

社會學理論的文化差異

——社會科學中國化的再檢討——

文 崇 一

中央研究院民族學研究所
臺灣大學政治研究所

一、緒言

兩年多前，在「社會及行為科學研究的中國化」研討會中，曾經熱烈的從理論、方法、實徵研究諸方面檢討有關「研究」或「學科」中國化的可能性^①。那些論文，給我印象最深刻的有兩點：一是開發中國家的社會科學受到西方，特別美國的影響太大，「本土化」是一種自省或自覺的要求，中國化也是這種情緒的反映；二是中國化的可能性仍是有限的，即使從文化的觀點而論，也受到許多限制。如果這兩種說法都是可以成立的，我們就可能導引出兩種結果：一是中國化的可能性甚為渺茫；二是中國的社會科學將無法擺脫對西方的依賴性格。

^①後來把這次研討會的有關論文集成一書，就是由楊國樞、文崇一主編的「社會及行為科學研究的中國化」，列為中研院民族所專刊乙種第十號，民國71年出版。

這實在是一種困境，一方面對美國的許多理論與方法，我們已經相當熟悉，就這樣研究下去，每年寫些論文，倒也輕鬆愉快，雖然這種論文都祇是為他人的理論做些驗證的工作，或不同文化的比較而已。另一方面仍不免有寄人籬下、依賴抄襲之感，這樣的研究是不是值得？文化差異對理論的普遍原則真的沒有影響，或影響甚微？這類問題，似乎應該做進一步的探討。例如，我們採用達倫多夫的衝突論（Dahrendorf 1959）來分析社會現象時，就必須特別注意達氏所強調的幾個基本條件，如工業的社會結構、利益羣體、強制性對等羣體（imperatively coordinated groups）等；如果這些條件不合，分析起來就相當困難，甚至無法分析。換句話說，這種普遍性理論（grand theory），利用時還有許多條件的限制，中程理論（middle-range theory）以下，限制就更多了。以墨頓（Merton 1967）的失常規（anomie）為例，這個他所認為的中程理論，不僅以工業的資本主義社會結構為基礎，而且必須是開放的多元價值社會，否則，那五類行為的適應方式，就不容易獲得合適的解釋，甚至無法解釋（Merton 1967:140-157）。類此的情形相當多。在上次的研討會中，個人提出「報恩與復仇：交換行為的分析」一文（文崇一 1982:311-344），企圖用社會交換理論加以分析。結果發現，交換行為雖出現於每個社會，但中國人表現在報恩與復仇的交換行為上，跟以西方文化背景發展出來的交換理論，無論概念或過程，均未能完全符合（文崇一 1982:332-335）。這顯然和西方的社會文化結構有關，而交換理論的後期人物，如 Homans (1961)，Blau (1967) 等人的理論，仍然是以資本主義的工業社會為分析對象。

這樣便牽涉到兩個相關的重要問題：一是文化體系內次文化的差異。假如把中國文化當作一個整體，則體系內次文化間的相互依賴或衝突，必然表現於次級結構或羣體中。以臺灣社會為例，新興的工業文化與原來的農業文化，顯然產生許多差異，這種差異可以從人民的行為和價值取向方面看得出來，許多研究也支持這種看法^②，如工業組織和農業組織上的差異，工人團體和商人團體上的差異。在同一的文化體系中，較具普遍性的理論也許可以解釋較多的組織或羣體，但小型理論就無法達到這個目標。

其次是不同工業文化間的差異。最明顯的莫如資本主義與共產主義的工業文化^③，不僅意識型態不同，組織行為也相差很大，一方發展出來的理論就無法用來解釋另一方向的社會現象。就是西方已開發國家與開發中國家間的工業文化，也有很大的距離，例如中、美兩國人民表現在行為和價值觀念方面的不同，是一種普遍的事實^④。例如不同的人際關係網絡，不同的成就取向，不同的文化模式，很難用單一的理論作周延而有效的解釋。

也許在將來，全世界有成爲單一工業體系的可能，如合同理

②在共同經營方面，表現了其行為上的差異（文崇一、莊英章、陳祥水、蘇雅惠，1980:1-114）；在城市和鄉村方面，表現了價值觀念方面的差異（文崇一1979:700-736；瞿海源、文崇一1975:1-14）。

③在該文中，我有意把它們對立起來看問題，這樣可能比較容易了解其間的差別在什麼地方（文崇一1980:1-16）。

④這一類的研究相當多，但分類方法頗不一致，可參閱 Robin M. Williams, Jr. (1956:383-440), Seymour M. Lipset (1967), David Riesman (1950), 文崇一 (1972a:287-301) 等人的作品。

論 (convergence theory) 所強調的樂觀遠景^⑤；但證諸幾千年來農業文化發展的結果，各地區的差異那麼大，則全世界即使均工業化了，未必就能建立一個單一體系的工業文化。就個人的觀點而言，工業化社會的國際性交往和交通，固然增加了文化傳播和學習的機會，但由於不同的地理環境、歷史傳統、文化模式、社會化過程^⑥等，在可預見的將來，塑造一種適合於全世界文化的普遍理論，或建立一些用以解釋和預測全人類社會現象的普遍原則，以現有的知識和工具，即使有可能研究現存各種類型的文化，恐仍不易獲得，或無法獲得。這有點像 Popper (1964)，Merton (1967) 等人的悲觀論調^⑦，但事實可能確是如此，我們對這個世界所知道的實在太少了，

這是不是表示，建立泛文化的普遍性理論就絕無可能？可能性也許不是沒有，問題在於作者的「創造性工作」(金耀基 1982: 113) 開拓到什麼程度，能不能跳出本身社會文化的處境性束縛，而真正做到像韋伯 (Weber) 所說的那樣去「了解」(understanding) 其他文化？

一般而言，小型理論多半祇能解釋小規模的社會現象，這種理論往往受到文化或社會結構的限制，難以用於解釋異文化中的現象，自爲意料中事。例如美國發展出來的小團體理論，偏差行

⑤發展理論中對於合同 (covergency) 還是分歧 (divergency)，爭論頗多，可參閱蕭新煌 (1982) 討論世界體系問題。

⑥這是指一個人羣的生活方式和價值體系多半受到許多特殊因素的影響。參閱 Daniel Bell (1968:118-120)，文崇一 (1972b:21)。

⑦Karl Popper 認爲以人類現有的知識程度，根本無法預測；Talcott Parsons 認爲預測有困難；Robert Merton 認爲根本只能做到建立中程理論的地步。

