

高波 编著

文秘与公共关系丛书

中国文化概论

厦门大学出版社

中国文化概论

高波 编著

厦门大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文化概论 / 高波编著. — 厦门 : 厦门大学出版社, 1999. 5

(文秘与公共关系丛书)

ISBN 7-5615-1475-1

I. 中… II. 高… III. 文化史-中国-普及读物 IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 23209 号

厦门大学出版社出版发行

(地址:厦门大学 邮编:361005)

福建沙县印刷厂印刷

(地址:沙县府西路 87 号 邮编:365500)

开本:850×1168 1/32 印张:5.75 插页:2

1999 年 6 月第 1 版 1999 年 6 月第 1 次印刷

字数:143 千字 印数:1—1000 册

定价:13.00 元

如有印装质量问题请与承印厂调换

序

赖干坚

文秘与公关人员是党政军各部门、企事业单位必备的人才,是领导者的有力助手。在当前我国社会主义市场经济日益发展的形势下,文秘公关人员的地位就更不可忽视了。为了发挥自己应有的作用,文秘公关人员不仅需要具备较高的思想素质,而且要有较广博的业务知识。时代向我们提出了培养有高水平的文秘公关人才的要求。这套《文秘与公共关系丛书》就是为适当前社会的迫切需要而编写的。

本丛书立足于我国国情,把借鉴国外相关理论和总结我国公关文秘活动的实践经验结合起来,致力于富有中国特色的文秘与公共关系学的建设,并将专业人才的培养置于研究视野的中心。

为了达到上述目标,这套丛书力求做到具有系统性、实用性、创新性和可操作性。本丛书的选题涵盖了培养高层次文秘与公关人才所必备的知识,涉及策划、管理、表达及传播交往等方面,具有系统性。丛书的内容注重理论与实践的结合、理论的实际应用,这就有别于时下流行的某些着重原理的阐发,而实践性较弱的教科书。与实用性相联系的另一特点是可操作性,即理论在实际中的运用切实可行,有明确的指向、具体的规程,避免流于空泛、抽象。文秘与公共关系本是一门应用性、实践性很强的专业,如果偏重,或者甚至停留于一般原理的介绍、阐发,这就偏离了文秘与公共关系专业的基本特征。反之,只注重实践,而忽略理论的探索,也不利于

文秘与公共关系专业人才素质的提高。这套丛书,还追求理论上的创新,像《传播心理学》、《文化与企业管理》和《讲说学新编》等,都在理论上或理论与实践的结合上颇有新意。

文秘与公共关系专业在我国起步不久,无论是理论建设,还是实践经验,都还处在摸索阶段。即使引进外国的理论和经验,也必须和我国的实际情况相结合。在这方面,这套丛书作了有益的探索,相信对这门专业的建设会有所推动。

当前,各地高校为了适应社会的急需,开办了各种层次、各种类型的文秘公关专业班,但还欠缺配套的专业教材。特别是高层次的文秘公关专业班,更需要系统性较强的专业教材。这套丛书无疑能满足这一需要。

这套丛书的作者都是高校的中青年教师,而且多数是高学历、高职称的骨干教师。他们在从事本专业的教学研究之余,在文秘公关领域努力进行探索,并有多年的教学经验,在理论与实践方面,都有所开拓、创新。固然扎实的汉语语言文学功底为跨专业的教学、研究提供了有利的因素,但他们毕竟面对一门新的专业,而且这是国内新兴的一门专业,可资借鉴的成果有限,理论探索的难度也大,不足之处在所难免,因此我们恳切期盼读者的批评指正。

目 录

绪论：文化及文化研究的方法论	(1)
一、歧义纷呈的“文化”	(1)
二、“文化”的涵义	(3)
三、“文化”的构成	(5)
四、文化研究的方法论	(7)
第一章 地理环境与中国文化	(11)
一、地理环境与文化	(11)
二、中国的地理环境与农耕自然经济	(14)
三、农耕自然经济与宗法伦理政治	(18)
四、农耕自然经济与重农抑商政策	(23)
五、地理环境与中国文化的稳态延续	(26)
第二章 中国古代社会政治结构	(29)
一、君权至上及东方式专制	(29)
二、以“罚”代“法”	(32)
三、“天子”观与君权至上	(35)
四、官制与专制	(37)
第三章 中国古代思想学说	(41)
一、儒家思想	(42)
二、道家思想	(48)
三、法家思想	(52)
四、阳儒阴法与儒道互补	(57)

