

从 SARS 看社会危情中的两种逻辑与对策

刘精明

(中国人民大学社会学系副教授,社会学博士)

社会运行总是可能遭遇非常态事件的冲击和干扰,需要经常性地处理各种危机情势,从而恢复原有的平衡状态,或者达致新的社会平衡。突如其来的 SARS 事件,直接威胁到人类生命健康,引发了人们多种视角的思索。从近段我国社会遭遇 SARS 危机及其应付过程来看,对社会危情事件的处理,凸显出两种主要逻辑之间的矛盾和统一,即社会世界或生活世界的逻辑和科学—技术世界中的逻辑。不同的逻辑可能导致不同的处理方式,决定着不同的现实后果,然而两者之间的平衡与策略性的优先时序,也许值得我们认真回味。

SARS 事件的出现显然同时引发了科学—技术世界的紧张和对社会世界正常秩序的扰动。也许最初面对 SARS 病毒对人体的入侵还只是医学界局部的困惑,但正是这局部的科学世界内部的迷茫却表征着科学技术的逻辑在社会危情之初就即刻衍生着强大的现实力量。尽管从本原上讲,科学—技术与生活世界之间存在着双向互动的关系,科学—技术世界来源于生活世界,并最终与生活世界为归宿。但是,现代理性社会中,科学—技术的力量始终以超越现实世界的优越感而义无反顾地担负着处理社会危情的英雄角色。试看最初关于 SARS 的新闻报道,各种关于病毒定义的争论、病毒来源的流行病学调查与推测(甚至包括洪荒宇宙病毒侵入的科学家推测)、病毒遗传基因组序列的测定、疫苗和药物的开发,等等,无一例外都成为最基本的传媒话语,它渲染着技术专家主义对生活世界的一种超然的力量和救世情怀,并通过对生活世界中各种早已存在的陋习与非理性行为的批评来张扬科学自身的优势。科学的自我扬升赢得了应有的利益回酬,据估计,短短的三个月时间内,中央及地方政府在研制疫苗和开发新药方面的投入已逾数亿元,而某省疫苗研制攻关

课题的批准经费就超过了 1000 万元。这些资金相对于人的生命来说确实算不了什么,它只是表明,政府巨额资金的投入表达了对科学的信任、期望和尊敬。

然而事情似乎朝着科学难以预料的方向发展。全球数十亿人旋即陷入整体性恐慌,一段时期内, SARS 失去了控制。显然,如果人们按照科学常规的逻辑,从研究病理到有效药物的开发生产,等待疫苗研制成功,即使不算上在诸如有关“冠状病毒”发现之类的知识产权认定等方面的科学管理时间,恐怕瘟疫的无情扫荡早已将更多的人带入了死亡的深渊。一个最好的预计认为,到 10 月份能够找到针对 SARS 的有效疫苗,到 2004 年,一种针对 SARS 病毒蛋白结构的专门药物可以投入批量生产,显然这都有远水救近火之嫌。非典时期亦即非常时期。面对科学世界的暂时失效,生活世界立时失去了数百年来确立的对科学理性的依赖而陷入深深的恐慌和忧虑,各类“非理性”行为乘机而起,占卜传谣、敬神洒豆、抢购抬价,宣泄着内心的失望与不安。更令人忧虑的是,短短的几天内,传染一度在迅速扩大。这种人人自危的状态,短期内已非科学—技术逻辑所能消解。它更多的是生活世界中的问题,在日常经验和知觉范围内出现了人们无法溶解的障碍。

共同的非常态体验需要相互支持的集体性意识,以明了作为物种类属的未来。这种集体性意识完全可能是以对现实的虚幻形式表达。远古时代巫医一体,面对瘟疫更多地依赖于驱逐作祟鬼神的祭祀典仪,比如早在先秦时期就已形成的“大雩”仪式就是专以驱逐恶鬼为其基本功能:“解逐之法,缘古逐疫之礼也。”(王充:《论衡·解作篇》)民间每逢岁末新春,都须鞭炮、跳神来送陈纳吉。西方黑死病流行时期,各地都盛传鬼怪出没于教堂墓

