

孙本文的文化社会学与中国社会^{*}

郑 震^{**}

摘 要：孙本文的文化社会学深受以美国社会学的文化学派为主的西方社会学思想的影响，同时也是对当时中国社会变迁的积极回应。尽管这一思想受到诸如客体主义、功能主义、实证主义、决定论、实在论等偏见的不同程度的影响，但是它对文化与社会变迁的思考对于理解当代中国社会的现状依然具有启发性。

关键词：孙本文 文化 文化社会学 社会变迁 中国社会

尽管社会学从来就没有对文化置之不理，但不可否认的是，在社会学作为一门学科的相对短暂的历史中，文化并不总是被主流社会学作为核心议题来加以关注的。事实上，由实证主义和结构功能主义所主导的西方主流社会学长期忽视了文化的重要性，文化或者被视为派生的因素，或者在对普遍法则的追寻中被忽视了其丰富的意义。直到 20 世纪的六七十年代，随着突显消费文化之重要性的资本主义社会的深刻转型剧烈冲击了传统社会学的主导思维，随着相对主义思潮在社会学领域的发展壮大，随着符号学思想的广泛传播，随着传统的自然主义、绝对主义和人性论思想的衰落，以及随着主流社会学为社会问题所开出的药方日益暴露出捉襟见肘的窘况，这一忽视文化的状况才得到根本性的改观，文化成为众多新兴社会学思想的核心议题，以至于一种文化的转向推动了主流社会学思想的重大变革。然而正如我们已经暗示的那样，前文化转向的西方社会学并不是一

* 本文首次以节略的形式发表在《南京大学学报》（哲学社会科学版）2012 年第 6 期。

** 郑震博士，南京大学社会学院副教授（zhzh54@nju.edu.cn）。

个没有“文化”的社会学，甚至对于某些作者而言文化的重要性是显而易见的。在此方面与本文的研究密切相关的主要是20世纪初期以奥格本为代表的美国社会学的文化学派，这一学派深受当时美国批评学派的人类学的影响。它们对孙本文的社会学思想产生了重大的影响，其中尤以孙本文的老师奥格本的理论最为显著。正是在这样的思想背景下孙本文发展了一种文化主导的社会学立场，从而在20世纪初期的中国社会学中开辟了一种文化的视角。不过就像美国社会学的文化学派没有成为西方社会学发展的主流声音一样，孙本文的文化社会学也以另一种不同的方式伴随着中国社会学在1949年以后的沉寂而淡出。不过在近一个世纪之后，当回顾了西方社会学的沧海桑田，并面对中国社会的巨大变革和中国社会学的重建与发展，我们再次重温孙先生的文化社会学思想，其中的某些方面将我们联系在了一起，这使得我们有理由期待在与孙本文思想的接触中获得对我们自身的启示。

作为社会学东渐初期系统介绍西方社会学思想乃至西方社会思想的重要理论家之一，孙本文对西方社会学乃至相关的西方社会思想的发展和流派无疑有着广泛的了解，这也使得他有可能从广泛的来源中寻找建构其社会学思想的养料，这无形中也导致影响孙本文文化社会学思想的来源十分复杂多样。我们在此可以列出诸如涂尔干（E. Durkheim）、齐美尔（G. Simmel）、博厄斯（Franz Boas）、奥格本（W. F. Ogburn）、帕克（R. E. Park）、托马斯（W. I. Thomas）、美国社会学的文化学派、美国社会学的心理学派、社会学的芝加哥学派、批评人类学等一长串的人名和学派名称，不过我们的研究将主要不是针对孙本文思想的历史继承和批判的问题，而是通过与孙本文的文化社会学思想的接触来探讨社会学的文化视角及其对于研究中国社会的意义。

一 文化的维度

孙本文（2012a：149）将文化定义为：“文化为人类调适于环境的产物，包括一切有形无形的事物。”（孙本文，2012a：149）这一定义受到奥格本的影响，将功能与起源结合起来（陈定闳，2012：215）。孙本文认为，人类生活于物质环境和社会环境之中，从而为适应其周围的环境而不断地创造了各种有形和无形的事物，这些事物的总和就是文化。由此便揭示了文化发挥着使人类得以调适于环境的功能，也正是为了调适于环境，文化才得以产生。这一看似理所当然的定义却隐含着一种目的论的风险，

