進行之際都會預期著出現反控制。而在以意義為取向的系統中，這樣的事更是極有可能發生。所以，若要確保（例如說，在系統之內的權力關係的）一個依然能維持下去的不對稱結構，就始終需要一些特別的預防措施（註68）。

當我們轉而強調自我觀察（Selbstbeobachtung），就能在某種程度上持平地視控制為問題。在眼前所談的關連裡，即在一般系統理論的層次上，觀察無非是指：運用諸區別（註69）。只有在心理系統的情況下，概念是以意識為前提（我們或許也可以說：此類系統特有的媒介，意



識，是因觀察而得以出現）。其它類型的系統必須找到它們自己特有的觀察可能性。自我觀察因此是將系統 / 環境這組差異引入到系統之中，且系統是藉此而構成自己；這樣的引入同時是自我生產的運作性要素，因為再生產諸元素之際必須確保，元素是被再生產為系統的元素，而非其它的事物。

自我指涉—封閉的系統這個構想並不抵觸系統對環境的開放性（Umweltoffenheit）；自我指涉式運作方式的封閉性反而是一種形式，用以增加系統接觸環境的可能機會；封閉性構成了一群更能被規定的元素，由此，封閉性提高了對系統而言是可能的環境的複雜性。這個命題既不符於主張封閉系統與開放系統相對立的古典理論（註70），也不符於瑪圖拉納的自我生產概念，因為他認為，需要有一位觀察者作為另一個系統，以製造出系統 / 環境之間的關係（註71）。然而，如果我們在一般系統理論層次上從觀察與自我觀察這些概念著手，而且將它們——就如前面所說的——與自我生產概念相結合的話，自我觀察就會成為自我生產式再生產中的必要要素。接著，正是在這樣的基礎上才得以可能，使有機的及神經生理的系統（細胞、神經系統、免疫系統等等）有別於以意義構成的心理與社會系統。自我指涉這個基本法則是適用於所有這些系統建立時所處的層次，甚至，相較於意義系統來說，有機的及神經生理的系統更能徹底地、專有地適用這個法則。就意義只關連到意義，而且只有意義能改變意義來說，使用意義的系統是全然封閉的。我們會再回來討論這個問題（註72）。但是，有別於神經系統的情況，系統界限及諸環境是可以被納入到意義性結構與過程之中。界限與環境為了自我指涉系統的過程（而不是：界限與環境在系統的過程本身！）而採用意義，致使這些系統能在其內部藉著「系統 / 環境」這組差異而運行著。



意義使得所有的內部運作有可能一併跟著指出系統本身以及一個或多或少被精心打造出來的環境；系統可以將取向保持開放，並聽任銜接上來的運作主導，這些運作同時會再生產出能指向外部在及內部的意義。在這裡，我們清楚地看到，»意義«這個成就在演化上的獲益，而且這是立基於系統建造時勢必發生的自我指涉性：這個益處來自於系統建造時以新的方式組合封閉性以及對環境的開放性；換句話說，來自於組合「系統 / 環境」這個差異以及自我指涉式的系統建造。

在以意義運行的諸系統這個特殊領域裡，系統可以將意義歸到環境（例如：將因果關係歸到外界），以解決藏於所有自我指涉之中的循環性（Zirkularität）這個問題。在後面的章節裡我們僅會關注這個領域的特定部份，也就是社會系統。在此領域裡，自我指涉以及因而出現的所有意義要素間的互賴，依舊持續著；但是，系統會在內部以環境關連一事來中斷它與環境之間的互賴（註73）：系統進行了不對稱化——而且是對自己進行的。

10.自我指涉本身預設著一個原則，我們可稱之為多重構成（multiple Konstitution）。稍後本書將在»雙重偶連性«的觀點下較仔細地處理這個想法，現在為了勾勒一般系統理論的基礎，只能集中在幾點評注之上。

在研究文獻裡人們已談到對話（Dialog）或相互論式（mutualistic）（而且是»意義緊緊«的）系統（註74），或交談（註75）。這些看法意指，（至少）需要兩個複合物，它們具有相異的視角，以構成系統中作為統一的事物（即元素）；反過來說則是指，在分析這個系統時，這個統一並不會因為構成統一的諸複合物之間的相異而被瓦解。人們當然可以研

究這個相互論式——對話式的、交談式的統一以及它的»語言«, 如何回過頭來影響那些構成它的複合物, 例如可以追問, 在何種程度上以及何種界限上, 這個統一會允許它們»化為個別者«。人們在此會覺得自己遙憶起»辯證法«; 但是, 這些文獻所持的看法完全沒說, 統一在構成之時必須否定諸視角相異的複合物之間的矛盾; 這同樣也可能涉及對不同類型行為的期望的互補性——派深思便是為了一般的行動系統理論而特別有所處理。

多重構成這個命題在系統理論中的影響是, 能將溝通概念更加深化, 並且因此有別於傳統的看法, 在此關連下規定複雜性概念。相對於較早的思考工具, 這裡要重新進行的概念裝配非常重要, 讓我們必須特別地處理它 (註76)。不論溝通過程中的技術裝備看起來如何, 只有當複合物A的狀態改變對應著複合物B的狀態改變時, 才能談到溝通, 即便兩者可能會有規定彼此狀態的其它可能性。就此說來, 進行溝通意指進行限制 (即, 將自己與他者置於限制之下) (註77)。舊有的想法是, 系統來自於元素以及元素間的關係。我們只有放棄這種想法, 才能在關於複雜系統的理論之中建造出這裡所支持的溝通概念。下列的命題將取代傳統想法, 即, 基於一些複雜性的理由, 元素間關係化的完成會要求選擇, 致使關係化不能直接簡單地添加到元素上。關係化有助於使元素具有能力裁剪其可能性。換句話說, 系統保有過剩的可能性以作為複雜性, 而它又須自我選擇地化約這個複雜性 (註78)。化約是在溝通過程中完成的, 而且, 系統為此還需要»相互論式«的基本組織——這是指: 將它的元素歸到能進行溝通的複合物身上。

能以自我指涉方式進行過程化的諸統一是多重地構成的。再者, 這樣的構成的必要性會重新使得「系統 / 環境」這個論題變得複雜。在構

成系統的諸元素以及諸元素間的關係時，必須預設一個我們曾預先小心地約略稱作»具有相異的視角的複合物«的事物，也就是說，我們不能將這個事物當成元素與關係的結合物。所以，這個事物不會是系統的一部份，而是屬於環境。同樣的道理也適用於那些與神經系統相繫的大腦細胞，以及與社會系統相繫的個人（Person）（註79）。後面的章節將在»相互滲透«角度下處理這個特別的問題（註80）。

11.在往自我指涉系統的理論過渡時，最重要的影響之一是涉及到運作層次，或系統的過程。在元素的層次上，自我指涉是指：諸元素回頭關連到它們自己而能彼此扣在一起，並因此而使諸關連或過程得以可能出現。然而，這只有當諸元素有足夠的同類性質時，才會發生。所以，極端來說，應該不存在著同時是機械與意識的運作的系統單元，或同時是化學的與意義性溝通的運作的系統單元。機械、化學系統、有生命的系統、意識系統、意義性溝通的（社會）系統，是存在的；但是不存在著一個能包含所有這些系統的系統單元。人或許會對自己或觀察者顯現為一個統一，但他不是一個系統。而且，系統正好不是由多個人所建立起來的。這些看法應該看到了，人自己是無法觀察在他身上發生的物理的、化學的、生命的過程（註81）。心理是無法進到生命過程，生命體必須發癢、發痛，或以其它方式讓自己受到注意，以便激起另一個層次的系統運行，即，使心理系統的意識進行運作。自我生產式再生產因此是有賴於諸系統運作的同類性質，而且這樣的性質定義了特定系統類型的單元。人們當然可以在其它的觀點下重整與觀察這些事態；但是，如果人們無法堅守因自我生產而既予的過程類型及系統類型的話，便無法觀察到系統是以自我指涉方式構成的。

12.在自我指涉的系統關係這樣的基礎上，結構上的適應能力以及

與此相應的系統內部的溝通範圍，開始大大擴展。從訊息概念出發，是最能掌握這樣的擴展原則。當一個（按外部或內部方式）因選擇而出現的事件在系統中可以選擇性地起著作用時，也就是，可以選取系統狀態時，訊息才會出現。這預設了系統具有以（同時或先後地出現的）差異為取向的能力，而取向本身似乎受限於系統的自我指涉式運作模態。對貝特森（Gregory Bateson）（註82）來說，這是指，»一個「單元」的訊息可定義為一個能做出一個差異的差異«。這意謂著，當而且只要是當諸差異能在自我指涉的系統中被處理為訊息時，差異就會開始作為差異而起著作用。

上述的道理使得可能的因果關連大大擴展，並且將結構的問題癥結轉移到對因果關連的控制。擴展往兩個方向進行：一方面，現在連不在手邊的事物也可以藉著被賦予處理訊息的能力，而能起著作用；錯誤、零價值的事物、失望這些事情，因為能在一個差異的圖式中被掌握，因而取得了因果關連。另一方面，不只是事件，甚至是現存的諸狀態、結構、連續性，皆能讓人得知差異，就此說來，它們激起了因果關連。維持不變一事因此可能變成各種改變的原因（註83）。結構的因果關連使自我規定（Selbstbestimmung）得以可能。系統可以將那些能對它自己起作用的可能性儲存起來，並且在必要之時，藉諸差異圖式之助再將其喚出（註84）。請切記：結構並不是作為結構本身而起作用，也不是基於在它之內的某種力量而起著作用。結構只顯現在人們所經驗到的差異之中，這些經驗本身使得訊息得以可能，而又不必然要事先決定，何者將會發生。所以，一個系統會作為它自己特有的因果性基礎，創造出獨有的過去，使自己有可能遠離環境所帶來的因果性壓力，但又不僅僅以系統內部的原因性事先決定，在面對外在的事件時會發生什麼。如果我

們想到，有生命的系統為了它的自主性，必須始終依賴著基因的決定，就能看出社會系統的這個演化成就所造成的影響範圍。

藉由上述道理，自我指涉系統的運作模態就進到了因果關連的諸形式之中，這些形式使此模態相當程度上不再輕易地受到外部的引導。人們想從外部對系統造成的一切影響，或者想藉由系統達到的一切影響，都預設著，系統也可以將來自外部的刺激當成訊息，也就是當成對差異的經驗，並且就以這樣的方式讓這個刺激在系統身上產生作用。這麼說來，我們再也無法以因果方式解釋那些為自己創造出因果關連的社會系統（除非，一個觀察者使用化約的圖式），而且，這不只是基於無法透視的系統複雜性的理由，還基於邏輯的理由。系統預設它自己是生產著自我再生產（註85）。

### III

迄今我們一直忽略另一個論題，它會將所有的問題變得繁複：時間。

任何一個與實在相關連的系統理論，其出發點必須是，並非所有一切都如其所是地存在著。存在著各種變化，且系統對變化有著特別的敏感能力。所以，對於一些系統來說，存在著時間，它是一個累加所有變化的概念。我們不去決定，何謂時間，因為人們會質疑，是否有某個時間概念可以抗拒它自身的改變這一純然事實，而毫無系統指涉地確立下來。另一方面，單純的編年式時間概念，劃分出較早者與較晚者以測度運動，對我們來說是不足的，因為這樣的觀念無法充份地重構出系統在時間之中以及隨著時間所遇到的問題。所以，我們就從這些問題出發，並同時依據「系統 / 環境」差異、複雜性、自我指涉，這幾個主要切入



點。

1.我們的出發點是複雜性與選擇之間的關連。這個關連並非對系統狀態的描述。這個關連已經意涵著時間，它只有透過時間，而且只有在時間之中才能出現。時間是複雜系統被迫進行選擇的原因，因為如果系統擁有無限多的時間，那麼所有的事件都可以相互連結配合。這麼說來，»時間«象徵著，某個被規定的事物發生時，其它的事物也會發生，以致於沒有一個個別的運作可以完全控制它自己的條件。此外，選擇本身是一個時間概念：它已先存在著，是必要的，然後它被實現出來，接著成為已發生的事。因此，選擇是需要時間的，以便能在一個已被短暫化了的環境中（temporalisierte Umwelt）維持自己。我們或許可以說，選擇是複雜性的動力。每一個複雜系統因此必須迎合時間——不管系統會如何地在運作上以某個形式來掌握這個要求。

2.對於系統時間性（Zeitlichkeit）這個基本的、運作的進路來說，可被標示為»改變«的一切事物，就已經是一個特殊的問題，一個被推導出來的問題。這只涉及到結構。只有關連到改變，可逆性（Reversibilität）與不可逆性（Irreversibilität）的概念才有意義。改變或是可逆的，或是不可逆的。可逆與不可逆兩者之間的界限無法被明確劃出，因為返回先前狀態一事大多要耗費時間與成本，而且要承受某些不可逆的事物。但是，界限不清也並未有助於解決「兩者皆出現」這一個問題，反而只是加以證實而已。不管時間會»是«什麼，都不會強使系統走向不可逆。

所以，就時間本身首先只因為改變一事而被給定來說，時間自己已經是以可逆及不可逆方式被給定了。時間的不可逆性本身，就如今日人



們常說的，是從一個包含著可逆者與不可逆者的空間／時間—連續體抽象而來的；但是，它作為抽象，並非例如說只是一個概念，而且還是自然的鉅觀秩序這一事實（註86）。時間本身（所以，以下將會看到，當下（Gegenwart）也是）一開始並未被清楚給定，並且允許在較高層次秩序的諸可逆性那兒能有不可逆性，或反之亦然。

即便如此，基於鉅觀物理世界所給定的秩序，人們仍偏愛以不可逆性這個譬喻來呈現及經驗時間。這導致了人們想像一個具有反方向時間的第二個世界，那個世界是無法達及的，因為想從它那兒進入到我們這個世界的一切事物，是依照我們的時間再返回到那個世界（註87）。顯然地，時間必須經由演化而變得不對稱，以使秩序得以可能。

無論如何，時間呈現自己時，並非毫不涉及每個時間點上的往前或往後推移。再返回或是再製造的可能性並不抵觸時間，但卻與一個»自身而言«不可逆的時間進程相疊加著。只有如此，時間才呈現為不可逆的，並且可以在未來與過去這組差異上被解釋為一個持續進行著的當下。這使得一個特殊的時間面向分化出來（而這樣的分出不再是對所有系統都有效），其它進一步的演化成就便是由此展開。從我們的出發點來說，人們對不可逆性的偏愛因此還需要加以解釋，而且，系統理論與演化理論必須能解釋，單方面地將時間變為不可逆一事，其功能何在。

3.從系統與環境之間的複雜性落差來看，一個複雜系統在時間上也不必以點對點方式跟隨著環境。它必須放棄與環境完全同步化（Synchronisation），而且能抵抗在不跟隨環境的瞬間所產生的風險。»維持此種區別性的過程並不會驟然地僅是為了即時的修正，反而是需要時間«（註88）。所以，在系統與環境的關係中必須製造出時間推

延：系統不必然要同時地，或者持續隨後地，與環境相互配合，相互修正對方，相互補充對方。系統可以事先準備好回應之道，可以針對可能發生的事物準備好回應之道；系統可以漫長的過程回應瞬間發生的機會或干擾（Störung），而又不會在回應之際瓦解。只有在一些特定的結構前提下才有可能解決這個時間問題，而一個想在充滿變異的環境中立足的系統就必須實行這些結構前提；解決之道尤其會要求系統對其內部的相互依賴加以限制（註89）。這就走到了複雜性與自我指涉！

這個分化的必然性來自大型系統中複雜的組合可能。沒有一個系統能實現這個邏輯上的可能性，即，每一個元素與其它每一個元素相銜接。這是所有複雜性化約的出發點（註90）。當系統要對所有組合的可能性保持開放，或是想同時實現所有的組合可能時，就必須將自己保持為極小規模；或者，系統必須安排或強化諸選擇間的關係。這是透過選擇過程的反身性進行的。這個過程早在具體的事件上，即在系統的最基本元素的層次上，做出最終的選取之前，便首先指向自己。對此，系統有兩個不同的形式可用：結構與過程。兩者再度相互以對方為前提，因為結構化在某些較高要求（而非純粹由偶然所規定的）的條件下是一個過程，而且過程具有結構。它們之間的區別取決於與時間的關係。

結構與過程所特有的時間性需要更精確的規定。將結構當成無時間性，而過程則是時間性，是錯誤的作法。將靜態與動態，或是恆定與變遷對立起來，同樣是不適當的（註91）。「結構 / 過程」這個差異反而是為了在一個被設定為不可逆的時間之中重構「可逆性 / 不可逆性」這個原初（＝受制於環境的）差異（註92）。

結構將時間固定為可逆的，因為它使有限的一群選取可能性保持開

放。人們可以揚棄或改變這些可能性，或是藉它們之助以確保在其它角度下會發生改變（註93）。過程則相反地標記出時間的不可逆性。過程是由不可逆的事件所組成（註94）。過程是無法倒退進行的。結構與過程這兩種配置以不同的方式在事物面向的角度下幫助強化選擇，對選取的可能性進行先前的選取。每一個元素與其它所有元素相連結，這樣一個可能性具有開放式複雜性。結構將此複雜性放入到一個「有效力的」、「常見的、可期待的、可重複的，或始終受到偏愛的一個較窄的關係模式之中。結構將諸多可能性化約到當時可綜覽的諸態勢，藉此，它能以這樣的選擇引領進一步的選擇。過程則是以下方式而出現（而且，過程概念應該以此定義）：具體的且被選擇出來的事件在時間上相互地依靠著對方而搭建起來，相互銜接，也就是說，這些事件將先前的選擇或受到期待的選擇當成進行選擇的前提，而內建到個別的選擇之中。可被選擇的事物本身總是已被事先選擇，這件事因此會在結構這邊被經驗為效力，而在過程那兒則被經驗為具體事件的先後序列。因此，這兩種對反身性選擇的安排會將選擇引入到相對而言是更高要求的，也就是極不可能的事物那兒，並且為此而需要時間。只有當系統掌有這兩個可能性，即，結構上與過程上的安排佈置，以強化選擇性，以及，當這兩個可能性能對此有足夠的時間時，才能離開個別系統的最小的系統規模及低度的複雜性（註95）。

一個能支配自己的結構與過程的系統，可以將所有它所生產及再生產的元素，分派到這兩個強化選擇性的形式之中。系統可藉此調節它自己的自我生產。但是，系統在面對環境條件時，不能一味地過度運用這兩個形式來掌握全部的可能元素。這種掌握方式只能作為差異圖式。也就是說，從結構這邊來看，人們必須顧及順應的與偏離的事件，從過程

來看，則要顧及到可能的以及極不可能的事件。獲得秩序的關鍵在於，系統能以這些差異為取向，並使其運作配合著這些取向。

4.在個別的情況中，系統會有各種極不相同的解決形式，以獲取時間。它們彼此之間的關係是功能等同項；所以，它們可以在複雜的前結構條件下相互減輕負擔，甚至可以相互補充。它們會內在地限制自己可繼續被建造的機會，但是它們的組合又使演化有可能往無可預見之途前進。

系統可以有一些設置，使成功的»經驗«有可能被儲存起來，以備再度使用。結構（例如，記憶（**Gedächtnis**））便能促成此事。它是從諸危險或機會出現的時間點中抽離出來的。它是在隨時準備這個層次上回應時間問題。系統會有最簡單的前形式（**Vorform**），這些形式擁有足夠的特有複雜性，以求進一步的發展，但是只有與一個有利的環境相配時才能實現這個發展的機會（註96）。可以說，這些形式的可能性是暫時地靜止，並且被保留下來，等到系統與環境兩者意外地配合之時才能再給它們實現的機會。

第二，我們要思考的是快速性（**Schnelligkeit**）也就是思考一些設置。相較於環境中那些重要的過程，這些設置使系統有可能為自己的過程提供更快的速度。速度的優勢本身可用於各種目的——例如為了模擬環境中可能的過程，並提前為可能到來的事件預做準備，或為了逃開及趕上那些事件，甚至是為了避開嚴格的、由環境決定的特殊化。速度較快的一方可在其間從事其它的事情。

第三類的解決之道可以當成是諸時間關係的累加與整合。其前提是，系統有能力在一個時間點上掌握大規模複雜的事態。我們會在下一

章以»意義«為題再對此探討。這樣的解決方式只能出現在心理系統與社會系統，它們能將諸複雜性關係放入到意義這個形式之中。基本上，關鍵之處在於，系統有能力實現一個未在當下時間出現的事物，並能忍受因此回憶錯誤或預測錯誤的風險。系統建立起這些可能性，就會製造出一種時間累加的想像以作為一個框架條件，並且以「過去者 / 未來者」這個差異詮釋不可逆性，並利用當下以整合在時間上所掌握到的差距。對此的一個古典標題是»prudentia«<sup>(譯2)</sup>，它曾是將人與動物區別開來的一項特性<sup>(註97)</sup>，也同時意指著，未實現者被實現的潛在可能，只有在嚴格的限制下才能正確地應用。同樣重要的是：此潛在可能性一方面為系統免去了快速性，另一方面又在過程及系統層次上以快速性為前提。在兔子與刺蝟賽跑的寓言裡，刺蝟與他的太太兩人作為一個系統，擁有prudentia以面對兔子的腳程：他們可以快速地選擇極為特定的方式進行溝通，而兔子只能快速地來回跑動。較早期的社會似乎只能滿足於這樣的先見能力。正是到了高度複雜的社會時，在較近代時期，社會才因為對加速的興趣而更加關注一種能涵蓋到時間的先見能力：18世紀時人們發現，品味可以比理性更快地給出判斷，因為品味能使判準隨個人而異，並經由個體的自我觀察而使判準變得正當。

5.如果系統以某種方式組合一些手段，使自己與環境保持距離，確保時間上相對的自主性，那麼它也可以使用時間面向，以便能較好地解決自己特有的（而非那些與環境相關的）複雜性問題，並且，尤其能運用時間提升自己的複雜性。我們將此稱為複雜性的短暫化<sup>(註98)</sup>

（Temporalisierung der Komplexität）。

系統為了適應時間的不可逆性，會對自己特有的複雜性進行短暫化。系統縮減它的元素的持續時間，或是將元素化約成無法持存的事



件，藉此，它就可以跟得上時間的不可逆性；系統並非任由不可逆性擺佈，它可以複製不可逆性，然後僅僅允許其內部存在著某些結構，以便有能力銜接那些出現之時又再度消失的元素。換言之，一個短暫化了的系統，以它構成元素的方式，強使自己觀看時間的不可逆性。

複雜性的短暫化使得系統選擇性地以時間先後方式連接諸元素。較抽象地表述就是：當系統也能佈置一個明顯有別的元素先後連接方式，也就是，按照內部或外部的要求而更換元素關係化的範式，那麼，系統就可以大大地增強對諸元素進行選擇性關係化的能力。這一方面要求那些使元素先後關係之置換得以可能的諸結構抽象化：即，諸結構不能將自己等同於那些基本的元素關係；另一方面則要求將系統的最終元素加以短暫化：即，諸元素必須被指認為事件或訊息，或被指認為與行動時間點相關，並因此聽任時間的不可逆性。結構的抽象化使得諸關係化模式得以可能持續地改變，而元素的短暫化則強使關係化模式持續地改變。一個行動不會始終只是訊息，一個事件不會始終只是事件。短暫化了的諸元素甚至也不會因為重複而被強化；它們從一開始就是為了讓不同者（etwas anderes）銜接上來。這些元素只能實現»刹那«的连接，並因此在每一時刻創造出新的情境，使系統能運用著重複或改變。這類的系統因此是內在地不安定（immanent unruhig），是受制於一種由內而生的動力，並且也由此強使自己習得與此相適的結構。

如前所言，複雜性的短暫化是因系統中元素的短暫化而出現。系統是從不穩定的元素中建立起來的。元素只能短時間持存，或甚至，例如像行動一樣，毫無特定的持存可言，反而是在出現之際又再度消失。從紀錄時序來說，每一個元素當然會要求某個鐘點時間；但是，元素被當作一個無可再分解的單元時所具有的時間長度，則是由系統本身決定；



時間長度是被賦予的，而非存有使然。據此，一個夠穩定的系統是由不穩定的元素所組成；系統的穩定性是來自於自身，而非來自於元素；系統並不是在一個»已存在著的«基礎上建立自己，並且正因此是一個自我生產的系統（註99）。

即便如此，這樣的系統還是由諸元素，即諸事件，所組成。在事件之外，系統就沒有持存的任何基礎（因此我們必然將當下體驗為短暫的）。因此我們無法將事件與系統分離，而且根本沒有任何合理的理由將兩者分離；事件»是無法與整體分離的，反而它是在整體之中«（註100）。理論上的正確差異並不是「元素（事件） / 系統」，也不是「元素（事件） / 過程」，而是「元素（事件） / 關係」。

上述的短暫化理論所引發的最令人關注的後果是：元素的分解與再生產現在有了新的相互依賴方式。具有短暫化了的複雜性的系統是依賴著持續發生的瓦解。在元素之間一直進行著的分離（Desintegration）好像為後繼的元素準備好位置並渴望它們到來。這樣的分離就是引發再生產的必然之共同原因。此外，分離一事也備好可供取用的物質，這些物質是因瓦解而生出的，例如不穩定的化學的或心理的約束能力。以澤樂尼（Milan Zeleny）的適切說法，就是：»擱下源初的概念，去檢視一個正在運行的系統時，我們要觀察，分離會»生產«生產時所需的基質（substrate），生產會為自己»生產«必要的催化物，並生產出結合之時所需的諸連結，而結合則»生產«了分離之時所需的材料«（註101）。

由上述可知，短暫化的系統必須是快速的（»熱的«），它必須裝配上封閉性以及差別對待的能力（即自我觀察），而且，它所保存的同樣就是這種封閉性與差別對待的能力——而且這還是以能滿足對快速

（Tempol）之要求的諸形式進行的。因此，我們也可以說，系統真正的成就在於對分解與再生產兩者的相互依賴予以條件化（註102）。那麼，結構在此只是為了要展開，即，擴展並限制，這種互賴關係。

對於具有短暫化了的複雜性的系統來說，再生產因而變成了一個持續問題（Dauerproblem）。從我們的理論來看，所關乎的不是古典的平衡理論所關心的問題，即，在吸收外界的干擾之後必須回到一個穩定的靜止狀態。反而，關乎的是，如何確保系統的元素能不斷地翻新生出；或者，簡短地說：關乎的不是靜態的，而是動態的穩定性（dynamische Stabilität）。所有的元素會消失，它們無法在時間中將自己維持為元素，它們必須不斷地被製造出來。這一切都是立基於當下實現的諸元素之間的關係態勢。再生產因此不是單單指：重複地生產著相同者，而是進行反身式生產，即，以被生產者來進行生產（註103）。讓我們再更清楚地強調，如果我們將這種事件性質的元素的再生產稱為運作，那麼，這裡所談的不是毫無改變地維持著系統，而是元素層次上的一個進程，它對於系統的維持與改變來說是不可或缺的。以下只要談到系統的»諸運作«，就是這裡所解釋的意思。

6.上述談到了，在短暫化了的複雜性的條件下，系統進行自我生產式再生產。從這樣的思考可以得出內在於系統的熵（Entropie）的概念。對一個觀察者來說，當他無法從一個關於某元素的訊息推導出另一個元素時，系統就是具有熵性質。若是在再生產的過程中，也就是在取代瓦解中的元素的過程中，任何下一個可能的元素被實現的或然性皆相同時，系統對自己本身來說就具有熵性質。換言之：在熵的情況下，系統並未為銜接能力指引方向，因此也未藉著有所取捨而獲取時間。所以，熵這個概念是一個極端情況，系統處於其中時，會將它的再生產變

成偶然的。

7.具有短暫化了的複雜性的系統會有一些特性，是我們站在下面的實在層次無法見及的。系統會將那些組成它的諸元素的持存時間縮到最短，以強使自己不斷更換當下的狀態。時間上來看，系統以這樣的方式組合了穩定性與不穩定性，事物面向上來看，組合了規定性與未規定性。每一個元素（事件、行動等等）就同時是被規定的與未規定的：元素在當下實現的瞬間是受到規定的，而它的銜接值則未被規定（但是這個值本身同樣必須在此瞬間一併地被實現出來）。一個相應的系統的分出（*Ausdifferenzierung*）保證了這樣的組合，由此便可能出現那些依靠此組合的秩序效能。

所以，例如，一個強使自己不斷改變自身狀態的系統不得不從環境取得諸訊息，以使自己有可能去規定銜接上來的諸狀態（即，在系統內要銜接上來的狀態！）。當所有的元素都是事件時，系統單靠著自我指涉是無法對此給出足夠的指示。所謂的»目的«（*Zweck*）、自我維持的驅力、或曾被理論預設的事物，更是無法給予方向；它們都是從系統描述中被導出來的答案，以回答上述的組合問題。一段長期的理論史告訴我們，這些答案最後造成了套套邏輯。我們在此以系統 / 環境—理論取代它們。亦即：複雜性的短暫化意謂著，系統依賴較嚴格的內部安排，並同時（因此而）更強地依賴環境的訊息。系統的分出因此被往前推進了。系統會因為其內部（*endogen*）所製造的»可刺激性«而對它自己所挑出的特定環境剖面更加敏感。

第二個茁生的特性涉及到，系統的內部取向於其特有的不穩定性。短暫化只在自我指涉的系統中方有可能。但這也是指：短暫化所生的效

果會被內建到自我指涉之中。系統非但不安定，甚至還因為它的不安定（Unruhe）而引發不安（註104）。對於不安定的不安有可能會擴大不安。這會造成一個問題，即，是否存在著自我不穩定化

（Selbstinstabilisierung）的界限，一旦越過界限時就會走向崩解？在必要時，這些界限如何受到控制？這個問題（甚至是緊接而來的更替界限的問題）可以價格問題為例得到說明。在經濟系統中，交換買賣是根據價格而展開的。價格必須變得不穩定，直到某個程度為止，它也必須在每瞬間改變自己，使系統之外所製造的諸浮動能在系統之內依據供需而被溝通著。若價格被限制在僵硬的框架時（而且，若系統內部正是為了替自己製造出確定性而回應這樣的僵化時），系統可能會僵固自己的運作基礎，而愈來愈無法感知環境。另一方面，系統允許不穩定性存在時，也會提出對其限制的問題，尤其是再次考慮到內部對不穩定性的回應。過去人們表述此類限制時，首先是直接關聯到道德評價，並因此取向於全社會這個系統指涉。價格曾被認為應該是「公平」的。隨著經濟系統愈加地分化出來，這樣的想法就必須被捨棄，其後人們偏愛的替代之道是一個純經濟（「市場經濟」）的，或者是政治的方案。兩者皆意在要求其它系統層次與（或）系統提供不穩定性，即貨幣成本或是具集體約束力的決斷——由此，系統才能跟著一併轉移其內部對穩定性或不穩定性的回應方式。

當短暫化以此方式使規定性與未規定性壓縮到瞬間的元素之中，要求系統必須在其內部處理基本的不穩定性，以不安定使自己變得不安，並且必須形塑出一個涵蓋時間的、以改變為前提的結構時，時間就為自己在系統中取得了新的重要性。不只如此，時間上的次序性與事物上的殊異性，這兩件事之間的關連也提出了新的要求。我們已經說過，時間

性的主要貢獻應該就在於，某事在別處以別的方式發生著。只有當後繼者有別於稍早已實現者時，時間上的先後次序才能被感知。似乎透過複雜性的短暫化與元素的瞬間化（*Momentierung*），系統強化了時間關連與事物關連兩者之間的相互依存。時間上的差別與事物上的殊異兩者間更清楚地分開，但同時也更強地相互依賴。我們可以推測，這是一個演化的起始狀態。意義，首先作為一種巨大的簡化，會在這狀態中建立起自己，並因形式使然而導致：在所有運作發生的地方，往事物方向上的諸指示（*Verweisung*）與往時間方向上的諸指示必須是相連繫在一起的。

舊有歐洲的傳統曾為此提供»運動«概念。一直到牛頓，物理學就是運動物理學。就連黑格爾的體系，若沒有運動概念也難有成。因此，一個現象就被一個概念如此地提高價值，以致於這個現象讓人們無法更精準地分析系統運作在時間面向與事物面向的條件。直到今天，由於我們發展出其它的可能性來構想短暫化了的複雜性，因而能夠看見，過去借助於運動譬喻的解決方式為何是有問題的。

我們無法在此繼續推演下去。這類短暫化的結構意涵是極為重要的，而且社會學目前的研究是遠遠無法掌握這個道理。從內部生出不穩定的系統本身是建立更高層次系統的前提。複雜性的短暫化是遠從人類世界之下的層次開始的。能在這麼不穩定的底層建立起來的秩序，必須將起伏波動引入到穩定性之中。但這不是惟一的問題。對於那些接下來變得有可能的諸系統來說，這裡我們當然特別會想到是，對於社會系統來說，一個動態環境，連同它所具有的諸必要前提，是系統在安排及維持自己特有複雜性時的條件之一。我們會在»相互滲透«這個角度下再回來處理這個問題。

## IV

藉由目前為止的思考，我們已經預先指出了問題關連，也小心地避免去固定住理論的結構。我們並未提出»模型«，以避免任何固定住理論結構的印象。之前的討論主要是為了對於系統理論的問題有更充份的理解。這是自我指涉系統這個構想所帶來的影響之一。同時，這也能為功能分析（funktionale Analyse）找到出發點。

功能分析這個方法將會是本書預設的前提，它本身是立基於訊息概念。它有助於獲取訊息（是否也有助於»解釋«，得視人們對此概念的掌握方式而定）。它會調節諸條件，並予以精確化，以使諸差異在這些條件下是有所別的。換句話說，所關乎的是，在生活世界中某個為特別意圖而設置的一個特殊界域。這個界域會對訊息處理之時必會發生的事，也就是為試探諸差異一事，設下條件限制，並因而給予一個特定的形式。功能分析因此是一種理論技術，類似數學；而且，要是我們無法清理胡賽爾所說的判決之基礎，以及原初的一支撐著意義的主體這樣的看法，功能分析可能就必須與數學一同接受胡賽爾的判決（註105）。

就像選擇方法，甚至是選擇認識論，這裡的方法選擇也明顯親近於理論中特定的概念性質。這個親近性在此是指向一些由複雜性、偶連性、選擇等概念所顯示出來的認知旨趣。功能分析使用關係化，為的是將現存者掌握為偶連的，相異者掌握為可比較的。它將既存者，如現狀、事件，關連到特定的問題角度，並試著使之變得清楚且可理解，以便問題可以某個方式或其它方式得到解決。在此，我們不再純粹只為了問題與解方之間的關係而進行理解；兩者的關係反而是被當作追問其它可能性的主導者，當作尋求功能等同項（funktionales Äquivalent）的主



導者。

只有當問題能夠不被孤立起來，也不是被一塊塊地處理及解決時，問題才是問題。而這正構成了問題的關鍵之處。因此，諸問題只能作為問題—諸系統（或作為系統的諸問題）而存在著（註106）。所以，所有的功能取向都是針對著某個無可解決（而只可摧毀）的關連。我們將會多次談到，社會為此而»分化出«能執行特定功能的設置；但這絕不意謂著分出一事是要中斷與原初的關連，或是與之分離，反而只意謂：在系統之內建立起與功能有關的差異，而且執行特定功能的諸設置是與系統的問題相繫著。例如，功能次系統的分出是指，在原初的系統之內建立新的系統／環境這組差異。功能取向因此保有較早系統理論的»整體論«性質，但又將此性質結合到能將問題高度特定化的能力。此道理可適用於真實系統的層次，這些系統取向於功能，以便將自己結構起來。另外，此道理也適用於對這些系統所進行的科學分析。

功能方法所帶來的益處，以及它的結果所帶來的解釋價值，皆取決於，是否以及如何將問題與可能的問題解方兩者間的關係予以特定化。特定化（Spezifizieren）是指：能確定出較嚴格的可能性條件。這對經驗科學而言是指：再回到因果關連。功能方法當然並非僅在於發現諸因果定律，並列出某些原因，以便能將特定的後果解釋為必然的（或解釋為相當可能出現的）。我們在此獲得知識的方式似乎是有異於諸因果性，因為依靠的是比較。即便人們一開始只是假設地認為因果關連尚未被研究透徹，但仍可以此類因果關連為努力的目標（註107）。那麼，我們不只是不必忘記諸因果看法中純粹假設的性質，反而是要將之放入比較之列。我們接著會得到一些陳述，像是：如果（真的是）通貨膨脹解決了分配問題（不論帶有何種副效果），且較不引起衝突，那麼，它就

是政治上較易產生衝突的，因而是較具風險的國家計劃的功能等同項（註108）。正是基於這樣一個陳述架構，作為基礎的諸因果關連在經驗上應該是值得研究的（註109）。功能方法最後在此意義下是一種進行比較的方法，而且，當它被引入到實在之時，有助於使我們從現存事物那兒瞥見其它的可能性（註110）。它最終要查明諸關係之間的諸關係：它將某些事物關連到一個問題視角，以便使此事物關連到其它的解決之道。據此，»功能解釋«（funktionale Erklärung）可能無非就是對諸功能等同項進行（從一般者的角度）查明與（從具體者的角度）中止。

人們會對上述一再地提出反駁，認為在功能等同項之間的那個決定性關係始終未被說明，或者只是造成簡單的累加：A作為一個解決之道而得以可能，且B也是一個解決之道，且C也是……（註111）。但是，這樣的說法有誤。關鍵在於，問題視角會限制人們增補解決之道，因而並非任意一個解決之道皆可被納入，而是只有一些，通常是少許的解決之道，能被慮及。例如，在製作一部電影時若需要光線與陰暗的區別時，可以擺放人工光源，而不必等候太陽出來；人們並不易清楚看到其它諸多的可能性，至少是無法一直支配著足夠多的可能性。功能取向的效能就在於將可能者加以擴增並限制。

因此，我們為功能分析之運用一事所做出的準備，具有著特別的理論功效，而且此功效就在於問題建構。這造成了功能分析與系統理論之間的關連（註112）。古典的看法是將這兩者的關連當成系統持存或穩定的問題。這不是不正確，但卻不足。上述所舉出的論題，如「系統／環境」差異、複雜性、自我指涉與不可逆與可逆在時間上的結合（過程與結構），可以在方法的諸視角下當作是在闡明持存問題——這樣的闡明有一目的，就是要開啟較好的，尤其是較複雜的分析與比較之可能性

（註113）。但尤其要注意的是一個以自我指涉系統、自我生產系統之構想所貫徹的轉變：所關乎的不再是一個具有某些特性的統一，而特性的持存與否又取決於一個整體決斷；現在所關乎的反而是，諸元素之間的關係安排是否使這些元素繼續再生產或中斷。系統的維持在此就是指，在諸元素出現之際又再度消失時，能維持住元素再生產時的封閉性與不間斷性。

但是，當我們將功能概念規定為要求進行比較的指示時，此概念所標示出的一個事態不再僅僅是為了持續進行自我指涉性再生產（»維護持存«（Bestanderhaltung））。在有機體那兒，這個概念不只是指»生命«（註114）。它標示出比較的意圖、對偶連性的擴展、一個觀察的視角。由此我們不預先斷定，自我指涉系統是否以及在何種程度上有能力觀察自己，描述自己，並同時能發現功能關連。

一個»系統理論«與一個功能方法論首先是將功能分析放置在科學系統（Wissenschaftssystem）的系統指涉之中。這從經驗與歷史來說，是有道理的。»功能分析«（funktionale Analyse）這個事態實際上已在此出現。科學系統絕對不是只使用功能分析，但是至少從17世紀起科學系統中就有一個命題，即，功能關連這個原則能真正有效地選擇出（！）與科學相關的資料（註115）。在這樣的系統指涉中具有效力的規則，也可稱之為»功能方法«（funktionale Methode）。科學這個系統指涉，並不會排除掉對個人系統，尤其是社會系統（這又會包含科學系統在內）進行功能論取向的自我分析（funktionalistisch orientierte Selbstanalyse），也不會排除掉科學系統與其它系統對於功能分析及其結果進行»對話«。將功能方法引入到自我分析一事有可能只是局部成功。例如，此方法之引入可以將問題—解方的關係僅僅掌握為關係，並且可以讓現存者避開

在與其它功能等同的可能性相比較時所面臨的不安，或者，可以設立價值以阻止不安。此種引入可以將功能等同項放入»不可能的選項«這個形式，並且利用它來正當化早已實行了的行動（註115a）。甚至當人們採用分析性技術時，問題開發的抽象化也是一個問題。就功能分析的問題關連（Problembezug）被抽象化並且被徹底地應用來說，其它系統是難以將這樣問題關連套用在自己身上；甚至連科學，至少在今日仍是，藉著»科學理論«的教義以使自己免於功能性自我分析。

像科學這樣一個系統，會觀察並以功能方法分析其它系統。在與其它系統的關係中，它會使用一個不一致的視角。系統並不是簡單地仿製其它系統如何體驗自己及其環境。它並不是單純地複製已存在著的自我見解。反而，被觀察的系統會被鋪上一個對它自己而言是不可能達到的複雜性之再生產與提升的過程。一方面，科學在分析時會使用概念性抽象，但這並不適合於被觀察系統那兒具體的周遭知識（Milieu）以及一直發生的自我經驗。由這些化約而製造出來的可見的複雜性，遠比被觀察的系統本身所能掌握的還多。而且這又證成了化約的作法。功能方法，作為科學觀察與分析的技術，會使對象表現得比它對自己那般還更複雜。就此說來，此方法是過高地要求其對象的自我指涉秩序。它也削弱了對象在直覺上的明證性質（Evidenz）。當自然的倦怠不足以保護對象時，功能方法會激擾（irritieren）對象，引發它的不確定性，對它干擾，甚至可能摧毀它。

這樣一種對於對象的過高要求是內在於所有的觀察之中（註116）。所以，例如在互動系統內，人們會以自我表演的技巧與機智的手段來回應此種過高的要求。在科學分析時就沒有這類制度性的阻斷方法，反而出現的是諸多溝通難題。功能分析會以特殊的方式形塑這個一般性問



題，而且是在雙重的角度下。一方面，關於»潛在的«結構及功能，功能分析可以給予解說——亦即，它可以處理那些對於對象系統來說是可見的關係，或那些可能因為潛在性（Latenz）本身具有某種功能而無法變得可見的關係（註117）。另一方面，功能分析會將已知的及熟悉的事物，也就是»明顯的«功能（目的）及結構，置於其它諸可能性這樣的脈絡之下。這個作法就是對它們進行比較，並且將它們看成偶連的，而毋須論及對象系統本身是否想要進行相應的改造。在這兩個角度下——潛在及偶連性——分析因此會過高地要求其對象，而系統理論所配備的諸概念會使此事得以可能。

這種自我關連，甚至是系統的自我論題化，就會在功能分析的螢幕上呈現為對象系統的自我簡化（註118）。此簡化本身所執行的一個功能是，對可能的複雜性進行必然的（但不必是那種「只能如此，別無它法」的必然）化約。化約的必然性來自於複雜性問題的結構，也就是在於，複雜性強使系統選擇出其所偏好的關係化範式。功能分析將對象系統加以論題化時，似乎就遠離了此種必然性。功能分析重構對象系統的諸偶連性，即便這些偶連性作為偶連性時是無法被利用的。功能分析假定其對象無法運用某種程度的自由。但是，當功能分析認為此處正是最終的關連問題時，它先前對於實在的過高評估就得到了平衡。功能分析會在它的概念活動中反省著分析所產生的過高期待的內容。對象的自我指涉與分析的自我指涉之間的差異，以及，被觀察的與進行觀察的系統之間的差異，都會在複雜性問題上反映出來。

上述為我們證成了，功能分析在系統理論中是取向於複雜性問題，而非取向於現存事物之維持的問題。我們在導論一章曾提到典範轉移要邁向系統／環境—構想以及自我指涉系統的理論，而此處所談的功能分

析將功能論帶到典範轉移所要求的問題水平。由此，功能分析也以自我指涉方式對最終的關連問題之選取一事給出了理據——即，取向於某個問題，這個問題一方面能被看成是內在於對象之中，但同時又獨特地經由分析本身而變成問題。問題的選取本身表述出認知與對象兩者差異的統一。功能方法藉著這個選取超越了對方法的單純選定，並且要求作為一個關於認識的理論。

雖然功能分析對於理論及關於正確步驟的方法，皆無法保證必然可以獲得知識（註119），但是，至少它給出了一個重要的立足點。我們可以推想，見解愈是具有較高的認知價值時，它所據以確證自己的那些事態就更加的相異。所以，即便諸事態互異，見解仍可有效，這樣一件事本身就是一種證明。目前主流的科學理論與方法論執著於假設陳述結構與對象結構兩者並行一致，因而忽略這樣一個確保知識的過程（註120）。這致使大多數人懷疑功能分析在方法論上的貢獻。如果我們也能修正那些在其它角度看來已經過時的認識論前提，而邁向一個演化理論式認知論，就能另眼看待以功能為主進行比較的分析所具有的方法論效能。

按照一個舊有的、容易理解的規則，諸真理（Wahrheit）是處在諸多關連之中，而錯誤則是被孤立隔絕的。如果功能分析能夠在極為異質的與互異的諸現象之間指出諸關連，那麼這可以當成真理的徵兆，甚至只有觀察者才能理解諸關連時，道理亦然。無論如何，當我們使用此技術以獲取見解時，就愈無法堅信，由此得到的結果是可以歸於錯誤的方法、犯錯、純粹的想像。這絕不是說，這些結果所藉以呈現的語意形式與實在»相符«；而是，這個形式»取得«實在時，即，在面對著一個同樣是被安排了的實在時，證明自己是一個秩序形式。



（註1）請參閱Henri Atlan,Du bruit comme principe d'auto-organisation,Communications 18(1972),S.21-36;neu gedruckt in ders.,Entre le cristal et la fumée:Essai sur l'organisation du vivant,Paris 1979。↑

（註2）我們在這裡的表述是，使某一類的關係»殊異於«（differenzieren gegen）另一類的關係，而不是使某一類的關係與另一類的關係»區別«（unterscheiden von）。這麼做是為了避免暗指意識。這特別適用於生物學和神經生理學關於自我指涉系統的研究。但對於諸社會系統這個領域來說，我們當然可以說它們»能夠作出區別«。↑

（註3）甚至在沒有明示地堅守功能式的問題關連下，我們也常常看到以這樣的方式對異質的諸系統類型作出的比較。例如，塔緒迪讓（Edgar Taschdijan）所作的比較是以一個隨系統結構及系統過程而變化的未來界域為關連問題，請見Edgar Taschdijan,Time Horizon:The Moving Boundary,Behavioural Science 22(1977),S.41-48。但，這種被有意識堅守的功能性觀點，可能會鼓勵人們更加強調諸問題解方之間的差別，以及這些解方的現存理由。↑

（註4）關於目前的研究現況報告以及對於社會科學的應用可能性的提示，請參閱Stein Bråten,Systems Research and Social Science,in:George J.Klir(Hrsg.),Applied Systems Research:Recent Developments and Trends,New York 1978,S.655-685。此外，請參閱R.Felix Geyer/Johannes van der Zouwen(Hrsg.),Sociocybernetics,2 Bde.,Leiden 1978。↑

（註5）如果我們回到一個形式理論的一般的，首要的分離

（Disjunktion），且只藉著一個差異概念來定義此分離：形式及它者，那麼，系統與環境這組差異就可以得到更抽象的理據。對此請比較 Ph.G.Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden 1976, S.84 ff., 以及基礎：George Spencer Brown, *Laws of Form*, 2.Aufl., New York 1972。↑

（註6）就像在導論已經引述過的：von Foerster a.a.O.(1973)。↑

（註7）例如Karl W.Deutsch, *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*, New York 1963, S.205，便是這樣的看法。↑

（註8）康恩（Robert Kahn）等人對諸社會系統作出如下的表述：»有體系地定義諸規範一事，會要求我們在跨越界限時面對規範的諸差異，並且，定義一事引領我們去懷疑，當我們跨越次系統的諸界限時，可能也會發現規範的諸差異«，出自Robert L.Kahn et al., *Organizational Stress: Studies in Role Conflict and Ambiguity*, New York 1964, S.161。↑

（註9）這是有別於一個仍廣為盛行的觀點。關於此類盛行的觀點，請見George J.Klir, *An Approach to General Systems Theory*, New York 1969, S.47 ff.; Karl W.Deutsch, *On the Interaction of Ecological and Political Systems: Some Potential Contributions of the Social Sciences to the Study of Man and His Environment*, *Social Science Information* 13/6(1974), S.5-15。但，R.C.Buck, *On the Logic of General Behaviour Systems Theory*, in: Herbert Feigl/Michael Scriven(Hrsg.), *The Foundations of Science and The Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Bd.I, Minneapolis 1956, S.223-238(234 f.)則特別

對此持批判的看法。↑

（註10）一些關於內部的系統分化所具有的相對優勢的思考，可以在此接上，不過，因為我們不想讓分析變得太過複雜，就暫時先擺在一旁。↑

（註11）為了使闡述更為簡潔，我們在此不去考慮，一個再次以自我指涉系統的理論所進行的典範轉移是始於一個新的首要差異，即同一與差異，並將此差異放到「系統 / 環境」這個典範的位置。之所以可以忽略，是因為系統分化的理論並未因此而所有變化。此理論只是被引至一個以更抽象方式著手的理論框架。↑

（註12）例如，請參閱Herbert A.Simon,The Architecture of Complexity,Proceedings of the American Philosophical Society 106(1962),S.467-482;也收錄於The Sciences of the Artificial,Cambridge Mass.1969;Gordon Bronson,The Hierarchical Organization of the Central Nervous System:Implications for Learning Processes and Critical Periods in Early Development,Behavioural Science 10(1965),S.7-25;Donna Wilson,Forms of Hierarchy:A Selected Bibliography,General Systems 14(1969),S.3-15;Lancelot L.Whyte/Albert G.Wilson/Donna Wilson(Hrsg.),Hierarchical Structures,New York 1969;John H.Milsum,The Hierarchical Basis for Living Systems,in:George J.Klir(Hrsg.),Trends in General System Theory,New York 1972,S.145-187;E.Leeuwenberg,Meaning of Perceptual Complexity,in:D.E.Berlyne/K.B.Madson(Hrsg.),Pleasure,Reward,Preference: Their Nature,Determinants and Role in Behaviour,New York 1973,S.99-

114;Howard H.Pattee(Hrsg.),Hierarchy Theory:The Challenge of Complex Systems,New York 1973;M.A.Pollatschek,Hierarchical Systems and Fuzzy-Set Theory,Kybernetes 6(1977),S.147-151;Eugène a.a.O.(1981),S.75 ff.。↑

（註13）特別在城市和空間規劃裡，總是會一再地指出這種想法——尤其是根據亞歷山大（Christopher Alexander）的文章，A City is not a Tree,Architectural Forum 122(1965),Aprilheft S.58-62,Maiheft S.58-61。↑

（註14）對此，托依布納（Gunther Teubner）對此給出一個詳細研究的好例子，Organisationsdemokratie und Verbandsverfassung,Tübingen 1978.↑

（註15）我們所稱之為階層者，也是分化的一個特殊情況。如果初級的諸次系統被排出一個等級關係時，階層便存在了。↑

（註16）Howard H.Pattee,Unsolved Problems and Potential Applications of Hierarchy Theory,in:Pattee,a.a.O.,S.129-156(135)對此的表述是，»階序式的限制是作為一些起初是混亂的、極複雜的系統的自我簡化«。↑

（註17）對此，請特別參閱Leeuwenberg,a.a.O.。↑

（註18）安吉爾（Andras Angyal）在這篇文章，Andras Angyal,The Structure of Wholes,Philosophy of Science 6(1939),S.25-37，使用了一個相似但較不精準的，且仍以整體與部分進行思考的區別。他也得出一個結論，即，我們不可能將系統定義成一群具有諸關係的元素。但是，這正是極為盛行的看法，而且，這使得分析上不可能將»系統«和»複雜性«的

概念性質分隔開來。請見諸多例子之一，Raymond Boudon, *A quoi sert la notion structure* «?Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines, Paris 1968, S.30 ff., 93 ff.。↑

（註19）關於使用這一提綱的諸分析，請參閱Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.I, Frankfurt 1980, 特別是頁34的摘要。↑

（註20）這同時就是自我指涉系統這個概念的基礎，我們之後會再對此討論。↑

（註21）派深思在其著作，*The Structure of Social Action*, New York 1937, S.43，說得非常清楚：»如同傳統意義上，機械系統中的諸單元，即粒子，只能以屬性、質量、速率、空間中的位置、移動的方向等等定義之，行動系統的諸單元因此也有某些基本屬性（這裡其實應該說：基本屬性就是諸關係），沒有這些基本屬性，我們是不可能設想這些單元是»存在著的«。↑

（註22）如果我們借用莫蘭（Edgar Morin）的以下論點，可以得出相反的看法，請見Edgar Morin, *La Méthode* Bd.II, Paris 1980, S.311:»...les qualités émergentes globales des organisation du»bas«deviennent les qualités de base élémentaires pour l'édification des unités complexes du niveau supérieur«（譯註：底層組織就整體而言突出的特性，對建構高層次的複雜單元來說，變成基要的特性）。但是，這一論點接著會因為循環式的（模控論）階序構想而被削弱。↑

（註23）艾什比（W.Ross Ashby）在此（我認為，系統概念應該就

足夠了)已經引入組織概念:»概念(作者註:組織概念)的核心之處,就我看來是»條件性«(conditionality)。只要兩個實體A和B之間的關係限制了C實體的價值或狀態,那麼»組織«的必要之要素就出現了。因此,組織理論部分地是與非單一變項的功能理論共同擴展的«(Principles of the Self-organizing System,zit.nach dem Nachdruck in:Walter Buckley(Hrsg.),Modern Systems Research for the Behavioural Scientist,Chicago 1968,S.108-118,108)。↑

(註24)關於複雜性概念之下許多相當異質的掌握方式,請參閱扎哈爾(Devendra Sahal)提供的概述:Devendra Sahal,Elements of an emerging Theory of Complexity per se,Cybernetica 19(1976),S.5-38。↑

(註25)I.V.Blauberg/V.N.Sadovsky/E.G.Yudin,Systems Theory:Philosophical and Methodological Problems,Moskau 1977,S.84 f.這部作品的作者們也在複雜性的問題中看到諸極為相異的系統理論類型的唯一共識點。同樣請見Helmut Willke,Systemtheorie:Eine Einführung in die Grundprobleme,Stuttgart 1982,S.10 ff.。也請參閱Gilbert J.B.Probst,Kybernetische Gesetzeshypothesen als Basis für Gestaltungs-und Lenkungsregeln im Management,Bern 1981,當中有關於組織這個領域的較新文獻。↑

(註26)為了避免諸多定義,當然也可以有較嚴格的理由;例如自我指涉這個理由:複雜性太過複雜了,以致概念無法再次呈顯出複雜性。↑

(註27)請參閱Niklas Luhmann,Komplexität,in ders.,Soziologische Aufklärung,Bd.2,Opladen 1975,S.204-220對此所給出的提示。↑



（註28）請參閱Warren Weaver, *Science and Complexity*, *American Scientist* 36(1948), S.536-544; Todd R. La Porte, *Organized Social Complexity: Challenge to Politics and Policy*, Princeton 1975. 也請比較Anatol Rapoport, *Mathematical General System Theory*, in William Gray/Nicholas D. Rizzo (Hrsg.), *Unity Through Diversity: A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, New York 1973, Bd. I, S.437-460(438): »系統—理論的觀點所關注的是，這些客體或某些等級的諸事件因為成為了系統而具有一些茁生的特性，意即，經由對複雜性的組織而茁生出來的那些特性«（強調處為魯曼額外加上的）。↑

（註29）»必須緊緊著«這裡應該意謂著，對系統來說，有一些處境是要將元素的多樣性處理為統一。↑

（註30）在社會學文獻中，一個（少見地）顧及此一事態的看法，例如William M. Kephart, *A Quantitative Analysis of Intragroup Relationships*, *American Journal of Sociology* 55(1950), S.544-549。↑

（註31）伯克（Kenneth Burke）的著作, *A Grammar of Motives*, 1945, Neudruck Cleveland 1962，在»Scope and Reduction«這一章的開頭引論時說（頁59）： »人們尋求可信的字彙以反映實在。為此，他們發展的字彙是對實在的選擇。在某些情況下，對實在的任何一種選擇都必須起著偏曲實在的作用（deflection）。就字彙滿足吾人對反映一事的需求來看，我們可以說，字彙有一必要的範圍。就選擇一事來說，字彙是一種化約。當既予的用辭或估算不適合那些它所要估算的對象時，字彙的範圍和化約就偏曲了實在«。↑

（註32）請參閱F.E. Emery/E.L. Trist, *Towards a Social*

Ecology:Contextual Appreciation of the Future in the Present,London-New York 1973,S.45 ff.。↑

（註33）梅因茲（Renate Mayntz）讓我開始注意到這個問題。↑

（註34）例如Todd R.La Porte,Organized Social Complexity:Explication of a Concept,in ders.(Hrsg.),Organized Social Complexity:Challenge to Politics and Policy,Princeton N.J.1975,S.3-39，這篇文章就是將複雜性拆解成多個且分開來測量的面向。↑

（註35）這個公式的歷史也主張這個限制，像是布魯納（Jerome S.Bruner）與其他作者在A Study of Thinking,New York 1956，一書中的應用。↑

（註36）關於荷馬史詩，海夫拉克（Eric A.Havelock）談及»部落的百科全書«——請見Preface to Plato,Cambridge Mass.1963;ders,The Greek Concept of Justice,Cambridge Mass.1978。↑

（註37）Blauberg et al.(1977)a.a.O.,S.16 ff.恰當地闡述這個轉折，但並未繼續往下走到自我指涉系統的理論。Yves Barel,Le paradoxe et le système:Essai sur le fantastique social,Grenoble 1979,insb.S.149 ff.，也有類似的情況，但已經考慮到自我指涉的問題。↑

（註38）在此只能以註解的方式指出，一旦系統生產了自我描述（或者對環境的描述），諸複雜性的關係之間，就會出現進一步的諸差異。模控論便是在此談到»諸模型«（Modell）。僅舉此文為例，Roger C.Conant/W.Ross Ashby,Every Good Regulator of a System must be a

Model of that System, International Journal of Systems Science I(1970), S.89-97。那麼，為系統計畫奠基的複雜性被視為是對立於系統的結構了的複雜性，並且前者複雜性是對後者複雜性的化約，而後者複雜性又可被視為是對系統的無可規定的整體複雜性之化約。↑

（註39）例如參閱Lars Löfgren, Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study, International Journal of General Systems 3(1977), S.97-214; Henri Atlan, Entre le cristal et la fumée: Essai sur l'organisation du vivant, Paris 1979, insbes., S.74 ff.; ders., Hierarchical Self-Organization in Living Systems: Noise and Meaning, 1981, S.185-208。也請參閱Robert Rosen, Complexity as a System Property, International Journal of General Systems 3(1977), S.227-232，對作者來說，複雜性意謂著吾人有必要依互動的關連而進行多個系統描述。↑

（註40）在理論上處理界限概念並不多見，而且大多也少有成果。較重要的探討文獻，請參閱Roy R.Grinker(Hrsg.), Toward a Unified Theory of Human Behaviour: An Introduction to General Systems Theory, New York 1956, insbes. S.278 ff., 307 ff.; P.G.Herbst, A Theory of Simple Behaviour Systems, Human Relations 14(1961), S.71-93, 193-239 (insbes. S.78 ff.); Vilhelm Aubert, Elements of Sociology, New York 1967, S.74 ff.; Raimondo Strassoldo, Temi di sociologia delle relazioni internazionali: La società globale, Ecologia delle potenze, La teoria dei confini, Gorizia 1979, insbes. S.135 ff.。此外，諸多的素材見於以下，Confini e regioni: Il potenziale di sviluppo e di pace delle periferie: Atti del convegno «Problemi e prospettive delle regioni di frontiera», Gorizia 1972, Trieste 1973; Peter G.Brown/Henry Shue(Hrsg.), Boundaries: National

Autonomy and its Limits,Totowa N.J.1981。↑

（註41）寇拉傑（Jiri Kolaja）的觀點也是如此，請見其著作，*Social Systems in Time and Space:An Introduction to the Theory of Recurrent Behavior*,Pittsburgh 1969。↑

（註42）請參閱Renè Descartes,*Les principes de la philosophie* II,21,zit.nach OEuvres et lettres, éd.de la Pléiade,Paris 1952,S.263。↑

（註43）關於領土界限，例如可參閱Guillaume de Greef,*La structure générale des sociétés* Bd.2,Brüssel-Paris 1908,z.B.S.246,250;Jean-François Lemarignier,*Recherches sur l'hommage en marche et les frontières féodales*,Lille 1945;Roger Dion,*Les frontières de la France*,Paris 1947。↑

（註44）請特別參閱Edgar Morin,*La Méthode*,Bd.I,Paris 1977,insbes.S.197 ff.。↑

（註45）這可以更精準地表述如下：依賴與獨立兩者必須在系統之內及之外取得平衡的關係；這兩種關係處在某種非任意的關係之中，而且，此關係必須化約複雜性。這裡較強地作出細分的表述表現出理論努力著，將諸對象瓦解為諸關係以及諸關係之間的關係；此表述同時也表現出，選擇概念所關連到的諸事態是如何複雜地被層級化。↑

（註46）對此，特別關於組織了的社會系統，請參閱Niklas Luhmann,*Funktionen und Folgen formaler Organisation*,Berlin 1964,S.220 ff.。↑

（註47）對此，請參閱Donald T.Campbell,*Systematic Error on the*

Part of Human Links in Communication Systems, Information and Control I(1958), S.334-369; J.Y.Lettvin et al., What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain, Proceedings of the Institute of Radio Engineers 47(1959), S.1940-1951。↑

（註48）對此，請見Herbst, a.a.O., S.88 ff.，賀爾斯特（Ph.G.Herbst）後來將這一基本概念的進路予以三位化。從構築理論的技術來說，上述文本所概述的一些思考有助於我們在此避免三位化。↑

（註49）在巴克（Roger G.Barker）所說的意義上，請見其著作 Ecological Psychology: Concepts and Methods for Studying the Environment of Human Behaviour, Stanford Cal.1968, S.11 f.也請比較ders., On the Nature of the Environment, Journal of Social Issues 19/4(1963), S.17-38。↑

（註50）常常可以找到與此相反的觀點。例如參閱Alfred Kuhn, The Study of Society: A Unified Approach, Homewood Ill.1963, S.48 ff.; David Easton, A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs N.J.1965, S.65。這些觀點強調，進行觀察的諸系統，而且正是諸科學，是自我指涉的系統，因為它們使其所規定的一切皆與它們自己相配合著。但，這樣的說法太過於一般，還不足將觀察者或科學面對的對象的特徵刻劃出來。↑

（註51）對此，也請見Niklas Luhmann, Territorial Borders as System Boundaries, in: Raimondo Strassoldo/Giovanni Delli Zotti (Hrsg.), Cooperation and Conflict in Border Areas, Mailand 1982, S.235-244。↑

（註52）»生態系統«（ecosystem）的概念誤解了這個重要的事態。

我們反而應該談生態上的複雜（eco-complex）。↑

（註53）請參閱本書第10章。↑

（註54）請參閱Lawrence J.Henderson, The Fitness of the Environment: An Inquiry into the Biological Significance of the Properties of Matter, New York 1913。↑

（註55）也請見：Edgar Morin, La Méthode Bd.2, Paris 1980, S.48一書中的adaptation de soi à soi（譯註：法文，意指，自我對自我的適應）。

↑

（註56）莫頓（Robert K.Merton）在早期的著作中引用席勒（F.C.Schiller）。請見Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, 2.Aufl. New York 1970, S.229. 要理解莫頓的選擇概念，也請參閱Manfred Kopp/Michael Schmid, Individuelles Handeln und strukturelle Selektion: Eine Rekonstruktion des Erklärungsprogramms von Robert K.Merton, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 33(1981), S.257-272; Michael Schmid, Struktur und Selektion: E.Durkheim und M.Weber als Theoretiker struktureller Evolution, Zeitschrift für Soziologie 10(1981), S.17-37。↑

（註57）對此，請參閱Robert.B Glassman, Selection Process in Living System: Role in Cognitive Construction and Recovery From Brain Damages, Behavioural Science 19(1974), S.149-165。↑

（註58）關於»自我組織«，請參閱本書導論的註16；關於自我生



產，請特別參閱Humberto R.Maturana,Erkennen:Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit:Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie,Braunschweig 1982,和Milan Zeleny(Hrsg.),Autopoiesis:A Theory of Living Organization,New York 1981.此外還有:Manfred Eigen,Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules,Die Naturwissenschaften 58(1971),S.465-523;Heinz von Foerster,Notes pour undépistemologie des objets vivants,in Edgar Morin/Massimo Piatelli-Palmarini(Hrsg.),L'unité de l'homme:Invariants biologiques et universaux culturels,Paris 1974,S.401-417;Klaus Merten,Kommunikation:Eine Begriffs-und Prozeßanalyse,Opladen 1977;Peter M.Hejl et al.(Hrsg.),Wahrnehmung und Kommunikation,Frankfurt 1978;Niklas Luhmann,Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen,besonders Gesellschaften,in:Odo Marquard/Karlheinz Stierle(Hrsg.),Identität.Poetik und Hermeneutik Bd.VIII,München 1979,S.315-345;Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr,Reflexionsprobleme im Erziehungssystem,Stuttgart 1979;Francisco J.Varela,Principles of Biological Autonomy,NewYork 1979;Yves Barel a.a.O.(1979)。↑

（註59）關於行動的反思性監控概念所居的重要地位，請見 Anthony Giddens,Central Problems in Social Theory:Action,Structure and Contradiction in Social Analysis,London 1979,這裡當然還是受限於一個關於主體式承載者（agent）的想像。↑

（註60）要規定這個位置就得要求一些特定的能力。最重要的規定是：中世紀時，在自我指涉的意識關連中，與感覺（sentire（譯註：拉

丁文，意指，感覺、感知））的關連也一併地發生著，而在近代時，»對享受的享受«（Genießen des Genusses）則一併地發生著；而且，這些規定也連帶地（儘管是低估地）指出了存在（而不只是：認識）。請比較像是Joseph de Finance,Cogito Cartésien et réflexion Thomiste,Archives de Philosophie 16(1946),S.137-321;Wolfgang Binder,»Genus«in Dichtung und Philosophie des 17.und 18.Jahrhunderts,in ders.,Aufschlüsse:Studien zur deutschen Literatur,Zürich 1976,S.7-33。[↑](#)

（註61）對此，第8章有詳細的說明。[↑](#)

（註62）對此，也請參閱C.P.Wormell,On the Paradoxes of Self-Reference,Mind 67(1958),S.267-271;Lars Löfgren,Unfoldment of Self-reference in Logic and Computer Science,in:Finn V.Jensen/Brain H.Mayoh/Karen K.Møller(Hrsg.),Proceedings from the 5th Scandinavian Logic Symposium,Aalborg 1979,S.250-259。[↑](#)

（註63）我們在引入元素與關係的概念時，已預先提出此命題。[↑](#)

（註64）請參閱上述註58的提示。[↑](#)

（註65）我們在分析社會系統的元素（事件）的短暫性（Temporalität）時，將會接上懷海德（Alfred North Whitehead）以便更清楚地理出此概念。請參閱本書第8章，節III。[↑](#)

（註66）也請參閱Arvid Aulin,The Cybernetic Laws of Social Progress:Towards a Critical Social Philosophy and a Criticism of Marxism,Oxford 1982,S.8 f.。[↑](#)

（註67）有一部分甚至是以此形式進行：視個別的學習為社會系統中結構變遷的基本過程。對此請見Michael Schmid, Theorie sozialen Wandels, Opladen 1982, S.37 ff.。↑

（註68）這裡就特別清楚地呈現出導論中提過的說法，即，從設計及控制角度轉變到自主角度的系統理論。↑

（註69）就此說來，此處使用的語言是連接到史班賽-布朗的邏輯。例如參閱Humberto R. Maturana, Autopoiesis, in: Zeleny a.a.O. (1981), S.21-33(23): »我們作為觀察者而施行的基本認知的運作就是區別（distinction）這個運作。藉由此運作，我們將統一定義為一個有別於其背景的存在物，並且以運作所賦予的一些性質來彰顯二者的特性，並定義二者的可分隔性«。↑

（註70）請參閱綱領式的作法：Ludwig von Bertalanffy, General Systems Theory, General Systems I(1956), S.1-10。↑

（註71）例如請見Humberto Maturana, Stratégies cognitive, in: Morin/Piatelli-Palmarini a.a.O. S.418-432(426 ff.)以及反對的批判性意見，Henri Atlan ebenda.S.443。↑

（註72）請見本書第2章。↑

（註73）對此，也請見Norbert Müller, Problems of Planning Connected with the Aspect of Reflexivity of Social Processes, Quality and Quantity 10(1976), S.17-38(22 ff.)。↑

（註74）這樣的看法，請見Stein Bråten, a.a.O.(1978), S.658 f.。也請

參閱他的一篇手稿，Competing Modes of Cognition and Communication in Simulated and Self-Reflective Systems, Ms. Oslo 1978。↑

（註75）帕思克（Gordon Pask）所發表的眾多作品中，請特別參閱 Conversation, Cognition and Learning, Amsterdam 1975; Conversation Theory: Applications in Education and Epistemology, Amsterdam 1976; ders., Revision of the Foundations of Cybernetics and General Systems Theory, VIIIth International Congress on Cybernetics 1976, Proceedings Namur 1977, S.83-109; ders., Organizational Closure of Potentially Conscious Systems, in: Zeleny a.a.O., S.265-308。↑

（註76）在艾什比的著作中可以找到非常清楚的闡述。W. Ross Ashby, Principles of Self-Organizing Systems, in: Heinz von Foerster/George W. Zopf (Hrsg.), Principles of Self-Organization, New York 1962, S.255-278, neu gedruckt in: Walter Buckley (Hrsg.), Modern Systems Research for the behavioural Scientist, Chicago 1968, S.108-118, (insbes.109)。此出發點的神秘性的意義更多在於貝特森（Gregory Bateson）所指出的道理，即，它至少必須是兩個»某事物«，只能一起製造出一個差異，也就是能獲取訊息。請見 Gregory Bateson, Geist und Natur: Eine notwendige Einheit, dt. Übers., Frankfurt 1982, S.87 f.。↑

（註77）通常人們的表述是：溝通預設這些限制；例如，溝通預設了一個語言，而規範調節著對於告知的接受或拒絕。這也是正確的。但是鑒於我們的命題是自我指涉，我們必須顧及到，這些限制本身只能在溝通這條路上被建立起來，精準地說，這必定是指：溝通透過限制自身以使自己得以可能。↑

（註78）此外，根據艾什比的看法：此道理只對觀察者而言，因為他基於自己特有的自我指涉的組織才投射出這些可能性。我將這樣的看法視為過去人們強使模態的理論與認識論兩者齊一的殘留作法，而且我認為，此看法中關於對象的陳述，就如同系統理論中的認識論裝配一樣，所引發的紛亂原本是可避免的。↑

（註79）人們若不將系統與環境視為一完整的二分，反而允許一個不隸屬於系統或環境的第三者進入時，是可避開一個乍看陌生的，始終是»非直觀«的理論決斷。我們認為，比起單純違反習慣和直觀性來說，這樣一種理論佈署的缺點是更讓人擔憂的。↑

（註80）請見本書第6章。↑

（註81）人們很少會特別地確認這麼理所當然的事物，並且看出它在理論上的重要性。請參閱Michel Serres, *Le point de vue de la biophysique*, *Critique* 32(1976), S.265-277。↑

（註82）Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco 1972, S.315.也請比較S.271 f., 189 f.。↑

（註83）麥肯紀（Kenneth D. MacKenzie）曾強力地對此反駁，請參閱Kenneth D. MacKenzie, *Where is Mr. Structure?* in: Klaus Krippendorff (Hrsg.), *Communication and Control in Society*, New York 1979, S.73-78。但是，我們很難接受他由此得出的命題，即，結構從因果關係來看是多餘的。因果性是普世主義式的圖式作法，而這是指：所有讓因果性得以產生的事物，必然要能用因果性解釋，意即證明它們就是原因。↑

（註84）這裡有通往一個記憶理論（Gedächtnis）的一些入口，它們將記憶理解為分化出來的結構因果性。或者，這裡也通往一個疼痛理論（Schmerz），因為對有機體系統來說，疼痛與記憶是發揮著相似的功能。關於這對社會溝通的影響，請見Paul Ridder, *Die Sprache des Schmerzes*, Konstanz 1979。↑

（註85）這個命題所處的情況就是：人們曾感到有必要區別「機械論式的」和「人文科學式的」理論與方法。目前，還無法得知此命題對認識論的影響，但已受到討論。例如參閱Magoroh Maruyama, *Heterogenistics and Morphogenetics; Toward a New Concept of the Scientific, Theory and Society* 5(1978), S.75-96。↑

（註86）請參閱Ilya Prigogine, *Irreversibility as a Symmetry Breaking Factor*, *Nature* 246(1973), S.67-71:不可逆性的出現會使得一個原初的（自我指涉的？）對稱在時間上變得不對稱。↑

（註87）請參閱Ludwig Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie* Bd.2, Leipzig 1898, S.253 ff.。↑

（註88）派深思的見解已經處在這麼根本的位置上，請見Talcott Parsons, *Some Problems of General Theory in Sociology*, in: John C. McKinney/Edward A. Tiryakian (Hrsg.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York 1970, S.27-60(30)。↑

（註89）請參閱W. Ross Ashby, *Design for a Brain*, 2. Aufl. London 1954; Herbert A. Simon, *The Architecture of Complexity*, *Proceedings of the American Philosophical Society* 106, 1962, S.467-482; neu gedruckt in



ders.,The Sciences of the Artificial,Cambridge Mass.1969,S.84-118。↑

（註90）對此，也請見Friedrich Valjavec,Identité sociale et évolution:Elements pour une théorie de processus adaptifs,thèse,Paris 1980,S.67 ff.。↑

（註91）派深思也基於結構持續變化，以及過程具有高度的穩定性（可能是長期性，可能是重複性），強調二分法區別的必要性。請參閱Some Considerations on the Theory of Social Change,Rural Sociology 26(1961),S.219-239。↑

（註92）對此，請見歷史學家的經驗：結構所具有的時間（而且不單純是：較長的持續期間），是不同於過程：Reinhart Koselleck,Darstellung,Ereignis und Struktur,in ders.,Vergangene Zukunft:Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,Frankfurt 1979,S.144 ff.。↑

（註93）這裡接上關於認知性的與規範性的期望結構的（同樣以時間為取向的）討論，並將在後面的章節裡繼續。這組區別涉及期望的落空 / 改變。↑

（註94）但我們不能想成，好像過程只需組裝那些已被備妥的小部份，反而，過程來自於那些作為自我指涉性元素的諸事件，這些事件是透過與自己的關連而將自己連接到其它的事件。對此的基本的見解，請見Alfred N.Whitehead,Prozeß und Realität:Entwurf einer Kosmologie,dt. Übers.Frankfurt 1979。更詳細的說明，請見本書第8章，節III。↑

（註95）我們強調結構與過程這組差異的構成性關連，以便遠離某

些理論，因為它們會為了結構，或是過程而要求一個邏輯的或本體論的，分析的或經驗的優位。社會學文獻中很大一部分的論辯是因為這種優先性之爭才出現。<sup>↑</sup>

（註96）對此，請見艾什比的想法，將»條件性«（conditionality）看成是»組織«的基本特性：W.Ross Ashby, Principles of the Self-Organizing System, a.a.O.。<sup>↑</sup>

（註97）請參閱Cicero, de officiis Buch I Kap.IV, II. zitiert nach der Ausgabe von Loeb's Classical Library Bd.XXI, London 1968。<sup>↑</sup>

（註98）請參閱Niklas Luhmann, Temporalization of Complexity, in: R.Felix Geyer/Johannes van der Zouwen (Hrsg.), Sociocybernetics Bd.2, Leiden 1978, S.95-111。<sup>↑</sup>

（註99）目前關於»自我生產«的文獻仍未充份地探討最短的暫時性（Minimaltemporalität）與自我再生產兩者的關連。在此，我正好看到社會學能以特有方式影響一般系統理論的特殊可能性。因為，比起其他類型的自我生產系統，行動系統更為明顯地是只由極短暫持續的諸元素組成的，而且，行動系統正好不是從那些相對短暫的與相對長久的現存物相混合的狀態中獲得穩定性。<sup>↑</sup>

（註100）Robert M. MacIver, Social Causation, Boston 1942, S.64。<sup>↑</sup>

（註101）Milan Zeleny, What is Autopoiesis?, in ders., a.a.O. (1981), S.4-17(9).<sup>↑</sup>

（註102）條件化一詞是按上文第2節第5點所引用的意義。<sup>↑</sup>

（註103）這種對於再生產的理解有其傳統，至少早在馬克思之前已經這麼理解了。例如，參閱Johann Jakob Wagner, *Philosophie der Erziehungskunst*, Leipzig 1803, S.48: »從產物那兒而來的生產，就是再生產«。↑

（註104）人們首次在理論上表述出這種自我指涉會提高並強化不安的問題，得歸功於17世紀的人類學，它比晚近的新人文主義還要早一些。對此，請參閱Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoriotechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I*, Frankfurt 1980, S.162-234。↑

（註105）出自 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Husserliana Bd.VI*, Den Haag 1954。↑

（註106）Russell L. Ackoff, *Redesigning the Future: A Systems Approach to Societal Problems*, New York 1974, S.21，此文作者建議使用»混亂«這個專業表達。在現實的情況中，這是指，所有計畫皆始於某一詛咒。↑

（註107）只要是以功能的方式分析因果關係，這樣的情況必然會發生。有爭議的是，能否藉此得到知識。請參閱Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme: Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Frankfurt 1973, S.50 ff.; Klaus Grimm, Niklas Luhmanns »soziologische Aufklärung« oder Das Elend der aprioristischen Soziologie, Hamburg 1974, S.29 ff.; Hans Joachim Giegel, *System und Krise: Kritik der Luhmannschen*

Gesellschaftstheorie, Frankfurt 1975, S.24 ff.; Alberto Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Milano 1975, S.50 ff.。我覺得，在這些爭論中，意見相同者多過相異者。這些觀點的差別基本上都可以回溯到一個問題：吾人能否將科學視為找尋最佳解答，或者，視為提高及化約複雜性的特有形式。[↑](#)

（註108）這個例子是根據以下文章的看法：Tom Baugartner/Tom R.Burns, *Inflation as the Institutionalized Struggle over Income Distribution*, *Acta Sociologica* 23(1980), S.177-186。[↑](#)

（註109）當然，社會學研究的主流放棄了這種方法論—理論的建構，並將自己侷限於僅是列出令人不安的諸因果關連和潛在的功能等等。人們將此稱為»批判的«或是»進步的«。但，這只讓人接著追問：吾人能否以其它的方式解決這些基礎的問題。[↑](#)

（註110）對此更詳細的說明，請見Niklas Luhmann, *Funktion und Kausalität*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd.I*, Opladen 1970, S.9-30。[↑](#)

（註111）例如Charles Larmore, *Function and System in the Social Sciences*, in: E.Rudolph/E.Stöve (Hrsg.), *Geschichtsbewußtsein und Rationalität*, Stuttgart 1982, S.225-252(232)便是這樣的說法。[↑](#)

（註112）請見Niklas Luhmann, *Funktionale Methode und Systemtheorie*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd.I*, a.a.O. S.31-53。[↑](#)

（註113）此外還有一些可能性，讓人回溯到比系統論還早的研究傳統。請特別參閱此書中的討論：Hans Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und*

Selbsterhaltung, Frankfurt 1976。↑

（註114）對此，請參閱Francisco G.Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979, S.64 f.。↑

（註115）這在拉密（Guillaume Lamy）那兒是指，»Je...ne diray que ce qui sera neccessaire pour faire comprendre mes raisonnements sur les usages et sur les fonctions«（譯註：法文，»我.....只會說，對促進瞭解我有關使用與功能的推論而言，必要的東西«），請見Guillaume Lamy, Discours anatomiques, I. Aufl. Brüssel 1679, S.10。↑

（註115a）請參閱Nils Brunsson, The Irrationality of Action and Action Rationality: Decisions, Ideologies and Organization Actions, Journal of Management Studies 19(1982), S.29-44(34)。↑

（註116）對此，請比較關於行動者和觀察者所做出的不同歸因的一些研究，例如Edward E.Jones/Richard E.Nisbett, The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior, in: Edward E.Jones et al., Attribution: Perceiving the Causes of Behavior, Morristown N.J. 1971, S.79-94; Harold H.Kelly, An Application of Attribution Theory to Research Methodology for Close Relationships, in: George Levinger/Harold L.Raush(Hrsg.), Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy, Amherst 1977, S.87-113(96 ff.)。↑

（註117）不同於緊接的下一個重點，這是一個已被詳細討論的論題。例如參閱Robert K.Merton, Social Theory and Social Structure, 2. Aufl. New York 1957, S.60 ff.; Clyde Kluckhohn, Navajo

Witchcraft,Cambridge Mass.1944,S.46 ff.;Harry M.Johnson,Sociology,New York 1960,S.66 ff.我們會在關於結構的一章（第8章，節XV），再回來談潛在性問題。<sup>↑</sup>

（註118）對此，請參照Richard Levins,The Limits of Complexity,in:Howard H.Pattee(Hrsg.),Hierarchy Theory:The Challenge of Complex Systems,New York 1973,S.109-127(113)。作者這麼說的：»用一般的術語來說，我們的論證是.....一個任意複雜的系統的動力，將會使得此複雜性受到簡化式的結構化«。<sup>↑</sup>

（註119）18世紀時，以下的命題已經很常見，即，為了對不尋常者、極為特異者進行一般的比較，ingenium（譯註：拉丁文，天生能力、特質、傾向之意）、機智、想像力或類似能力，無論如何，一種只能個別擁有的能力，是有必要的。請參閱Alfred Baeumler,Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18.Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft,Halle 1923,Neudruck Darmstadt 1967,S.141 ff.。<sup>↑</sup>

（註120）坎培爾（Donald T.Campbell）啟發了心理學領域的認知論，請見其中的»收斂式驗證«（convergent confirmation）與»三角測量«（triangulation）的思想所具有的重要性——Donald T.Campbell/Donald W.Fiske,Convergent and Discriminant Validation by the Multitrait-multimethod Matrix,Psychological Bulletin 56(1959)S.81-105;Donald T.Campbell,Natural Selection as an Epistemological Model,in:Raoul Naroll/Ronald Cohen(Hrsg.),A Handbook of Method in Cultural Anthropology,Garden City N.Y.1970,S.51-85(67 ff.)。這樣有推力的想法可以回溯到布隆維克（Egon Brunswik）的功能心理學，而且也使用少許



他的方法論想法。[↑](#)

（譯1）*unitas multiplex*，拉丁文，意指，多樣之統一。[↑](#)

（譯2）*prudentia*，拉丁文，審慎、睿智、先見之意。此處指事先預見的能力。[↑](#)

## 第二章 意義

### I

第二章也將越過社會系統理論這一較狹窄的領域，並處理一個同時涉及心理系統及社會系統的論題——在一個統一的（自我指涉的）意識關連的基礎上所構成的心理系統，以及，在一個統一的（自我指涉的）溝通關連的基礎上所構成的社會系統。其它類型的系統將不在討論之列。

心理系統與社會系統是在共同演化這條路上出現的。一個系統類型必然總是另一個類型的環境。這個必然性的理據在於使這兩個類型成為可能的演化。沒有社會系統，個人就無法出現並持存，反之亦然（註1）。共同演化已經導致了一個共同的成就，並為心理及社會系統所使用。兩種系統類型都依賴著這個成就，而且，對兩者來說，這個成就具有約束性的，它作為這兩者的複雜性與自我指涉的必要的、無可拒絕的形式。我們將這個演化上的成就稱為「意義」。

「行為主義」（Behaviorismus）早就不再以片面的意識關連來掌握意義概念——當然只是藉助於「行為」（behavior）這個對立概念，但這概念仍是不足的，因為（1）它限制太多，而且（2）過度地強調共識與行為協調作為意義的基礎（註2）。在此我們並不跟隨行為主義，反而較好的作法是，首先避免所有總是會排除掉一些事物的對象關連，並且引入意義概念，將它當作「無差異」的概念，它會一併地意指著自己（註2a）。意義是什麼，這個問題（意義能成就什麼，這個問題，我們現在暫時不談），我們最好以一個現象學的描述形式來闡明（註3）。給出定義可能無法應付眼前的事態，因為這個問題的前提是，追問的人已經知道，所

關乎的是什麼（註4）。

意義這個現象以過剩（Überschuß）的形式顯現出來，即，總有指向進一步的體驗及行動可能性的過多指示。某個事物位於注目的焦點、意向的中心，並且，其它的事物則邊緣地被指為「體驗及行動之中的其它種種」這樣的界域。所有被意向的事物以這個形式使整個世界保持開放，因此也就一直以可接近性（Zugänglichkeit）之形式保障了世界的實現性（註5）（Aktualität）。指示（Verweisung）本身實現為真實

（Wirklichkeit）之立足點，但是它包括的不只是真實的事物（或者說：假定的真實事物），也包括可能的事物（有條件的真實事物）與否定的事物（不真實的事物、不可能的事物）。被意義性（sinnhaft）意向的對象當作出發點而得到的指示總體，比起下一步實際能實現的來說，提供了更多的東西。也就是說，意義形式以它的指示結構強制下一步作出選擇。選擇的這種強制性會一起進入意義意識，並且，對於社會系統來說，是藉著意義性事物一起進入到溝通，以致於當下生活施行時的純粹事實性既不能為意識，也不能為溝通一併地給出最後的銜接確定性。

以稍有不同的表述，也可以這樣說：意義為當下實現的體驗或行動配備了冗餘的可能性（註6）。如此一來，選擇的不確定性同時也再度得到補償。冗餘（Redundanz）具有確保的功能。人們承擔得起錯誤的步數，因為可能性不會因此而窮盡。人們可以回到出發點並選擇另外一條路。

回顧前述關於複雜性論題所言時，不難看出，上述的形式規定將意義關連到複雜性的問題。因此，我們從現象學的描述回到以問題為關連點的功能分析。藉著任一意義，藉著任意的意義，無法掌握的高度複雜

性（世界複雜性）被統現出來，並且可被心理系統或社會系統的運作所用。在此，意義一方面如此發生作用：這些運作無法消滅複雜性，相反地，它們藉著意義的使用而持續地再生產出複雜性。實行這些運作並沒有導致世界萎縮掉；人們只能在世界之中（Welt）學習，把自己設置成系統，能對可能的諸結構予以擇取。另一方面，任一意義都重新表述了內含在所有複雜性之中的選擇強制性，而且，任一特定的意義會提出特定的銜接可能性，同時使其它的可能性變得不太可能或是困難，或是遙遠難及，或（暫時地）被排除出去，藉此，此特定意義才有資格成為意義（註7）。因此，意義——這裡是依據其形式，而非依據其內容——是再度給出複雜性，而且確切說來，是「再度給出」這樣一個形式，它允許從某個點切入，不論從哪兒開始皆然，但同時也揭露每一次切入都是選擇，而被課以責任，如果可以這麼說的話。

就像複雜性這個問題一樣，自我指涉問題也以意義形式再度出現。每一個意義意向都是自我指涉的，因為這個意向一併事先地計劃了它自己可再度實現，也就是說，它在它的指示結構裡又將自己拿進來當作諸多進一步體驗及行動的可能性之一。意義只有指示出當下的其它意義，才能獲得現下的實在；就此說來，不存在著單點式的自我滿足，也不存在著»per se notum«（譯1）。最後，當意義性事物在純粹的自我關連或短路了的套套邏輯循環中變得貧瘠時，自我指涉這個普遍問題會被複製。這樣一個可能性並不會被排除掉，反而是會被一併顯示出來。例如：這朵玫瑰是朵玫瑰，是朵玫瑰，是朵玫瑰。但是，只有當遞迴

（rekursiv）的使用是取決於特定條件時，才是有生產性的，也就是說，這種使用並不是在任何情況下都馬上能成功。為了替複雜系統取得建造值（Aufbauwert），互賴（Interdependenz）必須滿足「受制於條件

化」這個普遍條件。

加諸所有心理系統及社會系統的意義強制影響了系統與環境的關係。並非所有的系統都以意義形式處理複雜性與自我指涉；但對於如此處理的那些系統來說，只有這個可能性。對於它們來說，意義成為世界形式，並因此涵蓋系統與環境這組差異。甚至環境對它們也是以意義之形式給定的，而且，它們與環境的界限乃是意義界限，因此就同時指向內，也指向外。究竟來說的意義以及特別來說的意義界限

（*Sinngrenze*），因此保障了系統與環境的不可取消的關係，而這只有透過意義特有的形式才能達成，即經由冗餘的指示。沒有意義系統最終消失在環境或在它自己本身之中，因為蘊含意義的諸事物已一併被給定，這些事物會越過界限而再指回原處。藉助於特殊的意義界限而產生的系統之分出，闡明了一個遍於世界的指示關連。這帶來的後果是：系統能夠確定，它藉由什麼而意指它自己以及環境。但是，界限本身是由系統所限定的，以致系統與環境的差異本身可被反思為系統的成效，即，在自我指涉的過程中可被當作論題。

最後，意義作為演化而來的普世者，最終呼應著自我指涉系統建立時的封閉性這個命題。在此，自我指涉秩序的封閉性與世界的無限開放性同義。亦即，此開放性是由意義的自我指涉性所構成，並且藉著這個自我指涉性持續地再被實現出來。意義總是一再地指向意義，且從未越過意義性事物之外而指向其它東西。因此，受意義約束的系統無法無意義性地體驗或行動。這些系統無法打破以意義指向意義這個指示，因為它們自己已被隱含在此指示之中，無以逐出。當世界是以意義性—自我指涉方式被組織時，人們握有否定的可能性，但，只能以意義性方式使用此可能性。否定也有意義，而且只有藉此，否定才可銜接。即，任

何一個對意義否定的起端應再度以意義為前提，必須在世界之中發生。因此，意義是一個無可否定的、無差異的範疇。最嚴格來說，對意義的揚棄將是»annihilatio«<sup>（譯2）</sup>——這可能是某一無可想像的外在主事者的事。

我們因此無法藉著對意義性的否定而達到»無意義性«（Sinnlosigkeit）<sup>（註8）</sup>。無意義性是一種特殊的現象，真正說來，此現象只在符號的領域中方有可能，並在於符號的混淆。對諸對象的混淆從來不會是無意義的，例如，斷牆危垣立刻會被認出就是那樣，且，人們大多馬上會一併觀看到，是否它是起因於老舊，或地震，或»敵軍的摧毀«。

意義性的過程化是受到普遍的、自我指涉的形式的拘束<sup>（註9）</sup>。這個命題當然不是要說，在意義之外什麼也沒有。否則，此命題就可能抵觸了系統理論在對意義的功能進行分析時的框架條件，而且也可能抵觸了可直接觸及的經驗內容，這些內容在文學及哲學傳統中被冠以像享受、事實性、存在這類的標題。人們應該特別會想起對於超驗的宗教體驗。這些標題的意義無法涵蓋其所要意指的東西，如今或許應被以下的看法所取代，即，意義的發生及再生產是以某一實在的下層建築為前提，此下層建築不斷地更替它的狀態。意義則從這個下層建築抽取出差異（差異只有作為差異才有意義），以使以差異為取向的訊息處理成為可能。藉此，所有的意義就被強加上短暫化的複雜性，並被迫不斷地推移實現性<sup>（註10）</sup>，但意義本身又不隨此下層建築而振動著。苗生的自我指涉系統關掉了這些振動<sup>（註11）</sup>。

無論人們如何說明這個事態，以及如何基於研究而改變這些說明：



這個事態必須在自我指涉的一封閉的意義系統中以意義被表述出來。雖然原則上所有的事物對於意義系統都是可及的，但只能以意義形式發生。普世性在這個觀點下也不意謂獨一性（Ausschließlichkeit）。但是，所有能夠在意義系統的世界之中被接受並且被處理的事物，皆必須採取這個意義形式；否則它仍然只是一時的衝動、黯啞的聲音，或甚至是極度的驚嚇，而沒有銜接的可能性，沒有可溝通的機會，沒有在系統中的效果。

## II

如果人們要停留在這一個對意義的靜態描述的話，可能會得到一個極不完整的樣貌。即便將時間面向包含進意義的現象學中，例如像藉助於運動概念，留給人的印象可能始終還是說，意義可當成某既予性，並由此可確定，它是否存在著。然而，在所有的意義體驗中，以及因而在任何一種欲將此現象加以固定的描述或概念工作中，某種不安定

（Unruhe）的要素早已經作為基本事態而被內建了。意義迫使它自己變化。至於由此產生的結果是否可被當成流動、過程、運動，已是一個語意上的加工問題，但此問題無法完全跟上這個獨特的事態；因此，在這裡人們就已經必須對跨文化的比較特別小心，因為諸文化以語意處理意義強制自我改變一事時，各有不同的作法。

一直到近代，人們是藉助於物圖式（Dingschema）來描述世界（註12）。促成某意義元素成為單元的東西，曾是此作法的前提。我們或許可以說，意義在過去被使用著，但卻未被理解。事物圖式作為對世界的描述曾是普世有效的。相應地，res corporales/res incorporeales（譯3）這個區別就作為首要差異（Leitdifferenz）而運行著。它使此圖式的全面化

變得可能。這麼一來，靈魂與智識、短暫與非短暫就可以被包含到首要差異之中。藉著理念（Idee）這個概念，人們可以複製此圖式，並應用到心靈的運作上。世界本身就視為universitas rerum（譯4），並且在它的轉變與流逝之中被視為自然。這種思想方式從中古晚期之後經歷了解消及再度鞏固，甚至讓人看出其韌性：解消是從認知的問題開始，而不是從事物本身開始的；解消因此繞了一段路，這對整近代思想史的影響相當深遠。

內在於意義的過高要求及不安定首先不會在事物那兒，而是在人那兒顯現出來，人正是因意義性質而與事物分隔開來。近代早期的傳統是，在人類學的脈絡中詮釋不安定這一要素，也就是藉著像意識或歡愉這些歸屬於人類的概念來描述此要素。對於躍向現代的世界觀點的過程來說，曾經重要的是，將有待否定的某事物當成自然，並將它固定下來（同時人們從中可推導出改善的目標與文明批判）（註13）。但，因此而縮限在意識的作法並無法處理這個事態。一方面，在神經生理系統裡（或許人們也必須說：在諸原子及諸恆星中）已有相應的基本不安定。另一方面，社會溝通的整個世界是為了排除單調乏味，並且讓人不斷切換論題與內容，以便只能進行溝通。所以，若無話可說，就一定得發明些東西來談。直到有新的事物被加進來之前，人絕不能重複那些已經說過的。這樣的不安定不能化約為意識；如果可以，那也可以化約為神經生理學等等。此外，意識也經驗到，要保持溝通持續進行是一件多麼困難的事。基於這些理由，我們捨棄一種還原式「解釋」，而以基本的不穩定性這個基礎事態（並帶來了「短暫化了的」複雜性）為出發點，並堅持，所有的意義系統，不論是心理的或社會的，都被此特性所形塑。

意義因此基本上是不穩定的，只有這樣，實在才能為了茁生的系統

形成之諸目的而被當作意義來處理。這對於社會系統的建立來說具有強制性的後果，我們以下處理諸如溝通、行動、事件以及結構等主題時將回來再仔細討論這些後果。然而，若意義終究必須被建立成基本不穩定的，不安的，且，在它之內已建好一種走向自我改變的強制，那麼，我們應該儘可能地先說明，什麼樣的結果會僅僅因此而出現。

為了吸收自己的不穩定性，並將之過程化（Prozessieren），意義所特有的策略應該是，將諸差異應用在具有銜接作用的訊息處理之上（註14）。這時會發生變異的，其實不是某個意向的»對象«。反而，意義過程化就是不斷地重新形塑這個構成意義的差異，實現性 / 可能性

（Aktualität/Möglichkeit）。意義就是持續地實現諸可能性。因為只有作為「當下實現者 / 可能性界域」這個差異時，意義才能是意義，所以，每一個實現也始終使某些能銜接上的可能性變成似可見及的

（Virtualisierung）。意義的不穩定性就在於，它的實現性核心無法耐久；意義再次獲得穩定的方式是，所有的實現者只在「可能性之指明」這個界域裡才有意義。又，獲得意義一事同樣是指：一旦當下已實現者退色，變得稀薄，或因自身不穩定而放棄實現性時，諸可銜接的可能性之一可以，而且必須被選為下一個實現性。因此，實現性 / 可能性，這個差異允許在時間上前後移動某一循著「可能性之指明」而生的實現性，並藉此對此實現性予以過程化。所以，意義是「實現化 / 似可見及化」的統一，是「再次實現化 / 再次似可見及化」的統一，以作為一個自己推進自己（可被系統加以條件化）的過程。

只有當人們同時考慮到第二組差異時，人們才能完全理解，上述是如何進行的。我們根據史賓塞布朗（George Spencer Brown）的理論，當提到運作時，就是在談區別（Unterscheidung; distinction）及標示

（Bezeichnung; indication）。（註15）。相應的語意的結果就是指：差異與同一。「差異 / 同一」這組差異彷彿是交叉對著「實現性 / 可能性」這組差異，以便在運作中控制後者差異。可能者被理解為不同的諸可能性（包括剛被實現且人們可再返回的那種可能性）之間的差異，並且，有待實現的可能性則在其同一性裡被標示為「即此而非其它」。這一個標示並沒有消滅未實現者，但將未實現者放入暫時非實現性的狀態。未實現者可以藉著再次的似可見及化，將自己保持為可能性，並且被一併帶入新的界域中。

所以整個說來，意義是一個按著某些差異來進行的過程化，而且這些差異作為差異並不是事先給定的，反而它們僅僅是經由意義性本身來獲得它們運作上的可應用性（當然更是獲得：它們在概念上的可表述性）。意義發生時的自我運動性絕對就是自我生產。就在這個基礎上，每一個（不論多麼短暫的）事件都可以獲得意義，並成為系統元素。我們並不因此宣稱這是»純粹精神存在«之類事物，而是自我再生產的指示關連的封閉性。由此說來，意義也是自主地構成其運動，以執行其獲取訊息及處理訊息的功能。意義運動有一個自己特有的作用範圍、複雜性、節奏。當然，這些意義運動並不存在於虛空之中，也不存在於一個為自己本身的精神領域裡，它們無法在生命或生命的化學性及生理性基礎被摧毀之後存活下來。但是，不同於上述的分化圖示的是，這種依賴並不是意義發生本身的運作性前提。因此，意義保證了那些對系統元素的建立來說是必要的特色叢結，亦即保證了以下可能性：元素被它自己與其它元素間的關係所規定。自我指涉、冗餘訊息及可能性過剩，保證了這裡所必需的未規定性（Unbestimmtheit）。而且，以語義上固定了的差異為依歸的取向，引導著這個在意義規定時的自我生產過程，因

為，這種取向會同時顧及以下一事並給予形式，即，對諸後續實現性所作出的選擇都會排除某些其它者（註15a）。

### III

我們已將意義標示為根據諸差異所進行的過程化。我們也可以說：一個對自己進行的過程化。這樣一種對意義的掌握方式讓我們有理由更精準地去規定，到底什麼被過程化。就算我們接受所有在意義中被處理的都必須有意義，但仍有一質疑，即，這一陳述如何能夠跳脫套套邏輯。對此，訊息概念是一合適的說明。

在此，一個選取出系統諸狀態的事件，應被標示為訊息。這只有藉助於結構方有可能，結構在此限制了諸可能性並對之事先加以篩選。換言之，訊息預設了結構，但訊息本身並不是結構，而只是事件，實現了對於結構的使用（註16）。事件是在時間點上固定了的元素。事件只出現一次，而且只出現於一對它們的顯現來說是必要的最短時間範圍（似真而非的現在（specious present））。我們在後面還會對此詳細討論（註17）。事件是透過這一時間上的顯現而被指認的，亦即是不可重複的。惟有如此，事件才適合作為過程的基本單元（註18）。此道理恰恰可在訊息那兒得到很好的證明。一個意義性地重複的訊息就不再是訊息。在重複時，它仍保有它的意義，卻喪失了它的訊息值。例如人們在一份報紙上讀到：馬克升值了，但若在另一份報紙再看到同一件事時，這一個活動就不再有任何的訊息值（它不再改變自己的系統狀態），即使它在結構上呈現出這同一個選擇。另一方面，訊息雖然是作為事件而消失，但卻不會離開。訊息改變了系統狀態，並留下一種結構效果，且，系統接著會回應這一些改變了的結構，並且是藉著這一些改變了的結構來回應



(註19)。

換句話說，時間本身迫使意義與訊息區別開來，雖然所有的意義生產是透過訊息而進行的（就此而言，也可說是意義處理），且所有的訊息都有意義（註20）。「系統狀態之改變」這個概念使得「意義／訊息」這個區別得以可能。所以，訊息始終是某個系統的訊息（這當然包括：訊息同時是多個系統的訊息）。但是，這些能獲取並處理訊息的系統，除了此處所言的特性外，還必須再加上另一特徵，它間接地也有助於規定訊息這個概念。在此關乎的必定是自我指涉地運作著的系統，也就是說，這些系統在它自己的狀態改變的時候，自己一定始終是跟著起作用。否則，關乎的是一個由外在影響所致的單純之系統改變。因此，只有對自我指涉系統來說，一個外在影響才會顯現為一個要求系統進行自我規定的規定，並因此而顯現為訊息，此訊息改變了自我規定的內在脈絡，但同時又保有結構的規則性：系統必須跟自己商定由此產生的一切。訊息因此是事件，限制了熵，但同時又不因此將系統固定住（註21）。

訊息宣告了一個選擇並因此排除諸可能性，就此說來，訊息化約了複雜性。但訊息也可以提高複雜性，例如，當被排除的可能性曾是一個否定性期望：以前人們總認為，牧師始終是男性，但現在卻確定：某位牧師是女性。人們現在得改口稱這位為女牧師？吻她的手？此外，當然有一個情況是：訊息呈現出一個新的對象，並且正是藉此訊息，關於此對象的一個可能性圖式才可被構成，雖然它在當下仍極為抽象。無論如何，訊息不只是能減少，同時也能提高不確定性（註22）；而且只有藉此，有較高能力獲取及處理訊息的諸意義形式才有演化（Evolution）的可能性。



藉助於意義性的訊息處理，系統和環境之間的關係便取得一個能與高複雜性及互賴相適的框架。訊息只有在系統之中才有可能，只有基於系統的自我指涉，基於系統的掌握圖式，才有可能。訊息還是可被系統歸因到環境。訊息呈現為一在可能性領域裡作出的選擇，這個領域是系統親自規劃的並視為重要的；而且，訊息呈現為選擇，它實現著系統，而非環境。訊息被體驗著，而非行動著。系統可以此方式與環境保持距離，並且也因此經受環境的考驗。系統可將它與環境的關係予以條件化，同時也可依某些既予的條件而任由環境決定。例如，人們已預先決定（註23）了某定量，而且是重量作為重要的條件，接著若確認一罐果醬不足量，只重430公克時，便能隨時投訴，或將果醬退回商店，或日後不再購買這個果醬，或甚至不予理會。

當意義和訊息作為演化的成就而供社會使用時，一個特有的意義演化就啟動了。此演化會測試，哪些獲取及處理訊息的圖式能在考驗中保有銜接能力（尤其是在預測及與配合行動方面）。唯有透過這樣一個意義演化，意義本身才能獲得形式和結構。本章接下來所有的討論都預設了，這樣一個意義史已經鞏固了今日理所當然地被運用的諸結構。

## IV

因此，沒有一個意義構成的系統能夠逃離所有自己的過程的意義性。意義就是指示出進一步的意義。這種指示的循環性封閉在其統一之中呈現為一切意義的最終界域：世界（Welt）。據此，世界有和意義一樣的不可迴避性與不可否定性。每一個要以思想方式越過世界的嘗試，只能是再拓展世界；這樣一個嘗試必須要有意義與世界，並因此必定是其所努力不願成為的那個東西。胡賽爾曾用»界域«（Horizont）這個譬

喻翻寫此事態，但未徹底分析所有意義的自我指涉。

所有對於此陳述的證據都必須以世界為前提，它們只能在世界之中經由對世界的反省而運作著。所以，我們的出發點是，對意義經驗以及意義／世界兩者的構成關連進行現象學式描述，但不將此描述立基於一個外於世界的且先於世界存在的主體（每個人在自己之內就知道，這個主體是作為意識而存在著），反而是將此描述掌握為一個在世界之中的世界的自我描述。關於世界這個概念的歷史語意已經反映了世界的雙重地位：一是包含著「作為描述的自己」，二是同時地以各樣的方式超越自己——例如作為sōma tou kōsmou（譯5），作為machina mundi（譯6），或甚至作為與上帝的關係，祂作為世界的中心是隨處可被經驗到的，並且作為世界的界限時是無法被經驗到的。

所有的自我觀察及自我描述最終是一區別，一種有所區辨的運作。世界的自我描述因而必須經由首要差異才能取得特性。因此只有意義和世界兩者之區別，能被考慮當作最終有效的形式。對於現象學的描述來說，世界的意義性構成（意義的世界性構成）的統一被闡明為差異，並且可藉此形式而有助於獲取訊息。

我們也可以去中心化（Dezentrierung）概念描述意義與世界的關係（註24）。世界作為意義時，是隨處可進入的：從任何情境，從任意的末微處，從具體到抽象的光譜上的任何一點。從任何一個出發點開始，人們都可以往前移動到世界裡所有其它的可能性；這正說出了在所有意義那兒被顯示的世界。一個與此道理相應的是無中心的世界概念（註25）。

但同時，對意義性指示的領會的所有可能性之純粹加總並不等於世界。世界不只是總合，它是這些可能性的統一。這尤其是指：每一個差

異的世界界域保證了差異所特有的統一是作為差異。藉此，世界界域也揚棄所有個別系統視角之間的諸差異，因為對每一個系統來說，世界是自己特有的「系統 / 環境」差異的統一。世界因此在每一特定的實現裡是作為»生活世界«（Lebenswelt）而起著作用。這麼一來，世界同時是那種當下瞬間無可質疑者、先前已被理解的一切、不會成為問題的背景之確信（註26）、以及一個在背後支撐著的後設確定，以致於世界是以某種方式使所有區別的解消與引入匯聚在一起。世界是當下地且真正地作為前提的意義性自我指涉的循環性封閉。

統一這個成效只以自我指涉性關連的封閉性為前提。這個成效就只是封閉性而已。所以，就算沒有論題式的捆束，沒有階序化，尤其沒有世界過程中實踐性—目的論式的匯聚，這個統一的成效仍是可能的。這類的描述的確可以引領人們在世界之中描述世界。世界這個語意

（Weltsemantik）的歷史便是這類嘗試的歷史，而且顯然地是與全社會系統的複雜性相關著。這個見解也適用於起著階序作用的闡述以及世界史過程的闡述，也適用於series rerum（譯7）作為完美化秩序這種看法，同樣也適用於經由拯救史或進步史理論所造成的秩序»短暫化«。但是，引導著這類語意的諸差異（上 / 下、以前的 / 之後的）本身預設了世界，它是作為差異的統一；而且只有配合著那些在全社會系統的歷史處境裡實際起著決定作用的結構與經驗時，這些差異才是穩定的。

基於內在於所有意義的世界關連，我們不再將意義定義為記號（註27）（Zeichen）。指示結構和記號結構必須謹慎地區別開來（註28）。一個記號的功能始終要求排除自我指涉，以指向某特定者。它要求將一個基本的、遞迴性的自我指涉予以不對稱化。換句話說，既沒有世界記號，也沒有一個自己標示自己的記號。但是，普世性及自我指涉這兩者

卻是意義不可或缺的特性。意義因此是一基礎性事態：一個記號必須有意義，以實現它的功能，但，意義不是記號。意義建立了一個所有記號獲得規定的脈絡，即記號不對稱化的*conditio sine qua non*（譯8），但是，意義若被視為記號，就只能是一個關於自己本身的記號，亦即作為一個關於記號功能不予實現的記號。

## V

意義因此是一般形式的自我指涉，它針對著不以（排除其它可能性的）特定內容為主的複雜性。較早的全社會系統曾以不同的方式掌握這裡呈顯出來的結構——我們直到今日仍可在關於意義概念的討論中感覺到此方式留下的後續影響。古歐洲傳統曾維護一個與善及完美相關的實在概念，並將「基本」的意義關連歸到此概念之下（註28a）。因此，在過去，人們會對相容性的界限及脫離秩序的現象發出警訊，甚至在往近代過渡時，偶而會對一個陷入失序、崩壞的世界提出警告。歐洲近代時期已預先為主體理論作出相應的決定。當意義，如大多數的情況，被定義成與主體相關時，這一舊傳統便持續起著作用，將不受歡迎者、「無意義者」從它的主要概念裡排除出去（註29）。這麼一來，人們便基於主體的事實性之內在規範性，再度對這位最普遍者予以特定化。從無差異的基礎概念（如果真的接受這樣一個概念的話）走到意義—理論的諸運作概念，完成了從整體往部份的跳躍，並因此意謂著（太快地！）放棄諸普世性主張。「批判」取代這類主張，主體的位置藉由批判再度將自己擴大成普世性。

宇宙論或主體——不論在哪個情況中，意義的再特定化曾是藉由世界中被標示的一些部分而發生的，這些部分能夠要求自己特有的輪廓，

也不將混沌者、無意義者排除出去，而只是為它們指向»之外«（außerhalb）。人們也可以這麼說：受到偏愛的意義是與優位的本質、優位的時間及位置、優位的觀念（明證事物）有關，因為優位者必須保證秩序。同時，受偏愛的意義也曾被指定代表全體。人們曾讓宇宙論或主體性這些字彙具有引導方向的價值，也讓它們配上殘留下來的缺陷，使世界或社會必然要為這些缺陷擔負責任（註30）。相應地，那些我們欲想像為世界面向的東西，亦即事物性（Realitas（譯9））、時間性及社會性，曾經呈現為被編排在宇宙之中，或呈現為主體的意識結構。藉著事物圖式，事物面向在過去支配了那些可以被描述為»實在«的東西，甚至也由此產生了主體的尷尬，他嘗試從中脫離，但又必須一再地譴責自己»物化«（Verdinglichung）。這一種思考方式曾經與舊世界的階層結構以及瓦解這個舊世界的市民社會相和諧一致。但它在今天卻無法合適地繼續存在。任何進路都將遭受批判，而且還因為知道將會受到批判，而預先增加了負擔。

在批判這個走到極端的主體主義之後，»詮釋學«（Hermeneutik）的意義概念終於建立起來，這個概念關注的是，以理解方式將事物安置到一個居上位的關連——就像文本（Text）必須在一個較寬廣的脈絡（Kontext）之中被理解。由此，人們可以把»無意義性（Sinnlosigkeit）這個經驗«表述為無法安置事物，表述為個別事物的孤立，以及對偶然的依賴。然而，正是社會學感覺自己無法接受這樣一個意義概念。社會學從一開始，或最遲從涂爾幹開始，就嘗試著，在諸如「失範」（Anomie）這類的標題下，把無意義性及偶然性這種經驗回溯到全社會這個廣泛的系統。若體驗與行動的全社會脈絡——人們或許需要這個脈絡來當作意義給予者——正是生產出無意義性這種經驗（或者至少：



一併使得無意義性成為可能）的話，那麼很明顯地，我們就需要另一個意義概念。否則，我們就必須將脈絡中的意義一事解釋成無意義的，而這就可能迫使我們反省無意義性的意義。

在方法論層次上，這個意義概念揚棄了以下命題，即，為諸意義事態專設特殊的方法論（註31）。對於能構成意義的系統來說，萬物皆有意義；對於它們來說，不存在著不具意義的對象。牛頓定理及里斯本的地震、行星的運動及星象學家所犯的錯誤、果樹對霜害的敏感度及農民對損害補償的要求：這一切皆有意義。只有在意義的領域中，亦即在世界中，那些構成意義的系統才能夠分辨，自己是否與那些同類的系統有關，或是與那些»非意義地«回應自身及環境的系統有關。因此，我們沒有理由去要求一種針對意義性對象的特殊方法論。正是在這個意義性構成的世界之內，人們會因所有意義的社會面向而注意到，其它一些系統也是意義性地體驗著，另外其它的系統則不是如此。

一旦關乎的是對其它系統的體驗及行動進行體驗時，我們會在社會的反身性（Reflexivität）發生時考慮意義處理的特殊形式，它被稱之為»理解«（Verstehen）。掌握意義這件事本身，在此嚴格要求的意義下（註32），仍不是理解。反而，只有當人們把意義之體驗或以意義性行動投射到其它具有「系統 / 環境」差異的系統上時，理解才會開始。正是藉助於「系統 / 環境」這個差異，人們才將體驗轉化為理解，而且這也只有當人們一併顧及，其它系統同樣地以意義將自己與環境區別開來，這樣的轉化方能出現。我們也可使用觀察概念來表述同一個事態。觀察是帶有某個區別的運作（註33），所以觀察也是理解的基本運作。然而，只有當人們運用一特定的區別，即系統 / 環境（且不只是：形式 / 背景、文本 / 脈絡），並且將那些以封閉—自我指涉方式再生產出來的意



義投射到這個區別之內時，理解才會出現。正是意義這個概念連同「系統—環境」構想以及自我指涉，才共同說明了關於理解一事的特殊方法論的運用領域。

但是，回到一個較一般的、越過理解的邊界的、純然是普世的意義概念時，人們會追問這樣一個不再關連到（現存的）主體或脈絡的概念的»運行能力«（Funktionsfähigkeit）。我們一方面必須精確地描述這種運行方式。這要藉助於（自我指涉的）差異概念；另一方面我們必須說明»意義«這個抽象物的分解。這要靠意義面向這個概念才能進行。

由此，我們也可以放棄主體概念。這麼一來，事物面向的支配性將不會再被創造出來；但是事物面向不是因為一位與其對立的主體而被放棄的，而是因為我們視事物的指示為諸意義面向之一。事物面向不會被拿來與主體相對立，但是，如果意義須足夠複雜的話，就必須接受它自己與時間的和社會的意義指示之錯綜難解的互賴。

## VI

如果人們把意義的運作方式關連到一個使有意義者得以正當的同一性時——不論它是自在地完美的宇宙，還是主體，或是賦予意義的脈絡——，就難以充分掌握意義的運作方式。此同一性會被迫區別出有意義者與無意義者，但，此同一性作為同一性時是無法執行此區別的。這個區別的起源仍是晦暗，仍是神義論的一個問題。

反而，我們的出發點是：在所有的意義經驗中，首先存在著某一差異，亦即，當下實現的既予者與基於此既予者而生的可能者之間的差異。在所有的意義體驗中，這個基本差異必定被再生產出來，為所有的

體驗賦予訊息值。在使用意義的進程中得出的結果便是，事情是這樣而不是那樣；人們是這般地而非以其它方式繼續體驗著，溝通著及行動著；跟著特定的進一步可能性是可行的或不可行的。正是「實現性 / 可能性界域」這一差異使得人們有可能對諸開放的可能性再次分化，賦予它們框架，對它們類型化、圖式化，並從它們接下來的實現中取得訊息值。文字、類型、概念之類的同一性就在此基礎上被引入，以便組織諸差異（註34）。它們作為探針，要搜尋出何者是能一直與它者有別；接著當然要將之保留並再生產。

因此，一開始並不是同一，而是差異。惟有如此才可能賦予偶然以訊息值，並因此建立起秩序；因為訊息無非就是一個事件，這事件造成了諸差異的連結——一個能造成差異的差異（註35）。這就是為什麼我們發現到意義的分解本身不只是作為差異，而且還分解成諸差異。我們將以意義面向這一概念標示這裡的發現，並且將之區別成事物面向（Sachdimension），時間面向（Zeitdimension）以及社會面向（Sozialdimension）。任何一個面向都從兩個界域的差異獲得實現性（Aktualität），也就是說，每一個面向本身是一個差異，它是對立於其它兩個差異而被分化出來的。每一個面向本身就意義的普世性來說是既予的，也就是說，從形式來看，每一面向並不限制世界中可能的一切。就此而言，我們也可以談論諸世界面向。

此外，這些差異的分化，即分解成三個意義面向，是對意義的自我指涉進行去套套邏輯的第一步。意義有了意義，這件事將一直如此存在著（並且相應於此，像「所有的意義有意義」、「只有意義才有意義」之類的陳述就不會被質疑了）。但同時地，意義的自我指涉在諸面向上被再度特定化，並且是藉助於那些面向所特有的差異。未來只有作為一

個帶著過去的現在的未來，才是未來；但是，未來不是過去，且最後也不會（像循環模式所曾假定的）走到過去之中。我的共識只有關連到你的共識時，才是共識，但是我的共識不是你的共識，而且，也沒有事物層次的論證或理性基礎能最終確保兩造協調一致（註36）（又再次從事物面向脫離出來）。一旦意義的演化建立起這樣的分離，自我指涉就必須在面向之內被闡明。在每一個意義面向裡，對自我指涉予以特定化的反向界域之取向，是無法透過另一個面向的界域而產生。例如，我們無法以共識來取代未來，無法以系統的事物內在界域來取代共識（例如，心理分析要求負責製造出共識）。但是，就諸意義面向之間的差異（＝諸面向各自特有的諸差異之間的差異）已建立來看，諸面向之間的互賴有助於對自我指涉予以條件化及去套套邏輯化。即，循環被中斷。事物世界迫使人們不對稱地去思考時間。時間迫使人們不對稱地將內在世界與外在世界的關係思考成複雜性落差。而且，只有以這種方式才能從世界那兒贏得意義性地結構起來的複雜性，意義系統的運作方可在此複雜性找到居所。

若不再藉著本體形上學的傳統，即刻在偏好者（有意義者）那兒再度對意義予以特定化，那麼，意義面向這個構想再度進行特定化的第一步是，堅持有效性宣稱的普世性是包含著所有的否定可能性。在所有的意義那兒，不論是肯定或否定地被表述，這三個意義面向作為往下指示的諸形式是可及的。對意義的主要分解其實就在這三個面向，且，所有接下來的事便是意義再組合的問題（註37）。

我們應當基於所有（在心理系統中）意義性意向的對象（Gegenstände sinnhafter Intention）或（在社會系統中）意義性溝通的論題（Themen sinnhafter Kommunikation），才能談到事物面向。在這

個意義下，對象或論題也可以是個人或由個人所組成的團體。事物面向是透過下述方式構成的，即，意義將被意指者的指示結構拆解成»這一«及»其它«。因此，意義的事物性闡明是以一個首要的分離（primäre Disjunktion）為出發點，此分離將某一尚未被規定者與其它尚未被規定者分隔開來（註38）。進一步的探索因此分解成一個向內的開展及一個向外的開展，分解成一個穿過內在界域的取向及一個穿過外在界域的取向（註39）。這裡因為有跨越界限及由此得出後果的可能性，»形式«（Form）於焉形成（註40）。一切皆可如此處理。就此說來，意義面向是普世的。同時，它會強迫當時的下一個運作擇取某個方向，這個擇取——至少在當下的那一刻——與反方向對立著，但又不取消對立方向的可及性。由此說來，事物面向使得銜接的諸運作成為可能，它們必須決定，要繼續留在同樣的運作上，或是要到其它的運作那兒。

»內«與»外«以界域的形式被聚成相互捆繫的諸指示。我們必須暫時停留在諸可能性的累加（Aggregation）這個形式。一方面，這個形式象徵著，可能的實現化是可無盡地被列出，另一方面象徵著，當下完成此無盡性一事是乏味的。界域不是界限，人們是無法逾越的。人在某時還是必須返回，而反向的界域為他指出了方向（註41）。

此外，»返回«（Umkehren）意謂著：對諸意向及論題的一切追隨總是被經驗為接近某一界域，而非遠離它。在處理某個對象時，它的外在世界並不是推向一不斷擴大的遠方，人們也不必為了再次看到反向界域，而倒著往回播放原本走過的體驗與行動序列。反向界域始終是被一併地呈現著，並且簡單的二元性本身保證了反向界域始終可以直接進入返程。

我們語言中最差的特色（而且也基於這個原因，這本書裡對系統理論的整個表述是不適當的，是會誤導的）之一是：把謂語強加到句子主詞，由此假定了一個想法，並最後將此想法一再地磨刻進舊有的思考習慣之中：所關乎的是»物«，它可以被歸予某些特性、關係、活動或重要性。但是，物圖式（且相應於此：將世界掌握為»實在«）僅提供人們對事物面向的一個簡化的看法。物（Ding）是對事物面向中的組合可能性的限制（註41a）。所以，在物那裡人們收集並且嘗試地再生產出有關的經驗。在這樣一個形式中，物給予了一個便利的立足點來處理世界關連。但是，物也遮掩了一件事，即，始終且必然存在著兩個界域，它們一起對意義在事物面向的構成起著作用；且相應地，為了固定住事物意義，往外與往內描繪的雙重描述可能是必要的（註42）。所以，我們始終一再地會有一個動因去指出：系統理論的首要對象並不是»系統«這一個對象（或者這一對象類型），而是「系統 / 環境」這個差異。

時間面向構成方式是：在所有事件那兒可直接經驗到的一組差異，之前（Vorher）和之後（Nachher），被關連到特殊的界域，也就是被延長到過去和未來之中。由此，時間就不再與可直接經驗的東西相繫，它逐漸擺脫以「在場者 / 不在場者」這個差異進行歸屬的方式（註43），它變成一個獨立的面向，這面向只安排何時的體驗和行動，而非誰 / 什麼 / 哪裡 / 如何。時間並不涉及人之在場和不在場，並且，這樣一來，人們便可無視到達不在場者那兒所需的時間，而將他當成同時存在。這時，一個統一的、能起著統一作用的時間測量（Zeitmessung）成為可能，並且在時間語意（Zeitsemantik）之中，諸時間點序列脫離了過去 / 現在 / 未來這三者間的關係，然後再與這三者間關係產生關連。

如此一來，時間是在只歸屬於它的特殊界域之間被撐開的，也就是



在過去與未來之間。這兩個特殊的界域標示出了無可達及者，並使之具有關連能力。據此，時間對意義系統而言（註44），是基於「過去／未來」這個差異對實在所做出的詮釋。過去界域在此並非時間的開始，同樣地，未來界域也非時間的結束。這種界域概念正是排除了開始跟結束的想法。更確切地說，整個過去以及整個未來是作為時間界域而運行著——不論它們是否被編年化或因此而被線性化。無論如何，要在過去或未來的某點上體驗或行動是不可能的，而且也不會變成可能的，因為隨著時間中的邁進，時間界域會跟著推移。從這觀點來說，諸未來與諸過去是完全一樣的，即它們只能被意向或被論題化，卻不能被體驗或處理。

介於過去與未來的期間被經驗為現在當下（Gegenwart）。在此期間裡，某一變化會成為不可逆的。這個不可逆持續多久，現在當下就持續多久。更进一步審視，我們將會看出，兩個現在當下始終是同時既予的，而且恰恰是這二者之間的差異才造成了時間流動的印象（註45）。其中一個現在當下以點狀的方式出現：它在某事物上（例如鐘錶的指針、噪音、運動或波浪拍打）標記出，總是有某些東西不可逆地改變了。如今，世界的變化頻率之高，足以被象徵為時間發生的無可迴避性。另一個現在當下則持續著，並因此象徵著在所有意義系統中可被實現出來的可逆性。自我指涉使得回頭朝向之前的諸體驗或行動成為可能，並且持續地顯示出這一可能性：某物仍然在其被遺留之處；某不法得以被回復如初。人們可以暫緩某行動的真正終結，且，人們若展現出還等待著不可逆一事發生的意圖，那麼，此行動可以被往後推延。這兩個現在當下互相地極端對立而成為事件與持存的差異，變遷與持續的差異，而且，在某一不可逆事件那兒仍可見的過去與已見到的未來，因此得以可能出



現在一個仍持續的現在當下之中。唯有如此，人們才能持續地得知，某過去者消失為不可重複，而某未來者則剛剛開始要進來。往另一個時態轉換一事以及自我指涉式基本組織的同時持續一事，這兩事的對比可被經驗為對比，而且在大部分的情況下被象徵化為某運動的連續性或時間的流動。但這只是一譬喻，幫助人們在生活中找到時間方向，對分析的目的來說，仍有不足。

因此，藉由將上述呈現為時間以及關於時間的語彙，心理系統和社會系統在進行意義性—自我指涉的組織時，為自己引入了在系統之外的諸不可逆性，同時也引入一個反方向的自我關連性

（Selbstbezüglichkeit），能暫時地讓某事物自身逃離不可逆。與此有關的時間譬喻和分析有足夠的開放性及彈性，去適應社會發展過程中較高的複雜性。隨著雙重差異，即過去 / 未來以及不可逆 / 可逆的現在當下事件，關於時間的歷史語意也有所變異（註46）。但是，沒有一語意的變異可以跳出時間的意義關連及時間的意義性本身，因為自我指涉的系統是封閉系統，而且意義也只能指涉到意義。

我們最後要主張的是，歷史（Geschichte）可以在時間這一特殊的意義面向上被構成。在此，歷史不能單純地被理解為事件的實際序列，因為這樣會將現在當下者視為過去原因所致的結果或未來會出現的結果的起因。反而，意義史的特別之處正是，使人能有選擇地取用過去或未來諸事件的意義，也就是能跳過序列。歷史是透過斷開諸序列而形成的。一個意義系統以自由取用事件一事來限制自己——像是透過特定的過去事件（廟宇的毀壞、教皇對皇帝加冕、撒旦的失敗、或其它較小的事件：婚禮、輟學、首次判獄、同性戀者現身），或者為未來設定最終方向——，所以，系統是有歷史。據此，歷史始終是：現在的過去或現

在的未來；歷史始終是：與純粹的序列保持距離；且，歷史始終是：減少由這些方式得到的「對所有過去者與未來者的跳躍式取用」的自由。

社會面向涉及被吾人假定是與吾人等同者，被假定作為»alter Ego«者（譯10），並且，此面向闡明了此假定對於任一世界經驗及意義的固定化而言所具有的重要性。社會面向也具有遍及世界的重要性；因為一旦真的有一位alter Ego時，那麼這位alter Ego，就如同有Ego一樣，對所有的對象和所有的論題來說就是重要的。

開始探討之前，重要的是，避免任何社會面向與事物面向的結合。這在過去和今天始終是人文主義的基本錯誤。在那兒，人是基於與動物的區別而在不同的觀點中被掌握著，他配有社會性（animal sociale（譯11））及時間性（memoria（譯12）、phantasia（譯13）、prudentia（譯14）），最後並因此被解釋為主體。當事物面向與社會面向兩者是因為不同的雙重界域而有所別時，主體—理論卻是設立了一個惟一的內部／外部—關係，以取代界域（註47）。然而，人卻因此一直是受到偏愛的對象——人們可以從超驗哲學及其主體概念的再人類學化的趨勢中看出這一點——，人以外則存在著其他事物。相應地，人文主義也再生產了一個自然的觀念，接著就得面對自己特有的受限性這個兩難。

我們不能將事物面向與社會面向的區別誤解成自然與人的區別。理論上的進展正在於避免人文主義式的窄化作法。相對於所有對於意義所做的事物性闡明，社會面向有一個深入到一切東西之中的獨立性質。若在Ego的觀點之外，一個（或者多個）Alter的觀點也被考慮到時，社會面向便會出現。如此便可對每個意義要求一個走進社會的指示。這就是說，在此，人們可以向任何的意義追問，是否另一個人正如同我一般地

體驗著這個意義，或者與我有別地體驗著。所以，意義並不是透過對某些對象（即，人）的接繫而成為社會的，而是透過一個能獨特地將諸觀點可能性予以加倍的承載者。據此，Ego及Alter（即alter Ego）這兩個概念在此並不是代表著角色、個人或系統，反而同樣地是代表著諸特殊界域，這些界域堆積並且捆束起意義性的指示。因此，社會面向也是透過一個雙重界域而被構成的；若那些與系統有關的諸視角無法被他人贊同時，一個出現在體驗與行動之中的社會面向就變得重要。而且，Ego與Alter這兩者的界域性也意味著進一步探究的無窮盡性

（Unabschließbarkeit）（註48）。從這角度來說，一個雙重界域對於一個意義面向的獨立性來說也是構成性的，所以社會性不能被溯回到原子式主體的意識成效。關於»互為主體性«（Intersubjektivität）的主體性構成之理論所做的一切嘗試都在此觸礁（註49）。

從共識 / 歧見（Konsens/Dissens）問題切入的社會心理學研究反而能適當地處理這個現象（註50）。如果社會性質（Soziales）在意義論題上被經驗為一往（可能是不同的）觀點視角的指示時，此經驗就不能再被歸屬到一個主體。在此，差異作為一個雙重界域，對於作為意義而尚未被決定者來說，是構成性的。單單一個根本不能生存。

前述指出，事物面向中有首要分離這個激發者；在時間面向中則有可逆性 / 不可逆性的»交叉橫跨«問題，以使諸經驗有可能在時間面向上得到安置；類似於此二面向，社會面向也有這樣的問題：它起於共識與歧見的對立。只有當歧見以實在或可能性出現時，人們才有動因開啟社會性質的雙重界域，將它當作當下特別重要的指引面向；並且由於這一情況特別常發生，或，在特殊的意義關連下尤其明顯地出現，在全社會演化中就會形成一個關於社會性質（Soziales）的特別語意，此語意本

身，作為關於此差異的理論，又再度地有能力造成共識或歧見（註51）。因此，某一面向所特有的安排也能讓先前存在的差異在意義上變得扭曲，即，讓它能適應自我指涉系統的諸運作可能性。社會面向一旦可用，就讓人有可能持續地比較，什麼是他人可以體驗的或者可能會體驗到的，以及，他人可能會如何地行動。

就如同在事物面向中，物圖式（Dingschema）提供了簡化的世界關連，社會面向是被簡化到道德上。以道德方式掌握世界的作法正符合現實論的方法。在這兩種情形中，對組合的限制一事取代了在他者體驗與行動的界域中的»其它種種«這一指示。道德標示了一些條件，使諸個人對自己和別人能互相尊重（Achtung）或蔑視（Missachtung）（註51a）。道德嘗試除去之外種種的其他可能性，其作法是，即使不將社會常規放入»風俗法«，也至少要放在可預見的相互限制的條件之下。

對於變得複雜的社會來說，以道德形式對社會面向所進行的整體綱要化是愈來愈不適當——一部份的原因是，道德的容忍區域必須被大大地擴展，另一部份的原因在於，所有被排除者在道德上必定是失去信譽的；而且，就實際情形來說，原因在於：這兩種情況是同時發生，道德因此而多元化。這並不是說，道德逐漸地消失。在一般日常生活裡，以「尊重 / 蔑視」的出現條件為取向的作法，就如同以物為取向，是不可或缺的。社會面向的問題癥結遠遠超乎這種取向，並且，所有的道德最終是相對地出現在界域裡，在其中人們可以再追問，為什麼有人是如所其是地這樣體驗，這樣下判斷，這樣行動，而這一切對他人而言有何意義。

## VII

胡塞爾曾經只以現象學的方式描述說，儘管世界是個無限的界域，卻也只能保證它自己的可規定性。這直接導致關於所有的體驗與行動之類型學的或依賴類型（Typ）的想法，藉此想法，現象學的社會學便接著往下（註52）。但是，往特定化前進的無限者的自我指涉若僅被視為純粹的經驗內容及可經驗性的條件，是有所不足的。上述已談到，意義以其諸面向分解了世界，且，每個面向皆有其構成性的雙重界域，這些看法讓我們能再往下進一步分析；這樣的分析尤其能讓我們更清楚地勾勒出對意義規定的可能性條件。

依據演化理論的基本想法，我們不認為，世界本身會將自己再特定化為已被規定的；反而我們的出發點是，必然存在著一些機制，它們無論出自任何原由都會運行著，並生產出充份的已規定性。對於意義持續地自我規定的過程來說，「意義／世界」這個差異將自己形塑為秩序

（Ordnung）與干擾（Störung）之差異、訊息與噪音之差異。差異的兩邊是必要的，而且始終是必要的。差異的統一是，而且一直是運作的基礎。我們必須一再強調這一點。相對於世界而偏向意義，相對於干擾而偏向於秩序，相對於噪音而偏向於訊息，都只是一個偏好

（Präferenz）。此偏好使得對反者成為不可或缺。就此而言，意義過程是靠干擾維生，從無秩序獲得養份，被噪音承載著，並且為所有技術上精準化了的、圖式化了的運作（schematisierte Operation）要求一個被排除的第三者（註53）。日常行為中實際所取向的本質形式之類型學，是之前發生的意義規定的結果，這些意義規定既不能依據世界的本質形式的存有學，也不能依據主體構成論而被歸因為主體所為。它們反而起因於，一些有觸發能力的問題（如上述所說的首要分離、不可逆性、歧見）激起了與意義相關的自我指涉系統的運作，而且意義面向的雙重界



域也因此處於選取的壓力。

每個運作都被上述這個關連框架要求，在諸面向及諸界域裡安置它所意指的意義。運作之所以必須實行有關的諸規定，較不是為了自身的確定性，反而是因為，若不如此，就無法接上其它進一步的運作。為維繫系統自身的諸運作，進行規定時的諸選項是必要的，而且，為了銜接能力而進行的預先準備，是透過自我指涉而加諸每一運作：選取規定的方向一事雖然是協助銜接進一步的體驗或行動，但仍呈現為每一個運作所需的條件，因為每個運作是從諸銜接可能性溯回到自己身上，並且僅能以這樣的方式規定自己。

為銜接能力所做的預先準備會引回到與意義關連的個別運作，這時候，較強的運作圖式化顯然在各面向中是經得住考驗的。至少經驗研究已發現一系列的圖示作法，它們使得歸類，甚至是替換歸類變得容易（註54）。在事物面向中，外部和內部歸因（Attribution）這個差異是作為主要圖示而起著作用（註55）。此差異清晰地指出，進一步諸運作的銜接是否必須從外部或內部原因出發。隨著歸因方向的不同，一個意義系統就在與它自身以及與其他系統的關連上區別出體驗和行動：當意義選擇被歸因到環境時，便表現出體驗，並且為接下來的諸作為在環境裡尋找連接點（儘管系統先前是以體驗的方式參與著！）。相反地，若意義選擇被歸因於系統自身時，便表現出行動（雖然這類行動不關連到環境時根本不可能發生）（註56）。

藉著體驗與行動的區別，便有可能將意義的再生產和系統的再生產分開。歸因到外部而成為體驗一事也包括對行動的體驗，它有助於意義的再生產，即，有助於持續進行實現化與似可見及化，這點我們在第二



節中已經談過了。歸因到內部而成為行動一事也包括為體驗而準備的、追尋體驗的行動，它有助於系統再生產，因為它為進一步的行動確立了起點。我們也可以這麼說：體驗實現了意義的自我指涉，行動則實現了社會系統的自我指涉，這兩者是透過歸因的作用而分開並回過頭再結合的。由於這裡始終涉及意義性的，亦即可體驗的行動，所以意義的再生產始終也是系統再生產的前提；人們無法藉由行動而擺脫體驗（儘管這裡指的自然是：來自他人的觀察）。同時這裡要一併考慮的是，人們還可以行動回應體驗（而不只是回應行動）——開始下雨時，人們便打開傘。儘管兩種不同類型的再生產有重疊之處，這個有方向區別的歸因仍是一個重要而不可或缺的調節。在意義性體驗的模糊而寬廣的領域之中，此歸因使高度選擇性的諸行動系統得以分出，讓系統將自己的選擇歸因到自己身上。

我們在此可清楚看到，圖式如何化約複雜性，剪裁諸指示，並使得銜接更容易。»內«與»外«這兩個界域仍保持著互為對方而起作用，並且也保有迴轉的可能性。因此對於歸因一事也始終會有相左的看法：對於一方來說呈現為行動，他方則主要經驗為對體驗的回應。儘管如此，若要協助理解，以及簡化意義上開放的諸關連的過程化，圖式仍是不可或缺的——而此簡化對於複雜系統的維持又是不可或缺的。這些系統在各自的自我指涉的詮釋框架裡相互呈現為行動系統，並且在互動時證明這是有用的對真實之減縮。我們在»雙重偶連性«一章將再回頭探討此情況。

時間面向也有與上述相應的事。在此，圖式化也是由歸因過程所促成的，而且關鍵性差別似乎就在於下列問題：歸因是否與恆定的因素，或與變異的因素有關連（註57）。隨著這個預先決定的不同，系統會決定

是否要進一步處理對象或事件，並且，進一步處理時所遇到的困難會回過頭來對此預先決定予以問題化。

最後，在社會面向中，Ego及Alter會為了歸因的目的而被當作個人（personalisieren），或被指認為特定的社會系統。儘管他們在是作為Ego，並且對於alter Ego而言是作為Alter，但仍擁有身份、名字與地址。社會的圖示方式同樣不會將這些系統當成世界中的事物既予者，反而，它只涉及Ego或Alter所起的作用及由此而生的後果。在語言上，社會面向可以人稱代名詞來表達其與事物面向的差距。人稱代名詞會與其使用者互換著，但即便如此，仍可關連到某一不與講話這件事相混淆的事物。這麼一來，與事物的關連便使得歸因的圖示的後果有可能被確認，相反地，社會的圖示方式則使得雙方有可能相互地或先後地運用兩個視角，即Ego的與Alter的視角，並各自決定，在誰的視角下所指為何。由此，當各方將系統的同一性視為確定與一致之時，會對以下一事有不同的看法，即，某一「我」是否要接受別人將某一選擇歸到自己身上，並使此「我」變成一個「你」。圖式在此意謂著，人們對於確定的事物世界所進行的社會歸因可被懸置不決，並自我指涉地被過程化；另外也意謂著，歧見在此層次上並不必然立即瓦解事物面向的物、個人或事件。

就如同其它的情況一般，在此我們清楚看到，圖式化為了使銜接成為可能，作了約略的減縮與簡化。就像沒有行動就沒有體驗，或沒有變異就沒有恆定一般，沒有關連到一個Alter，就不會有Ego，且，「Alter是alter Ego」這一經驗不被傳送過去，就不會有Ego。但是，進一步的過程化要求著，將相互關連的關係化簡化到某一點，由此取出訊息並且吸收掉不確定性，如此一來，某些被確定者在接下來的過程裡可供新的

關係化使用。正是溝通過程裡，如大腦一般，這種銜接的不斷浮動需要足夠的短暫清晰性，人們是可以冒著這個清晰性所帶有的風險，因為在必要的時候它會再度瓦解。圖式迫使系統進入不符於現實的選項，並由此將系統持續進行著的自我簡化結構起來，但又不對諸選項有所決定。

在任何一個面向上，圖式化是由歸因促成的。這最後是指，圖式化在所有的溝通過程中必須被當作前提。但人們不會對圖式方式以及由圖式所開啟的那些選項進行溝通。作為前提者在溝通中不再供人支配利用，而是直接地被貫徹。這加速了溝通過程，並使此過程較能免於那些會引發嚴重否定的刺激。當某人說「我」時，人們不會特意地協商，是否他真得把自己展示成另一個「我」的（即，隨「我」而出現的）

「你」。在允許溝通者自由地回頭進行論題化的同時，又在過程化中加快速度以及保持流暢性——這正是圖式所具備的一些功能。因此，整個說來，這些圖式的功能又再度地與時間問題有著功能關連，因為這些問題是經由系統與環境兩者的分化而被提出的（註58）。

## VIII

事物面向、時間面向和社會面向不能單獨地出現。它們被迫要互相組合。它們能被個別地分析，但是在每個真正意指的意義中，卻如聖母子與聖安妮三位那樣，是一起出現的。根據這個前提，我們可以將這個分析繼續引向兩個方向。但這兩個方向的思考很快地有賴於全社會理論的分析，所以在這裡只能簡短地闡釋。

第一個主要的觀點是：這三個面向的可區別性及其相互分化之程度本身就是社會文化演化的結果，亦即是隨著社會結構而變異的（註59）。最為重要的演化成就在於引入書寫文字，致使意義之諸面向相互分開

(註60)。透過書寫文字，溝通得以保存，能獨立於互動參與者鮮活的記憶之外，甚至獨立於互動本身之外。溝通也可達及不在場者，且人們幾乎可任意選擇溝通到達的時刻，又不必為了這效果而個別地建立互動鏈（如：信使、造謠者、講述者）。溝通雖然一直都需要行動，但它造成的社會效果已經使它脫離了一開始出現及對它表述的時間點。藉此，溝通在使用書寫文字時有更高的變異能力，因為互動的直接壓力不再強烈：人們即便是在一些無可預見的，且毋需在場的社會情境中，仍可為這些情境給出表述。這也意謂著：事物取向與社會取向兩者能夠更高度地相互分化開來，而且，»哲學«（＝出於對事物本身之樂趣而進行的溝通）是在此意義下成為可能的（註61）。更高的自由度、更高的偶連性、更高的不變性以及更高的可改變性，緊密地扣在一起。被文字所固定者首先確立下來；當人們要改變它時，即可改變；接下來，人們便能企圖改變它。

隨著這些面向彼此分離，社會文化的演化才為自己創造出一個框架，以闡明由它自己所製造的複雜性。形式上，人們可以將逐漸增加的分化描述成：構成各面向的雙重界域愈加變得獨立。所以，對於舊有的思想來說，過去與未來這兩個界域最終匯聚於世界邊緣的黑暗之中，但是，它們今日卻愈加地明晰及有所分別，因為事物上的諸差異可以其它方式，也就是，以內與外的區別加以取消。原本一開始意指事物關連的術語，像是varietas（譯15）、praesens（譯16）、novus（譯17），便被轉換到時間關連（註62）。這一分化完成之後才有可能出現新的組合——像是透過諸科學的形式，這些科學從18世紀開始，從同時者（因此是經驗的！）推論出不同時者。

藉著與事物面向的差異，社會面向才逐漸獨立，這尤其是經由翻轉

人曾被賦予的地位而發生的。當社會主要是以語意來詮釋人類個體時，社會面向在構成意義時所具有的重要性是非常緩慢地，而且僅當社會結構的改變有需要時，才被發現。發現的過程首先突顯人的特性，然後人們必須保有這些特性，但接著，即使如此，仍必須使之褪去。人最初被視為一種特別的動物，具有與時間相關及社會相關的特質，之後則被視為創造物中最光輝的成就及目的，最後被視為與世界有關的、生活著的個體。在隨此轉變而發展的哲學理論中，近代以人獨有的意識為特例以反省內在界域的無盡性（Unendlichkeit），藉此，社會已為社會面向與事物面向的分化做好準備。此種反省首先把「我」與世界同樣皆設定為兩個無盡性（即便人們的表述是反向的，是透過否定進行的）；但它接著要求——可以這麼說，這個「我」必須從其內在的孤獨中被召喚回來，而這是無法透過只會造成異化（Entfremdung）的事物世界來發生的——另外一個「我」：一個「你」（註63）。人們應該可以如下表述一個語意的相關物，它對應著這個由社會結構所引發的發展。即，這個「我」只有與另一個同類的「我」（「你」）相對比時，才能獲得專屬此我的真正的無盡性、超限的自我性（transfinite Selbstheit）；這另一個「我」觀察著本體論式的自我固定化，以拒絕自己落入任何的自我固定化（註64）。

觀察這個特殊的形式對於社會面向來說是適切的，我們已經在前面（節V）將理解視為此形式的特徵。理解要求一個藉助於系統／環境這個差異的觀察；理解要求，人們將有待理解的系統當成一個透過意義運作而以自己特有的環境為取向的系統。因為意義性取向始終意謂著世界，因此，一個在進行理解的系統無法避免的是，它自己在被理解的系統的環境之中再度遇到自己。經由這樣的方式就出現了Ego / alter Ego

的對映。進行理解的系統把他自己看成是他的alter Ego的alter Ego。我們可以推測，每一個社會關係，至少是粗略地，都挑動人們去嘗試理解。至少，透過理解，他人的行為是較可及的，較可觀察的，較可期待的。因而，那種將社會面向與事物、時間面向分化開來，並且最後理出一個特別適於此分化的語意的機制，就在於使理解一事變得誘人，在於理解所具有的效能優勢，在於理解本身。由此，共識 / 歧見這個差異同時是較重要的，也較不重要的——較重要的，是因為只有這個差異滿載訊息地闡明了社會面向；較不重要，是因為它正只闡明了社會面向。

正是上述詮釋的最後一步記下了所有意義的社會面向的自主性——有別於只為準備此自主性而將人高捧的作法，也有別於配合著層級化社會的對社會性質之見解，因為此性質被當成優位的（»善的«）生命體的優越之溝通。修正這些闡釋當然不會為自己»造就«社會面向的分出；但是它們是下述的經驗性指標，即，相對應的變化在進行，並且必須儘可能被補進社會的語意表單。

所有意義的一般性自我指涉——它指出了，所有的意義體驗都會將它自己投射到一個在此之外，並且再次在那兒發現自己——會因為諸意義面向的分化而被特定化。若社會已適應這一個分化，人們便能發現諸面向特有的自我指涉；而一旦這些面向特有的自我指涉被建立起來，就會加強意義面向之間的分化。在意義形成的歷史過程中，接著就會出現照料這些分化成就的特殊語意——尤其是一個可與事物秩序區別開來的時間語意，以及社會性質的語意。這個社會性質的語意最遲在18世紀就不再認為，它只服務於人這個特殊物，也不認為它處理的是人與動物有別之處。



在此我們不可能描繪此分化歷史，也不可能解釋分化與社會結構變遷的關連，也無法指出，在此關連中，由特定面向表述出來的自我指涉扮演何種角色（註65）。我們只要確認上述是一出發點即可，更詳細的假設會隨之展開。

這麼一來，藉著未來及過去這兩個時間面向的界域，時間在時間裡將自己反映出來。這並不只是說，每一個時間點都有它所固有的未來與過去，並因此在時間面向上具有獨一性。當吾人得知此事，也就看到，每一個時間點上的任一未來與任一過去都會在諸時間點上瓦解掉，同理也適用在諸時間點上。由此，在時間之中，一個可任意擴展的無限性就被開啟了——這不只是發生在時間的開始與結束這個雙重方向，對任何一個時間點來說，也尤其會發生在每一個時間點的諸界域裡。」（加上定冠詞的）時間«（Die Zeit）至多便是一個時間順序的約定，一種以累積的譬喻來表達時間中迸出的諸時間可能性之總體。若有那麼多的時間被放到時間裡的話，我們就必須追問，高度複雜性如何再度地被化約，以及，這些化約如何地被條件化。或者，以另一個術語來表述：透過時間以自我指涉方式安排時間（Verzeitlichen），時間會在時間之中無盡地重複著，並隨之出現了對於時間的歷史語意的需求。當人們在時間中同時地得知，時間會在時間中任意地瓦解時，這一歷史語意會為特定的時代、全社會、社會系統強調某些有效的特性。時間本身被歷史化，且所有關於短暫性的時間語意（Temporalsemantik）皆必須接受此事，必須對之回應。

我們可以在社會面向中精準地觀察到相同的關係。在此，諸視角也在諸視角之中反映出自己：我知道，你知道，我知道.....；我把你的行動歸到你身上，並且我完全知道，我對你的行動所作的歸因一事也被你

歸因到我身上。面向特有的指示關連也在此無盡地崩解。所以，就如時間點一般，只有在這些可能性的界域之前，也就是透過約定的方式，才有共識點。

在事物面向上，人們在物的內 / 外的界域那兒有上述相同的經驗。每個界域讓此雙重方式在自身之中再度出現，藉此，世界將自己任意地無限擴大或無限縮小。在現代性的世界圖像中，這呈現為揚棄所有外在界限，以及分解所有元素、最後的支撐點。從前人們認為，僅有眾神支配著這些元素，並在此發現（即使是不可及的）框架確定性。但後來，眾神竟隨著這些元素消失了，並且，諸事態關係因此必須被視為沒有根基的建構、已變為或許可能的未必可能性（*wahrscheinlich gewordene Unwahrscheinlichkeit*）。

比起任何的意義規定，成為內在無盡性一事更強烈地區分出每一意義面向，因為意義規定最後始終需要所有的面向。由此，各面向的自我指涉的發展就更加強烈地使彼此相互分別開來，並且也減弱了相互牽連。例如時間因此可以不再作為原因而出現，且，單單某一事物的本質也無法保證持存。尤其，各面向特有的自我指涉的實現瓦解了所有自然的立足點，並且以再組合的方式重新取得意義，但這些意義接下來就必須自己賦予自己穩定性。我們將必須考慮：這意謂著什麼？當社會變得複雜而引發了此種發展時，哪些語意仍然是適當的？

諸意義面向彼此分離並相對地自主，是一經驗—歷史的過程。這再次印證，全社會的自我指涉式構成絕對是作為社會系統的自我指涉式構成，並進一步來說，其實就是意義的自我指涉式構成。個別地來說，分化提升一事是指：在一個面向中發生的否定不必然意謂著另一面向中的

否定。一方面，在面對事態時，這阻止日愈增高的共識義務（註66），另一方面，這也阻止了「真理的共識理論」（註67）。如今，一旦指涉到未來，似乎任何對事態的否定都在現在當下被允許；時間面向與事物面向甚至也給予彼此更多的施展機會，據此，人們在討論「時間約束」（Zeitbindung）時，將之視為社會機制的必要功能，例如當作語言的必要功能（註68）。

由此，在語意的裝置內，內／外、過去／未來、Ego／Alter這些個別的雙重界域，愈是清晰可見時，也就愈是深化。一方面，各有所掌的二分法使意義面向分出，另一方面，又因面向的分出而具有更高的複雜性。社會面對事態時的分解與再組合能力（Auflöse-und Rekominationsvermögen），就如同歷史意識的範圍一般，跟著提升了，同樣地，可被標示為反思了的社會之敏感性（reflektierte soziale Sensibilität）也增長了。如此一來，要居中協調諸意義面向一事就變得更困難，並且，這迫使人們現在只能依據脈絡，將複雜性想成事物的，或時間的，或社會的複雜性。由此造成的後果是，化約的策略相應地變得多樣（註69）。

推動至如此之遠的分化，在今日不只是分析上可能而已。它作為一種背景意識也屬於當今社會的意義實在。其中一個後果就是，人們時常抱怨，傳統社會的文化資產遭受腐蝕。另一個後果是，到處都存在著正當化及奠定理據的困難。在每一面向裡確保安全的概括作法——像是藉由完美／不完美、理想／現實之類的對立形式，似乎也瓦解了。諸面向的意義關連並未因此鬆動。它們的相互依賴繼續存在著，只是採取了新的形式，但仍未讓人看到其可靠性。這些簡要而堅實的看法同時在所有的面向之中起著約束作用。就在此處，社會似乎要求一種組合的意識。

此意識的特性或許在於選項負擔（Optionsbelastung）：當人們在事物角度中將自己確立之後（例如»已經投資«），確立這件事就會在時間以及社會角度中帶來非任意的後果。當諸未來界域有所變異時，例如由於情況波動過快，未來的界域更強地逼向現在當下時，這會影響到共識機會（人們不再能»補償«短期的損害者，所有的人都想要立即擁有一切），也影響到那些極短時間內尚有可能的事物者。以此種或它種組合出來的問題的多樣性，並不阻止我們研究問題的態勢，並由此得出高度一般性的陳述。但是，對於這個因此而被有意識地製造出來的選項負擔而言，不存在著一個關於善的及正確的總體公式，因為它的出發點隨著面向不同而變化著，並且以不同的方式將全社會系統的諸結構決斷

（Strukturentscheidung）所造成的後果轉化為體驗與行動的意義性質。系統並無理性（Vernunft）。偶連性過剩本身就是意義，且作為意義始終持續地被再生產出來，就此而言，理性只有經由Oktroi（譯<sup>18</sup>）或許才有可能復辟。這也是功能系統暫時既有的自由的一面，即嘗試其各種可能性，以及系統對演化發展保持開放的一面。正是在這樣的自我指涉的條件下，意義較之以往更不趨向計畫，而是趨向演化。

## IX

下一個命題，同時也是總結前述對意義概念之闡釋的命題是：意義的自我指涉過程化需要象徵的一般化（symbolische Generalisierung）。象或象徵性的，這個概念在此應是指統一單元建立時所倚賴的媒介，而一般化這個概念則是指其功能，即，以運作方式處理眾多性。極為粗略地描繪的話，所關乎的是，多數被歸到一個統一之下，並被統一予以象徵化。由此出現了一個運作性（或過程性（prozessual））層次和象徵性層次的差異，此差異正使得自我指涉的運作成為可能（註<sup>70</sup>）。

激發我們建立此概念的原由，以及隨這些激發而來的»一般化«，是來自於心理學研究。它的出發點是，心理系統的理論瓦解了刺激 / 反應這一圖式，並且此理論的見解是，環境狀態或環境事件必須在系統內部整個地被掌握著，亦即一般化了的被再現，因為觸覺或運動容量不足以進行點對點這樣的仔細處理（註71）。類似於此，派深思曾擬出一個行動概念，它在»單元行動«（unit act）的層次上要求一個以意義方式進行的象徵性一般化，系統便是由這些單元行動所構成的。據此，只有以象徵性一般化的方式指認出諸要素的關連的統一時，一個行動才有可能。行動，作為系統建立時的元素，是一個茁生的現象，這個現象只有透過象徵的使用才能被實現出來。意義與一般化在這個論證裡合而為一。人們對感覺與運動過程中的互賴所作的更精準分析，以及在行動概念中更明顯的對»主體«一指涉的強調，已經讓自我指涉系統理論本身獲得激勵，並將這兩個理論的發展結合成一個新的綜合。

如果更仔細地問，意義如何在自我指涉的系統過程的層次上可被使用，我們會遇到一個要求，我們可以形容此要求是系統象徵化或系統抽象化的必要性。每個以意義來掌握的既予性不僅要在當下瞬間完全呈現，並藉此要能將體驗或行動»實現«出來；另外，此既予性更要組織自我指涉，即要能事先準備，它在有需要時可以再供支配，而且是在（或多或少是）其它類型的情況中，在其它的時間點上，在面對社會溝通中可能的其他同伴時。透過象徵性一般化，這種可再供使用性

（Wiederverfügbarsein）被置入具體的體驗與行動之內。可再另供他人使用的特性也是，但不只是，可能溝通的前提。這裡，意義一方面是完全及具體地，並因此是無可重複及無可傳遞地被掌握；另一方面，意義同時關連到統一式的凝縮物（Einheitskondensat），這些凝縮物使得對

象中的及議題中的複合物變得可達及。換句話說，透過象徵性一般化，體驗之流被烙上同一性——同一性在此是指，生產出自己與自己的化約性關係。

在具體的、熟知的物與事件層次上，所有這一切已被確保。透過聲音人們便聽出垃圾桶已被清空。人們走出門並且從諸多垃圾桶裡馬上認出他自己的，而不需要文字、名稱或甚至概念。舉例來說，文字跟名稱應該不能保證認出自己的垃圾桶，而概念或許至多有助於，把有疑問的情況或使用方式關連到原本的意義。象徵性一般化因此早已在具體地應付客體及事件時出現了；這樣的一般化有助於維持再次可及性，而且，就在需要更高階的累加時，一些能廣及一般性指稱、類型想像及異質者的概念甚至會出現。這些概念只能藉助於語言（*Sprache*）才能內建到意義世界。

我們在此無法理出上述看法對於語言的概念及理論的影響。對意義的自我關連所作出的「象徵的一般化」，這一概念取代了迄今主導理論傳統的符號概念（*Zeichen*）。沒有人會去爭議，文字（以及物）可以被當成符號使用，即，作為一個指示，指向獨立於語言之外的某存在者。然而，語言本身不能被想成僅僅是諸符號的連結網絡，因為它絕對不只是要去指出某一當下存在者，這根本不是它的首要功能。語言也不只是溝通的工具，因為它甚至可以在心理系統之內運行，而無任何溝通。它真正的功能在於，以象徵對意義進行一般化，諸象徵本身——並非對其它某物之標示——是它們自己所做出的結果。溝通媒介，從演化角度來看，似乎是語言的最初功能。只有在此功能之中，語言才與符碼化相繫，即，與意義的聽覺或視覺的符號相繫在一起。



到目前為止的（尤其是心理學的）研究都將一般化這個概念功能式地關連到系統／環境關係。在這個意義下，一般化是一個工具，可以克服系統與環境之間的複雜性落差。我們再補充兩個進一步的思考，它們較與意義問題本身有關。一般化也有一個專為意義而設的功能，即，跨接多個意義面向，並在每一特殊的意義瞬間將它們保持為可及的。意義在所有的面向上，允許我們這麼說，是跟著被一般化的。在此，人們設下的前提是，存在著某一程度的持續（它或許只是千分之一秒），在事物關連中存在著不被較小波動所影響的獨立性（掉了把柄的鍋子仍然是鍋子），並且人們假定這些現象是能取得共識。換句話說：所有的意義面向都已備好了任意分解的能力，像是藉助於較精確的時間測量，或精準地追問，誰有相同意義的體驗；且，一般化總是可以根據意義使用的需要，中止可能會一再進行下去的分解。所有的意義都保有最初等的一般化，透過它才能出現自我指涉，而且正是透過它，局部的»意義片段«才能突顯出來，因為人們當下主要是關注這些片段，並同時一併呈現所有的意義面向，而非主要地將這些面向變成論題。

第二，意義一般化允許人們在實務上解決所有的邏輯問題。即使一個矛盾（Widerspruch），或一個弔詭（Paradoxie）也有意義。只有這樣，邏輯才根本有可能。否則人們可能會在遇到第一個最完美的矛盾時，陷入一個意義漏洞而消失無蹤。只有當所有矛盾被包括進來，意義世界才能擁有自我指涉封閉性的特性，且只有如此，意義世界才是全社會這個自我指涉—封閉的溝通系統的相關物。我們在第9章會更詳細分析矛盾的特別功能。目前我們只主張，意義一般化保持諸界域在場，並且，始終且絕對必須透過這些界域才有可能基於差異（或特別尖銳地說：基於矛盾）而回到差異的（或是矛盾的）意義統一（註72）。

這尤其意謂著，為某些目的而重新表述上述事態的邏輯必須以多層次或以某一類型階序來進行（無論這意謂著什麼）。當計算或溝通銜接上一般化，例如論及貨幣時，不能同時關連到意義過程化時的諸運作性差異圖式，也就是，不能同時關連到第2節所指的「實現化 / 似可見及化」及「區別 / 標示」。一般化是一個縮寫者，高度獨立於其出現的方式——如同意識中的諸想像並不關乎神經生理過程，但前者的出現有賴於後者。一般化所具有的獨立性有賴於諸銜接，銜接則因獨立性成為可能。獨立性因界域被填充而得到支持，填充則因獨立性而得以可能。獨立性便能藉著由此獲得的形式，使自己作為結構，以供意義的運作過程化支配。

為了在剛剛所說的基礎上能更好地表述，我們引入期望這個概念（註73）。象徵性一般化將每一個意義的指示結構濃縮成期望，這些期望指明，一個既予的意義狀態能讓人望見什麼。反過來說也同樣成立：在具體情境中被需求的並經得起考驗的期望引領著且修正著一般化。剛經過測試的諸期望，或者，不造成嚴重喪失取向便可被保留的諸期望，可以協助人們決定，要將一般化推展到何種程度。一個人若走進百貨公司並告訴第一個所遇見的售貨員說，他想要買一些東西，將很快地就知道，他已經過度地一般化了，必須再度特定化。

在社會系統理論範圍裡，我們面對的主要是對於行為的期望（Verhaltenserwartung）。這些系統的結構因此被定義為一般化了的行為期望（註74）。但在意義性—自我指涉系統的一般理論框架裡，這樣的定義是一殊例，就算是社會系統也是以多種不同的期望運作著，這些期望關連到人以外的事態：例如，這些期望是以鐘錶的功能，汽車的功能及技術的功能等等為前提。

期望概念指出，意義對象或意義論題的指示結構只能在濃縮的形式下被運用。對銜接運作而言，若沒有濃縮的話，選擇的負擔可能過高。因此，藉著暫時地選擇出較小範圍的可能性清單，期望才能建立起來。人們靠著這些可能性能較佳地，尤其是較快地找到方向。相應於此，透過象徵性一般化，物、事件、類型及概念的同一性才能規定自己，因此，象徵性一般化是在期望網絡之中被維持著，並再被製造。它有助於期望的組織，或較好的說法是，期望的持續再組織，並且，它會隨著體驗及行動的進行，從奠基的意義關連的指示層中取得物質材料，或者，它會讓太少被使用者下沉。

將期望一般化為典型者或具規範者一事，因此有一個雙重的功能：一方面，一般化從整個被指出的可能性中進行選擇，並且再生產出在意義中所鋪設好的複雜性，但又不消滅複雜性；一般化跨接了事物、時間及社會三個面向的不連續性，讓某一期望在情境改變之後仍是可用的：被火灼過的小孩對任何火都感到畏懼。因此，可想而知，選擇是經由考驗之後才能成功；因此，那些被一般化的、被用來跨接不連續性的諸指示，被濃縮為期望。一般化，作為選擇，是對可能者的限制，同時又使得其它的可能性成為可見的。一般化，作為這兩個面向的統一，使得結構化了的複雜性（即organized complexity（組織了的複雜性））出現。

選擇得經受考驗一事是與事物 / 時間 / 社會面向的不連續性相關連著。這一命題應該解釋了，冗餘的複雜性如何地被用於演化性的構築過程。理論史來看，此命題取代下述看法：期望始終就是評價性地或「精神貫注地」與對象關連著（註75）。或許可以說，若沒有評價

（Bewertung），對成功的諸指示的選擇一事就不會出現，或者可以說，此選擇將自己固定為一個在意識及溝通中的評價。但，這樣的說法

只是表達出經受考驗這件事，或表達出人們事後對經受考驗一事的操控。這個作為基礎的事態在理論上及尤其是功能上引人興趣的是：正是諸意義過剩必須選擇性地被使用；以及，這個»必須«在選取期望這個意義下是一個「可能」，這些期望擴及到不連續性，並且能夠在此意義下證明自己是能作為一般化。

## X

我們已經正式地將意義概念引入社會系統的理論之中，對它的闡述也在此結束，但，我們曾強調，所有的運作的意義關連對心理系統與社會系統來說，都是不可或缺的必然性。這兩種系統是在共同演化的道路上出現。其中一個系統若沒有另一個系統，是不可能出現的，反之亦然。允許我們如此說，這兩個系統已經在意義那兒分化出來。意義是這個茁生的演化層次所特有的»基礎材料«（Substanz）。所以，讓心理，即意識，這個固定點擁有一種高於社會事物的本體論優位，是錯誤的（或較溫和地說：是錯誤選出的人類中心論）。試圖替意義找尋一個»承載者«，根本是失敗作法。意義承載著自己，因為意義以自我指涉的方式使它自身的再生產成為可能。而且，正是這些再生產的形式將心理和社會結構分化開來。

上述所言如何適用在社會系統，將在我們闡明溝通概念（第4章）及事件／結構—關連（第8章）的框架中得到清楚的答案。然而，在預先展開逐一的細部闡述之際，至少必須在此先介紹一基本思想。從結果上來說，心理系統與社會系統兩者區別的根據是，意識或者溝通被選擇出來當作運作形式。個別的事件是不可能從這兩者之間擇一，因為意識與溝通並不會在個別事件那兒相互排除對方，反而經常或多或少會交疊

在一起。這個選取在於意義性自我指涉的運行，亦即在於，當下實現的意義透過某進一步的意義而指涉到自己。意義能將自己嵌入某一事件序列之中，此序列是被身體的生活感覺所固定的，然後顯現為意識（註76）。但，意義也能被嵌入某一事件序列之中，此系列涉及了對他人的理解，然後顯現為溝通。意義是否被實現為意識，或被實現為溝通，這件事並不是「之後才」顯現出來的，反而，意義在當下的實現就已經給出規定，因為意義始終是自我指涉地被建立的，並且意義始終包含著對某一其它者之指示，將此指示當作指向自己本身的路徑。

雖然存在著意義建立時所需的高度複雜的及演化的前提，但不存在著被賦予優位的承載者，不存在著意義的本體性基質。既非意識，也非溝通，有資格扮演這個角色。要讓意識或溝通浮現上來，就得透過網絡化（Vernetzung）這個形式，它同時是實現性的可能性條件，也是自我生產式再生產的可能性條件。意識只有在指向某一其它者時實現自己，同理，溝通也是在另一類型的關連中才實現自己。「承載者」，如果人們想保留此表達的話，因此是諸意義指示之中的一個差異，且，此差異的基礎就在於，諸指示的一切實現必然是選擇性的。

瞭解上述道理是有困難的，原因在於，每個想瞭解此道理的意識本身就是一自我指涉的封閉系統，因而無法從意識裡走出來。從意識來看，溝通也可有意識地被推動，並可被引向接下來可能的意識。但這情況卻不適用於溝通本身。溝通其實只有作為一超越意識封閉性的事件，才是可能的：它綜合了某一意識內容之外的諸多事物。人們可再次意識到此事（或：至少是我意識到此事），並且，也可對此事進行溝通（但自己的意識並無把握，此溝通一定可成功）。



## XI

一個理論依循著意義概念的進路，深入心理系統及社會系統，深入意識及溝通，並且回頭關連到基本的自我指涉時，會影響到我們根據傳統可稱之為»形上學«（Metaphysik）的東西。這些影響發生在兩個層次上，並讓此二層次關連在一起，即，一個層次是諸形上學理論的闡述，另一是»精神史的«層次，闡述這些理論的歷程及其與社會結構發展的相關性。

若人們想保留術語的話，可以把形上學的特性看成一關於存有的自我指涉的學說。存有（Sein）在自己之內製造出一些與自己的關係；例如，自然者利用某自然者，即利用物理學者，»以觀看自己«（註77）。在另一層次上，人們觀察此事，推動著形上學，因為它被安排在物理學之後：為了避免套套邏輯式表述及 / 或細節分析，人們稱存有所為思想，因為存有製造了自我指涉。這樣，人們也可以說，在形上學裡關乎的是存有與思想，關乎的是對存有的思想。

在古典的本體論形上學系統中，邏輯的二元圖式被用來分離及連結存有與思想。一方面，在語言表述的層次上，思想使自己得以可能製造出距離、偏離、矛盾；另一方面，藉著禁止矛盾，邏輯有助於剔除掉那些在思想中偏離存有的東西。思想會意識到自己是作為意識，而且，當思想偏離了存有，思想就會將自己表徵為負面的，亦即表徵為錯誤，表徵為幻覺（註78）。想要求得這種偏離就成了罪惡。

為上述構想的封閉性與無可替代性奠立基礎的是結構限縮（strukturelle Engführung），而此限縮就在於，作為二元圖式的邏輯被歸到思想，同時又被用來安排思想與存有的關係。存有被賦予正值



時，就會要求對偏離存有的思想賦予負值，並再度修正此思想，以使之適應存有（註79）。結構限縮因此是服務於一個主要是調適性的思想概念。所以，從知識社會學的角度來看，當一個社會認為自己是與一個»自然«對立著，既無法支配它，也無法製造它時，結構限縮是言之成理的，同時也表達出全社會系統的分出已被感知，但分出的程度仍是相對較低的。

在往近代社會過渡時，即，從全社會系統的層級式往功能式分化過渡時，形上學構想原本讓人信服的基礎已經改變，而且，正好就是基於以下要談的看法。社會愈來愈持續地討論它自己所創造的實在：個人。個人就是如其所是，就是由社會化及教育所造就的；而且個人具有物理—化學—有機的本質，並因為技術過程而被引導。人因此始終參與了那些有待他自己解決的教育問題，並且，以某種方式早就想得到人們所不欲的事物。形上學如果真的還應該保持可能的話，就必須調整關於存有的自我指涉的構想，以配合這樣的事態發展。

在近代的、由意識之主體性出發的主體形上學之基礎上，人們並未發展出一些最終令人信服的想法——或許，之所以如此，其原因尤其在於存有與思想的對立不能進一步發展為存有與主觀意識的對立。人們曾試圖這麼做，尤其是試圖以無存有的方式思考那個為存有奠基的意識本身（»subiectum«（譯19））。但是，以此方式被逐出存有之外的、追尋自我的主體曾被特定化到認識論裡，或是成為革命性質的——整體而言，這兩種作法都不是適當的出路。一個外在於塵世的主體失去居所且無可定著一事，最終只表示這個理論缺乏概念——而非表示某事物可被有意識的「我」在自己之內發現。

我們不必去決定，形上學對現代全社會而言是否可能的。先前所簡述的意義理論並不將自己認定成形上學。透過深思熟慮，這個理論避免將意義與存有等同（並且也避免將二者對立）。關於存有的自我指涉，它既不表述一個第一哲學，也不表述一個最後哲學。它也避免在專業科別上將自己歸屬「哲學」。然而，兩者的一個關連是毋須爭辯的。一個意義性—自我指涉的系統理論是在任何古典風格的形上學的秩序領域之外，並且同樣地是在近代主體形上學的秩序領域之外。但是，此理論為自己的領域表述出一個自我關連了的封閉性這個構想，然後這個構想再度將關於此構想的表述納入到這個被表述的構想之中（註80）。此理論對於形上學的重要性在於提問的同構性（*Isomorphie der Problemstellung*）。如果這是能運行下去的科學，那麼，不關連到這樣的構想作法，就無法發展形上學理論。然而，首先較重要的是，為意義性—自我指涉系統這個領域推動理論的發展，並且避免那些立基於形上學地位的評閱式干預，這些地位對於新出現的問題來說不再適切了。

