

風險社會與政治倫理

齊偉先

南華大學應用社會系

摘要 本文旨在說明“風險”在現代社會中帶來的挑戰、扮演的角色及所可能履行的社會功能。首先通過“風險”概念之語義發展史的探討，本文試圖說明風險所指涉的內涵與特徵，以及風險議題所觸及的社會學所關懷之基本課題。接著借由探討與之相關的“所有權”概念在歐洲近代的發展，說明它如何發展成為有社會正當性的概念，並以此來彰顯“風險”在現代社會出現的後臺及意義。最後則將進一步揭示“風險”概念在現代社會中逐漸發展成為一個有社會論述正當性之媒介的事實，它也因此進而成為現代政治論述不得不面對的課題，是現代社會進行倫理論述的一個重要媒介。

關鍵詞：風險、風險社會、政治倫理、所有權、媒介、環境

一 前言

現代社會理論對現代社會的描述，分別以不同角度切入來進行特徵說明：後結構及後現代理論強調論述權力及社會價值的去中心化及多元性、消費文化理論強調生活風格及生活文化這個美學範疇的現代建構特徵，而現代性理論則強調結構運作的自反性(reflexivity)描述。風險社會的理論取徑歸屬於後者，著重自反性特質的描述，但有別於其它現代性理論，它以“風險”的角度切入，一方面反省了社會與自然之間的關係，另一方面也觸及了現代社會建構政治倫理的可能出路這兩個基本議題。



“風險社會 (Risikogesellschaft; Risk Society)”一詞乃在1980年代由德國社會學者Ulrich Beck所提出。¹ Beck稱工業社會為第一現代，而將工業社會在其發展過程中所面臨的內在結構性困境，以及因應這困境所進行的結構性轉化等現象標舉為風險社會，或稱之為“第二現代”。由其立論立場可看出，Beck的“風險社會”理論主要是以科學技術之發展及經濟生產的角度作為切入點，觸及的是人與物及自然之間的關係建構這個基本議題。儘管“風險社會”一詞是1980年代才出現，但“風險”概念則在其他相關社會學科中早有論及。例如人類學者Mary Douglas在其研究中就以文化的觀點討論“危險”、“禁忌”及“風險”在文化建構中的角色及功能，並指出了它是社群結合的建構基礎，所觸及的是社會連帶 (solidarity) 這個社會學的根本問題。由上述兩種不同取徑的研究特徵中，我們看到了“風險”議題涉及了現代社會發展所面臨的兩個基本課題：一、現代社會如何面對由人和物(或自然)之間這個基礎關係所衍生出來的技術、生產及知識的建構等問題？二、現代社會透過“風險”創造出什麼樣的社會連帶及政治倫理？透過討論，本文試圖說明“風險”概念在現代社會中逐漸發展成為一個有社會正當性的論述媒介，並進而成為政治論述及運作的一個新的基礎。

二 風險的概念史

在西方中古世紀以前，用來描述和不確定事態相關的詞彙，主要是以 *fortuna* (命運) 為代表。不論是在中古基督教的詮釋，還是在過去希臘羅馬文明中的想像，不確定事態往往被賦予有“神意”的內涵。² 這種超越性的解釋方式，到中古世紀後期才開始有轉變的跡象。在歐洲中古世紀後期十二、十三世紀之時，歐洲經



濟結構開始有大規模的轉變，遠區貿易逐漸增加，值此之際猶太人也在羅馬教會的允許下，重新開始可以進行貸款茲息，³ 這些因素都讓歐洲經濟貿易的規模開始有根本性的擴張變化。後來更隨著文化思維上（文藝復興）的變革，*fortuna*（命運）這詞在十四、五世紀由原本和神意結合的語義逐漸褪去其神意的內涵。同樣的情況也發生在 *virtus*（德性）一詞，⁴ 在此同時，歐洲社會中 *virtus*（德性）一詞也逐漸發展出獨立於神旨的意涵，自我的德性被視為是影響其外在成就、財富及名聲的重要關鍵之一。特別是在十六世紀後的發展中，德性和命運已發展成為彼此相對卻又都與神意無涉的領域：德性概念發展成為界定屬於人內在自然本性的重要基礎；⁵ 而 *fortuna* 則被認知為在人所能控制影響範圍之外、不可預測的（但也沒有神意內涵的）、自然的“非理性”力量，代表著人不得不面對的不確定領域。

另一方面，在十二、十三世紀之時，也發展出另一個與 *fortuna* 相競爭而用來表示不確定事態的詞彙——“*aventure*（冒險）”。這個詞彙約在十二世紀逐漸發展出來，成為中世紀末至啟蒙時期間除 *fortuna* 之外，另一個可用於描述人所面對的不確知領域的詞彙。Köhler 的研究指出，*aventure*（冒險）此詞開始指的是騎士貴族在貧窮的威脅及社會地位受挑戰的情況下進行開疆闢地的行徑，試圖透過進入一個不確知的疆域來進行保障生計及社會地位的確定性。⁶ 也就是說，這是一種自我保全的手段，透過克服外在陌生的挑戰謀求生存，其中所要求的是冒險者的勇氣及決斷，而這也是前述於十六世紀逐漸發展出獨立於神意之外的德性概念發展的前身。Nerlich 在另一項研究則指出，騎士貴族透過探險並非單純為解決貧窮的問題，而是和當時政治上封建制度的中心化發展、市民力量的逐漸興起及當時的經濟結構變化有關，透過對外的冒險行徑來向外拓展資源以改變社會地位。⁷ *aventure* 雖原指涉的是十二世紀當時歐洲貴族騎士採用的一種特殊行徑，然而在



十三世紀末 *aventure* 的語義有新的轉變，成為一個有法律、經濟意涵的詞彙而也適用於商人的某種特定營利行徑。⁸ 也就是說“冒險”不僅不再只限於指涉騎士階層的活動，也同時用於描述社會中其他階層的相關作為。冒險成為法律上及經濟上有社會正當性的策略，指涉的是透過對外在、不確知領域的拓展、開發來累積內部進行階層流動的資源。和 *fortuna* 不同的是，*fortuna* 指涉的是被決定的必然面向、人只能被動接受、面對，而 *aventure* 則是自願決斷的接受挑戰進而克服獲益的方式。但兩者在其語義發展中，展現的相同特徵則在於兩者都不以宗教性的超越因素為基礎來解釋不確知或不確定性的事態。

