

宗教與慈善的合與分：

現代宗教慈善實踐的挑戰

齊偉先

一、宗教與慈善：靈與肉的結合

道德議題是每個社會都必然生產的論述，在各類道德實踐中，助人的善行是一個鏈結個體與社會秩序的關鍵環節。一方面它關涉內在命令、自我負責這個相當屬於個人內在決斷的私領域，另一方面，它在功能上卻又關乎他者，是維繫社會秩序這個公領域的重要基礎；作為道德實踐的助人善行，它的特殊性在於同時涉及了私與公。助人的善行在哲學的討論中一直被視為是重要的道德實踐，體現出個人道德律則中與他人及外在社會環境緊密相連的屬性。現代語意結構中，與此相關的重要詞彙是「慈善（charity）」，但此詞的語意脈絡卻不源於哲學中有關善的討論，而是在宗教（基督宗教）的信仰脈絡中成形。Charity源於拉丁文中的caritas，意味著對鄰人、袍澤的愛。這個詞彙的語意從中古世紀以降，隨著西方基督宗教世俗化的發展而變動，從原本具高度宗教性的詞彙，發展成現在頗為世俗性的內涵，意味著幫助他人渡過生計困境或提供弱勢者生活條件上的協助。

歐洲自文藝復興至啟蒙運動時期，神學逐步退位，哲學先展開

了經驗論與理性論的論戰，繼而有「身／心」二元的概念區分。在哲學的討論中，「身／心」這組概念是在知識論的脈絡下所建構的區分，分別代表經驗論與理性論在討論知識的真實性如何可能時所歸因的基礎範疇。對比於「身／心」這個囿於知識論討論範疇的差異概念，另外一組在古希臘時期就存在的更古老的差異概念「靈／肉」，則承載了更為多元、更豐富的面向，例如它還涉及了道德、美學範疇，以及人與超越性力量及生存環境間的互動能力，可以說它包含的是一個全人概念理解下的存有想像。

「靈」與「肉」這兩造的角色在中古基督教的神學脈絡下並沒有被平衡地看待。中古神學中「靈」被高舉；而「肉」只被視為是成就「靈」的附屬角色，例如身軀的健康狀態（如病、痛）被理解為是「靈」的成熟與否的表徵。中古時期西歐的主要宗教論述幾乎都聚焦於「靈」的討論之上，聚焦於「靈」的救贖論述架構中，精神層次上個人與他者的關係只能透過神來保障：人與人之間的愛（*philia, storgē*）其價值只在神對人的大愛（*agapē*）脈絡下才有救贖的意義¹。一旦擴及至精神以外的其他層面，「慈善」提供了另一個個人救贖與他者之間的關聯：對他者肉體的照護被理解為成就自我「靈」的救贖管道，或成為體現「靈」面向上的大愛（如對他者的關懷、慈愛）的一種媒介。

「靈／肉」這個存有想像的實質內涵，隨著不同時代社會結構的變化而不斷處於變動中。當天主教式救贖觀的詮釋權在宗教改革過程中被解放後，「靈」得救的方式開始有不同的詮釋，「肉」的

1 古希臘文明對「愛」的文化理解有非常細膩的區分，這反映在文化詞彙上，分有神愛（*agapē*）、親屬間的愛（*storgē*）、朋友間的愛（*philia*）、性愛（*eros*）。

面向（包括生活條件及生理狀態）不再只被當作是表徵，而是納入救贖過程中可以被賦予更多意義的面向。自我關懷從不均衡地關懷「靈」，開放成也納入關懷「肉」，這個轉向，開啟了宗教慈善世俗化的大門。

由於「靈／肉」這組存有概念具有普遍性，以此作為立基點來省視台灣宗教慈善的發展，可以照見台灣宗教慈善發展的特殊性。另一方面也能對比觀察，宗教慈善對同處於現代社會的不同宗教而言，所代表的意義是否不同。

二、從埃姆登(Emden)管窺歐洲的宗教慈善：國家介入前的慈善發展

在歐洲宗教改革時期，埃姆登(Emden)與維騰堡(Wittenberg)及日內瓦(Genf)並列為三大重要的新教發展重地。此海港城市位於德國西北方埃姆斯河(Ems)出海口，河口對岸即為荷蘭。16世紀中葉，荷蘭與西班牙開始了長達數十年的戰爭，大批難民從荷蘭移居埃姆登，致使埃姆登城食物及房子的短缺問題日益嚴重，這讓當時方濟會修士的濟貧模式不敷應付，大型的救濟組織及以效率為導向的管理模式因而成為應付大量救濟需求的經營趨勢。歷史學家認為這個於歐洲16世紀中開始發生轉變而出現的新的窮人救濟體系，是現代社會福利制度的起源²。

中古世紀的初期，天主教所治理的歐洲還零星存在著一些非宗

2 Elsie McKee (1984) *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*. Geneva, p. 93; Robert Jütte (1994) *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge, p. 2.

