

從存有論詮釋學循環到解釋人類學 ——真理與方法與格爾茲理論 運思之緣起

Gadamer's Hermeneutical Circle of Ontology and the
Genesis of Interpretive Anthropology: The Thinking
--Way of *Truth and Method* and It's Effective-History
on Geertz's Beginning of Philosophizing

董恩光

En-Kuang Tung

中原大學宗教研究所碩士班研究生（畢）

Master Student

Graduate School of Religion

Chung Yuan Christian University

【摘要 Abstract】

詮釋學哲思對格爾茲解釋人類學性的理論運思生成發展之影響誠無庸置疑。然而，詮釋學哲思本身亦有其生成發展，亦即，其在**真理與方法**（*Wahrheit und Methode*）一書之哲思啟始及其前史之浪漫主義方法論詮釋學之詮釋學循環，其哲思之「存有學轉向」以及其「轉向」後時期。問題在於，在**文化的解釋**（*The Interpretation of Cultures: Selected Essays*）一書之解釋人類學生成中，到底詮釋學哲思發展之一部份具關鍵性的效應？在此問題視域下所呈顯的課題脈絡乃在於，格爾茲解釋人類學性理論運思生成與詮釋學哲思本身發展的互相關聯與差異。而在此主題意識下，本文旨在探討詮釋學哲思之基本思路與此思路本身所蘊含轉向之傾向對格爾茲解釋人類學理論運思生成之影響，以及後者對哲學詮釋學中「詮釋學循環」（hermeneutical circle）之解釋人類學性的轉化與批判性的攝納，以及此與論爭之傾向底關聯。

基此題旨，本文首先依高達美哲思基源問題——理解問題——來綜觀**真理與方法**之基本構思，亦即理解者之為在世存有底基本構思以及其基此所發展的方法，哲學詮釋學之為思路。其次，將依「詮釋學循環」之思路綜觀此著作，如是將發現關於理解者理解活動之析解中的兩條進路以及其間之張力，以及理解者作為在世存有之詮釋學性的現象學析解與理解者之為具體性的主體之詮釋學循環式析解，盼得以揭示高達美為何只略略提到此哲學詮釋學性理解活動之過程而中途邁向「柏拉圖辯證法」與詮釋學論爭之線索。然後本文將由以上對高達美**真理與方法**之整體思路理解及其對格爾茲哲思之啓發以及格爾茲對其之轉化，亦即在基源問題上由存有問題至真理問題，在思想透觀上由民族誌學者之為生活於其所觀察對象之生活世界及其傳統、宗教經典傳承物至效應歷史意識及其歷史性，以及在其人類學理論運思進路上由認知人類學至解釋人類學。最後在本文整體脈絡中綜理出兩者理論運思發展過程中之動態同異處。

There is little doubt about the influence of Hermeneutics' thinking on the genesis of Geertz's interpretive anthropology philosophizing. But Hermeneutics' philosophizing itself has its own genesis and development, i.e. its beginning, the "hermeneutical circle" in Truth and Method from the prehistory of romantic hermeneutics, its "ontological turn". The problem is, which part of the development of hermeneutics' thinking has its key effect on the genesis of interpretive anthropology in The Interpretation of Cultures? The thematic context in the horizon of this question is: how is the genesis of Geertz's interpretive anthropology philosophizing and the development of Gadamer's thinking relate to each other and differentiate from each other. Under this thematic consciousness, this essay attempts to search into the basic argument of Truth and Method and the implied tendency of the "ontological turn" in such line of thought, and consequently to search Geertz's interpretive anthropology transformation and critical adoption of hermeneutical circle and its relation with the tendency of the "ontological turn".

Therefore, this essay firstly tries to review, according to the question of understanding as the original question of Gadamer's thought, the basic conception of Truth and Method, i.e. of a person who is trying to understand as being-in-the-world, the method for it, and

the philosophical hermeneutics as the line of thought. Based on this first point, this essay would secondly examine this work and outline the two approaches and their tension in the analysis of a person who is trying to understand, that is, the hermeneutic-phenomenological analysis of a person who is trying to understand as being-in-the-world, and the hermeneutical circle analysis of a person who is trying to understand as concrete subjectivity, in order to find out: why Gadamer only mentioned about the philosophical hermeneutics' understanding process and went halfway to the "Platonic dialectic"? Thirdly, this essay also provides understanding to the inspiration of the holistic thinking-way of Truth and Method on Geertz's philosophizing and to Geertz's own transformation of it, i.e. concerning the original question of understanding to question of truth, with regards to the perspective of thinking, from a person who is trying to understand as being-in-the-world and its tradition and religious classics to effective-history consciousness and its historicity, and regard to the line of thought from cognitive anthropology to interpretive anthropology. Finally from the whole thematic context of this essay, the present paper seeks to outline the dynamic differentiation of Geertz's philosophizing from hermeneutics' thinking in this period of their philosophical development and under this aspect the original elements of Geertz's interpretive anthropology.

[關鍵字 Keywords]

細密底描述；詮釋學循環；理解；民族誌；哲學詮釋學；解釋人類學；真理；歷史性；系統內性；文本內性

Hermeneutical Circle; Thick Description; Understanding; Philosophical Hermeneutics; Truth; Historicity



壹、前言

當代哲學思考對於格爾茲 (Clifford Geertz) ¹ 解釋人類學 (interpretive anthropology) 之啓發與影響不但是眾所皆知，也是格爾茲始終毫不諱言的。然而符號與認知人類學 (Symbolic/Cognitive Anthropology) 之訓練、吉爾伯特·賴爾 (Gilbert Ryle) 心的概念 (The Concept of Mind) 一書中的哲思之道以及保羅·呂格爾 (Paul Ricoeur) 的文本詮釋學對於格爾茲的解釋人類學皆有其自身的生成發展，其間的互動，特別是哲學詮釋學對格爾茲的影響如何，對於當代解釋人類學之思想發展而言誠是極其基源與關鍵的問題。

在**文化的解釋**一書前言與第一章「細密的描述：邁向文化的解釋理論」(Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture) 中 (Geertz, 1973, pp. vii-30) ²，格爾茲首先把「細密的描述」(thick description) ³ 這一從賴爾借用來的概念，作為其文化解釋之「不是方法的方法論」(Geertz, 1983, p. 233) ⁴，然後利用他從賴爾那所接受的對思想家在做些甚麼的一般問題與思考，發展出文化人類學為人所熟知的「將文化作為『文本』閱讀」之觀念進行了通俗化，從各種不同的諸文化中修正那些會導致誤解的文化刻板印象，以獲得各種關於認識諸文化的事理自身。透過這樣的工作，格爾茲發展出了一套嶄新的「文本的文化解釋理論」出來，並對他在此方法論作巴厘文化之宗教傳統經典文

1. 關於格爾茲之生平軼事，讀者可參Fred Inglis, 1997. *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Policy Press.。
2. 文將依循Clifford Geertz, 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Press.頁碼註記，又，本文中出現的一切譯文，皆按照韓莉女士之譯本。見韓莉譯，**文化的解釋**，(南京：譯林，1999年)。
3. 關於「細密的」(thick)之翻譯乃筆者引用自王志成先生的翻譯。筆者以為，王志成先生對thick譯之為「細密的」乃一極好的翻譯：一者，「細密」兩字可以突顯理解者對被理解對象所給予的現象進行描述的謹慎態度，即就什麼說點什麼；再者，「細密」不同於「客觀主義」(objectivism)預設現象本質一種「深厚的」還原動作或將「混濁」釐清之反思態度；故，既可與thick諸多中文翻譯如「深厚的」及「混濁的」作出區別，也可以顯出兩者的相親性。參George A. Lindbeck, 1984. *The nature of doctrine*, The Westminster Press, p. 115, 中譯本請參王志成譯**教義的本質**(香港：漢語基督教文化研究所，1997)頁145。
4. 本文將依循Clifford Geertz, 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books Press頁碼註記。又，本文中出現的一切譯文，皆按照楊德睿之譯本**地方知識：詮釋人類學論文集**，(臺北市：麥田出版，2007年)。另對參王海龍、張家瑄譯**地方性知識**，(北京：中央編譯出版社，2000年)。格爾茲論及人類學中是否有一種紀錄地方知識的方法時說到：「並沒有既成的方法可資援用，而且我本人也相當懷疑曾經有任何類似的方法存在。」參英文版第233頁，中譯本請參楊德睿翻譯之麥田出版社繁體版第320頁。

本，與生活之現象學存有論式地闡述。格爾茲認為，他在「文本的文化解釋理論」中所列舉的這些與他們（當地熟識的巴厘人）交談的經驗，來發現同樣是「細密的描述」作為文化解釋的條件，但卻是文化作為「文本自身的描述」之事理自身。格爾茲（1973, p. 18）指出，他之所以認為這種「細密的描述」，即與他們交談的「文本的文化解釋理論」可以替代認知主義的「認知—命題的」（cognitive-propositional）、數學邏輯的「邏輯—意義的」（logical-significant）與心理主義的「經驗—表現的」（experiential-expressive）（或特徵—風格論）之原因，是由於方法論的文化解釋形式之「解釋的力量不能取決於使它們連在一起的嚴密性，也不能取決於論證這些解釋時的信心，像它們今天常常被迫所作的那樣」。於是，他發展出了「文化—語言的」（cultural-linguistic）解釋人類學，即一個「將文化作為『文本』閱讀」之觀念，並認為解釋文化只有藉著此種嶄新「方法論」形式對文化的預設前提，才能理解文化「社會，如同生活，包含了其自身的解釋」（Geertz, 1973, p. 453）。這一部工作，格爾茲在文化的解釋中，把它視為「將文化作為『文本』閱讀」之觀念，可說是貫串了整部文化的解釋，但是「深層遊戲：關於巴厘島鬥雞的記述」（Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight）（Geertz, 1973, pp. 412-453）這個部分歷來被學者詬病之深，可說是整部文化的解釋中其他部分所難以比擬的。著名的傳播學、社會學及人文科學領域的資深研究員，且是美國伊利諾大學教授諾曼·鄧金（Norman K. Denzin），即對格爾茲在其對巴厘島人鬥雞遊戲之獨白性的解釋甚不以為然，認為這是「格爾茲將自己的解釋強加在當地人的經驗上」⁵，他並對格爾茲所主張的，整個對巴厘島鬥雞之文化析解的細密的描述是「格爾茲的解釋，而不是當地鬥雞人的看法」作以下的批評：

