

對民主（化）的另種觀察： 在結構與過程之辯證下的宗教與 政治系統之分化發展

劉育成

政治大學社會學研究所

摘要：本文的主要論點是：若民主是系統功能分化的社會演化產物，那麼民主化或許可視之為對朝向這個功能分化的社會演化過程之描述。現代民主的內涵隱含於政治同宗教系統分化的過程中，從異己指涉到自我指涉的自我描述之轉變。民主（化）的可能性在於自十六世紀宗教改革以來教會與國家之關係的分裂與演變，從而以啟蒙理性作為國家統治之正當性（或政治系統之正當性）的根源，這便是所謂的民主與自由等概念的世俗化或除魅化發展。這個世俗化的發展儘管一方面是受到經濟與政治系統分化的影響，但也同時是建立在政治與宗教之分化的基礎上，透過各自系統自我指涉之運作而促使民主概念的現代性內涵得以開展。現代民主概念一方面是系統分化的社會演化，另一方面則是系統的內部分化，這兩者之間相互辯證的過程與產物。因此，現代西方的民主，以及民主化過程之開展與維持，除了透過政治與經濟分化的觀點之外，政治與宗教的分化或許可提供更好的視野，其也是民主化過程中無法忽略的關鍵要素。宗教與政治系統的分化及其自主性（自我指涉）的運作使得民主能夠成為社會及社會中其他功能系統溝通的對象。民主乃是系統溝通與結構耦合的“未預期之後果”。這其中的內涵將是本研究試圖釐清之處。

關鍵詞：民主、民主化、結構、過程、複雜性、宗教系統



一 前言

“民主(化)如何可能?”是為本研究主要的提問。以德國社會學家魯曼的社會系統理論 (Social Systems Theory) 為基礎，嘗試對民主(化)過程進行觀察。魯曼認為系統是自我生產 (autopoietic)¹且是自我指涉的 (self-referential)。其系統理論分析的起點乃是系統與環境的這組區別，而這組區別也是系統形成的主要符碼 (code)。系統的概念無法不指涉於環境而存在。系統自我指涉運作之前提乃是對上述區別或差異的使用，亦即，系統透過創造、維持與其環境之間的界線而形成自身，與此同時也建構出該環境 (= 對其環境所進行的想像)。因此，系統乃是藉由使用這組差異所畫出與其環境之界線來管理該組差異。²若沒有這組差異，就不會有系統及其自我指涉運作。然而，系統與環境之間的“界線”並非是固定不變的，界線指的是一種狀態，是一個過程，亦即跨越界線之前與之後所產生出來的不同情況，而耦變性 (contingencies) 也是依賴於此一過程而被指認出來。³據此，差異、自我指涉、界線，以及不確定性、耦變性等，可說是社會系統理論的主要概念，彼此環環相扣、相互循環與影響。系統藉由再現自身與環境之區別而得以對自身進行觀察與描述。自我指涉運作依賴於“區別”的使用，而系統運作差異使得耦變性及其產出的不確定性與複雜性成為可能，並且透過系統的自我生產促使系統之同一性 (identity) 的運作得以獲得維持。

系統與環境或系統彼此之間的交互關係可以“結構耦合” (structural coupling) 來描述。這個結構上的耦合促使系統得以發展自身的特殊運作，系統與環境之間的交互關係則提供系統不斷增加的複雜性，同時也增強系統對複雜性處理的機制與能力，亦即透過“選擇”來化約複雜性。⁴“結構耦合”指出的是，系統與其環境之間不存在所謂“因果決定”的關係，而僅是一種相互激



擾 (irritation) 的可能性。⁵因此，系統透過結構耦合的運作以提供與其環境或其他系統的連結。系統藉由差異或區別 (distinction) 的使用而得以指出自身與環境之別。對於區別的使用也標示出界線存在的可能性。然而，區別的使用也同時指出該區別所具有之形式的弔詭 (paradox of form)。這個弔詭表現在，當使用某一個區別以畫出界線的同時，這個區別已經包含自身之存在而區分自身與“尚未被區分的另一邊”，成為一種“非邏輯性的矛盾”。⁶任何系統之運作必然是有關區別的使用與再生產，透過區別以標示出“被標示的那一邊”。換句話說，區分系統與環境的差異乃是為了要指出系統的運作，而非環境的運作。因此，透過標示出不同的觀察者，系統得以觀看到此一對“區別”的使用，但其仍是無法觀察到自身當下所使用的“區別”。不同的觀察者系統 (observing systems) 以不同的方式來理解世界，其使用不同的形式（區別）來進行區分，並且將世界建構為一個“多重世界” (multi-verse)，而非“（單一）世界” (universe)。⁷據此，傳統的主體論中對於溝通如何可能的問題，在此便以（觀察者）系統之間的相互觀察而取代之。在某種意義上，魯曼確實是取消了傳統主體論中觀察者（或行動者）的主體性，或互動之所以可能的“互為主體 (intersubjectivity)”之概念。⁸然而，這不是說主體是不重要的。相反地，在論述的層次上，主體被視為另一種系統而與社會系統進行耦合。這些系統各有其自身之界線、所使用之區別（史賓賽——布朗所謂之“形式”）、自我生產 (autopoiesis) 之運作，以及結構耦合之關係等。對於區別的使用則與系統藉此運作所形成之“真值” (eigen-value)、建構之思想體系或“理念” (ideologies) 有關，亦即“意義”的運作。據此，系統本身便是一個持續不斷的完成過程，它能夠生產、再生產、維持自身之思想體系之運作，換句話說，就是透過區別的使用與界線的維持來進行之。



從上述對魯曼社會理論的概略描述，我們可以看到在現代社會演化與分化的發展過程中，一種結構與過程之間的辯證關係已然隱含於系統的自我指涉與異己指涉之運作中。結構的存在不等於其就此不變的特性，系統從來都不是穩定的實存，而是一種反映在時間面向而呈現的持續不斷地完成 (*ongoing accomplishment*)。⁹ 系統朝向穩定化的運作也不等於其總是維持一種穩定的狀態，毋寧說是一種螺旋式 (helical) 的持續完成過程。對魯曼而言，以功能分化為主要特徵的現代社會，沒有個別的功能分化系統能夠在再現全社會，而只能夠以自身之運作來建構與想像與環境之關係。當宗教不再提供政治系統正當性的基礎，而必須在彼此的封閉性運作中開展與政治系統乃至於其他系統之關係與互動時，便有必要就不同功能系統的運作內涵加以論述與分析。這正是魯曼社會理論的出發點。本研究一方面深入探討社會系統理論的內涵，另一方面則試圖在對政治與宗教系統的討論中，解析出得以用來“觀察”民主化發展中的宗教與政治系統的關係。

二 民主化如何可能？宗教、政治系統與“國家”

“民主”是現代社會追求的目標，“民主化”或民主轉型則是朝向這個目標前進的發展。假如“民主”的語意是在這個朝向民主的社會演化過程中所逐漸形成的，那麼民主化或民主轉型指出的或許是一種社會自我描述的轉變。¹⁰ 這在以功能分化為主的現代社會中更是如此。¹¹ 因此，我們首先可視“民主”為社會功能分化中政治系統的自我描述公式。¹² 這只有在考量時間面向上的社會演化發展時才得以可能。換句話說，（現代）民主的概念與社會的演化有關。¹³ 系統的觀察運作與其自我描述不同，這個區別對於理解現代政治系統將會是有幫助的。德國社會學



家魯曼對政治系統的討論，乃是從整體與部分的關係出發，亦即：社會作為一個整體及其與社會中作為部分的功能系統之間的關係。¹⁴ 對他而言，這指出了一個存在於現代社會中的重要困境，或者弔詭 (paradox)。這個困境或“弔詭”表現在以下的問題上：作為整體的部分，哪一個部分能夠真正地再現該整體？¹⁵ 他認為對這個問題的可能理解必須要指涉一個更大的脈絡，亦即，以功能分化為主要形式的現代社會。他認為現代社會的主要分化形式不再是以過去的階層分化為基礎，而是以功能分化為主。現代社會的功能分化最早發生在角色 (roles) 的層次，政治系統也是如此。¹⁶ 在較為簡單的社會中，個人 (individual) 與角色是無法完全分離的。然而，在階層或功能分化的社會中，個人所持有的角色卻是受到其他相同角色彼此之間的行為所管理，據此，個人所扮演的角色與其他人所持有的其他角色之間毫無關係。¹⁷ 就政治系統而言，在其之內與之外的角色彼此之間是流動的。這些角色並未具有結構上的重要性，至多是在建立關係時具有策略性的價值。¹⁸ 然而，這樣的發展導致了一個韋伯 (Weber) 稱之為“理性化”或“除魅化” (disenchantment) 的結果。¹⁹ 然而，魯曼認為對現代社會的觀察必須要更進一步地指出個人角色與系統功能分化之間的關連性。²⁰ 因此，個人與角色的切割與再結合便可成為現代社會功能分化形式的開端，使社會中系統的分化得以可能。社會中的系統分化又進一步強化且更加保證了個人與角色之間既斷裂又連結的關係。當社會中各系統獲得自主性運作時，其對於角色的要求也隨之產生變化。因此，選擇的機會也跟著增加。與此同時，社會中各個次系統的複雜性也提高了。這樣的複雜性提供了保護，避免其受到突發性事件的影響。²¹ 據此，流動性、選擇性，以及角色扮演的規則，在社會中各個系統的分化過程中乃是不可或缺的，現代政治系統的形成與運作也是如此。



在社會中沒有任何一個功能次系統能夠完全地取代或再現（代表）這個社會整體。²² 每一個系統均在自身運作中對社會進行觀察與論題化。這些對社會的描述與觀察僅是個別系統的運作而已，並非等同於其所觀察或描述的對象。²³ 儘管如此，這些系統仍然藉由對社會作出各自的觀察或描述，而不斷地試圖再現（代表）社會。然而，這個再現（代表）整體的企圖毋寧是不會成功的。這些個別的功能系統對社會所運作出來的建構與想像，並不等於社會本身。就政治系統而言，其運作不僅作為社會論題化自身的關鍵，社會對自身的描述也必須依賴政治系統的符碼來重構、限制，或指出自身與社會中其他次系統的分化。魯曼認為政治系統內部分化為政治、行政與大眾三個次系統，一方面強化了與其環境之間的界線，另一方面也促使系統自我描述與自我觀察為“民主”的運作得以可能。²⁴ 因此，民主便可能是作為政治系統自我描述的“耦變性公式”(contingency formula)而出現。從簡單到複雜社會的演化發展指出的即是此一對“存在著其他可能性”的觀察。相對於較簡單的社會，在日益複雜的功能分化社會中，系統運作關注的乃是“正當性”(legitimacy)，而非“合法性”(legality)的問題。²⁵ 這個正當性的問題即與上述“再現（代表）的不可能性”相連結。換句話說，在系統中再現整個系統（亦即，系統其自身）的能力，或者，個別次系統在社會中再現社會整體的能力，乃是正當性的來源。²⁶ 然而，在社會中再現（代表）社會是不可能的。基於此假定，當社會透過功能分化而提高複雜性時，不同的功能次系統在社會中之運作與存續便需要考慮其正當性之問題。因此，只要某個系統能夠在社會中透過自身同一性的維持而再現（代表）社會，那麼該系統的存在便具有正當性（例如，古代社會中的宗教）。

因之，在以階層為主要分化的早期社會中，其所指涉的實在便是社會的實在，然而，這在以功能分化為基礎的現代社會



中，其描述的實在所對應的卻不是過去的那種“實在”之內涵。這指出一個重要特質：系統是一種運作上的存在，而非作為“實在”的實存系統。魯曼認為演化並非是一個“邏輯上的建構（或解構）”，以往的實存系統（例如階層社會）並不會因為某個邏輯上的錯誤而崩解。這是所謂的“運作建構論”（operational constructivism）。²⁷ 任何系統均作為一個整體而運作，並且與其環境相關連。然而，這些系統也透過內部分化而產生次系統，這些作為“部分”的系統無法再現整體系統的統一性：

無論是一個次系統、一個過程，或者是一個操作的元素，都只是一個部分，其缺乏成為自身的能力。因此，即使這不是建立在邏輯的可能性之基礎上，這些系統仍然可以存在：作為一個弔詭而存在。²⁸

從社會演化的角度觀之，以往是透過“階層”的概念作為對“系統如何經驗自身作為弔詭之存在”這個問題的回答。然而，在現代社會以功能分化為基礎的演化中，透過一種“現代性”的二階觀察，“階層”已經變成了一種偶然、非必然性的結構。²⁹ 因此，此種以階層分化為主要形式的社會型態也無法獲得存續或運作的正當性。換句話說，在現代功能分化的社會中，其同一性已然無法在社會中尋得。³⁰ 魯曼以系統與環境這組差異出發指出，系統透過其觀察之運作而得以觀察自身。然而，這個對己身之觀察不過是在自身之中“重複系統與環境的這組差異”。儘管系統在運作上似乎能夠回應其環境的複雜性，但更精確地說，系統乃是透過重複系統與環境之差異的內部運作，進而提高己身之複雜性，並透過這個複雜性來化約環境的複雜性而已。系統不是真的瞭解環境，或直接與環境接觸、受環境之影響等。相反地，系統是在自身之中建構、想像其環境，並試圖維持其與這個建構



