

首 论 卷

一、文化的界定及文化的精华与糟粕

(一) 文化类型说

人类创造了文化，而文化又反过来从正面或负面给人类及人类社会以重大影响。当我们浮光掠影般地仅凭直觉而缺乏理性辨析和逻辑推理去面对文化的时候，它似乎是极为简单的常识，简单得往往使人不屑一顾。然而当我们拂开那种笼统的似是而非的直观层面，就即刻发现文化蕴藏着无限的复杂。它的复杂就在于这个社会科学家和人文主义学者经常使用又在民间得到广泛流行的词语是一个说明人类行为和人类历史的最广泛的概念，它所涉及的不是一种单项事实，而是在普通事物中不同层次上的不可计数的多种事项；它的复杂还在于文化的内容是描述人类在复杂迷离和纷繁斑驳的发展过程中所取得的所有成就，它显示了人类在数十万年间获得的关于人类自己，关于世界和与人类共同享有这个世界的其他生物的一切知识；它的复杂更在于文化的运用极为广泛，而人们对它认识的视角又往往不同，这就导致文化内涵和外延的不确定性，从而造成“文化”的歧义。正因为文化是这样——一个复杂现象，所以要研究文化，就必须首先界定文化。又因为文化的复杂，至今为止，还没有一个能够被普遍认同的文化界定。

事实上，并不存在一个包涵绝对真理的绝对科学的文化概念。但又不能因而要求人们放弃对文化的探讨。人类是在特定历史环境和认识水平上来探索文化的，人类认识既有局限又有所进化。因此对文化探索亦既有局限又有所进化。应当强调，虽然很难有一个永恒的文化概念，但这绝不妨碍我们去界定文化，其实对文化的每次较科学的界定，都是对人类认识文化本质的一次推动和促进。考察历史，不难发现，人类从上个世纪开始对文化的探索从未间断过。从 1843 年德国学者 C·E·克莱姆（1802—1867）所著的《普通文化史》一书算起，迄今文化科学已形成了一门包含文化人类学、社会学、文化学和文化史学等多个分支的交叉学科。一个半世纪里，人们围绕着“文化”著书立说，所界定的“文化”千姿百态。美国人类学家 A·L·克罗伯和 C·克鲁克洪在《文化概念：一个重要概念的回顾》一文中统计了从 1871 年至 1951 年间提出的文化定义约 164 种。50 年代后，文化探讨在各国展开，文化定义的数目已不可粗略统计了，或许已有几百种以至上千种之多。^①《文化概念：一个重要概念的历史回顾》中分析了 164 个文化定义，并据各自的侧重点将它们大致划为描述性的、历史性的、规范性的、心理性的、结构性的、遗传性的六大类。最早给文化界定的是英国杰出的人类学家、文化史和人类学进化论学派的奠基人泰勒（E·B·Tylor 1832—1917）。他先后给文化下过两个定义，1865 年他在《人类早期历史与文化发展之研究》中曾对文化界定过。而 1871 年他在《原始文化》中所下的定义至今仍被学术界广泛地引用，他说：“所谓文化或文明乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习惯以及其他人类作为社会的成员而获得的种种的能力、习性在内的一种复合整体。”^②这个定义强调

张立文：《传统学导论》，《上海社科院学术季刊》1989 年第 1 期。

庄锡昌等编：《多维视野中的文化理论》第 98 页。浙江人民出版社 1987 年 10 第 1 版。

人类精神事象的复合体，还未能揭示文化的本质，只是个描述性定义。然而由于泰勒的文化定义阐发最早、影响较大，为世界不少学者所接受。

通过对往昔若干文化定义的考察，我以为以往的文化概念可以概括为十大类型，即结构文化说、模式文化说、工具文化说、符号文化说、成果文化说、功能文化说、事象文化说、传播文化说、价值文化说、综合文化说。即界定者往往自觉不自觉地以文化的结构、模式、工具、符号、成果、功能、事象、传播、价值等为着眼点来思考文化并为之下定义的。通过对文化类型的考察，可以寻出国内外学者对文化探索的一般轨迹。

