

SOCIETY AND
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

格尔兹文化论丛之一
克利福德·格尔兹 著

文化的解释

The Interpretation of Cultures

纳日碧力戈等译 王铭铭校



上海人民出版社

SOCIETY AND
CULTURE SERIES

社会与文化丛书

格尔兹文化论丛之一

克利福德·格尔兹 著

The Interpretation of Cultures

文化的解释

纳日碧力戈 郭于华 李彬 罗红光 田青 等译
王铭铭 校

上海人民出版社

Clifford Geertz

The Interpretation of Cultures

© 1973 BasicBooks

Chinese translation edition published
by arrangement with Prof. C. Geertz

责任编辑 施宏俊
封面装帧 王晓阳

格尔兹文化论丛之一

文化的解释

克利福德·格尔兹 著

纳日碧力戈 等译

王铭铭 校

上海 **人民出版社** 出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

新华书店上海发行所经销 上海市印刷七厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 17.25 插页 4 字数 394,000

1999年1月第1版 1999年1月第1次印刷

印数 1—5,000

ISBN 7—208—03027—8/C·66

定价 30.00 元

克利福德·格尔兹

“格尔兹文化论丛”译序

■ 1

王铭铭

从给格尔兹去信联系他的三部代表作(即《文化的解释》、《尼加拉——十九世纪巴厘剧场国家》及《地方性知识——解释人类学续论》)中文翻译授权之时起,至今三年的光阴已经过去。其间,个人能力的局限,一度使我放弃翻译格尔兹原著的努力,而想到讨巧地编译一部“格尔兹文化解释文选”来部分展示这位人类学家的风采。在我准备开始进行编译工作之前,偶然应友人之约去调侃,言谈中得知上海人民出版社有意推动“社会与文化丛书”的出版。同桌的出版社友人还告知,他们拟以这套丛书之出版来与学界共同担负中国学术思想的创新使命。当时,我虽即同意组织翻译格尔兹的著作,但心里还不免有些犹豫。所幸者,现在经过几位朋友与学生的共同努力,格尔兹的三部著作的译本已经在“磨难”中陆续告成并呈现在读者面前。

尽管我是译作的出版联系人和校对者,但应该说我在其中并没有出到足以使我放心来写这篇序言那么大的力气。其实,对于这些著作的出版,我无非是一个牵线人,而翻译格尔兹的著作,甚至也并非是我的初创(几年来,学界的同好邓正来、郭于华、罗红光等已经先后翻译出版了格尔兹的若干论文)。我所做的工作,是组织几位同道者来系统地翻译格尔兹的代表作:在我

“格尔兹文化论丛”译序

的邀约下,中国社会科学院纳日碧力戈负责翻译了《文化的解释》并对以往郭于华、田青等译过的该书部分内容进行重新整理和校订;北京大学社会学人类学研究所博士候选人赵丙祥同学独自完成了《尼加拉》一书的全部翻译工作;而同所研究生杨旭日则与赵丙祥同学协作,依据邓正来先生等对《地方性知识》的部分翻译,对其他章节的内容进行了翻译和补充。

翻译原本就是复杂的再创造工作。格尔兹著作的翻译更是如此:这位人类学者以其视野之广泛及文笔之艰涩而著称于世。译者在短短的一年中所完成的工作,实在可以说是经历了“不堪回首”的考验。故此,我感觉到,如果这些译作对中国学界有一定贡献的话,那么它们的具体翻译者才应当是这份殊荣的获得者。而从这个意义上讲,“格尔兹文化论丛”的翻译者之所以应当获得一份殊荣,不只是因为他们付出了一份难得的艰辛,而且还因为他们通过艰辛的翻译工作达成了跨文化沟通的重要效应。

诚然,这里所讲的并不意味着翻译者所翻译的,就是堪与现代社会思想的经典大师马克思、韦伯、涂尔干媲美的著作。充其量,在一般社会思想家名人词典中,格尔兹无非被描述成一个人类学在其他所有社会科学门类中的主要代言人。他本人也并不期待像某些追求“全球效应”的社会思想大师们那样力求提供一种放之四海而皆准的“理论”,所以期待格尔兹的书籍成为一种“主义”,抑或一种信仰,最终只能成为虚幻的追寻。可是,既然评价只不过如此,那么是什么促使我们去编选和翻译这位在“宏大的理论”方面“并不那么伟大”的人类学家的著作?

