

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 論詮釋人類學的修辭轉向、當代批評與全球化挑戰

On the Rhetorical Turn of Interpretive Anthropology with Regard to Its
Comments and the Contemporary Challenges of Globalization

doi:10.6752/JCS.201206_(14).0008

文化研究, (14), 2012

Router: A Journal of Cultural Studies, (14), 2012

作者/Author : 林徐達(Hsu-Ta Lin)

頁數/Page : 229-272

出版日期/Publication Date : 2012/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201206_\(14\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201206_(14).0008)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



On the Rhetorical Turn of Interpretive Anthropology
with Regard to Its Comments and the Contemporary
Challenges of Globalization

Hsuta Lin

論詮釋人類學的修辭轉向、當代批評
與全球化挑戰

林徐達

作者感謝兩位審查人以及編輯委員會的意見和指正。本文為2009年教育部顧問室〈人文社會學科學術強化創新計畫〉「詮釋人類學暨反思民族誌經典研讀計畫」(MOE-098-01-02-2-11-3-13)部分成果；第四部分有關超現實主義之論述則為2008年國科會個人專題計畫(NSC-97-2410-H-259-012)相關書寫；第五部分曾發表於台灣人類學與民族學學會2011年第四屆年會。作者感謝白皇湧、蔡欣齡、吳翔瑄三位計畫助理，以及劉孝宏協助文稿校勘；也特別向《文化研究》執行編輯陳惠敏的熱心協助表示謝意。同時，作者於撰寫期間，時值擔任哈佛大學亞洲研究中心Fulbright訪問學者（2010-2011年），在此向基金會和研究中心一併致謝。

林徐達，東華大學族群關係與文化學系副教授

電子信箱：fieldworker@gmail.com

摘要

本文闡述詮釋人類學的跨學科理論與文本修辭旨趣，試圖澄清當代批評者的論點和回應全球化之挑戰。詮釋人類學是一門關於人類學知識生產的應用詮釋學訓練，其修辭轉向一方面解構了民族誌書寫的主體性，另一方面則檢視民族誌寫作在道德疑慮上的自我懷疑和倫理批判。是故，詮釋人類學的修辭轉向開展了一條自我批判風格的反思路徑，並且藉自文學揭露了文化文本中原先認為微不足道的複雜認識與人類學家的文化感知，其中包括田野工作技藝、民族誌實踐和職權、人類學諷刺、寓言式的疊加意義等主題。同時，通過超現實主義民族誌在並置、拼貼與去熟悉化技術下所獲得的諷刺張力和去穩定性，使得描述資料以一種干擾的操作方式，凸顯其獨特的文化概念和社會價值。於是，詮釋人類學的修辭轉向，作為一項持續自身知識生產樣態的自我察覺，將有助於釐清全球化下有關異質性與同質性交混的文化多樣性。

關鍵詞：詮釋人類學、人類學諷刺、民族誌寓言、超現實主義、全球化

Abstract

This essay elucidates the cross-disciplinary appropriations of interpretive anthropology and its rhetoric interests, thereby responding to the current critical comments and the contemporary challenges of globalization. Drawing on the Geertzian initiation, interpretive anthropology, rather than a specialty or subdiscipline, is a hermeneutic discipline as a vehicle of meaning toward the very center of anthropological reproduction. The rhetorical turn of interpretive anthropology then comes to deconstruct the subjectivity of ethnographic writing, and to examine the authorial self-doubt on moral hypochondria in writing. Illuminated by the rhetoric perceptions in literatures, the interpretive anthropology therefore motivates self-reflexivity as an autocritique which shifts the methodological craft of fieldwork to a subject of ontology, reevaluates the authority of ethnographic writing, and reveals the idea of anthropological irony as well as the superimposed allegorical meanings. The ethnographic surrealism additionally reinforces the tension of irony and destabilization, by means of juxtaposition, collage and defamiliarization, thus challenging the stereotypically fixed understanding of cultural order and social values. The rhetorical turn of interpretive anthropology hence sheds light on the sensibility of cultural diversity undergoing globalization and the self-awareness during the production of ethnographic knowledge.

Keywords: interpretive anthropology, anthropological irony, ethnographic allegory, surrealism, globalization

現今這個更為廣泛的世界正朝向片斷、分散、多樣、拆解而移動著，這使得事物現象具備更多元的特質，或是自身成為持續多元化的內容。人類學家因此將在更不具秩序、不勻稱，或是無法預期的處境下工作；比起當初我所面臨沒有規則性的調查環境，這個世界甚至由於道德和意識型態的削弱，乃至政治權宜應急之故，大大降低了原先的感染力。〔……〕而人類生命正是處在如此富饒趣意的時代，以及這項多變不定的專業之中：我羨慕這些即將承接此一時代的人類學家。

——克里弗德·葛茲(Clifford Geertz, 2002)

一、詮釋人類學的褒與貶

今日看來，詮釋人類學家克里弗德·葛茲(Clifford Geertz, 1926-2006)的重要性似乎已不言而喻：一如早期皮考克(James Peacock)所言，「美國文化人類學自克拉克洪(Clyde Kluckhohn)和克魯伯(Alfred L. Kroeber)過世之後，便進入一段黑暗期，其中過度地強調某種狹隘的技術追求，導致自鮑亞士(Franz Boas)所傳承下來的全貌觀式研究，以及人文關懷的努力也失敗了，而如今葛茲在美國文化人類學重生策略上具有一定的重要性」(1981: 122-123)；按照山克曼(Paul Shankman)一文的說法，葛茲「轉移了對自然科學的仿效，而朝向了人文學科的再整合」(1984: 261)；或是歐德娜(Sherry Ortner, 1999)在論述葛茲詮釋取向的合輯中歌頌地認為，在20世紀的後半階段，葛茲已經重新調配了社會科學與人文學科的分界線；本世紀初錢德勒(Richard Chandler, 2003)則指出在一系列介紹當代社會思想的關鍵人物著作中，葛茲為並列於阿多諾(Theodor W. Adorno)、漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt)、德希達(Jacques Derrida)、傅柯(Michel Foucault)等人之中唯一的人類學家，以表彰其卓越成就。國內學者劉斐玟則詠嘆葛茲為「舉世公認的學術思想巨擘」，其「無遠弗屆的學術滲透力，主要歸功於〔葛茲〕治學的不拘一格以及掙脫學術藩籬的全局關懷」，其「筆鋒睿智、文風幽雅，促使『文化詮釋』和『地方知識』

等觀念能有效地從人類學推廣到其他學科〔……〕從而建立起他學術泰斗的地位」（劉斐玟 2007：64；筆者的省略，以下同）。

弔詭的是，葛茲關於哲學性的文本修辭旨趣，以及對於文化行爲的微觀闡釋，使得現代社會科學與人文科學彼此專業訓練之分際不再格格不入等論述，卻是批評者的主要論點（其中遭受批評的對象亦包括1980年代的詮釋人類學追隨者）。這類嚴厲的批評內容，或許瓦特森(Graham Watson)的摘錄是經典的綜合評論：

批評者指責詮釋人類學是一種「不負責任的知識」(Spiro 1986: 275)，缺乏「判斷、摹寫、考證，和生產規則律法等能力」(Shankman 1984: 264)，以及縱容一份公開認可的自由，使得產生一種神秘化和創造式自我授權的編造內容，卻因此對於來自邏輯和事實的任何挑戰，變得無法理解(Sangren 1988: 414)。這些批評者將詮釋人類學的特質理解為「主觀論者」(Connor 1984: 271)，搞得像是「紙上談兵」(navel-gazing; Jarvie 1988: 428)，引導我們到「自我存在主義的黑洞」之中(Friedman 1987: 167)。評論中隱約地暗指美國的個人心理學與人類學的親密關係(Aijmer 1988: 424)，以及關於「有一群美國人類學家根本就是詩人」此一事實(Caplan 1988: 9)。這些批評者將詮釋人類學總結為「建構了個人主義式、中產階級意識形態的獨特形式」(Sangren 1988: 418)，一項自生命世界全面撤退至文本，導致失去對其他議題的興趣，而變得「空無一物」(no-thing; Rabinow 1988: 359)。批評者同時抱怨詮釋人類學者「驕傲地宣告所有事物的相對性質，嗯！除了他們自身的位置之外」(Friedman 1987: 164)，而他們的書寫「嚴重錯誤地傳達民族誌的書寫活動」(Carrithers 1988: 19)。總括而言，這些批評者認為詮釋人類學根本是「舊把戲」(McDonald 1988: 429)，像是大祭司厭倦地等待著儀式中的屠殺橋段(Leach 1989: 137)。(Watson 1991: 73-74)

對於上述褒貶兩面的評論內容，或許在情緒上可以想像葛茲一貫哈哈大笑地不予評論，然而在一種嚴謹正視此類回應之態度上，筆者認為有必要——特別對國內學界——闡述詮釋人類學의 文本理論與修辭轉向。¹基於此項立場，本文分有四項內容：首先透過葛茲個人的

1 就國內的評論而言，早期有黃道琳(1986)、潘英海(1992)、蔣斌(1996)，到近年的邱韻芳(2000)、劉斐玟(2007)，以及林徐達(2011a, 2011b)等。大體來說，台灣人類學界爲文篇數相對有限，然由於此一學門在跨學科發展或應用

回顧描述，說明二戰結束後美國人類學的研究旨趣，以及詮釋人類學的跨學科應用。這或許正是部分學者（特別是大西洋對岸）批評詮釋人類學時，忽略對於葛茲的學術訓練、田野工作實踐與哲學觀、個人精神氣質、文學修養和書寫習慣，以及最重要的，充斥於當時美國學界氛圍等整體之認識。其次是有關1980年代人類學界對於民族誌書寫職權(authority)的自我批判。這種「極端的焦慮」包含了民族誌對於再現他者的合法性、西方對他者感知下的扭曲結果、他者描述語言的不確定性，以及民族誌書寫的權力痕漬等議題（Geertz 1995: 128-130；同時見Smith 2011: 28）。

第三項內容說明民族誌修辭中書寫的技術與風格，其中包括超現實主義所刻意製造的無法理解(unaccountable)，和諷刺的知識論姿態等兩項特徵，以及從文學修辭偏好到文化意義的拓展理解，使得詮釋人類學著重於書寫寓意的隱喻形式。最後，本文於第四項內容中描述詮釋人類學如何針對全球世界體系與消退的文化感知等兩項挑戰，就傳統範式與調查技術給予自我批判。其中，「意義的危機」(crisis of meaning)成爲當前人類學解構自身知識生產樣態的新課題。得此，本文具備兩項目的：一是更爲系統地介紹詮釋人類學的美國學界背景，同時通過既有的論述和主張，澄清或回應上述評論內容，從而獲得一種交互評注(cross-annotations)之認識。二是闡釋當代詮釋人類學的修辭旨趣，這不僅有關民族誌研究取向的反思、書寫文類的偏好，或是爲了凸顯獨特的異文化評價，它亦彰顯了書寫者自我與他者的關係，以及人類學此一專業學科與現代世界的互動和應變。

二、詮釋人類學的興起與跨學科挪用

根據葛茲(2002)的敘述，二次大戰結束後，美國人類學界各式研究興起，其中最爲顯著且具影響力（但卻持續不久）是由哈佛大學俄

上已逐漸重要，使得國內人類學界經由自修或間接閱讀引述，對於詮釋人類學核心論述並不陌生，但也因此多數並無較具整體的認識或深刻的批判。

羅斯研究中心所長克拉克洪、心理諮商中心所長穆瑞(Henry Murray)，和社會關係學系的史耐德(David Schneider)共同投入的文化與人格研究，另一則是國族性格（或遠距文化）研究，其中包括潘乃德(Ruth Benedict)的日本研究，米德(Margaret Mead)、梅特勞克斯(Rhoda Métraux)和哥雷爾(Geoffrey Gorer)對歐洲和美洲的調查，以及俄羅斯研究中心意圖從共產主義論著和難民生命史等資料中，描繪出「新蘇維埃民族」之圖像。然而，葛茲對於上述研究並不特別感到興趣，於是他投入克拉克洪另一大型且長期資助的跨學科文化詮釋之計畫，該項計畫著眼於新墨西哥州西北方，五個地理位置毗鄰卻文化相異的小型社群之價值比較研究（Comparative Study of Value，同時見訪談資料Micheelsen 2002；Handler 1991: 604；Geertz 2000: 12）。此時的葛茲並沒有投入田野調查，而是自整理這些檔案報告中獲得兩項經驗：一是意義與意涵的比較研究（而後成爲他此生追求的討論課題），二是當時人類學調查旨趣沈浸在現代化、新興國家，以及正在形成的美蘇冷戰等議題的轉變（Geertz 2002: 5-6；同時見1995: 101-102）。

