

# 社會秩序是如何可能的： 盧曼社會系統理論的解釋

秦明瑞

北京大學社會學系

**摘要** 德國社會學家盧曼從西方思想傳統中理出了一條關於社會秩序思考的線索，並認為是歐洲（西方）不同歷史時期的社會結構導致了關於社會關係的不同解釋模式的出現；隨著現代社會結構取代傳統社會結構，原有的解釋模式顯得不合時宜，一種新的即系統論的模式似乎更加適合解釋現代社會的秩序。本文通過分析盧曼的研究，嘗試挖掘不同歷史時期的西方社會思想家的相關思想精華，並且從其洞見和局限中洞察這些思想所折射的社會結構和社會狀況。

## 一 提問

在社會學關於自身歷史的反思中，學者們早已達成了一個共識，即社會秩序的問題是社會學的一個根本提問。<sup>1</sup> 但是，在承認這一問題對社會學學科至今的發展和走向起到了基礎性的作用、使社會學得以統一的同時，有學者傾向於認為：（西方）社會學對秩序的解釋是從個體自由意志出發進行的演繹；這種具有導向和規約意義的軌道的邏輯起點是行動概念，是孤立的抽象的個人；而這個帶有根本性偏誤的邏輯起點導致了社會學理論一再陷入尷尬而又難以超越的困境，使得西方社會學的經典問題即秩序問題成了一道難解之迷，等等。



誠然，嚴格地說，作為一門越來越獨立的學科，社會學濫觴於現代性。因此，現代世界的三大價值信念自由、平等和博愛對社會學的影響是顯而易見的。<sup>2</sup> 並且，社會學具有價值取向，這一點既是社會學的創始人所承認的事實，也是今天的每一個社會學者無法否認的事實。在《社會學研究》一書中，斯賓塞就指出，在觀察和判斷作為社會現象的政治現象時，個人先天具備和後天形成的品質會導致一些偏見出現；個人所受的教育、所屬的民族和階級關係、所具有的政治及神學觀都會加深自己天生的同情與反感，影響對社會問題的看法。<sup>3</sup> 在探討社會（科）學的客觀性和價值中立問題時，韋伯曾強調，社會（科）學作為經驗科學只能研究和描寫實然，而不能關注應然；只能對社會事實進行實際的即客觀的評價，而不能從倫理的或者文化的或其他觀點出發做評價；但他同時又指出，科學研究對所要加工的材料即研究主題的選擇本身就與評價或價值觀脫不開幹係。<sup>4</sup> 這樣看來，無論是二元對立意義上的對個人與社會的關係進行探討的秩序提問，還是探討現實的個人與現實的社會之關係的研究，<sup>5</sup> 都是具有價值預設的研究。由此，西方社會學對秩序問題的探討所具有的價值色彩本身並不能使這一問題失去社會學的構成性意義。問題更多的在於，圍繞秩序問題，西方社會學的思考和研究是否得出了一些適合於認識社會真實的結論？

這一提問在兩個維度具有重要意義。其一是歷史維度，其二是跨文化比較的維度。在歷史維度，這一提問意味著探討不同歷史時期的社會（學）思想家關於社會秩序的思想，並且從其洞見和局限中洞察這些思想所折射的社會結構和社會狀況。如果我們將社會學學科的產生定位於19世紀上半葉，<sup>6</sup> 那麼，在此之前雖然沒有嚴格意義上的社會學，但是，關於社會秩序的提問和思考是有的。這些思想具有其明顯的時代局限性，但是卻可以被看作一定時期的社會的語義學、是這種社會的描寫。社會學學科



產生以後，關於社會秩序的探討一直沒有間停過。這一方面是因為現代社會結構的複雜性高於以往任何時代，另一方面——作為現代性的表現之一——也因為社會學的專業化程度在不斷提高、知識在迅速增加，以至於學者們可以從更多的視角出發來觀察和描寫社會。

在此背景下，社會學產生以前及以來思想家和學者們關於社會秩序的和觀點就具有描寫不同時期的社會結構的歷史意義。

在跨文化比較的維度，我們可以認為，如果具有價值預設背景的西方社會學在思考社會秩序問題時得出了適合於認識社會真實的結論，那麼，這種思考對其他地區的社會學也是具有認識意義的。尤其是在全球化運動不斷深入、全球各社會互相影響持續擴大、肇始於西方世界的現代性模式——或者至少其中的一些要素——在全球範圍內擴散的背景下，西方社會學對現代社會秩序的思考就更加值得我們關注。<sup>7</sup>

在其長時間的社會理論研究過程中，德國社會學家盧曼從西方思想傳統中理出了一條關於社會秩序思考的線索，並認為是歐洲（西方）不同歷史時期的社會結構導致了關於社會關係的不同解釋模式的出現；隨著現代社會結構取代傳統社會結構，原有的解釋社會秩序的模式顯得不合時宜，一種新的即系統論的解釋模式才真正可以被看成是適合解釋現代社會秩序的模式。

社會秩序的問題通常被理解為人與社會的關係問題。<sup>8</sup>但是，通過對社會關係思考的歷史的回顧，盧曼發現，自古希臘以來，關於社會秩序的問題實際上包括兩個不能混淆的問題：一是個人之間的關係的問題，二是個人與社會秩序的關係的問題。如果將個人理解為活生生的本體、實體、個體，理解為具有自己的意識的系統、具有自己的想像世界的系統，那麼，第一個問題即是：具有自身獨特性的眾多的個體是如何能夠進入有序的相互關



係的？並且，儘管他們具有各自的生活要求，卻可以期待，他們會進入此類社會關係，這種現象是如何可能的？第二個問題實質上是社會秩序如何能得以穩定地維持的問題：當人與人之間建立了一些社會關係，並且這類社會關係不會因各種現實情景而分解時，它們就構成了自成一類的社會現實；這類現實不依賴於單個的人的去來生死而存在；因此，單個的個體與社會秩序之間的關係就成了被關注的問題。<sup>9</sup>

在區分了這兩個問題之後，盧曼指出，人們可以將它們綜合為一個對社會學具有統一意義的問題：社會秩序是如何可能的？他認為，正是這個基本問題使社會學得以細分成一門獨立的學科，因為這一提問具有明顯的經驗特性：社會秩序是可能的，這一事實關係人們在日常生活中都可以觀察到；而這一提問問的是社會秩序是如何可能的，而不是它是否是可能的，這就表明它是基於經驗事實而提出的問題。同時，這一問題又是一個高度集成的問題，因為它涉及到所有可以相互區分的人和社會關係。這樣，這一基本問題就可以被看作是社會學作為統一的專業的最終的理論關聯點。在回答這個問題時，每一種社會學理論都必須說明一種基本態度：即它如何理解差異的統一——不同的個人如何構成社會關係群體，他們如何與社會秩序互動？盧曼發現，在回答這一基本問題時，人們往往必須首先對問題本身進行加工，將這一基本問題分解成更容易回答的部分問題，並且在此分解的過程中不放棄統一，而是在縝密地回答部分問題時使統一得以呈現。盧曼所指的部分問題就是人與人的關係和人與社會秩序的關係這兩個問題。在對它們的回答中，統一可以得到兩種理解：一是作為規範約束，二是作為複雜性。盧曼本人的理解屬於後者，但是，他的這種理解與規範思維的傳統有著緊密關係，在某種意義上說是對這種傳統進行獨特反思後才得以可能的。



經過對這一傳統的反思與檢查，盧曼發現社會理論在探討社會秩序問題時經歷了三個不同的階段，即古希臘時期、文藝復興至現代早期和社會學產生以來。在對這三個時期的相關思想進行梳理和批判的基礎上，盧曼提出了自己的關於社會秩序問題的答案。在下文中，我們將以他的相關文本為基礎考察社會理論對這一問題的思考。

## 二 古希臘時期的秩序思考：倫理學的社會理論

在盧曼看來，“社會秩序是如何可能的”這一問題是晚近的思想家提出的。但是，它的提出與西方漫長的關於社會關係的思考傳統息息相關。也就是說，在古代歐洲的思想傳統中，人們雖然沒有直接提出這一問題，但卻一直在思考社會關係問題。並且，這些思考為後世探討和回答這一問題奠定了概念圖式基礎，這種概念圖式最初是由亞里士多德設計的。

亞里士多德的概念結構由政治和倫理構成。在盧曼的理解中，政治概念應該包含了個人與社會秩序的關係，而倫理概念則關涉到個人與個人的關係。政治概念的內涵與社會結構狀況緊密相關，並且隨後者的變化而變化。盧曼推測，亞里士多德生活的時代屬於古代後期社會。這類社會系統所經歷的典型的分化經驗可以由一些二分的模式加以描寫：遠|近，成員|非成員，熟悉的|不熟悉的，朋友|敵人，等等。人們的社會經驗以及社會中的事實關係都可以用這些模式加以表達。這種區分中積極的一面如“朋友”、“友情”、“熟悉的”等等標示著人們所屬於的區隔、人們自己的安全區域。在這一區域內，人們遵守著政治和倫理秩序而生活。在此，他者即以上區分中的另一面所寓於的社會和社會生活條件則是不被關注、未被標示的。也就是說，在當時區隔分



化的社會中，社會秩序具有積極和情感的色彩，但它只包含區隔內部的成員，被區分的另一面被排斥在秩序之外。<sup>10</sup>

在古希臘，社會的區隔主要是由家庭和家族構成的。<sup>11</sup> 盧曼認為，當時，有一種軍事——政治意義上的組織在眾多家庭和家族之間提供了一種橫向整合，這種組織即為男人聯盟（heteretiai）。這種組織中的情感紐帶即友誼一方面在一定程度上克服了家庭和家族的區隔化，另一方面也在道德層面鞏固了更大的城市共同體的存在。而隨著城市的獨立和在政治意義上的自治，原先存在於區隔分化的社會中的友誼與敵意之間的界線逐漸消失，對城市內部的關係安排來說，友誼也變得比敵對更加重要：在城邦內部，人們不能再像以前在區隔分化的社會中那樣，簡單地認為對朋友應該友愛、對敵人應該仇恨，而是必須根據政治秩序的需要，即根據和平和權利的需要來確定對朋友和敵人的態度。

此時，人們對友誼概念的內涵也作了新的分析，認為友誼更多地意味著朋友之間的平等和對朋友的自由選擇。亞里士多德的友誼概念正是這一時期的語義學。它意味著個人之間在倫理和政治層面的積極關係。同時，友誼概念的這種積極意含也給政治提出了道德要求。<sup>12</sup>

