社會理論學報 第二十一卷第二期（2018）：315–358

自我的迷宮：透過系統理論的再評價與再想像

裴元領
東吳大學社會學系

摘要 “我”既是腦的產物，又是語法和記號上的自身指涉，也是被日期標示的我之自我指涉，還是異己的表面存在＝“它”的投射＝現成存在＝肉身，更是各文明裡自我發明的產物。但各觀點之間無法溝通，互為異己指涉，又各自自我指涉，讓“我”變成迷宮般的理論癥結。文明化歷程（各種發明［自］我的概念史）、人腦及肉身、語法和記號、日期化的情境、以及意識與無意識的綜合作用，讓各種“我”同時一起突現在系統中，卻互為異己，導致系統理論的觀點在這五股力量拉扯下變成盲點，因而讓自身＝我＝物＝它＝異己變成糾纏的僵局。

一　導言：製造弔詭，及無人格化自我的自我指涉

自我是社會理論的必要議題，或純屬點綴，因人而異。坦言之，議論始於觀察，觀察出於區別，區別則熟成於描述，但描述彼此否定，故孳生議論。一切區別皆出於非知＝無知＝未知，因此一切區別＝盲點＝觀點。議論無法既議論自身又議論事物。若無肉身、意識、眾生、語言、社會、世界等色相，則無自我可言。但名詞一經標示，則彷彿彼此獨立，卻抹除相生相依的歷程，故產生弔詭（Paradoxie，悖論）。正如凱利（Kevin Kelly）說明：

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

> 每個自我都是一個同義反覆：自我明證的、自我指涉的、自我中心的，及自我創造的。貝特森（Gregory Bateson）說過，一個活系統是“一個緩慢自我療癒的同義反覆（a slowly self-healing tautology）”。他的意思是說，假如系統被干擾或打斷，自我將“試著朝向同義反覆去整頓（tend to settle toward tautology）”—它將吸引［沉降］到它基本的自我指涉狀態，即它的“必然弔詭（necessary paradox）”[1]。

自我是自我指涉的同義反覆或套套邏輯。自我是自我療癒或自我整頓。自我是回復到不是非自我的狀態。每個自我都是一個試著去證成它的同一性的論證。因此自我與系統不可分離：

> 一個系統就是對自身說話的任何事物。所有生命系統及有機體，在終極上被化約為一束化學調節器的通道，及具有神經元迴路的會話，一如蠢笨般［的會話］為：“我要，我要，我要；不，你不能，你不能，你不能”[2]。

凱利指出：對一個人、一個蜂窩、一個企業、一個動物、一個國家、或任何一個活物而言，都沒有“我（I）”。一個活系統中的“我”是一個幽靈，一件暫時的壽衣（an ephemeral shroud）。“我”就像是由百萬個水原子交織而起的一個漩渦之短暫形式。“我”能被一個指尖驅散[3]。既然學界已洞察我之無常，為何還有研究者仍執持於探討人格化的我與自我[4]？或在脫離人格我之外，系統與自我有何同義反覆的關係？這是本文探問的起點。

凱利指出，沒有“我”，所以我們各自發明一個[5]。這個觀點固然掀開自我指涉的無自我性，亦即點明說自我、是非自我、即名自我的機鋒，但這顯然還無法翻轉千百年來各文明各自發明自我的舊慣。神經政治［學］的研究發現，在腦中活化與情緒相關的

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

區域，就連結起活躍的政治偏好[6]。自我是情緒政治的公演。迄今沒有無自我稱謂的社會。

人格化的自我曾是社會理論的主流，但人格化卻奠基於語法慣例，例如主格我與受格我。例句如：“If I am not myself, who am I? Or to put it another way: Who is this self that I insist belongs to me?[7]｛若主我不是我自己，誰是主我？或換個方式說：誰是這個主我堅持屬於客我的自我？｝”。英語製造出I、me、self、myself的差異，判然有別於中文語法。中文社會理論是否有必要一直在外語語法中打轉，從此就變成既是翻譯上又是理解上的癥結。

按照泰勒考察，柏拉圖式自我[8] 強調自我主控(self-mastery)，所謂善人就是他自己的主人，或比他自己更強［好、優秀］(kreittō autou)。為避免表達上的荒謬，做自己的主人就是讓較高級的靈魂統治較低級的靈魂，即理性統治欲望（‘to logistikon’ over ‘to epithumetikon’）。較高級的生命是由理性統治，理性本身則是由在宇宙及靈魂中一種對秩序的靈視(a vision of order)所界定。至於奧古斯丁式自我[9] 則強調第一種三位一體(心、知、愛[mens, notitia, amor])與第二種三位一體（記憶、知性、意志[memoria, intelligentia, voluntas]），這兩者在靈魂及其活動中的形象。心知自身且愛自身。記憶則是靈魂自身的潛識(implicit knowledge)。去瞭解我的真自我就是去愛它，及知性伴隨意志，與自知伴隨自愛。

但現代自我概念顯然不同於古典自我概念。現代自我概念的斷點來自：(1)洛克式幾何學的詞彙，現實自我無廣延性(extensionless)；它在無處卻以此力量把事物固化為客體(it is nowhere but in this power to fix things as objects)[10]。自我以中性(neutral)詞彙界定，自外於任何本質上的置疑框架[11]。此即點狀(punctual)或中性自我，稱其為點狀，因自我被界定為抽象於任何構成思慮(constitutive concerns)及任何認同之外[12]。(2)轉向自身現在也是和無可避免地一種轉向在第一人稱觀點上的自身——

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

種轉到自我作為一個自我(a turn to the self as a self)，即泰勒所謂徹底自反性［反身性］(radical reflexivity)[13]。這是笛卡爾、洛克、康德有別於古典作家之處。(3)所以我們有、或是“一個自我”的真正觀念，即人的能動性在本質上被界定為“自我”，正是我們的現代理解及其涉入徹底自反性［反身性］的一種語言學的反映(a linguistic reflection)[14]。在蒙田看來，自我既被語詞所製造又被語詞所探索；對兩者而言，最好［的事物］就是在友誼對話中所說出來的語詞[15]。換言之，自我是溝通的產物或語詞的效果。(4)或者，成為由理性控制的解離化主體(the disengaged subject)，最後變成一個點狀自我，就伴隨著、甚或由一種我們的尊嚴感作為理性能動者所推動[16]。(5)但對帕斯卡而言，我是一個不可理解的怪物(a monstre incompréhensible)。我們全是矛盾。我們的自我對我們而言是一個奧秘，卻遠非自身透明的事物[17]。

透過泰勒考察，徹底自反性［反身性］的自我之所以變成一個點狀自我，首先在於掏空靈性及經驗內容，包括歷史社會定位，因此變成一個無廣延的中性點，又變成一個語言學的反映或自身指涉(sui-reference)：這個自我是掏空一切關係的概念自我，因此不能再還原為有老病死的肉身自我。泰勒的立場是，成為一個自我就與存在於一個空間中的道德議題、爭取認同，與應為何事之間密不可分。如此才能找到此人在此空間的立場，能在此空間中佔有、或成為一個觀點[18]。

泰勒顯然要為肉身自我爭取道德定位。但若第一人稱的概念自我可以、或早已脫離時空，就不受靈魂等級、三位一體或道德風俗所約制，自有尊嚴（從意志來）且能依循理性（界定法則）而統治自身（舉止有度），這既是理性立法者的誕生，又對宗教實踐作出限制。點狀我既是平等化（無等差），又是個體化（在自身）。做自己的主人，就是讓自己變成透明而非奧秘，既向內探索又向外展演。我指涉我的特質就變成一種由外朝內、或從表

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

層到深層的挖掘活動。向內探取實性，變成新的指令。當泰勒式道德空間開始凹陷出許多不屬於表淺之我的坑洞，讓非我的力量得以進出縫隙，就為精神分析和精神醫學打開大門：無／反／非道德的深層機制確實存在，足以讓道德變成一種可疑的表面存在。這更是柏拉圖的反面：欲望企圖統治理性，但理性始終左支右絀。第一人稱的我顯然沒有主權。

再者，當從上往下指導、或由下向上提升的道路被切斷後，人只能在向內取性（inwardness，內在性）裡找到無時間性、奧秘性和原型[19]。將人格我抽象化(無特質)、扁平化（無層次）、中性化（取消價值判斷），正是現代自我無法自我詮釋的根源。既然成為一個自我變成理所當然的使命，就讓問題變成去爭論哪個自我才是最好的，而非針對自我作為一個“是／非／無／去自我”進行根本置疑。

泰勒深刻剖析自我變成點狀物的過程，但仍集中於人格自我的範圍。從柏拉圖以降的人格自我理論，與魯曼的非人格自我理論截然不同。魯曼的自我指涉理論裡面完全沒有人格自我，或者說，人格化的自我根本不是重點。系統理論是針對傳統自我學說的重大挑戰，但仍未得到應有重視。系統理論預設有各系統，這彷彿謎語般的預設，正是當代社會理論尚未獲得充分理解的癥結。

若涵括 (Einschließung) 與排除 (Ausschließung) 之間的關係是透過社會系統本身來調節，且在社會系統中之意義使用總是對未知者、被排除者、未能規定者、信息缺乏者、及個別無知者［之間］提供參照 (Verweisungen，指涉)，則魯曼[20] 改寫自黑格爾與胡塞爾以降的論點[21]，就透露出系統這個概念可以是“結構＝實體＝關係＝功能＝主體［性］＝精神＝［集體／自我／無／前］意識＝［自］我＝行動［者］＝能動［者／性］＝反身性”之全面串流與挪用。至於系統如何涵括或排除意義，答案就在系統本身。當系統同

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

時作為主詞、主體、行動者與能動者，則系統就與［自］我、意識、精神或實體等概念無異。若實體展現於關係結構，功能展現於意識行動，或主體展現於［自］我的能動性及反身性，則系統理論與精神現象學、精神分析或意識哲學之間的鴻溝將迅速縮小，乃至消失。

系統是它自身的自我指涉。一切複雜系統都是自我指涉系統。魯曼[22] 認為，自我指涉（Selbstreferenz）的概念可歸於自我組織（Selbstorganisation）或自我製造（Autopoiesis, *autos* (self) and *poiesis* (production)，自身／行／動生產或創作）的名目下。關於系統的結構透過系統固有過程之基礎構造（Aufbau）［而組織起來］，稱為自我組織[23]。自我組織是系統的基礎構造本身的自動／行／身運作。若基礎構造為肉身，則自我組織就是生命歷程。至於自我製造則是一個典型的生物學系統概念。作為一九七零年代由智利科學家馬圖拉納（Humberto Maturana）與瓦瑞拉（Francisco Varela）所發展的概念，它意指生命系統之自主的、自我指涉的、維持同一性與自我生產的組織，且關連到它們的統合性／整體性特徵。一個自我製造的系統，基本上是一個不變維續中的類穩態機器（a homeostatic machine maintaining invariantly），其作為重要的系統變數，它自身的組織被界定為一組關係網絡。這些關係是自我含括的、只指涉本身的各單位[24]。

