

韋伯與華人社會的儒家倫理： 韋伯的中國研究百年後的反省(上)

呂愛華
雲和書院

摘要 所謂文化歸屬感，我們這個華人文化，一個長期被西方以負面價值看待的華人文化，它該如何被看待，我們該如何自我看待，我們如何審理背負在我們身上的這些華人特質，並如何重建補強這些強加在我們身上的特質，朝向一個我們理想的方向發展。這對所有華人而言，已經困擾了我們一百多年，一直到今天。因此，對所有華人，一個文化歸屬感，既不是全盤西化，也不是閉關自守，而是如何來重新認識自己。只是在今天，當我們重新認識自己時，它既不是傳統的研究方法，也不是西化的研究方法，林端用文化比較的方式，借重韋伯的研究方法對比地找出認識我們文化的研究方法，既西方又中國對比地認識我們身上所背負的這些特質，所謂「批判性地繼承與創造性地轉化」，進而並將之本土化。

一 前言：林端對韋伯研究問題之重要性、背景與任務之認識

這一篇林端的學思歷程，它修改自林端2012年6月向國科會提出赴西雅圖華盛頓大學進修之研究計畫書，17年來他從來沒有休假過，這一次本來計畫去美國做學術休假，沒想到上天還是沒有



給他休息的機會，他也許是去了另外一個世界工作去了，但留給我們的卻是無限的哀思。

他這一篇研究計畫書的題目雖然叫做“韋伯與華人社會的儒家倫理：韋伯的中國研究百年後的反省。”但我必須要回歸到一個核心內容來探討這個主題，它就是我們是什麼？我們從哪裡來？我們將往何處去？這是林端在尋找一個文化歸屬感的過程，也是一個我們對自己文化定位感的議題。所謂文化歸屬感，我們這個華人文化，一個長期被西方以負面價值看待的華人文化，它該如何被看待，我們該如何自我看待，我們如何審理背負在我們身上的這些華人特質，並如何重建補強這些加在我們身上的特質，朝向一個我們理想上的方向發展。這對我們而言，已經困擾了我們一百多年，一直到今天。因此，對所有華人而言，一個文化歸屬感，既不是全盤西化，也不是閉關自守，而是如何來重新認識自己，定位自己。只是在今天，當我們重新認識自己時，它既不是傳統的研究方法，也不是西化的研究方法，林端用文化比較的方式，借重西方的研究方法對比地找出認識我們的文化的研究方法，所謂「批判性地繼承與創造性地轉化」，進而並將之本土化。

林端在開啟他這一方面的研究時，他選擇了韋伯作為他的起點，原因在於1百多年前1904年德國社會學大師韋伯撰寫了一本《基督新教倫理與資本主義精神》這本書，1915年韋伯(Max Weber, 1864-1920)完成了《中國的宗教：儒教與道教》這本大作¹。

這本書主要是為了證明只有西方社會才能發展出資本主義，說明華人文化沒有自發性地產生近代意義的資本主義與理性主義的原因，是因為中華文化在儒教倫理與道教倫理影響下的結果。

這樣的立論基礎，一方面似乎是在說，只有資本主義才是理性的，另一方面其實是帶著西方的價值優越感。



因此韋伯對《中國的宗教：儒教與道教》的回答，更重要的是以一種帶著歐洲中心主義的自我優越感，來對比西方的特質。但是這種自我優越感，也間接的對華人社會的信仰與文化有了一些不近事實的貶抑。近百年來，西方人對華人文化與華人社會儒家倫理的誤解，深深受到韋伯這本書的影響。

將近一百年後的今天，華人社會的資本主義與現代化發展已經如火如荼地在開展。這時，究竟該如何重新檢視韋伯當年《儒教與道教》作品的時代意義？以及他對儒教（儒家）倫理的看法是否公允的這件事已經必須要重新檢視。

此外，相對於馬克思的歷史唯物論，韋伯的多元因果論，是不是對百年來華人社會的儒家倫理、資本主義與現代化的發展，比較更有解釋能力呢？

林端站在學貫中西的立場上，他希望一方面批判韋伯，另一方面又繼承韋伯，對韋伯的研究進行了“批判性的繼承”與“創造性的轉化”。根據林端他個人多年來在台灣對韋伯學、韋伯的中國研究、華人社會的儒家倫理等的研究成果，他嘗試回答這些饒富興味的課題，重新檢視韋伯對華人社會研究的偏差點。

