

中华文化与传播研究

2013年卷
创刊号

主编：谢清果



华夏传播 / 文明传承 / 文化繁荣 / 民族复兴

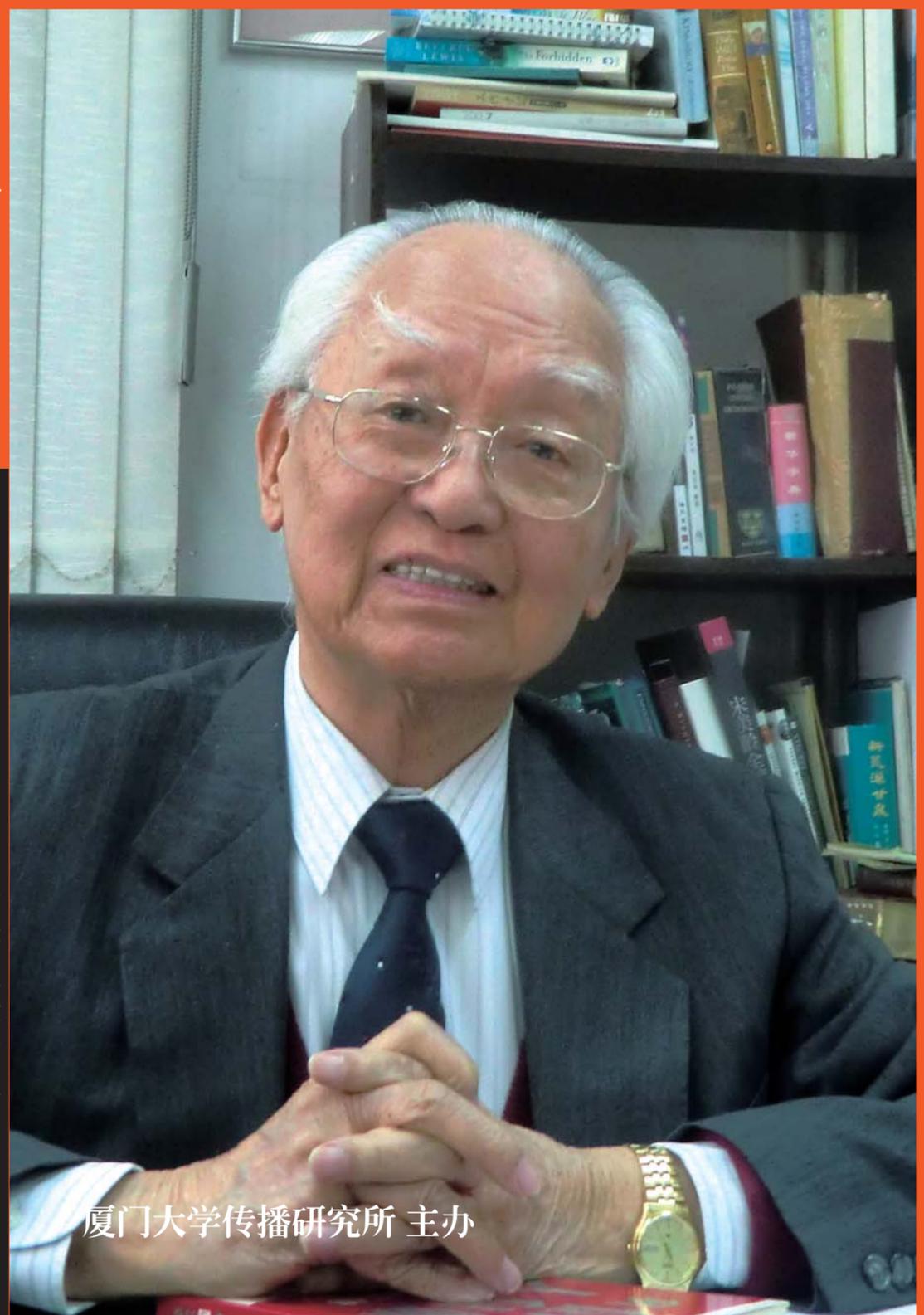


中华文化与传播研究

2013卷

创刊号

厦门大学传播研究所主办



厦门大学传播研究所 主办

○「本期主题」缅怀余也鲁先生



中华文化与传播研究

主管单位: 厦门大学新闻传播学院

主办单位: 厦门大学传播研究所

协办单位: 世界道家联谊会
福建省传播学会
厦门大学国学研究院
四川大学老子研究院
厦门伟纳机电技术有限公司
厦门市易学研究会
厦门大学道学与传统文化研究中心
厦门筭筭书院

本期独家赞助单位: 厦门伟纳机电技术有限公司

主 编: 谢清果

副主编: 李 展 毛章清 曹立新 何钦明

编辑部主任: 何钦明(兼)

编 委: (以姓氏笔画为序):

王乃考(厦门大学嘉庚学院人文与传播学院)

刘海龙(中国人民大学新闻学院)

李 漫(比利时根特大学人文与哲学学院)

连水兴(福建师范大学传播学院)

张毓强(中国传媒大学国际传播学院)

陈 娜(天津师范大学新闻传播学院)

洪长晖(浙江传媒学院)

胡翼青(南京大学传播学院)

曾一果(苏州大学凤凰传媒学院)

戴美玲(厦门筭筭书院)

刊名题字: 孙旭培

排版设计: 林化明

字 数: 100 千字

出 版: 厦门大学传播研究所

通讯地址: 福建省厦门市思明南路 422 号厦门大学新闻传播学院
17 号信箱, 《中华文化与传播研究》编辑部

邮 编: 361005

投稿信箱: weirai2002@126.com

定 价: 人民币 25 元

顾问委员会

主任: 张铭清 (厦门大学新闻传播学院)
詹石窗 (四川大学老子研究院)

顾问:

(以姓氏笔画为序):
王维生 朱人求 朱翔非 许清茂
陈支平 陈培爱 林荣涛 罗辉
周宁 周昌乐 周建昌 郑庆昌
郑学檬 郑树东 郭汉文 郭金彬

学术委员会

主任: 孙旭培 (中国社会科学院新闻与传播所)

委员:

(以姓氏笔画为序):
马成龙 (香港浸会大学传理学院)
尹韵公 (中国社会科学院新闻与传播所)
吕行 (美国迪堡大学)
庄鸿明 (厦门大学新闻传播学院)
孙玮 (复旦大学新闻学院)
李彬 (清华大学新闻传播学院)
肖东发 (北京大学新闻与传播学院)
肖小穗 (香港浸会大学传理学院)
吴飞 (浙江大学传媒与国际文化学院)
吴予敏 (深圳大学传播学院)
吴廷俊 (华中科技大学新闻与信息传播学院)
汪琪 (台湾政治大学传播学院)
陈国明 (美国罗德岛大学传播研究系)
陈韬文 (香港中文大学新闻与传播学院)
陈熾如 (厦门大学新闻传播学院)
张惠晶 (美国伊利诺大学芝加哥分校)
林升栋 (厦门大学新闻传播学院)
罗萍 (厦门大学新闻传播学院)
岳淼 (厦门大学新闻传播学院)
居延安 (美国中康州州立大学)
单波 (武汉大学新闻与传播学院)
卓南生 (北京大学新闻学研究会)
宫承波 (中国传媒大学电视与新闻学院)
赵月枝 (加拿大西门菲莎大学传播学院)
赵振祥 (厦门理工学院)
赵晶晶 (浙江大学传媒与国际文化学院)
郝雨 (上海大学影视学院)
郭肖华 (厦门理工学院数字创意学院)
阎立峰 (厦门大学新闻传播学院)
黄旦 (复旦大学新闻学院)
黄合水 (厦门大学新闻传播学院)
黄鸣奋 (厦门大学人文学院)
黄星民 (厦门大学新闻传播学院)

FOREWORD 刊首寄语

责无旁贷地推进华夏传播研究

2014年的钟声已经敲响,人类向往福寿康宁生活的梦想依旧,未来的路还有待开拓。

传播学传入中国已逾三十载,其作为以信息运动和关系变迁为主要研究对象的一门学科和一种认识世界、改造世界的方法也已渗透到其他学科门类之中去了。当然,传播学自身也在不断含摄着其他学科门类的智慧,不断开拓新领域。

华夏传播学的横空出世,正是传播学中国化的伟大结晶。以余也鲁、徐佳士、陈世敏、朱传誉、关绍箕、孙旭培、郑学檬、黄星民、尹韵公、李彬、吴予敏等一批学者在传播学传入中国初期便开始思索中华优秀传统文化中的传播问题。他们筚路蓝缕,殚精竭虑,推出了一批影响深远的论著,启迪后人,催人奋进。

厦门大学新闻传播学院在传播学中国化的进程中主动自觉地承担起联络两岸三地不同学科的专家学者积极开展华夏传播研究的历史使命,不失时机地成立传播研究所,搭建华夏传播研究平台,举办传统文化中的传播问题研讨会,推动出版学术论文集和《华夏传播研究丛书》。进入新世纪后,厦门大学新闻传播学院在博士、硕士、本科三个阶段都开设华夏传播相关课程,陆续出版系列教材,努力继续引领华夏传播研究向纵深推进。

其实,开拓华夏传播研究的新境界已是新闻传播学界的共识。《新闻学与传播学“十二五”战略规划研究报告》就指出:“可以预见,在未来的五到十年中,中国传播学科在整体上会有一个大的变化:将更加全神贯注于中



主编 / 谢清果



国自身传播领域的问题，立足本土，深入、全面地研究中国社会传播的历史、交往实践、传播体制与传播观念，在中国社会文化的语境中提出有独创性的理论观点，努力建立既有中国本土特点，又具有普遍启迪意义的传播理论话语，主动参与世界传播学科的平等对话，并为世界传播学研究做出中国应有的贡献。”课题组进而在传播学主要研究领域内设“作为文化现象的中国传播”专项，并分析指出：“立足中国本土，从中国文化脉络中对中国的传播观念、传播行为和传播制度进行系统认识，是解析传播和文化的内在联系，建立中国问题意识，建设有中国特点的传播学科所不可或缺的重要基础。”很显然，探索中国传播观念、传播行为和传播制度都必须溯源到中国传统文化，从这个意义上讲，研究中国传统文化中的传播问题（又称“华夏传播研究”），就成为传播学研究的重要领域。

同时，加强研究中华文化的传播问题也是时代赋予学人的义不容辞的责任。习近平同志在主持中共中央政治局就提高国家文化软实力研究进行第十二次集体学习的发言中强调：“提高国家文化软实力，要努力展示中华文化独特魅力。在 5000 多年文明发展进程中，中华民族创造了博大精深的灿烂文化，要使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调，以人们喜闻乐见、具有广泛参与性的方式推广开来，把跨越时空、超越国度、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来，把继承优秀传统文化又弘扬时代精神、立足本国又面向世界的当代中国文化创新成果传播出去。要系统梳理传统文化资源，让收藏在禁宫里的文物、陈列在广阔大地上的遗产、书写在古籍里的文字都活起来。要以理服人，以文服人，以德服人，提高对外文化交流水平，完善人文交流机制，创新人文交流方式，综合运用大众传播、群体传播、人际传播等多种方式展示中华文化魅力。”因此，加强对中华文化的研究与传播已成为增强中华民族文化软实力，提升中国国家形象的必由之路。

正是在这样的时代背景下，《中华文化与传播研究》刊物应运而生。我们将在许多海内外学者的关心指导下，继承华夏传播研究的传统，高扬华夏传播研究的主体意识，争取中国文化国际话语权。我们将以刊物为平台来集聚研究队伍，一起切磋琢磨，共同促进中华文化传播与创新，以无愧于这个多彩的时代。

谨以此创刊号献给厦门大学新闻传播学院 30 周年庆典，祝愿学院早日建成“面向海洋、亚洲一流、现代化的新闻传播学院”！

2014 年元旦

CONTENTS 目录

刊首寄语

责无旁贷地推进华夏传播研究 / 谢清果

本期主题：缅怀余也鲁先生

01 余也鲁与厦门大学的华夏传播研究 / 编辑部

02 传播学的中国播种人 / 苏钥机

04 春风传意水传情
——记我和余也鲁先生交往的二三事 / 郑学檬

09 行进在华夏传播研究的路上
——记我与余也鲁教授的相识相交 / 孙旭培

14 回忆余也鲁教授 / 许清茂

19 记华夏传播研究的奠基人
——余也鲁教授 / 陈培爱

29 我心目中的余也鲁先生 / 黄鸣奋

31 我的老师余也鲁 / 刘训成

33 余也鲁教授与华南师范大学传播类学科群的建立与发展 / 黄慕雄 刘兢 张学波 罗昕

中西融通

37 本土学术发展的前景：由复制型研究谈起 / 汪琪

44 从电子媒体到数码儒家 / 黄鸣奋

52 明清之际中西文化交流对当代中西方跨文化传播的启示 / 李展

58 特权现象与媒介环境关系的历史演进脉络
——从“混沌”到“制衡”的结构视角 / 谢清果 王昀



CONTENTS 目录

65 跨文化广告传播的民族情感与价值
体系 / 林升梁 李文瑾

传播国学

71 以技进道，以道御术
——林荣涛先生访谈录 / 李森 陈昱成

75 台湾王金顺先生与《百家姓图腾》
/ 丹路国际

国学新知

77 说老 / 林荣涛

80 以道学的情怀来关照技术 / 林荣涛

83 融汇象数，贯通三易 / 杨郁

学术动态

81 中华文化在全球传播中寻求更广泛
的认同与融合
——厦门大学举办“中华文化的跨境传播”国际学术
论坛 / 戴美玲

新书评论

91 从历史研究到文化认同：问题域的
展开与超越 / (比利时) 巴得胜

文献汇编

94 华夏传播研究文献编目（一） / 谢清果

编后语

99 感恩与前行：为了中华文化的
复兴 / 编辑部



余也鲁与厦门大学的 华夏传播研究

□ 《中华文化与传播研究》编辑部

华夏传播研究在中国的开端与余也鲁先生关系密切，厦门大学传播研究所的建立更是寄托了余先生发扬中华文化传播传统的无限期盼。

1993年，当厦门大学新闻传播学系庆祝建系10周年的时候，余也鲁先生提议举办了首届“海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会”。这次会议不仅是国内首次跨文科研讨中国传统中传的理论与实践问题，而且对后来华夏传播研究产生了不可估量的影响。为推动研究工作进展，厦门大学成立了校级的传播研究所，以作为一个全国性“中国传”的研究基地。

1994年11月29日至30日，余也鲁、徐佳士、孙旭培、郑学檬、郑松赜五人在厦门大学召开了一个小型碰头会。会议确定由孙旭培主编《华夏传播论》；决定以招标形式组织“华夏传播研究项目”，孙旭培在其主编的《新闻与传播研究》创刊号上发表了《为“传播学中国化”开展协作——兼征稿启示》，引起了热烈反响。台湾政治大学的陈世敏先生称赞招标公告为“中国传播研究革

命宣言”，也标示着“传播学中国化”问题的正式提出。当时联络点设在厦门大学，运作由厦门大学传播研究所负责，郑学檬负责整个研究项目，郑松赜为联络员。黄星民于1995年3月应邀回国担任项目协调人，随后多年里他致力于推动华夏传播研究，发表了一系列具有标志性的华夏传播研究成果，成为新世纪以来最鲜明执著从事华夏传播研究的学者之一。

1997年11月，厦门大学果然召开了有来自大陆港台以外的新加坡、澳大利亚、韩国等国家和地区的60余位学者参加的第二届“中国传播研讨会”。郑松赜英年早逝后，陈培爱教授接手并大力推动首批华夏传播丛书的顺利出版。

从此，厦门大学新闻传播学院与华夏传播研究结下了不解之缘。

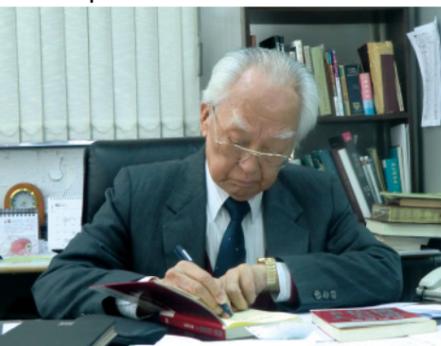
余也鲁（右二）与新闻传播系部分老师合影（1991）



□ 文 / 苏钥机

余也鲁（1920 至 2012 年） 传理学讲座教授

传播学的中国播种人



余也鲁

传播学的兴起是在上世纪二次大战后的美国，其中主要人物施拉姆 (Wilbur Schramm) 被誉为“现代传播学之父”。而华人与传播学结缘要至上世纪五六十年代，第一代华人传播学者都在美国受教育，之后在不同社会发光发热。后来长居于美国的有喻德基和朱谦，回到台湾的徐佳士是当地传播学界的先驱，余也鲁则是香港及内地传播学的开拓者。

余也鲁本名利民，生于 1920 年 7 月 4 日，祖籍江西奉新。他小时聪明乖巧，外祖母因而告诫他做人不要骄傲，他后来自取“也鲁”为号，这样听到或写自己名字时，就可提醒自己要谦卑，因“鲁”字的意义是“笨拙”。

他年轻时喜欢写作和翻译，有志通过办报去改革中国，于是考入当时的国立中央政治大学新闻系。毕业后，他与同班同学徐佳士一起到南京《中央日报》工作，后因战乱去了台湾，于台北美国新闻处任翻译员。1950 年，美国新闻总署在香港设立分社，余也鲁受邀赴港工作。

十多年后，他得悉一门名叫“传播”的新学科，于是写信给美国的施拉姆，并成功拿到斯坦福大学奖学金，成为施拉姆的学生。而此前取得这个奖学金的正是朱谦。

1965 年，余也鲁毕业回港，继续出版工作，并在中文大学刚成立的新闻系兼教杂志编辑学课程。这时浸会书院也有意开办新闻传播课程，聘请余也鲁于 1968 年创立传理系。

为甚么这个新学系与众不同，名为“传理”？余也鲁解释说，新事物要有新名字，communication 一般被称作“传播”，“传”的意思是对的，但不一定是要“播”出去。他认为，研究个人的有心理学，研究对象的有物理学，那么研究传的道理应可称为传理学，也可简称作“传学”。

浸会传理系在余也鲁的领导下，很快就打响名堂，为业

界培养了很多人才。香港其他相关科系均以“新闻及传播”为名，只有浸会例外，但是多年来香港人仍是更多认识“传理”，可见余氏当年的命名影响深远。

1974 年余也鲁应香港中文大学校长之邀，出任中大新闻系的系主任和讲座教授。他到任后大力改革，将原来只念两年的新闻系课程改为四年的新闻与传播学系课程，加入了电台电视、广告公关等科目。1977 年，他邀老师施拉姆来港，开办香港首个传播哲学硕士课程，此课程后来孕育了不少传播学的生力军。

我也毕业于这个课程，之后去美国念传播学博士。有一年暑假回港，刚退休的余老师请我吃饭，问及我美国传播研究当时的新发展。我说新传播科技是个有潜力的方向，他甚表认同，还鼓励我努力研究相关课题。可见他退而不休，思想活跃，常记挂着传播学的发展。

在地缘和历史上，香港是个独特的城市，但其规模格局有限。1982 年，余也鲁和施拉姆到内地作旋风式访问，走访了多个城市，向学界介绍西方传播学。这次“破冰之旅”为巨龙点燃了传播学术之火。他们在北京和国家领导人薄一波见面，敲定了在厦门大学筹办传播系的计划。余氏又协助华南师范大学成立教育信息技术学院。1982 年于中大退休后，他即担任上述两校的客座教授，锐意将传播研究本土化，努力开展传播历史研究。

除了在不同大学建立学科系所，余也鲁的另一主要贡献是传播基督教的文字工作。他在 20 世纪 60 年代创立海天书楼，一直出版宗



苏钥机（左一）与余也鲁夫妇合影
教书籍、儿童文艺、翻译名著等。书楼名为海天，意思是“海为墨汁天为纸，共挥彩笔绘神恩”。

余也鲁一生勤奋，到了 90 高龄仍继续出版工作，直至 2012 年 9 月 8 日病逝。他曾说，在海天书楼那幢大厦，没人像他和太太那么大年纪仍在工作。除了清洁工人，也没有谁比他们更早上班。他的着译甚丰，主要著作有《门内门外》和《杂志编辑学》，译作则以《传学概论——传媒、信息与人》和《中文圣经启导本》为代表。

综观余也鲁丰富多彩的一生，个人和时代互为影响。他早年有新闻及翻译训练经验，后来机缘巧合走进学术界，能发挥所长，在出版、翻译、教学、研究等方面都有贡献。与施拉姆相似，余也鲁在关键的时空担当要角，建立了几个主要的华人传播教研基地，引入西方传播学，诚为中华传播学发展的开拓者及推动者。

（原载香港《财新新世纪周刊》第 39 期，2012 年 10 月 8 日，第 114 页。）

春风传意水传情

——记我和余也鲁先生交往的二三事

□ 文 / 郑学檬（厦门大学人文学院历史系）



图一

大约在1986年的5月左右，我当时任厦门大学教务长，奉命陪同末力功书记会见著名报人徐铸成先生、香港《大公报》的刘季伯先生和香港新闻传播界知名人士余也鲁先生。这是我和余先生第一次见面，因为我是他们的晚辈，又不是科班中人，只是敬陪末座、洗耳恭听而已。

以后，我担任厦门大学副校长（1990年10月起为常务副校长），因参与分管新闻传播系的关系，和余先生的接触多起来了，渐有“知音”之感。

资助建设广告播音摄影实验室

厦大新闻传播系是我国第一个以传播为名的新闻系，并且设置了我国第一个广告学专业，还有国际新闻、广播电视新闻专业，颇有开新闻传播教育一代风气之愿景。这种高屋建瓴的设计得益于新闻界前辈徐铸成、刘季伯和香港传播学界开拓者余也鲁先生的建言。但是，当时还只是

一种办系的理念，搭了个框架，并未在课程、实验室等方面一一落实了。余先生为了尽快使广告学专业进入广告制作的实务教学，着手广告播音摄影实验室建设。当时国内新闻系主要是理论和写作方面课程，教师们对广告播音摄影实验室可以说知之甚少，全赖余先生设计，并由他商请香港海天基金会捐资购置实验室设备。1991年实验室建成后，我看后心里颇有“芳林新叶催旧叶，流水前波让后波”（唐代刘禹锡的诗句）的感觉，我们终迈出了建设新型新闻传播系的第一步，为其他老牌大学新闻系所不及（参见图一）。

这个实验室的建成和使用，转变了文科教育思想：文科学生不仅仅会

动笔，而且还会动手制作广告（如平面广告设计、电视广告制作、广播广告制作等）、视频作品。当时动漫技术还没有进入教学领域，但广告、视频制作，已是先声夺人了。

最使人感动的是余先生的求实精神。余先生考虑到学校经费有限，从实验室的装修，到摄像机、编辑机、灯光设备的配置等，都以先进、实用、够用为度，譬如说，摄像机，他说一定要配高级的，保证课件的制作水平。就这样，精打细算，一件一件事做好，而无一句云随雾合、标榜自高的虚言。这件事令我钦佩不已。

筹办出版华夏传播研究丛书

关于筹办出版华夏传播研究丛书的初衷，余先生在《华夏传播研究丛书·序》中有多处述及。他写道：中国是文明古国，中国人的一个优良传统是以文传世。中国传播史料的丰富的确实为世界之冠。但是因为传的行为太普遍，大家习以为常，反而没有当做专门学问去研究。直到上世纪40-60年代，在政治学者与大众传播和舆论学的学者努力下，经宣伟伯博士集大成的宏观建树下，才有了以Communication命名的新学科。他指出：研究人的传播虽然可有不同方法，但我们不仅有丰富史料，也有迫切需要，来建立起我们自己的传播研究。

“建立起我们自己的传播研究”这句话道出了余先生的雄心和期盼。他虽然在斯坦福大学接受了美国名师的现代传播理论，但他不做“传声筒”的传播者，而是回到香港，在任浸会大学社会科学院院长兼传理学系主任和香港中文大学崇基书院讲座教授兼传播研究中心

主任期间，致力于西方现代传播理论研究及其中国化。从中可见其学术视野之广阔和深藏于胸中的爱国情怀。

宣伟伯创立的西方传播理论，基于西方的社会现实。要使它在中国应用，必须中国化。这种传播学的“中国化”工作，目的是“建立起我们自己的传播研究”，服务于我们的社会和民众。这就是余先生的抱负。

1993年5月，在余先生、徐佳士（台湾政治大学传播系）、孙旭培（中国社科院新闻所）、郑松锽（厦大新闻传播系）等筹划下，在厦大召开了“首届海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会”（参见图二），开始筹备华夏传播研究丛书事宜。1994年，这次座谈会的论文集《从零开始》（厦大出版社）结集出版。

1995年正式确定“华夏传播研究资助项目”。选题范围包括12个领域：中国传播文化（以下简称“传”）的起源、特性；“传”的符号、媒介（语言、文字、实物）；“传”的环境与传播；“传”的政治、经济、思想文化传播、“传”的民间传播、说服传播、“传”的特色；中外文化交流与传播；发明与传播；“传”的体制等等，计“五史六论”。

1997年11月在厦门大学举行的“中国传播研讨会”（参见图三）就是在余先生的指导下召开的，对华夏传播研究的若干重大问题进行讨论，余先生、徐佳士教授、孙旭培所长等与会，我校新闻传播系和文史两系的有关老师和与会的各地新闻理论和新闻史研究专家一起参加讨论。会议收到30余篇论文和10余篇书稿提纲。会议回顾和总结了以往的传播研究，集中探讨了中国历史上的传播活动和传播观

念，试图从中归纳出具有中国特色的传播理论，为建立科学的有时代意义的“中国传播学”创造必要的条件。会议要求在1995年“中国传播研究资助项目”学术招标的基础上，进一步扩大研究范围，争取在1999年之前，由香港海天基金会赞助编写出版一套“中国断代传播史”和一套“中国传播问题史”（或“中国传播观念史”），共计约20本。

华夏传播研究在余先生的组织、推动下，初显成效。除了论文集《从零开始》，继之还有孙旭培主编的《华夏传播论》，已于1997年由人民出版社出版。2001年厦大新闻传播系、传播研究所主办的系列丛书（第一批共三本）获海天基金会、亚洲基督教高等教育联合基金会资助出版（北京，文化艺术出版社）。这套丛书的编委是余也鲁、徐佳士、孙旭培、陈培爱。我挂名主编，协调人黄星民。丛书编委会的灵魂人物是余先生，我们是按照他提出的“建立起我们自己的传播研究”的目标做成了这件事。这也是厦大新闻传播系成立后可圈可点的“功德”之一，虽然不是所有的人都看重这件事。遗憾的是，“中国传播研究资助项目”12个

领域只完成一部分，还有部分课题因事境变迁，未能继续，尚祈有识之士承接完成。这说明凡事“知之非难，行之维艰”，诚非虚言也。

追随余先生对于传播学的“中国化”、发掘中国历史上“传”的信息的思路，对我来说，则经历了从“史”入“传”的转变，感悟到“六经皆史”、“六经皆传”的妙境，因为各类著作都蕴含着历史的信息，研究这些信息的传递过程、特征，既是传播学的功夫，又是治史者“去伪存真”的本领，原来“史”与“传”本来是相通的！这种感悟若不是余先生的引导，何以一触即发？由此令我这个“传”学的门外汉对余先生倍感尊敬，“与君相识因儒术，岁月弥多别有情”（唐代睦州诗人方干《赠萧山彭少府》），此处“儒术”指主张“六经皆史”、“六经皆传”的观点。

我想起了唐代诗人李嘉祐《伤吴中》的诗句：“古来人事亦犹今，莫厌清觞与绿琴。独向西山聊一笑，白云芳草自知心。”余先生为传播学“中国化”的努力，他的“中国心”不言自明。可以预言，总会有更多的学人接受他的主张。



图二

人们都推崇先知先觉者，对于传播学的“中国化”课题来说，余先生应该是先知先觉者之一（或许还有他人），他所做的探索，一如其恩师宣伟伯博士，集大成而创Communication新学科，他则倡言（建言创立）“中国传播学”，其功也伟！

香江絮语传意浓

2001年10月15日，我应邀赴台北，为中国文化大学史学所研究生（6位博士生、12位硕士生）讲授《唐代经济史专题》。12月15日结束教学任务，返回香港。我过港目的是拜会余先生，叙叙旧谊，并感谢他对厦大新闻传播系长期的多方面的帮助。余先生很高兴我来看他，特地安排我住在九龙基督教青年会酒店，而且几乎天天陪我晚餐。还邀我到荃湾他办公的“海天书楼”办公室屈膝长谈。

我们的谈话内容只有两个：传播学的“中国化”和《圣经》（启导本）的编纂。关于第一个话题，是很自然的事，因为传播学的“中国化”这个使命，余先生和我走在一起，令厦大新闻传播系有了自己一点特色；也使我从“史”入“传”，感悟到“六经皆传”的妙境，开启人生知识的另一扇大门。也许这个缘故，我们谈得很投机，有时乐不可支。我记得我说了关于古代“烽火台”的故事。甘肃河西走廊有很多烽火台遗址，一般人只知道它是用来报警的，至于如何报法，则茫然。1983年敦煌吐鲁番学会年会在兰州召开，会中有一项活动是和大型民族舞剧（电影）《丝路花雨》编剧

和导演座谈，一位代表问导演：影片中烽火台的士兵举火把挥舞，表示多少敌人来了？导演说不知道。代表说唐代《烽火式》（关于烽火台的法规）规定：“夜举火，昼施烟”。“凡贼入境，马步兵五十人以上，不满五百人，放烽一炬。”500人至3000人放烽火二炬。士兵举火把挥舞，表示敌人无数。导演闻之惊咋不已。余先生听后呵呵大笑，说这个信息传播误大事了。我们就这样天南地北地谈论古今掌故，交流着中国历史上“传”的故事。

1999年6月，余先生就送我一本《圣经》（启导本）。但我对《圣经》（启导本）的学术价值一无所知。最近我在网上读到林观福、郭鹏飞、周志俊先生在题为《花香满径》博文中说：余先生从香港中文大学崇基书院退休后，组织团队专门从事《中文圣经——启导本》的编纂工作。这是一本用传播学理论来阐述解释《圣经——中文和合译本》的工具书，集古今众多《圣经》神学家的智慧结晶于一书，由香港海天书楼和全国基督教协会先后出版，被中国学界誉为传世之作，足以承载圣道，足以被认定是对圣经中文译本的标准释义。

在这次海天书楼和余先生屈膝长谈时，我也从他的谈话中了解这件事情的梗概。他告诉我：这本《圣经》（启导本）的编纂，是第一批研究《圣经》历史、义理的专家完成的，对许多传播史实做了辨证，工程之巨，前所未有的。我记得他曾说到“出埃及记”的订正，但具体怎么说，现在记不起了。最近我阅读了余先生送给我的《圣经》（启导本）《旧约·出

□ 文 / 孙旭培（河北大学新闻传播学院）

也鲁教授带他的导师、著名的传播学大师施拉姆，到内地多次讲传播学，适逢我在人民日报当驻安徽的记者，所以一次都没有听到过。回京后听说此事，我遗憾不已。因为我虽然在当记者，但我对研究更感兴趣，随时想回到社科院新闻研究所，继续研究新闻与传播。九十年代，由于研究中国传统文化中的传播，我终于与余教授相识、结缘了，开始了将近 20 年的交往。

难忘的厦门大学传的探索座谈会

1993 年 5 月，在厦门大学召开了一次“中国传统文化中传的探索”座谈会，内地、台湾和香港的新闻、传播、历史、人类、经济、社会、民俗、语言等学科的学者，一起商讨如何开展对中国传统文化中的传播的研究。我带着《言语、格言与传播》的论文，参加了这次研讨会。

受这次会议委托，由与会的余也鲁教授、徐佳士教授、郑学檬教授（厦门大学副校长）和我（时任中国社会科学院新闻研究所所长），组成一个组织委员会，部署这个课题的研究逐步展开。余也鲁教授主动为这项研究筹集资金。

我当时认为，余也鲁、徐佳士两位教授作为这项研究的领军人物当之无愧，因为早在 1978 年，在香港和台北各举行过为期一周的“中国文化与传统中传的理论与实际”的研讨。当时，余也鲁教授（香港中文大学传播研究中心主任、新闻系主任）、徐佳士教授（台北政治大学新闻系主任），就是这项研究的积极倡导者。而我根本没接触过这个领域，不免有点惶恐。但在这次会议期间，我看到了传播学大师、美国已故教授宣韦伯博士（Dr. Wilbur Schramm）在《传播——信息与人》一书中写道：“我们在西方文化背景中学习科学研究方法

《圣经》（启导本）的编者《序》说明：“全书注解的一个指导原则是：从当日的信息开始，给当代人一个信息；力求在分析中有综合，把个别的解释与整个基督真道及现代人的需要结合，成为生活的安慰与鼓励，成为生命的力量和盼望，推动世界向前。”我重读这一段序文，仿佛看到余先生风尘仆仆来厦大，操劳课程设计、人才培养、网罗专家、组织华夏传播研究丛书、建设广告播音摄影实验室等等工作，那样的认真，那样的投入，那样的长久之计，为的是“从当日的信息开始，给当代人一个信息”；凭着一个虔诚的基督徒、传播学名家与爱国者的良知，完成一项功在千秋的新闻传播教育事业，惠及后人，焕发人们的力量，满足人们生命的盼望，“推动世界向前。”你能否定这种存博爱于事业，存希望于青年，存福音于祖国的伟大精神吗？

我怀着几分内疚的心情写完这篇忆旧短文，因为自 2010 年彻底退休归隐后，只忙着自己的事，外界联系减少，竟不知余先生去世的消息，未能致唁电表示哀悼。他曾建议出版我的文史著作，我也因忙着华夏学院院务，未能应命。他希望我方便时再去看他，也因此而失约。所以，想起来唏嘘不已！



图三

埃及记》的年代考证和一山、一海的考证。如“红海在哪里？”这一节，《圣经》（启导本）指出《出埃及记》14 章记载的红海非今天的红海，希伯来文 yam，可指湖海、河道、水域，yam sup 正确译词是“芦苇”，摩西带领以色列人走过的海应是苏彝士湾（也有记芦苇湖或苏彝士地峡中的田撒湖），即今苏彝士运河原址。从历史学角度看，这一辨析是很有根据的。信息传播过程也是一个正与误的辩证过程，难怪余先生很在意《圣经》文本的考证注解，因为这件事体现了一个虔诚的基督教徒和学者的严肃的治学精神。

他在介绍《圣经》（启导本）的贡献，特别讲到《圣经》（启导本）的注文多达 150 万字时，洋溢着自豪的成就感。我是从事唐五代史（重点是经济史）研究的，对于历史研究的校勘注解比较注意，视史料校勘注解为研究的第一关。所以我能理解这种成就感。

行进在华夏传播研究的路上

——记我与余也鲁教授的相识相交



孙旭培

与理论的人，看见中国长春的文化，和她悠久的传的艺术传统，总免不了会肃然起敬。我们常想，中国人那种深邃的智慧与洞达，要是有一天能用来帮助西方人了解自己的工艺智识，增加我们在实验方面的体会，该是多么好的事。许多人已注意到现代中国人在传的学问上认识的深刻与精到，不但反映了悠长的历史传统，且常能推陈出新。”译者余也鲁教授对他这一段话表述得那么深情，令我颇为感动。会上各领域的学者讲到大量与传有关的内容，很让我打开眼界，并令我确信，中国五千年的文明史中，有不计其数的传播事件和现象，有大量的先人总结的传播观点和原理，这些丰富的宝藏让我有信心去做一些发掘工作。所以，我乐意忝列委员会（后来通常称为5人小组）之中。

这次会议中，我们都住在国际交流中心，我们相互“串门”，我跟余教授谈到一个想法，我想与一些学人一起编写一本书，广泛论及中国古代文化中的传的现象，以便吸引更多的人来参加研究。我原以为他不会同意。因为按照西方的学术研究规范，先要有大量的微观的研究，才能搞综合性的、宏观研究。但他却欣然赞成这样做。所以，我就在会议上说出了这一想法。当即有人表示愿意参加这项工作，使我很受鼓舞。

《华夏传播论》：探索的成功尝试

回北京后，我就开始拟中国传统文化中的传播一书的研究大纲，我以西方传播学已经开拓出的研究领域作参考，着手搭建框架。拟

好后给所内熟悉传播学的同事看；考虑到多是历史题材的研究，我还寄给方汉奇教授征求意见。最后，我把详细提纲寄给余也鲁教授“定夺”。他看后，为了节省邮路上的时间，把自己的意见用电报传到社科院外事局，由外事局通知我去取。我还记得，他希望我在全书的开始从岩画说起，这个意见我接受了，“绪论”的第1章就设为“洞穴文化揭示传播的悠久历史”。后来我发现，他的导师的著作《人类传播史》，书名的副题就是“从洞穴图画到原子粒”。而后，我起草了《招标启事》，说明了这项研究的目的、目标，并把研究大纲附在后面，欢迎学者报名参加。《招标启事》发表后，反应热烈。政大《新闻学研究》也登出陈世敏教授的评介文章和本书的框架。很快有不少学人报名参加。由于徐佳士教授的推荐，台湾也有学者参加。

