

公共传播文丛·专著 胡百精 主编

中国公共关系史

History of Chinese Public Relations

胡百精◎著

中国传媒大学出版社

公共传播文丛·专著 胡百精 主编

中国公共关系史

History of Chinese Public Relations

胡百精◎著

中国传媒大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国公共关系史 / 胡百精 著. —— 北京: 中国传媒大学出版社, 2014.3

(公共传播文丛·专著)

ISBN 978-7-5657-0893-0

I. ① 中… II. ① 胡… III. ① 公共关系学—发展史—中国

IV. ① C912.3-092

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第313224号

公共传播文丛·专著

主编 胡百精

中国公共关系史

著 者 胡百精

策划编辑 司马兰 姜颖昞

责任编辑 范明懿

封面设计 拓美设计

责任印制 曹 辉

出 版 人 蔡 翔

出版发行 中国传媒大学出版社

社 址 北京市朝阳区定福庄东街1号

电 话 86-10-65450532 或 65450528

网 址 [http:// www.cucp.com.cn](http://www.cucp.com.cn)

经 销 全国新华书店

印 刷 北京中科印刷有限公司

开 本 787mm × 1092mm 1/16

印 张 18.75

版 次 2014年5月第1版 2014年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5657-0893-0 / C · 0893

定 价 68.00元

版权所有

翻印必究

印装错误

负责调换

目 录

CONTENTS

1

目 录

CONTENTS

前言 / 001

第一章

先秦修辞思想与中国古代公关史 / 005

第二章

“新启蒙”与现代化 / 026

第三章

观念引渡和最初的实践 / 045

第四章

20 世纪 80 年代的思想遗产 / 065

第五章

脱轨与异化 / 087

第六章

合法性危机与“正名之旅” / 107

第七章

第二轮“公关潮” / 128

第八章

市场逻辑与功利主义 / 147

第九章

中西互镜与中国特色 / 167

第十章

世纪末的通途 / 184

第十一章

风险社会与危机管理 / 201

第十二章

消费文化与认同的悖论 / 220

第十三章

新媒体与对话范式 / 239

第十四章

全球化与国家公关 / 257

第十五章

专业主义与体面事业 / 275

附录

主要资料来源与参考文献 / 292

前言

每一个自足自立的学科、行业都应该有自己的历史。每一段历史都是严肃的。这关系到我们从哪里来，又将怎样庄重地走下去。公共关系以传播、立言为业，更应该拥有一部“多识前言往行，以蓄其德”的历史文献。

现代公共关系诞生于 19 世纪末 20 世纪初的美国进步主义运动之中，参与了美国工业化及城市化进程中劳资冲突、阶层对抗、垄断危机和精神信仰危机的解释和解决。此后 100 余年间，现代公关全面介入、渗透了人类社会变革：形塑新的政治、经济交往形态，构建新的社群、民族国家和全球秩序，培育新的生活方式、道德理想和文化形态。在微观层面，现代公关借由沟通、对话，致力于组织与利益相关者之间的信息共同体、利益共同体和价值共同体的构建，成为现代社会系统的黏合剂、润滑剂。

20 世纪 80 年代，现代公关由西方引进中国。彼时，思想解放、改革开放和“新启蒙运动”为公关概念与观念的导入，为公关事业的萌芽提供了并不充分却必要的社会条件。实际上，中国公关事业是以改革开放和现代化建设为依托的中国现代性转型的产物，一直

伴随着现代性谱系在中国的伸展而发展。及至 1988 年前后,中国形成了从沿海到内地、从南方到北方的带有全民性质的“公关潮”。而在 1989—1992 年,中国公关进入了一段徘徊期、调整期,其面临着道德、形象、社会认同、核心价值及合法性危机的考验。

1992 年以后,随着中国重启改革议程、建立市场机制和消费文化的初兴,第二轮“公关潮”应运而生。这一轮“公关潮”分化为两股力量,一是以“点子热”、“谋略热”、“CI 热”为代表的“策划热”,致力于构建公关业务模式,却失之于“虚热”和功利主义的泛滥;二是基于市场理性和功利主义逻辑培育公关市场,“第一代”公关公司获得进一步发展,第二代公关公司纷纷涌现。此间,公关组织、公关理论研究和教育皆获得长足发展,而公关共同体却走向分化和多样化。