之環境的界線。換句話說，社會並不是真的瞭解自身，其至多不過是對自身進行了觀察與描述。無論如何，系統無法完整地描述自身。系統的自我描述必然存在著一個觀察之運作的盲點。這個盲點就是區別（或差異）之統一性的這個弔詭。這個弔詭的內涵是，根據魯曼：

每一個運作、結構化的過程、功能次系統等均參與了社會，其也都是社會，但這些動作、過程與系統均不可能認識到整體社會的存在。……縱使是對社會的批評也必須是在社會內實現。既使對社會的規劃也必須在社會之內實現。所有這些對社會的批評同時也是在批評自身（對批評的批評），對社會的規劃也是在規劃自身，並且總是對發生的事做出回應。因此，對社會的描述也是在描述“描述”自身。³¹

終究而言，所謂的“正當性”問題或許就變成只是“自我正當性”(self-legitimation)的概念而已。此種“自我正當性”作為系統自身運作的產物，也只能在系統內部實現。³² 換句話說，任何系統的正當性均不能透過其他系統來建立，然而，一旦建立之後，卻可對其他系統製造出可能的激擾。³³ 因此，透過對某些事件的關注，各個功能系統均能夠生產出各自對該事件的論題化過程以及相對應之運作。這是說，對不同事件的關注，便會形成某功能系統對該事件如何能夠在該系統中予以正當化之論題化過程。例如，法律系統僅關注法律事件，據此而獲得法律系統的正當性來源。換句話說，如果法官收受賄賂而影響判決的話，其判決在該系統本就具有的正當性便會受到質疑，甚至宣告無效。這些論題化過程僅能在個別的功能次系統中實現，而這也是魯曼



認為應該要從功能分化與自我生產之觀點來理解社會文化演化之問題的關鍵。

據此，系統是透過自我描述與自我觀察之運作，而得以“經驗”到自身運作上的弔詭。³⁴ 我們可以說，一個複雜系統無法完全地捕捉到自身所具有的複雜性。因此，系統對自身複雜性的理解便需要透過化約之運作來進行，而自我描述就是這個化約複雜性之運作的一部份。複雜性的化約表現在系統與環境的這組區別之上，一方面使系統得以辨認自身為“這個”，而非“那個”系統，亦即，系統自身“同一性”(identity)的建構與維持。另一方面，系統的自我描述也必須建立在這個運作出來的同一性之基礎上。就後者而言，自我描述與自我觀察的諸多可能性必須依賴一個前提，亦即系統自身的同一性，如果沒有此同一性的存在，系統將無法進行自我描述與自我觀察。根據魯曼，同一性意謂著系統的“偏好”，例如政治系統的自我描述與自我觀察必須在某種“偏好”之下進行，此種“偏好”將會以“媒介符碼”的方式來運作，例如法律系統以合法／不合法、政治系統以正當／不正當、治理／被治理(governing/governed)、有權力／沒有權力等二元符碼作為媒介而運作。然而，自我觀察卻會增加自身的複雜性。魯曼對此的描述也很精確，自我觀察“假定了系統不知道自身。只有在此條件之下，透過自身之努力以企圖獲得有關自身的訊息，才是會具有意義”。³⁵ 他也視此為系統使用“差異圖式”(difference schemas)的唯一理由，藉由使用差異圖式，系統能夠將獲得的訊息理解為只不過是偶然的選擇(contingent selections)，換句話說，就是永遠都會有其他可能性存在。就自我生產系統而言，心理系統的自我觀察與“意識”有關，而社會系統的自我觀察則是與“溝通”有關。社會系統包含了所有可溝通的事件，那些不可溝通的事件都會被視為其環境的一部份而



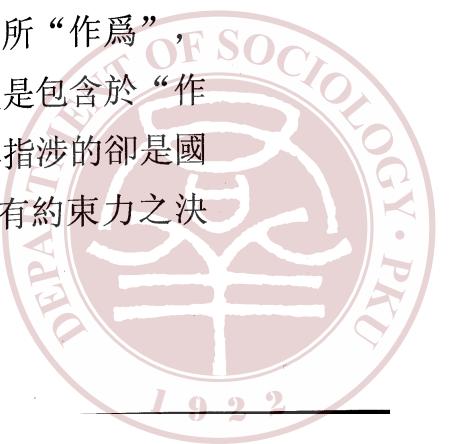
予以排除。然而，由於溝通只能再製出溝通，溝通的再製也必須與先前的溝通有關連，因此，社會系統所能夠使用的溝通卻反過來會構成自身之限制。例如，法律系統只能就有關法律的事件進行溝通；政治系統也只能透過自我指涉之運作而對政治相關事件進行溝通。因此，系統的自我描述乃是以下面的方式重構自身之複雜性：自我描述能夠以一種已然受到簡化的形式被系統再引入（re-introduced）其自身之中，且該自我描述作為一個指導因素而繼續被該系統所使用著。³⁶

魯曼對政治系統的討論有其自身之關懷。他認為現代社會所遭遇到的自我描述之困境在於“去分化”（de-differentiation）的危機。這個困境在政治系統中表現在“國家”與“政治”概念的混淆。魯曼認為若是能在概念上予以區分，那麼政治系統作為社會中的其中一個功能分化系統，“國家”只不過是其自我描述。³⁷而“民主”或任何其他政體也僅是政治系統自我描述的耦變性公式，其是社會功能分化的“結果與後果”。³⁸因此，民主與現代社會的發展有密切關連。就此而言，國家不等於政治系統。反之，政治系統也不會等同於國家。政治系統是透過將自身描述為國家，在國家與社會這兩個既分且合的互動運作之下，而有機會將全社會予以論題化。例如，湯志傑即指出“國家在社會之內”的思考並認為，“民主政治的良好運作，預設了現代社會功能分化的結構與組織形式作為可能性條件，而不能狹隘地理解為只與政治的領域或層面有關”。³⁹他認為傳統上將國家與社會二分的作法有其困境，而必須改從“國家在社會之內”的觀點，從“社會本身才是改革與民主實踐的根本戰場”之角度來進行思考。⁴⁰事實上，這指出的是“政治系統自我描述為國家，且在全社會之內實現與運作”。然而，這不是說，以往將國家與社會予以二分的作法能夠由政治系統與社會來取代，其毋寧是以其在現代社會中所運作之功能為出發點，而將政治系統視為社會系統之一。政治



與宗教系統的分化在社會演化中佔有重要位置。⁴¹ 這也是本研究對宗教與民主化之分析所主張之論點，亦即，政治系統在社會中與宗教系統之分化，以及政治系統內部之分化的兩種系統運作，乃是作為對現代民主與民主化之考察較為適當的出發點。

首先，魯曼認為政治系統的功能是“生產對全社會而言具有集體約束力之決定”。⁴² 政治系統不僅是為其自身生產具有約束力之決定，這些具有約束力的決定也能夠為其環境中的次系統所溝通與論題化。假如“國家”這個概念能被視為政治系統的自我描述，那麼這個自我描述便只有在與系統的溝通有關時才能夠獲得理解。就此而言，“國家”的概念並不存在於個人或心理系統的意識之中，相反地，心理系統之意識乃是以政治系統對“國家”概念的溝通，或者是說，政治系統自我描述為國家的“溝通”為其環境中的其他次系統所論題化，進而引導同樣是在其環境中的心理系統之行動的意義。這是說，“國家”概念並非是在心理系統中經由意識所運作出來的，而是心理系統將政治系統的自我描述予以論題化之後，而將之作為引導其行動之意義。⁴³ 因此，對魯曼而言，“國家”的這個概念並未窮盡政治的內涵。相反地，“政治”概念的內涵包括了國家，但不僅止於國家。國家不過是政治系統的自我描述而已，政治系統也能將其自身描述為其他樣貌。因此，“政治”或政治系統不等於國家，而是“指涉於國家”。對魯曼而言，國家與政治之區別的基礎在於“作為”與“不作為”的這組差異。就政治系統而言，作為與不作為(inaction)具有相同的意涵，這兩者共同構成了“政治”本身。⁴⁴ 因此，政治家的“不作為”也是其功能之一。然而，這對國家而言卻是剛好相反。就語意上來說，國家必須要有所“作為”，這是因為“作為／不作為”這組差異的同一性已經是包含於“作為”之中，任何的不作為也會被當作是作為，但其指涉的卻是國家的失能，而非功能。例如，國家必須制訂出具有約束力之決



策，或者國家必須透過法律而訂定出規範或準則，這些都是國家必須要有所為的“作為”，也是國家的“功能”。若非如此，則指出的是國家根本沒有做出任何決定，或者國家沒有能力做出決定（不作為），而這不是其功能的表現。⁴⁵ 換句話說，對政治或政治系統而言，作為與不作為都是政治之功能，然而對國家而言，僅有作為才會被視為是國家的功能，而“不作為”卻被視為是國家的失能，而非其功能。⁴⁶ 據此，魯曼對國家與政治的區別提供了另一種理解“政治”的可能性，他將原本具有功能性意涵的論述轉變為系統的自我限制。⁴⁷ “國家”的概念在歷史的發展過程中，應該被視為一個語意上的成就。換句話說，其乃是透過政治系統的自我描述，且透過語意的運作與差異的方式而表達出來，例如“現代國家”、國家與社會、國家與經濟、國家與學校等。⁴⁸ 藉此，對於民主（化）的觀察將有必要更進一步指出，“系統”與“系統的自我描述”應該予以區別開來。

對政治系統的觀察與“系統 / 系統的自我描述”這組區別有關。這組區別指出了兩個層次，其一是在社會演化層次上的功能分化，其二則是系統內部分化的層次。前者在分化過程中形成了具有功能性質之結構，而後者則受到分化的社會結構之影響而促使自身運作得以與之共同演化 (co-evolution)。就社會中政治與宗教系統而言，在第一個層次上，宗教與政治系統的分化提供了這個社會分化結構，而就第二個層次而言，政治系統受到社會系統分化之發展而得以提供自身內部分化的可能性，以回應或提高自身化約複雜性的能力。⁴⁹ 在這兩個層次之中，政治系統的內部分化使得民主語意獲得現代性的意義。⁵⁰ 魯曼對西方世界政治系統從神權、國家主權到人民主權的演化發展之討論指出，那些最上層的掌權者在透過政治系統的運作以取得正當化的過程中，總是會伴隨著某些無法予以解釋的部分。換句話說，此過程必須隱含了某些能夠獲得確保而不被揭露的特質。這是因為如果



這些特質也被揭露，甚至不再專屬於這些最上層領導者時，那麼其權威的正當性或許就會受到質疑。⁵¹ 我們可稱這些特質是系統運作上的“弔詭”。這個弔詭的內涵表現為區別的同一性，其運作的基礎便是“系統／環境”的這組區別。因此，就宗教改革所揭露的有關國家與社會、政治與宗教系統之分化的原型而言，十六、十七世紀的政治系統之運作便是不斷地在確保此種無法解釋、不可被揭露之部分的存在與延續過程中，透過宗教與政治的分化發展，而導致一種從神聖到世俗化的正當性之轉變才得以可能出現。⁵² 透過對該時期國家與教會的分析，或可對此提供較為精確的論述。⁵³ 就目前的討論而言，我們不需要否定現代社會朝向的是一個複雜性不斷提高的處境而發展。然而，隨著社會與系統的複雜性越是不斷地增加，其對功能分化的要求就越是無法抗拒，而前述的這種在正當化過程背後必須予以隱藏的神秘特質或弔詭，就越是容易面臨被揭露的危機，因此更加需要系統運作上的自主性來重構其同一性（認同），且透過此運作來繼續維持這個神秘、不可見的弔詭。據此，政治系統所具有的獨斷性問題便可以其自身之語彙來重新進行描述。在系統透過分化而取得功能上的自主性運作之時，系統的存在也就變成了其自身問題的原因（至少是部分的原因）。換句話說，社會系統透過功能分化的演化過程而取得功能上的自主性，此種自主性透過自我指涉之形式來運作，在系統內部所產生的問題便必須得要由系統自身來解決。因此，對政治系統而言，政治權威所具有的獨斷性與可控制性之間的矛盾轉而變成了系統內部的問題。更清楚地說，這個矛盾是：一個具有獨斷性卻又可以受到控制的政治系統如何能夠存在？或許我們可以作如下之推論，然而此推論也只有在功能分化的現代社會中才有可能：政治權威的獨斷性首先是表現在其封閉性運作之中。然而，由於政治系統只能就其分化而特定的功能在社會中取得正當性，如前所述，政治系統便僅能以“生產具有



約束力之決定”作為其主要的功能而運作。此外，政治系統在社會中與其他次系統的分化，導致其失去再現或代表“全社會”的能力，而必須受到其環境中其他次系統的運作與限制（激擾），這個限制（激擾）必須是以政治系統在自身之中“再現”或“二次編碼”這些限制或激擾的運作為前提始得以如此。據此，政治系統所賴以為存的獨斷性並無法直接地擴及全社會，甚至是其他功能次系統，而解決此矛盾的方式便落到其他功能次系統之上。換句話說，系統的既封閉又開放的運作讓這個矛盾獲得解決的可能。