1. 模式文化说

这一界定强调文化是人类行为的形式或模型，其代表人物为美国人类学家露丝·本尼迪克特(Ruth·Benedict)，1935年，她的代表作《文化模式》出版，书中说：“一种文化就像是一个人，是思想和行动的一个或多或少贯一的模式。”^① 克鲁克洪和凯利(Kelly)^② 菲利普·巴格比(Bagby)^③，帕克(Park, Robert E, 美国社会学家, 1864, 2—1944, 2)，伯吉斯(Burgess, Ernest Watson, 美国社会学家, 1886, 5—1966, 12)^④ 爱尔伍德(C·A·Ellwood)^⑤ 等人的文化界定也可归纳为这一类。这一类型说把文化视为人类思想和行为的一种规范，一种准则，一种范示，从而突出了文化的静态特征，却忽视了文化的动态特征。我国文化比较研究的开拓者梁漱溟说：文化“是人类生活的样法”^⑥；当代学者沙莲香说：“所谓文化，就是人们在长期的社会生活中凝聚起来

(美)露丝·本尼迪克特著，王炜等译：《文化模式》第48页。

(美)克莱德·克鲁克洪等著，高佳等译：《文化与个人》第6页。

(美)菲利普·巴格比著，夏克等译：《文化·历史的投影》第98页。

《中国文化研究集刊》第1辑，第449页。

⑤ 《中国文化研究集刊》第1辑，第450页。

⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第53页。

的生活方式之总体”^① 他们对文化的界定也可视为模式文化说。

2. 结构文化说

文化是由多种具体的文化现象组成的。这种被组成的文化结构具有可缩和可扩的弹性特征，它随时可以接受具体的文化现象，灵活性极强，概括性亦极强。如陈独秀视文化运动的内容为“文学、美术、音乐、哲学、科学这一类的事。”^② 张岱年认为“文化包含哲学、宗教、科学、技术、文学、艺术、教育等等。”^③ 结构文化说注重具体文化现象的罗列，却未能揭示文化的任何特征。威斯勒(Wissler Clark, 美国人类学家, 1870, 9—1947, 8) 和马林诺夫斯基(Malinowski Bronislaw, 波兰社会人类学家, 1884, 4—1942, 5)^④ 也从文化结构入手给文化界定，这种界定只是一种感性的知觉，而缺乏一种理性的感悟。

3. 价值文化说

梁启超说：“文化者，人类心能所开释出来之有价值的共业也”^⑤；美籍华人学者余英时说：文化是“成套的行为系统，其核心则由一套传统观念，尤其是价值系统构成的。”^⑥ 应当指出的是，上述价值文化说无论是否全面而又透彻地阐释了文化，但它已力图从文化的本质来揭示文化的内涵了。

4. 功能文化说

阿诺德(Arnold Matthew 英国优秀诗人、评论家, 1822, 12—1888, 4) 在《文化与纷乱》中认为，文化不仅指学术而言，而是对于人生与性格发生作用与能够变动的最好的知识。^⑦ 施塔姆勒(Stammler Rudolf, 德国法学家, 1856, 2—1938, 4) 认为“文化

张立文等主编：《传统文化与现代化》，第 158～159 页。

《文化运动与社会运动》，《独秀文存》卷 2，第 608 页。

《东西方文化研究》，创刊号第 19 页。

《中国文化研究集刊》，第 1 辑，第 449 页。

⑤ 《什么是文化》，《学灯》1922 年 12 月 1 日 夏晓虹编：《梁启超文选》（下）第 538 页

⑥ 《从价值系统看中国的传统文化》，《理论信息报》1986 年 3 月 10 日。

⑦ 《中国文化研究集刊》第 1 辑，第 450 页。

不外是在正当的途径上发展的人类的能力。”^①国内有的学者也把文化的本质视为“人类适应环境、主宰环境的一种群体的综合性行为能力。”^②对文化进行功能研究就充分肯定了文化对于人生、对人本身的性格与能力的变化和发展、对人类控制自然而发生的重要影响和决定性作用。它突出强调了文化的功能特征。这一特征虽然非常重要，理当要充分肯定，然而它的缺憾在于无视文化的其它特征，它的片面是显而易见的。