格爾茲既不是在做純粹的描述，也沒有將當地人的觀點引入敘述文本中。……他將鬥雞與弗洛伊德的理論聯繫起來，認為其中折射了自我與本我以及破壞性的本能之間的戲劇性衝突。……格爾茲諷刺了鬥雞本身的意義，他從柏拉圖主義的角度出發，將鬥雞行為解釋成仇恨的象徵，並且認為，這種壯美的動物行為中所包含的仇恨不僅是純粹的，而且是絕對的。這些都是格爾茲的解釋，而不是當地鬥雞人的看法，也就是說，讀者並不知道巴厘島人在鬥雞時是如何想的，結果當地人的觀點

5. 參周勇為諾曼·K·鄧金著，中譯本請參見周勇譯解釋性交往行動主義：個人經歷的敘事、傾聽與理解（重慶：重慶大學出版社，2004）所寫的譯者前言：「十字路口的社會學寫作」，第8頁。

在文本中消失了。格爾茲希望讀者像他那樣理解的意義，但是由於缺乏關於鬥雞的描述，讀者只能讀到格爾茲本人的話語。（鄧金／周勇譯，2004，p. 119）。

鄧金認為，格爾茲的解釋觀點，即否定了當地人對鬥雞遊戲的看法，沒有從社會學以幫助被描述對象之文化意義生活的動機出發，並且僅只是以民族誌學者自身的學術話語敘述了他們自身的社會體驗。鄧金認為，解釋性研究必須確定一個關注焦點，進而以理解被描述者個體的想法作為其核心任務。（鄧金／周勇譯，2004，p. 127）但是，是否一個從資本主義現代化國家進入巴厘島的民族誌學者真能幫助尚未現代化或全球化的地方？格爾茲的人類學民族誌工作是否根本就有著與社會學與公共領域關懷⁶的解釋性研究有不同的旨趣與關懷呢？但是，格爾茲的解釋人類學主張，從**文化的解釋**的第一章即表明，理解一個民族的文化，即是在不削弱其特殊性的情況下，昭示出其常態，而人類學著述本身即是解釋，並且是第二和第三等級的解釋。是否鄧金忽略了格爾茲所探問的問題是比社會學更本質性與基源性的「文化」與「宗教」等面向，以至於他的批判是否更顯示出其具體社會學關懷相較於格爾茲的本質性哲學提問之淺薄？再者，社會文化學者羅伯特·查爾斯

6. 筆者以為，格爾茲對傳統的巴厘宗教之描述雖然也加入了西方理性主義傳統的價值判準，以世界性宗教的理性化對比於沒有文字的族群之「小」宗教（Geertz, 1973, p. 175），確實有陷入鄧金所批判的主觀主義解釋性研究泥沼中之嫌。但是，在**文化的解釋**一書的第六章「儀式的變化與社會的變遷：一個爪哇的實例」（Ritual and Social Change: A Javanese Example）（Geertz, 1973, pp. 142-169）中，足以顯示格爾茲對於社會與公共領域問題之深切關懷，並非一種僅僅使用學術語言進行解釋性研究的民族誌學者。相反，能夠被當地人信任並被邀請參加地方性的政治—宗教調和的中心儀式形式：即一個斯拉麥坦（slametan）的集體宴會（Geertz, 1973, p. 147），在此一細密的描述中，他深刻地記載了當地的歷史性宗教經典與政治、族群之融合，不禁令人深省，當今的民族誌學者是否願意仿效格爾茲下這樣的苦工對文化事件進行深層歷史性與細密的情境性描述。這種細密與深度在當地不同族群與不同宗教經典與儀式中呈顯無疑，甚至連同當地人如何表達其自身的情感之描述（Geertz, 1973, p. 161）也鉅細靡遺地加以記載，實在不是普通社會學解釋研究所能達致之境。然則，鄧金對於格爾茲最嚴重的批判也在於其獨白式的主觀主義解釋，對此，格爾茲數次提及與其當地調查合作人之對話（請參見Geertz, 1973, p. 180），與其文化事件描述之暫時性與侷限性（Geertz, 1973, p. 29）。因此，鄧金對於細密的描述的多種類型理解的基源問題在於：是否民族誌研究者能夠加入自己的解釋？抑或研究者要以把握當事人的觀點為其民族誌之目標？筆者以為，鄧金對於格爾茲作為第一位解釋人類學原創理論運思者的批判仍有探討空間，任何理論都有其缺陷與時代性侷限，設若鄧金要發展原創的解釋性方法論理念，在批判原創思想家同時必須有更多的理論鋪陳與細緻化，為達到此一目標，吾人仍需盡力理解原創思想家之理論運思與其限制，再者，才是小心地進行應用與進一步延伸。關於民族誌學者之細密的描述的具體方法論嶄新視角與真理問題，請詳後見本文肆一、由文化語言經驗問題至文本內的真理問題中第一意向與第二意向之辯證關係。

· 尤林 (Robert Charles Ulin) 於理解文化：從人類學和社會理論視角 (*Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*) 一書中認為「格爾茲有時會做些形式上的比附，認為象徵是給可能的行為提供地圖或者計劃之類策略性的東西。雖然格爾茲的理論激發了人們對文化概念的興趣，但它把各種象徵策略相等同，使思想和行為達致二分」(尤林/何國強譯，2005，pp. 147-148)。

多少年來，許多格爾茲的理論研究者、對話夥伴或接續發展者，引用文化的解釋和地方知識：詮釋人類學論文集，以及格爾茲其他文獻，以支持或反駁格爾茲的說法，我們可以舉出其中兩類說法以觀之。第一類說法可以被稱之為「心理學客觀主義說」，主張的學者以尤林為主。他認為，格爾茲之所以認定巴厘島鬥雞遊戲是導致1965年12月為期兩個星期的動亂之潛在原因，是因為格爾茲將心理學實證主義觀點同其象徵理論作了不適當的聯繫，此種將巴厘島人熱衷於鬥雞遊戲的原因同弗洛伊德自我與本我以及破壞性的本能之間的理論聯繫起來，這就導致象徵與動亂之策略相等同，使思想和行為達致二分。因此，他便認為格爾茲所理解的解釋人類學中細密的描述，總是同認知與符號人類學之「因果—功能性整合」與「邏輯—意義的整合：即文化特徵為同樣的理論運思」。

另一類說法可以稱之為「主觀主義解釋說」，主張的學者為鄧金，他認為，格爾茲是無法證明巴厘島當地人民會同意文化的解釋中對鬥雞遊戲的意義即是當地人所理解鬥雞遊戲的意義。因為格爾茲在對巴厘島鬥雞遊戲的描述中，只是其本人對鬥雞本身意義的諷刺性話語，既然民族誌學者要進行細密的描述，則格爾茲又如何能說，鬥雞遊戲是一種潛在導致動亂與血腥暴力的原因呢？因此，這一類說法所發展出來的，便是由鄧金所主張的「主觀主義解釋說」。(鄧金/周勇，2004，p. 119) 鄧金認為，格爾茲仍然陷入其自知的卻無法避免的對人類學家的最嚴厲的道德攻擊：即族群中心 (ethnocentric) (Geertz, 1973, p. 24)。

不論是「心理學客觀主義說」還是「主觀主義解釋說」，其最終的目的，無疑都是希望強化解釋人類學與細密的描述之間的關係，但是，他們所提出的各種說法，都是與格爾茲解釋人類學的理論運思有所違背的。就「心理學客觀主義說」而言，我們只要舉出格爾茲不僅只是停留在符號結構主義與認知科學主義進行民族學志描述工作，而是著重於對文化事件本身所給予民族誌學者之理解活動分析之間所作的區分⁷。

7. 請參見「細密的描述：邁向文化的解釋理論」一章，即Geertz, 1973, pp. 3-30，便能說明格爾茲理論運思之所在。

至於「主觀主義解釋說」即其衍生出來呂格爾的「文本互涉性」(intertextuality)與德里達(Derrida)的「後現代解構主義文化解釋說」,亦可以通過格爾茲的文本加以反駁。誠然,格爾茲(1973, p. 9)曾說民族誌學者「稱之為資料的東西,實際上是我們自己對於其他人對他們以及他們的同胞們正在做的事的解釋之解釋」,但是格爾茲在這句話之後便說「民族誌學者首先必須努力把握它們(自動化的常規收集資料),然後加以翻譯」(Geertz, 1973, p. 10)這乃是格爾茲所認為「從事民族誌好似試圖閱讀(在「建構起一種讀法」的意義上)一部手稿——陌生的、字跡消滅的,以及充滿省略、前後不一致、令人生疑的校正和帶有傾向性的評點的——只不過這部手稿不是以約定俗成的語音拼寫符號書就,而是用模式化行為的倏然而過的例子寫成的」(Geertz, 1973, p. 10);而在後文中論及是否人文科學的理論運思就由之偏向任意解釋或是讀者中心意義下的主觀主義時,他提到:

