

社會學次領域中的理論反思： 紀念林端教授

蔡博方

台灣大學社會學系博士後研究員

摘要 對於當代社會學者來說，同時從事社會理論與經驗研究的學術工作，並且持續思考兩者之間彼此的助益，並不是一件容易的事情。理論研究與經驗研究各自有其內在理路，卻也不至於完全相互獨立而無所關連。如何兼顧兩者之間的獨立性與互賴性，對於不同世代的社會學者來說都是無法迴避的問題。因此，本文在回顧與耙梳林端教授的研究上，試圖從中閱讀出一種可能的答案：一種重新看待“社會學次領域”的方式。本文的第一部份說明了林端教授的韋伯研究，與他如何透過“宗教”與“法律”的社會學次領域，讓韋伯為自己所關懷的儒家文化拉出一定程度的知識距離；第二部分則考察林端教授在法律社會學與宗教社會學的研究，如何從紛雜的經驗素材中選取具有示例作用的關鍵個案，並且建立其中的知識關連性。最後，本文指出，林端教授看待“社會學次領域”的方式，不同於社會學成為建制化學科之後的看法。除了建立學術社群、對話對象、核心議題等等的必然結果，特定“次領域”更是促發“理論反思”的關鍵：一方面，社會學者必須回應其他學科，對特定研究對象之建構的質疑，進而促成跨學科對話的可能；另一方面，西方社會學的特殊歷史預設，也能夠藉此被突顯出來，以喚醒非西方社會學家的文化自覺。

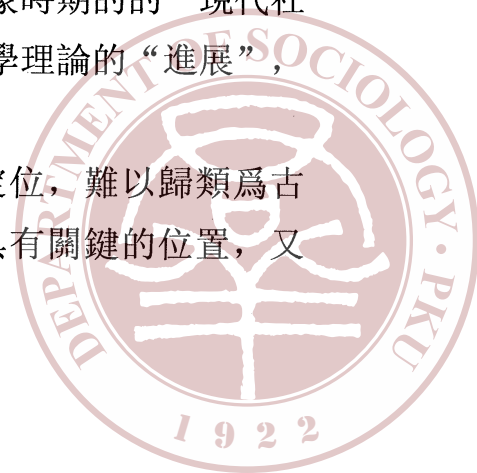


一 前言：社會學理論中的“進步”與“反省”

十九世紀以降，社會學這門學科誕生於歐洲社會的動盪之中，嘗試著以經驗論據為基礎，以期望有別於諸多啟蒙思想家或“意識型態”論者，而提出自己獨特的立論方式。從這個角度來看，孔德(A. Comte)為社會學所高舉的實證主義旗幟，可能還得等待後續的社會學研究來承接。涂爾幹(E. Durkheim)的《自殺論》或韋伯(M. Weber)的《基督新教倫理與資本主義精神》，可以說是明確地將社會學研究建立在對於現代社會的經驗觀察。¹ 再加上涂爾幹與韋伯在方法論的作品之後，我們似乎可以在十九世紀，也是所謂的古典社會學時期，首度發現一個明確的“進展”。然而，這個“進展”被普遍地視為一種“理論上的進步”，似乎卻已是二十世紀以後的事。

在二十世紀的兩次世界大戰間，派森思(T. Parsons)的《社會行動的結構》一書，重新將涂爾幹與韋伯這兩位歐洲社會學家（當然，還包括另外兩位的歐洲思想家 A. Marshall 與 V. Pareto），提升至一種“古典社會學理論家”的地位。² 他的理由在於，盤據著歐洲社會思想的實證主義與觀念主義，無法對於“社會行動”提出一套體系性的說明。反觀涂爾幹與韋伯的諸多作品之中，我們卻可以找到關於“社會行動”的志願主義式理論。派森思這樣的立論看似回到傳統文獻中找尋依據，實則為當時的社會學理論研究者免除了沈重的歷史包袱，亦即免除了一種“自有社會開始，即有關於社會秩序的思考”的立場。對照於當時社會學理論教程仍習於從希臘羅馬的“古代社會”，或者啟蒙時期的“現代社會”，來談論社會學理論，派森思帶給社會學理論的“進展”，卻也不可不謂為一種“進步”。

有趣的是，派森思在社會學理論上的定位，難以歸類為古典或當代，而佔據著一個曖昧的地位，既具有關鍵的位置，又



被視為過渡性質。時至1970年代開始，他帶起的結構功能論典範，卻被視為一種“正典共識” (orthodox consensus) 而被引起多方批評。³ 批評者主要的訴求在於重新供回“社會行動”概念所內含的“反思性”成分。即使在“為何”與“如何”處理此問題的立場上，研究者們仍然尚未有定論，但是，關於“結構與能動” (structure and agency) 的爭議卻使得當代社會學理論逐漸明確化了自身的定位，甚至形成了一種“進步”的新樣貌，也使派森思逐漸顯得保守。面對二十世紀後期開始蔓延於人文社會學科之間的各種“威脅” (例如：後現代或後結構主義、理性選擇論或社會生物學)，當代社會學理論家或多或少在此一“進步”之中找到了學科的抵禦之道。⁴

以上圖像，粗略地勾勒了大多數社會學理論教材中的共享看法。⁵ 我們可以發現，其中既有知識形構的成分，也有學術建制的成分。換句話說，社會學理論所經歷的發展，可以被視為一種立基於歐美社會的知識純化結果，也可以被視為一種建立起社會學的制度自主性的過程。然而，除了這種主流的“進步”觀之外，我們仍可以發現其他的理論思考與反省模式。它們或許並不緊貼於社會學建制的發展，也未必以“核心爭議”的樣態展現自身。但是，這些“理論反省”的可能性從未將自限於“理論/經驗”的任何一端。因此，這些思考仍有可能提供當代理論研究者進一步的反思。

以下，讓我們從“知識制度化”的視角來進行一些簡要的描述。

首先，從“古典社會學理論”到“當代社會學理論”的說法，除了可以被視為一個彼此延續的過程之外，兩者也可以被看成是同時被建構出來的產物。以涂爾幹和韋伯為例，兩者的專門研究逐漸完整、豐富，進而被重新脈絡化，也都是1970年代以後的進展。換句話說，不同於派森思詮釋版本的涂爾幹或韋伯似乎



都開始出現於1970年代，而這正相合於“當代社會學理論”由多元並存到綜合趨勢的階段。依此可見，即使是從事古典理論家或社會思想家的作品耙梳、脈絡深耕，仍然不失為一種理論反省的方式。在這樣的研究之中，首當其中的貢獻，正是推進了社會學者對於某些重要理論家的理解。⁶ 此外，這樣的想法更促使相關研究開始反思“社會學思想的誕生”的歷史場景與知識條件。⁷

然而，在二戰之後的歐美社會中逐漸佔穩了制度性位置之後，社會學理論除了本身的推進之外，更與其他相關次領域（例如：宗教、政治、歷史、經濟社會學）形成了重要的知識反饋機制。在諸如“韋伯論經濟”或是“涂爾幹論宗教”等等出版形式之外，社會學各種次領域的研究也可以對於理論家的思想體系，進行較為全面性的應用與反思，進而促使彼此形成的知識關係有著正面的回饋作用。紀登斯(A. Giddens)就曾提到，關於“二元性”的構想最早始於他曾涉入關於先進社會中“階級”概念的研究與辯論。⁸ 此外，歷史社會學中關於“國家形構”或“社會演化”概念的反省，也在社會學理論的研究之中引發許多正面的效果。資本主義的經濟體制，與民主國家的政治體制，儼然成為歐美社會學理論對於“系統”或“結構”概念的關鍵基礎。

伴隨著上述兩種反省而逐漸浮現的思考是，如何正視“西方中心預設”或“歐美歷史因素”在社會學理論發展中產生的作用。舉例而言，關於“現代性”的爭議就表現了這種思考的必要性。韋伯提出三種關於“支配”的理念型，與他以“合法地壟斷一定區域內的暴力手段”的方式來界定“國家”的概念；涂爾幹透過“神聖/世俗”之分來定義宗教在“信仰”面的內涵，（當然，還需考慮到儀式與組織兩項因素）。紀登斯認為，“現代性”展現在“時空關係的解離”、“專家體系的出現”、“反身性思考（在個體行動者與制度性思維上）”的三項特徵上。然而，這樣的理論與概念本身既可能是對於西方社會經驗的觀察，



卻也可能在其建構過程中帶有特定的觀察視角，進而普遍化了西方經驗的特殊性。

對於一個非西方社會的研究者來說，問題或許是更為複雜的。一方面，理論家的理論體系或關鍵概念，本身是否已經是對於他身處的時代氛圍或文化傳統，進行了選擇性的取用，因而既是帶有其社會條件上的限制，也是帶有其知識傳承上的限制。另一方面，對於受到社會學理論與其關鍵概念所啟發，進而挪用來觀察與研究自己社會的學術工作者來說，在多大程度上這樣的作法是可以被證成的，又，在什麼樣的範圍下，這樣的作法是必然會受到一定侷限的？換句話說，我們如何能夠“合理地使用，卻不受利用”地看待社會學理論的歐美根源？