5. 符号文化说

德国文化哲学家卡西尔 (Ernst Cassirer 1874—1945) 在探讨人的本质时，直接把人定义为“符号的动物”。^③认为人能运用符号创造文化。文化无非是人的外化，对象化，无非是符号活动的现实化具体化。美国当代著名民族学家和社会学家莱斯利·怀特认为“文化是象征符号的总和”，而“象征符号是所有人类行为和文明的基本单位”，所有人类行为都起源于象征符号的使用。……只是由于使用了象征符号，所有的文明才被创造出来并得以保存。……人类行为是象征符号行为；象征符号行为是人类行为。象征符号是人类的宇宙。”^④符号文化说已开始摆脱从单方面揭示文化的个别属性，而力图逼近文化的本质。把象征符号能力视为要根据不同情境赋予事物以其本身不具有的某种意义的能力。国内当代一些青年学者也注重利用“符号”来界定文化。如“文化是人类在社会历史实践中运用象征符号进行的精神活动，创造出的精神成果以及在人们自身所凝聚的素质，行为方式的复合体”^⑤“文化既是一种象征符号系统，又是由具体物质及种种象征符号所表现出来的人类群体的思想方式、行为模式、制度型式等等的整

《中国文化研究集刊》，第 449 页。

② 《文化概念分析》，《学习与探索》1988 年第 2 期。

恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》第 34 页。

转引自《论文化发展的未来趋势》，《社会科学》（沪）1987 年第 1 期。

曹大为、曹文柱：《关于中国文化史学科建设的若干构想》，《北京师范大学学报》1988 年第 6 期。

个生活方式。”^① 当代学者冯天瑜认为，卡西尔把人类的“符号活动”归结为“先验活动”，避而不谈包括物质生产在内的社会实践对文化创造的人的本质的实现的决定作用。这是符号——文化学派文化观的根本性缺陷。^②

6. 传播文化说

19 世纪末叶，西方就产生了文化传播学派。这个学派注重考察文化的迁徙和分布现象，注意探讨文化从创造点散布到接受点的过程，认为文化都具备从一个地域传递到另一个地域，从一个社会播散到另一个社会这样的过程。传播文化说把文化看作一个迁移和扩散的动态历程，是文化探索的一个进步。但若只强调文化只有一个中心而向四方单向播散显然是不符合文化的多元历史的。70 年代以来，传播文化说更为西方学者所重视，这影响到国内学者。有人正是从文化传播学的角度来定义文化的，认为文化的本质“一言以蔽之：传播”，“没有传播就没有文化，传播就是文化的实现。”^③

7. 成果文化说

华德 (Ward Lester Frank，美国社会学家，1841，6—1913，4) 认为，“欲望是社会与文化的主要动力。由欲望产生的一切结果，是人类的成就。人类的成就，不外是文明。环境改变动物，而人类改变环境。所谓变迁，都是文化。工具补充爪牙。望远镜与显微境补充目力、铁道代翼、轮船代鳍。人类生活的特点，就是人为改变天然。所谓人为，就是成就，就是文化。成就包括物质与非物质两方面，成就主要是非物质的，是永久的，包括语言、制度、文学、哲学、科学等。”^④ 成果文化说视文化为人类改变自然

顾晓鸣：《文艺创作和鉴赏的文化学分析》，《复旦学报》1986 年第 1 期。

冯天瑜：《文化向着广延度和深刻度进军的多种定义》，《湖北社会科学》1988 年第 11 期。

居延安：《关于文化传播学的几个问题》，《断裂与继承》第 180 页。

④ 《中国文化研究集刊》第 1 辑，第 450 页。

的成就，这成就既包括物质的诸如工具与机器的进步，亦包括精神的诸如各类文化学科的产生，还包括物质与精神的文化成果给人类生活带来了的安闲与幸福。成果文化说着眼点在于文化发挥作用之后的成果，珍惜的是文化的成就，但它缺乏对文化本质的阐释。

8. 事象文化说

霍布士 (Thomas Hobbes, 1588—1679，英国机械唯物主义哲学家) 认为“文化就是教育”。^① 培娄 (G·V·Below) 认为“文化是民族精神的表现。”^② 事象文化说把文化仅仅等同于一种文化事象。它虽然具体、清晰，易于理解，然而它无论如何也涵盖不了文化的丰富内容，它的简单化倾向，容易萎缩和扼杀文化的生命力，阻碍了人类的思维力，不利于文化科学向着广阔和深远的方向发展。