历经二三十年的高速现代化,中国取得了辉煌的经济建设成就,同时也在 21 世纪初进入了剧烈的社会转型期和攻坚克难的“改革深水区”。此中艰难,首先表现为现代性“通病”在中国的显现和发作:风险社会降临、价值理性衰微、消费文化泛滥、全球化挑战国家事务等。同时,中国社会的一些个性问题和矛盾也日益突出,譬如文化上的前现代、现代和后现代并置于同一时空语境,政经改革不均衡,工业化和城市化亟待转型升级,新媒体通过话语权再分配重构社会关系和社会结构等。风险社会与危机管理、消费文化与营销传播、全球化与国家公关、新媒体与社会对话,以及公关业自身的职业化和专业主义,共同构成了 21 世纪以后中国公关发展的背景和主题。

本书主旨在于记录、梳理中国现代公关自 20 世纪 80 年代以来的观念史和实践史,并将之还原至 30 余年间中国社会史和思想史的

语境之中，以考察公关与中国现代性转型的相互建构关系。鉴于西方公关史的研究大多回溯至古希腊的修辞思想和实践，本书也以一章的篇幅介绍了中国先秦的修辞观和公关史。事实上，春秋行人提出的立德、立功、立言之“三不朽”，仍然堪为当代中国公关人的职志和理想。至于秦以后的中国古代公关史、清末至20世纪80年代以前的中国公关史，不在本书考察、研究范围之内。

本书主要有三个资料来源：一是在2010—2013年先后正式访谈了郭惠民、明安香、涂光晋、李兴国、赵文权、叶茂康、纪华强、钟文、毛经权、廖为建、郑砚农、余明阳、居延安、余也鲁、汪钦、安岗、杜孟、钟荣凯、严晓翠、王志文、田晔、陈俐、陈丹青、邝健人、孟建、程曼丽、杨斌、齐晓华、李国威、徐俊、柯颖德、田行娟、谢景芬、赵明、张心宏等40余位中国公关理论界、实务界、公关组织的重要代表人物；二是《公共关系报》、《公共关系报道》、《公共关系》杂志、《公关世界》杂志、《上海公关》杂志、《国际公关》杂志等专业报刊，其中前三份报刊早已停刊，“抢救”了一批记录行业发展状况的图文资料；三是因合作研究、学术研讨会、业界论坛、纪念活动等机缘，获取了分散在个人手中的一些历史文献。在此向所有受访者、资料提供者致谢！

我要特别感谢以下同学，他们在访谈、整理录音文字、查阅资料等方面给予我极大的帮助：孙希、冯春海、郭闻捷、黄彪文、张庆园、汪琪婧、黄丽丽、周卷施、冯雯婷、陈曦、杨奕、赵铿冰、陈明子、赵曼等。

余也鲁、廖为建、安岗三位中国公关事业的重要奠基人，在访谈后不久逝世。在访谈中，余也鲁先生再三强调“信条是有用的”，并允诺为本书写序，却未及本书完稿而与世长辞；我永远铭记廖为

建不顾长辈之尊，在某个论坛上追我到楼下，嘱我“别放弃公关研究”；安岗先生因年事已高而口齿不清，却疾呼建设一个“有德性的行业”。我把这本远不完美的书献给他们。

当然，这本书也要献给中国公关事业的所有奠基者。需要特别说明的是，书中或详或略地记述了30余年来百余人的公关观点和实践，仍有很多人未能进入其中——否则本书就成了“流水账”和“花名册”。但是，他们的历史贡献不可磨灭，每一个后学晚辈皆应向他们致敬。

对于那些仍然斗进在公关研究和实践一线的中青年骨干，譬如部分中青年学者、著名公关公司创办人，本书给予的篇幅和评价也不多。他们虽已成绩斐然，却有待于十年或更长一段时间后再以主角的姿态走进中国公关史。