置身於所有一切之中,我的立場一直是試圖一方面抑制主觀主義,另一方面抑制神秘主義,試圖使符號形式的分析盡可能緊緊地與具體的社會事件和場合,即普通生活的公眾世界聯繫在一起,以那樣一種方式組織這種分析以使理論公式和描述性解釋之間的關係不致於訴諸尚未澄清的知識而弄得模糊不清。我對這樣的觀點從來不敢苟同:既然在這類問題上不可能(當然不可能)達到絕對客觀性,那麼,也就可以放縱情感了(Geertz, 1973, p. 30)。

如果人文科學理論無法達到科學式客觀主義的絕對與完美的客觀性,是否就僅有任意解釋的解構主義可以作為文化分析的唯一進路呢?然則,格爾茲明確表達他並未走到後現代之路徑中,格爾茲仍然在何謂解釋人類學的客觀性上進行思考,由此可見,「主觀主義解釋說」亦是難以成立的。

既然「心理學客觀主義說」與「主觀主義解釋說」都是有問題的,則我們如何能夠為格爾茲提供更多有力的證據,以「論辯」細密的描述可以作為解釋人類學意義下民族誌學者的理解活動與文化解釋之具體基本嶄新方法論呢?筆者認為這兩類說法的問題所在,都是在於他們把「細密的描述」看作是一個片面可操作的「方法」⁸。其流弊所及,不但使他們無法了解解釋人類學的含意即分際所在,同時亦是他們曲解了「細密的描述」與把握一文化事件以其作為「文本內的真理」這兩種理解與解釋底理論運思。

本文之主旨在於對文化的解釋和地方知識，以及格爾茲其他文獻之分析，探討其轉化賴爾的細密的描述與將文化作為「文本」閱讀之觀念之理論運思，並藉此進一步分析「巴厘人的宗教、文化」之解釋人類學理論，衡定其價值，以還其將巴厘島民族誌研究作為「例證」之責任，它只要說明，細密的描述與將文化作為「文本」閱讀之觀念究竟有何關聯，足以使細密的描述可以充當發現將文化作為「文本」閱讀之觀念的線索即可。

貳、文化的解釋之基源問題、構思與思路

對文化的解釋之理解，在近幾年由文化研究的各個領域，在哲學、語言學、神學、宗教研究、心理學、神話學、民俗學、文學批評甚至電影藝術及美學都產生影響，格爾茲最早時的認知人類學式進路在經過符號人類學，尤其是他受過認知和語義學的訓練後而強調「地方性」（local）後，認知行為與符號學等進路已經不足以涵括格爾茲文化的解釋所開創的解釋人類學了。存有學經驗研究進路，尤其是詮釋學進路可能是最符合文化的解釋文本之意義與精神的理解。在格爾茲這種嶄新的

8. 對於人文學科的理論觀念演進，格爾茲將之比喻為一種「尚待發育成長的胚胎」（Geertz, 1973, p. 4），因此，作為人文學科的解釋人類學理論與觀念的運動生發過程，也必然無法以片面或一種科學公理方式或是當今批判意味下之「學院派」或「學者」、「學術的」一般用語觀之。若吾人要以詞源學追溯「理論」（theory）一詞之起源，必然要以古希臘哲學對理論一詞的語用之起源來進行探究，*theoria*一詞在希臘即是*speculatio*觀看之意，是實際的參與，它不是行動，而是一種遭受，即由觀看而來的完全投入之入迷狀態。而「學院」（academy）則是柏拉圖於公元前387年在雅典西北城郊所買下的一塊土地，並創辦了一所學校。這塊土地原本是英雄阿加德穆斯（Academus）的墓地，是附有花園的一座競技場，柏拉圖的學校因此以這位英雄的名字命名，稱為「學院」（academy）。而在希臘哲學之後的觀想傳統，在笛卡兒著名的沉思（meditation）轉化後，沉思與冥想的默觀生活也成為哲學探問不可動搖的基礎之反思工作意義，而*speculation*（玄想；推測）也成為一種毫無根據的想像意味。最後，理論原本的生命默觀（*vita contemplativa*）傳統也僅只保留給*contemplatio*（默觀；注視；深思熟慮）與前兩字同樣源於拉丁文字，當今學術界的宿命也源自於希臘哲學對方法論探究的傳統中，但格爾茲對當今人文學界以至於人類學方法論之貢獻，也在於不但保留學院的理論傳統，也力求使理論契合於存有學式具體文化經驗，而十五年巴厘島文化細密的描述後，才進行後設批判性的理論構思（詳後請參本文三、第一級意向與第二級意向之探討），這也就符合理論一詞之基源的受動性與以領受性的眼光關注現實世界的本質。關於「學院」之注釋參劉若韶著，柏拉圖〈理想國〉導讀（臺北市：臺灣書店，1998）第11-12頁。關於「理論」一詞之注釋請參考Josef Pieper, 1998. *Leisure: The Basis of Culture*. Gerald Malsbary (trans.), St. Augustine's Press. p. 77. 中譯本請參考劉森堯譯聞暇：文化的基礎（臺北縣：立緒文化，2003）頁152-153。亦請參考Hans-Georg Gadamer, 1983. *Praise of Theory: Speeches and Essays*. Chris Dawson (trans.), Yale University Press, pp. 16-36。

解釋人類學的詮釋觀點下，吾人曾試圖重新審視格爾茲之細密的描述的文本內性（intratextuality）是否不但埋有邏輯實證之方法操作思想種子，而且因此使得其構思之具體經驗研究基源性的解析論文中產生一種辯證性的張力關係之結構。也許此正是格爾茲轉向解釋人類學的因緣之一。而格爾茲之解釋人類學若要攝納認知人類學與符號人類學之解釋人類學種子思想，就必須避免此種張力關係結構所帶來之可能的與實際的危機。如是吾人亦可設想格爾茲之解釋人類學如何攝納其之前認知和語義學之訓練。在此，吾人首先從存有學具體經驗研究乃至詮釋學進路探索**文化的解釋**之基源問題與理論運思，然後便能在此視域下進一步凸顯地綜理「細密的描述」中文本內性之線索。

一、本問題之為基源問題

相對於十八世紀末德國神學家和哲學家施萊馬赫（Friedrich Ernst Schleiermacher, 1786-1834）、十九世紀德國哲學家狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）和二十世紀早期的德國社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）接續康德式或胡塞爾式先驗主體論，以及相較於新康德學派認識論及科學證成之嘗試，格爾茲**文化的解釋**中嶄新解釋人類學之主要志業在於文化與人類經驗意義研究問題。格爾茲不再從傳統邏輯實證論或心理學式的經驗表現論作為人類學經驗研究之方法論來理解文化，不再立即將被研究對象當成現成與僵死的某一風格特徵中之範疇，即所謂的理論探究，亦即邏輯性的、抽象而認知之現成對象。於是，格爾茲視其理論運思為一種嶄新存有學式解釋人類學之啟始。因為，對格爾茲（1973, p. vii）而言，理論性的認識及由之而生的科學性的認識只是猶如「事後編一個過去——『這就是我過去想要說的意思』——是一種強烈的誘惑」（to weave, post facto, a figure in -- “this is what I meant to say” -- is an intense temptation）。

然而，就關於存有思想之歷史向度而言，格爾茲將其理論運思首先回溯至人類學論爭之核心。經此回溯便必然會先以存有學式經驗問題之視域透觀人類學知識是否具有如同科學一樣的客觀地位，而此遂深切地影響格爾茲後期對人類學方法論之提問，即對當代哲思的方法論之理解以及總體而言格爾茲對方法論之興趣。此源頭亦是格爾茲（1973, p. 10）所謂近代以來人類學內部關於文化是「主觀的」還是「客觀的」的無休止的爭論的始源。在其作為人類學家首要著作**文化的解釋**中所計劃之重新定義文化的最持久與基源的興趣，什麼是文化，它在社會生活中扮演什麼角色，以及應該如何恰當地研究它，乃格爾茲（1973, p. vii）解釋人

類學提問的重要源頭。格爾茲後來甚至認為，此種對文化概念之本質性提問態度使其無懼於陷入相對主義或是主觀主義之泥沼，亦即胡賽爾本質現象學與高達美作為當代顯學之哲學詮釋學之差距，而將人類學之方法論關於存有經驗之哲學的統一性之為其從事民族誌好似試圖閱讀（在「建構起一種讀法」的意義上）一部手稿——文化行為之存在模式作為一種倏然而過的例子所寫成的書——來理解（Geertz, 1973, p. 10）。而人類學方法論之思考延續西方存有學上的基本假設，自亞里斯多德以降，經由笛卡兒式的我思、至康德式先驗哲學轉化為我及自我意識乃至德國觀念論爭論的主客體架構，直至思辯觀念論的主客體同一概念及胡賽爾式原始現象性的當前之自我構成。由詮釋學發展史之角度言，此便是人類學接續人文科學之片面心理學化⁹。對格爾茲而言，人類學之分類探討爭議就在於文化是否為普遍於各個分殊的處境應用關聯。對於既存文化人類學的解釋上，大致可分為：