9. 工具文化说

博洛尼斯留·马里诺乌斯基则作过这样的归纳：所谓“文化”是“一个在满足人的要求的过程中，为应付该环境中面临的、具体、特殊的课题，而把自己置于一个更好的位置上的工具性装置。”“很明显，它是一个由工具、消费物，在制度上对各种社会集团的认定、观念、技术、信仰、习惯等构成的统一的总体。”^③ 俄斯特瓦尔德 (W·Ostwald) 是一个化学物理学家，他认为“文化是指人类所有一切事物而言。文化演进的原理，本于能力的定律。由能力的观点来看，文化演进史不过是工具与机器演进史。”^④ 把文化视为“工具性装置”，强调了文化的实用性特征，把文化演进史视为“工具与机器演进史”，直接把文化与工具和机器等同，这就紧缩了文化丰厚的内涵，显然亦是片面的。

① 《中国文化研究集刊》第1辑，第450页。

② 《中国文化研究集刊》第1辑，第450页。

③ 庄锡昌等编：《多维视野中的文化理论》第371页，

④ 《中国文化研究集刊》第1辑，第449～450页。

10. 综合文化说

这是相对于上述文化说而言的，它不是从一个侧面而是从多方面多角度来揭示文化的特征或本质，也有些就是直接对上述几种文化说的合并和综合。综合文化说更能反映文化界定的深刻性和准确性。泰勒的文化定义可视为最早的综合文化说。它综合了结构文化说和功能文化说的特点，长期被看作经典的定义，只是因它未能正面揭示文化的本质，所以还属于一个描述性定义。克罗伯和克鲁克洪的文化定义是目前世界上获得较多学者确认的，他们认为，“文化包括各种外显或内隐的行为模式，它们借符号之使用而被学到或被传授，而且构成人类群体的出色成就，包括体现于人工制品中的成就；文化的基本核心包括传统观念，尤其是其价值观念；文化体系虽可被认为是人类活动之产物，但也可被视为限制人类作进一步活动之因素。”^① 这里突出强调了文化的模式、价值、符号、成果，把握到了“文化”某些方面的质的规定性或某几个重要特征。但这个定义仍可以从不同侧面无限地添加罗列，所以又不能使人从整体上把握文化的内在本质。前苏联学者 Д. И. 契斯诺科夫认为：“文化是受历史制约的人们的技能、知识、思想和感情的总和，同时也是其在生产技术和生活服务技术上、在人民的教育水平以及规定和组织社会生活的社会制度上，在科学技术成果和文学艺术作品中的固定化和物质化。”^② 这里，文化作为一种固定化和物质化的存在表现在物质生产和精神生产的历史发展过程中。这是苏联哲学界试图把文化概念纳入历史唯物主义理论体系以至建立独立的马克思主义文化理论的尝试。中国学者从综合文化说的角度来界定文化者并不少见。早年蔡元培的“文化是人生发展的状况”^③。梁漱溟的“文化，就是吾

《美国考古学和人类文化学波包蒂博物馆论文集》，1952 年第 1 期，第 181 页。

《历史唯物主义》，莫斯科 1965 年版，第 346 页。

《何谓文化》，《蔡元培美学文选》第 113 页。

人生活所依靠之一切”，^① 贺麟的“文化就是经过人类精神陶铸过的自然”等均属于那种笼统地描述性质的综合文化说。80年代国内学者在“文化热”中，试图严格地界定文化，力图准确把握文化的某些基本特征，这是文化研究得到深入发展的一个显著标志。张立文认为，“文化乃是人类在实践中所建构的各种方式和成果的总合。”^② 这里首先强调了文化是人类在实践中建构的，即文化是人类实践的产物，其次指出文化是人类建构过程中的各种方式和成果。此说涵容量较大，是对模式文化说，成果文化说和结构文化说的综合。李侃认为，“文化是人类认识自然社会的水平在人脑中的反映。”^③ 这是从唯物主义认识论的视角来界定文化的。这里用“反映”来说明人类与自然和社会这一主体和客体的关系，用“认识水平”说明人类与自然和社会结成关系的某种程度，把文化的有限和无限的特征作了逻辑的注释，具有极强的概括力。王富仁认为，文化是“人类在自己存在和发展过程中所创造并作为一种信息运转来作用于人类自身的存在和发展的物质和精神成果的总和。”^④ 这一界定突出了文化是物质和精神成果的总和，这无疑是最全面的，但若不加任何定语的限制，这种全面就显得空而又空，使人最容易把握又最不易把握，使人最容易理解又最不易理解，王富仁为避免这一缺漏，力图揭示文化最基本的特征，他是从如下几方面来把握文化的基本特征的：其一，文化是人类自身存在和发展过程中的创造；其二，文化是一种信息符号；其三，文化这一信息符号又能作用于人类自身的存在和发展。这一定义由于把握了文化的某些基本特征，较适当地界定了文化，它实际是融合成果文化说、功能文化说、符号文化说、结构文化说的综合文化说。顾晓鸣认为，“文化，不管如何的恢宏，或者如何的具