上述所言的一切都會影響科學分析的可能性及處境。舊有的看法是：科學依靠的是迎面而立的對象的合理性（*Rationalität*）。在呈現為本體論（*Ontologie*）的框架裡，超驗哲學已拋棄此看法。代之而起的命題是實在「自身」的無可認識性，這也與自我指涉被包含進「主體」一事相互關聯著。由於在此完成的自我指涉系統的再度對象化，此命題並未被解釋為錯誤，反而只是被一般化：每一自我指涉的系統使自己有可能製造出某種環境接觸，而不是接觸環境「自身」。「使自己能夠製造出「環境，這樣一件事在一個無結構的、任意的、混沌的環境之中，是不可能發生的，因為系統在這樣的環境中無法「在內部」有力地證明自己的能耐，且從演化來看，也無法持存（註81）。所以，我們不能再回到迎面而

立的自然的合理性或法則，但，特定來說的認知，以及普遍來說的系統行為，都是以結構了的、且足以被取用的複雜性為前提。

如果人們據此提出一個更明確的問題，即，意義性—自我指涉系統如何能夠觀察及分析其它意義性—自我指涉系統，那麼，意義分析本身應該可以為此提供一把鑰匙。在任何情況中，意義的使用會迫使系統進行一般化，會迫使系統肯定那些能接受考驗的期望，因為它們被分配吸收風險的工作。當意義系統在其環境中遇到意義系統時，這一種意義的自我抽象化或自我簡化會將這些系統所預設的物質材料結構化起來。該謹記的是：環境只能被意義系統以意義形式經驗到並加以處理，而且，這件事也是被系統所限制的。此道理對那些本身不是在意義的形式下運作的環境中的生理系統、化學系統、有機系統也都適用。在環境之中的諸意義系統是一特例，而且，對此特例而言，一般意義下的結構了的複雜性，以及意義特有的一般化，都創造了一些前提，在這些前提之下，自我指涉—封閉地運作的意義系統可以觀察、理解以及分析環境。再聚焦一些來說，此道理也適用於科學分析，因為它一旦分化出來，就會建立起一特有的、自我指涉—封閉的意義系統，以（挑選地）處理它的環境中的諸意義系統。這並不抵觸科學自身要求的»價值無涉«（Wertfreiheit）這個假定，因為此假定只是（不論它在有爭議的具體的解釋中意指為何）象徵了科學系統的自我指涉對所有運作的約束；因此這一個假定並未拒絕在客體那兒的一般化了的結構，以及支撐著這些結構的規範性機制（註82）。

---

（註1）這個必然性曾讓今日仍起著作作用的傳統推論出，人作為 animal sociale（譯註：意指，能進行交往的生物、社會性生物），是全

社會的一部份，即，社會是»由人所組成«。但，對我們而言，這個必然性當然不能得出傳統的推論結果。果真從這樣的前提出發，我們可能無法發展出第一章所簡述的系統理論。所以，人們果真堅持這樣的前提，並試圖藉此支持對人性的期許，就會違背系統理論的普遍性要求。↑

（註2）人們可以好好地在杜威（John Dewey）的哲學那兒研究，偏離»自然的«意義—理論這條正確道路所產生的後果。可參閱杜威的著作，Experience and Nature, Neudruck der 2.Aufl. New York 1958, S.179. »意義.....不是一種心靈的存在；它主要地是行為的屬性«。»屬性«一說並不恰當，而且，將屬性歸因到行為的作法更是不恰當，因為這個行為只能關連到其它事物時才能賦予自身以意義。↑

（註2a）這個建議受到討論，但大多是為了一個鮮明的、可與單純的自然分隔的意義概念而被拒絕。例如 Gerhard Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982; Jochen Köhler, Die Grenze von Sinn: Zur strukturalen Neubestimmung des Verhältnisses Mensch-Natur, Freiburg 1983. ↑

（註3）這種描述的語言讓人想到一種心理系統的指涉。我們可以且必須將這樣的指涉予以抽象化。胡賽爾曾往一個超驗主體理論的方向進行抽象化。我們則往一個能對有效遍及個人系統及社會系統的方向進行抽象化。這意謂著：在接下來的闡述中，諸概念如意向、指示、期望、體驗、行動，皆代表著元素或結構，它們既可放到心理系統，也可放到社會系統。專業術語將我們確立在理論建構這個層次上，但尚未確立在其中一個系統指涉並排除其它的指涉。↑

（註4）史梅司倫（Jan Smedslund）是這樣的意見，請見Jan

Smedslund, Meanings, Implications and Universals: Towards a Psychology of Man, *Scandinavian Journal of Psychology* 10(1969), S.1-15。但是，他也因為這樣的論點而太快捨棄現象學描述的嘗試。↑

（註5）請參閱Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd.I*, in: *Husserliana Bd.III*, Den Haag 1950, S.57 ff., 100 ff.; ders., *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zu Genealogie der Logik*, Hamburg 1948, S.23 ff.。↑

（註6）某種程度上，這是將神經生理學的冗餘複製到另外一個系統層次。對此請見Donald M. MacKay, *The Place of Meaning in the Theory of Information*, in: Colin Cherry (Hrsg.), *Information Theory: Third London Symposium*, Butterworths 1956, S.215-224; neu gedruckt in ders., *Information, Mechanism and Meaning*, Cambridge Mass. 1969, S.79-93.↑

（註7）要強調這種觀點，就要沿著與此處相同的功能路線來定義概念，但是內容上要再縮限範圍。Jürgen Frese, *Sprechen als Metapher für Handeln*, in: Hans-Georg Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, *Achter Deutscher Kongreß für Philosophie Heidelberg 1966*, München 1967, S.45-55(51)此文章便是這樣的作法：「一個行動的意義就是一個作為某特定處境而出現的諸可能性之總體，此行動會被後續的諸行動銜接上；也就是說，一個行動的意義就是其諸可銜接性所具有的多樣性，而且，是此行動打開了這樣的多樣性。這同樣是說：一個行動的意義就是它實現了自己與系統中某一個或多個位置的關連，而且，它在此系統中將自己實現為功能。」↑

（註8）人們常常如此宣稱——例如，高培茲（Heinrich Gomperz）



就是決斷地作出這樣的宣稱，請見Heinrich Gomperz, Über Sinn und Sinngebilde,Verstehen und Erklären,Tübingen 1929,S.32 ff.。↑

（註9）這裡或許會讓人覺得回想起一切綜合性判斷的最高原則：  
（»每個對象在一可能的經驗之中皆處在直觀對雜多的綜合統一的必要條件之下«；以及：»經驗的可能性的諸條件其實同時就是經驗的對象之可能性的諸條件«康德，《純粹理性批判》,B197）。不同於康德，我們是基於選擇，而不是（或，至少主要不是）基於有利於判斷的綜合的可能性，將複雜性（多樣性的統一）予以論題化。↑

（註10）因此，超驗理論也曾自認不得不以一些運動概念來研究，不過，最終它仍應該說明這些概念何以出現。↑

（註11）貝特森（Gregory Bateson）以一個仍有危險的標題»心智«證實了相同的事態，德文甚至譯為»Geist«（譯註：精神、心靈之意）。請見：Mind and Nature:A Necessary Unity,deutsch:Geist und Natur:Eine notwendige Einheit,Frankfurt 1982。↑

（註12）接下來的闡述，若是與全社會的社會結構演化相互關連時，應該可以發展成關於意義演化的知識社會學。但是，這些闡述在此只有助於約略觸及可能的及歷史上可掌握的前理解。↑

（註13）對此更詳細的說明，請見Niklas Luhmann,Frühneuzeitliche Anthropologie:Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.162-234。↑



（註14）這包含系統自身將自己應用成一個與世界有別的差異。對此，我們馬上會再回來討論。[↑](#)

（註15）請見George Spencer Brown,Laws of Form,2.Aufl.New York 1972。[↑](#)

（註15a）Yves Barel,Le paradoxe et le système:Essai sur le fantastique social,Grenoble 1979,S.185 f.,此文將事物被擠壓而進入（暫時）被排除事物之列，稱為»潛勢化«（potentialisation）。諸新形式的茁生就可以被解釋為返回取用迄今被潛勢化了的意義儲備。[↑](#)

（註16）反對的意見很常見，但對於這個問題，訊息究竟是結構或者是事件，大多沒有作出一個明示的決斷。請見例如Gernot Böhme,Information und Verständigung,in:Ernst von Weizsäcker(Hrsg.),Offene Systeme I:Beiträge zur Zeitstruktur von Information,Entropie und Evolution,Stuttgart 1974,S.17-34(18)。[↑](#)

（註17）請參閱第8章，節III。[↑](#)

（註18）果真相同者能再次出現，並且，過程一方面持續進行著，同時（但其實並不是同時）此過程開始它自己的重複的話，人們必定只能想像一個過程中的錯亂！[↑](#)

（註19）訊息事件和改變了的運作方式，兩者之間的關連只對觀察者呈現為»記憶«。系統只在當下再生產自己，而且，它不需要記憶也能完成此事。系統有可能會觀察自身，並且將»記憶«或甚至是»不好的記憶«歸到自身。這樣一來，透過自我觀察，吾人便能再度獲得當下令人

驚訝的關於自身狀態的訊息。但，不變的事實依舊是：只有對觀察者來說才存在著被標示為記憶的事物。無法接受這個道理的人，就無法應用此處所提的訊息概念。對此，請比較Humberto R.Maturana,Erkennen:Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit,Braunschweig 1982,S.60 ff.。↑

（註20）一個類似的立場，請特別參閱Donald M.MacKay,Information,Mechanism and Meaning,Cambridge Mass.1969.↑

（註21）克里朋多夫（Klaus Krippendorff）也對»對熵的限制«一事有所說明，請見Klaus Krippendorff in ders.(Hrsg.),Communication and Control in Society,New York 1979,S.439。↑

（註22）對此，請參閱Harold M.Schroder/Michael J.Driver/Siegfried Streufert,Human Information Processing,New York 1967。↑

（註23）這種前決斷在文獻中常被標記（有些過度強調）為問題，接著訊息概念就會為此問題給出解答。但重要的僅是，吾人可以（或依個別情況，例如在訊息突然出現的時刻，像是看到一個醉漢搖晃著）確立一個差異圖示。據此，吾人可以將»經驗«定義為一種能力，將令人訝異的訊息感受為熟悉的，並且能將這些訊息歸入一個差異圖示之中。此差異圖示可以賦予這些訊息以某一訊息值，使人們能藉此有所作為。

（看見服務人員穿著牛仔褲，才發現走錯餐廳）。↑

（註24）這裡並不是指皮亞傑（Jean Piaget）的去中心化概念，即，對於一個依照自我中心所規定的世界圖像的去中心化。這是因為我們不以主體為出發點。但是，兩者的關連性其實是很明顯的。心理系統

與社會系統之所以能透過學習或者演化，以獲得與自身的距離，是因為每個意義都打開一個通向世界之去中心了的入口。皮亞傑預設了一個我們在此處已使用過的概念，將它當成自我中心式的去中心化一事的可能性條件。<sup>↑</sup>

（註25）關於世界這個概念的發展，請參閱Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. 1936, Neudruck 1950, S. 108 ff.。<sup>↑</sup>

（註26）一般來說，人們是以生活世界來標示此情況；例如Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. I, Frankfurt 1981, S. 106. 對此的批判請見Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie kommunikativen Handelns*, München o. J. (1983)。<sup>↑</sup>

（註27）一個流行的看法就是以記號定義的。它可取代主體的意向來定義意義。例如Charles K. Warriner, *The Emergence of Society*, Homewood Ill. 1970, S. 66 ff.。<sup>↑</sup>

（註28）胡賽爾分析表達與指示（Anzeichen）的關係時，就已經準備好這組區別了。請參閱Logische Untersuchungen II, I, 3. Aufl. Halle 1922, S. 23 ff.。<sup>↑</sup>

（註28a）Wolfgang Hübner, *Perfektion und Negation*, in: Harald Weinrich (Hrsg.), *Positionen der Negativität, Poetik und Hermeneutik VI*, München 1975, S. 470-475 曾對此批判地討論過。也請見der., *Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel*, ebda. S. 105-140。確定的是：在否定概念和哲學理論的領域中，不只是有純粹的完美形上學而

已。但是，宇宙、完美、朝向善的創造這些想像，似乎具有一種言之成理的優勢，例如說，懷疑雖然可以作為表述而與這些想像相對立著，但作為理論是不可能的。這也特別展現在宗教對»annihilatio«（譯注：拉丁文，毀滅之意）這個概念有所保留的立場。<sup>↑</sup>

（註29）例如請見Paul Hofmann, *Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit: Untersuchungen über die Grundlagen des apriorischen Erkennens*, Berlin 1929; ders., *Sinn und Geschichte: Historischsystematische Einleitung in die Sinn-erforschende Philosophie*, München 1937。在比較新的哲學中，返回本體論式提問這樣的作法大多結合著對主體—關連的拒絕；例如Max Müller, *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, *Philosophisches Jahrbuch* 74(1966), S.1-29。社會科學的研究反而是走到「不得不以意義方式掌握處境」這樣一個特有的問題上。例如Peter McHugh, *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction*, Indianapolis 1968。<sup>↑</sup>

尤其讓人遺憾的是，在»主體«這個標題下，人們並沒有嚴謹地思考自我指涉和意義之間的關連。否則，主體理論照理也必定會以自我指涉系統的封閉性為取向，並得出一個推論結果是，對諸主體來說，未呈現為意義者是無法存在的。這麼一來，這樣的理論進路也應該放棄談論»意義的喪失«（Sinnverlust）、»危害意義«（Sinngefährdung）、»此在之無意義性«（Sinnlosigkeit des Daseins）（在現代！）。

（註30）請參閱本書第1章的註31引述柏克（Kenneth Burke）在»scope and reduction«這一章的看法。<sup>↑</sup>

（註31）這是一個常受爭論的，但又被持續推動著看法。僅舉一份

文獻，Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd.I, Frankfurt 1981, S.152 ff. 也請見本章的註2a中所提的文獻。↑

（註32）為了更精準地規定這個「被稱為「理解」的運作」，我們在此與日常語言保持距離。日常生活裡人們也會說，他們理解為什麼在冰島的南邊海岸線會找到木頭，雖然在島上完全沒有樹木生長。↑

（註33）請參閱（本書原文頁碼）第63頁。↑

（註34）這類見解為人所熟知的其中一個來源就是索緒爾（Ferdinand de Saussure）：各種概念「sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leur rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d'être ce que les autres ne sont pas」（譯註：法文。「是純粹區別性的，並非積極地藉由它們的內容、而是消極地透過它們與系統中的其他語詞的關係來定義。它們最精確的特性，是作為他者之所不是」）（Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, zit. Nach der Auflage Paris 1973, S.162.）在此，概念性（Begrifflichkeit）在與同一性的製造者的關係下，就已經是一個具有高度成效的特定化，讓人得以應付更具冒險性的諸差異。↑

（註35）這是根據貝特森的說法，請見Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco 1972, S.489。也請參閱S.271 f., 315。我們在關於溝通的章節再回來探討。↑

（註36）因此，吾人根本不可能以諸觀察者的共識來定義單純的事態（像是洛克（John Locke）所言的單純感覺）。請見C. West

Churchman, The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organization, New York 1971, S.97 ff.。↑

（註37）將此看法應用在法律（一般化了的諸行為期望）的案例，此種嘗試請見：Niklas Luhmann, Rechtssoziologie, 2. Aufl. Opladen 1983。↑

（註38）對此，請見Ph.G.Herbst, Alternatives to Hierarchies, Leiden 1976, S.86 ff.。↑

（註39）對此，請見Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil a.a.O., S.26 ff.。↑

（註40）這是史班賽-布朗所選擇的出發點，Laws of Form, 2. Aufl., New York 1972。↑

（註41）請參閱比較詳細的分析，例如Helmut Kuhn, The Phenomenological Concept of »Horizon«, in: Marvin Farber (Hrsg.), Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, Cambridge Mass. 1940, S.106-123; C.A. van Peursen, L'horizon, Situation I (1954), S.204-234; Carl F. Graumann, Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität, Berlin 1960, insbes. S.66 ff.; Karl Schuhmann, Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie: Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls, Den Haag 1971, insbes. S.47 ff.。↑

（註41a）在瓦萊里（Paul Valéry）的小說《Monsieur Teste》中，這是指意識到偶連性：»La notion des choses extérieures est une restriction



des combinaisons«（譯註：法文。》外在事物的概念是組合的限制«），請見Paul Valéry,OEuvres Bd.2,Paris, éd.de la Pléiade,1960,S.65。↑

（註42）對貝特森來說，雙重描述是理論上一個重要概念，他也指出雙重描述這個問題。請見Geist und Natur:Eine notwendige Einheit,dt.Übers.Frankfurt 1982,S.81。↑

（註43）要強調的是，這曾經是一個漫長的發展過程，而且，甚至是奧古斯汀，這樣的創新的時間思想家，看到了遙遠的過去和遙遠的未來還會在遠處不在場者這一黑暗處匯流。將處在可及世界的神秘邊緣地帶中的遙遠未來與遙遠過去合而為一，這一作法似乎象徵著在場 / 不在場、近 / 遠圖式長久不墜的支配地位。↑

（註44）》對意義系統而言«這個插入句在此應該再次提示，時間面向會將某事物詮釋為意義的指示結構，並且，能在意義系統的自我指涉式組織中以過程來處理那些即便沒有意義，但仍然會是時間的事物。↑

（註45）對此再更詳細的說明：Niklas Luhmann,Temporalstrukturen des Handlungssystems:Zum Zusammenfassung von Handlungs-und Systemtheorie,in:Wolfgang Schluchter(Hrsg.),Verhalten,Handeln und System:Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften,Frankfurt 1980,S.32-67。↑

（註46）對此，請參閱Niklas Luhmann,Temporalisierung von Komplexität:Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.235-300。↑

（註47）請見霍夫曼（Paul Hofmann）給出一個自身如此存在著的區別，超驗與內在超驗（Introszendenz）：Paul Hofmann, Sinn und Geschichte: Historisch-systematische Einleitung in die Sinn-erforschende Philosophie, München 1937, S.5 f.ü.ö.。↑

（註48）在此，重新探討論述（Diskurs）的想法（哈伯瑪斯）和時間界限的闕如，應該是恰當的。↑

（註49）這個嘗試是胡塞爾的龐大學圈中最讓人印象深刻的事。請參閱Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, Husserliana Bd.I, Den Haag 1950, S.121 ff., 以及胡賽爾的遺稿：Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana Bd., 13-15, Den Haag 1973。對此遺稿的研究，請見Alfred Schütz, Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, Philosophische Rundschau 5(1957), S.81-107。↑

（註50）這裡特別讓人想到紐坎布（Theodore M.Newcomb）的ABX模式，它是藉由事物取向而提出共識問題。請參閱Theodore M.Newcomb, An Approach to the Study of Communicative Acts, Psychological Review 60(1953), S.393-404; ders., The Study of Consensus, in: Robert K.Merton/Leonard Broom/Leonard S.Cottrell Jr. (Hrsg.), Sociology Today, New York 1959, S.277-292; 以及對此Johannes Siegrist, Das Consensus-Modell: Studien zur Interaktionstheorie und zur kognitiven Sozialisation, Stuttgart 1970. 更進一步請比較Leon Festinger, A Theory of Social Comparison Processes, Human Relations 7(1954), S.117-140; Joseph N.Capella, A Dynamic Mathematical Model of Mutual Influence According to Information Processing Theory, in: Klaus

Krippendorff(Hrsg.)Communication and Control in Society,New York 1979,S.347-365。↑

（註51）在此讓人特別想到源自古代傳統的雙重構想：（為互動系統而設想的）友誼和（為全社會系統而設想的）共同體，兩者接著以後設語意學的方式，經由城市中共同生活的想像或是經由上層階級的行為準則而再度整合。對此進一步：Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?,in:ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2,Frankfurt 1981,S.195-285。↑

（註51a）本書第6章，節VII，將會更詳細地在相互滲透這個概念下，討論道德這個問題。↑

（註52）請參閱Edmund Husserl,Erfahrung und Urteil,a.a.O.,insbes.S.398 ff.:Alfred Schutz,Collected Papers,3 Bde.,Den Haag 1962 ff.,passim,insbes.Bd.III,S.92-115;Alfred Schutz/Thomas Luckmann,Strukturen der Lebenswelt,Neuwied 1975。↑

（註53）一再地提示這個道理，是莫蘭（Edgar Morin）的方法的»風格«。也請比較Henri Atlan,Entre le cristql et lq fumée:Essai sur l'organisation du vivant,Paris 1979;Michel Serres,Der Parasit,dt. Übers.Frankfurt 1981;Jean-Pierre Dupuy,Ordres et Désordres:Enquête sur un nouveau oaradigme,Paris 1982。↑

（註54）也請參閱Niklas Luhmann,Schematismen der Interaktion,in:ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.81-100。↑

（註55）請參閱Julian B.Rotter,Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement,Psychological Monographs 80(1966),S.1-28。關於較新的研究，如E.Jerry Phares,Locus of Control in Personality,Morristown N.J.1976;John H.Harvey/William John Ickes/Robert F.Kidd(Hrsg.),New Directions in Attribution Research,Hillsdale N.J.1976;Wulf-Uwe Meyer,Internale-externale Bekräftigungskontrolle,Ursachenzuschreibung und Erwartungsänderungen:Einige Anmerkungen,in:Rosemarie Mielke(Hrsg.),Interne/externe Kontrollübersetzung,Bern 1982,S.63-75。↑

（註56）對此更詳細的討論，請見Niklas Luhmann,Erleben und Handeln,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3 a.a.O.,S.67-80。↑

（註57）這個區別可以回溯到海德（Fritz Heider）。目前為止，主要是在成就動機的研究下使用這個區別。請見Bernard Weiner,Achievement Motivation and Attribution Theory,Morristown N.J.1974。在關於行動者與觀察者之間歸因差別的較新研究中，這個區別也很重要。請見以下這篇具有開創性的研究：Edward E.Johnes/Richard E.Nisbett,The Actor and the Observer:Divergent Perceptions of the Causes of Behavior,Morristown N.J.1971,S.79-91。↑

（註58）請參閱本書第1章，（原文頁碼）頁72及之後。↑

（註59）對此，也請參閱Niklas Luhmann,Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.35 ff.。↑

（註60）這又再度化是一個首先極為緩慢啟動的過程。文字的字母化（Alphabetisierung）在此過程中劃出一道特殊的門檻，因為字母化（1）容許迅速的學習並因此可廣泛流傳，以及（2）容許各地區的語言彼此分化，因而迫使翻譯變得必要。對此，請特別參閱Eric A.Havelock, *Origins of Western Literacy*, Toronto 1976; ders., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton N.J. 1982。↑

（註61）這是海夫拉克（Erich A.Havelock）所強調的，請見其著作，*Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963。也請參閱Jack Goody/Ian Watt, *The Consequences of Literacy*, *Comparative Studies in Society and History* 5(1963), S.305-345。↑

（註62）對此請見Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln, Graz 1957。↑

（註63）這樣的闡述主要是依循著根特（Gotthard Günter）。然而，根特所發展出來的反省的諸階段是可回溯到一種新類型的、真正的自我意識之無窮性，並且，他將這些階段發展成對反省進行反省的自主事件。因此，根特無法進行關於»「你」的推論«，這個「你」是額外被引入的。有別於根特，我們這裡所表述的文本預設著，近代的意識哲學雖然為社會面向更進一步的分出準備了一個區域，但是，只要意識哲學仍然是被事物面向的出發點所規定，即被思考與存在這組差異（根特的說法：原現象式（urphänomenal）處境»我思考某事物«）的出發點所規定，那麼意識哲學就無法描述社會面向的獨立性，也無法表述那個「我」的內在界域中歸給社會面向的無窮性。根特的表述尤其見諸以下文獻： *Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion*, Archiv für

Philosophie 7(1957),S.1-44,neu gedruckt ind ders.,Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Bd.I,Hamburg 1976,S.31-74。↑

（註64）過去人們常會提醒，自我觀察，自我描述，自我傳記化（Selbstbiographierung），都能夠產生同樣的瓦解效果，而且，特別是當它們在其他人面前或者為了其他人（例如為了出版）而被歡慶時，更有此效果。這已經很常有人提及。例如請見Georges Gusdorf,La découverte de soi,Paris 1948,insbes.S.69 ff.。在此，結果也是穿透至自我—界域的深處，並且，自我觀察在此深處中最終不會找到任何特定的事物，反而就只能觀察自己。↑

（註65）關於時間面向的這些解釋，請參閱：Niklas Luhmann,Weltzeit und Systemgeschichte,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.2,Opladen 1975,S.103-133;ders.,The Future Cannot Begin,in ders.,The Differentiation of Society,New York 1982,S.229-254;ders.,Zeit und Handlung:eine vergessene Theorie,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.101-125;ders.,Temporalisierung von Komplexität:Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.235-301。對於社會面向，請特別參閱 Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2,Frankfurt 1981,S.195-285。↑

（註66）這個情況對於派深思的社會行動系統理論來說是徵候性的，因為他在此理論中將»承諾«（commitment）視為媒介以及變項。請比較Talcott Parsons,On the Concept of Value-Commitments,Sociological Inquiry 38(1968),S.135-160。↑



（註67）人們甚至在此過程中必須換掉真理概念，這樣的作法當然會使事情變得更複雜，其複雜程度高過人們從粗略簡化了的表述所能看出的。[↑](#)

（註68）請參閱，例如Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-aristotelian Systems and General Semantics*, 1933, Neudruck der 3. Aufl. Lakeville Conn. 1949。[↑](#)

（註69）但也有一些正是與此相關的問題解決方法。我們可以想到的是統計學的人造數據中被提高的共識能力，因為這些數據傳達了事物面向和時間面向。[↑](#)

（註70）派深思可能會關連到一般化，並說：是一般化才使得溝通出現。請見The Social System, Glencoe Ill. 1951, S.10 ff.; Talcott Parsons/Robert F. Bales/Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe Ill. 1953, S.31 ff.。[↑](#)

（註71）請參閱I.P. Pavlov, *Conditioned Reflexes: An Investigation of the Physiological Activity of the Cerebral Cortex*, o.O. (Oxford U.P.) 1927, S.110 ff.; 此外還有Clark L. Hull, *Principles of Behavior*, New York 1943, S.183 ff.; Roger Brown, *Words and Things*, Glencoe Ill. 1958, S.286 ff.; Eleanor J. Gibson, *A Reexamination of Generalization*, *Psychological Review* 66(1959), S.340-342; Franz Josef Stendenbach, *Soziale Interaktion und Lernprozeß*, Köln-Berlin 1963, S.90 ff.。[↑](#)

（註72）我並不認為，人們單單藉此就足以將這裡提出的構想當成»辯證式的«。但是，我們確實應該在這個相似點上開始認真討論此構

想與19世紀一些偉大的理論成果（黑格爾、馬克思和達爾文）之間的關係，因為它們所做的一切都是從差異出發，並尋找統一。↑

（註73）回溯到»諸期望«這樣的作法，特別是在關連到一般化時而進入心理學的文獻，同時也藉著與角色理論的關連而進入社會學的文獻之中。例如參閱K.MacCorquodale/P.E.Meehl,Preliminary Suggestions as to a Formalization of Expectancy Theory,Psychological Review 60(1953),S.55-63;Georg A.Kelly,The Psychology of Personal Constructs,New York 1955,insbes.Bd.I,S.46 ff.;Ralph M.Stogdill,Individual Behavior and Group Achievement,New York 1959,S.59 ff.;Johan Galtung,Expectations and Interaction Processes,Inquiry 2(1959),S.213-234;Frank Rosenblatt,Perceptual Generalization over Transformation Groups,in:Marshall C.Yovits/Scott Cameron(Hrsg.),Self-organizing Systems,Oxford 1960,S.63-96;Martha Foschi,On the Concept of»Expectations«,Acta Sociologica 15(1972),S.124-131;此外，期望概念在以下文獻裡的»一般陳述«所具有的重要性：Talcott Parsons/Edward A.Shils(Hrsg.),Toward a General Theory of Action,Cambridge Mass.1951,S.11 f.,14 ff.，或者，韋伯的作品已經談到期望，Max Weber,Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie,in ders.,Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,3.Aufl.Tübingen 1968,S.427-474,insbes.S.440 ff.。↑

（註74）我們在第8章再回來處理。↑

（註75）請參閱Parsons/Shils a.a.O.,(1951),S.11 f.,14 ff.;Neal Gross/Ward S.Mason/Alexander W.McEachern,Explorations in Role Analysis:Studies of the School Superintendency Role,New York 1958,S.58

ff.;Stogdill a.a.O.,S.63;Foschi a.a.O.,insbes.S.126。在派深思的這篇文章，*The Theory of Symbolism in Relation to Action*,in:*Working Papers*,a.a.O.,S.31-62(41 f.)，有一些值得注意的段落談到»精神貫注«(*Kathexis*)和»複雜性«的關連。他的出發點是：規範性的對象關係與精神貫注式的對象關係需要複雜的對象，因為只有這些對象才能在變動的條件下提供諸替代可能性。相對於此，從我們這裡主張的立場來看，必須反過來說，已成功對複雜對象進行的組織會得到諸標準化（*Normierungen*）的支持，並取得感覺的»回報«。[↑](#)

（註76）胡塞爾關於時間意識的構成的分析，在此是具有啟發性的：*Edmund Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9(1928), S.367-496*。上述所謂的»固定於身體的生活感覺«的說法，當然是在胡塞爾晚期哲學中才清楚地出現。在這個問題中，（自身的有機體的）生物系統和心理系統之間的差異是決定性的。意識的統一和自主之所以受到條件限制，是因為它無法以意識的方式領會在身體那兒所發生的種種。[↑](#)

（註77）*George Spencer Brown, Laws of Form, London 1969, Neudruck 1971, S.105*。此外，請參閱此為主題的會議論文集，*Gerhard Roth/Helmut Schwegler(Hrsg.), Self-organizing Systems: An Interdisciplinary Approach, Frankfurt 1981*。[↑](#)

（註78）對此，特別是關於這種返回到未反省的二值性，請參閱 *Gotthard Günther, Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion, a.a.O.*。[↑](#)

（註79）我們當然承認，這樣的想法並未如此簡單地被執行著。最

重要的修正在於，人們也容許存有具有否定者的可能性——但這發生於一個本身被預定的完善化無法實現時（即steresis（匱乏），privatio（剝奪））。↑

（註80）我們要特別指出這裡出現的邏輯問題。這些問題不只是涉及諸理論»再進入«它們的對象領域之中（請比較Spencer Brown a.a.O.,S.69 ff.,Francisco J.Varela,A Calculus for Self-reference,International Journal of General Systems 2(1975),S.5-24），一般來說還涉及在（必然是二元的？）邏輯圖式被應用在（以古典來說：）思考與存有的關係之結構化；也就是對於同一性原則、矛盾禁令及被排除第三者的定律之詮釋。根特（Gotthart Günther）對這樣的關連特別感興趣，請見Günther,a.a.O.。↑

（註81）這與前面（第1章，（原文頁碼）頁31）提到的命題是同義的：並不存在著僅由內部限定了的構成。環境至少必須提供»噪音«。

↑

（註82）價值無涉（Wertfreiheit）這個假定，作為科學系統中對諸自我指涉性關連進行過程化時的綱要，是具有方法上的意義。（我們把方法定義成這樣的綱要！）但是，向諸方法提出這個假定，這樣的作法所能具有的可信性（Plausibilität）也取決於研究對象的諸關連，特別是取決於科學系統中諸理論的複雜性。因此，當我們發展一些理論，而且這些理論放棄「社會事物的規範性構成」這一素樸的命題，並前進到能更精準地陳述規範與價值的功能時，便是往價值無涉的方向邁出一步。

↑

（譯1）per se notum，拉丁文，意指，自己證明自己為是。↑

(譯2) *annihilatio*, 拉丁文, 意指, 被宣稱無效。↑

(譯3) *res corporales/res incorporeales*, 拉丁文, 意指, 有體物 / 無體物。↑

(譯4) *universitas rerum*, 拉丁文, 意指, 諸物集合而成的總體。↑

(譯5) *sōma tou kōsmou*, 希臘文, 意指, 世界的軀體。↑

(譯6) *machina mund*, 拉丁文, 意指, 世界機器。↑

(譯7) *series rerum*, 拉丁文, 意指, 事物的順序。↑

(譯8) *conditio sine qua non*, 拉丁文, 意指, 不可或缺的條件。↑

(譯9) *Realitas*, 拉丁文, 意指, 實在。↑

(譯10) 本書大量使用*ego*與*alter*這兩個拉丁文字。*ego*是「我」之意, *alter*是「另一個、相對峙的、相異的」。*alter ego*字義可譯為「他我」、「另一個自我」、「第二個自我」。在本章幾乎全部是指對立於*ego*而存在的另一個*ego*。此外, *alter ego*也可用於吾人自我觀察時的其中一個對話者。↑

一方面, 譯文尊重作者的寫作方式, 沿用拉丁文, 另一方面, 比起「我」、「他我」、「另一個自我」這些中文表達, *ego*與*alter*較不易引起混淆。故, 譯文完全保留此二拉丁文字。

(譯11) *animal sociale*, 拉丁文, 意指, 能進行交往的生物、社會性生物。↑

(譯12) *memoria*, 拉丁文, 意指, 記憶。↑

(譯13) *phantasia*, 拉丁文, 意指, 幻想。↑

(譯14) *prudentia*, 拉丁文, 意指, 審慎、睿智、先見。↑

(譯15) *varietas*, 拉丁文, 意指, 多種樣態、變化。↑

(譯16) *praesens*, 拉丁文, 意指, 當前、在場。↑

(譯17) *novus*, 拉丁文, 意指, 新奇、年輕。↑

(譯18) 此字或寫為*Oktroy*、*Octroi*, 字源為拉丁文*auctoritas*, 影響、聲譽之意。*Oktroi*原本是指賦予被徵稅者特定的權利。此處為優位或特權之意。↑

(譯19) *subiectum*, 拉丁文, 意指, 置於下面作為基礎者。↑



## 第三章 雙重偶連性

### I

標示這一章主題的概念將我們引向社會系統理論。»朝向一般行動理論«這一選集<sup>(註1)</sup>應是綱領式地介紹社會科學中普遍理論的發展，書中的»一般性陳述«給了雙重偶連性概念一個顯著的份量。到目前為止，這個概念以及奠基它的問題態勢卻仍未受到應有的重視<sup>(註2)</sup>。人們尤其是這樣地對待派深思的其它作品<sup>(註3)</sup>。所以我們必須精確地研究這個概念，以便能辨識出，它與迄今為止討論過的理論態勢有何種關係。並且我們將看到，之前討論到的將會再出現：系統、複雜性、自我指涉、意義。

派深思的出發點是<sup>(譯1)</sup>：如果Alter將其行動依賴於，Ego如何行動以及Ego如何將自己的行動銜接到Alter身上的時候，那麼就不會出現行動。這個純粹的、且無法再進一步闡釋的自我指涉性規定的循環，使得行動無法被規定，並且使之無可規定。所以這裡關乎的不是一個單純的行為一致，也非關乎不同行動者的利益與意圖的協調。反而，這裡關乎的就只是社會行動的可能性的基本條件。不解決雙重偶連性這個問題，就不會出現行動，因為缺乏規定的可能性。所以，派深思將雙重偶連性這問題的解決之道納入到行動的概念裡，其方式是，將具有共識假設的規範性取向視為行動不可或缺的特徵。然後這就接上四個功能的圖式。

這裡所得到的理論收穫是不容輕率地流失。所以，重要的是確認，派深思已清楚地越出單純的順應理論（Konformitätstheorie）以及協調理論（Koordinationstheorie）之外。我們確認，雙重偶連性問題是屬於行

動可能性的條件，且因此，行動系統的元素，即行動，只能在這些行動系統之中並且是透過雙重偶連性問題的解決，才能被建立起來（註4）。而更重要的是，小心謹慎地從雙重偶連性這個問題走到關於此問題之解決的想法，而且，在這裡我們與派深思分道揚鑣。

如上所說，派深思在一個假定了的（而且受到周延保護的）價值共識（Wertkonsens），在一個共同同意的規範取向裡，在一個»共有的象徵系統«裡看到了解決方法，這個系統就如同一個»符碼«般具有規範特色。從理論史來看，這樣一個建議曾在過渡時期被表述過。他以本世紀前半期的社會學來預設：所有的社會傳承著文化，而且每一個社會情境因此始終已在文化之中。能讓社會秩序一再地重新可能的長期結構就在於這個文化的遺產，也就是在於過去。相應地，秩序問題就不是政治支配（Herrschaft）的問題，而是一個社會化（Sozialisation）的問題。相互滲透概念（Interpenetration），就如派深思所使用的，把這一視角帶到一個公式裡。所以，提問就只能移到過去。人們便一直將社會文化的演化視為異常的社會化（deviante Sozialisation），但原則上，社會系統的構成始終是與一個現存著的文化符碼相繫，雖然演化還必須解釋符碼的出現與功能。

同時，雙重偶連性這個公式透過它的內在循環性也超越了傳統理論的進路，並保證帶來新意。沒有必然的理由要求我們只能以現存的共識，即社會面向，來解決雙重偶連性問題。針對此問題，還有其它的功能等同項，例如時間面向的解法。Alter首先在一個仍不明朗的情境裡嘗試規定他的行為，以一個友善眼神、手勢、禮物當作開始——然後等待，看Ego是否以及如何地接受對方所建議的情境定義。在起始的照亮之下，所有接下來的每一個步都是能化約偶連性的、起著規定作用的行

動——不論是正面的或負面的。我們還會再回來討論這個問題。

當我們擴展開派深思理論中解決問題的框架時，理論也就更能夠接納偶然（Zufall）。我們可以接上一般系統理論的»從噪音中產生秩序«（order from noise）這個原則（註5）。此原則不必是一已確立的價值共識，因為雙重偶連性問題（也就是：空洞的、封閉的、未被確定的自我指涉）正是能吸入諸意外；雙重偶連性使秩序對於偶然更加敏感，而且，果真沒有價值共識的話，人們會發明共識。etsi non daretur Deus（譯2），系統仍然出現。

理論取向的轉變會要求我們進一步修正派深思理論對前提的表述。（在一個並非確定的意義上）派深思曾思考過行動主體，他們具有自己規定（而不只是天生既予）的需求而相互對立著，並且在滿足需求時相互依賴著。然而，如此掌握問題是有所不足的。如果在行動主體（代理者、行動者）那兒所謂的»有機體«（後來稱為»行為系統«）及»人格«，正是在行動系統裡被分化出來的，即，不是先於系統而存在的，那麼，我們必須問，被標示為Ego及Alter的行動主體到底是什麼呢？而且我們必須追問，要如何掌握偶連性，如果所有已規定了的秩序只有在雙重偶連性這問題的基礎上才會形成的話。

為了得到解答的可能，首先我們把雙重偶連性的提問移到較一般的理論層次，以便處理意義的構成以及始終持續伴隨著的意義過程化。如前一章所言，我們是基於系統擁有開放的潛能以供作規定意義，來談Ego及Alter。對於一個在自己本身或在別人那兒有所體驗的人來說，此潛能是以當時的界域形式而給定的。一旦有某個體驗著意義的心理系統，雙重偶連性這問題便始終似可見及地在場。這問題四處伴隨著所有

的體驗，一直到遇著另一個個人或一個被賦予選擇自由的社會系統為止。此問題便在當下變成行為相互配合的問題。具體的、真實的心理系統或社會系統或這些系統所留下來的痕跡（例如，書寫文字），提供了一個起因，讓此問題當下實現。然而，人們相遇這一單純的事實還不足以使雙重偶連性變得急迫；只有當這些系統以特別的方式被體驗並被處理時，才會出現雙重偶連性的一個具引發力量的問題（並因此才能構成社會系統）：即這些系統被當作無盡開放的，能根本地避開外在介入的意義規定的可能性。所以我們使用Ego以及Alter（或alter Ego）這些特別術語。Alter及Ego這兩個概念因此應開放地面對：是否關乎心理系統或社會系統，是否這些系統同意某個意義過程化。

按上述說法，我們必須擴展偶連性這個概念，也就是要回溯到最初之時模態理論（Modaltheorie）對此概念的掌握方式。要將必然性（Notwendigkeit）與不可能性（Unmöglichkeit）兩者予以排除後，才能得到偶連性概念。既非必然且也非不可能者，就是偶連的；亦即，某事物可以如其所是（如過去所是，如未來所是）者，但也可能是其他者（註6）。因此，這概念基於可能的其他性（Anderssein）而標示出既予者（被得知者、被期待者、被思考者，被幻想者）；它是在「可能的變異」這個界域上標示著對象。它以既予的世界為前提，因此絕不是標示可能者，反而要標示的是，從實在來看的可能的其他者。在這意義上，人們最近也談到一個真實的生活世界的»可能世界«（註7）。所以，在雙重偶連性概念裡，可能者之存在（Möglichsein）第一個且無法取代的前提就是這個世界的實在。

上述已修正了對於雙重偶連性的理解。這是有別於派深思的框架，並具有一個雙重作用。為了社會裡不同的意義視角（社會面向），雙重

偶連性使一特殊的世界面向得以可能分化出來，且，它也使得特殊的諸行動系統分化出來，即社會系統。據此，社會性質者（**Soziales**），作為諸觀看視角是否一致或分歧的問題，在所有意義上是可及的。同時，這問題是一特殊的動因，使那些能與環境有別的諸系統選擇性地協調內部的諸行動。藉著修正派深思的理論徑路，我們就把現象學與系統論，意義分析與系統／環境分析，兩兩結合起來。這當然還需要調整，而且一定要超越派深思的陳述的抽象程度。

## II

在表述雙重偶連性這問題時，人們易被誘導，在兩造，即Ego與Alter，將人、主體、個體（**Individuum**）、個人（**Person**）想像成完全具體化了的的存在。這既非完全錯誤，也非完全正確。雙重偶連性的定理正有助於解消這樣一個密實的前提。可是，這只有等到我們提出替代物時才能發生。我們把此問題的某基本部份移到»相互滲透«這一章。目前我們只需一些具有澄清作用的提示，它們涉及此解消過程所能獲取的理論優點。

我們尤其必須告別傳統的處理方式，因為它試圖以»交互作用«（**Wechselwirkung**）、»映像«（**Spiegelung**）、»視角的相互性«（**Reziprozität der Perspektiven**）或甚至是效能的相互性等概念解決雙重偶連性問題（縱然他們不是如此稱呼這個問題）。因此，在過去，人們是透過諸相異者對稱地牽制的方式，找到統一。相應地，社會性質者就被想成是個體之間的關係，此時人們得想到：關係不消失的話，個體也無法消失。這個想法慢慢地並且幾乎不被察覺地變得不適當了，因為視角的特有選擇性以及對立者的不可掌握性愈來愈被強調。最後，複

雜性問題以及必定有所選擇地化約複雜性這個問題，使得所有這類的對稱模式崩解，因為複雜性化約一事是在當時系統的內部且自我指涉地被引導著。

人們如果談映像的話，在某個範圍上可能要考慮到，這些相互映射、放大或縮小，或以某方式扭曲的鏡子，會將»主體的«成份帶進來。然而，就自我關連的選擇愈來愈強來說，這個譬喻是不恰當的；且，當人們懷疑，哈哈鏡無法同時顧及到另一面鏡子的扭曲時，這個譬喻就更加不恰當了。這也就是說：當我們把這個譬喻拿到以自我指涉方式運作的諸系統間的關係層次時，譬喻自己就瓦解了。鏡子碎掉了。但，沒有這個譬喻，人們也根本無法想到視角的相互性，且，關於相互預期（»有目的«）式的交互作用的想法也因此消失。簡短地說，我們可以追問，人們到底還能如何想及一個關係的統一，以便將多數的自我指涉系統連結在一起。關係本身就是化約複雜性。這正是說：關係必須被看成茁生的系統。

縱然是基於其它的理由，»象徵互動論«也不能令人滿意。這個理論方向將一位偶連地行動的alter Ego內建到Ego之中，並且，極為正確地看到兩造使用象徵時就是一中介的過程。但是這理論只在互動的一面處理雙重偶連性問題，它假設著，問題在另一面裡是相同的。它可以說只處理了一半的雙重偶連性，並因此仍是行動理論。然而，社會系統是透過以下（並且只透過以下方式）而出現的：雙方都經驗到雙重偶連性，並且，對雙方來說，這樣一個情境的不可規定性賦予每一將要發生的活動以一種能建立結構的重要性。這是行動這個基本概念無法掌握的。

在雙重偶連性這問題概念上建立起來的社會系統理論的脈絡中，我



們能更清楚地顧及社會系統與心理系統之間的分化。為了使溝通能真正進行，帶有雙重偶連性的情境確實需要最低程度的相互觀察及基於知識的最低程度之期望。同時，這種情境的複雜性使參與者不可能相互地完全理解對方，而且，也不可能完全理解每個人所看到的有所變異的系統運行。對此，我們可以流行的社會學語言來表達：社會系統在進行再生產時所需要的相互認識之程度是一個變項，這變項在不同的系統以不同的程度被實現出來，並隨著社會系統的類型而變化著，也因此依賴於社會文化演化過程中所出現的多樣類型。所以，我們必須顧及到諸社會系統的»個人化«的不同形式與程度（或者，顧及一個類似的變異情況，如果在Ego及Alter那兒所涉及的不是心理系統，而是社會系統的話）。這就意謂著，我們不再將個體及行動者看成是實質化的存在，不再讓他們作為某些特性的承載者以使社會系統的建立得以可能。反而，從社會系統的層次出發，我們提出這個問題：為了能夠溝通，參與者必須要相互理解到什麼程度？

我們將那些被心理系統或社會系統觀察的心理系統稱之為個人（Person）。由此，個人系統（personales System）這個概念是一個有觀察者觀點涉入的概念，自我觀察（也可以說：自我個人化（Selbstpersonalisierung））在此也是可能的。因為人們可以假設，關於心理系統的任何理論都實現出了一個觀察者觀點，所以可以將心理系統與個人系統視為幾乎等義而談論之。然而，概念上的區別仍是重要的，因為觀察者在乎的相關重要性可經由「個人」這個概念更強地表達出來。若所關乎的是表達出，社會系統的溝通再生產是依賴於參與者的個人式屬性，那麼，我們不是在談社會系統的»心理化«，而是在談社會系統的»個人化«。

接下來一個同樣是術語困擾的問題，一樣難以透過借用的、人們在日常世界裡可理解的表達得到解決。在這裡，為了進行有生產性的分析，比起社會學者通常對自己的要求程度，更加仔細的說明以及更加細微的概念區分是有必要的。高度複雜的、使用著意義的諸系統是屬於雙重偶連性命題所預設的下層建築。這些系統對彼此而言是不可透視的且是不可計算的，它們可能是心理系統或社會系統。我們必須暫時略過它們的差異，並因此要談「黑盒子」（註8）。這麼一來，雙重偶連性的基本情境就簡單了：不管是基於何種意外，兩個黑盒子都和對方有關。每個盒子在其界限之內，以複雜的自我指涉運作來規定自己的行為。因此，它所能看見的一切必然是化約。每個盒子假定對方是和自己一樣的。所以，諸黑盒子在所有的努力以及時間的付出（它們自己始終會快一些！）之後，對彼此而言仍是無可透視的。所以，縱然它們是非常機械地運作著，仍必須在彼此的關係中假定未被決定性

（Indeterminiertheit）與可決定性（Determinierbarkeit）。縱然它們自己是「盲目」地運作著，在彼此的關係中仍然能較好地行駛著，如果它們彼此在系統／環境這關係上假設著可決定性，並且依此觀察自己的話。去估量對方，這樣一種嘗試必定會失敗的。若我們嘗試從對方的環境來影響對方，或許有機會成功並可收集經驗。藉著承認對方有自由，無可估量性（Unberechenbarkeit）這件事被吸收掉了（註9），幾乎可以說是「被昇華」（sublimieren）（註10）。當諸黑盒子彼此相遇時，可以說是製造了白色性質，這對交往的兩造來說至少是足夠的透明性。他們透過自己的單純假定，就製造了實在的確定性，因為這個假定導致了alter Ego對這個假定作出一個假設（註11）。就如前面已經談及的「相互式」構成（註12），將意義的物質材料吸收到這個秩序層面一事也預設了兩個相互觀察的自我指涉系統。對於交往中具關鍵性的少數角度來說，它們的訊息

處理容量可能足夠了。他們仍舊是分開來的，並不融合在一起，他們並沒有比以前更瞭解對方；他們專注在對方的身上，他可以被觀察為某環境中的系統，被觀察為輸入與輸出，並且，他們這時會在各自的觀察者角度下自我指涉地學習。他們可以試著透過自己的行動去影響他們所能觀察到的，並且可以從回饋中再次學習。以這樣的方式，一個茁生的秩序出現了。那些使秩序得以可能的諸系統的複雜性限定了秩序，但，秩序並不依賴於此複雜性也能被估量，能被控制。我們將這個茁生的秩序稱為社會系統。

對於後面將要談到關於結構的一切來說，重要的是清楚地確認，哪一類的限制在這裡起著作用，以及，哪些類型的不確定性被除去或被縮小。社會系統所立基的以及所依賴的，並不在於那些處於雙重偶連性的系統可以相互透視並預測對方。社會系統之所以是系統，正是因為不存在著基本的狀態確信性（Gewißheit），也不存在著由確認性所建立起來的行為預知。由此而來的不確信性，只能從參與者自己的行為加以控制（註13）。參與者在這樣一個情境中以自己的行為給自己提供保證，這一件事的可能性會因系統的建立而有所限制（＝結構化）。只有這樣才會出現自我生產式的再生產，行動才會接著行動出現。是穩定的期望，而不是穩定的行為，吸收了不確定性（Unsicherheitsabsorption），這當然預設著，若不以期望為取向，就不會有行為選擇。

因而，在雙重偶連性的脈絡裡，期望一事對於建立起茁生的系統有了結構價值，並因此有了一種特有的實在（＝銜接值）。此道理同樣適用於所有語意式化約，因為參與的系統是藉著語意式化約來製造出足夠的透明性，以便它們相互觀察及溝通。在這裡可以完全清楚地看到，我們的表述不再立基於派深思的基礎。這讓我想到了像是個人、智力、記

憶、學習這些概念。》個人《這概念代表著，人們無法觀察，期望如何經由關連而在一個心理系統中變得較有可能（或者換一個表達方式：》個人《這概念代表著，人們在相互結識時取得了確定性）。》智力《這概念代表著，人們無法觀察，自我指涉系統在與自己接觸時如何地選擇了某一個，而非另一個解決問題的方式。》記憶《這概念代表著，人們無法觀察到，一個系統的複雜的、當下的狀態如何進入到下一個狀態，以致於人們必須另外回頭去找一些被挑選出來、已發生過的輸入來當作指示物。》學習《這概念代表著，人們無法觀察，訊息能引起廣泛的影響，是因為訊息在系統內能對結構造成局部的影響，但又不中斷系統的自我指認。我們還可以舉出更多的例子（註14）。這些例子指出，去找尋某些事物的一個心理性的或甚至是有機性的基質，如個人、智力、記憶、學習，是徒勞的。所關乎的是由觀察者所製作的諸捕捉工具，藉著它們，無法被觀察到的事得以被說明，並且被引到兩系統接觸時的茁生層次。此作法一旦發生，而且這位被觀察者知道此作法的話，那麼他可能因此被鼓動，也以此作法來指引他的自我觀察（這個自我觀察也面臨著同樣的問題），並因此，他會在經驗之後相信，他是一個個人，具有智力和記憶，可以學習等等。而且，沒人能反駁他，因為沒人能比這些概念更精準地觀察他。

因此，這種》心理學的《的事物也一併屬於社會系統的茁生實在，要歸功於雙重偶連性所致的自我催化。這絕不是說，若與作為基礎的系統的那些堅硬事實相比的話，所關乎的是表象世界，虛構、單純的詞語。在茁生的關係中，實在並不會多一點或少一點，也不會逐漸減少，反而，實在只會有各自不同的但有所選擇的銜接能力。所關乎的是，即便存在著不透明的複雜性，仍能重新製造出透明性，而且這只有經由新層

次之系統建立的茁生才能達成。

當然，以這種方式獲得的相對透明性是要付出代價的。它必須以偶連性的經驗償付。系統取得結構時並無任何支撐的基底，這件事的代價是全面地承認：其它的方式也是可能的。關於對方的認識和估量是無法達到的，取而代之的是承認對方的自由，這樣人們就可以專注在有助於運用偶連性的那些知識之上。這樣一個化約就被固定在對行動的體驗。這是一個理論上位居重要地位的命題，它具有高度整合的力量，並且，正是對自由的承認一事引導著這個化約。行動，這個意義單元，就被構成為對選擇可能性的化約及開放之綜合。行動的功能就是，維持這一綜合，並於再生產這一綜合時使之具有銜接能力。所以，在兩個黑盒子交往時所發生的，就對它們呈現為行動。行動是一個被歸因到諸系統的選擇。不管行動接下來如何地被理性化為對諸選項中之選取，如何地被表達為一個決斷，如何地被關連到動機：行動首先無非就只是一個被實現了的偶連性，並且，從觀察者來看，是一個在不可估量的事物中所植下的期望。在關於溝通的一章裡我們會再詳細地討論。

上述看法對以下的問題具有重要的影響：一個基於雙重偶連性所建立起來的系統首先是在哪個差異之下運行。在現代的個體論與行動論的脈絡裡不難看出，人們在此是從行動者的自身利益與目的出發（不管行動者被設為是多麼主體的、非理性的、缺乏訊息的及錯誤的）。然而，雙重偶連性這個定理導出了另一個結果。使系統運行並因此找到取向的是以下這個問題：對方是否要接受或拒絕一個溝通，或將此問題簡化為行動的角度：一個行動對於對方是有益處的或有損害的。為自身利益著想的立場是後續才發生的事，是因對方回應某一意義建議的方式而產生的。追求自己的效用一說是一個過高要求的立場，遠高過人們一般

將它當作前提時所需的程度（而且，相關的理論也是非常晚才發展出來的理論）（註15）。反過來說，如果開始溝通的一方無法得知或不在乎，另一方是正面或負面地回應溝通時，社會系統應該無法運行。這樣一個觀點下完全不確定的情境，即便不致於每次的接觸都即刻被中斷，首先應該會使人們致力解釋，是什麼樣的前提造成了一個人會與其同伴有如此的差異。

最後，我們還必須顧及到，如此生出的偶連性經驗會對世界起著作用。這經驗不被固定在系統間的關係，不侷限在茁生的社會行動系統上，因為黑盒子相互地知道自己是對方當下的環境中的一個「具有環境的系統」，並且依此相互對待。任一造都能將他的環境或世界完全地與在他的環境之中具有環境的諸系統區別開來。由此，在行動之外，與環境關連著的體驗變得重要了——因為只有當人們知道，自己如何地在對方的環境之中被對方體驗著時，才能針對著對方有所行動。最後，在雙重偶連性這個條件下持續運作後所產生的一般了的結果是，所有意義的社會面向：在每一個意義上，人們都可以問，自己是如何被別人經驗及被處理的。

無可透視的諸系統取向於某一環境，同時，在此環境中出現了取向於某一環境的諸系統。這些系統的複雜糾葛的結構迫使我們區別兩件事，一是對所有系統皆是構成性的「系統 / 環境」差異，另一是某些特定系統之間的關係（註16）。這就是系統承受考驗的背景，讓我們可以看到意義的演化，以及，體驗與（可歸因的）行動這個區別的演化。每一個意義發生時刻都為不同的「系統 / 環境」指涉提供中介點，也可以說是提供一個專為整合而設的可能性。同時，這樣的思考也解釋了內在於意義的社會面向與社會系統之形成，此二者之間的關連。所有意義的社



會面向都涉及整個世界，涉及從當下具體的此處及此時而來的自身體驗之廣闊性（Weiträumigkeit），以及被估量的他人體驗之廣闊性。這樣的世界之廣闊必須被化約成只能邊緣地被瞥見的事，這也正呼應了世界的廣闊。相反地，只有當不同的心理系統或社會系統的行動必須相互協調，使一個行動的選擇是另一個行動選擇的條件，或反之亦然，社會系統才能建立起來。社會面向的構成是社會系統構成的必要的，但非充份的條件（就如同體驗是行動的必要條件，但不是充份條件）。社會面向讓人們可以看見，在所有的意義那兒存在著諸系統視角分歧的可能性。被共同掌握之事，對所有的參與者來說有極為不同的意涵。然後，這個分歧就可以用來建立社會系統，為系統的建立提供了動因，或多或少迫使系統建立起來。要求有所行動這件事就在於體驗的分歧性。雙重偶連性製造了要有所為的壓力。但同時，在體驗與行動這個差異上，我們可以看出，在看法以及體驗的處理方式上的諸多差別還無法決定出，如何去行動。社會系統在建立時尚有一個問題要解決：社會行動的雙重偶連性問題，這個問題是隨著所有的意義建立而生的。

### III

在繼續探究這個對能構成系統的雙重偶連性問題之前，我們先進入一個科學理論的，涉及到理論形式的反思。我們要開始處理的這個理論並不以完善及完善之不足為取向，反而是以一個科學特有的旨趣為取向，即，將經驗內容瓦解並再組合。這個理論的出發點並不是：世界雖是»有秩序«，但有缺點，可藉助於科學而獲得補救。這個理論並不是靠著秩序的穩定被危害或偏離、指數式發展趨勢或犯罪這些現象，而採取»社會問題«途徑。不容置疑，這類論題是值得研究的，但是它們並不規定理論的進路，也不規定提問。這裡所關乎的並不是一個承認旨趣與

治療的旨趣，也不關乎保持存在的旨趣，反而首先是關乎一個分析的旨趣：關乎打破常態性的表象，關乎對經驗與習慣的懸置，而且是在這個（在此並非超驗理論所指的）意義之下：關乎現象學式的還原。

這裡提供的方法論處方是：去找尋一些理論，它們能成功地將常態者解釋成是未必可能（註17）。在功能論的角度下，某些提問是有此能力的，它們能夠將生活世界裡常態的經驗內容表述為已經成功了，但也可能有其它的問題解決之道。自從開始遠離宗教的世界安排，也就是從17世紀開始，就有許多這種鋪設過程的技術的例子。笛卡兒反對所有的可信性（*Plausibilität*）而主張：在當下這一瞬間、之前的與之後到來的瞬間並不存在著關連；上帝因此必須在每瞬間重新創造世界。稍後，世界史的歷史意識這個論題代之而起，此意識是在當下特有的時間界域裡建立起來的。或者：霍布斯認為，每個人都畏懼別人，並因此被引發產生預防式的敵對性，一旦這也能被估算到時，就更加迫使別人早一步行動。面對如此提法的，且是以反歸納方式表述出來的問題時，國家的責任是*creatio continua*（譯3）。另一位作者認為，當某人要給別人某些東西的話，但若稍後所關乎的是感恩或者是報酬的話，那麼彼此對於贈物價值的相互理解就不可能了。對此問題的解決是求助市場／價格—機制。最後一個例子是與教育有關連的：假如教育者對學生所起的作用是必要的話，那麼，將學生教育成是自由這件事究竟如何是可能的（註18）。在以上這些例子中，若將問題交回到生活世界、歷史的事實性、可運行的制度，就可能是了無新意的作法（但一般總是這麼做的）；因為這裡所關乎的正是，在其它諸可能性的背景下對這個生活世界的重構。

上述所舉的例子展示了早期對一項理論技術的掌握方式，為的是將常態者解釋為未必可能。它們讓人注意到其中的兩重性。這些作者在鋪

陳理論時皆關連到時間問題，且，皆關連到某些功能系統的特有問題（註19）。在這兩個角度中，這些例子首先仰賴的是一些特定問題，這些問題在全社會系統從等級秩序轉變成功能分化的系統時必須儘快處理，並取得新的語意形式（註20）。社會秩序如何可能，這個問題也以近代的、科學特有的反省風格得到了精確的分析（註21），且，特別是社會學約在一百年前開始藉著這樣一個提問法來找尋理論整合（註22）。

在特別的諸社會學提問中，我們同樣可以區別兩個問題範式，並依此得到一些友善的、有用的理論，以及一些嚮往「未必可能者成為或許可能」一事的理論。前一個理論變體有它自己的傳統；當我們明確地追問，社會秩序如何可能時，後一個變體就會浮現出來。傳統中極為流行的看法認為，社會秩序的問題就在於避免或壓抑令人反感的行為、敵意的活動、干擾的活動，因為它們阻止了他人在社會關係中可以得到應有的地位，妨礙他人滿足自己的需求，及妨礙他人舒適的感覺。Pax et iustitia（譯4）或者安全與秩序曾是主要的公式，治安（Polizey）則是手段。對於此想法來說，一個法的政治秩序（霍布斯）之構成或者一個足夠的價值共識就被視為建立社會系統時不可缺的先前條件。因為這個先前條件始終是已被滿足了，所以它只是再「正當化」現存的秩序。人們可以從這個先前條件出發，並因此不再將其基礎視為問題。若是此條件的出現受到質疑的話，那它就會基於理論轄區的緣故被送到演化理論或社會化理論那邊。

然而我們必須追問，社會系統的構成這個基本問題是否真的就在於消除有害者或不願適應秩序者。或，極端地說：把社會秩序理解成是對抵制的行動進行抵制，是否可行？或者，難道我們不必首先要知道，社會秩序究竟是如何可能的，以及，如何地具有更充份的可能性？第二個

掌握問題的方式是始於追問»可能性條件«，並且要以之找尋一個較抽象的，同時是較寬廣的（例如，也將衝突包含進來並當成一個系統的）理論基礎。

我們為上述的掌握方式所做的準備是，徹底地應用雙重偶連性問題。它闡明»社會秩序如何可能？«這個問題的方式是，首先將秩序出現的可能性說成未必可能出現（註23）。當每個人皆偶連性地行動時，也就是說每個人可以有其它的行動方式，又，每個人都能自知且從他人那兒得知此事，並將此事列入估算時，首先，自己的行動能在別人的行動那兒找到接合點（並因此能賦予意義）一事變得未必可能；因為一方的自我確立（Selbstfestlegung）預設著，他方會自我確立，反之亦然。但同時，藉由社會秩序的未必可能性（Unwahrscheinlichkeit），這個問題構想也解釋了社會秩序的常態性（Normalität）；因為，在雙重偶連性這個條件下，不管自我確立是如何偶然地出現及如何地被估量，對其它行動來說，每一個自我確立都取得了訊息值以及銜接值。正因為這樣的系統是封閉地且自我指涉地建立起來的，也就是說，A是由B來規定的，且B是由A來規定的，所以，每一個偶然、起動、錯誤都是具有生產性的。系統發生的前提是結構了的複雜性，且是在非任意分佈這個意義下的複雜性。沒有»噪音«就沒有系統。但是，假如那些要確立自己行動的人得知了雙重偶連性，亦即，若能產生一個在兩造皆偶連的Ego與Alter對峙之態勢時，那麼，在結構了的複雜性這個條件下，秩序的出現（不管秩序持續得多短，多麼充滿衝突）是常態的。

乍看之下令人驚訝的是：未必可能性（與每個特殊的行為選擇相關連）的雙重化致使事情變得或許可能。所以，所關乎的不是增加或減少的一個簡單線性問題。如果，除了我自己行為的不確定性之外，他人行

為的選擇也是不確定的，並且別人的行為選擇也是取決於我自己的行為時，就會出現了這樣一個可能性，即，以這整個情形當作自己行動的導向，並依此情形來規定自己的行為。所以，這樣一個社會系統的茁生正是透過未必可能性的雙重化而成為可能的，並使得人們較易規定自己的行為。

## IV

現在我們必須提出一個問題：雙重偶連性這個問題為什麼會「自己把自己解決」；或者以較不極端的方式來說：問題的出現啟動了問題解決的過程。

對此，關鍵的是這個自我指涉的循環本身：當你做了我想要的事時，我才會做你想要的事。帶著初始的形式，這個循環是個新的統一，無法被溯回到任一參與的系統的貢獻。此循環可能作為意識內容或溝通論題而出現在當下參與系統的任一方；但前提始終是，這個循環也出現在當下的其它系統裡。這個前提並不是任意發生的，不論它的實在基礎為何。在不明確的情況下，這個前提有可能是基於誤會（對方可能還沒看到我，或是還沒把我看成是可能的互動對象），但是，一旦這個前提開始起作用，就會製造出相關的實在——即便說，這個前提只會使對方有了機會，能夠不涉入其中並立刻中斷接觸。

我們不須更仔細地去分析諸起因。所出現的一切就是新的，並且，不論諸起因為何，所出現的同樣都是：一個循環式的封閉統一。在這個統一裡，每一個元素的規定取決於另一個元素的規定，而且統一正是為此而存在。我們也可以視這個基本事實的特徵為一個對自己進行條件化的未確定性：如果你不讓我來規定你的話，那我不會讓你來規定我。

就如我們所看到的，所關乎的是一個極不穩定的核心結構，它會馬上瓦解的，如果沒有事件繼續發生的話。但是，這個起始的狀況足以定義出一個情境，其中隱含著一個建立起社會系統的可能性。這個情境能有其統一，得歸因於雙重偶連性的問題，所以，甚至這個統一也無法被回推到任一參與的系統（註24）。對於任一個參與的系統來說，這個統一是系統特有的環境關係中的一個要素（註25），同時，對一個茁生的系統 / 環境關係來說，這個統一是結晶化的核心。這一個社會系統因此是將自己建立在不穩定性。所以，這一個社會系統必定將自己實現為一個自我生產的系統。它是以一個循環式封閉的基本結構運轉著，這個結構隨時會瓦解，如果未受到抗衡的話。形式上來說，這得透過去套套邏輯化（Enttautologisierung）以及，若牽涉到能量與訊息的話，透過來自環境的要求，才能發生。

從理論史來看，各自形成的諸概念因此就結合在一起。雙重偶連性的定理與自我生產系統的理論將會匯聚，並且此匯聚讓我們得以將一個「不以主體」構思的行動概念，當成是對社會系統的基本元素進行觀察的概念。

關於溝通與行動的一章會再對此仔細地分析。但在此仍要確認，雙重偶連性這個問題賦予了所有諸參與系統的行為（Verhalten）一個額外的特質，不論行為在有機或心理上是多麼地受到條件限制：行為依然簡化了那種從雙重偶連性而來的不確定性。行為在此角度下將自己提升為行動。行為看到自己從雙重偶連性的不確定範圍裡被釋放出來，以致於每一個行為的實行就意味著一個選擇，而每一個選擇則意味著限制（註26）。在社會系統茁生的層次上，系統可藉之自我生產的那些元素被構成，而且這個自我生產會要求將系統的統一構成為一個自我指涉的循



環。

»純粹的«雙重偶連性，也就是一個在社會意義來說完全不確定的情境，在我們實際社會之中雖然不會發生，但是，這樣一個出發點仍然適合於繼續探尋特定的問題。例如我們可以想想：當所發生的一切皆可透過自我確立來打破「先由對方的行動來規定」這一循環時，什麼是特別適合的呢？使特定的社會結構更有可能比其它的結構較易出現的選擇優勢在何處呢？

提出這樣的問題之後，在前理解時能進到情境中的一切就可以視為引導選擇的機會。此外，我們也可以追問（甚至對仍是開放的其餘偶連性領域），關於提供出來的諸意義能得到實現的相對機會，我們是否無法獲得更為普遍的見解。換句話說，若所關乎的是，在一個開放的情境裡，能預先建構一些接下來的事件，並經由自我確立及他人確立使這些事件更可能發生，那麼，什麼是特別地適合呢？

在時間面向上，速度優勢（Tempolvorteil）的確扮演一個重要角色。那些能被快速討論的論題，獲得人們偏愛。選擇鏈若是讓人們得長時間考慮自己所涉入的活動，就會被那些能較快運作的選擇鏈排擠掉。這裡也可能的情況是，能首先想到可運作化的事物的人佔有優勢（註27）。從事物面向與時間面向上來說，關鍵尤其在於銜接能力。也就是說，會被選擇成為下一個事件者，是能夠讓人們看出，何者可被考慮成為再下一個事件（註28）。所以，就如同早已受爭議的生命演化一樣，似乎因為速度的差別與序列的形成，才使得結構即便處在它照理說不太可能出現的情況下，仍舊得以可能出現。

不管這類的問題如何被回答，並且不管答案是這樣或那樣：對於此

類演化論（以及形態發生的（Morphogenetisch））進路來說，重要的是，貫徹被選擇的優勢，以及因此抑制其它同樣是可能者，這兩件事都依循著一些規則，但這些規則並不»相似於«因此而建立起來的諸結構，也就是說，這些規則並不是根據著像是»模型«或»計劃«的方式而起作用。所以，一個高度複雜的系統可以最簡單的諸規則被建立起來，同時負責讓一個已經達成的穩固化工作能在下一回作為被選擇的優勢而一併起著作用。除了速度及銜接能力外，現狀也始終起著作用，這正是因為現狀保證了速度優勢與銜接能力。

## V

當一個參與系統將某個情境經驗為雙重偶連時，這件事就對參與系統的行為有了影響。也就是說，雙重偶連性是一個問題，它作為問題能起著影響作用。在其它的規定可能性這一自由空間裡，行為就成了行動。此外，就在雙重偶連性這樣的印象之下，出現了時間界限。在單一個人那兒純粹是自閉式催動的行為或許會持續進行，不管其他個人進入或離開相互感知的領域。相反地，雙重偶連性的經驗使得超視角

（Ultraperspektive）成為可能，並且迫使超視角出現，它能夠行為的先後序列給出特有的時間界限，也就是說，將行為規律化為周期性的（註29）。因此，雙重偶連性這個問題有一個自我催化式因素的特性：雙重偶連性使得新秩序層次的結構之構築成為可能，而同時又不將自己»耗盡«。這個層次的秩序是由諸視角之上的那個視角調節著。同時，雙重偶連性這問題本身就是一個自我建立的系統的一個組成部份，所以我們可以談到»自我«—催化（»Auto«-katalyse）。偶連性這個經驗就讓系統持續地建立下去；並且，只有當這件事發生，且，此經驗因此而被提供論題、訊息、意義時，偶連的經驗本身才得以可能（註30）。

一旦社會系統對於自己特有的雙重偶連性問題作出反應，並因而離開生理的—化學的—有機的實在，且也建立起自己的元素與界限之後，對於這個系統來說就出現了偶然（**Zufall**）這個可能性。偶然就在系統茁生的同時被一併地生產出來，以使系統擁有足夠的非秩序來供應它自己的再生產。偶然在此，一如過去所言，並不是指絕對的不受限定性以及無原因性，而只是指系統的諸事件與諸結構之間欠缺協調——此協調之»欠缺«在系統內作為Negativum（譯5）是能起著作用並引發因果過程。

所以，偶連性經驗所成就的是，在系統中為那些能進行條件化的諸功能構成並開發出偶然（註31），也就是將偶然轉化成結構建立之或然性。接下來其它的事就是選擇的問題：何者是經得起考驗的，何者是可適用於其它情況的。在這個被雙方經驗到的雙重偶連性的條件下，不管人們在何處相遇，只有先協調出選擇性的行為規定，接觸才能持續下去，而且這一切只有透過系統的建立才能達到。在往下進行的道路上，雙重偶連性與系統建立這兩者的關連並不給出持存的保證。但這個關連還沒說出，系統的建立是否會繼續下去或被中斷。首先，此關連只給出理由說明，為何那些看來是（暫時地）成功者、令人滿意者、值得繼續者能獲得選擇的機會。這個關連使得特殊的社會秩序的演化成為可能——同時，演化又只是指：在實在的茁生層次上建立及瓦解結構了的秩序。

社會系統的自我催化為自己製造了催化劑，也就是說，製造了雙重偶連性這個問題本身。這件事會變得清楚，如果我們仔細去分析，人的行為中如何以及為什麼會出現相互的無可規定性。行為本身並不是無可規定的，它並不是因為可接受任意的規定而在»本質上«是»自由的«。正是在雙重偶連性的情境中，他人行為會變得無可規定的，並且，若人

們試圖預測別人行為，以便固定住自己的行為規定的話，他人的行為就特別地無可規定。這樣，在雙重偶連性的後設視角中就產生了一個由預測（Voraussage）所製造出來的無可規定性。不管人們是如何地按照習慣安排行為，或將行為安排成可期待的，一旦清楚得知，有人利用由此建立起來的可預測性，以便引發互補行為，那麼「得知被預測及被引發」這件事可能同樣會變成一個改變可預測行為的動因，使預測不再有所依靠，並取消原本以此為基礎的銜接行為。當Ego這邊知道，Alter知道，Ego想辦法預知Alter的行為，那麼Ego必須也把他的這個預知的影響一併計算在內。改良式的預知這個形式是無法勝任此事，因為它只會讓問題重新起著作用。這個問題會重複地出現在對問題之反省的所有階段裡：就預測將自己加以特殊化來說（而且這其實是指：就銜接的旨趣變得可見時），對方同樣因此獲得擺脫預測的可能性。只有當，而且也始終是當人們預測時，被預測的一方就可»以其它方式«行動，並且，使期望的實現取決於諸條件。預測使得對自身的反駁成為可能，而且就是這樣刺激起對自己的反駁。那些曾是顯而易見的諸規定可能性，如今被掏空，並因此被要求重新形塑。這個在相互顧及對方的循環中所安置的自我指涉就變成否定性的——並同樣因此可帶來豐富的結果。

就如否定性（Negativität）一樣，對於重新條件化保持開放一事是立基於同一個條件，即偶連性的雙重化：Ego把Alter經驗為alter Ego。Ego就經由諸觀點的不同一，而同時經驗到在雙方那兒出現的這個經驗之同一。對雙方來說，這個情境因此是無可確定的、不穩定的、難以承受的。就在這個經驗上，雙方的觀點幅輳在一起，並且使得人們得以可能去假定一個對於此否定性予以否定的旨趣，一個對於規定的旨趣。如此一來，以一般系統理論的概念來說，就有了»有條件的準備狀

態« (state of conditional readiness) (註32)，一個使系統建立的可能性蓄勢待發，幾乎可利用每一個偶然來發展結構。

上述的看法，即，一個能起著自我催化作用的基本問題，以多重方式偏離目前廣為流行的理論前提。上述看法並不合於主張自然的看法（指某些事物依靠著自己本身而成長起來），也不合於那種主張先驗的看法（指某些事物依靠著自己本身就是有效力的）。反而，在自我指涉系統的理論的意義下，此看法是將茁生的秩序層次視為自主的，而且，這既是基於»由下«所引發的諸可能性，也基於»由上«而來的條件化，更是基於這些往上或往下的依賴方向被物質或精神之類的概念所實體化。我們不再遵循那些依靠最終保障的構想，反而是要想像一個問題，它能在現有的實在的充份複雜性這個條件下變得有生產性。雙重偶連性這概念有助於較仔細地掌握這個在社會系統茁生層次的問題；而且這概念同時也將我們引回到一個問題：現存的實在的充份複雜性在此是指什麼？雙重偶連性這個概念就這樣——完全不同於過去人們在角色這概念上所期待的 (註33)——為社會系統的自我調節的理論添上一道指示，即，經驗並問題化雙重偶連性的前提是充份的生化的—有機的—心理的基質 (註34)。

當這裡談到問題時，所關乎的當然不只是科學式問題化 (Problematisierung) 這個技能下的人工物而已。問題這個概念，雙重偶連性這個概念、自動催化這個概念，是在諸多科學付出這個系統特有的脈絡中建立起來的，並且必須在其中找到它們的定位與功能，找到它們的適用性及它們的後續概念，同樣地，這些概念所意指者是分析的對象領域中的一個實在的事態。所以我們宣稱：存在著問題——不只是對科學而言。實在是以選擇一事回應那些在它之內所提出的諸問題。「問

題」是社會生活中能實際發生作用的的催化劑。這正是被»辯證法«（或許是過快地）程序化了的基本想法。在系統理論裡，這個基本想法首先透過複雜性、自我指涉、意義這些概念而獲得充實及以闡明。

## VI

若人們接受雙重偶連是一個以自我催化方式起作用的問題，那麼，這一想法將會深深影響一個在此基礎上建立的理論構造。此理論處理的是一個自由飄盪著的堅固實在，一個能自我立基的活動。而且，這就賦予它作為理論時的一種特有的氣氛內涵、一種特殊的色調。此理論既不將社會秩序的持久性立基於自然，也不立基於先驗有效的規範或價值。什麼可代之而起呢？

為此，自17世紀以來所提供的思想首先是：秩序的基礎必須在於隱藏著的事物與不可認識的事物之中。當時人們認為，潛在性（*Latenz*）是一必要的秩序要求；導引一切的那隻手保持為不可見的；所有一切皆懸掛於那些被固定在無可見及的高度上的鏈條；行動的動機毋需靠著個人的意圖就被理性的技倆安排有序了。在過去，這類的譬喻同時是對於宗教的妥協的說法，這些宗教欲以各自的方式讚頌、規定及表述那位不可認識者。然而，社會本身無法從諸多宗教中擇一，所以社會同樣必須滿足於不可認識性（*Unerkennbarkeit*）這個一般公式

（*Generalformel*）。人們至少曾清晰且正確地觀察到此事。事實上，為了確保已存在的社會秩序持續下去，人們並不需要一個關於理據的共識，就像人並不需要為了看見而使用光學儀器。人們從法國大革命之後，並且從工業革命的後果得以觀察到的結構變遷之規模，就已經讓此譬喻說法喪失可信性。人們在多大的範圍能夠試著更正一隻看不見的



手？人們可以多強地搖晃那一懸掛到不可見處的鏈條，但又不扯斷它？

然而，社會學在其歷史之初即與這些問題有關，無論如何都無法滿意此一沒入晦暗之中的指示。人們曾經要求社會學提出另外一個理論。通常這會依據韋伯或涂爾幹的看法，回推到某一奠基的價值共識

（Wertkonsens），某一公民宗教（Zivilreligion），某一對正當性的信仰（Legitimitätsglaube）。隨著人們不同程度地強調政治支配作為秩序的保障，這些表述也會有所變異。派深思明示地將此構想關連到雙重偶連性，並因此提出總結式的說法：»雙重偶連性意謂著行動的規範取向，因為Alter所給出的懲處或酬賞回應，是被添加到Alter對Ego原初選擇所作出的»內在的«或直接的行為回應。在某些特定的情況下，如果Alter所作出的懲處或酬賞回應被重複地表明，那麼對Ego來說，這個回應對於Ego順應或偏離共有的象徵系統一事是有適切的後果之意義[...]。就邏輯上來說，這樣一個具有規範取向的相互性的系統，是文化最基本的形式。在這種基本的社會關係裡，以及在大規模的社會系統裡，文化提供了評價過程所使用的諸標準（價值取向）。沒有文化的話，人類的人格系統及社會系統都將是不可能的«（註35）。這個回答是清楚的，但沒有解決我們的問題。它預設著，一個社會系統若要證明自己是有存活能力，就會針對共享的象徵系統製作出足夠的價值共識及足夠的同意。進行這般製作，這一可能性已被當作前提了。派深思應當強調»重複地«，而不是»共享的象徵系統«。

也就是說，我們應該思考，在較新的理論發展中不就已經意謂著，在相當高的程度上，時間與歷史取代了曾讓自然、規範或價值在其中作為保障的提供者的理論位置。這一部份是隱藏地發生著（像派深思所言的»重複地«），一部份是發生在人們尚未完全運用理論以分析事實之

時，例如對於親密關係開始時的策略之分析（註36），或對於信任測試的策略之分析（註37）。十九世紀首先試著透過信任歷史過程的方向，將演化詮釋為進步，以取代不再令人信服的先驗。在此形式中，時間與歷史並沒有成功地取代基礎保障的作法。但可能性並未因此耗盡。如果我們將時間看成是一個選擇過程的結構，這個過程一直在平衡著諸不可逆性與諸可逆性（註38），那麼我們馬上就可以認識到，每一個選擇的基礎是由選擇創造出來的，並且，每一個選擇的基礎由於在下一步的選擇過程中被使用而更為牢固，以致於重新瓦解就更加地難，但絕不是不可能的。

以一例說明：人們至今主要是在規範的理據之賦予這樣一個觀點下來討論契約（Vertrag）的約束作用，此理據指定了：契約必須被遵守（»pacta sunt servanda«（譯6））。賦予這樣的規範以絕對穩固的理據所遇到的困難致使人們提出重新奠基的建議。涂爾幹在理據之賦予這個位置上擺放了全社會這個道德事實，克爾生（Hans Kelsen）則安置了基本規範的認識論假設。人們從未改變對於基礎所具有的理據力量的期望。正是自我指涉理論在這個方向上迫使上述的安置翻轉。作為契約的法律形式而»有效力«者，只是協調諸選擇時的一個框架條件

（Rahmenbedingung）。諸選擇自己約束自己，因為它們相互地涉入到對方，相互地使用對方，相互建立對方，相互拒絕其它選項。為此，選擇一事需要時間而且有時間。此道理在象徵互動論裡，就是人們所謂的»協商了的秩序«或»協商了的同一性«（註39）。必要的條件是，每一個選擇被經驗成是偶連的，而且，時間上的先後接續被製造出來，以致於諸選擇在預想和回想時，能相互地將自己確立在從它們當時的時間點上來看是未來者及過去者。約束的基礎就是兩者的共同作用：偶連性與時

間，且契約是因為二者共同作用（有別於其它類型的共同作用）而得以可能的形式（註39a）。

抽象一些來說：時間不單單是衡量運動的尺度。由於人們確定了運動將某些狀態轉成另外某些狀態，使得運動成了可辨識的、可計算的、可製作的及可重覆的。時間不單單是依賴著自然法則的時間順序

（Chronologie）。通常經由一些過程便可達到某一善的結果，但時間並不基於這樣的結果而被組織。時間不單單是目的論（Teleologie）。基於對諸選擇的安排，時間是自我指涉的非對稱化

（Asymmetrisierung），而且，在社會領域中，時間會藉著雙重偶連性裡起著作用的自我指涉將社會行動的雙重偶連性先後時序化

（verzeitlichen），使原本未必可能出現的秩序有可能變成幾乎必然出現，只要雙重偶連性被經驗到的話。

若再加上另一思考，我們可以將這個認識到時間重要性的觀點再回頭關連到雙重偶連性的問題。雙重偶連性首先是以對稱的形式被給定的：原則上，雙方都有相同的不確定性。此形式，作為對稱來說，是一個自己會再流回到自身的問題。這位別人是一個alter Ego。或者以根特（Gotthard Günther）的話來說，»這個你始終是論題倒轉過來時的這個我«（註40）。但這位別人不僅是這個我，他還是一個alter Ego。人們可以搶在他的行動之前行動，人們可以接續他的行動，當人們利用了這個行動在時間上的定位時。這個問題以對稱的方式呈現，其解決之道是透過不對稱化，其結果便是共識或歧見：再對稱化。對雙方來說，再對稱化以同樣的方式又再度是共識或歧見。

## VII

雙重偶連性必然導致社會系統之建立，並且在這意義上作為系統持久的問題（而不只是作為觸發）起著自我催化的作用。此一命題應該進一步透過理論比較的形式，並以系統界限（Systemgrenze）為例加以闡明。我們選擇齊美爾（Georg Simmel）關於社會劃界（soziale Begrenzung）的附論作為出發點（註41）。在這個附論的一開始有一命題：»當兩元素之旨趣涉及同一對象時，他們共存的可能性在於：一條內在於此對象的界限分隔開他們的領域«。根據齊美爾的看法，隨著人們涉入社會關係，始終也有一個界限規定的過程被啟動。然而，齊美爾所指的界限並不將社會系統與其環境分開；它根據如下的差異而切過對象：我的影響領域 / 你的影響領域，我的權利 / 你的權利；我能看到一面 / 你能看到一面。互動因此越過彼此間的一條界限而形成，一如打網球的情形。共同區域所覆蓋的範圍可以或寬或窄，每個人可以或深或淺地滲入他人的特性；但，最終他人的私密領域必須被保留著，人們必須承認他人對於自己的特性與密秘的權利。因此黑盒子就作為道德原則，作為»對於心靈存有的私人佔有«（註42）。

用系統理論的語言來說，這一種觀點只考慮到心理系統的系統指涉。社會系統本身獨特的世界並沒有被看到，且，這是由於缺少雙重偶連性定理。在雙重偶連性問題的催化影響以及由此啟動的選擇之下，出現了完全不一樣的界限。這些界限並非將諸個體加以分離或連結，而是在與社會系統所相對的環境的關係之中構成此系統的特有領域。凡有助於解決雙重偶連性問題者，皆屬於系統。所有因經受考驗或因銜接選擇而被生產出來的，皆歸因於系統本身。所有其它一切——當然，尤其是人們從未談及的無限量之意義——都被概括地指定到環境。所以一個政黨不會關心，成員們是否每天早晚，或者連中午都刷牙；也不會關心，

為什麼樹葉是綠色的；它不會關心，太陽如何能維持著平衡。社會系統多少可以開放地及變通地界定自己的意義界限，但也必須在內部確立選擇的規則，以便能接受或批評特定的論題。

選擇在溝通過程中銜接著選擇，經由此，一個可被接受的且可被苛求的事物的領域就沉積下來了，這領域的界限橫切過意義世界。心理系統因此而成為個人，也就是說，變成期望的拼貼物，是在系統中作為進一步選擇時的關連點。由此所意指的可能比個人所意識到要多些或少些。而且，其它被貯存著的意義在當下也只是根據能進行組織的理念局部地被納入，這些理念在系統中已先被證明為可用的。書本可以是客廳的裝飾或出版社的產品，圖書館的重要部份或某科學團體的溝通論題。自然保護這件事隨著農業部，內政部或文化部所管轄的範圍的不同，也隨著處理此事的人是森林管理員，警察或自然公園的園丁，而有不同的意義。然後，這個被塑成的雙重偶連性促進著溝通，也同時阻礙著溝通；而且這些界限的強固性是因為，再也無法指望系統能再次讓完全不確定的偶連性進到系統之中。人們始終可以推移界限，拓寬或縮小可期望的範圍；但是，一旦系統有了歷史之後，這些就只能例外地在某些點上，只能在某些論題上發生。

## VIII

雙重偶連性最重要的後果之一是信任（Vertrauen）或不信任（Mißtrauen）的形成（註43）。若人們涉入一帶有雙偶連性的情境，且此事被感受為特別有風險時，這一後果就出現了。別人可以非我所期待的方式行動；而且正是當他知道，且正因為他知道，我所期待者為何，他才能以非我所期待的方式行動。他可以讓他的企圖變得不清楚或加以隱



蔽。這樣一種可能性果真迫使人們放棄社會關係的話，那麼，社會系統可能就幾乎不會形成，或者只會形成非常有限、短期的社會系統（像原初社會在邊界處與不認識的人交往——正是在這裡才建立了「客人」這個信任制度）。如果社會系統的形成必須克服一個始終存在著的畏懼門檻的話，那麼一個相應的「仍要有所為」的策略便有其必要。這裡可能涉及信任或不信任；第一個緩解策略是將信任與不信任當成供選項，而且人們不必僅僅依賴於某個行為基礎。這個問題可藉著一組差異得到解決，此差異同時地引入特定的、選擇性的敏感度，以及從信任轉為不信任的可能性。

信任是具有著較廣闊範圍的策略。誰能給予信任，就大大地拓寬了他的行動潛能。他可以將不確定的諸前提當作依據，並且，這麼做之後，就提高了安全值；因為人們很難去欺瞞已被證實的信任（如果所關乎的是社會標準下的那種毫無依據的輕率的話，這裡所談的就不適用了）。這麼一來，在自己行動選擇中，一個較大的組合的可能空間，即較多的合理性，就變得可及。不信任是一個具有較強限制性的（但還是可擴展開來的）策略。只有當人們能事先預防可能發生的事，例如握有懲處或者有足夠的保險應付傷害時，人們才會冒風險。

信任 / 不信任，這個差異在秩序安排的範圍內也有賴於：信任本身會將自己轉變到不信任，並且，信任為此而為自己加上一種關於控制的敏感性。例如，「盲目的」信任被視為是愚蠢的、是人們所不希望的、是有害的。濫用信任的小徵兆，或者關於迄今未被注意到的特性的一個小徵兆，常常足以引起關係的徹底改變。「人們知道此事」這件事又再度穩定了立基於信任之上的社會系統。從不信任走到信任的這個相反方向過程則是要解決另一些問題；此過程並不是驟然的，而只能逐漸進行



著，如果真的要完成的話。這個反方向的過程依賴著額外的支持（例如法律）。這個過程並不是往下坡的方向走，而是費力地爬上一個較複雜的社會秩序（註44）。

社會系統由雙重偶連性自發地產生，這件事的典型特徵因此正可在信任與不信任的例子上得到說明。尤其重要的是，信任與不信任只能在雙重偶連性的領域中出現，因此不能與一般的生命樂觀論或生命悲觀論、對於疾病或其它不幸的害怕、對於熟悉者的偏好等等相混淆。信任必須偶連地，也就是說，必須自願地被證實。因此，信任既不能被要求，也不能按規範加以指定。只有當信任見及並拒絕不信任的可能性，也就是當它立基於對其對立面的否定，信任才具有社會的功能值。此外，就在此情況中，建立社會關係時的時間結構與順序性是重要的：人們以小的風險開始並建立在被證實為可靠者之上，此作法讓信任較易得到保證，如果信任保證對於雙方都是必要的，以使一造的信任能夠在另一造的信任中找到支撐點的話。

信任尤其具有一種循環的、自我預設的及自我證實的特性。所有由雙重偶連性形成的結構皆有此特性。信任使得系統形成得以可能，並從中再度獲得更強的、風險更高的再生產力量（註45）。信任因此同樣是依賴於象徵性保障：信任回應關鍵性訊息，並不是因為訊息所報導的事實，而是因為訊息作為值得信任的指標。

由於上述的特性，信任／不信任—症候群一方面是一特殊的事態，它只在特別的情境中才變得重要，因為人們在其中涉入了一些無法事先控制的風險——或，正因為這樣而必須拒絕配合。但，根本來說，一切具有雙重偶連性的情境都有此特性，因為它們始終意謂著，人們依某種

先後次序為自己找尋確立者，而且，這些自我確立的作法早在對方相應地自行約束之前，就起著約束作用。信任因此是一普世的社會事實。只有當人們幾乎別無選擇地只剩一些功能上等同於信任的保障策略及情境時，例如在法律及組織的領域時（註46），此普世事實才會被遮掩。但是，如果日常的行為調節受到動搖，信任甚至也可能作為一種冗餘的保障基礎而變成必要的。這麼一來，人們往往較會採取不信任，而非信任，因為之前並沒有機會學習信任及嘗試信任。

## IX

我們現在再回到雙重偶連性這個一般論題。在具有雙重偶連性的情境，甚至是在所有因此而生的秩序中，都有一種清楚的自我指涉的事態。以意識為基礎的主體理論在過去忽略了這件事；也因此，在以概念掌握在此所稱的»自我«者之時，主體理論無法解釋其中關鍵的模糊之處。

雙重偶連性及自我指涉兩者的關連是由Ego/alter Ego—組態所確保的，而且是在一種非常精確且嚴格的意義進行的。當一位Ego將Alter體驗為alter Ego，且在這一個體驗的脈絡中行動時，Ego加諸自己行動的每一個規定都將指回到他自己。這一規定透過Alter而反射回來，而且，這件事不僅是真實發生著，也存在於Ego的預期之中，亦即也存在於這個規定本身之中。行動不只知道自己被規定去實現某意圖，而且也（常常是，主要地！）被規定去»贊成你«、»反對你«、»面對你«，被規定是去感知，被規定去記錄下它自己的動機，但這樣一個動機不應被理解為記錄的動機。在此，參與的諸個人、他們的道德及名聲起著多大的作用，是一個次要的問題（註47）。個人對自己本身來說始終是已高度累加

了的自我指涉。一開始，而且早在其他事情進行之前，基本自我指涉（basale Selbstreferenz）的規定就已在個別行動的層次上開始。在此所涉及的以及後面章節會再回來處理的這個「自我」（selbst），無非就是一個行動，它已確立了自己的意義，可以說是被捕捉到，並且被一併地注意到。以這樣的方式，基本自我指涉始終被內建在行動的意義過程之中，且此過程構成了行動。組成系統的諸元素或基本事件，若沒有這樣一種自我指涉的話，根本無法出現；這些元素或事件是自我指涉地被構成的，並且正是在這個基礎上發展其建立結構的可能性與細緻化的潛能。

所以，這一主要的自我關連是元素的自我關連，系統是為了選擇性的組合而製造這些元素，並將它們留作日後之用。然而，因為這個自我指涉是透過alter Ego來進行的，也就是被一位無法自己實行某特定行動的行動者所促成的，所以另一層次的自我指涉，亦即與社會系統的關連，也始終在發生著作用，正是系統使得基本自我指涉得以可能，並且它自己就以此方式參與著行動發生。因此，屬於自我指涉的是：一方面，行動本身是透過alter Ego的觀點來控制自己；另一方面，行動同樣因此將自己歸到一個社會系統裡，並且，這一歸因是在此系統中發生的一個情況。所以，藉著構成諸自我指涉性的行動關連，同時也出現一個社會系統的自我指涉，也就是，雙重偶連性的有效領域跟著順暢運作，以及此領域的事物的、時間的及社會的界限一併順利地被劃出。這麼一來，人們作為社會情境的參與者就能夠自閉地行動著，但這只能展示性自閉地行動，並能夠一併地掌握下列兩種自我指涉的循環：首先，在展示的方向上，上述情形扭曲了行動本身（不管人們願不願意！）：第二，上述情形在社會系統裡取得了特定的重要性，引起了反應，創造了

歷史，並因此是處在這自閉性行為的控制之外。所以，基本自我指涉是社會的自我指涉的構成性條件，反之亦然；這所說的無非就是：只有在系統中，元素才能是元素。

一旦雙重偶連性這個問題出現，就會經由上述兩種自我指涉循環發揮影響，並將兩者結合在一起。同時，繞過alter Ego及社會系統而回來的這兩種自我指涉形式相互地控制與修正對方。為了較清楚地理解這點，我們必須注意到：隨著所預設的自我指涉的不同，雙重偶連性這問題會有不同的意涵。

如果人們的出發點是未規定的諸行動意圖的相互對立，元素式自我指涉（elementare Selbstrefrenz）並無法獲得規定的功能，因為它會在要求alter Ego時流入未被規定者，並因此又再度指向自己本身，成為未被規定者。這樣，所關乎的首先是，尤其是中斷及擴展短路了的行動之元素式自我指涉。若Ego一定要得知Alter將如何行動時，才能有所行動，且在Alter這邊也是如此時，系統得到太少的規定，並會因此阻塞。對於意義系統來說，這同時是指：對於近乎任意出現的規定，系統有著高度的敏感性。雙重偶連性在此情況下，就時間來說，是作為系統建立的加速者而起著作用。所有的起始都是容易的。陌生者們首先彼此給予信號以指出最為重要的行為基礎：情境定義、社會地位、意圖。一個系統歷史就此展開，它一併帶著並重構偶連性問題。然後，系統之內便愈來愈因此牽涉到一個自我創造出來的實在：即那些人們自己參與製造出來的諸事實與期待，而且，它們所確立的行為範圍既比未規定的起始還要多，也還要少。雙重偶連性不再來自於源起的、循環式的未規定性。它的自我指涉已將自己去套套邏輯化，將偶然吸收進來而得以成長。這一自我指涉在現下被規定者或尚可被規定者那兒，只能呈現為»另外樣子

也是可能的存在«。這麼一來，第二個自我指涉，即，將行動當作社會系統的元素自我指涉，也發揮作用了。行動因為作為社會系統中的元素而獲得選擇出來的規定性，並加上「可以成為另外樣子」的有限可能性。

據此，對雙重偶連性這個問題的兩種不同的掌握方式會彼此推移、交疊及補充：一種是短路式的掌握，只指涉未確定性；另一種是結構化的掌握，會考慮到條件化及有限的選項，並依賴於系統的現有情況。這兩種掌握方式在系統發展的過程中交換著主導角色；一般而言，對一個結構化的系統來說，很難再製造出未確定性或甚至再回到完全沒有預期的狀態中。而且，這更為困難，尤其是當系統需要歷史以建造結構，並將時間經驗為不可逆的。所以，再度製造出未規定性需要矛盾這個形式。它不是返回到無歷史的狀態，而只是使迄今所進行一切變得不確定。我們將在第9章處理此議題。

使此問題從開放的形式轉移到結構化的形式，這一作法利用了所有的雙重偶連性中都存在的自我指涉，以之作為轉移的滑道。就此而言，那個作為基礎的問題仍然不變。但這樣的轉移漸漸地降低對偶然的敏感程度，並且，取代偶然的是由結構所生出的問題狀況。系統喪失了對任意者的開放性，並獲得了對已規定者的敏感性。藉此，環境與系統分化開來。環境與系統再也不再是近乎相疊而成為被低度規定的，以及對所有可能者保持開放。反而，系統因寫入自己的選擇歷史而獲得一個環境，在其中，許多事物都是可能的，但只有少數的東西對系統來說是相關重要的。環境界域往外形成，這些界域呈現出仍餘有的世界，並在系統所致力的論題與對象面前顯現（註48）。雙重偶連性往內仍然保持為內在的界域，此界域接納那些最終仍有其它方式的諸行動可能性，並

且，人們已在系統中以互補式行動涉入的那些日常固定的期望便是在此界域之前起著作用。但，這些期望、期望之間的不一致、隨環境而生的期望變化、失望，就規定了人們在現下必須處理的諸問題。初始情境的開放性被轉化為結構的投射及失望的風險；此事既關連到環境，也關連到系統本身，但以不同的方式發生著，以致於在系統本身之中，系統與環境必須被區別開來。

人們可以系統理論的條件化概念（Konditionierung）掌握上述相同的事態。不對諸關連予以條件化，就不可能建立起系統，因為只有條件化才能劃出一片諸可能性的領域，以有別於其它一切種種（註49）。然而，純粹的雙重偶連性只以短路的方式進行條件化，即，在經由指出Alter之時，Alter是經由指回到Ego來規定自己。對這樣一個系統來說，就算有條件化，一切或許仍有可能。條件化的功能，即圈限可能性的空間，或許無法執行。所關乎的是一個完全封閉的系統，它同時對接下來的任一條件化保持全然開放，因為此時發生的條件化將協助系統限制其可能性。

據此，雙重偶連的條件化只有這個功能，即，使系統能對進一步的條件化敏感。它創造出對偶然的敏感性，並因此啟動了演化。若沒有雙重偶連的條件化，也就沒有社會—文化演化。人們或許反駁說（就像反駁自然法理論的「自然狀態」—論證一樣），不存在著這樣純粹的雙重偶連性狀態，並且在歷史上從未存在過。諸個人彼此相遇時，不可能沒有任何前提，沒有任何一點期望的；而且他們只能藉由行動類型與期望來體驗「其它者也是可能」這個意義下的偶連性。但是這個反駁只是證實了，全社會是一個自我生產系統，它再生產時必須自己以自己為前提。被經驗及被再生產為雙重偶連性之事物，同樣是某種的自由程度。對於



處在變動的條件下，並以時間性的元素事件為基礎的持續再生產來說，這樣的自由程度是必要的。

藉由條件化這個觀念的幫助，我們最後可以重新詮釋相互性（Reziprozität）這個問題。在較近期的社會學中，相互性也始終一再被應用為基本概念，或被真正視為社會性質的條件（註50）。但這只關乎條件化的一個（確實已被廣泛接受的）特殊情況：在相互關係的條件下，一個人所給予的成效是依賴於另一個人給予的成效——因此雙重偶連性會被化約為雙重條件化。這會為自己帶來很多優點，例如快速明瞭。但在複雜社會的發展過程中卻也浮現一些缺點，且，一旦社會結構改變，優點可能變成缺點。所以，關於各階層如何評價成效，相互性是保持著高度開放。例如，»由上往下«的成效被比為是大於»由下往上«的成效。這使得相互性得以能適應層級化社會的要求——並且當諸功能系統分化出來時，這會成為一個干擾因素（註51）。相互性這個一般規範因此必須淡化（註52），但即便如此，對於許多的行動之確立來說已不再合適。

## X

我們將在預定的章節中，再回來仔細處理這裡所簡述的一些主題，即結構概念及期望概念。目前我們所感興趣的只是，對雙重偶連性之闡明與因闡明而來的雙重偶連性之改變，以及，這是如何發生。對此的理由最終在於，在這類偶連性經驗的界域中，所有發生的一切都是作為選擇而發生，並且由此起著建立結構的作用，如果且只要其它的選擇加入的話。

因此，對雙重偶連性的分析會引領我們回到選擇這個論題。前面兩章已經引介過此論題。對複雜性概念的解釋以及對意義概念的解釋二者

都讓一種選擇的強迫浮現上來：一旦有待連結的元素的數量超過小量規模，以及，一旦複雜的事物是以意義的形式被經驗時，便會出現選擇的必要性，被實現者便具有已實際發生的選擇性。系統裡一切可能的關係化，或一切可能的對他者之指出，皆在當下既予的意義之中被顯示出來。不論這是否有意識地被視為選擇，系統會從這一切的可能性之中作出選擇。一旦人們預設了某一個別的立場，使得複雜者或有意義者在變異的角度下被觀看時，就已經處在這樣的選擇性之中。雙重偶連性的分析還能更進一步地掌握那些曾被人們以一般系統理論指為»相互式«或»對話式«之構成者。現在的問題為：若可預設雙重偶連性的話，我們還能額外地，更精準地對於選擇及選擇的諸關連多說什麼。

我們可從兩個角度總括上述對選擇所造成的影響。首先，諸選擇關連是被內建到個別的選擇之內，因為每一個Ego也是作為他的alter Ego的Alter而起著作用，並且會一併注意此事。這絕不是預先保證達成共識，也不是單單預先保證能調合諸選擇關連，因為人們可能在投射中錯估自己，或有意識地涉入衝突之中，或想要解決衝突。在選擇之中內建諸選擇關連一事的影響範圍會在一個完全不同的觀點下出現，而這就是第二個角度：即，甚至諸選擇關連也可被選擇。選擇成為雙重選擇性（doppelselektiv）：選擇是從供擇取的諸可能性之中選出某一者（而不是另一者）；並且，選擇是擇取了一個可能性範圍，一個»能從中進行擇取«的地方，在其中會出現一定數量的且有明顯特定偏好的選項。

這樣的雙重選擇性並不是最先出現在系統理論之中。過去曾有一位年老的學者個別地對於法庭工作以及一般地對於友誼，論及necessità cercata（註53）（譯7），這也正是指：人們自由地選出某一接觸領域，在其中，他們彼此交互地適應，並只能再次將此領域當作一個整體

而結束——只為了雙方在下一次相遇時能處在相同的情境。這是被表述出來的生活經驗，並正是如此才有說服力。人們若將此作法引入理論的脈絡之中，就為特定的概念偏好開啟只能不斷往下傳送的可能性。當人們面對著理論的問題，必須在足夠抽象的情況作出決斷時，此道理尤其適用。

當我們將系統理論接上雙重偶連性定理時，關鍵的是，如何掌握對選擇領域的選擇這件事。首先，人們容易給出的說法是，選擇的領域是一個（社會的）系統，人們一開始先選對此系統的從屬關係，然後在此系統中選取行動。但，這樣的觀點有違上述擬出的系統 / 環境概念，也有違對於意義進行現象學分析後所得的結果；此觀點會過度地實體化那些作為系統的前提者。這一個出發點並非錯誤，只是我們必須對它有所修正。被選取出來作為選擇領域的並不是與世界其餘部份相隔離開來的諸系統，反而，被選取的是能化約系統與環境關係的諸視角。諸系統並非像一群被選出來的對象，反而，它們是作為秩序的諸觀點而被選出，藉著這些觀點，系統與環境的關係才變得可及。當諸選擇應當有特定取向時，諸系統被選取出來以化約複雜性，因為複雜性始終必須被預設著（但複雜性還是可以被選取的）。選擇的領域不能作為系統被選取出來，因為環境並不會因此而被選出及分隔開來；這些領域可以且必須靠著諸系統才能被指認。為了能堅守這一個理論的立場，日後若我們要強調的是，諸系統為它們自己及環境而被選取出來作為化約的諸視角，就是在談系統指涉（Systemreferenz）。如果以系統為主所進行的化約被當作取向，而且我們想強調此取向的選擇特性及組合特性時，便是在談多個系統指涉。

所以我們考慮到了下列的事實：系統只能在與一個較為複雜的環境

的關係中被建立起來，並且，意義性—自我指涉的過程本身將自己視為是系統內部的；而且，此處所說的系統內部是指，系統的意義為系統指示出環境，且，一切對系統來說是環境的事物皆可回過來關連到系統本身。就此說來，一個透過雙重偶連性而被完成的、自己引導著自己的選擇，雖然製造出一個關於系統自身的概念，並將之視為系統內部的；但這正始終指示出一個對環境的取向。這麼一來，環境就是那個無法透過當下雙重偶連性來規定系統的選擇過程的東西，但對這過程來說卻可以成為論題與動機。所以，只要雙重偶連性極強地決定選擇性協定

（*selektive Akkordierung*），選擇過程也就始終立基於環境 / 系統這個差異。所以，如此一來，系統才有可能去選出某些選擇的領域

（*Selektionsbereich*），並將這些領域當作是一種對系統與環境的關係的特殊化約。我們只能將這些選擇的領域當作統一，並且只能當作系統 / 環境這個差異的統一。

（註1）Hrsg.von Talcott Parsons und Edward Shils, Cambridge Mass. 1951, S. 3-29(16). 對此概念的表述如下：»在互動之內存在著雙重偶連性。一方面，ego的滿足取決他在可用的諸選項中所作出的選擇。但反過來看，alter的回應將取決於ego的選擇，而且是起因於alter這一造所作出的互補性選擇。由於這個雙重偶連性，若沒有從特定情境的特殊性（對ego與alter來說，此特殊性從未是相同的）抽離出來的一般化，以及，若沒有來自兩造觀察的»諸約定«所確保的意義穩定性，那麼，溝通，作為文化模式的先見，是無法存在的«。此表述是從社會面向的一個問題出發的。在表述中，一般化代表著事物面向的問題解決方式，穩定性則代表著時間面向的問題解決方式。稍後的表述甚至提出社會反身性的論題：»分析互動時的參考重點有二：（1）每位行動者既是行動施

行者，也是往自己與他人兩造取向時的對象；（2）作為行動施行者時，行動者取向於他自己及他人，作為對象時，從所有的主要狀態或角度來說，他對於自己及他人而言是有意義的.....我們從這些前提可以得出互動的雙重偶連性的基本命題。對於孤立的行為單位而言，不論是動物或人類，目標產出不只是取決於成功的認知以及行動者對於環境對象的操縱，也取決於因介入事件的進展而產生的互動，這是因為最重要的對象也涉入了互動的行動之中«。（Talcott Parsons, Interaction: Social Interaction, International Encyclopedia of the Social Sciences Bd.7, New York 1968, S.429-441(436)）。對此問題進一步的闡釋，尤其可參考James Olds, The Growth and Structure of Motives: Psychological Studies in the Theory of Action, Glencoe Ill. 1956。↑

（註2）但仍舊可參閱Solomon E. Asch, A Perspective on Social Psychology in: Sigmund Koch (Hrsg.), Psychology Bd.3, New York 1959, S.363-383；此外可參閱Alfred Kuhn, The Logic of Social Systems, San Francisco 1974, S.140（但是，此處的相互偶連性只作為社會互動的特殊情況，按照昆恩（Alfred Kuhn）的看法，甚至在單方的偶連性也稱得上»社會的«）。↑

（註3）對此，請參閱Niklas Luhmann, Generalized Media and the Problem of Contingency, in: Jan J. Loubser et al. (Hrsg.), Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, New York 1976, Bd.2, S.507-532。↑

（註4）這裡同時也標示出一個位置，它使得進一步的分析有可能藉助於自我生產系統的構想而進行下去。我們之後再回來討論這個問

題。請參閱（本書原文頁碼）167頁及之後。<sup>↑</sup>

（註5）依馮·佛斯特所言，Heinz von Foerster, On Self-Organizing Systems and Their Environments, in: Marshall C. Yovits Scott Cameron (Hrsg.), Self-Organizing Systems, Oxford 1960, S.31-48。<sup>↑</sup>

（註6）這樣的觀念掌握方式在歷史上可以回溯到亞里斯多德。請見諸多邏輯—史學研究，如 Storrs McCall, Aristotles' Modal Syllogisms, Amsterdam 1963, insbes. S.66 ff.; A.P. Brogan, Aristotles' Logic of Statements about Contingency, Mind 76(1967), S.49-61; Albrecht Becker-Freyseng, Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus »contingens«: Eine Untersuchung über die Bedeutung von »contingere« bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen, Heidelberg 1938; Hans Barth, Philosophie der Erscheinung Bd.I, Basel 1947, S.326 ff.; Guy Jalbert, Nécessité et Contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs, Ottawa 1961; Celestino Solaguren, Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto, Verdad y Vida 24(1966), S.55-100; Heinrich Schepers, Möglichkeit und Kontingenz: Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz, Turin 1963; ders., Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz: Die beste der möglichen Welten, in: Collegium Philosophicum: Studien J.Ritter zum 60.Geburtstag, Basel-Stuttgart 1965, S.326-350。<sup>↑</sup>

（註7）像是 Nicolas Rescher, Topics in Philosophical Logic, Dordrecht 1968, insbes. S.229 ff.; Jon Elster, Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds, Chichester 1978。<sup>↑</sup>



（註8）藉此同時要闡釋的是，若吾人省略意義性的體驗與行動這個前提，以下的論證也可以變換到一般系統理論的層次上。對此以及對接下來的論點，請特別參閱Ranulph Glanville, *Inside Every White Box There Are Two Black Boxes Trying to Get Out*, Ms.1979; ders., *The Form of Cybernetics: Whitening the Black Box*, in: *General Systems Research: A Science, a Methodology, a Technology*, Louisville, Kentucky 1979, S.35-42。↑

（註9）對此，請見Donald M. MacKay, *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge Engl. 1967。↑

（註10）因為昇華意謂著：人們完全遺忘自己必須放棄的事物，並在它的價值因此被提升時將它取回。↑

（註11）馮·佛斯特（Heinz von Foerster）也如此陳述以反駁每個以內省方式奠基的唯我論（以及作為笛卡兒的上帝論證的替代者），請見Heinz von Foerster a.a.O.(1960), S.35: »如果我假定，我就是唯一的實在，結果就會是，我是某人的想像，而他反過來會假定，他就是唯一的實在。當然，這個矛盾很容易解開，就是假設有一個真實的世界，而我們都很開心地生活於其中«。這當然不會完全如此快速並簡單地發生！以這種方式所得出的結果並非吾人承認外界有一實在，而只是相對地在「相互（對其中一方是可看透的！）假定」這個茁生的秩序層次上構成某一實在。↑

（註12）請參閱本書第1章，節II，第10點。↑

（註13）以下一段較長的引述也許可以闡明這個觀點： »當然，現在你是極為隨意的，因為你不斷說著。另外一方面，如果我可以跟你開

啟一段對話，情況就不再是如此。為什麼呢？當然，我現在不確定的是，你接下來要說什麼，但是，關於你，我的主要不確定性是另一種的不確定性，就是，不確定我應該要對你提出哪些問題——人們可以藉由對話控制著這種不確定性。(Gordon Pask,A Proposed Evolutionary Model,in:Heinz von Foerster/George W.Zopf(Hrsg.),Principles of Self-Organization,Oxford 1962,S.229-248(230)。↑

(註14)除了»個人«之外，我們舉出一些同時也是宙福（George W.Zopf）用以說明相同命題的例子。請見：Attitude and Context,in:Heinz von Foerster/George W.Zopf(Hrsg.),Principles of Self-Organization,Oxford 1962,S.325-346(327 ff.)。此外，這些道理稍加修正之後應該也適用於»需求«（Bedürfnis）這個概念。黑格爾便已經將需求看成是抽象化，派深思也覺得不得不對»需求—配置«予以一般化。所以，一個以需求概念為奠基的社會學首先應該說明，它是如何鼓起勇氣忽略掉其他所有事物。無論如何，單單自然主義還不是一個有意義的綱要。↑

(註15)這一反駁既針對一種從客觀主義著手的功利主義，也針對»理解社會學«（Verstehende Soziologie）的綱要。此反駁是緣自於人們事先安排了對於系統指涉的追問，因此，並不會預先評判那些朝向心理學解釋的諸努力。↑

(註16)哈特曼（Heinz Hartmann）很早就提出這樣的要求。請見他在此書的導論：Heinz Hartmann(Hrsg.),Moderne amerikanische Soziologie:Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie,Stuttgart 1967,S.85 ff.。↑

（註17）也請參閱Niklas Luhmann,Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.25-34。↑

（註18）請參閱Ritter,Kritik der Pädagogik zum Beweis der Notwendigkeit einer allgemeinen Erziehungs-Wissenschaft,Philosophisches Journal 8(1798),S.47-85;Karl Salomo Zachariae,Über die Erziehung des Menschengeschlechts durch den Staat,Leipzig 1802,insbes.S.98 ff.。↑

（註19）關於這個最早的例子，關於笛卡兒，人們或許可以質疑這裡的說法。但這裡也特定地談到一個功能系統，即宗教：而且，要問的是，若意識已經先確證它的主體性後，宗教的諸取向如何維持它自己的位階。↑

（註20）對此更進一步的說明，請見Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik,Frankfurt Bd.1 1980,Bd.2 1981。↑

（註21）對此更詳細的說明，請參閱Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2,Frankfurt 1981,S.195-285。↑

（註22）對此的概述，請參閱Shmuel N.Eisenstadt/M.Curelaru,The Form of Sociology:Paradigms and Crises,New York 1976。當然，在社會學的前史以及被詳述的理論傳統中，較不存在著一般性的問題關連，特別是在個體性、文化和（或多或少權威的、由支配所規定的）社會秩序的三角關係之中，以及這種關係的合理性公式之中。對此，請參閱例如

John O'Neill, The Hobbesian Problem in Marx and Parsons, in: J. Loubser et al. (Hrsg.), Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, New York 1976, S. 295-308; Roland Robertson, Aspects of Identity and Authority in Sociological Theory, in: Roland Robertson/Burkart Holzner (Hrsg.), Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society, Oxford 1980, S. 218-265。↑

（註23）因此，這裡所說的道理平行於俗民方法論（Ethnomethodologie）的前進方式，即，此方法論嘗試著質疑日常生活的自明性，並且透過實驗性質的正面攻擊或經由科學性後設表述的細緻的語言性，證明自明性是偶連的。然而，這些努力已將自己確立在特有的身體姿勢，至少在當下瞬間是如此呈現的。俗民方法論可以對此反省，並慶祝自己特有的身體姿勢能作為日常行為。但，一個表達性行為，不論它如何地被反省，並不呈現理論，而一樣只是呈現身體姿勢表達。↑

（註24）奧斯特柏格（Dag Østerberg）也有相當類似的觀點，見 Dag Østerberg, Meta-sociological Essay, Pittsburgh 1976, insbes. S. 71。他在類似的意義下談及「雙重辯證」(a.a.O. S. 94)，並在此關連下同樣強調社會情境的新穎、統一以及無法推導性。↑

（註25）馬科維茲（Jürgen Markowitz）從這樣的觀點處理社會情境。請見：Die soziale Situation: Entwurf eines Modells zur Analyse des Verhältnisses zwischen personalen Systemen und ihrer Umwelt, Frankfurt 1979。↑

（註26）Jean Genet 描述了一個正好可以掌握此的場景：»En soi-

même Mario sentait un équilibre de choix. Il était au centre enfin de la liberté. Il était prêt à ...sauf que cette attitude ne pouvait durer longtemps. Se reposer sur la cuisse, détendre tel ou tel muscle sera déjà choisir, c'est-à-dire se limiter. Il devait donc garder son instabilité long temps si les muscles ne se fatiguaient vite» (譯註：法文，»馬里歐自己感受到一個選擇上的平衡。他終於處在自由的中心。他已經準備好要.....然而這個態度無法持續長久。坐大腿上休息，放鬆這個或那個肌肉終將已是做選擇，也就是說自我限制。假如肌肉沒有迅速疲勞，他因此必須長時間保持他的不穩定«) (Querelle de Brest, zit. nach OEuvres complètes Bd.3, Paris 1953, S.301)。↑

(註27) 對此的觀察在 Herbert A. Simon, Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration, Public Administration Review 13(1953), S.227-236。↑

(註28) 在此可以回想起對話的準則，在對話中挑選主題時，要選擇所有人都可以說點什麼的主題，而不是只能繼續產生自我對話的主題。↑

(註29) 對此，請參閱 Otto E. Rössler, Mathematical Model of Proposed Treatment of Early Infantile Autism: Facilitation of the »Dialogical Catastrophe« in Motivation Interaction, in: J.I. Martin (Hrsg.), Proceedings of the San Diego Biomedical Symposium Febr. 1975, S.105-110。↑

(註30) 不必然是新的想法：»Les organes produisent les besoins et réciproquement les besoins produisent les organes« (譯註：»器官製造需求，而對等地來說需求製造器官«), Rêve de d'Alembert; Diderot, OEuvres,

(éd de la Pléiade),Paris 1951,S.928。這種表述享受著矛盾，但也想藉此激發一種過程式思考，即便仍無法在理論上完全支配此思考。[↑](#)

»沖力—理論«（Impetus-Theorie）曾經在直觀上給出的對運動的理解下，致力於一個相似的問題，並發明它的基本概念，以便能夠解釋，偶然的事物如何回過頭來作用在它自身的主體（Subiectum）。請比較 Anneliese Maier,Zwischen Philosophie und Mechanik,Rom 1958,S.341 ff. (343); 另外，請見仔細的討論，Michael Wolff,Geschichte der Impetustheorie:Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik,Frankfurt 1978。

（註31）請參閱前面（原文頁碼）頁44及45。[↑](#)

（註32）麥凱（Donald M.MacKay）就是如此的說法，請見Donald M.MacKay,Formal Analysis of Communicative Processes,in:Robert A.Hinde(Hrsg.),Non-verbal Communication,Cambridge Engl.1971,S.3-25(12 f.)。[↑](#)

（註33）例如達倫道夫（Ralf Dahrendorf）的看法，請見Ralf Dahrendorf,Homo Sociologicus,7.Aufl.Köln-Opladen 1968。[↑](#)

（註34）後面我們會在相互滲透概念下繼續處理這種觀點及其對於心理和社會系統的關係之影響。[↑](#)

（註35）Toward a General Theory of Action a.a.O.,S.16。[↑](#)

（註36）例如，請參閱Murray S.Davis,Intimate Relations,New York 1973。[↑](#)



（註37）請參閱Niklas Luhmann, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 2. Aufl., Stuttgart 1973, insbes. S. 40 ff.。↑

（註38）請參閱本書（原文頁碼）頁117及之後。此外，更詳細的說明，請見Niklas Luhmann, *Temporalstrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd. 3*, Opladen 1981, S. 126-150。此外，對我們這裡所說的，重要的是»時間約束«（time binding）這個概念，它是由科紀布斯基（Alfred Korzybski）提出並且在與語言的關連下發展出來的，*Science and Sanity: An Introduction to Non-aristotelic Systems and General Semantics*, Neudruck der 3. Aufl. Lakeville Conn. 1949。

（譯註：對科紀布斯基而言，時間約束一詞是指人類因具有使用象徵及語言的能力，而能組織種種經驗並傳遞至下一代，即，每一代皆承續著前一代的學習（或說，選擇）結果，並以之為學習的起點。）↑

（註39）例如參閱Arthur Brittan, *Meanings and Situations*, London 1973, S. 26, 147 ff.。↑

（註39a）更精準的分析必定要以相互滲透概念為前提。我們在第6章，節IV，會再回來處理這個問題。↑

（註40）這樣的說法可見於根特以下的文章：*Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion* (1957), neu gedruckt in ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Bd. I*, Hamburg 1976, S. 31-74 (67)。根特由此推論出的結論是，這一類型的反省必然是不連續的，以避免無止盡的重複。不同於此，我們關注那些也許可以稱為真實系統的自我不對稱化的事物。↑

（註41）Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2. Aufl. München 1922, S.467-470。↑

（註42）人們也可以看到相反的狀況，一個個體想要完全投入某集體事物之中，但是只有一部分被承認及接受。或者，也可能發生的是，齊美爾（Georg Simmel）作為一個猶太人也出現在自己的理論中：»從這一形塑中，有時會生出一場悲劇，即，若團體劃定某個範圍，並且在此範圍裡將個體歸屬到團體，但在個體身上卻未出現相應的劃界，反而，在個體本身覺得自己是完全歸屬其中的地方，卻只給他部份的成員資格«(a.a.O.S.468)。↑

（註43）對此更詳細的說明，請見Niklas Luhmann, *Vertrauen*, a.a.O.。↑

（註44）人們在宗教戰爭後熱切地爭取政治上的信任，對此請見 Hippolythus à Lapide, *Dissertatio de ratione status in Imperio Nostro Romano-Germanico*, Freistadt 1647, III, 4., S.549 ff.。同時，這個歷史的例子正好教導我們，這個問題不是透過呼籲，而只能透過公法來解決。↑

（註45）對此，請參閱此書中的交換關係例子，Peter M.Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964, S.94, 97 ff., 112 f., 315。↑

（註46）»Il n'y a aucun moyen de faire confiance à personne«（譯註：法文，»我們沒辦法信賴任何人«）Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Paris 1963, S.298，這本書裡，克羅齊耶（Michel Crozier）已注意到，»dans un système où l'on ne peut se référer à un consensus

indépendent«（譯註：法文，»在一個沒有獨立共識可資參考的系統中«）。也請參閱Rudolf Schottländer, Theorie des Vertrauens, Berlin 1957, S.38 f. zu: Arbeitsorientierung als Ursache des Vertrauensschwundes。

↑

（註47）這種映射式的自我指涉（reflektierte Selbstreferenz）的微妙之處，請見Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, 2. Aufl. Garden City N.Y. 1959。↑

（註48）對此，請見魏克（Karl E. Weick）的概念，»以行動做出來的«環境（enacted environment）。Karl E. Weick, The Social Psychology of Organising, Reading Mass. 1969, S.63 ff.。↑

（註49）對此，艾什比嘗試以»組織«概念來表述。請參閱W. Ross Ashby, Principles of the Self-Organizing System, in: Heinz von Foerster/George W. Zopf (Hrsg.), Principles of Self-Organization, New York 1962, neu gedruckt in: Walter Buckley (Hrsg.), Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook, Chicago 1968, S.108-118 (108 f.)。↑

（註50）請參閱例如Arthur Brittan, Meanings and Situations, London 1973, insbes. S.33 ff.。↑

（註51）例如，»主權者«（Souverän）果真與相互性相繫的話，其所造成的後果是服從永久消失，因為每個人可以認為，主權者未提出該有的貢獻。這個問題的解方也不再是從階層的角度去過高評價主權者的貢獻。這正是問題的關鍵所在。例如，請參閱Jean de Silhon, De la certitude des connaissances humaines, Paris 1661, insb. S.203 ff., 即便相互性

是全社會的最高道德原則a.a.O.,S.111 ff.。↑

（註52）例如，請參閱Alvin W.Gouldner,The Norm of Reciprocity:A Preliminary Statement,American Sociological Review 25(1960),S.161-178(171 f.)。↑

（註53）Matteo Peregrini,Difesa del savio in corte,Macerata 1634,S.250.也請比較Albert O.Hirschman,Exit,Voice,and Loyalty:Responses to Decline in Firms,Organizations,and States,Cambridge Mass.1970。↑

（譯1）本章大量使用ego與alter這兩個拉丁文字。ego是「我」之意，alter是「另一個、相對峙的、相異的」。alter ego字義可譯為「他我」、「另一個自我」、「第二個自我」。在本章幾乎全部是指對立於ego而存在的另一個ego。此外，alter ego也可用於吾人自我觀察時的其中一個對話者。↑

一方面，譯文尊重作者的寫作方式，沿用拉丁文，另一方面，比起「我」、「他我」、「另一個自我」這些中文表達，ego與alter較不易引起混淆。故，譯文完全保留此二拉丁文字。

（譯2）etsi non daretur Deus，拉丁文，意指，即便上帝未曾存在過。↑

（譯3）creatio continua，拉丁文，意指，持續地創造。↑

（譯4）Pax et iustitia，拉丁文，意指，和平與正義。↑

（譯5）Negativum，拉丁文，意指，否定者。↑

(譯6) *pacta sunt servanda*, 拉丁文, 意指, 必須遵守約定。↑

(譯7) *necessità cercata*, 義大利文, 意指, 人所意欲的必然性。↑

## 第四章 溝通與行動

### I

在雙重偶連性的基礎上分析自我指涉系統的建立，會迫使我們檢證下述這個廣為流傳的想法，即社會系統如果不是由個人所組成的話，那麼就是由行動所組成的。這種以行動理論作為基礎的做法可被視為目前的主流。它似乎提供了一個可能性，將主體的出發點及系統理論的出發點連接起來。但是在理論上應當如何設想這樣一個「進路」，如何詳細開展這樣一個進路？韋伯和派深思都是用某個限制來操作。對韋伯而言，社會行動是行動的一種特殊情況，它是被一個指往社會的意圖所規定的。對派深思來說——不同於派深思對韋伯的掌握，我們可能要說，這是一個全然不同的構想——，社會系統的建立其實是分析上被分化出來協助行動之茁生（*Emergenz*）。依此，社會系統是立基於一種行動類型或是行動的一個面向，並且可以這麼說，主體是透過行動才進到系統之中的。但是人們可以追問，如此一來，行動與社會性（*Sozialität*）的關係是否適當地被掌握了；尤其，掌握的方式是否能帶來豐碩的結果。

當我們從自我指涉系統理論的可能性及複雜性問題出發時，就已經清楚地表明，要將這種限制關係完全倒轉過來。社會性並非行動的一個特殊情形，相反地，行動只有在社會系統中透過溝通及歸因

（*Attribution*）才得以被構成為一種對複雜性之化約，一種系統不可或缺的自我簡化。在一般系統理論的層次上，人們就已經談到了「相互式的」（*mutualistisch*）或「對話式的」（*dialogisch*）構成。這指的是：當至少存在著兩個處理訊息的處理器，它們相互指向對方，並透過對方而能關連到自己時，基本過程層次上的自我指涉才有可能。換言之，自我指



涉以一個相應地不連續的基礎設施為前提。對此所必要的諸設置既不能是社會系統的元素，也不會是社會系統的次系統，因為元素或次系統正是社會系統生產出來的。反而，系統只是由這些處理器的共同作用所產生出來的諸選擇性協定所組成；而且這些系統的結構只具有一個功能，就是使這些協調有可能長久地留住並被再次喚出。

上述這些思考直接將我們引向本章的主題。在這樣的情況下，社會系統的基本過程——這個過程生產出組成系統的諸元素——只能是溝通。因此，就如同我們在介紹元素概念時所宣告的一樣（註1），在此我們排除對社會系統的元素單位進行心理學式的規定。但這一個溝通過程與行動，與系統所生產出來的系統元素有著怎樣的關係呢？社會系統最後到底是由溝通還是由行動所組成？最終的元素瓦解之時社會的事物也跟著消失，它究竟是諸多不同選擇之間一個成功的耦合（Kopplung），還是一個可歸因於行動的個別選擇？我們首先必須學會看出眼前存在著一組差異，一個可決斷的問題；同樣地我們還要學著抗拒這樣的誘惑：簡單而草率地轉到溝通性（＝社會）行動那兒找答案。

我們推測，在以溝通或行動作為最終的元素這個問題上，有著一個基本的選擇，這個選擇關鍵性地形塑了以此為基礎而建立起來的理論樣式，例如形塑出遠離心理事物的程度。所以我們必須花些篇幅討論它。

在文獻上，我們可以看到兩種代表意見，即除了通常的行動理論的觀點外（註2），還存在著溝通理論的觀點（註3），但大多數情況下兩者間差異不大。它們之間的這一種不清晰性有其原因，而且是無法簡單克服的。我認為問題在於，事實上溝通和行動是無法分割的（但卻可以區別的），且，它們之間建立起來的關係應當被理解為對自身複雜性之化

約。基本的、將社會性的事物構成為特殊實在的過程是一個溝通過程。但這個過程為了能駕馭它自己，就必須被化約為行動，必須被分解成行動。因此，社會系統並不是由諸多行動所建造起來的，以致於好像這些行動是在人之有機的一心理的構成的基礎上被製造出來的，並且可以為了它們自身的緣故而持續存在似的；社會系統被拆解為行動，並且藉此化約而為進一步的溝通進程取得銜接的基礎。

## II

循此，所有進一步討論的前提是先澄清溝通的概念。人們通常在此會使用»傳遞«（Übertragung）這個譬喻。人們會說，溝通將消息或訊息從傳送者傳遞給接收者。我們將試著不用這一個譬喻，因為它會使我們擔負著有問題的前決斷。

傳遞這個譬喻是無用的，因為它隱含了太多的本體論。它會讓人們聯想到，傳送者送出某些被接收者收到的東西。由於傳送者並沒有給出某些東西，並因而喪失了這些東西，所以光是從這一點來看，這種說法就不是很適當了。佔有、擁有、給予與獲得這整個譬喻的方式，這整個物的譬喻方式並不適理解溝通。

傳遞這個譬喻將溝通的根本性質擺在傳遞這個行動，擺在告知（Mitteilung）。它讓人們注意著告知者，並要求他具有一定的溝通技巧。但是告知無非只是一個選擇的建議、一種觸發（註4）。只有當這一個觸發被掌握了，當刺激被處理了，溝通才會出現。

此外，這個譬喻誇大了»被傳遞的«事物的同一性。當人們使用這一個譬喻時，很容易被誤導如此設想：對傳送者及接收者來說，被傳遞的

訊息是同一個訊息。上述有些可能是真的，但無論如何，光是訊息的內容品質並不能保證這一種相同性（Selbigkeit），相反地，這個相同性是在溝通過程中才被構成的。此外，訊息的同一性必須兼顧到，這個同一性對傳送者及接收者來說可以意謂著非常不一樣的東西。最後，傳遞這個譬喻還容易讓人們將溝通聯想成兩階段的過程，在這個過程中，傳送者告知接收者某些東西。對此我們也必須提出保留。所以，我們首先必須重新組織這個術語。

一旦我們從意義的概念出發，很清楚地，溝通就始終是個具選擇性的發生。意義留給吾人的選擇無非就是，做出選取。溝通從各自當下的指示界域（Verweisungshorizont）——溝通本身正構成了這個界域——取出某些東西，並且將其它的東西擱在一邊。溝通是對選擇加以過程化（Prozessieren）。當然，它的選擇方式並不是好像人們從庫存中取出這一個或那一個似的。這一種看法又會將我們帶回到實體理論（Substanztheorie）及傳遞的譬喻方式。在溝通中被實現出來的選擇構成了它自己的界域；選擇已經將它所擇取的東西構成為選擇，亦即構成為訊息（Information）。選擇所告知（Mitteilung）的東西不只被擇取出來而已，它本身就已經是一個擇取並且因此才被告知。所以，溝通不能被視為二階段的選擇過程，而必須被視為三階段的選擇過程。所涉及的不只是傳送與接收時的選擇性關注；反而，訊息的選擇性本身是溝通過程的一個要素，因為只有基於此選擇性，選擇性關注（Aufmerksamkeit）才能啟動。

自夏儂（Claude Shannon）及韋佛（Warren Weaver）<sup>（註5）</sup>以來所通行的訊息概念讓我們容易表述上述的道理。依照今日通行的理解，訊息是從（已知的或未知的）諸多可能性的曲目中所做出的一個選擇。若

沒有這個訊息的選擇性，溝通也不會出現（即便溝通只是為了自身的緣故，或僅是為了填補在一起時的無言空白而繼續進行下去，致使告知交換只有最低程度的新穎值，溝通還是發生著）。此外，人們必須選取一個能告知訊息的行為。這可以有意的或無意的方式發生。關鍵在於，第三個選擇可以一個區別為支撐，亦即以訊息及其告知這個區別為支撐。由於這一點是至關緊要的，而且唯有由此出發，溝通才得以被理解，所以我們（有點不同尋常地）將接收者稱為Ego，而將告知者稱為Alter。

單單是訊息與告知的行為這個差異就已經開啟了廣泛的分析可能性。由於二者都要求具意義性的闡明，Alter這個溝通者會因此陷入一個分裂的張力之中。兩種銜接方式可供其自我理解之用，但這兩種方式無法相互一致。就涉及訊息來說，他必須將自己理解為意義世界的一部份，在此世界中，訊息是正確的或錯誤的，是有所關連的，是值得告知的，是可以被理解的。作為一個告知此訊息的人，他必須認定自己擁有告知或不告知的自由。就涉及前一個角度來說，他必須將自己理解為可知的世界知識的一部份，因為訊息（若非如此，他可能根本無法運用這個訊息）指回到他自己。在後一個角度來說，他作為一個自我指涉的系統而支配著自己。亨利希（Dieter Henrich）將這稱為»主體位置與對世界從屬性之間的距離«，並且認為此距離為統一的生活闡釋的必要性奠定了理據（註6）。

但是，從社會學的角度來看，這一個距離並不是原初就有的，而且即便是哲學，在康德之前也不知道這一個距離。我們不將這個距離視為先驗的處境化的事實性（Faktizität），而是看成以下事實所產生的效果，即Ego將Alter的行為掌握為溝通，並要求Alter自己接受這一個距離。這裡所涉及的問題自然不是，誰——是Ego還是Alter——先想到要將

情境視為如此。關鍵之處在於，正是這個情境解釋所具有的社會性製造出此難題。這也說明了，正是社會這個溝通系統更強地分化出來時，才在文化的語意中生產出關於這個難題的意識及相應的努力。這樣的思考也教導我們，溝通所涉及的不是一個具有兩個選擇點的事件——既不是傳遞這個譬喻意義下的給予與接收，也不是訊息與告知行為之間的差異。唯有訊息與告知行為這組差異被觀察、被要求、被理解，並成為銜接行為之選取的基礎時，溝通才會出現。同時，理解就將或多或少遍存著的誤解當作是常態的包含進來；但就如我們將會看到的，這涉及到可控制的及可修正的誤解。

因此以下將溝通視作三段式的統一。我們的出發點是，三個選擇必須被綜合起來，藉此，溝通才能作為一個茁生的事件出現。清楚地堅持這一點是很重要的，因為人們常常見及這個奠基性的事態，但用另一個概念方式將它拆解開來。例如，布勒（Karl Bühler）曾提及人類語言的三種「成效」或「功能」，亦即（我改變了原來的順序）：陳述

（Darstellung）、表達（Ausdruck）及請求（Apell）<sup>（註7）</sup>。第一個指稱是指訊息本身的選擇性，第二個是指對此訊息的告知的選擇，第三個是指對成功的期望，即期望對方能選擇接受。這樣的作法並沒有讓我們注意到茁生的統一的條件，反而讓我們去問，三者中何者具有相對優勢及優勢之轉換。在奧斯丁（John L. Austin）那裡，同樣的三分法也採取了一個可加以區別的表達（或稱之utterance）或語言行動（或稱之act）的類型學形式，亦即，非語內表現行為的（lokutionäre）、語內表現行為的（illokutionär）及言語表達效果的（perlokutionär）行動<sup>（註8）</sup>。如此一來，旨趣又被轉移到相應的構造形態的可孤立性。我們並不排除這一種旨趣，但相較於它們的統一的茁生條件這個問題來說，我們認為它



毋寧是邊緣的。只有當之前已經有溝通性綜合的統一被確保為常態的事態時，才能分化出某個或另一個選擇界域中功能特定的行動或具主導性功能。

訊息、告知與成功期望被總括在關注行為之中，這件事是以»符碼化«（Codierung）為前提。告知必須複製訊息，亦即一方面將它擺在外面，另一方面使用它以進行告知，並給予它一個對此適當的第二形式，例如一個語言的（或許是聲音的或文字的等等）形式。我們不再進一步討論這些符碼化的技術問題。對社會學而言，重要的尤其是，這會影響溝通過程的分出。事件必須區別為已符碼化的和未符碼化的事件。已符碼化的事件在溝通過程中作為訊息而起作用，而未符碼化的事件則作用為干擾（吵雜，噪音）。

符碼化作為訊息及告知的運作統一化，必須由Alter及Ego以同樣的方式運用著。對此就需要一個足夠的標準化——這也是與週遭事物的區別所在，這個區別是引人注目的，並且將關注引向它自己。（被說出來的言語會比單純的噪音更易於干擾未參與說話的人）。（不論多差地被符碼化的）溝通出現的最低前提自然是：一個系統作為Ego而運行，這個系統不全然是由它自己的過去所決定的，因此能真正地對訊息作出回應（註9）。只有當Ego能夠區別出兩個選擇，而且能夠利用這一個差異時，溝通才會出現。溝通因此是有別於對訊息性事件的單純感知。這個差異的建立才使得溝通成其為溝通，真正成為訊息處理的一個特殊方式。首先這個差異就在於Ego對Alter的觀察。Ego有能力區別告知行為與要被告知的事物。當Alter本身知道自己正受到觀察時，便能承接訊息與告知行為這兩者的差異，並且能學著建立、利用這個差異，以及應用它來引導溝通的過程。可以說，溝通是從後面回來而得以可能的，正好



與過程的時間流逝方向相反。因此，系統要擴大那些由此給定的複雜性機會，就必須使用預測及對預測的預測。對於所有的社會學分析來說，這就給予期望一個重要的地位。

理解（**Verstehen**）是溝通出現的不可避免的要素，這一件事對於對溝通的整個認識來說，具有一個影響深遠的意義。亦即，由此我們可以知道，溝通只有作為自我指涉的過程才是可能。

當進一步的溝通行動跟隨前一個溝通行動而來時，人們會一併檢驗，是否先前的溝通已經被理解了。不論銜接上來的溝通的結果是如何地出乎意料，這個溝通都會被用來指出並觀察：它是立基在對先前的溝通的理解之上。這個測試可能有負面的結果，並且時常引發對溝通進行反身式的溝通。但為了使上述成為可能（或者，大多是使之成為多餘的），理解的測試必須一併進行，以致於一部份的關注必須分出來控制理解。在這個意義上，華瑞納（**Charles K. Warriner**）談到「確認」（或稱之**confirmation**）作為所有溝通的基本要素（註10）。這意謂著時間。人們正是在銜接行為上才能去控制，人們是否被理解了；但是，人們也可以事前以一些經驗來安排它的溝通，致使人們可以期待自己被理解。在任何情況下，每一個溝通——否則它根本不會出現——都在接下來的溝通的銜接關連所具有的理解可能性及理解控制裡，被遞迴地保障著。每個溝通就是元素——不管多小，多麼短暫——，而且只作為過程的元素。

在此，首先涉及到的是基本的自我指涉（**basale Selbstreferenz**）（註11），所以是關乎：過程必須由諸元素（諸事件）組成，這些元素經由與同一過程的其它元素的關連，跟自己關連起來。基本自我指涉同時是下一步策略的前提，這些策略以特別方式要求基本自我指涉。當人們知

道並且必須考慮到，理解必須受到控制，人們也可以假裝理解；人們可以看穿這種對於理解的假裝（Vortäuschen），但是依舊可以避免這一看穿流入溝通過程；人們也可以在後設層次上對於「不能對於偽裝及看穿進行溝通」一事進行溝通，並且在這個層次上控制著相互理解。但是，持續著的溝通之確定尤其會時常或多或少給出動因，去對溝通進行溝通。我們只將這個分岔稱之為反身性的溝通（不同於基本的自我指涉）。我們會再回到這個較高階的、明確的、因而是風險性的，只對特殊情形而發的溝通控制（註12）。

溝通是一個基本—自我指涉的過程，它在每一個元素那兒調合了三個不同的選擇。從溝通作為一個基本的自我指涉過程這個看法，我們可以推導出，對溝通來說，不會存在著相應的環境關聯物。溝通這個統一並不與環境裡的任何事物相應著。所以，溝通必然是將自己分化出來而起著作用（註13），而且，以單純方式去掌握環境複雜性的作法，會變成一種極為曠日廢時的溝通問題。當然，所有溝通在能量需求及訊息上是依賴環境的，同樣無可置疑的是，每一個溝通都是經由意義關連而直接或間接地指出了系統的環境。這樣的分出是嚴格地牽涉到統一，並因此牽涉到諸選擇的關連的封閉性，牽涉到由此而生的諸選擇之選擇，關連到由此造成的複雜性化約。所以，一個溝通系統不是自足的，但是它可以自己對諸溝通性綜合進行條件化來獲得自主性。

在另一個觀點上，這個溝通性綜合的理論也說明了特有的系統—環境的關係。一個系統不只是對它自己進行溝通，而且同樣也可以輕易地，可能是更好地，對其它的事物進行溝通。不同於生命，系統並沒有一個受限於空間的存在。人們可以將此想像成一個持續的脈衝：隨著每一個議題的替換，系統就會擴張以及縮回，接收意義內容以及讓其它的

東西離開。就此說來，溝通系統是以意義上開放的諸結構運行著。縱然如此，系統仍可以發展自己的界限，並且守住這些界限，因為系統可以限制住溝通的可苛求性（Zumutbarkeit）（註14）。然後接下來才能衍生出關於議題替換或表達形式的諸限制，這些限制是人們在特定系統中必須預先顧及的。人們在一篇碩士論文中發現»一切都是廢話«這句話，是不尋常的事；但是，不尋常這個印象正是以這句話的可理解性以及對考試系統的歸因為前提。

### III

以下我們將會清楚理解剛剛所提出的溝通概念。為了闡明它所觸及的範圍，在此得暫時離題。這涉及到胡塞爾的現象學分析之先驗理論的轉向以及德希達對此的批判。

理解是關連到訊息 / 告知這組差異，而且此差異本身會投射到理解那裡。這個差異在胡塞爾的邏輯研究（註15）中呈現為指號

（Anzeichen）與表達（Ausdruck）這組差異。我們感興趣的是，這樣的概念配置與社會系統理論（註16）之間的區別。指號概念始終是說，去指出某些其它的事物，例如說，人們在感知時以某些事物當作是另外其它事物的符號（Zeichen），或者例如說，我們把告知當作告知動機的符號，以及當作那些載有告知動機的想法的符號。所有的告知都必須透過指號而被逐步處理，但也存在著所有溝通之外的指號，例如，火星運河是有智能的火星居民存在的一個符號。然而，當且只有當指號在»孤獨的心靈生活«中起作用，並且以意義激發此生活時，指號才具有表達值（Ausdruckswert）及因此而來的意涵。

翻譯成我們的概念語言來說，»表達«所指的無非是意識的自我生產

（Autopoiesis），而»意義«或»意涵«所指的則是此必要性：在與某事物的意向性關係的形式中獲得結構。循此，存在著具有表達值的符號，以及不具有表達值的符號，也存在著能運用符號的表達以及不運用符號的表達（後者是在»孤獨的心靈生活«的純粹實行中，亦即在內在的對話中）。唯有在溝通的情況中，這二者才必然地會重疊為一。在溝通性的談話中，所有的表達都作為指號而運行著。

然而胡塞爾的哲學旨趣不在指號，而在表達，也就是說，那些意識在它自己之內為它自己而實行的那些東西。這種旨趣已被哲學史的傾向先前規定了，但也源自於無法充份掌握溝通的實在。溝通就被當作行動，當作談話，當作知會，當作告知（也就是說，不是我們這裡所提議的作為訊息、告知與理解的統一）。這種對於溝通的化約式理解幫助哲學理論撤回到意識自己的生命之中，這種意識有時候（但不總是，也不只是）會鼓動自己進行溝通行動。同時正因為如此，意識被要求不只是作為心理系統的運作模態。在超驗理論的理解當中，意識就被安置為主體，亦即作為其它所有事物的subiectum（譯1）。»互為主體性«（Intersubjektivität）這個問題因此變得無法解決。若以系統理論重新表述，這是說，這個哲學只用了心理系統的系統指涉，並且試著以超驗理論式的提升來彌補這種片面性（這個片面性使得哲學能夠去思考統一）。

德希達（J.Derrida）的批判是完全不同於上述的哲學方向（註17）。在表達與指號的遊戲中，他的批判轉到對立的位置上，即轉向那個作為符號的符號。以差異為中心的符號學（Semiologie）取代了超驗哲學及其以主體為中心的作法。這就引起了對在場（Anwesenheit）與不在場（Abwesenheit）兩者之共同作用的細緻分析，這正是德希達致力之

處。這樣的進路有助於我們從差異出發來對溝通進行分析，亦即從告知與訊息這個差異出發。藉由符號的使用，這組差異變得可理解，同時（以統一與差異在時間上的推移這個意義來說）被短暫化為»延異«（*différance*）。時間的問題就變成了一個由諸差異所做出的標記的問題，並且以這樣的形式取代了主體如何在世界中出現這個舊有的問題。

我們這裡不必在哲學理論、超驗理論及符號學之間決定出一個立場。上述這些理論已經製造出了概念上的敏感能力，經驗科學是可以從這些哲學理論的努力之中學習的，但在接受這些敏感能力之前，仍須對之檢驗。對社會學理論的建造來說，重要的尤其是能看到，這裡所簡述的爭論的兩種立場是以簡化的方式理解溝通。我們所使用的溝通概念首先擱置此兩種立場。所以，我們既不再回到主體理論的（行動理論的），也不回到符號理論的（語言理論的、結構主義的）基本立場，相反地，在某些情況下我們必須視狀況來檢驗，從這些理論觀點中所獲得的哪些見解是可以援引的。

## IV

如果我們把溝通理解為三個選擇的綜合，也就是訊息、告知與理解的統一的話，那麼，當且只有當理解出現時，溝通才被實現。所有接下來的一切都是在基本的溝通這個統一»之外«發生的，並且是以這個統一為前提。這個道理尤其適用於第四種選擇：接受或拒絕被告知的意義化約。人們必須在溝通的接收者那裡區別兩件事，一是對溝通中選擇的意義的理解，另一是接受或拒絕這個選擇作為自己的行為的前提。這一個區別在理論上極為重要，所以我們以一節的篇幅來處理它。



當我們說溝通是以接收者的狀況改變為目的，並且有著這樣的作用時，只是藉此意指對於溝通的意義的理解。理解是將溝通結束的第三個選擇。當吾人讀著：煙草、酒精、奶油、冷凍肉類等等有害健康，吾人已是（作為一個已經能夠知道並且注意到上述這些內容的人）另外一個人——無論相信或不相信那些說明。吾人現在不再能夠忽視所閱讀到的說明，而只能相信或不相信。無論人們如何決定，溝通確立了接收者的一個狀態，這個狀態沒有溝通是不會出現的，但也只有透過接收者自己才能規定出此狀態。因此，在我們這裡的溝通概念中，關鍵並不在於接受或拒絕，也不在於進一步的回應（註18）。

溝通有著作用而改變了接收者的狀態時，也有著限制的作用：溝通排除掉當下可能性事物（熵）的那種未規定之任意性。但在另一個向度上，溝通也正因此擴張了諸可能性。溝通挑起了（可以說共同挑起？）拒絕的可能性。》每一個被說出來的詞語都引發了對立面的意義«（註19），而且沒有被說出來的詞語就沒有一個對立面的意義。所以，規定始終也使反抗成為可能，這是人們決定要進入到溝通之前就可以知道並預先想及的。

但是，接受或拒絕一個已被期許及被理解的選擇，並不是溝通性事件的一部分；它是一個銜接。在溝通本身裡，對立面意義只能潛藏地一併給出，只能不在場地在場。從動態的觀點來看，每一個溝通的統一無非就是銜接能力。這個統一必須是而且一直是統一，藉此它才能在另一個形式裡再度成為差異，也就是成為接受與拒絕兩者的差異。甚至，人們是否採用被告知的訊息來當作自己行為的前提，這樣一個問題只有在接下來的事件中才會被提出。這一切都是選擇，溝通藉著選擇而影響其環境，並且 / 或者再回到它自身之內。溝通也包括，它創造出一個使這



些銜接決斷可被期望的社會情境。溝通所要達到的效果是，去創造一個如此極致的，卻又開放的狀況，而且，溝通可以納入一些壓力要素，更加地將接收者推向接受的方向，而較非拒絕的方向。這些壓力一部份是來自於人們預見衝突的未來可能性及避免衝突，另外一部份來自於（並且是與之緊密關連的）象徵性一般化了的溝通媒介（symbolisch generalisiertes Medium）。我們會再對此討論。

對這些壓力的最抽象表達是意義符號（Sinnzeichen），這些符號是作為存在陳述（或者作為相應的邏輯運算元，例如也作為效力陳述）而起作用，尤其是»是«（ist）這個符號。意義符號越過溝通之外而指出一些假定的必然性，即接受意義符號所做出的諸選擇。諸本體論是在這樣的基礎上作為溝通副產品而出現的，而且，象徵性一般化了的溝通媒介之符碼最後或多或少地取代了諸本體論。諸本體論之所以表現得如此頑強，是因為無可避免地始終會一再地再生產出接受或拒絕的自由（註20）。這樣的情況也準用於本體論的後繼語意。

我們也可以另一種方式表述：溝通將訊息與告知這個差異轉化為對告知的接受或拒絕，也就是將»與«轉化為»或«。在此，我們必須根據雙重偶連性的定理而注意到，並不是一個Alter代表著一個差異，Ego代表著另一個差異，反而這兩個差異必須在兩邊被看見並被運用著。所關乎的不是一個社會的立場差別，反而是一個時間的轉化。據此，溝通是一個完全獨立的、自主的、自我指涉——封閉地將諸選擇加以過程化的操作，且，這些選擇並未喪失其作為選擇的特性；溝通是諸意義素材之形式持續改變的一個進程；此進程將自由轉化為諸可變的條件化之下的自由。這種由條件化帶來的自由預設著，環境是夠複雜的，而且不是完全任意地被整理成序的，又，能承受考驗的經驗也逐漸地產生，並在過程

中被取回使用。這樣一來，在漸成式演化（epigenetisch）中就出現了一個意義世界，這個世界本身會使原本未必可能的溝通變得可能。

接受或拒絕一個溝通了的意義建議，這個問題（而且它始終會一再地被提出來）因此不會有一個最終解答。今天社會學主要是以兩個進路來進一步處理這個問題。一般流行的是將此問題登記到交易

（Transaktion）這個詞目之下。人們將交易看成是互動，尤其是看成交換（Tausch）與衝突（註21），藉以處理參與者間的價值差異。然而，既非交換理論，也非衝突理論，能像溝通理論那樣地作為普世理論而具有說服力。所以，如果將交易視為人們在互動層次上要求處理諸價值差異，以及要求逐步朝向同意或拒絕時，那麼透過交換及衝突這兩個形式是最能理解交易。有別於此，象徵性一般化了的溝通媒介（symbolsich generalisiertes Kommunikationsmedium）理論較能以鉅觀社會學方式，並且在一般溝通理論之內探討社會透過語意預先顧及溝通被接受或拒絕一事。但這個理論還不足以「解釋」，為什麼媒介在引導之時，仍出現有違符碼（Code）的行為，以及出現那些效率不足的溝通。所以我們必須結合交易理論與媒介理論，以便能掌握，當溝通在社會系統中接受或拒絕意義建議時會帶來何種後果。因此，進一步深究此論題的前提是，我們要有一個已經擬定出來的全社會理論以及互動理論。以下我們不再岔題討論，而要回到一般溝通理論。

## V

這個以差異及選擇為取向的溝通概念，讓我們明瞭數百年來所觀察及描述的溝通行為的問題與限制。一旦開始溝通，就無法再回到簡單靈魂的天堂（就算要像克萊斯特（Heinrich von Kleist）想從後門重新進

入，也是辦不到的（譯2））。這通常是在（直到近代才浮現的）真誠（Aufrichtigkeit）論題上呈顯出來（註22）。真誠是無法溝通的，因為真誠經由溝通就變成是不真誠的。因為溝通設立了訊息與告知的差異，並且將二者預設為偶連的。所以人們當然可以告知一些關於自己本身的事情，例如關於他自己的狀態、心情、態度、意圖；但是這也只有當人們把他們自己展現成訊息的脈絡時才能發生，而這些訊息有可能得出其它的結果。所以溝通釋放出一個能扭轉一切的、普遍的、無法去除的懷疑（Verdacht），而且所有的保證與安撫都只會再製造出這種懷疑。所以這也解釋了，隨著全社會系統更強地分化出來，這個論題會變得重要，然後，全社會系統會愈加地反省溝通的這種特性。一旦人們將社會經驗為不能透過自然秩序，而是透過溝通來維繫時，真誠的不真誠就變成了論題（註23）。

這個問題在過去一開始時是被記錄為人類學的問題，但是它現在回到一個一般性的溝通理論的弔詭。當一個人說某些話時（例如當人們說「早安」時），所說的毋須就是所意指。但是他仍然不能跟別人說，他所說的即是所意指的。他的確可以在語言上這麼做，但是「所說即所意指」這個表明會引起懷疑，亦即會起著與意圖相反的作用。此外，如此作法的前提必須是，他也可以跟別人說，他所說的並非所意指的。當他如此說時，他的聽者將無法知道，當他說「所說的並未所意指的」時候，他所指的到底是什麼。聽者就掉進了伊比孟尼德斯的說謊者弔詭（Paradox des Epimenides）之中。即便費盡心力去了解說話者，還是無法知道，他所指的到底是什麼：換言之，溝通喪失了它的意義。

這一個不可溝通性（Inkommunikabilität）的弔詭的諸多原因在於，理解者必須在溝通者那裡預設自我指涉，以便在自我指涉那兒將訊息與

告知分開。所以任何的溝通都告知著，自我指涉與告知有可能是分岔開來。沒有這樣一個背景的話，溝通就不必被理解了，而且，若無法望見理解是可能的話，溝通就不會開始。人們可能會弄錯，人們可能會欺瞞對方，但是人們在溝通時不能預先設定，這一可能性是不存在的。

就如同已說明的，當Ego仍能觀察到訊息與告知的差異時，不具有告知的意圖的溝通也是可能的。在同樣的條件下，溝通也可以不需要語言，例如像藉由微笑、質疑的眼神、服飾、缺席，以及典型常見的是，藉由偏離那些被假定眾所皆知的期望（註24）。然而，告知始終必須能夠被詮釋為一個選擇，一個被感知為雙重偶連性而自我確立的情境。所以，當被觀察的行為只被理解成對於其它事物的記號（Zeichen）時，是不存在著溝通。在這個意義下，快步走可以被觀察為匆忙的記號，就如同可以把烏雲觀察為下雨的記號；然而快步走也可以用來呈現匆忙、忙碌或是不可攀談等等，而且，人們也可以為了蓄意引發這樣的觀察，而製造出快步走。

因此我們不能用意向性及語言性來界定溝通的概念（註25）。相反地，我們是針對著一個差異意識：針對著內建於所有溝通中的訊息與告知這組差異。可以這麼說，溝通對這一組差異進行著過程化

（prozessieren）。這同時也說明了，語言的演化如何可能，以及藉此得到何種益處。早在很久以前，人們就已經有可能把某些事物當作其它事物的符號。語言將此可能性加以人工化，把它從自然既予的規律的條件中解脫出來，並因此幾乎可以任意地增加它。另一方面，在語言的溝通中，溝通的意圖是無可爭議的（即便人們經常可以否認，他所說的就是他所意指的，並因此還可以使用語言的溝通，有意地以非意圖的方式來告知某些事）。這造成的結果是，溝通的可能性大大地被限制在那些人

們能主張為告知意圖的事物之上，或限制在那些必要時能以間接的、蓄意的非蓄意溝通這樣的形式出現的事物之上。這同時讓告知與訊息的差異，以及，告知本身的選擇性和訊息的選擇性兩者關係，更強烈地突顯出來。因此，基於社會的便利，語言的溝通需要更強的控制，而且唯有那種也能緘默（Schweigen）的人才能控制他的語言行為（註26）。

在語言的溝通中，溝通過程逐漸地不再依賴Ego的觀察能力，也不再依賴此能力的諸模糊性。Ego不只必須能看到這個差異，而且還不得不清楚地接受這個差異。當Alter對Ego說了一些事，這時，就算Alter想要談自己本身或者談自己的言談，Alter始終還是再生產出那個差異。也就是，Alter必須在其本身或在其言談那兒將某事物處理成他所想要告知的訊息。所以，基於語言行為，Ego能信賴的是，這個構成溝通的差異已經被製造出來。他也因此覺得壓力減輕。他的注意力可以空出來理解被說出的事物。

我們可以將上述總結成下列的命題：語言使得溝通過程得以可能從一個（不論其條件是多麼嚴苛、多麼複雜的）感知（Wahrnehmung）的脈絡分化出來。正是經由溝通過程的分出，才會出現社會系統的分出。社會系統絕不只是由語言溝通所組成；但是，系統基於語言溝通而被分化出來這件事，鑄造了所有其它能在社會行動、社會感知中出現的事物。不只是語言行為中特別少見的簡潔性質、引人注意的性質、疏遠的性質有助於系統分化出來。同樣重要的是，語言確保了溝通過程的反身性，並且使自我引導（Selbststeuerung）得以可能。

一個也能將它自己應用在自己身上的過程是反身性的。在溝通的情況，這是說，可以對溝通進行溝通。在溝通當中，人們可以對溝通過程



加以論題化，並且可以詢問及解釋所意指者，可以請求溝通，也可以拒絕溝通，可以安排溝通的關連等等。這裡的基礎也是訊息與告知兩者的差異：在反身性溝通的情況中，溝通本身被處理成訊息，並且被當作告知的內容。這樣的情況若沒有語言，幾乎是不可能的（註27），因為僅被感知的事物不足以清晰到能當作溝通，去引發接下來的溝通處理。就如之前所言，過程成為反身性一事的前提是，系統有足夠程度的分出與功能特定化。正是語言確保了溝通的反身性，因為它提供一個隨時都在的、可較無問題地取用的、不引起驚訝的可能機會，讓溝通過程回頭關連到自己本身。

那麼，反身性本身就有助於彌補較高的複雜性與較嚴格的選擇性所帶來的風險。若人們在懷疑時或者在互相理解有困難時可以追問的話，便可大膽嘗試不可預期的、不尋常的告知，可以較簡短地表達，並且可以不預先檢驗就以某些理解的界域為前提，或者可以與完全陌生的人進行溝通。溝通中的後設層次可以讓人們對於溝通得出的相互理解的成功與失敗進行溝通。如果這個後設層次額外地供作使用時，人們就不需要在直接的溝通中掌握所有事情。

在語言溝通中，人們可以輕易地對溝通進行反身性溝通，因此為了抵擋這種溝通，特別的阻隔是有必要的。這些阻隔方式例如是，有意識地使用譬喻性的字或圖，或蓄意地製造模稜兩可，或使用弔詭，或使用幽默的、玩笑的轉折。這些語言形式同時傳達了一個訊號：回頭詢問為什麼以及如何，是沒有意義的。這些形式只在瞬間有效——或者它們根本起不了作用（註28）。

這一節的思考讓我們認識了，溝通的提升關係



（Steigerungsverhältnis）是如何出現的。一切都取決於一開始的差異必須被安裝。這個差異就在於觀察者區別出兩個選擇性事件，即訊息與告知。當這能被確保時，接下來的一切才能與此相銜接，與此關連的期望可以被建立起來，為此而被特定化了的行為，即說話（Sprechen），也可以被發展並被符碼化。概念可以有不同的定義，而且，人們特別為溝通概念提出大量極為不同的建議（註29）。我們則以一種掌握方式作為基礎，這種掌握是針對著使溝通成為可能的東西，也就是針對著一個將過程建立起來的，並給予這過程以自由的差異。

## VI

溝通是協調了的選擇性。唯有當Ego根據一個被告知了的訊息而確定自己的狀態時，溝通才會出現。即使Ego認為這個訊息是不適當的，不想實現這個訊息所知會的欲求，不想遵循這個訊息所關連到的規範，溝通還是出現了。Ego必須在訊息與告知之間做出區別，這使得Ego有能力去進行批判，並且在必要時有能力去拒絕。但這都無損溝通已經開始一事。反而，就如前面已討論過的，拒絕也是基於溝通而對自己狀態的確立。所以在溝通過程中拒絕的可能性必定會一併地被建立起來。

從這裡出發，我們可以把溝通的基本事件界定為一個尚可否定之最小單位。這並非因為邏輯，而是因為實際溝通之故。任何的句子、任何的要求都開啟了許多否定的可能性：不是這一個，而是另外一個；不是如此；不是現在等等。只要Ego還沒做出反應的話，就這些可能性作為意義指示來說，它們仍然維持為開放的。告知本身最初只是一個選擇的喊價。對此的回應才結束溝通，人們也只有從這個回應看出，什麼作為單位而出現。同樣地，也正因此，溝通不能被理解為行動；甚至當人們

追問最終的，無法再加以分解的單位，溝通更是因此不能被視為行動。我們在第8節時會再對此討論。

首先令人感到興趣的是，溝通只有在很少的情況下才會作為一個單一的單位出現——警告的呼喊；求救的呼喊；能夠立刻被實現的請求；問候；在門前對誰先過門的同意；購買電影票。這些類型的單一溝通常常不使用語言，也經常幾乎不需要使用語言便是可能的，但無論如何它們非常依賴當時的脈絡。要使具溝通性質的事件更強地分化出來，需要將更多的諸溝通單元連結成一個過程——這裡是指前述特定意義下的過程（註30），它在時間上透過相互條件化將許多被選擇出來的事件連接在一起（註31）。分出一事會要求對溝通進行過程化，並因此進入到新的類型的自我指涉。溝通過程可以在它自己之中回應自己；有需要的話，過程可以重複，補充或修正之前說過的話；溝通過程允許論證與反證；當溝通過程將自己當成溝通過程來處理時，就能成為反身性的。分出一事以及對情境脈絡的相對獨立性，顯然皆預設了已安排好的內部的非任意性，因為唯有如此，分出一事才能脫離情境式的理解前提，並且自發地使得可理解的溝通成為可能。但溝通究竟如何能夠變成過程？

在此，一個特殊的、功能特定的差異，而且就是論題（Thema）與諸討論意見（Beiträge）這組差異，似乎又再次地作為可能性條件而起作用。諸溝通關連必須以一些論題來安排，而諸多與此相關的討論意見可以關連到這些論題上（註32）。論題比討論意見來得持久。它把不同的討論意見組織成一個較能持續的、短期的或也可能是長期有效的意義關連。人們可以在一些論題上持續不斷地說著，也可以在另外的論題上談著，近乎欲罷不能。透過論題，溝通也調節著，誰可以提供什麼樣的討論意見。論題對諸討論意見會有差別的對待，也因此對意見提供者有差

別對待。所以，例如說，選擇一些論題，讓在場所有的人都可以發表一些意見，就是社交溝通（gesellige Kommunikation）的必要之事。這類論題不會誘使人去徹底展現自己的個體性（Individualität），而且，又能讓每個人有機會提出個別的意見，讓自己足以被辨認出來（註33）。

人們仍未將論題與討論意見這組差異的特性充份地突顯為»層次差異«（Ebenendifferenz）。可否定性在內容上是藉此差異而被調節著。一方面，例如說，考慮到猥褻、宗教情感或信仰，或甚至是衝突的素材時，就會有論題化的門檻（註34）。但另一方面，人們對於帶有否定性評論的討論意見可以在內容上予以拒絕、改正、修正，是因為已預設自己接受論題。論題化的門檻之所以高，正是因為人們在接受論題時必須考慮到有太多的討論意見可以被否定掉。因此，這種層次差異消解了那些太過稠密的，進而不可避免地會涉及個人的否定趨勢；因此，近代早期的文獻開始注意此發展，並不是偶然的，因為單一個人在這些溝通關連中會更強地被突顯出來（註35）。

為了要接合諸多討論意見，論題要有事物內容：可能是涉及到演員的愛情、證券走勢及其解釋、一本新書、外籍勞工的小孩。溝通不會對論題的特殊化設下界限——除非是為了維持溝通持續進行這樣的旨趣而給出的界限。但是論題也具有時間的面向。人們可以回憶起先前在主題之下的討論意見。有可能因為面對不同的參與者，經由不同的方式，論題變成新的或舊的，變得已是枯燥乏味或者仍是新鮮有趣。在某個時刻，論題會達到一個飽和程度，從此開始人們無法再期待新的討論意見。一個舊論題因而必須補進新的參與者，以保持其活力。相反地，一個新論題對許多參與者來說有可能太新，以致於無法激發出真正有用的討論意見（註36）。

最後，就如同在»社交«的例子所闡明的，論題挑選的社會面向也有其重要性。這不只是指氣味相投；不只是指，論題或多或少要配合著參與者及其意見貢獻的可能性。而且，社會面向的實現特別就在於，溝通作為一個可見及的行動，或多或少地限制著參與者。這也就是說，參與者必須藉著溝通談談自己本身，談談自己的意見、立場、經驗、欲求、判斷的成熟度、旨趣。溝通也有助於自我展現（Selbstpräsentieren）、自我熟識（Sichkennenlernen）；然後這導致的結果是：人們被迫接受一個形式，並且到最後必須成為先前溝通中所表現的那個樣子：誘惑者到最後必須愛別人（註37）。

當溝通的論題是帶有道德味道，或甚至就是道德論題時，上述的約束效果會更明顯地出現。道德調節著相互尊重或蔑視的條件（註38）。所以，透過那些適用於溝通道德化的論題，人們可以挑起尊重；人們可以把自己表現得值得尊重，並且使別人難以反駁他；人們可以測試，某人是否值得尊重；人們可以嘗試，誘使別人進入獲得尊重的條件之網，以便將他們困在其中；人們也可以誘使其他人以道德自我約束，以便使他們陷入困境；人們也可以使用道德化，以便讓人知道，他不在意某些溝通同伴的尊重。隨著社會在處理道德時所能給予的自由多寡（註39），道德，較像涂爾幹所說的，可以有助於強化連帶（Solidarität），或者可以強調批判、距離、衝突。

所以，論題作為溝通過程的事物—時間—社會面向的結構，而且它們在此是作為一般化而起著作用，因為它們並不確立，哪些討論意見在什麼時候，在什麼順序，透過誰，而被製造出來。所以，在論題的層次上實現出來的一些意義關連，是極難在個別的溝通中被看出的。溝通因此到最後，儘管不是必然性，仍典型地是一個由論題引導的過程。同

時，論題化約了語言所開啟的複雜性。僅僅在表達意見時所擁有的語言正確性，還不足以提供解釋。人們正是藉由論題，根據合於論題與否，來控制自己及他人的溝通行為的正確性。就此而言，論題彷彿是語言的行動綱要（Programm）（註40）。那麼，當涉及的只是以最好的方式設陷阱捕捉老鼠時，人們總是可以提供一堆的意見想法，但這些不再是任意地被提出；經由這個論題，人們就足以事先找到取向，以便能迅速地選取出自己能提供的討論意見，並且能控制其他人的討論意見的合適性；人們可以老鼠所受的折磨來測試參與者的道德敏感度，並且，一旦覺得此論題對自己與其他人已經窮盡，就可以更換論題。

## VII

論題是可以被拒絕，討論意見也是可以被拒絕。除此之外，在所有的溝通中，人們必須考慮到一個或多或少算高的失敗率，必須考慮到無法理解的情形、廢話的製造。然而，這些都是可以承受的困難，只是一個深層問題癥結的零頭。在我們勾勒了溝通如何起著作用之後，我們必須更徹底地問，這樣的常態運轉究竟如何可能。

從演化成就來看，溝通一開始必須被視為極為不太可能成功的（註41）。溝通的前提是一些為己而存在著的生命體，它們帶著自己特有的環境和處理訊息的裝備。任何生命體都是挑選及處理自己所感知的事物。在這樣一種情況下，溝通，即一個協調了的選擇性，究竟如何可能？當我們把溝通的概念從兩段擴大成三段時，這一個問題還會變得更尖銳。所涉及的不只生命體彼此配合的問題而已；所涉及的不只是像跳舞那樣將他們的行為簡單地耦合而已。基於偶連的，因此其它樣子也是可能的諸世界事態，這些生命體必須去找尋並完成協調。如果吾人不確



定能克服雙重偶連性的話，這個不確定性如何能被拿來應用，以便能獲得關於不確定的世界事態的確定性。換言之，就溝通作為訊息之處理來說，溝通究竟如何可能？

如果我們更仔細地追問，就會遇到許多的問題與障礙，溝通必須克服它們，才能真正地使自己出現。

如果我們回到演化的起點來看，Ego未必可能（unwahrscheinlich）理解Alter Ego所意指的——在他們各自的軀體與意識皆分離及作為單一個體的情況下。意義只能在既定的脈絡中被了解，而且，對每個人來說首先能作為脈絡的是，他自己的感知範圍與記憶（Gedächtnis）所提供的事物。再者，就如前面已暫時確認的，理解始終包含著誤解，而且當人們不再能夠依靠額外的前提時，誤解的成份將會提高，致使溝通未必可能繼續進行。（這個問題會在任何對溝通有所要求的情況中重複出現，特別是在社會學理論的討論時。）

溝通的第二個未必可能性是關係著溝通是否達及（Erreichen）接收者。在諸個人在場的具體情境中，溝通不太可能達及在此之外更多的人；當人們額外要求溝通不受改變地繼續傳送時，溝通就更不可能發生。這個問題在於空間及時間上的擴延。當時在場者的這個互動系統以實際上足夠的程度保障了對溝通的注意力。然而，在互動系統的界限之外，眼前有效的規則就不能夠被強制實行了。即便溝通可以找到可傳送的及長期持續的意義承載者，在互動的界限之外，溝通仍舊不太可能真的被注意到。在其它的場合中，人們還有其它的事要做。

溝通的第三個未必可能性是，成功這件事的未必可能性。即便當溝通被它所達及的人理解，這並不因此就確保它會被接受並被遵循下去。



相反地：»每個被說出來的話都會激起一個對反的意義«。唯有當Ego將溝通的選擇性內容（訊息）接受為自己行為的前提時，溝通才會成功。接受可以意指：根據相應的指示而行動，但也包括，藉由預設某特定訊息為適當者，以進行體驗、思考、及其它的訊息處理。溝通的成功也就是：諸選擇間的成功耦合。