1. 「認知—命題的」進路：此種認知人類學系基於邏輯判斷在文化特徵命題之優位而言，此一根源可追溯自亞里斯多德。而此種人類學觀點也就認定文化係物理性可予以檢證之事實，遂將文化作為客觀實在的知識命題而與科學等同。
2. 「經驗—表現的」進路：文化如基於命題與因果關係的解釋被現代科學所淘汰後，此種理論便以文化的經驗性作為進路，無論在理論上或實踐上離開文化傳統作為客觀化獨立自主存在的實體後，轉而探討人類個別主體之內在意識、情感、態度或存在傾向。此種學說以施萊馬赫為代表。
3. 「文化—語言的」進路：格爾茲認為，文化的本質既是語言性，人類學家的關注就應該是系統內的一致性。文化作為一個語言系統，其真理與任何一個語言符號系統的真理是一樣的。然而，一個文化共同體特定表述的真實性對文化系統的重要性並不亞於一個方程式的真或假在數學系統的重要性。此種進路即是本文所探討格爾茲所提出的解釋人類學為代表。

格爾茲重新對文化描述為何進行提問，不走客觀的自我建構或是極端主觀主義的老路，而提出因為意義是公眾所有的，所以文化是公眾所有的。在此嶄新提問層面上格爾茲在存有文化問題之視域中提出「文本內性」的存有意義問題，轉而能繼續對話與修正之人類學研究的理解活

9. 關於當代解釋人類學理論運思與詮釋學發展史之辯證關係，請參考陸敬忠著，*哲學詮釋學：歷史、義理與對話之「生化」辯證*（臺北市：五南，2004）頁78-85。

動，並基於理解研究者作為生活在其所研究的文化場域中與有所價值判斷、預設之研究必然進路，發展出其嶄新解釋人類學之理論運思種子思想與出發點。依此格爾茲構思其**文化的解釋**中關於理解研究者「細密的描述」及所謂的「就什麼說點什麼」（saying something of something）（Geertz, 1973, p. 448），而在此書之第一章中關於文化作為文本之解析更為後來林貝克（George A. Lindbeck）於其教義的本質：**後自由主義時代中的宗教及神學**一書教義與宗教、神學問題提供理論運思基礎及概念。

二、「文本內性」之為文化的解釋的基本構思

格爾茲理論運思動機始終以存有學為主。由於在**文化的解釋**之基本思想中唯與文化概念有關之具體實例分析之論文才會編選收集，遂應以社會生活直接具體經驗研究及第二級解釋分析為其嶄新存有學之主導性的理論運思透觀。因此，存有學經驗研究不再是那以功能主義或邏輯實證論的傳統研究方法意義上關於毫無偏見、文化與宗教特徵分類基本性質之學說，而是以「就什麼說點什麼」為基本主導線為經驗研究之基源性的問題，意即以存有意義問題為基調的經驗研究。此便是格爾茲「細密的描述」構思之基調所在，其首要任務是：對人類學理解研究者——由其最具體自行生發對於被理解文化事件之具體基本描述方式，亦即民族誌學者應該「從對極細小的事都非常熟知的角度」探討「這類廣泛的解釋和抽象的分析」起——進行基源主體性的存有學式解析。

三、符號與認知人類學之為思路

研究理解者的存有經驗研究的探究志業亦需要嶄新的理論方法與闡釋方式，亦即在**文化的解釋**第一章所介紹的文化解釋的人類學。格爾茲首先將認知和符號人類學的方法概念轉化成存有學經驗研究：現象學原則——就什麼說點什麼——在格爾茲變成回到參與被研究對象之生活經驗本身及基源性的存有問題。經由其獨門人類學解釋的社會性會話流（the flow of social discourse）（Geertz, 1973, p. 20），格爾茲（1973, p. 6）將現象主義（phenomenalistic）或本質現象學轉義成對語詞之文化概念進行「就什麼說點什麼」及微觀的描述：phenomenalistic跟胡賽爾日常生活的現象學（phenomenology of everyday life）不同（Geertz, 1983, p. 77），格爾茲認為通過生活在別人（被研究對象）的生活環境中，即可以感受到明顯的共通感存在於具有常識（共通感）的理解研究者身上，以至於當代哲學的分析工作仍未給予地方性的常識有所界說，而格爾茲認為人

類學能夠以特殊個案之變化中，在上下文背景脈絡建立起類同物，以至於解釋人類學加入了理解研究者對於共通感（常識）觀察的價值判準，以至於研究者優於現象主義研究者僅把自己當成是一台照相機之處，即在於其可以區別眨眼（twitch）與擠眼（wink）之具有意義交流的不同（Geertz, 1973, p. 6）。基於此種事理性的方式，現象主義與現象學之為關於「描述文化上不同形式之科學」（Geertz, 1983, p. 76）便成為存有學式意義共通感之交流（Geertz, 1983, p. 6, p. 77）。普遍現象主義與普遍或本質的現象學乃透過日常生活之存有經驗而奠立。依據日常生活之具體存有經驗之解釋人類學構想，在人類學問題上理解研究者具有存有學式優先性，亦即，對理解研究者之存在性的解析乃基源性的存有意義開啟之首要途徑，則現象主義與日常生活的現象學首在對理解研究者之存在性解析提供方法，亦即一種理解研究者原初現象之顯示方法：理解研究者毫無造作扭曲地，亦即毫無人為抽象及反省而描述向其顯示直接的意義理會。此方法遂為解析理解研究者理解文化結構與要素之方法，因為惟有理解研究者理解文化結構與要素使理解研究者原初文化現象之顯示成為可能。因為，這被當成現象而受描述的文化事件擁有「就什麼說點什麼」之特質。譬如，某文化事件在理解研究者之日常生活中描述性地呈顯出來，因此，事件本身即要求著理解研究者「就什麼說點什麼」趨近於那被給予的事件本身。而對為自身呈顯者之存有意義奠基的理解研究者理解活動進行解析性的揭示乃是對自行呈顯文化事件之「解釋性的諸結論」（explanatory conclusions）（Geertz, 1973, p. 20）。

因此，現象主義與日常生活現象學之方法性的意義便轉化成「解釋性的」：細密的描述在方法而言可以「解釋人類學」來構思，其詮釋學性現象學式描述（description）作為對理解研究者自身呈顯之存有，其意義及為其基礎之基本結構的被給予文化事件的闡釋便成為對此被給予文化事件之解釋。人類學，普遍之現象主義或現象學性的存有學，乃就其對象言存有學，就其方法言現象學，而在其基礎之學一理解研究者之「就什麼說點什麼」的解釋人類學一其解釋性的特質則會自行突顯：理解研究者參與被研究對象之日常生活並對其自身理解基本活動進行解釋性的描述。格爾茲解釋人類學式理論運思之詮釋學性現象學式基本種子便在此呈顯。



參、「解釋人類學」中細密的描述之具體民族誌學者方法論

格爾茲對理解者的存有學具體經驗研究或符號人類學式語義學解析乃一種逐層深入人類學研究基礎或理解者基本理解活動深度層次之過程。先從直接的、日常的、常態的現象界開始一直往研究理解者之為具體的主體之參與被研究對象之生活世界向度縱深，亦即，從「生活世界」之現象起進行，經由對「符號—文化意涵」作為其經驗研究的基本結構之分析，再深入探討語言，即「文化」之為其基源符號意義的基本載體，終至「權威性的經典」之為理解者與被理解者最基源、最基本的存有學經驗研究意義共通體。

格爾茲在存有經驗研究之義理脈絡下揭示其人類學事業下的解釋或析解之思想，亦即後來解釋人類學所突顯的「地方性知識」之基本理論運思所在。筆者以為，格爾茲同海德格存有與時間中將理解的循環結構¹⁰，在其文化的解釋中解析為三種析解（理解）次結構：

1. 析解所已然存在之背景資訊（background information）之為一種基本視域乃意味著那已受先行理解之總體情況，析解則是一種在正行理解之研究者向此特定事件儀式習俗觀念或任何其他事情理解地體納的活動。理解研究者之為同樣生活於被研究對象當中的理解活動總是而且起先便一直是在某種已先行給予他的地方性背景資訊中進行。他一直在未反思狀態下將之先行設想為情況總體及析解場域，他也惟有在此背景資訊中方能體納地析解。海德格稱之為先有¹¹。
2. 析解所得以投射之基礎或堅石（factual base, the hard rock）觀點之

74. 關於此及海德格1927年著存有與時間（*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986，本文以SZ代表之）理解循環結構、高達美1960年著真理與方法（*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd.1, Tübingen: Mohr, 1990，本文以WM代表之）中詮釋學循環之解析，請參筆者碩士論文高達美之前判斷詮釋學循環與完滿性先把握底研究，第12-46頁。詮釋學循環從施萊馬赫、海德格以來便有理解活動在對文本之理解與理解者自身底自我理解所產生的循環關係與修正之意味，自從施萊馬赫提出文法與心理學角度的整體與部分間形式的修正或海德格之存有學轉向後的修正，筆者以為，高達美所著重的修正正是提出完滿性底先把握此一預設概念，哲學詮釋學始有原創與嶄新對前判斷之修正、體納（appropriation）與意義真理之增生。解釋者除非體納與佔有了文本本身的事理，即把當初他在與其本身相異的文本事理在理解過程中作為其本身的（one's own）意理解，則理解者便仍然無法真正理解文本事理本身，僅只在理解主體中對作者意圖之投射與籌畫。因此，詮釋學的循環實須同高達美「實效歷史意識」（historically effected consciousness）與「視域融合」（fusion of horizons）、「問與答的邏輯」（The logic of question and answer）之間的關係脈絡一同理解。

為一種基本觀點乃意指一種立場，它導引被理解事件於其可能被理解與解釋面向被研究理解者體納。理解研究者總是而且起先便一直有一種特定的先入為主的、先行被接受的觀點，而解釋之導向便依此而受先行標示。海德格稱之為先見。

