

社會自主性如何可能？

以盧曼的系統理論拓深台灣社會自我描述的初步構想

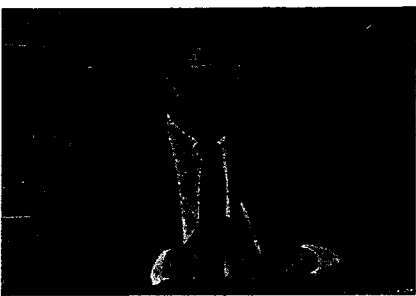
●湯志傑

問題意識

政治民主化、經濟自由化、司法改革、教育鬆綁……等各式各樣要求自主性的呼聲與口號響徹了八〇至九〇年代的台灣上空。當我們身處社會運動狂飆的八〇年代時，當象徵威權統治的戒嚴體制崩解之際，一切似乎都是可能的——儘管是高度不確定的。然而，一晃眼十幾年過去了，要求社會各領域自主性的呼聲卻依然不息——雖說增添了幾許悲觀與落寞。那麼，問題究竟出在哪呢？難道要求自主性是個錯誤嗎？

容我們先大膽地做個假設性的回答：這樣的要求並未錯誤，然而由於這往往是建立在不夠複雜的觀察圖式與認知模式的基礎上，（註一）以致於無法在進一步的社會發展中引領我們前進。際此，我們或可借鏡於盧曼（N. Luhmann）系統理論的思考，來拓深上述問題的反省。

對盧曼來說，觀察無非是個同時兼具區分及指稱的運作。在此，盧曼援引了 Spencer Brown 的形式理論，認為所有的認知與觀察必然是建立在一個區分（而區分必然是個差異）的基礎上：由於這個區分的造做，原來「無名的」世界便得以名之；換



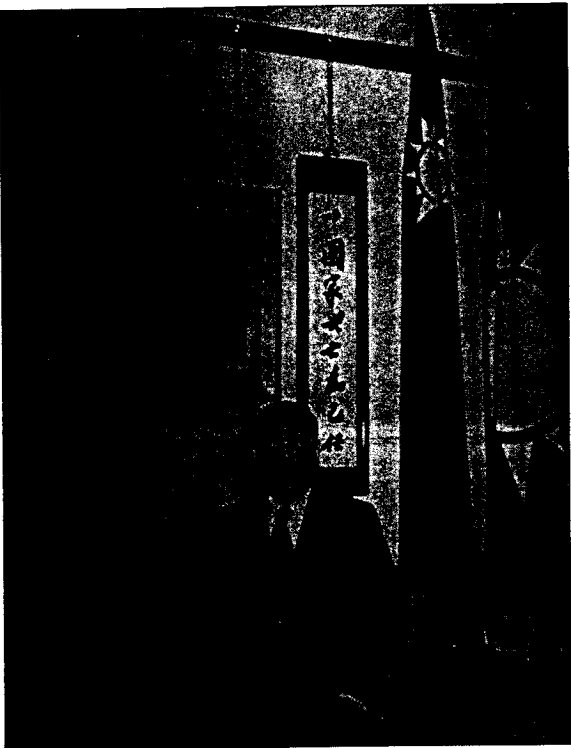
最近去世的盧曼，是德國社會學的重鎮。

〈第二六期〉1998·12·1

社會自主性如何可能？

言之，因著觀察的出現，世界也跟著出現了。這時，世界區分成兩邊，其中的一邊有所指稱，賦予了一個名，而另外一邊則維持著未「標記」的狀態，這個區分的界限以及這兩邊便構成了一個形式。（註二）同時，盧曼認為，溝通才是社會系統的最終元素，而且我們也不能從主體意圖獲致共識所採取的行動來理解溝通。在此，盧曼顛倒了傳統上 ego/alter 這組區分的用法，主張當且唯有當 ego 使用了「訊息／告知」這組差異來進行理解的活動時，溝通才出現並完成了。不同於仍陷溺於主體構想的溝通概念，認為溝通的重點在於確保訊息能夠正確地從 ego 傳遞給 alter，強調雙方對於訊息「理解」的同一：盧曼毋寧強調作為觀察者的 ego 所進行的建構活動，並將重點置於訊息與告知這組差異上。循此，誤解不過是理解的形態之一，並且對社會的持續運作來說，不必然有著較低的貢獻。（註三）

依此觀點，溝通的完成乃至於世界的構成全繫於觀察，社會現實是因著觀察的建構才出現的。換言之，「社會自主性如何可能？」這個問題本身，其實往往是建立在「社會已經是自主的了」這個前提上的，因為若非如此，這個問題提法本身便欠缺了可能性



兩蔣統治下的台灣是威權統治，是大家的共識。

條件。（註四）這意謂著生存在自主運作的社會現實，才會出現對於這個現實的（自我）觀察與反省。（註五）必須強調的是，不能將這裡所指的社會現實當成某個具體的物。社會現實無非是溝通，而溝通不過是訊息、告知與理解這三個選擇的綜合。值得進一步追究的是，為什麼自主性會在社會中被當

成是個問題？而這樣一個「論題化」又具有怎樣的機能？筆者認為，以系統理論的概念配備，從這個角度切入來重新理解台灣的發展，將有助於提升我們反省的層次。從系統理論的角度來看，「社會自主性如何可能？」這樣一個康德式的問題，唯有在功能分化的情況下才會出現。在功能分化

CON-TEMPORARY

當代

的前提下，自主 (Autonomie) / 他律 (Heteronomie) 這組差異，成了功能系統藉以觀察、描述其自身及其它功能系統之間關係的主要觀察圖式。這種觀察方式，有助於提高系統運作的銜接能力。而在功能系統發展成自我生產 (Autopoiesis) 的系統，從而在運作上有著絕對的封閉性時，這更幾乎成了唯一可能的觀察圖式。