五、中国古代思想学说的品格特征·····	(60)
第四章 中国古代教育·····	(64)
一、官学、私学并举的教育格局·····	(64)
二、与选士制度紧密结合·····	(68)
三、丰富精彩的教学思想·····	(71)
四、人文主义的教育观·····	(75)
五、中国古代教育的利与弊·····	(77)
第五章 中国古代科技·····	(80)
一、以技术领先的中国古代科技·····	(80)
二、实用性和整体观——中国古代科技的基本特征·····	(83)
三、中国近代科技发展迟缓的原因·····	(85)
第六章 中国古代宗教·····	(92)
一、独特的中国宗教现象·····	(92)
二、中国式的宗教——道教·····	(95)
三、佛教和佛教的中国化·····	(99)
四、儒学的宗教色彩·····	(105)
第七章 中国古代婚姻·····	(107)
一、重“父母之命、媒妁之言”的聘娶婚·····	(108)
二、辅以媵妾的一夫一妻制·····	(109)
三、婚龄与婚时·····	(112)
四、中国古代婚姻透视·····	(114)
第八章 中国古代文学艺术·····	(124)
一、中国古代文学·····	(124)
二、中国古代艺术·····	(135)
第九章 国民性与中国文化·····	(143)
一、褒贬不一的国民性·····	(143)
二、国民性与中国文化特征·····	(148)
三、中国文化的命运·····	(151)

第十章 中国文化的现代化.....	(153)
一、数千年未遇之变局——民族危机和文化危机同步 ...	(153)
二、从“开眼看世界”到五四新文化运动——不断 深化的中国文化现代化历程	(156)
三、中国文化向现代转型的动因	(160)
四、中国文化现代化的方向	(164)
附录：“新文化保守主义”评析	(170)

绪论：文化及文化研究的方法论

一、歧义纷呈的“文化”

在日常生活中，“文化”一词已被赋予不同的涵义。当我们说“红山文化和大纹口文化”、“中国文化与美国文化”、“经济建设和文化建设”、“学文化、学科技”等等时，其中“文化”一词的涵义是各不相同的。既然一词多义是自然而普遍的社会现象，那么，在对“中国文化”作“概论”前，确定“文化”的涵义是基本而必要的。

目前的文化研究中，一种常见的确立文化涵义的方法或途径，就是援引文化研究的经典著作及著名学者们对文化的“定义”。这种“宗经征圣”式的“做学问”的方法，在中国学术传统中源远流

长、根深蒂固。虽然不能说这种方法对确立“文化”的涵义全无帮助,但如果缺乏自主判断的话,它往往把人们带入五里雾中。十分明显的是,这些被视为“权威”的著作和学者们对“文化”所作的“定义”,彼此间并不一致。例如,被视为文化学奠基人的泰罗(E. B. TYLOR)认为:“文化是一个复杂的整体,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及人类社会里所得到的一切能力与习惯。”一些前苏联学者也说:“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的技术上、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、在科学和技术成果和文学艺术作品中的固定化和物质化。”有的中国学者也认为:“文化是代表一定民族特点的,反映其理论思维水平的精神风貌、心理状态、思维方式和价值取向等精神成果的总和。”

这是倾向于仅仅将人类的精神活动及其方式和成果视为“文化”,这样一种涵义的“文化”,也就是人们通常所说的“狭义的文化”。

但是在文化研究方面颇有建树的中国学者梁漱溟及钱穆的看法却与此不同,梁漱溟认为:“文化,就是吾人生活所依靠之一切……文化之本义,应在经济、政治,乃至一切无所不包。”钱穆也说:“文化即是人类生活之大整体,汇集起人类生活之全体即是‘文化’。”

这就是将人类的一切生存活动及其方式和成果都视为“文化”,这样一种涵义的“文化”,也就是人们通常所说的“广义的文化”。

在文化学研究的层次上,人们通常所说的文化,主要的即是这样两种不同内涵外延的文化。这从一些大百科全书对文化的定义中也可看出来。《大英百科全书》就将文化分为两类。一类是“一般性的文化”,指“总体的人类社会遗产。”一类是“多元相对的文化”,即“一种渊源于历史的生活结构的体系,这种体系往往为集团的成

