

英文版绪言

十年前 我把自己的一些论文整理成集 将之冠以一个半屈尊，半唬人的题目《文化的阐释》再次出版 当时我想 我不过是总结我的想法。我说过这样的话，而且我迄今仍这样认为。但是，在实际上，我自己又给了自己一个任务。人类学界有这样一种趋势 说“因”的人必须说“果” 这正是我一直在做的事。下面的这些文章则是其结果。但总而言之，我现在意识到就其结果而言，它们现在与其原来的思路也有了一定的不同。

与过去相比，我现在更意识到这种思路——即是介乎于鉴赏家对品味间微妙差别的弱点和注释经典学者的对比较注经而言的弱点间的——是多么广泛地渗入了社会科学，局部地

看，这是其简史。十年前，文化现象应该被作为表义的系统来对待的动议提出了发人深省的问题。对社会科学家而言，它曾经是一个比现在更使人震惊的问题——对任何文学的，或任何软科学皆像它们所表示出的那样富过敏性。局部地看，产生这种结果的原因是，人们愈来愈认识到，用归纳法则探索原因这类社会物理学的方法来解释这类现象，已不像以往一样能使我们预测、控制和检验理论的成立与否。产生这一结果的另一个原因是知识领域界限被打破。另外，这也是知识的非地方化的结果。更宽泛的现代思想的潮流终于最后开始冲击那曾经是，在很大的程度上仍然是这一针插不进的独立的王国。

在上述的诸种发展中，也许最后一种是最重要的发展。像海德格尔、维特根斯坦、伽达默尔或雷科尔这类哲学家的见解；或像布尔克、弗莱、詹姆森以及费诗这样批评家的见解；抑或像福柯、哈贝马斯、巴尔斯或库恩这类全方位的思想颠覆者；他们使得在上述的科学中，任何简单地复述其机械的观念的想法已经完全成为不可能了。上述各类人的见解早已渗透了社会科学界。诚然，从上述观念中屏弃出来的东西并不是全新的——如韦伯等人对此早有论说，弗洛伊德和科林伍德之名也常被称引，但是其屏弃的广度则是前所未有的。卷在 20 世纪的一些富震撼力的独创性的旋涡里，对社会的研究看上去已是变得越来越无规则可循了。

这种研究显然地趋向更多元化了。虽然他们意欲将之归为一体的囊括对社会学研究的一切的所谓“一般性理论”仍在其中有其信众，但其实质已逐渐空泛，这种企望已渐被视为虚妄。不管其原因是我们过早地希望这个综合性的科学或是我们过迟地相信这个希望，我认为，它还是一个值得争议的论题。但它从

没有像现在这般地看上去是那么遥远，那么不可思议，那么使人倒胃口。社会学并不是像塔尔考特·帕森斯在一次半开玩笑时说的正起讫于肇始，它已经渗注于其基本框架的构筑。

理论框架是文化人类学的精华所在。文化人类学的基本宗旨是发现人们行为的初衷，这些都是颇具相似特征的。甚至在其最有影响力的理论学派——如进化论者、传播论者、功能论者以及最近的结构主义者及社会生物论者——它们都有一个共识，即对事物的观察是否正确取决于观察人的角度和观察的方式。对文化人类学者而言，从一些陌生的不同的观念中理清其结构，去塑造自己的知识，总是不可避免地要地方化，这与了解其方式方法以及其思想方法等是密不可分的。人们虽可以或者用粉饰性的修辞去遮掩它，或以一些激进的理论去使之模糊，但难以驱走它。

长期以来，作为一个最基本的学科，人类学与任何学术上的夸夸其谈和一些不着边际的狂妄都是格格不入的。人类学在此却奇怪地已经被最流行的形形色色的现代学术观点预先接受了。结合上下文联系对照研究法，反形式主义的方法，有关上述观念的大部分的相对倾向互较，它的转折点在于审视在什么样的方式下人们在谈论这个世界——是描写的、图解性的抑或是表现性的——而不是看其本原的方式是什么，这已经被一些富冒险精神的学者很容易地吸收，而且用之去应付那些怪异的认知和一些奇异的故事。最为离奇的是，他们始终在谈着维特根斯坦。与之相反，人类学这个曾主要是以其消遣性，好奇心，或其道德延展性，还有为殖民当局的需要，行动管理的便利而为人们阅读的学科，现在竟变成了一个思索论辩的主要场地。缘起于伊文斯·普利察德和他的不可名状的鸡之神谕仪式以及列