從這個理論命題來觀察、反省台灣的發展，可以有異於以往習見的詮釋可能性。將兩蔣統治下的台灣理解成威權統治，認為存在著一個透過黨國體制，將其權力貫穿到社會各領域的國家，幾乎已是大家的共識了。追隨著美國政治學的發展，以威權到民主這樣一種政體轉型的架構來理解台灣近數十年來的變革，也日漸成了普遍可以接受的觀點。影響所及，人們習於使用威權 / 民主這組差異來看待所有的事務。雖然說細緻的威權政體轉型的說法，已經擺脫掉了線性發展模式的簡單想法，(註六) 但是社會系統自我指涉的性質卻仍未受到足夠的重視。在面對歷史現實龐大的複雜性之下，人們依然習於以起始 (開端：威權) / 終點 (結束：民主) 這樣的觀察圖式與區分來進行簡化的工作，轉型並未看成是個非恆定的演化過程，其本身的状态是由自身一併引起並決定的。(註七) 而且，人們往往沒興趣去探究這個轉

社會自主性如何可能？

、缺乏統一、所有典則確定性的毀滅，「我們不過只是在智識上有著更好的準備來接受這些是不可避免的罷了。」(註九) 同時，面對分殊的多元情境時，後現代論述往往只能沈迷於差異的不斷推移與解構之中，而無從提出對「整體」社會的觀察。文本固然可以作為一種行動，作為一種「介入」，或者，更正確地說，作為社會自我生產的一環，從而影響到社會進一步的自我生產，但是如何透過作為行動的文本來突破演化上凝結下來的結構限制，後現代論述有時未免樂觀地近乎童話，彷彿這是件輕而易舉的事而不需太過著墨似的。再不便簡單地對馬克思的上層建築 / 基礎做個翻轉，強調文本解構的積極政治屬性。於是乎，不是用不再具生產性的意識 / 物質這組區分遮蔽、扭曲了觀察與運作的區別，便是過於忽略了觀察與運作的差別，以致觀察脫離了現實，而無從對現實發揮影響。

相對於後現代語言遊戲的日益喧囂，由盧曼所開展出的系統理論並不抱持著遊戲人間的態度，他試著正面地去面對我們所身處的現實。在觀察到現代社會已不再存在著一個中心，而是處於多元分化的情境下，他試圖提出一套複雜卻又具系統性的構想，從而

(第...期) 1998.12.1



處在十字路口的台灣發展，應當如何解讀？

能適當地以同一套語彙來描述現代社會多元分化的情況，並進而釐清不同領域所共有的機制與結構模式。他的嘗試或許看來像薛西弗斯所不可能完成的任務，但無可置疑的是，他的確突破了許多傳統思考上的限制，而為我們開展出不同於以往的視野來。當台灣

以威權 / 民主做為台灣社會變遷的基本觀察圖式，忽略了政治以外的功能系統。

型過程何以能夠在演化上從發生機率甚低的變成是常態的，(註八) 以致於在演化機制的了解上，依然是所知不多。

此外，以威權 / 民主這組差異作為理解台灣社會變遷的基本觀察圖式的問題，往往無法適切之觀察到政治以外的功能系統的發展與變化，從而未能適當地掌握到整體社會的發展；在某個意義下，並未跳脫掉傳統以政治為中心的思考模式。以這樣一種一元的思考模式來應付日趨分化的多元脈絡情境顯然是力有未逮的，長此以往，政治與道德的糾結不僅無法解開，而且在泛政治化以及連帶而來的泛道德化的情況下，人們很容易便走入「賭爛」、「訐譙」乃至冷漠的死胡同中。雖然已有不少的論述對「國家中心」的想法展開批判，但是人們往往不過是從國家中心的想法跳一步到政治中心的想法而已，以致依然落入舊有思考模式的窠臼之中而不自覺。

倡言多元、分家、無中心的後現代論述雖說敏銳地感知到了社會情境的變化，但卻只以時間面向上的簡單區分 (先 / 後) 來回應，忽略了早在十九世紀人們已經抱怨分歧

似乎仍處於迷茫的十字路口，而不知如何去何從之際，藉助於既有的知識來幫助我們思索自己的問題，仍是個值得的嘗試。

系統理論之描述現代社會的構想

由盧曼所發展出來系統理論，主要是以分化的形式來描述社會的不同發展階段，就發展到只有著一個世界社會的現代社會來說，功能分化便是主要的分化形式。分化的想法在社會思想的傳統中源遠流長，然而盧曼所指的功能分化卻與習慣上很容易聯想到的分工大異其趣，指的並不是對某個具體事物 (或事務) 的切割，因為這樣的看法依然深陷在傳統的存有二值邏輯之中。盧曼在此沿用了由 Gotthard Gunther 所發展出的多值邏輯的想法，亦即在傳統單元的存有邏輯之外，強調多元的二值邏輯。我們不僅要注意到正是被排除的第三者 (觀察者、區分本身) 才使得有 / 無這個二值區分成為可能，而且還要反省到同時存在著許多其它同樣具有普遍效力的二值區分 (有權 / 無權、美 / 醜、支付 / 不支付……)。循此，功能分化的重點毋寧在於所要解決的問題不同、隨著功能考慮的不同，必然會有著不同的觀察視

CON-TEMPORARY

當代

角，而且由這些不同的觀察角度所建構出來的實在，會做進不同的功能脈絡之中。(註十)

唯有當不同但又都具有普遍性的功能觀點分化出來之後，才會出現依著某個功能觀點對全社會進行自我描述，並宣稱這樣的描述是普遍有效的情形。由於同時存在著其它與之競爭的觀察角度，於是社會的自主性才成其為問題，也才會被論題化。(註十一)但是，想獲得「社會自主性如何可能？」這種問題的答案，較不在於能夠保障社會自主性的條件，而是專注於社會——正確來說應是各個功能系統——如何將自己論題化為自主的或不自主的。換言之，所涉及的不是個「什麼」(was)的問題，而是個「如何」(wie)的問題。因為當我們立基於界域(Horizon)的想法來追問社會自主性如何可能時，所從事的無非是個二階的觀察，亦即對觀察的觀察。(註十二)在此，也就是要追問在這樣的時間點上社會為什麼會將自己描述為自主的或不自主的。

當盧曼以功能分化作為現代社會主要的分化形式時，並不像哈伯瑪斯一般以系統與生活世界這個區分作為觀察的圖式，而強調系統對生活世界的殖民；相反地，他認為唯一能夠且必須堅持下去的區分就只是系統與環境而已，同時，在這組區分的基礎上，我

