

# 風險、文明化與社會資本<sup>1</sup>

(初稿，請勿引用)

顧忠華／政治大學社會學系教授

## 一、前言：風險改變了世界

當SARS疫情在台灣開始蔓延時，所有的居民都像似被捲入一場籠罩全台的風暴之中，爲了控制疫情、不使擴散，政府一共宣佈五萬三千多人必須採取A級居家隔離，來自疫區的入境者六萬八千多人則採B級居家隔離。而台灣被WHO列爲疫區與旅遊警示區後，出入境人數從平均每天五萬人遽降到五千人左右，陷入形容「國際隔離」的狀態。(曾熾芬／吳嘉苓，2003) 那段時間中，大都市的精華商圈空空盪盪，各種社會活動幾乎全數停擺，由於太過頻繁的接觸反倒會爲個人帶來不可測的風險，因此不如一切以安全爲上，才能減少感染病毒的機率，這雖然一方面暗示了不少活動其實不見得是社會生活的「必要」成份，但另一方面也讓國人見識到，現代的科技與醫療再怎麼進步，仍然完全無法阻止新興傳染病的突襲，尤其在缺乏足夠的風險意識下，號稱最專業的第一線醫護人員反卻最容易成爲風險的犧牲者。<sup>2</sup>

上一段敘述中的關鍵字眼便是「風險」，原來人們認爲現代的世界已經克服了傳統社會所面臨的種種自然威脅，經過了啓蒙運動、科學革命與不斷的技术進步，得以一勞永逸地控制了各種風險，或至少不致於生活在天災人禍頻仍的條件下。根據一位法國史學家的描繪，中世紀時「死亡展示在每個地方，死屍暴露在公眾的注視下」，除了飢饉、酷寒、流行病和戰爭之外，人們還須面對野生動物、山林盜匪和氏族鬥毆等危害。(引自陳瑞麟，1993:128) 現代人即使免掉了不少傳統風險，卻逐漸踏進另一種「風險生活」(risk life)，或是如德國社會學者貝克(Ulrich Beck) 所形容，現代社會正不由自主地向「風險社會」(Risikogesellschaft; risk society) 轉型，各種科技發達帶來的新型風險改變了過去舊有的分配邏輯，包括財富、知識、階級都必須重新評估其社會分配的方式及後果，如果我們不能自覺地努力遏止潛在風險，人們就像處在「文明的火山口」上，有可能僅因一個

---

<sup>1</sup> 本篇論文乃作者近日針對相關主題所作研究的綜合整理，部份內容分別曾宣讀於「後煞時代風險治理與社會重建」研討會，及「疫病與社會：台灣歷經SARS風暴之醫學與人文反省」研討會，請參閱顧忠華 (2003a; 2003b)。惟有關社會資本部份，則包括作者執行國科會研究計畫「從社會資本理論探討台灣第三部門之發展問題」(NSC92-2421-H-004-009) 的初步心得，特此敘明。

<sup>2</sup> 據事後統計，台灣醫護人員在SARS事件中的死亡比例，遠超過其他國家，多少反映了台灣醫護專業面臨風險時的自我防護措施和醫院感染控制皆有不少疏失。

人為差錯，便徹底摧毀了現代人自豪的高度文明。(Beck, 1986; 1992)<sup>3</sup>

事實上，無論古今中外，人類最關心的問題，首推生命安全的維護，這種本能也是恐懼和焦慮的來源，並深深影響了人類的行為模式，另一位德國社會學者伊里亞斯 (Norbert Elias) 的「文明化」(process of civilization)理論，試圖說明人類不斷地進行自我控制，而國家也日益禁止民間的械鬥，成為唯一合法使用暴力的單位，這些文明化的進程意味著個人「內化」了社會規範，表現在如個人衛生習慣等等行為的改變上。本文嘗試結合貝克和伊里亞斯的觀點，論證當來自戰爭的、自然災害、身體暴力的種種脅迫逐漸減低時，新的現代風險反而成為人們最大的恐懼來源，因此既會是行為改變的「心理起源」(psych-genesis)，同時亦是「社會起源」(socio-genesis)，以致於「風險」不可避免地帶動了另一波的「文明化」歷程。

上述的問題意識，亦可幫助我們檢視個人責任與集體安全的相互關連，進而了解我們對於風險的認識，是否有助於產生與過往不同的「理性」特質，來提升社會整體應付風險的能力？換言之，傳統對於「理性化」的詮釋是否過於狹隘？貝克所提倡的「風險理性」(risk rationality) 是否可能納入理性化的論述，成為一種「出路」？再深究下去，比較複雜的機制，涉及到一般認為和「信任」、「網絡」、「規範」等範疇關係密切的「社會資本」(social capital) 理論，本文擬將「社會資本」概念視作是可以創造「公共信任」、從而增進大規模「社會合作」的無形資產，探討在風險社會中，社會資本的累積和合理運作，是否能夠形成一道防護罩，減少風險帶來的危害。最後，本文針對 SARS 事件所引發的「風險治理」問題，將參酌國內外經驗，提出若干具體建議。畢竟「前事不忘、後事之師」，人類的文明不斷在和風險競爭，而誠如《槍炮、病菌與鋼鐵》一書的作者戴蒙 (J. Diamond)所言：「人類和病原就此困在愈演愈烈的演化競技，誰都無法脫身，潰敗的一方宣告死亡，唯一的裁判就是天擇。」(Diamond 著，王道還／廖月娟譯，1998:215)

## 二、風險與文明

就 SARS 的例子來說，其病毒本身的傳染率和致死率不算特別可怕，但是由於「不確定性」以及「無知」引起的恐慌，則是屬於一種典型的現代風險。而在一個都市化程度極高、各項生活機能高度互相依賴，同時政治、經濟、法律、傳播、交通、醫療、公共衛生領域具有「共振」效應的情況下，SARS 展現了風險最無情的破壞力，從文獻中大量使用「肆虐」、「侵襲」、「狂掃」等等字眼，可

---

<sup>3</sup> 如核子戰爭或核能災變隱含的鉅大威脅，可使人類完全滅絕。貝克寫作《風險社會》時，尚未發生驚動全世界的蘇聯「車諾堡」(Chernobyl) 核電廠爐心熔毀意外，但該書出版在此一災變的同年，使得貝克的論述增添了幾許「先知」色彩，見Beck (1986)。

