

道德源于社会:对重庆公交坠江事件的现代性反思

■ 乌 静

(内蒙古科技大学 文法学院 内蒙古 包头 014010)

【摘要】道德源自社会,以对他人负责为价值取向。重庆公交坠江事件分析表明,在高度个体化的社会,个体主义固有的工具理性和自由追求势必会消解社会道德。基于现代性视角反思,个体化促动的自由与理性,不一定能够促进社会道德。为避免个体囿于自我的狭隘状态,社会理论家鲍曼和哈贝马斯提出要恢复社会交往、解放生活世界的道德寻根方案。

【关键词】道德社会 公交车坠江 社会交往 现代性

DOI:10.16034/j.cnki.10-1318/c.2019.01.006

2018 年 10 月 28 日,重庆万州区一辆公交车因乘客刘某和司机冉某激烈争执互殴,致使车辆失控冲上路沿、撞断护栏坠江,车上 15 名驾乘人员全部遇难。面对这样的惨痛事件,民众对刘某和冉某展开了道德谴责,尤其是对乘客刘某,同时对车上其他乘客“不管闲事”的行为也感到惋惜和寒心。然事已至此,愿逝者安息,生者却应该反思:这次公交坠江事件仅仅是一个偶然吗?也许相对于每天平安往返于一个城市几百条公交线路上的近万辆公交车,甚或丰富多彩的社会生活而言,这只是一次特例。然而,如果拨开数字迷雾,对当事人行为及其背后的原因进行深入反省,便会发现类似这样的事件可能不止一件,仅就城市交通而言,行车道路上大大小小的争抢、摩擦几乎每天都在上演。面对因争抢造成的无序和拥堵宁愿无动于衷地等待,也不愿勇敢地站出来做一个协调者,我们是否都曾是其中的一员?果真如此,那么重庆公交坠江事件就绝不仅是个特例。本文认为,社会是由个体组成,个体的道德是在与其他众多个体相互关联而形成的社会网络结构中形成的。所以,仅在个体层面对个人进行道德指责而忽视社会的做法无疑是片面的。为此,对重庆万州公交车坠江而引发的道德责难及其社会影响的分析,本文将跳出个体主义的视域,“放弃那种拘执于单个的独立实体的思想,从而过渡到一种处于联系和功能之中的思考”^[1],以补缺形而上的个体主义研究取向。本文的核心观点是,道德源自社会,坠江驾乘人员的道德状况归根结底反映了现代社会变迁背景下社会力量在道德形成中的缺席结果。

一、道德的本源意义与流变

要进行道德评价和分析,必须先要正确认识道德。何谓道德?一般是指用以协调人们相互

收稿日期:2018-12-20

作者简介:乌 静,内蒙古科技大学文法学院副教授,主要研究家庭社会学、社会研究方法。

基金项目:本文系内蒙古自治区哲学社会科学规划项目青年理论骨干专项课题“社会资本对老年牧区移民的健康促进研究”(课题编号:2018ZQN002)的阶段性研究成果。

关系的行为规范体系。然而,在这个一般共识之下,对于道德的具体理解确实存在不小的争议。吴瑾箐详细梳理了国内学界关于道德的诸多定义,并将其归纳为五种代表性的观点:规范论将道德视为行为规范体系;德性论将道德理解为德性和品质;主体论认为道德是与行为主体相关的特殊存在,如观念或实践活动;活动论将道德看作是符合规范与品质的行为活动;综合论融合以上观点,认为道德是规范、品质、心理和行为的综合^[2]。虽然这种梳理和归纳丰富了对道德的认识,但仍然没有就道德的本质达成共识。

鉴于很难统一对道德的认识分歧,不妨简溯道德是如何生成的。起初,道德是人们在长期的共同生活中形成并认可的、用以调节相互行为的规范,经过长期的积淀、传递和提炼,逐渐演变成约定俗成的惯例。从本源上讲,道德源自社会,社会之外没有道德,个体只有在社会交往中才能言谈道德、践行道德。对于道德元内涵的理解应该从道德的生成路径中去把握,脱离人际交往关系,道德是无法独立存在的。与此同时,作为规范的道德,对个体行为的约束依赖两种方式:一是外显于行,对违反道德的行为予以惩戒;二是内化于性,自觉遵守道德规范养成德性。可见,上述所讲的德性论、主体论、活动论等实际上是指道德的表现形式,并不是道德的本质。无论如何,对道德的理解应该深入到个体相互交往的现实中去把握,离开了这个前提,讨论道德的个体心理欲求、主体性、能动性都是无源之水,质言之,道德只存在于社会共同体之中。

