

第一章

各种意义的文化

据说“文化”(culture)是英语中两三个最为复杂的单词之一，而“自然”(nature)这个有时被认为与之相对立的术语则通常荣幸地成了其中最为复杂的一个。虽然，时下流行将自然看作是文化的派生物，但从词源学上来说，文化却是一个派生于自然的概念。英文中“culture”这个词的一个原始意义就是“耕作”(husbandry)，或者对自然生长实施管理。我们用来表示法律公正的单词，以及像“资本”、“债券”、“金钱”和“英镑”这样的术语，莫不是如此。“coultter”与“culture”是同源词，意为犁铧。我们从劳动与农业生产活动中派生出这些表达人类最优雅活动的字眼。弗朗西斯·培根(Francis Bacon)以一种对粪便与精神之间的区别意味深长的迟疑谈到了“心智的栽培与施肥”。这里的“culture”意指一种活动，而这个词之开始指称一种存在则是在很久以后。尽管如此，大概直到马修·阿诺德(Matthew Arnold)的时候，它才丢掉了诸如“道德的”和“知识的”这样的形容词得以独立使用，表达“文化”这个抽象概念。

因此，从词源学上讲，如今流行的短语“文化唯物论”

(cultural materialism) 类似于一种同义反复。“文化”最先表示一种完全物质的过程，然后才比喻性地反过来用于精神生活。于是，这个词在其语义的演变中表明了人类自身从农村存在向城市存在、从农牧业向毕加索(Picasso)、从耕种土地到分裂原子的历史性的转移。用马克思主义的说法，文化这个词语使得基础与上层建筑在一个单一的概念之中得到了同一。我们被认为从“有教养的”人身上获得愉悦，因为，也许在这种愉悦的背后潜伏着某个种族对于干旱和饥荒的记忆。但是这种语义的转换也是悖论性的：得到“培养”的是城市居民，而不是那些实际上靠耕种土地生活的人。那些耕种(cultivate)土地的人不太会培养(cultivate)他们自己。农业没有留下用于文化的闲暇。

“culture”这个词的拉丁语词根是 colere，可以表达耕种、居住、敬神和保护当中的任何意义。其“居住”的意义已经从拉丁语的 colonus 演变为当代的“colonialism”（殖民主义），因此像“文化与殖民主义”这样的标题，也略微含有些同义反复的意味。不过 colere 也通过拉丁语的 cultus（宗教崇拜）最终变成了一个宗教术语“礼拜”(cult) 正如现代的文化观念本身取代了一种日渐消失的神性和超然存在的意义一样。文化实事——无论高雅艺术还是某个民族的传统——有时是神圣的，受到人们的保护与尊重。因此，虽然文化继承了宗教权威华丽的外衣，但是也有着和占领与入侵之间不稳定的契合关系；而且这个概念目前也正是被定位在这两极——积极的与消极的——之间的。这便是那些难得的观念之一，它们一直都是政治左派的组成部分，就像它们对于政治右派至关重要一样，而其社会沿革也因此尤其盘根错节，矛盾重重。

如果说“culture”这个词追溯了一种重要的历史变迁，那么它也编码了许多关键性的哲学问题。在这个单一的术语之

中关于自由与决定论、主体性与持久性、变化与同一性、已知事物与造物的问题得到了模糊的凸现。如果“culture”的意思是对自然生长实施积极的管理，那么它就暗示了人造物与天然物、我们对世界所做的与世界对我们所做的事情之间的一种辩证法。它是一个词源学意义上的“现实主义的”概念，因为它暗示了在我们自己之外的一种自然或原料的存在。不过它还具有一种“构成主义的”(constructivist)维度，因为这种原料必须被加工成人的形态。因此，这与其说是一个解构文化与自然之间对立的问题，倒不如说是认识到“文化”这个术语已经是这种解构主义的一个问题。