以看出我們對這段經歷「餘悸猶存」。據估計，SARS 可能造成了全世界共 1500 億美元左右的經濟損失，也損及中國政府的國際威信，甚至敏感地挑動兩岸關係，這樣震撼性的影響力，有多少是來自社會制度的「無能」，又有多少是和個人的「文明衛生習慣」相關呢？

事件過後，受創最嚴重的中國大陸，掀起一股檢討的聲浪，包括對於為什麼官方和民間反應過遲、資訊不實和效能不彰，或為什麼美國沒有爆發流行，而中國的「公共衛生」在對照下如此落後等等問題，都有熱烈的討論。(薛瀾／張強，2003；人民日報，2003/9/26) 在此同時，也發生一則插曲：日前一位德國費德里希·艾伯特基金會 (Friedrich-Ebert-Stiftung) 駐北京的代表發表了一小篇文章，提到他在 SARS 尚不嚴重的時候，曾與若干中國友人及英文〈中國日報〉的趙姓記者有過小小的爭辯。這位德國人認為，中國政府在積極防治「非典」的政策宣導上，應當順帶發動一場全國性的運動，革除一般民眾隨地吐痰的「惡習」(Unsitte)。他表示大多數外國人都無法忍受這種動作，因為這會造成傳染疾病的散佈，所以如果趁此機會嚴格取締隨地吐痰，應該可以一舉清除此種不衛生的行為習慣。當場幾位中國友人不太以為然，但幾天後，當 SARS 開始蔓延，他看到〈人民日報〉刊載了一則趙姓記者的報導，宣佈政府將嚴懲隨地吐痰，甚至引述了他的意見。(Reddies, 2003)

同樣的例子，在台灣也有發生，只是針對的衛生習慣不是明顯「不文明」的隨地吐痰，而是譬如咳嗽應該掩住口鼻、或帶上口罩，個人應該養成勤洗手、量體溫的「自我健康管理」習慣，當然還有涉及到餐飲業的公共衛生規範，如自助餐店必須加裝衛生罩等等。這些從個人到集體行為的變遷，若在伊里亞斯看來，正好驗證了他所提出的「文明化」理論。

以吐痰為例，伊里亞斯在《文明的進程》第一冊中，舉了不少由西方中世紀一直到二十世紀的文獻，來說明至少在四百年前，吐痰的習慣在西方社會中同樣相當普遍，所以不管是拉丁語、英語、法語、德語寫作的用餐禮儀或兒童讀本，都反覆教導讀者「痰勿吐桌或越桌」、「頻頻吐痰是令人厭惡的」、「注意，不要把痰吐在別人身上、衣服上或者壁爐邊沒有燃盡的木材上」，而如聞名的人文學者伊拉斯穆斯 (Erasmus von Rotterdam) 在 1530 年出版的《男孩的禮貌教育》，也特別描寫吐痰時如何轉過身去、如何用腳蹭掉，以免引起別人噁心。據伊里亞斯的考證，吐痰在十九世紀末開始被視作不只是粗魯鄙俗，甚至是有害健康的，二十世紀初時，已有文獻提到「痰盂不再不屬於家裡的擺設」，到今天，西方人似乎連吐痰的「需要」也漸漸消失了。(伊里亞斯著，王佩莉譯，1998)

為什麼像吐痰這樣一個原先在各個不同社會普遍存在的習慣，或是近乎「自然」的生理需要，會在「文明化」的過程中逐漸轉變呢？伊里亞斯的理論解釋，

是認為文明的社會中，許多外部的強制會完全轉化成「自我強制」，於是吐痰在自我強制的壓力下，幾乎從意識中消失了，而保留在意識中的恐懼、羞恥或難堪的感覺，則是由一些間接的顧慮所引起，如某些疾病的「病原體」可以藉吐痰四處傳播等等。伊里亞斯強調，在歷史上，這類對病原體的理性認識，其實並不是推動文明化、以致改變吐痰習慣的動力，毋寧是西方的「宮廷社會」在封建後期成為廣大階層模仿的對象，在宮廷社會裡，互相依賴的關係使得人們彼此顧忌，並且對於抑制情感和自我強制的要求也不斷增長，因為這種自我克制乃是「身份高貴的標誌」。當這種現象受到下層民眾的仿效時，人們便會用「沒有人會這麼做」的告誡來培養抑制情感的習慣，以及恐懼、羞恥或難堪的感覺。(Elias 著，王佩莉譯，1998:255)

有趣的是，伊里亞斯指出，直到很晚，隨著某種民主化趨勢的形成，人們才用科學理性，才用不論等級地位、對所有人都適用的理由來試圖改變某些行為習慣。不過，華人地區在推動不隨地吐痰的時空背景和手段上，也會有若干差異，如新加坡是以重罰出名，台灣則有「新生活運動」、「國民生活須知」等由上而下的政治力量介入，中國大陸是否在 SARS 過後，能否繼續雷厲風行禁止隨地吐痰，並產生實質「內化」的成效，還是一大疑問。這裡牽涉到的問題，不僅僅是個別社會的「文明化」程度不同，還令我們更深一層去思考：究竟是那些伊里亞斯指稱的「心理起源」和「社會起源」因素，影響到個人行為習慣的變遷。如果不考慮中國大陸的情況，台灣在上次 SARS 風暴之後，是否對於「自我健康管理」有了新的認識，或甚至出現了類似的「文明化」壓力？

伊里亞斯反覆闡述的論點，是人類社會其實沒有辦法清楚劃分純粹「個人」或純粹「集體」的範疇，即使是個人行為的表現，都必定摻雜了社會的種種規範和制約。他曾經以「形態」(figuration) 來比喻人們的各種社會互動，以跳舞為例，必須要參與的個人都熟悉如何擺姿勢、如何踏舞步，才能達到共舞的效果。人類的所有社會關係，都具備了一定的「形態」——或如古典社會學家齊美爾所稱的「形式」(form)——才可能協調彼此的行動，而當形態有所改變時，也不是那個人可以單獨決定，或是由那個集體權威發號施令便能夠主導。換句話說，每個人的行為模式都處在完全自由與完全不自由的兩個極端之間，人人以為由「自我」操控的行動，其實是受到各式各樣文化象徵和社會規範的型塑，夾雜了許多「社會目的」，最後也就呈現為不同時代的「文明」面貌。