爲理論，不一定適合於解釋我國的此類現象。大理論抽象的程度比較高，適用的範圍自然也較大，如Marx, Weber, Parsons, Sorokin 諸人建構的理論，均屬此類，但是不是真能適用於解釋所有社會文化中的相關現象，還需作進一步的探究。

爲了作比較的了解，本文試圖以循環論爲例，來探討理論的普遍性。我們都知道，循環論曾在許多古文化和現代文化中出現，使用的資料和涉及的文化雖有多有少，在社會學界和歷史學界却有不少成名的大家，用它來作爲泛文化普遍理論討論的對象，應該是一個適當的選擇，我們將討論三個問題：(一)各種循環論的主要概念、原則、內容及其發生的文化背景；(二)比較各種循環論異同及其適用範圍；(三)普遍理論與理論的中國化方向。

二、幾種重要循環理論的比較

循環論是一個很古老的思想，但也似乎適用於現代社會，它在許多古老文化或現代文化中均出現過，如希臘、羅馬、中國、波斯、印度、阿拉伯、歐洲、美洲等地區 (Maier 1964:41-62; Brough 1965:285-306; Lauer 1977:29)。循環論之所以廣受注意和接受，大致與自然現象的循環運作、生物的循環代謝過程有些關係。人們看到太陽落下又升起，草木死了又復活；朝代的興與亡，人類的生與死；很容易聯想到許多社會和文化現象的往復循環。正如易傳繫辭上說：「易與天地準，故能彌綸天地之道，仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說」。終始的道理是從死生、幽明、天象、地形各種變化中悟出來的。Brough (1965:288) 說：「爲什麼會期望文化的循環現象？答案很簡單，因爲地球上的循環現象和太

陽的循環現象有關——地球能源來自太陽」。接着他又說：「有三種主要循環現象爲大家所熟知：(一)地球運轉的日夜循環，(二)太陽系的年季節循環，(三)太陽輻射干擾的循環。」這種說法跟易傳中的循環觀念相當一致，即是從自然現象的循環規則推論社會現象，而獲得差不多一致的結論。

這種推論方式，早期的循環理論尤其如此，但到後來，各種循環論雖也受了早期的影響，却多半着重在歸納各種文化在歷史過程中發展的結果，因而早、晚期的不同循環論，本質上的確有些差異。歷史上循環之說太多，本文無法一一討論，僅提出幾個重要而影響較大的循環理論加以探討，並比較其在文化上及推論上的關係。要探討的循環論爲：(一) Ibn Khaldun，(二) Oswald Spengler，(三) Arnold J. Toynbee，(四) Pitirim A. Sorokin，(五)中國人的循環論。五種循環論中，最後一種會說得多一點，因爲到目前爲止，尚沒有人把它作有體系的整理。不過，由於五種循環論及有關著作太多，本短文不可能作全部的分析，主要分析將以四項與本文關係較密的爲限，這四項是：作者的出身，作者的文化背景，主要作品的概念與方向，理論的解釋性與領域。

Ibn Khaldun 的循環論

卡氏 (Ibn Khaldun) 是14世紀 (1332-1406) 時人，出生於北非的突尼斯 (Tunis)，爲有名的歷史學者和政治家，在社會學的領域中，成就也很大。社會學家討論循環論時，通常都把他當作現代社會變遷循環論的創始者。卡氏早期在哲學和宗教方面的訓練相當好，還做了許多年的政府官員，直到1382年移居埃及開羅 (Cairo)，才使他的教學與著作事業，獲得更大的發展。顯然，埃及的成熟期文化對他產生過極大的影響。

卡氏有名的著作是「歷史導論」(*Prolegamena to History*, 許多人都直譯為*The Prolegamena*)^⑧, 但是這本書要到19世紀末年才為西歐社會學家所熟知(Becker 1961:267)。這本書實際是分析社會變遷, 他把變遷的過程擬人化或擬生物化。人有出生、成長、成熟、衰老、與死亡; 社會, 文化, 或帝國也和生命一樣, 從成長到成熟到衰老, 形成一個循環體系。帝國的(或文化的)政治起伏狀況, 就如一個人的生命循環, 從活潑的青年, 經過成熟, 再進入衰弱的老年。歷史, 也就是這樣一系列連續不斷的循環。他的循環理論顯然包含三種重要變項關係:

一是生存環境。卡氏把生活方式分為兩個類型, 游牧和定居(nomadic and sedentary)。定居民的生活條件好, 趨於腐化, 就會被遊牧民推翻, 而建立一個新的帝國; 逐漸地, 這些遊牧民又會衰敗, 而為另一個遊牧民所推翻。這種循環會終而復始的循環下去, 就形成一種循環變遷的過程。據卡氏預測, 這種帝國統治的每一個循環, 大約可以維持三代約120年。第一代創建帝國, 成長; 第二代享受定居生活, 奢侈, 成熟; 第三代不能團結, 衰老; 第四代面臨毀滅的命運, 走向瓦解。於是每一循環開始運作。遊牧民與定居民也有人稱為野蠻人和城市人。這種循環方式與過程, 與非洲當時和歷史上的政治發展有很大關係, 並且明顯的受到非洲地理環境的影響。後來Vico(Ryan 1969:295-296)和 Brough (1965:58)所歸納出來的結果, 也大致與此類似,

^⑧Khaldun 原書, 此處無法找到, 本節有 Khaldun 的資料俱為間接引用, 主要來源為: Howard Becker et al. (1961:266-279), Bryce F. Ryan (1969:294-295), Robert H. Lauer (1977: 30-36), Joseph Maier (1964:45-47)等人。

即野蠻人 (barbarians) 征服了文明人，維持一段時期，然後走下坡路，社會文化衰敗，爲另一種野蠻人所征服。這種循環，大約需要500年。

二是衝突過程。遊牧民征服城市定居民，獲得一個短時期的穩定，然後又被另一個有力的遊牧民所征服，這種循環變遷的結果，事實上就是一種衝突過程。爲爭取政治上的統治權而衝突，爲爭取生存權而衝突，衝突的結果就變成征服者與被征服者。歷史就這樣演變下去，成長與衰弱的循環，征服與失敗的循環。

卡氏認爲衝突是變遷的基本因素，遊牧民與城市定居民間有衝突，不同羣體間也有衝突。我們可以透過許多方面去了解衝突，例如外在的物質環境，社會結構，領導的角色，性格取向，羣體團結力等。