为部署和推进这项研究，余也鲁教授与组织委员会其他成员联系，决定在1994年年底之前在厦大专门讨论这项研究和其他事宜。11月27日下午，我飞到厦门，第二天就与余也鲁、徐佳士等一起，参观新闻系的现代化的设备，这些都与余教授设法筹集资金有关，使得厦大新闻系的视听教学科研所需的设备走在当时全国院系的前列。29日，余也鲁、徐佳士、郑学檬、郑松锬和我，这5人小组开会，由我做汇报，大家讨论“中国传统文化中的传播”一书的安排，确定了作者和凡例原则。在这次会上，还列出一批断代传播史题目和其他各类专题，作为第二步的研究选题。

让我高兴的是，在这次学术会期间，我还度过了一个愉快而难忘的生日。12月2日是我五十岁生日。之前的一天，我去订机票，准备赶回家去过自己50岁的生日，谁知，这一消息被与会的好几位学者得知，就都嚷嚷着要提前一天给我庆祝生日。一时间，大家热诚地忙碌起来，有的买来蛋糕，有的买来鲜花，在这所大学里教传播学的一位美国女老师还特地上街买了许多五彩缤纷的汽球悬挂在屋子的中央。宴会之后，大家点燃蜡烛，每人都对我说了一些祝福的话。余也鲁教授在我的笔记本上记下这段盛况，然后学者们轮流着在上面签名。这一份真挚的情谊，让我感到温馨和激动。这个笔记本我至今珍存。

余也鲁教授的积极推动，同仁们的热忱和认真精神，都让我受到激励，我要克服困难，把这件事做好。特别是有些题目，如环境与传播，社会环境与传播等等，论述领域难以明确，参考文献甚少，靠作者、主编之间不断交换意见、商量修改，不少作者对改写文稿不厌其烦，几易其稿。还有些课题根本就招标不到人，没办法，我只能亲自上马，比如古代政治传播，真是太难了，最后我只好自己动手写；还有科技传播，一位学者只写了科技，却没有传播，最后我也只得与他合作。

书稿完成以后，出版也非易事。在出版中，尽管余教授作了相当于稿费的资助，但是仍然遭受曲折，这里就不去说了。这本著作终于在1997年10月，由人民出版社出版。全书37万字，分6编、共25章。6编分别是绪论、

传播与媒介、各领域的传播、传播主体是人、传播体制、中外传播交流对中国文化发展的影响。它囊括了古代中国传播的各个主要方面。

余教授对于我用3页纸，把全部撰稿者（以姓氏笔画为序），逐一列在书稿前面，其后表明所写章节的做法表示欣赏，说他没想到还可以这样做，否则就像论文集了。得到海天书楼经营者这样一个出版家的称赞，就很难得了。他要我带40本书到1997年的厦门大学的会议上，后来又两次找我要书送朋友，看来他对这本书很满意。余也鲁教授于1997年12月23日给我的信中作了高度评价，说：“《华夏传播论》是奠基之作。”这本书第一次印刷就是10,000册，大约3年时间就销光了。

1998年我以《探索中国传统文化中的传播理论的成功尝试——介绍〈华夏传播论〉》为题，写了一篇9千多字的长文，发表在台湾政治大学传播学院的学术刊物《新闻学研究》第57期上，介绍了这项研究的动机、过程以及成果的内容、特点等。这本著作也受到了台湾学者的好评，世新大学新闻系李茂政教授来信称赞：“拜读之余，无限感佩。”“对具有中国风格的传播研究，你实在作了很大的贡献。”

相交相识：为推进传播学研究中国化而努力

推进华夏传播研究这同一个目标，使得我与余也鲁教授有了很多交往。他让人寄给我陆续写出的有关书稿，让我提意见。我在美国

衣阿华大学访学时，他还让同样对华夏传播研究极有兴趣的黄星民教授邀请我访问芝加哥，仅仅因为我不知道黄星民教授的家就在芝加哥，就没有答应。我与余教授除了通信联系以外，就是多次登门拜访，有几次拜访留下的印象颇为深刻。

有一次，我到香港开会，给他打了电话，他邀请我到著名的半岛酒店喝咖啡。我们谈起 communication 怎么翻译为好的问题。他谈到，他经常就只用一个“传”字，他首创的浸会大学传理学院，就只用一个“传”字。至于为什么用传理，他说，就是因为我想到有物理、地理，为什么不能有传理？我说，我也认为一个“传”字，最能表达 communication 的含义，但可惜它是单音节的词，用起来常常感到不顺口，比如说，他倡导研究中国传统文化中的传，就不如用传播顺口。而且，“传播”一般是有方向性的（“传”至少不强调方向性），但它不能表达 communication 的相互性的一面。中文翻译时，有的人为了体现其相互性，干脆把它译为“交通”、“交往”。我还谈到，我们新闻所有个研究人员，主张用“传通”，最能准确表达 communication 的含义，可惜汉语中没有这个词，临时创造出来，怕大家接受不了。后来我们写作《华夏传播论》，才知道《后汉书》里就有“传通”这个词了。最后，我们都认为，词汇在使用上不可能都十分理性，很多情况下是约定俗成。所以我在给《华夏传播论》起书名时，用了传播一词，余教授也不持异议。

因为朱立教授邀请我到浸会大学访学 5

个月，1996年9月1日，我到了香港。我刚安顿下来就与余教授联系上了。10日9点前，我赶到沙田车站，见到余教授派来接我的人，他陪我到荃湾的海天书楼，看到两年多未见的余也鲁教授。他请我吃北京菜。席间，他与我谈到基督教的话题，并送给我一本由他苦心经营的海天书楼出版的《圣经》，这是我从来没见过极厚的《圣经》，他这个虔诚的基督徒，集合各个方面研究《圣经》的专家，对《圣经》研究加注，仅仅注释就达150万字。我想，等我退休以后，我要好好看看这本大书。

2005年9月15日我到香港大学，作为期一个月的访学。这次我的妻子汪玲也第一次来香港。10月1日晚6点，85岁的余也鲁先生和她的夫人，在油麻地青年会等候我们。我们一边吃自助餐，一边谈着我们所热衷的话题。我谈到，我研究中国古代社会传播的特点，发现是纵向传播强劲，横向传播示弱，我准备为此写一篇论文。他很感兴趣。但当我2008年12月7日在香港中文大学宣讲一这个题目的论文的时候，实在行色匆匆，未能去向他汇报。我还记得那天，余教授仍在关心我们10年前确定的“华夏传播研究资助项目”，包括12个领域中的“五史六论”。但是有的人领了经费还没有完成。我顿时语塞，颇感无奈。截至我写这篇文章，20年了，听说有的完稿，而有的至今还没有交稿，怕是忘记了。期盼“五史六论”这个富有创造性的构想在不远的将来能够落实，以不枉余教授的一番苦心。

2009年，致力于编写《中国传播学30年》

的王怡红、杨瑞明都向我打听怎样与余也鲁教授联系。她们认为，在这样一部一千几百万字的大著中，应该收入努力推动中国传播研究的香港余也鲁教授的“学者自述”，我把联系方法告诉了她们，我自己也与他通了电话。他问写多长，我说你所写的是见证历史，需要写多长就写多长，结果他在不长的时间内，写了差不多12000字，内容非常丰富。这对于一个90岁的人来说，实在不容易。编者也很慷慨，毫无删节地采用了全文。在这篇文章中他再次称赞了《华夏传播论》，说：“今天读来，仍充满中国传统智慧的亮光，是部研究中国传统的上佳启蒙书。”

与此同时，我也应邀写了一篇文章，题为“研究对象中国化”。因为在我们致力于传播学研究中国化、本土化的过程中，很长时间里都存在着误解和非难。比如有人说，“没有对传播学原本本的了解”，就去谈“本土化”，乃是个“情绪性的提法”；“以独立独行相标举的本土化，本质上也许恰恰显示出西方话语的支配性”，“从本土化的实绩看，传统文化似乎不像被‘弘扬’，而倒像被拉到‘国际’博览会上被拍卖，一切都得按‘接轨’的标准办理，结果就跟金发碧眼的西方女子穿一袭旗袍，让人总感到有种说不出的不伦不类”。（《现代传播》1995年第6期）其实，我们是从世界上已经积累的传播学的原理和研究方法出发，研究中国这块土地上有关传播的现象、事物、事件、经验、智慧和历史，并争取在思想、原理、方法等方面有新的总结、新的发现，

丰富已有的传播学的宝库。余也鲁教授引导我们研究传统文化中的传播，只是研究对象的中国化，而不是把西方学者发现或使用的原理、方法都抛到一边，完全另搞一套。当我们的研究取得比较多的成果以后，误解就消失了，非议也渐渐停息了。

2012年9月教师节前夕，就在我想着不能在北京由我当东道主，来接待和宴请余也鲁教授的时候，我在河北大学新闻传播学院突然接到噩耗，余也鲁教授9月8日与世长辞了，终年91岁。我怀着悲痛和遗憾，起草了一封哀悼信，传真给余教授的家人。他的去世不仅是中国传播学界的一个大损失，也使我失去了一个良师益友。因为我始终认为，若不是余也鲁教授把我领到这条路上，我是不可能《华夏传播论》这项研究成果的。这本由海峡两岸几十位学人一起推出的传播学专著，堪称“传播学研究中国化”的一个硕果。

回忆余也鲁教授

□ 文 / 许清茂（厦门大学新闻传播学院）

1922年厦门大学创办新闻科，这是中国人创办的第一个大学本科新闻科系。1926年，由于历史原因，新闻科被迫停办。1979年12月，香港《大公报》老报人刘季伯校友倡议厦大复办新闻系，最好办成新闻传播系。

1982年，在刘季伯先生和新闻前辈徐铸成先生、香港中文大学新闻与传播学系原主任余也鲁教授等大力提倡和支持下，我校成立了新闻传播系筹备委员会。

该筹备委员会的秘书就是中国人民大学新闻系毕业的陈扬明老师。我在陈老师的带领下，参与了具体筹办的各项工作，从新闻传播系建立起就一直在该系任教。因此与余也鲁教授有过多次接触。

在纪念余也鲁教授时，有三次印象深刻的交往每每如过电影般在我眼前重现。

那是筹备期间一次交谈的时候，年过六旬的余教授精神矍铄。他笑着说，他到筹委会领导未力工副校长家拜访，未太太刘正坤处长端出一碗绿豆汤

请他。吃着吃着，突然听到碗里咣的一声响。他有点纳闷，用调羹一搅，竟然是他一颗长长的牙齿掉到碗里了。说完爽朗地哈哈大笑。这次交往让我印象深刻，他当时的音容笑貌至今如在目前。

1984年我系招收第一届本科生后，由于当时广告专业和国际新闻专业都属国内首创。余教授多方奔波，为我们聘请一些国外的和港台的知名教授来承担教学任务。他自己也多次不辞辛劳从香港飞抵我校，和师生座谈，检查督促教学情况。当时我为第一届学生上基础写作课，系领导要我将批改的作文收齐交余教授审阅。我交给系办转交时附了一张小纸条，恳请他同时看看我的批改意见，提出批评。过后从系办取回那足足一尺多厚的一大叠作文本，不见任何文字，连那字条也原封不动。我想他大概忙了没看。过了近半年，在系楼门口遇见他。他一脸严肃地说：“清茂先生，我对不起你。你给我的信和学生的作文，我那晚带回旅馆，已经很迟了，兴致勃勃的看着，到了12点多，才想起明天7点半还要同学生座谈。便急急忙忙捆

好以便还给系办。座谈后我就急着赶到机场回香港，没给你回信。我跟学生讲，你们有幸遇到了一位好老师。许清茂先生批改作文认真仔细，有眉批、总批，很具体，特别是他在评语里的修改建议很有见地。

我是基督教徒，没给你回信，我一定得当面向你赔礼道歉才行。”我一听几乎呆在那里，不知如何是好。其实我在中文系教这门课已整8年，1981年还获得校长颁发的优秀教学奖。我只不过想了解香港教师是如何批改学生作文的，想不到却给老先生添了负担。真不应该！

1994年9月，我和庄鸿明老师到香港浸会学院访学4个月，同去的还有江西师范大学的两名青年教师。余教授从基督教基金会申得资金，分别将我们新闻传播系教师陆续送往美国或香港访学。我到香港后从住宿到办借书证，修什么课程，余教授一一作了周到的安排并悉心加以指导。我看了该校的课程表后，直接给余教授挂电话，说我们到香港来最主要的就是要听他的传播学课。他顿了好一会儿，说：“好吧，你们每周三上午就到海天书楼来。”其实先生当时已73岁高龄，我原以为退休教授，给我们上上课不至于太累。到了那里才知道，他经营的香港海天书楼规模很大，红红火火，每天忙得不可开交。看到他每次上课时专



余也鲁考察我系资料室

为我们编写的教案和发给我们的授课提纲，再看到他每天西装革履，头发梳得整整齐齐、油光发亮，神采奕奕，却戴着一副1800多度的厚厚的眼镜。我为自己不知

知深浅，增加他负担而深感内疚。

一次课余聊天时，我说余教授你译述的《传学概论》第一版中写的“译述者的话”我认为写得很好。他用慈祥赞赏的目光看着我，微笑着点点头。但我接着贸然说为什么后面再版时却删去了？他顿然语塞，然后就把话题转开了。我到现在还不明白这个为什么，是因为只强调了传统学派而忽略了批判学派，还是……。我至今不得而知。

这本书的第一版，现在大陆很少，本着尊重历史，有助于了解传播学在我国的发展过程的想法，特摘录一些，与同仁分享

“我们在西方的文化背景中学习科学研究方法与理论的人，看见中国长春的文化，和它悠久的传的艺术传统，总免不了会肃然起敬。我们常想，中国人那种深邃的智慧与洞达，要是有一天能用来帮助西方人多了解自己的工艺知识，增深我们在实验方面的体会，该是多么好的事。许多人已经注意到现代中国人在传的学问上认识的深刻与精到，不但反映了悠长的

历史传统，且常能推陈出新。

我切盼东、西之间能加强交换研究所得，彼此能有更深契的了解。我也希望本书能在这方面略尽绵力。本书的译述者对中西文化与传统认识甚深，应有像他这样的人来来担负起沟通的责任。”

——威尔伯·施拉姆序

三件工作·一个目标

“要说明我为什么译述本书，让我先说明一个看法。

中文写的有系统的介绍传学的书并不多；事实上，中国人研究传学的就不多，若说‘屈指可数’绝非夸张之词。一九七六年，《新闻学研究》第一集中刊了一个‘现有中文新闻学着译目录’，所列一百四十多本书中，除了前面提到的‘大众传播理论’外，几乎全是谈新闻学（又称报学）与新闻事业的书。（台湾政治大学新闻研究所印行，1967年5月20日出版第484—494页）

近十年，这现象并没有多大改进。难怪有人慨叹：‘社会科学的书刊增加的很快，——却仅限于外文——尤其是英文的。回头看我们自己的著作，实在令人汗颜！不但新书出版有限，而且这些有限的新书中，又有若干不够分量——的产品，更是叫人心寒。’（见祝振华译《大众传播学》台北学生书店1975年12月出版第4页）属社会科学的传学，中文书的确很少。

我认为国人研究传学应该努力做三件事：

一是翻译传学理论的著作。捡那些奠基之作，书也好论文也好，好好译成中文；译介西方已经有的努力与成就，让不能看原文的人，可以从译本得到概念与启迪。

一、翻译传学理论著作

真正有价值的书，影响一个时代、改变人的思想的，大都十分难译，马虎不得，快也快不起来。这一类的书很少有人肯花时间去译，肯花钱去出版。

传学，历史短，值得译介的书并不多；若干重要的著作尚无中文译本。

传学在本质上是科际性的，它研究人的基本社会功能，凡是研究人的科学无不研究传学。心理学、社会学、政治学、经济学、人类学、语言学、哲学、数学、神经学等，都发展出了一套方法与一套看法来探究人的传的行为，并且做出了一定的贡献。要认识传学，势须探本溯源，读每一个学科中有关传的研究的重要著作；再把个别的认识加以整合，来得到一个总印象。

在我心中认为应该译介的书：一、社会学方面有P·拉兹斯斐德与K·卡慈合著的《个人的影响力》；二、心理学方面的，C·贺夫兰主持出版的耶鲁大学传学研究丛书，一共五本。三、政治学方面的有H·拉士维尔的《传通在社会的结构与功能》；和W·李普曼写的若干文章；四、在经济学方面，F·马卡甫的《知识的制作与分配》可以部分译介。五、向龙与魏维合写的《传通数论》是最早谈“智

据论”的书，页数不多，应该一译。六、H·英尼斯的《传播的偏向》和M·卖鲁恒的《认识传媒》是从哲学观点为传学研究指出一些新方向的书。英尼斯讲的是传的途径与政治结构间的关系；麦氏加以发扬，指出了媒体的改变与社会变迁的关系。七、B·瓦尔伏的《语言，思想与现实》，早川氏的《语言思想与行动》（二十年前已有译本，名《语言与人生》。一九六五年，原书出修订本，增改的地方甚多，但尚无中文新译）。八、C·契瑞的《论人的传通》，他是最早从语言学、数学、电脑学、心理学、语义学、语音学来综合地谈传学的人。九、E·贺尔从人类学角度谈传的行为，那本《无声的语言》也该一译。

在这些书之外，应该译的有两本论文集：一是宣伟伯与D·罗伯士合编的《传播的过程与效果》；一是L·A·德士特与D·M·怀特合编的《人，社会与传播》。

这里开出的只是基本的书，要译好、译齐，已经是了不起的事业了。我认为这是研究传学应该做好的第一件事，而且刻不容缓。

二、检讨已有的国人研究成果

其次是检讨已有的用中文写得研究成果。中国人办报纸与杂志的历史不算短，谈新闻学与报业发展的论文与书一定不少。

近三十年来，广播与电视加入传播业，讲所谓‘电子媒介’的文章和书渐多。接上是广告事业的兴起，与公众关系（不应该译为公共关系，因为它是一个机构与各种公众之间的

关系的改变与促进）专业的突起，人际传通的探讨随之打入了本来只讲传播的范围里，书与论文的数量又多了一些。

国内外修习传播的人渐多，发表与未发表的论文该有不少。一九四八年在南京出版的《报学杂志》，一九五一年在台北创刊的《报学半年刊》，一九六七年创刊的《新闻学研究》，以及其他研究新闻与传播的刊物，刊登了许多文章，有翻译也有创作。

此外，大学新闻、传播系毕业生和研究生写作的论文，社会、心理、人类学等有关学科的毕业生写的与传播学有关的论文，应该也有具价值的作品。至于散见报刊的文章，其中当不乏谈传播与新闻的。

据我所知，到现在还没有人作过一次‘存货盘查’。零星的书目也许有，全面的索引却未见过。这是研究传学应该做好的第二件事，也是刻不容缓。

三、探索中国传统

第三，是有计划、有系统地从中国文化的传统中去找寻传的原理与原则。

传学虽然是近四十年发展出来的东西，但人的有传的行为，自有人便已开始。‘春秋’与‘战国策’所记载的当时的政治传通，热闹的境界不下美国大选；而郑和七下南洋所采用的传通说服策略，岂输现代公众关系？中国人发明活字印刷还早过古腾堡四百年；发明文字与书写工具的历史，很少文化能望其项背；运河沟通了南北的水上交通，也建立了中原与南

□ 文 / 陈培爱（原厦门大学新闻传播系主任 厦门大学人文学院副院长）

1983年我参与厦门大学新闻传播系广告学专业的创办。期间首任广告学教研室主任、新闻传播系主持工作的副系主任、系主任及人文学院副院长等职务。因而在此后30年间，同余也鲁教授等早期对建系做出重要贡献的人士多有接触，许多往事历历在目。

2012年9月8日，香港传播学开山鼻祖、浸大传理学院创办人余也鲁教授在香港圣德肋撒医院病逝，享年91岁。而使我一辈子感到内疚的是，未能在第一时间里得到先生逝世的消息。我1986年9月至1987年1月，与现在上海外国语大学的纪华强教授一起到香港中文大学进修学习。余也鲁教授每周给我们单独开设4课时的“传播学原理”课程，这是我们在所有课程中最为期待的。余教授优雅的风度，深邃的谈吐，深厚的理论涵养与广阔的学术视野，极大地影响了我们此后几十年的学术生涯与为人处世。

如今，一代恩师已逝，但恩师的精神风范已深深烙在我们的心头。

余也鲁（1921—2012）江西奉新人。获美国斯坦福大学人文科学院传播学硕士学位。曾任香港浸会学院社会科学学院院长兼传理学系主任，香港中文大学讲座教授兼传播研究中心主任，研究院传播硕士班主任及新闻与传播学系主任，亚洲传播教育及专业设计专门顾问。退休后任香港海天书楼总编辑，海天资讯企业董事会主席，澳门东亚大学、香港理工学院、香港岭南学院及厦门大学学术顾问，浙江大学、江西师范大学客座教授，以及国内多所大学客座教授。

余也鲁（左一）在系楼奠基仪式上



余也鲁
（时任系主任）
1969年摄于当时办公室门前

记华夏传播研究的奠基人 余也鲁教授



方的传通，单是车轮与马匹的运用，就可写一部比美麦鲁恒《认识媒介》的论著。

把这些‘散佚’其他像历史、文学、地理、工艺等多领域中的有关传的行为记载与研究抽译出来，找出原理与原则，在现代生活中加以验证。这当然不容易，也不是单靠传学研究者能完成的工作；必须汇合有关学科的专家与传学研究者，精通中国文化与文字的人，有计划、有系统地来长期进行。

这是应做的第三件事；规模最大，需时最久，需要的财力也最巨，但影响也应该最深远。

这三件事都有一个共同的目的：找寻最有效方法来运用人的最专长的本领——传，造福人类社会；找寻途径解决因为传得不好、不足或太过而引起的人与社会的问题。

为什么要译著本书



余也鲁（左一）与郑学檬（左二）、孙旭培（右一）、徐佳士（右二）等谋划“中国传”研究

我在作者的同意下，译的时候做了一些增删。增加的是属于中国历史与文化方面的材料，和中国读者比较熟悉的例子；删节的是原为美国读者而写或美国人才比较易懂的事例。我也把一些较新的材料补充了进去，让时间上的距离可以缩短。”

（余也鲁《译述者的话》，见W·宣伟伯著 余也鲁译述《传学概论——传媒·信息与入》香港 海天书楼 1977年4月出版。）

余教授所说的三件事，他都亲历亲为，卓有成效，众所周知，我不必赘言。有学者说：“在香港的传播学家中，余也鲁是最令人佩服、最引人瞩目的。他担任香港中文大学传播研究中心主任期间，不仅积极履行主任职责，将传播学教学和研究推向一个新的阶段，而且与宣伟伯教授在祖国大陆宣讲传播学知识，积极推动大陆的传播学研究。并且还帮助安排青年学者出国进修传播学，甚至退休后仍在为国内外高校间传播学教学和研究牵线搭桥，为一些高校建立新闻传播系募集资金，为传播学研究的“中国化”奔走呼号，身体力行。如果说宣伟伯是美国传播学的完善者，那么，我们要说，余也鲁是中国传播学的播种者，而且是辛勤的播种者。”我甚是赞同。

余也鲁教授说过“别人活一生，我就可以活三生”。他确实实地做到了。

（作者系温州大学城市学院管理分院学科带头人，厦门大学新闻传播学院博士生导师）

余教授曾随恩师施拉姆于斯坦福研究传播学。他曾主编英文《传播季报》，著有《传播教育现代》、《杂志编辑学》、《门内门外——与现代青年谈现代传播》(1980年)、《中国传播资料摘萃》等，译着《传学概论》(1983年)，更是不少传媒人的启蒙之作，成为培养近几十年传媒人的摇篮，现在香港不少传媒主管和记者都是他的“徒弟徒孙”。

一、向中国大陆推介传播学理论

1982年，余也鲁和施拉姆到内地进行旋风式访问，走访了多个城市，向学界介绍西方传播学。这次“破冰之旅”，为巨龙点燃了传播学术之火。他们在北京与国家领导人见面，敲定了在厦门大学筹办传播系的计划。余教授又协助华南师范大学成立教育信息技术学院。1982年于中大退休后，他即担任上述两校的客座教授，锐意将传播研究本土化，努力开展传播历史研究。

据余也鲁回忆录《传播学及“中国传”在中国破冰之旅(1982—2002)》及吴雅靖(中国社科院新闻与传播研究所硕士研究生)《1982年施拉姆访华与余也鲁先生纪事》中记载，“1982年，我和施拉姆博士访问广州、上海和北京，先后20天，举办了一个为期一周的教育传播研讨会，作了三次大型演讲，参加了一些小型讨论会，首次踏足长城和故宫；首次和国内关注传媒发展的学人有比较深入和全面的接触。

20多年后的今天，要我追忆当年访华之

行，内心是既欣喜又带着战兢的，在这已逝的将近一万天中，传播学的教育和研究，在肥沃的黄土地上的蓬勃发展，无论是专业设立的速度，论文的数量，学术会议的频仍，攻读与从事此专业的人数，以及内容的丰富，多样与涉及领域之广，都是空前的。”

我们沿着余教授回忆的线索，还原了传播学在中国大陆登陆的轨迹，同时探讨传播学的内涵。

1982年4月21日，时任美国夏威夷大学东西方中心传播学研究所主任的施拉姆应广东省高教厅的邀请，和他的学生余也鲁在广州举办了为期一周的全国“电化教育讲习会”，介绍现代传播和媒体教育。后来又顺道访问上海和北京。于是此举便开启了“传播学进入中国”的“破冰之旅”。

4月27日结束广州讲习会之后，施拉姆和余也鲁当夜乘坐飞机去杭州，28日下午搭火车去上海。4月29日上午，在复旦大学一间可以容纳300人的大教室里，施拉姆做了一个半小时的演讲，主题为《报纸的力量和电视的力量》，其中也简介了一点美国传播学研究的情况，由余也鲁担任翻译。在施拉姆讲完之后，余也鲁接着演讲。他利用PPT的形式，向复旦大学的师生介绍了香港中文大学新闻传播系的教学情况，并首次提出了“中国传播学的研究”这个研究主题。余教授认为：中国人向来把衣着、饮食与居室列为人生的三大需要，后来科技进步，交通频繁，“行”也成了生活必需，与衣食住并提。表面看去，好像中国人不太看

重个人与社会生活中不可缺少的“传”的需要。其实中国人是个十分懂得传的民族，可能觉得传的行为太容易，又十分普遍，因此一直没有把“传”当成人生一大需要来看待。他指出“传”应列为人生五大需要之一，把它从我们传统的生活行为和历史的经验中提炼出来进行研究。

余教授在讲演中还坚定地认为，深信从具有悠久历史的中国文化中，一定可以找出不少亮光，帮助我们更清楚认识人类的“传”的行为。就这样，他首次在中国提出了对“中国传”的研究。他建议可从传的体制下手，包括传的媒介，例如文字、纸笔、活字的发明，邮驿，私塾，邸报的创设，私学、清议的存在。从传的媒介的产生，功能与影响，可以观察如何在中国社会演变中起作用，可以找到一些原则。他还提出了可行的研究方法，指出“中国传”的研究可以从历史着手，但不能止于历史，应继历史的研究找出观念、通则、原理和形式，然后在当代社会与当代人中求证；从而进入国际传学研究的领域，充实并丰富人类的大传播研究。

1982年4月30日晚他们飞抵北京，住和平宾馆。5月2日上午，施拉姆在北京人民大会堂举办了一场演讲，座无虚席，听众不仅有学界的研究人员，也有来自新闻、出版和宣传部门的政府官员，演讲由安岗(时任《人民日报》副总编兼新闻研究所所长)主持。在施拉姆的演讲中，主要围绕传播与国家发展、传播对于社会所产生的变革等内容。他在演讲中提到，传播学研究会对中国现代化建设的进程产

生促进作用。他说，中国是一个文化长青的国家，有着自己悠久的传的艺术传统，恐怕已经经历了一切人的传通经验与尝试，中国人那种深邃的智慧与洞见，要是有一天能用来帮助西方人多了解自己的工艺智识，增进他们在实验方面的体会，该是十分美好的事情。他盼望东西方之间能够加强交流研究所得，彼此能有更深切的了解。

余也鲁也作了一个简短的报告，介绍了香港各大学近十年来在教育中新增的有关传播课程的发展，以及在传播学研究方面所做的一些努力。他指出在中国可以从传播学角度做研究的事例很多，比如王安石变法、运河对国家的贡献、一些广泛流传的谚语等，但却没有人做这方面的研究。西方人虽然有传播学理论的功底，但对中国很不了解，因此他们无法研究中国的传播，余也鲁认为这种研究只有国内的学者才可以做到。传播学研究是一门迅速发展中的学科，媒体不断翻新所引发的问题也跟着增多，需要不断的观察、探索、研究因传通不足而引发的问题，并提出解决的办法，传播研究者与教育工作者肩负的责任一天比一天重。

1982年5月2日下午，在社科院新闻研究所的座谈会上，施拉姆和余也鲁受邀参加。会议上学术讨论气氛热烈，探讨极其深入，出席会议的有甘惜分、徐耀魁、张黎等国内新闻学研究专家，主要进行了传播理论的讨论。据余也鲁回忆，会议中有很长一段时间探讨定量与定性研究方法的利弊，和涉及传播效果的几个理论，而新闻学与传播学的关系也成为讨论

的一个焦点。对于新闻学与传播学的关系，施拉姆说，新闻现象也是传播学研究的“标的物”，但传播的范围比较广，涉及到人与人、人与社会和各种传播媒体间的错综复杂和相互影响的关系。会议期间施拉姆送了两本书，一本是1873年美国出版的《人、信息和媒介——人类传播初探》，另一本是1982年出版的《传播学概论——传媒、信息与人》，这两本书成为后来召开的第一次传播学研讨会的主要讨论内容和资料。1982年11月，中国大陆第一次全国性传播学研讨会在中国社会科学院新闻所召开。1983年，这次会议上散发的介绍性文章的汇集出版，即《传播学简介》（人民日报出版社），这是第一本国人关于传播学的书。

5月5日，施拉姆等人又在中国人民大学新闻系作了题为《传学的发展状况》报告。施拉姆和余也鲁在报告中指出：“在未来的一百年中，分门别类的社会科学——心理学、政治学、人类学等等，都会成为综合之后的一门科学。在这门科学里面，传的研究会成为所有这些基本学科里面的基础，研究讲话、编写、广播，这些技术都同传的过程密不可分。因为要牵涉到这些基本技术问题，所以综合之后的社会科学会非常看重传学的研究，它将成为综合之后的新的科学的一个基本学科。”此外，施拉姆在会议中第一次将“跨学科”这一术语引进了中国新闻学和传播学的视野，他在做的题为《美国“大众传播学”的四个奠基人》的演讲时，介绍了被成为“传播学之父”的拉斯韦尔、卢因、拉扎斯菲尔德和霍夫兰。他说：“这四个

人不是传学研究这块沙漠中绿洲的匆匆过客，而是这块绿洲上辛勤耕耘的园丁……这四人有一个共同特点，就是他们都是‘跨学科’的研究者。”

1982年余也鲁和施拉姆到内地的传道式访问，拉开了中国大陆传播学30年发展的序幕，其直接的成果是传播学理论得到弘扬，传播学理论促进中国现代化建设，传播教育在中国高校中得到普及，传播人才培养得到了极大重视。

二、倾力协助创办厦大新闻传播系

1983年开始招生的厦门大学新闻传播系广告学专业，是中国广告教育的开端。余也鲁是发起人，当时就任香港中文大学传播系主任。尽管中国广告刚刚恢复没多久，余也鲁已经从广告界蓬勃发展的趋势看到对人才需求必将成为一大难题。为此，他力主厦门大学拟议成立的新闻系应包含大众传播的研究，并在新闻学专业外另设广告学专业。

余教授自60年代末自美学成返港后，先后首创浸会学院传理系、香港中文大学新闻与传播系及广告与公众关系学科。在国家领导人和资深报人的支持下，乘改革开放之东风，适应国内传媒发展所需，以深厚的学养和丰富的经验，应厦门大学之邀协助创立中国第一个以“传播”为名的厦门大学新闻传播系，开启中国广告教育先端。余也鲁堪称中国广告教育奠基人。创设专业及具体学科的设置方案，大多也是出自余老之手。他提出新闻传播系下设国

际新闻及广告学两个专业。设置了中国最早的国际新闻专业；创建了中国第一个广告专业；开办了广播电视新闻学专业，融入了电子传播时代。

余也鲁为此付出的心血难以想象，收集国外资料、培训师资、联络境外专家讲学，事事亲力亲为；乃至为了选择一位优秀的英文教师，打越洋电话，同美方候选人倾谈半个钟头，了解到对方能力才放心。又过了6年之后的1989年，北京广播学院才设立国内第二个广告专业。其后两三年内，广告专业遍及全国高校。对余也鲁的远见，还有什么话可说呢。

回想创办初期的一幕，余教授的心血至今难忘。

据余教授回忆，1982年夏末，厦大校长曾鸣率团访港，商谈在厦大设立一个以传播为主修的专业系的事。1983年初访沪时，与老报人徐铸成见面，也谈到此事。同年8月，应曾校长邀请首次访厦，与学校高层协商专业规划与课程，而后又急往福州作进一步探讨。

当时的福建省委书记项南听了创系的全盘大计之后，决定自己亲自携创立传播系的草案赴京，与有关部门面商。他不久就上京，在短短一周中，便办好了创系的批准手续，而厦大很快也拨出了一笔近万元的建筑传播大楼的启动经费。

关于建系，当时决定设立三个专业，一是国际新闻，为国家培养驻外记者和对外信息刊物的编采人材；一是广播电视，培养电子媒介的制作与编写人材；一是广告公关，为就要

起飞的工商企业与财经部门培养公共信息制作人才。

接下来是师资队伍的建设问题。余教授认为，教育的关键是教师，由于第二年（即1984年9月）面临着招生与教学，因此当务之急是训练与调配教师，而且必须紧锣密鼓。1983年春天，在余教授的资助计划下，厦大选派了两位资深教师赴港进修传播及有关课程，为期5个月。同年5月，厦大从中文与外文系各调六位年轻学人组成新系教研骨干。为了让这批教师熟悉传播与媒体，他依托基金会募集经费，从1983年至90年代中，分期分批把近30位教师送往香港、美国学习传播学，虽然后来有近一半教师流失海外，但建系的骨干力量基本保存，得以成就了该系30年的发展。

1983年，他在香港组织了一个8人教学团，于7月乘轮船来厦门，举办了一个为期10天的学习班。由于阵容不弱，吸引了福建省的新闻和电子媒体的注意，要求派人旁听。结果参加这次研习会的人多达50位。不但为新系教学铺平了道路，也给福建省的媒体带来了一些新鲜事物，加强了与香港的人际联系。

1984年6月24-27日，余教授又带领香港学者及传播专业人士专门到厦大为老师进行培训及教学大纲的研究。访问团在厦门作了7场报告，介绍国外传播教育的情况和经验，并就如何培养国际新闻、广告和广播电视专业人才等问题和厦大新闻传播系的教师交换意见。访问团还参观厦门日报社、厦门人民广播电

台、厦门电视台和湖里工业区。以后 10 年，余教授曾资助多人赴港进修及往美国修读高级学位。

余教授还从国外邀请外籍老师，从事国际传播与外语的教学。此后每年在联合基金会资助下，都有一至二位访问教授来厦大教课，来自美国的英健老师在厦大新闻传播系工作了 17 年，是他们中的突出代表。厦大不但有一批好的外籍老师，也有十分充实的一所系办“资料室”。我们都非常怀念当时的系办资料室，差不多当时有关的外文传播与广告的图书都齐备，且长期订阅专业学术期刊，成为国内同类院校中少有的资料丰富的传播学专业类资料室，得到同行的羡慕。

要办中国大陆最好的传播院校，这是余教授坚定的信念。从办系方案的筹划，到教师队伍的培养；从外籍教师的聘请，到图书资料的购买，无不倾注着他的心血。余教授对办系的筹划十分细致，他甚至希望计划中建造的厦大新闻传播大楼模仿香港中文大学传播系的大楼建造，由此，他促成厦大建筑设计师到香港考察学习。香港中文大学“百万大道”旁的四层“碧秋楼”落成后，余教授认为这是当时较为先进的传播教育场所。其一楼有电子计算机中心和 600 平方米的电视演播室。传播系课室和办公室设在二楼。在二楼设有两间配有当时最新教学媒体的新型课室。余教授希望内地的传播教育与“电化教教育”都有这样先进的教学设备。

