

臺灣社會學刊，2007年6月
第38期，頁1-55

研究論文

市民社會的浮現或是傳統民間社會的 再生產？——以台灣佛教慈濟功德會 的社會實踐模式為焦點*

丁仁傑

* 丁仁傑 中央研究院民族學研究所副研究員 (jcting@gate.sinica.edu.tw)。感謝本刊主編和編委的細心而詳盡的建議與指正，及兩位匿名審查人所提供的富有建設性的修改意見，使得本文內容在修訂過程中，有了大幅的調整與改進。本文部分內容曾用英文初稿發表，感謝在研討會上發表時，評論人Helen Siu（蕭鳳霞）教授的細心指正及建議，及當時與會者所提供的意見與批評。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

收稿日期：2006/12/13，接受刊登：2007/05/18。

中文摘要

市民社會的討論，主要目的不在於提出論斷來認定某個社會是或不是市民社會，而是在經由這個概念的觀照，有助於瞭解某個社會中之外在權威和個人私人場域間動態性的複雜關係。本文的主要宗旨，即在於以當前台灣民間規模最大的志願參與組織——台灣佛教慈濟功德會為例，說明其社會實踐背後所隱含的對於社會治理的基本概念，和其中所帶有的對於社會公眾利益與個人私人場域間的文化邏輯認定，同時，希望以此文化邏輯來和西方市民社會的運作邏輯相對照，說明其間的差異和其間有無可能相加以連結之處。和西方社會七〇年代以來所出現的公共宗教相對比，慈濟在台灣的發展，的確與當代世界所出現的公共宗教有某種類似性，不過不同於西方社會的宗教先經歷私人化的擠壓後，再重回進入公共場域的歷史背景，慈濟的發展，它更接近於在全球化結構中各種西方力量衝擊下，本土民間社會自發性力量經自我重整後，由社區到社會的再生產與擴張。也就是就性質而言，它是傳統民間社會的再生產，而非市民社會的浮現。考察其內容，慈濟的運作模式所代表的公眾性社會實踐是一種「身體性的模型」，而非類似於西方公共領域中的「論述式的模型」。而出於華人「中央與地方雙軌統治／道德一元化意識形態」之治理邏輯，慈濟的「身體性的模型」，與其它「論述式的模型」的合作與聯盟，在地方社區層次裡的發生，會比其在全國性層次裡的發生來得更易出現。

關鍵詞：慈濟功德會、市民社會、公共場域、公共宗教、新興宗教、概念

Taiwanese Journal of Sociology, June 2007, 38: 1-55

**Emergence of Civil Society or Reproduction of Traditionality?
The Buddhist Tzu-Chi Association in Taiwan**

Jen-Chieh Ting

Institute of Ethnology, Academia Sinica

Abstract

The authors explore the hidden social and cultural mechanisms underlying the social practices of the Buddhist Tzu-Chi Association in Taiwan, compare Tzu-Chi with Western civil participation, and discuss how Tzu-Chi coexists or cooperates with other civil organizations at different levels. Tzu-Chi's rapid growth parallels the global emergence of public religion. However, Tzu-Chi's ideas of "publicness" (gong) differ in important respects from Casanova's ideas of "public religion" and the Western bourgeois-based "public sphere." Tzu-Chi's public model is attained through the personal "somatic realization" of moral value that potentially leads to a cooperative and peaceful community. It is therefore possible to label Tzu-Chi a "somatic model" of civil engagement, in contrast to the "discursive models" of the Western public sphere and Casanova's public religion. From Tzu-Chi's sociogenesis we see that "alternate traditionality" is more appropriate than "alternate civility" for delineating its collective social participation.

Keywords: Tzu-Chi Association, civil society, public sphere, public religion,
new religion

一、前言

本文的主旨，在以當前台灣民間最大的志願參與組織——台灣佛教慈濟功德會為例，說明其社會實踐背後所隱含的對於社會治理的基本概念，和其中所帶有的對於社會公眾利益與個人私人場域間的文化邏輯認定，並進一步透過其內在邏輯與西方市民社會的運作邏輯相互對照，說明其間的差異，和其間有無可能加以連結之處。在台灣解嚴後的20年，以及慈濟的成立已經超過40年的這個時間點上，相關歷史事實的累積，有助於我們較完整的思考與反省有關議題。

「市民社會」根據 Wolfe (1989: 16)，可以被界定為：關於社會的某一個層面，其「存在於國家與市場之間，既不是代表個人利益，也不是出於外在權威的強迫……是處在特殊主義與普遍主義之間的一個中間位置」。其成分包括：「家庭、社區、朋友、網絡、工作場所的連帶、志願參與、自發性組合的團體或是運動」。這樣的社會範疇，原本可能只是歐美特定歷史時期中的產物，而今其卻演變成了一個規範性的概念，因為它有可能反映出一種社會自我治理與自我統制的價值。而在實際運作上，它一方面能夠避免中央階層的權力濫用，一方面在操作效率上，由下而上的運作模式，在許多情況裡也被證明為是更有效的 (Dynes, Quarantelli, & Wenger 1990)。簡言之，一個理想市民社會的存在，等於是對社會治理的有效性和正當性等方面都提供了承諾 (Marshall 1999)。

在傳統華人世界，中央政府與地方社會在表面形式上是二分的，因為在管理技術與工具上，中央帝國的控制，在過去本來就不可能滲透到基層民間社會 (Yang 1965；蘇碩斌 2005：79-143)。不過另一方面，我們卻也注意到，中央政府與地方社會，在價值觀與菁英網絡等層面上，卻仍是上下貫穿的。

台灣在解嚴以後，民眾自發性的政治活動相對而言開始有較大發展空間，而幾次重大災難中（1999年的九二一地震〔林美容等 2003〕，2003年的SARS〔丁仁傑 2003〕），政府未能直接而迅速的做出反應，民間必須自發性地從事自主求生與自我救援的工作，這些情況可能逐漸誘發民間產生與國家相對立的公共領域，並促成民主政治的進一步發展。

從另一個角度來說，如同Weller（1999: 136-139）所曾指出的，現代性中所帶有的個人主義以及國家擴張這種雙面性因素，可能會造成各種中層團體的崩解，這將不利於市民社會的發展，但是現在不同於這些發展趨勢的是，隨著現代性影響力的深入台灣，反而看到各種民間團體愈來愈顯現其活力，這些發展亟待我們去加以解釋。這裡，Weller以西方市民社會日漸萎縮的命題來檢視台灣，等於是在不同層面上做了不適當的邏輯銜接，明顯出現了理論移植上的問題。不過，不管怎麼說，台灣民間團體愈來愈蓬勃發展背後所可能帶有的社會與政治意涵，的確有待詮釋。

而Weller（1999: 135-147）也提到，台灣民間團體的蓬勃發展，雖不見得就代表了市民社會的出現，但至少它們可能是市民社會滋生的溫床。而在過去國家的專制管控中，華人基層民間社會已出現了某種分化，由市民社會發展的角度來觀照，如Weller所言，一方面那種有著普遍性之意識形態和全國性組織的團體，或許能夠更容易與外界連結而創造出市民社會。但是，這類團體因為目標明顯，因此在過去就比較容易被壓制或是收納，而後來即使當社會開放以後，它們往往還會保留著原有的保守主義特質；另一部分則是屬於非正式的部門，由於其多半只停留在網絡關係上，比較不容易被控制，當處在威權統治底下時，這些潛藏的資源或許比較不容易被動員，但是一旦當社會開放，它們卻可能是真正能促成社會變遷的潛能之所在。



6 臺灣社會學刊

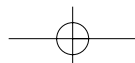
而在以上這種期待中，Weller（1999: 138-140）也很小心的用著「可做為替代的他種公民性」（Alternate Civilities）這樣的名詞，來指陳在非西方世界，所可能出現的既是受到西方影響，卻又是接軌在既有文化與社會組織原則上的某種自我治理的民主原則。

在前述背景裡，慈濟功德會的例子相當值得注意。雖然它是一個正式組織，但它不像中國佛教會，始終是國民黨在台灣統治結構中的一部分（Laliberte 2004: 38-39），反而它是在由佛教組織較外圍位置的一位比丘尼的帶領，以及公領域以外婦女生活網絡裡的相互連結與延伸中而逐步有所成長。在這些方面，慈濟是一個有著正式組織包裝，卻又是實質上在非正式部門的相互連結中而得以擴展的。

不過，另一方面，慈濟又確實始終是一個正式組織，這個條件將有助於其向外公開做更廣泛性的連結。而且其以佛教為基礎所帶有的普遍性的人道理念，也頗有助於讓市民社會內涵中必須具備的人權理念，得以透過這個團體而得以萌芽。

換言之，導因於慈濟的組織型態與歷史發展模式（既有著正式的組織和佛教的教義，卻也有著非正式部門的網絡連結特質），對應於西方式民主社會的要件而言（由下而上、自我治理、普遍性的人道主義與人權觀念、重視法律與契約等等），慈濟本身一方面帶著能夠促進民主的特點，一方面也有著礙於民主特性發揮的內在障礙（因為組織太過明顯而必須與政府妥協，非正式社會網絡的連結容易淪為「地方主義」等等）。

總之，在解嚴以後的20年，以及慈濟創立已超過40年以上，而且在經歷了社會各界不斷對於慈濟提出了各種不同的期待之後，歷史發展的線索已經愈來愈清楚，這時的確更有利於我們來對慈濟進行有關考察：到底慈濟的發展和社會行動模式，存在著一種什麼樣的內在性邏



輯？這樣的邏輯與社會外界其它的社會取向之間，有著一種什麼樣的差異或是可連結之處呢？這些問題都亟待更完整的分析。

二、慈濟的發展及知識分子對於慈濟的期待

在進一步討論相關議題以前，先對於慈濟的發展略做回顧。如一般為社會各界所熟知的，成立於1966年，在歷經40年的發展之後，公元2006年時，慈濟已擁有了自身的醫院、大學、媒體與基金會。其會員人數早已超過四百萬，這個數目約佔台灣人口的20%，其每年募得的民間慈善捐款也在40億以上，這一個民間團體在組織規模與動員能力上，遠遠超過台灣其它任何一個民間志願參與團體。

自稱是佛教團體，慈濟由比丘尼證嚴所創立並領導，目前其比丘尼僧團中人數有一百多位。整體講起來，其主要構成者還是在家眾。在宗教實踐上，以人間佛教之名，積極於現實社會關懷與實踐，慈濟刻意強調它與傳統佛教間的差異，其領導者證嚴標榜著：傳統佛教千手千眼觀音的救苦救難精神必須落實於信眾的一般日常生活中以來對周邊的貧苦進行救助，也就是必須以集體性的組織，來將觀音聞聲救苦無所不在的形象予以具體化於現實時空當中（丁仁傑 1999：16-18）。

起先，慈濟還只是以傳統民間網絡中既有的：強調以慈善助人來為家族積取功德的社會行動，來做為整個組織動員的基礎。但是證嚴很快地將這一個民間網絡予以整合和擴大，並與現代媒體和組織工具有所結合，而使得它的成員已廣泛包括不同性別和社會各個不同階層（丁仁傑 1999：13-26）。

由單純的慈善團體，到興辦醫院與大學，到建立有組織的基金會，到至今擁有自己的電視媒體，隨著其組織規模的擴大，其參與社會的觸



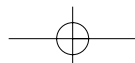
8 臺灣社會學刊

角愈來愈廣。慈濟所自稱的一步八腳印，顯示了它參與社會的觸角無所不在，這一步八腳印包括了慈善、醫療、教育、文化、國際賑災、骨髓捐贈、環境保護、社區志工等。目前慈濟也揭示了「慈善志業國際化、醫療志業普遍化、教育志業完全化、文化志業深度化」的未來發展目標。幾次在臺灣的重大災害中，如九二一地震、SARS 疫情的傳布等，慈濟一直是扮演了積極協助災民與安定社會人心的重要角色。