自近代以来,现代化成为社会变迁的潮流,由此带来了从传统社会向现代社会的转型,这对道德的生成与维系产生了巨大的影响。在传统社会,人们生活在相对固定的地域空间,并且由于社会流动性较低,长期的共同生活造就了一个熟人社会、人情社会。这样的社会对个性发挥虽有抑制作用,但却同时在物质和心理层面为个体提供了一定的支持和归属。传统社会“把个人人格吸进了集体人格”,“把人牢固的维系起来,使个人紧紧依附于家庭环境,继而依附于传统”^[3]。这样的社会趋同观念很强,是否合群往往成为评价个体道德水平的重要指标,这也铸就了人们强烈的集体意识,客观要求个体行为必须为他人负责。而在现代社会,日益发达的社会分工正在消解或已经消解了传统的共同体意识,促成个体独立意识的形成和社会成员的异质性,形成了一个高度差异化的社会,这对个体产生了两种影响:一方面,个体摆脱了传统社会保守、趋同、宗法、等级观念的束缚,获得了前所未有的自由,个体主义获得了极大的张扬;另一方面,个体在走出传统社会共同体的同时,也弱化了个体与社会的连结,虽然个体的社会交往范围扩大了、频度增加了,但也失去了强关系的支持。面对不确定的风险社会,个体时常会感到孤独和焦虑,正如鲍曼所言“这个时代给我们提供了以前从未享受过的选择自由,同时也把我们抛入了一种以前从未如此令人烦恼的不确定状态。”^[4]传统社会的没落导致了个体精神气质的激烈变化,个体的无助和孤独冲淡了昔所自矜的为他人负责,代之以为自己而活。于是,个体或者积极投身社会,将全部心思和精力放在利益、权力和能力上来做强自己,增加掌控感和安全感;或者因无法掌控自己命运,又无力改变现状,而转向个人的安身立命、独善其身。无论是积极还是消极,本质上都是个人主义,个体道德的形成失去了社会规定的方向而偏安于己。

二、公交车坠江事件的道德分析

重庆公交坠江事件的直接当事人可以分为三类:乘客刘某和司机冉某以及车上其他乘客。倘若他们中的任何人在事发当时为车上其他人的安全考虑并付诸行动,或许悲剧就不会发生,可他们为什么没有这样做呢?

1. 为什么旁观?

道德是以对他人负责为价值取向的,关乎善恶。休谟指出“其实德性的定义就是,它是心

灵的一种令每一个考虑或静观它的人感到愉快或称许的品质”^[5]。因此,对道德的修炼和评价,不是直接对自己有用或有利,而是对他人负责或令他人愉快,这意味着道德的生成和维系必须依赖与他人的交往。休谟强调,道德的基础是同情(亦称仁爱、人道),并且这种同情在人类群体中具有共通性和普遍性。但仅仅如此,仍不足以解释人们面对他人被无端责骂、欺凌、恶意攻击等情况时保持沉默,这说明从心理同情到付诸行动,中间有一个行动扳机,那它又是什么呢?在现实生活中,人们总是给予亲近的人、熟悉的人更多的同情和援手,这说明在情感之外还有一个是否采取行动的理性权衡,权衡的依据则是行动给自己带来的效能。不可否认,坠江公交车上的驾乘人员都有同情心,自然也便有道德感。但是现代社会发展产生的个体主义倾向及其利益算计,正在削弱对他人负责的道德品质。涂尔干指出,现代社会分工能够加强个体间的相互依赖、促进社会团结,但是这种分工只是“在人与人之间构建了一个能够永久地把人们联系起来的权利和责任体系”^[6]。如果缺乏了利他性价值,个体之间即使相互依赖,也犹如机器上螺丝钉,呈现出的只是各负其责的原子化个体,造成社会交往和人际关系的薄弱。对于公交车上每一个沉默的乘客来说,他们认为将乘客顺利、平安地送到目的地是司机的职责,乘客为此只需要付出相应的车票费用,除此无他。因此,即使怀有同情之心,在缺乏利他性价值导向的情境下,没有对他人负责为指向的行动经历和体验,同情基础上萌芽的道德始终停滞在心理雏形状态,是不会转化为德行的。

2. 为什么殴打?