教性的民間濟貧活動。但發展至9世紀，歐洲的慈善活動幾乎完全由天主教會所壟斷³。一直要到12世紀末隨著西歐社會經濟結構的變化，傳統由教會全權處理的宗教慈善模式無法符合當時的需要，新的宗教慈善模式因應而生⁴，而這個新的宗教慈善發展以13世紀初成立的托鉢教團道明會及方濟會所開展的慈善實作模式為代表。這些托鉢教團與以往慈善經營模式在兩方面有明顯的區隔：(1)理念上，托鉢教團從過去將「濟貧」當作個人救贖的工具思維，轉變成將窮人視為是神意向人類自然展現的一部分，也因此強調應該以「親吻窮人」的精神來體驗、幫助窮人⁵。他們摒棄傳統強調以智性地方式追求德行來體現神意，轉而感性地投入慈善救濟——慈善救濟成為他們體現基督給予人的純淨之愛所展現的行為，並以此證成神的愛。(2)在組織層面上，由於托鉢教團的組成成員原本就包括有俗士（在家修士），也因此濟貧活動的組織力上，相當程度擴大了教會人員與俗士之間的合作⁶。引入俗士參與慈善救濟事業，讓歐洲中古後期的慈善維持了穩定的發展。

但從15世紀開始，由於歐洲發生另一波經濟及社會條件的改變，1350至1500年間窮人的人口數急遽增加⁷，致使托鉢教會的慈善實作方式，在照顧的效率上遭受到極大的挑戰。在照顧效率的諸多討論中，相關論述因而出現了「值得救濟的窮人／不值得救濟的窮人」的區分，目的在於檢討救濟方式的可行性，認為窮人在被接濟

3 Michel Mollat (1986) *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*. Yale University Press, p. 38.

4 Ibid., p. 95-97.

5 Ibid., p. 121.

6 Ibid., p. 135, 148.

7 Ibid., p. 135, 233.

的過程中，應被引導要遠離對救濟金的依賴，以避免因依賴而持續生活於怠惰的狀態，造成過多倚賴救濟的窮人。一直到16世紀中，隨著宗教改革的出現，歐洲的慈善救濟事業開始了一個新的里程（也就是被認為後來西方社會福利先驅的發展模式）。不同的文獻分別從不同的角度說明這一波改變的原因，有些研究將這改變歸因於基督新教的積極介入及參與慈善救濟事業⁸。另外一些研究則強調社會面向條件的改變，如當時戰爭所產生的難民、經濟結構條件的改變等等⁹。雖然社會面向的解釋架構確實可以說明這一波變化，但本文更關心的是進行宗教慈善救濟的宗教人相關理念闡述的變化。

基督新教徒所實踐的新型態的宗教慈善救濟，有兩項革新的意義：除了(1)創造了更多與俗世團體合作的機制外，(2)他們強調窮人的救贖，將貧窮視之為一種需要透過努力排除的「罪」。在這意義上，貧窮已不再是修道院救濟的工具性對象，也有別於托鉢教團基於同理心展演神愛式的救濟，而是基於向罪宣戰、將慈善道德化為一種社群及團體應該集體努力排除貧窮這個罪的共同使命。也在這個意義上，同時讓濟貧發展出社會性的意涵，賦予了聖與俗之間另一種詮釋連結：貧窮不僅是社會面整體的罪，也同時是（世俗意義下的）社會問題。乞討被重新放在一種不道德的範疇、對社會有害的脈絡下來理解，而此時所施行的乞討禁令，有別於以往乞

8 Ernst Troeltsch (1931) *The Social Teaching of the Christian Churches II*. Harper, p. 565ff. Otto Winkelmann (1914) "Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522-1525)." *Historische Vierteljahrschrift*, 17, p. 187-228.