當時鄰近的麻省理工學院新成立的國際研究中心開始對於亞洲、非洲和拉丁美洲的開發中和未開發國家進行政治經濟方面的調查，以作爲美國外交事務之建議。克拉克洪提出一項由哈佛大學社會學科的博士生們所執行的印尼研究計畫；此一稱之爲「Modjokuto（中產階級城鎮之意）計畫」由五位人類學家——包括葛茲和妻子希爾蕊(Hildred Geertz)——和社會學家、社會心理學家、臨床心理學家各一名等共同組成的調查團隊（事實上，這正是二次戰後哈佛大學社會關係學系成立時強調的四門學科訓練，見Geertz 1995: 100）。此一調查隊先接受一年密集的語言課程，接著於1952年前往印尼爪哇島帕雷(Pare)城鎮進行兩年半的田野調查（同時見Geertz 1995, 1999）。葛茲返國後於1956年取得博士學位，並且再次加入國際研究中心有關現代化主題的調查。然而此時冷戰氛圍持續形成，印尼蘇卡諾政府原先的中立不結盟立場，終因政變、內戰、政經瓦解而倒塌，最後葛茲在反蘇卡諾政府的叛亂局勢下被迫返國(2002: 6-9)。葛茲夫婦考量當時印尼的政治局勢和衛生條件（同時見Inglis 2000: 15），決定另尋

田野地點，包括菲律賓、烏干達、南美洲蘇利南、波士尼亞，和馬達加斯加都曾是考量地點。²「我們後來決定前往摩洛哥〔北部的Sefrou城鎮〕，如此一來，如果孩子們生病，必要的話可以經由直布羅陀海峽，前往歐洲的醫院就醫」希爾蕊·葛茲如是向筆者說明（同時見Geertz 1995: 115-117）。

在越戰期間（涵蓋了葛茲自1960至1970年任教於芝加哥大學此一階段），美國人類學界出現許多理論思維，其中包括法國結構主義（如李維史陀〔Claude Lévi-Strauss〕）、認知人類學（如泰勒〔Stephen Tyler〕）、文化物質研究（拉巴布〔Roy Rappaport〕）、新馬克思主義（沃夫〔Eric Wolf〕）、經驗人類學（透納〔Victor Turner〕），或是李區(Edmund Leach)的文化與溝通、尼德漢(Rodney Needham)的語言與經驗、史耐德的親屬制度、薩林斯(Marshall Sahlins)的結構與結合等主題研究，以及葛茲自文學、哲學、語言分析中，延伸至探討行動意義的詮釋人類學。其他課題尚有女性主義、反帝國主義、原住民權利、詮釋學與現象學、後結構主義等，並且接著（以一種預期且無可避免的方式）開始細分為更小的學科分支：醫療人類學、心理人類學、女性主義人類學、經濟人類學、象徵人類學、視覺人類學，或是有關工作、教育、法律、意識的人類學研究，以及民族歷史學、民族哲學、民族語言學、民族音樂學等（詳見Geertz 2002: 10）。這也是為什麼葛茲並不滿意詮釋人類學被授予「象徵人類學」稱謂的微妙心態：他所認知的象徵人類學，如同經濟人類學、政治人類學或宗教人類學一般，作為一項學科分支或特長，而非視為一門學科訓練的根本批判——葛茲認為詮釋人類學是一項人類學知識生產(to make of anthropology)的詮釋學訓練，作為分析意義時的核心理解(1995: 114)。

詮釋人類學除自身傳統研究範式之外，尚綜合了其他人文學科

2 葛茲於1963年參與一場由劍橋大學主辦的英美人類學研討會。在會中休息時，一位英國學者向他建議摩洛哥：「地點安全、氣候乾燥、風氣開放、風景美麗、有法語學校、食物美味，而且是一個伊斯蘭社會。」葛茲於會後並沒有飛回當時任教的芝加哥大學，卻是直接前往摩洛哥，展開了35天21個城鎮的評估之行（Geertz 1995: 117；同時見Inglis 2000: 18）。

的理論概念——葛茲認為人類學自過往以來總是聚焦於實證經驗的，這使得它應用其他學科訓練之概念，比起自身發展理論來得更為妥適(Micheelsen 2002)。他於受訪時表示，這些諸多挪用之觀點大抵都關注於「象徵、意義，或是心智哲學之上」(ibid.)，包括哲學的深度描述（如萊爾〔Gilbert Ryle〕）、詮釋學循環和理解（*verstehen*；如狄爾泰〔Wilhelm Dilthey〕）、意義概念（如朗格〔Suzanne Langer〕）、普通常識及操作（如舒茲〔Alfred Schutz〕）。葛茲的詮釋基礎則挪用了呂格爾(Paul Ricœur)的文本模式——詮釋學所從事的任務乃尋找隱藏於敘說文本背後的心理意圖，而詮釋正是作為「闡述開展在文本面前『寓居於世』的型式」（Ricœur 1981: 141-142；原作者的強調）。相似地，詮釋人類學通過文本、隱喻以及象徵等途徑，詮釋人們寓含於文化體系中的行動意義。從此，社會活動成爲一項詮釋學式的話語，它被詮釋人類學家現象學式地銘刻(*inscribed*)於該話語之中；於是，葛茲將文化視爲文本的聚集，主張「民族誌調查就像是閱讀一份國外的手稿」(Geertz 1973: 10)。此一文本類比(*analogy*)之理解基礎使得民族誌書寫成爲「小說」(*fiction*)般的製寫。但是，這種「小說製寫」不同於虛擬的故事人物，而是一份依行動者取向所深度描述下來的製造物(1973: 15-16)。³這種詮釋姿態不同於古典人類學知識所要求的客觀立場，反而再次接近呂格爾的詮釋理論——呂格爾以爲文本世界並非直接表達生活語言的世界（民族誌也不是！），而必須依賴小說製寫作爲一種摹擬和創作式仿效的中介路徑，「重新描述」我們所理解的現實世界(Ricœur 1981: 93)。

另一重要影響則來自於維特根斯坦的哲學思考。葛茲表示最初驅使自己前往未知的民族誌田野調查之知識動力，並非是康德、黑格爾，或是笛卡兒這類強而有力的論點，而是傾向維特根斯坦式模糊而

3 這種「修辭製寫」的特性，不同於葛茲傾向呂格爾的文本詮釋學觀點，克里弗德(James Clifford)在《文化的書寫》(*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986a)中，通過瑟鐸(Michel de Certeau)「意義的分層」(*stratification of meaning*)的概念，反駁科學式的單義承諾，並且宣告民族誌文本的比喻性與多義性(*figurative and polysemous*; de Certeau 1983:128; Clifford 1986a:5-6; 同時見Rabinow 1986: 243)。

不確定的「崎嶇之路」(Geertz 2000: xii-xiii)：「光滑無阻力的冰面某種程度上近乎理想，但正因如此，我們無法行走。我們需要**摩擦力**方能行走。回到崎嶇的地面吧！」(Wittgenstein 2009[1953]: 94；原作者強調)此一認識論成爲葛茲論述文化多樣性(diversity)以及主張開放性結局(open-ended)的核心概念。以及至爲重要地，建立在(帕森斯式理解下)韋伯的社會學觀點——原先葛茲的博士論文計劃將爪哇島的伊斯蘭教在印尼所扮演的角色，與韋伯理論中有關西方世界的喀爾文教作一比較(Geertz 2002: 8)。其中，特別是針對人類學有關在地知識之期許與論戰，以及廣義地就社會行爲的意義詮釋，葛茲實踐了韋伯的主張「並不需要真的成爲凱薩才能瞭解他的行爲」(Weber 1990[1962]: 30；同時見林徐達 2011a: 155)——就此，呂格爾以爲從韋伯到葛茲，在詮釋理解的哲學背景上，並無重要改變(1986: 184)。

這些不同範疇的研究領域呈顯了一位人類學家的廣泛興趣與跨學科訓練，如今亦成爲這些學科與詮釋人類學交互參照的對話平台。通過這些學科觀點，葛茲演繹並且發展爲自身人類學知識。於是，吾人在闡釋葛茲的詮釋人類學理論及傳統時，不再單純是詮釋(作者)文本的意涵，並且包括這些已被詮釋的文本話語——例如，葛茲挪用自科胡特(Heinz Kohut)的一對彼此交織作用之概念(近似經驗 vs. 疏遠經驗)，作爲人類學分析中關於在地概念的部署與運用(1983: 56-57)。其他概念如「在地者觀點」猶待繼續辯論(見Obeyesekere 1990: 285；林徐達 2011a: 155)，或是對於象徵一詞之使用，亦留有爭議之空間(見Asad 1983, 1993)。甚至關於象徵行動的挪用，葛茲在〈作爲文化體系的意識型態〉(Ideology As a Cultural System)章節中之論述，並不相同於原作者博克(Kenneth Burke)所企圖表達之意(依葛茲的說法爲「修改」，見Geertz 2000: 17)。對博克來說，語言是一種象徵行動：「詩或是任何言辭藝術，被設想爲一種象徵行動」(1967: 8)。然而在葛茲的用法裡，「行動」則被視爲猶似語言一般的象徵：葛茲視社會行動爲詮釋學般的象徵物，可以帶領並且傳遞意義予社會行動者，並且將這種文化意義的理解作爲一項世界觀的體系(林徐達 2004: xxx。就此看來，葛茲似乎借用了博克此一專有辭彙，而非正面採納博克的想法。但是呂格爾反倒認同葛茲將意識型態作爲

一項整合或是指認一群人身分的價值觀，使得此一概念從過往負面的用法，轉為一種正面的認識(1986: 255)。

以一種綜合理解（卻因此不得不聚縮其論述組織而感到不安）的閱讀經驗看來，葛茲的文化詮釋分有兩項討論文脈，並且二者都來自哲學的基礎訓練：首先，文化猶似一個具備象徵符號和意義的秩序體系，使得人們在其中詮釋他們自身的經驗(Geertz 1973: 144-145)。葛茲在早期論述中，將宗教、意識形態、普通常識、藝術等視為一項文化體系，此一語法承襲帕森斯(1968[1937])的社會行動結構，但不同於純然將文化體系作為研究者建構論述之手段或媒介——「我不研究體系」晚期葛茲如是澄清（2000: x；同時見Micheelsen 2002；Errington 2011）——葛茲視文化體系為研究者調查分析的尋獲，以凸顯文化內部的一致性。這種一致性並非依賴於文化體系或組織內部之間徹底的連結，或是彼此高度整合協調，致使全體大規模地共同行動，卻反倒像章魚一般，「各個部分散開各自行動，但整體累積下來卻是朝固定方向移動」（1973: 407-408）。於是，葛茲的文化概念不同於鮑亞士強調在環境、生物學以及心理狀態上的分類特徵，同時有別於馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)在生物學基礎上，視文化習俗為滿足自身需求之工具(means)，而是思考在文化體系之下，人類學家如何透過象徵或是隱喻形式清楚地展現人的概念、社會秩序，以及宇宙觀（見Rabinow and Sullivan 1979: 19）。

例如在〈深度遊戲〉(Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight)一文中（在葛茲的學術著作中，該章節是人類學界之外最為其他學科訓練所廣為討論之文章），葛茲排除以廣義社會學作為理解峇里島鬥雞活動之唯一象徵形式，而借用自邊沁(Jeremy Bentham)的深度遊戲概念(1896)，視這種象徵形式為一項「意義中的意義」（something of something，原引自亞理斯多德），藉以開展分析的可能性（1973: 453；葛茲晚期則直接使用「meaning of meaning」一詞，見2002: x）。更確切地說，峇里島鬥雞活動是一項就文化現象的應用詮釋學(applied hermeneutics)之練習。在一種具實驗性質的跨閱讀比較中，我認為呂格爾以詮釋學觀點理解佛洛伊德的心理分析時，具有相似論點之處：呂格爾認為夢的解析可以視為一項詮釋學的研究方式。對呂

格爾來說（葛茲想必同意此種論點），「詮釋」正是意義中的意義，這是一種二重意義的詮釋學方式：「假使一個人藉由這種『意義中的意義』來詮釋人們的生活現實〔就人類學家而言，正如文化：筆者的注解〕，這是因為真實的意義是間接的」（1970: 22-24）。由是，詮釋學（與詮釋人類學）是一項有關注解(exegesis)規則的科學：一方面理解為意義的彰顯與重建，另一方面則是去除或是削減錯覺的神秘性(ibid.: 27)。就我看來，此一作為詮釋象徵意義時的哲學基礎，幫助了詮釋人類學局部地挪用詮釋學的若干理論，而避免了長期以來關於文本自主性(the autonomy of text)之詮釋哲學論辯。