“風險”一詞則是後來乃隨著遠洋貿易的興起，特別是人們開始對損失進行“理性”的計算，進而形成有保險概念時才發展出來成為在交易、經濟領域中所使用的一個重要詞彙，意味著由於遠洋運輸及自然災難所產生不預期的經濟利益損失，是一種對不確知事態所帶來非預期後果的理性認知。⁹ 總結上述的說明，風險一詞乃延續著上述其他相關語彙內存的兩個重要面向，而這也是「風險」一詞所內含的兩個重要語義特徵：一、風險指涉一種向“外在領域”拓展謀利（如資源的掠奪或利用）的策略所可能帶來的（往往可進行某種計算、量測的）非預期損失。二、牽涉利益社群界限的建構，亦即涉及一種我群（利益共同體）的界定及建立，同時建構出的也包括有（我群）共同利益的認知。不論是基於“自我保存”或“共同利益”，這些訴諸於「外」的策略同時進行的是一種「我群」認知及「我群」利益的論述建構。

三 “風險” 的文化研究

由上述有關“風險”語義的發展演變中，我們看到今日所



謂的“風險”一詞內含有歐洲社會自文藝復興以來，因文化、經貿劇烈轉變所產生的新的文化思維元素及特殊的意義內涵。也因此在其他社會、文化中，往往不一定找得到完全對等的語用詞彙，甚至在中古時期的歐洲，也只還只能勉強找到 *fortuna* 及 *aventure* 這兩個相關的語用詞彙。就這個意義而言，有必要將“風險”一詞的內涵放寬擴大理解才能找出跨文化而相應或類似的詞彙作為比較的基礎。在原始社會中，這些類似的概念大致圍繞在“不潔”、“污染”、“危險”等詞彙上。

Mary Douglas 在其著作“*Purity and Danger*”一書中曾指出，“不潔 (uncleanness)”和“神聖 (sanctity)”兩者在原始社會往往是“分不開的”；相反的，現代社會中，神聖卻往往象徵著潔淨而對立於不潔。¹⁰ 在靈媒文化十分盛行的原始社會中，靈界和世俗之間往往被認為有實在聯繫的可能性，因而往往相應發展出許多可以架接「聖/凡」這兩造的媒介及文化語彙。透過巫術宗教的媒介機制，超越力量對世俗社會關係的影響往往被理解為有現世當下的影響效力，就是一般所謂的巫術效果。正因為這個特質使得原始社會中對“不潔”或“潔淨”的詮釋，往往對照的是超越界的不同類別，好的世俗現象對應於善的超越力量，而不好的世俗現象（如“不潔”），則會被視為是超越界某種負面力量的現世展現。¹¹ 也因此「不潔」和「神聖」被理解為只不過是不同的類別指涉，但卻同屬於超越界的領域。

相對於此，在另一類救贖宗教（如西方的基督教）中：當“神聖”對每個單一個人的救贖，是發生在一個未知的（但卻必然出現的某個未來的）時間點時，每個人的當下現世體驗都會被詮釋成一種應許的“證據”而非應許本身，也就是說，實際的現世體驗都變成一種特殊的“能指”形式而非“所指”的實質內涵。也因此，“世俗”和“神聖”之間的界限就被抽象化、概念化成為一種跨越殊別個體的共通能指 (common significant)。而在



原始社會中的靈媒文化中，這些“聖/凡”之間的連結，由於根本上必須是一種現世展現的特質，也就是只能以具體的形式（如透過具體物件由具體的人物）來感知，所以這神祕關係無法被抽象化，也因此“不潔”對原始族群而言，不是概念，而是超越界在世俗的具體呈現。“不潔”因此不會被視為是對立於“神聖”，而是同為超越界兩種不同類別在世俗中的表現，這也是Douglas文中所謂“分不開”的原因。

當然Douglas的興趣並不在談不潔、污染 (pollution) 及危險 (danger) 本身，而在說明它的文化建構特質及其對社群的功能。談污染時她進行了以下的分類：

在此似乎有必要對四類社會污染進行區分。第一類是施加於社會文化系統與外部之邊界的危險；第二類是系統內界之逾矩的危險；第三類是處於界線邊際範圍的危險。第四類則是在以下狀況，內在相互抵觸所引發的危險：當一些基本假定被其它基本假定否決，這便導致在某些地方系統似乎必須和自己爭戰。¹²

由這段引文可清楚看到，Douglas對危險（或污染）的分類不是由其“汙染”的內容本身，而是由它和社會界線的關係來界定，她談的是文化結構中界線如何透過“污染”而建立，而又如何藉此來進行維繫。¹³ 在她的討論中，“不潔、危險”一方面有建立社群與外部邊界的功能，另一方面也是建立社群個體內在道德感覺的重要基礎。¹⁴ 由於她關心的是文化結構的維繫，討論的是功能面向，因此有關“不潔、危險”本身是源於結構外還是結構內，對Douglas而言並不是討論的關鍵。¹⁵ 即便是在她與Wildavsky共撰的另一著作討論到那些來自自然這個外在於社會領域的不預期的“危險”時，都只聚焦在討論文化結構內部“風險建構者 (risk



constructor) ”對文化結構及其結構界限所進行的建構。¹⁶ 也就是說，Douglas/Wildavsky所指涉的風險只限於功能面向的角度，著重於討論威脅、瓦解文化結構的那些風險，而人與物與自然之間的特殊關係及所可能內含的特殊建構意義，在這樣的研究取徑下則只被低調地處理。¹⁷

在上述的討論中，不論是針對歐洲進行的語義研究，或對原始社會的文化研究中，我們都看到風險概念本身有一個基本的指涉，就是社群界限的建構。Douglas/Wildavsky談的界限是以結構“中心”為主體的社群範圍，所謂的“外部”在她們的討論脈絡中被想像是完全不受內部操作所影響的領域，也就是說，非預期的「遭遇」被化約等同為與自我行動無涉之外部威脅，近似於前述*fortuna*指涉的非預期內涵。相對於此，在歐洲社會近代發展出來的風險觀點中，所謂的“外部”則被想像成為是一個可供拓展、開發及利用的領域，非預期事件意味著一種理性考量中所產生的可能損失，也就是前述*aventure*所內含的非預期內涵。在這裡我們看到兩種對不確定性或非預期性事態的不同解釋或歸因模式，一種是將不確知事態以外在不可知、不可影響的因素來解釋；另一種則是將不確知事態視為是基於某種操控所產生的可能的非預期事態。本文援用Luhmann的區分，將前者這種根本上與自我行動操作無涉的非預期事態，也就是以外在歸因思維模式所理解的不確知事態稱之為“危險”，而將後者基於內在歸因模式所理解的(往往可進行某種程度計算的)不確知事態稱之為“風險”。¹⁸