我个人猜想,较早翻译格尔兹论文的邓正来君,在选择翻译格尔兹的“地方性知识:事实与法律的比较透视”一文(原被收入梁治平主编《法律的文化解释》,由北京三联书店于1993年出版,现经该书主编及出版社方面同意,将译文收入本论丛之《地方性知识》一书)时,所考虑的可能与我们有所不同。作为一位在学术上关注中国法制与政治秩序之演进的学人,他所力图从格尔兹的人类学理论中获得的启示,可能大部分集中于这位人类学家对于法律的文化—社会伦理背景的解释上。因此,翻译这一篇原本与法制关系不大的作品,对于中国社会理论的思考者而言,重要性主要在于格尔兹成功地通过人类学的“深描说”揭示了法律的文化差异性,从而也揭示了所谓法制的信仰、伦理与政治文化色彩。

平心而论,我们这些人类学界的志同道合者在作出我们的选择之时,不能说完全没有考虑到格尔兹的叙述所潜含的上述社会实践意义。然而,应该承认,与社会理论界同仁不同,我们的考虑只能说间接地与社会实践的理性选择构成关系。在我们的学术工作与社会实践的理性之间,似乎存在某种隔层——即介于人类学研究与社会实践之间的学科建设使命。具体言之,对于我们而言,格尔兹的文化理论之所以具有被翻译的价值,主要是因为他在60年代的人类学转变中扮演了极为重要的角色。而且,由于他最为生动而敏锐地为人类学者叙述了他们的学科所做过的和所能做到的工作,因此翻译他的著作,对于中国人类学的学科发展有着关键的参考价值。我们倾向于在这个基础上来理解格尔兹著作的其他意义。

关于格尔兹在人类学以致思想界中的地位,人类学界早已给予充分的关注。其中,如亚当斯(Richard Adams)的“对格尔兹的一种解释”(刊于 *Reviews in Anthropology*, 1974, 1:582 - 588)、基辛(Roger Keesing)的“文化理论”(刊于 *Annual Review of Anthropology*, 1974, 3:73 - 79)、阿萨得(Talal Asad)的“宗教的人类学定义”(刊于 *Man*, 1982, 18:237 - 259)、山克曼(Paul Shankman)的“厚与薄:格尔兹的解释理论项目”(刊于 *Current Anthropology*, 1984, 25[3]:261 - 279)等文,已相当集中地评介了格尔兹的解释人类学。80年代初期,莱斯(Kenneth Rice)甚至发表《格尔兹与文化》专著一部(1980年由 University of Michigan Press 出版),专门述评格尔兹的人类学理论。尽管这些评论的作者对格尔兹褒贬不一,但他们却从不同的角度证实了他的学术重要性。而对此,后来一些百科全书式的作品相继作出了公论。尤其是在《20世纪思想家辞典》(上海人民出版社 1996年中译本,第 209页)和巴纳德(Allan Barnard)及斯潘塞(Jonathan Spencer)合编的《社会与文化人类学百科全书》(Routledge, 1996年版,“symbolic anthropology”[象征人类学]词条,第 535 - 539页)两书中,格尔兹的生平与思想得到了比较详细的介绍。在汉语人类学出版物中,台湾中央研究院黄应贵教授主编之《见证与诠释:当代人类学家》一书(正中书局 1992年版)中收入潘英海之“文化的诠释者——葛兹”(即格尔兹)一文,也较全面地评介了格尔兹的解释人类学思想。我个人在近来出版的《想象的异邦》(上海人民出版社 1998年版,第 244 - 255页)一书中,则相对概括地论述了格尔兹的思想及我对他的人类学的理解。

“格尔兹文化论丛”所编入的,无非是格尔兹人类学论著的一小部分。读者显然应以阅读原著为基础,进而参考上面列出的评论,以便达到全面把握格尔兹人类学风格的目的。当然,为

了使读者对格尔兹文化理论有一个背景性理解,中文版论丛应是一个重要的基础工程,而在读者开始阅读这一论丛的文本之前,这里似乎也有必要简要地复述我对格尔兹及其人类学思想的基本认识。