今天，从厦大走出来的传播学子，分布

在北京、广州、上海及各地的媒体圈与广告圈，他们中的许多人已经独挡一面。厦大传播系的种子，30 年后已在中华大地开花结果。

三、提倡传播学研究本土化

1、提出传播学研究本土化的命题

1978 年 9 月出版的《新闻学与大众传播学》一书中写道：“香港中文大学传播研究中心主任余也鲁先生，目前正积极主持该中心的一项工作——‘传播研究的中国化’，大力整理我国的传播遗产，以期能够推出一套完备的‘中国的’理论，并将我国的传播经验‘回馈’给外国人。”余也鲁认为：“中国的传学可以回溯到数千年，例如战国时代，七雄争霸，苏秦、张仪说服六国联合抵抗秦国，他们用了什么说服的策略？郑和七下南洋，没有发过一枪一炮，而威震番邦，所用的传播技巧在哪里？运河的建设，沟通了中原与南方，建立了文化的交流，……也许从这些历史文化的成就上，可以探讨出中国传播学的脉络。”

中国传播研究起步较晚，而“传播学研究本土化”的提出则更晚。在台湾地区，第一部传播学著作是徐佳士教授在 1966 年出版的《大众传播理论》。在香港地区，余也鲁教授在 1978 年首次译述出版了宣伟伯的《传学概论：传媒、信息与人》，在 1980 年出版了《门内门外：与现代青年谈现代传播》。在大陆，虽然刘同舜、郑北渭、张隆栋、三位先生分别在 1956 年和 1958 年翻译发表了介绍西方传播

学的文章，但研究性的文章直到 1978 年才出现。这一年 7 月，郑北渭发表了《公共传播学的研究》和《美国资产阶级新闻学：公众传播学》两篇文章，引起了大陆新闻学界的兴趣。作为第一次全国传播学研讨会的论文集《传播学（简介）》，于 1983 年面世。1988 年，戴元光、邵培仁、龚炜出版了大陆第一部传播学专著——《传播学原理与应用》。但是，这些还都不是本土化的传播学研究。本土化研究有一个复杂而艰难的过程。

传播学研究本土化，实际包括了“传播学研究的中国化”和“传播学研究的中国特色”两种说法。首先提出“传播学研究中国化”的学者，就是香港中文大学传播研究中心的创立人兼中心主任余也鲁教授。

2、举办学术会议深化传播学研究本土化

余也鲁教授在 1978 年 3 月主办的第一次中国传播研讨会（香港）上作了《中国文化与传统中传的理论实际的探索》的演讲。余教授认为：“我们除了可以在中国的泥土上学习与实验这些（西方传播）理论外，以中国人的智慧，应该可以从中国的历史中找寻到许多传的理论与实际，用来充实、光大今天传学的领域。”因为，“传的艺术已深潜于中国文化中，流漾在中国人的血液里，只差作系统性的与科学性的发掘与整合。现在该是开始的时候了。”

1978 年 6 月，香港中文大学传播研究中心在台北政治大学主办了第二次中国传播研讨会，台湾政治大学新闻系协办（系主任徐佳士

教授）。余也鲁、徐佳士、朱立等 30 余位来自新闻学、传播学、社会学、心理学、文学、历史学的学者参加了会议，向会议提交了 14 篇论文，大家用一周时间共同探讨传播学研究中国化问题。会上，余也鲁、徐佳士分别宣读了《环境与传播》、《中国传统中人际传播特征初探》的论文；会后，朱立教授在《报学》（1978）发表了香港会议上《开辟中国传播研究的第四战场》的论文。在此之前台湾地区已有一些相关论文面世。例如，方鹏程的《先秦合纵连横说服传播研究》（硕士论文，1973），阎沁恒的《汉代民意的形成与其政治之影响》（1971），张玉法的《先秦时代的传播活动及其对文化与政治的影响》（1975）。

1993 年 5 月在厦门大学召开的“首届海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会”，实际上可以看作是第三次中国传播研讨会。同前两次一样，余也鲁和徐佳士两位教授仍然是会议主办者和主席。两岸三地文学、历史、哲学、语言、民俗、人类学、经济学、新闻学、传播学学者 22 人向会议提交了专门论文，最后以《从零开始》为题结集于 1994 年 7 月由厦门大学出版社出版。会议还决定在两三年内集中力量写一本《中国古代传播概论》（1997 年正式出版时定名《华夏传播论》，37 万字），编一套《中国历史上传播理论与实践资料选辑》。

1997 年 11 月在厦门大学召开了第四次中国传播研讨会。两岸三地和新加坡、澳大利亚、韩国的社会科学学者 38 人与会，其中正

教授（研究员）和具有博士学位者 21 人，博士生导师 4 人，其余大多为副教授职称。会议收到 30 余篇论文和 10 余篇书稿提纲。会议回顾和总结了以往的传播研究，集中探讨了中国历史上的传播活动和传播观念，试图从中归纳出具有中国特色的传播理论，为建立科学的有时代意义的“中国传播学”创造必要的条件。会议要求 1993 年“中国传播研究资助项目”学术招标的基础上，进一步扩大研究范围，争取在 1999 年之前，由香港海天基金会赞助编写出版一套“中国断代传播史”和一套“中国传播问题史”（或“中国传播观念史”），共计约 20 本。

3、《华夏传播研究丛书》立项推动传播学研究本土化

1993 年，在香港海天基金会的资助下，成立了华夏传播学术委员会，由余也鲁（香港）徐佳士（台湾）、郑学檬（厦大，时任厦大副校长）、孙旭培（中国社科院新闻所所长）、陈培爱（厦大）担任委员，复选郑学檬负责主编，由厦门大学传播研究所的黄星民担任协调人。通过“中国传播研究资助项目”，向国内新闻、传播与文史学者招标，先后两次立项，计五史六论共 11 个项目，由多所大学的



余也鲁

学人分担此事。至 1999 年，首批书稿已经完成。

该丛书的出版，主要目的在帮助中国学者进一步从中国传统文化中探索并整理出已有的传播思想，建立中国自己的传播理论，促进传播研究中国化，从而丰富人们对传的行为的认识，为社会科学研究提供更准确的分析和解决问题的思考方法。

四、师德师风永记心间

余也鲁教授亲切、谦和、睿智、坦荡，具有学者的智慧、神学家的胸怀与普通人的仁爱之心。

余也鲁本名余利民，祖籍江西奉新。他小时聪明乖巧，外祖母因而告诫他做人不要骄傲，由此他后来自取“也鲁”为号。这样听到或写自己名字时，就可提醒自己不要谦卑，因“鲁”字的意义是“笨拙”。

年轻时的余也鲁喜欢写作和翻译。有志通过办报去改革中国，于是考入当时的国立中央政治大学新闻系。毕业后，他与同班同学徐佳士一起到南京《中央日报》工作，后因战乱去了台湾，于台北美国新闻处任翻译员。1950 年，美国新闻总署在香港设立分社，余也鲁受邀赴港工作。

10 多年后，他得悉一门名叫“传播”的新学科，

于是写信给美国的施拉姆，并成功拿到斯坦福大学奖学金，成为施拉姆的学生。而此前取得这个奖学金的正是台湾的另一传播学者朱谦。

1965 年，余也鲁毕业回港，继续出版界工作，并在中文大学刚成立的新闻系兼教杂志编辑学课程。这时浸会书院也无意开办新闻传播课程，聘请余也鲁于 1968 年创立传理系。

1974 年余也鲁应香港中文大学校长之邀，出任中大新闻系的系主任和讲座教授。他到任后大力改革，将原来只念两年的新闻系课程改为四年的新闻与传播学系课程，加入了电台电视、广告公关等科目。1977 年，他邀老师施拉姆来港，开办香港首个传播哲学硕士课程，此课程后来孕育了不少传播学的生力军。

余教授的外表上给人最深的印象就是那副厚厚的黑边眼镜。余教授的眼镜深达 1800 度，这是由于他经常读书、不断学习、不断研究、从不休息造成的。父母爱读书，受家庭的影响，余教授从小就养成了爱读书的习惯。父母要他睡觉，中午时就躲在蚊帐里看书，晚上就钻进被窝里看书。“别人活一生，我就可以活三生”，余教授如是说。

在个人信仰上，余教授信奉基督教，是一名著名的神学家。余教授作为著名教会学者、传播学一代宗师，开启了华人教会学者的时代。余教授效仿神学哲学家黑格尔教授的做法，婉拒教会牧职，上帝祝福余老的谦卑和温良，兴起了华人教会学者群体，使“教会学者”成为取代覆盖基督徒知识分子和文化基督徒的新兴概念。余教授在香港中文大学崇基书院时，获

得上帝特别的启示和光照，提前退休，隐于山中，组织团队专门从事《中文圣经——启导本》的编纂工作。这是一本用传播学理论来阐述解释《圣经——中文和合译本》的工具书，虽然售价贵达 50 美元，但在国际上非常畅销。七年的艰辛付出，启导本涵盖了古往今来众多圣经神学家的智慧结晶于一体，涵盖了所有正统学说，由香港海天书楼和全国基督教协会先后出版，被中国学界誉为传世之作。“只有《哈利波特》和余秋雨的书的销量能比得上”，余教授在接受《大公报》记者采访时曾风趣地说。此后各种圣经注释本受启导本影响如雨后春笋般涌现，但或多或少带有宗派观念及一家之言，唯有启导本中正平和、不偏不倚，足以承载圣道，足以被认定是对圣经中文译本的标准释义。

除了在不同大学建立学科系所，余也鲁的另一主要贡献是传播基督教的文字工作。他在 20 世纪 60 年代创立海天书楼，一直出版宗教书籍、儿童文艺、翻译名著等。书楼名为海天，意思是“海为墨汁天为纸，共挥彩笔绘神恩”。我和纪华强教授在香港学习时，每周一次从新界坐车到港岛的海天书楼余教授的办公室上课，课程从上午九点开始到下午一点结束。我们一般都会提前到达，但未到九点一般不进他的办公室，生怕打扰了先生的工作。上课期间余教授每次会为我们准备一些茶点，让我们补充一下体力与精力，这在 80 年代对我们来说，简直是一种奢侈的享受。2005 年我到香港参加学术会议，期间曾由 70 多岁高龄的余师母驾车接我到海天书楼与余教授见面，我代

□ 文 / 黄鸣奋（厦门大学人文学院中文系）

我心目中的余也鲁先生



我知道余也鲁先生的大名，是因为在书店发现了他所译述的《传学概论：传媒·信息与人》（美国学者宣伟伯著，北京：中国展望出版社，1985），时间大概是在1987年。当时的心情是如获至宝。以前只知道有宣传，从此晓得有传播，而且深感传播学天地大、前景美。这部译著促成了我的学术研究转向。之前，我主要从事中国古典文论和文艺心理学研究。说来起步阶段还算顺利，除硕士论文《论苏轼的文艺心理观》（海峡文艺出版社，1987）之外，还出版了专著《艺术交往心理学》（厦门大学出版社，1987）等几本书，其后又完成了国家社科青年课题“需要理论与艺术批评”、国家教委社科青年课题“人的需要与文艺创作”。不过，我国的文艺心理学热在20世纪90年代逐渐退潮，我自己也对其前景产生疑问，主要原因是这门边缘学科在国内缺乏足够的实证支持。因此，1993年4-10月到荷兰莱顿大学担任高级访问学者时，虽然以文艺心理学的名义申请，实际做的题目是“英语世界中国古典文学译介与批评”。受余先生译著的影响，我在上述研究成果正式出版时，为之取名“英语世界中国古典文学之传播”（学林出版社，1997）。

当时，我常去黄星民老师家中。本科时我们就认识，我是厦门大学中文系汉语言文学专业77级，他是79级。读研时分别选了中国文学批评史和新闻学专业，留校后在不同单位，但住所相距不远。内人去荷兰留学多年，星民的家眷长期在美国。因此，我们难免冒出寂寞之感，串串门、聊聊天很自然。至于星民在治学上的慷慨，那是我终生难忘的。我因余先生的译著对传播学感兴趣之后，在本校图书馆找不到多少可供扩展阅读的书籍，但星民在这方面的藏书颇丰。这样，我就不揣冒昧地向他借书，开头每次一两本，后来简直是用麻袋装。不论我想借什么，星民总是笑嘻嘻，从来没有拒绝。星民这种慷慨并非对我一个人。我亲眼见他赴美探亲时从图书馆打印大量材料回来，想要赠送给有志研究的同事。感佩之至，我们结下了终生友情。

正是从星民那儿，我了解到余先生为厦门大学新闻传播系的创办与招生（1983）所做出的巨大贡献，也得知了有关华夏传播研究之事。余先生早些年就开始推动这项工作。1993年5月，厦门大学在大陆率先召开华夏传播学术研讨会，名为“首届海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会”。次年，余先生和台湾政治大学文理学院徐佳

寻觅一代宗师

香江水一去不回头，
我们到哪里再聆听宗师的教诲？
斯坦福大学的芳林幽谷中，
再也听不到您壮志的呐喊；
夏威夷洁白的沙滩上，
再也见不到您探索的身影；
厦大明媚的校园里，
只留下您匆匆的脚步。

江西奉新的华林山下，
有您幼时的乐园；
灿若星河的香港岛，
有您事业的足迹；
海天书楼的灯光长明，
怀念着您不倦的情怀。

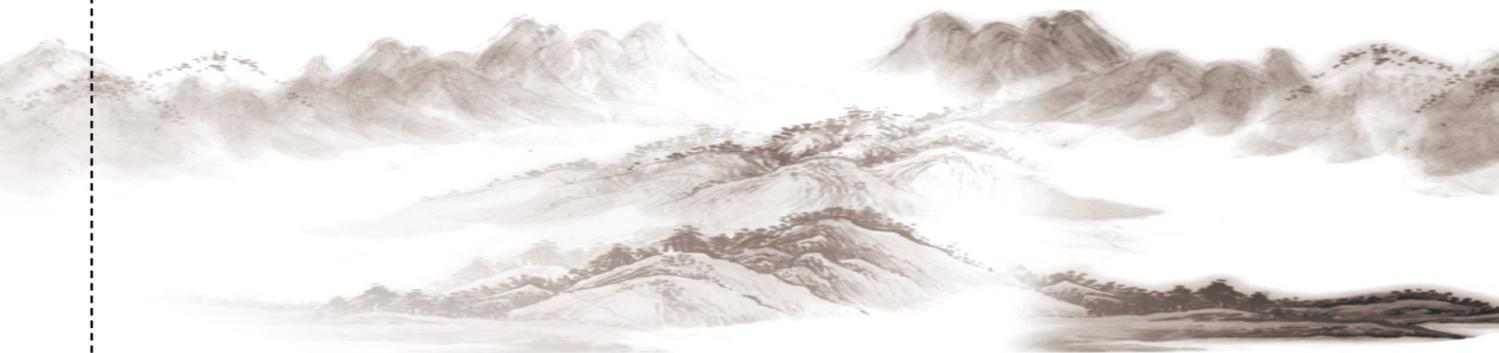
在尘世里您来去匆匆地走了，
只留给我们长长的思念。
华夏大地的传播事业，
必将姹紫嫣红！

表厦大再次对余教授多年来对厦大办系的支持表示感谢。这是我们师生的最后一次会面。那天中午共进午餐后，余师母又驾车送我去机场。原定傍晚六点半的飞机，由于突然的台风影响，延误到第二天傍晚才起飞往厦门，我在香港启德机场足足呆了24小时。那次香港之行，与余教授的最后一次见面及夜宿香港机场的场景，成为我一生中抹不去的记忆点。

余也鲁教授一生勤奋，到了90高龄仍继续出版工作，直至2012年9月8日病逝。他曾说，在海天书楼那幢大厦，没人像他和太太那么大年纪仍在工作。除了清洁工人，也没有谁比他们更早上班。

纵观余教授低调淡泊而又谦卑温和的一生，无论是学识还是为人，他都是后辈的楷模。如果说余老的传播学研究像明艳的牡丹，他的神学研究则像圣洁的百合，其一生散发着满径花香。

呜呼，我们后辈在这个凡尘再也没有机会聆听宗师的教诲！



我的老师余也鲁



□ 文 / 刘训成（厦门大学新闻传播学院）

最近，因美国网络监视项目泄密者斯诺登出逃引发的所谓“棱镜门”事件，引起人们对信息控制及其背后的体制、道德、责任等问题的高度警觉和思考。从传播学的角度出发思考这个问题，我们首先会从信息的流量入手，然后进入它的载体，追寻信息的流向，直至探讨信息的制造者以及支持导致这种信息监控的社会、政治、经济、法律、教育等方方面面的背景，并对支持这种传播模式的基本道德观念提出质疑和挑战。

这是研究新闻传播的一种思维模式，也可以理解为一种庖丁解牛的方法，是我从余也鲁教授亲自传授的《传媒 信息与人》一书中理解到的。其中最精华的部分是政治学家哈罗德拉斯维尔对人的传播过程所做的总结：谁对谁，用什么途径，说了什么，怎么说，后果怎样。后来有人将之演绎成五个 W 和一个 H。每个疑问词都代表了传播学的一个领域，它们互相之间既独立又环环相扣。《传媒 信息与人》一书是余教授对原作者宣伟伯的《Men women Media and Message -- Understanding Media》所做的中文译述，体现了他对这本传播学扛鼎之作的充分理解。书中还增添了适应亚洲尤其是中国读者的内容。宣伟伯是美国传播学领域的开山之人，担任过斯坦福大学传学研究所主任和夏威夷东西方中心传播研究院院长。他的书是美国大学传播课程的必备书。余教授 1960 年代初在斯坦福大学随宣氏习传播学，获得博士学位后于 1967 年返回香港，创办了浸会学院四年制传理学系并担任该校社会科学院院长，后来又出任中文大学讲座教授和传播学系主任，直至退休。

宣伟伯称余也鲁教授是“最适合东西方文化交流的人”。1983 年底，在万象更新的中国大地，厦门大学新闻传播系筹备小组有幸迎来这位充满教育理想的学人。他的到来在我们与西方传播学之间架起了最便捷的沟通桥梁，直接引进与传播学相关的全部课程，填补了国内在这方面的空白，改变了传统意义上对新闻学的狭隘理解，把新闻学提高到传播学与大众传播的层面，大大拓宽并深化了研究的领域与范畴。余教授殚精竭虑，在师资培养方面，除了遍邀北京上海像老报人、甘惜分、张隆栋 赵玉明等学界翘楚，作传统的课程培训外，也邀请了像老报人徐铸成等这样的业界大腕。余教授还安排了所有的在职教师到香港中文大学和浸会学院进修。

先生等前辈解决了这一难题，使得拙作得以在文化艺术出版社付梓（2001）。

今天，传播学在中国已经成为显学，有关论著层出不穷。这固然要归因于社会需求的旺盛、实践经验的丰富、学术同仁的努力，但余先生的倡导之功是应当铭记不忘的。就我个人而言，在从文艺心理学转向艺术传播学的过程中，进行过其他若干探索。例如，1994 年申报关于文化经济研究的国家社会科学基金课题，起因是出国时复印了几本论文集回来。但是，这方面的尝试最终失败（当时国内文化产业还未成气候，我自己也缺乏相应素养）。是余先生通过名著翻译、丛书立项、会议组织乃至写作指导等方式使我萌生了对于传播学的强烈兴趣，这种兴趣自 1987 年以来已经持续了 20 余年。这种兴趣不只基于学科价值，而且基于余先生的人格魅力。当年申报关于讽谏传播的课题时，我才提文学教授不久，在传播学方面谈不上什么积累。余先生居然同意为我增补项目，我从中感受到的是一种亲切的信任。虽然我和余先生的联系多数是间接的（融入了郑学檬和黄星民两位先生的热情和友善），但却时时直接感受到余先生所倡导的传播学正“火起来”。在一定意义上可以说，他对于开创中西合璧的华夏传播研究居功至伟，留给我们的不只是已有的成果，还有深情的嘱托。

士院长、中国社会科学院新闻研究所孙旭培所长又亲临厦大，与我校常务副校长郑学檬、新闻传播系主任郑松锬会面，决定开展华夏传播研究项目，由两岸学者共同参与。该项目以厦门大学传播研究所为联络点，由香港海天基金会提供经济支持。1995 年，该基金会设立了“五史六论”共 11 个研究项目。我知道这一消息时很想参加，但申报截止期已过。好在承担具体联络工作是星民。他让我试填表，我自选了有关中国古代讽谏传播的题目并加以论证。由于星民的鼎力支持，加上郑学檬先生的热心推介，余先生就同意了。

1997 年 11 月，我校新闻传播系和传播研究所召开“中国传播学研讨会（97）”，旨在协调丛书撰写工作。我因此有幸见到了余先生。听他在会上侃侃而谈，我感受最深的是他建立传播学中国学派的宏大抱负。与会的学者来自中国大陆、台湾、香港，还有澳大利亚、新加坡和韩国，可谓彬彬之盛。余先生肯定对这套丛书寄予很大的希望，但后来有关学者各忙各的，真正交稿的似乎只有三本。我的《说服君主——中国古代的讽谏传播》是最早完成的。书稿寄给余先生之后，他提出了中肯的意见，希望从古代相关论著和事例中提炼出可供今天使用的理论观点。于是，我遵照他的意见增写了“余论：讽谏传播启示”，1999 年 7 月 17 日定稿。那时出书还比较难，难就难在缺钱，不像今天这样四处可以申请资助。香港海天基金会为这套丛书立项时只提供研究经费，不涵盖出版。我因此一度很焦灼，还是余先生、郑

余也鲁教授与华南师范大学 传播类学科群的建立与发展

文 / 黄慕雄 刘兢 张学波 罗昕 (华南师范大学教育信息技术学院)

2014年1月8日,香港中文大学新闻与传播学院资深教授余也鲁教授离开我们已经整整16个月了。我们在广州石牌华师紫荆园深切缅怀余也鲁教授,怀念他在1982年4月与美国传播学研究集大成者施拉姆(Wilbur Schramm)¹教授在我校开启的改革开放以后“传播学进入中国大陆的破冰之旅”,怀念他对我校传播类学科发展给予的无私帮助与支持。

余也鲁教授与我校传播类学科群的建立

我校与余也鲁教授的缘分,始自于双方对传播与教育问题的共同关注。早在1960年代,余也鲁教授在斯坦福大学的业师施拉姆教授就曾大力倡导传播技术对发展中国家教育活动的巨大推动作用,并曾就卫星电视在印度教育中的应用撰写过研究报告(Schramm, Nelson, 1968)^[1];1977年,自夏威夷东西方传播研究中心荣休的施拉姆教授被余也鲁教授敦请至香港中文大学,担任新闻与传播系讲座教授。1980年,时任我校校长的潘炯华教授受时任广东省高等教育局局长林川委托,率我校电教中心负责人李运林、李克东等人专程赴香港中文大学拜会余也鲁教授,并请他就传播与教育的关系这一话题到我校做专场报告。余教授欣然接受,并建议由施拉姆教授来讲、他做现场翻译。

图为施拉姆(左四)与妻子(左三),余也鲁教授(左二)和华南师大领导合照。



你表述事先布置的文章,然后再由他总结、拓展。记得当时讲解研究方法时,他为胡鞍钢首次以数据形式研究中国经济现状的与发展趋势的报告兴奋不已,并把原文复印给在座的每一个人。

师者,传道,授业,解惑也。听说,在所有的称呼中,先生最喜欢“教授”一词,可见先生对师者情有独钟。他喜欢旧时的北大学子,常常带着爱惜和景仰的口吻形容他们不修边幅,读书读得把衣袖都磨光了,其实他是在宣扬一种风范、一种精神。他对学生爱护有加。除了不断地引进美国大学的相关教授直接面向学生讲课,他本人也是亲力亲为,尽量多接触学生,给他们开讲座,谈心,旨在开启学生的智慧和眼界。在他的努力下,当时新闻系的一代教师都经历了改革开放初期时在传播学方面的观念更新,这对后来人的影响是不言而喻的。

新闻与传播学院成长的30年承载着先生无时无刻的关怀和牵挂,他希盼每一个人的消息,每一件事情的进展,就像等待自己孩子的消息一样。真真是衣带渐宽终不悔,为伊落得人消瘦。如今新闻与传播学院已经三十而立,喝水不忘挖井人,先生的精神永远会是厦大传播学子的骄傲。



余也鲁在给新闻传播系老师作培训(1984年)

我有幸参与了他本人主持的学习班,从头到尾聆听了由他讲解教授的《传媒 信息与人》,见识了他丰富的知识积累,深邃的哲学思考,深入浅出地演绎相关的范例和理论。其口才、睿智与博闻强记有口皆碑。以至他不太好意思。说他的名字是他的奶奶起的,目的是告诫他不要卖弄聪明,记得“余也鲁”就是“我也笨”的意思。其虚怀若谷,谦虚谨慎的品格可见一斑。先生的办公室也尽情显示了他对知识的偏爱与尊重,对学以致用身体力行。除了联系外界的电脑,最抢眼的是那些摆放得整整齐齐的知名报刊和杂志,其时新与数量决不亚于任何一个名牌大学的资料室。信手拈来,坐在那厚实的沙发上浏览,享受他亲自为您泡制的咖啡,你会感觉象参加牛津大学的某次师生约谈,一方面让你沐浴着先生的睿智,另一方面其实先生更是在考查你的努力程度呢!他总是先让

1982年4月，经过两年多的悉心筹划，施拉姆、余也鲁一行终于成功抵穗，在华南师范大学进行了为期一周、每天一场的“教育传播”学术报告会。来自全国大中小学与教育部门的有关人士共300多人与会。七场报告均配有中文讲稿，并配有录像教材，广东电视台也对此事作了专门报道。学术报告周结束后，施拉姆和余也鲁一行还到北京中国社科院新闻与传播研究所、上海复旦大学新闻系进行学术交流，并受到了当时的国务院副总理薄一波接见。此行被余也鲁教授称为改革开放以后“传播学进入中国大陆的破冰之旅”（余也鲁，2010: 609）[2]。施拉姆、余也鲁在我校报告的讲稿日后被整理付梓，即由1988年由高等教育出版社出版的《传媒·教育·现代化：教育传播的理论与实践》一书。

由余也鲁教授一手促成的施拉姆广州讲学，仅仅是他在我校开展教育与传播学术布道之旅的开端。在接下来的日子里，余也鲁教授亲历亲为，为我校教育与传播方面的学科发展做了大量具体工作：

1、1983年2月至7月，余也鲁教授筹措经费，邀请李运林、李克东作为访问学者赴香港中文大学进修，由他亲自安排或主讲了《传播理论》、《传播研究方法》、《教育电视》和《计算机辅助教学》等几门核心课程。1983年至1985年间，我校先后派出三批访问学者赴香港中文大学进修，这为我校创建电化教育本科专业奠定了重要基础。



图为施拉姆（右）在华师大讲学，弟子余也鲁教授（左）做翻译。

2、1983年8月，我校获批创办新中国第一个电化教育本科专业，余也鲁教授亲临该专业的开学典礼并作学术报告。余也鲁教授还自筹经费，在该专业本科学生中设置“三八”传播奖学金，专门奖励该专业中品学兼优的女生。

3、为拓展相关专业的国际视野，余也鲁教授亲自物色了多名美国传播学专家到我校及国内其它高校任教或讲学。后赴厦门大学任教18年的英健 (Janice Engsberg) 博士就曾在我校教育技术学专业执教，安德逊 (B. D. Anderson) 博士也曾在江西师范大学开设教育传播讲座一周。

4、余也鲁教授还筹集奖学金、选送我校的吴社章、郭琴两位教师赴国外攻读博士学位。二人分别在美国、澳洲取得传播学博士学位。郭琴现已成为澳洲麦考利大学传播系的知名教授，并在国内外组织了多场发展传播领域的重要学术会议。

我校传播类学科群三十多年间的发展概况

三十多年过去了，从1982年余也鲁教授和施拉姆教授首次将教育与传播学术引入我校至今，我校传播类学科群已取得了长足进步。围绕全国知名的国家重点学科教育技术学，我们已建成了教育技术学、传播学、新闻学、摄影学等专业学位点。

我校教育技术学专业由1983年我校创办的新中国第一个电化教育本科专业演化而来，已形成了一整套涵盖学士、硕士、博士到博士后流动站的完整人才培养体系。该专业在1986年获得全国第一批硕士学位授予权，1996年又被评为“211工程”重点建设学科，1998年更获得了博士学位授予权，2002年再被评为国家重点学科，2003年建成教育学教育技术学专业博士后科学研究流动站。

我校传播学专业创办于2002年，是我国第一批传播学本科专业。2005年，该专业获得硕士学位授予权，并在2007年获批国家级信息传播教学实验示范中心。我校摄影专业创办于2003年，是广东省第一个摄影专业，建有华南影像信息技术培训中心。我校于2009年再设新闻学本科专业，并在2010



余也鲁教授和教育信息技术学院领导合影留念

年尝试打通传播学、新闻学和摄影学三大本科专业，将这三大本科专业归入新闻传播学大类统一招生。

近五年来，以我校连续获批广东省人文社科重点研究基地“信息传播与文化创意产业研究中心”和广州市人文社科重点研究基地“新媒体与文化创意产业研究中心”这两大核心科研平台为契机，我校在传播研究领域推出了一系列有影响的标志性学术成果：

1、2012年12月，我校胡钦太教授牵头申报的课题《教育信息化理论研究》成功获批为2012年度教育部-中国移动科研基金重大科技项目，经费达到150万元。该项目是我省传媒类院系中近年以来获批的经费数额较大的纵向科研项目。

2、2013年5月，2013年度教育部人文社会科学研究一般项目名单揭晓，我校郭琴教授的《发展传播视角下的贫困地区信息扶贫策略

研究》和唐佳希副教授的《香港青年的媒介使用与国家认同：基于社会认同理论的研究视角》获批为2013年度教育部人文社科研究基金项目。至此，我校传播类学科近三年获批

编者按：市文系作者摘录将于2014年出版之《迈向第二代本土研究》一书的片段编辑而成，该书简体字版系由北京大学出版社出版。感谢汪教授提早与读者分享她的真知灼见。

本土学术发展的前景： 由复制型研究谈起

□ 文 / 汪琪 （台湾政治大学传播学院 终身荣誉讲座教授）



近 年华人学界关心本土化议题，最常见的理由就是外来理论和“不适用”。简单说，就是欧美所发展出来的典范、理论和方法并不适合用于分析、了解我们的心理、行为与社会文化，或解决我们的问题。但忧心归忧心，学界仍然有许许多多研究论文“照搬”外来理论、套用外来测量工具，只是最后换上本地资料了事。^[1]“照搬”的作法，在实务上往往造成“拿错药方治错病”的现象；在学术上，则是牛头不对马嘴。研究不但无法贴近本土社会文化，研究发现也无法有效“反馈”到理论层面的讨论。这里所牵涉的问题，已经不仅仅是“理论适用性”与“普世性”问题，还包括了更高层次的，西方学术研究的方法论、研究的意义与目的、以及其反映的世界观的问题。

本土学术的两难？

十八世纪以降，欧洲知识传统 (intellectual tradition) 已经成为世界独一无二的知识体系。它不仅在深度、广度、以及有效性上占据

[1] 黄光国：《由建构实在论谈心理学本土化》，《社会科学理论与本土化》学术研讨会论文集。南华大学教育社会学研究所暨应用社会学系，1999年5月，第15~19页。

堂，集体检讨1982年以来中国传播研究的发展历程。

回顾过去是为了更好地展望未来。从施拉姆教授和余也鲁教授的学术生涯来看，作为国际传播学界的第一代和第二代学者，他们的学术视野并未局限于某一个学科领域，而是从问题出发，以问题作为引领他们学术生涯的线索。施拉姆教授当年被称为美国传播学界一位百科全书式的学术领袖，大众传播与教育、传播与国家发展、新媒体技术的发展和应用是其重点关注的三大问题。继承师志的余也鲁教授更是对传播研究、教育研究、公共关系研究、传播技术研究等领域的问题都有涉猎。

我们期待，今天的大陆传播学人能重新审视施拉姆教授和余也鲁教授留给我们的遗产，不局限于传播学科内探讨人类社会的种种传播现象，而是与社会学、教育学、政治学、经济学等相关学科学人携起手来，集思广益，打破学科藩篱，真正推动以“问题”为中心的跨学科传播研究在中国的发展壮大。



余也鲁教授（左四）和教育技术学科领导合影留念的教育部人文社会科学研究项目已达6项之多。

3、2013年3月，我校罗昕教授的论文《重大突发事件的微博传播力评估指标体系建构》在《新闻与传播研究》发表，这是我校围绕新媒体研究领域在该刊发表的第4篇论文，标志着我校在该领域已达华南地区领先水平。

施拉姆、余也鲁的传播研究遗产的现实意义

余也鲁教授已随业师施拉姆教授西去，而他们1982年在中国大陆重新培植的传播研究的幼苗终于长成了参天大树，目前遍布中国大陆的200余家新闻与传播专业学位点就是明证。为了缅怀二位传播研究先行者的贡献，我校在2012年12月与中国社科院新闻与传播研究所联合召开“施拉姆访华30周年纪念暨传播学在中国的发展”专题学术研讨会。我校当年直接受惠于余也鲁教授的李运林、李克东和徐福荫等三位教育技术学科的资深教授与复旦大学黄旦教授、香港中文大学苏钥机教授、暨南大学蔡铭泽教授、深圳大学何道宽教授和中国社科院姜飞研究员等传播学人济济一

[1] Schramm, W., L. Nelson (1968). *Communication Satellites for Education and Development: The Case of India*. Calif.: Stanford Research Institute.

[2] 余也鲁 (2010). 《传播学与“中国传”在中国破冰之旅》. 载王怡红、胡翼青主编, 《中国传播学30年》, 北京: 中国大百科全书出版社, 609-619.

优越地位，而且启蒙时期经由培根（Francis Bacon, 1561 - 1626）、牛顿（Isaac Newton, 1642 - 1727）和伽利略（Galileo Galilei, 1564 - 1642）等科学家所发展出来的“科学方法”，因为可以产生机械操控的、实证的、以及号称普世的成果，“物质主义”、“决定论”等价值观也深植行为科学。^[1]由十七世纪起，科学不但塑造了现代文明，这些基本价值与观察分析角度也隐身现代化论述与欧洲的知识体系之中，随着欧洲殖民势力向全球扩展。一时之间，“怀疑精神”、“理性主义”、“实证主义”与“反权威主义”成为“现代化”的主流价值。然科学理论与方法标榜“普世性”，影响所及，许多人认为科学知识在本质上就是普世的。孕育科学理论与方法的价值，也不再被视为是特定时空脉络下的产物，而被认为是“有关人类本质及其研究的事实情况”、并且被一体接受。对于西方与非西方世界^[2]在“知识生产”方面的不平衡，阿部迪（Ali A. Abdi）曾经指出两个主要的肇因：欧洲教育体制的引进与全球化，其次则是本土学界对于“在地生活”和“学习”之间是否密切关连，并不重视。^[3]

[1] Kristoffer Kristensen, Brent D. Slife & Stephen C. Yanchar, *On What Basis are Evaluations Possible in a Fragmented Psychology? An Alternative to Objectivism and Relativism*, *Journal of Mind and Behavior*, 21 (3), 2000, p. 273-288.

[2] 例如“非西方世界”、“非主流西方”、“边陲”、“东方”（Oriental, East）、亚洲相对于“西方”（Occidental, West）、“主流西方”、“中心”、“欧洲”都同样意义含混、同时忽略了内在的差异与多元性，然而在论述中我们无法完全避免使用这些名词，Hall (1992, p. 277) 认为“西方”的概念容许我们将社会分类总结不同的特色，同时为评鉴与比较社会提供一套标准。在本章，“主流西方”一词，是指在十八、九世纪曾经是殖民帝国的欧洲国家，以及因为欧洲在全世界势力扩张而产生的新国家，例如：美国、澳洲；而非西方主要指的是二次大战之前被殖民或被外国势力所占的地区。本章采取这样的定义是因为议题的焦点在对比殖民时期中两造经验的差异。在某些文句中，“西方”被用来指涉欧洲与北美；在谈到东方主义的时候，则指的主要是欧洲。

[3] Ali A. Abdi, "Eurocentric discourses and African Philosophies and epistemologies of education; Counter-hegemonic analyses and responses," *International Education*, 36(1), 2006.

[4] Ali A. Abdi, *Eurocentric discourses and African Philosophies and epistemologies of education; Counter-hegemonic analyses and responses*, *International Education*, 36(1), 2006.