员所共有”，包括“语言、传统、习惯和制度，有激励作用的思想、信仰和价值，以及它们在物质工具和制造物中的体现”。《苏联大百科全书》(1973)则这样定义文化：“广义的文化”即是“社会和人在历史上一定的发展水平，它表现为人们进行生活和活动的种种类型和形式，以及人们所创造的物质和精神财富”。而“狭义的文化”，则“仅指人的精神领域”。(以上关于文化定义的引文皆转引自李宗桂《中国文化概论·绪论》，中山大学出版社1988年版)

由此可见，文化学研究中所说的“文化”，包含着广义和狭义两个方面，广义的文化，指人类的一切生存活动及其方式和成果；狭义的文化，则是指人类的精神创造活动及其方式、成果和价值指向。

二、文化的涵义

那么什么才是“文化”应有的涵义呢？也就是说，文化学研究是以广义的文化为核心呢？还是应以狭义的文化为重点？对上述著作中的论述进行比较，不难发现，这些学者所以会对文化做出那样那样的“定义”，实质上是由他们的研究意图及研究重点所决定的。侧重研究人类的物质生产制度、社会制度及社会关系者，往往就将文化定义为涵盖人类一切生存活动的广义的文化，而侧重研究人类的精神活动及其成果者，则往往也就将文化仅视为体现人们的精神创造及价值观念的狭义文化。从更深的意义上说，对文化涵义的界定还和研究者的志趣能力相关。学养及兴趣重在历史政治及社会经济者，其所研究的重心及范围往往也就是广义的文化，而学养及兴趣重在哲学及文艺者，其研究的重心及范围也就集中在狭义的文化上。不难看出，所谓对文化涵义的“界定”，实质上是受制于研究者的研究目的、研究重心及能力志趣的一种“主观选定”。

既然研究者的研究目的、研究重心及能力志趣是确立文化涵

义的基本依据,那么,确立文化研究的目的和重点,文化的内涵及外延也就基本被限定了。每一个学科都有属于自身的研究目的及研究重点,这是区别于其它学科的一个基本标志。但目前的文化学研究,却存在着这样的偏颇:许多对广义文化的研究,常常成为一种历史学和社会学的研究,自身的目的、方法及重点并不明显;一些对狭义文化的研究,同样也存在着自身特色不足的问题,常常注重对精神现象、意识形态及价值观的研究而与哲学、美学研究混同。因此,作为文化学研究对象的“文化”的涵义,应当是和文化学研究区别于其他学科的目的、方法和重点相联系的。以往人们对文化所作的语源和字义的追求,对确立文化学研究的自身特色是富有启示意义的。

“文者,文(纹)也。”其本义是指各色相交的纹理。《易·系辞下》载:“物相杂,故曰文。”《说文解字》认可此义,称:“文,错画也,象交文。”但这种交叉组合是有秩序、有规律的,所以《礼记·乐记》中又说:“五色成文而不乱”,“声成文,谓之音”。此外,“文”还有一系列相关的引申义,有的指文物典籍。如《尚书·舜典》载伏羲画八卦,作书契,“由是文籍生焉”。有的指装饰形式及品行修养。如《论语·雍也》称:“质胜文则野,文胜质则史,文质彬彬,然后君子。”在此基础上,“文”最广泛的引申即是指人类有意识地所创造的一切,所谓“文明以止,人文也”。

“化”的本义为变化生成。《庄子·逍遥游》中说:“化而为鸟,其名曰鹏。”《易·系辞下》称:“男女构精,万物化生。”“化”所表达的事物形态或性质变化改易的基本意义,在今天亦一直被沿用着。从中国文字史上“文、化”一词的联用情况看,人们是将“文”当作人们有意识地所创造的一切,而“化”则含有用人类所创造的文明来对人进行教化之义。例如《易·贲卦·象传》即说:“(刚柔交错),天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”在西汉后的文辞章句中,还时时可见这样的措辞:“文化不改,

而后加诛。”“设神理以景俗，敷文化以柔远。”“文化内辑，武功外悠。”

中国语言史上“文化”一词所体现出来的涵义，正好吻合了马克思所揭示的人类生存实践的本质——人们在改造世界的同时也在改造自身。由此可以说，“文化”既是一个名词，同时还是一个动词。它既体现着人们改造外在世界的一切创造，同时也对人们的内心世界产生着深远的影响。因此，文化学研究不仅要考察人们的物质生产方式和社会制度的结构特征，同时也要探讨其对人类精神生产及心态构成的影响，更重要的是，为着避免流于单一的历史学、社会学研究及哲学和美学的研究，文化学的研究，还应当重点探讨这二者间的相互制约关系及互动作用，以及这种关系及作用对人的塑造功能。这样，文化学所研究的“文化”，就应当是指“人类的生存活动及其方式和成果。”也就是“广义的文化”。可以说，所谓文化，也就是“自然的人化”和人的进一步“人化”。二者间的相互联系及相互作用，也就是文化学研究的核心。

