

伦理探究:道德人类学的反思

李荣荣

摘要:出于对社会理论过于关注权力、资本或利益而忽视社会生活固有的道德维度的不满,人类学研究近年来出现了一定的道德转向。其表现之一是在反思涂尔干忽略道德自主性的基础上,从美德伦理学以及伯纳德·威廉斯、福柯等人的当代阐释中汲取概念资源来开辟新的研究路径,讨论重心于是从关注规范与义务转向重视日常伦理以及道德主体的反思及判断能力。道德人类学的意义与其说是开辟一门新的分支学科,不如说是通过引入道德逻辑而在一般社会理论的层次上推进对人及其行动的研究。道德从而无需被划分为一个单独范畴;相应地,对于涂尔干将道德等同于社会的做法需要重新审视而非简单反对。

关键词:道德人类学;日常伦理;道德主体;反思;判断

一、引言:人类学的道德兴趣

尽管道德是人的境况的基本维度之一,但人类学在相当长一段时间内并未专门就道德展开细致研究。很多时候,人类学者对于自身道德困境的关注要远甚于对其研究对象的道德世界的关注。诚然,如果我们认同本尼迪克特所说道德是“社会认可的习俗的方便称谓”(Benedict, 1934; 参见 Zigon, 2008:1),那么人类学研究向来不乏对道德的关注。此外,如有研究者指出的那样,埃文斯-普里查德已经讨论了阿赞德人如何以巫术表达道德原则,然而,对理性议题的关注遮蔽了对道德的讨论,学科内并未在埃文斯-普里查德之后形成道德研究的潮流(Csordas, 2013; Laidlaw, 2014:197)。整体而言,道德研究未能在学科内取得应有进展(Parkin, 1985; Laidlaw, 2002; Robbins, 2007; Zigon, 2007, 2008; Fassin, 2008; Lambek, 2010a)。究其原因,相关研究者大多认为这往往与文化相对主义及学科的自我审查相关(Zigon, 2008: 9-19; Yan, 2011; Laidlaw, 2014: 23)。又如迪迪埃·法桑(Didier Fassin)也曾犀利地指出,由于道德是需要谨慎对待的话题,研究者轻易不敢冒天下之大不韪来开展可能会被指责为进行价值判断的道德研究,可也正是在这种回避中隐藏了某种“人类学不能承受之轻”(Fassin, 2008, 2014a)。

由于缺乏对道德的系统研究,导致“社会理论几乎只是从权力、规范、利益、欲望等因素来讨论推动行动发生的力量或动机”。这些理论“试图用参与者的需求或意图来解释深厚的文化传统或整套实践,并且将意图简化为利益、冲动、义务、竞争或模仿……行动在这种解释里变得要么是过于机械、要么是

作者简介:李荣荣,中国社会科学院社会学研究所副研究员,研究方向为道德人类学、个体主义与个体化。

基金项目:国家社科基金一般项目“社会转型中公益与民情关系的人类学研究”(15BSH101)。

工于心计,要么是太过自觉、要么是纯粹功利,但从来不是严肃的、复杂的、明智审慎的、热情激昂的,甚至是没有矛盾的”(Lambek, 2010b: 40)。不少批评声音还直指以布迪厄为代表的实践理论:一切都可用“资本”来度量,社会分析简化为对“诸实践之经济”的分析(Laidlaw, 2014: 6, 53);道德维度被对权力、品味、声望竞争等内容的考量所遮蔽,具有丰富道德内涵的实践沦为了某种工具主义(lambek, 2000, 2008, 2010a)。

在这些不满的激发下,人类学研究近20年来对道德的关注日益增多^①。“关于道德的人类学或民族志研究”/“人类学道德研究”(anthropology or ethnography of morality/anthropological study of morality)(Howell, 1997; Zigon, 2007, 2008; Robbins, 2004, 2007; Mattingly, 2012; Csordas, 2013)、“人类学伦理研究”(anthropology of ethics)(Faubion, 2001, 2011; Laidlaw, 2002, 2014)、“日常伦理”研究(Lambek, 2008, 2010a)、“关于善的人类学研究”(anthropology of the good)(Robbins, 2013)^②、“道德人类学”(moral anthropology)(Fassin, 2012a, 2014a)等纷纷出现。有研究者指出,相比1950年代以及1970年代晚期和1980年代早期零星出现的以道德为主题的研究,1990年代中期至今出现的这些研究开始或多或少地显现出某种纲领性的形式,并意图发展出对道德领域的一种系统性的、连贯一致的研究进路(Csordas, 2013)。在此,本文以“道德人类学”统称上述相关研究^③。虽然这些研究具体关注的内容各不相同,甚至可能在一定程度上出现某种“概念框架与理论参照过剩”的情形(Fassin, 2014b),但我们还是可以从其中抽取出一条理解当前研究走向的线索,即讨论重心已从社会性或集体性的规范与义务转向日常伦理以及道德主体的反思与判断。

下文尝试对该线索做一梳理。文章首先简要回顾涂尔干的相关观点,接下来概述福柯以及伯纳德·威廉斯关于道德与伦理的区分及其给人类学研究带来的启示,然后概述日常伦理研究的主要观点,最后回到对涂尔干的反思,并指出当前的道德人类学研究就重视道德主体的反思及判断能力而言超越了涂尔干,但就讨论道德与社会的混融而言仍处于与涂尔干持续对话之中。

^①人类学研究将视线转向道德也有学科自反性发展之外其他因素的影响。如谢里·奥特纳(Sherry Ortner)指出,就美国人类学而言,1980年代以来兴起的、作为一种社会-经济-政治秩序的新自由主义给社会生活及个体人生造成了诸多消极影响,在此背景下出现了一拨可称为“黑暗人类学”(dark anthropology)的理论思考与民族志研究,这些研究将视线聚焦于社会生活的黑暗面与压抑无望的主体经验以及造成这些状况的结构与历史因素。作为对“黑暗人类学”的回应与补充,人类学开始关注包括道德/伦理在内的社会生活的良善层面(Ortner, 2016)。简言之,人类学关注道德与新自由主义的兴起不无关系。此外,迪迪埃·法桑也指出,道德研究的兴起在一定程度上与当今人道主义呼声高涨的现实情形相契合。人道主义话语及实践引发的道德及政治议题逐渐成为社会科学的关注焦点,受此影响,人类学、社会学、心理学等学科对于暴力与痛苦、创伤与悲痛、贫困与排斥等议题的关注明显增多,与之相关的道德问题也开始受到重视(参见Fassin, 2012b)。