由於林端立基在“批判性的繼承”與“創造性的轉化”的立場上，他不再作價值優劣的辯證，也不再作口號式的宣傳，他是社會學家，要回答儒家倫理對華人的影響，必須要直接進入田野研究，觀察西方文化進駐後，深深烙印在每一個華人身上的儒家文化，如何自我有機地轉型與發展。

這種“批判性的繼承”與“創造性的轉化”，並不只是一個學術性的議題，它也是一個社會事實。

爲了回答這幾個問題，他繼承了韋伯，從“文化比較”的觀點來對比中西文化。

在這個對比下，韋伯的回答是只有在清教徒的文化基礎下，才有產生“心志倫理”²的可能性。林端同樣是作文化比較，但是



他要回答的主題是，儒家文化雖然不同於清教徒文化，但儒家文化是用另一種方式來展現儒家式的“心志倫理”。

這一篇文章主要是林端描述自己作研究時，各種不同時期的轉折點，我把它整理成四個章節，第一章是前言，說明他的主要論點基礎。第二章是討論“文化比較”觀點下的儒家倫理研究。這一個章節我們也可以稱作是林端對韋伯的“批判性的繼承”。雖然林端和韋伯一樣，從“文化比較”的觀點研究儒家，也和韋伯一樣，從宗教社會學和法律社會學的角度對比不同文化下的所具有的特質，但是林端得出了跟韋伯完全不一樣的結論。所以在第二個章節裡，我們分成兩個小節。第1個小節是「文化比較」意義的宗教社會學與宗教倫理學的研究。第2個小節是從“文化比較”義意的法律社會學與法律文化研究的角度，來發掘華人文化所特有的文化特質。第三章由於林端立基在原有的立論基礎上，他很清楚地要朝向一個方向發展，這個方向是如何將“韋伯研究”本土化。所以這一個章節我們也可以說林端是以一種“創造性的轉化”過程，開啟他進行本土化的努力，這不只是“韋伯研究”的本土化，也是一種研究方法本土化的努力。因為在過去百年來，我們不斷地在全盤西化與閉關自守之中擺盪，而林端認為這一代的知識份子，在面對上一代遭遇文化毀滅性的災難時，套用韋伯的說法，中華文化已經到了必須要“走向自覺追求、走向透過知識加以昇華的發展”³，韋伯的這一段話，顯然表示韋伯很清楚理解一個事實，任何一種文化都在自己文化內有一個有機的機轉。而今天中華文化自己本身已經到了必須作自我昇華的階段。林端所要研究的，正是屬於華人文化內部，這種有機的機轉。第四章的標題是：對未來儒家思想與社會學的交互參照：走向一個儒家式的社會學。這一章是林端開啟中國一個再現代化的期許，也就是他要開啟一個從新解經的準備。



二 「文化比較」觀點下的儒家倫理與法律文化的研究

1. 「文化比較」意義的宗教社會學與宗教倫理研究：

林端在德國就讀期間，他的德文博士論文題目是：《古代中國儒家倫理與支配的正當化—韋伯比較社會學的批判》，獲得了 *Magna cum laude* 的成績，意思是極優異，並於1997年在德國著名出版社 *Duncker & Humblot* 正式出版，獲得近十篇德文與英文的書評。他的這一篇博士論文，是在韋伯權威的面前，直接告訴他，華人的文化特性並不是韋伯理論所能充分掌握的。

林端在書裡面強調：韋伯對儒家倫理停留在“儀式倫理”的理解上，或者只是停留在特殊主義上，就是愛有等差，韋伯的看法是，這樣的倫理特徵，是沒有辦法發展出“心志倫理”；而只有清教徒的新教倫理才會發展出重視自律的“心志倫理”。清教倫理是去脈絡化的，譬如像是人與上帝之間的愛，沒有親疏等差的差別，他給予每一個人的愛是同等的，只有清教徒的普遍主義才能打破儒家式的、只關心親情紐帶的特殊主義。但韋伯又特別提出君子在“儀式倫理”上所表現出的特質，顯然韋伯在批評儀式倫理的同時，也看到“儀式倫理”的另外一面，“戒慎而理性的自我控制，以及抑制任何凡是可能動搖心境平衡的、非理性的情慾(Leidenschaften)。”⁴