9 參見Timothy G. Fehler (1999) *Poor Relief and Protestantism: The Evolution of Social Welfare in Sixteenth-Century Emden*. Brookfield USA: Ashgate, p. 15.

討禁令純粹基於實際執行及財力短缺的因素，在論述上強調是出於宗教道德層面的理由¹⁰。基督新教的論述，深化了15世紀末開始出現的「值得救濟／不值得救濟」的窮人這個區分，將濟貧從施者的道德議題，擴大成為受者的道德議題。施者的道德內涵，也從宗教性的自我救贖轉變成要能涉及他者（受者）救贖的道德責任，也就是從對他人的肉體的關懷，擴及至對他人的靈的救贖的關懷。

在埃姆登，宗教慈善的經營模式在基督新教出現後改變緩慢，過去托鉢教會的慈善經營並沒有立即被取代，仍維持了三十多年，直至16世紀末，原來天主教的慈善規劃方才式微。基督新教生產的慈善論述，加上難民與貧窮在埃姆登逐漸共生成為亟待解決的社會問題這個事實，讓（1）解決問題的效率議題逐漸發展成為論述貧窮的重點，這也促使了濟貧機構的經營管理方式朝更世俗化的角度來設定，也讓俗士有更多、更自由的參與可能¹¹；（2）基督新教在論述值得救濟的貧人時，同時擴展了救濟的意涵，將救濟並不局限於窮人維生問題的解決，還包括協助窮人發展脫離貧窮的條件及技能。這兩個新的發展趨勢，都讓濟貧開始朝向更世俗、更制度化、更多元的面向拓展，這也是歷史學家將歐洲16世紀中開始發展出的新的窮人救濟體系，視為是現代社會福利制度起源的一項重要原因。這個時期發展出的新的內涵，奠定了世俗化慈善與宗教慈善後來逐漸走向分化的基礎，世俗化的慈善逐漸走向脫離宗教教義影響的路子，成為後來與國家論述結合的社會福利。而宗教慈善則隨著政經環境的變化而改變，持續與社會福利保持區隔，在世俗環境下推動著基於宗教理由的慈善活動，包括在現代社會中成立慈善類別

10 Ibid., p. 284.

11 Ibid. p. 11.

的基金會等方式。

三、基督宗教在台灣慈善工作

獅頭底下躲藏的是假扮者或人們的無知

這是一場假裝砍殺卻沒有人受傷、流血的武打場面¹²

但身為基督徒的菁英，我們卻不能假裝作戰而已……

台灣深陷於偶像崇拜之中

我們爭戰的是人們的靈魂

這是西元1959年台灣八七水災後，當時台灣信義會戴德森宣教醫師與歐亞瑟牧師所拍攝的募款影片（22分鐘）中所出現的一段旁白，影片中見證了民國四十幾年西方傳教士眼中的台灣，也透露著他們對自己醫療宣教的使命。美國信義會戴德森宣教醫師於民國四十七年抵達嘉義，並積極向海外籌資希望在嘉義地區建立醫院，為籌資而著手拍攝了這支片長22分鐘的募款影片 *Healing and Preaching*。影片拍完在美國沖印後，1961年在美国教會放映，向海外傳達台灣嘉義地區急需醫療資源的情況。這項在西方教會系統中進行的籌資活動，也為後來的嘉義基督教醫院的成立奠定了基礎。有別於基督新教相對較為充裕的資金，天主教在台的宣教士往往感受到資金較為缺乏的困境，而這個狀況在清末台灣天主教傳教士的教務報告就時常提及：

12 配合此旁白出現的畫面是廟會活動中，手持雙刀武術師與舞獅共同展演的場景。

台南是最需要我們的地方；基督教完全控制了這地方，由於他們不虞財源，先後成立了學校、神學院、設備完善的醫院和藥局，都很成功……趁這個機會向您報告道明會第三修女的傑出表現，這些熱心奉獻犧牲的修女們，在很差的條件和有限的資源下，卻將孤兒院照顧得很好，如果不是羅修女的機智，恐怕孤兒院無法維持到現在。羅修女以前在馬尼拉聖加大利納會院，由於她隨和的態度及特殊的秉賦，結交了不少朋友。目前，這些朋友奉獻大量財物，幫助孤兒院，使孩子們得以生活下去。孤兒院所收容的孩子，都是從前金和羅厝兩地抱來的，大部分都是女嬰。因為本地有這樣的理論，他們認為女孩子長大對家庭沒有幫助，所以只留下男嬰，凡是女的就遺棄在路旁，任其生滅。主教指示：只收養上述兩地的棄兒；因為若接受各地的孤兒，必定容不下也照顧不完善。幸運的是，近年來遺棄女嬰的行為漸漸消失了。

