

第 一 编

第一章 深描说：迈向文化的解释理论^{*}

苏珊·兰格在其《哲学新解》一书中谈到，一些观念往往带着强大的冲击力突现在知识图景上。顷刻之间，这些观念解决了如此多的重大问题，似乎向人们允诺它们将解决所有的重大问题，澄清所有的模糊之处。于是，人们都争先恐后地把它奉为开启新的实证科学大门的秘诀，当做以此便可建构起一个综括一切的分析体系的中心概念。苏珊·兰格指出，之所以会有这样一种大观念（*grande idée*）的突然流行，一时间几乎排斥了所有其他的观念，是由于“这样一个事实：所有敏感而活跃的头脑都转向对这个观念的探索 and 开发。我们将它试用于每一个方面，每一种意图，试验其严格意义的可能延伸范围，试验其一般原理以及衍生原理”。

然而，当我们熟知了这一新观念之后，当这个观念成为我们的理论概念总库的一部分之后，我们对这个观念的期望便会与它的实际用途趋于平衡，从而它风靡一时的过分状况也就结束了。少数狂热的信奉者还会坚持认为这个观念是理解整个宇宙的钥匙；但是不那么易受支配的思想者们不久就会冷静下来思

^{*} 本章系于晓译。

考这个观念产生的实际问题，他们努力在它适用的地方运用它，在它能够扩展的地方扩展它；而在它不适用或不能扩展的地方就停止运用它、扩展它。如果这样的话，这种观念实际上就会变成一种尚待发育成长的胚芽，变成我们的知识武库中永久而持续的一部分，而不再具有它曾经有过的那种貌似宏伟、阔大、允诺一切的范围，不再具有那种似乎处处适用的无限多用性了。热力学第二原理、自然选择原则、无意识动机概念，或生产方式的组织说并没有说明所有的东西，甚至连人的事情都没有一一说清，但是它们毕竟解释了某些事物；认识到这一点，我们的注意力也就转向确定这些事物到底是什么，转向使我们摆脱这些观念在其最初盛极一时之际导致的大量伪科学的缠绕。

这是否是所有具有中心意义的重要科学概念的实际发展途径，我不得而知。但是，这种模式和文化这一概念的发展相吻合，却是肯定无疑的。整个人类学便是围绕这一中心概念而兴起的，并且一直以不断增强的关注去限定、细述、专研和包容这一概念的统属范围。下面的各篇论文，正是以不同的途径、从不同的方面，力求去枝打叶，复原文化概念的本来面目，从而实际上确保其重要地位的连续性，而非往其上添枝加叶，以致削弱了它的基础。这些论文有时直言不讳地论争，但更多的时候是通过具体的分析而论证，以求得出一种狭义的、专门化的，从而也是——我这样想像——理论上更为有力的文化概念，以取代 E. B. 泰勒著名的“最复杂的整体”的概念。因为尽管他的概念的创新力不容否认，但在我看来，似乎是模糊之处大大多于它所昭示的东西。

这种泰勒式大杂烩 (pot-au-feu) 理论方法会将文化概念带入一种困境。这在克莱德·克拉克洪的《人类之镜》一书中甚为明显，尽管这本书至今仍是一部比较好的人类学的一般导论。

在论述文化概念的一章里，克拉克洪用了将近二十七页的篇幅设法将文化依次界定为：(1)“一个民族的生活方式的总和”；(2)“个人从群体那里得到的社会遗产”；(3)“一种思维、情感和信仰的方式”；(4)“一种对行为的抽象”；(5)就人类学家而言是一种关于一群人的实际行为方式的理论；(6)“一个汇集了学识的宝库”；(7)“一组对反复出现的问题的标准化认知取向”；(8)“习得行为”；(9)“一种对行为进行规范性调控的机制”；(10)“一套调整与外界环境及他人的关系的技术”；(11)“一种历史的积淀物”。最后，或许是出于绝望，他转而求助于比喻手法，把文化直接比做一幅地图、一张滤网和一个矩阵。面对这样一种理论传播的情况，即便是一个不完全规范但只要多少紧凑集中一些的文化概念也可算是一种改进了，因为它至少内在连贯，而且更重要的是，它提出可以界定的论据（公平地说，克拉克洪自己也敏锐地意识到这一点）。折衷的方法之所以自拆台脚，不攻自破，倒不是因为它只在一个方面有所用途，而是因为可派用场的地方太多，因此，必须加以选择。