^② 乔尔·罗宾斯(Joel Robbins)这里所说关于善的研究除了涉及道德主题外,也涵盖了价值、幸福、想象、同情、关爱、礼物以及时间、变迁、希望等其他诸多主题。而在迈克尔·兰贝克(Michael Lambek)主编的《Ordinary Ethics》一书中,自由、判断、责任、尊严、自我塑造、关爱、同情、性格、美德、真理、公正、美好生活等等主题也都归于日常伦理研究。可见,相关研究涉及的主题相当多样乃至庞杂。在此,主题的多样既反映出人类学研究并不寻求对道德进行规范性界定,也在一定程度上表明相关研究无意形成某种有固定边界的分支学科。

^③ 在这些研究者中,迪迪埃·法桑最为旗帜鲜明地倡导将相关研究冠以“道德人类学”的名称。其理由在于:首先,道德人类学的研究并不限于规范、价值及情感的地方形态,因此,人类学道德研究这样的说法对于探讨对象而言过于狭窄。并且,没有必要在道德与人类其他行为之间划明确界线,因为对道德准则、伦理困境的分析离不开对政治、宗教、经济或其他社会问题的分析。其次,“人类学的道德转向本身亦是道德人类学的反思课题”,换言之,道德人类学的说法更能体现学科的反自反性(Fassin, 2012a)。本文同意法桑的上述观点,以“道德人类学”统称文章所要梳理的内容。需要指出,这里的道德是一个不限于规范与义务的相对宽泛的概念,关于道德与伦理的区分请见后文。

二、对涂尔干“道德事实”的反思

如前所述,当前的道德研究并不满足于视道德为“社会认可的习俗的方便称谓”。这是因为如此界定既未与人类学其他常用概念区分开来,也容易造成某种“文化”或“传统”具有某种道德的本质主义认识。不少学者进一步指出这样的界定可追溯至涂尔干将道德等同于社会的做法,并且认为如此一来导致了后来的追随者无法辨识出一个真正的道德领域来予以特别关注(Wolfram 1982; Laidlaw 2002, 2014: 16-23; Robbins, 2007; Zigon 2007, 2008; Fassin, 2014a)。

那么,当前的研究如何回应这种“含混”,如何澄清其研究对象与研究路径?在回答这个问题之前不妨先简要回顾一下涂尔干的道德讨论。

我们知道,涂尔干奠定了社会学借助实证科学的方法研究“道德事实”的基调。回顾《道德事实的确定》可以看到,道德在涂尔干那里是箴言与行为规范的集合体,其特征在于它被赋予了特殊权威,令行禁止,必须服从。尽管涂尔干也承认义务只是道德的特征之一,某种程度上的可求性也是道德的另一个特征,并且这两种特征总是一并呈现出来彼此不可割裂,但在涂尔干看来,对这两种特征的理解都需诉诸社会的本性蕴含着道德、社会是道德的根源与目的这个根本前提。并且,在涂尔干看来,对道德的理解与分析不能诉诸个体角度:每个民族在其历史中的既定时期都有一种道德,这对所有属于一个集体的个体来说都是共同的……尽管每个人的道德良知都以自己特有的方式来表达集体道德,但个人道德良知的多样性恰恰表明我们不能利用它们来理解道德本身(涂尔干,2002:37-67)。

于是,有研究者认为,在涂尔干的影响下,人类学研究把对道德的讨论将局限在了道德法则的强制与约束上,并且几乎总是用某种司法语言来书写道德(Laidlaw,1995:19)。由于涂尔干的道德事实取消了在康德思想里占有中心地位的人的自由,导致道德范畴在人类学家这里被瓦解成一切可以用来解释集体认可的规则、信念、意见的概念,道德由此似乎是一切,又似乎什么都不是。事实上,唯有在存在自由及反思性选择的前提下才有道德的出现(Laidlaw,2002)^①。

涂尔干的当代研究者在梳理其道德研究意图以期重塑社会学的根本宗旨时也指出,尽管涂尔干也承认个体人格的“自主性”是现代世俗道德的关键要素之一,但他诉诸原始宗教的基本形式来为道德实践提供规范基础的“社会存在论”并未对此给予公正评价,而缺少具有一定独立性与自主性的个人思考对既有道德的检讨,则难以解释道德规范以及社会生活如何向新的可能性开放(陈涛,2015)。

可以说,在涂尔干那里,社会的本性蕴含着道德,否认社会推崇的道德,就会否认社会本性,结果只是否认个人自身。在此,不仅社会与道德彼此混融,而且社会本性留给个人进行思考的空间也相当模糊。此外,每个民族都有一种道德的观点也极易在反思相对主义的声音那里遭到质疑。总之,当前的道德人类学对涂尔干的观点并不满意。那么,如果涂尔干的观点不能提供充分养料,另辟蹊径的起点又在哪里?

^① 法桑(Fassin,2014b)曾指出詹姆斯·莱德劳(James Laidlaw)这里的理解简化了涂尔干复杂但也不无含混的观点。考虑到涂尔干对道德“可求性”的论述,可以说莱德劳的批评并不完全成立。

三、伦理进路的出现

在此,福柯、伯纳德·威廉斯(Bernard Williams)以及美德伦理学为道德人类学的发展提供了重要思路与新的研究可能。需要说明的是,福柯及威廉斯关于道德与伦理的区分仅是就分析策略而言,并且二人观点各有侧重,如何区分并无定论^①。此外,相关人类学研究亦未曾拘泥于一家之言,阐释区分的目的也是借以生成一种研究进路来弥补以往讨论之不足。

(一)福柯的启示

福柯被视为近年来道德人类学研究的奠基者(Zigon, 2008: 42; Faubion, 2011: 11)。实际上,福柯早期的研究并未专门关注道德与伦理,后期的研究才将视线聚焦于此。在《性经验史》第二卷中可以看到,福柯从各种古代文献中发现了针对“性”而提出的各种行为准则,而他的目的正是透过这些文献分析人们如何反省、监督自己的行为,如何将自我塑造成为道德主体。由此,福柯将广义而言的道德领域分为道德准则与伦理体系,并揭示出伦理体系涵盖着四个层面的内容。具体而言,道德领域内既包含了施加于人们身上并决定行为是被允许还是被禁止、是被赋予积极价值还是消极价值的道德准则或法规;亦包含福柯称之为伦理的另外一个非常重要的方面,即“你与你自身应该有的那种关系”,正是伦理“决定了个人应该如何把自己构建成为自身行动的道德主体”(Foucault, 2000: 263)^②。在福柯看来,在道德准则给定的情况下,对于一种确定的行为类型而言还存在着不同的为人行事的方式。并且,这些不同与伦理所涵盖的四个主要方面相关:即自我或自我行为的哪个方面与道德行为相关?引导人们承认其道德义务的方式是什么?人们改变塑造自我的各种“道德努力”是什么?成为道德主体的目的是什么?(福柯,2002: 140-145)