如前所述，在1987年以前，台灣處在國民黨以軍事與政治手段來進行威權統治的時代，自由結社受到極大限制。然而在這種困難的環境中，做為慈善團體的慈善功德會，卻能不斷發展，一直到解嚴後成員更以幾何人數成長。而也正是由於慈濟在台灣經濟擴張與民主政治成長的發展過程中，有可能反映出一種相當突出性的歷史意義，於是它的發展一直受到不少知識分子或社會評論者的關注、期待或甚至是批判。期待的是，積極於社會參與的慈濟，可以有效引發一般民眾關注於公共性的事務，於是有可能帶動台灣市民社會的出現。批判的則是，長久以來，慈濟雖有助於提升民眾對於公眾事務的參與，但一直只是專注於某些特定層面，甚至於往往還刻意的去避免某些層面，結果不但不能有助於創造一個公開討論公共政策的公共場域，反而掩飾了種種國家的政策缺陷，和遮蓋了原本可能會產生衝突的各種階級利益矛盾。

這種既期待又失望的論調，早在1996年，在林毓生對於慈濟的評論裡已清楚呈現，這些說法，可以被視為是相當具有代表性的一般知識分子的看法：

慈濟功德會的活動所呈現的性格，屬於傳統中國民間社會的多，可稱作是現代民間社會的，則甚少（雖然它在「硬體」方面，很是現代化）。它表現的是慈悲心腸，但它卻未發展多少



本文所謂的公共性格。……它並未因推展它的公益活動，而介入邦國公共政策的討論，以及進而要求阻礙或干擾它的公益與教育活動的法令的修訂與政策的改進（林毓生 1996：193）。

然而即使帶有失望，林毓生仍然進一步希望，站在慈濟內部自身的運作邏輯之上，或許可能將其中的社會參與做某種轉化，進而有可能使得慈濟演變為現代公民社會的一股中間力量，林毓生（1996：193-194）繼續說道：

慈濟功德會的會員們，爲了使他們的善心更有效、更廣泛地落實；便不能不對他們傳統中國民間社會的行爲模式進行自發性的改造：最初在其內部對於阻礙或干擾他們公益與教育活動的法令、政策、與行政展開討論，並研究如何解決之道；後來可能與關心共同問題的其它社團共同討論；再後來演變成爲，在法令範圍之內，盡如邦國政治過程的參與（包括以寫信、遊說、請願、靜坐、遊行等方式促使邦國改進有關法令、政策與行政，以及與關心共同問題的其它社團共同參與）。這樣子的傳統行爲模式的改造，將變成有利於邦國革新的資源；同時，因爲如此能夠有效地、廣被地使得會員們的慈悲關懷進一步獲得實現，遂使他們對於慈濟功德會的宗旨與意義產生新的認同（包括對其原宗旨的再肯定極其豐富化的認定）。……假若中國傳統民間社會的資源，經由「創造性轉化」的過程而發展成爲現代的民間社會，並進而經由現代的民間社會的內在動力促使現代公民社會得以成長，這樣的歷史演化軌跡是與西方不同的。……不過，雖中西歷史的軌跡不同，如果中國真正能夠從

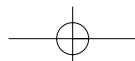


上述可能的軌跡中走出來，則將來中國的自由與民主制度和文
化可與西方得自由與民主制度和交叉地擁有著許多共同的
特性。

現在，距離林毓生當時的評論已經十年過去了，慈濟顯然並沒有在
本質上改變它的社會參與模式，其要求終生志工「委員」與「慈誠隊員」
所必須遵守的基本戒律「慈濟十戒」（丁仁傑 1999：113-114），自1989
年訂定以來從未改變。其中：第十條、關心政治不介入，未曾更動一
字。幾次在選舉時，身為慈濟委員，卻又因家人參選必須參與助選而不
得已撤銷委員身份的情況屢次出現。每次選舉季節時，慈濟也屢屢重申
其不參與政治的立足點。而對於公共政策，慈濟也從未對外清楚陳述過
其政治立場。

做為現代民主社會之成員，慈濟所採取的不參與政治的基本立場，
一直備受批評與討論，但每一次到了選舉季節，慈濟也都還會再度公開
聲明其立場，在2004年總統大選時，它的聲明稿如下：

慈濟面對各類選舉，一向秉持關心但不介入的超然立場，堅持
「不參選、不推薦、不助選」的一貫原則，此立場與原則38年
來絲毫未曾改變。2004年總統選舉在即，慈濟重申此立場。慈
濟秉持「尊重生命、肯定人性」的信念，38年來致力推動慈
善、醫療、教育、文化志業，期使「人心淨化、社會祥和、天
下無災難」。為維護一個安心推動志業的清淨空間，慈濟嚴守
政治超然中立；所有成員也明瞭這項原則，在各項選舉時，不
會為其任何政黨或候選人助選。證嚴上人期待，每次選舉對大
眾都是一次機會教育：候選人各抒理想抱負，民眾則從中思考



如何「選賢與能」，使社會趨向美好祥和；社會一團和氣，才能共創平安幸福的未來（《慈濟道侶半月刊》，423期）。

而在一次正式的訪談中，慈濟公關部的負責人曾經這樣子告訴我（訪問於2004年3月）：

那怎樣才能讓大多數的人能夠參與，而且又參與得沒有擔心害怕，那麼可能必須回歸到最基本的人性……可能必須創造一個工作的平台，這個平台是非常的單純的。……以一種完全超越的方式去參與政治，而同時又不在這個中間因為衝突對立而彼此之間有這個不一樣意見的時候，還能夠和諧的達到一種共識。

就是讓大家都能夠參與的方式，所以並不是不關心，我們關心，因為那是大家的事情。所以我們很關心，那麼也尊重每一個人在政治上他所必須能夠享有的個人權力。但是不參與的原因就是因為他是一個高度複雜的互動，那麼這種高度複雜的互動，需要很多精力、需要很多資源，那麼在互動的過程，我們是不是能夠真正的把持住，當初大家想要參與這樣的一個團體的一個原始動機是什麼？如果它產生了質變的時候，這些人是不是還能真正夠感到我還是這樣的心安自在？……[慈濟的]其思考模式不是像西方一樣去界定、規劃、然後才開始去投入。

由這份聲明稿和這位慈濟幹部的言談裡我們注意到，事實上，與「不參與政治」這種消極性的戒律所流露出來的不同氣息是，慈濟絕非是不關

心公共議題，更非是沒有考慮到政治。事實上，慈濟，至少在慈濟幹部的角度而論，他們就是因為已經考慮到許多現實層面的社會實踐問題，於是反而想要刻意選擇某種較能超越政治思惟模式的方式來參與政治。這種思惟模式當然與西方民主社會的基本理念不同，它不是由建構與討論公共議題的論述過程中來進行政治參與的。而這種對於整體社會公益議題的熱心關注，雖然其並不同於西方式的民主參與，但與傳統社會慈善活動中的僅只是停留在地域性的層次相對照（劉晏齊 2005：42-51），慈濟的公眾性社會服務，又似乎已經是華人社會中的一個相當新穎的轉變，我們能夠說這些社會實踐不是屬於公共政治活動中的一部分嗎？

經過長期歷史發展，林毓生十年前所提出的，希望慈濟的社會實踐能夠因創造性的轉化，而成爲類似於西方式政策改革團體的期望，這個期望到目前爲止還沒有被實現。然而我們現在要問的問題並不是：慈濟到底有沒有可能變成西方式的組織？而是慈濟的實踐模式，到底反映出什麼樣的台灣式的公眾社會參與？或者說，我們到底該用什麼樣的角度來理解慈濟？而又是出於什麼樣的內在原因，慈濟的發展，未能如林毓生所曾期望的，可以被轉化爲接近於西方式的市民參與模式？以下，在進入對於慈濟的實質檢驗之先，先就幾個相關的學術性概念有所說明。

三、市民社會、公共領域與公共宗教

（一）啓蒙、進步、與市民社會的敘述結構

西方「市民社會」的概念已經成爲一種規範性的概念，其來源，起自於歐洲啓蒙運動以來強調解放性而產生的敘述結構。Duara（1995:

147-148) 已經提醒我們，市民社會的概念，不應被當作一種普遍性的概念，它更應被看作一種跟隨西方啓蒙運動而產生的敘述結構。由這種角度出發，Duara 指出，我們要問的問題，或許並不是一個地區是不是有著成熟的市民社會，而是，關於市民社會的討論，何時開始？並以什麼方式？逐漸成爲主流的看待社會進步與否的標準，以及爲什麼非西方國家中的歷史行動者要以這種特定敘述結構來引導歷史發展的方向？Duara 進一步指出來，非西方世界之未能產生市民社會，其實這並不是表示非西方社會之失敗，而是表示關於市民社會這種論述結構在全球的勝利。而自此，非西方國家也都蒙上了一層：自身在市民社會發展方面高度落後之心理上的陰影。

Duara 進一步批判了 Habermas (1989) 關於公共場域的論述，Duara 認爲，Habermas 透過公共場域這個概念所描述的世界：由咖啡屋、沙龍、通俗文學、報紙等的公共輿論與論爭所構成，這只是對於市民社會特定的歷史表述。事實上，還有各種由一般民眾所構成的公共空間存在，像是婦女以及各種平民公共空間，也都有其相對自主性和反抗的潛能。Duara 以爲，Habermas 只單獨確立出中產階級式的公共場域具有轉化社會而使社會走向現代化的能量，這種想法過於狹隘 (Duara 1995: 148-149)。

(二) 政治場域的不同層次以及公共宗教的概念

對照於 Habermas (1989) 的市民社會的概念，Casanova (1994) 曾就現代社會中政治場域的類型以及公共宗教的性質提出討論，雖然仍然承續了啓蒙以來的基本敘述結構，但是至少其討論中已經提供了比 Habermas 的概念更寬廣的可能性。

Casanoava (1994) 對於所謂「公共宗教」(public religions) 的討論，主要目的，在為當代政教分離社會結構中，宗教團體仍可能來進行政治參與和公共論述的正當性提供論述上的基礎。而因為他曾就公共領域的不同層面做了廣泛討論，相關論點對於宗教在現代社會中所可能扮演角色的思考很有參考價值。

我們注意到 Casanova 對於市民社會的概念，不盡同於 Habermas。Casanova 綜合 Stephan (1988)、Habermas (1989)、Cohen (1988) 等人的看法，而把當代社會中的政治領域，區別為三個部分：國家、政治性社會和市民社會 (the state, political society, and civil society)。國家是指政府官僚體系、政治性社會是指直接和體制內政治層序實際具體運作有關的社會部門，如政黨和民意代表組織，市民社會則是各種市場體系以外的公開性交流與意見形成的場域。¹

Casanova 追溯啓蒙運動以來的歐洲歷史而指出：教會原來是無所不包的公共性組織，但是隨著自由主義傳統之政教分離結構的落實，教會退出公眾生活，也就是走向了私人化 (privatization)，然而隨著個人私領域中的基本權益受到國家或大企業的危害，宗教組織或宗教理念，有可能再度成為社會動員和進入公共場域進行辯論等活動之基礎，這時，宗教重新出現了公共性的形式。這裡，Casanova 進一步提出了所謂的「公共宗教」，也就是指涉那些進入了公共領域而進行公開性活動的宗教。

¹ 由於分類的依據不同，此處，拿 Habermas 定義出來的市民社會的概念去和 Casanova 定義出來的市民社會的概念相對應，會發現 Habermas 的市民社會的這個範疇，會同時包含 Casanova 三分法中的兩個範疇：市民社會的全部，和政治性社會的大部分。倒過來看，Casanova 所談的市民社會，大概只包括了 Habermas 所說的市民社會範疇中的一半。