自我指涉[25] 只不過指涉到異己指涉與自我指涉之間的這個區別。當自身／行／動指涉性（auto-referentiality）可被視為一個一值事物（a one-value thing），且只能被一種二值邏輯（a logic with two values）所描述，則社會系統的案例，就是一個更高複雜性的案例，因自我指涉（1）是基於一種持續指涉它自身的自我指涉或自我製造的過程；（2）作為區別於它自身之間的流程處理；（3）與它的各主題。假如這樣一個系統不能有一個環境，系統將創造環境作為自己的異己／行／動指涉性（hetero-referentiality）之視野。自我指涉既非系統外的異己指涉，又能打造系統內的異己指涉。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

詳言之，在意義媒介裡運作的系統能夠、且必須真的區別自我指涉與異己指涉；而且諸系統必須以如此方式做，讓自我指涉的實現總也包含異己指涉，且異己指涉的實現總也包含自我指涉，以作為與此區別的另一面[26]。魯曼[27] 認定，溝通出於溝通之再生產見之於社會。在社會中一切系統形成反過來都依賴溝通。所以一種反身性自我關涉 (Selbstbezug) 的預設就建立在溝通的概念上：溝通總也是對它的溝通進行溝通。因此自我指涉作為溝通系統 = 社會系統的基本形式，將不但蘊含自身溝通（指向溝通自身）與異己溝通（指向異己而溝通）的再生產過程，也涵括溝通自身再作出區別（是 / 不是）與再進入（再涵括與再排除）的關係。

自我指涉是循環關係 (zirkulärer Verhältnisse)[28]。自我指涉是進階邏輯，讓一值事物得以被二值邏輯描述，故被呈顯之一值物 = 在自身 (an sich selbst)，並不等於被言說之二值物 = 自我指涉的過程、流程處理與主題 = 為自身 (für sich selbst)，且二值邏輯無法再化約為一值事物。邏輯化 = 形式化 = 概念化。二值邏輯（為自身）比起一值事物（在自身）更複雜，且概念無法再化約為體驗。至於邏輯化、形式化、概念化的自我指涉可以創造環境作為自己的視野（如虛擬實境），以有別於異己指涉的視野（如日常體驗），因此自我指涉既獨立於系統外的異己指涉，又可創造出系統內的異己指涉。

在正確理解上[29]，自我製造首先是一種系統內無 [非] 規定性 (Unbestimmtheit) 之產生，無規定性能透過系統固有的結構形成 (systemeigene Strukturbildungen) 而被化約。社會只有作為自我製造的系統才是可能的[30]。魯曼主張：

> 社會之自我製造的遞迴性 (Rekursivität) 既非透過因果溯源 (Kausalresultate)（輸出作為輸入），也非在數學運算

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

> 的結果形式上，卻是反身地組織起來，意指：透過溝通對溝通之應用。每次溝通對反問、懷疑、對接納或拒斥，以及預想成這樣而定位自身。每次溝通！沒有例外。[31]

簡言之，自我指涉是在異己指涉與自我指涉之間作出區別，是用溝通去溝通的再溝通，是溝通對溝通以反身性組織起來的遞迴關係，和二值邏輯描述，及系統自行產生的的無［非］規定性。自我指涉沒有終點。自我指涉是去複雜性的再複雜化，是去主體化的自我定位。在社會系統之主題計畫（Themenplan）中，魯曼認為有十一種要素[32] 與自我指涉之間可交互作用，實已超越本文所能處理。

魯曼強調，社會是一個完全透過它自身來規定的系統。一切被規定為溝通的事物，都必須透過溝通而規定[33]。社會是一個溝通上封閉的系統。系統透過溝通而產出溝通[34]。所以社會是一個透過溝通以規定［再］溝通之自我指涉＝完全透過它自身來規定的封閉系統。溝通系統因封閉環境而開放自身。社會也是多重脈絡的自我觀察之極端案例[35]。用貝特森的話說，一個差異作出一個差異[36]，在系統內絕不會出現如出一轍的自我指涉、自我觀察和自我描述。溝通就是持續製造同一／差異、意義／無意義，與正解／弔詭的首要來源。社會的溝通絕非建立在再製或複製之上。

魯曼[37] 主張，自我指涉（反思、反身性）的概念脫離出它在人的意識或主體中的古典位置，並轉移到對象領域，此即實在的系統作為科學的對象。自我指涉的概念標示出一個要素、一個過程，一個系統是為自身（für sich selbst）之統一性（Einheit）。“為自身”意指：獨立於透過他者觀察之裁切（unabhängig vom Zuschnitt der Beobachtung durch andere）。自我指涉的概念主張統一性只透過一種關係性運作才能完成；統一性也必須被實現，而非被當作一個個體、一個實體，或當作一個總在先前早已如是運作的觀念。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

二 “它”的優先性：系統理論與精神分析的對話焦點

自我指涉必須脫離人且轉移到對象領域。當為自身的系統不再是觀念、實體或個體，甚至不受他者觀察所束縛，因此自我指涉從根本上排除人格化的自我，兩者同名（Selbst）而異指。系統理論的自我形同它自身／行／動（auto-），但這個自我概念裡卻完全沒有“我（das Ich, ego）”。

“我”不等於意識。弗洛伊德[38] 認為，意識是靈魂裝置或心理機器的表面（die Oberfläche des seelischen Apparates），因此把意識當作功能而歸屬於一個系統。所有知覺一開始都是意識，但意識只是系統表面的功能。事實上，我也是無意識的[39]，而非單純屬於意識。從知覺系統出發的、以及由前意識（vbw）開始的存在（Wesen），可稱為我（das Ich）。至於另一個心理裝置（das andere Psychische），［這個存在］它自己持續執行（es sich fortsetzt），且自身如無意識（ubw）般行為，可稱為它（das Es）[40]。“它”是自行運作的無意識，絕不受制於前意識的我。“我”首要是一個肉身的［我］（ein köperliches）[41]，不僅是一個表面存在（ein Oberflächenwesen），“我”本身也是一種表面的投射（die Projektion einer Oberfläche）。總之，我是它＝心理裝置的表面功能、表面存在或表面投射。“我”是表面，不是主體。

另一方面，超我（Über-Ich）不但是我的一部份[42]，而且超我總是接近它，並能作為它的代表（Vertretung）對立於我而行動（führen，另譯：指［導］引）[43]。超我深入它，因此超我比我距離意識更遠。弗洛伊德明示超我作為它的代表，超我只是它的分身。因此精神分析的基準就是“它”。靈魂裝置、心理機器或心靈裝置在系統理論解讀下，就變成一個它自己／行／動製造出它的系統，它總是自我指涉，至於我和超我只不過是它的表面和代表。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

我在之處它就在那。我與你都是它的投射。機器、裝置或系統就作用於自以為有自主性的我之內。表面存在=它的投射=現成存在=肉身=我(das Ich)。系統=機器或裝置=它，根本不是我。把它(das Es)當作我是拜[戀]物的根源，乃至我怎樣都不願/能離開它，則是慣習的溫床。拜[戀]物來自依賴、附著或迷戀異物（例如我要錢、手機、美食或旅行[系統化的它=現成存在]=認同它=物是我），我卻無法裁切（它佔有我=我被附身）。換言之，當系統作為一種思維形式（能思），則肉身的我只是經驗內容（所思）。借用精神分析比喻，肉身的我無法決斷系統，經驗的我（通譯自我）只能透過它（通譯本我）才能說明自身，而非相反。我想駕馭它，它卻規定我。

它自己持續執行是一切自我指涉系統的基準。正如凱利強調，每個自我都是一個同義反覆：自我明證的、自我指涉的、自我中心的，及自我創造的[44]。持續執行(Fortsetzung)就是讓它自身進行到底。系統是持續執行自我指涉、自我組織、自我製造與自我遞迴的“它”。中文通譯為自我者，宜直譯為我(das Ich, ego, the I)，以免與自我(Selbst)混淆。例如榮格認為，我(the ego)作為一個篡位者(an usurper)，自我(the self)[才是]作為正當的王[45]。至於通譯為本我者更是誤解，因為它(das Es, id)就是無人格的它(the it)，其內既無本也無我，它是投射出我又滲透入我的異物。它根本不是我。從精神分析來觀察系統理論，也許能穿透兩者的核心：當它=系統可以自我描述，則我=擬似主體就變成它的客體。當實在的系統作為科學的對象，則人格的[自]我在系統中就沒有主體[性]可言。

裁切(Zuschnitt)意指切割，可換喻為剪輯、解構、挪用、干擾、或（再）建構。系統自行裁切自身，卻不需要一個人格化的[自]我或主體來主持。魯曼坦言將自我指涉的概念轉移到對象領域，因此自我指涉的自我意指：要素反覆指涉要素、過

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

程反覆指涉過程，或系統反覆指涉系統。系統的［自］我自動反覆作出更多的區別與差異，以維持系統的統一性，這是系統製造弔詭的起源。

首先，系統＝［它］自己＝自我／身／行／動參照的自反性，則系統的概念與結構、主動［者］或能動［者／性］等無異，因這些概念在使用上也是如此自我指涉。每個語詞在語法上只能指涉自身（ipse）。正如帕森斯提示，系統的概念基本上無非是一般化命題的邏輯整合之判準的一種應用（an application of the criterion of logical integration of generalized propositions）[46]。再者，一個命題沒有指涉坦白說就是一個非真命題[47]。但即使一個命題有所指涉，也未必是真命題。重點在於什麼樣的誰正針對誰指涉什麼樣的事態，及有何真理效果。在邏輯為真者，在系統中亦為真。自我指涉自身是同義反覆的真，卻未必為經驗之真。當主體哲學的語詞被主體化＝主詞化為系統，導致系統內無主體［性］，也一併取消主體之間溝通意義與相互承認等問題。經驗變化消失於邏輯整合。自我溝通的系統自認不需要外部觀察者的承認。

其次，“為自身”是一個來自德意志觀念論的改寫，這用語包括自己（sich，它自己）與自我（selbst，它本身），兩者若非同義反覆，就是自己有別於自我。但促成“為了（für）”的動能究竟來自何方，似缺乏根據。魯曼承認：

> 能量獲取（Energiebeschaffung）與權力形成（Machtbildung）之間的關係早已是所有社會的難處，因為把環境問題轉換為系統內的結構［將］喪失它們的固有邏輯。功能分化的形式首次讓人正確讀出，在處理環境問題上既沒有控制中心（Steuerungszentrum），也沒有中央處理器（Zentralagentur）。這樣一個裝置（Einrichtung，安排）將封鎖所有作用於環境的功能系統之外在分化。功能分化社會的運作既沒有制高點也沒有中心。[48]