四 “風險”的技術面向：概念的釐清

自工業革命以降至上個世紀初，“自然”在褪去神意內涵的



發展中，進一步被物化及工具性地理解為是一種資源的來源，如同中古世紀末期騎士階層出於社會內部的理由來向外拓展資源一樣，“自然”被以物化的方式大規模地“入侵、操作”，而且是出於社會（內部）的理由。對這些人類社會之“內部理由”的相關說明或批判，以馬克思為首的左派傳統著墨甚力，例如像是以階級利益的擴張及爭奪等理由所作的說明。依左派傳統的理解，勞動力應體現人與物之間應有的自然“生產關係”，資本主義式的量產則被視為是出於不正義的社會關係所發展出來的異化現象。本文認為，左派所著重的「生產關係」當然並非是人與物之間唯一可能的關係，所以階級利益這個社會性的解釋，以及由此所延伸的“商品拜物”之意識型態的說明等，也許都過於單一化，過於強調生產關係及由此所產生對物及自然的標準化、技藝化工程。¹⁹ 消費文化理論例如就指出了另一種人與物之間的特殊關係——“消費”，並據此提出另一種社會性的理由：消費並不只是對物的消耗、使用，透過消費人也同時進行自我風格化、建構其個體的特殊性、權力感及自我認同。Simmel就指出流行 (fashion) 這個人與物消費關係所產生的特殊消費現象背後的個人“主體性”的建構特質。²⁰ 消費理論提供的是另一種將“物”工具化的社會理由——將“物”化約為社會單元（包括個人及階層）自我表達、形構自我認同的工具。

在上個世紀70特別是80年代以來，一股反省工業化社會所帶來的負面問題及後果廣泛的獲得注意。一些因科技應用所導致的重大意外事件如三哩島 (Three Mile Island)、車諾比 (Tschernobyl) 等事件、還有一些對環境變化的認知（如溫室效應等）都引起一些廣泛的討論。這些事件的共同特質是，它們的影響不僅規模大而且非短期可改變或回復者，所以所引發的關注也是跨國界的。而對這些事件的反省，批判都將矛頭指向人類過度對物及自然進行工具化的操作。也因此面對外在領域（“環



境”)的“反撲”所發展出來的責任倫理等相關論述也相繼出現。70年代，科技領域中所謂的風險感知、評估、管理等一系列的研究及操作程序化等討論相繼出現，並且是跨學科地進行著。²¹但問題並不是隨著這些討論而獲得了“解決”，相反的“問題”是因此才開始被認知及處理。現代社會對“外在領域”的想像原本就有雙面性：是資源也是風險。而在過去遠洋貿易興起，也就是“風險”觀點逐漸被認識以來，風險感知、評估、管理等相關措施自己是不斷地進行著，那1970及1980年代以來才“風行”起來的“風險”議題又有何特殊性呢？真的只是現代非預期事件影響規模的大小及頻傳的事實有別於過去而已嗎？本文認為這樣的解釋太單純地將問題簡化，而忽略了這些問題討論背後所表現出來的現代社會論述的時代特殊性。事實上，隨著工業化發展所形構出來的“行動主體”，在這一波重大問題出現後，並沒有被根本地質疑及威脅，相反的，“行動主體”的思維基調正被延續及強化，論述中進一步所發展出來的預防性的因應思維就是一個證明。也就是說，歐洲社會近代發展出來的風險觀點，是“行動主體”這個想像基礎的進一步延伸、深化。行動主體形構的一項基本特質表現在於他對物的世界、對自然的“藝化”—藝（術）化、也是（技）藝化。這可以說是在現代社會中，人對物與自然進行“藝化”的工程。從這個角度切入來觀察，也許才能將現代人面對的“風險”及歐洲中古時期騎士階層面對的風險之間的文化差異分辨出來。本文認為，現代社會中“行動主體”的形構，本身就標示著現代社會論述發展過程中的一項重要特徵。所以有必要對其發展背後的相關論述進行進一步的說明。其中與其息息相關的就是“所有權”論述。所以將先進一步詳述現代社會“所有權”概念的深化及其在現代社會正當化基礎建立的意義。然後再試圖由此說明行動主體與責任倫理之間的內在關聯。



五 “所有權” 的流佈

Veblen 曾在一篇名為〈所有權的起源 (The Beginnings of Ownership)〉的文章中探討了所有權的起源問題。他認為自然權利觀的理論觀點，是預設有獨立的個人並以此為基礎來說明所有權，但這卻同時忽略了所有權所內含的社會基礎：

依財產的自然權利理論觀點，獨立、自足之個體的創造性努力是所有權的基礎。但依此觀點就忽略了一項事實，就是實際上並沒有獨立、自足的個體。事實上，所有的生產不外乎就是在社群中依藉著社群所進行的生產，所有的財產就只是如此地存在社會中。²²

Veblen 所觸及的一個深刻問題，是將“所有權”本質存有基礎的討論轉向“所有權”社會建構基礎的討論。他指出，個體和物之間的生產、使用及消耗關係只是一種自然狀態的“想像”而並未涉及所有權的根本權利問題。因為只有在能產生區隔彼此權限效果的社會運作中，才有所謂的權力及衍生的權利問題。

所有權 (ownership) 是在某種習俗的基礎上產生對某物件擁有 (個人式的) 自由裁斷的權力 (discretionary power); 這意味著所有者 (owner) 是個人式的施為者，他會思考如何處置被他所擁有的物件。個人式的施為者就是個體，而將群體想像為能對物件進行集體合作性之自由裁斷 (corporate discretion) 的看法，只是一種出於合法性想像所產生的進一步推演。基本上，所有權內在隱含的是個體所有者 (individual owner)。將類個人式 (quasi-personal) 的合作性自由裁斷及這類的控管歸因於一群體來解釋，這樣的作法只是一種藉著擴充一個已熟悉的概念所進行的想



像。合作性的所有權只不過是類所有權；它因而只能是一推導出來的概念，它不可能先於這個與其相對的個體所有權 (individual ownership) 概念。²³

這段文字中有兩個和本文相關的重點：一是個人慎辨性的自由裁斷 (discretion)；二是集體的所有權只是個體所有權的延伸推導而並非是與個體所有權對立的概念。綜合他對“所有權”的討論及說明：第一、“所有權”是在社會集體關係中產生的個體權力範圍；第二、它強調“所有權”作為可能性 (*potentia*)、能力 (*ability*) 及操作性 (*operativity*) 之個體的權力面向、而非其本質性的存有基礎。也就是說，他所謂的自由裁斷 (discretion) 不是康德式的內在超越性的自由 (*Freiheit*) 或洛克自然權利觀的自由狀態 (*state of perfect freedom*) 概念，²⁴ 而是集體關係中所產生的操作性判斷的個體自我認知。

