政治科學論叢／第五十六期／民國 102 年 6 月／頁 39～90

魯曼觀察理論與政治論述解讀*

黃鈺堤**

摘　要

政治的學術研究眞的不應只是一個經驗取向的政治理論，也應該取向於探討民眾與政治人物如何觀察政治。本文引用魯曼觀察理論解讀政治論述。魯曼根據史賓塞－布朗的「形式法則」，定義觀察是藉由一個區別所進行的標示，在此的區別是指一組運算。他並且區分一階觀察與二階觀察。前者是對事物的觀察；後者則是對觀察的觀察。整體而言，魯曼觀察理論預設弔詭作爲最後形式，因此是一種具有自我套用邏輯的「超級理論」。二階觀察者深知，藉由「再進入」的解讀結果是弔詭的且偶連的。

關鍵詞：魯曼、觀察理論、超級理論、二階觀察、政治論述

---

* DOI:10.6166/TJPS.56(39-90)。筆者感謝國科會研究計畫經費補助（NSC 100-2410-H-260-024-MY2），以及本刊兩位匿名審查人提供寶貴修改意見。本文初稿曾發表於「2011 年台灣公共行政與公共事務系所聯合會國際研討會」（台北市立教育大學社會暨公共事務學系，2011 年，5 月 29 日）。

** 暨南國暨大學公共行政與政策學系教授，E-mail: jthuang@ncnu.edu.tw。

收稿日期：101 年 5 月 30 日；通過日期：102 年 3 月 29 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

論述（discourse）是指某人在某時期和某背景之下，針對某件事向某個人或某群人，說出的話或寫出的文字（高宣揚，1999：265）。精確地說，論述起碼包括五個因素：(1) 誰在說話，這是指說話的主體問題；(2) 對誰在說話，這是指說話的對象問題；(3) 在什麼情況下說話，這是指說話的時空環境、周圍情境，特別是社會歷史條件及其脈絡；(4) 說什麼事，這是指說話所談及的事物或問題；(5) 怎麼說，也就是以什麼策略、方式、文風或風格來說話（高宣揚，1999：266-267）。論述概念可適用至任何領域的事件，當然也包含政治領域。

人們可從每天的報紙中看到一些政治論述（political discourse）。近年來，令筆者印象深刻的一則政治論述是：行政院於民國 99 年 8 月 17 日核定，明年軍公教薪資不調整；但台北市政府卻於 8 月 22 日發佈郝龍斌「公務人員薪資調整意見」新聞稿全文（請參閱附錄一），主張在整體經濟復甦且景氣回溫之際，應對中低階公務員適度加薪，讓基層公務員也分享經濟成長的果實，進而也可藉機帶動企業界加薪。本文將此一新聞稿全文簡稱爲「薪資調整政治論述」。

「薪資調整政治論述」在當時成爲熱門話題。筆者從中有七個聯想：

首先，若筆者有機會訪問台北市政府，希望從中知道此論述是如何可能。台北市政府會如實地回答其中內情嗎？如果它說「會」，筆者該完全相信嗎？

其次，針對此一論述的解讀，許多觀察者都能言之有理且持之有故地提出論點。尤其是政治意識型態不同的報社報導與政論節目，常有迥然不同的解讀內容。若是如此，讀者究竟要相信那個答案呢？對自己有利的解讀才要贊成嗎？還是，應以政治意識型態來進行選擇性認知呢？若有人恰好又處於這些政治意識型態之外，是否該傾聽自己內心想法？而個人內心想法是否存有認知盲點（blinder Fleck）呢？頓時之間，許多疑惑湧上心頭。

第三，在疑惑湧上心頭之後，筆者不由得回想自己是如何看待問題與

臺灣大學學術期刊資料庫

答案的心路歷程。在年少時，相信所有問題都有確定答案，這是處於「無知的確定」（ignorant certainty）階段；隨著年紀漸長，人生閱歷增多，覺得任何問題都難有確定答案，這是一種「有知的迷惑」（intelligent confusion）（張善楠譯，2008：131-132）。然而至今，「有知的迷惑」卻常會帶來一種「較多即是較少」（more is less）的弔詭感受。換言之，對於此一政治論述，在筆者引用較多觀點進行認知之後，內心深處卻起著一種較不確定的感覺。[1] 從中更深切體認到蘇格拉底（Socrates）的名言：「我所知的，就是我一無所知。」

第四，上述所提及的認知盲點，可聯想到禪宗的〈趙州狗子〉公案的義理。此公案又名〈趙州無字〉公案，是趙州從稔禪師以「狗子是否有佛性？」爲提問法，試圖打破一般人對於有無之執的公案。眞正的禪者深知，這個問題的作用在於提供一個契機，指出狗子是否有佛性，不能是一客觀的問題，因此不管說有或說無，都會落入相對的有無格局，都只是在概念的層面兜轉，無法提升修行者的精神境界，以致於難以進入自由無礙的境界之中。眞正的禪者深知，並無完美的認知，認知總是帶有盲點，而且盲點是個人生命經驗的累積，正是盲點使其得以有所見與有所不見。據此，狗子是否有佛性，不是一個本體論（ontology）的問題，而純粹是一個主觀詮釋功夫論的問題（吳汝鈞，2010：39、69-70）。[2]

若是一個主觀詮釋功夫論的問題，則各觀察者的詮釋答案將視其解讀心態而定，猶如一個萬花筒因轉角不一而所見不同。[3] 如此一來，一方面，

---

1 有一個地方新聞可以說明這種事態：彰化縣二林鎮有一個洪姓地方名人，他將自己與妻兒一起送入焚化爐自殺，事後引起諸多議論。他的一位朋友曾提出這樣的評論：每當我認識他更多面向時，我就覺得我愈不確定我對他的認識。

2 與此類似的案例是：2010 年的世界盃足球賽，德國水族館的一隻章魚能連續八次準確預測，因此許多人在意這隻章魚是否具有特異能力。若從〈趙州狗子〉公案的義理來看，章魚是否有特異能力，不是一個可藉由客觀地進行生物解剖而作決定的問題，因此不可能有一客觀答案，而只能是主觀感受。

3 以下事例可以說明之。有甲、乙兩位老煙槍在打禪七，他們在休息時刻都想抽煙，但不知是否被允許，因此兩人各自跑去問師父。甲問說：「抽煙時可不可以打座？」師父說可以，甲於是出來後就悠閒地抽煙；乙則問說：「打座時可不可以抽煙？」師父則生氣地責備他不用心，乙於是若有所失地走出來。其實兩人說的是一回事，但因視角不同而有不同結果。

臺灣大學學術期刊資料庫

不僅存有多種視角，而且解讀結果完全存乎一心，可說有，也可說無；另一方面，正確與錯誤之間（或說有效與無效之間、內與外之間、長與短之間、複雜與簡單之間、秩序與混亂之間、有序與無序之間、快樂與痛苦之間、成功與失敗之間）根本不存有絕對界限，有的只是相反相成的弔詭關係，以及在因緣際會之下所選定的權宜界限，難怪有人會說「弔詭作爲最後形式（Paradox als Letztesform）」。

第五，愛因斯坦（Albert Einstein）曾說：「正是理論決定，什麼是人所能觀察到。」[4] 牛頓（Issac Newton）也說：「如果我看得更遠，是因爲我站在巨人的肩膀上。」[5] 筆者於是自問：是否可以找到一個整合性的認知理論（Erkenntnistheorie），其內涵著「主觀詮釋功夫論」與「弔詭作爲最後形式」，從而能夠統攝不同視角且權變地（contingently）提出答案呢？甚至，從自我轉化與分享別人的角度來看，能否進一步以之撰寫一篇解讀政治論述的文章呢？

第六，在這樣的問題意識之下，筆者在大量閱讀具有整合性的認知理論之後，得知魯曼（Niklas Luhmann）的「觀察理論」（Beobachtungstheorie）具有「超級理論」（Supertheorie）的性質，且在德國學界享有盛名。不僅如此，瑞舍－雪佛（Walter Resee-Schäfer）在闡述魯曼的觀察理論與風險研究時指出，魯曼有這樣的想法：當民眾與政治人物從他們方面觀察政治過程時，他們究竟如何觀察呢？魯曼認爲，政治的學術研究眞的不應只是一個經驗取向的政治理論，也應該取向於探討民眾與政治人物如何觀察政治（Resee-Schäfer, 1992: 100）。[6] 在這樣的理解脈絡之下，本文將題目訂爲：魯曼觀察理論與政治論述解讀，並試圖以「薪資調整政治論述」爲例說明。

---

4 這句話是愛因斯坦於 1926 年向當時年輕的海森堡（Werner Karl Heisenberg）所說，當時的德文是：Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann. (Heisenberg, 1969: 79-80)。

5 這句話是牛頓於 1676 年寫信給另一位物理學者虎克（Robert Hooke）時所說，當時的英文是：If I have seen further it is by standing on the shoulders of giants.

6 此一想法的原文如下：Die Politische Wissenschaft ist ja nicht nur eine empirisch orientierte Theorie der Politik, sondern auch eine Beobachtung dessen, was Bürger und Politiker sehen, wenn sie ihrerseits die politischen Vorgänge betrachten.

臺灣大學學術期刊資料庫

最後，筆者認爲本文題目可以填補抽象學理與具體事例之間的認知差距。康德（Immanuel Kant）曾說：「沒有內容的思維是空洞的，沒有概念的直觀是盲目的。」[7] 就「沒有內容的思維是空洞的」而言，人們只會說出抽象的觀察理論，但不知其具體應用內容，例如具體應用至政治論述解讀之上，這是一種空洞的認知，類似「見林不見樹」。就「沒有概念的直觀是盲目的」而言，人們每天從報紙上觀看各種的政治論述及其解讀結果，因此對它們有一些直觀認識，但這些直觀認識應以觀察理論的抽象概念來加以串連，否則將會是一種盲目的（無所適從的，類似瞎子摸象一般的）認知，如同「見樹不見林」。[8]

本文在行文安排上，第二節說明魯曼觀察理論。由於此理論高度抽象且較少見於國內政治學界，因此將使用較多篇幅來說明，進而在（第二節）第七段中提出這樣的命題：「二階觀察作爲政治論述解讀立場」。第三節將闡述此命題的應用，並以「薪資調整政治論述」爲實例。第四節是反思，並以之代爲結論與建議。

貳、魯曼觀察理論

魯曼在 1984 年出版《社會系統》（*Soziale Systeme*）一書。該書最後一章的標題是〈對於認知理論的後果〉（“Konsequenzen für Erkenntnistheorie”），其中概略指出「自我再製」（Autopoiesis）觀念對於認知理論的後果；在

---

7 這句話是康德在 1781 年的《純粹理性批判》（*Critik der reinen Vernunft*）一書中所說，當時的德文是：Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

8 此處的串連說法可以概念一詞的字詞結構來進一步說明。概念一詞的英文名詞是 concept，其中的字首“con–”表示 together 的意思，字尾“–cept”表示 take 的意思，合在一起是指「一起拿取」的意思；概念一詞的德文名詞是 Begriff，其動詞是 begreifen，其中字首“be–”表示「做出動作」，字尾“–greifen”表示「抓取」的意思，合在一起是指，在腦海中，往上提升地「抓取」一些具體的感官經驗，使它們得以被串連於一個具有共通性的心智概念上。隱喻上來說，此境界如同人們是藉由一個（上位的、抽象的）繩結將一些（下位的、具體的）粽子串連地提起來。心智概念因不同語言而表現爲不同名詞、術語。例如：中文的「美」、英文的‘beauty’。

臺灣大學學術期刊資料庫

此之後，魯曼更加關注認知理論的相關議題，因此在 1980 年代後期，研究重心已漸轉向觀察理論，其中關注系統、觀察、區別、標示、二階觀察、弔詭、去弔詭化、再進入等概念（Borch, 2011: 50）。

大體而言，人們可引用一組相互關聯面向來概略捕捉一個理論內容。本文底下將從七個面向說明魯曼觀察理論，分別是：疑義（problematic）、預設（postulate or assumption）、認知方法（cognitive method）、適用對象、關鍵概念（key concepts）、理論定位（theoretical position）、對於研究立場的意涵。

一、疑義：觀察是藉由一個區別所進行的標示

史賓塞－布朗（George Spencer-Brown）於 1979 年在《形式法則》（*Laws of Form*）一書中指出，認知是一種同時兼具「區別」（Unterscheidung；distinction）與「標示」（Bezeichnen；indication）的運算（Operation）。魯曼據此定義「觀察」（Beobachtung；observation）是藉由一個區別所進行的標示（Luhmann, 2002: 143；魯貴顯譯，1998：119-120）。此處的區別是一組運算（Operationen），其運算規則可表示爲一個「圖示」（Schemata），在此稱爲「區別圖示」（Unterscheidungsschemata）。[9]

史賓塞－布朗預設，做出區別是能夠知覺（Wahrnehnung）某一事物不同於另外事物之基本前提。史賓賽－布朗說：「我們預設區別觀念與標示觀念是既予的，而且我們在沒有做出區別的情況下，是無法將標示呈現出來（Ameln, 2004: 29）。」對此可以視覺的知覺爲例，若一個物件（Objekt）不能從它的背景（Hintergrund）被區分出來，則此一物件將無法被認知且被稱爲物件。對此可以「完形／背景」（Gestalt/Hintergrund）圖示來表示。史賓塞-布朗又說：「當一個空間被隔開（getrennt）或被分成部分（geteilt）時，一個宇宙產生了。生命有機體的皮膚從形成一個內部因而隔開一個外部。正如，在一個平面上畫出一個圓圈範圍（Ameln, 2004: 29-30）。」

9 如康德所言：「圖示」並不是圖像（Bild），而是用來規定運作如何進行的規則。例如，圓形圖示（das Schemata Kreis）並不是表示任何一個圓形的反映（Abbild），而是用來規定如何畫出一個圓形的規則（胡育祥、陳逸淳譯，2006：214）。

臺灣大學學術期刊資料庫

根據史賓塞－布朗的說法，眞實本身（Realität an sich）是一個「未標記空間」（unmarkierter Raum）。對他而言，認知（Erkenntnis）是以這樣方式來組成的，一個觀察者藉由一個區別從一個無差異的眞實之中取出（ausgrenzt）一個「形式」（Form），此一形式即是「標記空間」（markierter Raum）。在這樣的情況下，「拉出一個區別」（triff eine Unterscheidung）的指示就是「形式法則」之運算基石（Ameln, 2004: 30）。遵循「拉出一個區別」的指示，在一個空白的紙上，做出一個區別就是表示產生一個界限，其伴隨著分開的兩邊，從而形成一個「形式」，對此可以拉出一個區別因而同時形成一個圓圈（Kreis）標示爲例來聯想。在此形式中，這「標記空間」，現在稱爲「圓圈」，有別於另外的「未標記空間」，又稱「非圓圈」（Nicht-Kreis）。「一致」（Identität），在此即是指「標記空間」，在透過區別的標示之後將被構成，而且它是始終不斷地對立於「差異」（Differenz）（在此是指「非圓圈」）（Ameln, 2004: 30）。

史賓塞－布朗的說法在認知理論上具有決定性。人們是經由拉出一個區別而進入世界，世界中什麼可被看到（如標記空間、圓圈、一致）與什麼不可被看到（如未標記的空間、非圓圈、差異）都是取決於拉出一個區別。不僅如此，從拉出一個區別來看，圓圈與非圓圈之間存有弔詭關係，兩者是同時出現且相反相成；區別因此可以「一致／差異」圖示（或說「標記空間／未標記空間」圖示、「圓圈／非圓圈」圖示）來表示。在魯曼觀察理論中，區別具有「差異者的同一性」之弔詭形式，其也可以「A/-A」、「系統／環境」（System/Umwelt）、「連接值／反省值」（Anschlußwert/Reflexionswert）等形式來表示，也稱爲「兩面形式的單位」（die Einheit der zwei-Seiten-Form），就是觀察的盲點。