自我描述為民主的現代政治系統或許最初是浮現於社會中政治與宗教系統的分化。若是追溯現代民主內涵的成形至十七、十八世紀自由主義思想興盛的時期，那麼國家與教會於十六、十七世紀的互動與伴隨之宗教改革運動，或可作為政治與宗教系統於十八世紀之後社會系統分化之原型。政治系統在此時期將“國家”作為自我描述的同一性公式，指出的便是此一系統運作特性。若國家的概念能夠用來作為政治系統的自我描述時，有關國家的論述才會是有效的。因此，當國家的這個概念能夠作為政治系統自我描述的同一性公式時，“國家”的概念就會是完整的了。⁵⁴ 然而，“國家”概念作為政治系統的自我描述，也反過來改變了政治的內涵：政治系統透過“國家”的概念而對社會予以論題化，進而得以將國家與社會等同。作為政治與宗教系統分化的關鍵點，1789年的法國大革命毋寧是提供了改變的可能性：

“國家”作為政治系統的自我描述公式而存在。⁵⁵ 此時，在有關國家與教會應扮演何種角色的爭辯上，一方面強調的是國家與教會的分離，另一方面則是不同宗教團體對政治權力提出了自身之看法。因此，在面對宗教分裂的過程中，“絕對國家”(Absolute State)的概念始得以出現並獲得了社會語意上的接受：由於國家的正當性不再倚賴於宗教，因此而獲得了絕對的位置。其結果是促



進國家權力的分化。據此，政治系統一方面能夠自我描述為國家（絕對國家），另一方面則接受政黨政治的運作方式。

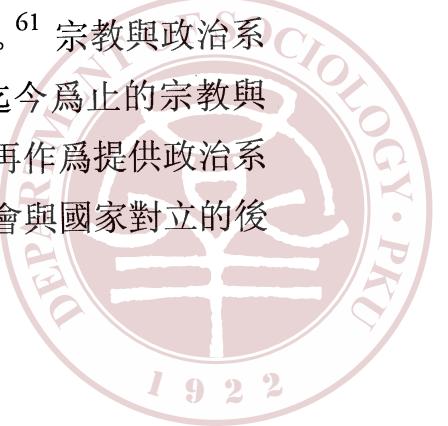
在考量時間面向之後，對上述“系統”（自我觀察之運作）與“系統的自我描述”之區別能有更進一步的說明：自我觀察是即時、當下的，而自我描述卻是在“當下”無法進行自我觀察時才會出現。這同時指出的是一種過程與結構的辯證關係。前者是系統的觀察運作（過程），而後者則是受到分化結構的影響而運作出來對自我的觀察。既使兩者都不再具有各自穩定或不變的性質，至少其所表現出來對國家概念之發展的分析必須是一種螺旋式的社會演化過程。對魯曼而言，這也是一種結構與語意的逐漸分化所造成。因此，作為政治系統的結構與語意之分化的結果，假如我們能夠區別政治（系統）與國家（系統的自我描述），那麼或許對於這個以功能作為主要分化原則的現代社會之運作，乃至於對民主與民主化之內涵會有更深入的理解。⁵⁶ 就系統自我描述的層次而言，政治系統將自身描述為國家的這個運作，使自身能夠使用一種階層式秩序（a hierarchical order）來引導自身，這個階層式秩序能夠使政治系統所生產出來的那些“具有集體約束力之決定”獲得法律的力量。這是因為在現代社會中，政治系統所生產出來的政治決定，對其他系統的約束效果，若僅依靠政治系統自身之施加，其正當性稍嫌不足。因此，儘管現代社會功能系統分化之結果乃是一個非階層分化的社會，但我們仍然可以指出存在於政治系統中的一種決策偏好上的非對稱關係。一旦此種階層式秩序開始運作且與“民主”相連結，那麼形上學、倫理或與社群相關的內涵加諸於國家的概念之上的這件事便是多餘的了。據此，對國家的理解便可透過其功能來獲得，這個功能就是“使政治不對稱化”。⁵⁷ “政治系統”與“政治系統的自我描述”之區別一旦獲得操作上的意涵，我們便可對現代社會中各個社會系統彼此間的分化及其互動有更精確地描述。⁵⁸ 這也更能夠說明民主



化過程乃是政治、宗教、法律等系統在內部分化與外部分化的共同運作之產物。

三 宗教與政治系統的分化

就政治系統自我描述為國家或民主體制的歷史分析而言，這指出的是一種從“他我指涉”（指涉於神）到自我指涉的轉變。在早期社會中，“對於神的指涉”遍及了社會中所有的運作，其中也包括現代意義下的國家概念。⁵⁹ 就宗教而言，“神（或先驗性、超驗性）作為耦變性公式”指出的也就是那個被隱藏的自我指涉。⁶⁰ 換句話說，早期社會中的主要選擇原則乃是宗教及其所賦予之意義。就此而言，所有具有意義的指涉均是以他我指涉之形式來表達，而非自我指涉。這是一個有關先驗或超驗性的問題。因此，在早期社會中，宗教與社會並非是截然二分。宗教與政治或其他功能領域的分化也尚未得以出現。然而，在中世紀之後乃至於宗教改革，宗教所具有的賦予正當性之功能已逐漸被其他領域所侵蝕。尤其是在宗教改革時期，對於“反抗之權利”（rights to resist）的這個重要問題，宗教亦無法提供明確的判準。換句話說，訴諸宗教或以神為權力或正當性的最終依歸之作法越來越沒有辦法提供有關拒絕或否定之權利的標準，因為“指涉於神”的解釋或歸因終究無法滿足於複雜的現代社會對於如此單方向的接受而缺乏拒絕或反思之能力的宗教性詮釋。魯曼認為正是此一問題使得宗教退出了政治正當化的事業，並將其交給了國家。此後，神學與國家之間的問題便由之而生。⁶¹ 宗教與政治系統的分化對社會文化演化而言，不僅指出了迄今為止的宗教與國家之間的辯證關係，其也指出的是，宗教不再作為提供政治系統正當性的分化發展，導致了宗教與政治、社會與國家對立的後



果，從而掩蓋了國家作為政治系統的自我描述之事實，進而賦予國家一種較社會為高的位置。這毋寧是促使一種誤以國家為一種似乎得以取代以往宗教所扮演的論題化全社會之角色，尤其是在以自由民主體制為主的國家中，忽略事實上“國家在社會之內”的看法導致現代社會的“去分化”之危機。魯曼對此的洞見確實成為現代社會必須加以關注的重要課題。

此外，“政治系統”與“政治系統的自我描述”這組區別也指出現代社會中“國家”或“民主體制”所面臨的一個“有限之獨斷性”(bounded arbitrariness)弔詭：政治系統作為一種權威，其不可避免的獨斷性如何能被預見且受到控制。⁶²對於這個弔詭的論述在理論上，或可以“封閉性作為開放性的條件”，以及“自我指涉作為處理他我指涉之基礎”為其表現。就前述宗教與政治系統之分化所導致的一種自我描述為國家的政治系統之結構與語意上的分化而言，這個“有限之獨斷性”的弔詭是與憲法概念有關。後者的政治理論則是與“對立”的問題相關連。其中最重要的發明是：具有可允許的對立，並以之作為政府選擇之基礎的“議會代表制”(Luhmann, 1990 [1981]: 139)。以系統理論的話來說，這指的是“潛在控制（命令）的剩餘”(redundancy of potential command)。這種對系統之同一性（以差異為基礎）的表達，從統治的“行動”(act)或統治的權威(authority)轉移到所謂的“剩餘”（或多餘）。換句話說，系統的同一性之表達不再是關注“同一性”這件事，而是“差異”，透過差異的統一構成了系統的同一性，而所謂的“不再關注”指的是此“同一性”作為弔詭，在系統運作中實則是被隱藏了。其結果是，系統具有生產“剩餘”之特性，也必須具有此能力。“剩餘”的生產指出的不過是對於其他可能性之存在的保證，但也同時增加了系統運作的風險，因而需要提高化約複雜性的能力。系統的存在乃是在確保其他可能性得以不斷地再製與化約的前提下，才有可能被論及。據此，



對於誰在系統的頂端遂行統治之行動這件事對系統的同一性而言一點也不重要，而是必須考量有哪些因素限制（或賦予）了這個頂端（權威）的存在。這些其他可能性如何被再製與化約，以何種形式被再製與化約等。系統的同一性便存在於對這些“剩餘”的生產與化約之運作中（如前面所述），以及使這些“剩餘”同時也成為系統正在進行之選擇（亦即化約複雜性）的一部份。這是一種螺旋式的不斷發展之過程，而非是一個重複再製“一模一樣的”元素之過程。⁶³ 這在很大程度上避免了可能導致系統走向滅亡的那種嚴謹的套套邏輯式 (tautological) 運作。相反地，透過將“同一性”作為弔詭的不斷再引入系統之中的運作，構成了一種不對稱的關係，此種不對稱關係的運作一方面維持系統自我指涉的封閉性，另一方面也促使系統對環境的開放性。政治系統便是在此一對環境的敏感性與權力的施行兩者之間產生了一種共生且不對稱的關係。對環境的敏感度指的是“他我指涉”，而權力的施行則是自我指涉的運作問題。系統要避免走向滅亡，就必須同時考量其他我指涉與自我指涉。換句話說，若系統對於環境的敏感度不高，或無法處理環境之訊息，那麼系統在自身之中所再現的系統與環境之關係或環境之激擾的準確性便會降低，同時風險也會跟著提高，在誤判的可能性增加的時候，可能會對環境的激擾做出不適當的回應，可能太多也可能太少，如此便有可能對系統自身的運作產生威脅，從而走向滅亡。這是因為對系統而言，自主性必須要在自身之內實現，系統的自主性得以可能且持續維持的條件乃是其必須要有能力在其自身之中再現其與環境之關係，而此“再現”指的就是理解，亦即系統如何在自身之內理解其與環境的關係，以及環境對系統的提問或挑戰。

對“系統”與“系統的自我描述”之區別也進一步指出了政治系統在社會演化與系統分化發展上的運作特性。對此的分析也可建立在前面論及的兩個層次之上，其一為政治系統與其



他社會中功能系統的分化，其二則是政治系統內部的分化。⁶⁴ 這兩個層次又可以上述的自我指涉與他我指涉的共生、不對稱的關係來論述。本文亦主張對此共生、不對稱之運作的描述，或許可能提供對現代社會的“民主”與“民主化”有更深入的瞭解。此外，民主也與多元性有關，相對於威權或極權體制，民主要求的是對其他可能性的存在與保證。⁶⁵ 作為一個自我描述為民主的政治系統，其正當性正是建立在確保其他可能性之存在的基礎上。系統“確保其他可能性”運作則需要的是“差異”，而非是對同一性的強調。換句話說，系統是建立於系統與環境的這組區別之上，或者，系統形成要求的是在系統之中複製或再生產系統與環境的這組差異。因此，前述系統與系統的自我描述之差異便可進一步以“差異”與“差異的自我描述”（系統的自我描述）這組區別來說明之，而後者作為“民主”的內涵所指出的乃是一種系統及其環境之複雜性增加與化約的持續進行之過程。扣緊現代社會與民主所表現出來的特徵，魯曼對現代社會政治系統的討論是以“差異為導向的觀察”來取代以“理性、目標為導向的規劃”之概念。⁶⁶ 因此，問題便不在於所欲分析之對象的物質複雜性，也不再是其所需要的權力與信任之移轉的正當性問題，而是必須關注“自我觀察”與“他我觀察”之差異，換句話說，就是“政治系統內部溝通”（自我觀察）與“對系統的分析”（他我觀察，或者，對自我觀察的自我描述）之間的差異。⁶⁷ 由於系統無法精確地描述出自身的複雜性，因此系統的自我描述總是一種自我簡化（self-simplification）的運作。藉由自我簡化“同時”化約與提高複雜性，這個自我簡化的自我描述或可稱之為一種自我替代過程。因此，自我描述是一種化約的運作，其會選擇性地挑選某種東西作為自我描述的內容。例如，政治系統可自我描述為民主國家、憲政國家、福利國家、社會主義國家等，但這些不過是政治系統自我簡化的自我描述。然而，重要的是，這些有關“國



家”的理論乃是政治系統描述自身所發展出來的政治理論，但卻以國家理論的語意取代了政治理論，政治系統將描述自身的政治理論理解為是國家理論。⁶⁸ 就前述對國家與政治的分析中所使用的“作為”與“不作為”的區別而言，國家不同於政治系統，前者必然要“作為”的運作導致其與“社會發展”的語意相結合。據此，有關“國家”語意便只能是表現在社會的發展之上，而非政治系統的自我指涉運作。⁶⁹ 因此，此種自我簡化的自我描述必然會導致一種偏離的再生產過程，而此種偏離的再生產便是一種“演化”的過程。⁷⁰ 這種自我指涉之運作，伴隨著自我簡化的自我描述，而使古典系統論中強調封閉系統的看法獲得修正。因此，有關“國家”的語意變成為政治系統的自我指涉運作的內容，這個自我指涉無法受到他我指涉的影響。換句話說，沒有人會認為政治系統不是國家，而國家也會被認為就是政治系統。然而，正是由於這個自我描述的偏離特性，儘管自我指涉運作是封閉的，但這個封閉性的內涵乃是因為系統在自身之中複製自身與環境的差異而獲得實現。就此而言，系統與其環境彼此間存在的一種“結構耦合”關係便會構成系統的開放性運作之基礎。因此，系統的轉變只能依賴微小的意義改變，以及逐漸消逝的合理性 (plausibility)。⁷¹ 透過這個自我簡化的自我描述，亦即自我替代過程，系統得以延遲其終將會毀滅的可能性。據此，自我替代擴充了自我描述的概念，其並非是精確的再製或者是相同秩序的重複再生產，而是一種透過時間差異而產生的一種螺旋式的自我指涉之運作。在功能分化的現代社會，諸多社會系統提供了多餘且無法予以整合的溝通，這些構成社會中的溝通（社會系統）與意識（心理系統），“或許有機會使社會中的系統能夠適應於一個尚未被預見但可能不是很遠的未來”。⁷² 這兩種對於自我指涉的想像形式毋寧是不同的。其一為古典系統理論對自我指涉的想像，其二則是從演化或社會系統論觀點出發而形成的自我指涉意涵。前



