

社會如何可能

——魯曼 (Niklas Luhmann) 的觀點

湯志傑*

思與言 第32卷第2期 1994年6月

一、問題設定

自孔德創出「社會學」一詞以來，社會學已有近百年的發展了。然而，隨著社會的變遷，原先導致社會學誕生的背景——工業革命、階級衝突、……等——已有所改變，社會學亦因而有了十分不同的風貌。從早期古典大師對資本主義社會的討論，到結構功能論者對「現代化」的探討，以迄後現代論述的出現，社會學所研究的題材，所使用的方法可謂是千變萬化，莫定於一。那麼，到底是什麼東西貫穿了這些不同的發展脈絡，使得它們都還被稱為社會學呢？或者，換個問法，所謂社會學的核心究竟是什麼？

唯有釐清了這個問題，我們才能談及對於社會學傳統的繼承與創新。很顯然地，在如此分歧的面貌下，我們是很難找到一個「實體性的」回答的。那麼，一個形式化的答案是什麼呢？若依 Kuhn 的看法，可能在於典範，亦即一門學科傳統的核心在於它有著一些基本的問題，這些問題將這門學科的研究組織

* 台灣大學社會學研究所碩士。

了起來。我們或許不必抱持如此強的態度，不必捲入對於「典範」的討論；但可以認可，往往是既有的「經典」共同形塑了學科的傳統，同時，經典的意義不在於它們解決了基本的問題，而在於它們提出了有意義的「基本的」問題。

對魯曼來說，「社會如何可能」便是社會學最基本的問題，筆者以為，這正是掌握魯曼對於社會學傳統之繼承與創新的關鍵。因為，儘管社會學是門經驗的科學，但「社會如何可能？」這個康德式的問題仍然是一切社會學分析得以成立的前提與基礎，我們無法從一開始便把社會放入括弧中，卻又時時把它當做一個整體來指涉。所以魯曼不同意帕深思以霍布斯的秩序問題——社會秩序如何可能？——來歸結社會學的企圖。因為秩序終究已是社會的產物，已是一個結果，秩序形成的過程早已預設了社會的存在。同時，他也不滿意於齊未爾 (Simmel) 以近似哲學的方法來回答這個問題，把解答訴諸於組成社會的元素 (人) 的先天能力，他主張實實在在地從「經驗」出發，從當下的社會情境去追問社會如何可能。因此，魯曼重構了這個問題，他認為應該從生活世界的存有論面向來考察這個問題，從對「社會性」的考察中來發覺「本質性」的答案。

魯曼之所以採取這樣的進路，是想避免掉入傳統上以「部分代表全體」的邏輯來掌握社會整體的陷阱。因為不論是從政治系統 (所謂的政治社群 *koinonia politike*) 還是從經濟系統 (即所謂的市民社會) 的觀點來把握社會整體，終究只能是部分的觀點，而且很難釐清部分與整體間的關係，最後往往將部分「實體化」為整體，而以支配 (Herrschaft) 的概念來克服

整體與部分間的邏輯差異 (Luhmann, 1982: 343-4)。但我們若因此便把焦點轉向微觀層次的人際互動，而將社會整體視為「理所當然的」，卻也失之過偏。這可以是日常生活中人的自然態度，但卻絕對不適合作為社會學家探究社會時之先在的理解 (Vorverstehen)。對魯曼而言，要跳出前述的兩難困境，只能回到社會本身來，回到社會「起源」的問題。必須強調的是，這不是個形而上設定的社會起源問題，像契約論者般去擬想人類社會的起源，而是一個在生活世界中作為社會學分析對象的社會起源問題。魯曼認為，胡塞爾對於這個問題表述得最清楚，其答案則在於互為主體性 (Intersubjektivität) (Luhmann, 1987: 125)。接下來，我們便將從這個問題出發，來分析魯曼到底開展出何種不同於往昔的風貌。

二、概念界定

在正式進入討論魯曼的看法前，我們有必要先釐清其特殊的概念使用方式。因為就像質量在 $F=ma$ 和 $E=mc^2$ 兩個式子中的意義不盡相同一樣，魯曼雖然沿用了許多社會學上慣用的詞彙，但往往賦予它們非常不同的內涵。如果我們同意理論的創新不是在經典的考古中發現，不是在名詞的複述中出現，而是在對基本問題的重新考察中獲得，那麼我們勢必要重新界定我們所使用的基本概念和範疇。因為理論無非是概念的建構和堆砌，只有徹底地從一磚一瓦重新來過，才能真正建出一座新大廈。相應於對基本問題加以重構，魯曼同時也提出了一套截