3. 析解所藉以分門別類表達之意指結構（structures of signification）語言之為一種基本把握乃指涉一套語言系統，理解研究者（民族誌學者）「首先必須努力把握它們（此套語言系統），然後加以翻譯」（Geertz, 1973, p. 10）。在理解研究者表達被理解事件前，他已具備一種符應於「背景資訊」及「析解得以可能的基礎或基石」而已先行成形的語言系統的、解釋框架（Geertz, 1973, p. 9）與習慣語句（Geertz, 1973, p. 15）的析解表現方式。海德格稱之為「先把握」。

由是，意義（meaning）之概念便可獲得界定「所謂文化分析是（或者應該是）對諸意義的推測，估價這些推測，而後從較好的推測中得出解釋性結論」（Geertz, 1973, p. 20）。

格爾茲的解釋人類學解析與狄爾泰所謂的詮釋學循環（hermeneutical circle）係同海德格的理解之循環、高達美詮釋學循環的思想脈絡下來理解的「詮釋循環在民族誌詮釋之中的核心地位，與它在文學、史學、文獻學、心理分析或聖經詮釋學之中，還有在對於我們稱為『常識』（common sense）的日常經驗之非正式的解釋之中的地位，可以等量齊觀。」在此思想中，被研究之文化持有者們的思維模式之細密的描述，是基於民族誌學者將對全體文化意涵之推測，並同已經現實化了的部分文化事件導入一種相互諸析解間競爭比較之恆久的知性運動（intellectual perpetual motion）（Geertz, 1983, p. 69）。若依據普通哲學邏輯角度，民族誌學者自身所具有或被給予的背景資訊與其所欲研究的尚未知之文化意義事件本身，誠存在一種循環論證的謬誤，亦即所謂惡性循環（circulus vitiosus）的推論缺陷。因為，有待被民族誌學者所確證的文化事件已被預設為已被確證的資訊或言知識已被民族誌學者在理解、描述或解釋過程中被應用著。格爾茲則對此批判提出反駁：

75. 關於海德格「現象學人類學」的初步方案，請參閱海德格著存有與時間中「基本存有學」（Fundamentalontologie）之提出，§ 4, § 5, § 7, § 9, § 10。另參海德格1922年「對亞里斯多德的現象學闡釋—詮釋學處境的顯示」一文，中譯收錄於形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選（上海：同濟大學出版社，2004）第76-125頁。

文化分析本質上是不完全的。並且，更糟糕的是，它越是深入，就越是不完全，它是一門奇特的科學：它說的最多的論斷恰是其基礎最不牢靠的論斷；在這門科學中，想在眼下問題上取得任何進展恰是在強化你自己和他人的懷疑：你恐怕並沒有弄對。然而，那些事，加上用費解的難題折磨敏感的人們，正是一個民族誌學者的所作所為（Geertz, 1973, p. 29）。

這表示，對格爾茲而言，此種意義系統間的循環運動乃「不完全的」乃至「無法徹底搞清的」在民族誌學者所寫過的一切與所描述的論文中，此種對己身或所紀錄下的描述之「懷疑」乃民族誌學者進行理解的循環活動之最佳描述。這種循環乃存在上不可避免的。問題只在於，民族誌學者如何將此不斷自我懷疑與繼續進行細密的描述中所生發之最基源認識活動的正面、積極可能性依其真實之方式把握之，亦即「解釋要一直落實到最直接的觀察層次上，解釋在概念上所依賴的理論也要深入到這一層次」（Geertz, 1973, p. 28）。因此，所謂理想的人類學知識型態只是民族誌學者進行細密的描述的一種型態而已，而在後期格爾茲所強調的「地方性」同民族誌學者理解與解釋過程之張力關係，亦進一步以地方性知識為重心之理論運思來維持此張力之平衡，使其描述不致因無法避免的先在背景知識之主觀化之基本傾向而向「描述」之為民族誌學者主觀化傾斜。對詮釋學循環之強調是此努力之最佳象徵。格爾茲之解釋人類學從整個英美日常生活語言分析學派、歐陸現象學至認知主體之結構主義、符號學各個具體經驗分析與解釋之哲思中，抽攝出民族誌學者之理解活動過程與對具體文化事件的描述方式而突顯進行理解之民族誌學者對其自身傳統與歷史之背景資料的被給予性，吸納民族誌學者理解之本質及詮釋學循環為其解釋人類學理論運思之建構起點：「就什麼說點什麼」及「與文化符號擁有者交談對話」。

肆、認知與符號人類學對格爾茲解釋人類學之啓發

面對現代人類學問題綜結，嶄新人類學之任務在於發現或重新發現最基源之人類學問題視域，找到一種與之相應的基本人類學透視，以及開拓一條由此至彼之思想及闡述之途徑。格爾茲首先以存有學具體經驗研究問題為其人類學基源問題，以存有意義之基源問題以在日常生活世界中之理解研究者的意義領會作為基本出發點，並以詮釋學性現象學為思路或闡述方式，由此細密的描述關於嶄新問題視域及新思想途徑之構

想可預見格爾茲解釋人類學對當今英美與歐陸哲學大家基本哲思要素之轉化攝納。

一、由文化語言經驗問題至文本內的真理問題

對格爾茲而言，人類學之基本問題乃存有經驗問題。存有經驗之基本問題則探問在對現前性的被理解對象理論性的研究下被遺忘之具體存有經驗本身及其意義，此追問遂滲透至傳統符應真理論之基本假設。被民族誌學者所追尋的即為被描述文化事件之意義，此則隱含著文化意義之先在的、文化意義的持有使用者群體或此意義被描述之是否對民族誌學者來說深刻並且值得細密地進行描述。因此，對文化意義追尋與發問之民族誌學者便是文化語言問題之優位主導線。此文化意義之所以可能，乃因為對文化意義追尋與發問之民族誌學者是作為參與其所描述文化群體之日常生活世界之文化意義擁有與操持之生發性脈絡中，這使得理解成為民族誌學者進行細密的描述之核心基設而能使文化意涵之如日常生活本身沟通交流解釋人類學性的理解之開啟。日常生活中意義交流之真理，不但與日常生活本身處於基源之背景資訊脈絡中而基本上是在民族誌學者之描述中被開示，也因此而與民族誌學者處於基源之關聯脈絡中。只要民族誌學者（作為理解者）生活在被描述文化意義持有群體中，便有真理（之為民族誌學者細密的描述），只要是真理，便有日常生活之意義交流溝通。到文化語言問題之主要理論運思事實上是在文化的解釋中已提出但未發展之文本內的真理問題構思，而格爾茲則以此為其解釋人類學主要理論運思之基本問題。在此先考量以下兩點有關真理之思路：

1. 第一級意向（the first intention）之困境，當用於心靈活動（*intentio formalis*）時，第一級意向就是我們把握對象的行為。民族誌學者在用於對象（*intentio objectiva*）時，在第一級意向中「文化」一詞是指這個或那個實際的或可能的、想像的或真實的存在文化，如漢國冊府週日讀書會或巴厘島鬥雞。然則，格爾茲認為，只有「本地人」才作出第一級意向的解釋：「因為這是他的文化」（Geertz, 1973, p. 15）。
2. 第二級意向（the second intention），即對於把握或反思第一形式意向的反思行為。用當代哲學關於意識的語言來說，當我們專注於第一級意向活動時，我們只以非論題的方式（或用邁克爾·波蘭尼 [Michael Polanyi] 的話說，「意會地」[*tacitly*]）認識到第一級意向活動：我們的注意力集中在客體上，而不是集中在認知

它們的主觀經驗上。唯有在第二級意向中，我們才會注意這種經驗，才聚精會神地而不是意會地意識到這種經驗¹²。因此，人類學著述本身是「虛構」的產物；即說它們是「某種製造出來的事物」，是「某種被捏成形的東西」——即*fictiō*一詞的原意——而不是說它們是假的、非真實的，或者僅僅是「彷彿式的」思想實驗。格爾茲認為，無論是本地人描述其自身文化的實在內容和民族誌學者所創造出的再現方式，都一樣是*fictiō*——是一個造物（*a making*）（Geertz, 1973, p. 16）。因此，人類學著述本身即是解釋，並且是第二和第三級意向的解釋（Geertz, 1973, p. 15）。

如今，在**文化的解釋**中，確可見格爾茲從傳統人類學著述中發展自己之真理概念的兩種意向層級的基本性質而此亦受後期格爾茲解釋人類學之攝納：

1. 真理的基源性在於民族誌學者之文化事件描述之為在其所描述文化對象之日常生活世界（即地方性）之細密的一析解性的理解，在此一文化系統內性的持有者之被解釋性則正屬於此文化事件描述。
2. 民族誌學者生活於真理與非真理或深刻或非深刻之同樣基源性的文化真理生發過程中（Geertz, 1973, p. 25）。

在**文化的解釋**中，基本性質1.乃基本性質2.之可能性條件，因此，民族誌學者之理解的認知結構，身處其文化分析境遇的文化事件解釋，同時涵存著自行析解的存有學式的解釋、嶄新的描述以及傾向主體價值判準未被當地文化持有者所知悉認可的隱蔽之批判。在此便透露出格爾茲所謂文化理論建構之斷裂與衝擊，亦即民族誌學者之文化理論之理解只是一種幫助我們接近我們對象生活在其中的概念世界，從而使我們能夠與他們交談。格爾茲說到：