《漱溟最近文录》，第9页。

② 张立文：《传统学导论》，《上海社科院学术季刊》1989年第1期。

③ 1985年在北京师大历史系研究生课堂上的一次讲演。

《东西方文化研究》，创刊号第77页。

体，它只是自然无限发展过程中的一个创造，是自然创造的人类之有意识、和心智、有目的实践过程的体现——表现为人的存在和活动型式，表现为人的存在和活动的一切物质具象，表现为人存在和活动的成果的遗迹。”^① 这里从更为广阔的视角，把由自然创造的主体的人以及再由人的实践而创造的文化紧密地联系起来，特别强调了文化的多维性，揭示了文化的若干本质，是文化界定进一步深化的体现。

上面我们对文化界定进行了归类和评说。事实上这十种文化说之间并不存在绝对不可逾越的界限，它们之间互相渗透、相互包含、联系紧密，有些界定由于并不明显，所以在归类上不易确定，模糊于两者之间。人为地把文化界定划分为若干类型，仅仅是为了在文化分类过程中，通过对文化的辨析和考察，以求理解以往人们对文化认识的心迹，从而为我们进一步认识文化寻找历史的感悟和新的定位，以往所有的文化界定虽然千差万别，但细究起来，它们明显有着两方面的共同之处。其一，文化是习得，即通过后天的学习而获得的，而不是通过生物性的遗传而得到的。其二，文化是人的创造，是人类劳动的外化和对象化，即文化是主体从事创造的能力，是主体所创的客体之一。文化界定既有共同之处，又难以求得被普遍认同的统一界定，造成彼此相异的主要原因在于，人们各自运用的方法不同，观察的视角不同，把握的层面不同，研究的学科不同等等。而之所以出现诸如此类的不同，恰恰又是纷繁斑驳的文化本身造成的。鉴于这种客观实际，我们就必须用辩证的态度替代机械的和形而上学的态度去对待文化。我们应当认定，不存在一个无条件的绝对科学的文化界定。正如列宁所说：“所有的定义都只有有条件的、相对的意义，永远也不

顾晓鸣：《多维视野中的“文化”概念——简论“文化”》，《社会科学战线》1987年第4期。

能包括充分发展的现象的各方面联系。”^①任何事物都存在多方面多层面的联系，形成了多方面的质的规定性，何况是文化这样的—个繁杂的现象，所以要穷尽文化的质的规定性是困难的，我们不必为在纷然陈杂的文化概念中找不到一个永恒的文化界定而忧心忡忡和茫然失措。对事物的发展和科学本身来讲，定义是微不足道的。恩格斯说：“定义对于科学来说是没有价值的，因为它们总是不充分的，惟一真实的定义是事物本身的发展……”^②可见，仅为定义而界定是徒劳和没有意义的。然而我们又不能因此产生误解，认为可以取消对文化的界定。事实上，要进行规范的文化研究，每个研究者在具体的文化研究领域都要对自己所使用的文化概念有一个准确的界定，否则就谈不上科学研究，其它一系列概念和研究也就无法进行。对不同专业的研究来说，文化定义的多重涵义是正常的，而且是有意义的。众多的文化定义都是一个观察分析问题的角度，他们之间有分歧、有争论，才有可能集思广益，有助于我们对文化本质的深入理解，从而达到大体—致的认识。文化界定的过程不但是文化本身的进化，亦是社会历史的进化和人类智慧的进化。

正是基于上述认识，结合我所研究的专业领域，我对文化的理解是这样的，我认为：

文化是人类智慧创造的，使人的身心在一定层次和维度上得到满足和发展，人际关系及人与自然关系得到方向性转换，社会形态得到实质性变革的一种功能性模式。

在这个文化界定里反映了我对文化基本特征的看法。其一，肯定文化是人类智慧的创造物，而排除了非人类智慧的创造物，在人类还不能断定是否存在非人类智慧的创造物之前，文化只是人类自身创造的产物。其二，文化是一种模式，具有一种静态的特