然不同於以往的概念界定，形成一個嚴密自足的體系。

魯曼站在胡塞爾對互為主體探討的基礎上，提出以雙重偶連性 (double contingency) 的概念作為社會學分析的基本概念。就社會學的傳統來說，這可視為韋伯、帕深思一脈的遺緒。韋伯以社會行動作為社會學分析的基本對象，把它界定為「其主觀的意義考慮到其他人的行為，並在其過程中如此取向的行動」 (Weber, 1968: 4)，就已或隱或顯地指出了「社會性」何在的問題。帕深思則進一步開展對「他人取向」的分析，並已提出了雙重偶連性的概念。他認為，在互動的情形中，「自我的期望取向於關於他我的行動之替代可能性的範圍 (亦即，對情境中的他我開放的替代可能性)。亦即取向於他我的選擇，而這個選擇在替代可能性的範圍中偶連於自我本身所做的。反之亦然。」「在互動中，內在地存在著雙重偶連性。一方面，自我的滿足偶連於他在許多可取得的替代可能性間的選擇。但接下來，他我的回應將偶連於自我的選擇，並且是源自於在他我的部分上之互補的選擇。」「這個雙重偶連性隱涵了行動的『規範取向』，因為他我的懲罰或酬償之回應，是外加於他我對自我原初的選擇之『內在的』或直接的行為的回應上。」 (Parson & Shils, 1951: 15-8)。在這樣的理解下，社會之所以可能，在於行動取向於他人，因為如果只存在著單子式的個人，或只是心理系統，而沒有任何互動產生，將不會有社會存在。而之所以能取向於他人，便是透過期望的互補性和雙重偶連性來完成的。由此看來，帕深思的確已掌握到了社會性所以產生的原因。但是，魯曼不滿意帕深思只把這個概念局限在互動

的層次上，而在談及總體社會層次的社會分化時，卻以雙重交換 (double interchange) 的概念取代它。這表明了帕深思只把偶連性理解為依賴性 (這正是英文 contingent on 的意思) 而已，忽略了其存在哲學傳統上的模態意涵。同時，他以行動的概念來解決雙重偶連性的問題，把具有共識假定之規範取向視為行動必然的特徵 (Luhmann, 1976: 508; 1981b: 203-4; 1984: 149-50)，只是把問題轉移掉。因為如此一來，系統形成 (社會形成) 不再被視為問題，而是自明的、已解釋的，因為文化、秩序早已存在。

依魯曼的想法，必須恢復偶連性原有的模態意涵，即必然性與不可能性之排除 (Luhmann, 1984: 152)，或者用最簡單的話來說：「其他也是有可能的」或「有可能是其他的樣子」 (auch-anders-moeglich)。它不是必然的，而只是一種偶然性，但也排除了某些可能性，同時卻又不是絕不可能。就有如樹枝圖上的分叉點一般，前面還是面對著無數的可能性，但卻受到先前選擇的限制；而且，其他未被選擇的路徑並未因此而被消滅，只是被忽略了而已。

在這樣的界定下，我們還要進一步澄清雙重偶連性的意涵。因為像「交互作用」、「投射」、「觀點的相互性」這樣的提法對社會學的傳統而言並不陌生。魯曼不同之處在於他認為前述的提法往往只是掌握了一半的偶連性，往往只處理了互動的一方，而想當然爾地把另一方也假定為如此 (Luhmann, 1984: 153-4)。之所以會產生這樣的看法，原因在於它們還是在個體的層次上來把握社會性，仍然把社會視為由於個體所組成，而

不是直接視之為一個系統。對魯曼來說，雙重偶連性「包含了整個結構：即把事實設想為隱含著否定的選擇，否定這些否定並重建其他可能性這樣的一般化的潛能。」(Luhmann, 1976: 509) 它並未使世界加倍，也沒有建構出兩個彼此相分離的偶連性的領域。對自我和他我而言，這是雙方都會經驗到的。因此，對魯曼來說，我們要直接在系統的層次上來把握交互性的問題，社會系統不是由兩個或多個人格系統（或心理系統）所組成的，而是另一個新茁生的層次。在如此設定的理論架構下，魯曼認為我們必須建構出相應的概念體系，賦予社會學中常用到的基本概念（如行動、系統、意義、溝通）不同於以往的意涵，才能解答我們所提出的問題。