林端認為儒家倫理與清教徒倫理都是“心志倫理”，也都具有普遍主義，只是他們的特色不同罷了。

林端繼承韋伯又批判韋伯，他批判韋伯明明看到儒家倫理中，重視“典禮與儀式上的得體”⁵。重視“適切地戒慎而理性的自我控制”，以及“抑制任何凡是可能動搖心境平衡的、非理性的情慾(Leidenschaften)”⁶。但韋伯只看到了儒家倫理過度重視他律的“儀式倫理”，具有特殊主義的傾向，對人與人之間的



關係，只考慮到人已親疏的差別，給予不一樣的特殊對待，卻沒有看到儒家倫理在人已親疏的差別中，努力達成“中正平和”⁷，自我克己的忍讓功夫，套用韋伯的用語“自我抑制的規則”——⁸自我的制約，其中所導致的寂寞與堅忍，韋伯完全沒有給予它公平的評價。

林端認為儒家倫理雖然重視脈絡化的紐帶、人已親疏的差別，以五倫為基礎的修齊治平，也是一種普遍主義；但這並不代表這一種普遍化的文化特質就一定比另外一種文化特質遜色，相反來說它是兩種不同的文化特質。

在這本書中，林端發展出了“脈絡化的普遍主義”(kontextualisierter Universalismus)的概念，用來描述理一分殊的儒家倫理整合“脈絡主義”(「特殊主義」)與「普遍主義」的努力。並從這個階段進一步的發展，包括了〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉(中文與英文)⁹、〈先秦儒家「角色理論」中的自我與他者〉(中文與英文)¹⁰、〈韋伯的倫理研究——兼論其二元對立的理念型研究方法〉(中文與英文)等多篇論文與還有兩本合著的書。¹¹

從這裡我們已經看到了林端一方面對中華文化的重新反思，重新回顧傳統的中華文化，從另一個角度開啟我們是什麼的“文化自我覺悟”，當他朝向「批判性的繼承」與「創造性的轉化」時。這時的華夏文化在他的手裡已經以新的面貌，向所有的人，甚至向西方世界訴說「我們是什麼？」

2. 「文化比較」義意的法律社會學與法律文化研究：

在韋伯《比較法律社會學》的影響下，林端立基在法律社會學和法律人類學的研究基礎上，清楚說明法律是實際的社會文化現象，在不同的文化背景下會有不同的法律文化特質。清末民初以來，中西不同法律文化的匯流，發生重重問題，可以



用一個核心的概念“繼受”（reception）來加以掌握：西方繼受而來的國家法與中國傳統儒家倫理制約下的民間法律文化，不斷產生顛覆與衝突。¹²

林端在這方面的作品包括《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》（2002年中國政法大學出版社，獲陸委會出版補助）、《韋伯論中國傳統法律—韋伯比較社會學的批判》（2003三民書局二版，獲國科會社會科學研究中心出版補助，台大優良專書獎）、*Customary Law and Modern Society: Land Disputes of Jisigongye*（祭祀公業，Ancestral Worship Property）in Taiwan（2011，與蔡博方合著）以及目前與他的學生蔡博方共同合著的兩篇文章。¹³

由於在德國留學期間，林端專攻韋伯的社會學理論、宗教社會學與法律社會學，返台任教於台大社會系後，便致力運用韋伯等人相關的理論，探討台灣社會的儒家倫理、法律文化與宗教發展的現況。林端發現：儘管國家法律幾乎是全盤繼受（reception）西方法律的現狀下，台灣民間習慣卻一定程度仍然在儒家倫理的制約之下，與國家法律分庭抗禮。

林端透過實地的經驗研究，發現台灣漢人社會固有的儒家倫理制約下的「舊慣」（民間習慣），在國家法律支持的資本主義現代社會中，仍然具有實際的作用。以林端兩年研究「調解制度」，發現儒家倫理影響下的調解，仍然被當作解決法律衝突的策略。然後以他三年研究華人社會碩果僅存的宗族財產——“祭祀公業”¹⁴，發現了它在現代台灣社會中存活下來的一些問題。接著又花兩年時間，研究台灣宗教習慣與法律習慣所形成的「神明會」組織。這是他返國後頭七年主要的研究方向。