三、“文化”的构成

对“文化”作“结构分析”，有助于更好地把握文化的构成要素、体貌特征及其内在的一些基本关系。当然，这种“结构分析”就性质而言是一种方法论，而不是真的就把研究对象视为一个边际分明的实体。就像人们在研究历史时将人类的文明进程称为“蒙昧时代、野蛮时代、文明时代”，或是在作社会研究时将社会结构分作“经济基础和上层建筑”一样，对文化作一种结构层次的划分，目的是为着理论研究和文字表述上的简洁和方便。

在运用“结构分析”这一方法时，出于各种不同的考虑，人们依据不同的划分标准，对“文化”作了不同的结构层次的划分。常见的即有“二分法”、“三分法”、“四层次说”乃至“六大子系统说”等等不

同的分法。所谓“二分法”，即是将文化分为物质文化和精神文化；所谓“四层次说”，则是以为文化由物质生产方式、社会制度、风俗习惯及思想与价值四层次构成；而“六大子系统说”，是将文化细分为物质生产方式、社会制度、哲学思想、文学艺术、语言符号及风俗习惯等六个子系统。这些各自不同的划分，正好说明“文化”并不是一个边际和层面分明的实体，对其所作的“结构层次”的划分，只是为着研究和表述的便利。从这样的目的出发，本书对文化的构成采用“三分法”，即将其分为“物质文化”、“制度文化”和“心态文化”三个层次。

所谓“物质文化”，指的是人的物质生产活动及其产品的总和。它满足人们以衣、食、住、行为主体的基本的生存需求，并且直接反映人与自然的关系及人对自然的认识和改造，体现着社会生产力的发展水平。

人们的生存活动是一种社会活动，总是在一定的社会关系中进行。为着协调个体与个体、个体与群体、群体与群体之间的关系，人们创造出一系列大家都需遵守的制度和规范，例如社会经济制度、政治法律制度、军事制度、婚姻制度、家族制度、教育制度以及相关的民族、国家、家族、经济、政治、法律、军事、宗教、科技、教育、文艺组织等等。“制度文化”，即包容着这些处理人与人之间关系的准则及相应的制约机制。

“心态文化”，则是指人们在长期的社会实践活动及特定制度环境中所孕育出来的道德意识、价值观念、宗教信仰、审美趣味、思维方式等等。

三者间是彼此制约、相互影响的关系。总体而言，“物质文化”是基础，“制度文化”和“心态文化”，总是受到“物质文化”的制约并和“物质文化”相适应；但是“制度文化”和“心态文化”又有其自身的独立性并对“物质文化”产生反作用。在一定的“物质文化”的基础上产生的“心态文化”，具有丰富多彩的具体形态并且体现人们

的精神需求和价值取向,这一切反过来,又会影响到物质生产方式等的调整改进,进而促成物质文化形态的变化;作为二者间的调节机制,“制度文化”则通过对心态文化中所体现的价值观和精神需求的倡导或抑制,保障或制约心态文化对物质文化的反作用的发挥。可以说,文化构成的三个层次,就是文化研究的范围;三者间的相互联系及相互作用,是文化研究的重点;揭示因物质文化、制度文化和心态文化三者相互联系及相互作用而产生的各种文化现象间的因果关系和互动关系,则是文化研究的根本目的所在。只有这样一种范围、重点及目的的研究,才是有别于历史研究、社会学研究、哲学研究或文艺美学研究的文化学意义上的文化研究。

四、文化研究的方法论

正确的研究方法,应是和研究对象的特殊性相适应的。也就是说,正确的研究方法,是由研究对象“给定”的。文化的构成层次及其相互间的联系和作用,文化研究的范围、重点及目的,注定了文化研究在方法论上必须遵循以下基本原则:

1. 社会存在决定社会意识的原则

历史唯物主义的这一基本原理,科学地阐明了文化构成各层次间的相互关系及相互作用。因此要想正确地揭示物质文化、制度文化和心态文化三者间的相互联系、相互作用以及由此而产生的各种文化现象间的因果关系和互动关系,就必须遵循社会存在决定社会意识这一基本原则。重申这一原则,在目前的文化研究中亦有着现实的针对性。