高恒德神父（前金）1905/1/20¹³

儘管財源上困窘，在台的天主教道明會傳教士對推廣慈善活動並沒有缺席。1928年在巴多瑪傳教士的教務報告中，也曾提到道明會郭德剛神父於1859年剛來台宣教之初，就曾在1866年於台南成立「聖幼兒之家」，收養了一批棄嬰，後來照顧工作移轉至高雄，由一位虔誠的太太收容，這位太太將棄嬰照顧到斷奶，稍大後交由教友家庭收養。但後來這位太太實在力不從心，教會才想辦法從馬尼拉請修女們來接管這項工作，正式成立了孤兒院。當時除了高雄本院外，

13 引自 Pablo Fernandez (1991) 《天主教在臺開教記——道明會士的百年耕耘》，黃德寬（譯），光啟文化事業，頁160。

在（彰化地區）羅厝也成立有分院¹⁴。

西方傳教士來台進行計畫性的傳教工作始於清政府與西方國家簽訂天津條約（1858年）及北京條約，安平、淡水、打狗、基隆開港之後。許多傳教士在宣教的同時也漸漸開始進行不同的慈善救濟。許多耳熟能詳的傳教士，如加拿大長老教會馬偕宣教醫師、英國蘇格蘭長老教會宣教醫師馬雅各等，都成功在台灣創建醫院。此外，馬偕還創立了教育單位。直至二次大戰後的初期，傳教工作與慈善工作仍高度重疊於宣教士身上，他們所推廣的慈善工作往往結合在台灣所遭遇的社會問題，如棄嬰問題、衛生問題等，並透過各自的管道向所屬教會募款來推動。總體而言，台灣基督教的慈善活動以醫療為主，並且主要依賴的是西方教會體系的慈善捐助。也因為慈善財源大量依賴西方教會體系，因此在慈善項目上多為符合西方教會的慈善政策。

二次世界大戰後，當西方教會體系中的慈善活動，開始以現代化的組織模式運作，例如以基金會或其他類似的方式來推動時，基督教體系中的傳教與慈善工作開始出現有分工運作的趨勢，這個趨勢從1960年代以來越來越明顯。以1964年在台灣成立的「基督教兒童福利基金會（CCF）」分會為例，CCF是一個推動兒童救濟的慈善團體，並沒有直接涉及宣教的任務。這些新型態的慈善推手，在國際層次透過組織分會的延伸發展，將慈善活動透過組織化進行跨國的擴展，雖與各地的傳教士進行合作，但卻有相當明確的組織目標。例如，CCF美國總會在1950年來台時，曾與已在台深耕多年的基督教芥菜種會創辦人孫理蓮及基督教門諾教會宣教師高甘霖洽商，在台中創辦家庭式育幼院，其組織目標高度符合總會整體的目

14 Ibid., p. 193.

標及效率設定。類似的案例也包括台灣世界展望會的發展軌跡。這類跨國的宗教慈善基金會的成立，都標示著一項新的演變：過去傳教士集宣教與慈善的二合一功能，隨著現代化組織特性的影響，讓慈善組織目標與教會目標逐漸分化開來，台灣基督教的傳教工作與慈善工作似乎越來越像兩條平行線，朝向個別自主的路線發展。