相反的，他们往往认为西方价值、思想、与事物比本地的更为有用、更重要，以致于“不分青红皂白地接受源于西方的观点与概念”。

这情势再加上各国学术发展以“全球竞争”为指导方针的作法，今天西方世界之外的学术社群，在“追随”或“不追随”西方之间，其实没有什么选择。问题是，在我们对于这个主流学术传统的了解究竟有多深刻？如果了解不透彻，我们又如何去做抉择、如何去设定实际可行的目标而不自费力气？

因篇幅所限，我们无法交待任何一个学术传统的全貌，但一些特质或能够提供读者些许线索。由历史发展来看，除了黑暗时期的一千年，欧洲的思想主流论述可以说不断在推陈出新。启蒙之后，十九世纪“现代化理论”盛极一时，但是历经世界各国工业化、资本主义极度扩张与两次世界大战，欧美学界在不断的反思与论辩后开始孕育出新一代的论述：一九五零年代出现的“后现代”（postmodernism）理论是针对“现代化理论”核心论点的挑战；一九三零年代法兰克福学派（Frankfurt School）则对“马克思主义”盲点提

出了“新马克思主义”（neo-Marxism）/“批判理论”（critical theories）。一九六零年代由英国起家的“文化研究”反映的是当时伯明罕一群学者对于社会上一些特殊现象的研究兴趣。同样的情况发生在社会科学方法论；尽管“逻辑实证论”（logical positivism）与“经验科学”（empiricism）在十九世纪末到二十世纪中如日中天，所有这些论述所标榜的原则与基本价值也都在一九六零与一九七零年代出现的“后实证主义”（postpositivism）、“批判实在论”（critical realism）与“社会建构论”（social constructivism）所修订、甚至排拒；相对的，历史悠久的“诠释学”（hermeneutics）则在此同时又重新得到重视。不但如此，我们可以说所有这些在过去所提出的论述，都不断地被讨论、否定、修订过程中同时酝酿、并导出新的论述。换言之，西方学术研究旨在透过反覆思辩（dialectic）过程，向前推衍论述。

目前在华人学界里，追随西方是大多数人的选择，但多数研究流于形式上的“照搬”与“复制”。有鉴于此，也有不少学者在“本土化”的大纛之下选择“走自己的路”，也就是回归历史传统，试图在文化的基础上去建构“具有中国特色的社会科学理论体系”。“走自己的路”牵涉到两个层面的挑战：方法、与目标。以目标而言，在全球通行一种学术典范、

一种学术语言的情况下，任何一方要发展一套不同的典范和学术语言不是不可能，但其中牵涉的因素很复杂、困难度也是很高的，其中包括随着目标而来的方法上的限制。^[1]或许这也是为什么贺雪峰认为，这些研究没有现实关照、无法回应当代需求、也不能启迪现代思潮；而不关心现实的历史研究，“比不关心历史的现实研究更为荒诞”。^[2]然则在“没有历史关照与理论建树”，以及“没有现实关照与启迪现代思潮”两难之间，本土学术的出路究竟在哪里？

其实，如果我们能够舍弃“文化中心主义”、独善其身的想法，不执着于学术知识的“文化纯度”，则将本土经验与思想带入学术对话并非不可能；而作法上的缺失也未必表示僵局无法打开。换言之，回归历史传统与现实关照之间并不必然冲突。诠释学理论在发展初期，所关心的是如何以现代文字翻译古代宗教与经典文学。高达美认为，要克服译者与作者的历史距离，译者必须将自己的历史意念放置在历史的视域当中；只有当两者进入同一个大视域，才能由内在转进、超越“现在”，拥抱我们意识的历史深度^[3]。换一个角度来看，在二十一世纪的今天“回到历史脉络”从事论述，也不可能脱离现代的研究旨趣、观察角度与视域；问题是，研究者在进入历史脉络之前，

[1] 汪琪、沈清松、罗文辉（2002）华人传播理论：从头打造或逐步融合？新闻学研究，70, 1-15.

[2] 黄旦：《传播的想象：兼评中国内地传播学本土化之路径》，《华人传播想象》，冯应谦、黄懿慧编，香港：香港中文大学香港亚太研究所，2012年版，第75-89页；贺雪峰：《回归中国经验研究：论中国本土化社会科学的建构》，《探索与争鸣》，第11期（2006年），第52-54页。

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and method*, Trans. Garrett Barden and John Cumming (London: Sheed & Ward, 1975), p. 271.



主编与汪琪教授合影于北京大学(2013)

史陀 (Claude Lévi-Strauss) 影响甚深, 然而他却选择了法国 (Bearn) 以及法国属地阿尔及利亚进行田野调查, 这与李维史陀将人类学家的工作定位为“高高在上地、由远处研究与判断人类”的看法完全背道而驰。布迪厄没有质疑李维史陀这个在“客观性”上的立场, 然而却由此发展出一个不同于以欧洲现代性历程为参照的典范。就如同杨弘任观察到的, 他不仅反省了西方社会科学的主流典范, 并且将异文化刺激下所发展出来的概念与典范带回法国作测试。[3] 由以上的例子我们看到本土经验如何成为挑战现有论述、以及发展新论述的动力。事实上, 不仅是本土经验, 本土文献更是建构新的学术主张的珍贵资产。

二、在主流典范之下发展本土学术的第二个关键是, 主流典范虽然排斥所有其他文化的知识传统, 但其中并非没有转圜的空间。其他文化的知识传统之所以被主流典范否定, 除了因为这些传统反映了完全不同的世界观、造成对话的障碍, 也因为本土文献并不是以现代

对于席莱尔玛赫与狄尔泰方法论与认识论的批判孕育了他的“视域” (horizon) 理论, 以至于海德格透过诠释手法对尼采与康德的批判, [1] 甚至荣格 (Carl Gustav Jung) 与佛洛伊德 (Sigmund Freud) 在“无意识”概念上的公开决裂等等都是运用思辩法开展学术论述的例子。[2] 由于思辩通常是由质疑与挑战对方主张开始, 因此“批判性思维” (critical thinking) 也被许多华人学者认为是学术研究的关键, 甚至误以为只要批评、反对就能带来学术成就。但这种想法未必掌握到了思辩的要点; 批判的另一面其实是部分接受——如果每一个从事学术研究的人都只知批判、全盘否定前人的论述, 那么每一个人也只能由零开始构筑自己的学术主张。这不单没有意义, 也不能确切反映西方学术发展的轨迹。其实坊间对于任何学者最粗浅的介绍都会告诉我们, 他们每一个人都受到前人的影响, 但同时他们每一个人都都在这些人的论述中看到自己无法同意之处与另外的可能性, 并由此发展出自己的看法。换言之, 每一个人都“走了自己的路”。“走自己的路”可能包括批判, 例如前述的多位学者, 但也可能只是在某一点上作了明确不同的选择。以布迪厄 (Pierre Bourdieu) 为例, 许多人认为他受当代法国最权威的人类学家李维

[1] Martin Heidegger, *Author's Foreword to All Volumes, Nietzsche Vol. One and Two*, translated by David Farrell Krell, (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); Martin Heidegger, *What is a Thing*, translated by W. B. Barton, Jr., and Vera Deutsch, with an analysis by Eugene T. Gendlin, (Chicago, Ill.: H. Regnery, 1976), p.56.

[2] 容格: 《东洋冥想的心理学: 从易经到禅》(杨儒宾译), 台北: 商鼎文化出版社, 1993年, 第11-14页。

[3] 杨弘任: 《地方知识与在地范畴: 本土化的一种策略》, 邹川雄、苏峰山编: 《社会科学本土化之反思与前瞻》, 嘉义: 南华大学教社所, 2009年版, 第367-380页, 引句见第369-370页; Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu (Indiana: Indiana University Press, 2005,) p.69-70.*

有没有充分掌握古代文献对于现今研究问题的价值所在、曾否妥善处理其中存在的历史距离、将之转化为现代学术语言, 并充分彰显其理论意义。换言之, 回到历史脉络的目的不应该是劳思光先生所形容的、消极的“挖(老祖宗的)宝”, 而是由历史文献中发掘足以启迪思维、建构现代学术论述的泉源。

同样的, 追随西方与本土历史关照及理论建树也没有冲突。事实上, 我们由主流论述、甚至过去千余年欧洲思想的发展轨迹可以看到, 西方学术典范虽然否定所有其他文化的知识传统, 却鼓励人们——无论他们来自相同的或不同的社会文化背景——对于任何学术主张的质疑、挑战与对话。对于发展本土学术, 这里有两个关键是我们必须注意的:

一、学术研究的主要目的之一在推进理论知识的有效性, 其预设及逻辑推论的严谨度之外, 证据是否周延也是检验有效性的标准。也因此任何有违理论所描述或推测的现象或经验, 都足以成为挑战该理论的理由。换言之, 理论“不适用”的问题——不论是否文化差异所造成——其实就是“有效性” (validity) 的问题, 而有效性问题不但是挑战现有论述、推展新论述的动力, 它也是西方“思辩”传统重要的一环。

思辩的希腊字源 ‘dialektike’, 是指一种

论述或交谈的艺术; [1] 持正反意见的双方在反覆辩论的过程中, 运用演绎或逻辑否认的方法来揭露对方论点的矛盾之处、破解对方的说法。简单说, 这种希腊时代所孕育的论证方式, 是一个经由挑战、修订或否定预设、论点或“主张” (claim), [2] 从而发展新主张的思考对话过程。[3] 辩士必须藉由指认对方论点在推理上的错误或忽视之处、针对其列举的原因或预设举出缺失、反证或证据的不实来主张对方的结论无法成立。这种进行方式很清楚的显示了欧洲传统思考模式的要件, 就是论点、逻辑推理方法以及证据; 三者缺一不可。这种由命题出发的线性思考模式, 所导向的是一种逻辑结构严密的论述体系。

对柏拉图而言, 思辩不只是一种论证方式; 它更是一种透过关于事物本质的问答来寻找真理、铺陈事物物的“道” (the way things are) ——也就是建构新的理论论述的方法。换言之, 批判不是目的, 而是手段。在柏拉图、亚理斯多德之后, 包括康德、黑格尔、马克思、恩格斯与新正统神学 (neo-orthodoxy) 等不同时代的思想家与学派, 对思辩法都有不同的诠释与用法。哈伯玛斯 (Jurgen Habermas) 对于韦伯 (Max Weber) 与马库色 (Herbert Marcuse) 现代性研究的批判帮助他开展了“沟通理论”; 高达美 (Hans-George Gadamer)

[1] Robert Burt, *Dialectic*, English Studies in Canada, Vol.30-4, p. 16-20.

[2] 这里英文原文 claims 有“声明”、“索赔”等意思, 但在理性沟通的脉络下比较接近“主张”。

[3] Richard D. Rieke, Malcolm O. Sillars and Tarla Rai Peterson, eds., *Argumentation and Critical Decision Making* (Boston: Pearson, 2008), p.11.

[4] 哈伯玛斯: 《作为“意识形态”的技术与科学》(李黎、郭官义译), 上海: 学林出版社, 1999年, 第38-83页。

学术语言书写的，往往在引用上造成困难。然而以上的问题非但可以解决，我们甚至可以说解决这些问题正是本土学界的责任，因为不同思想与知识传统之间虽然可能存在根本差异，然而必然也存在某些类似的观点与反省。这些类似、可相通之处便是不同传统之间沟通的依据与对话的起点；而不同之处正是彼此激荡、相生相成的珍贵动力。因此要提升一项理论论述的有效性，我们不应该以“不科学”或其他借口动辄排除差异，而是经过转化将之纳入讨论、并据此开拓新的论述空间。

上述这些工作完全可以在既有研究方法的各个步骤中完成，然而我们对于西方学术典范的了解，往往学到表面，却未能掌握要点。在大学和研究所上研究方法的课程，“研究问题”与“文献探讨”往往一笔带过。西方世界之外的我们往往不了解，“一笔带过”的原因，是相关的思考训练早已在大学教育之前就已经完成，无须在大学或研究所阶段重头教起。

西方人习惯以问题引导思维；在论辩当中，问题是开启新局、也是暴露对方弱点的重要利器。因此“问题导向教学”在西方是非常普通的；无论是教学或学习，都由问题开始。作研究如果提错问题，则后果必然是找错答案、白忙一场。因此假如我们肯定研究的重点不在于描述、发掘、提供数据，而是提出“学术主张”，则必须认真思索自己要研究的问题究竟是什么？然而华人中小学教育的考试文化所训练的是答题能力、并不是提问的能力，甚至也不鼓励提问。这也就无怪乎到了研究所阶段，

当学生被要求“提出问题”的时候，会茫然不知所以。

年轻学子在思考研究问题的时候，往往将理论框架当成选题的出发点：第一个念头常常是：我想做“政治经济学”的研究或“全球化”的研究等等，原因只是“对该理论比较有兴趣”，就这样确定了方向；之后再在这个方向之下去找一个在本土可以用得上这理论的议题、开始收集资料。又或者也有人倒过来走，由时事议题或现象着手，然后将这现象套在一个理论架构上作资料分析。就最最初的问题而言，以上这两条路都无不可；然而如果大范围确定之后，没有认真去思考这研究要回答什么“问题”、目的究竟是什么，那么研究者就很容易走上“复制型研究”的路。换言之，这中间很重要的一步，是先对相关的文献有一整体的了解之后，再参照文献论述的得失高下去组织研究问题。研究问题之外，文献探讨（Literature Review）往往是本土研究中的另一个盲点。在英文，文献探讨“Literature Review”中“Review”的意涵不仅只在于“回顾”，更重要的是分析与评论；例如论述的预设是否合理、观察角度是否有盲点，以及推理是否有不足之处。因此中文译为“文献『探讨』”，既然只是“探讨”，似乎将所有相关论述条列出来便可以了事，但这种作法其实是失去了“评析”的本意。“评析”必须以研究问题为中心、抽丝剥茧，清楚铺陈所有论据，并导出作者所计划测试的假设或提出的观点。

在这个研究步骤，本土学界所经常忽略

的另一个重点，是“评析”的对象虽然必须与主题相关，却并没有限定必须是源自某一时代或某一文化传统的作品。现代学术虽然排斥其他知识传统，但是科学研究规范本身并没有限制研究者引用文献的种类与范围。换言之，只要对作者认为是对于建构论述有帮助的资料，他都可以运用；关键在于这些资料的学术意义、以及其和主题的关连性有没有解释清楚。因此如果一位作者认为回到本土历史脉络有助于讨论二十一世纪的全球化问题，则除非他自己没有能够说服读者这么做的意义与重要性，否则就没有人可以否定他的作法；相反的，或许正因为扩大了他文献讨论的时空范围，而得以发展出与以往不同的视野与论述方向。

由以上分析来看，回归历史传统与现实关照并非不能兼顾；同样的，西方学术典范、本土历史关照及理论建树也是可以兼容并蓄的。将本土经验与思想传统带入文献评析、理论建构、以至于国际学术对话，因此并非可行或不可行的问题，而是我们有没有具备“实践”的条件与自信。科举废除已经百余年；由五四时代开始，华人知识分子的认同对象也已经转向西方，但面对学术研究，我们非但没有掌握西方思考模式的要点，基本上我们也没有彻底摆脱科举的阴影；前人“托古”，今人“托西”。另一方面，我们对于本身文化资产的掌握能力，通常也颇为有限。

华人学界要面对的最大挑战，是如何重

建知识分子在科举制度中丧失的学术主体性和在西方学术优势下丧失的自信心。同样重要的，是重新深入认识被现代教育体制所忽视的本土文化资产，反思这资产在现代学术中的价值、并赋以时代意义。正如张佩瑶所指出的，“中华性”这个概念是需要“与时俱进”、不断建构的；是“现在进行式”的。^[1]相对于今天华人学界的表现，中国禅宗在科考阴影笼罩下的唐代大放异彩，不得不令我们怀疑，当时佛门中人深厚的儒学根基，让他们的主体性在接触异国思想时，自然而然地在这有限的自由空间展现了出来。相对地，如果以“国际竞争力”为导向的教育与学术政策又斤斤计较短期效益，则最终的结果，可能更进一步驱使本土学界走上不归路。如果我们在黑暗中不求有自己的火把，则最终也只能由别人眼中认识自己。如此又以什么去贡献国际学术？

由复制研究到“立足本土、放眼天下”，发展本土学术与国际对话是一项巨大的学术、也是思想文化重建工程。它要靠我们这一代，更要靠下一代、甚至以后世代代的心血经营；然而今天起如果我们不一步步地走下去，便永远不会有达到目的地的一天。

[1] 张佩瑶，《传统与现代之间：中国译学研究新途径》，湖南人民出版社2012年版，第41页。

内容提要：不论是 19 世纪兴起的模拟媒体，抑或是 20 世纪崛起的数码媒体，对于我国来说最初都是舶来品，也是推动社会转型的重要因素之一。它们使传统儒学深陷危机，又为其变革与传播创造了新的契机。新世纪呼唤与之相适应的数码儒家。

关键词：电子媒体 儒学 数码儒家

基金项目：本文是国家社会科学基金艺术学项目“数码艺术潜学科群研究”（批准号 13BA008）阶段性成果。

从电子媒体到数码儒家

□ 文 / 黄鸣奋（厦门大学人文学院中文系）



我们所说的电子媒体是 19 世纪以来先后两次信息革命的产物，包括电报、电话、传真、广播、电视以至于当今互联网、移动通信、数字电视、全球定位系统等。以电磁波应用为标志的第四次信息革命率先在欧美拉开序幕。这次信息革命既使传统儒学面临冲击，又为其传播创造了新的契机。继之而起的第五次信息革命以计算机发明为标志，爆发于 20 世纪中叶，如今仍在深入发展。它们不仅对推动西方社会现代化起了重大作用，而且对中国社会变革产生了重要影响。这不单单是说电子媒体种种日新月异的实际用途，而且是说它所代表的具有摧枯拉朽之力量的趋势：速度，光的速度，通过加快信息传递而加快社会运转的速度；连接，电路连接，通过各种设备的互通而打破各种社会樊篱的连接；技术，电信技术，通过政治、经济、文化上的较量而体现综合国力的技术；共享，信息共享，通过公众参与而改变社会现状的民主进程……新时代呼唤与之相适应的数码儒家。

电子媒体与儒家转型

电子媒体由西方人首创。电报 19 世纪 30 年代出现于英美，初期普及较慢。清末民初著名报人蔡尔康谈到 19 世纪 60 年代初欧洲战事时还说：“盖是时尚无电报，军中消息罕得灵通也。”^[1]（《泰西新史揽要》卷二英国）不过，1871 年电报水线就敷设到上海。清政府对电报存有戒心，曾限制上述水线登陆（结果无效），又否定了侨商王承荣自办电报的请示（1873）。之后，某些有眼光的官员主张让电报为我所用，如福建巡抚丁日昌 1875 年兴办中国第一所电报学堂（附属于福建船政学堂），1877 年在台湾设立电报局并敷设线路。在大陆，由于军事需要，清政府终于决定委托在华开设电报局的丹麦大北电报公司修建军用电报线路（1879）。电话 1875 年由美国的贝尔（Alexander Graham Bell）所发明。次年，波士顿和纽约之间的电话线路开通。1881 年，英籍电气技师皮晓浦（J.D.Bishop）在上海实现一对露天电话之间的通讯。第二年，丹麦大北电报公司在上海外滩扬于天路建立了中国第一个电话局。19 世纪 90 年代末，刚发明不久的无线电技术传入中国。1906 年圣诞节前夜美国人费森登（Reginald Aubrey Fessenden）才进行人类历史上第一次无线电广播实验，1920 年德、美、英、苏等国的电台才进行广播，1923 年上海就有了美国人奥斯邦（E.G.Osborn）创办的 ECO 广播电台。电子媒体在中国的最初应用与当时革故鼎新的社会变动几乎是同步的。如果说中国曾经以印刷术的发明惠及世界、推动了西方社会现代化进程的话，那么，从西方输入中国的电子媒体所起的作用至少在下述意义上是革命性的：它不仅以前所未有的通信

便利证明了科学技术的重要性，而且开辟了清朝统治者始料未及的传播途径，从而有利于民主思想的传播。至于电视技术的应用，存在较大的时间差。英国广播公司在 20 世纪 20 年代末就开始长期连续播放电视节目，美国无线电公司 1939 年就开始播送全电子式电视。相比之下，1958 年我国才开始播送黑白电视。不过，我国电视台毕竟从一开始就是自主创办的，与电台的起步不同。在冷战条件下，电视作为最有影响的电子媒体强有力地维护了我国意识形态的独立自主性。以上所说的是基于模拟技术的电子媒体，简称模拟媒体。

电子媒体兴起和现代儒家转型究竟仅仅是时间上的巧合，或者存在某种因果联系，尚是有待探讨的问题。儒家转型包括儒士转型与儒学转型，后者是以前者为基础而发生的。儒士转型意味着在身份上摆脱对封建王朝的依附、在思想上摆脱古代道统观念的羁绊；儒学转型意味着从封建社会的主导意识形态转变成现代社会理念的组成部分。中国在鸦片战争之后陷入被动挨打的境遇，内外矛盾加剧，洋务派试图“师夷之长技以制夷”，但其自强运动（1861—1894）终归失败。1911 年清王朝覆灭，1919 年五四运动震撼全国。在这样的背景下，传统儒学逐渐退出历史舞台，以梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰等人为代表的新儒学亮相。它的目标是融汇中西文化，实现自我更新。

要论儒家转型和电子媒体兴起的关系，值得注意的是：

（1）清末“儒”已经成为知识分子的通称。来华外国人亦可得而称之。例如，英国浸礼会传教士李提摩太（Timothy Richard）《电学考》

[1] 蔡尔康，《泰西新史揽要》[M]，清光绪二十二年上海广学会刻本。

一文谈到：“璞尔生者，丹国儒士，电报学堂之师也。近著《电学述略》一书以示学者，使知电之所以生之理，以广其用焉。”^[1]（《清经世文三编》卷十二学术十二）文中提到的璞尔生（Care H.O.Poulson）是丹麦人，1900年在天津市创办电铃公司，架设由租界通达塘沽和北塘的电话。该企业1905年为北京电报局所收购，我国从此才有了自主的电话事业。如果将璞尔生这样的人也当成儒士，那么，儒家队伍的扩大化和电子媒体的中国化作为历史进程明显有交叉之处。

（2）在电子媒体普及化之前，人们经常将它当成某种身份象征。最先用上电话的是清朝皇室、政府官员，还有商界巨子、社会名流。身为儒士而对于电子媒体加以排斥的人，即使有数量也很少。当时，有些人睁眼看世界，意识到了电信对于社会的重大影响。清末孙宝瑄就是其中之一。照他的看法，“西儒有言：汽蒸、邮电为万国开化根原，岂不然哉！岂不然哉！盖人之生也有智能，智能以交通互换而日增长。地之产也有货财，货财亦以流通灌输而益发达。当古圣人创舟车以济不通，其视未有舟车以前进化百倍矣。至今则以汽蒸速舟车之力，其视未有汽蒸以前进化万倍矣！何也？有汽蒸舟车则邮便愈捷，而人之著作思想印刷于报纸者，不数日而通遍远迩矣。商贾之往来愈多而各地之物产制造为人所必需者运输便利，更无滞积之虞矣。更有速于汽蒸者，不有电信乎！其通志意、传消息，俄顷而千万里如咫尺。盖人之能力至是，几与造化争衡神哉！其何术以致此也。欧西二百年来国运所以日兴。文化

所以日进，皆因汽、电二学之发明而利用之。正如人之一身得是而血脉灵通，气机流畅，宜其康强壮盛、百病不侵也。”^[2]（《忘山庐日记》）孙宝瑄出身名门，虽然仕途不顺，但藏书万卷，有学问也有眼力。不过，像他这样关注电子媒体之作用的儒士并不多见。

（3）与传统儒学偏重书本不同，新儒学重视大众媒体的作用。例如，1918年，在河南省立第一师范任教青年冯友兰与志同道合者一起创办《心声》杂志。他所撰写的发刊词抨击了北洋政府统一下的河南开封的一系列“老套”，包括当时河南图书馆的“陈陈相因，其中绝少近十年以内之出版物。”^[3]从理论上说，新儒学不光可以在实践层面接纳并运用电子媒体，而且应当在学术层面阐释电子媒体的性质、功能、价值、影响等问题。不过，早期新儒家或忙于乡村建设（如梁漱溟），或忙于哲学思辨（如熊十力倡导“体用不二”，唐君毅探讨生命存在与心灵境界的关系等）。从总体上说，他们对作为新生事物的电子媒体未能予以足够重视。

在中国，传统儒学的地位一度被新文化运动以来的历史潮流所颠覆。新中国成立后，它经过20世纪50年代到70年代的相对沉寂，到新时期出现了复兴的趋势，朝主张仁礼一体的大众儒学发展，为建设和谐社会服务。这对新儒学在世界范围内的发展无疑是有利的。正如美国学者德里克（Arif Dirlik）在80年代所说，“十多年来，孔子频频出现在太平洋两岸的无线电波中，从新加坡到华盛顿的全美文理研究院（Ameriana Academy of Arts Seienes）。”^[4]

（第227页）有关学者已经指出下述现象：

（1）东亚各国的电视规制模式，体现了儒家思想对现代国家的影响。^[1]

（2）儒家思想在大众文化中有其根深蒂固的基础。例如，其价值观嵌入日本动漫以及《火影忍者》（Naruto）、《死神》（Bleach）之类电视动画中[2]。

数码媒体与儒家转型

基于数字电子计算机的数码媒体率先出现于西方，契机是二战期间取得突破的计算机技术到20世纪50年代转为民用。最初适应冷战需要而建设的网络到20世纪80年代扩展到商用，各国网络彼此互联互通，逐渐成为全球信息基础设施（GII）。计算机技术引领传统通信业、媒体业的升级改造，甚至为社会变革、国际关系调整推波助澜。中国传媒数字化就是在这样的背景下进行的。改革开放以来，我国数码媒体日趋兴盛，不仅充当中国融入世界的促进者，而且也成为中国融入世界的受益者。

我国古代从总体来说很重视读书，尤其是儒家。它的命运是与“书”联系在一起的。进入数码时代之后，书籍的形态发生了巨大变化，电子书正日益取代印版书。数码媒体具备如下特点：流动，可泛在接入，方便随时学习；漫游，可追随联想，进行网上冲浪；定制，可按需推送，实现阅读个性化；机辅，可人机协作，提高阅读效率。对于作者和读者来说，从词语为主到多重代码、从有限知识到海量信息、从分门别类到混杂语境、从静态结构到流动媒

体、从静观默察到交互界面的转变是严峻的挑战，不论对阅读速度、甄别能力、自主思维、历史意识等来说都是如此。为适应上述挑战，数码时代的读书人必须提高跨学科素养、批判性素养、跨媒体素养、合作性素养。

事实上，新儒学如果要在新的历史条件下将儒家传统发扬光大的话，不能不注意数码媒体在当代社会生活中所发挥的巨大作用，也不能不正视传统儒家观念在某些方面与当今社会的差距。问题大致可以归纳为相互联系的两方面：

其一，传统儒家学说是否存在与数码媒体所代表的当代趋势不相适应的要素？答案是肯定的。美国洪堡州立大学伯科韦（Mary I. Bockover）对儒家价值观和互联网的潜在冲突加以探讨，认为互联网是在自由表达、平等、自由贸易等西方价值观的驱动下发展起来的，将会给奉行儒家价值观的中国带来冲击（第159-175页）^[3]。当然，正如德莫伊（Marieke de Mooij）所说，对透明性、言论自由、新闻独立、真实公正的报道之类所谓共性，世界各国并不存在一致理解^[4]。（第309-353页）就此而言，互联网毕竟在中国找到了符合国情的发展道路。不过，所碰到的某些问题也是西方人所难以想象的。例如，我国浙江工业大学林良华等人谈到：大学生网络痴迷的深层原因是儒家文化。据调查，浙江某大学189名退学学生中，有85%的人是因为迷恋网络而无法完成学业，上海某大学退学、试读、转学的205名学生中，有1/3的学生无法通过考试与无节

[1] 陈忠倚.《清经世文三编》[C].清光绪石印本.

[2] 孙宝瑄.《忘山庐日记》[M].钞本.

[3] 陶善耕.《也谈图书馆事业创新——从青年冯友兰“破老套”说起》[J].重庆图情研究,2006(2)

[4] 德里克.《后革命氛围》[M].王宁等译,中国社会科学出版社,1999.

[1] Kwak, Ki-Sung. *The Context of the Regulation of Television Broadcasting in East Asia*. Gazette: International Journal for Communication Studies. Vol. 61, Issue 3/4, Jul 1999, p.255.

[2] Born, Christopher A. *In the Footsteps of the Master: Confucian Values in Anime and Manga*. ASIANetwork Exchange. Vol. 17, Issue 2, Mar 2010, pp.39-53.

[3] Bockover, Mary I. *Confucian Values and the Internet: A Potential Conflict*. Journal of Chinese Philosophy, 2003, 30 (2)

[4] de Mooij, Marieke. *Mass Media, Journalism, Society, and Culture*. Human and Mediated Communication around the World, 2014

制地上网有关。某电子科技大学大学生调查显示：因沉迷于网络游戏和网上聊天而退学的学生占总退学学生的98%以上。林良华等指出：儒家文化对大学生网络沉迷有更深层次的影响。这类学生有一共同点，即心灵底层内化了浓郁的传统儒家道德伦理观，儒家的某些价值似乎成了他们生活的座右铭。表现为：过份崇尚理性、抑制情感；脱离现实，沉迷于网络虚幻的理想之中；“自我客体”式的人际关系网（2009）^[1]。林良华等人的上述观点未必完全正确，因为迷恋互联网的现象不只是华族才有。不过，有一条是客观存在的：儒家所看重的“君君、臣臣、父父、子子”是以实名具身交往为基础而建立的，与互联网所盛行的匿名去身交往氛围不相容。上述矛盾冲突及其所带来的变化不只是发生在中国，也发生在其他受儒家文化影响的国家。例如，韩国汉阳大学Ook Lee等人曾经在英文刊物《赛伯心理与行为》上发表《克服政府赛伯空间中的儒家心理障碍》（2004）一文，认为儒家传统仍然支配着东亚国家中许多人的行为。即使在电子邮件沟通交流中，人们也尽力显示出为儒家传统所要求的尊重的迹象。这种心理障碍对于民主的发展是有害的，因为人们被教育成不要挑战长者或老板的意见。为了创造更为民主的社会，韩国实施电子政府项目，其特点之一是赋予公民在赛伯空间中表达诉求的场所。在首尔市政府网站公告牌上留言的人们不再使用电子邮件常见的表示尊敬的写法，克服了儒家心理障碍^[2]。

其二，经过重新解释的儒家学说，可否

针对物欲横流之类消极现象发挥其醒世作用？不少人有这样的期盼。例如，高丽大学尹庆源（Kyongwon Yoon）《新儒家赛伯儿童的制造》一文中分析了关于手机的流行话语（1997-2002）对年青一代的描述，发现韩国普遍存在因卷入全球物质文化的焦虑，想要通过对主导性社会关系的再阐释来对抗上述趋势^[3]。（第753-771页）有鉴于此，以下问题是值得思考的：

（1）传统儒家重视人格修养。孔子主张以仁德为本，朱熹进而主张作文与穷理结合。如今，由于网络、手机等新媒体的影响，社会交往日益在虚拟条件下进行，社会角色、自我意识趋于多重化、流动化，用户行为具备不同程度的表演性。在这样的背景下，新儒家如何看待匿名制和实名制对人们心理的不同影响？如何看待人格修养的新要求？如何看待网络伦理与传统伦理的区别与联系？

（2）传统儒家认识到社会交往之重要，孔子主张教育的开放性，朱熹提出由吟哦讽咏达到读者与作者的心心相印。如今，以新媒体为平台的社会交往的范围已经超越民族、文化、国家的疆界，艺术领域分工合作已经发展到跨国规模，新媒体用户的参与热情空前高涨。新儒家如何面对这一影响深远的变化？

（3）传统儒家重视群居生活的重要性，孔子肯定切磋琢磨的重要性，朱熹主张摆脱前代注疏者的限制、发挥书院的积极作用。他们都是以教育者的姿态出现。数码时代公众已经不是（至少主要不是）被“儒者”启蒙的对象。更准确地说，由于高等教育逐步普及，公众的

知识水准大大提高，“野人”（草根阶层）已经占据了压倒“君子”（传统文人）的优势。整个社会正朝人人皆“儒”（广义，指有知识者）的方向发展。自我学习、自我教育显得更为重要。人人皆儒可能意味着人人非“儒”（传统意义上的儒士）。在这样的历史条件下，新儒家如何给自己定位？是继续充当社会良知的代言人，或者是作为普通社会成员参与无国界文化的建设？

（4）传统儒家重视语言文字（特别是书本）作为交往手段的价值，孔子肯定审美特点对于媒体与艺术的重要性，朱熹看重文字对明道的功能。如今，电子读物已经成为书籍的新形态，互联网络已经成为电子读物传播的巨大平台，计算机语言已经成为人类的元语言。新儒家如何评价媒体技术在上述变革中所发挥的巨大作用？

（5）传统儒家重视自己作为把关人的使命，孔子强调“思无邪”、提出“乐而不淫，哀而不伤”等标准；朱熹肯定上述标准的作用，但反对将上述标准当成万用标签，主张对内容进行具体分析。如今，随着娱乐经济的日趋发达，“郑卫之音”已经成为艺术作品的主流。在这种情况下，新儒家是否认为“思无邪”的标准还能贯彻？若仍想把关，将如何进行？

（6）传统儒家看重内容和形式的统一，孔子提醒人们提防“巧言乱德”，朱熹主张文道合一。如今，数码媒体促进了艺术的泛化，许多作品已经和传统审美观念、道学观念无缘。新儒家如何看待上述倾向？怎样评价已经成为媒体习惯的炒作，地道是“巧言令色”的广告？

（7）传统儒家重视研究艺术作品影响人

们的方式，孔子认为诗可兴观群怨，朱熹看重比兴。如今，交互已经成为新媒体艺术最重要的特性，新儒家如何把握人们在这种条件下的心理变化？

（8）传统儒家重视媒体、艺术与社会环境的关系，孔子主张学以致用，朱熹看重文随世变。如今，社会环境已经在全球化的过程中变得空前复杂，多元文化并存是不容否认的现实。新儒家如何在这样的历史条件下发出自己的声音？

（9）传统儒家重视传统的地位，孔子倾向于复古，朱熹虽然看重远游深思，但也是引古代经典作为立论根据。他们都生活在前喻文化时代。如今，我们已经进入后喻文化时代，新儒家如何使自己与时俱进？

数码儒家的可能性

时至今日，“儒家”的概念已经变得十分宽泛。魏彩霞认为：“现代社会凡认同于儒家的心性之学并积极探询其现代转化的学者就可称之为现代新儒家。”^[1]（第3页）一方面，儒学已经深深打上了现代化、全球化与信息化的烙印。现代人的心理成为儒学不能不关注的课题，海外新儒家成为儒学研究的重要力量，数码媒体成为儒学传播的重要渠道。另一方面，儒学的某些理念（如仁义礼智信）渗透到媒体从业者中，在新的历史条件下发扬光大，进而成为媒体诗学的研究对象^[2]。当然，上述理念往往经过现代人的重新阐释。例如，戴木才提出了如下新解：仁是以人为本（仁爱、人道、和谐），义是公平正义（正气、平等、奉献），礼是德体法用（礼让、贵德、守法），

[1] 林良华、严元.《大学生网络痴迷的儒家文化背景》[J].黑龙江科技信息,2009(23)

[2] Lee, Ook,Sung Jin Gong. Overcoming the Confucian Psychological Barrier in Government Cyberspace. Cyber Psychology & Behavior,Vol. 7 Issue 1, Feb.2004, pp.25-28.

[3] Kyongwon Yoon.The Making of Neo-Confucian Cyberkids: Representations of Young Mobile Phone Users in South Korea. New Media & Society,2006, 8(5).

[1] 魏彩霞.《全球化时代中的儒学创新——杜维明的现代新儒学思想》[D].浙江大学博士论文,束景南指导.

[2] 代雅静.《史量才广告经营的现实启示》[J].经济研究导刊,2009,(20).