對應於 Casanova 前述所提出的政治領域的三元結構：國家、政治性社會和市民社會，Casanova 以為，這三個層次裡都可能出現所謂的公共宗教。在國家的層次，所謂的公共宗教，就是被定為國教的教會；在政治社會，那些動員起來反對政治上的不公正、直接抗議政府、以及直接組成政黨的宗教團體，就是這個層次的公共宗教；而在市民社會的公共宗教，則是指透過各種公共論述，來探討社會上所發生的各種議題之倫理基礎與政治原則的宗教性活動。

Casanova 指出，啓蒙運動以後，西方教會失去了各種既有的特權，它曾經不斷動員與結合各種資源，來反對世俗性體制的擴張，可是這種發展趨勢基本上已經告一段落。目前宗教已經處於一種和現代性相互和解的狀況。事實上，宗教團體本身，現在已經很清楚的瞭解到社會多元化的這個現實，它們並不會像過去的教會一樣，自居於是一個主流的政治力量。也因此，當代宗教活動裡所謂的「公共宗教」的形式，至少以老牌自由主義國家，如英、美、法為例，主要是出現在「市民社會」的層次，也就是它停留在一種公共空間中對於各種議題的討論，而不是出現在國家或者是政治社會中的層次。

宗教的重新帶有著政治色彩，當然會讓自由主義者憂心，認為這有違政教分離原則。不過 Casanova 以為，在現代性體制的框架下，宗教只要能夠接受隱私權與自由意志必須受到尊重的前提，它還是可以進入公共場域進行公開性的政治活動。而 Casanova (1994: 57-58) 以為，至少在以下三種情況裡的任何一種情況，宗教團體在公共場域裡的政治活動，都有其足夠的正當性：1、當宗教涉入於公共場域中，其目標並不僅僅是爲了自身的宗教自由，而是爲了捍衛民主社會中自由的權利時；2、當世俗社會體制，包括法律、經濟、教育等等，雖然它運作時是合法的，但事實上它已經逐漸遠離了某種道德基礎的時候；3、當傳統的

生活方式受到政府職權的侵入時。

四、傳統華人社會的公概念以及其與佛教的接軌

(一) 傳統華人社會的公概念

在討論慈濟是否具有現代市民社會的質素之前，更基本的議題是，我們有必要就慈濟的內在運作邏輯，重新來進行更深刻的考察。而首先，我們有需要就華人傳統社會中，各種公共事務參與背後的核心觀念：「公」，有所理解。

西方自 18 世界啓蒙運動以來，以布爾喬亞階級為基礎所產生的「公共」的概念，建築在私有財產的基礎上，是先保護個人的自由，再由這些自由的個人連結起來成立一個所謂的「公共場域」（金耀基 1995）。因為出於要保障個人的信仰自由，所以公共場域中，反而要採取一種政教分離的程序。這個「公」，是以私有財產為基礎的一種政治的運作程序，是一種建築在尊重私有財產的基礎之上所產生的契約似的公。

華人社會中缺少相關概念，但與「公」有關的理念，則往往是社會或政治活動背後的重要義理基礎。以下，我們將以最簡略的方式，以日本學者溝口雄三的相關討論來做說明（也參考李丁讚 2004：359-363；陳弱水 2005：81-137）。

溝口雄三（1995）曾有系統的就「公」概念在華人社會中的意涵及演變有所討論。以下，我們做一簡單回顧：

首先、在漢字裡，私，依字源學來看，由禾部再加上右邊的字形，是指將農作物予以圈為已有的意思，因此含有自私、利己與奸邪等涵義。而公，則是將私原來右邊的字形加以由上遮蓋住，正表示私的否定

與限制。因此私與公，由字源學上看來，其意義是完全相反的。

公這個字，漢代以降，被用來做為表達官府、朝廷、國家等之相關概念，而後引申為公平、公道等之類的概念，代表著對於個人利益的超越。

這種公觀，後來還和一種天的概念相結合，也就是將天或自然界的運作，因為它的不假外求，而還能平均遍布於世界各角落，所以將之予以認定為是反映出公的機制的宇宙實體。於是「天觀念向公觀念滲入」（頁48），產生例如像「天下為公」等概念。於是如同《呂氏春秋》中的一段話：

昔，先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣，平得于公。
……天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物，萬民之主，不阿一人。……天地大矣……萬物皆被其澤，得其利。

這種「天下為公」的概念，預設了最高層次的天的意志，因此也對於皇帝形成了某種制約。天是絕對而公平的，皇帝或王朝還只是私的（頁49-50），「天下非一人之天下」（《呂氏春秋》），皇帝一旦過多的脫離了天的意志，民眾隨時可加以推翻。

而因為公與私是完全相反的，社會之公的達成，則必須限制個人去發展其私人的慾望。這又和西方市民社會中保障個人私有財產的基本價值觀相抵觸。

而具體來說，在華人世界，實際脈絡裡的不同層次或不同歷史時空中，「公」可能又有不同的指涉。在上層政府層次，王朝時代的朝廷、和現代的政府或國家，都是屬於「公」的範疇；到了地方上，地方共同



體中各種集體性的組織以及場所，像是神明會、鄉村中的公廟等，則也是屬於公的範疇。

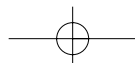
而由於公被視為是「天理」之所在，宋代以後，它又往「理」的範疇靠近，所謂的「廓然大公」，即能不拘於心情好惡，而以隨順天地自然的條理來活動（頁57）。「公」展現了更深層的內容，成爲一種道德原理，是賦予道德自我以生命力的理自身之所在（頁57）。於是公，已不只是爲政者用來自爲約束的規範性原則，也是一般人以此來自我昇華與修持的標準。

簡言之，根據溝口雄三在概念上的回顧和整理，我們發現，在華人世界裡，公，一方面是政治上最高的原則，一方面又同時是宇宙的原理和道德上的自我修爲。若加以貫穿來看，我們甚至可以說，在華人的觀念裡，政治、天理與道德等等，彼此間其實是可以相互貫穿的。政治其實就是道德，道德也就是政治，那貫穿它們之間的觀念，也就是這個關於公的概念和有關的修爲與操持。

在西方，公共的概念，指的是一種能達成某種程序性運作的大眾性的公開場域，在華人世界，則「公」有其實質的內容，它不是程序性的，而是實質性和規範性的。

（二）佛教與公概念的接軌

在前述的基礎上，我們可以進一步去思考，在哪些性質上，佛教在中國的發展，不論是教義或是社會生活上，有可能與華人傳統社會裡的「公」之概念相接軌？而使得佛教在華人民間生活的世界裡，有可能在社會功能的層面上，扮演一個更廣泛性的角色。由於在過去的研究中，只有零星的文獻曾相當間接的觸及這方面的議題，因次下面所提出的幾



點，仍是高度假設性的，目的在嘗試把佛教的社會位置，以一個新的視野，也就是以更廣泛的傳統「公」概念的框架出發來進行討論，史料部分還處理的相當簡略。

由反面來想，做為由外輸入的宗教，的確，乍看之下，很難想像佛教和中國本土性的概念「公」之間會存在什麼樣的關係。不過事實上我們注意到，一旦當佛教超出了宮廷和少數貴族間私人性的圈子以後，它已被捲入了各個不同的社會層次，這時它當然有可能成為和整體社會公共福利以及社會和諧相關的宗教活動。

全面性的歷史檢驗不是本文在此能夠做到的，但至少由佛教以及漢人文化體系和社會生活的性質來看，邏輯上，我們至少可以由幾個層面中，注意到佛教可能在漢人社會裡扮演一種「公」概念的體現者或是角色承擔者，如：

第一，佛教儀式或是佛教中的宗教師所被相信具有的超渡靈魂的能力，可能使佛教在華人的靈魂觀中扮演一個不可或缺的角色。簡言之，宇宙論上，由於中國人相信靈魂不滅，這就表示：任何時候總有一些精靈在四處活動，於是，如何解決這些精靈對於世間的干擾問題就變成極端重要的了（渡邊欣雄 2000：40）。而就漢人民間所認定的幾個既有的靈魂範疇，也就是神、鬼和祖先來看，祖先是家庭成員所供奉，神是社區所祭拜，這些都有人祭拜，但是鬼卻是四處遊蕩的。這些擾亂人間的鬼魂被認為具有一種陰的特質（污染性的，干擾性的，負面性的），因此，必須要對這種世間陰的特質加以限制或消除。在社區的層次，一個通常的作法是藉由將世間陽（正面的、純淨的、不受污染的）的特質予以極大化，相對的於是可能將世間陰的特質予以盡量減低，這主要是透過「醮」，也就是一種回歸宇宙秩序的儀式來完成（Saso 1972）。在建醮儀式裡，透過儀式的操作，可以象徵性的回復一個由神明與陽的特質

所主宰的社會秩序 (Sangren 1987: 170-176)，這是民間社區借用道教而經常採取的一種操作方法，但是它的效果是暫時性的，當時間往復循環以後，有必要再度執行有關儀式。

與此比較，一個更徹底與效果更久遠的方法，是透過佛教的介入。主要是因為佛教的外來位置，以及其超越於陰陽兩個元素之上的更超越性的基礎，使得它有可能扮演一個能克服宇宙觀內部騷亂，以及回復宇宙觀內在秩序的有效角色 (Baity 1975: 136-188)。

具體來說，在中國歷史上，我們已經看到自宋朝以後，佛教寺院就已經成為火化的場所和骨灰的儲存地 (嚴耀中 2000: 301)。這是因為佛教僧侶，他們的出世與超越性的角色，被認為能夠不受陰的干擾，所以他們能夠成為專門處理死亡者與孤魂野鬼儀式的專家 (Baity 1975: 178-179)。也就是說，以整個中國內部某種特定社會功能的執行來說，佛教和佛教僧侶扮演了一種不可或缺性的角色。

而在中國社會中，由於社會分化程度的增加，在家與出家逐漸成為分化結構中相互分離卻又相互依賴的兩個部分。這兩者之間共同建立起和諧以及有助於生產社會良善品質的結構性基礎，在其中「僧侶獲得食物……這使他們在經濟的基礎上得以生存，而生產力和附加的榮耀——也就是更多的子孫和更偉大的祖先——將累積到親屬團體上」(Teiser 1988: 209)。歷史上我們於是看到，當佛教超渡靈魂之社會功能被充分制度化以後，它愈來愈成為了一個較為精緻的「出家與在家二元分化以達成整體社會較佳運作狀態」的整體社會結構中不可或缺的一部分。

第二，就佛教出家眾的社會角色而言，出家僧侶出世的角色將有助於其來擔任社會公益活動的執行 (道端良秀 1981: 29-30; Baity 1975: 244)：由社會功能的角度來看，既然出家是佛教僧侶的一種規範性的要求，所以僧侶在行事上是外在於家族世系系統以及家庭關係的連結，在

這個角度上，他們可以被當作是扮演著一種能夠超越私人慾望與個人興趣的「公」的角色。佛教僧侶這種超越性的角色，在歷史上，曾使得民間經常有地方性的慈善公共團體，委託由佛教的比丘或比丘尼來加以管理（Baity 1975: 244）。簡言之，在華人這種以家族為基本構成單位的社會體系，家族以外的部分，必須有更超然而不受家族束縛的人來填補社會機能的空缺，出家人的角色剛好可服務於這種特殊社會功能。