在本书写作过程中，赵启正、涂光晋、赵大力、郭惠民、黄懿慧、徐保元、陈俐、王丰斌、郝红、丁晓东、张迪、张宏声等师长和友人给予我极大的鼓励、启迪和支持，在此诚挚感谢。新势整合公关研究基金为前期访谈提供了差旅和研究支持。我还要感谢中国传媒大学出版社蔡翔社长、闵惠泉总编辑、司马兰主任、责任编辑姜颖昞老师，你们的真诚和创造力，帮我弥补和掩盖了很多不足。余下的更多不足则需要我付出更持久的努力来改变它们。

胡百精

2013年11月18日于芝加哥大学

第一章

先秦修辞思想与中国古代
公关史

西方公共关系史研究大多将起点置于古希腊，一则因为“作为独立个体的公民走到了历史的前台”，“争取公众支持为统治者必不可少的政治活动”，而修辞和说服乃是赢得支持

和认同的基本方式；^①二则由于亚里士多德写作了一

① Bernays, E. L. (1961), *Crystallizing Public Opinion*, NY, Liveright, p.vii.

本 2000 余年来从未过时的《修辞学》，精微论述了

修辞和说服的基本概念与观念、方向与方法，提供了西方公关理论中的修辞思想来源。与此相应，中国公关史研究也大多回溯至与古希腊大抵处于同一时代的先秦，以清理和继承文化童年期的公关思想遗产。中国文化的根底生发于春秋战国时期，尽管历史迁转流变，但源自文化童年期的思想底色却不曾真正褪去。

从现象层面看，公共关系活动应与人类社群的形成同时发生。当交往、认同、信任、协作在社群生活中必不可少，公关行为就会自然出现，并逐渐转化为一种主观自觉。随着社会发展和文明的进步，社群的内部结构和外部环境日益复杂，早前应激性、分散化的“公关自觉”便普泛为争取支持、建立秩序、形塑观念的持续性努力。与刑罚和征战不同，公共关系强调借由“说服”而非“压服”赢得

理解和协同。自然，在奴隶制和封建制下，说服从未替代压服成为统治者的底线。拥有深远专制传统的中国社会更是如此，在构建认同与秩序的诸多手段——暴力、等级、人伦、习俗、宗教乃至神秘主义力量——中，说服往往只是当事者耐心耗竭之前的平常选择。

在思想和理论层面，中国虽未出现与亚里士多德的《修辞学》相类的专著，但有关修辞、说服的论述，在《尚书》、《论语》、《易经》、《道德经》、《孟子》、《荀子》、《左传》、《战国策》等先秦著作中却处处可见。这些思想确立了修辞、说服在邦国治理和社会交往中的地位、价值和原则，并提供了丰富、精细的修辞策略和方式。虽经天地人事之沧桑巨变，先秦修辞思想依然可以成为今日中国公关理论和实践的一处源头活水。只是接续和激扬这源头活水，尚须重振先秦修辞的道德前提——修辞立其诚。这也正是中国文化的命脉和个性所在，离开道德前提的凝摄、导引和规约，那些辉煌的思想便沦为虚幻了。

中国历史上最早的可信且典型的公共关系案例，当属《尚书》记述的盘庚迁都。为了躲避洪灾和止息权力斗争，商王盘庚决意将都城从奄（今河南商丘）迁至殷（今河南安阳），一些贵族“动以浮言”，煽动百姓拒迁。盘庚并未专横、粗暴地对待“群臣”和“万民”，而是再三动员、软言劝慰，最终得以成行。所谓专欲难成，众怒难犯，盘庚应该意识到了这一点，并采取了以说服而压服的动员策略。

① 明·吕坤：《呻吟语·应物》，载商务书馆四库全书工作委员会：《文津阁四库全书部·儒家类》，北京，商务印书馆，2005年版，第239册。

明代吕坤对此评价说，“虽以至公无私之心，行正大光明之事，亦须调剂人情，发明事理，俾大家信从；然后动有成，事可久。”^①

《尚书》是中国现存的最早的一部历史文献，书中“廉诰”、“酒诰”、“无逸”诸篇清晰地表达了西周“敬天保民”的统治思想。“天

畏葸忱，民情大可见”，即统治者理应敬畏上天，而上天是否诚意护佑，则又可从民情中得以体现。“天意”和“民情”乃是统治合法性的两个来源，而二者又是统一的。如是，“用康保民，弘于天”。这种“保民”思想，后来被儒家发展为“因民之利而利之”（《论语·尧曰》），“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》），以及“君者舟也，庶人者水也。水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》）。对于民怨，《尚书》强调“怨不在大，亦不在小”，皆为人君之镜鉴。不管小民如何抱怨、詈骂，“皇自明德”。不仅如此，尚应“怀保小民”，“知小人之依”，以从根本上化解怨詈。