民國七〇年代中期以後，台灣基督教的慈善工作又更進一步深化了這個分化的發展趨勢：隨著台灣經濟發展，相關組織逐漸有能力脫離西方資金的來源，發展出獨立、自給自足的慈善機構。自給自足一方面意味著（1）台灣原本由基督教團體所成立的國際慈善團體，越來越倚賴台灣社會內部的財源，也因此發展得越來越在地化；另一方面這也促使（2）慈善團體逐漸降低基督教色彩，而成為一個「中性的」、世俗化的慈善團體。在台灣我們看到基督宗教在進行跨文化地景的傳教時，宗教和慈善分化造就了一定的方便性及可行性，如基督教醫院及基督教大學的現代經營發展，都充分反映出分化的現象。這種基於慈善效率所產生的世俗化現象，似乎與前述埃姆登的案例從中古後期至16世紀後期的貧民救濟的轉化（世俗經營的制度化）有相似之處。當時基督新教的慈善財源因俗士的大量介入，因而高度倚賴當地社會，也因此相關的經營乃扣緊在地的人文環境及條件而產生世俗性的轉化。當世俗慈善事業的財源來自於社會本身時，慈善組織會朝社會需求的世俗性格擺盪，也讓宗教與世俗式的慈善之間存在一定的張力。

但與前述埃姆登的例子不同的是，在台灣的基督教慈善實踐過程中並沒有發展出類似基督新教分辨「值得／不值得救濟者」的論述，所體現的反而更像12世紀時天主教式的慈善觀。這與「教育」早已成為基督宗教的慈善實踐中不可或缺的一環有關：基督教在世俗化過程中，早已賦予教育一種給予「不值得救濟者」自力救濟及

救贖的現代功能。因此除了醫療方面的機構創立外，教育往往是另一項宣教活動必然觸及的項目，因為教育一方面與個人的靈魂救贖有關，另一方面也是讓貧困者能脫離貧窮、在世俗生活中找到自立可能性的重要機制。若能提供受救濟者相應的教育與訓練，每個受救濟的人都會是值得救濟。

四、台灣本土化的宗教慈善：從民間慈善走向人間佛教式的慈善

在台灣，不論是宗教性或不具宗教性的慈善實踐，都在西方基督教傳教士來台進行慈善救濟之前就存在，例如喪葬救濟（義葬、義塚等）、急難救濟（義倉）、婦幼救濟（育嬰堂、養濟院）、行旅救濟（義渡），這些都是在清代咸豐之前就出現的救濟活動。但綜觀這些傳統的救濟單位，都是以救急、救難這類性質的活動為主軸，所關懷的是社會問題的解決。以前述天主教傳教士眼中看到台灣社會因文化觀念所造成遺棄女嬰的問題為例，過去遺棄女嬰在台灣是一直存在的社會問題，但對清政府而言，由於台灣地處邊陲，加上道光之後清朝國力急速衰退，政府毫無能力支持及管理相關組織，反而多由地方仕紳、商紳結合地方廟宇來組織及管理。許多文獻在提及組織籌劃救濟單位的仕紳、商紳時，往往對這些人士在廟宇中的角色略而不提。例如，咸豐年間（1854年）搗地捐資並積極勸募的商紳石時榮，文獻對他的描述往往聚焦於他作為富商的身分，而忽略他也同時是當時府城水仙宮副總理的身分¹⁵。在過去這

15 戴文峰、洪淑芬（2006）〈「殺嬰國度」的救嬰事業〉《台灣慈善四百年》經典雜誌。頁56-57。

三類人彼此之間常緊密合作：一方面因為地方仕紳、商紳在過去常常也是廟宇中的重要管理人員，扮演影響廟務的重要角色；另一方面，在清代政府公權力不彰的年代，地方上還能代表有公共性的平台就是地方廟宇，因此當要建立具公共特質的救濟單位時，在金錢管理上及人力動員上，往往必須仰賴地方廟宇系統。這促使仕紳及商紳常需透過這個公共平台來進行公共事務的推廣。

民間廟宇與這類救急、救難組織之間存在組織上的關聯，並不意味著民間廟宇主導生產相關的慈善論述。民間宗教雖是儒釋道三教融合¹⁶，但沒有無差別性的制度化靈性指導機制。民間信仰場域中雖不乏有許多特殊的靈性指導方式，但卻都是以類似天啟示的方式運作，因而無法引導一般的信徒進行靈性修行¹⁷，只有小眾的特殊信徒得以「登堂入室」，這群特殊的靈性修行人員憑藉他們在廟宇社群中的特殊地位，也成為影響著廟宇經營與發展的另一股勢力。這種高度差異化、因而無法制度化的靈性指導特質，雖排除了大部分的信徒接受體系性的靈修，但民間信仰的信徒卻能普遍認可一種形式上在（肉體層次）生計層面的接濟，將這類接濟（濟貧）作為理解為一種善事。這種融合了同理心（世俗性的道德）與積功德（超越性的信仰）而成為一種有高度實踐價值的活動，在民間被視為是做功德而被廣泛實踐著。但他人（被救濟者）的救贖或道德的成熟度，並無法被轉化為實踐者自我道德實踐的一部分，也因此，提昇他人靈性成熟度並不是一種民間信仰信徒內在認知的價值。但另一方面，當貧窮或弱勢群體（寡婦、棄嬰）被認知為社會問題，