如果說在亞里士多德的思想中友誼克服了區隔間的分割、使人能夠在更大的空間內獲得幸福，那麼，對他來說，城邦則是人們能夠實現自己的理想和目的的最佳場所，是最完美的共同體（koinonia）。亞里士多德處理倫理和政治層面的社會關係的手法是將相關的事實關係加以目的化。在其思想中，解釋事實關係的標準不是自然原則或某類理念，而是其本質和圓滿性所到達的最終狀態。與這一解釋形式相一致，城邦被理解為（基於其自治特性）的能夠讓人實現自己的目標、從而過上美好生活的共同體。作為政治社會，與其他共同體相比，城邦是最完美和優越的共同體。



這裏，盧曼發現了亞里士多德社會理論中的一種矛盾性策略。<sup>13</sup> 在這一策略中，共同體被看作是人們共同生活的基本單位，也是一個不可再分解的基本概念。這一概念標示的應該是很多具有相同特徵的實體。但是，亞里士多德又將某一種共同體即城邦看作是包含了所有共同體的共同體，並且只探討這一共同體的特徵。在目的論地將這一共同體描寫為最美好、最適合人類生活的實體後，一種共同體或者說構成整體的一部分即在語義學層面上含蓋了整體本身。這樣，以共同體概念為基礎的社會理論即可以被理解為一種政治理論，因為其內涵被看作是值得追求的目標，這種生活形式也變成了應該維護的秩序。

在盧曼的理解中，對亞里士多德來說，人與秩序的關係就是人與共同體的關係；由於多種共同體中只有一種是最完美的，所以，維護這一共同體即城邦就成了政治，而人與人的關係則被放在友誼這一基本概念中來思考；這種思考構成了亞里士多德的倫理學或者倫理學的社會理論。盧曼認為，與共同體概念一樣，亞里士多德的友誼概念也是具有矛盾性的概念。從目的論的行動理解出發，他將友誼區分為三種形式：以益處（有用）為目的的友誼；以興致（快樂）為目的的友誼；完美的友誼。作為一種社會（關係）類型，最完美的友誼應該具有兩個特徵：一是友誼關係的參與者的自我指涉——即像對待自己那樣去對待朋友；二是差異上的平等——即朋友之間既互相承認對方與自己不同，又用“善”互相對待。<sup>14</sup>

有趣並且重要的是，盧曼在極其有限的原始材料的基礎上——盧曼的相關論述幾乎僅僅基於《尼各馬科倫理學》——提煉出了亞里士多德的倫理學的社會理論的一系列特徵。這些特徵應該是亞里士多德本人沒有想到過的，因而可以被視為“我注六經”的產物。如後文中將會論述的那樣，這些特徵部分地與盧曼自己的社會理論的基本特徵極其相似；盧曼甚至運用了他所熟知



和認同的一些當代社會理論的概念來描寫亞里士多德的社會理論。盧曼自己的社會理論的基本特徵是：社會是一種社會系統，它包含了所有其他社會系統；社會系統是由溝通這一基本要素構成的整體；溝通則由信息、傳遞和理解構成；信息是由作為心理系統的個人所生產的。系統的基本特徵是自我指涉和自我生產，即構成系統的每一種要素（操作）都與已經被生產出的要素相關聯，而且每一種要素都是由系統自己在不依賴於環境的前提下生產出來的。系統與系統互為環境，它們之間的聯繫是相互刺激和相互滲透或耦合關係；等等。而他提煉的亞里士多德的倫理社會理論的基本特徵是：

- 1) 將單個的人視為社會關係的不可再分解的構成要素。
- 2) 單個的人進入社會關係的前提是“自我指涉”：他們必須將某種與自身的關係現實化，即意識到自己的利益、愛自己、反思自身，等等。
- 3) 由於單個的人與自身有距離和相關性，所以他才被看作具有行動能力，具有“內在複雜性”。反過來說，社會期待單個的人具有行動能力和內在複雜性，否則，社會關係將無法出現。這樣，自我指涉既是單個的人自由選擇行動的條件，又是社會關係產生和持續的條件。
- 4) 基於人的內在複雜性，社會關係中可以選擇的行動可能性呈現剩餘狀態；但是由於社會關係被理解為友誼，行動的可能性又受到了限制（在任何一種情境中，面對朋友，人們必須放棄一些行動可能性）。
- 5) 社會關係產生的條件即單個的人的自我指涉及由此導致的人與人的差異和平等奠定了一種自然的目的論：由於在社會關係中這些基本條件能夠最完美地得以實現，所以，社會性本身也傾向於一種完美的狀態。但是，這並不意味著所有人際關係都是完美的；有缺陷的乃至病態





的社會關係形式也可能出現，也被亞里士多德的理論所包含。

在盧曼解讀的這些特徵中，我們明顯可以看到它們與他本人所提出的系統論的社會理論特徵的相似之處：將自我指涉的個人看作是社會關係的基本要素；從個人的目的意志出發目的論地理解社會關係；等等。這裏，探討兩種社會理論的相似之處並不是本文的主要工作。本文的主旨在於透過盧曼的解讀來理解社會秩序問題被分析和回答的過程。

就亞里士多德的思想而言，盧曼發現，對共同體的解釋和對社會關係（個人間的相互滲透：interpersonale Interpenetration）的解釋具有同構特徵。在（政治）共同體中，支配的、使共同體聯結在一起的部分即友誼以及維護友誼的那些等級和人群被視為最好的部分；對個體來說，他最喜歡自身中的最好的、占支配地位的那部分，即他的道德自我是本真的友誼得以可能的基礎。盧曼發現，這一同構實際上將自我指涉限制在了最優的和支配的部分；而這種思想對新控制論具有啟發意義。但是，他認為，這種目標本身對解決社會秩序問題的作用並不大。他指出，對亞里士多德來說，城邦雖然是最美好的共同體，因為其基礎是建立在人的善之上的友誼；但是，共同體與人際關係之間的關係問題並未就此得到解釋。尤其值得思考的是：如果所有人的所有行動都是為了善的目的，那麼，所有善的目的是如何集成共同體的目的的呢？<sup>15</sup> 這個問題之所以重要，是因為亞里士多德還提出過這樣的思想：當友誼無所不在時，法治是無必要存在的；在城邦中，法治和公正美德雖然對維護一種人性的生活是必要的，但是，友誼仍然是社會治理的重要補充。這就是說，作為最完美的共同體，城邦中所有人的行為都被想像為善的目的驅動的結果；但同時，它又被想像成維護友誼和權利的政治社會。這樣，共同體和友誼之間就存在一條溝壑。友誼的結構本身對共同體來說是否



具有可依賴的構造作用，是值得懷疑的；因為一旦友誼導致了共同體的形成，共同體則會要求個人從友誼出發而行事，而這一要求本身就意味著政治共同體的存在。也就是說，從純粹概念分析的角度出發，盧曼發現了亞里士多德社會理論中的明顯的分裂。但是，如果從規範的角度出發來考察這一理論，盧曼則認為它可以高明地自圓其說。從這個角度看，友誼與共同體之間存在一種規範性的互認關係（normative Identifikation）。二者之間的互相相容甚至可以說給二者提供了本來內涵和規範取向：友誼的基礎“善”使人與人之間具有共性，使人能夠在共同體中生活；而作為最美好的生活形式的共同體又要求其成員基於善而行動，維護友誼、維護共同體。

然而，這種自圓其說的理論是有局限性的：在邏輯上看，它不能涵蓋所有社會情景，而只能描寫那些完美的情景，如友誼中那些以共同利益為取向、放棄私利的情況，或者只包括使所有成員作為平等的人被對待的社會關係的共同體。這樣，友誼和共同體之間就出現了一種簡單的良性互動關係：友誼中最好的部分在共同體中得到實現，共同體中最好的部分寓於友誼中。由此導致的問題卻是：亞里士多德未能提出“社會秩序是如何可能的”這一問題，倫理（友誼）和政治（共同體）的二分當然也未能作為這一基本問題的分解被思考。

盧曼認為，亞里士多德的社會理論實際上是一種社會歷史的語義學。它既反映了某種社會結構，又在為這種社會結構服務。這種社會結構就是古代高度文明的、等級分化的社會結構。在這種社會中，社會上層被看作是最完美的、最高級和最好的、支配的部分，其他等級雖然也構成共同體，但是卻不構成如此完美的共同體。社會上層代表著社會，是友誼和共同體可以達到的最高境界和狀態。因此，亞里士多德的這種描寫本身就是一種目的論：它表明了人的行動應該達到的目的。但它卻不能涵蓋其所



要描寫的全部對象，因為友誼和共同體中都包含非最佳、最高或支配的部分。<sup>16</sup>

儘管亞里士多德將倫理和政治進行二分的理論模式對我們今天探討社會秩序問題的啟發意義比較有限，因為今天的社會所具有的倫理基礎已經無法局限在放棄私利的“善”的基礎之上，其所具有的政治基礎也不再是維護和實現最完美的共同體。但是，這一模式在西方思想史上卻發揮著長時期的影響。在斯多葛學派和西塞羅的思想中，完美的友誼被理解為社會的“中間”或“中心”，這種“中心”是人們生活和行為追求的取向，而社會則被理解為等級的構成。這樣，社會的中心及頂部即上層代表著社會的本質和統一。<sup>17</sup> 中心及頂層是社會的部分，但是卻又代表著社會整體，這兩種不對稱的社會代表形式延續了很長時間。但是，近代以來，它們逐漸式微，被另外一種社會代表形式所取代，這就是社會中諸多地位平等的功能系統都代表社會整體的形式。

### 三 文藝復興至現代早期：多樣性社會的興起及其解釋

亞里士多德的社會理論模式產生於等級分化的、高度文明的社會，同時也適合描寫這種社會。但是，由於這一理論的說服力只是基於社會上層的溝通關聯（即他們的行為和思維方式），所以，當社會的分化原則發生變化時，這一理論的說服力也隨之受到影響。在社會學中，從古代到現代的過渡往往被描寫為社會分層形式的轉變，即由貴族主導的社會到市民階層主導的社會的轉變。在此視角下，亞里士多德的解釋模式被修改後繼續沿用，人們不再從貴族的生活形式出發來描寫社會，而是基於市民階層的訴求和處境來做這種描寫。但是，與韋伯的觀點相似，<sup>18</sup> 盧曼認為，近代以來的歐洲所經歷的社會轉型在人類歷史上是獨一無二



的，從進化論的角度看更是例外：在此，傳統社會轉變成了功能分化的社會。但是，盧曼認為，如果說舊歐洲的政治學和倫理學對描寫等級或階層分化的社會具有很大的語義學的適洽性的話，那麼這種理論卻不適合描寫功能分化的現代社會，並且，人們至今並未生產出一種適合描寫現代社會的社會理論。

盧曼按照時間順序對近代以來的語義學轉變進行了考察。

首先，他認為，16世紀以前的歐洲社會儘管包含了社會文化的多樣性，但是，宗教和社會結構層面的統一可以使這一社會得到至善論的描寫，即用共同體和友誼概念進行描寫。16世紀以來，歐洲內部的多樣性以及歐洲人在領土擴張的過程中所經歷的世界多樣性都遠超過了人們所能看到的“統一”：宗教改革導致了歐洲內部多種宗教教派和學派並存乃至爭鬥的局面，“新大陸”的發現使歐洲人見到了民族、文化和社會結構的多樣性，等等。因此，歐洲人開始用多樣性和變化概念代替“統一中包含多樣性”的世界解釋方案。