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

如上所言，功能分化的社會沒有控制中心、中央處理器或制高點，因此系統的能量獲取與權力形成只能隨機發生[49]。

再者，系統如何能獨立於他者觀察（一切觀察總是被觀察），或魯曼何以站在全知＝無知的立場來陳述（一切陳述總是被干擾、解構、挪用或再建構），本身就是無解。誰是全知者＝無知者？系統。誰能描述各系統與全系統的自我描述？魯曼。若系統理論能站穩全知＝無知的立場，則為神學之一支，若否則為無稽。

最後，在排除人格化的我之後，再涵括非［無、去、非］人格化的我，作為系統理論無所不在的主角，它能自我調節，因而否定“我”作為意識哲學的主角，是魯曼精心設計的轉移。當人格化的我喪失界定社會系統的功能，讓系統化的它＝非人格化的我得以常存，因而人格化的我勢必萎縮。

現代社會透過它最重要的各次系統之功能自動化與運作封閉而被徵別[50]。因各次系統自我封閉而產生自動化，因自動化而強化各次系統持續封閉，是功能分化社會的寫照。當系統變成［自］我＝它［自身、自己］＝自動＝自行的代名詞，讓系統化形同主體化，但反之不然。系統理論必然被主體化（調節關係並提供參照），但主體學說卻無法被系統化。誠如高夫曼比喻，展演者本人在典型上無法覺察他的展演在實際上究竟是如何被例行化[51]。對此拉岡[52] 主張，思維與存在不能一致，因此將笛卡爾式我思改寫為“我是之處我不思（I am where I do not think）”以及“它思之處我不是（it thinks there where I am not）”。當人格的我喪失日常的自主性，系統的它才佔有理論的主導性：

> 自我不是我們是某物，而是我們做某物。[53]

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

三　加深弔詭，或無人格化自我的自我指涉有何癥結

人們傾向認為他人知道且相信自己所知道且相信的東西[54]，但這種遞迴顯然不是真的。人們彼此在遞迴中溝通自己所知／無知以及相信／不信的事物，並彼此評價，可能較接近現實。人顯然不是點（個體行動者）線（互動關係）面（團體、組織與社會）的集合。當代神經科學對人腦的研究，重點之一就在於定位腦中的自我[55]：自我是一個知識結構，而非一個神祕實體[56]。自我感覺是由左腦翻譯器根據那些分散於網絡的輸入而建構起來(sense of self is constructed by the left-hemisphere interpreter[57] on the basis of the input from these distributed networks)[58]。但另有研究指出，自我並不完全受限於左腦[59]。實現自我的特徵是為了爭取一貫性[60]。個體存在於它的環境脈絡中，而且生理與心理自我的整體性都是在與環境的統合互動中［成立］[61]。大腦不僅需要能處理確定的價值資訊，還需要某種機制來處理概率資訊[62]。若能解開人腦的秘密，幽靈將銷聲匿跡。

葛詹尼加(Michael S. Gazzaniga)認為[63]，人腦擁有約一百兆的神經元間連結(interneuronal connections)，迴路較慢，但有較大規模的平行處理。人腦經常自行重新配線且自我組織。人腦使用突現特質，以便從混沌與複雜性中獲得不可預測的結果。就演化而言，人腦只要夠好就夠了。人腦同時能利用演化，讓隨機突觸(random synapses)找出最適合的連結模式。人腦是民主的，會自相矛盾，是一種分散式網絡，沒有獨裁者或中央處理器在發號司令，因此可能得到比較好的解決方法。人腦有建築區，履行特定功能並具有特定連結模式。人腦的整體設計比單一神經元的設計簡單。

若將人腦一詞代換為社會，也許能激發一種新的社會學想像，即人腦與社會的自相似性(self-similarity)、自我指涉、自我組

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

織及自我製造之間有何關係？若迄今一切行動與系統都是透過無數腦力、人力及物力所建構的產物，則對人腦的描述必然無法獨立於社會學之外。另有研究指出，自我與腦的關係比起自我與基因組（genome）的關係來得直接[64]。神經結構的自我是固定的、成套的、遍布的及不變的（the neurostructural self is fixed, set, pervasive, and immutable）[65]。神經科學與社會學相關的計畫充滿愛恨交織[66]。為了替人腦找尋社會定位，社會神經科學（social neuroscience）[67] 與神經社會學（neurosociology）[68] 之路才正要啟程。

在認知科學中的一個主要挑戰，就是去發現行為如何受生理過程所控制，以及對應到行為如何影響生理的、細胞的、與分子的事件[69]。從演化的角度觀察，基因、環境、認知、行為與腦之間不只交互作用，也各自作用[70]。至於社會認知神經科學是針對在特定時刻腦功能的快照（snapshots）之研究，在此刻腦作出一種無論是假設的、或其他的社會選擇，或感受到一種社會經驗[71]。去加強社會認知神經科學在實驗上的生態效度（ecological validity[72]），就是去呈現腦功能作為主體在實際社會互動中與其他人互動的影像[73]。社會神經科學的基底預設是所有人類社會行為都是生物裝配過的[74]。社會神經科學的使命是用自然詞彙去瞭解所有人類的主觀體驗。社會神經科學的興起就是靈魂的駕崩[75]。社會神經科學特別就是一種形上鏡像的建構（the construction of a metaphysical mirror）[76]，讓我們去看自己為何就是這樣，與可能把自己改變為更好的方式[77]。

腦是一個動態系統，一旦連結被滿足，系統就已變化，且一組新的約制需要［新的］滿足[78]。人腦沒有中心。成熟的腦是一個高度特化的裝置，各部份執行不同類型的知識與活動[79]。將腦想定為一個同質結構，且所有部份在學習上都有對等角色，是不準確的[80]。腦組織為各個相對獨立的作用單位，彼此平行處理，稱為模組性（modularity）[81] 或模組模型（modular models）[82]。腦是一個

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

活動漩渦（a swirl with activity）[83]。成人的腦並非組織為一個統合畫一的系統[84]。正常的腦組織為上百、甚至成千個模組處理系統，這些模組通常只透過實際行動而非言詞溝通才能表達自身[85]。腦是在一個日常基礎上由關照環境而精緻形成，並反過來深刻作用於社會[86]。系統性破壞環境等於系統性破壞腦。這意味著腦是一個密集型社會器官（an intensely social organ），是在生物學上設計去對它的環境進行回應[87]。環境因素對腦的巨大影響，是由腦的一種獨特性質，即神經可塑性（neuroplasticity）而起作用[88]。特殊的腦區就是去處理一種特殊認知功能，或特化於腦的行為[89]。生物腦同時在本質上就是社會腦[90]。社會腦的主要區域包括杏仁核（amygdala）、眶額葉皮質與內側額葉皮質（orbital and medial frontal cortices），及顳皮質（temporal cortex）[91]。也許社會腦（social brain[92]）最重要的屬性，就是允許我們在人們各種心智狀態的基礎上去預測他們的行動[93]。

人腦不是一部邏輯機器[94]。重新認識人腦與社會的關係，是新型社會理論深蘊契機的起點之一，更是系統理論的必經之路。但眾所周知，魯曼將系統區分為機械、有機體、社會及心理系統，至於複數的社會系統包括複數的互動、組織與社會，故社會系統與機械、有機體和心理系統彼此區別開來[95]。將［社會］腦的研究放在魯曼的架構下，若非被拆散，就是被擱置，因此讓人腦與社會系統的關係變得模糊不清，肉身與社會系統之間的關係也是模糊不清。

一個無法解說人腦與人體之間有何關係的系統理論，勢必自困，雖說迄今也無更精確的社會理論可以解說[96]。社會理論必須承認認知神經科學的重要性。首先，認知神經科學的主要目標就是去顯示神經活動如何激發感性知覺[97]。認知神經科學的目標就是將人類心靈的運算結構剖析為各功能單位（to dissect the computational architecture of the human mind into functional units.）[98]。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

其次，從神經心理學的角度看，去瞭解腦的作用的最佳方法就是透過直接觀察一個“活腦”［如何］處理資訊[99]。人腦是行為作用的“第一器官”[100]，因此解釋行為的原因與解釋大腦的作用密不可分。直接觀察活腦之間如何溝通，就變成首要任務。再者，認知神經科學的任務就是去圖繪人類心靈的資訊處理結構，並去發現這個運算組織是如何在腦的生理組織上執行。認知神經科學本身是演化生物學的一個分支[101]。認知神經科學的共通目標，就是去發展一個結合起認知與神經研究取向的模型，對腦中何處、何時發生什麼事情的極為一般性問題提供一個詳細的解答[102]。

認知神經科學當然無法壟斷對腦的解釋。研究指出，可塑的腦是物質及論述上的言語述行（the plastic brain is materially-discursively performative）[103]，腦也被理解為是一個社交性（sociality）的產物，它透過經驗而建築並對轉型而開放[104]。腦不只在子宮裡被組織為男性或女性，而且這個組織也形塑出個體的性別認同、性取向，及認知特質[105]。在個體發生學上（ontogenetically），可塑的腦是由它及其環境的動態關係所形成；用柏格森及德勒茲的話說，腦是生物學上的生成物（biological becomings），腦總在過程中，總對著轉型而開放自身並被轉型[106]。總之必須注意腦區間可塑性之階層化［分層］（stratification）問題[107]。為避免誤解，范伯格（Todd E. Feinberg）主張[108] 腦不像一個金字塔，而是一個巢化層級（a nested hierarchy）[109]，意指層級裡所有較高層次都是由較低層次要素在生理上組成的，例如人的巢化層級由器官組成，器官由生理組織組成，生理組織由細胞組成等。神經學的自我能被理解為意義與目的的一個巢化層級，至於心靈是一個活物（the mind is a living thing）[110]。因此，我們所經［體］驗為整合自我之統合主觀經［體］驗，就是由腦所創造出來的意義的巢化層級的結果[111]。范伯格認為，我們的心靈正如我們的腦一樣活著，而且擁有一個心靈就是去成為一個活生生的意義與目的的巢化層級。心靈是不可

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

化約地［屬於］個人的。心靈始於並終於那個心靈的佔有者，並只為那個人而存在[112]。此心、此腦與此在同生共滅。

但心與腦能否如此明確闡釋，仍屬未定。例如拉岡[113] 並未將真主體（the true subject）放置於我（the ego）而放置於無意識：自我被理解為是在論述中被言說者，而非自我［被理解為］是發言之至尊的能動者（[T]he self is understood to be spoken in discourse rather than the self being the sovereign agent of enunciation）。所以仍需留意無意識=它的優先性。從一個表象主體轉移到名目化的我（the nominalized I [the ego]）是由自我反身性的概念所構成，而且康德總是將我性（I-ness）等同於自我反身性[114]。名目化的我是在論述中被言說者，“我說”其實是我被無意識=它=法則或律法所說出來的自反性。它說滲入我說。“我”不是至尊的能動者，正如此心、此腦與此在沒有至尊的中心。當我說話，它就介入。