维-斯特劳斯和他为人所知的撞石仪式，以及我在《我们现在的思考方式》一文所议的一些中心的命题，此类课题都已经因其参与而成了人类学的资料，人类学的方法，以及人类学的思想。

我自己的著作，惟其因为它不只限于档案资料（在人类学领域其功能远远被低估了）更突出地表现出了使我挤进这一讨论的奇怪的角落去的努力。此集所收的所有论文都显示了文化人类学观念指导的——或天知道 误导的——反映了我对大家所关心的问题的看法。这类问题，哲学家们或会从推测性的基础去着手研究，批评家则着力于从本文的立场去研究之；或者，作为历史学家，他们则从更富归纳性的角度切入。社会科学理论的象喻性的本质，心性对比的道德相互作用，以他人的角度来看待事物时的实际困难，常识的知识论基础，艺术的启示力，权威的符号结构性，喋喋不休的现代智识生活，以及人们接受其为事实和他们所认为应该对之的态度之间的关系，等等，等等，在我们试图去理解它们时，我们所理解的理解本身已经不是我们自己的理解了。

“对理解的理解”，这种尝试现在通常被称为阐释学。在这种意义下我现在所做的恰与之吻合。特别是当“阐释学”被冠之以“文化”这一字眼时尤为如此。但是在下文中人们不会发现很多的所谓“理论和阐释的方法论”（我这儿引的是字典上对这个术语的定义）因为我并不认为所谓“阐释学”需要的是被具体化为辅助科学类的如认识论那样而且在我们这个世界上我们早已有了足够的一般性规则。人们发现的将会是一系列的对具体的事情的阐释，我用人类学化的规则来探讨一些较宽泛的命题并对之予以阐释，而且又回复到术语的循环——符号、意蕴、概念、形式、本文……文化——其设定为有一种坚执不断的系

统，于是这些目的不同的种种研究则被一些设定好了的，人们认定了的观念支使来构成我们以想像来造就的社会的观念。

但是，如果这观点是定型的了，那么使其在实践层面站得住脚则不是定型的。不止是我自己在这方面的努力具语焉不详的品质，阐释性的社会科学学科也是语焉不详的，产生这一结果的原因（那些对这类观点全盘接受的人也这样认为），不是把躲躲闪闪，语焉不详装扮成什么深奥不可测的思想，而是它违背了常理。其原因是不知所之，到底从哪儿开始，或者是否已经迄始，又遂向何方，皆是一个未知的结果。争论愈趋歪曲，语言与之愈同趋 因为一条道看上去愈是平坦 愈是直捷 就愈是歧路。

从通过把社会现象放入其因果关系的大的结构上去解释转折到把它们纳入地方性的框架的意识去解释，这种做法即是把一个已知的困难变换成了一个更大的未知的困难。冷静、普遍性、可实验性的基础，形同逻辑的力量，这是任何一门科学都要求的基本素质。简单的决定论者在描写和阐释之间人为地划一界限，然后把自己束缚在描写的一面。那些采用阐释学的人们拒绝其差异性是本质的，或发现他们自己恰在其差异性之中，他们则被其活跃的计策所阻碍。如果，你像我做的那样，来设立一种对别人——如摩洛哥的诗人、伊丽莎白时代的政治家、巴厘的农民 或美国的律师——对他们的所作所为作一种经验解说性的叙述，然后再从这种经验的叙述中找出其对表达、权力、认同或正义之类的结论，你在每一个步骤中都会深刻地感到，它们和实证标准的风格大相径庭。有的人绕了远路，沿着边上的小路去走，恰如我后边引论的维特根斯坦所云：人们或许看到一条大道就在眼前，“但是……你却当然不能使用它，因为它已经被永远地关闭了”。

对绕远路和走小路而言，没有比用论文的形式来做更便当的了。你几乎可以在任何一个方向起步，如果万一此路不通，你还可以走回来，再找其他的路去走。你所付的代价不大，也不会太感失望。而且，想中途改道亦很容易，因为它并不像大部头的手稿或论文那样，你不必和前百十页争论的内容首尾相呼，在太小的水道和更大的弯路上徘徊、徜徉并无多少弊害，因为你反正走不快，迂回曲折，触景生情，走到哪儿就是哪儿。当就某一题目确无可言的时候，你就可以简单地把题目抛开，“文章没写完”或恰如瓦莱里所说：“我把它扔了不管了”。