透過以上的思考作為出發點，本文嘗試著梳理林端教授（1957–2013）的研究。在林端教授的著作之中，我們可以發現，特定次領域（在本文以下的討論專指，宗教社會學、法律社會學）扮演著重要的橋樑，一端連接著他對於韋伯社會學與韋伯研究的承繼與批判，另一端開啟了他反思傳統和現代在華人社會展現的犬牙交錯關係。在成為職業社會學家之前，林端教授是一位對於傳統儒家倫理抱有高度價值認同的現代文化人；在成為社會學的執業者之後，儒家倫理則透過社會學的稜鏡被轉入“宗教”和“法律”等相關爭議，而後才逐漸剔透出其中的“文化”與“知識”意涵。正是在林端教授的研究中，我們梳理並窺見了這些理論反省的可能性。

林端教授的研究可以暫時分成兩個階段來看待。以2000年為分水嶺的話，我們可以暫時分成前後兩個時期。在1990年代前後，林端教授主要著作是在德國出版的碩士論文（哥廷根大學）、博士論文（海德堡大學）、台灣出版的《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》⁹；在2000年之後，林端教授的主要著作是在台灣出版的《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》，



與在中國大陸出版的《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》增訂版。¹⁰ 圍繞著這些主要著作，我們可以初步發現，他的社會學分析工具，主要來自於韋伯的宗教社會學與法律社會學，而他的研究對象最初、也是最終則落在儒家文化（包含其傳統與現代型態）之上。因此，以下我們將依序說明林端教授的社會學旅程，與其中可能帶出理論反省。

二 韋伯：一個既遠又近的參考點

韋伯的社會學研究與其價值關懷，對於林端教授來說，是一個不可或缺的參考點。但是，林端教授所理解的韋伯，來自於他的指導教授施路赫特(Wolfgang Schluchter)的韋伯作品重建。其中主要的觀點在於強調，韋伯晚期欲開啟的一個研究計畫：“宗教理性主義的比較社會學”(comparative sociology of religious rationalism)。¹¹ 正是在這樣的理解框架下，我們才能認識到，一種不同於《經濟與社會》中所呈現出來的韋伯、一種從關心西方內部的歷史發展走向關心文化比較的韋伯。也正是在這樣的框架下，韋伯對於林端教授的研究來說，同時具有“值得借鏡”與“必須修正”的關鍵之處。只不過，他順應著韋伯的觀點與作品，而選擇了“宗教倫理”與“法律文化”的兩個主題，作為他藉以連結起韋伯研究與華人社會的重要橋樑。

宗教倫理四類型與其修正

在林端教授看來，韋伯對於世界宗教的比較研究，主要在於分析其中的倫理原則之類型與其演化。¹² 藉著施路赫特教授的整理，林端教授直指韋伯在“宗教倫理的發展史”理念型上所做的



貢獻與侷限。韋伯區分了四種宗教倫理的類型：1.巫術倫理、2.儀式宗教倫理、3.法則宗教倫理、4.救贖宗教的心志倫理。在這個理念型的發展史背後，林端教授指出了韋伯的兩個重要對比性區分。一者，是“巫術與宗教”之間的區分，這個區分意在區別巫術信念中的“世界圖像”並不具有系統性的同一性，因而也被韋伯以“擺脫巫術的程度”來加以定義。二者，是“特殊主義與普遍主義”之間的區分，這個區分意在於區別天主教（舊教）與基督教（新教）之間對於“上帝恩寵”的不同看法。但是，這兩組對比性的區分卻在韋伯的四種宗教倫理發展類型之間，具有關鍵的作用，值得我們深究與反省。

首先，這兩個對比性區分各自座落在四種宗教倫理類型學的不同階段之中，而它們對韋伯的比較研究產生了深遠的影響。

“巫術與宗教”的區分可以很明確地區隔了1.巫術倫理，與其他三種宗教倫理，亦即：以一種排除性、反面界定的方式來看待“巫術”的宗教倫理類型；“特殊主義與普遍主義”的區分卻僅僅意在框限出了基督新教在宗教倫理上的特殊性，亦即：以一種包含性、正面界定的方式來看待“救贖宗教的心志倫理”的宗教倫理類型。從這兩個理念型的建構與其區分判準來看，我們可以很清楚地看到韋伯獨厚“基督新教倫理”的兩個地方：一者，世界圖像上的系統性或一致性，從這個角度來看，若為多元性或綜涉性的宗教，其倫理性質則可能被視為“巫術倫理”；二者，從這個角度來看，救贖宗教的必要性與一元性，若非追求超越現世的宗教，其倫理性質則可能被視為“儀式性或法則性的宗教倫理”。因此，韋伯在建構各種理念型分類時，背後所關切的特定歐洲歷史文化脈絡，仍是值得非西方研究者的我們去注意。

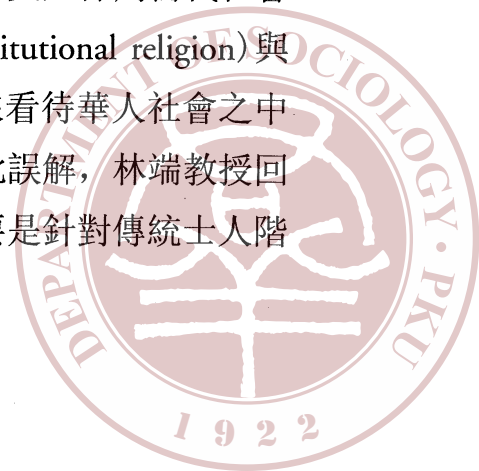
其次，韋伯的形式性界定在他的實質性考察之中，仍然容或有著些許的爭議空間，尤其是在韋伯對於其他非西方社會的宗教倫理的研究上。透過上述兩個對比性區分與四種宗教倫理的類



型，林端教授觀察到，在韋伯的研究框架下，儒家文化的倫理內涵則會被界定為一種“巫術倫理”，或者至少是一種不追求超越現世的、甚至是強調特殊主義的“儀式性或法則性的宗教倫理”。然而，透過韋伯的《儒教與道教》一書中，對於儒家文人生活方式的考察，林端教授指出，韋伯未必能將自己清晰明確的理念型分類與定義，硬生生地套用到其他文化傳統之中。因此，我們可以看到，林端教授意欲在韋伯的研究上來質疑韋伯自身，進而找出修正與推進韋伯的可能之處。

這樣的企圖首先來自於林端教授所提出“脈絡化的普世主義”概念來理解儒家文化中的倫理內涵。他所舉的例子在於儒家思想中對於“仁”概念的討論。一方面，林端教授從社會學關於“角色”理論的研究，來重新詮釋儒家思想之中，如何靈活地、關係性地界定以“仁”為基礎的倫理關係。¹³ 其中，不論是費孝通著名的“差序格局”，或是米德(G. H. Mead)提出的“重要他人”(significant other)到“概化他人”(generalized other)，都是林端教授所認同的重要立論。另一方面，林端教授也嘗試著整合其他學科(例如：本土心理學、當代新儒學)之中，具有相同見解的研究成果，來說明儒家思想之中對於倫理(例如：五倫關係)的特色：一種兼具“特殊性與普遍性”，或說“將情境性、相互依賴性視為普遍原則之基礎”的倫理內涵。

除了正面地回應韋伯對於儒家倫理可能產生的誤解之外，林端教授也注意到了一種從《儒教與道教》中延伸出來的誤解：儒教作為正統意識型態，道教作為異端民間思想。這樣的誤解不僅存在於韋伯對於傳統中國的宗教倫理之中，更延伸為當代社會學者所接受，並且以習於以“制度宗教”(institutional religion)與“民間宗教”(popular religion)的這組對比，來看待華人社會之中的“儒家思想”與“道家思想”的關係。對此誤解，林端教授回到“儒家倫理”的概念，強調韋伯的研究主要是針對傳統士人階



層 (the literati)，而非針對中國社會之中普遍存在的道教思想。此外，林端教授也在近年來開始正面處理，韋伯關於“道教”的部分。一個初步的嘗試與立論在於：韋伯並未正視道教思想中的“承負觀”，與此觀念如何將“因果觀”或“善惡觀”，指涉至家族共同體與其歷史延續之上。¹⁴

然而，林端教授對於韋伯修正，並不僅只是牽涉到“宗教倫理”的層面，在他看來，若要深入地處理韋伯看待“儒家文化”的誤解，則不能迴避關於“法律文化”的討論。其中的理由是雙重的：“法律”作為研究對象的關注，影響了韋伯一生的知識旨趣，與此同時，在韋伯的理解中，傳統中國幾乎不存在具有現代意義的“法律”。因此，在林端教授看來，與韋伯的中國研究進行對話的一個重要關鍵點，即在於脫離多數漢學家與韋伯所共享的預設：傳統中國並不具備嚴格意義上的法律規範與其實作。¹⁵ 林端教授這樣的提問角度，也將逐漸把他自己對於儒家文化的研究焦點，由身處高位的著名大儒轉向儒生群體之中的其他部分。他們或許是基層的州縣官、未必考取功名的儒生（例如：幕友、訟師）、位居民間私塾的儒者（例如：童蒙書、勸善書的作者），甚至具有融合儒釋道三教思想的“綜攝主義” (syncretism) 的民間信仰團體。