第三，就佛教思想的社會政治作用而言，有兩點重要的影響：其一是、佛教哲學與倫理觀提供了公眾參與的高標準的道德基礎（道端良秀 1981: 1-24）：就公的這種公眾道德來說，背後需要某種哲學性的基礎。而佛教，由於它預設了一種無我和無本質的空觀，佛教倫理因此很容易和無私以及無條件給予的觀念相連結，甚至於進一步可能被轉化成為公眾參與和社區服務的基礎。在這種情況下的公眾參與，是一種佛教無私、無我的展現。而也正是在這種角度上，公眾參與既是一種攸關公眾的政治活動、一種自我修行的方法、也是一種累積個人與家庭功德的主要管道。其二是：佛教的輪迴觀有可能成為鼓勵善行和遏止惡行的動機來源（方立天 1990: 264-270）：不管輪迴觀是來自於印度思想或是佛教，至少它是透過佛教而被引進中國的。而透過輪迴觀，以某種間接的方式，佛教有可能成為支撐基層民眾公眾參與的重要基礎。我們或許可以這麼說，當儒家強調人性本善，於是不管一個人的生活是成功或失敗，他都應該積極行善，因為行善已是我們人生責任的一部分（Yang 1961: 287）。不過，實際上，儒家的道德標準雖然動人，但可能尚不足以誘發一般社會大眾熱烈的投入於慈善活動，就此角度而論，透過佛教帶來的輪迴和業報的觀念：「善有善報，惡有惡報，不僅是在此世，而且還將延續到來生」，這有可能在民間形成一種更強和更持久的行善的誘因，也就是讓行善本身的背後，有了較實際與深遠的世界觀上的基礎

(丁仁傑 1999：94-100)。顯然的佛教這種業報和輪迴的觀念，有助於一個理想性「公眾」的概念，落實於更廣泛的一般民間的層次。

若將焦點轉移到當代，我們發現，在慈濟之做為非營利組織的現代風貌之下，可以很清楚的看到前述所指出的這幾點傳統佛教之社會功能不斷反覆的出現著。像是就佛教的超渡功能，我們注意到：對於慈濟成員及其家屬，和對外界災難受難者等的念佛祈福，始終是慈濟參與者相當核心的一種參與活動（丁仁傑 1999：97-100），證嚴（1996：77-105）也經常強調，佛教比一般民間信仰還有著更為真切的普度和超渡祖先的功能；就出家人所可能執行的社會公益功能而言，這一點由下面的事實裡也呈現出來：證嚴在初創慈濟時，雖在有外人懷疑「佛教團體是否真正能夠從事入世的社會行動」的情況下，但她一旦證明自己濟世度眾之動機的純正以後，很快的獲得市場裡許多家庭主婦的捐款（潘煊 2004：34-40），以及佛教慈濟功德會創會時的組織結構，縱然是有許多俗眾「高人」的規劃和操盤之下，仍然始終是由證嚴來領導（王見川 2000：123-124），顯現出家眾的角色適合帶領公眾來從事救濟事業，更且，事實上「佛教慈濟功德會」這個名稱也已經帶有這種以佛教來帶領社會公益事業的意涵了；最後，就佛教思想的社會政治作用而言，慈濟組織宗旨裡所陳述的各種語彙：無緣大慈、同體大悲、慈悲喜捨、力邀天下善士、拔苦得樂、同耕福田等等（丁仁傑 1999：21-22 中的引述），都已經明顯的反映出來了，佛教觀念如何可能構成一種能夠激發人們長期來從事社會公眾行為的誘因。

摘要來說，就整個社會層次來看，正是慈濟透過佛教的超越性的宗教屬性、出家人的特性、和思想觀念上的社會性的影響等等，而得以成功扮演某種「公」的社會性角色，和充分發揮了這種「公」的社會性功能，而使慈濟成功的吸收進了台灣各行各業的人群，並可能來動員大量

的社會資源。

五、對於慈濟有關論述的進一步檢視

關於慈濟的公眾參與，一方面它與西方 19 世紀時市民社會崛起的狀況不同；一方面它與世界舞台上在 1970 年代後所出現的各種公共宗教，在性質上也不完全相同。簡單來說，我們注意到，慈濟的公眾參與，既沒有如同前者的是與國家對立的，也沒有如同後者的，是在民主國家的框架裡，去要求宗教在政治領域裡面重新獲取它的政治權力。

比較慈濟在台灣的蓬勃發展，以及世界舞台上 1970 年代以後「公共宗教」在各地區的興起的時間點和訴求來看，這兩者，它們相同的部分是：宗教都開始與一個過度世俗化的社會產生了某種相對抗的關係，並且宗教部門也都開始希望在公共領域中，不再僅是扮演著較為邊緣性的角色。就這一部分來說，慈濟在台灣的發展，確實也是平行於當代全球的宗教熱潮的一部分，然而若仔細比較，我們卻會發現，在行動模式和運作方法等方面，慈濟還是與其它地區的公共宗教間有著極為懸殊的差異。

事實上，在歷史上，華人的宗教型態一直為一種「混合性的宗教」(Diffused Religion)²所支配 (Yang 1961)，制度性的宗教很少曾佔據社會主流性的位置，就此而論，在華人的社會脈絡裡，當代華人社會因現代性的衝擊似乎也產生了某種世俗化，也就是產生了宗教對於社會影響力的逐漸消滅，但是若仔細對照與考察，我們就會發現，華人社會中的

² 「混合宗教」(diffused religion)，是依據楊慶堃在自己的中文著作中所使用的譯詞 (劉創楚、楊慶堃 1992：65)。

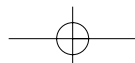


世俗化過程，並不是關於制度性宗教的被現代性所邊緣化，而是關於一個更大範圍的較沒有清楚界線的華人民眾公共道德意識的愈來愈趨於邊緣化。

也就是說，如果我們把焦點放在台灣，在現代性的衝擊之下，先不管它是否真正的發生了所謂世俗化的過程，而如果有的話，出於華人社會既有的社會與文化結構，這個過程，主要將並不是關於宗教團體的被私人化（因為制度性的宗教在華人的生活場域裡，原本早就只是人們私人性的一種選擇）。相反的，發生在華人生活場域裡的世俗化過程，所指涉的，應是指主流的社會體制，不知不覺地開始與傳統的道德倫理觀念有所脫節，而成爲了完全世俗性的體制，而不再像傳統社會中之主流社會組織，由中央帝國到自然村落到家族體系，都仍牢牢的與宗法倫理體系相互交織在一起。

就此而論，對應於西方當代興起之公共宗教的對抗現代性的模式（也就是那種希望能夠抵抗宗教逐漸被現代性所邊緣化所產生的反彈），我們或許可以說，在當代台灣，那些已習慣於傳統道德意識的人，他們的確開始有著一種「去邊緣化」的訴求，希望能夠恢復「傳統社會主流政治與家族組織之與宗法倫理體制間密不可分」的那一種運作型態。不過，這種「去邊緣化」的訴求，它所欲回復的主體，顯然並不是宗教，而是道德。因為華人傳統社會中的主流性宗教，是所謂的「混和宗教」，其之最核心的實質內容，雖包裹著各種宗教元素，但更接於一套基本的倫理道德規範。

順著這種角度看下來，在當代台灣，我們若想要去改變傳統倫理道德愈來愈被邊緣化的事實，也就是若想要讓傳統倫理道德重新在公眾生活中扮演一個重要角色的話，就一般民眾的角度而論，要達成這樣的目的，很可能他們第一個想到的，不會是如何去引進西方式的市民社會，



而是：如何去恢復或是再擴大傳統社會裡實質性的具有道德意涵的「公」的版圖。甚至於，進一步來看，在一般民眾的視野裡，西方式市民社會中的主要內涵，像是代議政治、政策的公開辯論與討論、兩黨政治、政教分離的原則等等，或許很可能被歸因為正是造成當前台灣社會倫理道德基礎瓦解的最重要的因素。

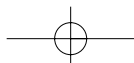
前述這一連串原本只是根據邏輯上的推理而形成的論述，我們若對照於慈濟的出版品和日常活動中的言論，結果是，令人驚訝的，它們不僅在慈濟平日的出版品中處處可見，甚至於它們還有著極為精緻細膩和感性動人的陳述。這些言論往往先是出自於證嚴在各種場合中的演講，然後接著便會在不同的情境裡，不斷為組織幹部和信徒們所重覆傳布著。下面，我們將主要以證嚴的話來做相關的例證。

首先，慈濟中對於「公／私」概念的理解，的確與傳統社會中既有的「公／私」的概念相當一致。在一篇標題為〈公益與私損〉的文章裡證嚴（1996）說道：

公益的反面就是私，有公就無私，有私就無公；而利益的反面就是損，有了損就沒有利益，有了利益就沒有損（頁35）。

社會的亂要淨化人心，必須先去除私我、小我才能成就大我，有了我才能公正、利益。目前的社會為什麼會這麼混亂？就是因為這分自私小我（頁35）。

我們要化小為大，才能做到「公」；如果忽視了這分「正」和「公」，就會常常拘束在「自己」的範圍內（頁49）。



這裡顯示，證嚴對於「公／私」的看法，與華人傳統思想中，認定公私是相互對立的想法是一致的。而在這類看法中，構成西方市民社會基礎的個人的權利觀，幾乎沒有任何可能發展的空間。

證嚴認為，個人的自我中心，只會造成社會問題，而證嚴很直接的指出來，台灣的社會問題，正是過度西化的結果，西化瓦解了台灣良好的傳統和美好的社會秩序，在過去，個人的私慾往往能有所節制，而不像現在的社會一發不可收拾，她說：

這幾十年來的生活文化，因西風東進，很多人被西方的風氣擾亂了固有東方的精神文化。所以現在的上一代和下一代之間有很大的鴻溝。因而演變成親情的脫離，接著是家庭破碎邊緣，社會型秩序混亂，有些規矩脫軌了。這時候需要慈濟人的投入（證嚴 1995：15）。

在另外一個段落裡她說：

時代在轉變，大陸開始現代化，台灣則西方化，家庭觀念日趨淡薄。在古時候，四代同堂是受人欣羨的事，而今，老人家卻被視為負擔，不受年輕夫婦歡迎（轉引自雲菁 1996：138）。

簡單的說，也就是台灣的社會生病了，傳統的家庭被現代西方的物質文化所瓦解，社會秩序已經崩潰。而出於佛教的立場，慈濟進一步的認為：台灣當前的社會問題，是為人類內心的缺陷所引起：

目前的社會為什麼會這麼亂，就是有了這份私——自私小我，

才使得人心有了毛病（證嚴 1996：33）。

現代的社會，不管治安如何不好，或社會道德多麼淪喪敗壞，其實這些都是從人的內心引起的……這些都只是存乎一念而已（證嚴 1996：39）。

摘要來說，我們看到，證嚴在各種場合的論述裡，都明顯的陳述著：現代社會中，台灣在失去穩定的社會秩序與倫理關係以後，已日益陷入混亂當中，而造成這些混亂的直接原因是出於西化和現代化，它更深層的因素，則是因為人類的本性是貪婪和自私的。

出於以上的診斷，於是治療與重建這個社會，方法並不在於增加公共場域中的交流與論述，而是在於每一個人當下承擔起自身的社會責任，也就是通過實際的「做」，而非通過討論和論述而進行社會重整。一位慈濟會員問證嚴：「年輕人看到社會上的不公不義，免不了要打抱不平、要伸張正義，這樣的想法和作法，是否妥當？」證嚴（1989：252）回答道：

要有一分「靜觀」的智慧。抱不平，喊正義，會把事情變得更複雜，更混亂；許多不公不義都不是表象那麼的簡單，不能操之過急，一時衝動就去喊、去伸張，也許更加深了它的不公和不義。應力求自省，想想自己做了什麼，能做什麼？每一個人都該盡自己應盡的本分；要有責任感，甚於正義感。人人如此，這個社會就有可能更公平、更正義。

進一步的，證嚴（1989：280）比較了宗教人物與政治人物的差

異。有人問：「無論是宗教人物或政治人物，都認為他們自己的理念是好的，是可以為眾生帶來幸福的。這其間有差別嗎？」她回答：

真正的宗教者超越了功利，政治人物卻是要建立功利；這中間當然有差別——而且相差很大。

這種以行動來取代論述的基本取向，一旦被引入一個更大的社會脈絡，則目標並不在於建立一個現代西方式的民主政治，而是在於將傳統社會裡的道德關懷與人際關愛，重新引入於目前既有的社會體制當中。一篇《慈濟月刊》上的社論裡提到：

