

WEN
HUA
LUN

蔡俊生 陈荷清 韩林德 著

文化论

人民出版社

国家社会科学基金资助
中国社会科学院出版基金资助

文化论

蔡俊生 陈荷清 韩林德 著

人民出版社

责任编辑:王亚男
装帧设计:曹 春
版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

文化论/蔡俊生等著. -北京:人民出版社,2003.3
ISBN 7-01-003818-X

I. 文… II. 蔡… III. 文化理论 IV. G0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 097998 号

文 化 论

WENHUA LUN

蔡俊生 陈荷清 韩林德 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2003 年 3 月第 1 版 2003 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:13.25

字数:314 千字 印数:1-5,000 册

ISBN 7-01-003818-X 定价:23.00 元

序 言

—

文化学,作为一个独立的学科产生于20世纪50年代的美国。它是由实证科学——文化人类学“升华”出来的一门理论科学。具体地说,这门学问是由美国新进化学派的主要代表人物L.怀特开创的。因此,怀特又被称做“文化学之父”。20世纪60、70年代,苏联也兴起了研究文化之风,并构建了严密的文化理论体系。不过,苏联学者们的文化理论,却主要不是发自实证文化研究——虽然参考了西方的文化理论——而是由哲学中的“人学”直接引发出来的,因而在他们那里,文化学又成了哲学的重要分支。由于存在着这样两种不同的研究方式,文化学研究中一开始就出现了两种不同的学术指导思想,或者说不同的学术路线:一条,可称之为“文化人类学——文化学”路线;另一条,可称之为“哲学人学——文化学”路线。

20世纪80年代,随着改革开放新时代的到来,中国也兴起了研究文化之风。这个时期的文化研究由三个学术潮流组成:一、理论界,主要是哲学界,深深感到研究文化问题的必要,于是热烈讨论起文化问题来,形成了“文化热”。由于与苏联学者们存在着相同的历史背景和学术渊源,因而这种“文化热”自然而然地走上了“哲学人学——文化学”的学术路线。二、由于国门已经打开,思想已经解放,学术界——包括哲学、文学、民族学、人类学等学科的学者们,翻译引进了大量的西方各个学术流派的文化理论以及实证

文化研究的学术成果。然而,这些学术成果又只是硬生生地摆在那里,未被消化吸收,尤其是对理论界的“文化热”并未产生什么影响。三、我国真正具体研究文化问题的学科,比如民族学、人类学、考古学、社会学、心理学等学科的学者,都在忙于自身的学科建设,有的甚至是学科重建(因为除考古学外,都曾因被定为“资产阶级学科”而中断研究多年),无暇顾及文化理论的讨论,因而也都置身于理论界的“文化热”之外。从这里我们看到,这三股研究文化之风是从不同方向起步的,并且处于一种互不相与、各行其是的状态。

20世纪80年代以后,以上三股学术潮流互不相干的状况开始有所改变,不过,它们之间的相互影响、相互渗透又只能以各个文化研究领域的学术进展为前提逐步深入,因而有一个相当长的过程。其次,仅就文化理论的形成而言,虽然理论界走上了“哲学人学——文化学”的路线,可是,国外引进的文化研究成果和国内已经起步的实证文化研究又都在召唤着“文化人类学——文化学”的学术路线。事实上,80年代以后这两条学术路线也都或明或暗地一直存在于我国的文化理论研究领域。我们这本书,基本上就应属于“文化人类学——文化学”的学术路线的方面。

二

现在要问,文化学作为一门理论科学为什么会出现在20世纪后半叶,而且,自那以后文化研究不断引起人们的普遍重视?

我们知道,实证文化研究(民族学、人类学、考古学、文化人类学、社会人类学等)开始于19世纪50、60年代。进入20世纪以后,实证文化研究的资料积累已经不只是成倍地、而是十几倍、甚至几十倍地增长起来;同时,实证文化研究的研究领域也由原始民

族到现代民族、由小民族到大民族、由变化缓慢的小社会到变化迅速的庞大社会群体,一天天扩大,一天天发展起来。由此而升华出专门的文化理论研究,形成单独的文化学,乃是学术发展本身自然而然的結果。