三是羣體的內部團結力。卡氏把遊牧民和定居民視作兩個性質截然不同的大羣體。遊牧民生活在沙漠地帶的惡劣環境下，沒有安全感，必須具有強烈的團結力 (solidarity) 和合作精神，才能獲得羣體內部的團結；團結就是征服沒有團結的人羣的力量。造成遊牧民團結的重要因素，除沙漠生活的危機感外，還有羣體的親屬關係和宗教。

定居民生活優裕，追求享受，宗教力量趨於軟弱；過着世俗的和個人的生活，彼此疏離而無法合作；這個羣體因而不能合作，也不能團結，漸漸走向崩潰的道路。

從上述的分析，我們對 Ibn Khaldun 的循環理論可以獲得幾點結果：(1) 循環論的靈感來自於人生或生物，有成長、成熟、衰老的循環現象；(2) 社會文化的循環週期以三代約 120 年爲標準；(3) 循環是羣體的互相征服，遊牧民征服定居民（或野蠻人征

服文明人)，因衝突過程而產生征服與被征服；(4)團結與否成為征服的關鍵所在，不能團結的羣體就要失敗；(5)物質環境是影響變遷的重要因素之一，沙漠或城市，貧困或富裕，都有非常大的影響力量。

這種循環變遷理論，顯然是受到兩種事實的支配所產生的推論：一種是阿拉伯的自然環境和生活條件；一種是阿拉伯的歷史發展和政治文化。要把這種模式推衍為解釋世界文化變遷的過程，可能問題很多。正如Maier (1964:45)說的，「最多只能說明回教(Muslin)世界」。實際也可能受到當時回教文化衰落的影响。我們都知道，十四世紀的回教文化，正由四世紀前的最高峯，慢慢跌落到最低峯；當時也是蒙古壓力最大的時候，回教帝國直接面對着這個挑戰，難以承受。使原本擴張的回教文化，日漸呈現瓦解、渙散的跡象，阿拉伯的知識份子自然不免擔憂起來。Khalidun 可能就在這類複雜的環境下，發展出他的循環變遷理論，因而，它的解釋力應該是有限度的。

Oswald Spengler 的循環論

Spengler 是十九世紀末到二十世紀初期(1880-1936)的人物，他的興趣很廣泛，研究過數學、藝術、自然史、歷史，這從他的著作裏也表現得很清楚。在他的名作「西方的沒落」中，就運用了許多他所熟知的文化特質加以分析，如音樂、雕刻、建築、藝術、宗教、道德、政治、經濟等。作為一個歷史學家，正如他自己說的，面對第一次世界大戰即將來臨的時刻，怎能不對歷史與文化產生強烈的危機感？Spengler 在書中很仔細的描述當時的世界大勢，以及他要從事這種世界性著作的動機。他認為要了解這個世界，祇做一些枝枝節節的研究是無濟於事的，必須擴大

領域，才能對世界歷史的發展獲得較完整的了解。這是歐洲歷史的變遷過程，使他領悟與世界史發展的關聯性顯得特別重要。

史氏 (Spengler) 的「西方的沒落」(*The Decline of the West*)^⑨ 在當時是一本很有影響力的書，同時，在社會科學和歷史哲學界中，爭論也最多。最大的爭論當然是所謂「悲觀主義的命定論」。經由對文化現象的觀察，他認為，文化的最後命運是滅亡。以當時史氏所處的環境，一方面是國際關係的分崩離析，危機重重，無論是戰前或戰後，都呈現一種文化解體的現象；另方面是歐洲政治的混亂，以及十九世紀末以來，德國在歐洲政治舞臺上所扮演的積極而且十分合適的角色。這些都可能給予史氏以很大的衝擊，所以他在書中不時描述，一直想解答一個問題，那就是：文化的成長過程，特別是高等文化究竟是怎麼回事？文化的發展是命定的嗎？

史氏的文化理論，可以從下面幾點加以了解：

1. 文化有兩個類型，一種是原始文化(primitive culture)，一種是高等文化 (high culture)。據史氏的說法，文化是一個有機體 (organisms)，但原始文化不是有機的；可見，只有高等文化才是單獨的有機體。高等文化的發展可分為四個階段：一是前文化時期，二是文化的早期，三是文化的晚期，四是文明時期。史氏認為，文明 (civilization) 是文化 (culture) 的最後

⑨有關 Spengler 的資料，可用者較多，以下為主要的幾種：O. Spengler (1962, tran. by C.F. Atkinson), 陳曉林譯 (1975), Pitirim Sorokin (1963: 72-112), B.F. Ryan (1969: 296-302), J. Maier (1964:52-54), Patrick Gardiner (1959: 188-189)。

階段，發展到這個階段，文化的生命也就完了。

2. 全世界的高等文化只有 8 個，即埃及 (Egyptian)、巴比倫 (Babylonian)、印度 (Indian)、中國 (Chinese)、希臘羅馬 (Greco-Roman or Classical or Apollinian)、阿拉伯 (Arabian or Magiau)、墨西哥 (Mexican or Maya)、西方 (Western or Faustian)。高等文化是如何產生和發展而成的？史氏並未作肯定的解釋。他以文化的「基本象徵」(prime symbol) 作為區別文化的指標，例如，把中國文化的基本象徵指為道 (Tao)，就是老子的道。他認為，基本象徵決定文化的特質。這包括下列各種文化現象的性質：科學與哲學、精神、藝術與信仰、思想、生活、行動 (Sorokin 1963:80)。每個文化有其不同的基本象徵，也有其不同的文明。文明是文化發展不可避免的命運，也是文化的結束。

每個文化不僅有其自己的基本象徵，也有它自己的倫理、自己的道德，自己的風格，以及其他的不同文化特質，如宗教、建築、音樂、繪畫等。

3. 文化既然是一個有機體，自然也是個循環體系。每一個文化都會呈現出生，成熟，衰老，然後死亡的現象。像人生一樣的過程：幼年，青年，成年，最後老年。像生命一樣的循環，所有的高等文化都必然會到達文明的階段，文化的最終命運。每個文化儘管並不相同，但是，必須經過循環的階段是相同的。「沒有人能改變這種不變的法則」，「也沒有人能加速或減緩其成熟，衰老，和死亡的過程」。史氏曾經這樣堅定的預言。例如他在現代美術形式循環表中指出，西方文化從十九世紀已進入「文明時期」，也即意味着這個文化將有麻煩，或將結束其文化生命了。