简言之,在福柯这里,伦理的核心是个体在道德准则的引领下让自己成为特定的一类人的努力。单纯遵循道德规范并不能保证个体成为道德主体,在此中间,个体必须有意识地将自身作为对象,并通过不同路径或“自我技术”去塑造及改变自身。于是,道德主体的形成便成为一个具有不同形成路径的经验问题,不考虑个体如何把自身塑造成为“道德主体”的伦理实践就不足以真正完整地理解道德。相应的,有关道德的历史也不再仅是各种规范准则的历史,还是个体如何把自己塑造成为道德主体的历史。

受此影响,詹姆斯·莱德劳(James Laidlaw)在其关于耆那教徒的苦修生活何以可能的民族志研究中指出,理解耆那教徒苦修生活的前提就是跳出将耆那教视为一套规范或命令的窠臼,并承认伦理的冲突性与复杂性。在莱德劳看来,福柯关于道德与伦理的区分正好提供了认识这种复杂性的路径,并启示了研究者超越不同文化具有不同的“关于人的概念”的讨论,转而去探讨人们努力成为他们所是的那类主体的方式(Laidlaw, 1995: 18-20)。再如乔尔·罗宾斯(Joel Robbins)关于巴布亚新几内亚乌拉普米安人(Urapmin)短期内皈依基督教的变迁过程中相关道德体验的讨论,也借鉴了“自我技术”来剖析乌拉普米安人在本土与基督教两种不同文化逻辑的交织纠缠之中的焦虑状态。此外,在罗宾斯看来,福柯的相关区分也能用于更清楚地说明乌拉普米安人的本土道德与基督教道德之间究竟存在哪些类似、哪些

^① 此外又如阿瑟·克莱曼(Kleinman, 1999; 克莱曼,2007)的区分就既不同于福柯,也不同于威廉斯。

^② 在不同的作品中,福柯有时提 moral subject,有时提 ethical subject,除去引用时根据原文分别译为道德主体(moral subject)、伦理主体(ethical subject)外,本文在泛指时都表示为道德主体。

不同(Robbins,2004)。

福柯也曾指出,在道德主体的形成过程中,思考起着重要作用,在他看来,思考“使人从这种行动或回应中抽身而退,并将之作为思考对象,追问其意义、条件与目标”(Foucault, 2000:117);思考是“接受或拒绝规则的基础,它确立了与自我、与他人的关系,并将人类塑造为知情主体、裁决主体以及伦理主体”(Foucault, 2000: 200)。在此,思考是一种与规则、与不假思索的行动保持距离的举动。由于思考的存在,道德主体具有了相对于道德准则的一定的自由。此外,福柯还在其他作品中指出,对伦理的认识必须考虑到它是“有意识的自由实践”或“自由采取的深思熟虑的形式”(Foucault, 2000: 284)。这样一种将伦理与思考、自由相联系的观点对试图摆脱涂尔干影响的道德人类学研究产生了较为深刻的影响——虽然不同研究者对如何理解自由有着不同的解释。

贾勒特·齐根(Jarrett Zigon)分别从两种角度阐释了福柯这里所说的自由。一方面,他将自由理解为个体在塑造自我时所具有自我意识以及一定范围内的选择自由^①。另一方面,他将自由理解为个体在塑造自我的过程中摆脱某种状态的自由,并提出发现不同社会期待其成员摆脱何种状态正是探讨人们的伦理实践与道德世界的人类学研究的任务之一(Zigon, 2008: 43)。詹姆斯·莱德劳明确提出将自由视为伦理的主要要素之一,并提出没有对伦理所蕴含的自由维度的承认及思考,人类学的伦理研究将无从谈起。此外,莱德劳也以其早期关于耆那教苦修生活的经验研究为例,指出苦修者揭示自我、解构自我、放弃自我以及对纯净灵魂的终极追求实际上就是一种自愿、自由的伦理实践。尽管作为规范的“耆那教道德”的确存在,但不去理解这些规范所源起的伦理工程,就无法理解这些规范的内容,换言之,道德义务只是耆那教苦修者伦理实践的结局而非起点(Laidlaw, 2002)。不过,莱德劳并不同意齐根将自由理解为选择的观点,在他看来,齐根实际上是将自由视为结构性话语或者惯习暂时缺席或失效时的一种选择空间,而这恰恰是福柯本人所反对的对自由的一种否定式界定,即自由只有在权力限制或权力关系完全缺席的情况下才可能(Laidlaw, 2014: 125)^②。莱德劳本人更倾向于将自由视为变动的权力格局(configurations of power)内的一种反思(Laidlaw, 2014: 124)。在他看来,自由存在于不同的权力关系之中,并通过不同的伦理实践而体现出来,从而会呈现出不同的文化与历史形式,并且还会随权力关系之变得或多或少地不平衡而发生变化(Laidlaw, 2014: 108-110)。

不论如何理解,人类学研究对道德的讨论在福柯这里找到了不同于涂尔干观点的另一种资源,即不再把道德单纯作为社会强加于个体身上的规范与义务,而是转向关注主体塑造及改变自身的伦理实践,并为主体的反思留有空间。

(二)威廉斯的启示

除了福柯关注道德主体及其反思自由的观点外,伯纳德·威廉斯关于道德与伦理的区分也时常为道德人类学提及。

威廉斯在其著作 *Ethics and the Limits of Philosophy* 中指出,“最初这两个词的区分是拉丁语与希腊语之别,每个词都与性情或习俗相关。差异之一在于,道德所源起的拉丁语更多强调社会期待的意思,而伦