湯志傑（1998：36-37）對此有精簡的說明：「N. Luhmann 援引了 G. Spencer-Brown 的形式理論，認爲所有的認知與觀察必然是建立在一個區別（而區別必然是一個差異）的基礎上；由於這個區別的產生，原來『無名的』世界便得以名之；換言之，因著觀察的出現，世界也跟著出現了。這時，世界區別成兩邊，其中的一邊有所指稱，賦予了一個名，而另外一邊則維持著未『標記』的狀態，這個區別的界限以及這兩邊便構成了一個形式。」

臺灣大學學術期刊資料庫

魯曼的觀察理論的關鍵分析起點就是「拉出一個區別」。此一拉出的區別是一組運算組合，其由許多次級運算所組成，而此被畫出來的圈圈在性質上是一個茁生現象（Emergenzphänomene）。茁生現象是系統理論研究的基本出發點。人們在對於複雜系統的系統理論研究上，是以這樣的認知爲出發點。此即系統在其發展過程中產生了某些特質（Eigenschaften），其不再能從其組成元素的特質被解釋。人們稱這種特質爲「茁生」（emergent），這是取自拉丁語 emergere 一字而來的，此一拉丁語所對應的德文是「創作」（hervorbringen）與「（突然）出現」（auftauchen）。一個常被提及的茁生現象是：某些化學結合物的氣味，並不存在於原子層次上，而是直到分子層次上才出現。茁生現象常以「整體多於其部分之合」來表達，較精準地說，整體是不同於其部分之合的東西（Ameln, 2004: 26-27）。[10]

由上可知，人們應該不難理解爲何魯曼在《社會系統》一書的一個註腳中指出：一個留意的讀者將注意到，他在意的是一致／差異的區別，因此魯曼在該書中乃是談論介於「一致與差異之間的差異」（Differenz von Identität und Differenz），而不是如黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）所重視的「一致與差異之間的一致」（Identität von Identität und Differenz）（Luhmann, 1984: 26）。據此，人們可說，魯曼像德希達（Jacques Derrida）一樣，是一個取向於「差異」而非「一致」的理論家。

二、預設：弔詭作為最後形式

魯曼曾於多篇文章中指出，認知是一種「邏各斯」（Logos）的說法，是一種老式歐洲的思想（ein alteuropäisches Denken）；相對地，觀察是一種弔詭的運算的說法，則是一種新式歐洲的思想（ein neueuropäisches Denken）（Gripp-Hagelstange 1995: 33）。魯曼曾發表〈蛇髮女妖學〉

[10] 另外的茁生現象例如：一個函數是數個次函數的相互作用之茁生現象；一首歌的音樂旋律是由各個音符的相互作用之茁生現象；在中醫學理上，一個人的氣色具有外顯性，其爲數個具有內隱性的次系統（如免疫系統、新陳代謝系統、心血管系統、皮膚系統等）的相互作用之茁生現象。此處的相互作用就是一組運算組合，就是「拉出一個區別」。

臺灣大學學術期刊資料庫

（Sthenographie）一文，並指稱這是一門探討社會是自我再製系統之學科，此種社會意象就像是希臘神話中的「蛇髮女妖」（Stheno），這聽起來十分驚訝（Luhmann, 1992: 120）。「蛇髮女妖學」是指一個學科，其研究的是一種令人毛骨悚然的景象，這種景象就是：社會系統的存在是具有內隱性，會以弔詭的運算方式進行觀察（Luhmann, 1992: 120）。弔詭（Paradoxien）是無法被避免（vermieden）或被繞過（umgangen），只能被闡明（vorgeführt），因此人們注定會熱衷地（或說沈醉地、獻身地）盛大探討弔詭；但到目前爲止尚未出現。魯曼因而感嘆地指出：「文明的弔詭化並沒有導致弔詭的文明化（Die Paradoxierung der Zivilisation hat nicht zur Zivilisierung des Paradoxen geführt.）（Luhmann, 1992: 120）」。

拉許（William Rasch）在其主編的《區別理論》（*Theories of Distinction*）一書的導論指出，這一導論的目的在於編織一種智識上的敘述（intellectual narrative），其包含了自我指涉、弔詭與觀察片面性的傳聞（tales），而這些傳聞已經激起 20 世紀的科學、邏輯、哲學與社會理論的專業者之極大好奇心。換言之，此導論比較在意提供一個魯曼的中心思想之系譜學（a genealogy of Luhmannian motifs），而不是對特定的立場與發言提供一個直接的釋義。當讀者閱讀理解這些文章時，拉許希望讀者能夠把魯曼放入於這一敘述之中（Rasch, 2002: 4）。

此處的「一個魯曼的中心思想之系譜學」可追溯至自我意識（self-consciousness）的問題，其中涉及「德國觀念論者」（German idealists）所談及的自我與非我（Self and Not-Self）之間的相反相成之弔詭關係；自我意識的問題因而即是弔詭的問題（the problem of paradox）（Rasch, 2002: 4）。由此可知，魯曼所認同的弔詭作爲認知形式之想法，早在德國觀念論那裡就已存有。或許正因如此，哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）認爲，魯曼雖然是一個社會學者，然而他主要連結的是介於 18 世紀晚期與 20 世紀早期的德國哲學發展；更清楚地說，魯曼所連結的，較少是從孔德（Auguste Comte）至派深思（Talcott Parsons）的社會理論之學科傳統，反而較多是從康德至胡塞爾（Edmund Husserl）的意識哲學歷史（Moeller, 2006: 165）。

觀察是一種弔詭的運算可以語意論弔詭來進行說明。語意論弔詭指向一個結論：某些句子既是眞的又不是眞的！語意論弔詭可以弔詭陳述來說

臺灣大學學術期刊資料庫

明。[11] 弔詭陳述是立基於自我指涉和區別這兩個條件的使用；若將這兩個條件正確地組合起來的話，就會產生無法解決的未定性（魯貴顯譯，1998：132-133）。正由於觀察是一種弔詭的運算，因此需要藉由「再進入」（re-entry）來進行「去弔詭化」（Entparadoxierung）。再進入作爲一種去弔詭化的運算，即觀察者選用另一個適當的區別（作爲參照點）來標示先前使用的區別，這可使系統的觀察避免陷入弔詭困境（亦即難以做出決定而持續擺盪於區別之兩邊），因而得以再進行自我再製，所以被視爲「弔詭開展」（Paradoxieentfaltung）（Esposito, 1997b: 153）。值得一提的是，若從其他未被選定的區別來看此一被選定的（另一個適當的）區別，則它的出現不是必要的（notwendig），如形式邏輯上必要條件所說的「無之必不然，有之不必然」；但也不是不可能的（unmöglich），因爲畢竟它也是數個可能性之一，因此具有偶連性（Kontingenz）。

必須注意的是，區別的兩邊呈現出一種相反相成的弔詭關係，其不可被消解（auflösbar），但可被開展（entfaltbar），而且只能是內在的弔詭開展（internalisierende Entfaltungen von Paradoxien）（Krause, 1996: 42、149）。內在的弔詭開展是藉由再進入來進行，對此的兩個應用實例如下：

首先，我們要如何形容高雄澄清湖呢？此時存有多種可能的區別，如「大／小」、「美／不美」、「臭／不臭」、「髒／不髒」等等。當我們以「大／小」區別進行觀察時，從世事無窮的角度來說，說它大是因爲自己見識不多；說它小是因爲自己見識豐富；從而難以做出決定而持續擺盪於區別之大小兩邊。此時，我們可以再進入方式選擇另一個區別來對「大

[11] 弔詭陳述爲人熟知的例子是克里特島的艾皮曼尼德斯（Epimenides）的陳述。他宣稱：「所有的克里特島人都是說謊者。」顯然地，此一陳述是弔詭的，它將我們帶到無法區別（Unentscheidbarkeit）的狀態。弔詭陳述具有兩個值，其中的任一值是無法被清楚地排除掉，一旦我們決定選擇其中一個值時，就會立刻陷入對立值。當艾皮曼尼德斯的陳述「所有的克里特島人都是說謊者」不是謊言而是眞實時，那麼這句陳述其實就應該是僞的，因爲我們依據內容來看，作爲克里特島人的艾皮曼尼德斯是在說謊。反過來說，當艾皮曼尼德斯的陳述不是眞話而是虛僞時，那麼這句陳述其實就應該是眞的，因爲艾皮曼尼德斯正在做與其陳述相符的事。換言之，他在說謊。結果是：眞者是僞且僞者是眞，弔詭陳述的特徵因此是擺盪於兩個值之間，無法對不斷的擺盪做出決定以利於其中一面（魯貴顯譯，1998：132）。

臺灣大學學術期刊資料庫

／小」區別進行去弔詭化，以避免陷入弔詭困境。例如：我們可選擇「大陸太湖／非大陸太湖」爲另一個區別，從而標示高雄澄清湖爲小，或是可以選擇「埔里鎮鯉魚潭／非埔里鎮鯉魚潭」爲另一個區別，從而標示高雄澄清湖爲大（黃鉦堤，2007：408-409）。

其次，雞與蛋孰先呢？對此通常有兩種答案類型，一是以「雞／蛋」爲區別並標示「雞」，另一則是標示「蛋」。從再進入作爲一種去弔詭化的運算來看，我們對此可進行數回合的再進入。首先，引用「上帝／非上帝」區別對「雞／蛋」區別進行去弔詭化；指出上帝創造一隻雞，然後雞生蛋。同理，也可引用「茁生現象／非茁生現象」區別對「蛋／雞」區別進行去弔詭化；指出在某種溫度、壓力、濕度、亮度等因緣際會下，剛好有某些分子結合在一起成爲一個細胞，進而茁生出一個蛋，然後蛋生雞。其次，再引用「白人中心主義／非白人中心主義」區別對「上帝／非上帝」區別進行去弔詭化，指出在（西方的）白人中心主義的氛圍下，流行著（白人所稱的）上帝萬能的說法，包括創造一隻雞，然後雞生蛋。第三，又再引用「英國工業革命／非英國工業革命」區別對「白人中心主義／非白人中心主義」區別進行去弔詭化，指出英國工業革命與資本主義興起，致使西歐的白色人種有著種族優越感，導致了白人中心主義的說法。由此可知，再進入在理論上是可以多回合地被使用；本文暫時推演至此。

對於再進入在魯曼觀察上的重要性，有四點特別值得注意：

首先，史賓塞－布朗的形式計算指出，再進入是一個計算的界限運算（eine Grenzoperation eines Kalküls），而且此一計算停留在一階觀察（Beobachtung erster Ordnung）的層次與二值區別的範圍（Luhmann, 2004: 25；胡育祥、陳逸淳譯，2006：38）。魯曼則是將再進入視爲一種去弔詭化的運算，並將之廣泛運用至社會系統的觀察，包括一階觀察與二階觀察（Beobachtung zweiter Ordnung），而不侷限於數學上的計算。

其次，觀察是藉由一個區別所進行的標示，所以觀察一定需要一個區別。由於此一區別是由數個先後接替的再進入所組成，所以再進入必須在一開始時就被當作觀察前提，不僅如此，由於觀察的區別在最後的運算上仍是處在一種「無法解決的未定性」（unresolvable indeterminacy），所以此時的再進入仍然能被標示出來（Luhmann, 2004: 25-26；胡育祥、陳

臺灣大學學術期刊資料庫

逸淳譯，2006：38）。

第三，觀察者的再進入再也不能被看成是一種「再現」（represent）客觀眞理的工具，而應被看成是「雙重穩定」（bistabil）的工具。亦即，再進入一方面產生了自己的時間界域；另一方面則是，如同一部電腦，透過它自己的運算序列因而彷彿「消耗」（verbraucht）這種時間界域。換言之，觀察者的區別內部會產生無法解決的未定性，而且其將會在先後接替的不同再進入中被解決，這些不同再進入能夠一個接一個地實現著不同的區別（Luhmann, 2004: 26；胡育祥、陳逸淳譯，2006：38-39）。以大眾媒體系統爲例，它自我建構出自己的時間界域（例如：它假設自己的溝通運算在下一個小時或隔天會持續進行），將再進入連結到另一個再進入（例如：前一個節目會連結下一個節目），藉此持續更新地關聯至系統自己的訊息狀態，從而創造新奇與驚訝，因而具有訊息價值（Informationswert），其中所在意的絕不是「再現」眼前的外在世界之客觀眞理（Luhmann, 2004: 26、31；胡育祥、陳逸淳譯，2006：38-39、42）。正因爲系統是以持續的再進入來進行認知，所以當系統進行感知時，「如其所是的世界」與「被觀察的世界」這組區別變得模糊了（Luhmann, 2004: 27；胡育祥、陳逸淳譯，2006：39）。對此的進一步說明即是下一段的「激進的建構主義」（radikaler Konstruktivismus）的主要內容。

第四，波許（Christian Borch）指出：魯曼認爲任何的觀察區別包含一組再進入，他基於此而做出「存有系統，存有自我指涉系統」的預設，進而建構其社會系統理論（Borch, 2011: 56）。這是不同於一些引用「超驗的」（transcendent）神聖起源與「先驗的」（transcendental）智識設計之社會理論與政治哲學的預設。下一段的「激進的建構主義」將對此有進一步的說明。

三、思考方法：激進的建構主義

建構主義（Konstruktivismus）源自不同的學科領域，如生物學、神經心理學、操控學、心理學等，它們都分享著這樣的預設：一個認知不是建立在一個觀察者對於既存的世界眞實的符應（Korrespondenz），而只建立在一個觀察者的「建構」（Konstruktionen）。據此，認知不是放在對

臺灣大學學術期刊資料庫

既存的世界眞實進行一個累進的揭露（einer progressive Enthüllung）之意義下來談，而是放在對既存的世界眞實的「發明」（Erfindung）之意義下來談（Esposito, 1997a: 100）。

當人們引用建構主義談論認知時，必須提及佛爾斯特（Heinz von Foerster）的研究成果。他對神經心理學的數個研究結果深深影響著人們對於認知理論的解釋，其中之一是「無差異編碼原則」（Prinzip der undifferenzierten Codierung）。此原則指出，神經細胞只對知覺刺激（Wahrnehmungsreize）的強度（Intensität）而非本質（Natur）進行編碼。換言之，人腦使用相同的運算組合因而內部地創造出相對應的品質差異，所以人得以看見、聽見、聞到、觸摸、以及身體察覺，人根據身體官能而有不同的知覺從而感知世界具有變異性與多樣性，這其實是人腦的內部運算結果（Esposito, 1997a: 100）。[12] 由此可知，當人腦對各種不同環境事件進行轉化時，各種不同環境事件都失去了它們的特別性質，而且毫無例外地被轉化成神經電位，因此人腦是一個封閉的、自我指涉的系統。此種研究結果對於認知理論與知覺理論（Wahrnehmungstheorie）有著深遠影響，它指出認知與知覺不能被理解爲對外在世界的忠實反映，而應被理解爲，在系統內部對於系統之外的世界進行建構，此種建構即稱爲系統內的「異己指涉」（Fremdreferenz）（魯貴顯譯，1998：70、123-124）。