洛克對社會集體的構築是以確認個體的存有及可能性為前提，所以他談的財產是先於公民社會的，也就是說，財產的起源是基於個人內在的某種特質，而並非是源於社會。²⁵ 相反的，Veblen 談的是“所有權”形構的社會基礎，²⁶ 沒有集體社群就沒有個體的所有權。這觸及的是一個作為有自我權力認知之主體的生成及形構的問題。也就是說，所有權不是以個體或以人的某些內在本質為前提所衍生出來對物的支配操作權力，相反的是社會群體中，人與物進行關係建構的過程中彼此區隔出來的權限。以這樣的思維來審視歐洲十七、十八世紀以來有關權力的論述，會發現其演變是一個由原本內涵豐富、具體操作性的權力認知，朝抽象化、概念化而逐漸發展成為“權利”的過程。Strauss 點出：

自然的律法“是智思的產物而非自然的作品”；它“幾乎只存於心智之中”，是一種“概念”，而不是在於“事物本身之中”。²⁷

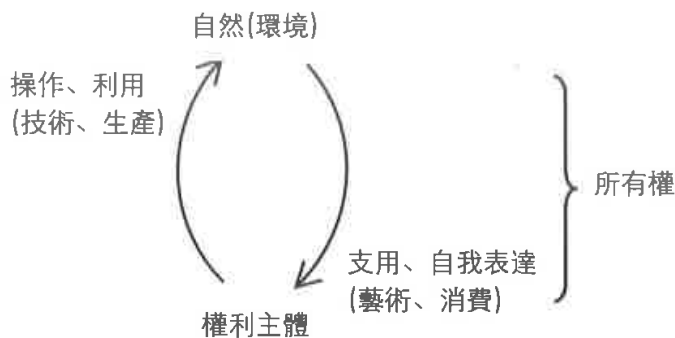


在十七、十八世紀的歐洲，形塑了一種抽象化的“所有權（作為一種權利想像）”，讓原本有內在連結環環相扣的“個體—群體—物”鎖鍊被解開，從各種與具體事物相關的操作關係中抽離出來，這種抽象化過程就是近代對權力進行“權利化”的過程。“所有權”的指涉內涵由原本 *potestas* 這個強調群體關係賦予的針對物的權力，逐漸朝抽象的 *potentia* 這個只強調潛在操作可能性的方向轉進。而這個潛在的操作可能性的“展演者”，也相應成為有論述正當性的存有而被名之為“主體”，並由此派生出“自由 (freedom)”的概念，不論是洛克自然權利觀的自由狀態還是康德式的內在超越性的自由，都可以說是權力抽象化、概念化過程中所衍生出來的想像。當“主體”、“自由”在社會實踐中逐步獲得社會論述正當性的同時，抽象化後的“權力”就因這社會正當性而變成“權利 (right)”，成為有社會正當性的“對”的事物及有正當性的“對”的思維。所以不難想見，Veblen 和 Locke 的解釋方式正好是反過來，前者探究權力的社會起源，而後者試圖建立及說明社會權利的本質存有基礎。

在抽象化後的“所有權”逐漸在西方取得社會正當性的過程中，這發展不僅重詮了“生物人”，賦予了它社會性的權利而使其成為有主體性內涵的個體 (subjective individual)，更在不同的社會層次創造出了許多分殊的主體單元 (individual subjects)，如國家就是一個代表性的例子。“所有權”的純粹及抽象性使得它在許多社會層次都被“採用”及再現 (representation)，並建構出不同的行動單元。如同 Veblen 將集體所有權作為是個體所有權的投射 (reflection) 想像，同樣的關係也適用於集體權力單位和個體單位（作為行動主體）之間的建構關係。個體自我權力認知是每個人個別內化後的結果，由於這是在社會關係中分別透過殊別實踐所形構出來的，所以形構出來的內涵、興趣也必然是紛疏不同，所相同者只在於其形式，也就是作為權力主體單元界限的



劃定。在第一現代（工業社會）的預期性思維中，個體分別在不同的社會位置、憑藉不同私人的稟賦、感覺及興趣，創造了（內涵上）不同的“利益”認知，但同時也創造了一種（形式上相同的）自我權力認知。每個人以“主體自我”這個同一概念形式來詮釋有自我特殊性的需求及感覺。如果以這樣的角度來看，每個行動主體因其所處的社會位置不同，因而會有不同內涵的權力認知，認知的內涵及面向都會有所出入，但所同者在於他們都會共同以“行動主體”作為詮釋自我權力認知及權力意識的符碼。而這個“同一類”認知則是依賴社會論述中概念化，透過符號表述而在社會溝通中形塑成的。這樣的想像投射到集體關係上，就成為對“國家”及“社會”這些“想像的社群”權力主體的論述。就發展的時程上來看，歐洲現代意義下的“國家”、“社會”概念及相關制度實體也是在“行動主體”觀念獲得社會正當性的同時逐漸建立的。現代社會的內在吊詭也就在於，透過開放多元內涵（作為所指）的可能性，同時也保障了形式的同一（作為能指）。



圖一 技藝 (technic)/藝術 (art) 的分化

這種將個體自我權力認知投射至集體關係上的發展，就是“所有權”逐漸成為有社會普遍正當性的抽象化過程（概化的過程），也就是“所有權”概念發展成為一種媒介的過程，如同貨



幣之於市場或儀式之於文化的意義建構一般。²⁸ 在這概化的過程中，所衍生的論述內容，不僅一方面涉及“權力”及“權利”的展演者（“主體”）的建構，另一方面也同時涉及了被擁有、被操作之“對象”的建構。可以說“所有權”這個媒介概念在社會論述及日常實踐中逐漸創造了“（行動）主體”和“（客體）對象”這二者在（第一）現代社會中的溝通正當性。這也彰顯了“物”和“社會群體”兩者類別上、概念上的分界及由此所衍生關係的認知變化，例如人和物之間原本豐富的關係，由原本古希臘文 *technē*（技藝）一詞原本豐富的語義，在這現代化過程中分別朝（技術）*technic* /（藝術）*art* 分化的狀態發展。²⁹ 另外相應延伸的發展，就是歐洲近代科學發展以來“自然” / “人文”兩者無法彼此化約的鴻溝（參見圖一）。³⁰ 在“所有權”這個概念性媒介將“社會”與“自然”這兩造分離的關係界定之後，它成為繼中古世紀“世俗（內在的）/神聖（超越外在的）”之後，另一個新的“內/外”之別：一方面屬於人文、社會性主體間的“內在領域”，另一方面則是屬於自然“環境”的“外在領域”。在這發展中，“自然”因而被理解成今日的“環境”。在現今語彙中“環境”一詞多被被動地理解，被人（作為行動者）“入侵”的自然領域，是待開發、利用甚或是需要被保護的領域。這正是現代社會對“自然”的詮釋內涵。