从更为辩证的角度看，我们用来改造自然的文化手段本身就源于自然。这一点在莎士比亚的《冬天的故事》中由波力克希尼斯以更为诗意的方式陈述了出来：

可是那种改进自然的工具也
正是自然所造 因此你所谓
加于自然之上的艺术 就是
自然的产物……但这种艺术
不改进自然——而将它改变，
可是那艺术本身也就是自然。

(第四幕 第三场)

自然生产了改变自然的文化：这是那些所谓的晚期喜剧的一个人们所熟悉的母题，这种母题把文化看作自然不断地自我重塑 self-refashioning 的媒介。如果说《暴风雨》中的爱丽尔完全是个幻想的中介，凯利班完全是个现实的惯量，那么在萨罗对菲迪南游历那艘沉船的描述中，就可以发现一个关于文化与自然的更为辩证的相互影响：

大人 他也许还活着；
我看见他搏击巨浪，
耸出水面 脚踏波浪向前，
不顾浪潮汹涌 迎着狂澜
勇敢的头总在怒潮上面，
他用健壮的胳膊有力地
将自己划动向海岸……

（第二幕 第一场）

游泳是讨论之中的互相影响的一个恰当的意象，因为它主动地产生了一个支撑菲迪南的水流，不停地鼓起波浪以便浮起他的身体。因此，菲迪南“搏击巨浪”只是为了“身体耸出水面”、脚踏、不顾、迎着并且划动海洋，那海洋并非只是柔顺的物质，而是对人身体的“愤怒”、敌对和反抗。但是，允许他作用于其身上的恰恰就是这种对抗。自然自己生产了它自己的超然存在的手段，或者正如德里达的“补充”（supplement）已经被它增强的无论什么东西所包容一样。我们将会看到，就我们称之为文化的这种无偿的剩余而论，存在着某种额外需要的东西。如果自然永远在某种意义上是文化的，那么不同的文化就会产生于我们称之为劳动的那种与自然的不停的交往。一座座城市用沙子、木材、钢铁、石头、水等东西建成，因此它们就如同田园牧歌是文化的一样是自然的。地理学家戴维·哈维（David Harvey）证明了纽约市没有什么“不自然的”东西，但却对部落人可以说比西方人“更接近自然”深表怀疑。^[1]“制造”（manufacture）这个词的原始意义是手工艺，因此是属于“器官的”，但是随着时间的推移，现在则指机械化的大规模生产；于是它便获得了一种贬义的暗示，例如“制造谁

也不存在于其中的区分”。

如果文化的原始意义是耕作，那么它既暗示着规范，又暗示着自然生长。文化是我们能够改变的东西，但是被改变的材料拥有其自己独立的存在，这又给予了它类似于自然之反面的东西。不过，文化还是一个遵从规则的问题，而这也涉及到被规范物与未被规范物之间的相互作用。遵从规则不像是服从于自然法则，因为它关系到对讨论中的规则的创造性运用。2—4—6—8—10—30 也许很好地代表了规则限定的某个序列，而不仅仅是人们最期望的规则。此外，在无限倒退的痛苦下，不可能存在运用规则的规则。如果没有这样的开放性，规则将不成其为规则，或者说单词将不成其为单词；但是这并不意味着无论什么样的行动都可以算作是遵从规则。对规则的遵从既不是一个无政府的问题，也不是一个独裁政治的问题。规则，就像文化一样，既非全然任意的，亦非严格确定的——这就是说两者都涉及到自由的概念。某个完全脱离文化传统的人，不可能比某个受文化传统奴役的人更自由。

因此，文化的观念意味着一种双重的拒绝：一方面是对有机决定论的拒绝，另一方面则是对精神的自主性的拒绝。对于无论自然主义还是唯心主义，这都是一种回绝：它反对前者，坚持在超越和废除决定论的自然中存在着决定论，并且反对后者，坚持认为即使最高尚的人的主体性，其卑微的根源也在于我们的生物学和自然环境之中。文化（在这种意义上和自然是一样的）可以既是描述性的又是评价性的，既指实际上已经展开的东西又指本该展开的东西，这个事实与这种对自然主义以及唯心主义的拒绝息息相关。如果说这个概念坚决地反对决定论，它也同样小心翼翼地对待唯意志论。人并非仅仅是他们周围事物的产物，那些事物也非全然是用作他们任意进行自我塑型的粘土。如果说文化使得自然理想化了，