也許應該重新注意無意識、夢、腦幹與原型意識（protoconsciousness）之間的關係[115]。倘若腦是由遺傳的及表觀遺傳的（epigenetic[116]）各機制所自動建構，則物種的集體記憶就透過我們的基因建入我們的身體[117]。腦是輕信的（credulous），易於相信不可能的事物[118]。腦是半夢半醒的，以促進百無禁忌的觀點進入意識[119]。作夢的腦是一個氨能［胺屬］[120] 止動的腦（an aminergically inactive brain）[121]。按照霍布森（J. Allan Hobson）考察，我或自我早在出生前就已建立[122]。換言之，腦是現成的物種考古學對象，每個腦都埋藏未知的過往。個體自我是集體自我的回聲，又是集體自我的噪音。自我是物種的資料庫和化學開關，又是不斷嘗試錯誤的建構過程。另有研究指出，人腦是一個考古學部位，具備構成最古老的結構之最深層次，以及更晚近演化出來的結構之外在層積（outer layers）[123]。人腦的二重性（古今、內外、深淺）是一組不可切割的考古—當下關係。在人腦內神經元間蹣跚的（staggering）複雜性之溝通完全迥異於數位電腦之溝通，且神經元模式不是嚴

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

格立法於思維及行為的軟體程式[124]。靈活的腦向來蹣跚而行，而非一步到位。腦經常製造弔詭而非標準答案。至於性特殊的人腦（the sex-specific human brain）不是一塊白板，讓文化敘事在上面書寫或銘刻[125]。

社會理論當然不能化約為認知神經科學。但人腦作為相對獨立且平行處理的活動漩渦，而非統合畫一的系統，則與魯曼的觀點深度契合。無論如何，腦作為系統與社會作為系統不可能毫無關聯。反過來說，腦之分化與社會分化可能存在尚未被破解的關係。人腦已非社會理論的荒原[126]。至於社會系統如何［不］能與其他系統共同運作？或心理、有機體與機械系統如何［不］能獨立於社會系統？以上是否意味著系統的抽象概念在知識論上（例如認知機能）必須先行於、或化約掉具體經驗？或誰（例如認知主體）有能力化約掉具體經驗？則是魯曼未解之謎。

魯曼認為，有各系統（es gibt Systeme）這個陳述，只說出有各研究對象（Forschungsgegenstände），它們展現出標示（Merkmale），證成了轉換系統概念（Systembegriff anzuwenden）；恰如反過來說，［系統］這個概念服務於出於抽象化的各事態（Sachverhalte herauszuabstrahieren），從這個觀點看，彼此［概念和事態］以及在其他類型事態上［之］相同 / 不同［的觀點］才能夠互相比較[127]。魯曼使用有各系統這個陳述，但從未說過沒有各系統（es gibt nicht Systeme）這個反命題，導致知識論缺乏自我批判的能力。去否證有各系統的反命題自此消失，導致有各系統的命題變成一個恆真命題，即有＝是的同義反覆。可否定的判準徹底消失，因此讓有系統的命題，轉移為主詞與主體，導致有＝是的躍進。德語裡模糊的有（es gibt [there is], es sind [there are]）寄居於更模糊的“它（es）”或“它的—存在（sein，是）—給予（geben）”，卻消逝於翻譯。它或它的—存在—給予既是語法問題，又是理論挑戰。

“它”無所不在。去除人格化的我，系統化的自我指涉才能運作。系統之最低限度是各要素間的各關係的單純集合，且各關

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

係的關係(Verhältnis der Relationen)之間必須多少受到調節[128]。系統是由不穩定要素所形成，只能由短期的、例如整個無自身綿延的行動而持存[129]。系統本身是不穩定性的再穩定化。至於複雜性是一種自身調控的事態[130]，諸要素總已被構成為複雜的[要素]，以作為一個為了系統形成更高層次的統一性而起作用，是如同限制它們的連結能力，並因此再生產出複雜性作為在每個系統形成更高層次上之不可避免的現成性(Gegebenheit)。複雜性的自我指涉隨即內化為諸系統的自我指涉[131]。從形式上看，獲取複雜性(Komplexitätsgewinne)是由在社會裡透過新的系統／環境區別的外在分化(Ausdifferenzierung)之社會內在擴張而成立[132]。魯曼曾自問自答，若舊事物的秩序不是由一個新階級的興起而毀滅，則此外[的狀況]如何發生(wie sonst wurde)？答案是功能系統的外在分化。在演化理論的脈絡中，必須首先接受個別功能系統的社會外在分化，對於固有的自我製造的自主性，以及對於首先正確的社會之全系統換位在一種功能分化之優先性[的條件上](erst recht die Umstellung des Gesamtsystems der Gesellschaft auf einen Primat funktionaler Differenzierung)而言，都是一種極端不可能的過程(ein extrem unwahrscheinlicher Vorgang)[133]。簡言之，外在分化與突變無異。

放棄冗餘性(Redundanzverzicht)，即放棄多功能性(Multifunktionalitäten)，可以實現獲取複雜性[134]。再者，時間化只在自我指涉系統內才變成可能：系統之內在取向朝向它固有的不穩定性[135]。所以複雜性的時間化意指對一種更精確的內在安排(internen Arrangement)之依賴，且同時增加對環境資訊(Umweltinformationen)之依賴。系統之外在分化因此變得深化[136]。環境資訊與內在安排同等重要。一個充分穩定的系統是由不穩定要素所組成[137]。一個意義系統之自我製造，只不過是作為意義與環境這個差異的再生產[138]。變成系統就是作出差異。作出

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

差異就是作出功能。每個功能系統都是為了一個特定功能而分化出來[139]。功能的功能就是讓它去承認功能對等項（die Funktion der Funktion ist es, funktionale Äquivalente zuzulassen）[140]。

社會外在分化的功能愈複雜，系統內部固有的不穩定性就愈上升。行動既使系統變成可能，行動又是在系統裡必然消逝的要素。為了一個特定功能，或讓功能去承認功能對等項，則功能只能再生產出更多意義與環境的差異。但強調不斷自我觀察、自我描述與自我指涉的功能系統運作，正是魯曼的理論重點：

> 在運作層次上，全社會系統總是已經被強制去觀察它的溝通、而且在這個意思上去自我觀察。但一開始它滿足於去觀察告知作為行動（die Mitteilung als Handlung），彷彿它是一個（透過自身 [durch sich selbst]）規定的客體。隨後自我指涉與異己指涉的區別自己發展起來，連結起系統對自己的反作用，透過它的運作去產生它固有的形式，亦即系統與環境的差異。對自我指涉與異己指涉的區別之手（Hand）進行一項持續觀察，凝縮了相應的諸指涉、並將它們固定為系統與環境的區別。這讓一種新型態的自我觀察變成可能，亦即出於系統本身的諸主題之歸屬（Zurechnung）而有別於它的環境。[141]

本文認為，無論全社會系統如何被強制去觀察它的溝通，或“告知作為行動”如何變成一個規定的客體，或手（Hand）如何凝縮並固定住某個指涉，都是一個與人性或人格無關的問題。系統同時作為主詞與主體，透過它自身，早已解決所有不能解決的僵局。區別自己會發展起來，但結果無人預知。

現成的建議是：讓它＝系統自己去做。溝通持續指涉到諸多個人，並且預設這個指涉是由高度複雜卻不透明的自我製造系統之現實性所覆蓋[142]。被系統覆蓋的個人可以持續溝通，但系

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

統透過自身，就能解決自己的問題。在推論上，只有價值指涉(Wertreferenz)之普遍化才真正是新的[143]。價值確實指涉價值，但人未必有何價值。人甚至必須反價值，才能產生真正有開創性的新價值。不確定性是新價值的溫床。反價值是一切新價值的起源。

系統必須揚棄系統。“系統=它”彷彿變成不可抵擋的必然性[144]。但社會系統沒有基本的狀態確定性(basale Zustandsgewißheit)，也沒有立於其上的行為預言(Verhaltensvorhersagen)[145]。“系統=它”其實是不確定性。如此將導致溝通變成系統製造信息［資訊］，透過媒介告知，無論我能否理解，都必須［不］回應，但無法判斷［不］回應的［不］回應有何意義。系統之手(Hand)作為一個象徵，不但是個翻譯上的問題，更是個理解上的問題。

四　弔詭的系統，或何處是“我”家？

在帕森斯[146]界定下，一個社會系統就是關連到個體行動者的一種多元性之互動模式之持存或有序化變遷過程之行動要素的一種組織模式(A social system is a mode of organization of action elements relative to the persistence or ordered processes of change of the interactive patterns of a plurality of individual actors)。無論如何，社會系統不能脫離個體行動與互動，這是帕森斯的堅持。但溝通不等於個體行動與互動，則是魯曼的堅持。

能否終結人格化的我，尚無定論。至於人格化的我有何功能，亦無定論。人格化的我變成系統內的事件，奠基於當下的優先性。至於意識哲學的問題與答案就在於產製鮮活的意識，系統理論亦然。過去無法替代當下，恰如當下不能取代未來。但呂格爾[147]主張，若沒有一個被日期標示的現在(a dated now)，“當

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

下”的定義就是純粹自反性：現在所發生者就是與我說話當刻同時之任何事件；說話當刻之自身指涉(sui-reference)無非就是鮮活當下之同義反覆。鮮活的肉身必須標示日期。呂格爾區分無日期標示的我之自身(sui-)指涉（語法位置=空項），以有別於被日期標示的我之自我(self-)指涉（生命位置=此在），故同義反覆的自身指涉不等於有老病死的自我指涉。一個被日期標示的肉身，不能全部化約為無日期標示的空位，則是呂格爾有別於魯曼的看法。

兩種觀點的差異在於，一切自我指涉必然包括記號的自身指涉，但一切自身指涉的記號卻無法恆等於肉身自我(隨情境改變)的自我指涉，及概念自我（隨時代改變）的自我指涉。自我指涉無法恆等於自身指涉，正如語法不能取代生命。人格化的主體[性]也許存在於系統的烏有處，因相互牽制（我與非我、知與非知、前意識與無意識）而斷續明滅。系統自己持續執行。人格化的自我或主體[性]不再是社會理論的關鍵，恰如高夫曼所言：

> 一個弔詭的事實：顧慮之一在於阻止個人完全接受他的情境化自我，就是他對情境化活動系統本身的承諾。[148]