对人类学(尤其是社会与文化人类学)的学说史有所了解的人都知道,60年代以来,欧洲大陆人类学界出现一个影响波及全球的人类学大师列维—斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)。他以“结构人类学”(structural anthropology)为口号感召了许多杰出的人类学家。然而,作为一个把人文现象归结为“深层文化语法结构”,对人类学田野工作的实践充满疑虑的“摇椅上的人类学大师”,列维—斯特劳斯很快就面对一个来自于人类学内部的挑战。一批以“后结构主义”为理论追求的学者,在列维—斯特劳斯出版他的大作不久,就提出了一大堆有关人类学研究宗旨的问题:人类学者的学术使命是推理,还是参与于社会中的文化感知?人文现象的基本特质是丰富的表象,还是深层的无意识结构?人类学者从事的职业是具体地点的田野工作,还是书斋式的思辨?

这一系列问题的提出,促使人类学者对自身的实践与职业进行了反思。在极端的情况下,这些反思一度也造成了人类学认识论虚无主义的流行,并诱使一批学者落入空谈,忘却了“后结构问题”的原意。不过,大多数人类学者拒绝提倡“主义”,他们自结构人类学提出之时,就已开始了另一番实验。一些漂离于欧洲大陆之外的英美人类学家,潜心于人类符号体系与仪式行为的研究,通过对人类心灵及社会格局的具体而深入探究,为人文类型的知识宝库提供了一个新的视野。现在,人类学者公认这些新一代大师代表了人类学的“象征论”(symbolism)时代。

尽管这并不意味着所有这些学者拥有一个共同的想法,但,

诸如格尔兹一类的人类学家却是“象征论”或“象征人类学”(symbolic anthropology)研究行列的一员,也可以说他是这个行列中成就最为显赫的人物。据近年统计,国际社会科学论文中对格尔兹作品的引用远远超过所有的人类学家。在国际主要人类学杂志《美国人类学家》和《当代人类学》中,几乎每篇论文都要提及他的作品,而就连较为保守的《英国皇家人类学院院刊》(旧称《人类》),格尔兹的论文也保持相当高的被引用率。与列维—斯特劳斯一度获得的地位一样,格尔兹可以说是国际人类学界在整个社会科学中的最高代表人物之一。诚然,一如所有的思想家,格尔兹的成就与他的天资不无关系。但是,这更重要地来自于他那种潜心于人类生活基本面貌的态度以及他的卓越领悟能力。

三

格尔兹 1926 年 8 月 23 日生于美国加州旧金山一个土木工程的中产阶级家庭,三岁时因父母离异而被养父母收养。格尔兹刚进入青年时代,正值第二次世界大战结束,他离开了加州,就学于俄亥俄州的安帝奥克学院学习文学及哲学,1950 年获该校哲学学士学位。此后几年,他在求知的过程中深受著名人类学家克拉克洪(Claude Kluckhohn)的经验主义思想的影响,并因此于 1956 年入学哈佛大学社会关系学系。在哈佛的研习中,他接触了社会学家帕森斯及他的思想,这使他对克拉克洪的文化理论产生了批判。在研究生三年级时,格尔兹就已成为麻省理工学院国际研究中心研究助理,并于 1952 年至 1954 年间参加了印尼社会学人类学考察计划,初次从事系统的人类学田野工作,深入探究当地的文化形态。1956 年,他在分析所获的

有关印尼爪哇宗教的素材之后,写出了具有浓厚的民族志色彩的《爪哇宗教》一书,获得人类学博士学位。1958年至1959年间,他任斯坦福大学高级行为科学研究中心研究员并兼任加州大学人类学副教授。1960年后的十年,格尔兹转任芝加哥大学新兴国家研究所人类学副教授。在此十年间,他对印尼的巴厘和爪哇等地进行了广泛的田野调查,为他的人类学思想奠定了坚实的第一手资料。1970年,格尔兹被普林斯顿大学聘为高级研究院社会科学教授,从此以后他除了历任《社会与历史比较研究》、《美国人文科学院杂志》、《美国民俗学杂志》编辑之职外,一直致力于发展一种深度的文化理论。