不可否認地，台灣在 SARS 風暴席捲一切生活範疇的時段裡，個人的心理普遍會感受到某種程度的「恐懼」狀態，甚至威脅到心理健康，這種個體的反應，表現在如「勤洗手」、「住宅清潔」、「少出門」等等自我克制的行為上。在此同時，人們的社交活動增加了不少相互的管控，包括公共場所戴口罩的規定、設立體溫監測站和提供潔手精的服務、辦公場所和餐廳的消毒等，而如果有人公然打噴嚏

或咳嗽，則免不了引起周圍人群的側目與走避。這樣的「社會壓力」，的確可能造成行為上的調整，所以 SARS 警告高峰期的台灣社會，每一個個人都被視作是可能的「風險源」，尤其那些被要求居家隔離者，一舉一動更是受到嚴密的監視，若干違反規定的個人（如建中學生和中研院研究員），在媒體報導出來後，受到了社會輿論的譴責，成為眾矢之的。但我們因此可以認為，當危機解除之後，這類的壓力便會轉化成「文明化」的原動力嗎？看來又不是那麼容易，顯然行為習慣的改變，不是單純靠短暫的外力能夠奏效，正如伊里亞斯所描述，西方是經過了數百年的歷程，個人才內化了「文明行為」的規範標準，那麼「後 SARS 時期」的台灣，只是回到「前 SARS」的一切形態，有如「船過水無痕」嗎？

值得注意的是，伊里亞斯一再強調，風俗習慣的更易往往並非理性訴求所導致，毋寧是受到許多「潛移默化」的方式互相牽引，才可能產生「移風易俗」的效果。不過，他在總結文明化的意義時，似乎又暗示文明化的方向仍有著「理性化」的趨勢，他寫道：

從文明的意義來說，人的儀表的變化包含著一定的方向和秩序，儘管後者並非由單個人策劃出來，由「理性」的、目標明確的措施招致而來。文明既非「理智」之物、「理智」之物，亦非「非理性」之物。它盲目地運轉起來，一旦運轉便不會停息，憑借一種關係網絡的自身勢頭，憑借人類相處方式的改變而運轉不息。然而使其「理性」一些，按我們的需要與目的使其運轉求救好一些，則是完全有可能的。（Elias 著，袁志英譯，1999:254；黑體為筆者所加）

伊里亞斯的信念，說明了他對於人類終究可以演化出一種普遍的、較「理性」且「文明」的互動形態，抱持著樂觀的態度。這裡觸及到的「文明化」現象，與中央研究院歷史語言研究所陳弱水研究員提出過的「文化現代化」問題極為類似。陳弱水探討華人社會的「公德」觀念，發現包括台灣和大陸在內的華人社會，極度缺乏明確的「公共領域」概念，以致於在公共場所的個人行為，常常呈現出「文化公共性的低落」、「公民意識的淡薄」，而因為「公德心」的欠缺，所造成的環境髒亂、交通失序、公共危險等等後果，就由社會成員共同承擔，並且產生對於違規狀態的「麻木」心態。他的結論是：「我不斷注意到，違反自己在理智層面認為是合理的法規，是台北人生活中很重要的一部份。」（陳弱水，1995:118）台北尚且如此，台灣其他的地區恐怕更是達不到「文化現代化」的基本要求。

依據陳弱水的論證，華人社會「公德」不彰的原因，一方面由於傳統文化的主要操控力量乃是來自初級團體——如家庭、宗族、鄉黨——建立的網絡，次級的結社組織涉入人民生活的機會甚少，因此社會非常缺乏公共生活的經驗，規範個人行為與公共利益之關係的價值系統自然不易發展成熟。另一方面則是受到「差序格局」和特殊主義的影響，集體的、與個人無特殊關係的公共利益較易受

到忽視。再加上中國傳統文化過於重視實際，並不鼓勵大家「謀長久之公益」(陳寅恪語)，益使得間接、比較抽象的公共利益根本不在個人的考量範圍之內，「公德」無從孳生。(陳弱水，1995:114-116)

進一步分析，我們可以觀察到西方人不見得有類似「公德」的觀念，在西方，禮儀和行爲的規範既是個人自我克制的標的，又是傅柯(M. Foucault)稱之爲「規訓」(discipline)的對象，就在工業化和現代化的發展進程中，西方社會發明了種種規訓和監控的技術，形成傅科所謂的「統治心態」(governmentality，或譯「統治術」)，而在監獄、診所、學校、工作場所種種「社會化」的場域中全面地實施，到處都隱含著權力的行使以及對秩序的要求。傅科在《瘋顛與文明》裡，形容十七世紀的歐洲開始將文明想像成一種「美德共和國」，強制性的國家法律不斷運用各種禁閉和懲罰的手段，試圖管理公共秩序，將傳染病患、精神病患、流浪漢、窮人、犯人等等行爲偏差者隔離於社會之外。(Foucault著，劉北成譯，1992:53)事實上，若再加上韋伯(Max Weber)對基督新教倫理和資本主義精神之間關係的陳述<sup>4</sup>，我們應當較爲明白，爲什麼西方一般人的「自我克制」能力比非西方世界來得高，並且不致於因爲個人過度自由妨礙了公共秩序。換句話說，西方社會不需要用額外的「公德」訴求來約束個人行爲，西方人在家庭、宗教、學校等等社會化機構中，已經較大程度地「內化」了大部份的社會規範，而如工作場所、公共空間中的社會及法律控制也較爲有效，呈現出來的便是：雖然西方有著發達的個人主義文化，但是其個體行爲卻有更多的「自律」，使得由個體擴展到整體的秩序得以相互適應，自利與公益的調和也較有可能成立。