其次，文化在方法論上被視為一種可以「深度描述」的脈絡。深描是一項關於探求異地民族如何思考與行動之技術，使得原先人類學分析裡，通過行為和社會結構的研究範式，移轉至文化象徵、意義和心智的詮釋。《文化的詮釋》(*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 1973)集結了葛茲超過15年之出版作品，首章〈深度描述〉(Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture)正是作者特意為該著作所撰寫的導論，主張以萊爾此一概念作為一份「知識上努力推敲的工作」（1973: 6）。萊爾在〈思考與沉思〉(Thinking and Reflecting)中表示，深度描述乃是人們活動周遭的參照說明：當《沉思者》(*le Penseur*)不容置疑地被理解為「思考」活動時，吾人仍可以描述《沉思者》表達「一種冥想的、深思的、默想的、仔細考慮的、反覆思考的、沉思的，或是正在深思熟慮的」可能性(1990[1971]: 474)。由是，我們不應直覺地將*le Penseur*作品歸為一位思考者或是沈思者，而必須致力於深度的描述(ibid.: 465-466)。對葛茲而言，區辨萊爾所謂的疏淺描述與深度描述之間的差別正是一項民族誌課題，但不同於萊爾的哲學思辨，其真正意圖則在於「文化情境脈絡下的深度描述」（同時見林徐達 2011a）。

就此，國內學界普遍存在著一種似是而非的觀點，以為深度描述的關鍵在於論述深度的丈量，而非考量深度的文化定義（見林徐達 2011a: 152、155-156）。例如，在劉斐玟的〈開顯Geertz的深描闡微〉(2007)一文中，藉由一則1930年代中國湖南江永地區，一名村婦「告官訴請離婚的歷史敘事」，透過該區域特殊的女書展演形式（佐以田野

訪談情境），以及多位報導人各自的生命經驗與價值觀，描繪該歌謠文本多種不同之變體（或白描、或忽略、或嘲諷、或貶抑、或自我投射），「反映江永縣地方文化的多元意涵」（頁66、96）。其中最大的誤解（或許可以視為最具實驗潛力）是「把文化視為文本」和「把文本視為文化」二者的混淆，使得原先作為再現文化中特殊事件之女書文本，成為該文化的普遍性認識(from representation to representative)。於是，該文中數度提及儒家性別規範（頁67）、婦女「三從」的社會風俗（頁77）、瑤族「好歌」傳統（頁77）、被動的婚嫁關係（相對於女方絕無僅有的「主動離婚」，頁79）、男尊女卑的兩性關係（頁77、86）等一般性處境，卻錯失了深描這些隱而未明的女性情感療癒和自我對待方式，何以被解釋為壓抑或釋放等刻板論述。並依此，劉文以為「人者，無所掙脫於意義之網的束縛也」（頁65）——如果忽視此一翻譯正好與葛茲（以及韋伯）原意相反的話——反倒更為貼近女性主義致力抵抗之珍貴課題。相反地，作者將該事件傳說朝向聖經詮釋學的文本釋義模式，阻隔了視為（葛茲理解下）文化符號(sign)的可能開展；由是，該文與其說彰顯葛茲的深描論述，毋寧期許更接近達頓(Robert Darnton)的新文化史之研究取徑，得此從歷史文本中萃取出民族學式的精闢分析(ethnological *explication de texte*; 1984: 78)。

總的來說，這些跨學科訓練的詮釋方式成為葛茲理解文化的核心參照象限。並且由於這項不同於傳統的人類學旨趣，詮釋人類學在哲學、心理學、古典社會學、文學等跨學科挪用上成就了兩項貢獻：一是葛茲的詮釋人類學跨越了社會科學的界線，有別於工廠輸送帶上進行單線分類工作，而落入因果論的既定模式之中，或是對現象加以歸類導出通則；同時反對過去社會科學將複雜的命題現象化繁為簡地讓人們得以明瞭所傳達之意涵，或是追求整合式的核心價值，以及簡明扼要的解釋原則。由是，詮釋人類學強調詮釋所開展的可能性，從而拒絕縮減或分類式的理解模式，並且逆向地將表面看似簡單的社會現象予以複雜化，證明事物所存在之文化脈絡與其中之意義比我們所理解的狀態還要複雜。相較於科學命題，葛茲認為這種「開放性結局」觀點，形塑了一項「奇特的科學」（按史拜羅〔Melford Spiro〕的說法則是一種「不負責任的知識」）：愈是深入文化脈絡的理解，便愈是發

現文化分析的不完全（1973: 29；同時見Alexander and Smith 2011: 5）。

這種反其道而行的思維模式，正是山克曼所言，缺乏「判斷、摹寫、考證，和生產規則律法等能力」（1984: 264），這是因為詮釋人類學意圖避免抹除文化詮釋的多樣性。⁴葛茲以為，「所有在外表、風格或性質之間為數龐大的相似交點，正是作為一個文化的複雜基礎，而詮釋人類學的任務便是在這個不規則、不穩定且不明確的整體中，將這些相似性予以編整出來」（2000: 254-255）。這是葛茲所堅稱的文化多元性，以便於區隔主觀論以及激進相對論者對自身社會造成過度賦予價值的觀點。此一說明呼應早期葛茲所提出的地方知識：「文化的詮釋研究企圖將人類建構自身生活方式的多樣性，從他們的行動之中予以再現出來」（1983: 16）。於是，葛茲的詮釋人類學取向拒絕了「傳統哲學觀點中，將複雜的現象意義降低至自我意識」此種思考路徑，而是朝向人類生存的意義之網的建構（見Rabinow和Sullivan合編之《詮釋社會科學》（*Interpretive Social Science: A Reader*, 1979））。自此之後，當代人類學的確兼具社會與人文科學二者之特質——它一方面以社會科學的本質和技術繼續要求方法論上有關田野工作的訓練，另一方面其詮釋路徑在知識論上則轉往人文科學發展。⁵

二是葛茲成功地跨越了過往學科訓練之間的保守對話，使得外部專業學科對於傳統人類學中遙遠異地的奇風異俗等描述，從「寰宇搜奇」的閱讀姿態轉為學習平台上的專業知識對話：近年來美國的社會學、文學批評（Greenblatt 1999），以及歷史學（Davis 1999; Darnton 1984），都受到葛茲的文化觀點之影響。舉例來說，社會學從葛茲的詮釋人類學訓練中，學習到「社會是如何由文化的面向來處理現代化危機」（Swidler 1998: 83）。文化心理學家布魯納（Jerome Bruner）則表示，無論是葛茲的

4 就此，葛茲於受訪時表示：「山克曼對於詮釋的理解非常膚淺。他提及狄爾泰，但並不知悉其思想傳統。當山克曼的文章出版時，狄爾泰的著作尚未有英文翻譯版，我很懷疑他是否讀過狄爾泰的德文原著。因此我必須承認自己並不特別注意他的批評意見」（見Micheelsen 2002訪談內容）。

5 潘英海（1992: 385）認為葛茲對於人類學的認識論是與康德、狄爾泰、里克特（Heinrich Rickert）和維特根斯坦一脈相通的。「這一脈的思潮在西方的學術匯集成流，奠定今日以人本主義、意義取向的詮釋學之基礎」。

詮釋人類學或是文化心理學，二者探求行動脈絡與意義時，皆企圖超越既有的方法論框限（2005: 23；同時見林徐達 2010b: 11）。此外，長期與葛茲共事的普林斯頓大學歷史學系達頓教授更是懇切說明：「歷史學與人類學二者似乎是為彼此交互訓練的；歷史學研究一段古老的時間，人類學則檢視遙遠的空間，二者的內容以一種無法言喻的方式共同稱之為『文化』」（2007[1999]）。在《貓大屠殺》（*The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*, 1984）一書中，達頓以18世紀巴黎的印刷廠工人，在狂歡節時屠殺貓作為該著作的主題，自歷史文本中闡述了這群工人如何藉由節慶的儀式性顛倒常規，非常態式的恣情放縱中，以諷刺來達到羞辱資產階級老闆的娛樂方式。是故，對歷史學家來說，因而「可以從聚焦於事件的研究中掙脫，更具能力處理獨特的、甚至隱晦的文本，並且接著詢問在某一社會中，他們所揭露更為巨大複雜的意義是什麼。〔由此，〕歷史學家不單單有能力處理流行儀式，也同樣具備能力處理罕為人知、不尋常，甚至奇異的事件，並得以檢視該社會更為深層的文化模式」（Swidler 1998: 82）。

三、民族誌的書寫職權

相對於1950年代的自滿樂觀、60年代的騷動撕扯，到70年代人類學分支學門的興起，就葛茲看來，這種氛圍在雷根政府執政的80年代轉變為「懷疑、理想幻滅與自我批判」，包括學界對於美國自由主義價值的普遍性詆毀感到極度憂慮，以及人類學界在「民族誌再現、書寫職權、政治姿態、族群正義等議題皆受到檢視，而最為核心的書寫權利也遭受質疑」（Geertz 2002: 11）。「1986年的《文化的書寫》與

6 葛茲於1988年10月26日與其他62位知識分子簽署聯合聲明，並於《紐約時報》公開反對雷根政府對於自由主義(liberalism)的愚弄：「我們對於美國總統詆毀此一最為古老且崇高的傳統感到遺憾。他製造了對於L字詞的恐懼(the dreaded L-word)，並且持續地羞辱了自由和自由主義等語彙。對於這個國家細心撫育的美國價值與傳統，如今卻遭到侵蝕與貶抑，我們感到極度關切」（同時見Inglis 2010: 1）。

《文化批判人類學》(*Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*)兩著作，無疑地向當時人類學的古典研究範式拋出了幾項提問與期許：究竟在民族誌書寫中，誰是原初的敘說者？所謂原始初民社會的圖像該是如何？什麼是本土？又是誰界定了何謂「土著」？此一關於民族誌書寫的知識論辯，自該年代之後熱絡地興起，並且（特別是美國）人類學界將此一思考稱為民族誌反思，持續有關民族誌書寫主體性之論述(subjectivity of ethnographic writing)。這些反省回應了人類學家自田野工作第一天便遭遇的問題——民族誌書寫憑什麼可以成為反映部落在地文化的紀錄？這些知識論上的疑慮涉及了民族誌書寫的正當性，其目的並非解決馬凌諾斯基的「反省式民族誌日記」(1967: 159)在道德、本體論和知識論上的論辯，卻是複雜化此類涉及研究倫理的自我懷疑。

這種關於研究調查的書寫主體和論述姿態等討論，正是前述學者所謂嚴重錯誤地傳達民族誌的書寫活動、主觀論者、紙上談兵、自我存在主義的黑洞等批判之處，或是就桑高仁(Steven Sangren, 1988)看來，詮釋人類學將此一學科訓練自我解構為猶似客體的修辭轉向，「縱容一份公開認可的自由，致使產生一種神秘化和創造式自我授權的編造內容」。此外，拉比諾(Paul Rabinow)則站在傅柯和康德的角度質疑：「研究職權自韋伯傳統下的真理、倫理轉為美學的探討時，將如同現代主義藝術向內崩塌頹頃，如此一來，除了人類學家的自我修養，以及關於美德與價值之間的容忍原則等這類中產階級式虔敬之外，我們在課堂上還能教授什麼呢？」(1988: 359-360)這些批評或提問雖帶有幾分偏頗的誤解——葛茲在《文化的詮釋》中開宗明義地宣示：「我的立場一直是抵抗主觀主義與神秘哲學的，並且盡可能地將符號形式的分析與具體事件或時機緊密地連結在一起」(1973: 29-30)，或是在〈反相對主義〉中再次強調「我既不是虛無主義者也不是主觀論者」(1984: 275)——卻暗示對於此一學科知識生產的焦慮：民族誌文本作為一個族群或社群的文化思想活動之呈現紀錄，成就了獨特的田野調查與返回自身社會後的書寫活動，然而這種研究範式又無可避免地涉及過往殖民主義式的介入方式。

這兩項考量在《文化批判人類學》中形塑了有關再現危機(crisis of representation)之論述，包括文化分析的困境以及書寫職權的討論，一方面以實驗性民族誌作為一股革新的潮流，強調對書寫的職權和再現之合法性地位——即有關在地者觀點究竟是誰的觀點？有沒有可能獲得在地者觀點？又是誰（能）代表在地者觀點等思考。⁷另一方面則提倡與其他理論對話，期待「結合研究資料與理論發展的民族誌文本」（見Marcus and Cushman 1982: 25）。其中，在技術上有跨文化並置、去熟悉化等批判策略，在民族誌書寫上則持續自我反思的田野工作紀錄。⁸在這類紀錄中，過往傾向經驗性的客觀修辭語彙轉變為「自傳式或反諷性的自我寫照」（Marcus and Fischer 1986: 14）。如費雪(Michael Fischer)所言，閱讀這些自我敘說或是觀察紀錄等話語，如同傳記文學或是自傳體民族誌一般，像是透過一面「雙焦距」鏡子般進行跨文化比較——以別人的角度觀看自身，同時也以自己的背景觀察別人(1986: 199-200)。這種並置和去熟悉化的操作強調「反文類」(anti-genre)的精神與動機，以避免舊有規範之限制，成為了當代人類學知識反思的核心價值與論述基礎。