這些研究成果，代表著當我們在接受西方的文化同時，我們文化在接受西化的洗禮時，文化內部也在波濤洶湧不斷地在作有機的自我轉化。¹⁵



2004與2005年的國科會計畫，林端以律師做為法律人的代表來作研究，以知識社會學與法律社會學的研究方法，來探討台灣法律人階層形成的過程。進一步把研究方向由律師制度延伸到“法律扶助制度”¹⁶之上。由於在法律與倫理研究的同時，他也參與了民間司法改革的社會運動，深深感到台灣司法要有進步，就在於其公正性與公平性的確立之上。林端對於台灣法律“扶助制度”的研究，也是希望探討固有儒家倫理強調人溺己溺、濟弱扶傾的精神，能否在新的“法律扶助制度”浮現出來。

除此之外，在前述計畫的同時，林端也申請了兩年國科會的“韋伯音樂社會學譯注計畫”，一方面深化國內韋伯學的研究內容，另一方面也拓展了音樂社會學的新研究領域，而且繼續在韋伯的學術傳統的脈絡之下，探討“全球化下的儒家倫理”的時代課題。¹⁷

三 “韋伯研究”的本土化研究

此外，林端對韋伯的社會學理論、儒家倫理與宗教社會學的研究，一直與前面的計畫同步進行，是「韋伯研究」的本土化，林端一方面是批判地繼承韋伯，進一步深化華人社會的儒家倫理研究。在這一方面，他是透過兩個步驟在進行，第一個步驟是透過對韋伯作品、二手文獻的翻譯，教學與研究，來逐步深化我們本土的「韋伯研究」，第二個步驟是透過國際對話，進行“批判性的繼承”與“創造性的轉化”。

關於本土化的作法，林端是透過教學、研究與翻譯三個方面做起：

在教學方面，林端自1995年8月返台任教於台大社會學系以來，主要負責社會學理論、宗教社會學、法律社會學與中國大陸



宗教與社會等課程。十七年來，林端致力學術向下紮根的工作，已經指導了三位傑出的博士畢業生¹⁸，二十多位台大碩士畢業生¹⁹、在政大宗教所兼任時，也已經指導九名碩士畢業生與兩位中文所研究生²⁰。爲了有效指導這些學生來自社會學、歷史學、宗教學、文學、法學等不同學科的學生，激勵他們相互切磋，林端固定地每月定期舉辦一兩次「博碩士論文討論會」，要求他們輪流報告，相互評論，迄今頗有相當的成效，每次都有十個以上的同學出席。在這些學生中，繼續在學術界深造的約佔三分之一強。寒暑假期間並曾在陸委會等單位邀請或補助下，在大陸北京大學、清華大學、中國政法大學、河南大學等校擔任客座教授，這些都是林端希望透過教學進行本土化而向下扎根的工作（已發表多篇CSSCI作品，多是大陸編者力邀投稿者）。

翻譯包括已翻譯出韋伯權威Wolfgang Schluchter的專書《現代理性主義的興起：韋伯西方發展史的分析》，預計於2013年底在台大出版中心出版。

在國科會的“經典譯注計畫”的補助下。韋伯《音樂社會學》的翻譯，以德文本爲準，參考英譯與日譯本，校訂出英譯本很多的錯誤，預計這次進修研究後送交聯經出版公司出版。

在研究方面的作法：除了前述德文博士論文出版外，2003年十月由三民書局出版的《韋伯論中國傳統法律——韋伯比較社會學的批判》受到國科會的出版獎勵與台大的優良圖書獎勵。

如果林端還在，他還會一本初衷繼續透過翻譯、教學與研究，繼續深化我們這個韋伯研究本土化的努力。

爲了進行“批判性的繼承”與“創造性的轉化”，近年來開始進行國際性的對話：林端與香港浸會大學社會系主任Jack M. Barbalet進行的合作，2013年元月在台大召開Weber的國際會議，邀請Schluchter、Turner、Hamilton等多位重量級的國際韋伯學者與會，論文集評審後將在英國Routledge出版社出版專書。這些努