《尚书》中有 60 余处与“言辞”直接相关的语句。譬如“唯口出好兴戎”，意即说话可能产生善果也可能结下寇仇，唇舌鼓动，福祸无常；又如“嘉言罔攸伏，野无遗贤，万邦咸宁”，即嘉言（良善、有德之言）无遮，贤人得任，天下便可安宁和谐——嘉言乃是理想政治的重要前提和路径。实际上，《尚书》之后的大量先秦典籍都强调了言之“重”、言之“难”。这大抵与当时人们对言说、修辞功能的认识有关：大者，关乎治国、安民；小者，指涉经事、修身。

孔子将《尚书》的“唯口出好兴戎”之论直白地表述为“一言可以兴邦，亦可丧邦”（《论语·子路》）。这就将言说与治国联系了起来。《诗经》唱诵，“辞之辑矣，民之洽矣。辞之忤矣，民之莫矣”（《诗经·大雅·板》）。孔颖达将之注疏为，“王者若出教令，其辞气之和顺矣，则下民之心相与合聚矣。其辞气之悦美矣，则下民之心皆得安定矣”。^①言辞和顺悦美，足以安民。

① 李学勤主编：《十三经注疏》，北京，北京大学出版社，2000 版，1145—1146 页。

在个人层面，“言语者，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主”（《易

经·系辞》)。《易经》所言不虚，言语实为君子求荣取辱的根本所在，此为经事。“彼都人士，狐裘黄黄。其容不改，出言有章”（《诗经·小雅·彼都人士》），辞章通达、雅言脱俗乃是君子风度和人格魅力的重要标志，此为修养。到了唐代徐洪（彦伯）那里，先秦的言说

修养问题被概括为：

① 唐·徐彦伯：《枢机论》，载清·董浩等：《全唐文》，上海，上海古籍出版社，1990年版，第267卷。

言者，德之柄也，行之至，志之端，身之文也。

君子之枢机，动则物应，得失之见也。可以济身，亦可以覆身，否泰荣辱一系之。^①

可见，言说几乎就被理解为“人之为人的规定性”了，颇有亚里士多德意义上的逻各斯（logos，言说与理性）的意味。亚里士多德认为人在天性上乃是“政治动物”，而逻各斯是政治动物的重要

② 胡全威：《说服与判断：古典修辞对当代民主的启发》，（台）《政治科学论丛》，2013年3月，第55期。

特质。在希腊词源上，“logos有两个主要含义：既可以指理性（reason）、论证（argument），又含有语言（language）、修辞（rhetoric）的意涵。”^②简

言之，基于理性的言说和修辞乃是人之本性和在世状态。

先秦中国和古希腊皆肯认言说的重要性，而中西文化理路迥异，对待言说的态度亦分殊鲜明。在古希腊人看来，既然言说如此重要，那么研究和训练如何有效、灵动地表达——修辞，便成为城邦生活中的要务。为此，以柏拉图、亚里士多德为代表的古希腊先贤发展出“科学的修辞”，并将之力行于城邦生活。雅典开办了大量修辞学校，以教育和训练拥有卓越表达能力的公民。尽管当时“技巧派”、“智辩士派”导致诡辩和相对主义盛行，但修辞在总体上还是被认可为一种基本公民素养。这种素养可以促进人神对话、公民自由、政治清明，“真理闪现于意见交换之中”。