论文形式的另一大好处是它非常迎合时势。它有一种能力去应付一大堆各种各样、沾不上边的应酬。东发表一篇讲话，西投一份稿，撰文纪念某逝者，或庆祝某人事业有成；赞助这份杂志或那个组织，或还还人情，这是现代学者的典型生活。有的学者可以抵制走这条路，避免小打小敲，虽然有时他们又不得不这样做。不过一个人如不想成为讲台上的教书匠，他就必须反复地唱人类学的高调“文化是习得的”；“文化不同则风俗各异”；“世界是由千差万别的事情构成的”（云云）那么他则必须将之融入其自己的解释和自己构建的概念，通过对特殊问题的特殊对待，来达成其分析的进步。下面所集的文章即是对这些互无关联的，或校外的邀请所为之应景篇什。但它们的一个总的目的却是在力图向前，或向什么不可知的地方，向一般性的计划引申问题。不管我们形形色色的听众——如律师、文学批评家、哲学家、社会学家，或各色的美国国家科学艺术学会的听众（这里有两篇文章是为他们写的）——不管他们想要的是什么，他们得到的是我的“阐释人类学”。

第一篇论文《模糊的体裁》本来是在雷诺市的内华达州人文

科学委员会上的一篇讲演。我的任务是就“人文科学”和“社会科学”之间的关系等来谈谈。它们间的关系，人类学家认为是一个两栖的关系，这个问题是长期以来争讼不息的问题（根据考场的名言——“如果你不知道答案，那么至少讨论这个题目”）我首先试图用对其差异性的影响力投以怀疑来作为我对这一议题的反应。像“自然科学”、“生物科学”以及“社会科学”、“人文科学”这类大的范畴在设置课程、将学者分属不同的学派和专业组织以及划分不同的学术体系时有一定的作用。毋庸置疑，上述每一领域里的研究内容之间是有很多相似的地方，与其他领域里的研究内容的确也有很不一样的地方。迄今为止还没有见到关于这些学科间相互关系的论述。如同在小说里一样，故事情节如果没有发展，就会令人乏味。但是当这些范畴被放入现代知性生活的有疆界的地图中时，或，更不幸地被以林奈“分类派”分成各种不同的学术种类时，它们掩盖了人们对事物的真实看法和人们对自己看法的真实记录。

现在就社会科学而言，任何试图以什么“本质”或“偶然”或所谓“自然”类型的方式给其下定义，并以学术的范围将其界定于一些特定的经度和纬度之内，并以之去为其具体个案定位者，都是注定要失败的，这一点只消把眼光从其标签上转到事实上就不难看到。除非用一个较大而空泛的范畴去规范，没有人能够把列维-斯特劳斯所做的工作和 B. F. 斯肯纳所做的工作联系在一起。在《模糊的体裁》一文中，我首先论辩事物的这类看起来特异的状况已经成了其自然的状况；第二就是它在学术间

① Linnaeus Carolus, 1707—1778，瑞典植物学家，二名分类法创始者。——译注

的亲缘关系——亦即谁从谁那儿师承、借鉴了些什么——上面导致了一个深富意义的重组分宗的划分。特别重要的是，由此产生的一个结果是愈来愈多的人在试图理解揭竿起义、医院的状况和玩笑的重要性时，不再像往常那样求助于机械论和生理学，反而是在语言学、美学、文化史、法律或文学批评等领域去寻求其答案。不管它是不是使得社会科学研究减少其科学性或使得人文科学研究增大其科学性（或者，如我所相信的，转换我们关于科学的见解，尽管这一见解从来也没真正被固定过），这一点在二者关系间并不是什么显豁抑或并非十分重要的。但是有一点却是十分清楚且重要的，那就是这两个学科性质都在分化和变化着。

这种分化使人不安，不仅仅是因为无人知晓其结局如何，而且在于因之而起的解释社会现象的语言，它的内部变化以及它的形象、变化、我们对这类解释是如何构成的直感，我们为什么需要它，以及它与其他我们关心事物的价值变化之间的关系，等等。它不只是理论或方法，或理论方法所改变的主题，而且是这一领域的总体性的变化。