一种时髦的文化学“理论”认为,中国文化的基本特质就是“天人合一”,追求人与自然之间的和谐相处,因而中国文化可以解救因西方文化追求“征服自然”而造成的精神危机、环境污染等后现

代问题,由此中国文化就将补西方文化之不足而在下一个世纪引导世界文化发展的走向。秉持这样一种理论的学者们预言说,21世纪,也就是中国文化复兴并引导世界的世纪。这样的说法虽然能满足一种民族情感的需求,但在方法论上却背离了社会存在决定社会意识这一历史唯物主义的基本原理。事实上,中国文化史上的“天人合一”观念,主要指的乃是人和“天”(带有自然之“天”和天神之“天”的双重含义)在伦理意义上的相通,以主张“天理”与“人间伦理”的同构来论证传统社会制度及其伦理规范的合理性、神圣性及永恒性,在君权至上、专制制度严密且改造世界的的能力尚低的中国古代社会中,“天人合一”的观念是不可能具备现代意义上的、为着可持续发展目的的“人与自然和谐相处”的内涵的。主张“天人合一”即是中国文化的特质且将引导世界文化未来的学者们,不仅对中国传统的“天人合一”思想作了脱离社会存在环境的主观附会,而且在社会存在与社会意识的关系上,也夸大了后者的力量。在古书中搜罗众多的相关言论来说明“天人合一”即是中国文化的特质,不仅以偏概全地将心态文化甚至仅只是将典籍文化当做了文化的全部,而且本末倒置地以为说的比做的更重要。事实上,体现一个民族文化特质及主导其发展方向的东西,主要的并不是其理论倡导和理想追求,而是在生存境况中所体现出来的社会现实。在文化构成的三个层次中,物质文化和制度文化较之心态文化更充分、更准确地体现着文化的特质并且更有力地主导着文化的发展方向。将心愿当作事实是幼稚可笑的。中国文化史上“以和为贵”的倡导,何曾减轻过封建统治的血腥和残暴?退一步说,假使“天人合一”真有与自然和谐相处的意思,但这能否影响到人们的心态及行为也是以现实为基础的。因为改造世界的的能力太低,为着基本生存人们不得不对自然资源和环 境作粗暴的掠夺和毁坏,千百年来黄河流域生态环境的恶化,什么时候受过“天人合一”观念的制约?!

2. 历史和逻辑相结合的原则

这就是说,在考察文化现象时,应将对“历史事实”的观察和归纳,和以“生存情理”为参照的演绎和判断结合起来。遵循社会存在决定社会意识的原则,已含有要以历史事实为依据的意思。但是,历史事实是丰富多样的,不仅纷繁复杂而且时有矛盾抵牾之处,因此要在繁杂历史事实的基础上对文化现象作出正确的把握,就还需结合“逻辑”的亦即生存情理的方法,这样,才不会在历史事实面前迷失了方向。

通常人们都说,中国文化的思想基础是儒家学说,可以为此作印证的历史事实不少。从汉代独尊儒术到明清时孔子被封为“大成至圣文王先师”,再到近代依然泛起的尊孔读经的热潮和现代新儒家的喧嚣,都可以说明这一点。但是,儒家学说是主张“仁者爱人”,相信人性本善并且以道德教化作为治国安民的根本的,有道是“半部《论语》治天下”。可中国文化史上,处处可见统治者的血腥残暴和极端的君主专制,这又当作何解释呢?

在人类的物质文明和精神文明尚未发展到一定的完善程度之前,这个世界依然还是一个“争于力”的世界。因而中国文化史上所提出的“协和万邦”的理想,是不可能实现的。实质上,所谓“协和万邦”,不过是一种以堂皇语词掩饰的权宜之计。儒家学说对中国文化全面而深远的影响虽然是不争的事实,但从一种“生存的情理”看,任何一个社会要维持社会的安定和统治的稳定,仅仅靠伦理教化是不够的,还必须要法律、暴力等强制性措施。因此,中国古代的法家思想,尽管其因为一味强调对民众的强制而把“法”等同于“罚”,并由此导致了秦朝的暴政而在汉代以后而受到朝野一致的抨击,但是,由于要维护社会的安定不能全无法(罚)制,而且严酷的法(罚)制有利于专制统治的稳定,因此,尽管历代的统治者及政治家们在言论上并不倡导法家思想,但在制度上及政治行为中,则