那么，它就是一个自然将多种严格的限制强加在其身上的构想。“文化”这个字眼本身包含着制造与被制造、合理性与自发性之间的一种张力，这种张力斥责启蒙运动空洞的理智，恰如它蔑视那么多的当代思想的文化还原论（cultural reductionism）一样。它甚至还暗示进化与革命之间的政治反差——前者是“有机的”、“自发的”，后者是人为的、规定的——而且还暗示可以怎样绕过这个陈腐的对比。这个词语以奇特的方式混合了生长与计算、自由与必然性、关于自觉的构想以及无计划的剩余的概念。如果确实如此，那么它所表示的某些范畴也当如此。当弗雷德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）寻找一种可能会拆除自由与决定论之间的二元对立的时候，他所求助的正是制造艺术的经验；对于这位艺术家而言，这样的经验不仅是自由的与必要的、创造性的与限定性的，而且它们中的每一方都是以对方为条件的，因此似乎将这些老掉牙的两极对立强加给了不可判断性的观点。

文化作为一个词语的两面性还有另外一层意思。因为它还能暗示我们自身内在的一种区分，即我们从事培养和美化的那部分与我们内部构成这种美化之原料的无论什么东西之间的区分。一旦文化被理解为自我—文化，它就会将一种二元性置于高级与低级才能、意志与欲望、理性与激情这些东西之间，然后又马上主动将其克服掉。自然如今不仅是世界的材料，而且是自我的危险性食欲的材料。像文化一样，这个词语既指我们周围的一切又指我们内部的一切，而内部分裂性的动力可以轻而易举地等同于外部无政府主义的力量。因此，文化是一个既自我克服又自我认识的问题。如果它赞美自我，那么它也惩戒自我，美学与苦行并举。人的本性与一片甜菜根不尽相同，但是它像田地一样的需要耕作——以至于当“文化”这个字眼将我们从自然转向精神的时候，它也暗示

了这两者之间的一种密切联系。如果我们是文化的人，我们也是我们试图影响的自然的组成部分。实际上，正是“自然”这个词的一部分意义，让我们想起了我们自己与我们的环境之间的统一体，正如同用“文化”这个词来突出其差异一样。

在这个自我形成的过程中，行动与被动、积极进取与被动给予，它们再一次被统一起来，不过这一次是在相同的个体身上。我们之类似于自然，就在于我们像它一样有待于被拍打成形，可是我们之区别于自然，则在于我们可以单独地去做，从而将某种程度的自我反省带给世界，这种自我反省是自然的其余部分难以企及的。作为自我培养者，我们是自己手中的粘土，集救世主与精神上的再生者、牧师与罪人于一身。如果听之任之，我们邪恶的天性将不能自动地提升为文化的优雅；不过这样的优雅也不能粗暴地强加在天性之上。它更应该与天性自身内在的倾向合作，以使之超越其自身。像优雅一样，文化必须已经代表了人天性中的一种潜能，如果它坚持的话。但是文化的需要本身，暗示了自然中缺少了什么——即我们超越同类造物的能力是必不可少的，因为我们的自然条件也比我们同类的自然条件更为“不自然”。如果存在被“文化”这个字眼隐藏的历史与政治，那么也就存在神学。

然而，教养也许不仅是我们对自己所做的某件事情，它也可能是对我们做的某件事情，尤其是那种来自政治国家的。国家要繁荣，它就必须向其国民灌输适当类型的精神倾向；而这正是文化或教育（Bildung）的观念根据一种从席勒到马修·阿诺德^[2]的古老传统所预示的。在文明社会，个体生活在一种长期的对抗性状态之中，受到对立利益的驱动，但是国家、是那种这些分歧在其中可以和谐地得到调解的超然的领域。然而，要让这种情况出现，国家必须已经在文明社会中起作用，减缓其怨恨并改善其情感，而这一过程便是我们所知道的文