法律發展四類型與其修正

除了韋伯關於宗教倫理的理念型之外，林端教授也從韋伯對於法律發展的四個理念型入手，進而提出他自己的理解與修正。韋伯關於法律發展的四個理念型建立在兩個對比性的概念判斷上，一個是“形式的與實質的”，另一個是“理性的與不理性的”。這兩組區分不僅構成了四種理念型，也指出了西方法律發展的軌跡：由“天啟法”到“傳統法”、再由“傳統法”到“推



定法”、最後由“推定法”到“制訂法”。林端教授認為，韋伯所提出的這種法律的理念型發展，具有重要的分析意義。我們可以從以下三個面向去理解。

	不理性的	理性的
形式的	1. 天啟法、初民法	4. 制訂法、實定法
實質的	2. 傳統法、家產制或教權制法	3. 推定法、自然法

首先，在這個兩區分、四類型的分析架構之中，韋伯的法律社會學所具有的四種性質，並不應該被化約為二元的對立類型。因此，不論是“形式—理性”與“實質—不理性”的對立、或者“形式理性”與“實質理性”的對立，或者“理性”與“不理性”的對立，都是未能周全地顧及韋伯所看見歷史豐富性。正如施路赫特教授所提出的批評，這種簡化的理解容易將韋伯對於“西方理性主義”的診斷，導向一種“理性化與除魅化”或“除魅化與再入魅”的錯誤之中。¹⁶ 理解到這一點，不僅在修正韋伯對於傳統中國法的理解來說很重要，對於重新評估當代學者對於韋伯論傳統中國法的反駁立論，更有著極為關鍵的作用。

在林端教授看來，研究傳統中國法律的當代學者，大多傾向於駁斥韋伯將傳統中國法律定位在“實質的—不理性的”類型的論點。他們所採用的論據與素材可能有所差異，但是，終極的目標卻是相似的，亦即：將傳統中國法律定位為一種“實質的—理性的”法律類型。關鍵的差異只在於，“法律文化”的概念，被理解為一組“行為模式”，抑或是一組“價值信念”。從價值信念的角度來進行理解的學者會認為，傳統中國法律的實踐背後仍有關於儒家倫理或其他倫理原則作為基礎，因此，傳統中國法律實則有著自己的“自然法”模式，也因此，我們應該以韋伯的“實質的—理性的”法律類型來理解之。從行為模式的角度來進行論述



的學者會認為，傳統中國法律有著裁判者欲維持統治秩序（不論是地方性或中央性）的考量，而這種治理考量會導致“實質的”法律工具主義與“理性的”法律實踐原則的結合，因此，仍是“實質的一理性的”類型才是較正確的理解。由此可見，不論是哪一種理解方式，在他們的“法律文化”概念看來，韋伯對於傳統中國法律的理解，似乎都應該從“實質的一不理性的”修正為“實質的一理性的”法律類型。然而，林端教授卻提出了與這些立論不盡相同的立場。

對於林端教授來說，問題的關鍵並不在於把傳統中國法律調整為“實質的一理性的”類型，而在於如何透過反思韋伯的分析架構，進一步重新提出一個關於傳統中國法律的理解架構。¹⁷ 這種思索的核心關切有三：一，正如韋伯在宗教倫理的理念型所隱藏的問題一樣，韋伯所使用區分判準具有強烈的對比性，並且也帶有西方特殊歷史發展路徑。因此，當代學者若無法先從韋伯著作本身看出這個問題，而一昧地希望建立“非西方社會也有其理性”的論點，無疑只是“方出龍潭，又入虎穴”，從一種西方中心主義走向一種文化相對主義而已。二，韋伯在法律社會學的研究上，除了指出法律發展的類型之外，也指出了發展過程值得注意的兩個問題：承擔者與繼受的問題。若將韋伯也同時強調的這兩個問題，一起帶入對於傳統中國法律的考察時，我們會注意到的，或許應該是“法律承載者的群體變化”與“法源權威之間相互承繼關係”。在林端教授看來，這兩個觀察點應該能補足僅關注於“法律發展類型”的缺陷，而不至於過度依賴韋伯或過度拒斥韋伯。

第三，林端教授也指出，對於韋伯來說，法律社會學在他知識生涯中扮演著關鍵的角色，指出了韋伯由規範性科學轉向經驗性科學的思考轉變。¹⁸ 韋伯認為，對於社會學來說，法律要被放在“應然上的有效與否與實然上的發生程度”、“社會



行動與正當秩序”的想法下來理解。一方面，法律社會學者不同於法學者，討論的問題並不是應然的、規範的“擇一問題”（亦即：法效力“成立與否”的問題）。韋伯認為法律社會學看重的關鍵，是法律與其規範效力在生活中如何影響社會行動的程度，亦即：社會學家以一種“機率”的概念來理解法律規範的社會影響程度。這兩種提問方式與觀察角度有著極為不同的差別。另一方面，作為社會行動的法律也必須被放在一個“正當秩序”的連續體之中來看待。韋伯以“理性化程度”來歸類時，我們可以看到由“習慣、民風、風俗、常規、法律”（usage-custom-norm-convention-law）所構成的序列性變化，展現為規則性、穩定性、可預測性的連續變化體。這樣看來，即使“法律多元主義”的問題已然是一個複雜的現象，社會學家仍然不可以將這樣的問題，抽離其所身處的“規範多元主義”背景脈絡。

正是在上述這些考慮之下，林端教授對於傳統中國法律的研究並不採取“駁斥或否定”韋伯的方式來進行，而嘗試著迂迴地兼顧“理解傳統、超越韋伯”的立場。關於林端教授所理解的傳統中國法律，我們可以透過他提出的“多值邏輯（既此且彼）”概念來說明。簡言之，林端教授認為，清代以降的傳統中國法律的實踐，具有以下五個特點。¹⁹ 首先，在國家制訂法的規範層次，到大清律例時的發展已經具有高度的理性化，其中表現在“律”與“例”之間的互補關係，官方與民間各自編纂的“成案”。其次，從規範結構進入審判實踐時，我們可以發現，審判者的思維中有著“情、理、法”的基礎並存，各自都有著成套的論理基礎，彼此之間也未必具有必然的優先關係。第三，走出地方審判的衙門，我們可以發現，糾紛解決的機制建立在“官方審判”與“民間調解”所構成的並行關係，尤其是“盜命重案”與“戶婚田土細事”的分流機制。第四，除去官方與民間的力量之外，宗教信仰（例如：神判）對於穩定地方審判秩序，也有著



關鍵的作用，不論是縣官透過民間信仰來達至其信服度，或是申冤者透過宗教儀式來滿足其衡平感。第五，透過自己關於祭祀公業與宗族習慣的研究，林端教授認為，地方習慣或區域特性仍然有一定程度的影響力。

透過這五個特徵的描繪，林端教授對於傳統中國法律的實踐方式重新提出了說明。這樣的嘗試雖然從韋伯的法律社會學出發，卻並未受到韋伯分析框架限制，而執意於提出“實質的—理性的”法律的辯駁。在林端教授看來，韋伯的助益毋寧更在於，使當代研究者既能夠重視法律的發展過程，也能夠顧及到法律本身兼具“規範性—經驗性”的特質。

小結：方法論的反省

從上述的討論我們可以看到，韋伯學說對於林端教授的研究具有的關鍵作用。以從儒家文化為其關注核心時，他認為，韋伯的宗教社會學與法律社會學，可以使置身於其中的研究者（指，對於儒家文化抱有認同感的當代學者）保持著一個適當的知識距離。在這個距離之下，林端教授嘗試著去重新描繪儒家文化，如何分別展現在倫理原則與法律實踐上。此時，對於韋伯的修正與駁斥，其目的並不在於回歸儒家文化的本位立場與本質主義，而僅在於適度地減少西方學者本身受其歷史文化的侷限，以期能夠從他們的分析架構中找出為我們所用之處。從這個知識旨趣出發，林端教授對於韋伯也提出了相關的反省，主要是在於方法論的層次。²⁰

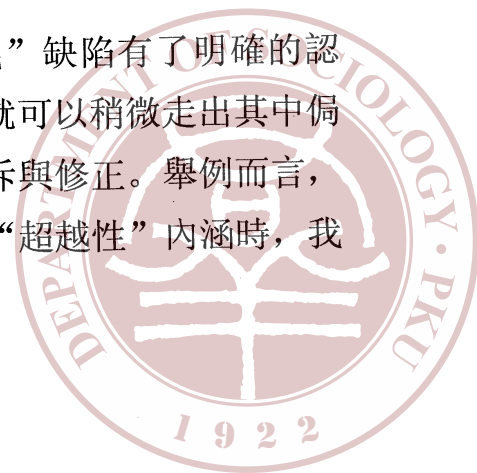
林端教授關於當代研究者如何看待韋伯的分析架構，如前所述，受到施路赫特教授的影響頗深。他們的評論也建立在重新以作品發展史、問題意識史的角度，來動態地看待韋伯的分析架