從韋伯到舒茲一系行動論的發展，認為必須從主體出發，透過意義來把握人文世界；哈伯瑪斯則提出從意識哲學到語言哲學的典範變遷，強調溝通行動的重要性（Habermas, 1979: 1-68; 1987），可以說都注意到了互為主體性的問題。然而，當我們從偶連性的觀點來重新設定「社會如何可能」這個問題時，上述的觀點便顯得有所不足。因為，不論是從主體主觀的意圖來界定意義，還是以語言分析的方式來掌握互為主體構成的意義，都仍沒能逃離主體的陰影籠罩。畢竟「意義概念是首要的，因此並非根據主體概念來界定意義，因為主體概念作為一個意義構成的同一性，已預設了意義概念。」（Habermas & Luhmann, 1971: 28）在魯曼看來，要揚棄笛卡兒以來的主客問題，唯有拋棄主體的概念，而過頭來以意義來界定主體；主體的概念只是次要的、衍生的。那麼，意義概念所指為何？魯

曼認為，意義是為可能性所環繞的現實性，而意義的結構便是現實性與潛在性之間這個差異的結構。所以，意義是現實與可能之間的連結，它既不是現實，也不是可能（Luhmann, 1990: 83）；換言之，意義幫忙從諸多潛在的可能性中挑選出一個可能性，而使之成為現實性。但意義之所以成為基本的概念，還在於它必然預設了自我再製的（autopoietic）系統——心理系統或社會系統，亦即，人文社會科學所考察的對象必然是個使用意義的系統。意義便建立在這些系統的元素（意識或溝通）的不穩定性上。因為系統不能累積元素，否則將因儲存過多的元素而無法維持秩序；元素持續地消失反而是系統連續的必要條件。這生生滅滅正是透過意義才可能的；現實性是確定的，但是是不穩定的，潛在性則是穩定的，但卻是不確定的，意義正媒介了現實性與可能性而發揮了結構的功能，限制並幫助選擇（Luhmann, 1990: 83-5）。

從魯曼對意義概念的使用，我們可以看出他是以非常「形式化」的方式來界定概念的。這不難理解，因為他企求一種普遍理論的宣稱，所以他勢必要採取涵攝較廣的概念界定，而無法具象地使用它們。也正是在這樣的脈絡下，我們看到魯曼甚至不滿足於如此界定意義。他認為我們還必須進一步上升到談更一般化的複雜性概念，以及將世界的概念引入社會學的考察中。在此，複雜性（Complexity）意指總是存在著比所能實現為更多的體驗和行動的可能性因而總是強迫選擇（Selektionszwang）（Luhmann, 1975: 206; Habermas & Luhmann, 1971: 32）。世界概念則是作為最終的界域，界域的界域，所有界域的重疊（

Luhmann, 1982: 352, 355; 1984: 105)，以這樣一個不可超越的總體概念，使得複雜性、偶連性及選擇得以最終的指涉基礎。所以，對魯曼來說，世界是作用為無差異的最後概念，它包含了所有的系統／環境差異。魯曼強調，這種世界邏輯不是傳統的排中律二分邏輯（不管什麼／便是什麼；系統／環境），而是一種既包含又排除的第三者邏輯（Luhmann, 1984: 283-5）。世界概念之所以需要，在於對魯曼來說，社會仍只是一個系統，還是有著系統／環境差異的問題，唯有以世界作為最上位的概念，以世界無窮的複雜性為基本的存在情境，我們才能真正掌握到社會的意涵，而這無非是對於偶連性問題的另一個表述方式。

三、理論設計及方法進路

在以偶連性觀點設定的問題指引下，魯曼採用了系統理論和功能分析的方法作為分析的工具。首先，魯曼放棄了舊有的均衡理論或開放系統理論的想法，而借自操控學（cybernetics）的觀念，從複雜性上來理解系統與環境的關係，並強調環境概念之必要。就如前述，魯曼反對傳統上把社會想成人的組合，在他看來，這種「人本主義」（humanism）會陷入「本體論系統觀念的陷阱，把部分共同秩序視為整體，結果，作為元素原子的部分反而保障了整體的實體性。對魯曼而言，系統／環境的區別才是分析的焦點，在此，穩定性不再被理解為不變的實體，而是被視為環境與系統間的關係：相對於一個變化