們必須嚴肅地對待系統自我生產的構想，以及由之而來的運作上的封閉這個推論。盧曼在此援用了Maturana及Varela的說法，認為自我生產意指所有系統的元素都是由系統自己生產出來的。(註十三)循此，自我生產與運作上的封閉無非是同義語，亦即，環境中的任何事物都無法直接地變成系統運作的一部分，此處有著不容轉圜的僵固性。然而，運作的封閉並不意指系統不再受到任何外部的因果影響，系統對環境的開放性正是建立在其運作封閉的基礎上。只是環境若要在系統中產生影響的話，唯有藉由系統自己認知到其與環境的差異，進而建構出自己的運作方式來達成；否則，環境便只能像切

哈伯瑪斯強調系統對生活的殖民。

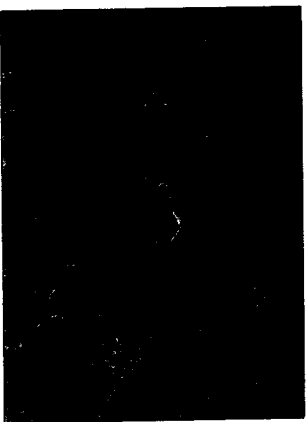


斷能源的供輸這種毀滅式的作法來摧毀系統。(註十四)

然而，由於盧曼將自我生產等同於自主性，並堅持自我生產與非自我生產只能是個截然不連續的狀態區別(就好比我們只能說一位婦人懷孕了或沒懷孕，而不能說她有一點點「懷孕一樣」，以致他的論述方式往往會造成語意上的困擾，以及在從事實際經驗研究時的困難。在此，為了避免造成盧曼對自主性的界定(運作封閉)與傳統上對這個概念的理解(免於支配)相混淆的情形，筆者將區分自我生產與自主性這兩個概念，並僅將自主性的概念用於與自我指涉/異己指涉這組差異有關的情形上。換句話說，筆者並未修正系統運作封閉的想法，但將這局限在符碼及運作的層次上；至於就作為分派符碼值的綱要層次來說，系統可以對環境的影響開放。也正是在此，系統可以擺盪於自我指涉/異己指涉之間，並將自己觀察或描述為自主的或不自主的。(註十五)如此一來，自主性的獲得就可以是個漸進式的過程，而不必如自我生產的邏輯一樣要求絕對的不連續。(註十六)

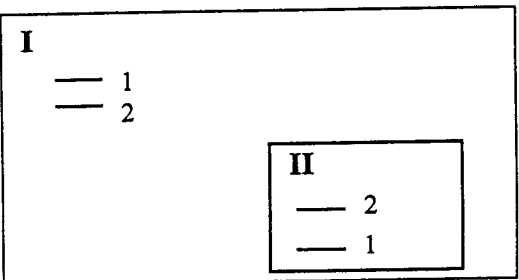
另外，我們也可以藉助於杜蒙(L. Dumont)關於階序(Hierarchie)的構想來進一步釐清自主性(以及功能優位性)的意涵。杜蒙把「總體(尤其是一個整體)與這

社會自主性如何可能？



杜蒙的階序，包含對反的包含。

個總體(或者這個整體)的一個元素之間的對立」稱為階序。「這一個對立在邏輯上分解成兩個彼此互相對立的部分面向：一方面只要元素是總體的一部份的話，那麼元素與總體便是同一的；另一方面卻又存在著一個區別，或者更精確來說，不同」。(Dumont, 1991: 241)杜蒙所指的階序便是這樣一種對於對反的包含。他不認為在這之中存在著弔詭。Dupuy更據此推衍出一個圖示來說明這樣的關係。



這個圖示表明了，在階序內部始終有著階序的倒轉。(註十七)藉助這個圖示，我們可以更清楚地來說明盧曼所構想的功能分化的意涵。從總體系統的角度來看，社會(I)是最廣泛的，包括一切溝通的社會系統，相對於作為它的次系統的諸功能系統(II)來說，亦具有優位性，因為包含了它們；但另一方面，社會卻又過於廣泛及抽象，以致無法直接展現自己，只能透過從屬於它的功能系統來展現自己。這正是德希達所說的補遺邏輯。(註十八)因此，當我們從功能系統的角度來觀察時，前述的階序關係便倒



德希達提出補遺邏輯。

過來了。在此，功能系統(II)在運作封閉的基礎上具有著功能的優位性。社會，或者更精確地來說，這個功能系統以外的社會其餘部份(II-2)，便居於臣屬的位置了。可是，對功能系統來說，環境卻又是它所必要的，因為系統/環境是一併出現的。所以在社會與它的功能系統之間存在著一個互賴關係

元，或者用 Dupuy 及 Varela 的話來說，存在著一個創造性的循環。(註十九) 功能系統的運作便擺盪於這樣的自我指涉與異己指涉(或者：自主/他律)之間，只能處於這兩種穩態之中。依系統理論的構想，掌握整個事態必然要求同時掌握到系統與環境(而不是自我指涉/異己指涉)這個形式的兩邊，因為這組差異的統一既不是系統，也不是環境，而是系統/環境。所以，我們觀察多元分化的社會時，就必須兼顧到這些不同的觀察角度。同時，在體認到一切的觀察(自然也包括我們的觀察)都是發生在社會之中的情形下，我們無法同意那種認為能夠找到外部支點作為客觀觀察基礎的阿基米德式想法，這不過是個本質主義迷思。由於我們也放棄了解構一切這樣的虛無做法，剩下的可能選擇便是試著在內部找到一個觀察的基點，這意指，我們必須在社會之中發現由社會自己的運作所結晶出來的、穩定的固有价值(Eigenwert)。(註二十)

此外，靠著建築在自我生產構想基礎上的功能分化理論，虛曼反而能更巧妙地來談論功能系統(以及心理系統與社會系統)之間的複雜關係。對虛曼來說，系統若要提升其應付複雜性的能力，就必須發展出一方面更加依賴環境，同時卻又更獨立自主的複雜關係來。使這成為可能的機制則稱之為結構