構。其中，林端教授接受施路赫特教授的一個關鍵論點：在韋伯的研究計畫逐漸走向“宗教理性主義的比較社會學”時，他卻也同時有了走進入西方中心主義的危險。以林端教授與施路赫特教授共享的語彙來說，韋伯晚期的研究使他從原先的“啟發性歐洲中心主義” (heuristic eurocentrism)，走向一種“規範性歐洲中心主義” (normative eurocentrism)。²¹ 換句話說，歐洲社會的歷史發展過程，對於韋伯的問題意識來說，原初僅只是一個核心的出發點，作為他考察從古代到現代之歐洲社會的主軸。然而，這個作為啟發性的歐洲發展，卻在韋伯開始進行其世界諸宗教的比較研究時，成為一個方法論上的缺陷。

以林端教授的分析，韋伯的“規範性的歐洲中心主義”缺陷，主要展現在他混淆了“文化之內的比較研究”與“文化之間的比較研究”。不論是在宗教倫理或是法律發展上的研究，韋伯早期的理念型建構主要建立在歐洲社會的歷史素材上。在這個基礎上，韋伯更透過加強的對比性、二元性的區分來作為其類型發展與衍生的判準。如前所述，宗教倫理的四個類型、法律發展的四個類型，都是明顯的例子。關鍵在於，當韋伯從歐洲社會的內部的各種文化比較研究，走向世界各文明或是世界諸宗教的比較研究時，這些基於歐洲經驗所發展出來的理念型分類架構，仍然在他的研究之中扮演著重要的角色。對此問題，韋伯即使能夠盡力依照其他文明的歷史素材來進行的調整，卻也可能無法完全地重新建構起他曾使用過的概念分類。韋伯對於“文化之內的比較研究”與“文化之間的比較研究”的混用，明顯地出現在他對於儒家文化各種特徵的認定。

對於韋伯的“規範性的歐洲中心主義”缺陷有了明確的認識之後，林端教授認為，我們當代研究者就可以稍微走出其中侷限，不必過份執意於韋伯特定論點上的駁斥與修正。舉例而言，在說明儒家倫理仍可能具有準宗教意義的“超越性”內涵時，我



們仍可關注於其世俗意義的“脈絡性”或“關係主義”特質。或者，在說明儒家文化對於法律審判的影響仍有其自成一格之合理性時，我們也可以多去發掘從國家法律到民間習俗之間的“規範性”連續體，或法律與規範的“多元主義”現象。在林端教授的觀點之中，自己這樣的研究雖然是基礎性、初級性的問題釐清與脈絡梳理（不論是對於韋伯本身或儒家文化），但是卻關係著未來研究進一步的深化或開展，而具有關鍵性的影響。

更積極來說，重新看待韋伯的方法論上的缺陷，並且對借用韋伯的分析架構帶有一定程度的警覺性，在林端教授的學術思考中，其核心關切點仍在於回頭來理解當下的華人社會。²² 韋伯在承認現代社會無可抵擋的趨勢的同時，寄望於傳統的“志業”如何可能？傳統中華文化於當代不同的華人社會之中，如何在現代化的衝擊之下與之並存？林端教授透過韋伯帶出的知識距離，徜徉於十九世紀以前的歷史經驗之後，最終仍須回到二十世紀的當下，重新審視儒家文化在華人社會之中的現代命運。

三 學科次領域的作用：徘徊於傳統與現代之間

對於林端教授與韋伯研究之間的關連，我們可以回溯到1980年代興起關於“儒家倫理與東亞發展”的論辯。²³ 在“東亞四小龍”（指，香港、台灣、南韓、新加坡）展現了經濟上的快速成長以後，韋伯的“儒家倫理阻礙資本主義發展”論點，同時受到了西方的發展研究學者與東亞的人文社會各學科研究者的重新審視。即使該爭議之中的相關立場與暫時結論，可能不是本文所關切的重點，但是，我們可以理解的是，這股爭議所刺激出的問題與其餘波蕩漾的作用，對於同時作為儒家文化的認同者與社會學的學術工作者的林端教授，具有關鍵性的作用。這個影響



除了主導林端教授出國求學時，以韋伯的宗教、法律社會學作為深造的焦點，也持續地在林端教授回台灣任教之後的研究之中產生作用。

一個主導著林端教授的經驗性研究的重要問題意識在於：如果我們仍對於當代華人社會中的各種“現代性”抱持著審慎的、保留的態度，也同時對於儒家文化的“現代形式”抱持的開放、期許的態度，那麼，兼具社會學家與儒家文化認同者兩種角色的研究者，應該如何看待當代社會中“傳統與現代”之間錯綜複雜的關係呢？此外，面對著外來的現代宗教與現代法律，儒家文化在其中又扮演著什麼樣的角色？除了作為傳統價值觀的承繼者之外，儒家文化是否也有持續著將自身加以現代化的可能？透過這樣的提問角度，我們可以將林端教授於不同時間、不同場合的個案研究，放在一個整體性的架構之中來加以理解。以下，將透過法律社會學與宗教社會學之中的經驗性研究來說明之。

法律社會學：法律文化中的傳統與現代

除了與韋伯詮釋與修正的相關研究，林端教授也進行了法律社會學方面的經驗性研究。²⁴ 這些議題包括：鄉鎮市調解委員會的運作、祭祀公業與神明會的財產爭議、刑事訴訟制度的改革（指，檢察官蒞庭計畫）、現代法律人群體的形成（指，律師）、法律扶助計畫的推動。這些研究計畫雖然在實際議題上各有不同，但是，林端教授卻在其中以彼此相關的知識旨趣將它們加以統合。他希望能夠研究不同法律問題在台灣社會中的實踐過程，尤其是希望能在傳統法律習慣與現代法律制度的兩個極端之中，各自找出具有代表性的個案，進而能夠對它們進行相互參照的工作。在保有傳統華人習慣的一端，祭祀公業與神明會、調解委員會運作的研究，體現了社會生活中各種傳統力量仍然具有強大的



作用，與這些力量本身的“現代”意義；在帶有現代西方法律特色的一端，檢察官蒞庭計畫、法律人群體認同、法律扶助制度的研究，林端教授發現了其中既有制度移植來源的現代觀，也必須依存在傳統範疇與認知架構下才得以運作。以下，我們分別從中選取一些關鍵性示例研究，來加以說明。

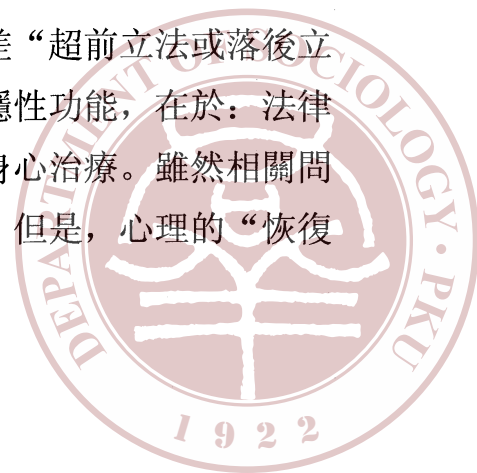
在祭祀公業的研究之中，林端教授發現，祭祀公業的管理人與派下員之間的爭議，並不完全只是一種建立在傳統價值觀的理念之爭。²⁵ 其中，對於派下員是否能夠享有公同共有財產的“份”的觀念，就存在著不少爭議。例如：“按房份或按丁份”的爭議、從“男女嚴格區別”轉為“是否進行祭祀之事實”的判準。林端教授認為，我們可以在這些爭議（與其中展現的不同立場或判準轉變）之中，看到傳統家族與宗族觀念的現代轉化。因而，研究者不能一昧地看重其中的“傳統性”，認為諸如祭祀公業或神明會這些的漢人舊慣，必然是抗拒現代法律制度的表現。另一個耐人尋味的觀察在於，祭祀公業團體的論述出現了明顯的改變。台灣社會於2006年通過的“祭祀公業管理條例”中，已經載明“未在期限內辦理申報者，地方政府得代為出售其土地”。為了因應政府從過去消極的立場，轉變為如此激烈的立場，祭祀公業管理人們已經放棄過去以“傳統舊慣，私法自治”的論述方式，轉而援引諸如“土地正義”或“憲政基本權利”等論述資源，來組織他們自己的因應之道。

相較之下，林端教授也在現代法律制度的改革、法律人內部關係的變遷之中，發現了許多仍然持續產生作用的傳統因素。舉例而言，台灣社會在2000年前後開始推動的“檢察官蒞庭計畫”，促使刑事訴訟制度中“法官—檢察官—辯護律師”的角色關係產生了巨大的變化。²⁶ 在“法官退居聽審與訴訟指揮，檢察官與律師兩造進行攻防”的現代刑事訴訟理念之下，林端教授指出，傳統的“在朝法曹與在野法曹”的區別（前者指的是司法官，包含