但是,文化研究——无论实证研究还是理论研究——之所以引起普遍重视,却不仅仅出于人们对学术的兴趣,而是与文化研究的社会价值联系在一起的。

文化研究有两个特点,一是强调研究的整体性,二是强调被研究对象作为整体的特殊性。就实证文化研究而言,历来是要求研究者对一个民族、一个社会、一个文化共同体(后来发展到一个文化层面、一个文化区域)进行全面的、一切侧面的、尽量详尽准确的科学记述。这是实证文化研究最基本的要求,也是衡量研究质量的最主要标准。这种研究与考古发掘十分相似,只不过研究对象是活生生的社会人群而已(这里为说明研究内容而与考古方法相类比,因而又只得再次声明,考古学本身也属于实证文化研究)。这就是实证文化研究的整体性特点。为什么要进行这种全面详尽的客观记述呢?那不是为了好玩,而是为了找到“一个民族、一个社会、一个文化共同体”不同于任何其他的民族、社会、文化共同体的特殊性——共有的个性,不进行这样的考察就无法准确地把握这种“共有的个性”。这就是实证文化研究又强调研究对象的特殊性的特点。

在研究一个几千人、最多上万人的小社会,而这种古代社会还几百年、甚至上千年、上万年都很少发生变化的情况下,做上述实证文化研究是可能的、必要的,由此而把握该文化共同体的特殊性,也是不难做到的。但是,发展到后来,研究对象是拥有几千万、上亿、几亿人口的大民族、大社会,而这种现代的文化共同体又不是几百年不变,而是几十年、甚至几年就发生很大的变化,在这样

的情况下,如果仍然要求做原先那种“全面的、一切侧面的、尽量详
尽准确的科学记述”,不仅是不现实的——工作量大得无法承受,
而且,也难以把握该文化共同体的特殊性——详细记述的速度甚
至赶不上社会变化的速度,因而,就发生了理论概括的需要,产生
了文化学。只有文化理论与典型调查、抽样调查(这些调查,仍属
于原先的实证文化研究)相结合,才能很快地把握全局,找到“共有
的个性”;只有文化理论与历史资料(过去的实证文化研究)相结
合,才能把握该文化共同体过去“共有的个性”;只有把握了该文化
共同体的过去的和现在的“特殊性——共有的个性”,才能在快速
发展变化的情况下预测它特有的“未来”。所以,文化学是面对现
代民族、现代社会、现代的文化共同体应运而生的,它的功能在于,
与实证文化研究相结合尽量科学准确地把握现代文化共同体的特
殊性及其发展变化。

为什么文化研究、文化理论引起普遍重视呢?就因为它具有
从整体上把握一个大型的、变化迅速的现代文化共同体的特殊性的
社会价值,它能够比任何其他学科都更科学、更准确、更全面地
告诉人们,一个现代文化共同体特有的过去、现在和未来。举几个
例子。比如,为什么资本主义社会首先出现在欧洲,而不是出现在
封建时代比欧洲更先进的中国呢?比如,为什么同是殖民地,北美
十三州(英国的殖民地)经过民族解放运动建成了发达的资本主义
国家——美国,而中美洲、南美洲也同时或稍后爆发了民族解放运
动,就没有建成发达资本主义国家呢?比如,为什么日本的明治维
新成功了,而中国的戊戌变法失败了呢?比如,为什么社会主义革
命发生在俄国、中国,而没有发生在西欧、北美呢?像这样的问题,
就只有找到欧洲、北美、南美、日本、俄国、中国这些文化共同体的
“特殊性——共有的个性”,理解了它们各自特有的过去、现在和未
来,才能得到全面、准确的回答。尽管其他学科,像哲学、历史学等

也都注意到、研究到这些问题,给出各种回答,可是,那只是在它们各自的角度上,而不能算做全面的角度。这就是文化学这个新兴学科特别引起重视的原因。

现今我国正处于“社会转型时期”,发展变化非常迅速,因而文化学在我国也同样引起了普遍重视。

三

再回到摆在读者面前的这本书。这是我们对文化学的一个最初步的探索。内容由文化学中一些最基本的范畴组成。书名“文化论”,并非试图包揽全部文化理论——那是不可能的,也不是一本书所能做到的——而是希冀着书中这些范畴能够组成一个较为完整的体系,姑妄名之为“论”。