這三種未必可能性不只阻礙溝通出現，不只是使目的難以達成而已，它們同時也起著作用而成為挫折的門檻。誰要是認為溝通希望渺茫時，就不會進行溝通。因此，人們首先必定預期，溝通根本就不會出現，或者，當它出現的話，會再度因演化而被消滅。然而，沒有溝通就不會建立起社會系統。換言之，人們必須期待熵，但情形卻恰恰相反。未必可能性這個定理並未因此而被反駁，它反而更精確地顯示出問題所在。在演化的過程中，對這些問題的解決使得溝通成為可能，使得系統開始建立，將未必可能發生的事物變成是可能發生的。內在於溝通過程的未必可能性，以及將之克服並轉化為可能者的方式，同時調節著社會系統的建立。人們必須把社會文化演化的過程看成是為那些未來可期的溝通重塑及擴展機會，看成是鞏固某些期望，讓社會能依著它們而建立起諸社會系統；顯然地，這不單單只是個增長的過程，而是一個選擇的過程，這個過程規定了，哪些類型的社會系統是可能的，以及，社會是如何跟單純的互動區別開來，以及哪些作為極不可能的事物而被排除在外。

人們是在看到某些未必可能性無法簡單地被循序處理，且逐一地被轉變為足以可能性時，才辨識出此演化式選擇之中的某種結構。但，未必可能性與或許可能性是彼此相互強化及限制。所以，社會文化的及奠基於溝通的演化歷史並無法提供一幅邁向日益改善的相互理解

（*Verständigung*）之圖像。人們反倒是可以將這種演化歷史看成是以液壓方式壓制與分配問題壓力。如果其中一個問題被解決，那麼其它問題就更不可能獲得解決。可以這麼說，被壓抑的未必可能性會逃到其它的問題之中。當Ego正確地理解一個溝通時，就更有理由去拒絕它。當溝通跨越了在場者的範圍時，理解會變得較困難，而拒絕會變得較容易；此時，沒有闡釋的協助，也沒有具體互動中接受溝通的壓力。這樣的問題相互依賴本身會選擇性地影響那些成為溝通並經受考驗的事物。一旦拼音文字（*alphabetisierte Schrift*）使得溝通得以越過在場者時間及空間的範圍時，人們就不再能信任口語演說方式中令人感動的力量；人們必須更加就事論事地進行論證。》哲學《的起源應該歸功於此（註42）。哲學是》*sophia*《（譯3），它是一種必要的技藝，能在如此緊張的狀況下，依舊使得嚴肅的，值得保存的，以及在拼音文字的影響範圍下的普世溝通得以可能。

那些在溝通中斷之處發軔，並且在功能上正有助於將未必可能者轉化為或許可能者的演化成就，我們稱之為媒介（註43）。相應於上述三種溝通的未必可能性，我們必須區別三種媒介，它們彼此使對方成為可能，相互限定對方，並且為對方製造出後果問題。那種把溝通中的理解遠遠提升到可感知的事物之外的媒介，是語言（*Sprache*）。語言是個媒介，其特色是使用記號（*Zeichen*）。它使用著對意義來說是聽覺或視覺的記號（註43a）。這將溝通引到諸複雜性問題之中，解決之道是規定記號的使用方式，化約複雜性，以及熟練有限的組合方式。然而，基礎的進程仍然是對於告知行為與訊息二者差異之持續調節。以記號來掌握告知與訊息的話，此差異可以被當作Alter與Ego兩者溝通的基礎，而且，雙方在表達意見時藉由使用同義的記號而更加確信意指同一件事。

據此，所關乎的是一個完全特殊的技術，它的功能是，將可理解的溝通的清單擴展到實踐時無盡的事物那兒，並因此確保，近乎任意的事件可以呈現為訊息，並可被處理。我們不能低估記號技術的重要性。然而，這個技術是奠基在功能的特定化。所以，人們也必須看到其界限所在。意義作為意義並不是記號，而且，語言的記號技術也不能解釋，在溝通過程中，哪些記號的選擇可以帶來成效。

在語言的基礎上，傳散媒介（**Verbreitungsmedien**），即文字、印刷與廣播，便可發展起來。它們依靠的是，以各自不同的方式去分解與再組合語言上無可再分解的諸單元（註44）。藉此，溝通過程的範圍就大量擴展，而擴展本身會再回過頭來作用在那些保存為溝通內容的事物（註45）。傳散媒介透過它自己的技術進行選擇，為自己創造出保存、比較、改善的可能性，但這些可能性只能基於標準化（**Standardisierung**）而被使用。如此一來，相較於口語的、互動的、受制於記憶的傳承，現在可大量擴展並同時限制，哪些溝通可當作進一步溝通的基礎。

經由這些語言技術與傳散技術的發展，人們正好可以懷疑，哪些溝通能真正成功，也就是說，哪些溝通能夠激勵人接受進一步溝通。一直到近代以來，人們曾被迫致力於一種說服技術，也就是將雄辯作為教育目的，將修辭術（**Rhetorik**）當作特別的藝術學說，將辯論當作衝突藝術與堅持的技能，以便能面對更加不可能的溝通。甚至活字印刷術的發明也沒讓這些努力變得過時，反而更強化了這些努力（註46）。然而，這種成功並不在於一個較保守的方向，而是在象徵性一般化了的溝通媒介，（**symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium**），這些媒介在功能上正是要處理這個問題（註47）。

我們將某些媒介標示為象徵性一般化了的，是因為它們使用著一般化（Generalisierung），以便將選擇與動機之間的關連加以象徵化，亦即，將之呈現為統一。舉例來說，重要的媒介是，真理、愛、私有產 / 貨幣，權力 / 法；正在萌發的媒介則是，宗教信仰、藝術、今日可能已經以文明方式標準化了的»基本價值«。所有這些例子皆使用著非常不同的方式，面對著非常不同的互動態勢，最終為的是，將溝通的選擇加以條件化，以使選擇同時可以作為激勵的工具，也就是說，足以確保所建議的選擇能被跟隨下去。在今天的社會裡，最為成功與影響最深遠的溝通是透過這些溝通媒介而被開展的，而且，建立社會系統一事的機會也相應地被引到相關的功能那兒。進一步的說明必須交給全社會理論。但是，關於社會系統及其溝通過程的一般理論，能讓我們注意到功能上具優勢的溝通方式所具有的高度選擇性特色。

語言、傳散媒介以及象徵一般化的溝通媒介因此是演化的成就。這些成就彼此依賴著，並且奠定及提升那些由社會溝通所製造出來的訊息處理的成效。透過這樣的方式，社會將自己生產及再生產為一個社會系統。一旦溝通被啟動，並且繼續進行下去時，不可避免地會建立起一個將溝通圈隔起來的社會系統；而且，某些支撐條件會從社會系統的發展之中產生出來，這些條件使得人們能對某一原本未必可能者有所期望，並將此未必可能者轉變成足以可能發生者。在社會系統的層次上，這是一個嚴格的自我生產過程，這個過程生產出使自己得以可能的事物。

這些媒介的發展不只涉及在溝通那兒的外在»更多部份«，它們也改變了溝通自身的種類與方式。如果我們考慮到溝通預設了關於告知與訊息這組差異的經驗時，就可以掌握到這一個改變的起點。這種對於差異的經驗並不必然是一個既予的明確事實，但它可以或多或少清楚地存在

著。唯有如此，演化才有可能逐漸地分化出特定的諸溝通（社會）系統。在這個起點上，媒介對社會—文化的演化發生作用。雖然在場者互動中的口說（mündliches Sprechen），以及稍後將說話高度風格化為演說味道的言談（Rede），都預設了言談的對象（而且，就如修辭學派所說的：是與此對象有關的專門知識），但是，口說與言談兩者可以將告知與言談融合為一個起著作用的單元，可以藉著吸引人的言談來彌補訊息的不足，可以將說、聽與接受在節奏—韻律上加以同步化

（Synchronisieren），而且同步程度快到讓人沒有時間懷疑。書寫文字才迫使告知與訊息有清楚的差異，而活字印刷術則再次強化了被特殊設計的告知所造成的懷疑：告知會遵循自己的動機，而不只是訊息的婢女。正是文字與活字印刷術才讓一些溝通過程銜接起來，這些過程並不是回應告知與訊息的統一，反而是要回應兩者的差異。這些過程例如是，對真理加以控制的過程；或者，藉由心理分析及 / 或意識型態對懷疑一事的普遍化而對某一懷疑予以闡明的過程。

文字與印刷術因此迫使人們經驗到構成溝通的差異：就在這個精確的意義下，文字與印刷術是更具溝通性質的溝通形式，而且，相較於口語交談所提供的可能性，文字與印刷術更能在極為特定的意義下讓溝通去回應溝通（註48）。最後，我們要在這樣一個思考過程中，再度引入論題與討論意見這組先前談過的差異。這組差異必須作為前提，才能使諸元素式溝通事件真正成為那些具有安排好的、分化出來的選擇性的諸過程。全社會對溝通的再生產因此必須透過論題的再生產來進行，這些論題本身在某個程度上可以組織那些與其相關的討論意見。論題不會隨個別情況被重新創造出來，但另一方面，論題也不是透過語言，例如作為字彙，而被充份明確地事先給定（因為語言同等地對待所有的字，而且

在溝通過程中還沒有能力成為論題）。據此便需要一個居中者，能調合互動與語言：即，將諸可能的論題儲備起來並供人們取用，以便在具體的溝通過程中能快速及快速理解地接受溝通。我們將這種論題儲備稱之為文化（註49），並且當這樣的儲備特別為了溝通的目的而被保存時，就稱之為語意。值得嚴肅對待的、值得保存的語意因此是文化的一部份，亦即是概念史及思想史上傳承給我們的那些事物。文化不必然是某具規範性的意義內容，反而是對意義的確立（化約），此確立使得人們有可能在與論題有關的溝通中，區別出合適的或不合適的意見，或甚至區別出正確或不正確的論題使用（註50）。

這種以術語來簡化複雜的理論推導的作法，讓我們得以表述出一些提問，而且，這些提問涉及在社會發展之時文化（或者更狹義地說：語意）與諸系統結構兩者的關係（註51）。然而，為了能針對歷史得出可用的陳述，比起在社會系統的一般理論的層次上可能得到的假設裝置來說，這裡所需的假設裝置還要更加地充實。對我們來說，在此標明這些出發點就足夠了。

## VIII

本章開始之時，我們已經問及，對社會系統來說，究竟什麼才是對於關係化之中無法再進一步分解的元素：行動還是溝通？現在我們回到這個問題上。我們將試圖說明溝通與行動之間的關係，以給出答案。同時我們也將試圖說明社會系統的元素是如何被構成的。

我們堅持的出發點是：溝通不能被理解為行動，而且溝通過程不能被理解為行動鏈。比起僅只是告知這個行動來說，溝通將更多具選擇性的事件包含進它的統一之中。因此，如果我們只看到諸告知，且其中一



個告知引發另一個告知的話，就無法完全地掌握溝通過程。被告知的事物的選擇性、訊息的選擇性，以及理解的選擇性始終也包含在溝通之中，而且正是這些讓此統一成為可能的差異形成了溝通的本質。

再者，在那些由溝通所形成的社會系統中，唯有溝通能作為瓦解元素的工具。人們可以分析諸陳述，往下追尋它們的時間的、事物的及社會的意義關連，人們始終能在細節上建立起更小的意義單元，直到內在界域的無限深處——但是所有這一切始終只能透過溝通，亦即只能以非常耗時的並以社會面向上高度要求的方式進行。對社會系統而言，沒有其它可用的拆解方式，我們不能將社會系統回溯到化學的過程，不能回溯到神經生理的過程，也不能回溯到心靈的過程（儘管這些全都存在，並且一併起著作用）。換句話說，這個溝通的構成層次不能再往下進行，當有必要時，這個構成層次始終可以一直被用來進行瓦解，但是它無法放棄它的單元建構的形式，亦即訊息、告知與理解的融合，否則它就停止運作。由此可以推論出，那些經由溝通而被建立為溝通系統的社會系統，調節著溝通可以朝著什麼方向以及進行得多遠，而又不會變得枯燥（註52）。因此存在著一個特有的溝通界域，使得持續運行得以可能，但溝通從未到達這個界域的界限，而且最後當溝通走得太遠時，界域可以讓溝通減速並停下來。

這一個分析最重要的結論是：溝通無法直接地被觀察，而只能被推斷（註53）。為了使它能夠被觀察，或是為了能觀察它自己，溝通系統因此必須將自己標記為行動系統。即便是那種我們前面已經提過的一併進行著的自我控制（註54），也只有當人們能夠在銜接的行動上辨認出，人們是否被理解時，才得以發揮作用。

此外，如果我們不將行動放進來看的話，溝通是多個選擇的對稱關係。這甚至也會被傳遞的譬喻方式所掩蓋。就每一個選擇可以帶領其它選擇，並且這樣的帶領關係一直可以被倒轉過來看，溝通是對稱性的。有時，溝通的關卡及重點就在於能被理解的事情上，那麼，新的訊息就會再度變得急迫且重要，告知的需求也會馬上浮現。所以，選擇的強化並不會遵循一個永久確立的方向。這些關係是可逆的，並且就此說來是具有高度適應能力。正是對行動的理解被內建到溝通事件之中，才使溝通失去對稱化，正是由此，溝通有了一個從告知者往告知的接收者的方向，而且，只有當接收者本身開始去告知某些事，也就是開始去行動時，這個方向才能倒轉過來。

相應於訊息與告知這個區別，行動是在兩個不同的脈絡下以社會的方式被構成：作為某一溝通的訊息或論題，或者，作為告知行動。換句話說，存在著只由溝通自己探知的非溝通性行動（*nichtkommunikatives Handeln*）。然而，這個非溝通性行動所具有的社會相關性，都是由溝通促成的。溝通系統可自由地對行動或某些其它事物進行溝通；然而，溝通系統必須將告知本身視為行動，而且只有在這個意義下，行動變成了系統不斷自我再生產時必要的要素。所以，溝通系統將自己掌握為行動系統，這件事雖然不是錯誤的，但失之片面。正是透過行動，溝通會在某個時間點上被固定成一個簡單的事件。

據此，在溝通這個基本事件的基礎上並藉其運作性工具，社會系統就將自己構成為一個行動系統。它在它自己當中設置了一個關於自己的描述，以便能引導過程持續進行，即引導系統的再生產。為了自我觀察（*Selbstbeobachtung*）與自我描述（*Selbstbeschreibung*），溝通的對稱性被不對稱化，而且，對行動後果的歸責降低了對稱性可廣納激擾的程

度。在這個精簡的、簡化了的，並因此可輕易地理解的自我描述之中，是行動，而不是溝通，作為最後元素。

行動是由歸因過程（Zurechnungsprozess）所構成的。將諸選擇歸因到系統時，行動就出現了，不論這些選擇是出於哪些理由，在何種脈絡，以及藉助於哪些語義（»企圖«、»動機«、»旨趣«）（註55）。由於這樣的行動概念將心理事物擺在一旁，所以很容易看出，這個概念並未對行動給出足夠的因果說明（註56）。對於在此所要建立的概念來說，關鍵是，選擇被關連到系統，而不是關連到其環境，並且在此基礎上，會確立接下來的溝通的諸接收者，也會確立接下來的行動的諸銜接點會，不論人們在此所用的理由為何。

所以，人們只有基於某個社會描述才能探知，什麼是個別的行動（註57）。這並不是說，行動只有在社會情境（soziale Situation）之中才是可能的；但是，只有當個別行動能憶起某個社會描述時，才能在個別的情境中從行為之流中浮現上來。惟有如此，行動才能找到其統一，找到起點與終點，但是，生命、意識及社會溝通的自我生產仍舊繼續進行著。換句話說，這樣的統一只能在系統之中被尋及。此統一是由於往另一個行動轉接的諸可能性。

我們可以從上述看出，所有對行動的確立都要求進行簡化，進行複雜性化約。如果我們注意到目前流行的成見時，上述道理就更加清楚了，而且社會學家往往也跟著一起實現這樣的成見，雖然他們可能知道的較多。這個成見在於將行動歸因到具體的單一的人——就好像說，行動的»執行者«（Agent）始終是人，並且一個完整的人始終是必要的。理所當然存在著物理的、化學的、熱學的、有機的、心理的行動可能性

條件，但是，不能由此推論出，行動僅可被歸因到具體的單一的人。在實際的情況中，一個行動從來就不曾完全由單一的人的過去所決定。諸多的研究已經指出行動的心理學式解釋這一可能性的限制（註58）。在大部份的情況下，情境主宰著行動的選擇——而且這正是根據心理系統的自我理解（註59）！觀察者在預見行動時常常較依據對情境的知識，而較不是依據對個人的知識，而且相應地，觀察者對諸行動的觀察通常不是針對著心理狀態，而是為了能一併執行社會系統自我生產式再生產，即便這樣的觀察並不具主導地位。不過，日常世界的行動還是被歸因到個體。我們只能以複雜性化約這樣一個需求來解釋一個如此極不切實的行為。

我們最好將那些在社會系統中始終進行著的個別行動之製造，看成是一併進行著的自我觀察，透過這個自我觀察，基本的單元會被標記出來，以便讓後續銜接上來的諸行動能得到支撐點（註60）。如果我們以史賓塞布朗（George Spencer Brown）的可建立形式之諸運作邏輯為基礎，就可藉助於區別（distinction）、標示（indication）、再進入（re-entry）這些概念來說明此處所作出的一些理論決斷，並且闡明這些決斷在一個非常抽象的邏輯層次是有銜接能力的（註61）。在諸行動的構成中所用的區別是系統 / 環境這個區別，在這個區別之內，系統（而不是環境）被標示為選擇的發起者，並且，標示（Bezeichnung）與區別

（Unterscheidung）是作為系統本身的運作（而且不只是：一個外在觀察者的運作）而實行著，或者至少系統被期待能夠執行這些運作。以這樣的方式，起源極為相異的諸理論與研究，例如建立起形式的運作邏輯、行動理論、系統理論及歸因研究，便連結在一起。由此產生的結果是，至少對社會系統來說，自我生產式的再生產是無法與自我描述及自

我觀察的諸運作分隔開來的，而這些運作就是在系統本身之內使用系統／環境這組差異（註62）。這個區別保有它自己的分析價值，而且，之所以有價值，僅僅是因為能讓我們得出一個假設，即，社會系統只能藉助於自我觀察與自我描述才能繼續進行自我再生產。

此外，我們要注意短暫化（Temporalisierung）這個要素。就如短暫化了的系統中的所有元素所需要的，行動組合了規定性

（Bestimmtheit）與未規定性（Unbestimmtheit）（註63）。行動是在其當下的現實性中被規定，不論人們以何事物作為歸因理由來解釋行動出現一事；而且，面對著那些被行動納入而作為銜接值的事物時，行動是未規定的。人們可以將此道理，例如說，解釋成吾人所設想的目的與所達成的目的兩者之差異。甚至其它的語意形式，為了使行動的意義能夠傳承下去，也至少必須能做到以下一事，即，在當下結合規定性與未規定性，並且不使它們分離成現在與未來。

同樣的事態也可以在社會面向中看出。當一個溝通呈現為告知行動時，這個溝通在當下對所有的溝通參與者是同一個溝通，而且是同時地同一個溝通（註64）。由此，社會情境被同步化（Synchronisieren）（註65）。行動者本身被包含到此同步化之中；例如他無法辯駁他曾經說出他所說過的東西。所有的參與者在當下都與相同的對象有關，而且由此造成了下一瞬間的銜接可能性之倍增。結束一事開啟情境，規定一事再度製造未規定性。但是，這不會讓矛盾出現，也不會造成阻塞，因為事件是不對稱地被安排成序列，並且被吾人如此地體驗著。

社會必須在溝通系統將自己描述為行動系統時，才會在語意上花費心力。這樣的努力部份地是文化史的問題，部份地是特殊情境下的問

題。精力（**Saft**）與活力（**Kraft**）這一類語意是否就足夠了，或是必須假定存在著某些旨趣，或者人們在懺悔或司法程序的脈絡中是否必須為自己的行動尋出一個»內在的同意«，以便能夠在環境中緊固地又同時鬆弛地為行動定位，或者，行動是否必須心理學化或甚至是回溯到那些行動者所未意識到的、但必須以治療方式放回到他身上的諸因素——這一切都取決於社會系統所能掌控的諸情況。如此一來，人們或許能多少成功地將正確類型的自我歸因傳授給行動者。因此，當行動者行動時，就能及時地並且儘早地察覺到正確的歸因，並且藉由自我控制來減輕社會控制的負擔。

我們將社會系統的自我描述關連到行動，主要應該有兩個理由。其中一個理由我們已經提過了：比起溝通來說，行動是較容易被辨認及處理的。行動這個統一並不是因為吾人理解另一個人而出現，並且它也不依賴於觀察者可以看出訊息與行為之間的差異；觀察者只需要能運用某些社會系統之內通用的歸因規則即可。的確，為了能在社會系統之內被運用，行動也必須找到一個通往溝通過程的入口——這個入口可以是告知，也可以是訊息。社會系統的每個自我描述、自我觀察就其本身來說又再度是溝通，並且只有作為溝通才有可能出現（不然的話，所涉及的將只是來自外部的——例如由一個個人所做出的——描述或觀察）。這個簡化在於，只有行動，而非完整的溝通事件，可以當作諸關係化的連接位置，而且，當所涉及的是對行動之溝通或是簡單的銜接行動時，某種抽離對吾人來說就足夠了；而且，吾人此時可以相當程度地略過完整的溝通事件的複雜性。此種減輕負擔的作法尤其在於，人們不必（或者只有在特殊的情況下才會）查驗，告知是關連到那一個訊息，以及誰已經理解了這一個告知。



第二個優點我們也提過了。這個優點在於，將溝通化約到行動一事使得社會關係在時間上的不對稱化變得容易。我們通常太容易將溝通想成行動，並且隨之將溝通鏈想像成行動鏈。然而，一個溝通事件的真實是更為複雜的。溝通事件的一個前提是，Ego及Alter雙方各自運用著雙重偶連性；在理解出現並完成溝通之前，回頭追問一事若仍需要關鍵性沈默與延遲的話，溝通事件在某一時間之中便是暫時未決的；或者，儘管告知呈現為行動，溝通事件還是可能作為溝通而中斷。相對於此，若人們能夠把行動序列想像成像事實鏈，且行動在鏈條之中若能點狀地固定住，而使其它行動得以可能，那麼，溝通事件就會使方向較容易出現。溝通確保了時間進程中的可逆性（Reversibilität）——人們可以努力理解，可以予以拒絕，可以試著更正已告知的事物（縱使它無可置疑地已經作為告知行動而出現了）——，相對於此，諸行動則標記了時間的不可逆性，並且以編年方式安排彼此的關係。

惟有藉助於這樣一種點狀化（Punktualisierung）及不對稱化才能夠建立起一個自我生產的社會系統。惟有如此，銜接能力這個問題才能被清楚辨認。所以，雖然溝通往後回溯以及往前預先介入時會觸及整個時間，而且這一直是前提所在，但是在選出可理解的告知時，溝通的回溯與預先介入就必須與一個時間點關連起來：告知者就在這個時間點上行動著。因此，一個社會系統就將自己建立為行動系統，但是，它同時又必須以行動的溝通性脈絡為前提；這也就是說，這兩者，行動與溝通，是必要的，並且這兩者必須持續地一起發生作用，以使系統得以可能以再生產的諸元素進行再生產（註66）。

據此，自我生產式的再生產並不是說，特定的行動會在適當的情況中被重複著（例如每次有人要點煙時，就會去拿火柴）。系統必須另外

靠著建立起結構才可確保可重複性（Wiederholbarkeit）。再生產只是指：以被生產者進行生產；而且，在自我生產系統的情況下，再生產是指，系統並不會隨著當前的活動而結束自己，反而是繼續運行。但是，繼續運行是為了使（帶有意圖或者與意圖相違的）行動具有溝通值。

如果將上述這一種溝通與行動的相互關係的觀點接上自我觀察及自我描述的問題，我們就可以再往前一步。在一般系統理論的層次上，我們就可以斷定，能進行結構化的自我簡化會限制任意的複雜性。但是，這個道理的一般性是否適用在大分子或甚至是物體對象（註67），而足以讓我們宣稱，它們在其本身之中包含對自我的描述？我們不下定論。無論如何，社會系統，也就是我們的對象領域，應該會要求並且發展出一個自我描述，為此，系統要將那些有待關係化的事件化約為行動，雖然系統自己特有的真實是更為豐富的。自我觀察首先是一個特有的訊息處理之過程化的要素。此外，由於自我觀察會將系統中所溝通的事物確立下來，所以，當系統對自己進行溝通時，會使得自我描述得以可能。自我觀察使得反省得以可能走向對同一性（即，有異於他者）的論題化，或甚至強使這樣的反省變得必要。這樣的論題化就能提供一個自己觀察自己的領域，以當作諸關係化的統一。

自我指涉系統的理論給予我們概念上的指引（註68），也就是，系統經由自己的運作可以製造出關於自己的描述，並可觀察它自己。藉助於此，溝通、行動與反省三者之間的關連就與主體理論（即，意識主體性（Subjektivität）的理論）脫勾。當然，我們並不宣稱，沒有現下的意識，社會系統依然可以存在。但是，主體性、意識的現下存在、及意識作為基礎，這些事是被看成社會系統的環境，並且不是被看成社會系統的自我指涉。正是藉由這樣一個距離，我們才有了可能去整理出一個真

正»自立的«關於社會系統的理論。

在此，將自我描述化約為行動這件事會導向一個問題，不過，我們這裡只能先指出這個問題，稍後會再回來處理（註69）。正是自我指涉系統的理論才能得出以下推論，即，一個系統的自我描述應該要將系統當成與其環境的差異。自我描述不只是一種將細節捨掉之後的描繪，不只是模式的藍圖或關於自己的地圖；自我描述同時必須提升可掌握的複雜性——或者說，系統一定得如此才能保存自己——，其作法是，自我描述將系統呈現為與其環境的差異，並且藉此差異為銜接行為取得訊息及瞄準點。將溝通化約為行動這件事似乎走向相反的方向，似乎是以單純的自我再生產的諸要素為目標——自我再生產作為行動對行動之刺激。正是當人們考慮到溝通（是經由那些指向環境的諸意義論題而）被化約成行動一事時，這樣的限縮作法應該無法保證，這裡為了自我描述所提出的諸要求能被履行。

傳統並沒有將這個問題闡述為問題，反而回應這個兩難的方式是，時而提供兩個行動概念：一個是生產性的（poietisch），另一個是實踐性的（praktisch），一個是製造的技術性，另一個是載有自我價值性（註70）。由此人們進到在一個語意之中並討論著»合理性«（Rationalität）。但是，合理性論題最後也淪為關於各種合理性的類型學，它們之間的關係不再能被放到合理性的要求之下——例如說根據高低的排序。從理論建構技術來說，人們似乎走錯路了：不走回到一個（超越行動的）基本問題，反而是去區別兩個類型；不進行問題化，而只是二元化。稍後我們也會再回來處理合理性的問題。不過，這裡要談的是問題的切入點。切入點在於追問，當社會系統的自我描述被化約成諸行動關連時，人們如何能將系統與環境的差異建立到此描述之中，並且由此獲得訊息的潛

能。或者簡單地說，如何能夠透過化約複雜性而提升可掌握的複雜性。

## IX

答案是：透過溝通的條件化，也就是透過社會系統的建立。這時，溝通被視為系統的一種自我激發及意義滿溢。透過雙重偶連性的經驗，溝通會被誘發，並且，溝通在這個條件下幾乎是必然出現的，並因此使一些能承受這些條件考驗的結構建立起來。我們可以想像，這已經備妥了一種可說是空白的演化潛能，而且，為了建立秩序，此潛能將利用任一個偶然，若現下沒有更好的選項的話。就此說來，這個構想是相適於「從噪音中出現秩序」理論。

無疑地，高度複雜的環境是建立溝通性系統的可能性條件之一。尤其，兩個對立的前提必須先確立下來：一方面，世界必須夠稠密地被結構起來，才不致於讓一些能相互同意的事物觀點只能純粹偶然地出現；溝通必須能夠抓住某些無法被任意解消或其自身無法被推移的東西（即便人們不會知道，它最終到底是什麼）（註71）。另一方面，同樣在這個基礎上必須存在著不同的觀察、不同的情境化，它們持續地製造出不同的觀點與不一致的知識（註72）。相應於這些前提，溝通不能被視為能整合系統的成效，也不能被視為生產共識。這應該是說，溝通會損毀它自己的前提，並且只有透過夠多的失敗才能夠維持住自己（註73）。如果不是共識的話，那麼什麼才是溝通的結果？

系統對於所有類別的偶然、干擾、「噪音」的感應，是溝通最重要的成效之一。藉由溝通的幫助，意外的、不受歡迎的、令人失望的事物才變得可理解。「可以理解」在此並非指，人們可以適切地掌握理由並改變事態。溝通並不是直接地給出這些成效。重要的是，干擾最後被強使進



入意義形式，並因此可以繼續被處理。這樣，人們就可以區別，干擾是否在溝通過程裡出現，例如說作為印刷錯誤（這個概念給予無意義者以意義，我們可以辨識出印刷錯誤並克服它）；或者，干擾是否藏於溝通的論題及討論之中，以致無法簡單地以技術方式修正之，反而必須探知其原因。透過溝通，系統建立並提升了它的敏感性，並且因此透過長久的敏感性以及可激擾性（Irritierbarkeit）而處於演化之中。

共識並非真的能修正上述的不安定（Unruhe）；因為，在共識的時候，錯誤、缺乏成效、停滯等等的危險太大了。反而，當溝通開始時，冗餘（Redundanz）與差異的雙重現象就出現了；並且溝通的不安定原則的抗衡物就在於此。冗餘概念標示著過多的可能性，但它們執行著一個功能。當A透過溝通而讓B知道一些事，並且訊息從A那兒被取走，那麼C及其他人若要得到消息的話，就可以找A或B（註74）。存在著過剩的訊息可能性，但是這種過剩在功能上依然是重要的，因為過剩使得系統更獨立於諸特定的關係，並且確保系統免於損失的危險。同樣的知識，同樣的立場，現在是多重地現存著。單單由此，客觀性這樣的印象，或是規範性或認知性的正確性這樣的印象便可以出現，並且一個與此相應的穩固的行為基礎便可被推導出來。冗餘也有助於過濾出在許多溝通中保存下來的，並在此意義下建立起結構的事物；系統愈加地不須依靠個體化了的意識來促成所有的溝通，並且就此說來，也不必只依靠那些心理上事先咀嚼過的事物來進行過程化。

溝通同時也製造差異。果真所有訊息的過程化只造成冗餘，那麼，錯誤立場被人們共同接受的危險就太高了。眾所皆知，這種危險是無法被消除的；某些奇特的固執思想的風格正因此適合於溝通，它們能急速傳散開並一再地提供新的觀看素材。但溝通系統同時也一直進行自我修

正。每一個溝通都將抗議帶進來。一旦已被規定的事物被供作接受之用，吾人也可否定它。系統在結構上並不是以接受溝通一事來確立自己，更不是因為偏愛接受溝通一事而確立自己。每一個對溝通的否定在語言上是可能的及可理解的。人們可以預期否定，並且藉著避開有關的溝通而繞過否定；但，這只是一種練習差異的方式：從進行理解的Ego轉回到進行告知的Alter。

溝通以上述方式讓系統持續地建立起來。只要溝通一直持續著，論題性結構以及過剩地供作使用的意義內容就會形成。這裡會有足以進行自我批判的溝通數量，以提供接受或拒絕溝通的可能性。所有這一切是作為一個過程而從環境那兒分化出來。在此，環境可以被放入論題之中備用，可以是溝通時所意圖的對象，也可以製造出事件，讓系統視之為訊息而繼續加以處理。只要參與者被確保是彼此感知著，系統就會處在一種長期的激發，此種激發是自己再生產自己的，但也可以從外界予以刺激——就像神經系統那樣。藉由這一切，系統取得了自己特有的複雜性，同時再生產出一個具有化約了的複雜性的秩序。自我描述是藉著溝通被化約為行動而出現的，並讓系統自己能夠在特定的取向下持續地生產溝通。這些系統經受著演化上的選擇，但並非直接以生物演化出來的方式進行。對系統來說，將偶然的起因轉變為意義性的訊息，是不可避免的事；但是，從秩序建造的必然性無法推知，系統接下來所製造的冗餘與差異是否能在演化中經受考驗，以及能撐多久。

所以，當溝通開始，系統便出現了，並且與環境有著一種特別的關係。對系統來說，環境只有作為訊息時才是可及的，只有作為選擇時才是可經驗到的，只有透過（在系統之中或者在環境那兒的）變化才成為可掌握的。確實還有許多更進一步的環境條件，其中當然尤其是擁有意



識的人類。但是，溝通的可能性條件並不會自動地一起進入溝通之中：它們可以，但非必須，變成溝通的論題。所以，溝通這樣的事態正好是與諸意識系統這整個獨特的環境情況平行地發生著。感知在此也無法得知生理的複雜過程，反而只能得知這些過程的產物（註75）。藉由這些化約，系統就有了新的自由來面對環境。莫蘭（Edgar Morin）雖然沒有強調心理系統與社會系統之間、意識與溝通之間的差別，但也表述了以下原則：»Nous sommes de fait condamnés à ne connaître qu'un univers de messages,et,audelà,rien.Mais nous avons du même coup le privilège de lire l'Univers sous forme de messages«（註76）。

## X

因此，對於這個問題，系統是由什麼組成的，我們給出一個雙重答案：溝通以及將溝通歸因為行動。其中一者若沒有另一者，是沒有能力演化的。

回顧本章時，重要的是看到，我們已經回答了一個被多次洗滌過的問題。上述的提問並不是針對著社會系統出現及維持時所需的全部事物。磁力與胃酸、傳導聲波的空氣、能關上的門、鐘與電話：所有這一切看來或多或少都是必要的。但是，系統 / 環境—差異，這個典範卻教導我們，並不是所有必要的東西都可以結合成系統的統一。

所以，我們追問的是最終的單元，它們組成了社會系統，並且系統藉由它們之間的關係化而與環境區別。上述的問題在過去曾激起兩個對立的答案：一是本質性或本體論的，另一是分析性的。其中一個答案說，諸元素的統一是既予的（就像韋伯認為，行動這個統一來自於行動者的意圖）。另一個答案說，諸元素的統一只是一個分析上的建構物

（就像派深思所說的單元行動（unit act））。這兩個答案因為第二次的典範轉移，以及邁向自我生產系統理論的過渡，而變得過時了。那些作為統一而起著作用的東西，都是經由自我指涉系統這個統一而成為統一。作為統一者既非原本自身就是統一，也非單單透過觀察者的選擇方式而成為統一，它既非客觀的也非主觀的統一，反而，它是系統中連接方式（Verknüpfungsweise）的一個關連要素，而且此要素同樣是經由此連接再生產自己。

構成（Konstitution）與觀察這組差異便可以且必須再次內建到此理論之中。在前述的說明中，我們便已藉由「溝通 / 行動」這組區別這麼做了。溝通是自我構成的元素性統一，行動則是社會系統在自我觀察與自我描述時的元素性統一。兩者都是高度複雜的事態，它們是作為統一而被應用著，並且被縮減成必要的格式。溝通是純粹的諸選擇之綜合，相對地，可進行歸因的則是行動。這兩者的差異使得系統得以選擇性地對於一併進行著的自我指涉加以組織；而且，這指的是，如果確認出，誰已經溝通地行動過，那麼，人們只能反身地運用（例如否認、回溯追問、反駁）溝通。所以，追問那些組成系統的個體、原子、元素時，是更不容易找到答案。在這個追問的問題上所做出的任何簡化可能會失去豐富的諸關係，這是社會系統一般理論難以承受的。

---

（註1）請參閱本書第1章，節II，第4點。[↑](#)

（註2）根據這樣的看法，溝通就是眾多行動的一種。人們沒有給出任何理據就引入這種看法，好像此看法是思考上惟一的可能。請見像是Abraham A.Moles/Elisabeth Rohmer,Théorie des actes:Vers une écologie

des actions,Paris 1977,S.15 ff.。↑

（註3）請特別參越帕思克（Gordon Pask）固著於對話概念的理論——像是：Conversation,Cognition and Learning,Amsterdam 1975;Conversation Theory:Applications in Education and Epistemology,Amsterdam 1976;Revision of the Foundations of Cybernetics and General Systems Theory,Proceedings of the VIIIth International Congress on Cybernetics 1976,Namur 1977,S.83-109;A Conversation Theoretic Approach to Social Systems,in:R.Felix Geyer/Johannes van der Zouwen(Hrsg.),Sociocybernetics Bd.I,Leiden 1978,S.15-26;Organizational Closure of Potentially Conscious Systems,in:Milan Zeleny(Hrsg.),Autopoiesis:A Theory of Living Organization,New York 1981,S.265-308。↑

（註4）這樣的觀念建議來自Johann Jakob Wagner,Philosophie der Erziehungskunst,Leipzig 1803（例如第55頁：»所有告知都是激發«）。在一個超驗理論所擴展的以及關係理論所擬出的脈絡下出現這些想法，並不令人意外。而且，人們在此脈絡下同時激烈地反對直接以技術工具追求人類的完美，並串連上»可能性的條件«這個問題。↑

（註5）請參閱Claude E.Shannon/Weaver,The Mathematical Theory of Communication,Urbana Ill.1949。人們已極為清楚地知道，此書介紹的訊息概念應該只用於技術的運算，而完全忽略意義關連；但當然不能由此就推論說，選擇性一事在意義脈絡中並不具有關鍵地位。↑

（註6）請參閱Fluchtlinien:Philosophische Essays,Frankfurt 1982,insbes.S.92。↑

（註7）對語言的»工具—模式«（Organon-Modell）的闡釋，請見 Karl Bühler, Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache, 2. Aufl. Stuttgart 1965, S.24 ff.。↑

（註8）請參閱 John L. Austin, How to do Things with Words, Oxford 1962, insbes. S.94 ff.。奧斯丁在這本書也談及功能（頁99）。↑

（註9）Norbert Wiener, Time, Communication, and the Nervous System, Annals of the New York Academy of Sciences 50(1947), S.197-219(202)，這篇文章從溝通理論的觀點將這個要求表述為少數極端的情況：»如果我在溝通系統的接收端，所能做的就只是創造一種持久的狀態，而且此狀態的特性完全是它自己的過去，那麼我就不再傳送訊息«。↑

（註10）請參閱 Charles K. Warriner, The Emergence of Society, Homewood Ill. 1970, S.110 ff. 尤其重要的是這個洞見，即，此過程的相互主體性正是在這樣的»確認«中才實現，並且再度地為以下的情況奠基：»兩造行動者的確認行動完成了溝通過程。這樣，一方行動者知道另一方行動者已得知，自己知道對方在想什麼«（110）↑

（註11）關於這個概念的更詳細說明，請見本書（原文頁碼）頁600及601。↑

（註12）請參閱本書（原文頁碼）頁210及211。↑

（註13）稍後我們將由此再次推論出，全社會，也就是最為廣含的社會系統，必須被理解為一個運作性的，自我指涉地封閉的系統。請參

閱本書第10章。[↑](#)

（註14）這樣看來，活字印刷能成功地被引入，還得同時往外延伸對溝通苛求的界限，並擴大對可能讀者所假設的諸旨趣，以及補足相應的教育機構。對此，請見Michael

Giesecke, »Volkssprache«und»Verschriftlichung des Lebens«im Spätmittelalter–am Beispiel der Gense der gedruckten Fachprosa in Deutschland,in:Hans Ulrich Gumbrecht(Hrsg.),Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters,Heidelberg 1980,S.39-70。[↑](#)

（註15）Edmund Husserl,Logische Untersuchungen Bd.2,I,3.Aufl.Halle 1922,§§118。鑒於文本簡短，我們以下不再仔細舉出例證。[↑](#)

（註16）本書第七章會再回來討論關於心理系統的理論。[↑](#)

（註17）La voix et le phénomène,Paris 1967。由Jochen Hörisch導論的德文版：Die Stimme und das Phänomen:Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls,Frankfurt 1979。[↑](#)

（註18）這應該不需要進一步的解釋，但為避免誤解，還是補上：否則，一個被拒絕的溝通就應該不是溝通了，也因此，拒絕溝通就應該是不可能的事了。這應該是最不切實際的建立概念的作法。溝通的特性正在於，它打開一個會面對著接收或拒絕的處境。[↑](#)

（註19）出自Ottiliens Tagebuche.Die Wahlverwandtschaften,zit.nach Goethe's Werke,hrsg.Von Ludwig Geiger,Bd.5,6.Aufl.Berlin 1893,S.500。[↑](#)

（註20）科學上來看，這種»是«一語言是（！）最易產生誤導的，因為它無法一併表達，那些應該被選出者以及據此被規定要消失者，曾經是面對著何種差異才被標示出來的。科層的語言（»做出通知«、»做出決定«、»提出申請«、»得知«等等）常被批評為繁瑣拘泥，在此卻比較適合於科學。此語言將偶連性予以運作化，雖然差異意識與替代選項的意識只能抽象地被一併施行著。對此也請參閱（連結上E.A.Singer）C.West Churchman,The Design of Inquiring Systems:Basic Concepts of Systems and Organization,New York 1971,S.201 f.。↑

（註21）請參閱一些著名的例子，John Thibaut/Harold H.Kelley,The Social Psychology of Groups,New York 1959;George C.Homans,Social Behavior:Its Elementary Forms,(1961),2.Aufl.New York 1974;Thomas C.Shelling,The Strategy of Conflict,Cambridge Mass.1960;Richard M.Emerson,Power-Dependence Relations.American Sociological Review 27(1962),S.31-41。昆恩（Alfred Kuhn）尤其致力於將各種分析領域中的溝通與交易清楚地分別開來。請見：The Logic of Social Systems,San Francisco 1974,S.137 ff.。也請參閱Peter P.Ekeh,Social Exchange:The Two Traditions,London 1974，以及John K.Chadwick-Jones,Social Exchange Theory:Its Structure and Influence in Social Psychology,London 1976，這兩份文獻已經在進行回顧式的評價。↑

（註22）請參閱例如Lionel Trilling,Sincerity and Authenticity,Cambridge Mass.1972.↑

（註23）這對重農主義者，博多（Nicolas Baudeau），是指，»J'appelle société les communications des hommes entre eux...«（譯



註：法文，»我將社會視為人與人之間的溝通«）。請見Nicolas Baudeau,Première Introduction à la philosophie économique ou analyse des états polices(1771),zit.Nach der Ausgabe in:Eugène Daire(Hrsg.),Physiocrates,Paris 1846,Nachdruck Genf 1971,S.657-821(663)。↑

（註24）當原本被期待的進程變得不連續或是中斷時，特別的溝通機會便出現。這一看法對於分出的諸溝通形式的演化來說，必然具有特別的重要性。我們在此只能提示這樣的看法。它應該可以證實，演化事實上是在回應著那些能促進複雜性的突發事件。↑

（註25）此外，這完全符合主流的觀點。如果人們太狹義地定義溝通，會遮蓋太多重要的現象——甚至正是那些充滿意圖的和語言的溝通，往往比人們藉語言所掌握到的及所意圖的，還要說出更多的以及其它另外的東西。↑

（註26）這個論題在17及18世紀有大量的討論。例如，請見Nicolas Faret,L'honeste homme,ou l'art de plaire à la Cour,Paris 1630,zit.nach der Ausgabe Paris 1925,S.73 ff.;Jacques du Bosq,L'honneste femme,Neuaufgabe Rouen 1639,S.56 ff.:Madeleine de Scuderi,De parler trop ou trop peu,et comment il faut parler,in dies.,Conversations sur divers sujets Bd.I,Lyon 1680,S.159-204;Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde,Conduite pour se taire et pour parler,principalement en matière de religion,Paris 1696。↑

（註27）梅頓（Klaus Merten）則有不同的看法，請見Klaus Merten,Kommunikation:Eine Begriff-und Prozeßanalyse,Opladen 1977。他將反身性視為溝通的惟一可一般化的特徵。↑

（註28）請見John Gregory,A Comparative View of the State and Faculties of Man with those of the Animal World,2.Aufl.London 1766,S.145 f.。今天人們常常用玩笑 / 幽默來標誌出邏輯類型的層次差異中一種短路情況。但這種看法並未考慮到時間結構、必然的瞬間性。↑

（註29）Merten a.a.O.這本書的附錄中整理了160種溝通概念的定義。↑

（註30）S.73 f.（本書原文頁碼73-74）。↑

（註31）我們不要忘記，溝通的統一本身是立基於諸選擇性事件的連結；但是這是另外一個問題。↑

（註32）關於這組差異，並且是關連到個人系統和他們的諸情境，請參閱Jürgen Markowitz,Die soziale Situation,Frankfurt 1979,insbes.S.69 ff.，以及一個介於論題和討論意見之間的概念，»論題區«（Themenfeld），同出處，頁115-116。↑

（註33）Friedrich D.E.Schleiermacher,Versuch einer Theorie des geselligen Betragens,in:Werke;Auswahl in vier Bänden,2.Aufl.Leipzig 1927,Bd.2,S.1-32。↑

（註34）對此，特別是17世紀後半和18世紀前半有大量的文獻。例如參閱Claude Buffier,Traité de la société civile,Paris 1726,insbes.Bd.II,S.91 ff.;François-Augustin Paradis de Moncrife,Essais sur la nécessité et sur les moyens de plaire,Amsterdam 1738,insbes.S.190。對於開始著手研究法律問題的論題化也請參閱Niklas Luhmann,Kommunikation über Recht in

Interaktionssystemen,in ders.,Ausdifferenzierung des Rechts,Frankfurt 1981,S.53-72。↑

（註35）對此的一般文獻：Pietro Toldo,Le Courtisan dans la littérature française et ses rapports avec l'oeuvre de Castiglione,Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 104(1900),S.75-121;313-330;105(1900),S.60-85;Helmut Anton,Gesellschaftsideal und Gesellschaftsmoral im ausgehenden 17.Jahrhundert:Studien zur französischen Moralliteratur im Anschluß an J.-B.Morvan de Bellegarde,Breslau 1935;Christoph Strosetzki,Konversation:Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18 Jahrhunderts,Frankfurt 1978;Niklas Luhmann,Interaktion in Oberschichten,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.72-161。↑

（註36）特別是透過現代的大眾溝通媒介，諸論題的時間形勢（Zeitlage）已經獲得了一個即便不是決定性的，也仍是長遠的、對論題起著選取作用的重要性。對此請參閱Niklas Luhmann, Öffentliche Meinung,in ders.,Politische Planung,Opladen 1971,S.9-34,ders.,Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.309-320。↑

（註37）這是一個受歡迎的浪漫小說論題。例如貢思當（Benjamin Constant）的小說作品»阿道爾夫«（Adolphe）。與此相應的時間推延也在經驗研究中也得到確證：男人先墜入愛河且變得浪漫，而女人則是較晚且變得實際。請參閱Bernard I.Murstein,Mate Selection in the

1970s, *Journal of Marriage and the Family* 42(1980), S.777-792(785)。↑

（註38）這至少是一個社會學的道德概念的觀察。較詳細地請見 Niklas Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: Niklas Luhmann/Stephan H. Pfürtnner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt 1978, S.8-116。↑

（註39）這部份地（主要是對於中產階級的思維來說）是道德與法律的分化問題；但，部份地則是社會移動（*soziale Mobilität*）的問題，以及人際間可輕易中斷接觸且較無後續影響的問題。↑

（註40）這要在本書（原文頁碼）429頁之後以價值 / 綱要 / 角色 / 個人的區別得出的進一步解釋之下來理解。↑

（註41）在此，我是根據一個已經發表過的思考方向。請見 Niklas Luhmann, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd.3*, Opladen 1981, S.25-34。↑

（註42）請參閱 Eric Aa. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge Mass. 1963; ders., *The Greek Concept of Justice: From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Mass. 1978; ders., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton N.J. 1982。↑

（註43）很常見的是，如果一個較廣含的理論將迄今諸經驗研究的各部份結合起來，就會出現這裡的術語問題。》媒介《這個表達在大眾溝通的研究中特別常用，而且這樣的用法已經變得流行。此外，有降神術的用法，是涉及到與不尋常的同伴的溝通；也有派深思理論下的用法，是涉及交換之促成。我們在文本中建議一種獨到的、純粹功能取向的新

觀點。↑

（註43a）這裡所談的是仍有別於（本書原文頁碼）第137頁討論的語言對於意義自我指涉的一般化之功能，即便兩者在演化中只能共同出現。↑

（註44）此道理特別適用於人們以字母表對書寫文字所進行的完美化。對此請參閱Eric A.Havelock,Origins of Western Literacy,Toronto 1976。↑

（註45）這是一個近來備受關注的主題。除了已經提過的海夫拉克（Erich Havelock）作品之外，還有Jack Goody/Ian Watt,The Consequences of Literacy,Comparative Studies in Society and History 5(1963),S.304-345;Walter J.Ong,The Presence of the Word,New Haven 1967;Elisabeth L.Eisenstein,The Printing Press as an Agent of Social Change:Communications and Cultural Transformations in Earlymodern Europe,2 Bde,Cambridge Engl.1979;Michael Giesecke,Schriftsprache als Entwicklungsfaktor in Sprach-und Begriffsgeschichte,in:Reinhart Koselleck(Hrsg.),Historische Semantik und Begriffsgeschichte,Stuttgart 1979,S.262-302;ders.,›Volkssprache‹und›Verschriftlichung‹des Lebens im Spätmittelalter–am Beispiel der Genese der gedruckten Fachprosa in Deutschland,in:Hans Ulrich Gumbrecht(Hrsg.),Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters,Heidelberg 1980,S.39-70。↑

（註46）這對天主教神學的領域的影響，請見Walter J.Ong,Communications Media and the State of Theology,Cross Currents 19(1969),S.462-480。對於修辭學的影響，請見例如Volker

Kapp,Rhetorische Theoriebildung im Frankreich des 17.Und frühen 18.Jahrhunderts,Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 89(1979), 文中尚有進一步的提示。↑

（註47）我們這裡所用的概念和理論發展特別受到派深思的啟發。請參閱他德譯版文獻，Talcott Parsons,Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien,herausgegeben und eingeleitet von Stefan Jensen,Opladen 1980。不過，在派深思的理論中，媒介建立時的關連問題是一般性行動系統中諸（分析的）次系統間的交換關係。關於派氏理論轉換到溝通理論框架，請參閱Niklas Luhmann,Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.2,Opladen 1975,S.170-192;ders.,Macht,Stuttgart 1975;ders.,Liebe als Passion:Zur Codierung von Intimität,Frankfurt 1982。↑

（註48）一般流行觀點的思考方向正好相反，因為它以目的論的方式，將溝通詮釋為尋求共識。這麼一來，口語的相互交談（對話、論述）自然就呈現為理想的形式，並且，藉由文字和印刷術所進行的溝通技術化則呈現為衰退的徵兆或是權宜之計。↑

（註49）我們無法在此處透過與其它的文化概念的比較來討論這一文化概念。文本中建議的術語並未離一般的用法太遠。考古學家應該肯定也會將捕鼠器看成是文化，但對我們來說，能視為文化的反而只是那個在客體那兒被再生產出來的可能性，即，將此客體變成溝通的對象這一可能性。↑

（註50）請見派深思的看法，Talcott Parsons,Culture and Social



System Revisited,in:Louis SCHNEIDER/Charles Bonjean(Hrsg.),The Idea of Culture in the Social Sciences,Cambridge Engl.1973,S.33-46(36)。此文所使用的術語與此處不同，但看法上並無二致。[↑](#)

（註51）探討此論題的一些單篇文章：Niklas Luhmann,Gesellschaftsstruktur und Semantik,2 Bde.,Frankfurt 1980-81。也請見關於文化與社會結構兩者分道揚鑣的著名命題，（這當然不是系統理論式的理解），Daniel Bell,The Coming of Post-Industrial Society:A Venture in Social Forecasting,New York 1973,insbes.S.477.保守與進步的災禍文獻一直生產著類似的一些想法。[↑](#)

（註52）對此問題的文獻主要是來自於17和18世紀。Deslandes,L'art de ne point s'ennuyer,Amsterdam 1715,S.91 ff.，這份文獻可以當作是一個例子。[↑](#)

（註53）這裡也許就是一個理由，它說明了，為什麼社會學家較願意從行動概念，而非從溝通概念出發。也請見Warriner a.a.O.S.106的說法：»溝通理論的基本問題在於，社會科學家一般不願處理無法直接觀察到的事物«。[↑](#)

（註54）請參閱（本書原文頁碼）頁198及199。[↑](#)

（註55）特別是關於»動機«（Motiv）這個術語，已經有一些重要的準備成果並且接上了這裡所建議的行動概念。請參閱C.Wright Mills,Situated Actions and Vocabularies of Motive,American Sociological Review 5(1940),S.904-913,也產出研究成果的是Hans Gerth/C.Wright Mills,Character and Social Structure,New York 1953;更進一步Kenneth

Burke, A Grammar of Motives(1945), und ders., A Rhetoric of Motives(1950), zusammen neu gedruckt Cleveland, Ohio, 1962; Alan F. Blum/Peter McHugh, The Social Ascription of Movies, American Sociological Review 36(1971), S.98-109。關於「旨趣」(Interesse) 這個術語，至少歷史的研究已經指出，它並不來自於人們對於主體的旨趣，而是從人們對客觀可運算性這件事的旨趣發展出來的。請比較 J.A.W. Gunn, »Interest Will Not Lie«: A Seventeenth Century Political Maxim, Journal of the History of Ideas 29(1968), S.551-564; ders., Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century, London 1969, insbes. S.35 ff.。

↑

(註56) 我們當然以此來回應一個理論史上由韋伯的企圖所引發的問題，即，他想藉由理解意圖來解釋行動。↑

(註57) 這是一個特別由「象徵互動論」所擬出來的命題。關於「諸單元行動」(unit act) 在「行動流」中的構成，請見 Charles K. Warriner, The Emergence of Society, Homewood Ill. 1970, S.14 ff.; 此外，請見 Joel M. Charon, Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration, Englewood Cliffs N.J. 1979, S.111 ff.。↑

(註58) 在此僅舉一例證，以作為後續的研究方向：Melvin L. Kohn/Robin M. Williams, Jr., Situational Patterning in Intergroup Relations, American Sociological Review 21(1956), S.146-174。↑

(註59) 此外，個人歸因 (Personzurechung) 和情境歸因 (Situationszurechung) 的差異，以及隨之而來的理論爭議本身，都是已遭批判的過度簡化的作法。請參閱 Walter Mischel, Toward a Cognitive

Social Learning Reconceptualization of Personality, *Psychological Review* 80(1973), S.252-283。↑

（註60）也請見Abraham A.Moles/Elisabeth Rohmer, *Théorie des actes: Vers une écologie des actions*, Paris 1977, S.30 ff.。↑

（註61）請參閱George Spencer Brown, *Laws of Form*, 2.Aufl. New York 1972; George K.Zollschan/Michael A.Overington, *Reasons for Conduct and the Conduct of Reason: The Eightfold Route to Motivational Ascription*, in: George K.Zollschan/Walter Hirsch(Hrsg.), *Social Change: Explorations, Diagnoses, and Conjectures*, New York 1976, S.270-317。↑

（註62）自我生產系統的一般理論的作者，瑪圖拉納（Humberto Maturana），在理論上則有不同的選擇。請見前揭書，頁64。↑

（註63）請參閱本書第1章，節II，第10點。↑

（註64）如果溝通只固定於文字上，這裡所說的道理就不再有效（並因此必須藉由強化清晰性來彌補，像是藉由文法和句法結構上的正確性來彌補）。↑

（註65）米德曾將一個滿足這個條件要求的「身體姿勢」稱為「有意義的符號」。請參閱George H.Mead, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, *The Journal of Philosophy* 19(1922), S.157-163; dt.Übers.in: George H.Mead, *Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt 1980, S.290-298。↑

（註66）我們要事先提醒的是，這一論證在邏輯和理論上都不是必然產生的。就如一直以來我們對功能所做出的說明那般，功能對等項始終未被排除，在此則是指，其它的自我觀察、自我描述、自我簡化的可能性未被排除。將溝通化約為行動這件事已經在演化上經受考驗且貫徹完成，致使在大多數的情況下甚至社會學也是未經反省地跟著執行此事，並直接將社會系統理解為行動系統。藉由文本中所提供的理論，可以同時讓此事變得可以理解——並視其為偶連的。我們在這裡或許會特別想到一些歷史研究，它們極為中立地審視這個問題：較早期的諸文化是否及在何等程度上曾真的以如此明白的方式靠著某一行動模式存在著。<sup>↑</sup>

（註67）例如葛蘭維（Ranulph Glanville）便是這樣地宣稱，請見 Ranulph Glanville, *A Cybernetic Development of Epistemology and Observation, Applied to Objects in Space and Time (as Seen in Architecture)*, Diss. Brunel University Ms.1975。<sup>↑</sup>

（註68）我們會在第10章再詳細討論。<sup>↑</sup>

（註69）就在下一章「系統與環境」。請參閱本書（原文頁碼）頁277及之後。<sup>↑</sup>

（註70）這裡仍值得我們再瞥一眼派深思的一般行動系統的理論。他將行動概念分解而獲得一個四功能圖式，並將此圖式再度投射到世界（請見：A Paradigm of the Human Condition, in ders., *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978, S.352-433）。藉由這種方式，同構削弱了系統與環境這組差異，而且，循著這一作法便有可能利用輸入／輸出—模型、雙重交換模型等等進行研究。這麼一來，派氏的理論建議

就放棄在兩種不同的行動概念之間來回穿梭，使用其中一個行動概念去批判另一個行動概念，並為這樣的批判抹上一層全社會批判的色彩。↑

（註71）我們也可以在一般理論層次上表述此道理，即，»聚集起來的諸環境«是一些較高度組織化的系統類型的前提。例如請見 F.E.Emery/E.L.Trist,Towards a Social Ecology:Contextual Appreciation of the Future in the Present,London 1973,S.45 ff.。↑

（註72）這些後果可以一直被追尋到社會系統的結構問題。請見一個例子：Oliver E.Williamson,Markets and Hierarchies:Analysis and Antitrust Implications,New York 1975,這本書談到了知識的不平等分配、»訊息阻塞«（譯按：魯曼此處引用的英文為information impactness，應是information impactedness之誤植。此名詞意指，交易時其中一方握有對方無法取得的訊息。），也談到市場與階序在經濟系統中因此所具有的相對優勢性。↑

（註73）所有共識理論都必須忍受一個問題，而且是謝爾斯基（Helmut Schelsky）曾經（口頭上）對哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）提過的問題：達成共識之後到底會是什麼狀況。↑

（註74）對此，請參閱貝特森的幾篇文章，»Cybernetic Explanation«und»Redundancy and Coding«in:Gregory Bateson,Steps to an Ecology of Mind,San Francisco 1972,S.405 ff.,417 ff.。另外，我們在此還看到，「傳遞」（Übertragung）這個譬喻如何限縮著提問，並將提問引向兩造之間的共識 / 歧見。»在更為廣闊的宇宙中，即由觀察者視角所定義的宇宙中，這不再呈現為訊息的»傳送«（transmission），而是冗餘的散佈。A與B的諸活動已經結合起來，以便讓觀察者的宇宙更可預

測，更有秩序，也擁有更多冗餘»（Bateson a.a.O.S.413）。↑

（註75）這樣一個事態對認識理論所帶來的影響，很少能得到人們充份的注意。不過，請參閱Michel Serres, *Le point de vue de la biophysique*, *Critique* 32(1976), S.265-277。↑

（註76）Edgar Morin, *La Méthode* Bd.I, Paris 1977, S.356。（譯註：法文。）事實上，我們注定只能認識一個由訊息構成的世界，而在那之外什麼都沒有。但我們同時擁有特權，來閱讀以訊息的形式呈現出來的世界。«）↑

（譯1）subiectum，拉丁文，意指在下面奠基著的主體。↑

（譯2）馮·克萊斯特（Heinrich von Kleist），18世紀德國的文學家。他曾在其短篇故事《Über das Marionettentheater》（《關於弄偶劇場》）提到一名少年能控制自己的理智而作出如雕像般的美麗動作，但之後卻無法再次對著鏡子重現此景。文中還提到他聽聞的一個人與熊的對抗的細膩過程，其不可思議之處是，無論人如何玩弄虛實的身體動作，都無法誘使熊犯錯，最後兩者只能眼神相對，彷彿熊能看穿人的心靈。克萊斯特藉此欲指出，在人類社會中仍存在著不受意識思考，也不受溝通所扭曲的自然之美。↑

（譯3）sophia，希臘文，意指，智慧。↑



## 第五章 系統與環境

### I

較新的系統理論的關鍵典範是»系統與環境«。據此，功能概念與功能分析就不是關連到»系統«（例如從維持的程度，或是從某個有待引發的作用的角度來談），而是關連到系統與環境的關係（註1）。所有功能分析的最後關連都在於系統與環境的差異。因此，一個將運作關連到此差異上的系統可以尋求功能等同項：像是按自己的需求而將諸多的環境情況當成是功能等同項；或是，系統在自己內部準備好替代的可能性，以便有足夠的把握回應特定的環境問題。因此，功能論的諸等同項在運作上是與系統與環境之間的複雜性落差相配對著。如果沒有複雜性落差，相應的對實在之感知既無意義，也不可能。

但是，對於系統 / 環境這組差異與功能取向兩者間關連的一些思考，甚至是本質概念（Substanzbegriff）與功能概念（Funktionsbegriff）（卡西勒（Ernst Cassirer））這種古典的對比作法，尚不足以完全說明系統理論進路的施展範圍。環境概念不應被誤解為一種剩餘範疇。反而，與環境的關係是系統建立時的構成條件。此關係，若以系統的»本質«衡量的話，不只是具有»偶然的«意義（註2）。環境的重要性也不只是在於»維持«系統，補充能量與訊息（註3）。對於自我指涉系統的理論來說，環境反而是系統同一性的前提，因為同一性只有經由差異方有可能。對於短暫化了的（temporalisieren）自我生產系統的理論來說，環境之所以是必需，是因為系統中的諸事件會在每一瞬間中止，而且，接下來的諸事件只能藉助於系統與環境的差異才能被製造出來。所有與此相繫的系統理論研究，其出發點因此不是同一性，而是差異。

這使得我們在面對諸對象時將觀點徹底地去本體化——這樣一個斷定呼應了對於複雜性、意義、強制選擇及雙重偶連性等概念的分析結果。此後，不論是世界上哪一類別的»項目«，再也無法被明確地定位，而且也無法有明確的相互歸屬關係。所發生的一切，始終同時地既歸屬某個系統（或屬於多個系統），又歸屬其它諸系統的環境。規定性（Bestimmtheit）的前提是進行化約，而且對於此規定性的觀察、描述與掌握都要求我們必須說明系統指涉，在其中某些事物被規定為系統的要素或是它的環境的要素。一個系統的任何改變就是其它系統的環境的改變；某個系統的複雜性增長，對於所有其它系統來說就是提升了環境的複雜性。

要在所有分支的系統理論的分析中一直呈現出上述的道理，是一件相當不容易的事。尤其，對系統理論的批評常常避開上述的基本想法，當它認為有必要指出，系統理論是進行»物化«（Reifikation）或縮限了對於實在的觀點。但是，這已完全誤解系統理論的進路。一個差異不能當成物一般，它的»物化«是來自批判者本身的誤解。差異，作為奠基的差異，是不會在它所區別的事物上加諸特定的評價。雖然人們（作為觀察者）必須說明那個當時正被觀看的系統指涉，而且必須說明，人們當時所指的是系統或它的環境（註4）。但是，系統既不會因本體論的或分析上的理由而比環境來得重要；因為雙方各自只有關連到當時的另一方時才能如其所是地存在著。

所以，個人（Person）是社會系統的環境，這樣一個陳述並不強調個人對其本身及他人所具有的重要性。過去因主體概念而生的命題，即，意識的主體性（Subjektivität），是高估了個人，現在必須有所修正。諸社會系統並不是以»主體«，而是以環境»為基礎«，且»以之為基

礎«這句話只是指，社會系統之分出一事的諸前提（其中之一是：個人作為意識的承載者）並不會一併地被分出。

第二個提示是涉及系統 / 環境這組差異在實在中的定位。這個差異並不是本體論的差異，而且理解的困難也在於此。它並不是將一個整體的實在切割成兩部份：這邊是系統，另一邊是環境。它的「要不這 / 或者那」（Entweder / Oder）並不是絕對的，反而是因系統而變，但仍是客觀的。「要不這 / 或者那」是觀察這一個運作的關聯物，因為觀察會將區別（Distinktion）（以及其它的區別）引入到實在之中。我們在此藉助於一個正在發展的新知識論（註5），從»自然的«運作出發，並且不會為觀察、描述、認知而要求特別的»形上學的«、主體的地位。觀察無非就是運用區別，例如系統與環境這個區別。它不是特別為了獲取知識而進行的運作。依此而言，所有我們在此要處理的系統都有能力進行自我觀察。所以，當人們觀察這些系統時，可以一併地認識，它們如何將系統與環境這個區別運用到自己身上。人們可以堅決地忽略此事，並以其它方式劃出系統的界限；但這樣的作法依舊是一個相當任意的運作，要有證成的理由，才能宣稱在任意性之下還是能得出知識。因此我們首先會更加地要求科學理論，它的觀察圖式必須與它系統內所處理的事物相一致，也就是說，以它與其所處理的事物相符一事來指認系統。無論如何，我們的思考堅守著這個準則，並認為這是認識時的實在關連。

系統所實行的「系統 / 環境」這組差異是與一個持續進行著的實在交疊在一起，並且以此實在為前提。地球的磁場對於生物及其環境是有重要性的，但同時磁場並不會»留意«有機體與其環境間的界限。所以，一個以溝通為元素的社會系統雖然會藉著溝通的議題，將所發生的一切安排成在系統之內及在系統之外，即，就關乎的是此社會系統特有的溝

通來說，此系統將其特有的系統 / 環境區別實踐為普遍有效的。但，社會系統作為這個實踐的可能性條件，又同時預設著，物理的、化學的、有機的、心理的實在會在它們自己的秩序之中破壞這個差異，所以，熱度同時地驅動著系統及其環境，而不必在意兩者的界限；個人同時地既在一個社會系統中而且又為他自己本身行動著，但他的內在又不會被社會系統的界限所切割。

關於一個被當作基礎的實在的這樣一個命題，正符合了我們先前（註6）已經討論過的看法：所有的元素都是在被預設的複雜性這樣的基礎上被構成為茁生的諸統一。它們對於系統來說是無可再往下分解的。現在我們可以再補充說，這個使元素得以可能形成的被預設之複雜性，因此也只能在系統之內被當作環境。正是在這個意義下，細胞這個化學系統對於大腦來說是環境，一個個人的意識對於社會系統來說是環境。將神經生理的過程往下分割並不會得出細胞這個最後元素，將社會過程往下切割也不會得出意識這個最後元素。

只有當我們適當地注意到上述的事態，才有可能進行謹慎的系統理論分析。如果我們覺得一定要區別出那些»只在分析上«做出的系統 / 環境—差異，以及那些具體實存著的系統 / 環境—差異，然後從這兩者之中擇一的話，就不可能達到這裡期待的理論分析。隨著那種想尋找實在之外穩固基礎的«主體式»認識理論遠去，「分析的 / 具體的」這個區別便也褪去（註7）。無論如何，這個區別必須被相對化，即，必須回頭關連到實在。系統的當下直接的運作是遵循著當時情境下的特別之意義關連，例如，這些運作，作為溝通，有助於說明論題，並促使接下來的溝通得以可能。系統 / 環境這組差異作為觀察的基礎，使得系統得以可能將諸運作歸因於系統或環境。這組差異依循著一個較高層次的秩序旨

趣，例如控制旨趣或是學習旨趣。這時，所關乎的可以由外進行的觀察，或是自我觀察。科學分析是外在觀察的一個特例，它負有獲取知識的特殊任務。但是，當這樣的分析堅持著純粹分析式的區別，並且不考慮到這些呈現為對象的系統能進行自我觀察，且能在自己之內使用「系統 / 環境」差異時，就幾乎無法勝任此任務了。

就社會系統的情況來說，我們沒有理由懷疑，系統可在自己之內使用系統 / 環境這組差異，並可用它來調節諸運作。我們甚至已經認識自我描述這個形式，它使自我觀察得以可能。自我描述這個形式利用了化約，即將溝通轉換成行動。一方面，溝通將訊息包含進來，並且當訊息來自於環境時，總是以環境的意義來豐富自己，另一方面，人們可以較輕易地為諸行動指出，它們是否屬於某個系統。行動的意義可能指向環境，例如說，人們可能為市場而進行生產；但是對行動的選擇本身是來自系統之內，是由系統內在的規則所引導，且對此選擇的責任之處理方式也不同於對環境裡的行動的處理方式。所以，在系統之中，溝通性行動（*kommunikatives Handeln*）特別適合在運作上實行系統 / 環境這組差異。

因此，製作出某個描述是任何觀察的前提，此描述會將社會系統化約為某個行動關連。觀察讓系統 / 環境這組差異發揮作用，例如將那些能使系統有別於環境的諸特性歸屬到系統。這個道理同樣適用於外部的及內部的觀察（註8）。在系統的溝通過程中被當成論題的，才能被視為內部觀察（自我觀察）；因為系統只有透過溝通才能認識到自己。參與互動的，在溝通中一併起著作用的，能對行動有所助益的諸心理系統，所進行的觀察就是外部的觀察（註9）。外部與內部觀察這個區別本身是以系統 / 環境差異為前提的。它可作為一個區別，對觀察進行觀察；它



可能對所謂的»參與式觀察«的理論與方法來說是有重要性的，因為在對觀察進行觀察時，這種類型的觀察的前提必須是，它的對象具備了行動的形式。

上述仍無法說明，系統藉著將自己描述為行動系統之後，如何能發展出與其環境的關係：或者說，系統 / 環境這個差異如何能內建到這樣一種系統描述之中。無論如何，這裡並不是簡單地關乎著»適應«，也不是只關乎著»複雜性之化約«。一個具有自我描述的系統不會只在某個方向上觀看及運用系統 / 環境差異。另一方向總是一併地被蘊含著。所以很典型地，兩邊對分的問題公式被認為是可靠的，它嘗試將系統 / 環境差異操作成一組有待條件化的對立，例如，瓦解與再組合、效益與成本、變異與選擇性保留、化約與複雜性提升（註10）。因此，就在系統 / 環境這組差異的後面會接上其它進一步的，且以它為前提的諸差異。

當一個社會系統將自己當成行動系統時，上述必定會關連到一個基本過程，即可歸因的行動。只有由此被創造出來的，才是一種可被系統控制的實在，而且也只有這樣的實在才算數。這樣，人們必須將環境想像成諸行動序列往外的延伸：是系統之內諸行動條件的脈絡，及諸行動結果的脈絡。人們從17及18世紀，或是從霍布斯（Thomas Hobbes）及維柯（Giambattista Vico）以來，就開始使用這種思想，將它當作理論構想，與新穎的行動概念相聯在一起。也正因此啟動了那些雙重性的公式。接下來，為了闡述輸入 / 輸出這個圖式，我們在節VII再回來處理上述系統與環境的問題。

## II

環境是一個隨系統而異的事態。每個系統只從它的環境那兒現身出



來。因此每個系統的環境都是一個獨特的環境。環境這個統一因而也是系統所構成的。」這個「環境只是系統的一個否定性關聯物。它並不是一個能運作的統一，無法感知到系統，無法對系統有所施為，也無法影響系統。所以，我們也可以說，藉由與環境的關連，並且使環境保持著未規定的狀態，系統將自己總體化（totalisieren）。環境就只是」所有的其它一切「。

然而，上述一切並非意謂著，環境只是一個被幻想出來的對立面，一個純粹的表象。反而，我們必須將」特定的一個環境「與此環境中的諸系統區別開來。環境包含著諸多或多或少複雜的系統，這些系統會與那個視它們為環境的系統S<sup>（譯1）</sup>相繫著。因為，對於系統S的環境中的諸系統而言，系統S本身就是它們的環境的一部份，並因此是諸可能的運作的對象。所以，我們覺得有必要在一般系統理論的層次上，使系統／環境—關係有別於系統間的關係。後者的前提是，諸系統彼此處在它們各自的環境中。

接下來對於系統／環境這個差異的分析所持的基本看法是，環境遠比系統本身還要更加複雜。這個看法對所有我們能想及的系統來說皆然。就是對全社會這個整體社會系統來說，也是適用的。要馬上理解這個道理，得回想先前所說的，即，全社會只由溝通組成，而且，高度複雜的設置，如大分子、細胞、神經系統、心理系統，皆屬於它的環境——這些系統之間會在某個相同的層次上，也會在種類不同的層次上相互依賴著。沒有一個社會在面對這樣的環境時能製造出相應的複雜性或是」必要的變異「（requisite variety）。不論社會所握有的語言可能性有多麼複雜，論題的結構有多麼地敏感，仍不可能針對其環境中所有系統在形成時牽涉到這些層次所發生的一切，進行溝通。所以，全社會，就

像所有的系統一樣，必須有能力以優勢的秩序來彌補複雜性的劣勢。

換句話說，環境 / 系統這組差異穩定了複雜性落差。環境與系統的關係因此必然是不對稱的。落差是往某個方向發生，而不會倒反過來的。每個系統必須挺身面對著環境的強有力的複雜性，這樣而來的成果，系統的持存，系統的再生產將會使所有其它諸系統的環境更為複雜。因此，在既予的諸多系統之下，每個演化的成果對於其它諸系統來說都是在擴大它們與環境之間的複雜性差異，並且選擇性地影響了接下來可能發生的一切。

複雜性落差採取了差異而且是依附在環境與系統這組差異上，因而它本身就具有一個重要的功能。隨著所關乎的是環境的複雜性，或是系統的複雜性，落差一事會強使系統以各種形式處理及化約複雜性。可以說，系統可以較大方地處理環境，可以多少將環境整個拒於門外。這裡有一種倒反的對於相關重要性之推測：一方面，內部的事件 / 過程對於系統來說應該是相關重要的，即，引起銜接行動，另一方面，環境的事件 / 過程對於系統來說可以推測是不相關重要的；它們是會被忽略的。藉著對環境的漠視，系統贏得了對自我調節的自由與自主性。所以，我們也可以將一個系統的分出描述成系統對特定事物（即，能在系統內部取得銜接能力的事物）的敏感度之提升，以及同時對其餘事物的遲鈍程度之強化——也就是依賴與獨立兩者同時提升。

以上這些表述已經暗示了，系統的結構調節著系統與環境的關係：因此，結構這個層次所進行的選擇有助於平衡系統的複雜性劣勢（註11）。我們也可藉著偶然（Zufall）這個概念說明此道理。若環境對系統或系統對環境的諸影響不是透過結構的預先準備而連接上系統的過去及

未來時，就可以將這些影響視為偶然的。沒有一個系統能避免此意義下的偶然，因為它沒有足夠的複雜性»有條理地«回應所有眼前出現的一切。所以，以結構選取一事將許多事物交由偶然處置。甚至»交由偶然處置«這件事也是系統化約複雜性的手段。當那些交由偶然處置的事物真的可以被特別處理時，這個手段便證明自己是可行的（註12）。

以不同角度觀看並處理環境的與系統的複雜性，這件事背後藏著一個機會。上述所言正是掌握此機會的第一個立足點。複雜性落差是實在的基礎，它為環境 / 系統這組差異提供了成功的機會。此差異同時闡明了這個由它自己創造出來的複雜性落差；這值得系統去將系統 / 環境這組差異引入到系統本身之中以當作指引方向的結構。這樣，系統就可以在應付較高度複雜性時分別出各種不同的形式，並同時依這些形式是否關連到系統或環境，而加以選用。例如，系統——像是部落文化或大學裡的學院——可以道德方式對自己的複雜性進行條件化，並且根據敵 / 友這個策略性圖式對環境的複雜性給予條件化。

如果注意到系統會在多個層次上同時地闡明並處理複雜性落差，那麼我們就能從上述對於複雜性落差的一般思考，再向前邁進（註13）。在以過程的方式佈署因果關連的運作層次上，複雜性落差一事使得系統在「可能者的寬廣世界」這樣一個界域之中，選擇出一個在前因後果上相關重要的環境（註14）。在結構建立的層次上，系統使自己不再與這個相關重要的環境有著點對點的符應關係。環境所具有的相關重要性會被系統予以一般化與再度特定化，然後可能以此形式，被考慮用來引導系統內部的過程。這會要求系統承受風險。在反省的層次上，系統藉由與其他者的差異來規定自己的同一性。複雜性落差在此獲得最單純的、最抽象的形式：根本上來說，藉著與其他者的差異而得來的同一

性，無非就是在規定複雜性落差，並使落差於某處發生。

此外，我們知道，複雜性始終製造出選擇的壓力與偶連性經驗。系統因此將複雜性主要地視為其與環境的關係的偶連性，並因此對之論題化（註15）。這樣的論題化可以採取兩種不同的形式，端視系統如何看待環境：若將環境視為資源（Ressource），系統就會將偶連性經驗為依賴。若將環境視為訊息，系統就會將偶連性經驗為不確定性

（Unsicherheit）（註16）。這些論題化方向並不互斥，因為訊息也可以被當作資源，而且資源會使諸訊息問題浮現出來；但是，系統在其內部處理偶連性時所採取的諸形式則會各自分開，這端視它選取哪種論題化。人們會備好內部的冗餘、急用設備、存貨倉庫，以應付資源中斷（註17）。面對諸不確定性時，系統可用的是純粹內部的、獨立於環境的確信基礎，或自己創造出來的明證事物、文件或記錄（註18）。

人們迄今主要是以正式組織化了的社會系統來處理這類的問題（註19），而且組織事實上可以在其內部預設一個精巧設計的裝置，使問題得到平衡。但，除了組織這個案例外，我們還可想到其它的情況。甚至宗教的或其它類型的儀式化（Ritualisierung）也都有一個相似的功能。它們將外部的不明確性轉化到一個內部的圖式，這樣的圖式作法要不是發生，要不就是不發生，不會有變異的情況，並因此抵消了欺騙的、說謊的、走向偏離行為的能力（註20）。儀式化只需少許的系統複雜性。所以，在那些能藉由組織形式的，並發展出功能等同項以吸收不確定性（Unsicherheitsabsorption）（註21）的高度複雜系統出現之前，儀式化應該可以當作暫時替代的手段。

### III

只有當系統也在時間面向上分化出來，環境與系統間的複雜性落差才會出現並被建造。我們可以極為抽象的方式說：存在著系統特有的時間，但這樣的時間還是必須嵌入世界時間（Weltzeit）。然而，時間是一個具有許多變異（例如雙重界域、不可逆性、時間測量、稀少性、速度）的意義面向，致使我們必須更精準些說明，從哪些角度來看，系統在時間上分出是可能的，且，由此引發的後果為何（註22）。

我們必須從系統特有的元素之分出來掌握系統在時間上分出一事。由於這些元素是以時間關連來定義的，也就是具有事件的特性，因此會出現雙重效果。一方面，在此，一如它處所談的，在元素這個基礎上系統與環境之間不會有點對點的相應關係。另一方面，也正因此，在系統及環境之中的諸時間點及其諸關係之同一性是有必要的，即，一種均等的時間流逝。舒茨（Alfred Schütz）曾談到共同變老（gemeinsames Altern）（註23）。沒有一個系統能比其它系統更快地進入未來，並因此失去接觸環境時所需的同時性（Gleichzeitigkeit）。即便按照愛因斯坦說法，»時間«果真允許此事發生，系統仍應是緊貼著它的環境。系統與環境間的差異只能是一個同時地建立起來的差異。所以系統與環境持續地連接著，預設著一個共同的時間順序（註24）（Chronologie）。然而，就算人們承認此事，還是能從抽象的年表式的意義形式看出，當系統更強地分化出來時，時間的共同性必須減低。

此外，同時性這樣的要求確定了，每個現在當下必須被當作未來與過去之間的差異點。這樣也一併確保，系統與環境的諸未來及過去界域依然是可整合的，即，可以彼此相連成為諸世界界域。只有在這些界域之中，並且配合著時間共流，諸意義系統才能在時間上分化出來。系統分化出來這件事似乎尤其在於，系統循著往未來及過去的方向上建立自



己特有的相關重要性之界限，並且為了連接未來與過去的（自己的及環境的）事件而建立自己的（要在當下實行的）規則。

能被系統分化出來以作為特有時間者，是源自於在已選出的諸未來事件及諸過去事件之中所被選取的關連。那就是人們可以»擁有«的時間；時間可以變得稀少；也可以有急促的時間以及無聊的時間（註25）。當下在執行著未來者與過去者之連接這個功能時，會陷入壓力之中。可逆性的強度也隨著系統而有所不同，它允許系統事先整合未來者與過去者。而且，當社會系統較為複雜時，會同時出現時間壓力（Zeitdruck）與未被填滿的時間，某些運作面臨時間壓力，但其它運作則花時間等待。所有這一切導致系統特有的時間問題，但在系統的環境中並沒有相對應的情形。

時間自主性因此會為系統帶來特有的後果問題，並需要特有的解決之道（註26）。另一方面，它又是系統為其事物面向取得自主性的不可或缺之先前條件。如果一個系統必須時時回應與它有關的環境事件，那就幾乎沒有機會選擇它自己的回應方式。一方面藉著預想回應，另一方面藉著延緩回應，系統才能為自己的策略創造一個空間。尤其，系統只有如此才能運用其回應之道，但是，為了回應所做的準備本身也耗費了時間。據此，系統時間成為挑選環境接觸時的一個重要的、往往也是關鍵的限制，並通常會因此取代對於事物性偏好的取向。

上述一切可能解釋了，較複雜的社會對於特定時間問題是更加地有興趣，也相應地改變了關於時間的語意（Zeitsemantik）。對於加速（Beschleunigung）以及對於省時的設置的興趣重塑了過去對於»正確時刻«的興趣（註27）。我們可以在16世紀找到與此相關的證據，像是書籍



印刷與追求體系化加速了知識的傳散。社會對於浪費時間一事的批評日增，並且漸漸地不再只是涉及個人的生活時間。鐵路最後讓人見到新的速度；但更重要的，貨幣經濟下的勞動概念也觸及上層階層的成員：這些人也開始勞動，時間因此對他們來說也變成稀少的。所以，正確時刻不再是來自於自然，而是來自於同步（Synchronisation）配合的問題，來自於時間的安排本身。

## IV

最明確表現出環境與系統之間的複雜性落差就在於，這個差異一旦給出，接下來的每一個分化都必須依著發生於系統或是環境之中，而被不同地體驗及處理。剛剛談到的諸時間相關重要性之差異只是這裡的一個例子。此外，系統與環境的差異使環境分化

（Umweltdifferenzierung）與系統分化（Systemtdifferenzierung）兩者的區別得以可能；當環境分化與系統分化各自依循不同的秩序角度進行時（我們也將此稱為»分出（譯2）«（Ausdifferenzierung）），系統與環境的差異會更為明確。

每個系統都必須考慮到其環境中有其它系統存在著。隨著系統掌握環境的深刻程度，環境會呈現出更多的、不同類別的系統。我們觀察時所聚焦的系統如果有能力去理解，它就能在它的環境之中，從諸系統的環境的角度來掌握諸系統。由此，它就將它的環境中那些最初既予的諸統一消解為諸關係。這麼一來，對於這個系統，環境就呈現為被諸多不同的系統／環境—角度所分化的狀態，這些角度相互地交疊，並因此共同再現了環境的統一。

從上述推斷，系統可以發展一些累加的策略。它可以根據自己的分

化圖式來全面集結並安放環境中的諸系統。最簡單的分化是根據一個觀點，即，在環境中所涉及的是一個與此處所預設的系統是同類型的系統，或不同類型的系統。例如，對每個人來說，其他人很明顯地是從環境中出現的。這樣，就會傾向於高估同類型環境的這個領域，像是將不認識的事物回溯到「個人」這個範式。甚至社會系統也會對同類型的環境發展出相同的傾向與偏好。所以，組織偏好與其它組織交往，並將其環境中的其它部門（例如它的客戶）當成好像他們也是組織，能夠行動，作出決斷，必須回應抱怨等等。簡言之，當系統選擇同類 / 不同類這個分化圖式來面對環境時，就可能帶來特定的可期望後果。

當然，面對環境時，系統還有許多其它類別的分化範式，像是遠 / 近、友 / 敵、競爭 / 合作，或者是與系統運作更緊密連結的範式，例如，成效的提供者 / 使用者。基於這麼多樣的可能性，我們必須條理出關於如何選擇分化範式的諸理論。對此的一個重要提問是：這樣的分化策略多強地關連到此系統的特有性質（例如：同類型 / 不同類型），或，這樣的策略可以在何種程度上藉由系統的特有性質進行抽象化（例如：對環境中諸系統進行「科學的」分類）。顯然，在這個提問的背後是關於可達及的對象化（Objektivierung）程度的問題，以及對此對象化程度的條件的追問。能進行對象化的諸分化圖式確實是以諸系統的高度系統複雜性為前提，這些系統能發展並應用此複雜性。另一方面，系統複雜性絕不意謂，使用圖式的系統作為一個整體，會從與自我相關連的諸環境分化走向能較強地進行對象化的諸環境分化。就如對全社會所進行的所有分析指出的，較高的複雜性似乎只意謂著，這裡所提的兩種可能性可同時地並且 / 或是擇其一地供系統之用。現代社會因此不得不將人當成它的環境中特殊的存在，而有別於所有其它的系統，儘管（同樣也

是全社會的)科學的分析早就從許多的角度瓦解掉這個被當成前提的系統單元。

這個問題對於社會系統理論的發展來說非常重要。只有透過細膩的研究才能進一步處理它，但我們在本章不得不先擱在一邊(註28)。這裡關乎的是一個已先鋪設好的差異，即，外部分化 / 內部分化，此差異才使得所有的精緻化及變異化得以可能。這裡，我們有興趣的不是任何語意上可能的區別，而是系統 / 環境這個基礎的分化。

內部分化(即系統分化)使用著一個與上述全然不同的過程。環境分化是與「系統觀察著環境」這個要求有關，並因此受到刺激與限定(註29)，相對於此，內部分化來自於自我生產式的再生產。如果我們不再將再生產看成以相同方式或近乎相同的方式重複著等同物(例如，看成對現存物之替換)，而是持續地重新構成可銜接的事件，那麼再生產與分化之間的關連(註30)就很明白了。再生產始終也意謂著對於再生產一事的可能性之再生產。對於社會系統來說，這則是指：再度製造出雙重偶連性。一方面，再生產是依靠著銜接能力這個條件，必須配合當時的情況；另一方面，再生產可以提供一些可能性，在系統中以特有的系統 / 環境這個差異來建立新的系統——這個新系統或許比原先它所從出的系統持存得更久。人們若在聚會中看見一位女士拿著煙，就會先她一步遞上自己的打火機(她也隨著放緩動作)(註31)。透過對於溝通的可理解性及行為方式的適應這兩件事所加諸的限制性條件，一個已長久施行的系統分化便穩定住再生產的諸可能性。但，這裡也必須一併再生產出意義過剩，以使系統始終有機會以創新方式出現，也就是：有機會添加新的差異與限制，即，以分化來提升原先所從出的系統的可限制性。只有如此，系統的複雜性才能提高。

諸內部分化是跟著早已分化出來的系統的界限而來的，並且將這個因此被圈起的領域當成一個特殊的環境，在其中可以再建立起新的系統。亦即，這個內部環境提供特別的方式化約複雜性，並且這是由外部界限來保障的；與外部世界相較，內部環境是一個早已馴化的、和平的且複雜性較低的環境。此外，內部環境是一個與系統同類型的環境，因為內部分化只能在同類型的層次上發生。生命系統只能分化出生命系統，社會系統只能分化出社會系統。所以，系統在其內部進一步建立系統時，能夠預先進行特定的調節。新的且原先較不可能出現的諸系統，便可依據這些調節被建立起來。據此，系統分化是在系統之內重複地建立起系統，為的是提高極不可能性並將之常態化。所以，我們也可以將系統分化的特性視為以反身方式建立系統，或是以反身方式提高系統分出的程度：系統建立的過程被應用到系統自身，並由此往功能的方向強化。就如同每次建立系統一般，系統在其內部以自我催化方式建立起系統，也就是：自我選擇性（selbstselektiv）。在內部建立系統一事並不預設整體系統的»活動«，或整體系統的行動能力，更不預設整體計畫。說整體系統被切割成諸次系統，或是分解成諸次系統，同樣也不能提供更多的解釋。整體系統僅能以它特有的安排促使次系統的自我選擇得以可能。但，當次系統將自己建立起來時，適應的過程也跟著開始了，這是因為對於不是被分化出來而作為新次系統的一切來說，出現了一個新的環境。以涂爾幹所舉的例子來說（註32），當社會之中除了家庭還出現其它的，即法人團體的（korporativ）次系統時，家庭的狀態就會改變。因此，整體系統的統一必須以特定方式呈現出來，因為這些類型之中的任一類諸次系統都運用著它們與環境（這個環境包含著其它系統）的關係（註33）；因為在這些分化了的系統裡，每個次系統同時既是它自己本身，又是其它次系統的環境（註34）。

雖然內部分化的過程可以近乎任意地進行，而且不是由»有待發展的«這樣一個形式指導著，但系統似乎還進行一種選擇，要選取出可持存者。這樣我們才有可能解釋，到最後只存在少數的分化形式，它們能在長期持存的系統中貫徹，尤其是以相同的諸統一所進行的分化（片段化（Segmentierung））、「中心 / 邊緣」（Zentrum/Peripherie）分化、「順從 / 偏離」分化（官方的 / 非官方的（offiziell/inoffiziell）、正式的 / 非正式的（formal/informal））、階序分化及功能分化。看來，只有一些分化形式才能貫徹下去，它們能動員對己有利的偏離之強化過程，並阻止諸形式再度齊平化（註35）。

上述的道理可以銜接並梳理許多的研究問題，尤其能為全社會理論帶來豐碩的成果。但前提應該是，更為精確地以過剩生產、選擇、穩定這三者來說明每個分化形式的演化。我們也必須進一步說明，多個形式是否以及如何地可以相互結合，或甚至在發生之初就互為彼此的前提（例如在起始條件時，或在選擇之時，或以正回饋所進行的穩定化之時）。這樣就不難想像，中心 / 邊緣，這樣的分化是多段式階序形成的發展條件，但之後卻與之衝突（註36）。另外也要一併考量，內部分化的諸形式會跟著規定整體系統的分出程度。當階序式分化是首要形式時，頂端（或支配的中心）必須能控制系統劃界一事，這樣便能對分出一事有所限制，否則支配無以進行。因此，當分出變得較強而且對外關係變得較複雜時，能迫使系統走向功能分化的事物便不再可能了，就像是反過來說，功能分化的持續推動會增強分出並卸除支配中心。

系統分化必定導致整體系統的複雜性提升。反之同樣有理：只有當整體系統能建立更多且不同類型的元素，並以更精準選出的關係來連結元素時，系統分化才有可能。系統分化不只是指，在系統內建立較小的

統一；整體系統在建立之時，更會在它自身之內重複著系統分化。整體系統被重構為「次系統 / 次系統的環境」這組內在差異，而且這件事以不同的方式在每個次系統中進行著。隨著內部的切割線不同，整體系統就會多次地被包含到自己之中。它倍數地增加自己特有的實在。所以，現代的社會系統，全社會，例如同時是：政治功能系統 / 此功能系統的全社會內部環境；經濟功能系統 / 此功能系統的全社會內部環境；科學功能系統 / 此功能系統的全社會內部環境；宗教的功能系統 / 此功能系統的全社會內部環境。

但分化不只是複雜性提升而已；它同時也使化約複雜性的新形式得以可能。如果我們可以這麼說的話，每個次系統都承接一部份的整體複雜性，因為次系統只取向於「自己特有的系統 / 環境」差異，但整體系統則以此差異重構自己。所以，對整體系統再生產一事的諸多要求若可以在其它地方得到實現，這個次系統會覺得減輕負擔。次系統對於整體系統的依賴也相應地加倍：它本身是整體系統的一部份並同時依賴著內部環境，而且這麼一來，它又循著其它途徑同樣依賴著整體系統。

類似於整體系統的複雜性，自我指涉也會被內部分化重新結構。因為，一方面每個次系統都起著作用，闡明了整體系統的自我指涉。如果它不關連到這個整體者就無法指認自己為»部份«。此關連是循環性的：此關連本身在整體者（Ganze）之內以自己為前提。同時，每個次系統也闡明了此整體性（Ganzheit）是作為「次系統 / 系統的內部環境」這個差異，而且，這一闡明是非對稱的，因此能帶來深遠的影響。循環性與非對稱性便互為前提。在實踐中，也就是，在這個持續著的溝通性自我再生產時，這會要求不斷地切換角度。要使切換得以可能，所依靠的條件是，這樣的實踐來自於短暫化了的諸元素（例如事件、行動）。



因此，上述對諸差異之繁複佈置，會對於能在這樣的整體系統之中越過諸分化的屏障而作為元素者有所要求。較強分化的系統必須使其元素短暫化，即，按時間點來構成諸元素，並在每一時刻再生產諸元素；系統必須更加抽象地框住元素，以便能越系統界限之外將它們連結。我們先前在描述社會系統的自我描述時就已經先得出這個結果。自我描述——至少是在現代社會裡自我描述，而且本理論就是在此社會之中且為此社會而作的——的前提是，將元素化約成行動（註37）。

系統建立的必要條件之一應該是，將環境經驗為已被分化者（即，外部分化）。果真面對的是一個被經驗為完全未分化的環境，系統是無法發展出化約複雜性的策略。在環境那兒，系統需要諸差異，以便能獲取及處理訊息（註38）。相反地，內部分化並不是系統建立的必要條件之一。絕對存在著未分化的系統，像是因在場者的接觸而形成的互動系統，人們在其中並不會計畫在系統內部再建立系統。這裡我們想要以簡單的社會系統（*einfaches Sozialsystem*）一詞來標示這個特殊的例子。就此來看，並非所有的，但是許多因在場者而形成的互動系統，都是簡單的社會系統。對於互動系統來說極為典型的是：它只能在其內部費力地強化那些長久維持著的次系統。時而會出現低聲交談；或有意願的人們僅是站著聚在一起，或比鄰而坐。內部衝突也會短暫地從互動系統分化出來。亦即，會有邁向進一步分化的一些起點，但僅僅因為干擾的理由就無法再發展下去。

所以，內部分化不能看成社會系統的基本特性；但它是社會系統分出時一個重要的要素。由於內部分化，系統會額外地要求諸外在界限，而且這些界限也因此被強化。系統內部的諸「系統／環境」差異匯聚在外在界限上，並且，只有當這些外在界限能將外部環境擋在遠處時，這

些差異才能支撐下去。如果內部的分化圖式是系統自主地選出的，而且不是尾隨著環境中既予事態（或：被誤認的環境中既予事態），系統與環境間的差異會再次地強化。一個根據層級（Stratifikation）原則而分化的全社會系統預設著，全社會分化是依循諸個人的類型，依循他們的»品質«，依循特定卡斯特（Kaste）或等級團體的生活規定。在往功能分化過渡之際，系統是自主地選擇分化圖式，它只根據全社會系統的諸功能問題而運行，不必呼應環境所發生的一切；所以，以人為取向的作法現在就成了一種意識型態，只對於那些應為全社會過程提供方向的價值才有意義。再舉一例：當組織依照不同的外在團體、客戶、接受服務的個人群體等等而成立各部門，這些團體對組織的影響就會隨之增強；它們在組織系統裡找到了»它們的«代表。如果組織純粹是根據內部的角度進行劃分，就會使它自己更強地從環境中分化出來。

系統以自我指涉方式奠定了分化圖式，使自己獨立於環境之外，因此，它也能自主地擬定環境現象的分化方式——但不是指，它因此獨立於現存的環境分化之外（註39）；不過，它可以在自己選出的角度下概括環境的諸現象，並將它們相互區別開來。透過這樣的方式，系統分出之強化一事就會回頭影響訊息獲取的可能性。能作為系統的外在界限而起著作用的東西，並不是篩除某些事物，相反地，它讓更多的事物進到系統；僅僅因為系統選擇了適當的分化圖式，以提升分出的程度，系統就能在被結構化成與環境有所不同時，對環境更為敏感。

上述的外部分化與內部分化之間的諸關連是以它們的差異為前提。這個差異並不是一個簡易的，由某個奠基的行動所建立起來的事實。所關乎的是一個逐漸提升的現象，而且只有如此，演化才有可能。但逐漸提升一事並非隨意出現的；它重複並增強著系統建立時的一個基本進

程。因而，諸差異之間的分化決定了一個系統的»系統性«程度（Systemheit）——即，決定了系統作為系統時所具有的範圍與強度。

## V

在系統 / 環境這組差異以及這組差異的進一步分化上，所關乎的是諸事物關連，這是我們在一般系統理論層次上必須處理的。然而，在前面章節中我們已經思考過諸社會系統的特殊世界。下一步必須是較清楚地整理說明，在社會系統這個層次上，系統與環境之間的複雜性落差如何被處理？社會系統的特殊之處在於，系統是以意義這個形式而取向於複雜性（第2章）。這是指，系統與環境的差異最後是經由諸意義界限（Sinngrenzen）促成的。這道理雖然也適用於心理系統，但是，心理系統還能在其軀體那兒見到自己的諸界限，隨著它而生而亡。社會系統則沒有這樣的立足點。對此，疆域性（Territorialität）這個原則某個程度來說是一個替代物。一些團體，就如同動物般（註40），將自己等同於其生活空間，辨認並捍衛這個空間（註41）。但是，人們都同意，對於這些團體的社會系統來說，»它們的«疆域界限只具有著象徵性意義（註42）。此外，至少在今日來說，疆域性是一個對社會系統來說完全非典型的，較是奇特的，干擾著一般社會流動性的界限原則。疆域的界限是意義界限的一個特殊情況。然而，什麼是意義界限？它們又是如何出現的？

正是從環境關連與自我指涉的角度將系統理論徹底化，才可以使我們能對前面的問題提出可信的答案。諸意義界限並不只是一個外在的表皮，如同器官般執行著特定功能。反而，它們將元素歸屬到系統那裡——系統是由這些元素所構成的並生產著這些元素。這麼看來，每一個元素都是在做出關於歸屬的決斷以及因此是界限的決斷。社會系統中的

每一個溝通，而不是例如說單單一個向外跨越界限的溝通，會要求與環境區別開來，並且因此而有助於規定或改變系統界限。反過來說，諸界限想像對於元素的構成而言具有著歸類功能（Ordnungsfunktion）；那些想法使得系統能夠估量，哪些元素可以在系統中被建立，哪些溝通是可冒險一試的。

如果我們能注意到，每一個溝通具有苛求的內容（Zumutungsgehalt），就更能清楚地掌握意義界限與溝通之間的交互關係。此交互關係至少需要時間與注意力。此外，每一個告知，不管人們是多麼小心，也表達出對於溝通能被接受一事的期望；而且這樣對於溝通成功的期望，尤其是藉助於象徵性一般化了的媒介，能被大量地強化。當人們表達出自己的愛情時，幾乎就是在要求被愛的權利（註43）。因此，人們開啟溝通或者針對著一些新的元素來擴充系統的論題的清單時，是有助於讓自己注意到溝通中過高要求的內容，並可確認溝通的機會：苛求的內容擴大了系統界限。

比起今日的「溝通研究」，較舊的文獻還較為敏銳且較有啟發性。論題（Thema）與界限之間的關連在過去曾是探討社交對話的文獻中的重要對象。例如說，為了將社交互動的系統保持在對系統來說是適當的界限之內，人們必須將宗教的、政治的、生意上的及家庭的論題排除在外，且，所有依賴博學或準確知識的論題也在排除之列（禁止「太過學究！」這樣的概念）（註44）。那麼剩下的只是那些在來回的交談中能迅速切換論題的東西了，也就是那些以特定方式被選取出來並且順應結構的東西。

此外，我們也可以藉助於論題與界限之間的關連來分析社會系統轉

化與收縮的過程。正是那些被要求具有高度敏感性的系統忍受著論題縮減之苦，因為每個人都知道，其他人已經知道，如何處理一個論題。這麼一來，系統就將它的溝通侷限在那些當下能被環境激發的事物上，此外，系統也會單調地繼續那些眾人熟悉的論題，讓溝通苦撐下去（註45）。什麼是作為溝通而可對誰苛求，這個（每位參與者必須對自己提出的）問題讓溝通轉變成行動。早在以行動的形式參與到溝通之前，人們必須對此問題作出決定，並在社會面向上找出取向；如果人們要抵抗難以接受的溝通，就必須藉著溝通性行動現身。因此，界限劃定最後是交給了（可默默地預知的、被隱藏起來的或公開的）協商過程；界限劃定是藉著系統的自我簡化而進行著的，這是因為它容忍或者不容忍系統裡的溝通性行動。

對論題的諸期望引領著這個協商過程。在可被人們接受的論題上，可以看到系統的界限。除了直接的，也有間接的論題規定及界限規定。除了事物面向之外，時間面向與社會面向也提供了界限調節的可能性。例如，人們能以趕時間的樣子或是巧妙安排的約會壓力，來縮短溝通時間（註46）。如此一來，一切就必須那麼迅速地發生，以致於沒有東西是能被「完全討論」。在溝通中，所有嚴肅的及困難的事物都被延緩了（註47）。人們尤其不難想到的是，以允許參與一事來調節論題與意義界限，例如說經由社會階層化（soziale Schichtung）或者被認定合格的能力。因此，存在著一些系統，它們作為現代社會的「正式組織」（formale Organisation）已經取得一種無可忽略的意義，它們主要是以成員角色以及成員資格（Mitgliedschaft）之許可來調節其系統界限，並且可以透過成員資格而在論題上苛求系統內的成員們（註48）。最後，系統透過社會面向調節著，什麼要在系統內被考慮為行動，以及哪些行動要被歸屬到



環境。藉此，諸系統界限就變得更加精準，這得歸功於系統將自己描述為行動系統。

如上所闡述的，比起其它類型的系統界限，諸意義界限是更能抽象化的；同時，它們也遠勝於所有其它的»自我製造的諸界限«（self-generated boundaries）（註49）。系統在它自己內部支使著諸意義界限。但這絕不是說，系統可以任意地支使；反而，支使一事在系統內部必須受到調節。這會發生在期望結構與溝通過程兩者的關係上，之後我們會對此更詳細地探討（第8章）。系統的先前歷史，或是一個情境中的可能者，或甚至一般性的期望結構，皆可引起對論題的過高要求，而此種要求會改變系統界限；一般性期望結構可以仔細地預見，人們在超級市場、足球場、輕軌電車停靠站、家裡午餐桌上、電話訂機票時等場合，如何及針對哪些議題溝通。因此就在高度標準化了的形式中可能出現自發行為：例如在汽車車體貼上各種圖樣。

## VI

在構成每一個意義元素時，系統 / 環境這個差異是重要的。但，此差異也可以在這樣的基礎上變成諸特殊設置（Einrichtung）的特別論題，然後，這些設置可以提升系統對環境的敏感度，並且讓其它的設置擔負內部的功能。這麼一來，系統就在其內部以結構分化的形式重複了系統 / 環境這組差異，但同時，系統仍始終取向於此差異。對此，在空間組織的基礎上有一些運作得很好的例子：細胞膜、皮膚，以及在此基礎上所出現的特殊設置，例如可轉動的肢體、眼睛、耳朵。在這樣的實在層次上，重要的是，這些設置都關連到環境，但並非系統裡的每個元素都可參與到這些關連。而且，這些設置取得了對系統發揮影響的諸可



能性，環境則無法擁有這些可能性。這些設置是銜接上系統的自我指涉式的接觸網絡，並且只能在諸循環的——封閉的內部過程這個基礎上，執行其界限功能（註50）。諸設置的貢獻是提供了一些特有的詮釋，但這些詮釋接著在系統中又被不同的詮釋抹除掉——以致於人們一般根本不會觀察到，只有依靠眼睛才看得到東西。在社會系統與意義界限的層次上也有類似的情形，或者，我們在此又遇上了一些極為原初的秩序形式？

將環境接觸予以特定化（Spezifikation）這個問題——特定化是對系統在環境中的一般性處境予以限制及擴展——必須被當作所有複雜系統的中心問題，當作較高度複雜性的演化中的一種門檻。從社會系統層次來說，這個問題主要在於集體行動的能力以及對此必要的諸後果處理之設置（Folgeeinrichtung）。

這個論題有一個長久的傳統，我們在此只能簡短地說明。一直到17世紀，人們是以「兩個身體」（Zwei-Körper）學說來回應這個論題，而且假設這兩個身體具有行動能力（註51）。個別的身體與社會的身體在本質上似乎具有行動能力，並且，為了使這成為可能，它們的本質會要求一種自己對自己的支配（potestas in seipsum（譯3）），就社會的或政治的身體來說，這是指，政體對於個體的支配（Herrschaft）。自17世紀以後，社會身體之自然的行動能力，這個前提受到反駁，而且被契約建構所取代，這個建構要去說明，非想當然的事物如何地還能變得可能。在理性法（Vernunftrecht）衰弱之時，這個建構物的瓦解讓後繼者得以出現，而且，在這樣的情況下，重複批判這個契約（其實應該說是：承擔對此契約之批判），並且自己找尋解答，最後就成了社會學的事了。

然而社會學一開始滿足於把集體的行動能力稱之為並解釋為研究發現。派深思對此提出一個特別概念，»集體性«（collectivity），它部份地經由行動能力，部份地經由濃縮了的價值意識而被定義的，而且，這個概念被認為應該涉及到行動能力與價值意識之間的關連（註52）。此外，人們也強調，一個想要取得集體行動能力的社會系統必須重建內部的權力關係，並且引入新的決斷層次（註53）。然而，在系統／環境—理論的基礎上，一個迄今處於邊緣的觀點進到了分析的中心：行動的集體化之功能是作為系統的環境關係。據此，並不是對於協調一事的諸需求（如政治—社會傳統所說的那般），而是在與其諸環境的關係裡取得定位一事，才讓系統建立起諸集體行動的設置。

集體行動的能力絕不是起因於，社會系統由行動所組成，或者，系統將自己構成為行動系統。首先藉此只保證說，系統的元素在系統中被處理成行動，所以例如說，元素可以引發接續的行動。單單如此還不足以選擇出對系統來說是約束性的特定行動。所有的行動當然對外有所影響；但是由此還無法推論出，由系統的選擇過程或由系統可能性之限定所造成的對外影響，是可以被引導的。所以，並不是說，一個短暫出現的社會系統，例如劇院售票口前人們大排長龍，因為有人向前擠或者售票口沒開，就強使自己成為集體行動。或許會出現集體的抱怨，或許也會出現個別的行動，這些行動是需要其他人的默許。但是，這個行動可以持續到何等範圍，而又不失去集體性的支持，也不越權而獨立為單一個人的行動？很多人認為，這種不確定性從一開始就扼殺了任何使行動意願集體化的推力：每個人都期待著，且時間拖得愈長，就愈可能什麼都沒發生。

換句話說，雖然系統是由行動組成的，但並不是每個社會系統都具

有集體行動能力。行動只在特定的前提下才累積成集體約束性的決斷統一與產生集體約束性作用的統一。而且，如果環境激起系統去進行統一性行動，問題便是，是否有足夠的前提條件，或者這些條件是否能夠在後續中迅速地發展出來。即便已有關於集體責任的想法，並認為，團體成員相互為對方承擔責任並且為單一個人可能的錯誤行為而一起受罰，但是，長期來說，集體行動能力仍未被確保；社會對這些情況的回應可能僅限於，儘可能地在其內部避免那些會引起報復的行動（註54）。集體行動能力的組織必須被視為社會系統中一個最重要的早期演化成就，而且，這是因為系統可以經由內部的諸限定並以決斷的方式改善其與外界的關係。

集體行動當然也是個別的行動，所以是系統中諸多元素事件之一。集體行動只能特別地經由諸象徵被標示出來。這些象徵讓人們明白，整個系統是由此而被約束在一起的。這可以極為不同的方式發生著，例如說經由在場者特別凝聚出來的共識，或將行動儀式化成別無選擇，像是宗教力量的召喚，這種召喚只有作為集體行動才具有說服力。假如將集體行動標明出來的諸象徵較能不依脈絡而供作使用，並因此，諸象徵有必要在一定程度上不去干涉決斷內容的話，就會出現下一個發展階段。由此所達到的自由程度預設著，系統內部再次進行了更嚴格的限定。為此而找到的形式是階序。階序在其頂端那兒象徵化了職位所具有的潛能，即一直準備著要集體行動的潛能。

我們已經以溝通的苛求內容來說明意義界限的特性，現在可以再補充：備受集體行動的能力，這件事改變了系統的意義界限。現在可以在系統中要求支持集體行動的諸需要以及諸決斷。這一要求至少是系統諸運作中可以被理解的部份。此要求可以取得同意，但也可被拒絕，舉例

來說，系統可以藉由決斷能力、多數決原則、已規定了的過程，來設定諸條件以決定，吾人可以期望或假設哪些具集體約束性的行動會獲得同意。

人們不必一定要相信，在今日不可缺的移動水準上，階序是解決上述這個問題的惟一可能性。然而，如果人們要避免或減弱階序化，或許就必須以其它方式解決這個彼此相應的、內部的條件化的問題；因為集體行動始終是集體約束（*Bindung*），而且這就是說：集體行動在此意義下被接受為系統的其它行動的前提，而且以此方式限制了諸可能性。只有如此，集體行動才有別於那種流動著的，再生產出系統的普通個別行動之純粹事實性。

我們之前的出發點是系統與環境的關係。我們並未宣稱，集體行動能力就是秩序的必然性；因為這在社會系統層次上完全不是這麼回事。但是，這關乎著一個重要的可能性，即，把系統 / 環境諸關係之處置一事與系統的一般再生產分隔開來，而且，處置一事全交給了一個專為此可能性而準備的且功能特定的設置。能使用這種可能性的系統可以控制其對環境的影響並且有可能使此影響變得多樣。那麼，系統就需要相關的資源與訊息。系統必須相應地能夠對其內部的行為之可能空間加以條件化。因此，系統也需要對環境有較大的影響力，以便能克服內部的後果負擔。系統必須在一個更高度複雜的水準上，擁有更多的可能性及更多的限制，以便再生產出其與環境的關係。我們知道，全社會系統若不具有建立集體行動能力的可能性，是無法越過低度的發展水準。我們知道，在所謂的「政治」中心分化出一種對集體行動較自主的處置，是一件直到近代仍是有問題的，且始終被追問的成就。我們知道，宗教語意的改變曾伴隨著並且推動著這個成就的發展。我們知道，直到近代，真正

地去思考集體性社團（kollektive Korporation），並且把社團當作»道德的個人«而賦予其法律能力，這件事曾帶來哪些困難。從這一切當中我們看出了，這樣一種成就是未必可能出現的，但在今日，此成就在政治系統以及正式組織了的社會系統之中慣常地施行著。由此來談»合法«問題（Legitimation）只是佐證了，作為這般的成就已不再被質疑了。誰要追問，那就必須決定當一位»無政府主義者«。

## VII

關於»向環境開放的«系統的理論，就如根據馮·貝塔蘭菲（Ludwig von Bertalanffy）而發展起來的那些理論，曾讓人們以輸入與輸出概念描述系統的外在關係（註55）。這個概念圖式首先有許多好處：系統的功能可以等同於其輸入到輸出的轉換效能，而且就將轉換的內部條件看成是結構。這樣的模型使得人們能重新表述某種平衡理論

（Gleichgewichtstheorie），即，當輸入與輸出既不會過多（超載）也不會過少地（短缺）被過程化時，平衡（Gleichgewicht）就出現了。在此，一個能完成兩端»接通«的系統»內部«可以被想像成極為複雜的且無可透視的（充其量是可模擬的），並且，人們可以»系統理論的方式«來解釋系統的輸入與輸出行為上可觀察到的規律（註56）。因此，輸入 / 輸出，這個圖式就與»黑盒子«的構想連結在一起，並且也連結了一種嘗試：將輸入與輸入的外在條件加以變異以影響陌生的，且不同類型的系統行為。最後，人們可以想像系統內部的諸結構與策略。隨著輸入或輸出是否受到阻礙，以及隨著輸入領域或輸出領域中是否出現替代的可能性，這些結構與策略將輸入或輸出相互關連起來，並在交替變化著的諸問題取向之下運行。



上述使我們了解，這個圖式吸引了一個對理性主義及引導技術有興趣的系統理論。另一方面，這也誤導至結構功能論的想法，並因此誤導至一個極為窄化的觀察方式。在五〇及六〇年代，結構主義與輸入—輸出圖式在系統理論中有著一片榮景。兩者相遇並非偶然。它們彼此支持著對方。藉助於輸入／輸出這個圖式，當時人們可以將結構看成轉換規則，雖然基本上也可以賦予結構以變異性，但在進行具體的系統分析時還是不得不取向於一個被假設為恆定的結構。在此意義下，人們曾經談到系統動力，但藉此只是指出一個往下貫徹的過程，而非結構層次的自我調節（註57）。

此外，我們必須提問，要先有哪些前提條件才真正使輸入與輸出變得可規定的——例如對系統本身，或是對一位觀察者而言。在過去，將「對環境的開放性」與「輸入及輸出」兩者等同，首先就遮掩了這個問題，而且，在組織了的社會系統這個領域裡，對理論的應用一事曾經能依靠著足夠的諸先前條件，而不必追問應用這件事。但是，如果我們追隨較新的關於自我生產的、自我指涉的系統的理論，並以下述為起點，即，系統與環境的差異不只是一個跨越邊界而與環境有所往來的引導問題，反而，對於系統的元素再生產及自我指認來說還是構成性的，那麼，我們就會懷疑輸入／輸出—圖式的施展範圍（註58）。這麼一來，我們就會有許多關於系統與環境的關係的陳述，例如其中一個命題是，複雜系統是以足夠複雜的環境為前提。而且，在社會系統中存在著一種沈默的環境取向，像是顧及社會便利性，或是顧及到參與者的其它角色。這樣的沈默取向不能回溯到輸入與輸出所製造的效能關連，而且之所以不能，是因為此取向的前提是環境作為統一，而不是分化成輸入來源端與輸出接收端兩部份。輸入／輸出，這個圖式對於系統理論來說到底具



有怎樣的（有限的）相關重要性，這個問題是連結到另一個問題：將溝通化為行動一事對於系統與環境的關係來說有何種意義。我們先前（註59）必須讓這個問題保持開放，現在可以從行動化為約與輸入／輸出圖式之間相符的角度來回答。

行動這個意義元素是在系統中被構成並被歸因的；另外，諸行動可以被連結成過程，使每個被選擇的元素皆強化其它諸元素的選擇性。這兩件事會使系統為其特有的事件賦予一個不對稱的形式，且，這是與不可逆的時間流逝同步地進行著。在這樣的前提下來看，系統與環境的差異就具有雙重形式：此形式依過程的不對稱性呈現為輸入界限與輸出界限，並且，系統不允許這兩個界限混淆或結合在一起。這兩個界限之間的差異會被人們當成前提，以便在有序的框架下掌握原本能涵蓋這兩個界限的系統／環境之差異。依照系統的時間結構，環境就呈現為提供與接收兩部份，而且，當這樣的投射以某種方式介入並能關連到實在時，系統就能利用環境更強地將溝通化為行動，並藉著來自環境的諸要求來引導行動過程。

從行動過程的角度觀之，一方面存在一些條件，它們必須出現以使行動真正開始並再生產——例如適當的空間、溝通工具、可供談論的對象、動機上的先前準備。所有這一切必須事前確定。另一方面，行動過程必須奠基於某一期望結構。這個結構是針對諸結果——例如有待完成的作品、有待改變的狀態，或只是為了替參與者解除煩悶。人們必須能將某些這類的事情當成是行動之後可以期待的結果。當溝通取向於這些之前與之後，取向於這些限定條件與這些結果時，行動這樣一種化為約就取得選擇的確定性（註60）。系統的環境現況若支持這種不對稱化，即，當此現況正面回應了對結果之期望一事並且給予諸條件，系統便藉

由行動將輸入轉變為輸出；系統至少能在此方向上更精準地完成自己的選擇。這一切是以行動的綱要化（Programmierung）形式發生著。此形式或藉著啟動條件，或藉著設定好的後果，或藉著這兩種切入點，來確立行動正確性的條件（註61）。由此，人們可區別出條件綱要（Konditionalprogramm）與目的綱要（註62）（Zweckprogramm）。

經由上述所言的化約——不只是化約為行動，還化約為特定的或可迅速規定為正確的行動——，系統 / 環境這組差異便為系統取得了一個「可操作的」形式。當一個系統分化出來之後，就不是所有依靠著環境條件而被一併建構的事物都可以進到這個形式。但，系統的這個過於複雜的環境關係取得了第二個框架，以引領內部那些經受考驗並在必要時被修正的運作。同時，一個在此方向上發展的系統不再依靠內部的其它再現形式——例如高尚的品味或是道德標準這些形式。

並非所有的社會系統都使用上述的可能性，在其環境中以輸入 / 輸出一圖式重構自己。將溝通化約為行動，單單這件事不足以強使系統利用此圖式，而只是使之成為可能而已。可是，一旦此化約出現，就能使這些踏上此方向的社會系統更明確地分化出來。系統 / 環境這組差異因此到了一個結合的水平，即，更多的獨立與更多的依賴同時地被實現。系統更依賴著其環境的某些性質或過程，也就是更依賴那些對於輸入或接受輸出而言是相關的一切。但，相對地，系統又較不依賴其環境的其它面向。系統可以更為敏感，更深地感知其環境，但同時又更能漠視環境。兩個不同方向的發展互為條件。一個更高層次的內在自主性則又是這兩個方向的條件。隨著能供作輸入的事物不同，系統可（有限度地）變化輸出。系統也可反過來讓輸入有所變異，像是阻擋過多者，或是補強或暫時替換掉過弱者，以穩定保持輸出，或是擴大輸出。所以，自主

性（Autonomie）是指：能選取出某些面向，讓人在其中產生對於環境的依賴；若系統可以安排輸入與輸出兩者間的»輕重交替«，時而以輸入界限的問題與缺失，時而以輸出界限的問題與缺失來規定自己，那麼，選取的可能性就擴大了。系統內部可以「目的 / 手段」圖式反映出這樣的選取開放的情況，這時，目的便能限制手段之選取，或手段能限制目的之選取。隨環境而變的含混的、美學—道德的作法退離，取而代之的是被闡明的價值視角。這些視角能夠提出理據說明，何以在選取特定的目的與手段時有諸限制（註63）。

當系統以輸入 / 輸出這個圖式再次地框住系統 / 環境的關係時，便有可能去調節、分化及控制一些超乎原本範圍的效能。在輸出的界限上，系統會發展出行動集體化的趨勢。提供給環境的效能會涉及整個系統；而且，當這種情形較常»發生«時，內部進行控制的諸設置就容易隨後發展起來，例如，代表整體系統的諸決斷就變得有可能。在此意義下，諸支配點首先且尤其地是系統的»界限位置«，而且，這些點可由此正當地要求配上相應的權力（Macht）與能力。我們在此又再度瓦解了一種想法，即認為»階序«就是秩序之»自然的«前提條件。

與上述相應的諸分化也在輸入的界限上形成。這些分化是發生在系統所分化出來的一些位置上，以便接收或獲取環境中特定效能，例如訊息。如果溝通研究想要描述這些位置所執行的選擇效能，會提到»閘門«（gate）及»守門人«（gatekeeper）。其優點主要是，諸內部及外部的銜接過程可以使用這些位置作為接收點，而且，人們可以基於在這些位置上所得出的表現，將被提升了的期望加以常態化。

人們在這類的特殊形式上很快會想到政治—行政領域的組織或是經

濟組織。在結束此論題之前，我們以下討論一個較不引人注目的例子。人們也能以社會化（Sozialisation）／教育（Erziehung）這個區別來說明分出程度之提升與自主性之提升兩者間的交錯關連。此關連雖是立基於內部的化約與能起簡化作用的自我描述，但反而還能更有效地與環境銜接。當人們在某一社會關連中一起生活，且毋須特別費心注意時，社會化便會發生。社會化的前提是人們參與溝通，尤其是以一個可能性為前提，即，不只是將他人的行為解讀為事實，還要解讀成訊息——像是關於危險、失望、巧合、關於相關的諸社會規範之實現、情境中恰當言行的訊息。為此，除了以歸因方式做出的選擇之外，還要有更多的條件。相反地，教育則是使用行動這個化約方法，創造出前提條件，讓諸多的努力得以協調，也就是，不必再聽憑那些起著社會化作用的事件的偶然性。社會化只有作為教育才能被帶進輸入／輸出這個圖式之中。人們定義出所欲的狀態或行為方式，將起始狀態（成熟程度、天賦、預備知識）高捧為條件並選取特定的教學工具，以便達到原本無法自然生出的結果。教學情境、學校班級與學校系統需要大量的互動與組織，這一事實只是表述出輸入／輸出原則。我們可以從結果清楚地看出，教育如何對於環境的要求同時地愈來愈敏感與不敏感，自主性如何在教育系統中出現（不論它是否被期盼來的），以及，系統必須如何地填滿那個必須由內部來決定的真空——例如以理想、組織、意識型態、專業政策，尤其是以獨立的反思理論（註64）。

看來，所有較複雜的社會必然不會僅依賴社會化，也不會僅依賴專為特定目的而設的教育。惟有如此，系統才能再生產出諸特定的知識與能力，它們是經由諸協調了的步驟串起的漫長序列而被取得的。只有這樣，特殊化（Spezialisierung）的諸過程，以及立基於特殊化的角色分配



之諸過程，才有可能。這都是常見的發展。指出學校教育遠離生活，及學生習得的知識無用，這些批判同樣是常見的。批判主要還指向教學計畫的挑選、政治干預、文化科層，最近還指向在其中發揮作用的資本主義。這些批判或許必須更深入，因為到目前只針對教育被化為諸意圖時所產生的後果問題。人們可能得更加注意到，被歸類為教育學

（pädagogisch）類型的行動本身再度成為針對這個意圖的溝通。這麼一來，在教育脈絡中的某種次級社會化就變得無可避免。行動帶著它的意圖、理想、角色的強制特性，進入系統之中，並在系統中被體驗與被評價著。可以說，行動再度被自我指涉的陷阱逮住，並給予應接受教育的人一種自由，去回應這個意圖——基於單純的機會主義而遵循此意圖，或是儘可能逃離這個意圖。教育追求某種輸出。教育評價著眼前現有的條件，如天賦、預備知識、學校紀律。教育讓教育學工具有所變化，以便能發生作用，達到所希望的成果。這一切在系統中有其社會化的效果，並能逃離先前的估算（註65）。這些社會化的效果將等同轉化為不同；它們既可鼓舞又可壓制動機；它們將成功經驗銜接到成功經驗，失敗經驗則銜接到失敗經驗。讓人有可能特別去應付教育者、教師、學生及學校班級的某些立場，可以獲得這些效果的助益。將輸入／輸出一圖式分化出來並對之安排，這樣的自主性就必須用來修正系統自己創造出來的真實，並回過頭來指導那些在實在裡有違直覺的行為。一個以幾乎不可能的方式被結構化的系統，在試著將自己完全等同於輸入到輸出的轉換工作時，會遇上為了降低原先的提升關係（Steigerungsreduktion）而產生的後果問題。輸入與輸出都只是應個別系統所需而設立的秩序觀點。此外，這裡所關乎的是以高度化約了的，選擇特定的點切入環境，以及，所關乎的是在諸界限上對環境的複雜性進行化約，並且是以系統的界限進行化約。由此，在系統的溝通過程中會出現可苛求的諸論題，

同時，這些論題定義出系統的意義界限。但是，說此種靠輸入／輸出這個形式的作法能逐步完整或是貼近事實，則是錯覺——這至多是一個運行良好的錯覺。

## VIII

正是當意義界限握有系統／環境這組差異可用時，才有世界（Welt）。能構成並使用意義的系統，也因此受制於世界。系統將世界、它本身與一切作為元素而起作用的事物，經驗為在界域之中所進行的選擇。這個界域包含了所有的可能性並指出進一步的可能性，指出終點與在終點之外者，同時也必然地，但從任一立足點觀之則是任意地給出限制。在此理解下，世界是意義的同一性之關聯物。在每個意義元素那兒，世界是一併既予的，而且，這更是指，世界對所有的意義元素來說是作為同一個世界而一併既予的。

人們當然可以各種極為不同的方式使用世界這個概念，像是指自己團體（註66）之外的一切救贖之崩壞，或是與（必然是超越現世的）主體（註67）相對立的一切。甚至（首先吸引社會學家的）世界的»互為主體性«之構成（註68）這樣一個概念也無法提供更多的協助；它太過理所當然，且理論上也不夠豐富。我們在此使用世界概念，將它當作系統與環境這個差異的意義統一，並因此當作無差異的最終概念。世界概念處在這樣的地位時，並不是標示一個（始終廣含的、全面的）事物之整體，也不是universitas rerum（譯4），因為它們無法以無差異方式被思考（註69）。從起源及現象學的角度來說，我們將世界看成既予的無可掌握之統一。透過系統之建立，並隨著系統之建立，世界便可被規定為差異的統一（註70）。在兩個觀點來看，情況是，這樣的世界概念所標示的統一



只對一些意義系統來說才是當下實現的，因為他們有能力將自己與環境區別開來，並由此將這個差異的統一反思為統一，即這個統一包含著兩種無盡性，內面與外面。所以，在此意義下，世界是由諸意義系統的分出所構成的，是由系統與環境這組差異所構成的。世界就此而言不是原初的事物，也不是起源者，它是一個終結的統一，作為一個能銜接上某個差異的想像。它是原罪之後的世界。

我們因此也放棄過去強調»中間«或是後來的»主體«的傳統世界概念（註71），但也不能毫無替代選項。現在要強調的是差異；或更精準地說：系統 / 環境—差異。它是在世界之中分化出來的，並因此構成了世界。每個差異都會成為世界的中心，而且這正使得世界是有必要的：世界為每一個系統 / 環境—差異整合所有出現在系統內或環境中的諸系統 / 環境—差異（註72）。在此意義下，世界是多中心——而且，每個差異可以將其它差異劃入自己的系統或環境之中。

乍看之下，上述似乎不那麼真實。但其它的世界概念也不是特別可靠。此處主張的世界概念讓我們有機會提出新的研究建議，將»世界«這個語意與全社會系統的社會結構發展關連起來。因為演化就是，在社會系統的新茁生層次上完成系統 / 環境這組差異，不論它會是什麼樣的結果，或它將如何地被規定及解釋。

我們得記住，每個「要不這 / 或者那」差異必須經由一個不適用於此差異的底層而被刻意引入（註73）。每個差異都是一個將自己強加進來的差異。它獲得運作的能力，即，有能力藉著排除諸第三者可能性以鼓舞系統去獲取訊息。古典邏輯便是遵循此原則。有別於此，世界邏輯只能是一個被排除並再被納入的第三者之邏輯（das eingeschlossene

ausgeschlossene Dritte)。能顧及此世界邏輯的諸邏輯會是怎樣的樣貌，是自黑格爾以來常被討論的問題（註74）。但我們這兒只要妥當安置問題即可。

---

（註1）即便理論的發展已經清楚地提出要求，但我們還是很少看到這類的理論確認。一個例子：Pierre Delattre, *Système, structure, function, evolution: Essai d'analyse épistémologique*, Paris 1971, S.73. 另外，特別是布隆維克（Egon Brunswik）的心理學理論，它得出的看法是，系統中功能的取代可能性是系統與其環境關係的必要條件。請見：The Conceptual Framework of Psychology, Chicago 1952, insbes. S.65 ff.; ders., Representative Design and Probabilistic Theory in a Functional Psychology, *Psychological Review* 62(1955), S.193-217; 另外也請見：Kenneth R. Hammond, *The Psychology of Egon Brunswik*, New York 1966。↑

（註2）本質(Substanz)與實質性(Wesenheit)的本體論因此根本沒有關於環境的概念。思考的轉變是始於18世紀時人們開始觀察：當真正低度規定的形式（例如人類）在發生特定化時，氛圍(Milieu)所具有的重要性。這樣的轉變特別能在氛圍概念（最初是指：中心、中間(Mitte)）顯現出來。請參閱J. Feldhoff, *Milieu*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.5, Basel 1980, Sp.1393-1395; 也可參閱Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 2. Aufl. Paris 1965, S.129-154。此外，此思考的困難的獨特之處在於學習時間的長度：從16世紀以來，歐洲就已經盛行各種造詞，以與»self-«和»Selbst-«組合。整整經過兩百年之後，人們才注意到，造詞這件事其實預設了環境。↑

（註3）這是»開放系統«理論的看法——可參考Ludwig von Bertalanffy,Zu einer allgemeinen Systemlehre,Biologia Generalis 19(1949),S.114-129。↑

（註4）請見George Spencer Brown,Laws of Form,2.Aufl.New York 1972這本書引入而當作邏輯基本概念的»區別«和»標示«。↑

（註5）請參閱Humberto R.Maturana,Erkennen:Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit:Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie,Braunschweig 1982。這裡首先讓人不安的是這個命題，即，系統 / 環境這組差異並不為自我生產所用，而只供觀察者之用。但這樣的第一印象會在允許系統自我觀察之後得到修正。↑

（註6）（本書原文頁碼）頁43以下。↑

（註7）如果這組區別出現，大部分科學理論都會選擇順服»分析的«這一邊。例如，請比較B.A.D.Hall/R.E.Fagen,Definition of System,General Systems I(1956),S.18-28(20);Hubert M.Blalock/Ann B.Blalock,Toward a Clarification of System Analysis in the Social Sciences,Philosophy of Science 26(1959),S.84-92(85);Alfred Kuhn,The Study of Society:A Unified Approach,Homewood III,1963,S.48 ff.;David Easton,A Framework for Political Analysis,Englewood Cliffs N.J.1965,S.65;Stefan Jensen,Bildungsplanung als Systemtheorie,Bielefeld 1970;Roger E.Cavallo,General Systems and Social Science Research,Boston 1979。↑

同樣地，蘇聯的系統研究相當一致地，對於系統採取一種純粹是分

析方法論的理解方式。無論如何，在進行科學分析時選取論題的（毫無爭議的）自由，不應與對客體界限進行規定時的（極度具有爭議性的）自由相互混淆。

（註8）特別是對科學的觀察來說，這裡就出現了一個問題，亦即，必須從行動推導出溝通，而且必須將一些無法（或幾乎無法、或只能間接）觀察的事物，像是訊息，當成可驗證的資料。[↑](#)

（註9）人們通常是持相反的意見，但這樣的看法預設了個人（Person）以舊有的方式被當作社會系統的»部分«。例如請見Henri Atlan, *Entre le cristal et la fume*, Paris 1979, S.96 f.。[↑](#)

（註10）關於這樣一種重新詮釋的例子，請參閱Michael Fuller/Jan J.Loubser, *Education and Adaptive Capacity*, *Sociology of Education* 45(1972), S.271-287。[↑](#)

（註11）同樣也因為如此，我們必須強調所有結構在穩固化時所具有的選擇特性。請見（本書原文頁碼）第74頁。[↑](#)

（註12）這當然並不排除，系統會設立一些特別的預防措施以應付諸偶然，而且藉此提高對偶然的容忍度，同時也將偶然變得有條理。因此百貨公司不會為每位進來的客人指派一個販售人員。即便百貨公司會關心，顧客是否在找他想要的產品，以及他是否在找一位正是負責銷售此產品的人員，但還是任其自然發生。不過，為了重新整合這些偶然，百貨公司會設立詢問處、指示牌和詳細設計過的商品展示方式。[↑](#)

（註13）對此，派深思的這篇文章，Talcott Parsons, *Some*

Ingredients of a General Theory of Formal Organization,in ders.,Structure and Process in Modern Societies,New York 1960,S.59-96對技術、管理及制度三個層次的區別，是有啟發作用的。↑

（註14）此外，以語意方式掌握因果範疇，這一作法的發展可以讓人清楚地看出，我們能夠以及如何地顧及到諸社會系統更深地被分化出來一事，也就是說，我們放棄了諸原因與結果的»相似性«，以及放棄»鄰近性«（Kontiguität）。↑

（註15）人們曾經特別將形式上組織了的社會系統關連到某一自己特有的研究進路，而發展出這個觀點，即所謂的»偶連性理論«。請參閱Paul R.Lawrence/Jay W.Lorsch,Organization and Environment:Managing Differentiation and Integration,Boston 1967，這份文獻是後來諸研究廣泛發展的出發點。↑

（註16）這組重要的區別可以在此找到：Howard E.Aldrich/Sergio Mindlin,Uncertainty and Dependence:Two Perspectives on Environment,in:Lucien Karpik(Hrsg.),Organization and Environment:Theory,Issues and Reality,London 1978,S.149-170。也請參閱Howard E.Aldrich,Organizations and Environments,Englewood Cliffs N.J.1979,S.110 ff.。↑

（註17）請參閱Martin Landau,Redundancy,Rationality,and the Problem of Duplication and Overlap,Public Administration Review 27(1969),S.346-358。也請參閱Richard M.Cyert/James G.March,A Behavioral Theory of the Firm,Englewood Cliffs N.J.1963，關於»組織閒置«（organization slack）的說法，請參考其中的第36頁。↑

（註18）請參閱William H.McWhinney,Organizational Form,Decision Modalities and the Environment,Human Relations 21(1968),S.269-281。↑

（註19）除了那些已經引述的作品之外，還可參考Robert B.Duncan,Characteristics of Organizational Environments and Perceived Environmental Uncertainty,Administrative Science Quarterly 17(1972),S.313-327，這份文獻提供了一個理論梗概，它遵循事物面向（簡單 / 複雜）與時間面向（靜態 / 動態）的區別，並導出一個結果，即，對不確定性的出現來說，諸時間關係比起諸事物關係更重要。↑

（註20）對此，請參閱Roy A.Rappaport,The Sacred in Human Evolution,Annual Review of Ecology and Systematics 2(1971),S.23-44;ders.,Ritual,Sanctity and Cybernetics,American Anthropologist 73(1971),S.59-76。↑

（註21）吸收不確定性，這個術語源自於組織理論。請見James G.March/Herbert A.Simon,Organizations,New York 1958,S.165。↑

（註22）對這一論題的詳盡研究，請參閱Werner Bergmann,Die Zeitstrukturen sozialer Systeme:Eine systemtheoretische Analyse,Berlin 1981。↑

（註23）請參閱Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt:Eine Einleitung in die verstehende Soziologie,Wien 1932,S.111 ff.。↑

（註24）由於環境既沒有體驗能力，也沒有行動能力，因此這只能是指，系統使用一個對其環境，以及對它自己本身來說是合適的、統一



的時間順序。[↑](#)

（註25）在日常生活用語，甚至是在社會學文獻中，»吾人可或不可擁有的時間«這種概念通常會與基本的時間概念混為一談，後者概念是標示著所有意義性的體驗和行動的時間面向，亦即不可逆性 / 可逆性的統一以及未來 / 過去的統一。[↑](#)

（註26）也請參閱Niklas Luhmann,Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten,in ders.,Politische Planung,Opladen 1971,S.143-164.更深入請見Barry Schwartz,Waiting,Exchange,and Power:The Distribution of Time in Social Systems,American Journal of Sociology 79(1974),S.841-870。[↑](#)

（註27）對此，Reinhart Koselleck,Vergangene Zukunft:Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,Frankfurt 1979，這本書中有許多的提示。也請參閱Niklas Luhmann,Temporalisierung von Komplexität:Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.235-301。[↑](#)

（註28）在社會學傳統中，特別是那些曾鼓勵人們對各種分類（Klassifikation）進行研究的看法——涂爾幹已經給出了一個研究——理當做好準備工作。[↑](#)

（註29）我們回想之前所說的，將觀察定義為：藉某一差異以獲取訊息（Informationsaufnahme）。[↑](#)

（註30）Yves Barel,La reproduction sociale: Systèmes

vivants,invariance et changement,Paris 1973這本書是對此關連的廣泛研究之一。[↑](#)

（註31）我們或許也可以由此重新開啟關於正式的與非正式的組織的討論，以便至少能以註解方式簡述第二個、且較不是互動論式的例子。正式組織了的社會系統可以按計畫正式地分化；不過，它也必定會提供機會，以形成非正式的系統，並因此使非正式組織的系統與正式的規則陷入一種反覆不定的關係。比起較早期的組織研究傳統是以團體概念進行研究，我們更能說明，在持續的再生產、分化、內部的增生（Wachstum）、複雜化（Komplexification）以及對自發的後續分化之更強疏導之間，存在著一些關連，而且，我們可以有別於過去流行的意見而推測，不是非正式組織，而是正式組織，提供了再度取得彈性與適應能力的資源。[↑](#)

（註32）取自E.Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit,Dt. Übers.Frankfurt 1977這本書的第二版前言，頁39及之後。[↑](#)

（註33）就這點來說，派深思的看法是對的：所有的系統分化都遵循一種二元（binär）的原則。請見：Comparative Studies and Evolutionary Change,in:Ivan Vallier(Hrsg.),Comparative Methods in Sociology:Essays on Trends and Applications,Berkeley 1971,S.97-139(100)。但事態其實比派深思認為的更加複雜，因為並不是簡單地只在於，一個（功能上分散開來的）系統被兩個（功能上被特殊化了的）系統取代。反而，二元性是直接立基於系統 / 環境這個差異，即，立基於此差異給予每個後續發生的分出一種雙重作用：作為一個重新建立自己的系統，以及作為所有其它系統的環境。[↑](#)

（註34）在舊有歐洲的概念語言中，這裡曾是指：每一個部份是自我目的，同時又是其他部份的手段。請參閱Thomas von Aquino, Summa Theologiae I q.65 a.2, zit.nach der Ausgabe Turin 1952 Bd.I, S.319; Immanuel Kant, Kritik der Urteilstkraft §§65 und 66, insbes. Die Einleitung zu §§66-»innere Zweckmäßigkeit«-zit.nach der Ausgabe von Karl Vorländer, 3.Aufl. Leipzig 1902, S.245 ff.。↑

（註35）對此，請參閱Magoroh Maruyama, The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes, General Systems 8(1963), S.233-241.↑

（註36）對此，請見Shmuel N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires, New York 1963。雖然是從其他觀察角度進行研究，但其素材讓人想到這裡所勾勒的提問。↑

（註37）為了避免誤解，我們當然不應該排除，現代的全社會為了描寫那些也可應用於非現代的全社會系統的抽象理論，會使用一種對它自己來說是可能的概念方式。但，我們接著就會在這些較早的社會的語意中看出，這些社會應該無法為自己製造出這樣一個理論，也無法將之視為恰當的理論。此外，我們從這裡可以看到，長久以來的爭議問題，即，現代的理論是否真的能夠理解傳統社會，可以同時有肯定和否定的答案——如果人們提出要求，今日的描述必須符應著那些對於這些社會來說曾經是可能的諸自我描述，就會得到否定的答案。↑

（註38）對此，也請參閱模控論所看到»不連續的«狀態在資訊科技上的優勢。請見像是W. Ross Ashby, Systems and Their Informational Measures, in: George J. Klir (Hrsg.), Trends in General Systems Theory, New

York 1972,S.78-97(insbes.81)。↑

（註39）相反的：在這樣的基礎上，»分化相稱«（Differentiation matching）變成了所欲獲得的事物。對此請參閱Uriel G.Foa et al.,Differentiation Matching,Behavioral Science 16(1971),S.130-142。這些思考的前提是，差異圖式的作法裡並沒有»自然«發生的協調一致，而且，問題絕對不只在於一種依照正確 / 錯誤而被二元圖式化的認識。↑

（註40）對此的概述，請見C.R.Carpenter,Territoriality:A Review of Concepts and Problems,in:Anne Roe/George G.Simpson(Hrsg.),Behavior and Evolution,New Haven 1958,Neudruck 1967,S.224-250。↑

（註41）請參閱互動理論對此的看法，Philip D.Roos,Jurisdiction:An Ecological Concept,Human Relations 21(1968),S.75-84;Miles Patterson,Spatial Factors in Social Interaction,Human Relations 21(1968),S.351-361;Stanford M.Lyman/Marvin B.Scott,A Sociology of the Absurd,New York 1970,S.89 ff.。↑

（註42）此外，關於線性的國家界限的出現一事的歷史文獻也指出這個現象。請見本書第1章，註43中的文獻。一開始特別是基於教會法的理由，界限的明確性對於管轄權問題之決斷來說是必要的。一位旅行中的主教，若在外省時是沒有職權的。果真關鍵只在於有效率地隔開不同民族的諸生活空間，貧瘠地帶、山脈、邊境應該更能滿足這個功能。

↑

（註43）一個很常討論的問題——特別是從暖身策略和預先保證的策略來看，吾人必須早在解釋自己的愛或是承認自己愛上別人之前，先

演練這些策略。例如請見Claude Crébillon(fils),Lettres de la Marquise de M.au Comte de R.(1732),zit.nach der Ausgabe Paris 1970，在小克雷畢雍的這部小說中的第一封信裡便有承認與否定承認的雙重遊戲。非常清楚地，這裡關乎的是系統的界限！↑

（註44）對此，請特別參考Klaus Breiding,Untersuchungen zum Typus des Pedanten in der französischen Literatur des 17.Jahrhunderts,Diss.Frankfurt 1970。也請參閱Daniel Mornet,Histoire de la littérature française classique 1660-1700:Ses caractères veritable,ses aspects inconnus,Paris 1940,S.97 ff.。↑

（註45）很明顯地這裡是考慮到婚姻。對此，請參閱Elton Mayo,Should Marriage be Monotonous?,Harpers Magazine 151(1925),S.420-427。這篇似乎不可避免地是站在贊同的立場。相反地，正在溝通中的戀人總是令人驚訝，他們似乎能夠彼此持續地對話著，又無任何時間和事物上的阻礙，因為他們只在乎能享受著彼此相伴。↑

（註46）簡短溝通也可以是強加的，但這造成的後果是，論題與系統——這需要持續一段時間——只有透過偏離的行為才能產生：»不要滯留«在公共廁所！↑

（註47）這樣的背景下，我們就可以理解，吾人可無止盡及公開地進行討論，這樣一個社會烏托邦在過去是能夠談論被壓抑的事物。↑

（註48）如果我們將成員資格的調節視為抽象的、可促進複雜性的選項，可用來取代直接列舉名稱的論題調節，那麼就可以理解，在此——也只有在此——出現了一種對於»非正式組織«的需求。在執行任務

時，成員們偶爾也想談論別的事：如他們的新車、家庭關係、對上司、工作和難相處同事的態度。這些次要的論題並不會改變正式的系統的界限。但是，如同從廣泛的研究中得知的，非正式組織對於工作的動機來說可能是重要的，因為單單正式組織是不足以確保這樣的動機。<sup>↑</sup>

（註49）在Roger G.Barker的意義下。請參閱本書第1章，註49。<sup>↑</sup>

（註50）對這些設置的研究也曾激發了人們對自我生產構想的表述。請參閱J.Y.Lettvin/H.R.Maturana/W.S.McCulloch/W.R.Pitts,What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain,Proceedings of the Institute of Radio Engineers 47(1959),S.1940-1951。<sup>↑</sup>

（註51）請參閱目前很難取得的文獻，像是Ernst H.Kantorowicz,The King's Two Bodies:A Study in Medieval Political Theology,Princeton N.J.1957;Pierre Michaud-Quantin,Universitas:Expressions du mouvement communautaire dans le moyenâge latin,Paris 1970;Paul Archambaud,The Analogy of the Body in Renaissance Political Literature,Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 29(1967),S.21-53。<sup>↑</sup>

此外，身體譬喻真正的目標方向並不是為（曾被假定的）行動能力奠定理據，而是讓行動能力與此整體的某一內在秩序的相繫。據此，身體譬喻就瓦解了，因為在往專制主義過渡時，身體譬喻可以擴及到那些異質的（適度的與徹底的）諸觀點，另外，還將一種新的人為信任，像是透過醫生／病人這種類比的形式，納到自身之中。

（註52）請參閱Talcott Parsons,The Social System,Glencoe



Ill.1951,S.41,96 ff.;Talcott Parsons/Neil J.Smelser,Economy and Society,Glencoe Ill.1956,S.15。↑

（註53）請參閱James S.Coleman,Loss of Power,American Sociological Review 38(1973),S.1-17;ders.,Macht und Gesellschaftsstruktur,dt.Übers.Tübingen 1979。↑

（註54）對此，請參閱Sally F.Moore,Legal Liability and Evolutionary Interpretation:Some Aspects of Strict Liability,Self-help and Collective Responsibility,in:Max Gluckman(Hrsg.),The Allocation of Responsibility,Manchester 1972,S.51-107。↑

（註55）一個代表性的研究工作是：Fernando Cortés/Adam Przeworski/John Sprague,Systems Analysis for Social Scientists,New York 1974。請參閱進一步的，在其它領域裡可見的例子，像是：John B.Knox,The Sociology of Industrial Relations,New York 1955,S.144 ff.;Ralph M.Stogdill,Individual Behavior and Group Achievement,New York 1959,S.13 f.,196 ff.,278 ff.;派深思從50年代起的許多發表作品，例如 Talcott Parsons/Neil J.Smelser,Economy and Society,Glencoe Ill.1956，或是，他曾以»系統分析中最一般化的案例«這樣的表述介紹此概念：An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action,in:Sigmund Koch(Hrsg.),Psychology:A Study of a Science Bd.III,New York 1959,S.612-711(640);還有Gabriel A.Almond,Introduction:A Functional Approach to Comparative Politics,in:Gabriel A.Almond/James S.Coleman(Hrsg.),The Politics of the Developing Areas,Princeton 1960,S.3-64;P.G.Herbst,A Theory of Simple

Behaviour Systems, Human Relations 14(1961), S.71-94, 193-239; David Easton, A Systems Analysis of Political Life, New York 1965; Niklas Luhmann, Lob der Routine, in ders., Politische Planung, Opladen 1971, S.113-142; Robert E. Herriott/Benjamin J. Hodgkins, The Environment of Schooling: Formal Education as an Open System, Englewood Cliffs N.J. 1973。此外，關於經濟學理論對此概念的（不必然要以系統理論的方式掌握的）應用：Wassily W. Leontief, The Structure of American Economy 1919-1939, 2. Aufl. New York 1951; ders., Studies in the Structure of American Economy: Theoretical and Empirical Explorations in Input-Output Analysis, New York 1953。↑

（註56）這使得一些作者導出了一個結論，即，輸入和輸出其實只對觀察者的視角才存在，而不是對系統自身。例如 J. Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979，便是這樣的看法。↑

（註57）在這個意義上，寇特斯（Fernando Cortés）等人區別動力學和歷時分析，見前揭書，頁10。這一研究現況特別遭受到一些作者的反對，而且，這些反對者在結構層次建議了一些概念，如形態發生（Morphogenesis）、自我組織、自我調節。關於社會系統，請特別參考 Walter Buckley, Society as a Complex Adaptive System, in ders. (Hrsg.), Modern Systems Research for the Behavioral Scientist, Chicago 1968, S.490-513。↑

（註58）如今，輸入／輸出這個圖式只被當作關於系統／環境關係的眾多構想之一。請參閱 Jerald Hage, Toward a Synthesis of the Dialectic Between Historical-Specific and Sociological-General Models of the

Environment,in:Lucien Karpik(Hrsg.),Organization and Environment:Theory,Issues and Reality,London 1978,S.103-145。單純地將眾多可能性羅列出來還是很難令人滿意。[↑](#)

（註59）請見（本書原文頁碼）235頁。[↑](#)

（註60）我們在此非常有意識地不說：合法化，也不說合理性。我們必須為進一步的條件化保留這些概念。[↑](#)

（註61）關於這與能辨識出期望關連的其它形式之間的關係，見本書第8章，節XI。[↑](#)

（註62）請參閱Niklas Luhmann,Lob der Routine,in ders.,Politische Planung:Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung,Opladen 1971,S.113-142。[↑](#)

（註63）對此更進一步的討論，請見Niklas Luhmann,Zweckbegriff und Systemrationalität:Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen,Neudruck Frankfurt 1973。[↑](#)

（註64）特別針對此問題，請見Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr,Reflexionsprobleme im Erziehungssystem,Stuttgart 1979。[↑](#)

（註65）關於一個（太過於樂觀的）評估，請參閱Robert Dreeben,Was wir in der Schule lernen,Dt. Übers.,Frankfurt 1980。也請比較Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr,Wie ist Erziehung möglich?Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie I(1980),S.37-54。[↑](#)

（註66）在加拿大的亞伯達省的胡特利特—移民組織的領導人，侯佛牧師（John Hofer），於1981年便是持此看法。[↑](#)

（註67）關於世界作為意識的關聯物，作為純粹的意向性存在，請見Edmund Husserl,Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd.I,Husserliana Bd.III,Den Haag 1950,S.114 ff.。[↑](#)

（註68）請參閱Alfred Schutz,Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl,Philosophische Rundschau 5(1957),S.81-107;Aaron Gutwitsch,The Commonsense World as Social Reality:A Discourse on Alfred Schutz,Social Research.29(1962),S.50-72;Peter L.Berger/Thomas Luckmann,The Social Construction of Reality:A Treatise in the Sociology of Knowledge,Garden City,N.Y.1966;Richard Grathoff/B.Waldenfels(Hrsg.),Sozialität und Intersubjektivität,München 1983。[↑](#)

（註69）想要以標示某物的方式來思考的所有嘗試，始終要假定空白、虛無和混沌，以之作為與世界的差異。[↑](#)

（註70）我們至少必須在註釋裡提醒，這裡所談的是具有自我觀察的能力的意義性系統；而且，除了系統／環境之外，還有其他能給出世界的觀察圖式，例如圖形／背景、此者與它者。[↑](#)

（註71）一個為人熟知的主題，»世界«—史，例如，請參閱Arthur O.Lovejoy,The Great Chain of Being:A Study of the History of an Idea,1936,Neudruck Cambridge Mass.1950,S.108 ff.。[↑](#)

（註72）人們幾乎可以再次使用小普林尼的一個鄭重的世界公式：»extra intra cuncta complexus in se«（譯註：拉丁文，意指，所有之外及之內的事物都在它的包容之中）。請參閱Cajus Plinius Secundus,Naturalis Historia,(Hrsg.Mayhoff),Neudruck Stuttgart 1967,Buch II,I.S.128 f.).↑

（註73）請參閱（本書原文頁碼）第54及55頁。↑

（註74）人們尤其是從這樣一個邏輯的構築與運作能力來討論。但可惜的是，所謂的»實證主義的爭辯«（Positivismusstreit）已經完全被引至此處所需要的思考水準之下。另闢蹊徑的作法，請參閱Gotthart Günter,Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,3 Bde.Hamburg 1976-1980。在諸一般系統理論中，一個遞迴的，允許自我觀察的，也許是»辯證式的«邏輯的一些問題，逐漸獲得注意。例如 Heinz von Foerster,The Curious Behavior of Complex Systems:Lessons from Biology,in:Harold A.Linstone/W.H.Clive Simmonds(Hrsg.),Futures Research:New Directions,Reading,Mass.1977,S.104-113;Francisco J.Varela,Principles of Biological Autonomy,a.a.O.。↑

（譯1）此處提到系統（＝系統S）與其環境，以及在此環境之中的諸系統。為了方便理解，將此系統標為「系統S」。↑

（譯2）Ausdifferenzierung一字視文脈譯為：分出，或，分化出來。↑

（譯3）potestas in seipsum，拉丁文，意指，對自身的權力。↑

(譯4) universitas rerum, 拉丁文, 意指, 諸物集合而成的總體。↑



## 第六章 相互滲透

### I

本章將處理社會系統的一個特殊環境：人以及人與社會系統的關係。我們選擇「人」這個表達以確保，所關乎的是人的心理及有機系統。在此關連下，我們儘可能避免「個人」（Person）這個表達，以便保留它來標示出，社會是藉「個人」來辨認某一期望叢結，而且這些期望是針對著個別的人。

人這個論題以及其與社會秩序的關係有著長久的傳統，我們在此無法適切地逐步探討（註1）。這個傳統在「人文的」規範想法及價值想法中繼續存在著。由於我們要與它們劃清界限，所以有必要準確地規定出決裂之處。正是當一個傳統無法持續下去，且我們是為全社會結構的徹底改變的所有情況而如此宣稱之時，便有必要去解釋這個差異，以便能找到翻譯的可能性。

這個差異點是：對於人文傳統來說，人是在社會秩序之內，而不是之外。人被視為社會秩序的組成部份，是全社會本身的元素。人曾被稱為「個體」（Individuum），之所以如此，是因為人對社會來說是一個無可再分解的最後元素。過去並不認為，要將人的靈魂與身體分開來，並為它們自己而往下分解。這樣的拆解可能會摧毀掉人在社會之中的存在以及為社會而為的存在。相應地，人不只被視為依賴於社會秩序（沒有人會反對此看法），而且人還被看成是受制於在社會中所實現的生活。他的存在形式曾經只能在社會中實現。在中世紀，全社會秩序裡社會特徵取代了政治的（城邦的）事物，但是，這個原則並未因此而改變，反而是被擴展開來。從zoon politikon（譯1）出現了animal sociale（譯2）。在

這兩種情況裡，人的本質（能成長、能實現形式）被視為受到社會秩序的規範性要求之規定。人的本質曾經是他的道德，是在社會生活中能贏得或失去尊重的能力。在此意義上，他的完善化便是為了實現社會生活，但這並不排除，完善化也可能在所有自然的可衰敗性那兒失敗。

這樣一個秩序的語意，過去在嚴格的意義下必定是「自然法性質的」。這個語意必須將自然本身視為能給予規範的。這不只是能在法律上得到理據，並且也有本體論的剖面。這個尚可被掌握為「自然存有」的實在層次，已無法被繼續往下探究。所以，人曾經是自然的最後元素，社會被理解為在城市裡發展了的人之共同生活，被當作一種特有的身體（Körper），它是由身體上非共同關連在一起的諸身體所組成的，此外，社會更因此被理解為人的總體，以及被理解為人性

（Menschheit）。共同性的基礎曾經就在於生命（Leben）的概念，且，此概念能使自己有資格成為「善的生活」。這樣的表達又再度傳送規範性動力，直到洪堡（Wilhelm von Humboldt）的新人文的想法：人必須儘可能實現他所能有的人性。一個人作為人如何能否認對人性的旨趣？如何能拒絕與此相應的期望苛求？

語意重構的第一步是出現於後期自然法（理性法）的契約學說裡。這些學說以某種方式記下全社會結構的改變。這些改變要求更多的運動性，並且鬆解了原先可被當成前提的諸約束（例如必須受限於家計—區域的生活範圍）（註2）。將全社會看成契約，這樣的思想為此過渡時期表述出一個新的準則：自由，但穩固。接下來的全社會結構發展、政治革命與工業革命、致力於人的科學的各種樣貌，也衝破這個「自由，但穩固」者。生物學、心理學與社會學分道揚鑣；而且，科學本身也與法律的規範性調節、宗教觀念、政治價值與目的，保持著距離。早在19世

紀時，「有機體類比」作為一個構想已經變得僵化（註3），特別是因為「生物學」的進步，也變得不再是自然的了（註4）。自此之後，人們致力於對它們的批判（註5）。人文主義把自己從自然退回到精神。社會學追問契約在發揮約束效力時的非契約基礎。人並非本身原本就有締結契約的能力。人的社會性質是來自於全社會。

若不想在逐漸失去說服力的領域裡以反事實—規範化的方式打轉，也許可以先嘗試表述差異。這無法僅僅透過批評舊有歐洲的概念形塑或是類比推論來進行。如此作法只會讓人將傳統的諸殘餘物加以抽象化，且它們本身必定是以「非順應的方式」被代表著。這麼一來，人們最後就以反「順應論」（Konformismus）這樣一個有問題的爭辯作為結束——這只是為了期待一個帶有著「非順從論」的順應性質。在這樣的情況下，就出現一種嘗試，即，從全然無望的構想化走向一個未必可能的構想化。

假如我們把人視為全社會的環境的一部份（而非全社會本身的一部份）的話，所有傳統的提問的前提就改變了，而且古典人文主義的前提也改變了。這並不是說，與傳統相比的話，人被評為較不重要的。那些如此猜想的人（而且所有反對這一個提議的爭論都或明或暗地以這樣一個假設為基礎），都未理解系統理論中的典範轉移。

系統理論是從系統與環境這個差異的統一出發的。環境是這個差異的構成性要素，亦即對系統來說，環境的重要性並不小於系統本身。在這一個抽象的情況下，這個理論的裝配方式對於各種的評價是保持著全然開放。環境有可能包含某些對系統（不論從什麼角度來說）來說比系統的組成部份還要重要的東西；即使是對立的態勢在這個理論中也是可獲得理解的。但，藉著系統與環境的區別我們獲得了一個可能性，亦

即，比起將人視為全社會的一部份時所能做到的，我們能更複雜地且更不受拘束地將人視為全社會的環境的一部份；因為與系統比起來，環境正是區別裡其中一邊的領域，具有更高的複雜性及較低的秩序性。這樣，人就被承認擁有比他的環境更多的自由，特別是非理性及非道德行為的自由。人再也不是全社會的尺度。人文主義這一個理念無法繼續下去。因為有誰曾想要嚴肅且徹底深思地主張，全社會是根據人的圖像，頭朝上等等形塑出來的。

## II

我們以「相互滲透」這一概念指出，環境中的諸系統會為系統之建立提供特殊的貢獻。這個概念在系統／環境關係中的位置必須非常精確地被規定——這尤其是因為人們曾對相互滲透概念有著極不明確的理解（註6）。

首先：所關乎的不是系統與環境之間的一般關係，而是彼此互為環境的諸系統的系統之間關係。在系統間的關係這個領域中，相互滲透這個概念應該標示一個較為狹窄的事態，此事態尤其必須與投入／產出——關係（成效）（註7）區別開來。當一個系統把自己的複雜性（以及因此而來的：不確定性、偶連性及強迫選擇）供另一個系統建立之用時，我們就談到了滲透。正是在這個意義上，社會系統以「生命」為前提。據此，當這一事態對彼此而言是既予時，即，當兩個系統彼此將自己先前被構成的特有複雜性帶給對方，以使雙方相互得以可能時，相互滲透就出現了。在滲透的情況中，我們可以觀察到，滲透一方的系統的行為會一併地被接受一方的系統所規定（而且有時在這一個系統之外的行為是無取向及無規律的，有如一隻螞蟻無法接觸一群螞蟻時的情景）。在相

互滲透的情況下，接受一方的系統也會回過頭來影響滲透一方的系統的結構建立；所以，接受一方的系統是以雙重的方式，從外部及從內部，涉入到滲透一方的系統。儘管（而不是：因為！）依賴性被強化，更高程度的自由仍是可能的。這也就是說，相較於滲透，相互滲透在演化的過程中能更強地將行為個別化。

上述說明尤其適用於人與社會系統的關係。相互滲透這個概念給予我們進一步分析這一關係的鑰匙。它因此取代了自然法學說，也取代了那些在基本概念上以角色理論、需求概念及社會化理論來思考的社會學嘗試。比起這些社會學構想，相互滲透的看法能更基本地掌握這一關係。相互滲透並沒有排除這些構想，反而是把它們包括進來。

我們回憶一下：複雜性是指，諸多元素，在此指諸多行動，只能被選擇性地扣接在一起。複雜性因此意謂著強迫進行選擇。這樣的必然性同時就是自由，也就是說，有自由去對選擇做出不同的條件化。對於行動的規定因此一般說來有不同的來源，心理的及社會的。特定類型的行動的穩定性（＝可期待性）因此是一個組合遊戲的結果，一個混合動機的遊戲的結果。演化篩選出那些既是在心理上，也是在社會上可被接受者，然後又再度摧毀行動的類別、行動的情境、行動的脈絡以及行動的系統，因為演化終止了它們的心理的或社會的條件化。例如我們可以想像一個在1883年的「建築師傅」在今天試著去建一棟房子：他的期望幾乎得不到任何的銜接，這不只是發生在技術上，而且正是發生在社會的領域裡；他自己還可能對所有與他有關的一切感到絕望。

我們可以一再地強調這個構想的中心要素：相互滲透的諸系統是彼此作為對方的環境（註8）。這意謂著：相互供對方使用的複雜性對當時



接受的一方來說是無可掌握的複雜性，也就是無秩序。所以，人們也可以如下表述，即，心理系統供社會系統以足夠的無秩序，反之亦然。也就是說，系統的特有選擇與自主性不會因為相互滲透而被質疑。即便人們或許必須將系統想像成是被全然決定的，系統還是會經由相互滲透而被無秩序所感染，並且面臨著元素性事件的無可估量性。所有的再生產及結構建立因此是以秩序與無秩序之結合為前提：結構了的、特有的與無可掌握的、外來的複雜性；調節的與自由的複雜性。社會系統的建造（以及心理系統的建造）是遵循著馮·佛斯特（Heinz von Foerster）所言的「從噪音中出現秩序」原則。諸心理系統是在嘗試溝通時製造出噪音，並且，社會系統是藉此噪音而出現。

這裡所選取的概念框架是要避免太過簡單的路徑，並欲針對著那些構成相互滲透的諸系統的元素。人們或許可以提出一個說法，即，人與社會系統在個別元素上，即行動，有所重疊，而且就滿足於這樣的說法。有人說，行動是人的行動，同時也可能是社會的基石。並認為，沒有人的行動就沒有社會系統，就像反過來說，人只有在社會系統之中才取得行動的能力。這種想法並不是錯誤的，但是過於簡單。元素這個概念並不是系統理論分析的最終元素；對此，我們已在關於複雜性及自我指涉系統這兩個概念上處理過了。我們也相應地將元素概念去本體論化（註9）。事件（行動）絕不是一個無基質（Substrat）的元素。但是，基質的統一並不等於元素的統一；元素是在使用著它的系統中透過銜接能力而被製造出來。由諸元素所組成的系統構成了諸元素，並且，在此關連中也同時發生著：複雜性會要求對元素進行選擇性的關係化（註10）。所以，人們在指出元素時不能原地停留，好像說所涉及的是馬賽克的一顆小石頭；因為這麼想時馬上會出現一個問題：如何解釋系統有能力去



選擇性地構成元素。比起〈行動論〉所能看到的及表述的，系統論更為徹底地回溯到系統對選擇性一事所設定的結構性條件。

與上述問題相關之下，相互滲透這個概念不應只是標示出元素上的重疊，反而要標示出雙方對於元素的選擇性構成的相互貢獻，此貢獻才會最終導致這樣的重疊。關鍵在於，人的複雜性正是基於社會系統才發展起來的，同時也被社會系統使用著，我們可以這麼說，這樣便能從社會系統裡抽離出一些可滿足於社會組配之條件的行動。

相互滲透的諸系統會在個別的元素那兒聚合在一起，也就是使用著同一個元素。這道理一直是正確的，但是這些系統在當時給予元素以不同的選擇性及不同的銜接能力、不同的過去與不同的未來。因為所關乎的是短暫化了的元素（即事件），聚合是只有在當下才是可能。所以，雖然諸元素作為事件時是同一的，而在所參與的各個系統裡則是相異的，但是，元素仍意謂著：系統從當時的其它可能性中進行選取，並且導致了其它結果。這尤其意謂著：這個在接下來發生的聚合又再度是一個選擇；諸系統的差異因此在相互滲透的過程中被再生產出來。只有這樣，雙重偶連性才真正可能作為偶連性——亦即，藉由奠立偶連性的複雜性而作為當時也可有另樣可能之事物，並且，因為指出了其它可能性而必須被顧及。

藉助於這個構想，我們總結地回答一個在處理雙重偶連性（第3章）時必須懸置的問題。相互滲透這個概念回答了雙重偶連性的可能性條件的問題。這概念避免以人的本質這樣一個指示來給出答案；也避免回溯到（據稱是奠基一切的）意識的主體性。這概念也不將問題表述成一個（以主體為前提的）〈互為主體性〉的問題。出發的問題反而是：哪

些既予的實在是必須存在著，以便能夠頻繁地及夠密集地得知雙重偶連性，並因此建立起社會系統。答案是：相互滲透。這個答案同時也精確化了其所要回答的問題的前提。這裡並非單純地關乎一個被層級化的世界構造，先要完成下層，之後才能往上建立其它的層次。反而，隨著較高層次的系統建立，諸前提會取得一個與層次相適的形式。前提是因要求而出現的。所以，只有透過相互滲透，即，只有當雙方相互地使彼此可能，演化才成為可能。以系統理論觀之，演化在此意義上是一個循環過程，這個過程將自己建立到這個實在之中（而不是建立到虛無之中！）。

經由相互滲透這個概念，區別行動與溝通的必要性也獲得了額外的意義關連。行動要求個別的可歸因性（Zurechenbarkeit）作為構成性的要素，亦即，行動是透過一個分離原則而形成的。相反地，溝通是因三個不同的選擇共同發生而出現。此共同發生不只可以偶爾出現，不只可以偶然地出現而已，也必須能規律地及可期待地再生產出來。對此，在經受足夠的考驗之後，會出現一個特有的系統，即一個社會系統，但此系統又必須預設一種可生產出選擇的能力。至少為了能告知及理解，為了能多次地製造出那些在溝通中起著訊息作用的事實，人是有必要的。據此，相互滲透，即提供複雜性以建立一茁生系統，是以溝通的形式發生的；反過來說，每次具體地啟動溝通預設一個相互滲透的關係。這樣的循環性就再一次地說出，社會系統只能作為自我指涉的系統出現。此外，這個循環性也證實了，並不是特定的、先前已經存在的人的特性使得社會系統的建立得以可能——例如：中央控制的神經系統，會動的拇指，有製造出不同聲音的能力，以及能聽到自己的聲音的能力等等；相反地，如果且因為所有這一切的特性可以被預設為短暫化了的複雜

性，此複雜性在每一刻選擇它自己特有的狀態，並由此可被影響時，那麼，這一切才製造出社會系統。

最後，可以為上述的思考補上一個經驗上已被檢證的假設：可以回頭求助較為複雜的心理系統的諸社會系統，對於結構的需求是較低的（註11）。這些社會系統可以忍受較高的不穩定性及較快速的結構替換。它們較能經得起意外，並可因此減輕製訂規則的負擔。唯有當人們正確地理解複雜性及相互滲透，亦即將它們看成隨著規模而升高的強迫選擇，以及可開放地對此強迫予以條件化時，此處所述的情況才變得清楚。

我們既不可以將相互滲透想像為分離的兩物的關係模型，也不能想像為兩個部份地互相重疊的圈圈模型。在這裡，所有空間的譬喻特別會誤導。關鍵在於，一個系統的界限可以在另外一個系統的運作範圍中被採用。所以我們可以說，諸社會系統的界限落入諸心理系統的意識。意識迎上這些界限，並因此承載了劃出社會系統的界限的可能性，之所以如此，是因為社會系統的界限並非同時就是意識的界限。同樣的道理也適用於相反的情況：心理系統的界限落入社會系統的溝通領域。溝通幾乎被迫持續地注意著那些已被心理系統納進及未被納進意識的事物。而這之所以可能，是因為心理系統的界限並不同時就是溝通可能性的界限。每個參與相互滲透的系統在其自身之中實現了另一個作為系統與環境之差異的系統，但又不會隨之瓦解。所以，每個系統可以在與另一系統的關係中實現自己特有的複雜性優勢、特有的描述方式、特有的化約，並且，在這個基礎之上為另一系統提供自己特有的複雜性。

因此，相互滲透的系統為彼此提供的系統成效就不在於資源、能量

或訊息的輸入。但這當然仍是可能的。一個人看到了某事物並對之敘述，也就是為社會系統貢獻出訊息。然而，我們所謂的互相滲透，觸及更深的層面，它不涉及成效，而是涉及構成。每個系統穩定著自己特有的複雜性。系統保有穩定性，儘管它是由事件性質的元素所組成的，也就是說，它被自己的結構所迫，必須持續不斷地改變自己的狀態。這樣一來，它製造出一種由結構所限制的同時之持久與變換。更直接來看，我們也可以說：每個系統穩定它自己的不穩定性。系統因此保證持續地再生產出那些尚未被規定的潛存性（Potentialität）。對潛存性的規定一事，是可被條件化的。這一條件化總是自我指涉地進行，亦即，它是系統以自我生產方式再生產特有的元素時的一個要素；但，也正因為純粹的自我指涉是套套邏輯，它也始終接受來自環境的刺激。因此，自我指涉的系統能夠在茁生的實在層次上，為系統之建立準備好潛存性，並使自己專心處理那個由此創造出來的特殊環境。如此看來，相互滲透這個概念是得自於系統理論中的典範轉移：即，轉換到系統／環境—理論，以及轉換到自我指涉系統的理論。這個概念將參與相互滲透的系統的自主性視為是提高及選擇對環境的依賴程度，就此說來，此概念也預設了這樣一個理論的重組。

### III

當那些能貢獻出複雜性的系統是自我生產系統時，我們才能談相互滲透。據此，相互滲透是一種諸自我生產系統的關係。對概念作出如此的圈限使得我們有可能，從一個寬廣的角度來觀看人與全社會這個傳統論題，但，這個角度並不會隨著「相互滲透」這個字面意思而直接出現。

就如同溝通引發溝通一事引發社會系統的自我再生產，若不停止，

就好像會自己運轉下去，在人那兒也有封閉的一自我指涉式再生產。我們若極為概略地，但在此處來說是充份地觀看，可以將此種再生產區別為有機的與心理的再生產。在第一種情況下，媒介與表象形式（註12）是生命，在第二種情況下是意識。作為生命與意識的自我生產是社會系統建立的前提，也就是說，只有當生命與意識被保證持續運行，社會系統才能實現自己特有的再生產。