我主张的文化概念（下列各文将试图论证这种概念的效用）实质上是一个符号学（semiotic）的概念。马克斯·韦伯提出，人是悬在由他自己所编织的意义之网中的动物，我本人也持相同的观点。于是，我以为所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学。我所追求的是析解（explication），即分析解释表面上神秘莫测的社会表达。但是，这种见解，这种只用了一句话就说出来的学说，其本身就需要做一些解释。

二

操作主义作为一种方法论的教条，过去从未在社会科学领域内起过很大的作用，今天，除去少数几个业已被它完全统治的角落——斯金纳行为主义 智力测验 等等——以外 它在很大程度上已经死去了。尽管如此，它确曾提出过一个重要的观点，今天，无论我们感到多么不情愿以操作来界定卡里斯马 (Charisma)^①或异化，这一点仍然保有某种力量：如果你想理解一门学科是什么，你首先应该观察的，不是这门学科的理论或发现，当然更不是它的辩护士们说了些什么；你应该观察这门学科的实践者们在做些什么。

在人类学或至少社会人类学领域内，实践者们所做的是民族志 (ethnography)。正是通过理解什么是民族志——或者更准确地说，理解什么是从事民族志——才可能迈出第一步 以理解人类学分析作为知识的一种形式到底是什么。必须立即申明，这并不是方法的问题。从一种观点，即教科书的观点看，所谓从事民族志就是建立联系、选择调查合作人、作笔录、记录系谱、绘制田野地图、记日记等等。但是 这些东西 即技术以及公认的程序，并不能界说这项事业。可以界说它的是它所隶属的理性努力的种类，借用吉尔伯特·赖尔的一个概念，就是详尽的“深描”(thick description) 的尝试。

赖尔对“深描”的讨论见于他最近的两篇文章《思考与反思》

原为宗教社会学用语，指一种特殊的魅力或超人的天赋之类的特殊品质。
意译“感召力”或“超凡魅力”，可引申为“领袖气质”等义。下文中凡译为“领袖气质(魅力)”、“个人魅力”等 原文均为此词 不再一一注明。——编注

和《对思想之思考》(两文已收在他的《文集》第二卷)两篇文章所探讨的 用他自己的话说 是关于“思想家”(Le Penseur)在做什么的一般问题。他说,让我们细察一下两个正在快速地张合右眼眼睑的孩子。一个是不随意的眨眼,另一个则是挤眉弄眼向一个朋友发信号。这两个动作,作为动作,是完全相同的。如果把自己只当做一台照相机 只是“现象主义”式地观察它们,就不可能辨识出哪一个是眨眼,哪一个是挤眼。但是,眨眼和挤眼间的差别,无论多么不可拍摄入相,却仍然是非常巨大的;对于这一点,任何一个曾不幸被人误解,其眨眼被错认做挤眼的人都是深有体会的,因为挤眼的人是在交流,并且确实是在以一种准确而特殊的方式在交流:(1)有意地;(2)向着特定的某人;(3)传达特殊的信息;(4)按照社会通行的信号密码,以及(5)没有受到其他在场者的察觉。正如赖尔所指出的,眨眼者固然只做了一件事,张合其眼睑,但挤眼者也没有做两件事,张合其眼睑和挤眼示意。当存在着一种公众约定的信号密码,按照这个密码有意地张合眼睑就意味着发出某个当事人理会的信号时,有意的张合眼睑就是挤眼了。如此而已,别无其他:行为的一点一滴 文化的一个细部 正是这样(voilà)!——一个眼势。