中的環境之系統結構與系統界限的相對不變（Luhmann, 1970: 39）。系統是以強化了的選擇性來補償它不足的複雜性，而這則是透過分化、結構形成、溝通媒介……等機制而完成的。因此，魯曼沒有接受嚴格的決定論（如系統只是對環境的刺激加以回應）的看法，也沒有擬制一個理想化了的系統，排除其他的可能性。魯曼認為，系統形成的獨特成效不在於使最可能的實現，而在於對其他的可能性而言之結構化了的開放性。系統是以標準更多的替代可能性來回應環境的變遷，因此，魯曼不是簡單地將系統的相對不變建立在系統變遷與環境變遷的分離上（Luhmann, 1970: 43-5）。魯曼並沒有將人從社會學中拿掉。他只是強調，不該把人視為社會的組成元素，而應視為社會的環境。社會性的產生在於人際間的互動、溝通，它們直接便形成了一個社會系統，人反而只是以人格系統或心理系統的資格作為社會系統的環境。在魯曼的理論脈絡下，環境是遠比系統複雜的，正表明了魯曼其實並沒有簡化問題。對魯曼來說，以複雜性如此抽象而形式化的概念，同時提升到系統的層次，以各式的社會系統來分析，我們才能貫穿對於整體的把握和具體的分析，才能在社會性產生的根源上同時掌握「鉅觀」和「微觀」的分析。

要完成這樣的理論變革涉及一個關鍵：溝通必須取代理動作為系統最基本的元素。行動由於往往是較明確的、不可逆的，會有較強的投入，對未來有較強的束縛，因此常被視為社會學分析的基本對象。然而，在現象學開拓了對體驗的的分析之後，這個潛在的更廣大的領域已不容我們忽視。行動固然明確

，但卻也因太清楚而限制了我們的分析與理解。我們知道，魯曼主張要在系統的層次上來把握，又強調抽象而形式的概念作為系統的基本元素。對他來說，溝通才是系統的基本元素，而且溝通無非是選擇的過程化：訊息、通知 (Mitteilung)、理解三者的綜合 (Luhmann, 1984: 194; 1986: 174-5)。從複雜性的問題起始，到意義、溝通概念的重塑，率皆環繞著選擇這個核心。強迫選擇、幫助選擇、選擇的過程化，正構成了動態生生不息的景象。

在這樣的理解方式下，我們無法單純地把行動歸入社會學的領域，而將體驗劃給心理學。對魯曼來說，行動與體驗的差別是因選擇成效的歸因過程而產生的。由於所有的溝通中都明示或隱涵了必須對歸因加以溝通，所以這一區別必須產生。當意向的行為之選擇不被歸因於行為中的系統，而是歸因於環境時，魯曼稱它為體驗；這時，複雜性的今約被視為是事先既予的，視為是異己化約 (Fremdeduktion)。若我們把這個動作的選擇性歸因於行為中的系統時，則叫做行動；這時，複雜性的化約視為系統自己完成 (Luhmann, 1981a: 68-9)。就此而言，心理系統和社會系統都具有行動和體驗這兩種化約複雜性的模式，要將之區別，涉及的是系統指涉的問題，而不是體驗和行動的差別的問題。同時，在歸因中將行動歸因於系統，絕不同於視系統由行動所構成。歸因的要求在於指引接下來的溝通，它是事後建構的結果。在現實性為可能性界域所環繞之意義結構下，歸因是人類溝通的預設，同時也成為溝通的問題（即選擇如何傳遞）。因為在這樣的意義結構下，不同的溝通參與

者之對象相關的觀點才得以被分離及整合，所以說歸因成了預設。而就偶連性也以這種方式成為持續的現實性來說，歸因則是問題。由於這種指涉的過剩，強迫要選擇，並因此導致要歸因 (Luhmann, 1981a: 70-2)。

為了更嚴密地完成這套概念體系，魯曼後來更提出自我再製 (autopoiesis) 的概念。這正與前述界定的溝通概念相搭配。魯曼認為，溝通不只涉及對當時選擇的注意力之傳送與接受，而且訊息本身的選擇性便是溝通過程的一個要素，因為只有關連到訊息時，選擇的注意力才會發動。所以對魯曼來說，溝通是三階段的選擇過程，而不是兩階段。這種觀點的改變關鍵在於區別訊息與通知。依魯曼的看法，溝通將訊息與通知的差異轉換成對通知之接受或拒絕的差異，所以是將「且」轉變成「或」。依我們對雙重偶連性的理解，這是說他我呈現出某個差異，自我呈現出另一個差異，而是在雙方都形成了兩個差異。所以，這並非涉及社會位置的差異（傳送者／接受者），而是涉及時間的轉換。由於不把它視為位置差異的問題，才不會再落入主體或互為主體的問題。這樣子來理解，溝通才是一種完全獨立的、自主的、自我指涉 (self-reference) 的——封閉的選擇之過程化的過程 (Luhmann, 1984: 191, 194-5; 1986: 175, 205)，而恰可作為自我再製系統的基本元素。因為自我再製系統是指「那些被界定為整體、被界定為成分的生產網絡的系統，這些整體透過這些成分的互動，往覆地產生並實現這個生產這些成分的網絡，並行（在它們存在的空間中）將這個網絡的界限構成為參與到這個網絡的實現的成分。」這樣的系統不只