社會自主性如何可能？

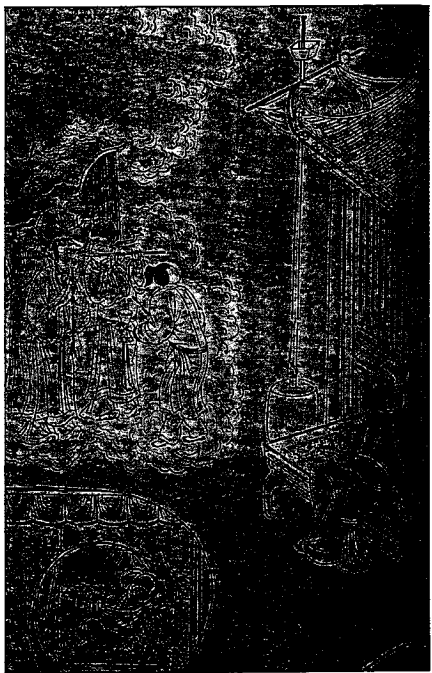
元的區分，但卻忽略了社會自我指涉的特性，以致國家與社會竟然成為對立的概念。就後者來說，儘管已有了不少的研究累積，但人們卻常常劃地自限，不認為已達到了做出整體性觀照嘗試的成熟地步。這二者其實是相關的。正是因為缺乏有力的理論工具，缺乏足夠抽象、能夠兼顧多元觀點的同時而又不失其統一性的理論架構，才讓我們覺得無從在既有研究的基礎上去梳理出一個整體的形象，以便了解台灣究竟是怎樣一步步演化過來的。筆者以為，虛曼系統理論的構想恰恰補足了這樣一個漏洞。而且更具正面意涵的是，他要求我們正視實際的演化過程，而不是預先給出一條既定的演化途徑。

例如，依系統理論的構想來說，中國可能早在戰國之際便開啓了向功能分化的過渡，只是政治作為社會中心的地位卻千年以來少受挑戰。這可能是由於中國並非採取西方封建式的階層分化形式，而是在官僚集團之外以對應於功能(職業)取向的四民(士、農、工、商)分化為範型。自唐宋以後更以教育而非出身來篩選官僚，以致藉著流動性維持了政治(官僚)／其它功能系統(平民百姓)這樣一個上/下的階層秩序。但更值得探究的是，中國是否發展出了一種在功能

耦合(structurale Koppelung)，(註二十一)它具有使再結合特定化的效果，亦即系統間相互感知、影響的全面性關係經過篩選只剩下特定的管道，從而彼此的相關被窄化了，但其強度卻也因此得以提高。就社會的層次來看，唯有當社會分化的形式向功能分化過渡時，這樣的機制才得以逐漸全面開展。因為這時系統的界限不再是血有肉的人，而是以不同類型的溝通為界限的判準，從而能不斷地變化著。這時，系統間的相互影響主要不再透過「成員」的重疊，而在於發展出能夠相互留下結構影響的制度(而非系統來。憲法、私有財產制等等便有著這樣一種既包含、又排除的雙重效果。(註二二)

拓深台灣社會自我描述的嘗試

現在，我們應當試著來拓深台灣社會的自我描述了。這一方面是有鑑於舊有思想範型的不足，另一方面則是發現到台灣雖已累積了相當豐富的經驗研究，卻始終缺乏有效的理論解釋。就前者來說，現代化理論所隱涵的線性發展的意識形態，早已為人所詬病，而以國家/社會這組區分為思想主軸的進路(泛馬克思主義、依賴理論、民間社會論等等)則常常只是從政治中心的思想轉換成經濟中心的思想而已，再不便應用上了二



唐宋以後以教育而非出身來篩選官僚。這是《狀元圖考》。

上與功能分化對等的問題解決方式？是否發展出了另一種形態的「多值邏輯」？好比講究虛實、拿捏分寸乃至陽奉陰違等等的想法。不同於西方二值邏輯的想法，虛實可以是不互斥的，甚且可以有著生成的關係——自強調變易的《易經》以來，中國便不乏這樣的想法。而何時虛？何時實？幾分虛？幾分實？則全然繫乎一心。可以這麼說，這樣的思維是鑲嵌在複雜的人際網絡中的，將化約複雜性的任務交給主體，而不是去發展出化約複雜性的制度來。於是差序格局成了社會自我描述的範型，社會系統的界限也就難於掙脫人際的判準。如果這樣的猜測成立的話，那麼我們的任務便在於從知識社會學的角度去釐清傳統的思想資產，並進而探究語意



中國在戰國之際便開啓了向功能分化的過渡。

當代

與社會結構之間的相互影響與演變。(註二

三)

但是，正視自己的特殊性並不意謂以文化差異作為最終的解釋。以往，人們總習於以文化差異來解釋台灣不同於西方的一些現象，認為在西方文化土壤上所發展出來的制度和台灣既有的現實有著兩套全然不同的運作邏輯，因而在引入或模仿時，總會出現落差，例如像依附在選舉制度上的派系、應從主義或者買票的問題，又如台灣經濟發展與所謂儒家倫理的相關性的討論，也常隱藏著上述的想法，似乎都將二者視為是恆定的，不會隨著時間的流逝而變化，乃至相互影響、融合。除了少數試著從制度面向做些說明外，空洞的文化解釋便常成了理論的避難所

，彷彿所謂的民族性便是所有現象的最終原因一樣。但這些論述卻常常無法明確地告訴我們，其所指的文化或民族性究竟有著怎樣的內容。就作為實際社會運作中的行動者來說，承認存在著傳統／現代的二元結構，不失為一種有效簡化複雜性的觀察圖式。但是對處於科學系統中的觀察者來說，這卻不能就是故事的全部。如果說有著二元結構，我