16 還有認為民間宗教是融合儒釋道法，四源合流的特性。

17 近年來民間信仰場域出現的靈修團體，如會靈山體系，開放了這種天啟式的機制成為一般信眾都能靈修的可能性。

成為可能威脅社群安全的公眾問題時¹⁸，改變他人生存條件的急難救助就成為亟待解決的公眾議題。靈性的教化，在這世俗理解的脈絡中似乎始終無法結合在救濟實踐中。在民間信仰中，靈與肉並不存在明確的交集，分別屬於不同的事務範疇，由不同的有心人推動。

以解決社會問題為中心思維的救濟作為，所規劃出來的救濟模式（如同傳統的育嬰堂或養濟院），只是將待救濟的人集中管理來降低他們對社會產生的安全威脅。這雖保障了社會安全，但用傅科的話來說，這同時進行的是禁閉式的管理。所以儘管在管理上是十分世俗、功能導向，由於沒有發展出類似基督新教「值得／不值得救濟者」的意義論述，因而自然沒有發展出轉化被救濟者靈性指導的論述及培養其生存能力的訓練，藉以創造使之重新融入社會的機會。被救濟者的「靈」或他們重回社會的能力，在民間信仰這類的救濟論述中缺席。如同前述，民間信仰信徒間高度差異性的靈性緣分，使得靈性照顧無法被制度化、論述化，因此所能發展出的慈善救濟，只能以解決公眾問題為中心思維，這個基調一直到近年來民間廟宇的慈善事業都還維持不變。

有別於民間廟宇聚焦於解決公眾問題的基調，在靈性照顧上有明確制度化論述的佛教，在救濟及慈善方面則創造出了另一種理解及轉化的可能。自民國七十年代以來持續發展而漸臻成熟的人間佛教團體，各自發展出不同於以往宗教慈善的規劃。儘管有些研究指出這些轉化是受基督教的影響或刺激所引發，但真正重要的是，這些人間佛教團體是否成功轉化並發展出一種有別於本土傳統的宗教慈善；換另一個角度來說，是否在信仰論述上相應有機地發展出

18 棄嬰及寡婦的問題不只是當事人個人的貧病問題而已，他們也時常會是傳染病的重要傳染源，對公共衛生來說是一大問題。

支持這些高度組織化、制度化而得以被長時間持續推動的慈善活動。

在台灣宗教慈善發展的歷史中，人間佛教的革命性在於它成功地將信仰與慈善實踐結合在現代化的組織及制度中。這並不是說所有參與人間佛教組織的成員都成熟內化了組織所標舉的信仰內涵，而是人間佛教團體成功地連結了俗民對善惡的文化理解（如果報、積功德等），並由此發展出引導成員從文化俗信轉化進入組織正信的機制。慈善實踐正是在其中扮演這個機制運作中的一個重要環節。也在這點上，人間佛教有別於民間信仰場域的慈善實踐，發展出顧及靈性照顧的慈善論述。

另外，有別於台灣基督教團體在現代的慈善實踐，台灣人間佛教在台灣的慈善實踐仍緊密結合宗教意象來推動。以慈濟為例，在賑災時慈濟人的服飾、以及機構的硬體設置上，都充分體現宗教式的象徵信仰符碼。慈濟是人間佛教團體中將宗教與慈善結合得最緊密的範例：透過將慈善實踐儀式化，來賦予慈善實踐一種信仰轉化的功能。相對於此，一些起源於基督宗教的慈善實踐團體，如台灣兒童暨家庭扶助基金會、世界展望會，都已「去宗教化」到幾乎尋不到它們的宗教起源，也看不到它們與宗教教化間的關聯。在台灣，基督宗教團體與起源於基督宗教的慈善團體已分化運作到沒有太多的意象連結。就組織層次來說，這樣的分化也許更符合現代社會中的理性化管理原則，但就宗教與慈善兩者的意象結合而言，這樣的現代化也許並不完全利於創造信仰轉化的機制。