這個陳述聽來並無新意，不會讓人訝異。儘管如此，自我生產這個構想仍帶進了一些額外的觀點。對生命及意識來說，自我再生產只有在封閉的系統裡才是可能的。生命哲學及意識哲學曾因此有了可能，將其對象稱之為»主體«。縱然如此，這兩個層次的自我生產只有在生態條件下才有可能，而且，全社會是人的生命及意識之自我再生產的環境條件。就如多次強調的，為了表述這樣的見解，我們不能將系統的封閉性與開放性表述成對立項，反而是條件關係。一個立基於生命與意識的社會系統本身使得這些條件的自我生產成為可能，因為社會系統使得這些系統在一個封閉性再生產的關連中能夠不斷地更新自己。生命與意識不須要»知道«，事情是這麼發生的。但是，它們必須能夠設置它們的自我生產，讓封閉性能夠作為開放性的基礎。

相互滲透是以不同類型的自我生產的扣接能力為前提——在此是指：有機生命、意識及溝通。相互滲透不會將自我生產變成外來生產（Allopoiesis）；它還是製造出依賴關係，這些關係之所以在演化上可以經受考驗就在於，它們是相容於自我生產。由此來看就較能讓人理解，意義概念在理論技術上為什麼必須在這樣的高度被使用著。意義使得心理系統與社會系統在維持其自我生產時，又有可能為系統之建立進行相互滲透；意義使得意識在溝通時有可能進行自我理解並自我持續，

並且，也使得溝通有可能被往回推算到參與者的意識。意義這個概念因此取代了animal sociale<sup>（譯3）</sup>這個概念。並不是特別種類的生命體的特色，而是意義的指涉豐富性使得全社會系統能夠建立起來，並且，透過這些全社會系統，人可以擁有意識且生存下去。

如果我們把純粹的自我再生產當作生命的、意識的、溝通的單純持續，而與協助此事發生的諸結構區別開來的話，這個事態會變得更清楚。自我生產是一個對系統來說無可規定的複雜性的來源。諸結構有助於作出規定以化約複雜性，並由此使得未規定性得以可能再生產出來。這樣的未規定性又會再次地在進行規定時作為可能性的界域而出現。只有兩者一起作用時，相互滲透才有可能。這麼一來，相互滲透的關係本身選擇了一些結構，而且這些結構使得相互滲透的系統的自我再生產成為可能。或者借用瑪圖拉納的表述：»一個自我生產系統具有一個改變著的結構，這個結構所遵循的改變路線是持續地由媒介之中的互動所選擇的，系統是在此媒介之中實現了它的自我生產«，並由此推論出，»一個自我生產的系統要不是持續地與其媒介有著結構耦合，要不就是與之分離開來«<sup>（註13）</sup>。

因此，這裡所意指的事態只有透過複雜的表述才能變得可理解。自我生產與結構兩者的差異與相互纏結（其中一個始終持續地再生產，而另一個則是非持續地改變自己），對於有機的 / 心理的與社會的系統之間的相互滲透關係的出現來說，是不可或缺的。要掌握這樣的事態得以多個區別的共同作用為前提。如果我們捨去其中一個的話，就會退回到對個體與全社會之間關係的舊有的、永遠沒有收獲的、被意識型態主導的討論。



藉由對這些概念所做出的方向決斷，我們告別了所有的共同體神話——或者更準確地說：所有關於共同體的神話被移到了社會系統的自我描述這個層次上。共同體如果是指個人系統與社會系統的部份融合的話，那麼就直接抵觸了相互滲透概念。為了要解釋這一點，我們想區別涵括（Inklusion）與排除（Exklusion）。若貢獻一方的系統的複雜性被接受一方的系統一併使用的話，相互滲透就導致了涵括。但，相互滲透也導致排除，因為多個相互滲透的系統為了使涵括得以可能而必須在自我生產時彼此區別開來。較不抽象地表述：參與社會系統一事會從人那兒要求特有的貢獻，並使得人相互區別，以排除的方式對待彼此；這是因為他們必須製造出自己的貢獻，必須自己激發自己。正是當他們相互合作時，才必須離開一切自然的相似性，以便解釋誰提供了何種貢獻。涂爾幹曾把這樣的見解表述成機械性與有機性連帶的區別；但是，所關乎的並不是不同形式的相互滲透，反而關乎的是，較強的相互滲透會要求更多的涵括以及更多的（相互的）排除。由此所產生的問題是以個人的»個體化«（Individualisierung）來獲得解決。

要導出一個心理系統理論的結論已經超出本章的範圍，但我的揣測是，意識哲學的一些論題乃至它的企圖正是在這個脈絡中再度出現的，對此我至少已略為提及了。我們雖然不再使用「意識即主體」這樣一個宣稱。這樣的宣稱只是為了意識本身。但，我們可以設想，自我生產在意識這個媒介裡既封閉又同時開放。在自我生產所接受、適應、改變或者放棄的每一個結構之中，自我生產是接上社會系統的。此道理也適用於»模式辨識«、語言及其它情況。即便存在著這樣的耦合，自我生產仍是真正的自主，因為只有那些能指引意識的自我生產，並且能夠在此自我生產之中再生產自己的事物才能成為結構。藉此我們觸及了能超越所

有社會經驗的意識潛存物，並觸及對意義有所需求的類型學。當所有特殊的意義結構改變時，此類型學為意義保障了自我生產。亨利希

（Dieter Henrich）在研究»生命意義«這個關連下，將幸福與困境當作是一種意義賦予。這樣的意義賦予穿透整個意識，但又無法被特定的意義形式掌握及修正（註14）。

## IV

相互滲透使得自主的自我生產及結構耦合兩者的關係得以可能，這一診斷若是我們的出發點，那麼下一步就可以納入»約束«（Bindung）這個概念並更精確地規定它。約束這個概念應該關連到結構及相互滲透的關係。結構的建立不可能發生在一個空的空間，也不可能只立基於能建立結構的系統的自我生產。結構的建立預設了»自由的«、未被約束的物質或能量，或者更抽象地表述，預設了相互滲透的系統擁有尚未被完全規定的可能性。因此，約束就是，一個茁生系統的結構確立了對開放可能性的使用意義。我們想到的是，藉由記憶的要求，亦即藉由訊息的儲存，以約束神經生理過程。針對目前我們所要處理的關連，所關乎的自然是在社會系統對心理的可能性的約束。

對於諸多相似想法的不一致之運用，我們現在可以總結並使之統一。約束這個概念大多數在日常語言中（或當成基本概念？）被使用，但未被進一步說明。一個常被使用的表述，源自科爾契斯基（Alfred Korzybski）的»時間約束«，最初是指語言的一個效能，它能備妥相同的意義以供使用（註15）。同樣地，派深思沒有進一步解釋便建立了兩個不同的概念，但它們的關係仍是開放的：一是價值承諾（value commitment）作為社會系統用來維持模式的媒介，另一是對集體有效的

約束性決定，執行著政治的功能。在承諾這個關鍵詞之下，人們可以發現許多社會學及心理學的研究，它們在定義上皆是溯回至個體能自我承擔義務，溯回至排除偶連性，溯回至限制選擇的可能性，或甚至溯回至約束時間。此作法大多也將其他人（以社會心理學的方式）或是社會系統（以社會學的方式）的參與納入這個概念之中（註16）。美國社會科學者喜於運用各種正面的一般化，而承諾這個概念正提供了其中的一種（註17）。但是，更精確地看，承諾就其本身而言既不是必然好的，也不是必然壞的東西；它可製造幸福，也可製造不幸，可有所助益，也有所傷害，而且，這對心理系統及對社會系統來說皆然。

今天，對約束一事給予以理據的諸想法，正有轉移的趨勢，而且，這是對約束的研究的另一支派。這些想法從原本依據自然法上有效的超級規範（»pacta sunt servanda«（譯4））或任何秩序的最低需求（»人會面臨何種結果.....«）轉移到時間的序列。這樣一個序列中的每個事件都有著選擇性的效果（註18），剔除一些可能性，並開啟其它的可能性。藉此，人們是在純粹的事實發生之時承擔責任，並且引入約束。接著，這些約束在系統裡可以規範的方式被詮釋，並且可被當成是義務。這麼一來就出現了無可爭議性這樣一個層次，也就是，當歧見持續地存在著且人們意識到諸差異時，仍舊出現»協商了的秩序«（negotiated order）。這些差異並未被揚棄掉，而只是不對特定的銜接運作有任何的偏好。

»耦合«（coupling）或»連結«（bonding）這些概念則出現在其它的研究關連中（註19）。這兩個概念標示出獨立的諸單元短暫的連結。在此，重要的是觀察者的視角。這個視角並未侵入到這些單元的內部之中，但卻可以確認，這些單元有時會互相連結，會在較多的變數上取得相同的或互補的值，或甚至，由於特定的動因而起著像一個統一性系統

的作用。

我們可以從這許多未經調合而出現的理論片段之中提煉出一基本的想法。約束是藉由選擇而出現的，而且是藉由那些（或多或少確定）能將其它可能性排除掉的諸選擇而出現的。所關乎的既不是過程的自然傾向所致的結果；約束也不是評價或規範被應用於事態之後所致的結果，也不是贊許較好的狀態的結果等等。若從辯解式語意來說，約束可以事後被如此呈現，但這既沒有解釋它的起源，也沒有解釋它內在的歷史性。約束的形成是高度偶然的，這是指：並不是由約束本身具有的優點所引發的。但如果相應的諸選擇已然完成，便會獲得一自我強化的傾向，而此傾向是依靠著時間的不可逆性。然後，這一切會藉著感覺（Gefühl）形式，或甚至是以具有證成作用的評價形式，在事後被重新整理。人們可以解釋，一個經選擇而出現的約束不再受到支配。就如同在愛情神話當中一樣，人們接著可能正是從選取的自由推導出約束的強度。但，被選擇了的約束、*necessita cercata*（譯5）、任意的命運，這些弔詭只是轉換到語意的作法，去讚美那些終究無可改變的事物。

## V

相互滲透與約束之間的關係並不只是存在於人與社會系統之間，而且也存在於人與人之間。一人所具有的複雜性對另一人來說是重要的，而且反之亦然。如果所關乎的正是這一事態（註20），而且在我們談及社會化之前，就必須一併對之考慮，那便是談到了人與人之間的相互滲透。

相互滲透這個概念應用在人與人之間的關係時並不會有任何的更動。就如同人與社會秩序的關係一樣，人與人之間的關係因此被放到同

樣的概念之中（註21）。隨著此概念所關連到的不同系統類型，我們會在此概念保持為同一之時，看到不同的現象。

當然，人與人之間的關係始終是一個社會現象。而且唯有作為社會現象，社會學才會對它們感到興趣。這不只意味著，它們出現的條件與形式是社會的，也就是說依賴於進一步的社會條件。此外，人作為特有複雜性而相互地供對方所用，這一件事也有著社會的條件與形式。唯有藉助於全社會這個社會系統，人們才能如今日這般地複雜——而且是在複雜性這個嚴格的形式概念之意義下（註22）。這樣一個關連性也允許我們研究人與人之間的相互滲透的現象。在此，我們只須注意，要能觀看到一個始終是歷史上相對的現象——之所以是歷史相對，是因為人之構成的社會前提在演化中不斷改變著；因此，所謂的歷史相對，是因為在每個時刻，人與社會系統的相互滲透必須當作前提。

為了能較好地表述，我們將人與人之間的相互滲透的關係標示為親密（intim）——也就是說，親密性（Intimität）是指一個能往上升高的事態。當一個人對於另一個人的個人體驗以及身體行為的領域變得愈是可及的且重要的，而且，人們會在這一事態上相互熟練時，親密性就到來了。只有當雙重偶連性透過個人歸因而被運作化起來，這才是有可能的。這樣，Alter的行為就不是單純地隨著情境而發生；此行為會被經驗為由內在所引導的選擇——是由Alter的世界（註23）的複雜性，而不是單純地經由Ego的環境的複雜性所限定（Alter是在此環境中作為諸多他者之一而出現）。Alter會被經驗為，Alter是在自己的世界中為自己找到定位。這樣一個前提，即，Aler自己從他的世界出發而行動著，使得那種能為親密性奠基的個人歸因變得可能。



據此，如果我們試著以利己主義 / 利他主義（Egoismus / Altruismus）這個圖式來掌握親密性（儘管這個圖式帶有著歸因過程，並且可以說具有辨識的功效）——在演化史及個別的情況來看——，是不足以掌握其根源。因此，那些以相互滿足的想法進行研究的理論未能正確觸及此問題。約略來說，一個人會去愛另一個人，並不是因為禮物本身，而是禮物具有的意涵。這個意涵並不在於滿足的轉移，也不在於間接的，由別人那兒轉來的對自己需求的滿足（註24）。這個意涵就在於相互滲透，而不在於成效，是在於另一個人的複雜性。人們是在親密性之中獲得這樣的複雜性以作為自己生命的要素。這個意涵就在於一個新的，茁生的真實。就如17世紀以來的「愛情」（Liebe）這個語意所說出的，這樣一個真實橫切過平常的世界並為自己製造一個特有的世界（註25）。

有異於一個由友誼（Freundschaft）主題一直推進到18世紀的漫長傳統，如今已不可能從個人關係的親密性看出社會系統完善形式或甚至是全社會特有的»平均值«。親密性的升高是受限於一個相應的小系統之功能分出。從某些根本的角度來說，這樣的提升會要求非典型的，或甚至如一般人常說的，無法保持長久的行為。由於依靠著歸因的特殊形式，親密性是無法被例行化的。在17世紀的愛情符碼裡，人們曾將這種情形宣稱為人對於»肆意無度«（Exzess）一事的需求，而在18世紀則成為細緻化一事（Raffinement），到了19世紀則成為對勞動世界的逃離（註26）。

在所有這些轉變之中，穩定的成份來自於對社會形式的旨趣。這些形式可以考慮到社會接觸時漸增的個人之個體化及對個體性之承認。這個「我」擁有一些只歸因於「我」的特殊性質，而成為溝通的對象。這



個「我」被編織到這個溝通之中。這個「我」呈現出自己，並且被觀察著——不只是從履行規範，還從高度個人性的特質的角度。正是當這個對於「我」的個人性的旨趣足以在全社會及文化上貫徹時，親密關係才能分化出來，每個人都將自己最特有的部份給到這些關係裡，並且在修改之後又將之取回。

人與人之間的親密性相互滲透的現象仍須得到解釋，因為它還有更多吾人今日尚未見到的面貌。對此，我們回到歸因理論的思考。一個人若太過涉入一個無法在社會上得到支持的、本身是極為不可能的親密關係（註27），就必須找到一些取向點，以使自己將那些首先是可能發生的崩解看成極不可能的。他在努力對抗熵時，只能將自己關連到同伴這個單一的個人。所有其它的資源都在這個專為人的相互滲透而立的系統之外。所以，他是基於穩定的個人特徵而讀出對方的行為，且，這些特徵同時也適用於合理說明，為何這位伴侶單單要投入此親密關係。對方的「我」會變成某種弔詭性歸因的關連點：這個「我」必須存在著可供辨識的穩定傾向，同時必須有意願往對方的方向上超越自己，也就是說，不只是遵循著自己特有的旨趣與習慣（註28）。

只有當同伴不會簡單地被掌握成特徵或特色的總和，而是被掌握成個別化了的世界關係時（註29），才能解除上述的弔詭。這樣就清楚呈現出：吾人所傾心的伴侶出現在吾人的世界之中，並可獲得一個對此世界來說是特殊的意義。Ego追問，Alter是否愛他，這時Ego必須將Alter看成alter Ego，且，對於這位alter Ego來說，「Ego作為Alter」這件事會變成一個走出自己之外的動因。將對方歸因成另一個「我」時，即便這另一個「我」改變了，即便這另一個「我」不依照習慣而行動著，即便這另一個「我」保留自己特有的旨趣，這另一個「我」依然是作為一個

「我」而保證了連續性。將對方歸因成另一個「我」，這件事不只預設了雙重偶連性，也預設了偶連性之中進行著相互滲透的系統／環境關係。正是藉此，一種理解是可能的，此理解會為對方的世界裡的這個特有的「我」以及在自己的世界中的另一個「我」找到定位。

舊有的理論或多或少只能以套套邏輯的方式表述這些事態。它們都回溯到像體會（Einfühlung）、移情（Empathie）或同感（Sympathie）這樣的能力（雖然有人的確警告，vis dormitiva <sup>（譯6）</sup>不能解釋睡眠）<sup>（註30）</sup>。相反地，歸因理論則從可觀察的事態出發，並且提出一個問題，即，個人如何將這一行為歸到自己所特有的原因。並且，歸因理論正是在分析歸因的條件與形式時，愈加地引入未必可能發生的、取決於文化與互動的諸要求，而這些要求就相當於過去人們視為神入的事物。上述推導出來的結果是一個極為複雜的理論裝備，而且也具有更多的解釋效用。這裡所進行的解說應足以證明之。此外，我們也為諸多個別的問題取得了銜接能力，這些問題因為關連到親密的關係而在當下變得重要。例如說，藉由弔詭的、同時在多個意義層次出現的歸因問題癥結，會使我們清楚認識，親密性的起源與再生產預設了極為精緻的關於情境及週遭的知識，因此預設了相當明確的文化；因為只有在這樣一個基礎上，足夠精細的觀察與歸因才有可能。因此，人們曾經認為，首先只有在較高的社會階層那兒，親密性才是有可能的，並且，例如會強調被細心修繕出來的社交、節慶等等形式，以作為營造親密關係的情境式脈絡<sup>（註31）</sup>。少年維特早就已經在一個較廣的日常活動範圍裡進行觀察，而且浪漫愛情的語意愈來愈考慮到將整個自然視為是自己感覺的回響。

在一個能將世界納進自身的主體語意裡，上述的擴展獲得了證實。然而，正是這一擴展創造了諸期望與敏感性，它們本身為自己帶來了新

的問題。在（雖然尚不是確定的）經驗的診斷的基礎上，可以假設，行動者與觀察者之間這個一般的歸因差異（註32）也能夠並且正是在親密關係當中得以確立，雖然在此作為行動者或者作為觀察者的位置幾乎是同時在兩邊實現的（註33）。行動者較為取向於情境，觀察者則較習於歸因到個人的特徵；而且這對想測試信任或愛情，並且想要知道他們是否可以指望對方有著穩定的立場的觀察者來說，更是如此。因此，一輛汽車的駕駛相信自己是盡力地根據情境開車。共乘者觀察他，把駕駛方式的特殊性歸因到個人的特徵。並且，如果共乘者在乎的是駕駛這一個個人，認為能期待他專注交通時，便會感覺自己有必要給出一些意見並告知駕駛，自己會如何地開車或是想要何等的乘載。相對地，駕駛早有理由支持他自己的行為，已在情境的脈絡當中經歷過這些理由，如果真的有理由的話，並且，駕駛根本不將這些理由轉化並升高至他跟共乘者的個人關係的層次。所以，婚姻在天上締結，卻在車裡面破碎，因為這裡出現的歸因衝突遠超過溝通所能夠處理的程度（註34）。

即便我們不考慮上述特殊的問題癥結，親密關係所蘊涵的高度衝突性已是眾所周知的。就在這裡，我們可能會期待，被預設的相互滲透可以在溝通的後設層次吸收掉那些在日常行為及角色理解的層次上發生的衝突。人們知道，輕微的爭吵最後不會被當一回事，而且，彼此之間存在著一種不會因此而動搖的相互認識，但恰恰這樣一個層次差異是不穩定的，並且持續地被威脅著，因為對方將行為歸因於個人，並且從行為去判讀，這個個人是否（還）維持著那些能承載關係的態度（註35）。

這一類的分析不勝枚舉。但，這些分析可能只是證實原本已清楚呈現的事情：特殊的社會系統的分出才能明顯地提升那些對人們彼此皆為重要的事情。就像所有在功能特定化的方向上創造出來的一切，這些系

統必須應付得了特殊的要求與負擔。甚至親密關係的約束也會誘惑人們不再忠誠地面對進一步的及較重要的「全社會領域的義務——像是對於宗教的、政治的或職業的忠誠（註36）。因此，人們很少而且也不願意允許親密關係進入其它領域。人們極為讚美朋友對朋友的重要意義，致使友誼價值的呈現仍極其受限於那些能與順應全社會的概念。正是在往現代社會過渡時，才產生了較自由的、較個別的可能性。就歷史以及理論來看，人並不是經由人與人之間的相互滲透，而是經由社會的相互滲透才出現的；且，這個社會性的相互滲透很晚才使一特殊的情形得以可能，即，社會的相互滲透與深化了的人際間相互滲透交疊在一起。

據此，無庸置疑的是，人與人之間的相互滲透只有透過溝通，也就是，只有透過社會系統的建立才有可能。雖然如此，我們仍然堅持著人與人之間的相互滲透與社會的相互滲透這個區別，而且這麼做不只是基於分析的理由。人與人之間的相互滲透是超越於溝通的可能性之外的。藉此不只是指出了語言可能性的界限，也不只是意謂著身體接觸的重要意涵。反而，親密性將無法溝通的事物納進來，並且也因此納進了對不可溝通性的經驗。在Ego無法對Alter告知的那些角度來說，Alter對Ego來說就變得重要。這裡缺的不只是話語，也不只是缺少溝通的時間。這裡所關乎的不只是捨去對方無法承受的溝通。溝通本身有可能將所要告知的內容當作告知，並對之賦予一先前並未意指的意義；而且，人們也正是在親密性這個條件下得知或感覺到此情況，所以才擱下不論。在這些情況下，失效的是溝通原則：即，訊息與告知之間的差異，這個差異會使得告知作為告知而成為一個選擇性的、要求對方回應的事件。在親密性這個條件下，「必須回應」一事還會變得更迫切，並且被預期為迫切的。人們彼此太瞭解對方了，所以，這裡應該得再有一個必須被回答

的行為，才能躲過。剩下能做的就是沉默。

毫不意外的是，在啟蒙時代的那個世紀裡，人們所做出的整體社會性的概念仍是貼近互動的，並因此感覺到自己正面對上述的問題。社會從未準備過如此豐富的託辭——從有意識地以遊戲的方式運用諸形式，到弔詭化、反諷及犬儒作風，再到以性作為惟一仍是正面事物。過去所有這些做法裡，關乎的是溝通的錯誤，而且，問題曾經是，人們會以何種形式有意識地犯下這樣的錯誤，並因此可以不再犯錯。自從發現了親密性之後，人們認識了這個問題，但似乎無法以任何有效的形式來掌握它。社會學是最後一個被委任的，要為緘默的愛情擬出一些建議。

## VI

相互滲透為參與的諸系統給出了訊息處理的任務，但這些任務是無法被適切地解決。這一道理也同樣適用於社會的以及人與人之間的相互滲透。相互滲透中的諸系統無法完全地利用當時另一系統所具有的複雜性的變異可能，也就是說，它們沒有辦法徹底地將之引入自己的系統之中。在這一個意義下，我們必須一再地堅持：神經細胞不是神經系統的一部份，人不是全社會的一部份。以此堅持為前提下，我們必須更精確地問，當時的另一系統的複雜性如何仍能被用來建立自己的系統。對於心理以及社會系統的領域，對於以意義進行過程化的系統的領域來說，答案是：透過二元圖式化（binäre Schematisierung）。

整合不是透過複雜性與複雜性的銜接而實現的。整合也不在於不同系統的元素之點對點式的對應，致使某一社會系統的事件對應於某一意識的事件，或反方向地由意識對應社會系統。沒有一個系統可以藉由這種方式使用其它系統的複雜性，那麼，它就得製造出與此相應的特有複



雜性。取而代之的作法是，必須尋找另一路徑，它能較節約地耗用元素和關係，以及耗用有意識的專注和溝通時間。

我們可以根據派深思的一般行動理論來表述第一個解答的嘗試（我們在後面必須再分解這個嘗試）。它的出發點是由規範（Norm）所保證的結構關連（註37）。由此推之，所有的相互滲透都被放到順從與偏差這個圖式之下。規範未曾完全貫徹它對於真實的投射；因此它實際上是表現為分裂的過程，表現為順從與偏差的差異。在規範所調節的領域中，所有的事實皆依照它們是否實現了這一個或另一個可能性而被分類。而且，其它的銜接將依當時的情況而被選取。

對人與社會系統這樣的相互滲透的情況來說，上述意謂著，判斷行動的社會意義主要是依據著，行動是否符應著規範。其它可能的意義關連——例如說，何種角色在行動中表現出來——就淡出了。社會秩序便幾乎被等同於法律秩序。在這樣一個前理解的基礎上，歐洲自中世紀到近代早期以來已經闡明了「自然法」的構想。它意指著，這個秩序就它本身來說，始終是順從與偏差這一個圖式，它就像自然一樣地生長出來。

這樣一個相互滲透的圖式化對於人的個人之形塑必然會有所有影響。但此類影響卻少被處理。這一個圖式化應該是指，對人來說，社會性質者只有作為服從規範 / 偏離這一圖式時才是（或至少說，主要是）相關重要的。唯有以這樣一個化約了的形式，社會的複雜性才能夠被人用來建立自己的複雜系統。這個規範圖式將成功與失敗予以結構化，至少是將接受與拒絕兩者予以結構化，並且因此容易招致，在生平描述上將自己鞏固在這一邊或另一邊。這個差異愈是清楚地將行為以及對於銜接的經驗兩者事先予以結構化時，社會化就更加有可能不可逆地往這個



方向或另一個方向進行下去。

在相互滲透的關連下，規範圖式是根據兩個面來化約複雜性，而且是作為差異而在這兩個方向上起著作用。對於社會系統來說，規範圖式是一個較容易達到的秩序保證——尤其是當規範可以有所變異，而且懲處偏離行為的諸機制能夠產生效果時。對於全社會系統來說，這個道理是指：政治與法律這兩個功能領域具有優先地位。極為不可確定的是，個人在這些條件之下是否以及如何地成功出現。有可能是，個人根據圖式將自己歸類並放安置於光明面或黑暗面。然而，當個人愈來愈以個體化方式被建立時，就要考慮到被排除的第三者再度復活。規範圖式就不再被接受為規範圖式。就秩序技術來說，此圖式作法無疑地是有必要的，但不再有資格作為陳述最後意義的承載者。即便派深思的理論全然地受制於規範圖式，並且以規範的方式定義結構，這個被排除的第三者仍是表現為例外的，而且正是在我們做出這般推測的時候，它仍呈現為例外的。在以個人為取向的行為上，在教育上，以及在其它的治療的努力上，「放任的」立場是被允許的，甚至是專業倫理也如此要求（註38）。尤其，個體化的個人現在為所有可能類型的抗議運動預先準備了一座安靜的倉庫，並且，諸個人能愈來愈快地彼此同意，其實不能過高期望地要求有效的規範。

這些現象應當足以促使我們檢驗理論的基礎。我們必須先將規範概念擱在一邊（註39）。眼前關乎的只是，我們將規範圖式視為二元圖式的作法，將此圖式投射回相互滲透的關係的關連之中，並將這個圖式呈現為複雜性之化約。這一化約或許也可能以其它方式發生。因此，我們重新以此問題為起點，亦即，系統在自我構築之時所應用的複雜性是來自其它系統的複雜性，它如何處理這樣一種複雜性。

第一個步驟，而且對意義系統來說是可能的轉化步驟，就在於將複雜性掌握為一個系統的諸運作的特別界域。人們是在面對著一群無法再被往下區辨的其它可能性時，做出或觀察到某確定事物。複雜性概念經常被看成是：為精準考量而備的諸訊息之闕如（註40）。相互滲透的諸系統因此得以減輕負擔，而又不必放棄複雜性。它們可以另外一個系統的（始終是意義所擴及到的）深度為取向，它們可以試著以觀察及說明的方式進入到這樣的深度裡，而又不必直抵堅實的底層。

上述情況得自於起作用的複雜性所具有的界域性質。此外，在相互滲透的關係的情形中，每個觀察與探知的運作同時會改變它的對象。運作同時在兩個系統中都是運作。它將自己變成是它的對象的一部份。它的「客體」並非靜止不動，反而，客體將此運作納入自身之中並因此改變了自己。例如，某人在社會系統中測試某個提議獲得共識的能力，並藉此運作而改變了社會系統中共識的條件；他讓大家看到，這才是人們關心的事；他在得知其他人是否同意之前，就先約束自己；人們藉此形塑了同意或拒絕兩者擇一的情況，並藉著這樣一個極端化的作法，創造出往「是」與「否」銜接的諸可能性。這些可能性先前根本不是如此地存在著（或者至少不具有現在可見到的社會後果）。

原則上，對共識能力之探測，即「試探他人意見」，是一個一直往下進行的可能運作（註41）；但，這一運作以及人們往下追隨運作時的那股堅持（或者也可能是人們放棄時的那種俐落）也會改變情境以及隨之而生的後續諸可能性的界域。不過，往下發生的探索不論如何進行，在某個時刻必然會停止嘗試，然後將注意力轉移到其它的事物。因此，在一切意義性體驗所具有的界域結構之中，都內建有二元的圖式：持續往下進行，或者，中斷。

在這個基礎上，雙方系統所需要的元素被圖式化。它們的偶連性被詮釋為差異，並且，在此差異之下會添加某特定的意義圖式。這個圖式就隨著需要而被進一步地精確化，並與其它的圖式化分隔開來。透過這樣的方式，便可在個別的元素那兒製造出結構化了的開放性，相互滲透的諸系統可以不同的方式要求此開放性。整合並不在於一個最終以之為基礎的（本質的，主體性）同一性，也不在於（如一般所說的）諸系統之間的局部重疊。反而是在於，不同的系統在再生產元素時應用著相同的差異圖式，以便處理那些由當時其它系統的複雜運作中產生出來的訊息。並不是統一，而是差異，才是相互滲透的公式，而且，差異並不是關連到系統的「存有」，而是關連到系統的運作性再生產。

在對基本理論的討論的層次上，以上的表述必然依舊是抽象的，因為此表述不能將自己固定在一個概念作法，以意識或者溝通為前提，並據此只能適用於心理或社會系統。不過，如果我們將基本問題關連到社會滲透這個情況時，便容易表明這個基本問題。在此，意識是有必要的，以便再生產溝通，同時，溝通也是有必要的，以便再生產意識，但兩者又不融合。諸系統之間保持分離，以及因此而來的脈絡之間保持分離，是再生產本身的前提。在這些系統或脈絡裡，元素被選擇性地銜接在一起並因此被再生產。意識動作是起因於溝通，並經由與其它意識動作的關連，而規定自己（或者：起因於其它類型的意義經驗）。類似於此，一個溝通事件是經由與其它的溝通事件的關連來規定自己，這時所需要的是多個心理系統的意識、以及之外的世界事態的自我選擇性變異。在溝通與意識這兩邊那兒，事件發生的結構是類似的。這使得相互滲透成為可能，並且因此使兩邊各自不同的訊息過程化成為可能。使得兩邊匯聚成為可能的就是：再生產與意義形式兩者互為對方的前提。這

個意義形式使得相互滲透得以可能持續地被闡明，因此也就是可被圖式化的差異這樣一個意義形式。

面對著相互滲透的諸系統的複雜性問題癥結時，為人所知的二元圖式之技術優點就變得清楚：當人們自己規定了一個圖式時，可以讓另一個系統自行決定如何從兩個可能性之中擇一。人們是因為不知道對方系統會如何選取，才接受對方的複雜性；人們備好銜接的行為以接上被對方選出的其中一個可能性，這麼一來，對方的複雜性就同時不再成為問題。人們依照自己接下來的推論而有意願估量對方。範疇化可以各種方式被規定，而且，其運作上的功能並不必然是以共識為前提。一個系統可以圖式的方式處理對方的複雜性，將之化為：友善的 / 敵意的、正確的 / 錯誤的、順應 / 偏差、有利的 / 有害的或者其它等等。經由這個圖式方式，人們就不得不涉入到行為的偶連性，以及涉入到另一個系統的自主性。系統必須準備對此合適的，與自主性相襯的特有複雜性。而且，圖式化對於一個由此而開通的第二次努力來說同時地是開放的：人們現在試著找出，對方系統是否較友善的而不是敵意的，是否較有利的而不是有害地行動著，而且人們可以在此關連下建立一些期望，以使自己的系統之內有可能出現結晶（註42）。

我們特別要確認的是，在較近期的哲學之中被配上主體這個標題的範型，也要以二元圖式為前提，才得以出現。為此，以下兩個可能性是不可或缺的前提，即，人們可以有真實的與錯誤的意見（並且是，無可爭議地可以有這兩類的意見），以及，人們可以正確與錯誤地，或善與惡地行動著。將認識包含進來一事指出了，主體的問題無法簡單地化約為自由的問題。反而，主體只有經由一個真與錯的意見、正確與錯誤的行動所構成的生命史而將使自己成為個體。這個生命史因為這樣一個特

定的樣式而變成惟一的，但另一方面，這個生命史作為正確事物的總合、世界的反映，無非就應該是正確的。所以，只有當諸標示及諸實現被組配成為生命史裡的惟一者，»主體«才是主體（如果人們在概念意義上還認真地看待最終之保證這個要素的話）。這些標示與實現是透過二元圖式而保持為開放的。主體的可能性是歸功於這樣的既予條件，而非歸功於他自己本身。當人們接受了這樣的看法時，也可以看到，主體無非就是對於相互滲透的結果的一個表述。惟一性與最終位置，就其本身來說，並不是能提供理據的範型，反而是相互滲透歷史的最終產物，也是相互滲透去蕪存菁的最終產物，然後，這些產物又會再度被帶回到相互滲透之中。

## VII

稍後我們會再回頭檢視的理論預備工作，讓我們得以表述一個問題。我們已經區別了社會的相互滲透以及人之間的相互滲透。此外，從相互滲透關係中的複雜性問題，我們已經表達出二元圖式化的優越性。因此，問題為：是否有一種二元圖式的作法，能為兩種相互滲透共同使用；這個圖式化在功能上四處起著作用，而足以為社會的相互滲透以及人之間的相互滲透化約複雜性。答案是：確實有這樣的二元圖式化。它是道德這一個特殊功能。

在我們發展出一個道德的概念之前（它當然不必從功能那兒導出），值得做的是，簡短地確立此功能式態勢所致的，且是針對著道德性質之要求者的一些推測。道德，作為多功能的設置，限制了功能特定化的諸可能性。那麼，社會的相互滲透在分化出來之時必須顧及人之間的關係。只要這種情形發生了，——例如形式地組織了的工作領域——就

會出現特別的道德。當人之間的親密性要顧及全社會的道德時，親密性是無法被深化的。所以，當全社會使得更多的親密性成為可能時，一個代表著激情的愛情的，立基於自然的，以美學進行表述的特別符碼就出現，並且取代了一個遍及各處的約束性道德。這樣的發展從18世紀之後便明顯地進行著，並衝破舊有的全社會形式的世界，而讓人感覺到，好像道德曾有一個整合全社會的功能，現在卻未能充份執行。然而，這樣的想法卻忽略了道德孕育著衝突，製造出爭論。從知識社會學的分析來說，此想法本身是情境的產物，因為它將情境表述成可指責的。只有在表面的、特別是有所偏倚的觀察方式上，道德才被當成一個約束工具，使人保持在社會之中。道德也會拒絕衝突的解方，甚至敵視解方，使化解衝突變得困難——面對這樣的經驗，人們過去的回應方式是將法律與道德分隔開來。無論如何，指出全社會的整合需求，並無法適切地規定道德的功能。幸好，全社會並不是一個道德事實。一個理論若對道德功能有所質疑，當然要承受論證的重擔。它必須找出一個替代品。我們試著以相互滲透的概念來面對這個任務，就是說：道德現象不再關連到人與全社會之間簡單的關係，而是關連到諸關係的關係：兩個不同的相互滲透關係之間的協調。

所有的道德最終都涉及到一個問題：是否以及在哪些條件之下人們相互尊重或蔑視（註43）。尊重（即法文的*estime*、英文的*esteem*）應當意指一種一般化了的承認以及正向的評價，以此獎勵他人符於某些期望，因為人們認為必須將這些期望當作社會關係續存的前提。尊重之賦予是與個人有關的，任何人皆可為自己贏得並且失去它（儘管在較古老的社會裡，團體的隸屬身份作為尊重／蔑視（*Achtung / Missachtung*）這個差異的前提，是有其重要性的）。無論如何，個人是被指為一完整



個體的——這有別於對他的單一的功績或才能，對他的專業的、體育的、情欲的能力等等所做出的評價。（註44）尊重因此是象徵性一般化，它指向個人，然而也僅以個人為限。這些界限並沒有被嚴格劃定，而且，極有可能的是，從觀察者角度來說，歸因到一個個人身上的多過他實際該得的。被高度道德化的系統傾向於過度歸因。重要的是，個人作為整體而受到評判。這便是二元圖式化的前提：只有尊重或者蔑視二者之一才是適當的，而不能是個混合的判斷，例如一個人在運動上表現得稀鬆平常，但對人有熱情，智能則在一般之下。

一個系統據以決斷尊重與蔑視的諸條件之整體，我們稱之為社會系統的道德。道德問題很有可能是受到各方爭辯。道德這個概念並不以共識為前提，雖然可達到的共識程度是道德能起作用的一個重要要素。從對道德的需求的關連以及它所具有的相容性來說，存在著體系化的努力。自亞里斯多德以來，一般將這個努力之下的理論形式稱之為倫理學。就在諸倫理學的框架裡，尤其是在近代的歐洲，出現了一些反省的理論，它們所遇到的困難是，必須承認吾人依某方式行動以取得尊重或避免蔑視一事是道德的。倫理學可能會要求，基於德性法則（Sittengesetz）本身的緣故而尊重德性法則。對社會學者來說，這樣的極端作法毋寧是一個危機的徵兆，而不是一個科學的解說。

一個關於道德的社會學理論並不是取代倫理學，但它取代道德理論，這些道德理論曾將追求尊重與避免蔑視看成是人的本性（Natur），並使之維持下去（註45）。一些可為系統理論所用的，並因而是有銜接能力的、較抽象的概念取代了本性概念，而且，這些概念解釋了道德的功能關連。道德是一種象徵性一般化，將雙重偶連的Ego/Alter關係中全然反身的複雜性化約成尊重之表達，並且經由此一般

化開啟了（1）條件化的施展範圍及（2）由尊重／蔑視二元符碼的作法而來的複雜性之重構可能性。

將個別的行動關連到整個個人的作法所得出的一般化，以及，以條件化對此一般化再度殊化的作法：這是一種技術，將社會的及個人之間的相互滲透融合。人們彼此認定，對他們來說重要的是來自另一個人的尊重。他們使尊重取決於某些條件，讓社會的共同生活這一要求可以被納到這些條件之中。這樣一來，吾人對另一個人的尊重就成了社會秩序的諸要求的停靠點，並且，這些要求同時更動了吾人在給予或奪走對此人尊重時的條件。

這樣一個道德概念表達了社會的相互滲透與個人之間的相互滲透的幅輳，並導向一個有待經驗測試的假設。據此，如果這兩個相互滲透的形式分離開來，道德會陷入困境或必須交出全社會裡的一些功能。這在高度複雜的社會裡似乎是不可避免的。這一情況在18世紀前半尤其急速地極化。一方面，在宗教的世界確定性退下時，在宗教支派分裂及虔誠運動失敗時，人們就愈加地對道德有所期望。社會性質者（*Soziales*）始終並且現在正是由一個與道德關連的術語定義著。另一方面，關於親密關係的語意符碼與關於公開社交的語意符碼兩者分離開來。對於友誼的理解被私密化，對於愛情的想法是以心理學的方式建立在社會反身性之上，並且從戒律文獻轉到羅曼史小說。相反地，社會的相互滲透因為排除了人之間的相互滲透，而被視為是有問題的。在此，「荒謬」

（*Lächerlichkeit*）這個論題，也就是18世紀頭十年的流行論題（註46），是有助於區隔及引導反省的方向。荒謬是道德的親密敵人，這正是因為它部份地與道德競爭著。在過去，上流社會在必須承認私人關係及友誼的特殊發展之後（註47），只能透過荒謬來懲罰自己——道德文獻抱怨的

正是這一點。私人交往的敏感性的特殊發展，以及，公開社交的特殊發展，顯然不再能總結於貴族道德的法則之下；但是，另一方面，人們對道德的期望的強烈程度足以讓人意識到，現實是多麼地偏離期望。所以，沙夫茨伯里伯爵（The Third Earl of Shaftesbury）曾嘗試著，將荒謬當作測試程序以供自然的——理性的道德之用（註47a），但是，長期來看，這個嘗試必定是失敗的。

道德領域內的這些發展給出了約束鬆動的訊號。從整體社會來看，這也包括，社會為更特殊的（不再涉及整個個人的）及累積的目的而釋出諸約束的可能性。例如說流行趨勢（比如17世紀的虔誠運動）、社會運動、休閒活動團體的出現，還有例如說被組織了的行為。這類的集結就因為累積而製造出特有的效果，這些效果在今天比起道德的圖式作法可能還更強地規定了社會——尤其是當政治裡對公眾的取向以及經濟裡的消費取向，都為此準備了特別的敏感能力。所有這一切的前提是，諸個體有著一種削弱的、暫時的，但可被激起的能力接受約束（註48）。

我們必須預設上述的社會結構的發展，這樣才能在道德領域裡看見由此而來的對反省效能之需求背後的脈絡。倫理學的理论試圖透過理論來彌補這一個結構的問題癥結，以防止道德也在語意上貶值。為此，人們曾有一段時間是將道德偷偷地夾帶到本性之中（註49），但最後，為了回應此種作法，反而是以嚴格的超驗理論為德性法則奠基。

藉助於一個關於道德的社會學概念，我們可以往特定的提問前進。其它的提問因此會被排除在外，或者就留給倫理學。倫理學理論或許可以致力於確立正確行動的原則，或者，至少能將許多情況裡的道德規則予以一般化，或者如當今所盛行的，至少能為此發展出一套處理程序。

道德社會學將這一切視為其對象領域裡的專家所致力做的事情。社會學的真正旨趣應該是去研究，道德在語意上的裝配如何地隨著社會系統的類型學，尤其是社會文化的演化，而產生變異。這並不會導致一個站不住腳的相對主義。相反地，與倫理原則相比的話，社會學的分析更能深入地追問論題被道德化一事的條件與界限。無論如何，將論題提升為道德性質，或者去除道德性質，絕非是一件任意為之（是誰的任意呢？）的事。道德能成功出現，是只有當道德能成功地將兩種相互滲透的形式接合在一起，也就是說，能成功地將那些使人們作為個人以及作為人時能彼此涉入的諸條件，回頭接上某一共同的社會系統的建立（或者也可以說：接回到已在這樣一個系統中存在著的生命），以及，倒過來講的話，這樣一個系統的諸運作之持續要成為可想像的話，就必須依賴下述情況：人相互地視對方為個人而給出何種評判，以及，人們如何地相互將當時對方的複雜性與決斷自由納入到自己的自我觀點之中。

所以，我們不只是獲得可能性，得以指認出那些被道德化的論題，並從這些論題的社會結構的條件去解釋它們；我們也獲得可能性，得以分析差異的現象，並且觀察諸議題如何在與道德的關係中推移著（註50）。所以，舉例來說，我們可以將1650年之後的近150年期間視為愛情與性的論題叢結中的道德危機。愛情（在與性的關連上）被化約為短期的，即便不是短暫的現象，此現象對於參與者來說意謂著最高度的滿足——但也仍只是片刻而已（註51）。這是說，人之間相互滲透的最高形式同時要求放棄社會系統的建立（婚姻這個類型），因為這個系統可以承諾長遠的關係。所以，在誘惑、抵抗及獻身的遊戲裡，人們自己必須放棄道德的確定性，甚至是放棄尊重——這樣的做法所帶來的痛苦及心理阻礙是隨著（特別是對女性的）遊戲而生的。雖然在匯整出來的術語



裡，表面上關乎的還是德性與名聲；但是根本的問題是，人們因為愛情的不穩定性而必須放棄一個社會的支撐點。道德的焦點就轉移至友誼這個語意，這裡關乎的是兩人關係。

在經濟理論那裡情形剛好相反。在此，全社會的變化始於以下，即，生產性勞動不再在（或者首先不只在）家戶之內進行，反而要藉由貨幣機制才能銜接上經濟。這時，人之間的相互滲透退位了，而新形式的社會相互滲透，亦即市場與組織，接著登場。人們根據其特殊的要求以勞務來換得特定額度的支付。在此，要將某人全部的複雜性納入另一個人的複雜性之中不只是不必要的，而且還必須避免它發生，以防干擾。因此，社會的相互滲透就不能再顧及人與人之間的相互滲透。尊敬變得非必要的，只要評估效能及支付能力就夠了。因此，亞當·斯密在他主要的作品《道德情操論》之外還寫了他的經濟理論（註52）。

如此一來，不論「理念史」是如何劃出諸事態的可道德化界限的，「理念史」都變得更易理解；我們特別能在近代中發現，這些事態在何處出現，以及，它們並非偶然地出現。如同人們自12世紀起便可觀察到的，對道德提出更強的個別化要求一事是一直延續著的趨勢，但這卻還不是充分的解釋。這些要求並未掙脫道德，而只是將它轉變了而已。這些各自有別的現象——我們已提到愛情及貨幣經濟，所以應該也可以指出國家理性的政治理論及實證法的自主化——出現的典型時機是，功能領域分化出來而具有較高的自立性，並因此必須以自我指涉的方式藉著自己的反省理論（Reflexionstheorie）來為自己奠定理據。全社會分化的形式轉變似乎是引發這個趨勢的要素。當然，沒有任何一個社會要放棄道德；僅因為在人之間的互動中會持續地重新再生產出相互尊重的問題，就讓人們無法放棄道德。但是，對大型功能領域所作出的諸多個別貢獻

也不再能透過道德而得到協調。道德變成了一個干擾的因素，至少變成一種態度，人們是帶著不信任才能觀察它，而且對它有所節制。馬基維利（Niccolò di Bernardo dei Machiavelli）企圖給予君王的準則在他所身處的時代中曾激起帶有道德音調的情緒反應。今天，如果我們從某個政黨的選戰團隊那兒聽到，「人民只想知道誰是好人誰是壞人，而這件事由我們來告訴他們」（註53），我們應當會感到震驚。

## VIII

接下來要處理社會化（Sozialisation）的問題，我們必須記住：

- （1）相較於自我指涉問題，我們將因果關連看成是次要的；
- （2）所有的訊息處理並不是從同一性（例如：理由），而是從差異起步的；
- （3）我們之前曾必須將溝通（作為構成性的與再生產性的自我生產）與行動（作為系統中被構成的元素）區別開來；
- （4）我們將人看成社會系統的環境；且
- （5）以相互滲透的觀點來掌握人與社會系統的關係。

我們是以這些出發點來進行準備工作，並立下穩定的樑柱，以便能繫牢社會化理論。

社會化研究在今天已經發展成一個特殊的研究領域，但極為不利。社會化的研究在米德及齊美爾那兒曾經是一個更為一般的理論的要素。人們今天只能在談及這兩位作者時才有意識地守住這樣的理論關連。此



外，社會化研究彷彿是由內往外地瓦解一些有時太過於簡化的前提——例如直線的因果律，根據此定律，社會秩序是透過社會化的代理者來形塑個體——而未在一般理論層次上準備適切的進路。一個本身無可爭議的事態是，人還會按著自己在何種環境中成長，而彼此有所差別。這一事態一直激發新的研究，然而它們缺乏概念上的橫向支持而無法獲得明確輪廓。因而，我們沒有任何科學上的理據來反抗膚淺的經驗與意識型態之綜合：可被斷定出來的諸差別變成興奮劑一般，引發福利國家去操控，以求彌補這些差別。

上面所談到的理論結果，現在對我們來說可以當作一些已控制了的前提。我們想概略地將一個過程標示成社會化，它藉由相互滲透以形塑心理系統以及由此系統所控制的人之身體行為。據此，這個概念涵蓋了多個系統指涉，涵蓋了有待評估為正值與負值的效果，也正涵蓋了順從與偏差、生病（例如神經官能的）與健康的行為。社會化在此意義下並不是富於成功的事（無論如何，這仍可能會失敗的）。一個理論若是將社會化概念限定在製造出適應的、符於期望的行為，就無法解釋對立的行為範式的出現；而且，這樣的社會化理論面對一些被證實的看法時，可能也變得束手無策，例如，適應一事正可以承受神經官能症的諸徵狀，以及，適應一事與神經官能症兩者之間存在著相互提升的關連（註54）。

有鑒於這樣的弱點，我們必須修正社會化理論的解釋目標。所要掌握及解釋，首先應該是化約與複雜性兩者的強化關連。據此，起始的問題是：心理系統在相互滲透關係裡所經歷到的化約如何能有助於自己建立特有的複雜性（註55）？我們藉助於上述所列出的前提使此提問更為精確。

首先，社會化始終是自我社會化（Selbstsozialisation）：它的出現不是將意義範式從一個系統移植到另一個系統，反而，其基本過程是系統的自我指涉性再生產，這個系統是對著自己引發社會化，並經驗著此事。就此說來，社會化類似於演化，後者同樣是以基本自我指涉及發生偏離的再生產為前提（註56）。因此，個體發生式（ontogenetisch）與種系發生式（phylogenetisch）過程的階段譬喻這樣極有問題的看法，我們絕不接受；反而，我們所要說的只是，所有社會化過程的基礎，就如同所有演化的基礎一樣，都是在於系統的自我指涉，這樣的系統可以自我生產，並且經受得起產生偏離的自我再生產。環境在此有著決定性角色，是想當然的。此外，追問系統還是環境較能規定社會化的結果，是沒什麼意義的，因為，正是兩者差異使得社會化才有可能。

另外，只有當某些差異圖式存在時，社會化才有可能。心理系統可以把這些差異圖式歸屬到環境那兒，並且可以將這些差異圖式關連到自己身上——例如：親近或遠離一個與自己有關的個人、理解或不理解、順應或者是偏差、成功或者失敗。就如我們已經看到的，所有的相互滲透關係都會在它的實現過程裡製造出這類的圖式。只有藉助於圖式，情境才能夠被掌握並且被用來獲取訊息。只有在理解 / 不理解這個圖式上才有那種「原來如此」的效果，這個效果是因某些未被期待的事件而乍現，並且被記為成功的體驗。只有在親近對方 / 遠離對方這個圖式上，人們可以學會利用一些信號，以製造出這般情況或那般情況。再次引用貝特森的話來說，這就是能作出差異的差異。這個差異圖式裡已對於之後可能出現的選項作出了先前的決斷；而且，對於社會化的過程有著長遠的重要性的不是選項，而是這個先前的決斷。一個社會化若只靠著親近對方 / 遠離對方這個圖式而被條件化，其結果，即便有愛，也是非常

貧脊的，並且必然迫使人們只有利用遠離這一邊才能達到自由與自立，如果真的有的話。

社會化的過程以上述方式由差異引導——但不是被差異決定——而進行著。心理系統藉著發展出特有的差異引發器來回應社會化的過程。原罪已經發生了，再也無法達到完滿的存有。所能想像的一切都是基於另外一邊而產生的某些事物，且，也只有如此才有可能獲取及處理訊息。克利（George A.Kelly）曾擬出一個與此相適的心理學理論（註57）。據此理論，靠向環境一事是經由「個人建構」（personal constructs）的一個兩極圖式而進行著，也就是透過差異所製造的訊息；而且，所有的壓抑，所有的「無意識事物」，所有的全面化，都只是那個始終被一併意指的另者（Anderes）之潛存。因此，心理治療（Psychotherapeutik）的工作必定是去揭開這一併被意指的另者（註58）。

我們強調了差異概念，並不是要宣稱，意義只能以二值方式被體驗；而且也不是宣稱，意義始終只能在一個早已確立的圖式化裡呈現出來。如果人們認為，圖式的兩邊必定先以「對偶」（Dual）方式被規定著，像冷／熱、乾／濕，那麼，我們這裡對於差異概念是有所保留的（註59）。我們堅持的是，在建立差異之時所關乎的是諸化約；而且所涉及的這些化約會在相互滲透的關係裡經受考驗，並因此在社會化之中被優先建立起來。

我們藉此並不是要否認，圖式其中一邊的值會成為支配性的經驗——不論是「能夠理解」這樣的經驗，或是「無法理解」這樣的經驗；在前經驗中生出的對成功之寄望，或是對失敗之畏懼（註60）；能激起吾人親近他人的可能性，或是超乎吾人行為之外的，因此是無以掌控的遠

離之經驗。就其本身來說，每個圖式會在這一條線或另一條線上，更有機會累積社會化的經驗。若是如此，對於社會化過程極具意義的是，不再只有某個惟一的圖式主宰整個過程。

人們試著在被有意識地計劃了的教育實踐中處理上述問題，其方式是，在條件限制下結合兩個圖式——尤其是藉助於綱要形式：在順從裡搭配上親近，在偏差時搭配上遠離。在這裡所簡述的社會化構想的背景下，人們馬上看到這些（以及所有的）教育構想的束縛。這樣的束縛既在於選擇出所要結合的圖式（多於兩個以上的圖式是不可行的，而且會造成多義的情境），也在於條件化接合的嚴格性。在將社會化一事予以教育學化（Pädagogisierung）時，人們顯然設立了狹隘的界限。

上述的情形也有其它的理由，我們可以藉助於溝通與行動這個區別（註61）來解釋這些理由。所有的社會化都是作為社會的相互滲透而進行著，而所有的社會相互滲透是作為溝通而進行著。當三個選擇（訊息 / 告知 / 理解）建立起一個統一，並使進一步將要發生者得以接上此統一時，溝通才算成功出現，並且才能被經驗為成功。參與溝通一事——例如，作為訊息的來源，或作為告知者，或是作為理解者，能認識到告知是與訊息關連在一起的——是所有社會化的基礎。溝通，這個意義統一，是無法完全回推到一個被意圖的及可被歸因的行動的意義上，而且，當行動本身想要變成溝通，或者還想要一併地包含溝通性向度時，這樣的回推作法更是不可行的。溝通事件本身首先會進行社會化，其方式是，它能成功地作為溝通（註62），而不是它對正確的或不正確的行為做出獎懲。

在此僅能略為提示上述對於一個教育理論（Theorie der Erziehung）

的影響。教育是意向化了的並且可以歸因到意向的行動，而這正是與社會化有所區別之處。這樣的行動惟有透過溝通才能達成它的目的（我們暫時略過那些間接的及未被注意的操弄的可能性）。就教育作為溝通來說，它也進行著社會化，但不必然是依所意圖的方式進行。反而，被當成受教育的人會藉由對意圖之溝通而獲得保持距離的自由，或甚至是追求及發現「其它可能性」的自由。尤其，所有的教育學行動在具體化之時都載入諸差異。它們預先規劃了成功的路線，並且因此也為失敗的可能性提供了理由。學習及保有知識的能力牽涉到遺忘；能力（Können）是在極限之處被經驗到，並且被經驗為無能力（Nichtkönnen）。此外，隨著所有的具體化，教育者及學生更有可能會將各種差異圖式、以及諸差異圖式之內的各種歸因與各種偏好立場當作基礎。如果人們注意到這一切的話，那麼幾乎不可能再將教育視為能產生成效的行動。反而，人們必須想像，透過教育裡被意圖化了的以及被理解的行動，一個特殊類型的功能系統被分化出來，它生產了自己所特有的社會化效果。教育學的行動以及相應的溝通必須持續一再地被引入到這一個系統之中，以便能對系統的自我觀察有所貢獻，並不斷地修正自我創造出來的真實。

## IX

相互滲透涉及的不只是人的心理系統。身體（Körper）也被包含進來。這當然不可能在所有的心理的，化學的及有機的系統及過程的範圍裡發生。所以派深思接受了「行為系統」（有別於人類的有機系統）這個概念，以便從中抽取出與行動有關的向度（註63）。據此，人們必須（始終從行動系統的觀點！）區別「行動時的物理及生物條件的外在——行動環境，以及內在——行動環境（指的是這些環境：行為系統、人格系統、社會及文化系統）」（註64）。所以在很大的程度上，人的有機體始



終是行動系統的環境；但是，行動系統會分化出其對於這個有機體的要求，且，行動系統在某程度上會將這些要求予以次級體系化，並且因此較能適應物理的、化學的及有機的生命條件。

對於此處所主張的社會系統理論來說，也可從全然不同的另一個觀點推論出這樣一個區別的必要性。然而，不同於派深思的作法，我們並非從僅是分析性的系統出發，反而必須具體且經驗地說明系統之建立，所以，並不容易找到這個區別問題的解決之道。無論如何，去假設一個特別的「行為系統」來當作行動的四個向度之一，仍是不足。藉著相互滲透這個概念，我們可以提出一個主要問題：在什麼意義下，社會系統中的身體存在的複雜性與身體行為的複雜性會被用來安排系統自己特有的關連？以及：這若要可能，身體在心理上該如何地被紀律化？

我們並不知道，人類的身體對它自己來說到底是什麼（註65）。已經有足夠的文獻說明，人類的身體可以是一個科學研究的對象，但是，它若作為人類生物學的對象，就不在我們這裡的研究的論題範圍裡。這裡令人感興趣的是，諸社會系統對日常世界中的身體之使用。從理論的要求來說，關於身體行為的社會學仍處在一種例外狀況，從生物學那兒更是無法有任何收穫（註66）。這樣的現況讓我們能做的只是：把諸觀察一一排列，可能的話則將其分類（註67）。就是因為這樣，為了標示出社會對於身體的使用，至少米德建立了「姿勢」（Geste）這個概念。他在一個簡短但內容紮實的註釋中，這麼說的：「社會過程進行時，其基本機制是什麼？正是姿勢這個機制使得吾人有可能適當地回應涉入社會過程的他人之個別有機體的行為。在任何既定的社會行動中，一個針對他人行動而涉入的有機體的姿勢以及行動會引發調整；姿勢是第一個有機體的運動，這些運動作為特定的刺激，要求第二個有機體（以社會方式）做



出適當的回應«(註68)。問題仍是(暫不論行為、行動及姿勢這些概念關係的不明確之處)，身體運動的特定化(Spezifikation)如何能夠出現，致使此運動足以作為他人行為的特定的引發器。以另一個方式來問，諸身體如何能達到兩個身體之間所具有的高度特定的相互作用？姿勢這個概念為這個結果取了一個名稱，但沒有給予解釋。

依據自我指涉系統的多重構成這樣的一般假設，以及基於雙重偶連性的命題，我們的出發點是，以雙重特定化解釋特定化。將潛存事物(Protentiales)特定化成身體行為一事是源自於特定的需求，這種需求本身需要特定化的可能性。諸身體彼此之間相互挑起化約的可能性。當諸身體呈現自己特有的複雜性，尤其是在空間性的運動可能性的意義下時，諸身體便能做到這一點，並藉此可預見，未來能對自己的化約成效予以條件化。

社會的、彼此相互挑起的特定化當然只是特殊地實現一個較為一般的事態。這個較為一般的陳述是：環境特定化了身體行為，因為環境始終是被特定化了的。如果人們想要坐在椅子上，只能以一定的方式進行，因為椅子就是椅子。但，如果所關乎的是較高層次的系統建立之茁生時，環境已被特定化一事仍是不足的。那麼，我們首先要再次瓦解已被特定化一事，並以環境中某些特定系統的高度未特定化取代之，或是打破之。在一個已特定化的環境中，尚未特定化的領域會取得特殊的刺激相關重要性；而且，就此看來，這就不是單純的意外，如果諸身體進入相互挑起的特定化之共同作用的話。

為了使身體行為這個社會的問題癥結變得清楚，這些系統理論的陳述當然還是太過於一般。這樣的一般性作為所有進一步的理論發展來

說，是不可少的。人類最終必然相互地預設對方作為身體的居住者；否則，他們無法相互地找到彼此的空間落點，也無法以其它的方式相互感知。身體性（Körperlichkeit）是且始終是一個社會生活的一般（因此在理論上來說是不足為奇的）前提。換句話說，身體性與非身體性（至少對於我們今日的全社會系統來說）這個差異並沒有社會的相關重要性。所以，人們不能經由一個與身體性的對立而使身體性顯露為相關重要的。人們只能將身體性本身分化出來，使之作為社會系建立時所需的一個特別的條件、機會、資源。這麼一來，身體性是銜接的運作的一般前提，同時，對於特別的脈絡來說，即便不是決定性的，也算是特別的前提。身體性是為了特定的社會功能而被建立，被備妥著，被完善化。

首先，在埃利亞斯（Norbert Elias）的《文明的進程》這本書裡，身體是更強地被要求作為姿勢的潛存事物，可以說，身體已經一併地被提煉出來。人們能以姿勢的詳細規定來代替那種還未供人運用的心理知識。他人身體這個黑箱子裝配了更明確細分的輸入與輸出，但同時，人們又不曾試著模擬此身體《裡頭》所發生的事。在1700年左右，人們在科學上能使用的不出一個關於元氣（Saft）與熱情的學說；道德概念融合了一些關於「輸入—靈敏感知的（特別是激情與感性）」概念以及「輸出—潛存的（意志、價值、自制、或可能是虛榮）」概念，並因此無法允許人們的心理取向走向個體化，更不用說從相適於情境的策略進行推論。據此，人們依賴的是，將姿勢，包括語言姿勢，提煉出來。在此意義下，人們還相信著修辭，但也相信良好的舉止；嘆息、跪下、哭泣似乎可以證明愛；小偷的道德與心理就在於以成功為目標的身體關連（註69）。然而，修辭與動作表達在18世紀開始消退了，心理學則開始邁進。對於馬蒙泰爾（Jean-François Marmontel）來說，已經清楚的是，

真實的愛是不會因為身體動作不流暢（愛慕者在下跪時不小心壓到小狗）而失敗的（註70）。這個發展隨著人們發現»未被意識的事物«（儘管不是»身體的事物«！）而完成。現在，人們可以在例如科學或日常世界中，以被意識的事物 / 未被意識的事物（Bewusstes / Unbewusstes）這個差異為取向，而且，在»身體語言«那兒並沒有一個像此區別一樣有效用的等同物。藉助於有意識的 / 無意識的這一差異，心理的事物已經從身體事物那兒（或者準確地說，從身體 / 心靈這個圖式）解放出來，並且成為任性不拘的且本身是高度複雜的，但依舊是可輕易解讀的。這麼一來，身體文化已經失去了作為心理過程之指示器的價值。社會生活中藉助於有意識 / 無意識這個圖式所進行的相互滲透，雖然可以將身體行為包含進來並將之視為由心理所引導（註71），但也因此使身體文化的功能，即取代對心理事物的察看，變得多餘。

今天人們通常會抱怨說：身體因暴力（Gewalt）而保持沉默（註72）。那麼，人們或許應該對身體感到惋惜，並使身體再次復活，這不必然是指，將身體濫用成一個抗議的武器或者文化沒落時的無聲見證者。有說服力毋寧是以下的出發點，即，社會更強地分化相互滲透的過程，且，從許多角度來說，舊有的多功能式的、自發的與僵化的、感官的與語意的身體使用，因為分化而變得過時。反而，比起以前，現在更為關鍵的似乎是，以一般化的方式備妥身體這個潛存物（Körperpotentiales），也就是使青年人（Jugend）作為身體這個潛存物。

上述所言絕不排除，反而還能言之成理地說明，人們可以在社會的關連裡更特定地，可以說是»更依照身體«來佈署身體。其中一個可能性是，透過身體性以達到一種細緻的協調以及一種行為協調的速度，且這

種速度是不可能被有意識地控制的。或許最簡單易懂的例子就是舞蹈（註73）。在共同演奏音樂時，吾人也無法事先得知如何精準地控制身體行為，但仍有可能額外獲得此種協調帶來的益處。在此，毫不意外地，必須事先存在著某種韻律，它給予了足夠的時間的長度，讓人可直接（能無縫地銜接的）回憶及預測（註74）。在一個共同攜手進行的工作中，例如鋸木，人們必須創造出這樣一種韻律以完成工作；這裡對協調的要求也較不複雜。在其它情況下，例如玩球，其中重要的可能是，以對手的推估及由此發生的韻律當作欺敵的基礎，也就是猜想對手——並予以阻撓。所有這些情況的共同處是，在身體協調之中有一種剩餘價值，而且，人們也因此試著練習，甚至就在舞蹈中練習著。

現代身體文化的領域中有一項必須跟上述區別開來的就是運動（註75）（Sport）。在運動那裡首先引人注目的是，它極度化約了往下遞送的意義關連，並因此作為一個基礎，以便能以複雜的方式安排成效評價、成效測量、評分、比較、進步及退步。與此相銜接的是，提供相關用品的工業、一同體驗著的觀眾的興趣等等。如此一來不只（還再次地）證明了，化約使得複雜性得以可能建造起來，之後此複雜性再也無法以化約加以控制。反而，身體似乎正適合作為無意義

（Sinnlosigkeit）的消逝點，如果身體不是固著於純粹的事實性，反而在運動這個觀點下作為一個特有的意義領域的出發點的話（註76）。運動不需要，也不承擔意識型態（但是這絕不排除人們在政治上濫用它）。它呈現出一個再也沒有其它地方可如此要求的身體。它透過身體本身的意義以正當化人們對自己的身體所施予的行為——雖然不是免於禁欲的，但基本上還是作為禁欲的明確對立面，即，不是負面的，而是正面的。運動這麼進行時，不必將自己依附於來自其它源頭的意義領域。確

實：運動被視為健康的（註77）；但這一個意義關連只是再度指向身體本身。

我們將第三個領域（在舞蹈類及運動之外）標示為共生機制（*symbiotischer Mechanismus*）的領域，在其中，身體性被辨識為特別現象並被使用著（註78）。這裡所關乎的是身體性的一些面貌，它們對於全社會的個別功能系統來說具有特別的重要性——像是作為干擾源，作為系統分出的基礎。每個未必能成功分出的特定功能領域必須一直回過頭來關連到一件事實，即，人藉由身體性存在而能共同生活，相互觀看對方，觸摸對方。像經濟、法律或研究，這些極為精神的，幾乎是以非物質的方式引領著的系統，也無法完全地與身體性分離開來。這些系統可能將此情況化約為像是在克羅岱爾（*Paul Claudel*）所寫的緞子鞋上的影之吻（註79）；但是，諸功能系統必須以某種方式將身體性的控制納入到一般化了的溝通媒介這一象徵之中；功能系統必須為此備妥引發或阻止溝通的記號，並預見相關的諸期望之建立。文化社會的演化並不是沿著物質到精神，能量到訊息這樣的方向進行著；但是，演化致使社會以更多的條件要求身體的溝通與特定功能的溝通兩者結合在一起，並且是在特定的面貌上結合。就如同我們在盧梭那兒看到了善感性（*Sensibilität*）被去智識化，這樣的演化情況一定會導致社會重新發現身體自己固有的關連性。

所以，並不偶然，所有大型的功能領域必須調節它們與身體的關係；並且，隨著象徵性一般化了的特殊溝通媒介之分出，這一關係必須透過一種特別的象徵化，還有共生的機制，更準確且更特定地被修改，以符合系統的功能。因此，16世紀以來始終以優勢的身體暴力為基礎的作法，變成了所有政治的基本前提（註80）。科學在17世紀就面臨著一個



必要性，即，重新調節其與感知的關係，以便能藉著感知他人的感知而提出證據，並由此使自己立基於經驗的原則；科學成為以社會方式組織而成的研究，且（所以！）是經驗的研究。18世紀時在小說中，甚至在自傳裡（盧梭），針對愛情的共生機制變得自主並受到讚揚，性（Sexualität）被放到一種正面或負面的性學之中（註81）。最後，在經濟裡，只有立基於身體的諸需求適當地被滿足，且是這般地被滿足時，即，人性的再生產不再只是因為作為一個性的問題，也要作為一個經濟問題而具有相關重要性，而且，人們在討論時將「貧困」（Pauperismus）當作一個現代的現象之時，似乎才可能貫徹由貨幣這個溝通媒介所進行的普遍引導，即形成資本，也就是「資本主義」（註81a）。

當然，身體在所有上述提及的角度中已變成相關重要的，即，作為身體暴力的主體及客體，作為可感知的承載者，作為可透過性而被激擾的承載者，作為需求的承載者。這樣的事實允許了諸多與社會秩序之間的極為不同的關係。在最早的、仍可被想像的全社會形塑過程中，社會若要嚴格地調節少許的情境時，常見的作法是高度任意性以及因此高度地混用各種對身體使用的方式（註82）。這樣的發展是往諸組合的方向進行，這些組合預先準備了較少的任意性，但配上較多的自由，準備了較少的儀式規定，但配上紀律化，並且，這些組合會在演化上證明自己作為這樣的組合是可靠的（註83）。

我們在前面據之為出發點的前提現在可被掌握為此一發展的結果，而且，就以這一發展為起點來提供理據。過去的傳統曾以「有體物 / 無體物」（res corporales/res incorporales）這一差異賦予身體關係以訊息值，如今我們無法再以此差異來掌握身體這個現代的語意。由此，（會死亡的）身體與（不會死亡的）靈魂這組差異也在一個超越它之外的差



異那裡失去了立足點。後者這樣一個差異會將整個創造予以結構化，表述出創造的行動本身。與死亡（Tod）的關係就隨之有所改變，而且以一種新的方式等待意義之賦予（註84）。

這樣的轉變或許可以在18世紀的友誼崇拜的文獻中被更清楚地檢視（註85）。這個轉變以今日吾人再也無法理解的方式——除非以「心理分析的方式」或者以疑似同性戀的方式——將宗教的狂喜、道德的最高評價，以及身體的象徵符號彼此接合在一起（註86）。但是，這些作品的書寫方式卻讓人無法相信作者真的會擔心別人誤以為，他對自己的身體的想法引領著寫作。人們還自在地並且確定地以「有體物 / 無體物」這個差異為出發點，而且也使用著身體的譬喻，以指出差異的另外一邊，而不會有任何風險。一直到18世紀最後三分之一個世紀，人們才拋棄這個語意的關連框架，且必須部份地以較平淡的美學事物譬喻，以及以另一個差異，即，一個清楚地走向猥褻文學的差異，取代此框架（註87）。

隨著「身體的 / 非身體的」（körperlich / unkörperlich）這個首要差異逐漸消失，較舊的語意所提供的前理解便遭淘汰。但同時，身體的意義被釋放出來，等待著特殊規定。為此，人們已經透過舞蹈、運動及共生機制發展出諸特殊規定。某程度上來說，身體本身成為了能將社會性質包含在內的意義賦予一事的結晶點；身體也會在某程度上化為一些明確的面貌，以便能被應用到諸大型功能系統的組合關連上。身體性的語意對於身體的知覺及使用有著無可置疑的影響。也因此，這樣的語意是與社會文化演化中出現的形式改變相互關連著。之所以如此，是因為人類身體既非一單純的實體（作為能力的承載者），也非一供給社會使用的單純工具，而是因為它被一併地包含進人與社會系統的相互滲透之中。

可以確定的是，儘管一切的社會文化演化發生著，腿還是腿，耳朵還是耳朵。對社會而言，身體是作為環境而給定的（仍有可能的，而且，還正因此會隨之發生的是，社會文化的演化也會影響有機的演化）。相反地，身體，作為諸系統的高度複雜的且因此是可條件化的聚集物，具有一個意義，能使諸系統中的複雜性呈現為可支配的：人們能看到，然後能兼顧到，並接著能直接期待，身體可如此或那般地行為。然而，這樣的複雜性的統一以及以此統一為取向的直接性（Unmittelbarkeit），並不是身體本身；正是在相互滲透所產生的諸差異的圖式裡，統一與直接性才能出現。

## X

在»相互滲透«這一概念標題下所統整的諸關係有一複雜的結構。這一結構無法以簡單的表述予以總結，除非求助於極為抽象的表述。我們已經依序地提出說明，以便將那些表述瓦解成個別的，但卻彼此相扣的諸面貌。在此總結之際，我們接下來應該再次強調，相互滲透也是一個事態，它會在所有提及的觀點裡變異著，也就是說，會隨著全社會系統的演化而建立並改變自己。這個看法是奠基於一個命題：複雜性的諸關係既不允許一個任意的秩序，也不允許一個獨立於這些關係之外的秩序。如果供相互滲透的諸系統使用的複雜性被提高，如果化約複雜性時的偶連性可以被辨識，如果所有確立的事物所具有的選擇性被強化，那麼，這也會改變相互滲透的諸形式，但這些形式仍可以證明自己是可靠的。

希臘悲劇裡的英雄（女英雄）為上述的分析提供了一個絕佳的（因為已經清楚表述的）出發點。英雄不是根據某一明確的二元圖式而行

動，他的命運的來源使得對法的堅持變成了不法，*nómos ágraphos*（譯7）將法歸到他的立場，將不法歸到對立者（註88）。這麼一來，英雄完全地為他自己的行為負起責任。若沒有一個二元圖式，也就沒有»被排除的第三者«。就沒有對身體的保護。就沒有一種靈魂拯救來彌補受苦，或者，就沒有一種還能因為恩典而被給予的靈魂拯救。就沒有一種年金權利，它是能經受得起違法行為。行動是個人與法則的相互滲透，在其中並未預定相互的自由範圍（或，這只能透過弔詭的、沒有希望的情境的形式）。關鍵就在於：有所作為。

曾經藉著城邦而被推動者，便在此褪去，並使諸相互滲透各自分化開來。人們能清楚地知道，吾人因何而能博取尊重，因何而無法博取尊重，而且，倫理是依照著邏輯來表述此事。正確的行動不再是同時可被指責的。社會的相互滲透與人之間的相互滲透開始各自分開。個人的連帶（*philía*（譯8），友誼）雖然是在城邦的關連下被倫理化，但它不會與城邦之內的以及為城邦而生的良善生活交疊一致；它並非直接就是政治本質。在文明化的進行之際，肉體（*Leib*）與靈魂（*Seele*）最後甚至為了不同的命運而各自被本質化，並且，在兩個觀點下，不同的諸感受以及不同的諸精緻化可以被銜接——一個分隔的進程最後甚至將地獄交給»啟蒙«：人們再也無法認識，肉體為何該在那兒憂慮。

如果我們將上述被要求的諸分化當成社會結構的複雜性提升，那麼就能明白，吾人是無法再次獲得行動與個人命運的統一。尚·惹內（Jean Genet）曾認真地嘗試過此事，但失敗了。行動與詩兩者各自分離。為了成為自己所想要的那樣，英雄不得不以一種非其行動的語言（即便是以各種暗語）來觀察及評論自己。這一問題不會因為從正面者到負面者並再返回正面者而得到解決；它早已因為正面者與負面者相互排除而變

得不可及。

所以，如今不只是有行動類型的多樣化，不只是有角色的多樣化，不只是有功能系統的多樣化，還有相互滲透關係的多樣化，以及對這些關係使用的多樣化。尤其，人之間的相互滲透與社會的相互滲透兩者已各自分離。吾人對另一人的期待是無法由社會給出保證，也無法由社會履行（即便每一個溝通當然就是，且始終是一個全社會過程）。諸如「幸運」或「意外」這些象徵的出現，反映出此事態。如果人們將道德的應用投射到這一發展上，那麼，要社會與道德兩者廣泛地相交疊（也包括被正面及負面判定的行動）既不符於起始的情況，也不符於今日的實際狀況。一個複雜的全社會為了自己特有的自我生產，需要非常多且各不相同的期望，以便讓它自己不再能藉著尊重之獲得、保有及喪失來獎懲所有人。甚至，備受那些讓人進入並沉浸親密關係的諸可能性，也在此自我生產之列。這樣的發展情況是與互動系統及全社會系統兩者的分化有關。對此，我們會另闢一章探討。對於某些社會生活的領域，尤其是對於愛情關係來說，道德化因此就變成了問題（註89）。人們讓道德發揮太多，但又在道德至關重要時，讓它發揮太少。

上述所言也標示出一些關係。在這些關係之下，社會化與由情境限制的社會教育已經無法站在人這一邊來實現全社會自我生產的諸條件。由於前述已將社會化視為相互滲透的結果，我們也可以說：相互滲透並非直接地，也非單純地自發地再生產；它需要被意圖化而成為教育，最後，它需要組織，才能製造出那些具有（非蓄意地）社會化效果的特殊相互滲透。在這樣的背景下，「道德教育」就成了問題。在這樣的背景下——也就是基於以下的經驗：全社會不會因為道德，社會化也不會因為教育，而被置於控制之下。

最後，我們該一併思考的是，相互滲透關係是系統 / 環境—關係，而且是一個系統與一個特殊環境之間的關係，在這環境裡存在著諸相互滲透的系統。除了這個環境之外，還存在著其它的环境領域，並且它們對此系統來說也是相關重要的。對社會系統來說，人與物是重要的，它們是認知與動機的環境，是資源的環境。複雜性的提升因此也影響了諸社會系統與這兩種環境的關係，並且也影響了這兩種環境多麼嚴格地被分化成此一根本意義的系統的環境（註90）。溝通的潛存者與行動的潛存者的環境前提之再生產一事，最終要求的並不是自然資源的再生產；在當下關乎的是以其它方式促成的互賴圈，關乎的是當下其它類型的干擾來源，所以關乎的也愈來愈是由社會系統在這兩種環境中引發的其它的後果鏈。

當上述發展變得顯而可見時，且，這一過程在歐洲最遲於18世紀已變得不可逆時，社會就不再能以所有過去傳統裡的物圖式來理解人。有體物 / 無體物，這一首要差異失去了過去作為諸多語意領域的協調者這一中心地位。這兩種環境無法在化身（Verkörperung）這個概念上被分隔開來。人成為主體，res（譯9）變成了物質——不論這些被傳統牽絆著的概念如何短暫地及不足地表述了原本應被說出的道理。

所有上述者已相當程度上被表述為全社會理論，而非社會系統的一般理論。但，這佐證了一個一般命題：社會系統的複雜性之提升（且，全社會是最為複雜的系統，將所有其它的社會系統包含於它之內）改變了相互滲透的諸關係，使這些關係變得多樣，並且較少直接地讓這些關係回過頭來受到它們自己的»自然«進程之束縛。形式與界限因此必須被創造出來，並且它們本身是會造成一些影響的。



（註1）請參閱Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik:Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd.2,Frankfurt 1981,S.195-285。↑

（註2）一個相當清楚的說明，請見Mervyn James,Family,Lineage,and Civil Society:A Study of Society,Politics,and Mentality in the Durham Region,Oxford 1974.從我們的理論前提來說，在此特別要注意的是，印刷術對於這種發展的重要性。↑

（註3）特別會如此，是因為「類比」這種論證價值不再像古希臘羅馬時代和中世紀時那般地具有說服力；而這又再度與修辭學的終結有關。

↑

（註4）例如參閱René Worms,Organisme et société,Paris 1895。↑

（註5）一些典型的例子，請參閱：Paul Kellermann,Kritik einer Soziologie der Ordnung:Organismus und System bei Comte,Spencer und Parsons,Freiburg 1967;A.James Gregor,Political Science and the Uses of Functional Analysis,The American Political Science Review 62(1968),S.425-439。關於這國際公法領域所產生的影響，請見以下具有啟發性的資料：Gerhart Niemeyer,Law Without Force:The Function of Politics in International Law,Princeton 1941,insbes.S.290 ff.。↑

（註6）在派深思理論的整體架構中，相互滲透這個概念獲得了清楚的輪廓，即便在此還是有一些爭論。對此，請參閱Stefan Jensen,Interpenetration–Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme,Zeitschrift für Soziologie 7(1978),S.116-129;Niklas



Luhmann, Interpenetration bei Parsons, Zeitschrift für Soziologie (1978), S.299-302。另外，如果我們沒有進一步解釋，而只是標示系統之間的相互重疊，那麼，相互滲透這個概念仍然很模糊。請參閱像是 Ronald L. Breiger, The Duality of Persons and Groups, Social Forces 53 (1974), S.181-190; Richard Münch, Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration, Zeitschrift für Soziologie 9 (1980), S.18-53; ders., Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Marx Weber, Frankfurt 1982。↑

（註7）請參閱第5章，節VII。↑

（註8）這道理當然也適用於其他相互滲透的狀況。所以，例如說，心理系統（»自己特有的«）有機體就是心理系統的環境，大腦的細胞是神經系統的環境等等。同樣，行為系統與生物系統的相互滲透，請見 Alfred Kuhn, The Logic of Social Systems, San Francisco 1974, S.40。↑

（註9）請參閱本書第1章，節II，第4點。↑

（註10）對照著康德對複雜性的問題的處理方式時，我們與康德相似之處，還有歧異之處，就變得特別引人注目。康德也從多樣性出發，並追問，我們如何能走到統一。但是，因為他要藉著指出意識綜合來給出答案，整個提問就被心理學化；而且，因為這種心理學化的作法無法被接受，超驗主義就必須被加進來並放到上層。相反地，人們今天則傾向於將整個問題意識（包含認識論）再自然化，但未因此而走回到本體論。↑

（註11）請參閱Paul Stager, Conceptual Level as a Composition Variable in Small-Group Decision Making, Journal of Personality and Social Psychology 5(1967), S.152 bis 161。↑

（註12）我另外將此稱為»表象形式«（Erscheinungsform），是為了指出這個從自我生產而來的觀察可能性。↑

（註13）Humberto R. Maturana, Man and Society, in: Frank Bensler/Peter M. Hejl/Wolfram K. Köck (Hrsg.), Autopoiesis, Communication, and Society: The Theory of Autopoietic System in the Social Sciences, Frankfurt 1980, S.1-31(12). 在這段引文中的»媒介«就是社會系統。除此之外，這位大師對於社會系統以及社會系統自身的自我生產的闡述是有所不足的，因為作者身為生物學家，將社會系統視為生命系統，而且未充分理解社會系統，而將其視為»互動的諸生命系統的集合（！）«（頁11）。因此，這樣的見解也無法對於我們在此試圖以相互滲透掌握的事態，提供充份的分析。↑

（註14）請見Dieter Henrich, Fluchtlinien: Philosophische Essays, Frankfurt 1982, S.11 ff.。↑

（註15）Alfred Korzybski, Science and Sanity: An Introduction to Non-aristotelian Systems and General Semantics (1933), Neudruck der 3. Aufl. Lakeville Conn. 1949. 也請見Karl H. Pribram, Languages of the Brain, Englewood Cliffs 1971 (Zitat S.26) 將»時間約束«處理為»神經系統最基本的性質«；再者，在思考空間與時間約束時，提出宇宙論式的一般化，請見Erich Jantsch, The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution, Oxford 1980, S.231

ff.。↑

(註16) 例如，請參閱Thornton B.Roby, Commitment, Behavioral Science 5(1960), S.253-264; Helen P. Gouldner, Dimensions of Organizational Commitment, Administrative Science Quarterly 4(1960), S.468-490; Howard S. Becker, Notes on the Concept of Commitment, American Journal of Sociology 66(1960), S.32-40; Wilbert E. Moore/Arnold S. Feldman, Spheres of Commitment, in dies. (Hrsg.), Labor Commitment and Social Change in Developing Areas, New York 1960, S.1-77; Clark Kerr et al., Industrialism and Industrial Man: The Problems of Labour and Management in Economic Growth, Cambridge Mass. 1960, insbes. S.170 ff.; Amitai Etzioni, A Comparative Analysis of Complex Organizations: On Power, Involvement and Their Correlates, New York 1961; William Kornhauser, Social Bases of Political Commitment: A Study of Liberals and Radicals, in: Arnold M. Rose (Hrsg.), Human Behavior and Social Process: An Interactionist Approach, Boston 1962, S.321-339; Alfred Kiesler (Hrsg.), The Psychology of Commitment: Experiments Linking Behavior to Belief, New York 1971; Rosabeth Moss Kanter, Commitment and Community, Cambridge Mass. 1972; Michael P. Johnson, Commitment: A Conceptual Structure and Empirical Application, Sociological Quarterly 14(1973), S.395-406; Paul C. Rosenblatt, Needed Research on Commitment in Marriage, in: George Levinger/Harold L. Raush (Hrsg.), Close Relationship: Perspectives on the Meaning of Intimacy, Amherst Mass. 1977, S.73-86。就如這些證據可以指出的，承諾這個概念在60年代相當流行，以便為工業時代中出現的忠誠危機與動機危機找尋反向的支持，而且，這個概念因此轉向更為個人的及

私人的。↑

（註17）對此，特別可參考Ray Holland, *Self and Social Context*, New York 1977。↑

（註18）例如，參閱Dean E.Hewes, *The Sequential Analysis of Social Interaction*, *Quarterly Journal of Speech* 65(1979), S.56-73; Ronald W.Manderscheid/Donald S.Rae/Anne K.McCarrick/Same Silbergeld, *A Stochastic Model of Relational Control in Dyadic Interaction*, *American Sociological Review* 47(1982), S.62-75。↑

（註19）請參閱Robert B.Glassman, *Persistence and Loose Coupling in Living Systems*, *Behavioral Science* 18(1973), S.83-98; Karl E.Weick, *Educational Organizations as Loosely Coupled Systems*, *Administrative Science Quarterly* 21(1976), S.1-19。對於»連結«的用法請見Milan Zeleny, *Self-organization of Living Systems: A Formal Model of Autopoiesis*, *International Journal of General Systems* 4(1977), S.13-28,或是Ricardo B.Uribe, *Modeling Autopoiesis*, in: Milan Zeleny(Hrsg.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*, New York 1981, S.51-62。Charles P.Loomis曾在社會學裡提出»系統的連結«這個建議，但沒有得到太多共鳴。請見Tentative Types of Directed Social Change Involving Systemic Linkage, *Rural Sociology* 24(1959), S.383-390; ders., *Social Systems: Essays on Their Persistence and Change*, Princeton 1960。↑

（註20）對於術語：不同於先前的語言使用，我在此不談及個人之間的相互滲透，因為身體行為也必須包括進來，而且因為在人格

（Personalität）這個社會所建構的形式中，不應該預設著心理上的事物。↑

（註21）關於這個雙重問題意識所暗指的語意傳統，請參閱Niklas Luhmann, *Wie ist die soziale Ordnung möglich?*, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2*, Frankfurt 1981, S.195-285。↑

（註22）這裡若與類似的命題的其它表述方式相比較的話，應該是恰當的。今天，個體性和同一性概念經常地取代我們在前面談及的複雜性概念。但這樣就遇上一個問題，即，必須精準地說明，當人們透過「多一些」和「少一些」這種比較而將個體性或同一性當成一個可以社會方式提升的事態時，所指為何。（對於「複雜性」來說，要從概念的「更多」（Mehr）這樣的面向性給出解釋，也是相當困難，但並不像在個體性或同一性概念下那般地無解）。除此之外，這兩個理論的掌握方式之間的差別並不如它們所表現出來得那麼大，因為複雜性概念也一直都標示出複雜事物的統一，而不是標示往外溢出的多樣性和歧異性本身。↑

（註23）在（本書原文頁碼）第283頁之後所談的意義下的世界，也就是在一種雙重界域性質的系統與環境的關係。↑

（註24）在18世紀可以不斷地找到這種看法，今天還能在心理學家那邊看到。例如，參閱（走向一個與此相關的雙重偶連性的理論）Robert R.Sears, *A Theoretical Framework for Personality and Social Behavior*, *American Psychologist* 6(1951), S.476-483——至少是透過（與上述文本中所嘗試的表述相符的）這樣的看法，即，個人是作為「能夠行動的潛能」而出現在互動之中。↑

（註25）對此更詳細請見Niklas Luhmann,Liebe als Passion:Zur Codierung von Intimität,Frankfurt 1982。↑

（註26）對此我們相當隨意地，但通常會選出來的一些證據，請見（Charles）Jaulnay,Questions d'amour ou conversations galantes:Dédiées aux Belles,Paris 1671;Bussy Rabutin,Histoire amoureuse des Gaules,Neuausgabe Paris 1856,Neudruck Nendeln/Liechtenstein 1972,4 Bde.,insbes.Bd.I,S.347-398;Claude Crébillon(fils),Les égarements du coeur et de l'esprit(1736)zit.nach Oeuvres complètes,London 1777,Bd.III;Jules Michelet,L'amour,Paris 1858。↑

（註27）關於這樣的風險，請見Philip E.Slater,On Social Regression,American Sociological Review 28(1963),S.339-364。↑

（註28）關於這種對性格歸因（dispositionale Attribution）的諸要求，請參閱Harold H.Kelley,Personal Relationships:Their Structures and Processes,Hillsdale N.J.New York 1979,insbes.S.93 ff.。↑

（註29）眾所周知，對這個構想的表述必須歸功於浪漫主義者和新人文主義，特別是洪堡（Wilhelm von Humboldt）。↑

（註30）吾人當然承認，這使得感性的描述得以可能。請見像是Max Scheler,Wesen und Formen der Sympathie,5.Aufl.Frankfurt 1948.也請參閱以此概念為基礎而繼續進行的經驗研究，像是Glenn M.Vernon/Robert L.Stewart,Empathy as a Process in the Dating Situation,American Sociological Review 22(1957),S.48-52;Charles W.Hobart/Nancy Fahlberg,The Measurement of Empathy,American Journal



of Sociology 70(1965),S.595-603。此外，請見衛思貝（Laureen G.Wispé）在百科全書中所寫的兩個條目，同情與同理（Empathie;Empathy）：International Encyclopedia of the Social Sciences Bd.15,New York 1968,S.441 bis 447。↑

（註31）請參閱司湯達（Stendhal）的見證，Del'amour(1822),Paris 1959,S.33 ff.;更進一步像是Christian Garve,Ueber Gesellschaft und Einsamkeit Bd.I,Breslau 1797,S.308 ff.。↑

（註32）請參閱Edward E.Jones/Richard E.Nisbett,The Actor and the Observer:Divergent Perceptions of the Causes of Behavior,in:Edward E.Jones et al.,Attribution:Perceiving the Causes of Behavior,Morristown N.J.1971,S.79-94。關於一個現今已自成一格的闡釋，也請見Harold H.Kelley,An Application of Attribution Theory to Research Methodology for Close Relationships,in:George Levinger/Harold L.Raush(Hrsg.),Close Relationships:Perspectives on the Meaning of Intimacy,Amherst Mass.1977,S.87-113(96 ff.)。↑

（註33）對此請見凱利（Harold H.Kelley）的（立基於較為一般性資料）的表格4.2，同上書(1979)，頁101。行動者自我歸因的佔11.4%，同伴將33.9%的原因歸到行動者身上。行動者將自己行為中的3.3%歸因於對同伴的負面態度，而12.9%則歸因於同伴。↑

（註34）這是一個被挑出來的極端例子，因為技術上來說，行動者的位置或觀察者的位置在此已經分開了，而且短時間內這些位置確定是無可互換的。這種分化的危險之處同時也讓人看到補救之道，亦即，要不是僵固的和理所當然的角色分化（總是由他開車，她則必須仰慕

他），要不就是（在這個例子中還是無法執行的）高度密集的行動序列及觀察序列，像是透過身體接觸或是在對話中。↑

（註35）對此請見Harriet B.Braiker/Harold H.Kelley,Conflict in the Development of Close Relationships,in:Robert L.Burgess/Ted L.Huston(Hrsg.),Social Exchange in Developing Relationships,New York 1979,S.135-168。↑

（註36）在古代時期已經多次討論過的議題。對此請參閱Fritz-Arthur Steinmetz,Die Freundschaftslehre des Panaitios,Wiesbaden 1967。↑

（註37）理論技術上來看，規範性的結構保證被引進來當作第二個最佳的「理論形式」而引入，意即，同樣被用來再次進行瓦解。在這樣的意義上，派深思曾談及「結構功能論」。人們必須滿足於這樣的作法，其原因在於實在的複雜性，它迫使理論者要以從化約複雜性這件事開始，而且，此複雜性誘使理論者去接上一些他在實在中已經找到的（規範性的！）化約。↑

（註38）也請見派深思對此妥協所作出的猶豫的、小心的、未在理論上有所控制的（！）表述，像是在：The Social System,Glencoe Ill.1951,S.235,299 ff.。↑

（註39）為了解釋社會系統中的結構建立，我們在第8章，節XII會再回來討論規範概念。↑

（註40）請參閱（本書原文頁碼）第50及51頁。↑

（註41）對此請見Johan P.Olsen,Voting,Sounding Out<and the

Governance of Modern Organizations, *Acta Sociologica* 15(1972), S.267-283。↑

（註42）我們是在司湯達（Stendhal）的意義下使用結晶（Kristallisation）這個概念，De'l'amour, zit.nach der Ausgabe von Heri Matineau, Paris 1959, z.B. S.8 f., 17 f.（譯註：19世紀法國作家，Marie-Henri Beyle，筆名Stendhal，司湯達，曾在»De l'amour«（《愛情論》）一書中說道，思念者的腦海中可將對方簡單的人格特性逐漸擴大想像，最終凝結成許多的優點。這個過程就是結晶。）↑

（註43）進一步的說明，請參閱Niklas Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: ders. und Stephan H. Pfürtnner (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt 1978, S.8-117 (insbes. S.43 ff.)。↑

（註44）也請見派深思做出的尊重（esteem）與認可（approval）這組區別，出處在The Social System, Glencoe Ill. 1951, S.186, 192。這是一組過去就有的區別。請見像是Jacques Abbadie, *L'art de se connoître soimesme, ou la recherche des sources de la morale*, Rotterdam 1692, S.430對estime（法文，尊重之意）和考量、尊重等等的區別，或是請見那個時代出現的，並從道德脫離出來的嘲諷概念»行家«（Virtuosen）。↑

（註45）或者，已經在此看出造物者的智慧，即祂為秩序做好了準備工作——例如阿巴迪（Jacques Abbadie）的看法，見Abbadie a.a.O. S.378 ff.。另外請參閱Claude Buffier, *Traité de la société civile*, Paris 1726, Bd.I-III (三卷的頁碼是連續標出的), S.53 f., 260 ff.; Abbé Pluquet, *De la sociabilité*, Yverdon 1770, Bd.I, S.200 ff., 212 ff.。另外，關於18世紀時的更進一步的證據，請見Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human*

Nature,Baltimore 1961,S.128 ff.。↑

（註46）例如，參閱Jean Baptiste Morvan de Bellegarde,Réflexions sur le ridicule,et sur les moyens de l'éviter,2.Aufl.Amsterdam 1701;Charles Duclos,Considérations sur les mœurs de ce siècle(1751),zit.nach der Ausgabe von Oliver de Magny,Paris 1970,S.187 ff.。↑

（註47）朗貝爾侯爵夫人（marquise de Lambert）是其中一位代言人。她非常有意識地從（一直是可悲的）舊有的奉承行為衰退而得出這種結論。特別請參閱Traité de l'amitié,zit.nach Anne-Thérèse Marquise de Lambert,OEuvres,Paris 1808,S.105-129。↑

（註47a）An Essay on the Freedom of Wit and Humor(1709),zit.nach:Anthony Earl of Shaftesbury,Characteristicks of Men,Manners,Opinions,Times Bd.I,London 1714,S.57-150.尤其要注意這樣的見解：»俱樂部的自由«不能應用到政治或是公眾上！↑

（註48）令人驚訝的是，這個道理類似於特定大分子的微弱的、漸增且特殊的化學鍵作為生命得以出現的前提。↑

（註49）一個典型的例子（如果不要一直舉盧梭為例）是Louis-Sébastien Mercier,L'homme sauvage,histoire traduite de...,Paris 1767。↑

（註50）請見對此的個案研究：Troy Duster,The Legislation of Morality:Law,Drugs,and Moral Judgement,New York 1970.↑

（註51）次級文獻在此特別看到一個18世紀的主題。請見像是Georges Poulet,Etudes sur le temps humain Bd.II,Paris 1952;Clifton

Cherpack, An Essay on Crébillon fils, Durham N.C. 1962, S.28 ff.; Laurent Versini, Laclos et la tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses, Paris 1968, S.436 ff.。在17世紀後半的文獻中已經非常清楚地出現了愛情的短暫性與不穩定，以及一個命題，即，這兩種性質是來自於愛情自身的邏輯。<sup>↑</sup>

（註52）〈國民財富的性質和原因之探究〉與〈道德情操論〉（譯註：此二詞即為亞當斯密兩部著作的書名，前者簡稱《國富論》）之間的關係，是一個已經被大量討論的問題，但無法用單純的利他主義（天生的同情）和利己主義區別來說明。對此，編者艾克斯坦（Walther Eckstein）在導論中概述了過去對此問題的諸討論，請見：Adam Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Leipzig 1926。對此，我們特別需要足夠嚴謹的道德概念。<sup>↑</sup>

（註53）這裡，我就不為這個引言提出佐證（果真要將這樣的引言連結到一個道德判斷，而且為其配置尊重與蔑視，那就必須提出證據）。<sup>↑</sup>

（註54）請見例如 Snell Putney/Geil J. Putney, The Adjusted American: Normal Neuroses in the Individual and Society, New York 1964。<sup>↑</sup>

（註55）那些能面對此問題並替它論證的心理學理論，就是最有可能為〈認知的複雜性〉這個變項症候群分派一個中心的位置。特別請參閱 O.J. Harvey/David E. Hunt/Harold M. Schroder, Conceptual Systems and Personality Organization, New York 1961; Siegfried Streufert/Harold M. Schroder, Conceptual Structure, Environmental Complexity and Task

Performance, *Journal of Experimental Research in Personality* I(1965), S.132-137; Harold M. Schroder/Michael J. Driver/Siegfried Streufert, *Human Information Processing*, New York 1967; Thomas Bernard Seiler(Hrsg.), *Kognitive Strukturiertheit: Theorien, Analysen, Befunde*, Stuttgart 1973。↑

（註56）尤其要參閱Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York 1979, insbes. S.37。↑

（註57）請參閱George A. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs*, 2 Bde. New York 1955. 後續的研究，請見：D. Bannister, *Perspectives in Personal Construct Theory*, New York 1970。此外，有趣的是這種心理學二元主義與李維史陀的語言學—人類學二元主義的比較，請見Ray Holland, *Self and Social Context*, New York 1977, S.148 ff.。↑

（註58）在此分支出來的心理治療學，請見George A. Kelly, *Clinical Psychology and Personality*, New York 1969。↑

（註59）當然，我們只能時而回想這裡所說的保留，且，我們是基於這類社會系統及社會文化演化的現況而相對地閱讀這一類的陳述。先前的社會顯然已經熟悉地使用具體特定的對偶，而且這樣的使用是相當廣泛且極為一般化的（但絕不是：排除！）。這對於社會化過程必定有相當顯著的意義。請參閱代表性的選集以及所提供的後續指引，Rodney Needham(Hrsg.), *Right and Left: Essay on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973; 除此之外，特別請見G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek*



Thought,Cambridge,England,1966。↑

（註60）如一般熟知的，黑克豪森（Heinz Heckhausen）的成效動機的構想是根據這組差異。這個概念建立的雙面性指示出對諸差異的構築，而這些差異最終是透過系統 / 環境這一差異得以實現。請參閱

Heinz Heckhausen,Hoffnung und Furcht in der Leistungsmotivation,Meisenheim am Glan 1963;ders.,The Anatomy of Achievement Motivation,New York 1967。↑

（註61）請參閱本書第4章。↑

（註62）我們依舊要注意，溝通›成功‹一事包含著一些相當負面的經驗：失敗會經由溝通被再次突顯，一次拒絕會因為溝通而變得無可挽回，一次侮辱會迫使回應出現等等。↑

（註63）請見Talcott Parsons,A Paradigm of the Human Condition,in ders.,Action Theory and the Human Condition,New York 1978,S.361,382 f. 對此的建議與術語來自於Charles W.Lidz/Victor M.Lidz,Piaget's Psychology of Intelligence and the Theory of Action,in:Jan J.Loubser et al.,Explorations in General Theory in Social Science:Essays in Honor of Talcott Parsons,New York 1976,Bd.I,S.195-239(insbes.215 ff.),dt.Übers.in:Jan J.Loubser et al.(Hrsg.),Allgemeine Handlungstheorie,Frankfurt 1981,S:202-327(265 ff.)。↑

（註64）Lidz/Lidz a.a.O.S.216。↑

（註65）這當然並不阻礙我們去觀察和定義›生命‹，或是預測行為

等等。<sup>↑</sup>

（註66）關於研究現況：Luc Boltanski, Die soziale Verwendung des Körpers, in: Dietmar Kamper/Volker Rittner (Hrsg.), Zur Geschichte des Körpers, München 1976, S.138-183。<sup>↑</sup>

（註67）請參閱 Marcel Mauss, Les techniques du corps, Journal de Psychologie Normale et Pathologique 32(1936), S.271-293, 這篇文章是一個好的範例。<sup>↑</sup>

（註68）George H. Mead, Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago 1934, Neudruck 1952, S.13 f.。<sup>↑</sup>

（註69）在此，我想起了丹尼爾·狄福（Daniel Defoe）的《摩爾·弗蘭德斯》（Moll Flanders, 1722），這是一本小說，裡面有大量的資料可佐證一個命題，即，對姿勢的觀察為當時還未上場的心理學提供了一個位置。此外，我們回想起當時人們對於書信體小說的偏愛；回想起小克雷畢雍（Claude-Prosper Jolyot de Crébillon）的複雜風格，他致力於那些與高度複雜的語言表達相互對話的心理學的複雜性，因此他的作品毀譽參半；或者，我們也回想起大約在本世紀中葉流進法國小說中的大量眼淚。以上這些例子都被過度誇張（或這般的誇張程度至少影響了目前的讀者），而且，身體也已被過度要求作為有意識與無意識的心理事物的所在位置之標明者。<sup>↑</sup>

（註70）請參閱 Le scrupule ou l'amour mécontent de lui-même, in: Oeuvres complètes Bd. II, I, 1819-20, Nachdruck Genf 1968, S.28 ff. (30)。與這個例子的比較，像是在電影「洛杉磯戀曲」（Welcome to

L.A.) 中，當情人事先必須很快地離開去上廁所時，會帶來干擾作用，而且當下自發的行為會為之中斷。廣泛地將複雜性化約到身體過程這件事，正好無法再承受真愛——即便人們完全地諒解身體生理的必要性，而且公開地溝通此事。↑

（註71）高夫曼風格的一些身體呈現理論雖然依賴於精緻的解釋，而且這樣的精緻作法是受制於意識 / 無意識這組圖式的。但是，這些理論因此讓一個不一致的視角起著作用，而且，這就形成了理論本身特有的（也是語言的！）刺激。這個不一致的視角對身體本身來說始終是陌生的：日常生活中的自我呈現。↑

（註72）關於依循著傅科的一些觀點，請見：Dietmar Kamper/Volker Rittner(Hrsg.),Zur Geschichte des Körpers,München 1976。  
↑

（註73）正是因為舞蹈作為對身體協調進行完美化的形式而分化出來，它也可以作為象徵手法之翻轉的起點：舞蹈，作為現代舞廳中單獨一人的身體抖動的舞蹈，以醜陋取代美、以誇張取代節制、以衝動取代形式——而這樣正好展現了，舞伴不在身邊。↑

（註74）韻律的純粹時間結構的特有之社會相關性，這件事也可以反過來得到理據。韻律不只提供了社會性的相互協調，也為了適切的理解而預設了社會性的相互協調。所以，現代的抒情詩是具有韻律的，但吾人不再透過閱讀或是讀出聲音，而是透過為他人朗讀來理解這些韻律。我要感謝霍輔（Friedrich Rudolf Hohl）提供這樣的經驗。↑

（註75）關於接下來的概述，要感謝瑞特納（Volker Rittner）給予

的建議。↑

（註76）針對「毒品文化」而有形式上相似（而且不是偶然地相似的！）的觀察。僅舉這份文獻，Dean R.Gerstein,Cultural Action and Heroin Addiction,Ms.1981。↑

（註77）在這裡的關連下，人們藉此陳述而可找出的諸多質疑，並非關鍵所在。↑

（註78）對此更詳細的討論，請見Niklas Luhmann,Symbiotische Mechanismen,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen,1981,S.228-244。↑

（註79）這在劇院中當然已經象徵化了最低必要性事物的象徵化。  
↑

（註80）在這種意義上，派深思談及「真實的資產」（real assets）。請參閱On the Concept of Political Power and Some Reflections on the Place of Force in Social Process,in:Talcott Parsons,Sociological Theory and Modern Society,New York 1967,S.297-354和264-296。更進一步請見Niklas Luhmann,Macht,Stuttgart 1975,S.61 ff.，以及，關於由此產生的政治系統和法律系統之間有問題的關係（特別作為18世紀的論題），請見Niklas Luhmann,Rechtszwang und Politische Gewalt,in ders.,Ausdifferenzierung des Rechts,Frankfurt 1981,S.154-172。↑

（註81）請參閱Niklas Luhmann,Liebe als Passion:Zur Codierung von Intimität,Frankfurt 1982,S.137 ff.。此外，這指出了，法國文學正好可以

為這樣的命題提供證據。在17和18世紀的法國，人們曾為此測試一個模式，將它推到極端的程度並讓它失敗。女人有（在同時代的比較來說，是不尋常的）高度的自由支配自己的身體，這件事要求對語言行為進行高度的規訓（這同時賦予「眼神語言」一種被充份解讀的意涵）。在18世紀時，引誘一事最終只需要「esprit」（譯註：法文，意指精神、知覺）而不再是「coeur」（譯註：法文，意指，心、內在），只需要策略而不是熱情、只需要靈活與熟練的技巧，而不再是彼此約定結合的能力——後來，人們對這樣的結果的描寫背叛了這個結果本身：Liaisons Dangereuses（譯註：法文，意指，危險關係）。↑

（註81a）對此情況，請見Charles Hall, *The Effects of Civilization on the People in European States*, London 1805, Nachdruck New York 1965，這本書是作為一位醫生的個人見證。↑

（註82）對此請參閱Ronald M. Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago 1962。↑

（註83）這裡，埃利亞斯（Norbert Elias）的大規模研究激勵了我們，*Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde. Basel 1939。↑

（註84）對此，18世紀似乎也到了一個轉折點，而且，就如目前一份豐富的經驗研究所指出的，這早在法國大革命和拿破崙戰爭之前便已如此。對此只舉出以下文獻，Michel Vovelle/Gaby Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après des autels des âmes du purgatoire, Xve-Xxe siècles*, Paris 1970; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle: Les attitudes devant la mort*

d'après les clauses des testaments, Paris 1973; ders., Mouri autrefois, Paris 1974; Pierre Chaunu, Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles) Annales E.C.S. 31 (1976). S. 29-50; Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, London 1977, S. 246 ff.; Reinhart Koselleck, Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden, in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität (Poetik und Hermeneutik Bd. VIII), München 1979, S. 255-276。關於當時同一個同時代的（本身並不重要，但正因此是典型的）證據，請參閱 Jacques Perneti, Les Conseils de l'amitié, 2. Auflage Frankfurt 1748, S. 110 f.: 根據對於祖國的付出而進行的追悼：»Ce qui n'est pas utile à la Société, seroit compté pour rien«（譯註：法文，»對社會沒有用處者，是毫無價值«）。↑

（註85）特別請參閱 Ladislao Mittner, Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Festschrift für Hans Heinrich Borchardt, München 1962, S. 97-138。更深入且較早之前的研究論文，請見 Paul Kluckhohn, Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der Romantik (1922), 3. Aufl. Tübingen 1966; Wolf Dietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle 1936. ↑

（註86）但是，這再也無法像1920年代那般地不帶偏見地進行。請參閱像是 Oskar Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf, 2. Aufl. Zürich 1925; Hans Dietrich, Die Freundschaft in der deutschen Literatur, Leipzig 1931。↑



（註87）這個差異之後作為一個不穩定的差異，並能再次成為社會學的研究對象。特別請見Vilfredo Pareto, *Der Tugendmythos und die unmoralische Literatur*, Neuwied 1968。↑

（註88）請見沃夫（Erik Wolf）對索福克里斯（Sophokles）的一些詮釋，Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken Bd.II*, Frankfurt 1952, S.198 ff.。（譯註：索福克里斯，古希臘劇作家，其作品如《安蒂岡妮》、《伊底帕斯王》涉及法律思想）↑

（註89）例如，Joseph Droz, *Essai sur l'art d'être heureux*, Neuauflage Amsterdam 1827, S.108 ff.這本書裡便認為，女人必須也能愛上一位有道德缺陷的男人。這個觀點的反轉曾等了較長的一段時間之後才出現。↑

（註90）我們在此接上第5章，節IV，關於環境分化的詳細說明。↑

（譯1）zoon politikon，古希臘文，意指，人作為政治與社會的存在、在城邦的群體中的生命。↑

（譯2）animal sociale，拉丁文，意指，能進行交往的生物、社會性生物。↑

（譯3）animal sociale，拉丁文，意指，能進行交往的生物、社會性生物。↑

（譯4）pacta sunt servanda，拉丁文，意指，契約必須被遵守。↑

（譯5）義大利文，意指，人所意欲的必然性。↑

（譯6）拉丁文，意指，一種使人入睡的力量。↑

(譯7) *nómos ágraphos*, 希臘文, 意指, 未被書寫的法則。↑

(譯8) *philía*, 希臘文, 意指, 友誼。↑

(譯9) *res*, 拉丁文, 意指, 物、對象。↑

## 第七章 心理系統的個體性

### I

我們再回想迄今所涉及的理論配置的幾個特色，這將有助於處理本章的論題。我們處理的是社會系統，而非心理系統。這裡的出發點是，社會系統並非由諸心理系統組成的，遑論是由血肉之軀的人所組成。據此，心理系統是屬於社會系統的環境。心理系統是這個環境的一部份，對於社會系統的建立來說是有其特殊的相關重要性。我們在前一章時已經藉由相互滲透概念確認此道理。這種環境所具有的相關重要性是對於可能者之限制，但卻不會阻撓社會系統自主地，且在特有的基本運作的基礎上建立自己。在這些運作中所關乎的是溝通——而不是心理過程本身，即，不是關乎意識過程。

在社會學裡，個體論式（individualistisch）化約論的擁護者長期以來聲稱，能進入到社會生活的基本的、經驗上可掌握的基礎。》個體«（Individuum）作為經驗研究時的研究單元，常常而且大多是行得通的。所以，有人說，比起統計上的累加，對於諸個體的行為的觀察應該會更直接地了解社會秩序建立時的決定因素，更不用說那些大型理論。

吉森（Bernhard Giesen）極為客氣地給出評論說，》然而，這些論證只是部份地適切«（註1）。我更明確的表述是：基於一些可輕易辨識的理由來說，他們是錯誤的。觀察的素材雖然最後還是人類行為，但卻不是作為單一個別的行為。達倫道夫（Ralf Darendorf）早已看到這個問題，並以康德當作後盾，將此問題放入自由與必然的對立之中（註2）。這樣的作法確實過於誇大，而且也只能藉助於超驗理論的反思得以證成。我們以另一個命題來減弱這樣的對比程度，即，所關乎的是不同的

系統指涉，也就是關乎不同的系統—環境關係，因此也就關乎著不同的世界入口。每一個系統都有它自己的»內在的無盡性«（innere Unendlichkeit）。沒有一個系統的總體性（Totalität）以及它進行選取時的基礎是可被觀察的。所以，基本上人們若認為，諸個體比起社會系統是較能被觀察的，或至少是能較直接地被觀察，那就錯了。一位觀察者將某行為歸因到個體，而非系統時，這是他的決定。這一決定並不是要表達出人的個體性（Individualität）具有本體論上的優先地位，而只是表達出這位觀察者在觀察時的自我指涉系統的結構，在某些情況下甚至表達出對於個體的一些個別偏好，但是，這些以政治、意識型態及道德的方式所主張的偏好不應投射到所觀察的對象上（註3）。

任何一種個體論式的化約論始終被反駁說，這樣的個體論作為化約論，是無法勝任社會系統»茁生的«諸特性。我們額外再提一反對意見，即，這裡從來不是關乎化約論，反而，所關乎的是一種與心理系統（被極度縮短）的關係化（而不是與社會系統的關係化）。如果人們直接了當地將心理系統標示為個體，也就是說，將它視為已有明確的特性者，且，如果人們將它解釋為»不可分割的«，那麼，這一事態就被錯置了。另一方面，對此的批判的論點給人的印象常常似乎是，人們拒絕或誤解了某個重要的事態。因此，我們在說明社會系統理論時，額外補上一章關於個體性，雖然這個論題對於系統理論來說較是邊緣的角色。

社會系統並非由諸個體組成，也無法由身體的或心理的過程製造出來。這一看法當然並非在說，在社會系統的世界裡不存在著諸個體。相反地，一個關於自我指涉式自我生產的社會系統的理論正是要激起人們去追問心理系統的自我指涉式自我生產，並隨之追問，心理系統如何能在每一瞬間佈置它的自我再生產，也就是它的»意識生命«之»流動«，致

使它的封閉性能與諸社會系統的某個環境相容。

## II

理論發展的可能性之一始終在於，解釋與傳統的關係的連續性與不連續性。在個體及個體性這些標題之下，一個長久的且重要的歷史已經擴大開來，我們在此只是非常簡短地，而且只為了解釋以下所談的基本運作而概略說明。

中世紀後期曾追問，一個個體的個體性究竟為何。這導致的諸多後果，可讓我們即刻接上討論（註4）。顯然地，當時關乎的並不是某一額外加上的特質，也不是由外在所分配的某一規定。反而，這樣的個體必須被理解為它能對自己進行個體化，因此個體形成一事同時也能造成與他人的差異。在長久的概念史討論之後，蘇亞雷斯（註5）（Francisco Suárez）就以自我指涉規定了個體性：»modus substantialis, qui simplex est et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto«（譯1）。所有其它的規定都是無效的。

但是，個體這個概念一直到18世紀時依舊是一個物概念，被當成是與複雜的、因此是可拆解的單元相對立的概念。這個字的歷史的原初意義支配著概念。過去，所有不可分割者皆可被標示為個體；個人

（Person）作為理性的本質是不可分割者，只是一個特殊個案。靈魂的個體性同時就是它的不可毀壞性，即，保證了生命的永恆性，並且，人們藉此才能想像，一個人必須在末日審判時為他自己負責。在這樣的觀念基礎上，人們曾經可以為宗教與道德佈道，因為兩者始終一再試著鼓舞人去抵抗他的直接利益。

此外，一個仍是以等級分化的社會曾經是搭配著一種展示品版本的個體主義，搭配著英雄及惡人。社會只要指出標記的方向，並將之關連到一般性的存在之品質級別，就足夠了。這樣的自我指引曾是為了讓人不斷改善自己，而不是為了與別人有所不同。自我指引是往上流動的——或者就是往下流動。

藉著上述的情況，當時的社會同時也預先決定了，基於人的個體性這一核心事態，是不能出現歷史變遷的。這一道理便是愛德華·揚（註6）（Edward Young），一位確實非遵循傳統的作者，於1759年所說出的話：»我想，人的靈魂，在經過所有的階段之後，皆是平等的«。全新的、百年來流行的有關持續不安及欲望的、利益與愉悅的、激情與自愛（Selbstliebe）（註7）的人類學，首先都在個體性這一具有保障作用的概念——流過。到了先驗哲學才徹底地禁止將物概念應用在真正能使吾人成為人的事情之上，即，自我指涉的、為自己設立法則的意識。可以說，至此，人就必須親自認清，他自己是否終將一死。

人們曾對於特殊者（das Besondere）與一般者（das Allgemeine）的關係，討論了十年之久，而且特別是在德語世界裡進行。這樣的情況已為上述的轉變預先鋪路。曾經部份地在美學，部份地在認識理論，部份地在人類學之中進行的討論，都在追問，一般有效者如何能在具體—特殊者之中完成（註8）。在此，人們的出發點曾是一個不斷升高的規定性之連續體，一般者是其中的一端，是作為一或多或少未被規定者，而具體物處在另一端，是作為當時的特殊者。這樣一來，人們藉著添加額外的諸規定，便能從人，這位一般者，最終走到具體的個體。此一思想圖式曾經相容於層級化，因為人們在一般人類的平等（有別於動物與天使）以及在具體化的諸層次上，同時表達出等級差異、民族性等等。諸



個體在這樣的關連中因此曾被想成具體的個人，因此也被想成世界建造時的真實基礎，不過，在建造世界時所依靠的秩序卻是更為一般的種屬關連。

當此思想高樓不再能緊靠著等級秩序的建造時，便會因為惱人的追問而瓦解，即，人們追問，什麼是可以在特殊者那兒被掌握為一般者。狹義來說，我們可以跳過先驗理論；隨著個體返回到理論之中，以及先驗論再度人類學化，這些關係如今倒反過來：現在，正是個體性作為一般者，因為每個人毫無例外地皆有個體性。當然，從新人文主義的思想家一直到黑格爾及馬克思，是無法滿意人們給出這樣的提示，即，每個人都是一個個體；但是，他們的出發點以及所面對的問題卻是，這樣一個單純是數量上的一般性，這樣一個單純是整全性（Allheit）可以如何地填滿內容（註9）。現在，關鍵就在於，個體如何在其自身之內實現一般者、人性、世界。對洪堡（Wilhelm von Humboldt）來說，這是一件陶養（Bildung）的事（註10），就算是對黑格爾來說，仍是如此。

人們在19世紀花了不少心力，賦予個體以權利，但也將他約束在某些限制之內。理論上來說，這些嘗試並不是非常成功。在過去稱之為意識型態的全社會自我描述的層次上，這些嘗試從19世紀的二〇年代起就引發了「個體主義」與「社會主義」（再晚一些則是：「集體主義」（Kollektivismus））之間的爭論，但這些爭論都陷在單純的對立之中。在這個時期裡，個體本身始終未被注意到，他當然不必一定要是「個人主義者」。現在，一般者若只能被提供出來當作意識型態，那麼，這就沒有機會為全社會取得個體。一般者曾被要求，要在特殊者之中實現為自我實現（Selbstverwirklichung），但是，這樣一個綱要正是無法透過心理系統及社會系統的實在而被促成。

社會學在一開始的時候預先面臨的問題是，對其它的科學，尤其是心理學，宣稱自己的獨立地位，因此首先必須努力克服個體主義與集體主義之間的對立。社會學當時無法完全地站在其中一方的立場，例如，無法毫不考慮地接受功利主義的立場，或是接受全體主義式（經驗上無可再瓦解的）整體性（Ganzheit）這個概念。社會學的貢獻曾經在於嘗試著調合個體論及集體論的立場，並藉此躲開政治意識型態的爭論。這時最重要的推動力是：不再根據利益對立的類型理解個體與全社會的關係——這是一個理論轉變，能讓人們接上一個研究的綱要，它能夠同時發生的更多個體性與更多連帶性（Solidarität）、更多自由與更強國家性（Staatlichkeit）的升高（或是，兩者皆更加地下降），找出諸特殊的條件。這樣一個理論位置隨著涂爾幹的《社會分工論》（1893年）而固定下來，但這一研究綱要一直未能貫徹完成。此綱要尚無法回答，「個體」究竟是何物，以及，如何在持續改變著的全社會條件下使自身得以可能。

較早先時，對此的研究是以某一後續的結果為取向：個體與全社會的差異被轉移到個體之內，當成是個人的與社會的同一性兩者的差異。人們就是因此而引用米德（George H.Mead）的說法。但，就算不談米德，人們也都接受，個體性不能被視為純粹是個體特有的成就，所以也不是單純地對他自己的反思（註11）。但，人們藉此只是在個體的內在重複了「雙邊」（Zweier）這個典範，而不去解釋，這麼一來應該處理哪些問題。個體當然不能一直停留在「既是一又是」。一般者被重構為社會者，世界因另一個人而既予。這是具有啟發的優勢，但是對於「我」與一般者的關係的追問，以及對於「我」成為一般者的追問，皆未能被往下深究。

哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）也面臨著這個問題：他雖然以理論條款的形式做足了事先預防，以便使一個為了相互理解而參與溝通的個體，能夠在沒有任何強制之下檢驗，他是否能夠承認某些理由是具有普遍約束力。但，他會這麼做嗎？而且，若Alter不這麼做的話，那麼，Ego仍應該接受原本他認為Alter必須接受的事嗎？或，換個方式來問：誰應該先冒險，加入這個一般者——就像先對自己裁減軍備？如果這件事要留給每個人自己決定，那麼，某個人會苛求自己先開始這樣的一般者的生活（註12）？

在社會一般化了的，但也因此去個體化的個人，同一性的上述主流理論範式裡，派深思的一般行動系統的理論是尤其值得注意的例外。這裡，我們第一眼看到的是，他清楚地分開個人系統與社會系統。兩者各有其道理，也就是說，基於當時另一方的功能，兩者皆是一般的行動系統的次系統。如果派深思能追問，在特殊個體中的一般者究竟是什麼，那麼，他或許能回答：一般者的貢獻就在於使行動真正地茁生。行動茁生當然就需要一個理論解釋，而且，茁生一事會回頭作用在每個系統之中，包括心理系統之中，作為一般者的事物。派深思理論體系的複雜性的特點就是，雙重答案在此是可能的。一方面，行動茁生時所需要的整體已表現在四個功能圖式。因此，心理系統自身為了能協助行動茁生（或至少：為了能將其貢獻予以體系化），必須實現此四個功能。此外，取向於諸基本價值一事被安置成這個圖式裡的特別功能，即，作為潛在模式之維持（latent pattern maintenance）的功能。這個功能在階序上是高於其它的功能。傳統的整體性之神秘論，至少黑格爾那兒的國家應該被安置於此。對於派深思的系統開放性來說，關鍵在於：這始終只是系統建立時的諸多貢獻之一，且，四個功能圖式在任何次系統之中得

注意，所有的其它功能在系統內部以及在系統對外的關係中皆能適當地有所發揮。對於功能的這樣一個要求，派深思談到了相互滲透。不過，從文化的及社會的角度來說，相互滲透對於個體性來說，都不是構成性的。反而，相互滲透只是系統分化的後續現象，而且，心理系統的系統性之最後保證（我們可以這麼說：心理系統的個體性嗎？）是以下這個命題：行動這個概念（！）的諸特性是無法以其它任何方式被實現的。

上述的理論似乎完全放棄自我指涉的要素，因為先前這個要素還一直主導著議題的方向（註13）。在構築理論時，這個理論是取向於一些主要差異，以建構四個功能表格，並藉此取代自我指涉的要素。這也是此理論的特殊現代性：它不是從統一，而從差異開始。但，它要付出的代價是自己供認，所關乎的只是行動的概念；它只是在某位觀察者的視角下被表述出來；它只能是一個分析性理論。所以，它無法掌握，在這些系統的黑盒子裡發生了什麼事，而且，人們因此也無法回答，在什麼意義下以及在哪些限制下，個體對他自己本身來說是個體。

上述極為簡短的關於個體性理論的略述可以得出一個結果：若人們堅持自我指涉這個要素，所面臨的問題是，必須說明，自我指涉在哪些限制下構成了個體性。在過去的傳統裡，這個追問曾伴隨著以下的問題，即，可接受的個體性有何條件，一般者在個別的生活中如何實現，與整體的關連為何。如今，這個追問幾乎無法藉著這個形式而再度復出（註14）。相反地，若人們放棄自我指涉這個要素，就會被放回到某一觀察者的立場。這樣的觀察者無法對於他自己的個體性提出解釋，因此也無法說明，為何他自己有能力進行觀察。問題是，這些可能性是否因此已耗盡了。

### III

在自我生產系統的理論中，人們可以尋到重新掌握心理系統個體性問題的起點。人們是否以及如何地從那些已知的，關於自我指涉的意識的哲學難題中走出，必須在稍後予以檢驗。對以下所說的，尤其重要的是，我們必須謹慎地區別社會系統的自我生產與心理系統的自我生產（註15）（雖然兩者皆在意義性自我指涉的基礎上運作著），並且，我們不能只致力於重新為個體主義式的化約論提供理據（註16）。反而，系統的封閉—自我指涉的再生產，這個基本概念可以直接應用在心理系統；也就是，這個系統是以意識再生產出意識，且是為了它自己本身，因此，意識是無法由外界維持著，意識也無法被送至外界。我們不應將「意識」理解為具本質的現存者（語言一直誤導我們如此思考），反而，它純粹只是心理系統的特殊運作模態。

從系統的環境情況來看，毫無疑問地，心理系統是自我生產系統——而且它不是立基於生命，而是意識。它只有在自己特有的諸運作的脈絡中才使用著意識，相對地，所有的環境接觸（包括與自己身體的接觸）則是由神經系統促成的，也就是說，必須利用其它的實在層次。神經系統也一樣是封閉系統，也因此，藉著意識而運作的心理系統必定只能在由它自己所構成的諸元素上建立自己（註17）。不論人們想如何地標示意識的基本單元（我們捨去理念與感受這個區別，而只談想像（註18）（*Vorstellung*）），只有對這些元素的安排才能生產出新的元素。為了能想像，就必須要有想像。人們雖然可以人為地停住這個以想像再造想像的持續過程——但這只會讓一個特有的，指向外界的時間意識出現，它以某一方式期待著，想像的再生產將再度啟動，並藉著虛擬的注意力而為此備妥可能性。



心理系統的自我生產是立基於意識。胡塞爾曾為此預先草擬了理論方向，這對我們來說是重要的，而且，也值得我們暫時停留，以便估量自己的理論與先驗現象學的相近及相遠離之處。兩者一致之處尤其在於對意識時間性（Zeitlichkeit）的見解——不只是：對於時間的依賴！——也就是在於此命題：意識在現在當下藉由其所有的滯留（Retention）與前攝（Protention）持續地運作著，並且無法取得持存。意識必須在往前進行時維持並取代自己（德希達（Jacques Derrida）後來將此稱為延異（différance））。然而，在邏輯研究中已確定的發展方向將所有的後續影響的分析放入一個先驗理論的形式之中。這些研究方向涉及到意識與溝通（即，心理系統與社會系統）的關係如何被規定（註19）。

胡塞爾從個別意識出發，嚴格地將溝通當成意識的諸多可能的一個運作。這就將意識概念推到一個理論上的優先位置。意識可以賦予溝通以表達價值及意涵；但，若人們要知道，這是如何可能的，以及，這所指為何，首先必須分析意識，並將它本身當作「孤獨的精神生活」。這裡，人們就遇上自我指涉的問題，也就是，在那個時代的科學思想中不接受結構具有「經驗事物」的性質。因此，在這關連下，意識的自我持續不被看成經驗的實在。理論的這個功能位置就由觀念性（Idealität）概念取而代之。這個概念明白地保證了必然的想像可重複性

（Wiederholbarkeit），也就是保證先驗「生活」能不斷填補豐富的内容。這樣一來，現象學就被設計成一門嚴格的科學。它整理出這些觀念性，以便描繪出，豐富的意義才使得意識有可能獲得先驗的生活。「生活」在此其實就是我們稱之為自我生產者的譬喻。經驗的 / 先驗的，這組致命的差異正是割開了意識自我生產的統一。只要人們認為，意識是某一自我生產系統的唯一情況，這個差異就能撐下去。但，如果有機生命與社



會系統中的溝通加入的話，整個理論就必須轉向眾多系統指涉；也因此，賦予它們之中的某一系統指涉以優位，將之視為先驗主體，這樣的作法已無意義了。如此一來，我們可以在分析意識時拿掉「經驗的 / 先驗的」這組差異，因為它對現象所做出的雙重化是沒有必要的。

不過，現在我們回到關於心理的自我生產系統的理論。以這一構想為出發點的話，個體性無非就是這個自我指涉式再生產的循環封閉性（註20）。在反省中（反省本身是其中一個意識過程，只偶而地被實現出來），封閉性呈現為「意識以自己為前提」一事。意識只有經由知道自己為何，才能知道自己為何。但，首先，而且是在所有的反省之前，便始終已存在著基本運作層次上的自我指涉，在此層次上，想像生產著下一個想像，而且，只有藉著如此作為，想像才是一個想像。基本運作這個層次早就已經決定了，意識是無法知道他所不知道的，無法看到他所看不到的，無法意指他所不意指的——而且，在環境中並不存在著這樣一種否定性的對應者。因此，對意識來說，實在從未是既予的，反而只有透過諸意識運作對自己的控制才得以出現（註21）。

類似上述的道理既適用於反省，也適用於心理系統的目的之追隨一事。目的設定一事也只能在意識之中出現，並且以他的自我生產為前提。目的是為特定的序列設定終點；但，只有當這一終點不是意識的自我持續的終點時，這件事才有可能；而且，當目的之抵達愈是需要一偶連的、任意的組合方式時，此一道理愈是正確。因此，意識無法對他自己的自我生產設下目的，因為，若這麼做的話，就是結束自我生產（註22）。這一循環的封閉性裡貯存著所有被規定者，它們皆一併實行了封閉性。我們將此封閉性稱為個體性，因為它如同所有的自我生產，是不可分割的。此封閉性可以被摧毀，可以中斷，但無法被修改。如果意識

真的要持續下去，而且只要是持續下去，封閉性就是固執的且是必要的。但，作為意識的運行條件，封閉性額外至少要求兩件事：差異與限定（Limitation）。銜接上來的諸想像必須能與瞬間佔住意識的事物區別開來；而且，諸想像必須處在某一有限的劇目裡隨時備用，因為，如果瞬間所有一切都是可能的且都具有相同程度的或然性時，就不可能有一個可辨識的銜接進程。

透過差異與限定，意識強使自己一併顧及環境。他必須在他的那片與環境摩擦的表面上製造訊息。這些訊息首先即便不是強使意識進行想像，也會引發想像。意識的封閉性強使開放性出現。在此，開放性並不直接是指意識可被環境影響，像是在較早的心理學所說的，意識除了理念之外，彷彿還存在著與環境相關的直接感知。這種看法是不相容於封閉性的。反而，意識依賴差異與限定一事，只是在指，意識感到自己必須在某一環境中經歷著考驗，並且能對此有所想像。例如，意識會實踐並熟捻自己本身這個系統與環境之間的差異，並可藉由這個差異將想像處理成訊息。

意識的自我生產因此是心理系統個體性的實際基礎。它處在所有的社會系統之外——這應不妨礙我們承認，它的自我再生產只能在某一社會的環境中才有希望成功。不過，自我生產（也包括作為意識的自我生產）是盲目的，也就是著迷於下一個、預示著自己即將到來的想像。它可以轉而注意自己，但也只能藉著在瞬間想像自己。然而，個體性這個議題並未因此而結束。在概念上，自我生產理論將自我生產的實行與觀察或描述區別開來。自我生產系統可以被其它的系統，也可以被自己本身觀察及描述；觀察或描述無非是指，在限定性這個條件下關連到某一差異，也就是，在一個其它者也是可能的區別領域中關連到差異（註

23)。

我們反對目前流行的，但未深思的意見，而必須明白地強調，對心理系統的觀察並不必然意謂著是對其意識進行觀察（註24）。製造出這個關連的諸觀察，通常被標示為「理解」，並且，取向於「被意識 / 未被意識」這一差異的理解是一個特別少見的，特別地有條件的，特別地依賴於理論的情況。

如果個別的系統能組織起差異及限定的話，就能觀察及描述自己。它能將其自我生產的這些前提一併納入想像之中。個別的想像的（當然是最小的）容量是足以一併地看到某一其它者。個體可以將自己描述為巴伐利亞人，並且知道，他因此就不可能是普魯士人。現在要問的是，一個個體是否也能將自己描述為個體。果真可以的話，個體將藉此使用他自己的個體性（Individualität）以作為自我描述的公式，並在此描述中只確認，他再生產自己以成為個體，並因此為自己劃出界限，有別於環境。如果這裡所說的道理只是確認了，一定會進行下去的事只能藉助於一直進行著的意識的自我生產，才得以使自我生產持續不斷，那麼，這樣一個自我描述有何益處？為了保有對於這樣的自我描述的意義，個體不是必須像是在交換中接受自己是作為某個「一般者」嗎？個體即便不是馬上為人性這個概念本身賦予一個最大可能的內容，也必會希望自己比起單純地實行自我生產時有更豐富的內容？另外，總會持續進行下去的意識再生產，為何應該在觀察與描述的過程中再度地被複製呢？

有可能是某些社會條件為上述問題給出動因嗎？

這一提問將我們帶到「社會同一性」的問題，也就是心理系統在自我描述時的社會構成的問題。在「自我生產 / 自我觀察及描述」這一區別

下，我們已找到一個工具說明此問題。現在關乎的不是去問，心理系統的意識在演化中出現及維持自身時，是否以及如何地以全社會為前提。不論環境如何給予條件限制，自我生產的個體性始終是一封閉的系統。另一個提問是，一個系統需要哪些社會的激發，以便能觀察及描述自己。自我生產要不就發生，要不就不發生——就像生物系統要不就是有生命，要不就沒有生命。相反地，自我描述是一個過程，可以闡明及修正它自己，並為此而發展出系統可藉以有意識地運作的語意。只有為此，個體才可以且必須應用公式、區別、標示，以獲取社會的共鳴或者被拒絕。這裡的一個提問是，是否以及在哪些全社會的條件下，個體可以堅持或被強加個體性，以之作為自我描述？

我們也許藉著上述提問可以再次地進入個體 / 個體性 / 個體主義這些語意的發展歷史之中。這裡的假設是，概念史反映出一個過程，在其中的個體逐漸地有可能將其個體性當作自我描述的基礎。為此，英雄主義應該是人們首次嘗試——不過這樣的作法只適合少數人，而且會使許多人氣餒。隨後出現的是對天生英明者的崇拜，不再只是基於較高或較低的圓滿程度來區別諸個體的作品及意見，而是額外地考慮到因個體性而產生不同的執行方式以及新奇性，並且還在社會中透過品味（Geschmack）回過頭來保障這些不同（註25）。在人那兒，›homme universel‹（譯2）以及往一般者的取向應該是一個轉化階段：將一切納入，這件事在此變得可能，但仍必須受制於文化的條件化，因為個體最終是透過此條件化而融入一般者。據此，諸個體嘗試著去符合人們苛求的個體性，便在此被逼上偏離之路：藉著某種惡的方法，藉著打擊常態性，藉著前衛主義、革命，藉著對所有已建立的事物所進行的必然批判，以及藉著這一類仿效而來的自我風格化，諸個體指認出自己的自我

生產。然而，這些作法現在甚至變成可複製的姿態，也變得不再適合作為一個公式，使個體自我描述為個體。此處所言的道理，對於所有在今日看來仍是可能的作法來說，依舊適用，甚至且正是對意義喪失

（Sinnverlust）這樣齊聲而乏味的歌唱來說，是適用的。這一歷史難道證實了，個體的上揚曾是一種敗壞，且，個體被要求將自己描述為個體這件事將導致無意義？或者，我們是否只是因為受到高度價值性的文化命令的遮蔽，而無法正確地看到，若心理系統與社會系統之間的深度分化已經使個體只能應用他的個體性來進行自我描述的話，他能想到哪些形式？

## IV

單一的心理系統在某個形式之中經歷著環境的偶連性時，我們可以完全一般的方式將此形式標示為期望。因此，關乎的是同一個形式，它也被用來建立社會結構。在一個情況下，它被建立成意識，在另一情況下則被建立為溝通。為此，我們必須廣義地掌握期望概念，以便能擴及到心理及社會層次的應用，以及兩者之間的依賴情況。首先，我們尚不回答，是否所有的期望皆依賴諸歷史條件，因為正是這些條件改變著心理的期望建立與社會的期望建立之間的關連。在心理系統這邊，我們將期望定義為一個取向形式，系統藉著此形式，可以試探環境在與系統自身的關係上所具有的偶連性，並且，在自我生產式再生產的過程中將此偶連性當成自己的不確定性。期待在意識進行時建立起一幕幕可結束的插曲。就如上所說明的（註26），只有確定自我生產式再生產會繼續往下運行時，期望才有可能。期望也一併讓新元素浮現上來，因此是自我生產的過程的一個要素，同時，期望被貯存在此過程之中，因而始終有可能跳到完全不同的主結構。在全心投入諸具體的意義結構時，意識一直



是保持著警覺，從未完全任由某一意義擺佈；可以說，它尚能一併地觀察意義實行的輪廓（詹姆斯（William James曾稱此為「意識邊緣」（譯3）（fringe）））。

一個期望會藉著某個其本身是可被經驗的差異，來探測不確定的區域：期望是可被實現或者是讓人失望，而且，這並不單單取決於它本身。

無可規定的環境是根本無法在純粹自我生產的封閉性運作中出現。這樣的環境會被放入一個形式，以便能以某種方式呈現自己，使系統能夠理解它並能在運作上應用它，因為系統會投射並記下所期望的事物是否出現。

建立期望是一種原始的技術。人們幾乎不需要任何條件就能進行。它不必預設，人們知道（或甚至：人們能夠描述）眼前這個人是誰，也不必預設，這個人要能熟悉環境。人們可以設定一個期望，而不必對世界有所認識——就像走向幸運。必要的只是，期望要能在自我生產中被應用，也就是說，期望要能預先對通往後續諸想像的入口予以充份結構化。這樣一來，期望便讓人們將後果體驗為期望實現或期望落空，並且，這又再次預先結構化了接下來諸行為可能性的劇目。在有意識的、因社會的諸經驗而變得豐富的生活實踐之後不久，完全任意的期望便不復存在。當一個想像往下一個想像前進時，常態的先後演替發生著，人們也因此不再想及完全稀奇古怪的事物。人們必定取向於自己的意識史，不論這一歷史曾如何獨特地發生過；正是現下發生的體驗所具有的規定性確保了，任意發生的期望是沒有機會與此體驗形成差異的。對此，社會備妥了一些標準化的類型，並讓人們在一種粗略的取向上遵守



著這些類型。

諸期望可以被濃縮為諸要求（Anspruch）。當自我約束被強化，以及受到波及的程度被增強時，要求就會出現。人們會藉著期望實現／期望落空這一差異來進行強化，並使強化的後果變得不確定。這也幾乎不需任何前提就得以可能，當然，這所產生的風險也相應地提高。據此，人們對於期望實現或落空的內在適應過程，變得更複雜，而且，在心理系統中呈現為感覺（Gefühl）（註27）。在從期望過渡到要求時，感覺形成這件事的機會與危險將會升高，反之同理，當人們退回到單純的期望後，感覺也就隨之消失。感覺形成與否的界限是流動的，且在過程中是可挪移的；所關乎的較是一個面向，它隨著被繫在一起的諸內部互賴的多寡，而取得期望的性質或是要求的性質。

期望與要求兩者的區別使我們有可能去追問一個問題，即，當個別地建立起來的諸要求愈來愈被正當化，而且是在社會的層次上被正當化時，在心理層次上發生了什麼；而且，當社會秩序最後甚至鼓勵個體去捍衛自己的個體性，將個體性當作要求：要求得到承認，以及要求人們支持吾人正有興趣想做的事。在今天，吾人有»新的權利，成為吾人所喜愛的樣子«（註28），這件事相當大的程度上看來已是理所當然。但是，一個個體可以建立起對其個體性的要求——可以說是，要求特權：tel est mon plaisir（註29）（譯4），這件事是如何可能的，又是如何出現的。

我們的出發點首先是，諸要求必須由功績（Verdienst）補充，否則，兩者無法完全抵消，社會的相互理解也將不可能。這當然只是社會的，非心理的要求。或，換個方式來說：若個體提出一些要求，將功績

考慮進來時，就不會遇上困難。因此，我們可以從Verdienst（譯5）、mérite（譯6）、merit（譯7）這些語意看出要求一事的狀況。層級化社會便已經在操弄這一關係，從較高階層所提出的諸要求推導出它們應有的功績，而且，人們認為功績就在於，在較高的階層中實踐著相應的良善（尊貴）生活。但，當這樣的關係不再呈現為必然時，以及，當尊貴與低賤這組差異不再意謂著一個能指向功績的差異時，要求與功績兩者間的平衡便無法在整個社會的層次上被重新製造出來。在一定範圍裡，貨幣機制上場代勞，讓功績得以可能轉換成（全然另一種類型的）要求。功績與要求就在收入這件事上得到綜合。同時，社會也因此愈來愈能接受，以吾人特有的願望、想像、目的、旨趣為依據而提出諸要求。人們依照自己想要的樣子來蓋自己的房子。隨著要求的正當性（也就是：排除所有溝通上的阻撓）奠立在「自我實現」（Selbstverwirklichung），全社會系統呼應著個體在社會結構上的外在者立場，亦即，呼應著以下的情況：再也沒有一個全社會的次系統能夠接受他的一切要求及功績。

但是，上述的一切對個體來說意謂著什麼？我們說過，期望組織了個體的自我生產式存在的一幕幕插曲，要求則是將這些插曲重新整合到心理系統。由此產生的結果之一是，諸要求若無法被熟練處理的話，個體會發現自己更強地受困於自己的感覺。由此來看，現代社會受到情緒的危害，是高過一般人所想到的程度。另一個結果是，個體被引發去談論他自己本身以及問題。如果人們接受，個體不只是可以將其要求建立在功績之上，還可以且尤其可以建立在他自己身上，那麼，他必須製作出一些自我描述。意識中盲目進行的自我生產並不足以擔任此任務。此一自我生產必須能「被指認為諸陳述的關連點」，也就是，能被處理成與他人有別的差異。不過，這只有一併地執行心理系統之中的自我生產

時，才有可能發生——即，要作為可被結束的及可被超越的插曲，並且是具有邊緣模糊性，是可警示的，是可轉移注意力的等等。個體會迫使自己進行反省及自我呈現（*Selbstdarstellung*）（這樣的呈現從未是與實際相符的）（譯8）。個體因此陷入困難之中，想找尋協助，並額外地要求別人以充份理解的方式，即便不是以治療的方式來處理他的諸要求。個體在為諸要求奠定理由時所提出的最後之求助要求是如此地荒謬，以致他有可能被別人拒絕，但也同樣有可能被別人承認。在艾略特（T.S.Eliot）的劇作《雞尾酒會》中的醫生認為，這個最後的要求是適當的，其理由是，對於女病人所提出的治療要求來說，這樣的病所涉及的範圍太過於一般性。有別於弗洛伊德的昇華心理學，這個被抑制的一般者並未在獲得改善之後返回意識，反而，更加惡化：成為疾病。

陷入這樣的情況之後，個體可以選擇一個解套方式，將全社會，而非他自己本身，解釋為有病的。為此所準備的劇目，可以從無政府主義、恐怖主義，再到順從的作法——從要求可任意作為，一直到要求不再被強迫面對任何要求。毫無疑問的，這是被推到極端的文學版，而非真實生活版。真實的個體是靠著製作出複製本（有時是靠著複製一些極端模式）。個體是作為（司湯達（*Stendhal*）所言的）*homme-copie*（譯9）而活著。對此的抗議，就如同對統治的抗議一樣，是徒勞無功的（註30）。在社會系統的脈絡下，以及從科學、藝術及技術的社會創新的觀點來看，可能會出現不同的評斷，但，諸心理系統只能個別地複製，而且，沒有人能否認福樓拜小說的女主角，愛瑪·包法利（*Emma Bovary*）的個體性。對新穎事物感到興趣，即那種*»vero nuovo e meraviglioso dilettevole«*（註31）（譯10），是與一個社會所重視的差異有關，且，這一差異是起因於全社會系統的複雜性的短暫化（註32）。這樣的情況並沒有

直接的（或，最多只能是一個被製作成複製的）心理學功能。

## V

在前面分析的基礎上，我們現在回到以下的問題，即，在構成諸個別的心理系統時，社會系統有哪些重要貢獻。首先，無可置疑的是，心理系統與社會系統是沿著共同演化這條道路而出現的。這呈現在兩者共同使用意義一事，它們以意義來表達及化約（自己特有的及環境的）複雜性。同樣確定的是自我生產的差異：心理系統與社會系統各自進行再生產時的自我指涉封閉性是無法回溯到對方。兩者應用著不同的媒介以進行再生產：意識或溝通。只有在這樣的前提下，當時的再生產關連就被看成一持續進行著的發生，且此發生自身成為了統一。換句話說，不存在著一個自我生產的超級系統，將心理系統與社會系統整合為一個統一。意識是無法在溝通中出現，而且，溝通也無法在意識中出現。

上述一旦確立，我們才能有意義地追問，溝通是如何對意識的自我生產式再生產一併產生作用。所關乎的就是，以前一章來說，相互滲透。社會系統的複雜性是通過測試的，可被溝通操作的，然後才提供給心理系統使用。為了轉化複雜性這一工作，社會在演化中發展出一項成就，語言。心理過程不是語言過程，思考也絕不是「內在說話」（不論人們如何一再地錯誤宣稱（註33））。因為這裡根本沒有「內在的收件者」。在意識系統裡並沒有「第二個我」（zweites Ich）、「自我」（Selbst），沒有與「主我」（I）對立的「客我」（me）。意識中也沒有一個額外的權責單位，會依照是否接受諸思考的角度來檢查所有以語言方式形塑的思考，並且，意識裡也不會有這樣一個權責單位能下決定去預測意識。所有這些說法都是理論的人工物，起因於人們將說話理解為（或類似的作法：

將反省理解為）有意圖的活動。確實存在著內在的諸自我描述，它們有助於簡化反省。每個人都識得自己的名字、生日、生平簡歷等等。但是，這些自我描述並不被當成alter Ego及溝通的收件者。記號被使用時並沒有以下這樣一個功能，即，為「自我」清楚地指出，「我」想告知這位「自我」什麼（註34）。若人們能不偏倚地注意到，當意識以語言的形式往接下來的想像移動時（例如：當我正在寫下這些字時），實際發生的一切不多也不少地被給定為一個想像到下一個想像的進程之語言式結構化。這使得，例如說，各自分離的諸想像有可能縮小到單一字詞的格式，也使想像得以可能有更多分岔及其它選項，另外也使想像有可能結束並且毋須過渡即可重新開始。語言將社會的複雜性轉移到心理的複雜性。不過，意識的進程從未等同於語言形式，也不等同於「應用」語言「規則」（就像在有生命的系統那兒的情況，自我生產就是結構了的進程的再生產，但絕不是單單應用結構而已）（註35）。當人們的思想在進行著各種猜測，在找尋可提供解釋的字詞，在經驗到無法以語言準確表達的窘境，在停留在對象上的目光總是往後延遲時，在一併聽到干擾聲音時，在沒有欲念而想放鬆或放任事情發生時，必須觀察自己，並馬上知道，比起語言的字詞意義的順序，當下有更多的事發生著，而且，字詞意義的順序是為了溝通而被分離出來。思想甚至必須一併地實行意識中無思想的自我持續，而且惟有如此，思想才能對意識證實它自己的存在。

但是，當語言形塑出來的諸想像一併地影響著，也一併地實行著意識的自我生產，但又不曾取而代之時，這意味著什麼？心理系統由此所獲得的，吾人可稱之為建立插曲的能力。系統可藉此分化諸運作並使之不連續。系統可以從某個語言思考的脈絡跳躍式地進到下一個脈絡之



中，同時又不中斷意識的自我再生產，也不妨礙接下來諸想像在意識中發展的可能性。心理系統可以為想像演替時所使用的差異，之前 / 之後，提供大量的及不斷變換的另類內容——像是在火車上閱讀報紙時，從一篇換到另一篇文章，不斷更換著選擇的界域，同時又向同車的人借打火機（而非向另外其他人借其它東西），並確認自己還未到達科隆，等等。我們也可以斯賓賽（Herbert Spencer）的演化心理學的一個概念表述這個道理：語言提高了「兩相符合的範圍」（註36），同時，是否以及在多大程度上這一可能性能被建立起來並供心理使用，很明顯地是取決於許多其它的條件（註37）。藉著上述這一切，自我生產式再生產關連持續進行時的統一，便能相容於變化著的結構的建立與改造。這些結構擁有及執行著自我生產的過程，也讓此過程暫時中止及不斷過渡，但又不使此過程曝露在終結的風險下。不說話時，還可以保持著緘默。不思考時，還可以繼續打盹。若沒有這些確定性，沒有人敢停留在一個字、一句話或一個思想上。

就上述看來，意識的語言式形塑是重要的，但社會系統也透過其它的、較不是中介的方式對心理系統起著作用。對此，我們特別想到期望及要求的實現或是失望，藉此，社會便可以引導著意識，雖然（且，正是因為）意識是為了定出方向而使用期望。透過這樣的方式，例如說，一種被意識到的判斷及感覺的確定性便能形成，甚至像品味能在其進行判斷的諸對象上及社會的共鳴上證明自身。這樣一來，人們就會一併地意識到，語言是不可能表達判斷的，並將這樣一種不可能性一併地當成獨特的優勢來享受（註38）。

立基於意識的心理系統之自我生產，這一構想若被當作基礎，我們就能輕易地進入一個迄今對社會學仍很困難（因此幾乎未被處理）的問



題領域，也就是感覺的世界（註39）。當意識的自我生產受到危害時，感覺便會出現，並侵入身體與意識。這可能有許多原因，例如來自外在的傷害，自我呈現不受信任，或是投入到新的方向而使意識感到驚訝，例如愛情。在任何一種情況下，感覺並不是再現環境中發生的事，而是心理系統對於內部問題狀況的內部適應（註40），更明確的說，這些內部問題狀況涉及到「持續地以系統的諸元素生產出諸元素」一事。感覺並非一定是偶然及自發地形成；人們或多或少會受那些根據感覺而來的反應所擺佈（註41）。感覺仍舊是不穩定的，因為它會隨著意識重新回到自我持續的軌道時慢慢減弱。易受擺佈性（Dispositionalität）與不穩定性，這兩者是社會在處理感覺出現一事時的重要的預先指示；但，感覺的這些特性並不是產生自某一社會功能，而是心理功能。

從功能來看，感覺可以比喻為免疫系統；它看來正是承擔著心理系統的免疫功能（註42）。基於正在浮現上來的諸問題，感覺是藉著不尋常的工具以確保自我生產能繼續運行——此處不是指有生命的系統，而是意識的自我生產——，並且為此而使用簡化了的差別對待的過程（註43），以允許系統作出決定時不必顧及後果。隨著意識對其自身的不同經驗，感覺會被提升或減弱，但這整個過程並未與環境有直接的接觸。

但，此處最重要的見解是：在所有的感覺中，所關乎的是一個本質上統一的、同類型的事件（註44）。這不只是起因於與身體性事件之間的被提高了的相互依賴，因為人們是在身體的性件上體驗到感覺一事（註45）；同時，這也起因於免疫功能，因為此功能正是為了保障自我生產免於無可預見的干擾，不會為每一種情況備妥一個特有的感覺。人們可以從生化領域中確認感覺的這種統一性；但，感覺不只是人們所詮釋的生物化學而已，感覺是心理系統基於它的運作的可持續性而給出的自我

詮釋。

據前所言，眾所周知的各種感覺的多樣性便是後來衍生的結果，而且是經由認知的及語言的詮釋才出現的；就如同心理系統的所有複雜性之建立，此多樣性也是受社會限制的。此道理因此正適用於一切可被稱為「感覺文化」者：適用於動因的簡化，以及適用於感覺形成的表達形式。這些對於感覺的重塑方式一方面有助於對感覺進行社會控制，但另一方面也受到本真性問題（Authentizität）的牽累。能說出自己處在痛苦之中的人，就已非完全處在他所要表達的那種情況之中。無可溝通性這類特殊的問題便由此出現——根本不是感覺一事無可溝通，而是感覺的真正性一事無可溝通——它們涉及到社會系統，但也對心理系統帶來負擔的作用。

## VI

這裡對於語言的及情緒的領域的極簡略思考，是針對著社會系統所具有的心理相關重要性（註46），並且能為我們提供一個出發點，以便研究心理承受的後果以及現代個體主義在反省時的負擔。這個問題確實不能簡單地視為個別的意識（複製的意願也同時地升高？）退出自己在 conscience collective（譯11）的參與部份，就好像所關乎的是在一個始終不變的可能性總量之內上下移動。而且，以雙重同一性，即個人的與社會的，這樣的學說當作基礎的作法，更無所助益——姑且不論個體不會以此方式給自己雙重的同一性，而且，應該也沒有一位觀察者能夠將這些同一性分離開來（註47）。較值得的作法是，回到斯賓賽的看法，並且，在始終既予的自我生產式的個體化的情況下，將「更高度複雜的相互對應」一事當成演化所致的心理效果的特性（註48）。這讓我們走向一

個假設，即，自我生產的結構化會對系統提出更高的要求，系統必須經受得起較高的偶連性與不穩定性，且，系統可以經驗到更多的相互依賴，並更有必要漠視環境，也因此，由「我」而來的選擇變得更加困難。

所以，難道我們現在必須跟隨反省哲學，並在經驗上期待，往特有的「我」——同一性這個方向所進行的反省變得更有可能是？若在經驗上提出這個問題，就必須精準地確認，所指為何。人們若將反省視為意識行為，並視同一性是意識行為的關聯物，那麼，這樣的理論會導致一種對「我」的過度指認。以系統理論的概念轉譯的話，我們可以使用自我觀察及自我描述這兩個概念。這時，造就個體性的自我生產始終被預設為一種運作，且，此運作也可以（但不只是）透過自我觀察與自我描述再生產出來。同時，自我簡化的必然性也被一併思考進來。我們也許可以使用羅森（Robert Rosen）的建議，並看到系統特有複雜性的原因就在於，系統會隨著互動（這裡是指：與一個能與系統互動著的環境進行互動）而製作出不同的自我描述（註49）。這麼一來，如果意識本身是運作的統一，並且就只能作為這樣一個統一的話，人們還必須將這些描述予以論題化並當作統一嗎？意識當下惟一的問題或許是，為想像的諸過渡發展出足夠的技巧（註50），並為衝突的情況備妥解決的可能性。

上述所無法掌握的，當然是意識自我生產的最重要問題：死亡問題。吾人可將自己的死亡想像成生命的死亡，而非意識的死亡（註51）。»La mort est une surprise que fait l'inconcevable au concevable«（註52）（譯12）。意識的所有元素都是為了意識的再生產，而且，它們的這種「尚有……等等」是無法被中止的，除非它們不再具有自我生產式再生產關連的特性。系統是不會生產出無未來可言的元素，也不會為整個

元素的序列設下終點，因為這樣一個終結元素不具有自我生產式元素的功能，也就是說，它無法作為一個單元，無法得到規定。意識本身無法真正地將自己視為可終結的，所以，它在相當大的程度上，經由社會的允許，只要將所有已知的內容抽離出去，就能獲得永恆的生存（註53）。意識所預定的一切結束，都是意識中某個插曲的結束，而且，人們過去也曾在此意義下將»在這塵世的生命«看成插曲。死亡不是目的。意識無法要求一個終點，而只能直接終止。所以，除了自我生產的統一之外，意識的總體性（Totalität）如果還有»第二個統一«的話，那只能是死亡這個無法被接受的統一，即，每次更替正在消失的意識時一併存在著的可能性：意識中止。

對死亡的諸想法，對意識來說雖然是不可及的（或者，某個意義來說，只有透過語言才是可及的），但仍是由社會形塑的。自18世紀之後，歷史上新類型的個體論是表現在整個社會對於死亡的特定立場（註54）。死亡被私人化，這樣的作法又使得人們再度要求，對於因公共利益所致的死亡，尤其是戰爭中的死亡，應賦予特別的意義（註55）。但同時，個體——僅僅是因為醫師保持沉默時背後的陰謀——也不再關注自己的死亡；就算這一作法無效，人們仍會強求個體，不要對於死亡一事進行溝通，因為這類的溝通嘗試會讓人感到尷尬，且得不到別人的共鳴。

以意識為基礎的自我生產的理論只是再次表述眾所周知的事態。這個理論假設了個體化與死亡語意之間有一個特有的倒反關係：一個心理系統愈是單一地理解自己並反省自己的自我生產，就愈無法設想在死亡之後自己仍繼續活著，也因此更無法設想意識的最後一瞬間。甚至溝通也無法幫忙克服這樣的無法設想者。溝通任由意識自己去解決此事。社會系統與心理系統的差異幾乎已極致地發揮著作用。社會系統無法保證

或甚至取走心理系統之內當下進行著的自我持續，或是隨之一併發生著的「時時皆會結束」這個可能性，或是特有的自我生產的正面或負面的統一。

---

（註1）Makrosoziologie: Eine evolutionstheoretische Einführung, Hamburg 1980, S.29。↑

（註2）請參閱Ralf Dahrendorf, Homo Sociologicus, 7. Aufl. Köln-Opladen 1968。↑

（註3）此外，這裡也能夠輕易地辨認出，奠基在超驗理論之上的個體性（而不是奠基於超驗理論上的理性之運行範疇）有著原則性的弱點。按照自身的理論，超驗理論者必須假定，自己是一個自由且因此無法被認識的個體，也就是作為一個不被他人看穿的理論者。↑

（註4）請參閱Johannes Assenmacher, Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik, Leipzig 1926。↑

（註5）Dispositiones Metaphysicae, Disp. VI, 14, zit. nach Opera Omnia Bd. I, Paris 1866, Nachdruck Hildesheim, S.185。↑

（註6）出自：Conjectures on Original Composition, in Edward Young, The Complete Works, London 1854, Nachdruck Hildesheim 1968, Bd. 2, S.547-586(554)。↑

（註7）更詳細的分析，請見Niklas Luhmann, Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoriotechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der



Gesellschaft,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.162-234。↑

（註8）吾人必須在一個自我解消的層級社會這樣的背景下，以社會學的方式詮釋此事。這樣的層級化社會雖然在品味與判斷的偏好上仍預設著階層屬性，將它當作確定性的基礎，但已經無法再給出具有說服力的判準。↑

對此以及往「特殊者之中的一般者」討論的過渡，請參閱Alfred Baeumler,Das Irrationalitätsproblem in derÄsthetik und Logik des 18.Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft(1923),2.Aufl.Darmstadt 1967。

（註9）這是馬克思因為法哲學原理一書第308節而對黑格爾進行批判時明白地拋出的問題。請見：Kritik des Hegelschen Staatsrechtes(§§261-313),in:Karl Marx/Friedrich Engels,Historisch-kritische Gesamtausgabe,Frankfurt 1927,Neudruck Glashütten Ts.1970,Bd.I,I,S.401-553(539 f.)。↑

（註10）»我們存在的最後一個任務：不論是在有生之年，或在這之後（請讀者在此注意：此段話未談到「不可毀壞性」(Indestrutibilität)），要以富有生機的行動之後所留下的蹤跡，來為我們人格中的人性概念注入一最為可能的偉大內容。只有藉著將我們的這個我連接到世界，並成為一個最普遍的、最蓬勃的與最自由的交互作用，才能完成此任務。«（Wilhelm von Humboldt,Theorie der Bildung des Menschen,Werke Bd.I,2.Aufl.,Darmstadt 1969,S.235 f.）。↑



（註11）例如參閱Emile Durkheim, *Leçons de sociologie: Physique des mœurs et du droit*, Paris 1950, S.68 ff.。↑

（註12）對哈伯瑪斯來說，認知的與動機的要素兩者在理由（Grund）這個概念上合而為一，因此從理論技術上來看，這個問題即便沒有解決，也得到緩解。他認為，人們如果無法對於諸理由表明肯定或否定的立場，就根本無法了解諸理由。（Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd.I, Frankfurt 1981, S.191）。但是，這樣一種立場的表態會迫使（除非要付出自身的不一致這樣的代價）人們必須有相應的行動取向。但是這在此角度下會排除個體性：因為吾人正是以認知和動機這組差異為取向，才獲得個體性。吾人也毋須被自己的理智所強迫，這件事正是吾人自由決定是否遵循理智的理由所在。否則可能所有的動機都會連結到世界這台大型機器。或者換個方式說：人們毋須藉由理智而與世界保持距離，人們藉由動機也可以與世界保持距離。↑

（註13）對此，也請比較Niklas Luhmann, Talcott Parsons: *Zur Zukunft eines Theorieprogramms*, *Zeitschrift für Soziologie* 9(1980), S.5-7(12 ff.)。↑

（註14）對此，請參閱Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin 1982。↑

（註15）這樣的區別就排除了那些視意識為社會學基礎概念的立場。在此只提供一個特別明顯的證據：»或許社會科學中，最重要的概念就是意識«(Arthur Brittan, *Meanings and Situations*, London 1973, S.11)。↑

（註16）在社會與心理這兩方面，Peter M.Hejl做了相反的決定，請

見Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme, Frankfurt 1982; ders., Die Theorie autopoietischer Systeme: Perspektiven für die soziologische Systemtheorie, Rechtstheorie 13(1982), S.45-88。↑

（註17）對此，請比較Gerhard Roth, Cognition as a Self-organizing System, in: Frank Benseler et al., Autopoiesis, Communication and Society: The Theory of Autopoietic System in the Social Sciences, Frankfurt 1980, S.45-52。↑

（註18）也許在此可以弗雷格（Gottlob Frege）為基礎，但接著必須（較是附帶地）放棄把想像規定為「內在圖象」。這裡關乎的應該是每一個元素，它被意識辨識為生產其他元素的運作性單元。↑

（註19）在此，我們連接到第4章，節III的闡述。↑

（註20）瑪圖拉納與瓦雷拉更強地根據自我維持這個命令來理解同樣的命題，即自我生產即個體性。請參閱德譯本著作，Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982, S.192。在任何情況下，兩人提出的理由是封閉性再生產這個事實，它可以被觀察為與環境之間的差異；因此，理由並不是某個規範或價值，它要求吾人如其所是地存在著並且一直如此地保持著。↑

（註21）對此請參閱Heinz von Foerster, On Constructing a Reality, in: Wolfgang F.E. Preiser (Hrsg.), Environmental Design Research Bd. II, Stroudsborg Pa. 1973, S.35 bis 46。↑

（註22）對此請參閱史萊馬赫（Friedrich D.E.Schleiermacher）對意識流和目的導向式的對話兩者之間的區別，Friedrich D.E.Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (Hrsg. Manfred Frank), Frankfurt 1977, S.178 f.: »在那裡，就像在河流之中，一種無所規定地從一個思想流向另一個思想，沒有任何必定的連接。在這兒，在一個封閉的談話中，是某一規定了的目的，一切都關連到它，一個思想必然地規定了另一個思想，而且，一旦目標達成了，這一序列便到終點。個別的，純粹心理的意識主導著第一個情況；被規定了的邁向某一目標之意識則主導著第二個情況«。不同於史萊馬赫，我們當然不只是將連續的思想流這一心理事物視為與自己內在的無盡性的關係，也不會視為當下部份者與全體者的關係，反而還視為系統透過自己再生產自己的循環封閉性，並因此視為貯存諸可結束的插曲的條件。↑

（註23）我們在此是否依瑪圖拉納之意論證，可能會引發質疑，尤其是自我生產執行時必然的短暫化、自我生產立基於事件並以之作為元素，這些看法已經超出瑪徒拉納所說的。我們把這個問題留給其他人研究，而且我們論證的理據並不是依靠著作者本人，而是依靠事態本身。

↑

（註24）關於對行動的觀察，也請見Charles K.Warriner, *The Emergence of Society*, Homewood Ill. 1970, S.24: »就如我曾定義的，對行動的觀察一事並不意謂著結構化的行動，而被指認的意義也非行動者現在心中所想的。我們或許希望做出如此的推論，但這樣的推論是與觀察有別的一個運作，而且與觀察過程的客觀性無關«。↑

（註25）一個典型的例子：Ludovico A.Muratori, *Della perfetta poesia*

italiana(1706),zit.nach der Ausgabe Mailand 1971。↑

（註26）（本書原文頁碼）第358頁。↑

（註27）我們在此並不將「感覺」視為無可定義的體驗品質（像是古典的三個組成部分，理性 / 意志 / 感覺），而是理解為心理系統對其內部的問題狀況的內部適應。我們無法進一步探討在此連接上的一些研究觀點。但是，以下的提示可能就足夠了，即，從這裡所提出的功能性的感覺概念，我們可以期望的是，當諸要求被化約為單純的諸期望時，感覺的品質就會逐漸消失；同樣地，當諸要求規律地被滿足或未被實現時，感覺的品質也會逐漸消失。這一道理只要看看關於愛情的文獻就能得到證實，而且這道理也顯現在感覺不穩定性這一古典主題之中。↑

（註28）這樣的說法請見Orrin E.Klapp,Collective Search for Identity,New York 1969,S.X.↑

（註29）此「任意性」的公式的起源應該值得研究。此公式應該是社會性質的起源，也就是說，此公式在過去首先是關連到一位alter Ego。»Si eis placuit«（譯註：拉丁文，意指，若您滿意），古羅馬的政務官藉由這種禮貌性的空話，向元老院求助。↑

（註30）此外，兩者幾乎同時（而且可能是在複製的過程中）得到提升。在Edward Young,Conjectures on Original Composition(1759),in ders.,The Complete Works,London 1854,Nachdruck Hildesheim 1968,Bd.2,S.547-586(561)。以及»L'Homme est nélibre,et par-tout il est dans les fers«在Jean-Jaques Rousseau,Du contrat social(1762),zit.nach OEuvres complètes Bd.III(éd.de la Pléiade),Paris 1964,S.347-470(351)這些作品中是

指，»若吾人源初地出生，死時怎麼變成相仿？«。↑

（註31）Muratori,a.a.O.,S.104。↑

（註32）請參閱Niklas Luhmann,Temporalisierung von Komplexität,Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.235-300。↑

（註33）在介紹式的，完全不再考慮這個問題的大綱層次上，僅舉一份文獻供參閱：Joel M.Charon,Symbolic Interactionism:An Introduction,an Interpretation,an Integration,Englewood Cliffs,N.J.1979,S.86 f.。在任何情況下，人們都應該避免，把這樣的觀點標示為「現象學」。胡塞爾自己已經基於仔細考量過的理由而拒絕了這樣的觀點，因為「內在談話」可能會要求使用符號，但本身在場的意識正好不依賴於此。請參閱Logische Untersuchungen II,I,§8,zit.nach der 3.Aufl.Halle 1922,S.35 ff.。這個論證對於超驗的意識生活（Bewußtseinsleben）有重要的意義（對此請參閱Jacques Derrida,Die Stimme und das Phänomen:Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls,dt.Übers.Frankfurt 1979,insb.S.96,101,113,125 ff.）這個論證拒絕了任何想結合胡塞爾與米德兩種傳統的嘗試。↑

（註34）這曾經特別是胡塞爾的論證。↑

（註35）我們不太需要再特別提醒，對於語言行動這個概念（瑟爾（John Searl））而言，反過來說才是對的。這個概念並不關連到心理系統，而是社會系統；它同樣標示了一個元素事件，但仍是在另外一個系統指涉之中。所以，意圖、意義和可再辨識性三者就混而合一。此概念

並不將它的事件性質歸功於個別意識的再生產，而是歸功於可理解的語言使用一事的再生產。[↑](#)

（註36）Herbert Spencer, Principles of Psychology Bd.I(1899), Neudruck Osnabrück 1966, S.300 ff.。[↑](#)

（註37）這又再度是語言能力問題的一部份，但也僅是一部份而已。對此，請見一般熟知的區別，限制型符碼（restricted code）與精緻型符碼（elaborated code），Basil Bernstein, Class, Codes and Control, 3 Bde., London 1971-75。[↑](#)

（註38）對此有許多17世紀和18世紀初的文獻——例如，它們的判斷是立基於一個挑釁的»je ne sais quoi«（譯註：»我不知那是什麼«）——，這樣的理由給人一個印象是，似乎以此方式又可以再次有理據說明，在某個幾乎消失的位置那兒，較高階層的成員具有自然優勢，相對於此，關於階層化的專業文獻（特別是法律文獻），則是強調整個系統的人工產物。[↑](#)

（註39）關於這個論題，我們簡單地再次給出典型的社會學說法：研究上的缺口！有可能還給出這樣的說法：非傳統的方法是有必要的。請參閱對此的諸多文獻之一，Norman K. Denzin, A Phenomenology of Emotion and Deviance, Zeitschrift für Soziologie 9(1980), S.251-261。事實上，這個事態躲過了社會學的直接探討。社會學充其量只能在社會系統中處理人們對感覺之溝通，對感覺之刺激，對感覺之觀察，對感覺之過程化，對感覺之冷卻等等，而不是研究感覺。對此的一個好的示範：Erving Goffman, On Cooling the Mark Out, Psychiatry 15(1952), S.451-463。

[↑](#)



（註40）藉由Karl H.Pribram, *Languages of the Brain*, Englewood Cliffs N.J.1971, S.208這篇文章的看法，也許我們可以再謹慎一些地表述：»這些內在的調整就被感覺為情緒«。我馬上會再回到這裡一併提及的神經生理學關連。[↑](#)

（註41）對於這個問題，請參閱Arlie Russell Hochschild, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structures*, *American Journal of Sociology* 85(1979), S.551-575。[↑](#)

（註42）抱歉，我必須在這裡就事先引入免疫功能的想法。在第9章，為了社會系統之中一個與此相同的問題，我們會更仔細說明免疫這個構想以及系統理論對免疫系統的詮釋。[↑](#)

（註43）人們經常注意到此事。與此相關的文獻，這裡僅舉J.A.Easterbrook, *The Effect of Emotion on Cue Utilization and the Organization of Behavior*, *Psychological Review* 66(1959), S.183-201：».....任何情況中被利用的線索數量，會隨著情緒的增加，而變得越來越少«。另外一方面，人們也都知道，感覺也可以提高吾人對於特定訊息的敏感度。[↑](#)

（註44）情感（Affekt）的內容空洞，這一事實被派深思用在完全不同的方向上，也就是，用來將「情感」（affect）詮釋為象徵性地一般化了的媒介。當然，就像並列一側的「智能」（intelligence），這個媒介也未被派氏特別地關連到人格系統，而是關連到行動系統。請特別參閱：*Social Structure and the Symbolic Media of Interchange*, in: Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York 1977, S.204-228(214 ff.); 另外，對於此處引人興趣的觀點，請見Talcott

Parsons/Gerald M.Platt,The American University,Cambridge Mass.1973,S.83:»某種意義上，如同並列著的智能是沒有內容的，情感也是沒有內容的«。↑