台灣經濟發展與儒家倫理的相關性討論，是一個值得探討的課題。



們至少必須能夠說明這兩個結構各自是如何起作用著的，以及更重要的，這二者在歷史的發展過程中是如何地相互影響著的。

要想整體地把握到台灣社會轉型的過程，我們勢必得面對這個所謂傳統／現代化的論題。就此而言，系統理論所提供的某些組概念（例如涵括／排除、體驗／行動以及媒介／形式）或可供我們作為思考上的資源。這中間尤其關鍵的是探討社會因果性建構，亦即去追究人們把什麼跟什麼的關連視為具有因果關係，以及這些認知方式如何影響了人們的行為。在此，我們不只要將日常生活語言精煉成科學描述的概念，更要去發掘出這些語言在現實生活中起著怎樣的認知作用，以及如何起作用。舉例來說，與西方做對比時，人們往往喜歡標榜台灣重人情、講關係的特色，而派系與人際網絡也是政體轉型研究者熟知的論題，然而在理論上卻都還常常停滯在黑洞的處境。近來日益流行的網絡分析固然讓我們更多的了解社會實際運作，但還看不太出來如何由此建構出關於整體社會的理論來。同時，儘管網絡分析通常採取了關係論的進路，卻始終掙不脫實體觀的陷阱：相關項、節點、人終究是不可放棄的概念。因此，網絡分析雖然說明了派系的一些性質，但卻往往無法告訴我們派系的界限究竟何在，以及派系這樣的觀察圖式究竟發

揮了什麼作用。我們現在可以試著用系統理論的思想資源來重新思考這個問題。以人情與關係為例，我們在劃出各式各樣的關係圖之外，是否還能有所進一步的理論說明？我們能否試著把各式各樣的關係看做是構成形式（例如派系、財團）的媒介，（註二四）而不同形式的演變不正反映了社會結構的變化？又例如我們可以試著把人情視為二度的符

一旦捨法院而就大老才能解決問題，其背後涉及的認知模式值得探究。



社會自主性如何可能？

碼化，用以規制關係的影響力。換言之，唯有當人們把關係界定成具有人情（包袱）的性質時，關係才能真地發揮效力。這些初步的猜想表明了社會因果性的建構，在實際社會運作中有着不容忽略的地位。當人們認為派系大老比法院更能解決問題，從而捨法院就大老時，這顯然就不只是二元結構的問題而已，而必須更進一步去探究這背後所涉及的認知模式。除了研究人們的認知模式外，結構的探討自也不能偏廢。例如，關係的建立其實並不需要太多的前提，可以是無法更動的生理事實，也可以是偶然的人際互動。重點在於能夠累積、凝結成爲相對穩固的形式。物質面向的交換與社會面向的互惠由此架構出複雜的關係。物質交換滋養了彼此互惠的人際關係，然而無法等同或取代社會面向的互惠。我們進一步的工作便在於了解二者如何在時間面向中開展出多彩多姿的形式來。

當我們把視野拉回具體的轉型過程時，系統理論也提供了有益的反省。例如，循著系統理論的思考進路而試著把「轉型」看做是個具有兩邊形式的話，那麼其兩邊並不是如政體轉型模型所設想的起始狀態與終結狀態（如威權／民主）。因爲，如果把社會

的自我指涉當一回事的話，那麼就這兩種狀

態設定實際上在社會中被採用並發生作用來說，是對社會再生產的銜接可能性進行自我觀察的兩種方式，當人們應用「轉型」這個觀察圖式時，正是冀求能夠從起始狀態轉變到終結狀態去，希望這樣的觀察能夠引導下一步的運作。轉型的語意本身便是對社會運作遞迴現象的最佳呈現。循此，「轉型」這個形式的內面應當是對社會中所出現的行動需求，以及所提供出來之行動選項的「標記」，（註二五）也就是在轉型過程中被論題化了的行動需求或選項。而且，在轉型這樣一種不斷遞迴的過程中，會凝結出些固有价值來，成爲結構的一部分，進而影響到接下來的運作。這些包含在轉型之中的固有价值就是在轉型過程中被標記，並得與穩定下來的制度、構想或行動關聯，例如像「民主的」選舉制度。（註二六）同時，形式的想法（形式是由被標記了的內面與未被標記的外面所構成）提醒我們，轉型必然是建立在一個被排除了的、未被論題化的基礎這樣一種不對稱性上，而這往往正是流行的政體轉型模型所未能思考到的問題。例如像派系、黑金、黨營事業乃至人際網絡以及對民主的認知、政治系統既有的運作方式等等，「民主鞏固」

CON-TEMPORARY



黨營事業這樣被論題化的問題，在「民主鞏固」下，就會悄悄從認知圖像中隱退。

固」一旦變成社會自我認知的形象時，這許多多或被論題化或未被論題化的問題便悄悄地從人們的認知圖像中隱退了。因爲，當使用民主作為觀察社會再生產的圖式，認爲社會已進入民主的狀態後，那些問題便不再當做是問題了，或者說民主狀態本身就具有能力解決那些問題了。然而，事情真的是如此嗎？

在此，人們常常忽略了科學系統與政治系統的區別。依系統理論的構想，同樣的運作、相同的描述方式在兩個系統是可以起著不一樣的作用的，（註二七）換句話說，政

治系統中的政治理論是不同於科學系統中的政治學理論的。從科學系統的角度來說，政治學理論所應做的毋寧是去解構政治理論，而不是去證成。也唯有當政治學理論能夠解構政治理論時，我們才有可能將在轉型過程中被排除的固有值再引入到系統中，從而創造出進一步改革的可能性。(註二八)

又如政治學的主流依然習於把權力看成某種實體，將權力的競逐想成是個零合遊戲；可以看見政治系統爲了應付其內外環境的變化而致力於提升其化約複雜性的能力時，却無法看出權力增進的情形，並且常常得藉著引入充滿價值判斷的正當性(而非正當性)概念來說明此一轉變。(註二九)但在希望對權力進行批判的同時掉進了權力的意識形態中——凡現存的都是合理的。由此衍生出來的維護現狀或改革現狀的進路，註定是無法擺脫掉如影隨形的價值爭論的。如此一來，我們對於現實究竟如何運作依然是一片空白。相對於此，系統理論將權力看做溝通媒介的想法，卻能讓我們注意到，隨著社會情境的演變，政治系統可能得製造出愈來愈多的權力，以便解決自己的問題並回應其環境的要求。而且權力的極致發展，將走向反身性的機制，從而構成正式的及非正式的權力循環。於是乎，起始的小偏差經過回饋的放大作用後，便足以成爲影響系統進一步發