這種轉變在社會關係領域比較明顯。如前文所述，盧曼將社會關係區分為個人之間的關係以及個人與秩序的關係。他認為，在歐洲所經歷的近代轉型時期，個人之間的友愛雖然仍然被看作是社會統一的不可或缺的條件，但是，個人間的友好關係與個人與社會秩序（共同體）的關係之間的關係卻發生了變化。如果說亞里士多德意義上的友誼概念意味著友誼與政治社會之間的互相依存的話，那麼，到了17世紀，這種相互依存則受到了衝擊。此時，友誼仍然“被視為普世的、甚或宇宙性的好感，被視為社會黏合劑，被視為區別於簡單生活的美好生活的條件，”<sup>19</sup> 其社會功能顯得比私人社交功能更加重要，因而構成了政治社會的基礎。另一方面，友誼被看成是一部分人之間的關係，即定義和維護著社會秩序的社會上層人士之間的關係；在此，友誼因為政治社會而得以可能。對盧曼來說，這兩種不同的含義已經無法裝在



同一個友誼概念當中。而到了17世紀末/18世紀初，個人間的友誼被明顯地要求服從文明社會的秩序要求，即服從那些以上帝、祖國、家庭的名義提出的要求。

如果說個人之間的友誼所引起的行為期待與社會秩序或“文明集群”(Zivilsozietaet)對個人的行為期待之間存在矛盾的話，那麼，盧曼認為，對17到18世紀之交的歐洲來說，兩種期待中哪一種具有優先位置，是經常變化的。在此時期，人們往往通過抬高友誼理念而使友誼具有社會約束力。由於真正的友誼被視為社會關係的至善而被追尋和被宣揚，所以，文明社會之整體往往被置於這種友誼之後。他舉了法國一位修道院院長德·貝爾伽德(de Bellegarde)的一段話來證明這一點：基於古代傳統，德·貝爾伽德讚揚了一位皇帝，因為此帝每天禱告時都要感謝上帝賜與了他一個帝國用於服務朋友。<sup>20</sup> 也就是說，將友誼看得重於國家在當時是一種值得稱道的觀念。盧曼指出，實際上，文明社會的方案在18世紀末只是形式上還存在；人們對共同體(友誼)和政治(社會秩序)的理解已經發生了變化。概念的連貫性只是一種表象，而維持這種表象的社會階層即貴族或社會上層本身已經受到嚴重的衝擊。

盧曼在其相關研究中雖然主要關心的是語義學層面的變化，但是，在他的解釋中，社會現實總是構成了語義學的基礎。就友誼概念在18世紀末所經歷的變化來看，他認為是如下社會變遷導致了它們的出現。<sup>21</sup> 一是統治秩序的變化，即到了18世紀末，民族國家的統治秩序已經相對穩固，現代國家的輪廓已經形成，政治系統正在演化成獨立的功能系統。二是經濟已由國內經濟轉變成世界經濟，導致社會概念不再建基於政治，而是更多地與經濟領域相關。三是統一的教會被破壞，以宗教為基礎的社會統一因而也不再可能；社會更多地變成了一個多樣利益的集體，它只能以契約為基礎。在此，古代社會中共同的東西即友誼被效用

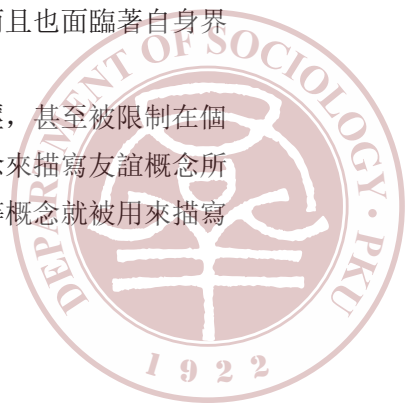


(Nutzen)所取代。而友誼則被塞進了宗教性地定義的超驗之中，變成了杜馬意義上的無聲的愛或塗爾幹意義上的團結。<sup>22</sup>

如果說亞里士多德在將友誼分成三類（分別以效用、樂趣和美德為基礎的友誼）之後將其視為構成社會整體的基礎的話，那麼，到了近代，友誼雖然仍然對社會上層（宮廷社會）和公共交往具有重要意義，被看作是對這類領域中的社交有裨益的、具有激活意義的；但是，友誼也被認為可以在此類領域引起問題和麻煩的因素。尤其是當個人隱私需要保護時，友誼的界線劃定就成了問題。盧曼認為，實際上，在17世紀初期，文藝作品已經在提醒人們在社交中保持謹慎和懷疑的態度。而稍後，心理的精緻被當作一種美德而被普世化，舊歐洲的以友誼為基礎的溝通傳統被完全折斷：友誼概念不再涵蓋所有社會交往，也不再具有校正危急情景的功能，友誼從公共領域被壓縮進了私人社交領域，僅僅被視為個人間的相互滲透中可以提升個人幸福感的一種因素。<sup>23</sup>

這樣，對17世紀的歐洲來說，友誼的建立已經無法保障社會秩序，舊歐洲傳統中的二元論——即寓於友誼設想中的個人間的關係與個人與社會秩序間的關係的對立——此時更加激化。而到了18世紀，人們關注社會生活時的重心已經轉移到了個人間的透明性和相互滲透；人們似乎認為，社會秩序的可能性問題可以在個人間的關係問題層面得以回答。在此意義上，人們認為，個人與他人締結友好關係的意願是自然的、無限度的。但是，另一方面，人們也看到了社會的不透明性（如文化背景）以及個人經歷的不可溝通性對個人間友誼關係的限制性影響。這樣，自然的友誼觀就不僅無法解決社會秩序層面的問題，而且也面臨著自身界限的問題。

正是由於友誼概念的覆蓋範圍逐漸被縮壓，甚至被限制在個人的私密領域，所以人們必須用一些其他概念來描寫友誼概念所無法涵蓋的社會關係。“商業”和“交談”等概念就被用來描寫



傳統意義上的友誼關係之外的社會關係，即“一般的、並非自願和交互性地被強化的社會關係。”<sup>24</sup>

在建基於友誼概念的理論方案越來越難以滿足描寫全社會的任務的情況下，也出現了一些替代方案。其中最為引人注目的嘗試來自於蘇格蘭道德哲學家。在盧曼的理解中，與契約論的社會理論相比，蘇格蘭道德哲學家的主要意圖在於為社會理論奠定一種自然的或人類學的基礎。在此，人與他人建立社會關係、並且依存於社會生活的基本動力來自於人的本性。也就是說，蘇格蘭道德哲學家對於社會秩序是如何可能的這一問題的答案是：基於人的本性。但是，盧曼認為，在此，本性（自然）概念卻掩蓋了相關的秩序問題的兩個不同類型之間的差異，即個人間的關係及個人與社會的關係間的差異。這樣，這一概念實際上使相關的理論分析無法深入。

但是，同樣是在17世紀，對人的一種新的理解卻開啟了通向符合社會真實的新的社會理論之門；這種理解即是笛卡爾將自我確定性和自立固定在思維中的嘗試（“Cogito ergo sum”：“我思故我在”，就是這種嘗試的總結）。通過將思維確定為主體的根本的存在形式，笛卡爾賦予了主體性新的內容：主體性寓於意識當中，因此，意識可以說等同於主體；只有在有意識的操作過程中，確定性才無條件地存在，因為無論操作的內容正確與否，意識都是在場的，操作是自我知曉的。這樣，盧曼認為可以用自我指涉概念描寫笛卡爾意義上的確定性：對笛卡爾來說，確定性寓於（意識的）自我指涉當中，並且，主體在此是否將自己認定為“我思”當中的“我”，這一點並不重要。<sup>25</sup>

無疑，笛卡爾對主體地位的改寫對近代歐洲乃至世界的思想和社會發展都有重要的影響。<sup>26</sup> 但是，盧曼對笛卡爾的闡釋卻匠心獨具，這一點主要體現在他將笛卡爾的主體性概念直接轉換成其社會理論的核心概念“自我指涉”、並且以此為起點解釋社會



秩序的可能性之做法上。盧曼認為，在笛卡爾將個體自我確定性確認為意識之後，意識即自我指涉的作用首先不再是找到某種為個體的行動負責的、與自身有距離的動因；即作為自我指涉的主體被自律地設定了。這樣，個體不再像亞里士多德的解釋方案所認為的那樣，是因為友誼或共同體本身的優勢而被納入社會關係的，而是基於自身的主體性而進入這類關係的。這樣，社會關係本身也只能以範疇命令的形式加以解釋；它們只能被看作作為個體的主體（對自身的）風俗要求（sittliche Forderung）的結果。<sup>27</sup>

如果說笛卡爾對主體性的定位使盧曼得出了自我指涉是社會秩序的基礎的結論，那麼，康德對主體性的進一步理解則為盧曼回答主體為什麼要構建社會秩序這一問題提供了啟示。對康德來說，主體性的基礎由主體在對多樣性的掌控中形成統一關係的能力構成。在此，盧曼直接將多樣性概念轉換成了其系統理論的另一個核心概念“複雜性”（Komplexität），並且認為，由於主體能夠生產意義，所以，主體必須同時在自身和客體中解決複雜性問題，形成統一關係。而解決複雜性問題的形式本身也構成了主體概念的主要內容。<sup>28</sup>

但是，盧曼發現，康德及其同時代的一些思想家都面對著一個未決的問題：即將生存和方式（Modus）勾連在一起並且對二者進行循環論證，從而無法把握建構某種社會理論的機遇。比如，在法國思想史中，基於自我的統一和單一性即不可分解性之想像，靈魂被看作是不可拆解的，而自我的統一又被通過主體的行動和經歷方式的統一而被證明。<sup>29</sup> 這樣，主體的操作方式的統一證明著主體（生存）的統一；實際上，方式的統一又被解釋為建基於主體的統一作為認識之可能性的條件。在盧曼看來，這裏的問題是，生存與方式的循環論證導致人們無法直接考察多樣性的統一的湧現（Emergenz），即在建構社會理論時遇到困難，因為這種統一只能是社會績效。





在此，盧曼主張用意識的主體性方案取代康德意義上的主體的主體性方案，以便解釋社會性即社會秩序的可能性。通過將主體性理解為意識的主體性，生存方式之問題就被採進了作為“事實”的意識當中：意識本身被看作一種操作，並且，通過這種操作，意識在對綜合的變換進行綜合，賦予自身以生存和延續。