然而 这才只是开了个头。赖尔接下去说 假设还有另外一个男孩子,为了给他的伙伴开个恶作剧式的玩笑,故意歪曲地模仿第二个男孩挤眼的不当之处,譬如不熟练、太笨拙、太明显等等,当然,他做这个的方式和第一个男孩眨眼与第二个男孩挤眼的方式还是一样的:张合右眼的眼睑,只不过他既不是在眨眼也不是在挤眼,他是在模仿他人挤眼时的可笑之处(这可笑之处也只是在他看来如此)。这里,也存在着一个社会通行的信号密码(他故作地、过于明显地“挤眼”或许还会添上一个鬼脸——小丑所惯用的故作);同时也传递了一个信息。只不过现在弥漫于

空气中的不是当事人的心领神会，而是嘲弄罢了，假如其他两个孩子以为他真是在挤眼的话，他的整个努力就完全付之东流了，但也可能会有不同的效果，比如别人以为他真的在眨眼。还可以进一步设想：一个想要模仿以嘲笑他人的人，如果对自己的模仿能力没有把握，也许会在家里对镜练习，那么，他既不是在眨眼或挤眼，也不是在模仿，而是在排演。然而，就一台相机、一个激进的行为主义者，或一个把外交辞令当真的人所记录下来的东西而言，这个排演者和其他所有人一样，只是在迅速地张合他的右眼眼睑而已。可是会出现任何复杂的情况，这种可能性虽然在实际上不是无止境的，至少在逻辑上是如此的。例如，上文所说的挤眼者或许实际上是在假挤眼，比如说吧，是想把旁人引入歧途，以为存在着实际上并不存在的当事人之间的心领神会。在这种情况下，我们对于模仿者所模仿之物，以及排演者所排演之事的描述相应地要做改变了。但是，关键在于，在赖尔称之为对排演者、模仿者、挤眼者、眨眼者……正在做的事的“浅描”（thin description）（“迅速地张合他的右眼眼睑”）与对他正在做的事的“深描”（“练习对一个朋友的模仿，因为这个朋友假作挤眼以欺骗局外人，误以为有什么只是当事人才能领会的事”）之间存在着民族志的对象：意义结构的分层等级；通过这些结构，眨眼、挤眼、假挤眼、模仿、模仿之练习才得以产生，才为人所知觉，为人所解释；而假如没有这些结构，则无论人们怎样挤巴眼睛，也不会存在这些事实（即便是零形态的眨眼也不会存在，因为，作为一个文化范畴，眨眼即是非挤眼，正如挤眼是非眨眼一样）。

如同牛津学派的哲学家们喜欢自己编造的许多小故事一样，所有这些挤眼、假挤眼、模仿假挤眼、练习模仿假挤眼，可能看上去有些人为。为了补充一个较具经验性的例注，还是让我从我本人的田野日志中抽取不无典型意义的一段（有意放在任

何先验的解释性评述之前），以此证明，无论赖尔怎样努力使之平衡以期服人，他所举出的例子还是过于精细地描绘了民族志学者孜孜以求地以此寻求出路的这种具有推论和示意意义的排列结构。

法国人〔调查合作人说〕刚到这里不久。从小镇这里一直到山里的玛穆什地区，他们修筑起大约二十个小城堡，这些城堡都建在山岬上，这样就可以居高临下，监视乡村。但是，尽管如此，他们还是不能确保安全，特别是在夜间。因此，虽说 *mezrag*（买卖契约）制度在法律上已被废除，但是实际上它还一如既往地实行着。