第二篇论文，《译释中的察知》源于我在哥伦比亚大学纪念雷昂内·屈林研讨会上的演讲。我试图通过比较像我这类的文化人类学家所从事的事情和像屈林这类批评家所做的事情之间的观点使这一命题更具象化，而且凸现出它们间并非有天渊之别；把巴厘人对于世上万事万物的表象放入我们自己的阐释的张力里去，恰似予之一些置评，评估其文学描写中生活真义在实际操作中的重要意义——像奥斯丁的、或哈代的、福克纳的——这并不止是一个同源的问题。它们是以不同方式去研究的一种相同的活动。

我把这种活动称作“道德想像的社会史”。这样做不是出于写此文的目的，而是出于更大的目的，其意指去探求我们意识中的自我和别人的方式——即在别人中的我们自己——它不仅在我们和自己的文化形式交往时产生的影响，而且在一些我们没有意识到的富有意味的扩展形式中，即那些被人类学家、批评家、历史学家以及诸如此类的创造它们、修正它们和指导它们，把它们从我们的知识中派生出去的事务中产生着影响。特别是在这个现代世界上，人们凡是能找出来的古今趣闻轶事都已经有人描述过了。我们生活在“评头论足”的海洋里（吉尔兹对巴厘人思维方式的看法，屈林对吉尔兹对巴厘人思维的看法的看法，以及吉尔兹对屈林的看法的看法）。我们的意识是这样被塑造的，即别人从不同的角度对事物的看法和从我们的角度对事物的看法。这种不稳定性导入我们的道德生活（更不必说它对我们自己的认识论的自信所起的作用）观。我认为在很大的程度上，解释了同时相信困扰着我们的许多事情；同时，我们十分侧重我们是否能或设法能判断别人的生活方式把屈林这类人和我这类人联系在一起，虽然我们的理论和方法迥然不同。屈林是在试图探求怎么向当代人介绍想像式的结构。当代人对此意象中的结构的认识比对奥斯丁的认识要遥远得多。

我把各色的文化阐释者声称他们可以为我们所作的统称为“译释”文化的观念——这是一个在我的领域里最近习用的譬喻。至少是在伊文思—普里察德以来习用的一个譬喻——而且引用詹姆斯·墨瑞一句话我提出这样做虽明显地有所失而也有所得。尽管所得的东西捉摸不定或使我们感到困惑。但恰如与此点有关联的，事实上其影响则尚未有人探讨过。《文化持有者的内部眼界》一文，涉及屈林发表的对我评论的第一篇文

章，我的确探讨了这一命题，尤其是从人类学的角度探讨了这个问题。

也许，至少从我自己的人类学的角度探讨了这个问题。我是在美国科学艺术院给我的著作颁奖时在那儿发表这一观点的。我初始的想法是想告诉他们我的著作谈了些什么。几年前，马林诺夫斯基《严格术语意义上的日记》一书的出版曾经在很大程度上引发了一场推翻人类学家通过他们被称为对于当代原始部落人“移情潜入”或“进入其身、体察其情”的一些特殊能力去获取结论的观念的大事件。这件事曾经在多大范围内被人置信 我不甚了然 当玛格丽特·米德的《保持你的粉末干燥》一书出版时 人类学家巴纳德·德沃图咆哮道：“人类学家越是写美国 我们就越不相信他们笔下的萨摩亚人”)但是随着《日记》的发表，以及在日记中所揭示的一个对自己如此耽迷的当地人，这样的人几乎可以说是浪漫诗人，他们是怎样得出这些结论的问题 如马林诺夫斯基和德沃图所为 还有 很显然地 米德亦是这样做的)必须要用较客观的角度来说明。

我在田野工作时接触的人们——各式各样的摩洛哥人和印度尼西亚人；穆斯林，印度教信仰者，和互相乔装易位的人们——这些人不管你用什么样的定义都很难称之为野蛮人。但是他们认识事物的方式却与我们大相径庭，这一点足以致使我们把注意力放在这一问题上。为了显示这一点，我首先是以电报式的简洁描写直述我最近在爪哇中部、巴厘南部以及阿提拉斯中部摩洛哥人们关于自我的概念；而且，我更加简洁地叙述了影响这些观点的大思维和行为的框架。然后，我立论人类学家所要做的是把这类事物剥离，通过两类描写的方针——即通过逐渐增加的仔细的观察（如爪哇人是如何地区分其感情，巴厘人如