政治不是社會或人群關係的全部，個人生命的圓滿實踐，以利他的情操所做的貢獻，遠非貪權奪利的現實政治所能涵蓋界定。也就是說，我們必須回歸到亂象之源——個人的心性，深切地自我反省調整。佛家認為，對外求法不可得，所有的善法惡法皆是人心所造，人類的福祉與世界的和平寧需向人的內心去求。如有愈來愈多的人將私欲減至最低，以愛代替仇恨，以感恩代替責罵，以護生惜緣的胸襟與行動關懷苦難眾生，影響所及，自然會形成撥亂反正的清新力量，引導提升世人向善向上（《慈濟月刊》，353：1，1996年3月）。

摘要言之，根據慈濟的看法，顯然的，西方市民社會的基本模型，既與傳統中既有的公眾參與模式兩不相容，也實在非臺灣人未來應該傾全力去加以追尋的政治目標。

六、關於社會治理的類型學分析

爲了更清楚的看到慈濟公眾參與背後的意識形態與行動基礎和西方市民社會內在邏輯之間的差異，我們嘗試建立更細緻的模型來進行分析，下面，筆者透過兩個面向的討論來呈現這種差異：一、空間的治理，概念上可以區別爲微觀或宏觀空間的治理，前者是對於社區內部民眾日常生活的治理，後者是在一個更大範圍內對於不同社區之間的統攝與管理；二、治理的權威的來源：或者是內在性的或者是外在性的，前者指的是一種自我監督性的行爲調整，後者指的是行爲爲一種外在來源的權威所規範，這些外在來源像是強迫、法律的規範、或是契約的履行等等。經由這兩個面向的交錯，在概念上我們可以推論出：某個社會之社會秩序的維持發生在四個場域當中（見表1）。

表1 治理的場域以及治理之權威的性質：一個二分法的模型

治理之權威的性質 \ 治理的場域	微觀場域	宏觀場域
內在性的	A1	A2
外在性的	A3	A4

而對於不同的社會，社會中所採取的主要的治理模式，會傾向於採用某種特定的形式，在其中社會治理的模式會偏重於某些特定的場域和來源。同時，我們也須注意到，一個社會所標榜的理想社會秩序和它實際的運作模式之間，往往還存在著某種差異性。³

³ 約以18世紀後期爲一個分野點，Foucault（1991: 87-104）曾區別出了「統治權」（sovereignty）式的「治理」（governmentality），和後來發生的「自我訓練」（discipline）式的治理間的差異。這裡，傳統中國的「治理」，以倫理階序和道德規

由概念上的分析再配合經驗世界的實際觀察，根據前述的雙面向模型，我們可以進一步區別出幾種主要的社會治理型態：

類型 1、傳統漢人社會中所建構出來的理想社會模型：這是一個以道德來進行自我管理的社會模式，在這種型態中，一般民眾對於內在性治理的接受度，遠遠大於對外在性治理的接受度。傳統的華人相信，個人內在性的自我管理，應該做為整個社會微觀與宏觀空間治理的基礎（控制應發生在 A1 和 A2）。一般人認定，由個人的自我管理，到國家或天下之管理間，有一個逐漸擴張而密切相連的連續性關係（相信 A1 和 A2 間有著內在延伸性的關係）。這一個過程，正是中國道德政治學中最為核心性的一部分（Tu [杜維明] 1993: 143-144），這一點在儒家的經典《大學》中有著最為經典性的論述，也就是：「致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而後國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」。

觀察表 1 我們發現，傳統中國所具有的一個理想的社會治理模式，強調治理或控制應該主要發生在 A1 和 A2 的兩個格子當中。一般人相

範，構築起對於不同生活場域的控制與調節，它一方面接近於 Foucault 所說的「自我訓誡」，一方面卻又是以階序性的統治權為絕對的基礎，這暗示了我們可能必須要以不同於 Foucault 的概念架構，來對傳統中國社會中的「治理」進行檢視。不過，如果只是如同本文的使用「治理」這樣的詞彙，來說明一個社會的社會控制和自我調節的一般性原則，則可以暫時不涉及該概念背後所可能涉及的歷史意涵與複雜之學術性指涉。

信，如果 A1 和 A2 達到一種良好控制的狀態，A3 與 A4 這兩格中的秩序自然能夠順利達成。而相反的推理卻是不成立的，一般人並不認為外在性的治理可以帶來內在性的治理的達成，正如同 Tu (1993: 151) 所評論的：「一直到當代的東亞社會，儒家對於以法律這種方式來施行非人身性的社會控制，始終抱持著一種非常嫌惡的態度」。

不過前述這種模型，在傳統中國社會中，始終只是一個浪漫性的理想，在中國社會，雖然籠罩在這種理想之下，可是出於實際操作上的必要性，而產生了幾種和這個理想的社會秩序之間有所差異的模型，例如說我們看到了：

類型 2.1、傳統中國的一個雙重治理結構：如同我們在本文一開始中所提到的，因為缺少現代國家的那一種滲透能力，在傳統中華帝國，即使中央政府宣稱它的權力和正當性可以涵蓋廣大的地理區域，這個政府仍然無法真正的將權力滲透到社會的每一個角落。由表 1 中，我們或許可以這麼說，傳統中國的中央政府它的確控制了宏觀場域，也就是表格 A4 中的位子（在這同時政府也會聲稱它具有一種道德上的完整性與正當性，也就是宣稱在表格 A2 中有著良好的控制），但是表格 A3，在這裡只能被鬆散的加以控制。此外，表格 A1 和 A3，其實大部分是留給了地方社區來自行加以管理，在其中，通常是經由地方性的組合，像是同鄉會，宗親會，地方廟宇，神明會等等，而實際負起了社區自我管理的責任（Dean 2000; Weller 1999）。

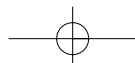
雖然在表格 A3 的背後，它的維持，出自於一種相互同意的契約性行爲，不過在傳統中國，表格 A3 的真正基礎還是來自於表格 A1，也就



是來自於社會中所認定的人與人間應相互保持某種忠誠的人際性的內在倫理規範，它不是一種抽象性的道德標準，而是特殊性情感關係所發展出來的相互忠誠的行為。

由此看到，華人傳統社會是為一種雙重，但卻又是互相和諧並存以及相互滲透的軌道來進行管理和控制的。這個社會中，宏觀的社會空間是由帝國中央政府所管制，而微觀的社會空間則由地方性的團體來自我管理。不過在這種雙重軌道之間，它們仍然有一種連續性的連結關係，因為在儒家的政治與自我修行的方案裡，這兩者的內在基礎並無差異，也就是這背後有一個預設，認為由個人的誠意正心到天下的治國平天下之間，在相同的道德基礎上有一個逐漸擴張發展並且是相互緊密連結的過程。

類型 2.2、共產中國的當代極權政治體制：面對帝國主義的侵略和全球競爭，中國在鴉片戰爭以後，在外在刺激中，也開始了其建立現代國家的社會工程。一個現代國家，它同時也是一種政府「反身性監控」(reflexive monitoring) 能力增加與擴張的產物，透過各種監督的科技和軍事設備，現代國家開始有能力滲入到其被管理者的日常生活當中 (Giddens 1985: 210)。在共產中國，這種管理與監控，一旦與傳統社會中「公」的概念相連結，它可以獲致一種無與倫比的正當性，而完全不用考慮到私人權利的問題，這個時候，一旦當群眾被動員起來，這很快將產生一種史無前例的集權政府 (A1, A2, A3 與 A4 都進入了被嚴密控制的狀況)。這一點我們在歷史現實上已經看的很清楚，在共產主義中國，其政府一旦擁有了同時是對於宏觀與微觀場域的控制能力，而且又當外在性的控制具有著一種來自於內在道德訴求的正當性時 (也就是「公」的概



念)，整個社會將毫無保留的被動員起來，私人財產和權利的正當性完全得不到任何保障（王汎森 1998）。

類型3、西方的市民社會：認為國家與教會的運作應該加以分離，個人在其社區內的場域可以自己來進行管理，也就是在其微觀場域中享有個人性的人身自由。在此，對於微觀場域中人們的活動，沒有必要進行外在性的治理。不過，在宏觀的場域裡，人們受到外在的法律和契約關係所節制，而非直接為道德原則所管理，當然這些法律及契約背後可能仍然有著某種道德性的或是宗教性的基礎存在，但至少表面上那並不是法律或契約之被遵守的理由。簡單的說，西方社會的運作模式，主要是由表格中的A1和A4來進行治理的，表格中的A2和A3則處在一個沒有太多外在控制的較為寬鬆的情況裡。

類型4、出現在當代台灣的一種介於中間型態的類型：這一種類型，是處在前述諸種類型間的一個中間型，帶有前述各種類型的某些性質，理論上它可能往任一方向有所發展，但現實上卻不然，因為受限於文化習慣，而會降低了它往某一個方向發展的可能性。理論上，這一個模型處在前述傳統中國和現代西方民主政治之間的一個過渡性與混雜性的狀態。我們假設它的位置，介於X點傳統華人社會，和Y點西方式市民社會之間，其性質則可能同時混雜著這兩種社會中的某些性質。

現在的問題是，當處在這種過渡性或是彼此拉鋸的社會情況裡，在地的民眾會以一種什麼樣的角度來進行其自我理解和自我診斷？一種可

能或許是全盤接受西方式市民社會的模型，也就是認定所有社會的混亂與失控，可能都是因為無法徹底有效的達成Y點的狀況，於是我們應該盡可能努力的朝向Y點而發展。

而其它的可能，若是由肯定傳統社會的角度出發，至少就有兩類，或者是儒家知識分子較為理想性的對於社會治理的藍圖（如前述類型1）來思考，或者是由民間社會自身的立足點來思考（如前述社區自我治理模式的類型2.1的實際狀況來看），我們發現他們對於社會現況的診斷可能將會是相當類似的：傳統社會的道德基礎已被西方社會所瓦解，不過存在二者間實際所採取的治療社會的行動重點可能還是會稍有不同（前者以知識分子道德典範的重建為主，後者以基層社區關係的重新倫理化為目標）。

當華人社會由傳統過渡到現代，表面上看起來，公眾生活已完全仿照西方式的民主社會來進行，它會逐漸為一種法律的程序或契約來加以規範，也就是在前述表格1中的A4這一欄，理論上要開始發揮其愈來愈顯著的作用。不過，很有可能發生的是，當西方的社會模型被應用到華人社會時，這種由外輸入的外在性的法律條文，對於在地的民眾，並沒有明顯的內在性的基礎；甚至於對於一般華人來說，出於其心理上對於內在性道德的獨特偏好而對於外在性的法律始終沒有好感，於是也就更不容易來接受或承認這種外在規約的權威性了。

邏輯上顯而易見的是，以前述類型1或類型2.1的運作模式來看，如果現在要強以類型3來取代類型1或類型2.1，也就是就宏觀場域的治理來說，將內在性的治理（表格A2）用外在性的治理（表格A4）來加以取代時，新的強加的社會秩序，事實上有可能將傳統社會中認定的應以內在性治理為基礎的運作模式（也就是以A2為基礎的內在治理），在其基礎點上便將之予以否定掉了。更且，因為在傳統中國，已經認定了一

個可以將A1與A2加以連結起來的共通的道德發展的過程，在這種基礎上，於是我們近乎是直覺上就可能看到的一個邏輯上的後果是，A2的退縮，有可能讓整個A1的運作進入一種崩潰瓦解的狀態。

在以上這種思考邏輯之下，由在地民眾的觀點來看，於是當代台灣所要引入的西方市民社會，或許只能建構出一個在宏觀場域非常微弱的社會秩序的治理，但是它的負面的影響卻是：在地民眾原來可以自我維繫的社會秩序，隨著傳統道德的瓦解，它也面臨了崩潰。對於在地的台灣民眾來講，由外進口而來的市民社會，它既無法維繫我們的社會秩序，還侵蝕了台灣社區內部原本是真正有效運作的道德基礎。