化。文化是一种道德教育学，它将会解放我们每个人身上潜在的理想或集体的自我，使得我们能够与政治公民的身份相称，这样的自我在国家的普遍范畴中得到最高表现。因此，柯尔律治曾经谈到，需要将文明置于培养之中，置于“构成我们人性之特征的那些品质与才能的和谐发展之中。为了做公民，我们必须成为人”。^[3]国家让文化得到具体的体现，而文化则具体表达我们共同的人性。

将文化提升到政治之上——先成为人而后再做公民，这意味着政治必须存在于一个更深层次的伦理尺度之内，吸收教育资源并将个体塑造性情温和、有责任感的公民，这便是公民阶层的辞令，尽管有那么几分唱高调。但是，鉴于这里的“人性”意味着一个没有冲突的共同体，所以岌岌可危的不仅是文化对政治的优先权，而且是文化对某种特定政治的优先权。文化，或国家，是一种未成熟的乌托邦；它们在想象的层面上废止了斗争，以至于不需在政治层面上取消它。以人的名义低毁政治，没有任何东西比这在政治上更不清白了。宣称需要一个道德培育期以让人们有资格成为政治公民的，包括那些认为殖民地人民只有在被“教化”到足够可靠地行使自治权的时候才能获得这种权利的人。这些人忽视了以下这个事实：截至目前，对政治独立最充分的准备就是政治独立。因此，具有讽刺意味的是，从人性运动到文化再到政治这个事例，其自身的政治倾向却暴露了真正的运动是朝着相反方向这个事实。也就是说，是政治利益通常主导着文化利益，并且在这样做时对一种特殊意义的人性做出了界定。

那么，文化所做的就是，从我们宗派主义的政治自我中蒸馏出我们共同的人性，从理性中赎回精神，从永恒中获取暂时性，从多样性中采集一致性。文化既意味着一种自我区分，又意味着一种自我治疗。通过这种治疗，我们倔强、世俗的自我

不是遭到了废除，而是被一种更为理想形式的人性从内部改善。国家与文明社会之间——资产阶级公民通常所表现出来的自己与它实际的情形之间——的裂缝不仅得以保存，而且受到了侵蚀。文化是一种在我们每个人身上起作用的普遍的主体性，就好像国家是文明社会排他主义者的范畴中普遍性的存在一样。诚如弗雷德里希·席勒(Friedrich Schiller)在《关于人的美学教育的通信》中所言：

可以说 每一个个体的人身上都潜在地、规定性地包含一个理想的人，一个人的原型 而且 通过他所有不断变化的表现形式，与这一理想不变的统一保持和谐，这是他毕生的任务。这种原型在每一个个体身上可以或多或少地得到识别，它是由国家代表的，而国家是所有个别主体的多样性在其中努力达到统一的客观的，也可以说权威性的形式。^[4]

那么，按照这种思想传统，文化既非游离于社会，亦非完全与之同一。如果它在某个层面上是对社会生活的批评，那么就会在另一个层面与之串通一气。它尚未完全背对现实，也许它将会这样，就像英国的“文化与社会”谱系逐渐展示的那样。当然 对于席勒来说 文化正好就是后来将被称作“霸权”的机制；根据新型政治体制的需要铸造人的自我，重新将他们铸造造成该政治秩序驯良的、温和的、崇高的、爱和平的、不好争吵的、无私的主体。但要做到这样，文化还必须充当一种内在的批评或者解构，从内部占领一个守旧的社会，解除它对精神之运动的对抗。在后来的现代，文化要么将会成为奥林匹克式的智慧，要么成为意识形态的武器，一种隐蔽的社会批评形式，或者一种深深受制于现状的方式。这里，在那历史上一个