将功能性的解释和因果解释加以混淆难免给人以倒果为因的谬误之感，但孙本文在文化创新的问题上却明确反对将个体主义和功能主义的解释视为充分的解释，无论是天才的能力还是社会的需要都无法决定文化的生产（孙本文，2012b：260）。不过孙本文并没有将它们一概地加以否定，而是试图采用一种综合的视角，并将重点放在了文化的条件之上，也就是人们为满足自身生存需要而创造的工具的积累之上。虽然将文化的基础视为是文化发明（孙本文认为一切文化在最初创造的时候都是发明）的必要甚至充足的原因（在孙本文看来这一充足似乎并不圆满，因此天才和社会需要也还是作为次要的因素而存在着）（孙本文，2012b：259），在理论上无法解释文化最初产生的问题，但这显然使孙本文的文化概念与目的论拉开了某种距离，他写道：“要而言之，发明是这三种要素——文化基础，人才和社会需要——的联合作用的结果。而就中尤以文化基础为最重要；因为没有文化基础，虽有人才与需要，而不能产生发明”（孙本文，2012b：260）。尽管如此，将功能和起源相混淆的定义还是难免给人以误导的嫌疑，尤其当孙本文提出文化的变迁与社会态度的变迁常常互为因果的时候（孙本文，2012c：106），不由得又为其观点平添了几分变数。究其根本则是孙本文在文化决定论和文化与心理综合论之间的摇摆不定，导致其理论缺乏严谨的一贯性。尽管孙本文并没有心理决定论的倾向（孙本文，2012a：210），但他那过于含混的态度概念（孙本文正是在态度的意义上理解他所试图加以综合的心理方面的）还是隐含着某些偏向目的论的不确定性。在孙本文看来，态度既涉及有意识的意志活动和对象化过程，在本质上又只不过是习惯系统的发动（孙本文，2012d：186），这便可能混淆了反思性和对象化的意识层面和前反思、前对象的前意识层面，然而孙本文并没有就这一问题加以澄清，他也并没有着力去开拓一种前意识的理论，以至于对意识状态的过分强调显然无助于清除其目的论的嫌疑。

正如我们已经指出的，孙本文的文化理论中隐含着在文化决定论和文化与心理的交互作用论之间的摇摆不定。我们可以毫不费力地从孙本文的文本中找到大量的文化决定论的佐证，就此而言，他的文化社会学无论是否合理，的确体现了之后由实证主义和结构功能论所主导的西方主流社会学所不具有的文化敏感性（这恐怕也是孙本文的文化社会学在当代依然有其积极意义的原因之一）。孙本文的确将其受文化学派的影响而形成的文化决定论的思想发挥到了极致，除以上所指出的文化基础作为文化发明的充要条件的观点之外，孙本文明确表明所谓的社会现象无非就是生物现象

和文化现象（孙本文，2012b：221），在另一场合，他又将社会现象区分为三种要素：自然界影响、心理作用、文化（孙本文，2012e：7）。孙本文认为，自然界影响对于社会生活其实是次要和微弱的，而心理作用（这里是指生物学意义上的生理心理特质，而非我们此前所提到的态度）在最近的两万多年中并无显著进化，而只有文化产生了巨大的变革，构成了社会现象最为重要的因素。孙本文明确反对那种对文化的自然主义解释，他将文化明确地区别于人类的生物性特征，反对将文化还原为生物特性（孙本文，2012b：253），除此之外文化当然也不是自然的物质现象。对孙本文而言，“凡经人力造作的种种现象，都是文化的现象”（孙本文，2012a：162）。这样文化就涵盖了所有的社会领域，一切有形和无形的人造产物都属于文化之列，尽管孙本文并不否认自然影响和生理心理的作用，但文化之对于社会的决定性地位则是毋庸置疑的，“社会是文化的产物”（孙本文，2012a：207），“除开有机的生物个体以外，社会上只有文化，和在文化范围内所表现的人的行为。换言之，社会除开生物单位的人口外，只有文化。所以社会变迁，除开人口的生物变动外，只有文化变迁”（孙本文，2012a：207）。到此不难看出，社会学大概也就只能是文化社会学了。固然文化并不自己行动，文化毕竟是人的文化，孙本文将社会定义为：“社会原是一群人；不过这一群人，不止于各个人机械的集合。就动的方面说，社会是表现共同行为的一群人；就静的方面说，社会是拥有共同文化的一群人。合起来说，凡具有共同文化，因以表现共同行为的一群人，就是社会”（孙本文，2012a：207）。社会不是原子个体的集合，文化也不只是个人的文化，文化是共同行动的群体的共同文化，而正是这样的人群构成了社会。文化具有一种与共同活动密切相关的结构性特征，前文所谓的文化基础正是在此种结构性的意义上来谈论的。孙本文显然受到了涂尔干的社会决定论的影响（陈定閔，2012：208），从而排除了个体行动的本体论意义。日常生活中的个体行动通常是社会文化所铸造的整齐一致的共同行动，自由意志并不能具有任何主导的地位（孙本文，2012a：154）。在孙本文看来，人与人之间的互动大多遵循的是社会文化所规定的有序方式，这种整齐一致并不意味着一种刻板的行为，也不意味着将所有个体的影响力整齐划一，只是为了表明社会上人们的行为表现一种整齐一致的方式罢了（孙本文，2012a：154~155）。尽管如此，这一有关一致和差异并无矛盾的论调由于其过分简明而语焉不详。也许孙本文只是想表明共同行为的整齐一致往往有其团体的界限，“在团体与团体之间，才可发见分歧的行为。在同一团体之内，虽个人方面，未免有多少的差异；但就大体