格尔兹的学术心路大略是由一个三段式的历程组成的。其中,第一阶段从1954年延伸至1960年前后,当时他初步显示了对人类宗教生活与符号体验的兴趣,出版了大型人类学专著《爪哇宗教》。第二阶段从1961年延伸至1963年前后。在此一时期,他的主要作品有《旧社会与新国家》(1963年)、《农业密集化》(1963年)、《商贩与王子》(1963年)等,这些作品显示了他当时对社会经济问题的兴趣。第三阶段从1964年开始,并于1970年后达到高峰。这个阶段可以说是对第一阶段的某种回归或“否定之否定”,他从对社会经济问题的兴趣重新转至对于符号和文化的关注。

从这个三段式的思想发展脉络看,“象征人类学”并不能完全代表格尔兹的所有思想。在象征人类学之外,对国家、经济、现代化及社会科学学理的整体,格尔兹也作过不可忽视的贡献。例如,他1963年所主编的《旧社会与新国家》,综合了社会学、政治学、人类学等学科的思想,对于新兴民族、新兴国家的现状进行了跨学科的考察,至今仍是民族主义与国家理论研究的主要参考书。同年出版的专著《农业密集化》,从文化传统与现代化

“格尔兹文化论丛”译序

的关系出发理解印尼经济,指出传统产业制度与城镇化的力量糅合,可能造成农业过密化发展,阻碍西式现代化经济的成长。该年出版的第三本书《商贩与王子》重新提出了社会科学的导师韦伯的现代化理论问题,强调传统文化的权力格局对于现代化的制约。后两本书对于著名的“依附理论”和“世界体系”理论均有直接影响,代表一种韦伯式的悲观现代化理论。

学术人生的“否定之否定”式转变固然是连格尔兹这样一个伟大的人类学家也无法逃避的历程。然而,纵观格尔兹的学术生涯,我们可以发现一条主线贯穿前后,这就是由“文化”和“理解”这两个词汇组成的“逻辑”。有心的读者从上述介绍就能看出,虽然这三本书讨论的是现实的社会经济、政治体制、意识形态问题,但是它们没有脱离人类学的文化观,反而运用了这种文化观来评述社会理论。更值得注意的是,从1963年以后,格尔兹发表的一系列作品,则完全地把他的“文化路线”突显出来了。这一系列论文风格鲜明,被誉为是“论说文派”(essayist)的人类学经典作品,它们有的以大观小,有的以小见大,用文学式的笔调表达了人与文化理解的人类学洞见。它们分别于1973年和1983年被编辑成两卷的论文集,以《文化的解释》(1973年)和《地方性知识》(1983年)由纽约 Basic Books 出版社出版行世,充分地体现了格尔兹的思想与文风。

尽管格尔兹属于“论说文派”的大师,尽管他因此具有一些文学家所应具备的“形式主义”文学色彩,但他叙述的内容却远没有被他的文彩所淹没。“像他人看我们一样审视自身”(《文化的解释》原著,第16页),即从被观察的非西方人的角度看西方人自身,这就是一位充满志向的西方人类学家的人生追求。这一点讲起来十分之轻易,但做起来却十分艰难。格尔兹的“论说文”恰就是这种难度的忠实表露,它们充满难懂的穿插句,有时

前后文显得杂乱无章,逻辑上缺乏“科学论文”的流畅,就连以英语为母语的西方人类学同仁,都曾抱怨格尔兹的艰涩。然而,格尔兹自己用了几个简单的字就把他的艰涩给一笔勾销了,这就是“文化的解释”(the interpretation of cultures),他说这是一种解释的人类学,是为了“说明一个易为人们忽略的真理”的工具,而这个真理正是——“思想的宏大却能使我们把自身列于他人之中来反省其身”。

四

一如所有的人类学家,格尔兹的研究是一种“远方文化的迷恋”。他从事田野工作的地点在“非西方社会”,在巴厘、爪哇、印度、摩洛哥、伊斯兰世界,而不在他的家园西方。一如所有的人类学家,他的描述是一种以地方性参与观察为基础的“民族志”。但是,与一般的人类学家不同,他主张人类学的描述不能停留于“制度性素材的堆砌”,而应该构成一种“浓厚的描述”(thick description,或译“深描”)。他的最有名的论文中,有一篇正是以“浓厚的描述”为题的(《文化的解释》原著,第3-32页)。“浓厚的描述”为的是“理解他人的理解”,站在一个“异文化”的位置上体察人类学家自身的“本文化”。这一看法起始于韦伯的理解(verstehen)和理想型(ideal types)的概念,而格尔兹意旨在通过跨文化的理解冲破长期以来诱使现代社会科学家自我封闭的框套。因而,“浓厚的描述”所导致的理解超脱于“生硬的事实”之上,它追求对被研究者的观念世界、观察者自身的观念世界以及观察者“告知”的对象——读者——的观念世界的沟通,这犹如在一系列层层叠叠的符号世界里的跨时空漫游,其所要阐明的是意义(meaning)的人生与社会中的重要角色。社会科学不同