较早的、更为轻松的时候，仍然有可能将文化看作同时既是理想的批评，又是真实的社会力量。

雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)对“文化”这个字眼多少有些复杂的历史进行了探讨，区分出该术语的三种主要的现代意义。^[5]根据这个词在农业劳动中的词源学渊源，它的意义首先是某种类似“礼貌”(civility)的东西，然后在十八世纪差不多变成了“文明”的同义词，意指一种普通的知识精神和物质进步的过程。作为一个概念，文明意味深长地等同于举止和道德：变成文明人，这包括不往地毯上吐痰以及不杀死战俘。这个字眼本身就暗示了彬彬有礼的举止与道德行为之间一种悬而未决的相关性。在英国这些举止和行为还可以从“绅士”这个字眼中找到。作为文明的同义词，“文化”属于启蒙运动的普遍精神，对世俗的、渐进的自我发展顶礼膜拜。文明主要是一个法国式的概念——那时以及现在，人们认为法国人对接受教化拥有垄断权——而且命名了社会净化以及向它展示的乌托邦式的终极目的。但是，尽管法国式的“文明”特别包括政治、经济和技术生活，德国式的“文化”却更狭义地指涉宗教、艺术和智力。它还可以指一个群体或个体，而不是作为整体的社会的智力净化。“文明”减少了民族差异，而“文化”却使得它们更为突出。“文化”与“文明”之间的张力与德法之间的敌对状态有很大关系。^[6]

然后，在大约十九世纪初叶，这种概念遭遇了三件事。首先，它开始从“文明”的同义词转而变成了其反义词。这是一个极其罕见的语义转向，而且是一个获得了重要的历史意义的转向。和“文化”一样，“文明”一部分是描述性的，一部分是规范性的：它要么可以中立地标示一种生活形态（“印加文明”）要么可以暗示性地赞颂一种生活形态的人性、启蒙和净化。形容词形式的“文明的”如今显然是这样。如果文明的意

思是艺术、城市生活、公民政治、复杂技术等等。如果这被认为是对以前所发生的一切的进步，那么“文明”的描述性与规范性就是密不可分的。文明意味着我们所了解的生活，但也暗示这种生活是超越野蛮的。如果文明不仅是其自身的一个发展阶段，而且是其内部不断进化的一个阶段，那么这个词就再一次将事实与价值统一起来。事物的任何现存状态都暗示一种价值判断，因为它必须合乎逻辑的是对过去事物的提高。现存的一切事物不光是正确的，而且比过去的事物要好得多。

当“文明”这个词的描述性与规范性分离时，麻烦也就开始了。这个术语确实属于前工业社会欧洲中产阶级的语汇，让人想起礼貌、高雅、教养、礼仪和温文而雅的交往。文明因此既是个人的又是社会的，而教养是一个关于人格的和谐、全面发展的问題，但是任何人都不能孤立地去做。当然，正是由于开始认识到了不能孤立地去做，这才促成了文化从其个人意义向社会意义的转变。文化需要一定的社会条件。由于这些条件可能关系到国家，文化还会具有政治的维度。教养与商业关系密切，因为正是商业中止了乡下人的粗鲁，使人际关系变得复杂并且因此磨光了人的棱角。但是在我们这个乐观的时代，工业资产阶级的继承者们也许更难以让自己相信，作为事实的文明与作为价值观的文明是同一的。扫烟囱的年轻人容易罹患阴囊癌，这是早期工业资本主义文明的一个事实，但是很难将其看作是一个相等于威弗利小说或者兰斯大教堂^{*}的文化成就。

其间，到十九世纪末叶，“文明”还不可避免地附和了帝国

^{*} 威弗利小说 (the Waverley novels) 指英国作家司各特 (Sir Walter Scott, 1771—1832) 写于 1814—1828 年的一组系列小说，因第一部《威弗利》而得名。兰斯大教堂 (Reims Cathedral) 是十三世纪初建于法国兰斯市的圣母大教堂，被认为是哥特式建筑最出色代表之一。——译者注