愈是承諾，愈想抽離。高夫曼傳神點出人格化的主體[性]與個人對系統的承諾之間的糾結。但高夫曼也明示承諾(commitment)，換言之，個人已無法排斥系統，只能虛與委蛇。人格化的主體[性]只能被動招架，卻難以主動出擊。高夫曼與魯曼都注意到弔詭的作用：投入是為了撤出，標示是為了隱形。標示是指認某物的策略。被標示者一經描述，就只能在是／不是／或者／兩可／此外等選項中尋求定位，卻忽略以上選項早已預設一個非知=無知=未知的認知框架，這個框架無法同時既觀察自身又觀察事物，因此讓觀點出於盲點，讓認知出於無知。因所有概念及其理論分析客體，諸如系統、觀察、盲點、意義、溝通等，

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

同樣也都回應到理論本身[149]。故系統自身如何說明系統，或盲點自身如何說明盲點，本身就是不可能的任務。因弔詭只引領它自身，它依循不必須在觀察上發生，卻確定必須在運作上發生之被克服的問題，且總是如此發生[150]。

認知框架無法同時自我認知又認知事物。魯曼[151] 認為，因每個弔詭只對一位早已系統化他的諸觀察之觀察者而言，才是弔詭的。無觀察則無弔詭。既然系統化的諸觀察早已發生，則觀察就是在認知框架中繼續觀察。弔詭不能展露自身；弔詭在觀察中發現自身，但只在一個區別之基礎上，［因］弔詭放棄自身固有統一性的問題之後，［故］弔詭早已展露自身。必須從根本上放棄統一性，才能展露弔詭的事實性：因某物被觀察，故某物可改變自身是與 / 或不是的狀態。觀察會激擾事物的複雜性。觀察改變現狀，且觀察必然發生。

弔詭（悖論、悖理、似是而非、似非而是：*para*［平行］and *doxa*［光、榮耀 {glory (כבוד, *kavod*, respect, honor, dignity[152])} [153]］）的定義是：一個弔詭是從明顯可接受的前提，而有明顯可接受的指明，卻得出一個明顯不可接受的結論[154]。魯曼在評論所謂後現代性時也指出，弔詭是我們時代的正統（Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit.）：若［命題］為真，則［結論］為誤（wenn wahr, dann falsch）[155]。事實上，明顯可接受者往往蘊含未經拆解的細節。被當真者未必全真，被指誤者也未必全誤[156]。與其爭論系統理論或後現代性何者為真，不如先考察明顯可接受的＝明顯不可接受的具體事態為何，以免在語言遊戲中空轉。

誠如佛斯特（Heinz von Foerster）所言，只在那些原則無法決斷的問題上，我們才能決斷[157]。作出區別就製造弔詭。系統理論正是處理弔詭的一種弔詭式自我決斷。用日常語言說，我必須處理我無法處理的問題，或我必須對無法溝通的事物進行溝通。反事實的期待（去實現不可實現者），使弔詭變成現實。反經驗

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

的體驗（去發現不可發現者），讓決斷得以實現。對一位觀察者而言，若要求他放棄認知的統一性，就等於要他放棄自我認同。但對系統化的我（例如自動、自行、自身、它自己）持續進行自我指涉的記憶、敘事和行動，本身可能就是弔詭（我既是我也是非我），或是事實（我恆是這個我），或未來趨勢（我變成那個我），或系統理性的展現（非我既是我也是非我），以上選項也許可以同時成立但無法同時確認。我（the ego）暫時蓄意岔開（set aside），形［影］象從無意識中興起並發展；我彷彿在一座劇場看著故事展開，注視著情節、角色、裝置、對話[158]。我在看戲中演戲，又在演戲中看戲，卻始終離不開劇場。

自我指涉的效果可能再生產出更多無解的解答（自知無知），或導向無目的的目的性（自我製造），或再進入無終點的起點（再溝通）。自我有別於自我期待或自我理想。當”我”不再是主體、行動者、能動者或決斷者，卻只是一個無［匿］名的觀察者及溝通者，則觀察與溝通的主權必然旁落於系統，而非人類。主奴辯證的時代可能結束，因為物化的人無法戰勝人化的物。當人化的物更人性化，物化的人必然更物性化，直到人與物完全顛倒錯位為止。

五　物、我、系統，或自我指涉的“它”有何意義

人渴望自由，卻活在系統中。系統可以讓人自由，但系統只是持續執行且進行到底。終其一生，甚少人能認識乃至於駕馭系統。強調非［無、去］人格化的自我指涉，是魯曼對社會理論極其顯著的貢獻與挑戰。自我指涉是一個跨學科的基本問題，但人格化的自我指涉與非人格化的自我指涉之間有何關係，仍屬不明。根本在於自我指涉的概念讓自我變成問題，而非答案。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

一般而言，自我指涉的多樣性[159] 包括：(1)指代記號、自我中心特稱詞、及自反標記詞之自反性(reflexivity of indexical signs, egocentric particulars, and token-reflexive words)，(2)語意學的自反性，(3)同義反覆的自反性，(4)集合論的自反性[160]，(5)語用學的或言語述行的(performative)自我指涉，(6)後設邏輯的或先[超]驗的(metalogical or transcendental)自反性。至於在語言學上，指涉區分為外在指涉及內在指涉，前者考察象徵符號與它們表達的客體之間的關係，後者考察象徵符號之間共同指涉(coreference)的關係[161]。從此觀之，我（發言者）所言說的社會真的是我們（共生者）所知覺的社會嗎？說話者（肉身）的具體情境是什麼？同義反覆的自反性能否改變日常生活？自我指涉的多樣性固然指出數學、哲學和語言學的關聯，但仍未具足社會學的意義。

另有學者[162] 指出，自我指涉至少能以三種方式理解：一個主體（例如沉思者）之自我反思，語言之自身(sui-)指涉（記號指涉記號而非指涉事物），與一項發言之反身性（由說話行為而導出說話者的問題）。記號指涉記號不等於記號指涉事物。但思、說、做三者能否一致，是屬於外部指涉(reference *ad extra*, reference to outside)，而非止於記號自涉。問題就變成什麼樣的“誰”能在系統外進行思維、說話與行動。自我指涉必須有別於自身指涉，才不至於變成記號遊戲。

自我肯定不是自成一格的事實。當自我作為記號，未必是主詞。當自我外於記號，更未必是主體。遭逢物的阻抗，是自我的命運。海德格[163] 認為，在狹義上，物是現成事物 (das Vorhandene)；在廣義上，物是每件事情或交易，是某物在這樣或那樣的條件下。物發生在世界中，諸如變故或事件。在最廣義上，如康德所言，物區分為物在自身(Ding an sich)和物為我們(Ding für uns)。物指某物而非無物。每個物是一個總是這個[物](je dieses)而非其他。物或某物是諸特質的承擔者[載體]。物是許多現成的、

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

但仍可改變特質的現成的承擔者。物的本質結構透過真理本身的本質來解說。物之本質定義的正確性最終被證實並透過真理自身之本質而紮根，真理的本質就像真理為可知的，換言之，是“自然的”。但物並不總是如此自然，而是歷史報導。倘若物是作為神創造之現成的受造物(ens creatum)，那麼不受約制者就是舊約中的神。

[自]我是物(ens)？這顯然與一般認為自我是一個過程而非一個物的觀點直接牴觸。但梅辛格(Thomas Metzinger)指出，我們是“自我化(selfing)”的有機體：在我們晨間醒來時，生理系統—即我們自己—就啟動“自我化”的過程。一條新的意識事件之鍊開始了；再次，在更高的複雜性層次上，生命過程來到它自身[164]。自我化的生理系統無非就是有機體動態自我組織的代名詞。梅辛格主張：

> 我們是我—機器(Ego Machines)，但我們沒有自我(selves)。我們不能停在（leave，離開）我—隧道(the Ego Tunnel)，因為沒人能留下[離開]。我(the Ego)及其隧道都是表徵型[再現式]現象。它們都只是許多可能的方式之一，在這些方式中有意識的存在者能將現實模型化。終極上，主觀體[經]驗是一種生物[學]的資料[數據]格式(a biological data format)，一種高度特殊的呈現世界資訊的模式，而且我僅是一個複雜生理事件—在你的中樞神經系統裡的一種活化類型(an activation pattern)[165]。

無論我作為事件、機器或隧道，都必須預設有中樞神經系統—腦—能活化運作，但在運作中卻沒有人格化的自我可言。梅辛格斷言，在任何較強勢的、或對世界[還懷有]形上學趣味的意思上的一個自我(self)看來正好並不存在。但梅辛格對[自]我的看法前後有所調整[166]。梅辛格勸讀者必須面對這個事實：我們

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

是無自我的我—機器(selfless Ego Machines)[167]。無論梅辛格在取消自我後，又保留我—機器的論證能否成立，至少讓人格自我不再成為問題核心，更讓我(the Ego)被機器化和系統化，甚或認為我是一個工具(tool)[168]，就變成在精神分析、神經科學及系統理論之間製造一個對象領域，此即有一個我—腦—系統的複合體。若自我化的有機體內部沒有人格自我，則我與物無異，或至少是一個隨著物而變化的生物過程。

無論[自]我是否為物，無論此物是神造或人造的“總是這個”，物都不是自然而然的“這個”。物可被真理詢問，並能被標示為總是這個而非那個物。物是多變的承擔者，物之變化不能只看現成表面。物非常，而是變。物既有外部指涉（為我們可知覺的現象），也有自我指涉（在自身不可知的本體），因此物既是自我的通道，又是自我的極限。物被真理界定，導致物鞏固真理。物是受造、歷史、現成的解說裝置。無界定則無自然物（客體構造），無生命則無歷史物（描述意義），無社會則無現成物（器具操作）。若自我是物，則人作為物與物作為物的關係必須重新探詢：此關係有何構造？有何意義？如何操作？

人的一生可能是一堆信號的集合。若自我與系統都是物，則物在何種條件下成立？當物的事件化作為事態，無非就是不斷變化中的現象，則物就是它自身無蔽的開顯。無我之物不會發生。但系統變成[自]我=它[自身、自己]=自動=自行的代名詞，個人對系統的承諾已無法斷除。當系統不再是人格自我所能掌控，人格自我在系統內就沒有主體性可言。有我之物無法常存。溝通就是再溝通。觀察就是再觀察。生產就是再生產。它自己總是這樣自動運作下去。但社會系統是否會故障（病態、脫序、解組、失功能），乃至死亡（熵作為能量退化的指標），則是系統理論難以解說的盲點：溝通可以反[無、去]溝通，觀察可以反觀察，生產可以反生產。系統的概念固然可以自我套用，但系統的現實與肉身自我無異，都要通過老病死的考驗。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