法官與檢察官，後者指的則是律師）仍然有著重要的作用。這兩種不同的角色區分，各自有著對於“公共正義”的不同理解。原本這樣的改革是希望能在法律制度逐漸走向專業主義時，帶回“當事人的聲音”，但是，這樣的初衷反而會淹沒在這些角色關係變動而生的“理念之爭”之中。從社會學的觀點來看，這種“行動的非預期後果”，原本並非無法進入在改革規劃者的視野之中，反而只有在高度寄望於現代理念、低度重視傳統範疇時，才會導致改革的結果未能與原先規劃的方向有所落差。

林端教授對於“法律扶助制度”的研究，發現了法律人與非法律人之間的接觸中，“傳統與現代”相互交錯的複雜關係。透過法律扶助制度，參與法律扶助的律師之中逐漸出現各種“案件專門化”的趨勢，例如：“婦女、原住民、勞工、新移民”。²⁷ 從社會學的觀點來看，弱勢族群的身份往往是多元重疊的（例如：外籍配偶既可能是家暴案件與職災案件的當事人），透過法律案件的爭議則會帶有再度強化特定弱勢身份的問題。在這樣的互動之中，林端教授認為，社會分類上的彼此相容性往往會受到法律分類中的排他性與、互斥性所壓抑，而這正體現了現代知識體系無法完全含納傳統知識範疇的問題。此外，林端教授也發現，法律扶助制度對於“集體型訴訟”，具有格外的社會敏感度，例如：低收入戶、卡債協商、環境抗爭等問題。在這些特定議題的處理之中，法律人與非法律人彼此相互學習，使得法律扶助機制產生了社會大眾所期望（指，訴訟資源的普及）的其他重要隱性功能。其中一個重要的非預期後果，在於“提升權利意識、普及法治教育”，而這正是公民法治教育長期以來關切的問題。這些問題過去常常困在“立法與執法”間的落差“超前立法或落後立法”的考量。林端教授發現另一個重要的隱性功能，在於：法律扶助的實務過程本身扮演著一個情感性的身心治療。雖然相關問題仍然需要專業的社工與心輔人員的介入，但是，心理的“恢復



平衡感”、“討個說法”、“瞭解無奈的處境”仍然表現了一般民眾，在傳統觀念下的“公平”觀未必吻合於現代法律制度所提倡的“正義”觀。²⁸

綜上所述，林端教授的法律社會學研究，主要仍是以“法律文化”概念為基準，嘗試著在台灣社會的法律社會議題之中，挖掘出其中相互交織在一起的“傳統與現代”因素。在他看來，“傳統與現代”之間的關係並不是必然對立的，也未必可以被等同於“本土的（傳統）與外來的（現代）”。更重要的關鍵在於，現代因素需要何種傳統脈絡來承接，或者，傳統因素如何被重新活化為另一種現代樣態。

宗教社會學：儒學復興的兩種樣態

除了法律社會學之外，林端教授在宗教社會學方面所進行的經驗性研究，仍然延續著關於韋伯學說與儒家文化之間的關懷。但是，經歷了“儒家倫理與東亞發展”論辯之後，林端教授更深刻地瞭解到自己的目前研究方向，或許不是回到歷史與經典之中進行重建，開展出新的儒學詮釋學，進而從社會學者的角色走到儒學家的角色。林端教授為自己許下的研究定位，毋寧是先從社會學的視角，來研究當代社會中的儒家文化。或說，經歷了清末民初以來幾次重大鉅變之後的儒家文化的現代命運。這些研究可以從兩個面向來說明。一者，是他從台灣當代社會的宗教信仰（包含制度性的佛道兩教與非制度性的民間宗教）中，找到儒家文化在學院體制外的延續。二者，是他在2006年開始針對中國大陸“國學熱”中的“當代儒學復興”現象，所提出的三個具有關鍵示例作用的個案研究。對於這兩方面的研究，我們也可以說，是林端教授所觀察到的，儒家文化透過儒學復興所展現的兩種不同型態。



首先，林端教授對於當代儒家文化的研究，嘗試著找尋政治體制與學院體制之外的可能性。若以1958年的《為中國文化敬告世界人士宣言》為代表，不論是民國時期的“新儒家”，或是，活躍於港台的“新儒家”，都曾經嘗試著為傳統的儒家文化重新注入思想活力。但是，林端教授卻認為，從他自己對於傳統中國法律的研究出發，儒家文化除了士人階層與知識份子之外，仍然長期存在著一個民間傳統。相對於帶有菁英色彩的儒學群體，這個民間儒學的傳統由於長期與宗教群體有著高度的親近性，因而在近代中國的歷史命運中，避開了政治與文化動盪所生的摧殘。因此，在林端教授看來，當儒家文化在清末民初同時受到制度性與文化性的抨擊，繼而在中國大陸的文化大革命運動之中再次受到威脅之後，我們卻仍可以在台灣社會之中找到一個有別於“新儒家”、有別於文化危機論與社會菁英論的民間性延續。

在林端教授的觀察之中，這個延續的趨勢同時展現在制度性與非制度性的宗教之中。在當代台灣佛教復興的“人間佛教運動”之中，印順、星雲、聖嚴、證嚴諸位大師的主張之中，我們可以看到明顯的儒家化與入世化的傾向。此外，中國民間宗教的傳統，自從明清時期以來，展現出儒釋道“三教合一”的型態。這也是亞洲社會中“非救贖宗教”或“多神教傳統”所可能產生的樣態。而台灣也有許多民間宗教在具體實踐著儒家文化，例如：一貫道、慈惠堂、鸞堂信仰、儒宗神教等。²⁹ 因此，透過林端教授的宗教社會學研究可以發現，不論是在制度性的人間佛教團體，或在綜攝性的民間宗教組織，儒家文化仍然可能依存在非文化菁英階層的民眾之中。

在林端教授的研究中，另一種當代的儒家文化復興則可以在二十世紀末以來，中國大陸社會出現的“國學熱”看到相關的徵兆。但是，其中卻有著更為複雜的政治宣傳與文明對抗的因素。一方面，林端教授看到，當代中國社會在傳統中華文化破壞



之後，接續著改革開放的文化衝擊，社會劇烈變遷引起了多元思想的浮現與競爭。儒家文化的討論也在其中找到了復興的契機。另一方面，林端教授仍對於中國大陸當局以“和平崛起”、“文化軟實力”配合著制度性贊助，來促成、甚至吸納當代儒學的各種復興運動的能量，有所警惕與擔憂。因此，在中國大陸當代的各種儒學熱之中，林端教授選擇了三個具有代表性、示例性的個案，進行獨立研究並且嘗試著考察、比較它們之間的關連性。

這三個值得觀察的個案分別是：大學主導的《儒藏》編纂計畫、不同型態的民間讀經運動、中共當局主導的三孔再造計畫。³⁰在林端教授看來，《儒藏》編纂計畫表現了一種當代的“正典化運動”(Canonization)，而且其中的參照對象卻主要是佛教與道教經典(例如：《道藏》、《佛藏》)的編纂規劃。雖然目前仍在由中國大陸不同的重點大學(北京大學、人民大學、四川大學)著手進行中，但是，關鍵文本的重新編輯卻是影響著儒家文化之“基礎結構”(infrastructure)的重大事件。相對於《儒藏》編纂的菁英取向，中國大陸近年來興起的民間讀經運動，卻可以被視為常民取向的儒學實踐。在林端教授的觀察，讀經運動也有其內部差異性，有文人書院的文化形式、儒佛匯通的宗教形式、非營利組織的社會社會、大學創收的教育形式。這些不同的次類型之間，不論是在經營、宣傳，甚至人員培訓上，都存在著彼此競爭與合作的關係，卻也大大地影響了儒家文化在民間社會的形象。最後，除了菁英取向與常民取向之外，一種官方取向的儒家文化復興，也開始有著不容忽視的影響力。³¹對此，林端教授選擇了中共官方關於“三孔再造”的計畫，並且把它視為一種“創意與文化的經濟活動”(creative and cultural economy)。雖然此個案未必涉及太多的儒學經典與思想，但是，不論是在中國大陸社會內部，或者在國際觀光旅遊上，卻對於儒家文化的“形象再造”有著關鍵的影響力。



綜觀儒學復興在台灣社會與中國大陸社會所展現的不同樣態，我們可以發現林端教授的知識旨趣仍是希望，社會學式的研究能夠在傳統人文學科（例如：歷史、哲學、中文等學科）之中，提出自己對於儒家文化的研究介入。這樣的思考一方面在於，社會學的視角可以指出：儒學復興的各種可能性之中，總是夾雜著傳統與現代的不同展現形式，因而兩者未必只能是對抗，更多的時候會比較像是在張力中合作、在競爭中前進。另一方面，林端教授也認為，宗教社會學的視角可以更進一步地，把儒學復興的文化趨勢與各種深入民間社會的宗教活動，加以結合起來看待，而不至於回到將儒家文化加以孤立地、個別化看待的菁英主義窠臼。這樣的反省也是西方宗教社會學多年以來對於內部研究者的提醒，亦即：即使研究者已經選定了特定宗教為其研究對象，仍然必須對於“比較宗教”的視野有所關注。