12. 關於第一與第二意向之區分，即是指我們的概念是由求知的不適感促成的，是從一個從模糊到清晰、從不連貫到領會的形成過程。請參George A. Lindbeck, 1984. *The nature of doctrine*, The Westminster Press, p. 38. 中譯本請參王志成譯**教義的本質**（香港：漢語基督教文化研究所，1997）頁43-44。亦參Michael Polanyi, 1958. *Personal Knowledge*, The University of Chicago Press, p.100. 中譯本請參許澤民譯**個人知識**（臺北市：商周出版，2004）第125頁。如果追溯到柏拉圖希臘哲學之源頭，即：一、知識潛在性論證（第一級意向）：所探求的知識以潛在的型態，存在於探求者的心靈之中，即既非實在的知識亦非完全無知；而一切知識的探求或學習，為探求者心靈之中潛在的知識，發展成為實在知識的過程。與二、知識普遍恆常性論證（第二級意向）：知識的內容，為普遍性的共相，感覺對象，卻流變不停。因此，知識的對象，與感覺的對象不同，不可能由感覺而來。知識或由感覺而來，或由理性的反思而來。知識既然不能由感覺而來，必由理性的反思而來，也就是說，一切知識存在於每一個自我主體，可由理性的反思，加以開展出來。參張柯圳著，**希臘文化哲學**（臺北市：時英出版社，2002）第32頁。

文化理論的首要條件：它無法掌握自己的命運。由於它不能擺脫細密的描述所呈現的直接性，它以內在邏輯形成自身的能力因此受到限制。……每一次認真的文化分析都是從無開始，都在其理智衝動耗盡前所能達到之處結束。先前發現的事實現在利用起來了，先前發展的概念現在得以運用，先前形成的假說現在受到驗證。（Geertz, 1973, p. 25）

但是，文化分析之路並不僅只是理論之積累或不同於或超越於前人的進步觀，格爾茲認為：

（文化分析理論）運動不是從已經證明的定理向新的證明的定理發展，而是笨拙地摸索最基本的理解發展為有根有據的宣佈，已經獲得了這種理解並且超越了過去。一項研究如果比先於它的研究更加深刻——無論這意味著什麼——這就是一種進步；但是，與其說它踩在它們的肩膀上，不如說它受到挑戰且進行挑戰，從它們身旁沖奔而過。（Geertz, 1973, p. 25）

現在，真理之為符應以及與此真理概念相應之理論性的知識即然在根本上僅為民族誌學者基源性的描述方式及基源性的文化事件真理之一種衍生模式，因此，現代問題綜結之一般性的人類學預設之邏輯——命題與經驗——表現解釋觀點遂得以解決。基本上格爾茲在此嘗試將真理問題歸化入具體存有經驗意義問題來探究。然而，導入此文化事件真理問題之本質性的意義在於：現代人類學問題綜結之根源性的解決以及經由對文化事件真理問題之淵源溯返尋求解消數理邏輯客觀真理之基本假設困境。因此，格爾茲式文化真理概念之意義生發性質不但導引符號人類學對認知人類學理論運思之連貫性之理解，也影響格爾茲自身解釋人類學理論之基本問題——文化解釋作為文本內的真理問題。

二、由存有經驗研究的具體分析及其文化問題至文本及脈絡

對於情緒與習慣的問題格爾茲也有觸及，地方性知識即要將知識原先狹隘的概念給開放，對於事實性的介說也就是人類學家要進行的工作，意義問題也即為關鍵，不再是價值中立與公正客觀之科學預設，而是注重文化符號系統之使用脈絡，解釋人類學即要將存有具體事件之意義進行詮解，現象學與哲學詮釋學工作也即有意義揭示地、詮解地表明。

探求存有問題之主導線乃理解研究者之為優位性者的存有者，其基本理論運思結構則在於其對被給予事件文化意義之解釋與地方性知識

的理解活動而具對存有文化意義事件之優位性的信念。理解研究者之為生活在被研究對象之日常生活世界及其基本人類學探查知識結構乃是存有性的主體之事實性的描述，此則較現前性的主體及其主客體對立關係架構更為基源。因此現代人類學理論運思問題綜結之一般性的基本假設——主客體分立架構——遂可被解消。研究理解者之為參與於被理解對象之日常生活世界之基本結構要素，即「地方性」「理解」及「語詞」，其結構性的整體乃在於「細密的描述」之為理解研究者之基本存有型態，而此正是文化真理問題在**文化的解釋**之系統性的位置所在。理解研究者之基礎性的析解應該一方面揭示心理學、符號與認知人類學之終極證立式思維的誤謬性及反思意識之主客體結構的衍生性，另一方面此析解卻仍具有陷入主觀主義人類學終極證立式思維之色彩：理解研究者基本描述之為存有意義解釋。轉向解釋人類學之後，亦即在徹底解除主觀主義與客觀主義的思維及無預設之基本假設後，理解研究者自身應取代意識及其各種主體性模式，而在各種參與被研究文化之日常生活當下之存在類式中自行表達：存有於當下生活之自行呈顯之為所有文化事件給予過程。此種存有優先於意識不但可解消現代人類學思想問題綜結之一般性的理論運思基本假設——意識優先於存有之傾向——，格爾茲更以一種知識的危機表示社會人類學家對於被其描述的文化知識的疑惑，甚至達到一種認識上的懷疑症的地步，擔心一個人怎樣知道別人關於其他生活方式的說法是否屬實（Geertz, 1988, p. 71）。在格爾茲解釋人類學中，他更呼籲當今人類學研究者應以令人信服的「我」作為成為一名慣常的「我一目擊者」之基本優先養成條件（Geertz, 1988, p. 79）。

三、由認知人類學到解釋人類學

格爾茲既然將經驗研究問題當成人類學基本任務所在，則人類學自然應該當作存有學來看待。若經驗研究基本問題之已然存在之背景資訊視域（background information；以海德格語言稱之為「先有」）在於存有文化事件之意義問題之探究上，以格爾茲用文化人類學語言稱之，即理論框架（frameworks; Geertz, 1983, p. 4），此遂以人類學理解研究者之自我投射及存有理會之基礎或堅石（factual base, the hard rock）為其新主導思維透觀（「先見」），則存有學便不再表示傳統形上學意義中現前存有者性質之學，而意味著對存有及文化事件意義問題以理解研究者為主導線之闡釋性的研究。它需要一種嶄新分門別類表達之意指諸結構及一套語言表達系統（「先把握」），一種新方法，亦即詮釋學性的現象學。現象主義與胡賽爾日常生活現象學方法概念便在新存有學問題視域

下重新定位：回到事物自身之理想既被轉化，人類學理論運思意向之事物對象便以存有及其意義問題為主，即「就什麼說點什麼」之理想。

至此，我們已經說明了，認知與象徵人類學之訓練、文學批判、當代哲思與存有學詮釋學循環可以作為發現解釋人類學中「文本內性」與「細密的描述」、「地方知識」之民族誌學者理解活動基源原素與特徵，原因只在於此一嶄新人類學思路為格爾茲十五年田野調查所統整的寶貴經驗。但是，正如我們在前文所說，有些社會學、批判人類學學者認為，解釋人類學中「文本內性」與「細密的描述」、「地方知識」之民族誌學者理解活動基源原素與特徵中不只有這種含義，因此他們認為，細密的描述與文本內性概念之所以可以充當發現文化解釋嶄新民族誌方法論，是由於細密的描述與文本內性概念即含存了格爾茲主觀對被理解文化本身意義的諷刺性話語，此即鄧金為代表之「主觀主義解釋說」，由此一類說法所發展出來的，另有由喬治·馬庫斯（George E. Marcus）與麥可·費雪（Michael M. Fischer）（林徐達譯，2004，pp. 188-190）所主張的「缺乏文化自身批判說」。喬治·馬庫斯與麥可·費雪認為，格爾茲之所以認為一個民族誌個案作為文本內性的主要目標即，為讀者關注在理解描述以及翻譯一個他性文化主題時的詮釋問題，可以作為嶄新解釋人類學之方法論、知識論分析進路，並不是因為格爾茲主觀地對被理解對象之文化意義活動進行諷刺性話語解釋，而是因為：

格爾茲的作品常引起各界關切並且具有修辭力量，但是卻不見得具有完整的說明性，由於格爾茲所提供的說明是一種事後的想法，所以也不像他對文本主題的處理，和他對民族誌個案那樣的投入。格爾茲雖然有豐富的建議，但是這種批判最終缺乏對己身文化批判的實體。這是因為該作品並沒有充分地融入自身文化的思想模式，而只是在正文以外稍加提及罷了。（馬庫斯、費雪／林徐達譯，2004，pp. 188-190）

因此喬治·馬庫斯與麥可·費雪便認為此即比擬了，解釋人類學中細密的描述與文本內性概念也即陷入一種無法進行理解者自我文化批判的潛在主觀主義傾向。

但是，經過我們對解釋人類學之細密的描述、文本內性概念與地方知識之語言性面向之理論運思特徵分析以後，我們已經發現，「心理學客觀主義說」與「主觀主義解釋說」這兩種說法與其衍生出來的「文本互涉說」與「缺乏文化自身批判說」皆是不能成立的。解釋人類學所