那麼，作為操作的意識是如何獲得社會性的呢？盧曼認為，初看起來，作為意識的主體對他者來說僅僅是客體，在先驗論者看來甚至僅僅是表象，因為某一個主體的意識活動即基本的自我指涉是不為他者所知的。但是，正是因為每一個主體都在通過其意識的自我指涉獲得關於自身的確定性，所以，它具有某種社會品質，即“人人-品質”：基於自身意識的確定性，每一個人都會承認另一個具有意識活動的本體也具有這種自我指涉的確定性。這樣，從“人人都是主體”、都具有寓於自身意識中的結構的假設中，盧曼導出了某種“社會先驗”；基於這種“人人-品質”，範疇命令的普世化才是可能的：某一個範疇或領域中的行為規則可以被理解為“人人”的意識活動都會得出的結論。<sup>30</sup>

如果說社會性在亞里士多德的理論傳統中被理解為共同體和友誼的社會超驗，並且這種理解在漫長的歷史時期具有相應的社會現實基礎、符合一定的社會結構的話，那麼，盧曼認為，社會性在17世紀以來逐漸被還原為“人人-品質”，就既是概念歷史演變的結果，也是社會結構本身所經歷的變化使然。<sup>31</sup>就後者來說，盧曼認為，實際上，到了近代，社會秩序存在的理由發生了根本性的變化：如前文所述，在傳統社會，等級分化的社會秩序的存在理由被宣稱為美好的生活和寓於每一個等級中的單個的人對某種生活方式的完美形式的追求。而到了近代，社會的功能分化則使所有個體都能夠具有進入每一個功能系統、享有每一種功能的參與權的要求，個體對社會的這種要求構成了功能分化形式的優勢地位得以維持的基礎，主體本身因此也變成了社會的包容



形式——由許多功能系統（政治系統、經濟系統、科學系統、宗教系統等等）構成的社會通過允許每一個作為主體的人進入這些系統而具有前現代社會所不具有的包容性。

在某些特定的社會理論傳統中，現代人的處境往往被描寫為僵化、主體被認為缺少掌控自身命運的能動性。<sup>32</sup> 盧曼的觀點則相反。他認為，在現代社會秩序中，個體的主動性和靈活性構成了維持社會秩序的基礎，因為個體在此秩序中不再有固定的位置；個體不能再像在傳統社會中那樣，因為具有與生俱來的固定位置而能夠從此出發而追求或期待美好的生活。在現代社會的秩序中，人的生活首先變成了單純的生存，即獲取物質基礎的活動；在一定的物質基礎之上，人們才可能在其他方面享受生活。因此，18世紀以來，美好的生活在新主體理論中得到了新的定義：由於在現代社會中自我經驗具有不可溝通性（如一個人在法律系統、政治系統、經濟系統、宗教系統中的經歷幾乎不可能跟另一個人完整地溝通），個體的幸福變成了一種“自我享受”（Selbstgenuss）意義上的剩餘幸福——如果說在前現代社會中人既可以通過他者的善行或與他者的溝通獲得幸福感，也可以通過自身的成就獲得滿足感，那麼，現代社會中的個人則主要是在經歷自我滿足意義上的幸福感。<sup>33</sup>

從表象上看，現代人的生活被還原為生存，人本身從本體變成主體，這種變化似乎不太明顯，因為幾乎所有的人都在尋求生活，並且，主體所具有的一些附加符號也似乎在幫助主體追補其世界和社會關聯所留下的空缺——佔有世界、修養、解放、生活品質等概念常常被理解為主體的主要生活內容。但是，盧曼認為，自我指涉的主體性建基於現代社會秩序的基本結構，而且，這種主體性呈現不變的狀態，因為它體現著現代社會的包容性。關於這一點，盧曼寫道：“寓於其主體性中的每一個人現在都可以要求進入全社會系統的所有功能領域。無論主體互相如何



區分，與社會相關聯時，他們作為主體總是平等的，並且因此具有平等的參與所有功能的權利：從經濟中獲利，受教育，政治參與，成立自己的家庭，等等。作為主體，並且帶著派生物自由和平等，人們表述著所有個人被所有功能系統包容的原則，而這一原則本身又關聯著功能分化，並且在消解等級秩序。”<sup>34</sup>

在此，重要的是，盧曼發現了某種現實狀況與理論發展的非同時性問題：他認為，在以上描寫的主體與社會秩序的關係已經出現的情況下，關於主體的理論卻陷入了狹窄的軌道，以至於從主體依據出發的社會學被指責為認識論和人類學層面都只是在片面地描寫人和社會、在客觀化和對象化。

這種狹窄化首先源自笛卡爾的認識論。如前文所述，盧曼認為，笛卡爾的認識論在解決不確定性問題時沿用了本體論的傳統；在對存在/不存在進行區分的二值圖式論的基礎上，將思想即主體設定為超驗化的統一，從而獲得確定性。而盧曼認為，如果將認識理解為自我指涉，那麼，生物系統、意識系統和社會系統都在認識；並且，在其認識過程中，它們在生產著不同的二值圖式——如作為社會系統的政治系統在按照有權|無權的圖式，經濟系統在按照佔有|不佔有（財產）的圖式，學術系統在按照真實|不真實的圖式，法律系統在按照合法|不合法的圖式在操作即認識。<sup>35</sup> 在此理解中，確定性問題可以借助結構的複雜性、或然性、意義等概念得以更寬泛的表述，科學和認識也可以首先作為社會的操作來定義。但是，通往這種理解的道路相當漫長。盧曼認為，休謨和康德及以後的一些哲學家試圖回答的問題是：認識是如何可能的？由於他們試圖找到一種不以認識本身為前提的、寓於循環論證中的答案，所以，主體概念就被當作一種接收概念在使用：主體被理解為具有認識能力的本體，因而他可以接收各種現象和事物，從而生產出認識。在這種認識論的“前概念”的基礎上，社會秩序得以相應的理解，比如，費希特就將社會理解



為理性的本體之間的關係，認為人之所以能夠進入社會關係，是因為他能夠預設自身之外的其他人是理性的本體。<sup>36</sup> 在社會理論層面，費希特面臨的問題是：人如何能夠從這一前提出發？費希特的理論貢獻在於證明了這一前提並非來自經驗、而是建基於對理性自身的分析的觀點，從而實現了在自我確定的主體性的基礎上確定社會理論概念的目標，或者說在認識論的基礎上建構社會理論的目標。<sup>37</sup>

盧曼指出，在費希特的思想中，現實中真實可見的認識以及科學在社會中取得的成就為他將認識歸咎為能夠促成統一的主體提供了依據。但是，盧曼與費希特以後的一些哲學家一樣對主體概念的綜合能力提出了質疑：如果從認識之事實出發能夠得出所有主體中都具有“綜合的主體”之結論，也就是說從每個人都能認識這一事實出發而得出每個人都是主體這一結論的話，那麼，個體、人、自我概念應如何被推導出？從主體中推演出主體的手法可能解決不了問題，因為從個體中是無法得出個體、從人當中無法得出人之存在、從自我中也無法得出自我存在的結論的。<sup>38</sup>

盧曼發現，為了解決這一問題，在18世紀初期出現了一種將主體“人類學化”(Anthropologisierung des Subjekts)的趨向，並且，在後來形成的哲學的人類學中，這種做法被發揮到了極致。在盧曼看來，所謂主體的人類學化，實際上就是將主體的意識不僅僅理解為思考，而是同時理解為感知，使主體成為“機智的統一”，進而成為個體。由於每個人都被看成一個具體的個體，所以，人的最一般的特徵被確認為其個體性。在洪堡的思想中，作為個體的主體具有將自己一般化、將自己建構成人類、在自身中“獲得盡可能多的世界內容”的能力；<sup>39</sup> 這樣，個體的社會屬性被設想為寓於其內在空間之中，被理解為精神(Geist)。

在這種將社會性理解為精神的理論建構中，盧曼發現了一個矛盾：如果將大多數主體的現實的社會性理解為精神，那麼，這種



精神就必須是集體精神，因而不再是個體的屬性；面對個體，它必須以外在強制的形式出現。康德意義上的範疇命令正是主體在自身中重構的這種強制。強制主體爲了建構共同體而放棄或馴化其個體的、強烈排異的特性已不再可能，所以，共同體只能以主體對自身提出道德要求爲基礎。<sup>40</sup>

至此，對盧曼來說，在認識論的層面將主體理解爲思維或理性，在人類學的層面將主體理解爲感知或精神的做法都是有缺陷的。在兩種視角下，在面對“社會秩序是如體可能的”這一問題時，主體的位置都顯得不合適。而造成這種狀況的原因在於，在近代以來，主體越來越多地變成了社會秩序的基礎；主體既持有創建社會秩序的要求，也持有從秩序外部參與的要求；並且，這些要求是否能夠實現，已經成爲主體批判社會的標準。在此情況下，認爲主體在自身中建構社會秩序，即認爲主體與秩序構成了一種和諧的統一，這種觀點已經不合時宜。<sup>41</sup>

總之，盧曼認爲，18世紀的社會思想的一個顯著特徵是對個人間的關係更加敏感，並且試圖脫離社會等級特有的要求來解釋社會關係。但是，如果說亞里士多德傳統中的社會理論的單面性在於從共同體出發來解釋社會關係的話，那麼，在盧曼看來，18世紀社會思想的單面性則在於：不是從社會的共同體出發、而僅僅是從個人間的關係出發來思考社會性；而由於個人總是寓於社會共同體中，所以，基於個人間的相互滲透的理論必然會意味著社會必須滿足個體層面的個人化的、與主體相一致的要求。這樣，社會秩序是如何可能的這一問題就無法得以回答。

從這種思想出發，19世紀的思想家們更加傾向於運用二分法來設計社會理論。由此得出的二分主要有社會與共同體及個體與集體之二分。社會與共同體的二分構成了以滕尼斯爲代表的早期社會學理論的基礎。在盧曼的理解中，共同體與社會這對概念是滕尼斯將人性的東西置入社會這一以工具理性爲基礎的秩序之嘗



試的結果。在此，社會和共同體概念並不是亞里士多德的共同體概念（*koinonia*）的承續，而是描寫不同的個人間的關係的類型。通過對這兩種類型的區分，個人間的關係得以標準化。但是，正是因為這種二元對立的統一以及對兩種類型的固化，滕尼斯所代表的早期社會理論被證明不具有發展前景。<sup>42</sup>

相反，在盧曼看來，建立在個體和集體的二分基礎上的社會理論更加符合18/19世紀歐洲的社會真實，並且與後來的社會描寫更具有銜接意義。與當時的早期資本主義的社會現實相一致，並且，與古代歐洲的社會理論強調個體和集體利益的相似性的基本立場相反，這種二分將個體利益和集體利益的互相對立確定為理論建構的出發點。持這種二分立場的理論傳統有兩種。一是德國唯心主義和新人文主義：在其建構的主體模型中，個體被想像為為實現自己的利益而奪取世界的主體。二是18世紀在西歐出現的從經濟理性出發解釋社會秩序的理論端倪——其主要代表為蘇格蘭道德哲學和法國重農主義學派。這種解釋將個體的目的設定和利益追求理解為人的基本需求使然，認為其符合人的本性，並且構成了社會秩序的基礎——個體層面的自利造成的無序恰恰會導致社會層面秩序的出現、個體利益的對抗變成了作為需求系統的整體社會秩序的構成性條件。<sup>43</sup>