除此之外，一個更關鍵的建構原則是馬徒拉納（Humberto Maturana）所提出的「自我再製原則」（Prinzip der Autopoiesis）。在組織層次上的每個系統是根據自我再製原則而成爲運算上封閉的系統，它沒有任何來自環境的投入，而且只認識自己特有的內在狀態（Esposito, 1997a: 100）。馬徒拉納與法芮拉（Francisco Varela）對建構主義的認知理論之研究成果顯示：對鴿子而言，特定的顏色來源與光線來源所給予的視覺刺激，無法依照某種因果關係而對等到相對應的神經細胞活動，所以神經系統不是像照相機那樣忠實地製造出外界圖像（魯貴顯譯，1998：68）。馬徒拉納經

[12] 一個具有說服力的例子是：電影本身不是 3D，而是人們戴上一種特殊鏡片（其使得一眼只能看見綠色與另一眼只能看見紅色）之後，紅綠的感官藉由人腦的內部運算從而對等成 3D 的立體電影。

臺灣大學學術期刊資料庫

常依據自我再製原則而指出，建構主義可被理解爲「沒有本體論的認識論」（Epistemologie ohne Ontologie），其試著在認知上避免去談論關於「什麼是眞正存在」（was tatsächlich existiert）之命題（Ameln, 2004: 193）。

建構主義者從上述的兩個原則得出這樣的結論：每個認知不可避免地是一個系統的內在建構。在此同時，建構主義拒絕去標示其位置是「觀念論」（Idealismus），而且認爲既存的世界眞實（Realität；reality）對於正進行認知的系統之運算而言，是一個決定性的角色。[13] 建構主義並不否定世界眞實的存在，但宣稱在世界眞實中並不存有與觀察者的認知範疇（Kategorien der Erkenntnis）相符合的事物，在世界眞實中並沒有觀察者所建構出來的「否定的客體」（negativen Objekte）與「被情態化的客體」（modalistierten Objekte）；在世界眞實中也沒有觀察者所建構的區別。[14] 世界眞實就是如其所是地運轉著，是當下現存的而且是肯定的；但觀察者的認知則是由一組運算所形成，只能藉由區別而被掌握，而且區別並沒有直接對應於世界眞實。觀察者所認識的世界因此只是他特有的認知範疇，而不是世界的原初資料（keine primäre Daten）（Esposito, 1997a: 100-101）。[15] 雖然如此，建構主義對於世界眞實的建構並不因而否定了一般所謂的「實

---

[13] 「觀念論」認爲世界的性質必然是經由人的意識作用，人的認識所得因而具有主觀性質。

[14] 此處所謂的「否定的客體」乃是對立於肯定的客體。如以史賓塞-布朗在《形式法則》中的「標記空間」與「非標記空間」之對立組合來看，「否定的客體」即是指「非標記空間」。此處所謂的「被情態化的客體」是指視情況而定的客體。人們可從德語文法上的情態（Modal）與情態動詞（Modalverben）來理解被情態化的客體。情態一詞的意思就是視情況而定。情態動詞是修飾語言表達的重要手段，在意義和用法上又有不少交叉的地方；它們能表示說話人對所說動作及狀態的看法、說話人的態度、說話人的主觀設想與揣測等（江燮松，1993：103）。德文中的典型情態動詞都是一詞多義，例如能夠（können）、可以（dürfen）、必須（müssen）、可能（mögen）、應該（sollen）、想要（wollen）等。當觀察者使用情態動詞來表達其所要探討的眞實（例如世界、社會、某一動作、某一狀態）時，觀察者會以其主觀設想揣測（此即建構）數個被情態化的客體。例如：能夠（können）這個情態動詞有 3 個語意（假設是 A、B、C），至於那個語意的可能性較大，則是視情況而定。

[15] 這種境界與佛學的「世界是空的」相類似。「世界是空的」並不是說世界是空洞的，而是說世界如其所是地連續運轉著，世界原來是沒有分別的，有分別的是觀察者的區別。換言之，一切法都是「緣起無自性」，都是因緣和合的，每個觀察者的條件不一

臺灣大學學術期刊資料庫

在論」（Realism），它一方面承認既存的世界眞實，但另一方面也承認觀察之內的運算本身也完全是另一種眞實（對此的進一步說明請參閱下文）（Esposito, 1997a: 103-104）。

即使世界眞實對於認知的引導不具有肯定角色，但它對可被接受的知識而言，卻扮演否定角色。換言之，雖然人們不能知道世界眞實是什麼，但按照葛雷澤斯費爾德（Ernst von Glasersfeld）所說，人們可根據「相容性關係」(Kompatibilitätsrelationen)得知世界眞實不是什麼(Esposito, 1997a: 101）。舉例而言，進入城堡的通關密碼並沒有傳達城堡是什麼的肯定描述，但若無法通關進入城堡則表示通關密碼是錯誤的，因此人們可排除該錯誤密碼。對建構主義而言，並不是每一個看法（Behauptung）皆是可被允許的，吾人可經由準確標準（genaue Kriterien）來區分出可被接受的知識（此即與世界眞實相容的知識）與錯誤的知識（此即無法與世界眞實相容的知識）之間的差距（Esposito, 1997a: 101）。

在此的準確標準是指觀察者自己建構之特定範疇與概念，如同進入城堡的通關密碼。葛雷澤斯費爾德提出這一命題：「可行性作爲認知的質量判準」（Viabilität als Gütekriterium der Erkenntnis）。他認爲世界眞實（Realität）與認知事實（Wirklichkeit；actuality）之間具有「相容性關係」。他曾以這樣的例子對此進行說明：一個盲人曾經多次成功地穿越森林，而且在他腦海中也留下穿越森林的各種路徑，但由於視盲，因而他終究無法看見一般正常人所見的森林景象，有的只是存於腦海中的路線網絡（ein Netz von Wegen）。他之所以能成功穿越，從他的觀點來看，他獨一無二的經驗就只是行走，以及行走時偶而會碰撞樹木，這些行走與撞樹的經驗都成爲他的路線網絡。在這樣的意義之下，他的路線網絡是「相容於」（paßt）眞實的森林景象，即使他不曾親眼看見過（Glaserfeld, 1985: 9；Ameln, 2004: 94）。在此例子中，準確標準是指盲人的路線網絡。[16]

---

[16] 樣，所見也就不一樣。筆者認爲這樣的世界觀提供一種「法喜」，或說知性的喜悅。與此說法相似的是柯爾次比斯基（Alfred Korzybski）的這句名言：「地圖不是領土」（the map is not the territory）。此名言出現於他在 1931 年參加「美國科學進步協會」（American Association for the Advancement of Science）的會議文章內。他這句名言涉及科學與正常精神之關係，他承認他在想法上是受惠於數學家貝爾（Eric Temple Bell）

臺灣大學學術期刊資料庫

這個例子中的「可行性」（Viabilität）是指，人們所建構的事實，在此是指盲人的路線網絡，可相容於世界眞實，在此是指森林此一「物自身」（Ding an sich）。據此，認知事實乃是「適合於」（fit）而非「相配於」（match）世界眞實。葛雷澤斯費爾德因而建議，人們應考慮不以對於世界眞實的符應性，而改以對於認知事實的有用性（Nützlichkeit），作爲評價可被接受的知識之準則。由於這種評價始終停留於主觀評價，所以學術研究在有用性準則的觀照下，不再顯示爲尋找眞理的社會論述，轉而是作爲利益導引的社會論述（Ameln, 2004: 189）。由此說來，人們對於世界眞實是無法獲得一個終極有效的知識，因爲並沒有一個最後參照點可辨別正確與錯誤的知識；每一個認知事實只是一個觀察結果，是相對應於一個觀察者自己建構之特定範疇與概念（Esposito, 1997a: 101）。

馮朝霖（2002：39-40）指出，藉由系統的認知事實與既存的世界眞實之四種關聯性，可辨別「激進的建構主義」與傳統的認知理論在認知立場上的不同：首先，認知事實等於世界眞實，其主張有機體所知覺的認知事實即是世界眞實，這是典型的「素樸實在論」（naïve Realiism）的看法。[17] 其次，認知事實等於世界眞實之函數，其主張有機體的認知事實只是世界眞實之函數，函數具有對等的功能，因此認知事實與世界眞實兩者並不直接相等（equality），而是一種對等（equivalence）。第三，認知事實等於世界眞實、認知主體的特質、認知主體的文化脈絡等三者之函數，其認爲認知主體的特質與文化脈絡也皆是社會眞實的部分，因此認知主體的認知事實乃「接近地」反映世界眞實。第四，事實等於認知主體的自我指涉、個體獨特的經驗背景、個體所接收的刺激能量脈絡等三者之函數，此

所言：「地圖不是被繪製成圖的事物本身」（the map is not the thing mapped）。與此相近的說法是：康德將客體分成「物自體」與「現象」（Erscheinung）兩面向，並認爲現象不是物自體；另外，佛學上也有「不是花概念的花，才是眞正的花。」的類似想法。

17 詹志禹（2002：15-16）認爲「素樸實在論」是傳統的認識論中的「公認的觀點」（received view）的其中一種。他詳細指出「公認的觀點」主要包括下列觀點：首先是心靈白紙說；其次是素樸實在論；第三是拷貝論（copy theory）或照相論（picture theory）；第四是符應規則（correspondence rule）；第五是邏輯原子論（logical atomism）；第六是邏輯實證論（logical positivism）。

臺灣大學學術期刊資料庫

一理論乃是「激進的建構主義」之立場，其與前三者相比，不同之處在於不再考慮「既存的世界眞實」。前三者仍追求世界眞實之「摹相」（Abbild）與「再現」（representation），這仍有著形而上學的「本體論」的預設，但激進的建構主義則顯然是「去本體論」（de-ontology）的預設，這是其所以稱爲激進（radical）的主要原因。

魯曼認爲，從建構主義來看，古典的「主體／客體」（Subjekt / Objekt）區別的認知理論應被「運算／觀察」（Operation / Beobachtung）區別的認知理論所取代。前者認爲主體與客體彼此二元對立，而且社會作爲客體是由主體所界定的；後者則不認爲社會是主體界定的客體，而是一個如同主體一般具有自成一格的自我再製系統。據此，社會現象應該回溯於社會系統的自我再製的具體運算組合，魯曼爲了強調此一關鍵的具體運算組合就是區別運算（Unterscheidungsoperationen），因此以「運算的建構主義」（operativer Konstruktivismus）來稱呼廣爲流傳的「激進的建構主義」（Esposito, 1997a: 102）。

「運算／觀察」區別的認知理論指出，每一個認知必須回溯於觀察者的數個前後接替連續的再進入以及由此組合而成的區別，而且區別的兩面之其中一面將被標示（Esposito, 1997a: 101）。其中，前一個再進入的結果將遞迴地被作爲後一個再進入的前提，因此能導致相對較爲穩定狀況之結晶作用，佛爾斯特以「固有值」（Eigenwert）來稱呼此種事態。固有值將作爲往後再進入的前提，而且限制往後再進入的可能性。固有值的引入可說明，在一個沒有秩序的起始情況下，一個秩序（即固有值）卻可從數個再進入之間形成出來，這就是「從噪音產生秩序」（order from noise）的觀念（Esposito, 1997a: 101-102）。[18]

---

[18] 從噪音產生秩序的觀念，這是放在塞荷（Michel Serres）對於「寄食者」（parasite）說法之下而被提出的。質言之，在信息論（theory of information）中，英語所稱的噪音（noise）或靜電（static）被轉譯爲法文的 parasite。塞荷於 1980 年出版《寄食者》（*Le Parasite*），他將噪音稱爲「魔鬼」（The Demon）或「第三者」（The Third Man）。他指出，寄食者憑著擾亂的力量，最後就像魔鬼一樣，將成爲「系統可能性的條件」（毛榮富譯，1994：197）。在信息論中，因爲噪音的出現會使得一個有序的溝通產生變異從而陷入無序，噪音因而可被視爲中斷一個交換系統的運算者（operator），所以一個成功的溝通有賴於兩個對話者一起排除噪音。但是，必須承認的是，兩個對

臺灣大學學術期刊資料庫

不同於康德理論，魯曼的「運算的建構主義」對於認知一詞有著如下的理解：首先，認知本身不只是一個意識行爲；認知能接收任何運算樣態（operational mode），如心理系統的「意識」與社會系統的「溝通」（Kommunikation）。其次，沒有先天的（a priori），先驗的（transcendental）認知結構，他認爲認知結構本身是建立在運算封閉性的基礎上，而這是一個「經驗的」過程，其乃因系統而異。第三，因爲認知結構是持續地演化著，所以我們不可能對它做出完全的描述。第四，在「系統／環境」形式之下存有各式各樣的具體內容，因此對於世界眞實（或說物自身）存有各式各樣的建構。第五，一個對於世界眞實的描述本身即是一個「系統／環境」區別之內的偶連性建構（Moeller, 2006: 169-170）。

除此之外，對於「運算的建構主義」之說明，有必要提到所謂的「盲點原則」（Prinzip des blinden Flecks），而這又要回溯於佛爾斯特的研究成果。盲點原則指出在眼球的網狀表皮上存有一個點（或說一個區域），在其上並沒有接收細胞（Rezeptorzelle），因此視野是不完全的。吾人不能看見在此區域上的那些映像；也不能知道吾人看不見在此區域上的那些映像的這件事（Esposito, 1997a: 102）。這一原則可被抽象化成這樣論點：每一個觀察都使用了自己的區別當作盲點，而且觀察本身無法在使用區別的同一瞬間觀察此區別（Esposito, 1997a: 102-103；Borch, 2011: 58）。[19]

當追求最後的世界眞實以作爲穩定且適當的知識之保證，變得沒有希望時，人們將無法進一步獲得一個新的支撐點以做出終極有效的宣稱，其結果是：並不存有一個能認知終極眞理的最後觀察者，因此建構主義是以存在於一個遞迴網絡之內的觀察來解決終極眞理的問題，而此種觀察並沒有反映世界眞實，而是得出一套自己認爲適合於世界眞實的建構物

話者在經歷一場混亂之後會將噪音整合進入後續的交談之中。如果把後續的交談看成是另一個更複雜的新生秩序，則其形成基礎即是之前的噪音，所以說噪音即是新秩序之得以可能的前提條件（毛榮富譯，1994：196-197）。

19 觀察本身無法在使用區別的同一瞬間觀察此區別，這可用「眼睛不能看見其看見」（das Auge, das sein Sehen nicht sehen kann）來說明。它意指眼睛在看東西時，無法同時觀察其內部的眼球神經之間是如何運轉。相似的義理也見諸於「坐在水桶上的人無法舉起水桶」。

臺灣大學學術期刊資料庫

（Esposito, 1997a: 103）。

不僅如此，魯曼認爲對觀察者而言存有實際發生的「眞實的雙重意義」（Doppelsinn von Realität）。第一重眞實是可觀察的運算眞實（即觀察區別），以及由第一重眞實所製造出來的第二重眞實，在此是指觀察者對於世界眞實所建構出來的眞實（即觀察標示，或是前文葛雷澤斯費爾德在談及「可行性」時所說的人們的認知事實）（Luhmann, 2004: 22；Reese-Schäfer, 1992: 28；胡育祥、陳逸淳譯，2006：33）。眞實的雙重意義，一方面讓我們清楚看到系統的運作封閉性、自主性與建構；另一方面也指出「運算的建構主義」所理解的眞實（包括第一重眞實及其所製造出來的第二重眞實），是建構的「差異」之下的一個產物，而不是一個既存的世界眞實。