（註45）這樣的見解似乎回溯到詹姆斯（William James）。一個實驗性的測試請參閱Stanley Schachter/Jerome E.Singer,Cognitive,Social,and Physiological Determinants of Emotional State,Psychological Review 69(1962),S.379 bis 399。↑

（註46）心理系統的社會相關重要性，我們會在下一章中以個人的概念處理。↑

（註47）這關乎到批判的修飾，因此只關乎到一個理論上的產物，而且還關乎到一個純粹以行動來掌握的反省概念之關聯物，這種反省概念預設某事物是主體且也是客體，並且將它內建到主體的客觀性之中，之後為了標記差異，再內建到社會的規定之中。↑

（註48）請見出處如上(註36)。↑

（註49）請見Complexity as a System Property,International Journal of General Systems 3(1977),S.227-232。↑

（註50）在此幾乎都會想起辯證法：讓統一在諸過渡中出現！↑

（註51）對此有趣的經驗證據是來自於研究死亡時刻的意識經驗（這些經驗當然不會給出任何關於»死後生命«的經驗）。請特別比較Karlis Osis/Erlendur Haraldsson,At the Hour of Death,New York 1977;更進一步Elisabeth Kübler-Ross,Interviews mit Sterbenden,Stuttgart

1969;Raymond A.Moody,Life After Life,New York 1976;ders.,Reflections on Life After Life,New York 1978。↑

在哲學文獻中可以找到相似的觀點，在Jean-Paul Sartre,L'être et le néant,30 Aufl.Paris 1950,S.615 ff.,insb.S.624 f.:»c'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après,qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qui est pour-soi«（譯註：法文，»為己存有這種存有者，總是要求一個時間上的之後，因此死亡在為己的存有者之中，找不到位置«）。自己的死亡對於這個為己存有者（pour-soi）來說，因此是全然不被決定的（而且不只是在準確的死亡時間點來說，是不被決定的），因為要為這個為己存有者做出決定一直都是一個未來式的視角。所以，自己的死亡不屬於這個為己的本體式結構，自己的死亡只是在事實上不得不承受一件事，即，有另外一個人可以觀察它（而且人們可以知道這件事）：»elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même«（譯註：»它就是他者的觀點，相對於我所是的、關乎我自己的觀點的勝利«）。

（註52）Paul Valéry,Rhumbs,zit.nach:OEuvres, éd.de la Pléiade,Bd.II,Paris 1960,S.611。↑

（註53）齊美爾將不朽規定為靈魂的狀態時，也許已經看到所謂結構上純淨了的自我生產，»在不朽的狀態中，靈魂不再能活出經驗（erleben），靈魂的意義也不能在它之外的某意義下的某一內容那兒發生«(Tod und Unsterblichkeit,in:Georg Simmel,Lebensanschauung:Vier metaphysische Kapitel,München 1918,S.99 bis 153(117)。↑

（註54）請參閱Alois Hahn,Tod und Individualität:Eine Übersicht

Über neuere französische Literatur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31(1979), S.746-765. 必須不時地提醒的是，對近代來說是「典型者」(das Typische) 絕非可處處實現，且，吾人應該要一併想到非同時者 (Ungleichzeitiges) 的同時性。對於眼前的主題請參閱 Italo Pardo, L'elaborazione del lutto in un quartiere tradizionale di Napoli, Rassegna Italiana di Sociologia 23(1982), S.535-569。↑

(註55) 請參閱 Reinhart Koselleck, Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden, in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität. Poetik und Hermeneutik Bd. VIII, München 1979, S.255-276。↑

(譯1) 拉丁文，「本質的模態是簡單的並且以其特有的方式而言是無可分割的，因此它的個體形成是來自於自身，且在事物的本質來說，並非來自異於它本身的某原則」。↑

(譯2) homme universel, 法文，意指，普遍的人。↑

(譯3) 詹姆斯在《心理學原理》一書認為，每一意識發生時會有延伸出去的邊緣部份，而與下一個意識銜接重疊。↑

(譯4) tel est mon plaisir, 法文，意指，因為我高興。↑

(譯5) Verdienst, 成就之意。↑

(譯6) mérite, 應得、功績之意。↑

(譯7) merit, 應得、功績、榮譽之意。↑

（譯8）作者在此使用stimmen一字，欲達雙關語效果，因為此字既有符合之意，又有引發情緒、感覺之意。↑

（譯9）›homme-copie‹，法文，複製人之意，此處指，跟他人一樣的人。↑

（譯10）›vero nuovo e meraviglioso dilettevole‹，義大利文，意指，真實的新意與奇妙的愉悅。↑

（譯11）conscience collective，法文，意指，集體意識。↑

（譯12）›La mort est une surprise que fait l'inconcevable au concevable‹，法文，›死亡是不可想像者給可想像者所製造的一個驚奇、意外‹。↑

## 第八章 結構與時間

### I

關於結構主義及結構功能主義的文獻極為廣泛，要將結構這個論題及概念導入一個不以»結構主義方式«自居的理論之中，實非易事。關於這個論題的重要性，首先從本書章節的順序便已可看出，系統理論並不急著需要結構概念來表述自己。這麼說當然可能會有所誤導，因為我們在表述一個理論時並不必然要遵循它的建築方式。所以，我們必須額外地探究，對自我指涉系統的理論來說，為何一個結構主義的理論選項是無可接受的。

首先讓我們質問主要證人：對於李維-史陀（Claude Lévi-Strauss）<sup>（註1）</sup>來說，結構概念並不是關連到經驗實在，而是此實在依模式（Modell）所形成之抽象。»Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci«<sup>（註2）</sup>（譯1）。這裡，要記住的，同時在黑格爾及馬克思之後很難拒絕的是，甚至實在本身也會製造出這些結構模式：»modèles faits à la maison; modèles déjà construits par la culture considérée sous forme d'interprétations«<sup>（註3）</sup>（譯2）。據此，關鍵的問題便可能是，科學分析還有何種程度的自由，如果說分析是與一種實在有關，且此實在早已置身於諸模式之中，並製造出一種特有的自我描述。不論這個問題如何在具體的分析上被作出決定，都無法從結構主義那兒得到答案，因為從結構概念是導不出答案的。這似乎就是結構主義的理論在涉及批判的或保守的，左派或右派的應用立場時，何以始終模糊不定的原因所在。是否及何種程度上人們想領會或對抗以分析模式得出的



社會自我描述，仍然是一件無法由理論主導而作出決定的事。

或許上述也是以下的原因，即，結構主義者愈來愈願意致力於文本——致力於某處舉行的演講，致力於論述、理論，甚至是哲學（註4）。在這些對象上，沒有人，至少不是相關的作者，會反駁實在。這樣，人們可以真的忘掉實在的問題。為此，先前簡述的模糊性卻又再返回，再一次地被突顯出來。這些對象在職責上及構成上具有某一自我描述，人們尤其必須在這些對象上追問：結構主義的分析在與對象的自我描述的關係之中，能主張何等的自由程度？而且，就如前所言：結構概念無法給出答案，因為雙方陣營都需要它。

結構主義者樂意著迷於一種理論技術，也就是一般所稱的「數學」。這顯現出他們對於複雜性的興趣。此技術並不規定，元素究竟「是」何物，而是試著以關係化所得出的特性來給出答案。具體展示出來的分析當然跟不上這項技術的諸要求；在實務上，技術只借給分析一個權利，即，能夠去談「模式」。無論如何，複雜性問題引領著結構主義者的理論意識。

在李維-史陀那兒，結構主義明示地以「未結構的 / 結構了的複雜性」這個差異為取向（註5）。派深思那兒也是如此。派深思首先思考到的是牛頓所言的普世理論，它能考慮到所有變數及其相互依賴關係。但，他馬上看到這樣的計畫是行不通的，並且只能滿足於次優的理論，從特定的結構的既予情況出發，而不將這些情況當成問題（註6）。派深思後來減少這種結構功能論的陳述，到最後基於他獨有的、以四個基本功能為取向的理論構造，撤除此陳述（註7）。事實上，他後來的理論發展只證實了結構主義的進路，但其實是表述出此進路（註8）：此進路又

在以下看法中出現：藉著分析出行動概念（!）的最小組成份，人們能夠取得一些結果，以便真正確保理論觸及實在，不論人們遇到的經驗實在如何地偏離理論模式。

據此，我們可以將結構主義與結構功能主義標示為認識論上的本體論，或，分析的實在論。實在關連一事交給了對系統、文本、語言遊戲等等的科學分析，且，結構概念保證了這樣的實在關連。當分析遇上結構，並且，特定的簡潔的（例如二元的）組態變得可辨識時，就會出現一種非偶然性的意識，它會為自己開出關於實在關連的證明。當分析真的發現秩序而非混沌時，當分析即便是抽象，卻不會遭遇任意的事物，而是遇上輪廓清楚的事態時，這對它來說就是一個徵兆，指出它是與實在有所關連的。簡潔的體驗某程度上移除了舊有認識論的懷疑，這是過去的超驗綜合及辯證法都無法辦到的。解決的方式比康德與黑格爾想的還要簡單許多：當分析真的遇上結構時，這件事不能單單被歸到分析。分析始終會同時引領著一種關於它自己的偶連性的意識，即，一種對於其它可能性的開放立場，所以，當它遇上結構時，不得不將此相遇一事歸到實在，而不是歸到它自己本身。因此，正是這種偶連性意識在分析裡被完全貫徹，才導致一個立場，且實在必然會將自己寫入此立場之中：化約全然開放的、無可規定的複雜性。

當上述的說明為結構主義的立場提供明確的輪廓時，超驗理論與辯證特性便進入此立場之中。胡賽爾，特別是在他後期的作品，也走到一極為類似的觀點（註9）。以辯證方式將整個構想形塑成樣式，這樣的可能性也是顯而易見的，因為正是»自由地發生變異«（胡賽爾）一事讓結構作為對自由的否定而出現。結構出現一事就將分析與實在融合為統一。所以，公平地說，結構主義可以被看成認識論長期發展的最終形式

——在知識的自我分析時，這個發展試著進入實在的問題。結構主義者因此容易為自己配上像是「超—」或「後—」之類的標誌。所有的知識理論本身都被以結構主義的方式分析，或是被安放到派深思的交叉表格。人們想知道，結構主義是否在一條道路上前進著，能生產出自己特有的知識理論，自己特有的»知識«（註10）（Episteme）。然而，直到今日只出現一些零碎的結果。我們已經注意到，結構概念不足以繼續往前；而且，不能否定的危險是，由於對真實缺乏較佳的判準，結構主義式分析的文學結構——依舊是：結構！——最後被認為是足夠的，特別是在巴黎。

有別於以上簡述的結構主義的或結構功能主義的理論進路，自我指涉系統的理論不會再回到認識理論的（特別是一種符號學的）出發點。自我指涉系統的理論是始於對其對象的觀察。認識理論的問題首先被懸置（註11）。認識與對象的差異首先也不被使用。這樣的作法不能與認識理論上未反省的、日常生活中天真的立場混為一談。從長期以來對認識的反省之傳統來看，這樣的立場在今日的科學事業裡是站不住腳的。懸置的作法，及，暫時忽略認識理論的提問的作法，正是對於認識理論的一種立場。此作法必須在認識理論上被證成，而且是透過以下的期望來證成，即，一旦研究的概念能力達到足夠的抽象水準時，認識將會作為它自己的對象之一而浮現。

此外，自我指涉系統的理論也讓我們遠離「結構概念可用於系統」這樣的主張所引發的討論。過去以相對不變的結構特性來描述系統，就會面臨一個選擇，要以系統自己的特性，還是以處境的特性，即環境某當下時段的特性，來解釋系統的行為（註12）。心理學過去特別專注於此選擇（註13）。當人們從自我生產式的自我再生產之必然性來掌握結構

時，這個討論的基礎更動了。這樣便可能存在著高度個別化的縮限，以便更快速地找到銜接行為的方式；但同時這樣縮限必須對處境中出現的要求保持足夠的敏感能力，並因此能時時擴展關於行為選取的認知領域，然後再度對之縮限，如果先前的可靠者已無法具有說服力地達到目標的話。

我們必須日後再仔細處理上述的問題。目前，只要記下一事就足夠了，即，結構概念因此失去了它的中心地位。這個概念仍是不可缺的。沒有系統理論者會否認，複雜系統建立起結構，而且，沒有結構就無以存在。但，結構概念現在將自己安置到一個對諸不同概念的多樣式安排之中，而不必主張自己具有引領的品質。它標示實在的一個重要向度，對於觀察者來說或許也是不可或缺的支持（註14）——但同樣不再是這樣一個要素，它能使認識與對象為了它們的可能性條件而共同發生。所以，這裡不再是關乎結構主義。

## II

抽象地來說，結構概念是關連到溝通或行動。能將溝通接上溝通的結構會將訊息包含進來，因此是世界結構（Weltstruktur）。結構在系統之中掌握了真正對系統而言是重要的一切。它備好的一些意義形式在溝通中被當成值得保存的，因此，我們有時也會談及»語意«（Semantik）。但，以下我們將專注於結構，它安排社會系統裡的諸行動。即，我們將專注在這個系統的結構本身。這不應否定，相同的結構概念也可應用在世界結構、語言、語意。

根據前面對一般系統理論（註15）及結構主義的討論結果，我們是經由複雜性問題這個關連而獲得了結構概念的第一個特性。結構可將未結

構的複雜性轉化成結構了的複雜性。但結構如何做到？未結構的複雜性應該是熵的複雜性，它在任何時刻會瓦解為無關連的事物。結構的形成會利用這樣的瓦解（Zerfall），以便由此建立起秩序（註16）。正是從元素的瓦解，在此是指：每一行動的必然終止，結構為元素的再生產取得了能量與訊息，諸元素則因此在結構層次上始終已被事先範疇化，但始終呈現為新的（註17）。易言之，結構概念使諸元素的關係化在時間間距上變得明確。所以，我們必須從元素與關係兩者間的關連出發，並將此關連（註18）視為元素品質的構成條件，就社會系統來說，此關連是諸行動取得意義品質時的構成條件。

在理論上我們同意，結構將自己從元素的具體性質抽離出來。這並不是指，每個結構皆可藉著每種元素而取得物質性存在，而是指，結構在元素替換時仍可持存下去並再度被實現。納德爾（Siegfried D.Nadel）所說的，「組成結構的諸部份，其具體特性可以有極大的變異，但又不會改變結構的同一性」（註19），就是在指出此道理。也正因此，跟隨著目前流行的看法，並將結構定義為元素間的關係，是不夠的；因為這麼一來，將元素與其它元素接在一起的關係就必須隨著每個元素消失。只有當現下實現了的關係呈現出對諸多組合的可能性進行選取，並且帶來了選擇性化約的優點以及風險時，此關係才取得結構值。而且，在元素替換時，只有此選取可以保持恆定，即，可以藉著諸新元素而被再生產出來。

結構，不論它可能是什麼，因此就在於限制系統中所允許的諸關係（註20）。這一限制構成了諸行動的意義，並且，在自我指涉系統持續運行時，一個行動的意義當然就會激發那些被照亮為可連接性的東西，並使之成理。若沒有既予的結構要求，人們就只能說：行動吧！但可能



無從確認，這是否已經發生。正是切掉近乎所有可想到的事件連接，才會出現單一事件：請再為我倒一杯！你忘了要清理車子的後座！明天下午三時在電影院售票處見！

翻譯成自我生產系統的理論術語（這個理論當然是以其它的方式使用結構概念），這是說，一個系統只有透過能起著限制作用的結構化，才能獲得如此之多的»內在主導«，致使自我再生產得以可能。即，從每一個元素來看，特定的諸其它（而不是任意一個）元素必須是可及的，且，這是基於元素的特別品質，這些元素又是來自於它們特有的可及性。就此而言，結構是一個前提，它作為對被限制了的一些可能性之選擇，以構成有特定品質的元素，並藉此進行自我生產；但，它不是能進行生產的因素，不是原初物（Ur-Sache），反而它無非就是諸元素之品質及可接連性的被限制狀態。

諸結構所進行的選擇因此是著眼於強化諸限制。選擇使系統有能力去區別外部的諸限制（»參數«）與內部的，即被選擇了的諸限制。此外，對結構之選擇（Strukturselektion）一事也可以被條件化——像是透過現存的結構（傳統），透過提升的觀點，最後甚至是透過能提升系統的可限制性的合理性觀點。

除了那種未被嚴謹使用的關係概念之外，相互依賴也常被舉為結構的重要特性（註21）。但，完全的相互依賴是無法達到的，相互依賴因此只有經由選擇才能出現。依賴中的特定向度被沉澱下來，以有別於其它的、中性的、無關的可能性，且，受到偏好的範式僅僅因此就取得了結構值。成功建立起來的相互依賴便同時可以作為選擇結構時的觀點，也可作為選擇結構時的限制，同時，這裡的選擇是可以銜接上這些相互依



賴；每次出現的新穎者由於是介入到相互依賴，因此，能獲得自我倍增的後續影響，而且，這些影響是無法預先得知的，更無法被明確評估為正面的。因此，對於諸限制的選擇起著「對諸選擇的限制」的作用，並且這會強化結構。

最後，同樣的上述論證也適用於最常被提及、幾乎始終被想及的結構概念要素：結構的（相對）恆常（Invarianz）。恆常通常過快地被解讀成系統穩定性——尤其是被批評者如此解讀。但，這是需要進一步分析的。也就是說，恆常首先無非就是限制的運作化要求。關閉其它的可能性一事，如果真的能夠成功，就需要一個（相對的）保障，以阻止被關閉者被再度開啟。只有這樣，才能執行結構的功能。

當我們進一步細究時，必須區別事物的及時間的恆常。在事物上，關乎的是避免其它的可能性不斷置喙，在時間上關乎的是，長久地避免其它可能性置喙。處境隨時改變著，因此，處境所引發的其它特定的可能性，也不斷地推移著。面對這些激擾（Irritierung），一個特定的行動綱要或多或少可以有所免疫，但，如果這些激擾不一再替換的話，就不是激擾了。有一些尖銳強烈的行動苛求，它們貫穿四處——例如電話鈴聲，或廚房裡的燒焦味道；這類警訊的效果是基於它們的例外地位。若長時間被這一切或諸多這類事情所激擾的話，或許就不會凝結出任何的行動意義。在效果上來說，這一切所造成的，就與缺乏刺激是一樣：無聊（註22）。

結構建立，即對於關係化的可能性予以選擇性限制一事，揚棄了每個元素之間關連的等同或然性（熵）。這是自我再生產的前提，也就是以下此事的自我再生產之前提：以其它的元素取代正消失著的元素。基

於同樣的理由，結構建立也是系統進行觀察與描述的前提，而且也是異己觀察（Fremdbeobachtung）（及異己描述）及自我觀察（及自我描述）的前提。在此觀點下，結構建立也會被理解為冗餘之製造（註23）。這是說：一個系統所作出的描述因此不會要求，去查明每個元素當時的具體狀態，反而，吾人可以從某一觀察推論出另一觀察結果（當水一直流出時，是水龍頭沒轉好或是漏水）（註24）。這讓觀察或描述的任務變得簡單，並將它們放到真實系統的訊息處理的可及範圍之內。

再生產與描述二者具有上述的共通處，是因為這兩個運作皆以結構建立為前提。即便有此共通之處，仍無法論定，此二運作使用著相同的結構。兩者間存在著極高度的分歧，是有可能的。再生產要求的是足夠的局部確定性，可以說，它需要下一個元素是在可及之處，大概就像針對一個問題，就有一個答案。描述則較是尋求整體的確定性，因此所依賴的是，吾人以少數的指標便可能得到許多推論。再生產必須以具體的元素取代具體的元素。描述只能滿足於統計上計算出來的或然率。前一種情況下，要問的較是銜接能力，後一種情況則較是冗餘性，而且，在高度複雜的系統中，兩者可能會分離甚遠。因此，現代的世界社會（Weltgesellschaft）也在由期望所引導的互動的層次上，不停地再生產自己，但卻幾乎無法適切地描述自己本身。

### III

現在我們已經把常見的結構概念的定義重點（定義內容的多樣性給人一種不清楚及有爭議的印象）放到「對限制的選擇」這個共同分母之下。只有與此相繫的偶連性才賦予諸元素間的關係以結構值——而且，這對於自我再生產系統的層次以及對於系統的描述的層次來說，道理皆

然。因此，我們已經打破了一般人們要在具體的（與真實關連的）結構概念以及分析的（方法論上所引入的）結構概念之間擇一的作法，並且也以選擇性來解釋，為什麼我們真的需要結構概念，以及，為什麼這個概念比起單單去談關係、相互依賴或恆常，還能說出更多的東西。所以，只有當關係、相互依賴及恆常被選擇性地引入，以用來限制組合的可能性時，才具有結構的功能。

所有對結構概念進一步的精確說明，都必須由此而表述成對限制的限制。據此，並不是所有的限制都具有結構值，反而只有特定類型的限制才有結構值。像莫頓（Robert K.Merton）將其結構概念接到「功能的可交換性的界限」這個想法上（註25）。但，這是以穩定化為前提，它是作為可交換性的條件，例如五○年代的社會學是以»角色«（Rolle）為前提，但它已在這樣的結構概念的掌握之外了。人們因此忽略了那些具有短暫化了的複雜性（註26）（temporalisierte Komplexität）的系統本身的極深層問題。這些系統只能將元素規定為事件，即，不能將元素固定住，也不能對之進行交換，而且，正必須將此特性當作結構建立的出發點。所以，我們以另一種方式限制結構概念：結構並不是一種特殊的穩定性類型，反而是在於功能，即，它能使系統從一個事件到下一個事件地進行自我生產式的再生產。這種情形在社會系統中是可以雙重偶連性定理來精確說明的。「對諸限制的選擇」一事若使系統有可能在雙重偶連性的條件下進行再生產的話，才會取得結構值。這尤其是指，對失望可能性的預先認知必須被放入結構之中。

這裡所引用的自我生產理論能將再生產性的自我規定的兩個不同部份結合在一起。在傳統的概念語言中，它們稱之為»結構«與»過程«（Prozess）。結構本身因為（！——不只是：雖然）是經由選擇而出

現的，所以備妥了一個可能性範圍。經由排除其它已備妥的（對系統來說是可能的）可能性，接下來的元素才能持續地從結構那兒得到規定。相反地，對於過程來說，之前 / 之後，這組差異才是重要的。從瞬間當下元素開始，過渡到一個與當下元素相適但又相異的（新）元素時，過程才規定了自己。結構與過程，這兩者都是偶連的——排除以及找尋銜接皆是偶連的。正因此，它們可以攜手合作並將當時對方的偶連性化約到最低程度，甚至可以說是大幅地降低。一個或許是最好的，至少是最一般的例子是，使用語言的談話。

如果我們注意到，時間是內建在語言裡，以及它是如何地內建於語言時，就能完全明瞭上述的構想。但我們尤其必須將事件概念，並因此將行動概念極其徹底地關連到「瞬間」（*Momenthaftes*）以及「即刻流逝」（*Sofort-Vegängliches*）（註27）。奧爾波特（Floyd Henry Allport）在分析事件與結構之間的概念關連時，就是採取此作法（註28）。根據他的看法，事件是（社會中最可能小的）短暫原子

（*Temporalatom*）：「一個無法分割的、要不是全有就是全無的發生」。那麼，單一的事件是一個二分的、不可量化的發生，而且，就是如此。它在一個空間—時間模式中只會再現為一個點而已。」（註29）據此，事件，行動亦然，對它自己本身來說就像是一個點般，沒有任何特性。時間上的最小延展並不會形成任何事物——除非相對地能關連到選擇性且結構性的諸連接（註30）。

一個行動是經由雙重的方式——而且在兩個對行動理論來說並不多見的觀點下——而具有事件的特性。一方面，姑且這麼說，事件承受著以下事實所帶來的結果，即，沒有一個對象能改變它與時間流動的關係。對象，如果它存在著，必須隨著時間而變化。事件是更願走向消失

的。另一方面，每個事件都完成了過去、未來與現在當下三者的整體改變——僅僅是因為事件會將其當下的品質交給下一個事件，而且，它對下一個事件（也就是對它的未來）來說，將成為過去。一個將過去與未來的界域加以結構化並劃出界限的相關觀點，隨著事件之間的最小推移，也會同時改變自己。在這樣的意義下，每個事件都完成了時間的整體調整。只有在時間之中並且只有靠著時間，元素才有可能因時間的單點化（zeitliche Punktualisierung）而成為事件；但是，單點化藉著消失及對時間的整體調整而極大化了面對時間時的自由度。取得此種自由的代價是建立起結構；因為，這時需要的是，對於以事件再生產事件一事進行調節。

當社會系統將自己描述為行動系統時，就是在安排自己與時間的關係中的自由。因此，它必須發展結構，這個結構能夠連接諸行動事件。結構與時間的主要關係就在於這個功能（而不是在於一種或多或少是長期不變的持存），因為系統只有在時間面向上才能進行事件間的連接。換句話說，»事件«這樣一個理解的形式迫使我們必須以「之前 / 之後」這個圖式說明。假如沒有這種短暫的連接（而且，事物面向上的及社會面向上的意義規定都無法取代這種連接）的話，系統，甚至是行動，可能會隨著最後一個實現了的事件一起消失無蹤。每一個事件，還有每一個行動，顯現之時都帶有最小的驚訝成份，也就是有別於迄今已發生者。據此，新穎性（Neuheit）對行動茁生而言是構成性的。但是，所有新穎事物（首先）是呈現為單一的。行動的惟一性（Einmaligkeit）與獨特性（Einzigartigkeit）是來自於新穎性這個成份，而不是來自於例如可以重複的主體意圖。能給予行動以個體性的並不是主體，而是瓦解而成諸事件的時間。



因此，不確定性（Unsicherheit）是而且也一直是結構的條件（註31）。若是剔除掉所有的不確定性，那麼結構也會將自己揚棄，因為它的功能正在於，在面對著無可預知的情況下仍使得自我生產式的再生產得以可能。所以，隨著結構的建立也會出現必要程度的不確定性，而且，正是在那些對確定性著迷的結構之建立中，例如科層（Bürokratie）以及法律制度，人們，以帶有著幸災樂禍的味道，可以確認出，隨著日益增加的科層化與法制化，不確定性是如何地也跟著增多。

我們也可以反過來觀察同樣的事態：如果沒有任何的驚訝成份，沒有與確切事物的偏離的話，行動就無法被短暫化，無法被安置在特定的時間點上。所以，沒有驚訝的成份，就沒有結構之建立，因為根本不會出現那些有待連接的事物（註32）。但是，在驚訝中的新事物不會保持為新；由於新事物構成了它自己的（對它而言的）過去與（對它而言的）未來的特有時間界域，它將即刻再度地被移接回到時間的連續體之中。新事物在某程度來說又再度被黏合，而且被處理成好像人們在這之前就能如此期待似的（註33）。這個道理也適用在行動者自己的行動上。經由自己的行動，人們也可以自我驚訝（註34），而且，與此相關的再常態化理論（Theorie der Renormalisierung）也已提出了：樂溫（Kurt Lewin）所提出的「可變異的要求層次的理論」（註35）（Theorie variabler Anspruchsniveaus）。

可期望性之重新建立一事並不是要求穩定性，而是要求再生產。期望在系統自我生產時要求再生產出行動。就此說來，期望就是結構。沒有期望的話，處在某一既定的環境中的系統，將因為缺少內部的銜接能力而直接中止運作，而且是：自己將自己中止。所以，所關乎的不是系



統在與環境的關係中缺少適應能力的問題。（系統並不是直接地透過諸結構，而是透過諸結構的可塑性以及藉著引導結構的選擇，來回應這個問題。）期望結構首先完全是一個有銜接能力的行動的可能性條件，並因此，是諸元素透過自己特有的安排以進行自我再生產時的可能性條件。諸元素由於受到時間的約束，必須持續地被更新；否則，系統便不復存在。現在當下果真消失而流入過去的話，便無後續者補上。因此，要防止此事發生，就只能在一個對後續行動有所期望的界域中構成行動的意義——例如說，人們期望一個被意義緊密安排的次序能往下發生，就像是撥電話號碼時，從一個數字到下一個數字；或例如說，人們期望出現不一樣的行為作為互補，就像是門鈴聲響時將門打開。這麼看來，似乎行動本身逃離了瞬間的短暫性，將自己往外盪，越過自己（註36）。這個情況之所以可能，並不是因為行動的內在能量、力量、生命的推動力，而僅是因為期望結構的既予條件以及持續發生的再啟動。期望結構化約了未來的不確定性（因此也化約了行動這個單一元素的時間性的自我指涉），以致行動可以經由對諸關係化的選擇將自己特定化。這個道理在多大範圍上也適用於社會系統之外的其它系統，仍需個別的研究。所以，期望的穩定性是奠基在行動持續地中止與重啟，奠基在「難以預料」（Eventualität）。人們可以建立起期望並堅持不放，使期望對立於改變著的事物，這樣作法的前提是基本事件的物質之起伏變化。

結構概念因此是對於元素的事件性質的互補概念（註37），它標示出系統的基本自我指涉及自我指涉式再生產的可能性條件（註38）。因此，結構根本不能被視為元素的總和或是累積，對此，我們也可以「互補概念」說明之。有別於事件概念，結構概念標示了對真實的另一層次的安排。

據此，事件概念也必須被視為結構概念的互補概念。我們可以藉由基本自我指涉的構想實現此事（註39）。在懷海德（Alfred North Whitehead）的哲學中，「現下機緣」（actual occasion）這個概念佔有這樣的基礎地位，同時，此概念也裝配了自我關連性（「具有為己的重要性」），因為只有這樣才能保證可連結性。自我指涉完全成為真實判準，並且，這是發生在一個無可再繼續瓦解的層次上，因為只有這樣才能保證一貫性（Kohärenz）。在此，自我指涉是一個複雜的概念。這是指一種能力，即，能在內部經由結合「自我—同一性」與「自我—多樣性」而對自己進行規定，並因此使外部也能在一定的程度上跟著起規定的作用（註40）。懷海德所做出的闡明的水平不應就此停滯不前；它讓我們有機會適切地重構韋伯曾提出的看法，即，行動之中「主體所意指的意義」。

我們也可以將上述所說的描述為多個變項的關連，雖然它們表面上看來是相互矛盾的。這樣一個關連也就是以下幾件事的統一：（1）選擇性地連結諸元素，（2）以相互滲透約束那些從其它的實在層次釋出的能量，（3）持續地且即刻地再度瓦解掉連結及約束，（4）在起著連結及約束作用的諸關係這一基礎上再生產出元素，（5）有能力透過偏離式的再生產而發生演化，以打開重新選擇的可能性（註41）。一個這樣的系統不具有在時間上穩固的本質。元素之間的可互換性（自我生產理論曾經以此為出發點，以探討大分子或細胞）難以徹底地掌握這裡所指的時間關連。行動系統使用時間，以強使自己持續地瓦解；強使自己持續瓦解，又是為了確保自我更新時的選擇性；行動系統使用此選擇性，是為了讓自己在一個不斷給出意外要求的環境中仍有可能自我更新。

## IV

前面引介的事件 / 結構—構想所帶來的影響深入到科學理論之內，這在懷海德的哲學宇宙論中也特別明顯。對此，我們至少要短暫岔題，予以說明。

我們再回想一下理論的出發點：系統只有在其元素的層次上才能完全地具體化。只有在此，系統才能在時間中獲得真實的存在。短暫化的元素（事件、行動）始終有一個驚訝的要素在其自身之中，始終是被規定性（Bestimmtheit）與未被規定性（Unbestimmtheit）兩者的重新組合。這樣的出發點是不相容於一個意圖解釋具體事物的科學綱要。就算我們在這個綱要上要求有所限制，或者可以說放棄大量的細節，並滿足於僅是約略掌握具體事物，仍無法令人滿意，因為這個問題不只是在於具體事物有著無可掌握的複雜性，更在於它在時間上的不連續性。這樣一個見解就迫使我們徹底地翻轉科學綱要。主要的問題不再是，這個或那個具體的狀態是如何出現的？反而是：抽象是如何可能的？

正是這樣的轉折使得我們能將科學（更明確地說是：認識）包含進它自己的解釋綱要之中。科學的概念、定理、理論不只是因為它們有能力適切地掌握或甚至反映具體事物，而被理解為工具。它們本身是諸抽象物，試圖透過選擇抵抗瞬間流逝者，而且，若人們想知道，這是如何可能的，首先就必須追問，在某個具體—事件性的實在的基礎上，抽象到底是如何可能的。當抽象成為解釋的目標時，科學也因此隱含地走向自我解釋。科學在這個認識的過程中也多少會得知，認識本身如何可能。

上述的理論翻轉破壞了原因、法則及必然性之間的傳統關連。必然性並不是因為某個原因，也不是因為某個法則才是必然的。必然性無非

就是自我生產式的再生產。這樣的必然性就在於，它能有的惟一選項是：中止，即，系統結束（註42）。就此說來，所有的秩序都被裝配成反目的論的，秩序就是不想要這樣的終結！

中止應該是意謂著，人們利用當下瞬間實現的事件為由，不再有所作為。偶然因此一直作為必然性的對立概念。在自我生產系統的條件下，中止若是發生，就是一個偶然，而繼續運作因此是必然性。必然性的原因無非就是這個差異。如此安排出來的理論會發現自己從同一轉向差異。

若科學理論必須處理這類型的理論，就真的無法以立法者之姿出現。科學理論可以將自己視為差異的賦予者。在這一意義下，我們在導論時就已將典範概念定義為主要差異。當科學理論將自己的必然性視為「關於知識的諸體驗」一事之再生產的必然性，並且，將其任務視為構思一些為此所需的抽象時，它本身就只是一個理論而已。」理論«這一標題也，但不只是，將自己確立在修正的意願上。此外，這標題標記了偶然與必然的組合式提升。

## V

將時間面向往下深植，以及，將行動詮釋為事件，這兩件事與社會科學中的一個理論發展逐漸匯聚於一。這個發展從四〇及五〇年代以來就日益看重期望這個概念，尤其是行為期望的概念（註43）。這個概念部份地被當成»角色«的定義成份，後來也當成»規範«的定義成份而被使用，另外，則是部份地用來解釋相互視角之間的整合，以及部份地用來當作決斷理論的基礎，以便在面對不確定的未來時，仍能導出通往理性決斷的方法。然而，在所有這些使用情況中，期望概念的說服力較是在

於應用時所帶來的益處，而不是它特有的概念性。相較於一些固實的概念，像是角色、規範、社會性、效益，期望概念在前述的諸關連下已經提升了科學分析的瓦解能力。因此，我們早在意義理論的脈絡下便引入期望概念（註44），以便強調此概念所佔有的重要的理論地位，並整合此概念至今能被個別認識到的諸優點。社會結構無非就是期望結構，這一命題現在有助於使這樣一個理論收穫與系統理論結合在一起。

期望來自於對可能性範圍的限制。它最終無非就是這個限制本身（註45）。限制之後所留存的，便是吾人所期望的；限制若能凝縮成某事物，對留存者來說是有利的。可感知的物的諸態勢能快速地使限制一事成為可信的；但，溝通過程也會透過論題更換以及論題之下的各種討論意見，極快速地排除掉許多事物，並藉此（即便人們望不到遠景或得不到承諾）為期望奠基。

期望建立的一個重要效果是：偏離的事件會因期望而變得可見，並被當成干擾，同時人們又不必為此尋找解釋的理由。在解說社會系統的»免疫系統«時（第9章），我們會再處理這個問題。甚至在這裡也存在著非常有效的複雜性之化約。期望的建立會將許多最為異質的事件放到失望這個共同的分母上，予以平等化，並藉此給出克服的路線。人們幾乎是被迫回應失望。為此，人們可以讓期望去適應失望的情況（這就是學習），或者以完全相反的方式，在失望時仍堅守原先的期望，並堅持行為要依循著原先的期望。要選取哪一個回應方式，可以由系統內部預先結構化，而這正取決於，在發生偏離時，人們必須留意的原因要到多廣的範圍以及在哪個方向。在下面（節XII）我們會將認知性期望樣式（kognitiver Erwartungsstil）與規範性期望樣式（normativer Erwartungsstil）的區別回溯到這裡所談的差異。在此，我們只要確認，



在文化的語意裝置中作為»知識«（Wissen）或»規範«（Norm）而起作用的一切，是立基於一種先前的化約，此化約能將極為不同的諸事件放到失望的形式之中。這裡可清楚看到，任何的結構建立是如何嚴格地被選擇著。

我們不能像派深思那樣，將期望表述成行動的»特性«（註46）。反而，期望與行動的關係無非就是結構與行動的關係，這是從行動的角度來看；且，無可爭議地，結構與行動的關係是一種相互使對方得以可能的關係（註47）。雖然，這樣一個構想必定不允許將秩序回溯到一個獨立於它之外的起點。但，我們反而因此可以說，一旦出現一些相對偶然的行動事件時，就會產生期望建立的作用，並且後續發生的銜接就較不是偶然地進行（註48）。

下述的命題將事件 / 結構—理論與期望理論結合在一起，即，社會系統的結構就在於期望，而結構就是期望結構，並且，由於社會系統將元素予以短暫化，使之成為行動事件，因此，對於社會系統來說，不存在著其它結構建立的可能性。這也就是說，結構只在每一次的現在當下存在著；它只在現在當下的時間界域中涉入時間，並整合現在當下的未來與現在當下的過去。所以，吾人若在未來某時對於一些期望感到失望，並不意謂著，失望一事先前就不是結構。這並不是一個»主體的«結構概念（有別於一個»客體的«結構概念）。我們所指的期望是作為意義形式，而不是作為心理內在的過程。但是，期望結構這個概念是關連到自我指涉的系統，此系統透過期望將自己結構化。至於在何種程度上，這樣的結構對一位觀察者是可及的，以及，觀察者可以多深地看到那些對於被觀察的系統本身來說都是無法接近的關連，則是另一個問題。因此，人們必須謹慎地面對»潛在結構«（latente Struktur）。若這指的是統



計製造出來的結果或關連（註49），那麼人們或許該將這個提醒放著不用。這時，所關乎的可能是將觀察予以工具化，甚至將自我觀察予以工具化。若是從補缺的可能，或是從形塑期望結構的可能性，或是從可能重新安排系統的意義指示的角度來看的話，我們所說的潛在性（*Latenz*）就完全不同於工具性的理解，此時，這個系統基於歷史的原因仍未被看見，或基於結構的原因而被阻擋著。

## VI

一旦我們解釋了，系統結構是由期望建立起來的，便有可能切入另一個議題。其實，一般人通常較是在行動概念的關連下來解說這個議題。我所指的是：決斷（*Entscheidung*）。

或許是因為害怕陷入心理學或社會科學的領域之中，社會學過去一直不去整理出一個自己特有的決斷理論（註50）。它將自己視為行動科學，而非決斷科學。它當然不會忽略，決斷是在社會生活中出現的，不過，決斷與行動的關係仍未被清楚解釋。人們過去僅滿足於以一般流行的方式理解決斷。以下的說明將提出建立概念的建議，以便改正此情形。我們因此走向一片尚未整修的地帶，所以也還無法全然看清後續的影響。

若行動的意義賦予是在回應一個針對它本身而來的期望，而且只就此而論時，我們所談的就是決斷。行動，就其本身來說，始終是以期望為取向而進行著，這件事毋需贅言。由此並不會出現作出決斷的壓力。正是當期望被回頭引向行動或是不行動時，當期望本身被期望時，決斷的處境才會出現。這樣一來，期望就創造出順應或偏離的選項，人們必須對此有所決斷。

因此，我們放棄一般流行的看法，因為人們通常認為決斷的統一可以表達出某個（不論是如何地累加起來的，將成本考慮在內的）偏好（*Präferenz*）的統一。在「集體」決斷的整個領域裡，這樣的看法已經過時（註51），而且，對心理系統來說，也極不切實（除非是在特別準備妥當的處境下）。人們過去是基於偏好而給出較好或較差的決斷這一差異，並任由系統來確認它自己的偏好，現在，我們捨棄此作法，而以順應或偏離期望這組差異作為決斷的必然性一事的構成部份。以偏好為取向的決斷情況以及追求最佳化的決斷的特殊情況，都會被包含進此差異之中；因為我們可以將諸偏好及追求最佳化的嘗試視為期望，決斷者或其他人會將這些期望引向行為。我們的論證僅僅是：從社會學角度來說，這些流行看法並不是能引發決斷行為的原初情況，且，也幾乎不是一個常態的情況。

在對決斷概念進行規定時，關於誰來賦予意義一事，我們保持開放：不管是行動者自己或是觀察者。就真正意義下的決斷來說，行動始終是為某人而為的決斷——通常是為了行動者自己，但有時也會為了別人（註52）。所以，常常發生的情況是，吾人因為事後確認別人或自己早已作過決斷而感到訝異。由於人們認定行動早已發生過，接著便可說，行動已經符合了或者有違某個期望。

此外，決斷概念也是相對的，因為所關乎的可以是他人的或是行動者自己的期望。諸決斷混合交錯的情況因此常見。人們會因為計程車已經到家門口，不想讓司機久等，或不想因為司機在外等候而額外付錢，用完餐後便捨棄刷牙。相衝突的諸期望常常迫使人們作出決斷；不過，要當吾人履行或未履行某一期望時，才算是符合我們這裡的概念的特性。符合的必要條件只是，期望關連被放到意義規定之中，即，吾人行

動是因為受到期望。單純的實行是不夠的。據此，一個變成例行程序的行動是不具有決斷特性。但是，期望相似於意義這件事，仍舊使得行動的決斷內容有可能在衝突情況或是偏離情況下被重新激活。

所以，決斷當下實現了一個藉諸期望而進行的行動之自我指涉。行動進入它的意義之中，且被期望著，由此，行動自己回頭關連到自己。當然，意識在此是必要的，但這只是一個前提，並非決斷本身所特有的性質。決斷並不是一種意識狀態，而是意義結構。在此所需要的意識有多麼恰當，誰的意識才是恰當的，不同的心理系統的諸意識內容在面對一個決斷時彼此交疊到何種程度，這些問題必須交由心理學研究。

期望受到結構的保障，因而相對地是持久的，所以，決斷藉著取向於期望，橋接起它自己的「之前 / 之後」這個差異。讓我們這麼表述，一個在決斷發生之前的決斷是不同於決斷發生之後的樣子。在決斷之前，因期望而建立起來的諸選項是眼前可見的，但尚未確定，何者被選取。選取一事也可能是另外的樣子。人們可以為如此選取或那般選取而找尋理由，也可在必要時延遲決斷。我是否該退回這道湯，因為太鹹了（雖然人們期望客人毫無異議地用餐）？決斷之後，選取一事就確定下來：我已經批評過了，現在必須承擔後果。人們認為先前曾有人作出決斷，是因為如今看到了，先前的選取被當成是偶連的，而且，這一偶連性（不只是因偶連性而達到的現狀這一事實性）鼓舞了後續的銜接行動。服務生對過鹹的湯作出不滿的表情，但未換一道湯品，而期望著客人付帳。因此，在決斷之前，存在著諸選項之間的差異，在決斷之後則額外地存在著一個與這個關係的關係，即，被選取出來的這個選項與「不同的選取之間的差異」（Auswahldifferenz）的關係。兩個偶連性的形式，開放的偶連性以及決斷被作出之後所具有的「原先也可以有另外

的可能」，合為一個統一。決斷將偶連性從一個形式轉移到另一個形式；而且，由於偶連性是沿著諸期望而被構成的，且這些期望結構化了處境，決斷才被保證能轉移偶連性。據此，»決斷«這個語意必定是反覆不定的。一般將決斷定義為選取行動（即選擇），這樣的作法只說出了整個事態中的部份面貌。

決斷的這樣一個複雜的內部結構，在轉換偶連性時，讓我們清楚看到，諸選項間的差異在決斷期間，以及決斷之後，會有所改變。決斷可能會讓舊的期望作廢，並引入新的期望，以便宣稱前者的偶連性。一個先前被忽略的選項（不喝這道湯，但也不對此抱怨）會在後來浮現上來。或許先前應該有更簡潔的辦法來解決此問題，這些辦法較不會強調決斷的特性，因為被選取出來的選項較靠近那些能將決斷處境予以結構化的期望。換句話說，決斷可以改變它自己的性質，而且是發生在決斷之前，決斷進行之際，以及決斷之後。例如，遇上意外這件事常常是重整選項界域的一個理由；且，參與者們（觀察者）可能對此有著且一直保持著不同的意見，卻又不會讓決斷因此失去它作為決斷的特性以及它的可指認性。決斷的處境始終是被構成的，但對於決斷的定義則是可改變的（註53）。

當決斷者想作出或是希望自己已經作出一個相對合理的決斷時，他尤其會使用上述能供決斷者使用的可能變異。他並不追求邊界值——既不追求目的達成與手段投入之間的最佳關係，也不是追求預期效益的最大化。他試圖以有利的方式讓行動與期望形成某種分佈態勢，這時，期望以及由期望建立起來的選項會在社會的及時間的複雜性之中，即，會隨著觀察者及時間往前推進，製造出可用來操作的素材。所以，僅在一些例外的情況下，人們才會為了追求最佳化或最大化，即，追求惟一正

確的決斷，而讓合理決斷這個期望扮演一個角色。這樣一來，人們在組織了的生產活動中可能會考慮到這些例外的期望，並因此不得不對某個可被看見的決斷行為做出決斷。平常的生活並不需要一個最高級的指導原則才能進行下去。

社會學其實應該到其它的領域找尋決斷的高度效能，例如，犯罪者是以「未被期望到的可期望」的方式面對著他們的決斷，或，女士在被誘惑之前及之後所作出的決斷，或考生在考試時所作的決斷，或，在行政機構中事先準備可能需要的藉口時所作出的決斷。這裡是否可以發展出關於合理性的一般比較標準，或是，人們熟知的一些標準是否也能在此派上用場，我們不下定論。對社會學來說，更重要的是兩方面之間有待推測的關連，即，一方面在往認知的或規範的方向上所發生的期望結構、結構的規定性或模糊性的程度以及結構的形塑，另一方面是決斷的苛求、決斷的負擔以及決斷的施展範圍。這樣一來，所關乎的較不是某位能在盤算處境後確立意志的主體或是經營者；反而關乎的是，在一個在自我指涉式行動的模態之下，結構所強使發生的變異，關乎的是對於元素構成一事的諸較高要求，因為它們建立起社會系統；尤其，當社會系統往決斷的方向提升自己並徹底反思自身的話，所關乎的是吾人必須慮及的諸多後果。

## VII

前面我們岔題而再度靠近行動概念的範圍，現在重新回到本章的主要論題。在澄清結構概念之後，且將結構當成是系統中的期望結構，我們便能專注在一個問題，即，哪些結構有機會被選取出來，並在演化中經得起考驗。在社會系統的一般理論這個脈絡下，當然不是關乎內容上

的特性，反而只關乎形式特性。所以我們不追問期望的種類，也不會嘗試建立類型。對我們來說，關乎的不是分割，像是分割成經濟的 / 宗教的 / 文化的 / 政治的 / 教育的——也就是說，不是關乎不同類型的生活領域。這種分解勢必無法看到與系統這個統一的關連。反而要追問的是，是否有可能給出如下的陳述，即，在結構建立的層次上，如何地實現與系統這個統一的關連以及系統與環境的差異——而且這是透過結構的選擇，並因此是被精確的形式所限定著。或，換句話說：不必考慮任何的期望內容，僅僅是系統必須化約開放的複雜性以及選擇出結構，這一件事就可以得出一些吾人可予以說明的形式？

在一般系統理論之中，對此問題最為流行的回答皆遵從著階序原則（註54）（*Hierarchie*）。人們對此有諸多極為不同的理解，例如：指示鏈、目的 / 工具—階序、次系統被包進系統之中。無論如何，系統這個統一是作為可往下遞及性（*transitiv*）秩序之建造而被再度給出，而且，一切無法容於此建造之中者，便沒有機會成為結構。其它種類的，自由浮動的形式也許會出現，但長久來看並沒有保存自身的可能性，因為它們與系統這個統一的關係正是不足的。

階序這個構想雖然一再地被用來代表社會系統（註55），但對於這一類型的系統建立來說卻不恰當。說社會系統完全地是以階序形式建立自己（註56），根本不符現實情況。階序原則顯然地會將系統繃得太緊，使系統太過中央化，也太過於簡化系統。我們不必否認，階序是系統建立時一個應付複雜性的特別省力形式，而且，它同時明確地表達了複雜系統這個統一。我們也不否認，階序這個形式也可以在社會系統這個領域裡被挑選出來，而且早已被挑選出來。不過，很明顯地，仍有其它諸可能性，它們或許是效能較低的，但也因此是較易上手的形式。我們看見



這些可能性，是因為它們從功能來看是具有可靠性而被挑選出來的。

功能始終是諸多可能性的綜合。它始終是已實現者與其它諸可能性之間相比較的觀點。因此，功能是適合於表達出統一與差異——就像是階序概念。諸功能，就像是諸次階序（**Subhierarchie**），可以關連到一個系統中的諸次領域，但一直是處於此系統的»問題界域«之中。這樣一來，我們便能研究所有對於稀少性之調節有所助益者，並且，能因此看到經濟的與道德的預防措施的組合，這些措施可以相互使用以及比較（註57）；但，稀少性為何真的必須受到調節，這個問題就越過了此功能之外了，最後只能藉著關連到諸系統 / 環境的差異來回答。就像階序，功能也將我們的眼光引到統一；但，它較不會讓結構緊繃。功能甚至也因此有助於複雜系統自我描述——這樣的雙重功能的代價是，必須放棄自我描述中的具體完整性。所以，我們可以推測，在功能取向中，一種秩序模態已經備妥，它始終在系統已變得對階序化來說過於複雜時，便具有首要的重要性。

功能取向同時是製造冗餘的形式，也就是製造確定性（**Sicherheit**）的形式。它讓各種履行功能的方式呈現為功能上等同的。這些方式可以相互替代，並因此能在效能中斷時提供了某種程度的確定性。這道理當然只適用在抽象的情況，而且進行功能化時的關連問題就處在此情況裡。冗餘的確定性的品質會隨著關連問題的抽象程度而下降。所以，沒有人會覺得非常確定，因為所發生的一切皆有化約複雜性的功能。（只有理論者在此幾乎可以感到確定，因為他就只能這麼想著，這麼一直說著及描述著。）

功能取向確實不是自我指涉式再生產的必要條件——就像目的取向

不是行動的必要條件。早在人們努力為再生產給出一個關於其統一的語意之前，整個再生產早已具體地進行著。行動充份地準備了可銜接上來的行動，而且，速度的要求——這不可擱著太久不發生——通常也禁止中途停下來思考。我們這裡所進行的關係化，是將事件、行動、條件化、期望、結構皆關連到諸問題，並由此確立功能、統一關連、比較可能性。此關係化本身在行動進行之際並未被預見；它是觀察的事，也就是那些非直接處在情境壓力的諸事件或諸過程的事。系統的再生產可以且將會在沒有這樣一個觀察之下進行著。觀察並非此處的決定性關鍵。因此，觀察可以提供一個較為複雜的系統觀點，而又不受到強求結果之累。據此，在全社會系統的領域中，我們曾稱之為功能分析者（註58），是科學對系統進行觀察的原則，它本身也並不是日常生活中能自我再生產的全社會關係的自我組織原則。

即便如此，我們仍極力主張，功能取向是一個具有重大意義的形態發生（Morphogenese）的原則，並且引導著系統在演化過程中選擇出有成效的結構（註59）。這之所以可能，是因為行動與觀察並非一定要彼此相互排除。特別是在社會的處境中（而且正是在複雜的社會系統之中），兩者幾乎一定會同時成為可能的，因為溝通的諸條件不會讓以下的情況發生：所有的參與者同時地行動。因而，一旦觀察被溝通或甚至被觀察時，行動機會與觀察機會之間的分配是不斷地波動著，兩者是攜手出現並相互調適。一併進行著的觀察所具有的較複雜的事態觀點，可以參與處境對銜接行動的選擇，而且就是參與選取、反駁及重新選取那些被認定能賦予結構的諸期望。有人藉著與所發生的事情保持距離，而能看到成功或失敗的理由、滿意值的理由、行動或行動序列結束（telos（譯3））的理由；當人們認定這些主要的觀點時，就可以加以利

用，以便下次能隨處境改變而修正序列，或甚至代之以另一種安排，但仍可達到同樣的效能。

所以，從關連到社會行動的系統來說，也可如下表述：或多或少必然會出現自我觀察，而且是基於行動與觀察兩者之間可能極小的，未被確立下來的差異。然後，接下來一切要做的就是擴建，利用偶然，視情況利用潛存事物並使之體系化。自我觀察，作為行動與觀察這組可溝通的差異，是一種運作，它為社會系統建造結構一事奠基，而且推動著系統建造結構。若（幾乎）所有的社會處境中都會出現行動與觀察兩者之間可能是極小的分化，那麼，對於問題提出及功能歸屬進行實驗時的起始狀態就已被給定了，而且，自我觀察將是一個溝通過程，它能將此可能性轉化成結構之建造。

據上所言，系統在行動與觀察較強地分化時，才能找到一些出發點，將功能取向提升為相對地不一定可能者。這樣一個分化能較強地將兩者分隔開來，但依然不會質疑自我觀察是以溝通方式實行一事。我們藉此避免任何目的論的解釋，甚至也避免因果解釋，因為它們可能將功能、問題、需求或類似者視為一些能推動相關設置發展的因素。反而，我們的假設是，在行動與觀察較強地分化時，並且在持續進行的自我觀察的溝通這一條件下，相對地不一定可能的（即，需較多前提的，例如較為特定的）功能取向或許有可能出現，並選擇出相應的結構。

至少從兩個途徑可以使行動與觀察較強地分化開來。其中一個是直接的途徑，另一個可能是安全的，且長期來看是有成效的途徑。前者，也是最能想到的可能性就是，為觀察者分化出一些角色。為觀察者減輕行動負擔這件事，可透過某種特別的聲望（Prestige）得到彌補。這種

聲望同時確保觀察及其語意具有行動的關連性，也就是確保社會系統之中的自我觀察。人們會將智慧（Weisheit）、對真理的熱愛、宗教的啟發或類似的特性歸給這位觀察者（註60）。橋接行動與觀察之間的差異是關鍵所在，所以不能僅僅任由觀察的內容起著作用；聲望在此被引入使用，並且，這一作法還透過像是角色取得的控制、宗教上可詮釋的例外性、甚至努力得來的信譽，而得到保證。最後，從研究場所的制度化一直到科學這一特殊系統的分出，愈加地使得聲望多少不受檢視地得到信任。到了最近，對此所需的信任似乎才轉變成不信任。

另一個途徑並不使用角色的方法，而是以技術將觀察分離出來。這是因為溝通的可能性在技術上藉著書寫文字及後來的機器複製（印刷）而被擴展。不論是否有角色上的合法性，書寫的或印刷的溝通都會強使行動與觀察分離，因為人在閱讀時幾乎不會行動，而且也幾乎不會參與正在他人身上發生的行動。反而，人這時得到了自由，得以評估他所閱讀的溝通，並在這個較明確的意義下進行觀察。接受所閱讀的東西，這件事雖然首先只形塑了意識內容，但卻使得以下變得極有可能，即，由此產生的溝通所造成的後果是不同於情境中互動的參與者的溝通後果，尤其是當讀者可以假定，溝通的同伴也在閱讀並傳播自己對於閱讀過的實在內容的理解。甚至，為讀者寫作的人也必須將溝通分化出來；他必須採取一種描述的風格，以便將他想呈現給讀者的事情客觀化，而讀者本身也必須為此而學習閱讀（註61）。

所以，單單靠著書寫文字就能啟動結構的發展，原因就在於觀察與行動這組差異的基礎被強化了。由此出現的並不僅僅是»更多«供社會所用的»知識«而已；為了製作知識，結構上出現了其它類型的佈署及語意，並且在此關連下，社會擴展了論題，以進行自我觀察。全社會以及

在它之內的諸多社會系統能更廣泛地對自我觀察進行溝通，但又不必因此限制或放緩行動的潛能。就此角度來說，歷史上出現的書寫文字拼音化以及哲學理論的目的論化，這兩者是相互關連著的，且，這樣的關連具有一種非偶然的、可解釋的特性（註62）。活字印刷強化了這個趨勢，特別是在讀者群增加之後，以及，社會進入日常的大眾溝通之後。這對於全社會的自我觀察的可能性所產生的諸多影響以及阻礙，在今日仍難以評斷（註63）。但，由於全社會系統轉變到功能分化以及組織形式的執行，功能取向現在已經相當程度上不再受制於這些影響。

長期來看，當立基於行動與觀察這組差異的自我觀察凝結出一些功能關連，並為結構發展奠定基礎時，這就是一個「盲目」變異及選擇的演化過程（註64）。在基本的溝通過程的層次上的自我觀察，亦即對行動的觀察再度潛入溝通，並不是一個愈來愈能清楚認識當下系統的過程。所以，所關乎的是一個創造性的、形態發生的機制，它往功能的方向試探諸事件，並時而以有效的、結構上的成就來斷定結果。這一運作並非依賴於對結果的預測，且，既不保證結構的建造能實現出最佳的可能性，也不保證改善人的命運。就算萊布尼茲的可能的諸世界之中最佳者也不對個別的人保證幸運，而且，對於功能性的結構化來說更不會有這樣的保證。這只解釋，但已經是有份量地解釋了，在極高度複雜性之下，就如先前所說的，系統選取其結構一事其實是有可能取向於系統的統一，以及取向於因諸可能性之比較而來的選擇性。

## VIII

就社會系統來說，我們將期望視為時間形式，諸結構便是在此形式之中建立的。不過，只有當期望本身能被期望時，才能獲得社會的相關



重要性，並因此有能力作為社會系統的結構（註65）。只有這樣，系統才能安排那些具有雙重偶連性的情境。期望必須成為反身性的

（reflexiv），必須能關連到自己身上，並且，這不只是因為一種四處跟隨著的意識，反而還是因為期望知道自己被期望著要有所期望。只有這樣，期望才能安排一個不只有一位參與者的社會領域。Ego必須能期望某些Alter對他期望的事物，以便能使自己的期望與行為配合著對方的期望。當期望的反身性被保證時，而且只有如此之時，自我控制才能利用它自己本身。個別的參與者便會期望自己，能將特定的期望關連到對方身上；例如，他會認為，若他不能容忍對方的特定行為有違他（對自己或對對方）的期望的話，是自己的錯。他會為特定的行為方式的先發值（Präzedenzwert）發展出一種感覺。這些行為方式不只是打亂了特定的期望，也破壞了期望的確定性，也就是動搖了期望的確定可期望性。這樣，在反身的期望這個層次上，而且只在這此層次上，出現特別類型的敏感性與控制問題。誰忍受某一讓人失望的行為，就必須考慮到，他人在未來不再期望那些令人失望的期望，反而會期望那些能配合自己的行為的諸期望。例如，某人未準時出現。假若人們忍受這件事，社會的期望關連會考慮到不準時這件事的可能性，以便重新進行結構化。因此，可期望的容忍範圍被擴大。如果人們要預先阻止此事，對處境的判斷就必須進入反身性的第三階段。吾人啟動自己的預防行為，是因為背後有這樣的期望，即，人若無法澄清自己的期望，則對期望的期望將會改變。

布魯默（註66）（Herbert Blumer）曾特別強調，這裡所關乎的是一個茁生的現象，它無法簡單地因諸心理狀態的接合而產生。他將這個統一稱為「交互往來」（transaction）。此統一是因「對顧及予以顧及」而出



現的。此處獨立出來的就是自主的選擇性，之後能回過來投射到參與者身上。為了能參與，人們必須發展出抑制能力，也就是必須忍住衝動，必須能選擇性地行事，並且正因此而需要社會身份。根據米德的看法，我們也將此抑制視為行動的必要成份（註67）。這對於此處的主題來說就是：行動的可能性最終是來自於諸行動關連以期望的期望相互協調時所使用的方式。

基於上述的思考，我們必須修正人們對期望補充性（Komplementarität）過於簡單的理解。期望補充性不是單單在內心描繪出行為的補充性。這裡並非簡單地關乎著給予者——雖然是他自己給予——必須期望對方接受（他的給予是在接受之中完成的），也就是說，給予者不能期望相同——但同樣是給予！——的行為。這樣的看法當然是正確的，也是必要的。但，期望的期望這個層次還能超越此看法，提供額外的期望之整合工具，以便藉此引導行為。這個反身層次建立了一個茁生的，並具有獨特的敏感性形式的秩序水平。給予 / 接受，這整個圖式會在反身層次上再一次被描繪，而且，這讓我們看到，Alter不只必須準備好接受某事物，也要準備好認可給予這件事；並且我們也看到，人們會顧及進一步的諸期望以及行為方式，因為它們會為了某些情境而認可——或（為了避免受人恩惠）也會捨棄——「給予 / 接受」的綜合叢結。正是在此層次上才有機智這件事。正是在此層次才有細緻的策略去強推特定的情境定義。這些定義顧及到一個可能性，也就是試圖引發一個可能性，即，對方覺得自己被固定在某一不願落入的期望之中，如今卻必須顧及諸期望的期望，若是打亂這些期望，將會違背自己先前的行動並可能讓對方有理由憤怒（註68）。

期望的期望促使所有的參與者，相互地假設對方能橫跨任何時間並

且在此意義下以結構為取向。這麼一來，社會系統就不會是以單純的反應鏈方式被建立起來，好像一個事件或多或少可預見地將引起下一個事件。果真如此，一個系統通常很快就會失控，而且，這種建立方式至少是依賴於能對那些已經成為不可逆的事件進行修正。有別於此，期望的反身性則使修正（甚至是為修正而來的鬥爭）得以可能發生在期望的層次。這是一個難以估計的優勢，因為期望提供諸結構一個可修改的內容。吾人根本尚未行動，只是想著某一個可能性。雖然期望也會讓吾人承擔義務，尤其是當期望經由溝通，也經由行動而不可逆地表達出來時；但，這樣一來，關乎的就只是被偏好的某期望之確立，但直到下一個被期望的事件之前仍可被修改。基本上，在對諸期望的期望這個反身層次上被建立起來的結構，也就是只經由對諸期望的期望而得以被確立的結構，會為可逆性提供一個機會（註69）。

一旦我們清楚認識反身式的期望之確立這個基礎機制時，一系列建立於此機制上的現象也就可以理解。將一個與結構相關的期望領域縮限，這件事對於社會文化的演化來說是重要的，而且也特別具有意義。我們當然可以期望自然的事件，甚至是期望物的恆久及其衰敗。但是，對期望的期望則必須有接收對象，且，這件事是與此反身性期望造成的高度不確定性及任意性相互關連著。人們只能對一位也能行動的人的諸期望予以期望（註70）。在此水平上能成為秩序的調控領域限定在行為期望。若面對的是大耳朵，大鼻子，太陽及下雨時，就無法出現期望的期望。這裡，一切感覺所具有的一般性社會面向就足夠了：一起跟著感知及期望他人的感知。沒有人會因為鼻子的長度而露出驚訝，這樣一個期望正是人們所期望的。鼻子本身確實足以讓人產生期望；針對鼻子這件事，人們正需要一個經由期望的期望而鞏固的規則（註71），以便能有適

當的立場及行為。因此，這個被提升的、具有較高風險的類型會導致某次領域的可期待事件之分出——同樣也導致社會系統的分出。這將我們引到一個假設，即，不確定性之增大（Unsicherheitsamplifikation）與分出兩者在演化上的關連——這個關連意謂著它特有的可提升性，因為行為的分出及去自然化會提高期望的不確定性，並由此必須更加地倚靠期望的期望，而期望的期望又再度推動著分出。

接下來涉及到諸複雜的期望狀況之無可綜觀的性質——特別是當參與的成員超過兩名，並考慮到期望改變的諸可能性。韋伯曾因此猶豫著，是否賦予對期望之取向一事以絕對必要的地位（註72）（雖然，後來他的「贊同」概念（Einverständnis）就是為此而設的）（註73）。無法清楚綜觀一事不表示期望的期望是無關緊要的。反而，只能說象徵記號是必要的，因為它在人們持續找尋取向時代代表著高度複雜的諸期望狀況。應然陳述，價值，義務概念，對習慣、常態、普通事物之指出，皆是具有這一功能的抽象作法。它們都是處在期望的期望這一後設層次，並在此取代那些麻煩的工作，像是清查、登記及熟悉那些隱藏著的實際期望。這樣一來，期望便退回到代替者這個象徵的社會界域，並在任何時刻皆可被召回。然而，如果關鍵不在於藉助期望的期望找尋取向的話，這些象徵是無法形成的。諸象徵，作為總括的諸假設

（Pauschalunterstellung），使得溝通得以可能取得足夠的速度及流暢性。它們在面對著實際的期望情況時，或多或少地能使自己自主，並能將那些實際的真實無法涵蓋到的事物，放入可望見的前景之中（註74）。不過，這裡根本上所關乎的只是期望的期望。這可以從揭穿效果上得到證實——例如，當人們得知，被假設的期望根本未被期望時，金賽效應（Kinseyeffekt）便出現（譯4）。

最後，不能忽略的是，期望的期望這個結構層次是衝突的來源。早在它真正被需要之前，就已經點燃衝突，因為它鼓動參與者停止某些期望，或是趕走那些人們預期會變成讓人不舒服的事物。另外，大多數人會提出的解釋是（註75），這個層次也給予了一些特別的可能性，讓人能處理衝突、找到立場或甚至是象徵性地穩定對峙。此期望的同一性正可能是一個動因，使系統持續再生產出兩相對立的評價，並且，這又再度成為可期待的（註76）。

我們不能說，上述的道理只關係到熟識者們的互動系統。民主政治、以貨幣為取向的市場經濟、從吾人接受的知識現況出發的科學研究，若沒有反身的期望結構，是不可能的。這也就是說，這些後設角度的問題，像是象徵性記號特有的生命或是衝突製造，對於全社會的共同生活中的諸大型系統來說，是有其重要性的。

## IX

若沒有結構，那麼由此產生的混亂是絕對的不確定，而且，這應該是惟一確定的事。基本上，這兩個概念對於這樣一個混亂狀況來說是沒有意義的。透過期望結構的分出，相對確定及相對不確定的正面期望及負面期望之間的組合可能取代了這一混亂狀況。結構建立因此不是簡單地意謂著，以確定性（Sicherheit）取代不確定性。反而，特定的事物有較高的可能性得以出現，其它的則被排除，並且，期望就在這樣的關連下可以是或多或少地確定的 / 不確定的。可以說，結構建立一事要付出的代價是，必定要涉入確定的事物 / 不確定的事物。結構建立導致問題被重塑，因而使某事物確立下來，此後，隨之而來的諸期望就透過「確定實現 / 不確定實現」這一關連，在確立的事物那兒凝結下來（註77）。

我們將確定性概念關連到期望，而且是關連到：吾人確定地期望著「被期望者或許實現」一事。在這個觀點下，一個期望應該或多或少是確定的。這是有別於對被期望事物所作出的精準或歧義性

（Ambiguität）的規定。期望愈是清楚地被確立下來，通常就會愈加地不確定。吾人可以極為確定地預期，在下午5至7時回家。但，如果吾人期望於下午5時36分將會到家，那麼這樣的期望就變得高度不確定了。實現這樣的期望將是一件極易受到干擾的事，它太過受制於一些無可控制的意外。據此，讓期望變得含糊是一個策略，以便製造相對的確定性，並免於來自環境的干擾。所以，對邏輯、思想、語言詳細要求的可能性是用之不盡的。吾人只將期望精準化到確保必要的銜接行為能夠出現。

所以，避免風險以及提升系統內部確定性的諸要素已經進入到期望結構的形塑之中。當諸期望真正被建立起來，它們就立即具有一個確定性價值，但這不是得自系統的環境，而是系統內部的一個效能。對此來說，系統內部的調節似乎就是銜接能力。但，期望的模糊化只會吸收一部份的不確定性，剩下的則交由決斷這個形式處理。就如本章的節VI所指出的，對行為的諸期望會強使行動進入決斷的形式。這些期望將偶連性從結構轉移到系統自我生產運行的層次上：人們在獲得諸期望的被規定性之後，所要付出的代價是，要作出決斷，是否實現這些期望。在這樣的轉移中，社會的資源，特別是溝通媒介，便可被啟動加入，因為這些媒介使得Alter的期望是由Ego（而不只是由Alter自己本身）實現。

系統的時間界域是在期望那兒顯現出來。一旦確立了什麼是所要期望的，人們就能由此估量諸未來與過去。透過期望，時間彷彿是運動著的，也就是，時間在自己之內可以來回推移地被組織著：等我日後一繳



完貸款，就能買一輛車，然後.....。一個如此整理出來的時間是系統內部的時間，而且仍然關連到系統與環境。一個系統能在其之內建立並安排期望時，就不再依靠點對點的方式配合環境（註78）。人們可以為一個還沒到來的系統行動備妥一個環境。人們可以在系統內部為某些尚未發生的環境事件準備好回應的方式。人們可以極確定的期望彌補極不確定的事件，例如，為可能的火災狀況準備好滅火設備，並且以可信的年度檢查減低此設備運行時其它不明的不確定性。以這樣的方式，循著保證確定性的動機，便出現系統特有的時間性（Zeitlichkeit）——但不是在世界計時法（Weltchronometrik）之外，而是被一般化而送進此計時法之中；這並非指此時間性是另一個時間，而是指在時間之中諸時間界域之間的特殊的相關重要性。因此，為預防火災而有所準備一事具有著系統內部的時間，此時間是完全無視：電線耗時多久才會焦掉，或者，縱火者的生命經歷確定或不確定會致使他縱火。

確定性及不確定性並非僅是時間的一個功能，這件事讓我們也可以看出系統在其內部建立結構時能夠調遣的空間。雖然，隨著與現在當下的時間距離變化，不確定性通常會增高，但絕不是規律地發生，也不會超出所有的意義領域。下一瞬間可能就帶來一些事件，推翻了所有先前的估算；另一方面，存在著時間上處在遠處的事件，但卻能讓人穩定地期望著。此外，以計時法測量的時間（chronometrisch gemessene Zeit）是最確定的，因為最終吾人能有的只是：不論發生什麼，由此計時法測量的時間將繼續下去。這樣，至少有一個不確定性的條件是絕對確定的。所以，關於時間以及「確定性 / 不確定性」，所關乎的是不同的諸面向，而且，這一差異可以被用來引導對於期望結構的選擇。有機生命體是藉此差異培養出諸預期性系統（antezipatorisches System）；它在



（僅有可用的）當下選擇出指示器，這些指示器與未來會發生的改變相互牽動著，並且可以因此為未來先作準備，而毋須知道「未來」（註79）。意義系統也建造出這一個技術，其方法是透過建立諸期望並賦予它們以結構值，也就是賦予銜接值。

若上述是可能的話，那麼，系統最後也可以「自願地」接受並提高不確定性。所有的演化最終似乎都立基於對不確定性的集結及增大。在社會文化的演化上，以及，在整個人與社會秩序的關鍵性相互滲透上，不確定性放大這一原則被重複使用著。吾人對待人時，必須彷彿人是可靠的，同時吾人又要保護期望，免受失望之苦。最後，如果人們能確認，失望始終是在某時間點發生的事件，且不會造成危及確定性的累加效果的話，也可以建立起較有風險的期望。這麼看來，演化一直重新地將不確定性吸收轉化為確定性，以及將確定性吸收轉化為不確定性，但是演化最終並不保證，這樣的作法可以在複雜性的每一階段裡行得通。

## X

上述極為一般地思考了社會系統的時間性、期望結構、確定性平衡與不確定性平衡，這幾個面向之間的關連。這會帶來一系列的影響，有待我們一一釐清（註80）。我們想提出討論的第一點所涉及的是，上述者對於意義性體驗及行動的時間面向之影響，以及，對於能再生產出社會的時間取向的時間性語意之影響。

每一當下，作為其特有的實現性的當下，是確定的。就現在當下被短暫化，即被理解為未來與過去的差異來說（註81），才會出現期望確定性這個問題。世界因此失去了可信任的在場性之諸特徵，並取得了可改變性（Änderbarkeit）之諸特徵，即「尚未」與「或許不再」這兩個視角。

這個（取決於時間的）確定性問題似乎是首要問題，它驅使了意義性體驗及行動的一個特殊的時間面向分化出來。它促成了對時間的經驗，然後促使一個關於時間性的語意去發展出一個為己的領域，此領域不再能被回溯到世界關連的事物秩序或是對此秩序的各種看法。

期望確定性愈加地被問題化，這件事是與社會系統的複雜性，且特別是與演化過程中日益升高的全社會系統的複雜性相關連著。顯然地，在最古老的全社會系統中，生活經營的諸不確定性是極高的，但在今天就不再是關鍵角色。反而，重要的是，全社會本身能阻礙它自己的期望至何等程度，並因此創造出一個無可外在化的不確定性。對此，退回到一個穩固的、沒有替代選項的儀式，或是退回到政治權力，這些作法都無法給出足夠的確定性。宗教邀吾人懷疑，政治邀吾人畏懼（註82），只有時間本身作為所有不確定性的條件，才提供了足夠的確定性。時間往下進行一事是在當下被經驗到的，在所有的回憶（Erinnerung）進行之際，時間也在場發生著，所以，時間尺度適合當作不朽的象徵。確定性問題若一旦實現為一個全社會內部的問題，一個特別的時間經驗以及一個堅守著此經驗的特別的時間概念性，也就取得了形式（註83）。時間面向與社會面向分道揚鑣（註84）。一方面，社會行為因為被提示後果而受到規訓——先知的一個職務。另一方面，反轉的象徵作法讓人看清：強者是最易受害的人，而最易受害的人將會成為強者。關於死後命運的諸想法開始與死亡的各種情況分離開來，也就是離開這一關連的直接性，並被關連到生命中任一時間點上的諸成就（註85）。藉由這一切，時間本身被抽象化為持續（Dauer）的象徵，最後，藉著將任意發生的諸改變包含進來，時間被抽象化為所有運動的一個（本身是恆定的）尺度。

但是，由於時間還無法給出關於確定性以及不確定的說明，於是二

重的時間語意形成了，這可以從例如chrónos（譯5）與kairós（譯6）這組希臘時期的差異看出（註86）。所以，在中古時期的階序式世界構築裡可以有多個時間層次同時存在（註87），而且，上帝在此也是與這些層次同時地存在著。人們區別了aeternitas（譯7）與tempus（譯8）。aeternitas並非僅僅是一長期的、無始與無終的持續，而是純粹的當下：不具有未來與過去的時間（註88）。所以，aeternitas是與時間同時存在著，在此時間中的每一瞬間都造成過去與未來之間的差別（tempus）。在此，若這些差異是來自於對某個問題的旨趣，或為了確定性的話，就無法被推到極端。它們必須被調解。所以在chrónos與kairós的差異中建立了一個（不論是多麼神秘地被安置的）預言的實踐，即，在不確定之中從確定者那兒進行創造（註89）。此實踐是立基於吾人對於代表著非當下者（註90）——諸非當下者之中也包含未來者——的當下記號之知識。aeternitas與tempus的差異是透過階序的介入而獲得調解（註91），此外還透過aevum（譯9），透過「相對恆定的時期」這樣一個層次。這使得一個（不論是多麼地廣闊的）歷史思考得以可能。

時間面向較強地分出這件事也讓時間面向與事物面向之間的關係變得緊張。沒有與事物的關連，吾人無法經驗及認識時間。人們直到近代對此問題的一貫答案就在自然這個概念（註92）。自然是「轉變成為」，是作為已成長了的狀態，即，是為了開展而需要時間的事物。此外，所關乎的是範式、理念、本質形式，它們在時間行進之中得以實現——或是失敗。所以，這一概念是以一個規範的、至少是評價性的成份為基礎，藉此成份才得以可能區別成功與失敗，並指向人類的判斷能力（phrónesis（譯10），ratio（譯11））。在此判斷能力之中，尤其是在指prudentia（譯12）以及關連到實務時，時間要素一樣被列入考慮，而且，

正是這一時間要素才使得人與（其他）動物區別開來：只有人才能基於過去與未來，基於經驗與期望，觀看諸事態，並藉此而能有距離地安排當下者。

這整個組態，連同被內建到其中的語意調解，在18世紀時瓦解了。從理念史來看，的確有許多的原因，部份是內在的，部份是外在的。我們在此無法進一步研究這些原因。但我們的起始的假設至少因此得到了證實，讓人不得不正視。在往近代過渡時，全社會愈來愈轉向功能的系統分化。相較於所有更早的全社會之形塑，此全社會因此變得更為複雜，致使確定性的探針，即時間，必須重新抽象化。（確定的）當下並不適合去保證或象徵化持續。在語意傳統的許多地方（例如，在詮釋 *passion*（譯13）與 *plaisir*（譯14）時），與變異的關連取代了與當下的關連（註93）。

從歷史來看，自17世紀下半葉，確定性在此關連下以前所未有的一種方式變成了明示性（*explicit*）溝通的論題（註94）。此道理也適用於不確定性，尤其是：以明示方式引起的不確定性。同時，在自然研究被數學化之後，時間在概念上被抽象化了，例如，在時間那兒，不再有任何因果性影響能施加在事件上，時間既不會抓牢適當的時間，也不會為一個尚隱藏著的未來提供記號。此外，時間會在自己之內變為反身性，每一個當下瞬間成為了其特有的時間界域的承載者，每一個時期透過一個其特有的、只對自己有效的未來與過去而在歷史中被個別化。放棄任何時間的指導特性，也意謂著：吾人可以更複雜地理解時間；但，另一方面，吾人也能去追問，在時間本身那兒的確定事物是否還有著某種相關重要性。今天我們還是需要日曆——但不再是為了能夠知道，在特定的時間點要做何事（註95），而是為了能夠約定，在特定的時間點要做何

事。

人們當然不可假定，真正的體驗就如語意所寫的那般發生著。為了確立重要的意義經驗，以及為了找尋值得保存的溝通形式而作出的努力，是依循著一個特有的法則性，尤其是在書寫文字與活字印刷發明之後。人們不能將此法則性看成一些關於真正體驗的總結式公式。但是，找出嚴格的、值得保存的語意一事仍然是涉及到一些與日常生活相同的問題，否則就失去說服力。若吾人可以從時間語意看出，在長期的歷史發展中，確定地建立起期望這件事背後的動機（或反過來說：關於不確定地建立起期望這件事的經驗）將時間面向分化出來，並且洗淨時間面向中的事物性與社會性意涵，那麼，這得歸功於全社會的日常生活中已有的一些原因——我們（又再次只能概括地）將試著以複雜性概念掌握這些理由。對於接下來要說的，這尤其是指，人們在使用諸如時間、結構、期望這些概念時，也必須一併思考那些深植著的歷史依賴性，而這些依賴性是可以經由一般理論的研究得到解釋的。

## XI

以時間上相對牢固的方式樹立諸期望，這件事的一個可能性就在於，將期望關連到某個不是事件的事物，也就是，關連到嚴格意義下無法被期待的事物。那些人們可以藉以固定住期望的諸同一性被投射出來，而且，某個保持著同一性的事物被指派給期望時，期望就依照著事物被安排著。吾人便是如此佈置諸關連與諸區別。在此，諸同一性，以及奠基於其上的秩序效能，並不集結相同的或同類的諸期望，而是相異的諸期望；而且，這些同一性是透過其組合而彼此區別開來。書本可能不小心闔上，從桌上掉下來，發黃，但不會像玻璃般地破裂，或如帽子



般從頭上飛出。因此，同一性不是範疇式的秩序觀點，而是一種世界的單點化了的、高度選擇性的秩序角度。」書本中的下一頁也被印刷出來並使文本繼續往下進行«，這樣一個期望無法投射到躺椅上，而且，躺椅»未被期望地«（但從一些經驗來看，是極可期望地）闔起這件事所帶來的危險是完全不同於書本闔起。»闔起«這個字的同一性與某些事件之間的類似性其實並無法為吾人的經驗提供實際相關的秩序觀點。誰是靠著躺椅得知一些關於書本的事！

在此意義下，可期望的經驗真實性的廣大範圍便由物的同一性所安排著（註96）。然而，對於行為期望的秩序來說，物形式愈來愈表現出不足。隨著全社會系統日益增加的複雜性，隨著功能系統日益增加的瓦解能力，隨著日益增加的不穩定性與改變的必要性，將諸行為期望導向一些以物所構想出來的想法，因此也導向人這個特殊之物，這樣的作法已然不足了——不論吾人將哪些特別的性質歸予物。這與階層化的系統的崩解有關，因為人們過去在此系統中必須對每一個人的一切行為皆有所期望。我們也可以從»發現兒童«（註97）一事非常清楚地看出這一發展。最後，人們不能靠著將人這個物標示成具有特殊性質，像是理性、意志自由、敏感性、或甚至是內在未規定性這種空洞公式，來特別收容人類行為的多樣性及變異性（註98）。這樣一來，我們最後也不能再說，全社會是由人組成的，全社會是被秩序安排過的一群人、一個團體、一個民族（註99）。

黑格爾就已看出，上述問題是無法透過由此提出的物與主體之分離而得到解決。為此所需要的是更抽象的對同一性之指認視角。這些視角必須將人這個特殊物所無法完成的事，即，對諸行為期望的期望之安排，分離開來並使之各自獨立。人這個語意因此是為了一個新的意義，



一個新的自由意義以及在其上建立的自我指涉式個體性（Individualität），而被釋放出來。但是，由此不再能得出對於秩序的承諾（註100）。

為此，社會學理論曾經實驗過不同的想法，它們所據為基礎的共同假定是，在對行為期望的諸關連進行指認時的視角必須被安排在一個從具體到抽象的連續體上（註101）。有別於其他的作者們，我們將規範概念放到另一個面向之中，也就是時間面向（註102），並區別個人（Person）、角色（Rolle）、綱要（Programm）與價值（Wert）。此四者是作為以事物方式指認諸期望關連時的視角。隨著人們處理某個可能的失望的方式不同，經由這些指認而捆束起來的諸期望，或多或少可以被規範化。

個人在此並不是心理系統，更別說是一個完整的人。反而，個人被建構出來，是為了能安排諸行為期望，而且，這些期望透過個人，且只有透過個人才能兌現。某人對於他自己以及對於他人來說，可以是一個個人。個人之存在會要求，吾人藉助於自己的心理系統及身體，將諸期望收到自己身上並將其捆束，這又再度分成自我期望與外來期望（Fremderwartung）。愈多的且愈是不同類型的諸期望以這樣的方式被個別化，個人就愈是複雜的。個人之存在確實可以具有一些應付周遭處境的區別：就像尚.惹內（Jean Genet）在小說中所指出的個人特性（譯15），一位名叫哈克蒙（Harcamone）的人，他是獄中表現出色的英雄，但得到自由之後卻變得沉默不語與黯淡（註103）。正是這些對比可以標明出個人，並且一併地調節吾人對此個人的諸期望。

藉著上述的個人概念，以及藉著個人與心理系統的區別，社會學可

以進入一些論題，這些論題迄今仍保留給文學傳統，但通常也具有近代的經驗。此作法將可適用於探討真誠（Aufrichtigkeit）與本真性

（Authentizität）的論題叢結（註104），另一方面，也適用於以下見解，即，並沒有一條確定的認識路徑可以從個人深入到心理系統之中，反而，所有不願在個人這裡止步，並真的想找到另一條路徑的任何嘗試，皆沉沒在「始終另有其它可能事物」這一無底的深淵。此外，人們複製個性範式（Persönlichkeitsmuster）或個性的標誌（如司湯達

（Stendhal（譯16））的小說）但依然不會與別人混淆，這一件事的意義變得可以理解：人們是將個人模式複製到一個具體的、並因此始終是無可混淆的心理系統之中；人們按照成功的模式穿著及換髮型——但這始終只在自己身體上進行（註105）。我們可以認為，正是當全社會需要個人性質（Personalität）以捆束諸期望關連，並將個人性質一事分化出來時，這些問題及其文學上的處理方式才會有其現實的重要性。

就像我們從»Persona«（面具、角色、法律地位）這個字的歷史所能看出的，這裡出現了個人與角色之間的分化。有別於個別的諸個人，諸角色可以作為特有的、較為抽象的視角，以便指認出諸期望關連。一個角色雖然要根據周圍情況，針對吾人所能表現的程度而有所裁剪，但，比起個別的個人來說，是更為特別地，也更為一般地被設想著。所關乎的始終只是人的行為的某一片段，它被期望為角色，另一方面，關乎的是一個統一，可以被許多且可輪換的人使用：關乎一個病人、老師、歌劇演唱者、母親、護理人員等等的角色。

社會學曾在一段時間高估了角色對於實際發生的行為及行為期望所做出的秩序貢獻。由於這個趨勢，我們才能有一個廣泛的研究，不過這裡只能約略地參考。或許最重要的見解是：一方面在角色層次可以創造

出特別的諸期望確定性，這類確定性並不以（或只以少許的）對個人的認識為前提；但另一方面，吾人同時也期待會發生特別的衝突情況、疏遠、操弄、減輕壓力的習俗，這些都是吾人從自己的個人身份來看時應該不會嘗試的風險，或者認為是不恰當的。

針對個人而發出的期望會隨著接收者一起»離世«，這類的期望是可以與角色期望分隔開來的。兩者的分隔是社會文化的演化結果，因此是逐漸地變得可見（註106）。此事可以從職位（Amt）與個人這組差異上看出（註107）。甚至今日人們所稱之為正式組織的，也是因此二者分隔才有可能（註108）。這並不是說，»屬於個性的東西«失去了重要性。現今並沒有從個人取向往角色取向的»趨勢«。職位與個人分隔這件事的發展的獨特之處反而在於，這個差異也在並且就是在正式組織的內部生命中獲得了重要性（註109）。這裡，人們必須能區別，哪些期望只能遞送到特定的個人身上，以及，哪些期望基於正式位置是可貫徹的。只有同時藉由這兩個接觸網絡——它們相互阻撓對方！——人們才能在組織裡將影響的可能性最佳化。就在這一差異的背景下，我們才能觀察到，角色在執行時會採取一種»個人風格«，並且諸個人會受到其角色形塑，例如，老師可以總是以教導的樣子出現（註110）。

一旦個人與角色這個差異被樹立之後，諸心理系統的環境也因此改變。這些心理系統可將自己指認為個人，並同時取向於角色。諸心理系統因此陷入»角色壓力«。這些心理系統可以試著操縱如何進入及避免角色，甚至可以學會預先顧及到，人們正是»從個人的角度«期待»它們«能操縱角色。心理系統可以將其個人預設為恆定的，但仍可設想某個寬廣的未來，使自己能替換不同的角色，例如透過生涯（Karriere）這個形式（註111）。這樣的對差異之體驗可以是，但不必然是對不一致性的體

驗（Diskrepanzerleben）。在相互滲透的脈絡下，能對心理系統有所影響者，都起著前結構化的作用。

然而，依循角色來指認期望，這件事絕不會窮盡抽象化的可能性。如果人們不再以某一個個人的行為可能性來劃界的話，就能再往外找到其它的抽象化作法。我們將這個浮現上來的期望秩序稱為綱要（註

112）。為了能將目的取向與條件取向（即，目的綱要

（Zweckprogramm）與條件綱要（Konditionalprogramm））包含進來，我們選擇這一個社會學中少為人知的概念。一個綱要是一個關於行為正確性（這也就是說：社會可卸除這一行為）的諸條件之叢結。若關乎的是獲得抽象性，也就是說，若除了個人之外還有其它的條件必須調節著行為，並使行為變得可期待時，綱要層次就能獨立出來，以有別於角色層次。所以，一個外科手術在今天來說不只是執行角色而已，更是一個綱要。與此相關的例子不勝枚舉，像是，在特定的要求下重新建造汽車引擎，在冬季促銷時重新佈置百貨公司，策劃及演出一場歌劇，將殖民地轉成獨立國家的地位，減低海洋的污染程度。基於確立期望這件事所具有的抽象程度，這類綱要的複雜性有可能非常高。有一次性的綱要，但也有不斷地重複執行的綱要。期望確立時的詳細程度可以極為不同，因此在執行綱要時，為了預先想及意外以及有可能改變綱要而做出的準備，也會有所不同。

在期望確立一事所能達及的最後層次上，人們也必須放棄為特定的行動確立正確性。人們手上現在只剩價值（Wert）——或者，價值只靠說的。價值是吾人對自己偏好的諸現況或事件所持的一般的、被個別象徵化了的觀點（註113）。行動也可在此意義下被評價——例如被評價為有益於和平的，公正的，污染環境的，表達團結的，樂於助人的，種族仇

恨的等等。由於所有的行動皆可被放在正面與負面的價值角度之下，因此從評價是無法推導出行動的正確性。人們常忽略這點，也常常有意識地加以隱瞞。如果人們從評價那兒獲得關於正確行動的訊息，就必須預設一個邏輯的等級秩序，例如諸多價值之間關係的遞移性——譬如是在以下的意義，即，維護自由高於維護和平，和平高於文化，文化高於利潤——而不是：利潤高於自由。

然而，對於期望的可期望性一事來說，價值並非毫無重要性。價值的重要性來自於價值與綱要這組差異。如果綱要應該儘可能地產出其特有的效能，那麼，它常常必須以極為抽象的，可更動的且不在細節恆穩的方式表述出來。這樣一來，價值共識便使人們更容易對於綱要的偶連性進行溝通：像是對於綱要的發展、綱要對處境的適應、綱要的改變，或甚至是對於綱要的落後情況（註114）。人們至少可以基於這些問題而在溝通中利用一些無可爭議的（或：難以爭議的、被道德化保護著的）出發點，並讓人們由於這些出發點而期望著，至少每個人都必須同意這些問題。這樣一來，價值就在溝通過程中起著像是一種探測器的作用，人們可藉著它來檢驗，在一個即便不是一般的，至少也是具體的、當下可見的處境中，較具體的期望是否也行得通。這帶來的後果當然是：諸價值之間的排序關係不再能一勞永逸地確立，反而是變動著的，也就是說，人們必須隨著偶發的機會而處理諸價值的關係（註115）。

如果我們將這四個抽象層次放在一起思考，便可看見一個發展趨勢。較早的全社會曾單純地將事實性行為對立於正確行為中的規範的、有道德成份的諸規則，並藉此維持著自己。這一對立如今被擴展了。在這樣一個二元圖式裡，進一步的諸差異被分化出來。在角色與綱要的層次上，秩序的藍圖是以極高複雜性搭建起來的。在這些層次上，一個日



益變得更複雜的，愈加返回求助於組織的全社會所提出的諸要求可以轉化成諸行為期望。社會對諸期望關連之指認一事的整個搭建工作，便被這樣的創新徹底改變：純粹是個人的東西（*Persönliches*）可以被取出，並藉著有別於角色的諸要求而可以更加地個體化。純粹是價值性質的東西可以被取出，並藉著有別於綱要的諸要求而可以更加地意識型態化。諸個體與諸價值因此交織地共同起著作用，以便象徵化全社會層次的共同生活的基礎，相對地，角色及綱要則使社會對於複雜性的諸需求發生作用。

上述的層次分化帶來的一個重要後果是，»價值變遷«（*Wertwandel*），就像吾人今天在世界社會裡高度發展的區域可以觀察到的（註116），並非明確地深入到較具體的結構層次。它的作用是引發不安，並繼續如此地強化自己。由於諸價值在結構上高度分出，所以，這樣的價值變遷是相對容易實行的。此變遷在»它自己的«層次那兒並沒遇上值得一提的反抗，但也幾乎不可能造成根本的結構性影響。我們可以推想，價值與個人在找尋新類型的共生關係——並且這時也或多或少忽略掉在角色及綱要層次上能承載著全社會的複雜性的事物。但，就算是面對著所有的價值變遷及重新被強調的個體主義，角色及綱要仍因為吾人對複雜性的需求而被嵌入全社會之中。

從其它的角度來說，在所有的衝突中也都有著這樣一種高度分化了的整體構造，就如人們特別經由一些關於角色層次的研究所得知的。依此，對於諸個體作為個人而呈現出來的一切，社會有一個清楚的放任立場。一個產生出這樣的結果的演化，其進步價值是讓人有疑慮的。此演化無法為自己拿到一張證明，保證會有一個走向社會和諧的趨勢，以及保證走向»有機連帶«（*涂爾幹*）的趨勢。讓人銘記在心的毋寧是，社會



獲得了複雜性，且，諸行為期望因此可以更多樣的方式相互協調。複雜性之獲得並非來自於傳統以自由與約束這組對立當作論題，因為對立中的兩者的程度皆是上升的。複雜性之獲得是來自於諸結構形式，它們使得系統的可限制性得以可能提高。

## XII

接下來的一個重點涉及一些可能性，它們能使已接受了的不確定性提高；因此，也涉及到另一些可能性，它們能使諸期望較可以被期望，並且，賦予那些較不可能出現的諸期望一個結構化的功能。為此，有兩個形式可供使用，我們將它們標示為對諸期望所進行的規範式或認知式模態化（或者，標示為規範或認知）。

模態化（*Modalisierung*）直接涉及確定性問題 / 不確定性問題，即，涉及追問，人們如何能在失望的情況下有所行為。大多數的日常期望是人們夠熟悉的且確定的，因此不必多想。但，當社會文化的演化創造出一些動因，將諸期望轉送進可期待的不確定領域時，會對於諸期望產生一種反溯作用。諸期望不能就這樣子處於不確定狀態。人們不能簡單地以更多的期望不確定性來回答系統中增多的不確定性。反而，人們有必要提供一個額外的形式，且這是涉及到期望的模態（*Modus*）——»模態«或»模態性«在此不再是康德意義下具認識能力的意識之形式，而是一個形式，使某事物得以回應「它的問題被問題化」一事（註117）。為了失望的情況，人們在期望裡已預先進行佈署。藉此，人們可以同時一併期望著，在失望情況下可以如何地行為。就如許多的實驗指出的，這能為期望帶來額外的穩定性（註118）。最重要的是：透過期望的模態化，這樣的預先佈署可以在期望的樣式上（*Erwartungsstil*）變得

可見，並因此當下就有資格成為溝通。這樣一來，人們藉著技術上的預先準備，以及，尤其是藉著人與人之間的社會相互調適，就能在當下創造出以下的確定性，即，吾人並非無助地處在失望的情況之中，並非僅僅被拋在某處，成為一個不識世界且就只是錯誤期望的人。

吾人將期望導向失望發生的情況時，就意謂著導向某個差異。這個差異是以失望的情況為出發點，因此，它不取決於一個問題，即，期望是否被滿足。反而，人們處理不確定者，即處理失望，就彷彿它是確定的，而且，問題就變成是：人們在此情況下是否要放棄或者改變期望。學習或不學習，這是問題所在。準備要學習的諸期望可以被當成一種樣式（*stilisieren*），即作為認知（*Kognition*）：當實在顯現出另外的、未被期望的一面時，吾人便準備改變期望。例如，吾人原先設想朋友在家，但他卻未接電話，所以，他現在不在家。吾人必須如此預設，並為此找出下一個完全合理的行為。相對於此，無學習意願的諸期望則是另一樣式，即規範。諸期望在失望的情況下仍不顧事實而被堅持著。例如，吾人後來得知，這位朋友當時仍在家中但不願被打擾。或者：這位朋友曾承諾在家等著電話。這樣一來，吾人就沒有理由去修正自己的期望，因為吾人不想放棄朋友願意接聽電話這件事，而且正是不想放棄朋友的承諾這件事。吾人覺得自己是對的，並讓朋友感覺到吾人是對的。朋友會因此想辦法找理由，以便重新樹立期望。

我們蓄意舉出上述的例子，讓認知性與規範性期望緊密比鄰，相互跨到對方之內（註119）。人們不得不顧及諸事實，人們不能讓電話鈴聲一直響著。吾人在期望受阻的當下也體驗到自己的抗拒痕跡：多麼讓人生氣！吾人原先有重要的事告知朋友，但現在必須另覓其它方法來實現這個意圖。因此，在期望的層次上，將認知性與規範性期望完全地分

離，也就是將差異固定下來，幾乎是不可能的事——甚至當吾人心中有一個極不可能發生的期望，即，能與一位不在眼前的人說話，也不可能將這兩種期望分離。認知性期望與規範性期望，這兩種成份的混合在日常生活中是普通的事態，而且要求著（能應付社會行為中相應的調適問題的）純熟技巧，如果一定要調配好成份的劑量以回應失望的話。只有透過這些混合形式，吾人對於諸意義領域及諸行為方式的期望意願才能擴展開來，因為這些意義領域與行為方式是如此複雜，以致人們不再能盲目地信任一般假定的過程。

此外，通常正是在失望的情況下，將自己確立在期望的模態形式是必要的。起初人們毫不懷疑地生活在一個處境之中。然後失望發生了。例如，德國總理又再度抽煙（註120）。現在人們就必須釐清，是否當初應該選擇期望的另一邊，認知的或規範的。準確地就先前確定的意義來說（註121），失望是一個事件，即，一個事件帶著驚訝的諸要素，並且，它同樣因此必須再度嵌入可期待性的常態結構之中，而得以是一個事件。

即便如上所述，認知與規範之差異仍起著作用。一旦這個差異被允許之後，就將偶然招募進來，建立起敏感能力，強化區別的能力，並一再地迫使人們作出決斷。此差異成為接下來的形式建立、象徵化、訊息的關連點，並由此強化了那些被認為是不確定的期望。期望者有權利在失望時仍繼續堅持並公開表達其期望，這件事尤其鞏固了規範的、反事實的期望。對失望的辨識一事就不再能決斷期望的命運本身，而且，這一個前決斷被象徵化為效力（*Gelten*）一事的一個特別的意義範圍，即應然（*Sollen*）一事的一個特別的意義範圍（註122）。最後，這個差異可以被表述為實然與應然兩者的差異，並藉此語意再度被放入社會系統之

中（註123）。

應然與實然的語意是依循著諸謂語的本體論化——這些謂語在溝通系統中只象徵化了人們對於溝通的選擇被接受一事的期望（註124）。這又再度支持成功的想像或進步的想像，因為它們作為自我應驗的預言會回過頭來作用在社會系統上。這樣，情況看起來就彷彿是，順應的行為可以透過規範而出現；而且，也彷彿是，認知有所進步了，增加吾人的知識（Wissen）並減少無知（Nichtwissen）。然而，這樣的作法首先且直接達成的效果只是推出一些新的差異：「順應式行為 / 偏離式行為」這組差異符合了規範性的期望樣式。「知識 / 無知」這組差異符合了認知性的期望樣式。因此，被選取出來對期望進行的模態化首先只製造出進一步的，依賴於此模態化的諸差異。在整個諸差異的建造中，這已經進到第三階段：「期望的實現 / 期望的落空」這組差異，先是被內建到「規範性的期望 / 認知性的期望」差異之中，然後，隨此方式，再透過「順應 / 偏離」或「知識 / 無知」被重新建構起來。至於這些關係是否因此變得更佳，我們相信不必在此給出定論。無論如何，它們造成的結果是，在社會系統中條件化的出發點改變了，這些出發點便隨著各種情況，也隨著具體的諸期望脈絡，或多或少可以達到所欲的成果。

在那些過去十年被密集討論的論題中，上述構想是不難理解的。此構想顧及到「標籤進路」（當然沒有宣稱說，偏離的行為本身是無害的且可容忍的，並且，只有標籤會使此行為敗壞）（註125）。這個構想也顧及，所謂的科學進步通常比起自己所解決的問題，反而製造出更多未解的問題，也就是所增加的無知是不成比例地多過知識。但，我們這裡不能僅止於只將傳統的成果觀點倒轉過來。我們不能僅是宣稱對立的作法（這麼做通常會導致一個同樣是錯誤的理論），反而要以其它的結構想

法為基礎。在過去，價值觀點或進步的目的（而且，它們本身是先天論（a priori）的後繼者）佔據了較早的一些理論，如今被差異這個範疇取代；過去，基於這些價值而發生的現況之改善或惡化，如今被訊息獲取及處理的複雜化所取代，此複雜化是立基於那些能生產出諸差異的諸差異。評價一事就交由觀察者，而且，評價，作為系統的自我觀察的角度，同樣只有在自我指涉式訊息處理的脈絡之下才有可能。

這並不是說：基礎理論的構想始終停留在這樣的抽象程度。條件化概念讓我們得以可能往下分析。認知性與規範性期望的差異一旦被引入，前往這一個或另一個形式的通道就變得容易。為了認知以及為了規範，各種不同的確定性網絡會被發展起來，而且，各種不同的支持系統，尤其是科學系統與法律系統，也被分化出來。由此，新的諸不確定性便可得到允許進入，因為它們是以期望的模態形式的確定性為前提：科學只表述假設。法律只允許可更改的、實證的法——這兩種情況都強使弔詭出現，即，至少還得在一個位置上去宣稱對立面。

然而，在科學與法律的脈絡中，極為不太可能的期望被樹立起來並裝備了足夠的確定性。但要為此付出的代價是，這些期望可以被撤消。這樣人們就一直獲得新的結構化可能性。近來有人提出一個問題，是否也要對不斷升高一事有所設限（註126）。除此之外，人們也可以在日常情況中確認，隨著期望是認知性或者規範性而使用不同的形式吸收風險。在規範性期望下，吾人面對著社會壓力而被迫走向順應性，這時的壓力通常比認知性期望的情況下的壓力應該要來得高，因為在後者情況下吾人有信心任由事實來決定，何為正確者（註127）。此外，比起一個認知性投射，一個規範性期望會更強地約束這位將它建立起來的人。人們之後堅持此規範性期望，例如不屈服於外在的抵抗，將會面臨著較高



的壓力，而且相應地，人們在面對不明確的情況時會更加謹慎地以規範的角度立即涉入（註128）。與此相關的是，人們從規範性期望那兒可以預期出現另一種相互滲透的樣式，一種更強的且更堅定的投入，以及有可能隨之出現的情緒（註129）。這當然不是指：將規範定義為情緒性態度。但，一種明顯反事實的及無法被有意識地教導的期望立場所帶來的較高風險，必須透過相應的內在態度得到彌補，因為只有這樣，堅持期望的意願本身才能對他人而言是有理及可期望的（註130）。最後，當規範性期望被違反時，吾人可以期望人們有重建規範的意願，至少人們可以透過解釋及道歉的形式；甚至，否認一事可能就足以重新整頓規範（註131）。若人們必須對處境有所澄清時，規範會轉化成一個要求別人共同參與的義務。因此，當傷害不再能被回復到原本的狀態時，規範便會對別人要求一個象徵性的證實。

一旦規範性與認知性期望的差異被建立起來，就會出現一個獨特的中間地帶。愈來愈多的意外（Unfall）或其它偶發的傷害（註132）可以被處理成偶然，也就是說，它們無法給出動因，讓人執行規範性懲罰，或讓人在期望中學習適應（註133）。所關乎的是諸多不同狀況的不幸相遇，過去人們不須對此有所顧慮，現在人們也不必為此顧慮（雖然報紙正是每天報導這些各種狀況的相遇）。人們將此詮釋為一次性的，不會重複發生的，藉此，結構問題便能被吸收，而且，人們以保險來處理損害這件事。

我們不再對此進行更細膩的探討（註134），但堅持一個重要的理論看法，即，系統透過諸結構得以能夠納入及處理較高度的不確定性，因為這些結構的起始與再生產是拜一個差異之賜（註135）。結構的建立不是經由某個原則、某個開端而被預先形塑的，也不是根據客觀的歷史法



則而進行著，讓這些法則確立，狀態A如何過渡到狀態B。反而，關鍵的似乎是，將系統建立的諸問題轉譯為諸差異。在這裡，當一個決定性的點被遇見時——在社會面向上，我們將雙重偶連性當成這一個點，在時間面向上，則將可能不會實現的期望當成這一個點——，秩序就會在時間進程中從諸偶然中出現。所發生的任何事皆會促使人們（1）期望建立，以及（2）在保留或放棄這兩個選項上測試期望。一些意義內容仍有可能凝結下來，讓擇一選項的決定本身變得可期待，並為此決定找到理據，提供共識機會，並讓決定有例外的機會等等。這樣一來，一個在時間進程中構築起來的期望結構本身是對干擾極為敏感的，致使一些新的意義層、較抽象的語意、理論出現，讓人們能透過它們去談干擾，抵抗干擾或將干擾轉化成有助於取得結構。由此，諸規範系統就在這個層次上再度準備好學習；例如，一個取向於個案經驗的道德決疑作法或一個法教義學（juristische Dogmatik）可以被建立起來。規範性支持則反過來被引入到諸認知系統。當個別的經驗有違諸體系化知識時，人們並不會這麼快就放棄這些知識，因為，果真放棄的話，會讓太多的事物崩解，但又看不到替代者。

在較長的時間及演化之後，吾人幾乎不再可能從某個原則來掌握已經出現的秩序，或者，只能以相對簡單的概念工具來描述此秩序。只有起源之時的調節可以被簡單掌握，但無法這麼簡單地掌握之後產生的結果。這道理適用於有機體，也適用於社會系統。

### XIII

我們將規範這個概念引到理論上次級的、被衍生出來的地位，不只是從自然法傳統來看是不尋常的作法，也與社會學的諸重要理論背道而

馳。有別於舊有歐洲的全社會理論的傳統，我們不以規範性的前假設為出發點。有別於涂爾幹或派深思的社會學，我們並不將規範概念視為對於社會秩序的事實性（Faktizität）及可能性的真正最後解釋（註136）。我們更不認為社會學理論得從全社會規範或價值的角度來表述它們自己的任務。對此，這裡有太多令人氣餒的經驗，而且正是發生在最近幾年。就這樣，在全新建造的解放之寺裡又已再度長出雜草，且信徒們似乎已經放棄祭禮。

不過，我們對於以規範主導的理論採取懷疑式的禁制，當然不是指，人們可以想像沒規範的社會生活是可能的。人們以規範或價值約束自己一事已滲入到社會生活的某個剖面。但這件事不是起因於，人們重視社會秩序的生活並藉著一種憲法上的共識而尊崇這樣的生活。並不存在著這樣一個»全社會契約«（Gesellschaftsvertrag），因為不存在著一個論證時被預設的抉擇處境。但是，存在著——事實性的、隨時且在每一具體的細節上——意義性自我指涉的（自我生產式）再生產，因此，也存在著內在於意義的一般化之必然性；另外，當這些一般化變得有風險且易遭受失望時，也存在著支撐這些一般化的必然性。就在這個——從理論推導出來的且不再是»基礎的«——位置扣接上規範化

（Normierung）的功能。人們會要求這個功能，而且，當人們反事實地需要那些值得宣稱的一般化時，規範就被發展起來。

上述重新安排理論的作法並不會挪動規範所具有的社會的或全社會的重要性。這裡所要求的只是，一個社會學理論必須能夠將規範性當作與系統類型相關連著的變項，或者是與全社會結構的發展相關連著的變項；而且，我們這裡試著不以內在於規範的單純普遍化（例如»pacta sunt servanda«（譯17）），也不以侵蝕那些被宣稱為基礎的規範及價值的

內容，而是以功能分析，來實現此要求。例如，基於這裡簡述的理論進路，我們可以追問，在全社會系統或在全社會的個別領域中（像是經濟、科學）是否存在著一些從規範性的期望樣式邁向認知性的期望樣式的結構轉移之趨勢，以及，如果這樣的轉變只發生在次系統時，如何地對整體系統產生影響（註137）。藉此，這樣的要求，即一個（平庸的）初始的視角，取代了經驗上原本無可反駁的命題：任何的社會秩序皆生產規範並依靠著規範。而且，我們將這個關連問題特定化為»內在於意義的一般化之風險«，以便更精準地且更有批判潛能地重新表述這個命題。基本問題因此從規範問題轉移到一般化概念（Generalisierung）。

我們也可以將那些與事實上發生的諸事件相關連的，但某種程度上不取決於這些事件的諸期望當作被一般化了的。藉此，我們銜接上關於意義一般化的說明（第二章，節IX）。一般化了的諸期望會使得被準確期望的內容或多或少變得未被規定——例如，盤子掉落地上時，碎片所呈現的樣貌。它們也可以使時間點，甚至使事件»到底是否«出現，保持著未規定。最後，它們可以在社會面向上使問題，尤其問及吾人的期望是否朝同一個方向時，保持著未規定。透過時間的，事物的及社會的一般化，不確定性被接納並且被吸收。即便如此，諸期望依舊有效，而且滿足了諸要求，否則人們就該拋棄它們了。

一般化的另一個功能曾經在行為主義心理學發明這個概念時佔有重要的地位。它關連到環境與系統之間複雜性落差的問題（註138）。這個概念收進兩個觀察，致使人們難以藉著一個簡單的刺激 / 反應這樣的圖式進行研究，而且，這個概念是以一個概念來解釋這兩個觀察：一方面，系統是以相同的反應來回答環境所給的不同刺激；即便環境具有多樣性，系統選取了一個統一的反應方式，也就是說，系統可以化約環境

的複雜性。另一方面，系統可以不同的方式回應統一的或始終恆定的事態；也就是說，系統可以對自己進行條件化，以自己的諸內部條件為取向，因為環境裡並沒有對應著這些條件的關聯物。所以，從一些特殊的觀點來說，系統在複雜性這件事上也是凌駕環境的。

吸收不確定性以及平衡複雜性落差，這兩個功能顯然地是彼此關連著的，而且，一般化也是代表著這一關連的概念。系統承擔著一般化的風險，也就是承擔著未被全然規定者的不確定性，並使自己有可能隨著系統與環境兩者的關係的問題狀況不同，而以相同方式處理不相同者，並以不同方式處理相同者。

一般化這個概念當然本身就是一般化。此概念並不解釋，系統如何地對期望進行哪些一般化。這個概念並不是（或至少：不必然是）系統可將其結構一般化的運作性概念。特別是它無法陳述成功的與失敗的一般化之間的差別。這就是大幅地放棄認識（註139）。因此，更為關鍵的是去釐清，此概念如何能以特別的方式獲取知識。這個概念關連到，一般化的效能提升時所需的諸條件以及所產生的後果問題。

首先：在系統中，一般化是被再建構的（系統本身的或環境的）未規定性。由於一般化會要求再特定化（Respezifikation），並給予這些特定化一些方向，因而有別於單純的非熟悉性、傳散性及模糊性。為此，可以有許多的可能性，例如，在相對具體的諸層次上，這些可能性可以經由一些典型的物或是態度舉止而顯現出來。隨後，對於增強一事的旨趣，也就是，對於能擴及到多樣者與尚不熟悉者的更高度一般化這樣的旨趣，會清楚地起著選擇作用。這時就得要求期望一般化能精準地發揮功能，而模態化是能達成此要求的，即，更加地往認知的或更加地

往規範的期望方向選擇。關於對失望一事的期望這個特殊問題，隨著人們在時間上進行一般化的方向不同，再特定化一事的條件也會有所不同，即，當期望無法實現時，會產生準備學習或準備繼續堅持的不同條件。

從其中一個方向來看，一般化是學習條件。在學習這個角度下，期望被當作知識。如果沒有一般化所引發的預見，心理系統及社會系統中的學習是不可能的，因為若沒有一般化所帶來的預見，不同的諸事態是無法證實相同的經驗，也因此無法更加支持所獲得的結構（即所謂的強化（reinforcement））（註140）。吾人必須有所知，才能學習知識。因此，學習要求開放地組合吾人所要堅持的與所要改變的知識，而且，只有在這樣的組合下，被一般化了的期望才能被當成知識（註141）。»知識«正是這個功能的語意性象徵化。

甚至，無知之轉化的情況也被包含在學習概念及知識概念之中。每一個對世界的觀點都是完整的。所以，就算吾人是從一無所知之處開始獲取知識，也需要將現有的知識狀態予以轉化。人們之前並不知道有酪梨存在。如今，可食的食物範圍已隨著擴大，人們可以學習到，甚至在超市裡也有酪梨。

據此，對於學習進程來說，更準確地說：若吾人欲將諸學習可能性內建到當下的期望結構，知識就是條件與調節器。所以，如果諸學習可能性要被拓展的話，知識的現況也必須相應地事先備妥。此現況必須，或隱地或是之後或顯地，呈現出它自己特有的可改變性。此現況便再也無法將期望確定性，也就是結構值，寄託於其固定性及不變性，反而只能寄託於以下一事，即，準確地標明那些讓人覺得不得不走向改變的諸



條件。這樣，確定性便是立基於被條件化了的「可改變性」，以及，立基於一種「只能這麼做了！」。

學習意願（Lernbereitschaft）可以關連到極不可能的，但也多少或許可能的，甚至是被蓄意引發的（實驗性的）諸條件。一般來說，若學習依靠著物圖式，其成效是累加式的。人們若知道，酪梨是與印第安人的拋擲武器有關，也不會抹除關於酪梨可食的知識，反而只是對之補充。世界經由諸學習的進程而變得更複雜。遺忘（Vergessen），尤其是在沒有書寫文字的社會裡，是在學習當中伴隨著的修正者（註142）。

另一個要素是：只有當人們準確知道，在哪些條件下以及在哪個意義方向上必須改變期望時，才願意準備學習。在驚訝的及失望的處境中，這些條件一定要足夠迅速地被確認。這又再度要求人們要有關於其它選項的足夠知識，關於周遭的足夠知識，以及能進行比較的足夠知識——簡單地說，能讓人回頭取用的某臨界量之認知。所有這些都是再特定化條件，讓不確定性得以可能被接受為確定性的等同物，並得以可能據此將確定性的諸要求一般化。

在往概念的及理論的諸知識建構（這些建構本身是經由書寫文字，之後再經由活字印刷而獲得關鍵的推動力量）過渡時，上述對於知識的處理又再一次地被推向功能的方向，並且，人們因此可以有系統地將學習意願分化出來——這就算是，而且正是，要以舊有的知識為代價，也會進行下去（註143）。

只有藉助於一個足夠複雜的理論才能闡釋，上述是如何可能的。特定化、一般化、以及再特定化，是共同起著作用，而且，只有這樣才能出現那些具有較高度可限制性的認知結構。這裡也關乎著，為了特殊的



功能而將不確定性擴大。在此，對知識獲取一事來說，關鍵尤其在於對一些條件予以特定化，讓人們在這些條件下能駁斥某一欲成為知識的要求。這時，吾人並不要求充份的確定性，反而只要求與諸認知性期望中的一個面向關連起來，這個面向能從確定延展到不確定；而且，吾人是透過整理出來的對理論及方法之諸要求來彌補這樣的結構欠缺，也就是，吾人指示出某些結構，這些結構只對一個專為此而分出的功能系統有效，即，只對科學才有效（註144）。

上述這些思考會將我們引向特別的研究領域，但不得不在此中斷。這些思考澄清了，古典樣式的»知識社會學«（Wissenssoziologie）過於狹隘地看待其任務（註145）。吾人藉由知識一事假定，諸期望以認知的方式被結構化——也就是，諸期望是處在有意願改變這一模態，但人們（至少暫時地）並不需要去實現這些期望。這樣，對行為的期望可以緊隨著關於事物的知識。人們希望，合格的商品能保證銷售，封住街道能中斷交通，生病能讓人有理由躺在床上。此外，無數的行為期望都是直接由認知來保障的。若沒有這些認知，社會生活是無法運行的。此道理尤其適用於那些從經驗來說是不可能的事，例如，同一時間身處兩地或出席不同的會議；另外，也適用於那些人們經由辨識而能對之回應的諸多訊號——例如價格上漲，交通量增加，或特別是：死亡這一始終存在的事實。從一般化這一觀點來說，這是指：如果能成功地將更高度的偶連性一併納入，認知性期望的結構值便可被提升，也就是使認知性期望更有能力，將諸事件，以及特別是將諸行動連結起來。這樣便有可能建立起較複雜的社會系統。但是，更強地突顯出期望一般化的特別認知樣式，也同時意謂著，「認知的 / 規範的」這組差異變得更重要，且，較早期的象徵化——像是將知識象徵化為智慧，或是將規範體系的基礎象

徵化為自然——也因此瓦解（註146）。

在與規範性期望相連接的一般化領域之中，也出現與上述完全一樣的事態。在此，諸期望可能性的提升是採取法（**Recht**）的形式。而且，也是藉由限制那些被慮及的諸期望（因此：使這些期望變得精確），才使這些可能性能夠提升。並非所有的規範性期望都能自動地晉升為法。為此還必須添加的條件是，人們可以假定共識既存在於期望的規範性樣式之中，也存在於懲罰的意願之中，以及存在於解決失望時的可能衝突之中。就此說來，法絕非只是一個解決社會衝突的工具而已，因為，當人們期望反抗時，法更是人們苛求、要求、拒絕時的依靠（註147）。此外，從可假定的共識這一要求也會得出一個為事物面向的一般化而設的限定；此限定必須充份地去主體化，解除與當下的期待者的個別關連，因為，只有這樣，人們才能在失望的情況下安心地假定有社會支持，而毋須對於相關的諸個人有親身的認識。所以，當人們特別地要求時間、社會及事物這三方面要有相互一致的一般化時，法才出現（註148）。

就如同知識，法是以最初等的方式出現在所有的社會系統之中，而不必依賴於正式的國家制定的及批准的法律——即，法也會出現在組織、家庭、集郵社、與鄰居的關係等等之中。一個系統若沒有形成知識或法，是無法長久地運用認知性或規範性期望。這裡所關乎的可能是系統選擇性地獲得的知識或法，但也關乎系統特有的範圍之內重新建立的知識或法。因此，歷史上來看，早在城市型的、層級的、政治上統一了的諸全社會系統出現之前，知識與法便已存在著。但是，這些全社會系統的演化所帶來的一種成效改變了那些被整個社會認定為知識或法的事物——這又再次地：藉由對結構建立的可能性之限制，以及立基於限制

而來的可能性之擴增。這樣，正式有效的知識或法被轉成文本，被編成法典，可以說，這些知識或者法變成了情況未明下進行重建時的»最後的主責者«（註149）。儘管如此，隨著系統而產生的，且具有知識品質或法品質的諸期望結構依舊被保有著——像是在家庭中會隨著小孩就寢時間、長期旅行的伴手禮、用餐習慣等等而產生一些知識以及要求。

如果透過上述方式，那些由知識及法所促成的結構形塑有可能同時各自進行，那麼，不只是某一知識社會學及法社會學因此找到了出發點。反而，兩者同時各自進行一事的情況，既不可被視之為偶然，也證實了系統理論的更為一般之理論傾向。這些情況至少——我們在此無法討論對嚴格的科學論證所提出的諸要求——能合理地說明，期望的一般化使得結構成效的提升得以可能，且，一般化本身只是選擇性地掌握一部份可能的期望範圍，並且，一般化會為了這個選擇而取向於認知性 / 規範性期望這組差異，之所以如此，是因為，正是藉著此差異才能重新表述那個在所有短暫化了的系統中佔主導地位的時間問題。

## XIV

我們在前面多處一直堅持著一個想法，亦即，結構若承受著諸期望的重擔，或多或少就容易遭受失望。令人失望，這件事的可能性因此是期望本身的問題，是期望的確定性及穩定性的問題。失望的危險一定要能夠由期望本身吸收；若做不到這一點，失望的可能性就會以象徵性——破壞的方式回過頭來作用在期望身上。在此，某些特定的期望脈絡會比其它的脈絡更為敏感，例如對壽命的期望或年金的期望。導致壽命或年金縮減的原因應儘可能避免，不過，為此做出努力的當然是那些尚未死亡的人。系統在結構上會對於某僅是可能的事物保持高度敏感，這

一事態可以和平概念（Frieden）予以象徵化——一個對抗畏懼的概念，它近來不只涵蓋壽命期望，還涵蓋了年金期望，甚至任何類型的福利期望（註150）（這裡預設，任何一種減損會讓人變得有敵意）。在這一意義下，和平是一個出色的結構條件。我們不只是將和平視為對某些特定事件予以負值評價時的正值關聯物，還將之視為避免負值評價時的結構建造值：如果吾人必須期望負值評價，那麼有太多事將變得不可能。

但，諸失望不只是期望的一個剖面，它們也可能真的出現。因此，為了處理已實際出現的諸失望，社會系統中預先準備了一些措施，這些措施是能起著保護結構作用的裝置。這些措施一併地成為期望結構，它們本身確保著諸期望。這些措施還有助於減弱未預期發生的失望在象徵上及實際上所帶來的影響程度。我們在此觀點下將它們稱為能循序脫離失望的諸裝置。

根本來說，所關乎的是對失望的解釋以及懲罰——此二者如何被使用，視遭受失望的是認知性或規範性期望而定。對失望的解釋有助於使已出現的事態再度回歸常態。因此，特別是在較早的社會形塑中有極多這類的例子。它們與普通的認知的不同之處在於，它們專門是為了限制住人們對學習的過度期望，或，為了隔離個別的案例，並將之包封為一個沒有任何影響的特殊情況。魔法操作、對巫術的信仰、還有像是幸運與厄運的想法，皆具有這樣的功能（註151）。在現代社會中，此功能的後繼者似乎是»意外«（Unfall）這個較為冰冷的語意（註152）。意外並不是某些力量的介入，也不是特別的（少有的）起因，反而，意外是在適應了複雜性之後所形成的諸起因之分佈態勢，這樣的態勢很少會同時出現。藉此，被波及的諸期望便可受到保護，不必被過度要求學習，而且，此類保護特別會在某些事件關連裡出現，因為這些關連無法給予一

個同樣確定的替代期望。以»無能力«（*Unfähigkeit*）這個說法所給出的解釋應該有類似的說服力；它也限制人們從單一案例學習的必要性，且，它讓人們不必因為能解釋單一個人身上的缺失而有學習的必要性，並仍使架構保持完好（註153）。對失望的諸解釋因此提供了精準的結果，這些結果被安排進入一個認知性世界圖像以及被傳承下來的諸知識倉庫之中；這些解釋再度將期望的確定性回復到以下的模態：»雖然有改變的準備，但沒有足夠的動因讓人改變«。

在規範性期望這邊要解決的反較是一個過高壓力的問題。這裡，失望的人被鼓勵去表現出，他們為了自己的期望必定會挑起衝突並儘可能貫徹到底。要對付一位為此而變得有敵意的人，是很困難的，因為人們必須贊同他本人。但是，所衍生的後果可能遠遠超出堅持背後的動因。那些曾經可望成為公開支持的、並因此有利於堅持期望的決心的一切，可以作為（涂爾幹所說的）公共憤怒（*colère publique*），但可能因為違法而變成問題。如果我們相信古代社會的說法的話，那麼，對這個問題的控制似乎曾經是法規則（*Rechtsregel*）出現的動因，這些規則會生產出次級的期望確定性，並因此被保留、維護及改良（註154）。因此，解決之道又再次在於對形式的選取，以便能將強化與疏導

（*Kanalisierung*）兩者結合起來。透過法的發展，尤其是透過發展之後的成功模式——即允許控告，但不允許決斷及強制——，這個解決之道一併地得到保障。

我們可以在全社會系統之中，以及在其諸功能裝置與次系統之中，找到這些選擇成效及提升成效的系統基礎。雖然每個社會系統都會發展出特有的方式以運用自己的知識及法，並運用特有的形式循序脫離失望，但還是無法以某些工具保證這一基礎。這也是問題解方的選擇性的



一個剖面，它能使不太可能發生者變得可能。但這有其後果。尤其，系統與環境這組差異會因此在互動系統的層次上變得更加清晰。在日常生活中，正式的知識文化幾乎無法用來解釋失望，而且，這個情形也特別發生在以全社會本身的諸功能系統來撫平失望時（註155）。以法律裁判的方式來處理在日常生活中，尤其是在精簡的、以再生產為主的互動系統中的諸期望與失望，這樣的可能作法同樣是有問題的（註156）。一方面，互動是與全社會層次上琢磨出來的問題解方所具有的模式作用有關；另一方面，這些問題解方是受限於一個全社會系統的明顯特性，並且無法輕易地被互動採納（註157）。這一差異在每一個別的情況中是被意識為差異，並成為接下來與此有關的再發展的關連點。

在17世紀時，即便人們尚未看見這個問題可以作為選項，但早已這麼實現了。一方面，曾存在著一些清楚的趨勢，以政治的集中制

（Zentralismus）且是將法律系統納入的作法來關注和平。這樣的努力對社會結構及語意來說有著長遠的影響。但，也有人曾盡力在互動層次上關注和平，他們是透過喜愛的交際活動、事先安排好的對話、舉止與談話的修養，尤其是：透過規範來對付好鬥、公然反對、必定惹人不悅的議題如宗教及政治（註158）。不過，這些行為模式曾經是以上層階層為取向的。無論如何，在層級化社會的秩序瓦解之後，這些行為模式不再能作為對教養的期望而持續下去。如今，在互動層次上，人們所預見的反而較是「放任性」與「任意性」，相對地，對和平的預先關注一事則完全推給全社會，由此，全社會就從人們在互動中的不滿而獲得了感謝。

## XV

一般來說，諸結構的功能之潛在性（Latenz）或甚至是結構本身的



潛在性，被視為確保結構的最後工具。我們對此所真正理解的，需要進一步的分析（註159）。對社會學者來說，將潛在性定義為吾人未能有所覺知（Bewusstheit），通常就足夠了，因為他不會簡單地相信概念所帶來的熟稔性及自明性。人們往往藉著以下命題而將概念推到更極端的程度，即，所關乎的是不可看透性（Uneinsehbarkeit）。覺知是不可能被製造出來的，其理由就在於潛在性的功能本身；或，所關乎的是，無法全視及全知這件事與秩序政策的黑暗作法之間的幸運共生（註160）。據此，潛在性，作為吾人未能有所覺知一事，對於心理系統及社會系統來說是重要的。心理系統與社會系統兩者的團結合作便是如此地轉進到未被意識的事物之中。社會學者不敢再相信自然，也不敢再相信理性，但至少還能相信潛在性。人們處在無知時，是無辜的，是與別人意見一致的，但同時，社會學者卻是無法無意識地跟著別人一起贊同未被意識的事物：他站在大門前，可以經過此門而將破壞性知識引入。他處於觀察者的位置，可以同時感知到知與無知，顯示的（manifest）與潛在的»內容«（註161），而這對於被觀察的對象來說是不可能的。作為觀察者，社會學者所使用的一個想法是，潛在性對於系統來說是具有一個功能（註162），以便將顯示的與潛在的結構放在一個秩序關連之中，並藉此避過其對象的自我觀察的可能性。

在自我指涉式社會系統的理论範圍裡，這個構想必須從多個角度予以修正。心理系統與社會系統更嚴格的分隔，尤其會迫使我們隨著系統指涉的不同來開啟潛在性問題。我們必須區別心理上可提供效能的意識以及溝通，據此，可區別意識潛在性（Bewusstseinslatenz）與溝通潛在性（Kommunikationslatenz）。意識是屬於社會系統的（一個能進行相互滲透的）環境，所以，意識潛在性（未覺知性、未認識性）首先只是

社會系統建立時的環境前提。若存在著全知能力的諸心理系統，他們之間將是彼此全然透明，也因此無法建立起社會系統。有別於意識潛在性，溝通潛在性是指，使溝通得以可能的論題之闕如以及引導溝通的特定論題之闕如。這兩種潛在性在一定程度上是有關連的，因為溝通需要足夠的覺知性，反過來說，意識迫使人們進行溝通。然而，有一種特殊的社會調節器，它守著溝通的門檻，並有意識地阻止可能的溝通；反過來說，則有一種大規模的治療工業，它致力於製造出意識，而且就在意識無法克服其自身必要的潛在性之時。心理系統正是作為意識，方可經驗到溝通的不可能性。只有人（而且，例如說，不是動物）在此意義下是可抑制的，只有他們的溝通行為才是受到意識的節制及壓抑。反過來說，溝通可以被啟動，以便擴展意識，並將一些可表述的論題引入到意識之中（註163）。

我們因此必須以雙軌方式擬出整個關於潛在性的理論。環境與系統的差異，這個基本構想強使我們區別出意識潛在性與溝通潛在性，而且，當這個理論是為了推導出相互依互賴時，我們更要區別這兩種潛在性。此外，為了這兩種潛在性，至少必須區別安置問題的三階段。

（1）純粹事實性的潛在性，此指，在溝通過程中選取論題時所發生的未能認識或未能顧及；（2）事實性的潛在性，這是立基於認識或溝通的不可能性（就像希臘人對風琴一無所知，也就無法對此進行溝通）；（3）結構功能的潛在性，即，此潛在性具有保護結構的功能。只有最後一個情況是真正具爆炸性的，而且，也正因為事實性的不可能性無法涵蓋此情況，才變得如此具爆炸性。當結構需要潛在性的保護時，並不是說，覺知或溝通是不可能的；反而，這只是指，覺知或溝通可能摧毀結構，或是引發高度的結構翻轉，以及，對此摧毀一事的可能性之預見

是具有潛在性的，也就是，它會阻斷覺知或溝通。

尤其，在分析第三個情況時，即結構功能的潛在性，以意識潛在性／溝通潛在性這組差異為取向是絕對必要的，因為，對於心理系統與社會系統來說，正是這個差異為結構功能的潛在性賦予了棘手的特性。意識可以迫使溝通發生而削弱社會的潛在性（註164）；反過來說，溝通可以破壞心理的潛在性，尤其是經由對吾人的溝通進行溝通這一形式，因為在此溝通中，吾人被定義為一位想保護及遮掩自己的潛在性的人（註165）。諸心理系統或社會系統彼此危害對方，僅僅是因為它們對潛在性的需求無法相互配合一致，且它們的運作過程並非相同的。

從潛在性之維護一事的棘手性質來說，更為重要的是，能足夠清晰地掌握此處所關乎的問題。尤其是當我們無法簡單地將問題定義為事實性的不可能性而使之消失，也就是說，不只是回溯到容納能力的限制、專注能力的有限、或社會系統有限的論題容納能力。就如我們先前曾以一般的角度所看到的，容納能力的限制會強使任何類型的系統化約複雜性、自我簡化，並只能選擇性地實現其可能性。所有因此而逐漸被隱藏者就保持為純粹事實性潛在的，並就此說來，就只是剩餘事物而無任何功能。當容納能力被釋放出來，且時間與機會皆是適當時，許多被遮掩掉的可能性便可被拾回。人們在此可以談到「無害的潛在性」。然而，某些其它的可能性是有違結構性選擇的前提或結果——像是一切能讓吾人清楚瞭解有人並非「因為愛」而結婚的可能性（註165a）。在這些且只在這些可能性的情況下，結構——此處是指文化的律令，愛情——是由「功能的潛在性」保護著，這也大多是意指，結構的功能本身必須保持為潛在的。所以，一樣是選擇性的還有：結構也會對未被慮及的事物予以分化。結構所消除的領域並非僅僅只是某灰色區塊，反而還反映出結構選

擇的諸要求。

我們已在節VII區別階序及功能取向，兩者都是選擇的形式（因此是：作為結構»顯示化«（Manifestierung）的形式）。我們的假設是，每一個這樣的結構都會製造屬於自己的潛在性。一個社會系統的階序化愈高時，某些形式也會更清楚地顯現出來，這些形式的潛在功能就是替階序保存潛在性（註166）。此道理例如適用於一些發生在印度卡斯特秩序之外的關於生活形式的語意，此語意部份地具有負面的色彩，部份地具有個體主義的色彩，但至少是具有一種與»放棄«相呼應的色彩（註167）。我們也可以假設中世紀時有類似的情況，人們以反諷的、顛覆的（但並非認真的）、逆轉的方式對待宗教及政治所提出的正式之效力要求（註168）。弄臣是生活在宮廷裡。那些著名的»愛情宮廷«（譯18）

（Liebeshof）也決定了愛情及法律的問題，製造出指導原則以及判例法，並以此方式管理»他們的王國«，似乎這些宮廷表達出一種對支配性（以及由男性支配的）秩序的遊戲式反轉（註169）。另外，在反轉性別角色時，複製的精準性也證實此類似的情況（註170）。再者，我們可以想想18世紀的劇院裡男女侍者的機靈表現，沒有他們，一切無從發生；還可以想想下層者所用的俚語、行話，或隨情況說出的笑話。因此，一個階序（特別是：一個層級化了的全社會秩序）證實它自己的形式選擇的方式是，它允許一些語意的變異者進入，讓它們吸引並繫住其它的可能性，但並不讓它們成為替代階序的選項。階序被當成是功能上無可替換的，而且這樣一個前決定正使得那些在階序者周圍自由出現的諸意義內容本身獲得一個簡要的形式：作為反轉，作為以詼諧方式進行的模仿，作為一個毋須吾人防衛的攻擊，因為人們的這種攻擊既是準確的，但又不是認真的。



我們也可以在階序化了的組織系統中觀察到一些功能上等同的，但全然不同類型的形式。對於上述的領域，今天在»非正式組織«這一關鍵詞下已有豐富的研究（註171）。這些解決之道的特點就在於，在非正式的領域中，幾乎無法阻止關於階序方式結構化的組織的溝通，也無法阻止一個相應的批判意識的形成，但同時，人們又關心著，非正式的溝通不能與組織的運行本身混淆，也不能被視為正式組織及其實踐的改變。人們或許花盡心思商討，如何繞過上司這一級，或得到他的允許，或讓他考慮，或違反他的決定；但這當然改變不了他還是上司這件事，而且這些討論正證實他是上司，因為只有在這一條件之下，這些非正式溝通才真正有其意義。

我們可以這麼總結，階序將自己特有的精準性轉送到它的潛在性領域之中。那些原本因為階序的選擇太過嚴格而不相配的意義關連，現在得以可能找到一些形式來表達此事，但同時又證實了階序的選擇。與系統這個統一的關連若只能由問題取向及功能關連製造出來的話，此處所論的情況就不可能發生。現在的問題是：那麼，什麼還保護著結構所必要的潛在性領域、結構的選擇的特定性、系統的自我簡化？

我們也可以從風險的角度觀看此問題，因為一個系統若將其統一固定為結構選擇時，就會涉入一些風險。一個階序可以被反轉，可以發生短路，它的傳遞性可被去除。從一些特定的觀點來看，階序是脆弱的，而且，對立的語意正可利用此機會找到一些形式，讓人藉著這些形式將階序的偶連性引入遊戲之中。功能取向不只是缺乏對此必要的精準性，也無法相應地詳細指出諸風險以及反轉的可能性。功能取向本身就是被表述出來的偶連性，即被表述出來的諸解方之等同性、交換的可能性、替換的可能性。若某作為不成，便可嘗試其它作為。順應的壓力因此變

小，但同時也變得較無法偏離，因為以功能為導向的結構一併地開出一條前往其它選項的通道。這些形式僅僅是讓可能的取代者及取代的代價變得可見，因此是平靜地起著作用（註172）。

如果系統能夠在其之內不再以階序的方式再現系統的統一，反而還能關連到諸功能時，並不會取消階序，但階序會因其功能而被衡量並因此去本質化。當階序不再具有可辨識的足夠功能時，便成為可批判的——例如，人們批判階序會根據社會階級進行不平等分配；但，當階序的功能是顯然明確的，且人們尚無法見及它的功能等同者時，階序便能得到證實——這尤其會發生在正式組織了的社會系統之中（註173）。不過，功能性地取代階序一事只是功能取向本身，接下來的問題便是，該如何應付階序對潛在性的需求。

吾人不能期待，就如同在階序的關連下一般，在諸功能的關連下也存在著精準的對立文化。為功能條件所裝設的形式架構無法全然讓人滿意，是顯而易見的。這也促使人們走向批判，因為裝設功能條件的形式架構一事的統一就在於所有角色之間已經調整好的可替換性這個原則。»替代選項«（Alternative），原本作為批判的公式，便不折不扣地成為合法性的公式。凡能作為替代選項而出現者，都有權利試唱，也有權利取得證明自己的機會。這樣一種安排有可能是自我滿足。對於這個問題，我們將在下一節從社會學式啟蒙的界限這一角度進行討論。但目前，人們就在手上沒有穩固的經驗的及理論的判斷基礎之下，反倒有一個印象是，功能主義所表述出來的偶連性本身無法將自己樹立成是必要的。在生活中，人們對此偶連性所採取的拒絕立場是處處可見的。這種立場的語言只要談到»批判«及»替代選項«時，便是主流秩序的語言。但，人們無法在一個功能取向的秩序的潛在性領域中給出像替代選項這



樣的表述，因為這正好就是人們所拒絕的諸系統長久以來的原則。所以，在所有的可替換性之外，一種強化鞏固的作法應該是可能的，而且，就算是以一個在分配技術上能較佳調節的社會來替換這個社會的作法，甚至是馬庫色（Herbert Marcuse）的夢想，可能都是不足夠的。尤其，人們曾試著複製舊有的模式，也就是批判秩序為「支配」，或，試著選擇嘲諷式模仿的形式並且讓正式場合，像是大學或法院，在嘉年華的場景中轉變成不一樣的運行方式，這些嘗試的作法都無法切中這裡所講的問題。只要讓這些問題稍微緊繃並且變得嚴肅，就足以解消這類的荒謬作法。經由潛在性而進行著的一種形式語言的整個結構，其潛在功能曾經是在系統秩序對潛在性的需求下支持著此秩序的自我簡化。如今，這樣一個結構似乎已被淘汰了。其原因應是，一個以功能為取向的系統秩序無法將原本必須保持為潛在的事物予以功能化，否則秩序會因此將潛在事物納入到秩序本身之中。還有可能的是，一種盲目的、無語的、無功能的恐怖主義：一種被化約為存在的反偶連性。

## XVI

如果為系統提供潛在保護一事變得困難時，偶連性就必須被證明為環境，或被整入系統之中。這樣的思考讓我們看到以下諸項之間的關連：（1）功能取向，（2）更明確的分出，並有相應的對環境之意識，（3）對偶連性的克服，（4）啟蒙。以下我們特別感到興趣的是潛在性的喪失以及啟蒙這兩者的關係。通常，抑制神秘者、密秘者、未知者及無可認識者一事被視為啟蒙的結果。但人們也可以反過來將啟蒙視為神秘者及必要的潛在者撤離之後引發的漩渦的後果。所有的根本事物就其本質來說都是秘密性的——這樣的看法在17世紀時仍流行著，但也已經是被諷刺地使用的命題（註174）；此後不久便正式樹立了理性啟蒙。我

們可以推想，啟蒙的洪流以及潛在性的退潮皆可溯回到一個共同因素：在歐洲的全社會裡（相應地，之後也在許多個別的社會系統裡），功能取向逐漸地取代階序取向。

如果上述的理論是適切的話，我們應該能確認，在從階序往功能相關的社會秩序過渡時，潛在性這件事已經變成問題，而且，事實上情況就是如此。》其本質即為密秘者《被轉譯為成溝通問題以及溝通阻斷。巴斯卡（Blaise Pascal）是如此地看此問題：人民活在假象之中。吾人能看透時，便不能說出。要保持隱藏的不是事態，而是見解。巴斯卡曾多處提到神秘（mystère）；但他也強調，對於當下秩序的接受是建立在傳承下來的法律的正義假象、貴族的才能假象、支配的正當性假象之上；不過，這樣的見解不被允許說出，反而必須保持為pensée（譯19）、caché（譯20）、pensée de derrière（譯21）；這樣地收回溝通正是基督徒的秩序貢獻，他們藉此接受了原罪；有所見解的貴族必須放棄說明他們真正的品質及人性為何（註175）。沙龍交談的理論不久便靠著溝通禁令及沉默義務來完成，此二者在維持社交進行時是必要的（註176）。甚至道德理論也採取以下的見解，即，對道德式尊重的興趣不可流入溝通之中，反而，人們必須為道德本身之故而要求道德行動（不論真正的動機為何，人們必須更好地避免說穿此動機）。

18世紀下半葉時，上述的問題變得尖銳。啟蒙者，作為》哲學家《，要求一個公共角色，他在自己的個人身上象徵化了全社會的自我反省。人們開始將自己奠立在公共意見（öffentliche Meinung）之上。諷刺的是，公共意見被解釋為不可見的暴力（註177）。顯示者與潛在者一起發生著——而且，這件事發生時，一直保持為潛在的（註177a）。

除了潛在性被問題化（這在那個時代只能被關連到舊有社會的諸秩序前提）之外，人們更願意去追問取代現存者的選項，也就是以諸功能性關連進行思考。批判，作為判斷力之應用，在18世紀時變成了普遍德性——它首先被視為將真正理性者挑選出來的過程，到了19世紀則被視為為了改變而進行的改變實踐，被視為革命、徹底改革，並在此意義下被視為一種實踐，以自我批判的方式給予自己目標、衡量的標準、法則（註178）。但，這樣的激進作法化正必須溯回到一個它與潛在性問題的潛在關係。激進作法並非自願地變成激進，它必須以一種特有的無助方式變得激進，因為它找不到一個能尊重潛在功能及結構的形式。結果，比起否定地闡述此情況之究竟，激進作法並不因此能給出更多的貢獻，而且，會很快地陷入懷疑及放棄。或者，新的菁英再度從巴斯卡的解方找到這樣的定位，即，能夠瞭解，但不能夠說出，激進作法不足以勝任其所做的事！

在功能取向、分出、批判、偶連性之克服及啟蒙，這幾個概念之間的關連網絡中，18世紀首先使用的語意，如今已經被擱置一旁。功能取向不能簡單地被視為利用（Nutzen）一事，而且，在啟蒙中並非簡單地關乎著理性自我立法之執行，也非關乎人實現為人這件事。最後，啟蒙在面對著現代的偶連性時，也不再固守著想像的理性給它的指示，也擺脫了（根據某人的看法而來的）人作為人應該的樣貌。找尋某個對立者這件事繼續進行著，並以此對立者支持現代的偶連性意識。波特萊爾（Charles Pierre Baudelaire）及許多人為此想到的是藝術（註179）。社會學啟蒙卻不這麼做，反而是銜接上在其對象領域中出現的諸問題。社會學啟蒙將嘗試，以更深層的對真實之掌握，以及能切入到基本問題的分析，來提高關於偶連性的意識及溝通。

所有對偶連性之克服的出發點就在於一個見解，即，這會一直發生著。就如前面（節VII）所確認的，社會系統再製造出一持續進行著的差異，自我生產式再生產 / 自我觀察。在具有雙重偶連性的情境中，這兩個運作方式對每位參與者來說是可及的。每位參與者——就算無法同時，也是快速切換著——是作為行動者以及作為觀察者，並將這兩種位置放入溝通過程之中。在互動系統中，這兩個位置幾乎無法被分開。然而，書寫文字及印刷術發明之後，全社會就將兩者很好地分離開來。這使得社會得以可能使用那些僅適合於觀察的差異圖式，顯示 / 潛在，這組差異在此意義下是一個觀察圖式，同理也適用於以功能為取向的比較。全社會有了活字印刷這個前提條件之後，才有可能對於不可溝通性及潛在結構與功能進行溝通。藉著這兩個取向於差異的形式，全社會現在可以對它自己本身推動啟蒙。

但是，在內部關係上，這兩個圖式並不是彼此中立。啟蒙一方面是指，使潛在結構及功能顯示出來，另一方面是指，功能性比較。這兩個圖式共同合作著。但，當功能分析揭開潛在性的功能時，它們之間便有了矛盾。全社會便是由此得知，它不應知道，它不應知道它所不應知道的事。潛在性這件事的功能要求功能的潛在性。從19世紀之後，人們就知道走出此困境的解方。此解方就在於退回到先行存在的觀察 / 行動這組差異，然後選擇行動。小說裡的人物，慕爾（Kater Murr），只要他是一位凡夫俗子，就無法知道，什麼是凡夫俗子，而且，他的朋友，慕茲尤斯（Kater Muzius）也無法對他解釋。溝通本身因為潛在性的保護功能而失敗。此解方就在於有解放效果的行動。這讓慕爾爬上屋頂（註180）。

行動總是比觀察要快。因此，若關連到社會系統時，演化也比功能

分析還快。退回到行動與觀察這個差異一事，因此是將反省溯回到時間問題：項狄（Tristram Shandy）的自我傳記化的問題。自第一波針對理性啟蒙的反對運動之後，人們雖然一再地推想，啟蒙造成了潛在領域的損害，因為這些領域經不起啟蒙。另一方面，非理性的設置，例如宗教（對於下層層級的成員）及品味（對於上層層級的成員），似乎由於它們的速度優勢而被讚揚，並且就此說來，人們至少是以功能的角度掌握這些設置（註181）。在時間壓力之下，每個社會系統都被迫立即對銜接作出選擇，且，既不能實現所有在功能比較之下變得可見的可能性，也無法從中找出最優者。威克斯（Sir Geoffrey Vickers）以英國人的隨性道出這一關鍵點。他寫著：»無限地倍增可能者，並不會為已實現者再添加任何東西。機會的倍增以及選擇之必要，增加了無法實現者的量。吾人可讀懂十種語言，但一生中所能讀的不會多過一位僅識一種語言的人所能讀的。吾人有寬廣的選擇；但對吾人來說，這能否帶來益處，或不幸，或完全不具任何影響，取決於吾人自己«（註182）。

對於在全社會層次的反省（gesellschaftliche Reflexion）的諸論題領域來說，上述可能導致時間問題壓過其它的憂慮。這另外也意指，溝通，作為行動與觀察這組差異的統一，變成了重要的問題。我們可以適切地這麼說，每個反省皆可到達某些點，在那兒，反省（Reflexion）會與自己發生矛盾，並且既不能使自己作為溝通而持續下去，也不能放棄自己。而且，就算反省有實際的作為或是不作為時，這種情況依舊會發生。反省的自我生產是在所有這類的反省那兒進行著，並且改變了一些條件，再度地使得所有的反省遇上某些點時，既不能作為溝通而持續下去，也不能放棄自己。因此，人們並未堅持某個對此矛盾的解方（而且人們之前也無任何作為），反而，更重要的可能是，繼續走在一條在18



世紀還被視為處於所有理性之外的、非理性的道路上：按照觀察加速的必要性，並因此按照複雜性的化約，來調整觀察的諸判準。這樣一來，反省的矛盾問題勢必發生一事，也就不必再保持為潛在的。

## XVII

本章最後一節將處理一個常被討論的，但可以說是徒勞無功的論題：結構變遷（Strukturwandel）。如果人們談到社會變遷（sozialer Wandel）、改變、社會變遷（social change），就是指此處的結構變遷。自從法國大革命之後，社會變遷這個構想取代了自然永恆物、自然法的及理性法的契約建構；不過，這個構想首先只是再度以一種社會秩序的「自然的」特性，即人們所稱的變遷，當作替代物。人們無法真正地辯論變遷出現這件事。什麼變遷著，變遷進行到多深的程度，僅僅是人們關心的一個時間延伸長度的問題。從「無改變性」（Unveränderlichkeit）並不能推導出優位者，因為優位者會因為這個理據而被要求將自己當作是無改變的。此外，這個構想是一個帶有規範意涵的事實性構想：人們可以要求將一已出現的變遷認定為吾人能針對現實進行討論時的條件。這些都是此構想所給出的理念政治之益處。這樣的定位給予19世紀的爭辯一條能抵抗強風的、耐蝕的指導方針，讓進一步的概念的及理論的光線透照顯得多餘。從這樣一個理念政治的意義來看，這個構想在今天已經被耗盡了。現在人們不只想知道，什麼在變遷著，變遷往哪個方向進行著；尤其重要的應該是去解釋，如果我們談到變遷，到底所指為何。

在我們要談變遷或改變之前，必須明確地確認，這些概念所關連的是什麼。在清楚知道該如何理解變遷或改變之後，才能探究，變遷是否



以過程形式，或以一群未協調的個別事件的數量形式出現。如果人們過於固實地將結構與過程，或靜態與動態對立起來，這些重要的區別就會變得模糊。甚至»動態系統«這個概念也無濟於事。所以，我們之前已經悄悄地代之以短暫化的複雜性或短暫化的系統（具有短暫化複雜性的系統）。這樣的系統某程度上自動地成為動態的系統，因為它將其諸元素構成為事件，並因此強使自己去更換諸元素，不論其環境為此給出的是有助益的還是阻礙性的事物。但，我們也可以藉著一個被如此構成的動態而說，系統可以改變其結構？

我們只有在關連到結構時（註183）才能談及改變（Änderung）（註184）。事件是不會有改變的，因為其起滅之間並沒有某一持續（Dauer），能讓某些即便發生改變卻能連續下去的»事件性質者«存在著。事件的同一性是與時間點相繫著——不論這一»似真而非的當下«（specious present）必須延展到何種程度，以便能取得意義。只有結構能將可連續者（以及因此是可改變者）維持為相對恆定。即便事件是不可逆性，結構仍保證關係的某種可逆性。在期望的層次上，而非行動的層次上，系統可以學習，可以再度瓦解諸確認的事物，可以使自己適應外在或內在的改變。嚴格說來（但基於實踐的及語言的理由，我們暫不理會這個約定），人們因此不能說，»某一系統«改變了，因為系統是由不可改變的諸元素，即不可改變的諸事件所組成的。另一方面，系統是經由結構而被指認的，而且這些結構是會改變的。就此說來，我們有理由說，當結構改變時，系統便改變了，因為至少某些屬於系統的事物（正是這些事物使得系統的自我生產式再生產（autopoietische Reproduktion）得以可能）改變了。

關於結構改變的古典論述曾是由恆定 / 可變這個圖式主導。所以，

論述曾經到系統中不變的或相對恆定的諸特性裡尋找結構改變的對立者，也就是再度地到結構中尋找。此爭論便牽涉到規模大小，它能使吾人注意到恆定的結構，或者，此爭論牽涉到某一有待追求的改變的徹底性。自我指涉系統的理论則是以全然不同的思考前提進行著，因此無法被歸到古典的諸爭論問題之下，像是靜態與動態的系統概念這樣的區別。對這個理論來說，惟一可被視為不可改變者就是與一個最小時間點相關連著的事件。不可改變者只能是快速消逝，不留任何時間給改變。據此，結構改變的門檻不在於結構具有某些能對抗改變的特別品質；這個門檻就在於一些問題，即，選擇性地將即刻再度消失的諸事件加以組合；也就是在於結構的功能。

上述者首先只是概念的先前說明，還未解釋，結構改變到底是如何可能的，更別說解釋它是如何出現的。對於這個問題，社會學目前的研究現況可如此簡略勾勒：有許多較為成功的解釋進路並不相互排斥，但也未被整合到一個統一的理論之中。人們常常以結構中的矛盾或是以衝突來進行研究，並認為，一個因此變得不穩定的系統傾向結構改變。此外，人們也從19世紀開始繼承演化理論的進路，但只能將之應用在全社會系統的層次上，肯定不是應用在所有類型的社會系統。還有同樣是關於弔詭性變遷的一些前社會學理論，它們認為，更多的願望實現、富庶及成就會過度地提高不滿足，並導致結構改變。其他人則認為社會變遷的主要推動原因是在全社會的象徵結構，例如按韋伯的說法，是在宗教及其對於促發行動的意義。根據塔德（Gabriel Tarde）而以模仿（Imitation）及傳散（Diffusion）機制進行研究的一些理論，也不能遺漏。圍繞著這一核心群的是較小格式的理论，它們以地位的不一致來解釋狂熱與激進，或使一些特別的技術發明（書寫文字、活版印刷、犁

頭、蒸汽機）具有引發變化的重要性。所有這些嘗試的共同之處是一個化約性的提問。所關乎的是，在改變被引發的時間點那兒掌握改變的類型，並且，以額外的態勢性或歷史性條件來充實模型（這已行不通了；例如，活版印刷為歐洲，而非中國，帶來了革命性影響），並由此將結構改變描述為歷史過程。為此而要忍受的是，被模型認為是關鍵的起始原因常常會在整體的分佈態勢中失去其說服力。

我相信，人們第一眼就可看出，上述的研究作法不會允許在更高層次上發生累加而出現關於»這個«社會變遷的整體理論。此作法必須且可以對於其所得到的結果感到滿意（我們當然不應排除在此框架下的新的發展可能）。一個一般的理論則必須另尋起點。為此，我們溯回到自我生產式自我維持（*Selbsterhaltung*）的概念。由於一個社會系統（就如同許多其它的短暫化了的系統，其實就如同所有的生命一般）是由諸事件性元素所組成的，因此它在任何時刻皆面臨著選項：中止或繼續。可以說，»本質«持續地消失著，並且必須靠著結構範式（*Strukturmuster*）被再生產出來。行動必須接上行動——或者什麼都不接上！自我生產式再生產以結構範式為前提，但也可能從情境那兒以創新或偏離的方式成功，只要行動一直是可溝通的，也就是意義性—可理解的且可銜接的話。先生在57歲的生日當天，對著結婚31年的太太說出令她驚訝的話，»我根本不喜歡葡萄乾蛋糕«；這樣一來，人們就必須重新決斷生日蛋糕這個問題。如果生日與蛋糕，婚姻生活與誠實，不是同時失去其意義的話，結構可以合理地改變（註185）。

我們先前已經清楚認識了，結構改變是以自我維持為前提。由此得出的推論是，改變與維持不必透過不同的理論（像是一方面透過»進步的«理論，另一方面透過»保守的«理論）得到解釋，反而每個理論都必

須處理兩者。我們認為，此問題的層次並不是在一個由許多»特性«所裝配的»整體«上，使這個整體只能被維持或不被維持著；相反的，問題是發生在諸元素性事件之間的關係層次上，使這些事件只能被繼續再生產或中止（註186）。只就此來說，這樣的看法是新穎的。這是說，在任何情境下都有一個三層式差異，即（1）在當下期望結構的框架中的銜接行動，（2）基於偏離出來的期望結構的銜接行動，（3）銜接行動中止。（1）或（2）兩者是在順應 / 偏離（Konformität / Abweichung）的角度下被選取；（1,2）或（3）是在自我生產的差異的角度下被選取。選擇因此是被二元化，但只能透過兩個差異之間的耦合。

上述這些諸差異的差異定義了結構可干擾性與可改變性的矩陣。如果我們將純粹的中止從諸可能性之中拿掉，那麼，剩下來就是順應的或偏離的銜接行動的可能性，其中也包含順應式的偏離（即被允許的創新，例如立法）以及對尚未定義的期望之偏離，即，此偏離是進入到一個尚無語意佔領的結構領域中。自我生產因此是結構能否改變的條件。經由自我生產才能顧及以下的事實，即，沒有一個客體能改變其在時間中的位置（反而只能改變它自己或其它事物）。這樣一個客體始終是處在時間的考驗之下而有所改變或沒有改變，並因此，它必須從某種複雜性程度開始，透過自我生產以維持自己。

從自我生產式再生產的角度來看，且，藉助於自我生產的差異處理之後，結構改變這個問題有了它自己的可能性條件與自由程度，即相對地獨立於被問題化的結構（不過，當然不是獨立於所有的結構，因為這些結構能使得銜接行動得以可能被發現並被啟用）。比起一般層次，這裡較為關鍵的是情境及其說服的工具。

結構的改變正是透過情境才有其說服力（註187）。首先，繼續行動一事必須真的是可能的；然後人們才能看到，此事是否取得了結構值，也就是說，是否適合形成期望。這也是指，結構改變一直持續地發生著，而不必被宣佈為結構改變，不必被當成所欲的結構改變，不必被當成導致某結果的結構改變。想想那些小孩已經長大的家庭，或已有一段發展歷史的組織，就可以瞭解了，不過，賽茲尼克（Philip Selznick）將此描述為制度形成（註188）。不少情況是，結構若須被改變的話，它是先被意識到並且是可被溝通的（註189）。

我們在前述的基礎上整理出來的一些想法，涉及以下幾點之間的關連：（1）系統的複雜性，（2）系統的諸結構之偶連性與相對未必可能性，（3）對於特殊的不穩定性的需求（例如，喜怒難測的神明、變動的價格、可民選的政府），（4）對訊息的敏感性，及（5）結構改變的頻率或速度。這些重點及其關連不會走向一些過程理論，也就是說，不會使用一些理論來解釋能改變結構的諸多事件是如何在時序上相互制約。我們不能再認為，過程這個範疇是結構改變這一問題具體化的必要形式。

我們到目前為止所進行的並沒有藉助於適應概念。通常，適應被看成是系統的結構對於環境（而且大多是更為狹義地指：系統的結構對於環境的改變）的適應（註190）。人們藉由這一個概念框架表述的是，一個擾亂的、經常地且難以預測地改變著的環境會要求系統具有較高的適應表現（註191）。但是，如果人們必須說，環境的擾亂（Turbulenz）同樣是由諸系統（在當下這個被關注的系統的環境中）製造出來的，且這些系統也嘗試著去適應其環境，那麼，擾亂與彈性（Flexibilität）兩者的提升就是預料之中的事了，並可能會導致鉅變（Katastrophe）——



如先前所說的，鉅變在此被理解為走向負熵的一條不同的、較快的路徑。

不過，這些預見或許只是一個過於簡化的理論的觀看角度。面對著上述生物學所提供的適應概念，社會學過去一直表現得有所保留（註192）。例如，對於派深思來說，適應只是四個功能系統之一，適應能力必須藉由相應的次系統之分出才能提升，並且必須配合著其它的系統功能及其提升程度。行動系統的結構發展的歷史法則是提升，而非適應。然而，只要系統／環境這一差異是系統理論的首要典範，適應概念就具有一個無可反駁的（不論是多麼地被壓抑或未被承認的）重要性，因為這個差異以「系統適應環境」或「環境適應系統」兩個選項，引領著系統（或：系統這一位觀察者）的訊息處理。相反地，如果我們走向自我指涉系統的理論，適應概念就退居次位，但並未失去其意義。這麼一來，首要的問題是：系統本身以什麼樣的語意來規定系統／環境這個區別，以及，這一語意如何地對訊息處理的過程起著作用，以及，哪些適應的必要性因此而出現在系統的監控範圍。我們只須回想貨幣這個語言對於經濟及政治有何意涵，而且，它可為此提供一個恰當的例子：在貨幣這個語言中，系統與環境的差異被理解為對貨幣資源之支配的差異，也就是擁有貨幣或不擁有貨幣。在這種分配上的改變就引導著結構適應的諸過程，同時，又不必用上另一個差異的圖式化。

自我指涉系統在以下的意義來說是封閉的系統，即，系統製造出它自己的元素，並因此製造出它自己的結構改變。若有一個直接來自環境對系統的因果激發，必定有系統跟著起作用。所以，系統也同樣給予它自己的結構（雖然結構不是事件）以因果關連。這是一切適應的形式與條件。這樣，結構便只能藉著結合系統及／或環境裡的諸偶發事件而起



著作用，就像是反過來說，系統內的諸事件只有藉著結合結構上安置好的諸原因，才能起著作用。據此，持續存在著的原因可以不持續地起著作用，可靠的現存的可能性則可以依靠著對其補充的諸偶然，而致使，例如說，法律秩序能保證高度可計算性，但又不會讓人能夠預測，法律秩序會在何時以及基於哪些動因而被動用。這種對因果關連的貢獻是潛在的，並期待能被啟動。透過結構改變，此種貢獻可以適應日益增加的諸要求。若系統不如此跟著起著作用，環境對自我生產式再生產來說始終只是破壞的可能性而已。（例如：一場雪崩會掩埋滑雪者，致使他們無法再相互地溝通。對此可能進行的溝通以及因此引發的結構改變，會捕捉到這個雪崩危險）。

所有的結構改變，不論是或不是對環境的適應，都是自我改變。只有在社會系統中經由溝通，結構改變方有可能。這並不是說，結構改變必須是溝通的論題，或甚至被嚴格地計畫。但是，結構改變一事在系統之中需要某些情境，讓人在其中能夠觀察，理解及合理地解釋，期望正改變著。只有基於系統及元素的短暫化，這些情境才是可能的。環境依舊是結構改變的引動者。系統中的溝通必須告知訊息，並因此持續地保有與環境的關連。人們是在觀察到系統與環境這組差異時才詮釋期望改變一事；或許只有如此，這些改變才能被理解。這就使得社會系統或許有可能（但不是必然）透過結構改變而適應其環境。但，因為元素、結構、情境性（Situativität）及語意皆是系統自己特有的效能，所以，在»適應«這件事上系統所載入的»自己特有的事物«，遠多過人們能從中推論出的系統與環境的相適性。所以，弔詭的是，正是結構的適應過程中系統所特有的部份，可以阻止一個系統在其環境中長期而有效地穩定自己。

適應，這個與環境相關的概念絕對無法掌握結構改變的所有形式。對此，我們首先必須以自我適應（Selbstanpassung）這一概念補充之。假若不再以系統與環境的區別奠基，而是以元素與關係的區別作為基礎，即以複雜性問題為基礎時，我們就進入此概念（註193）。自我適應清理了系統內部的困難。這些困難是來自於諸元素的关系化之失衡，也就是內部複雜性化約之失衡（此複雜性本身可以是對環境適應的後果）。我們可以推測，科層組織的適應過程在相當大的程度上依循著自我適應的類型，因為這裡要求高度的、始終需要修正的微調，並維持著對於微小區別的高度敏感性。相反地，對於家庭來說，當少數成員要高度地自我確立其個人特性時，對環境的適應似乎才是典型的——尤其是透過對成員老化（出生、離開）的適應一事的形式。這應該就是家庭中衝突的氣氛有別於科層的原因——我們在此將衝突看成，由於無法實行必要之適應而產生的後果。因為，當家庭發生衝突時，一個改變了的特有旨趣會開闢出自己的道路；相反地，在諸科層中則是相互抵觸的各種化約路線在共同合作的架構下進行著。

將環境適應與自我適應兩者對立的作法也無法給出一個關於結構改變的諸可能形式的完整樣貌。我們必須再添加第三個情況，並根據一個目前流行的用語，將它稱為形態發生（註194）（Morphogenese）。形態發生並非起於強制適應，而且，形態發生之闕如也不會導致衝突。它是在一片自由的地帶發展著。奠基它的並不是系統與環境這組差異，也不是元素與關係的差異，而是觸發（Aktivierung）與抑制（Inhibierung）這組差異（或者說：使之可能 / 對之壓抑，這組差異）。這個差異是以諸系統為前提，它們的可能性被最大程度地抑制著，例如，它們的意義指示只極有限地被用來再生產必要的期望結構。在這些情況下，觸發與

抑制的關係可以經由演化中的變異而改變，致使原先被抑制的諸可能性有機會經由偏離諸結構得以免除抑制，也就是可以重新被觸發。人們也可以談及長期抑制及短期的、依處境而生的、偶然的重新觸動。由此，一個內部的適應問題將特別為此形成，而且在此情況下，一個與環境相關連的，且可供日後利用的適應可能性也會出現。但是，這一發展也可以作為惡性循環而往下進行，如果缺乏再抑制的可能性的話——像是穆達爾（Gunnar Myrdal）著名的「美國的困境」一書，或今日流行的關於富裕社會的診斷所指出的情況。這麼一來，發展就愈來愈被迫要回應自己所創造出來的問題，但又無法以這樣的方式達到與環境，或與自己較好的關係。

雖然形態發生創造了新的諸結構，但它始終也是結構改變。它改建了一個現有的系統，而且，它除了此事也不可能另有作為。這個道理是得自自我生產這個基本概念。所以，引一著名的模式為例（註195），古代社會首先只是由諸家庭組成的，這類社會的社團機構的發展並不會讓後來的社會的整個結構保持不變。此發展並不止於為自己添加上某些東西。舊有的、由家庭組成的全社會秩序被一個由諸家庭與社團所組成的全社會秩序所取代。後者只能整體地，但以更明確的規定及相應的一般化的方式繼續著舊有的秩序。所以，在形態發生上已經有所進步的狀態就是系統，因為這個狀態只能以其一切的組成要素來繼續發展舊有的秩序，這也就是說，繼續著的諸組成要素，即家庭，會獲得一新的意義（註196）。

在此所引介的一些概念上的區別，讓我們有可能追問結構改變與事件之間的關係，並據此追問結構改變與過程的關係。所有的結構改變確實是以事件為前提，因為系統就是由諸事件組成的，並且只能藉著事件

轉變自己。但是，結構改變本身是事件嗎（註197）？結構改變可以是事件，但不必須是（註198）。當小孩長大時，吾人只須察覺到家庭所面臨著的結構變遷，就能看見，將變化描述為事件是有其清楚（即便不是清晰）的界限。只有當之前與之後這個差異可以被壓縮成某個同一性，人們才會考慮將變化呈現為事件，這時，同一性本身無法改變，反而會佔有較短或較長的時段，讓改變一事在其中發生著。在任何情況下，去說「這個事件是結構改變的原因」，是沒有意義的；這只是對於結構改變的指認而已。往事件的方向去指認結構改變，且依此實現這一改變（例如將它實現為立法的行動），這樣的可能性或許會催化諸多原因，對它們聚焦，將它們捆束在一起，並由此使原本應是不可能發生的結構改變得以可能。這就促使人們過度詮釋事件，將之視為改變的原因。然而，這樣的過度詮釋完全是不切實的，也是社會科學者不應犯的錯。在改變著的社會系統中，此過度詮釋是屬於被強烈簡化了的自我描述的脈絡。

此處簡略觸及的問題不應與另一問題混淆，即，結構改變若非個別事件，可否至少是由諸事件構成的過程。不過，就算是一群事件，也不能直接就是過程。因此，我們首先在概念的層次上謹慎地區別出結構改變與過程。只有當諸事件彼此相互鏈結，或更準確地說，只有當對一個事件的選擇使得對另一個事件的選擇得以可能時（註199），我們才會談到過程。過程概念因此標示著一種特殊的選擇性之強化：一種需要時間的選擇性之強化。

在這樣的意義下，一定數量的（對改變著的環境或對自己本身的）適應是難以被看作過程。這些適應之間的關連只來自於系統的統一，但不必然來自於一個適應是另一個適應出現（或兩者倒反過來）的必要條

件。（但，若每個適應發生時，是可能賠上系統的存在或不存在時，就不一樣了。在此情況下，一個系統應該就是一個過程）。當結構是在形態發生的意義下改變時，一個被過程形塑的發展就較為可能發生。這裡因為有新的諸結構形成，所以不難得知，這些結構成為接下來結構建立的起始狀態——例如，政治支配成為城市建立的起始狀態，城市建立則成為書寫文字的起始狀態，書寫文字則成為哲學的起始狀態；或者，簡言之：在數千年的短暫文明過渡階段之後，農業成為核能毀壞地球的起始狀態。但，在這些情況裡，事實上只有一些事件序列，它們是根據古特曼量表（Guttman-Skala）的方式被安排的：沒有農業，就沒有核爆（註200）。但，什麼賦予這些事件序列以一個過程的性質？

在我們更詳細探討此問題之前，首先要確認的是，目前關於結構變遷的最嚴格的理論並不是過程理論。派深思或者目前人們偏愛的新達爾文主義的諸理論進路，皆未走到一個過程概念。派深思在其不同的著作中闡明的「演化理論」，僅僅處理了系統發展時的四個結構需求，也就是適應的提升（adaptive upgrading）、分化（differentiation）、涵括（inclusion）及價值一般化（value generalization）（註201）。此理論關連到四個功能（或功能系統），派深思認為，為了使行動得以可能，這些功能是必要的。當行動的可能性條件日益變得複雜時，四個功能必須滿足相應的結構條件——否則發展就中斷。這裡所關乎的絕不是一個斯賓賽（Herbert Spencer）所言的單線式提升的理論，就如批評者喜於假設的（註202）。反過來看才是恰當的。派深思所強調的正是，沒有任何一個功能可以只為自己而完善化。他的理論貢獻同樣在於，指派了那些要達到較高複雜性的結構條件，而且，這些條件是相互條件化的，因此會因為相適性這個要求而使進步一事變得未必可能。不過，即便人們強調



這樣的視角，甚至也許比派深思本人可做到的還要能突顯未必可能性，也不會因此就能提出過程理論。派氏的理論僅僅具有一些關於達到較高複雜性時所需條件的命題，並試著從歷史來證明，當較複雜的全社會系統被建立時，這些條件實際上必須由»演化的普遍要素«（*evolutionäre Universalien*）履行。我們也不能將新達爾文主義中剪裁下來的演化理論當成過程理論。這類理論也只涉及關於結構改變一事所需的足夠或然性及頻率之解釋，這也是人們必須預設的前提，如果想要解釋有機的及社會的世界中複雜秩序為何能如此快速地出現的話。在這個理論類型中（派深思曾經錯誤地將他自己的理論歸到此類型），解釋的關鍵就在於變異、選擇及再穩定三者之間的差異，但由此根本無法推論出，歷史是以過程的形塑方式進行著，更不用說是推論出，此過程是由某歷史法則所調節著。

當且只有當事件演替（*Ereignissukzession*）一事滿足了選擇性強化這一特性時，才是過程。例如，這可以透過預期的（或目的論的）過程而發生（註203），也就是透過以下方式：諸事件之所以被引發，以及諸行動之所以被選取，只因為它們會有後續者，而後續者本身只有在起著引發作用的事件被實現之後，才能出現。但，先行的與後至的事件之間的交互選擇性，這樣一種強有力的形式並不是建立過程的惟一可能性。除了這些目的論式的過程之外，還有形態發生的演化式過程。其特性在於，它們只單方使用選擇性強化；它們將一個結構改變銜上另一個結構改變，但又不曾以前瞻—回顧的方式將自己導向某些結果；也因此，它們始終依靠著»偶然«（*Zufall*），也就是依靠著變異與選擇兩者的非協調之共同作用。就是以這樣的方式，從信號交換中出現了語言，之後則是出現書寫文字，再之後是出現活字印刷。每次的下一個發展會轉化



——如前所說的，所關乎的是結構改變——先前已經達到的階段。以這樣方式，例如，現代的民族國家的語言就是活字印刷的後果。這賦予序列以一個內部的關連。某個方向形成了，我們可以將這個方向描述成系統取得那些愈來愈更不可能發生的結構（註204）。