由前一節中我們所引述的各種慈濟的論述裡，已經清楚的讓我們看到了這一系列思考邏輯的具體展現。正如同證嚴（2007：173-175）對於信徒類似的言論裡所強調的：「慈濟人一定不能參與政治……現今的選舉，每次選舉都為社會製造許多亂象，慈濟人不應該參與這些活動。慈濟的目標之一是祥和社會，社會要祥和必須大家心平氣和，所以慈濟人不參與政治活動、也不參加示威遊行。因為示威、抗爭、拉白布條，難免帶著暴戾之氣；社會上戾氣增多，人心時時處在憤怒之中，這樣的社會怎麼能祥和？」這種排斥西方式公共領域，而希望能夠回歸到人性互助與道德自律之社會管理機制的訴求，看起來是有意要把這個社會拉到一個復古的方向上去。但事實上卻也正是在這些復古的想法之上，使得慈濟深獲社會共鳴（丁仁傑 1999：165-198），而促成了這個以回復傳統人倫關係為使命感的組織，在台灣的1980年代以後出現了驚人的快速成長與發展。

七、進一步的討論：與張維安和楊弘任兩人的論點進行比較

(一) 歸納本文的論點

一個基層民間組織慈濟的蓬勃發展是否能代表台灣市民社會的出現？這個問題雖還有帶探討，不過至少我們發現，更接近於慈濟真正的面貌的是，長久以來，慈濟始終堅持著它不參與政治的立場，甚至於總是避開任何對於政治議題的談論；其內部互動，有著高度的權威性，也就是互動關係為共同的價值觀與倫理規範所限定；除一般事務的操作以外，一切都聽命於證嚴的帶領；個人在組織內，不管是真實的或是表面上的，都必須保持高度的服從性，而不被允許表達出任何對於組織負面性的看法。當然，這種說法並不會否定一個既存的事實，慈濟的參與者都是主動積極而熱烈的參與著慈濟。也就是說，即使慈濟的內部互動具有著某種權威性，但這種權威性並非是外加的，參與者參與在其中也並不會感受到特別強烈的約束性，基本上那是一種家庭式關係的重新複製，權威關係是與親密交融感相互交織在一起的，因此並不帶有非自願性的勉強在其中。

我們看到，慈濟激發了民眾高度自發性的公眾服務與社會參與，卻又將民眾拉開於政治性的活動，這種社會實踐模式該如何來被加以理解？慈濟的這種社會參與，有沒有可能被導向於促進西方市民社會式的公共論述場域的形成呢？

由西方本身的歷史發展軌跡來看，其市民社會的形成，和以布爾喬亞階級為基礎所產生的世俗主義及自由主義的意識形態間密不可分，這種意識形態並不允許宗教在世俗社會中扮演任何積極性的角色。不過，

隨著歷史的演進與發展，在某些特殊狀況下（例如說現代國家對於權力的濫用），政教應絕對加以分離的原則，不見得能使社會多數獲得最大的利益，於是如同 Casanova 所認為的，在不違背當代西方民主政治的原則下，宗教仍然可能在西方式民主體系之中，扮演著一個重要的角色，積極參與公共場域中的辯論。

慈濟在當代台灣社會處境中的快速成長，與前面的狀況相比，某些層面上的確相當接近於「公共宗教」在世界舞台上逐漸浮現出來的一個情況，然而若仔細比較，便會發現其間亦有極大差異，尤其是引發慈濟進行社會實踐背後之華人傳統之「公」的概念，與 Casanova 所提出之公共宗教之「公共」的概念，二者實大相逕庭。

簡單的說，公共宗教的概念，它運作的方式是透過積極參與公共論述與辯論，而希望對於目前政治經濟結構背後的基本價值做一個重新的評估。相對來講，慈濟的公眾參與，儘管它也必須要透過語言來將它的理念傳遞出來，但是它所強調的，卻是實際行動，或者說是較為工具性的行動效率的面向，而不是一個論述和辯論的面向。慈濟所強調的，是一種藉感動人心來散播組織訊息的運作模式，這種感動人心的散布，透過兩個媒介：一個是其領導者證嚴慈悲濟世角色的展現；一個則是透過它所擁有的各種宣傳管道，而將慈濟動人的情感性層面予以擴散出去。慈濟的這種公眾領域的達成，是透過每個個人對於道德性價值的「身體性之完成」而加以完成的，其結果則是，可能因讓愈來愈多的人加入慈濟，而愈益導向一個充滿合作與和諧氣氛的社會。不過，這種理想性的公眾領域在整體社會的達成，在實際操作上卻幾乎是不可能的，因為再怎麼樣也不可能讓整個社會的每一分子都變成慈濟人，過度崇高的理想是不可能做為整個社會之運作上的基本原則的。

相對比於市民參與式的「論述式的模型」(discursive model)，譬如

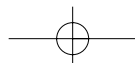


像西方的公共領域以及 Casanova 所講的公共宗教；我們或許可以將慈濟的這種運作模式所代表的一種公共實踐，視為是一種「身體性的模型」(somatic model)。這種公眾參與的「身體性的模型」，它高度鑲嵌於漢人社會裡面既有的較為同質性的族群組成結構，以及鑲嵌於台灣社會大眾背後共有的文化意識中之「公」的概念。於是，在這種模型中，意見的表達與公共論述並不被鼓勵，只有實際表現出來的相互幫助和出於人道取向的關懷行為，才真正被當作社會實踐來加以看待。

這裡，顯然的，佛教在這種情況下已經失去了它最起初的面貌，現在反而是佛教透過了它在整個社會中所扮演的「公」的角色，而得以更深入的鑲嵌在台灣社會中。我們幾乎可以這樣說，慈濟是華人文化長遠以來的「公」的傳統，如今在超越了社區而達到了整個社會，甚至於是達到了全球的層次以後，而出現的具體的落實與展現。

至此，雖然我們對於本文一開始時所指出的林毓生對於慈濟的熱烈的期待，尚沒有提出直接的否定，但建築在本文的討論，我們已經很清楚的呈現了：慈濟運作的文化邏輯與西方的市民社會組織和當代新興起的公共宗教間，不但有著巨大的差異，而且是處在一種幾乎是直接對立和相反的位置上。本文所進行的這種分析，當然還是可以與林毓生式的主觀的價值期望間相互並存，不過筆者強調，如同本文所提出的各種議題，應做為任何關於市民社會之規範性期望在被提出來之前，所不能有所迴避而必須加以先仔細考察的歷史與文化性之背景因素。以上，可以看得出來，本文與林毓生的具有規範性質的討論，形成了在書寫方式上的強烈對比。

而進一步的，我們也注意到，即使書寫方式類似，但是因為立足點的不同，仍可能會造成推論結果上的差異。就此，本文還要與兩位就慈濟的社會影響層面提出過重要討論的學者進行某種比較，其中張維安指



出，慈濟的社會影響，可以是在表面上不觸及社會結構的情況下，仍能產生社會慣習上的根本性的改變；楊弘任指出，慈濟雖然與社運的實踐模式不同，但卻可能與社運團體相連結，而共同創造出一種新的社會行動劇碼。透過詳細的個案報導，兩位學者的書寫方式已經和林毓生完全不同，但是筆者在此卻也要指出來，因為在處理議題時，他們的出發點仍是以慈濟對於市民社會的實質影響為基準，因此較容易忽略了傳統社會之結構與文化框架的更長遠的背景因素，而可能導致了某種過度推論的結果。

下面，我們試著由彼此間理解上的差異為著眼點，來比較筆者的論點和張維安與楊弘任兩位學者間的不同。

（二）與張維安論點的比較

張維安（1995、1996）的文章，以「日常實踐觀點的社會學分析」為副標題，其要與之對話的對象，是另一種社會實踐的結構性觀點，也就是楊惠南（1994）所曾提出的：慈濟的環保工作，是比較屬於日常生活性的，在結構面比較無法使力，因此在整體性的環保議題，尤其是和政治、資本主義相關的各種環境議題，由於不主張抗爭或者社會運動的方式，因此也比較無法面對結構性問題（引自張維安 1995：189-190）。反之，雖然不是完全反對楊惠南的論點，張維安提出來了不同的看法：由微觀層面的累積，由個別的與既存結構逆向而行的行動模式，可以顛覆結構的約束性，甚至於在更大的範圍內，產生一種新的群體心態，成為穩定與持續的動力來源，這時便有可能對社會產生結構性的改變的力量。

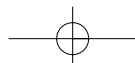
站在楊惠南與張維安兩篇文章的基礎上，筆者一方面並不同意於楊



惠南所認定的似乎只有政策層面的轉變或是權力結構的顛覆才能算是結構性的改變，但筆者也不完全同意張維安所指出的「寂靜的社會運動」的觀點所隱含的：慈濟已經不知不覺中為這個社會帶來一種全新的結構性的改變與轉化。

當然，如果我們認定慈濟是一個佛教團體的話，那麼的確，慈濟所產生的社會影響，至少就其在佛教界內所樹立的新典範而言，它是空前的，它已將在華人社會裡原本被限定在出世角色——不管這種限定是自身所選擇的或是被官方所強迫的——的佛教寺院，予以轉化成一種以家眾為主體的積極入世的形式。不過，若扣緊儒家的社會倫理來看，慈濟卻不是全新的，反而只是強化了原有儒家社會倫理的一種新的具有佛教組織化型態的社會團體而已。為了更清楚的理解慈濟，我們先來看一看與傳統儒家倫理相比較，慈濟又多出了些什麼：

- 1、在強調社會階序性的倫理價值之同時，慈濟所強調的並不是階序本身，而是各種人際關係和社會連帶背後所帶有的愛與關懷的層面，換之以交互關愛的角度取代了階序倫理應被嚴格遵守的訴求；
- 2、儒家倫理的範圍大大超出了家庭，而達到了一種全社會與全球性的層次，其社會行動的背後，可以說是兼具了儒家的「公」的體現和擬家庭連帶的擴張，和佛教平等性與普世性的基礎；
- 3、最重要的，以佛教團體自居，有了一個更高的個人修身與救贖的追尋，社會倫理規範本身便不僅僅是屬於達成美好社區重建的一個手段，反之，參與團體更主要的目的，不是在於傳統倫理的遵從，而是在於個人品格與心靈的修為，尤其是要透過社會參與與人際活動的磨練，來培養佛教所強調的無私無我的內在德行。在這



裡，經過儒家與佛教的結合，一方面提供了儒家倫理一個較為深刻，與較能對其持久奉行的動機上的基礎，一方面也將佛教改造為一種現代工商業社會中中產階級所較能接受的新形式（入世的、社會實踐的、以及並不過度熱衷於巫術或儀式的），換言之，個人修行的層面成為整個團體較為核心的訴求，雖然其修行仍然是必須要透過社會實踐的過程來加以完成。

但是，慈濟雖然創造出了一個新的社會傳統，它的以倫理道德為社會自我調節機制的訴求——跟傳統華人社會相比較，它給予了傳統機制更為內在性的動機基礎和更為普及性的適用範圍——卻從來沒有任何根本上的改變。⁴這個道理很簡單，既然慈濟立足的倫理基礎是儒家的和

⁴ 人類學家 Dumont (1975: 163-165) 在討論佛教在印度歷史中所扮演角色時，曾指出，佛陀透過「棄世」的自我訓練而達成終極解脫的狀態，爾後「棄世者」還被規制化成為了一個固定的組織型態。但是這一件事情在整體社會文化脈絡中的意義並不是「棄世」，而是「相對化」、「分化」與「內在化」。所謂「相對化」是指對於世俗的既有價值觀予以否定與相對化；分化是以此相對化為基礎，在新的價值體系上產生新的組織或制度叢；「內在化」是指將原本可能是無獨特內在意義的主流社會實踐，給予新的在內在意義上有所不同的內容，譬如說印度教中後期興起的「虔信」(bhakti) 運動，在轉換了附屬於各階級行為規範背後的內在意義以後，底層階級民眾有可能僅是藉著執守自身階級本分和虔誠敬拜某位神明，就從中得到救贖，而不再限於印度教原有的階級嚴謹的階序性的救贖觀。此處，在「棄世者」的宗教實踐所可能對於世俗世界所產生的三種影響裡，「相對化」、「分化」有可能成為真正改變社會的動力，但是「內在化」，卻有可能間接成為維繫既有社會結構的助力（丁仁傑 2006：91-94）。這裡同樣的，我們看到，慈濟對於傳統儒家社會的轉變，似乎是有更多的成分來自於這種「內在化」式的轉化，而較為缺少「相對化」與「分化」式的作用力的發生。