前面已经提到,文化学是一个新兴学科,而且研究领域存在着不同的学术路线,因而,它的理论体系还远没有定型化。即使在一些最基本的问题上,学者们的看法也不尽一致。比如,什么是文化?常常遇到的情况是,不同学者各有各的文化概念。比如,人类文化主要应当作为科学体系进行考察,还是主要应当作为价值体系进行考察?常常遇到的情形是,不同学者各有各的侧重。至于文化学应当包括哪些主要范畴,学者们之间的分歧就更大了。因此,我们这里提出来的系统,也仅仅是一种试探和探索。

我们是按照“文化人类学——文化学”的学术路线构建此书的。因而,尽管着眼点在理论论述,但同时也援引并阐述了相当数量的实证文化成果。

本书文化理论方面的内容可分为四点:

(1)重新界定文化概念,将人、社会、文化这三个概念区分开来,因而为文化研究确定了一个较为明确的对象(第一章)。

(2)回顾文化人类学的学说史,作为文化学的理论渊源(第二章)。

(3)在考察人类文化的共性和个性关系时,将文化研究中最常见的范畴——文化选择性、文化创造性、文化继承性、文化交流和涵化等深化了一步,并由此提出了几个新的理论范畴,如文化形态、文化选择的必然性和自由度、个性文化、个性文化的文化模式等。无论新范畴还是老范畴都进行了比较严格的理论界定,这些范畴有机结合在一起,共同回答着人类文化的共性与个性的关系问题,回答着前面提到的文化共同体的“特殊性——共有的个性”的问题。(第三、四、五、六章)。

(4)书中最后一章,从科学和价值两个角度对全部理论范畴进行了总结,因而在力所能及的范围内回答了人类文化作为科学体系和作为价值体系的关系问题(第十章)。

实证文化成果方面有两点:

(1)在篇幅允许的情况下,为说明上述理论系统,书中援引了相当数量的文化人类学、民族学、考古学、社会学、心理学、历史学等方面的事实资料,并对中国文化、美国文化、日本文化、印度文化进行了较为完整的陈述,使读者有可能对这几个个性文化进行整体性比较。

(2)为进一步贴近中华文化,我们专辟了三章论述中国古代精神文化(第七章)和中国现代技术文化(第八、九章)。

仅就篇幅言,实证文化的陈述甚至还超过了理论论述部分。

本书的写作分工是:第一、二、三、四、五、六、十章,蔡俊生撰写;第七章,韩林德撰写;第八、九章,陈荷清撰写。

本项目属于国家“九五”规划重点课题,得到社科基金资助。出版过程中,得到中国社会科学院出版基金资助,又得到人民出版社大力支持。人民出版社马列·国际编辑室主任、编审郇中建先

生,编辑王亚男女士在百忙中不辞辛苦审阅书稿,倾注了大量心血,特致衷心的感谢。

本项目,还得到赵凤岐先生、王锐生先生、姚介厚先生、聂振斌先生、刘奔先生等的帮助和支持,在此一并致以深深的谢意。

正如前面所说,本书的写作只能算做“试探和探索”。尽管我们做出了努力,由于涉及面宽,涉猎的问题难度大,作者水平有限,我们相信书中的问题和不当之处仍然不少。我们热切地期待着读者的批评指正。

蔡 俊 生

2002年5月8日于北京

目 录

序言	(1)
第一章 文化概念	(1)
第一节 文化概念的历史沿革	(1)
第二节 社会信息	(9)
第三节 符号——社会信息的载荷形式	(24)
第二章 文化学说	(38)
第一节 文化人类学的奠基理论——进化学说	(39)
第二节 德、奥传播学派	(45)
第三节 法国社会学派	(51)
第四节 英国功能学派	(57)
第五节 美国历史学派	(63)
第六节 怀特和斯图尔德的新进化学派	(79)
结 语 及列维-斯特劳斯的结构主义	(93)
第三章 文化形态(I)	(99)
——文化共性的历时性发展	
第一节 文化形态——共性和个性的统一	(100)
第二节 技术文化的历时性发展	(103)
第三节 制度文化的历时性发展	(107)
第四节 信息时代技术文化和制度文化的发展前景	(117)