地,妖神于火光中剑指伦敦,灵车与棺木漂移于乌云滚滚的天空(D·笛福:《瘟疫年纪事》),因而也是符咒满城,祷告绵绵,驱鬼逐恶之祭仪不绝如缕。类此非常时期,若非如此,社会世界无以衡常,心理上的严重失衡必会将人们本已脆弱不堪的知觉世界击于支离破碎,万劫不复。有意思的是,在当今应对非典的过程中,人们化解这些违背衡常之障碍的方式,也大多是搜索经验范围内可供利用资源。比如对SARS的预防,许多人就依赖于原来建立的对科技及其产品的信任,比如对消毒液以及其他日化产品的使用,各种预防药品的服用,等等。然而,正如许多专家所告诫的,这样的科学行为对预防SARS并无明确的科学依据。进一步反思这样类似的行为,实则与古人驱雠逐疫之法并无二致。

现代社会,组织生活世界的意识整体历经人类数千年的演变而发生了深刻变化,人类自身的反思能力有了根本性的提高。这种作为类的反思性能力突出表征在人类改变了组织自身生活的根据。当现代工业文明以及后来的一系列资本主义变革将社会生活从神权手中交还给世俗权力的时候,生活世界和制度化的权力体系共享了这一文明进步的成果。在生活世界的文化、社会和个性等不同的层面上,理性而机敏地处理和应对突发事件的能力都在迅速增强。以SARS事件来看,既然科学的医治方法暂时不能将病毒围歼,那就需要在人们经常信赖的科学之外寻找解决的途径,其中,切断传染源不失成为最有效的办法。生活世界的危机管理就以有效预防传染为基本对策。这使得危机过程中的生活世界不断地调整原有的个性认知,改变原来的经验行为方式。衣食住行是生活世界中最为经常的行为,但是在危机阶段,这些行为方式发生了最引人注目的变化。在整个非典期间,人们有意识地减少个体之间的接触,以求自我防护,甚至亲情之间的接触都降低到最低限度。我们常常看到这样的报道,一旦有来自疫区的人回归故里,哪怕他或她业已功成名就,哪怕原本是当地人争相交游的对象,在非典期间无一例外地都受到罕见的“冷遇”。确实,非典检验着生活世界本已确立的一系列基本规则,在生命的自我防护意识面前,这些基本的规则都显得那样的脆弱和不足以依赖。据一项社会心理学的互联网调查,非典期间,有95.4%的人暂不去人多地方;90%的人暂时避免去医院,减少外出活动;80%的人表示已经避免面对面与人说话。可见,恰恰是个体对这样一些原有生活规则和生活

习惯的重新评估,减少了他们的被感染的可能性,并从避免危险接触来获得安全感。

其次,在生活世界中个体的文化自觉的增强不仅对有效预防起到了重要作用,而且也对将来生活世界中的行为习惯予以了重要的革新。在SARS期间,许多社会学者经常提及和告诫公众的是,要对原有生活方式进行认真的反思。香港《亚洲周刊》曾经在此期间发表题为“中华民族十戒,脱胎换骨抗疫”的文章,尖锐地批评了民族文化中存在的十大陋习,显然为个体文化自觉提供了重要引导。必要的卫生习惯,对他人负责也是对自己负责的生活原则,通过SARS的洗礼在更多的个体中开始更为广泛地获得认同。比如乱扔垃圾、随地吐痰等屡禁不止的行为,就开始在更大范围内为人们所自觉意识。

再次,从社会层面上看,危机的社会管理力量主要来自政府组织。在SARS应对的整个过程中,政府作为制度化体系力量的代表,作为直接介入社会生活的组织化力量,首先担负着危机管理的重要职责。控制疫情、切断传染源,并非生活世界中的个体力量所能做到的事情。在这样的危急情势面前,政府对生活世界的组织和控制能力起到核心关键的作用。“非典”发病率的有效降低,最主要的是通过动用国家体系的力量,实施有效隔离政策的结果。在每个实施隔离的个案中,我们可以十分清楚地看到,从中央政府到地方社会(居民生活的最直接的层面如社区和居委会),延续着体系世界对生活世界的十分强烈的控制和管理链条。正是这样强大的政府行为,成为了应对社会危机情势的显在力量。更进一步,为了将SARS的对社会生活的影响降低到最低限度,中央政府又及时从农业、投资、消费、出口、税收减免、财政支出、就业、生产生活等八个方面提出了有效的针对性政策措施,稳定着社会经济生活大局。