德治的，如果在這一點上不能有所轉化的話，它是很難走到它的對立面上去，也就是超越階序性倫理並打破「官民關係」而來挑戰政府，或是訴諸於法律的制訂來解決社會問題。

結果或許是，如果慈濟沒有改變其立足點，或是慈濟的領導者沒有試圖去整個的扭轉慈濟成員既有的政治與社會視野的話，慈濟對於台灣社會的結構性的轉化，就只能是在傳統社會既有的行動藍圖上，做各種新的連結，或是擴大某些原本雖發展的較為侷限而目前因新機會的出現而可能產生大幅增長的行動場域。對慈濟而言，就前者來說，也就是佛教與儒家間的有機性的連結；就後者來說，則是籠罩在「公」視野上之民間社會自治性組織的全國以及全球性的擴張。

當然，雖然慈濟的基本視野裡無法開展出西方式市民社會裡所帶有的公共場域與公共論述型態，像是請願、靜坐、遊行與政策遊說等等的行動模式，但這並不無礙於其與這種公共領域相互尊重的並存於同一個社會情境當中，也無礙於其共同關心於相關議題的政策性的發展。⁵也

⁵ 例如說，一個非常典型的例子是，出於有著共同的師父印順，以及出於佛教團體間確實有著合作與資源共享的必要，從事社運的昭慧與慈濟的證嚴，彼此間在某些社會議題上就可能存在著相互合作的可能性（如共同反對設立賭場）。正如同昭慧所述的：「證嚴法師與我系出同門……我們會有許多年互為『平行線』：在社會方面，她看不慣街頭運動的劍拔弩張，我看不慣慈濟大愛的溫溫吞吞。在政治方面，她提倡慈濟人不參選、不助選、不推薦，以維持『中立超然』；我卻提倡佛教主體性或社運主體性的『超黨派參與』……。我倆並無任何私怨，但也實無交集。我甚至數度公開於文章或演說中，對她的看法、作法，有所批判。幾年下來，如今在上述社會或政治方面的觀點，兩人都依然故我，沒有改變多少……很高興的是，原先的兩條平行線漸有交集，自前年9月以來，由於印順導師在慈濟醫院長期治療並在靜思精舍靜養數月，於是，在探望師長時，我多了一些與證嚴法師晤面的機會。在和善的交談氣氛中，我漸漸對她產生了深重的尊敬與珍惜之情！……我誠懇告知，

就是說，我們的論點，在指出慈濟與西方式民主參與的差異，但我們絕不否認西方市民社會式的公共場域與台灣民間自發性的民間社會組合之間，二者間還是可以有著各種合作的可能性。

（三）與楊弘任論點的比較

在此，其實也正好可以幫助我們連結到楊弘任（2007）的研究。帶著一種細膩的筆觸，透過地方派系與各種社團等之活動為論述軸線，在社區的層次，以屏東縣林邊鄉的社區運轉為例，楊弘任為我們記錄並且分析了：透過某種「文化轉譯」過程，傳統「為公而行」之非政治性的團體，有可能與具有議題關懷式的論述性團體相互連結，進而在網絡交疊中，形成較大的公共性（頁214）。於是產生了一種可能同時是具有道德上的正當性，與政治理念或知識表達性的新的結合體。

在楊弘任個案研究的例子裡所呈現的，正是林邊鄉慈濟分會的環保志工，自行做出判斷，認為：與在地「民主促進會」的特定方式的連結（掃街淨灘），並非是「涉入政治」，因此並沒有違背「慈濟十誡」中的

以她的社會地位與發言分量，不妨在不為難的前提下，以她的方式表明『反對賭博』的立場。她表示，慈濟人一向是將『不賭博』列為戒律的，所以在『澎湖允設觀光賭場』的『離島開發條例』一讀通過時，她已在全球聯播的慈濟大愛電視台，表明了一貫的『反對賭博』立場。……戊戌政變失敗後，康、梁走避他方，譚嗣同引頸就義。但譚嗣同說了一句感人肺腑的話：『無有去者，無以圖將來；無有留者，無以報國家。』證嚴法師與我，不也正如報答國恩的戊戌六君子，在以不同的方式，報答著佛陀恩與眾生恩嗎？我們之間，原就可以在互補之中，交相映現法界的光輝！也許最讓印順導師欣慰的是，他的病緣，竟無形中促成了證嚴法師與我的會遇、和好與互信、互諒」（《自由時報》，2001年10月31日）。

戒律。於是在「地方性慈濟分會」與「民主促進會」人員逐漸產生的相互交融信任當中，社區資源與政治性公共論述得以相結合，整體社區產生了「動起來」的契機，進而透過「在地師傅與一般義工的身體實作與實作成果，言語論述得以落實在實作的基礎上」（頁263）。換言之，新的行動劇碼產生了，而新的劇碼也已經不單純是公共論述的提倡與討論，而是在社區關懷的層面上帶的道德正當性的公共性社會實踐了。楊弘任研究的例子裡，為我們清楚的呈現出某種「文化轉譯」的可能，在這種「文化轉譯」過程中，在其中如本文前面所曾指出過的那種「傳統性的公」所帶動的大量社會資源，乃有可能與政治性的公共論述相連結，而產生如認知解放或共識動員等的條件。

此處，楊弘任的個案研究帶給了我們新的啓示，然而筆者卻也要指出，雖然筆者也承認在全國的層次，某種位於傳統公眾組織與現代社運團體間的「文化轉譯」的發生，不是沒有其存在的可能性。但是我們還是要做一仔細區別的是，筆者在宏觀層次的對於慈濟全國性組織之行動邏輯上的呈現，和楊弘任的社區層次的個案研究，二者間的討論層次有著極大不同，主要在於：

社區層次的公共議題的參與，即使它是更高層次的市民社會發展的基礎，但是它畢竟和全體社會裡的公共議題的參與，性質上會有所不同。而當在西方，社區層次的市民社會參與可能會導致更高層次的政治參與時（在共同憲法精神的運作之下），在臺灣社會裡卻不一定（因為基於特殊政治文化傳統，民眾自覺或不自覺的會將中央政治與地方政治的運作模式有所區別看待）。也因之可能在社區層次上有效的運作模式，到了全國性的層次，卻不見得能夠發生，或能產生其特定效果。

於是楊弘任個案中所呈現的，透過可見的人際網絡的交疊與接觸，和共同社區範圍內可見的行動實踐，而得以產生的新的公共行動的劇

碼，拿到全國性的層次（包括公共議題團體與慈濟的結盟、慈濟的願意為公共議題團體背書、和慈濟的公開為公共性議題倡議訂定新法等），卻不一定能夠出現。正如同前述註釋5中所呈現的，即使證嚴也反對外島設立賭場，但是她僅是透過自身的電台表明反對賭博的立場，而絕非如同昭慧所做的，積極去聯合宗教領袖來發表「反博奕宣告」，或甚至是走上街頭進行抗議，甚至於在言談間證嚴也完全沒有表現出願意參與連署的意願。

更精確的來說，如本文一開始時我們就指出過的，傳統華人社會有著「『政治與道德一體化』的統治基礎上的一元性」，和「『中央／地方』雙軌的這種治理技術上的分化性」，而今在現代化世俗體制裡，政治與道德脫勾，世俗性的政府也被一般民眾認為不再帶有自足的道德上的正當性，結果是基層民眾一方面會去盡量避免自身去與世俗性政府體制接觸而喪失了道德上的純正性，一方面又會在道德自我治理的慣習下，會將其可以掌控的，原就屬於民間自理的社區或社團，賦予了更高的道德上的正當性（反之，世俗政府範疇內的政治活動，因為已經與道德脫勾，在一般民眾的心目中，它往往也就較難保持其道德上的純正），甚至於有可能會以此「道德性社區」的參與模式為基礎，而擴展至更大的全國性的範圍。而一旦行有成效，行動者也將會希望世俗性的政府能夠因受此道德行徑的感染而重歸其在舊社會中原有的某種道德性。

前述這種描述，事實上已經相當接近於慈濟的實況了。而在慈濟的這種行動取向裡，依其行動旨趣來看，既然它認定著：原就屬於民間自理的社區或社團，有可能保有著更高的道德上的正當性，自然在地方社區的層次，它更可能與各種在地方活動的社團相結盟，而協手來進行社區改造的行動（如同楊弘任的例子裡所顯示的）。但這並不表示，離開了社區的層次，慈濟還會願意與這些社團所進行的其它行動進行合作，

更不表示到了中央政府或是全國性的層次，慈濟將有可能去參與那些被慈濟認為是已經明顯與道德脫勾的世俗性的政治活動。

八、結論

Tester (1992: 4) 依據 Marx 對於市民社會的論點而指出，市民社會的討論，主要目的不在於提出論斷來認定某個社會是或不是市民社會，而是在於經由這個概念的觀照，以瞭解某個社會中之外在權威和個人私人場域間的動態性的複雜關係。本文在此也採取著與此完全相同的立場和學術宗旨。

與西方社會發展的軌跡相比，我們發現西歐的傳統社會，曾是一種「聖俗明顯二分，統治卻為單軌所統一治理」的狀況，也就是極為超越性的教會與世俗性的國家，在教會居於優勢的狀況下，相互合作，而共同由上到下，以一套同一性的治理模式，貫穿著地域有限的特定區域（我們可以稱此為「二元性中教會支配國家／單軌」的治理結構）。但是後來隨著國家的愈來愈脫離與天主教會，和政教分離的原則逐漸成為主流的治理原則，政治體逐漸產生了自身的有別於宗教的正當性的基礎（也就是市民社會），但是這個世俗性現代國家的運作，也仍然需要與神聖性的教會進行合作，才可能較穩定的運作。啓蒙運動以後市民社會概念的出現，正可以放在前述這樣的歷史框架中來做理解。而在歐洲法國大革命以後，逐漸穩定下來的治理結構，已經逐漸是一種「二元性分離且合作／單軌」的治理結構（參考 Poggi 2001: 74-96，其中用語雖不同，概念上卻很類似的討論）。而發展到現在，因為出現了在這個治理結構中的二元性彼此間的過度分離，和國家的擴張愈來愈脫離於市民社會掌控的情況，「二元結構」中已經被過度邊緣化了的那個「二元對立

結構中的一個單元」：宗教，在其已經充分認識並遵守著政教分離的憲政原則之下，有可能，而且也有這個正當性，重新進入公共場域，來挑戰那個已經失控且脫離於公民掌控了的「單軌」性的國家（這正是所謂「公共宗教」的出現）。

而華人的社會呢？對比於西方，在傳統華人社會，宗教、政治、道德、倫理等等，完全合一在皇權這個象徵符號上（一元性），但是因為地方幅員廣大，必須採用雙軌（縣以上或以下）的治理模式來保留地方的彈性，這可以說是一個「一元性合一／雙軌」的治理結構。這個一元性裡的超越性的質素，與西方基督教會中絕對的彼岸的概念當然不同，而比較像是神聖與世俗相綜合起來的一種道德或倫理的指導原則。事實上，若依其統治上的內在邏輯來說，以治理的良瓢為優先考慮，其實這個結構是在先接受一種雙軌的情況下，再來談到所謂的一元性的問題的。這種情況不同於西方社會中，因為宗教在超越性的層面已經有著某種絕對性和不可妥協性（Poggi 2001: 79），所以必須先談到聖俗間的互動（一元或是二元），才能再來談到空間治理的問題（雙軌或是單軌）。換言之，我們或許應稱傳統華人社會的治理結構為「雙軌／一元性合一」（注意引號中的順位），可能還來得比較適宜。