^① 齐根对自由的理解也与他提出的“道德停顿”有密切联系。关于“道德停顿”请见后文。

^② 莱德劳强调,除了这种否定式界定,福柯所说的自由还反对“自由的行动就是符合理性(或某人的‘真正’利益)的行动”这种观点(Laidlaw,2002)。

理所源起的希腊语更多关注个体性格。不过,道德这个概念如今有了更独特的含义,……它强调特定的伦理概念,发展成为关于义务的特别概念,并有某些独特预设”(Williams, 2006: 7)。威廉斯并未给伦理下一确切定义,但他指出,相对于围绕道德义务而展开的道德体系,伦理蕴含更丰富的内容,它关乎“某种生活方式”而非“现在或接下来我应该做什么”的具体问题;或者说,伦理回答的是前者难以回答的“一个人应该如何生活”的苏格拉底问题(Williams, 2006: 5, 13)。在此可见,道德体系与伦理之间并非简单的对立关系,而更多带有某种涵盖关系的色彩,即伦理涵盖了聚焦于义务与规范的道德体系,而二者又一起构成广义而言的道德领域^①。

韦布·基恩(Webb Keane)对威廉斯的观点进行了阐释:虽然道德与伦理都涉及个人对他人承载的义务,以及个人应该如何对待他人,但二者在如何描述社会关系上存在差异。道德义务是某种可以自己一个人沉思的事物,与之相反,伦理生活在很大程度上是与他人一起度过的。这样一种在长时段内随情景变化而展开的生活远非描述某个转瞬即逝的事件就能把握。总之,围绕义务而展开的道德与关乎整体生活的伦理之区分正好凸显了伦理的社会性,而这也正是威廉斯的观点能在包括人类学在内的关注历史与社会复杂性的研究中找到的知音的原因之一(Keane, 2016: 18-19)。就此而言,基恩认为“威廉斯通过在道德领域内进行区分,回应了社会学的想象力对康德式西方道德思想的挑战”(Keane, 2010: 67)。不过,基恩也指出,在聚焦于生活方式的伦理与着眼于义务、原则、禁令的道德之间往往也存在重叠或互动关系,研究无需拘泥于术语上的严格区分(Keane, 2010; 2016: 16-21)。可以说,威廉斯进行上述区分的意义与其说是概念上的厘清,不如说是在分析层面上提醒我们将视线从某种普遍的、不受语境影响的、完全有约束力的规范与义务扩展至充盈着社会互动与复杂思考的生活世界。

从福柯到威廉斯,二者的解释各有侧重。当然,人类学研究不必拘于一家之言。这也正如詹姆斯·莱德劳所说,福柯与威廉斯(如同亚里士多德那样)都是从“一个人应该如何生活”的意义上阐释伦理,他们的意图都是提醒我们注意伦理生活远比规范意义上的道德思考所能呈现的内容更为丰富(Laidlaw, 2014: 114-116)。实际上,不少研究会同时借鉴福柯及威廉斯的观点,目的都是以此为起点来生成一种更加广阔的研究视角。需要注意的是,“一个人应该如何生活”的问题总是要在与他人的关系之中才能找到答案。因而,虽然道德人类学当前出现“伦理转向”的表现之一是研究侧重点从集体转向个体、从社会转向经验(Fassin, 2014b),但不表示我们可以将道德与伦理的区分理解为社会与个体或关注他人与关注自我之间的对立(Laidlaw, 2014: 114-116),相关的民族志研究自然也不应在这般二元对立的思路下展开。

(三)“道德停顿”及其争议

道德与伦理在分析层面上的区分也推动了方法论方面的争议,这在贾勒特·齐根关于“道德停顿”(moral breakdown)的讨论及其引起的批评中表现的最为明显。

齐根认为,道德可以从制度、公开话语以及身体化的道德性情等三个相互关联的层面来认识。所谓道德的制度性层面指正式或非正式的社会组织或群体宣称的道德,虽然它对个体具有真切实在的影响,但并不是每位个体成员都严格遵从制度性道德,并且每个社会也存在多种多样的制度性道德。作为公开话语的道德与制度性道德关系密切,区别在于制度性道德为官方或国家机构所支持,而作为话语的道德则是对

^① 韦布·基恩指出,威廉斯将道德体系作为伦理的一种类别并非放之四海而皆准,例如在有的文化里,遵守规范本身就是过一种美德生活的根本所在(Keane, 2016: 19)。

未由官方机构直接表述的道德信念、概念的公开表述,它更多的是人与人之间的日常对话互动的结果^①。作为身体化性情的道德则是伴随着个体的人生轨迹而形成的一种不假思索、未经反思的日常存在方式。在此,齐根通过将身体化的道德性情与布迪厄的惯习相区分进一步解释了这一概念。在他看来,布迪厄的所说的惯习主要是无意识地习得的,且在很大程度上是社会经济状况所决定的;而身体化的道德性情虽然在一定程度上不自觉地受到制度或语言结构的影响,但更多是人生轨迹中经由有意识的、有意向的伦理工作而形成。此外,身体化的道德性情是个体在特定社会历史语境中经历了特定人生轨迹的产物,即,每个人的道德性情都是不一样的;而在布迪厄那里,出身相同阶级的人大多具有一样的惯习,若有差别也仅是某种“偏差”或“个人风格”而已。在解释了道德的上述三个相关层面后,齐根继续指出,所谓伦理正是针对道德,尤其是其中的身体化的道德性情的有意识的反思。此时,人们会针对自身进行各种伦理实践,目的是使自身不但在别人眼中也在自己眼中变成道德上更为得当、更能被接受的人,而“道德停顿”指的正是人们停下来反思并以自身为对象有意识地进行实践的伦理时刻(Zigon, 2007; 2008: 162-166; 2010: 23-26)。

在此,齐根指出,其“停顿”一词借鉴了海德格尔的breakdown——一个用于描述从某种具非反思性质的在世(being-in-the-world)状态中抽身(step-away)的概念(Zigon, 2007)^②。此外,齐根还指出其“道德停顿”也相当于福柯所说的“问题化”(problematization),二者都是指平时未经反思的日常行为成为了思考与质疑的对象而出现的一种反思状态(Zigon, 2007, 2008: 165; 2010:27)^③。