如果說在歐洲傳統的社會思想中個人間的對抗被視為與友誼原則相違背、因而偏離整體利益和社會秩序的現象的話，那麼，18世紀出現的個體和集體二分導致的將個體利益對抗視為社會秩序的基礎的社會理論卻衝破這一理論傳統、開啟了一種社會理論的新思維。但是，盧曼認為，這一新型理論雖然及時感知到了當時的社會變遷，即由經濟決定的社會形態的出現，然而，作為社會理論，它卻將自身過於限制在了具體的關聯上（即僅僅在個體或者集體中尋找理論立足點），因而並不具有發展前景。



#### 四 社會學產生以來：從“個體—集體”對立的分解到系統論解釋的出現

在19世紀中期社會學產生的時候，該學科的創始者們即已意識到了這一問題：僅僅將個體與集體相對立，並且在此基礎上做出理論選擇是不夠的。盧曼認為，除了齊美爾以外，其他社會學的創始人在創建社會學時的基本提問並不是“社會秩序是如何可能的”，而是“個體與集體的關係是怎樣的”。但是，悖論的是，這些社會學家認為，只有放棄在個體主義和集體主義之間選邊，才可能對個體與集體的關係做出社會學的解釋。盧曼指出，造成這一局面的現實原因在於：在19世紀中期，剛剛形成的工業社會所面對的現實後果令學者們感到恐懼，以至於他們試圖提出一些能夠包容此前被理解為互相對立的矛盾的概念，以尋求在個體和集體間達成妥協。韋伯的理性和合法性概念、塗爾幹的團結概念都屬於此類概念。

但是，盧曼發現，韋伯和塗爾幹所選擇的理論策略都未能使他們得出適合描寫現代社會秩序的理論方案。受德國唯心主義的影響，韋伯的理論建構的出發點是作為經歷世界的主體的個體。由此出發，韋伯關注的是認識和行動問題：在將行動定義為主體的具有意義指向的行為後，韋伯認為，主體的行動、社會行動以及由此構成的社會秩序都可以通過行動者的旨意而得以認識和理解。在此，認識和社會秩序似乎都具有確定性。<sup>44</sup> 但是，在社會行動以及社會秩序情景中，人們對純粹的原則、對宏大的推力、對克裏斯馬的能量的期待經常落空。這種現實的偏離使得韋伯在方法論層面選擇了理想類型的概念建構策略，以便確保社會學認識的有效性。但是，在盧曼的理解中，韋伯的社會理論忽視了個體與集體之關係的建構問題，而這一問題恰恰是一個能夠賦予社



會學的核心概念以歷史意義、社會意義和實踐力量的張力要素。對建構問題的回避使得韋伯未能解釋社會秩序的可能性問題。<sup>45</sup>

塗爾幹的社會理論的出發點是“西歐的”個體概念：在此，個體的個體性不是被理解為個體的反思能力和績效本身，而是通過一些客觀特徵得以定義的、被看作是勞動分工的產物。<sup>46</sup> 在這一概念理解的基礎上，個體和集體之間的關係並不那麼緊張：二者並不能互相接受和包含，而是處於相互提升的關係中。具體地看，在塗爾幹的理解中，現代社會同時包含著比前現代社會更多的個體性和集體性即國家調控，並且，社會越複雜、社會中的勞動分工越發達，個人的個體化的可能性也就越多，而社會對個體提出的用以聯結各分工領域的團結要求也就越高。在此，塗爾幹的社會概念更多地建基於個體的義務意識，因而難以與道德和宗教概念相區分，導致其社會理論具有很大的局限性。<sup>47</sup>

盧曼指出，實際上，在塗爾幹之前、聖西門以後，已經有過從社會整體出發來建構社會理論、解釋社會秩序的嘗試。但這類嘗試往往傾向於將一些部分結構總體化，並且在將個體邊緣化的同時通過規範性的拔高來彌補個體的缺失。<sup>48</sup> 在他看來，這種嘗試導致了社會科學內部許多對立立場的出現，因而無法建立起社會學專業的統一範式，也無法回答社會秩序的可能性問題。盧曼認為，要解決這個問題，社會學必須關注自己的理論傳統，帶著問題歷史的要求進行探索。<sup>49</sup>

在盧曼看來，通過對社會學理論傳統的考察，帕森斯富有成效地做出了建構全面的社會理論的嘗試。在其1937年出版的著作《社會行動的結構》中，帕森斯通過對馬歇爾、帕累托、塗爾幹、韋伯等古典社會學家的著作的分析，進入了一個由行動、系統和理性等概念組成的深層結構。通過對行動概念的分析，帕森斯發現了對行動的進行具有不可忽略的意義的多種要素：行動情景、行動者、對象（或他者）、行動者的取向以及對象的形態。





由於這些行動要素之間存在非隨意的關係，並且，由這些關係構成的整體可以與不屬於它的事物即環境區分開來，所以，帕森斯得出了一個極富洞見的、對社會學理論影響深遠的結論：行動只可能是系統。<sup>50</sup> 這樣，帕森斯的理論思考的主導問題是：社會行動是如何可能的？而在盧曼的理解中，這一問題實際上是一個關係性的問題，即：行動的分析意義上的組成部分之間的關係是如何可能的？並且，對這個問題的回答實際上就是對“社會秩序是如何可能的”這個問題的回答：由於行動本身就是系統，回答了行動可能的問題也就回答了作為系統的秩序問題。

盧曼發現，相對於古典社會學將行動看作由主體構成的先驗的二人之在的情景，帕森斯將行動情景確定為兩個互相面對的系統的做法將社會學理論向前推進了一步，也為社會秩序的可能性問題提供了新的答案。他認為，帕森斯將社會行動以及與此相關的社會秩序問題改寫成了“雙重或然性”問題：在社會行動的情景中，每一個行動者對他自己和其他行動者而言都同時是主動者和取向的對象；作為行動的主動者，他既以他自身、又以他者為取向；而作為取向的對象，他既有關於他自身、又有關於他者的意義。也就是說，每一個行動者在行動時都必須知己知彼，既是認知的知者，又是認知的對象；既在感情上與他者相聯結，又是被聯結的對象；既是對他者的評估者，又是被評估者；既是符號的闡釋者，又是被闡釋的符號，等等。<sup>51</sup>

在拓展韋伯等古典社會學家的行動理論方案的同時，帕森斯卻陷入了某種局限：在提煉出行動的四種要素即行動者、行動對象、行動取向、行動樣式(modality)之後，他僅僅關注了與行動者相關的雙重或然性，從而未能發展出包含這四種要素的行動系統理論。但是，儘管如此，盧曼認為，帕森斯的抽象卻對回答社會秩序問題具有新的啟發。在發展雙重或然性的解釋模式時，帕森斯一直在關注社會秩序問題。在他看來，霍布斯在思考社會秩序



的可能性問題時的基本提問是：為追逐個人利益而理性行動的個體如何能夠在社會秩序中生活？他的答案則是：通過社會契約。而帕森斯認為，這一答案意味著純粹功利主義的失敗：將理性概念的拓展是霍布斯理論的一大弱點。在回答秩序問題時，帕森斯選擇的策略是：將理性的連續統拆開並重構。通過對古典社會學的研究，他發現，在社會行動系統的層面，往往有一些獨立的價值基礎被制度化；而在起源和功能的意義上看，這些價值並不是行動者的優先選擇的集合，而只能被看作社會行動的“剩餘價值”，也就是說，在以雙重或然性為特徵的社會行動情景中，行動個體並不總是理性地選擇行動目的和手段的，以至於非理性的行動也會導致社會層面的價值共識，從而使社會性湧現的理性與個體理性的行動之間存在非連貫性。這樣，對帕森斯來說，社會秩序問題實際上是在個體行動可能包含非理性的情況下整體理性如何可能的問題，即排除隨意性而使秩序成為可能的問題。<sup>52</sup>

盧曼發現，帕森斯提出的一般的分析的行動系統概念的意義就在於回答這一問題。在此，帕森斯用行動系統的可能性分析取代了古典社會理論的主體概念。而通過一般行動系統概念，他又建構出了亞系統分化的圖式。這種分化主要包括個人系統和社會系統的分化。基於這種分化，系統理性的連貫性就既可以被證明，又可以被取消或否認：在某一個分化的系統內部，系統理性具有連貫性；但是，在系統間的視角下，系統理性卻不具有連貫性，即某一系統的理性並不與另一系統的理性相一致。這樣，對帕森斯來說，理性就分解在了系統分化當中，而這種分化是以“內部的|外部的”（internal|external）和“工具性的|圓滿的”（instrumental|consummatory）這兩對二分為基礎的。帕森斯的這種對行動系統、理性和系統分化間的關係的建構實際上提出了一種新的社會相關性以及理論與社會的同構：通過提出行動系統之



理論方案，他展示了一種新的描寫現代社會作為系統分化的社會的可能性。<sup>53</sup>

## 五 盧曼的答案

帕森斯雖然提出了一種新的探討社會秩序的可能性的路徑，但是，在盧曼的觀察中，他運用一般行動系統概念（general action system）聯結個人與社會的做法是不成功的，就像古典理論家們試圖用自然、本性、宇宙、人類、自然法、統治或者價值共意來解釋秩序的做法的失敗一樣。並且，在他看來，帕森斯失敗的原因在於，他所發展的系統理論本身不能將單個的社會系統作為相對獨立的系統進行描寫，而是仍然像古典理論家那樣，賦予一種子系統以統領或整合其他系統的地位和功能，也就是使秩序得以可能的功能。而通過對帕森斯系統理論的發展，盧曼對“社會秩序是如何可能的”這一問題的回答是：“……通過意義。人們可說，通過社會系統的構建，而這類系統能夠在一定的時間內面對過度複雜的環境在自身界線內保持穩定。人們可以說：通過社會文化的進化。”<sup>54</sup>

實際上，盧曼是用個人系統取代古典理論中的主體、用社會系統取代秩序概念，然後探討系統間的關係形式而來解釋社會秩序的可能性問題的。系統被盧曼定義為由自我指涉的操作構成的網路，而操作本身指的是設定某物與他物間的差異（如書桌上放的一個茶杯與書桌上及由此無限擴展的空間中所有他物的區別）並標示出這種差異的過程；當在第一次設定差異和標示差異的操作的基礎上出現後續的設定和標示差異的操作時，就出現了操作網路。由於這個網路中的後一個操作都以前一個操作為基礎，所以這些操作是自我指涉的，系統因而也是自我指涉的。<sup>55</sup> 個人系