面对社会危情,关键是处理和应对正在出现的扰乱正常社会生活秩序的事件,更多地涉及到社会生活各个层面。即使危情事件的本质性原因在于科学世界的程序性规则未能预料性地处理突发性的危机状况,但这也并非科学世界中的单一事件了。当它浮出社会生活世界的层面的时候,运用生活世界内部的规则来应对危机就将起到关键的作用。但这并不是说科学的程序规则不重要了。相反,科学世界的理性原则在生活世界中的运用、利用科学的程序规则来最终消解危机之源,仍然是处理危机的重要手段。只不过在采用科学

世界的对策与社会世界的对策的时候,本身具有一种优先顺序,颠倒这种秩序就会导致危机状况

陷入不可控制的状态。

非典、动物保护与环境伦理

杨通进

(中国社会科学院哲学所副研究员,中国环境伦理学研究会秘书长)

人与动物的关系是人与自然的关系的一个非常重要的方面,人对动物的态度是人对自然的态度一个缩影。非典爆发后,人们反思和讨论得较多的一个问题就是人与动物的关系问题。虽然非典的病源体最初是否来自野生动物目前尚无定论,但历史上许多重大流行性传染病的病源体(如禽流感、鼠疫、艾滋、以及目前正在美国流行的猴痘等)确是来自动物。现在,大多数国人都已认识到了保护动物的重要性和必要性。但是,要把这种认识转化为行动,还需有内在的伦理动力。环境伦理学为人们保护动物的行为提供了下述四种由弱渐强的伦理理据。

1. 审慎理论。即使从人类的开明自利的角度看,保护动物的好处也是非常明显的。大自然是一个复杂的自组织系统,野生动物是这个巨系统的有机组成部分。如果野生动物物种及其种群灭绝或减少得过快,就会威胁生态系统的平衡与稳定,从而危及人类自身的生存。野生动物还具有重要的资源价值(如经济资源、审美资源、科研资源)。因此,为了当代人和后代人的长远利益,我们需要保护野生动物。此外,对野生动物的随意捕猎和贸易是许多病毒和传染病扩散的一个重要方式,对动物和人类的福利来说,这些病毒和传染病都是重大的威胁。为了减少人类在健康方面所遇到的风险,我们需要克制自己对野生动物栖息地的进犯和破坏,减少对野生动物的随意捕杀和商业贸易。

2. 仁慈理论。历史上,许多著名思想家都反对残酷对待动物。洛克和康德都认为,动物是能够感受痛苦的,毫无必要地伤害它们在道德上是错误的。在他们看来,麻木不仁地折磨和杀死其它动物的习惯,会潜移默化地使人们内心对他人

的生命也变得冷漠和凶狠起来,那些从低等动物的痛苦和死亡中寻找乐趣的人,很难养成对其同胞的仁爱心。残忍本身就是一种不好的心理倾向。孟子也认为,毫无节制地杀戮动物、喜好欺负弱者或动物的人,没有资格称为君子,而那些对弱小动物求生的哀嚎声麻木不仁的人也不能算作君子。所以,“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死,闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也”(《孟子·梁惠王》)。恻隐之心是人的四个善端之一,是人之作为人的本性。因此,仁慈地对待动物是人性的内在要求。对动物麻木不仁和残酷成性是人性发育不完整和有欠缺的表现。仁慈理论尤其适用于调节人与家养动物(宠物和家畜)之间关系。

3. 动物解放论。以辛格为代表的现代动物解放论者认为,感受苦乐的感觉能力(sentience)是拥有利益的充分条件,也是获得道德关怀的充分条件。“如果一个存在物能够感受苦乐,那么拒绝关心它的苦乐就没有道德上的合理性。不管一个存在物的本性如何,平等原则都要求我们把它的苦乐看得和其他存在物的苦乐同样(就目前所能做到的初步对比而言)重要。如果一个存在物不能感受苦乐,那么它就没有什么需要我们加以考虑的了。”^[1]因此,在动物解放论者看来,感觉能力既是拥有利益的必要条件,也是拥有利益的充分条件。一个具有感觉能力的存在物,至少拥有一种利益:即体验愉快和避免痛苦的利益。平等原则所关心的是“利益”,而不管这个利益的主体是谁。如果我们既不想违背平等原理(同等地关心每一个存在物的利益),也不想违背功利主义原理(追求最大限度的快乐,或把痛苦降低到最低限度),或想把平等原理和功利原理贯彻到底,那么,