一天晚上，犹太人科恩（他说一口流利的柏柏尔语）正在玛穆什地区，来了另外两个与邻近一个部落做买卖的犹太人，想从他那里买些货。这时，一些另一个邻近部落的柏柏尔人企图闯进科恩的住处，于是他朝天开了枪，从而阻止了他们的企图（按照传统，犹太人是不能持枪的；但由于这一时期局势动荡不安，许多犹太人还是带了枪的），这样一来，就引起了法国人的注意，抢劫者们也就逃走了。

然而，第二天晚上，他们又回来了。其中一人化装成妇女敲科恩的门，还说了一番动听的话。科恩很是怀疑，不想放“她”进来。可是其他两个犹太人却说：“算了吧，没有什么事，只不过是女人。”于是他们就开了门，结果那伙强盗蜂拥而入。他们杀死了两个客人，而科恩却设法躲进隔壁房间。他听见这伙强盗打算把货物搬走后就把他活活烧死在铺子里。于是他打开房门，发疯似的抡着手里的木棒，夺窗而逃了。

然后，他跑上一座城堡去包扎伤口，并且向地方指挥

官，一个叫做杜马里的上尉，抱怨说他想要回他的 *ar* 阿尔——也就是说，是被抢走货物的价值的四至五倍。那伙强盗来自一个尚未顺从法国当局，并且还公开与之作对的部落，因此，科恩请求当局允许他和他的 *mezrag* 持有人 玛穆什部落首领 (*sheikh*) 一起去收取按照传统规矩应该归他的损失补偿。杜马里上尉不能正式地允许他这么做，因为法国当局明令禁止 *mezrag* 关系，但他还是给了他口头许可 他说：“如果你被人杀了 那是你自己的事。”

于是，部落首领，犹太人科恩，以及一小队手执武器的玛穆什人一起出发，走了十到十五公里的样子，来到叛乱地区，当然那里没有法国人，他们悄悄地溜过去，抓住那个盗贼部落的牧羊人，抢走了羊群。那个部落的人立即骑上马，手执步枪追赶他们，随时准备与他们交手。可当他们看到“盗羊贼”是什么人后 他们火气消了 说道：“好吧 我们愿意谈判。”因为他们不能矢口否认已经发生的事——他们中的一些人抢劫了科恩并杀死了两个客人——同时 他们也没有准备好与这伙侵犯者混战而和玛穆什人结下世仇。于是，就在平原上，在成千上万只羊中间，这两群人谈啊，谈啊，谈啊，直到最后定下来以五百只羊作为补偿。然后，两群手执武器的柏柏尔人骑上马，排列在平原的两端，羊群围拢在他们之间，科恩身着黑色长袍，头戴圆筒小帽，脚踏拖鞋 独自走出人群 走进羊群 以最快的速度，一只接一只地挑出最好的羊，作为对他的赔偿。

就这样，科恩得到了他的羊，赶着它们回到玛穆什。在山上城堡内的法国人远远地听到它们走来（科恩眉飞色舞地回忆当时的情景：“我们‘咩、咩、咩’地回来了”），不免感到奇怪：“到底是什么？”科恩回答说：“这就是我的‘*ar*’呀。”

法国人不能相信他真的做了他说他做的事，于是就指控他是叛乱的柏柏尔人的奸细，把他投入监狱，没收了他的羊。居住在镇上的他的家人，由于很长时间没有听到他的消息，还以为他已经死了。可是过了不久，法国人又放了他。他回到家中，可是没了羊。于是他找到上校，一个负责整个地区事务的法国人，诉说他的遭遇。但是上校却说：“关于此事我无能为力，这不是我的事。”