在《文化的書寫》一書的〈部分真實〉(Introduction: Partial Truths)導讀中，克里弗德以為當我們逐漸質疑田野工作的客觀性（即方法論）時，民族誌書寫練習便開始具備反省的能力(1986a: 13)。但就他看來，過往民族誌的書寫慣習仍帶有一種殖民主義時代下對研究主體的再現方式；由是，克里弗德主張民族誌在推論式和詮釋式寫作之外，尚須要對話式（交互主體關係）與多義式(polyphony)的民族誌書寫範式(1988: 41)。我以為這種對文本中敘說聲音之辨識，直接幫

7 主要見《文化的書寫》(1986)；同時見Clifford (1988); Stocking (1983); Marcus (1980)。就「書寫職權」議題，見Marcus and Cushman (1982: 38)。

8 「並置」(juxtaposition)在民族誌研究中並非創新之用詞，就筆者之閱讀經驗來看，至少在貝特森(Gregory Bateson)所研究的Iatmul文化中即已出現(1958[1936])。但不同於貝特森的企圖——藉由親屬辭彙在一個親屬團體中得以強調其身分之比較方法(1958[1936]: 39-40)——這種通過跨文化並置技術，達到一項超現實主義式去熟悉化目的(Marcus and Fischer 1986: 137)。

助了吾人對於民族誌的閱讀和寫作經驗，並且此項修辭轉向凸顯了關於民族誌的書寫主體性之幾項考量：

首先，民族誌的書寫者——即當初置身田野現場的觀看者——與作者的聲音經常難以區分，這是因為完成民族誌寫作時，當下作者的聲音總是匿名的，偶爾以一兩句話語的現身，向讀者暗示作者的存在。這種寫作策略使得田野現場的書寫者成為主要的敘說者。是故，當初田野觀察的時間被截取至當下書寫的時間，即歷史性的時間堆疊了「過去」的田野觀察者與「當下」的民族誌作者。所謂的田野經驗，凸顯在「身處於田野的人類學家」與「回到自身社會的民族誌撰寫者」之間，藉由不斷地移動於兩方所獲得的理解樣態。精神分析人類學家奧貝賽克拉(Gananath Obeyesekere)則認為這種超脫的書寫身分，使得「參與」與「分離」的姿態同時存在，然而這並非為了在方法論上完成觀察他者的客觀性要求，或是將自身視為一位客體般地觀看角度，而是為了表達民族誌知識時，不得不就本體論或是形上學在現實上所採取的一種研究取徑（1990: 228；同時見有關「disengagement」的討論）。由是，民族誌學者從觀看到書寫在歷史性時間上遭遇必然的窘境——即田野工作中人類學家和研究對象所共同分享的立即當下，與那份回到自身社會所撰寫的民族誌紀錄之間，存在著一個歷史地位的裂隙。

於是，這涉及民族誌書寫有關作者與書寫者兩種身分特徵。就此，葛茲的《作品與生命》(*Works and Lives*, 1988)可視為對《文化的書寫》與《文化批判人類學》的交互參照讀本。⁹在此一著作中，葛茲將上述田野經驗自當下參與至事後撰寫的不同歷史身分，轉移為

9 《作品與生命》內文最初為葛茲於1983年在史丹佛大學Harry Camp講座的演講內容；《文化的書寫》則為克里弗德等學者於1984年在美国新墨西哥州Santa Fe舉辦的研討會合輯。葛茲在此著作第一章中回應兩項提問：一是就傅柯的文章〈作者是什麼？〉(Who Is an Author, 1977)，討論「書寫民族誌」的作者與「賦予民族誌得以成為著作」的作者之間的不同，葛茲以為前者是對民族誌書寫者身分的簽署，後者則是提供書寫的談論；二是回應羅蘭巴特的〈作者與書寫者〉(Authors and Writers, 1982)一文，葛茲認為前者生產書寫作品，而後者則是生產文本（分別見Geertz 1988: 8-9, 17-18）。

人類學實踐的空間討論：「在田野現場」(being there)被視為一種風景明信片式的經驗——「我去過加德滿都，你去過嗎？」葛茲如此表示——它是民族誌書寫內容的後舞台，使得「在自身處所」(being here)的書寫者可以經由文本的生產，而成為民族誌著作的作者。依此看來，「在自身處所」或許更趨向於瑟鐸對於存有 (*Dasein*，英文版亦翻譯為「being here」) 之理解，即指涉經驗在離開原有空間後的重複與篡改(1984[1974]: 109)。相似地，對葛茲來說，民族誌的田野經驗「在自身處所」成為文本書寫，其著作在人類學學界得以被認識、閱讀、教學、評論或引用。

克里弗德進一步說明，當代田野工作之「置身現場」(I was there)，在民族誌書寫的修辭職權中，反映了自1950年代以來，殖民力量的崩解與再分配，以及對60和70年代（包括歐洲法蘭克福學派等）激進文化理論的回響(1988: 22)。克里弗德以為，田野工作的參與觀察迫使民族誌調查者在實踐上和知識上遭遇文化翻譯的處境，這其中包括語言的學習，和某種程度的直接介入與對話，以及個人和文化期待上的經常性擾動(ibid.: 24-25)。但是，即便民族誌經由這種密集式的研究經驗而生產出他者文化的詮釋對話，這種研究經驗如何轉化成威權的寫作經驗？或者，一位單獨的作者如何經由權力關係，以及個人跨目的性的抽象世界以捕捉這種跨文化的遭逢？如果田野經驗上的調查權限是根基在參與觀察此種經驗之上的話——其中涉及對異文化脈絡的感知和體驗——那麼，人類學家置身現場的田野經驗便成為民族誌書寫者的最佳證據，並且這種經驗賦予了人類學家自身合法性地位。由是，人類學家獲得了撰寫民族誌的書寫職權。

就此，葛茲顯得更具倫理考量：他認為民族誌寫作涉及將他者的生命帶進我們自身作品的道德問題和一種緊張性(1988: 129-131)。這種道德緊張性呈現在人類學寫作被視為一種「帝國主義以其他手段的持續表現、響亮清澈的反思、對話、異質性註解、語言上的展現、修辭上的自我意識、表演式的轉譯、逐字的記錄，或是第一人稱的療癒形式」(ibid.: 131；同時見邱韻芳 2000: 94)。這是克里弗德所好奇（或許是葛茲所懷疑）的所在——這不再是有關他者的討論，而是民族誌論述中如何描述文化的問題(1988: 133)。這亦是在《學界同事

所認識的葛茲》(Clifford Geertz by His Colleagues, 2005)一書中，法律人類學家（同時是葛茲在摩洛哥調查時的研究伙伴）羅森(Lawrence Rosen)提及的兩種道德處境：一是人類學家在田野工作中進入別人的生活，二是將別人的生活書寫至自身的作品當中。葛茲以為用「西方 vs. 他者」此種論述方式造成了人類學更大的恐慌：一方面民族誌的道德基礎「在田野現場」面向上，遭受去殖民化的懷疑時，民族誌的知識論基礎「在自身處所」面向上，亦面臨再現本質的提問而逐漸失去信心(1988: 134-135)。於是，80年代有關民族誌寫作之反省思潮，業已誘發了此一學科訓練的自我察覺，其中包括再現職權、文類或風格型態、敘說話語、隱喻、小說製寫等文本修辭建構，以及人類學著作中關於職權的社會基礎、執筆書寫的權力、意識形態，或是人類學家與研究對象的同謀關係(complicity)等涉及政治本質之道德姿態（見 Geertz 2002: 11；同時見 Marcus 1998, 2001；林徐達 2011a: 165）。

四、文學、寓言與超現實主義操作

詮釋人類學對於詮釋學文本、話語、文學修辭的偏好與理解方式，在學界有許多不同的批判論調，譬如李區針對葛茲的《作品與生命》之書評中，質問「為何人類學家理所當然地認為歷史絕不重覆的同時（其態度猶如弗雷澤〔James George Frazer〕在《金枝》(The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1963[1890])中描述的大祭司一般；筆者的註明），便說服自己關於民族誌所記載的文化面貌亦是如此？」李區以為民族誌作者並非證明真正事實究竟為何，而是藉由書寫讓人確信他們所看見的文化便是如此，得此為《作品與生命》中有關馬凌諾斯基和依凡普里查(Edward Evans-Pritchard)之批評作為反駁(1989: 141)。¹⁰但令人疑惑的是，李區此一基礎觀點恰是呼應葛

10 葛茲在《作品與生命》中批判依凡普里查的「幻燈片式民族誌」：「依凡普里查的文本建構策略建立起不證自明式的書寫職權，成就一種『理所當然』的平緩語調(“of course” tone)，並非再現土著富想像力的文化內容，而是印證了讀者直覺式的感知」（見Geertz 1988）。值得注意的是，依凡

茲的主張：從事文化符號和詮釋取向的研究正是去表明「民族誌的論點本質上是可受爭議的」(Geertz 1973: 29)。結果是，李區抨擊的執拗對象反倒不是葛茲，卻是他企圖辯護的兩名民族誌當事人。而另一位人類學家卡里瑟斯(Michael Carrithers)則是嚴正地反對《作品與生命》的立論基礎，不應將文本書寫視為民族誌知識的唯一表現(1988, 1990)。然而遺憾地，卡里瑟斯僵固的嚴重誤讀，終究換來葛茲罕見、甚至絕無僅有的強烈澄清。¹¹

普里查作為殖民政府保護下的白人人類學家現身於努爾族人面前，並不受在地者歡迎。克里弗德曾語重心長質疑：「為什麼依凡普里查沒有遭努爾人殺害？」，其原因在於土著從經驗中學習到「殺害白人」所換來殖民政府武裝性懲罰之代價實在過高(Clifford 1997: 40)。就此，國內有學者認為葛茲並非詮釋人類學的先驅者，以為依凡普里查其闡釋文化現象立足於人類學界，顯然是嚴重的誤讀與誤解。詮釋人類學之先驅作品一般認為是貝特森的《納芬儀式》(*Naven*, 1958[1936])，其中主要以該著作之象徵體系及詮釋學書寫作為依據（同時參見Marcus 1980; Marcus and Cushman 1982; Boon 1983）。

11 卡里瑟斯在〈人類學是項藝術還是科學？〉(Is Anthropology Art or Science?, 1990)繼續批判《作品與生命》：

近年在社會文化人類學界，有一種討論正持續蔓延，而且似乎朝向一種浪漫的答案：不管人類學是什麼，它絕不會是一項科學，因此人類學所生產的知識也絕非科學式的。人類學知識立基於詮釋與詮釋學，而非實證的；是試驗性質的，而非真憑實據；是相對於時間、地點和作者，而非通則的。這種觀點的好處是，主張所有人類都是「懸掛在意義之網上頭」，而非不具思考力的礦物。〔……〕葛茲(1988)與克里弗(1988)兩位擁抱此種觀點，並且將這種可能性推得更遠。他們認為人類學家便是書寫者，而且還是屬於小說(fiction)那類的「書寫者」。人類學家所做的，便是創造帶有書寫職權的作家角色，而這種職權正來自文本自身以及它的再現風格。(263)

這使得葛茲既無奈又似乎有點惱火地為自己澄清：

我並不想評論卡里瑟斯的文章，這到頭來只是讓我覺得懊惱和瑣碎。我在這兒希望能夠有項紀錄，藉以澄清我的觀點並非如他的詮釋。我並不認為人類學不是，或不能是一項科學，我也不認為民族誌便是小說(novels)、詩、學或幻想；或者人類學知識的可信度是第二順位；或是人類學著作的價值單獨存在於它們的說服力之上。〔……〕正如我在學術生涯中奮力對抗「關於世界的正確再現之真理」這種想法（或者，我應該改為「任何自認為正確再現這個世界之方式」）——不管此一真理是否屬於「科學」——同時我也反對在「非實質的藝術」與「堅實的科學」這