现代社会的一个突出特征是个体化及其社会境遇的不确定性,不仅个体处于不断的变动之中,而且它们的跑道的终点和跑道本身也是如此^[7],摆脱了传统社会共同体的个体缺乏一种安全感。社会越是趋向现代化,个体越是感到无根基,为了个人持存而斗争、为了承认而斗争便应然而生。在通常情况下,当行为符合道德要求时,个体会感到舒心的快乐,而当行为不符合道德要求时,个体会感到内疚自责。然而,由于个体“藏身于狭隘的个人主义之中,只考虑自己,再也不会考虑种姓、阶级、行业、家庭等因素,他们全部的心思都用在个人的利益之中,完全丧失了社会公德”^[8],于是,道德推脱成了个体化解因违反道德而产生的负向情绪的策略。如此一来,刘某因为不能如愿下车而殴打司机对她而言变得理所当然。与此同时,车上其他乘客对这种行为不加制止,更容易纵容这种行为。纵容就是姑息,姑息就是偏袒。其他乘客的无动于衷释放了一个信号:乘客相互“不管闲事”,产生了一个现时结果:集体性失语加剧了殴打司机乘客的道德推脱。这充分说明高度个体化的社会将会助推个人的道德推脱,继而使之演变成个体的习惯性策略。

3. 为什么反击?

当人遭遇殴打攻击时,通常有两种反应:一是还击;二是宽恕。一些研究者认为,及时还击可以阻止进一步的被伤害^[9];也有研究者认为,宽恕是一种比较安全的策略,因为宽恕表明放弃报复,可以让攻击者(或冒犯者)感到愧疚而不再实施伤害^[10]。本质上,还击是一种以牙还牙式的报复,而宽恕遵循的是己所不欲、勿施于人的道德黄金法则。虽然选择还击与宽恕都是为了自我保存,但二者体现的人际关系向度是不一样的。还击是单向度的自保,而宽恕则是将自我置于与被攻击者的双向关系中,不再是完全的自我取向。显然,从社会性的角度看,选择宽恕要比还击更合适,何况“私力惩罚”早已经被“公力惩罚”所取代。既然如此,为什么司机在遭到乘客的殴打时选择了还击而不是宽恕呢?难道他不知道还击给驾驶带来的潜在危险吗?Schumann等指出,通过还击攻击者,被冒犯者可以展示他们并非没有力量,进而恢复他们的自我价值感和尊严^[11]。然而,这仍然不是司机(或类似的被冒犯者)选择还击的充分理由,他还需要一个能够说服自己的理由,这便是报复正义,即人们遭遇危害时,出于本能意识对冒犯者采取的以

牙还牙的惩罚行为^[12]。于是,个体借助报复正义,屏蔽了为他人负责的社会道德。从弗洛伊德的人格结构理论解释,当个体行为被本能所驱使时,说明道德化的超我不够强大,不足以驾驭本能冲动。可见,现代社会的个人主义,实则是割断了自我与社会的联系而使个人限于个体,进而忽视社会、无视他人的表现和结果。

三、对现代性的道德质询

公交坠江事件的道德分析表明,传统社会向现代社会的变迁,日渐扯断个体与传统相联的脐带,个人就是目的本身,一切以个人为中心的价值观正在不断消解社会道德。因此,对现代社会进行现代性的道德质询是必要的。