首先，一種神經學的災變（a neurologic catastrophe）是一種另類協調過的與作用中的中樞或周圍神經系統之一種主要干擾[169]。其次，一個系統到達一種不穩定狀態就傾向一種災變—例如瘟疫、疾病或危機入侵—它劇烈改變系統或通常導致系統崩潰[170]。再者，無論是火山型或其他類型的災變，都是為了在演化中任何主要變遷的一個前提[171]。演化主要出自災變。至於災變論（catastrophism）是一種科學觀點或框架，它內在於自然的、或昔日稱為超自然的快速與／或猛烈的災變，被想成是扭轉已知地理變遷（例如海洋裂開、山丘隆起、物種演化等）的主要力量[172]。災變既非衝突，也非風險或災難，更不預設任何功能或目的。災變是無我之物自身的邏輯，有我之物只能應變。

用系統理論的術語說，一個系統相對快速轉變到另一個穩定性原則（Prinzip der Stabilität）就是一個災變（Katastrophe）[173]。用一種二值邏輯（einer zweiwertigen Logik）說：社會本身若不基進變化，社會自身將自我毀滅。或此／或彼。出於可能的災變變成現在總是經常可見的災變式發展[174]。物是現成，而非永恆。災／病／突變是腦、肉身、自我、社會與系統的必經之路。它總有瞬間無法持續執行。系統必須告別自身，正如自我必須自我否定。抹除概念自身與之間相依的歷程再來談論概念，只是戲論。一切發生者同時發生（daß alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht）[175]。倘若諱言災／病／突變、退化及失能而高談進化，只是荒謬。物非常，而是變。承認系統必有災／病／突變，是系統理論有別於神學的起點。即使沒有全能者加持，即使去掉邏輯、形式、概念的硬殼，系統一樣能展露弔詭，亦即人格化的非我並非真正的異物，而是非人格化的它＝系統自身運作。

我不是它，既保留精神分析的構想，又突顯系統理論的創意。魯曼最顯著的貢獻之一近似弗洛伊德，在於指認物＝它＝系統＝自我指涉、自我組織、自我製造與自我遞迴的關係。但弗洛

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

伊德將生理系統帶入社會理論，迄今仍未被系統性評價。人是生理之物，或是一部無自我的我—機器，仍有甚多待解之謎。物是在自身與為我們的災／病／突變系統。概念之物固然可以自身指涉，但與經驗之物的自我指涉截然不同。它就是它，它不是我。它是它自己的自我揭露。它與我彼此都無法完全取消對方。投射是存在的功能。表面是裡面的徵狀。精神分析與系統理論都指出人格［自］我完全不是問題的根本，因此讓行動者或能動性之［自］我不再作為社會理論理所當然的起點。

主體是“它”的投射。自認“我”可以作出完全不同的區別，只是一種幻覺。我是它的副本存在。無神論的“它”與耶和華的“祂”互為倒影。就此而言，精神分析（向內取性的科學）與系統理論（普遍有效地宣稱）都是繼黑格爾之後，不約而同針對基督神學（道成肉身［基督＝客體＝實體外化為事件＝我行動］讓內在神性［耶和華＝主體＝實體發展為系統＝它規定］彰顯為［同時又隱蔽為］普世的人性和物性［對那位不受約制的神而言一切皆為必然事件＝系統轉型］）的不同改寫版本[176]。我只是它的代理、影［形］像或道具。神／魔／它互為鏡像，也是個別我迄今無法破解的謎團。當我不再作為主體，當我不自覺在它當中行動，又自認真的有能動性，才是問題的根本。它＝系統之優先性，遠超過我＝肉身的想像。人＝我是一個表面存在，或一種表面的投射＝肉身物。當系統有別於我，它＝系統才能自我指涉。我與它都走在一條既互為差異又彼此統一的必死（或永生）之路上。

死亡標示生命。任何複雜系統都恰如海德格的此在概念，其特徵並不在於能持存多久，或有何功能，而在於系統同義反覆作出更多的區別與差異，讓此“能”在，好維持“此”作為此的可辨識性。每個物都是一個總是這個的物，但也必然是一個消失於世界的某物。物是此［不］在＝此［不］能。此在的反面就是此不能在。此在已孰悉世界，且無法脫離系統。此在之物總是存在於存

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

在中。誠如海德格[177] 主張，在之中(In-Sein)並非此在時有時無的“特質”，[好像]此在沒有這種特質也能與有這種特質存在得一樣好。並非人“是”[什麼]、而且越此之外還有對“世界”的一種存在關係，[彷彿]世界是偶然外加於自身(Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt.)。“在之中的世界=在之中的系統”不是可有可無的外加之物。在概念轉移上，系統（魯曼的知識論建構）就是此在存在於在之中（海德格的存在論詮釋）的變形。系統=世界至此作為此在的浮水印。

六　結論：從／對系統理論的再評價與再想像

魯曼主張，理解溝通就是理解社會(das Verständnis von Kommunikation ist das Verständnis von Gesellschaft)[178]。按此標準，人們對社會、世界與系統仍處於低度理解狀態。如何理解才算理解，如何溝通才算溝通，都離不開自我指涉與異己指涉。至於自我描述的系統總只在它自己已產生的一個差異的其中一邊而建立自身[179]。自我描述的系統無法指涉自我指涉的另外一邊。溝通就是溝通的自我觀察、自我指涉與自我描述。當溝通系統=社會系統不再是人格我所能掌控，人格我在系統內就沒有主體性。在系統內一切無明的交集就是行動，如漩渦般消失於無人格自我的自我指涉。從“有”系統過渡到“是”系統，完全取消沒有系統和不是系統的置疑，就變成系統理論的觀點與盲點：在系統內我看不見我卻堅信有“我”。研究指出：觀察中的我對控制無意識動機是無力的(the observing ego is powerless to control unconscious motivations)[180]。即使“我”存在，在系統內也只聊備一格。

對人格化自我相當有利的說法之一是：自我是行動者覺察到自我作為超越經驗處境的觀點[181]。若然，則真能超越處境者才有

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

真自我，而非坐享制度分配下的偽自我，更不同於自我被體驗為他者依附的一個對象［客體］[182]。自我必須擺脫依附，才能超越經驗。但這種超人般的自我顯然非常稀少。

魯曼[183] 認為，自我指涉與異己指涉的區別是處在對二元符碼的“正交（»orthogonal«，彼此垂直獨立）”關係中，意指這兩種指涉都能被貼附到符碼的兩個值。換言之，在正符碼值（positiven Codewert）及異己指涉之間沒有特殊連結，意即兩者沒有特定對應關係。若然，則在正符碼值及自我指涉之間也沒有特殊連結。我之為我，只因當下剛好被指涉成這樣[184]。非我永遠在正交關係的外面凝視著我：你是誰？所以自我指涉與異己指涉之區別的統一只能在一種“想像空間”（»imaginären Raum«）中設想，意即這個區別的統一並未在系統中運作。自我指涉與異己指涉既可以在現實中獨立運作，又可以在想像中彼此關聯。換言之，自我與異己並無本質上的區別。自我與異己始終貼附對方。

本文認為，“我”既是腦的產物，又是語法和記號上的自身指涉，也是被日期標示的我之自我指涉，還是異己的表面存在＝它的投射＝現成存在＝肉身，更是各文明裡自我發明的產物。但各觀點之間無法溝通，互為異己指涉，又各自自我指涉，讓“我”變成迷宮般的理論癥結。文明化歷程（各種發明［自］我的概念史）、人腦及肉身、語法和記號、日期化的情境、以及意識與無意識的綜合作用，讓各種“我”同時一起突現在系統中，卻互為異己，導致系統理論的觀點在這五股力量拉扯下變成盲點。“沒有我”和“不是我”的現象到處發生，卻得不到承認，導致堅信有我＝主體＝行動者＝能動者變成一道神學指令，因而讓自身＝我＝物＝它＝異己變成糾纏的僵局。

一切自我指涉都涵括異己指涉，一切異己指涉都無法排除自我指涉，試圖對這兩種指涉作出一種精準的區別只能存在於想像空間。“我”根本作不出區別，正是針對我必然作出一個區別的

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

正交轉換。在我之內與外都有無法化約的它。我與它相互穿透。是它讓我在世界與腦的漩渦中感覺到我好像是我。傳統主體學說已達瓶頸。主體是自我指涉本身作為認識與行動的基礎（Subjekt ist die Selbstreferenz selbst als Grundlage von Erkennen und Handeln）[185]。主體是自我指涉的漩渦中心，但這中心只是暫時的、不斷調整的動態平衡，而非透過它的單純存在來承擔一切的一個實體[186]。認知神經科學的挑戰才要到來。此在透過神經科學的翻譯後就是此腦（Da-Gehirn）。腦是一個等待剖析之物，但每個人腦各自不同[187]。腦之為物是一個總是這樣的物，及其演化、退化、失能或災／病／突變。物是現成，而非永恆。概念之物總是自身指涉，但肉身的自我指涉在現實中永遠找不到“我”[188]。固持一個經驗的我只能訴諸慣習。我是此［不］在=此［不］能。我非常，而是變。我是無意識的表面存在，故與諸物互為指涉。誠如普魯斯特描述：我看不見我被強制（I can't see that I am obliged）[189]。我看不見我，始終是自我問題的主軸。

魯曼認為，複雜性是一種多樣性的統一性（Komplexität ist die Einheit einer Vielheit）[190]，複雜系統必然在暫時的統一性中看見自己無解的多樣性。此外，知識奠基於非知［無知］（Wissen gründet auf Nichtwissen）[191]，則自我奠基於非自我，系統奠基於非系統，或複雜性奠基於非複雜性。系統只能在無知中持續認知。在系統內沒有一個概念可作為一切概念的基準，彷彿腦沒有中心。試圖在無中心的腦裡標示出一個明確的我只是徒然。被標示者（我），總依賴或挪用未被標示者（非我與無我）。所有概念皆可自成觀點（自知於自知並自知於無知），並互為盲點（無知於自知且無知於無知）。拉岡認為，在最根本的觀點上，我是一種想像功能（the ego is an imaginary function）[192]。人格我的想像總被它的功能穿透。我可以是物的想像功能，反之亦然。若［自］我奠基於差異，製造弔詭才是［自］我的根源，即開放承認弔詭：可能存在如反粒子般的“反我”，與無人格我之系統我。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

若要尋覓真我，不妨改從印度不二論（Advaita Vedānta, 吠陀不二或梵我合一）的角度觀察，真我（Ātman: breath, essence, soul, the real, supreme, true, self）存在於體悟：我是一，但顯為多[193]。在“我是”中沒有“後續”。它是一個無時間狀態[194]。真我是超越一切人格我之至尊我（Brahmasmi: I am the Supreme, [Brahman, the Supreme + asmi, I am, as, to be]）[195]，是多樣性（離幻）的統一性（歸真）。相對而言，人格我是二元論的主題，只是一種投射而非主體。在演化中，災 / 病 / 突變、退 / 進化、或失 / 增能，都是此腦、人格、肉身與系統的常態。

顯然還有無數觀點等待探索。拉蒙卡哈（Santiago Ramon y Cajal）說過：我們從未能瞭解我們的宇宙，直到我們瞭解人腦所創造出來的那個宇宙[196]。迄今我們仍未充分瞭解由無數人腦所創造出來的社會系統。可以確定的是，學科之間壁壘分明對於開解自我之謎幫助不大。系統理論只是提醒讀者，在人格我之外還有廣闊的領域有待探索。走出壁壘，才能深入複雜性，與社會溝通。

注釋

1 凱利，《失控》，陳新武等譯（北京：新星出版社，2011），186. Kelvin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World* (1994) [PDF], 167.