我們由以上的討論，可以發現，「自我健康管理」如果被視作是「後 SARS 時代」應當普及的的行爲模式，那麼對於如何「誘發」個人行爲的改變機制，其實是最爲關鍵的一環。放在台灣社會文化的脈絡中，除了 SARS 肆虐期間不得不動用一定的監控和懲罰(如對違反居家隔離規定者的懲處)之外，似乎必須更細緻地思考如何讓更多的社會成員「自發地」接受「自我健康管理」理念，進而以自律精神養成自我克制的習性，避免讓個人成爲公共風險的負擔。不過，從較批判性的「社會安全」角度來看，台灣的「國家機器」在上次 SARS 來襲時，曾經非常粗暴地介入個人的隱私，或將社經地位不利的特定階層如游民、老舊社區居民、大陸移民「污名化」，衍生出權力濫用的問題。這一方面反映了貝克所稱「風險分配不平等」的現象，另一方面卻也突顯了「集體安全」VS.「個人權利」的矛盾。本文援引不同的論述，意欲指出，在風險社會中，專家和外行的差距、富人和窮人的地位、支配與被支配的邏輯，往往不再那麼穩定，並可能形成新的「形態」，相對化了原先的優勢。這時候，「風險理性」是否能超越傳統的迷思，帶來再一次的「解除魔咒」(Entzauberung; disenchantment)效應，以促使社會的「理性

---

<sup>4</sup> 韋伯在《新教倫理與資本主義精神》一書中指出，新教教義的「倫理要求」十分嚴格，乃至世俗的職業人都被要求必須遵守宗教戒律，形成「入世禁欲主義」，參見Weber著，于曉等譯(2001)。

化」可以朝向「第二現代」邁進呢？下一段我們便來探討「理性化」與「文明化」在風險社會條件下的關係。

### 三、風險社會中的理性化與文明化

當「風險」正在發生之際，現代文明顯得相當脆弱，不過，韋伯 (Max Weber) 曾使用的「理性化」(rationalization) 概念仍是理解西方「現代性」興起背景的核心概念，「理性化」可以用來描述資本主義在西方興起的各種配套發明，也可以用來指涉個人如何精確地計算目的和手段之間的關係，並且確定能夠採用最有效的方法來達成目的。韋伯因此是用「目的理性」一詞來形容這種「理性化」背後的社會行動類型，不過，貝克提出「風險理性」的概念，便是想修正比較狹隘的「目的理性」，並且提醒大眾認清楚現代科技本身的侷限性。經歷了由工業化過程所累積下來的各種風險，包括環境污染、能源危機、臭氧層破洞到核能災變，西方的有識之士已然不再相信「科學萬能」，特別當人們更了解現代風險基本上是由「技術—經濟」的決策所造成、或者根本就是科技發展的「副產品」時，要求自我檢討、自我反省的聲音便自然而然地大了起來。我們可以根據貝克的分類再加以詮釋和發揮，透過「風險理性」和「目的理性」的對比，看到這兩種理性之間的差異：

	目的理性	風險理性
動機	成就	自保
目標	支配現世	降低焦慮
判準	效率	安全
方法	可計算性	防患未然
訴求	專業化	風險知識平等化
組織	科層制	草根參與
倫理	功利主義	責任倫理

資料來源：作者自繪

根據以上的對比，我們可以清楚認知到，「風險理性」希望打破「目的理性」

所設定的發展方向，也就是不斷地專業化、科層化、強調效率以及成本／效益的計算；相對地，在一個「風險社會」中，人們重視安全的價值更甚於其他，畢竟如果身家性命都不保的話，一切財富、名利都是無意義的。我們從此次 SARS 病毒一旦散播到人人自危的程度，所有政治、經濟、文化、教育、體育、娛樂、社交等等活動幾乎全部停擺，顯示每個個人莫不以規避風險作為行動最高指導原則，最後導致整個社會有如窒息一般，沒有人能夠「自由」進行社會互動。

這個經驗令我們體會到「風險社會」的「優位性」，直接威脅到生存的風險將引起最恐怖的本能反應，致使一個社會願意不惜成本、以最優先的方式來維護成員的安全。同樣地，當美國在 2001 年 9 月 11 日遭受到恐怖攻擊時，另一類的「世界風險社會」(World Risk Society)也於焉誕生，人們意識到，包括恐怖主義、自殺炸彈和戰爭帶來的風險，不但並未隨著「全球化」和「世界貿易組織」(WTO)的時代趨勢有所消滅，反而像其他伴隨人類決策衍生的風險——如生態危機、金融危機——般，也是愈來愈多、愈來愈難纏。貝克便認為，由於各式各樣全球性風險的增加，在「第二次啓蒙」的過程中，公眾對於風險有了更深刻的認知，也對既有的科學、政治、經濟體制開始進行自我批判，從而開啓了新的改變可能性。(Beck 著，孫治本譯，1999；Beck 2003) 他形容：

有效的風險定義因此是一根政治魔杖，使穩居於現狀、自我滿足的社會，自己教導自己害怕，並將懼怕在社會的中心積極化和政治化。…此一顛覆的、非所願的、未被看見的、基本上是政治的自我質疑(即「反身的現代化」)，透過被認知到的風險，在各處運作起來。最後，世界風險社會理論發展了(與韋伯的診斷)相反的原則：關住現代的籠子開啟了。<sup>5</sup>(改寫自Beck著，孫治本譯，1999:136)

如果韋伯曾經見證過的「(目的)理性化」方向出現了變化，那麼在「文明化」的意涵上也應該有所反映，事實上，西方的「現代文明」在達到高峰的二十世紀，便發生過多次「內在革命」，影響較深遠者，包括六〇年代的學生運動、嬉皮文化和「反文化」(counter-cultural) 運動；七〇年代在石油危機後也興起環境保護運動，促成綠黨的崛起；八〇和九〇年代，則醞釀出「後現代」(post-modern)思潮，同時帶有神秘主義色彩的「新時代」(New Age) 運動大行其道<sup>6</sup>。西方的學者英格哈特 (R. Inglehart)，曾以「後物質主義」(post-materialism) 來綜括這一系列的價值觀與行為態度變遷，並試圖透過問卷調查來證明西方在戰後嬰兒潮出生

---

<sup>5</sup> 此處貝克引用韋伯有名的論證，將現代資本主義描繪成「銅牆鐵壁」的狀況，或是一種「鐵籠」(iron cage)，但在風險的顛覆下，或許這樣的鐵籠會重新打開，使得貝克心目中「生態民主的烏托邦」呈現了初步輪廓。