主义的声音，这在一些自由主义者眼里足以让文明的声誉扫地。因此，需要另外一个词语来表示社会生活应该怎样而不是确实怎样，德国人为此从法国人那里借来了文化这个字眼。文化 (Kultur 或 Culture) 于是就成了对早期工业资本主义的浪漫主义、前马克思主义的批判的名称。文明是一个交际性的术语，涉及到天才的智慧和惬意的举止，而文化则完全是一件精神的、批判的、傲慢自大的东西，与世界的关系不那么轻松和谐。如果前者程式化地属于法国，后者则一成不变地属于德国。

实际的文明越是显得掠夺成性和本质低劣，文化的概念就越是被迫采取一种批判的态度。文化批评 (Kulturkritik) 正在与文明交战，而不是与之认同。如果文化过去曾经与商业结成同盟，这两者现在正日益争执不休。诚如雷蒙·威廉斯所言：“一个曾经象征着在更为确定的社会内部的训练过程的字眼，到了十九世纪，则变成了对于一个激进的、痛苦变革之中的社会有深刻意义的反响的焦点”。^[7] 那么“文化”这个术语出现的一个原因，是“文明”作为一个价值观术语正变得越来越不可信这个事实。所以十九世纪初就出现了文化悲观论，其最为重要的文献也许是奥斯瓦尔德·斯本格勒 (Oswald Spengler) 的《西方的衰落》。但是这在英国造成的反响只见于 F. R. 利维斯 (Leavis) 那有着醒目标题的《大众文明与弱势文化》。自不待言，这个标题的联接词标志着一个引人注目的反差。

不过，如果说文化是一种有效的批评，那么它就必须保持其社会维度，而不能简单地回归其早期的个人修养这种意义。柯尔律治《论教会与国家的体制》中著名的对偶——“教养与文明之间永久的区别与偶尔的对比”——预示了随后几十年间这个词的大部分命运。文化的概念产生于启蒙运动的高潮

中，用俄底普斯式的残忍与其前身进行斗争。文明是抽象的、孤立的、碎片的、机械的和功利的，拘泥于对物质进步的一种愚钝的信念，而文化则是整体的、有机的、美感的、自觉的和记忆的。文明与文化之间的冲突因此属于传统与现代性之间的一场全面的争吵，但是这在某种程度上也是一场虚假的战争。在马修·阿诺德及其信徒看来，文化的反面是由文明本身所造成的一种无政府状态。一个非常实利主义的社会可能会繁殖其野蛮的、愤怒的破坏者，但是在使这些叛逆者变得高雅的时候，文化也许会自动去解救被它如此看不起的文明。虽然这两个概念之间的政治线如此臭名昭著地混淆在一起，但是总体来说，文明是资产阶级的，而文化则既是贵族式的又是民粹主义的。就像拜伦勋爵（Lord Byron）所认为的那样，文化主要代表一种激进的贵族主义，真心实意地同情人民并且目空一切地蔑视公民。

这种人民性的转向是威廉斯所追溯的第二条发展线索。自德国的唯心主义者以降，文化开始呈现出某种现代的意义，指有特色的生活方式。在赫德尔（Herder）看来，这是对启蒙运动之普遍性自觉的进攻。他坚持认为，文化指的不是关于普遍人性的某种宏大的、一贯的叙述，而是多样性的特定生活方式，每一种都有其自己独特的发展规律。实际上，正如罗伯特·杨（Robert Young）所指出的，启蒙运动绝非是一致地反对这种观点。它可能以危险地使其自己的价值观相对化的某些方式向非欧洲的文化开放，并且其有些思想家预示了后来出现的将“原始事物”理想化地看作对西方的批判。^[8]但是，赫德尔明确地将“文化”这个词的两种意义之间的斗争和欧洲与其殖民地之间的冲突联系在一起。他企图反对作为普遍文明的文化的欧洲中心论，宣称“地球各个角落”的人们之所以生存与消亡，不是因为貌似优越的欧洲文化给予了他们子孙