论,差不多是整齐一致”(孙本文,2012a:155)。这一立场显然与方法论的整体主义并无矛盾,它依然肯定了文化所具有的社会团体特征,肯定了文化的差异是团体层面的结构性差异,而个体的行为不过是这一结构性所模塑的产物。“文化虽是人的产物;但一经产生以后,人即受着文化的束缚,处处表现文化的色彩。所以,质言之所谓个人——即我们所见的个人——无非是文化陶冶而成的个人。”(孙本文,2012a:207)这一议论颇具涂尔干的风格,正如我们已经指出的,文化不是个体的独创,任何个体都有赖于文化的基础而做出文化的发明,个体只有参与到与他人的集体行为之中才可能有所作为,也就是说个体只有作为社会的个体才能够发挥其积极的作用。因此,究其根本文化只能是集体之人(或者说团体)的产物(孙本文,2012c:73),而且文化一经产生便可获得一种束缚于人的并外在于人身的独立存在(孙本文,2012c:83),从而具有一种人力所不能自由支配的自身的法则(孙本文,2012b:279)。人充其量只是文化运动的手段或媒介(毕竟文化不会自己运动或变革)(孙本文,2012b:276),而个体不过是文化的效应,因此所谓的个性与文化的冲突不过就是文化与文化的失调(孙本文,2012b:278)。^①可以看出,虽然孙本文受到帕克乃至齐美尔的影响,主张社会学必须注重社会之中的互动(陈定闳,2012:240~241),但是这一主张的社会整体论和文化决定论的内涵却是显而易见的,以至于当孙本文强调文化和心理之间的交互作用的时候,依然是基于一种社会整体论的立场。

孙本文之综合文化与心理实际是综合文化与态度。其态度的定义受到托马斯的影响,即将态度视为是行为的趋势或预备的行为(孙本文,2012c:79)。孙本文认为人类的一切活动都受到态度的影响,虽然态度有其先天的生理基础,但是整个态度的养成和表现却依然是后天文化环

① 即便如此,孙本文却畅想着人类未来可以凭借日臻完善的科学研究去完全支配社会变迁或文化变迁(孙本文,2012b:280),这与他有关文化具有外在于人身的客观实在性和人力所无法自由支配的自身规律性的观点显然是相互抵触的。也许孙本文对文化的高度自主性的解释不过是出于社会学发展尚不具有他所期望的程度而言的,毕竟孙本文认为社会学与物理学的科学性质没有差别,文化之所以具有那样的自主性和客观性全然是由于我们缺乏对文化之规律的认识,假若社会学能够像物理学把握自然规律那样把握文化的规律,那么人的处境便将随之而改观。然而且不论此种假设可能包含着对物理学的何种误解,以及它将给孙本文的文化理论造成多大的混乱和麻烦,仅就此种解释所依据的实证主义的自然主义倾向本身而言就存在严重的问题(参阅郑震,2009)。当然批评此种倾向丝毫不意味着我们完全赞同孙本文有关文化的客体主义和实在论的论调,在我们看来一种更为合理的解释只能是来自对它们的局限性的超越。

境的产物，且态度实际是团体的或社会的态度，并不是什么个人独自的态度（孙本文，2012c：80）。我们姑且不论这些观点中有关态度与行为之关系的立场显然存在缺陷。事实上，孙本文有关文化与心理的综合立场并不对应于传统意义上的社会与个体的综合，他实则是从一种方法论整体主义的立场出发来探讨文化与社会态度这两个团体层次的现象之间的关系。当孙本文指出态度是文化环境的产物时，往往给人以文化决定论的一贯性的印象，但孙本文却拒绝将他自己视为一个文化学派的理论家（陈定阔，2012：212），其关键在于，孙本文亦强调态度对于文化的存亡所具有的重要地位，以至于文化和态度是互为影响、互为变迁、互为存亡的（孙本文，2012c：75）。孙本文甚至将社会环境划分为人的环境和文化的文化环境（孙本文，2012c：78），所谓人的环境即是指人的态度的环境，这一划分不能不说确立了人类心理因素的基本地位，尽管孙本文总是以一种文化的解释来说明人类态度的产生，从而给人以文化在逻辑上优先于态度的感觉（这对他的综合立场显然带来某种不利因素，而孙本文在处理此类问题的时候往往缺乏清晰和有效的应对，从而陷入一种不连贯的状态），但是我们至少可以说对社会态度的强调的确调和了一种极端的文化决定论，从而呈现一种也许是相对温和的立场，但这一温和性也正因为其所具有的理论上的含混和不连贯而无法给人以满意的解答。