齐根接着指出,“道德停顿”是对日常性的一种打破,往往发生在某一事件或他人闯入个人的日常生活并迫使其思考什么样的回应才在道德上得当的时候。接下来,齐根借鉴阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)所说伦理(或者说伦理时刻)是针对特定情景的一种独特回应,并且针对伦理时刻的回应是“继续前进”(Keeping Going)的观点,指出置身“道德停顿”的个人会感受到一种离开这种状态的要求,并从道德的上述三个层面中汲取各种资源来改变自身以便回归不假思索、未经反思的日常道德性情——只是个人的道德性情在此之后已经发生了变化(也许只是轻微变化)。在此过程中,道德的上述三个层面发挥的作用是提供资源而非决定个人如何进行伦理实践,因而“道德停顿”也是具有一定自由与创造性的时刻(Zigon, 2010:29)。

在齐根看来,“道德停顿”的提出有助于研究者从反思性或自反性切入,从而在分析层面上更好地区分道德与伦理。同时,正是由于“道德停顿”及其对社会世界的反馈的存在,道德的上述三层面才存在变化的可能。就此而言,关注“道德停顿”不仅可以看到个人与群体如何回应“道德停顿”,更重要的是可以更好地发现道德在人们的日常生活中如何发挥作用、人们的道德性情如何形成与再形成(Zigon, 2007, 2008: 17-18, 162-166; 2010: 23-30)。

齐根关于不加反思的、日常的身体化道德性情——反思性伦理——不加反思的、日常的身体化道德性

^①在齐根看来,作为制度的道德与作为公开话语的道德处于不断的对话过程中,彼此之间既有相互支持的时候也有相互拆台的时候。

^②海德格尔指出,社会与生活具有某种欺骗性的理所当然,存在的本质是掩藏在表面的理所当然或必然性之下,只有在breakdown的情况下,才能看到存在的本质。关于breakdown的中文翻译,一般可见停顿、中断和破裂三种强度不一的译法,考虑到齐根提出人们对自身进行伦理实践的动机与目的是回归日常道德性情,本文采取“停顿”的译法。感谢何蓉对本文如何理解breakdown提供的指点。

^③齐根这里对“问题化”的理解主要着眼于福柯讨论“问题化”时对思考的解释。

情的“循环”叙述引来不少批评^①。例如,有研究者提出,在伦理与道德、日常与反思之间设置二元对立,并且理所应当认为日常道德不成问题、伦理的目的是回归自在的日常道德性情等观点都是需要商榷的(Laidlaw, 2014: 115-119; Mattingly, 2012);道德与伦理在福柯那里是同一现象的两种维度,并且“问题化”并非独特插曲或事件,某种东西一直都会成为问题,因此,追问类似于“道德此时是否处于伦理时刻?”这样的问题并无意义,认为“道德停顿”就是福柯所说的“问题化”也是一种误读(Laidlaw, 2014: 118-119);将意识与无意识的区分对应于道德决策之际与日常习性之流的区分过于简单,人并不只是在做决策时才对伦理有所意识(Keane, 2016: 134)。詹姆斯·弗宾(James Faubion)接受齐根关于伦理在“道德停顿”时尤为明显可见的观点,且他本人也对作为一个整体的伦理领域进行了区分,其中既有更加动态的、创造性的层面,也有更加稳定的、再生产的层面,但他并不认同齐根视道德与伦理为对立状态的观点,也反对视日常伦理为非反思、非自反的做法(Faubion, 2011: 20)。

就其作为一种分析策略来说,从“道德停顿”切入的确能在一定程度上为我们追问道德如何体现、如何变化提供思路与灵感,但齐根的论述也会给人带来一种割裂了经验当中本应作为同一现象之两个维度的道德与伦理的感觉。此外,虽然齐根指出“道德停顿”不仅出现于社会文化发生剧烈变迁时,也出现于每个人的日常社会生活中,并且生命史及民族志访谈本身也会刺激被访者的伦理反思从而带来“道德停顿”(Zigon, 2010: 30, 83),但研究者也会心生疑惑:日常生活中是否有那么多“道德停顿”等待田野工作者去发现和阐释,它难道不是可遇而不可求?聚焦于转瞬即逝的“道德停顿”能否全面理解道德?重视“道德停顿”是否需要以忽视日常为代价?

此外,引起更大分歧的观点还在于,日常道德性情被齐根视为一种没有反思的自在状态,进而算不上是道德人类学的真正研究对象。这种对待日常的态度与倡导日常伦理研究的迈克尔·兰贝克(Michael Lambek)、薇依娜·达斯(Veena Das)、谢丽尔·马丁利(Cheryl Mattingly)等人的观点形成了鲜明对比。

(四)日常伦理研究

有研究者指出,当前道德人类学的发展趋势之一,就是对道德哲学中从康德式道义论向亚里士多德式美德论转变的回应(Fassin, 2014b; 另参见 Lambek, 2010a: 7, 13-29)。的确,透过对“一个人应该如何生活”的各种解释,我们在福柯、伯纳德·威廉斯及从他们那里汲取资源的研究中发现了美德伦理学的身影。美德伦理学与人类学研究路径相契的原因并不难理解。在亚里士多德开创的美德伦理学那里,美德与否取决于德行的培养,而德行的培养又需诉诸特定情景中的行动与实践,既不可生搬硬套,又得学而时习之。换言之,理解道德需要解释具体品性,而解释具体品性又需要“深描”道德生活。在威廉斯看来,这样的路径正好体现出了一种“民族志立场”(Williams, 1986: 203-204; 引自 Laidlaw, 2014: 47)。下文要叙述的日常伦理研究同样深受美德伦理学影响,只是相关研究并不太强调从伦理与道德的区分入手,而是更侧重于通过对日常行动的理解来跳出规范或义务的解释框架^②。

在迈克尔·兰贝克看来,所谓“日常伦理”强调的是:首先,伦理是人的境况的一部分,内在于人的言行之中。其次,“日常”意味着伦理相对说来是心照不宣的,植根于默契而非规则、实践而非知识,人们践行但

^① 由于日常道德性情在经历“道德停顿”之后会发生变化,因此这里并非完全意义上的循环,故本文在此加上引号。

^② 在兰贝克、达斯这里,伦理和道德在一定意义上是可以互换的术语(Lambek, 2010a: 8-9; Das, 2012)。另外,兰贝克指出,之所以更多使用伦理一词,是因为它更多出现在哲学研究中,以及它更多与行动而非规范、“善”而非“正确”联系在一起(Lambek, 2010a: 9)。

不会刻意关注它^①。最后,强调人的有限性的日常伦理研究会关注日常生活中那些不确定的、不一致的甚至痛苦的、难以言说的、难以原谅的等种种经验(Lambek, 2010a: 1-4)。