何给孩子起名字，摩洛哥人如何托付熟人等）以及逐渐增加的扼要性的特点概述（如“静寂”、“戏剧性”以及“前后文背景参照”等）——综合其心性，他们以这样的方式表现出其可信的、有血有肉的人类生活的图画。“译释”一词，在这儿并不是指简单地把别人认识事物的方式用我们自己的方式重新安置一下（用这样的方式往往会失去很多内容），而是用他们本身的方法的逻辑展示，将其用我们的方式来表达出来；这种知觉方式不似一个天文学家去数量星星，而更类似于一个批评家解释一首诗时的情形。

不管它们到底是阐释什么，它的实质是用“我们的”语汇来攫住“他们的”观念。做这种事情像骑自行车一样，做比说容易。在其后的两篇论文里我试图用一种更有系统的方式去做一些这类的工作。因为按照有的描述，虽然不是我的描述，它将会是文化中的两个相悖的极端：即常识和艺术。

事实上，对大多数人而言，特别是对一些优势者而言，常识一点都不属于文化性范畴，而是一些纯然的对事物的直捷本质的领悟；它是由纯朴的人创造的纯朴的事实。就是在这种意义上，我开始写我的《作为文化体系的常识》一文。这篇文章是在60年代中的反叛时期我在安提奥其学院约翰·杜威讲座上的讲演。与上述的（关于常识的）观念相反，我没论述常识是一种文化系统；它是一个以松散结构联系在一起的信仰和判断的实体，而不仅仅是一个被人们适意聚结在一起除了思考不计其他的东西。凡人想当然的事当然会有——如石头是无生命的和死亡是不可避免的之类——观念。虽然华兹华斯^①在其诗中赋石头以

① 英国湖畔派诗人。——译注

道德生命 法西斯主义的凶手们在乌纳木诺呼喊“死亡万岁”但是和常识有关的是怎么对待这些世界上存在的事物，而不是仅仅承认世界上存在着这些事物。常识不是一种幸运的技能，像打出的一记完美的好球；它是一种特别的心灵的框架，而更像虔敬或律法主义或伦理及宇宙论一样，在不同的地方它有其不同，而且有其不同的特质形态。

其他的论文则都在寻求去图解上述见解。首先是用人类学的一些资料作为例子（从伊文思—普利察德关于巫术的文章以及伊戈尔顿关于雌雄同体人的描述等）来展示不同的例见，然后用在不同的情境下的所界定的常识的一些特色（不可言喻的不信任感、以及现实的喜悦，等等）来展示其形式。我们时而从特别的角度来看特别的见解，时而从全盘的角度来给这些观点中表现出的态度下定义，这种不断的转向侧重支配着分析的前进方向，只有在这儿才有一种试图将问题拓宽的可能：即人类学的范围建设，它们的参考性的一般原则，以及它们应用的条件。

当我们把目光转向艺术时，显而易见，这种争论如在其“非西方”或“前当代”之类背景中论及，抑或这些问题将比与“宗教”、“科学”、“意识形态”或“法律”之类的比较更具严峻性。这种比较亦特别了无益处。不管你愿意将描绘拥挤而叠印在一起的被矛穿刺的野兽的岩壁画叫做什么，或将一个以男根形象的庙宇塔，一个羽毛的盾，一副书法的卷轴 或者一个黧黑了的面孔叫做什么，你会意识到，如果把库拉交换节 或中古时期英国国王丈量英国土地法之类加在上述这些事物中，会把这个类别

① 指马林诺夫斯基所描写的在他做田野工作的岛上的当地人与外岛人之间的以物易物的交换风俗。——译注

搞得不伦不类。这儿的问题是，艺术（或其他的什么玩意儿）究竟有没有普遍性，亦即人们是否能以这样的方式来谈论西非洲的艺术，新几内亚人的棕榈叶绘画，或意大利文艺复兴初期的绘画，摩洛哥人的作诗法来使他们在相同的观念下来对其相审衡。