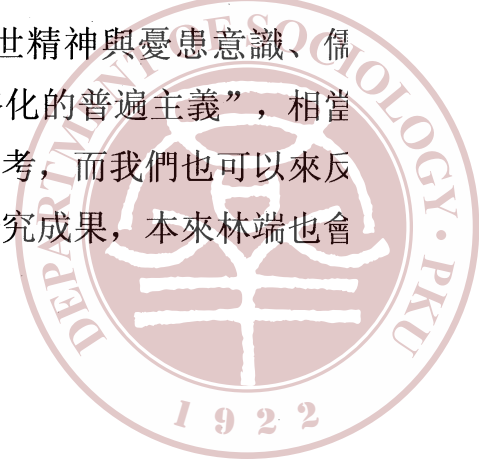
力，都是想要藉助國際對話，將中華文化的內部機轉“批判性的繼承”與“創造性的轉化”，文化本土的努力，向世界開啟“我是什麼”的一個歷史性的轉折點。所謂批判地繼承韋伯，林端想要透過“韋伯與華人社會的儒家倫理：韋伯的中國研究百年後的反省”的個計畫的準備來達成。使用的策略是批判地繼承韋伯，以期達到進一步深化華人社會的儒家倫理的研究。

在德國期間，林端對韋伯批判性的繼承，重建先秦孔孟荀三家的儒家倫理的學說。1995年返台後，則開始對當代華人社會儒家倫理的現況，進行具體的經驗研究。

四 儒家思想與社會學的交互參照：邁向一個儒家式的社會學

林端認為，儒家式的社會學，極可能是我們未來，在做了這麼多台灣與大陸的儒家思想與倫理的研究之後，所要進一步發展的重要研究取徑。他說：我們不只要用社會學來研究儒家思想，也要用儒家思想來反省社會學的特點與其局限。透過儒家思想與社會學的交互參照，也正是我們從韋伯傳統以下的社會學研究的一貫立場的延續，既有思想上的研究，也有實證研究做為基礎。也可以為台灣參與“東亞儒學”的建構略盡棉力（最近兩度在京都大學社會學系用英文發表“全球化下的儒家倫理”、〈先秦儒家角色理論中的“自我”與“他者”〉即是二例）。

林端前面研究的努力，其主要目標是要以儒家思想來反省西方來的社會學與社會科學：儒家的入世精神與憂患意識、儒家的志業與使命，還有其具特色的“脈絡化的普遍主義”，相當可以提供西方來的社會學與社會科學作參考，而我們也可以來反省這些學科的特點及其局限。這方面的研究成果，本來林端也會



陸續在經驗研究與理論探討的雙重路徑之下，一步步推出我們的研究成果來。

每一種文化與社會都有自己內在發展的邏輯性，當立基於西方社會發展起來的價值體系形成了強制性，華人社會文化的發展邏輯性便會被迫中斷，進而迫使華人的文化面臨必須被改造與被否定的危機。像韋伯把西方社會發展出來的經驗法則解釋成是普遍法則，強加解釋我們的價值理念，這既不可能幫忙我們解決我們自己的困境與難題，也無法幫助我們認識我們自己。西方提供出來的社會科學固然可以作為反省我們自己文化的侷限，然而最終我們還需回到自己文化的內涵裡，才有可能重新找回我們該往何處去的方向。

「韋伯與華人社會的儒家倫理：韋伯的中國研究百年後的反省」此一研究議題是，我們不能對西方文化毫無反思與批判的接受，但我們也無法回到傳統社會的思考想像與生活方式。林端認為當我們認識自己、認識自己的文化之餘，既不是全盤地接受西方，也不是對現代西方文化全無反思的能力。

只是林端的計畫與做法是寂寞的，沒有討好社會的美麗詞藻，也沒有明星般的耀眼光芒，如果林端的志業可以得到認同，那也是多少年後的事了，更何況它也可能多少年後也還是得不到認同。他選擇的做法是認真地去做，至於其它委之於天命。