小結：社會學次領域的三種意義

從不論是在台灣經歷了“儒家倫理與東亞發展”論辯，或是在德國跟著施路赫特教授鑽研韋伯學說，林端教授回台灣大學任職之後所進行各種經驗性研究，大抵都在法律與宗教這兩個社會學的次領域。然而，他在這兩個次領域之中所進行的研究，卻又未必完全依循著歐美社會學界（甚至人文社會科學）的研究傳統。舉例而言，在當代宗教社會學之中關於“世俗化命題”與“宗教經濟學”之間的辯論，就並未出現在林端教授關於當代儒教的研究視野中。³² 法律社會學或法律與社會研究的學者關於“權利政治”（politics of rights）或“人權文化”的討論，也未出現林端教授的研究之中。深究其中緣故，我們可以發現，法律社會學與宗教社會學對於林端教授來說，並不是被當成一個建制



化的次領域，毋寧仍是一個具有啟發性的研究視角，用以落實在經驗性研究的個案選擇，建立不同示例性個案之間的理論關連。

從林端教授這樣的研究立場出發，我們可以對於“次領域”(sub-field)的概念有一個不同的想法。在他看來，不論是法律社會學或宗教社會學，作為一個逐漸制度化的研究領域，或社會學制度之中的次領域，可以展現出三種不同的意義。第一種意義，在於學術社群或知識邊界(academic community or epistemic boundry)的建立。其中常見的現象，包含援引相似的關鍵文獻、訴諸共同研究傳統，進一步透過密集的對話或爭辯，進而形成該領域的幾個核心研究論題，甚至促成了特定研究取徑(approach)或特定學派(school)的出現。另一種意義，是把次領域意義作為“跨學科”(inter-discipline)研究的前哨。舉例而言，法律社會學的研究，常常迫使社會學者必須去面對法律學者所提出的論述，進而促成經驗學科與規範學科之間的對話。或者，激起以“法律”為研究對象的“內部觀點”與“外部觀點”之間的辯論。可以理解的是，宗教社會學的研究亦然如此。

但是，我們仍然可以從林端教授的研究之中，找到第三種看待社會學次領域的意義，一種挑戰歐美社會科學對於既定研究對象之觀念的試金石。這也正是他的研究為何念茲在茲地、不斷堅持將儒家文化視為一種“法律”或“宗教”來研究。這樣一來，我們也可以在西方社會科學長期習而不察的“法律”或“宗教”概念之中，找到其歷史文化特殊性的根源，與我們作為非西方研究者所必須警覺之處。舉例而言，“儒教”概念（或說，儒家是否可以被視為一種宗教？³³）所引曾經起的辯論、“禮法”概念又如何被視為一種實證法與自然法的混合體？³⁴ 諸如這些問題，在在都凸顯了林端教授的研究，如何在第二種意義上的次學科之中，逐漸帶出第三種意義的次學科作用。



四 結語：貞定其異，感應其同

回到本文最初的提問，社會學理論中的“進步”與“反省”之間的模糊關係。歷次的“進步”雖然未有過於自信的面貌，卻也似乎可以暫時標示著社會理論家自成一格的努力成果。³⁵ 這是社會學理論從古典到當代的過程，經歷了一種由“狐狸”轉型成“刺蝟”的過程。這或許也是學科逐漸制度化所展現的結果。相較之下，從事與社會學理論相關的各種“反省”工作，卻看似一種學術“鼯鼠”。正面地說，是在逐漸例行化的學術體制中，努力開拓提供反抗機會的地下網絡；反面地看，則是以一種“辛勤工作，目光淺短”方式，在進行著可能沒有回報的投資。不論如何，我們相信，林端老師的社會學研究，仍然是依違在“進步”與“反省”之間的。一方面，他比較認同的是古典社會學時期的那種“狐狸”型社會學家，像韋伯一樣通古博今、百科全書的知識人，遊歷在法律學、經濟學、歷史學、社會學之間，這是他的思想典範。另一方面，他既沒有想作一個走不出對抗性框架的學術人，也不願甘心平淡而坐視儒家文化在當代華人社會之中，逐漸受到社會學者的忽視，而在文史哲學者、漢學研究或中國研究學者專美於前。

雖然我們沒有機會能夠聽到他自己總結陳述長期以來的研究關懷，也沒有機會在退休的那一天聽到他緒說自己的學思歷程，但是，本文仍然嘗試著透過考察林端教授的研究來揣摩這個問題的答案。雖然他常常開玩笑地自嘲，一個非西方的、當代的社會學家，定位自己是“既要作理論研究，又要作經驗研究”，絕對是一件吃力不討好的事情。無獨有偶，這種窘境又再次出現在他自陳：作為一個法律社會學家或宗教社會學家，常常會遇到各種“兩面不是人”的尷尬，法律學者或宗教學者或許不認可這樣的研究，大多數社會學家卻常常對這樣的研究冷漠以待。然而，

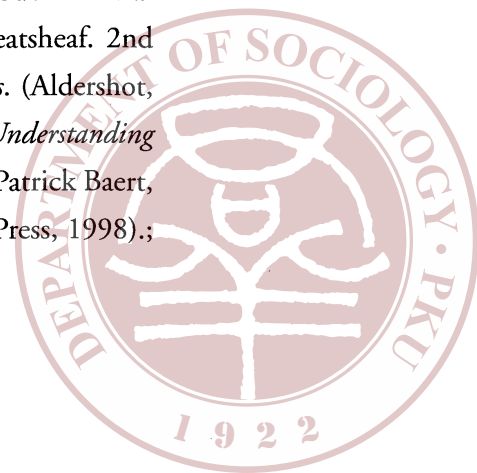


透過本文的考察，我們相信，林端教授這些表面上的抱怨之詞，仍然可能具有深刻的學術內涵。至少，在社會學理論的意義上，我們可以發現：不僅是理論工作方面的持續深化與反思，經驗性的次領域研究也可能是提供理論進展的刺激來源。林端教授對於韋伯與儒家文化的研究，為我們展示了前一種可能性；而他的法律社會學與宗教社會學，為我們展示了後一種可能性。

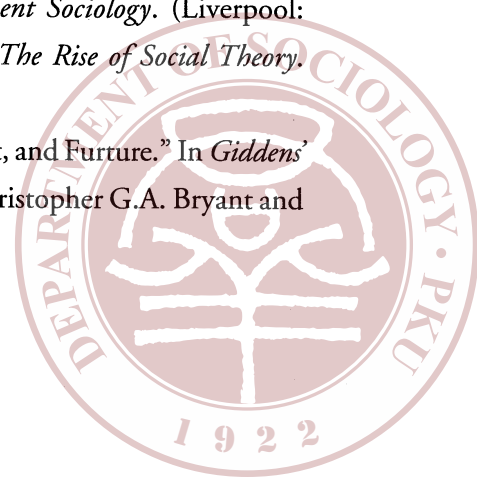
雖然林端教授一生並不算長，也仍然有許多研究構想尚未付諸實行，但是，他留給我們的啟發仍然持續地在發生作用，並且拓深了思想的空間、打破了框架的侷限。

注释

- 1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. trans.by Talcott Parsons. (London: George Allen & Unwin, 1962). Emile Durkheim, *Suicide: a Study in Sociology*. translated by John A. Spaulding and George Simpson; edited, with an introd., by George Simpson. (New York; Glencoe, Ill.: Free Press, 1951).
- 2 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. (New York, McGraw-Hill Book Company, inc., 1937).
- 3 Anthony Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory*. (Berkeley : University of California Press, 1982), 3-4.
- 4 Nicos P. Mouzelis, *Back to Sociological Theory: the Construction of Social Orders*. (Houndmills, Basingstoke, Hampshire : Macmillan, 1991). ; Nicos P. Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*. (London; New York : Routledge, 1995.)
- 5 Jeffrey C. Alexander, *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*. (New York: Columbia University Press, 1987).; Ian Craib, *Modern Social Theory: from Parsons to Habermas*. (New York: Harvester Wheatsheaf. 2nd ed., 1992).; John Scott, *Sociological Theory: Contemporary Debates*. (Aldershot, England; Brookfield, Vt., USA: E. Elgar, 1995).; Derek Layder, *Understanding Social Theory*. (London; Thousand Oaks, SAGE, 2nd ed., 2006).; Patrick Baert, *Social Theory in the Twentieth Century*. (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1998).;