[3] 戴木才.《“仁义礼智信”新解》[J].江西师范大学学报,2012,(5)

通过阅读书本而了解自己作为司仪应具备的知识，通过整理书本而确立自己作为文化传承人的地位，通过阐释书本而使自己获得教师的资格，通过将所专攻的书本抬举成经典而形成自己的权威，通过根据上述经典议论社会生活和时事使自己成为策略家、政治家，通过由上述经典提炼出来的标准衡量作品而使自己成为艺术评论家，通过将这一过程抽象化而使自己成为艺术理论家。儒家要在新世纪发挥自己应有的作用，不能不正视当前数码化的大趋势。这正是建设与之相适应的媒体诗学、媒体美学的要旨之一。



孔子

原则，恰当评价传统儒家的核心范畴所曾起的作用，并对其中某些至今仍有生命力的范畴做出尽可能符合现代精神的诠释。这些范畴包括仁、义、礼、智、信，天命、良知、天理、心性、中庸、诚敬，四端、五常、五伦、七情、六欲、八德，忠恕、孝悌、廉耻、名节，道统、圣贤、君子、小人，经权、文质、礼乐，仁政、王道、礼制、教化、和谐，格物致知、内圣外王等。

(6) 应当肯定传统儒家重义轻利的合理性，亦应看到重官轻商、重本抑末已经与现代商品经济、文化产业等发展格格不入。

(7) 应当继承传统儒家兴观群怨、以文会友、微言大义、见贤思齐等主张，善于运用各种社会媒体宣传自己的观点，同时要充分发挥平等协商的优势，反对一言堂。

(8) 完全可以像传统儒家那样尊重自己的文化遗产，但要破除迂儒所固守的“道不过三代，法不贰后王”^[1]，《荀子·王制》）坚持与时俱进，善于博采众长。

(9) 既要肯定古代尊尊亲亲在传统社会中的某种合理性，又要正视信息社会后喻文化昌盛的特点，尊重年轻一代的自主选择，学习他们的长处，对其不足之处循循善诱。

总的来看，在智慧形成的过程中，媒体发挥了不可低估的作用。没有语言，便没有人类特有的智慧，这是不言而喻的。有些哲人质疑书籍所能起的作用，例如，庄周假轮扁之口，对桓公读书提出了这样的看法：“古之人与其不可传也死矣。然则，君之所读者，古人之糟魄已夫！”^[2]《庄子·天道》）尽管如此，儒家仍以书本为安身立命之地。在历史上，他们

[1] 荀况：荀子·清抱经堂丛书本。

[2] 庄周：庄子·四部丛刊景明世德堂刊本。



数码媒体在当代社会生活中所发挥的作用。如今，互联网上和儒家、儒学、儒典相关的网页可谓比比皆是，“数字化文庙”之类项目也屡见报道。从数码儒家的角度看，面对数码媒体所提供的新机遇，以下问题是值得思考的：

(1) 应当继承传统儒家以经世济民为己任的抱负，充分利用数码媒体所提供的参与条件，激浊扬清，在社会生活中发挥积极作用，同时应当重视虚拟条件下的自律。

(2) 应当继承传统儒家“天下为公”的“大同”观念，同时明察其“华夷之辨”的局限，具备恢弘视野，洞悉全球化与反全球化相互博弈的大势。

(3) 应当肯定孔子打破过去统治阶段垄断教育局面的大无畏精神，并在新的历史条件下推而广之，同时要摆脱愚民哲学的消极影响，通过教育和激励公民的主人翁精神。

(4) 应当继承传统儒家重视读书、慎思明辨的传统，同时要摒弃他们轻视科学技术的陋习。

(5) 应当根据历史性和现代化相统一的

智是智慧明辨（科学、求真、创新），信是诚信尽职（真诚、敬业、忠诚）^[1]。杜维明归纳出 21 世纪儒学所面临的五大挑战，即何为人、人生的意义、如何知（认识论的问题）、如何行（伦理学的问题）、有什么希望（神学的问题）^[2]。中国科学院郭沂提出：我们现在面临的问题就是要建立新的哲学，用新的哲学来激活儒家的核心价值，使其回到我们这个时代^[3]。

新儒学可否有自己的 2.0 版呢？如果答案是肯定的话，那么，我们不妨将“数码儒家”当成其人格化身。数码儒家不仅要掌握基本信息技能、具备跨媒体素养，而且要继承儒家的经世济民的人生理想，并在新的历史条件下予以发扬光大。大致而言，可以依与当前现实的关系将儒家的基本主张分为以下三类：第一类是确实已经成为“古董”，如井田、三纲、厚葬、繁饰礼乐、久丧伪哀、内诸夏而外夷狄等。第二类是和当下国情依然大致合拍，可以直接引用（或者重新阐释后加以引用）。例如，孔子说：“君子不器。”^[4]（《论语·为政》）真德秀引朱熹之释称：“器者，各适其用而不能相通。成德之士，体无不具，故用无不周，非特为一才一艺而已。”^[4]（《读书记》卷二十九孔门诸子之学）我们完全可以从中学到分科教育、专业教育的局限性，但不应因此像旧时道学家那样轻视专门人才，要让人的潜能有条件根据自主选择获得全面发展。第三类可以作为警世格言来针贬时弊，如重义轻利虽然与商品化、市场经济等不合拍，但却有补弊救偏的作用。

事实上，新儒学如果要在新的历史条件下将优良儒家传统发扬光大的话，不能不注意

[1] 杜维明：《21 世纪儒学面临的五大挑战》[J]。探索与争鸣，2011（10），（11）

[2] 任蜜林：《2010 年中国衢州国际儒学论坛综述》[J]。哲学动态，2011，（1）

[3] 何晏：《论语注疏》[C]。四部丛刊景日本正平本。

[4] 真德秀：《读书记》[C]。清文渊阁四库全书本

内容摘要：国内外学界对“西学东渐”这一历史时期的中西文化交流有着丰富的研究文献，本文不意复述历史细节，而旨在分析此次中西文化交流中，天主教传教士作为异质文化（西学）的传播者和中国上层知识分子士大夫作为异质文化的主要接受者之间近两个世纪的对话过程中揭示出的对跨文化传播的普遍性启示及其对当代中西方跨文化交流的意义。

关键词：明清之际；中西文化交流；跨文化传播

明清之际中西文化交流 对当代中西方跨文化传播 的启示

□ 文 / 李 展（厦门大学新闻传播学院）



明 清之际，随着欧洲天主教耶稣会传教士来华传教，中国传统文化中开始大规模渗入西学因素，从明末到清朝中叶，在近两个世纪的时间里，中西文化进行了一次相对平等的全方位对话 [1]。

一、近代前夜，中西文化一次全方位的实质接触与对话

明清之际的欧洲处于中世纪末叶，文艺复兴运动达到极盛，文学、艺术、哲学、自然科学纷纷冲破封建神学的桎梏，天主教内部也兴起了宗教改革，马丁·路德反对罗马教廷而创立的新教在欧洲各国广泛传播，对罗马教廷构成很大威胁，以扶助教皇、“为宗教反改革而服务的”耶稣会教士把目光转向世界版图上的东方，开始大力向东方发展，在全球扩展天主教的宗教势力范围 [2] (P17)。传教士步十六世纪初开始向东方扩张的殖民者后尘，于十六世纪末开始，以澳门为立足点，入华传教 [3]。

明末的中国，虽然国力已经衰退，但仍足以与欧洲殖民者抗衡。面对明帝国森严的戒备，传教士们的策略只能是通过和平平等的对话方式进行宗教“归化”，此次“西学东渐”就成为中西文化在近代前夜

一次实质性对话的契机，这也是各自发展成熟的中西文明在世界进入近代史前最后一次平等对话 [1]。资本主义已呼之欲出的欧洲和已产生了资本主义萌芽的中国，经过近两百年的对话、碰撞后各自向完全不同的方向发展。

这次中西文化碰撞是较纯粹意义上的两种异质文化的交流。虽然传教士东来带有一定的殖民主义色彩，但在更大的程度上是基于其文化背景和宗教信仰所产生的“欧洲人主义”的文化中心主义倾向 [4] (P4)。正如利玛窦所表达的，他是要替耶稣上阵作战来征讨崇拜偶像的中国，其宗教忠诚与归化异教徒的初衷，与后来 19 世纪西方列强用炮舰打开中国大门后，为武力殖民服务的传教士强行输入西方文化有本质上的不同 [1]。

传教士的目的在于“精神狩猎”，使广袤大地上的中国人皈依天主教 [5] (P13)。作为此前几乎隔绝的两种文化，天主教和在中国占统治地位的儒家学说是东西方封建时代的官方文化，都带有强烈的文化中心主义色彩，前者强调天主教应该成为所有人类的普遍信仰和生活方式，后者强调夷夏有别并且华夏文明最优 [4]。在缺乏事先的了解、没有先进的传播工具和通讯手段的历史条件下（相对于现代传媒技术而言），作为外来异质文化，天主教能否在中国传播在很大程度上取决于传播者（传教士）的传教策略和传教方式。

在明清之际先后来华的近五百位传教士中，意大利传教士利玛窦（Mathew Ricci，1552—1610）是“第一个直接掌握中国语文

并对中国典籍进行钻研的西方学者” [2] (P10)，他的传教活动最为成功，对中西文化交流的贡献也最大。从跨文化传播的理论视角来看，利玛窦的传教实践表明，在跨文化（异质文化）交流中，传者个人的“跨文化沟通能力”（intercultural communication competence），是两种文化能否成功地开始对话的关键，这个能力主要取决于由传者的个性力量（personality strength）、沟通技巧（communication skills）和对新文化的理解力（cultural awareness） [6]（P148-156）。

二、“利玛窦规矩”：跨文化传播的一个成功实践

作为跨文化沟通能力中重要的一环，利玛窦的个人特质显示在他的信仰与学识上，这是利玛窦在中国传教取得成功的关键性个人因素之一。基于对天主教的虔诚信仰，利玛窦对他要在中国大地上传播的文化有坚定明确的自我认知，即天主教应该是被全世界所有人类信奉的教义和践行的生活方式，但同时他对中国文化（即他要“征服”和“征讨”的东方异质文化）又采取了充分学习和了解的态度。他入华以后，潜心钻研中国典籍，从渐晓语言、旁通文字逐渐达到对中国典籍的深入理解，并且着儒服，生活起居完全华化 [7]。

对利玛窦而言，他所要“归化”的以儒学为核心的中国文化，其文化中心主义色彩相当强烈，长期形成的“夷夏有别”的观念使中国人认为中国文明是世界上最优越的，是不需

也不能被外来文化改变的。利玛窦发现中国人“不屑从外国人的手里学习任何东西，因为他们相信只有他们自己才有真正的科学知识”[8]（P94-95）。他观察到：

因为他们不知道地球的大小而夜郎自大，所以中国人认为所有各国中只有中国值得称美。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论，他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。他们看来，世上没有其他地方的国王、朝代或者文化是值得夸耀的。[8]（P181）

面对这种中国文化的本族文化中心主义倾向，利玛窦采用的传教策略不是以天主教的文化中心主义与之发生直接的冲突性交流，不是在形式上僵化地坚守天主教文化中心主义，不是盲目地批判和排斥中国文化的“异端”，而是以他对中国文化的学习和理解为基础，以其个人的学识和对中西两种文化的理解（cultural awareness）来“融汇”这两种文化，利用中国本土文化本身的形式与内容来宣传天主教，把天主教儒学化，以儒学附会、解释天主教，从而与中国文化的核心对话，进而实现其“归化”的终极目的[4]。

1、目标受众定位为中国上层知识分子士大夫

基于对中国社会的观察，利玛窦认为通过科举考试而进入国家统治机构的士大夫是中国最受尊敬的阶层，在国家生活中居主导地位，在政治、道德、宗教生活中有很强的示范作用。

因此，利玛窦认为“一名知识分子的皈依较一般教友更有价值”[5]（P18）。利玛窦尽力结交士大夫，把他们作为传播西方文化的主要受众，再通过他们扩大天主教的影响，他取得了相当的成功。徐光启、李之藻、杨廷筠等接受天主教的名公巨卿不但在政治上对天主教的传播起到积极作用，而且还与他一起译介西方著作，传播西方科学技术，成为有效传播“天学”的社会群体[5]。

2、把天主教教义以“合儒”的面面向士大夫传播

在中国这块远离欧洲大陆、君权至上、重视世俗生活的土地上传播神权高于一切的天主教，利玛窦的策略是把天主教神学的内容以合乎中国文化的形式表达，以中西文化结合为入手点，与中国主流文化核心直接对话。他试图从天主教“合儒”入手而逐渐过渡到“补儒”、“超儒”，从而让中国人自觉地接受天主教作为其信仰选择[2]（P23）。这种传播内容上的灵活性充分地考虑到了异质文化接受者（中国士大夫）的能动作用，体现了通过双向交流而实现有效的跨文化传播的沟通技巧（communication skills）。

利玛窦身着儒服，以批判佛教、道教来表明自己的儒家身份。他以先秦儒家经典附会天主教教义，宣扬天主教是“合儒”的、是中国古已有之的东西。利玛窦把上帝的名称表达为中国古代的“天”的概念，这样一来，信奉天主教无异于“事天”、“奉天”，听起来是中国文化传统的延伸，而不是外来宗教，试

图证明孔子所说的上帝就是天主教的上帝[2]。利玛窦以古代儒学附会天主教，迎合了明末士大夫以“实学”批判宋明理学空谈义理，而不以儒家经典为根据的思潮，受到很多士大夫的赞成[2]。

中国人祭天、祭祖、祭孔的礼仪习俗，与天主教反对崇拜偶像是根本对立的，在对待这个与天主教教义看似完全不相容的形式问题上，利玛窦的跨文化沟通能力突出地体现了他的文化理解力（cultural awareness）[6]。利玛窦对中国文化的学习、理解和实践使得他能够在中国文化的语境中看待和解释这些传统的礼仪习俗，他对这些礼仪做出了非宗教意义的解释。他说中国人敬孔子是敬其为人师范，供奉祖先是尽孝思的方式，祭天也不是祭祀有形之天，而是敬天地万物之原，因而允许中国的天主教徒保留这些礼仪与天主教教义没有冲突和矛盾[1]。

利玛窦的传教策略实际上是对中西文化两个中心营垒的沟通：一方面说服欧洲天主教会理解和支持他的传教策略，在正面意义上看待他对中国传统的妥协，另一方面让中国的士大夫在接受天主教时不会产生背天弃祖的心理障碍。这样在传者与目标受众之间找到了一个恰当的平衡点：即在中国本土主流文化容忍的范围内传播异质文化。他传播的是一种全新的价值观（天主教的神权至上），但是由于并不试图推翻中国主流文化所倡导的根本秩序而得到了认可，这是清代康熙皇帝肯定利玛窦的传教方式为“利玛窦规矩”的深层原因[1]。

3、学术传教：手段超越目的的历史结果

两种异质文化相遇时，其核心部分的不同并不一定马上被洞见，表面上相异的东西才最易引起人们的兴趣[6]。利玛窦的终极目的是传播教条化的天主教教义和信仰方式，但是深谙中西文化的利玛窦不可避免地成为一个不自觉的跨文化传播者，善于利用文化差异性来增进跨文化传播取得成功的几率[6]。利玛窦发现中国人最感兴趣的是他带来的世界地图、三棱镜、望远镜、自鸣钟等西方科学技术成果，于是特别重视以传播西方科技为手段来传播天主教教义[7]。

利玛窦认为科学知识可以表明天主教是理性的而不是轻信盲从，可以吸引士大夫由信科学而信天主教。他积极向徐光启等知识分子传授天文学、数学、地理学等西方科技知识，还与他们合作，用中文著书立说。利玛窦把书籍看作至关重要的传媒，他发现在传教士不能去的地方，书籍却能进去，并且对于有文化的士大夫而言，书籍比传教士用语言传达更为有效，利玛窦与士大夫们合作译介了大量西方科学著作，如数学著作《几何原理》、《同文算指》，天文学著作《乾坤体义》等，此外利玛窦还用中文写了《天主实义》、《畸人十篇》、《交友论》等二十多部宗教、伦理类著作，在士大夫中都得到了很大反响[5]。

这一时期传教士们输入中国的西方科学技术涉及面很广，天文学、数学、地理学、解剖学、力学、光学、实验仪器和水利、测量、机械、采矿、兵器等都有涉及[5]。以欧洲当

时的科学发展水平而言，利玛窦和传教士们输入中国的科学思想和器物技术是新旧并存的，不完全是欧洲近代科学，甚至可以说是阻碍近代科学（即牛顿体系）传入中国的一个历史因素，但总的来看，西方科技中的数学方法对中国传统的“经学”思维方式是一个极大的触动，在中国科学家中产生了重大影响 [2]。

一方面，中国知识分子接受了“由数达理”（徐光启语）的新思维方式，并且开始重视科学与技术的结合，从而在明清之际迎来了中国科技发展的高峰，徐光启的《农政全书》、宋应星的《天工开物》等是其代表；另一方面，在与西方科技的比较中，徐光启等先进知识分子产生了“会通”中西文化“以求超胜”西方的思想和实践 [1]。近代以来中国的有识之士无不把中西文化结合作为中国新文化的方向，可以说正是明清之际“会通以求超胜”思想的延续和发展。

三、西学东渐的中断：文化核心对话的失败

利玛窦死后，耶稣会传教士不再热心传播科技，而是转向以传教为根本。他们放弃利玛窦天主教儒学化的做法，坚持天主教的“纯洁性”。罗马教廷在康熙年间先后两次派人来华，宣布利玛窦的传教方式为“异端”，禁止中国教徒祭天、祭祖、祭孔 [4]。这个“礼仪之争”引起了康熙的愤怒，认为传教士不遵从“利玛窦规矩”是不能容忍的，开始禁教，到1759年（乾隆二十四年）中国颁布《防范外

夷规条》，正式对世界关闭大门，近二百年的西学东渐中断了 [1]。从此，中西文化距离日益拉大，欧洲向现代资本主义快速发展，而中国则在封闭中逐渐走向没落。

表面上，是“礼仪之争”导致了西学东渐中断，而实际上，是两种文化核心理念发生根本性冲突而又缺乏有效的沟通导致的。利玛窦把天主教儒学化并没有从根本上（即从两种学说的终极价值取向上）沟通天主教和儒学，因而当士大夫们“幡然领悟传教士的终极目的时，他们的态度变了” [1]（P206），他们发现利玛窦“合儒”的目的是要过渡到“胜儒”，这是夷夏传统观念甚强的士大夫们不能接受的。徐光启等人“会通以求超胜”的积极竞争的思想被“西学东源”说代替，清初以后，经梅文鼎、戴震等人的附会，西方科技成了“源于中国文化之“流”，崇经复古的思潮使“由数达理”的近代科学思维方式最终变成了经学的新工具，而不可能再与西方科技对话了 [1]（P133）。

耶稣会传教士在利玛窦死后，不再以最吸引中国人的西方科技来吸引信众，反而顽固地坚持教条化的天主教在西方的内容和形式，与中国本土文化形成尖锐对立。本来就未在充分对话基础上调和的中西文化核心观念的矛盾，随着两种文化中本土文化中心主义倾向的突现显得更尖锐了。原来沟通中西文化的关键性个人（媒体）因素利玛窦和徐光启等的逝去，使两个文化找不到对话的新起点，终于在近二百年的对话后分道扬镳。

四、现代中西文化交流：寻求平等对话，培养智慧的传通者

从普遍意义上看，明清之际的中西文化对话，给异质文化间的跨文化交流提供了至少这样两个启示：

第一，异质文化间的平等对话才能带来文化共荣。平等对话的基础是对不同文化的学习、理解和在其自身语境中的认知和意义解读。利玛窦的学识使得他能够对中西文化融会贯通，利玛窦与徐光启等士大夫译介西方科技的活动本身就体现了两种文化的平等对话，促进了中国封建社会科技发展高峰的到来；同时，利玛窦在中国士大夫的帮助下翻译的《四书》等中国文化典籍与对中国社会情况的介绍也对欧洲启蒙运动产生了影响，加速了欧洲摆脱中世纪的步伐 [2]。

当今世界随着两次世界大战和冷战的结束，已经日益一体化。不同文化间的交流不但是可能的，而且是十分必要的，这是人类文明进步的要求。中国已经走出了被西方列强以炮舰强行输入西方文化的历史阴影，也结束了封闭状态，积极地探索中西文化结合的途径是中国发展所必需的。历史给我们的启示是：必

须与西方文明平等对话，既不能自甘被定位为低等文明而被当作异教徒接受“归化”，也不能一味以华夏文明本质上胜过西洋文明的文化中心主义倾向制造先见的隔阂和文化上的不平等。

作为跨文化传播的媒介的“人”具有跨文化传播能力的重要性。沟通两个相异文化的人对两种文化的了解和把握，对文化交流所持的态度很大程度上会决定对话可能在多大程度上顺利进行，利玛窦身前后天主教在华传播的情形极好地提示了这一点。明清之际，“传教士成了中西文化交流的独家媒介” [2]（P18）有其历史特殊性，现代世界的传播工具和传播手段使得跨文化传播的渠道和形式日益先进，个体的“人”作为媒介在异质文化交流中的作用似乎正在被卫星、电视、电脑网络等传播能力极强的媒体所掩盖，但实际上传媒的掌握者仍然是人，中西方文化的对话仍然有赖于这些传播者与媒体集于一身的人的智慧。

实现中西文化平等交流、共同繁荣的关键，就在于培养了解中西方文化的本质，不以本土文化中心主义对待异质文化，善于沟通中西文化的智慧的传通者。

参考文献

- [1] 陈卫平. 第一页与胚胎—明清之际的中西文化比较 [M]. 上海：上海人民出版社，1992.
- [2] 何兆武、何高济. 中译者序言.（意）利玛窦、金尼阁. 利玛窦中国札记 [M]. 何高济、王遵仲、李申. 北京：中华书局，1983.
- [3] 沈福伟. 中西文化交流史 [M]. 上海：上海人民出版社，1985.
- [4] 沈定平. 明清之际中西文化交流史—明季：趋同与辨异 [M]. 北京：商务印书馆，2012.
- [5] 孙尚扬. 基督教与明末儒学 [M]. 北京：东方出版社，1994年.
- [6] Chen, G. A study of intercultural communication competence, Hong Kong: China Review Academic Publishers, 2010.
- [7] 冯天瑜. 明清文化史散论 [M]. 武汉：华中工学院出版社，1984.
- [8]（意）利玛窦、金尼阁. 利玛窦中国札记 [M]. 何高济、王遵仲、李申译. 北京：中华书局，1983.

摘要：特权问题涉及社会公平与正义，是社会改革不可规避之重点。而媒介参与向来是社会监督、遏制和制约特权的主力军。通过梳理特权与媒介关系之演进，我们可以发现，早期两者呈现相互融合的面貌，媒介作为“特权”的依附而存在；尔后，大众媒介力量之兴起，虽然改变了媒介从属地位，媒介“第四权”得以发挥，但此种欣欣向荣生态下依然存在诸多法制与伦理争议。总的来说，特权与媒介经历了由“一体化”形态到逐步分离、相互制衡的结构演进。特权与媒介作用机制的变化，实际代表了社会民主形态变迁与公共领域演变的进程。

关键词：特权，媒介，公共领域

基金资助：厦门大学哲学社会科学繁荣计划课题“中国话语权研究”的子课题“提升中国文化话语权的探析”

特权现象与媒介环境关系的历史演进脉络

——从“混沌”到“制衡”的结构视角

□ 文 / 谢清果 王 昀（厦门大学新闻传播学院）



一、利与害的纠葛：特权合法化之争议

“特权”这一概念被批判主义讨论由来已久。西方研究者往往将特权植入于两大问题进行探讨：其一从政治体系出发，讨论行政权力（executive power）在国家机器中的适用性与合法性^[1]；其二则着眼于更宏观的文化结构，聚焦于西方历史上的“性别与种族”（gender and race）问题，批判特权作为与生俱来的产物（birthright）所导致的社会不公。^[2]

[1] 对行政特权的研究，又多集中于近代国家转型中的皇权分离，以及如今以美国学者为主流的对总统制权力约束空间的争议。相关论述可参见：Rakove, Jack N.: *Taking the Prerogative out of the Presidency: An Originalist Perspective*, *Presidential Studies Quarterly*, 37(1): 85-100; Genovese, Michael A. *Presidential prerogative: imperial power in an age of terrorism*. Stanford, 2011.

[2] McIntosh, P.: *White and male privilege: A personal accounting of coming to see correspondences through work in women's studies*. In M. L. Anderson & P. H. Collins (Eds.), *Race, class, and gender: An anthology*, Belmont, CA: Wadsworth, 1992: pp.70-81.

理论诠释，在人类社会从强权统治向权利统治时代转变的过程中，特权都作为一种制度化的权力资源备受争夺，此种制度化的权力保证了利益自动流向特权所有者。^[3]

进而观之，Black 和 Stone 在总结前人研究基础上，将特权被视为一种“压迫”（oppression），指出特权包含了五个层面的内涵：其一，特权是一种特殊的优势，它并不普遍；其二，特权并非单凭个人努力可以获得，而是“约定俗成”的；其三，特权是一种与优越的身份或等级相联系的权力；其四，特权往往通过“损人利己”的方式实现；最后，特权所有者往往并不认为自己所拥有的是一种特权。^[4]

不过，特权现象是否一定就不合理呢？也有学者试图在更宽泛的意义上理解特权。Magnell 即指出，特权是一个相对概念，自有其存在的合理性，并不一定是“坏事”，不过，特权却总伴随着一定的责任义务。^[5] 如果将特权与自由权相结合看待，特权现象似乎看起来更为理所应当。因为特权是“自由”的表现形式，“在更为广阔的历史视野里我们可以看到，在自由成为每个人的平等资格之前，或者在达到如此状态的社会之外，自由总是体现为特权”。^[6] 并且，“特权”不受法律约束的特征在某些时候看起来亦非如此糟糕。Jefferson 在其关于总统制的观点中即谈到，如果出于特殊国家利益或者公民利益考量，总统可以违背法

Locke 认为，特权在本质上是一种不受宪法约束的法外权力（extralegal power）。^[1] 他以现代国家法治体系为立场，似乎仍是以传统“人治”与“法治”之对立来观照特权现象，其观点固然没错，但忽略了在历史范围内，特权往往是与律法体系相互纠缠在一起的。作为上层建筑之象征，特权在不同历史时期，皆被统治者利用各种法律形式合理化。例如，《史记·秦本纪》谈及战国时期商鞅变法时，便载有“法之不行，自于贵戚。君必欲行法，先于太子。太子不可黥，黥其傅师”之言。可见，即使是以法治实践著称的法家流派，也无法真正完成“王子犯法与庶民同罪”的理想。“太子不可黥，黥其傅师”正是以法律形式明确了不可动摇的封建等级特权。

因此，对于特权概念，我国学者李守庸和彭敦文观点可能更为中肯，其认为特权“有的为法律所规定，有的在法律规定之外”，但“都是建立在对这些权利或权力分配不公平的基础之上的。”^[2] 西耶斯亦强调，特权脱离于法律约束，乃是社会权力分配之不平衡所导致，“特权阶级的存在是对公共事务的背叛”。换言之，不论为法律认同与否，特权都游离于法治契约之外，其体现着社会“权力差序”格局。伦斯基则更进一步，认为特权乃由人们所处的社会地位层级结构决定，其通过社会层次

[1] Pasquino, Pascuale: *Locke on king's prerogative*, *Political Theory*, 1998, 26(2):198-208.

[2] 李守庸，彭敦文：《特权论》，武汉：湖北人民出版社，2000年版，第28-29页。

[3] [美] 格尔哈斯·伦斯基 著，关信平，陈宗显，谢晋宇 译：《权力与特权：社会分层的理论》，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第57-75页。

[4] Linda L. Black & David Stone: *Expanding the definition of privilege: the concept of social privilege*, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 2005, Vol.33(4): pp.243-244.

[5] Thomas Magnell: *Privilege, responsibility, and dimensions of value with liberal education*, *The Journal of Value Inquiry*, 2005, 39: 1-9.

[6] 韩水法：《特权与普遍资格》，《学术月刊》，2005年第9期，第116页。

[7] Bailey, Jeremy David: *Executive Prerogative and the "Good Officer" in Thomas Jefferson's Letter to John B. Colvin*, *Presidential Studies Quarterly*, 34(4): 732-754.

律，通过其行政特权采取行动。^[1]就此意义而言，特权甚至成为施政主体发挥其能动性的必要保障。

无论如何，综合上述有关特权合法化争议，我们必然会产生如下问题：

首先，如果特权真是一种法外权力，具有能游离于法律体系的任意性，这基本意味着单纯依赖正式手段对特权的约束宣告破产。那么，社会应该以何种机制来约束特权？

其次，既然法外特权不一定对公众产生切实危害，甚至在社会结构中起到特殊作用。但特权之“益害”应该如何区分？

正是基于上述两点，社会必然引入对特权的监督与价值判断机制。媒体参与即是其中之一种手段。媒介与特权密不可分的联系使得两者在历史上呈现出复杂互动，下文首先将两者分开讨论，尔后，总结出媒介与特权之间关系演变的基本进程。

二、作为“特权”的媒体：媒体效力之问

在一般大众传播观念中，媒体受社会系统影响，其传播产制往往受现实权力牵制而无法“独善其身”。从中国古代媒体环境观之，媒体亦与社会特权有着千丝万缕的联系，这主要反应在四个方面：

第一，作为物质生产资料的媒介，不论是复制材料、传播资本或技术设备都在相当一段长的历史时期内为社会上层建筑所占有。这使得媒介本身很容易被特权阶层所“操弄”。

例如，在中国古代出版史中，官刻占有极为重要之地位，官办典籍既能承担巨额的出版成本，亦能以政治手段，集社会之力汇聚信息资源。

《淮南子》曰：“百家殊业，皆务于治”，强调了史书的治政教化目的，因而，历代统治阶级基于“修史”教化动机，都异常重视对出版的控制。虽然伴随造纸术、印刷术以及市井文化的普及，出版活动开始由上层建筑向下普及。政府、私人、民间的编辑出版传播活动在唐以后逐渐壮大。^[1]但特权所有者占据的社会资源优势，始终使得其在“信息传播权”上处于天然“高位”。

第二，作为传播主体的知识精英往往无法摆脱“权力阴影”的约束。在古代相当长一段历史时期内，知识分子乃是被以官僚政治为主体的特权阶层所收编的。汉代以来，以儒家为道统之统治思想成为贯穿与中国古代的国家意识形态，其树立了一种明确的道德追求，塑造了一种包容性社会。^[2]这种包容性社会不仅淡化了舆论的反抗性，也使得士大夫的身份亦由于知识的统制和长期独占被特殊化和贵族化。^[3]而科举制则完成了“儒的官吏化”与“官吏的儒化”两个过程^[4]，作为社会知识传播主体的知识精英群体被进一步纳入官僚特权阶层，这就促进了媒体与政治“合流”。尔后，既作为特权阶层，又渴望发声独立话语的知识分子始终在政治与公共领域的双重互动中徘徊：一方面，知识分子借助出版物讽议朝政，试图发挥媒体监督政治之功能，另一方面，其言论亦受到统治者的警惕乃至大规模镇压。

第三，媒介的传播内容习惯于结构性地接近权力所有者。Hall 曾提出初级界定概念，认为媒介往往倾向于现实中具有声望与权力的群体，即所谓的“初级界定者”^[1]。这就为特权向媒介内容渗透提供了可趁之机。即使是在现代民主制度下，特权者干涉媒体权利，歪曲新闻事实的情形，亦不在少数。Skewes 在对美国选举游说活动的研究中即指出，在选战期间，新闻内容经常成为是记者与政治家协商“共谋”的结果。^[2]而在以官僚政治体制为社会权力资源支配核心的古代中国，特权更成为封建国家向官吏“作为俸禄之外进行权利分配的补充形式”。^[3]国家通过确立法律制度中的“八议”、“赎刑”、“官当”等基本内容使得政治上层建筑全面获得了凌驾于法律之上的特权，并使这一特权用法律的形式固定下来。^[4]并且，“中国官僚政治在较长期的发展过程中逐渐发现了并在某种程度上创造出它的其它社会事象和体制”^[5]，这致使古代官僚政治呈现出强大的包容性，进而向家族制、宗法组织、法律和文化教育等领域的全面渗透。因此，历代社会系统中的媒介传播内容往往是被特权施以限制，加以改造后的产物。

最后，传播空间上的难以突破限制了媒介话语。首先，早期相对封闭的农业社会以稳定的文化结构为主导，其注重经验积累，对于资讯流动并不敏感。分散而独立的宗族式聚落

形态使得人们对外界信息的了解需求不高。其次，以“尊儒”为核心的意识形态独霸知识领域，大一统的思想格局作为中心权威，排挤了其它话语的介入可能；再次，由于“在现代意义的大众媒体产生之前，中国的封建社会中不存在任何形态的公共领域。”^[6]社会公共议题往往固滞知识阶层内部，公共言论路径难以通过上下垂直路径加以发挥。公共领域的缺位使得传播空间更加限制重重，媒介多元的声音渠道无法实现。

三、作为媒体的“特权”：“第四权”的守望与能动

大众媒体的传播功能之一在于社会监测，即依靠信息流动与分享从而使人们正确评估社会风险。自然，这里所指的风险既包含突发性自然危机，亦包含人为的特权意志对社会公共利益之侵犯。李普曼指出，正是媒体的新闻输出，使得人们能超越自身视野，获取关于公众事务的了解。^[7]而媒介素养程度，更在一定程度上决定着受众自身的社会判断能力和行为决策。^[8]媒体之监督效力长期被投注于政治特权。媒体“社会守望者”之角色几乎贯穿各国关于特权腐败问题的监督事业，“作为政治清明的温度计，公正勤勉的新闻界成为公众把关、鉴别是非善恶的雷达。”^[9]正因如此，媒体在早期英美国家社会改革中便作为“第四权”（the

[1] 肖东发：《中国编辑出版史》，沈阳：辽宁教育出版社，1996年版，第35页。[2] 李守庸，彭敦文：《特权论》，武汉：湖北人民出版社，2000年版，第28-29页。

[2] Chang, Peter: *Confucian China and Jeffersonian America: beyond liberal democracy*, *Asian Studies Review*, 2011, 35(1): 43-V.

[3] 王亚南：《儒家思想与官僚政治》，取自陈中民编：《官僚政治批判》，帕米尔书店，1948年版，第93页。

[4] 冯天瑜：《“封建”考论》，北京：中国社会科学出版社，2010年版，第404页。

[1] Hall, S. et al, *The Social Production of News: Mugging in the Media*, In S. Cohen & J. Young (eds.) *The Manufacture of News: Deviance, Social Problems, and the Mass Media*, Beverly Hills, CA: Sage, 1981: 335-367.

转引自臧国仁：《新闻媒体与消息来源——媒介框架与真实建构之论述》，台北：三民书局，1999年版，第98页。

[2] Skewes, Elizabeth A.: *Message control: how news is made on the presidential campaign trail*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

[3] 刘笃才：《极权与特权——中国封建官吏制度读解》，沈阳：辽宁大学出版社，1994年版，第8页。

[4] [王学良，王天琪 编著：《名人与廉政》，北京：中国卓越出版公司，1990年版，第145-147页。]

[5] [王亚南：《中国官僚政治研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年版，第41-43页。]

[6] 苏志武，丁俊杰：《亚洲传媒研究2003》，北京：北京广播学院出版社，2004年版，第138页。

[7] [美] 沃尔特·李普曼：《舆论学》，林珊译，中国人民大学新闻系，1984年版。

[8] Slater, Michael D., Rasinski, Kenneth A.: *Media Exposure and Attention as Mediating Variables Influencing Social Risk Judgments*, *Journal of Communication*, 2005, 55(4): 810-827.