在对文化和态度的划分中，孙本文明确地将文化视为实体：“文化是物观的，是在人身以外有独立存在的。态度是人观的，是附属于人身，离人不能独立存在的”（孙本文，2012c：83）。这一立场的二元论幻觉是显而易见的，^① 它被一种文化的实在论在表面上加以合法化了。在奥格本等人的影响下，孙本文将文化主要区分为物质文化和非物质文化，这一划分即便在今天也还具有广泛的拥护者，以至于已经成为一种常识的见解。然

① 值得注意的是，孙本文的文化决定论在实际上将态度还原为文化时所呈现的还原论也同样是一种二元论的立场，这是一种还原论的二元论，它错误地认为原本只是被抽象出来的二元分析的某一方是现实的决定因素，从而以一种表面上二元论的方式部分肯定了二元抽象的合理性。此时二元对立的抽象形态往往通过与此种还原论相对立的还原论的存在来加以维持，如当人们用一种态度的决定论来对抗孙本文的文化决定论时，一种二元对立的显性状态就由对立的双方所维持着。事实上，当还原论盛行的时候，总是存在这样的还原论之间的二元对立，如唯心主义和唯物主义的、结构主义和个体主义的对立、社会决定论和心理决定论的对立等，之所以如此正是因为此种相互对立的一元论恰恰是二元论思维方式的一种还原论的变样，而不是还原论者所自以为的对二元论的超越。

而这一划分所包含的文化实体化的做法却可能引发一些理论的错觉，不仅所谓的物质文化以其物质形态而看似明确了自身的实体地位，即便是非物质文化也以其所谓的外在于人的独立存在而呈现一种实体的特征。孙本文进而指出：“若就文化方面说，除开物质的文化，有时可以不假人力，自为遗传外，（如建筑及器具等）其他非物质文化，都要假手于人们，为之传递。譬如，风俗，制度，道德，理想，固然有独立的存在；（意即不因人的存亡而存亡，）但是，必须假手于人，为之传递”（孙本文，2012c: 83）。这一观点显然忽视了像建筑和器具这样的物质存在依然要依赖于人的生产、理解和使用才能够具有一种文化的意义，物品本身脱离了人的行动也就失去了意义，一个器具的文化内涵并不在于它那由原子所构成的物理存在，而是在于这一物理存在对人类行动者是否具有行动的意义。由此可知，以所谓的物质和非物质来区分文化不过是一种表面化的误解，因为那些所谓的物质文化和非物质文化之间的差异并不在于它们是否具有物质属性，而所谓的非物质文化也同样需要物质的载体，无论是语言的声音、文字的形状、印刷的油墨还是记忆的大脑都清楚地向我们指出了这一点。问题的关键在于文化的意义并不是物质本身所固有的，它们存在于人们的社会历史性的行动中（郑震，2009）。所以想象文化的实体性其实质是误解了文化的存在方式和运作方式，是以一种二元论的方式贬低了人类社会活动的本体论地位（郑震，2009）。文化只能是人类社会行动的文化，文化与社会行动在本体论上是共属一体的，文化总是在人们共同的行动中被生产和再生产，与此同时也正是文化才使社会行动得以可能。我们不应当将人类的社会行动所生产的物质形态误以为是文化本身，尽管如果没有这些物质载体，文化将无法发挥作用或被有效地传承，甚至如果没有人类生命体的物质条件（如中枢神经系统、能量、有机体等），就根本不可能想象文化的存在，但是，文化并不能还原为这些物质基础，文化不是物质所固有的属性，我们只有在人类的社会历史实践中才能够真正地理解社会历史性的文化。也正是因此，任何想象文化在本体论上是客观存在的物质实体或精神实体的做法都只不过是一种二元论和实在论的错误，它使我们无法真正地切中文化生成和运转的方式，甚至无法真正地把握一种文化为什么会消亡。它使我们无法在本体论的层次上认识到，不仅物品只有在行动中才可能被生产并发挥作用（无法被理解和使用的物品就不再具有文化的意义了），而且那些科学知识、道德风尚等也只有人们在共同的社会行动中才可能被生产和再生产，它们充其量只是不因特定个人或群体的存亡而存亡，而不可能超越人类的社会活动。所以文化并不是什么外在的实体，

也不是内在于人类心灵的实在之物，这些无法获得经验支持的假设不过是笛卡尔主义的二元论幻觉的一种实在论的变样。只有当我们明确了主客体二元论和实在论在文化问题上的虚构的实质，我们才可能面向在社会行动之中的非实体性的文化的意义，从而使文化社会学的研究进一步地面向事情本身。