<sup>6</sup> 新時代運動在台灣亦有不少「信眾」，在SARS肆虐期間，「中華新時代協會」便詮釋「SARS好似一根仁慈的鞭子，抽痛了我們，逼我們重新反省生命的真相，也許，生命的奧妙並不只是現代科技與醫學界定的那個無助的圖像，它催促著我們朝下一階段的存在境界過去。」引自丁仁傑／楊欽堯 (2003:71)，有關新時代運動與其他本土宗教對SARS疫情反應模式的異同，亦請參閱上引論文。

的一代，愈來愈重視「歸屬感、自我表達和生活品質」，而非一味追求物質享受。(Inglehart, 1981:880; 1971) 而其中最明顯的差別，是反映在對核能問題的態度上，這顯現出新一代的西方人普遍接受「風險理性」隱含的價值觀，不再把「目的理性」奉為圭臬。<sup>7</sup>我們甚至可以預期，新的「理性化」演進的方向，只會更加強調「風險的制度化」(the institutionalization of risk)，意即在任何政治、經濟、科學、法律…等等社會系統的運作中，必須將有關「風險」的議題視作是決策考量的一部份，並且建立配套的公共討論機制，以提高公眾的風險認知，儘量減少風險意識低的個人成爲「高危險群」，形成風險防護的缺口。(Shaw, 1995)

回到 SARS 的例子，國內傳出的幾起醫院感染事件，除了第一線的醫護人員最容易受到病毒感染外，便是另一群「底層」工作人員，如洗衣工、看護工和外籍看護。如果我們以前述的「風險社會理論」配合「文明化理論」來解釋，這意謂著他們屬於「風險知識分配不平等」的犧牲者，更因爲「文明化」的擴散效果是由上層階級向「下」滲透，往往這群風險意識較弱的社群，在「自我健康管理」和「自我克制」方面也最不在意，遂導致他們在執行職務時一不小心就可能感染。如果我們想要避免這類不平等的複製，應該針對相對弱勢的特定社群設計他們能夠了解的「風險溝通」策略，了解他們日常生活的「形態」，以增強他們自我保護的能力。譬如說，假使疫情再起，此時不僅醫院防疫單位必須儘快將訊息有效傳達予外籍看護，並且有義務協助他們減低其生活和文化習慣可能附帶的風險，這種緊急狀況下的「文明化」措施，如果事先能得到多數當事人的同意或諒解，或許不只能挽救幾條寶貴的人命，也多少減輕了對集體安全的威脅。

基於以上的分析，會發現「個人」在風險社會中有著雙重角色，一方面他的決策不見得只由自己承擔後果，所以風險控管的責任往往需由每個人加以分擔，無法置身事外，這時候，個人的「風險理性」如果不足，有可能造成對於社會其他成員的嚴重傷害。但另一方面，一個社會的「文明化」樣態，實有如涂爾幹所形容之「集體意識」，乃是強加在個人身上的力量，並不是個人能夠任意扭轉，所以在風險事件進行中，似乎個人又都有某種程度的「無辜」，或不知道自己犯了大錯——如準時上補習班的建中學生、隨團赴日本旅遊的周姓醫師。這種個人責任歸屬不確定的狀況，到最後只能訴諸進一步的自我克制，譬如感冒咳嗽即自行帶上口罩的行爲已開始普及，但若想知道這些個體行爲改變是否累積到可以影響集體秩序，則的確是需要更長時間才看得出變遷的軌跡。

問題是，現代的風險社會和傳統社會已有根本性的不同，所謂「長時間」的變遷，無法清除現代人面對風險時的焦慮感，因此如 SARS 發生時，各國政府都面臨龐大的社會壓力，要求立即採取斷然措施，不能再「以不變應萬變」。不

---

<sup>7</sup> 有關台灣的社會價值觀變遷，尙未有大规模研究，但根據「台灣社會基本變遷調查」之資料，亦可看出特定的價值變遷現象，請參閱關秉貞／王永慈 (2003)。

過，由於風險本身的複雜性與處理上的敏感性，任何風險的溝通與管理都必須顧及到公民們「知的權利」及「人權保障」，這同時亦涉及「民主治理」的基本原則，換句話說，「風險治理」應當採取雙向溝通的「新合作治理」(new collaborative governance) 模式，強調公、私部門與社區、非營利組織形構共同治理的網絡關係，透過緊密的互動和互信，建立起資訊流通、資源互補、同舟共濟的平台。針對此一發展趨勢，益顯得「公共領域」以及「公共信任」的重要性，下一節本文擬將「社會資本」概念與「風險治理」聯繫起來，思考台灣民間力量在風險社會中可能扮演的角色。

#### 四、社會資本與風險治理

「社會資本」乃是近年來十分流行的新興研究領域，相關論文數量有可觀的成長，應用的層面也愈來愈廣泛。筆者曾在〈社會信任、社會資本與非營利組織〉一文中，整理過相關理論的對照表，列舉如下：

表一：「社會信任」與「社會資本」相關理論對照表

	社會信任	社會資本	理論根據
Luhmann	信任乃是化約複雜性之社會機制，又可分「個人信任」及「系統信任」兩個層次		系統理論
Giddens	現代社會的信任基礎已由血緣和地緣社群轉換為抽象系統，包括對象徵代碼(貨幣)和專家知識的信任		結構化理論
Granovetter	社會網絡的連結關係可以形成相互信任，經濟交易則是「鑲嵌」在社會文化脈絡及互信關係之中	社會網絡對於組織的資源取得、資訊流通皆有幫助，但關係網絡亦可能產生圍標等負面效應	新經濟社會學 / 社會網絡理論
Coleman	社會成員彼此的信任關係可以降低交易成本、提高凝聚力，有利於生產性活動及其他集體行動，而自然人或法人都會衡量給予或撤回信任	個人所擁有、或群體所共享的某些社會資源因為具有生產力，因此可稱為社會資本，其特定形式包括信任、權威、規範、地	理性選擇理論

	所可能導致的利弊得失	位、資訊等等	
Bourdieu		持久性的網絡關係可以產生實際的或潛在的資源，如聲望和友誼，這些資源的集合體便是社會資本，與經濟的、文化的、象徵的資本共同決定了個人的階級位置	社會實踐理論
Fukuyama/ Putnam	信任可以表現為「自發社交性」或是「民脈」，信任度高的地區，人們結社頻率高，組織規模大，對於經濟成長及政治民主有正面的貢獻。反之，人與人間信任度低的地區，合作能力不足，可能妨礙長期的社會發展	社會資本通常透過宗教、傳統、歷史習慣等文化機制而建立起來；社會資本的獲取，則需要自發性社團普遍遵守道德規範，成員具備誠實可靠的美德，以增加值得信任的程度	