此外，其他學者則批評《文化的書寫》與《文化批判人類學》等作者對於文學的偏愛，使得民族誌陷入詩學的泥淖之中（見Abu-Lughod 1991: 149；例如Hastrup 1987: 294; Watson 1991: 74; Poewe 1996: 2）；斯克爾特(Bob Scholte, 1987)、法爾當(Richard Fardon, 1987; 1990)、基辛(Roger Keesing, 1987)等學者們尤其針對《文化的書寫》著作，分別反對將人類學旨趣落入話語、詩學或是文本等議題，或是卡普蘭(Pat Caplan)以為「有一群美國人類學家根本就是詩人」的指認。¹²在這些評論之中，確實具有出色的批判觀點：例如，國內學者蔣斌犀利地批判民族誌書寫的修辭轉向，以為「走上了自戀式的獨白，或者邀寵般自我批判的方向」（1994: 2）。¹³這也是法國後結構主義人類學家奧格(Marc Augé)抨擊當代美國後現代人類學家的兩項重心：一方面當人類學研究課題自「文化視為文本」轉而考量「民族誌文本」自身時，彷彿當今世界的歧異多樣性所帶來的唯一問題，正是有關翻譯書寫的問題。另一方面，這類的人類學任務變得義不容辭地展示所有承擔在該文本生產和編輯上的束縛。結果是，民族誌操作不再根據現實，而是文本，這使得在概括性的相對化中，文化此一觀念成為僅僅是民族誌練習下的產品（英文版1999: 36；法文原著亦於1994年出版）。

然而，人類學的詮釋任務從來不曾將文本作為探索意義之終點，而民族誌書寫的文學應用在於思考如何彰顯文化文本的寓含意義，以

兩端之間劃上紅線藉以彼此區隔。如今這類想法反被自己清楚地說出來作為辯護，我確實感到恐慌。或許，比起「為什麼有這麼多人類學家不能好好地寫？」這個問題來得更為有趣的問法是，「為什麼有這麼多人類學家不能好好地讀？」或者，他們根本不讀。(Geertz 1990: 274)

- 12 但卡普蘭並不依此認為有所不妥，反倒透過19世紀法國詩人蘭波(Arthur Rimbaud)的詩句「*je est un autre* / 我是別人」，期許帶有詮釋學精神的女性主義人類學研究。
- 13 該話語出自蔣斌的研討會文章〈人類學反省式民族誌發展的學術史脈絡〉(1994: 2)，後改寫為〈反省式民族誌與社會學質化方法：二個研究傳統的文獻評述與討論〉發表至《考古人類學刊》(1996)，但此段評語已修除。本文引用已先行告知原文作者。

及在這門學科獨有的書寫活動中，拒絕唯一真理的解釋內容。由是，葛茲著重於文化的隱喻性所帶來的可能意涵，開展了理解的可能性，同時使得他額外地對於修辭感到興趣；或者反向地說，葛茲在跨文本閱讀中，藉自文學來幫助人類學在概念上、程序上，甚至本質上的理解(2003: 30)。這種持續對於文學的興趣，藉此從閱讀活動中，刺激或誘發一位人類學家對於異文化思維和修辭語彙的想像與平行式理解。例如從（葛茲特別喜愛的）18世紀小說《格列佛遊記》(*Gulliver's Travels*)多篇故事中，再現了異文化和異人種遭逢、遙遠異地的在地觀察、語言的翻譯、巨觀（小人國）與微觀（大人國）的巧妙差異、慣習（究竟雞蛋該從尖的這一端還是平坦的那一頭開始剝？）、工匠技藝、娛樂、律法、宮廷或極權政治、戰爭等主題，以及非常重要地，作者以第一人稱的文本書寫方式，與文本背後所企圖傳達的諷刺寓意。但這種隱藏於文本背後的寓意從而得知？葛茲(2003: 29)認為文化人類學家最重要的工具，並非錄音機等這類援助技術，而是一種混入的覺察(in-wrought perceptions)。這使得人類學家不但需要具備獨特的感知力，同時藉由一種在場目睹的力量(the power of witness)，得以有能力知道這些感知的內容是什麼。

這正是葛茲的期許：「如果我們傾聽自身文學傳統的聲音——莎士比亞的《馬克白》(*Macbeth*)或是梅里爾(James Merrill)的詩作、《李爾王》(*King Lear*)或是福克納(William Faulkner)的小說——這種感知不只是應用於我們自身的社會，並且從中所學習到的認識，將是研究的起點而非結果」(2003: 36)。¹⁴例如〈深度遊戲〉一文中有關《馬克白》劇作之討論，可以略見文學的閱讀經驗如何應用在人類學之文化詮釋上。葛茲以為將峇里島的鬥雞活動視為一項文化文本的類比，而非如同過去視為一項儀式或是消遣娛樂，因而彰顯原先二者不易看清之理解途徑，即一種通過情感來獲得認知之目的(cognitive ends; 1973: 449)。這種情緒不在於峇里島人在鬥雞活動中——不管在田野現場或

14 葛茲就讀於俄亥俄州 Antioch College 時主修文學和哲學，並曾經希望成為一名小說家，在該大學時期，他曾閱讀莎士比亞與福克納的著作（見 Geertz 1999；同時見 Inglis 2000: 5-6）。

是歷史紀錄中——表達多麼激昂或是沮喪的話語，而是人們通過鬥雞活動學習到文化的氣質和感知。這種感知如同一再閱讀《馬克白》（一如一再參與峇里島鬥雞活動或是女書吟唱），閱讀者領悟了劇作中主人公邪惡的野心、墮落的慾念、獨白式的虛妄心靈，以及預言的靈驗與恐懼、權位爭奪下的血腥濫殺，或是無法抵擋的矛盾宿命——「《馬克白》讓我們看見了他自身主體性的一個面向」（ibid.: 451）。但是《馬克白》之所以讓人感動，不是因為（西方）閱讀者原先便熟悉11世紀初的蘇格蘭歷史（當然也不會幫助讀者瞭解此一歷史片斷），而是它揭露了我們生而為人所可以理解的人性、命運或矛盾。相似地，人類學家在鬥雞活動中，理解了峇里島人的生活方式、男性特質、自尊、自信、社會規範、道德和人際之間的內在關係。於是，鬥雞不能視為一場綜合上述戲劇般主題的儀式或展演，而是關於峇里文化吸納下的情感教育，通過鬥雞活動使得蘊涵其內的文化主題得以彰顯。

然而就克里弗德看來，人類學家具備解讀文化文本的感知力，卻是一項具自我反思的諷刺。克里弗德以為，過往人類學研究抱持著實證主義、寫實主義和浪漫主義色彩，因此排斥民族誌修辭的「錯誤詭計」，並且企圖保持客觀之姿態，從而拒絕了「在具創造力的文化和歷史變遷中，作寓言式修辭的生產樣態」。但是，民族誌文本卻無可逃脫地帶有寓言性的意義；這種寫作展現了一種救贖式的西方寓言（見Clifford 1986b: 100, 120）。如此一來，西方人類學無可避免地將土著觀點下的意義，以一種西方可以接受的邏輯來理解：我們因此可以瞭解異地風俗的行為和象徵等意義，正是因為在敘說之中，出現此種添加的寓言式意義，使得這些異文化行動被賦予了閱讀者可以理解的意義——或者我們可以如此提問：以西方讀者可以理解的方式表達了峇里島鬥雞活動的意義究竟是什麼？

對於詮釋人類學訓練而言，異文化研究如同閱讀一則編輯的寓言般，意義總是藏身於描述所尚未敘說的隱匿之處，而這正是前文有關「意義中的意義」的象徵形式。在一項現象學式的理解進程中，詮釋人類學發現一個意義總是附加另一個可能性意義的開展，這種「意義的疊加」成就了帶有寓言式的文化翻譯和書寫文本——此一觀點顯然

否決了先前李區對詮釋人類學有關書寫文本的批評。於是，當前的修辭轉向幫助了讀者在民族誌作品的閱讀過程中，作為文化描述之文本得以產生其他層面上的意義。「寓言使得人們特別注意文化再現的敘說特色，以及呈現故事內容的自身過程，並且促使我們對於任何的文化描述不再是說『這個再現了或是象徵了那個』，而是『這是有關那個故事』」（同上引：99-101，原作者的強調）。由是，民族誌書寫自身成為一則寓言的範例——伊凡普里查的「幻燈片秀」、潘乃德的「格列佛遊記」(Geertz 1988)，或是馬凌諾斯基的「地下室手記」（林徐達 2011a：153）——這種附加意義的故事要求了並置的技術，以作為對民族誌寫作的揶揄、反諷，以及對自身田野工作的倫理學評價。

此一寓言修辭學成就了克里弗德在〈超現實主義民族誌〉(On Ethnographic Surrealism, 1988)一文之論點。克里弗德以為1920和30年代，民族誌與超現實主義的發展是十分接近的：民族誌的研究方式是將那些不熟悉的事物變成（在預設讀者群的文化之下）可以理解的內容和意義；超現實主義則是一項通過「相對主義式的民族誌」來分享這類諷刺的配置部署，使我們原先所熟悉的事物變得特殊奇怪。由是，民族誌與超現實主義正是這種「將熟悉與不熟悉的事物經常性對照」方式中的兩大元素（見Clifford 1988: 118-121）。依我看來，此二元素在本質上帶來若干謀合之案例應屬英國倫敦地區的「大眾觀察」計畫：該計畫於1937年透過一項「自身人類學調查」(Anthropology of Ourselves)方式，徵募志願者並要求於每個月第十二天詳盡地記錄自身日常生活，由此「發現並公布〔普通老百姓〕(ordinary people)的真正感受，以及他們在工作 and 遊戲時的行為」(Mass-Observation Archive[M-O A] 1987, 1988, 1991；同時見Sheridan, Street and Bloome 2000: 213-215)。¹⁵此外，「大眾觀察」為堅持人類

15 1937年人類學家哈里森(Tom Harrison)、詩人兼記者馬奇(Charles Madge)，以及紀錄片工作者詹寧斯(Humphrey Jennings)在英國博爾頓(Bolton)建立「大眾觀察」計畫的基地。馬奇後來成為社會學教授（見Sheridan ed. 2002[1990]: 4）。詹寧斯亦是畫家、詩人兼超現實主義者，他與好友布賀東(André Breton)於1936年夏天共同籌備了倫敦的「國際超現實主義博覽會」（見Hubble 2005: 4）。在工作分配內容上，馬奇

學調查之精神以及在馬凌諾斯基的資助下，視大眾觀察者為（民族誌式）報導人，企圖將社會日常生活中「非書寫形式的律法予以記載下來，使得不可見的力量成為可見」（cf. Hubble 2005: 7）。¹⁶

即便就當代民族誌修辭而言，「大眾觀察」計畫仍舊帶來三項相互關連的人類學意義：一是以他者的觀察姿態對自己與他人日常生活特徵的反思描述——猶似班雅明筆下的漫遊者(*flâneur*)在群眾的歸屬和分離二者之間閱讀與書寫——開展了對自身社會的人類學調查(*anthropology at home*)與自傳體民族誌的可能性，而此二項關於在地人類學家與書寫文體的轉向或改變，正是1980年代民族誌反思之重要課題（同時見林徐達 2011a）。二是內在生命經驗與外部式分析評論的並置技巧與形式，迫使觀看技術成為一種懸吊、無法中介、曖昧不明、既非此亦非彼(*betwixt and between*)之姿勢，成就了一種不協調的緊張態勢——如此一來，克里弗德認為這種民族誌書寫可以「避免將文化描繪成有機整體或是一個整合、具現實感的世界個體，而朝向一個持續的解釋性話語」（1988: 147）。三是日常生活研究通過超現實主義的「熟悉與不熟悉」並置技術、以意象作為基礎的蒙太奇式傳達，和拼貼的理解與實踐，成為一項跨學科的理解主題，其中結合人類學、文學、藝術、心理學（特別是佛洛伊德式的潛意識夢境），使得描述

和詹寧斯負責計畫推動和招募觀察者，而哈里森則著重於個人觀察（見 Sheridan、Street and Bloome 2000: 32-3; Madge 1937）。1937年末，因詹寧斯離開「大眾觀察」，加上第一份出版品《1937年5月12日》（該日為喬治六世的加冕典禮）銷售失敗，「改變了原有平衡和運作上的優先順序」（Hubble 2005: 7）。

16 「大眾觀察」計畫於1940年代末（又一說為50年代早期）受到當時社會學質性研究對其「科學性」的質疑而逐漸式微。直到1981年適逢查爾斯王子與戴安娜王妃的婚禮，並且受到次年（1982年）英國與阿根廷的福克蘭島戰役之刺激，重新啟動「80年代大眾觀察」計畫。該計畫自1937年公開徵求社會觀察者的參與，至1945年期間超過3千名志願者，所有志願者的書寫資料在70年後期自倫敦移至英國薩賽克斯大學(Sussex University)，由該校收藏並公開所有資源(M-O A 1991: 1-2)。該檔案資料於2006年受英國「博物館、圖書館及檔案館委員會」定位為典藏書目，成為該官方機構自2000年成立以來第38份典藏之資料，以表彰其重要性和成果代表性。