2 同上。

3 Kelvin Kelly, *Out of Control* [PDF], 5, 70.

4 Peter L. Callero, “The Sociology of the Self, “ *Annual Review of Sociology* 29 (2003), 115–133.

5 Kelvin Kelly, *Out of Control* [PDF], 70.

6 Robert H. Blank, *Intervention in the Brain: Politics, Policy, and Ethics* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2013), 261.

7 Robert W. Rieber, *The Bifurcation of the Self: The History and Theory of Dissociation and Its Disorders* (New York: Springer Science+Business Media, Inc., 2006), xiii.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

8 泰勒，《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯（南京：譯林出版社，2008），25，150–151。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*（Cambridge: Harvard University Press, 1989）, 20, 115.

9 泰勒，《自我的根源》，178。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 136.

10 泰勒，《自我的根源》，227。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 172.

11 泰勒，《自我的根源》，63–64。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 49.

12 泰勒，《自我的根源》，64。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 49.

13 泰勒，《自我的根源》，234。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 176.

14 泰勒，《自我的根源》，235。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 177.

15 泰勒，《自我的根源》，245。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 183.

16 泰勒，《自我的根源》，426。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 315.

17 泰勒，《自我的根源》，484。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 357.

18 泰勒，《自我的根源》，146。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 112.

19 泰勒，《自我的根源》，670。Charles Taylor, *Sources of the Self*, 481.

20 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, trans. Rhodes Barrett (Stanford: Stanford University Press, 2012), 14. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 37–38.

21 詳見：Hans-Georg Moeller, *Luhmann Explained: From Souls to Systems* (Illinois: Open Court Publishing Company, 2006).

22 Niklas Luhmann, *Social Systems*, trans. John Bednarz, Jr. and Dirk Baecker (Stanford: Stanford University Press, 1995), 32. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 57.

23 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 31–32. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 64–65.

24 Roeland J. In't Veld et.al. eds,. *Autopoiesis and Configuration Theory*: *New Approaches to Societal Steering*, (Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1991), 113.

25 Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference*, (New York: Columbia University Press, 1990), 4.

26 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 22. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 51.

27 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, xiii. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 13–14.

28 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 31. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 64.

29 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 33. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 67.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

30 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 52. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 96.

31 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 81. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 141.

32 分別是：社會系統作為一般對象（Soziale Systeme als allgemeiner Gegenstand）、雙重偶連性與系統邊界（Doppelte Kontingenz und Systemgrenzen）、系統與環境（System und Umwelt）、相互穿透：人格與社會系統（Interpenetration: personale und soziale Systeme）、意義（Sinn）、意義向度的圖式化或基模化（Schematisierung der Sinndimensionen）、複雜性（Komplexität）、體驗與行動（Erleben und Handeln）、溝通（Kommunikation）、時間（Zeit）、解離機能與再合併（Auflösevermögen und Rekombination）。Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Band 3, *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981), 177.

33 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 51. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 95.

34 同上。

35 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 46. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 88.

36 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 45. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 86.

37 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 32–33. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 58.

38 弗洛伊德,《弗洛伊德後期著作選》，林塵、張喚民、陳偉奇譯（上海：上海譯文出版社，1986），166。Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIII, (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999), 246.

39 弗洛伊德,《弗洛伊德後期著作選》，171。Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIII, 251.

40 同上。

41 弗洛伊德,《弗洛伊德後期著作選》，174。Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIII, 253.

42 弗洛伊德,《弗洛伊德後期著作選》，203。Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIII, 282.

43 弗洛伊德,《弗洛伊德後期著作選》，199。Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIII, 278.

44 Kelvin Kelly, *Out of Control* [PDF], 7, 167.

45 Margaret Clark, *Understanding the Self-Ego Relationship in Clinical Practice: Towards Individuation* (London: H. Karnac Books Ltd., 2006), 12.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

46 Talcott Parsons et al. eds., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, Volume 1, (New York: The Free Press of Glencoe. INC, 1961), 32.

47 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, trans. Rhodes Barrett (Stanford：Stanford University Press, 2013), 206. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), 927.

48 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 125. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 803.

49 此論點近似葛詹尼加等人對腦的描述，詳後文。

50 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 17. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 42.

51 Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, Monograph No.2, 1956), 31.

52 Alain de Mijolla eds., *International Encyclopedia of Psychoanalysis*, Volume 1, (New York：Thomson Gale, 2005), 44.

53 Polly Young-Eisendrat and Terence Dawson eds., *The Cambridge Companion to Jung*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 243.

54 葛詹尼加，《大腦、演化、人：是什麼關鍵，造就如此奇妙的人類》，鍾沛君譯（台北：貓頭鷹出版，2011），215。Michael S. Gazzaniga, *Human: The Science behind What Makes Us Unique* (New York: Harper Perennial, 2009), 190.

55 據腦神經科學研究，自我包括：生態自我（the ecological self），當下自我（the present self），遠距自我（the distant self），經［體］驗自我（the experiential self），前反思自我（the prereflexive self），心智自我（the mental self），核心自我（core self），低限自我（the minimal self），空間自我（the spatial self），情緒自我（the emotional self），自傳自我（the autobiographical self），敘事自我（the narrative self）等。參考：Robert H. Blank, *Intervention in the Brain*, 165.

56 葛詹尼加，《大腦、演化、人》，327。Michael S. Gazzaniga, *Human*, 301.

57 左腦翻譯器[詮釋意義的單位]是由葛詹尼加所創造的詞彙，指涉透過左腦而來的解釋建構，藉由調解新資訊及已知事物，以便理解世界。左腦翻譯器試圖合理化、推理並概化它接收到的新資訊，以便將過去與現在關聯起來。網址：https://en.wikipedia.org/wiki/Left_brain_interpreter

58 葛詹尼加，《大腦、演化、人》，335。Michael S. Gazzaniga, *Human*, 308. 關於自我覺知神經機制較詳細的的文獻回顧，參考：程蕾等，〈左腦還是右腦—自我覺知神經機制的述評〉，《心理科學進展》19:9（2011），1319–1327。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

59 Steven M. Platek, Julian Paul Keenan, and Todd K. Shackelford eds., *Evolutionary Cognitive Neuroscience* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2007), 487.

60 Michael S. Gazzaniga, *Fundamentals of Psychology: An Introduction* (New York: Academic Press INC., 1973). 501.

61 同上，500。

62 李澄宇等，〈腦認知的神經基礎〉，《中國科學院院刊》31: 7 (2016)，759。

63 葛詹尼加，《大腦、演化、人》，388–389。Michael S. Gazzaniga, *Human*, 361.

64 Martyn Pickersgill and Ira Van Keulen eds., *Sociological Reflections on Neurosciences* (Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011), 313.

65 同上，29。

66 同上，269。

67 網址：https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E7%A4%BE%E4%BC%9A%E7%A5%9E%E7%BB%8F%E7%A7%91%E5%AD%A6

68 網址：https://en.wikipedia.org/wiki/Neurosociology

69 Steven M. Platek, Julian Paul Keenan, and Todd K. Shackelford eds., *Evolutionary Cognitive Neuroscience*, 197.

70 同上，1–2。

71 Philip David Zelazo, Michael Chandler, and Eveline Crone eds., *Developmental Social Cognitive Neuroscience* (New York: Psychology Press, 2010), 236.

72 一個研究的生態效度意指研究的方法、材料及設備必須近似於被考察的真實世界。網址：https://en.wikipedia.org/wiki/Ecological_validity

73 Alexander Todorov, Susan T. Fiske, and Deborah Prentice eds., *Social Neuroscience: Toward Understanding the Underpinnings of the Social Mind* (New York: Oxford University Press, 2011), 217.

74 同上，256–257。

75 同上，264。

76 可比較鏡像神經元(mirror neuron)的作用。網址：https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%95%9C%E5%83%8F%E7%A5%9E%E7%BB%8F%E5%85%83

77 Alexander Todorov, Susan T. Fiske, and Deborah Prentice eds., *Social Neuroscience,* 272.

78 Avi Peled, *NeuroAnalysis: Bridging the Gap Between Neuroscience, Psychoanalysis, and Psychiatry* (East Sussex: Routledge, 2008), 49.

79 Oscar Vilarroya and Francesc Forn i Argimon eds., *Social Brain Matters: Stances on Neurobiology and Social Cognition* (Amsterdam: Rodopi B.V., 2007), 23.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

80 同上，22。

81 Michael S. Gazzaniga, *Social Brain: Discovering the Networks of Mind* (New York: Basic Books, 1985), 4.

82 Vesna Mildner, *The Cognitive Neuroscience of Human Communication* (New York: Taylor & Francis Group, LLC., 2008), 275.

83 Michael S. Gazzaniga, *Social Brain*, 20.

84 同上，23。

85 同上，77。

86 Russell K. Schutt, Larry J. Seidman, and Matcheri S. Keshavan eds., *Social Neuroscience : Brain, Mind, and Society* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 3.

87 同上，340。

88 同上，34。

89 Vesna Mildner, *The Cognitive Neuroscience of Human Communication*, 287.

90 Russell K. Schutt, Larry J. Seidman, and Matcheri S. Keshavan eds., *Social Neuroscience*, 3.

91 同上，414。另外關連到彰顯或禁止攻擊（暴力）傾向，被描述得最為一致的三個腦區分別是：(1) 腦幹 (brain stem) 與下視丘 (hypothalamus)，(2) 邊緣系統 (limbic system)，包括顳皮質，(3) 額葉皮質 (frontal cortex)。參考：Joan C. Borod eds., *The Neuropsychology of Emotion* (New York: Oxford University Press, 2000), 322.

92 網址：
(1) http://www.twwiki.com/wiki/%E7%A4%BE%E6%9C%83%E8%85%A6（社會腦，中文）
(2) https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%85%A8%E7%90%83%E8%84%91（全球腦，中文）
(3) https://en.wikipedia.org/wiki/Global_brain（全球腦，英文）

93 Russell K. Schutt, Larry J. Seidman, and Matcheri S. Keshavan eds., *Social Neuroscience*, 93.

94 Oscar Vilarroya and Francesc Forn i Argimon eds., *Social Brain Matters*, xiv.

95 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 2. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 16.