我的另一篇论文的题旨恰在于斯。《作为文化体系的艺术》是我在约翰·霍普金斯大学多学科座谈会上的一篇讲稿——其议题十分宽泛 从毛瑞斯·曼德堡、保尔·德·曼及阿兰·当德斯到盎伯尔都·厄科、托马斯·瑟贝欧以及罗曼·雅克柏森——其会旨是讨论“语义学”（这次集会是纪念曾经被这大学解雇的查尔斯·皮尔斯而举行的），结果是我一方面想闯自己的路子，一方面又不想用什么机械的方式来谈这类事物。特别值得一提的是我竭力反对把一般意义上的符号学中的语义学和结构主义等同起来的作法（我对作为某种高科技式的结构主义一般很有反感）。因此我择取了我的个案——罗伯特·法里斯·汤普森关于尤鲁巴人线条的分析 麦考·巴仙达尔关于文艺复兴绘画构图法的分析，和我自己关于摩洛哥人的诗韵学的分析——用上述案例去议论在验证其文义时，社会文化背景的渗透法的介入比把它们硬按入界定好的死公式或剥脱其特质而用抽象的体系将其“一般化”处理更其重要。使我们有可能将其摄于一体统而论之的前提是它们具有一个共同的感知性，从本族人的角度向本族人展示本族人的心理。

恰如常识一样——或宗教、法律 或甚至蕴存着我们偏爱的、更感人的题目 科学——艺术既不是什么在不同的文化中变幻性地被乔装成卓绝的现象，而且在欧洲以外的文化领域区的概念里也不是一个无用之物，不仅是斯威尼定律（“我同你说话的时候我必须使用词儿”）而且简单地想一想一个事实 即使是

日本的‘能’剧和歌剧 或想一想莎郎哥和《不死的火鸟》之间的关系看上去比想一想任何建造独木舟或什么《民约法》（虽然在记住禅和保养摩托车之类的事情上，人们对此还不十分清楚）之间的关系似乎更有益这件事在告诫我们激进的文化主义无远弗届。而且，将这些甚不相同的题目在任何不同的和最抽象的、空虚的层面上归为一体是不可能的——“美的对象”、“情感的存在”、“表现形式”——时，则说明普遍主义者的路子也是走不通的。重塑我们的一些范畴（不管是我们的还是别人的——如‘塔布’禁忌），意味着使这些概念超越其原始产生的具体文化背景而将其实质内容析出重新植入类似概念然后标出其不同，这就是人类学所谓的‘翻译’^①的主要内容 这也是——试想关于‘家庭’、‘种姓’、‘市场’或‘国家’之类的概念——人类学这一学科之所以为人类学的最根本的东西。

下面一篇论文《核心、王者和魅力》是为理论社会学家爱德华·西尔斯的纪念文集所写的。它是针对这样一个有用的折磨人的范畴而写的——它追循‘异化’、‘本我’、‘价值离析’当然，还有“文化”，追循这些在社会科学中最有用却又是最折磨人的命题——事实上 其命题为‘魅力’。‘魅力’本身是一个基督教神学的术语，意指一种上帝赐予的能创造奇迹的能力。后来，它被马克斯·韦伯借用来指谓本世纪以来为我们所习见的‘我是名符其实的’领头人那种类型的人。但在最近，这一字眼用得太多以致掩盖了它的原始意义，掩浸了它的政治意义，使其成为了名人、明星、时髦和性感的热门同义词。在《核心》一文中我试图通过对都铎时代晚期英国皇家在新教背景下的演进以及在印度教

① 或传译 本人译作‘译释’。——译注

的加帕西特王朝晚期的爪哇和穆斯林阿拉维特晚期的摩洛哥的比较来恢复“魅力”一词的本义和政治涵义。

我于是相提并论了伊丽莎白的环游国土的巡行、哈彦·吴鲁克以其作为照耀大地循环的太阳和月亮的肉身显示在其国土上的游行、以及毛莱·哈山的在其领土上的作为寻求神的意旨的物质体现的远征等作为一个富有寓意的关于在海上贞节、宁和以及安全的表现。恰似在先前的论文中的那些反常的例举，其目的是为了获取通过协调其对比而能得到的一般性，而不是孤立其普遍性或将其抽象化。正是这种类比才使我们获取新的知识，在人类学研究中也理应这样。有效的类比所基于的理论观点是否有力又决定了类比的有无价值。正是通过这种对贞节的女皇或神王的崇拜和对宗教的领袖的崇拜之间的类比，“魅力”这一概念把我们的目光集中在巫术的力量上，使得我们能有所体悟。