人間佛教的團體之所以需要宗教與慈善兩者在意象上有所連結，因為人間佛教團體在佛教傳統中，並非具有正統意義上的正當性，因此當「慈善」這概念透過以往基督宗教在台灣長期累積的正面實踐以及現代媒體所建構的正向意象影響下，已相當程度被象徵化成為具正面的價值性符號時，人間佛教在論述上與「慈善」結合，

一方面可擴大信徒基數，創造宣揚佛教、進行信仰轉化的實效，另一方面也可在佛教場域及社會環境中增加自我存在的正當性。簡而言之，慈善在現代社會的論述正當性，可強化人間佛教團體在現代社會中（作為宗教團體）生存的社會正當性。

善款是進行現代宗教慈善實踐非常實際的一環，而現代社會的捐款，倚賴的是社會信任及社會形象。社會形象的建立，除了靠長期實踐累積的成果外，另一項重要的因素就是媒體效應。現代媒體從過去的廣播、電視，發展到網路世界中不同的訊息傳遞管道，媒體影響組織社會形象的廣度及深度都大幅增加，這同時使得組織長期維持社會信任的難度也大幅提高。媒體是集經營利潤、政治利益、公民權利、公眾形象等多元因素於一身的複雜「戰」場，特別是許多訊息的傳達及論述的表達必然受到節目型態及傳遞管道的特性而有一定的限制，因此不論是出於善意的建議或出於惡意的計算及攻訐，言論經媒體「塑形」後都有失真的風險，連帶所產生的輿論效應也往往是不可預期的。越是倚賴社會形象及聲望的事物，在高度媒體化的現代社會中，越是必然面臨高風險：媒體可以讓人輕易獲利，但也很可能短時間內讓人蒙受超乎預期的損失。

人間佛教團體比起傳統佛教團體，算是倚賴媒體程度較高的宗教團體，因此它們發展的過程中，不僅要懂得做宗教、做慈善，還要學著懂得做媒體：「做媒體」不是狹義意味著經營傳播媒體，而是要懂得如何維持媒體中的公眾形象，例如要懂得適時建立許多可能損及形象的防火牆。換句話說，在經營慈善事業的過程，宗教團體已不僅只是要蹲下身來親吻貧窮，或體認窮人的需要，更要有體貼及回應世俗社會期待的敏感度。例如，經營慈善事業必然涉及資金管理及運用，但哪些資金管理的方式合於或不符合社會期待，這都涉及世俗社會運作的知識及相關的社會敏感度（有時甚至是政治

敏感度)。儘管相關的價值判斷，在準則上並沒有超出宗教道德論述的範圍，但面對世俗界與時俱進的變化，仍需要有相應的知識來作為進行價值判斷的基礎。若這方面的知識能力不足或有所怠忽，很容易造成誤判而引發道德上的爭議，危及自我的公眾形象。所以一個高度倚賴公眾形象的宗教慈善團體，不能只停留在宗教內容的生產，還需要有掌握現代世俗社會複雜、高密度的多元知識的能力，以作為判讀慈善工作的價值正當性。慈濟委託的善款理財專員所投資的標的物所引發的爭議就是一個典型的例子：2015年3月許多媒體質疑慈濟美國總會的投資有不適當的標的，如軍火或煙草類的公司，針對這事件慈濟雖已檢討、說明並緊急處理，但對慈濟公眾形象所產生的傷害卻是不可逆的。

五、現代宗教慈善實踐的挑戰：現代社會的資本化、媒體化

慈善不僅連結了慈善實踐的施者與受者，更連結了靈與肉，透過宗教的意義詮釋，他者肉體（生計）需求的滿足，可以是慈善實踐者通往自我靈的救贖的媒介管道（如托鉢教會出現前的天主教慈善），也可以是慈善實踐者體現神愛的靈性實踐（如托鉢教會的慈善理念）；或者也可以同時是需求者獲得靈性救贖的象徵，以及慈善實踐者榮耀上帝的靈性滋潤（如基督新教的慈善理念）。不論是何者，對慈善實踐者而言，慈善實踐都不只是道德實踐；它作為一種特殊意義下的「修行儀式」，也同時是宗教實踐。