統（或稱心理系統、意識系統）的操作是生產思想的操作；而社會系統的操作是生產溝通的操作。溝通被盧曼定義為一種獨立的、自我生產的操作，這種操作將三種不同的選擇（Selektionen）連接成一個共生的單位（emergente Einheit）。這三種選擇即為信息（Information）、傳遞（Mitteilung）和理解（Verstehen）。一次溝通要想引起下次溝通，被招呼者必須在信息和傳遞之間進行一次區分並且辨識出信息和傳遞（或招呼者）中的一邊。只有當我（Ego）觀察到了信息和傳遞之間的差異、能夠期待這種差異（即可以辯認“他” = Alter 也設定了這種差異）、理解了這一差異，並且能夠在這一差異的基礎上選擇自己的反應行為時，才能出現溝通。<sup>56</sup>

個人系統和社會系統都被盧曼看作操作性封閉的系統。<sup>57</sup> 這種操作性的封閉是通過他們不停地劃定自身與環境的界線而得以維持的。在此，個人屬於社會系統的環境中的一部分，社會系統也屬於個人系統的環境的一部分。這一界定引出了系統理論回答社會秩序問題時必須厘清的一個問題：即系統指涉的多樣性問題，或者說世界立場的多樣性問題。<sup>58</sup> 盧曼的解釋是：環境與系統之間存在複雜性差異，環境總是比系統複雜，以致於環境辯認自身的統一的形式與系統完全不同。與一種系統相比，環境中可以包含以其他方式存在的系統。這樣，環境自身的分化與系統的分化也不同。環境的分化方式比系統的分化方式更加開放。<sup>59</sup> 系統（比如學術系統）分化的條件是，整體系統的外部邊界必須也是其子系統的外部邊界，即子系統應能區分整體系統的外部環境和內部環境——前文提到的韋伯所界定的社會學的價值中立原則即可說明這一點：如果將學術看作一個整體系統，那麼，社會學作為其子系統則只應分析和描寫社會事實，而不應分析和描寫物理、化學、生物等現象；由此，社會學將物理學、化學和生物學等學科界定為自己所屬的學術系統的內部環境。社會學也不應對



社會事實作倫理的或其他的評價，因為這種評價是倫理（如宗教）系統、政治系統等的任務；由此，社會學也界定了其所從屬的學術系統的外部邊界。

同時，整體系統的環境的界定也表明，環境中包含著系統，並且，這些系統的環境是某一系統（如學術系統）所無法調控的；甚至可以說，某一系統的環境中所包含的系統對這一系統來說是陌生的。這一系統對其環境中的系統來說也可能是陌生的，乃至不可辨識的——比如對經濟系統來說，宗教就可能是這樣一個系統。

以上界定是盧曼關於系統間的關係的一般說明。從這種界定出發，我們已經可以得出一些關於社會秩序的可能性問題的答案：作為系統，個人與個人互為環境，個人與社會秩序也互為環境；每一個個人系統以及每一種社會系統都通過自身的操作自我指涉地自我生產著，它們分別處於他者的環境中，可能不為他者所知所識。

但是，既然如此，個人與個人之間，個人與社會秩序之間如何建立聯繫呢？盧曼的答案是：通過系統的相互滲透。因此，相互滲透概念是系統理論解釋社會秩序的可能性問題時的一個關鍵概念。相互滲透指的是互為環境的兩個或兩個以上的系統間的一種特殊關係。在此，滲透進其他系統的某一系統會將自身的複雜性和變化性提供給前者用於自身建構。<sup>60</sup> 某一系統的自身複雜性來自其自身結構及其與環境的關係，這種複雜性既是在環境中建立起來的，又是在環境中得以維持的。同時，在這一環境中，滲透其他系統的系統又具有一定的意義。比如，滲透進社會的個人對社會發揮著影響，同時，其自身的生活又發生在社會這一不可或缺的環境中。

在此，個人與個人、個人與社會秩序之間的關係實際上被理解為獨立的系統之間的相互滲透關係。那麼，系統為什麼要相互



滲透呢？盧曼的答案可以解讀為：為了維持系統本身的存在。這一點從他對相互滲透的功能的分析中可以看出。他認為，相互滲透的功能主要在於給系統提供複雜性和減少複雜性的能力，每一個系統雖然都具有一定的減少來自環境的複雜性的能力，但是，在接受來自環境的其他系統的滲透時，它往往將這種滲透經歷為或然性（比如，當一個高中畢業生收到一份徵兵通知時，他會將當兵、上大學、進城打工、務農等等都作為考量來對待，從而將入伍只看作多種可能性中的一種，即或然的而非必然的選項），經歷為對其自身結構要素的不確定性的揭示，經歷為不穩定性和自身變更的強制。盧曼將這種經歷概括為對時間的經歷，因為在時間中，系統對另一系統的滲透進行著一切可能的加工，可以做出任何反應。這種被強迫的自身變化即靈活性就是系統的生命，其基礎則是：系統必須建立相應的結構以適應或然性和時間、能夠以不變應萬變。在不停接受滲透時，系統具有將自身的結構與已經達到的穩定性和變化相銜接的可能性。<sup>61</sup>

正是因為系統在相互滲透時保持著自身的結構，所以，盧曼認為，相互滲透是一個對稱的概念。這意味著，所有系統都可以相互滲透——個人可以滲透進社會系統，社會系統也可以滲透個人，等等。但是，這種相互滲透是有限度的；每一種系統都自我指涉地生產著自身的結構，在受到其他系統滲透時，這種過程和結構也會構成相互滲透的“同在因果性”（Mitkausalität），限制系統受外來影響的可能性。<sup>62</sup> 這種狀況構成了系統互相客觀化的結構性前提：正是因為每一個系統都是獨立的、自我生產的，所以，在一個系統影響另一個系統時，它必須將其結構作為客觀實在來對待，在認識這種結構的前提下對其進行影響。

以上關於相互滲透的界定是一般性的界定，它們既適用於描寫個人系統與社會系統之間的關係，也適用於描寫其他系統（如有機體與物理系統）之間的關係。為了進一步描寫個人系統與社會系統之間的關係，盧曼對相互滲透概念作了限制性的考察。



上述一般界定已經表明，相互滲透的前提是，相互滲透的系統既不相同，又有某種共同點。對個人系統和社會系統來說，其共同點是行動。通過行動，個體在滲透社會系統，因此可以說，社會系統本身形成的基礎在於大多數社會成員能夠為其提供相應的行動、能夠參與。社會系統也在通過行動滲透個人（比如，當今中國社會中很多人經歷的拆遷過程就是政治系統或經濟系統或法律系統或三者同時滲透個人系統的行動過程）。但是，儘管有行動這一共同點，個人系統和社會系統間的差異總是存在的。這種差異主要表現在兩方面。一是對兩種系統來說，同一種行動來源的庫存或領域不同。比如，某人向法院提起離婚訴訟，既是一種關涉個人系統的行動，又是一種關涉社會（法律）系統的行動；作為來自個人系統的行動，它可能是離婚、化解矛盾而保持家庭完整、分居而不離婚等各種選項中的一種；作為關涉法律系統的行動來說，離婚訴訟則涉及到現行的婚姻法中很多相關的條文：離婚訴訟是否涉及到家暴、婚外情、感情破裂等婚姻法允許考慮離婚的情況？等等。二是對兩種系統來說，同一種行動引起的後續行動不同。比如，在一次談話中，A對B表達某種看法後，可能開始吸煙，這是他的前一種行動在個人系統層面引起的後續行動；而B此時則開始對A的看法發表意見，這是A的行動在社會系統層面引起的後續行動。

與這種差異相適應，行動要在兩種系統中生產出選擇銜接即後續行動，需要不同的過程形式：在個人系統中，這種形式是意識；在社會系統中，這種形式則為溝通。現在的問題是，在行動屬於不同的系統和次序、具有不同的選擇性時，它們如何能夠統一地被確認？盧曼認為，這個問題對系統理論回答社會秩序的可能性問題具有關鍵性的意義。關於這一問題的答案上文中實際上已經提到：通過意義，屬於不同系統的行動能夠得以統一的確認，個人系統和社會系統之間的相互滲透也得以可能。<sup>63</sup>



什麼是意義呢？盧曼認為，意義是一種媒介，是由使用意義的操作（比如思維）所生產出來的，而不是來自某種創世、某種饋贈、某種起源的世界質（Weltqualitaet）。<sup>64</sup> 對個人系統和社會系統來說，意義是其加工經歷的最基本的形式。這意味著，在個人系統和社會系統進行每一次操作時，都會有多種可能性作為意義被生產出來。因此，盧曼認為，意義是通過不確定性而得以確定的。對每一種經歷來說，意義都為其提供了對其他可能性的許多揭示；因此，對系統來說，意義意味著某種可能性剩餘、意味著冗餘。它既意味著從某種經歷出發選擇可能性的多樣性，又意味著返回或記起起點意義、將它為其他選擇再激活的可能性。

在盧曼看來，正是意義的這種可能性剩餘結構使系統既能獨立存在，又能與其他系統相互滲透。在系統與系統互為環境的情況下，意義實際上起著中介作用。意義對未來的開放性實際上代表著系統相互之間的環境；對每一種系統來說，銜接的可能性都代表著特定的選擇，但這些選擇可以得到意義性的相互聯繫。比如，北京市政府正在實施的限購令規定，持有北京戶口的居民最多只能購買兩套住房。居民A在此規定出臺前已有兩套住房，但正打算買第三套更寬敞的住房自住。規定實施後，他可能選擇賣掉原有的兩套中的一套，再購買一套大戶型房；也可能放棄購房打算，保留原有的兩套房；還可能讓其只擁有一套住房的父母以他們自己的名義代其購房；等等。這就是政治系統與個人系統之間的意義性關聯。這個例子也表明，對每一個系統來說，通過意義，某種操作空間得以開啟；而這一空間對其他系統來說既是同一空間，又是不同的操作空間（如限購令對中介公司或房地產開發公司來說就會導致不同的操作方案出現）。

如果說指示剩餘、冗餘和或然性是意義的一般特徵的話，那麼，盧曼認為，這些特徵本身既是進化的產物，又對互為環境的多個系統具有功能。限購令之所以能夠出臺，是因為中國的政治





系統已經發展到了相當高的複雜性程度（20年前的中國是不可能有限購令的！）。同時，限購令對其他系統（如作為經濟系統之子系統的房地產開發企業、中介企業，作為個人系統的有房屋買賣需求的居民）產生的影響會使它們之間出現新的關係。