目的論式過程與形態發生式過程的對立，是否能呈現一個完整的圖式，讓人有機會將結構改變的序列掌握為過程，我們必須懸置不答（註205）。無論如何，這個比較本身是指引性的（而且是作為以下較窄的提問範圍內的一個比較：結構改變的序列作為過程是如何可能的？）。一個重要的比較角度是：目的論式過程可以將自己的終點包含進來，形態發生式的過程則否。只有當吾人是以過程終點的選擇一事來引導諸選擇時，才能結束過程，即過程已達到目標或不再能達到目標（註206）。相反地，形態發生式過程是依賴外部的介入，或依賴著系統缺乏重新建立結構的可能性。這一類過程無法結束自己，因為它根本無法顧及到它的終點。它傾向於無可期待的發展之促動力量，傾向於停滯，傾向於毀壞（註207）。

因此，人們現在可能常常看到以目標為取向的行動，以及在此意義下有意圖的及計畫了的結構改變，但一直到最近之前，以目的論構想出來的結構改變之次序並不多見。正是現代的組織技術才在此創造出新的計畫的諸形式，而且，將轉換至新結構的時間加以壓縮，也大多被視為是成功的條件（註208）。所以，整個來說，結構改變要不是專為適應，要不就是以無可控制的形態發生方式而發生著；而且，人們只能推想，更強地對結構改變的過程予以目的化，或許會導致嘗試一事持續地被中斷，因為人們可能會在中途看見，目標無法被達成，或至少基於預見的成本及副作用而無法被達成。在這些情況下，社會學若要提供良好的諮

詢意見，就應該更加地關注對於形態發生式過程的觀察與描述，因為這些過程將諸未必可能性常態化並予以累積，但又無法將之結束。

---

（註1）我們依照李維-史陀在以下文獻中的說明：Claude Lévi-Strauss, *La notion de structure en Ethnologie*, in ders., *Anthropologie structurale*, Paris 1958, S.303-351. Dt. Übers., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt 1967。↑

（註2）A.a.O.S.305↑

（註3）A.a.O.S.309↑

（註4）有一些例子也適合展示，人們偏離原先自我描述時的可信度問題：Louis Marin, *La critique du discours sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris 1975，在此，標題的小寫應該是指出文本層級的下降；Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971; Karl-Heinz Ladeur, *Rechtssubjekt und Rechtsstruktur: Versuch Über die Funktionsweise der Rechtssubjektivität*, Gießen 1978。↑

（註5）請參閱前揭書，頁311及之後，頁350，這裡便關連到韋佛（Warren Weaver）富有影響力的文章，*Science und Complexity*, *American Scientist* 36(1948), S.536-544。↑

（註6）請參閱Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. 1951, S.19 ff., 202 f. 也請見Talcott Parsons, *Introduction*, in: Talcott Parsons (Hrsg.), *Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization*, London 1947, S.20 f.。↑

（註7）請見Talcott Parsons,Die jüngsten Entwicklungen in der strukturellfunktionalen Theorie,Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16(1964),S.30-49;ders.,The Present Status of»Structural-Functional«Theory in Sociology,in ders.,Social Systems and the Evolution of Action Theory,New York 1977,S.100-117。↑

（註8）對此，請參閱以認識論觀點進行的批判，Harold J.Bershady,Ideology and Social Knowledge,Oxford 1973。↑

（註9）請參閱胡賽爾的作品，Erfahrung und Urteil:Untersuchungen zur Genealogie der Logik,Hamburg 1948,insbes.die Ausführungen Über freie Variation als Methode der Wesenserschauung,S.409 ff.。↑

（註10）請參閱François Wahl(Hrsg.),Qu'est-ce-que le structuralisme?,Paris 1968,dt. Übers.Einführung in den Strukturalismus,Frankfurt 1973。尤其是編者於此書最後所寫的文章。↑

（註11）我們這裡的範例是且始終是胡賽爾超驗現象學的懸置（Epoché）。這首先可能讓人感到驚訝。但是，暫時擱置的不只是陳述的存在意義，也就是說，被暫時擱置的不只是關於認識的真實判準之追問，還有認識與對象這組差異，因為關於某一真實判準的問題會在認識與對象這組差異之中——此差異作為一個認識理論的提問——變得急迫。

↑

（註12）在這兩種情況中出現了一個»本體論式«的進路，它是對立於前文已談及的»分析式«結構主義。我們曾為了討論元素概念而提醒，自我指涉系統的理論會破壞本體論式 / 分析式這組差異。請參閱本書第

1章，節II，第4點，以及第4章關於溝通 / 行動的部份，節VIII與節X。  
基於結構概念，我們在這裡面對著同樣的事態。[↑](#)

（註13）對此，請見批判性的意見，Walter Mischel, *Personality and Assessment*, New York 1968; ders., *Toward a Cognitive Social Learning Reconceptualization of Personality*, *Psychological Review* 80(1973), S.252-283（尤其是頁273及之後，談到一個經由「自我調節」而得出的解方）。

[↑](#)

（註14）諸多例子中，僅取以下文獻為例，請參閱Lars Löfgren, *Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study*, *International Journal of General Systems* 3(1977), S.197-214。[↑](#)

（註15）請參閱本書第1章。[↑](#)

（註16）我們在此的論證是伴隨著「耗散結構」（dissipative Struktur）的概念。[↑](#)

（註17）對此，也請見Dag Østerberg, *Meta-Sociological Essay*, Pittsburgh 1976, S.64 ff.。[↑](#)

（註18）在理論史上，這尤其是指：結構不再被定義為整體與部份的關係。對此的常見的看法，僅舉一則引述：「我以「結構」來指涉一個可以區別出來的整體.....它在分析上易於.....分成諸多部份，而且這些部份是有秩序地被安置在時空之中」（Meyer Fortes, *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study*, in: ders. (Hrsg.), *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown* (1949), Neudruck 1963, S.54-84(56)。這種

定義方式的後續發展，可參考Helge Wendt,Bemerkungen zum Strukturbegriff und zum Begriff Strukturgesetz,Deutsche Zeitschrift für Philosophie 14(1966),S.545-561。↑

（註19）Siegfried D.Nadel,The Theory of Social Structure,Glencoe Ill.1957,S.8。↑

（註20）如果吾人要配合著在描述系統時所允許的諸關係這樣的限制，就會遇上相同的，但較狹隘掌握的結構概念。例如Roger E.Cavallo,The Role of Systems Methodology in Social Science Research,Boston 1979,S.89。此外，人們對於»限制«（constraint）及結構這些概念也有類似的使用方式，都是關連到統計的資料分析，並將限制（並因此也將結構）定義為對諸變項的獨立程度之限制。請參閱像是G.Broekstra,Constraint Analysis and Structure Identification,Annals of System Research 5(1976),S.67-80。這種進路當然會要求預先定義那些用來描述真實系統的»變項«，並且會顧及到，人們因為眾多的變項叢結（也就是因為眾多的描述）而必須考慮系統的複雜性。特別針對此問題，請見Robert Rosen,Complexity as a System Property,International Journal of General Systems 3(1977),S.227-232。↑

（註21）例如參閱Raymond Boudon,A quoi sert la notion de»Structure«?Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines,Paris 1968,S.35。↑

（註22）在»ennui«（譯註：法文為厭倦、煩擾之意）這個語意中也包含了兩者：被他人激擾，以及，缺乏激擾一事也會產生激擾。兩者都導致結構上的功能缺陷——歷史上來說，兩者導致了上層階層的互動



結構的功能缺陷。↑

（註23）例如，參閱Cavallo a.a.O.S.84 ff.。↑

（註24）對於Alfred Kuhn, *The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science*, San Francisco 1974這本書來說，此觀點是非常重要的。↑

（註25）請見Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 2. Auflage Glencoe Ill. 1957, insbes. S. 52 f.。對此，也請見Ernest Nagel, *Logic Without Metaphysics*, Glencoe Ill. 1956, S. 278 ff.。↑

（註26）請參閱本書第1章，節III。↑

（註27）例如，杜威（John Dewey）下述對於結構的規定（這相當接近於我們的作法）就無法達成此見解：»某一群特性對於事件的其它諸特性能起著限制的功用，因此被稱為結構.....這是一種對於變化著的諸事件的安排，讓緩慢變化的性質去限定及引導某系列的快速改變，並為它們提供一個僅藉此方能取得的秩序«（John Dewey, *Experience and Nature*, Chicago 1926, S. 72）。這一規定的失敗之處在於一個想法，即，諸事件幾乎就像本質一般，好像能承載著一些較快或較慢改變的特性，同時，那些較緩慢的事件能起著結構化的影響力。但是，這組差異正好抵觸了事件這個概念是作為瞬間的實現性。↑

（註28）請見：An Event-System Theory of Collective Action: With Illustrations from Economic and Political Phenomena and the Production of War, *The Journal of Social Psychology* II(1940), S. 417-445; ders., *The*

Structuring of Events:Outline of a General Theory with Applications to Psychology,The Psychological Review 61(1954),S.281-303;ders.,A Structuronomic Conception of Behavior:Individual and Collective I,Journal of Abnormal and Social Psychology 64(1962),S.3-30。除了物—語言以及事件—語言（將事物的差異視為語言的差異，是一種低估）之外的選項，也請見Wilfried Sellars,Time and the World Order,Minnesota Studies in the Philosophy of Science Bd.III,Minneapolis 1962,S.527-616。↑

（註29）此兩段引文，見前揭書（1954），頁292。↑

（註30）為了在時間上限制行動單元»act«（行動），米德在此處使用了客觀的概念：刺激與回應。請參閱The Philosophy of the Act,Chicago 1938,S.65 f.。出於多種原因，米德這樣的方式讓我們無法接受——尤其是因為他固守著能行為的有機體這一系統指涉，而且無法顧及自我刺激。↑

（註31）節IX將會再回來討論此問題。↑

（註32）在社會學中，太少人注意到這種觀點。一個例外是：Thomas Mathiesen,The Unanticipated Event and Astonishment,Inquiry 3(1960),S.1-17,但是關連到完全未預期的事件；另外，請見 Østerberg,a.a.O.S.64 ff.。↑

（註33）Werner Bergmann,Zeit,Handlung und Sozialität bei G.H.Mead,Zeitschrift für Soziologie 10(1981),S.351-363(insbes.360 ff.)為米德的行動概念給出一個相應的詮釋。此外，對此的重要文獻是：Gaston Bachelard,La dialectique de la durée,2.Auflage Paris 1950,Neudruck 1972,

像是聽音樂的例子：»On se souviendra pas de l'avoir attendue; on reconnaîtra simplement qu'on aurait dû l'attendre«（譯註：我們不會記得曾經期待過它；我們只將認知到，我們之前應該期待它）（頁115）。↑

（註34）例如Anselm Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, Glencoe Ill. 1959, S.39，是明示地討論這個問題。↑

（註35）可參閱Margarete Jucknat, *Leistung, Anspruchsniveau und Selbstbewußtsein*, *Psychologische Forschung* 22(1937), S.89-179; Kurt Lewin et al., *Level of Aspiration*, in: J. McV. Hunt (Hrsg.), *Personality and the Behavior Disorders*, New York 1944, Bd. I, S.333-378; Leonard Reissman, *Levels of Aspiration and Social Class*, *American Sociological Review* 18(1953), S.233-242。↑

（註36）沃韋納爾格（Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, 1715-1747）曾對某一行動理論給出這樣的提示。對此，請參閱Niklas Luhmann, *Zeit und Handlung: Eine vergessene Theorie*, *Zeitschrift für Soziologie* 8(1979), S.63-81。↑

（註37）根據普里高津（Ilya Prigogine）而來的»耗散結構«正好部份地佔有這個理論位置——但是，耗散結構這個概念是立基於能量概念。請參閱像是Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Oxford 1980。↑

（註38）也請見Daniel Katz/Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, New York 1966, S.20 f. 依據奧爾波特（Floyd Henry Allport）的看法：»我們會在一群相互關連的諸事件中看到結構，而

且，這些事件會再回到自己身上，以完成並更新諸活動的循環。被結構起來的不是諸事物，而是諸事件，因此社會結構是一個動態的而非靜態的概念«。↑

（註39）請參閱（本書原文頁碼）頁199及200，以及頁600及601。

↑

（註40）引文出自：Alfred N.Whitehead,Process and Reality:An Essay in Cosmology,(1929),New York 1969,S.30.Die deutsche Übersetzung Prozeßund Realität,Entwurf einer Kosmologie,Frankfurt 1979,S.69。可惜懷海德將自我—同一性簡化為同一性，且將自我—多樣性簡化為差別性

（Verschiedenheit）。此外，請參閱Reiner Wiehl,Zeit und Zeitlosigkeit in der Philosophie A.N.Whiteheads,in:Natur und Geschichte:Karl Löwith zum 70.Geburtstag,Stuttgart 1967,S.373-405，另外，關於將懷海德的理論移植到行動理論上，請見Thomas J.Fararo,On the Foundations of the Theory of Action in Whitehead and Parsons,in:Jan J.Loubser et al.(Hrsg.)Explorations in General Theory in Social Science:Essays in Honor of Talcott Parsons Bd.I,New York 1976,S.90-122。↑

（註41）與此相當類似的是瑟勒尼（Milan Zeleny）所研究的自我生產系統的電腦模式中的諸變項，也就是生產、接合及瓦解，不過，他未能顧及到元素的事件特性，也沒有對相互滲透一事當作論題，請參閱Self-Organization of Living Systems:A Formal Model of Autopoiesis,International Journal of General Systems 4(1977),S.13-28;ders.,Autopoiesis:A Paradigm Lost?,in Milan Zeleny(Hrsg.),Autopoiesis,Dissipative Structures,and Spontaneous Social

Orders,Boulder Col.1980,S.3-43。↑

（註42）嚴格意義上，這只適用於全社會系統（Gesellschaftssystem）。只有對這些全社會系統來說，在某一特定瞬間的終結或許才是純粹的意外（也因此：這是極為不可能發生的）。其他系統在結構上可以預見自身的終結，可以同意自身的終結，將終結的儀式予以制度化——這些都基於這樣的確定性：全社會持續存在，而且備妥了那些為社會行動奠基的其它諸系統。互動系統透過調節自己的終結，始終再生產出全社會。對此，請參閱Stuart Albert/William Jones,The Temporal Transition from Being Together to Being Alone:The Significance and Structure of Children's Bedtime Stories,in:Bernard S.Gorman/Alden E.Wessman(Hrsg.),The Personal Experience of Time,New York 1977,S.111-132。↑

（註43）請特別參閱Talcott Parsons/Edward A.Shils(Hrsg.),Toward a General Theory of Action,Cam-bridge Mass.1951,S.11 f.,14 ff.，在這本書的»一般性陳述«中，»期望與評估«以及»期望的互補«在理論上佔有著中心位置。其他文獻的提示請見本書第2章，註73。↑

（註44）請參閱本書第2章，（本書原文頁碼）頁139。↑

（註45）請參閱奧爾波特對於»某領域內的期望«（field expectancy）和»起界限作用的諸條件«（bounding condition）兩者之辨別，前揭書（1954），頁295。Walter Buckley,Sociology and Modern Systems Theory,Englewood Cliffs N.J.,1967這本書也是接近這種論點。頁128是這麼說的：»我們將這樣一個系統的結構視為多組的可替代行動或能以某些方式引發行動的一些趨勢，結構是關連到一些能夠指定或限定

這些可替代行動的諸要素與限制。組織的發生因此就是產生出多組的替代選項以及定義這些選項的諸限制。《↑

（註46）在派深思的著作，The Social System,Glencoe Ill.1951,S.5，是這麼說的，»我們所定義的行動的基本特性是，它並不只是由那些專門對特定的諸情境式刺激‹的›回應‹所組成，而是，行動者對於情境中各種不同的對象會發展出一個›諸期望‹的系統«。這樣的看法，我們都贊成，尤其是派氏拒絕刺激 / 回應—圖式，並且認為，行動會透過諸期望使自己體系化。但，這並不是行動的特性，因為我們也可以反過來論證說，一個系統正是藉助於期望結構，才能構成並再生產行動；而且，也可以說，人們注意到了對期望所作出的反覆不定的歸因——部分地歸到行動，部分地歸到行動者。↑

（註47）這裡僅舉Anthony Giddens,Central Problems in Social Theory:Actions,Structure and Constitution in Social Analysis,London 1979,z.B.S.49。↑

（註48）威爾登（Anthony Wilden）在System and Structure:Essays in Communication and Exchange,2.Auflage,London 1980這本書的第400頁中，為一個一般的演化理論作出如下表述，»自然事件就其本身而言是不太可能發生的。但是，一旦它出現了，就會改變其他›隨機干擾者‹發生的機率«。↑

（註49）例如，請參閱Paul F.Lazarsfeld,The Logic and Mathematical Foundation of Latent Structure Analysis,in:Samuel A.Stouffer,et.al.,Measurement and Prediction,Princeton N.J.,1950,S.362-412。↑



（註50）甚至也很少看到以完整體系的方式明確地進行研究。例如，我們可以在昆恩（Alfred Kuhn）的這本書The Logic of Social Systems:A Unified,Deductive,System-Based Approach to Social Science,San Francisco 1974,S.104 ff.看到這類的研究，但它只是複製了經濟學的決斷學說，並沒有發展出社會學獨有的概念。[↑](#)

（註51）最晚從Kenneth J.Arrow,Social Choice and Individual Values,New York 1951這本書的研究開始。尤其是司馬賀（Herbert A.Simon）已經研究出，決斷過程及其諸前提正是由此才變得重要。請參閱Models of Man:Social and Rational:Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting,New York 1957。[↑](#)

（註52）在關於組織了的決斷過程的分析中，這種相對性得到了證實。請參閱Niklas Luhmann,Organisation und Entscheidung,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.335-389。[↑](#)

（註53）馬可維茲（Jürgen Markowitz）曾引入對「情境的構成 / 對情境的定義」這組區別，請見Jürgen Markowitz,Die soziale Situation,Frankfurt 1979,S.164 ff.。[↑](#)

（註54）請參閱本書第1章，節II，第2點。[↑](#)

（註55）像是Arvid Aulin,The Cybernetic Laws of Social Progress:Towards a Critical Social Philosophy and a Criticism of Marxism,Oxford 1982。更多的例證可以在這本書的頁65以及112頁之後找到。[↑](#)

（註56）請見Christopher Alexander,A City is not a Tree,Architectural Forum 122(1965),Aprilheft S.58-62,Maiheft S.58-61提出的反駁。生物系統方面提出的反駁，請見Gerhard Roth,Biological Systems Theory and the Problem of Reductionism,in:Gerhard Roth/Helmut Schwegler(Hrsg.),Self-organizing Systems:An Interdisciplinary Approach,Frankfurt 1981,S.106-120。↑

（註57）請參閱一例George M.Foster,Peasant Society and the Image of Limited Good,American Anthropologist 67(1965),S.293-315。↑

（註58）請參閱本書第1章，節IV。↑

（註59）對此，有一些根據涂爾幹而進行的廣泛的文化人類學之比較研究。這些研究確認了此看法，而且也證實了功能特定化和社會複雜性之間的關連。關於這些研究的方法與結果，特別要參考Raoul Naroll,A Preliminary Index of Social Development,American Anthropologist 58(1956),S.687-715,以及Terrence A.Tatje/Raoul Naroll,Two Measures of Societal Complexity:An Empirical Cross-cultural Comparison,in:Raoul Naroll/Ronald Cohen(Hrsg.),A Handbook of Method in Cultural Anthropology,Garden City N.Y.1970,S.766-833。但是我們必須強調，這一個發展理論意義下的功能特定化，不應該與以功能為取向的系統分化混為一談。↑

我們也許可以越過這一個發展理論，並追問，演化特有的不對稱是否無法回溯到這個理論所談的功能特定化的關連：意即，諸功能可以引導著諸特定化了的秩序之建造，但，反過來說，秩序的崩解就無法引用單一功能為由，典型地將自己當成是為了某一恆定的功能而替換此功能

的承載者，反而，崩解一事是依鉅變的形式發生著。

（註60）對此的經典專題論文，請見Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York 1940。也請參閱Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Englewood Cliffs N.J. 1971。↑

（註61）對此請參閱Michael Giesecke, *Schriftspracherwerb und Erstlesedidaktik in der Zeit des ›gemein deutsch‹-eine sprachhistorische Interpretation der Lehrbücher Valentin Ickelsamers*, Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie II (1979), S. 48-72。↑

（註62）在此，我們將目的論化看成是中世紀歐洲的功能化前階段，其特徵在於一個前提，即諸過程（運動）都有一個自然終點，這個終點，不論達到與否，解釋了這一進程。關於此思想形式在近代逐漸式微，以及此思考形式在精神上的重新表述，請參閱Niklas Luhmann, *Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive*, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 2*, Frankfurt 1981, S. 9-44。↑

（註63）無論如何，可以確定的是此過程的高度敏感性，而且這也是自我觀察的一個指標：這個過程回應著它自己本身。在17世紀時，人們就已經記下某種非現實主義，將它當成讀物所產生的後果，並且又再將它放回到可閱讀的形式之中；類似的情況是，當時人們對於他人的錯誤有著強烈的興趣。請參閱Pierre Daniel Huet, *Traité de l'origine des romans*, Paris 1670。18世紀時人們將讀物予以私人內心化，當成是作者自己的觀點，另外也將命運予以日常平庸化，將個人的展現予以個體

化。關於英格蘭這邊的情況，請參閱Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, London 1957；法國的情況，例如參閱Servais Etienne, *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la «Nouvelle Héloïse» jusqu'aux approches de la Révolution*, Paris 1922。自從19世紀中葉，日報與稍晚的廣播是高度地針對那些可期待也同時是不可期待的論題：新穎的、偏離的、轟動的事物，並因此使得社會自己為自己繪出一幅過於戲劇化的圖像。<sup>↑</sup>

（註64）根據坎培爾（Donald T. Campbell）所說的意義，Donald T. Campbell, *Blind Variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes*, *Psychological Review* 67(1960), S.380-400。

<sup>↑</sup>

（註65）對這種現象的分析並不少；但是我並不知道有任何一位作者，曾經明示地支持此命題：沒有反身性期待，就不可能建立起社會結構。關於對期望的諸期望（*Erwartungserwartungen*）這一論題，在此挑選出一小部份值得注意的討論文獻，如Robert E. Park, *Human Nature and Collective Behavior*, *American Journal of Sociology* 32(1927), S.733-741; Herbert Blumer, *Psychological Import of the Human Group*, in: Muzafer Sherif/M.O. Wilson (Hrsg.), *Group Relations at the Crossroads* New York 1953, S.185-202; P.H. Maucorps/René Bassoul, *Jeux de miroirs et sociologie de la connaissance d'autrui*, *Cahiers internationaux de Sociologie* 32(1962), S.43-60; Barney Glaser/Anselm Strauss, *Awareness Contexts and Social Interaction*, *American Sociological Review* 29(1964), S.669-679; Ronald D. Laing/Herbert Phillipson/A. Russell Lee, *Interpersonal Perception: A Theory and a Method of Research*, London 1966; Vilhelm

Aubert, Elements of Sociology, New York 1967, S.18 ff.; Thomas J. Scheff, Toward a Sociological Theory of Consensus, American Sociological Review 32(1967), S.32-46; V.A. Lefebvre, A Formal Method of Investigating Reflective Processes, General Systems 17(1972), S.181-188。↑

（註66）A.a.O.(1953), insbes.S.195 ff.。↑

（註67）例如參閱The Philosophy of the Act, a.a.O.S.353 f.↑

（註68）這些事態至少從17世紀起就開始普遍了。人們尤其是在涉及一些關於被誘入愛情的文獻時，討論此類事態，而且，既會討論誘惑的手法本身，也會討論對誘惑的抗拒。對此，例如參閱François Hedélin, Abbé d'Aubignac, Les conseils d'Ariste à Célimène sur les moyens de conserver sa reputation, Paris 1666; Claude Crébillon(fils), Lettres de la Marquise de M.au Comte de R.(1732), zit.nach der Ausgabe Paris 1970。其獨特之處在於，愛情（至少感官上的愛情）是一種短暫的現象並因此是內在不確定的，這一看法被接受之後，這裡所說的思慮縝密的情況就形成了。↑

（註69）這也就是以下這件事的理由：法律的發展花了很長的時間才讓nuda pactio（譯註：單純的約定）也負有義務，意即是可被起訴的。無論如何，單純的約定一事首先是無法充份地有別於單純的期望符合——若以程序來找真實的技術是處在一相對原始的狀態的話。↑

（註70）更精準地說：這位行動者能以自己的諸期望為取向，並將它們轉換為行動。這也可以用傳統的術語表述，即，吾人必須能將另一位行動者詮釋為他自己的偶連性的»主體«——這是一般所熟知的，在種

系發生（phylogenetisch）的及個體發生（ontogenetisch）之時一個需要諸多前提的立場。對此，以及對於相應的歸因問題，請參閱Edward E.Jones/Kenneth E.Davis,From Acts to Dispositions:The Attribution Process in Person Perception,in:Leonard Berkowitz(Hrsg.),Advances in Experimental Social Psychology Bd.2,New York 1965,S.219-266;Shlomo Breznitz/Sol Kugelmass,Intentionality in Moral Judgment:Developmental Stages,Child Development 38 9(1967),S.469 bis 479。↑

（註71）對此，我們可以在Erving Goffman,Stigma:Notes on the Management of Spoiled Identity,Englewood Cliffs N.J.1963這本書裡找到一個社會學的觀點。↑

（註72）韋伯認為：»共同體行動的可能的（主體意指的）意義當然不會就只是以人們特別對第三者的»行動«的諸»期望«為取向。這種取向在極端的情況下可以完全不予考慮，而且，這個將意義關連到第三者的行動可以僅取向其意義內容中的主體所意指的»價值«本身（»義務«或其它可能的事物），因此，行動可以不是以期望為取向，而是以價值為取向的«（引自：Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie(1913),neu gedruckt in:Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,2 Auflage Tübingen 1951,S.427-474(442)。↑

（註73）韋伯認為，贊同一事在於，»一個行動是以對他人的行為的諸期望為取向時，會為此擁有一個經驗上»有效的«機會，去看到這些期望被滿足，因為客觀上來說，這種或然性是存在的：即便沒有約定，這裡的其它期望仍然在實際上被視為對其行為來說是意義性»有效的«(a.a.O.S.456)。↑



（註74）一個關連於此，且已經談論許久的»多元主義式的忽略«。請參閱像是Richard L.Schanck,A Study of a Community and its Groups and Institutions Conceived of as Behaviors of Individuals,Princeton 1932;Ragnar Rommetveit,Social Norms and Roles:Explorations in the Psychology of Enduring Social Pressures,Oslo 1955,而新近的又是Elihu Katz,Publicity and Pluralistic Ignorance:Notes on>The Spiral of Silence<,in: Öffentliche Meinung und sozialer Wandel:Festschrift Elisabeth Noelle-Neumann,Opladen 1981,S:28-38。↑

（註75）例如請見Thomas C.Shelling,The Strategy of Conflict,Cambridge Mass.1960;Laing et al.,a.a.O.(1966);Thomas J.Scheff,A Theory of Social Coordination Applicable to Mixed-Motive-Games,Sociometry 32(1967),S.215-234。↑

（註76）請見Ronald D.Laing/Herbert Phillipson/A.Russell Lee,Interpersonal Perception:A Theory and a Method of Research,London 1966，頁11所舉的一些例子：»我以一種對我來說謹慎的方式行動著，但是對你來說則是怯懦。你以一種對你來說是有勇氣的方式行動著，但我來說則是過於有勇無謀«等等。以象徵式的簡略表達來進行溝通，顯然也更易使持久性的衝突得到反向的穩定。↑

（註77）這裡，我們是根據蓋納（Wendell R.Garner）的洞見，見Wendell R.Garner,Uncertainty and Structure as Psychological Concepts,New York 1962，而且，以下較為詳細的引述證成了這一洞見的重要性：»若我們說，結構少了不確定性，這聽來似乎有理，但這是錯誤的陳述。結構是關連到不確定性，但並不是缺少不確定性，而且，要擁有結構，必

定要擁有不確定性。此外，要提升結構也必須要增加不確定性，而且，這在概念上是重要的問題面向.....就因為這些理由，我之前使用了一種註記，讓其中的每個詞彙都被象徵化為一種不確定性——以便強調不確定性和結構，或是不確定性和訊息，都是同樣的物品«(a.a.O.S.339)。除此之外，請參閱Fred E.Katz,Indeterminacy and General Systems Theory,in:William Gray/Nicholas D.Rizzo(Hrsg.),Unity Through Diversity Bd.II,New York 1973,S.969-982。↑

（註78）在18世紀心理學的語言中，這也許會是：系統不只是取向於»感覺«，還取向於»概念«和»反省«。在行為主義的心理學的語言中，這是指被»諸一般化«所促成的»刺激«和»反應«。除此之外，系統 / 環境這組差異和時間的相互關連是派深思理論中四格圖式的建構原則。對此，請特別參閱Some Problems of General Theory in Sociology,in:Talcott Parsons,Social Systems and the Evolution of Action Theory,New York 1977,S.229-269。在這份文獻裡，我們可以看到派式給出一個遲來的理據，說明期望概念在其理論中的重要地位。↑

（註79）請參閱Gerd Sommerhoff,Analytical Biology,Oxford 1950,S.54 ff.;ders.,Logic of the Living Brain,London 1974,S.73 ff.這份文獻中關於»指向性相關«（directive correlation）的詳細說明。↑

（註80）在此若一定要給出一個以先後順序安排的解說文本，是相當不適當的，因為這無法將這幾個面向之間的互賴關係充份地呈現出來。這裡所勾勒的理論一方面解開了那些代表著此處所指的諸關連的堅實象徵（像是»自然«），然後必須以一種無法一眼看透的複雜方式救回這些互賴關係。這個道理特別涉及到自然法崩解之後的時間和法律之間

的相互關連，而且也涉及到一個又再與此相關的學習準則。<sup>↑</sup>

（註81）我們從時間概念的歷史語意來看，是相當容易掌握當下被短暫化的過程；對全社會來說，這個過程是逐漸地變得清晰可見。對此請參閱Niklas Luhmann, *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I.*, Frankfurt 1980, S.235-300, insbes.260 ff.; ders., *The Future Cannot Begin*, in ders., *The Differentiation of Society*, New York 1982, S.271-288。<sup>↑</sup>

（註82）請參閱像是Hartmut Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55(1958), S.127-145; John G.Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middletown Conn.1968。<sup>↑</sup>

（註83）對於早期歷史的發展，請另外參閱Hermann Fraenkel, *Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur*, in ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1958, S.1-22; Silvio Accame, *La concezione del tempo nell'età arcaica*, *Rivista di filologia e di istruzione classica*, n.s.39(1961), S.359-394。在時間面向之分出這樣的觀點下，以及在一個特別為此分出而生的語意中，我們要特別強調的是，詞源學由 *aiôn*（譯註：希臘文，意指長時間、永恆、時代）過渡到生命力

（*Lebenskraft*）、生命基底（*Lebenssitz*）（也許是脊髓），接著是生命期（*Lebenszeit*）（以及在這個意義上的：重要性（*Wichtigkeit*））再到持存、永恆。請參閱Enzo Degani, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; A.P.Orbán, *Les denominations du monde chez les premiers chrétiens*, Nijmegen 1970, S.97 ff.。<sup>↑</sup>

（註84）但也會有一再發生倒退情況的過渡階段。一個適當的例子是，抒情詩不只是按*iuvenis*（譯註：拉丁文，年輕男女之意）這個字所給定的那樣，將»*jovens*«（譯註：年輕者）當成是某一年齡，而且還當成主要的道德品質，年輕人會因其自身的社會行動而取得或喪失此品質。請見Moshé Lazar,*Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XIIe siècle*,Paris 1964,S.33 ff., 這本書對此的分析及所提供的證據。↑

（註85）請參閱Christoph von Fürer-Haimendorf,*The After-Life in Indian Tribal Belief*,*Journal of the Royal Anthropological Institute* 83(1953),S.37-49。↑

（註86）請參閱Jaqueline de Romilly,*Le temps dans la tragédie grecque*,Paris 1971.↑

（註87）其他的高度文明也發展出這種多層次的模式，以解消時間想法中的諸矛盾。例如，關於印度的例子，請見Stanisław Schayer,*Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*,Krakau 1938,S.6 f.,15,19。↑

（註88）或者循環地來看：時間在未來和過去中同時發生。↑

（註89）請參閱Victor Goldschmidt,*Le système stoïcienne et l'idée de temps*,Paris 1953,S.80 ff.也請見Omar K.Moore,*Divination-A New Perspective*,*American Anthropologist* 59(1957),S.69-74。↑

（註90）未來終將揭露真實，*veritas filia temporis*（譯註：拉丁文，意指，真相是時間的女兒），這一看法在此是屬於預言無法實現或

失靈的情況。對於文藝復興——傳統與古代的基礎，請參閱Fritz Saxl, *Veritas Filia Temporis*, in: *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford 1936, S.197-222; de Romilly a.a.O.S.49 f.。↑

（註91）在此，永恆與時間的關係被嚴格地思考成一種支配關係（Herrschaftsverhältnis）。對此的典型文本是：»Hoc tempus descendit ab evo, quia ab evo Deus omnia providit et per temporales successiones disposuit«（譯註：拉丁文，»這個時間是源於永恆，因為神自永恆即預定一切，且依時間先後設定之«）（來自Boethius-Glosse des Wilhelm von Conches, zit. bei J.M.Parent, *La doctrine de la creation dans l'école de Chartres: Etude et Textes*, Paris-Ottawa 1938, S.125）。因此，經由永恆以階序的方式干預，兩種時間層次便在一個瞬間連接在一起。一旦人們無法再以思考的方式，而只能以相信的方式，視此干預是與世界想像相匹配時，這個看法所提供的確定性消失了，由此而來的結果首先就是：恐懼。↑

（註92）在此特別重要的是記住一個（但後來負擔過多傳統的）概念性起源。phýsis（譯註：希臘文，意指自然、自然性質或軀體性質）這個字在語意上的使用價值曾經尤其地在於表述出兩個差異，表述出與nómos（譯註：希臘文，意指法則、風俗、共同協議）的差異，以及與téchne（譯註：希臘文，最初是指工匠的技能，之後則指實踐的知識，使人得以事先計畫或採取有目的性的行動）的差異。在這兩種狀況中，phýsis的對立概念表述出一個調節或製造的領域，讓全社會的（城市的）生活的高度偶連性變得可見。自然概念的語意發展過程因此是始於作為對抗偶連性的概念，而且它必須在此功能上強調時間所具有的秩序建立之價值。關於一般意義下的概念史脈絡，可參閱Felix

Heinimann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des fünften Jahrhunderts*, Basel 1945; J. Walter Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956, insbes. S. 34-72; Karl Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles: Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tübingen 1953; Margherita Isnard, *Techne: Momenti del pensiero greco da Platone al Epicuro*, Firenze 1966; Jörg Kube, *TEXNH und APETH: Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969。↑

（註93）例如 Georges-Louis Le Sage, *Le mécanisme de l'esprit* (1699), zit. nach dem Abdruck in ders., *Cours abrégé de Philosophie par Aphorismes*, Genf 1718。對於這位充滿智慧，至今仍沒沒無聞的作者來說，結果是，確定性不再能夠透過 *prudentia*（譯註：拉丁文，審慎、睿智、先見之意）獲得，而只能透過佔有！↑

（註94）另外請參閱 Lucien Febvre, *Pour l'histoire d'un sentiment: Le besoin de sécurité*, *Annales E.S.C.*, II (1956), S. 244-247; John Gilissen, *Individualisme et sécurité juridique: La prépondérance de la loi et de l'acte écrit au XVI siècle dans l'ancienne droit belge*, in: *Individu et société à la Renaissance: Colloque internationale 1965*, Brüssel 1967, S. 33-58; Franz-Xaver Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Stuttgart 1970。↑

（註95）關於中國的相關文獻，請見 Joseph Needham, *Time and Knowledge in China and the West*, in: J.T. Frazer, *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's View of Time as Expressed by the Sciences*



and by the Humanities,London 1968,S.92-135(100)。↑

（註96）我們已在前面（第2章，節II）已經指出事物圖式對於舊有歐洲的世界想像所具有的歷史—語意的意涵。res corporales/res incorporales（譯註：拉丁文，有體物 / 無體物）這組差異，作為一個要求完整性的差異，主宰著思想，同時，人們是藉著這個差異而與»世界«（如果不是將世界理解為universitas rerum（譯註：拉丁文，意指，諸物集合而成的總體），而是理解為congregatio corporum（譯註：拉丁文，意指，諸有體物的聯合））保持距離。透過»物自身«（Ding an sich）保持距離，透過康德，人們告別了這一首要的想像。其原因迄今仍未被考察。我們猜測，原因就在某一全社會發展之中。此發展使得個別期望中的物想像必須瓦解，且，由此使得人們有可能去質疑物性（Dinghaftigkeit）的功能，去抱怨物化（Verdinglichung），並且，這麼一來就引發人們為行為期望的領域另外找尋指認的切入點。接下來的分析將為此找出一個理論構想。↑

（註97）這樣的發展從阿里葉（Philippe Ariès）就在談了，請見其著作：L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime,Paris 1960。↑

（註98）作為一個關於人類屬性的歷史—語意系列，而且始終是極任意地允許諸多屬性時，這樣的作法也需要更精準的研究。我們可以猜測，這裡與社會漸增的複雜性有一清楚的關連，因為這一關連最後阻止了人們將物這個概念作法應用在人的身上。↑

（註99）對此，請參閱（本書原文頁碼）頁286及其後。↑

（註100）在此挑出一個足以說出一切的例證：康斯坦（Benjamin

Constant) 在其著作, *Mémoires sur les cent-jours*, 第二版 (1829) 的導論中, 這麼說: »...je vois dans l'individualité dont on se plaint le perfectionnement de l'espèce; car l'espèce n'est au fond que l'agrégation des individus; elle s'enrichit de la valeur morale à laquelle chacun d'eux parvient. L'anarchie intellectuelle qu'on déplore me semble un progrès immense de l'intelligence; car le triomphe de l'intelligence n'est pas de découvrir la vérité absolue qu'elle ne trouvera jamais, mais de se fortifier en exerçant ses forces, d'arriver à des vérités partielles et relatives qu'elle recueille et qu'elle enregistre sur sa route, et d'avancer ainsi dans cette route où chaque pas est une conquête, bien que le terme en soit inconnu« (譯註: »人們抱怨個體性, 我在其上則看到種族的改進; 種族畢竟只是個體的聚合; 每位個體達到的道德價值, 種族從中得到滋長。人們哀嘆理智上的無政府狀態, 它對我來說卻是個理智的巨大進步; 理智的勝利終究不在於發現它永遠找不到的絕對真理, 而是藉由行使其力量來自我強化, 獲得它在其路上收集與紀錄的局部、相對的真理, 並如此這般地在這條路上前進, 每一步都是征服, 哪怕它對盡頭一無所知«)。人們看到的是: 時間取代了預先給定的秩序, 時間看到它的確定性是來自於某個吾人未能識出的未來。由此得出的政治推論是: 現在當下不可或缺的和平必須建立在秩序之上, 而秩序必須建立在自由上。↑

(註101) Daniel Katz/Robert L.Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, New York 1966, S.37 f., 48 ff., 這一文獻按照抽象程度區別»角色«、»規範«和»價值«。類似於此種階序化的區別, 派深思也做出了»規範性文化的諸層次«, 也就是»角色«、»集體«、»規範«和»價值«, 例如這篇文章, *Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of*

Social Systems,in:Talcott Parsons,Sociological Theory and Modern Society,New York 1967,S.3-34(7 ff.); 也請見Neil J.Smelser,Theory of Collective Behavior,New York 1963,以及Leon Mayhew,Law and Equal Opportunity:A Study of the Massachusetts Commission Against Discrimination,Cambridge Mass.1968, 這些研究也接受這樣的分法, 但有所修改。↑

(註102) 請參閱本章, 節XII。↑

(註103) »Il était aussi terne dans la vie libre qu'éblouissant dans les pénitenciers« (譯註: 法文, »他在監獄裡有多燦爛耀眼, 在自由的生活中就有多黯淡無光«) (Jean Genet,Miracle de la rose,zit.nach Oeuvres complètes Bd.2,Paris 1951,S.265)。↑

(註104) 此論題特別在近代中的概略方向, 例如參閱Henri Peyre,Literature and Sincerity,New Haven 1963;Lionel Trilling,Sincerity and Authenticity,Cambridge Mass.1972。↑

(註105) Heinrich Popitz,Der Begriff der sozialen Rolle als Element soziologischer Theorie,Tübingen 1967,這本書在談到社會所標準化的個體性範式時, 應該看到相似的道理。↑

(註106) 此處只選出一份文獻供參閱, Daniel Bell,The Disjunction of Culture and Social Structure:Some Notes on the Meaning of Social Reality,in:Gerald Holton(Hrsg.),Science and Culture:A Study of Cohesive and Disjunctive Forces,Boston 1965,S.236-250(241 ff.)。↑

（註107）這個問題同時涉及神職人員和國王，並曾因此特別在文化和社會上受到注目。此外，這個問題也帶來諸多的實務影響，特別是法律類型的，例如在人員死亡時其職務仍繼續履行；對責任之追問；

（無疑義且實際發生的）任職的正當性問題；先前承諾的義務在職位變動時仍持續有效；越權（*ultra vires*）的問題等等。從理論和歷史的角度的闡述，可參閱Ralf Dreier, *Das kirchliche Amt: Eine kirchenrechtstheoretische Studie*, München 1972。↑

（註108）請參閱Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964。↑

（註109）但是，對於所有針對著委託人、病人、客戶的專業工作的領域來說，不論是在組織之內或之外，這個差異是重要的，而且，對於針對個人所進行的工作的過高「個人特性化」（*Personalisierung*）這一件事是閾限問題以及危險來說，這個差異是特別地重要。對此，一個重要但鮮為人知的分析：Renate Mayntz, *The Nature and Genesis of Impersonality: Some Results of a Study on the Doctor-Patient-Relationship*, *Social Research* 37(1970), S.428-446。↑

（註110）對此，請見Ralph H. Turner, *The Role and the Person*, *American Journal of Sociology* 84(1978), S.1-23（作者在此當然沒有區別出心理系統和個人）。↑

（註111）對此以及特別對於家庭與學校這組差異的意義，喚起了職涯意識（包含否定職涯的意圖），請參閱Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, S.277 ff.。↑

（註112）策略（Strategie）的概念可以歸入綱要概念中。如果而且只要人們已經預見，一些綱要在執行的進程中基於既予的動因可被改變時，它們就可被標示為策略。穩固的事前選擇所具有的優點會被訊息的特定化所取代，因為這些訊息可以給出動因，在特定的觀點下改變綱要。<sup>↑</sup>

（註113）菲德瑞斯（Jürgen Friedrichs）的定義也是可用且典型的，他在Werte und soziales Handeln,Tübingen 1968這本書的頁113裡說：»價值是吾人對所欲之事物的有意識或未意識的想法，而且，這些想法就反映在吾人從諸行動選項之間進行選擇時的偏好之上«。<sup>↑</sup>

（註114）在法律系統以及其文獻中皆有對此的詳細討論——可惜的是，這些討論往往是在»目的論«的詮釋方法這樣一種錯誤的觀點下被歸類在一起。也請見Josef Esser,Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung:Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis,Frankfurt 1970。此外，法學者通常在某意義上高估了「對諸價值觀點之評估」這件事所含有的合理性內容。從社會學來看，這就有助於被分化出來的系統以及被建立的專業取得確定性。Mayhew,a.a.O.(1968)是一個好的社會學研究，同樣也是藉助於法律的論題方式。<sup>↑</sup>

（註115）對此，請參閱實務者的判決：Chester I.Barnard,The Functions of the Executive,Cambridge Mass.1938,S.200 ff.;Sir Geoffrey Vickers,The Undirected Society:Essays on the Human Implications of Industrialization on Canada,Toronto 1959,S.61 ff.。<sup>↑</sup>

（註116）例如參閱Ronald Inglehart,The Silent Revolution:Changing

Values and Political Styles Among Western Publics, Princeton 1977; Thomas Herz, Der Wandel von Wertvorstellungen in westlichen Industriegesellschaften, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31(1979), S.282-302; Helmut Klages/Peter Kmieciak(Hrsg.), Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, Frankfurt 1979。↑

（註117）»模態，模態性«這個概念在此始終是與存有的諸模態性並列著。我們始終可以辨識出它與較有名的同輩——即可能性與必然性——之間的親近性。所以，就像存有的存有被追問時，便出現可能性與必然性，諸期望的可期望性被質疑時，便出現期望的諸模態，即諸期望的偶連性被意識到。↑

（註118）關於此研究的概述，請見Ralph M.Stogdill, Individual Behavior and Group Achievement, New York 1959, S.59-119。↑

（註119）在使用認知與規範的這一區別的社會學的研究中，這樣的情況會更為清楚。請參閱一個與此相關的案例研究，Barbara Frankel, The Cautionary Tale of the Seven-Day Hospital: Ideological Messages and Sociological Muddles in a Therapeutic Community, in: Klaus Krippendorff(Hrsg.), Communication and Control in Society, New York 1979, S.353-373。↑

（註120）1982年1月12日的報紙報導。↑

（註121）請參閱（本書原文頁碼）頁388及之後。↑



（註122）在這裡，人們主要是從民族誌和社會學的規定出發；也就是說，它們完全不追問諸應然想法的功能，反而是透過實際出現的這些應然想法來定義規範。關於這類的諸多作法，請參閱Paul Bohannon, *The Differing Realms of the Law* (1965), neu gedruckt in ders., *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*, Garden City N.Y. 1967, S. 43-56 (45): »規範是一種規則，它或多或少明顯地表達出人類彼此關係中的「應然」面向«。↑

（註123）這個差異可能會拒絕任何與經驗事物的關連——人們都知道凱爾森（Hans Kelsen）的法律理論就是這麼做的。從更後來的理論發展的觀點來探討此問題的文獻，請參閱Ralf Dreier, *Sein und Sollen: Bemerkungen zur Reinen Rechtslehre Kelsens*, in ders., *Recht–Moral–Ideologie: Studien zur Rechtstheorie*, Frankfurt 1981, S. 217-240。所以，要問的不是這樣的主張是否正確，或者是否行得通，而是：當人們預期失望以及循序處理失望時，以諸純粹的（被洗淨的）差異為取向這件事意謂著什麼。↑

（註124）對此，請參閱本書第4章，節IV。↑

（註125）我們大多無法清楚地看出，標籤進路的支持者是否以及多大程度上真的如此宣稱。他們的理論在此有一種被謹慎安排的模糊性。不過，這種啟蒙的旨趣只是片面地反對那些「使之犯罪化」的權責機構，而且，這些機構保有著自己的自我表演：也就是說，為了阻止有害的行為，這些機構必須介入，而且只是為此才介入。↑

（註126）例如，當社會批判性地討論社會生活的「法律化」（*Verrechtlichung*），以及以法律持續保證富裕增加及分配一事的界

限時。例如，請參閱Rüdiger Boigt,Mehr Gerechtigkeit durch mehr Gesetze?Aus Politik und Zeitgeschichte B 21(1981),S.3-23，其中有許多針對這個論題的素材；此外，請參閱ders.(Hrsg.),Gegentendenzen zur Verrechtlichung,Opladen 1983。↑

（註127）請見Peter M.Blau,Patterns of Deviation in Work Groups,Sociometry 23(1960),S.245-261(258 f.)，關於價值判斷（value judgment）與事實判斷（factual judgment）的區別。↑

（註128）從日常生活中法律問題的論題化這個角所進行的討論，請參閱Niklas Luhmann,Kommunikation Über Recht in Interaktionssystemen,in ders.,Ausdifferenzierung des Rechts:Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie,Frankfurt 1981,S:53-72。↑

（註129）對此，請參閱William J.Goode,Norm Commitment and Conformity to Role-Status Obligations,American Journal of Sociology 66(1960),S.246-258(insbes.256 f.)。↑

（註130）因為這裡只關乎溝通，所以仍完全沒有解釋，是否及為何在心理上可以合理地說，吾人可從情緒化的態度那兒期待較高的一致性或是較低的內在分歧。對於現代這類的大型社會來說，更值得注意的另一個問題或許是，當吾人不甚認識某一位個人時，就會期望著且只能期望著某些情緒化的態度，而且，雙方若是熟識時，情緒化的態度大多是沒有必要的。↑

（註131）對此，請參閱Marvin B.Scott/Stanford W.Blumstein et al.,The Honoring of Accounts,American Sociological Review

39(1974),S.551-566;John P.Hewitt/Randall Stokes,Disclaimers,American Sociological Review 40(1975),S.1-11。↑

（註132）可惜德語中沒有其他夠用的概念來翻譯»accident«這個字。（譯註：accident此字源自拉丁文accido（降臨於某事物、臨近、發生、出現之意）。作者在此段使用了Unfall（指，造成實體傷害的不幸）、Zufall（指，人們未能事先預期到的事件）、akzidentell（指，意外的、非根本的或非本質性的），但是，這些德文字皆不足以指出，複雜的諸溝通事件在某些時空下相遇，並在規範性或認知性樣式下被歸因，或被拒絕歸因而化為意外、偶然）。↑

（註133）請參閱Edward A.Suchman,A Conceptual Analysis of the Accidental Phenomenon,Social Problems 8(1960-61),S.241-253。↑

（註134）也請參閱Niklas Luhmann,Rechtssoziologie 2.Aufl.,Opladen 1983,S.40 ff.。↑

（註135）此處所說的根本性差異，請見本書（原文頁碼）頁111及之後。↑

（註136）例如，賽托（Cláudio Souto）現今是明確地堅持這個立場。他的命題是：社會事物是透過規範性的化約才得以出現。請見：Die soziale Norm,Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 63(1977),S.1-26;Die sozialen Prozesse:Eine theoretische Reduktion,Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 66(1980),S:27-50;ders.,Allgemeinste wissenschaftliche Grundlagen des Sozialen,Wiesbaden 1984。相似的看法，還有Roberto Mangabeira Unger,Law in Modern Society:Toward a Criticism of Social

Theory, New York 1976。↑

（註137）對此，請見Niklas Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: ders., Soziologische Aufklärung Bd.2, Opladen 1975, S.51-71。↑

（註138）關於這個問題的概述，請參閱例如Franz Josef Stendenbach, Soziale Interaktion und Lernprozesse, Köln 1963, insbes. S.90 ff.。其它的提示請見本書（原文頁馮）第2章註71。社會學承接這個問題，得回溯到派深思的想法。請參閱The Social System, Glencoe Ill.1951, passim, insbes. S.10 f., S.209 ff.; ders., The Theory of Symbolism in Relation to Action, in: Talcott Parsons/Robert F. Bales/Edward A. Shils, Working Papers in the Theory of Action, Glencoe Ill.1953, S.31-62 (insbes. 41 f.)。其關鍵性的見解是：一般化是溝通的一個可能性條件，因為Ego與Alter兩者的情境不可能完全等同。由此也可推論出，藉由象徵性一般化，溝通的可能性空間也會跟著變化，意即溝通的可能性會增加或減少。↑

（註139）這種放棄認識的程度可以藉由與演化理論（或者以類似方式建立起來的學習理論）結合，而得到紓緩。這樣一來得出的陳述便是：哪些期望可以成功地被一般化，可以透過演化（或者透過學習）來證明自己是成功的。↑

（註140）請見例如Alfred Kuhn, The Study of Society: A Unified Approach, Homewood Ill.1963, S.84 ff.，此書對於「一般化了的強化器」。關於與心理學相關的研究的一些概述，請見Stogdill a.a.O. S.60 ff.或是在艾佛斯（Klaus Eyferth）在Handbuch der Psychologie Bd.I, Göttingen 1964, S.76-117 (103 ff.) und 347-370 (357 ff.)中的幾篇文章。↑

(註141) 我們可以把這個看法列為知識概念的功能性»定義«, 而且藉此同時確認, 知識概念因此脫離所有人類學的定義, 亦即, 我們不再將知識理解為僅僅是特定心智能力的關聯物。↑

(註142) 請參閱Jack Goody/Ian Watt, The Consequences of Literacy, Comparative Studies in Society and History 5(1963), S.304-345(308 ff.). ↑

(註143) 對此請參閱Elisabeth Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Social Change: Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe, 2 Bde., Cambridge, Engl., 1979, 這本書集中探討活字印刷這一個重要的, 但的確不是惟一關鍵的創新。也請參閱Jack Goody, Literacy, Criticism, and the Growth of Knowledge, in: Joseph Ben-David/Terry N. Clark(Hrsg.), Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils, Chicago 1977, S.226-243。↑

(註144) 對此更仔細的說明, 請參閱Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft, in: Nico Stehr/Volker Meja(Hrsg.), Wissenssoziologie, Sonderheft 22(1980) der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1981, S.102-139。↑

(註145) 在此無法足夠仔細地探討其中的諸原因。它們部分地來自»唯物論«的遺緒, 部分地是來自真理問題, 因為人們是藉著提出關於諸真理的陳述而涉入真理問題, 並且, 類型理論的解方只能有限地解決真理問題。另外, 它們部份地也來自嚴格的科學真理與意識型態兩者的對立。再者, 基於學科分化的諸原因, 學習理論的研究已經特別地移到

心理學，而不是社會學。無論如何，今日人們仍持續地加深對於知識社會學的認識。請參閱前面提及由史代爾（Nico Stehr）和梅亞（Volker Meja）兩人所編的合輯。[↑](#)

（註146）就像在社會文化的演化中經常出現的一樣，這種瓦解也不是線性的進展。相反地，引人注意的是，大約在西元1600年，語意式標題如智慧（sagesse）和自然，首先是在往有意識的現代性基礎轉換時才更加地被強調；因此，看起來關鍵好像在於，到了現在才開始用上這個保存許久的術語。[↑](#)

（註147）請參閱Niklas Luhmann,Konflikt und Recht,in ders.,Ausdifferenzung des Rechts:Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie,Frankfurt 1981,S.92-112。[↑](#)

（註148）對此更詳細的說明，請見Niklas Luhmann,Rechtssoziologie a.a.O.,S.94 ff.。[↑](#)

（註149）我們也可以在語意層次上清楚地追尋這一轉變歷程的軌跡——像是藉由法律概念、法律類型的發展，最終則藉由»法源«的想法。關於法源這個論題，請參閱Niklas Luhmann,Die juristische Rechtsquellenlehre in soziologischer Sicht,in ders.,Ausdifferenzierung des Rechts a.a.O.,S.308-325。[↑](#)

（註150）這種基於威嚇而來的概念，可以下述的定義佐證之：»和平不只是戰爭之闕如，而且也是任何形式的個人暴力和結構暴力之闕如。不過，除此之外，和平包括了能遍及世界的經濟的、政治的和社會的正義，同時也包括完整的、全面的裁軍，以及一個新的世界經濟體系



和一種生態均衡的生活。將和平靜態地理解為一種最終狀態，並非恰當。反而，和平是一個動態的且以過程方式進行的諸世界關係的產物，並且，為確保和平，吾人須儘可能一再以無暴力方式進行聯合或分離»（Klaus Schütz,Mobilmachung für das Überleben als Aufgabe von Friedensforschung,Friedenspädagogik,Friedensbewegung,Waldkirch 1981,S.26.）。這種和平概念實際上是宣告一種主權要求：因為它禁止了其它任何類型的暴力，而（»盡可能無暴力地«）保留給它自己。↑

（註151）除此之外，令人驚訝的是，人們在16和17世紀時密集地使用這個快速變得過時的方法。由於演化快速地前進著，人們首先是回頭求助於能循序處理失望的舊形式，直到這些形式也正是因此而失去其說服力。↑

（註152）對此，請見上述（本書原文頁碼）頁442。↑

（註153）無能力這種慣用語句的一個特殊面向是：藉此，規範性期望可以在事後轉變為認知性期望的樣式。對此請參閱Lawrence D.Haber/Richard T.Smith,Disability and Deviance:Normative Adaptations of Role Behavior,American Sociological Review 36(1971),S.87-97。↑

（註154）請參閱Alfred R.Radcliffe-Brown,The Andaman Islanders(1922),zit.nach der Ausgabe Glencoe Ill.1948;Ronald M.Berndt,Excess and Restraint:Social Control Among a New Guinea Mountain People,Chicago 1962。↑

（註155）對此，請參閱Robert E.Lane,The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society,American Sociological Review

31(1966),S.649-662，以及在同一本期刊中對此的討論，*American Sociological Review* 32(1967),S.302-304。↑

（註156）對此，請見Niklas Luhmann,*Kommunikation Über Recht in Interaktionssystemen*,a.a.O.。↑

（註157）我們這裡的前提是區別出社會系統建立時的幾個形式，我們在導論時已做出這些區別。也請參閱第10章。↑

（註158）對此的一個概述及對當時的相關文獻的提示，請參閱Norbert Elias,*Die höfische Gesellschaft*,Neuwied 1969;Christoph Strosetzki,*Konversation:Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18.Jahrhunderts*,Frankfurt 1978;Niklas Luhmann,*Interaktion in Oberschichten:Zur Transformation ihrer Semantik im 17.und 18.Jahrhundert*,in ders.,*Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I*,Frankfurt 1980,S:72-161。↑

（註159）坎貝爾（Colin Campbell）曾提出一個有趣的建議，但完全忽略這一事物性問題，請見Colin Campbell,*A Dubious Distinction:An Inquiry into the Value and Use of Merton's Concepts of Manifest and Latent Function*,*American Sociological Review* 47(1982),S.29-44。他將問題化約到生活世界觀點和科學式（社會學式）觀點之間的差異。↑

（註160）這些觀點並不必然是連結到»潛在的«（latent）這個字，但是最能再次表達出這個字常用的意義。請參閱例如Wilbert E.Moore/Melvin M.Tumin,*Some Social Functions of Ignorance*,*American Sociological Review* 14(1949),S.787-795;Arnold Gehlen,*Nichtbewußte*

kulturabthropologische Kategorien, Zeitschrift für philosophische Forschung 4(1950), S.321-346; Robert E. Lane, Political Life: Why People Get Involved in Politics, Glencoe Ill. 1959, S.113 f.; Louis Schneider, The Role of the Category of Ignorance in Sociological Theory: An Exploratory Statement, American Sociological Review 27(1962), S.492-508; Heinrich Popitz, Über die Präventivwirkung des Nichtwissens: Dunkelziffer, Norm und Strafe, Tübingen 1968。↑

（註161）因此接上佛洛伊德的夢境。同樣在社會學中，潛在性問題有機會連結到意義內容、內容和各種論題而表達出來。請見像是 Fritz J. Roethlisberger/William J. Dickson, Management and the Worker, Cambridge Mass. 1939, S.265 ff.（顯示出來的抱怨內容相對於潛在的抱怨內容）或是非常相似的 Alvin W. Gouldner, Wildcat Strike, Yellow Springs Ohio 1954。↑

（註162）對此的文獻提示，請見第1章，註117。↑

（註163）此外，這裡也必須修正溝通理論的»傳送模式«（Übertragungsmodell）。我們想到的不只是，Alter 已經知道某些事，而且 Ego 藉由溝通得知 Alter 知道此事，而且也知道了此事。反而還想到，溝通是真正能在雙方那兒製造出意識：甚至告知者通常也正是在談話中製造出意識內容。↑

（註164）這裡可以接上一個對玩笑（Witz）和嘲諷（Ironie）的分析。意識可以藉著這些形式將自己呈現為有缺失的，但仍然是呈現為有意識的缺失。這可以說是犯了一個範疇錯誤，一種層次的混淆，一個不可能的歸因，以便既闖進社會的潛在性，又同時尊重此潛在性。這種插科打諢神聖化了諸手段——而且，就算某事物不被認為有資格成為嘲

諷，人們仍可以將它說出來。（此外，»gag«這個字的歷史是對事物的貢獻，也就是，從堵口物（Knebel）、強迫保持張嘴的刑具

（Mundsperr），到即興作品，再到玩笑這一連串的發展。一開始這個字是出現在俚語粗話之中，之後越來越常出現在一般語言中而且被當成外來語）。↑

玩笑可以起著共同連帶的作用，其方式是，玩笑要求一些秘密的理解前提，也就是要求意識，但又不會由此建立起社會結構。正是如此，個別事件（Einzelereignis）這個形式在這裡是必要的：一個玩笑必須是新的且不可重複的。它必須令人驚訝，但不能是教訓。玩笑雖然以複雜的方式要求著意識，但玩笑必須能被快速理解，以致於玩笑可以在當下一起實現為事件，卻又不必對於後續要銜接上來的事件要有所共識。所以，玩笑當下實現了社會面向，又毋須在溝通上對此面向予以論題化。玩笑並不產生約束。經由選擇一種弔詭的形式，玩笑嚴格地切斷每個後續的溝通、每個追問、每個想求得進一步解說的努力。另外，人們不允許玩笑造成在場者的負擔，也就是不允許造成意識的負擔，這件事可以讓人看出，玩笑具有這樣一個往社會的潛在性推動的方向——這是一個規範，其明示的形式可以遠溯回到對話文學的歷史。

（註165）玩笑在此處的對立角色是治療師專業行為與他的目標的合法性，因為這些目標是由健康概念而定義的。↑

（註165a）對此，請見作為啟蒙者的哈伯瑪斯的文章，Jürgen Habermas, Illusionen auf dem Heiratsmarkt, Merkur 10(1956), S.996-1004。↑

（註166）這一表述是有意識地強調潛在性的雙重性。正式結構必須將它自己會瓦解於其中的另外諸可能性，保持為潛在，不過，這可以

不必是此結構的功能。因此，一些形式被創造出來，它們的功能是關連到其它形式對潛在的需求，這時，功能就必須保持為潛在的。如果我們把這樣的事態放到「系統穩定化」這個常用的公式之中，就過於簡化它了，而且，出於同樣的原因，人們許久前引入的概念如反結構（Gegenstruktur）、反文化（Gegenkultur）、反風俗（counter-mores）等等，也過於不確定。這樣的事態一併涵蓋了所有可能的替代式滿足，「安全閥習俗」（Ventilsitten）等等。請參閱像是Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. 1951, S.168 f. 談到「適應性結構」；Harold D. Lasswell/Abraham Kaplan, *Power and Society*, New Haven 1950, S.49 f. 談到「反風俗」；此外，請見J. Milton Yinger, *Contraculture and Subculture*, *American Sociological Review* 25(1960), S.625-635。↑

（註167）對此，請參閱Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Case System and Its Implications*, London 1970, insbes. S.184 ff.; ders., *Religion, Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, Paris 1970, insbes. S.31 ff., 133 ff.。↑

（註168）對此，請參閱巴赫金（Mikhail Bakhtin）的重要研究，Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, Cambridge Mass. 1968; 此外，請見Rainer Waring, *Funktion und Struktur: Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974; David Gross, *Culture and Negativity: Notes Toward a Theory of Carnival*, *Telos* 36(1978), S.127-132，以及系統性地更進一步研究，請見Hans Ulrich Gumbrecht, *Literarische Gegenwelten, Karnevalskultur und die Epochenschwelle vom Spätmittelalters*, Heidelberg 1980, S.95-144。另外，狂歡節（Karneval）這個模式也可以在非階序化的社會中實踐，在此，嘉年華則是作為個體主義反轉到社會交往一事。請參閱Anthony

H.Galt,Carnival on the Island of Pantelleria:Ritualized Community Solidarity in an Atomistic Society,Ethnology 12(1973),S.325-339。↑

（註169）這些事實及其意涵在這裡當然是特別具有爭議的。請參閱Paul Remy,Les>coursd'amour<:légende et réalité,Revue de l'Université de Bruxelles 7(1954-55),S.179-197;Jacques Lafitte-Houssat,Troubadours et cours d'amour,4.Aufl.Paris 1971。↑

（註170）這樣一個要素也不存在於較晚的、無可救藥地認真的諸女性主義運動，因為它們是始於17世紀，並已屬於現代世界。↑

（註171）這裡當然也顯露出，單純的對立性概念用法或以單純的對立性文化為依歸的作法都有其弱點（請見本章註166）。關於這類僅僅起著分類作用的分離作法下的理論內容，易爾樂（Martin Irle）給出了批判，請參閱Martin Irle,Soziale Systeme:Eine kritische Analyse der Theorie von formalen und informalen Organisationen,Göttingen 1963。事實上，人們應該在一定程度上從諸理論觀點分析這些被取得的和記錄下來的素材。↑

（註172）一個典型的例子：公職務法改革（Reform des öffentlichen Rechts）的研究委員會（1970-1973年）曾考慮，將公務員退休撫卹制度（Beamtenversorgung）銜接到一般的退休保險（Rentenversicherung），以取代目前的退休撫卹體系。人們曾從不同的角度比較這兩種版本。一旦變動，其持續產生的成本預估每年達數億馬克。後來一切如舊，沒有任何變動。請參閱Bericht der Kommission,Baden-Baden 1973,S.333 ff.。在我們不太會預料到的地方，也可以找到同樣心態的證據，像是這本書裡的一些想法：Pascal Bruckner/Alain Finkelkraut,Le nouveau désordre



amoureux,Paris 1977,這些想法是關於以一些中國處方裡較為女性化的保留性交（coitus reservatus）取代以性高潮為主的性愛技巧。<sup>↑</sup>

（註173）在此，人們也一再地討論、建議和嘗試一些功能對等項，像是多重隸屬（功能式勞動組織），方案組織，團隊合作等等。這樣的現象證實了本書所支持的論點，即，功能導向會提高偶連性意識，但不必然會導向結構變遷。<sup>↑</sup>

（註174）這裡說的諷刺性，例如是使用在戀愛關係的保密上。<sup>↑</sup>

（註175）請參閱Pensées Nr.311 und 312(zit.nach der éd.de la Pléiade,Paris 1950,S.905):»Il faut avoir une pensée de derrière,et juger de tout par là,en parlant cependant comme le peuple«（譯註：法文，»必須具備隱密的思想，並藉以判斷一切，但又如同平民一般說話«）。未受充分教育者不信任平民的信仰，但是受過教育者尊重它，non par la pensée du peuple,mais par la pensée de derrière（譯註：法文，不是透過平民的思想，而是透過隱密的思想）；謙虛的人不信任平民的信仰，但是真正的基督徒接受它，»par une autre lumière supérieur«（譯註：法文，»透過另一個更高級的光明«）。甚至貴族自己也被指示pensée plus cachée mais plus véritable（譯註：法文，更隱密但也更真實的思想），貴族對於平民百姓並不具有任何一種自然的優勢；但貴族也被要求，即便有此認識，仍要打入既存的秩序。對此，請參閱巴斯卡的作品，Trois discours sur la condition des Grands(éd.de la Pléiade a.a.O.S.386-392)。<sup>↑</sup>

（註176）對此，請見本書（原文頁碼）頁209。<sup>↑</sup>

（註177）這樣的說法，請見Jacques Necker,De l'administration des

finances de la France(1784),zit.nach OEuvres complètes,Paris 1821,Neudruck Aalen 1970,Bd.4,S.50——很明顯是沒有注意到弔詭。↑

（註177a）當然並非全然如此。關於對啟蒙的潛在條件（特別是舒適富裕的生活）予以啟蒙一事，請參閱Simon-Nicolas-Henri Linguet,Le Fanatisme des philosophes,London-Abbeville 1764。↑

（註178）關於概念轉變，請參閱Kurt Röttgers,Kritik,in:Geschichtliche Grundbegriffe:Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd.3,Stuttgart 1982,S.651-675。此外，請參閱Reinhart Koselleck,Kritik und Krise:Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt,Freiburg 1959。↑

（註179）波特萊爾對此的說法是，»La modernité,c'est le transitoire,le fugitif,le contingent,la moitié de l'art,donc l'autre moitié est l'éternel et l'immuable«（譯註：法文，»現代性，那是短暫，逃脫，偶然，藝術的一半，而藝術的另一半是永恆與不變«）：Le peintre de la vie moderne,zit.nach OEuvres complètes, éd.de la Pléiade,Paris 1954,S.881-922(892)。↑

（註180）請參閱E.T.A.Hoffmann,Lebensansichten des Katers Murr,zit.nach E.T.A.Hoffmanns Werke,Teil 9,Berlin o.J.,S.197。↑

（註181）關於宗教，例如請見內克爾（Jacques Necker）的作品：Jacques Necker,De l'importance des opinions religieuses,London-Lyon 1788,zit.nach OEuvres complètes Bd.12,Paris 1821,S.39 f.——另外，內克爾這位政治人物無法足夠迅速地行動，並且有能力應付法國大革命。當時

人們責備，他對於宗教的功能分析無助於認識宗教的真實，因為此真實會躲過功能分析。對此，請見Peter Villaume, *Über das Verhältnis der Religion zur Moral und zum Staate*, Libau 1791。但是，這位批判者正是讓自身捲入時間和功能的問題之中。他在頁112認為：»只要吾人無以在一個宗教消失時替補任何事物，那麼，即便此宗教是如此地荒謬，吾人仍必須保護它。«（強調處為魯曼額外加上的）。↑

類似於宗教，關於品味和（美學）判斷力（這也就是觀察進行時能排除掉自我觀察之事物）發揮速度優勢的範圍，請參閱波敏樂（Alfred Baeumler）的提示：Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, Halle 1923, Neudruck Darmstadt 1967, S.48 f., 69 Ü. ö.。

（註182）The Undirected Society: Essays on the Human Implications of Industrialization in Canada, Toronto 1959, S.75。↑

（註183）以下我們仍使用»改變«這一用語。只涉及到重要的結構改變時，才會在一般意義下談»社會變遷«（*Sozialer Wandel*）。甚至»social change«一詞也是這般定義的（例如Wilbert E. Moore, *Social Change*, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, Bd.14, S.365-375(366頁)所說的»諸社會結構的重大變化«）。但，這一判準迄今仍未被普遍承認，並且人們所提出的一些建議也因為有所不足而被輕易拒絕，例如»平衡«（*Gleichgewicht*）或»支配«（*Herrschaft*）。關於在討論社會變遷時，因此出現的»紊亂狀態«，請參閱Susan C. Randall/Hermann Strasser, *Zur Konzeptualisierung des sozialen Wandels: Probleme der Definition, des empirischen Bezugs und der*

Erklärung,in:Hermann Strasser/Susan C.Randall(Hrsg.),Einführung in die Theorien des sozialen Wandels,Darmstadt-Neuwied 1979,S.23-50(引自頁24)。↑

(註184) 例如, Guy E.Swanson,Social Change,Glenview Ill.1971,S.3 便定義: »變遷涉及到結構中的差異, 這一差異是隨著時間而發生的, 並且被結構之外的諸因素所引發«。↑

(註185) 這個例子有多種的變異情況。»我已經工作夠了«, 資本主義者向感到驚訝的工會領袖解釋, »接收我的工廠、銀行帳戶, 我想要退休«。↑

(註186) 瑪圖拉納 (Humberto R.Maturana) 引入這個區別, 將它當作某一觀察者的區別, 這位觀察者可以選擇將系統描述為一個立基於諸元素的諸特性的簡單統一, 或者, 一個立基於對諸元素的組織的一個被組成的統一。請參閱Humberto R.Maturana,Autopoiesis,in:Milan Zeleny(Hrsg.),Autopoiesis:A Theory of Living Organization,New York 1981,S.21-33,insbes.S.24 und 31。另外, 我們還可以猜想, 特性描述對於異己觀察較有吸引力, 而關係化的描述對於自我觀察較有吸引力。↑

(註187) 對於危機理論 (Kriesentheorie), 特別是對於那些與危機相繫的希望來說, 這便是出發點。請參閱如Robert A.Nisbet,The Social Bond,New York 1970,S.322 ff.。↑

(註188) 請參閱TVA and the Grass Roots,Berkeley-Los Angeles 1949;ders.,Leadership in Administration:A Sociological Interpretation,Evanston Ill.1957。↑

（註189）這呼應著我們前面（節XII）曾表述的一個命題，即，只有特別地被問題化了的行為期望才能被確立在規範性或認知性的期望樣式（屬於其中一種樣式時便會排除另一種樣式）。↑

（註190）當人們談外在的和內在的適應時（例如B.F.Kenneth Berrien,General and Social Systems,New Brunswick N.J.1968,S.136 ff.），適應概念實際上會與結構改變這個概念合而一致——除非我們額外假定一種建造式或毀壞式（以熵的方式）的發展邏輯，而且，這種邏輯是可以由現存的結構推導出來的。↑

（註191）例如，請見Fred Emery,Futures we are in,Leiden 1977，關於積極適應與適應性計畫，請見此書頁67及之後、頁123及之後。↑

（註192）也請見在政治上較受到啟發而有所保留的看法：Geoffrey Vickers,Is Adaptability Enough?,Behavioral Science 4(1959),S.219-234,neu gedruckt in:Walter Buckley(Hrsg.),Modern Systems Research for the Behavioral Scientist:A Sourcebook,Chicago 1968,S.460-473。↑

（註193）因此，只是將環境適應與自我適應對立起來，還是不夠的；因為這樣我們就看不到，自我適應（這裡也可能不是，可能不會再度依照著系統 / 環境—差異）是在回應哪個問題。↑

（註194）在正向回饋致使穩定化這個觀點下，社會科學移入了形態發生這個術語，並對此給出一些重要的討論。請見Magoroh Maruyama,The Second Cybernetics:Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes,General System 8(1963),S.233-241;neu gedruckt in:Walter Buckley(Hrsg.),Modern Systems Research,a.a.O.,S.304-313;Walter

Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs N.J. 1967, S. 58 ff.。另外，請參閱 Hermann Haken, *Synergetics: An Introduction*, 2. Aufl. Berlin 1978, S. 299 ff.; Alfred Gierer, *Socioeconomic Inequalities: Effects of Self-enhancement, Depletion and Redistribution*, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 186 (1981), S. 309-331; ders., *Systems Aspects of Socioeconomic Inequalities in Relation to Developmental Strategies*, in: R. Felix Geyer/Johannes van der Zouwen (Hrsg.), *Dependence and Inequality: A Systems Approach to the Problems of Mexico and other Developing Countries*, Oxford 1982, S. 23-34。

↑

（註195）出自涂爾幹《社會分工論》這本書，Emile Durkheim, *De la division du travail social*, zit. nach dem Neudruck Paris 1973，第二版的導論。↑

（註196）對此，也請特別參閱 Talcott Parsons, *Comparative Studies and Evolutionary Change*, in: Ivan Vallier (Hrsg.), *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications*, Berkeley 1971, S. 97-139 (100 f.)。↑

（註197）尼斯貝（Robert A. Nisbet）的這本書裡，Robert A. Nisbet, *The Social Bond: An Introduction to the Study of Society*, New York 1970, S. 322 ff.，在少數明示地處理此論題的幾篇論文中，有一篇似乎預設了結構改變是事件——這就使得他抱怨諸社會變遷理論忽略了（無法預見的）事件性（Ereignishaftigkeit）這個議題。↑

（註198）因此必須讓我們可以去談諸結構改變，它們無法»發



生«，而只能到來。我們為此保留社會變遷這個概念，或許是務實的作法。<sup>↑</sup>

（註199）也請參閱本書第1章，節III的第3點。另外，請見Niklas Luhmann, *Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution*, in: ders., *Soziologische Aufklärung Bd.3*, Opladen 1981, S.178-197。<sup>↑</sup>

（註200）關於方法以及到目前為止的研究（但所列的文獻提示相當不足），請見Robert L.Carneiro, *Scale Analysis, Evolutionary Sequences, and the Rating of Cultures*, in: Raoul Naroll/Ronald Cohen (Hrsg.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Garden City N.Y. 1970, S.834-871; 另外，請見Robert L.Leik/Merlyn Mathews, *A Scale for Developmental Processes*, *American Sociological Review* 33(1968), S.72-75; Theodore D.Graves/Nancy B.Graves/Michael J.Kobrin, *Historical Inferences from Guttman Scales: The Return of Age-Area Magic?* *Current Anthropology* 10(1969), S.317-338; Joseph P.Farrell, *Guttman Scales and Evolutionary Theory: An Empirical Examination Regarding Differentiation in Educational Systems*, *Sociology of Education* 42(1969), S.271-283; Herbert Bergmann, *Einige Anwendungsmöglichkeiten der Entwicklungsskalierung von Leik und Mathews*, *Zeitschrift für Soziologie* 2(1973), S.207-226。<sup>↑</sup>

（註201）例如，請參閱 *Comparative Studies and Evolutionary Change*, in: Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Systems*, New York 1977, S.279-320。<sup>↑</sup>

（註202）例如施密德（Michael Schmid）就是如此假設，請見

Michael Schmid, *Theorie sozialen Wandels*, Opladen 1982, S.145 ff.。也請見 Mark Granovetter, *The Idea of »Advancement« in Theories of Social Evolution and Development*, *American Journal of Sociology* 85(1979), S.489-515。↑

（註203）這裡所談的»目的論«應該完全地關連到亞里斯多德的理論。我們只捨去一個看法，就是，未來的事件或狀態可以抗拒時間的方向，而對當下產生作用；但另外，我們要特別強調，對過程的終點的選擇性會一併對過程的選擇性之強化有所限定。關於概念史上的轉變，請參閱 Niklas Luhmann, *Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive*, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2*, Frankfurt 1981, S.9-34。↑

（註204）所有超出此處所說的，進一步對於形態發生過程或演化過程的方向所給出的意義之闡述——特別是根據»進步判準«的作法，如適應能力提升（adaptive upgrading）、解決問題的能力之類——仍然是有爭議的。目前有一些模式將一個單純的時段序列假冒為»歷史法則«，這在理論上是無法討論的。對此，請參閱 Marion Blute, *Sociocultural Evolutionism: An Untried Theory*, *Behavioral Science* 24(1979), S.46-59。走向具有較高複雜性的形式及系統的發展想法，始終是可接受的；不過，比起「更是未必可能發生」（höhere Unwahrscheinlichkeit）這一概念，這並沒有多說出其它的新意。↑

（註205）這種概念上的區別要求的是完整性。選擇性之強化要不是相互性的，要不就是非相互性的。但是，對於非相互性的選擇性之強化，可能會有關於統一的其它向度，這些向度不同於未必可能性之累積。↑

（註206）如果終點無法到達，或者，因為情況或評價改變，使得終點顯得不再令人嚮往時，終止的規則也會且正好因此起著作用。這是目的論式諸過程的一個特別重要的向度；此向度構成了目的論式諸過程的敏感性、學習能力，也讓這類過程在與形態發生式過程相比下，同時地更依賴及更不依賴偶然。所以，由於相互性選擇這個原則具有較高的要求，目的論式過程被分化出來。較新的討論由於過度地受到價值理論的規定，無法足夠地曝露出目的論式過程的特有合理性這個要素。↑

（註207）此外，這道理也適用於一般藉助於正面回饋的諸過程——甚至就算不是關乎那些改變結構的諸事件，一樣適用。請參閱，例如 B.D.Stanley-Jones, The Role of Positive Feedback, in: John Rose(Hrsg.), Progress of Cybernetics Bd.I, London 1970, S.249-263。↑

（註208）例如，請見 Jeremiah J.O'Connor, Managing Organizational Innovation, Homewood Ill.1968。另外，我們所理解的»組織發展«（Organisationsentwicklung）完全不同於這個字的表達所引發的可能期待——即，員工適應組織的諸要求一事必須耗費時間，且在社會心理學上必須被周全考慮。↑

（譯1）法文，»基本的原則是，社會結構的概念並不關連到經驗實在，而是關連到依據經驗實在所建構起來的模型«。↑

（譯2）法文，»自家製造的模式；已由文化建構的模式，而文化本身已被視為各種詮釋«。↑

（譯3）希臘文，目的、終點之意。↑

（譯4）此處應指美國學者，金賽（Alfred Kinsey）所發表的兩次「金賽性學報告」震驚了當時的美國社會，也引起諸多的爭辯。其影響力也在於，扭轉了當時人們對於親密關係、性行為的一般想像。<sup>↑</sup>

（譯5）chrónos，希臘文，意指，獨立於人之外而不斷流逝的時間。<sup>↑</sup>

（譯6）kairós，希臘文，意指，被動出現的適當時機，可被吾人利用以便主動作出決斷及行動。<sup>↑</sup>

（譯7）aeternitas，拉丁文，意指，永存的當下。<sup>↑</sup>

（譯8）tempus，拉丁文，意指，時間片段、時間的諸階段。<sup>↑</sup>

（譯9）aevum，拉丁文，意指，永恆、長時間、時代、時期。<sup>↑</sup>

（譯10）phrónesis，希臘文，意指，領悟力、智慧。<sup>↑</sup>

（譯11）ratio，拉丁文，意指，計算。<sup>↑</sup>

（譯12）prudentia，拉丁文，意指，審慎、睿智、先見。此處指事先預見的能力。<sup>↑</sup>

（譯13）passion，法文，意指，熱情。<sup>↑</sup>

（譯14）plaisir，法文，意指，樂趣。<sup>↑</sup>

（譯15）此處指Jean Genet的小說作品《玫瑰奇蹟》（Miracle de la rose）。<sup>↑</sup>

（譯16）Stendhal（司湯達）是Marie-Henri Beyle（馬利-亨利.貝爾，1783-1842）的筆名，其部份的小說作品擅長心理描述。[↑](#)

（譯17）pacta sunt servanda，拉丁文，意指，遵守契約。[↑](#)

（譯18）愛情宮廷（Liebeshof，法文名稱是Cours d'amour）是中世紀在法國興起的一種聚會活動，參與者為當時有名的騎士、遊唱歌手、貴族及女性。最初的聚會原是為了在普羅旺斯舉辦的文學競賽。後來，幾處有名的愛情宮廷組成了一個法庭，人數從十名至六十名不等，成員皆為女性，其任務是對愛情問題做出判決，並伸張正義。不服從判決者雖不會受到暴力制裁，但得面對當時的公共輿論的壓力，以及受到騎士及女性的輕蔑。[↑](#)

（譯19）pensée，法文，意指，思想。[↑](#)

（譯20）caché，法文，意指，隱藏、被遮掩。[↑](#)

（譯21）pensée de derrière，法文，意指，背後的思想。[↑](#)

## 第九章 矛盾與衝突

### I

»矛盾« (Widerspruch) 是社會學裡一個流行的論題。對此已經有許多討論，但大多仍未言明，到底所指為何。例如，結構功能論急於想放棄一幅近乎和諧的社會系統圖像，並去談論結構矛盾或充滿矛盾的對行為之要求<sup>(註1)</sup>。但這裡所談的»矛盾«確切地是指什麼呢？例如，是指經濟系統的一個矛盾，即，雖然每個人不能同時地付出及儲蓄一定量的貨幣，但系統的前提卻是儲蓄意願與消費意願？<sup>(註2)</sup>當統治者不得任意使用所被賦予最高的、自主的暴力時，這是此處所謂的矛盾嗎？當這個情況在17世紀被當作矛盾，而且相應的概念素材也被調理時，到了1800年左右還能算是矛盾嗎？是否真有一般性的判準，讓我們能確認，某事物是否為矛盾？或者，這也完全取決於某個系統，它製造出矛盾（不論這個矛盾是什麼），以使結構建立得以可能？

矛盾概念暗示著邏輯的精準性，並因此阻止人們進一步的研究。社會學首先滿足於這樣的情況——但有少數例外，例如事後試著更精確地掌握事物，並解釋否定性事物的概念<sup>(註3)</sup>。可是，這樣的邏輯能做到人們所預設的精準程度？就算可以，社會學果真能接受這樣的解決建議嗎？

矛盾一般被視為邏輯錯誤，違反原應遵守的邏輯規則。因此，認識的內容必須重新表述，一直到沒有矛盾。邏輯被發明來控制這個過程，是專為此功能而分化出來的，所以能被細緻成一個控制工具的體系。這出現在»科學«的工作脈絡。相應於此的一個想法是，有待認識的真實必須被預設為»無矛盾的«。假如對象世界本身充滿著邏輯上的矛盾，那麼



關於此世界的任何陳述都是任意的，即，認識變成不可能。因而，人們認為，在真實裡也就沒有»問題«可言，問題就是知與不知之間未釐清的諸關係，且，只有改變兩者的關係才能解決問題，如果真能解決的話。

我們現在可以再度以觀察者身份觀看這個信條本身，並能確認：如果具有矛盾的對象存在著，就會被排除於可能的知識範圍之外。它被斷定為既非正值，也非負值。人們甚至無法確認，是否真有這樣一個對象。它不會出現在依邏輯安排的科學系統的環境之中。因此，這個教義的附和者在面對著對象世界充滿矛盾這一問題時通常會說，上述所談論的一切根本不存在。對他們來說，清楚無誤的是，並不存在著一隻公牛同時地既有角，又沒有角，而且，他們想由此往下推論說，此理必定也適用在男人身上。他們或許會為了這種情況而允許一種邏輯，以便能處理模糊集合、歧義性、定義不清的問題，但又不放棄教義的基本立場。我們觀察者又再次看到自己的理論得到證實，即，一個系統會努力透過它自己的錯綜複雜的能力（返復纏繞）或是結構的彈性，以兼顧其環境中無可掌握的複雜性。

黑格爾之後，人們基本上已經知道，必須以邏輯假設無矛盾的對象，並將社會性質者從科學的環境中排除掉。對於因此產生的諸多困難，迄今仍然沒有一個各方皆滿意的解釋（註4）。有些人堅持矛盾定律的結構是無法放棄的，並因此要求走向»社會科學的邏輯«。也有人接受對象裡的矛盾，但又藉著»辯證法«這個構想假設這些矛盾背後有一個極高程度的秩序，並以此要求研究者不只是研究，還要採取立場。這在實踐上就是指：研究者也要跟著進行否定的行動。也有人假定，一個適切的邏輯（而且是對於像時間、自我指涉、社會性這些論題是適切的邏輯）必須是一個多值邏輯，還要投入所有心力，試著將這樣一個邏輯放

入計算的形式之中。所有這些嘗試都沒有達到決定性成果，能為別人省下一段路途。人們同時還嘗試了幾個途徑，但我們不應依目前的知識水準就事先阻礙之，或者以爭論的格調質疑其用處。因為我們自己對此的觀點發展得太少了。

所以我們不能預設，藉著純粹的邏輯工具便有可能清除社會事物的矛盾，並且也能清除社會理論中的矛盾。如果社會生活本身並非以邏輯方式清楚地運行，那麼我們也無法在邏輯上毫無矛盾地表述出一個社會理論。我們也還不知道，是否真的知道，矛盾是什麼，有何用。所以，此處製作出來的社會系統理論片段首先有助於解釋，人們是否以及在何種意義下真的能說，社會性質者的領域裡存在著矛盾。

## II

經由前一節簡短的思考，我們回到「自我生產式再生產 / 觀察」這個區別。我們知道，使用這組區別並不意謂著排除關係，而只是指可以被組合的不同運作。自我生產系統可以進行觀察，可以觀察其它系統以及它自己本身。它的自我生產是自我再生產，它的觀察是以區別為導向，並以所標示的一面進行運作。經由溝通引發溝通，溝通系統便能自我再生產。當且就只當溝通（或另一個行動）被歸因為行動，且是被歸因到特定的行動者，而非另一位行動者時，觀察就在此扮演一個角色。

「自我生產 / （自我）觀察」這個區別是基於以下將要處理的問題而證明其可用之處。在自我生產式運作的脈絡中（這些運作必須一直進行下去，如果觀察真的要有可能的話），矛盾建立了一個特定的形式，以選取可銜接的諸運作。人們回應矛盾，是不同於回應一個不被經驗為矛盾的事態，但是，人們都做出了回應。甚至是布利丹所說的驢子也

能活下來，即便牠注意到牠自己無法做出決斷；因為牠正因此還是做出了決斷！對於一位觀察者來說，這個情況則有所不同。對他，而且就只對他來說，矛盾是無可決斷性（Unentscheidbarkeit）。他無法繼續觀察（但還是能繼續活著），因為他無法讓一個區別擁有兩個相互排除的標示。觀察因為矛盾而被中止，這個道理也完全適用於觀察的觀察。但這也足以成為一個理由，必須另外有所作為。

若將上述的事態溯回生命與科學（或類似）的區別，便是嚴重的混淆。自我生產與觀察的差異是一極為基本的差異，兩者皆會出現於所有自我生產的系統之中，甚至也出現在那些——例如科學——為了觀察，為了（依賴觀察的）預測與解釋而專殊化的系統。相應於此，矛盾在所有的自我指涉系統中皆有雙重功能，即，阻斷（Blockieren）與引發（Auslösen）：觀察因遇到矛盾而中止，以及，矛盾引發那些與它相關的、且正因此而全然有意義的銜接運作。這樣便得出一個結論，即，矛盾是一種語意形式，能協調自我生產與觀察，能中介它們這兩類的運作，也能分隔及連結它們，因為關閉那些銜接著觀察的諸運作同時意謂著，開啟另一些因此特別被考慮到的運作。

我們這兒不再回到矛盾的»辯證«功能，但可以演化理論的觀點取代之。演化是以自我再生產與觀察為前提。它是經由偏離的自我再生產而出現的。因此，它不會是由觀察得出的推論。它不是邏輯的過程。它的前提是，觀察雖然（正是以這個進行觀察的系統本身能控制的方式）失敗，但還是繼續進行下去。演化是透過無可決斷性

（Unentscheidbarkeit）而進行著。它藉著無可決斷性將一些機會轉化成形態發生的機會。

如果上述已經適切地約略描繪出矛盾的功能，那麼接下來什麼可以被當成矛盾呢？哪些意義素材可以被引入到這個矛盾功能呢？所關乎的是邏輯常數？還是關乎語意的人工物，它隨著需要而取得矛盾的形式，以佔住這個功能位置？

### III

可以確定的是，當邏輯以「矛盾」一詞意指一些事物時，所關乎的絕不是利益對立，所以也根本不是某個具體情況，像是賣方較想拉高價格，買方則想支付較低價格。「資本」與「勞動」這種對立因此不算是矛盾。競爭也不是矛盾，因為沒有一位邏輯學家必須排除那些表達出「A與B追求同一件財貨」的命題。如果這些都不算是矛盾，那麼，「內在於事物的矛盾」這個論題到底關乎著什麼？

更仔細察看的話，矛盾首先應該有一個被製造的、次級的未規定性（Unbestimmtheit）。凡矛盾者必是被規定了的；否則人們就無法確認出矛盾。只有被規定的諸概念、溝通才能有所矛盾，且，矛盾這個形式應該有助於再次質疑已建立的意義規定性。矛盾是系統的一個未規定性，而不是個別運作的未規定性。這些運作是因加入到系統而取得規定性，且，可以在基本的自我指涉層次上作為系統的元素而得到規定性，但是，現在則因矛盾而失去規定性（註5）。系統會基於何種旨趣去阻撓元素的自我指涉式規定呢？這又是如何發生的？

我們首先可以在矛盾這個形式上看出，所關乎的是套套邏輯：那些被添加上否定的套套邏輯。A（不）是A。這樣的形式為什麼被製造出來呢？在所有的套套邏輯，甚至也在矛盾那兒，都涉及極其簡短的、純粹的自我指涉。藉此才會有任意的銜接能力。每個被規定的或可進一步

規定的銜接是以開展套套邏輯為前提，這個邏輯已將一個額外的（這必然地是指：能有所圈限的）規定納入自己之內（註6）。玫瑰不是玫瑰——如果.....。

這樣一來，人們可以給出一個本體論的框架作為表象（Schein）與存有（Sein）這組差異，或是給出認識理論的框架作為一個實在的工具。但這些都是多少過於大膽的詮釋。首先，矛盾的形式與功能就在於再現純粹自我指涉，以及由此而必然進行的條件化。所以矛盾轉化成第二個、運作性的矛盾：更多的限制意指更少的可能性。這就不再是一個邏輯的矛盾，而是一個問題，也就是能力提升的問題，即，給予限制並且使可能性保持開放。

就如第2章所闡述的，如果我們的出發點是，每個意義都指向所有的可能者，因此也指向對立的或不一貫的意義，那麼，矛盾者就潛藏於每次的意義體驗之中。每個意義都能成為矛盾，每個意義都可以被建立成一個矛盾。問題只是：這如何以及為何發生。就此說來，所有的意義科學都與對象領域中現存於事物之內的矛盾有關——除非意義科學有了不切實際的看法，認為自己不會使用這些可能性（果真如此，它甚至是將自己排除於意義這個實在領域之外，因為它必須思考矛盾，以便能將矛盾排除出去）。矛盾是意義自我指涉的一個要素，因為每個意義都納入一個特有的否定以作為可能性（註7）。但我們就必須問，為什麼這個四處散落的可能者會濃縮成矛盾形式？這是基於哪些緣由？誰會偏愛矛盾？還有哪些選擇形式的自由依然開放著？或者，換個方式問：什麼致使系統以矛盾來阻斷觀察（包括自我觀察），以使自我再生產得以可能？

我們再闡述一次問題，要問的是矛盾的可能性條件，或者再精確地說，在哪些條件下，矛盾者從開放的意義界域中脫離而出，並綜合而成矛盾這個統一。問題因此是：這樣一個統一是如何地出現，它能將一個自相矛盾者合併起來，以致此自相矛盾者能在此統一那兒（或在統一之中）呈現為統一，呈現為»一個«矛盾。在此起著引導作用的諸期待能帶來何種成效？正是藉著對這樣一個統一的苛求，相異者、對立者、競爭者才相繫成為矛盾，而且，正是矛盾使那些在它之內相繫的事物成為某種矛盾者。所以這裡我們也遵循一個自我指涉的、自我生產的構想：矛盾自己生產出組成它的事物，也就是那一自相矛盾者——而且矛盾就是由那些可以無矛盾地存在的物質所組成。是什麼依舊能將這些組成部份繫成統一？是什麼依舊迫使它們呈現為矛盾？

如果我們更仔細地分析系統之中統一單元的建立（包括系統這個統一本身以及元素的統一），會得出相同的結果。所有的統一都是自我指涉（Selbstreferenz）與異己指涉（Fremdreferenz）的統一，所以是弔詭地被構成的。我們可以根據貝特森（Gregory Bateson）、威爾登（Anthony Wilden）或巴瑞爾（Yves Barel）的看法，將這個結果溯回到連續體的»數位化«（註7a）。但這還未回答，哪些特殊條件致使統一這個事態醒目，也就是，這個事態是為異己觀察或自我觀察而分化出來，成為一個矛盾的統一。

在探討上述的問題之前，還必須先補上一個關於邏輯的適當概念。如果遵循此處所述的觀點，邏輯可以理解為諸規則的系統，它對於矛盾之構成予以條件化（註8）。據此，邏輯的正面模範，即完成一座沒有矛盾的思想建築，應該是負面地削減其功能，可以說，這是邏輯執行著對矛盾的條件化工作時的一個必然的副產品（註9）。這麼一來，諸意義指



示的選擇以及它們相繫而成矛盾一事，就無法任憑隨機發生，而是受到一些條件限制。這些條件被體系化，並且根據統一性的運用而受到控制。因此，與邏輯有關的並不是立即根除矛盾一事，而是首先透過形式所給予的諸規定，以製造與辨識矛盾。這裡，要預先提供效能，以選擇出諸意義指示，並將它們濃縮為矛盾；但只有當這個預先提供的效能被放入統一的形式之中，才能啟動邏輯的條件化，尤其是使用「避開矛盾」這個一般性規則而進行的條件化。邏輯對於矛盾的一切應用，生產出矛盾這個形式。人們不必在歷史中毫不變通地被使用矛盾，反而要思考，矛盾如何隨著社會的需求而有所變異。

我們因此必須依靠邏輯在認識上的成就，但又不必信賴它。基本問題依然是，一個單元統一是如何地被構成的，它可以依照邏輯的條件成為完全明確的矛盾或毫無矛盾。對此，隨著所涉及的是心理系統或社會系統，會有不同的答案。之後的一切都取決於這個差異——而且，這讓我們離開了一個如同在黑格爾的精神現象學中所發展出來的構想（註10）。

諸心理系統在運作上是經由意識建立起統一，諸社會系統則是經由溝通。在心理系統中，矛盾這個統一就在於，人們在矛盾者不可能（註11）一併地共同存在時，同時地意識到這個矛盾者，並且將此反思為»僅僅是«意識。意識可以將矛盾歸因到自己身上，並且就此控制他的實在關係，如此便處理了這個矛盾，但這始終是一個運作上的選項。意識會循傳統方式將自己特定化在獲取知識這件事情上。但如今人們找到了許多的可能性，以便將諸矛盾內向化（verinnerlichen），而且，矛盾的»外部化«（Exteranlisierung）是其中的一個可能性。

意識層次上（不論是有意識地或無意識地）的矛盾之處理方式，是無法移植到社會系統，更不能移植主／奴關係，因為差別者，甚至是對立者在各個心理系統的意識內容中還不是矛盾。甚至當這些差別的、對立的內容被諸參與者意識為差別者或對立者時，仍然不是矛盾。此時，若一個參與其中的心理系統對自己期待著某種不可調和者時——例如主人期待著：雇用奴隸以及從奴隸那兒得到承認這兩件事（註12）——，這些差別的、對立的內容才會成為矛盾。但這還不算涉及到社會矛盾，而只是心理矛盾，即，不一致的意識。

社會系統是作為溝通系統而存在的，所以它是藉著對拒絕一事的溝通而製造矛盾。這在邏輯控制的情況下也可能發生。人們遲早要以某種方式看出，這個被溝通的「否」是否與某個期待相矛盾，或，這個「否」只是突顯此期待的特色。一個為此而用得上的邏輯在何種程度才被建立成為一門科學，是一個歷史的問題。在我們這裡所談的關連裡，首先重要的是一個已事先確定的命題，即，社會系統的矛盾僅僅作為溝通性（但或多或少會挑動意識）的存在。也就是說，矛盾被包含到社會系統的溝通性自我指涉之中；矛盾可以被掌握為這種自我指涉的一個要素，而不是從外而入的攻擊。

溝通藉著整合一個三段式的選擇，使統一單元（可能的矛盾也因此）得以出現（註13）。訊息、告知與理解（這個溝通可能被接受或不被接受）被實現為統一的單元，不論參與者的意識內容及其選擇時的界域是且一直是如何地不同。就算是在最高的溝通密度下，沒有人可以看透另一個人，但是，溝通還是為銜接行為製造出足夠的透明性。社會系統是藉著溝通這個單元構成那些對它有效的矛盾。溝通的三段選擇之綜合使得「無法共同存在著」這件事變得可見。由於溝通對於統一單元的苛

求，致使它在選取要繫在一起的事物時，構成了矛盾。矛盾是因為它被溝通而出現。

如果矛盾的溝通形式被選取，上述情形可以變成開放的並且有挑釁性質。溝通將（已經發生的或被期待發生的）反面表達納入自己之內，並對之反駁。矛盾因此不只是一個與自己相對立的表達。自我對立

（*Sichentgegensetzen*）可能會不經意地發生（並且，一種避免矛盾的特別狡猾之處就在於，人們任其發生，而又不將之宣稱為矛盾）。只有當自我對立一事將一個因此無法調和的溝通（不只是將這個因此被回絕的意義！）納入自己之內，才會變成矛盾。

此外，存在著一些溝通矛盾，所牽涉的不是將別人的溝通納入而當成矛盾，反而是牽涉到告知者的溝通意圖中的矛盾。一個人不是與另一個人有所矛盾，他是與自己有所矛盾。因此所關乎的不是一個被納入溝通中的「Alter / Ego」區別，而是關乎Alter的諸多意圖之間的矛盾。嘲諷性質（*ironisch*）的溝通即是一例。這裡，溝通的內容會被它的形式反駁。人們意指某事，但又不是認真地意指它。這些可能性處處可見：人們溝通時採取的方式是，讓對方看出，不能從字句表面來理解陳述內容——例如透過明確的誇張，或是禮貌地予以強調。既邀請對方做客，又不給明確的約定時間，便是讓對方明白，至少在邀請的那一刻並未邀請他，但也留給他機會，馬上或稍後詢問確切時間。關於動機、誠實、善意的溝通裡，最後都充斥著這些矛盾。人愈是同時仔細地對溝通的意圖進行溝通，對之懷疑就愈是一件合理的事。

我們的溝通概念可以解釋上述的情況（[註14](#)）。一個人告知他的意圖時，就使意圖具有訊息的地位，即關於一個被選取的事件的訊息，它既

可如此或也能那般地被選出。他同時（大多是不經意地，但也不得不）讓在場的同伴有機會看出，他等著同伴的懷疑，並想要解決此懷疑。他公開地說出對於這位同伴的看法，並在同伴身上強加一種也許根本不曾出現的懷疑。這麼一來就發生一種因矛盾而搞糟的溝通。人們必須在某一層次上防止一些假設，但是，這正好愈加顯露出自己的立場是有悖於自己真正想藉著溝通得知的。

就如同意識裡的矛盾一般，當溝通發生矛盾時，自我指涉是一個控制條件，因此也是邏輯運作進場的前提。只有當矛盾可以自我指涉地被構成時，溝通也才能決斷，這是否該發生。只有這樣，矛盾的產生才能受到條件控制——像是靠著心理的、社會的方式，或依靠廣泛有效的邏輯規則。

人們是依循著一個觀點，即心理系統試著避免認知不一致（註15），而得出心理—邏輯。除此邏輯之外，我們也順此思考溝通—邏輯。要注意的是，溝通這個統一單元並不會與它自己相互矛盾。在16及17世紀關注此問題的研究主要是關於諸侯諮詢及對話的文獻。討論的議題是，如何避開不明確的矛盾以及如何在溝通中以自律作法避開這些矛盾（註16）。這包括避免（犧牲別人的）嘲諷（註17）；以及避免讓自己表現出強烈的承諾（否則別人有機會採取不同的意見）（註18），忽略露骨的奉承及空洞的讚美（人們可以因此看出其意圖）（註19）。激情式的愛情文獻裡可看到許多關於弔詭溝通的陳述，它們要說的正與表面假裝說出口的相反（註20），然後這會被其中一方或雙方心知肚明地當成口是心非。這一切文獻與議題首先只以詭辯形式出現，後來也因此被專業學科化的心理學發展所排擠。直到不久前，人們再度對溝通矛盾有了興趣，現在這個論題也明白地被關連到邏輯的問題方式（註21）。但這樣的研究的興

趣主要是，矛盾對心理系統所產生的影響，以及由此造成的無法解決的社會問題；人們將此研究關連到精神病學的研究，得到不少的關注，但卻跳過一系列困難的問題，只能等到我們在溝通的邏輯中解決。

由於目前仍有尚未澄清之處，因此，如果我們以「弔詭的（造成心理負擔的）溝通 / 開放的、能表述衝突的溝通」這組差異來取代「心理系統 / 社會系統」差異，可能會有所誤導，特別是從社會學角度來說是無法接受。治療實務則特別偏愛這帖處方。但是，對社會學來說，開放的衝突與心理崩解毋寧是次要的現象，況且兩者絕不會互斥。只有當我們首先能更精準地分析這個充滿矛盾的溝通問題，才能獲得一個夠充份的理論。

#### IV

矛盾闡明了自我指涉，所以是自我指涉的特別形式。它的功能就在於，保持，或者說，取出某一意義關連中的形式統一，並且，它並不會強化，反而會瓦解掉通常與它相隨的期望確定性。矛盾使得系統不穩定，這可以在期望的不確定性顯現出來。這裡會製造兩個無法調和的期望方向；人們因而不知道，期望是往這個或那個方向實現。人們不知道，固定住某價格是否就能達到原先期待的銷售目標；若酒後駕駛，是否會被逮到；自己的政黨是否可以贏得選戰——最後，所有這一切都是因為相互矛盾的期望起著作用。

然而，我們必須留意一般常有的錯誤，即，將去穩定化本身當作反功能性的。複雜的系統反而需要高度的不穩定性（Instabilität），使自己始終能回應自身與環境，而且，它必須一直再生產出不穩定性——例如透過價格這個能不斷自我改變形式；透過一個可以被質疑，甚至被改

變的法形式；透過一個隨時可以離婚的婚姻形式。這樣人們就不能假設，所有一切如其當下一般，反而必須一再地重新建立期望確定性，即，藉由繼續完成或改變期望結構，來試探所有發生的一切。人們經過加油站時幾乎會自動地瞄向油價看板；能確定的是，一個政府的聲望並不是確定的：人們是從政府的名聲的起落來閱讀報紙的，而且，只有一件事是想當然的：這不是一個永遠恆定的、不受事件影響的因素。

我們應該從事件的銜接值的不確定性來談不穩定性。所以，所涉及的不僅僅是穩定結構之闕如，也不是抽象地可任意想出的期望不確定性。反而，這個概念關乎系統的自我生產式再生產，而且是指，有效的符碼或綱要並不會準確規定所要發生的事。就如上述已確認，這就是在某些界限之內要求再生產，要求事件的新穎性這一特點，要求系統的短暫性（Temporalität）。矛盾在此關連下被視為一個特別的設置，用以增大不確定性；可以說，它是在特定的目的下製造不確定性——例如在一個專為此而進行的分析，或是在發生矛盾的溝通中。矛盾是在某一排除關係上闡明了諸偶連性，在系統之中這些偶連性正是被據為基礎的雙重偶連性。那些被預見的可能性不會走向實現，而是被判為不可能。這又再度導致，再生產必須處理再生產的不可能性。系統不是回應彼此排除的這個或那個可能性，而是回應排除關係本身。

所以，矛盾經常被視為系統運動的促進者，或甚至是辯證發展時起著推動作用的結構。但它的時間關係卻有更深層的理據，而且，只要矛盾被實現，並最終溯回到因持續消失的諸時間元素所致的複雜性之短暫化（Temporalisierung），此時間關係就已經存在了。例如，羅密歐與茱麗葉的故事。他們倆不能待在陽台上，所以後來一些應該被期待的、被渴求的、被實現的、被阻止的可能性之間出現了尖銳的矛盾。因此，矛



盾似乎是過程化的諸形式之一，讓一些情境自動地中止，以便諸銜接依舊得以可能。藉此，系統確保了再生產，也備妥高度的敏感性，未來也在當下重新出現——但這同樣發生於一個語意形式之中，此形式確保系統不去堅持，在這些相互排除的可能性之中何者被選取出來。

如果我們溯回自我生產這個嚴格的概念，就能進一步說明矛盾的這樣一個地位與功能。這個概念只說出，若系統不應簡單地就中止存在的話，立基於不穩定的元素所進行的自我再生產是必要的。這樣，自我再生產本身就是演化的前提。但這個概念還未指出系統結構，也未涉及系統在建立可能的結構時所需的限制（即constraint（限制））（註22），雖然說每個具體的再生產一定以結構所生的限制為前提。那些衝破結構並使自己在瞬間佔有位置的矛盾，因此保有自我生產式的再生產，可以使銜接行動得以可能，即便無法確定，哪個期望才是有效的。換句話說，矛盾可以被融入到系統裡，因為存在著自我再生產與結構兩者的差異、行動與期望兩者的差異。

藉著上述的想法，我們不會再回到自我維持這樣一個內容空洞的準則。自我生產並非僅是一個用以代表存在或生命的新詞。當我們必須一併考慮到時間，就尤其地能準確說明可能性條件的諸限制（註23）。一個系統不能只是保存「它自己」，它還必須保有艾什比（W.Ross Ashby）所說的「基本變數」（essential variables），包括有：瓦解與再生產兩者相互依賴、自我觀察的能力（即能做出差別對待的能力），此外也包括所有的條件，它們能在元素持續消失之際，使系統有足夠的速度，不間斷地自我再生產，並在功能上能使系統擁有足以確保元素的銜接能力的諸結構。另外，不可少的當然還有當時的結構，它有著過去歷史所發生的一切偶然，因為它是系統認知及定義干擾的母體。

矛盾使得系統能夠消除偏離，但不是強使系統必定如此作為。由此，矛盾具有支持免疫系統發展的一些特性。免疫系統必須在一些變化著的條件下配合著自我再生產。它不是簡單的一個修正偏離及回復先前狀態的機制；它必須選擇性地運用此功能，即，必須能配合著系統所接受的可用之諸改變。它不必然是有助於維持受到攻擊的結構，但它特有的運行以及對矛盾的辨識是以可能者的結構與界限為前提。

在有機生命的層次上，上述功能的前提是細胞的學習能力與「記憶」（註24）。藉記憶之助，首次出現的諸意外能約束系統。在意外重複的情況下，系統便可更強地、更明確及快速地回應。以此方式，較可能發生的（即有可能重複的）諸干擾會被過濾出來，並且，那些因此也被限制著的、較不可能發生的干擾則被篩選為「偶然」，供學習適應之用。這裡所需的辨識程序會更為精細，但沒有必要去「分析」干擾及其原因。系統會避免全面摧毀所有的「外來者」，但會保護基本的功能與結構，使之免於極有可能發生的毀滅。

上述免疫系統的運行脈絡首先讓我們有可能解釋社會系統中矛盾的功能。矛盾再生產出必要的不穩定性，而有助於系統的再生產。這些不穩定性可以，但非必須，讓免疫系統的諸裝置運作起來。此不穩定性所具有的一般性功能尚無法解釋矛盾這個極為尖銳的特性；同樣也不足以解釋，為什麼會出現衝突（Konflikt）（註25）。就像疼痛，矛盾似乎迫使或儘量地引發系統對它回應。要能對矛盾有所銜接，人們並沒有必要辨認出那個與熟知事物相矛盾者，也沒有必要盡力辨識矛盾者本身為何物，甚至沒必要重視它獨有的性質。矛盾是一個形式，允許人們在沒有認知下作出回應。對此，找出矛盾者的一些特性就足夠了，而這一作法就在於將某事物放到矛盾的語意範型之中。我們正因此才能討論免疫系

統，並將矛盾學說歸到免疫學；因為免疫系統運作時也是無認知的，沒有關於環境的知識，未對干擾因素有所分析，而只基於單純的差別處理，將某些事物當成不屬於自己的。

正是上述的縮短了的程序讓社會學得到推動的力量。例如，社會學要求人們致力於看清，犯罪者為何犯下罪行（即便這作法對檢驗司法的構成要件要素來說並非必要），失敗者為何失敗，抗議者為何抗議。藉此，社會學提出認知的要求，以執行社會的免疫系統——但結果是奇特的前後不一，即，社會學本身經驗到社會是與那些認知要求相矛盾的，並且是在沒有足夠的認知下——單單基於矛盾這個理由——處理社會。社會學的烏托邦是立基於一個與社會的免疫系統不相容的獨特免疫系統。因此，社會學變成了社會的疾病，社會則變成社會學的疾病——當這樣的不相容性無法在理論上被控制時。

無論如何，免疫系統的防禦並不會因為認知以及較好的知識而解除；它本身只能循著更高複雜性的方向被細緻化，其作法包括，更精準地控制，哪些語意上的事態必須被處理為矛盾。就如先前詳述的，重要的是，諸期望不確定性一起被放入矛盾這個範型之中。這種壓縮而來的不確定性會由此成為某一幾乎是確定的事物：某事必定要發生，才能解除矛盾。邏輯上來看，人們可以求助「被排除的第三者」並避開矛盾；但矛盾的語意形式要求，被排除的第三者要保持在被排除的狀態。由此，這個語意形式引來了銜接的行為，但又不明確指定特定的行為。有可能是一決斷，它藉著給出理據而有助於結構發展，或者，有可能是一衝突，它透過損失與獲勝執行同一個功能。其實，在任何一種情況下，被集中起來的不穩定性已不再是不穩定性，但至少是一明確的信號，引起注意、溝通意願，以及因此短暫提升的對偶然事物的敏感能力。

若我們接受上述的命題，便可推論，系統中的矛盾並無法被標出明確的位置。它無法被鎖定在這個或那個觀念上，它不是相對於»善者«的某種»惡者«，必須被剔除。它是作為警報的信號（註26），在系統中流轉著，並且在可標明的條件下可隨處觸發。如果我們想將它固定在某一確定者那兒的話，就是這個警報功能了。它在系統中作為一個免疫系統。這需要高度的移動性、持續的投入意願、可被臨時觸發的能力、可被普遍適用的能力，所以，能將這些能力構成為統一的必定涉及某些運作，這些運作保證了系統的自我生產式統一：也就是涉及意識或者溝通。

人們可能會想像，免疫系統是由系統的諸»否性«（Unheit）所組成，即由諸拒絕的象徵所組成，它們（相對）自由地為系統所用，但有條件限制：»否«的世界是與»是«的世界有所關連的。人們一般期待所選擇的建議能被接受，否則溝通就可能中止。但同時，拒絕的可能性也始終一併地相隨著，不論是多麼地渺小。系統並不是讓自己免疫於「否」，而是藉助於「否」使自己免疫；系統並不是對抗改變以求自保，而是藉助於改變以對抗那些僵化成型的、不再能與環境相適的行為模式。免疫系統不是保護結構，而是保護自我生產，即系統的封閉式自我再生產。或者，就以一個舊有的區別來表達：系統以否定使自己免於毀滅。

吾人若拿有機體的免疫系統來比較，便會要求一種免疫學的邏輯，但無法在此繼續往下探尋。相互比較不只是以譬喻說明，而且還是功能式的。另一方面，比較一事不能因為有名的 / 惡名的有機體類比而被過度解釋（註27）。社會系統的邏輯尤其無法像有機體的免疫系統一樣，能有空間性的、由一些形式所確保的關連之穩定性。甚至»自我生產«這件事從有機體層次轉到社會系統時，其意義也改變了：它不再是確保延續

生命，而是行動的銜接性。但我們該如何準確地思考此事呢？

矛盾，作為自我指涉式的闡明，始終以結構與元素（事件）之間的關係為前提。結構與事件兩者在此無法分開來看，當然也無法個別地檢驗它們本身的矛盾性或一致性。我們也將一些理論排除在外，它們宣稱存在著»結構矛盾«，這些結構是相對長期存在的並且具有矛盾，可以這麼說，矛盾在此被賦予了持存能力與永久的影響。但，只有對一個系統的觀察者（包含：系統的自我觀察）來說才有結構矛盾，因為只有觀察者能引入區別，並藉區別之助確認矛盾。矛盾對於觀察者來說，是作為這個系統的事件而當下實現著。沒有這樣的當下實現，矛盾在意義系統中就不具有實在，即，沒有重要性，更沒有警告的功能。

我們同樣也捨棄下列的想法，即認為不可能存在著矛盾的事件，世界（作為由完美的邏輯所安排的創造物或之類）不允許它們存在著。剛好相反：矛盾只有作為事件才真正是可能的，因為在一個短暫化了的系統之中，除了在系統裡被生產的事件之外，別無其它的實在基礎（註28）。稍加隨意地說，因為事件無論如何都會再度消失，在出現之際就必定逝去，因此當它戴上矛盾的形式時，也無大礙；事件被規定要自我破壞，而這正是它對於系統自我再生產的貢獻之處。

上述兩個命題，純粹的結構矛盾以及矛盾性事件的不可能性，被排除之後，就可以看出「矛盾就是對自我指涉之闡明」這個命題的意義與產生作用的方向。只有當結構與事件一起產生作用時，矛盾才會出現。它的前提是，事件的自我指涉須由結構促成。事件的意義只有繞道於一個被結構了的另外者，才能對自己生出矛盾。在未結構的關係裡，相互抵觸的矛盾事物是不可能的，諷刺、弔詭化是不可能的，人們也不可能



在討論溝通的意圖時還一併討論對此意圖的懷疑。所有矛盾溝通的形式都是經過特別為此而挑選的意義，且，挑選時是以社會系統的結構選擇為取向。

我們這樣便可看清楚，矛盾到底是如何執行警告、預警的功能。矛盾在一瞬間瓦解系統的全面自負：一種安排好的、化約了的複雜性。接著，未被規定的複雜性又在一瞬間被製造出來，一切都成為可能（註29）。但是，矛盾同時具有足夠的形式，還能保證意義的溝通過程化的銜接能力。系統的再生產只是被引到另一條軌道（註30）。意義的諸形式呈現為不一貫的，而且這就是在警告系統。系統的自我生產卻不會中斷。運作繼續進行著。黑格爾對此道理的表述，正是新式「辯證法」構想的貢獻。

因此，矛盾警告說，接觸或許會中斷。這是矛盾的功能。這個社會系統或許會中止。這樣一來，行動後面就不再有行動出現。但是，警告的訊號本身是被放在虛擬語氣之中，並且，對整個全社會系統來說，它甚至被放在非現實的語氣之中。信號本身只是警告著，只是閃爍著，只是事件——然後引發與此有所關連的行動。

## V

為了要說明社會的免疫裝置這樣一個高度抽象且少見的概念，我們現在應闢一章節以處理全社會這一社會系統。所以，在整個社會免疫學的領域中，以下只處理一個部份。這裡應提出的命題是：法律系統作為全社會系統中的免疫系統。這並不是說，單單靠著這個免疫功能便足以理解法律系統。法律系統還在基本的意義上確保我們對於非理所當然的行為的期望。基於行為期望落空的風險而出現的期望一般化這個功能，



看來是與全社會的免疫系統相繫的。透過法律得到的期望確定性（不是確保事實發生的現狀，而是確保自己的期望）依靠的是，矛盾發生時，仍可以對於自己的期望進行溝通，甚至只是藉著與普通的溝通相對抗而取得其它的銜接價值。

如果我們注意到，法律在可能的衝突發生之前被預先建立起來，就更能清楚看到法律與免疫系統之間的關連。衝突這個視角會從大量建立起來的日常期望之中選出一些能熬過衝突的期望。預想一些期望能撐過衝突測試，這件事伴隨著期望的規範性，並被放到法 / 不法的圖式之下，也就是放進完整的宇宙，在其中，只有兩個相互排除對方的值。藉此圖式，衝突的經驗可被一般化，被預期，並放入一個形式之中，使衝突只在互動層次上例外地出現，雖然人們期望衝突本身是不太可能出現的。在這個視角下，透過對可能的衝突作出預先決斷，才形成了所有較早的法秩序。正是在現代的福利社會中，法律可以說才開始往前趕上：引進新的事態當作對衝突的預先決斷。若沒有法律，人們是無法想及此預先決斷，而且，因此種預先決斷而產生的期望會被宣告為法律（註31）。

只要法 / 不法這個圖式作用著，法律系統便是在運行（註32）。這個圖式有助於分化出一種獲取訊息的特殊方式：它並不協助，或至少主要不是協助認識行動；它也不協助解釋行動以及預測行動。雖然，隨著司法處理問題的專業化，法律系統需要諸如學說、知識、科學這些名稱，但認知的努力在此僅僅有助於安排好決斷時的諸前提，而且這些作法的傲人之處在於，只是做好安排。法律如此運轉的一個重要功能特徵是，它自己決定，需要哪些認知，以及，就算沒有認知也必須作出決斷（禁止拒絕裁判）——就像一套免疫系統。法律系統的認知是在處理它自己

錯綜複雜的問題。

已發展的社會還會以第二個符碼「允許／禁止」補充「法／不法」這個圖式。這有助於增加矛盾，以及精準地指引免疫事件：一個行動可以反駁諸允許或禁止——當行動試圖阻止一個被允許的行動，就反駁允許，並且，若這個被允許的行動仍舊要執行下去，就反駁禁止。矛盾讓人清楚看到，眼前有一待解決的干擾。系統接上第二組符碼的好處在於，能使免疫系統的技術更精準，並使免疫系統更易於改變。法律藉第二符碼之助，得以從道德脫身，並獲得自我引導的自由：人們可禁止對某事之允許或禁止，反之亦然。透過這樣的方式，一個無涉道德的行為類型的領域就進入免疫系統的涵蓋範圍。

設立法／不法或允許／禁止這兩圖式的作法，並不會讓人（就像自然法理論所宣稱的）更瞭解行動的本質。反而這裡安排了一個訊息處理的模態，在衝突發生時，還能且正是能發揮作用。法律並不是為了避免衝突，比起那些幾乎是依靠互動而運行的，且是壓制諸衝突的社會，法律更是大量地增加衝突的機會（註33）。法律只是試著避免衝突劇烈地擴散，並為每一衝突提供適當的溝通形式。一旦有人援引法律，溝通素材就被重新佈置。法律文本現在變得重要，人們會引入其它的案例，特定權責機構的意見變得重要；論點的基礎可以回溯到數百年，甚至數千之前——這一切都是基於一個觀點，即，人們可以從構成要件獲得那些對於衝突案件來說是相關重要的、經得起衝突考驗的訊息。法律是以其它的方式讓溝通繼續下去。這對全社會來說是恰當的，不只是因為它掌握了這些正發生著的衝突，更是因為它製造了夠多的衝突，並能提供足夠的特有複雜性以處理衝突。

法律的功能並不是想辦法儘可能依法及儘可能不違法地行事。這麼做應該不難，人們只需要允許所有的事情即可。所關乎的也不是（如自然法所言），貫徹一個自然既予的秩序，以對抗人類的墮落的意志。但，法 / 不法這組差異是無法任意啟用的。問題不在於以它取代之前人們所承認的自然的且有拘束力的最低程度秩序，也不在於毫無根據的任意性。法 / 不法這種圖式的運用條件，以及，法律系統的環境關連，遠比所有過於簡單的理論說法所猜想的更為複雜。法律必須執行免疫系統的功能，並且是為此而設。因此，法律系統在運用法 / 不法這個只被它所用的圖式時，是自主的。但它必須藉此圖式儘可能地保障全社會這個系統的溝通，以對抗由系統自己所生產出來的為數最多的干擾。它必須預先為社會生產出自己特有的不確定性與不穩定性，當然這不能»偏差地«進行著，不能處在可期待的問題範圍之外。

## VI

這裡所提的抽象命題假設著一個免疫系統，但仍完全未談及，社會為了哪些問題而需要這一系統，而且，過去將重點擺在全社會與法律兩者的作法並未給出答案。如今，我們再度返回社會系統的理論這個一般層次，並追問，社會系統在哪些關連下會使用矛盾的免疫邏輯。我們的確以過於一般的形式提出這個問題。抽象來說，它關係到社會系統的整個歷史以及所有的類型。相較於能引發矛盾溝通的潛在可能的無數誘因，矛盾的邏輯形式是相對簡單的。所以，以下將集中在幾個觀點，它們之間應該有著歷史的互賴關係。

我們可從以下出發：提高溝通可能性同時也提升衝突或然性。語言創造了「不」這個可能性以及將「不」加以隱瞞的可能性：說謊的可能

性、欺騙的可能性、以象徵誤導的可能性。書寫文字與印刷結束了互動系統中典型的對衝突之壓制方式。在此情況下，象徵性一般化了的諸溝通媒介（symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium）之分化及專殊化，使人們大有可能去苛求他人接受溝通，而且可能性的程度之大，就算媒介真的沒有備好反制措施，拒絕溝通一事也只是偶有可能而已。由此而來的未必可能者之或許可能性（Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen）就獲得一個形式，即，媒介之內專有的動機與衝突調節兩者的分化。透過私有產及貨幣的經濟制度，人們有了正當理由拒絕他人對於給予一事的苛求——貨幣則以更細緻的方式進行此事，即，每個人都可以由此開始做任何事，也就是，沒有人可以有正當理由針對我的貨幣提出特別的主張，除非是基於法律的立場。權力的使用也類似於此。權力的政治化將衝突的決斷集中至中心，並因此使得吾人與衝突決斷者的衝突變得毫無希望，除非是基於法律的立場（註34）。愛情由於不再與法律有所關連，衝突的問題被推到極端：符碼要求人們要全然地且毫無反對地投入到另一人身上，致使每一衝突都象徵著愛情的終結。在真理那兒，情況則是相反，因為效力（Geltung）這個符碼依賴著來自每個人支持的（或至少是這樣象徵著的）普遍承認，每個科學溝通依賴著批判，即依賴著拒絕，也就是衝突。否則，科學者只能聚在一起歌頌已經得到的知識。每次獲取知識就意謂著批判。所以，類似愛情的情況，這裡的問題被弔詭化，只是倒過來而已：「真理是被普遍承認的」這個規則在運作的層次上將所有的溝通推入弔詭的形式。甚至，因為這個問題被弔詭化，法律在此也被拒於門外，不得作為平衡機制。

只有當諸系統足以相互分化開來，才能以不同的形式提供特有的動機與衝突調節。科學爭論不可造成經濟上的劣勢，在私有產與貨幣的系

統中所佔據的地位不可改善政治的衝突前景。前述例子指出了，這些門檻並不會擋下所有的干預，而且，特別是在個別狀況的層次上以及在互動時的衝突行為的層次上，這些門檻並非可靠地運行著。然而，在全社會這個分化了的系統的層次上，這不必然引發集體效果。諸多干預只是削弱功能系統的功能運行能力（在我們所舉的例子裡，這是指科學進步的速度與廣度，或，政治的民主化），但這並不會引發社會走向另一個形式的全社會分化。

除了使未必可能者之或許可能性一事變得可能的形式之外，應該還有提升免疫系統的敏感性的一般形式。當全社會的溝通變得更複雜，而且此複雜性應保持下去時，就必須啟動一般形式。在溝通中運用矛盾會導致可期待的，也就是結構上的不確定性。一個建立起較高度複雜性的社會就必須找到那些能製造及容忍結構上不確定性的形式。除了依靠結構，它還得一定程度上保證自己特有的自我生產，這在生產及處理矛盾時尤其需要納入更多的時間面向（註35）。

時間是矛盾的倍增器。但它同時也起著緩和作用並解除矛盾。一方面，如果人們將時間界域拉寬的話，便會有更多的計劃陷入相互矛盾之中。另一方面，很多原本無法同時發生的事可以先後相繼發生。時間明顯地與矛盾有著一種矛盾的關係（註36）：它增加也減緩矛盾。所以，人們可以藉著時間界域的變異來調節，什麼是作為矛盾而出現及消失。如果我們更仔細地觀看，人們要在當下顧及未來時，矛盾就變多了：人們必須節省，以便不時之需或為了實現更遠大的目標，但這麼做卻有違當下想滿足的願望。這個當下的未來（*gegenwärtige Zukunft*）是矛盾的倍增器。相反地，諸未來的當下（*künftige Gegenwart*）則開啟了一個可能性，使事物延遲發生且稍後處理。前一種時間觀點使人陷入壓力，後



一種則釋放或至少緩解張力。當下的未來似乎還會誘使人相信一些超越目的論的格言。這些格言提供了高度可能的矛盾，像是：**memento mori**（譯1）、不允許不經告白的罪行、節省、保持勤奮（工業性質）、以及最近出現的：畏懼鉅變（**Katastrophe**）。諸未來的當下反而是激起人們走向目的取向的計劃，即，在最有可能滿足價值的要求下，安排諸事件的序列。在上一情況下，人們取向於正面或負面的烏托邦，後一情況則較是取向於技術的作法（註37）。

這兩種反身性時間模態的可能性並非作為可供選取的選項而既存著的。它們在時間這個統一之中彼此隱含著對方。在諸未來的當下以及以先後序列處理矛盾的作法之中所採取的純技術觀點本身，就是一個烏托邦。反過來看，每一烏托邦式的對未來之展望都要訴諸行動，而行動會在後果及副作用上關連到諸未來的當下。但我們在分析上仍可將此二觀點分開。這樣才能知道，上述取向如何與社會系統的其它結構特性相互關連著，以及，矛盾的警告訊號之製造如何地藉著這些取向，與這些結構特性相互關連著。

對此，我們幾乎沒有經驗性知識來說明，上述者是否已經成為一發展了的理論的典型提問。為了即刻提出說明，以下提出一類似模型的簡短大綱，這至少能指出上述思考具體化的諸多可能。

從全社會系統來想，我們可以假定，特定的分化類型一旦變得過時，社會對於未來一事會產生不確定性，而未來本身則會造成矛盾倍增。秩序效能變成理所當然的事，它的缺失與反功能會因為過去的豐富經驗而被更清楚地顯示出來（註38）。這個道理適用於中世紀到近代的過渡時期，當時社會一般將此時期感受為衰落；今日的社會可能再度適用



此理，功能分化原則的負面結果帶來的負擔處處皆是。在這些情況下，未來就被推入當下；人們不得不在當下將未來的界域予以現實化，不論事件過程可被如何具體地預見。就此說來，地球上生活的可能性受到摧毀便成為我們的未來——不論此未來是否會變成真正的當下；而且，摧毀一事將迫使人去面對一個持續著的矛盾。以技術方式指出可預見的未來的諸當下，這樣的作法無法安撫這個矛盾，因為它是在另一時間模態中——不是為了諸未來的當下，而是為了當下的未來——被構成的。

相反的景象也一樣必須應用這兩種時間模態化，但配置的方式不同。這在一些剛啟動新的系統分化原則的時代裡，是可能發生的。人們已可見到成效，並在思想上將之延長到未來：就像歐洲1660年左右的情形。那時，矛盾成為可被逐步地解決的問題。時間，這個矛盾的倍增器，成為問題的倍增器。這裡存在著更多的困難，因為人們以問題工程的方式分解了舊有的生活困境；但這樣的解決方式也展示出許多新的組合可能性。依此可以假定的未來的諸當下證成了當下的未來所具有的正面樣貌（註39）。不確定性藉由風險估量而得以被掌握，成為值得一試的，可得到保障的事。原則上，一個»開放的未來«應該讓人指望成功的發展將會繼續下去。即便只是克服先前崩壞的秩序（這裡是指：層級結構、特殊主義、不具功能的不平等、支配），這一指望仍會近似自動地發生。對此，卡頓（Johan Galtung）的矛盾理論所具有的樂觀論構想是一適當的說法（註40）：正面者被經驗為尚可再提升，無關緊要者因為不引發干擾而被理解為正面的，負面者則被忍受為現下無法避免的。如今，這樣的情況應該可以*Utilitas filia temporis*（譯2）稱之。道德只能禁止那些非常確定會帶來有害後果的事物。

大約18世紀中期，以下的看法相當程度上已是理所當然，即，未來

決定了行動的價值，這是指：當下的未來，也是指：效益。這情況發生在人們從反對者下的禁令，從傳統的束縛，從只有歷史方可解釋的負擔之中解放之時。在此，行動被視為»天性上«是善的。那些驅使著行動的事物——自愛或利益——被當作天性（Natur），且只能以行動結果來判定是否合於道德，是否屬於善的或是惡的。與此相應，獎賞與懲罰已不再直接關連到行動，並因此喪失其公平性；只有當它們改變某一群人（特定預防）或是所有人（一般預防）時，才有其正當理由（註41）。這從啟蒙者的口中聽來很樂觀。但是，我們因此就不再矛盾地定義人的天性與其行動：善及惡？面對那些只有等到未來才能看清之前的真正情況的情境，人們能藉著這些樂觀看法得出一個決斷此矛盾的永久準則？唯物主義者、道德主義者、功利主義者、盧梭論者雖然再度將此天性稱為善的，並因此將可完美性（Perfektibilität）當作他們樂觀看法的理據。但是，這個解法是建立在明顯的理論錯誤之上。這個理論在兩個層次上談論»善«：在善 / 惡這個邏輯析取（Disjunktion）之內以及在天性這個後設層次。人們尚可在「天性」這個語意之內暫時避過以下的洞察，即，最後關乎的是矛盾倍增，關乎的是人們對決斷估量與後果責任提出更高的要求。

當然，只有當未來的諸當下皆是當下時，才能算數。未來的諸當下原先只是用來推斷某一當下的未來。從19世紀起，功能分化原則實現之後的後果接連地在當下的諸當下（gegenwärtige Gegenwart）浮現。首先出現的是經濟系統分化出來的後果，特別是工業化。當時人們說，藉著辯證法，而且只有藉著進一步的革命，才能對此有所幫助。現在人們也遇上政治系統分化出來之後的後果（民主化、福利國家）以及教育系統分化出來之後的後果（延緩成熟、新型的不平等、缺乏動機）。此

外，還出現了對於技術可能性的控制問題，人們已將這些問題當作科學系統分出的後果（註42）。如今又回到這個道理：veritas filia temporis（譯3）？

無論如何，已存在著足夠的結構誘因，讓人再度地將「可解決的問題」這個構想變回矛盾的構想，並讓自己獲得警訊。如今，未來不是藉著「墮落」語意，而是「鉅變」語意（Katastrophensemantik），協助矛盾四處流動並製造出溝通，以對抗當下發生者。假若矛盾必然或多或少地改變諸關係，我們或許會看到社會以鉅變方式回應諸鉅變的危險。但這個假設仍是出自於被宣稱為法則的辯證法這個軍火庫。事實上，矛盾與結構改變兩者之間的關係是更為複雜的，而且迄今尚未得到充份的說明（註43）。

如果人們要想像未來，或想讓先後依序出現的事物同時變得相關的話，一個翻譯過程是有必要的。時間者必須被翻譯成事物者。對此，成本計算應該是一個重要的主要範型。成本這個概念標示出矛盾的一個特別形式——它是人們不願的但仍蓄意引發的東西。因此，成本正是具有那個屬於免疫系統的警告功能。成本與免疫系統類似之處也在於，它不能專為某事而起作用，而是以體系化為前提。換句話說，成本是依賴著外部化，以便能特別注意那些得在內部顧及的成本。

透過成本計算，行動的負面樣貌便呈現出來——並且被»消除«，因為人們只有當益處看來大過壞處時，才會基於成本計算而行動。越是將成本納入，例如，還能擴及時間成本、心理成本、甚至是（就像巴斯卡（Blaise Pascal）有名的賭注計算）精神救贖之耗損（註44），行動就會更敏感地對抗矛盾。接下來人們只需要決斷準則，像是成本與利潤至少

必須相抵，或應該從一些可比較的行動中選出成本最低者——這就已經從可選取的可能性領域中剔除大量的行動。成本僅僅被想像成諸可能性，可以說，被生產為抗體，以排除風險，約束負面者。

在上述角度來看，一些歷史趨勢變得明顯，它們指出人們自近代早期，尤其自18世紀開始，更強烈地致力於一種社會的免疫學。有一段時間，這看起來幾乎像是說（今天被稱為「自由主義」（Liberalismus）），成本計算足以保證社會整合：每個人因行動而得知，這對他自己與別人造成了負擔，果真他能透過成本這個形式顧及此負擔，那麼或許只有與社會相容的行動才會出現（註45）。但是，從本章所主張的理論角度來說，這也使得人們過度高估社會的免疫系統的功能。

類似時間面向與事物面向，就連社會面向最終也有助於倍增矛盾，並因此有助於建立社會的免疫系統。這是藉助於競爭這個語意而發生的。所以，我們也非意外地——就像效益、風險、或然性這些議題一樣——觸及此議題，它與現代社會的發展並存而演變著。

當一系統的目標只有以其它系統的目標為代價才能達到時，人們才會談到競爭。競爭情況會產生自諸心理系統或諸社會系統之間，或是在心理與社會社會兩者之間發生。當一系統能認清，要實現它的目標就得犧牲其它系統的機會，或是減少它們實現目標的機會時，競爭的情況就愈加地可見。競爭這個概念闡明了目標意義的社會面向。此概念並不預設，競爭的諸系統本身要處於互動之中，也不預設，諸系統要避開一般意義的全社會而參與到一個共同的社會系統。這可以是一個情況，例如發生在學校課堂裡的學生身上，但這不是一個有強制作用的概念特性。

這個概念因此需要一個理論，藉以區別社會面向與社會系統（註46）。競爭並不是特殊類型的社會系統，而是（最極端來說：僅僅一個系統的！）特殊類型的社會經驗。

並非所有指到社會面向的，且使人注意到他人不一樣的體驗與行動的，便等同於競爭。只有在「強使走向統一」這個被一併看見的條件之下，不同的可能性之間才會發生競爭。最清楚的是，在稀少性的條件下，即在經濟之中，出現競爭的情境。可以這麼說，在此，統一是藉著一個去中心化的形式而變得可及：就是在任何一個僅能以他人為代價才能取得的財貨上。在政治系統中，近代國家的發展強行推動著一個命題，即，在一特定的權力領域裡權力之施展具有統一性，而且，正是在一個不只是事實的意義下，即在一個制度化的意義下，允許競爭權力一事是政治憲法的藝術作品。最為棘手的是»精神«範圍裡的競爭——這是曼汗（Karl Mannheim）著名演講的論題（註47）。他將競爭關連到»對存在的公共解釋«，而沒有給予理由說明，為何此一存在只允許某一公共的解釋（註48）。就如今日能看見的一般，這也是一個歷史問題（註49）。目前，»多元主義«連同它的所有後果，像是理論比較及理論討論，都將自己正當化了，相應地，智識的氣氛也不再是競爭性的。每個人都在自己的理論上努力並欲獲得承認，當他獲得承認時，毋須將他者的另類思想看成矛盾或甚至是挑戰。

正是當有機會去證實競爭時，競爭這個語意才被製造出來。在社會結構的角度來說，各種競爭處境必須足夠地分化出來，且，只有當競爭足以與交換、合作（Kooperation）相互分化開來時，諸競爭處境才能各自分出（註50）。與我們一起競爭的諸個人不能等同於可與之合作的諸個人；也不能等同於可與之交換的諸個人。與此相應的社會模式必須分離



開來，並各自實現（註51）。對於貫徹現代社會來說，一些被關注的全社會領域曾經具有特殊的重要性，尤其是以市場為取向的經濟，以及看來像是經濟所推薦的科學與政治。在任何一個領域裡，這都只涉及額外補充的取向，而非執行功能之時的惟一基礎。經濟尤其會在經濟競爭之外，促進交換，或甚至促進以合作方式組織起來的生產。所以，人們對於「競爭也扮演一個角色」一說，能有何期待？

傳統上推薦競爭的作法，通常求助於個別行動的立場或動機。人們認為，競爭捨去確定性，激起主動性，使人欲有所表現，對於機會更為敏感。競爭被當成驅動的工具，能強使人們克服墮性，因為個體才是最終關鍵。但，人們也老早就說出對此原則的失望：競爭阻礙了溝通與合作（即：無法製造一些前提以使處境充份地分化出來），因此反而有礙進步與調適；結果是一場動彈不得的壕溝戰（註52）。

如果我們將此討論引到社會免疫學的概念裡，就如上述所進行的工作，首先要修正的看法是，將競爭或非競爭當成社會中首要的結構原則，像是資本主義經濟與社會主義經濟的區別原則（註53）。所關乎的並不是一個能建立起系統的結構，因為競爭不要求競爭者們溝通。只有當競爭變成衝突時，才能製造出系統。競爭只能在每個被它所浸染的地方，強化對於矛盾的感知，因為人們會感覺到他人的想法或意圖是在挑起自己的想法或意圖，並且人們預設他人也會反過來如此感覺。就作為運作化的工具來說，這裡預設了一個作為統一的語意，將相異者繫在一起而成為競爭。但，只有當系統要求「擴大矛盾」這一功能時，作為統一的語意才能出現。真正的統一是系統的自我生產式再生產這個統一，以及能抵抗運作或許中止這一問題的免疫化之統一。競爭，甚至是自我生產，都不必然是這個作為統一的語意。但，免疫系統至少可以發展一



些形式，讓系統的統一作為自我再生產而繼續運行；而且，就算系統始終無法在溝通上得到上述的未來與競爭者、益處與共識，系統還是會發展出其它的形式。

18及19世紀重要的秩序概念，像是益處（Nutzen）、成本及競爭，今日再回顧時已被貶抑，被當作是表達一種過度的、個體主義式的自由主義。無論如何，由於人們高估了社會生活的經濟角度，這些概念被相對地提升。但它們也有助於擴大全社會的免疫系統，從法律擴大到經濟（或者說，擴大到可以類比方式建立起來的社會關係）。如此看來，這樣的發展讓我們知道，全社會系統的複雜性提高也必定對於全社會的免疫系統有所影響：即，對於干擾的敏感程度必定相對地提升。上述這些形式是將干擾敏感性內建於個人行動之中。這些形式在今天受到批評時，我們必定會提出一個問題以激擾批評者：批評者本身想要如何地為自己建立足夠的免疫化。我們只能揣測，背後有一種對於科層（Bürokratie）的無限的、甚至是未被承認的信任。但眾所皆知，科層正是一個干擾敏感性極低的系統。

## VII

如前所述，矛盾是在系統本身之中被構成的，它作為不可相容性這個視角下的諸意義要素之綜合、概括。矛盾的綜合化當然不可能隨意成功，但也不能透過本體論就被全然決定；它是與系統裡其它的構成工作有所關連。例如，空間的構成是預設著，兩個不同的事物不可在同一時間佔有相同的空間點（註54）。邏輯一旦開始運行，也會設定條件以構成矛盾，並使矛盾顯現為非任意的。然而，空間與邏輯將諸矛盾綜合起來，只是為了避免矛盾。它們是被特別設立來否定矛盾的。但社會系統

為了免疫系統，為了在困難情況之下持續自我再生產，卻是需要矛盾。問題因此是：邏輯（包括空間的邏輯）是否能為此生產足夠的矛盾。或者，換個說法：如果關乎的是社會系統向自己警示，它能處理邏輯的矛盾嗎？

這個問題也要透過建立結構來解決。諸期待之間的矛盾，這個形式使問題得以形成。這些期待所涉及的一些特性或行為方式，若無法在同一個對象上同時地成為可能的話，就會彼此相互矛盾。如果人們將時間面向包含進來的話（註55），這些看似可見的、多看一眼便可解決的矛盾便會增生。我們曾說過，時間既可增生也可減少矛盾。這是可加以利用的地方。人們將那些會在時間中生出的不相容性推回到當下。一個人不可能同時既在倫敦又在巴黎。他只能先後地處在兩地。但是，如果我現在前往倫敦，可以確定在某段時間內人不會在巴黎。所以，到倫敦與巴黎旅遊的計畫就變成矛盾，只能藉由更多的時間才能解決。現在如果人們預估時間是不足夠的，解決矛盾的可能機會就會減少，而產生矛盾的潛在可能則會變高。如果我在倫敦旅遊之後再前往巴黎，就會遇上一個問題，到達巴黎的時刻也就是我應該已經返回家中。所以我必須放棄其中一個計畫，但不是解開矛盾，而是做出決斷。

18世紀以來，這類空間 / 時間的矛盾問題是同時地增高又減弱，即，因為愈來愈多的旅遊期望而增高矛盾，並因為增強速度而減弱矛盾：18世紀改善了道路及馬車，19世紀建了鐵路，20世紀有了航空器，21世紀可能以電信溝通取代旅遊。但時間稀少性還帶來其它的後果。尤其是當勞動與空間（Freizeit）已清楚劃出界限時——即，在組織的要求下！——勞動時間與空間時間會變得稀少。兩種界限分明的、並由此變得稀少的時間量彼此分化開來之後，就取代一個原本只有無法確定的

（任何時刻皆可能）死亡才能加以限制的無窮盡之時間界域。如果勞動時間會因為辛勞或無聊而無盡地延伸，並且人們每隔三分鐘看一下手錶的話，勞動時間本身就是稀少的。如果人們不知道該如何開始利用空閒時間，那麼空閒時間本身就是稀少的。稀少性是建立在總量不變，此恆量是分化造成的結果。稀少性因為系統分化而強加到每個人身上，並且增強人們在日常生活中對於矛盾的敏感能力。

由於稀少性並不是立基於時間壓力，而是立基於對時程之限制，所以它可配合著各種以極不相同方式分散負擔的作法。管理者所經驗到的稀少性是有別於勞工，教師的經驗則有別於學生。稀少性也在謹慎避免任何「支配」的印象時，製造出主／奴這個圖式的矛盾，即，在上者緊張工作，而在下者無所事事，並且，這樣的矛盾因此具有雙重衝突的偶連性。人為的時間限制，時間測量，期限及鐘點，皆屬日常生活的自明之事，因此不再被感知為任意的；社會以較老式的作法將矛盾歸因到特定的個人或團體身上，因為他們並非按照吾人在特有的時間稀少性情況下所期待的那樣行為著。

除了以時間長度的限制來提高矛盾之外，時間可藉以增加矛盾的方式是，使未來事件能夠溯回到當下並且將此經驗為矛盾，雖然未來事件根本還沒發生。這主要是發生在因果分析時。人們彷彿在當下沿著諸因果關連就已看到，自己以特定的行動或是不行動而開啟或是關閉未來的可能性。由此，眼前的情境對當下的支配便受到限制，人們必須有所放棄，延後滿足欲望，儲蓄，接受教育，雖然當下獻出極多誘人的可能性。但人們應該也想到，18世紀——從李察森（Samuel Richardson）到盧梭——如何以所有的關係糾結以及後續負擔來拉高人的敏感能力，但對每個人來說這些問題本就隱含在此能力之中的，而且，我們可以一個

例子——三人行婚姻及類似情況——來說明，社會面向也可以用來提高那些相互矛盾的苛求。

以時間增加矛盾一事很奇特地始終被當成合理的。早在舊有的學說傳統中，»prudentia«<sup>（譯4）</sup>正是在這與時間關連著的意義下被當作理性內容的獨特性質：人有別於動物。17世紀下半開始，社會大大地強化這類的觀點，特別是因為接受了或然率計算及風險評估，以擴大那個被視為足夠確定的諸因果關連的範圍，以及因為社會日益普遍以有利的後果談正當性——這曾是下層階級者所特有的看法。未來變成一相互衝突的諸行動後果的界域。在所欲達到的後果之外出現的副作用，應事先儘可能被納入估算；對此，甚至有人還會要求道德上的責任。一個人就不再是因»意圖驅使«而被課以責任，責任必須在»責任倫理«（Verantwortungsethik）的角度下將整個未來納入考量<sup>（註56）</sup>。

如果人們是以全社會這個免疫系統來思考矛盾的警報功能，那麼即便不將矛盾之增生當成合理的，也可視為有功能性的。但這馬上導致一個問題（而且在給予答案之後，我們才能去談合理性），即，警報之後到底會發生什麼。警報不必即刻意謂著 à l'arme<sup>（譯5）</sup>；但人們會問：接下來呢？眾所皆知，從價值矛盾的角度來說，合理的決斷技術無法帶我們走得更遠。甚至取代邏輯式的矛盾排除法的方式，即詮釋學式的意義解釋或理據論述，也沒有多大的助益，如果它們只是協助某人對抗他人以達目的——例如贊成或反對核能。若我們得接受的事實是，我們需要如此多的矛盾，只有這樣，社會才能警告自己注意它所造成的後果，那麼，社會學的分析就是被召喚來解釋，這些矛盾可以讓人有何作為？或，在哪些條件下它們可能會如何地被過程化？這就將我們引向衝突理論的問題。

## VIII

社會處處皆有衝突一事，對於本世紀最初十年的較早社會學來說，尤其地理所當然。對此也有相應的陳述（註57）。當時被當作前提的社會達爾文主義使這些說法看似可信，又不必推動太多的觀念工作或研究（註58）。戴維斯（Jerome Davis）與巴恩斯（Elmer Barnes）所寫的教科書是美國社會學的前驅，但只以心理學來解釋這個所謂的»衝突的普遍性«現象（註59）。自此，人們便抱怨這個議題被忽略，但這只意味著：理論的經驗的努力無法再往前推進了。有人說，衝突理論本身在今日已經與其它理論工作有所衝突，也因此阻礙了自身的發展。我們建議一個新的起點——但不是將此當作額外的選項，而是立基於系統理論（註60）。

當一個溝通被反駁時，我們才能談到衝突。也可以這麼說：當一個矛盾被溝通時。當矛盾藉由溝通而在運作上走向獨立時，即是衝突。只有當期望被溝通，並且不接受溝通一事再被溝通時，衝突才會出現。期望不必關連到那位拒絕溝通者的行為；期望也可以是涉及第三者，或者因為被告知者不相信某一情況之描述而出現的期待——因為他說出不相信。

衝突概念因此關連到一個精準的及經驗上可掌握的溝過程：關連到被溝通的»不«，它回答了先前的溝通。»你的車子借我？«，——»不«。»資本家剝削我們«，——»我不相信資本家«。»戲院現在應該有好片子«，——»嗯，我不知道.....«。由於人們只能在每次回應中看見，溝通已被理解，因此任何一種期望的壓力都被納入其中；對溝通之拒絕的任何軟化作法也在這概念的範圍之內，因為人們只能辨識出，所



關乎的是拒絕。所以，對於衝突來說，必須有兩個溝通，彼此反駁；矛盾這個意義形式的統一，綜合了此二溝通，它們各自本身又是三段選擇的社會綜合（註61），而且，衝突會短暫地承擔自我生產，使溝通繼續進行下去。

據此，將衝突回溯為溝通失敗（就好像說，溝通是一件可能會失敗的»好事«），基本上是錯誤的。溝通是社會系統的自我生產過程，只要繼續進行著，就會流經所有合作的或對立的場景。因此，藉由一個能讓溝通保持為開放的可能性，即，使用「不」，衝突正有助於溝通繼續進行。所以，衝突概念明顯地有別於那些單純地被臆測的、被觀察的對立。一個一般性的矛盾情況、利益對立、相互傷害（一輛車擦撞另一輛）都還不是衝突（註62）。即便如此，我們的概念已經加進社會學理論的基本概念之中：所關乎的是（在任何時刻都可能實現的）特別的雙重偶連性，關乎的是溝通，關乎的是一特殊類別的社會系統。

因此，衝突是社會系統，而且這樣的系統是藉著其它系統提供的動因而建立的，但卻不擁有次系統的地位，只能以寄生的方式存在。衝突的引發動因以及衝突這個特有秩序的催化物是一個否定版的雙重偶連性：如果你不做我所想的事，我就不做你所想的事。雙重偶連性有兩面：一方面它作為否定，使所有被肯定的事變為未定的；另一方面，它經由雙重性獲得自我指涉的可能性，以及因此得到特有的精準度：Ego觀察著（一開始是在有限範圍內，之後就廣泛延伸）會損害Alter的事物，並正因此將之當成Ego自己的利益，因為Ego認為，Alter將Ego受到的損害當成自己的利益。Alter的觀察也循著同樣的道理。雙方都發生著雙重偶連性（註63）。雙方對於alter Ego的期望在此詮釋模式上相互咬合著：Ego認為，Alter（作為alter Ego）在進行著衝突模式（就如平常地



謹慎、隱藏地、有分寸地進行）並且，Ego也由此為自己得出一些推論。Alter觀察著Ego的看法，也為自己得出一些推論。所以，衝突幾乎是無緣由地客觀發生。當一方強求對方接受自己的期待，即便這一要求再怎麼地模糊不清，而對方則儘可能謹慎地以「不」回應時，就足以使衝突發生。這樣一個事件會暗示人們，像是藉著反轉動機，或最後藉著一個圖式給予純粹的懲處，即對我有利便是對你有損，當作「不」以回應這個「不」，而且，當情況愈是清楚地被如此表述時，就愈不得不如此回應。

衝突因此是社會系統，它正是依照雙重偶連性這個模式被製造出來的；它是高度被整合的社會系統，因為這裡有一趨勢是，在全社會的脈絡下將所有的行動帶到對立的角度上（註64）。人們一旦涉入衝突，這個系統的整合吸力幾乎就不受限地進行下去——除非有環境、行為文明化、法律的柵欄；我們稍後再討論此問題。有別於人們常說（他們的假設多過理據）的看法，對立在此因而是第一輪的整合因素，並正由此而變成問題。它將內容上極為異質的諸行動集結到否定性的雙重偶連，並將它們加入到系統之中：每個人可以實現能損及他人的一切可能性，而且，這若愈常發生，就愈看似有理。這樣的系統將達到高度互賴：一句話引出另一句話，或，每個動作必須且能以某動作來回應。衝突的瓦解力量並不在於它本身，而且也恰恰不在於有損衝突者的名譽、行動潛在機會、財富或生活；此等力量在於它與系統的關係，衝突是在此系統中找到動因以及出口的——例如在於它與鄰居的關係，在於夫妻或家庭、政黨、商務、國際關係等等。所以，說衝突是寄生存在，是一恰當的譬喻；但寄生狀態（Parasitenum）在此並不是典型地為了共生（Symbiose），而是傾向於透過衝突吸收宿主系統，因為所有的焦點與

資源都被要求用在衝突上。

同時，衝突能高度地約束相互滲透（註65）與結構之間的關係。人們曾試著訴諸忠誠以求得此成效，但大多徒然無功。這一約束效果不只適用於爭執的各方之間的連帶化（Solidarisierung），也適用於，而且正好適用於對立關係本身。失去敵人的人會感到一種特別的空虛；他少了那些曾為自己承諾的動機。他少了一些可能性，將諸多的場合統整為一個歷史，因為衝突到最後會變成一條較持久的指認軸線（註66）。在社會系統的領域裡，只有少許其它的可能性是能讓內在動機強烈地參與，以便將一般化與行動承諾兩者統一推得如此之遠。

正是自從系統理論不再以極高度或甚至是完全的相互依賴來定義系統之後（註67），我們可以在概念上公平地分析，哪些問題是與過高互賴相繫的，並且，衝突就是這樣一個分析的典型例子。高度互賴的諸系統必然是無所顧忌地面對其環境，因為事先已確立，諸系統在何種意義下運用素材與訊息；而且諸系統必須在內部將高度彈性託付給諸元素（事件、行動），如果系統要在結構上保證，（或多或少）所有的一切與其它一切相互關連著，並且，每一事件的發生可以波及所有其它事件。對於衝突來說，這是指：結構上，嚴格簡化為兩造對立（或，當超過兩位參與者時，會傾向於透過結盟而簡化為兩造），並且簡化到行動層次：這是指，幾乎能納進一切可造成不利、強迫、損失的可能性，只要是遵循著衝突模式，且不會太過悖於行動特有的旨趣。

嚴格地將結構簡化至兩造對立，以及，為了系統的自我再生產而高度開放地引入諸元素，這兩種特性接下來將協助我們探討衝突調節一事的切入點。首先，衝突作為特殊種類的社會系統，我們必須完整及一貫

地說明其特性。最重要的要素之一是衝突的高度任意性、幾乎不需前提的啟動、以及相應於此的高頻率。衝突是日常教育。處處皆是，而且大多是被快速解決了的瑣碎小事。一個»衝突理論«若是一併將結構動因放入衝突概念，或甚至只視»階級衝突«或»統治衝突«才是真正的衝突時，就無法看見衝突之大量發生與不足輕重的現象（並且，將那些根本尚未引起真正討論的諸事態算進理論之內）。反而，我們強調一種可能性，去追問，到底哪些條件導致一些衝突無法即刻消失，無法在短暫的互動層次上被吸收，反而後果深遠，持續不衰，並廣泛地影響整個社會；哪些條件尤其會使衝突激發或補進、製造後續的衝突，並將之累積成一共同的陣線。基於其它的旨趣或要求，例如，人們覺得膩煩，或停止爭論，或雙方各自離開，或放緩時間並再接上其它議題時，衝突也會自然地走向負熵、鬆弛、瓦解。但我們不將此稱為»衝突化解«。曾發生的衝突就像是被封裝起來，變成一張人們觸碰不到的無情罰單，但它無法真正地阻止衝突往其它道路行進。如果一張無人觸碰的罰單，或完全不讓雙方進一步接觸的作法，是衝突平常會採取的方式，那麼，到底是什麼特別地讓衝突註定有一番偉大的社會生涯？

要回答這個問題，我們先進到下一章的內容，指出互動與全社會這組差異：我們將互動視為社會系統，它隨著諸在場者而出現，全社會則是作為一切可期待的社會溝通之整體。當互動的諸衝突（它們是人們總會留意的全社會衝突）之中出現了號誌，指出了它們具有互動之外的全社會重要性時，衝突就更有可能被傳散、深化及持久。這樣，人們可以在衝突的議題上看出往政治的指向，並因此可看到一個立足點有可能得到外在者的支持。道德，尤其是法律，也起著推動衝突的作用，因為他們讓人望見，自己的立場是在正確的一邊，而另一邊可能會被公開反

駁，或甚至會受到法院的制裁。在衝突發生時，科學證明可給人勇氣與支持。所以，醫生可以冒著衝突時的風險（而且他的利益擁護者在政治中是最受爭議的），因為他知道，可以如何治療疾病，並向他的反對者指出，這是涉及生死的大事。如果沒有人可以強迫別人放棄財富，那麼資本也是全社會中衝突升高的來源。所謂的資本主義社會的偉大成就至少是：當政治被設計在至高位置且能自主地運用政治工具時，資本佔有者則擁有拒絕的能力，並因此擁有衝突的能力。

上述所言涉及的並不只是說，互動是負責小規模衝突，全社會則是負責大規模衝突。這樣的微觀 / 鉅觀分配方式無法看到，互動系統也是在全社會之內，而且只能在全社會之內被再生產出來。互動系統與全社會系統之間的差異影響了結構如何選擇重要的衝突——這個差異讓我們看到，在互動中的全社會衝突不只對於互動系統來說是重要的，而且還有能力銜接當下互動系統的界限之外的社會關係。因此，正是那條將互動系統與之外的全社會分隔開來的界限，傳遞一些徵狀，讓人們得以看出，內部的衝突是否具有往外銜接的能力，尤其，道德與法律有助於將這種徵狀顯現方式予以操作化（operationalisieren）。

當法律與道德無能為力時，特殊的組織也可現身代勞，它們的任務是選擇出個別的衝突，並將之提升為具有全社會重要性。工會常常或多或少執行此功能。»歧視«（Diskriminierung）這個語意也正是承擔著提升衝突重要性的功能：同性戀者被解職，憲法反對者未被公部門僱用，婦女從家中逃出，黑人找不到住處——為此，組織與術語已經備妥，要賦予衝突一普遍意義。此外，這些例子顯示，法律對於錯誤行為已不具有足夠的敏感性，甚至讓那些合法的人受到反向的壓迫。這再度標明全社會這個免疫系統內的改變。社會重新對矛盾與警示性事件予以條件

化，將敏感能力轉至他處，加強或減弱說「不」的意願，而且，人們可正確地推想，這些改變指明了全社會的某個結構變遷。

## IX

在系統理論的觀點之下，我們不會只追問衝突的»瓦解«，甚至不會追問衝突的»好結局«，反而會特別追問衝突的可條件化。衝突理論學者常常夢想著無衝突的社會，即便他們聲稱的社會剛好相反。有些人認為，衝突會動員某些力量以找尋獨特的解決之道，有些人則欲找尋一最無損害，最»和平的«方式以調節衝突。這些或多或少都是政治綱要：在保持秩序效能穩定之際，減少暴力及增加共識。這些綱要作為政治綱要時，有它自己的要求（以及要求科學給予支持）。但，若一個理論構想不視自己為友善的、有合作意願的理論，而是對未必可能者的常態化（Normalisierung des Unwahrscheinlichen）感到興趣（註68），那麼，在這樣的構想框架下，我們必須努力想辦法提出另一個更為廣含的問題，並且研究的目的也不再是»衝突解決«，而是衝突再生產時的副產品，而且，人們完全可以對此副產品提出質疑性判斷。

我們可以下述的系統理論的命題作為出發點：

1) 大量的免疫事件作為溝通了的拒絕而被使用著。作為這樣的事件，它們是沒有長遠意義的個別事件；為了能建立一免疫系統，它們必須體系化，即相繫在一起並相互強化。對免疫事件的運用予以條件化，才能使這一切發生。

2) 一切複雜性的建立是透過條件化才成功的，這是說，透過確立諸條件，使元素間的關連得以被製造或不被製造（或，對於科學分析來

說：是可以被觀察的、在理據上是可期待的、是»具有效力«的）（註69）。

3) 衝突是被操作化了的，成為溝通的矛盾。衝突使免疫事件的條件化得以可能。衝突讓人儘早注意到諸問題，但這要藉助於對於未來的足夠敏感能力，也就是在時間上延展諸矛盾之綜合。

4) 作為社會系統，衝突是自我生產的，自己再生產自己的統一單元。它一旦建立，接下來就是持續進行，而非終止。系統的終止不是來自於自我生產，反而只能是來自環境——例如因為爭執中的一方殺死另一方，致使衝突這個社會系統少了一人而無法持續（註70）。

以上四個命題若裝配在一起並相互協調，就能讓我們提出一更深入的問題。即，要追問的是，在衝突系統中的某一條件化與矛盾的功能（功能是指，準備隨時提出警訊以及將注意力指引到特定問題）之間有哪些關連。或，務實地問：衝突的條件化能當作是維持免疫系統的手段嗎？如何做到的？

我們的出發點是：諸衝突之重啟——這件事是吾人拒絕意義之苛求的勇氣——雖然不是必定地，但卻是高度可能地與衝突的再生產有所關連。如果人們無法望見自己真能堅持下去，就不會說»不«。如果是這樣，那些使諸衝突再生產的、使諸衝突統整為系統的可能性條件，就是問題的真正關鍵。如果一個社會要再生產它的免疫系統，就必須提供許多的、尚未被取走的衝突機會，而且，這無法藉由指定衝突的起點而發生（註71），因為這個系統是隨處出現的，而且必須是可以被特別地激發的。反而，任何動因所引發而開始進行的衝突能有再生產的前景一事必須被條件化後，社會才能提供衝突的機會。因此，我們無法在個別的互



動性衝突系統的層次上解釋免疫事件的體系化。體系化這件事只有作為諸多衝突在全社會層次上的累積，方有可能（註72）。

若將衝突想像成系統，可以思考兩種不同的條件化的形式，它們同時地提升系統的內部複雜性及行為的困難程度。一個可能性是：禁止特定的手段；另一個可能性導致的結果是，提高系統內的不確定。

根本上來說，避免損害這一意圖鼓舞了人們去限制手段，例如禁止使用身體暴力。此種限制也有其功能，即，使衝突系統變得複雜、精緻、恆久。當身體暴力被允許時，人們要麼不敢衝突，要麼是一旦衝突發生了，就相對快速簡單地解決它。類似的道理，即便其形式較鬆動，也適用於所有類型的對暴力手段的壓抑。當這些可能性被壓抑（也就是：集中到政治系統）時，社會將給予衝突行為足夠的自由。當然，始終存在著諸多的顧慮，它們會選擇性地影響以下問題：是誰為何對誰引發衝突；且，此選擇當然地配合著階層化結構與組織結構而起著作用（註73）。這在今天常被評判為負面的，而且，這不是沒有原因的。階序取代了身體暴力，將衝突的機會疏導出去，衝突的開端也相應地被澆熄。只有在較高位置的人能拒絕；只有他們能自由地說不，因為衝突並不會因此隨之而來（註74）。即便有這些條件，引發衝突的論題方式及全社會這個免疫系統能運用的範圍，終究遠大於直接使用身體暴力時可能引發的範圍。

將第三者拉進衝突系統可以提高不確定性——這些第三者首先是中立的，因此不會事先與某一派別或衝突議題的某些「立場」緊密結合在一起，但在接下來的過程中會採取立場，支持其中一方。衝突系統首先由此失去整合（註75）。先前因簡化為兩造關係而出現的社會退化，現在被

取消了。另外會有一些可能性，將第三者爭取到自己這一方。一開始的狀態以及單純的矛盾所具有的不穩定性，部份地會被再次製造出來，但卻是透過其它的方式。第三者在何種條件下成為被爭取的對象，這個問題會修正原本簡單的雙方利害消長關係。人們只希望對手處於不利情況，這絕對是確定的；但，第三者可以安排自己對衝突系統的貢獻，且，他可以為了獲得影響力而暫不表明，在哪些條件下及何種意義下作出決斷。將期望不確定性再度引入衝突之中，會特別地為此系統製造出新的選擇的偶連性與機會。在這些條件下，人們在旁觀者面前採取較不強硬的立場並加以操弄，以避免白白地將第三者趕到對手那邊，是有道理的。最後，尤其是當第三者的行為在道德及法律上被高捧時，人們會因此行為而讓步或離開此衝突系統，而不必將此視為軟弱的表現。所有這一切早已使得參與其中的第三者成為調節衝突的最重要形式。

我們無法更仔細發揮上述的思考，只能概括地說：對手段的節制與不確定性之提升，這兩件事是兩個不同但互補的可能性，能為衝突加上額外的條件。由此，人們將更容易啟動衝突，或在溝通過程中說「不」，或拒絕別人的苛求，或建議一些可能被拒絕的新事物。過去或許可行而能立即造成鬥爭的極高衝突門檻，至少現在已經下降。這會為全社會這個免疫系統帶來效益。相應於全社會系統日益提升的複雜性，更多的矛盾變得可以溝通。結構上來說，我們仍無法斷定，矛盾何時出現，但可在個別情境中辨識及規定，它是如何地被處理。

我們也可在此應用一般性公式，即，複雜系統必須發展出結構，以提升可限制性。此理也適用於前面被名之為免疫系統的諸裝置：也就是適用於一些意義形式，它們使得自我生產式自生產在缺乏人們一致同意的情況下仍是可能的。»不«，邏輯上來說是與»可«同等份量的，它密集

地隨處出現的特性被利用著並同時被馴化。拒絕一事在邏輯上始終是可能的，但實際上要在某一個往外擴散的範圍裡才是可能的。但，這不必然是指，當人們拒絕時，對自己所做的事毫無所知，也無法回應後果。

## X

一般來說，拒絕是日常瑣事，衝突則是小系統。此類系統在互動層次上出現與消失，但不會為全社會帶來廣泛的影響（註76）。即便是生平的重要事件——人們解釋他的愛情卻沒人想聽；人們求職，求職，再求職，卻未被錄用——滲入社會系統之中，也幾乎不留痕跡地快速消失。顯然地，為了這個免疫系統，大量的剩餘、大量的冗餘被製造出來，而且，藉此也不乏諸可能性，去表述真正重要的矛盾並接上影響深遠的衝突。但，如何選出它們？能獲得何種重要性？

在嘗試回答前面的問題時，我們必須將較為傳統的與較為現代的過程區別開來。我們也許可以談到相對穩定與相對不穩定的衝突意願。法律曾經始終是重要的選擇工具，用以找出一些未來看好的「不」及可冒險一試的衝突；更具體地說：以法律來增強經濟與政治的地位，增強私有產與權力。佔有私有產且 / 或權力的人，撐得過衝突。他可以拒絕別人的苛求，並使他人處於毫無勝算的衝突情況之中。擁有了衝突能力後，他的地位就遠多於目前地位所擁有的。此外，藉由信貸與威嚇效果共同作用，他還得到私有產及權力的剩餘價值。人們樂於靠向他。他可以挑選工具，並且，他所獲得的會勝過由經濟財貨或使用負面懲罰所帶來的可能好處。只有這樣，過去所有統治的模式，即家戶支配

（Hausherrschaft），才能實行。這個控制衝突的效果引導著溝通，一直到語言之內；而且，這效果也進到道德之內，因為人們若必須一直向某

人表達尊重的話，到最後自己就會相信此人。統治者具有特別的»品質«。

我們得從這個未清楚區隔經濟、政治、法律、語言、道德的機制，來真正理解層級化社會。免疫系統在此並不必然保護某些特定的結構，但會確保改變的潛能是集中到頂端。從中世紀過渡到近代之際，家戶支配的瓦解使這個秩序無法得到關鍵的支持，並迫使政治與經濟系統轉變（註77）。自此，每個人是以他的衝突能力個別地保護自己（註78）。但藉此不再是直接地、經由»自然«來保證全社會系統的結構可以調節每個個體的衝突地位。法律的語意從自然轉換到自由。如此一來，為免疫系統準備的諸防護措施更加與結構分離，也變得抽象，變得不穩定，並且，在應用時更會專為短暫的刺激而啟動——就彷彿是，在較高度的文明中，全社會這個身體必須準備好面對更多的疾病。

篩選重要衝突的第二個形式是更難以被辨識出來的，因為它的運作遠遠不取決於正式結構。我們回顧長遠的歷史時可以得知，這個形式在希臘文化及後中古世紀的宗教運動裡已有某些先驅；但人們就在18世紀下半之後發現，它已在全社會系統的自我觀察中被接受為一常態現象。這個在社會學裡流行的總括概念是»社會運動«（註79）。但，運動概念在理論上並沒有多大的貢獻（註80）。所以，我們必須透過另一個概念工作以理解它。

在一般系統理論的層次（並具有一些概念，它們例如說也適合用來分析大分子生命的化學條件），我們可以從極為複雜系統裡確認三個變項之間的關連——即（1）內部約束之鬆解（註81），（2）對貢獻加以明確化，但這時相互滲透必須發生，（3）藉著意外開始的並隨後能自我

強化的效果累積（Effektkumulation），來製造效果。將此三項應用在全社會系統，是指，全社會如果變得複雜，將會愈來愈生產出一些不是由固定的期望結果所指引的，而是看似自由的、自動生出的效果，並且全社會更得回應這些效果。相應地，這樣的生產就極為可能被歸類為偏離的且 / 或創新的，因為只有這樣，生產才可以與既定的結構有某種關係。但，這既不能解釋此現象的出現方式，也不能解釋它的功能。

這裡我們提供的簡要說明應該是足夠的。在社會系統中，»內部約束之鬆解«當然不是指，人變得較不依賴於生活的社會條件。相反的情況可能才是對的。但，人的生活方式較不是由那些讓人背負義務的社會類型化所確立。人們置身其中的那些約束或多或少是可自主選擇的，而且人們也會記住源自選擇的約束。»諸約束«（**Bindung**）這個詞也必須準確拿捏。所指的是某事物，它能使一些相對意外的事件（以前會說：出生；現在會說：自己的選擇）得以持存，並且被保留為吾人行為的前提。

據此，每一個人是更加地涉入他自己的社會修正，並因此更有意識地投入此事，但他也更能退縮及不可信賴。能力取代了承襲身份；保證人品的成就取代了保證成就的人品。這就開啟一些機會，使每個人的貢獻更為明確，並因此為全社會系統開啟走向較高複雜性的機會。在此意義下，派深思將現代性呈現為»模式變項«（**pattern variables**）之間的相關化之重組。這符合了社會學對於歷史的正式描述。但，依個人意願挑選的、被明確指定的必然性不會單單地，也不會完全地取代自然性質的約束。這些約束需要第二個、對全球產生影響的後繼者。效果累積就是這位後繼者。在此出現的是未被預料到的累加，它會在特定的門檻之外引發特別的效果：像是情緒上的厭惡感、所謂的集體特質的轉變，或可