者過於封閉，因此而無法適應於未來的變化，而後者強調既封閉又開放的特質，而或許是一種較好的自我指涉運作。魯曼認為後者對於國家與政治之概念彼此間的關係會有較好的理解。

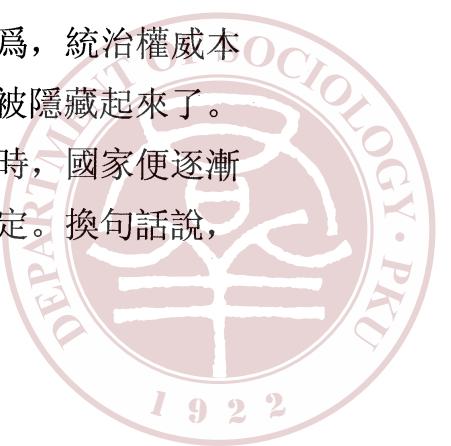
四 政治對立作為“民主化”開展的關鍵——系統內部分化與社會演化的相互指涉

政治系統的內部分化首先表現為政府（或治理，government）與政治對立（opposition）的這組區別之上。作為社會結構與語意之分化的產物，這組區別從早期社會中的“統治者／被統治者”（government/governed）轉變為現代社會中的“政府／政治對立”（government/opposition）之區別。後者的最初形式或許是在宗教改革時期及其後，有關國家與教會之關係論辯下的產物。國家與教會的關係一方面指出政治與宗教的分化，另一方面則是政治與法律的分化，“憲法”作為後者分化的產物之一，對現代民主體制有重要的影響。從指涉於宗教到法律系統的轉變也就是從他我轉向自我指涉的發展過程。這也使得法律系統獲得運作上的自主性，從而與其他社會系統分化開來，構成現代民主體制的基石之一。然而，後者從社會中分化出來的發展，必須在考量前者的內部分化後，或許才會更為清楚。換句話說，法律系統的自主性運作乃是一種從內部分化（政治系統）到外部分化（政治與法律系統）的發展。這個過程也表現在法律的實證化發展之上。⁷³ 政治對立（political opposition）的概念一開始指的是對反抗統治者的可能性。在十八世紀之後，這個概念則逐漸指向的是政黨政治之運作。⁷⁴ 政治對立的發明與其正當性，以及其在政治系統中的制度化，乃是現代社會發展中最重要的成就之一。⁷⁵ 這構成了現今對“民主”之定義的核心。就早期社會而言，政治對立並非是



常態，而是一種例外。就其所使用的“政府／政治對立”這組區別而言，統治者與被統治者之間並不會出現另一個值，一方面作為對統治者的反抗，另一方面得以不屬於被統治者的這一邊。這只有在另一組區別逐漸取代其之後才會出現。然而，從“統治者／被統治者”到“政府／政治對立”的轉變中，只不過將“被統治者”換成“政治對立”，卻仍未重視前者在內涵與功能上的轉變。就民主政治系統所需的複雜性而言，其除了內部分化為政府（統治者）與政治對立之外，更分化出了第三個次系統：公眾（the public）。這是現代民主政治系統的自我指涉運作，同時也是其內部功能次系統結構耦合的運作。

“對立”的概念只能在區別的脈絡中談論。換句話說，“對立”這個概念必須要有另一個與之有別的東西，而這個東西便是“政府”（或統治者）。據此，“政治對立／政府”便成為政治系統的主要區別。因此，“對立”必須是在與“政府”的區別之中才會具有意義，就區別而言，這兩者各自均不是一個獨立存在的現象。⁷⁶ 在社會演化發展的過程中，有關“對立”的語意必須是到以階層分化為主的社會中始得以出現。在此之前，這個區別乃是表現為統治者與被統治者之間的關係，前者的正當性表現在治理的合法性之上。因此，支配乃是首先表現為支配的權利（right to dominance），而非支配的權力（power to dominance）。換句話說，合法性就是其正當性的來源：這兩者在早期社會中並未區分開來。就語意的社會演化而言，“合法／非法”（legal/illegal）的這個符碼（在功能分化社會中屬於法律系統）乃是優先於“正當／不正當”的符碼（政治系統），以致於自古以來所有政治上的反抗都必須是先考量前者，而非後者。⁷⁷ 這是因為，統治權威本身就是合法的，“合法／非法”這組區別毋寧是被隱藏起來了。在“國家”作為政治系統自我描述的語意出現之時，國家便逐漸取得了由“合法／非法”這個區別所作出來的決定。換句話說，



“國家”的存在本身就已經是合法的 (legal and legitimate)，因而具有獨斷性質。⁷⁸ “國家”概念的獨斷性表現在其自我指涉的運作之中，獨斷性只會出現在系統的頂端，透過政治系統 (= 國家 = 社會) 的單一性自我描述而維持，此種單一性的自我描述試圖鞏固此一獨斷性，並且讓這種獨斷性是可見的，而能夠防止其分散。⁷⁹ 儘管乍看之下，這個位居於國家最高位置的君王（獨斷性的持有者）似乎擁有無限制的權力，不需要臣服於任何力量。然而，事實上，魯曼指出其乃是透過“統治者 / 被統治者”這組區別在支配著該系統。這個二元圖式也成為現在的“國家”所使用的功能符碼。⁸⁰ 然而，這個情況在十七世紀中葉受到宗教改革之影響而有了改變：政治系統的主要區別圖式也從“統治者 / 被統治者”轉變為“政府 / 政治對立”。“國家是為人民服務”的觀點也伴隨而生。⁸¹ 國家對“統治者 / 被統治者”這組區別的反思導致其以“服務”的形式回饋給受其統治的人民。然而，魯曼認為這導致了一個明顯的弔詭：支配表現為“服務”，“統治者 / 被統治者”的這個區別在其自身中獲得了再製。⁸² 雖然國家以服務的形式來對權力進行重新編碼，使其得以繼續維持統治的地位，但卻造成的一個後果，亦即有關“服務”的正當性問題。也正因為如此，這個問題才能夠在十九世紀末重新獲得關注。然而，重要的是，這個問題已經不再能夠透過法律符碼（合法 / 非法）來處理，就如同前述較早期的社會一般。在政治與宗教於中世紀逐漸分化的發展之後，“正當性”變成是一個有關“自我正當性”的問題，其必須取得自我指涉運作上的正當性，而無法透過法律或其他系統來賦予。換句話說，“國家”透過“統治者 / 被統治者”的這個區別（符碼）而將權力以“服務”的形式進行再編碼，當其“再進入”自身時，“國家”作為這個弔詭的統一體已然取得治理上的合法性，因此無法再透過“合法 / 非法”的這個法律符碼來處理，因為“國家”本身就已經是自身存在的合



法性來源了。因此，“正當 / 不正當”(legitimate/illegitimate)的區別在與法律系統分化之後，獲得了自主性運作的可能性。這也指出了政治與法律系統分化的開端。

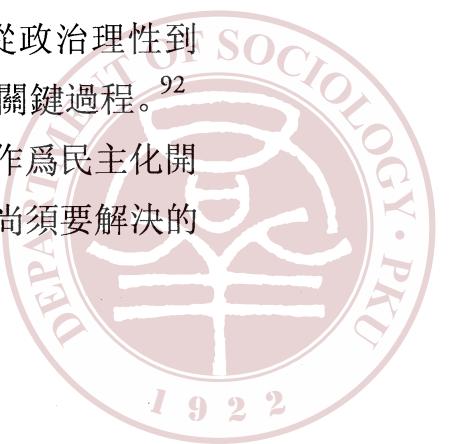
儘管在社會演化過程中有符碼上的轉變，但以往“統治者 / 被統治者”的這個區別仍然被保留下來，而“政治對立”的概念並非是要取代“被統治者”，而是對後者的補充。⁸³ 在這個符碼的演化發展中，政治系統獲得了不同於以往的自我描述公式：民主。過去使用“統治者 / 被統治者”這組區別的政治系統並無法描述自身為“民主”，直到其接受“政府 / 政治對立”這組區別為主要圖式時，並且能夠在自身之中重複這個區別時，政治系統始有可能將自身描述為民主體制。我們可以說，這個自我描述乃是必須伴隨著該組區別而得以可能。在系統中允許差異（亦即：政治對立）的存在，或者，“系統在自身之中再製系統與環境的這組差異”正是功能分化系統的主要形成模式。⁸⁴ 正是由於政治系統使用這組區別，而得以將其自我描述與之前的狀態作出區別，因而有可能以“民主”名之。這是有關系統複雜性的時間化問題。⁸⁵ 儘管如此，使用“政府 / 政治對立”這組區別的政治系統仍然可以繼續維持其統治，換句話說，在這裡被稱之為“民主”的自我描述公式，具有一種政治複雜性，並且能夠獲得實踐。然而，此一朝向多值邏輯的轉移在某種程度上不過是再現了“統治者 / 被統治者”的這組區別而已。⁸⁶ 因此，對魯曼而言，民主並非是一種“治理形式”(Herrschaftsform)，而是一種“系統之引導的技術”(Technik der Systemsteuerung)⁸⁷，而民主的實現也與實證法（作為法律系統的自主性運作）的發展有關。⁸⁸

就民主的內涵而言，上述政治系統的符碼轉變尚不足以完全能夠將自身描述為是民主的。⁸⁹ 就上述政治系統所使用之區別於宗教改革之後轉變為“政府 / 政治對立”而言，其導致系統內部分化出兩個次系統：前者表現為“行政”(administration)次

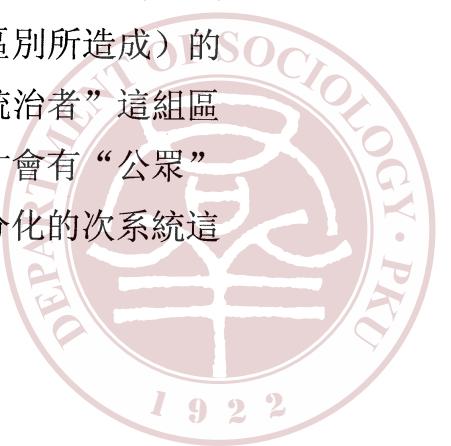


系統，而後者則是“政治”(politics)次系統。這是“民主的”(democratic)政治系統存在的條件。⁹⁰換句話說，民主化之開展的可能性乃是以上述區別為基礎。就威權或獨裁政體而言，政治系統的內部分化並未能夠出現，然而在朝向民主轉型的過程中，這兩個“政治”與“行政”次系統的分化則必須要作為轉型的充分條件。⁹¹由於次系統的運作機制與其他社會系統並無二致，因此這兩個分化出來的次系統也具有自我生產系統的一般運作特性。首先，這兩者的運作都是以其各自的“理性”為基礎，亦即政治理性(polynomial rationality)與行政理性(administrative rationality)。兩者也各自發展出化約複雜性與處理訊息的自我生產機制。我們必須將此一政治系統的內部分化置於社會文化演化的過程中來理解，而這個演化發展在現代社會便是以功能分化為其主要形式。政治系統的內部分化一方面是其自身提高複雜性的產物，另一方面，透過系統內部分化而得以化約其環境中由於社會分化所提高的複雜性。這一點毋寧是作為對民主與民主化之分析的重要背景。此一政治系統的內部分化進一步精緻化(同時也是複雜化)了自身。政治系統中的政治次系統是與“生產具有約束力之決定”，或者是“替未來的決定建立決定之前提(decision-premises)”有關。行政次系統則是與“製作且發佈這些具有約束力之決定”有關。據此，政治系統的正當性之維持一方面依賴於政治與行政次系統的分化，另一方面則是依賴於這兩個次系統能夠發展出自主性的理性化過程，以化約其各自之環境的複雜性。儘管政治次系統具有生產政治決定的功能，但其必須透過行政次系統的處理始得以施行。就此而言，政治系統的正當性在很大程度上必須依賴其內部行政次系統的運作。此種“從政治理性到行政理性的轉變”乃是現代社會政治系統之運作的關鍵過程。⁹²