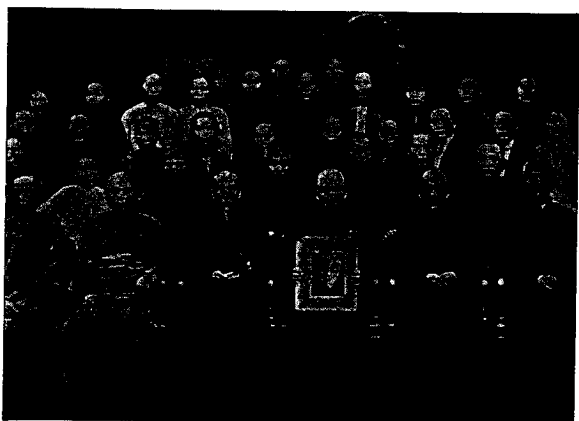
展的大變化。換句話說，從政治系統本身的運作方式，我們便可推斷出不少它進一步演變的方向。

那麼，是政治系統本身造成了政體轉型嗎？我們的猜測是：既是也不是。從肯定的方向來說，政治系統內部的變化的確唯有藉由政治系統本身的運作才能達成。但反過來看，威權政體轉型也可能只是反映各功能系統逐步自主化的後果而已，其肇始的動力不盡然全在政治系統。當然，這只是個初步的猜測而已。不過，這卻是個有理論依據的猜測。就如一開始時所闡明的，當功能系統以自主性來描繪自己與其它功能系統的關係時，這往往早預設了功能自主性的存在。雖然說台灣的情形還必須考慮到制度轉移(擴散)的問題，但環境的變化進一步帶動系統的變化卻是屢見不鮮的。就台灣例子來說，

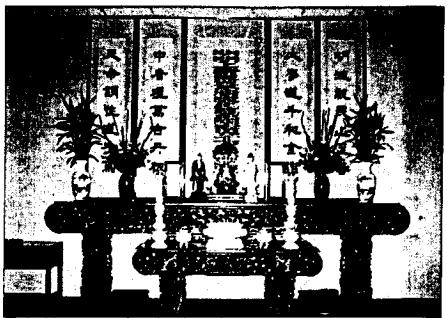
「中國佛教會」藉黨教的空虛，掌握宗教發言權。



自日據時代逐步建立起法制支配後，政治對宗教的干預便日漸轉向自我指涉的形式，(註三十)這便爲宗教系統進一步開展出其自主性創造了機會。例如，由於特殊的歷史機緣，使得二次大戰後「中國佛教會」得以在齋教積弱不振以及自日據時代起齋教逐步佛教化的基礎上，掌控了宗教的發言權，從而充當了威權政體控制宗教的工具，並在威權解體後仍佔有一席之地。然而，這相當程度是源自齋教未能建立起自己的自主性才有以致之。對照來說，一貫道同樣是源自明末以來特別興盛的民間宗教，但得以在雙重封閉(亦即運作上的封閉以及對於運作進行控制



(第一六期) 1998 · 12 · 1



一貫道在雙重封閉下，日漸分化出來，從而發展出自己的自主性。

的封閉)的基礎上日漸分化出來，從而發展出自己的自主性。於是乎，儘管國民黨不斷

CON-TEMPORARY

打壓，一貫道卻仍能持續壯大，並在政體轉型的關鍵時刻與國民黨討價還價，從而爲整個宗教系統(乃至其它的系統)開拓了自主的空間。此外，像新約教會之所以能充當政體轉型的催化劑，或是長老教會能持續扮演反威權統治的穩定力量，其原因恐怕亦得往宗教自主性的方向上去尋找。(註三一)

必須承認，我們還不知道確切的答案是什麼，但可以肯定的是，首先應當問對了問題，接下來的才是更艱鉅的落實的工作，必須一地去審視各個功能系統的演變歷程，去了解它們是如何分化出來的，從而在運作

上達到封閉。我們還要注意這期間它們做了那些自我觀察，這些觀察如何與運作互動，以及功能系統如何去維繫它們之間的相互關係。系統理論關於結構的討論或可作爲我們研究的借鏡，但就語意演變及社會因果建構的問題來說，卻只能自己去摸索。(註三二)

筆者相信，對於社會自主性的追求這或許是困難的，但卻是值得的；了解過去在於迎向未來。問題只在於我們如何在思想上加以深化，從而使其具有堅實的力量。(本文之寫作，獲益於與魯貴顯、黃瑞祥、林繼文等人討論之處甚多，僅此誌謝。)

(註一)：以台灣的情形來說，行動與觀察之間尚未有著足夠的分化，以致動機論的解釋幾乎仍是唯一支配性的觀察方式。同時，社會自我觀察的機制並未完善地制度化，以致反省的深度常有不足。

(註二)：參閱 Spencer Brown 1979: 1f. 盧曼並在 M. Serres 及 H. von Foerster 等人的基礎上反省到，對任一個觀察來說，進行這個觀察的觀察者都是這個觀察所未能觀察到的盲點，它既是被

這個觀察所使用的區分排除出去的寄生者，又是使這組區分成爲可能的可能性條件，既是這組的區分的統一，又是這組區分的弔詭。不同於其他人的是，對盧曼來說，觀察者只能是個「系統」，而不是血肉之軀的人。參閱 Luhmann, 1988b:48f.; 1994b:4f.

(註三)：參見 Luhmann, 1984 第四章。

(註四)：參見 Luhmann, 1981a:196f. 這樣一個「如何」的問題不只追問作爲某個類屬的可能事物的特徵，而且更關

心作爲模態的可能性條件。因此，此處的討論本身便落在區域的層次上，參見 Luhmann, 1975a:89. 盧曼認爲，從西方的脈絡來看，這樣一種反省的方式只能是個演化的成就，而不是自明且不需任何條件的，參見氏著 1975a, 1990b. 對於這個問題的深入探討理當進一步探索自主性這個語意的流變與社會結構變遷二者之間的關聯，但這超出了本文的範圍，因此不擬深究。

(註五)：這樣的想法是以觀察與運作這

組區分為基礎的，並假定運作通常先於觀察。換言之，觀察只能以先前的運作為對象。當然，這並不排除說觀察本身也可以是個運作——尤其是在解決（開展）由於觀察與運作這組區分所產生的弔詭時。

(註六)：例如參見Chu, 1992; O'Donnell, Schmitter & Whitehead, 1986.