于自然科学,因为后者研究的对象是人的认识对象,前者的对象是认识事物的人本身,而人类学者观察的正是那些包括人类学者自身在内的、给予他们的世界一定意义的人。因此,人类学者并不能像古典时代所期待的那样“完全钻进当地人的脑中”,他们与当地人一样地在解释着世界,而他们的描述所能做的就是对他人的解释的解释,抑或“叙说对事象的言说”(saying something of something)。

那么,倘若“叙说对事象的言说”就是人类学以致所有“人的科学”所做的事,它所能带来的对“理解”的贡献又当何在?熟悉人类学的人都知道,这门学科的追求在很长时期以来一直是对不同文化的比较研究,它的“从业者”所追求的,要么是在文化比较中体会人的心灵共通点(mental unity),要么是相对论观点中的文化差异与差异的合理性。然而,“叙说对事象的言说”却不是为了这些目的,因为它的倡言者认为文化的比较基本上是形同虚设的牌照。在“地方性知识:事实与法律的比较透视”一文中,格尔兹选择了民族志和法这两个貌似处于文化极端的体系加以类比,他开宗明义地说,法和民族志都属于地方性的艺术,它们全是借用地方性知识建构出来的体系,其背后均以一套历史与文化为支柱,而两者的表现形式也都是象征性符号所代表的事实,这些事实可以在特定的伦理规范下解读。如果说法与民族志代表两种不同的文化符号体系,那么它们的差异致使它们不可比较。然而,对之加以并置之后,我们发现两者存在共通之处,理解到它们一样是特定空间范围中符号体系的表象,它们一样是对社会规范的解释。格尔兹由此指出,人类学者所做的工作正是“比较不可比较的文化”,在承认地方性知识体系和解释话语的自主性的同时,努力寻求人对社会解释的共用符号媒介。从这一点延伸开去,我们发现格尔兹的“叙说对事象的言

说”指的就是在“比较不可比的文化”过程中获得的对不同文化解释体系的“转译”(translation)与贯通。

作为“解释人类学派”的创始人,格尔兹在界定文化及文化研究时采用的都是“诠释学”(hermeneutics)的观点。这带有两方面的意味:其一,人类文化的基本特点是符号的和解释性的;其二,作为文化研究的人类学也是解释性的。

关于文化的定义,格尔兹在《文化的解释》(原著,第89页)一书中说:“文化是一种通过符号在历史上代代相传的意义模式,它将传承的观念表现于象征形式之中。通过文化的符号体系,人与人得以相互沟通、绵延传续,并发展出对人生的知识及对生命的态度。”换言之,与近40年来的多数人类学家一样,格尔兹把文化界定为一个表达价值观的符号体系;也与诸如特纳(Victor Turner)、道格拉斯(Mary Douglas)等象征人类学者一样,格尔兹把文化主要当成一个象征的宗教体系。因为这个原因,当格尔兹展开他的探索时,就将他的大部分注意力集中于宗教现象。也因为这个原因,当他倡言“像他人看我们一样审视自身”时,他的启发大抵也主要来自对宗教、符号及仪式的审视。

因此,《文化的解释》一书收入的论文具有很强的宗教、符号及仪式诸方面的倾向性。其中,“宗教作为文化体系”鲜明地把宗教现象界定为一个文化的体系,指出宗教首先是符号的表述,而符号所承载的就是“意义”,即包括认识、情感、道德在内的一般性思考,这些正是文化的核心内容。如果说“文化是一种通过符号在历史上代代相传的意义模式”,那么作为符号载体的宗教就可以说是文化的基本质量。作为文化的符号,宗教展示了社会中的人对他们的生活和命运的看法,激励并保障人们的生命延续,它的意义并非是涂尔干学派眼中的“社会结构”所决定的,也不能归结为一般的无意识认识结构,因为宗教本身就富有自