政治與行政次系統在政治系統中的分化儘管可作為民主化開展的條件，但政治系統要能夠描述自身為民主的，尚須要解決的



是有關被統治者或“人民”的問題。這個問題在政治符碼的轉變過程中並未受到重視，從被統治者到“公眾”的語意發展毋寧是一個使用“政府／政治對立”之區別且同時能夠自我描述為民主之政治系統運作的產物。魯曼以“寄生”(Le parasite)來比喻這個將原本被二值符碼（統治者／被統治者以及政府／政治對立）所排除的第三值予以重新含括於該符碼（區別）之中的現象。“寄生”的意思是，“當兩方合作或結盟的時候，第三方會從其中獲得利益”。⁹³ “公眾”次系統便是作為寄生物(the parasite)，寄生於政府（表現為行政次系統）與政治對立（表現為政治次系統）的結構耦合之中。因此，魯曼認為現代政治系統並未排除“公眾”的看法毋寧是需要重新表述的。相反地，現代政治系統乃是以一種“排除的含括”(exclusive inclusion)方式，將“公眾”視為政治系統中第三個分化的次系統，而透過排除的方式將其含括於政治系統之中。現代政治系統所製造出來的“選民”與過去的被統治者一樣，都是系統運作的產物。其差異不過是，從被統治者的經驗轉變為選民行為的經驗。換句話說，以前的被統治者轉變為今日的選民，前者被排除在統治之外，亦即“統治者／被統治者”之區別，如今則是轉變為“統治者／選民”(government/voters)之區別。就此而言，選民仍是必須被排除在統治之外的，但這個排除並未具有任何道德上的意涵。⁹⁴ 就此而言，公眾（次系統）僅是透過上述的排除動作才得以存在，“因此只會存在於政治的幻覺中”。⁹⁵ 換句話說，“公眾”並非是真實存在於政治系統之中，而是透過區別先將其排除，才得以再含括進來。這個區別便是前述的“政府／政治對立”。如果前述之區別表現為“民主”的話，那麼“大眾”也唯有在“民主”（該區別所造成）的概念之下得以發揮其功能。唯有從“統治者／被統治者”這組區別轉變到另一個“政府／政治對立”之區別時，才會有“公眾”的出現。然而，將公眾次系統作為政治系統內部分化的次系統這



件事，只能透過排除而實現。政治系統對公眾次系統的論題化便是此“透過排除而含括”的表現。

在政治系統中的“公眾次系統”不僅指的是大眾，或者應該說是政治系統論題化後的“公眾”，其也同時作為政治系統的環境。因此，這個“公眾”乃是透過政府／政治對立的圖式而獲得實現，作為該區別的寄生物，其神秘力量也是由此而生。魯曼指出，作為寄生物之大眾的不可見性乃是伴隨著“大眾媒介”(mass media)而被創造出來，此“大眾的不可見性”也被這個大眾媒介所隱藏起來。當大眾媒介隱藏這個不可見的事物時，大眾媒介便會使得不可見的事物變得可見。這個不可見的事物在現代政治系統中便是以“公共意見”為其可見性的表現。⁹⁶此外，大眾媒介的創造也使得政治系統崇拜這個不可見性(=公共意見)。⁹⁷換句話說，無所不在的公眾是無法被看到的，只有透過大眾媒介才可以使“公眾”被看見，這個被看見的“公眾”並非是以“公眾”的形式而出現，而是以“公共意見”(öffentliche Meinung)之形式，在以“公共意見”的形式出現時，“公眾”又變得是不可見的了。大眾媒介透過“公共意見”之形式，在使“公眾”出現的同時也將其隱藏起來。大眾媒介的出現及其發展，在政治系統將“公眾”重新含括於區別之中的運作上扮演重要角色。原本政治系統的主要區別是“統治者／被統治者”，在大眾媒介不發達的時代，統治者可以遂行其統治而不用擔心被統治者的反抗，就統治者的正當性是由宗教所賦予的角度觀之，一般人無法接近這個賦予其正當性之來源的內容，亦即不瞭解宗教的內容，因此而容易被欺瞞或操控。然而，當大眾媒介的出現與發展到達一定程度之後，例如文字、書寫、印刷術等，使得宗教的內容越來越為被統治者知悉，其便會對統治者進行檢視。政治與宗教的分化也於焉展開。由於在賦予政權正當性的宗教中發現某些不同於統治者所散佈或主張的內容，包括治理模式、正當性來源、對君權



神授的質疑、兩個國度的觀點等，被統治者始能夠對反抗不公義政權的可能性進行溝通。這時候新的區別便逐漸取代舊的區別，亦即“政府／對立”之區別逐漸取代“統治者／被統治者”之區別。至此，前者的區別伴隨著大眾媒介的發展而使得政治系統的分化逐漸導致三個次系統之形成，亦即政府(government)、政治對立(opposition)，以及公眾(the public)。從另一個角度觀之，大眾媒介的發展促使政治系統的內部分化得以實現。

“對立”（政黨政治的設計）不僅是一種制衡的規則，更是一種新的編碼。就政治系統的內部分化而言，只有政府（統治者）具有政治權力，其能以法律的形式來應用之。然而，政治對立的概念並不涉及此種權力的應用。其存在乃確保了政黨輪替的可能性，亦即，提供“民主”政治系統反思其所具有的可能變化。⁹⁸ 政治符碼從“統治者／被統治者”轉變到“政府／政治對立”的可能性在於，統治者能在運作上取得正當性。然而，其中的差異或許是，“政治對立”的概念對“被統治者”的補充指出，被統治者一方面想要以一種有秩序的方式而被統治，另一方面則希望保留對此一秩序的控制。⁹⁹ 其結果是，政治系統的內部與外部分化獲得發展，且就此而言，將自身描述為民主的可能性也因此而得以出現。然而，在政治與行政次系統無法獲得自主性運作時，政治系統便無法維持其自我描述為民主的運作，因而朝其他體制發展，例如威權、社會主義、法西斯獨裁政體等。因此，政治系統的內部分化，亦即政治與行政次系統的分化，或許是現代社會政治系統自我描述為“民主”的關鍵時刻。政治次系統表現為政黨政治。在一黨專政的威權體制階段，政治與行政次系統的界線是模糊的，甚至是合而為一的。政治與行政次系統的分化乃是以宗教與政治系統在社會中的分化為基礎。這個社會演化的發展促使政治系統允許“政治對立”的存在，當其作為“被統治者”的補充且成為政治系統的主要區別圖式時，政治與行政



次系統便獲得分化的可能性。由於多黨政治所指出的是一種政治上的不確定性，其在政治系統中也被論題化且接受為其運作的方式。一旦後者的運作形成之後，對魯曼而言，民主化過程於焉展開。換句話說，多黨政治不等於政治次系統，前者是構成後者的自我描述為民主政治系統的元素之一。此外，多黨政治也不等於行政次系統。根據魯曼，後者乃是制訂與執行前者所生產的具有約束力之決定而已。

隨著政治系統的內部分化，其處理或化約複雜性的能力也隨之增加，同時也增加自身與環境的複雜性。例如多黨政治（民主體制）要比一黨政治（政治與行政並未分化，例如威權體制）更有能力化約環境的複雜性。¹⁰⁰ 換句話說，從威權到民主化的發展指出的是，政治系統化約複雜性的能力透過自我指涉與異己指涉之運作而提高了。¹⁰¹ 因為環境的複雜性必然高於系統的複雜性，隨著社會的演化與功能分化，結構與過程的辯證必須在時間的二重性中不斷地被再現並且被再製出來。這個時間的二重性指的是社會系統與時間的雙重關係，其一為系統內部的時間，其二則是環境的時間。¹⁰² 這些運作均指向的是政治系統的正當性之維持。在面對環境的複雜性時，系統不僅要能夠有足夠的能力化約複雜性，另一方面則是必須維持其在社會中存續的正當性。然而，這個正當性的維持所依賴的正是系統有否能力得以有效地化約複雜性且成功地完成系統的自我描述。假如系統得以成功地進行自我描述的話，那麼其正當性便會獲得延續，反之，系統要不就是尋求其他的正當性基礎，要不就是繼續分化而成為社會中的其他功能次系統。政治系統中的行政次系統便提供了這個複雜化的運作。換句話說，“政治系統中的行政次系統越是分支與複雜，系統就越能夠在其環境的複雜性層次上維持自身，也就越能夠維護自身之正當性”。¹⁰³ 這也指出的是現代科層制的發展與面臨的問題。



就民主化與民主的概念而言，指的都是系統的複雜性與化約複雜性之能力逐漸增加的社會演化過程與產物。因此，其與系統的時間化有關。就“系統”的概念而言，“複雜性”或許是對其更為一般性的描述。魯曼認為，“複雜性的概念比系統的概念更為一般。複雜性預設了系統形成，因為世界的內容在沒有依附於系統時，其仍然是不確定的”。¹⁰⁴ “複雜性”一詞預設了自身的反身性 (reflexivity)。這個概念指出的是一個總是比其自身更為複雜的環境之存在。然而，這有賴於一個區別的使用，這個區別所指出來的兩個空間，具有不對稱的複雜性程度。任何的區別或二元符碼同樣具有此特質，或者，其必然具有此一特性。例如“合法 / 不合法”、“真 / 非真”。當我們想要說明或描述一個對象或事件時，我們所在進行的不過是指出一個比說明這個對象或事件還要更為複雜性的環境之存在。例如，當我們要理解或盡可能的描述英國的清教徒革命之內涵時，我們往往會發現“理解”或“描述”的過程比原本想像的要複雜許多，我們所希望釐清的對象也必須依賴一個更為複雜的脈絡才有可能實現，雖然就其而言是不可能被實現的。換句話說，我們仍是無法清楚地描述或理解清教徒革命的真正內涵及其所可能表現的意義。因為，“問題總是更為複雜” (the problem is more complex than that)。梭羅 (Zolo) 認為“複雜性”指涉的是“一種認知情境 (cognitive situation)，行動者（無論是個別的人或是社會團體）在此認知情境中發現自身”。¹⁰⁵ 因此，對於“複雜性”的描述只有“或多或少” (more or less)，而沒有任何具有確定性的意義存在其中。換句話說，“複雜性”必須是一種曖昧不明、無法確定的狀態。據此，假如“複雜性”得以用來描述或作為系統形成的內涵，那麼我們便可將“系統”理解為不過是一種透過區別的使用而化約複雜性之運作的突現物 (emergent)。這一點對政治轉型的研究



而言，毋寧是重要的，尤其是從威權（複雜性低）到民主（複雜性較前者為高）的轉型過程。

複雜性的增加或降低均只能是系統自身的運作，其與環境的複雜性之間沒有直接的因果關係。換句話說，環境的複雜性是因為系統的化約之運作而得以將其指認出來。然而，這個“指認”並非指的是理解或接受。對系統的運作而言，並不一定要存在對其環境的直接接觸或認知。儘管魯曼對政治系統的討論是從對福利國家之發展的觀察出發，就福利國家所呈現的民主特質而言，其論述也扣合著有關民主與民主化的問題。他從“含括”(inclusion)的這個社會學原則來理解福利國家的概念。就此而言，不同的體制也具有不同的“含括”內涵。“含括”的概念指的是，“將所有人口（心理系統）包含於個別功能系統的表現（展演）之中”。¹⁰⁶ 這與過去社會中以階層分化為主的形式是不同的。系統的正當性也表現在其所使用的“含括／排除”之運作“是否能夠持續地維持與其環境的界線”上。¹⁰⁷ 魯曼對民主與民主化的想像以其對福利國家的討論為基礎。他指出，現代社會的民主化過程包含了一種顯著且間或去穩定化之“弔詭”。這個弔詭表現於現代政治系統（自我描述為“民主”）的特性之中，亦即，其一方面傾向於程度更大、範圍更廣的“含括”(inclusion)，但另一方面卻不主張用一些絕對的判準來管理哪些溝通可被歸類於政治的，而哪些不是(King & Thornhill, 2003: 85)。因此，“含括”總是與政治系統之分化有關(Luhmann & Kieserling, 2002a: 137)。“民主化”便是一種“含括的必然增加之過程”。¹⁰⁸ 從複雜性的觀點而言，朝向民主的過程也必需要創造且維持一定程度的不穩定性與開放性。¹⁰⁹ 這樣的不穩定性一方面會表現在政治系統內部及其再現環境之關係的運作之中，同時也會表現在對其他功能系統的論題化過程之中。例如，政治決定永



遠都會有其他可能性，也可能在一夕之間全然變色。然而，在威權體制時期，這種變化的可能性卻是相對較低的。據此，作為現代政治系統之自我描述的民主體制，其特徵便是更多更廣的“含括”，而含括的界線也正是排除的界線。例如，選民／非選民、候選人／非候選人等。政治系統以不同的區別（含括／排除原則）而將作為其環境的心理系統全都得以“含括”進來。民主體制的可能性正是在於其（政治系統）自身的內部分化，以及與其他社會系統的分化。因此，自我描述為民主的政治系統必須要維持其內部與外部的分化，避免“去分化”（dedifferentiation）的可能性出現，這個去分化的內涵即是指，避免“次系統之同一性的消解”，以及“系統與環境之界限的消失”。¹¹⁰ 政治系統藉此而得以確保永遠會有其他可能性的存在。