(註七)：「轉型是遞迴的一種特殊情形，在這之中，所有決定這個過程的元素都是由同一個過程本身所製造出來的。」參見Baecker, 1995.

(註八)：關於這個問題在演化理論上的意義，參見Luhmann, 1975b; 1981b; 22ff.

(註九)：Luhmann, 1993a; 780. 另外可參閱韋伯(Weber, 1946)關於各生活領域理性化及其所引起的後果的經典論述。近數十年來西方關於新統合主義、法律化、政治系統對其它系統駕馭等等的論辯，所涉及的依然是功能分化情境下功能系統間的關係這個問題。例如參見Alemann & Heinze, 1981; Voigt, 1980; Teubner, 1987; Teubner & Wille, 1984; Wille, 1995; Luhmann, 1985. 從盧曼的眼光來看，馬克思主義對於從封建到資本主義的論述同樣是以

階層分化到功能分化這樣一個分化形式的轉變為背景的，只不過它只掌握到了經濟系統分化出來這個事實，而未能觀照到其它的功能系統也或快或慢地分化出來，從而使得功能分化成了現代社會的主要分化形式。參見Luhmann, 1994a.

(註十)：由於對Luhmann來說，功能分化意指不同實在的建構，所以「整合」這個舊有的概念便不再適於來描述功能系統間的關係。參見Luhmann, 1988a; 1997:598ff.; Teubner, 1989b; Gunther, 1979.

(註十一)：就存在著一個中心的社會（例如階層分化的社會）來說，是不會出現這個問題的，因為中心（或階層的頂端）就代表了全社會。

(註十二)：參見Luhmann, 1990b:14f.

(註十三)：參見Luhmann, 1994c. 雖然二者不認同盧曼所主張的，社會系統的元素是溝通而非人。但是這個看法上的差異毋寧反映了作為生物學家的自我生產論仍無法擺脫人本主義的想法，以及對於社會學思考的不足。著名的操控學及神經生理學者H. von Foerster便贊同盧曼的看法。參見von Foerster, 1993.

於自主與他律的混淆往往便源自於此。關於系統藉由符碼上的封閉性以及綱要上的開放性，以回應較複雜的內部及外部情境的問題，參見Luhmann, 1990c: 83.

(註十六)：Stichweh, 1987:447ff. 也有類似的看法。

(註十七)：參見Dupuy, 1991:90; Dumont, 1976:391ff.; Luhmann, 1988b.

(註十八)：參閱Dupuy, 1991:89ff.; Dupuy & Varela, 1991:249ff. 根據Spencer Brown形式計算的邏輯，我們也會得到相同的結論。就如已提及的，唯有當系統在內部在觀察者與系統間劃出一道界限，但這個觀察者同時又屬於這個系統時，自我觀察才會出現。「不論它所看到的是什麼，始終只是它的部分而已。」(Spencer Brown 1979: 105) 在這個意義下，盧曼也提到：「（作為這組差異的統一）系統的統一因此是無法被觀察到的。系統的部分比起整體來說具有更高的反省能力。」(Luhmann, 1993c:58) 另外也可參見Luhmann, 1990b:18.

社會自主性如何可能？

《第三六期》1998·12·1

CON-TEMPORARY

當代

(註十四)：這個問題涉及到所謂的物質連續性的問題。對盧曼而言，不同的系統類型間在運作上存在著明顯的斷裂，亦即每個自成一類的系統都是個茁生出來的系統，它無法被歸屬到作為其可能性條件的系統去，就好比社會系統不能被等同於心理系統一樣。如此一來也避開了傳統上部份與整體這組區分所產生的難題。雖說盧曼基於多重因果的想法而主張研究的重點應置於系統本身的運作，但他並不否認系統之間有著物質連續性的存在，舉例而言，沒有心理系統的話，社會系統是不可能出現的。只是在運作封閉性的構想之下，關鍵毋寧在於了解系統的實際運作過程與機制。

(註十五)：必須強調的是，所謂的異已指涉也是在系統內部執行的過程。參見Luhmann, 1993c:54. 為了能夠進行自我觀察，系統需要將系統/環境這組區分再度引進到系統中，亦即需要這組區分的一個「再進入」。事實上，系統在此所使用的不過是個可在內部使用的自我指涉/異已指涉區分而已，而不是真地把環境涵攝進系統之中。然而，如此一來便製造出無法解決的不確定性，參見Luhmann, 1996:25f.; Spencer Brown, 1979:57. 筆者推測，系統關

(註十九)：Dupuy & Varela, a. a. O. 筆者以為，創造性的遞迴(Rekursion)或許是個更貼切的措辭。參見von Foerster, 1984:274; Kaufmann, 1987.

(註二十)：參見Luhmann, 1990d:232; 1993a:767f., 773f.; von Foerster, 1984. 對盧曼來說，任何尋找基礎的努力必以弔詭告終。因此，問題毋寧在於去觀察，社會怎樣藉由「使之看不見」(Invisibilisierung) 的策略而繼續運作下去。相關的討論，參見Luhmann 1988d; 1991b.

(註二十一)：早先時，盧曼將功能系統間的關係稱為成效(Leistung, performance)，仍將之視為一種輸入—輸出的關係(1982:238f.)。他也援引過帕深思的「相互滲透」概念來描述社會系統與心理系統之間的關係，參見氏著，1991a. 但隨著自我生產系統理論的日漸成熟，盧曼在後期幾乎只以結構耦合的概念來描繪上述這些系統間的關係了，見氏著，1993b:440ff.

(註二十二)：值得一提的是，結構耦合只保障「系統與環境在每個事件上的同時性(Gleichzeitigkeit)」，但並未保障

了它們的同步化(Synchronisation)」。Teubner並進一步區別了相互滲透與相互干擾。在前者的情形中，相互滲透的兩個系統是由不同類型的元素所構成的兩個系統，例如心理系統與社會系統。而相互干擾則只會發生在相同類型的系統之間，參見Teubner, 1989a: 102ff. 這時運作的封閉就不是絕對的，不會出現在所有的面向上，反而會出現多重脈絡建構的情況，亦即「同一個」事件視觀察者的不同而被嵌進不同的脈絡之中，從而有著不同的銜接與意義。

(註二十三)：在這方面，蔡錦昌，一九九六；鄒川雄，一九九五；汪睿祥，一九九六等人已有了初步的成果。可惜的是，歷史面向的深度猶嫌不足。

(註二十四)：這裡關於形式與媒介的看法援引自Heider, 1959.