在孙本文的文化定义中还隐含着一种文化累积和变迁的思路。文化在调适环境的过程中是不断累积的，由此才得以形成所谓的文化基础，文化基础便是一个社会在某个时期所有文化累积的总量（孙本文，2012a：202~203）。这倒不是说文化的发展不存在选择与放弃，但孙本文强调在放弃的同时总是存在累积，他借用奥格本的观点指出，累积所凭借的是两个方面，一方面是旧文化的惰性，另一方面则是在旧文化的基础上不断涌现出的新发明。孙本文认为，文化的惰性或文化的保守性的原因无非是个人的需要与社会的需要，这一做法显然延续了孙本文将功能解释和因果解释加以混淆的风格。我们的确不能否认个人在其意识层面可以提供一些有关需要的说明，但是意识哲学的最大问题就在于它用于解释社会现象的基础本身就需要加以解释（尼采，1991：141，420；1992：27~29），我们无法将意识作为最后的基础来加以应用。即便我们承认孙本文的一些概念总是在突出意识特征的同时将某些前意识的特征混入其中，但这也只是增加了我们分析上的困难，它并没有改变心理结构的不同维度本身仅仅是分析性的理论建构，不超出二元论的幻觉就无法面向现实那原本的整体状态。对二元论的超越要求我们不再停留于内与外的分析建构，所以所谓的社会的需要并不比个人的需要更加真实，在那个抽象的社会中我们并不能够比在抽象的内心世界中发现更多的真理，它们充其量只是讲述了两种彼此对立的虚构，社会的需要同样需要解释。更何况社会的需要显然承载着一种拟人化的比喻，这一比喻假定了一种其实并不存在的社会整体的人格特征，仿佛社会可以为其自身而提出某种要求，并以此来解释文化的保存。我们无意于此进一步地批评此种功能主义解释的缺乏根据和荒谬之处，我们只是试图指出个人需要和社会需要不过是一些人为的假设，它们并非因果解释的有效因素，将它们作为原因来解释某种社会现象，其结果或者导致不充分的、表面的解释（如在个人需要的问题上，个人需要充其量只是在分析上呈现了一种表面的能动性特征，它既不是最为基础性的分析层面，更不只是一种内在性的构成，将其视为是一种固有的内在性特征与将其还原为外在性一样都是人为的虚构），或者导致拟人化的虚假解释（如在社会需要的问题上），它们所隐含的目的论倾向则将解

释带入一种倒果为因的逻辑谬误之中。不过正如我们曾经指出的那样，我们不难想象在孙本文的视野中，个人的需要和社会的需要理所当然地会被赋予一种文化的解释，无论这是一种极端的文化决定论还是一种相对温和的立场。但这就意味着以文化来解释文化的保存，用一种功能主义的口吻就是文化的保存是因为文化的需要。这与我们前文所探讨的有关文化之发明的解释一样，具有一种文化的内部解释的特征，也就是用文化来解释文化，我们可以称之为是一种文化的自解释或内部解释。此种自解释的特征无疑是各种决定论立场所不可避免的特征，也就是说当人们确定了某种因素是最终的决定性因素之后，为了避免自相矛盾，人们自然也就不可能用其他的因素来决定此种决定性的因素，于是人们只能在此种因素自身中寻找有关它自身问题的解答（至少是具有决定性意义的解答，因为例如孙本文并没有否认诸如自然等其他因素也可能具有次要的作用）。孙本文的极端的文化决定论将人转变成文化的自我解释的工具，而他较为温和的立场则赋予了人的态度以更加积极的内涵，从而部分地避免了将文化人格化为一个实际并不存在的行动者的谬误（之所以是“部分地避免”就在于，它一方面并没有彻底消除文化的优先性，另一方面社会态度的方法论整体主义丝毫也没有解决二元论的困难，一种集体的态度所具有人格化倾向在某种意义上反而加重了问题的严重性）。

孙本文有关文化累积的讨论必须与他有关文化变迁的研究联系在一起，我们甚至可以说文化变迁才是孙本文关心文化问题的真正关键所在。我们之所以谈论变迁而非进化，并不是由于孙本文的思想中没有进化的维度，而是正如孙本文在奥格本的影响下所指出的：“但社会进化，不足以概括社会变迁；因为社会变迁，不尽是进化的”（孙本文，2012b：218）。于是孙本文便将关注的焦点放在了更加广泛的社会变迁之上，但社会进化的研究显然被视为是涵括其中的。孙本文认为：“社会现象的变迁，就包括人口变迁和文化变迁。”（孙本文，2012b：222）所谓的人口变迁是就组成社会现象的生物现象而言的，但人口此种生物现象显然受到文化的巨大影响（如避孕、医疗等），因此孙本文认为：“人口的变迁，亦不能出乎文化变迁范围之外。所以狭义言之，社会变迁，只是文化的变迁而已”（孙本文，2012b：222）。其实，孙本文有关社会变迁的研究实则就是关于文化变迁的研究，这自然也符合我们此前所探讨的孙本文的文化社会学的一贯思路。孙本文区分社会变迁为寻常的社会变迁与非常的社会变迁（即所谓的革命），而在寻常的社会变迁中又区分出有意的社会变迁和无意的社会变迁，前者意指由人工计划而产生的变迁，后者则是无人工计划的变