这段原封不动的、不加注解的引文，如同任何一段以同样的方式引述的同类文字一样，公正地告诉我们，即便是最为基本的民族志描述，也塞进了多少东西，——是多么异乎寻常地“深”。在写就的人类学著述中，包括这里选收的论文，这一事实——即我们称之为资料的东西，实际上是我们自己对于其他人对他们以及他们的同胞正在做的事的解释之解释——之所以被弄得含混不清，是因为大部分我们借以理解某一特定事件、仪式、习俗、观念或任何其他事情的东西，在研究对象本身受到直接研究以前，就已经作为背景知识被巧妙地融进去了。（即便是要阐明，这一小小的戏剧性事件于一九一二年发生在摩洛哥中部的高原地区，并且在一九六八年得以详细地叙述给我，也在很大程度上决定了我们对此事件的理解。）这样做并没有什么特别的过错，并且无论如何都是不可避免的。但它的确导致了把人类学研究看成是一种多于观察、少于解释的活动的观点，而实际情况并非如此。在全部人类学事业的事实基础或基石上——如果真有这块基石的话——我们已经在进行析解，而且更为不妙的是，我们在对析解进行析解。以此挤眼析解彼挤眼，再以另一挤眼析解此挤眼。

因此，所谓分析即是分类甄别意指结构（structures of signi-

fication)——也就是赖尔称之为通行密码的，但这一说法容易使人误解，因为它使这项事业听起来太像破译人员所为之事，而实际上它更像文学批评家所从事的活动——以及确定这些结构的社会基础和涵义。这里，在我们的引文中，分类可以从区分构成上面那种情形的三种不同的——犹太人的、柏柏尔人的和法国人的——解释框架开始 继而说明 它们三者如何 以及为何 在那个时候、那个地区共同产生出一种情形，在其中，系统间的误解使传统形式沦为社会闹剧。使科恩栽了跟斗，由他而使整个由来已久的、他在其中发挥作用的社会和经济关系的模式出了差错的，实际上是一场语言混乱。

以后我还会回到这句过于凝炼而费解的话，以及那段文本本身的细节上来。现在的论点只是民族志是深描。实际上面临的是——只有当他按照更为自动化的常规收集资料时，当然他也必定要这样做 才是例外——大量复杂的概念结构 其中许多结构是相互层叠在一起，或者是相互交织在一起的；这些结构既是陌生的、无规则的，也是含混不清的，而民族志学者首先必须努力把握它们，然后加以翻译。这一点在民族志学者活动之最为基础的丛林田野工作层面上有真切的表现：访问调查合作者、观察仪式、查证亲族称谓、追溯财产继承的路线、调查统计家庭人口……写日记。从事民族志好似试图阅读（在“建构起一种读法”的意义上）一部手稿——陌生的、字迹消褪的，以及充满省略、前后不一致、令人生疑的校正和带有倾向性的评点的——只不过这部手稿不是以约定俗成的语音拼写符号书就，而是用模式化行为的倏然而过的例子写成的。

三

文化这部行为化的文献 好似一个模仿的挤眼 或一次模仿的抢羊袭击，就是这样为公众所有的。尽管是观念化的产物，但它却不存在于某个人的头脑中；尽管是非物质的，但它却不是一个超自然的实体。人类学内部关于文化是“主观的”还是“客观的”的无休止的争论——因为这种争论本来就是不可休止的——以及与之相伴随的相互间知识分子式的侮辱“唯心主义者！”——“唯物主义者！”；“心灵主义者”——“行为主义者！”；“印象主义者！”——“实证主义者！”整个是由误解而引起的。一旦人类行为被视为符号行动（大部分时间，因为确有真正的眨眼）——有所意指的行动 像说话时的发音、绘画中的着色、书写时的笔划 或者音乐中的声调——关于文化是一种行为模式 还是心智结构，或是二者的某种混合物的问题，便失去了意义。关于一个模仿的挤眼，或是一次模仿的抢羊袭击，所应发问的，不是它们的本体论地位如何（因为它们的本体论地位一方面和岩石的地位一样，另一方面又和梦幻的地位一样——它们都是这个世界的事物）所应发问的是 它们的涵义是什么 在它们发生时 通过它们的媒介作用 所要说的 是什么 是嘲笑还是挑战，是讽刺还是愤怒，是献媚还是自豪。