資料來源：顧忠華 (1999)

由理論本身的演變來看，「社會資本」已經逐漸吸納對於「信任、網絡、規範」等不同面向的議題，尤其在衡量指標及實證研究上，也不斷推陳出新，整合成為相當具有潛力的分析架構和解釋模式，引起更豐富的討論。<sup>8</sup>本節的目的並不在檢視各家各派的社會資本定義，或是驗證那一項指標的妥當性，而是在「風險治理」的脈絡下，試圖重新詮釋社會資本所蘊含的行動能量。就本文而言，社會資本毋寧代表了一種「改造過的社會關係」，在這種具有特定意義的「交往形態」中，人們建立了超越「個人信任」的「公共領域」，並可以透過其產生的「公共信任」效應，銜接到對「系統信任」的審慎態度。因為如前所述，現代風險多少動搖了對於「專家系統」的信任，一般民眾必須學習自行判斷資訊的品質，懂得如何評估自己決策帶來的「反身性後果」，不再盲目相信不可靠的權威和專家。社會資本幫助個人認識到，當風險已經「公共化」，而個人根本無法獨力應付愈益複雜的風險情境時，惟有積極創造出可以「分享」的風險知識、可以「互惠」的安全網絡、以及可以「合作」的組織機會，那麼整個社會或許有能力張起比較

<sup>8</sup> C. Grootaert 曾將有關社會資本的指標項目加以羅列，並分成「水平的協會」(horizontal associations)、「公民與政治社會」(civil and political society)、「社會整合」(social integration)及「合法與治理層面」(legal and governance aspects) 四大類，詳見附錄之表二 (Grootaert, 2001:22-23)。亦請參考Baron/Field/Schuller (2000); Fine (2001); Lin/Cook/Burt (2001)。

有效的防護網，以集體的智慧和努力，追求「風險理性」所設想的理想境界。

此種意義下的「社會資本」，其指涉範疇較微觀層次所屬意的一般性人際網絡或信任關係來得狹義，但又較宏觀層次所涵蓋的規範價值來得具體，反而接近「經濟資本」的作用性質。事實上，馬克斯便曾清楚指出：「與其說貨幣和商品是資本，不如說它們是創造資本和維護資本的手段，它們需要被轉化為資本。」（引自 de Soto 著，王曉冬譯，2001:268）如果將社會資本和經濟資本加以類比，上段話可以改寫為「與其說信任和網絡是社會資本，不如說它們是創造社會資本和維護社會資本的手段，它們需要被轉化為社會資本。」至於能否轉化的關鍵，則在於有無一套機制存在，能讓個人意識到信任和網絡不只是私人資產，還具有「社會性」和「公共性」，因此願意投注精力參與個人事務以外的「公共事務」，並在家庭關係之外也願意經營各式各樣的「志願性結社」，或通稱的「非營利組織」。

更精確的說，本文希望將「社會資本」定位為一種「能產生公共效益的信任與合作關係，在這層關係的連帶之下，有助於將個人自利的行為，聯結到社會的共同利益，從而減少個人及集體的風險」。乍看之下，這樣的定位與普特南強調的「水平結社」似乎沒有什麼差別，但是普特南過度拘泥於所謂「第二級結社」，亦即面對面的交往形式，反倒對目前盛行的「虛擬組織」、「網路會員」（他稱作「第三級結社」）不以為然。筆者的意見則正好相反，因為若依照伊里亞斯的論點，這類型因應新科技出現的溝通「形態」，其實正是集體創造出來的行為變遷，往往更需要超越小團體或「差序格局」的信任，所以背後存在著「公共信任」的條件，可以視作是「社會資本」的累積結果。

再以 SARS 的實例來分析，台灣政府部門早期將「三零」視作防疫標準的心態，不但低估了 SARS 的傳播威力，更是高估了台灣醫療體系預防及控制疫情的能力，這中間有多少來自知識和資訊的不足，又有多少反映了官僚行政體系本身的「價值觀」——如報喜不報憂、爭功諉過、意識形態掛帥等等——，完全無法發揮「公共信任」的功能，值得政府痛下決心徹底檢討。民間的部份，我們看到台灣的學術界、媒體界和各行各業，似乎在和平醫院封院後的第一時間，完全陷入「惶惶不可終日」的集體焦躁，沒有一個有公信力的團體或個人，能夠儘速提供正確的訊息，並加以傳播。這種讓無知乘虛而入、製造普遍恐慌的時刻，一直持續到台大由醫學院學生組成 SARS 工作小組，開始在網路上解答常見問題，而社區大學前常務理事、清華大學機械動力系教授彭明輝，則是「自力救濟」研究口罩防護的原理及使用方式，透過架設「社區大學 SARS 資訊網」廣為傳播，才逐漸滿足大眾「知的權利」，但距離疫情大爆發的時間點，已經延宕了一、兩個星期。後者的例子，或許部份說明了「社會資本」的重要性，如果沒有這些社會「自我組織」的力量，「風險認知」的缺口顯然會持續擴大，引發更多不安。

回顧起來，台灣正規的醫療、衛生、學術和研究等部門，此次 SARS 侵襲期間的臨場表現只能用「措手不及」來形容，而理應加強與民眾進行「風險溝通」的政府新聞部門和民間媒體，也似乎有虧職守，無法迅速成立因應小組，建立有效的溝通模式與管道，反倒是公共電視在「解釋、分析、指示」SARS 疫情方面，以熱線節目回答觀眾問題，並製作光碟頗為散發，得到不少好評。(方念萱，2003：13) 這種重視社區觀點以解決問題的「公共新聞學」取向 (public journalism) 值得加以推廣。否則當風險溝通被高度扭曲之後，不少「污名化」和集體恐慌的錯誤可能很難彌補，如和平封院導致病患自殺、以及受到周遭社區民眾抗爭等等事件，就令人感到遺憾。如何充份傳播正確資訊，並掌握「風險溝通」的各個環節，使得不必要的恐慌減到最低，應是「風險治理」的一個重要構成部份。而這類以「公共利益」、非私人「營利」取向的行為，一樣是「社會資本」可以動員的範圍，在社區大學全國促進會舉辦的「後煞時代風險治理與社會重建」研討會上，包括各社區大學紛紛開設「公共論壇」，鼓勵學員參與了解疫情資訊，其他非營利組織如中華民國社區營造學會發起「社區防疫聯盟」，強調「知識對抗恐慌、協力營造健康」，如中華心理衛生協會發起「心理健康行動聯盟」，與企業界合作印行「SARS 安心手冊」，成大公共衛生研究所與全國近四十所社區大學合作開辦「公衛教育」課程等等，都屬於自發性地運用社會資源，展現了「社會資本」蓄積的能量，也具體揭示了本文提到的「轉化」機制。