最後，在政治系統中，複雜性與選擇性之間的連結是值得關注的。政治透過“生產具有約束力之決定”以提高己身之複雜性，並將此作為其結構特徵。此外，只有當系統能夠持續地維持這個功能運作過程的選擇性時，該結構性特徵才得以獲得維繫。系統的選擇行為必須受到調節，換句話說，無論溝通是否有效，當決定一旦出現之後，亦即在以某種標準或選擇與排除過程進行複雜性化約之後，在系統中所再現的系統與環境之區別即已指出了下一個決定必須出現的可能性，否則系統的複雜性將無法維持，或者其處理環境複雜性或在系統所再現的衝突之能力將會降低。¹¹¹ 因此，系統對於自身選擇過程的調節使其在某一個決定過程中所獲得的複雜性化約不會因為另一個過程而失去，其也不需要被精確地重複（但可以被再製），系統當下的選擇性（複雜性化約）將會獲得保留且能夠以一種對系統而言具有意義的方式來使用之。¹¹² 他認為所有的系統都必須藉由增加自身內部的複雜性程度來回應其自身內部與外部環境的複雜性。在系統的內部分化中所形成的次系統必然也伴隨著相對應於其的環境，這是系統



的內環境。因此，系統的分化所導致的結果乃是，一方面它必須化約來自於外環境的複雜性，另一方面也必須處理內環境的複雜性。就政治系統而言，系統的正當性來源是由其政治次系統所建立。然而，其所建立的正當性必須要成為政治系統溝通的對象，並將此運作為自身的正當性。或者說，這些功能次系統只能夠包含其自身能夠有意義地回應的溝通領域。例如，宗教系統只能處理宗教溝通，而政治系統只能夠處理政治溝通。在現代社會中，假如系統企圖跨越其界線而去處理非屬於自身的溝通，那麼其正當性便會受到侵蝕。因此，回到以系統與環境的這組區別之論述為基礎，當宗教系統試圖去處理政治溝通時，一方面宗教系統必須要為自身作為宗教系統的正當性進行辯護，另一方面其必須將與政治有關的溝通透過“再編碼”的過程，使其得以作為宗教系統溝通的對象。換句話說，假如社會並非是依照功能分化的模式而演化，次系統並非是依其功能而分化，那麼上述的“含括性”也不會構成民主的重要內涵。

五 結論：民主化作為結構與過程的辯證

上述“政治系統”與“政治系統的自我描述”之區分指出了下列可能性：民主化作為一個過程，其也必須被視為一個過程而獲得發展。¹¹³ 然而，無論是從現代化理論或者是傳統的政治理論觀點而言，其所指出的或其描述所缺乏的一個重要面向或許也是有關“過程”的分析。“民主化”是結構與過程之辯證的產物。過程與事件或行動有關，亦即與溝通有關。作為相互指涉的運作，根據魯曼，結構與過程之差異的形成乃是系統在解決時間問題上的一種內部建構。系統得以藉此而同時維持穩定與變化。在與環境的關係上，這指的是系統能夠避免依賴於點對點



式的對應關係。因此，系統與環境彼此間並非是平行的發展。然而，系統能夠改變環境的狀態，並且較其環境中的其他結構更為穩定。¹¹⁴ 儘管複雜性能夠預設系統形成，就結構與過程的辯證關係而言，系統形成也不是任意的。這表現在複雜性的時間化概念上。就自我生產、自我指涉系統而言，“複雜性的時間化無法被任意地實現。透過複雜性的時間化所導致的潛在關係之增加，限制了系統形成”。¹¹⁵ 魯曼指出，時間化的系統只能夠由時間元素所構成，這個時間化的元素便是“事件”。“事件”包含了自身的過去與未來，因此事件只能夠藉由指涉於當下的時間點而被辨認出來。就此而言，無論該事件在什麼時候被談論，其都是受到自身當下所限制的。這個限制表現在“事件發生之前與之後所具有的關係類型之差異”上。¹¹⁶ 換句話說，在事件發生之前有一個關係類型，在事件之後也有一個關係類型，這兩個類型是不同的，這兩者之間的差異便是構成了該事件的限制。就時間化的面向而言，系統對事件的定義主要是以“改變的實際性”(actuality of change)為基礎。然而，事件也透過這個“改變的實際性”而定義了自身當下的界線。¹¹⁷ 因此，事件總是有其自身的過去與自身的未來。只有從單一事件的觀點出發，過去與未來的差異才是存在的。

“過程”則與事件不同，過程是在事件的順序與結合的反身性運作中，而被系統辨認為是“過程”。過程將接續事件中的關係類型予以抽離或抽象化，並且儲存以重複使用。“過程”的概念假定了系統（結構）接觸或回應環境的方式。¹¹⁸ “過程”是一種具有動態性且指向未來的時間關係。其不僅是有關結構條件的生成與維持問題，同時也是與在過程中具有活動力的元素相關之問題。此外，對民主化的現代理論之批評所指出的另一點是，民主化的可能性並非可以某一個決定性因素來解釋，而是必須維持某種程度的開放性，此種開放性的特質必須是在以其封閉性為前



提的基礎之上，並且透過開放與封閉的相互指涉而構作出具有特定情境與內涵的“政治過程”。對相關現代化理論的初步討論不過是確認此種既開放又封閉的運作在民主化過程中所扮演的可能性角色。據此，有關民主化的探究便需要置於社會演化與系統分化的脈絡下，或可提供較好的理解。

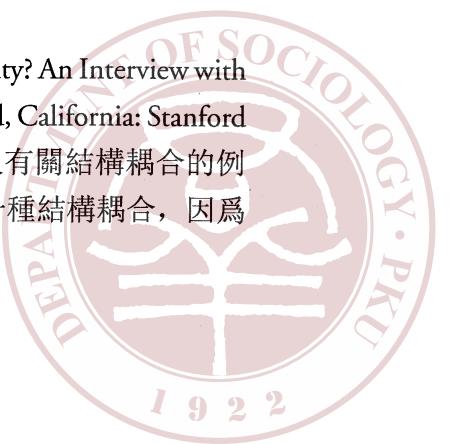
“民主化”指的便是上述社會演化與系統分化相互指涉、辯證之過程，這表現在系統與環境的這組別，以及系統對這組區別的使用之上。“民主”則指的是在上述的社會文化演化發展下，政治系統內部分化為政治、行政、公眾等三個次系統之間的結構耦合所導致的一種自我描述上的可能性。魯曼認為，民主的形成受到經濟與政治系統的分化所影響：現代社會依賴於政治與經濟的分化、權力與貨幣的分化。換句話說，其不能透過權力的配置以獲得稀少的資源來解決經濟問題。¹¹⁹ 除此之外，他並未對其他次系統與民主形成的可能連結進行討論。然而，他指出民主是最適當的詞彙，用以描述一種嚴謹的政治系統，其具有足夠的資源與選擇，以持續生產具有約束力的決定，而不會突然地危及其整體複雜性與穩定性。民主或許也可視為是用來描述一種去中心式的社會組織之全貌，一種完全是系統的多元性與自主性的社會脈絡。¹²⁰ 據此，政治系統的內部分化不過是以功能分化為主的社會演化之一環，沒有此內部分化的話，政治民主或許是不可想像的。然而，“民主化”的開展或許與之不同，這並未與魯曼對現代“民主”的討論相衝突。若是以西方世界作為對民主體制進行自我描述的社會系統角度觀之，對其歷史的探究則進一步指出的是，宗教與政治的分化或許提供了一個可能途徑，其使得政治系統的正當性必須在從他我（合法性=正當性）轉向自我指涉（合法性≠正當性）之運作中尋得。因此，對於民主化的討論必須考量的是宗教如何從政治領域中分化出來，以及政治系統的內部分化如何可能的問題。



綜上所述，“民主”是政治系統的自我描述，其之所以可能將自身描述為是“民主的”，必須要達到某些要求。此外，自我描述為“民主”的政治系統必然運作與維持一定程度的複雜性。然而，就系統的複雜性化約之運作而言，其中也隱含了一種在民主與複雜性之間的平衡關係。這是說，政治系統自我描述為“民主”的條件之一，便是其能夠獲得一定程度的複雜性與發展出相對應的化約複雜性之機制。因此，複雜性或許是“民主”的形成條件之一。然而，民主與複雜性之關係不總是對稱的，尤其現代政治系統的特徵不必然是與複雜性或民主的概念相容。儘管如此，“民主”作為政治系統的自我描述隱含了複雜性的增加與對其增加之保證。其能夠製造出足夠的複雜性，並且透過有效的複雜性化約之機制，建立所謂的“系統信任”。複雜性確保了“民主”得以實現，而朝向複雜性的社會演化發展則促使民主化得以可能。民主（化）因而是一個系統分化與社會演化、過程與結構相互辯證之下的可能產物。

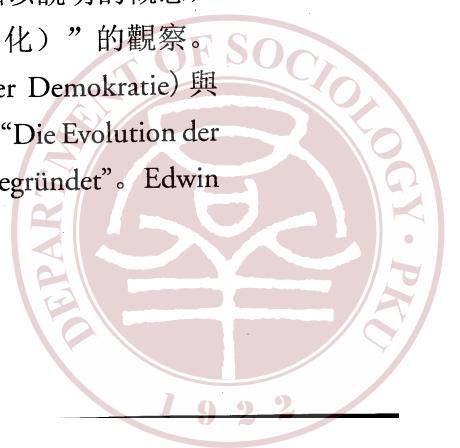
注釋

- 1 對此字的翻譯參考湯志傑為魯曼所著之《社會之經濟》(Luhmann, 2009 [1988]) 中文譯本所撰寫的導言，以往均將此字譯為“自我再製”，“poiesis”是從古拉丁文“ποίεω”而來，其意為“製造或生產”(to make)，因此將“autopoiesis”譯為“自我生產”似乎更為恰當。魯曼對此字的使用也秉持此內涵，系統的“自我生產”已經隱含了“再生產”的運作。
- 2 Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995 [1984]), 16–18. 據此，“界限”毋寧只是系統自身的建構與想像。
- 3 國內有譯為“權變”、“偶然性”、“偶連性”等。
- 4 Luhmann, *ibid.*, 23–30.
- 5 William Rasch, “Answering the Question: What is Modernity? An Interview with Niklas Luhmann,” in *Niklas Luhmann’s Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2002a), 208–209. 魯曼在訪談中論及有關結構耦合的例子，例如書寫(writing)作為經濟與醫療系統之間的一種結構耦合，因為

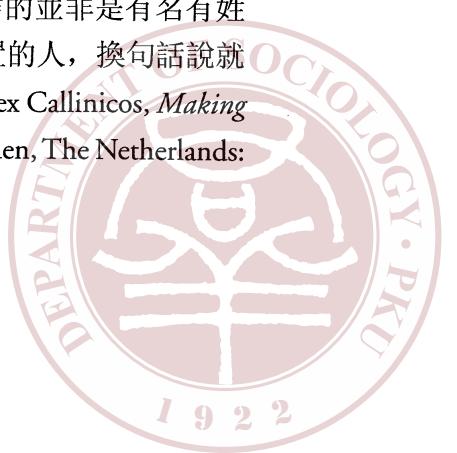


我們需要醫生來判定我們的疾病；另外，憲法也可以作為政治系統與法律系統之間的結構耦合，因為政治系統若是要獲得大規模的效果，必然需要依賴法律等等。

- 6 Niklas Luhmann, "The Paradox of Form," in *Problems of Form*, ed., Dirk Baecker (Stanford, California: Stanford University Press, 1999). 根據魯曼，形式之弔詭的非邏輯性乃是史賓賽－布朗 (Spencer-Brown) 試圖解決此一矛盾所提出的看法，而其之所以會是矛盾的，乃是因為“邏輯”是受到“真理”(truth) 所管理，而“真理 / 非真理”卻是邏輯運作於自身的一組“區別”，因此，邏輯本身已然是被含括於此一形式的矛盾之運作中，而無法以之來解決此一矛盾問題。例如“合法 / 不合法”這組區別無法被自身所區別（觀察），而必需藉由另一個區別來“去弔詭”或“展開”(unfold) 這個被隱藏的弔詭。另外，參考 Klaus Krippendorff, "A Recursive Theory of Communication," in *Communication Theory Today*, ed., David Crowley & David Mitchell (Cambridge, UK: Polity Press, 1994), 78–104.
- 7 Luhmann, 1995 [1984], op. cit., 20.
- 8 有關系統論中的主體（性）概念並非本文主要處理之問題。
- 9 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〉，載於《現代性、後現代性、全球化》，黃瑞祺編（台北：左岸，2003），13–24。魯貴顯從史賓賽－布朗的形式理論出發，指出“時間”面向所提供的包括“擺盪”與“回憶”可作為系統解決無限“再引入”（再進入）、無限（自我）觀察的問題，以系統自身指涉於環境（異己指涉），以及以建構的過去（自我指涉）來指認自身，或可作為進一步地說明。葛芬柯 (Garfinkel) 對一般人與專家之實作的討論也指出，成員對場景的解明同時也是包含在場景之中，且構成場景的一部份，而形成一種反身性的運作。因此，“解明”本身便是一種持續性完成的暫時性過程與結果，所有人及其行動均無法跳脫此一建構式地運作。Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1992 [1967]).
- 10 Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trans. Oscar Burge (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997 [1985]), 181. 法國思想家高榭 (Gauchet) 也將民主視為是“社會的自我生產”(society's self-production)。這指出了一個稍後會加以說明的概念，亦即以“國家在社會之內”的角度來重構對“民主（化）”的觀察。翠維克 (Czerwick) 對“民主的演化”(Die Evolution der Demokratie) 與“民主演化”(demokratische Evolution) 的討論中說道，“Die Evolution der Demokratie liegt damit in der Evolution der Demokratie begründet”。Edwin