[9] 展江，张金玺等著：《新闻舆论监督与全球政治文明：一种公民社会的进路》，北京：社会科学文献出版社2007年版，第13页。

Fourth Estate) 分离出来, 成为公民社会进程不可或缺的助力。

为了维系独立有序的媒体监督, 在现代社会语境下, 媒体的“特权”几乎得到众口一致的默认: 一是与公众知情权息息相关的媒体报道权, 记者采访行为被视为“一种公民间自由交谈的权利”^[1], 并与常规权力组织相独立开来; 二是媒介多元 (media diversity) 被奉为民主社会的金科玉律^[2]。媒体运作应当在充分的自由市场规律下进行, 而不受国家政权干涉。值得注意的是, 媒体之“特权”固然在各国法律中都有相关限制, 但由于“度量”媒介文本与言论自由的复杂性, 法律对媒体活动的实际处理往往有着相当弹性。

媒体对于特权的约束与监督作用, 具体来说, 一般通过以下机制完成:

其一, 上层建筑借助媒体信息渠道, 完成自上而下的社会改革。特权问题攸关社会公平正义, 因而, 政府在进行社会体制改革时, 必须考量如何削弱与遏制不合理之特权现象。不过, 政府通常却需要透过媒体与公众对话, 才能确认什么是重要的信息。^[3]为了确保媒体与公众的充分互动, 毛泽东亦指出, 新闻报道需要援引不同阶层民众之观点^[4]。这说明, 媒体舆论可能引导着政府对于特权的规范行为。王毓莉在研究有关中国网络危机事件后即得出结论, 国家机器有时会允许媒体更多的讨论空

间, 借此推进地方议题发酵, 从而为改革铺垫。^[5]就此意义而言, 上层建筑成为主体, 媒体作为“安全阀”被策略性运用以制约特权。

其二, 媒体以自身新闻专业主义立场, 通过内部新闻生产完成对特权的舆论监督。虽然新闻专业主义在实际产制中面对诸多政治、经济与文化障碍^[6]。但这并不妨碍现代新闻专业主义以准确和客观 (accurate and objective) 为标杆。中国之新闻生产向来存在党的宣传工具之争议, 但 Hassid 归纳中国媒体实则存在四种模式, 即喉舌模式 (mouthpieces)、美式专业主义 (American-style professionals)、职业主义 (advocate professionals) 与日常记者 (workaday journalist)。其指出, 出于自身立场以及市场需求, 媒体运作并非完全遵照国家意识形态。^[7]而 Zhang 对《北京青年报》个案分析结果亦暗示, 中国记者的专业主义认知已与发达民主国家极为接近。^[8]由此说明, 媒体在规范特权行为过程中, 依然可能保持着自身独立性与能动性。

其三, 公众可借由媒介近用, 完成其自身的“赋权” (empowerment) 过程。其中又可分两种情形: 一是公众主动接近强势媒体, 作为消息来源为媒体提供有力资讯; 二是公众自身作为传播主体, 参与新闻报道, 甚至创办社区媒体。在某些时候, “公民记者” (citizen journalists) 甚至能提供比官方更加可靠的内

容。^[1]公众参与将提升地方新闻流动和社会互动程度, 尤其在新媒体时代, 已然是特权监督机制不可或缺的重要部分。公众参与将提升地方新闻流动和社会互动程度, 尤其在新媒体时代, 已然是特权监督机制不可或缺的重要部分。

四、媒介环境与特权现象关系之流变: 从“一体”到“分离”

“文化是一种具有控制力的所有物。”^[2]媒介作为承载文化、传播文化之中介, 自应当纳入文化结构之中进行考量。在历史源流中, 媒介既被作为一种思想文化特权长期受统治阶层把持, 又在社会结构变迁中不断拓展着自身生存空间。讨论媒介环境与特权现象, 实际应当包含两条线索: 其一是作为社会文化动力之媒介被纳入政治体制, 从被垄断于上层建筑到向民间话语松绑的逐步演进, 其二是作为“社会公器”的媒介运用其传播权利, 反过来约束特权行为的过程。

无论是作为“特权”之媒介, 还是媒介之“特权”, 在资本主义萌芽始终无法取得突破, 自由市场迟迟未曾到来的古代中国社会, 其最大牵制始终源于政治话语。尔后, 伴随自由市场下独立经济人出现, 近现代国家体系应运而生, 公民的自由与权利被重新书写。公民力量的介入促进了传播媒介摆脱特权依附, 进而使得大众传播结构扁平化、多元化。可以说, 媒介与特权之间的关系与近现代公共领域的扩张, 政治体制改革以及民主进程的深入有着密切渊源。

由是观之, 我们认为, 特权与媒介之间的关系经历了从“一体化”然后逐渐分离的过

程。早期, 由于社会资源集中在政治、经济、文化一体的古典中央集权制度之中, 传播媒介作为“特权”的一部分被上层建筑收编。特权与媒介融为一体, 媒介监督职责与特权价值判断机制并不分明, 处于一种“混沌”状态。随后, 社会经济结构转型、民主体制的建立以及市民意识的觉醒, 推动大众传播从特权垄断中分离, 媒介作为一种相对独立的社会力量, 成为公共领域的维系者。由此, 媒介与特权开始进入相互“制衡”之境地, 构成当代社会话语互动的常规生态。

值得注意的是, 媒介与特权之间并未如人们所构想的那般“良性制衡”, 如今这种常规生态仍然存在一些令人棘手之问题:

一方面, 特权干涉依然以各种方式存在, 媒体“第四权”广受挑战。文化领域内的媒体作为话语权的象征而备受追逐: 其既体现在政府运用政治特权, 使媒体遵照意识形态原则进行舆论引导, 又反映于全球化自由市场下, 集团化浪潮下媒体垄断所形成的反民主力量。在当代技术、意识形态和经济力量的影响下, 为新闻自由提供一个特殊的合法保护角色已经越来越难, “失去新闻自由”正成为一种社会风险或者政治风险。^[3]另一方面, 被大众文化市场过度放大的媒介“特权”亦导致传播中的语法暴力。纵然在普遍意义上, 新媒体被认为助推了社会公共话语空间。但舆论场域中不稳定因素亦带来系列社会伦理问题与法律问题。由于记者更习惯于对他的消费者而不是批评者作出响应^[4], 媒体报道并非总站在公正立场之上。媒体乐此不疲地追逐受众注意力所导致的负面效应已是饱受诟病。Patterson 即以美国 1988

[1] 陈力丹:《采访权是公民言论自由权的延伸》,《现代传播》,2004年第3期,第29-30页。

[2] McQuail, D.: *Media performance: Mass Communication and the public interest*. London: SAGE Publications Ltd, 1992: 141-159.

[3] Kevin, d'Arcy: *The fourth estate today in Europe: How fit for its purpose*, *European Business Review*, 1995, 95(1): VII.

[4] 毛泽东:《研究中央政策,纠正错误观点》,1948年1月16日。转引自《毛泽东新闻工作文选》,北京:新华出版社1983年版,第139页。

[5] 王毓莉:《网路论坛与国家机器的碰撞:从三个新闻事件看大陆网路论坛对公共性的实践》,《新闻学研究》,2007年,第92期,第37-95页。

[6] Bartiromo, Maria: *Modern Journalism, Vital Speeches of the Day*, 2006, 72(18/19): 520-521.

[7] Jonathan Hassid: *Four Models of the Fourth Estate: A Typology of Contemporary Chinese Journalists*, *The China Quarterly*, 2011: 813-832.

[8] Zhang, Shixin Ivy: *What's Wrong with Chinese Journalists? Addressing Journalistic Ethics in China Through a Case Study of the Beijing Youth Daily*, *Journal of Mass Media Ethics*, 2009, 24.(2/3): 173.

[1] Martin, Alex: *Citizen journalists playing big role in China*, *McClatchy - Tribune Business News*, 2011-2-04.

[2] [美] 保罗·博维 著, 萧莎 译:《权力中的知识分子:批判性人文主义的谱系》,南京:江苏人民出版社,2004年版,第371页。

[3] Anderson, David A.: *Freedom of the press*, *Texas Law Review*, 2002, 80(3): 429-530.

[4] Smillie, Dirk: *Reforming the fourth estate*, *The World & I*, 2003, 18(4): 62-67.

年总统选举为例，批判媒体的负面报道与攻击性新闻排挤了与民众利益相关之议题。^[1]而在新媒体开放的舆论结构下，媒介传播更是面临道德与法律、自由与责任的两难境地。Cheung在反思中国互联网舆论时强调，以“人肉搜索”（human flesh search engine）为代表的“网际追缉”行为，几乎使个体丧失了保护自我名誉和隐私的合法渠道。^[2]这些警讯皆提示着人们对于媒介权利、个体权利和法律责任之省思，期望重塑严肃而理性的公共新闻学理念。

综上所述，本文最后将媒介与特权关系相互作用机制总结如图示。图1呈现了早期特权与媒介互为一体之状态，特权阶层通过对传播主体、内容以及物质资料的控制，进而压制了传播空间的公共化，媒介的“公器”职责混合在特权体系之中，使得媒介本身即为特权阶层的合法化而服务。图2则呈现出现代语境下，特权与媒介相对分离的结构，两者既通过公共舆论传播机制相互制衡，亦引发出其各自权力扩大下之忧虑：一是特权在政治与市场的双重变奏下，以更为隐蔽之方式掠取社会资源，对公共利益构成侵害；二是媒介话语盲目与无序化后带来的伦理与法制问题。本文认为，完善特权与媒介之间的制衡机制，防止双方权力脱轨，需要介入“第三方”力量加以实现：既要通过健全法律制度，完成宏观层面的社会契约对特权与媒介行为之控制，此外，则必须依赖公民理性之提升，推动公共领域的自我甄别与过滤能力。

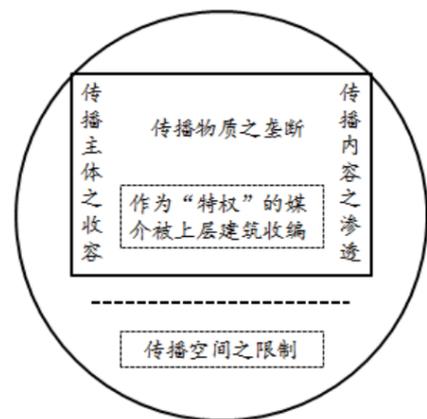


图1 媒介与特权一体化的“混沌”结构

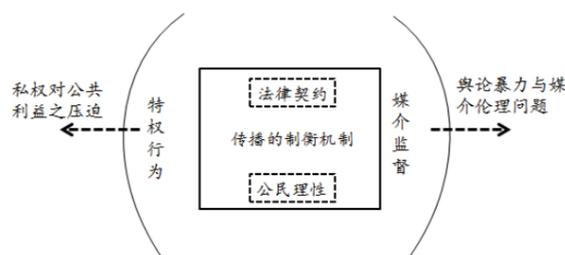


图2 媒介与特权分离的“制衡”结构

总而言之，通过反思特权与媒介关系之演进，可以看到，试图单纯依赖公权力自身改革控制特权，或过分夸大媒体监督特权之能力，其观念都是不可取的。在现代语境下讨论特权问题，我们无法回避媒介制约机制，亦需要看到媒体话语之弊端与“失控”的一面。在探索更进一步的特权与媒介作用机制中，一方面，需要保持媒介与特权相互责任分明之状态，约束两者权力实施之“极化”，提升两者互动的内在传播机制；一方面，通过提升公民媒介素养，以及法律体系的完善，从而完善媒介传播制度，使特权与媒介的制衡状态有序而合理化。

内容提要：民族价值观对跨文化广告传播具有重要影响。文化价值观念及消费者对文化的反应，大体上可以分为三类：控制、倾向和感觉反应。价值系统通常被描述为六个部分。民族情感问题大致能分为五类，分别为民族历史、民族元素、民族风俗习惯、民族宗教信仰和民族文化禁忌。世界上四个典型国家和地区的民族文化和广告禁忌，分别为中华民族地区、日韩地区、欧美地区和阿拉伯地区。跨文化广告传播必须遵循民族情感和价值体系的内在规律来进行。

关键词：跨文化；广告传播；民族情感；价值体系

跨文化广告传播的民族情感与价值体系

文 / 林升梁 李文瑾（福建师范大学传播学院 厦门大学新闻传播学院）



一、价值体系

（一）认知体系及其构成

认知体系指的是认识论和知识体系。由感知、思维方式、世界观、价值观、信仰、宗教、艺术、伦理道德、审美观等构成。其中世界观和价值观是认知体系的核心，它们是文化群体的成员评价行为和事物的标准，决定了人们的喜恶及对生活目标和方式的选择。可以说认知体系是文化要素中最有活力的部分，在跨文化广告传播中不同文化的认知体系决定了不同文化群体的成员对广告信息的感知和评判的差异。其中对跨文化广告传播的效果影响最为突出的是感知、思维方式及世界观和价值观。

1. 感知

感知是人们在特定的社会文化环境中习得的人们的视听嗅味触五个基本要素。

感觉无不受文化的影响，例如不同文化中的人们存在着不同的视错觉，这是由于人们的居住环境所决定的。跨文化广告信息的制作

[1]Patterson, T. E. : *Out of order*, New York: Vintage Books, 1994.

[2]Anne S.Y. Cheung : *A study of cyber-violence and Internet service providers' liability: lessons from China*, Pacific Rim Law & Policy Journal, 2009, Vol.18(2): 323-346.

和加工要充分考虑到这一因素，避免因视错觉而产生的误解。

2. 思维方式

思维方式是指人们思维的习惯或程序。人类的思维方式既有共性又有在不同文化环境中形成的个性。由于普通人想当然地认为别人与自己有着相同的思维方式，使思维方式的差异成为跨文化传播的重要障碍。在跨文化广告传播中广告策划和创意人员如果没有意识这一点，以自身文化的思维方式来组织广告信息，异文化的受众在以他们文化的思维方式来解读时就会发生歧义或误解。

3. 世界观和价值观

世界观和价值观作为认知体系的核心，对于跨文化传播有着更深远的影响。世界观和价值观的差异是所有文化差异中最难以弥合的差异。人们常常会顽固地反对与自己不同的世界观和价值观，在跨文化广告传播中广告信息所蕴含的世界观和价值观与受众的世界观和价值观差异越大，受众否定或拒绝广告信息的可能性就越大，反之二者共性越多跨文化广告传播成功的可能性就越大。此外一个文化体系的开放程度也决定了其成员对不同世界观和价值观的兼容程度。在长期封闭的文化体系中其成员已习惯于用单一的世界观和价值观标准去衡量一切。当面对不同的世界观和价值观时他们产生拒斥情绪的可能性较大，而在相对开放的文化体系中，其成员接触不同文化的机会较多，学会了尊重和欣赏不同文化的世界观和价值观。因此跨文化广告的传播者要对广告信息

中所蕴含的世界观和价值观有清醒的认识，并确定目标受众所处的文化体系的开放程度。

AT&T的一则平面广告中用了一个竖起大拇指的手势表示对产品的肯定，但在俄罗斯和波兰刊播时却出了纰漏。因为广告中的这个手势掌心向外这在俄罗斯和波兰是一种非常无礼的举动。

(二) 民族价值观系统

每个人乃至每个民族，都是在价值观的支配下行事的。不同的价值取向，会使同一事物异化，并被拉开距离，使得事物有天壤之别。广告作为商品信息与文化信息的传播载体，必然会融进民族文化特定的价值观念，尤其是当广告从传递有形的产品信息转向传递无形的文化附加值之后，广告中很多反映本民族文化事物和观念的诉求，都再现了各特定文化的价值观。而在跨文化广告传播中，对传播效果产生重要影响的一个因素就是如何理解不同文化人们价值观的差异。因此，价值观所反映的思想观念、道德行为准则、态度等等，实质上代表了社会的意志和广大消费者的意志。所以一旦广告中传递的价值观得不到认同甚或引起反感，那么广告当然会受到排斥。耐克精心打造的广告语“Just Do It”(想做就做)，以其对自我、个性、叛逆的推崇和张扬而风靡美国，影响了整整一代人的精神理念。但是这一广告所宣扬的价值观在香港和泰国等地却没有产生应有的共鸣，该广告被认为有诱导青少年不负责任、干坏事之嫌而屡遭投诉，无奈耐克只得将广告语改为“应做就去做”以平事端。

1. 文化价值观和消费者对文化反应分类
文化价值观念及消费者对文化的反应，大体上可以分为三类：控制、倾向和感觉反应。^[1]

(1) 控制

文化价值观念对人们的影响，使得人们对自己的思想与行为采取一定的克制态度。这一点，跨文化广告传播中应该充分重视。如同样是洗衣机的电视广告，美国人则以男女幽会为创意背景：一男士午夜幽会归来将衣服轻轻放入洗衣机并开动之，随即进房间，其妻亦从外幽会归来，以同样的动作将衣服放进洗衣机，竟全然不觉洗衣机已经在工作。广告为突出其声音小而选取的幽会情景即便是在中国的当代人中亦不敢苟同。在中国的电视广告里，洗衣机的广告创意最常见的是省时省电还有让家庭妇女从家务劳动中解放出来，其中印象比较深刻的当属“威力洗衣机，献给母亲的爱”了。

(2) 倾向

指人们受文化价值观念得影响，在日常生活决策时所作的反映，比如消费行为与消费观念的倾向。例如，四十年代末五十年代初，美国的家庭主妇很难接受预制冷冻食品、速熟食品、速溶咖啡。其中部分原因是她们觉得如此不费劲地张口似乎不光彩。在这种情况下，推销方便食品的广告诉求重点就应该让家庭主妇明白：方便就是时间的节省，就是一种收益。省下的时间可用于干其他事，这丝毫不影响作为模范家庭主妇的勤勉美德。

美国通用面粉公司曾在面向日本市场的广告中宣称做蛋糕就像做米线一样容易（该公司推销配好的蛋糕粉料）。不料，她们发现这句杰作竟伤害了日本家庭主妇的感情，因为日本妇女认为做米饭要有很高的手艺才行。

(3) 感觉反应

指通过环境、事物或行动引起人们本能的愉悦或厌恶的感觉反应。同一种食物在不同的文化环境中，可能引起不同的感觉反应。在美国，鹿能引起美好的联想，因为它与打猎和户外活动有关，具有阳刚之气的涵义、然而在巴西，鹿则是“同性恋”的俗称。

2. 价值观念系统或价值体系

价值观念系统或价值体系是跨文化传播研究的核心内容之一。每一种文化都有其独特的一套系统，它告诉人们什么行为是社会所期望的，什么行为是社会所唾弃的；应该如何爱恨，如何辨别美丑善恶，如何确定正常或是荒谬，如何衡量正义与非正义……在这种意义上，价值观是一个具有文化色彩的结构特征。

价值系统通常被描述为以下六个部分^[2]：

人与自然的关系，是天人合一还是天人相分；人际关系，是群体取向还是个人主义取向；动与静，是求动还是求静；做人与做事；人之天性观，是“性本善”取向还是“性本恶”取向；时间取向；社会地位观念。

在以上六个部分中，世界各地的广告都是不尽相同的。在跨文化广告传播中，应该把

[1] 陈海洋.《文化价值观与国际广告》[J].现代交际,1995(01):38-39.

[2] 范红,黄瑞熙:《中西方广告中的文化价值观——符号、语篇与文化价值取向》[J].当代传播,2005(6):64.

握每个民族的价值系统特点，如何融入本土民族文化和民族价值观，又不误用、乱用、滥用目标受众国家的价值观念系统，是跨国公司广告主不容忽略的重要部分。

二、民族情感问题分类

（一）民族历史

在跨文化广告传播中，民族历史是不容忽视的一个重要部分。如日本对中国的侵略史，就让中国人民对日本品牌非常敏感，再加上对中国民族元素和民族图腾的误用，就引发了民族情感问题。

又如 2000 年夏季，朝韩峰会这个震动了世界的话题引起全球关注，半个世纪的对峙终于握手言和。邦迪广告《朝韩峰会篇》敏感地抓住这个时机，把人们对和平的期盼，通过“愈合伤口”的概念倾注给品牌。在朝韩领导人金正日与金大中进行历史性会谈时，邦迪创可贴在“两金”碰杯的经典画面旁边发表自己的见解：邦迪坚信，世界上没有愈合不了的伤口！在消费者心中引起强烈共鸣。

（二）民族元素

民族象征元素在一定程度上是上民族文化的体现，如中国的龙、中国红、万里长城、中国武功等等。而像美国的自由女神像、西部牛仔形象，日本的武士、和服等等都是蕴含了非常深厚的民族历史和民族文化，在广告制作和创意过程中，应该特别注意和留心。丰田霸道中的石狮子、耐克广告中的中国飞天和中国功

夫，都是极具代表性的中华民族元素，对这些民族元素在广告中的使用本意应该是想要使其品牌更加本土化、中国化，同时这几年中国元素在国际国内都大热，国际众多大牌都对元素情有独钟。将中国元素融入商业广告中，使得中国元素传播更加普遍和大众。民族元素作为广告中的符号/符码，是需要经过编码和译码的，这两个过程会融入广告创作者和接受者各自的文化背景和理解认识，一旦出现了偏差，无法正常对接，就会引发民族情感危机。

（三）民族风俗习惯

风俗习惯是一个地区文化的集中体现，它对当地的居民有着深远的影响。风俗习惯也是一个民族特有，一些风俗习惯在不同的民族中的意义可能完全不同。同时，风俗习惯已经充分融入了人们的生活，所以，更加能够影响消费者的购买决策。忽略“入乡随俗”是广告的一大“忌讳”。不同的民族和不同的区域有不同的风俗习惯，广告一定要尊重这些民风民俗。Pepsodent 牙膏在东南亚某地区做广告推销时犯了错误。广告商宣传产品能使牙齿保持洁白的功效想不到在当地发黑和发黄的牙齿却是“威望”的象征。正如 ABB 总裁阿西·巴尼维克所言：“我们如何能取消千百年来的风俗习惯呢？我们没有并不应企图去这么做。但是我们的确需要增进了解。”^[1]

（四）民族宗教信仰

宗教是自然力量和社会力量在人们意识中的一种虚幻的反映。它是一个社会文化的核

心组成部分之一，而且是一种深层的文化积淀^[1]。世界上的宗教主要有佛教、伊斯兰教、基督教（天主教、新教）、犹太教等不同的宗教有不同的文化倾向和戒律，从而影响人们认识事物的方式、行为准则和价值观念，影响人们的消费行为。这种影响不仅渗透于人类社会生活的各个方面，而且经常是根深蒂固的。宗教禁忌，对于跨文化广告传播的限制特别是在一些宗教国家中，是全方位的，不可逾越。法国有个服装品牌，叫 Marithe+Francois Girbaud，拍了一名为《向女性致敬》的时装大片，很显然，她嫁接了《最后的晚餐》创意，但更有原创性的是，与原著截然相反的女性意识渗透其中。海报出来后，罗马米兰法院和法国巴黎法院都有意见，认为侮辱了天主教。

（五）民族文化禁忌

文化禁忌包含的内容更加广泛，包括了以上谈到的民族历史、民族风俗。宗教信仰中禁忌的部分，更包括文字、人物、数字、颜色、动物、植物等等各方面。“龙”在中华文化里，是“权威”、“吉祥”、“腾飞”的象征，而英美文化中，龙则是像鳄鱼类的凶残怪物，是邪恶的象征；“海燕”在中国是敢于搏击风浪、勇敢无畏的象征，但在一些西方国家中，海燕却等同于“社交圈里专事挑拨和兴风作浪的人”。“菊花”在中国是高贵典雅的象征，意大利将其作为国花，而日本则将其视为皇室的象征，不接受以菊花的文字和图形作为注册商标；与这些国家相反，在法国，菊花被

当成不吉祥的征兆；拉丁美洲人把菊花看作妖花，也不允许采用菊花图形的商标注册。

海尔在印度投放的广告中，一枚导弹掠过公园、穿过高楼、飞过学校、闯进住宅区，人们惊恐万分、四散奔逃。导弹最后飞入一户人家，原来这是海尔 TDX 电视的广告：电视里的飞机太逼真了，以至于引来了真的空对空导弹。但是如果这部广告片在伊斯兰教国家播放，就可能因为片中的场面太像美国用巡航导弹袭击伊拉克而引起人们的反感，不仅无助于销售产品，反而可能引发轩然大波。文化禁忌是非常细致繁复的一项巨大工程。在进行跨文化广告传播中，应该特别留心注意使用。

三、世界各地典型民族价值体系、民族情感与广告禁忌

（一）中华民族地区

中国文化是一种典型的以群体主义为重心的价值取向，通常强调为适应他人而约束自己的行为。因此中国的广告大多都反映人们的一种群体和集体观念，强调整体、突出家庭和亲情。而外国广告，尤其是西方文化则是典型的以个人为重心的价值取向，更加重视个人的奋斗和利益，表现在广告中就突出以自我为中心的文化，强调个体的独立和主体作用，重视个性的张扬和表现。

总体来说，中华民族囊括了众多少数民族，各个少数民族都有自己的文化和宗教信仰。同时由于发展历史悠久、地域广阔，如台湾问

[1] 刘首英.《对话：倾听 46 位世界级商业领袖的声音》[M].北京：中国发展出版社，2002:93.

[1] 贺雪飞.《潜在陷阱：关注跨文化广告传播的变量》[J].中国广告，2005(6):6.

以技进道，以道御术

——林荣涛先生访谈录

□ 文 / 李淼 陈昱成

题这类政治问题是跨文化广告传播中特别需要注意的。已经有众多企业的广告将台湾称为“国家”，这无疑会伤及中华民族的民族团结和国家统一，民族情感会一触即发，产品和品牌都得不偿失。

（二）日韩地区

1. 日本

日本等级观念极强，体现了日常生活各个方面。日本号称大和民族，其民族精神的核心是“集体本位主义”，同时日本人也很讲究“忠”和“孝”。爱面子、重名誉是日本人“耻感”文化产生的真正思想根源。漫长的封建等级制是形成日本人“耻感”文化的社会基础。纵式集团社会的管理模式是日本人“耻感”文化能得以发展的平台。凡事察颜观色、暧昧、圆滑的处世之道就是保全面子的表现。日本有崇拜、敬仰“7”的习俗，同时“4”是他们忌讳的数字。日本的禁忌是第二次世界大战，这与他们是二战的战败国不无关系。

2. 韩国

韩国是个单一民族的国家，排他性非常强，容易滋生狭隘的民族主义。韩国的民族文化代表有炸酱面、烧酒、韩国泡菜、跆拳道、韩国烤肉、佛国寺。中国的儒家思想对韩国文化影响深刻，尊敬长者，但是重男轻女。韩国同日本一样，“4”是他们的禁忌数字。

由于韩国和朝鲜历史问题，应回避韩国国内政治与朝鲜关系、甚至与日关系。这些都是跨文化广告传播中，规避民族的情感的重要点。

（三）欧美地区

西方文化与中国文化另一个重大区别就是西方社会是以个人为本位，强调个人的突出和冒尖。同时，西方注重逻辑思维，与中国的直觉思维模式不同。爱因斯坦在总结西方文化成就时曾说：西方科学成就应归功于两大因素，即亚里士多德创立的形式逻辑和近代兴起的科学实验活动。逻辑学在西方文化中是一支耀眼的奇葩，逻辑思维则是西方文化中占统治地位的思维方式，他是其本位观念之一。这在广告中也时常体现，如从一个打哈欠在人与人之间相互感染的动作，就传达出了“communicating is very simple”的电信广告核心创意。

（四）阿拉伯地区

阿拉伯民族不吃猪肉，也忌讳说到猪，也忌讳和阿拉伯人谈论政治和他们的宗教信仰。阿拉伯地区民风保守，外地人甚至不能多看他们的妇女，带有性和浪漫色彩的东西在广义上也是绝对禁止的，当地的妇女和儿童，也是不允许在广告中表演或做模特儿的。

阿拉伯人喜爱白色，很多建筑物的外观都是白色的。阿拉伯国家的人从很小就开始穿着阿式长袍，说明他们对传统文化的传承，也说明了阿拉伯人的保守文化。同时，在穆斯林国家，伊斯兰教允许一夫多妻制。该地区由于宗教的原因，常常发生战争和冲突，在跨文化广告传播中，特别需要注意不要涉及其宗教问题，避免使用其禁忌话语和形象。

华夏智慧，东方创造，对技术研发有着不懈的追求，对国学有着虔诚的探索，这就是身为企业所有者，但是更愿意被大家称作工程师的林荣涛先生。对于当代科技与人文国学的闪光点与大智慧，林先生也有着自己独到的见解与看法。

一、科技与人文国学的比翼齐飞

在林先生看来，科技就是科学加上技术。但在传统中国人眼中，其重点往往落在科学上，对于技术反而有所淡化。science and technology 与 technology 在林先生看来，是有着巨大的差别。

从现实意义来看，在中国历史上对于技术的重视就一直存在欠缺。也在一定程度上导致了今天在面对国外强大竞争对手的同时，我们因为缺少核心技术，导致在竞争中无立锥之地。但是，在林先生看来，大家却一直没有认真思考过，聪明的中国人为何会存在技术落后这一硬伤？对于技术的强调，更是一种对于基层技术人员的重视，形成技术人员在社会中的稳定地位，也才是国家创新能力的一个不可或缺的关键点。让技术创新使中国立足于世界民族之林，是需要我们在当下看到的前瞻性落点，从而用战略眼光抓住民族发展的核心点。

林荣涛认为，科学技术精神与人文国学精神实质上是相通的。技术创新精神是一种辩证的、求实的、追求突破的哲学沉思；它也是体现人类在对自然的认识和改造过程中体现出来的求真、至善、臻美的文化精神，其所蕴含的是一种独立、创新、无私、实事求是的品质。技术创新精神很大部分反映的是个人的人文素养。很难想象，一个缺乏人文精神和国学素质的人会有良好的科技创新精神，使科技研究沿着正确的道路前进；反之亦然。道家文化中“治国平天下，圣人之余事也”的理念深深地影响着林荣涛，他认为，其企业所潜心开发的科研产品仅仅只是“余事”，国学文化中教导其为人修养的准则才是他这一生最大的追求。就这样，科技与人文国学在林荣涛先生的孜孜不倦的努力中交融，汇集成难以估量的知识宝藏。国学与产品之间，在林先生看来，最关键的仍在于人。从国学中汲取做人之理，产品也才可以有保障，因而在国学思维的视角下，任何事情归根到



底仍为做人。眼光高、胸怀大志之人，才会更好地去做产品，也才能够更加积极地去扩充自身人格，也才可以在当代变迁的时代浪潮中与时俱进、一往无前。

二、有之以为利，无之以为用

《道德经》有云：“有之以为利，无之以为用”。“有”和“无”，代表的是内容与容器，实与虚。放弃了“有”，反而激发了“无”的空间，使得效用得以加倍。当然，“有”和“无”应该有明智的取舍。关键是把握“利”与“用”。需要“用”的时候则应注重“无”的创造，需要“利”的时候便注重“有”的借助，毕竟能够适时的创造条件也是实现目标的重要途径。这也是作为企业经营者，国学研修者的林荣涛先生十分欣赏的一句话，用其技术思维审视，这句话可理解为：我们不必过分追求技术产品的花哨，而应该注重其实际应用意义。这一点要从林先生与国学结缘谈起。

林荣涛先生儿时就对历史有着浓厚的兴趣，但是童年的生活环境比较艰苦，大学毕业后出来工作也仍然需帮助家庭分担负担。林荣涛先生也就是凭着一股子刀山火海我也要去闯一闯的劲头，在担当与责任并重的驱使下进入了社会。林先生最初接触到的是易中天老师的品三国系列栏目，之后百家讲坛的诸子百家、凤凰卫视播出的中华奇书之群经之首等节目都深深地吸引着他。从关于国学的书、视频、mp3等相关资料的收集学习开始，林先生对于国学的热衷也因此一发不可收拾。

林荣涛先生一直把自己视为一名技术人，他愿意用技术的思维方式与技术的逻辑去解读与思考问题。老子“有之以不利，无之以为用”也正是让其自身学会从技术中提炼有无。因为在技术上许多不通的点可以从国学中找到联系，技术与经验的升华，正是来源于我们对于社会实践的改造。

三、当下国人需要国学

在当下全社会兴起的国学热，在林先生看来，正是国学这种中国传统的大智慧在渐渐被漠视的显现。

国学在当下社会存在着断代的问题，这是各种综合因素作用的结果，例如白话文的兴起、外国对中国技术与文化的侵略，以及中国在一味功利性模仿中反而丧失了本土精神。在林先生看来，国学在当下的断代最主要还是因为缺少相应的社会环境。因为我们在无法接触到正宗国学的同时，必然会对其不自觉地忘记。与此同时，当下的国学热主要针对的是低龄儿童，对于年轻一代而言，他们可接触到的国学资源是相对匮乏的。

伴随中国的崛起，中国制造到中国创造的过渡，这个过程体现的正是对于技术社会价值的强调，那国学在其中仍然发挥着不同寻常的现实价值。道家强调的辩证法，善于引导我们从反面看待问题。墨家的形式逻辑也与古希腊哲学家亚里士多德的形式逻辑有着相似之处。法家中对于社会秩序的统筹，管理制度的创新精神在当下仍具有借鉴意义。道家的解构

精神对于事物的多角度解读都对于当代的创新实践具有鲜明的指导价值。儒家虽然长期作为官方哲学，曾对技术评价有着“奇技淫巧”的负面态度，但其对于世界秩序的维护也仍有其积极可取之处。不过，就技术创新而言，道家思想的作用更为突出。

林先生自己有一个开办一家文化传播公司的构想，他打算将名字定位为“以技进道”，其主要受众便是从事技术的年青一代。因为在林先生看来，以公司这种高效率的形式去传递文化，其传播效率才可以达到最大化。“让青年人沐浴国学光辉”，这是林荣涛在与我们交谈中经常重复的一句话。让青年人在国学文化上自尊、自立、自信，打造“青年国学”一直是林荣涛的夙愿。他认为，中国创造的生力军应该集中于青年人这一充满活力的庞大群体，而国学中尤其是道、墨两家所蕴涵的逆向思维、科技智慧等极具创新思维的理念正应该在广大青年人群中加以推广。“大道至简”，通过

把最庞杂的道理化为最为简单的实践的传播方法，来提炼国学精粹，丰富我们青年群体的文化底蕴，从而为我国的创新事业注入力量源泉与不竭动力。

四、以道为镜，可以明得失

“以铜为镜，可以正衣冠；以人为镜，可以明得失；以史为镜，可以知兴替。”中国传统国学文化中包含着丰富的管理思想，这些思想始终贯穿着中国从古到今的管理实践。作为一位初有成绩的工程师，林荣涛将国学文化与企业经营融会贯通，从国学文化中提炼出企业管理的经营决策、制度决策、人才决策至价值观念、思维方式层面的思想智慧启迪。

“我最近迷上了读《乔布斯传》”，林荣涛在访谈过程中反复向我们强调到。史蒂芬·乔布斯，这位已逝的天才平生事迹，林荣涛如数家珍，他不仅细读了《乔布斯传》三四遍，更是沉醉于各种关于乔布斯的纪录片中。



对林荣涛而言，乔布斯对其企业管理之道有着巨大的启示。乔布斯曾经在对自己人生的总结说道：“我的激情所在是打造一家可以传世的公司，这家公司里的人动力十足地创造伟大的产品。其他一切都是第二位的。”林荣涛认为，做人做事都应该学习乔布斯这样的精神，人们要有打造“传世之物”和“伟大产品”之心，这也正是林荣涛的企业默默努力的方向。苹果公司的产品以其至简风格闻名于世并得到世界范围内广大消费者的热衷追捧，“这点与中国之道恰好相符，企业产品和国学也应该这样，杜绝神秘化，崇尚简化风格”。因此，林荣涛所打造的产品也致力于由“至繁”向“至简”过渡。

在人文国学的学习过程中，林荣涛学会了企业管理者做事有“硬脊梁”、为人要有“软心肠”。要赢得部属和管理对象的信任，有凝聚力、号召力，必须做不屈不折的“硬脊梁”；要维持企业环境的和谐气氛，就要做“软心肠”，依靠自身的德能、事迹、情感等软权力的无形作用，来影响企业员工的态度、行为、思想和价值观念。自然敦朴和对国学的固执是林荣涛的一大骄傲，他的诀窍不是别的，而是工作生活中显示其深厚的国学素养，运用国学于公司业务，经常会有奇妙的共鸣。

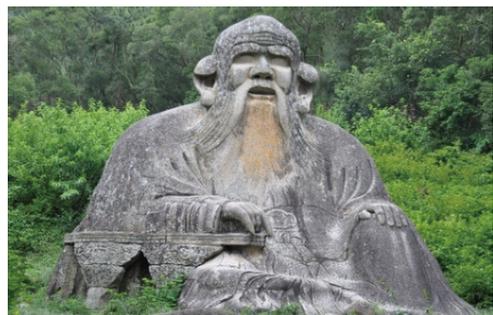
访谈的最后，林荣涛先生为我们展示其公司产品的广告宣传册，有别于其他宣传册侧重于对产品本身特质、功能的介绍，这本精美的小册子为我们呈现出的是国学文化中的谆谆教诲：“华夏智慧，东方创造”，凸显的是其

对公司核心技术专利的自豪；“以人为本，御术有道”，彰显其“上善若水”的柔化管理机制及其以道学情怀关照技术的理念；最后以“说老”结题，体现的是作为工程师的林荣涛先生在致力于研发新的技术产品的同时，不忘初心，通过对国学的不断研习，使自己具备了极高的国学修养。

结语

“以技进道，以道御术”，多年来，技术与国学两者的相融，一直在林荣涛身上相得益彰。以国学指导技术，以技术关怀国学，是他一生的追求，国学的情怀注入在其科研探索的过程中，使得其眼界更为扩展、心胸更为宽广。林荣涛在追求科技与国学相融的过程中还有很长很长的路要走，但我们知道，两者的相得益彰定会让他走得越来越稳健，越来越踏实。

(厦门大学新闻传播学院 2013 级新闻学硕士)



王金顺 1957 年 台湾字庚德，号承睦、煮石、寄凡所创作百家姓图腾荣获德国红点设计大奖，被誉为书艺术家，并有东方米罗、毕加索之美誉。他长期沉浸书法、绘画、艺术创作，有感于姓氏图腾文化深度与价值，觉得有必要让更多的人认识与了解，因此投入浩瀚的心相世界，挖掘无尽的文化宝藏。从事艺术创作，深深感受到艺术家是在服务人群，坚持以艺术导入，重新诠释老祖宗的智慧。使用书艺的线条、烂漫的色彩、多元的构图，希望带来崭新风貌，为古老的印记注入活水。藉由活泼鲜明的特征，让百家姓图腾得以无远弗届地推广。当然，您的任何指教，都将是我未来成长与进步的空间…

台湾王金顺先生与《百家姓图腾》

□ 丹路国际公司 / 供稿

图腾代表原始民族的一种社会结构、一种信仰、一种习俗，也是一门艺术。

构成图腾的元素多样，有动物、植物、日月星辰、山川河流、官爵、技艺、居住地等等，丰富的内涵，透露出深度的文化讯息，并且融合了自然界以及玄学的神秘力量，长久以来，人们一直相信图腾具有某种的护佑能量。

中华姓氏源远流长，它是由远古的氏族图腾演变而来，每一个姓氏图腾都诉说着创造者的传奇故事，代表着先祖们数千年来的智慧，也是生命传承与延续的源头。

丹路国际公司为唤醒更多人的文化记忆，保存珍贵的文化遗产，特别推出百家姓图腾系列，透过艺术的呈现，结合文化商品的创意，让蕴含着福佑能量的家族徽铭，带给人们平安、富贵、吉祥、如意！

创作缘由：

图腾 (Totem) 系美洲印地安语，延伸出“Totemism” (图腾崇拜)，图腾崇拜是世界各民

族普遍存在的宗教信仰形式。华夏先民对自然天物的图腾崇拜>族徽>姓氏。“姓”人所生也，从女而生，源自母系社会，种族最初之根本，进化到父系氏族社会之宗法制源“周王朝”。男子称氏，妇人称姓；自秦起，姓氏合一。《世本》十五篇。汉代郑樵著有《通志·氏族》；汉代史游所撰《急就章》；晋朝贾弼所撰之《姓氏簿状》，唐代之《元和姓纂》，宋代之《古今姓氏书辨正》，明代的《皇明千家姓》，清代的《御制百家姓》…等各姓氏专书及族谱、家书。

《百家姓》成书于北宋初之启蒙童书，为浙江钱塘的“老儒” (佚名) 所编，内容为姓氏韵语。开头为赵钱孙李，周吴郑王。汉学私塾采用之启蒙童书多为《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《千家诗》，俗称 (三百千千)，百家姓系指平名百姓，群众，亦泛指所有华人。图腾>图腾崇拜>族徽>姓氏>家族>宗族>国家>世界。

丹路国际的百家姓图腾系列作品，有别于传统的百家姓，是艺术家王金顺先生经过多年对

说老

文 / 林荣涛 (厦门伟纳机电技术有限公司)

各个姓氏由来及文字学的研究，并融入各个姓氏由来的故事而创作出来的原创系列姓氏图腾，使用书艺的线条、烂漫的色彩、多元的构图，为姓氏图腾带来幸福的印记。

百家姓图腾说明：

在古代的中国，一般老百姓其实是无任何姓氏。皇帝的时代，姓氏只有是贵族才能拥有使用的权利。而在周朝时期，贵族的人数拥有一百个人，因此才有百家姓的出现。而后来子孙所尊称的「贵姓」，也是由此而来的。

龙纹圈以及百家姓的色彩，代表着全球的华人都是炎黄子孙；在龙纹圈内代表着台湾及中国的华人，圈外代表着在海外各个国家的华人，而此象征着全球华人都是龙的传人，在世界各地将中华文化不断地传承下去。

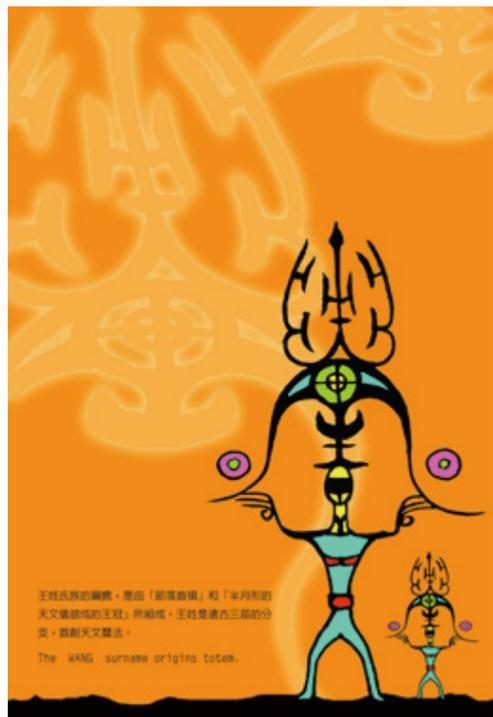


谢姓图腾的编创，是由「高」和「弓」所组成，高指冲天立高，弓则指射穿万物，表示谢姓族谱有通天之力。
The XIE surname origins totem.