若依循魯曼的「運算的建構主義」，則自我再製系統所呈現的系統行爲，是其內在次系統之間在一個相互作用的「共同演化」（co-evolution）過程下之茁生現象；自我再製系統因而是自我創造的，且是自我被包含的，不是被設計或立基於任何特殊的事先投入（Moeller, 2012: 68-69）。值得注意的是，這樣一種內在理論（a theory of immanence），是完全不同於生物學上與社會學上的特別創造說（creationism）。更深入地說，魯曼接受「激進的建構主義」之看法，認爲社會的眞實（即社會系統的觀察標示）是內在的社會建構（immanent social constructions）的一個效果（或說是茁生現象），因此這是一種內在的認識論（immanent epistemology），其導致一個內在的本體論（immanent ontology）的預設。此一論點，一方面將關聯至本節第二段談及的魯曼社會系統理論的「存有系統，存有自我指涉系統」預設（Moeller, 2006: 80-81）。另一方面將有助於我們理解魯曼的《全社會的全社會》（*Die Gesellschaft der Gesellschaft*）一書中這個令人難解的書名。該書認爲全社會是一種自我再製系統；該書名的第一個全社會是指第二重眞實，即是全社會的觀察標示；該書名的第二個全社會是指第一重眞實，即是全社會的觀察區別。簡言之，第一個全社會乃是第二個全社會的自我成效（Moeller, 2012: 80-81）。

與此相反的，特別創造說認爲一個外在或原初的創造以及智識上的設計行爲具有首要性。對於社會學（政治學）上特別創造說引申的社會理論（政治哲學），可用康德的術語說明如下：雖然它們不再立基於超驗的神

臺灣大學學術期刊資料庫

聖起源，但它們經常是先驗的智識設計，因此是一種世俗的（secular）社會學上的特別創造說（Moeller, 2012: 69）。例如：康德指出人具有三種「先天認識形式」；哈伯瑪斯指出人具有「溝通理性」（communicative rationality）。

四、適用對象：各種系統類型

觀察理論中的「觀察」，不可理解爲一個人的眼睛看見某種東西，而應理解爲一種運算、一種認知。此種運算的原則可能是自我再製，也可能是「他我再製」（Allopoiesis）。魯曼觀察理論基本上能解釋各種系統類型。

在物理機械系統上，室內的空調設備可以進行觀察：空調設備藉由「溫度偏差／設定了的溫度」區別來運算，並且標示出溫度偏差。當溫度偏差出現時，冷（暖）器就開始工作，當設定的溫度到達時，冷（暖）器就停止工作（魯貴顯譯，1998：121-122）。空調設備的區別圖示是人們所設定的程式，所以它是一種他我再製的系統。

在生物系統上，人們的眼睛可以藉由「認識的人／不認識的人」、「男人／女人」、「花瓶／非花瓶」等區別來進行觀察，從而標示出「認識的人」、「男人」、「花瓶」。人們的肢體也是屬於生物系統，當看見喜歡或不喜歡的人時，會藉由「友善／不友善」區別來表示出友善或不友善。

在意識系統上，魯曼曾以美國參議院探討是否於軍中開放同性戀的例子，來說明人的身體本身有一套判斷區別，其能決定同性對它是否有性慾吸引。對於身體的判斷區別爲何，不同人的意識系統有不同的解讀，但只有身體本身知道其性慾傾向是同性戀或異性戀。魯曼發現，不同性別士兵對軍中同性戀議題有不同切入點，由於男同性戀者的身體反應較容易被看穿，因此男士兵們偏向於引用「身體反應被看穿／非身體反應被看穿」區別；反之，由於女同性戀者的身體反應較不容易被看穿，因此女士兵們較不會引用「身體反應被看穿／非身體反應被看穿」區別（Luhmann, 1993a: 765）。

除此之外，學者的學術研究基本上也是一種觀察。湯志傑（2010：5-6）在闡述理論一詞時曾有這樣一段發人省思的說明：「標示或觀察之所

臺灣大學學術期刊資料庫

以可能，是因爲觀察者已先做了個區別，已先選了個在此觀察中未被反省的區別作爲出發點，或者更精準來說，作爲使此觀察成爲可能的盲點。天眞的客觀論者以爲自己不過是如實地講出自己看到了什麼，卻未反省到這個標示的背後係建立在某個區別、某個概念化，從而一定意義上是某個理論的基礎上。」

在社會系統上，魯曼指出在自然環境遭受破壞這個問題上，「全社會」（Gesellschaft；society）中的不同功能系統（Funktionsysteme）的區別（或說符碼）是不一樣的。宗教系統引用「停留在俗世／超越到神境」區別將之解讀爲：這是因爲違反上帝旨意所致；經濟系統引用「支付／非支付」區別將之解讀爲：這會影響投資環境的優劣；政治系統引用「有權力（執政）／沒有權力(在野)」區別將之解讀爲：這是一個動員選票的關鍵機會；教育系統引用「好的評分／壞的評分」區別將之解讀爲：這是因爲國家對國人的環保教育計畫不足所致；藝術系統引用「與以往的描述世界的方式相一致 /與以往的描述世界的方式不相一致」區別將之解讀爲：這是一個描述世界的新方式。全社會中的各功能系統對於自然環境遭受破壞一事的解讀不同，因此它們在骨子裡難有共識，所以魯曼不認爲現代全社會能應付生態危害（魯貴顯譯，1998：190）。

魯曼觀察理論所關注的是「意義系統」（Sinnsysteme）的觀察，意義系統包括心理系統（也稱爲意識系統）與社會系統（溝通系統）。

五、關鍵概念：一階觀察與二階觀察

馬徒拉納依據自我再製原則提出這樣一句斷言（dictum）：「每一件被說出的事情（包括這一命題），是被一個觀察者所說。（Everything that is said (including this proposition) is said by an observer.）（Luhmann, 1993a: 769）」魯曼認爲，此種認知理論的任務是去觀察「觀察」，而這是放在一個「二階觀察」的框架之下來談的，其不涉及「什麼」（Was）被觀察到，而是涉及一階觀察是「如何」（Wie）觀察。因此「二階觀察」所觀察的是：被觀察的觀察者是如何觀察（Esposito, 1997a: 102）。

魯曼的二階觀察之構想是來自於佛爾斯特「二階操控學」(second order cybernetics），簡要說明如下：

臺灣大學學術期刊資料庫

佛爾斯特曾以調控一艘船爲例，說明整個調控過程存有「循環因果性」（circular causality），並且以「循環因果性」說明「二階操控學」（Foerster and Poerksen, 2002: 103）。除此之外，他還另舉一例來進一步說明：佛爾斯特搭飛機時看見鄰座者脫去鞋子，他下飛機前看見鄰座者又用手指將鞋帶綁成蝴蝶結。綁鞋帶動作可以有不同的看法：物理學家將綁鞋帶視爲手指跳舞，但他卻難以用微分方程式來解釋手指跳舞；一個目的論觀點（a teleological perspective）則認爲很容易解釋，因爲手足跳舞就是服務於綁鞋帶；如同目的論觀點一般，二階操控學也試著以一個簡化方式來解釋，答案就是：那是此目的的目的（That is the purpose of the purpose）（Foerster and Poerksen, 2002: 112-113）。

上述對於「循環因果性」與「那是此目的的目的」的說明仍嫌抽象，具體的事例，可以「從桌上拾起一樣東西是一個藉由連續排除誤差的行爲」來理解，其中存有現代控制論的負性因果回饋環（negative causal feedback loop）的資訊交換程序。質言之，當吾人從桌上拾起一樣東西時，這一動作通常被認爲是吾人的手在眼睛的指導下，直接伸向那件東西。現代控制論不認爲如此，它認爲吾人是透過避免拿不到東西因而拿到東西。吾人從桌上拾起一樣東西的這樣一個行爲，是一個藉由連續排除誤差的行爲；這時手和東西之間的偏差在這個過程的每個階段都被縮小，以致於最後誤差不復存在，因而發生手拿到那件東西（戴文年譯，1995：91-92）。這種事態如同蝙蝠在飛行時透過聲波強弱來測知空間距離遠近。由此可知，「循環因果性」表示著，簡單因果關係的概念，是難以說明存有多重因果回饋環的複雜系統之動態行爲，在複雜系統中始終存在著原因的原因的原因（there are always causes that cause causes to cause causes）（戴文年譯，1995：307）。筆者認爲，「循環因果性」所彰顯的事態正呼應於「運算／觀察」區別的認知理論。

與此相通的是，佛爾斯特也以「自我套用邏輯」（autologic）來說明二階操控學。他指出：傳統的邏輯預設存有著「存在者狀態上的存在」（ontic existence），據此可判定一個命題不是眞就是假。與此相反地，他目前正倡導接受弔詭的想法，目的就是爲了要再次引入狀態的動態性。於是，他將一個時間面向整合進去，從而不再談及一個狀態的靜態存有（being），

臺灣大學學術期刊資料庫

轉而談及一個狀態的即將成爲（becoming），其結果是導致了「一個人字拖鞋式的機制」(a flip-flop mechanism)的引入(Foerster and Poerksen, 2002: 115）。人字拖鞋的兩邊呈現著相反相成的弔詭關係：「是」（Yes）創造「非」（No）且「非」創造「是」；一個命題的「眞」（truth）創造「假」(falsehood)且「假」創造「眞」(Foerster and Poerksen, 2002: 115）。據此，「眞」與「假」之間呈現出相反相成的相互遊戲（interplay）的事態（Moeller, 2006: 76）。[20]

佛爾斯特的這種說法的用意就在於引入一種邏輯的形式主義（logical formalismus）去整合自我指涉（self-reference）。對此，他指出勒福格蘭（Lars Löfgren）使用「自我套用邏輯」這一術語，處理自我指涉的命題。以「什麼是語言」的提問爲例，當此提問被提出來時，語言也就被創造出來。語言不能在本體論的基礎上（ontologically）被解釋，或是藉由參考一些特別的器官（organ）或器具（device）被解釋，如語言學家喬姆斯基（Noam Chomsky）所做的預設。相反地，語言只能在起源的基礎之上（ontogenetically）被解釋（Foerster and Poerksen, 2002: 115）。如此說來，「什麼是語言」因被發音出來而提供了其自己的回答。這是一種邏輯上的翻筋斗(logical somersault)之形式，一種自我套用邏輯的結構(an autological structure)。就此而言，人們就又回到了循環性的原則(Foerster and Poerksen, 2002: 115-116）。

從「循環因果性」、「自我套用邏輯」等概念，二階操控學揭示了一些對於觀察過程的洞見（insights），而這些洞見是在「一階操控學」（first order cybernetics）中不可能得知的。在一階操控學上你就只是行動，使用著特定概念、事先預設（presuppositions）與一些沒有被反省的理論。直至人們處在二階操控學上才出現自我反省的可能性。在二階操控學上，沒

[20] 通俗地說就是「控制本身就是被控制（互相控制）」、「擁有本身就是本擁有（互相擁有）」、「安於被利用，才能利用人（互相利用）」、「作用力等於反作用力（互相作用）」與「原諒別人就是寬恕自己（解鈴還需繫鈴人）」。由此引申的道理是：在眞正的遊戲中，遊戲者達到物我兩忘的境界，似乎並非某人在遊戲，而是遊戲在玩某人，如同陶醉於遊戲中的兒童（或是玩毛線球的小花貓），因此是「玩遊戲本身就是被遊戲玩（互相遊戲）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

有事情是簡單而且可被視爲理所當然的。觀察者在二階操控學上對自己的觀察、語言與行動負責，是非常關鍵的。觀察者在二階操控學上無法擺脫地連結於他正在觀察的對象。觀察者在二階操控學上對自己的陳述所牽涉的認識論與邏輯之領域，達到一個新的面向（Foerster and Poerksen, 2002: 113）。

魯曼也曾舉例說明二階操控學。他指出，對於機械裝置的、生物的、心理的與社會學的操控學是一開始就清楚明白，只能從系統內部的關係來談。以室內的空調設備之運算爲例，它是建立在一個輸入資料（Eingangsdaten）與輸出資料（Ausgangsdaten）的聯結之上，因此它的運算純粹是基於一個系統內部的資訊運算（aufgrund einer rein systeminternen Sequenz von Information）。這是指存有一個在運算上循環封閉的控制系統，關鍵之處在於：這個控制系統的控制事態會透過一個觀察者而被非對稱化（Luhmann, 1989: 5）。換言之，若我們想要知道，誰控制誰，我們必須觀察的不是控制系統本身，而是觀察者，此即稱爲二階操控學（Luhmann, 1989: 5）。[21]

一階操控學的觀看方式即稱爲一階觀察，這是一種對事物的觀察，關心的是所觀察的事物是什麼（what）（湯志傑，2010：12）。換言之，一階觀察者在意這一事實：輸入資料（如室內溫度 35°C）可藉由空調設備而對等至輸出資料（如室內溫度 25°C）。值得注意的是，在一階觀察層次上，一階觀察者試圖找出輸入資料與輸出資料之間的正確對等機制。例如：函數 (y=25°C) = f(x=35°C) 中的 f 存有多種可能性，但在一階觀察層次上，其中只有一個是正確的，代表客觀眞理，而這正是一階觀察者所努力找尋的。

二階操控的觀看方式即稱爲二階觀察，這是一種對觀察的觀察，關心的不是觀察者所觀察的事物，而是觀察者如何（how）觀察（湯志傑，2010：

[21] 非對稱化是指不同觀察者會引用不同區別來進行「再進入」。一般而言，空調設備維修工人（觀察者甲）會認爲是空調設備運算控制了室內溫度；但是一隻住在空調設備內部而且對於室內溫度升降與運算聲音很敏感的小蜘蛛（觀察者乙），則會認爲是室內溫度升降控制空調設備運算；此外，對一個篤信弔詭義理的人（觀察者丙）來說，控制本身就是被控制，因此是兩者互相控制。

臺灣大學學術期刊資料庫

12）。二階觀察接受建構主義的看法，建構主義認爲輸入資料與輸出資料之間的對等機制是因觀察者（或說觀察的區別）而異。若遵循觀察就是「拉出一個區別」的指示，則二階觀察在意的是觀察的區別是如何被拉出來。例如：函數 (y=25°C) = f(x=30°C) 中的 f 存有多種可能性，每個一階觀察者都認爲自己所觀察的 f 才是正確的，但在二階觀察層次上，每個一階觀察者的 f 都具有弔詭性與偶連性。

換另一種方式來說，一階觀察者在意「事物的事實性」（thing's factuality）。一階觀察者在意「這本書是黑色的」這一事實。按照前文的一階觀察之說法，此一事實是指：這本書（作爲輸入資料）正確對等至藍色（作爲輸出資料）。二階觀察者則在意「事實如何被觀察」（how facts are observed）。二階觀察者在意一個觀察者的眼睛如何建構這本書是黑色的（how the eye of an observer constructs the color of this book as black）。這就會涉及眼睛內的眼球神經的運作過程是如何可能（或說「黑色／非黑色」區別是如何可能），才因此會看到這本書是黑色的（Moller, 2006: 73）。一階觀察者試著去標示出根本的眞理（essential truth），他們認爲觀察能藉由競爭而看得更精確、更究竟：如果你看得夠近，或許你將看見這本書不是黑的，而是深藍。因此不同的一階觀察者常會相互爭辯（Moller, 2006: 73）。