所有这一切，对于传统的君主政体而言，皆是可接受的。在那儿，统治的象征是精心设计的和十分强大的。不管你如何将之扩延并同现代国家制度比较，像我仓促地和在一些轶事般的结论中所做的那样，逼使其推理超越了理性的束缚，它都仍是一个更为棘手的问题。人们或许会因为现代国家体制中的高度政治化已经将这类神秘性彻底消弥了，人们甚至也不会相信这种情况迟早会发生。但是在如此广阔复杂和有比较的背景下研讨这个问题，由此而产生的一个总体性的问题——即其目的是用于分析远古事物的理论模式在什么程度上适用于分析我们自己——依然存在。德沃图的问题仍是十分真实的：印象主义和自讽诗还有一部分意识形态的图谋，人类学对现代文化的讨论还能产生什么结果呢？

在最后的两篇文章——或更确切地说，一篇文章和三个合在一起的小论文里——我着重探讨这样的一类问题。《我们现在的思考方式》一文是我在美国科学与艺术学院 200 周年大会上的演说。其基本的议题是“单一与多样化 心灵的生活”是人工智能学者赫伯特·西蒙所设定的一个辩证法循环对位的命题。我这一次认准了他的要害，思索着在此情形下西蒙将会怎样还击 我区分了两种时下流行的对人类“思想”进行研究的方式 即统一性的，它被认作是一种心理学的方式，是受人管和法律控制的；另一种则是多元性的，它被认作是一种集合性的产物，被文化性地符号化了的和历史化地构筑了的——思想是在头脑中的，思想亦是存在于世界上的。我首先不是去裁判它们间的关系（亦即它们最极端的形式之间的关系——不论是乔姆斯基还是沃尔弗——他们看上去都不像是特别有说服力）而是去追循二者间在人类学领域中的冲突及发展——“原始思维”；概念性相对主义”以及诸如此类——它们皆在文化人类学理论上变成了动力，有时甚或成为了歪曲事实的力量。然后，我又论及阐释、翻译、杂乱无章的体裁 以及类推性的比较的概念 我们试图显示出这一点：如果我们试图去理解任何关于心灵生活的事物，我们则必须知晓从诗到方程式这类我们事实上可以看到环绕着我们的各种各样的现代思想的变数的各种形式。而且这一点可以被在没有对人类思维有其自己的局限性和恒定性的偏见的前提下完成。

这样做，去创造对现代思想的描述则可包括对诸种事物的归类原则如爬虫类学 亲属理论 小说写作法 心理分析 微分拓扑数学，流体动力学，符号学和计量经济学之类可以为我们作出各种范畴的分类。我们就必须把它们看作社会世界里的社会活

动。对知情者而言，构成文科和理科的种种学科和貌似学科的学科远远不只是工艺技术，它们是文化的框架。这种框架形成了人们的态度并指导人们的生活。物理学和献牺内脏之神验术 雕塑和复契式黥面术至少在这类的事情上是相似的 对它们的制造者而言 它们体现其与生活相关联的特殊的形式 而对这类观者而言，它们则描绘图解这些形式。它们间的不同是，虽然现在我们至少知道一些献牺内脏之神验术和复契式黥面术原始意图，而物理和雕塑以及其他的心灵性的生活的广大区域却在很大程度上保留其文化人类学方面的暧昧之处，仅仅是用一种认知了的方式去处理一种可认知的事物。

这篇文章的其余部分谈的是学究们杜撰出来恐吓我们不去用文化描写的方式探讨它们的怪物“主观主义”“唯心主义”“相对主义”以及诸如此类的东西，我还谈了人类学已采用了一些方法。只要屏弃那些杜撰出来的怪物，这些方法完全可以采用；此外我还谈了这种方法对建立一个更可行的文科教育的模式所具有的作用，比雅典人的绅士式教育抑或剑桥式的矫饰式的教育都要优越得多。但是仅只是在最后的三篇论文里，才特别地专注于心灵生活的主题 亦即法律的题目 对这个主题的特别的命题而言，亦即关于发现事实和绳之以法律判决程序之间的关系，这个程式——把思想看作是选择社会——即是经验性地甄试。

这一组论文，集结命名以《地方性知识：从比较的观点看事实和法律》是 1981 年我在耶鲁大学法学院斯图尔斯系列讲演时所作的讲话。它们是这个文集中仅有的过去没有发表过的一组文章。面临着如何试图想像用一种合适的人类学的方式使律师们，见习律师们，法学教师们，甚至还有那些奇怪的法官们对