(註二十五)：參見Baecker, 1995:108ff. 這和系統之基礎的循環與其再生產的結構這組區分有關。如Luhmann所主張的，我們必須嚴格地區別開自我生產這個純粹的事實與結構的特定化，Luhmann, 1988c:172. Maturana則把前者稱為「組織」，我們不打算遵循這樣

的看法。參見Maturana, 1982:240f.。

(註二六)：們或可將政體轉型模型中所謂的奠基選舉看做是這樣一種被凝結出來了的固有價值。然而，就如同奠基選舉這個概念所表明的，它所關注的無非只是對權力進行二度符碼化(執政/在野)的可能性而已，而不涉及被排除了的固有價值。就像在台灣的例子一樣，只有總統直選的方式會引起高度的注意，但實際上會影響到政黨權力結構變動的選制改革、選區劃分卻少被社會(尤其是作為其自我觀察機制的媒體)論題化。

(註二七)：例如，當李登輝援用民主/威權這組區分而公開將舊有的國民黨統治描述為威權統治時，就主要是個政治事件而不同於學院對國民黨統治的定性，而且它所引起的銜接與作用也絕對不同於科學系統應用政體轉型模型所做出的描述。

(註二八)：同樣地，我們也可以用被包含的/被排除的/再進入的固有價值這些概念來觀察宗教系統。像近來隨著所謂宗教亂象的層出不窮，以致宗教敘財這個問題被論題化了，人們才發現法律對此早有規範，只是區分公私財產的做法之前並未普遍為各式宗教團體所奉行罷了。

因為在這之前，法施相對於財施、供養的觀念並未隨著社會情境的變遷而被反省到，並進而被接受成為日常的實踐。另一方面，根本的宗教指涉問題卻似乎依然未被論題化，人們往往只是用道德來取代它，從而倡言「正信的」宗教，但這不過是以道德對宗教進行符碼化而已，並未能解決宗教本身的問題。可以想見，所謂的宗教亂象不會因著這樣的做法就消失的。

(註二九)：參見Tang, 1997:23f.

(註三十)：這裡指的是，政治藉由成立親

政府的宗教團體或組織(如國民黨威權統治下的中國佛教會)來進行控制，而不是進行直接的控制。雖然說，這樣的宗教團體或組織充當著政治的代理人的角色，從而不具有充分的自主性，但不可否認的是，它們的確是宗教系統的一部分。

(註三一)：關於宗教系統演變的問題，參見Tang, 1998:65ff.

(註三二)：例如關於統獨、族群等等的論述與台灣政治發展的關係，就是個好例子。我們可以看到隨著社會情境(尤其是政治系統的權力結構)的不同，這些論述往往便採用了不同的區分。另一方面，論述有時卻引導著政治的進一步運作。關於這部份的詳細討論，由於超出了本文設定的範圍，必須留待他日另行撰文，並請參見Tang, 1997。

參考文獻

汪睿祥 一九九六 《傳統中國人用「計」的應事理法》，國立台灣大學社會學研究所博士論文

蔡錦昌 一九九六 《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，台北 唐山

鄒川雄 一九九五 《拿捏分寸與陽奉陰違：一個傳統中國社會行事邏輯的初步探索》，國立台灣大學社會學研究所博士論文

Luhmann, Niklas著，楊其榮、鄒川雄譯

1994c 《社會系統的自我再製》，《思與言》，卷三十三第二期頁一三三—一七三。

Alemann, Ulrich von & Rolf G. Heinze
—— 1981 "Kooperativer Staat und

《第三十六屆》1998·12·1

七

社會與生命學刊

CON-TEMPORARY

Korporatismus: Dimension der Neokorporatismuskussion", in: Ulrich von Alemann (ed.), *Neokorporatismus*, Frankfurt: Campus.

Baecker, Dirk
—— 1995 "Nichttriviale Transformations", in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 1 \ 1995: 101-117.

Chu, Yun-han
—— 1992 "Crafting Democracy in Taiwan", Taipei: Institute for National Policy Research.

Dumont, Louis M.
—— 1976 *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastensystems*, Wien: Europaverlag.

—— 1991 *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt a. M.: Campus.

Dupuy, Jean-Pierre
—— 1991 "Zur Selbst-Dekonstruktion von Konventionen", in P. Watzlawick & P. Krieg (eds.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Kon-*

struktivismus. pp. 85-100, München: Piper.

Dupuy, Jean-Pierre & Francisco Varela
—— 1991 "Kreative Zirkelschlüsse: Zum Verständnis der Ursprünge", in P. Watzlawick & P. Krieg (eds.), *Das Auge des Betrachters*, pp. 247-275.

Günther, Gotthard
—— 1979 "Life as Poly-Contextuality", in: G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsföhen Dialektik*, Hamburg: Felix Meiner.

Heider, Fritz
—— 1959 "Thing and Medium", in *Psychological Issues*, Vol. 1, No. 3:1-34.

Kaufmann, Louis H. 1987 "Self-reference and Recursive Forms", in *Journal of Social Biological Structure* 10:53-72.

Luhmann, Niklas
—— 1975a "Selbst- Thematisierungen des Gesellschaftssystems", in: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2*,

Opladen: Westdeutscher Verlag.

—— 1975b "Evolution und Geschichte", in: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

—— 1981a "Wie ist soziale Ordnung möglich?" in: N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

—— 1981b *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

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

—— 1984 *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

—— 1985 "Einige Probleme mit (reflexivem Recht)", *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 6, 1.

—— 1988a *Erkenntnis als Konstruktion*, Berr: Bentel Verlag.

—— 1988b "Frauen, Manner und George Spencer Brown", in *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 17, Heft 1:47-71.

—— 1988c "Organisation", in Willi