[谢姓图腾]

谢姓先祖在古代是手艺很好的席匠，当时以竹草编成席，古人席地而坐。因此席在当时是最贵重的家具，所以古人常以席为贵重之礼物。

图腾右边是双手奉中间的席送给左边的好友，好友开口言谢，在此也代表丰盛富贵。



王姓图腾的编创，是由「王」和「弓」所组成，王指通天立高，弓则指射穿万物，表示王姓族谱有通天之力。
The WANG surname origins totem.

[王姓图腾]

王姓之先祖，即是握有权柄的王族，以兵器指挥军队作战和执法之用。

图腾以头戴钺为冠代表权力，中间三横代表天、地、人，左右代表日、月、干、坤。

我在欧洲培训的时候，一位专家告诉我，欧洲有一句很有名的“KISS”原则——keep it simple and stupid（保持简洁与敦朴）。就我理解来看，便是“大道至简”的道理。人们在讲述问题的时候，常常陷入一个误区：即总是认为愈复杂愈有利，甚至于把人说糊涂了才觉得彰显本领。而我想，高明的哲学应当是朴素而简单的，同时，它亦有着适应万象的普适性。也是基于这种“至简”观念，我试图在此文表达自己关于《老子》的一些理解。这些观点可能有争议之处，但确实代表了自己多年来基于从业经验和国学修养上的体悟。

一、对立统一，绝对变化的“道”

首先，从第一章来看，《老子》所言的“道”并非处于深不可测，“莫名其妙”的状态。与一般理解不同，我更习惯将第一章作断句修改如下：

道可，道非，恒道；名可，名非，恒名。



林荣涛先生与上海大学郝雨教授（鼓浪屿日光岩，2012）

始于无名，成而有名。无欲观妙，有欲观微。

两者同出，异名同谓。玄之又玄，众妙之门。

如此，从字面来理解的话，《老子》第一章实际上并非诠释“道”的“玄之又玄”与不可言说，相反，它试图阐释这个“道”具体是什么。其一开始似乎就讲述出我们如今习以为常的“矛盾”观点。“道可，道非，恒道；名可，名非，恒名”——世间万象，既可言好，亦可言恶，所谓“公说公有理，婆说婆有理”，正反相对，阴阳共存，即是“恒道”。这种对立统一的理念我们还可以从第二章的开篇得到验证：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”所谓善恶，正是在彼此对立之中相互依赖的概念，善恶之别，造就了善恶之存在。

因而，通俗来说，根据此种辩证法，我们日常所争议往往都陷入一种“其实都有理，其实都没理”的结果：“有理”



乃是建立在局部基础上的有理，如月圆阴缺，人们习惯于将自己所看到的光明面认为合理，却忽视月相背后的阴影。“没理”则是相对全局视角而言，人总有自身视野的限制，这种对于整体把握的局限致使我们在认知问题时总是存在某些偏误。故而，片面的合理不能替代全面的合理，在某种意义上，我们既都处于一种试图论证“真理”与“合法”的进路，又陷于“瞎子摸象”的不断探索与修补之中。

“始于无名，成而有名”。人世之事宛如树木生长，发芽阶段往往“无名”，待绿荫参天，则天下皆闻。放诸行事之上，“无名”则指代自己的“未知”，无论是从事技术发明也好，人文实践也罢，我们往往需要在事物未能形成想象之时便开始觉察、着手，若等事情大功告成再试图介入，众人皆知，行业饱和，何必添汝一席之地。不可不谓为时已晚矣。

“无欲观妙，有欲观微”。我倾向于将道德经中的“欲”作为名词，即“欲望”解。所谓“无欲则刚”，人在没有欲望的情况下能达到“至理之妙”，“当局者迷，旁观者清”即是这个道理。而“微”，可作“窃取，抄袭”解，《论语》曰：“恶微以为知者，恶不孙以为勇者，恶讦以为直者”，据杨伯峻和李泽厚先生的解释，此处“微”即“抄也”。或者更直白地，我将其引申为“诡计”之意。人在“有欲”的情况下，可能会因为自身欲望而作出算计。不过，需要指出，很多人对欲望持否定态度，将其理解为“贪心不足蛇吞象”，其实不然。欲望是人正常的希望。依照法家的观点，正因为人欲的存在，故可以通过律法和奖惩机

制的约束，使人向善。马斯洛的需求层次论也指出，人在任何情况下都试图达成对自身的改善，这种欲望会促使人不断进步，这实质上也是人类社会化的过程。无欲之境，必先经过“有欲”的经验。过度的欲望是“魔鬼”，所谓“过犹不及”是也。只有拥有合理的欲望，才能促进个体与社会之进步。

无论是“有名”或“无名”，“有欲”或“无欲”，对立双方皆是“师出同门”，乃对立统一的关系。这便是“两者同出，异名同谓。”至此，《老子》已经充分揭示了“道可”“道非”的关系，即矛盾的对立统一关系。所谓道，也就是矛盾的存在。最后，“玄之又玄，众妙之门”，此处的“玄”在我看来也并非“玄妙”、“高深莫测”，而是“变化”的意思。“玄”亦可作“转”，年复一年，天地运行，谓之为“转”。源自农业文明的中国，其哲学都以“地”为中心。因而，以大地为参照，日月升落，在此期间，衍生出人类社会“春生，夏长，秋收，冬藏”的规律。可以说，是日月变化成就了万物。因此，《道德经》第一章之结尾，实际上类似于后来唯物辩证法的重要观点：这世界唯一不变的真理，就是变化。

二、源于技术，超越技术的“道”

根据上述，以往我们看来难以捉摸的“道”便变得简单而明晰了。需要指出的是，如我向来之观点，《老子》的哲学基础乃是建立在日常技术经验的抽象升华之上。可以说，正是这种基于日常生活的思考，使得它本身拥有了简单却普世之价值。如第十一章所述：

三十幅共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

此章乃是试图运用生活现象，论证《道德经》中最为重要的“有无”观点。其论据包含了古代造车工业，陶瓷工业以及建筑业，由此可以窥探，道德经最重要的“有无”概念乃建立在劳动与技术经验基础上。从中不难看到，古代先哲对于技术本身所持有的尊重。

基于我自身的技术从业经验，技术与“道”之间，原本便有一种辩证法存在。一方面，理论意义上的“道”必然源自物质世界，乃是从技术劳动实践中所抽离出的哲学升华，而另一方面，任何技术至今庙落“艺术”，即“道”的境界。技术若发挥到极致，其决然不会仅仅只是劳动性质的“技术”，而是拥有自成一体的理念，进入“道”之境界的“技术”。因而，我向来提倡“以技进道”之观念：在技术实践中升华道学理念，在学道之中参悟技术创新。通过技术与道之结合，无论对技术从业者水准之提升，或是个人身心修道的作为，皆是大有裨益。

三、“绝学”与“无为”：极致与循规的“道”

建立在对这种对立统一的、绝对变化的“道”的理解上，我最后想补充解释《老子》中的两个重要字眼：

其一，乃“绝学无忧”（第十九章）中的“绝”。以往有很多人将其理解为“断绝”，即老子提倡一种蒙昧主义的观点，这在一定程度上导致了道德经在历史上的边缘化。其实，

恰恰相反，此处的“绝”应该是“绝顶、绝妙”的意思，即人之学习若到了极致，便是“无忧”。这样，“绝”便与“无”相互建立了一种对立统一关系，由此吻合《老子》的辩证思想观。

其二，《老子》中的“无为”也被很多人误解为“不作为”，而我认为，它应该通“违”，违反之意。其实际说明的是，做任何事情，若不违反它自身规律，便能成功——正所谓“顺其自然，因循而动”是也。孔子亦说：“从心所欲而不欲矩”，概括起来，就是“无为”。

上述《老子》中，关于“绝学”与“无为”的观点可以用以深刻指导技术实践。第四十八章有云：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而不为。”为学日益，以至于绝学。而为道日损，在技术工作上，便指的是损缺点，损错误，损过失，以至于零缺点，零事故，最终达到“无违”的境地，所以，“圣人无为（违）故无败”。又第六十三章曰：“为无为，事无事，味无味。”“图难与其易，为大于其细。天下难事必作于易。天下大事必作于细。”用现在的话来说，便是“细节决定成败”。这与六十四章的“其安易持，其未兆易谋”一曲通通。告诫人们，做事要在别人感觉不到的地方，预先打理，才能猎获他人没能尝到的味道，即“知几”、“察几”（几：细微的征兆）的能力。可以说，正是在基于此种“千里之行，始于足下”，对于细节的把握基础上，才能抵达修为的极致境界。其本质上，还是通过“有无”的辩证道理，启发人们洞察世事的眼光。

以道学的情怀来关照技术

□ 文 / 林荣涛 王 昀 (厦门伟纳机电技术有限公司)

某次同学聚会，大家问起我所从事什么职业。我说，自己现在是一名技术人员。一位学弟于是问道：“既然你从事技术工作，我想请教一个疑问：为什么中国人这么聪明，高端设备与核心技术却大都掌握在外国人手里呢？”身边有位教授笑答：“中国人是很聪明，但是，脑筋却用在其它地方。”

对于这位教授的答案，我不置可否。不过，当时我确是没能给出一个能够让自己信服的答案。这些年，随着我对国学，尤其是对道学理解的深入，我发现，若将中国整个历史文化情境相连，中国现在存在的“技术疑惑”，的确不是能够那么可以简单回答的问题。

虽然在前现代社会中，中国的科学技术一直遥遥领先于西方，但传统中国的历史土壤并没有将技术发明放在一个应有的尊重地位。换言之，古代中国一直未能提供一种促进技术进步的氛围。

自秦汉大帝国始，中国社会逐步确立起中央集权的官僚体制。如果说秦朝完成了古代中国社会的政治大一统，汉武帝则以“独尊儒术”完成了文化大一统格局。知识阶层被并入官僚集团，“官本位”价值观在知识分子群体中日盛。此后，以经

学为主体的科举制成为吸收知识分子进入国家政权的支点，而这种知识选拔制度又是以官定教本为基础的，这在很大程度上导致知识与技术两者的分离。“万般皆下品，惟有读书高”，对于社会精英来说，知识是被意识形态所划定的“知识”，其与仕途、财富相连，技术本身却似乎与知识关联不大。因而，知识分子奉儒家经典、历史典籍为圭臬，往往并不考虑科学技术之道。技术被排离出正统知识体系，转而成为“奇技淫巧”。

这种传统遗留下来的社会基本价值取向，至今依然影响深远。记得有一次，我去参加女儿的家长会，中途有一节英语公开课，孩子可以通过读单词，选择将来做什么职业。课堂中，不时出现科学家、艺术家、篮球运动员等等名词，当每一种职业名称出现，孩子们皆报以尖叫。不过，当老师说道“工程师”这个单词的时候，孩子们竟都沉默了。老师只好说：“你们都要读出单词来。不过，要是你们不喜欢做工程师的话，可以读小声一点。”以“技术”为主的工程师相比于其它职业，读得要“小声”些，人们固有观念中对于技术的偏见，由此可见一斑。

不过，中国传统文化思想体系中，

究竟有没有“技术”的一席之地呢？

我想，答案是毋庸置疑的。中国道家自起源开始就强调技术与生活的联系。《淮南子》有载：“民迫其难则求其便，困其患则造其备，人各以其所知，去其所害，就其所利”，指出技术创造了变革现实的力量，为日常生活提供便利。《道德经》第十一章即言：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”从技术的观点来看，车毂乃指造车业，埴埴乃指陶瓷业，“凿户牖”则指代的是建筑业。这说明，道德经此章中关于“有”与“无”的辩证观点，正是来自于日常技术行业的经验总结与升华。

《庄子·养生主》亦谈到著名的“庖丁解牛”的故事。其指出，庖丁技术高超之处在于“无厚入有间，游刃有余”，作为技术的“解

牛”本领此时已经达到较高的艺术境界，“在乎道也，进乎技也”。这种境界亦是源自长期实践训练与积累下的技术经验。

由此观之，技术与道家所言的“道”有着非常紧密之联系。作为民间智慧长期经验总结的“道”，是包含了人类技术活动抽象升华后的哲学思想。这种传统价值取向对于社会技术进步而言至关重要，但经历古代社会的历史变更，却在某种程度上被大大忽视了。

当世社会，早已认识到科学技术地位的重要性。1988年，邓小平先生便指出：“科学技术是第一生产力。”从此，国家层面关于发明创造的一系列奖励政策相继出台。技术作为改革开放与社会进步的“金科玉律”，被几乎所有工厂企业提上议事日程，技术的“春天”似乎已经到来。

但是，多年从事技术工作的经历让我看



融汇象数，贯通三易

——《易学通书·前言》

□ 文 / 杨 郁 （中华天人国学院丛书主编）

到，如今人们对于技术的看法依然存在某些问题：技术似乎只是为了“技术”存在，技术人员与技术本身被工具化。传统文化中有关技术之思想也并没有受到重视，技术领域总体来说，还十分缺乏人文关怀。

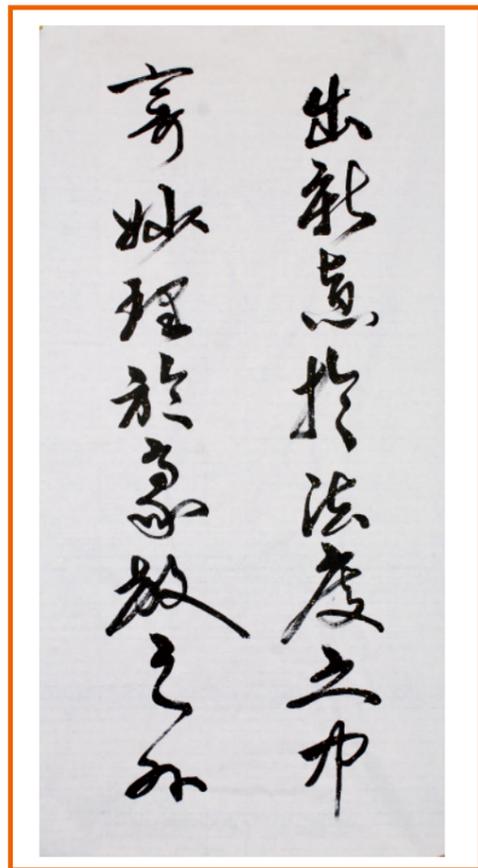
以现在主流的企业培训为例，关于道学之授业不少，却基本应用于“管理学”。管理层面的《道德经》培训很多，但以道学指导技术的培训，则相对欠缺。技术不被认为需要上升到“理论的高度”，基础技术工作者，甚少受到道学的关怀。

我所认为，技术人员若能与道学结合，之于个体，之于技术本身，皆能得到重大提高。一方面，就个体而言，“道”强调人的天然本性。马祖道禅师有云：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋势，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。谓平常心，无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡无圣。”道学对于人之本性的关照，使得技术人员能够远离外界干扰，更有自信、更有动力地专注于技术本身；另一方面，就技术本身而言，“道”强调世界变化不息，循环往复之规律，“玄之又玄，众妙之门”，这里的“玄”并非指“高深玄乎”。玄，即变也。玄之又玄，即是事物不断变化更迭、与时俱进的真理。这与技术追求创新卓越的根本要求，是一致的。

长年来，我接触道学，学习道学，并逐渐理解道学。技术与道学两者的相融，一直在我的生活中相得益彰。自己个人向来认为“钱不值钱，技术值钱”，即技术人员不应重视财

富的积累，而应重视技术的积累，便是得到道家“有无”观点之启发。道学既可以出世，亦可以入世。能够做到最高境界的技师，应当亦是与“道”相通的。我相信，以道学指导技术，以技术关照道学，可以成为技术人员指导自身大有裨益之原则。技术与道相得益彰，也能使技术在各行各业中得到良性推进。

以技进道，以道御术。由此以往，我们既能够在“道”的情怀中看到技术应有的尊重地位，亦可在推广技术过程中秉持“道”所运行之法。可谓大乎其技，大乎其道也！



王阳明《传习录》里曾经记载：问：《易》，朱子主卜筮，程《传》主理，何如？先生曰：卜筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮似小艺，不知今之师友问答，博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，皆是卜筮。卜筮者，不过求决狐疑、神明吾心而已。《易》是问诸天，人有疑，自信不及，故以《易》问天；谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。这段话的意思是：学生问：《易经》，朱熹注重点是“卜筮”，程颐的《传》重点是“义理”，怎样评价这两者？先生回答“卜筮”是“义理”，“义理”也是“卜筮”。天下的“义理”哪个能够比“卜筮”更大呢？只是后的人把“卜筮”的重点都当成“占卦”，所以把“卜筮”看成了小玩意儿，而不知道而今的师友问答，包括博学、审问、慎思、明辨、笃行等这些，都是“卜筮”。“卜筮”者，只不过是寻求怎样决断疑问、使自己的心里神明而已。《易经》是向天寻求疑问，一个人有了疑问，自认为不能明白，所以通过《易经》来询问天；言下之意是人的心还是有所牵连，惟有“天”不会容纳虚伪。

为了秉承“博学、审问、慎思、明辨、

笃行”传统文化践行路线，为了进一步发挥“天不容伪”的天人哲学，我们殚精竭虑，夜以继日，经年累月，以孜孜以求的精神，多年前就着手撰写这部《易学通书》。《易学通书》是一部包括“伏羲易卦”、“文王易辞”、“焦氏易林”“三合一”的研究型、实用型著作，三者是“易学”文化的核心要素，对于促进社会主义文化的复兴、发展和繁荣有着不可替代的作用，我们的目的在于通过“易象”的训练而继承和发展“协调阴阳”、“和合天人”的传统文化核心主题。

为什么要把这样“三合一”呢？

从易学的发展和研究的历史来看，“易理”遵循着一个具象（自然）·类象（太极、两仪等）·具象（经卦、重卦、之卦）·类象（阴阳、五行等）·具象（具体言语阐述）的逻辑链条。最早的易理阐述者（如伏羲等）通过对天地、万物的“仰观”、“俯察”而发现了宇宙万物的整体性，即“易”或“无极”，继而用“太极”、“两仪”、“四象”、经卦（三画八卦）、重卦（六画六十四卦）、之卦（一个重卦为下重卦，其余六十三重卦为上重卦组合而成，共计4096个之卦），最终就是给经卦、重卦、之卦配上具有相关性的言语阐述。

语的具象”就是诠释“易卦”不可或缺的基本要素，因为没有“言语的具象”就没有真正实用的价值，没有实用价值的东西，即使人为地怎样推崇，最终都是必然退出历史舞台的。可在易学传播的过程中，“言语的具象”有不断地被忘记的情况。尽管《易经》的卦名、卦辞、爻辞，孔子在《十翼》中不断地阐述“言语的具象”，可神秘化或说理化的倾向逐渐抬头，乃至到了《易林》出现之后，最终因为没人能够理解而几近消弭。

没有第三具象即“言语的具象”的广泛运用和走向大众，“易理”不便发挥，“易象”不便阐述，“易数”不便说明，因此，《易学通书》承担的就是这种责任。我们把“伏羲易卦”、“文王易辞”、“焦氏易林”作为《易学通书》的基本结构，就是基于这种考虑。对“言语的具象”的集中研究，除了孔子《十翼》中的有关内容，主要散见于先秦的各种古籍。近人尚秉和（1870-1950，字节之，河北省行唐县城西南滋河北岸伏流村人，进士，著名易学家），长期以研究“言语的具象”作为基本方向，代表作作品有《焦氏易詁》、《周易尚氏学》、《焦氏易林注》、《易说评议》等。这些书籍，褴褛筌路，用功甚巨，造诣渊深，成绩斐然，可或过于深奥，或过于随意，距离实用甚远。基于此，我们对“伏羲易卦”、“文王易辞”、“焦氏易林”进行了深入浅出的工作，做了一件必须做而没人做的事情。

我们对《易学通书》提出的基本要求是：



天（111）”的“天”、“坤地（000）”的“地”。每一卦（经卦、重卦、之卦）最终的落脚点都应该也必须具备一种“言语”解释的功能，这种解释虽然可能有高低之分，可都是有理性的，既能够“见象生意”而不能随心所欲。如果没有这种阐述，那就必然高深莫测，难以使用，给神秘主义留下空间。各种“类象”最终的转换都是“言语”，这就是有关“言语的具象”。《易经》的卦名、卦辞、爻辞、孔子《十翼》的很多内容及《易林》所阐述的都是有关“言语的具象”。我们把“自然的具象”称为“第一具象”，把“抽象自然的类象”称为“第一类象”，把“模拟自然的具象”称为“第二具象”，把“文化的类象”称为“第二类象”，把“言

伏羲“仰观”、“俯察”的宇宙万物属于“自然的具象”，太极、两仪、四象、五行等属于“抽象自然的类象”，经卦、重卦、之卦把“抽象自然的类象”转换为基于易理的“模拟自然的具象”。这个过程可以概括为“具象·类象·具象”，即由“自然的具象”天地人等转换为“太极”、“两仪”（阴“0”阳“1”）、“四象（老阴“00”、少阳“01”、少阴“10”、老阳“11”）”等“抽象自然的类象”，又从“抽象自然的类象”转换为经卦坤地（000）、艮山（001）、坎水（010）、巽风（011）、震雷（100）、离火（101）、兑泽（011）、乾天（111）等象征事物的“地”、“山”、“水”、“风”、“雷”、“火”、“泽”、“天”等“模拟自然的具象”。“模拟自然的具象”还包括经卦转而来的重卦坤卦（000·000）、剥卦（000·001）等和之卦：坤卦之坤卦（000·000-000·000）、坤卦之剥卦（000·001）等象征事物的状态或过程。到目前为止，一般读者基本上是在这个层面上学习和使用《易经》的。

在此基础上，给经卦配上阴阳、五行、甲子等，且推广到重卦、之卦，于是又产生了一种以阴阳、五行“生克制化”为基本内容的“类象”。在传统的神秘文化中，这种“类象”被用各种“官煞”如“文昌”、“贵人”、“罗喉”、“计都”等等“谶语”来加以预测“吉凶祸福”，这是一种有关“文化的类象”。与上述“类象”、“具象”伴随着的“具象”的就是“言语”解释，如“乾



中华文化在全球传播中寻求更广泛的认同与融合

——厦门大学举办“中华文化的跨境传播”国际学术论坛

□ 文 / 戴美玲（厦门筭筭书院）

对有关“言语的具象”的注、译、解，一般读者文词上读得懂，卦象上对得上，我们的愿望是让《易经》、《易林》这种现代专家都难卒读的书变为一般读者都能够读的使用的书，这不仅可以正本清源，更重要的以此来推动中国传统文化的有效传播，让那些有关《易经》的神秘面纱逐渐揭开，让易学回归大众。

最后必须再重点指出的是：随着高速互联网的出现和各种终端（电脑、手机及其功能如短信、微信等）的迅猛发展，海量信息的获得成为可能，知识的界限逐渐有被突破的可能，而海量的信息被称为“大数据”。

“大数据”不仅成了一种时尚，而且成了创新的必须，因此“大数据”被誉为“科学发展的第四种创新范式”，似乎有不知道“大数据”就已经落伍了的感觉。无论怎样对大数据加以描述，万变不离其宗：“大数据”是有用的，可不是每一个数据都对某一问题、

某一方面具有实用价值，因此必须对“大数据”进行分析、鉴别，加以选择，以便最有效地加以利用。对“大数据”的利用，必须从总体上对“大数据”的特征进行归纳，发现其中根本属性，寻找万事万物的各种关系（相同关系、相似关系、相近关系、相异关系、相对关系，相反关系，相因关系等），然后才能加以选择乃至利用。如果说“大数据”之前的三种科学创新范式（实验并归纳、模式并演绎、模拟与仿真）回答的是“是不是”的问题，而“大数据”则回答的“有没有”问题；如果说“大数据”之前的三种科学创新范式是站在局部看问题，而“大数据”则是站在全局看问题；如果说“大数据”之前的三种科学创新范式寻找的是万事万物之间的某种关系（如相因关系），而“大数据”寻找则是“全部关系”。《易经》的符号系统、文字系统和解说系统，跟“大数据”极为相似，为此提供了一种思路，因为《易经》的“数”、“象”、“理”本身就是一个完备的“大数据”模型。而《易学通书》为此提供了一个平台，希望有识之士积极参与，让最古老的中国传统文化为最现代的世界科学研究打开一扇希望之窗！

2013年12月16日至17日，“中华文化的跨境传播”国际学术论坛在厦门大学人文学院举办，来自日本、新加坡、马来西亚、香港、台湾地区以及大陆的二十余位该领域顶尖学者就中华文化在跨境传播发展中的主体、路径、机制、前景特别是关于海外华侨华人的跨境流动的原因与影响、中国政治经济变化对海外儒学的传播影响、中华文化与日本社会、东南亚华人移民与文化遇合、欧洲华人后代“根”文化、侨居国的政策与中国观的变迁、侨乡的传统与本土现代性等问题进行了广泛地深入地探讨，其中不乏真知灼见，观点多有交锋，讨论高潮迭起，彼此均能从中得到启发，获得新的视野，取得一定阶段性成果。

厦门大学副校长詹心丽在致辞中说，厦门大学作为孔子学院总部南方基地，12月初刚刚获得国家汉办批准，将建设中国孔子学院院长学院。目前全球已经有120多个国家建立了440所孔子学院和660多个孔子课堂，世界上越来越多的人想要学习中国语言、了解中华文化，加深对中华文化的跨境传播的研究探讨有利于加深中国与世界各国的友谊、促进各国之间交流与合作。

国务院学科评议组成员，厦门大学国学研究院常务副院长陈支平教授说，日前厦门大学国学研究院受国务院参事室委托，负责正在筹建中的中国国学中心《中外文化交流特展主题研究》课题组工作，中国国学中心是国务院立项的国家级重点大型公益性文化设施，旨在弘扬继承传统、立足现代、面向未来、面向世界的新国学。“中外文化交流特展”是该中心的陈列展馆之一，随着世界经济全球化和政治多极化的步伐，世界正朝着文化多样化的方向发展，国际文化交流趋于频繁、密切，内容也日趋丰富，中华文化在当前世界政治、经济环境下的跨境传播应该更深入地交流探讨以利于多元文化

的深入对话。

一、全球中有地方，地方中有全球——中华文化的传播在全球与地方之间的互动融合

日本京都大学教授，广州中山大学亚太研究院院长滨下武志认为，现在讨论中华文化的跨境传播是因为全球化的问题，探讨全球性的文化认同。现在华人的概念要比以前更具有多样性，中华文化也更具有广阔性，从根本性来讲，地方移民、地方民俗与民间文化是中华文化重要的组成部分。越是地方的越是世界的，在全球化中，地方文化如何与全球化连接在一起，地方历史、传统如何与大历史、大传统形成跨越时空的认同，有赖于我们能够寻找到共同的因素，形成共同的网络与共同的文化圈。

中山大学人文学院教授，中山大学副校长陈春声在“侨乡的传统与本土现代性”上多年来一直比较关注两个问题，一是地方的文化传统，特别是南方中国的侨乡，其实是在接受华侨带来的经济支持与世界文化，使得中华文化与世界进行沟通。二是华南的研究中比较注重民间信仰，民间信仰是一个国家制度的表达或者说和国家制度互动的结果，民间信仰、仪式反映了乡村的权力结构，控制与被控制，支配与被支配，中心与边缘表现的比较清楚，宗教思想的源流也可以观察到。可以看到关于民间信仰到了海外就发生了一定的变化，有些决定性的因素不再起

作用，这就是中华文化传播中需要明晰的问题。

厦门大学人文学院曾玲教授发表《跨境之“移神”与“家园”之再建：东南亚华人民间信仰研究的思考》，中华文化的跨境传播确实形成了一个全球中有地方，地方中有全球的状态。

台湾中研院民族研究所研究员庄英章，在全球大框架下，地方文化是与全球文化联接在一起的，核心与边缘具有互动性，中华文化的共同性与地方的差异性共存，中华文化很多是从底层发展的，从而形成精致的文化。

新加坡南洋理工大学终身荣誉教授郭振羽教授从杜维明教授关于“文化中国”不同时期的内涵与外延的认知，提出在大传统的儒家思想之外，还有更多的民间小传统也起到非常重要的作用，从“文化中国”到“文化中华”，在中华文化传播中更多的偏向历史与文化，偏向无边界，更多的关注华人社会圈中共同的历史与价值。

广州中山大学人类学系特聘教授陈志明海外华人研究不同的年代偏向性虽然不同，但是与中国的本土研究不能分开的，现在海外华人流动性越来越强，需要在全球化的框架中考察中华文化的跨界传播。

二、带着家当移民与海外华人溯源寻根——中华文化的跨境传播媒介与路径的多样性

香港中文大学文学院院长、崇基学院院长梁元生在发言材料《中华文化之跨越传播：动员、类型和载体——以三种“海外儒学为例”》中认为，儒学在海外的传播有不同的生发机制与表现形式，在港台地区的传播具有传承性，在新加坡地区的传播具有功用性、融合性，在西方社会的传播具有跨越民族性和创新性。海外移民可谓是“带着家当移民”，又根据移居地的情况做一定的调整，在后期的发展中也发起“海外华人社会的文化寻根”，这其中的载体具有多样性，与母体的关系既有联系，又有一定的独立性。

厦门大学公共事务学院教授李明欢认为，团结统一的中华民族是海内外中华儿女共同的“根”，博大精深的中华文化是海内外中华儿女共同的“魂”，实现中华民族的伟大复兴是海内外中华儿女共同的“根”，她从海外华人“落叶归根、落地生根与溯源寻根”的三个案例开启关于中华民族“根”文化的跨界思考。不同的群体在历史发展中，关于“根”的定义是不一样的，正如曼德拉先生所言，“如果把仇恨记在心里，那么今天可能还在监狱”中，在全球化的时代，需要寻找的是共同发展。

新加坡南洋理工大学中华语言文化中心特聘高级研究员李元瑾认为，东南亚地区分裂的时代使得旧有的外来势力离去，华人随着中国元素的消退和新兴国家的形成而弱化，冷战使得华人遭到疑忌与排斥，本国的族群矛盾比较尖锐化，在东南亚国家去华化

的政策影响下，新加坡在社会多于学习西方不好的文化的情况下，开展过儒学运动，1970年代后实施多项包括特选学校、讲华语运动，华文教学改革等儒学运动，马来西亚对中华文化偏向容忍和包容的政策，通过教育、学校一直传承中华文化，而印度尼西亚因为较大的政治影响，采取以“教”保根的方式继续传承中华文化。

日本武藏美大学教授廖赤阳探讨最近30年来的新移民对于中华文化与日本社会的影响，参与到地方性文化的创造到深入到日本当地社会的中国气功、医疗的实践中探寻中华文化如何融入到地域社会心理领域中。

新加坡宗乡总会学术主任柯木林通过看新加坡的“峇峇”这些数百年来居住在新加坡的当地华人如何通过会馆的建设达到慎终追远，维持团结的目的，对于现实继往开来有借鉴意义。

马来西亚南方大学学院中文系主任安焕然通过比较文化中国的概念与马来西亚文化马华、文化新山的实践看在地历史情境的把握与现代城市文化与历史的重构。应该看到民间的交融并没有问题。

金门大学闽南文化研究所教授兼所长江柏炜从金门的建筑方式上探究近代金门在东南亚的侨居地与侨乡之间的华侨网络与文化互动。

厦门大学历史研究所所长，人文学院教授张侃从17—19世纪越南会安华人家庭

与妇女生活探讨文化的跨境与合成机制。

厦门大学曾玲教授评论中华文化通过海外移民传播是早期比较重要的方式，文化多元以后，不能“人走了，文化也跟着走了”，如何让文化生根，让后代寻根，还有赖于进一步的思考。

三、开放与多元：把脉中华文化跨境传播中的挑战与机遇

论坛最后的圆桌论坛中，与会专家学者就在跨境传播语境中谈“文化中华”的开放与多元展开讨论，就中华文化的跨境传播的未来研究与发展展开头脑风暴，积极建言献策。

新加坡南洋理工大学人文与社会科学学院院长、陈嘉庚讲席教授刘宏认为，政治、经济与文化是交融在一起的，2013年的亚洲是全球化与民族国家的时代，同时也是中华文化跨境传播中的挑战与机遇。中华文化的传播需要立足海外华人社会，又要超越海外华人，海外华人之间的纽带有时因中国的强大而更团结，但要注意到中华文化跨境传播中新的情况，比如大型的跨国企业，孔子学院在全球的发展等带来的新影响。应该看到国家现在是中华文化跨境传播的主要推动者，而伴随着官方的典礼，明星移民的影响等，随着新移民的不断增长，海外华人社会具有多元性，内在的矛盾也有突显。未来在中华文化的传播中要注意到当地的需要，结合当地的发展与当地利益相结合。

此次论坛由厦门大学人文学院历史系主办，厦门大学人文学院院长周宁教授说，此次论坛主题与厦门大学人文学院在历史上学术传统密切相关，也希望能够更好的促进厦大人文学科的进一步的发展。历史系主任鲁西奇教授说，东南亚的历史文化的研究是厦门大学历史学科发展的重要传统与学科优势，厦门大学开展历史学科的发展重要的立足点还是从东南沿海出发，面向海洋，面向整个亚太地区，从而走出去，面向世界，形成对整个世界历史与文化的认知与发展。厦门大学历史系曾玲教授说，此次论坛本身就是一个跨文化的情境，有很多的学术原创与学术精神，能够让学者自己以及年轻的一代可以学习到更多，希望借此能够促进中华文化与海外华人研究，特别是促进中国对境外中华文化与海外华侨华人的研究。



□ 文 / 巴得胜 (Bart Dessein)
比利时根特大学人文与哲学学院
南亚与东亚语言及文化系教授

中国及欧洲对于蒙古人的极大兴趣，毫无疑问都与13世纪蒙古人所建立的帝国及其拥有的令人生畏的辽阔疆域有关。尽管如此，中国与欧洲的关注点各有不同：在中国人看来，中国被蒙古帝国吞并是长期政治不稳定的最终结果，这段政治不稳定期从唐王朝的衰落和败亡就已经开始了。而欧洲人对蒙古帝国的关注则分为两个方面：一方面，在其最强盛时，这个辽阔的蒙古帝国西部疆界直抵匈牙利边界，于是造成了对欧洲大陆其余国家近乎直接的威胁；另一方面，通过天才的马可波罗，欧洲人第一次知道了忽必烈汗治下的国度。在其日记 *Il Milione* 中，马可波罗用下面的话来表达他对忽必烈汗的崇敬：“伟大的陛下”，“（他是）从有亚当那一天到现在为止，曾生活在尘世中，统治着人民、土地与珍宝的人里，最强大的一个”。[1]

尽管我们怀着这种对蒙古人超乎寻常的兴趣，但我们对蒙古社会许许多多方面的知识却始终肤浅的。这在很大程度上是因为材料的缺乏：蒙古人是游牧民族，他们仅仅留下极少的物品可供后世发掘与研究，而且，也许更重要的原因是由于他们的口语传统。蒙古人直到成吉思汗（殁于1227）时期才进入书写文字的时代，其使用的符号源于畏兀儿字符。可供我们研究的主要史料是用波斯语和汉语写成的。这意味着我们几乎没有任何蒙古人自己的历史记载以及他们对于蒙古帝国的自我认识。目前存

[1] Arthur Christopher Moule and Paul Pelliot. *Marco Polo. The Description of the World*. Brooklyn NY: AMS Press, 1938, part I, p.192.