- Czerwick, *Systemtheorie der Demokratie: Begriffe und Strukturen Im Werk Luhmanns* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008), 58.
- 11 Niklas Luhmann and André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), 101.
 - 12 Ibid, 356.
 - 13 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 413–594.
 - 14 波比歐 (Bobbio) 在論及國家與社會的關係時也使用類似的觀點，他指出從 Aristotle、Hobbes 到 Hegel 等人，均視政治社會 (*societas perfecta*) 或國家為具有至高無上的性質。這與其對整體與部分之關係的論述有密切連結。Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*, trans. Peter Kennealy (Cambridge, UK: Polity Press, 1989), 52–53.
 - 15 Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State* (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990 [1981]), 13. 另外參考 Andrew Arato and Niklas Luhmann, “Civil Society and Political Theory in the Work of Luhmann and Beyond,” *New German Critique: Special Issue on Niklas Luhmann* 61 (1994), 130. 例如，“任何政治社會中的實際規則就是部分治理整體的實際規則”。
 - 16 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (European Perspectives. New York: Columbia University Press, 1982), 140.
 - 17 這樣的觀點也受到盧克曼 (Luckmann) 的支持，他在《無形的宗教》一書中說道，個人的“社會”存在變成由一系列對高度缺乏個性特徵的專門化社會角色的扮演所組成。在這類扮演中，個人變得與有個性的、個人經歷的意義脈絡不再相關。此外，在某個制度領域內扮演的“意義”，是由這一領域的自主性規範所決定的，這一“意義”被從在其他領域內扮演的“意義”分離出來。這類扮演的意義是“合理的”，但這只是就特定制度領域的功能性要求而言。Thomas Luckmann, 《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》，覃方明譯（香港：漢語基督教文化研究所，1995 [1967]），106。
 - 18 Luhmann, 1982, op. cit., 141. 此外，例如加里尼科斯 (Callinicos) 在《創造歷史》一書中對主張結構決定論，或者是強調行動者力量 (*agency*) 的單一且不足之論述困境的解決方式是，“社會結構連結的並非是有名有姓的個人，而是任何一個佔據了由社會關係所指定位置的人，換句話說就是在社會角色或在關係中扮演某些角色的個人”。Alex Callinicos, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory* (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2007 [2004]), 21.



- 19 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London and New York: Routledge, 2001 [1930]). 盧克曼 (Luckmann) 則以“制度性專門化”來形容這個歷史發展過程。這個過程始自文藝復興，經過宗教改革與其後一連串的宗教戰爭，以及世俗化的發展，而導致社會中不同功能系統的分化得以出現。Luckmann, op. cit., 104–105.
- 20 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 35. 魯曼指出，作為一個個人，其乃是生活於功能系統之外的。然而，每一個個人必須近用每一個功能系統，就其生活模式要求的是使用社會之功能而言。這個要求可以含括原則來表述。每一個功能系統均包含了整個人口。對於含括原則與民主化的討論，詳見本章第三節的部分。
- 21 例如，現代社會對職業訓練與證照的要求越來越高、越來越精細的發展過程，正可說明複雜性與系統的自主性運作之間的關連性。
- 22 Luckmann, 1995 [1967], op. cit., 89. 盧克曼對此也有類似的論述，他對宗教的制度性專門化之分析指出，“完全專門化的宗教制度只出現在社會結構相當複雜的條件之下。因此，這個制度不能表現這一世界觀中的這一意義秩序結構”。
- 23 在索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 對符號與其對應物之關係的討論中指出，符號並非是透過其所具有的任何內在價值而運作，而是透過其相對位置而得以發揮功能，亦即透過與其他符號的“差異”而運作。根據索緒爾，在語言中“只有許許多的差異。更重要的是，一個差異通常是指出了正面的語彙，而該差異便是建立在這些正面語彙之間。然而，在語言中，只存在著沒有正面語彙的差異”。Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill, 1966), 120. 魯曼則延續索緒爾的討論指出，語言中所使用的差異乃是與其指涉的問題是能夠分離開來的，換句話說，就是與對方所想要表達的東西分離開來。但無論如何，總有一個差異是被假定的。Niklas Luhmann, “System as Difference,” *Organization* 13.1 (2006 [1991]), 40. 就此而言，這個差異暫時地表現為“系統”與“系統的自我描述”之差異。另外，參考侯魯伯 (Holub) 對系統理論與文學研究之關係的分析。Robert Holub, “Luhmann’s Progeny: Systems Theory and Literary Studies in the Post-Wall Era,” *New German Critique* 61. Special Issue on Niklas Luhmann (1994), 143–159.
- 24 “耦變性”又譯作權變、偶然性等。
- 25 魯曼區別了“正當性”(legitimacy) 與“合法性”(legality) 之差異，並且指出後者在現代社會中不能作為前者之基礎。
- 26 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 14.



- 27 Niklas Luhmann, *Ecological Communication* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).
- 28 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 15.
- 29 魯曼對現代性與後現代性的討論中指出，儘管後現代性是作為對現代性的思考，但不表示前者的論述是要用來取代後者。其毋寧是，對現代性的觀察必須仍是在現代性中而為之。這表現的不過是社會結構與語意之間的這組區別，已逐漸因為現代性的特徵而成為一個可被觀察與描述的弔詭。據此，由於現代社會是以功能分化為主要形式，因而能夠對之前以階層分化為主要形式的社會進行觀察與描述。William Rasch, *Niklas Luhmann's Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 2000).
- 30 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 16.
- 31 Ibid., 16–17.
- 32 Ibid., 18–19. 韋伯對“系統理性”與現代社會中儼然存在的是“諸神之戰”之論述，在某種程度上，也是表現了此種可能會落入相對主義、虛無主義的後現代式論述。參考Rasch, 2000, op. cit.
- 33 魯曼對福利國家的批評即指出，現今功能分化社會將所有的人民納入其所有的功能系統之中，例如，透過政治的民主化過程賦予每個人參與政治系統的機會，然而，剝奪參與的機會也是一種將其含括於民主政治系統的方式。或者，經濟或政治系統試圖確保每一個人對其自身之生活或對社會其他人的償付能力，甚至是窮人的角色也必須予以論題化。
- 34 魯曼在區別“經驗”與“行動”時指出，前者是環境的屬性，而後者則是系統的屬性。系統乃是透過“行動”來“經驗”其環境。行動毋寧是自我指涉的自我生產之運作，而經驗則是他我指涉的對環境進行溝通。
- 35 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 119.
- 36 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 121. 魯曼對模控論中的“模型”(model)概念之討論，認為可以“自我描述”一詞來修正模控論中以“模型”來描述系統的方式。他認為“模型”並未包含了世界（類比於自動恆溫器）或許能夠過度加熱或過度冷卻自身的可能性，而此一限制可透過“自我描述”這樣的概念所克服。
- 37 Luhmann, 1995 [1984], op. cit., 462.
- 38 Czerwick, 2008, op. cit., 63.
- 39 湯志傑，〈民主社會的結構可能性條件〉，《思想》第十一期（2009），197–198。
- 40 湯志傑，同上，198。波比歐在對國家的討論中也提到，從“法治國”的內涵出發，此一將國家視為由法律所製造出來的實體並作為法律結構的觀點，“不應該使我們忘記國家也是一種社會組織的形式，並且無法



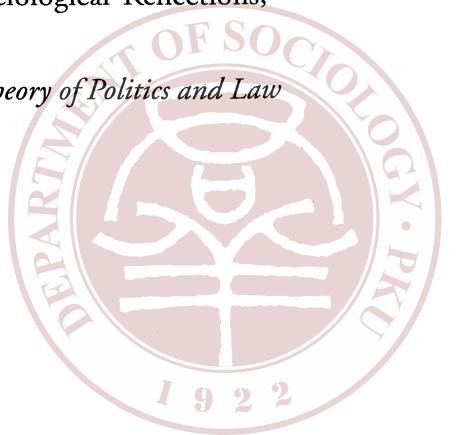
從社會與潛在的社會關係中抽離出來”。Bobbio, 1989, op.cit., 47–48. 他認為韋伯即注意到這個法律與社會學觀點之間的區別。這個法律與社會觀點的區別注意到國家與社會的二分事實上並非如此尖銳，然而這兩者的關係，至少就國家也是一種社會組織形式的觀點而言，並未獲得更清楚的說明。這或許是混淆了國家與政治系統這兩個概念的結果。這個概念上的混淆對現代民主政體的影響將會在後文中詳細探討。

- 41 劉小楓, 1998, op. cit., xix.
- 42 Luhmann, 1990 [1981], op. cit.
- 43 “引導” (steering) 與 “影響” (influence) 不同，根據魯曼，社會系統並不會施加影響於其他系統，其毋寧是引導其他系統的運作。這個“引導”的效果指的是，被引導之系統乃是透過自身自我指涉之運作，藉由自身的系統編碼運作，而對引導之系統（作為被引導之系統的環境）的行動作出回應。在以功能分化為主的現代社會，這個系統運作特質毋寧是重要的。也正是因為這個特質，民主始能夠先是作為政治與其他社會系統的分化，而後作為政治系統內部之分化的演化過程而出現。Andrew M. Koch, *Poststructuralism and the Politics of Method* (New York: Lexington Books, 2007), 51.
- 44 David Held, *Models of Democracy* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000[1996]), 295. For example, as Held suggests, we cannot escape an involvement in politics... Whether one explicitly acknowledges adherence to a political perspective or not, our activities presuppose a particular framework of state and society which does direct us. The actions of the apathetic do not escape politics... We do not have the options of 'no politics'.
- 45 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 124.
- 46 這一點從歐洲社會中關於“福利國家”的理念與實作上的發展可見一般。“失功能”的概念在莫頓(Robert Merton)的中程理論(Middle Range Theory)中扮演重要角色。其後帕森斯的社會系統理論中的AGIL模型也是以此區別為基礎。魯曼對帕森斯理論的修正有一部分即在於此：從功能來決定結構，而非是從結構來理解功能。據此，“國家”作為一個混淆“系統”與“系統之自我描述”在語意上的產物，其本身對“民主（化）”所具有的可能威脅便可獲得理解。
- 47 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 124.
- 48 Ibid., 125.
- 49 另外可參考Czerwick, 2008, op. cit., 66。
- 50 例如，翠維克(Czerwick)對民主作為提供自身發展之可能性的討論中說道，“...sich die Evolution im Allgemeinen und die Evolution der Demokratie im



Besonderen ihre Anlässe selbst schafft. Die Demokratie bildet demnach politische Strukturen aus, die als Anlässe und Mechanismen fungieren, die Demokratie voranzutreiben.” Czerwick, *ibid.*, 60.

- 51 魯曼指出權力的神秘性必須被隱藏，換句話說，權力運作的弔詭是不可見的，若其被揭露出來的話，權力的作用也將消失。
- 52 著名的法國思想家高榭 (Gauchet) 對宗教改革如何促成此一政治邏輯的倒轉有更為仔細的描述。Gauchet, 1997 [1985], *op. cit.*, 91–92.
- 53 這個部分將於來文中處理。
- 54 Luhmann, 1990 [1981], *op. cit.*, 129.
- 55 *Ibid.*, 135.
- 56 *Ibid.*, 134. 他指出在十九世紀，國家的概念仍然承載著過多的政治困境。這些困境表現在有關國家理論的許多爭議之中，例如國家的操作面向與制度面向、秩序與組織（科層制度）之區別等。魯曼認為這些概念上的差異只有在區別國家與政治之後，才會獲得解決。
- 57 *Ibid.*, 134.
- 58 *Ibid.*, 135. 對魯曼而言，系統與自我描述之區別不僅提供了對國家與政治之前史 (pre-history) 的認識，也提供了對現代憲政國家之概念的理解途徑，以及對福利國家所產生之實際問題的觀點。
- 59 *Ibid.*, 137.
- 60 Niklas Luhmann and André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002).
- 61 Luhmann, 1990[1981], *op. cit.*, 137.
- 62 *Ibid.*, 138–139. 魯曼以身體的類比來指涉一個整體社會之情境。無獨有偶的是，這與路德 (Luther) 對基督與基督教會、信徒之間關係的論述有類似之處。根據魯曼，社會就像是一個身體（人類身體）。其需要頭部來扮演領導的角色。然而，只有在考慮身體其他部分之時，這個扮演領導角色的頭部才得以完成其任務。此乃限制了其（頭部）獨斷性。因此，這個獨斷性的問題乃透過對於身體之本質的指涉而獲得解決，這對於政治（系統）而言也是如此。
- 63 關於螺旋式的模型，可參考貝克 (U. Beck) 以及雷迪斯朵夫 (Leydesdorff)。Loet Leydesdorff, “The Non-Linear Dynamics of Sociological Reflections,” *International Sociology* 12.1 (1997), 25–45.
- 64 Michael King and Chris Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 111.