幸福这个令人怀疑的恩惠。^[9]

赫德尔指出：“一个民族看作是其思想体系必不可少的东西，从来不能进入第二个民族的思想，而且会被第三个民族认为是有害的。”^[10]文化作为一种有特色的生活方式这个观点的起源，与对于受压迫的“异国”社会的浪漫主义的反殖民主义倾向紧密联系在一起。这种异国情调将会在二十世纪以现代主义的原始主义的特征重新浮出水面，而这种原始主义与现代文化人类学的发展并驾齐驱。它将在相当晚的时候突然出现（这一次是披着后现代的伪装）对民间文化进行浪漫化；这种通俗文化现在正扮演“原始”文化先前曾经扮演的有表现力的、自发的、准乌托邦式的角色。^[11]

赫德尔以一种预示后现代主义——其本身尤其是后来的浪漫主义思想之一脉——的姿态提出对“文化”这个术语进行复数化，宛如他所讲的是不同民族与时期的文化，以及某个民族内部独特的社会、经济文化一般。正是这种意义上的这个词将会在大约十九世纪中叶暂时的生根，但直到二十世纪初才决定性地得以确立的。尽管人们（尤其是人类学家）继续交互使用“文明”与“文化”这两个词，但是文化现在还几乎是礼貌的反义词。它是属于种族的而不是世界的，是一个在远比思想更深的层面上靠情绪生存的现实，因此对于理性的批评是封闭性的。具有讽刺意味的是，它现在是描述“野蛮人”生活型态的一种方法，而不是一个表示文明人的术语。^[12]情况令人不可思议地正好相反，野蛮人得到文化的教养而文明人则不会得到。但是如果“文化”可以描述一种“原始的”社会秩序，那么它也可以提供一种对其自己的社会秩序进行理想化的方法。对于激进的浪漫主义者来说，“有机的”文化可以提供一种对现实社会的批判；而对于像埃德蒙·伯克（Edmund Burke）这样的思想家，它可以提供现实社会的一个隐

喻，因此使之免去这样的批判。人们只能在前现代社会中发现的统一，也可以说是帝国主义的英国所具有的。现代国家因此可以为了意识形态和经济之目的对前现代国家实施掠夺。文化在这种意义上是“一个实在不准确的字眼，处于自相矛盾的分裂状态……既是西方文明主流的同义词又是它的对立面”。^[13]作为一种无私的思想上的自由嬉戏，它可能破坏自私的社会利益；但是，由于它是以全社会的名义破坏这些社会利益的，反而强化了它所谴责的那种社会秩序。

像文明的文化一样，有机的文化在事实与价值之间游移不定。在某种意义上，它确实只不过指一种传统的生活形态，不是柏柏尔人的就是理发师的。但是，鉴于人们假定社会、传统、根性（rootedness）与团结，至少到后现代主义偶然出现时，一直是我们所赞成的观念，那么，在这种生活形态的真实存在中也许有着某种积极的思想。或者，在众多这样的生活形态的事实中情况会更好。正是这种从“文明”与普遍意义的“文化”中所保留下来的描述性和规定性的融合，将会在我们的时代披着文化相对论的伪装显露头角。具有反讽意味的是，这样的“后现代”相对论恰恰源于现代这个时代本身的含混性。对于浪漫主义者来说，一种完整的生活方式中存在某种本质上值得珍惜的东西，尤其是在“文明”忙于破坏它的情况下。这种“整体性”毫无疑问是一个神话：人类学家们曾经教给我们“最杂混的习惯、思想和行为可能如何共存”^[14]于显然最“原始的”文化之中，但是最为狂想的人们却对这种告诫充耳不闻。尽管作为文明的文化非常残酷地存在差异，作为生活方式的文化则不是这样。只要是真正来自人民的东西，无论它来自什么人都是好的。比如，如果你想到的是像纳瓦霍人那样的人，而不是像祈求道德纯洁的亚拉巴马母亲一样的人，情况也许会更好，但是这是一个很快就会失去的区别。作为