从历史研究到文化认同：
问题域的展开与超越

世的蒙古文献只有《蒙古秘史》和《圣武亲征录》。我们能够读到的《蒙古秘史》是14世纪时的版本，这个版本是通过汉字音译蒙古原文而成。而经删节后的版本也流传下来。《圣武亲征录》是《金册（Altan Debter）》的中文版，该书是蒙古统治者保存于宫殿之中的官方史书，非蒙古人不得查看。但当伊尔汗国的合赞汗（Ilkhān Ghazan）任命波斯人拉施特·哀丁（Rashīd al-Dīn）书写蒙古史的时候，《金册（Altan Debter）》的内容便通过中间人传达给了拉施特。如此一来，我们就有了同一书籍的两个版本。^[1]当然，这个材料还有中国传统史料作为补充，比如由后继的明王朝编纂于1369与1370年间的王朝正史《元史》。我们不仅要考虑到，这段历史可能受到那种带有目的论色彩的儒家历史编撰学方法的影响；也要考虑到，其后继王朝“明”是汉族王朝这个事实。显然，这一点与其他因素一起，使得《元史》对蒙古帝国中不属于中国传统文化圈中的其余疆域，几乎没有兴趣去记录。

西方对于元朝的学术研究可上溯至18世纪，1710年柯瓦（Petis de Croix）出版了《成吉思汗大帝史（Histoire du Grand Genghizcan）》。由于一手资料的匮乏以及珍稀资料难于亲眼目睹，这本书便形塑了欧洲人对于蒙古帝国的知

识结构。一直到20世纪，一系列基于相关原始文献的扎实的研究成果才得以出版面世。

^[2]多亏这些研究成果，我们对于蒙古帝国的知识得到了扩展、深化，并且逐渐变得更加公允。这也使得一些人，比如史景迁（Jonathan Spence），提醒我们注意伏尔泰（François Marie Arouet Voltaire 1694-1778）如何在其《中国孤儿（Orphelin de la Chine）》中赞美中国人的：伏尔泰“描述了铁石心肠的成吉思汗，是如何被温和的中国人用其至纯道德所感化的”。这种说法现在看来有必要作出些改动和修饰了。^[3]

上述关于研究元朝的存世史料的问题，不仅对西方研究者如此，也同样适用于中国的研究者。李漫（现为比利时根特大学研究助理）在本书《元代传播考—概貌，问题及限度》的引言中提及，中国传播系统的历史一直是很多研究的主题，研究时间跨度从先秦至清朝，而蒙古人统治的元代传播史却未见学者涉猎。这尤其令人惊讶。因为一个有效的传播系统对于如蒙古帝国这么庞大的政治体而言，是极为重要的。^[4]

《元代传播考—概貌，问题及限度》不仅仅研究了元代的传播系统，它还将对元代原始文献的研究提升至纯粹历史研究领域之上，进入文化认同以及“异质文明冲突”的问题域

内。^[1]这个路径令读者能够在前现代的“全球化”世界的框架中，解读原始史料所构成的历史事实，并比较它与我们当下的“全球化时代”的关系。

本书第一章简介了基本研究问题及方法论。第二章考察了元代报纸是否存在的问题。通过举证迄今未被使用的新史料得出了结论，即元代不存在“邸报”，但存在一些不同形式的官报向社会精英通报政府信息。第三章详细讨论了元代传播系统所涉及的相关部门，传播与运输路线，以及驿传系统的功能，而这种驿传系统来自于契丹辽。^[2]在叙述中书省、通政院及兵部时，作者尤其重视在不同官职层次上的民族分布情况，同时也特别注意传播体系中每一部门的特殊职能。本章绘制了一些管理人员统计表格，以及每一行省的驿道路线图，这些都很有价值的。本书第四章探讨了传播的媒介与内容，区分了口头与书面（布告，粉壁，榜文，石碑与印刷品）形式的传播模式。又进一步将这些媒体划分为人际传播（如书信）、组织传播（如书院）及大众传播（如杂剧）。又以专门篇幅论述了人与“地下世界”的交流问题。

本书的第五章将本书从对原始资料的实证分析中提升出来，讨论了元代所面临的两种异质文化的历史性交融以及相互影响。而处理

这个问题的角度是政治与统治传统、游牧文化与农耕文化以及宗教与哲学传统的异同。研究的结果否定了先前的论述，即元代是一个“高度中央集权的政权”。^[3]《元代传播考—概貌，问题及限度》进一步完善并证实了这样的论点：元政府不是一个“设计而成的中央政府”，中央政府与帝国中某特定区域的关系“更类似于一个皇家封地的管理机构”。^[4]

第六章在解决文化适应性的限度问题时，对文化差异予以了重视。它解释了在元代，这些文化适应性的限度被一些因素强化了，因为那些作为各自文化传播者的人们并不存在共同语，两种文化间也不存在一种共同的传播媒介传统，蒙古人的口头传统与汉人的书写传统截然不同。尽管在元代，长城不再从地理上将汉人与蒙古人分割开来，但人们心中出现了妨碍交往的城墙；设立官方语言的尝试以失败告终。作者认为，传播运转失灵可能是导致元王朝覆灭的原因之一。

作为研究多文化社会的诸多困境的一个案例，对元代传播系统的分析，向我们展示了国家内部的文化对话及国家之间文化对话的重要性。总之，全球化世界是本书的当下研究背景与现实关怀，在这个背景下，相互理解成为当今越来越重要的共同需求。

[1] 详见：David Morgan. *The Mongols. The Peoples of Europe*. Cambridge MA and London, Blackwell, [1986] 1998, pp.9-14.

[2] 西方学术界对于蒙古人的研究成果，参见 David Morgan 的精彩概述：David Morgan, [1986] 1998, pp. 27-31.

[3] Jonathan Spence. *Western Perceptions of China from the Late Sixteenth Century to the Present*. In *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Edited by Paul S. Ropp. Berkeley CA: University of California Press, 1990, p.4.

[4] René Grousset, *L'empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*. Paris, Éditions Payot, 1965, p.364 指出忽必烈重视建立一个运行完善的传播系统。亦见 Jean-Paul Roux, *Histoire de l'empire mongol*. Paris: Fayard, 1993, p.402.

“ 华夏传播研究文献编目(一) ”

编者按：近年来，编者在黄星民老师的帮助和指导下，开设《华夏传播入门》、《中国传播理论》、《老子传播思想研究》等课程，为了给学生开列参考书目，我初步整理了华夏传播研究的主要参考书目（仅包括少数几篇论文，更多论文编目，我们也已初步梳理了，因篇幅原因，待下一期呈现），当然还有不少遗漏，我们将尽可能陆续完善，也请读者，尤其是这一领域的学者帮助提供相关论著信息。黄星民老师嘱咐应当设立这样的栏目，以为后来者提供一个便利的该领域学术研究地图。我深以为然。

- 1、陈国明主编：《中华传播理论与原则》，台北：五南出版社 2004 年版
- 2、赵晶晶编译：《国际跨文化传播精华文选》，浙江大学出版社，2007；
- 3、赵晶晶编译：《传播理论的亚洲视维》，浙江大学出版社，2008。
- 4、赵晶晶编译：《欧美传播与非欧美传播中心的建立》，浙江大学出版社，2009。
- 5、赵晶晶编译：《“和实生物”——当前国际论坛中的华夏传播理念》，浙江大学出版社，2010 年版。
- 7、周伟业：《东方范式：华夏传播理论的内涵、特征与价值——以汉语成语、谚语、俗语为中心的思考》，《南京政治学院学报》2010 年第 5 期。
- 8、楼祖诒：《中国邮驿发达史》，中华书局，1940。
- 9、刘广生主编：《中国古代邮驿史》，人民邮电出版社，1986
- 10、臧荣：《中国古代驿站与邮传》，天津教育出版社，1991。
- 11、陈鸿彝：《中国交通史话》，中华书局，1992。
- 12、（美）卡特：《中国印刷术的发明和它的西传》，中国书局，1957 年
- 13、张秀民：《中国印刷术的发明及其影响》，人民出版社，1958 年。
- 14、史梅岑：《中国印刷发展史》，台北：商务印书馆，1966。
- 15、钱存训：《中国纸和印刷文化史》，广西师范大学出版社，2004 年版。
- 16、孔飞力（Phipip A.Kuhn）：《叫魂——1768 年中国妖术大恐慌》，上海三联书店，1991 年版
- 17、李敬一：《中国传播史论》，武汉大学出版社，2003。
- 18、綦彦臣：《中国古代言论史》，航空工业出版社，2005。
- 19、贾玉英：《中国古代监察制度发展史》，人民出版社，2004
- 20、吴怡红、胡翼青主编：《传播学 30 年》，中国大百科全书出版社，2010 年
- 21、尹韵公：《明代新闻传播史》，重庆出版社，1990 年版

- 22、尹韵公：《“喉舌”追考——〈文心雕龙〉之传播思想探讨》，《新闻与传播研究》2003 年第 3 期
- 23、郭志坤：《先秦诸子宣传思想论稿》福建人民出版社，1983 年
- 24、朱传誉：《宋代新闻史》（1967）、《先秦传播事业概要》（1973）、《中国民意与新闻自由发展史》（1978）、《先秦唐宋明清传播事业论集》（台湾：商务印书馆，1988）
- 25、王洪钧主编：《新闻理论的中国历史观》（台北：远流出版公司，1998）
- 26、吴东权：《中国传媒媒介发源史》（1988）、《先秦的口语传播》（1991 年）
- 27、关绍箕：《沟通 100：中国古代传播故事》（1989）、《中国传播理论》（1994 年）、《中国传播思想史》（2000 年）
- 28、孙旭培主编：《华夏传播论：中国文化中的传播》，人民出版社，1997 年版。
- 29、《华夏传播研究丛书》第一批，有郑学檬编著的《传在史中——中国传播社会传播史料选辑》、黄鸣奋著的《说服君王——中国古代的讽谏传播》、李国正著的《汉字解析与信息传播》，北京文化艺术出版社，2001 年。
- 30、余也鲁、郑学檬主编：《从零开始——首届海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会论文集》，厦门大学出版社 1994 年版，
- 31、徐培汀：《中国新闻传播学说史》（2006）《20 世纪中国新闻学与传播学·新闻史学史卷》（复旦大学出版社，2001）。
- 32、李敬一：《中国传播史：先秦两汉卷》，武汉大学出版社，1996 年）
- 33、李彬：《唐代文明与新闻传播》，新华出版社，1999 年。
- 34、柯庆良：《先秦诸子传播思想研究》，中国人民大学博士学位论文，1993 年
- 35、关绍箕：《中国传播理论》（1994 年）、《中国传播思想史》（2000 年）
- 36、戴元光主编：《中国传播思想史》（四卷本），上海交通大学出版社，2005 年；
- 37、吕行：《口语沟通学概论》，清华大学出版社，2009 年。
- 38、张惠晶：《伶俐、创意与谦虚：华人的语言行为》（英文），上海外语教育出版社，2010。
- 39、张立伟：《心有灵犀——儒学传播谋略与现代沟通》，西南财经大学出版社，1998。
- 40、崔炼农：《孔子思想的传播学诠释》，湖南大学出版社，2007 年版。
- 41、孔健先生：《阳光下的孔子——孔子与大众传播学》，中国民主法制出版社，2009 年版。
- 42、谢清果：《和老子学传播——老子的沟通智慧》，宗教文化出版社，2010 年
- 43、魏超，《老庄思想散论》，中国轻工业出版社，2010 年版。
- 44、全冠军：《先秦诸子传播思想研究》，北京大学博士论文，2005 年
- 45、吴景星、姜飞：《“传—受”博弈过程的本土化诠释——中国道家“可传而不可受”思想对传播研究的启示》（《新闻与传播研究》，2009 年第 04 期）
- 46、谢清果：《内向传播的视阈下老子的自我观探析》，《国际新闻界》，2011 年第 6 期
- 47、谢清果、于宁：《老子思想中的媒介拟态环境批判意识及其治理之道》（《现代传播（中国传媒大学学报）》，2011 年第 9 期

- 48、高海波：《被遗忘的中国早期传播研究——评朱希祖的〈道家与法家对于交通机关相反之意见〉》，《国际新闻界》，2011年第1期
- 49、周月亮：《中国古代文化传播史》，北京广播学院出版社，2000年
- 50、赵振祥：《唐前新闻传播史论》，中国文联出版社，2002年
- 51、孙顺华：《中华文化与传播》，新华出版社，2003年
- 52、王醒：《中国古代传播史》，山西人民出版社，2004年
- 53、郝朴宁、陈路、李丽芳、罗文：《中国传播史论》，云南大学出版社，2005年
- 54、袁晓红主编：《中国古代文化传播概要》，中国社会出版社，2006年
- 55、黄镇伟：《中国古代的文化传播》，南方出版社，2008年。
- 56、施建业：《中国文学在世界的传播与影响》，黄河出版社，1993年版
- 57、黄鸣奋：《英语世界中国古典文学之传播》，学林出版社，1997年
- 58、陆锡兴：《汉字传播史》，语文出版社，2002年版。
- 59、聂付生：《晚明文人的文化传播研究》，中国戏剧出版社，2008年
- 60、柯卓英：《唐代的文学传播研究》，中国社会科学出版社，2009年
- 61、王金寿：《中国古代文学传播概论》，甘肃教育出版社，2009年
- 62、马银琴：《周秦时代《诗》的传播史》，社会科学文献出版社，2011年版。
- 63、王兆鹏：《宋代文学传播探原》，武汉大学出版社，2013年
- 64、王平教授主编：《明清小说传播研究》，山东大学出版社，2006年版
- 65、钱锡生：《唐宋词传播方式研究》，复旦大学出版社，2009年
- 66、江岚：《唐诗西传史论——以唐诗在英美的传播为中心》，学苑出版社，2009年。
- 67、陶涛：《唐诗传播方式研究》，安徽大学出版社，2010年。
- 68、赵春宁：《〈西厢记〉的传播研究》，厦门大学出版社，2005年
- 69、党芳莉：《八仙信仰与文学研究——文化传播的视角》，黑龙江人民出版社，2006
- 70、李永平：《包公文学及其传播》，中国社会科学出版社，2007年版
- 71、牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，南开大学出版社，2008年版
- 72、闫小波：《中国早期现代化中的传播媒介》，上海三联书店，1995年
- 73、于翠玲：《传媒媒介与典籍文化》，中国传媒大学出版社，2006年版
- 74、孙藜老师：《晚清电报及其传播观念（1860-1911）》，上海世纪出版集团，2009年
- 75、宋迎平：《宋代刻书产业与文学》，上海古籍出版社，2008年版。
- 76、路善全：《在盛衰的背后——明代建阳书坊传播生态研究》，中国传媒大学出版社，2007年
- 77、杨焕英编著：《孔子思想在国外的传播与影响》，教育科学出版社1987年版。

- 78、武斌：《中华文化在海外的传播》，辽宁教育出版社，1993年；
- 79、杨代春：《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》，湖南人民出版社，2002年
- 80、夏增民，著《儒学传播与汉晋南朝文化变迁》，华中科技大学出版社，2009年
- 81、辛红娟：《道德经在英语世界：文本行旅与世界想像》，上海译文出版社，2008。
- 82、李艳：《20世纪《老子》的英语译介及其在美国文学中的接受变异研究》，湖北人民出版社，2009。
- 83、宋嗣廉、黄毓文：《中国古代演说史》，东北师范大学出版社，1991。
- 84、宋嗣廉：《中国上古演讲史》，演讲与口才杂志社，1987年版。
- 85、龚文彦：《说服学——攻心的学问》，东方出版社，1994年版。
- 86、贾奎林：《论辩传播述评——游说·社会·人生》，知识产权出版社，2008。
- 87、李亚宏：《中国古典说服艺术》，云南出版集团公司，2011。
- 88、马兰州：《中国古典说服传播范式及隐喻叙事研究》，天津古籍出版社，2011)
- 89、方鹏程：《鬼谷子：说服谈判的艺术》（台湾版，1998）、《孙子：谈判说服的策略》（2005）
- 90、陈禹安：《巧辩不如攻心——三国的说服智慧》（2010年3月，华文出版社）；《向子贡学说服》（东方出版社，2012）。
- 91、殷莉：《清末民初新闻出版立法研究》，新华出版社，2007年
- 92、史媛媛：《清代前中期新闻传播史》，福建人民出版社，2008年
- 93、李漫：《元代传播考——概貌、问题及限度》，北京大学出版社，2013年。
- 94、毛峰：《文明传播的秩序——中国人的智慧》，中国传媒大学出版社，2005年版
- 95、杨瑞明、张丹、季燕京、毛峰主编：《文明传播的哲学视野》，中国社会科学出版社，2012年版。
- 96、仲富兰：《民俗传播学》，上海文化出版社，2007年版。
- 97、杨立川：《传播习俗学论纲》，陕西人民出版社，2009年版。
- 98、郝朴宁、李丽芳、杨南鸥、郝乐：《民族文化传播理论描述》，云南大学出版社2007年。
- 99、沙莲香：《中国民族性（三）：中国民族性三十年变迁》，中国人民大学出版社2012年版。
- 100、（美）史蒂夫·莫滕森编选：《跨文化传播学：东方的视角》，中国社会科学出版社，1999年版。
- 101、谢清果、郭汉文：《和老子学管理——老子的组织传播智慧》，宗教文化出版社，2011年。
- 102、郭汉文、谢清果：《和老子学养生——老子的健康传播智慧》，宗教文化出版社，2010年。
- 103、胡淳艳：《西游记传播研究》，中国文史出版社，2013年版。
- 104、程郁儒：《民族文化传媒化》，中国社会科学出版社，2012年。
- 105、刘建华、Cindy Gong：《民族文化传媒化》，云南大学出版社，2011年版。
- 106、蔡树培：《中国的人际互动原理》，台北：汉忠文化事业股份有限公司，1996年版。



感恩与前行： 为了中华文化的复兴

□ 文 / 谢清果

事 不经过不知难，人间正道是苍桑。创办一份刊物其实是吃力不讨好的事。为什么还要办呢？原因很简单，那就是感恩。

感恩厦大新闻传播学院在我人生最关键的时候，欢迎我加盟。时任常务副院长的黄星民教授更是激励并指导我从事“华夏传播研究”。当得知要创办刊物时，他虽然人在美国并且为家庭事务百般困扰的情境下，依然给予了令我刻骨铭心的关怀，这就是一代学者的风范。

感恩我在2013年8月参加第五届北京大学新闻史论师资特训班期间（新加坡）卓南生、程曼丽、尹韵公、李彬、肖东发、（中国台湾）汪琪、（中国台湾）彭家发、吴廷俊、赵月枝等老师的言传身教。他们都从不同角度启发我应当关注“传播主体性”，不要为西方传播理论牵着鼻子走。

感恩学院领导张铭清院长、郑树东书记、黄合水常务副院长、阎立峰副院长对办刊的勉励。领导们委任我担任这个具有光荣的华夏传播研究传统的校级学术机构——厦门大学传播研究所的副所长。能回报他们的信任，便是我开拓创新开展工作的不竭动力。

感恩我院毛章清、李展、曹立新等同事，当我跟他们交流办刊问题时，他们也都通过写稿、约稿等方式积极地响应并献计献策。

感恩当年参与开展华夏传播研究的众多前辈们的厚爱，郑学檬、许清茂、陈培爱、孙旭培、黄鸣奋、刘训成、（香港）苏钥机、（香港）陈韬文、黄星民等教授都不辞辛劳地拨冗写稿，或帮忙联络约稿。

- 107、张晓芒：《中国古代论辩艺术》，山西人民出版社，2001年。
- 108、杨钢元：《具象传播论——形名学之形学》，人民文学出版社，2008年版。
- 109、徐忠明、杜金：《传播与阅读——明清法律知识史》，北京大学出版社，2012年。
- 110、潘玉田、陈永刚：《中西文献交流史》，北京图书馆出版社，1999年。
- 111、杨美惠：《礼物、关系学与国家——中国人际关系与主体性建构》，赵旭东、孙珉合译，张跃宏译校，江苏人民出版社，2009年。
- 112、（日本）富谷至：《木简竹简述说的古代中国》，刘恒武译，黄留珠校，人民出版社，2007年版。
- 113、刘天振：《明清江南城市商业出版与文化传播》，中国社会科学出版社，2011年。
- 114、叶树声、余敏辉：《明清江南私人刻书史略》，安徽大学出版社，2002年。
- 115、高卫华：《墨家的文化传播》，中国社会科学出版社，2011年。
- 116、孙秋云：《核心与边缘：18世纪汉苗文明的传播与碰撞》，人民出版社，2007年。
- 117、缪雨：《史记与新闻学》，新华出版社，2000年版。
- 118、王政挺：《传播文化与理解》，人民出版社，2004年版。
- 119、深圳大学中国文化与传播系主编：《文化与传播》（第二辑），上海人民出版社，1994年版。
- 120、曾维加：《道教的社会传播研究——以公元6世纪前巴蜀及中国北方为中心》，四川大学博士学位论文，2004年。
- 121、刘晓英：《佛教道教传播与中国文化》，学苑出版社，2012年版。
- 122、黄星民：《礼乐传播初探》，《新闻与传播研究》，2000年第1期。
- 123、黄星民：《“大众传播”广狭义辨》，《新闻与传播研究》，1999年第1期。
- 124、黄星民：《从传播哲学角度谈“传播”的定义——传播哲学初探》，《新闻与传播研究》2006年第1期。
- 125、黄星民：《华夏传播研究刍议》，《新闻与传播研究》2002年第4期。
- 126、黄星民：《从礼乐传播看非语言大众传播形式的演化》，《新闻与传播研究》，2000年第3期。
- 127、黄星民：《“染论”与“难论”——从哲学方法论的角度探讨墨翟与韩非的传播效果论》，《新闻与传播研究》，2005年第1期。
- 128、黄星民：《略论中西方传播观念的异同从“Communication”与“传”词义比较》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2000年第3期。
- 129、黄星民：《让华夏文化跃然纸上——数字化时代电视的新使命》，《中国广播电视学刊》，2005年第5期。

感恩许多很有名望的新闻传播界学者的鼎力支持，他们都爽快地答应担任刊物的顾问。孙旭培老师更是精心为本刊题写刊名。

感恩我的校友林荣涛先生，他有着“千金散尽还复来”的魄力。当他闻听我有创办刊物的愿望时，便毫不犹豫地承担了刊物印刷费用。他不仅自己热爱国学，而且期盼中华文化能造福中国，传播世界。他亲自走上讲坛给我们学院的本科生、研究生畅谈国学经世致用的经验体会，并赠送了《乔布斯传》，殷望学生们能够敢于创新，自觉汲取国学智慧，担当“青年国学”理念的实践者与传播者，难能可贵！

感恩授业恩师詹石窗教授授权本刊作为《中华道缘》这份国际刊物的副刊发行，共同传播中华优秀传统文化。

感恩我的好友何钦明先生，他深谙期刊运营之道，多方帮忙联络出版事宜，尽心竭力节约成本。

感恩林化明先生，正值年末繁忙之时，他抽空帮助精心排版，这让我省去了许多后顾之忧。

感恩多年来来听我讲授《中国传播理论》、《华夏传播入门》、《老子传播思想研究》、《中国文化概论》等课程的研究生和本科生，是你们对传统文化的热忱，激励老师教学与科研并进。

在此，跟各位读者朋友交心，记录了这份亦刊亦书出版物诞生的前前后后，既是一种感恩，也是为了忘却的纪念。期待师友们，能够一如既往地给予这份出版物以关爱，能够理解我对传播中华文化的热情，包容我们的稚嫩和不足，能够友善地给予我们意见与建议，能够在稿件、经费等方面给予我们以支持。在此我给大家鞠躬致谢了！

我们期待这份刊物将是一个交流思想的平台，也是激励中华文化研究与创新的加油站，更将是中华文化传播的宣言书、播种机与宣传队。

让我们携起手来，为中华文化的复兴，为中华民族的振兴，一起来传播中华文化，一起来充当促进国家和谐富强文明、人类和平安宁自由的建设性力量！

附便预告一下，第二期的主题是“传播学中国化的历史、现实和未来展望”，欢迎主题文章和各领域传播学论文，尤其欢迎涉及中华文化传播研究的论文、书评，随感等，体裁不限，字数6千为宜，最长不超过1万。

主编
2014年1月5日

1993年，厦门大学新闻传播学系庆祝建系10周年时，见证并为之倾注巨大心血的余也鲁先生提议举办了首届“海峡两岸中国传统文化中传的探索座谈会”，会后出版了《从零开始》的论文集。此后，厦门大学成立传播研究所作为推动两岸三地华夏传播研究的基地，并顺利地出版《华夏传播研究丛书》和《华夏传播论》，成为传播学中国化进程中的一个标志性成果。2013年，厦门大学新闻传播学院迎来了30周年庆典，厦门大学的华夏传播研究在黄星民教授等前辈学者的苦心经营下，已然成为我院教学科研的一大亮点。薪火相传是我们的使命，为将华夏传播研究事业不断发扬光大，我们在广大热爱中华文化，关注中华文化研究与传播的众多学者和社会贤达的大力支持下，将以传播学系为平台，传播研究所为依托，创办《中华文化与传播研究》刊物。

为了发掘中华文化中的传播智慧，提炼中华传播理论，推动华夏传播学派的早日形成。我们希望以本学刊为平台，继续集聚海内外有志于传播华夏文明，展现中华博大精深的沟通智慧的各方人士，彼此分享研究成果，提供学术动态，推进中华文化的社会传播，本刊涉及以下内容：（1）基础理论，研究中华文化的传播思想、传播制度与传播方法等；（2）历史发展，研究不同时代传播观念与传播技术等方面的变迁；（3）古今融通，注重中外传播智慧的比较研究和中国传播观念的古今传承；（4）新书评论，介绍中华文化与传播研究领域中的新作；（5）经典发微，注重挖掘中华文化经典作品中的传播智慧；（6）海外新知，介绍海外学者对华夏传播研究的新成果；（7）观点摘编，将近期发表的有创见的论文观点以摘录的形式呈现；（8）学术动态，刊发相关的学术会议和研究论材的目录；（9）传播实践，着重推介那些致力于国学运用的新观点和新做法，推进中华文化的社会传播；（10）国学新知，国学领域后有创见的论文，等等。

本刊为年刊，以当前国际流行的大开本印刷，每期100页左右。本刊注重学术性、知识性、普及性的统一，力求雅俗共赏。欢迎专家学者赐稿，中英文均可，来稿一经录用刊登，即赠样刊两本。本刊所有文章均为作者研究成果，不代表编辑部观点。

来稿规范：论文题目、内容提要、关键词、作者简介、通讯地址、参考文献等内容均应书写清楚，论文字数一般控制在8000字以内为宜。引文务必核对原书。参考文献置于篇末，以括号[1][2]为系列标记。“参考文献”指作者引文所注的出处，一律放文末，文中设序号[1]，文献说明统一置文末，文末的序号与文中序号一一对应。页码置于文中序号之后，例：[1]（P12）。“参考文献”也指虽未直接引述别人的话、但参考了别人著作和论文的意思，应在段中或段末设序号[1]，并在文末注明。本项与第2项不必分列，交叉排序即可。文末的序号与文中序号一一对应。此种情况可以不注明页码。同一参考文献多次被引用，文末只标一个序号，文中应多次出现同一序号，在文中序号后加圆括号，注明所引文献的不同页码或篇名。文末参考文献格式如下：

1. 著作

[序号] 作者. 书名 [标识码]. 出版地: 出版社, 出版年.

[1] 吴予敏. 无形的网格 [M]. 北京: 国际文化出版公司, 1988.

[2] 马克思恩格斯全集 (第1卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1956.

说明: 马克思恩格斯全集、毛选、邓选以及《鲁迅全集》、《朱光潜全集》等每一卷设一个序号。

2. 译著

[序号] 国名或地区 (用圆括号) 原作者. 书名 [标识码]. 译者. 出版地: 出版社, 出版年.

[1] (英) 霭理士. 性心理学 [M]. 潘光旦译. 北京: 商务印务馆, 1997.

3. 古典文献

文史古籍类引文后加序号，再加圆括号，内加注书名、篇名或页码。例如：

文中 “……孔子独立郭东门。” [1]（《史记 孔子世家》）

文末 [1]司马迁.史记[M].北京：中华书局，1959.

文中 圣人是“百世之师” [1]（《孟之 尽心下》）

文末 [1]杨伯峻.孟子译注[M].北京：中华书局，1960.

文中 韦应物的诗秀丽警策，如“南亭草心绿，春塘泉脉动” [1]（《春游南亭》）

文末 [1]书江州集[A].四库全书[C].上海：上海古籍出版社，1987.

文中 “视其户口和课之多寡，增减之” [1]（《金史 选举志》）

文末 [1]金史[M].北京：中华书局，1975.

4. 论文集

[序号]编者.书名[标识码].出版地：出版社，出版年.

[1]伍蠡甫.西方论文选（下册）[C].上海：上海译文出版社，1979.

论文集中特别标出其中某一文献

[序号]其中某一文献的著者.某一文献题名[A].论文集编者.论文集题名[C].出版地：出版单位，出版年.

[1]别林斯基.论俄国中篇小说和果戈理君的中篇小说[A].伍蠡甫.西方文论选：下册[C].上海：上海译文出版社，1979.

5. 期刊文章

[序号]作者.篇名[标识码].刊名，年，（期）.

[1]黄星民.华夏传播研究刍议[J].新闻与传播研究，2002,(4).

6. 报纸文章

[序号]作者.篇名[标识码].报纸名，出版日期（版次）.

[1]谢希德.创造学习的新思路[N].人民日报，1998-12-25(10).

7. 外文文献

要求外文文献所表达的信息和中文文献一样多，但文献类型标识码可以不标出。

[1] Mansfeld,R.S.&Busse.T.V.The Psychology of creativity and discovery,
Chinago: NelsonHall, 1981.

[2] Setrnberg,R.T.The nature of creativity,New York:Cambridge University
Press,1988.

[3]Yong,L.S.Managing creative people. Journal of Create Behavior,
1994,28(1).

说明: 1. 外文文献一定要用外文原文,切忌用中文叙述外文,如“牛津大学出版社,某某书,多少页”等等。2. 英文书名、杂志名用斜体,或画线标出。

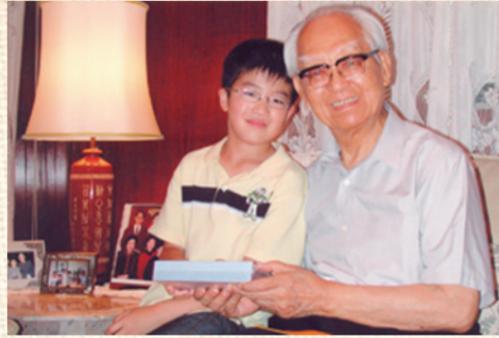
赐稿请使用电脑文本,通过电子邮件发送 word 文稿,并另寄精心校对的打印稿。本刊编辑部联系地址及主要联系人:福建省厦门市思明南路 422 号厦门大学新闻传播学院;邮政编码:361005;联系人:谢清果先生。

《中华文化与传播研究》编辑部

2013 年 10 月 22 日



深切缅怀余也鲁先生



余也鲁与孙子天启在一起



余也鲁（中）与“读安徒生童话做小文化大使”活动得奖儿童在一起



余也鲁（左一）与郑学檬（左二）、孙旭培（右一）、徐佳士（右二）等谋划“中国传”研究



余也鲁（左四）等老师为孙旭培（右四）过生日



余也鲁先生同陈培爱老师亲切交谈



1985年11月20日，上海市人民政府顾问汪道涵在上海衡山宾馆接见余也鲁教授一行。

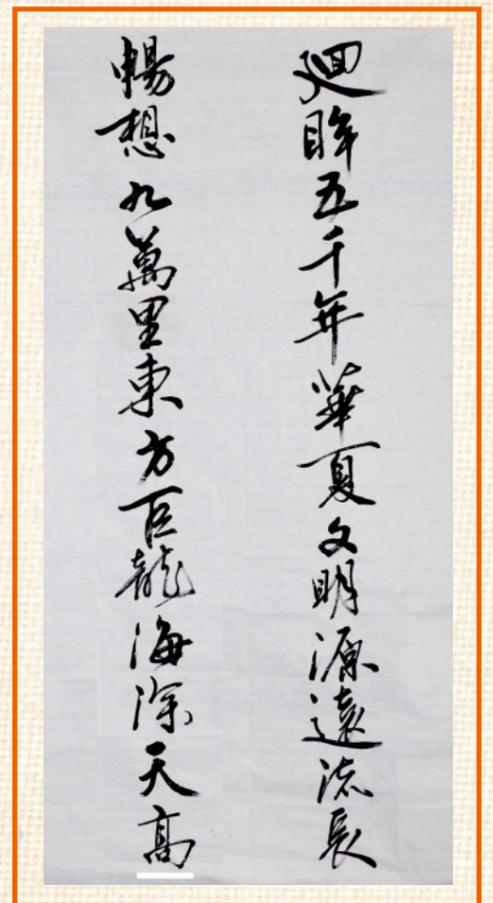
走上厦大讲坛的工程师



林荣涛先生与研究生交流国学与人生心得



林荣涛先生给本科生讲授国学与技术交融之道



华夏智慧 东方创造 鹤舞九天 龙腾万里