資料以一種干擾的操作方式，凸顯其獨特的文化概念和社會價值。¹⁷

民族誌修辭並非去神秘化異文化的超現實元素，而是藉由民族誌的寓言式書寫，得以讓人們理解這類奇風異俗所帶來諸多相對驚奇異常的文化現象，以及增強因這種因素所導致無法安置原先唯一或固定的文化評價。克里弗德以為結合超現實主義的民族誌不再被視為實證的、描述性領域的人類學，相反地，超現實主義的拼貼模式顯露並置的理論與異質性的反覆生產，帶給民族誌作品一個可以持續宣告文脈中異俗性的元素(ibid.: 146)。葛茲在另一雙關語詞的著作《未盡事宜》(*Available Light*)認為，拼貼的特殊表現形式幫助我們領悟(comprehend)不同於原有的認識態度，並且增強了多樣性的想像力量(2000: 87)。得此，超現實主義民族誌在並置、拼貼與去熟悉化等技術下所獲得的諷刺張力和去穩定性(destabilization，同時見林徐達 2011b)——如今學界視為後現代主義人類學之樣式(Strathern 1987: 265)——迫使文化的核心價值或是獨特的社會現象，自脈絡中抽離出來重新思考，作為一種片斷、抽象、經驗與現象學式的辨證。或許這可以稱之為人類學知識生產的存有學：這是一項關於自身與他者藉由彼此尋找文化脈絡下自我定義之過程。

五、「意義的危機」作為當代人類學知識生產之挑戰

如果前述超現實主義風格的詮釋人類學賦予了文化的異質性與不確定性，並且對普遍性或總體化話語的隱喻形式，示範一項反諷式的

17 譬如布賀東在《娜嘉》(*Nadja*, 2003[1928])中對〈錯亂者〉(*Lés Detraquées*) 舞台劇的夢(見中文版頁51-52)，以及在《瘋狂之愛》(*Mad Love*, 1987(1937))中有關「旅人踮著腳尖走路」的書寫(見英本版翻譯頁58)。其中，「踮著腳尖」也同時出現在《娜嘉》之中，凸顯日常生活的刻意經營(見中文版頁46)。又以馬格里特(René Magritte)的《這不是一支煙斗》(*Ceci N'est Pas Une Pipe*, 1928)畫作為例：畫作裡通過話語「*Ceci n'est pas une pipe*」挑起了一種其他性(otherness)的超現實主義式闖入途徑，以一種「擴展的美學界限，即價值片斷，稀奇的收藏，未預期的並置」，作為在現實中抽取出來的表現形式(Clifford 1988: 121)。

緊張和不信任——此一特質應和著後現代主義所標誌之思想(Harvey 1990)——那麼當今全球文化論述則帶給詮釋人類學一項革新期許卻又疑慮不安的微妙氛圍。所謂「全球性」(globality)，包括單一整體的世界體系概念(world-as-a-whole, e.g. Featherstone 2000[1995])和全球文化特徵，猶如巨大齒輪般環扣著跨國經濟活動、全球資源分配與整合等建構在西方價值構想下的現代性結果(e.g. Giddens 1990)，一同朝向西方同質化的運作目標邁進(homogenization, 林徐達 2010a: 132)。¹⁸透過生產管理與消費的加速、全球資本流動、現代運輸和通訊科技所帶來的「時空壓縮」(time-space compression, Harvey 1990)，縮短了相較於過去在地理上花費的時間，因而給予人們對於空間和距離不同的(後)現代體驗。或者，隨著當前世界快速的資訊流通和意象散播，造成「歷史加速與全球收縮」(acceleration of history and shrinking of the planet, Augé 1999)，亦改變了時間與空間的相對測量與意義。於是今日的文化活動已自人類學的習俗信仰、親屬組織、在地思想與價值等古典旨趣，轉變為全球性的媒體傳播、總體經濟與技術的生產等研究。

以人類學立場看來，全球化媒體景觀使得異地文化彷彿藉由一則則「零售通訊」(retail newsletter)交予大眾所認識，某種程度上加速了人類學主題的傳播，但相對地跨區域溝通經驗賦予異文化語詞的使用，卻同時釋散了此一學科的專業深度：奧格和科立恩(Jean-Paul Colley)描述法國電視新聞記者輕率地以「法蘭西學院的酋長」作為自身社會的表達方式(2006: 4)，或是維基解密(WikiLeaks)指出，駐台的美國官員形容執政的國民黨新任秘書長猶如「香港電影中古惑仔般矯健精悍」(dapper gangsters frequently seen in Hong Kong films，

18 霍爾(Stuart Hall)指出全球大眾文化具備兩項特質：一是持續西方化，包括科技、資本、技術的集中，以及持續有關西方的想像；二是文化再現的同質化形式，呈現一股針對文化和資本的巨大吸收能力，但「這並非消滅(obliterate)不同形式的地方資本，或是完全吸納至美國概念下的世界體系之中，而是管理或與這些地方經濟和政治菁英達成結盟關係」(1997: 28)。然而西方文化經濟資本吸納之下的世界體系(Wallerstein 1987)，最終交由經濟主義主導的世界秩序或全球制度化所形塑。

2009/12/17華府電文)。這類描述致使人類學或是相關的文化研究，自專業學科知識與技術降低成一份西方大眾認識下的異文化型錄，僅僅作為當代跨文化理解的表面語彙。結果是，全球文化帶來一項重要的同質化特徵：人們一如高呼（想像中）「地球村」口號般，膚淺地以為遙遠的異文化已不再深邃奧祕，並逐漸對周遭雜揉文化現象視為理所當然、淺顯易懂，甚至無法察覺。這使得人類學對於追求邊緣民族的自主性和自我作為區辨他者獨特性之文化感知力——區分文化多樣性的能力——正逐漸衰退而感到焦慮。

這帶來一項民族誌調查的新古典危機——安樂椅式的想像和體驗已成為理解自身與異文化的手段。這是人類學面對當今全球「文化同質性與異質性之間導致的緊繃性」所抱持的隱憂(Appadurai 1996: 32)，即一種既不是純粹的全球文化，也不是傳統在地文化的混雜結合體。是故，當前人類學研究正處於一個承先啓後的位置：人類學知識一方面持續就傳統中的習俗規範、社會組織、族群特性等主題提出說明，依此建立一門獨特的學科觀點；另一方面又發展出一套詮釋思想，藉以反思甚至挑戰自身的現代知識體系——此一部分正是詮釋人類學有別於其他學門分支的貢獻之處。這類關於詮釋人類學的批判對象，並非針對古典人類學旨趣或是新興的全球化課題，恰是相反地，通過這類議題的探討，得此檢視人類學既有的知識生產範式。它迫使我們持續面對「人類學知識究竟是什麼？」此一提問，並且從中所企圖獲得啓蒙之手段，亦非尋找一個讓人類學家得以循分依靠的答案或結論，而是讓原先所理解的人類學意義，持續處於一種質疑式的「精細論辯」之中（refinement of debate, Geertz 1973: 29；同時見林徐達 2011b：9-10）。

確切地說，「意義的危機」已逐漸超越1980年代民族誌書寫的再現危機，成為當前人類學自我解構其知識生產之課題。今日的人類學研究已不似過往單純地強調文化相對主義之信仰和教義，透過田野工作的調查方式，彰顯異地民族獨特的文化觀點與核心價值，得此對抗西方文明下的民族中心主義概念。相反地，古典人類學的田野工作訓練與獨特的異文化感知已成為這門學科自我挑戰的內容，其中包括「去地域化」(deterritorialization)與「想像的同感」(imagined synesthesia)兩項主題。

他者與自身雜揉文化的界定顯得愈來愈模糊，去地域化已形塑一種難以界定的混淆身分（林徐達 2010a：133-134）。這項特徵有別於傳統人類學對於「偏僻、遙遠」民族的研究範式——此一古典期許已先行標誌不動性(immobility)，因而排除雜揉身分認同等考量——也挑戰了原先人類學所認為「穩固的社區領域以及穩定的地方文化」此一想法(Gupta and Ferguson 1997: 4)。然而，今日世界中自我身分並非恆定不變，而他者的姿態亦不見得持續作為對立面，同時「過去因奇風異俗所建立起的威望也已不復存在」(Augé 1999: 14)。於是，人類學調查中關於自我與他者的區分模式，首當其衝地面臨某些疑慮：在傳統研究範式中，他者作為田野調查時一項「系統式驚奇的練習」(exercise of systematic astonishment)，藉以幫助研究者質疑自身的先驗概念，由此調整出一種對立式的學習姿態，從而阻擋自身文化既有的刻板印象，並且在他者脈絡中刻意地保持某種距離使其維持觀察任務(Augé and Colleyn 2006: 12-13)，以及反思民族誌強調「如何再現他者觀點」等論述，包括前述此一學科專業的方法技藝與民族誌書寫的權限職權，皆因二者的混雜特徵實已不易予以釐清或定義而受到挑戰。

對當代人類學調查技術而言，全球世界體系亦不再提供民族誌學者有關族群或文化研究的全貌觀式框架，相反地，此一框架由於研究對象的經常性移動而變得零碎，並且分散地鑲嵌在不連續的多個地點場域之中(Marcus 1998: 88-89)。今日的田野場域已經與其他田野地彼此銜砌或交混；過去單一田野地的研究取向，已不足以應付當代民族誌研究的知識氛圍。是故，關於自身社會與他處(here and there)的交互認識正逐漸挑戰古典民族誌中置身單一現場的研究職權。在此背景考量之下，多點田野工作(multi-sited fieldwork)成為一項人類學方法論上的再建構：「並置」因此在此一目標下成為必要之技術，而非盲目地期待田野資料的豐富性或追求當代田野調查模式之潮流。

相較之下，去地域化概念再現了現代世界中有關離鄉背井、易地而居的離散創傷、自願或非自願性的跨國移居、週期性國際勞工，或是其他形式的移動社（族）群等跨區域文化經驗。這類的研究主題呈顯一項對傳統田野工作的人類學諷刺——全球性溝通模式打破文化藩籬，建立起一種「複雜、重疊卻又分離」的新秩序時，也使得自

身文化之定義變得模糊、混淆(Appadurai 1996: 32)；所謂的「多元」(plurality)概念已非局限在單一社會中展現形式差異的多樣性，而是涉及文化社會本質上的內部變化。於是，在當代迅速改變的網絡世界中，人類學需要重新評估田野場域與社群的分類和定義，藉此提供一個新的認識論來因應諸如跨區域和跨文化等研究，從而凸顯今日全球化或是後殖民主義混雜化的影響(hybridization，見Marcus 1998: 116-119)。並且依我看來，這種混雜性質最終應被視為一項文化資本的「彈性累積」(flexible accumulation, Ong 1999)，致使文化身分通過一種應變、彈性、動態的調整，藉以「在政治局勢與國族認同等內在因素和面對全球經濟文化同質化力量二者之間，取得一個協商與有利於編輯之位置」(林徐達 2010a: 134；同時見黃宗儀 2007)。

其次，全球化世界體系不僅有關經濟整合，更是信念的整合(林徐達 2009: 175)。阿帕杜萊認為全球性媒體已創造出一個「沒有地方感」(no sense of place)的去地域化社群，藉由一種集體的社會想像，成為此一「情感社群」的分享根基(community of sentiment, 1996: 8, 29)。從此，「想像」不再是過往獨立個體對於自身生活世界的延伸想法，或是某種來自個人心智的創造途徑，而是一項與外部世界的協調機制，使得人們確信自己活在一個「世界作為單一處所」的全球文化之中，共享建構的過去，並且藉以懷念一個從未經歷的記憶與情緒(見林徐達 2010a: 131-132)。然而，這種以想像作為個人的社會實踐方式，卻顯現了兩種極端的影響：一方面是對科技溝通的進步以及因此帶來的「速食知識」(instant knowledge)感到愉悅，同時個人實踐以一種活在「同時代」的想像方式，與異地文化生活弔詭地連結在一起(contemporaneity，見Augé and Colleyn 2006: 16；林徐達 2009: 175；同時見李明聰 2009)。另一方面卻因為當代世界承載過多且流通快速的訊息資料，藉以作為認識此一世界的方法和想像媒介，反倒因此失去辨識的能力，而承擔起一種「帶有距離的孤寂」(Augé 2002: 9)，一如機場的候機室不斷地以文字符碼重新置入並傳遞意義，帶來歡愉的同時，混雜著一種自我懸吊的不安(林徐達 2010a: 133-134；Augé 1999: x；Augé 2000: 29；Conley 2002: xviii)。