過去台灣地方社群中，許多特殊他者（如棄嬰、寡婦）的生計需求一直被理解為是社會問題，因此得以讓仕紳、商紳等社會賢達與地方廟宇人士（這兩類人員在常有高度的交集）都看到亟待共同

解決的公共性，結合了深化在俗民認知中的果報觀與功德觀，民間對他者進行慈善救濟的行為，被解讀為同時涉及了創造公共的善，以及增加實踐者的功德。也因此民間信仰的慈善論述中，公共性總是高於個體性，並沒有針對需求者的個別差異進行意義論述。在台灣，顧及個體特殊需求差異的慈善論述，要到戰後隨著社會福利論述的出現才慢慢浮現。人間佛教的慈善論述，在與基督教的慈善論述及世俗性的社會福利論述的對話過程中，逐漸開發出顧及受濟者靈性層面的慈善論述。

有別於基督宗教跨國慈善組織與傳教機構間的分化運作，台灣人間佛教的發展反而持續致力於結合宗教與慈善的連結。一方面人間佛教團體為回應社會對宗教團體在履行正面社會功能的期許，因而透過連結慈善實踐來增加存在的社會正當性；另一方面，人間佛教團體基於發展讓俗眾由俗信轉入組織正信的轉化機制，慈善實踐因而成為這項機制中相當方便且重要的元素。但也正因為如此，人間佛教團體在經營慈善事業時面臨相當大的挑戰。這些挑戰來自於兩個現代社會的世俗環境特質：資本化及媒體化。慈善事業在俗世社會的經營，勢必面臨資本化的運作，從籌募善款、善款的管理（投資），到慈善組織的經營管理，都涉及現代社會中的資本運作。因此宗教與慈善的結合，在現代社會中意味著宗教理念與慈善資本化經營理念兩者之間的緊張性。即便兩者共存並非不可能，但兩者之間也必然存在許多扞格，需要透過許多內部的溝通及協商才能解消這本質存在的扞格。

除了上述資本化所產生的經營挑戰外，媒體化所產生的挑戰更是不遑多讓。在高度倚賴社會捐款資源的人間佛教團體，社會信任及社會形象是其推廣宗教慈善的重要基礎。但社會信任及社會形象的經營，在媒體化社會中深受媒體運作特性的影響，因而宗教團體

除了生產信仰論述、進行慈善實踐外，不得不學習提高社會敏感度，以防在運用現代媒體來維持社會信任及社會形象的同時，所可能造成的反噬。由此對照基督宗教在現代資本主義的環境中，組織層次上將傳教與慈善實踐自然分流運作的狀況，宗教與慈善在組織運作上的分化，確實有其一定的方便性及必要性，可降低宗教團體在經營慈善事業時的風險。反觀台灣人間佛教團體，因發展的歷史脈絡及文化情境，使得宗教與慈善無法以基督宗教的模式分化切割，也因而它們在經營宗教慈善時，必須面臨更高的風險。

齊偉先，中央研究院社會學研究所副研究員。研究專長領域為宗教社會學、文化社會學（身體研究、風險研究、品味研究）、藝術社會學、社區研究、社會學理論。

一個失控的成長團體： 日月明功個案初探

丁仁傑

一、前言

2013年底，台灣彰化縣爆發了震驚社會的日月明功高中生被拘禁致死案。詹姓婦女在日月明功團體內部，以管教與戒毒的名義，和其他信徒一起將自己的小孩詹生毆打和拘禁致死。此案引起媒體廣泛報導並引發社會大眾關注。2014年12月9日彰化地方法院宣判，八名被告，依傷害與私行拘禁致人於死罪，領導人陳巧明被判處13年，詹母判4年6個月，其他六名參與者也被判處6個月到4年等不等的刑罰。2015年8月27日台灣高等法院二審改判，罪名均改為私行拘禁致人於死罪，陳巧明與詹母刑期不變，其他被告則有加重者也有減輕者。

2013年底，當事件發生時，媒體界，甚至是報章上學者意見的表達，採取了一面倒式地報導與討論，一般認為：日月明功是一個神祕性的宗教團體，信徒心智受到教主綁架而喪失判斷能力，教團內則有嚴密檢查與洗腦的措施，讓一些高社經地位者與世隔絕而陷於狂熱性的修行活動中，並將這種控制強施於第二代年輕學員身上。

如同2013年12月21日彭懷真教授在中國時報投書中所出現的話