主的意义形态,它是与人的的人生观互为沟通的解释体系。由此可见,格尔兹眼中的宗教就是韦伯所说的“理想型”,而不是马克思主义的“上层建筑”和涂尔干的“集体表象”(collective representation)。所谓“理想型”指的就是社会科学研究者通过“无涉价值”的分析对特定文化的观念体系构成的逻辑理解。作为研究对象,它就是文化通过神圣符号展示出来的民族精神(ethos)与世界观(world-view)。对于这一解释,格尔兹在“精神气质、世界观和神圣象征符号的分析”(《文化的解释》原著,第126-141页)一文中给予了明确的说明。

正是在这一点上,格尔兹与所有其他主要的象征人类学家在观点上形成了鲜明的差异。英国曼城学派代表人物特纳专攻仪式与符号的研究,与格尔兹一样关心宗教问题。受结构—功能主义思想的影响,特纳认为宗教的仪式在符号上与社会结构构成了既分离又相互印证的关系,通过形式上的“反结构”达到社会结构与控制的效果。出自同一国家的道格拉斯深受列维—斯特劳斯的影响,也强调符号体系的自主性,但是最终在作出理论解释时,也没能避免结构—功能主义的制约。属于美国符号学派的萨林斯(Marshall Sahlins)和施耐德(David Schneider),全面提倡从符号体系解释人类行为,他们对符号研究的强调与格尔兹相比有过之而无不及,但由于他们采用了一种“符号决定论”的看法,因而走到了与英国学派相对的另一极端。应该承认,所有的象征人类学者都力图展示个人情感与集体表象的辩证关系。然而,可以说格尔兹在这方面是做得最成功的一人。“深层的游戏”(《文化的解释》原著,第412-454页)一文就是一个例证。这篇论文浓厚地描述了巴厘人的斗鸡习俗。斗鸡表面上只不过是巴厘社会中的一种日常生活之外的特殊场景,它似乎超离于社会生活之外,与人们心目中的“严肃活动”相去甚远。然

而,斗鸡场景中展示出来并激发的感受却不是毫无意义的行为,这些感受把“鸡”、“男性”、“赌注”、“规则”、“地位”、“竞争”等等巴厘人关注的东西烘托出来,构成一幅生动的集体经验蓝本,不仅把巴厘人的生活趣味一展无遗,而且在隐喻的层面上把憎恶观、乱治观、君臣观等等也表述得淋漓尽致,把上层社会上演的政治角逐戏剧拿出来玩味。从一个小小的斗鸡场景的文本设置,格尔兹把我们带到了个人情感与集体表象密切互动的关系当中,“迫使”我们观看民族精神和文化的理想型与特定社会中的个人人生观糅成一体的过程。1980年,格尔兹进一步把这个观点发挥成对政治文化的看法,出版了《尼加拉:十九世纪巴厘剧场国家》一书,主张把西方的国家看成实质意义上的权力结构,并将之与作为非西方一部分的巴厘所展示出来的“剧场型”国家相区别。他指出,不同民族精神所呈现出的政治文化会左右它们的国家形态,而且由于民族精神同时是集体的“理想型”和个人的的人生观,它所造就的权力形态可能并非一时可以改变。

格尔兹常被称为是“反思人类学”(reflexive anthropology)的最早实践者。这个雅号格尔兹确实当之无愧,因为他是第一个敢于承认自己的描述与被描述的对象一样,是一个符号体系、一种文化的解释的人。作为一位来自于遥远的异邦而对非西方文化充满想象的人类学家,格尔兹如此沉浸于当地的符号世界中,以致于我们不免要问起他的研究目的到底为何?

自其成立以来,人类学就承诺要造就一种独特的文化洞见:“从本地人的观点出发”解释本地人(被研究者)的文化(《地方性知识》原著,第57页)。格尔兹几十年来的追求,也正是一种人类学的深入文化洞见,这常被称为跨文化的理解,也被格尔兹本人称为一种求索“经验相近”的图谋。为了“钻进土著人的脑中”去解释他们的文化,格尔兹在符号的森林中探求人类的思路,他

“格尔兹文化论丛”译序