关注日常伦理的研究自然不满将伦理植根于超然理性思维的康德式道义论。在兰贝克看来,从思维的角度解读伦理很可能将其视为一套规范或价值,而对规范或价值的阐释又将对日常行动所显现的东西的抽象化或理性化,进而会落入对伦理的拘泥于字句的僵硬解释,并因此带来伦理的普遍性或正确性问题。从而,人类学需要诉诸亚里士多德以行动为中心的伦理,在实践判断的领域内讨论日常伦理,并以此来揭示、承认人的行动与意图的复杂性甚至不连贯性(Lambek, 2010a: 9, 14)。

除了反对将伦理实质理解为规范或价值外,兰贝克也反对将其理解为从遵守规范的义务中抽身而出的自由。在他看来,自由本身便蕴含了判断在内,但判断更能呈现人们实际上如何生活。这里所说的判断源自兰贝克对亚里士多德的“实践智慧”(phronesis)的解读:在亚里士多德那里,“实践智慧”是种能在两种极端之间找到明智的中间道路的元美德,兰贝克将之译为判断(Lambek, 2010a: 20)。同时,这里的判断也受到阿伦特有关判断绝非个人主义的,而是发生在“与他人预期的交流中,而他人则是我明白我最终必须与之达成某种一致的人”的观点的影响(Lambek, 2010a: 26)。简言之,判断离不开对情景以及其他相关人事关系的考虑,它除了关乎自由及自我形塑外,也关乎责任、关爱、负疚、原谅、洞察以及对人所能认识、所能理解、所能作为的各种有限性的承认(Lambek, 2010b: 43)。在兰贝克看来,真实的生活就在持续的实践与不断的判断中显现,如何行动、何时行动以及是否行动等等都牵涉依据情景以及整体而言的生活所作出的判断。于是,某一具体行动能否具有美德不再关乎其遵守规范与否,而是关乎其所显现的判断的品质如何(Lambek, 2010b: 61-62)。最终,在兰贝克看来,判断比自由与义务更适合作为日常伦理的支点所在(Lambek, 2010a: 26)^②。以判断为起点,人类学的日常伦理研究就不是去发现或客体化某种特定美德,而是观察行进中的实践以及对此的地方性解释(Lambek, 2010a: 20)。

谢丽尔·马丁利比较了以兰贝克等学者为代表的日常伦理研究与福柯及其阐释者的伦理思路之间的异同。马丁利指出,美德伦理学在当代哲学中衍生出后结构主义(或曰福柯式亚里士多德)与“第一人称”(或曰人文主义亚里士多德)两种不同视角,且这两种版本在道德人类学中各有体现^③。就其共性而言,两种版本都与人类学对普遍理性的批评相契合,也都不满道义论及功利主义的思路,强调将伦理置于实践之中,并为道德自由留有空间。就其侧重点的不同来讲,前者提供的概念工具有助于人类学深入考察特定道

^①兰贝克也指出,伦理当然也有变得明显可见时。例如伦理被违背时、如何正确行事尚不可知或有争议而出现伦理问题时、社会或伦理革新即将出现时,又或者牧师阶层试图对之进行理性解释或进行教导之时。

^②兰贝克认为,判断正是缓和自由与义务之张力的恰当概念。此外,兰贝克亦曾指出,之所以强调从判断而非义务的角度理解伦理的原因在于,判断带有将价值置于语境中理解的含义,从而能避免将价值绝对化。而之所以不使用选择这个概念,则在于选择针对的是彼此之间可以通约的事物如经济价值,而判断针对的是彼此之间不可通约的事物如伦理价值(Lambek, 2008)。

^③马丁利指出,人类学研究多依赖田野调查而展开,通过参与观察去理解研究对象对其生活世界的真切体验,因而可以说人类学向来都在运用或靠近第一人称视角,相应地,关注道德生活的民族志也会在一定程度上以第一人称的语言来进行描写。由此看来,辨识“第一人称”视角的意义似乎不大。不过,在此进行辨识的目的在于强调两种视角的差异及其理论意义。马丁利提出,“第一人称”道德视角强调个体的“我”或主体间的“我们”的具体经验、自我解释等内容的重要性,“我”或“我们”的意义在此不仅仅是历史与文化所塑造的某类主体的体现。此外,“第一人称”视角强调日常本身是体现道德的主要场所,并侧重阐释日常生活里道德判断与行动的复杂性,强调行动蕴含道德风险以及理性难以避免道德困境等内容,如此也就带有了浓厚的人文主义色彩。另外,马丁利也对“人文主义”做了解释:这里的人文主义是前现代意义上的人文主义,即关注生命的脆弱以及人在面对其所不能控制的环境时的无能为力,以此区别于启蒙之后与世俗主义相联、强调人是最高存在的人文主义(Mattingly, 2012)。

德传统以及人们用以培育自身品德的各种自我关注的技术;此外,当与福柯的早期研究结合起来时,前者还为人类学考察自我关注同时也是一种对权力的臣服提供了思路。然而,前者很少解释个体如何在日常生活呈现给他们的特异情景中去判断、去实现“最佳的善”,或者说它难以触及人的行动与经验的种种无常。在马丁利看来,前者的不足正是后者的长处,因为后者不仅关注德行培养中的有着确定目的成为某类主体的过程,还关注行动自身及其牵涉的实践判断带有的问题;同时,它还重视超出个人控制但个人又不得不背负的生活困境,或者说,行动与判断本身的沉重性(Mattingly, 2012)。

“第一人称”亚里士多德视角对经验研究的影响也可在谢丽尔·马丁利这里看到。马丁利以家有重症病患儿童的非洲裔美国人家庭为对象考察了“照顾亲密的他人”的日常行为及其道德蕴涵。其研究不仅关注德行培育所涉及的道德主体化过程,更将视线聚焦于日常生活中的行动本身,研究者长期的参与观察揭示出具体情景中进行道德判断的复杂与艰辛。所谓“最佳的善”并非个人孜孜不倦地培育德行就能带来,差错、悲剧、未预结局、道德失败等等很可能在个人采取行动之后出现(Mattingly, 2013)。日常本身承载着道德重量的观点在微依娜·达斯的研究那里也得到了细致阐述。达斯同样将日常视为“道德追求”的场所,并透过人们在日常生活里如何回应他人来理解道德生活。不论是对受到反对、抵制乃至暴力伤害的德里低收入人群中跨种姓、跨宗教婚姻个案的观察(Das, 2010),还是对日常生活里人们在给予需要帮助的困顿亲友以礼物时如何顾及其尊严的叙述(Das, 2012),其研究都在表明,“道德追求”的核心不是追随规范,而是关注他人需求的一种敏感性,或者说是以平凡的语言或身体语言传达出的对他人处境的深切体念。在此,日常也因其道德内涵而具有了终极意义。