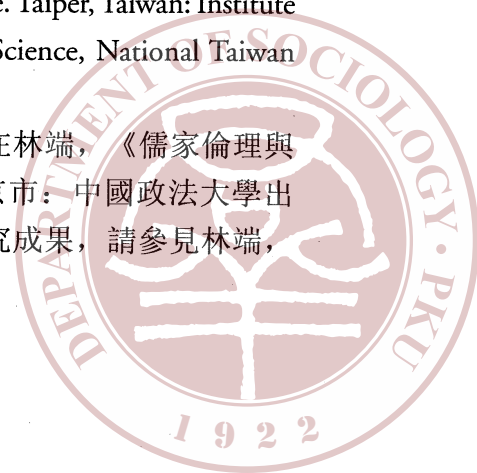
- Hans Joas, *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*. (New York: Cambridge University Press, 2009).
- 6 以韋伯爲例，重要的戰後重建研究可參見 Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. translated by Neil Solomon. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996).; Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: a Weberian Perspective*. translated by Neil Solomon. (Berkeley: University of California Press, 1989).; Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. translated with an introduction, by Guenther Roth. (Berkeley: University of California Press, 1981).; Wolfgang Schluchter 顧忠華譯, 1986, 《理性化與官僚化：對韋伯之研究與詮釋》，台北市：聯經出版。 Wilhelm Hennis, *Max Weber: Essays in Reconstruction*. translated by Keith Tribe. (London: Allen & Unwin, 1988).; Wilhelm Hennis, *Max Weber's Central Question*. (Newbury, Threshold, 2000).; Wilhelm Hennis, *Max Weber's Science of Man: New Studies for a Biography of the Work*. (Newbury, Threshold, 2000).; Bryan S. Turner, *Max Weber: from History to Modernity*. (London; New York, Routledge, 1992).; Stephen Kalberg ed., *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*. (Malden, MA: Blackwell Pub, 2005).; Stephen Kalberg, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*. (Cambridge, UK: Polity Press, 1994).; Dirk Kasler, *Max Weber: an Introduction to His Life and work*. (Chicago Press, 1988). (中譯：迪爾克·克斯勒著；郭鋒譯，2000, 《馬克斯·韋伯的生平、著述及影響》，北京市，法律出版社)。
- 7 近年來重新以社會理論的角度來思考社會學的學科興起，可參見 George E. McCarthy, *Dreams in Exile: Rediscovering Science and Ethics in Nineteenth-Century Social Theory*. (Albany: State University of New York Press, 2009).; George E. McCarthy, *Classical Horizons: the Origins of Sociology in Ancient Greece*. (Albany: State University of New York Press, 2003).; Anthony King, *The Structure of Social Theory*. (London ; New York : Routledge, 2004).; Peter Baehr, *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*. (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002).; Piet Strydom, *Discourse and Knowledge: the Making of Enlightenment Sociology*. (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).; Johan Heibron, *The Rise of Social Theory*. (Cambridge: Polity Press, 1995).
- 8 Anthony Giddens, "Structuration Theory: Past, Present, and Future." In *Giddens' Theory of Structuration: a Critical Appreciation*. ed., Christopher G.A. Bryant and



- David Jary. (London ; New York : Routledge, 1991), 201–220.; Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*. (London : Hutchinson, 1980).
- 9 Lin Duan, (林端) *Der Soziologische Rechtsbegriff Max Webers: Eine Analyse aus Rechtsethnologischer Sicht*. (Universitat Gottingen, 1988).; Lin Duan, (林端) *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: Eine Auseinandersetzung mit der Vergleichenden Soziologie Max Webers*. (Duncker & Humblot Press, 1997).; 林端, 《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》, 台北市：巨流出版, 1994年。
 - 10 林端, 《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》, 北京市：中國政法大學出版社。增訂版, 2002年。林端, 《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》, 台北市：三民出版, 2003年。
 - 11 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: a Weberian Perspective*. translated by Neil Solomon. (Berkeley: University of California Press, 1989), 48–53, 85–110, 409–473.
 - 12 林端, 《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》, 頁169–182, 北京市：中國政法大學出版社。增訂版, 2002年。
 - 13 林端, 《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》, 頁193–202, 北京市：中國政法大學出版社。增訂版, 2002年。另參見, 林端, 〈儒家學說的「角色理論」〉, 《清華法治論衡》, 第7輯, 2006年, 頁125–148。林端, 〈先秦儒家“角色理論”中的自我與他者〉, 《社會理論學報》, 14卷1期, 2011年, 頁1–30。
 - 14 LU Ay-Wha (呂愛華) and LIN Duan (林端), *Taoist Religion in The Religion of China (道教的承負觀)*. paper presented at Workshop: Max Weber and Chinese Culture: “The Religion of China” Centennial International Conference. Taipei, Taiwan: Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Science, National Taiwan University, 2013-01-25-2013-01-26.
 - 15 William P. Alford & Yuanyuan Shen, “Law, Law, What Law? Why Western Scholars of Chinese History and Society Have Not Had More to Say about Its Law.” *Modern China*, 23, 1997, 398–419.
 - 16 Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s Developmental History*. translated with an introduction, by Guenther Roth. (Berkeley: University of California Press, 1981), 89–105.
 - 17 林端, 《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》, 頁39–48, 台北市：三民出版, 2003年。
 - 18 林端, 《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》, 頁196–206, 台北市：三民出版, 2003年。



- 19 由於林端教授對於傳統中國法律的重新描述，涉及更為複雜的說明與辯論。此處僅簡單地指出其中五個關鍵論點。至於詳細的論述，請參見林端，《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》，頁49-149，台北市：三民出版，2003年。
- 20 此處提及關於韋伯的方法論之討論，而僅是說明韋伯的比較研究之中，後世研究者所應注意的問題。至於直接指涉韋伯關於社會科學方法論方面的作品與立論，請參見翟本瑞、張維安、陳介玄合著，《社會實體與方法：韋伯社會學方法論》，台北市：巨流出版，1989年。顧忠華，《韋伯學說當代新詮》，台北：開學文化出版，2013年。張旺山翻譯、導讀，《韋伯方法論文集》，台北：聯經出版，2013年。
- 21 Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: a Weberian Perspective*. translated by Neil Solomon. (Berkeley: University of California Press, 1989), 44-52. 林端，《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》，頁1-3，台北市：三民出版，2003年。
- 22 林端，〈自序〉，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁1-4，北京市：中國政法大學出版社。增訂版，2002年。林端，〈自序與導論〉，《韋伯論中國傳統法律：韋伯比較社會學的批判》，頁1-4，台北市：三民出版，2003年。
- 23 楊君實等，《儒家倫理與經濟發展》，台北市：允晨出版，1987年。余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北市：聯經出版社，1987年。張德勝，《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》，台北市：巨流出版社，1989年。金耀基，《中國現代化與知識分子》，台北市：時報文化，1984年。金耀基，《從傳統到現代》，台北市：時報文化，1992年。金耀基，〈東亞經濟發展的文化詮釋：論香港的理性傳統主義〉。頁152-169，收錄於金耀基著，《中國社會與文化》。香港：牛津大學出版社，1993年。金耀基，《中國的「現代轉向」》，香港：牛津大學出版社，2004年。關於這一系列爭議目前最完整的介紹，請參見HUANG Ming-Yuan (黃敏原) and CHENG Tsu-Bang (鄭祖邦), *Max Weber Studies in Taiwan and China: A Comparative Study of Reception History*. paper presented at Workshop: Max Weber and Chinese Culture: "The Religion of China" Centennial International Conference. Taipei, Taiwan: Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Science, National Taiwan University, 2013-01-25~2013-01-26.
- 24 此處介紹的經驗性研究，早期的研究成果收錄在林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁1-4，北京市：中國政法大學出版社。增訂版，2002年。至於2000年之後的研究成果，請參見林端，



- 〈「國家制定法」與「民間習慣法」：台灣「祭祀公業」的歷史社會學分析(I)〉，《法制史研究》第1期，2000年，頁117-151。林端，〈「國家制定法」與「民間習慣法」：台灣「祭祀公業」的歷史社會學分析(II)〉，《法制史研究》第2期，2001年，頁193-216。林端，〈台灣的法律與社會〉，《清華法治論衡》第5輯，2005年，頁107-144。另外，未正式出版的研究計畫報告書，請參見王兆鵬計畫主持；林端、林建甫、陳運財協同主持，《檢察官專責全程到庭實行公訴之實證問卷調查研究》，台北市：法務部，2002年。林端，《台灣「法律人」的社會學考察：以律師為例》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告（精簡版，計畫編號NSC93-2412-H-002-012），2005年。林端，《台灣「法律扶助制度」的社會學分析》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告（精簡版，計畫編號NSC 94-2412-H-002-008），2006年。
- 25 林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁223-230，北京市：中國政法大學出版社。增訂版，2002年。
- 26 簡單地說，原本在法官與檢察官分工較不明確的審判與起訴，在此次刑事訴訟改革計畫之中，必須改為嚴守分際的分工關係。檢察官必須蒞庭親自論告，在法庭上說明被告所犯的事實與求刑法條；法官則必須退居被動的聽審位置，並且中立地進行訴訟指揮。由於從法律實務界與學術界所出發的觀點不盡然相同，因此，法務部主導此次刑事訴訟制度改革，特意以“檢察官蒞庭”命名之。其中用意，一方面在於避開法律學術界中各種“主義”的理論辯論，例如：“職權調查主義”、“當事人進行主義”、“起訴狀一本主義”等等，另一方面更在於強調各種國外制度僅供參照與借鏡之用，落實在台灣本土的脈絡勢必會出現“不盡然相符於移植國制度的狀況”。相關研究可參見王兆鵬，《當事人進行主義之刑事訴訟》，台北市：元照出版，2004年。王兆鵬、吳從周，《當事人進行主義之理論與實證研究》，台北縣板橋市：台灣板橋地方法院出版，2000年。張麗卿，《驗證刑訴改革脈動》，台北市：五南出版，2004年。
- 27 台灣司法制度對於律師收費的規範，並未如美國某些州允許訴訟律師在集體訴訟的案件中，以訴訟賠償標的金額的“比例抽成”為其法律代理費用的收費依據。此一制度差異多少會使台灣在集體訴訟的案件上，未能提供辯護律師或律師事務所足夠的獲利誘因。此外，若集體訴訟案件涉及的兩造在社會經濟地位上，有著懸殊的差距時，這些案件更容易被執業律師與事務所視為投資報酬率偏低的種類。在這樣的脈絡下，法律扶助制度所催生的“專門化”，其種類未必是傳統事務所、公部門、私人企業的執業經驗所能培養出來的。以台灣近年來的例子，信用卡債務