列宁：《帝国主义是资本主义的最高阶段》，《列宁选集》第2卷第808页。

恩格斯：《反杜林论 的准备材料》，《马克思恩格斯全集》第20卷第667页。

质。这种模式不仅仅是显形的，实际上它有显形的物化形态和非显形的非物化形态这样两种表现形式。显形的物化形态易于理解，每个具体事物都存在显形的物化形态的模式。而非显形的非物化形态的文化模式亦存在。诸如政治学上的社会制度，哲学上的学说体系，伦理学上爱憎的评价，文学上人物的褒贬、工艺学上作品创作的构思，机械学上机器制造的设计等等均属于非显形的非物化形态的文化模式。其三，文化模式具有功能性，这种文化功能可以产生一种动态的功效特质，这种功效主要体现于对本身、对人际关系及人与自然关系、对社会形态的直接作用上。其中人的身心满足包涵本能与审美、即灵与肉的满足，人的身心发展包涵智能与体能的发展。而这种满足与发展又具备不同的层次和维度。所谓层次是现世的对衣食住行乐等各类要求的不同标准和不同感受。所谓维度是指对诸如宗教、气功等神秘文化的超时空及其非阳世的认同。文化对人际关系起着变换的作用，这种变换有着多路向的方向性特点，诸如和谐、冲突、融洽、对立、协调、敌视等。文化对社会形态起转化和变革的作用，使社会形态中的经济、政治及其制度的内容发生本质上的变化。在此应再一次强调，每一种具体的文化界定，都具有相对的真理性和科学性，对各种文化界定的一定程度的认同，均能对我们更科学的理解文化有所启示。同时要承认，仅就人类思维能力和语言的局限而言，任何文化界定都不能避免它自身存在的某些缺憾！

（二 文化精华与糟粕的基本特征

人们往往用精华与糟粕来形容文化的品质。精华与糟粕构成文化学的一对基本范畴，何谓精华？何为糟粕？我认为，所谓文化精华是指使人的体能和心智得到健康发展和陶冶；使人际关系及人与自然关系向着和谐、融洽、协调的方向转换；使社会形态朝着进步的趋向变革的功能性模式。所谓文化糟粕，与文化精华恰恰相反，是指不能使人的体能和心智得到健康发展和陶冶，不能使人际关系及人与自然关系向着和谐、融洽、协调的方向转换；

不能使社会形态朝着进步趋向变革的功能性模式。对文化精华与糟粕的判断是有条件的、相对的。只有在一定历史条件下才能正确判断文化精华与糟粕，无条件就无法进行正确的判断；不存在绝对的文化精华与糟粕，绝对的精华与糟粕是不可思议的。文化精华与糟粕有相对的独立性，同时两者又是相互包涵及相互转化的。它们的基本特征表现于：

1. 文化精华与糟粕具有相对的独立性

这是指一般的文化现象而言，诸如某些具体的政治制度、经济制度、哲学原理、伦理道德、科学成果、宗教信仰、艺术形式、民族精神、风俗习惯等等。这其中的很多具体文化现象，我们可以在相当广的范围或相当长的时间内，作出文化精华或文化糟粕的判断，使人们较容易地把握它们。由于这种独立性的客观性质，所以这种判断和归纳往往具有人类的共通性，即判断的超时代、超地域、超民族、超国界……超阶级的性质。当然，这种文化精华和糟粕的独立性虽有人类共通性的特点，但它仍然是有条件的、相对的，绝不是永恒或绝对的。

2. 文化精华与糟粕具有一定的历史性

即我们应当在特定的历史阶段内来判断文化的精华与糟粕。离开具体的历史环境就难以对某些文化现象作出精华与糟粕的辨别。例如贞操观念，今天作为对妇女片面苛求和极不公正的封建道德观，它的具体内容已经成为文化糟粕，理当予以批判和摒弃。但追溯历史，在一夫一妻制刚刚诞生的时候，贞操观也相伴而生，这时关于女子贞操要求有对乱婚以及乱婚对女性造成的极度难堪的否定意义，也有促进男女双方共同承担家庭义务的作用，后来它甚至还对塑造君臣、国民精忠报国的民族气节发生过正面影响。从这个意义上讲，在一定的历史时期内，我们还不能全盘否定贞操观念的进步意义。再如传统的尽孝观念也是这样：在封建时代，卧冰求鲤、为母埋儿、尝粪心忧、剜肉治疾等作为尽孝的典范被广泛地赞誉过，而在今天，这种尽孝方式已不可能再为人们所提