传统与现代的二元划分,常常将现代性作为传统性的对立面来理解。这种理解主要有两种取径:一是认为现代性早于现代化,将现代性看成是建立在理性基础上的一种时代精神。按照哈贝马斯的理解,现代性首先是一种对中世纪社会生活模式和标准的挑战^[13],在这个过程中,个体获得了自由和主体价值。福柯将现代性看作是“一种态度,它使人们得以把握现实中英雄的东西”^[14],也就是一种契合时代的理性思维方式。吉登斯指出“现代性指社会生活或组织模式,大约十七世纪出现在欧洲,并且在后来的岁月里,程度不同地在世界范围内产生着影响。”^[15]其次将现代性作为现代化的产物或属性。亨廷顿将现代性当作现代化的结晶,指出“现代性意味着稳定而现代化意味着动乱”^[16]。也有学者将现代性与现代化视作一体两面,认为现代性是对现代化过程和结果的哲学审视,目的是要从思想和行为方面把握现代社会的属性、意识和精神^[17]。不管是哪种取径,作为传统性之被动性的、封闭性的、保守性的对立面,现代性似乎总是主体性的、进步的、理性的。也因如此,学者们从不同方面给予了现代性积极的肯定,对现代人也是推崇备至,称其乐于变迁、勇于创新、追求发展。艾森斯塔德指出,“变迁、改进、持续性的制度变革的基本倾向……作为精英和广大群体的多少自觉的共同目标而存在着”^[18]。英格斯更是从十二个方面勾勒出了一个现代人的形象,充分肯定了现代人的品质和特征^[19]。

将现代性视为历史进步的产物,并随着现代对传统的超越而甚嚣尘上,对现代性的热情颂扬之词几乎淹没了对它的怀疑。当过多关注现代性及其促动的现代社会带来的福祉时,人们对其引发的道德问题往往三缄其口。然而,类似公交坠江的悲剧事件一次次上演,无疑给现代性预示的美好泼了一瓢冷水,现代社会的进步不总是阳光灿烂,而总是同时隐藏或制造着或大或小的风险,由个体化而引发的道德消解就是其中之一。基于本案例的分析,出于道德的现代性质询主要有以下两点:

第一,个体化促动的自由个体不一定能够促进社会道德。现代性的推陈出新,意味着要摒弃传统,因此现代社会是一个日渐个体化的社会。其间个体摆脱了传统共同体的束缚,获得了较大程度的自由,做任何事情的最终根源都将在自己那里寻觅,自利的欲望在法律规定的范围内自由驰骋。遗憾的是,这种看似美好的图景往往会被一个具体的事件(如公交坠江)轻易颠覆。社会是由个人组成的一个连续体,真若没有事情比我们自己的和他人的行为更与我们那样密切相关,人类就一刻也不能行动或生存^[20],道德的生成机制和社会化机制将大大削弱。马克思在《论犹太人问题》一文中指出:自由就是从事一切对别人没有害处的活动的权利,但是这种自由是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利,是狭隘的、封闭在自身的个人的权利^[21]。说到底,道德是调节人与人、人与社会之间关系的规范体系,本质上是约束和规范人的行为的,本源上产生于人与人之间的社会交往。因此,道德是以对他人负责为前提的,如果人们获得的自由是以脱离他人或群体为条件,这样的自由不符合人的本质。一方面,作为

个体的人具有过社会生活的倾向,“人在本性上应该是一个政治动物”^[22];另一方面,作为个体的人又具有脱离外在束缚,自由控制自己的倾向,康德将其称为“反社会的社会性”^[23]。正是这种本性的内部张力,使个人不断在对自己负责和对他人的负责之间权衡,这样道德也便产生了、维系了。因此,自由的个体脱离了社会,可能生产恶,也可能生产善。