於是，人類學或是其他文化研究面對這類建立在同感基礎上的全球化（很大程度亦是去地域化的）生活想像便變得極為棘手，這是因為報導人的世界觀正不斷蔓延膨脹、重新編輯和定義、扭曲或變形，或是反向形塑一個集體想像且深信不疑的現實世界，因而加深一項「新式的刻板印象」，或是「不容置疑的信條」（林徐達 2010a：131；Bauman 1998: 1）。這造成的結果是，在此一全球資訊流動的認識論之中，「沒有人能夠宣稱對於社會生活獨特性的理解擁有優先權」（Appadurai 1996:55）。這著實威脅原先此一學科之研究範式：當傳統社會受全球文化而逐漸改變時，民族誌文本和它所描述的現實世界都已變得交雜或分歧。

如此一來，「文化」是否仍舊維持當初人類學家所理解的範疇？相較於過去人類學幾乎以信仰的方式堅持「世界的一切行為都受文化的影響」，如今此一「文化」不僅僅有如克里弗德所言「交由審慎議論的符碼與再現所組成〔……〕文化的詩性與政治是一項經由特定排他性、慣習、論述實踐(discursive practices)等不斷建構自我與他者的過程」（1986a: 2, 24），而是如何區分自我與他者愈來愈成為人類學家的難題：當數以百千計的人們在同感基礎上具備共同的生活旨趣時，在過去也許貶稱為「盲從」，但在今日的世界裡，想像的同感帶來一項必須重視的結果——「真實」不再是唯一存在，或是擁有絕對專斷權的事實評價。這種關於真實定義的挑戰和去穩定性凸顯了「意義的危機」之特徵：其中主要的因素不是因為現代比起古代情境來得更為複雜，而是當代世界的資訊傳播與意見集結方式比起以往更容易推翻權威的論斷；同時，個人行動無需依賴社會道德或文化規範所支持的合理性，轉而傾向追求共感式的想像認同。這種「認同」不同於過往藉由一種集體的儀式性參與，或是反向的非自願性剝奪，加深或強化了自己與他者的不同；當代世界的認同價值則正好相反，個人透過超地域式(hyper-territorial)共感——不只共享跨地理區域的文化想像，也包括虛擬社群創造式的集體記憶與情緒——透過這種體驗方式證明自己與他者有多麼相似。

六、後危機追尋（結論）

以葛茲的「後事實追尋」(after the fact)之眼看來，人類學總是在一個概念、政權、體制正在傾倒毀滅，而另一個新模式、權力、社會結構又尚未穩定成熟之間，捲入一場「混亂的多重歷史」漩渦中，這種複雜處境既不存在普遍性故事得以述說，也沒有概要的圖像可供捕捉(Geertz 1995: 2)。在此一漩渦中，不管建構事物的理論概念來自研究者的個人創見，或是借自他人觀點，甚至源自夢境內容或是詩的啟蒙，詮釋人類學的基本任務便是深描事情的原貌，然後一件事情引導出另一件事，接著牽連下一件事，最終抵達人類學家無所知悉的事物上(ibid.: 19-20)。是故，在這項致力於描述事物本質的學科任務中，詮釋人類學家因此能夠察覺到流動的性質、學習欣賞並接受異質的正當性、避免了以例外作為排除雜質的純粹結晶想法，也依此阻止了理論的鍊金術（同時見林徐達 2012：15）。於是，葛茲的「後事實追尋」雙關語一方面意味著事實經歷後的詮釋——此一部分正是所有人類學家力圖建立且佐以證據的論述體系——另一方面又針對前項的經驗內容，警惕自己對於此一事實的理解，必須抱持著一種「後實證批判」(post-positivist critique)態度，避免理論建構出單一價值的知識，或是自認為正確再現這個世界的真理(Geertz 1995: 167-168)。

「在如此不確定的追求下，在這樣不同的人群裡，在這麼分歧多樣的時代中，並沒有太多的確信或是封閉的感受，甚至連到底在追求什麼都不是很清楚。但這是一種度過人生的絕佳方式。」葛茲如是說（ibid.；此處採中譯本2009: 227）。今日，這類置此一學科於不確定之處境，諸如二戰結束殖民主義的崩解與新興民族國家的興起，向西方觀點下的他者性提出異議、薩依德(Edward Said)拆穿了西方論述中關於東方的文本劇碼、1967年馬凌諾斯基的私密日記揭露了人類學家與報導人相處形式的道德醜聞、1980年代的米德－傅立曼(Mead - Freeman)爭論中有關文化真確性的人類學衝擊、當代台灣在地菁英強調部落主權的文化復振運動，或是近日《賽德克·巴萊》在台灣人類學界所引發對歷史真實，以及「真相」與民族誌部分真實的論戰，皆挑戰了原先古典人類學教條中那個「在道德、情緒與理智上皆為單一標準的世

界」(Geertz 2010: 17; 同時見林徐達 2011a: 154)。¹⁹或者,挪用克里弗德的話語:「自此之後,任何過於自信或一致的民族誌觀點都受到質疑:究竟欲望與疑惑如何被掩飾?所謂的『客觀性』又如何在本文中建構出來?」(1986a: 14)就此,民族誌的文化詩學(cultural poetics)成爲一種充滿多聲與言辭立場交互影響的多義修辭。一如波恩(James Boon)以爲,當代吾人所謂的峇里島文化已經是「多數作者下的創作物、歷史形塑、一項展現、政治的建構、改變中的弔詭、正在進行的轉譯、一種標誌、商標和對比式身分下非一致性協商的結果」(1990: ix)。

是故,人類學知識的生產——從田野工作「多重地點」(multi-sited)的並置技術到民族誌書寫中「多重援引」(multi-cited)的複式作者群——呈現前所未有的複雜議題。這並非意味著詮釋人類學的觀點終將走向虛無(nihilism),或是帶給自身學科更大的不確定危機,而是詮釋人類學自這種不確定的實際處境中,得以描摹不同於其他學科觀點在穩定基礎上所理解的秩序(order),葛茲以爲「這種秩序猶似一場突發式地方風暴或是嘈雜的攤販市集;也就是說,此一秩序完全沒有任何韻律(metrical)」(Geertz 1995: 2)。於是,詮釋人類學的旨趣側重於文化的**內在變化**(cultural involution):「在一致性中具備變數,在單調中表現其精湛性」(Geertz 1963: 97; 同時見林徐達 2010a: 133)。用這種角度看來,全球化有關混雜移動的處境特徵,帶給當今置身其中的人類學類似的偶發機遇,似曾相似地令人類學家感到詫異不安:「不知是我到得太晚還是來得太早?」得此,今日的全球化論述凸顯了當前人類學知識生產所遭遇進退兩難的窘境:一方是傳統研究對象的臉譜逐漸模糊(或許他者從未消失,但是這類的人類學調查卻與現代知識體系愈來愈無法對話),另一方卻是既有的立論基礎和調查技術仍無法掌握新興的研究主題。

然而,人類學面對全球化發展有關去地域化與想像的同感兩項挑戰主題時——在一種「如今看來偶然巧合」的時代氛圍下——詮釋人類學藉由「深描」的方法論、多點田野工作,以及強調田野工作

19 關於《賽德克·巴萊》的人類學論戰,請參見邱韻芳(2011/11/07)。

的「異文化感知」等諸項學科技藝與研究旨趣，企圖重現事物本質並依此詮釋社會文化行動的「意義中的意義」，反倒符應了當今全球化的流動特質，因而凸顯文化同質性與異質性之間彼此的關係和操作模式。更精確地說，相較於上一世紀前半期民族誌的研究戲法 (ethnographic magic)，詮釋人類學的修辭轉向開拓出不同的研究範式和主題，包括從方法論轉為本體論考量的田野工作技藝、自我批判的反思性、民族誌書寫實踐和職權。同時，由於這項對文學修辭的偏好，視文化為文本之類比，彰顯了潛沈、未被說明的寓言式或諷喻式意涵，或是揭露文化文本中原先認為微不足道的複雜認識，並且通過超現實主義的並置方式，得以達成當代人類學作為一學科訓練，身處於改變中的全球世界體系之期許。這絕非是一項強調「別無分號」的搶救聲明或預言式啓示錄，而是帶有仿似性質的「後危機追尋」(after the crisis)：詮釋人類學對於「全球現代化 vs. 民族誌古老職責」此一遭逢，「所帶來更多論辯後的批判論述，以及因為這種因素而推進了人類學知識，反倒矛盾地感到狂喜、新生」（林徐達 2012：16）。

「那麼全球化民族誌究竟提供何種不同的意義和觀點？」用這種後危機追尋的立場，我們或許可以因此獲得兩層面的暫時結論：一方面就詮釋人類學而言，此一問題的回覆並非在「民族誌作為在地生活和文化思維的真實呈現」以及「民族誌作為全球文化下想像式共感與個人孤寂的平行調查」二選項中擇其一，而是在「地方傳統 vs. 實驗性超現實」可預期的精彩論證中，彼此自對方的觀點所獲得的回應、澄清、辯論或啓示。另一方面，詮釋人類學自許為一門關於自身知識生產的詮釋學訓練，持續努力地澄清任何理所當然的常識、刻板印象下的膚淺評價，或是拒絕權威的代表性——這其中當然也包括對於自己的評價在內：那些恭維、歌頌或是賦予過度讚美的語彙，彷彿傳遞了一種「除了詮釋走向之外，人類學不再存有任何其他面向的知識型態」之信條，恐怕只會讓此一學科在獨特的諷刺敏感度之下，感到一陣難堪的窘境——它所致力抗拒的價值正是它因而建立的成就自身。這項結果不在於是否誇大、適切或貶低一門學問的成就，而是當人們斬釘截鐵地信奉「這個世界上沒有理所當然的價值」這類理念的同時，也製造了另一個理所當然的可能性，導致相對輕易地抹除各自的多樣性和彼此之間的差異。

於是，關於這個世界的認識與彼此文化接觸後的學習或仿效、散佈或演變、矛盾或衝突、文明的定義和標準的懷疑、道德規範的力量與反抗、文化感知的浸納與練習，或是無法立即接受的種族屠殺或戰爭等行為或事件，人類學家仍舊感到無以名狀的恐慌與不安；也因為當今的文化現象與人類行為的意涵都變得更為複雜而不易釐清，詮釋人類學亦賦予自身此一專業訓練相似的態度與期許。如此一來，民族誌修辭在這層文化轉譯的過程中，如何區辨文化主體可能的多樣脈絡，似乎顯得既紛亂且令人感到無所適從。但是，借自並且翻轉達頓的話語，或許可以適切地期許此一猶似維特根斯坦式的處境：「在探索的途中，那些最令人感到困惑的地方，恐怕正是最讓人寄予厚望之處」(Darnton 1984: 262)。那麼，這種關於知識生產樣態的自我察覺——包括研究範式與民族誌書寫的批判思考——將成為現代人類學在全球化論述下與其他社會科學最為不同之內容。

引用書目

一、中文書目

- Breton, André (布賀東) 著，呂淑蓉譯。2003(1928)。《娜嘉》(*Nadja*)。台北：行人。
- Geertz, Clifford (克利弗德·紀爾茲) 著，方怡潔、郭彥君譯。2009。《後事實追尋：兩個國家、四個十年、一位人類學家》(*After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*)。台北：群學。
- 李明璁。2009。〈去/再領域化的西門町：「擬東京」消費地景的想像與建構〉，《文化研究》第九期，頁119-163。
- 林徐達。2004。〈《魔山》—實驗性民族誌寫作的轉向〉，收錄於《文化批判人類學》，喬治·馬庫斯(George E. Marcus)和麥可·費雪(Michael M. J. Fischer)著，林徐達譯，頁xxi-xxxvii。台北：桂冠。
- 。2009。〈但……誰是「我們」？：一場作者與審查人的複調對話〉，《文化研究》第九期，頁171-176。
- 。2010a。〈後殖民台灣的懷舊想像與文化身分操作〉，《思想》第

十四期，頁111-137。

- 。2010b。〈一種難以言喻的認同及其沈重的疑慮〉，《應用心理研究》第四十六期，頁8-12。
- 。2011a。〈論地方知識的所有權與研究職權：從詮釋人類學省思 Lahuy的「論文返鄉口試」〉，《台灣人類學刊》第九卷第一期，頁147-185。
- 。2011b。〈「異／譯」文化脈絡：在地知識與去穩定的人類學運用〉，《傳播研究與實踐》第一卷第二期，頁1-11。
- 。2012。〈李維史陀的超現實思維〉，收錄於《李維史陀：實驗室裡的詩人》，派翠克·威肯(Patrick Wilcken)著，梁永安翻譯，頁11-17。台北：衛城。
- 邱韻芳。2000。〈田野經驗、民族誌書寫，與人類學知識的建構：文本的比較分析〉，《考古人類學刊》第五十六期，頁77-99。
- 黃宗儀。2007。〈全球都會區域的彈性身分想像：以台北與上海為例〉，《文化研究》第四期，頁9-40。
- 黃道琳。1986。〈社會生物學與新民族誌：當代人類學兩個落空的期許〉，《當代》第八期，頁52-59。
- 潘英海。1992。〈葛茲：文化的詮釋者〉，收錄於《見證與詮釋》，黃應貴主編，頁378-413。臺北：正中書局。
- 劉斐玟。2007。〈開顯Geertz的深描闡微：女書文本的敘說、閱讀與展演〉，《台灣人類學刊》第五卷第一期，頁63-107。
- 蔣斌。1994。〈人類學反省式民族誌發展的學術史脈絡〉，發表於「社會科學研究方法見討與前瞻」第二次科際研討會：質化研究、次級分析與綜合方法，中央研究院民族學研究所主辦，1994年1月12-14日，台北：南港。
- 。1996。〈反省式民族誌與社會學質化方法：二個研究傳統的文獻評述與討論〉，《考古人類學刊》第五十一期，頁106-128。

二、英文書目

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture," in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by Richard G. Fox, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.