倡。时代变了，历史进化了，人们可以用新的方式敬爱父母，以达尽孝之目的。又如巫术亦是如此：在古代社会，人们处于蒙昧的时代，充满愚昧和迷信内容的巫术极为盛行。但是在那个时代，还不能彻底否定巫术本身存在的意义。其实，未有巫术前的古人比有了巫术后的人更加愚昧。人们在当时的生活实践中逐渐发现某种活动或动作与猎获某种动物有关，某种体位的刺激与某种病痛的解除有关，但是他们不懂得其间真正的因果关系，于是用幻想的联系权充实际的联系，搞出了种种巫术，这种巫术是对更早先的更愚昧状态的否定，在古代占有一席之地，有文化精华的一面。只是随着历史的发展和科学的进步，医学对于疾病有了科学诊断和治疗手段，从此巫术中不科学成分成为文化糟粕，自然应当予以淘汰和剔除。^①可见，判断文化精华与糟粕不能割断历史，没有历史眼光，就不能正确认识文化的精华与糟粕，这是文化精华与糟粕历史性的体现。

3. 文化精华与糟粕有互相包涵并相互转化的特征

这一般是对一个具体文化现象内部的某些因素之间的关系而言。即一个文化现象的具体内容有诸多因素构成，使这一文化现象成为多种因素构成的统一体。在这个统一体内部，各因素之间在运动中有一个量的变化过程。而一旦某一因素占有了主要量，它就代表了这一具体文化现象的本质，而在继续运动中占有主要量的因素逐渐减少，而占有次要量的因素逐渐增加，当这种运动继续到一定程度，具体文化现象就会发生质的转变。或文化糟粕变为文化精华，或文化精华变为文化糟粕。如神秘文化中的咒语就会发生这样的情况。提起咒语，一般被斥为封建迷信，是一种愚昧及骗人的东西。实际上，咒语作为一种文化现象和文化实践，从本质上来说，有些咒语是科学与迷信相掺合的文化现象，咒语中的科学与迷信的成份是存在着量的转化的。诚然，咒语本身有迷

刘家河：《略说文化》。《中国文化研究集刊》第2辑，第13页。

信的因素，如视咒语为整个社会一切现象和事物的主宰，加之它本身科学的实用性有时并不稳定，所以长期以来成为“谈虎色变”的禁区。然而实践证明，有些咒语有着某些特殊的功效。长期默诵，可以激发生命的潜能，开智通慧，达到一种神妙的境界。特别是在气功的实践中，可以促人入静进入功态，达到祛疾治病、强身健体的目的。咒语本身有其深奥的科学原理，并有很多实用价值。如果充分发挥咒语科学成分的特殊功效，摒弃其“神化”的迷信成分，修正其包治百病、使人腾飞、隐形、成佛以至无所不能的“法宝”的错觉，咒语本身内部在转化过程中，科学之量就会渐次排斥迷信之量，使其在本质上转化为文化精华。相反，如果迷信之量不断排斥科学之量，最终将转化为文化糟粕。一个具体文化现象内的不同因素之间的相互转化，就可以对此文化现象作出文化精华或糟粕的不同判断。这是文化精华与糟粕之间相互包涵并相互转化的特征决定的。

4. 文化精华与糟粕有否定之否定的特征

这是某些具体文化现象在一个较长历史时期内的一种表现方式。对一个具体的文化现象而言，在一定的历史时期内它可被视为文化的精华或糟粕，随着历史的演化，它可能又被视为文化的糟粕或精华；而又随着历史的再变化，它又可能反转轮回，再次回反，又被重新视为当初的文化精华或糟粕。这里完成了一个否定之否定的过程，其实这种过程并没有结束，还将继续随着历史进程的变化而被渐次否定，不断从精华转为糟粕，再从糟粕转为精华，辗转反复，以至无穷。然而每次否定都是一种发展的否定。诸如，原始公有制被私有制所代替，完成了文化精华向糟粕的转化，新的公有制再替代私有制，又完成了文化糟粕向文化精华的转变，从而结束了一个轮回过程，即一个否定之否定的过程。再如形而上学否定古代的朴素辩证法，唯物辩证法又否定了形而上学，这亦可视为文化精华与糟粕轮回转化的一个实证。