從上述簡要的分析，我們發現：(1)Spengler和 Khaldun 樣把文化當作有機體，像生命一樣，從出生到死亡，完成一種循環的過程；但是，史氏似乎沒有機會讀到卡氏的書，不僅書中沒有討論，也沒有提過 Ibn Khaldun 的名字，雖然兩個人對文化循環的立場幾乎完全一致。(2)僅分析 8 個高等文化以解釋世界史的發展，似不易周全，況且在這 8 個文化中，史氏真能或已盡全力分析的，只有阿拉伯、希臘羅馬、及西方文化 (Sorokin 1963: 79) 而已。對於中國文化的分析，不僅多屬表面的，而有很多誤解。這樣，我們對他所假設的基本象徵都要感到懷疑。(3)史氏相當強調每種高等文化的特質，甚至強調它的獨立性，所以他的共同循環變遷理論，可以說不是基於文化的共同性質，而是基於生物的有機體，像人、像生物一樣，從生老到死亡。因而每個文化雖有盛衰，却看不出一致的因果關係。

Arnold Toynbee的循環論

Toynbee (1889-1975) 在我國學術界所享有的盛名，遠非其他外國學者所能比擬，他的名著的節本已有兩種翻譯，介紹和批評他的論文已有專集^⑩。在我國學術界對外國學術缺乏專注和有系統了解的今天，這些自然應該算是盛事。

我國對湯氏 (A. Toynbee) 的評介以歷史學家為多，但他的文化發展理論，在社會學界和在歷史學界同樣受到重視，特別是他的歷史循環論。由於國人對湯氏所知較多，許多細節，本文便不再詳加介紹。

^⑩張致遠 (1956) 和陳曉林 (1982) 先後翻譯了 D. C. Somervell 的節縮本；牧童出版社 (1976) 出版了我國學術界寫的評介文集，名「湯恩比與歷史」(沈剛伯、閻心恒等著)，收錄了 21 篇文章。

湯氏的「歷史研究」(*A Study of History*)鉅著，曾經引起許多議論，但無論贊成或反對，對於研讀他的著作，都會構成一種壓力，特別在知識的系統化和理論的普遍性方面^⑩。所以有人說他是百科全書式的學問。湯氏於年輕時受過很好的希臘、拉丁文教育，精通歐洲主要文字及土耳其、阿拉伯語 (Sorokin 1963:113; 沈剛伯1976:117)。他的鉅著，前6冊完成於第一次大戰後，後4冊完成於第二次大戰後，在情緒上一定受到這兩次世界大動亂的影響。我以為他最後把文明的復興或重生放在宗教上是理解的。他的良好的學校教育和語文訓練，以及多年的國際事務經驗，對於他選取21種文明作為分析的標準，必然有很大的幫助。沈剛伯說：「湯恩比是一位能白天用希臘文寫文章，晚上用拉丁語說夢話的英國史學家」(1976:117)。這種修養，對於一個撰述世界文明史的人來說，自然不僅是工具而已，還涉及理想，胸懷，與遠見。

湯氏的循環理論，可以用下列幾點加以概略的說明：

1. 湯氏認為，只有以「文明」(civilization)為比較分析的單位，才能對世界史獲得較深入的了解。文明是分析世界文化發展的唯一指標，祇以國家或民族為研究單位，對世界文明史來說，毫無意義，例如要研究英國，就必須先研究基督教文明或西歐基督教文明，否則，將無法了解。因而他選擇了二十一種文明作為分析的對象及單位。在21種中，6種是古文明，15種後起文

^⑩本文寫作時主要參考下列諸人的資料：Arnold J. Toynbee (1965), P. Sorokin (1963:113-120), Nicholas S. Timasheff (1968:273-276), Bryce Ryan (1969:297-8), Robert Lauer (1977:36-41), J. Maier (1964:54-56)，沈剛伯、閻心恒等(1976)。

明。用湯氏自己的話說，這種古社會（primitive societies）和高等社會（higher societies）本質上有什麼差別呢？它們的差別不在於制度或分工，而在於模倣（mimesis），古社會的模倣傾向祖先，文明社會的模倣傾向於創造（Toynbee 1965:67-68）。六種古文明是：埃及（Egyptiac），蘇末（Sumeric），米諾（Minoan），中國（Sinic），馬雅（Mayan），安達（Andean）。據湯氏的意見，其餘15種均是這6種文明派生出來的社會（affiliated societies）^⑫。他把全世界古往今來各地區的文化活動，完全歸納於這21種文明的興衰起伏。

2. 湯氏把文明當作一個生命的有機體，所以也必然會產生生命的循環過程，這種循環過程就是：文明的創生，成長，衰老，與崩潰^⑬。他觀察世界各種文化的發展，大都循着這個方向前進。但是，有的文化創生不久就夭折了，有的文化成長不久就夭折了，這是為什麼？湯氏把它歸之於「挑戰——反應」^⑭的模式

⑫蘇末又稱為閃族，今伊朗一帶；米諾今地中海Crete島人；馬雅在今Mexico，印第安文明；安達在今南美Andes山一帶。15種派生文明是：Yucatec, Mexic, Hittite, Syriac, Babylonian, Iranic, Arabic, Far Eastern-Main Body, Far Eastern-Japanese Offshoot, Indic, Hindu, Hellenic, Orthodox Christian-Main Body, Orthodox Christian-Russian Offshoot, & Western.

⑬在許多討論文化循環過程的著作中，他是唯一明顯的把文明（civilization）分成 geneses, growths, breakdowns, disintegrations 四個階段加以探討。可見他個人對這種看法相當固執和肯定。genesis 有人譯為起源，disintegration 也有人譯為滅亡或死亡；此處分別譯為創生、崩潰，似較切合原意。

⑭駱雪倫（1976:186-187）把challenge-response 譯為「挑戰與應戰」，把withdrawal-return 譯為「引退與捲土重來」，比較具有中國文字的表達方式。

出了問題。他認為一種文明在創生，成長，衰老一連串的循環過程中，經常會碰到「挑戰」(challenge)，能應付 (response) 每一次挑戰，就可以再向前發展；否則，就要崩潰或解體 (disintegration)。有的文化在創生後應付不了挑戰，有的在成長中應付不了挑戰，於是就中道崩殂，根本完成不了常態循環圈；即使在最後一階段無力應付挑戰，也會使文明毀滅。挑戰與回應都必須洽到好處，過度或不足，均會產生麻煩。挑戰來自那裏呢？大約來自三方面^⑤，在21種文明中，受到自然環境 (physical) 挑戰的有9種，受到社會環境social挑戰的有8種，同時受到自然與社會環境挑戰的有3種。從這裏也許還可以理解，文化所受自然環境和社會環境的壓力，有時候是相當一致的，應變能力和方式就必須特別小心運用，以免發生危機。