能是一些能將行動吸收進來的社會運動。

這些效果累積的最明顯特性之一是，它們突然地出現在那些有說服力的關鍵詞之中，然後又快速地消失。這樣的波動似乎無損那些在當時»涉入其中«的觀念所具有的指引價值。這樣的»短暫性質的社會«（註82）顯然需要短暫的確定性。另一方面，諸個體比起他們在當時所相信的事物來說，活得更久。他們將自己投入（或反對）某些事物——稍後卻只能確認說，共識因此被打碎，共識變得迂腐，且再也無法激發任何人有所作為。個人因此始終等同於那些不再可行的事物。正是投入時的這種極為個體的、可見的個體關連，以及，欠缺全社會系統的持久結構的支持，讓問題更為嚴重，並且，人們在時間河流中游動並來回切換方向時，根本不可能找到一個顯示為惟一的、最適合個人的解答。就算透過反思，也無法克服這些命運。這些命運是結構上所分派的，就如同各種類型的異化、組織成員性質、希望破滅。但，它們可能是讓人更難承受的，因為人們無法透過忿恨的形式將它們嵌入自己的生活之中。

非意圖的效果累積所致的效果生產，是現代社會裡讓人不安的現象，因為它很難被掌握及歸類。人們曾經一開始想到的是理性的詭計（List der Vernunft）；但是，這個詭計的理性未曾能說服任何人。非理性這個標籤明顯地說出了人們的難堪之處，而且只是以下這個習慣想法的反映，即，將現代社會的主要結構視為合理性的。大眾社會（Massengesellschaft）這個概念也無法讓人認識更多。不過，若人們依靠這些想法，而社會也在日常生活中藉著它們來觀察及描述這些表象，以及，若這些想法變得顯著且具有自己的自我指涉時，上述的效果生產仍會持續下去。社會的自我觀察是藉助於»運動«或»過程«這些概念來區別出這些表象，並因此將它們從其它的事件之中提取出來。這樣的描述



就可以再度地進入曾經藉此而被描述的事物之中，並因此透過指認與自我指涉而強化了這個現象：人們參與了一場革命性運動、國族運動、婦女運動、青年運動、解放運動——左派、右派、紅、黑、綠，或任何的顏色取向；比起因為諸重大事件，相同立場的詮釋，反抗，公開挑釁，聚集，集會等等共同產生的單純之效果累積，這裡所談的效果累積所致的效果生產就更加清楚，且特別地更具有意義。

»運動«是一個範疇，它會為了反身性應用而自動出現。因為，什麼能使運動得以運動起來呢？不是運動的開端，Arché<sup>（譯6）</sup>！它運動著——運動著它自己本身。但，這首先仍是一個空洞公式，最多是一個保留著思想運動的陳述<sup>（註83）</sup>。只有當運動理論夠豐富，不再需要起點式的或伴隨出現的原因時，我們才能有意義地談»社會運動«，並因此可以指向一個能自我發動的過程。

»政治運動«、»社會運動«<sup>（註84）</sup>這些語意是其中一個例子，指出了，理論會在它自己所描述的領域之中出現，並在此領域中擔負著一個功能。這至少使工業時代的社會運動有別於希臘文化及中古後期的宗教運動（後者的運動本身同樣是預設了約束之鬆解、貢獻明確化及效果累積）。正是現代的社會運動才以運動概念或甚至是某一運動理論來描述自己。那些說出實踐高於理論，行動高於思想，以及說出真實（革命性的）行為的優位性的陳述，被當成理論再度地引入運動之中，並由此獲得了該有所為的義務內容。這樣一個運動理論讓一個如此描述自己的行動關連得以能有別於單純的原因、抵抗、充滿暴力的情景。另一方面，這樣的理論，正是當它必須走入日常意識時，仍不足以在科學上掌握此現象<sup>（註85）</sup>。這些以運動概念為取向的理論擺盪於兩端，一是關於整個社會的運動以及有立場偏好的運動的一些想法，另一是根據動機及目標

而對任何偶然保持開放的概念。事實上，這個構想，就其本身來說，其貢獻無非就是運動本身藉此構想所從事的一切。

正是描述»再進入«被描述的對象，正是藉此而組織起來的自我描述，使得朗什特（Otthein Rammstedt）稱為»危機的目的論化«的現象得以可能（註86）。運動的這種差別對待的能力會因某個目的而被強調及強化。運動出現時的偶然變成了達成目標時的風險。目的同時可以當作不在場證明，當作運動不可終止的理由，當作運動特有的自我生產的象徵。運動將自己固定在目的之時往往導向一個結果，就是，運動在一個無法實現其目的的過程中，會將自己變得基進。基進論

（Radikalismus）並不是運動興起的條件，而是繼續前進的條件（註87）。就算所追求的最終狀態無法在經驗上定義（這可能就是誘人之處），還是有助於人們辨識出眼前時刻的反抗與對手，做好衝突的準備，並為共同行動提供一個方向。事件作為運動時，有橫向的支持，即，以目的作為方向一事也可以規定，什麼可以銜接上，什麼必須被拒絕。此外，運動這樣的自我描述讓人有機會將迄今發生的事解讀為歷史，並且用來強化意義，不管它們曾經是成功或失敗的（註88）。所有上述情況一起作用時，便能使一種特殊類型的自我指涉系統得以可能，它有著引發矛盾與衝突的高度意願，而能在全社會這個免疫系統之中擔當一些功能。

所以，上述的道理也適用於所有的自我生產系統：觀察（即運作性區別）只有在元素的層次才是可能的，而且只能如此地進行，才使得觀察者所擁有的描述能一併地執行元素的自我指涉，並由此使元素可被辨識為屬於系統，而非屬於其環境。自我觀察也是受限於此前提。對此，一個»運動«想法只是一蒼白的形式概念。但，若要從社會系統裡被結構

左右的自我觀察中抽出免疫系統的材料——這些材料是在約束之鬆解、貢獻明確化及效果累積的脈絡下產生的——，並加以緊密聚集的話，»運動«想法是有必要的。正是當這引向行動時，自我觀察這個處方就上場了，因為只有如此，可被觀察的元素，這裡是指行動，會將自己歸類到這個運動之中。所以，某一社會運動若被更詳細地指認出來，它的自我觀察也可因此很快地成為可能，並且，這會強化運動的選擇性，因為運動透過此選擇性便能夠自己對自己回應，能夠成長，能夠自我組織，能夠加速地興起與衰落（註89）。這樣的進行方式也就會選擇性地影響大量的可能矛盾及衝突。此進行方式幫助提高了以法律為前提的衝突之潛在可能，但這較不是取決於結構，而較是透過自我組織來特別運作的程序。

從上述兩個對於矛盾與衝突所作出的累積式選擇以及提升的形式，我們再一次清楚認識，免疫系統是如何運行。這裡關乎的是全社會系統的一個設置。全社會系統的前提是，此系統以溝通進行時的自我指涉的封閉性。此系統的系統指涉是這個整體的統一。矛盾這個形式的空洞的套套邏輯複製了社會的自我生產：凡是溝通者也同時是全社會，且，任何作為溝通而能找到銜接的，也就保存全社會。但，具體來說，所關乎的並不是將全社會保存為原本那般的全社會。只要人類存在著，就有全社會。問題反而是（所以這個討論是屬於社會系統的一般理論），要相應於全社會的某一發展狀況的複雜性，再生產出足夠多量與多樣的社會系統。通常這是依照處方發生著，也就是，基於期望結構。一旦這條常態路線被堵住了，這個免疫系統便要確保自我生產。

免疫系統支使著如何使用»不«以及如何在溝通中使用拒絕。當這進行時，系統並不會與環境有所溝通；因為全社會是一個溝通性封閉系

統，無法與環境溝通，在環境裡找不到任何可回應的人，就算能找到，一經溝通，他就被拉進社會。」不«是且始終是溝通事件；如果»不«無法作為溝通，也無法透過自己的基本自我指涉關連到全社會系統的其它溝通的話，就不會出現了。」不«是回應著諸干擾——但不是為了系統與環境的關係，而是為了溝通循環本身；溝通無以為繼的危險使得»不«傾向於揚棄結構，以挽救溝通的自我再生產。由此可以得出的但非必然的結果是，全社會系統較佳地適應其環境。情況是否真是如此，長期來看的話，得由演化決定。

當複雜性提升時，全社會將對所有的可能性有更強的需求，並更要求它們滿足特定的功能。如果人們在互動的層次上中止接觸，或不回覆聖誕節日的問候，或夫妻離婚，或公司倒閉，只是造成較輕微的害處。但，人們這樣的無所謂表現是受制於溝通停止與重新開始兩者間相趨近的一種平衡（註90）。此外，結構再生產的指示更加地被精準化。因此，這些指示變得更易受到干擾，並更快地過時。兩種回應較高複雜性的方法皆有其特別的條件與問題。單單依靠它們應該是不足夠的。因此，全社會這個免疫系統也要相應地強化。這裡的關鍵不是單純的結構之負面複製，也不只在於以»批判的«意識面對現存事物。關鍵在於能使溝通持續下去的特有的、另類的形式——這些形式，例如說，經由鬥爭及勝利，能強烈地使情境有所變異，以致常態化再度變得可能。

在矛盾與衝突這樣一個選擇性形式的塑造框架下，以法律增強拒絕的地位，以及，以社會運動的形式闡明不安、批判及抗議，這兩件事已產生了互補作用。通常社會史會將它們呈現為相互對立：一是作為現代資本主義的政治——經濟的叢結，另一是作為由此激起的社會運動之總體。區別出期望結構與免疫系統，才可能在理論上較有收穫。這樣我們

至少能看到，比起所有過去的社會，現代社會已經使結構變得不穩定，並大大提高說「不」的潛在可能。所以，「不」是否較由法律優勢者的地位或者是在社會運動的脈絡中被闡明，就比較不是重要的問題。今天人們嘗試著將兩者調和到「公民不服從」這個範型之中。無論如何，人們將必須追問，如何在前述的情況下可以再度為社會贏得必要的「是」。

---

（註1）特別是單一個案研究總是一再激起這類的表述。請見像是 Francis X. Sutton et al., *The American Business Creed*, Cambridge Mass. 1956, passim, insb. S. 263 ff.; Robert K. Merton, *Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science*, *American Sociological Review* 22 (1957), S. 635-659; Burton R. Clark, *The Open Door College: A Case Study*, New York 1960。關於原則性的（往往是錯誤地轉而反抗結構功能主義的）表述，請見像是 Gideon Sjoberg, *Contradictory Functional Requirements and Social Systems*, *The Journal of Conflict Resolution* 4 (1960) S. 198-208; Alvin L. Bertrand, *The Stress/Strain Element of Social Systems: A Micro Theory of Conflict and Change*, *Social Forces* 42 (1963), S. 1-9。派深思在這點上曾經採取特定的立場。他認為，一個分析性的理論必須要能夠將諸功能矛盾完全地解消於結構分化之中（在 1961 年 4 月 21 日的談話中很明確地指出這點）。主要就是這個論點，它招致了許多錯誤的批判。↑

（註2）果真這是一個矛盾，那麼社會學也許可以因此斷定，經濟傾向於遮掩這樣的矛盾，因為它暗示消費者可以透過購買便宜的商品「省錢」。但，這是一種矛盾嗎？而且這是一種結構性的衝突嗎？↑



（註3）值得一讀的是Gideon Sjoberg/Leonard D.Cain,Negative Values,Countersystem Models,and the Analysis of Social Systems,in:Herman Turk/Richard L.Simpson(Hrsg.),Institutions and Social Exchange:The Sociologies of Talcott Parsons and George C.Homans,Indoanapolis 1971,S.212-229。此外也值得參考的，特別是：Anthony Wilden,Jon Elster,Logik und Gesellschaft:Widersprüche und mögliche Welten,dt.Übers.Frankfurt 1981;Yves Barel,Le paradoxe et le système:Essai sur le fantastique social,Grenoble 1979。↑

（註4）所謂的»實證主義之爭«並未理解這個問題，這也是實證主義之爭的特色，的確沒有提供一個全貌，讓人得以看到已討論過的解決之道。所以像是根特（Gotthart Günther）的建議，即，往»多值邏輯«（mehrwertige Logik）的方向繼續探究，仍然未被考慮。當時德語界的社會學中，只有謝爾斯基（Helmut Schelsky）能看出多值邏輯的重要性。↑

（註5）在此，我們必須先分析元素的事件特性和基礎的自我指涉。請參照第8章，節III，和第11章，節III。↑

（註6）系統理論來看，這與條件化（Konditionierung）這個一般概念有關（第1章，節II，第5點），結構理論來看，則與結構和期望被定義為限制有關（第7章，節V）。以條件化來進行開展，這一過程在»往前進行«時，當然必定要連結至初始的意義。在這樣的意義下，吾人或許可以功能方式給予定義，即，»往前進行«預設了»相關重要性«（Relevanz）。相關重要性確保了諸條件化之間的可銜接性，可以說，相關重要性是銜結能力的現象學式配對物。↑



（註7）對此更進一步的探討，請參閱：Niklas Luhmann, Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen, in ders., Soziologische Aufklärung Bd.3, Opladen 1981, S.35-49。↑

（註7a）請參閱Barel a.a.O.S.79 f.。也請見74頁之後。↑

（註8）我們是在上述引入的系統理論的意義下使用條件化這個概念。↑

（註9）關於邏輯的知識社會學研究可以在此找到立足點，W.Baldamus, Zur Soziologie der formalen Logik, in: Nico Stehr/Volker Meja (Hrsg.), Wissenssoziologie, Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1981, S.464-477 這篇論文提供了研究的方向。對此，前提是，矛盾的需求隨著社會的改變而變化著，所以，當現代的全社會系統大約從1800年開始貫徹之後，古典邏輯就不再夠用了。↑

（註10）艾爾斯特（Jon Elster）的這本書，Jon Elster, Logik und Gesellschaft: Widersprüche und mögliche Welten, dt. Übers. Frankfurt 1981，企圖越過黑格爾而去探討「精神的矛盾和社會的矛盾」。然而，他的研究沒有進展，因為缺乏一個足夠的關於社會事物的理論，這樣的理論應該事前就得發展出來的。那些鑽研黑格爾的哲學家，大多也未準備好，將意識嚴格地限制在經驗上存在的領域，也就是限制在心理系統；這樣一來，對我們來說是最重要的差異便無法被清楚地闡明。↑

（註11）這個道理也始終說明了邏輯是作為此不可能性的條件！——因為這些條件本身不必同時地被一併意識著。↑

（註12）雖然這仍舊是一個歷史問題，即，是否一個邏輯有可能去對主人說，這是一個矛盾。但至少在法國大革命之後，這樣一個邏輯基於某一意義現況而成為可能了，因為此意義現況允許人們將僱用與承認（Anerkennen）化為不可調和的兩種樣式。[↑](#)

（註13）對此，請回到前面的詳細討論，第4章，節II。[↑](#)

（註14）請重新參閱第4章，節II。[↑](#)

（註15）特別請看Leon Festinger, A Theory of Cognitive Dissonance, Evanston Ill./White Plains N.Y. 1957, 這篇論文中有大量與此相關的研究。[↑](#)

（註16）請參閱像是Pierre Charron, De la sagesse II, ch. IX, §16, zit. Nach Toutes les OEuvres de Pierre Charron, Paris 1635, Neudruck Genf 1970; Claude Buffier, Traité de la société civile: et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit, Paris 1726, II, S. 91 ff.。關於較新的探討，請見George A. Theodorson, The Function of Hostility in Small Groups, The Journal of Social Psychology 56(1962), S. 57-66。[↑](#)

（註17）請見像是Nicolas Faret, L'honnête homme, ou l'art de plaire à la Cour, Paris 1630, Neudruck Paris 1925, S. 81 ff.; Christian Thomasius, Kurtzer Entwurf der politischen Klugheit, Frankfurt-Leipzig 1710, Neudruck Frankfurt 1971, S. 133f.。[↑](#)

（註18）Charron a.a.O. §9。[↑](#)

(註19) Ch.G.Bessel,Schmiede des Politischen Glücks, Frankfurt 1673,S.55 ff.;Buffier a.a.O.S.188 ff.。↑

(註20) 關於這個主題的文學表現方式，請參閱die Lettres portugaises von Guilleragues(1669)或是Claude Crébillon(fils),Lettres de la Marquise de M.au Comte de R.(1732),zit.nach der Ausgabe Paris 1970。↑

(註21) 特別是貝特森的作法，見Gregory Bateson,Steps to an Ecology of Mind,San Francisco 1972,dt. Übers.Ökologie des Geistes, Frankfurt 1981。此外，也請參閱Anthony Wilden,System and Structure:Essays in Communication and Exchange,2.Aufl.London 1980。↑

(註22) 在相關文獻中，這是以»組織«和»結構«兩者的區別來表達。請參閱，例如Humberto R.Maturana,Autopoiesis,in:Milan Zeleny(Hrsg.),Autopoiesis:A Theory of Living Organization,New York 1981,S.21-33(24)。↑

(註23) 請參閱第1章，節III。↑

(註24) 請參閱，例如Edwin L.Cooper,L'évolution de l'immunité,La Recherche 103(1979),S.824-833(824)。↑

(註25) 就此而言，我的這篇文章中的闡述仍需要補充：Konflikt und Recht,in:Niklas Luhmann,Ausdifferenzierung des Rechts:Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt 1981,S.92-112。↑

(註26) 一個類似的表述，但只是作為一個未經分析的譬喻，Johan Galtung,Funktionalismus auf neue Art,in ders.,Methodologie und

Ideologie,Aufsätze zur Methodologie,dt. Übers.Frankfurt 1978,S.177-216(201)。↑

（註27）對此，請參閱本書導論（本書原文頁碼）第17頁。↑

（註28）我們確實不必一再強調，這是以系統的一個環境為前提。

↑

（註29）這當然是原因所在，說明了為何邏輯學家想要排除矛盾，因為他們知道，世界無法任意地存在著。↑

（註30）這同樣也是一個原因，使得結構穩定性和再生產兩者的區別變得極有意義。類似於此，自我生產這個構想的代表人物區別了»結構«和（循環的）»組織«兩者。請參閱本章註22。»組織«是系統這個再生產單元的形式，組織就是一個作為統一的系統；組織果真中止，系統便瓦解。組織有別於諸結構形式，因為這些形式造就出某一特定系統類型，或是將再生產疏導到某一特定的類型；例如，對一位觀察者來說，諸結構形式——不若自我生產式組織本身那樣——多少可以是重要的，並且，這位觀察者多少可以抽象地理解這些形式。↑

（註31）這裡可以接上關於社會工程、後果導向和法制化等等的辯論。也請參閱Niklas Luhmann,Die Einheit des Rechts,Rechtstheorie 14(1983),S.129-154。↑

（註32）我們不必特意強調，法 / 不法這個圖式並不標示系統的界限；果真它能標示出系統的界限，那麼這帶來的後果應該是，所有合於法的行動都隸屬於法律系統，且在法律系統的環境中就完全沒有合於法

的行動，同時，在不法這邊亦同此理。[↑](#)

（註33）請參閱Niklas Luhmann,Konflikt und Recht,a.a.O.[↑](#)

（註34）從這樣的觀點來看，»法治國家«（Rechtsstaat）是指：掌權者使用權力只能是為了執行法律上有效的判決，而不是為了保有或是恢復權力自身。[↑](#)

（註35）因此，舉例來說，我們將原始社會的固有邏輯的整個叢結擱在一邊，不再進一步處理——我們必須從這裡整理出來的一些前提出發，才能重新開啟這樣一個範圍廣大的討論。»原始者«可以如同我們一樣在邏輯上正確地思考，這件事在今日已經被普遍接受——但我們也正是對這樣的一致意見感到懷疑，即，似乎所關乎的是禁止歐洲的傲慢，因為這種傲慢否定了被殖民者正確思考的能力。但是，歐洲的自我淨化儀式現在幾乎不再是一個適當的出發點，可被用來說明原始思考的結構。人們在回溯到原始社會（連接上Lucien Lévy-Bruhl,La mentalité primitive,Paris 1922）的»前邏輯«思考這個命題之前，首先應該要澄清邏輯的社會功能。[↑](#)

（註36）這獨立（？）於下列的問題：時間本身是一個矛盾？——這樣的問題作為問題時是沒有社會相關性的。[↑](#)

（註37）對此更詳細的說明，請見Niklas Luhmann,The Future Cannot Begin,in ders.,The Differentiation of Society,New York 1982,S.271-288。[↑](#)

（註38）卡頓（Johan Galtung）勾勒出一個與此相應但以較為抽象

方式進行的思考模式，引文同上第210頁。諾艾爾-紐依曼（Elisabeth Noelle-Neumann）的»沉默螺旋«（Schweigespirale），這個範型也可以歸類於此。請參閱Die Schweigespirale: Über die Entstehung der öffentlichen Meinung,in:Elisabeth Noelle-Neumann,Öffentlichkeit als Bedrohung:Beiträge zur empirischen Kommunikationsforschung,Freiburg 1977,S.169-203;dies.,Die Schweigespirale:Öffentliche Meinung,unsere soziale Haut,München 1980。↑

（註39）對此，人們應該可以注意到18世紀中期開始的一些序列概念（Sequenz）的語意歷程，像是再生產、演化、發展、進步。它們集體出現這件事也同時指出，吾人是在諸未來的當下的序列中見到未來。

↑

（註40）A.a.O.,S.212 f.。然而，我們在依循卡頓（Johan Galtung）的看法時要注意，他在事物和歷史上，錯誤地將此現象歸到»革命«。這不算是負面地，而是正面地處理矛盾。這並非»揭發一個社會的政治之基本衝突«（頁210）且讓如此的揭發最終導致革命，反而，人們是隨著»最迷人的希望«（就像一個觀察法國大革命的德國人寫的）和持續成長的經濟富庶的浪潮而進入一種情況之中，能在其中獲得機會去排除進步時不可避免的阻礙。↑

（註41）幾行文字足以當作證明。我們任意選取出以下的引述。在Charles Duclos,Considérations sur les moeurs de ce siècle(1751),zit.nach der Ausgabe de Magny,Lausanne 1970,S.198 f.這篇文章中是指：»On pourrait l'imaginer d'après ces écrits sur la morale,où l'on commence par supposer que l'homme n'est composé de misère et de corruption,et qu'il ne peut rien



produire d'estimable. Ce système est aussi faux que dangereux. Les hommes sont également capables du bien et du mal; ils peuvent être corrigés, puisqu'ils peuvent se pervertir; autrement, pourquoi punir, pourquoi récompenser, pourquoi instruire». (譯註：法文。》我們能根據這些有關道德的著作做此想像。這些著作始於假設，人是由不幸與腐敗所構成的，且他無法做出任何值得尊敬的事情。這個系統既錯誤又危險。人同樣有能力來為善與為惡；他們能夠被矯正，因為他們會變壞；若非如此，為什麼要懲罰，為什麼要獎勵，為什麼要教育«。 ) 而且同時： »Les hommes sont, dit-on, pleins d'amour-propre, et attachés à leurs intérêts. Partons de là. Ces dispositions n'ont par elles-mêmes rien de vicieux, elles deviennent bonnes ou mauvaises par les effets qu'elles produisent« (譯註：法文。》人們說，人是充滿了自愛，且緊縛於他們的利益。讓我們就此出發。這些傾向就它們本身而言，並沒有什麼邪惡之處，它們是透過它們製造的效果，而成為善的或惡的«。 ) 。 ↑

(註42) 關於這些最後所提的，且最為少見的觀點，請見 Talcott Parsons/Gerald M. Platt, *Age, Social Structures, and Socialization in Higher Education*, *Sociology of Education* 43(1970), S.1-37; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstrukturelle Bedingungen und Folgeprobleme des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts*, in: Reinhard Löw u.a. (Hrsg.), *Fortschritt ohne Maß? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, München 1981, S.113-131。 ↑

(註43) 在 Galtung a.a.O., Elster a.a.O. 的文獻中，卡頓和艾爾斯特兩人的說明也變弱：卡頓特別是因為看到了大量的矛盾及其複雜的關連，這些關連排除了辯證式發展中的線性過程性質；艾爾斯特則特別因為使

用中介變項，即意識和溝通。[↑](#)

（註44）關於一個以現代工具整理出來的版本，請見Hansjörg Lehner/Georg Meran/Joachim Möller,De statu corruptionis:Entscheidungslogische Einübungen in die Höhere Amoralität,Konstanz 1980。[↑](#)

（註45）今天還有與此非常相近的見解。可參閱Abraham A.Moles/Elisabeth Rohmer,Théorie des actes:Vers une écologie des actions,Tournai 1977,S.43 ff.,insb.57。[↑](#)

（註46）對此請參閱（本書原文頁碼）第153頁。[↑](#)

（註47）Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen,Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17.-19-September 1928,Tübingen 1929,S.35-83,zit.nach dem Neudruck in:Volker Meja/Nico Stehr,Der Streit um die Wissenssoziologie,Frankfurt 1982,Bd.I,S.325-370。[↑](#)

（註48）稍後發展起來的科學社會學不再與此相關，似乎也靜靜地收回以科學統一地、公共地詮釋存有這一要求。科學社會學只在對原創性的要求這件事上才會啟動競爭（這樣的要求是以首次發表這件事來運轉的），而且，這一要求可以按照當時的研究主題而隨意地被往下授權以及降低。可參閱Robert K.Merton,Priorities in Scientific Discovery:A Chapter in the Sociology of Science,American Sociological Review 22(1957),S.635-659;Randall Collins,Competition and Social Control in Science,Sociology of Education 41(1968),S.123-140;Warren

O.Hagstrom, Competition in Science, American Sociological Review 39(1974), S.1-18。被視為有問題的（反功能（Dyfunktion）），是「抑制溝通」這一危險，反而不是「減少研究論題」這一危險。↑

（註49）若我們在曼汗的分析中繼續探究，應該可以為共識（Konsensus）、獨佔（Monopolisierung）、自立（Atomisierung）和集中（Konzentration）這四種類型加裝第五個類型，多元化（Pluralisierung），但是這樣一來也許就無法獲得一個關於統一的清楚概念，強使我們將其他人掌握為競爭者。↑

（註50）這樣的觀點特別是由一些小團體研究得出的。請參閱他們的豐富研究，像是Edward Gross, Social Integration and the Control of Competition, American Journal of Sociology 67(1961), S.270-277; L. Keith Miller/Robert L. Hamblin, Interdependence, Differential Rewarding, and Productivity, American Sociological Review 28(1963), S.768-778; Nicholas B. Cottrell, Means-Interdependence, Prior Acquaintance, and Emotional Tension During Cooperation and Subsequent Competition Contrasted with Intra-Group and Inter-Group Competition, Sociometry 30(1967), S.79-90。↑

（註51）因此，每個社會理論若僅守住其中一個模式——不論是合作、交換或是競爭——就同時會被打上問號。↑

（註52）請參考政治的例子：Theodor Lowi, Toward Functionalism in Political Science: The Case of Innovation in Party Systems, American Political Science Review 57(1963), S.570-583; James D. Barber, The Lawmakers: Recruitment and Adaptation to Legislative Life, New Haven 1965, S.1 ff. 科學社會學目前也成為令人懷疑的評估。請見例如Daniel

Sullivan, Competition in Bio-Medical Science: Extent, Structure and Consequences, *Sociology of Education* 48(1975), S.223-241。↑

（註53）經濟系統中哪個部分競爭較多，在經驗上來說仍然是一個開放的問題。只需要想想稀少資源的儲存，以及社會主義式經營活動中非正式的資源獲取的體制，就可以看到，當生產過程必然要去中心化時，稀少性是多麼強烈地導致了「諸矛盾」採取了預測式競爭的形式。整體來說，人們會有一個印象是，在正式的層次上，這些經濟系統的免疫系統是以時間面向為導向而運作著，相反地，非正式的層次則以社會面向為導向而運作。在計畫層次上，關乎的是以未來為導向的利益最大化，在經營行為層次，則關乎到確保自己的經營與其它的經營「始終」保持著關係。來自「官方的」政治強制正好加劇了這組差異，而且以無可溝通的方式確立了這組差異。對此請參閱Michael Masuch, *Die sowjetische Entscheidungsweise: Ein Beitrag zur Theorie des realen Sozialismus*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 33(1981), S.642-667。↑

（註54）銜接上矛盾這個構想之後，社會系統與空間建構的關係就需要更精準的說明。一方面，社會系統始終能看見其它系統的真實矛盾，也一併看到生命的空間之自我生產（就如同社會系統發現了時間的不可逆性）。另一方面，社會系統的成就是，將空間當成是吾人透過諸空間位置以便能有組織地避免矛盾。接著，吾人就可以將處理矛盾一事予以分解——例如將矛盾想像為清楚的界限，依此，所有的事物不是屬於其中一邊，就是屬於另外一邊，而且每項事物都不能同時屬於兩邊；或者，將矛盾想像為諸極端點之間的距離，此距離在與每一個點的關係中安排了某種「近」或「遠」，而且確立測量值之間相互排除。（請見「切面」與「刻度」這組區別，C.K.Ogden, *Opposition*, 1932, Neudruck

Bloomington 1967,S.58 ff.) 但，空間似乎特別是邏輯發展的基本模式。人們是從空間學習邏輯。所以，就像我們要排除，在已經有房子的地方建一棟房子，也要排除用另外一棟房子的特性來思考一棟房子。由於邏輯擴張到非空間的關係中，人們在定位矛盾時的自由度和控制成效也跟著增長。↑

（註55）請參閱本章的節VI，關於時間作為矛盾的倍增器。↑

（註56）關於這類的趨勢的討論，而且是根據韋伯及派深思的觀點，請見Wolfgang Schluchter,Die Entwicklung des okzidentalen Rstionalismus:Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte,Tübingen 1979。此外，正是在這種關連中，我們就可以清楚瞭解人們所說的經由派深思返回到韋伯這類的建議。韋伯曾比派深思更理解現代理性主義下衝突增加的潛力；只是韋伯這種帶有熱情的印象派還缺乏一個有說服力的理論。然而，只有一個充足的理論分析才能喚起這樣的懷疑：呈顯矛盾的技術是否以及如何才真的能配得上合理性這個稱號。↑

（註57）在Lewis A.Coser,Theorie sozialer Konflikte,Neuwied 1965,Neudruck 1972,S.13 ff.之中有一些提示。↑

（註58）這在吉丁思（Franklin H.Giddings）那兒是指，»所有的活動都是原子或是思考的碰撞，而且科學家毋須浪費時間與那些試圖從人類事務中除去衝突的人爭論«，見Franklin H.Giddings,The Principles of Sociology,New York 1896,S.100，很可惜，也因此尋求更精準概念的努力顯然被棄於一旁，被當成是浪費時間。↑

（註59）Jerome Davis/Harry Elmer Barnes,An Introduction to Sociology(1927),2.Auflage Boston 1931,S.440。↑

（註60）關於以下，請重新參閱：Niklas Luhmann,Konflikt und Recht,a.a.O.。↑

（註61）這連接到第4章引入的溝通概念。↑

（註62）以這種角度來說，很可惜的是，很多概念的規定都不精準。請見隨意選出來的例子：»所有結構上製造出來的對立關係，如規範與期望、制度和團體«（Ralf Dahrendorf,Gesellschaft und Freiheit:Zur soziologischen Analyse der Gegenwart,München 1961,S.125）；»只要不相容的諸活動出現，衝突就存在了«（Morton Deutsch,Resolution of Conflict:Constructive and Destructive Processes,New Haven 1973,S.10）；»利益對立以及由此而生的個體和團體之間的爭論和鬥爭，特別是介於諸階層之間和諸階級之間«（Lexikon zur Soziologie,2.Aufl.Opladen 1978,S.410）。這些以及類似的定義的特徵在於，它們致力於將衝突（且就此說來是»可能的«衝突）的結構條件以及行為層次上的衝突共同收到一個概念之內。我們認為這是一個錯誤的概念技術。正是在我們想要以經驗的方式研究衝突在結構上如何被觸發（此為這類概念建立的主要動機）時，必須獨立於結構條件和行為層次之外來定義衝突概念。↑

去建立一個無差異的概念，也就是建立一個不排除任何事物的概念，這樣一個意圖果真要有意識地成為概念建立的基礎的話，那麼，在必要時，上述這些建立概念的作法是可討論的。這樣一個社會學應該會將衝突概念放在本書的意義概念所在的理論位置；這一社會學可能會直



接地說（當然我們也會這樣說），每個意義在它的諸社會指示之中都暗指著諸可能的對立。我們單單想夏日假期就夠了：女士們曬黑自己，而男士們則尋找遮蔭的地方。

（註63）請參閱本書第3章，節II。[↑](#)

（註64）這裡的命題，即衝突是（太過）強烈地整合起來的社會系統，不應該與另外一個，流行於傳統衝突社會學中的命題相混淆：正面的社會關係也可以藉由衝突這個動因而出現。科賽（Lewis A.Coser）便是根據齊美爾而主張這樣的命題，見Lewis A.Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied 1965, Neudruck 1972, insbes. S.142 ff.。[↑](#)

（註65）我們在此回到第6章，節IV引入的概念。[↑](#)

（註66）關於組織衝突的領域中的這種情形，請見Aandrew M.Pettigrew, *The Politics of Organizational Decision-Making*, London 1973, insbes. S.76 ff.。[↑](#)

（註67）例如Lawrence J.Henderson, *Pareto's General Sociology*, Cambridge Mass.1935, 第11頁之後是談身體系統，第15頁及之後是談社會系統。這種轉折點特別歸功於艾什比（W.Ross Ashby）的訊息模控論的分析以及更精準地關注到複雜性與時間的問題。也請比較James D.Thompson, *Organizations in Action: Social Sciences Bases of Administrative Theory*, New York 1967, passim, insbes. S.52 ff.; Robert B.Glassman, *Persistence and Loose Coupling in Living Systems*, *Behavioral Science* 18(1973), S.83-98。[↑](#)

（註68）請參閱本書第3章，節III，所述的一個較早的研究動因。↑

（註69）»條件化«這個概念已經在本書第1章，節II的第5點中就已介紹並說明。↑

（註70）在過去，衝突甚至知道要反抗這個一定程度上»自然的«衝突終結的形式，以保護自身：這特別是以家族世仇的形式為之，因為在衝突這個社會系統的再生產中，殺害一位爭執者這一行為變成協助衝突持續下去的基礎。↑

（註71）此外，人們也曾嘗試指定衝突發生的起點——但結果並不是很有說服力。一個或許最令人印象深刻的例子是»名望«（honour,honneur）這個語意領域。貴族社會中，傷害名望曾被當成一種足以引發衝突的理由，並以決鬥作為解決衝突的形式。名望概念以及傷害名望的細節，這兩者曾經可以調節著衝突的起始，並且，人們可以激發衝突的起始。但，相反地，儀式化對衝突進程所進行的條件化擺脫了原本的安排。所以，人們曾藉著名望的語意內容而能支配衝突的起始，但系統的進程則做不到這件事。我們知道，透過16世紀開始的貴族社會危機（請參閱例如Lawrence Stone,The Crisis of the Aristocracy 1558-1641,Oxford 1965），名望的語意已經貶值，衝突的起始因此高度地受制於偶然及挑釁，同時，衝突系統這個形式又不必充份地執行一個免疫系統的功能（像是保護文明化的行為）。反過來說，這個例子教導了我們在文本中宣稱的：當社會複雜性逐漸升高時，衝突的免疫系統無法（不論一開始多麼地顯而易見）透過衝突來源的多樣化和細節化跟著發展起來，而只能以較開放的方式對衝突的再生產進行條件化，之後，這一條件化可能會回過頭來影響衝突起始的門檻。↑

（註72）N.M.Vaz/F.J.Varela,Self and Non-sense:An Organism-centered Approach to Immunology,Medical Hypotheses 4(1978),S.231-267, 這篇文章對有機體的免疫研究提出一個轉向的建議。↑

（註73）這在不同的區域之間又會有相當大的區別。對此請參閱 Volkmar Gessner,Recht und Konflikt:Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexico,Tübingen 1976。↑

（註74）關於不夠充份的彈性與創新意願這些後果問題，請參閱 Albert O.Hirschman,Exit,Voice,and Loyalty:Responses to Decline in Firms,Organizations and Stated,Cambridge Mass.1970。↑

（註75）對此也請參閱Niklas Luhmann,Konflikt und Recht,a.a.O.S.107 ff.。↑

（註76）請參閱Peter Laslett,The World We Have Lost,2.Aufl.London 1971,S.159 ff.(169)這一歷史學家的觀點：衝突是非常典型的社會互動的形式，但只有在例外的情況下才會誘發社會變遷。↑

（註77）一個非常具體的且同時特別符合這一觀點的描述是Mervyn James,Family,Lineage,and Civil Society:A Study of Society,Politics,and Mentality in the Durham Region 1500-1640,Oxford 1974。關於出現教育的新可能性，出現宗教選項的新可能性，逐漸消失的無條件服從，以及人們不再追隨那些要「當然地」對之依賴的人，轉而追隨其它宗教的及政治的領導者，請特別參考此書第174頁及之後。↑

（註78）關於對此有所表述的「主觀的法」（subjektives Recht）這個

語意，請參閱Niklas Luhmann,Subjektive Rechte:Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft,inders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik,Bd.2,Frankfurt 1981,S.45-104。↑

（註79）（譯註：原文缺註79）↑

（註80）這是指希博爾（Rudolf Heberle）所提出的一個代表性想法：»社會運動«這個名詞.....被用來指廣泛的各種集體嘗試，欲實現某些社會制度的改變，或欲創造一全新的秩序«，請見Rudolf Heberle,Types and Functions of Social Movements,International Encyclopedia of the Social Sciences,New York 1968,Bd.14,S.438-444(438 f.)。人們就不再提出這樣一個問題：是什麼原因導致»運動«和»變化«（或還有矛盾、衝突、創新）的特徵一起出現。對於現代社會來說，在此似乎關乎到一種以語意的一聯想的方式保證的想當然性質。以下我們會再討論這種理論缺失。↑

（註81）在相互滲透的系統層次上，約束（Bindung）對於有生命的細胞來說，是指化學鍵；對於社會系統來說，是指心理約束。↑

（註82）在Warren G.Bennis/Philip E.Slater,The Temporary Society,New York 1968這本書所談的意義下。↑

（註83）避開這種空洞公式的嘗試也已經規定了運動概念的傳統，而且在其效果上就生產出所欲避開的事物。特別是»動力«理論（impetus）及其千餘年來找尋連續的運動原因的困窘，在這裡有其地位。對此請參閱Michael Wolff,Geschichte der Impetustheorie:Untersuchungen zum Ursprung der klassischen

Mechanik, Frankfurt 1978。↑

（註84）關於詞源以及概念史，請見Jürgen Frese, *Bewegung, politische, Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.I, Basel-Stuttgart 1971, Sp.880-882; Otthein Rammstedt, *Soziale Bewegung*, Frankfurt 1978, S.27 ff.。↑

（註85）波普（Karl R. Popper）有名的批判，Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957，從這兒開始，但仍然出了差錯，因為這種批判的起點是拿物理的運動概念來比較，而且，因此未能掌握到一個理論進入它自己所描述的實在這樣一種特有的現象。↑

（註86）出自：*Soziale Bewegung*, Frankfurt 1978, S.146 ff.。此外，這個概念首先是出現在Otthein Rammstedt: *Sekte und soziale Bewegung: Soziologische Analyse der Täufer in Münster(1534/35)*, Köln-Opladen 1966, S.48 ff.這本書中關於中世紀晚期（但已經是以印刷機為前提的）運動的例子。↑

（註87）對此請參閱John A. Vazquez, *A Learning Theory of the American Anti-Vietnam War Movement*, *Journal of Peace Research* 13(1976), S.299-314。↑

（註88）一旦運動被構成，而且走向自我觀察之後，對宗教的和政治的運動來說，尤其容易言之成理地說，這樣的失敗根本不算失敗。↑

（註89）對此請參閱一個必須經由遞迴式選擇方能取得的「剩餘價值」（Mehrwert）想法，請見Neil J. Smelser, *Theory of Collective*

Behavior, New York 1963。↑

（註90）以傳記的角度來看，這裡存在著老年人孤獨問題的結構性理由：對他們來說，更多的停止，與更少的重新開始。↑

（譯1）memento mori，拉丁文，意指，記得你終將一死。↑

（譯2）Utilitas filia temporis，拉丁文，意指，效益為時代的女兒。

↑

（譯3）veritas filia temporis，拉丁文，意指，真理是時間的女兒。

↑

（譯4）prudentia，拉丁文，意指，審慎、睿智、先見。↑

（譯5）à l'arme，法文，意指，拿起武器。↑

（譯6）Arché，希臘文，意指，起源、起始。↑



## 第十章 全社會與互動

### I

這一章要談的是一特定類型的差異，它貫穿社會系統的整個領域。形式上來說，這裡關乎的是區別系統建立的兩種不同方式：全社會系統與互動系統（註1）。因此，這裡關乎的是社會系統這個概念的拆解：關乎實現系統諸特徵的各種可能性，以及關乎這些特徵的差異。

象徵互動理論以全然另一種方式理解全社會與互動的關係，並且重要的應該是，它一開始就指出了全社會與互動這個差別。對於象徵互動論者來說，全社會，有別於互動，是由諸個體（或者：互動中的諸個體）所組成的；但是，諸個體首先是在互動中被構成的，也就是在心理上被內化了的社會人工物（註2）。因此，那些被我們處理為諸社會系統的不同的構成形式者，最後又再轉回到心理系統，也就是回溯到個人同一性與社會同一性的差異上。只有當個體知道要運用這個差異時，才能在互動之外出現全社會。然而，這個概念建立還是停留在社會心理學層次，並且不適合掌握高度複雜的全社會系統的特有問題，因為這些問題是無法被溯回到個體或個體間的互動。

所以，我們將心理系統的系統指涉從社會系統的分析中去除掉，並且將全社會與互動的區別掌握為不同類型的社會系統的區別（註3）。因此，在理論發展的較具體層次上，人們應該把全社會理論與互動理論各自分開，將它們當成是對社會系統的一般理論的諸應用形式。這可能需要進行廣泛的加工處理，但我們在此無法進行此事。然而，這個區別對社會系統的一般理論來說也有其相關重要性。之所以如此，並不只是因為人們嘗試著從全社會概念或甚至互動概念去發展一般理論——這些嘗

試應該受到批判性的討論並且被拒絕。反而，在全社會與互動的差別中存在著一個差異，這個差異在所有的社會關係中是作為差異而有其重要性：每一個全社會在與互動的關係上都有一個對它來說是有問題的關係，即便全社會使一個不具有互動的但依舊是全社會的行動成為可能，例如書寫與閱讀。並且，每一個互動在與全社會的關係上都有一個對它來說是有問題的關係，因為作為互動，它無法達到完全封閉的溝通循環這樣意義下的自給自足。據此，每一個社會系統是被全社會與互動這兩者的不同一性所一併規定著。這一命題的其中一面是，全社會系統不是互動系統，也不能被簡單地掌握為現存著的諸互動系統之加總；另一面則是，互動系統始終以全社會為前提，沒有全社會的話，互動系統既無法開始也無法結束，但，它依舊不是全社會系統。

重要的是，事先澄清，對於全社會系統以及對互動系統來說，全社會 / 互動這個差異並不會與系統 / 環境這個差異交疊一致。全社會並不是互動系統的環境（不只是說，全社會並非互動的社會環境），因為互動的發生本身同樣是全社會性質的。互動正是不屬於全社會系統的環境，即便互動在整體上來說比全社會系統更強烈地需要並啟動環境，而且尤其地需要並啟動人的心理的及身體的能力。對社會系統的一般理論來說，這兩組的差異無法交疊一致這件事造成了相當大的負擔。對它們的表述因此不可避免地會變得複雜。然而，我們若在此有所簡化，就會破壞這些關係。

我們可以插曲（Episode）這個概念來掌握全社會與互動之間的一個重要向度，也就是時間向度（註4）。諸互動是全社會實現時的諸插曲。互動只有基於一種確定性才有可能，即，全社會的溝通早在插曲開始之前就已經進行著，以致於人們可以存放著的先前溝通為前提；而

且，互動之所以可能，只因為人們知道，全社會溝通在插曲結束之後仍將會是可能的。互動的開始與結束只是全社會自我生產時的轉向。互動有助於獲取諸結構。這些結構無法與全社會相疊合一致，但能透過諸差異之內建為全社會提供複雜性。因此，互動實行全社會的方式是，互動免除了「作為全社會」這個必然性的負擔。只有藉由這個差異，全社會自己才能獲取複雜性，而互動本身才能獲得有著諸多前提要求的未必可能性。只有藉由這個差異，未必可能出現的複雜性之演化才是可能的。

傳統已經先以複雜的（被組構的）及單純的（簡單的）諸全社會（societates<sup>（譯1）</sup>）這個區別為「全社會 / 互動」這個區別預先準備。簡單的全社會，例如立基於男 / 女、主 / 奴、父或母 / 子女，是由兩個個人所組成的。假若它們被拆解開來，成員的生活的社會品質就會消失。對立的概念是：孤獨（Einsamkeit）。人們只會暫時地將孤獨放到自身之上。複雜的全社會（例如，家戶、政治社會）雖然是由簡單的全社會組成的，但因為是被組構起來的，仍舊是可瓦解的並因此在相當高的程度上是可更改的。簡單的社會是不穩定的，因為它無法被更改，而只能被摧毀，尤其是經由人的死亡而被摧毀。這就為簡單的全社會的私密化（Intimisierung）設下了限制。諸複雜的全社會正是透過其可拆解性（Dekomponierbarkeit）而是穩定的；它們因為其組構是可改變的而得以永久。它們在個人死亡之後仍可存活下去。在它們的層次上來說，對改變著的諸關係之適應是可能的，救贖史是可能的，政治史是可能的，時代與帝國的興衰是可能的。在它們的層次上來說，歷史的意義就是實現為人性的類歷史（Gattungsgeschichte）。

簡單的與組構的全社會這一區別隨著歐洲的舊有語意於18世紀消失。自此，全社會所指的，無論如何都是一個高度複雜的全社會。市民

社會（*societas civilis*）這個特殊情形的後繼概念便留給全社會概念。首先嘗試去標示由國家與全社會這組差異所造成的後續領域（亦即：政治功能至上對立於經濟功能至上），這件事可以說是失敗了。這個嘗試並沒有成功地表述這個差異的統一（註5）。這樣一來就產生了一個需求，想要再度拿回舊有歐洲語意之中問題解決的格式。這要求著，以類似於世界概念的方式建立起全社會概念：將自己本身以及其它社會系統包含進來。

人們也不再將互動系統的特色看成是簡單的且不可拆解的全社會。在今天，兩個人的系統不再被看成基本的特例，反而在全社會以及在互動的關連中有著邊緣的重要性（註6）。即便互動的結構會要求規模上的限制，但參與者的數量並無法適當地表現出此結構的特性。這樣的理論變化，其原因在於理論所據為出發點的基本元素被往下深化與短暫化：也就是在於社會學作為科學時具有已提升了的瓦解及再組合能力。所以，以下的思考不是根據「簡單的／組構的全社會」這一區別，而是在自我指涉的系統建立的理論這個基礎上，開始一個新的進路。

## II

在社會學裡，必須為社會性質者的整體性這個統一提供一個概念——不管人們將它（隨著理論的偏好）標示成社會關係、過程、行動或溝通的整體性。為此，我們提出全社會這個概念。據此，全社會是一個廣含的社會系統，它將所有的社會性質者包含進來，並因此在它之外不存在著社會環境。假如某些社會性質者添加進來，假如新的溝通同伴或溝通議題出現，全社會便隨之一起成長。它們是在全社會之中成長著。它們無法被外在化，無法被當成環境的事物，因為凡為溝通者，即是全

社會（註7）。這樣一種特殊的事態只出現在全社會這個社會系統之中。此事態有廣泛深遠的影響並且對全社會理論有相應的要求。

在這樣的事態上，全社會系統的統一就只能在於自我指涉的封閉性。全社會是典型的自我生產的社會系統。全社會推動著溝通，而且，無論溝通推動的是什麼，皆是全社會。全社會構成了諸元素性統一（諸溝通），且全社會就是由這些元素性統一所組成的。而且，不論以此方式構成了何物，皆成為全社會，成為構成過程的要素。在全社會系統裡，這樣的後果是無法逃脫的，甚至於如上一章所說的，否定本身也被包含在系統之內，並且，就算否定一事不能有助於維持結構，也仍有助於維持自我生產式再生產。因此，我們也可以將全社會標示為一個自我替代的秩序（selbstsubstitutiv）（註8），因為所有必須在它那兒被改變或被取代者，都必須在它之內被改變或取代。

總括前面幾章的分析，我們也可以確認：每一個闡明意義的社會面向的意義指示，都流入全社會之內（即便意義本身被經驗為是全社會的環境）。社會面向的分出（對立於事物面向與時間面向）只是全社會系統本身分出的一個向度。所有被期望或被經驗為溝通的事物，都將積極的或被動的參與者融入全社會之中。他們的行為因此被預設為在全社會之中是可期望的，而且，這件事在自然動因及心理動機那兒始終被當作前提。社會面向指示出了「一併體驗」一事，此事可以溝通的方式讓人知曉，而且，兩者所指的無非就是全社會的遞迴式自我再生產。當對立者在全社會之中被表述時，這個道理仍是且特別是適用的。當神一併體驗到所有一切並可以溝通方式達及，但卻不屬於全社會時，這個惟一例外者就是精準地拷貝了全社會系統的遞迴式全體性本身，祂是一種複製，使世界可以宗教的方式被經驗。透過這樣的方式，全社會與自己發



生矛盾，並可由此獲得確定性，即，自我指涉不是無意義的，並且，起始並不是同一性，而是差異。

這個事態的最重要結果涉及到系統與環境的關係。對於這樣的系統來說，在自己運行的層次裡並不存在著環境接觸。就像一個有機體在自己的表皮之外就無法繼續存活下去，就像一個心理系統無法將其意識延伸到世界之中運作，就像眼睛的神經無法接觸到其所見的事物，全社會也無法與其環境溝通。全社會是一個完整的且無例外的封閉系統。這將全社會與所有其它的社會系統區別開來，尤其是與互動系統區別開來，因為這些互動系統能與其環境建立溝通性關係，問候剛到的人，告知決定等等。

首先，這個封閉性必須被掌握為一種「不能」（Nichtkönnen）。但是，系統特有的效能同時就在於它放棄延伸自己的運作方式到環境之中。關於眼睛，我們可能也要說：眼睛只能看到環境；但也因此它只能看到環境（註8a）。全社會可以對環境進行溝通；但也因此只能對環境進行溝通。果真全社會能夠與其環境進行溝通的話，可能就失去必要的距離。

當然，儘管或由於全社會的自我封閉性，全社會還是在一個環境之內。全社會是一個具有界限的系統。這些界限是由全社會本身所構成的。這些界限將溝通與所有非溝通性的事態及事件分開來，所以，界限既無法固定在疆域上，也無法固定在個人團體上。自我構成的界限，這個原則變得清楚的時候，全社會就將自己分化出來。全社會的界限是獨立於像部落起源、山、海之類的自然特徵之外，並因此，演化的結果到最後就只有一個全社會：世界社會（註9）（Weltgesellschaft），它將所



有的溝通，而且就只有溝通包含到自己之內，並因此具有一個全然清晰的界限。

這種類型的溝通系統絕不是為自己製造溝通自足的幻覺。溝通的三段結構就已阻止此事發生：人們對於某些東西進行溝通，並且人們只在例外情況下對溝通進行溝通。外在的刺激始終是作為訊息而呈現著；果真溝通將此遺忘的話，會自己回憶起遺忘一事。溝通只能作為處理著訊息的體驗與行動而被再生產。據此，這個遞迴性溝通關係的封閉性並沒有一個能讓自己擺脫環境的功能。封閉性是而且始終是依賴於那些中介著系統與環境的傳感器。這些傳感器就是進行完整相互滲透的人：作為心理的系統以及身體的系統。就此說來，自我生產的，封閉—自我指涉的系統正是依賴於相互滲透。或者以另一種方式來說，相互滲透是封閉—自我指涉性自我生產的可能性條件。相互滲透為自我生產系統在另一個實在的層次上開啟了與環境的接觸，藉此使得相互滲透的茁生得以可能。透過相互滲透，才有可能在運作上對訊息進行過程化時將諸功能層次分隔開來，並且依舊可能將這些層次連接在一起，也就是將諸系統實現出來。在此，諸系統在與其環境的關連下是同時地既封閉又開放。而且，封閉性與開放性兩者這樣的組合似乎已開啟了一個可能性，即，在系統與環境兩者具有較高複雜性的情況下，還能穩定地保持住環境與系統的複雜落差。

所以這是一種自給自足（Autarkie），是亞理斯多德曾經歌頌為城邦建立的成就，是政體（politeia）的成就。自此，這個概念一直是個問題，因為顯然存在著城市對其它諸城市、諸民族及帝國的關係，並且，這些關係也包含經濟類型的、政治類型的依賴關係。據此，自給自足曾經只能關連到道德所規定的、以人為準的生活方式的諸條件，且，城市

曾被想成完美的地方，在那兒人最能實現他之人之存在。最後，在持續改變的全社會關係裡，功能優位一事日益形成，人們從功能優位來主張最美的及最好的全社會的獨立自主性，即政治共同體（*koinonia politike*）的獨立自主性。政治的獨立性、宗教的意義之賦予、經濟的福祉就逐漸地受到關注，但是這些自我論題化的語意中沒有一個可以跟上這個自給自足的允諾，更談不上實現（註10）。

藉著一個全社會理論的語意，全社會的自我觀察及自我描述的過程只能在全社會之內運作著並且被引導著，而且，這只能是約略完善的，切合事物的，多少是依賴於傳統庫存物的。全社會是在生活世界之中裝配自己並且使自己分出，這個生活世界因此未曾被全然掌握。觀察始終是作出區別，所以必須將差異的統一預設為世界，並將其它諸區別的可能性預設為偶連的。但是，我們仍有可能將此道理表述為關於全社會的陳述，並且，試著以這裡力求的全社會之明確特性來給出一些陳述。這正是自我指涉封閉性的特性，它以歸屬性、自我指涉、選擇性來裝配所有的運作。全社會系統便是透過這一特性使自己有別於互動系統。

自我指涉的封閉性這一構想回答了一個問題，且我們可以引用布勞柏格（I.V.Blauberg）的說法將此問題標示為系統理論的弔詭（註11）。據此，一個系統的意義只有藉著指涉到一個更廣含的系統才得以被解釋，相反地，要認識此系統則須進一步探討其內部分化。所以，如果人們根據這個弔詭而不再將全社會看成系統的話（或者只有當所有的社會系統最後只有藉著指向全社會方能被分析時，全社會才作為系統），是說得通的。全社會分析因此就一直留給了辯證唯物論（註12）。有別於此，在談到全社會時，我們傾向於假設一個系統，對它而言，在相同的運作層次上不存在著廣含的系統，因而從外而來的掌握是不可能的，反

而，在特有運作的風格下只可能有自我觀察、自我描述及自我啟蒙。

### III

諸互動系統也劃出相對精準的界限。若系統本身的諸運作可能性可以處理一些在劃界過程中以及在應用內 / 外這組區別而出現的問題時，界限在此也如同在所有系統那兒一般，可以得到充份的界定。此道理適用於我們在全社會層次所提出的一個問題，即，某事物是否為溝通。這是由溝通給出說明的。類似於此，諸互動系統也有足夠規定了的，至少是可規定的界限。互動系統將所有能被處理成在場的（anwesend）包含進來，並且在必要時基於諸在場者而決定出，什麼是被當成在場的，什麼不是。

藉著在場性（Anwesenheit）這個劃界判準，感知過程對互動系統的構成的重要性便發揮出來。相較於溝通，感知（Wahrnehmung）是一個較不被苛求的訊息獲取之形式。感知讓那些不靠著選取及溝通而成為訊息的訊息得以可能。在面對著特定的錯誤來源，尤其是面對著錯覺及心理條件所造成的扭曲時，這給予了某種的確定性。演化上來說，感知是基本的、散佈最廣的訊息方式，而且只在少數情形下它會凝結為溝通。

感知首先是心理上的訊息之獲取，然而它會成為社會現象，就是說，當人可以感知到感知時，感知便是在闡明雙重偶連性。在社會情境裡，Ego可以看到，Alter在觀看著；並且Ego可以在某些事物那兒看到，Alter所觀看到的。這樣的明示的溝通（explizite Kommunikation）可以連接到這個反身式感知，可以對這樣的感知予以補充、解釋並為之劃出界限；並且，由於此溝通本身自然地依靠著感知以及對感知的感

知，所以也將自己嵌入這個反身式感知關連之中。

上述的明示的溝通會被歸因為行動。反身式感知在面對著此明示的溝通時，有一些特殊的優勢。互動在某種程度上將這些優點»資本化«，並供全社會之用。因此，感知尤其能提供的效能是：

（1）能在較低的分析精確性的情況下依然使訊息接收一事具有高度的複雜性——也就是知曉一事（*Verständigtsein*）的廣泛的，但只是»大約«的模態，這個模態在溝通裡絕不會被補充修正的；

（2）能使訊息過程化近乎同時發生並高速進行，相反地，溝通則是依賴於一個訊息處理的序列性模態；

（3）使否定的機會變低並且使解釋的義務變弱，因此讓人能高度確定共同擁有（不論是多麼傳散開來的）訊息；

（4）能透過一個（有意或無意的）»間接«溝通層次上同時發生的弱化、強化過程或甚至是另有所指的告知的過程，使溝通得以模態化（*modalisieren*），且，人們可在此層次上避開明示的行動所帶來的高度風險；這樣的效能是重要的，因為這可以在某個層次上引導著玩笑與認真，引導著性方面的親近，引導著人們事先準備更換論題或中止接觸，引導著人們控制機智及禮貌（註13）。

同樣重要的是，互動系統並不止於提供上述的諸感知可能性，反而，正是透過反身式感知而不得不讓溝通繼續進行。當Alter感知到自己被感知，並且還感知到，他感知到自己被感知一事也被感知著，這時，他就必須假定，他的行為被詮釋成為此而發的；因而，不論對Alter是否

恰當，這就被看成溝通，並且，這一情況就幾乎不可避免地迫使他也將此情況控制成溝通。即便是「不想溝通」這個溝通也還是溝通；而且，一般來說，如果吾人極欲在他人在場時修指甲，往窗外眺望，埋首閱報，就需要一種制度上的許可。實際來說，人們在互動系統中不能不溝通（註14）；如果想要避免溝通，就必須選擇不在場（註15）。

儘管有反身式自我調節，互動系統在感知層次上還是對於干擾高度敏感。感知所注意到的，可能具有社會的相關重要性，可以闖入進行著的溝通，可以干擾溝通，中止溝通。對感知的感知一事仍不足以阻止此情況；對感知的感知一事只能對諸事件予以分類，其所依據的判準是，其他人是否也感知到對感知的感知一事（這讓其他人有了更高的的重要性）。對感知的感知尤其地給予參與者的身體一種策略性意義，以便分配諸相關重要性及引發溝通的諸動因。例如，一般人幾乎無法像忽略桌布的染跡那樣地忽略某人突然流鼻血。隨著社會對諸互動系統中的社會—反身式敏感性有更高的要求，也就是隨著諸互動系統在社會文化的演化過程中分化出來，身體的規訓也日益增強（註16）；但是，在過去，人們首先是喜於將身體虛弱無力當作一個»堂皇«的可能性，能在溝通難以持續時給出清楚的訊號。因此，正是一個以此方式規訓了的互動會更敏感於依計畫出現的干擾，因為這些干擾在系統的防禦結構中找到得以侵入的訊息（註17）。

即便諸互動系統中存在著各種的可干擾性及被選擇的敏感性，但感知與溝通的雙重過程幾乎始終會出現。在這個過程裡，負擔與問題部份地被置於其中一個過程，部份地是在另一個過程。並且，隨著情境如何地被掌握以及進行著的系統歷史將成員的注意力導向何方，互動系統持續地重新分配負擔與問題。在此，事實依舊是：社會系統只能經由溝通

而出現。但是，在場者的互動強使溝通進行的方式，也同時使一種»內部環境«保持為可達及的。透過此環境，溝通的運轉得以可能，並得到養份，也在可能情況下得到修正。感知與溝通便可以在自己的成效可能性的限制之內，相互地減輕對方的負擔。以這樣的方式，人們便有可能在互動系統內密集溝通，但在互動之外是不存在著此種溝通的等同物。

這樣一種快速且具體的感知與溝通之組合只能在一個狹窄的空間裡進行。此組合當然受限於可感知事物的界限。但單單靠感知還是不夠的，因為並不是所有能被感知的事物都具有社會的相關重要性。被期望的溝通可作為一個額外的選擇原則，所以，人們搜尋可感知的事物是基於，何種事物有可能切入進行中的溝通，或，對溝通的進行是具重要性的。換句話說，人們尤其會運用可感知的意義之社會面向來當作選擇器，並且，這使得系統的界限受到更嚴格的規定。在此意義來說，在場性是互動系統的構成原則及界限建立的原則，並且，在場性所指的是，諸個人（註18）聚集一起這件事引導著感知的選擇，並標記出社會的相關重要性的前景。

我們可以在此再度看出，社會系統是自我生產的系統，是對自己本身及其界限進行選擇的系統。即便在具體的日常生活情境裡，而且正是在此，為了取得一定的距離，自主性也是必要的；而且，正是一個有賴於情境的，可讓所有可感知事物侵入的系統必須為自己保留一項工作，即，藉由在場者以作出決定，何者以及何種事物可以當成在場的。人們如何能以另外的方式在餐館裡聊天，相約在劇院的休息廳，錄製節目，排隊等待公車，或甚至只是以另外的方式開著車子？對情境的技術性影響愈強，就像這些例子所指出的，社會就愈加對相關重要性作出規定，但也變得愈加自主！



我們若再進一步細看，便可得知，「溝通持續進行」這個自我生產的要求會迫使結構建立，而且也因此，我們要處理自我生產及結構兩者的差異。系統被強迫建立結構，其原因特別是，溝通必須從單純的感知裡分離出來，並且，這是需要時間的、事物的及社會的向度的限制：相關的諸事件必須被序列化；它們必須由事物面向的論題加以組織；所有的在場者不能同時說話，反而須以一次只由一人發言為規則（註19）。如果出現了這樣一個結構建立，就會出現中心化了的相互依賴（註20）。這樣的中心化可能較是在於社會面向；它接著造成的後果是，以領導者或像是居於優位的說話者為取向（註21）。中心化也可以在時間面向上有其重點，這樣就會出現系統的最終化（Finalisierung）。在所有的情況裡，在系統中存在著的諸相互依賴會以這樣的方式被重構起來。每一元素與每一元素（或者說，許多元素與許多元素的）的（不可能之）相互依賴不復存在，取而代之的是所有的（或者說，許多的）元素與一個被選取出來的定向點相互依賴。在這個點上，系統最能夠在自己之內將其統一再現出來。

經由中心化，尤其是經由規則，即每次只能有一個人說話，其他人則傾聽或至少必須等待，就出現了特有的可能性之過剩。我們可以按照麥卡洛赫（Warren S. McCulloch）的說法，將這種過剩標示為»潛在發令的冗餘«（註22）（redundancy of potential command）。互動系統的結構彈性是立基於這種冗餘，亦即立基於一種可能性，即，何者被選取而進入到共同注意力的中心，以及何者可被忽略。此種選取需要諸自我指涉的運作。人們若能感知到共同注意力的中心那兒當時實際發生的事物，並鮮少對之反駁的話，自我指涉的運作就更容易出現。

不管能達到什麼程度的中心化，結構會將溝通的機會（而不是感知

的機會！）分配給參與者（註23）：然而，在互動特有的秩序條件之下，一些對這些系統來說是常見的阻止效能提升之障礙已經起著作用——效能在此被理解成訊息處理之能力。強制進行序列性過程化一事尤其會快速地導致大量的時間消耗，而與參與者的其它承諾相抵觸。為此，人們的補救方式是中斷接觸以及另約時間再會。或者，人們從一開始就計劃，查經班每個星期在一定的地點一定的時間碰面。但是，這是以約定及動機為前提，而約定一事是無法藉由互動系統所準備的工具得到保證，另外，眾所周知，互動很難在長時間之後重新製造出動機。

互動對於時間的高度依賴性使得互動少有自由去選擇分化形式。互動只有少許的可能性去建立起能同時運作的諸次系統。諸互動系統在時間上將自己劃分成諸插曲。對全社會來說，情況剛好反過來。全社會系統的廣闊程度正是會要求將自己分化成次系統，但是，全社會缺乏全面倒轉的一個具體支撐點，以使用來建立插曲，尤其是切換插曲。如果全社會想要建立起插曲，就必須放棄往下分隔一事對整體全社會的相關重要性，並且訴諸於諸互動系統，規劃互動次序。按系統類型進行內部分化時所產生的這些區別，同時闡明了全社會與互動兩者分化的意義：兩者之分化使得同步分化（*synchrone Differenzierung*）與歷時分化（*diachrone Differenzierung*）之相互纏繞得以可能。

## IV

全社會與互動是不同類型的社會系統。全社會保證了溝通事件之意義性—自我指涉的封閉性，因此也為每一個互動保證了溝通的可起始性、可結束性及銜接能力。在諸互動系統裡，相互滲透的液壓系統運轉著。這裡，在場性的抽吸與施壓對在場者發生著作用，並且促使他們將

自己的自由提供出來當作限制之用。因此，沒有互動的話，全社會是不可能的，而且，沒有全社會的話，互動是不可能的；但是，這兩類型的系統是不相融合的，反而，兩者的差異對彼此而言是不可或缺的。

顯然地，意義性社會系統的演化利用了這個差異，並且在此差異上努力往上攀升（註24）。歷史上來說，互動由於雙重地奠基於感知及溝通之上，是相對地不需要前提條件的，是偶發的，是自然的且依情境而定的。人們幾乎可以說，這可能是全社會出現時所需要的一個前全社會要求。但，正是當互動將自己理解成全社會的插曲時，就製造出差異及剩餘價值，並藉此幫助全社會茁生。這樣一來，互動就製造並且再生產出能被排除在外的意義，且，此意義會在相關的諸對象與論題上，越出互動自身的時空界限。對於古代的關係來說，我們必須假設一個完全貼近互動的全社會實在，且，此一實在還不會對互動起著賦予形式的作用，反而因為互動的進行而持續地被修正（註25）。意義面向（時間的、事物的、社會的）還幾乎未被分化，因而也無法被廣泛地詮釋。所以，諸個人皆有一最低程度的，受限於與自己有機體的關係的自我生產式之特有意識。個人當然知道，自己的饑餓不是他人的饑餓；但是他無法將自己與別人眼中的他自己區別開來。所有的社會形式都是偶發地被發現，皆繫於具體的區域，並且必須當場存在著，以便能起著作用。存在著清楚的（並且是作為可清楚評估的）條件化，例如相互性（*Reziprozität*）的條件化，因為沒有條件化就沒有社會系統；但是，這些條件化不足以越過當下的社會情境之外，並且無法被感知為規則。

人們必須假定，儘管有這些限制（我們幾乎感受不到這些限制），溝通仍是可能的，並且此溝通完全是指訊息、告知及理解三者的統一，且是透過理解持續地控制此統一。因而，無止境地被激起的溝通會在意

義所指出的諸可能性海洋之中建立起相互理解之島嶼，而且，這些島嶼在最廣泛意義下作為文化，讓人更易於投入互動以及結束互動。諸文化形式，尤其是後來的書寫及印刷這些溝通技術，不再為特定的互動而被確立下來；由此，這些文化形式使得有特定意義性的諸互動系統有可能在全社會之內分化出來。

不管這個差異已經如何地發展，對於可見的整個人類史來說，全社會與互動並不能被溯回到兩者的其中一個類型，因為如果是這樣的話，人們就必須放棄廣含性或在場性，也必須放棄當時其中另一個系統所具有的明確特徵。但是，我們不能僅滿足於單純的區別及與此相應的分類。果真如此，我們就無法顧及到，全社會與互動之間的不同一性被經驗為差異，並且是作為這個差異而起著作用。就如本章一開始所提的，在此關乎的不是一個邊緣現象，所以，關乎的也就不在於能將另一者置之不顧。我們也不將全社會系統拆解為諸個互動系統，或者將諸互動系統組裝成一個全社會系統；這正會阻礙兩者的差異。全社會系統及互動系統在建立之時，差異是一個構成性要素。這個差異不能因為化約或一般化而不起著任何作用，也不能被外在化而削弱為一個單純的範疇性區別。沒有與全社會的差異，互動是不可能的；沒有與互動的差異，全社會是不可能的。現在我們要更詳細地對此說明。

首先，我們從互動系統出發。在三個意義面向上，互動是以一個匿名地被構成的全社會為前提，並且，全社會不只是作為另一個系統，並且是作為自己的特殊化之基礎。

時間上來看，如果我們無法將互動本身掌握為插曲，並認為它是在延續著全社會的共同生活，且持續進行著全社會再生產的話，互動就可

能無法開始與結束。在面臨多樣的情況時，快速再生產及直接的銜接行動所需要的期望結構是無法在運轉著的互動裡發展起來的。這不只是，而且主要也根本不是起因於期望的確定性，也不是起因於人們必須同意一個能略述互動時諸可能論題的類型綱要。最重要的是，全社會備妥了豐富的可能性，但一開始的互動會對之限制（註26）。只有在與全社會層次的可能者區別開來，互動才可以獲得自己特有的向度；只有這樣，互動才可以開始將某些事物歸到自己身上。特別是在「棘手的」開始之際——例如在愛情關係，在偏差的或甚至是犯罪行為中——，或是在必須給予信任的情況下，皆會出現約束之建立的問題：誰先約束自己，並因此而給予他人加入互動與否的自由，以及對系統進行條件化的自由（註27）？這同樣需要全社會的既定事物，參與者藉此才能將互動視為全社會的插曲，並且能再度地離開這些插曲。我們不能將互動之結束視為互動的意義之瓦解（否則人們會基於一個可見及的結束，而根本不會加入互動之中），而且，互動正是不能篡奪全社會的存在，以致於沒有任何東西可以隨著互動而來（否則，人們就不能期待參與者結束互動）（註28）。

所以，從互動所涉及的社會面向來看，全社會為互動安排自由與約束，但是，互動本身無法為這樣的安排提出理據。每一個參與者都會發現自己在互動系統之外面對著其它類型的期望，並且會找到一套方式來瞭解，所有人都遇上這樣的情況。同時，這些外在約束在互動中變為透明時，也會導致個別參與者的自我控制；因為參與者會被期望著，他自己也能維持著一貫的角色（註29）。所以，全社會這個環境就在互動系統裡起著作用，並且是作為參與者的其它諸義務的叢結——這是以簡化方式在系統內部呈現系統 / 環境這個差異。透過其它的約束以及角色義



務，諸參與者在某種程度來說也是其他的個人，因為在別處時，另一個歷史以及另外的諸期待會與個人的同一性連結在一起。這對於個別的人來說正是一個原因，能使得個人將自己視為一個個體以及在安排個人與角色時的一個關連點（註30）。對於互動系統來說，這是參與者的自由之基本條件，因此也是雙重偶連性的基本條件。全社會與互動的差異就將約束轉化成自由。每一個參與者可以在互動中要求他人顧及到，他還必須履行其它的義務。藉此，參與者可以取得距離（註31）。這麼一來，人們可以避開緊湊的情境壓力、眼神的接觸；並且這對互動來說並非劣勢，反而再次地，就如同在時間面向，成為下述的條件，即，互動可以在雙重偶連性的基礎上發展出特有的規律性。就此說來，全社會系統的遞迴性是艾根（Manfred Eigen）所言的»超循環«（Hyperzyklus），它使得互動系統的偶連性的構成以及由此而來的自我選擇（Selbstselektion）成為可能。

如果互動系統在時間面向以及在社會面向上是藉由與全社會的差異，也就是透過與它自己特有的全社會性的差異將自己建立起來，那麼，我們便可期待這也會影響每個被過程化了的意義的事物面向。這些影響會刻劃在溝通性互動的論題上。互動是具體地同時又是偶連地選取論題。論題的偶連性展示出它的全社會性質——論題部份地是關連到互動的環境，以及關連到參與者的其它可能性，部份地使互動的過程化的其它可能性當下存在著。這裡所關乎的不只是一般的及無法使用的意義偶連性與世界偶連性；也不只是關乎著一切可以是另外的樣子這件事。反而，這個偶連性因為互動被實行為全社會的互動而能夠被充分地具體化。在那些只提供有限的方向變異的處境中，互動會從已規定的或可規定的諸可能性之中進行選取。在吃飯的時候，人們是否應該等到所有被



邀請的人入座後才開始？要等多久呢？人們要使用自己為此所創造出來的開胃酒這種全社會的制度來拖延時間並減低風險嗎？人們是否事先知道，誰必須對誰道歉？或許最好是每個人向其他人道歉？從什麼時候開始，人們可以跟那些在場等待的人討論等待這個論題，以及從什麼時候開始，人們可以提及那些要來而尚未到的人？可以將當下處境形成的原因引入處境之中討論？而且，尚開放著的對時間之應用的諸可能性，會多強烈地受此等待情況的影響？只有當這些問題給出充分的結構，只有當多種可能性——像是一起做點健身操、看電視、主人離席——仍遙遙無望時，尤其，得找事做卻不知做何事，這樣的沉悶壓力消失時，互動的持續才有可能。

只有闡明了的偶連性才使得互動有可能引導自己。只有這樣的偶連性才創造出集體的短暫記憶，以作為稍後可能出現的情況的資源（「我們已經等了非常久了」），並且用來解釋後續出現的問題（致辭的來賓在上湯之前就開始致辭，以致於湯都冷了）。如果全社會與互動這組差異沒能持續地再生產出闡明了的偶連性的話，互動可能就趕不上銜接行動的速度，或者只能侷限在最簡單的事態上。這時，互動系統的自主性受到限制，以致於它在進行時變得乏味無趣；以致於整個進行過程幾乎只留有犯錯的可能性（註32）。但，相反的情況，像是過度開放的偶連性、無由的且無安排的聚集（只因為身在某處，也無意義可言），同樣是有問題的。我們可以在這些邊緣例子看出，互動依賴於它與全社會的差異，以及，在哪些情況下依賴。互動必須能夠創造自己特有的事件性質，必須使自己短暫化（temporalisieren），必須能夠使自己驚訝；但是，這只有當互動藉由事先充分的既予之結構要求，而有能力進行快速且無間歇的過程化，以及有能力對自己的結構與歷史進行自我選擇時，

才會發生。

如果我們注意到，全社會式環境在互動系統裡起作用，以及這是如何發生時，便可由此導出關於全社會結構的改變對互動系統產生影響一事的假設。當全社會這個環境變得複雜時，這件事尤其會在互動中波及參與者特有的其它角色，而且每位參與者必須期待並要求他人顧及這些角色。環境愈是複雜，這些其它的角色就愈異質，就必須在系統中更加籠統地且無緣由地被原諒。同時，參與者本身愈來愈少因顧及他可得知的其它角色而被紀律化。在傳統的全社會裡，人們足以全覽每次互動中的其它義務；例如，人們不能直接地佯裝互動。根本來說，互動過去是發生在家中，或者，若不在家中，便是在同一階層裡。隨著過渡到現代全社會，這個秩序瓦解了。互動作為一個全社會連帶（Solidarität）的來源，此一主張的可能性因此變得微弱；人們必須為了自己在其它方面的行為而對其他人允諾妥協，這就打破了先前人們在互動中與他人的經驗。似乎，這樣的轉變已被»同伴關係«（Partnerschaft）這一想法登記下來了，因為基於對外在行為的諸期望是不可控制的，同伴關係將內部的諸約束化約為忠誠（Loyalität）以及忠誠底下的信任（註32a）。

當全社會系統與互動系統兩者之間更強地分化時，一些互動形式便能良好運行。這些形式自動地使互動高度地漠視其對非參與者的影響。這道理尤其適用於交換（Tausch）與衝突。原則上，交換並不會慮及，未參與交換者在稀少性的條件下，如何面對他們未獲得交換的對象物或勞務這件事。這樣的漠視在交換時也或許在發揮間接的作用，即，交換的同伴可能尋找有較優條件的交換可能性。對衝突來說，道理是一樣，只是條件略有不同。參與者在激昂爭辯時，較少顧及他人——除非他想爭取別人作為聯合的同伴。由於這些漠視，交換與衝突極能滿足那些因

為全社會與互動較強分化而出現的全社會條件。19世紀的市民社會認為自己的任務主要在於調節交換以及衝突，並將自己視為經濟與國家，並且，純就事實來說，比起之前所有的社會，此時的社會也讓交換關係與衝突能在更大的範圍內自由運行（註33）。

## V

若是我們換個角度，從全社會系統出發，便可重複並補足先前從互動系統出發的分析。藉由與諸個別互動系統的差異，全社會獲得了抽象能力。全社會的溝通就在寬廣的範圍裡（不單單是）被實行而成為互動。在此，若吾人在一個系統／環境—差異上思考或甚至認為，全社會是由抽象的諸運作，而互動是由具體的諸運作（溝通、行動）所構成的，也是錯誤的想法。因為全社會並不會將互動排除出去，反而是將之納入。即，這裡並不會出現分隔不同行動種類的情形：全社會的種類或者互動的種類。反而，差異將諸基本運作的未分化（註34）之領域結構化；這個差異為這個領域加上了抽象的能力，就好像這個能力本來就無法僅從互動中發展出來。此種抽象便在互動之中廣泛地變成與互動相關，但不是從互動而來的，反而，是來自於全社會性

（*Gesellschaftlichkeit*），且無法只在特定地區內被運用。我們在前面的章節已趁機談過這種無可運用性的語意關聯物，例如自然概念或道德想法（註35）。

全社會這個系統所特有的基本之秩序效能得歸功於這組差異。在此，我們只舉些例子佐證，但不求完整說明。

（1）全社會能夠貫徹自己特有的系統分化，亦即，建立起次系統，而不必使這一組差異依靠於諸互動的差別。可以說，全社會的分化

是從上面，而不是從下面發展自己；此種分化的發展方式並不是搜尋及篩選合適的諸互動，而是將新的諸系統／環境—相關性引入全社會系統之中。如此才有可能使得貴族間的互動與農人間的互動，或是，經濟內的互動與政治內的互動，皆作為互動但可以彼此區別，並且可以被觀察者相應地加以歸類。但，這樣的結果得歸功於抽象抓住了具體的實行，而且，此結果並不是分化的原因。

（2）惟有全社會才能「最終地」運用著否定，只有全社會才能設置一個免疫系統，讓那些因否定才出現的溝通仍得以繼續進行（註36）。個別的互動因此會經由衝突而馬上轉化成衝突。所以，只有對全社會來說，溝通了的「不」具有免疫事件的意義，而且，人們在使用以及鼓勵這些否定性事件時，會被要求某種程度上忽略掉互動系統的命運。從動機來看，所攸關的勢必是某種更高等的事物（例如榮譽或責任）——如果人們想要投身於這些否定的話。

（3）只有全社會才讓人有可能指認出諸期望關連（個人、角色、綱要、價值）（註37）。這些關連可以在個別的互動裡被使用著，但其意義指涉卻超出互動之外。正是在全社會之中，各種零散的期望區塊的分化程度，以及由此而產生的諸相互依賴形式，才是事先既予的。吾人為了在互動中具有說服力，對諸期望的綜合的一貫性必須有一個超出互動之外的意義。為了能作為一個個人，人們必須能偽裝成，就連在其它場合裡也必定是同一個個人。

（4）只有在全社會系統與它的次系統層次上，演化才是可能的，亦即，經由變異、選擇及再穩定化三者所造成的結構改變。互動系統可以對全社會的演化有所助益或者毫無助益；當互動系統為結構的建立鋪

路，而且此結構能在全社會系統中經受考驗時，互動便是有所貢獻。果真沒有諸多互動這樣的大型實驗場，而且，果真大多數互動的中止不會對全社會造成些許的影響，全社會的演化就不可能了；而且，就此說來，甚至全社會本身也依賴於全社會 / 互動這個差異。

（5）諸互動的整體性因此建立起一種基本的無管制狀態，並且依據互動的特有穩定性以及依據互動被迫中止一事，而為全社會的演化提供施展時所需的素材。具有高度要求的全社會分化的諸形式，是從這些素材中進行選擇以建立自己。假如全社會無法依賴互動所具有的高度自我歸類的能力，這些形式或許就無法出現；而且，這些形式也不預設，每一個互動系統只能被分派到全社會的其中一個主要次系統。

這五點提示可以讓我們進一步往下想。全社會系統與互動系統之間的分化顯然地是歷史發展的結果。這個差異在不完整的形式下以自己為前提，然後能夠將自己提升為一個差異。意義性體驗與行動的界域始終是越出在場者之外。沒有一個全社會是與某一互動相互吻合的。但是，原初全社會是完全貼近互動而建立起來的。這種全社會的抽象效能是微小的，並且，此全社會的界限是不清楚的，這是因為此界限並不隨著參與者的感知空間與運動空間而給定。次系統只能片段式地，而且只能以互動聚集的形式（家庭、居住社群、聚落）建立起來，免疫系統相當程度上專注於維持生命，以及避免人口滅亡；期望範式仍繫於個人之間的相識；演化很少導致形態發生學意義上徹底的結構改變，並且就算出現這樣的改變，也難有持續的可能。

惟有當這個可以歸屬到全社會的抽象效能開始發揮作用，並且，正是當互動系統經由較高的自由度（即，較強地受到雙重偶連性以及自己



特有的短暫化的形塑）而被建立時，往下一步演化的躍起才變得較有可能。尤其在城市形成這件事上，短暫發生的互動與全社會這一差異對於參與者來說變為可見的，而且，家戶以及伴隨著家戶的這些片段式分化退居次位（註38）。全社會系統與互動系統這組差異被更強地形塑一事，不能從相互獨立的角度觀之；這樣的形塑發生時，兩者之間的彼此依賴與彼此獨立是同時提升的，因為這兩種的系統建立之方式會藉由形塑而得以可能更深地涉入它們各自特有的法則。以「友誼」這個例子來說，古代便已討論過與友誼相關的問題領域。一方面，友誼作為互動的濃縮模式，是全社會的一個完美原則，如果不是惟一完美的原則的話。另一方面，就如同人們習慣對於格拉古兄弟（譯2）的朋友圈這件事的說明一般，友誼，這樣一個系統在建立時會傷害全社會，有時是對抗著全社會而運行著。

在過渡到近代時，這些差異還會更清晰地顯現出來。過去曾保有著全社會相關性的互動領域，亦即上層者的互動，如今已不再對宗教及政治發揮影響作用，並且為此而轉變為一種被教養出來的社會之反身性（註39）。然而，這時關於全社會的理論首先在概念上仍受限於互動的想法。依舊是社交（Geselligkeit）才將人連結成全社會的：亦即正是這樣一個「朝向法定的社交的活躍推力，才使得一個民族造就出一個長存共同體」（註40），1799年時人們還是這麼說的。

然而，在法國大革命時，互動與全社會的差異就已經顯著地出現了。這個發展無法再由互動控制，而且整個歐洲都在觀看著這一發展。互動的邏輯無法阻止恐怖行動，反而，互動一併實現了恐怖行動。革命慶典的困窘，以及展現在互動上的全社會意識型態的困窘，讓人非常清楚地看到，過去的方式如今已行不通了。「societates」（譯3）這個廣為散



佈的術語必須被拋棄。現代社會比任何時候都更清楚地將它的系統建立與互動的可能性區別開來。現代社會也不再將所有的互動歸屬到某一個或其它的次系統（註41）。由此，在互動的層次上，現代社會允許高度的偶發的，對全社會來說不具有功能的，»日常的«，但在意義性上無法清楚地定位的活動（註42），然而，這些活動必須被感知為大致是瑣碎的，因為它們無法再銜接上全社會的高等語意（Hochsemantik）（註43）。謂之高等，是由於社會是在反省了科學、經濟、政治、親密性、藝術等等的功能以及象徵性一般化的溝通媒介之後而發展出這些語意。迄今仍被使用的»政治經濟學«不再對互動中的個別行為給予指示——即便是在它最特有的交換與生產的領域之中（註43a）。

古老世界的層級化全社會系統極不注重對於動機的辨識或誤認。所以，這些系統也經受得起道德與現實之間的落差；位階的位置可以說幾乎是自動地隨之披上道德的外貌。這一切對17及18世紀來說愈來愈不適用，而且，對於現代的、功能分化的全社會來說更是不適用。如此一來，以動機為取向的互動要不是必須被標準化，例如透過組織，要不就是必須交由反身性協商或相互理解來決定，或任由人們»對同一性進行協商«；但，即便如此，對動機的懷疑還是繼續擴散著。這也導致了全社會系統的建立與互動系統的建立兩者更強地分隔開來。

在全社會與互動兩者相當高程度的分化之下，我們必須顧慮到諸互動關連的分離。這樣，對於個別的互動來說，諸參與者當時處在哪些互動關連之中，就變得較不相關了。參與者的諸義務之整合只能形式上透過時間的配置而完成，而不再是由一個遍佈極廣的風格所確保。此外，人們將較少考慮，以互動的諸手段來解決與全社會層次相關的問題，例如利用個人的在場來獲取共識或阻止無可控制的活動。如果人們想像，

各功能系統相互協調的問題，例如科學與政治，經濟與教育，科學與宗教，可以透過參與者的談話而被解決或者被緩和，便是犯了錯覺。這樣一來，一方面，每個人所經歷的諸互動序列，對他自己來說是可及的，並且是可理解的，但另一方面，全社會系統的複雜性本身是無法被掌握的，且此複雜性所產生的後果也無法被影響，更別說是被控制。結果是，這兩方面彼此分歧了。這樣的情況不只發生在»一般人«的互動之中，原則上也發生在每一個互動之中，甚至是發生在»新統合主義«（new corporatism）的一些高層之中（註44）。

## VI

到目前為止所做的說明，可能會讓我們有這樣的印象，好像全社會行動都是作為互動而進行著。現在我們要修正這個想法。為此，我們必須引進一個迄今被我們忽略的概念區別。這個區別相應於社會面向與社會系統的區別。只要在規定行動的意義時，社會面向一併被考慮時，行動就始終是社會行動；也就是說，只要人們注意到其他人對此抱持著何種態度時，行動就是社會行動。但，惟有當行動被意圖為溝通，並且（或者）被經驗為溝通時，行動才是全社會行動，因為惟有如此，行動才一併實現了全社會這個社會系統。

確實存在著無互動的社會行動。人到最後也可以在沒有他人在場的情況下行動，並且賦予行動以意義，而且，這個意義會為他（或者為某位可能的觀察者）指示出全社會。例如，人們可以想像一個互動到另一個互動的過渡，當中又沒有直接的銜接；也可想像在養身保健活動時沒有其他人的觀察，或者想像：單獨在等待室裡靜候，晚上一個人在家，閱讀、寫字，獨自一人散步等等。當行動的意義規定一併關連到全社會

時，單獨的行動就始終是社會行動，例如，從一個過渡到另一個互動時，人們會加速或放緩其行動；藉著獨處釋放自己，或進行他人在場時所無法進行的行動。在這些例子中，人們準備著進行互動。是否真的存在著完全無全社會的，純粹私人的行為，並且此行為依舊具有行動形式，對此我們暫予保留；因為，這尤其是一個概念建立的問題，也就是說，這取決於，距全社會的關連要多遠才會讓人們覺得足以將行動歸類為社會的。無論如何，此處的關鍵是行動者本身所進行的意義規定，而不是觀察者能加以確認的全社會之條件限定。

對於所有較早的全社會來說，獨處的行動是少有的，而且是不重要的——因為家或其它生活空間提供較少的隔離可能性（註45）。在演化的過程裡才出現一個領域，也就是書寫與閱讀領域，它備妥了獨處的（Einsamkeit），無互動的，但卻是全社會性的行為，並且，此行為在實行時帶來了長遠的全社會的及語意的反饋影響。書寫文字的發明因此讓獨處的社會行動有了機會，依舊是作為一個全社會行動，依舊是溝通。這樣一來，即便無人在場，人們仍對全社會的再生產起著作用。

我們已經指出，書寫文字與印刷使得溝通擴展開來，且這件事具有極大的意義（第4章，節VII）。這裡所涉及的是一個局部問題，但也具有特別的重要性，因為這個問題會對全社會與互動這個差異造成影響。書寫文字與印刷使吾人能從互動系統中抽身出來，但仍可在全社會層次上溝通並造成深遠影響。這首先關乎的當然是，人們如果決定使用書寫文字這個溝通形式，便可在較長的時間之後達及更多的接收者，而且，這個形式本身即便不是強迫，也易於勸使人們退出互動。此溝通方式從互動關連中分化出來並不只具有量上的重要性，還使得一種互動無法勝任的作用方式成為可能，並因此能提升全社會與互動之間的差異，進而

使全社會系統與互動系統兩者以此差異之提升為取向。另一方面，這就迫使人們以較標準化的，較紀律化的用語來彌補諸溝通同伴及對象的不在場；且，這也迫使人們使用語言一併解釋了許多原本在情境中明顯的事（註46）。

之前人們曾以書信誘惑為例，對上述事態進行了最細緻的分析，而且這是書信體小說自己所為，而非社會學。書信藉助於梳妝盒使得某些關係得以可能與家中的互動分化開來。愛情關係得以被維持為秘密，而且，這就已起著誘惑的作用。人們在沒有互動及家中互動，在沒有與愛情同伴互動時，仍可事先或事後享受愛情關係（註47）。書信彷彿是一個象徵性客體，它能對原本依照理論與經驗來說是無法持存的事情，提供了持存（可一再閱讀）的保證。18世紀的小說文學為此補充了一個根本性的洞見，亦即，誘惑本身是透過信件而達成的，而且確切說來是透過女性自己獨自閱讀並獨自回覆書信——她單獨一人且只任憑她自己的想像力行之。她主要地並不是使用身體在場這一工具，像是眼光、身體姿勢、嘆息、能言善道；書信使女性自己誘惑自己，因為當她們獨自地在閱讀及書寫時，面對的只是她們自己的想像，而且對此無力反抗（註48）。在art d'aime（譯4）以及獻殷勤這種被風格化的誘惑藝術廣為人知，受到採納、印刷及複製之後，人們便致力於獨處這件事，以獲得或強化社會的效果。這樣的情況再度地作為本真的——私人之事，並經由印刷出來的書信體小說而任由讀者複製（註49）。

此外，書寫文字（而且正是印刷）使得一些進行方式得以可能，我們或許可以將這些方式概括在fait accompli（譯5）這個技術的標題之下。人們會事先透過書寫文字為自己確立一些在互動中可能無法引發或堅持的立場。沒有馬丁路德所張貼的九十五條論綱，就沒有宗教改革；

沒有價格標籤，就無法順利買賣（註50）。因此，人們在接下來的互動中可以指向已被書寫下來的事物，對之談論，並以之為立足點，尤其是當人們想要衝突時。

最後，在這個關連下，值得一想的是»自然的«行為這一語意（早在16世紀就開始）的生涯，並將之對比於一個被視為是運用諸規則的僵硬的、正式的、被強迫的行為。此語意在今天已廣佈流行，不再引起注目。非正式性（Informalität），即便不是毫無形式，也已經變成了社會規範，然後人們又寫了一些關於禮節（Etikette）的書籍來對抗它，指望能吸引一些自負的人購買。»自然性«、»非正式性«絕非意謂著人們不再理會自我呈現。反而，人們因此藉著自我控制這樣的呈現，而且又再次依據某個社會規範，有意識地讓別人看到，自己在互動中的行為就如同獨處時一樣。在不受勉強、冷淡、»謹慎的粗心«這些表面之下，互動中的一種行為基礎就得到了保證，但，這一基礎並不起因於互動，也無法在互動中被更動——類似於書寫文字，它好像是一個人類學的既成事實。吾人行為不受他人在場之影響，這一原則在道德的決疑論中被視為真正性（Echtheit）的證明（註51），而且，真實友誼的判準是，吾人在朋友面前的行為是否就如獨處時一般（註52）。獨處行為這一對照點變成了規範，變成了互動中的社會行為的保證；不過，這之所以可能，當然只是因為人們早就已經以道德方式開始獨自行為，也就是在全社會的關連下獨自行為。

在這些社會語意的改變中，我們能夠看出，社會回應了日益增多的複雜性，以及全社會的互動架構在事物面向上的多樣化，也看出社會需要更為流暢、更快速的互動以供人參與，也看出社會需要可快速備妥的、較不要求預先知識的確定性保障。特別引人注意的是，人們為此反



而更強地需要無互動的社會行為。互動彷彿必須被嵌入到無數短暫的個別行動的沙堆之中。閱讀、書寫與看錶或許是最常發生的這類型的行動處所，而且，它們正是典型的行動，就其性質而言是獨立於互動之外且會干擾互動，並且，這類行動在人們獨自一人或不被觀察時是能最徹底地進行著。

這類行動取得了重要性之後，全社會與互動之間的差異也由此被強化。比起過去，人們今天較不會設想，全社會系統是由互動系統所組成的；而且，相較於過去，一個理論要將全社會當成「商業」、「交換、跳舞、契約、鎖鏈、劇場、論述，是更為不恰當的作法。全社會系統與互動系統一直是依賴著全社會 / 互動這個差異。全社會行動之中無互動的領域已然出現，而且，此領域還藉著本世紀的大眾溝通的技術，涵蓋範圍從書寫文字延伸到聲音與圖像，不過，這一發展並未改變全社會 / 互動這組差異，反而更進一步地將互動過程化與全社會演化兩者分開來。只有當全社會更強地在結構上作為全社會系統，互動系統則較強地在結構上作為互動系統，全社會的高度複雜性才能被保存下來，即，全社會作為封閉—自我指涉的溝通關連，互動系統則是立基於在場性而對偶連性進行的過程化。

## VII

全社會在今天明顯地是世界社會（Weltgesellschaft）——至少當人們以這裡所建議的全社會系統概念當作基礎時，就可以明顯地看出此情形。介於互動與全社會之間的鴻溝因此在廣度與深度上是無法橋接的（這又強使社會系統理論走向高度的抽象程度）。全社會雖然相當程度上是由諸互動所組成的，但對於互動來說已經不再是可達及的。不管參



與互動的諸個人是如何地位居高位，沒有一個互動可以要求自己代表全社會。據此，已不再有»良好的社會«。在互動中能取得的經驗領域不再能提供全社會所需的知識，而且，這些領域很有可能按步就班地誤導我們。在某些觀點下相互接合並累積的諸互動場域，在最極端的情況下會讓人注意到諸功能系統，或甚至是注意到地域性劃界（國族），而不是注意到全社會溝通這個廣含的系統。

上述的情況催促著我們去追問世界社會的自我描述的諸可能性（註53）。大約自1794年，歐洲便意識到，貼近互動而建立的概念，例如像 *societas*（譯6）這個古老的概念，已不足夠（註54）。法國大革命的諸多附帶影響之一就是，將互動與社會、意圖與事件的差異強加到任何一個對全社會事件的描述。這正是語意轉變時不為人知的原因，因為語意試著掌握諸社會現象並將它們再次引入全社會溝通之中。

我們想到的例子是一個新的（而且立刻被觀察為新的）流行作法，即，以抽象的理念來取代那些會具體指向可個別經驗到的事物的概念（註55）。克瑟雷（Reinhart Koselleck）為此談到了»諸集體單一者«（*Kollektivsingulare*）（譯7）。再度獲得具體者的作法，以及從抽象者上升到具體者的作法，便因此成為綱要。浪漫主義嘗試用生命形上學來為諸理性想法奠基。這樣的修繕作法專注於重新鞏固社會的確定性及限制，也就是今日所稱的制度（*Institution*）。馬克思至少在早期的作品中，曾將全社會重構為經濟與政治的關係的統一。在康德將辯證這個概念從其古典的、貼近互動的脈絡中抽離出來之後，馬克思才能夠依靠在一個新的意義的»辯證法«之上（註56）。從互動及經驗的角度來看，辯證法現在不再是討論相左意見的一門藝術，相反地，乍看之下，它處理的是直接的、日常和思考活動中的不可掌握之諸矛盾、僵局，不過，如果

人們注意到諸矛盾本身是獨立地運作，並且注意到此事如何地發生，就能在理論上事後建構它們。在此意義下的»辯證式«全社會理論為了維持自己，會變成一種需要政治支持的苛求。我們尤其可以想到價值概念以及在19世紀下半葉已形成的對價值之強調——這些作法還具有一個傾向是，反對當時同時間出現的社會學，不過，同樣是互動與全社會這一無法橋接的差異下的諸起始條件使得此一社會學出現（註57）。

我們之前的主要問題是：以上述方式在語意上匯聚的事物是否適合在日常生活中作為運作著的全社會之自我描述？如果答案不是一個明確的»不«，至少仍是令人懷疑的。雖然在今天也不缺乏針對著全體的一些文字示意，但是它們的傳散效果似乎受限於否定性的意涵：像解放（放開手）、危機（Krise）、無可治理性（Unregierbarkeit）。李歐塔

（Jean-Francois Lyotard）認為後現代的特色正在於所有»métarécits«（譯8）的終結，以及»l'incrédulité à l'égard des métarécits«（註58）（譯9）（而且，比起意識型態的終結這一公式來說，這是個較好的公式，因為意識型態屬於同樣的癥狀，並且意識型態本身就已經是對這個問題的回答了）。口號取代了標記。但，也只有當口號能夠將流傳的諸經驗累加起來時，才會成功。若是太過於配合毫無根基的抽象性的話，會是錯誤的作法，因為如此一來，人們將無法解釋口號的訴求。就此說來，口號是完全佔據了全社會系統的自我描述這個功能位置。或許我們甚至可以更往下宣稱，世界社會作為統一時，若沒有自我描述的話是根本無法存在，即便世界社會不是按照著自我描述而被計劃、被製造出來或是被改善的。當這個廣含的溝通系統分化出來，並與其它一切區別開來時，這樣一個事實就激發了對於自我描述的需求，但是這種需求還缺少運作上的可規定性，並因此易於成為否定性事物；這是因為系統要備妥意義

時，否定性是最為一般的形式。

在今天，»意義喪失«（Sinnverlust）這樣一個公式尤其能將可經驗到的事物吸收到全社會的自我描述之中。但是，意義無可避免地始終是體驗與行動的形式。果真沒有意義，全社會，還有任何的社會系統，便不復存在了。此道理並未被這個公式適切地標示出來，反而被過度誇大，以便能怪罪全社會。事實是，互動已不再能藉由在場這件事所具有的說服力為參與者保證全社會的意義。意義喪失這一公式試著要啟動的，以及濫用的，就是這樣的經驗。能與此一公式相配的無非就是全社會系統與互動系統兩者在歷史中少見的分化。對此，我們沒有理由以文化悲觀論回應之。

社會學或許將上述的情景當作它自己登場的空間（註59）。因此也不乏社會學的»迴響«。但社會學卻不可忽略，過去正是經由它自己的理論而事先安排好這一幕情景。甚至社會學也是作為一個自我指涉系統而運作著。當社會學要求作為全社會系統的反省科學，以便能為全社會系統提供自我描述，或甚至能對之控制時，它首先必須為此發展出合適的概念工具，尤其它必須能夠掌握當今盛行的自我描述之負面模態所帶來的後果，並能夠為之負起責任。

## VIII

總結上述，我們能確認的是，透過全社會與互動這組差異，諸選擇可能性得以建立。

互動系統可以，也必須持續地被拋棄並重新開始。這就使得一個廣泛的語意、一個文化變得必要，它引導著互動生滅這個過程，使之變得

或許可能並能保存下來。就此說來，全社會選擇性地影響著那些作為互動而出現者，但又不因此而必定排除掉矛盾及偏離者。所以，全社會的選擇並不是要決定選出何者；此種選擇是以輕便的與令人愉悅的事物來吸引人們，並且這也正有賴於能與正式提供的範式有所偏離。全社會的選擇是藉著*si eis placet*（譯10）而提供了互動，並且，當範式藉此貫徹自己時，偏離一事正因此而成為有吸引力的、有趣的、可獲利的。選擇的力量並不在於某個因果律的力學，也不在於對複雜性的設計與控制；這個力量起因於：所關乎的是那些自身未必可能出現的秩序範式，但它們仍舊或有可能，且只在某些條件之下運行。

然而，全社會本身是諸互動的結果。全社會並不是一個權責單位，好像是獨立於它所選擇的事物之外。它不是上帝。在某種程度上，全社會是諸互動的生態系統，並因為能疏通互動的機會而改變了自己。全社會做到了互動自己無法完成的事：使得日益變得更不可能出現者變成或許較有可能；但，全社會只有透過互動才能完成此事（藉由那些日益變得重要的諸例外。對此我們已經約略談過）。就此說來，我們可以確認：全社會選擇互動，互動選擇全社會；並且兩者是在達爾文的選擇意義下進行著，這就是說，其中沒有作者存在。但是，選擇並不是單單地以環境來選擇能適應的系統，並且選擇在系統這邊來說並不單單是系統對環境的適應（註60）。選擇在社會系統層次上是一個自己將自己條件化的選擇，並且選擇的選擇是經由全社會與互動的差異而得以運行。

全社會與互動的差異因此是社會文化的演化之可能性條件。在此，所關乎的不是具有生命的系統的演化，因此所關乎的演化也不是再生產式地孤立一些群體，而造成種屬上的分化。此外，有別於有機體的演化，社會文化的演化並不取決於世代的延續。因為它毋須一直等待，直

到新的、或許是突變了的有機體出現。能取得極快的速度一事是演化的後果。新型的互動想法可以在任何時刻轉化為實際行為（雖然較年長的互動參與者常常較不願接受）。像是高尚的對談、類似科學的研討會、冥想、慢跑、靜坐抗議，一直到佔領整個市區等等例子。其它層次的演化在此是跟不上的，除了病毒、細菌或最簡單的昆蟲這些例外。社會文化的演化會簡化及加速可能的演化，並因此以高度選擇性對之產生作用。選擇的選擇因此是遠遠越過這些社會系統所在的層次之外，並且將這些系統推到一個生態性問題，且，它們在面對著這樣的問題時，至少暫時地，是無助的。

即便有機的與社會文化的演化之間有著各種差異（這些差異作為差異，就其本身來說，會帶來上述提示的問題性後果），但在社會文化的演化中所關乎的也是嚴格意義下的演化，亦即關乎的是，在沒有計劃的作用之下建立起一種原本極不可能出現的複雜性。對此的前提是諸自我生產的系統的分出，而它們本身又再度是演化的結果。自我生產的統一無非就是系統持續地自我更新。對此，在任何情況下，都存在著一個或多或少寬廣的銜接可能性的範圍。在社會系統那兒所關乎的始終是，而且只能是可銜接上的溝通（或者，在自我觀察中關乎的是可銜接的行動）。元素的自我指涉以及期望結構保證了可銜接性。在諸多剩餘的可能性之內，存在著不同的或許可能性（Wahrscheinlichkeit），它們被固定在剎那間的意義界域之中，並且能被觀察為諸或許可能性（註61）。同時，這樣一個起著作用的範圍若是由不同的或許可能性結構起來，便可被理解為演化潛能。在這個起著作用的範圍裡，只要觀察（註62）所據為基礎的諸可能性的數量與時間夠多時，未必可能者時而或許可能被選取出來。這樣看起來便好像是系統有時也掉入一些原本沒人（系統本身以



及外在的觀察者都不）視為或許可能的極端立場，而且，這些立場正因此引起了長遠的後果。人們臆測，原子是以這種方式出現的，因此物質得歸功於它自己演化上的未必可能性。

在社會系統的領域裡，若將風險分散到諸互動，可使系統較易採取原本相對地未必可能的立場。互動無論如何必定會中止的，所以人們也可以利用它來進行實驗。所以，我們或許可以想像，藉由信使來交換或傳遞消息，或者在最直接的親屬關係中將性變成禁忌，以及許多其它在制度上具有高度銜接值的基本範型，一開始時是特定為了互動而被引入的，但後來經過全社會的考驗而存留下來。一開始承受失敗可能的只有互動的自我生產，而非全社會的自我生產。具有風險的更新作法有可能不允許進一步的行動，但如此一來也只有互動，而非全社會走到終點。人們可以對在場一事的背景予以變化，並重新開始互動。社會可以在互動系統中嘗試更新——18世紀時人們在共濟會的會所裡對於君主制度及神職人員的公開批評，據說就是一例（註63）。未必可能的事物在互動中所具有的穩定性，是它能被引入演化的一個不可或缺的前提（就如同突變至少在細胞中是穩定的）。所以，第一次的事先篩選就在此進行。這樣一來，我們便同時有了可能性的第一個證據。但是，選擇一事作為演化的成就，還進一步預設了，社會並不會使用原先的互動系統裡過於針對情境的特殊性，反而，只會使用那些一旦被執行，日後也能在其它的情況下具有說服力的創新。

一旦這個社會文化的演化的基本範式被接受了，接下來的一切就容易添加上去。現在，人們可以導出與演化加速有關的假設。較不涉及互動的溝通可能性若能建立起來，此範式就有助於演化加速；因為這樣一來，一個脫離互動的創新潛力被啟動了。這是透過前述已討論過的書寫



和印刷的機制而發生的。此外，當互動系統和全社會系統的差異被強化時，也就是說，全社會的自我生產更不依賴於重要的「互動時，也有助於演化加速（註64）。我們可以輕易地看到，如果沒有一併顧及到社會文化的演化速度實際上已明顯地提升，這些假設是無法被提出的。

在上述的演化理論的脈絡下，並依此理論強化選擇及適應這兩個概念之後，我們就可以重新評估無互動的全社會性溝通的（首先是技術性的）發明；並且進一步也可以重新評估全社會的複雜性的諸形式（例如不再受到互動危害的系統分化的形式）。不難看出，當與互動保持較遠的距離時，會迫使另一類型的文化出現——一種較高的「文化（人們曾在一開始時是這樣想的），而且，此種文化即便必須滋養互動的溝通以及無互動的溝通，但依然能運行。此外，在這裡會出現一個提問，即，對於選擇的選擇來說，這會意謂著什麼。對此，人們目前還沒有些許的想法。參考「大眾媒體」的文獻是徒勞無功的。如果我們從下述看法出發的話，亦即，諸互動系統是特別管轄著相互滲透，並且，它們在測試相互滲透的界限時能提供獨特的貢獻，那麼，我們就可以推測，如今愈來愈多的創新被釋放出來，這些創新已非相互滲透所能涵蓋到的，但仍可運行無礙。異化（*Entfremdung*）這個論題以無數的變異樣貌出現，並非偶然的事。此外，我們還可期待，那些本身未必可能的諸溝通在條件限制下所具有的或許可能性，藉此而再次被提升，並且很快就達到了生態上可容忍的界限。演化似乎造成了一些條件，它們不再配合著全社會系統的人的或自然的環境，亦即，它們預設了全社會高度地且持續地影響其環境，以便讓環境去適應全社會。為此，我們將在下一章找尋一個相應的合理性概念。

---

（註1）我們這裡擱下建立社會系統的第三個形式，也就是組織，它既無法化約到全社會，也無法化約到互動。之所以擱下，是因為組織無法如其它二者般長久持續地作為差異而取得重要性。換個方式說：在所有的社會關係中，任何狀況裡會出現一個社會與互動的差異；但並不是所有的社會都有組織了的社會系統。因此，我們只在討論一般社會系統理論的層次上，排除組織。但，在下一個理論具體化的層次上，我們可能還是必須區別出社會系統、組織系統和互動系統，並且分別發展出相應的理論，因為這三個建立社會系統的特殊形式（亦即處理雙重偶連性的特殊形式），無法彼此相互化約。<sup>↑</sup>

（註2）請參閱Joel M.Charon,Symbolic Interactionism:An Introduction,an Interpretation,am Integration,Englewood Cliffs N.J.1979,S.150 ff.。另外，Charles K.Warriner,The Emergence of Society,Homewood Ill.1970也有類似的看法，但在全社會這個概念上與我們有別。<sup>↑</sup>

（註3）請參閱（本書原文頁碼）第16頁導論中的圖式。<sup>↑</sup>

（註4）基於與此處相同的理由，我們已經在處理意識的自我生產時，談及（語言的、綱要式的、目的導向的）»插曲«。請參閱第7章，節V。<sup>↑</sup>

（註5）藉助於一個雙重的國家概念，黑格爾的解方揭露了問題的結構，但是在術語上，他的解方卻出了問題，而且只能經由誤解和片面性來建立傳統。<sup>↑</sup>

（註6）就這點上，請參閱一篇能越過齊美爾觀點的論文，Philip

E.Slater,On Social Regression,American Sociological Review 28(1963),S.339-364。↑

（註7）在全社會之中吾人所使用的諸自我描述的層次上，溝通能起的作用是有別於此的。對此，我們稍後再探討。↑

（註8）關於這樣的表述，也請見Niklas Luhmann,Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen,besonders Gesellschaften,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.3,Opladen 1981,S.198-227。↑

（註8a）謹慎起見，再次提醒，這種表述相當簡化地展現了一個複雜的事態。實際上並不是»眼睛«在看，而是大腦藉由眼睛在看。↑

（註9）特別針對此概念，請見：Niklas Luhmann,Die Weltgesellschaft,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.2,Opladen 1975,S.51-71;ders.,World Society as a Social System,in:Felix Geyer/Johannes van der Zouwen(Hrsg.),Dependence and Equality:A Systems Approach to the Problems of Mexico and Other Developing Countries,Oxford 1982,S.295-306。↑

（註10）對此，也請見Niklas Luhmann,Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.2,Opladen 1975,S:72-102。↑

（註11）請參閱I.V.Blauberg/V.N.Sadovsky/E.G.Yudin,Systems Theory:Philosophical and Methodological Problems,Moskau 1977,S.268 ff. 如果要找出先驅者，那就特別要提到Pascal。請見Pensées Nr.84 der

Ausgabe L'oeuvre de Pascal, éd.de la Pléiade,Paris 1950,S.840-847(845)=Nr.72 der éd.Brunschwicg.也請參閱Friedrich D.E.Schleiermacher,Hermeneutik und Kritik(Hrsg.Manfred Frank),Frankfurt 1977,S.95,187 f.。↑

（註12）在布勞柏格及其他人那兒，系統理論的弔詭也只是分析工具中的弔詭，但，另一方面，這些弔詭從這裡提供的理論出發，並且，如我所想的，必須在與馬克思理論更深的關連中被當作是理論的對象領域中的真實矛盾。↑

（註13）例如參考布菲爾（Claude Buffier）的分析，Claude Buffier,Traité de la société civile,et du moyen de se rendre heureux,en contribuant au Bonheur des personnes avec qui l'on vit,Paris 1726,S.123 ff.: 吾人若說，自己在與別人社交時感到無聊，應該是極不禮貌的；所以，從別人眼中去檢查，對方是否感到無聊，同樣是一種禮貌。換句話說：一旦禮貌要去避免利用別人的禮貌時，禮貌就變成反身性的；感知層次必須為此而被一併引入。↑

（註14）對此，請見最著名的分析，它探究這種無可避免性所帶來的後果。Paul Watzlawick/Janet H.Beavin/Don D.Jackson,Pragmatics of Human Communication:A Study of Interactional Patterns,Pathologies,and Paradoxes,New York 1967。↑

（註15）這不只是一個互動結束（或是離開互動）的（困難）問題，反而我們還必須思考一些形式，它們能讓我們在一些情境中避免涉入互動，因為這些情境本身可能會引發一種互動。例如，一個情境是，遇到某位認識的人，然後問候他——為了能夠經過他。↑

（註16）對此，最著名的描寫是Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2. Aufl. Bern-München 1969。↑

（註17）大學中有一部份非常富有想像力的互動激擾，之所以可能發生，整個得歸功於以論題為核心的互動已被高度選擇地紀律化了。這些激擾完全是強使人們以無可整合的方式去感知。一些我個人觀看到的例子：不屬於當下互動的諸個人的身體在場、把告知寫到黑板上、噪音（也以對自己極有意義的對話形式出現）、關燈以及拉上窗簾、打翻啤酒瓶、示範如何帶嬰兒或是將輪椅上的殘障者推到會議室中。↑

（註18）»個人«（Person）在此是指，由社會指認出來的期望連結，這一嚴格意義下的個人。請參閱第8章，節XI。↑

（註19）對此，高夫曼在»焦點聚集«（focussed gathering）的意義上，建構了»偶遇«（Encounter）概念。請見Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis Ind. 1961。我們在其中比較少看到其它類型之外的一種特殊的互動系統類型，反而較是看到系統在建立時對效能提升的要求。沒有聚焦，也沒有結構選擇，系統的建立只能在極為初始的、快速消逝的意義上才得以可能——就像我們必須暫時忍受打擾一樣。↑

（註20）這是指，Jean-Louis Le Moigne, *La théorie du système général: théorie de la Modélisation*, Paris 1977, S.91，這篇文章以最佳的法式英文說出的»relations poolantes«（譯註：法文，意指，池化的關係）。↑

（註21）人們可能也會想起在討論團體、大學的討論課以及類似系統的經驗，即，少少的人談了很多以及很多人卻說了少少的話——一個幾乎是自然的發展，只有靠著領導才能修正這種發展，如果真的要修正的話。[↑](#)

（註22）對此請參閱Gordon Pask, *The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences* (*The Cybernetics of Behaviour and Cognition: Extending the Meaning of »Goal«*), in: J. Rose (Hrsg.), *Progress in Cybernetics Bd. I*, London 1970, S. 15-44 (32 ff.). [↑](#)

（註23）也請參閱George J. McCall/J. L. Simmons, *Identities and Interactions*, New York 1966, S. 36 ff. 這本書的»互動——機會——結構«概念。這個概念起源自青少年犯罪研究，而且是以相反的方向被建立起來：如果情況已經充分結構化，機會就會變成結構。[↑](#)

（註24）相當類似於此的看法，而且是在社會人類學與米德的基礎上的看法，請見Warriner a.a.O., insb. S. 123 ff.。[↑](#)

（註25）Warriner a.a.O. S. 134 給出以下的特性：»在三個重要的方向來說，這些是原始社會（primitive society）：（1）它們是特殊主義的（particularistic），它們依靠並受限於特定的行動者、事件以及社會從中茁生的諸情況；（2）過去總是在當下才修正，而且對於行動者來說，過去並不作為獨立的事實存在，就此說來，它們是缺乏歷史的；（3）由於社會形式尚未從互動過程中茁生，它們是未分化的。«[↑](#)

（註26）關於初始情況的開放性，請參閱此書的一些想法，George J. McCall/J. L. Simmons, *Identities and Interactions*, New York 1966, S. 182. [↑](#)



（註27）例如Albert K.Cohen,Delinquent Boys,New York 1955,S.60 f.可作為大量類似觀察的一個例子。[↑](#)

（註28）請參閱Sherri Cavan,Liquor License:An Ethnography of Bar Behavior,Chicago 1966.,此書是關於個案研究，針對著那些吾人能輕易取得以及結束接觸的情況。[↑](#)

（註29）納德爾（Siegfried F.Nadel）特別擬出這個觀點。在較為簡單的社會中，這樣的觀點有助於為正式的規範機關和及賞罰機關減輕負擔。請參閱Social Control and Self-Regulation,Social Forces 31(1953),S.265-273;ders.,The Theory of Social Structure,Glencoe Ill.1957。[↑](#)

（註30）這是眾所周知的其中一個觀點，社會學藉由這些觀點來解釋個體性的歷史起源。請參閱例如Emile Durkheim,De la division du travail social,Neudruck Paris 1973,S.336 ff.;Hans Gerth/C.Wright Mills,Character and Social Structure:The Psychology of Social Institutions,New York 1953,S.100 ff.。[↑](#)

（註31）更精準分析時，我們當然馬上就能看出，以雙方之間的約束來為自己辯解的可能性是極不均等地分配著：比起地位較低的個人，較高地位的個人有更多這類的可能性；在職的夫婦比無職的夫婦有更多的可能性等等。但是，基本上來說，沒有人全然只任憑由某一互動關連決定。[↑](#)

（註32）這是宮廷禮儀中一個為人熟知的問題；而且人們幾乎是試著將這個問題視為原因，來解釋1700年左右的世俗道德為何從罪行轉變

為錯誤，從喪失救贖轉為以荒謬作為懲罰。↑

（註32a）請參閱Andrea Leupold,Liebe und Partnerschaft:Formen der Codierung von Ehen,Zeitschrift für Soziologie 12(1983),S.297-327。↑

（註33）對於交換關係來說，這起因於將土地佔有與勞動納入到貨幣所中介的交換系統之中。對於衝突來說，相同的假設可能必須由漸增的法律爭訟來證明。請參閱例如James Willard Hurst,Law and the Conditions of Freedom in the Nineteenth Century United States,Madison Wisc.1956;Christian Wollschläger,Zivilprozeßstatistik und Wirtschaftswachstum im Rheinland von 1822-1915,in:Klaus Luig/Detlef Liebs(Hrsg.),Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition:Symposion aus Anlaß des.70 Geburtstages von Franz Wieacker,Ebelsbach 1980,S.371-397。↑

（註34）我們可能需要解釋，»未分化«（undifferenziert）在此只關連到全社會和互動的差異。當然不應該否認有其他種類的分化，像是全社會裡的次系統建立。↑

（註35）請參閱尤其是本書（原文頁碼）317頁及之後。↑

（註36）請參閱本書第9章。↑

（註37）請參閱上述第8章，節XI。↑

（註38）對於語意相應的轉變請參考最經典的案例：Peter Spahn,Oikos und Polis:Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod,Solon und Aischylos,Historische Zeitschrift 231(1980),S:529-564。↑

（註39）請參閱Niklas Luhmann,Interaktion in Oberschichten:Zur Transformation ihrer Semantik im 17.Und 18.Jahrhundert,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.I,Frankfurt 1980,S.72-161;同樣對於理論的反省也請見：Niklas Luhmann,Wie ist soziale Ordnung möglich?,in ders.,Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd.2,Frankfurt 1981,S.195-285。↑

（註40）Immanuel Kant,Kritik der Urteilskraft,3.Aufl.1799,S.262,zit.nach der Ausgabe von Karl Vorländer,3.Aufl.Leipzig 1902,S.227。↑

（註41）層級化的全社會在此也曾必須跟著妥協，但是這種妥協有一個明確的形式：互動的進行必須是為特定層級或是與家戶有關連。»整個家戶«是滿足某些需求的地方，滿足的過程會要求不同階層的成員們之間互動。↑

（註42）請見Georg Simmel,Grundfragen der Soziologie(Individuum und Gesellschaft),Berlin 1917,S.13.他已經提過，假若大型的構成體（Gebilde）如國家、公會、階級之間沒有大量的短暫交互作用，那麼，單單靠這些構成體是無法構成全社會。↑

（註43）然而，這種發展是不能以田布陸（Friedrich H.Tenbruck）的科學的»平庸化«（Trivialisierung）等等說法來解釋。請參閱Friedrich H.Tenbruck,Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß,in:Nico Stehr/René König(Hrsg.),Wissenschaftssoziologie:Studien und Materialien,Sonderheft 18 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,Opladen 1975,S.19-47。平庸性的問題是一個全社會和互動之間的»介

面«（interface）問題。變得平庸的既不是研究也不是偉大的愛情，既不是資本主義的經濟，更不會是政治。平庸性這樣的影響正好不是出現在這些被高度培養出來的功能領域中，而是在各種活動無法再與這些功能領域連接之處。<sup>↑</sup>

（註43a）請參閱例如Thomas Hodgskin, Popular Political Economy, London 1827, Nachdruck New York 1966, S.38 f.。<sup>↑</sup>

（註44）在此也要額外提醒，切勿過於草率理解。文本中並未宣稱，互動失去了它在全社會層次的相關重要性。相反地：我們的出發點將會是：仍然存在著最具成效的（但同樣：沒有解決問題的）發展，且這些發展是從個別的互動開始的。比起前現代類型的全社會，現代的全社會一般來說是更加地漠視互動，但在特定的角度來說，同時又更加地敏感。其原因特別是在於，重要的互動集中於上層層級一事如今已經不在了，而且讓位給相關重要性 / 非相關重要性（Relevanz/Irrelevanz）兩者間的提升關係。<sup>↑</sup>

（註45）就如時常強調的，這情形一直到近代仍未改變。人們大多是從親密互動之得以可能這樣的觀點，來討論過渡的狀況。請比較 Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800, London 1977, insbes. S.253 ff.; Howard Gadlin, Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States, in: George Levinger/Harold L. Rausch (Hrsg.), Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy, Amherst 1977, S.33-72。<sup>↑</sup>

（註46）季知克（Michael Giesecke）指出，在活字印刷引入之後，

這已經是一個極有意識地被貫徹的轉變過程。請見Michael Giesecke, »Volkssprache«und»Verschriftlichung des Lebens«im Spätmittelalters, Heidelberg 1980, S.39-70。↑

（註47）對此有諸多例子，我們僅舉一例：Jean Regnault de Segrais, Les Nouvelles Françaises, ou les divertissements de la Princesse Aurélie, Paris 1657, Bd.I, insbes. S.93 ff.。↑

（註48）這種過程最細緻的表現是：Claude Crébillon(fils), Lettres de la Marquise de M. au Comte de R. (1732), zit. nach der Ausgabe Paris 1970。也請比較Laurent Versini, Laclos et la tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses, Paris 1968, insbes. S.160 ff.。↑

（註49）關於私密性（Privatheit）、感情強化與散播作用三者之間的關連，最佳的分析是Ian Watt, The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding, London 1957, Neudruck 1967, S.186 ff.。↑

（註50）我曾試過，花了較長的時間與商店老闆交涉一包巧克力的價錢，經驗是，這位女老闆不跟我吵，而是不斷指著標價牌，上面已經清楚地寫著巧克力的價錢。↑

（註51）在德·拉羅希福可公爵（Herzog von La Rochefoucauld）的格言與箴言中是這樣寫著。（譯註：François VI. Herzog de La Rochefoucauld, 1613-1680，法國作家與道德論者。曾著有Réflexions ou Sentences et maximes morales, 1664年）↑

（註52）請參閱例如Christian Thomasius, Kurtzer Entwurf der

politischen Klugheit,Dt. Übers.Frankfurt 1710,Neudruck Frankfurt 1971,S.155 f.。傳統曾經要求並頌揚在日常生活之外考驗友誼。當此處的這種友誼判準被暗示地用來對抗傳統時，就愈加值得注意。如今，重要的是友誼能進入日常生活，因為在全社會裡出現的一些問題會對互動造成負擔。<sup>↑</sup>

（註53）這個問題漢茲（Peter Heintz）也提過，Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen,Diessenhofen,Schweiz,1982——他藉由說明一個為了經驗研究而在蘇黎士發展出來的「符碼」，來回答這個問題。<sup>↑</sup>

（註54）對此繼續進行的研究，請參閱Hans Ulrich Gumbrecht,»Ce sentiment de douloureux plaisir,qu'on recherché,quoiqu' on s'en plaigne«:Skizze einer Funktionsgeschichte des Theaters in Paris zwischen Thermidor 1794 und Brumaire 1799,Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte.(1979),S.335-373;ders.,Skizze einer Literaturgeschichte der Französischen Revolution,in:Jürgen von Stackelberg(Hrsg.),Europäische Aufklärung Bd.3,Wiesbaden 1980,S.269-328。<sup>↑</sup>

（註55）當代對此的一個評論，請參閱Alexandre Vinet,Individualité,Individualisme,Semur vom 13.April 1836,neu gedruckt in ders.,Philosophie morale et sociale Bd.I,Lausanne 1913,S.319-335。<sup>↑</sup>

是透過社會有意識的取捨、篩選，化複數為單數，另一方面，抽象過程使人有了行動及想像的機會。

（註56）在純粹理性批判B 349及之後，關於「超驗的辯證」的詳細



解釋是如此說的。↑

（註57）近來，人們尤其討論，尼采選擇反對社會學及尼采對於社會學的意涵一事是作為此情況的症狀。請比較Eugène Fleischmann, De Weber à Nietzsche, *Europäisches Archiv für Soziologie* 5(1964), S.190-238; Horst Baier, *Die Gesellschaft-ein langer Schatten des totem Gottes: Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der decadence*, *Nietzsche-Studien* 10/11(1981/82), S.6-33; Klaus Lichtblau, *Das Pathos der Distanz: Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, Ms. Zentrum für Interdisziplinäre Forschung Bielefeld 1982。↑

（註58）Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris 1979, S.7 f.。↑

（註59）實際上漢茲就是這麼做，Heintz a.a.O.。↑

（註60）對達爾文概念相應的修正，也請參閱Edgar Morin, *La Méthode* Bd.2, Paris 1980, S.47 ff.。↑

（註61）我們在此必須注意，文本的語言本身就是觀察的語言，即，它位於對諸觀察進行觀察的層次上。自我生產的實際執行一直都是一個事實性過程，並且以特定的方式而非其他方式進行著。我們只有在考慮到是由某位觀察者處理訊息時，才會談或許可能性

（Wahrscheinlichkeit）（也會談及：可銜接性），這時，這樣的觀察本身會再度被引入到自我生產的過程中，然後共同規定此過程——像是，這位觀察者選取了或許可能者，或者，他就是要避免此或許可能者，轉而朝向新穎性、風險、未必可能性。↑

（註62）在此，觀察是關連到一個立足點，藉之以使「未必可能者或許可能發生」一事變得可見。[↑](#)

（註63）此例及其對法國大革命之準備的重要性，仍有爭議。但是人們完全可以想像，將各種互動變為特有的場景以及保密的儀式是有多麼地有利於»伴隨發生的«創新，正是因為這一切根本不合於原本聚集在一起的目的和意義。[↑](#)

（註64）對此的特別探討：Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten* a.a.O.。[↑](#)

（譯1）societates，拉丁文，意指，諸社群。[↑](#)

（譯2）提比略·格拉古（Tiberius Gracchus，西元前168-前133）與其弟，蓋約·格拉古（Gaius Gracchus），羅馬共和國時期的政治家。西賽羅（Cicero）曾在《論友誼》書中指出Gaius Blossius為了與Tiberius Gracchus之間的友誼，不顧國家的秩序及美德而盲目服從Tiberius Gracchus。[↑](#)

（譯3）societates，拉丁文，意指，諸社群、諸共同體。[↑](#)

（譯4）art d'aimer，法文，意指，愛的藝術。[↑](#)

（譯5）fait accompli，法文，意指，既成事實。[↑](#)

（譯6）societas，拉丁文，意指，共同體、共通性、社會。[↑](#)

（譯7）從18世紀開始，隨著歐洲的社會變遷而出現的名詞、概念，不只被用來描述社會現況，也同時開啟了人們對於現況及未來的新

的經驗方式。各種社會團體皆使用這些名詞及概念，並賦予不同的意涵，以符合當時社會條件的要求。克瑟雷認為，當這些概念愈具體廣佈，變得多義時，也同時變得愈抽象，能納入更多元的意義並將其連結，終成集體性的單一者。例如進步、發展、公民、平等、民主等概念。一方面，它們走向抽象之路是透過社會有意識的取捨、篩選，化複數為單數，另一方面，抽象過程使人有了行動及想像的機會。[↑](#)

（譯8）*métarécits*，法文，意指，後設敘事。[↑](#)

（譯9）*l'incrédulité à l'égard des métarécits*，法文，意指，對後設敘事的不信任。[↑](#)

（譯10）*si eis placet*，拉丁文，意指，若他們喜歡。[↑](#)

## 第十一章 自我指涉與合理性

### I

本書導論部份曾指出，自我指涉這個範型作為兩段式的典範轉移的結果，已經進到系統理論的中心。在社會系統研究的框架之中，可暫不決定，把不具有自我指涉的形式或對象標示為系統這樣一件事到底能有什麼意義（註1）。同樣也可暫不決定一個認識理論的（或意義理論的）問題，即，不具有自我指涉的形式或對象是否可以被觀察；或者，人們是否在觀察的動作中早假定了：被觀察的事物關連到自己，並且嘗試著與自己同一及保持同一，而且使自己與其環境區別開來。這類的問題是在我們的研究領域之外。社會系統無疑地是自我指涉的對象。如果我們考慮到它是藉著每一個運作將自己關連到自己身上，就只能將它觀察並描述為系統（註2）。

在系統理論之外，社會科學對於這個事態還是保持著不明確的態度。一方面，根據一個重要的傳統，人們將自我指涉保留給「主體」的意識（恰恰不是保留給客體！），然後，還把主體詮釋為能將自己加以個體化的個體。據此，自我指涉只出現在意識領域中（註3）。觀察因此好像只能在意識的要求下出現，並且必須面對著客體，但人們無法在任何情況下都為這些客體假設一個意識。主體與客體這個差異就成為所有進一步訊息處理的前提。另一方面，人們正是在社會科學的領域中遇到了一些無法清楚地歸屬到主客差異的事態。這些情形並不是意外發生，反而有體系地，不是偶發的，而是始終存在著。社會性質者

（*Soziales*）無法完全被化約到個別的意識；社會性質者無法全然地進入意識，我們也無法將社會性質者視為不同的個體的意識內容之累加，

而且也不能將社會性質者看成是意識內容被化約之後的共識領域。對於社會性質者的經驗以及更多是處在社會意義關連中的實踐活動，始終是以這一不可化約性為前提的。所以，舉例來說，人們可以欺騙或是害怕被騙，可以保留訊息，可以蓄意地以多義的方式溝通或者在極為一般的意義下認識無知的意涵。只有這樣，不同的個人身上的訊息狀態之時間差異才是相關重要的，只有這樣，溝通才有可能。社會性質者的不可化約性這樣一個經驗進到了社會性質者的構成之中。這樣的經驗無非就是對社會性質者的自我指涉的經驗。

當然，心理系統也是自我指涉的系統，這一見解依舊保留。就如第7章所表述的，心理系統透過意識這個形式對其自我指涉予以過程化。例如，由於人們對於刺激 / 反應這個圖式的批判，或者是對於獨立變項的批評，心理學家碰到了心理的自我指涉的情形（註4）。當這類的研究愈是準確地將自己關連到它們的系統類型時，就愈不可能由此直接導出社會系統自我指涉的結果（註5）。

如果人們承認上述的看法，便是放棄以下的前提，即，意識是世界的主體。將意識事態加倍為經驗的 / 超越的，這樣的作法是多餘的。如果人們還要拯救「主體」這個專有名詞，那麼還是可以說：意識是世界的主體，且在這個主體之外還存在著其它的主體類型，尤其是社會系統。或者說，心理系統與社會系統是世界的諸主體。或者說，以意義來運作的自我指涉是世界的主體。或者說，世界是一個意義關聯物。無論如何，這些命題都衝破了清晰的笛卡兒的主體 / 客體差異。如果人們想從這個差異來思考主體概念，這個概念會變得不可用，可以說，這個差異本身已被主體化了。人們將自我指涉主體與自我指涉客體思考成同構的（isomorph）——就連康德那兒的理性與物自身也是這般情形。那麼，

我們不再能處理自我指涉這個概念了嗎（註6）？

上述這樣一個轉向的確將我們引到了純語言類別的困難，這些困難已經伴隨著並困擾著我們迄今的分析。不只是意識哲學，連語言也處理主體。所有動詞的前提是，吾人已經知道或者可認識到所關連到的是誰或是何者事物；而且，這樣的自我關連性會按照「誰」、「什麼」來裁剪進一步的問題（如，「下」著雪，「值得」做的是……，「恰當」的是……），但很可惜地只能在少數的例外被表述出來。按照日常理解來說，許多吾人既不能避免也不願避免使用的動詞，會指出運作時具有意識能力的承載者；例如說，觀察、描述、認識、解釋、期望、行動、區別、歸因。但理論無法顧及這樣的日常理解（註7）。我們曾經必須基於理論上可說明的理由來消除這些動詞中（語言的）主體指涉所具有的意識前提。在此，這些動詞必須被解讀成，它們是與一個承載者關連在一起，這個承載者可以被描述成一個自我指涉的系統，但不必然是一個心理系統，即，他的運作不必然以意識這樣一個形式進行下去。我們是基於心理／社會系統這個區別而給此一說明的（註8）。

自我指涉系統的概念較少被深入地引介，但比起主體的概念來說也較不會被誤用。自我指涉概念的前提不是主體作為中心（或者至少也不是以某一類型的主體為中心），因此也能較好地適應於今天科學之去中心的世界圖像。然而我們必須充分清楚地釐清這一個概念的意義以及由此而來的使用界限——這尤其是為了儘可能阻止主體這個術語浮濫。這一解釋將使我們區別多種類型的自我指涉，它們可以在諸社會系統中並列地發生著。本章的主要部份便是更精確地對之闡明，並且為合理性這個論題做好取得立場的準備。



## II

我們應該以一個能夠靠向觀察概念的方式來規定»指涉«這個概念。藉此，我們想要標示出一個運作，這個運作是由區別以及標示這兩個元素（史班賽-布朗意義下的區別（*distinction*）與標示（*indication*））所組成的。因此所關乎的是，在（同樣是以運作的方式引入的）與其它者有所區別這樣的脈絡下標示某事物。當區別被用來取得有關於被標示的事物的訊息時（一般地說，這需要較狹義的區別），此一指涉就會成為觀察。指涉通常是由某一觀察的旨趣，也就是由訊息獲取這樣的旨趣所指引著；即便如此，我們還是想保留術語上的區隔，以便有可能在使用系統指涉與自我指涉概念時，不必又意指著觀察可能性或觀察旨趣。

當涉及到系統使用一個區別以進行運作時，指涉與觀察的概念，還有自我指涉與自我觀察的概念就被引入。這些概念意指，將此區別設定為差異。在系統的諸運作中，這樣的設定可以被運用為前提。通常，系統只要以這樣的前提運作著，就不需要其它額外的東西了。我們想要泡茶，可是水還沒開，所以我們必須要等待。茶 / 其它飲料，沸騰 / 不沸騰，必須等待 / 可以飲用，都把情境結構化起來，而不必對當時被使用的差異的統一加以論題化，就算這樣做也不會有何助益。所以，只有當我們還要取向於差異的統一這個特殊情況時，才需要一個特殊的概念。我們想把這個概念稱為距離（*Distanz*）。換句話說，當系統將一些區別當成差異來使用，並能將這些區別運用為統一時，系統便獲得了與訊息的距離（以及可能的話：獲得與自己的距離）。這個概念應該讓我們能夠表述出社會系統的分出以及獲取距離二者之間的關連。

如果人們要對於一個差異的統一進行論題化，便有必要規定區別的

兩邊。假使有人要把某一被規定的事物與另一完全尚未被規定的事物對立起來，是不會帶來任何益處的，因此也不應有如此作為。將差異的統一引進到訊息獲取及處理過程時，也需要引進限定性

（Limitationalität）作為前提，以便使運作有生產性。這個或許是最簡單的過程是以諸分類（Klassifikation）進行的：人們將一種疾病與其它疾病區別開來，也因此能——因為這是可能的——接受健康這個無可規定的對立概念，但這概念本身並無法分解為不同種類的健康（註9）。藉助於這個技術，人們可以安排諸差異，將它們當作諸統一，因此也可以決定，是否關注「健康 / 疾病」或者其它的差異；而且只有當這成為可能時，人們才可以建立起以特定差異為主的社會系統，例如那些關注疾病的系統。

分類的過程並不是惟一可能的作法。還有其它的功能等同項。二元圖式（binärer Schematismus）就是屬於要求極高的形式，在圖式中每一個規定必須透過對立面的否定才能出現，例如真理是經由對錯誤的否定（而不是經由直覺或傳統！）。與分類相比，這些圖式並沒有確定的排除效果。它們生產著自己的物質材料。它們假設，在它們特有的視角之下的一切要不是取得這一個值，要不就是另一個值。因此，它們需要那些專為它們而特殊化的封閉的功能系統，這些系統能以各自的圖式在整個世界中尋找訊息，並漠視所有其它的圖式。

人們可以快速地更換分類方式，而且因為它們是具體的，所以也必須如此處理，相反地，社會系統是以二元圖式為基礎而使自己分化出來，並相應地使自己特殊化（spezialisieren）。所以，靠著區別出各種疾病並無法使一個處理疾病的系統出現。正是當疾病與健康這組差異被當作動因時，才有可能讓一特定的系統負責此事，並容許此系統漠視其

它的視角。

如果差異的運用越加地往上述的要求發展下去——而且這明顯地是現代社會的特性之一——，那麼，與這些現象、訊息獲取的來源、溝通同伴的距離會更增強。這樣一個事實已經在關於專業勞動的社會學之中被討論過，但仍有更為一般性的意義。實際上，此事實使所有的功能系統對生活世界所使用的諸差異保持著距離（兩者間的交互作用絕對是有可能的）。所以，一位思考著構圖的畫家，在»自然«中看到的差異是不同於一位生活世界者。所以，經濟理論面對著貧富差異時不得不保持冷靜（否則就不是一個可資利用的理論了），但每位思考著自己處境的人卻對此差異極有興趣。所以，科學藉由真偽的差異生產出來的知識本身可能不會比此差異還要持久。

素樸的感情想在此藉著倫理進行對抗。黑格爾的國家也不會是更好的解方。馬克思所期待的革命亦然。在社會的實在之中，人們不太能在差異的最終統一之中預期一種集中式的融合，因為果真出現這樣統一的話，距離將變得不可能而使得每個人基於社群精神而彼此同意。問題因此至多只能是，是否有可能讓諸功能系統將其實行的系統／環境這組差異反思為統一。這應該就是：取得自己與自己自身的距離。我們會在合理性這個標題之下（節X）再回頭處理這個問題。

### III

接下來的論證首先必須解釋系統之內的指涉關係。讓我們再回想前述所言，指涉與觀察都是諸運作，在某一區別的框架中標示某些事物。據此，»系統指涉«（Selbstreferenz）是一個運作，它藉著系統與環境這組區別標示出一個系統。系統概念始終（以我們的研究用語來說）代表

著一個真實的事態。所以我們並不以»系統«意指個一單純的分析性系統，一個單純地在思想上的建構，一個單純的模型（註10）。此概念可滿足人們對這樣一種表達方式的需求。換句話說，我們以「系統 / 系統指涉」這個區別取代「具體系統 / 抽象系統」這個常用的，但在系統概念上卻不精準的區別。然而，要注意的是，我們所使用的指涉概念（就像觀察概念一樣）是比分析概念更廣義，而且，它絕不應被侷限為一科學運作，即，它標示著任何一個往某系統的取向（包括自我指涉）。

»自我指涉«（Selbstreferenz）在嚴格意義下也是指涉，所以也是根據某一區別而來的標示。此概念領域的特殊之處在於，指涉這個運作是被包含進它自己所標示的事物之中。它標示了它自己所屬於的某事物。應該記住：這不涉及套套邏輯。例如，指涉這個運作並不將自己標示為運作（註11）。它始終由某一區別引領著，標示著它可藉以指認它自己的某物。這一指認以及將自我指涉歸到某個自我，可隨著規定這個自我的區別為何，而採取不同的形式。據此，我們區隔了自我指涉的三種不同的形式，也給予不同的名詞，以免混淆及重疊：

（1）若以元素與關係這個區別為基礎，我們要談的就是基本自我指涉（basale Selbstreferenz）。所以，在基本自我指涉的情況裡，這個指涉著自己的自我就是元素，例如是一個事件，若在社會系統中它就是一個溝通。基本自我指涉是自我指涉的最小形式，沒有它，短暫化了的系統是不可能進行自我生產式再生產。本書前面已經從懷海德（Alfred North Whitehead）的事件概念指出此道理（註12）。基本自我指涉雖然是自我指涉系統建立時的構成性要求，但不是系統指涉，因為被標示了的自我是要被當作元素，而非系統，而且，也因為這裡的首要區別是元素 / 關係，而非系統 / 環境。當然，這不否定說，元素概念以系統為前

提，反之亦然；但這無法取消自我指涉的不同形式的區別，反而讓我們有理由去期待，它們是相互關聯著的。

（2）若以元素式事件的之前與之後這個區別為基礎，我們要談的就是反身性（Reflexivität）（即，過程性自我指涉（prozessuale Selbstreferenz））。這個指涉著自己的自我，在此處並不是區別的一個要素，而是由區別所構成的過程。當選擇性之強化這個額外的條件被滿足時，過程會藉著「之前 / 之後」這組差異而出現。因此，溝通一般說來就是過程，即，在諸元素式事件裡，對回應之期待及對期待之回應規定著溝通。當一個過程是作為自我而運行時，且屬於此過程的指涉運作也關連到這個自我時，我們便是在談反身性。因此，某個溝通過程進行時，此溝通過程是可以被溝通的。反身性要求建立起統一，此統一能將諸多的（常常是難以計數的）元素繫在一起，並且自我指涉會將自己歸屬到此統一。這尤其是指，自我指涉的運作本身必須滿足「歸屬於過程」一事的諸特性，也就是說，在溝通過程進行時，自我指涉的運作一定是溝通（對溝通進行溝通），在觀察過程進行時，此運作一定是觀察（對觀察進行觀察），在權力使用的過程中，此運作一定是權力使用（將權力運用在權力者身上）。在這樣的意義下，反身性會使過程的典型特性更為強化及密實。

（3）若以系統與環境這個區別為基礎，我們要談的就是反省（Reflexion）。只有在反省的情況下，自我指涉才擁有系統指涉的諸特徵，唯有在此，自我指涉與系統指涉這兩個概念的範圍才重疊在一起。在這裡，自我就是系統，而自我指涉的運作可以將自己歸屬到這個系統。此運作實現為一個運作，使系統藉著與其環境的區別而能標示自己。例如說，這發生在自我展現（Selbstdarstellung）的所有形式中，這

些形式所依據的看法是，環境不會直接地以系統欲被理解的方式而接受系統。

這三個自我指涉的形式是以一個共同的基本思考為基礎的。自我指涉是世界的複雜性壓力的關聯物。世界的複雜性無法在世界之內的任何一處被適當地描繪、處理以及控制，若真能做到的話，也只會隨之即刻升高此複雜性。反而，自我指涉將自己建立起來，然後可以被特定化以應付複雜性。所以系統絕對不會複述世界的複雜性，也不會反映世界的複雜性（註13）。系統不會去描摹「環境」。環境是系統的基底

（Grund），而基底始終是沒有形式的。因此，有可能的作法只能是，在系統中設立諸差異（例如說，在恆溫計當中設立開／關差異，在邏輯中設立真／偽差異），它們會回應環境中的差異，並藉此為系統製造訊息。為了能夠應用這樣一個過程，並將之轉成運作，系統必須能限制它那向任意的世界狀態開放的自我指涉；它必須能為這個開放的自我指涉解除套套邏輯。

透過基本自我指涉建立起來的，並藉此取得系統統一（＝自我生產的系統）的這些系統，始終是封閉系統。但相較於較早的系統理論，這個概念在此有了一新的意義。它不再標示那些沒有環境也能存在的系統，也就是那些可（近乎）完全決定自己的系統。反而它要說的只是，這些系統製造一切它自己可應用為統一的事物（不論是立基於何種複雜性基礎），且，將自己製造為統一並遞迴地使用這些早已在系統中被構成的諸統一。就意義系統來說，或特別地就社會系統來說，這該如何理解呢？

上述問題的答案就在系統以語言的符碼化使自己「開放」，並且，我



們對此的理解是，所有陳述的可能性因「是 / 否」這一差異而被雙重化。系統因此為自己額外地創造出一切意義的否定框架。在環境之中並沒有與這個框架相對應者，即，此框架只有經由系統的自我計算

（*Selbstberechnung*）時才能被使用。這種符碼化將系統的所有運作，不論內容為何，結構成對是與否兩者之間的選取。每次選取皆意謂著對另一面可能性的否定。這一前提因符碼之故是必然會出現的；但，選取「是」或「否」時的諸條件還是可以對此前提予以條件化。因此，它同時是封閉的，也是開放的。

在上述的基礎上，我們所理解的意義系統之封閉性是，在製造自己特有的元素時控制著自己的否定可能性。每次往另一面的跨越都意謂著一個（不論是多麼不清楚的）否定，並且在執行時是可被條件化的。對於跨越的控制導致遞迴式的對計算的計算，且，實在對這樣一個系統來說無非就是以如此方式進行下去的再生產——因為，當再生產行得通，就繼續下去（犯錯、錯誤及其修正皆可發生）（註14）。

對社會系統來說，上述的一般性構想同樣適用。封閉性在此也可被條件化，進而（就只能）在製造自己特有的元素時，即製造可銜接上來的諸溝通時，控制著自己的否定可能性。相應著雙重偶連性，否定的可能性在此也是兩次現身而成為*double négation virtuelle*（註15）（譯1），且，控制的切面也隨之變得複雜：此切面不只是指出Ego所欲達成的或阻撓的，反而還額外地指出一個可能性，即，Ego要完成的事會因Alter無法理解或拒絕而失敗（不論Alter作為alter Ego欲達成或阻撓什麼）。據此，溝通被符碼化為（當成正值或負值的）意義之建議，可供理解或不理解、接受或拒絕。正是這樣的雙重化，特別是這一種不理解或拒絕的否定性，其所進行的控制是遞迴地發生著，並已經規定著如何選取溝

通中的建議——此道理不因建議是為了意見一致，或是為了衝突，而有改變（註16）。因此才會出現對於可理解性一事之預估的知識，它控制著每個溝通，並以社會的方式再現世界（但靠「語言」還不足以標示世界）；且，在此背景下接著出現的是，社會以文化符碼的方式使用象徵性一般化了的溝通媒介。同時，因此變得清楚的是，為了運用這個封閉的自我指涉，溝通的時間基礎必須擴展開來，也就是說，體驗必須裝配上時間界域；因為只有這樣，人們才能預估，是否可以望見彼此理解以及接受溝通建議的意願。

所以，經由溝通過程中對計算的計算，而且是對溝通的溝通，一個系統才建構起它的實在，並且，透過此過程可以檢驗，一個溝通到底能否因理解而出現。檢驗的可能性始終是一併被引入的（它早已存在於溝通本身（註17）），不管它是否當下被使用。正是當檢驗的可能性被使用或中斷時，人們才有動因去準備接受拒絕，並予以回應——例如藉著論證或是威脅。溝通因此是社會系統的實在的惟一保證——但這不是因為它正確反映出或適當標示出世界的所是樣貌（要這麼做可能就要預設諸獨立判準或笛卡兒的上帝），反而是因為封閉性的形式對溝通進行條件化，並因此使溝通承受著考驗（註18）。

上述想法帶來的一個重要影響是，自我生產時所有必要的自我指涉始終就只是一併進行著的自我指涉（mitlaufende Selbstreflexion）。»只能且唯一地與自己關連«這個意義下的純粹自我指涉是不可能的。果真發生這樣的事，任何一個偶然皆可去除自我指涉的套套邏輯（註19）。人們或許也可以這麼說：果真純粹自我指涉出現，那麼，對未被規定者進行規定的一切偶然皆是冗餘的且功能等同的（註20）。

因此，自我指涉實際上只是作為諸多指示要素之一而出現。自我指涉之發生是元素、過程、系統在運作時的一個要素；自我指涉之發生並不構成它們的整體性。自我，例如元素、過程或系統，不會只是由純粹的自我指涉組成的，就像自我指涉不會只將自己標示為自我指涉。自我超越了自我指涉，以便能將自我指涉放到自己之內。一個行動的意義因此不會僅止於在後續的行動中反映自己並得到確認。這雖然一直是構成的要素，但無法填滿行動的全部意義。一位先生在滿載的市區電車上讓座給一位女士：女士接受座位一事酬報及確認了讓座行動，即，成為正確與成功的讓座行動，也是讓座這一行動的意義。（為了控制讓座一事，人們或許會想到偏離的情節：女士未坐下來，反而將她的手提包放在位子上！）。但，有關的、被期望的後續行動本身同樣也算是行動的意義；最終關乎的是，這位女士現在可以坐下。若沒有預期性的遞迴，自我指涉地進行的自我生產式再生產是不可能的；另一方面，將這個循環封閉起來是不夠的，反而，還需要添加額外的意義，讓事件到下一事件，行動到下一行動之間的過渡得以可能。所以，自我指涉同樣要求標示與區別，在我們這裡的例子是指：行動在與另一個行動的關係之中才能自己意指著自己，即，作為元素的存在與作為一個關係中的元素的存在。

在此詳細地進行上述些許學究式的分析，是重要的；因為從這樣的分析可推論出，自我指涉系統的理論揚棄了封閉系統 / 開放系統這一差異，以及這是如何做到的（註21）。遞迴的、循環的封閉性是由自我指涉製造出來的。但是封閉性並不是作為自我的目的，也不是唯一的維持機制或確定性原則。它反而是開放性的可能性條件。所有的開放性皆有賴於封閉性（註22），而這之所以可能，只是因為自我指涉的運作並未吸盡

一切的意義，並非起著總體化的作用，而只是一併地進行著；因為這些運作並不是要關閉，不是走向終結，不是要實現最終目的（telos（譯2）），而正是要開放。

就此說來，實際的系統始終已準備好處理邏輯學家們所操心的事，即，將純粹的套套邏輯展開（Entfaltung）為較複雜的、內容豐富自我指涉系統（註23）。自我指涉的這個自我從來就不是封閉系統的全體，也不是「指涉」這件事本身。關乎的始終只是開放系統的構成關聯的要素，這些要素承載了這些開放系統的自我生產：也就是關乎元素、過程、系統本身。在此談論（部份的或一併進行的）自我指涉是有道理的，因為這裡只關乎自我生產式的自我生產的可能性條件。

我們在此應可認真地討論功能論式系統理論（funktionalistische Systemtheorie）與超越理論（Transzendentaltheorie），以及與辯證傳統之間的關係。一併進行著的自我指涉，這個定理是所有這些理論變體的出發點；因為這在任何情況下應該不會引來爭議。所以，所關乎的是，以不同的框架掌握以下問題，即，同步地指向自己與他者。如果人們將此問題看成意識的特性，並因此（！）將意識解釋為「主體」，就會進到超越論（Transzendentalismus）（註24）。如果人們是因為自我指向與異己指向的同步進行，而對於背後作為基礎的統一有興趣（即，最後是為了同一與差異兩者的同一，而不是同一與差異兩者的差異），就會進到辯證法。辯證法可以，但不是必定要與超越論結合。我們認為超越論是將某一系統指涉錯誤地絕對化（但我們同時也認為，對於諸多自我指涉理論來說，它是一個好的模式），而辯證法則因為所假設的同一性而顯得過於冒險（反而，這理論所處理的過渡與銜接始終必須從差異出發）。在上述的問題領域裡，我們與這些重要的理論選項保持著距離，

並因此走向功能論式系統理論。此理論宣稱，自我指涉的系統是藉著自我指向與異己指向（簡言之：藉著一併進行著的自我指涉）以獲取訊息，而訊息使得系統的自我生產得以可能。

## IV

先前我們已經為了討論行動概念，並且是在事件 / 結構—關連下說明了社會系統的基本自我指涉。在此毋需重複了。只是我們仍須補充兩個觀點，以標明所有此處所談的系統在建立之時被強加的一些限制。

基本自我指涉，這個要求尤其會造成系統建立時的類型特徵。封閉的自我生產的系統之中，再生產會要求諸元素具有最低限度的»相似性«。透過生命，只能再生產出具生命的系統；透過溝通，只能再生產出溝通系統。化學的事件是不可能以»自我生產的方式«銜接到意識事件的，反之亦然，雖然化學的事件與意識的事件之間確實有因果關係。所以，重要的是，將基本的自我指涉與因果關連區別開來。只有靠著自我指涉，而非靠因果關連，才能建立起作為各類型系統之茁生的實在。這種系統類型的強制要求無非就是一種限定，在此限定下，一個元素，例如溝通，若須透過其它事物再回頭關連到自己時，就必須運作著。的確有一些化學實驗，而且在此關連下，會在實驗進行時回過頭來接上行動者的經驗；但這就要奠基於行動者的意識模式，此模式能預先擬定已條件化了的行動的再生產，或是，這要奠基於溝通系統，能協調多位行動者的行動。不過，並不存在一個系統，它能夠在化學的與溝通的事件之間製造出雙重偶連性這樣的自我指涉關係。

進一步的說明之所以特別重要，是因為它不合於一般流行的想法。全然短暫化了的系統是以事件當作元素，但在元素的層次上並不會有因



果性的循環。賦予這一循環以重要意義的理論，例如模控式調節的理論，忽略了元素在時間上的»無存在性«（註25）（Nichtigkeit）。事件出現之際，即是消失；所以，事件在下一剎那已無法回去對已發生者產生作用。因果性回溯是以更高程度的秩序的諸形式（或者，對某個事件關連之形塑）為前提，這些形式會再次地使諸事件得以可能（註26）。諸事件在系統中再現了時間的不可逆性。為了取得可逆性，就必須建立起結構。

這是有深遠影響的見解，這特別是指，以控制迴路為主的模控論無法成為基礎科學。循環因果性（zirkuläre Kausalität）的明顯之秩序優點，可以說必須在無底的情況下被製造出來。在意義系統中的基本自我指涉始終未以因果方式運行著。

因此，在時間的不可逆性與意義的生成之間似乎存在著一種深度的關連，且這一關連是作為訊息處理的形式（註27）。只有當系統能以因果之外的方式解決基本自我指涉的問題，也就是能在元素的層次上放棄因果性循環時（kausale Zirkularität），系統才能面對時間不可逆性時，在元素的層次上開放自己。系統以諸事件為基礎，並藉此將時間的不可逆性複製到自身之內，系統是在元素之中以時間的關連構成自己；但，只有當遞迴關係依舊建立起來，使元素層次的諸事件有可能彼此修正時，這才有可能發生。在有機系統的層次上，»諸指向性相關«（註28）

（directive correlations）似乎已經為此預先有所準備（譯3）。只有意義的生成才可能為此問題提供一巧妙的解決之道。未來與過去被當作現在當下的兩個界域，每個事件就能取向於回憶或預見，尤其也能取向於對回憶之預見，因此，事件的這種取向是循環式的。這要可能，當然就得有一個夠緊密的»指向性相關«的網絡，它能抵抗過度頻繁的失望。如果情



形真是如此，意義便得以形成，並建立一個時間面向，將諸基本自我指涉記入此面向之中。如此一來，元素層次的事件的時間持續便幾乎可任意地縮短。結果就是我們熟悉的元素形式，行動。

因此，意義這個演化成就，以及，意義性行動這個可能性，兩者是被樹立於時間的不可逆性之中，並成為從時間那兒提取出來的基本自我指涉。只有這樣，系統才能將自己轉變成全然短暫化了的複雜性。果真意義會為了意義而迷失，意義會即刻地再被生產出來，因為一個非因果式的基本遞迴性只可能這樣發生著。

## V

我們必須更仔細地研究過程性自我指涉，即社會系統的過程的反身性。其出發點始終在於社會過程的形式類型，也就是在於溝通。當然在心理系統中也有反身性的，自己導向自己的過程，例如說對思想的思想或者對享受的享受（註29）。然而，在分析社會系統時，我們必須假定，所有的過程是溝通過程，而且系統獲得的一切反身性必定是對溝通的溝通。

這尤其是從諸過程的構成條件所得出的後果。過程是經由選擇的強化而出現的，即，在時間上限制元素的自由程度。這會要求同類型的元素。單純的事件順序（如：火——從窗戶跳出——腿摔斷——送進醫院）在此處所談的意義下並不是過程，而且這些事件也無法成為反身性的。人們可以期待這樣一個發生關連，並將它看成一個整體，例如說，對於哪家保險公司要付擔費用這件事來說，它是有相關重要性的；但是這個關連不能應用在它自己身上，無法成為反身性的。所有的過程反身性的基本形式始終是：對選擇的選擇。所以，只有立基於諸過程的自我選擇

的，以選擇強化選擇的結構之上，反身性才能出現。

一旦過程建立起來，先前的事件便失去解釋價值，但獲得預測價值。事件只在過程中出現，是因為它的出現得歸功於它之前及之後的事件的選擇性。諸事件的成因.....基本上不應往先前的事件裡尋找，而是在它們被顯現的過程中（註30）。一位觀察者同樣因此可以看見移動，或跟隨著旋律，或是在瞬間預測某人現在將要說出的話。過程足夠稠密時，可以起著預警者的作用，因為個別的事件極不可能被隔離而獨自出現。就此看來，一個過程的統一為自己賦予了因果意涵。這個統一是由未必可能的諸選擇之連結所組成的，並且使用此未必可能性，以證實未必可能的諸連結是有可能發生的。這麼說來，每一特定的意識內容的高度未必可能性，以及，每一特定的溝通的高度未必可能性，其實會因為這些內容在時間上的不穩定性而必定將高度未必可能性構成為一個過程的要素。由此，自我觀察這個要素，至少某程度上，就內建到過程之中，且，此過程的統一會再次地在過程自身之中起著作用，然後能提高過程內部的未必可能性，也就是提高個別事件的未必可能性。

複雜者的統一再次進入複雜性之中，這件事是所有的過程的一個或強或弱地被形鑄出來的特性。若不如此，過程就無法強化其選擇性。以過程的諸方法再次進入過程，這件事被闡明時，我們才能談過程性自我指涉或反身性（註31）。諸界限並未被嚴明劃定。但，在過程裡必須有一些個別的事件或過程，它們負責將過程再度引入過程，並且是為此功能而被分化出來的。因此，人們至少必須對溝通的短暫指涉進行溝通（「如果我理解沒錯的話，您指的是.....」），這樣才能談溝通的溝通。這種短暫插入當然可以建立起來，變成一特有的過渡過程，一個能介入過程的過程。據此，我們以反身性概念掌握以下功能的分出，並將之標

示為以過程加諸過程自身之應用（註32）：使過程的統一能在過程中發揮作用。

藉著分化出反身性的諸設置，能達到的結果尤其是，過程也能控制它自己的不發生（Nichtstattfinden）（註33）。這樣人們就可以溝通，為什麼之前有些事沒說出；人們可以辨識出不真實的事物；人們可以享受痛苦；人們可以給出或不給出貨幣；人們可藉著恨及嫉妒來證明愛；人們可以決定，不做出決定；人們可以藉著所擁有的權力來避免使用權力。反身性過程因此可以當作改變結構的過程，且，當系統裡對一種控制了的结构改變有著高度需求時，反身性過程將會急速發展。當然，只有在過程之中，即，只有藉由過程所特有的事件類型，才能將對立面事物包含進來。一旦這些是可能時，過程就擁有較高的自由程度，較寬廣的應用範圍，較佳的適應能力。

從上述基礎出發的社會學分析應該特別有興趣追問，這類反身性的關係是否及在哪些條件下是可常態化（normalisierbar）且可提升的。對溝通的溝通這件事會一樣地在所有的全社會形構與所有的全社會範圍之中常常可見？或者，如我們所預期的，溝通的溝通一事是與未必可能性相關，並與溝通論題、溝通意見的新穎價值相關？一個溝通過程能承受多少由溝通的溝通所造成的負擔，且，這些負擔的界限是否也因各個全社會及全社會的範圍而有異呢？社會如何處理反身層次到常態層次的過渡？可有一些切斷的技術，讓人能成功地（即，不必回應地）阻止溝通變成反身性？如果常見的溝通之溝通所使用的方式及層次深度，能讓彼此相互經驗為個人，那麼這類溝通會有何反作用？

為了更仔細說明，我們取上述其中一個問題出來。人們可以從切斷

反身性溝通的所有嘗試這一角度來掌握儀式（Ritual）（註34）。溝通被緊束成固定的流程，且，它的嚴格性蓋過這個問題，即為何要如此進行（註35）。過程的諸元素及先後序列被確立成不可替換，當中所用的語詞被當成物一般；當下才是重要的，不會因未來或已取得的過去經驗而可被修正。象徵使用的風險則儘可能減少。儀式類似於日常生活中不被質問的理所當然性（Selbstverständlichkeit），後者同樣是關閉反身性（註36）。但，儀式也是在一些緊張的情境中執行此功能的，即，在這些情境中儀式不再是理所當然，反而人們必須壓低旨趣、懷疑或畏懼；對於更有問題的情境，儀式則使用了較為人工的手段。所以，違反儀式不會顯現為怪異的，或個人一時興起的，或開玩笑的，反而顯現為危險的錯誤；這時人們不會切換到反身性，而是壓制這個錯誤。

就算沒有儀式的策略，人們若能給予溝通一個莊重的形式，同樣可以達到切斷反身性的類似效果。這個形式自己強調自己。在希臘歷史裡，帶有傳統的溝通的韻律化曾執行此功能（註37）。它有助於將相繫一起的形式一併當成說服的工具，並藉此排除掉懷疑或追問，而且，文字的固定化可能在一開始時就已經執行了相同的功能。

即便社會生活是藉著理所當然性、儀式化，也藉著有所約束的、簡約的表述而進行下去，人們還是始終必須考慮到溝通的溝通。若人們額外追問，反身性關係是否及在哪些特別的條件下可以被特殊化

（spezialisierbar），那麼，與此相關的益處與問題將會增倍。它們要調節的不是溝通本身，而是特別類型的溝通過程。對此，有一些相關的明確例子，尤其是在功能特定化了的溝通領域之中，而且特別是，但不只是，在那些生產出象徵性一般化了的溝通媒介的功能領域裡。所以，愛情中的溝通已經完全是反身性的：對愛情進行溝通以及進行的方式（包

括此時極為重要的身體行為），同時就是愛情的證明。再一例是：教育者需被教育。由於受過訓練的教育者才能執行教育過程，且「天生的教育者」（父母）無法符合一些要求，因此，教育過程成為反身性的。交換關係也是如此。一旦貨幣扮演一個角色時，交換關係就變成反身性。在貨幣形式中，人們交換到了諸交換的可能性。在貨幣交換時，不論是否願意，人們是對交換過程一事進行溝通；而且這件事並不是一般性的（因為人們講到諸交換過程！），而是精準的且依循著過程，致使人們能交換到諸交換過程。對於法學者來說，自從人們可以區別出個案（Fallentscheidung）與起著預先判定作用的效果（präjudizierender Effekt），並必須對二者同時作出決斷（只有一個個案才是一判決先例），法律才類似於上述的例子，在過程類型的精準框架中，亦即在法律應用時，被迫走向反身性。最後但也同樣重要的是權力的關係。權力會因為被應用在它自己身上，即，精準且專注地控制別人所使用的權力工具，而變為反身性。這可能是由上往下，但也可能更為巧妙地由下往上發生。更一般來說，此反身性情況也適用在影響（Einfluss）這個現象（註38）。

單單收集這些證例，就可看出，它們並非任意出現的。它們在近代早期開始逐漸累積，而且，社會似乎隨著特定類型的諸過程而變成反身性，便利用並強化著相關的功能領域之分出一事。顯然，系統之建立這件事必須跟進來（註39）。系統之建立能為過程的特定化提供必要的常態性及可重複性，同時提高相關諸過程的特有複雜性、偶連性、對引導的需求以及對確定性的需求。這就是說，在過渡到以功能分化為主的社會時，反身性過程的範圍極大地擴張了，且，這樣的變化使得舊有歐洲的語意產生大量的轉變。



一個符合上面簡要說明的反身性溝通的理論若能被發展出來，應該會讓我們看到：就連切斷反身性的嘗試的作法也被調整。對宗教去除儀式化一事有了進展，並且走到信仰確信性（Glaubensgewissheit）的問題之中，因為人們必須根據一些判準來判斷這個問題，而這些判準就導致了基督宗教的分離。接著就是人們更加強調自然知識；人被賦予一個自然的入口，與自然的一種自然的（認知及生產）關係——人們在這裡已注意到反身性。確信性（Gewißheit）是立基於個別的確信性體驗或是個別的經驗，而且，常識裡的理所當然性被視為一特殊的真理類別，有時甚至直接被視為真理的判準（註40）。人們從既予的事態及知識現況出發，並在累積及改良的觀點下——這正是一個限制！——形塑問題：人的眼睛無論如何是可看到事物，但若依據光學，可以靠著眼鏡、望遠鏡、顯微鏡，看得更清楚。

上述簡短處理歷史的章節應該可以讓我們更清楚地認識，此溝通理論的進路不只可以建立起微觀社會學的，也能建立起鉅觀社會學的假說；它不僅可應用在互動系統，也可應用在全社會系統。反身性是系統在分出以及提升複雜性時一個極為一般的原則。它使自己得以可能引導及控制溝通過程。但它的前提是過程在功能上被特定化，也因此當且只有當演化備好足夠的支持時，它才能發展起來（註41）。握有許多反身性的社會便能將以下兩者結合，即，輕易發生但影響深遠的可干擾性與高度的復原能力。對此，貨幣體系應該是一個最吸引人的例子。

## VI

以雙重偶連性形式建立起來的自我指涉循環，會迫使每一社會系統選擇自己的諸可能性。系統也同時因此開放自己以接受條件化。這樣便



會出現一種需求，即，選取一些條件化，並且不是任由偶然來決定如何選取。社會系統本身以自己為取向——也就是藉由有別於其環境而取向於自己，這麼一來便能達到較高度的控制。我們之前將這樣的自我指涉形式稱為反省（Reflexion）。

當系統指涉與自我指涉兩者重疊時，我們便稱此為反省。系統將它自己的運作取向於自己的統一。為此所使用的主要差異並非過程的「之前 / 之後」，而是系統與環境的差異。只有在這個差異之內才有可能標示系統或環境，且，曾被標示為系統或環境的複雜性也藉此能被論題化而成為統一。換句話說，反省要求將系統與環境的差異引入到系統之中。若這發生在系統與環境這組差異的統一的角度下，我們就談到了合理性（Rationalität）。合理性因此只能透過反省出現，但並非每個反省都是合理性的。我將會在本章的節X再討論此問題。

反省，類似反身性，也是在社會系統的常態的運作行為這個基礎上發展著。與反身性的情況相似，這裡關乎的也不是所有社會系統的一般特性，而是關乎一種只在特定前提下才可能發生的特別效能。一般來說，互動系統尤其能不經由反省其統一而浮現出來。它得特別基於兩個原因才會走到反省，即（1）當它必須作為系統而行動，也就是必須將個別的行動約束在一起而標示為系統；（2）當它必須中斷在場者的接觸並安排再度相見，也就是必須在一段潛在時期裡保持住他們的認同。所以，一定要有一些只能求助反省處理的特別情況。否則，在場這個構成性原則就足以直接指示方向；此原則可以說是代表著在系統中的系統之統一。

由於使雙重偶連性變為運作的所有轉化作法，所有進行著的溝通，

以及所有行動的構成，都一併地生產出對系統的歸屬，我們的出發點因此必須是，所有社會系統都擁有自我觀察的初始進程（註42）。每個溝通，不論有意識與否，不論是否有明確論題，皆聲明它是歸屬於某系統的。這只是在說，溝通在往回追問時，將自己歸屬於某系統一事的諸可能性就證實了自身是受到限制的。這是每個溝通所必要的意義簡化。在前面關於溝通與行動一章，我們已說明，溝通本身會將自己放進可歸因（化約）的形式，以使溝通過程的自我觀察，即，溝通往特定的方向回應溝通，得以可能出現（註43）。就其一開始萌發來看，在所有的社會系統裡自我觀察是跟著一起發生著——在多大的程度上，以及被誰意識到，則是另一問題；而且，這一自我觀察只有作為溝通方有其真實。

在運作層次上的這種剛萌發的自我觀察，如果生產出語意的人工物，就會成為自我描述。往下進行的溝通可以關連到這些語意人工物，並以之標示系統的統一。直到書寫文字發明，觀察與描述（因此也包括：自我觀察與自我描述）才明確地分化開來。之後，口語也能進行描述；但口語是以文本範型（Textmuster）為前提的。文本範型正是在書寫文字的基礎上發展起來，尤其是基於那些長篇的、有條理的、相當程度上不靠情境而能被理解的文本。如果在這樣的自我描述的框架裡，參與者談到「我們」，或參與者為他們之間的連結命名，以致於就算在其它的關連下仍可談到他們（註44），那麼這就具有一全然不同的後果，有別於只是再一次重現一個自我觀察，也有別於某程度上只是將在場的印象予以集體化。自我描述通常製造出過度統一化，在觀察系統時會高估凝聚性；而且由此觀之，這些描述也會誤導外部的觀察者。自我觀察與自我描述（如果人們接受這個術語）皆不會決定，藉由何種差異可使訊息處理得以可能。這裡可能關乎的是個別事件被歸屬到一個意義之賦予的

整體中（詮釋學的差異），或關乎的是「規定的 / 未規定的」這個差異或「此者—與—其他者」。

相對於上述，反省是一較狹義的，要求更高的情況，但從形式來說，也在自我觀察與自我描述的概念之下。在此，首要差異被明確化為一個語意，它能在系統裡再現系統與環境之間的關係。這要求系統能分化出最低程度的關於反省的溝通，否則將無法澄清，所關乎的是一個在系統中執行的區別，它賦予系統與環境的差異以某種意義，且，此意義對於環境來說是無法直接有效的。就此說來，»非對稱的對立概念«（[註45](#)）（asymmetrischer Gegenbegriff）這個形式下的自我描述，其實還不是反省公式。希臘人 / 野蠻人，或corpus Christi/corpus diaboli（[譯4](#)），都不足以稱得上反省的區別。若能進一步發現，異教徒對其自己本身而言根本不是異教徒（[註46](#)），反省才算出現。

一個能再生產自己的系統必須能觀察及描述自己。關於能再生產自己的自動機器的研究也引發了此論題的較新思考。過去人們一開始會追問：建構一個自我再生產的自動機器是否會遇上邏輯矛盾，或，遇上無限倒退，即，遇到的要求是，自動機器在自己之內擁有關於自己的完整描述。紐曼（John von Neumann）（[註47](#)）曾特別地找尋方法來處理此問題。無論如何，對於社會系統（而且是對於所有運用事件當作元素的系統）來說，問題只能是，一個起著簡化作用的自我描述或是反省會將再生產導向何方。無論如何，偏離的再生產是會發生的，這就是生活。但因為自我描述是選擇性地被簡化，也就是說，這些描述是偶連地將自己確立在某一備有其它可能性的範圍之中，所以，系統的發展會受到這一確立的影響。這裡所言的關連果真能被揭發，對於全社會理論來說將是高度引人興趣的，例如人們有興趣追問，從歐洲出發的現代性從自我描