六 韋伯架構的反省及重詮

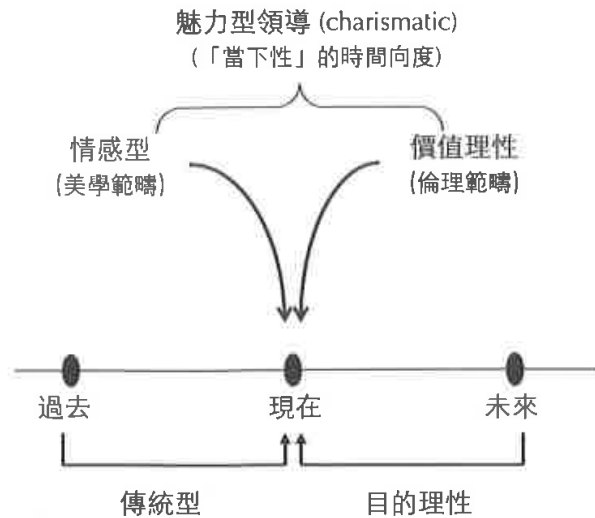
古典社會學中韋伯的“行動”概念，可以說就是一個“所有權”概化進程中，相應在社會學科產生的典範性思維。韋伯的“行動”概念強調行動主體，強調動機。但若依前述“所有權”的討論，這種特殊的“行動主體”之思維模式應該說是“所



有權”概化的延伸論述而非起源，也就是說，動機預設並不能說明或導引出所有權的概念，相反的，有操作及實現可能性 (*potentia*) 之自我認知的權力單元，其自我權力認知是在群體及社會關係中產生，而非由其內在超越性或本質性內涵（如動機）來保證。依此，“行動主體”這個概念該是西方近代所有權概化進程中演化出來用以標示有自我權力及權利認知的“單元”，藉以得以區隔彼此的權限範圍。其中形構“行動主體”及其權限（操作可能性範圍）的背後社會基礎，可以說就是所謂的“支配”關係結構。

依前述“所有權”的討論，行動類型應該被視為是結構性“支配”關係類型的延伸，由於權力操作是一種有時間意涵過程，所以本文試著以時間軸作為說明“支配”關係結構特徵的基礎：若社會關係中所形構出的是有可以選擇未來情狀的權力認知，也就是讓人以某種因果關係來想像未來（換句話說，就是當下的選擇可以預期性地決定未來某種結果的思維），這類“支配”關係結構就是韋伯所謂的法理型，也就是目的理性行動的基礎。相對於此，如果社會關係形構出讓人對過去慣態有詮釋及操作可能性的權力認知，這類型在過去既定模式框架中進行操作及詮釋的可能性展現就是傳統型行動，背後相應的“支配”關係結構基礎就是韋伯所謂的传统型。如果社會關係形構的是讓人對當下特殊情狀（感覺、欲望）或當下感知的崇高典範等相關因素的操作及選擇有權力認知，亦即使其有選擇體現價值及迎合感覺、情感的權力認知，這種權力操作的具體實現是當下性的，但因它背後的基礎往往和某個特殊的個人特質相結合，是以韋伯分類中稱這種“支配”關係結構為卡理斯瑪型 (*charismatic*)；而韋伯相應之行動分類中的情感型及價值理性型基本上是以動機為基礎的分類，但就當下性運作而言二者卻是一致的（見圖二）。





圖二 韋伯的行動類型

韋伯針對目的理性作了如下的定義：“那些以目的、工具及附帶產生的結果 (Nebenfolge) 為導向來考量的行動”。顯然，韋伯視那些以“附帶產生的結果 (Nebenfolge)”為導向的行動也屬於目的理性的範疇。³¹ 但以另一角度言，“達到某種狀態”和“避免某種狀態”卻分屬兩種不同的思維：前者指涉的是一種預期性的思維，後者則是預防性的思維。Luhmann 曾用“當下的未來/未來的當下”這個概念區分來說明這其中的差異。³² 依 Luhmann 的區分，針對“未來”可以有兩種不同的理解：(1) 若將未來情狀以某種因果關係來延伸想像，亦即未來的發展情狀由當下的選擇及決策來想像，這樣的“未來”想像也就是“當下的未來”；(2) 若將未來理解為每一個充滿各種可能及不確定的當下，這樣想像的“未來”稱之為“未來的當下”。“當下的未來/未來的當下”的區分，事實上並不是在“第二現代”的時代才出現的。但“未來的當下”在社會溝通中廣泛地被詮釋支用的現象，卻是第二現代的特徵。也就是在第二現代的論述發展中，“當下的未來/未來的當下”逐漸分化開來，使得代表預防性思維的“未來的當下”成為“第二現代”的社會溝通結構中普遍獲得社會正當性的觀念。



韋伯在定義了目的理性後，接著解釋：

當行動者在彼此相互競爭及相互抵觸的諸多目的及後果中做決定時，行動本身可以是價值理性導向的，但在這樣的狀況下，此行動也就只有在其工具的選取上是目的理性的。……行動的價值理性導向可以和其目的理性之間以多種不同的關係呈現。但從目的理性的角度觀之，若價值理性不斷地朝絕對價值 (absoluten Wert) 擺蕩，也就是行動越是價值導向的話，那麼它就越非理性 (irrational)，因為它越少顧及行動的後果……。³³

單就一個行動主體的動機而言，目標選擇及策略選擇之間相互矛盾、相互抵觸的現象，在韋伯的行動概念的思維架構中，只被化約為是行動者個人在衡量及選擇上的矛盾而已。但若依前述將“支配”關係結構視為是行動概念的基礎，則必須將這看似個人面對的行動決策的矛盾溯及其背後所代表的社會基礎來考察，如此一來則會發現，其中所彰顯的是結構性的內在矛盾。就如同 Douglas 在前述引文中所謂的“和自己爭戰”，社會創造出集體想像的同時，也同時創造出了個體利益及集體利益（如國家）之間的矛盾，這就是產生於社會內部的內在矛盾——也就是現代社會的“風險”。