3. 這樣多的文明，各有不同的應變能力和應變方式，可見文明的衰老或崩潰必然缺乏普遍法則，而是各種文明各別行動的結果，其成功或失敗，不過是應付挑戰的適當與否而已。這就牽涉到三個條件：第一個是有沒有「創造力的少數」存在？也即是有沒有一批具有創造力的優異份子 (elites)。第二個是佔大多數的羣衆願不願意仿效這些少數而行動？第三個是社會是不是統一？這些條件大致可以決定回應的成功或失敗。成功的話，就重新整合；失敗的話，就崩潰或解體。這就叫做「崩潰的週期性」(rhythm of disintegration)，它的循環期是：rout-rally-

^⑤見 Somervell 節本第一冊 editor's note 表 V。這個表是由 Dr. Edward D. Myers 統計出來的。分類加起來，則由本人統計。

rout-rally-rout……即是：衰老—重振—衰老—重振—衰老……^⑩。出現衰老的現象就是rout，建立帝國就是 rally；然後是另一次rout；另一次 rally；最後就是 rout (Toynbee 1965: 623)，文明崩潰。

總括湯氏循環理論的特質，大概可歸納為幾點：(1)他以研究世界史為目標，而以21種文明為研究的單位和對象。(2)文明是一個生命的有機體，有創生、成長、衰老、崩潰的循環過程，產生循環過程的動力是「挑戰與回應」，成功的回應，即良好的應變能力，才能使文明繼續發展。(3)循環的週期性為：衰老—重振—衰老—重振—衰老……，一般的模式大約為三次半的「衰老—重振」過程。

湯氏在理論中提出過許多具有啟發性的意見，但批評也很多，例如，文明的興衰起伏不易介定；適當的挑戰與回應難以測量；歷史的因果關係經常是模糊不清的；這種以希臘羅馬文化發展模式去衡量其他文化的發展，往往扞格難行；以宗教作為文化重振的預言，不一定符合事實，尤其對非西方文明而言。湯氏的循環論實際只有不同文化的相同興衰模式，其本質與規律均可能完全不同。

Pitirim Sorokin 的循環理論

Sorokin和Toynbee一樣，出生於1889年，但死於1968，索氏(Sorokin)比湯氏少活了6年。索氏早年受教育於聖彼德堡大學，後來就從事教學、研究、著述工作，1917年還當過臨時政

^⑩劉伯堯依中國人的說法譯為「亂——治……」(1976:172)。這種說法，可能僅及政治上的動亂。如以原文意義表達，似應譯為：「衰老——重振……」。

府總理 Kerensky 的私人秘書^⑦；及後臨時總理被共產黨驅逐，索氏也被捕，判處死刑。後以朋友營救，改判放逐罪，1922年應邀到了美國，就做了美國公民。1925年，他發表「革命的社會學」(*The Sociology of Revolution*)時，強烈的表現了他對「革命」的批判情緒，特別有關法、俄兩國的革命，這顯然受到1917年俄國革命事件的影響。事實上，他後來的著作極力強調「利他主義」(altruism)，亦可能與早期革命經驗有很大關係。他逃到美國時已經30多歲了，他的思想和行為不可能完全美國化，更不可能忘却過去的痛苦經驗。他的學術地位是從美國的學術界建立起來的，特別是對社會學界的影響，他在許多大學教過書，如Illinois, Harvard, Columbia，雖然爭論甚多，仍不失為一位成就卓著的社會學家。

索氏在中國學術界並不陌生，他的一些著作很早就有中譯本，但跟在美國學術界一樣，影響不如想像的那麼大^⑧。最主要可能涉及歷史資料太多，量化又停止在歷史資料的累積；而當時美國社會學界盛行經驗研究，索氏的循環論派不上用場。這當然祇是推測，根本原因可能還是早期俄國式的社會化性格所造成的影響，與美國社會多少會有些格格不入。其次，他的循環論本身，也可能不易獲得多數社會學家的支持。

⑦這時索氏對革命相當樂觀，除當 Alexander Kerensky 的秘書外，並為政府所辦日報 *The Will of the People* 的主編、國會議員。

⑧上海書局於1933年出版 *social and cultural mobility* 中譯本；1932年出版 *contemporary sociological theories* 中譯本；但似乎均沒有引起多少討論。在美國的情形，也可以說是相當冷淡，有的人在寫社會學理論時，甚至不把他放進去。

索氏的理論素為我國社會學界所熟知，似不必多費篇幅介紹；此處祇以他的循環理論為討論重點^⑩：

1. 索氏把每種文化當做一個完整的體系，所謂文化體系是指它在功能、變遷、命運上的邏輯意義。這種整合的體系，變遷的時候就會整體而變；有時候，文化可能不整合，或某些部分出現危機，則變化可能未必涉及全體。他以西方文化，自 600 B.C. 至 1935 A.D. 為分析對象，用他的所謂「邏輯與意義」的方法 (logico-meaningful method)，同時也把許多物質文化予以量化，並插用一些中國、印度、阿拉伯的物質文化作比較，而發展出他的社會文化循環理論。

2. 他的循環理論的基本方式，就是三種文化類型交互替代。他認為，一種文化成長後，就會漸趨成熟，也可能到極盛，然後又漸走下坡路，趨於衰弱，乃至轉變。這是社會文化體系變遷的必然過程，無法避免。這種社會文化體系的變遷有三種類型：

(1) 感性型文化 (the sensate culture)，實事和實在價值屬於感官世界的，這種文化強調物質和享樂，強調經驗性藝術，尋求個人感官上的滿足。歐洲在紀元初期及現在的文化均屬於這一類型。