上面我们阐述了文化精华与糟粕的几个基本特征，认识并领

会这些特征意义重大：第一，正确判断文化的精华与糟粕，可更好地继承精华、剔除糟粕而不至流于口头上的空谈；第二，树立辩证的思维方式，作好糟粕向精华的转化工作；第三，精华向糟粕转化，在特定的历史条件下，在所难免，要正确对待，并创造条件，促其再次转化。

当探索了文化的精华和糟粕的基本特征之后，我们感到，从某种意义上说，研究文化也可以说就是研究文化的精华与糟粕。我们既要研究精华问题，又要研究糟粕问题，更要研究两者的关系问题。文化精华与糟粕，实际仍是一个大范畴，大概念。而从事文化研究还是要从更为具体的问题入手。探讨陋俗文化就是从文化糟粕领域内的一个较为具体的方面作为研究对象的。本书旨在从近代陋俗文化这个具体的文化形态来着手探究有关文化问题的。

二、近代陋俗文化嬗变要略

（一）近代陋俗文化变革的历史条件

所谓陋俗文化是指特定时期内体现于风俗惯制上的并为传统人伦文化所认同的文化糟粕。它旨在包含两方面的意义：一指陋俗所反映的传统人伦文化观念中的糟粕；一指传统人伦文化观念糟粕所铸成的陋俗。两者既统一相关又有所不同，前者是内在的起支配作用的观念形态，后者是外显的被观念形态所支配的行为方式，两者是统一体中本质和现象的反映。陋俗文化作为文化糟粕有着与糟粕文化同样的特征，诸如它本身所具有的独立性，历史性，转化与轮回的特征。此外，陋俗文化还有一个它本身所独具的文化特征，那就是陋俗文化中的本质和现象即传统人伦文化观念与陋俗本身的相互认同。陋俗文化中的本质和现象绝不能分

割，两者缺一不可，否则任何单独一方均不能构成陋俗文化。所以陋俗文化与传统人伦文化不同，传统人伦文化不必非得具备陋俗事象不可，但陋俗文化却必须具备它；陋俗文化又与陋俗不同，陋俗不必非得被传统人伦文化认同，但陋俗文化却必须被其认同。这就是陋俗文化与传统文化及陋俗之间的异同点。

中国近代陋俗文化是指在中国近代社会发挥着文化糟粕功能的体现于习俗上的并为传统人伦文化所认同的习俗文化。我们虽然限制了中国近代陋俗文化的时间范围，但它不仅说明在这个时期内有这样的陋俗文化存在并发挥着文化糟粕的功能，同时为一定的人所认识，而且我们又不排除在其它历史时期内也存在这样的陋俗文化并为一些先进分子所批判。

研究近代中国陋俗文化的嬗变，是因为中国陋俗文化在近代这个历史时期内不同程度地发生了变化。有了这个客观事实，才为我们研究这一问题提供了可能。那么，为什么近代中国会出现陋俗文化变化这一客观存在，或者说，近代中国陋俗文化发生嬗变的原因是什么？实际这是近代社会特定历史条件决定的。对这些历史条件进行考察，其主要包括如下方面：即落后挨打的基本国情；进化论学说的传播与吸收；开通民智的文化氛围；新的文化价值观念的形成和影响等。这些诸因素之间并非彼此孤立，而是有着紧密的内在联系，其中落后挨打的基本国情是其根本原因；要拯救这落后挨打的祖国，人们就要运用一种思想理论去寻找救国救民的出路，时人选择了进化论，而这种理论的传播和吸收则成为变革陋俗文化的思想武器；在进化论指导下，人们打出“开通民智”的大旗，以“开通民智”为宗旨的广泛宣传则构成近代陋俗文化变革的文化环境；而开通民智的直接后果是文化观念形态发生了变化，这些新的文化价值观正是陋俗文化嬗变的至关重要的思想基础。下面我们就对陋俗文化嬗变的上述因素做几点综合分析。