第二,个体化促动的理性个体不一定能够促进社会道德。理性与道德的关系问题,一直是道德哲学领域的一个争议问题。其实,理性与道德在古希腊是统一的。苏格拉底讲“知识即美德”,理性本身即为道德。柏拉图《理想国》中的哲学王是理性与道德合体的人。康德指出“一个被造物身上的理性,乃是一种要把它的全部力量的使用规律和目标都远远突出到自然的本能之外的能力。”^[24]由此来看,最初的理性指涉的是一种智慧或远见卓识的能力,而个体化社会的理性,是指个人行为只有符合其自身利益才被认为是合理的,它是文艺复兴和启蒙运动中萌蘖出的一种反宗教神学、反封建专制主义束缚个人自主自由的理念和品质。由于先前时代(尤其是中世纪)对个体价值的湮没,在思想和行为上获得解放的个体在理性旗帜之下有意无意地偏袒个人,强调个体层面的行为效率,窄化了理性的内涵。个体理性大放异彩,遮蔽了个体行为与他人和社会连接的道德价值,“不可越界!我们的时代是一个彻头彻尾的个人主义时代,对美好生活的追求仅仅被对宽容的需求所限制”^[25]。当然,这并不是说个体理性的扩展一定导致社会道德的衰落。实际上几乎在启蒙运动高扬理性的同时,康德和休谟就对个体理性万能提出过批评。康德认为,理性为道德立法,使道德摆脱了“天启”的他律而转向人定的自律,但自律的道德是意志服从于善的东西,“如果你不关心首先使自己成为一个好人,至少是在成为好人的途中,那么你将永远不会使你成为有诚实信仰的人”^[26],理性并不一定能左右道德。休谟指出:人性由两个主要的部分组成,这两个部分是它的一切活动所必需的,那就是感情和知性^[27],其中情感孕育道德的慈善、博爱、仁厚、公道等,所以道德总是蕴含着指向他人的某种具体情感,理性则是培育情感的道德因子。倘若理性个体积累主要是个人利益最大化的经历,这种个体理性就会消解道德;倘若理性个体发现维护社会利益有助于自身生存发展,道德便会借助理性来巩固。由此可见,理性个体能否促进道德,关键在于理性的权衡依据。回到事件本身,倘若司机冉某、乘客刘某以及其他乘客相互为对方着想,这样的悲剧或许就不会发生。

四、道德寻根何以可能

显然,现代社会使个体脱离了传统依赖,助长了个体的理性和自由。然而,这也同时将个体推入了一种囿于自我的狭隘状态,犹如无根的浮萍漂浮于现代社会^[28]。幸运的是,理性有自我反思的内在规定性,现代性本身具有的反思性或自反性避免被现代社会所颠覆,从而不时从传统中寻根。道德源于传统社会中个体之间的亲密交往而积累沉淀的对他人负责的智慧 and 感悟。因此,现代社会的道德寻根,不一定要回到传统社会,而是要恢复人的社会交往,重拾情感关怀。在这方面,现代社会理论家给出了许多方案,在此仅选取鲍曼和哈贝马斯对现代性的理论反思加以讨论。

(一) 鲍曼: 让陌生人成为道德生活的守门人

对道德的现代性反思中,鲍曼的理论展示了独特的图景。在《现代性与大屠杀》一书中,鲍曼认为导致大屠杀的真正原因是现代性对秩序的嗜好。大屠杀之前,纳粹德国的极权统治造就了自上而下的绝对权威,在这一情形下,对秩序和效率的追求使理性对科层制组织结构情有独钟。层级化和功能性的任务分工是科层体系的重要特征,身处其中的个体成了抱持工具理性的理性工具,以服从责任代替道德责任。“当人的本性(厌恶杀戮、不倾向于暴力、害怕负罪感、害

怕对不道德行为负责) 遭遇到文明的产物当中最备受珍视的实际效率,即遭遇到其技术、选择的理性标准、思想和行动服务于经济与效能的倾向的时候,就暴露出了它的不足与脆弱。”^[29] 科层体系越发达,顶端发布屠杀命令者越无法直视和体验行动结果及其道德责任(人不是我杀的),底端执行命令者越对行动及其结果具有不置可否的道德中立性(让杀人的不是我),道德责任的漂移使得奥斯维辛不再让人不寒而栗。与此同时,与前现代社会高密度的社会交往不同,现代社会的高速流动让个体的身份不断被重新建构和界定,个体不再有长链的打算,“破碎的生活,破碎的策略”^[30] 成了指导个体行为的理性原则。碎片化的世界,彼此都是陌生人,是现代性秩序潜在的破坏者,都是不受欢迎的。