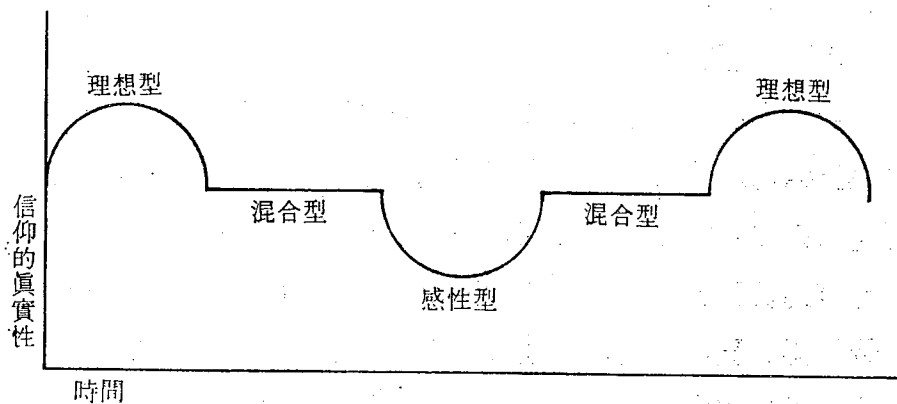
(2) 理想型文化 (the ideational culture)，實事和實在價值屬於超感官的、超理性的上帝，這種文化強調精神與非物質，強調藝術的宗教取向，尋求精神上的滿足。歐洲中世紀的基督教

^⑩此處的討論，主要根據下述各人的著作，無必要時不一一註明出處：P. Sorokin (1957), B. Ryan (1969:298-302), R. Lauer (1977:41-48), J. Maier (1964:56-59), J. Margaret W. Vine (1962:268-287), Edward A. Tiryakian (1967).

文化屬於此一類型。

(3)混合型文化 (the idealistic culture)，結合上述二型文化，實事和實在價值上，部分是感官的，部分是超感官的。這種文化可能在二者之間得以平衡發展，通常是感官的份量會重些。歐洲十三、四世紀文化屬於此一類型。

索氏利用了許多文化特質，從量與質兩方面去驗證，這些文化特質包括藝術形式、文化價值、宗教、倫理、法律、哲學等。於是他發現：當感性型體系興起時，所有這一類的體系會同時成長，衰落時也會同時衰落；當理想型體系興起，或當混合型體系興起時，情形也一樣。他發現，同性質文化三種體系是一種循環的變異，從一個體系轉變到另一個體系，例如從 *sensate culture* 到 *ideational culture*，在繼續變遷中，兩個類型之間可能產生許多不規則的波動，這就形成 *idealistic culture*。Moore (1965:43) 把這種理念類型 (ideal type) 描繪成下面的圖：



圖一 索氏的三類型文化循環變遷

依照這種變遷方式，所以他說，人類的危機不在於某些個人或國家，而是感性型文化擴展的緣故。目前西方文化正處於這種狀況，正在衰落中，因為感性文化太成熟了，難免不分崩離析（disintegration of the sensate culture）。這種變遷如果能維持理論上的真實運作，預測也許就沒有什麼問題了。

3. 索氏強調，引起社會文化變遷從一個類型到另一個類型，可能是外來因素影響所致，也可能是體系內性質的內在改變所致，更可能同時受到外部及內部因素的影響，而產生轉變。不過，最重要還是內部因素，即體系內性質的轉變，而導致社會文化變遷。

從上述各節，我們可以了解索氏的循環論主要在於強調：(1) 每種文化的獨立性及完整性，變遷是指文化體系的轉變。(2) 文化變遷的方式是循環的，從一個階段到另一個階段，每個階段代表不同的社會文化意義。(3) 各類型的轉變是一致的，即興盛時全體系內文化特質會同時興盛，衰落時也一樣。(4) 體系內部的轉變比外在因素重要。

中國的循環理論

中國人的循環理論，與四種觀念有密切關係：其一是八卦（包括64卦）。八卦本來只有選擇，沒有循環的意思，自易傳，特別是彖傳和繫辭傳，以往復、盛衰、終始一類的觀念加以詮釋後，盛衰的循環論就歷經幾千年而不掇（文崇一1981:447-8）。其二是陰陽。開始的時候，陰陽可能只是指光線的向、背，後來却成為循環系統之一。「一陰一陽之謂道」（繫辭上）可能指的就是宇宙內兩種原動力，成波浪式的交替前進（李約瑟 1973(2): 456）。這有點像管子說的：「春秋冬夏，陰陽之推移也」（乘

馬)。到了漢代，董仲舒等人把這種陰陽循環體系完全加以確定。它的意義仍然是盛衰，陽代表盛，陰代表衰。其三是五行。五行原來也許是代表五種元素，但自從五行相勝、相生之說和陰陽五行之說流行以後，五行也就成為循環體系之一了。於是，陰陽五行互相配合成為一種循環方式，五行相勝為一種循環方式，五行相生為另一種循環方式。結果還是定盛衰，五德終始就是說明盛衰的意義。其四是干支。即是用十天干與十二地支互相配合，如甲子、乙丑，得60為一周期，為一循環，周而復始。古人滿六十稱為花甲之年，為一甲子終了。據說以干支紀年始於王莽時代^②，紀日則可上溯至殷商時代。這種循環本身沒有意義，必須跟其他循環體系配合，才顯得出它所賦與的新義，例如禍福、盛衰之類。

這四種循環體系，大概在戰國時代，騶衍第一次把陰陽五行並為一個體系；西漢時，董仲舒加入了五行相生的循環體系；新莽用甲子紀年，把干支循環加入；而說卦已有八卦配五行跡象，時間可能在西漢。至是我們了解，到東漢，或最遲三國時代，陰陽、五行、八卦、干支這四個循環體系已經融合為一了^②。到了

^②顧炎武（日知錄四：29-34）曾討論此事甚詳，當可信。李約瑟（1973(3):21-27;1975(5):360-361）亦曾分析有關問題，並與馬耶（Maya）循環周期作比較。

^②騶衍倡終始五德，陰陽同運之說（史記卦禪書）；董仲舒說，五行者，五官也，比相生，間相勝（春秋繁露五十九）；說卦一般認為成於漢昭、宣帝時代，約為公元前一世紀（文崇一1981:441）；王莽用甲子紀年，前註已言及；三國時代管輅始倡風水（三國志二十九；李約瑟1973(3):21）。後來的風水書籍或曆書，實已把陰陽、八卦、五行、干支交織而成為一完整體系。