盧曼得出的與社會秩序相關的、關於意義的另一結論是：作為涵蓋了所有可能性的不確定性，只有在多系統視景的前提下，意義才可能被專門化，某種結構化的、不引人注目的、對操作來說具有銜接能力的世界才可能出現：“人們可以說，意義是如此被具體化的，即許多系統尋求運用它，並且與此同時必須對選擇性的應用進行協調。”<sup>65</sup> 這意味著，系統的建構與進化乃是社會（世界）秩序出現、維繫和進化的前提條件。我們可以想像，在一個沒有法律系統、教育系統、政治系統、經濟系統等等，或這些系統十分簡單、與環境相互滲透的能力十分有限的社會中，社會成員的喜怒哀樂在何種程度上能夠被社會所感知？其境況如何能夠得以改善？同時，在這樣的社會中，個人又能對社會提出多少訴求？

通過意義，由許多系統構成的秩序化的世界得以可能。這種秩序既是動態的，又是穩定的。在某一種意義出現之後，許多系統同時運用它進行操作，這就使得時間得以同步化，所有系統都在同一個時間流中進行操作，具有共同的當下；它們既不可能脫離其他系統而停留在過去，也不可能獨自逃離未來。在此意義上，系統之間出現了某種客觀化的相互依賴性。這種依賴性並不是系統自身運動或操作的相關物，而是調控所有系統共同運用意義時的操作的“事實公式”。同時，在每個系統運用意義進行操作時，它在與自身的關係中經歷著事物（如中介公司在限購令出臺後採取的一系列相關售房措施就使它們經歷著限購令與自身的關係），同時也意識到同一事物對其他系統來說會引起不同的經歷。這樣，世界處於一種動態而穩定的結構中；在此結構中會形



成一種信息流，其中信息的同一性能夠在不同的領會和接受視景中得到保證。<sup>66</sup> 比如，限購令會被中介公司、房地產公司、股市等做出不同的解讀和理解；但它會在這些不同的理解中保持其作為信息的同一性。

以上分析所得出一個重要結論是：意義概念取代了某種總括的系統。也就是說，在盧曼看來，當社會進化到一定的程度以後，社會秩序不是由某一種具有超級功能的系統如政治系統或經濟系統自上而下地得以維持的，而是由許多自我指涉和自我生產的系統在共同的意義空間中獨立地操作、同時又相互滲透而得以可能的。<sup>67</sup> 至此，我們可以確定，盧曼對“社會秩序是如何可能的”這一問題所作的系統論的回答更多地適合現代社會，因為只有在這一社會中諸多功能系統如政治系統、經濟系統、法律系統、教育系統、科學系統等等才能通過自我指涉和自我生產的操作，有了各自清晰的邊界和相互獨立的地位，因而才可能在共同的意義空間中相互滲透、構成秩序。如果說盧曼的系統理論對現代社會秩序的解釋具有適洽性的話，那麼，他並不否定以前的社會理論運用自然（本性）、宇宙、人類、自然法、統治、價值共識等方案描寫前現代社會所具有的意義和適洽性。他甚至認為，亞里士多德所發展出的以友誼、共同體、倫理、政治社會等概念為基礎的社會理論方案在今天並非已經完全過時了，而是仍然具有意義。這些概念雖然不再構成首要的社會解釋方案，但它們可以在新的問題分解方案——即將社會分解成諸多系統的方案——中得以運用。

在這種新的分解方案中，個人與個人之間的關係和個人與社會系統之間的關係得以明確地區分。個人與個人的關係的特殊性在於，這種關係必然會導致溝通、並且通過選擇性的溝通導致社會系統（如親屬關係、朋友關係、鄰里關係）的生成。如果將溝通和由此導致的社會系統的生成看作“湧現的複雜性的生產和減



少”的話，那麼，個體與社會系統之間的關係中卻缺少這種可能性。在此，像個人與個人間的關係會導致其他種類的秩序類型出現之可能性是不存在的。個人與社會系統之間的關係中出現的問題只能通過三種途徑得以解決。一是通過其他特殊的系統，如個人與經濟系統的關係出現問題、個人失業或收入偏低時，即可通過社會保障系統來解決問題。<sup>68</sup> 二是通過強制社會系統自身的變革，使其能夠為個人提供更多的自由空間，比如使經濟系統通過改革能夠提供更多的就業崗位、提高工資收入等等。三是在社會系統中為個人與社會系統的關係創造溝通空間以解決二者間的矛盾和問題，如經濟系統中通過工會或其他形式的談判和溝通來擴大就業、避免裁員、增加工資等等，就屬於這類舉措。

如果將相互滲透與意義再結合起來進行考察，那麼，可以確認的是，有三種不同的意義維度在參與其中，即事實維度、時間維度和社會維度。<sup>69</sup> 事實維度對個人系統來說指的是意義性的意圖所指示的對象（如某人想摘蘋果，想挪動一把椅子，想咽下一口飯，想拉某人一把，等等），對社會系統來說指的則是意義性的溝通所涉及到的主題（如A和B讀棱鏡事件主角斯諾登逃難的事情，談物價上漲問題，談南海問題，談非洲人的膚色，等等）。在此，對象和主題既可以是事物，也可以是個人或個人構成的群體。事實維度是通過意義將所指之物的指示結構分解成“此”和“彼”而得以構造的。意義的事實表述實際上是一種原初的區分，即將某種未確定之物與其他未確定之物區分開來；在此基礎上，後續的操作會被分解為一種指向內部的進路和一種指向外部的進路，或者說一種內部視野的取向和一種外部視野的取向，即當某一起點被確定之後，後續的意義生產要麼與此相關，要麼與此不相關。比如，當A向B提起棱鏡事件後，他們要麼談這個話題，此時，所有談話都沿著這個話題進行，以這一話題構成的內部視野為取向；這一話題之外的所有話題則構成了外部視野。在



意義生產的過程中，會形成清晰的邊界。並且。這些邊界會不停地被跨越，使後續操作被迫不停地做出方向選擇。在此意義上，事實維度使銜接操作得以可能，但每一種操作都必須做出選擇，是停留在某一事上還是轉向另一事。而由於所有事物都可以被涉及，所以，事實維度是包羅萬象的。<sup>70</sup>

在系統相互滲透的過程中，意義的事實維度必然會具有時間面相。一方面，在一個系統內部，從一個主題或對象到另一個主題或對象的過渡意味著從過去到現到再到將來的過渡即系統自身的時間經歷。而在一個系統滲透其他系統時，所有參與相互滲透的系統都會“捆束”自己的時間，將過去和未來的當下性在當下同現。比如，在北京市政府的限購令出臺後，購房者個人、房地產公司、中介公司等等都必須將自己的過去和未來與這一事件聯繫起來進行行動，圍繞這一事件形成共同的當下和秩序。當個人系統滲透社會系統時，這一情況則更加明顯，因為個人的內在時間經歷可能比社會系統更加複雜多變，而且，社會系統的形成和維護也要求個人捆束自己的時間經歷結構，讓它們能夠共用。<sup>71</sup> 比如，一個舞會即是一個社會系統；在舞會上，無數參會者都必須共同在場，將自己的過去和未來融入舞會這一共同的當下——如果所有人都認為白天工作累了，只來舞會上瞧一眼，那麼舞會將辦不成；如果所有人都想多經歷幾種夜生活，只在舞會上露個臉就走，舞會也辦不成。

社會維度在盧曼的理解中指的是個人在自己的每一種世界經歷和意義固化中對作為與自己“相同”的“他我”（alter Ego）的假設和關注。對所有系統來說，社會維度與事實維度一樣是普世性的。因為在每一種意義中我們都可以發現某種關涉到其他人對這一意義的態度或想法的指示。<sup>72</sup>

在此，可以看出，意義並不是給定的冗余的指示集群，而是某種給定的在多種維度中結構化的集群。並且，這些維度都有所



指代：事實維度指代著現實，時間維度指代著解釋的條件，而社會維度則指示著參與滲透的系統之環境視景對意義的共建。

同時，就社會秩序問題的解釋而言，盧曼強調，重要的是，應認識到意義的這三個維度在社會演化的過程中是不斷發展的。這種發展意味著，這些維度互相之間越來越分離（比如，科學研究就逐漸演變成一個特定人群即科研人員的事業），可以由不斷變化的語義學加以描寫——如用本體論的形而上學概念描寫前現代社會的科學研究，用建構論概念描寫現代社會中的科學，等等。這種變化與社會的複雜性的增加是同步的。也就是說，在許多歷史動因（如人口增加、人口流動、城鎮化等）的作用下，社會結構分化越來越細；與此相對應，意義維度也在經歷相應的分化。在現代社會中，這種分化導致了某種普遍的結構出現：每一種意義維度都演變成了一種獨立的領域，具有某種雙重視野，即內部和外部視野。比如，法律作為一種與權利相關的意義系統就具有明確界定的內部視野（即法律應該涉及的領域）和外部視野（即法律不應該涉及的領域）。同時，作為獨立領域，每一種意義維度都在二值圖式論的基礎上運行；這種二值圖式論實際上是二值的判斷標準：如法律系統中的合法|不合法，政治系統中的有權|無權，科學系統中的真實|不真實，等等。<sup>73</sup>顯然，這種二值圖式論的功能在於其減少複雜性的績效，因為它可以保障銜接行為出現、並且在已經在場的意義基礎上在短時間內將後續行為“前結構化”。

## 六 討論

在社會學的知識體系中，關於人類社會經歷過三種分化形式即區隔（塊狀）分化、等級分化和功能分化的說法已成爲公理，



因而也不再特別受關注。盧曼帶著社會學關注的一個根本問題（同時也是該學科的構成性問題！）即“社會秩序是如何可能的”這一問題對這三種分化形式中的社會語義學所進行的梳理卻使我們更加清晰地認識到了與社會演化相一致的社會思想發展軌跡。在這種軌跡中，我們看到，雖然適合描寫前現代社會的不同時期的社會思想在今天仍然具有對社會的解釋意義，但是，從根本上看，這種解釋意義已經越來越有限。現代社會的諸多特徵（如其社會秩序即其經濟、政治、法律、學術等等制度被韋伯比喻為“鋼鐵般堅硬的外殼”；<sup>74</sup> 當代很多社會學家將這一社會描寫為具有顯著的失根性、流動性的社會，描寫為僵化和異化的社會；等等）就已經很難用區隔分化或等級分化的理論來描寫。而自帕森斯以來所形成的系統理論似乎更加適合描寫和解釋現代社會的情景；尤其是盧曼在帕森斯理論的基礎上發展出的自我指涉和自我生產的系統理論所具有的相關解釋能量更加可觀。在這種理論中，社會秩序不再是具有相似的結構的區隔或共同體的集合，也不再是不同等級的構架，而是許多相對獨立和封閉的（因為自我指涉地自我生產著的）社會系統之間的相互滲透關係。在此，各系統的操作方式雖然相似，但是，與區隔分化的社會（在此社會中，城市作為高級共同體代表著全社會）和等級分化的社會（在此社會中，社會上層即貴族代表著全社會）不同，這些系統（如政治系統、經濟系統、法律系統、科學系統、宗教系統等等）是互相平等的，也是不可互相替代的，因為每一個系統都履行著獨特的功能。這些互相獨立的系統處於意義場域中、通過意義相互滲透著，構成一種動態而穩定的秩序。同時，作為生產意義的系統，個體也與社會系統互相滲透著；社會系統影響著個體，個體也因享有進入各社會系統的權利和要求影響著這些系統。