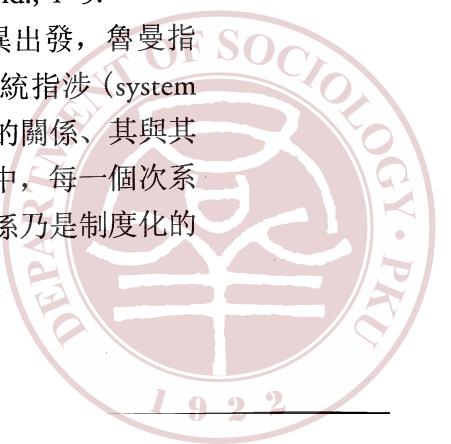
- 65 民主或許被視為一種在政治系統中被實現了的系統性分化之模式，一種在社會中被實現化了的多元主義，在其中，沒有任何系統能夠假定其對全社會具有完全的權威。King & Thornhill, *ibid.*, 110.
- 66 Luhmann, 1990 [1981], *op. cit.*, 150. 這是有別於韋伯對目的理性與價值理性，或者是工具理性與價值理性的區別，並以前者作為現代科層制的理念型之內涵。
- 67 這些有關正當性的問題均只能是一種系統的自我指涉運作，因此，正當性問題已然被系統的“自我正當性”運作所取代了。
- 68 Luhmann, 1990 [1981]: *op. cit.*, 143.
- 69 *Ibid.*, 143–144. 就此而言，魯曼指出憲政國家是一種理論反思的產物，而福利國家卻是演化發展的結果。後者乃是為了要建立政治目標的產物，這些政治目標甚至是未經過反思的。他對福利國家確實有所批評，因為他認為其作為未經反思的政治目標之產物，指出的是系統（亦即，福利國家）沒有足夠的能力在自身中再現自身。
- 70 偏離的再生產乃是系統持續運作的重要概念。我們可以說這是“非元素的精確複製”，這是一種螺旋式的“自我替代”過程。此外，這也是魯曼對系統理論中的保守傾向之修正。換句話說，一種精確的複製無疑是一種幻覺。後者反而是會對社會演化造成阻礙。*Ibid.*, 152–153.
- 71 *Ibid.*, 153.
- 72 *Ibid.*, 154.
- 73 法律從自然法到實證法的這個實證化發展並非是本文探究的對象，就民主化的開展而言，法律與政治系統的分化或許不如宗教與政治系統之分化要來得重要。就民主所需的元素而言，“政治對立”（多黨式的政黨政治）毋寧是必須建立在“政府／對立”的這組區別之上，而這組區別並無法在法律系統的分化過程中獲得，對於政治正當性的挑戰僅從法律面向來進行，毋寧是較為不足的。
- 74 西元1800年左右象徵的是功能分化的現代社會之出現。
- 75 Luhmann, 1990 [1981], *op. cit.*, 167.
- 76 *Ibid.*, 168.
- 77 *Ibid.*, 169.
- 78 或者，“國家”具有的不是“自然”的性質。
- 79 Luhmann, 1990 [1981], *op. cit.*, 170.
- 80 *Ibid.*, 171.
- 81 有關此觀點的世俗化版本或許是受到Locke、Hobbes等人的影響。
- 82 Luhmann, 1990 [1981], *op. cit.*, 171.



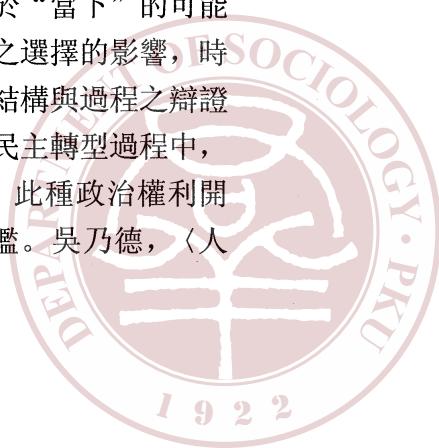
- 83 Ibid., 173.
- 84 Luhmann, 2006 [1991], op. cit.
- 85 Niklas Luhmann, "Temporalization of Complexity," in *Sociocybernetic Paradoxes: Observations, Control and Evolution of Self-Steering Systems*, ed., Felix Geyer and Johannes van der Zouwen (London: Sage Publications Ltd, 1986 [1978]), 95–111.
- 86 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 175. 就符碼的特性而言，每一個符碼具有一個讓系統持續運作之能力的正值，另外也有一個負值，這個負值指出了其他可能性的存在。在“政府 / 政治對立”的區別中，只有前者能夠持續在政治系統中正式地運作。換句話說，只有前者能夠正當性地擁有可使用的政治權力。在“統治者 / 被統治者”這組區別中，只有前者是作為該區別的構成要素。然而，在另一組區別中，除了“政府”之外，政治對立的概念則確保了系統持續性反省的可能性，其也指出的是其他可能性或結果的存在。Luhmann, ibid., 177.
- 87 國內有將 *steuerung*一詞譯為“駕馭”，參考湯志傑與魯貴顯在譯注魯曼《社會之經濟》一書中所給出的說明。Niklas Luhmann, 《社會之經濟》，湯志傑與魯貴顯譯（台北：聯經，2009 [1988]）。
- 88 King & Thornhill, 2003, op. cit., 110; Niklas Luhmann, "Politische Planung," in *Politische Planung*, ed., Niklas Luhmann (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007 [1966]), 49. 由於能力與篇幅限制，有關實證法的部分無法在此做精細的討論與處理。
- 89 法國自1789年的革命之後，儘管提出所謂的共和原則，但始終無法完全獲得落實，復辟運動也因此不斷地出現。共和原則作為“政府 / 政治對立”這組區別的表現，並非就是等同於現代所謂的“民主”。
- 90 在魯曼稍後的論述中，將政治系統的內部分化為三個次系統：政治、行政與大眾 (the publics) 次系統。
- 91 雖然這或許是一種後見之明，對現代社會政治系統自我描述為民主體制的未來發展而言，這仍然有極大幫助。
- 92 King & Thornhill, 2003, op. cit., 79-80; Luhmann, 2007 [1966], op. cit.
- 93 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 178.
- 94 區別本身具有的中立性使其不過是用來指出被區別的兩邊，而非對其中一邊進行道德上的評斷。就現代社會的功能分化而言，這必須是系統與其環境（包含了其他系統）在結構上耦合的前提。例如，不合法不一定就是道德或不道德的，或者有錢或沒錢均不會用來指涉於是道德或不道德之判斷。
- 95 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 179.



- 96 法國政治與社會學家高榭以“社會主體”(social-subject)來指稱這個“大眾”的概念。“社會主體”的內涵與“主體性”不同，他認為前者或許才是構成民主體制的那個“主體”。他對民主體制中的“社會主體”之描述是，“一個未意識到自身的集體自我反身性（或反思）”(a collective self-reflexivity unconscious of itself)。這個“社會主體”乃是存在於“協商的不可能性與對其行動之破壞性效果的無知之中”。
Gauchet, 1997 [1985], op. cit., 193.
- 97 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 179; Niklas Luhmann and André Kieserling, *Die Politik der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), 302. 例如，“Sie sind ein Korrelat der Reduktion von Komplexität und in diesem Sinne ein Resultat der Geschichte, die das System immer schon hinter sich hat. Insofern setzt die öffentliche Meinung Determination in Dynamik um, ermöglicht politisches Entscheiden über begrenzte Alternativen und eine Einschätzung der Resonanz, die bestimmte Kommunikationen finden. Ohne öffentliche Meinung wäre, um dies nochmals zu betonen, keine Oppositionskultur und damit keine Demokratie möglich.”
- 98 King & Thornhill, 2003, op. cit., 119.
- 99 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 184.
- 100 King & Thornhill, 2003, op. cit., 80; Luhmann, 2007 [1966], op. cit. 此外，魯曼提及一黨政治即為“政治”與“行政”尚未分化的表現。
- 101 King & Thornhill, ibid., 87. 例如，所謂的民主體制，主要就是“政治系統自我觀察的能力”。
- 102 King & Thornhill, ibid., 28; Luhmann, 1986 [1978], op.cit.
- 103 King & Thornhill, ibid., 80.
- 104 Luhmann, 1986[1978], op. cit., 96.
- 105 Danilo Zolo, *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, trans. David McKie (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), 2. 梭羅對魯曼的修正看法是，社會複雜性理論的演化論基礎並非如此重要，此外，將系統理論與達爾文思想相結合是一種粗糙的作法。他更認為對當代政治系統之複雜性的實際程度之分析、政治系統之發展的錯綜複雜，以及該複雜性程度在未來是會增加或減少的議題，無法從此基礎中獲得理解。Zolo, ibid., 4–5.
- 106 Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 34. 從系統與環境的差異出發，魯曼指出在所有已分化的系統中，每一個次系統只有三種系統指涉(system references)：其與全包式總體系統（指的就是“社會”）的關係、其與其他次系統的關係、其與自己的關係。在功能分化的社會中，每一個次系統必須以下列方式描述這三種系統指涉：其與社會的關係乃是制度化的



- 功能（函數）、其與鄰近次系統的關係乃是“展演”（performance）、其與自己的關係則是反省或自我反省（reflection or self-reflection）。Luhmann, 1982, op. cit., 264–265.
- 107 魯曼認為福利國家正是“含括”原則在政治這個功能領域中之實現所導致：“福利國家就是政治含括（political inclusion）的實現”。Luhmann, 1990 [1981], ibid., 35.
- 108 例如，“民主化作為下述的發展而出現：與政治相互連結的溝通領域數量的持續增加，以及與政治系統中的權力符碼相關連的主題數量的持續增加。民主乃是下述情況的政治性反應：所有社會系統均達到了一種最大化的涵括層次，因此，這些社會系統能夠回應極度分散且複雜的環境，並且社會中所有的事件均與一個或更多的系統相關連”。King & Thornhill, 2003, op. cit., 83.
- 109 含括即是一種“開放”的原則。Luhmann, 1990 [1981], op. cit., 41. 透過含括／排除之原則而將被排除的東西再含括進來，這正乃是現代社會的運作內涵，而這也只能在功能分化的演化發展中獲得理解。換句話說，現代民主乃是在一個無法預測與充滿驚奇的氛圍中發展出來的。因此，民主並非是一種“創新”（invention）。參考 Gauchet, 1997 [1985], op. cit., 194.
- 110 King & Thornhill, 2003, op. cit., 85–86.
- 111 例如，以湯志傑對美麗島事件的分析內容為例，當國民政府選擇逮捕余登發，而非預先設定的黃順興，而導致後續黨外與國民黨之間對事件解讀的誤差出現，進而成爲造成彼此間更大規模衝突的基礎。這並非是說選擇的其他可能性並未存在，反而是，在其做出選擇的過程中，儘管對其自身而言，就時間面向上這絕對不是一個未被意識到的正確或錯誤的決定。而是，作為一個決定上不可逆的過程，其乃是根據自身對事件的判斷以及在某種程度上為了繼續進行之後的運作而作下的決定。然而，對其環境而言，在此例子中所指的乃是黨外及其他團體，這只不過充分顯示在論題化的過程中存在的不過是對環境的想像與建構。
- 112 Luhmann, 1982, op. cit., 149.
- 113 例如，吳乃德指出民主化是一個政治過程。其中所涉及的是有關結構條件、時間與社會相關的面向。結構條件指出的則是關於“當下”的可能性之選擇，而社會的概念則指出的是有關過去對當下之選擇的影響，時間在其中所扮演的角色則是連結上述兩者，並且作為結構與過程之辯證的耦合性要素。根據吳乃德的分析，在民主化過程或民主轉型過程中，威權獨裁政權接受反對黨的存在，且願意與之競爭，此種政治權利開放、對權力壟斷的放棄，乃是民主化最關鍵性的門檻。吳乃德，〈人



的精神理念在歷史變革中的作用：美麗島事件和台灣民主化》，《台灣政治學刊》第四期（2000），73。此外，在懷特海（Whitehead）對民主與民主化的討論中，他認為我們不僅需要一種“floating but anchored”民主概念，並且最好將民主化理解為一個“長期的社會建構過程”。Laurence Whitehead, *Democratization: Theory and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

114 Luhmann, 1986 [1978], op. cit., 95.

115 Ibid., 98.

116 Ibid., 99. 魯曼對溝通的討論指出，“事件”在系統中表現為“溝通”，事件具有的是“轉瞬即逝”的特性，其一出現便消失了。對事件的指認必須考量其過去與未來，而這個運作只能在系統中完成。這也指出的是系統時間與環境時間的不同，此二者的關係是“共同演化”（co-evolution），是一種“連續的同時性”概念，其同時考量了社會演化的歷時（diachronic）面向與系統分化的共時（synchronic）面向。對溝通作為系統的組成元素而言，溝通於系統中的再生產也不是任意的。魯曼指出溝通乃是由訊息、告知、理解所組成的統一體，缺一不可。所謂的“理解”便是在於能夠區別訊息與告知。一旦能夠這麼做時，溝通便是發生了。

117 Luhmann, 1986 [1978], op. cit., 99.

118 Ibid.

119 Czerwick, 2008, op. cit., 64; King & Thornhill, 2003, op.cit., 86.

120 King & Thornhill, ibid., 110; Niklas Luhmann, “Komplexität und Demokratie,” in *Politische Planung*, ed., Niklas Luhmann (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007 [1968]), 35–45.