七 “風險”作為政治倫理溝通的媒介

在十五、十六世紀的歐洲，預防性的思維主要還只是在海洋商業貿易的保險中才見得到，但在歷經十九世紀社會福利思維的興起及二十世紀環保、健康意識高漲，預防性思維逐步擴張並嵌



入各個層次的權力主體中，特別是擴及生物性的權力個體中。³⁴ 可以說，預防性思維的普遍擴張，亦即相應普遍成為一種新的權力認知（預防性的權力認知）的現象，才是第二現代成形的新現象。因果關係所衍生的工具理性讓權力主體認知到的對象是“利益”，由預防性所衍生的權力主體認知對象則是“風險”。社會中的“風險”是社會發展過程中源自於社會的內在矛盾，自工業社會依恃著資本主義開始發展以來，產生於社會內部的內在矛盾就如影隨形地出現：對此後現代理論指出的是價值內涵的多元性及其形式的單一化之間的矛盾；馬克思指出的則是勞資間的結構性衝突及矛盾，而社會福利及社會保險制度的興起可說是就是解決勞資間的結構性矛盾的措施，Ian Gough在其研究也指出，福利國家的出現和階級衝突增強所產生的潛在危機相關。³⁵ 另外Vogel也指出，福利國家可說是處理一個社會，自我內部所產生的內在衝突的場域。³⁶ 而環保運動的興起更是突顯工業社會帶來的「進步」與「風險」論述間的矛盾。這些都說明了現代社會在發展過程中，面臨的是一內在結構性矛盾的問題。

這種內在矛盾創造出的不確定性，就前述定義，就是“風險”，有別於將不確定性歸因於外的“危險”，風險可說就是主體建構過程中所派生出的“副作用”，透過操作所造就權利認知的主體，是所謂的“責任”這種自我歸因想法的前提，有學者以責任的個體化的集體展現來說明這個擴張的現象（kollektive Individualisierung von Verantwortung）。³⁷ 有了“責任”的認知基礎也才有意義去談作為非預期性的風險這個“副作用（side-effects）”。³⁸ 可以說現代社會“自我責任”及衍生出來的“風險”思維乃伴隨「自我」主體建構才產生的。是以風險這個預防性的思維，特別只在公民社會的政治環境才會獲得公眾的重視。因為一般在公民社會的論述中，特別強調個體（作為主體）的參與，也就是自覺、自發、自由的參與，³⁹ 這個以個體為主體單

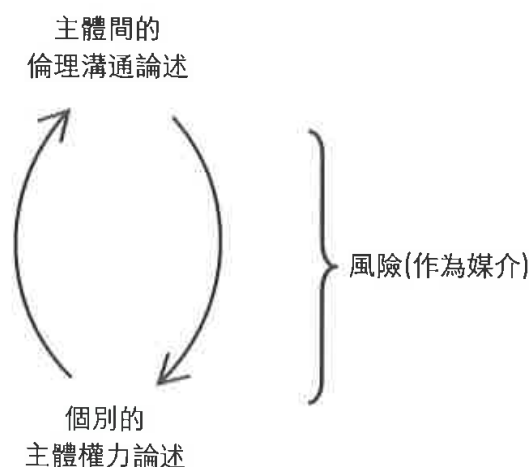


位的參與意味著必須有一定的社會機制或平台讓個體有彼此溝通、交流的可能。只有在有這種平台的政治環境中，以預防性的思維為趨動力的公眾參與，亦即價值性的公眾論述才有可能出現。一般能趨動個體走入這個平台參與的因素至少有三項，⁴⁰ 一是情感、情緒：亦即能煽動個體情感的論述，如族群認同、國族認同；二是利益：亦即能引發利益認知的理性溝通，如公民會議、公聽會等機制的理想訴求；三是倫理價值訴求：亦即能引發建立新價值的論述，如現代社會第三部門的訴求及努力。風險這個預防性的思維屬於第三類，在現代社會中，它是有其條件可以跨越領域而成為社會各個層面都必須與之對話的對象，因為它是鑲嵌在人與物、社會與自然這個基本面上的議題。現代社會預防性思維的流佈使得“風險”成為繼“所有權”概化的發展之後，另一個也逐漸概念化、普遍化的概念化媒介，是一種現代社會中創造倫理溝通論述及各別的主體性論述的媒介。由於它概化的媒介特質，使得相關論述團體（嚴格意義下的第三部門）中的論述，極其多元、紛雜，但卻不失其共通的符碼同一性（symbolic identity）。“風險”這個概念在社會溝通中廣泛取得論述正當性，也就是它作為媒介概念的確立，是近年來「風險」有別於過去風險發展的關鍵差別。

一般所謂的倫理是將另一主體視為和自己一樣的方式來對待的自我權力指涉範圍，以 Levinas 所提出的一種非對稱性的倫理關係為例，他主張當“他人（alter）”優位時，作為權力主體的我（ego）自然就內在稟有禁慾倫理。⁴¹ 依這樣的思維，倫理所指涉的一方面是在面對另外的主體（alter）時權力裁斷的自我認知，也就是其倫理權限的認知。在社會群體中，一般來說，過去這種特殊的自我認知乃依賴慣俗、信仰等作為建構的基礎，其中超越性的力量（如神）或政治權力所營造的價值體系（階級社會）是最常見的基礎。但相應於第一現代的發展，這種特殊的



自我認知乃轉向由共同的內在超越性（人的內在本質）來保障，但二十世紀後半葉以來社會多元價值的發展並不能夠支持這樣的看法。事實上，現代社會價值多元的過程中，社會連帶本身就成為一種風險，我們無法期待重新有一個共同的價值目標，共同的想像及投射似乎也沒有相當確定的保證，而且往往有相互矛盾的可能，反倒是依附著預期性思維出現的預防性概念提供了另一種出路。自工業社會發展以來，人們在向外（環境）拓展資源以益於自身目標時，外在的風險提供了另一種壓力來讓被形構出來的“權利主體”回頭思考“目標”的必要性問題，也就是從一個包含他者（alter）與自我（ego）的“我群”角度來看問題，從而形構出倫理論述（參見圖三）。在工業社會的目的理性的想像中，主體對未來的想像是依賴因果關係的預期性思維，努力的是找尋出 know how 的知識及目標設定。但在面對因此所產成的共同外在壓力的基礎上，似乎形成了另一種可能性，讓每個被形構出來的單一主體願意在具體的風險中來互動對待，所造成的具體效應是將 know how 的提問轉成 know why，論述有別於以共同利益為思維基礎的“我群”認知。