这看起来是显而易见的真理，但是却有许多方法把事情搅混，其中一种方法是把文化想像成是一种独立自足的、有着自身的力量和目的的“超有机体”的实在，即把它实体化（reify）。另一种方法是声称文化存在于行为事件的无意识模式——我们可以在这个或那个可识别的群体中观察到这种模式；这就是对文化进行还原。但是，尽管这两种混乱今天仍然存在着，并且毫无

疑问地将永远存在于我们中间，当代人类学中最主要的理论混乱根源却是由反对这两种观点而发展、现在正得到广泛赞同的一种观点——借用瓦尔德·古迪纳夫的一句话，因为他或许是这种观点的主要拥护者——即“文化〔存在〕于人的头脑与心灵中”。

虽则这一学派有着各种各样的称呼：民族学、成分分析、认识人类学（术语上的动摇不定反映出更为深刻的不确定性），但总的说来，该学派认为文化是由个体或人群借以指导其行为的心理结构所组成的。“一个社会的文化”，——让我们再次引述古迪纳夫的话，这次出现在已成为整个运动最有权权威性的经典（*locus classicus*）的一段文字中——“是由个人必须知道或相信以便能够按照该社会成员可以接受的方式操作的一切所组成的”。从这种关于文化是什么的观点，引伸出一种同样确定的、关于文化描述是什么的观点——即写出系统化的规则，作为民族志的规则，如果遵守这些规则，就可能对本地人进行操作，得到公众的认可（身体外貌例外）。这样，极端主观主义便与极端形式主义相结合，带来可以想见的后果：大吵大嚷地争论具体的分析。这些分析用的是分类、范例、图表、世系图或其他种种独创物的形式。所反映的“真”是本地人所想的呢？还是仅仅是对于他们所想的一些逻辑上等同而实质上不同的、聪明的模拟物而已。

由于这种方法乍看起来与我们在这里正提出来的方法非常接近，容易发生误解，因此说明二者间的分界将是大有裨益的。假如我们暂且不论挤眼或抢羊袭击，而把贝多芬的一部四重奏作为文化的样本——当然我们要承认它过于专门，但是为着这些目的，它仍不失为很有说明意义的——我相信，没有一个人会把它同它的总谱等同起来，同演奏它所需要的技巧和知识等同

起来，同它的演奏者或听众所具有的对它的理解等同起来，也不会——顺便照顾一下（*en passant*）还原主义者和物化论者——同其某一次具体的演奏，或是同某种超越物质存在的神秘实体等同起来。“没有一个人”或许说得过于重了一些，因为总是有那么一些不可救药的固执己见的人。但是，贝多芬的四重奏是一个时间上发展了的音调结构，是模式化的声音的连贯序列——一句话是音乐——而不是某个人对任何东西的知识或信仰（包括怎样演奏它的知识）对于这样一个命题，大多数人经过反思大概是会赞同的。

要演奏小提琴就必须养成一些习惯，拥有某些技巧、知识以及天份，要进入表演的情绪状态，而且（如同那个老生常谈的笑话所说）也要有把小提琴才行。但是，小提琴演奏既不是习惯、技巧、知识等等，不是情绪，也不是相信“物质文化”的人显然欢迎这种概念）小提琴。在摩洛哥缔结一个买卖契约，你必须按照一定的方式做一些事情（其中包括，一边吟唱阿拉伯语《古兰经》，一边当着聚在一起的、部落中肢体健全的成年男子之面割断一只羊羔的喉咙）并且要具备某些心理特征（例如，获得遥远的事物的欲望）但是，一个买卖契约既不是割断喉咙，也不是欲望，但它却是真实的，如同玛穆什酋长的七位亲戚由于从科恩那里偷了一张污秽不堪、实际上分文不值的羊皮而被酋长处死时所发现的一样。