只是誰想到連他這微小的願望，都得不到上天的眷顧，這才是我真正的傷心之處。有人說他死得其所，死在佛教的聖地上、佛光大學，有人說他被徵召了，要開啟他另外一番事業，也有人說他去輪迴轉世了，重新繼續他沒有完成的志業。但是對我而言，他離開了我，本來還有兩個人去摸索尋找我們該往何處去的文化方向，如今剩下我一個人，面對寂寞、恐懼與不可知的未來。



注释

- 1 這兩篇長文都收在 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Aufl. Tübingen (J.C.B. Mohr, 1988) 之中。
- 2 參見 Max Weber, 《Wirtschaft und Gesellschaft》(Tuebingen 1988)。韋伯在“政治作為一種志業”的這一篇文章中提出“心志倫理”這個概念(中譯本見《學術與政治》一書,台北:遠流出版事業股份有限公司,1991)。但是我覺得,韋伯在另外一本書《基督新教的倫理與資本主義的精神》中所舉耶穌教團(Jesuit)的例子更清楚說明了什麼是“心志倫理”。他說:“此種僧侶生活,已展開一套合理的生活行為之有體系的方法,其目的在克服自然狀態,使人能擺脫不合理的衝動以及他對俗世與自然的倚賴,使人服從於有計畫的抑制之支配下,並慎重地反省自己行為的倫理意義,而把自己的行為至於不斷的自我節制之下。”韋伯,《基督新教的倫理與資本主義的精神》(台北:協志工業叢書),58。
- 3 Max Weber 說:“人與各個價值領域——無論其為內在的或外在的、宗教的或俗世的——之間的關係,經歷過理性化與自覺性昇華的過程後,各個價值領域獨自內在的法則性便油然而被意識到;……由於現世內、現世外諸價值領域走向合理化、走向自覺追求、走向透過知識加以昇華的發展……。”Max Weber,《宗教與世界》(台北:遠流出版事業股份有限公司,1989),109。
- 4 “對儒教的理想人——君子——而言,‘典雅與威嚴’是表現於充分履行傳統的義務。因此,首要的德行與自我完成的標的便意指生活的所有的情境中,典禮與儀式上的得體。達到此一目標的適切手段是戒慎而理性的自我控制,以及抑制任何凡是可能動搖心境平衡的、非理性的情慾(Leidenschaften)。”Max Weber,《中國的宗教 宗教與世界》(北京:廣西師範大學出版社,2004),311; Max Weber,《中國的宗教:儒教與道教》,康樂、簡惠美譯(新橋譯叢:台北:遠流出版事業股份有限公司,1989),295。
- 5 同上注。
- 6 同上注。
- 7 “儒教對於宇宙與社會秩序,保持著一種極度的世界樂觀論:由人為努力以締造完美人類及社會的可能性。人的職責就是要誠心地去服膺於由傳統而來的宇宙與社會和諧之要求,以及修己以達成一種中正平和的人格。后者乃是宇宙的縮影,必須小心謹慎地自我修持來減低緊張性,以



及用以抑制由狂歡、及喜的活動所引發的非理性情感，因為那會破壞了和諧與平衡。由此，可以達到長壽、健康、財富以及死後留名的目的，在韋伯的分析裡，這也就是儒教在今世的奮鬥上所欲完成的終極目的……然而儒者則不誕生於世，而且良好地屬於世……由於沒有此世之外的憧憬，儒者也就沒有通過一種內在力量自傳統與習律中解放出來而影響其行為的杆桿”。Max Weber,《中國的宗教：儒教與道教》，康樂、簡惠美譯（新橋譯叢：台北：遠流出版事業股份有限公司，1989），46；Max Weber,《中國的宗教 宗教與世界》（北京：廣西師範大學出版社，2004），356, 357。