最後，我們不妨深思「公共衛生」一詞的意涵，大陸的媒體在 SARS 過後，大聲疾呼「公共衛生和國防安全、金融安全、信息安全一樣重要」(人民日報，2003/9/26)，而台灣的公衛學者則除了爭取醫療資源分應重視公衛領域外，亦強調公共衛生必須爭取社會支持，與非營利組織加強合作。(呂宗學，2003) 大部份的有識之士已認識到，假使公共衛生完全由政府、或是仰賴市場來提供，那麼很可能出現「政府失靈」及「市場失靈」的問題，無法真正落實公平合理地照顧到所有需求者的理想。對於「風險治理」而言，如何促成社會參與、或「社會資本」的動員，成了最重要的關鍵。有兩位大陸的學者便認為，西方國家之所以能從容應付風險，除了危機處理能力外，主因來自於「治理的結構」可以容納公私部門的各種力量，形成完整的體系。他們的建議是：「長治久安根本上還是取決於公共治理結構的優化，治理主體由過去單一的政府變為由政府、企業和社會組織各方有序參與的合作集體；治理規範由過去單純的國家法令變為法令、道德和社會及公民的自主契約等並存；治理程序由僅僅考慮效率變為公平、民主和效率等並重；治理的手段由過去單純強調法治變為重視法治、德治和社會公民自覺自願的合作相互補充；治理的方向由過去單一的自上而下變為上下左右互動。」(薛瀾／張強，2003:11)

總之，SARS 的教訓，突顯了大陸和台灣都需要虛心學習「風險治理」，在這方面，台灣活躍的非營利組織，的確填補了不少缺失，顯現出較充沛的社會力，

但是與歐美國家比較起來，願意投入公共參與的個人和組織仍是相當有限。歸根究底，則是制度上必須給予「社會資本」更大的成長空間，讓社會的力量得以支撐「公共信任」、促成更大規模的「社會合作」，來建構預防與治理風險的「公共網絡」，這樣或許台灣才有較充份的把握來對應「風險社會」接踵而來的各種挑戰。

## 五、結論

本文藉由對 SARS 現象的觀察，綜合性地論述了「風險社會」、「文明化」和「社會資本」幾個當代理論之間的介面，我們看到，SARS 如同一面鏡子，映照出台灣從政治、經濟、醫療、公共衛生到大眾媒體種種制度對於現代風險的因應能力，不可否認地，突然失控的 SARS 疫情，確實暴露出不少各項制度有待改進的弱點，但也激發了若干改革的行動。我們切盼經歷這次教訓，「風險治理」和「風險的制度化」得以納進政府和民間機構進行決策時的思考視野，同時也能充實有關風險認知、風險評估和風險溝通的本土研究，使得「風險社會」概念加深與台灣的現實連繫，不再被視為一個不相干的外來理論。

而在稍稍遠離風險的立即威脅後，我們不妨追問：SARS 這麼「轟轟烈烈」地襲擊了台灣好一陣子，究竟有無「迫使」台灣民眾的生活和衛生習慣有所改變？此一問題意識引領我們去檢視所謂的「文明化理論」，結果發現個人行為的改變，往往是來自人際關係「形態」的潛移默化，需要較長時間才看得出變遷軌跡。不過若能透過社會化機構持續地宣導，一些明顯違背公共衛生的行為，如隨地吐痰、當眾咳嗽，或是如大陸廣東地區進食果子狸之習慣等等，也許確實可以在集體的壓力下，產生若干制約的成效。這亦顯示個人的行為不可能脫離社會的脈絡，太強調個人自由和集體安全之間的矛盾對立，並不符合實情。

借用伊里亞斯式的觀點，我們可以理解風險社會不可避免地帶動了另一波的「文明化」，因為當來自戰爭的、身體暴力的種種脅迫逐漸減低時，新的現代風險反而成爲人們最大的恐懼來源，因此既會是行為改變的「心理起源」，同時亦是「社會起源」。就如伊里亞斯在《文明的進程》結語所說：「文明尚未結束，它還在形成之中」(Elias 著，袁志英譯，1999:358)，在風險社會中，個人和集體正在摸索更文明的形態，以便共同面對更多未知的風險。

本文有關社會資本的討論，則是嘗試從風險的角度來重新詮釋既有理論，筆者認爲，如果社會資本可以用來指稱所有的人際網絡關係，便突顯不出其特有的「資本」動能，而若社會資本不夠「公共化」，亦有失落其「社會性」的遺憾。在 SARS 帶給我們的反思中，或許可以將社會資本拉高到「公共信任」而非「個人信任」的層次，不失也是一種啓發，讓我們更了解此一概念在實踐上的定位。