四、结语与讨论

上文大致梳理了当前道德人类学关注日常伦理以及道德主体的反思与判断能力的研究思路^①。在此,美德伦理学及以福柯、威廉斯等为代表的当代阐释为人类学研究提供了灵感与概念资源。需要指出的是,人类学研究对福柯、威廉斯关于道德与伦理的区分的阐释更多地是借之以生成一种研究进路来弥补以往讨论的不足,这并不表示研究必定拘泥于术语层面上的严格区分。例如,詹姆斯·弗宾认为在纯粹术语的意义上,伦理与道德的区分没有多少词源学的根据(Faubion, 2011: 21-22)。韦布·基恩接受威廉斯关于伦理与道德的区分及其对伦理的社会性的强调,其研究围绕着人应该如何生活、应该成为什么样的人的伦理话题展开,但同时也指出伦理与道德之间存在重叠与互动(Keane, 2010; 2016: 16-21)。迪迪埃·法桑未将道德限于规范或价值的范围内,也认为道德与伦理的区分并不具有经验意义,研究者可以策略性地使用这两个概念(Fassin, 2008, 2012a)。要言之,术语层面的区分不是目的,关键在于研究思路的改变与拓展。

社会认可的规范或义务总是抽象固化或高度概括的,倘若人类学研究只将道德理解为对规范与义务

^① 伦理思路可与“道义论”视角(强调规范与义务)、“结果论”视角(即既不根据实践是否符合规范来判断其道德与否,也不是从涉及情感、思考与行动的个人努力来判断其道德与否,而是根据人的所作所为的结果来判断)并列为道德人类学研究的三种进路(参见Robbins, 2010; Fassin, 2014a)。当然,厚重的生活与道德经验往往并非一种分析进路所能全面概括,因而,经验研究中侧重点不同,但难以避免不同进路不同程度地同时出现。由于本文并非对道德人类学的全面梳理,故不再展开论述。

的遵循,那么对道德的理解可能是片面且模糊的。而且,对其提问往往难以贴近具体的日常经验,这也正如石瑞(Charles Stafford)所说,当研究者在田野中就“道德”提问时,很难得到实质回答,而田野中不少没有触及“道德”的问题很可能正是人们实际面对的伦理问题(Stafford, 2010: 197)。在此,伦理思路为我们去探讨个体何以成为道德主体、反思以及判断何以比单纯遵守或拒绝规范更能呈现真实生活铺垫了基础。此外,伦理思路也在一定程度上带来了透过民族志经验理解道德存续及变迁的可能。可以说,伦理思路的引入的确为道德人类学研究开辟了更为广阔的空间。

如前所述,道德人类学的推进有赖于对涂尔干“道德事实”的反思。诚然,涂尔干忽略了道德理想的自主性,而人类学若要理解日常生活中道德主体的反思、判断以及道德变迁等内容就较难从涂尔干这里汲取资源。不过,在指出涂尔干混淆了道德与社会从而导致人类学难以对道德研究展开深入细致的研究时,相关批评没有指明,相较于成文的道德规制,涂尔干更为关心的是作为社会自我意识之表达的道德理想,而前者只是后者的具体化或物质化表现而已。倘若说前者构成了社会的身体,后者则是社会的灵魂,而也正是灵魂赋予社会以总体性(参见陈涛,2015)。类似的,韦布·基恩也提醒我们注意:涂尔干之所以将道德等同于社会,在于其关注的是“总体性社会事实”,而将道德从其他社会领域中抽离出来其实是现代意识形态的一种反应(Keane, 2010)。实际上,涂尔干的继承者莫斯就以对礼物交换的描述给我们呈现了一幅道德、经济、法律、宗教、审美杂糅融合的社会生活图景,莫斯也正是基于对这种分化尚未出现的古式社会的研究提出了具有一般意义的道德结论(莫斯,2005)。

人类学近年来将视线转向道德的一个主要原因及目的在于,相关研究者们希望以此去澄清、深化对人类生活固有的道德维度的理解,并通过对道德逻辑的引入而在一般社会理论的层次上推进对人及其行动的研究。这就意味着道德“不需要被单独划分为一个特定范畴”(Lambek, 2010a: 2),换言之,将道德从社会生活中抽离出来研究并不可行。相应地,就需要说清道德人类学在什么意义上批评、反思涂尔干。可以说,涂尔干视道德为规则或义务的合集限制了对道德自主性以及道德变迁的深入讨论,但他将道德与社会混融则提出了需要不断审视的研究主题。例如兰贝克曾指出,当我们不是从规范或义务的角度,而是从亚里士多德的行动、实践与判断的角度来进行理解时,将道德融于社会生活并不会带来方法论的危险(Lambek, 2010: 28)。事实上,道德人类学若要实现其不做分支学科的抱负(Lambek, 2010a; Fassin, 2012a: 14; Laidlaw, 2014: 1; Csordas, 2013),就仍然要考虑道德的社会性,或者说道德融于社会的各种可能性。对此,我们不妨借鉴韦布·基恩的研究来理解。首先,道德离不开人与人共处这一根本的生活本质,单纯诉诸抽离了语境的个体道德心理或普遍理性难以完整描述道德生活(参见Keane, 2010; 2016: 33-38)。其次,除了形诸于明确成文的规范或义务之外,道德还以不同形式显现于生活之中。例如,以物为中介伴以恰当的仪式礼节可以表达道德,言谈中的用词、声音以及流利与否可以表达对于某种道德立场的认同或疏离,针对行动提出明确理由或评价也可以表达道德(Keane, 2010)^①。总之,从基恩的讨论可知,道德通过各种形式而为人所知所感,而所有这些形式都不是孤立的,都需要发生在人与人的互动中并因其在互动中得到