是自我組織化 (self-organization) 而已，同時會生產及改變它們的結構，而且更重要的是，它們將自我指涉也運用到其他成分的生產上 (Luhmann, 1986: 174)。藉著溝通概念的提出，自我再製系統得到了理論基礎，並據以走出有有機類比和實體觀的陰影轉而注重自主與系統動態。

爲了走出這座抽象而又複雜的概念迷宮，魯曼提出功能方法作爲研究的進路。在此，魯曼引入了現象學的想法而與傳統的功能論者大相逕庭。傳統上將功能所發揮的效果視爲目的，儘管社會學家已儘量免除這種目的論的色彩，但仍不免將功能概念與因果概念連在一起。一種想法是應用「需求」概念，結果將需求視爲動機，進而視爲原因，造成結果等於原因之套套邏輯。另一種做法是借用均衡理論，將功能視爲對抗干擾、恢復均衡的作用，因此也是把功能視爲結果。還有一種提法則是使用功能互惠的概念，但也是將功能概念從屬於因果關係的概念。在魯曼看來，這些企圖在特定的原因和特定的結果間建立起不變的關係的做法，只能有兩種情況：不是將替代可能性限於透過原因而來的機械論解釋，便是限於透過結果而來的目的論解釋 (Bednarz, 1984: 344-6)。因爲一旦我們將功能擬想成原因與結果間的關係，那麼在面對實際上所完成的結果時，勢必會以它作爲系統的功能，而在逆推回原因時，由於設定了以持存爲系統的根本問題，所以會產生弔詭的顛倒，使結果又變成了原因。

魯曼認爲，要突破這樣的困難，必須透過比較來擴大線性的因果觀，重新界定功能的概念。現在，功能分析關切的是問

題及解決，它不是演繹的方法，亦非歸納的方法，而是在特殊的意義下作爲啓發的工具。它以問題爲核心，來挖掘出功能均等的替代可能性以作爲解決。因此，魯曼不是在個別的原因和個別的結果間尋求功能的關係，而是在諸原因之間（從某特定結果任意地維持爲恆定的觀點來看）或是在諸結果之間（從某特定原因任意地維持爲恆定的觀點來看）建立起功能均等概念 (Bednarz, 1984: 347-8; Luhmann, 1970: 34-5; 1979: 5)。由於採用這種多種因果觀的看法，許多不同可能性之間的競爭便成爲問題的焦點。如此一來，比較分析便是自然的結果。而由於應用這樣的方法，我們才能開展出諸般的可能性，來擬想應付複雜性的方法。

但比較必須有基點，這時現象學的想法便提供了幫助。胡塞爾在對開放的可能性與有問題的可能性的討論中，指出了懷疑的情況中，無限的可能性會被化約到有限的有問題的可能性，可能性彼此之間是互斥的，這正是替代可能性的概念 (Bednarz, 1984: 3531-4)。魯曼藉著結合系統理論與功能方法，以系統問題作爲比較的指涉基點，將可能性結構化爲替代可能性，分析了選擇的機制與過程，回答了永恆的強迫選擇（無窮的複雜性）的問題。在此，我們看到了魯曼的嚴謹，從問題的設定到概念的使用和理論的設計，環環相扣，一絲不苟。儘管許多人會批評魯曼的概念與分析模糊、不透明 (McCarthy, 1975: ix; Rottluthner, 1989; Turner, 1986: 111)，而且現在流行的「反體系性思考」亦與魯曼格格不入，但我們卻不能不說，就魯曼概念間的連結與整體理論的一致性和邏輯嚴謹度來講，他可以