然而鲍曼认为,现代性是流动的,不是凝固不变的,当社会开始容忍差异性、多样性时,现代性已经流动到后现代性。“我们处在一个喜欢差异的时代”,不同于传统时期承认“陌生性是不正常的和令人遗憾的,未来的高级秩序并没有为陌生者留有空间”,而是几乎一致地认同“差别不仅是不可避免的,而且也是好的、值得珍视的、需要保护和发掘的”^[31]。可见,在鲍曼的后现代性中,道德是通过与陌生人(他者)面对面的交往而形成的一种情感结果。不仅如此,“在后现代伦理学中,他者不再是一种牺牲品,这样的牺牲品至多能够补充自我的生活汁液,最差能够反对或者破坏自身的构造。作为替代,他将是道德生活的守门人。”^[32] 鲍曼对现代社会个体走出道德冷漠的启发在于:第一,他者是确立自我道德责任的基础,道德不适用理性计算;第二,个体应该放下介怀,在不要求互惠的条件下诚意与陌生人交往来唤醒道德;第三,有别于传统,个体之间的交往不能以强制为他人牺牲或牺牲他人为起点。

(二) 哈贝马斯: 社会交往与道德的合理化

与鲍曼不同,哈贝马斯认为现代性是一项未竟的事业,现代性亦没有转向后现代性。从源头看,现代社会出现的道德问题是公共领域的结构转型导致了生活世界的殖民化,继而引起社会交往异化的结果之一。因此,生活世界理论在哈贝马斯的思想中占有承上启下的重要地位,生活世界的合理化问题,既关涉现代性问题的反思,也关涉社会理想的建构。

限于讨论的主题,此处不再追溯生活世界这一概念的历史。哈贝马斯将生活世界看作是社会交往的境遇,文化、社会和个人构成了生活世界的结构。哈贝马斯指出“我把文化称为知识储存,当交往参与者相互关于一个世界上的某种事物获得理解时,他们就按照知识储存来加以解释。我把社会称为合法的秩序,交往参与者通过这些合法的秩序,把他们的成员调节为社会集团,并从而巩固联合。我把个性理解为使一个主体在语言能力和行动能力方面具有的权限,就是说,使一个主体能够参与理解过程,并从而论断自己的同一性。”^[33] 可见,生活世界是展现个体生活实践及其意义与价值的空间,也是相互协调交往行为达成共识的基础。由于生活世界立足于个人的日常生活交往,在人的本性意义上生活世界注定又是一个充满价值和道德判断的世界,正如哈贝马斯所言“就生活世界而言,我们所讨论的主题是社会的规范结构(价值和制度)。”^[34] 但是,个体并不仅仅处在生活世界,他还同时处在系统世界,也就是通俗意义上的政治世界和经济世界,与生活世界相比,系统世界占有权力和资本,讲求的是效率而非规范性价值。在资本主义发展的过程中,随着资本的扩张,经济领域出现的问题仅靠市场越来越无法解决,“小政府”构架下国家与社会的分离关系出现了反方向变化,引致系统世界入侵生活世界。同时,在权力和资本的操控下,大众传媒和公众舆论也变成了权力和资本宣传工具理性的帮手,充斥着功利化、世俗化的生活样式。“具有操纵力量的传媒褫夺了公众性原则的中立特征。大众传媒影响了公共领域的结构,同时又统领了公共领域”^[35],生活世界的价值理性沦陷了。个体之间情感交流发生畸变,社会交往开始向商品化、工具化和物化转变,道德冷漠的出现也就成为自然而然的了。哈贝马斯生活世界理论的道德致思在于:防止权力和资本的过度扩展,为生活

世界留下足够的运行空间,用价值理性填充社会交往的动机和判断标准,培育出真正具有批判精神的公共个体,保证道德的合理化。

结语:从现代性的视角看,重庆公交坠江事件绝不仅仅是个案,它反映了现代社会场域中无数个体的行动策略及其作为结果的一种关系样态。个体越来越理性和自由的同时,以个人为中心的价值取向却正在不断消解社会道德,这似乎映照了社会学关于“社会秩序何以可能”的问题。老问题、新方法,鲍曼和哈贝马斯等现代社会理论家就如何在高度个体化的时代进行道德寻根进行了深入论证,其共同之处是要修复个体与社会相连的纽带,消除个体之间的道德冷漠。最后需要说明的是,强调道德源自社会,并不是要回到传统,也不是要反叛现代,而是要在现代社会中培育既不受传统束缚、又能对他人负责的道德个体。