- Aijmer, Göran. 1988. "Comment in 'Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts,' by P. Steven Sangren", in *Current Anthropology* 29(3): 427-429.
- Alexander, Jeffrey C. and Philip Smith. 2011. "Introduction: The Rise and Fall and Rise of Clifford Geertz," in *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Science*, edited by Jeffrey C. Alexander, Philip Smith, and Matthew Norton, pp. 1-6. New York: Palgrave Macmillan.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Asad, Talal. 1983. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz," in *Man* 18: 237-259.
- . 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category," in *Genealogies of Religion*, pp. 27-54. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Augé, Marc. 1999. *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*, translated by Amy Jacobs. Stanford: Stanford University Press.
- . 2000. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, translated by John Howe. London: Verso.
- . 2002. *In the Metro*, translated by Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Augé, Marc and Jaehn-Paul Colleyn. 2006. *The World of the Anthropologist*, translated by John Howe. Oxford: Berg.
- Barthes, Roland. 1982. "Authors and Writers," in *Barthes Reader*, edited by Susan Sontag, pp. 185-193. New York: Hill and Wang.
- Bateson, Gregory. 1958(1936). *Naven*. Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Bentham, Jeremy. 1896. *Theory of Legislation*, translated by R. Hildreth. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Boon, James A. 1983. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1990. *Affinities and Extremes: Crisscrossing the Bittersweet Ethnology of East Indies History, Hindu-Balinese Culture, and Indo-European Allure*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Breton, André. 1987(1937). *Mad Love*, translated by Mary Ann Caws. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Burke, Kenneth. 1967. *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Bruner, Jerome. 2005. "Celebrating Geertzian Interpretivism," in *Clifford Geertz by His Colleagues*, edited by Richard A. Shweder and Byron Good, pp. 20-23. Chicago: The University of Chicago press.
- Caplan, Pat. 1988. "Engendering Knowledge: the Politics of Ethnography," in *Anthropology Today* 4(5): 8-12.
- Carrithers, Michael. 1988. "The Anthropologist as Author: Geertz's Works and Lives," in *Anthropology Today* 4(4): 19-22.
- . 1990. "Is Anthropology Art or Science? [and Comments and Reply]," in *Current Anthropology* 31(3): 263-282.
- Chandler, Richard. 2003. "Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics," in *American Anthropologist* 105(4): 871-872.
- Clifford, James. 1986a. "Introduction: Partial Truths," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.
- . 1986b. "On Ethnographic Allegory," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, pp. 98-121. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conley, Tom. 2002. "Introduction: Marc Augé, 'A Little History'," in *In the Metro*, translated by Tom Conley, ppvii-xxii. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connor, Linda. 1984. "Comment in 'The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz,' by Paul Shankman", in *Current*

Anthropology 25(3): 261-280.

Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Book.

Davis, Natalie Zemon. 1999. "Religion and Capitalism Once Again?: Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century," in *The Fate of "Culture: Geertz and Beyond*, edited by Sherry Ortner, pp. 56-85. Berkeley: The University of California Press.

De Certeau, Michel. 1983. "History: Ethics, Science, and Fiction," in *Social Science as Moral Inquiry*, edited by Norma Hahn, Robert Bellah, Paul Rabinow and William Sullivan, pp. 173-209. New York: Columbia University Press.

———. 1984(1974). *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

Errington, Joseph. 2011. "On not Doing System," in *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Science*, edited by Jeffrey C. Alexander, Philip Smith and Matthew Norton, pp. 33-41. New York: Palgrave Macmillan.

Fardon, Richard. 1987. "Comment on M. Strathern: 'Out of Context,'" in *Current Anthropology* 28: 3.

———. 1990. "Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts," in *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writings*, edited by Richard Fardon, pp. 1-35. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Featherstone, Mike. 2000(1995). *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage.

Fischer, Michael M. J. 1986. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, pp. 194-233. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel. 1977. "Who Is an Author?" in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview by Michel Foucault*, edited by Donald F. Bouchard, pp. 113-138. Ithaca: Cornell University Press.

Frazer, Sir James George. 1963(1890). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: The Macmillan Company.

Friedman, Jonathan. 1987. "Beyond Otherness: the Spectacularization of Anthropology," in *Telos* 71: 161-170.

- Geertz, Clifford. 1963. *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- . 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- . 1984. “Anti Anti-Relativism,” in *American Anthropologist* (86)2: 263-278.
- . 1988. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1990. Comment in “Is Anthropology Art or Science?” by Michael Carrithers, *Current Anthropology* 31(3): 263-282.
- . 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1999. “A Life of Learning,” in *Charles Homer Haskins Lecture*. American Council of Learned Societies.
- . 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2002. “An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times,” in *Annual Reviews* (31): 1-19.
- . 2003. “A Strange Romance: Anthropology and Literature,” in *Profession*: 28-36. Modern Language Association.
- . 2010. “On Malinowski,” in *Life among the Anthros and Other Essays*, edited by Fred Inglis, pp. 15-20. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Greenblatt, Stephen. 1999. “The Touch of the Real,” in *The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, edited by Sherry Ortner, pp. 14-29. Berkeley: The University of California Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology,” in *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson, pp. 1-46. Berkeley: University of California Press.

- Hall, Stuart. 1997. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity," in *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, edited by Anthony D. King, pp. 19-39. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Handler, Richard. 1991. "An Interview with Clifford Geertz," in *Current Anthropology* 32: 603-613.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Hastrup, Kirsten. 1987. "The Reality of Anthropology," in *Ethnos* 3-4: 287-300.
- Hubble, Nick. 2005. "Introduction: The Mass-Observation Project," in *Mass-Observation and Everyday Life: Culture, History, Theory*, pp. 1-17. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Inglis, Fred. 2000. *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Malden: Polity Press.
- . 2010. "Introduction: The Comic Vision of Clifford Geertz," in *Life among the Anthros and Other Essays*, edited by Fred Inglis, pp. 1-11. Princeton: Princeton University Press.
- Jarvie, Ian. 1988. "Comment in 'Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts,' by P. Steven Sangren", in *Current Anthropology* 29(3): 405-435.
- Keessing, Roger. 1987. "Anthropology as Interpretive Quest," in *Current Anthropology* 28: 2.
- Leach, Edmund. 1989. "Writing Anthropology," in *American Ethnologist* 16(1): 137-141.
- Madge, Charles. 1937. "They Speak for Themselves," in *Life and Letters* 17(9): 37-42.
- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Marcus, George E. 1980. "Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research," in *Current Anthropology* 21: 507-510.
- . 1998. *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001. "From Rapport under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity," in *Qualitative Inquiry* 7(4): 519-528.

- Marcus, George E. and Dick Cushman. 1982. "Ethnography as Texts," in *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mass-Observation Archive. 1987. *Mass-Observation Teaching Booklet No. 3 – Children at War*. Brighton, UK: University of Sussex Library.
- . 1988. *Mass-Observation Teaching Booklet No. 8 – Bolton Working Class Life in the 1930s: A Mass-Observation Anthology*, edited by Peter Gurney. Brighton, UK: University of Sussex Library.
- . 1991. *The Mass-Observation Diaries: An Introduction*. Brighton, UK: Center for continuing Education, University of Sussex.
- McDonald, Maryon. 1988. "Comment in 'Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts,' by P. Steven Sangren", in *Current Anthropology* 29(3): 429.
- Micheelsen, Arun. 2002. "'I don't do systems.' An interview with Clifford Geertz," in *Method & Theory in the Study of Religion* 14(1): 2-20.
- Obeyesekere, Gananath. 1990. *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Ortner, Sherry. 1999. "Introduction," in *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, edited by Sherry Ortner, pp. 1-13. Berkeley: The University of California Press.
- Parsons, Talcott. 1968(1937). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Peacock, James. 1981. "The Third Stream: Weber, Parsons, and Geertz," in *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 7: 122-129.
- Poewe, Karla. 1996. "Writing Culture and Writing Fieldwork," in *Ethnos* 3-4: 177-206.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representations are Social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology," in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, pp. 234-

261. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. “Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism,” in *Cultural Anthropology* 3(4): 355-364.
- Rabinow, Paul and William M. Sullivan. 1979. “The Interpretive Turn: Emergence of an Approach,” in *Interpretive Social Science: A Reader*, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan, pp. 1-21. Berkeley: University of California Press.
- Ricœur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press.
- . 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George H. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Ryle, Gilbert. 1990(1971). “Thinking and Reflecting,” reprinted in *Collected Papers, volume two (1929-1968)*, pp. 465-479. London: Hutchinson.
- Sangren, P. Steven. 1988. “Rhetoric and the Authority of Ethnography: ‘Postmodernism’ and the Social Reproduction of Texts,” in *Current Anthropology* 29(3): 405-435.
- Scholte, Bob. 1987. “The Literary Turn in Contemporary Anthropology: A Review Article,” in *Critique of Anthropology* VII (1): 33-47.
- Shankman, Paul. 1984. “The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz,” in *Current Anthropology* 25(3): 261-280.
- Sheridan, Dorothy ed. 2002(1990). *Wartime Women: A Mass-Observation Anthology 1937-45*. London: Phoenix Press.
- Sheridan, Dorothy, Brian Street and David Bloome. 2000. *Writing Ourselves: Mass-Observation and Literacy Practices*. Cresskill: Hampton Press.
- Smith, Philip. 2011. “The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz and Structuralism,” in *Interpreting Clifford Geertz: Cultural Investigation in the Social Science*, edited by Jeffrey C. Alexander, Philip Smith and Matthew Norton, pp. 17-32. New York: Palgrave Macmillan.
- Spiro, Melford E. 1986. “Cultural Relativism and the Future of Anthropology,” in

Cultural Anthropology 1: 259-286.

Stocking, George W. Jr. 1983. "The Ethnographer's Magic," in *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, edited by George W. Stocking, Jr., pp. 70-120. Madison: University of Wisconsin Press.

Strathern, Marilyn. 1987. "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology," in *Current Anthropology* 28(3): 251-281.

Swidler, Ann. 1998. "Geertz's Ambiguous Legacy," in *Required Reading: Sociology's Most Influential Books*, edited by Dan Clawson, pp. 79-84. Amherst: University of Massachusetts Press.

Wallerstein, Immanuel. 1987. "World-System Analysis," in *Social Theory Today*, edited by Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, pp. 309-24. Stanford: Stanford University Press.

Watson, Graham. 1991. "Rewriting Culture," in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by Richard G. Fox, pp. 73-92. Santa Fe: School of American Research Press.

Weber, Max. 1990(1962). *Basic Concepts in Sociology*, translated by H. P. Secher. New York: Citadel Press.

Wittgenstein, Ludwig. 2009(1953). *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Malden: Wiley-Blackwell.

三、網路資料

Darnton, Robert. 2007/01/11(1999). "Cosmology in the Classroom: Fieldnotes on Clifford Geertz," in *New York Review of Books*, reprinted in American Historical Association. <http://www.historians.org/perspectives/issues/2007/0702/0702mem1.cfm>. (Accessed on 2010/09/01)

邱韻芳。2011/11/07。〈在眾「巴菜」之間沈思〉
GUAVANTHROPOLOGY.TW (芭樂人類學)。<http://guavanthropology.tw/article/2150>。(Accessed on 2011/11/07)