一階觀察與二階觀察在應用上的差異性，也可開展至「解釋」（explanation）與「理解」（understanding）這兩種傳統的認知典範之上。質言之，一階觀察追求在認知的正確答案，這在解釋典範上是指，現象與現象之間存有特定的客觀因果關聯，亦即特定的現象當因（果）是對等至特定的現象當果（因），而且此可藉由一套正確的檢證程序來得知；在理解典範上是指，一個現象背後存有一個特定的客觀意義，而且此可透過一套正確的詮釋方法被理解。相反地，二階觀察則深知認知具有弔詭性與偶連性，因此認爲：在解釋典範上，現象與現象之間存有多重因果關聯，亦即一因常有多果且一果常有多因，以致於實務上的因果歸因（kausale Zurechnung）是偶連的（kontinegnt），在某程度上是可被彈性地操縱（Reese-Schäfer, 1992: 88）；在理解典範上，觀察者對於一個現象的背後意義的理解根本沒有正確的詮釋方法，而且他的理解始終是「自我理解」，

臺灣大學學術期刊資料庫

以及總存有另一種理解可能。

魯曼認爲觀察可區分爲一階觀察及二階觀察，兩者皆爲一種運算。一階觀察者的認知態度是：他認爲可藉由他的銳利目光，穿透外顯的表面進而深入內部探究出「存有」爲何（張錦惠譯，2009：186）。二階觀察者卻對於這樣的認知態度存疑，他深知弔詭義理，所以嘗試去理解知識是如何以及是由誰所生產出來，以及這樣的幻覺會持續多久（張錦惠譯，2009：186）。

對於二階觀察，魯曼曾說：「我們可以說，當一個區別的使用已經被人注意到，或者更準確地說：當一位觀察者的區別和標示，指向另一個區別和標示時，二階觀察就出現了。二階觀察是對諸區別予以區別但這不是說，就只是簡單地將諸區別並排地展示出來，像是展示，世界中存在著大和小的事物，令人愉悅和厭惡的事物，神學家和其他學者等等無止盡的諸區別。反而，對於這個能作出區別，且又被觀察著的區別，我們必須觀察它如何在運作中被使用著，也就是觀察剛剛認定爲觀察概念的一些特徵即觀察區別和標示的同時進行（即同時注意到另一面），以及觀察在它之前與之後的諸觀察所組成的遞迴網絡化（這些觀察，就其本身而言，也必然是能進行區別的標示）（張錦惠譯，2009：137）。」

除此之外，人們也可以從「脈絡」（Kontextur）比較一階觀察與二階觀察的差異。「脈絡」是指一個被區別稱開的領域。在一階觀察層次上，世界是表現爲「單一脈絡性」（Monokontexturalität），單一脈絡的世界始終是二值的，一切所呈現的要不是正值，就是負值，第三種可能性被排除在外（魯貴顯譯，1998：128-129）。正因如此，一階觀察者之間免不了歧見與爭議（魯貴顯譯，1998：129）。但這種情況會隨著進入二階觀察而有所改變。二階觀察者藉由比較不同的一階觀察者，不僅知道不同的一階觀察者如何觀察，並可將他對不同的一階觀察者之觀察所得套用於自己正進行的觀察之上，這使得二階觀察者可以進行內省的認識（reflexive Einsichten），從中知道觀察是一種弔詭的運算，因此每一個觀察（包括自己的觀察）都是特有的盲目與認識的結合，正是對於某些事物的盲目開啓了對於某些事物的認識（魯貴顯譯，1998：129）。據此，在二階觀察層次上，世界是表現爲「多重脈絡性」（Polykontexturalität），多重脈絡性表

臺灣大學學術期刊資料庫

示世界存在著許多不同脈絡，它們是無法被一個阿基米德式的觀察點統攝在一起並且相互比較，其結果是：每一個觀察都是弔詭性與偶連性的建構（魯貴顯譯，1998：129-130）。

魯曼觀察理論的一階觀察與二階觀察之義理差異，也可用這一則禪宗公案來彰顯之。有一個禪師在房中閒坐著，身後站著侍者小沙彌。那時門外有甲乙兩個和尚在爭論問題，雙方堅持不下。甲和尚於是氣沖沖的跑進房來對老和尚說：「師傅，我認爲這段經文的意義應該是這樣，但乙卻說我說的不對，您看是我說的對，還是他說的對呢？」老和尚對甲和尚說：「你說的對！」因此甲和尚很高興的出去了。然後是乙和尚氣沖沖的跑進房來質問老和尚道：「師傅，剛才甲和我辯論，他的見解根本是錯的。我是根據佛經上說的，這段經文的意義應該是那樣。」老和尚說：「你說的對！」因此乙和尚也高興地走了出去。乙和尚走了之後，在老和尚背後的小沙彌，悄悄地在老和尚耳邊說：「師傅，不是甲對，就是乙對，甲如對則乙就不對，乙如對則甲就不該對；您怎麼可以說他們兩人都對呢？」老和尚掉頭過來，對小沙彌望了一望，說：「你也對！」（柳品先，1994：12）。

此一禪宗公案中，甲乙兩個和尚的觀察對象是事物（一段經文），小沙彌的觀察對象雖不是一段經文，但也是事物（一個詢問自己答案是否對錯的事態），因此都是一種一階觀察。甲乙和尚和小沙彌都是一階觀察者，其思想方式具有「執實性」。[22] 老和尚是對（一階觀察的）觀察的觀察，因此是二階觀察者，其思想方式如同進入佛的無礙境界，或是佛教《華嚴經》上的「無礙哲學」，這與一般人的執實性境界有很大不同（柳品先，1994：12）。換言之，老和尚認識了「空」的概念，以致於可以放下「分別心」，將我執以至對其他一切事物之執著加以次第撇除，不僅如此，而且可以更進一步將「空」的概念也一併撇除，因而感受「空亦是空」的境界。

魯曼觀察理論因爲達到了老和尚的境界，因此具有「自我套用邏輯」，

[22] 人的思想具有執實性。這是指人有著「這個是這個，那個是那個；這個不是那個；那個不是這個」這一基本執實型態。人出生之後，所受的教育大都是教人執實地看世界。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中的關鍵思想就在於其預設觀察本身是一種弔詭運作，而這也包括其建立其觀察理論的觀察本身。這樣的境界會觸及「緣起性空」的佛學義理。換言之，人的感受及其所建構的名相（術語、說詞……）其實都只是一種因緣和合下的緣起有，因此並無自性，所以其本性空。葛立普-哈格史坦究（Helga Gripp-Hagelstange）認爲魯曼從「弔詭作爲最後形式」所建構的觀察理論，在意境上是相通於禪宗哲學所說的「空」（Leere）或「絕對無」（Absolutes Nichts）的概念（Gripp-Hagelstange, 1995: 112）。

由上可知，一階觀察者是以執著於某種價值來看待世物，所持的觀察態度是「灌輸價值」，如同甲、乙和尚與小沙彌等人的處境，這導致多個一階觀察者會處於價值衝突之中。二階觀察者是以保持距離並從中保有一種變動的問題察覺來看待世物，所持的觀察態度是「放空價值」與「緣起性空」，如同老和尚的處境，這導致二階觀察者不僅能以「不執著的肯定」來看待各種見解，也能內省得知自己的見解也具有緣起性空，因此是具有弔詭性與偶連性。

一階觀察與二階觀察雖然有所不同，但它們都有觀察盲點，因此其觀察標示並無高下之分。觀察標示的關鍵之處在於，是否對人具有開顯效果（或說快樂效果與心安效果）。如同佛家所說：法無高下，應機則妙；藥無貴賤，對症則良。此一論點是與前文葛雷澤斯費爾德的建議（人們應考慮不以對於世界眞實的符應性，而改以對於認知事實的有用性，作爲評價可被接受的知識之準則。）相通。

綜上所述，一階觀察與二階觀察的差異可表現在觀察性質與脈絡性等面向上，而這又可關聯至兩者在本體論面向上的差異。換言之，一階觀察是處在一種本體論的認知取向之下談論觀察，二階觀察則處在一種去本體論的認知取向之下談論觀察（Clarke and Hansen, 2009: 4）據此，我們可以「本體論的認知取向／去本體論的認知取向」區別來對「一階觀察／二階觀察」區別進行再進入。

從二階操控學來看，不同的觀察者對於同一事態，會引用不同的區別與標示，這是很容易理解的，因此還不是特別地會讓人感到不安；但倘若人們考慮二階觀察的觀點，或是進一步論及「三階觀察」（die Beobachtung dritter Ordnung）的可能性，則可感知，二階操控學會對「認識論」

臺灣大學學術期刊資料庫

（epistemology）產生一系列的影響（Luhmann, 1989: 5）。

簡言之，「二階操控學」也稱爲「新操控學」（Neokybernetik），其完全拒絕存有最終基礎單位（或說本體論）之說法；其不僅認爲所有的觀察（這也包括二階操控學本身的觀察）皆爲依存於區別，而且這個在運算上雖被使用但卻無法被觀察的區別，即是觀察的盲點（Luhmann, 1993b: 232）。觀察的盲點可用邏輯的概念來表達如下：觀察的盲點是指觀察的被排除之第三者，因此它不是觀察的「主體」，而是觀察的「寄食者」（Luhmann, 1993b: 231）。[23]

再者，魯曼認爲三階觀察（也就是對於觀察的觀察之觀察）在結構上是類似於二階觀察，也都是一種對觀察的觀察。相較於處在一階觀察上，提昇至二階觀察已帶來一些具有基本創新之處；但這並不發生在由二階觀察提昇至三階觀察，因爲三階觀察畢竟也如二階觀察一般，是一種對觀察的觀察。魯曼因此很少討論三階觀察（Borch, 2011: 145）。

六、定位：反身理論、普世理論與超級理論

傳統的認知理論是一種一致導向或目的導向的（einheits- oder zielorientierte）理論建構，其著眼於外在的解答（externalisierende Auflösungen）；然而，魯曼觀察理論作爲一個特殊的認知理論，是一種差異導向與問題導向的（differenz- oder problemorientierte）理論建構，著眼於內在的弔詭開展（Krause, 1996: 42、149）。從古至今，學者們建構

[23] 在此的寄食者是按照塞荷的說法來談的。回顧西洋哲學史，主體哲學的影響既深且廣，所以主體與理性等術語直至目前仍成爲學術討論重點。即使如此，若從觀察理論的區別出發，則主體的概念應該是放在觀察的脈絡之下來談。換言之，對於世界現象的標示最終要回歸到觀察的區別。由於觀察的區別基本上猶如黑箱子一樣地運作著，不同的觀察者因此可提出不同的論點來說明區別是如何可能。例如主體哲學家以「主體／客體」區別作爲參照點來標示「主體」；但從主體哲學之外的其他可能性來看主體哲學，則它的出現具有偶連性。據此，主體畢竟只是一種特定時空之下的一個建構而已，而非具有本質。傅科（Michel Foucault）著有《詞彙與事物》（*Words and Things*）一書，其英文版則翻譯爲《事物的秩序》（*The Order of Thing*），他在該書結尾中提出這樣具有賭注性的論斷：人（或人類的「人類者」概念）將消失，像在海邊沙灘上畫出的一張臉。

臺灣大學學術期刊資料庫

了許多認知理論，但在建構時常陷入所謂的「自我證成」（self-justification）的共同困境。此種困境不在於該認知理論的理論內容（或更基本地說是基本命題）之「普遍有效性」（universal validity），而在於理論建構者所建構的理論內容無法自我套用於說明其理論建構歷程，因此產生相互矛盾（馮朝霖，2002：45）。理論建構者陷入自我證成的困境之典型例子可以用呂柯爾（Paul Ricoeur）的「曼漢的弔詭」（Mannheim's paradox）來說明。[24]

魯曼知道自己的觀察理論只是他對於社會現象的一種觀察而已，而且也知道可藉此凸顯觀察理論的基本命題可套用於說明觀察理論的建構過程本身，從而展現出一種自我證成。據此，魯曼宣稱其觀察理論是一種具有自我套用邏輯的「反身理論」（Reflexionstheorie）；一種抽象度最高的純粹認知理論，一種可再應用到包括自身的每一個理論建構之「超級理論」（Supertheorie）；因而也具有普世的要求，可眞正稱爲一個「普世理論」（Universaltheorie）（Krause, 1996: 80、175）。

七、對於研究立場的意涵：二階觀察作為研究立場

魯曼從觀察理論引申二階觀察作爲研究立場，並且理解社會學是一種二階觀察的理論（Treibel, 1995: 37）。換言之，一個研究者若採用二階觀察作爲研究立場，就表示他深知弔詭不可被消解，但可被開展，而且只能是藉由數回合的再進入來進行內在的弔詭開展。在此所說的數回合的再進入，在意境上表示在複雜系統中始終存在著「原因的原因的原因……」，

[24] 曼漢（Karl Mannheim）提出這樣的論點：「人們應要求更爲客觀主義的社會科學。」他又指出，只有那些相對沒有階級差異且遺世獨立的知識份子（freischwebende Intelligenz）才能對其所研究的對象進行客觀評價。呂柯爾認爲曼漢的要求只是一個意識型態而已，他對此提出如下的反問：「如果所有的論述都是意識型態的論述，那麼關於意識型態的論述在認識論上的地位又是什麼？」答案應該是：「也只是一套意識型態（羅慎平譯，1999：12）。」另外一些會陷入「自我證成」的困境之例子如下：首先是，邏輯實證論主張「一切命題唯有能經由經驗的檢證方爲眞正的命題」，但此命題的內容卻無法適用其本身。其次是，哈伯瑪斯主張「社會規範應經由無宰制之溝通所達成的共識才具有眞正的正當性（legitimacy）」，但此命題的內容顯然超越其自身的要求（馮朝霖，2002：44）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這可與佛爾斯特所說的「循環因果性」、「自我套用邏輯」與「二階操控學」相通。

魯曼與哈伯瑪斯的論戰從 1971 年一直到 1998 年魯曼過世。魯曼在 1980 與 1990 年代主要是以二階觀察作爲研究立場來反擊哈伯瑪斯，對此有兩篇文章最爲明顯：第一篇是〈批判社會學的終結〉（“Am Ende der kritischen Soziologie”），第二篇是以第一篇爲背景所寫成的〈我看見，你沒看見的東西。〉（“Ich sehe was, was Du nicht siehst”）（Borch, 2011: 12-13）。

第二篇是魯曼在一場專注於評估「法蘭克福學派」（Frankfurter Schule）的實際價值之研討會中的演說文章，其題目是借自德國著名的兒童遊戲名稱。該文的論述要旨在於指出，因爲觀察是一種弔詭的運算，所以一階觀察者無法觀察其觀察盲點，或稱「潛在結構」（latente Strukturen）；但是二階觀察者知道觀察具有盲點，而且可以觀察一階觀察的盲點（Luhmann, 1993b: 231；Gripp-Hagelstange, 1995: 102；Kneer and Nassehi, 1993: 101）。不僅如此，當二階觀察者觀察一階觀察者時，不只認知到弔詭，而且也認知到如何可繞過弔詭而繼續前進（Gripp-Hagelstange, 1995: 102）。從該文內容來看，這題目主要是針對哈伯瑪斯所說。[25] 該文認爲「法蘭克福學派」的哈伯瑪斯及其同事們對現代社會的一些構想是「明顯地已筋疲力盡的」（obviously exhausted），因爲這些構想是未經批判地從 18 世紀的理性啓蒙與法國大革命所衍生出來，因此是以一種舊式的（在魯曼看來甚至是過時的）術語來描述當代的「全社會」，這只能產生不適當結果（Borch, 2011: 13）。

魯曼對於二階觀察作爲研究立場有一個令人印象深刻的譬喻。魯曼認爲每個觀察者對於世界的認識，如同一隻走入迷宮中的老鼠一般，必須仔細考慮其所處位置與進行認知，而這只能從觀察迷宮中的其它老鼠那裡來