迁。换句话说，孙本文意识到有些社会变迁是人们有意为之的社会变迁，这涉及对问题的批评、公众的讨论、态度的改变、群众的引导乃至计划的实施（有时甚至不顾人们的态度是否已改变而加以实施——如专制君主的改革计划）；而另一些社会变迁则是在人们不知不觉中发生的（孙本文，2012b：223）。后者揭示了一个重要的事实，那就是社会的变迁并不必然需要有意识的计划参与其中，人们完全有可能并没有意识到一种变迁的发生。按照孙本文的观点，“人类一切活动，莫不受着态度的影响”，由此我们可以推断，当变迁在不知不觉中发生的时候，态度并非在行动中缺席，而是它们无关乎对变迁的计划。在这里尤为重要的是一种超越意识哲学的可能性向我们展现出来，孙本文完全可以由此出发来建构一种前意识的文化变迁理论或者谈论所谓的人类行为的意外后果，但他并没有紧紧抓住这一机遇，相反有关无意的社会变迁的讨论仅仅是一带而过（我们将看到此种无意的社会变迁在日常生活的变革中发挥了极其重要的作用）。

尽管孙本文主张：“社会生活的意义，惟在变迁中见之。所以社会科学的最大任务，即在分析社会变迁的事实，求得社会变迁的原理原则，以为规定社会政策的根据”（孙本文，2012b：215），但孙本文丝毫没有忽视不同文化之间的差异（如中国文化与外国文化的差异），他明确反对当时美国所流行的系统社会学的普遍主义主张：“在我人看来：社会学极难成为一种系统。因为社会现象，原因复杂，而揆其根本，则无非‘时’与‘地’之产物。由某种复杂原因，在某时某地而产生某种社会现象；似非可以一种单纯原理普遍的解释一切社会现象，否则必将陷于误谬矣”（孙本文，2012c：131）。孙本文肯定了时间和空间对于文化所具有的本体论地位。尽管他主张一切文化都有相同之点，但这仅仅是就形式而言的，文化的差异全在内容（孙本文，2012a：182）。虽然此种形式和内容的划分显得有些武断，毕竟没有理由认为文化的差异仅仅是内容上的，而形式与内容的区分也只是一种人为的抽象，究竟何为形式、何为内容，这本身就不存在一个绝对的划分标准，因此实际的问题显然远为复杂。但将时空引入文化的生成从而拒绝以某种普遍的法则体系来解释一切社会现象的可能性，这已经充分说明我们在前文所提到的孙本文的实证主义立场显然并不那么极端。除此之外，在奥格本的影响下，孙本文强调不同的文化变迁的速度往往也是不同的，通常情况下物质文化的变迁较为迅速，非物质文化的变迁则较为缓慢，当然这并不是必然

的,相反的状况也同样存在。^①此外在物质文化和非物质文化各自的内部也存在变迁快慢的问题。孙本文指出,由于变迁快慢的不一致,导致不同文化之间原先相互适应的状况被打破,这就引发了所谓的文化失调。“所以社会问题,常起于社会变迁时文化各部分失却调和的结果。社会变迁愈速,文化失调愈甚,就是社会问题愈多。”(孙本文,2012b:270)必须指出的是,孙本文文化社会学的理想不仅仅是解释文化现象、把握文化变迁的原理,更重要的则是为人类提供适应社会环境的知识,以及为增进人类的幸福而提供改造人类社会的方法(孙本文,2012b:215)。这就使我们回到了一系列重要的背景问题:孙本文为什么如此关注文化,以至于将社会学实际改造为文化社会学?为什么他将研究文化或社会变迁视为社会科学的最大任务?为什么以奥格本为代表的文化学派成为其文化社会学思想的主要来源?诸如此类的问题显然不能仅仅从理论本身寻找答案,而是必须将它们与孙本文所深切关注的中国社会的状况联系在一起,事实上,只有从中国社会的状况出发我们才可能真正地理解孙本文的文化社会学思想。

二 文化社会学与中国社会

孙本文的文化社会学思想基本形成于 20 世纪的 20 年代,当时的中国社会刚刚见证了古老帝制的崩溃,而西方的文化主要伴随着侵略、贸易以及中国革命的推动而涌入国门,传统的生活方式和秩序在文明的激烈碰撞中经历着抗拒、瓦解和重构的复杂过程,一场巨大的变革在几乎所有的社会领域中展开。这一变革所包含的从社会制度到生活方式的急剧转换造成了大量的社会问题,作为一个以社会研究和社会改造为己任的社会学家,孙本文由此将社会变迁视为社会科学之最大任务也就不足为奇