以孔子为代表的中国先哲则因言辞之“重”而持之以“慎”。

既然言说如此重要，且祸从口出，因此“多说无益”，更不可“巧言令色”。久而久之，寡言、希声被推崇为一种美德和智慧，直至“轻言、讳辩”竟成了金科玉律。当公都子问孟子，“外人皆称夫子好辩，敢问何也？”孟子雄辩滔滔地反驳说：“余岂好辩哉？余亦不得已也”（《孟子·滕文公下》）。民国林语堂对此批评说，“我国的读书人，大都有着几个很深的毛病……大家把这‘辩’字看作好像是一个不干净的东西一般的，非到万不得已，不敢沾染了的。这种风尚愈传愈甚，……对于辩论术不但不敢彻底地研究，并且提都不敢提及。”^①

① 林语堂：《说话的艺术》，西安，陕西师范大学出版社，2009年版，第70页。

总体而观，自先秦以降，中国人在言说问题上形成了三种“顽固的态度”，或可称之为三种表达境界：最高者为“忘言”，“得意而忘言”（《庄子·外物》）、“欲辩已忘言”（《陶渊明·饮酒》）；其次为慎言、寡言、讷于言，强调“少言厚德”，认为少说话本身即是浑厚、敦朴、深沉、贞静之德的体现；最后才是工于修辞或辞令，而这又被视为“小人之道”——嘴边天花乱坠，腹中矛盾森然，非至诚君子所取。在某种程度上，这三种态度至今仍是中国人信奉的“言之纲纪”。公共关系以言说为业，以巧言美辞为本事，在中国文化语境下遭受非议和贬抑，可谓渊源有自，实非偶然。

然而，除了少数一心奔着自然、大道去的圣人，大多数人是靠说话活着的。诚如朱自清所说，“人生不外言动，除了动就只有言，所谓人情世故，一半儿是在说话里。”^②尤其是在春秋战国时代，言说和生产、征伐一样，堪为立国图存的基本依凭，所谓“一人之辩，重于九鼎之宝；三寸之舌，强于百万之师”。^③司马迁在《史记》中述及，“春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其

② 朱自清：《说话》，《小说月报》，1929年6月10日。

③ 南北朝·刘勰：《文心雕龙·杂文》，载商务印书馆四库全书工作委员会：《文津阁四库全书集部·总集类诗文评类》，北京，商务印书馆，2005年版，第494册。

① 汉·司马迁：《史记·太史公自序》，
载商务印书馆四库全书工作委员会：《文
津阁四库全书史部·正史类》，北京，
商务印书馆，2005年版，第84册。

社稷者不可胜数。”^①及至战国初期，原有140余个诸侯国被齐、晋、楚、秦等强国吞并了110个。据统计，《春秋》一书在其起讫的242年间，记载了列国战争483起，朝聘会盟450次。天下失序之际，进退战

和之间，言说自然是关系到生死盛衰的大问题。

而深究先秦修辞思想会发现，中国先贤对于言说的态度并非如后世想象那般保守、严苛。先秦修辞观

实际上是“一分为二”的：一方面崇尚寡言、讷于言；另一方面则鼓励说话，言之多寡本身不是根本问题，关键要发出合乎道与德的嘉言。这也是中西修辞观的重要差异所在：西方致力于把修辞“科学化”，发展出一套从理念到技巧的知识体系；而中国则考虑到言说的重要性，着力强化言说的道德规训。在漫长、严酷的专制传统中，如是规训逐渐演化为中国人保命、顺生的生活哲学。所以，“慎言”而非“寡言”也许更能准确地反映先秦修辞观。《左传》记述孔子的话说：“非文辞不为功。慎辞也”（《左传·襄公二十五年》）。下面以道、儒两家为例，考察这种“一分为二”、注重道德的修辞观。

道家对待言和辩的态度，带有“超语言学”的色彩——言无言。言当自然，而自然者无为。老子提出，“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善”（《道德经·八十一章》）。庄子继承此说，他认为“大道不称，大辩不言……道昭而不道，言辩而不及”（《庄子·齐物论》）。在老庄看来，“辩不如默”，“辩无胜”，“辩无当”。理由在兹：“即使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，如果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？”（《庄子·齐物论》）。大意是，假如你和我辩论，你胜了我，那么你一定是对的，我一定是错的吗？反之亦然。是你我当中一人对了，另一人错了？还是你