圖三 風險與政治倫理



不同於目的理性的策略決策的程序規劃，風險論述談的是另類價值的可能性，也因此專家、學者並不能提供解答，因為問題的根本並不在於“知識”本身，而在於價值定位及主體面對的態度。倫理是價值性的議題，本質上和“未來想像”無涉，而是當下（和另一權力主體之間相關的）應然的決斷（如圖二所示）。另一方面，在知識生產的意義上，專家及專業知識也往往成為利益團體擴張其利益的一部分，這使得在進行需要高度信任度的價值性溝通時，遭遇有其結構性限制。⁴²特別是在風險議題上，常可見到專家和公眾之間的緊張性，如公眾對科學知識的不信任。⁴³

依附著預期性思維出現的預防性概念雖提供了倫理論述另一種出路，但這並不表示同一個社群、社會或國家可以透過風險建構出共同的倫理論述，相反的，風險是選擇性地透過建構詮釋而被認知的。詮釋的角度及論述的具體內容都相當程度決定了可能參與的主體的規模（“我群”的大小）及可能參與的深度。在現代社會中多元的具體表現就是 Beck 所說的亞政治力量的興起，亞政治的力量必然多元、分散。由於這是主體基於倫理性的價值論述所共同展現的政治動員力量，⁴⁴ Beck 也稱之為是政治主體性的復興（renaissance of a political subjectivity）。⁴⁵一般易於將之和所謂的“利益團體”混同來看，但嚴格來說，這種亞政治力量的結合不能算是利益團體，因為他們往往沒有共同的（透過目的理性來理解的）“利益”，而是共同的“問題”，因此他們的結合是試圖共同創造另類價值的可能。如果說利益團體是以目的理性為基調，因風險論述而形構出的政治動員是以價值性的反思為主軸。

在多元、分散的亞政治力量發展中，現代政治領域必須面對這種新的發展態勢而相應發展出一種能充份讓亞政治力量發揮、茁生的政治倫理。多元、紛雜價值論述的發展未必意味著一



定會引發社會連帶的動搖及瓦解，這端視政治場域能否能讓“公眾”、“他者”這類符碼發展出媒介性，也就是說使其能如同“貨幣”的媒介功能一般，成為相關多元論述間“溝通交換”的媒介。有別於以利益為主軸的論述，在倫理論述中所形塑的往往是一種“公眾”的想像，儘管具體論述型態紛雜、多元，但就創造出主體的“公眾”或“他者”想像的功能卻可以是一致的。現代政治的責任就在要能創造一種論述場域，能形構出“公眾”、“他者”在“形式”上同一但“內容”多元的論述型態，也就是一種新型態的倫理論述場域——新的政治倫理。

八 結語：環境的啟蒙

風險研究要回答的是政治倫理的問題而非科技領域的問題，有別於歐洲近代政治思潮中對“物”的冷處理，風險研究提供了一種啟發，亦即讓政治問題內部隱藏的人與自然的不對稱關係得以被調整。此處所指的“自然”不是本質論中所先驗預設的領域，或外在超越存有的領域，而是主體生成過程中所建構出來，而必然面對的“外在的”對話對象。現代社會中的政治倫理問題，恐無法迴避這個新形成的基本議題。這個集體想像並非是權力整體的想像、而是地方性、公民性、也就是說公眾事物的想像。透過風險這個概念性媒介，應該可以提供現代公民社會另一種動力及“教育”的可能，像是一種另類啟蒙——自然的啟蒙。

Beck在其文章曾表示：“風險只建議什麼不該做，而非該做什麼”⁴⁶ 這應該也是一般人對風險社會理論的印象。但本文試圖說明“風險”在現代社會溝通出現的理由及其可能可以帶來的社會功能，本文認為與其說是風險建議“不該做什麼”，不如更正確地說：要做的事就是如何拿出有公民性的“說帖”，說明另類



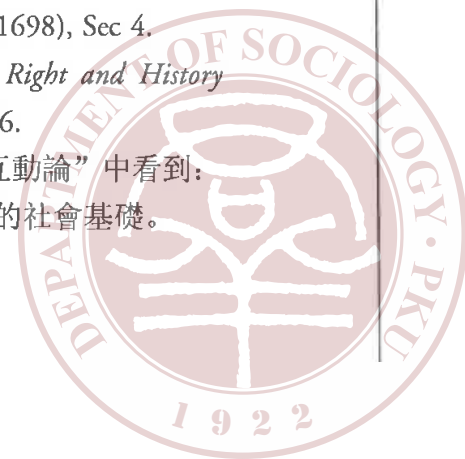
價值選項（不是解決方案）的可能性及正當性。這是一種創作、一種公民創作，創作出另一種態度及和自然的互動模式（包括自然觀及世界觀），透過重新調整“態度”並同時重新定義“世界”的論述創作。如果說 Mary Douglas 關懷的議題是“污染、危險”和社群連帶的維繫及所屬成員道德建構的功能，現代社會中，就社會功能的觀點，“風險”提供了同樣的可能性，促使產生共同想像作為倫理溝通的基礎。具體表現形式，將不會是以同質整合的方式展現，而是由權利主體在不同的社會位置各自詮釋風險符碼，來創造新型態的政治倫理。

注釋

- 1 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt/Main: 1986)
- 2 大寫之 Fortuna 也指掌管命運、幸運之女神。
- 3 Wolfgang Bonß, *Vom Risiko, Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne* (Hamburg: Hamburger Ed, 1995), 117.
- 4 Ibid., 114.
- 5 Ibid.
- 6 Erich Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Gralsdichtung* (Tübingen: Niemeyer, 1970), 67–71.
- 7 Michael Nerlich, *Kritik der Abenteuer-Ideologie. Beitrag zur Erforschung der bürgerlichen Bewußtseinsbildung 1100–1750. Band I* (Berlin: Akademie-Verlag, 1977), 26.
- 8 Ibid., 89.
- 9 Wolfgang Bonß, *Vom Risiko, Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne* (Hamburg: Hamburger Ed, 1995), 159–162.
- 10 Mary Douglas, *Purity and Danger, an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966), 8.
- 11 Ibid., 59–73.
- 12 Ibid., 123–124.
- 13 Douglas 在另一著作中，延伸這個思維，在談到群體和外在界線的建構時，她名之為“群 (group)”的面向；而涉及內在界線的建構，也就是