- 8 Max Weber, 康樂、簡惠美譯《中國的宗教》（新橋譯叢：台北：遠流出版事業股份有限公司，1989），189；Max Weber,《中國的宗教 宗教與世界》（北京：廣西師範大學出版社，2004），185。
- 9 見黃俊傑主編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（一）》，89-131。收入《儒家倫理與法律文化——社會學觀點的探索》增訂版，（北京：中國政法大學書版社，2002），387-406。
- 10 載於《社會理論學報》第十四卷 第一期2011 春季號。
- 11 林端、蔡博方合著，“An Overview of Taiwanese Land Law and Dispute Resolution”, Land Disputes in East Asia, Cambridge University Press. 〈台灣宗教社會學研究方法與理論的回顧與前瞻〉，海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望（1949-2009）（下），台大出版中心。
- 12 林端回來台灣後，反對韋伯的很多非事實的觀察，雖然仍是他的主題之一。但他的研究已經開始實地的觀察，當一個文化碰到毀滅式的災難時，它會以什麼方式有機地自我轉化。西方文化的法律制度，基本上是以一種套裝體系，移植到中國的土地上，但這塊土地上並不因為繼受了西方的法律，就會完全改變屬於原先解決衝突的方法，所以林端開始研究民間的習慣法，例如像是“調解制度”、“祭祀公業”、“神明會”等這些組織，因為這些組織在國家法的前提下，它們也承擔著解決衝突的角色。
- 13 林端、蔡博方合著，“Book Review Essay on Kyung-Sup Chang and Bryan S. Turner (eds.), Contested Citizenship in East Asia: Developmental Politics, National Unity, and Globalization”. *Asian Journal of Social Science*. New York: Routledge Press. (即將出刊) 林端、蔡博方合著，“Book Review Essay on Bryan Stanley Turner, Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State”. *Society* Cambridge, UK: Cambridge University Press (即將出刊)。



林端、蔡博方合著，〈清末民初繼受西法後的宗教團體法人化問題：以本土佛道寺廟為例〉，《性別、宗教、種族、階級與中國傳統司法》，中研院歷史語言研究所。（即將出版）

- 14 當社會變遷後，舊有的家族主義制度下的祖先遺產，以某約定防堵後代子孫分田產的方式，面臨到工業社會、新的家庭制度、男女平等的價值觀下，使這種制度“祭祀公業”備受挑戰。
- 15 而在理論的反思上，正如楊鳳崗教授所言“確實，林端自己就是個這樣一位學者，他一方面精通英文和德文，深入了解韋伯等西方大師的理論和觀點，另一方面又浸潤於中華文化的價值觀念之中。他一方面致力於把西方社會學理論介紹給華人社會，另一方面又非常注重與當代國際學術界的交流與合作，力圖把中華文化之精要介紹出去。”
- 16 “法律扶助基金會”是一個西方法律概念下的產物，但扶助的理念與內容，有它不同於西方的內涵，林端的興趣是，傳統文化與儒家文化在這個西方概念的外衣裡，如何在裡面轉化與運作。
- 17 無論哪一個方向的研究，林端一本初衷，從來沒有離開這個主題“我們是什麼？”“我們從哪裡來？”“我們將往何處去？”他為中華文化、華人文化尋找一個文化歸屬感。它不是西方人定義的我們，也不是拼命想要和仿效西方的我們，而是一個真正的自我。
- 18 萬毓澤（多次獲獎，已任教中山大學社會學系）、蔡博方（台大社會學系博士後）與劉定綱。
- 19 鄭祖邦（任教佛光大學社會學系）、陳木梓、張玉泓（留英）、劉偉嘉、張彥南（台大哲研所博士班）、蔡博方（台大社會學系博士後）、蔡侑霖（公費留美）、梁耿碩、鄭恩得、陳靜玉（清大社會所博士班）、王芳屏、陳聖屏（台大歷史所博士班）、黃華彥（公費留美）、黃文堂、李佩璇、江浩、陳良哲（交大社會與文化研究所博士班）、黎凡瑄、蔡正道、汪長欣、林瑋婷、陳上儒。
政大宗教所畢業碩士生為：陳惟元、王千蕙、董維真（留美）、許怡真、蔡志崙、陳玉海（政大宗教所博士班）、李宏華、蘇瑞華、胡學丞（政大歷史所博士班）。另外，政大中文所博士班畢業學生邱偉雲，與碩士班畢業學生廖啟余。
- 20 政大宗教所畢業碩士生為：陳惟元、王千蕙、董維真（留美）、許怡真、蔡志崙、陳玉海（政大宗教所博士班）、李宏華、蘇瑞華、胡學丞（政大歷史所博士班）。另外，政大中文所博士班畢業學生邱偉雲，與碩士班畢業學生廖啟余。