文化是公众所有的，因为意义是公众所有的。如果不知道挤眼是什么意思，或者不知道身体上怎样张合眼睑，你就不可能挤眼（或模仿挤眼）如果不知道偷羊是什么，或者实际上该怎样去偷，你就不可能实行一次抢羊偷袭（或者模仿抢羊）。但是从这样的实情中得出结论，认为知道怎样挤眼就是挤眼，知道怎样偷羊就是抢羊偷袭，其混乱之深，如同错把浅描当做深描，把挤

眼与眼睑的张合混同起来，或者是把抢羊偷袭与把毛茸茸的动物从草场上赶出去混同起来一样。认知主义的谬误——即文化是由（引用这个运动的另一位代言人斯蒂芬·泰勒的话）可以[他指的是‘应该’用类似数学和逻辑的那些形式方法加以分析的心理现象所组成的]——对于文化概念的有效性的破坏程度与行为主义的和唯心主义的谬误是同样的，而它却是对后两种谬误的一种错误的纠正。或许，由于它的错误更为复杂，它的歪曲更为微妙，它的破坏程度也因此更为深重。

早自胡塞尔 晚自维特根斯坦以来 对于意义的私有理论的一般化攻击已成为现代思想中重要的一部分，因此，没有必要在这里重新将其叙述一遍。有必要做的是，要保证这种攻击的消息传达到人类学领域；特别是要说清，说文化是由社会通行的意义结构所组成，人们通过这些结构构成信号领会并相互联系，或者通过这些结构察觉侮辱性从而加以反驳，就等于说文化是一种心理现象 是某人的心智、人格、认知结构 或随便什么的一个特征，但是这种说法比起说印度教神秘论、遗传学、动词的进行式、酒的分类、习惯法或‘一种条件诅咒’的概念就是文化来 并没有说出更多的东西（如同韦斯特马克界定科恩据此而力争其补偿损失的权利的‘阿尔’一样），在一个像摩洛哥那样的地方，最阻碍我们这些生来就以另一种方式挤眼，或以另一种方式牧羊的人去理解那里的人在做什么的，并不是由于不熟悉他们那个行为符号化了的想像的世界而造成的对认知力如何起作用的无知（然而，特别是当人们假定，认知力在他们中间和在我们中间一样地作用时，少有一些这样的知识也许会帮我们一个大忙）。既然已经求到了维特根斯坦，或许也可以引用他的话：

我们……说某些人在我们看来一眼便可看穿。然而，关于

这一观察还须补上，一个人对另一个人还可能是一个完全的谜。当我们来到一个有着完全陌生的传统的陌生国度时，我们便可得知这一点，不仅如此，即便是精通那个国度的语言，也会如此。我们不理解那里的人们（并且不是因为不知道他们彼此间说些什么）。没有他们的帮助，我们就无法独自行动。

四

力图独自行动 这桩从未真正取得成功的事情 正是作为个人经验的民族志研究的内容；试图构造人们想像——总是过度地想像——的基础，正是作为科学努力的人类学著述的内容。我们，至少我自己，既不求成为一个本地人（这个字眼无论在什么情况下都是个折衷的词），也不想模仿本地人。只有浪漫的人或间谍才会觉得这样做有意义。我们所寻求的是与他们交谈（是在比原义广得多的意义上运用这个字眼 当指比“谈话”广泛得多、深刻得多的意义）并且不只是与陌生人交谈，这件事比起普遍认为的那样要困难得多。斯坦利·卡韦尔曾说过，“如果说替某人说话似乎是个神秘的过程，那也许是因为同某人说话似乎还不够神秘”。

从这个角度看待人类学，其宗旨便是扩大人类话语（discourse）的范围。当然，这不是它的惟一宗旨——教学、娱乐、实际建议、道德进步、发现人类行为的自然秩序等等则是它的其他宗旨；而且人类学也不是追求这一宗旨的惟一学科。但是，这却是一个符号学的文化概念特别适合的宗旨。作为由可以解释的记号构成的交叉作用的系统（如果忽略狭义的用法，我本可以称之为符号 制度 文化不是一种引致社会事件、行为、制度或过程