這個地步，中國人的循環論大概就算完成了。它的最終目的還是強調盛衰。

這種循環論的特點是②：

1. 從自然現象的變化來解釋人事，或從人事反映到自然現象上去，這是許多民族所常用的思維方式。西周以來的天人合一思想，未嘗不是這一形態的轉化。易傳(主要是彖傳和繫辭傳)把仰觀天文，俯察地理所得的結果，用以解釋人事，並且形成一種盛——衰循環的觀念，把一切思想和行為都納入到這個圈子裏去，顯然是一種極大的嘗試。所謂「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」(賁，彖傳)；「終則有始，天行也(蠱，彖傳)；「寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推則歲成焉」(繫辭下)；「損益，盛衰之始也」(雜卦)。其後像騶衍、董仲舒、朱熹等人，也還是用自然現象去解釋人類行為的循環原則，所謂「天之道，終而復始」(春秋繁露四十八)。這種用日月、寒暑、乾坤、陰陽、損益、盈虧、終始等自然和生物法則來比擬人事的循環，顯然是把它當做一個有機體看待，因有機體的「感應」而產終始循環的現象(文崇一1981:444-5)。

2. 從自然和生物的推移循環，因而推論到人的生與死，事的盛與衰，朝代的興起和滅亡，文化的興盛與衰落，這是很自然的道理。作為推論的依據，有兩類指標：

(1) 工具指標。工具指標又有兩類，一為八卦，一為干支。卦是一種符號體系，干支也是一種符號體系，它們的意義可以相當

②此節大致根據易傳、史記，以及顧頡剛(1963)，董仲舒(漢)，班固(漢)，王夢鷗(1966)，李約瑟(II, III, 1963)，文崇一(1981)，孫星衍(清)等人作品撰寫而成。

不固定，因情況的變化而作適度的調整。這可以從64卦以及60年甲子的變化而獲得證實。經與陰陽、五行作不同的排列組合，變化就更多了。

(2)解釋指標。解釋指標也有兩類，一為陰陽，一為五行；五行又有相勝和相生兩種類型。陽的解釋偏向強盛、光明之類，陰的解釋偏向衰弱、陰暗之類。五行相勝係解釋為一種力量勝另一種力量，如水勝 $\Rightarrow$ 火 $\Rightarrow$ 金 $\Rightarrow$ 木 $\Rightarrow$ 土 $\Rightarrow$ 水……依次循環。騶衍終始五德之說，就是藉這個公式預測。後人也是如此運用。五行相生係解釋為一種力量產生另一種力量，如木生 $\rightarrow$ 火 $\rightarrow$ 土 $\rightarrow$ 金 $\rightarrow$ 水 $\rightarrow$ 木……依次循環。董仲舒的社會秩序理想就是建立在這個基礎上。從政治的觀點而言，相勝是後代推翻前代，相生是前代禪讓後代（孫廣德1969:102-3）。

於是陰陽消息，五行運轉，與八卦、干支間獲得各種各樣不同的組合，根據這些組合就可以預言個人禍福，國家命運，以及社會文化的前途等。

3.這種變化總是往復、循環，否極泰來，損益盈虛，終則有始。就如朱熹說的：「氣運從來一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循環去，無有衰而不盛者」（朱子全書四十九章）。社會上的災變可以用這個簡單的原則去解釋，政治的動亂又何嘗不可以如此解釋？中國政治上的一治一亂，如果解釋為統治的統一與分裂，則大概三、四百年或說約五百年循環一次^②。易傳曾提

②以約數計算，中國各朝代統一及分裂年數如下表：

統一	分裂	
西周（約330年）	春秋戰國（約550年）	
統一	分裂	
秦漢（約440年）	三國至六朝（紀360年）	
統一	分裂	統一
隋唐（約320年）	五代至宋（約350年）	元明清（約650年）

所以說 500 年必有一次大變動，在某程度內也許還說得過去。漢書天文志：「夫天運三十歲一小變，百年中變，五百年大變，三大變一紀，三紀而大備，此其大數也」。

到日月、寒暑等許多種類的循環，我們可以分爲月循環、年循環，六十年（干支）一循環，三十年、百年、或五百年一循環，那就是孟子說的，五百年必有王者興的意思。這種循環，特別是60年及500年一次的循環，可能還很合乎宇宙間某些運行規則^②。

總結中國人的循環觀念，大約可以獲得以下幾點結果：

(1)循環由四種體系組成，因而規律性比較嚴格，也提高了體系內的預測力，但並非事實的預測力。(2)循環是一個有機體，因自然及生物現象反映人事及社會文化變遷。(3)循環的方式因工具性指標和解釋性指標的不同組合，而層出不窮，個人禍福、社會災變、國家命運均有盛衰的循環現象。(4)盛衰是必然的命定過程，有盛就有衰，衰後必有盛跟隨而來。(5)沒有多文化的比較研究，整個循環體系帶有濃厚的神秘、命運色彩。

三、討論與結論

經過上述五種主要循環論的比較分析，我們發現，這些理論的確有它一些共通點，但也有不少差異的地方。我們再分別加以討論。

這些理論都強調文化或文明是一個有機體。因爲是有機體，就不免有擬生物或生命一類的想法，文化就有出生、成長、成熟、衰老幾個階段，或簡化點分爲成長、成熟、衰老，或更簡化點分爲盛、衰兩個階段。盛衰既爲必然的階段論，從一階段轉變

^②據李約瑟引用的資料，Maya 有52年循環周期；木星和土星約60年接近一次；木星、土星和火星約500年重合一次（1975:361, 375, 372-376）。這可能是一種很有意思的巧合。

到另一階段，然後死亡或重新循環，於是，所有的循環論者幾乎都帶有命定和神秘的色彩，把文化的發展過程交給命運、上帝、或天。循環的一階段到另一階段，似乎不是人力所能控制；事實上也沒有一種循環論指出影響轉變的因素，或它們間的因果關係；雖然有的也提出一些假設，如Ibn Khaldun的羣體團結力，Toynbee的挑戰與回應，中國人的陰陽五行，但這些因素不僅無法測量，也難以觀察。這種波動起伏式的循環論，顯然是受到天文和生物的影響較大^⑤，多文化比較的事實較小，而產生的結果。正如Maier (1964:58-59)說的，到目前為止，還沒有看到那兩個文化經過同樣的循環路線，或同樣的起點。這話也不無道理。

就循環論的差異而言，可以討論的地方似乎更多。(一)文化背景不同。Ibn Khaldun觀察的是遊牧社會及其城市，自己也生活在那類社會中，所以他的循環論偏向於環境決定論；中國人觀察的是農業社會，也生活在農業社會中，所以它偏向於和環境的依存關係；Spengler, Toynbee, Sorokin 三人都是生活在工業社會中，號稱以多種文明或文化作比較研究，但批評者早已指出，他們所反映的實際是對工業文化的悲觀命運。(二)生活經驗不同。Ibn Khaldun 所見到的世界是非洲部落政治的盛衰，對回教文化的悲觀；中國人倡導天人合一，從天道以理解人道的盛衰循環，盛衰是發展的線索，而非承認沒落就完了；Spengler 受到第一次世界大戰的壓力，對當時的歐洲資本主義工業文化感到絕