[参考文献]

- [1] 诺贝特·埃利亚斯《个体的社会》,翟三江等译,南京:译林出版社2003年版,第22页。
- [2] 吴瑾《“道德”概念界定的学理争鸣》,载《江西师范大学学报(哲学社会科学版)》2015年第1期。
- [3] [6] 埃米尔·涂尔干《社会分工论》,渠东译,北京:生活·读书·新知三联书店2013年版,第259、364页。
- [4] [25] [32] 齐格蒙特·鲍曼《后现代伦理学》,张成岗译,南京:江苏人民出版社2003年版,第24、3、99页。
- [5] 休谟《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆2003年版,第114页。
- [7] 齐格蒙特·鲍曼《个体化社会》,范祥涛译,上海:上海三联书店2002年版,第180页。
- [8] 托克维尔《旧制度与大革命》,陈天华译,南昌:江西人民出版社2013年版,第6页。
- [9] M. E. McCullough, R. Kurzban & B. A. Tabak, 2013, Cognitive Systems for Revenge and Forgiveness, The Behavioral and Brain Sciences 36(1).
- [10] 张田、丁雪辰等《“得寸进尺”还是“适可而止”:基于冒犯者角度对宽恕结果的讨论》,载《心理科学进展》2014年第1期。
- [11] K. Schumann, M. Ross, 2010, The Benefits, Costs, and Paradox of Revenge, Social and Personality Psychology Compass 4(12).
- [12] 刘晨阳、应小萍《报复正义的代际差异研究》,载《青年研究》2016年第5期。
- [13] 哈贝马斯《现代性的地平线》,李安东等译,上海:上海人民出版社1997年版,第122页。
- [14] 杜小真《福柯集》,上海:上海远东出版社2003年版,第534页。
- [15] 安东尼·吉登斯《现代性的后果》,田禾译,南京:译林出版社2000年版,第1页。
- [16] 塞缪尔·P·亨廷顿《变化社会中的政治秩序》,王冠华等译,北京:生活·读书·新知三联书店1989年版,第41页。
- [17] 林巍《现代化与现代性》,载《中国翻译》2016年第2期。
- [18] S·N·艾森斯塔德《现代化:抗拒与变迁》,张旅平等译,北京:中国人民大学出版社1988年版,第48页。
- [19] 阿历克斯·英格尔斯《人的现代化》,殷陆君译,成都:四川人民出版社1985年版,第22-34页。
- [20] [27] 休谟《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆1996年版,第21、443页。
- [21] 《马克思恩格斯全集》(第1卷),北京:人民出版社1956年版,第438页。
- [22] 亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆1965年版,第142-143页。
- [23] 于海《西方社会思想史》,上海:复旦大学出版社2010年版,第111页。
- [24] 康德《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆1996年版,第4页。
- [26] 康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社2004年版,第627页。
- [28] 郭强《现代社会的漂浮:无根的现代性及其呈现》,载《社会》2006年第4期。
- [29] 齐格蒙特·鲍曼《现代性与大屠杀》,杨渝东等译,南京:译林出版社2002年版,第18页。
- [30] 齐格蒙特·鲍曼《生活在碎片之中》,郁建兴等译,上海:学林出版社2002年版,第75页。
- [31] 齐格蒙特·鲍曼《后现代性及其缺憾》,郁建立等译,上海:学林出版社2002年版,第32页。
- [33] 哈贝马斯《交往行动理论》(第2卷),洪佩郁等译,重庆:重庆出版社1994年版,第189页。
- [34] 哈贝马斯《合法化危机》,刘北成等译,上海:上海人民出版社2000年版,第7页。
- [35] 哈贝马斯《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,上海:学林出版社1999年版,序言第15页。

(责任编辑:任天成)