第四章 文化形态(Ⅱ)	(149)
——文化选择性·个性文化的生成	
第一节 中国封建文化的生成及特点	(160)
第二节 欧洲封建文化的生成及特点	(164)
第三节 日本封建文化的生成及特点	(169)
第四节 印度古代文化的生成及特点	(182)
第五章 文化形态(Ⅲ)	(197)
——文化的创造性和继承性·个性文化的发展	
第一节 从文艺复兴到美国现代文化的形成	(205)
第二节 从五四新文化运动到社会主义的改革开放	(242)
第六章 文化形态(Ⅳ)	(255)
——文化交流与涵化·人类文化的趋同发展	
第七章 中国传统精神文化	(272)
第一节 中国传统精神文化概况	(272)
第二节 中国传统精神文化的主干——儒家文化	(292)
第三节 中国传统精神文化的“灵魂”——古代哲学	(296)
第八章 当代新技术文化特点探讨	(304)
第一节 从传统到现代——生产力概念的新变化	(304)
第二节 新的因素——网络文化及其意义	(307)
第三节 经济一体化——当代技术文化背景的某些 特点	(320)
第九章 我国社会转型期基本生产要素状况及文化 制约探讨	(328)
第一节 转型期我国生产要素发展的状况	(331)
第二节 逐步破除旧文化制约为迎接新时代创造 条件	(339)
第三节 为科学技术发展创造更为有利的人文氛围	(348)

第十章 作为科学体系的文化 and 作为价值、评价体系的文化	(358)
内容索引	(373)
人名索引	(376)
附 录	
人、社会、文化的形成史	(378)
——《文化概念——人、社会、文化三个相关范畴的区别和联系》 (2000年5月在一次学术会议上的报告)节选(蔡俊生)	
文化产品商品化的积极意义和消极意义	(388)
——“社会主义新文化研究”的对策性报告之一(蔡俊生)	

第一章 文化概念

人类的文化现象十分复杂多样,又极其广泛。在人类社会,在人与自然的系统中,文化现象形形色色、林林总总、无所不在。正因为如此,不同学科、不同学者对文化概念的理解也各式各样。美国人类学家 A.L. 克罗伯和 C. 克拉克洪曾收集分析过 160 多个由人类学家、社会学家、精神病学专家以及其他学者给文化下的定义^①。另据 20 世纪 80 年代的统计,仅正式的文化定义就有 360 个以上^②。因此,文化理论研究首先面对的就是如何理解文化概念。

第一节 文化概念的历史沿革

现代汉语中“文化”一词,是个外来语——*cultura*。它是 20 世纪初由欧洲经日本传入中国的。

cultura 原系拉丁语,指种植、耕耘、农作,它又由 *colo*、*colere*(栽培、种植)、*cultus*(耕种的、耕耘的)构成。在古典拉丁语中,*cultura* 通常用于耕耘土地、农业劳动的意义上,由此而有 *agri cultura*(农业耕种)的说法。到了公元前 45 年,在罗马的演说家和哲学家那里,已出现了“*cultura animi autem philosophia est*”(但精神文化是哲学)

① 黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,广东高等教育出版社 1996 年版,第 9 页。

② 笔者访问苏联时得到的信息。

的说法,出现了“cultura animi”(耕种智慧)是自由人的真正使命的说法。从此,cultura 一词开始用于对人的培养、教育的意义上。cultura 一词,就是带着耕种土地和“耕种”智慧这两种含义,逐步进入了几乎一切欧洲语言中的^①。

但是,在 18 世纪启蒙运动之前,cultura 一直只作为及物动词构成词组使用——“cultura juris”(“制定行为规范”),“cultura scientiae”(“获得知识、经验”),“cultura linguae”(“改进语言”),“cultura litterarum”(“改进文字”)等等,一直没有作为独立的用词单位——名词使用过。只是从启蒙运动开始,cultura 才作为独立的名词出现在人们的意识中,形成现代意义上的“文化”概念^②。这是为什么呢?按照苏联学者们的解释是:“当在‘人’之中,看到创造性的建设力量的源泉之后,新时期的意识就描绘出了在人的创造力影响之下产生出来的‘田野’——文化的‘田野’。文化世界,这是人本身的世界,自始至终都是由人自己创造的世界。在文化中,人不是作为被创造出来的,而是作为正在创造着的生物出现的,不是作为外在的、不受人约束的情势的消极对象,而是作为由它实行着改变和改造的主体出现的。”^③ 这是从人学角度对文化概念的形成所做的一种合理的解释。我们知道,在中世纪的欧洲,人被看做由上帝创造出来的“半为野兽,半为天使”(因吃了“智慧之果”)的生物。人类社会的主体不是人本身,而是上帝。只是从文艺复兴开始,直至启蒙运动,才“发现了人”,解决了“把人当人