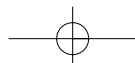
到了現代社會，在西方勢力的強迫與非強迫性的影響中，華人社會中的治理模式出現了極度的混亂，表面形式上是有些類似於西方的「單軌／二元性分離且合作」（在華人的社會中，引號內兩者的順位，是與其在西方社會中相顛倒的），但實則是官方自我認定的「單軌／一元性」（民間會認為這是一個「失控而過度膨脹的單軌／正當性愈來愈不足的一元性」），和民間所自我認定的「雙軌中已經可以脫離於官方控制而獨立發展的其中一軌／一元性」（官方則會認為這是「雙軌中已經逐漸脫軌的其中一軌／一元性無限放大」）的這兩種各行其是之狀態的相互並



存。

在這種背景上來理解慈濟，中性的來講，它體現出來了「雙軌中已經可以脫離於官方控制而獨立發展的其中一軌／一元性極為放大」的這樣一種狀態，而這種狀態的出現，我們或許可以說它是平行於西方市民社會的現代變遷而出現，但其實更適切的講法，應該說它是在全球化結構中各種西方力量（包括西方的市民社會）的衝擊下，本土社會自發性的自我重整。如果要稱此為是「可做為替代的他種公民性」（*Alternate Civilities*, Weller 1999），可能還不如改稱它是「可做為替代的他種傳統性」（*Alternate Traditionality*）來得要更為適切。因為它不是由西方社會的價值觀中所引導出來的，而是在西方社會衝擊與壓迫中，所刺激出來的某種關於傳統民間社會的轉型與再生產。轉型的是，儒家與佛教的結合，創造出來了一種以交互關愛和個人性修身為核心的現代修行與互助團體；再生產（將相同於傳統的社會治理原則，再一次複製與生產出來）的則是：道德與禮儀治理的階序性的社會原則。也因為傳統經過了某種轉化，它可能更適應於新出現的社會情境。不過，它畢竟還只是傳統民間社會的再生產，而非市民社會的浮現。正如同學者對美國 19 世紀婦女團體的歷史研究所發現的，因為參與的動機、關懷的重點、與出身背景上的差異，慈善團體與政策改革性團體的參與者，是完全不一樣的兩群人（Boylan 1986）。循著類似的經驗事實發展的邏輯來看，我們也可以設想，西方式市民社會，如果其真的在台灣社會中有可能出現的話，其溫床，或許並不會存在於慈濟當中。

經由一個志願參與團體慈濟，所表現出來的這一個傳統民間社會再生產的面貌，出現在目前「雙軌中已經可以脫離於官方控制而獨立發展的其中一軌／一元性極為放大」的結構當中，這已經非常不同於過去的：它或者是只能被限制在地方社會中有所發展（也就是安於雙軌中的



其中一軌)，或者是僅能在「帝國中心與知識分子為核心」所體現出來的倫理階序結構中，佔據一個比較邊陲性的位置（也就是處在一元性中的較非核心性的位置）。

當然，即使說它不是西方式市民社會的浮現，這絕對無礙於其與其它社運團體攜手並進於改善社會弱勢者的利益，或是共同積極參與於社會公共福祉的提升。而由慈濟社會與文化基礎的一個性質（將地方視作是社區道德性自我治理的最後的淨土，因此願意與地方性的有良知的政治工作者，在對方完全尊重慈濟的原則下，而與之有所合作）來看，如我們在前一節討論楊弘任研究的例子中所指出來的，這種連結，在地方社區的層次，將比起其在全國性的層次來得還更容易加以進行（因為以慈濟的立足點，會認定著國家政府層次的政治活動已與道德脫勾，而逐漸成為道德淪喪的場域，因此將會較不願在全國性的層次參與政治）。

慈濟的領導者證嚴是一個社會動員家，而不是一個社會運動家。在1990年代以來，每隔至少三年，她就會創造出一個深獲參與者，甚至是一般社會大眾都有所共鳴的主題或是運動，來激發成員的熱情與想像。而在2007年，慈濟成立了40年以後，一個相當復古性的，希望能將「禮儀」落實於日常生活當中的所謂「克己復禮」的運動正如火如荼的展開了（證嚴 2007）。看起來，似乎愈益成功的吸納進社會各個不同的階層與資源以後，慈濟還愈益顯現出復古的風貌。在這裡，我們再回過頭來看看慈濟的歷史發展，藉由Marschall（1999: 172）所指出的概念：民主過程中有兩種共存的型態，一個是「參與式的民主」（participatory democracy，民眾透過某些中介團體而得以實際參與公眾性的活動），一個是「代表式的民主」（representative democracy，經由政黨或中介團體的媒介，而在國家機構中產生政治性的代表）。我們看到，以傳統社會價值為主軸，慈濟不斷能夠激發出前者，卻完全沒有產生後者，甚至於

在許多社會轉型的關鍵時刻，它還有可能將原來會與後者相連結的視野與資源，吸納進入了前者之中。顯示出就社會與文化的內在邏輯而言，漢人大眾社會的公眾實踐，與西方式的市民社會，在更大的比例上，二者彼此處在一種相對反的，而非是能夠相互轉化的位置。

作者簡介

丁仁傑，中央研究院民族學研究所副研究員。出版有專著：《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》、《社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，專長為宗教社會學與社會心理學。目前研究興趣在：探討漢人社會文化型態中民眾宗教基本組成的內在結構及其當代轉型，和漢人社會之正當性建構過程中，文化權力與宗教實踐間的複雜性關係。

參考書目

- 丁仁傑，1999，《社會脈絡中的助人行爲——台灣佛教慈濟功德會個案研究》。台北：聯經。
- _____，2003，〈捍衛社會身體：台灣SARS疫情中的災難治理及其宗教論述〉。《思與言》41(4): 1-70。
- _____，2004，《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。台北：聯經。
- _____，2006，〈進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探〉。《台灣社會研究季刊》62: 37-99。
- 方立天，1990，《中國佛教與傳統文化》。台北：桂冠。
- 王汎森，2000，〈近代中國私人領域的政治化〉。《當代》125: 110-129。
- 王見川，2000，〈「發現慈濟」——兼談陳貞如訪問記〉。《台灣宗教研究通訊》1: 119-128。
- 李丁讚，2004，〈公共領域中的親密關係〉。頁357-395，收錄於李丁讚主編，《公共領域在台灣——困境與契機》。台北：桂冠。
- 林美容、丁仁傑、詹素娟合編，2004，《九二一震災與社會文化重建研討會論文集》。台北：中央研究院台灣史研究所。
- 林毓生，1996，〈中國傳統的創造性轉化〉。頁174-206，收錄於《建館四十週年文化藝術學術演講論文集：台灣光復後中華文化發展之回顧與省思》。台北：國立歷史博物館。
- 金耀基，1995，〈中國人的「公」、「私」觀念——兼論中國人對私隱

- 權的理解)。頁151-166，收錄於文思蕙、張燦輝主編，《公與私——一人權與公民社會的發展》。香港：人文科學出版社。
- 張維安，1995，〈佛教慈濟功德會與資源回收——日常實踐觀點的社會學分析〉。頁183-216，收錄於林松齡、王振寰編，《台灣社會學研究的回顧與前瞻論文集》。台中：東海大學社會學系。
- _____，1996，〈佛教慈濟與資源回收——生活世界觀點的社會學分析〉。頁65-97，收錄於楊惠南、郭恆志編，《佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集》。台南縣：佛教文獻基金會。
- 陳弱水，2005，《公共意識與中國文化》。台北：聯經。
- 渡邊欣雄著、周興譯，2000，《漢族的民俗宗教》。台北：地景。
- 雲菁，1996，《千手佛心》。台南：大千文化。
- 楊弘任，2007，《社區如何動起來》。台北縣：左岸文化。
- 楊惠南，1994，《當代台灣佛教環保理念的省思——以『預約人間淨土』和『心靈環保』為例》。《當代》104: 32-55。
- 溝口雄三、趙士林譯，1995，《中國的思想》。北京：中國社會科學出版社。
- 道端良秀著、關世謙譯，1981，《中國佛教與社會福利事業》。高雄：佛光。
- 劉晏齊，2005，《從救恤到「社會事業」——台灣近代社會福利制度之建立》。台北：台灣大學法律研究所碩士論文。
- 劉創楚、楊慶堃，1992，《中國社會：從不變到巨變》（一版四刷）。香港：中文大學出版社。
- 潘焯，2004，《證嚴法師：琉璃同心圓》。台北：天下遠見。
- 嚴耀中，2000，《江南佛教史》。上海：上海人民出版社。

- 蘇碩斌，2005，《看不見與看得見的台北》。台北縣：左岸文化。
- 釋證嚴，1989，《靜思語一》。台北：九歌。
- _____，1995，全球慈濟精神研習會講義——遠行地菩薩雲來集（未出版）。研習期間自1995年4月19日-23日。
- _____，1996，《自在的心靈》（一版42刷）。台北：慈濟文化。
- _____，2007，《禮儀之美》。台北：時報文化。
- Baity, Philip, 1975, *Religion in a Chinese Town*. Taipei: The Orient Cultural Service.
- Boylan, A.M., 1986, “Timid Girls, Venerable Widows and Dignified Matrons: Life Cycle Patterns Among Organized Women in New York and Boston, 1797-1840.” *American Quarterly* 38: 779-797.
- Casanova, Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Cohen, Jean, 1988, “Discourse Ethics and Civil Society.” *Philosophy and Social Criticism* 14: 3 and 4.
- Dean, Kenneth (丁荷生), 2000, “China’s Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China.” Pp. 77-108 in *Proceedings of the International Conference on Society, Ethnicity and Cultural Performance*, edited by Ch’iu-kuei Wang, Ying-Chang Chuang, and Chung-min Chen. Taipei: Center for Chinese Studies.
- Duara, Prasenjit, 1995, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis, 1975, “On The Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations.” *Daedalus* 153-172.

- Dynes, Russell R., E.L. Quarantelli, & Dennies Wenger, 1990, *Individual and Organizational Response to the 1985 Earthquake in Mexico City, Mexico*. Columbus, OH. Ohio State University.
- Foucault, Michael, 1991, *The Foucault effect*, edited by G.raham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony, 1985, *The Nation-State and Violence: Vol.2 of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, Eng.: Polity Press.
- Habermas, Jurgen, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, M.A.: MIT Press.
- Laliberte, Andre, 2004, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003*. New York: Routledge Curzon.
- Marshall, Miklos, 1999, "From States to People: Civil Society and Its Role in Governance." Pp. 167-178 in *Civil Society at the Millennium*, edited by Marcus Akuhata-Brown et al. West Hartford, Conn.: Kumarian Press.
- Poggi, Gianfranco, 2001, *Forms of Power*. Cambridge: Polity.
- Sangren, P. Steven., 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, C.A.: Stanford University.
- Saso, Michael R., 1972, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Pullman, WA: Washington State University Press.
- Stepan, Alfred, 1988, *Rethinking Military Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Teiser, Stephen F., 1988, *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Tester, Keith, 1992, *Civil Society*. New York: Routledge.
- Tu, Wei-ming, 1993, "Confucianism." Pp. 139-228 in *Our Religions*, edited by Arvind Sharma. San Francisco, C.A.: HarperCollins.
- Weller, Robert P., 1999, *Alternate civilities: democracy and culture in China and Taiwan*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Wolfe, A., 1989, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*. Berkeley, C.A.: University of California Press.
- Yang, C. K., 1961, *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- _____, 1965, *Chinese Community Society: The Family and the Village*. Cambridge: M.I.T. Press.