[25] 哈伯瑪斯指出，在當今資本主義社會之中，主體的「工具理性」因過度膨脹而壓抑主體的「溝通理性」之發揮，這是一種不合理現象。因此，他建構「溝通行動理論」（Theorie des kommunikativen Handelns），希望以之批判與糾正此不合理現象。魯曼認爲，若用二階觀察來看，哈伯瑪斯的觀察畢竟也是依存於某一區別，只能算是在帶有觀察盲點下的一種說法而已，因此不可說是一種先知的絕對眞理。

臺灣大學學術期刊資料庫

獲得；不存有無迷宮的、無脈絡的觀察（Luhmann, 1987: 6）。此一譬喻所彰顯的是，在二階觀察層次上，任何出現的區別都具有弔詭性與偶連性，此不僅適用於那些自認是先知的批判學者，也適用於魯曼本人的觀察理論。

一階觀察者處於價值衝突之中，相對於一階觀察的區別路線，二階觀察者則守住一個保持距離的外部位置，藉此而有著不同的問題知覺。但這並非意指二階觀察者就佔據一個較爲優位的審級。在社會科學中，相較於韋伯（Max Weber）曾對價值中立要求進行倡導且加以實施，魯曼的二階觀察作爲研究立場之構想，可視爲是古典的價值中立要求之一個較現代的形式。[26] 二階觀察的盲點就是放棄評價要求（Verzicht auf Wertungen）（Reese-Schäfer, 1992: 93）。如此一來，二階觀察轉而只是一種觀察，其能被描述。據此，魯曼非常簡要地運用二階觀察的要求，並且清楚地看到學術的價值中立之得以可能的前提。此一前提即是：將二階觀察在功能上分化出來並將之獨立地創建出來，進而成爲一個社會科學的獨特領域（Reese-Schäfer, 1992: 93）。

魯曼曾採二階觀察作爲探討生態問題的研究立場。這種研究立場採用系統理論式的問題提法，所以拒絕旗幟鮮明的問題解決立場，因此被人責備爲一種無恥的保守立場（Reese-Schäfer, 1992: 93-94；黃鉦堤，2006：

[26] 陳秉璋（1985：258-260）指出，韋伯倡導「價值中立」（value neutrality），從而主張社會科學研究者應該避免擴散個人價值到科學研究過程，這尤其在研究資料收集階段。他爲了體現上述要求而區分兩種觀念秩序：首先是主張倫理中立（ethical neutrality），此乃涉及規範性訓諭（normative injunction），亦即要求社會學家在依據其「價值關聯」（value-relevance）而選定研究主題與對象後，就應該放棄其主觀價值觀念並且客觀地觀察現象與蒐集資料，以避免收集工作發生偏差與誤導；其次是主張事實世界與價值世界的分離（disjunction between the world of facts and the world of values），這是一種事實與價值可以分開的預設，拒絕以科學爲基礎的道德主義。據此，人們不應從實然面的描述與解說之研究結果（或說事實命題，例如：甲乙兩地分的時間多於合的時間）引申出應然面的價值判斷（或說價值命題，例如：因此，甲乙兩地應該相互獨立）。從觀察理論來看，筆者認爲韋伯的價值中立要求是站在一階觀察立場來探討學術研究，其觀察盲點是「價值中立／非價值中立」，在結果將會陷入如同「曼漢的弔詭」一般；反之，魯曼以「弔詭作爲最後形式」作爲預設，從而開展出的二階觀察作爲學術研究立場，其觀察盲點是「放棄評價要求／非放棄評價要求」。其中的境界如《金剛經》的「應『無所住』而生其心」，從而走入「破相」與「無我」；感受「既然無招，又何來破招？」與「既然無我，又何來怨恨？」之智慧。

臺灣大學學術期刊資料庫

140）。[27] 對於這樣的責備，魯曼不認爲存有一個上位且優勢的研究立場。魯曼也認爲沒有充分理由可反對別人對其研究立場的責備。魯曼曾說，他站在二階觀察上能享受著這種樂趣：看到那些相互批評對方不是的一階觀察者（例如：所有種類的跟隨者，社會運動者，宗教狂熱者）之憤怒（Reese-Schäefer, 1992: 94；黃鉦堤，2006：140）。

「二階觀察作爲研究立場」也可應用至政治論述解讀，本文因此提出這樣的命題：二階觀察作爲政治論述解讀立場。對此命題的應用之進一步說明請參閱下一節。

參、二階觀察作為政治論述解讀立場的應用

本節承接上一節提出的命題：二階觀察作爲政治論述解讀立場，並以「薪資調整政治論述」作爲實例。該論述的主旨是：主張在整體經濟復甦且景氣回溫之際，加上基層公務員多年未曾調薪之情況下，應對中低階公務員適度加薪，讓他們也能分享經濟成長的果實，進而也可藉機帶動企業界加薪。在行文上，首先確定解讀對象，其次是從二階觀察解讀政治論述：數回合的再進入，最後是小結。

一、確定解讀對象

一階觀察是對事物的觀察。一階觀察者站在一階觀察立場來觀察「薪資調整政治論述」。此時，他們的觀察盲點是「精確對等／非精確對等」。換言之，他們所在意的是：該論述的文字組合（可視爲輸入資料），是否能準確對等至該論述所想呈現的背景因素與主旨（可視爲輸出資料）。不同撰稿人作爲一階觀察者將會相互競爭誰的寫作技巧最準確（或說文筆最好）。除此之外，一階觀察者可站在一階觀察立場來觀察「薪資調整政治

[27] 魯曼曾指出，對於生態問題，其系統理論式的問題提法與生態式的問題提法是不一樣的。生態式的問題提法在意的是：各系統之間雖有差異，即使如此，各系統應該要統一地合作在一起，對於要如何不干擾與保護生態系統，提出一套新的環境倫理及其具體落實方案；系統理論式的問題提法則是在意：各系統的特有符碼及其如何觀看生態問題（湯志傑、魯貴顯譯，2001：9-10）。

臺灣大學學術期刊資料庫

論述的客觀眞實意義」。此時，他們的觀察盲點是「客觀眞實意義／非正確眞實意義」。不同的政治評論家作爲一階觀察者將會彼此地競爭誰的意義賦予最能正確呈現該論述的客觀眞實意義。由此可知，在一階觀察立場上存有多種可能的觀察對象，其有「大小」、「深淺」與「輕重」之分。

不同於一階觀察，二階觀察是對觀察的觀察。在二階觀察中的觀察者可能與一階觀察時的觀察者是同一位，此時觀察者並不是觀察其在同一瞬間所使用的區別，從每個觀察都使用了自己的區別作爲觀察盲點來看，這是不可能的，反而此時觀察者只能是以再進入來觀察那個時間上在前的區別；二階觀察中的觀察者也可能是其它的觀察者（魯貴顯譯，1998：126；Esposito, 1997a: 127）。筆者在此以二階觀察作爲政治論述解讀立場，即是後者的一個例子。

筆者以二階觀察作爲政治論述解讀立場，因而有必要在解讀之前先確定是對那個觀察者的觀察進行觀察。對此存有多種可能，行政院的觀察、台北市政府的觀察、工會的觀察等。筆者在此選定台北市政府的觀察，其乃是透過「薪資調整政治論述／非薪資調整政治論述」區別（以下簡稱 A）從而標示「薪資調整政治論述」。至此，筆者在此選定對台北市政府的觀察進行觀察，這就確定了是以 A 作爲二階觀察的解讀對象。

二、從二階觀察解讀政治論述：數回合的再進入

在上述的思考理路之下，本文的底下闡述於是就聚焦於 A 之上，而根據「運算／觀察」區別的認知理論，A 乃是一組具有內隱性的再進入組合。正基於此，有兩點值得提出：首先，這就呼應了筆者在第一節中所提出七點感想中的第一點：若筆者有機會訪問台北市政府，希望從中知道此論述是如何可能。台北市政府會如實地回答其中內情嗎？其次，這也說明了，當筆者試圖解讀 A 時，也必須藉由一組數回合的再進入來進行。

㈠第一回合：選定學術式解讀

魯曼的「全社會理論」（Theorie der Gesellschaft）指出，當今的「全社會」已分化出數個功能系統。對此本文已於第二節的第四段中舉出魯曼指出在自然環境遭受破壞這個問題上，全社會的不同功能系統的區別（或

臺灣大學學術期刊資料庫

說符碼）是不一樣的。這也適用於說明，全社會的不同功能系統的符碼對 A 的去弔詭化方式是不一樣的。例如：學術系統的符碼是「眞理／非眞理」（Wahrheit / Unwahrheit）圖示（以下簡稱 A1），生存於學術系統中的心理系統（在此主要是指學術研究者）在意的是，藉由理論與方法作爲解讀判準，從而提出一套合乎眞理的解讀命題。與學術系統不同的是，政治系統的符碼是「權力／非權力」圖示（以下簡稱 A2），生存於政治系統中的心理系統（在此主要是指政治人物）在意的是，藉由政治意識型態與黨綱作爲解讀判準，從而提出一套擴張權力（或說增加選票）的解讀論點。同理，大眾媒體系統的符碼是「訊息價值／非訊息價值」圖示（以下簡稱 A3），生存於大眾媒體系統的心理系統（在此是指媒體人）在意的是，藉由轉換規則（或說戲法、包裝）與綱要領域（例如新聞與深度報導、廣告、娛樂等）作爲解讀判準，從而提出一種產生訊息價值且獲得較高收視率的解讀說詞。

由上可知，學術式的解讀是不同於政治式與大眾媒體式的解讀。筆者在此選定學術式解讀。就此而言，本文是引用 A1 對 A 進行去弔詭化。簡言之，筆者對 A 的解讀是一種學術式解讀。

㈡ 第二回合：選定巴特神話學

承上所述，目前的解讀是放在 A1 的區別的脈絡下來談，因而重點轉向選定何種理論與方法作爲切入點。

學術研究上存有多種理論與方法，而且不同學者群主張不同的理論與方法。筆者在此選定「演繹方法」與「巴特神話學」。此種選定的理由是：魯曼曾指出二階操控學與二階符號學有相近之處。[28] 從觀察理論來看，這

---

[28] 一階觀察與二階觀察的觀念也存在於符號研究之上。魯曼曾表示過：在符號學中的「能指／所指」圖示，其中的「／」可應用至其觀察理論中的「區別」。以此爲出發點，出現了二階符號學的當代思想，它是非常有趣的，但是仍處在開始階段，亦即仍停留在語言學的領域。二階符號學的思想還未被注意到可適用於交互學科之間的接觸。因此魯曼主觀地認爲，人們必須從交互學科的接觸作爲起點，進而比較二階符號學（die Semiotik 2. Ordnung）、二階操控學（die Kybernetik 2. Ordnung）與二階觀察（die Beobachtung 2. Ordnung）（Luhmann, 2002: 284）。魯曼又說：我觀察觀察者，我標明符號（Ich beobachte Beobachter, ich bezeichne Zeichen）。而當我說我標明符號時，

臺灣大學學術期刊資料庫

就表示筆者一方面引用「巴特神話學／非巴特神話學」區別（以下簡稱A11）來標示「巴特神話學」，另一方面是以此標示繼續開展三種閱讀型態，以作爲下一回合的再進入之理論基礎。

進一步而言，巴特（Roland Barthes）在1957年的《神話學》（*Mythologies*）一書指出，符號可以是指書寫的文字論述、攝影、電影、運動、表演、舞蹈、音樂、施政口號等等（許薔薔、許綺玲譯，1997：170）。而且，一個符號包括兩個層次，分別是語言系統（或稱第一符號系統）與神話系統（或稱第二符號系統）。對於巴特神話學的要義，可從符號的語言系統與直接意指、符號的神話系統與三種閱讀型態、類似具體事例等三方面簡要說明如下：

首先是符號的語言系統與直接意指。巴特曾在其《神話學》一書中的〈現代神話〉一文指出，任何符號學的分析必須預設，感官經驗的「能指」（signifier）與心理意識的「所指」（signified）之間存有不是「相等」（equality）而是「對等」（equivalence）的關係。這種關係不是指前後順序的關係，而是指使兩者能相互聯合，從而成爲一個「聯想式的整體」（associative total）之相互關係。巴特認爲「能指／所指」結構模式中的三個元素（「能指」、／、「所指」）都是純粹形式的，它們可以有不同的內容。他曾以「一束紅玫瑰花」爲例，在形式上，紅玫瑰花是「能指」，激情是「所指」，意指作用將兩者聯結成「激情化的紅玫瑰花」這一「符號」；人們可用它來表示激情。當紅玫瑰花作爲符號表達激情時，此時它在語言系統表示著「激情化的紅玫瑰花」的符號意義，此稱爲「直接意指」（denotation）。值得注意的是，一束紅玫瑰花作爲符號與一束紅玫瑰花作爲純粹能指是不同的。當一束紅玫瑰花作爲純粹能指時，它就是一束感官可見的一束紅玫瑰花而已，是空洞無意義的；但當一束紅玫瑰花作爲符號時，便表示激情行爲（許薔薔、許綺玲譯，1997：173；瞿鐵鵬譯，1997：134）。

其次是符號的神話系統與三種閱讀型態。巴特也引用「能指／所指」的結構模式來說明神話系統，但與語言系統有所不同。巴特認爲在神話系

就表示我標明區別，而此區別乃是我所使用（Luhmann, 2002: 284-285）。

臺灣大學學術期刊資料庫

統中，我們稱第一術語爲神話的「能指」或「形式」（form）；第二術語爲神話的「所指」或「概念」（concept）；第三術語爲「／」，其不是一件物體、一個觀念或者一個想法，而是一種「意指作用」（signification）的樣式（瞿鐵鵬譯，1997：137；許薔薔、許綺玲譯，1997：169）。巴特的神話學指出，語言系統的符號意義可作爲神話系統的形式，神話系統的意指作用是一種將形式對等至概念的運算過程，至於是何種概念呢？這當然是視符號建構者在意指作用中所帶入的動機、情感與文化價值觀而定。例如：甲男送乙女一束紅玫瑰花，若將這種場景作爲一個符號，表面上是指甲男向乙女表示激情，但甲男在骨子裡究竟在想什麼？對此則存有多種可能的意義賦予。據此，可預知的是，此種神話系統的意指作用的對等可能性將使得語言系統的符號意義的完滿性被掏空，只剩下字母（石計生，2006：414）。巴特因此認爲，一個符號的神話系統一直是對於該符號的語言系統之掠奪（石計生，2006：415）。

符號閱讀者不是符號建構者，因此符號閱讀者不可能知道符號建構者的意指作用之究竟內涵。即使如此，巴特在《神話學》一書中指出，人們可從下列三種閱讀型態，或說三種文化意義（cultural meanings），來解讀神話系統的意指作用。

例如:一張照片中有一個穿著法國軍服的年輕黑人在敬禮,雙眼上揚，也許凝神注視著一面法國國旗。這張照片作爲一個符號，其在語言系統上具有「能指／所指」的結構模式，而且其符號意義即是直接意指；這張照片在神話系統層次上具有「形式／概念」的結構模式。這張照片作爲一個符號，其在語言系統的符號意義即是其在神話系統的形式，至於該形式所對等的概念爲何，這是視「形式／概念」的結構模式中的「／」而定，「／」稱爲意指作用，其具有對等作用。