述裡學到什麼，以及，這個現代性以一種先前或許能避開的方式將走向何方。

較新歐洲的語意的一個特殊性是，這一類的系統反省被建立起來了，並且採用理論形式。當系統的同一性不只是透過系統與其環境的區別而被標示（這樣人們才知道所指為何），而且在概念上被明確整理，使比較與關係化可相互扣合，那麼，我們就可談到反省理論。國家理論自17世紀之後出現，關心的問題是，最高層的政治權力是凌駕於疆界之內所有的力量的，它必須能對任何衝突作出決斷，但權力也必須免於被任意使用。由此得到的結果是現代憲法國家的理論，它針對這個問題，讓各個部份，例如分權、民主代議、基本法保障，執行特定的功能（註48）。科學系統中，出現了認識理論，稍後是科學理論，這些理論必須解釋，在認識與對象的差異裡同一性到底如何可能——例如作為超驗意識的自我條件化，或，透過一個辯證過程的形式，或透過願意接受考驗的語用學形式。在教育系統裡，從18世紀下半葉開始，也提出系統特有的一些反省問題，它們例如將人的完滿性（vollkommenheit）與可用性（Brauchbarkeit）兩者的差異當作教育目標，或，它們討論人如何能達到自由這個問題（註49）。法律系統特別提出一個問題，告別自然法之後，實證法如何能得到理據以說明自己始終偶連的效力是必然的；正是針對此問題，1800年左右，人們談到實證法哲學（費爾巴哈（譯5）），今日則稱之為「法理論」（註50）（Rechtstheorie）。在經濟系統裡，自從重農主義者及亞當斯密之後，從交換、生產與 / 或分配的分析所導出的系統特有的反省理論，取代了那些較早期的領主諮議的書籍。也正是自從18世紀之後，人們在親密關係的領域中開始在較早的amour passion（譯6）的想法上發展出一些關於愛情與婚姻的系統之統一的構

想；外在的干擾退去，人們準備去接受，愛情為自身提供了所有它要經歷的幸運與不幸（註51）。

上述列舉的一些證據並不是偶然地在短暫的歷史中一併到來。就如同對於功能來說重要的過程會變成反身性一般，這些證據似乎關連著全社會的功能系統更高度的分出。同時，系統分出也揚棄了舊歐洲的宇宙——階序的秩序意識，在過去，此意識曾配合著政治與 / 或宗教的優位性。今天，功能系統擁有高度自主性，任一系統都不足以再現全社會，而且，這樣的自主性顯然阻擋了全社會的反省。在此層次來看，每一關於事物的陳述變成是»意識型態的«，而且人們只能在時間面向上得出較有說服力的表述——像是藉助於一種對進步的信仰，藉助於現代性概念，藉助於演化理論，或，今天日益增加的，藉助於對鉅變的畏懼。在任一情況下，這類自我論題化毋寧是被時間差異所規定——例如透過與全然不同的過去的差異（傳統的對立於現代的社會），或透過與全然不同的、可說是後鉅變的，但還稱不上是後世界的未來的差異。從根本的，與系統 / 環境這組差異相關的意義來說，諸反省理論並不會顯現在總體的全社會系統之中。就如我們將會看到的，這讓人難以表述這個全社會的合理性以及合理性的缺失。

不論自我觀察、自我描述、反省與反省理論之提升能達到何等細緻的程度，它們依舊是那些關連到自身的諸運作的工具，以及，是那些關連到自身的訊息處理工作的工具。我們並不將自我觀察概念與一個優先取得知識的概念綁在一起。因為這樣就得假定一個早於它們之前的事態及比較標準，藉此讓人（誰呢？）確認出，內省會比外部觀察做得更好。自我觀察之所以特殊的另一原因是：自我指涉的這個»自我«必須將他自己當成無可替換的。在自我觀察的情況裡，這個»自我«必須將自己



與被觀察者同一。笛卡兒的傳統會為此情況騰出特別的機會；所強調的是，這個自我擁有一優位的位置，讓他有一特別的入口進入自己，並因此得到認知的機會，而且是除了他之外無人可進入的機會。但相反的另一面是：自我觀察時的這個自我被迫成為排他性。只有他自己本身才能觀察他自己。想藉由旁人的眼光以確認自身的一切可能性，終將失效。自我也無法在共識的醉人美酒之中強化自己。他始終孤獨地與自己相處。這是最高度的確信性，而且也是最高度的不確信性。

當所有的反省過程被提升時，上述這個條件始終被保留著（否則，它就不是條件了）。所有的概念闡明，所有的理論化，所有其它的世界知識的建立，都改變不了此事。所關乎的是一個自我指涉—封閉的過程，而且這個過程必然地不具有異己觀察的客觀化的、立場中立化的性質。我們也必須據此理解整個全社會的及各特定功能系統的反省理論。當演化理論、現代化理論、國族的歷史書寫、教育學、法理論、科學理論、政治理論、經濟理論等等皆致力於「科學的」格調時，如果人們要求這些思想內容當作反省理論，並藉由它們使相關的系統的自我觀察成為可能的話，那麼就會出現常見的過度負擔。因為，系統裡出現的確信性多過了科學所能證成的，並且，系統裡出現的不確信性多過了科學所需要的。從19世紀起，人們從易遭意識型態感染的角度討論這樣的後果，而且，此後果還在社會學裡導致人們拒絕全社會理論，甚至完全拒絕社會學（註52）。意識型態概念在此並無法在分析上幫上忙；它只有助於揭露那些對科學提出的無理據的要求。批判態度也收不到成效，因為它暗示著事情可往某個意義方向得到改善，且這個方向必可引領人們離開反省的循環。但是，在所有的反省中，所關乎只能是往外展開循環，使循環變得豐富，並使循環擁有意義性質，藉由此性質，複雜系統中一直跟



著發生的自我觀察能得到更好的（更能適應複雜性的）機會。

## VII

在上述我們已經談及的形式裡，自我指涉從未扮演套套邏輯，也未曾扮演一個重複者的角色，去完全複製某個作為自我而運行著的事物。所關乎的既不是同一性原則 $A=A$ ，也不是關乎一個總體的指涉，要在被意指者之中完整重現被意指者。藉著這些形式，我們恰恰無法獲得對系統的自我生產運作而言最關鍵之處：訊息。反而，對自我指涉系統的經驗性分析所得出的結果是，一個系統最終只存在於自我生產式的再生產，它的統一只能透過一併進行著「的自我指涉這個形式再次被引入系統之中。這需要一種運作，我們有時候曾將它標示為自我簡化。為了能在系統之中呈現為系統的統一，複雜性必須被簡化，然後再度以意義的方式被一般化。為此而製作的語意並非一個整體，但此語意指涉了一個作為統一的整體，並將此統一當作一個始終會被一併使用的指示路徑，以供所有運作之用。這樣的系統一直是以自我接觸的方式運作著，但尚不只如此。它是同時作為開放的及封閉的系統而運轉著。

現在我們應以現代社會的三個功能系統為例，約略描繪上述這一對系統理論的文獻來說仍是不尋常的思想。之所以選用這些例子，是為了闡釋自我指涉系統這個概念能為社會學帶來的豐富成果。

全社會的個別次系統是在17 / 18世紀時，建立起自我指涉的自主性。在此之前，宗教所設立的世界佔據著這個功能位置。人們或許可以說，一切體驗與行動所被賦予的與上帝之關連，是作為全社會系統的祕密自我指涉。例如，人們會說，沒有上帝的協助就無以成事。藉此，社會的與道德的要求也同時被固定下來。然而，宗教的語意在過去並未被

表述為全社會的自我指涉，而是（且今日仍是如此）被表述為異己指涉以及超驗。

隨著層級分化到功能分化的轉變，全社會系統也有必要以一併進行著的自我指涉取代一併進行著的異己指涉，因為新的分化類型衝破了階序的世界秩序，並使功能系統變得自主。在現代社會的經濟系統裡，以溝通方式應用貨幣便實現了一併進行著的自我指涉。貨幣的數量使得貨幣可任意分割——但不是無盡地分割，而是可任意地因應需求而成為可分割。這麼一來，貨幣變成普遍可用的，不論經濟貨財是多麼地密不可分。它可以表達出任一經濟運作，尤其是為不可分割的對象，因為除此之外，人們是很難找到一個適合的交換對等物。貨幣是絕佳的可分割物（*Dividuum*），它可適應任何非一個體性（*In-dividualität*）。

現代的經濟系統的統一就在貨幣。它是完全地徹底貨幣化。也就是說，所有與經濟相關的運作，而且就只是與經濟相關的運作，皆與貨幣關連著。它們的基礎就是價格，包含貨幣的價格本身（註53）。自我生產的基本事件，即，最後的、無法再分解的並組成系統的溝通，就是支付（*Zahlung*）。就為它自身而言，支付無非就是使下一個支付得以可能。但，本身不是支付的溝通，像是投資決定或關於利率的決定，也可關連到支付。較大數量的支付可被累加，並取得一個全球皆可應用的統一之形式——例如股份資本的形式、預算的形式、結算的形式。這些統一的表達甚至也可用來表述經濟本身。然而，自我指涉式再生產的統一在實務上並不是藉由這個統一的形式，而是藉由貨幣價值之改變這個形式獲得了重要性，像是通貨膨脹或通貨緊縮。之所以如此，是因為支付這個基本運作（這一併要求人們接受支付）必須一直被催動著，假如經濟系統不想在某一時刻中止存在的話。這裡也存在一個合理的可能性，

即，將價格與貨幣價值兩者區別。價格是期望的綱要，而貨幣價值調節著系統的自我生產式再生產。

在支付這個基礎上，經濟系統是一封閉的—自我指涉的系統。人們過去一直使用循環的譬喻，它是對於實際上錯綜複雜的過程的一種婉轉說辭。但，這只標出一半的系統運作意義。支付始終會要求財貨，或勞務，或其它的貨幣在傳送時能反向進行。由此看來，運作意義最終指向環境：物品、活動、需求。全然貨幣化的經濟是一個代表著同時封閉又開放的系統的極佳例子。最終就是封閉性與開放性兩者的條件關連，此關連造成了經濟系統的分出；之所以如此，是因為自我指涉的與異己指涉的意義指示二者之間的強制耦合，會在所有的經濟運作中要求特殊的諸結構條件，且這些條件無法在系統的環境中找到對應物（註54）。

在政治這個功能系統裡並沒有一個與經濟系統同樣精準的同構物，但卻有精準的功能等同物。之所以沒有精準的同構物，是因為權力這個溝通媒介沒有像貨幣一樣的技術準確度，也沒有同樣的高度整合力量。使用權力一事本身並非一開始就是政治現象。所以，在此系統之中，系統的統一必須額外地透過一個自我描述而被引入系統之中，以便作為對訊息進行自我指涉性的過程化時的參考點。國家（Staat）這個概念便是執行此功能。

即便人們已經對國家概念的討論已兩百年有餘，但它依然模糊不清。原因或許在於，人們過去是直接地（例如經驗地，或，»精神地«）從事物的關連尋找概念，並在觀察那些對概念來說是重要的事態時（特別是：國家人民、國家領土、國家暴力），看見過高的複雜性與過多的異質性（註55）。由此得出的典型結果也正是（如果人們先將康德，尤其

是黑格爾排除在外）：一些沒有國家概念的國家理論。當人們嘗試以國家與政治的相互關係來解釋二者的概念時，這些困難又重複出現，因為一方面並沒有可歸屬於國家的政治活動，另一方面（至少按照今天的語言使用來說）也不存在著沒有國家的政治。

在此所整理的系統理論構想首先讓我們有可能藉助於「系統 / 系統的自我描述」這個區別，重新表述上述的問題。我們因此將這些徒勞討論的概念問題推移到現實中，並可以接著說，國家是政治系統的自我描述。國家是一個語意的人工物，藉著它，政治系統的自我指涉才有可能得到集中化，並使自我指涉有可能對具體的權力狀態的評斷保持中立。並且，就像貨幣的情況一樣，國家這個語意使自我指涉有可能成為在所有運作之中一併進行著的意義指示，這些運作提出的要求是，它們要作為政治系統的元素而起著作用。對此，重要的是，國家被構成為有法定權利，並且是法律上的歸責單位，致使主權的及財政的措施形成了所有政治運作的核心；但另一方面，有一種政治依然是可能的，它»在外面«時以法律的方式，但在政治系統裡則以政治的方式，致力於國家的活動或致力阻撓這些活動。在所有情況下，以國家為取向一事使自我指涉的某種封閉性得以可能，這種封閉性在經濟系統裡是由貨幣這個媒介來確保的。而且，這樣一個取向也同時將自我指涉扣接到政治系統的環境中的對決斷之請求、各種旨趣及結構改變。所以在這裡，自我指涉與異己指涉是同時被過程化的，並因此在秩序與非秩序的基礎上一併進行著秩序的再生產。

我們以教育系統作為最後一例。在此，一個特有的功能系統的分出也導致了自我指涉與異己指涉的同步過程化。而且，這一道理原則上也適用於被歸到系統而作為教育的一切運作。比起政治系統，教育系統較

無能力以象徵性一般化了的溝通媒介來滿足這些前提。並不存在著專為教育而設的媒介，因為教育不只是想要成為成功的溝通，還想改變個人。這裡，諸學習成效通常也訓練並鼓勵學習本身，由此，便出現了循環的自我指涉。若讓學生學習，他們也會學到對學習而言必備的各種能力。他們不只是學習著學習，而且，也會一併地回頭關連到諸學習能力。在相同的意義下，人們至少期待著，教學這件事能成為方法，以使教學本身在實踐時能從錯誤中學習，並改善自己。

一併進行的過程之自我指涉，這一要素在18世紀時就已在新人文主義式教育學（Pädagogik）的理念形塑中被掌握，並被納入陶養

（Bildung）概念之中。陶養本身曾被直接理解為能力（Können）的方法學，學習的學習至少曾是一個基本成份。在過去，只有這樣的反身性允許這麼人們想：個體藉此裝配自己是為了這個»世界«，也就是為了他想以學習而獲得的及享受的一切。陶養在原初時所應是的，也就是»內在形式«（這個形式還依據層級而有分別），如今成了個別化了的世界關聯物（註56）。

如果人們將»陶養«當成教育系統中一個被分派的自我描述的綱要，便可隨之明白，陶養這個公式，就像國家概念，揭示了過度執行以及實體化的傾向。因為這個經驗系統的複雜性之化約，即自我簡化，建立起這樣的出發點，並且因為所關乎的是在承載者無可替換的情況下的自我觀察／自我描述／反省，陶養這個公式會被高度地風格化為自負——不理會自己在組織的日常生活中天天經驗到的失敗。我們幾乎可以推想，於1800年左右在理論及實踐上受到注目的國家及陶養這兩個公式，之所能帶來精神快感，其原因應該是，這些公式並無法像貨幣那麼順利地，在技術上解決自我指涉與異己指涉兩者同步進行過程化的問題，以及兩

者持續再生產的問題。

如果我們回頭觀看像資本、國家、陶養這些自我描述的構想所經歷的語意生涯，就會注意到，特別是德國學術傳統曾一再地拒絕接受它們之間的差異，反而還以總體性公式之名整合它們。對過去的德國來說，只要民族國家的統一尚未完成，國家概念就會特別地出現；正是因為此概念尚未製造出任何反對的經驗，此概念為虛幻的一般化提供了一個凝結點。由洪堡（Wilhelm von Humboldt）、佛斯（Christian Daniel Voss）、費希特、亞當·米勒（Adam Müller）及其他人所維護的文化國家（Kulturstaat）這個理念，曾試著延伸到國家性與陶養。李斯特

（Friedrich List）關於由國家主導的經濟的理論，正相似於此作法，將國家思想表述為一個廣泛延伸至政治與經濟的統一。這兩種想法在往外劃界時，比起內部的闡明，獲得了更為清楚的輪廓。文化國家曾被用來對抗法國大革命，對抗意識型態的抽象及政治的恐怖行動兩者之統一（註57）；經濟國家（Wirtschaftsstaat）曾用來對抗以「微觀經濟」方式建立的，從個別需求出發的英國自由主義（註58）。在這樣的爭論中聽來有理的想法，之後在現實裡卻被證明是學術的錯誤推想。功能分化已經貫徹了，且不再被一種整體性的理念所涵蓋。只有與功能相關連的公式才能真正作為自我描述而運行無礙，才能真正被內建到系統本身以及它在進行的溝通之中。

上述帶來的後果是，吾人不再能確立一個立足點，可據之正確地觀察一個整體，不論它是被稱為國家或全社會。我們已經在前述（註59）作出總結，即，並不存在一個自然意義或主體意義下理當正確的觀察位置。或，以另一種方式表述：系統指涉是偶連的，它必須被選取出來。因此，一個描述的任務可能是，一併說明觀察者要從哪個位置觀看被描



述者。前述已討論過的現代功能系統的自我描述，首先只對它們的自我觀察才有約束性。因此，外部觀察者是否以及如何地取向於這些自我描述，例如，提高價格或陶養失敗是否會在政治上標誌著成功或失敗，尚難定論；如果人們能意識到，接受了系統所認定的相關性，便可跨過系統界限，那麼，往自我描述的取向或許會有實踐上的意義。

當系統使用這些形式，即設置一併進行的自我指涉並裝配上自我描述，接下來出現的問題便是，全社會系統的未來，以及相關的諸功能系統的未來，將會因此而被導向何方。今天人們看到，諸提升原則

（Steigerungsprinzip）存在於資本、國家、陶養三位一體之中，且，它們的累積會在全社會系統之內及其環境之中造成嚴重的問題。人們將無法直接地將這一現象當成是市民階級的學說而不予理會，並寄望透過徵收手段來解決它。但是，社會曾以這些自我描述參與演出的這齣劇本，如今人們必須更開放地對待它；並且，諸描述之間的相對化或許會提供一個出發點，讓人以更能控制的方式使用它們。

此外，此處所觀察的是偶連性以及各功能系統之間可能的區別，這揭示了，功能系統分化出來一事以及運作性自我指涉與異己指涉耦合一事，這兩件事之間的關連並非因為某種系統邏輯而自發地完成。要實現此關連就需要一些高度選擇性的條件，吾人可在媒介中找到一部份的條件，另外或多或少地可在人工的額外語意裡找到一部份的條件。為此所找到的一些解決之道也特別具有地域上明顯的差異（註59a）。此處所主張的理論因此只能宣稱：如果這個問題未能成功地以某種方式獲得解決，一個系統的分出就難以走得更遠。

## VIII

我們之前曾在幾處一再地指出，任何一種自我指涉都會面臨著一個問題，即，切斷套套邏輯式循環。自我單純地指出自己一事必須加上額外的意義才行。僅僅說明自己本身的一個循環好像招募了這一額外意義。此循環是封閉性與開放性之統一的極端情況——如果它真的出現的話，它會改變自己，並使自己進入到一併進行的自我指涉這個形式之中。換句話說：自我指涉系統被迫取消過多的對內部訊息之需求，並必須明確指定，它可以哪些視角感知環境以及在哪些方面承受漠視環境所引起的代價。

人們可以藉助於»不對稱化«概念及其衍生物（像是，外部化、最終化、意識型態化、階序化、標點化等等）進一步整理前述的基本思考。這裡關乎的是說明一個形式，它招募額外意義被招募並切斷純粹自我指涉的套套邏輯。再說一次，我們是在類型理論（Typentheorie）旁邊走動著。但，在我們所選取的觀看方式裡，所關乎的始終是一個系統內部的過程，而且，不只是關乎著外部觀察者以何種方式歸類他的想法。

我們可以將»不對稱化«當成一基本概念。它要說的應該是，系統選擇了一些關連點以使它的諸運作得以可能，這些點在運作進行時並不會被質疑，反而必須被接受為既予的。雖然這樣一個預設本身有其功能，即，中斷相互依賴，並使銜接運作得以可能，但是系統仍捨棄了（至少：暫時捨棄，或為了那些被波及的運作而捨棄）一個可能性，即，藉此功能以找出替代選項。人們不會將不對稱性當成自我生產的一個要素，它會被當成是因他者生產的方式（allopoietisch）而既予的。對此，人們可能以原則方式或綱要方式予以證成，但是，不論如何，這樣的作法都是一個例子，它指出，就算是將功能看透了，甚至是意識到虛構性，都改變不了系統對這樣一個程序的需要。

不對稱化有許多的可能性，相應地，也有許多種類的語意，它們提供保障以及銜接能力。不對稱性的諸形式及其語意的選取一事是隨著全社會演化而有變異，而且，此道理也適用於以下的問題：相應的諸想法在多大的程度上能承受著一併進行著的對功能之溝通，或者，這些想法因此逐漸受到侵蝕。

隨著時間的不可逆性，極為重要的一些可能性會出現。時間不可逆性本身並無法說明，當下現存者必須被接受；但是，它可以如此被解讀。人們可以指出現存者的事實性，指出改變現存者有其困難之處；人們也可以透過特殊的歷史正當性這樣的神話，以增強此論證。據此，*venire contra factum proprium* <sup>(譯7)</sup> 這一禁令被當作一最為重要的互動（及法律）規則。

最終化（*Finalisierung*）同樣是關連到時間面向。在此，系統讓自己在選取諸運作時依靠著對於未來狀態的展望——像是，想要達到未來的狀態，或想要避免未來的狀態。人們在這裡不是從過去的不可改變，而是從未來的不確定性贏得不對稱性。正是因為尚未確定未來將會如何，人們可以某一未來的角度安排大量的當前運作。未來的不確信性變為確信的，即，人們現在必須有所作為，才能達到未來的目標——但，這樣的推論要能行得通，是只有當人們假設了不對稱性，並且隱匿一個可能，即，人們也可以為自己設立其它的目標。

事物面向也會自動地提供一些被優先設定的不對稱性。這些不對稱性是根據環境與系統的差異，或透過較為細緻的形式，根據可控制的及不可控制的環境變數這個區別。系統藉此利用自己對環境的依賴，以安排內部的過程，並忽略掉，在其它類型的結構下可能也會有其它類型的

對環境之依賴。

對社會面向來說，階序的想法長期以來已執行了一個相應的功能。過去人們的出發點是，有一些個人，比其他人來說，是較有»品質«的，這些人應該擁有優位。這樣的說法符合了層級式的社會構造，但如今已隨此構造而消失。然而，人們不能因此推論，如今在社會面向中不再有不對稱性。階序早已被引入正式組織了的社會系統的領域之中，並在那兒重新被建立成能力階序。但，一種全新的不對稱性特別地在最近發展出來：»個體«在面對私人範圍內與自己相關的事務時，被承認為最終的決斷者：在許多情況下，他的意見、旨趣、要求、欲求才是決定關鍵，所有的銜接行為都要由此開始（註60）。

較簡單的全社會系統是素樸地運用這些不對稱性。這些系統藉著像是自然概念，假設了一個物的秩序，它為這些社會系統事先設立一些關連點。這樣的全社會系統因此無法看到那些也能以其它方式進行的偶連性、運作。毫不存疑地被接受的不證自明性滿足了功能所需的不對稱性；一旦有人質疑，幾乎不可能將這些不對稱性放入溝通之中討論。過去欲試著這麼做的人，必定會被指責犯下»錯誤«。從傳統到現代社會的轉變才使這種不證自明性瓦解。如今，從一個看法往回推論到那位由此看法而受益的人，正是一個普遍的懷疑特色。這並不是說，不對稱性本身可以被瓦解，也不是說，諸自我指涉可以在沒有細緻的安排下就被實行。現在，反而是在某一較高的反省階段上以意識型態化解決這個問題，即，人們將諸不對稱化的功能變得透明，並以其功能來證成不對稱化（註61）。這符合了特別是由科學及經濟所支持的趨勢，即，將所有的元素及最終的確定性予以瓦解，並使元素再組合一事產生新的結果。就如卡西勒（Ernst Cassirer）曾特別指出的，功能概念取代了本質概念（註

62)，並且，推論與因果關連，這兩種範型曾特別地伴隨著邏輯—經驗的科學思想，如今已經失去其基本概念的地位；它們成了某位觀察者為了能安置諸區別而應用的概念（註63）。一個自我指涉系統必須能觀察自己本身，以便能對自己進行不對稱化，因為這會要求啟動一個與自己有關連的區別，不論是以何種形塑方式進行。

上述一切或許可以當作背景，以便讓我們再次回到一個命題，即，溝通因不對稱化而作為行動。社會系統首先是溝通系統，但它在自己之內將此「溝通解釋成行動，並將此解釋放入到溝通的選擇性綜合之中，並因此將自己描述成行動系統」（註64）。這個首要的自我描述是所有進一步作為的前提，例如是以下的前提，即，將非溝通性的行動包含到社會系統之中，以及，透過「行動之前／行動之後」這個圖式對環境的關連予以短暫化。不對稱化一事在時間／事物／社會三個面向的一般性條件，同時是系統將自己描述為行動系統的條件。這些條件，如前說明的，會在歷史中變異著，所以我們必須說，對行動的理解也正是隨著全社會結構的演化而變異著。以「物理方式」理解行動，這樣的建議是依靠著力學的不對稱性。它是一個穩固的支撐點，讓人以為，一切如事實那樣地發生著。17及18世紀是以這樣的建議回應正改變著的全社會關係。

## IX

以這樣的方式觀看所有社會系統的自我指涉時，可以為計畫理論（Theorie der Planung）帶來深遠的影響。這裡關乎的並不是對行動及其後果的事先思慮，而是關乎系統計畫。這樣一個計畫固定住系統的某些的未來特點，並試著實現它們。這仍是一個過於一般的概念，涵蓋極為不同的問題領域。我們有興趣的問題是，一個社會系統是否能計畫它自



己，並且，如果要嘗試此事時，人們必須考慮哪些問題。

眾所周知的，所有的計畫皆是有所不足的；它們無法達到目標，或是無法達到它們所願的，且它們引發先前未想到的副效果。這些都不是新道理。社會系統的自我計畫的特有問題是：在一個自我計畫的系統裡，計畫被觀察著。就像在系統裡所發生的一切，計畫也只能是眾多過程之一。假若系統只是計畫，那麼就不存在著計畫；因為，如此一來，就不會留下任何可供計畫的東西。因此，系統始終有空下的容量，可以用來觀察它的計畫；由於計畫會給予差別對待，所以這一容量有可能也被使用。每個計畫皆製造出受波及者——例如，他們是處於劣勢的，或，他們的所有願望無法被全部滿足。受波及者要知道，而且，他們想在系統中使用溝通中空下的容量，以便得知什麼被計畫，並儘可能地去改變計畫。在計畫的情況下，系統因此不只要回應已達到的狀態，回應計畫的成功與失敗，也要回應計畫本身。當系統進行計畫時，也使實行與反抗同時發生。

計畫只能為未來的行為確立一些前提，而非行為本身，因為行為根本還無法在計畫的時間點上出現。當人們思考這樣的情形時，前述的道理就更為清楚了。對於「被計畫」一事的回應因此也有了準備時間。此外，計畫作為系統計畫時，被迫以某種方式取向於系統的複雜性。計畫必須為自己製作一個系統的模型，據此可為自己找到方向；計畫因此必須引入一個關於系統複雜性的看法到系統之內（註65）。第二個複雜性，也就是被簡化了的第二版之系統複雜性，是因計畫而出現的。此複雜性因計畫而變得可見；且，因為沒有任何系統可以生產出一個完整的自我描述，所以始終有可能被指出未顧及到的視角：已被轉移了的旨趣，未被注意到的可能後果，被錯估的風險，尤其是被輕忽的其它優先次序及



價值順位。

自從法國大革命的觀察者指出，計畫因為那些起著簡化作用的前提而帶來了可怕的後果，政治理論便特別一再地鑽研上述的問題（註66）。保守的批評者曾為此要求留意全社會的關係及政治的關係（註67）。自由主義理論曾在公共輿論、國會討論及具約束力的決斷三者的交互關連中尋找解答（註68）。今天，人們較傾向於將計畫與共識形成當作是對政治的不同要求，據此，從某個角度來說，計畫是用來克服複雜性，從另一角度來說，共識是用來取得正當性（註69）。這樣一來，共識形成本身便意外地進入計畫的視角，所關乎的只能是一個多面向的計畫問題。人們對此又再度地以政治方式回應之。

上述這樣一條關於「對諸經驗的諸表述」的諸經驗之鎖鏈只是證實了，我們在一個一般的社會系統理論框架下也能確認的道理：計畫首先是製造系統自我描述的一種特定方式（註70）。在計畫的情況下，這個自我描述是取向於未來。這正可一再地開啟一個可能性，即，吾人不依計畫目的所預見的方向而另以其它方式行之，也就是，正因為眾人慮及某一預見之事，所以吾人不願此事發生，並對之破壞、杯葛，或甚至藉由特立獨行而得利。此外，人們可能將計畫視為»選擇之擴延«（註71）；但，人們在此也必須思考由此造成的複雜性增長，以及，»選擇之擴延«不只是出現在計畫者所預見的某些人身上，也尤其出現在被計畫波及的一些人身上。

當一個系統取向於自己特有的複雜性，並嘗試著將之掌握為複雜性，我們將這系統標示為超高複雜的（hyperkomplex）；因為這個嘗試必須在系統內發生且被確立為自我描述，所以這樣一個嘗試就多過自己

本身。此嘗試也製造出新的，無法被一併預見的諸回應可能性。系統計畫必然製造出超高複雜性。因此，若一個計畫得知此事，將會嘗試一併將此納入計畫之中，也就是說：計畫一併地將自己及由自己產生的後果納入計畫之中。這樣一來，預算計畫就會製造出過高的需求報告，而且，計畫者又會一併地注意此情況。但，這個適用於計畫的道理，同樣直接適用在關於計畫的反身性計畫，即，反身性計畫也可被觀察，並因此使自己有一些可能性去回應自己對計畫的觀察，但不再是以先前所計畫的方式去回應。

由於計畫與對計畫之觀察這組差異無法被抹除，就如同計畫者可能希望有一隻»看不見的手«，因此在系統裡不會為了這個差異，以及為此差異所製造的張力，而出現一個平衡點。任何為平衡所付出的努力本身將再度受到觀察。一個人若想作為系統的發言者及再現者，就必須在系統之內進行，否則他無法銜接上系統溝通以及溝通的自我指涉式循環。就此說來，雙重偶連性也在此發揮作用。

所以，在這些超高複雜的系統中，在系統之內描繪系統一事也被經驗為偶連的。若另一種未來成為目標，且只要此事發生，對系統的描繪必須放棄自我描述時的無可置疑的、無可批評的確定性。自我觀察作為計畫時，會導致自我描述，並因此而變得可被觀察。所有的堅固基礎因而必須被放棄，必須在當下時刻被擬定成足夠的共識；甚至共識也受制於可觀察性這個相同的法則。

如今，上述所言是指，合理性不再可能了嗎？或，這只是指，人們必須以有別於迄今的方式思考合理性？

**X**

我們無法從自我指涉推論出合理性。自我指涉是提升（*Steigerung*）的條件，是可限定性之提升的條件，是以化約複雜性來建立秩序時的條件。這一見解曾經時而以自然的自愛（*Selbstliebe*）形式，或以自我奠基的理性的形式，或接著以權力意志的形式，也就是以人類學的包裝，佔據了合理性原則的位置。這在今天可以被視為一特別的歐洲標誌，它試著在合理性語意持續崩壞之時給予彌補。當人們看到增長意志所引起的有問題的後果時，寧願不對合理性做出最終的判定。

自我指涉與對合理性之判定這兩者因此被要求分隔開來一事，已有其傳統。根據此傳統的類型，以及從它一開始是關連到自愛與道德的關係來看，它同樣源自18世紀。它要求時間要素介入其中。自愛是自然的一善的，但從其後果來看，會有道德上的正面或負面品質（註72）。這導致人們給出一個論斷，即，自我指涉會隨著條件及施行之後產生的作用而變得合理的或不合理的（或者，或多或少是合理的）。由此，不論人們如何地規定合理性概念，這個歐洲傳統過去曾將世界看成完美的，將合理性預設為世界連續體的前提，如今它已然中斷。

從17世紀起，社會便以不同方式斷開這一個合理性連續體（墮落、原罪、過失、錯誤等等在此連續體中完全是被承認的）。這樣的情況首先特別透過以笛卡兒為根據的合理性之主體化，從19世紀起則愈來愈透過各種能將合理性問題二元化的諸區別，也就是透過使諸不連續化無以連續。例如，人們將合理性之判定從諸原則轉向歷史過程，然後將此過程描述為進步。人們根據「理性的 / 非合理性的」（*rational / irrational*）來進行圖式化。人們將本質者移到物的區域，在那兒合理性是無法達到本質者的，例如，將本質者移到物質裡，移到衣服裡，移到權力意志的非道德性裡。或者，人們仍只是將合理性想成行動合理性，

是非合理性洶湧襲來的海洋中的孤島，然後，人們又藉由對決斷過程的更精準分析而毀滅此合理性。或者，比起合理性，人們對它所引起的損害較有興趣，也對於目的的異質性或正確行動的可怕後果較有興趣。從這一切得出的後果是，今天人們強烈地相信，事實者本身並非就是合理性的，反而是必須被引向合理性（這使得人們可以懷疑，這樣的合理化過程能否是合理性的）。

概觀地說，上述的合理性語意的轉變似乎走到瓦解的地步。現代社會尤其地將自己視為合理性的，並毀掉為此而被慮及的語意，這樣的現象應該算是社會自我反省中特有的反覆不定。最後留下的是形式特質，這只能在合理性概念裡而無法在其它概念裡尋及：合理性概念必須假設自己本身存在著，必須以合理性方式建立起來，但是，像是熱度這一概念就不必是熱的，能量這一概念就不必以能量的方式建立或處理。人們要去注意這個反常嗎？至少，它已經熬過來了。之後，合理性會是一個關於概念自我指涉的概念嗎？當一個理念在面對著社會從層級分化轉變到功能分化時必須有所改變，卻還未找到適合今日社會的形式時，它可有機會藉概念的自我指涉重新得到表述？

我們應該特別地研究這些問題。我們跳過此問題，並提出以下問題，即，如果真是如此，那麼，在上述所言的自我指涉系統理論的脈絡下，這可能會產生何種後果？

差異這個概念的自我指涉是差異的統一。社會系統不只可對其環境進行溝通，也可在內部的溝通中應用它與環境的差異（例如關於系統的界限的想法，或關於系統元素的特殊之構成特徵的想法）。換言之，系統能夠將系統 / 環境這組差異再度引入系統之中，並且，在訊息上藉此

差異之助以實行自我觀察的、自我描述的及反省的過程。單單是這樣還沒資格取得合理性的頭銜。我們已說過，僅是自我指涉還不算是合理性的。只有當差異概念以自我指涉方式被使用，也就是說，當差異的統一被反省時，合理性才會出現。要求合理性這一件事因此是說，依循著諸差異在概念上的自我指涉來控制往諸差異的取向，而且會得出由此產生的推論結果（註73）。對系統來說，這是指，系統本身必須透過其與環境的差異來規定自己，並在它自己之內賦予此差異以運作意義、訊息值、銜接值。理論史來看，這樣的見解以及由此得出的合理性構想是從導論時所介紹的典範轉移而來的：從系統 / 環境—理論轉到自我指涉系統的理論。

我們在此要有一個精準的環境概念，因為這才能說明合理性的問題。環境不能被當作一個廣含的系統（雖然對於許多系統來說，是可能存在著廣含的系統，例如對互動來說，全社會便是廣含的系統，它能相當大程度上預先對合理性條件予以結構化）。環境是一個能與內在界域相對應著的世界界域。因此，系統的合理性無法藉著關連到一個在上的、廣含的系統而得到解釋（註74）。否則，這將只會引向一個自巴斯卡（Blaise Pascal）之後眾知的弔詭，即，只有當人們慮及一個廣含系統的諸部份時，此系統的合理性本身才能被認清。我們將這個弔詭回推到自我指涉的純粹形式，因此視合理性為「差異再進入被此差異所區別者」一事，即，將一個開放的系統 / 環境—差異內建到系統之中，而這個系統是以此差異來規定自己的。

在這樣的視角之下，計畫的問題癥結（見節IX）便有了不一樣的樣貌。對於諸目的的價值排序、可能產生的後果、可接受的風險等等，計畫者不會與他的觀察者意見完全一致。計畫者必須確立他的計畫並受到

別人的觀察，這便使他處於不利的情境。行動理性或價值理性皆無法在這些情況下提供共同合理性的機會。但是，當計畫者與觀察者雙方使用系統／環境這組差異作為圖式，以獲取訊息時，人們仍可想像某種的雙方匯聚情況。價值分歧與旨趣衝突並不會因此得到解決；但，若是合理性顧及到，被計畫的系統必須再次將其環境關係予以內化時，那麼，人們就只能為自己的立場要求合理性。

如果我們將上述的想法轉譯到因果論的語言之中，便是在說，系統必須基於那些回到它身上的諸影響而去控制它對環境的諸影響，如果它想合理地行動的話。一個能支使環境的系統，會為了最終的作用結果而支使它自己本身（註75）。確實，環境吸收了無數的影響，卻未將諸影響所據以為始點的系統再次包含進因果連結之中。果真沒有環境的這一吸收能力，對系統來說，系統與環境之間的區別便沒有什麼意義。這指出了，對於差異的統一的反省不可抹去差異所帶來的諸優點，系統必須能將此反省包含進來，並透過「對諸選擇之選擇」這一形式善用此反省。因此，隨著系統的容量能力的不同，關於要求合理性這件事，或多或少存在著一些有問題的起始狀況。正是到了近代的社會才為要求合理性一事製造出全然困難的諸合理性條件。這可能也一併解釋了，合理性語意為了要求合理性一事而陷入要求的壓力之下並衰敗。

如果我們回溯第10章所提出的命題，即，互動系統與全社會系統的差異在全社會演化的進程中是愈加地清晰，那麼，就更能清楚指出上述的道理。此分化使這兩個系統類型比以往更具效能，並因此使它們在合理性上變得更有問題，由此產生的後果則是，對合理性的要求或多或少被移至組織了的諸社會系統，因為它們佔有一個高度選擇性的及可較佳控制的中間位置。



諸互動系統幾乎不會對其自然環境產生清晰的、並有害於此環境的反作用。互動系統會因為影響到參與者心理上的意願而更加地損及自己，因為這樣的意願會使互動持續或者中斷。在這樣一個心理的環境範圍裡，諸互動系統找到了其合理性可專注施力且重要的焦點。因此，隨著個人之間的互動愈來愈從全社會結構的諸約束中分離出來，管理動機也轉移到互動對參與者所提供的舒適性、順應、免於干擾的問題上。此情況在17及18世紀時經由社交對話的理論而發展成形（註76）。這時，心理的精緻化同時是合理性這個形式再度瓦解的條件與原因。合理性經受不起人們深入察看心理事物的深處，合理性也經不起人們察看它的那塊主要的環境領域（註77）。今天，當人們談到合理性原則這個意義下的「溝通的相互理解」時，就是有意識地將心理問題懸而不論（註78）；也就是說，人們設定了一些前提，這些前提事先根本不會提出此處所指的合理性問題。

在現代的全社會系統以及在它的環境中所達到的合理性，其起始狀況是相當特殊的。這裡，使溝通持續的意願是不成問題的，因為所有的溝通皆再生產出全社會。人們無法逃離全社會。因此更為重要的問題是，全社會對其環境的影響如何地回過頭來影響著全社會。對此，透過全社會系統的功能分化，影響的強度已經大幅升高。一些功能系統的媒介，特別是科學系統的真理以及經濟系統的貨幣，面對著所有的自然的（自我生長的），物理的，化學的，有機的，人類的關係時，產生出瓦解的作用，能中斷既有的相互依賴，並因此釋放出諸多因果關連，這些關連是無法透過相關系統內有限的計畫能力及組合能力而被控制的。全社會曾因為一個經由演化而達到平衡的環境使自己少了負擔，但這情況在今天愈來愈受到威脅。若是再組合（新的產品、組織內諸行動的新組

合)不再是為了重新製造出曾被破壞的環境穩定性，而是為了獲得新的組合的可能性時，這個情況尤其嚴重。此外，對大量（且最重要的）人群在其長久且重要的生命歲月中進行學校教育之後形塑了認知與動機狀態，也高度地扭曲了全社會的環境，同時又未能事先預見或計畫，社會將如何地因此受到波及。教育訓練的計畫大抵是清楚地為了勞動成效，但這絕對無法提供足夠的後果保證。過去，教育系統在將自己描述為陶養系統時，並沒有給出任何能掌握此問題的方式。就像在生產及組織物質的及人力的製品的部門裡，人們只追求特殊的再組合而忽略了其它一些因果關連，這些關連經由某些必要的瓦解過程（想想學校班級這個互動系統的特殊強制）而被釋放出來（註79）。自然生出的相互依賴以及相互依賴的中斷將因此瓦解，並且只能部份地再組合起來。結果，這又回頭作用在全社會身上。»La désorganisation de la nature pose le problème de l'organisation de la société«（註80）（譯8）。

由於全社會所引發的環境問題已經回過頭來波及到全社會，因此全社會的合理性可能會要求，在全社會系統之內真實重現這些問題，也就是說，將它們帶入全社會的溝通過程之中。這在有限的範圍內可以在個別的功能系統內進行——例如，醫生可以再次看到由他自己所引起的疾病。然而更常見的是，某個功能系統經由環境而造成其它功能系統的負擔。今日尤其缺少一個全社會次系統，由它負責觀察社會與環境相互依賴一事。在功能分化之下，社會是不可能有這樣一個系統的；果真有的話，就表示，全社會自己再次地在全社會之中出現。現代社會的分化原則使得人們更急切地追問合理性——同時也更得不到答案。從上述的處境來看，任何回頭求助傳統的合理性語意的作法皆會失效。其中有些語意要求政治應全攬權責，其他的語意則想撒手不管。兩者皆不可能。這

樣只剩一個可能性，即，足夠明確地表述問題，改善諸功能系統各自特有的環境取向，並使全社會內部的反饋式負擔以及問題對外推移的情況更為透明，也更可控制。

在此無法徹底，更無法深度地討論這一類型的問題。它們必須交由一個全社會分析負責。我們在此列舉這一類型的問題，是為了澄清，若現代社會循著諸合理性提出問題時，這意謂著什麼？這裡所述的合理性的問題輪廓並不是說，全社會必須解決這種格式的問題，才能確保自己存活下來。演化就足以讓全社會存活。許多人使用的危機概念有失恰當。這個概念假設了深層的結構改變有其時間的急迫性，但，這無論如何無法僅僅以顯見的合理性之缺失作為解釋的理據。合理性概念只表述一個系統進行自我反省時最高要求的觀點。此概念並非是指規範，也非指價值，也非指一個與真實系統相對立的理念（這時預設了某人會說，依循著這句話的道理是理性的）。合理性概念只標示了諸自我指涉系統的邏輯的終點。如果人們將此概念引入系統之中，當作自我觀察的關連點，它就會以特有的方式變得反覆不定：它可作為對所有選擇進行批判的視角，以及作為衡量自己特有的未必可能性的尺度。

---

（註1）一個一般的系統理論在此理當必須做出決定，而且無論如何都會有一些有勇氣的作者，完全透過自我指涉來定義客體。葛蘭維（Ranulph Glanville）特別是這樣做的：Ranulph Glanville, A Cybernetic Development of Epistemology and Observation, Applied to Objects in Space and Time (as seen in Architecture), Thesis, Brunel University, Uxbridge, Engl. 1975。↑

（註2）就此，始終未受爭議的是，人們也可以其它的方式觀察並描述社會的對象；整個傳統都是這麼做的。因此在文本中，我們是有意識地給出系統這個名稱（而且接上布勞柏（Igor V.Blauberg）所提出的一個相應的區別：Igor V.Blauberg et al.,*Systems Theory:Philosophical and Methodological Problems*,Moskau 1977,S.119 f.）：只能將這些社會對象觀察且描述為系統，也就是說：只有當人們假定這些對象是自我指涉時，才能顧及到它們的特有複雜性。[↑](#)

（註3）相反地，人們如果從自我指涉這樣一個純粹的概念出發，按照今天的知識程度來說，至少會被迫接受一個生物學（如果不是物理學）的主體概念。莫蘭便是進行這樣的生物學化，請參閱Edgar Morin,*La Méthode Bd.2*,Paris 1980,insbes.S.162 ff.。[↑](#)

（註4）例如，請見J.Smedslund,*Meanings,Implications and Universals:Towards a Psychology of Man*,*Scandinavian Journal of Psychology* 10(1969),S.1-15。[↑](#)

（註5）在此，這個情況再次提醒我們，中介概念（*Vermittlungsbegriff*）就是相互滲透的概念。[↑](#)

（註6）在較不是原則性的意義下，而且也不關連到自我指涉的概念化，請見Jean-Louis Le Moigne,*La théorie du système general:théorie de la modélisation*,Paris 1977，這份文獻討論了一個從笛卡兒到系統理論的»典範轉移«（例如第23頁就是明示地表達這樣的看法）。[↑](#)

（註7）指出此事，之所以特別重要，是因為人們總是一再地將純粹的語言實踐誤稱為對事物的認識——就是這樣，我們必定是一再地聽

到及讀到，»終究«只有單一個人（個體、主體）可以行動。請見例如 Wolfgang Schluchter, Gesellschaft und Kultur: Überlegungen zu einer Theorie institutioneller Differenzierung, in ders. (Hrsg.), Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1980, S.106-149 (119 f.)（派深思在這裡出現，因為他比較了解此事）。↑

（註8）人們在此可以重新調度普通的背景知識以勉強應付，但相對地，其它的語言問題是更難以解決。特別惱人的是，名詞化的操作性意義通常無法被清楚說明。這麼一來，雖然我們通常可以不選擇»Unterscheidung«（譯註：此字為區分、區別之意，在文法上是作為名詞），而選擇»Unterscheiden«（譯註：動詞被名詞化之後的名詞，同樣是區分、區別之意），但是後者無法加上複數——一個完全無意義的限制！在語言學家和文學家抱怨科學文章的術語、外來語的使用以及難以理解之前，他們首先應該消除在眾多語言表達可能性中那些毫無根據的缺失。↑

（註9）對於此例，請見 Charles O. Frake, The Diagnosis of Disease Among the Subanon of Mindanao, American Anthropologist 63 (1961), S.113-132。↑

（註10）然而這是一種廣為流傳的、也許甚至是很有優勢的語言使用。特別明顯的是，忠於這種語言使用的一些文本並未一路堅持下去，反而，總是一再地談及具體的»系統«，也就是談及作為真實客體的»系統«。眾多文獻中，僅舉以下幾篇：Talcott Parsons, Zur Theorie sozialer Systeme, hrsg. von Stefan Jensen, Opladen 1976; Edgar Morin



a.a.O.,Bd.I(1977);I.V.Blauberg/V.N.Sadovsky/E.G.Yudin,Systems Theory:Philosophical and Methodological Problems,Moskau 1977。↑

（註11）我們可以承認，自我指涉的套套邏輯形式，即自我指涉的自我指涉，也在運作這個概念之下。不過，這樣的作法並不影響我們後續的論證。↑

（註12）請參閱第8章，節III。↑

（註13）對於這種傳統想法的批判，請參閱Richard Rorty,Der Spiegel der Natur:Eine Kritik der Philosophie dt.Übers.Frankfurt 1981。↑

（註14）對此，特別是為了防止可能出現的»唯我論式«結論，請參閱Heinz von Foerster,On Constructing a Reality,in:Wolfgang F.E.Preiser(Hrsg.),Environmental Design Research Bd.2,Stroudsboung Pa.1973,S.35-46。↑

（註15）這是瓦雷里的一個論述，請見Paul Valéry,Animalités,zit.nach:OEuvres(éd.de la Pléiade)Bd.I,Paris 1957,S.402。↑

（註16）意見一致和衝突兩者都有可能，理由是，吾人可區別理解和接受（或是不理解與拒絕）。兩者基本上皆有可能，這件事人們毋須有所懷疑。但是，吾人應該可以繼續探究這個問題：在怎麼樣的狀態下，一個社會系統會傾向於抹除這個區別，並將拒絕當成不理解。這樣的探究可能會是一個具有高度理論關連的經驗研究。↑

（註17）請參閱上述第4章，節II。↑



（註18）依照馮·佛斯特和莫蘭使用的書寫方式，應該是如下呈現：[↑](#)

計算  在社會系統中就是  溝通。

（註19）請見與»自我組織«相關的思考，W.Ross Ashby, Principles of the Self-organizing Systems, in: Walter Buckley (Hrsg.), Modern System Research for the Behavioral Scientist, Chicago 1968, S.108-118(114)。 [↑](#)

（註20）也請參閱Henri Atlan, Du bruit comme principed'auto-organisation, Communications 18(1972), S.21-36。 [↑](#)

（註21）本書的導論已經從系統理論的典範轉移的角度指出其作法。 [↑](#)

（註22）莫蘭曾對此關連進行了極為精采的分析，請見Morin a.a.O., Bd.I(1977), S.201。在他的分析脈絡下，指的是，»l'ouvert s'appuie sur le fermé«（譯註：開放者建立在封閉者之上）。 [↑](#)

（註23）自我關連的對象以»展開«（unfolding）這一作法來中斷自己的純粹同一性。關於此看法，請參閱以塔斯基（Alfred Tarski）為根據的論文：Lars Löfgren, Unfoldment of Selfreference in Logic and in Computer Science, in: Proceedings of the 5th Scandinavian Logic Symposium (Hrsg. von Finn V. Jensen/Brain H. Mayoh/Karen K. Møller), Aalborg 1979, S.205-229。邏輯學家最為人熟知的解法是，區別出諸多層次或類型，以決定哪些命題該放置於何等層次或何種類型。 [↑](#)

（註24）這在洛柯（Alfred Locker）那兒是指，»在實現超驗的綜合

時，（意識）主體運用兩種活動，也就是藉由意向性指涉到客體，以及利用反身性指涉到心靈，見Alfred Locker, On the Ontological Foundations of the Theory of Systems, in: William Gray/Nicholas D. Rizzo (Hrsg.), Unity Through Diversity: A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy, New York 1973, Bd. I, S. 537-571 (548)。↑

（註25）例如Morin a.a.O., insb. S. 257 ff.; Werner Loh, Kombinatorische Systemtheorie: Evolution, Geschichte und logisch-mathematischer Grundlagenstreit, Frankfurt 1980（insbes. S. 3 ff. 便是拒絕以純粹形式的、非經驗的方式來詮釋模控論的控制迴路）；Arvid Aulin, The Cybernetic Laws of Social Progress: Towards a Critical Social Philosophy and a Criticism of Marxism, Oxford 1982, S. 51 ff.。↑

（註26）梅蓋爾（Robert M. MacIver）在Social Causation, Boston 1942, S. 129 f. 這本書中（第129及130頁）以因果理論的語言這麼說的：「我們除了在過程之內尋找過程的起因，也在事件之外尋找事件的起因」。這清楚地顯示出，人們如果有選擇，可以將諸原因當作先前發生的諸事件，或是當成時間上無法被清楚劃定的廣泛關連時，就會陷入困境。在第一個情況下，因果解釋只帶來少許的困難，在第二個情況下，因果解釋很快地就過度負荷，而且只能給出不夠明確的答案。↑

（註27）對此，我們已在前面討論過，請參閱第1章，節III，與第2章，節VI。↑

（註28）這個概念在索莫霍夫（Gerd Sommerhoff）這本書裡有其重要意義：Analytical Biology, London 1950。請參閱此書第54頁及之後。此外，也請參閱他的另一本著作：Logic of the Living Brain, London

1974,S.73 ff.。↑

（註29）人們曾注意到這類的心理的自我指涉，並以將之放入理論的表述之中，也就是對之進行溝通。這當然這又會變成是一種社會現象，而且在歷史—演化的語意脈絡之下被處理。17和18世紀對於這種現象的興趣明顯地增加，是與社會轉向功能分化這件事有明確的關連，並且，也與由此而來的對於個人的個體性的重新表述有關。↑

（註30）Robert M.MacIver,Social Causation,New York 1964,S.129。

↑

（註31）早期我的一篇文章曾處理過這個論題，但沒有使用事件和過程這組區別：Niklas Luhmann,Reflexive Mechanismen,inders.,Soziologische Aufklärung Bd.I,Opladen 1970,S:92-112。↑

（註32）在意識過程的領域中，有一個出發點可以解釋»未被意識者«（Unbewußtes）所可能意指的東西（不同於：非被意識者（nicht Bewußtes））。當意識只能以過程的形式，而不是以分化了的反身性，使自己得以可能，我們就可以談及無意識。接著，意識過程的統一形式是以過程形式進入過程之中，但這不能被看成一個意識事件或是一個特別的次過程。意識是藉著意識而運作著，但是意識本身並沒有意識到這件事，而且就這點來說，意識並沒有在內部建立任何基準點，以進行批判性的引導與自我控制。↑

（註33）所謂的»俗民方法論«（Ethnomethodologie），在這種問題上採取了自己的出發點，並且再往前跨了一步。對俗民方法論來說，阻斷反身性、»視為理所當然«，也是一種反身性的情況。為此，反思

（Reflexivieren）要變得具有反身性（Reflexivität），這樣一來，反思才能將非反身性（Nichtreflexivität）納入，並以這樣的方式達成全面性。

對此請參閱Beng-Huat Chua, On the Commitments of Ethnomethodology, Sociological Inquiry 44(1974), S.241-256。所產生的結果是俗民方法論的特有的徹底性，以及，俗名方法論的展示因為始終一併包含著反思而帶來的枯燥感。如果俗民方法論者注意到，日常實踐中總體的反身性是無趣時，那麼，就會反省自己所造成的結果。對此也請參閱Rolf Eickelpasch, Das ethnomethodologische Programm einer »radikalen« Soziologie, Zeitschrift für Soziologie 11(1982), S.7-27。↑

（註34）儀式代表一個符碼，用來指出那些限制的並且沒有其它選項的溝通。這是目前流行的命題。請參閱Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology, London 1970; Roy A. Rappaport, The Sacred in Human Evolution, Annual Review of Ecology and Systematics 2(1971), S.23-44; ders., Ritual, Sancity and Cybernetics, American Anthropologist 73(1971), S.59-76; Maurice Bloch, Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? Europäisches Archiv für Soziologie 15(1974), S.55-81。這個命題首先涉及的就只是，阻斷通常流行的意義指示。這同時包含了將反身性減低。↑

（註35）這只是反過來符應了我們在前面所做出的論斷，即，諸事件的未必可能性會激發人們追問它們在其中出現的過程的意義。↑

（註36）請參閱Harold Garfinkel, Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities, Social Problems II(1964), S.225-250; auch in

ders.,Studies in Ethnomethodology,Englewood Cliffs N.J.1967,S.35-7。關於反身性，見註解33。[↑](#)

（註37）對此Eric A.Havelock,Preface to Plato,Cambridge Mass.1963。也請參閱Rudolf Kassel,Dichtkunst und Versifikation bei den Griechen.Vorträge der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften G 250,Opladen 1981。[↑](#)

（註38）在專制國家的宮廷系統中，由下而上地對當權者的影響力產生影響一事，曾被稱為»crédit«（譯註：信譽、影響），而且將它對比於對他人金融工具的使用的諸可能性，這在今日被稱為信用

（Kredit）。請參閱Charles Duclos,Considérations sur les mœurs de ce siècle(1751),zit.nach der Ausgabe Lausanne 1970,S.269 ff.。[↑](#)

（註39）對於因這種系統建立的短暫性而出現的愛情，也有文學範式（一個人們在17世紀已經看穿的事態）。[↑](#)

（註40）我在這裡想到蘇格蘭的道德哲學（對此的一個概述，見S.A.Grave,The Scottish Philosophy of Common Sense,Oxford 1960），但也想到同時被撰寫著的法文作品，尤其是Claude Buffier,Traité des premières vérités et de la source de nos jugements,Paris 1724。[↑](#)

（註41）關於功能作為演化選擇的原則，請參閱上述第8章，節VII。[↑](#)

（註42）謹慎起見，我再次重覆提醒，社會系統的自我觀察只能是溝通事件，而且，諸參與者的心理系統以意識對社會系統所進行的觀察

是異己觀察（Fremdbeobachtung）。↑

（註43）請參閱上述第4章，節VIII。↑

（註44）我們也許可以把這種命名視為自我描述的去指標化，以便藉此指出，初步的自我描述（primäre Selbstbeschreibung）是隨情境以及系統的不同而被製造出來——可以說，這種命名只是為了即刻使用。↑

（註45）請參閱Reinhart Koselleck,Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbriffe,in ders.,Vergangene Zukunft:Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,Frankfurt 1979,S.211-259。↑

（註46）歐洲花了幾個世紀才完成這個語意的轉換。關於此轉換的諸起端，請參閱Volker Rittner,Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter,Köln 1973。↑

（註47）請參閱Theory of Self-reproducing Automata(Hrsg.von A.W.Burks),Urbana Ill.1967。↑

（註48）請參閱Niklas Luhmann,Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems,Der Staat 12(1973),S.1-22,165-182;ders.,Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat,München 1981。↑

（註49）對此請參閱Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr,Reflexionsprobleme im Erziehungs-system,Stuttgart 1979。↑

（註50）請參閱Niklas Luhmann,Selbstreflexion des Rechtssystems:Rechtstheorie in gesellschaftstheoretischer Perspektive,in



ders.,Ausdifferenzierung des Rechts:Beiträge zur Rechtstheorie und Rechtssoziologie,Frankfurt 1981,S.419-450.也請參閱Raffaele de Giorgi,Scienza del diritto e legittimazione:Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelsen a Luhmann,Bari 1979。↑

（註51）對此的詳細說明，請見：Niklas Luhmann,Liebe als Passion:Zur Codierung von Intimität,Frankfurt 1982。↑

（註52）例如Leopold von Wiese,System der Allgemeinen Soziologie,2.Aufl.München 1933,insbes.S.44 ff.;Friedrich H.Tenbruck,Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie,Zeitschrift für Soziologie 10(1981),S.333-350;而且具有一特別的影嚮：Helmut Schelsky,Die Arbeit tun die anderen:Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen,Opladen 1975。↑

（註53）對此也請參閱：Niklas Luhmann,Das sind Preise,Soziale Welt(1983),S.153-170。↑

（註54）我是有意識地說：不會找到»對應物«。因為我們不能忽視，這種秩序的運作非常依賴於特殊的法律的和政治的防護措施。↑

（註55）現代的諸»國家學«（Staatslehre）也總是介紹那些三位一體的定義，視國家由國民、國土和國家統治權組成，而沒有清楚說明，要怎麼思考如此異質事態的統一。例如Reinhold Zippelius,Allgemeine Staatslehre,3.Aufl.München 1971,S.33 ff.;Martin Kriele,Einführung in die Staatslehre:Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates,Reinbek 1975,S.84 ff.。對於建立國家概念的各種可能

性的一般討論，充斥於書本中，但是對此事態卻無法具體地幫上忙。↑

（註56）Luhmann/Schorr,a.a.O.S.74 ff.,S.85,134 ff.對此有簡要的提示。↑

（註57）對此相當詳盡的說明，請見Christian Daniel Voß,Versuch Über die Erziehung für den Staat,als Bedürfnis unsrer Zeit,zur Beförderung des Bürgerwohls und der Regenten-Sicherheit,Halle 1799。↑

（註58）特別是Friedrich List,Das Nationale System der Politischen Ökonomie,Stuttgart 1841,zit.nach:Schriften/Reden/Briefe Bd.VI,Berlin 1930。↑

（註59）第5章，節I。↑

（註59a）例如參閱Kenneth H.F.Dyson,The State Tradition in Western Europe:A Study of an Idea and Institution,Oxford 1980;Jürgen Schriewer,Pädagogik—ein deutscher Syndrom?Universitäre Erziehungswissenschaft im deutsch-französischen Vergleich,Zeitschrift für Pädagogik 29(1983),S.359-389。↑

（註60）藉由明證性之體驗（Evidenzerleben）、旨趣和»plaisir«（愉悅）這些概念，人們在17世紀開始建立起關於要求和拒絕的語意；而且與此相關的徵兆是，這些概念（不同於像是honneur（名譽）,bienséance（禮節）,amour（愛情）,gloire（榮耀）這些概念）不再與階層有關。↑

（註61）相應的意識型態概念請參閱Niklas Luhmann,Wahrheit und

Ideologie,in ders.,Soziologische Aufklärung Bd.I,4.Aufl.,Opladen 1974,S.54-65。↑

（註62）出自Ernst Cassirer,Substanzbegriff und Funktionsbegriff,Berlin 1910。↑

（註63）這樣的見解，請見Heinz von Foerster,Cybernetics of Cybernetics,in:Klaus Krippendorff(Hrsg.),Communication and Control in Society,New York 1979,S.5-8。↑

（註64）請參閱本書第4章，節VIII。第4章預先討論自我指涉的諸關係時就已經談到»自我描述«，我們將在此補述理據。↑

（註65）請參閱Roger S.Conant/W.Ross Ashby,Every Good Regulator of a System Must be a Model of That System,International Journal of System Science I(1970),S.89-97。↑

（註66）Edmund Burke,Reflections on the French Revolution,zit.nach der Ausgabe der Everyman's Library,London 1929，柏克（Edmund Burke）的這部作品特別是因為其文學上的品質而聞名；也請比較Ernst Brandes, Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland,Hannover 1792。↑

（註67）例如柏克（Edmund Burke），鑒於高度複雜的全社會關係（»社會的諸對象是可能的複雜性之最«,a.a.O.S.59），看到所有計畫中的特殊困難之處在於，人們無法輕易地引入諸新穎者，反而，因為人們無法一次改變一切，所以必須使新穎者與長存者產生關連（»以便同時

地保存與改革…….«， a.a.O.S.164）。↑

（註68）可回顧參考Carl Schmitt,Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,2.Aufl.München 1926。↑

（註69）對此以及對於交互關係的問題，請參閱Fritz W.Scharpf,Planung als politischer Prozeß,Die Verwaltung 4(1971),S.1-30。↑

（註70）今天人們時而會看到計畫的特有意義就在於：»組織中的計畫有很多優點，但是，一個計畫通常在詮釋過去的決定時，會比為未來的決定提供一個綱要，要來得更有效率。這一優點可以被當成組織的一部份努力，為的是發展出一關於自己的新的且連貫的理論。此理論會將近期的行動組合融入到諸目標的適度完整的結構之中…….«。這樣的看法已變得較有保留。(James G.March/Johan P.Olsen,Ambiguity and Choice in Organizations,Bergen 1976,S.80).也請比較William K.Hall,Strategic Planning Models:Are Top Managers Really Finding Them Useful?Journal of Business Policy 3(1973),S.33-42。↑

（註71）這樣的說法請見F.E.Emery/E.L.Trist,Towards a Social Ecology:Contextual Appreciation of the Future in the Present,London 1973,S.8 ff.。↑

（註72）盧梭是這裡最有名的作者；不過，所關乎的是，他那個時代裡一個已經相當廣為流傳的觀點。隨著追問功效（Nutzen）一事被一般化，也就是，隨著某種特殊的貴族道德衰落，這個觀點早已受到注意。↑

（註73）讀者可能注意到，這很近似於辯證式範型。所以，要提醒的是，除了這個問題，即，是否諸過渡（至少在黑格爾的理論中）並非每次都隱含著整個理論，這裡的文本的論證既不要求一種運動的概念，也不實現否定形式中的諸過渡。在此（而且，此道理也適用於我們在節VII已經處理過的反省成就，如資本 / 國家 / 教育），合理性並不被視為一種辯證過程的目的論，而是一種由自我指涉所激起的未必可能性。

↑

（註74）系統理論者經常在這樣的前提下進行論證——例如Russell L.Ackoff,Redesigning the Future:A Systems Approach to Societal Problems,New York 1974,S.54 ff.這篇文章談到»環境化«,並將之當成»一個過程，將系統與它在其中作為部份的那個整體之間的關係放入系統的心靈之中«。也請參閱George J.Klir,An Approach to General Systems Theory,New York 1969,S.47 ff.。Alessandro Pizzorno,L'incomplétude des systems,Connexions 9(1974),S.33-64;10(1974),S.5-26.這篇文章便批判以下的想法，即，經由指涉到超級系統才能獲得合理性。↑

（註75）請參閱Anthony Wilden,System and Structure:Essay in Communication and Exchange,London 1972,S.207:»一個能處理環境的系統也能處理它自身«。由此而對古典系統理論產生了一些問題，也請參閱Eric Trist,The Environment and System-Response Capability,Futures 12(1980),S.113-127。↑

（註76）對此的更多提示，請參閱Christoph Strosetzki,Konversation:Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18.Jahrhunderts,Frankfurt 1978;Niklas

Luhmann, Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. Und 18. Jahrhundert, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. I, Frankfurt 1980, S. 72-161。↑

（註77）人們可以給予愛情文學一個例外，容許它深入察看心理的事物，但是，文學同樣因此在合理性控制這個問題上率先退出。↑

（註78）請參閱目前最全面的概述，Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt 1981。↑

（註79）»秘密的教學計畫«（heimlicher Lehrplan）這個論題雖然已經讓人注意到結構起作用時的潛在性，但至今仍過於高估了潛在性與現代社會的結構的相應程度。請特別參閱Robert Dreeben, Was wir in der Schule lernen, dt. Übers., Frankfurt 1980。對於學習壓力的抱怨、分數帶來的吸引力、由比較而來的嚴格管教以及特別是延後成熟，都可能是讓人覺得堪憂的徵兆。而且，不論如何，將作用引發的作法以及得出的效果都與教育者想要達到的或是避免的，形成獨特的反差。↑

（註80）Morin a.a.O., Bd. 2 (1980), S. 92。↑

（譯1）double négation virtuelle，法文，意指，雙重的虛擬之否定。例如，在互動中出現一種對峙情況：只要你不使用否定的可能性，我也不使用我的否定的可能性。↑

（譯2）telos，希臘文，意指，目的、終點。↑

（譯3）魯曼曾多次引用索莫霍夫的「指向性相關」這一概念，藉以指出，有別於階序原則，系統之中任何一種訊息的確立，如情境、命



令、決定、被書寫下來的描述等皆指引著進一步發生的訊息往特定的方向確立。這有助於減少訊息處理的負擔，但同時，訊息之間也產生新的關係。[↑](#)

（譯4）corpus Christi/corpus diabol，拉丁文，意指，耶穌的身體 / 魔鬼的身體。[↑](#)

（譯5）保羅·約翰·安森·馮·費爾巴哈（Paul Johann Anselm von Feuerbach），19世紀初的德國法學家。[↑](#)

（譯6）amour passion，法文，意指，炙熱的愛情。[↑](#)

（譯7）venire contra factum proprium，拉丁文，意指，吾人不可使自己與過去的行為相互矛盾。[↑](#)

（譯8）法文，»大自然的解體使得社會的組織成為問題«。[↑](#)

## 第十二章 對於認識理論的一些結論

### I

在科學系統之內工作時，人們理當預設某種關於被容許的諸運作的描述，即某一認識理論（*Erkenntnistheorie*）。就像其它的系統一般，這個系統也必須規定它的諸元素（在此是指，知識獲取一事），並可將它們歸屬到系統本身。最晚從18世紀起，這個任務已被看成一個特殊的反省理論（*Reflexionstheorie*）的事情。這樣的理論是一種系統之內的關於系統的理論。之後再也沒有其他人，就連哲學也未曾想要告訴科學，在哪些條件下要將意義處理為認識，或甚至將意義處理為知識獲取。也正在這個角度之下，科學是自主；人們可以說，科學在世界之中是自主的，而且正是在全社會裡是自主的。科學自己發佈法則；但這一作法絕不是（就像人們曾一再畏懼的）任意的，而是考慮到所有關於事物的知識以及所有的限制。如果人們嘗試製造出一個自我描述，就必須將所有這些考慮與限制加諸於己。

科學理論的專業代表者依舊是以立法者姿態出現。但人們可自我安慰：這些人是被選出的，如果有足夠的共識要與之對抗的話，他們也可以被罷免。我們若對科學理論與科學之間的關係快拍一張照片，雖然此關係呈現為不對稱的，但這只是因為觀看時所做出的裁剪結果。所以，一般都拒絕以下的結論，即，人們在開始研究之前，首先必須認識科學理論。科學史來看，科學理論在任何情況下是科學運轉之後的產物。諸反省理論不只是理論，只為了將自我指涉反省為系統的同一性而已；它們本身也是自我指涉式自我生產的一個要素。它們自己推動著它們所描述的事物。

如果人們看看認識理論的一些較新發展，就會特別看到它們的趨勢是，遠離先驗理論的奠基嘗試並回到自然的知識論（註1）（*naturale Epistemologie*）。這極大程度改變了常見的認識理論的及方法論的提問方式（註2）。在此發展趨勢之外，人們開始看出，自我指涉並不是意識專有的特性，而是出現在經驗世界之中（註3）。當一個自然化了的知識論遭遇到它自己的自我指涉時，這一發現也不會讓它感到驚訝。正是在自然的知識論將自己理解為關於自然過程的科學時，它自己就已經涉入這些過程；它正是藉此區別出後先驗的（*posttranszendental*）與前先驗的（*praetranszendental*）認識理論，並將自己歸為後先驗的，而前先驗者在過去只知視常識、聯想習慣或想像確定性為認識的基礎。

然而，以上所述還未能解釋，一個以此方式被放回到世界之中的認識是以何種方式完成其任務；而且正未能解釋，一個認識理論如何能檢視，是否它完成自己的任務。作為科學系統的反省理論，認識理論首要涉及認識與對象兩者的關係，即涉及認識的實在關連。純粹的自我指涉在此應該是指：凡被認識一事標示為真實的，即是真實。此一答覆在過去始終不令人滿意，到了今天還是如此。但人們無法避開這個循環，而必須以諸條件化中斷它。這是諸理據的功能。但，理據只會將惡性循環（*circulus vitiosus*）轉化成一個無限倒退，因為人們現在必須追問理據背後的理據。無限倒退因此被裝上趨近真實這一類的希望，而這些希望最終是在運行著的複雜性之中得到保障。如果人們再度對諸理據給予以理據，而且讓每個階段開放地接受批判並有修正的意願，那麼，這樣一棟大樓若沒有與實在的關連的話，將愈加不可能被建立起來。循環性（*Zirkularität*）並不是被消除掉，它總已經被使用著，它是被展開的，被去套套邏輯化的。若沒有這樣的基本的自我關連（*Selbstbezug*），任

何的認識都將崩解。只有藉助於自我關連，一個對環境敏感的結構才被建立起來，而且，這個結構才會從科學所稱的實在（諸對象、客體等等）那兒取得訊息。

過去曾經出現上述的事態，但是18世紀的認識理論卻拒絕接受它。當然是如此！它在當時太新了。人們曾拒絕所有以宗教或形上學——宇宙方式對認識進行的制度化，而且這樣的作法是極具風險的。在拒絕之後，人們卻未能馬上採取下一步，並去思考最終確信的外在奠基。人們曾儘量將這一步走得更遠，並找到了意識，讓它承擔外在奠基的功能。為此，意識必須被當成一越出經驗性質（Empirizität）之外的»先驗«事態，當作世界的»主體«。如此一來，以主體稱之的意識，其自我指涉可同時被要求作為認識諸認識條件的來源。人們曾經因此能想到，在這個認識的過程中，諸可控制條件裡會有某一個不再受支使的層次，並且，每位想參與認識的人曾被高度地期待，在自己之內將此層次經驗為無可反駁的確信性。

這是一個聰明的、高度成功的、奇特的作法，將承認與拒絕自我指涉的兩種立場予以折衷。這是奠定理據這個功能裡的先驗（Apriori），彷彿它原本就不是在自己之內的一個矛盾。過去的傳統曾保護，利用並屢次再活化這一思想。人們若認真對待這個被提出的問題，其實無法再為此思想給出更多的貢獻了。但，它的可信性不停地流失。今天我們幾乎看不到還有人真正地如此思想。誰要代表先驗思想——人們當然可以做這件事，像是寫書或舉辦研討會——，就得從歷史角度以理論知識為此提供理據：也就是透過康德。

自牛頓之後，科學與研究的前提類型已經徹底改變。極高度的累積

變得重要，並且，世界被極度伸展為巨大以及伸展為微小。尤其，人們放棄了所有的最終元素以及所有歷史中恆常的規律，這件事引發了心態上的改變，且，這樣的改變似乎也將進入科學理論。人們必須承認，原子以及甚至是次原子式的元素皆是高度複雜的系統，它們的形成得歸功於極為未必可能的意外。茁生、自我指涉、熵 / 反熵，這些概念因此獲得了優先地位，並且應該在科學理論中也得到相應的重視，因為科學理論同時涉及系統的源起以及可觀察性的源起。由此得出的結論是：將有所差別對待一事（指，在運作上引入一個差異並操作之）當作基本進程，並將相互作用與觀察視為這個進程的變異體，如果不將它們等同於此過程的話。

第二個發展路線有類似的效果。普世主義式的理論的一個特性是，它自己會在它的對象領域之中再次出現——像是只作為諸多事態之一。物理學者推動著物理學（連同推動著推動一事所依賴的條件與界限），這件事也是自然界的進程（註4）。所以，物理學家應該會認為，自然世界的出現就是「為了觀看它自己」（註5）。由此為化學的、生物的、心理的、社會的過程推出一些結論，並非難事，而且正好是有說服力的。一個結論是：為體驗與行動奠立基礎的一切不對稱者，被虛構到自我指涉的循環之內——可以說，被虛構為人工地取直的線段，並基於一些實際的理由而被當成是有限的。此理也適用於推演（Deduction），也適用於因果關連。但，取直、不對稱化、外部化以及，我們姑且這麼表述，先於經驗化，這些作法本身都是自我指涉的過程，不論它們是如何地偽裝成關於自然或意識的陳述。因此，所有的「規約性理念」（regulative Idee）始終是諸投射；只有當它們彷彿是有效時，才是有效的，而且，人們這樣做，是因為需要它當作應急的解方。

凡對於自然世界及物理學者已經有效的，更是對溝通有效，而且，兩者之間的關連在溝通這個情況下是被更高度地壓縮著。一個溝通理論本身無非就是作為一個對溝通的指示，而且，這一理論也必須在作為指示時，是可溝通的。因此，它必須謹慎處理，至少多加考慮到：如果溝通不願將某些事當成關於溝通自己本身的陳述，那麼，溝通是不能對它的對象說出這些事的。

據此，甚至»知識論式學習«，還有科學理論的發展，都是自我指涉過程。如此看來，整個研究是由領域相關的諸自我指涉所貫徹的。誰發展出關於»這個«自我的理論，也就發展出關於»他的«自我的理論（註6）。誰發現，觀察者與行動者使用不同的歸因原則（註7），就必定會有驚訝，因為他注意到，他正想將此知識立基於自己對別人行動的觀察之上。如果人們知道，所有的判斷是立基於先前確立的範疇劃分，也就是立基於前——判斷（Vor-Urteil），那麼，對於偏見的研究就必須認清自己是一個關於自己本身的研究；這一研究會藉著它自己的前——判斷（或偏見？）出現在自己的對象領域裡；它可以且必須在自己身上測試常態的偏見與可批判的（可啟蒙的、可治癒的）偏見之間的界限。誰將他人的意識型態回推到特定旨趣利益以及社會立足點，就必須詳述自己的理論或是將此理論應用在自己身上（註8）。歷史主義（Historismus）本身就是一個歷史概念，而且此理甚至也應適用於»後歷史«（posthistoire）這個逃避概念。系統研究本身是一個系統；它根本無法將它的基本概念表述為一個它不能落入其中的概念（註9）。同樣的推論也適用在象徵性一般化了的溝通媒介的理論；如果此理論（為了它特有的真理之故）欲將真理懸置，它必須發佈王室法，但這個法律卻正當化了一個與此基本概念的進路相違的矛盾，因為概念上的諸特徵本身正



應驗了矛盾。這麼說來，演化理論本身就是演化的產物，行動理論若沒有行動，就無法出現等等。

對於傳統的認識理論來說，這類的循環被視為是引起人們對扭曲之疑慮的原因，即便它不是諸陳述的任意性的原因。但，反過來說才是對的。循環將認識理論強加在自己身上。人們無法避開循環。人們可以將循環推到極致，使其變為弔詭並任憑存在（註10）。但，人們也可將循環內建到科學理論之中，因為循環包含著對於自我控制的準確指示。理論在表述時，必須始終讓它的對象處於比較之中。一旦理論自己出現在它的對象之中，便使自己處於比較。理論甚至必須作為自己的對象，即便是在比較的壓力之下依然運行下去。我們關於系統、自我、溝通及溝通媒介、歸因、行動、演化等等所探知的一切，也必須經得起理論的考驗，不論自我比較之後的結果是如何地令人不悅（例如：被相對化）。

在此，理論在它自己的對象領域中再度出現一事起著較低的作用，且作用的意義也減低。這會是一個問題。相較於像是太陽或原子，物理學者在世界之中並不具有特別的重要性。真理只是溝通媒介之一，佛洛伊德（Sigmund Freud）的昇華理論只是諸多嘗試昇華的方法之一。理論，就像在鏡子中一般，看見自己與其它事物，然後有了動因，去修正它的自我評價。理論的自我構想便取決於諸多有待整理的對象經驗，這會使諸限制變得更為嚴格，且，往外投射時的中立性也被打破。現代科學的瓦解效能與再組合效能愈是強烈，諸限制也就愈強地返回作用在科學自己身上。

## II

我們在此的總結是，相較於認識理論的傳統前提，兩個新的現象必

須放入記錄之列。其中之一所涉及的是，自我指涉的構想延伸到每一類型的最終元素；另一現象涉及的是以下的見解，即，在普世主義式理論中，對於對象的研究意含著對於自己本身的研究，致使研究無法將自己與其對象分離開來。在這個角度之下，認識理論的市場將測試人們提出的方案：哪些理論建議能兼顧這些條件？

自我生產系統的理论可以提出一個兼顧上述條件的方案——當然，只有當此理論將有生命的系統當作它的限制，並將自己延伸到心理的與社會的系統時，才能符合上述條件。此理論的一個命題是，任何類型的統一，甚至是元素的統一，只能以自我生產的方式被生產出來。此命題表述了，所有系統的本質性的，以最終元素為奠基的世界共同性已不復存在。除此之外，我們再也沒有其它的可能，在多性中看到統一，將多樣者予以綜合，將複雜性化約到統一，並由此調節著諸銜接。藉此，系統就不可能引入任何一個不可控制的前提——而且在»理據«的層次以及»元素«的層次皆然。自我生產進行時是遞迴的，因此是對稱的，非階序的（註11）。所有的調節本身被調節著，所有的控制本身被控制著。若無法滿足上述諸條件，封閉系統便無法再生產。人們確實可以使用不對稱性、根據 / 結論—關係、因果性、目的論、元素 / 累加—關係、獨立變項與依變項之區別等等；但，這些作法始終都建立在減弱系統自身可支使的諸可能性。認識是一種非階序的品質，這種品質來自於系統內的遞迴式保障（註12）。

由上述得出的一個特別重要的結論是：如果我們認為，系統是遞迴—封閉的，並能自己生產出所有被用上的諸單元，那麼就不會相信可從外部直接觀察系統。所有的觀察都依賴於尋找出統一；而且，觀察必須為此而取向於差異，以便能確定，什麼是與其它事物有所不同的。所有

的觀察皆使用（這定義了概念）一個差異圖式。在此，是觀察者，而非他的對象，定義了差異的統一。觀察者也是一個自我生產系統，否則，他如何能達到這個統一呢？他可以運用諸差異，但對象本身是無法達及這些差異——像是與心理系統相關的「被意識到的 / 未被意識到的」

（bewußt/unbewußt），或與社會系統相關的「顯示的 / 潛在的」。觀察者可以在此意義下進行啟蒙，但，只有當啟蒙使用某一差異圖式，且這位有待啟蒙者可以接受此圖式時，啟蒙才能在此起作用。

差異圖式始終具有一個偶連性要素，這使它與自我生產的內在之系統必然性有別。差異中的»另一邊«，或，區別中的»朝向某方«必須被選取出來，而且，選取其它者也是可能的。人們必須把觀察圖式的選擇交由觀察者這個自我生產系統決定。所以，從»以互為主體方式必可取得的確信性«這一個古典科學理論的標準期望來評判的話，就會產生了不確定性、相對性、任意性這樣的要素。如果觀察要求成為知識或甚至是科學知識，我們是否仍可以某種方式保證觀察是接觸著實在？

朝著尋求解答的方向所邁出的第一步是，我們所針對的並不是心理系統，而是社會系統（註13）。社會系統可以在大致廣泛的範圍內不受心理條件的限制。只要社會系統能成功地備妥替代動機（例如名聲），溝通可以與個別意識的自我連續化之諸特定條件分離開來，並從中獨立。此外，溝通可被置於它自己特有的諸條件化之下，例如以»理論«及»方法«的形式（註14）。對於近代的科學來說，這些條件化的選擇原則似乎在於獲取新的知識。藉由這一原則，一種引人高度關注的認識之發展已被開啟，沒有人，至少在我們的社會裡沒有人，會說這個發展沒有接觸到實在。

上述所言當然還未回答傳統的認識理論的一個關鍵問題，至少還沒找到本質共同性的替代方案。在過去，形上學曾以這些共同性

（Gemeinsamkeit）為前提，當作是存有者的存有（Sein des Seienden）。全社會這個社會系統，還有科學這個社會系統，都只是能對自己進行條件化的特殊類型之自我生產系統。所有的自我生產皆依賴於系統自身，這件事導致了諸系統的相對性。因此，全社會與科學所觀察及描述的一切，都是它們製造出來的特有效能，並不會揚棄所有觀察與描述的基本之系統相對性。所以，我們只能在一些關於自我指涉系統的自我指涉理論之內回答最後理據的問題。答案應該就在於普世主義式理論的邏輯，因為它強使一個理論在自己身上去測試那些曾由理論做出的關於對象的看法。

藉由上述的思考，自我指涉系統的構想也為科學理論獲得了重要的意義。在此，所關乎的不只是一個問題，即，系統理論是否真的是一個科學的理論，如果是的話，科學理論必須如何地改變它的自我理解（註15）。自從系統理論將這自我指涉這個炸藥放在自己身上，並把它當作系統概念的核心，繼續傳送到科學理論那兒之後，人們就不能再劃地自限。如今，這所帶來的影響遠遠不只是讓理論概念單純去適應一些顯然成功出現的新現象。一方面，如果人們是以自我指涉系統這個構想工作的話，那麼，科學以及他自己的研究可以且必須置身於此構想之下。這會迫使我們告別所有本體論式形上學以及所有的先驗作法。具有內建了的反省的系統被迫要放棄絕對性（註16）。當科學在它自己的對象領域中發現這一事態時，此事態不可避免地也適用於科學自身。

另外，上述剛剛約略提到的自我相遇的現象也可藉著自我指涉系統的理論得到詮釋。這個現象立基於認識與對象之間的分化，並同時在對

象領域裡標記一個再指認的點。自我指涉的理論與邏輯如今尤其能在系統研究上學習。試著從自我指涉關係中的套套邏輯結構走出來，這件事並不新穎。類型理論是一個解決方案，人們有時甚至試著將它強加在諸經驗科學身上。有人同意，應該區別有害的與無害的自我指涉形式，也就是，區別出那些會導致弔詭的，以及不會造成弔詭結果的（註17）。在分析經驗系統時，我們遇到耦合了的、結構上被併入的、必得一併發生的自我指涉之諸現象。對此，前述已經以資本、國家、陶養這三個重要的社會學例子予以說明。它們顯示的是，自我指涉可以，且如何地，被內建在一個封閉性與開放性兩者相為條件並相互提升的關連之中。藉由這個發現，一個科學理論被迫追問：科學也是如此運行著？如果不是，不是的理由為何？其它的運行方式是什麼呢？不論人們如何回答這個對科學系統提出的問題，單單是科學系統作為自我指涉系統而致力於自我指涉的對象一事，便有深遠的影響。科學的客體關係本身便是一種雙重偶連性的關係。透過人們驅動客體自我指涉，或者，一併地利用自我指涉的特有運動，客體才得以被研究（註18）。所獲得的一切透明性因此就是與客體交手的透明性，以及對此必要的說明之透明性（註19）。前面已為人之間的關係而大量討論的（註20）（諸自我指涉系統的）雙重偶連性，迫使新的實在層次茁生。

所以，自我指涉系統的認識是一個茁生的實在。這一實在無法回推到一些在客體或主體那兒已存在著的特性（再重申一次：仍有可能的是，系統會以自製的分析圖式進行觀察並劃分範疇，例如可以數出英國曼島的機車）。這一見解打破了認識理論的主體／客體—圖式，但同時又不否定既予諸特性的可能性，也不否定系統各自對環境的投射的可能性（反而，它們始終被預設為前提）。所關乎的也不是對構成學說



（Konstitutionslehre）之更新，更不是重複以下命題，即吾人只能認識吾人所能製造者。從這一個見解，我們只為認識理論得出一個推論，即，若雙重偶連性成為自我指涉系統的問題時，雙重偶連性會起著自動催化的作用，也就是說，它會在一個茁生的實在層次上重新組織已備妥的»材料«。由此，吾人以新的角度觀看世界。在這個層次上，便又存在著對諸系統來說是特定的不確定性，所以也存在著特別的技術，以便化約那些因與客體交手而生的不確定性，這又是說：藉著激起客體的自我指涉過程化以進行化約。

之前，我們在說明從先驗的到自然的知識論這一發展的歷程以及其原因時，並沒有必要特別關連到社會學。社會學的知識論情況基本上無異於其它學科。這一發展的切割線並不是介於諸自然科學與諸精神科學（Geisteswissenschaft）之間，而是介於兩種理論之間，一是具有普世性要求的諸理論，它們因為這一要求而捲入自我指涉的問題，另一是較侷限的諸研究理論，它們只對世界中依論題而切出的片段進行論題化。其它的專門學科近來才從專業特有的研究中提出認識理論的問題以及認識循環（註21），然而，社會學比起這些專門學科，更能在此回顧自己專業上特有的傳統。社會學近百年來就意識到全社會理論中的»意識型態«成份。知識社會學在真理的論題上以循環的結構為基礎，這件事是一個問題，但對此的討論卻因為缺乏新的想法而漸趨無力（註22）。研究方法將研究者捲入到他與對象的諸關係之中，研究方法排除無條件性並且使客觀性至少變得困難。這些都是社會學這個學科的寶貴經驗，也引發了諸多方法論的思考。最近，社會學也從科學理論的歷史化之轉變中獲得益處，並且能夠指出，理論的諸多發展，在其進程來看，會受到全社會的、組織的及日常世界—互動的條件的影響。然而，在過去，所有這一



切較是被呈現為負擔，至少被經驗為一個有問題的事態，而非被經驗為實在的結果，或對一個能預知這一切的理論的證實。一些流行的概念，之前有»社會先驗«，今日有»生活世界«，都是從哲學引入的，只能當作總結公式，它們佔據著一個應該能表述出對此深思的理論的位置。只有當人們也能在社會學之中維護諸一般的、普世主義式理論進路時，才能期待改變出現。一個社會知識論只能作為這一理論發展的副產品出現。

自我指涉的社會系統的理論當然不會主張自己是惟一可能的，或甚至被保證是最佳的方案；但此理論與這個尋找方案的任務有著特殊的親近關係。這在於此理論給予了自我指涉構想一個中心地位。一個理論若將它的對象掌握為自我指涉系統，會更容易呈現它自己的自我指涉。而這正是理論所期待的，因為理論能在它的對象領域裡再度認出它自己是作為諸多對象之一。理論所引領的（也包含：由自我指涉系統的理論所引領的）研究本身只能是一個自我指涉的社會系統，而且是諸多系統中的一個系統，是全社會中的一個次系統中的一個次系統中的一個次系統，也就是整個全社會中一個極小範圍的系統。當自我指涉的社會系統的理論能一般地運行時，我們有很好的理由說，它在此種情況下也能運行下去。這個一般理論愈是細膩闡述，我們從它那兒推導出的對於科學理論的諸限定就愈豐富。這麼一來，科學理論尤其能利用以下的一般性見解，即，它的自我指涉被設立為對意外是敏感的，但會對自己進行條件化，也因此建立起結構了的複雜性，進而導致系統既能對環境高度漠視，同時又能對之有特定的敏感性。

在上述情況下，自我指涉與異己指涉也以特有的方式結合。這又再度契合我們的理論構想。所關乎的是一併進行著的自我指涉這個情況——關乎的是其中一種自我指涉的情況。一方面，理論必須顧及到，它

作為它自己的對象而再次出現。如果人們提出普世有效性這個要求時，這樣的自我指涉不得不在結構上現身。另一方面，只有當理論構想在邏輯意義上展開時，當此構想也與其它諸對象相配並因此接受諸異己指涉時，也就是當此構想同時地對自我指涉與異己指涉進行過程化時，這個自我指涉才會出現。（史班賽-布朗所言的）「再進入」這個構想，或我們更喜於說的，差異在其對象領域之中再出現一事的構想，一方面是簡單的經驗，人們每日致力於普世主義式進路的理論時便有如此的經驗；另一方面，再進入這一構想為人們依理論而能期望的一切提供一個形式；當系統的所有運作進行時，透過結構的條件化，自我指涉的與異己指涉的諸指示必然地耦合一起。有包容想法的科學理論家或許可以在此看見對科學理論的假說的證實。

這種錯綜複雜的諸概念關係可能會使社會學感到驚恐。在我們的研究結束之際，無法在本書之內再寫出一本書，且，由此所意指的科學理論的綱領也無法轉化成看似成理的陳述（註23）。在此的結尾評論應該只是標出這些研究往下進行時的銜接位置，而且應該要預防以下的反駁，即，人們在研究開始之前，首先必須能澄清某一研究進路的邏輯的及認識理論的問題；人們必須像在離開港口時亮出旗子一樣，將自己歸到某一科學理論的進路，這樣才能使自己的研究進路的前提變得清楚。我們的作法則是倒反過來，並且現在可以鼓勵貓頭鷹，不再站在角落鳴咽，而能開始於夜晚展翅飛行。我們擁有一些工具，監看牠的飛行，而且，我們知道，所關乎的是對現代全社會的探索。

---

（註1）這是奎因（Willard van O. Quine）在這篇文章的表述, Epistemology Naturalized, in ders., Ontological Relativity and Other

Essays, New York 1969, S.69-90。這樣的趨勢已被充份證實。↑

（註2）這種提問方式特別容易在坎貝爾（Donald T.Campbell）的這篇文章看到，Donald T.Campbell, Natural Selection as an Epistemological Model, in: Raoul Naroll/Ronald Cohen (Hrsg.), A Handbook of Method in Cultural Anthropology, Garden City N.Y. 1970, S.51-85。一個例子是»收斂式驗證«這種方法原則的加權，以及隨之而來的功能對等項。對此請參閱之前第1章，註120。↑

（註3）例如，在Roger E.Cavallo, The Role of Systems Methodology in Social Science Research, Boston 1979, S.20，這篇文章中被稱為»基本上經驗性的«。在前面提到的奎因的文章中，a.a.O.S.75 f., 83 f.，認識論的»自然化«和接受循環性這兩件事之間的相互關係很清楚地展現出來，但是還缺少了一種洞見，即實在也是獨立於認識，以循環的方式形成的結構。↑

（註4）據此，諸自然科學也必須探究，傳統的科學理論無法處理諸普世理論（Universaltheorie）的知識論問題。↑

對此請參閱C.A.Hooker, On Global Theories, Philosophy of Science 42(1979), S.162-179。

（註5）物理學家和邏輯學家！引言來自George Spencer Brown, Laws of Form, 2.Aufl. New York 1972, S.105. 特別是馮·佛斯特（Heinz von Foerster）總是一再指出這個認識論的結論。請參閱Notes pour une épistémologie des objets vivants, in: Edgar Morin/Massimo Piatelli-Palmarini (Hrsg.), L'unité de l'homme, Paris 1974, S.401-417; ders., Kybernetik

einer Erkenntnistheorie,in:Wolf D.Keidel/Wolfgang Händler/Manfred Spreng(Hrsg.),Kybernetik und Bionik,Berichtswerk Über den 5.Kongreßder Deutschen Gesellschaft für Kybernetik.Nürnberg 1973,München 1974,S.27-46;ders.,The Curious Behavior of Complex Systems:Lessons from Biology,in:Harold Aa.Linstone/W.H.Clive Simmonds(Hrsg.),Futures Research:New Directions.Reading Mass.1977,S.104-113。這也是貫穿 Gerhard Roth/Helmut Schwegler(Hrsg.),Selforganizing Systems:An Interdisciplinary Approach,Frankfurt 1981這本書的一個主題。↑

（註6）對此，請見Ray Holland,Self in Social Context,New York 1977。↑

（註7）請參閱Edward E.Jones/Richard E.Nisbett,The Actor and the Observer:Divergent Perceptions of the Causes of Behavior,in:Edward E.Jones et al.,Attribution;Perceiving the Causes of Behavior,Morristown N.J.1971,S.79-94。↑

（註8）人們在此讚歎曼汗（Karl Mannheim）為知識份子準備的脫罪的公式：自由漂泊的知識份子（這是說：他自己將自己思考成是獨立於約束之外的）。↑

（註9）哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）在這裡找到了動因，來反對系統理論的普世性要求。請參閱他的文章：Jürgen Habermas/Niklas Luhmann,Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie:Was leistet die Systemforschung?,Frankfurt 1971,S.142 ff.,insb.S.221 ff.。↑

（註10）在一個完全是為了解決問題而設的科學理論中，這是

指：»一般來說，只有當未解決的問題不再是未解決時，才能被視為真正的問題«（Larry Laudan,Progress and Its Problems:Toward a Theory of Scientific Growth,Berkeley 1977,S.18）。↑

（註11）對此，與關於有機系統的諸相關理論相比較，這樣的作法是有幫助的。對此請見Gerhard Roth,Biological Systems Theory and the Problem of Reductionism,in:Gerhard Roth/Helmut Schwegler(Hrsg.),Selforganizing Systems:An Interdisciplinary Approach,Frankfurt 1981,S.106-120。對於演化理論的結果也請見，ders.,Conditions of Evolution and Adaptation in Organisms as Autopoietic Systems,in:D.Mossakowski/G.Roth(Hrsg.),Environmental Adaptation and Evolution,Stuttgart 1982,S.37-48(40 f.)。↑

（註12）對系統理論來說，想當然地，這並不導出一種被保證的一致性甚至所有知識的完全的互賴。不過，我們還是小心地再說明一次。↑

（註13）這就將我們與超驗理論分隔開來，超驗理論的理論技術曾經在於，在心理系統的意識中找出超驗地有效的認識確信性——像是以規則的形式，以直接的»現象學式的«對象確信性形式。↑

（註14）對此以及關於這種條件化的演化性脈絡，更進一步的探討，請見：Niklas Luhmann,Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn:Zur Genese von Wissenschaft,in:Nico Stehr/Volker Meja(Hrsg.),Wissenssoziologie,Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,Opladen 1981,S.101-139。↑

（註15）Mario Bunge的這篇文章就是處理這個問題：The GST Challenge to the Classical Philosophy of Science, *International Journal of General Systems* 4(1977), S.29-37。↑

（註16）系統理論的發展正好可以當成是對此發現的一個答案——至少Alessandro Pizzorno, *L'incomplétude des systèmes*, *Connexions* 9(1974), S.33-64; 10(1974), S.5-26(60 f.)是這樣的作法。↑

（註17）不必過多參考文獻，這裡只舉這篇文章，C.P.Wormell, *On the Paradoxes of Selfreference*, *Mind* 67(1958), S.267-271。↑

（註18）謹慎起見，必須說明的是，這件事當然只有在科學的旨趣針對著客體的自我指涉構成時，才是有效的。此外，傳統的分類程序與測量程序當然始終是可能的，因為這些程序放棄自我指涉，並且為此而取代了自己在進行觀察時所用分析性關連框架。正是在此意義下，帕思克（Gordon Pask）區別了（就術語來說並不恰當）特殊化的觀察者和自然的歷史學者。只有歷史學者會注意自我指涉且因此捲進與客體的»對話«之中。請參閱The Natural History of Networks, in: Marshall C.Yovits/Scott Cameron(Hrsg.), *Self-organizing Systems*, Oxford 1960, S.232-260。↑

（註19）帕思克在前述的文章，頁234，也如此說：»一位天然的歷史學者無法精準地說出大象（或其他系統）的運行方式。他只能對他與大象的互動予以評論«。也請參閱Ranulph Glanville, *The Form of Cybernetics: Whitening the Black Box*, in: *General Systems Research: A Science, a Methodology, a Technology*, Louisville, Kentucky, 1979, S.35-42。↑



（註20）請參閱本書第3章。[↑](#)

（註21）關於生物學這個專業領域，可請見像是Peter M.Hejl/Wolfram K.Köck/Gerhard Roth(Hrsg.),Wahrnehmung und Kommunikation, Frankfurt 1978; Francisco J.Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979; Rupert Riedl, Biologie der Erkenntnis: Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, 3. Aufl., Berlin 1981; Humberto R.Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982. 文獻中引人注意的是，如果起始理論本身變得更加嚴格，知識論就更必然地涉入其中，涉入範圍也更深遠，並且變得「更有趣」。這麼一來，例如說，自我指涉的諸多關係中的邏輯問題才會變得重要。社會學也將遇上類似的經驗。[↑](#)

（註22）Volker Meja/Nico Stehr(Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, 2. Bde. Frankfurt 1982. 對於德語世界在此討論中所提出的諸看法，提供了一個頗有幫助的概述。[↑](#)

（註23）特別針對科學分化的問題以及理論和方法的差異，請參閱 Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft, a.a.O.。[↑](#)

## 附錄一 魯曼生平年表

祖父曾任呂內堡（Lüneburg）的市政委員。父親Wilhelm Luhmann，自營釀酒廠，母親Dora Luhmann，瑞士裔。與妻子Ursula von Walter，育有一女兩男。

1927年12月8日

出生於下薩克森邦（Niedersachsen）的呂內堡（Lüneburg），家中長子。

1933年

就讀小學。

1937年

轉學至呂內堡的Johanneum高中。

1943年4月1日-1945年

二次大戰期間以學生兵身份被徵召入伍，後曾被美軍短暫俘虜。

1945-1946年

參加過渡期課程之後，通過高中畢業考。

1946-1949年

於佛萊堡大學（Albert-Ludwigs-Universität Freiburg）研讀法學，並通過第一次國家考試，大學畢業。

1949-1953年

在呂內堡一家律師事務所實習，並完成第二次國家考試。

1951年起

逐步建立卡片盒，研究領域遍及歷史、哲學及社會學。

1953-1956年

擔任呂內堡高等行政法院的行政官員、院長助理。

1956-1962年

擔任下薩克森邦文化部的邦議會顧問。期間負責與納粹時期有關的賠償案件。最後晉升至高等參事。

1960年

與Ursula von Walter結婚。

1960-1961年

獲得一年進修的獎學金，前往美國哈佛大學研讀社會學。此時也參加派深思（Talcott Parsons）的課程。

1961年

長女Veronika Luhmann出生。

1962年

擔任下薩克森邦行政部門的行政法制專員。

1962-1965年

在史拜爾（Speyer）的德國行政專科學校（Deutsche Hochschule für Verwaltungswissenschaften）擔任顧問。

1963年

長子Jörg Luhmann出生。

1963年

與Franz Becker共同出版《行政缺失與信任保護》（Verwaltungsfehler und Vertrauensschutz），此為第一本著作。

1964年

出版《正式組織的功能與後果》（Funktionen und Folgen formaler Organisation），之後此書於1966年作為博士論文。

1965年

次子Clemens Luhmann出生。

1965年

在明斯特大學（Universität Münster）攻讀社會學，一個學期。

1965-1969年

由謝爾斯基（Helmut Schelsky）引介，至明斯特大學的社會研究處擔任部門主管、以及研究處負責人。

1966年

在明斯特大學以《正式組織的功能與後果》一書取得社會科學博士學位（Dr.rer.Soc.）。論文指導人為克雷門斯（Dieter Claessens）與謝爾斯基。

1966年7月

在克雷門斯與謝爾斯基指導下，以著作《行政的法律與自動化》（Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung）取得教授資格。



1967年1月25日

在明斯特大學的法律與國家學學院發表任教演說，題目為「社會學啟蒙」（Soziologische Aufklärung）。

1968年10月1日-1993年2月9日

（於1970年新設的改革大學）畢勒佛大學社會學正教授。

1968/1969冬季學期

至法蘭克福的歌德大學代理阿多諾（Theodor W.Adorno）的教職工作。這一時期，哈伯瑪斯與阿多諾被大學生擋在校外，社會系也暫時關閉。為代理教學工作，魯曼每週往返史拜爾與法蘭克福兩地，每週一次講課，共14次，為20位學生講授「愛情」這個主題。

1970年

畢勒佛大學的教學工作正式開始。

1971年

與哈伯瑪斯辯論之後，兩人共同出版《全社會的理論，或是社會技術——系統研究能帶來什麼成果？》

1974年

北萊茵—西發利亞科學院成員。

1975年4月7-18日

於阿姆斯特丹舉行的社會科學節發表演說，主題為《系統理論、演化理論與溝通理論》。

1975-1976年

至紐約的社會研究新學院（New School for Social Research）擔任提奧多—賀斯—講座（Theodor-Heuss-Professor）。

1977-1980年

《社會學期刊》（Zeitschrift für Soziologie）共同編輯。

1977年

妻子Ursula von Walter過世。

1977年

搬遷至歐林浩森鎮（Oerlinghausen），獨力撫養兒女。魯曼此時獲得至國外大學機構任教的機會，但考慮兒女而放棄。

1979年

派深思造訪海德堡，慶祝其在德國取得博士學位50年。為此，魯曼與哈柏瑪斯、施魯赫特（Wolfgang Schluchter）及心理學家於海德堡會面。這也是派深思的最後之旅，客死於慕尼黑。

1984年

《社會系統》出版，據魯曼自己的說法，這是第一本真正的著作。

1987年

德國社會學家為魯曼的60歲生日出版一本紀念集，《理論作為激情》（Theorie als Passion）。

1988年

獲頒斯圖加特市的黑格爾獎（Hegel-Preis），並為此發表一場演講《失典範——關於對道德的倫理反思》（Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral）。

1992年

德國學界為魯曼65歲生日出版論文集，《政治系統的管理》（Die Verwaltung des politischen Systems.Neuere Systemtheoretische Zugriff auf ein altes Thema）。此書也附上魯曼至1992年完整的作品目錄。

1993年2月9日

畢勒佛大學於主演講廳為魯曼退休舉辦一場學術性的慶祝活動。他的演講題目是〈“現實情況為何？”及“情況的背後是什麼？”兩種社會學以及全社會理論〉。

1994年1月24日

於慕尼黑大學客座演講〈現代社會的理論：組織與決斷〉，之後隨即接受訪談，也是生前最後一次訪談。

1997年

《社會的社會》（Die Gesellschaft der Gesellschaft）出版，這也是生前出版的最後一部著作。

1997年

《社會的社會》一書獲頒歐洲阿瑪菲社會學及社會科學獎（Premio Europeo Amalfi per la Sociologia e le Scienze Sociali）

1998年11月6日

於歐林浩森鎮的家中過世。

## 附錄二 魯曼專書著作列表 (譯1)

### 1963

Luhmann,Niklas/Becker,Franz:Verwaltungsfehler und Vertrauensschutz.Möglichkeiten gesetzlicher Regelung der Rücknehmbarkeit von Verwaltungsakten.Berlin

Funktionen und Folgen formaler Organisation.Berlin

### 1965

Grundrechte als Institution.Ein Beitrag zur politischen Soziologie.Berlin

(1965): Öffentlich-rechtliche Entschädigung rechtspolitisch betrachtet.Berlin

### 1966

Luhmann,Niklas/Wortmann,Wilhelm:Automation in der öffentlichen Verwaltung.Aufgaben und Wirkungsmöglichkeiten von Raumordnung und Landesplanung,Druckschrift.Hamburg

Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung.Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung.Berlin

Theorie der Verwaltungswissenschaft.Bestandsaufnahme und Entwurf.Köln/Berlin



## 1968

Vertrauen.Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität.Stuttgart (尼克拉斯·盧曼, 2005, 《信任: 一個社會複雜性的簡化機制》, 瞿鐵鵬、李強譯, 上海: 上海人民出版社)

Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.Tübingen

## 1969

Legitimation durch Verfahren.Neuwied/Berlin

## 1970

Soziologische Aufklärung.Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme.Köln/Opladen

## 1971

Luhmann,Niklas/Habermas,Jürgen:Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.Was leistet die Systemforschung?Frankfurt a.M.

Politische Planung.Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung.Opladen

## 1972

Rechtssoziologie.Reinbek

Luhmann,Niklas/Dahm,Karl-Wilhelm/Stoodt,Dieter:Religion–System  
und Sozialisation.Darmstadt/Neuwied

Luhmann,Niklas/Albert,Hans/Maihofer,Werner et al.  
(eds.):Rechtstheorie als Grundlagenwissenschaft der  
Rechtswissenschaft.Düsseldorf

## **1973**

Luhmann,Niklas/Mayntz,Renate:Personal im öffentlichen Dienst.Eintritt  
und Karrieren.Baden-Baden

## **1974**

Rechtssystem und Rechtsdogmatik.Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

## **1975**

Macht.Stuttgart（尼克拉斯·盧曼，2005，《權力》，瞿鐵鵬譯，上  
海：上海人民出版社）

Soziologische Aufklärung 2.Aufsätze zur Theorie der  
Gesellschaft.Opladen

## **1976**

Luhmann,Niklas/Offe,Claus/Schmidt,Alfred et al.:Teorie en praxis in de  
sociologiese theorie.Groningen

## 1977

Funktion der Religion.Frankfurt a.M.

## 1978

Organisation und Entscheidung.Opladen

Luhmann,Niklas/Pfürtnner,Stephan H.(eds.):Theorietechnik und  
Moral.Frankfurt a.M.

## 1979

Luhmann,Niklas/Schorr,Karl Eberhard:Reflexionsprobleme im  
Erziehungssystem.Stuttgart

Trust and Power.Two Works by Niklas Luhmann.Chichester/New  
York/Brisbane/Toronto

## 1980

Gesellschaftsstruktur und Semantik.Studien zur Wissenssoziologie der  
modernen Gesellschaft.Band 1.Frankfurt a.M.

## 1981

Soziologische Aufklärung 3.Soziales  
System,Gesellschaft,Organisation.Opladen

Gesellschaftsstruktur und Semantik.Studien zur Wissenssoziologie der

modernen Gesellschaft.Band 2.Frankfurt a.M.

Ausdifferenzierung des Rechts.Beiträge zur Rechtssoziologie und  
Rechtstheorie.Frankfurt a.M.

Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat.Analysen und  
Perspektiven.München/Wien

## **1982**

Liebe als Passion.Zur Codierung von Intimität.Frankfurt a.M.

Luhmann,Niklas/Schorr,Karl Eberhard(eds.):Zwischen Technologie und  
Selbstreferenz.Fragen an die Pädagogik.Frankfurt a.M.

The Differentiation of Society.New York

Potere e codice politico,a cura di C.Tommasi.Milano

## **1983**

Luhmann,Niklas/Ardigò,Achille/Giddens,Anthony et al.:La società  
liberaldemocratica e le sue prospettive per il futuro.Roma

Shisutemu riron no paradaimu tenkan (システム理論のパラダイム転  
換) .N.Rûman Nihon kôenshû (N.ルーマン日本講演集) .Tokyo

## **1984**

Soziale Systeme.Grundriß einer allgemeinen Theorie.Frankfurt a.M.

The“State”of the Political System.Wassenaar

Mascitelli,E./Ponsetto,A./Luhmann,N.et al.:Saggi di Medicina e Scienze Umane.Milano

Luhmann,Niklas/Lombardo,Mario G./Brusa Zappellini,Gabriella et al.:Etica e politica.Riflessioni sulla crisi del rapporto fra società e morale.Milano

## 1985

Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?35.Jahresfeier am 15.Mai 1985.Opladen

(ed.):Soziale Differenzierung.Zur Geschichte einer Idee.Opladen

## 1986

Ökologische Kommunikation.Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?.Opladen（尼克拉斯·魯曼，2002，《生態溝通：現代社會能應付生態危害嗎？》，湯志傑、魯貴顯譯，台北：桂冠圖書公司）

Die soziologische Beobachtung des Rechts.Frankfurt a.M.

Luhmann,Niklas/Schorr,Karl Eberhard(eds.):Zwischen Intransparenz und Verstehen.Fragen an die Pädagogik.Frankfurt a.M.

## 1987

Soziologische Aufklärung 4.Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft.Opladen

## 1988

Die Wirtschaft der Gesellschaft.Frankfurt a.M. (簡體版：尼克拉斯·盧曼，2008，《社會的經濟》，余瑞先、鄭伊倩譯，北京：人民出版社 / 繁體版：尼克拉斯·魯曼：2009，《社會之經濟》，湯志傑、魯貴顯譯，台北：聯經出版公司)

Erkenntnis als Konstruktion.Bern

Paradigm Lost.Die ethische Reflexion der Moral.Festvortrag anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Landeshauptstadt Stuttgart am 23.November 1988 im Neuen Schloß Stuttgart.Stuttgart

## 1989

Gesellschaftsstruktur und Semantik.Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.Band 3.Frankfurt a.M.

Luhmann,Niklas/Fuchs,Peter(1989):Reden und Schweigen.Frankfurt a.M.Risiko und Gefahr.Wien

Gleichzeitigkeit und Synchronisation.Wien

## 1990

Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral.Rede von Niklas



Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989.Frankfurt a.M.

Die Wissenschaft der Gesellschaft.Frankfurt a.M.

Soziologische Aufklärung 5.Konstruktivistische Perspektiven.Opladen

Luhmann,Niklas/Schorr,Karl Eberhard(eds.)(1990):Zwischen Anfang und Ende.Fragen an die Pädagogik.Frankfurt a.M.

Luhmann,Niklas/Bunsen,Frederick D./Baecker,Dirk(eds.)  
(1990):Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur.Bielefeld

Luhmann,Niklas(1990):Essays on Self-Reference.New York

Luhmann,Niklas/Maturana,Humberto/Namiki,Mikio et al.  
(1990):Beobachter.Konvergenz der Erkenntnistheorien?München

Political Theory in the Welfare State.Berlin/New York

## 1991

Soziologie des Risikos.Berlin/New York (尼克拉斯·盧曼，2020，  
《風險社會學》，孫一洲譯，廣西人民出版社)

## 1992

Beobachtungen der Moderne.Opladen (尼克拉斯·魯曼，2005，  
《(對)現代的觀察》，魯貴顯譯，台北：左岸出版社)

Luhmann,Niklas/Giorgi,Raffaele de(1992):Teoria della società.Milano

Universität als Milieu, hrsg. von A. Kieserling. Kleine Schriften. Bielefeld

Luhmann, Niklas/Schorr, Karl Eberhard (eds.) (1992): Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt a.M.

## 1993

Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (尼克拉斯·魯曼, 2009, 《社會中的法》, 李君韜譯, 台北: 五南圖書公司)

Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? Heidelberg

Was ist der Fall? "und, Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. Bielefeld

## 1994

Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems. Bern

## 1995

Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. Opladen

Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4. Frankfurt a.M.

Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M. (尼克拉斯·魯曼, 2009, 《社會中的藝術》, 張錦惠譯, 台北: 五南圖書公司)

Die Realität der Massenmedien. Opladen (尼克拉斯·魯曼, 2006,

《大眾媒體的實在》，胡育祥、陳逸淳譯，台北：左岸出版社）

## 1996

Die Realität der Massenmedien, 2. erw. Aufl. Opladen

Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien

Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hrsg. von K.-U. Hellmann. Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas/Schorr, Karl Eberhard (eds.) (1996): Zwischen System und Umwelt. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt a.M.

Modern Society Shocked by its Risks. Hong Kong

Rûman, gakumon to jishin wo kataru (ルーマン、学問と自身を語る). Tokyo

Teoría de la sociedad y pedagogía. Barcelona

## 1997

Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas/Lenzen, Dieter (eds.) (1997): Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form. Frankfurt a.M.

Iagttagelse og paradoks. Essays om autopoietiske

systemer,1.bogklubudgave.København

## 1999

Látom azt,amit te nem látsz.Budapest

## 2000

Die Religion der Gesellschaft,hrsg.von A.Kieserling.Frankfurt a.M. (尼  
克拉斯·盧曼，2004，《社會的宗教》，周怡君等譯，台北：商周出版  
社)

Die Politik der Gesellschaft,hrsg.von A.Kieserling.Frankfurt a.M.

Organisation und Entscheidung,hrsg.von D.Baecker.Opladen

Short Cuts.Frankfurt a.M.

## 2001

Aufsätze und Reden,hrsg.von O.Jahraus.Stuttgart

## 2002

Das Erziehungssystem der Gesellschaft,hrsg.von D.Lenzen.Frankfurt  
a.M.

Einführung in die Systemtheorie,hrsg.von D.Baecker.Heidelberg

Theories of Distinction.Redescribing the Descriptions of

Modernity,ed.by W.Rasch.Stanford,Cal.

## 2003

Zong jiao jiao yi yu she hui yan hua (宗教教义与社会演化).Beijing

## 2004

Schriften zur Pädagogik,hrsg.von D.Lenzen.Frankfurt a.M.

## 2005

Einführung in die Theorie der Gesellschaft,hrsg.von  
D.Baecker.Heidelberg

Soziologische Aufklärung 5.Konstruktivistische  
Perspektiven.Wiesbaden

## 2007

Posuto hyûman no ningenron (ポストヒューマンの人間論).Kôki  
Rûman ronshû (後期ルーマン論集).Tokyo

Mercato e diritto,a cura di L.Avitabile.Torino

## 2008

Ideenevolution,hrsg.von A.Kieserling.Frankfurt a.M.

Liebe.Eine Übung,hrsg.von A.Kieserling.Frankfurt a.M.

Schriften zu Kunst und Literatur,hrsg.von N.Werber.Frankfurt a.M. (尼  
克拉斯·魯曼, 2013, 《文學藝術書簡》, 張錦惠譯, 台北: 五南圖書  
公司)

Die Moral der Gesellschaft,hrsg.von D.Horster.Frankfurt a.M.

## **2009**

Sociología de la religión.Mexico D.F.

## **2010**

Politische Soziologie,hrsg.von A.Kieserling.Frankfurt a.M.

## **2012**

Macht im System,hrsg.von A.Kieserling.Berlin

## **2013**

Kontingenz und Recht.Rechtstheorie im interdisziplinären  
Zusammenhang,hrsg.von J.F.K.Schmidt.Berlin

Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli,a cura di  
A.Cevolini.Armando

## **2016**

Der neue Chef,hrsg.von J.Kaube.Berlin



## 2017

Systemtheorie der Gesellschaft, hrsg. von J.F.K. Schmidt und  
A.Kieserling. Berlin Die Kontrolle von Intransparenz, hrsg. von  
D.Baecker. Berlin

## 2018

Schriften zur Organisation 1. Die Wirklichkeit der Organisation, hrsg. von  
E.Lukas & V.Tacke. Wiesbaden

---

（譯1）本著作目錄是根據Johannes Schmidt所製的作品目錄  
〈Niklas Luhmann-Werkverzeichnis(1958-2018)〉，僅以著作類別重新整  
理。

所列出版年份均為首次出版時間。譯為其它外語版本的著作不在此  
目錄之列，只有經重新編選而被翻譯的著作才列入目錄。已譯為繁簡中  
文版的著作補列在原文出版時間處。

另，有興趣者可至網站（<https://niklas-luhmann-archiv.de>）使用仍持  
續更新的數位化卡片盒，以及魯曼生前的訪問、演講的影音檔。[↑](#)

## 索引（譯1）

### 一劃

alter Ego（譯2）（alter Ego）119 f.,182；另見：Ego（Ego）；社會面向（Sozialdimension）

Ego（Ego）119 f.；另見：alter Ego（alter Ego）

——Ego/Alter[差異]（/Alter）125 f.,151 f.,182,195 f.,412,531 f.

一般化（Generalisierung）135 ff.,216,319,320,444 ff.

——一般化 / 再特定化（/Respezifikation）32,108 f.,447

一般者（Allgemeines）21；另見：一般化（Generalisierung）

——一般者 / 特殊者（/Besonderes）349 f.,361

### 二劃

二元圖式化（Schematisierung,binäre）122 ff.,311 ff.,316 f.,319 f.,510 f.,598

人（Mensch）67 f.,99,119,129,229,264,286 ff.,349 f.,427 f.,467 f.

人文主義（Humanismus）119,286ff.；另見：人（Mensch）

人類學（Anthropologie），另見：人（Mensch）

### 三劃

上帝、神 (Gott) 556,624

干擾 (Störung) 237; 另見: 秩序 (Ordnung)

## 四劃

不一致的視角 (inkongruente Perspektive) 88

不可逆性 / 可逆性 (Irreversibilität/Reversibilität) 71 f.,77,117  
f.,175,233,303,414,472,608 f.,632

不可溝通性 (Inkommunikabilität) 207 f.,310 f.,468; 另見: 潛在性  
(Latenz)

不安定 (Unruhe), 內在的不安定 (immanente) 77,81,98 f.,236 f.

不信任 (Mißtrauen), 另見: 信任 (Vertrauen)

不對稱化 (Asymmetrisierung) 65,71 f.,107,176 f.,227 f.,232  
f.,262,277 f.,631 ff.,651

不確定性 (Unsicherheit) 252,390 f.,417 ff,502,514

不確定性之吸收 (Unsicherheitsabsorption) 157 f.,252 f.

不確定性之增大 (Unsicherheitsamplifikation) 415,420 f.,436  
ff.,502,540

不確信性 (Ungewißheit) 157 f.

不穩定性（Instabilität）167,501 f.；另見：穩定性（Stabilität）；不安定（Unruhe）

中心 / 邊緣（Zentrum/Peripherie）261

中立的第三者（Dritte,unparteiische）540

之前 / 之後（Vorher/Nachher）116,176,278,388,390,402,601；另見：事件（Ereignis）；過程（Prozeß）

互為主體性（Intersubjektivität）120,202,283

互動（Interaktionssystem）218,263 f.,455 f.,535 f.,560 ff.,568 ff.,617 f.,642 f.互賴、相互依賴（Interdependenz）385,532 ff.

——相互依賴的中心化（,Zentrierung von）564 f.

元素（Element）28;42,182 f.,199,212,245 f.,263,266,292,650；另見：事件（Ereignis）；基本[的]自我指涉（Selbstreferenz,basale）

——[元素] / 關係（/Relation）41 ff.,383 ff.,479,600 f.,605

內 / 外、內部 / 外部、內面、外面（Innen/Außen），另見：事物面向（Sachdimension）

內生的可刺激性（Reizbarkeit,endogene）80,236 f.；另見：不安定（Unruhe）

內在的無盡性（Unendlichkeit,innere）129,314,347；另見：界域

（Horizont）

公民宗教（Zivilreligion）174；另見：價值共識（Wertkonsens）

公共意見（Öffentliche Meinung）466 f.

冗餘（Redundanz）94,237 f.,252,386 f.,406,541,565

分化（Differenzierung）256 ff.；另見：系統分化（Systemdifferenzierung）；環境分化（Umweltdifferenzierung）

——意義[諸]面向（der Sinnendimensionen）127 ff.

——功能[分化]（,funktionale）261,264,324 f.,410 f.,425,465 f.,514,516,518 f.,610 Anm.29,615,621 f.,624 ff.,643 f.,645；另見：[現代]全社會（Gesellschaft,moderne）

——抽象層次之分化（von Abstraktionsebenen）434 ff.

——接受與拒絕之分化（von Annahme und Ablehnung）160,203 ff.,218,238 f.,314,603 f.

——[期望]實現與失望[之分化]（von Erfüllung und Enttäuschung）363,370,397 f.,436 f.

——全社會與互動之分化（von Gesellschaft und Interaktion）551 ff.

——訊息與告知之分化（von Information und Mitteilung）195 f.,198,201,202 f.,205,208,209,211,223

——認知性期望與規範性期望之分化（von kognitiven und normativen Erwartungen）436      ff.分出[或，分化出來]（Ausdifferenzierung）54 f.,80,96,210,250,256,279,415

——時間面向之分出（der Zeitdimension）421 ff.

——分出 / 內部分化（/Innendifferenzierung）261,264

——觀察者角色之分出（von Beobachterrollen）409

——功能設置之分出（von Funktionseinrichtungen）84；另見：功能分化（Differenzierung,funktionale）

——溝通之分出（von Kommunikation）200,210,212 f.

——競爭之分出（von Konkurrenz）522 f.

——反身性之分出（von Reflexivität）612 f.,616

——時間上[的]分出（,zeitliche）253ff.

分析的實在論（Realismus,analytischer）379 f.

分解、拆解（Dekomposition）260；另見：[得以]瓦解的能力（Auflösevermögen）

分解 / 再生產（Auflösung/Reproduktion）78 f.,383

分解 / 再組合（Auflösung/Rekombination）133,162,517,555,633 f.,644



化約論 (Reduktionismus) 49 f.,346 ff.

友誼 (Freundschaft) 121 Anm.51,305,310,321,340,342 f.,577,583

反身性 (Reflexivität) 601,610 ff.

——溝通的反身性 (der Kommunikation) 198 f.,210 f.,610 ff.

——系統建立的反身性 (der Systembildung) ; 另見: 系統分化 (Systemdifferenzierung)

——學習的反身性 (des Lernens) 628

——計畫的反身性 (des Planens) 637 f.

——選擇過程的反身性 (des Selektionsprozesses) , 另見: 選擇性之強化 (Selektivitätsverstärkung)

——交換的反身性 (des Tauschens) 615

——假設的反身性 (des Unterstellens) 156 f.

——社會的反身性 (,soziale) 132

——期望的反身性 (von Erwartungen) 411 ff.; 另見: 相互性 (Reziprozität) ; 契約 (Vertrag)

——教育的反身性 (von Erziehung) 614 f.

——愛情的反身性 (von Liebe) 614

——權力的反身性（von Macht）615

——感知的反身性（von Wahrnehmung）560 ff.

反省（Reflexion）252,373 f.,470,601 f.,617 ff.; 另見：自我觀察（Selbstbeobachtung）

反省理論（Reflexionstheorien）281,319,322,620 ff.,647; 另見：倫理（Ethik）；法理論（Rechtstheorie）；經濟理論（Wirtschaftstheorie）；科學理論（Wissenschaftstheorie）

反結構（Gegenstruktur），反文化（Gegenkultur）461 Anm.166

天生英明者（Genie）361

弔詭（Paradox）59,138,207 f.,211,306 ff.,311,495,513 f.,559,641,652

心理系統（psychische Systeme）92,141 f.,150,154 f.,201 f.,265 f.,295,299 f.,346 ff.,429f.,456 f.,496 f.,594; 另見：意識（Bewußtsein）；相互滲透（Interpenetration）

心理治療（Psychotherapeutik）328,458,460 Anm.165,501

支付（Zahlungen）625 f.

支配（Herrschaft），對支配之批判（Herrschaftskritik）  
21,37,271,366,464,542

文化（Kultur）150,174 f.,224 f.,568,588,592

文化國家（Kulturstaat） 629

文本 / 脈絡（Text/Kontext） 109 f.

比較（Vergleich） 7,16 ff.

——功能式比較（,funktionaler） 84 ff.

片段化（Segmentierung） 261,576

## 五劃

世界（Welt） 95,96,105ff.,152,161,283 ff.,304 f.

世界的諸面向（Weltdimensionen） 另見：意義的諸面向  
（Sinndimensionen）

世界社會（Weltgesellschaft） 557,585 ff.

世界結構（Weltstrukturen） 382

世界語意（Weltsemantik） 106 f.,284

主人 / 奴隸、主 / 奴（Herr/Knecht） 497,527

主體（Subjekt） 51,108f.,111,119,145,234,244,293,316 f.,415  
Anm.70,593 ff.,649

加速（Beschleunigung） 76,256； 另見：快速性（Schnelligkeit）；  
獲取時間（Zeitgewinn）

功利主義 (Utilitarismus) 160 Anm.15,517 f.

功能 (Funktion)

——功能作為選擇原則 (als Selektionsprinzip) 405 ff.,463 ff.,467 f.,616; 另見: 功能分化 (Differenzierung,funktionale)

——將功能看透 (,Durchschauen der) 631 f.; 另見: 啟蒙 (Aufklärung); 潛在性 (Latenz)

功能分析 (funktionale Analyse) 83 ff.,162 f.,242,407,445,468 f.

功能的自我分析 (Selbstanalyse,funktionale) 87 f.

功能等同 (Äquivalenz,funktionale) 84 ff.,242,406,463; 另見: 偶連性 (Kontingenz)

功績 (Verdienste) 364 f.

去中心化 (Dezentrierung) 106

去套套邏輯[化] (Enttautologisierung) 112,167,184,602,604 f.,606,631 ff.,649; 另見: 套套邏輯 (Tautologie)

可能性 (Möglichkeit) 另見: 實現性 (Aktualität); 指示 (Verweisung)

可能性的[諸]條件 (Bedingungen der Möglichkeit) 44; 另見: 條件化 (Konditionierung)

——雙重偶連性的[諸]條件（doppelter Kontingenz）293 f.

——社會秩序的[諸]條件（sozialer Ordnung）164 ff.

——抽象[化]的[諸]條件（von Abstraktion）395

——行動[諸]條件（von Handlung）149

——矛盾的[諸]條件（von Widerspruch）495

可逆性（Reversibilität）另見：不可逆性（Irreversibilität）

古典人物（Klassiker）7 ff.

失望（Enttäuschung）436 ff.,452 ff.; 另見：實現，[期望]實現（Erfüllung）

失範（Anomie）109

平衡（Gleichgewicht）275

必要的變異（requisite variety）47,249; 另見：複雜性落差（Komplexitätsgefälle）

必然性（Notwendigkeit）395; 另見：偶連性（Kontingenz）

本質特性（Wesensmerkmale）33,123,658

本體論（Ontologie）146,205,243,655; 另見：物圖式（Dingschema）; 形上學（Metaphysik）

未來（Zukunft）133,515 ff.,632；另見：過去（Vergangenheit）

未被意識的事物（Unbewußte），另見：被意識 / 未被意識  
（Bewußt/Unbewußt）

未規定性（Unbestimmtheit）

——矛盾所致的未規定性（durch Widerspruch）493

——未規定性的形成（Entstehung von）156,171f.

未規定性 / 規定性（Unbestimmtheit/Bestimmtheit），另見：自我規定（Selbstbestimmung）

——複雜性的未規定性（von Komplexität）50

正式的 / 非正式的（formal/informal）261；另見：組織  
（Organisation）；非正式性（Informalität）

正式組織 / 非正式組織（Organisation,formale/informale）259  
Anm.31,269 Anm.48,462

永恆（Ewigkeit）422 ff.；另見：時間語意（Zeitsemantik）

瓦解（Zerfall）383；另見：分解 / 再組合  
（Auflösung/Reproduktion）

生命（Leben）287,296ff.,357

生活世界（Lebenswelt）106,559



生涯 (Karriere) 432

生產 (Produktion) 40

生態學 (Ökologie) 55,297

目的 (Zweck) 80,358; 另見: 插曲 (Episode)

目的 / 手段——圖式 (Zweck/Mittel-Schema) 279,403

目的綱要 (Zweckprogramme) 278,432 f.

目的論 (Teleologie) 176,395,410,484 ff.; 另見: 最終化  
(Finalisierung); 目的 (Zweck)

矛盾 (Widerspruch) 138,144,184 f.,473,488 ff.

## 六劃

交互作用 (Wechselwirkung) 154

交易 (Transaktion) 206

交換 (Tausch) 206,522 f.,573

交談 (Konversation) 另見: 多重構成 (multiple Konstitution)

全社會 (Gesellschaft) 60 f.,133,207,222 f.,249 f.,284,297,318,320  
f.,343,417,422,434f.,451f.,454f.,509 ff.,535 f.,549,555 ff.,566,573 ff.; 另  
見: 層級、層級化 (Stratifikation); 世界

社會（Weltgesellschaft）

——古代[全]社會（,archaische） 567,576

——現代[全]社會（,moderne） 134,144 f.,263,550,577 f.,585 ff.,598 f.,633 f.,640,643 f.

全社會理論（Gesellschaftstheorie） 18,553 f.,558 f.,585 ff.,659

全面化（Totalisierung） 249

共生機制（symbiotische Mechanismen） 337 ff.

共同演奏音樂（Musizieren,gemeinsames） 336

共同體、社群（Gemeinschaft） 121 Anm.51,298f.

共識（Konsens） 133,237,314 f.,319,636,638; 另見：價值共識（Wertkonsens）

——共識 / 歧見（/Dissens） 113,120f.,177

再生產（Reproduktion） 61 f.,79,258; 另見：自我生產（Autopoiesis）；生產（Produktion）

——偏離性的再生產（,abweichende） 475 f.

再現（Repräsentation） 20 f.

再進入（re-entry），另見：再進入（Wiedereintritt）

再進入（Wiedereintritt(re-entry)）230,251,547,611,617,619,640 f.,660

危機（Krise）587,645

同一性（Identität）100,112,136,252,356f.；另見：反省  
（Reflexion）

——同一性作為期望的條件（als Erwartungsbedingung）426 ff.

——一個人的同一性 / 社會的同一性（,personale/soziale）352,360  
f.,373.551

同伴關係（Partnerschaft）572 f.

同時性（Gleichzeitigkeit）254

名望（Ehre）538 Anm.71

合作（Kooperation）522 f.

合法（Legitimation）274,636

合理性（Rationalität）235 f.,528,617,638 ff.

——決斷的合理性（von Entscheidungen）403

合理性連續體（Rationalitätskontinuum）639

因果關連、因果性（Kausalität）26,40,68 f.,84 f.,251 f.,527 f.,607  
ff.,610 f.,634,642,651；另見：結構的因果關連、結構的因果性

（Strukturkausalität）

地獄（Hölle） 343

在場 / 不在場（Anwesend/Abwesend） 116,560,563 f.; 另見：互動系統（Interaktionssystem）

多元主義（Pluralismus） 8,522

多重構成（multiple Konstitution） 65 ff.,157,188,191 f.,333; 另見：雙重偶連性（Doppelte Kontingenz）

存有（Sein） 143 ff.,439,655; 另見：本體論（Ontologie）

宇宙論（Kosmologie） 109; 另見：世界語意（Weltsemantik）

年青人（Jugend） 336

成本計算（Kostenrechnung） 519 f.

成員資格（Mitgliedschaft） 268 f.

旨趣（Interesse） 228,633 Anm.60

有機體（Organismus） 331,504,507; 另見：身體（Körper）；生命（Leben）

有機體類比（Organismus-Analogie） 17,288,507

有體物 / 無體物（res corporales/incorporales） 98,339 ff.,345,427

Anm.96; 另見: 物圖式 (Dingschema)

死亡 (Tod) 340,374ff.,423,554

肉體 (Leib), 另見: 身體 (Körper)

自主性 (Autonomie) 200,250,254,279,296,564,647

自由 (Freiheit) 290,291,428,543,570

自由主義 (Liberalismus) 520,524,636

自我不穩定化 (Selbstinstabilisierung) 81,296,501 ff.

自我引動 (Selbsterregung) 另見: 不安定 (Unruhe)

自我生產 (Autopoiesis) 43,60	ff.,78,86,101,167	f.,223,228
f.,233,240,258,296	ff.,386,388,474	f.,491
f.,495,503f.,537f.,555f.,564,590,602,607f.,624,653f.		

——意識自我生產 (des Bewußtseins) 201,296 ff.,354 ff.

自我再生產 (Selbstreproduktion) 另見: 自我生產 (Autopoiesis)

自我呈現 (Selbstdarstellung) 88,215,366,583,602; 另見: 約束 (Bindung)

自我抽象 (Selbstabstraktion) 16 f.,136 f.,574,576 f.

自我社會化 (Selbstsozialisation) 327

自我指涉（Selbstreferenz）31,57 ff.,182 f.,294,296,493 f.,499,501,556,593 ff.,650；另見：自我生產（Autopoiesis）；套套邏輯（Tautologie）；循環性（Zirkularität）

——基本[的]自我指世（,basale）182 f.,199 f.,357 f.,393 f.,493,600 f.,607 ff.

——自我指涉的事物面向（der Sachdimension）132

——自我指涉的社會面向（der Sozialdimension），另見：社會的反身性（Reflexivität,soziale）

——存有的自我指涉（des Seins）另見：形上學（Metaphysik）

——一併進行著的自我指涉（,mitlaufende）604 ff.,623 ff.,657 f.,660

——社會運動的自我指涉（sozialer Bewegung）546 ff.

——自我指涉與分化（und Differenzierung）262 f.

——自我指涉與個體性（und Individualität）348,354

——行動的自我指涉（von Handlungen）401

——溝通的自我指涉（von Kommunikation）198 ff.,213

——意義的自我指涉（von Sinn）95,130 f.

——理論的自我指涉（von Theorien）9 f.,30 f.



——時間的自我指涉（von Zeit）131 f.

——科學認識的自我指涉（wissenschaftlicher Erkenntnis）395；另見：認識理論（Erkenntnistheorie）；科學理論（Wissenschaftstheorie）

自我指涉式封閉性（Geschlossenheit,selbstreferentielle）25；另見：開放的系統 / 封閉的系統（System,offenes/geschlossenes）

自我組織（Selbstorganisation）24 f.

自我規定（Selbstbestimmung）69,122 ff.,149,182 ff.,230 f.,298

自我替代（Selbstsubstitution）556

自我催化（Autokatalyse）170 ff.,260

自我實現（Selbstverwirklichung）351,365

自我論題化（Selbstthematisierung）另見：自我觀察（Selbstbeobachtung）；反省（Reflexion）

自我適應（Selbstanpassung）56,479

自我簡化（Selbstsimplifikation）39,89,126,191,234,268,373 f.,406,624,628

自我觀察（Selbstbeobachtung），自我描述（Selbstbeschreibung）25,51,61,63 f.,105,129 Anm.64,227 ff.,232,234,245,247 f.,360 f.,365 f.,368,377 f.,386 f.,408,545 ff.,585 ff.,618 f.,622 f.,626 f.,630；另見：計畫

(Planung)

自然、本性 (Natur)

119,144,173,287,320,322,424,450,518,543,616,633

自然法 (Naturrecht) 287 f.,312,471,511,512

自給自足 (Autarkie) 558

自傳 (Autobiographie) 129 Anm.64

自愛 (Selbstliebe) 639

行為主義 (Behaviorismus) 92

行為期望 (Verhaltenserwartung) 另見：期望 (Erwartungen)

行為預測 (Voraussage von Verhalten) 171f.

行動 (Handeln) , 行動 (Handlung) 124 f.,159 f.,161 f.,167 f.,182 f.,227 ff.,277,294,605,634

——行動 / 觀察 (/Beobachten) 308 f.,407 ff.,468 ff.

——集體行動 (,kollektives) 270 ff.,617

——社會行動 (,soziales) 580

行動後果的責任 (Verantwortung für Handlungsfolgen) 528

行動理論 (Handlungstheorie) 191,634

行動語意 (Handlungssemantik) 231

行動類型、諸行動類型 (Handlungstypen) 235 f.

## 七劃

免疫系統 (Immunsystem)

——心理的免疫系統 (,psychisches) 371 f.

——社會的免疫系統 (,soziales) 504 ff.,509 ff.,575

利己主義 / 利他主義 (Egoismus/Altruismus) 305 f.; 另見: 特有效益 (Eigennutzen)

利他主義 (Altruismus), 另見: 利己主義 (Egoismus)

否定 (Negation) 96,494,506 f.,531,549,555 f.,575

否定性 (Negativität) 172,358,587,602 f.

告知 (Mitteilung) 193 ff.,208 f.,225 f.,227f.; 另見: 溝通 (Kommunikation)

完美 (Perfektion) 108,639

巫術 (Hexen) 454

形上學 (Metaphysik) 143 ff.

形式 (Form) 114

形態發生（Morphogenese）169,480 f.,485 f.

快速性（Schnelligkeit）75 f.,79,168 f.,268,469,503

技術（Technologie）515 ff.

批判（Kritik）464,467,550

抑制（Inhibierung）413,458,480

改變（Änderung）71,103,128,470ff.

——對改變的條件化（Konditionierung von）448

決斷（Entscheidungen）399 ff.,419

決斷論（Dezisionismus）10 f.

狂歡節（Karneval）461 Anm.168

系統 / 環境（System/Umwelt）22 ff.,31,35 ff.,47 f.,72,80 f.,95 f.,104,110,146 f.,178,184,189 f.,200,235 f.,242 ff.,274,289,477,552 f.,557,570,617,632,642；另見：適應（Anpassung）；輸入 / 輸出（Input/Output）

——開放的系統 / 封閉的系統（,offenes/geschlossenes）22,23 f.,25,52 f.,63 f.,96,297,357 ff.,533 f.557 f.,602 f.,605 f.,626,627,631,657

——自我指涉系統（,selbstreferentielles）24 ff.,30 ff.,59 ff.,477 ff.

系統之間的諸關係（Intersystembeziehungen）37,161,249；另見：  
相互滲透（Interpenetration）

系統分化（Systemdifferenzierung）22 f.,37 ff.,258 ff.,566,574

系統指涉（Systemreferenz）189,243 f.,347,599 f.,617,630

系統界限（Systemgrenzen）35 f.,51 ff.,177 ff.,264,295,557,560；另  
見：意義界限（Sinngrenzen）

系統計畫（Systemplanung），另見：計畫（Planung）

系統時間（Systemzeit）253 ff.,419 f.

系統理論（Systemtheorie）

——一般系統理論（,allgemeine）15 ff.,32 f.

——分析的系統理論（,analytische）30,42,54,246 f.,379 f.,599 f.

——功能論式系統理論（,funktionalistische）606 f.

——系統理論與功能方法（und funktionale Methode）86 f.

系統複雜性（Systemkomplexität）41,295 f.；另見：相互滲透  
（Interpenetration）；複雜性（Komplexität）

角色（Rolle）388,396 f.,430 ff.,569 f.,572 f.,575

身體（corpus），另見：身體（Körper）

身體（Körper）270 f.,287

——人的身體（menschlicher）331 ff.,562 f.

身體暴力（Gewalt,physische）539

## 八劃

事件（Ereignis）77,102,293,388 ff.,438,472,481 f.,502,507 f.,608 f.；  
另見：元素（Element）

——[事件] / 持存（/Bestand）117,254

事物面向（Sachdimension）111,114ff.,424f.,426 ff.,519 f.,570 ff.,632

依賴（Abhängigkeit）252

——[依賴] / 獨立（Unabhängigkeit）250,279,290,296,576f.

典範（Paradigma）19,396

典範轉移（Paradigmenwechsel）18 ff.,595 Anm.6,641

協商了的秩序（negotiated order）176,268,302,578 f.

和平（Frieden）453

宗教（Religion）174,320 f.,422,469,616,624,649

幸運（Glück）343,454



或然性、或許可能性（Wahrscheinlichkeit）另見：未必可能性（Unwahrscheinlichkeit）

或然性計算（Wahrscheinlichkeitsrechnung）528,590 Anm.61

承諾（commitment）301；另見：約束（Bindung）

拒絕（Ablehnung），另見：接受（Annahme）

——對拒絕的溝通（Kommunikation von）497 ff.,529f.；另見：衝突（Konflikt）；矛盾（Widerspruch）

招募（Rekrutierung）268 f.

抽象（Abstraktion）16

放任的立場（permissive Einstellung）313,435,456

昇華（Sublimierung）156

歧見（Dissens），另見：共識（Konsens）

歧視（Diskriminierung）536

歧義性（Ambiguität）418

法、法律（Recht）318,451 f.,454 f.,535 f.,542f.,615；另見：自然法（Naturrecht）；規範（Norm）

——實證法（,positives）441

——法 / 不法 (/Unrecht) 510 f.

法律系統 (Rechtssystem) 440 f.,509 ff.

法理論 (Rechtstheorie) 621

物化 (Reifikation) 另見: 物化 (Verdinglichung)

物化 (Verdinglichung) 109,427                      Anm.96; 另見: 物圖式  
(Dingschema); 異化 (Entfremdung)

物理學 (Physik) 650

物圖式 (Dingschema) 98 f.,109,115 f.,193,345,348 f.,427 f.; 另見:  
Realität

玩笑 (Witz) 211,459 Anm.164; 另見: 嘲諷 (Ironie)

知識 (Wissen) 398,439 f.,447 ff.; 另見: 認知 (Kognition)

知識社會學 (Wissenssoziologie) 449 f.,659

社交 (Geselligkeit) 213,215,267,321,456,466,577,643

社會化 (Sozialisation) 150,280 ff.,325 ff.,344

社會系統 (Sozialesystem), 簡單的社會系統 (einfaches) 263; 另  
見: 互動系統 (Interaktionssystem)

社會系統的個人化 (Personalisierung sozialer Systeme) 155

社會契約，[全]社會契約（Gesellschaftsvertrag）271,287 f.,444

社會面向（Sozialdimension）119 ff.,153,160,415,422 f.,520  
ff.,556,563,569 f.,580,594,633

社會運動（Soziale Bewegungen）543 ff.

社會語意（Sozialsemantik）121

社會學（Soziologie）7 ff.,11 f.,27 f.,174,271,351,505,555,588,658 ff.

——社會學作為觀察（als Beobachtung）457

空間（Raum）525

空閒、空閒時間（Freizeit）527

表達（Ausdruck）201 f.

返回（Rekurrenz）另見：自我指涉（Selbstreferenz）

非正式性（Informalität）583；另見：正式的（formal）

## 九劃

信用（Kredit）615 Anm.38

信任（Vertrauen）179 ff.

俗民方法論（Ethnomethodologie）612 Anm.33

品味（Geschmack）349 Anm.8,361,370,469

城市形成（Stadtbildung）576

城邦（Polis）342 f.,576

契約（Vertrag）175 f.,288,301 f.; 另見：期望（Erwartungen）；  
[全]社會契約（Gesellschaftsvertrag）

姿勢（Geste）332 f.,334 f.

思想（Denken）143 f.

恆定（Konstanz）385 f.

——恆定 / 變遷（/Wandel）73; 另見：變遷（Wandel）

恆定的 / 變異的（konstant/variabel）125,472 f.

恆常（Invarianz），另見：恆定（Konstanz）

持存 / 事件（Bestand/Ereignis）117

持續地創造（creatio continua）163

指示（Verweisungen），指示過剩（Verweisungsüberschuß）93 f.

指涉（Referenz）596 f.; 另見：自我指涉（Selbstreferenz）

指號（Anzeichen）201 ff.; 另見：記號（Zeichen）

政治（Politik），（政治系統politisches System）  
274,422,513,519.535,537,539,626f.；另見：國家（Staat）

映像作為譬喻（Spiegelung als Metapher）153 f.

活字印刷[術]（Buchdruck）222 ff.,256,409 f.,449,468,513,582

界限、諸界限（Grenzen）另見：意義界限、諸意義界限  
（Sinngrenzen）；系統界限、諸系統界限（Systemgrenzen）

——界限之分出、諸界限之分出（,Ausdifferenzierung von）270

界限位置（Grenzstellen）280

界域（Horizont）36,92,105,114 f.,283,314 f.；另見：雙重界域  
（Doppelhorizonte）

相互依賴之中斷、互賴之中斷（Interdependenzunterbrechung）  
65,631,644；另見：不對稱化（Asymmetrisierung）；去套套邏輯[化]  
（Enttautologisierung）

相互性（Reziprozität）186 f.；另見：期待（Erwartungen）；契約  
（Vertrag）

——視角的相互性（der Perspektiven）153 f.

相互滲透（Interpenetration）67,83,150,289  
ff.,353,367ff.,441,533,558,566,592

——人與人之間的相互滲透（,zwischenmenschliche） 303 ff.

相關性、相關重要性（Relevanz） 494 Anm.6

科層（Bürokratie） 479； 另見： 決斷（Entscheidung）； 組織（Organisation）

科學系統（Wissenschaftssystem） 87 f.,147,440 f.,449,489 f.,519,633 f.

科學理論（Wissenschaftstheorie） 9,88,162 ff.,394 ff.,620 f.,647,650；  
另見： 認識理論（Erkenntnistheorie）

約束（Bindung） (commitment) 214 f.,300 ff.,363 f.,441,533,543 f.,569 f.

——集體[性]約束（,kollektive） 273 f.

——道德的約束（,moralische） 321 f.

苛求（Zumutbarkeit） 178 f.,200,267 ff.,273

英雄 / 惡人（Helden/Schurken） 349,361

茁生（Emergenz茁生） 43 f.,157,159,167,196 f.,413,608,650,658

要求（Anspruch） 363 ff.,633

計畫（Planung） 635 ff.,641 f.



重複 (Wiederholung) 62,79,233,357

限制 (Einschränkung) 45,57,140,157 f.,204,259,384  
ff.,397,436,494,503,541,638; 另見: 條件化 (Konditionierung); 強制  
[進行]選擇 (Selektionszwang); 結構 (Struktur)

限制, [諸]限制 (constraints), 另見: [諸]限制  
(Einschränkungen)

限定 (Limitation) 338 ff.,597 f.; 另見: 結構 (Struktur); 熵  
(Entropie)

革命 (Revolution) 517 Anm.40

風險 (Risiko) 47,252,364,418 f.,441 f.,446,517; 另見: 不確定性  
(Unsicherheit); 信任 (Vertrauen)

首要差異 (Leitdifferenz) 19,57,105; 另見: 差異 (Differenz)

十劃

個人 (Person) 125 f.,155,158 f.,178,182,319,429 f.,570,575

個體 (Individuum), 個體化 (Individualisierung) 129,286,299,304  
Anm.22,306 f.,313,346 ff.,428,435,544 f.,570,633

個體性語意 (Individualitätssemantik) 361 f.

修辭術 (Rhetorik) 221 f.,223,334 f.

倫理 (Ethik) 319 f.,322,342

哲學 (Philosophie) 145,219f.

套套邏輯 (Tautologie) 31,493 f.,600,623 f.; 另見: 去套套邏輯[化] (Enttautologisierung); 自我指涉 (Selbstreferenz)

家庭 (Familie) 479,481 f.

——家庭 / 社團 (/Korporation) 481

差異 (Differenz) 13,26 f.,57,68,83,97,100 f.,106,111 ff.,160,243,285,315,327 f.,354,358 f.,396,440,443.597,640; 另見: 首要差異 (Leitdifferenz); 系統分化 (Systemdifferenzierung)

——順應 / 偏離[這組]差異 (von konform/abweichend) 75,261,312 ff.,326 ff.,439 f.,475 f.

恐怖主義 (Terrorismus) 465

挫折的門檻 (Entmutigungsschwelle) 218 f.

效力 (Geltung) 74,439

效果累積 (Effecktkumulation), 另見: (社會運動soziale Bewegung)

時間 (Zeit) 70 ff.,175 f.,202 f.,253 ff.,356,419 f.,421 ff.,514 f.,565 f.,609; 另見: 事件 (Ereignis); 當下、現在 (Gegenwart); 不可逆性

（Irreversibilität）；過去（Vergangenheit）

——時間的累加（,Aggregation von） 76

——時間的自我指涉（,Selbstreferenz der） 131 f.

時間約束（Zeitbindung） 133,175                      Anm.38,300；另見：約束  
（Bindung）

時間面向（Zeitdimension） 116 ff.,131 f.,421 f.,568 f.,632

時間測量（Zeitmessung） 116,254,420

時間順序（Chronologie）另見：時間測量（Zeitmessung）

時間語意（Zeitsemantik） 118,131 f.,255 f.,421 ff.

時間壓力（Zeitdruck） 255,268,469 f.,526 ff.

時間點（Zeitpunkt），另見：事件（Ereignis）

書寫文字（Schrift） 127f.,219f.,221,409f.,449,513,581 ff.,618

烏托邦（Utopie） 515 ff.

特有效益（Eigennutzen） 160；另見：利己主義（Egoismus）

益處 / 損害（Nutzen/Schaden） 160

真理（Wahrheit） 90 f.,133,222,513 f.

真誠（Aufrichtigkeit）430,499；另見：不可溝通性（Inkommunikabilität）

神經系統（Nervensystem）355

神經官能症（Neurosen）326

秩序 / 干擾（Ordnung/Störung）122 f.,150,197,236,291 f.

秩序的基礎之不可認識性（Unerkennbarkeit der Ordnungsgrundlagen）174；另見：潛在性（Latenz）

荒謬（Lächerlichkeit）321

記號（Zeichen）107,137,209,220 f.；另見：指號（Anzeichen）

記憶（Gedächtnis）102 Anm.19,158 f.,504

訊息（Information）68,80,102 ff.,194 f.,252,557f.

## 十一劃

假定、諸假定（Hypothesen）441

假設（Unterstellen）156 f.,416 f.,499

假象（Illusion）466；另見：潛在性（Latenz）

假裝（Vortäuschen）另見：欺騙（Täuschung）

偶連性（Kontingenz）47,83 f.,89,152,379 f.,388,402,571；另見：雙

重偶連性（Doppelte Kontingenz）

偶連性的經驗（Kontingenzerfahrung）159f.,170,

偶然（Zufall）150,165 f.,170 f.,184 f.,236 f.,250  
f.,303,396,398,442,485,504,506,604 f.

偏好（Präferenz）400；另見：價值（Wert）

偏離（Abweichung），另見：順應 / 偏離（konform/abweichend）

偏離強化（Abweichungsverstärkung）

動機（Motiv），促使動機發生（Motivation）228

區別（Unterscheidung）100,230,596 f.

參與（Partizipation）21

問題關連（Problembezug）33,84,86 ff.,162 ff.,445,489

國家（Staat）521,620,626 f.,630

基進論（Radikalismus）547

婚姻（Ehe）268 Anm.45,323

常態性（Normalität），常態性未必可能出現（Unwahrscheinlichkeit  
der）162 ff.,217 ff.,537,588 f.,612 f.

常態性的未必可能性（Unwahrscheinlichkeit der Normalität）162

ff.,217 ff.

常識（common sense）616,648

強制進行選擇（Selektionszwang）47,.70 f.,94,187 f.,252

得以瓦解的能力（Auflösevermögen）226,245f.

得以銜接的能力（Anschlußfähigkeit）

62,123,140,159,169,204,233,258,293,363,387,392,418 f.,494 Anm.6,503  
f.,536,590; 另見：熵（Entropie）；指示（Verweisungen）

情境、處境（Situation）229,231,476

控制（Kontrolle）63,198 f.,603 f.

接受 / 拒絕（Annahme/Ablehnung）160,203 ff.,218,238 f.,314,603f.

接受約束的能力（Bindungsfähigkeit）78,322

推論（Deduktion）634,651

排除（Exklusion）299

教育（Erziehung）329 ff.,344,614 f.,644; 另見：社會化  
（Sozialisation）

教育系統（Erziehungssystem）280 ff.,331,519,621,627 ff.

啟蒙（Aufklärung），社會學[式]啟蒙（soziologische）464 ff.,654



敏感化（Sensibilisierung）237,265,279,413,504,514

條件化（Konditionierung）44 f.,95,170 f.,185 f.,236,273  
f.,291,296,319 f.,440 f.,494,495 f.,536 f.,567,603,617

條件綱要（Konditionalprogramm）278,432 f.

欲求（Lust）633

涵括（Inklusion）297

理念（Idee）98

——規約性理念（,regulative）651

理性（Vernunft）134,467 f.

理想化（Idealisierung）21

理解（Verstehen）110f.,130,196,198f.,217 f.,256 f.,359 f.

理論（Theorie）7 ff.,396,449,655

——理論的自我指涉（,Selbstreferenz der）9 f.,30 f.,651 f.

——普遍主義式理論（,universalistische）9 f.,33 f.,650 f.,660

理據，[給予、奠定]理據（Begründung）301 f.；另見：理據、基底（Grund）

理據、基底（Grund）395,602,648 f.,654；另見：給有理據、奠定理

據 (Begründung)

現象學 (Phänomenologie) 93,122,153,201,357,367 Anm.33

異化 (Entfremdung) 129,592

符號學 (Semiologie) 202 f.

符碼化 (Codierung) 197 f.,602 f.

統一、單元 (Einheit) 58,404,406,411,463 f.,495,597,611,640,654;  
另見: 自我生產 (Autopoiesis)

組織 (Organisation) 268 f.,280 f.,430,479,539,551 Anm.1,633,642

被宣稱無效 (annihilatio) 96,507

被排除的第三者 (Dritte,ausgeschlossenes) 123,285,313,506

被意識 / 未被意識 (Bewußt/Unbewußt) 335,360,612 Anm.32,654

規定性 (Bestimmtheit), 另見: 未規定性 (Unbestimmtheit)

規範 (Norm) 312 f.,397,398,436 ff.,444ff.,450ff.

貨幣 (Geld) 365,477 f.,513,615,625 f.

連帶 (Solidarität) 572

速度 (Tempo) 另見: 快速性 (Schnelligkeit)

透明性 (Transparenz) 9,156 f.,158 f.,657

陶養 (Bildung) 350,628 f.,630,644

## 十二劃

最終化 (Finalisierung) 632; 另見: 目的論 (Teleologie)

勞動 (Arbeit) 256,324

勞動時間 (Arbeitszeit) 527

媒介, [諸]媒介 (Medien) 220 ff.; 另見: [諸]溝通媒介 (Kommunikationsmedien); 語言 (Sprache); [諸]傳散媒介 (Verbreitungsmedien)

尊重 (Achtung) / 蔑視 (Mißachtung), 另見: 道德 (Moral)

循環性 (Zirkularität) 166 f.,181,183 f.,262,608; 另見: 雙重偶連性 (Doppelte Kontingenz); 去套套邏輯[化] (Enttautologisierung); 套套邏輯 (Tautologie)

插曲 (Episode) 362 f.,365 f.,369 f.,375,553,566,568 f.; 另見: 目的 (Zweck)

普遍性 (Universalität)

——理論的普遍性 (der Theorie) 9 f.,33 f.,650 f.,660; 另見: 超級理論 (Supertheorie)

——意義的普遍性（von Sinn） 97f.,108,112,113f.,119

普遍的人（homme universel） 361,467 f.

智力（Intelligenz） 158 f.

智慧（Weisheit） 409,450

替代選項（Alternative） 464

期望，[諸]期望（Erwartungen） 139 f.,158,185,198,219,362 ff.,391 f.,396 ff.,399 ff.,411 ff.

——期望[的]補充性（,Komplementarität von） 413 f.

期望確定性（Erwartungssicherheit） 412,421 ff.; 另見：不確定性（Unsicherheit）

欺騙（Täuschung） 199,208

無可決定性（Indeterminierbarkeit）， 另見：無可規定性（Unbestimmbarkeit）

無知（Unkenntnis） 另見：潛在性（Latenz）

無秩序（Unordnung） 另見：秩序 / 干擾（Ordnung/Störung）

無能力（Unfähigkeit） 454

無聊（Langeweile） 254,386 Anm.22,527; 另見：時間（Zeit）

無意義性 (Sinnlosigkeit) 96 f.,109 f.

短暫化 (Temporalisierung), 另見: 複雜性 (Komplexität)

稀少性 (Knappheit) 521,573; 另見: 時間壓力 (Zeitdruck)

策略 (Strategie) 432 Anm.112

結構 (Struktur) 62,73 f.,184f.,250,252,298,377 ff.,503,507,564

結構主義 (Strukturalismus) 276,377 ff.

結構改變 (Strukturänderung) 另見: 改變 (Änderung)

結構的因果關連、結構的因果性 (Strukturkausalität) 69,478

結構的彈性 (Flexibilität,strukturelle) 477

評價 (Bewertung) 140 f.

象徵 (Symbol), 象徵性 (symbolisch) 135 ff.,416

象徵互動論 (Symbolischer Interaktionismus) 154.551 f.

超級理論 (Supertheorie) 19; 另見: 普遍性 (Universalität)

超高複雜性 (Hyperkomplexität) 637 f.

超驗 (Transzendenz) 97,624

超驗哲學 (Transzendentalphilosophie) 146,202,292 Anm.10,346

f.,349 f.,356 f.,380,595,606 f.,647 f.,649,655 Anm.13; 另見：意識  
（Bewußtsein）；主體（Subjekt）

距離（Distanz）597

進步（Fortschritt）175,439 f.,485 Anm.204,622,639

開始（Anfangen），互動的開始（von Interaktion）568 f.; 另見：  
插曲（Episode）；互動系統（Interaktionssystem）

階序（Hierarchie）38 f.,261,273,280,404f.,460 ff.,539,633

集體（Kollektiv），另見：集體行動（Handeln,kollektives）

集體單一者，[諸]集體單一者（Kollektivsingulare）586

順應 / 偏離（konform/abweichend）75,261,312 ff.,326 ff.,400,439  
f.,475 f.

黑盒子，[諸]黑盒子（black boxes）156 f.,275 f.

## 十三劃

傳散理論（Diffusionstheorie）473

傳散媒介（Verbreitungsmedien）221; 另見：活字印刷[術]  
（Buchdruck）；書寫文字（Schrift）

傳遞作為譬喻（Übertragung als Metapher）193 f.,227,238 Anm.74



意外 (accident) 442,454

意外 (Unfall) 442,454

意向 (Intention) 114,182

意義 (Sinn) 64 f.,82,92 ff.,194,297 f.,494,609 f.

——對意義之規定 (,Bestimmung von) 122 ff.; 另見: 得以銜接的能力 (Anschlußfähigkeit); 自我規定 (Selbstbestimmung)

意義的諸面向 (Sinndimensionen) 112; 另見: 事物面向 (Sachdimension); 社會面向 (Sozialdimension); 時間面向 (Zeitdimension)

——意義分化 (,Differenzierung der) 127 ff.

——意義的自我指涉 (,Selbstreferenz der) 131 f.

意義界限 (Sinngrenzen) 95 f.,265 ff.

意義喪失 (Sinnverlust) 109 f.,362,587 f.

意義演化 (Sinnevolution) 104 f.

意圖 (Absicht) 208 f.,228,499

意識 (Bewußtsein) 60,63,99,129,142 f.,239 f.,295,299 f.,354 ff.,459 f.,593 ff.

意識型態 (Ideologie) 351,435,587,622,623,633 f.

感知 (Wahrnehmung) 210,560 ff.

感覺 (Gefühl) 303,364,365,370 ff.,441 f.

想像 (Vorstellungen) 355 f.

愛、愛情 (Liebe) 305 ff.,321,323 f.,338 f.,414  
Anm.68,460,513,582,614,621

損害 (Schaden) 另見: 益處 (Nutzen)

新穎性 (Neuheit) 390 f.

概念, [諸]概念 (Begriffe) 12 f.,16 f.,112

溝通 (Kommunikation) 66 f.,126 f.,142 f.,191 ff.,294,498 ff.,530  
f.,603 f.,634

——間接的溝通 (indirekte) 208 f.,561

——弔詭的溝通 (paradoxe) 500 f.,561

溝通中的意見 (Kommunikationsbeiträge), 另見: 論題  
(Themen)

溝通媒介 (Kommunikationsmedien), 象徵性一般化了的溝通媒介  
(symbolisch generalisierte) 205,206,222 ff.,267,338 f.,513,614,627 f.

溝通過程（Kommunikationsprozeß） 212 f.

當下、現在當下（Gegenwart） 117,254 f.,293,356,390,399,423

——[現在]當下的短暫化（Temporalisierung der） 421

經濟系統（Wirtschaftssystem） 518 f.,523 f.,625 f.

經濟國家（Wirtschaftsstaat） 629

經濟理論（Wirtschaftstheorie） 324,621

詮釋學（Hermeneutik） 109

資本（Kapital） 535,629,630

資源（Ressourcen） 252

運作（Operation） 79,251 f.,315,355 f.,596 f.,599; 另見：溝通  
（Kommunikation）

運動（Bewegung） 82,97 Anm.10,98,117

——社會運動（,soziale） 543 ff.

運動（Sport） 336 f.

道德（Moral） 121 f.,215f.,287,317ff.,343 f.,466,511,535  
f.,542,578,639

過去 / 未來（Vergangenheit/Zukunft） 113,116 ff.,254 f.,390,421

過程（Prozeß）73 f.,388,471,476,482 ff.,601,610；另見：溝通過程（Kommunikationsprozeß）

預言（Divination）423

## 十四劃

厭倦、煩擾（ennui）386 Anm.22；另見：無聊（Langeweile）

實在（Realität）244 ff.,603,604,648 f.；另見：物圖式（Dingschema）；完美（Perfektion）；事物面向（Sachdimension）

實現、[期望]實現 / 失望（Erfüllung/Enttäuschung）363,370,397 f.,436 f.；另見：要求（Anspruch）；期望（Erwartung）

實現性 / 可能性（Aktualität/Möglichkeit）100 f.,111 f.

實踐（Praxis）235

對正當性的信仰（Legitimitätsglaube）另見：價值共識（Wertkonsens）

對自由之承認（Freiheitskonzession）156 f.,159 f.

對偶連性的克服（Kontingenzbewältigung）463,467 f.

對話（Dialog），另見：多重構成（multiple Konstitution）

對複雜性劣勢的彌補（Kompensation von Komplexitätsunterlegenheit）250 ff.,446

對觀察者而言的) 無可決斷性 (Unentscheidbarkeit(für Beobachter)) 492; 另見: 矛盾 (Widerspruch)

構築規則 (Aufbauregeln) 169,443; 另見: 差異 (Differenz)

演化 (Evolution) 10 f.,19,40,47,48,92,104,127  
ff.,135,140,141,161,169,171,186,206,208 Anm.24,217  
ff.,223,239,250,261,294,341,407 f.,411,415,420 f.,473,483 f.,492,549,566  
f.,575 f.,589 ff.,645; 另見: 意義演化 (Sinnevolution)

——語言演化 (von Sprache) 209

滲透 (Penetration) 290; 另見: 相互滲透 (Interpenetration)

種屬邏輯 (Gattungslogik) 33

綱要 (Programme) 216,278,432 f.,575

維護持存 (Bestandserhaltung) 86 f.

舞蹈 (Tanz) 336

語言 (Sprache) 137,208 ff.,220 f.,224,367 ff.,513,602 f.

語意 (Semantik) 224 f.,382

認知 (Kognition), 認知性期望 (kognitive Erwartung) 436 ff.; 另見: 知識 (Wissen)

認識理論 (Erkenntnistheorie) 30,61,90,244 f.,379 ff.,620 f.,647 ff.;

另見：科學理論（Wissenschaftstheorie）

說服技術（Persuasivtechnik），另見：修辭術（Rhetorik）

需求（Bedürfnis）159 Anm.14,626

## 十五劃

儀式（Ritual）253,273,422,613 f.

價值（Werte）222,279,353,416,433 f.,575,586；另見：評價  
（Bewertung）

價值中立（Wertfreiheit）147

價值共識（Wertkonsens）150,174 f.

價值變遷（Wertwandel）435

價格（Preise）81；另見：貨幣（Geld）

嘲諷（Ironie）459 Anm.164,498 f.；另見：玩笑（Witz）

審慎、睿智、先見（prudentia）76,119,424 f.,528

層級（Stratifikation）264,350,365,427 f.,456,539.542,572,578,633；  
另見：階序（Hierarchie）

德性法則（Sittengesetz）319,322

數位化（Digitalisierung）495



數量, [某]數量 (Menge) 44 f.

標示 (Bezeichnung) 100,230,596 f.

標籤 (labeling) 440

模態性 (Modalität) 436

潛在性 (Latenz) 32,88 f.,174,399,456 ff.,465 ff.,654; 另見: 不可溝通性 (Inkommunikabilität)

獎賞 / 懲罰 (Lohn/Strafe) 518

確定性 / 不確定性 (Sicherheit/Unsicherheit) 417 ff.; 另見: 不確定性 (Unsicherheit)

確信性 (Gewißheit) 616

緘默 (Schweigen) 209,370,466; 另見: 潛在性 (Latenz)

耦合 (coupling) 302

衝突 (Konflikt) 188,205,206,264,309,318,417,435,451,454 f.,488 ff.,529 ff.,573,575

複製 (Copieren) (複製人(homme-copie)) 366 f.,430

複雜性 (Komplexität) 11,45 ff.,89 f.,94 f.,291,314,434 f.,602,635 f.; 另見: 相互滲透 (Interpenetration)

——被規定的複雜性 / 未規定的複雜性 (,bestimmte/unbestimmte)  
50,298,378 f.,383; 另見: 自我規定 (Selbstbestimmung)

——複雜性化約 (,Reduktion von) 12,47,48  
ff.,103,229,236,248,262,404,460,638

——被結構的 (被組織的) 複雜性, 結構了的 (組織了的) 複雜性  
(,strukturierte(organisierte)) 46,140,184,298,378 f.,383,508

——複雜性 / 系統分化 (/Systemdifferenzierung) 261 f.

——複雜性的短暫化 (,Temporalisierung der) 76  
ff.,97,230,294,388,471,502,609 f.

——複雜性之透明性 (,Transparenz von) 9,156f.,158 f.

複雜性落差 (Komplexitätsgefälle) 47,249 ff.,446,602

諸分類 (Klassifikation) 597 f.

諸問題之相互依賴 (Probleme,Interdependenz der) 217 ff.

諸鉅變 (Katastrophen) 515,519,622

諸演化成就 (Errungenschaften,evolutionäre) 104 f.,411

論題 (Themen) 114,267 ff.

——論題 / 討論意見 (/Beiträge) 213 ff.,224 f.,397

適應（Anpassung）56,248,476 ff.

閱讀（Lesen）409 f.,582；另見：活字印刷[術]（Buchdruck）；書寫文字（Schrift）

熵（Entropie）79,103,204,218,358,386,477

## 十六劃

噪音（Rauschen）237,291 f.；另見：秩序 / 干擾（Ordnung/Störung）

學習（Lernen），學習意願（Lernbereitschaft）158 f.,437 f.,447 ff.,628

整合（Integration）另見：互賴、相互依賴（Interdependenz）

——,gesellschaftliche（全社會的整合）318

整體 / 部份（Ganzes/Teil）20 ff.

機智（Takt）88,413,561

歷史（Geschichte）118,175

獨處、孤獨（Einsamkeit）554,580 f.,582 f.

親密性（Intimität）304 ff.,318；另見：愛、愛情（Liebe）

謂語（Prädikation）115,205,439

輸入 / 輸出 (Input/Output) 275 ff.

選擇 (Selektion) 40,42,56 f.,168,171,187 f.,194,260 f.,292 f.,588 f.

——選擇諸結構 (von Strukturen) 74,383 ff.

選擇性之強化 (Selektivitätsverstärkung) 73 ff.,610 f.

遺忘 (Vergessen) 448

隨時準備 (Jederzeitigkeit) 75

靜態 / 動態 (Statik/Dynamik) 73,471

## 十七劃

應然 (Sollen) 439; 另見: 規範 (Norm)

獲取時間 (Zeitgewinn) 75 f.,80,256

環境 (Umwelt) 25,36,242 f.,249,602,641; 另見: 系統 / 環境  
(System/Umwelt)

——同類型環境 / 不同類型環境 (,artgleiche/artfremde) 256,259

——內部環境 (,interne) 37 f.,259 f.,262,563,

——擾亂的環境 (,turbulente) 476 f.

環境分化 (Umweltdifferenzierung) 256 ff.,263

## 十八劃

歸因 (Attribution), 另見: Zurechnung (歸因)

歸因 (Zurechnung) 191,228,294,304 f.,306 ff.,347

——外部歸因 / 內部歸因 (,externale/intemale) 123 ff.

禮節 (Etiquette) 583

職位 (Amt) 431; 另見: 角色 (Rolle)

雙重界域 (Doppelhorizonte) 112 ff.; 另見: 界域 (Horizont)

雙重偶連性 (Doppelte Kontingenz) 148 ff.,258,293 f.,307,333,388,411 f.,502,531 f.,560,570 f.,603 f.,618,638,657.; 另見: 偶連性 (Kontingenz)

雙重描述 (Doppelbeschreibung) 115,243

## 十九劃

懷疑 (Verdacht) 207,223 f.

疆域性 (Territorialität) 266,557

穩定性 (Stabilität) 另見: 維護持存 (Bestandserhaltung)

——動態的穩定性 (,dynamische) 79 ff.,471

藝術 (Kunst) 468

關係 (Beziehung) , 另見: 關係 (Relation)

關係 (Relation) 154; 另見: 元素 / 關係 (Element/Relation)

韻律 (Rhythmus) 336,614

類比 (Analogie) 32,288

類型 (Typen) 122,136 f.,140

類型階序 (Typenhierarchie) 138,606 Anm.23,631,656 f.

## 二十劃

競爭 (Konkurrenz) 521 ff.

譬喻 (Metapher) 211

## 二十一劃

辯證法 (Dialektik) 380,490,492,502,509,519,586,606 f.,640 Anm.73

## 二十三劃

變異 (Varietät) 425

變遷 (Wandel) 470                      ff.; 另見: 改變 (Änderung) ; 恆定  
(Konstanz)

邏輯 (Logik) 138,144,285,489 ff.,495 f.,525 f.



驚訝（Überraschung）另見：新穎性（Neuheit）

體驗（Erleben）124 f.,161 f.

## 二十五劃

觀察（Beobachtung）25,63,110,244,359 f.,386,406 ff.,457,491 f.,590,593,596 f.,650,654 f.；另見：自我觀察（Selbstbeobachtung）

——觀察 / 行動（/Handlung）308 f.,407 ff.,468 ff.

觀察者角色（Beobachterrollen）409

（譯1）1.所有條目均出自德文原版，未另添加。條目後所列頁碼為原版書中的頁碼（即譯文旁邊所標出的數字）。

2.縮寫說明：f.（及下一頁）；ff.（及之後數頁）；anm.（註腳處）

3.本書多處內容雖未有索引中的概念名詞、專業術語，但仍與之相關，故列進條目後的頁碼。<sup>↑</sup>

（譯2）如第二章譯註中說明的，為尊重作者的寫作方式，且避免與中文表達混淆，如「我」、「自我」、「另一個自我」，譯文完全保留此二拉丁文字，索引也因此同樣保留，不另譯為中文。<sup>↑</sup>