① 参见:A. И. 阿尔诺里多夫、Е. А. 阿努弗里耶夫、С. Н. 阿尔塔诺夫斯基(А. И. Арнольдov, Е. А. Ануфриев, С. Н. Артановский)等著《马克思列宁主义文化理论》(Марксистско-ленинская теория культуры),莫斯科政治出版社 1984 年版,第 15 页。

② 参见同上书。

③ 参见同上书,第 16 页。

看”的问题。此时,人的肉体和精神才合而为一,人才作为特殊的类存在物被意识到,成为活生生的创建人的世界的主体。在欧洲,最早把 *cultura* 当作名词使用的,可能是德国的 S. 裴多菲和 I. G. 歌德^①。从他们开始,出现了标明人的主体创造功能以及“人的世界”的现代意义上的文化概念。

在汉语文献中,“文化”一词最早见于汉刘向《说苑·指武》:“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”这里“文化”,是指“文治和教化”,与武力征服相对应。“文治”一词比“文化”还早——“文”,主要指美、善的行为品德和文辞、法令等;“文治”,又多指借助“礼乐制度”的社会治理。如《礼·祭法》:“文王以文治,武王以武功。”又如《论语·子罕》云:“文王既没,文不在兹乎。”《集注》:“道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。”可见,汉语中的文化概念,原本就具有文治(制度)和教化(培养人)的含义。这种含义与欧洲中世纪的“*cultura*”非常一致,并且也是作为动词使用的。自从 20 世纪初作为外来概念引进之后,汉语的“文化”概念才变为名词。而作为名词的用法的普及和定型化,无疑是从“五四”时期的“新文化运动”开始的。这种变化显然也表明,在中国古代同样“不把人当人看”,只是到了近、现代,人才作为创造世界的主体被意识到。

“文化”一词作为名词进入人们的意识形态领域之后,也同时进入了人文学科的各个领域,首先是哲学。康德给“文化”下的定义是:“有理性的实体为了一定的目的而进行的能力之创造。”(《判断力的批判》,1790 年)这种“创造”,指人类在精神和肉体两个方面由受自然力统治的“原始状态”向统治自然力的状态的逐步发展。康德并认为,文化从一开始就不属于个人,而属于整个民族和

^① 参见:A. H. 阿尔诺里多夫、E. A. 阿努弗里耶夫、C. H. 阿尔塔诺夫斯基等著《马克思列宁主义文化理论》第 16 页。

人类。这样的定义,当然是符合启蒙运动所提倡的“人的解放”和理性精神的。康德之后,新康德主义者 E. 卡西尔(E. Cassirer)在 20 世纪 40 年代对康德定义又作了进一步发展。他从符号的角度理解文化,指出:“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中,而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分,它们是组成符号之网的不同丝线,是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这个符号之网更为精巧和牢固。”^① 他又说:“对于理解人类文化生活形式的丰富性和多样性来说,理性是个很不充分的名称。但是,所有这些文化形式都是符号形式。因此,我们应当把人定义为符号的动物(animal symbolicum)来取代把人定义为理性的动物。只有这样,我们才能指明人的独特之处,也才能理解对人开放的新路——通向文化之路。”^② 这样,卡西尔就把文化归结为符号的使用。

但是,将文化作为一个特定的学科领域进行研究,那是从文化人类学或民族学开始的。文化人类学或民族学^③,从它于 19 世纪后半叶诞生之日起,就是一门对人类群体进行整体性研究的学问。起初,它们的研究集中于考察处于前文明阶段的民族(原始民族),包括对一定社会有机体的一切方面的详细的田野调查记录。这样的研究,一则范围有限,二则缺乏文字史料(土著民族一般尚没有

① E. 卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 33 页。

② 同上书,第 34 页。

③ 英美称文化人类学(英国又称社会人类学),欧洲大陆称民族学。在后来的学科发展中,英美学术界将“人类学”划分为体质人类学和文化人类学两大分支,文化人类学包括民族学、考古学、语言学、民俗学等等,其范围显然比民族学宽广;而在欧洲大陆学术界,“人类学”一般仅指体质人类学,“民族学”则相当于英美的文化人类学。为叙述的方便,无论英美的文化人类学还是欧洲的民族学,以下一概称文化人类学。