說是社會學家中僅見的。

四、理論推演

在概略流覽了魯曼的理論後，我們便有足夠的背景來探討魯曼如何回答「社會如何可能」這個基本問題。我們已經知道，偶連性所指的並非僥倖（經驗中）及自由（行動中）之極端情況，而只是對無組織的任意性之縮減，對其他可能性之預先模式化了的或結構化了的進入。因此，要找出社會如何可能的答案便在於剖析偶連性如何被事先模式化或結構化。帕深思由於誤解了秩序的概念，把秩序視為對偶連性的否定或壓抑，而不是理解成偶連性的重建及有系統的細緻化（Luhmann, 1981b: 204; 1982: 406, n.5），因此以實際上社會存在的事實，直接提出規範整合的進路，以規範保障秩序，才沒能解答這個問題。魯曼現在便在這個基礎上再向前邁進一步。

根據前面的討論，我們知道，在魯曼的想法裡，系統形成的同時便也形塑了結構。因此，追問社會如何可能事實上便是在問關於社會這個系統的結構為何，如何形成，如何將偶連性加以模式化，以縮減無數的可能性。乍看之下，這樣的回答似乎與傳統並無二致，但在魯曼整套不同的理論設計下，其內涵卻大異其趣。對魯曼而言，結構不能像傳統一樣視為某種特殊的穩定性類型。當我們引進系統／環境及自我再製的概念，而以溝通作為系統的基本元素時，表明了現在應透過結構使得由事件到事件之系統再生產成為可能的功能來界定結構（Luhmann,

1984: 388）。所以，在這種結構觀下，結構與過程是對於再生產的自我規定，二者彼此互相預設，結構化本身便是過程，而過程亦具有結構。這個對再生產的分析便是社會如何可能的答案。因為在偶連性觀點的問題設定下，系統是一直生生滅滅地動態運轉著的，動態再生產的分析便表明的社會是如何可能的，同時卻又一直處於如何可能的疑問中。

這種抽象的理論分析固然對「社會如何可能」的問題提供了一個形式化的答案，但畢竟還不能令人滿意，因為它太不具體了。然而，對魯曼來說，這並不是個問題。因為在他理論架構下，這種分析是可以（而且應該）貫穿到各種具體情況中的。社會這個系統事實上存在著種種的結構，而都可以用這套方法來加以分析的；於此，我們則提出以法律作為其中的一個例子，透過對它的分析來呈現出魯曼理論的風貌。

不難想像，魯曼會主張從日常生活中追問法律形構的根源。必須注意的是，他反對表象式地把所觀察到的現象界定為概念的內涵（如將規範定義為制裁）。他循著現象學的想法，意圖呈現出法律意識的經驗內涵。在此，他不像一些現象學家一樣，落於只能強調生活世界的概念，提出法律處於一定的社會網絡中的看法，而是真切地進行還原／構成分析。首先，他以當為（Sollen）這個日常生活中的規範經驗作為還原的起點，而且強調這樣的起點是處在一個充滿複雜性與偶連性的世界中，因此總有著選擇強制及失望風險的問題。當為的堅持正透露出人們必須將特定的體驗前提及行為前提組織成系統，以使得免除失望相對得以穩定，以利生活的進行。

如何可以達到穩定化的效果？魯曼將分析指向了期望的領域。在此，魯曼反對傳統上將期望視為行動的特質，或只將之歸於心理學的領域。就偶連性的觀點來說，期望限制了可能性運作的空間，我們可以視之為個別的心理系統用以中斷其環境的複雜性的形式；但就無窮複雜性的生存情境而言，這種形式同樣可以用來建構社會系統。因為從行動來看，期望與行動的關係便是結構和過程的關係。所以要將期望歸入心理或社會的領域，端視其系統指涉而定，亦即視期望被創設為意識或溝通而定。接下來，魯曼區分了知覺領域的簡單偶連性和因著他我而來的雙重偶連性。在前一種情況，人們較易找到規律而建立起穩定的期望結構，像夜晚隨著白天而來，房子明天仍存在等。但在雙重偶連性的情況時，由於所有的社會體驗和行動都具有雙重的相關性：一個是在直接的行為期望之層次，另一則在自己的行為對異己的期待所指為何這樣的評估層次上，因此需要有能容忍較大風險和複雜性的工具。魯曼認為，這正是期望結構的作用。它不僅能簡化取向，而且還要能對錯誤風險免疫，亦即即便它錯誤地詮釋了實在或現實的期待，它還是能完成結構化的功能（Luhmann, 1985: 25-9）。