- 個體在社會面向上自我定位的分類位置 (classification), 是她所謂“位格 (grid)”的面向。Mary Douglas, *Natural Symbols* (London: Routledge, 1996), 62–65.
- 14 Mary Douglas, *Purity and Danger, an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966), 138.
 - 15 在後面將會提到, “危險”及“風險”在Luhmann的定義分別代表兩種不同的歸因認知模式。在Douglas的論述中則對“危險”、“風險”這兩詞彙沒有作明確的區分。
 - 16 Mary Douglas and Aaron Wildavsky, *Risk and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1983), 49–66.
 - 17 例如, 她們的分析主軸是代表“中心”的制度組織 (institution) 和宗派團體 (sectarian) 之間的文化建構關係, 而非宗派團體 (sectarian) 之所以出現所代表的特殊意義。參考 (Ibid.: 83–101); Scott Lash, “Risk Culture,” in *The Risk Society and Beyond*, eds. Barbara Adam, Ulrich Beck and Joost Van Loon (London: Sage, 2000), 51.
 - 18 Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), 30.
 - 19 這種過於單面向的解釋傾向在Adorno的文化工業理論中都還看得到。
 - 20 Georg Simmel, “Fashion, Adornment and Style,” in *Simmel on Culture*, eds. Featherstone, Mike and David Frisby (1997), 201–206.
 - 21 參考 Janet M. Fitchen and Jenifer S. Heath and June Fessenden-Raden, “Risk Perception in Community Context: A Case Study,” in *The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception*, eds. Brandn B. Johnson and Vincent T. Covello (Dordrecht: D. Reidel, 1987), 31–54. Ingar Palmlund, “Social Drama and Risk Evaluation,” in *Social Theories of Risk*, eds. Sheldon Krinsky and Dominic Golding (London: Praeger, 1992), 197–212. 及Detlof Von Winterfeldt, “Expert Knowledge and Public Values in Risk Management: The Role of Decision Analysis,” in *Social Theories of Risk*, eds. Sheldon Krinsky and Dominic Golding (London: Praeger, 1992).
 - 22 Thorstein Veblen, “The Beginnings of Ownership,” in *Essays in Our Changing Order*, *ibid.* (London, 1998), 33.
 - 23 *Ibid.*, 39–40.
 - 24 John Locke, *Two Treatises of Government, Book II* (London, 1698), Sec 4.
 - 25 有關這點的詳細說明, 也可參考 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), 235–236.
 - 26 這兩個相異的思維取徑也可以在“行動論”及“符號互動論”中看到: 前者有主體、動機的預設, 後者則試圖說明主體生成的社會基礎。



- 27 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), 230.
- 28 有關儀式之於文化的媒介特性說明可參考 Mary Douglas, *Purity and Danger, an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966), 70.
- 29 *technē* (藝能) 這個古希臘原文含攝有現今語彙中技術及藝術二者所指涉的內容範圍。後來拉丁文的 *ars* 一詞 (即今日的“技藝”之意), 某種程度上都還保留有原本意韻豐富的語義。但後來由 *ars* 演生出來的英文 *art* 一字, 則單指涉“藝術”這個現代意涵。
- 30 針對這點, 也可參考 Lau/Keller 針對“自然 (Natur) / 社會 (Gesellschaft)”的分野的討論。參考 Christoph Lau and Reiner Keller, “Zur Politisierung gesellschaftlicher Naturabgrenzungen,” in *Die Modernisierung der Moderne*, eds. Ulrich Beck and Wolfgang Bonß (Frankfurt, 2001), 89. 參考 Fritz Böhle et al., “Der gesellschaftliche Umgang mit Erfahrungswissen: Von der Ausgrenzung zu neuen Grenzziehungen,” in *Entgrenzung und Entscheidung*, eds. Christoph Lau and Ulrich Beck (2004), 75–76.
- 31 有關此點亦可參考 Beck 的說法。Ulrich Beck, “Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programmes,” in *The Risk Society and Beyond*, eds. Barbara Adam, Ulrich Beck and Joost Van Loon (London: Sage, 2000), 216. 新教倫理代表的特殊思維是預防性的, 而資本主義的工具理性代表的是預期性思維, 在韋伯的架構中也由於都和“未來”相關而有密切的內在連繫。
- 32 Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 2000), 77–92.
- 33 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: Mohr, 1972), 13.
- 34 研究指出自1960年代健康論述, 如節食等和飲食相關的論述, 透過廣告、媒體而成為論述的主題以來, 自1980年代末期開始, 進一步成為諸多國家宣導的政策, 統計數字也顯示, 在1990年代實際付諸個人健康飲食實踐的比例不僅增長, 而且相當的高。例如在英國就高達88%的人依健康理念進行飲食習慣的改變。相關說明可參考 Alan Warde, *Consumption, Food & Taste* (London et al: Sage 1997), 80–83.
- 35 Ian Gough, 《福利國家的政治經濟學》, 古允文譯 (台北: 巨流, 1995), 96–98.
- 36 Berthold Vogel, *Die Staatsbedürftigkeit der Gesellschaft* (Hamburg: Hamburger Edition, 2007), 31–47.
- 37 Pofertl Angelika, *Die Kosmopolitik des Alltags: zur ökologischen Frage als Handlungsproblem* (Berlin: Ed. Sigma, 2004), 34.



- 38 Beck 稱自反性的現代化年代為所謂的“副作用的年代 (the age of side-effects)” Ulrich Beck, “The Age of Side-effects: On the Politicization of Modernity,” in *The Reinvention of Politics* (Cambridge: Polity Press, 1997).
- 39 參考 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995), 357.
- 40 公民會議的訴求對象並非利益團體，而是平等的、個別的公民個體，目的是在個別知能的基礎上，透過討論形成共識及對「公共利益」的建構。可參考林國明，陳東升，〈公民會議與審議民主：全民健保的公民參與經驗〉，《台灣社會學》第六期(2003)，61-118。林國明、陳東升 2003: 75-78)。
- 41 Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. L. (Lingus, Hague, 1981), 128.
- 42 有關專業知識和利益團體之間的關係可參考林崇熙，〈免洗餐具的誕生：醫學知識在台灣的社會性格分析〉，《台灣社會研究季刊》第三十二期(1998)，1-37。
- 43 周桂田，〈獨大的科學理性與隱沒（默）的社會理性之“對話”－在地公眾、科學專家與國家的風險文化探討〉，《台灣社會研究季刊》第五十六期 (2004)，1-63。
- 44 參見 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt/Main: 1986), 311-329.
- 45 Ulrich Beck, “Subpolitics — The Individual Returns to Society,” in *The Reinvention of Politics* (Cambridge: Polity Press, 1997), 100.
- 46 Ulrich Beck, “Risk Society Revisited: Theory, Politics and Research Programmes,” in *The Risk Society and Beyond*, eds. Barbara Adam, Ulrich Beck and Joost Van Loon (London: Sage, 2000), 218.