我都对或都错了？

既然事物自有是非，彼我各有情执，不如不议、不论、不辩。倘若就此把道家的“言无言”理解为“言无用”，那就犯了庄子所说的“小言詹詹”的错误。老子并非要求“废言”，而是承认言说的价值，主张契入自然、大道的“贵言”，“悠兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然”。至于庄子，他本人即是杰出的修辞大家，言道言人言事，气势凌云，惊梦于内，外周八荒，浑然天成。道家对语言问题的根本看法是“大言炎炎”，即有如烈火燎原一般通达、明朗、周遍的表达。与琐细、纠结的“小言”不同，“大言”依了大道，顺了自然，因而信、美、灵动、自然而然、来去通达，若大鹏于飞。倘若人皆言近乎道，大道临照言说和内心，自然会达及共识和无争。

儒家的修辞之道集中体现为一句“修辞立其诚”（《周易·乾·文言》）。孔子说，“君子进德修业。忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。”^①《文言》中的修辞不单是辞令之意，而是包含整个文教、文辞在内，孔子认为所有这些皆应以道德修炼为根本。^②“非诚勿辞”思想并非孔子独创，《尚书》对“嘉言”和“谰言”的区分已见其端：嘉言者，善言、良言、德言也；谰言者，谎言、淫言、馋言也。在儒家看来，“诚”为本、里，“辞”为末、表，宋代王应麟将之精当地表述为：“修其内则为诚，修其外则为巧言。”^③

“‘修辞立其诚’的‘诚’，应用到辞令上，是指辞令内容真实和言说者情感真实两个方面”，^④诚哉斯言。内修之“诚”指向事实和价值两个层面：内容可信，情感真诚。同时，按照儒家的理解，“诚”既是与他人相与为善的原则，也是对待自我的方式——不自欺。

① 魏·王弼注，唐·孔颖达疏《周易正义》，载李学勤主编：《十三经注疏》，北京，北京大学出版社，1999年版，第15—16页。

② 周振甫：《中国修辞学史》，北京，商务印书馆，2004年版，第25页。

③ 陈彦辉：《春秋辞令研究》，北京，中华书局，2006年版，第27页。

④ 同上。

清代章学诚认为，持之有故即为“诚”，而“故”者，合理合情合德之谓也，舍此而求言辞工巧即为“鄙悖”。^①

① 参见清·章学诚著，叶瑛校注：《文史通义校注》，北京，中华书局，1994年版，第185页。

儒家学说的一个重要特点是以道德为出发点解释和解决问题，而问题的解决最终还是为了增益道德。归根结底，“修辞立其诚”就是良善表达、表达良善。在这一点上，孔子与亚里士多德的修辞思想是相通的，后者也认为诚信、信誉是修辞和说服的必要条件。当然，亚氏并不认同将诚信视为修辞的唯一要素或全部问题。在他看来，修辞是表达者面向倾听者采取的逻辑、信誉和情感三位一体的证明过程。逻辑证明即透过“事实之所以如是”进行理性论证，在言说中靠近真相和真理；信誉证明指向了表达者的人格质素，主要是诚实可信；情感证明即言者对听者的情感激发，倘若触动、召唤积极正面，而压抑、安抚消极负面的情感，就会在“心灵共振”中实现说服。亚氏的修辞观，大抵相当于中国文化语境下的“修辞立其诚”加上“晓之以理”、“动之以情”。

再回到儒家学说。实际上，“诚”只是儒家秉持的道德准则之一。在儒家道德体系中，“诚”与“人而无信，不知其可也”的“信”相通，与“仁”、“义”、“礼”、“智”诸范畴并置。在诚信之外，仁义礼智也莫不与修辞和公共关系活动紧密关联。以下择其要者，分而述之：

仁在儒家“五常”中居于统领和核心位置。孔子在《论语》中共105次提及仁，他至少在三个层次上定义了仁：一是“仁者爱人”，即尊重、护念、关心人；二是“克己复礼为仁”，即借由“躬自厚而薄责于人”，实现“天下归仁焉”（《论语·颜渊》）；三是“仁者人也”，即以仁为人的本质，成就仁、完善人。如是，仁的基本