在魯曼看來，要建成這樣的成效，必須回到期望的期待（Erwartungen der Erwartung）的層次。如此一來，才可以仍擁有眾多的可能性，同時卻又能較免於失望的發生。魯曼認為，心理系統主要是透過投射來達到這樣的成效，亦即以強化自己系統的認同來作為選擇的原則。但這樣的期望結構必須藉助非常有彈性的詮釋圖式，才能對抗由他人事實上的期望及行為而來的

反駁，以得到免疫。社會系統則無法像個體一樣，在體驗流中隨著生活而自動地變化以解決失望的問題。魯曼認為，社會系統是透過穩定人據以指向的客觀的、有效的期望，來克服雙重偶連性的問題。這時，期望實現的確定性遠不如對期望的期待之確定性來得重要（Luhmann, 1985: 29-30）。因為唯有有站在更廣大、更深層、更潛在的期望的反身性之基礎上，穩定才是可能的；單單只在期望的層次上要求期望實現，無法對抗事實上可能發生的不一致，因為這仍然處於由期望的互補性而來的偶連性風險中，而沒有將之結構化。只有在期望的期待的層次上，才一方面可以忽略事實上的不一致以取得穩定，同時又可以依同意而取得選擇性與變異性。

依著這樣的看法，魯曼認為結構並沒有將所有其他的可能性都排除，而只是確立一個較窄的可能者之範圍為可期待的，因此失望「內在於」結構中。所以結構事實上欺瞞了關於世界之真實的複雜性，而使得失望成為可能。但重要的是，如此一來，可以把「永恆的」偶連性壓力轉變成只是「偶然的」失望體驗的問題（Luhmann, 1985: 32）。認識了這一點，我們才能把握到魯曼思想的核心，也才能進一步分析當為的經驗。

由於失望是個問題，因此相應於解決這個問題，便會產生功能均等的替代可能性。魯曼便據此區別出認知的期望和規範的期望。當處於失望而使期望適合於實在的情況下，期望被體驗認知的；規範的期望則是透過不從失望中學習的堅決標誌，因此儘管失望的情形可能事先便預見了，但在事前對這個期望而言，卻被視為不相關的而對之漠不關心（Indifferenz）。規範

或當為的經驗特質正在於這種不學習、不改變期望的堅持。因此，魯曼把規範界定為反於事實地穩定化的行為期望。魯曼透過對期望經驗的分析，以認知的／規範的區別超越了傳統上實然／應然的截然二分，在事實經驗分析的基礎上說明了規範的堅持內涵。

在區別了認知的／規範的期望之後，透過此二者的分化及結合，我們便可較清楚地把握到規範結構的意涵。失望情境固然是規範得以出現、法律得以形成之日常生活的根源，但人們並非完全以規範化的方式來處理失望問題的。人們可能會把令人失望的行為視為例外而加以孤立起來，而在一再重複或不可避免的情況下加以「常態化」，因此是以認知的方式來加以處理，而非走向規範化的方向。然而，在缺乏這種自明性的規則的地方，往往便會強迫人要事先（儘管可能是潛意識的）便確定如何對失望加以回應。當然，這種事先確定的風險很高，因此在認知的與規範的期望分離之後，必須把這一風險轉移至期望結構中，並且在那裡使它們成為有意識的而加以控制。這個結構必須可以容忍矛盾的形式，而這往往是透過二者的結合。一方面，在認知的期待的情形中，仍然存在著不學習的可能性，而規範的期望亦總有堅持的界限。另一方面，我們可以認知地期望規範的（或認知的）期望，也可以規範地期望認知的（或規範的）期望。由此獲得的彈性及複雜性才能容忍矛盾，同時對錯誤免疫，而達成結構穩定化的功效。

這樣界定規範，會導致規範的過度生產：每個人堅持都有所不同。因而如何從眾多的規範萃取出成為法律的規範，便是

進一步的問題。魯曼認為，這是透過一般化的原則而達成的，即一方面透過制度化，以第三者共識的原則選擇出來，再在期望關聯的層次上穩定下來，凝固為可流傳的文化財，完成變異、選擇、穩定的動態過程。最後，魯曼認為要夠格被稱為法律，還必須在下述三個面向上達到一致性。因此，對魯曼來說，法律的功能便是規範的期望之一致的一般化 (Luhmann, 1985: 80)。在一致性、一般化及規範性的三重保障下，法律才能發揮作為結構之事先模式化的功能，成為行動據以發生的參照基準，規制了社會的再生產。透過這種分析，魯曼具體地回答了社會是如何可能的。