從這種描寫和解釋出發，我們似乎能夠更加清晰地理解現代性的一系列特徵。由於現代人不再被固定於區隔和等級當中，而是可以遊走於各個社會系統之間，現代社會就呈現流動性和失根性特徵；由於各社會系統呈現封閉性即自我指涉和自我生產的特徵，現代社會的秩序顯得僵化和異化，像鋼鐵般堅硬的外殼一樣罩在現代人身上。

在對現代社會的秩序成型並且獨立地運轉以後的情形進行預測時，韋伯寫道：“沒有人知道誰將生活在這一外殼裏；也沒有人知道在這驚人的大發展的終點是否會有全新的先知出現，或者是否會有古代觀念和理想的偉大再生。或者，如果兩者都沒有，那麼是否將會在某種頑固的妄自尊大的被迫感的掩飾下產生一種機械的麻木僵化呢？”<sup>75</sup>

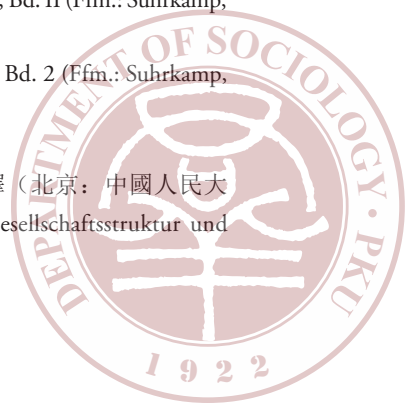
可以看出，韋伯和盧曼對現代社會的秩序的描寫本身都是脫離了價值判斷和信仰的描寫。所不同的是，韋伯探尋的是推動這種秩序形成的精神因素，而盧曼揭示的則是這種秩序的運行方式。這種秩序是否合理？能延續多久？是韋伯和盧曼均未回答的問題。對今天的社會學研究來說，重要的是感知這種秩序在全球範圍內的影響和擴張的事實，從韋伯和盧曼等社會學家的研究中獲得認識這種秩序的啟示。

## 注釋

- 1 參見Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979), 76; Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen ueber die Formen der Vergesellschaftung* (Ffm.: Suhrkamp, 1992), 18, 24; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 2* (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 208; Heinz Abels, *Einfuehrung in die Soziologie, Bd. 1* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2001), 86; 鄭杭生, 《中國特色社會學理論的深化》, (上卷) (北京: 中國人民大學出版社, 2010), 275, 281, 283。



- 2 在西方社會學界，盧梭是一個經常被介紹的思想家。在歐洲大學的社會學理論課堂和流行的社會學理論教材中，盧梭則是不可或缺的社會學家！而盧梭的思想則被認為主要是這三大價值觀的宣稱。參見江弱水，〈聖盧梭：對人民開講〉，《讀書》總第404期（2012年11月），157。
- 3 赫伯特·斯賓塞，《社會學研究》，張宏暉、胡江波譯（北京：華夏出版社，2001），9。
- 4 參見Max Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik* (Stuttgart: Kroener Verlag, 1973), 186, 190, 192, 263, 304.
- 5 鄭杭生，《中國特色社會學理論的深化》，（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2010），287。
- 6 社會學界至今公認的事實是，社會學學科的產生以法國哲學家、社會學家奧古斯特·孔德於1838年首次使用“社會學”（la Sociologie）這一概念為標誌。參見Auguste Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, 2. Aufl. (Stuttgart: Kroener Verlag, 1974), 6; Heinz Abels, *Einfuehrung in die Soziologie*, Bd. 1 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2001), 51.
- 7 李澤厚甚至認為，全球經濟的一體化會導致人們生活的物質內容和方式的逐漸同質化，從而要求人際關係和個體權益（自由、平等、獨立、自主等等）的同質化。（參見李澤厚，2012，〈倫理學答問補〉，載《讀書》，總第404期（2012年11月），48）在當今的中國，各類維權事件和運動以及人們從家裝到出行方式的安排等等都已經表明了中國社會與西方世界相類似的現代性特徵。在此背景下，西方哲學、社會學、法學、歷史學等學科對現代（西方）社會的研究和反思成果對認識中國社會的意義似乎不言而喻。
- 8 鄭杭生，《中國特色社會學理論的深化》，（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2010），275, 277; Heinz Abels, *Einfuehrung in die Soziologie*, Bd. 1 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2001), 86.
- 9 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 208.
- 10 *Ibid.*, 213.
- 11 參見Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. II (Ffm.: Suhrkamp, 1997), 634.
- 12 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 214.
- 13 *Ibid.*, 215.
- 14 參見亞里士多德，《尼各馬科倫理學》，苗力田譯（北京：中國人民大學出版社，2003），193–194; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 214.





- 15 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 218.
- 16 *Ibid.*, 220.
- 17 *Ibid.*, 220.
- 18 比較 Max Weber, *Die protestantische Ethik*, 7. Auflage, Bd. 1 (Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1984), 9–11; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 222–223.
- 19 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 224.
- 20 *Ibid.*, 225–226.
- 21 *Ibid.*, 226.
- 22 *Ibid.*, 227.
- 23 *Ibid.*, 228.
- 24 *Ibid.*, 231.
- 25 *Ibid.*, 235.
- 26 比較 Niklas Luhmann, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phaenomenologie* (Wien: Picus Verlag, 1996), 34, 51. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 235–236.
- 27 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 236, 243.
- 28 參見 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 93, 107; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 237.
- 29 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 238.
- 30 *Ibid.*, 238–239.
- 31 *Ibid.*, 239.
- 32 盧曼的論戰對手哈貝馬斯可以說是當代學術界中這一觀點的主要代表人物。參見 Juergen Habermas, “Dialektik der Rationalisierung”, in: *Merkur*, VIII. Jahrgang (1954), 701–705; Juergen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 (Ffm.: Suhrkamp, 1981), 232–236, 489–492; Juergen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1981), 576–583.
- 33 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 240.
- 34 *Ibid.*, 240.



- 35 Niklas Luhmann, *Oekologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf oekologische Gefaehrdungen einstellen?* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 75–76.
- 36 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 242.
- 37 *Ibid.*, 242.
- 38 *Ibid.*, 240.
- 39 Wilhelm von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen*, Werke Bd. I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Auflage, 1969), 235. 轉引自 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 242.
- 40 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 243, 245.
- 41 *Ibid.*, 244.
- 42 *Ibid.*, 245.
- 43 *Ibid.*, 246.
- 44 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie* (Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1980), 11–14.
- 45 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 249.
- 46 Anthony Giddens, “The ‘Individual’ in the Writings of Emile Durkheim”, *Europaeisches Archiv fuer Soziologie* 12 (1971), 210–228; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 249; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Ffm.: Suhrkamp, 1999), 96.
- 47 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 250.
- 48 *Ibid.*, 250–252.
- 49 *Ibid.*, 258.
- 50 參見 Talcott Parsons, “The Position of Identity in the General Theory of Action”, in: *The Self in Social Action*, Vol. I, ed. Chad Gordon and Kenneth J. Gergen (New York: John Wiley, 1968), 14; 帕森斯, 《社會行動的結構》, 張明德、夏遇南、彭剛譯, (南京: 譯林出版社, 2003), 49–50; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 260.
- 51 Talcott Parsons, “Interaction: Social Interaction”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 7 (New York: Macmillan, 1968), 436; 轉引自 Niklas



- Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 260–261.
- 52 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 262–263.
- 53 *Ibid.*, 264.
- 54 *Ibid.*, 285. 另外，早在1976年為《宗教的功能》一書所作的序言中，盧曼就表達了這一基本觀點。他寫道：“我的出發點是，社會文化進化雖然不在其主要功能方式中，但卻在其附帶效果中提升社會系統的複雜性，並且由此獎勵通過功能專門化而應對選擇要求的秩序。”參見 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Ffm.: Suhrkamp, 1999), 8.
- 55 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I (Ffm.: Suhrkamp, 1997), 16, 48, 60.
- 56 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 560, 567–568; Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I (Ffm.: Suhrkamp, 1997), 97.
- 57 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I (Ffm.: Suhrkamp, 1997), 92.
- 58 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Ffm.: Suhrkamp, 1999), 101.
- 59 *Ibid.*, 14, 50–51.
- 60 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 290; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 276.
- 61 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 293; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 277.
- 62 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 278.
- 63 *Ibid.*, 279.
- 64 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I (Ffm.: Suhrkamp, 1997), 44.
- 65 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 281.
- 66 *Ibid.*, 281.
- 67 Niklas Luhmann, *Oekologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf oekologische Gefährdungen einstellen?* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 87–88.



- 68 可能在不熟悉系統理論的情況下，國內有知識份子也已經發現了現代社會中這種系統湧現現象的必然性。在談到解決經濟增長減速的情況下中國如何改革以應對由此導致的社會問題時，時政專欄作家鄧聿文即寫道：“必須指出，經濟減速下的中國改革，需要向社會更多放權，推進社會組織發展，鼓勵其積極參與公共事務。與企業組織一樣，社會組織也是構成市場經濟體系的組成部分，它們的發育不良，同樣會影響市場機制作用的發揮。而目前，中國的市場經濟缺少能把微觀主體和宏觀管理連接互動的社會組織機制。沒有各類體現自組織形態的行業協會、利益群體代表組織發揮溝通協調、自組織管理功能，政府職能的轉變最終也不可能到位。不僅如此，社會組織的良好發展，也將為民主發展奠定一個好的公民社會基礎。因為現代社會組織內部的權力配置、議事方式和運作機制，基本是以民主為基礎的。”（鄧聿文：“推進更大改革應對經濟減速”，載《北京青年報》，2013年6月22日，02版）。在此，作為系統的社會組織不僅被看作加工個人與經濟系統之間的關係中出現的問題、而且也被看作解決個人與政治系統之間的關係中的問題的派生系統。
- 69 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 112; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 282–283.
- 70 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 114.
- 71 *Ibid.*, 116; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 283.
- 72 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Ffm.: Suhrkamp, 1985), 119. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 283.
- 73 Niklas Luhmann, *Oekologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf oekologische Gefährdungen einstellen?* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 76; Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Ffm.: Suhrkamp, 1993), 284.
- 74 Max Weber, *Die protestantische Ethik*, 7. Auflage, Bd. 1 (Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1984), 188.
- 75 *Ibid.*, 189.