^① 基恩本人使用的概念是伦理生活(ethical life)。在其研究里,伦理是一个涵盖了规范与义务意义上的道德体系的更宽泛的概念。由于本文这里所说的道德是广义而言的道德,为保持行文流畅,在此将基恩文中的ethics、ethical life译为道德、道德生活。另外,需要说明的是,本文讨论范围仅限于人类学对道德的理解(包括对哲学的借鉴),而基恩在其近著《Ethical Life》中的讨论并未单纯局限于人类学一门学科之内,而是采取了跨学科视角来重新思考自然事实与社会事实之间的辩证关系,其中讨论的内容既涉及关注社会互动与公共世界的人类学研究,也涉及侧重探讨隐藏于人们意识之下的心理过程的心理学等学科。

辨识与承认而获得意义,而这也正是对道德混融于社会的一种解释。当然,道德融于社会的事实也要求研究者关注道德之有形、无形、有声、无声、直言不讳、心照不宣等种种形式,如此也从一个侧面表明了道德人类学研究的难度不小。

本文的完成得益于审稿人以及何蓉、马强、夏循祥、杨春宇、张颖颖、周歆红的批评与建议,谨此致谢,文责自负。

参考文献:

- 陈涛,2015,《道德的起源与变迁——涂尔干宗教研究的意图》,《社会学研究》第3期。
- 米歇尔·福柯,2000,《性经验史》,余碧平译,上海:上海人民出版社。
- 阿瑟·克萊曼,2007,《道德的重量》,方筱丽译,上海:上海译文出版社。
- 马塞尔·莫斯,2005,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,上海:上海世纪出版集团。
- 爱弥尔·涂尔干,2002,《社会学与哲学》,梁栋译,上海:上海人民出版社。
- Benedict, Ruth. 1934. "Anthropology and the Abnormal." *The Journal of General Psychology* 10(1):59-82.
- Csordas, Thomas. 2013. "Morality as a Cultural System." *Current Anthropology* 54(5):523-546.
- Das, Veena. 2010. "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life." In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. Edited by Michael Lambek. New York: Fordham University Press:376-399.
- . 2012. "Ordinary Ethics." In *A Companion to Moral Anthropology*. Edited by Didier Fassin. Wiley-Blackwell:133-149.
- Fassin, Didier. 2008. "Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals." *Anthropological Theory* 8: 333-344.
- . 2012a. "Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology." In *A Companion to Moral Anthropology*. Edited by Didier Fassin. Wiley-Blackwell:1-17.
- . 2012b. "Introduction." *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press:1-17.
- . 2014a. "Introduction: The Moral Question in Anthropology." In *Moral Anthropology: A Critical Reader*. Edited by Didier Fassin and Samuel Leze. New York: Routledge:1-11.
- . 2014b. "The Ethical Turn in Anthropology: Promises and Uncertainties." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1):429-435.
- Faubion, James D. 2001. "Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis." *Representations* 74(1): 83-104.
- . 2011. *An Anthropology of Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2000. *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Edited by Paul Rabinow, Translated by Robert Hurley and others. London: Penguin Books.
- Howell, Signe. (ed.) 1997. *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.
- Keane, Webb. 2010. "Minds, Surfaces, and Reasons in the Anthropology of Ethics." In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. Edited by Michael Lambek. New York: Fordham University Press: 64-83.
- . 2016. *Ethical Life: Its Natural and Social History*. Princeton: Princeton University Press.
- Kleinman, Arthur. 1999. "Moral Experience and Ethical Reflection: Can Ethnography Reconcile Them? A Quandary for 'The New Bioethics'." *Daedalus* 128(4): 69-97.
- Laidlaw, James. 1995. *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*. New York: Oxford University Press.
- . 2002. "For an Anthropology of Ethics and Freedom." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 311-332.
- . 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. New York: Cambridge University Press.
- Lambek, Michael. 2000. "The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy." *Current Anthropology* 41(3): 309-320.
- . 2008. "Value and Virtue." *Anthropological Theory* 8(2): 133 - 157.
- . 2010a. "Introduction." In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. Edited by Michael Lambek. New York:

Fordham University Press:1-36.

———. 2010b. “Toward an Ethics of Act.” In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. Edited by Michael Lambek. New York: Fordham University Press:39-63.

Mattingly, Cheryl. 2012. “Two Virtue Ethics and the Anthropology of Morality.” *Anthropological Theory*12(2):161-184.

———. 2013. “Moral Selves and Moral Scenes: Narrative Experiments in Everyday Life.” *Ethnos* 78(3):301 - 327.

Ortner, Sherry B. 2016. “Dark Anthropology and Its Others: Theory since the Eighties.” *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1):47-73.

Parkin, David. 1985. “Introduction”. *The Anthropology of Evil*. Oxford: Blackwell.

Robbins, Joel. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———. 2007. “Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change.” *Ethnos* 72(3): 293-314.

———. 2010. “Deontology and Consequentialism, On the Pleasures and Dangers of Culpability.” *Critique of Anthropology* 30(1). Excerpt pp.122-128.

———. 2013. “Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3): 447-62.

Stafford, Charles. 2010. “The Punishment of Ethical Behavior.” In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. Edited by Michael Lambek. New York: Fordham University Press:187-206.

Williams, Bernard. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London and New York: Routledge.

Wolfram, Sybil. 1982. “Anthropology and Morality.” *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 13: 262-74.

Yan, Yunxiang. 2011. “How Far Away Can We Move from Durkheim? ——Reflections on the New Anthropology of Morality.” *Anthropology of This Century*. Issue 2.

Zigon, Jarrett. 2007. “Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities.” *Anthropological Theory* 7(2):131-150.

———. 2008. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg.

———. 2010. *Making the New Post-Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*. Leiden: Brill.

Considering Ethics: A Review of the Reflection on Moral Anthropology

LI Rong-rong

Abstract: In view of the fact that social theory is too concerned with power, capital or interest and ignores the inherent moral dimension of social life, there has been a “moral turn” in anthropological research in recent years. One of its manifestations is to reflect on Durkheim’s overlooking of moral autonomy and draw conceptual resources from virtue ethics and the contemporary interpretations by Bernard Williams and Michel Foucault. The focus of discussion thus has shifted from norms and obligations to ordinary ethics and the reflection and judgment of moral subject. The significance of moral anthropology is not so much to open up a new subdiscipline, but to promote the study of human and his/her actions at the level of general social theory by introducing moral logic. Thus, morality need not be singled out as a distinct category; accordingly, Durkheim’s approach of equating morality with the social needs to be re-examined rather than simply opposed.

Key words: Moral Anthropology; Ordinary Ethics; Moral Subject; Reflection; Judgment

(责任编辑:张慧)