^⑤Maier (1964:44) 視各循環論的發展，明顯的有兩個重要模式，一個是希臘的天文學模式 (astronomical model)，另一個是現代的生物學模式 (biological model)

望；Toynbee經歷兩次大戰的慘痛回憶，對人類文化多少會有些失望，所以最後不得不用宗教來表達他的寄託；Sorokin 爲共產黨放逐，寄居美國，可能是他的理性論的最好解釋。(三)文化的獨立性。Ibn Khaldun 和中國人的循環論根本沒有考慮異文化的問題，也沒有考慮到對其他文化是否可以互爲解釋；Sorokin 是以西方文化爲分析對象，並且承認各種文化本身的完整體系以及體系內轉變的重要性；Spengler 強調高等文化以及每種高等文化的獨立性，他的基本象徵觀念即係用以代表不同文化的意義；Toynbee似乎以多文化爲分析對象，但實際仍然是以希臘羅馬的歷史發展作模式，事實上他也強調不同文明的獨立性，挑戰與回應本身就是個別的文化行爲。

現在我們似乎可以獲得幾點結論：(1)這種波動式的起伏循環理論，在結構上顯然受到兩種因素的影響，一是具有普遍性的自然和生物現象，一是僅有特殊性的環境和文化現象。因而循環論一方面像是普遍法則，另方面又像是特殊法則。(2)這些理論提出了不少的命題、假設、甚至指標，却難以找出變項關係，以研究或證實它們間的依賴狀況，究竟是因果關係還是關聯性關係？除了一些歷史事實外，我們無法證實一個文化的創生，成長，成熟，和衰老，乃至死亡。在解釋現象上既有困難，在預測上的困難可能更大。(3)這種循環論可能只是不同文化的相同循環規律而已，未必就是普遍理論。文化的差異依然存在。

重要引書目錄

文崇一

- 1972a 中國傳統價值的穩定與變遷，中研院民族所集刊33。
1972b 價值與國民性，思與言9:6。
1979 地區間的價值差異，陶希聖先生八秩榮慶論文集。臺北：食貨。
1980 當前中國文化所面臨的挑戰，挑戰的時代。臺北：聯經。
1981 易傳中的變遷觀念，中研院國際漢學會議論文集。
1982 報恩與復仇：交換行為的分析，中研院民族所專刊乙種10，楊國樞、文崇一編，社會及行為科學研究的中國化。

文崇一等

- 1980 農民傳統行為對農業共同經營之影響，中研院民族所集刊49。

沈剛伯

- 1976 湯恩伯的歷史哲學，牧童編，湯恩比與歷史。臺北：牧童。

李約瑟

- 1971-1975 中國之科學與文明，1-3，5冊。臺北：商務。

金耀基

- 1982 社會學的中國化：一個社會學知識論的問題，見上楊國樞文崇一編書。

孫星衍

- 1936 清，周易集解，叢書集成初編 445-453。上海：商務。

孫廣德

1969 先秦兩漢陰陽五行說的政治思想。臺北：嘉新。

陳曉林譯

1975 西方的沒落。臺北：華新。

陳曉林譯

1982 歷史研究。臺北：聯經。

駱雪倫

1976 湯恩比的歷史研究與歷史，見上牧童編書。

劉伯堯

1976 湯恩比論世界文化的興衰，同上。

瞿海源、文崇一

1975 現代化過程中的價值變遷，思與言12:5。

顧炎武

清，日知錄四。臺北：商務。

顧頡剛編著

1963 (1935) 古史辨第五冊下編。香港：太平。

董仲舒

漢，春秋繁露（下冊）。臺北：世界，1958。

王夢鷗

1966 騶衍遺說考。臺北：商務。

班 固

漢，漢書五行志，天文志。臺北：洪氏。

蕭新煌

1982 社會學中國化的結構問題，見上楊國樞、文崇一編書。

- Bell, Daniel, National Character Revisited, in E. Norbeck, et al., eds., *The Study of Personality*. N. Y. : Holt.
- Blau, Peter
1967 *Exchange and Power in Social Life*. N. Y. : John Wiley.
- Becker, Howard & H. E. Barnes
1961 *Social Thought from Lore to Science*, 1-2 Vols. N. Y. : Dover.
- Brnugh, Charles H.
1965 *The Cycle of Civilization*. Detroit: Harlo.
- Dahrendorf, Ralf,
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Calif. : Stanford.
- Gardiner, P.
1959 *Theories of History*. N. Y. : The Free Press.
- Homans, George
1961 *Social Behavior: its Elementary Forms*. N. Y. : Halcoust, Brace & World.
- Lauer, Robert H.,
1977 *Perspectives on Social Change* (2nd ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Lipset, S. M.
1967 *The First New Nation*. N. Y. : Dou bleday Anchor.
- Maier, Joseph
1964 Cyclical Theories, in W. J. Cahnman & A. Boskoff, eds., *Sociology and History: theory and resevrch*. N. Y. : CollierMac Millan.
- Merton, Robert
1967 *Social theory and Social Structure* (revised

- ed.). N. Y. : The Free Press.
- Moore, W. E.
1965 *Social Change*. N. J. : Prentice Hall.
- Popper, Karl
1961 *The Poverty of Historicism*. N. Y. : Harper & Row.
- Ryan, B. F.
1969 *Social and Cultural Change*. N. Y. : Ronald.
- Sorokin, Pitirim
1957 *Social and Cultural Dynamics*. Boston: Porter Sargent.
- Sorokin, P.
1963 *Modern Historical and Social Philosophies*.
Canada: General.
- Spengler, Oswald
1962 *The Decline of the West* (abridged ed.). N. Y. :
The Modern.
- Timasheff, N. S.
1968 *Sociological Theory:: its Nature and Growth*.
- Tiryakian, E. A., ed.
1967 *Sociological Theory, Values, and Socio-cultural
Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*.
N. Y. : Harper & Row.
- Toynbee, Arnold
1965 *A Study of History* (abridged ed.). N. Y. : Dell.
- Vine, Margaret W.
1959 *An Introduction to Sociological Theory*. N. Y. :
David McKay.