表現的是一種長時間沉潛於被理解象徵符號系統與文化宗教經典並當地人如何使用此一系統內語言意義的融貫統整性理論生成，它使各種意義載體（文本內與系統內象徵意義）作為理解活動（細密的描述）之基本條件，但是，它本身只是所有致力於民族誌研究學者之理解先結構而已，雖然有被反駁與修正個別理解活動中之文化偏見之能力，但仍未有進一步經由參與觀察、對話而產生深刻文化意義變遷與增生之可能。另一方面，語言性作為地方知識所表現的是一種與被理解文化對象之一致融貫性功能，它是文化價值共通體對各種事件意義解釋之呈顯方式，並藉由對民族誌學者體納與學習被觀察文化之經典、儀式與各種意義交流活動，構成了對被理解文化對象之比較性文化觀點，可為每一被理解文化事件提供其作為細密的描述之事件本身依據，因此，它對被理解無話對象的觀察與記載是可被駁斥與修正的。正是由於細密的描述對被理解文化對象內容雖有所修正，但仍未能有進一步與被理解文化對象之象徵意義使用一同記載產生新的狀況與情境轉變的關鍵作用，而文本內性、系統內性與地方知識則對被理解文化群體之實際狀況有所記載與意義增生、變化，所以我們不能說，解釋人類學即是細密的描述作為主觀主義解釋之傾向，因此，「文本互涉說」與「缺乏文化自身批判說」便不能成立（請參本文前言）。

另一方面，主張「主觀主義解釋說」的社會學學者鄧金之所以認為細密的描述或文本內性、地方知識預設了格爾茲希望讀者用其本人的話語，即像他那樣理解的意義，是格爾茲斷定解釋人類學可以作為一種沒有確定關注焦點或預設立場，進而沒有明確地以理解被描述者個體的想法作為其核心任務。事實上，是由於他們混淆了一般功能主義解釋概念或心理學—發生學所表現的系統內或文本內性社會與人類學運思，與細密的描述所表現的系統或文本內性精神之故。一般功能主義解釋概念或心理學—發生學所表現的系統內或文本內性社會與人類學運思，雖然可以說是預設了系統或文本內所表現的與被理解文化對象之統一功能，但文本內性本身所表現的符號象徵意義系統，卻不能說預設了這種與被理解文化對象群體之意義理解的統一功能¹³，格爾茲是要以系統或文本內之融貫一致要求來發現細密的描述。因此，「主觀主義解釋說」的預設並不能整全說明格爾茲的論證。此外，如果只是因為一般社會學與人類學功能主義解釋概念或心理學—發生學所表現的系統內或文本內性，

13 請參考本文中參、「『解釋人類學』中細密的描述之具體民族志學者方法論」之1與2；又，真理概念的兩種意向層級1與2。

以及使用這些方法論的文化社會解釋，預設了細密的描述所表現的與被理解文化對象群體之事實符應與統一，便認為這可以作為發現細密的描述之民族誌理解活動之基本條件的話，則由於這些這些方法論預設總是被理解文化對象群體自行呈顯給民族誌學者的，於是由之所發現出來的細密的描述亦只是出於理解過程中的歸納，這便不能保證細密的描述必須只有在民族誌學者熟知被理解文化群體之經典與宗教儀式、經典或政治，並且深知被研究者對此等符號象徵之意義理解等「第一步」研究（Geertz, 1973, p. 125），甚至亦不能保證細密的描述是民族誌學者理解活動所自發的基本條件，亦即是說，以這種方式所發現出來的細密的描述，很可能只是民族誌研究理解者之偶然自身歷史性存有之文化經驗過程中的一部份而已。因此，以「主觀主義解釋說」所主張的方式來發現細密的描述，並不能說明格爾茲所意想的細密的描述。

伍、結論：格爾茲理論運思潛在基本原素及其與認知和符號人類學差異胚胎

經過本文的分析，我們已經可以確定，格爾茲所理解的解釋人類學細密的描述與系統或文本內性理論，是民族誌學者進行民族誌研究理解過程中不同的統整概括性功能。系統與文本內理論，只是民族誌學者理解所必須具備的基本象徵符號意義系統的析解要素，藉著它們，使得諸系統或文本內之意義理解與使用獲得其進行理解之條件，但是，諸系統內與文本內意義載體都是民族誌學者參與進入被研究群體的基本條件，因此諸系統內與文本內沒有真正地符應並規約被描述文化事件之能力。另一方面，細密的描述是使一切深刻或非深刻、隱藏或非隱藏之文化事件隸屬於文化價值共通感之中，由於一切文化事件之隸屬於文化價值共通感之中，同時亦使得這些事件可以被整合在被理解文化群體中，所以細密的描述亦是「文化解釋理論建構之基本任務」之為「在個案中進行概括」（Geertz, 1973, p. 26），當它對由當下事件而來、並經過對文化載體作為經典或前人民族誌研究之成果所整合的偶然事件作進一步的整合概括後，便形成了被理解文化群體之當下解釋人類學事理作為另一系統內或文本內性，可為一切被理解文化群體提供其作為另一乘載文化意義之事理本身依據。雖然系統內或文本內理論與細密的描述所表現民族誌學者理解活動有所不同，但是它們作為民族誌研究理解活動所表現之統整概括性功能則相同。在此，筆者以為，經由格爾茲沿用高達美哲學詮釋學意義下之存有論詮釋學循環在民族誌研究工作中的角色，已經充分

說明了民族誌研究工作作為柏拉圖辯證法，即對話之交互作用底詮釋學循環功能，因此，我們可以根據作為民族誌研究理解條件的符號或文本內性中所列舉的地方知識作為某種類似於語法規則之系統內一致性為基本特徵來發現細密的描述，而這一步工作之完成，即是我們現在所看到的解釋人類學的細密的描述理論運思完滿性。

在格爾茲理論運思源生階段及其伴隨認知和符號人類學時期實已然發生其自身的、潛在性的理論運思動機與思維方式，而此又已開始與符號人類學與語義學產生區別。

早期格爾茲對於賴爾之哲思的認同，亦即當時經由他對分析哲學日常語言學派之詮釋性的認同，特別是藉由賴爾對「細密底描述」的討論，見於他的兩篇文章「思考與反思」（Thinking and Reflecting）和「對思想之思考」（The Thinking of Thoughts）對思想家在做什麼的哲學的問題之徹底的提問——亦即「細密底描述」之文化解釋原則——所引發的關於人類學研究方法之新視域，對格爾茲而言乃是一種「在個案中進行概括」（Geertz, 1973, p. 26）的理論建構活動，以至於格爾茲十五年在巴厘島進行研究，以有意識地投身於文化分析的難題中，並且不僅僅回答對研究者來說那些最深刻的問題，且使得研究者得以接近被研究對象與其文化，使符號形式的分析盡可能緊密地與具體的社會事件和場合，即普通生活的公眾世界聯繫在一起（Geertz, 1973, p. 30）。此遂成為格爾茲學術研究之主題。在此經由文化的符號學方法（Geertz, 1973, p. 24）理解而生成的解釋人類學性的理論運思中，格爾茲已隱然發現功能主義、符號學結構主義、心理現象與認知人類學底數理邏輯之形式方法解釋問題：數理邏輯的命題真理方法論學說將公認的程序與科學的普遍性概念作為從事民族學志之基本界定，而不區分人文科學底存有解析與自然科學式概念形成之差異。在此一種格爾茲後期解釋人類學與格爾茲前期認知、符號人類學之差異遂已發生：當認知與符號人類學將整體人類學論爭——而此當然包括看似主觀主義或文學批評領域中的解釋人類學——視為一種關於無法對科學知識作出貢獻的失敗主義態度而如是普泛地重詮之時¹⁴，格爾茲則於當代哲思之存有理悟中會遇他性文化而將之視為一種在經由當代哲思，尤其是胡賽爾現象學、海德格詮釋學性現象學與高達美哲學詮釋學、呂格爾文本詮釋學所啓發的文化作為文本之真理向度的發現與解析潛能。格爾茲在其未來的理論發展過程中遂更重

14 William Foote Whyte, 1943. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. The University of Chicago Press. 中譯本請參考黃育馥譯《街角社會》（北京：商務印書館，2006）第466頁。

視與他人對話、如何接近他性文化之文化分析真理向度，而使人類學研究者意識到各文化古典經典傳統以及在歷史中一切的傳承與傳統過程之一種歷史文化語言生活共通體之深刻的承載實體生命所在——此即呈現格爾茲文化的文本內性觀念，並且轉化胡賽爾現象學為一種詮釋學性人類學研究的理解循環理論——此則顯現為格爾茲之「就什麼說點什麼」的解釋人類學理論。當前期格爾茲將文化分析之理論方法視為一種心理學、符號與認知科學而對巴厘鬥雞文化之功能主義與心理學進路之解析時，在後期撰寫**文化的解釋**第一章「細密的描述：邁向文化的解釋理論」，格爾茲則開始整合並且定位其研究進路之理論與方法，捨棄主客對立與科學客觀主義之無預設基設，從當代哲思之方法論構思中獲得啟發（Geertz, 1973, Preface to the 2000 Edition）。詮釋學尤其是格爾茲與其前期符號與認知人類學訓練時期採取距離而差異之思想胚胎。如是，詮釋學哲思是否提供符號與認知人類學與後期格爾茲差異之中介可能性？是否詮釋學跟後現代的解構主義即是同樣任意性解釋的代名詞？前期的格爾茲與其後期理論運思是否也意味著這樣一種與宏大之「後設敘事」（metanarrative）¹⁵的斷裂？

民族誌學者首先必須努力把握它們（大量複雜的概念結構），然後加以翻譯（Geertz, 1973, p. 10）。所以，筆者以為，格爾茲根本不涉及所謂的後現代解構主義或是文本互涉（intertextual）的理論，文化的解釋工作與文本的閱讀都不是任意性的創意發揮，儘管肯定了民族誌學者的細密的描述工作，但是盡力地去把握被給予文化事件的根本工作卻是解釋人類學所從不忽略的基本工作。格爾茲以人是懸在由他自己所編織的「意義之網」（Geertz, 1973, p. 5）中的動物這一源自於馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）的觀點，對反於結構主義或是心理主義在科學實證思維下尋求規律的客觀假設。但是，問題在於，對文化的分析解釋工作，如果經由格爾茲批判了邏輯實證思維的解釋科學之天真後，是否解釋人類學意義下的民族誌學者仍否需要追求某種屬於文化的分析的普遍性呢？還是就淪於一種解構主義或後現代思維意義下解釋的任意性？如果民族誌學者仍要追尋文化解釋之普遍意義，那種普遍性又應為何？細密的描述應如何達至此一文化析解工作的普遍性要求？