96 英語世界的代表作之一見：Martyn Pickersgill and Ira Van Keulen eds., *Sociological Reflections on Neurosciences* (Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011).

97 Michael S. Gazzaniga et al. eds., *The New Cognitive Neurosciences*, 2nd edition (The Massachusetts Institute of Technology Press, 2000), 305.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

98 同上，1269。

99 Arthur M. Horton, Jr. and Danny Wedding eds., *The Neuropsychology Handbook* (New York: Springer Publishing Company, LLC, 2008), 89.

100 同上，8。

101 Michael S. Gazzaniga et al. eds., *The New Cognitive Neurosciences*, 2nd edition, 1167.

102 同上，883。

103 Victoria Pitts-Taylor, *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics* (Durham: Duke University Press, 2016), 41.

104 Victoria Pitts-Taylor, *The Brain's Body*, 2.

105 同上，6。

106 同上，17。

107 同上，26。

108 Todd E. Feinberg, *Altered Egos: How the Brain Creates the Self* (New York: Oxford University Press, 2001), 7.

109 Todd E. Feinberg, *Altered Egos*, 174.

110 同上，7。

111 同上，132。

112 同上，151。

113 Alfred I. Tauber, *Requiem for the Ego: Freud and the Origins of Postmodernism* (Stanford: Stanford University Press. 2013). 113.

114 Alfred I. Tauber, *Requiem for the Ego*. 27.

115 J. Allan Hobson, *Ego Damage and Repair: Toward a Psychodynamic Neurology* (London: Karnac Books Ltd, 2014), 142–143.

116 表觀遺傳學（epigenetics）又譯為表徵遺傳學、擬遺傳學、表遺傳學、外遺傳學以及後遺傳學，在生物學和特定的遺傳學領域，其研究的是在不改變DNA序列的前提下，通過某些機制引起可遺傳的基因表達或細胞表現型的變化。網址：https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E8%A1%A8%E8%A7%80%E9%81%BA%E5%82%B3%E5%AD%B8

117 J. Allan Hobson, *Ego Damage and Repair*, 123.

118 同上，118。

119 同上，103。

120 意指關連到神經細胞或纖維（relating to nerve cells or fibers），或指由生物遺傳氨類所活化、徵別，或隱匿的東西（activated by, characteristic of, or secreting one of the biogenetic amines）。網址：http://medical-dictionary.thefreedictionary.com/aminergic

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

121 J. Allan Hobson, *Ego Damage and Repair*, 50.

122 同上，143。

123 Robert L. Nadeau, *S/he Brain: Science, Sexual Politics, and the Myths of Feminism* (Westport: Praeger Publishers, 1996), 44–45.

124 Robert L. Nadeau, *S/he Brain*, 44.

125 同上，38。

126 英語世界的代表作之一見：David D. Franks and Jonathan H. Turner eds., *Handbook of Neurosociology* (Dordrecht: Springer, 2013).

127 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 2. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 16.

128 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 23. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 44.

129 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 47–48. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 77–78.

130 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 24. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 46.

131 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 24. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 46–47.

132 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 100. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 764.

133 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 65. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 706–707.

134 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 98. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 761.

135 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 50. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 80.

136 同上。

137 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 48. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 78.

138 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 189. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 315.

139 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 89. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 746.

140 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 346. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1145.

141 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 175. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 879–880.

142 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 227. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 378.

143 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 411, n, 267. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 342, n. 267.

144 這是帝國主義、國族主義、種族主義、殖民主義、極權主義、恐怖主義、自戀主義與基本教義派的共同起源。當我＝它，一切禁令皆屬無

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

效。我應該行動＝它必須完成。它是＝你應＝我要。禁止溝通（你，聽我的）＝真誠溝通（你，服從我），就是進入附神（魔）者和催眠術的基本狀態。

145 Niklas Luhmann, *Social Systems*, 110. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, 157.

146 Talcott Parsons, *The Social System* (London: Routledge, 1991), 15.

147 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blarney (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 53.

148 Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), 107.

149 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 104. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 179.

150 同上。

151 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 104–105. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 179.

152 網址：http://dictionary.reverso.net/hebrew-english/%D7%9B%D7%91%D7%95%D7%93

153 網址：https://en.wikipedia.org/wiki/Doxa

154 R. M. Sainsbury, *Paradoxes*, 3rd Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 26.

155 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 345. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1144.

156 參考基督宗教外語漢語神學詞典，網址：http://www.chinacatholic.net/book/html/162/9637.html

157 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 105. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 179.

158 Margaret Clark, *Understanding the Self-Ego Relationship in Clinical Practice*, 93.

159 Steven J. Bartlett and Peter Suber eds., *Self-reference: Reflections on Reflexivity* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 7–10.

160 可參考羅素悖論：設命題函數P(x)表示“$x \notin x$”，現假設由性質P確定一個集合A—也就是說“$A = \{x|x \notin x\}$”。那麼現在的問題是：$A \in A$是否成立？首先，若$A \in A$，則A是A的元素，那麼A不具有性質P，由命題函數P知$A \notin A$；其次，若$A \notin A$，也就是說A具有性質P，而A是由所有具有性質P的類組成的，所以$A \in A$。

網址：https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E7%BD%97%E7%B4%A0%E6%82%96%E8%AE%BA

若將x置換為溝通，將A置換為社會，則系統理論P將產生弔詭，可稱為魯曼悖論。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

161 Deborah Schiffrin, *In Other Words: Variation in Reference and Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 13–14.

162 Isabelle Thomas-Fogiel, *The Death of Philosophy: Reference and Self-reference in Contemporary Thought*, trans. Richard A. Lynch (New York: Columbia University Press, 2011), 121.

163 以下摘錄自：Martin Heidegger, *What is a Thing*, trans. W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch (Chicago: Henry Regnery Company, 1967), 5, 15, 18, 23, 28, 33–34, 36, 38–39, 43, 47–48.

164 Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self* (New York: Basic Books, 2009), 208.

165 同上。

166 參考梅辛格對現象自我（the phenomenal self）的解說：Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press, 2003), 1, 6, 158–159, 263, 307, 309–310, 321, 323, 325, 410, 568, 577–578, 580, 597, 609. 本書對現象自我的說明基本建立在作者反覆提及神經現象學（neurophenomenology）的基礎上，但作者並未詳述何謂神經現象學，導致現象自我的現象學基礎缺乏根據，只能靠神經科學來支撐。例如：現象自我是一個虛擬代理人，在一個虛擬世界中針對虛擬客體知覺和行動（BNO, 416）；或者現象自我如同世界的內在地圖上的一個小紅箭頭，指出“你在這裡”（BNO, 551）。心智的自我模擬之典型案例作為反事實的現象自我（counterfactual phenomenal selves）之蓄意產生，當然就是在認知運作上把它們當作工具來使用（BNO, 280）。若然，則現象自我是一個在系統內負責代理與指引的模擬工具，或一個游標，卻迥異於人格自我。結論是，一個現象自我是由一個現象自我模型（a phenomenal self-model, PSM）的再現內容所構成，一個現象主體則是把一個現象自我模型整合入一個意向性關係的現象模型（a phenomenal model of the intentionality-relation, PMIR）（BNO, 578）。*Being No One* 並未完整討論我（the Ego）。再對照作者日後出版的 *The Ego Tunnel*（2009），除了補充說明PSM的內容就是我（ET, 4），卻絕口不提PMIR及現象主體，也同樣無法澄清神經現象學的定義。

167 Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel*, 208.

168 同上，207。

169 Eelco F. M Wijdicks, *Catastrophic Neurologic Disorders in the Emergency Department*, 2nd Edition (New York: Oxford University Press, 2004), Preface to the Second Edition.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

170 Rem Grigorievich Khlebopros, Victor A. Okhonin and Abram I. Fet, *Catastrophes in Nature and Society: Mathematical Modeling of Complex Systems* (Hackensack: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007), vii.

171 Vincent Courtillot. *Evolutionary Catastrophes: The Science of Mass Extinction*, trans. Joe McClinton (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Preface to the English Edition.

172 同上，158。

173 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 38. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 655.

174 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 324. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1112.

175 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 352, n. 8. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 599, n. 8.

176 按照克羅納（Richard Kroner）詮釋，黑格爾的《哲學科學百科全書》“在結束時，邏輯（Logos，理性、道）把它自身或祂自身思慮為無限精神（the Infinite Spirit），這是哲學與神學的真主體（the real subject）。”參考：G.W.F. Hegel, *On Christianity: Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox and Richard Kroner (New York: Harper Torchbooks, 1961), 61.“邏輯＝精神＝主體”構成晚年黑格爾終篇的主軸。若將精神代換為它或系統，就可把握精神分析或系統理論的概要。至於黑格爾政治神學的根本主題事務，就是必須把福音當作一個共同體相互隸屬的一個實際基礎。參考：Andrew Shanks, *Hegel's Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 153. 此外，哲學的任務是神學，就是去展現宗教理性（die Vernunft der Religion）。參考：Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 15. 用黑格爾的話說，神學是信仰的科學，真正的神學同時是宗教哲學。引自：Martin J. De Nys, *Hegel and Theology* (London: T&T Clark International, 2009), 79–80. 綜合上述，黑格爾改寫基督神學的目的在於將福音信仰理性化為宗教哲學。

177 海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（北京：三聯書店，2006），67。Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 2, *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 77.

178 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 178. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 299.

179 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 173. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 877.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

180 Daniel K. Lapsley and F. Clark Power eds., *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches* (New York: Springer-Verlag, 1988) , 122.

181 同上，264。

182 同上，101。

183 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 94. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 754–755.

184 在現象學及神經生物學的層次上，有意識的自我既非一種知識形式也非一種幻覺。它正是它所是(It just is what it is.)。參考：Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel*, 209.

185 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 169. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 868.

186 同上。

187 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 2, 264. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1017.

188 Stephen H. Wolinsky, *The Beginner's Guide to Quantum Psychology* (2000). 網址：http://stephenhwolinskyphdlibrary.com/downloads/Beginners%20Guide%20to%20Quantum%20Psy.pdf

189 Marcel Proust, *In Search of Lost Time*, trans. and revised by D. J. Enright (New York: The Modern Library, 1992)[PDF], 1538.

190 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 78. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 136.

191 Niklas Luhmann, *Theory of Society*, Volume 1, 270. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 449.

192 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan.* Book II, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954–1955*, trans. Sylvana Tomaselli (New York: W.W. Norton & Company. 1988), 36.

193 Sri Nisargadatta Maharaj, *I Am That: Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*, trans. Maurice Frydman (Durham: The Acorn Press, 1992), 529.

194 同上，508。

195 同上，542。

196 Gerald A. Cory, Jr., *The Reciprocal Modular Brain in Economics and Politics: Shaping the Rational and Moral Basis of Organization, Exchange, and Choice* (New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 1999), 111.

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922