① 我们在介绍孙本文的思想时依然使用他有关物质文化和非物质文化的划分,这不是因为我们不能以我们已经阐明的方式来替换这些存在问题的概念,而是为了有助于读者了解孙本文自己的立场,以免产生混乱和误解。实际上我们完全可以说所谓的物质文化就其实质而言不过是生产和再生产物质产品的文化或行动的法则(如各种生产物质产品的理论知识或技术方法等),而这显然是属于孙本文的非物质文化的范畴,事实上,这恰恰表明了孙本文的划分所存在的表面清晰而实则混乱的状况。他没有看到实际发挥作用的文化并不具有物质的属性,根本不存在他所谓的物质文化,只存在物质的文化产物。因此即便我们承认孙本文的划分在我们所理解的意义上可能具有某种实际的分析价值,这也是在直接生产物质产品的文化和不生产或不直接生产物质产品的文化之间的划分,而不是所谓的物质文化和非物质文化的划分。更何况,孙本文的划分还掩盖了在理论知识和实践信念之间的具有更加广泛和基本的社会学意义的文化类型学划分(郑震,2009)。

了。与此同时，强调以文化视角来探讨社会变迁的奥格本的社会学思想对于正在寻找着解决中国变革问题之思想武器的孙本文来说，即便不是恰到好处也是可资借鉴的理论工具。而孙本文亲临奥格本课堂的经历则为这种影响或借鉴创造了实际的条件（孙本文，2012b：216），尽管他并没有完全地接受奥格本的观点。由此便不难理解孙本文为什么会积极地倡导对文化变迁的研究，并以一种激进或温和的文化主义视角来勾勒其社会学思想的框架。

孙本文主要从奥格本的文化滞后（Cultural Lag）的观点入手，来分析当时中国社会变迁中由于相互关联的不同文化之间变迁速度之不同而导致的各种失调乃至问题。孙本文写道：“我国目前有许多社会问题，若从纯粹的文化观点去分析，便可发见，其根本症结，在文化失调。”（孙本文，2012c：99）“大概文化失调，必起于文化变迁的时候。一个社会当在变迁的时候，常常不断的采取新文化，改革旧文化；所以不断的发生文化失调的现象。”（孙本文，2012c：99）尽管变迁并不必然导致失调，但失调的确是变迁中所常见的现象。我们曾经指出导致文化失调的具体关系往往是多样的，而孙本文针对当时中国社会的特点着重分析了两种类型的失调现象，即物质文化的变迁快于与之相关的非物质文化的变迁从而导致失调（用我们已经阐明的观点来修正孙本文的说法，我们可以说，这里所描述的就是生产物质产品的现代科学技术文化的变迁要快于与之相关的其他文化的变迁，从而导致失调），以及非物质文化之间的失调现象。前者如孙本文所谓的劳工问题，即现代工厂的建立在厂房、机械等物质条件方面往往十分迅速，但与之相关的各种人员风俗和管理制度却常常滞后，实际发挥作用的往往还是以往手工业时代的风俗制度，两者之间无法适应，这就导致社会问题。而非物质文化之间的失调则可以以婚姻问题为例，来自西方的婚姻自由的思想相对较快地获得了社会制度的认可，但与之相关的社交文化却相对滞后，这就导致虽脱离了父母之命、媒妁之言的青年男女却苦于缺乏社交机会，传统社交不公开的制度依然盛行，这就导致与婚姻自由制度的失调，从而引发问题。在孙本文看来，解决问题的方法就是调整彼此失调的各种文化，以使它们彼此协调就可以了。然而正如我们已经指出的，孙本文又试图调和文化与态度，由此他提出由文化所决定的社会态度常常是文化变迁的重要动因，“文化常跟着社会上人们对于这文化的态度的变迁而发生变迁的”（孙本文，2012c：106）。孙本文进而指出，文化自己是不会失调的，正是人的社会态度的失调才导致文化的失调，由此社会态度的失调就是社会问题发生的根本要素（孙本文，2012c：106），而要解决社会问题首先就是要转移已经失调的社会态度（孙本文，2012c：106）。而社会态度之所以会产生失调无非由于新文化的产

生或引入而导致的变化使得不同文化态度之间产生了变化速度不一致的现象（如拥护婚姻自由的态度和主张社交不公开的态度之间的不一致）。孙本文结合当时中国社会所面临的主要问题指出了与异种社会制度或文化的接触是引发态度变迁和态度失调的主要原因。固然社会接触不一定能够改变社会态度，实际的改变有赖于所接触的异种文化较之本土文化是否具有更高的利用价值（孙本文，2012a：197）；另一方面，民族性也是影响一个民族是否接受他民族文化之影响的一个重要条件（孙本文，2012a：198），孙本人认为与西方人的傲慢自大不同，中国人向来倡导谦虚包容的精神，这也使得近代国人接受西方文化之影响成为可能。