## 【參考文獻】

- 丁仁傑／楊欽堯，2003 瘟疫、現代性與社會身體的變化—台灣 SARS 疫情中的宗教論述，*當代*，194：62-80。
- 人民日報，2003 從美國沒有非典大流行看應對突發公共衛生事件，中國政府創新網，(<http://www.chinainnovations.org>)。
- 方念萱，2003 SARS 新聞報導的幾個分析點，宣讀於「SARS 與台灣社會」研討會台灣大學社會學系主辦，台北，2003/6/20。
- 呂宗學，2003 非營利組織與公共衛生，社區大學公衛課程種子師資培訓研習營。社大開學，2003 從 SARS 事件反思台灣公民意識問題座談會紀錄，*社大開學*，第七期。
- 林國明，2003 SARS 與醫療體系改革，宣讀於「後煞時代風險治理與社會重建研討會」，行政院青輔會主辦/社區大學全國促進會承辦，台北，2003/7/12。
- 曾熾芬／吳嘉苓，2003 流動、隔離與邊界，宣讀於「SARS 與台灣社會」研討會，台灣大學社會學系主辦，台北，2003/6/20。
- 彭明輝，2003 SARS 疫情不明是防疫一大敗筆，未發表手稿。
- 陳弱水，1995 關於華人社會文化現代化的幾點省思：以公德問題為主，收錄於吳東昇/朱雲漢編著，*東亞現代化的困境與出路*，台北：中華文化復興運動總會/國家政策研究中心，pp.98-121。
- 劉維公，2001 第二現代理論：介紹貝克與季登斯的現代性分析，收錄於顧忠華編：第二現代——風險社會的出路？台北：巨流。
- 薛瀾/張強，2003 直面危機——SARS 險局與中國治理轉型，中國政府創新網，(<http://chinainnovations.org>)。
- 關秉寅/王永慈 2003 寧靜革命：台灣社會價值觀的變化，宣讀於「凝聚台灣生命力研討會」，台灣社會學會/中國時報/國際扶輪第 3520 地區共同主辦之，台北，2003/10/25。
- 顧忠華，1993 「風險社會」之研究及其對公共政策之意涵，國科會研究計畫，部份內容亦收錄於顧忠華：*社會學理論與社會實踐* (1999)，台北：允晨。
- 顧忠華，1999 社會信任、社會資本與非營利組織，宣讀於「非營利組織與社會信任」研討會，中研院社會所與政大社會系合辦。
- 顧忠華編，2001 第二現代——風險社會的出路？台北：巨流。
- 顧忠華，2003 風險社會中的風險治理——SARS 事件的啓示，*當代*，194：54-61。
- Beck 著，孫治本譯 1999 全球化危機—全球化的形成、風險與機會，台北：台灣商務出版社。
- De Soto 著，王曉冬譯 2001 資本的秘密，台北：經濟新潮。
- Elias 著，王佩莉譯 1998 文明的進程 I，生活、讀書、新知三聯書店。

- Elias 著，袁志英譯 1999 文明的進程 II，生活、讀書、新知三聯書店。
- Foucault 著，劉北成譯 2002 瘋癲與文明，桂冠圖書。
- Weber 著，于曉等譯 2001 新教倫理與資本主義精神，台北：左岸文化。
- Baron S.& J. Field & T. Schuller 2000 *Social Capital*，Oxford University Press.
- Beck, U. 1974 *Objektivitaet und Normativitaet*, Reibaek.
- Beck, U. 1986 *Risikogesellschaft*, Frankfurt:Suhrkamp.
- Beck, U.& Giddens,A.& Lash,S. (eds.) 1994 *Reflexive Modernization*，Polity Press.
- Beck, U. 2002 The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society, in:  
<http://www.logosjournal.com/beck.html>
- Fine B. 2001 *Social Capital versus Social Theory*，London and New York.
- Giddens, A. 1991 *Modernity and Self-Identity*, Stanford: Stanford University Press.
- Grootaert, C. 2001 Social capital : The missing link，in Paul ,D. and E..Uslaner (eds.) *Social capital and participation in everyday life*，Routledge.
- Inglehart, R. 1971 The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies，*The American Political Science Review*，Vol.65,No.4,pp. 991-1017.
- Inglehart, R. 1981 Post-Materialism in an Enviornment of Insecurity，*The American Political Science Review*，Vol.75, No.4,pp. 880-900.
- Lash, S. 1994 Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community，in: Beck, U. & Giddens,A. & Lash,S.(eds.): *Reflexive Modernization*，Polity Press，pp.110-173.
- Lin N.& K. Cook & R. S. Burt (eds.) 2001 *Social Capital*，Aldine De Gruyter.
- Luhmann, N. 1991 *Soziologie des Risikos*, Berlin:de Gruyter.
- Paterson, M. 2002 Climate Change and the Politics of Global Risk Society，Paper for International Studies Association Annual Convention，New Orleans,24<sup>th</sup>-27<sup>th</sup> March 2002,in:  
<http://www.isanet.org/noarchive/paterson.html>
- Putnam, R. 1993 *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Putnam, R. 2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York.
- Reddies, B. 2003 Bei SARS bleibt mir die Spucke weg, in: *INFO der Friedrich-Ebert-Stiftung*, No.2:61.
- Shaw,M. 1995 The Development of 'Common Risk' Society: a Theoretical Overview, in:  
<http://www.sussex.ac.uk/Users/hafa3/crisksocs.htm>

表二：社會資本的指標  
資料出處：(Grootaert, 2001:22-23)

以下的指標均是用在實證的研究之中。水平協會的指標採用了微觀的觀點，並且代表性地蒐集了一國之內的分析。至於國家層級與跨國的研究則用其他的指標來加以推估。

---

### 水平的協會

協會或當地機構的數目與類型	工會的信任程度
當地協會會員的總數	對社區組織的知覺程度
參與決策的程度	對支持網絡的依賴
協會內相似血緣關係的程度	家庭收入來自國外匯款的百分比
協會內收入與職業同質性的程度	比
村民與家屬之信任程度	家庭支出用於禮物及移轉的百分比
對政府的信任程度	比

---

### 公民與政治社會

公民自由指數	民主的指數
人口面臨政治差別待遇的百分比	腐化的指數
政治差別待遇的人口百分比	政府無效率的指數
人口面臨經濟差別待遇的人口百分比	民主機制的強度
經濟差別待遇的人口百分比	人類自由的測量
人口涉入分離運動的人口百分比	政治穩定的測量
政治權力的蓋斯提爾指數(Gastil's index)	政府分權化的等級
政治自由的自由之家(Freedom House)指數	選民的出席數
	政治性的協會
	立憲政府的轉變
	政變

---

### 社會整合

社會動員的指標  
社會張力強度的測量  
族群語言的分裂  
暴動與抗議示威  
攻擊  
殺人犯比率  
自殺率

其他犯罪率  
每十萬人的犯人數  
違法行為的比率  
單親家庭百分比  
離婚率  
青年失業率

---

### 合法與治理層面

官僚品質  
司法制度獨立性  
沒收與國有化的風險

政府對契約的賴帳  
合約的強制力  
CIM 指數