在神話系統的脈絡之下，第一種的閱讀型態簡稱爲實至名歸式閱讀。這是指讀者的意指作用具有肯定認同的性質，因此認爲這張照片是一種自然結合，所以「年輕黑人尊敬而專注地敬禮」的形式，應對等至「法國這個國家是崇高偉大的」的概念。如此一來，讀者對這張照片解讀如下：因爲法國這個國家是崇高偉大的,所以年輕黑人尊敬而專注地敬禮(許薔薔、許綺玲譯，1997：188）。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二種的閱讀型態簡稱爲掀開迷思式閱讀。這是指讀者的意指作用具有否定懷疑與刺破謊言的性質，因此認爲這張照片是一種對於「不自然」的遮掩，所以「年輕黑人尊敬而專注地敬禮」的形式，應對等至「法國這個國家有效地殖民且愚民，實際上法國不是那麼地崇高偉大」的概念。如此一來，讀者對這張照片解讀如下:因爲法國這個國家有效地殖民且愚民，實際上法國不是那麼地崇高偉大，所以法國才製造這種照片進行遮掩（許薔薔、許綺玲譯，1997：187-188）。

第三種的閱讀型態簡稱爲象徵聯想式閱讀。這是指讀者專注於空洞的形式，並認爲它只是一個「空殼」或是「空名詞」，此時讀者的意指作用因此具有象徵聯想的性質，因此認爲這張照片可容許從各種不同的網絡節點填入不同的象徵內容。所以對於「年輕黑人尊敬而專注地敬禮」的形式，讀者可以一種遊戲人間的心態來聯想其可能的對等概念，例如可以是：年輕黑人敬禮，這使人聯想到法國的帝國性質（許薔薔、許綺玲譯，1997：187）。

第三是類似具體事例。與神話系統的三種閱讀型態相似的說法是，吳玉山（2004）從形式、想像與實質意義探討「公投」與「二二八牽手護台」的內涵。該文指出，一般旁觀者偏向從形式意義（類似實至名歸式閱讀）來看公投，認爲可藉由公投來得知民眾對於兩岸關係與中共飛彈威脅台灣的看法，以作爲政府的兩岸政策的參考。實際政治操盤者偏向從實質意義（類似掀開迷思式閱讀）來看公投，認爲可透過公投來進行選舉動員，以期能於總統大選時加分。一般參與公投的人偏向從象徵意義（類似象徵聯想式閱讀）來看公投，認爲公投有著台灣獨立的想像；換言之，公投的內容並不重要，公投本身便具有內在價值，是台灣主權的表現。

該文又指出，一般旁觀者偏向從形式意義來看待二二八牽手護台，認爲藉由二二八那一天的牽手運動來團結台灣的族群，對中國大陸和國際提出兩岸和平的訴求，希望達到去除對岸飛彈威脅的效果。實際政治操盤者偏向從實質意義來看待二二八牽手護台灣，認爲此一活動不僅有助於泛綠陣營的總統大選造勢，且可提振泛綠陣營的士氣。一般參與公投的人可能從象徵意義來看待二二八牽手護台，認爲此一活動意味著移轉二二八的族群受難訴求方向，從對準「外來政權」的國民黨轉到對準海峽對岸的「中

臺灣大學學術期刊資料庫

國」，這是壓抑心靈的解放，是台灣追求更進一步獨立的先聲。

由上可知，筆者是引用 A11 對 A1 進行去弔詭化。簡言之，筆者的學術式解讀可被對等於巴特神話學所致。

㈢第三回合：選定三種閱讀型態

承上所述，目前的解讀是放在 A11 的脈絡下來談，因而重點轉向可以對 A11 進行去弔詭化的三種閱讀型態：實至名歸式閱讀、掀開迷思式閱讀、象徵聯想式閱讀。

實至名歸式閱讀在心態上是肯定「薪資調整政治論述」，認爲它的確符合當前時勢需求，從而可被視爲是一種體恤民意的正式宣言。因此，筆者認爲這是以「實至名歸式論述／非實至名歸式論述」區別（以下簡稱 A111）對 A11 進行去弔詭化。

掀開迷思式閱讀在心態上是否定「薪資調整政治論述」，認爲它只是一種遮掩伎倆，從而試圖掀開其背後的隱藏詭計。因此，筆者認爲這是以「掀開迷思式論述／非掀開迷思式論述」區別（以下簡稱 A112）來對 A11 進行去弔詭化。

象徵聯想式閱讀在心態上是象徵對等「薪資調整政治論述」，認爲它只是一種隱喻（metapher）或轉喻（metonymy）的招式。[29] 因此，筆者認爲這是以「象徵聯想式論述／非象徵聯想式論述」區別（以下簡稱 A113）來對 A11 進行去弔詭化。

由上可知，本文是引用 A111、A112、A113 對 A11 進行去弔詭化。簡言之，巴特神話學可被對等於三種閱讀型態：實至名歸式論述、掀開迷思式論述、象徵聯想式論述。

㈣第四回合：再進入三種閱讀型態

上一回合的 A111、A112、A113 是如何可能呢，對此下文再對之進

[29] 隱喻的作用是將某一層面的事實特質對等至另一層面之上，例如法官穿上法袍而代表國家判案；轉喻的作用則是以部分代表全部，試圖表現出「見微知著」的意涵，例如寫實主義繪畫（張錦華等譯，1995：123-130）。

臺灣大學學術期刊資料庫

行再進入。筆者以「歸納方法」整理相關報紙報導，提出下列看法：

首先，對 A111 是如何可能的說法如下。部分人士認爲此一論述的新聞稿在主旨、說明與辦法之間的思考理路，具有某種程度的合理性。例如：當時的台北市勞工局局長陳業鑫（2010）認爲，如能由公務部門帶頭調薪，對於改善勞工與公務員在內的全體受僱者將有莫大助益。黃連忠（2010）認爲，雖然調薪 3% 將增加國庫 214 億的負擔，但可帶動刺激消費、激勵士氣與信心空間，重新在金融海嘯的餘波中拾回消費的信心，其所得利潤遠遠超過百分之三本身。對此，筆者認爲可以「論述合理性／非論述合理性」區別（以下簡稱爲 A1111）來對 A111 進行去弔詭化。簡言之，實至名歸式論述可被對等於論述合理性。

其次，有關 A112 是如何可能。第一種說法，部分人士認爲此一政治論述是一種選舉戲碼。質言之，德國憲法大師史密特（Carl Schmitt）的名言：「政治即是區分出敵我」（die Unterscheidung von Freund und Feind）。那要如何區分呢？這就要拋出議題來動員群眾。據此，郝市長拋出基層公務員薪資調整的議題來區分贊成者與反對者，因爲多數基層公務員都可從中獲利因而偏向於贊成，所以他們在選舉時會站在他這邊進而考慮將選票投給他。

若將選舉看成一齣戲，戲裡總是要有人扮黑臉與白臉，以及要有人敲邊鼓，至於劇情要如何進展，是否要有轉折性的劇情，或是要將劇情延長至總統大選，對此都可伺機而動且適時調整。例如，明顯的證據是行政院長吳敦義事後有了前後不同的說法。他先是指出，我國之前受金融海嘯影響，98 年、99 年總預算出現負成長，如今政府公共建設舉債沈重，若再替軍公教調薪，恐怕會讓人有舉債加薪的觀感，也會牽動市場物價調整，失業率這麼高，社會上還有許多人生活狀況不理想，民眾會覺得不公平，他已核定公務員明年不調薪；但他允諾等景氣復甦穩健，將編列追加預算幫公務員加薪（顏若瑾等，2010）。幾天之後，他卻也鬆口，強調要視整體財政收支情況而決定是否加調，不僅如此，他也指出調薪的方式很多（陳洛薇等，2010）。除此之外，府院黨高層有人提出或許可用多發半個月年終獎金來因應（曾薏蘋，2010）。由上可知，這是一個包裝得宜且具機動性與彈性的選舉戲碼。這種選舉戲碼的解讀說法也散見於當時的報紙報

臺灣大學學術期刊資料庫

導，尤其是自由時報（呂昭隆，2010；林恕暉等，2010）。

胡文輝（2010）指出，軍公教人員加薪，有千個理由；此時不應加薪，也有千個理由，不過，突然迸出加薪議題，只有一個理由，就是選舉操作。唐在馨、侯承旭（2010）指出，陳菊認爲公務員的薪資結構應該嚴謹看待，考量國家的全盤財政狀況，而不應淪爲選舉口水。朱眞楷（2010）指出，蘇貞昌表示，當前台灣的底層人民生活困苦，台北市中高齡失業者的比率又是全國之最，連大學生的起薪也年年調降，在這種時機下，郝龍斌卻想透過一百億的方式爲公務員加薪，很明顯就是爲了選舉，令人無法苟同。綜上所述，筆者認爲可以「選舉戲碼／非選舉戲碼」區別（以下簡稱 A1121）來對 A112 進行去弔詭化。簡言之，掀開迷思式論述可被對等於選舉戲碼。

第二種說法，部分人士質疑或反駁此一政治論述的經濟邏輯：公務員加薪會影響勞工朋友加薪，如此一來，大家就會有錢去消費，經濟就會上來。鄭琪芳（2010）認爲薪資調整欠缺合理性，因爲目前政府債台高築，調薪將更惡化財政。王孟倫（2010）指出，這是過度理想看法，與實際情況有相當落差。呂紹煒（2010）則是非常具有說服力地指出，該論述的經濟推理有問題，並因而認爲只是一場選舉戲碼。對此，筆者認爲可以「簡化且偏頗的經濟推理／非簡化且偏頗的經濟推理」區別（以下簡稱 A1122）來對 A112 進行去弔詭化。簡言之，掀開迷思式論述可被對等於簡化且偏頗的經濟推理。

第三，對 A113 是如何可能的說法如下。部分人士認爲此一政治論述是一種意見領袖的象徵隱喻。這可從兩方面來說：

一方面，台北市政府率先提出基層公務員加薪的訊息，這充分表示它是台灣各縣市的領頭羊，而台北市長也是台灣各縣市長（尤其是泛藍陣營）的意見領袖。另一方面，郝市長能適時地率先提出此種體恤民意與因應時勢需求的聲音，這象徵著他也能提出其它類似的論述來讓全國民眾滿意。質言之，該論述不僅獲得各縣市長的表態加入（盧金足等，2010；石文南、唐嘉邦，2010）。都會中心（2010）的民調結果指出，全台 25 縣市首長中，17 位支持公務員調薪，理由多爲可帶動民間加薪，進而刺激景氣；新竹縣、新竹市贊成加薪，但非現在。旺旺中時民調中心（2010）的民調結果也指出，大台北及新北市支持公務員加薪的比例有五成強，但大台中、

臺灣大學學術期刊資料庫

大台南反對此議者也有五成多，大高雄支持與反對的聲音各約四成上下。而且該論述也獲得不少勞工朋友的認同（唐鎮宇、曹秀雲，2010）。曹秀雲（2010）指出，全國商業總會理事長張平沼認爲，在景氣復甦之下，適當調整公務員薪資，如 1 至 3 個百分點，將是一個鼓勵。綜合上述兩方面，筆者認爲可以「意見領袖的隱喻／非意見領袖的隱喻」區別（以下簡稱 A1131）來對 A113 進行去弔詭化。簡言之，象徵聯想式論述可被對等於意見領袖的隱喻。

由上可知，筆者是引用 A1111 對 A111；引用 A1121 與 A11222 對 A112；引用 A1131 對 A113 進行去弔詭化。簡言之，實至名歸式論述可被對等於論述合理性；掀開迷思式論述可被對等於選舉戲碼或簡化且偏頗的經濟推理；象徵聯想式論述可被對等於意見領袖的隱喻。

㈤第五回合：選擇性的再進入

對於 A1111、A1121、A1122 與 A1131 是如何可能。筆者在此只選擇性地針對 A1121（「選舉戲碼／非選舉戲碼」區別）提出看法。換言之，筆者認爲中央政府的年度預算之收入項目與支出項目之間的調整呈現相互制約現象。因此，A1121 究竟要如何繼續演下去，這就取決於中央政府要如何提出一套年度預算收支調整的理由，從而增加公務員福祉。例如：中央政府可指出這樣理由：因台海的兩岸關係明顯改善，所以下修年度國防預算支出，從而可將挪出部分款項進行調薪，或是加發年終獎金。據此，筆者認爲可用「年度預算收支調整／非年度預算收支調整」區別（在此簡稱 A11211）對 A1121 進行去弔詭化。簡言之，選舉戲碼可被對等於年度預算收支調整。

三、小結

綜上所述，筆者對於「薪資調整政治論述／非薪資調整政治論述」區別（A）的解讀如下：筆者對 A 的解讀是一種學術式解讀（A1）；學術式解讀可被對等於巴特神話學（A11）；巴特神話學可被對等於三種可能閱讀型態：實至名歸式論述（A111）、掀開迷思式論述（A112）、象徵聯想式論述（A113）；實至名歸式論述可被對等於論述合理性（A1111），

臺灣大學學術期刊資料庫

掀開迷思式論述可被對等於選舉戲碼（A1121）或簡化且偏頗的經濟推理（A1122），象徵聯想式論述可被對等於意見領袖的隱喻（A1131）；而其中的選舉戲碼可被對等於年度預算收支調整（A11211）。

筆者當然可以再選用另一些區別來對 A11211 進行再進入，但在此先將之「存而不論」。此處的論述關懷在於指出，再進入可以多回合地被使用，因此呈現出一種弔詭與去弔詭化的持續推演。此種持續推演如同對一個文本進行持續解構一般，在理論上是沒有底線的，就像是「一個沒有底的棋盤」。[30] 但在實務上，一方面，二階觀察者限於能力所及，不可能無限地持續推演下去，而是止於已感受到「令人滿意的結果」（befriedigende Resultate, useful result）即可（Luhmann, 1993c: 246）。[31] 另一方面，二階觀察者在立場上雖然知道應放空價值，要保持距離來看待各種一階觀察者的價值衝突，但有時卻忍不住聽從情感因素，想要灌輸價值。

再次要強調的是，二階觀察作爲學術研究立場，其觀察盲點是「放棄評價要求／非放棄評價要求」。據此，任何的觀察區別之選定，必然具有弔詭性與偶連性，這也適用於筆者在此所選定的觀察區別（包括 A，A1，A11，A111、A112、A113，A1111、A1121、A1122、A1131，A11211）。

肆、反思－代結論與建議

本文探討魯曼觀察理論與政治論述解讀，從中有五點反思：

首先，筆者非常認同瑞舍－雪佛在第一節中的說法：當民眾與政治人物從他們方面觀察政治過程時，他們究竟如何觀察呢？魯曼認爲，政治的學術研究眞的不應只是一個經驗取向的政治理論，也應該取向於探討民眾

---

30 這是引用自高宣揚（1999：304）的譬喻：「……所以，在對於文本的解構中，解構活動所推動的『產生差異的差異』的運動，只是把文本的結構和組織性當作沒有底盤的遊戲，當作沒有底的棋盤。」與此相近的譬喻是：將文本看成是一個洋蔥，其雖由許多不同的層次與結構所組成，但重要的是，其並無一個中心、硬核。

31 因爲世事無窮，所以此種推演在理論上也是無窮無盡的；但是實務推演上則受限於觀察者的「有限理性」，因此最後常止於「令人滿意的結果」。例如：觀察者對一件棘手問題所進行的風險認知之推演，最後常止於他對事物的掌握能力（Sachkompetenz）以及技術嚴格論（technischen Rigorismus）之處（魯貴顯譯，1998：236）。

臺灣大學學術期刊資料庫

與政治人物如何觀察政治。若將之推而廣之，一個政治人物（公眾人物、政黨、組織）應該要能觀察，民眾、媒體、對手、上司與下屬是如何觀察他的論述；反之亦然。職是之故，魯曼觀察理論在很大程度上也可被視爲一種政治評論的後設理論。