筆者以為，馬克斯·韋伯所給予解釋人類學的洞見，即一種理性客觀的進行描述工作，雖然奠定了解釋人類學進行民族誌工作的基礎，

15 「後設敘事」即全知全能的對於一般性事物的總體陳述。請參王海龍為**地方性知識**（北京：中央編譯出版社，2000）所作之「導讀二：細說吉爾茲」第42頁。

但是當韋伯進行細密的描述同時，卻要求民族誌學者革除一切價值判準與偏見實與格爾茲解釋人類學細密的描述之差異遂已發生：當韋伯給予宗教社會學追尋文化根源之任務時——而此當然包含西方宗教社會之文化背景——視為一種關於基督新教禁欲主義強迫症之工作觀而如是普化地重詮之時，格爾茲則於巴厘文化之解釋人類學之日常生活意義理會中會遇他性而將其視為一種在經由人類宗教社會之陶成，尤其是與當地熟識的人交談對話的經驗所啓發的真理向度的發現與開示潛能。格爾茲在其未來的人類學理論發展過程中遂更重視他性文化之真理向度，而使解釋人類學之民族誌學者意識到古典文化傳統以及在歷史中一切的傳承與傳統過程之為一種歷史文化語言生活共同體之精神性的承載生命實體所在。當韋伯將西方宗教社會學之傳統與歷史觀視為一種理性化過程與歷史而對之齊平化批判時——不論是其與韋伯宗教社會學中所欲進行的對西方工作之禁欲主義與理性主義傳統將經濟生活的精神與宗教精神的理性化的省思中，格爾茲則開始從當代哲思對人文學科方法論之思辯性一概念化的構思中獲得啓發。因此他於隨後的時期便開始處理日常生活語言學派、現象學與詮釋學關於文化事件析解之哲思。筆者以為，詮釋學循環哲思尤其是格爾茲與韋伯、呂格爾與德希達採取距離之思想胚胎。如是，高達美哲思是否提供韋伯與呂格爾、德希達、利奧塔（Lyotard）間或更好說是格爾茲與呂格爾、德希達、利奧塔間哲思之中介或區別的可能性？

從前期格爾茲文化的解釋中關於理論運思之新問題視域，新思維透視與新思路之發現中，尤其是相對於格爾茲理論運思中具體存有經驗研究基源問題，研究者作為生活在被研究對象之生活世界中及其與認知與理論化、概念化之基本架構張力以及其細密的描述之為解釋人類學而與結構主義、認知人類學與語義學之吊詭，亦即從格爾茲與其之前所受認知和符號人類學訓練間差異性思想胚胎之互動中產生以下格爾茲解釋人類學性的理論運思之基源原素：

1. 文化問題之為人類學理論運思基源問題與動機：對於格爾茲解釋人類學而言，文化問題比認知與符號人類學式存有經驗研究問題更基源而更具主導性。他性文化之實存向度會在與被研究對象交談對話中被給予研究者，如是方使存有經驗研究問題對人之為作為共有同意義即作為文化載體的語言使用者有意義。
2. 地方性的理解之人類作為在生活世界中的歷史性作為解釋人類學性的理論運思之基源出發點：相對於前期格爾茲細密的描述之主導思想，亦即對於理解者認知之結構以及以理解者認知為導向之

符號人類學之結構主義一般化趨向，對格爾茲而言，地方性的理解之有限歷史性之為被研究者生活世界乃涉及他性文化之實存具體經驗研究向度更具事實性地優先性之進路。理解研究者之為生活於被研究對象的生活世界之歷史性方式理解之解釋人類學性最有權威性的經典（locus classicus）（Geertz, 1973, p. 11），解釋人類學的交談對話以極具體而言的參與式研究，並連同與經典宗教文本的交談對話，即作為人懸在由他自己所編織的「意義之網」（webs of significants）中的動物（Geertz, 1973, p. 5）。

3. 人類學性的理論運思之普遍性的解釋人類學基本要求：對於格爾茲而言，解釋人類學不再是一種認知和符號人類學式的以及解構式的人類學思考，而是作為一種普遍解釋人類學理論，尤其是在他性文化問題視域中作為交談對話性的理論來構思。如是，後來格爾茲解釋人類學之發展中意義之網之語言性遂成為其解釋人類學普遍性之要求的存有學經驗研究主導線索。

此三種人類學理論運思之基源原素將來會發展成解釋人類學理論之特質之基本要素。而此發展則是對應於格爾茲「趨同」於詮釋學之發展過程而同時並進，如是，此「趨同」對於格爾茲解釋人類學性的理論思考之影響，甚至兩者間之互動便是此當代人類學生成發展史下一階段不可忽視之探索重點。文化問題早在格爾茲出版**文化的解釋**一書之前的研究生院時期及其嘗試建構其理論萌芽階段便已開啟其基源，在其受認知和語義學的訓練並借用賴爾細密的描述過程中形成其攝納後者哲思而卻亦化成其自身理論之關鍵，並且將繼續主導其解釋人類學理論運思之生成發展。格爾茲與認知和語義學之差異理論運思胚胎使其本身理論之基源原素得以自前期認知和語義學理論之辯證性張力中自行脫穎而出，而此差異胚胎本身之生命張力已涵養於其與認知和語義學理論之會遇中。

參考文獻

- 董恩光（2006）。**高達美之前判斷詮釋學循環與完滿性先把握底研究**。未出版之碩士論文，中原大學宗教研究所，桃園縣。
- 張河圳（2002）。**希臘文化哲學**。臺北市：時英。
- 陸敬忠（2004）。**哲學詮釋學：歷史義理與對話之「生化」辯證**。臺北市：五南。
- 劉若韶（1998）。**柏拉圖〈理想國〉導讀**。臺北市：臺灣書店。
- Denzin, N. K.（2004）。**解釋性交往行動主義：個人經歷的敘事、傾聽**

- 與理解 (*Interpretive interactionism*) (周勇譯)。重慶：重慶大學出版社。(原作2001年出版)
- Geertz, C. J. (2000)。地方性知識 (*Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*) (王海龍、張家瑄譯)。北京：中央編譯館。(原作1983年出版)
- Geertz, C. J. (2006)。文化的解釋 (*The interpretation of cultures: Selected essays*) (韓莉譯)。南京：譯林出版社。(原作1973年出版)
- Geertz, C. J. (2007)。地方知識：詮釋人類學論文集 (二版) (*Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*) (楊德睿譯)。臺北市：麥田。(原作2000年出版)
- Heidegger, M. (2004)。形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選 (孫周興編譯)。上海：同濟大學出版社。
- Pieper, J. (2003)。閒暇：文化的基礎 (*Leisure: The basis of culture*) (劉森堯譯)。臺北縣：立緒文化。(原作1952年出版)
- Lindbeck, G. A. (1997)。教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學 (*The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*) (王志成譯)。香港：漢語基督教文化研究所。
- Marcus, G. M.、Fischer, M. M. (2004)。文化批判人類學：一個正在實驗的人文科學 (*Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*) (林徐達譯)。臺北縣：桂冠。(原作1999年出版)
- Polanyi, M. (2004)。個人知識 (*Personal knowledge*) (許澤民譯)。臺北市：商周。(原作1974年出版)
- Rorty, R. (2003)。哲學與自然之鏡 (*Philosophy and the mirror of nature*) (李幼蒸譯)。北京：商務印書館。(原作1981年出版)
- Ryle, G. (1992)。心的概念 (*The concept of mind*) (劉建榮譯)。臺北市：桂冠。(原作1984年出版)
- Ulin, R. C. (2005)。理解文化：從人類學和社會理論視角 (*Understanding cultures: Perspectives in anthropology and social theory*) (何國強譯)。北京：北京大學出版社。(原作2001年出版)
- Whyte, W. F. (2006)。街角社會：一個意大利人貧民區的社會結構 (*Street corner society: The social structure of an Italian slum*) (黃育馥譯)。北京：商務印書館。

- Gadamer, H. G. (1983). *Praise of theory: Speeches and essays* (Chris Dawson trans.). Yale University Press.
- Gadamer, H. G. (1990). *Wahrheit und methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Bd.1). Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H. G. (2003). *Truth and method* (Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, trans.). Continuum New York Press.
- Geertz, C. J. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. J. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. J. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Cambridge: Polity Press.
- Heidegger, M. (1996). *Being and time* (Joan Stambaugh, trans.). State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Inglis, F. (2000). *Clifford Geertz: Culture, custom and ethics*. Polity Press.
- Josef P. (1998). *Leisure: The basis of culture* (Gerald Malsbary trans.). St. Augustine's Press.
- Lindbeck, G. A. (1984). *The nature of doctrine*. The Westminster Press.
- Ortner, S. B. (Ed.). (1999). *The fate of "culture": Geertz and beyond*. University of California Press.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polkinghorne, D. (1983). *Methodology for the human sciences*. State University of New York Press.
- Rabinow, P., & Sullivan, W. M. (Eds.). (1979). *Interpretive social science: A second look*. University of California Press.
- Whyte, W. F. (1943). *Street corner society: The social structure of an Italian slum*. The University of Chicago Press.