協商，就是一個明顯的個案。關於社會學家對這方面的研究，請參見吳宗昇，〈讓他們，重返社會：卡債族的研究進程與議案〉，法律扶助季刊，第32期，2011年，頁1-12。吳宗昇，〈雙卡債務協商模式與不對等情境〉，台灣法學雜誌，特刊，2011年，頁44-52。

- 28 相似的見解請參見梁治平，《尋求自然秩序中的和諧》，北京市：中國政法大學出版，2002年。梁治平，《法律的文化解釋》，北京市：三聯出版，1998年。梁治平，《法辨：中國法的過去、現在與未來》，北京市：中國政法大學出版，2002年。陳弘毅，《法理學的世界》，北京市：中國政法大學出版，2003年。陳弘毅，《法治、啟蒙與現代法的精神》，北京市：中國政法大學出版，1998年。應星，《村莊審判史中的道德與政治：1951-1976年的中國西南一個山村的故事》，北京：知識產權，2009年。應星，《大河移民上訪的故事：從「討個說法」到「擺平理順」》，北京：三聯書店，2001年。
- 29 林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，頁238-239，北京市：中國政法大學出版社。增訂版，2002年。
- 30 補充說明的是，林端教授近年來對於當代中國的“儒學復興”運動，在台灣國科會補助的專題研究計畫下，採取三個階段的研究計畫：儒藏編纂2006-2009年、讀經運動2009-2011年、三孔再造2011-2014年。《儒藏》的編纂指向了中國大陸當局意欲在世界性的文化經典之中，建構出與其他宗教文明（例如：《道藏》、《佛藏》等經典文獻全集）相互競爭的經典全集。此種儒學思想的“正典化”運動(Canonization)主要是針對高階文化與相關知識階層。相對於此，在中國大陸社會出現的各種讀經運動之中，我們看到了把儒家思想加以日常生活化的趨勢。不論是在鄉村地區或首要都市，以儒家思想為基礎的讀經運動主要仍是回應當代中國的各種社會變動，對於一般俗民大眾進行倫理重建與生活規訓。三孔再造的計畫主要的研究對象為中共近年來對於孔子形象的文化重塑，其中主要表現在孔子聖人的形象再造與三孔（指，孔廟、孔府、孔林）的重建政策，而展現了更廣泛、更現代的文化傳播方式：它既是文化性的孔子歷史形象再造，也是經濟性的三孔文化觀光旅遊。林端教授認為，這三個研究個案必須一起被視為，中國大陸當局重新爭取世界儒家思想代言人地位的嘗試。
- 31 另一個值得注意的示例性個案，是中國大陸當局關於“孔子學院”制度性推動計畫。請參見楊昊、蕭新煌、趙皓喆，〈中國知識社群如何重構「柔性權力」理論：回顧與批判〉，《中國大陸研究》，55卷，第4期，2012年，頁59-88。



- 32 相關爭議可參見Bryan S. Turner ed., *Secularization, Vol. 1-4*. (Los Angeles: SAGE, 2010).; Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. (Cambridge, UK; New York : Cambridge University Press, 2011).; Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).; Charles Taylor, *A Secular Age*. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).; Lu Yunfeng, Byron Johnson and Rodney Stark, "Deregulation and Religious Market in Taiwan." *The Sociological Quarterly*, 49, 2008, 143-157. 盧雲峰, 〈超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題〉, 社會學研究, 第5期, 2008年, 頁81-97. 羅德尼·斯達克, 盧雲峰譯, 〈把理論帶回來〉, 《社會理論論叢》, 第4輯, 2009年. 羅德尼·斯達克, 劉楊譯, 盧雲峰校, 〈比較研究的複雜性〉, 《北京大學學報》, 第4期, 2009年. 林峰燦, 〈想像世俗化: 世俗化命題之爭議及其反省(上)〉, 社會理論學報, 10卷1期, 2007年, 頁113-198. 林峰燦, 〈想像世俗化: 世俗化命題之爭議及其反省(下)〉, 社會理論學報 11卷1期, 2008年, 頁259-328.
- 33 楊鳳岡, 〈對於儒教之為教的社會學思考〉, 《蘭州大學學報》, 2008年第36卷第2期. Yang, Fenggang and Joseph Tamney, eds. 2011. *Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond*. Brill Academic Publishers. 吳文璋, 〈論儒家與儒教——從儒家是否為宗教談起〉. 陳昭瑛, 〈對於儒教之為教的社會學思考讀後〉. 儒學聯合論壇 <http://www.yuandao.com/> 陸德堂, 〈淺談儒學的宗教化〉, 《經濟與社會發展》, 2004年第5期. 朱宗震, 〈給儒學一個準宗教的地位——兼談儒教不能進教育系統〉, 《探索與爭鳴》, 2007年第5期. 黃啟後, 〈儒教在香港宗教中的制衡作用〉, 《昆明師範高等專科學校學報》, 2000年第2期. 於希謙, 〈對儒學宗教論若干論據的質疑——與李申研究員商榷〉, 《學術月刊》, 2003年第8期. 李申, 〈對《對儒學宗教論若干論據的質疑》一文的回答〉, 《學術月刊》, 2003年第9期. 林存光, 〈意識形態與文化的成長——試評反思儒學的兩種致思路向〉, 《中國社會科學院研究生院學報》, 2004年第2期. 蔡德貴, 〈儒學儒教一體論〉, 《中山大學學報》, 2001年第5期. 解光宇, 〈儒學與儒教並行不悖——“儒學與儒教關係”學術研討會綜述〉, 《世界宗教研究》, 2010年第5期. 天心, 〈文化的政治: 陳明的即用見體與公民宗教說 大陸新儒學試析之二〉, 《博覽群書》, 2007年12期. 王正, 〈儒教怎樣靈根再植〉, 《博覽群書》, 2011年第2期. 陳彥軍, 〈理解儒教的途徑〉, 《博覽群書》, 2011年第2期.



- 34 相似的問題意識，請參見梁治平，《尋求自然秩序中的和諧》，北京市：中國政法大學出版，2002年。梁治平，《法律的文化解釋》，北京市：三聯出版，1998年。梁治平，《法辨：中國法的過去、現在與未來》，北京市：中國政法大學出版，2002年。陳弘毅，《法理學的世界》，北京市：中國政法大學出版，2003年。陳弘毅，《法治、啟蒙與現代法的精神》，北京市：中國政法大學出版，1998年。徐忠明，《情感、循吏與明清時期司法實踐》，上海市：上海三聯書店，2009年。徐忠明，《眾聲喧嘩：明清法律文化的複調敘事》，北京市：清華大學，2007年。徐忠明，《案例、故事與明清時期的司法文化》，北京市：法律出版社，2006年。徐忠明，《包公故事：一個考察中國法律文化的視角》，北京市：中國政法大學出版社，2002年。徐忠明，《思考與批評：解讀中國法律文化》，北京：法律出版社，2000年。
- 35 關於社會學內的理論生產問題，此一知識生產過程如何看待自身與經驗性研究的關連，已經是社會學理論研究者內部長期以來爭論不休的議題。最近的討論與回應，請參考黃厚銘，〈社會學理論與社會學本土化〉，《社會理論學報》，第13卷第1期，2010年，頁1-35。湯志傑，〈理論作為二階觀察：如何解決「無中不生有」與「無中生有」的弔詭〉，《社會理論學報》，第13卷第1期，2010年，頁37-79。黃厚銘，〈一場有助於釐清見解的建設性對話：敬答湯志傑〉，《社會理論學報》，第13卷第1期，2010年，頁81-93。湯志傑，〈挑戰與回應：敬覆黃厚銘教授的幾點釐清〉，《社會理論學報》，第14卷第1期，2011年，頁149-158。