然而正如我们曾经指出的，孙本文在态度问题上偏向于意识活动的含混不清使其理论缺乏充分性。但他有关有意和无意的社会变迁的区分原本已经为解决这一问题提供了一种可行的方向（但这并不意味着所谓的有意的变迁可以满足于一种意识哲学的解释），但孙本文显然并没有意识到其态度概念所存在的缺陷。不可否认在孙本文的时代所发生的巨大变革之中，各种西方科学技术和社会制度的引入不可避免地引发了国人的高度关注和清醒意识，但是社会变迁显然远不只是这些高度触目的新旧更替，仿佛在旦夕之间便使得社会发生了急剧的断裂和转型，就如同一场革命对旧制度的摧毁那样来得猛烈而震撼。事实上，一种新制度和新方法的确立固然可以凭借某种强制的手段在名义上来加以完成，但对于一个社会而言，这些新的东西要想扎下根基从而融入到本土的日常生活中去，则显然不是一朝一夕所能够成就的，在更多的情况下，正是日常生活的那些无意之中的微妙转换才真正实现了社会文化变迁的深远意义（郑震，2011）。事实上孙本文已经隐约地意识到日常生活对于文化的重要意义，他明确地指出一个人的行为总是有秩序的习惯行为居多，这些习惯性的行为方式总是在不知不觉之中被个体所接受的，它们巩固了人与人的相互关系和社会组织，确保了共同行动的一致性（孙本文，2012a：152）。但是孙本文并没有进而发展一种日常生活的文化社会学视角，或者说日常生活的维度只是隐含在他的论述之中，而没有形成一种自觉的状态。事实上，奥格本所谓的文化滞后在很大程度上不过是日常生活变迁的相对缓慢和困难的一种反映。在法律上改变一种旧制度也许只是一场社会革命在相对较短的时期内就能够实现的成果，但是要想改变旧制度与日常生活的千丝万缕的联系，改变一代代人围绕旧制度所形成的看似不言而喻的生活方式和观念形态，从而将新的制度文化真正地在社会生活中推广开来，并获得合法化的日常生活基础，则需要远为漫长的社会过程和民众广泛的日常生活实践的日积月累，而这一过程往往都是在无意之中潜移默化地进行的，正是

此种潜移默化的过程确保了日常生活中的人们在很大程度上无需对相关的现实采取一种有意识的态度立场。

纵观孙本文有关中国近代社会的文化社会学诊断，我们不难看出，孙本文敏锐地把握了社会问题的症结在于文化（以及心理）的冲突和变迁，这一立场使他的社会学思想超出了之后流行于西方的主流社会学的狭隘偏见，即便是对于当代中国社会的研究也具有启发和借鉴的意义。当今中国社会同样在经历着巨大的社会变革，这一变革固然与一个世纪前的那场变革有着诸多的差异，但它们之间的相似之处也是显而易见的。今天中国社会的变革也同样是在广泛的社会领域中展开的，文化的变革无疑是这场变迁的核心维度，而各种文化失调所引发的社会问题同样比比皆是，不同文化之间的碰撞、交融和冲突依然是这场变革的重要动力之一。不过这两场变革之间的差异也向我们揭示了中国乃至世界历史在近一个世纪之中的巨大变化，除去当代中国社会所处的世界历史境遇的巨大改变，最为显著的是，当代中国社会的变革不仅依赖于文化的传播和接触，而且自身文化发明的重要性也更为突显；与此同时，当代中国社会变革的全球化背景和全球化影响显然是一百年前的那场社会变迁所无法相比的，事实上，孙本文早已预言将来的社会变迁将含有世界性（孙本文，2012b：235）。

参考文献

- 陈定阔，2012，《孙本文研究》，载《孙本文文集》第10卷，北京：社会科学文献出版社。
- 尼采，1991，《权力意志》，北京：商务印书馆。
- ，1992，《苏鲁支语录》，北京：商务印书馆。
- 孙本文，2012a，《社会的文化基础》，载《孙本文文集》第4卷，北京：社会科学文献出版社。
- ，2012b，《社会变迁》，载《孙本文文集》第4卷，北京：社会科学文献出版社。
- ，2012c，《文化与社会》，载《孙本文文集》第4卷，北京：社会科学文献出版社。
- ，2012d，《社会心理学》，载《孙本文文集》第2卷，北京：社会科学文献出版社。
- ，2012e，《社会学上之文化论》，载《孙本文文集》第4卷，北京：社会科学文献出版社。
- 郑震，2009，《文化社会学的基本问题》，香港：《社会理论学报》秋季卷。
- ，2011，《列斐伏尔日常生活批判理论的社会学意义》，北京：《社会学研究》第3期。