五、結論

魯曼的新意在於秉持現象學的精神，從生活世界的存有論面向來探究「社會產生的起源」。他站在對於互為主體性的討論之基礎上，以雙重偶連性來掌握互動及相互體驗得以產生的條件。他不像鉅觀的起源放入括弧中不予討論；也不像微觀論者一樣，死守著互動、過程概念，只把焦點放在具體的互動系統上。從偶連性及複雜性的問題出發，不意謂著魯曼便是以互動過程為社會的基礎與唯一對象；相反地，他所企求的毋寧是一種普遍性的宣稱。所以，就理論的層次而言，他關心的毋寧是溝通之所以可以的根本條件，並從溝通是一切社會系統最基本的構成元素這個事實出發，由以推論、探討諸社會系統的問題。魯曼之所以闢了一個新方向，便在於透過他所界定的抽象

概念，我們能夠連結社會學的根本問題與一般的社會學分析；不論鉅觀或微觀、各社會系統層次的問題。因此，即便魯曼的分析不能令人滿意，但他的確提出了一個有意義的基本問題，一個令人無法迴避的問題：在偶連性的觀點下，社會如何可能？

參考書目

Bednar, John Jr.

- 1984 Functional method and Phenomenology: The View of Niklas Luhmann, in *Human Studies* 7:343-362.

Habermas, Jurgen

- 1979 Communication and the Evolution of Society. tr. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jurgen & Luhmann, Niklas

- 1971 Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leitet die systemforschung? Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas

- 1970 Soziologische Aufklärung I. Opladen: Westdeutscher Verlag.
1975 Soziologische Aufklärung II. Opladen: Westdeutscher Verlag.
1976 "Generalized media and the problem of Contingency" in J.Loubser et al(eds). Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, pp. 507-532. New York: Free Press.

- 1981a Soziologische Aufklärung III. Opladen: Westdeutscher Verlag.
1981b Ausdifferenzierung des Rechts Frankfurt: Suhrkamp.
1982 The Differentiation of Society. tr. by. Sholmes & C.Larmore. New York: Columbia University Press.
1984 Soziale Systeme: grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp.
1985 A Sociological Theory of Law. tr. by. E. King & M. Albrow. London: RKP.
1986 "The Autopoiesis of Social Systems", in Sociocybernetic Paradoxes, pp. 172-192. Geyer, F & J.Vah der Zouwen (eds). London: Sage.
1987 "Modern system Theory and the Theory of Society" in Modern German sociology. pp. 173-186. V. Meja et al (eds). New York: Columbia University Press.
1990 Essays on Self-Reference, New York: Columbia University Press.
- McCarthy, Thomas
- 1975 "translators Introduction", in The Legitimation Crisis. by J. Habermas, Boston: Beacon Press.
- Parsons, Talcott & Shils, Edward
- 1951 "Some Fundamental Categories of the theory of Action". in Toward a General Theory of Action, Cambridge: Harvard University Press.
- Rottleuthner, Hubert
- 1989 "A Purified Sociology of Law: Niklas Luhmann on the Autonomy of the Legal System" in Law & Society Review, Vol. 23. No. 5, pp. 779-797.

Turner, Jonathan H.

1986 The Structure of Sociological Theory, 4ed. Dorsey Press.

Weber, Max

1968 Economy and Society, ed. by G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press.

社會系統的自我再製*

魯曼 (N. Luhmann) 著

湯志傑、鄒川雄** 譯

思與言 第32卷第2期 1994年6月

一、意義和生命作為不同的 自我再製組織的模式

「自我再製」(autopoiesis) 這個詞被發明用來界定生命 (life) 。這個詞的起源很明顯地是生物學的。有關它的討論已經延伸到其他非生物學的領域中，然而卻是不成功地，而且是建立在錯誤的前提上的。問題可能是出在於，我們對這個議題，使用了一個有問題的 (questionable) 進路，使我們的研究的各個「層級」順序糾纏不清。

初看起來，把心理系統，甚至社會系統，都視為有生命的系統 (living systems) 是比較保險的。難道存在著沒有 (生物意義上的) 生命的意識或社會的生命嗎？因此，如果生命被界定為自我再製，那麼我們如何能夠拒絕把心理系統和社會系統描述為自我再製的系統呢？以這種方式，我們不僅可以在「自

* 本文 "The autopoiesis of social systems," 譯自 Sociocybernetic Paradoxes, eds, by Felix Geyer & Johannes van der Zouwen, 1986, London : Sage.

** 台灣大學社會學博士候選人。