文明的文化从早期人类学那里借来了高雅与粗俗之分。有了这样的区分，某些文化显然优越于另一些文化，但是随着争论的展开，这个词的人类学意义就变得更加具有描述性而不是可估价性。单单作为某种文化，这本身就是一种价值，但是将一种文化凌驾于另一种文化之上，就不如断言加泰罗尼亚语法比阿拉伯语法优越更有道理。

相形之下，对于后现代主义者而论，整体生活方式如果属于持不同政见者或弱势群体就将受到赞美，但是如果属于多数派群体则会受到谴责。后现代的“同一性政治”因此包括女性同性恋关系(lesbianism)而不包括民族主义(nationalism)，对于浪漫主义激进分子——他们与后来的后现代主义激进分子是敌对的——而言，这也许是一个完全不合逻辑的做法。前一个阵营经历过一个政治革命的时代，不会荒谬地相信多数派的运动或舆论总是愚昧的。后一个阵营活跃于相同的历史中一个较晚的、不那么愉快的时期，他们已经放弃了对激进的群众运动的信任，只保留了为数不多的几次珍贵的纪念。作为一种理论，后现代主义在二十世纪中叶那些伟大的民族解放运动之后产生，无论是字面意义上还是比喻意义上它都太年轻，不可能回忆起这种震撼世界的政治动乱。当然“后殖民主义”这个术语本身意味着对“第三世界”社会的关注，这些社会已经历了其反殖民斗争，因此不可能让那些喜欢受压迫者，但显然更怀疑诸如政治革命这类概念的西方理论家们感到困窘。也许，感受与目前没有杀害其爱国者的“第三世界”国家的团结还会更容易些。

将文化的概念复数化不那么容易与保持其积极的职责相容。对于作为人文主义的自我发展的文化（甚至，比如玻利维亚文化）感到乐观，这就够了，因为任何这样复杂的形态都注定包括许多好的特征。可是一旦用慷慨的多元论精神开始拆

解文化的概念以包括 比如说“警察餐厅文化”“性精神变态者文化”或“黑手党文化”那么仅仅因为是文化形态 或者仅仅因为是丰富多样的文化形态的一部分，就很难断定这些是有待称许的文化形态。历史性地讲，一直都存在丰富多样的关于拷打的文化，但是即使虔诚的多元论者也不情愿认定，这从另一个角度证明了人生经历的多姿多彩。那些认为多元性本身是一种价值观的人是纯粹的形式主义者，他们显然没有注意到，比如，种族主义可能采取的难以想象的多种形式。在任何情况下，正如许多后现代主义思想一样，多元论在此与自我同一性奇异地混和在一起。它非但没有消解不连续的身份，反而使之以几何级数增长。多元论预示同一性，颇似混杂性预示纯洁性。严格地说，只能将一种纯粹的文化混杂起来；但是 诚如爱德华·萨义德(Edward Said)所暗示的“所有的文化都是彼此关联的；没有任何文化是单一的、纯粹的，所有的文化都是混杂的、异类的、非常不同的、不统一的。”^[15]还需要记住的是，任何人类文化都不如资本主义文化那样的异质共存。

如果“文化”这个词语的第一个重要的派生意义是反资本主义的批判，第二个是这种概念缩小并对整体生活方式复数化，那么第三个就是逐渐专门用于艺术。即使在这里，这个词也可以收缩或扩张，因为这种意义上的文化可以包括一般的智力活动(科学、哲学、学术研究等等)甚至小到指称那些据说更为“想象性的”追求(比如音乐、绘画和文学)。“文化”人是那些在这种意义上有文化的人。这个词语在这种意义上还预示着一种戏剧性的历史进步。它首先暗示科学、哲学、政治和经济学不能再被认为是创造性的或想象性的。它还暗示——用最黯淡的话说——“文明的”价值如今只能够在幻想中发现，而这显然是对社会现实的一个刻薄的评论。如果创造性