其次，魯曼觀察理論可從七個面向進行說明：首先是疑義：觀察即是藉由一個區別所進行的標示；其次是預設：弔詭作爲最後形式；第三是思考方法：激進的建構主義；第四是適用對象：各種系統類型；第五是關鍵概念：一階觀察與二階觀察；第六是定位：「反身理論」、「普世理論」與「超級理論」；第七是對於研究立場的意涵：二階觀察作爲研究立場。

第三，本文第二節提出這樣的命題:二階觀察作爲政治論述解讀立場。本文第三節進一步以「薪資調整政治論述」爲解讀實例。筆者深知，在二階觀察層次上，認知具有弔詭性與偶連性，這也適用於筆者在第三節中的解讀認知。

第四，後續研究者可將魯曼觀察理論應用至其他領域（如經濟、法律與教育等），以及其他政治論述（如政黨主席的兩岸論述、政府首長的政策論述、縣市長施政滿意度調查論述、國際關係上的軍事與外交的論述等）。

第五，俗語說：「難雖難，知難不難；苦雖苦，知苦不苦。」吾人雖難以到達二階觀察的放空價值境界，但仍應心嚮往之。其中的智慧在於：一個試圖將二階觀察加以內化的學者，一方面可以「永遠保留一個眼睛看自己！」的心態看待自己的研究成果，進而有助於「超越」；另一方面，可以對於別人的研究成果懷著「雖不同意他人看法，但瞭解其立場」。據此，二階觀察作爲研究立場的構想值得各國學界推廣。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄 1：郝龍斌「公務人員薪資調整意見」新聞稿全文

郝龍斌：景氣回溫全民共享，基層公務員應調薪以帶動勞工調薪及刺激消費，將和中央再溝通。

發布機關：臺北市政府
發布科室：發言人室
發布日期：2010-08-22
聯 絡 人：陸子初
聯絡電話：2757-4595

今年度國內生產毛額 GDP 保守估計至少 8%，經濟成長 21 年來最好，經立法委員的提出與溝通，臺北市長郝龍斌昨 (22) 召開記者會，主張公務員應該調薪，他強調，公務員調薪將帶動民間企業薪資調漲，並進一步刺激民間消費，他會透過各種管道與中央溝通。

臺北市長郝龍斌原訂於上週三市議會預算報告中，向市議會報告該項提案，但因爲議程中遭到杯葛和反對而流會。郝龍斌表示，公務員已六年未調薪，現在景氣復甦，調薪是對於公務員最具體的肯定，因此，他建議政府明年度調整基層公務員薪資，即使考量財政，只調漲 1～2%，都是對於公務員的肯定，有助於提升公務員士氣。

郝龍斌表示，公務員調薪，不只是對於公務員薪水的調漲或生活的改善，更重要的是將帶動工商企業界勞工的調薪，同時，對服務業、消費性產業的刺激也有很大的幫助。郝龍斌說，雖然經濟復甦、景氣回升，但他走訪基層時發現大多數民眾並沒有實際感受，因爲，經濟成長產生的利益並未轉嫁到一般民眾身上；因此，唯有公務員調薪，才能促進一般工商企業界對於勞工薪資的調漲，大多數民眾才能感受，並由全民共享經濟成長的成果。

郝龍斌指出，臺北市是經濟回升的領頭羊，從去年底就已經開始成長；今年第三季 GDP 成長會超過第二季，他對於市府稅收增加非常樂觀，如果政府決定爲公務員調薪，不致引起市府財政問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

由於公務員調薪與否，必須由中央政府來決定，郝龍斌表示，將繼續透過各種管道向中央建言。這項提案也受到民意代表的支持，包括費鴻泰、蔣乃辛及潘維剛等立法委員昨日上午都出席記者會，表示支持，立法委員賴士葆也致電表達力挺。

立法委員費鴻泰也提出數據指出，除了景氣復甦，GDP 成長，立法院通過今年 9 月起，營業所得稅將從 25% 降至 17%，企業獲利會增加；而公務人員調整 1% 的薪資，雖將增加約 70 億預算，但與全國總預算 1 兆 6 千億相比，僅約 0.45%，如果調漲 2%，約爲全國總預算的 0.9%。

對於外界關心公務員調薪是否影響外界觀感？郝龍斌回應表示，大部分的公務員都盡心盡力，全力付出，尤其基層公務員調薪，才能帶動企業界薪資調整。他希望，基層公務員至少要調整薪水 1～2%，是對公務員長時間努力的肯定，相信也能提振公務員的士氣，留住人才。

勞工局長陳業鑫補充表示，雖然景氣成長，但勞工的心聲卻是對於經濟成長的果實沒有實際感受到，企業及工會領袖也表達，應該由政府帶頭起示範作用，陳業鑫解釋說，勞工和公務員都是受雇者，公務員調薪最終的目的，是讓所有受雇者都能夠共享經濟成長的果實，並進一步帶動民間消費的增加。尤其臺北市有八成勞工是在服務業工作，加薪將會刺激內需，透過公、私部門薪資同步成長，將會使經濟走向正向循環。

媒體問到，綠營質疑此舉爲政策買票，郝龍斌則回應「不要見縫插針」，因爲選舉是在今年，公務員要調薪也是明年才會調；至於如果中央堅拒爲公務員加薪，是否會影響選舉結果，郝龍斌則表示，他會繼續與中央溝通。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

毛榮富譯，1994，〈邁向多線通路的旅誌—塞荷（M. Serres）導論〉，《思與言》，32(2): 175-217。

王孟倫，2010，〈學者：加薪無法帶動民間消費〉，《自由時報》，8/26，A2。

石計生，2006，《社會學理論》，台北市：三民書局。

石文南、唐嘉邦，2010，〈朱立倫呼應郝：的確是時機了〉，《中國時報》，8/23，A4。

江燮松，1993，《德語語法精要》，台北市：建宏出版社。

朱眞楷，2010，〈蘇貞昌：目的很白，手段不對〉，《中國時報》，8/23，A4。

吳汝鈞，2010，《禪的存在體驗與對話詮釋》，台北市：台灣學生出版社。

吳玉山，2004，〈公投與牽手護台：形式、想像與實質〉，《中國時報》，3/3，A3。

呂昭隆，2010，〈加薪不能當成選舉特效藥〉，《中國時報》，8/23，A4。

呂紹煒，2010，〈「郝」笑的經濟學〉，《中國時報》，8/23，A15。

林恕暉、蘇永耀、邱燕玲，2010，〈「連市府預算報告，都隻字未提」：郝提調薪，議員批操作選舉〉，《自由時報》，8/24，A4。

旺旺中時民調中心，2010，〈公僕加薪，北都挺，中南較反對〉，《中國時報》，8/25，A1。

胡育祥、陳逸淳譯，2006，《大眾媒體的實在》，新北市：左岸文化出版公司。譯自 Niklas Luhmann. *Die Realität der Massenmedien. 3. Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2004.

胡文輝，2010，〈加薪迸出……加稅暫延……〉，《自由時報》，8/26，A4。

柳品仙，1994，《金剛般若波羅密經釋奧》，台北市：鄉音出版社。

高宣揚，1999，《後現代論》，台北市：五南圖書出版社。

唐在馨、侯承旭，2010，〈胡贊成加薪，菊促勿淪爲選舉口水〉，《自由時報》，8/24，A4。

唐鎮宇、曹秀雲，2010，〈勞工團體：軍公教加薪，基本工資才會動〉，《中國時報》，8/22，A3。

陳秉璋，1985，《社會學理論》，台北市：三民書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳洛薇、李明賢、羅兩莎，2010，〈軍公教擬加發半月獎金，吳揆鬆口：等於加薪 4%，比調整月薪 3% 好，另基本工資也研議調高〉，《聯合報》，8/25，A1。

陳業鑫，2010，〈公務人員起頭，帶動民間調薪〉，《聯合報》，8/23，A15。

許薔薔、許綺玲譯，1997，《神話學》，台北市：桂冠圖書股份有限公司。譯自 Roland Barthes. *Mythologies*. Paris: Laureate Book Co. Ltd. 1957.

張善楠譯，2008，《大學教了沒？》，台北市：天下文化出版公司。譯自 Derek Bok. *Our Underachieving College: a candid look at how much students learn and why they should be learning more*. New Jersey: Princeton University Press. 2008.

張錦惠譯，2009，《社會中的藝術》，台北市：五南圖書出版公司。譯自 Niklas Luhmann. *Die Kunst der Gesellschaft. 3. Auflage*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.1999.

張錦華、劉容玫、張嘉蕊、黎雅麗譯，1995，《傳播符號學理論》，台北市：遠流出版社。譯自 John Fiske. *Introduction to Communication Studies*. New York: Routledge. 1990.

都會中心，2010，〈公務員加薪水：17 縣市長贊成，6 保留〉，《中國時報》，8/25， A4。

曹秀雲，2010，〈張平沼：適度的調薪是個鼓勵〉，《中國時報》，8/23，A3。

湯志傑，1998，〈社會自主性如何可能？— 以盧曼的系統理論拓深台灣社會自我描述的初步構想〉，《當代》，136: 36-53。

湯志傑，2010，〈理論做爲二階觀察 — 如何解決「無中不生有」與「無中生有」的弔詭〉，「社會學理論知識的繼受、生產與創新研討會」論文（3 月 12 日），台北：中央研究院社會學研究所。

湯志傑、魯貴顯譯，2001，《生態溝通 —— 現代社會能應付生態危害嗎？》，台北市：桂冠圖書公司。譯自 Niklas Luhmann. *Ökologische Kommunikation, Kann die modern Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 3. Auflage*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1990.

馮朝霖，2002，〈根本建構論理論發展之哲學反思〉，詹志禹（編），《建構論理論基礎與教育應用》，台北市：正中書局，頁 28-48。

黃鉦堤，2006，〈盧曼的風險社會學與政策制定〉，《政治科學論叢》，28: 123-162。

黃鉦堤，2007，《政治學方法論與行政分析立場》，台北市：翰蘆圖書出版公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃連忠，2010，〈加薪，加的是信心〉，《聯合報》，8/24，A15。
曾薏蘋，2010，〈府院黨高層：或可多發半個月年終〉，《中國時報》，8/24，A5。
詹志禹，2002，〈認識與知識：建構論 VS.接受觀〉，詹志禹（編），《建構論理論基礎與教育應用》，台北市：正中書局，頁 12-27。
魯貴顯譯，1998，《盧曼社會系統理論導引》，台北市：國立編譯館主譯。譯自 George Kneer & Armin Nassehi. *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. München: Wilhelm Fink Verlag.1993.
鄭琪芳，2010，〈欠缺合理性：政府債台高築，調薪更惡化財政〉，《自由時報》，8/26，A2。
盧金足、林宏聰、秦蕙媛、林金池、曾薏蘋，2010，〈幫公務員加薪，五都選將支持〉，《中國時報》，8/24，A5。
戴文年譯，1995，《組織意象》，台北市：五南圖書出版公司。譯自 Gareth Morgan. *Images of Organization*. Beverly Hill: Sage Publication. 1986.
瞿鐵鵬譯，1997，《結構主義和符號學》，上海：譯文出版社。譯自 Terence Hawkes. *Structuralism and Semiotics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1977.
顏若瑾、黃忠榮、郭芳綺、翁聿煌、林秀姿，2010，〈郝籲公務員調薪，綠諷政策買票〉，《自由時報》，8/23，A4。
羅愼平譯，1999，《當代意識型態》，台北市：五南圖書出版公司。譯自 Andrew Vincent. *Modern Political Ideologies*. Chichester: Wiley Blackwell.

二、外文部分

Ameln, Falko von. 2004. *Konstruktivismus*. Tübingen: A. Francke Verlag.
Borch, Christian. 2011. *Niklas Luhmann*. New York: Routledge.
Clarke, Bruce & Hansen, Mark B. N. 2009. “Introduction: Neocybernetics Emergence.” In *Emergence and Embodiment – New Essays on Second-Order Systems Theory*, eds. Bruce Clarke and Mark B. N. Hansen. Durham & London: Duke University Press, 1-25.
Esposito, Elena. 1997a. “Operation/Beobachtung.” In *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, ed. Johannes F. K. Schmidt. Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 123-128.
Esposito, Elena. 1997b. “Re-entry.” In *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, ed. Johannes F. K. Schmidt. Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 152-154.
Glaserfeld, Ernst von. 1985. “Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität.” In *Einführung in den Konstruktivismus*, eds. H. Gumin und A.

臺灣大學學術期刊資料庫

Mohler. München: Oldenbourg Verlag, 1-26.
Gripp-Hagelstange, Helga. 1995. *Niklas Luhmann – Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink Verlag.
Heisenberg, Werner. 1969. *Der Teil und das Ganze*. München: Piper Verlag.
Foerster, Heinz von & Poerksen, Bernhard. 2002. *Understanding Systems - Conversations on Epistemology and Ethics*. Heidelberg: Carl-Auer-System Veralg.
Kneer, George & Nassehi, Armin. 1993. *Niklas Luhmanns Theorie sozialer System, Eine Einführung*. München:Wilhelm Fink Verlag.
Krause, Detlef. 1996. *Luhmann-Lexikon*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 1987. *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas. 1989. "Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag." *Politische Vierteljahresschrift* 30: 4-9.
Luhmann, Niklas. 1992. "Sthenographie." In *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien? 2. Aufl.*, eds. Niklas Luhmann, Humberto Maturana, Mikio Namiki, Volker Redder and Francisco Varela. München: Wilhelm Fink Verlag, 119-138.
Luhmann, Niklas. 1993a. "Deconstruction as Second-Order Observing." *New Literary History* 24: 763-782.
Luhmann, Niklas. 1993b. *Soziologische Aufklärung 5 - Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Luhmann, Niklas. 1993c. "Was ist der Fall? und Was steckt dahinter? - Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie." *Zeitschrift für Soziologie* 4: 245-260.
Luhmann, Niklas. 2002. *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.
Luhmann, Niklas. 2004. *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Moeller, Hans-Georg. 2006. *Luhmann Explained: From Souls to Systems*. Chicago: Open Court.
Moeller, Hans-Georg. 2012. *The Radical Luhmann*. New York: Columbia University Press.
Rasch, William. 2002. "Introduction: The Self-Positing Society." In *Theories of distinction: Redescribing the descriptions of modernity*, ed. William Rasch. California : Standford University Press, 1-32.
Reese-Schäfer, Walter. 1992. *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
Treibel, Annette. 1995. *Einführung in soziologische Theorie der Gegenwert*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

臺灣大學學術期刊資料庫

Niklas Luhmann's Theory of Observation and the Interpretation of Political Discourse*

*Jeng-ti Huang***

Abstract

Political science should not only be concerned with empirically oriented political theory, but should also consider how politicians and citizens observe politics. Accordingly, this paper uses Niklas Luhmann's observation theory to interpret political discourse. According to George Spencer-Brown's "laws of form," Luhmann defines observation as indicating something by means of a distinction. Moreover, Luhmann divides observation into "the first order observation" and "the second order observation." The former observes things; the latter observes observation. Luhmann's observation theory postulates paradox as the latter form, and therefore can be regarded as a "supertheory" characterized by autologic. The second order observer fully understands that all interpretation results derived by means of "re-entry" are paradoxical and contingent.

Keywords: Niklas Luhmann, Observation Theory, Supertheory, the Second Order Observation, Political Discourse

---

* DOI:10.6166/TJPS.56(39-90)

** Professor, Department of Public Policy and Administration in National Chi-Nan University. E-mail: jthuang@ncnu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