

現代社會中宗教發展的風險意涵： 台灣本土宗教活動規畫所體現的 「選擇親近性」

齊偉先

南華大學應用社會學系

本文旨在說明台灣本土宗教過去幾十年來的成長態勢以及它們進行活動規畫的選擇偏好，都與現代社會中的風險論述有關。社會中的不同風險論述讓許多台灣宗教團體找到了發展的契機，這成為宗教蓬勃發展的一項重要結構性條件。儘管社會中還存在著許多其他結構性條件，如民間集會結社限制的法律鬆綁，以及 1970 年代以來台灣經濟成長等因素。然而這些都僅說明了宗教團體發展的外部條件，並沒有進一步結合宗教論述來說明。本文認為風險觀點能補足這個面向的討論，由風險的角度我們可以結合宗教性這個內在因素來說明，何以在同樣的政經條件下，不同類型的宗教團體會選擇不同的活動規畫來招募信眾，並展現出特定的「選擇親近性」。

關鍵詞：宗教、宗教慈善、風險、選擇親近性、世俗化

Risk and Religious Development in Modern Society: The “Elective Affinity” of Religious Programming in Taiwan

Wei-hsian Chi

Department of Applied Sociology, Nanhua University

This paper explains that the religious growth and various ways of religious programming during the past decades in Taiwan are related to the production of risk discourses. Risk society provides various possibilities for religious organizations to attract participants. Many studies have argued that some other social-structural conditions can also explain the religious development, like repealing the juridical restraints on civil organizations in 1987 and the economic growth that has been occurring since 1970. Such studies do not address factors within the religious field itself. Based on the theory of risk society, I reveal the relation between the religiosity of religious organization and its religious programming, that is, the “elective affinity” of the religious organization, which shows the structural character of religious development in Taiwan.

Keywords: religion, religious charity, risk, elective affinity, secularization

一、前言

傳統上宗教社會學對宗教領域的範圍界定乃是依賴「神聖／世俗」這組概念，例如涂爾幹(Emile Durkheim)就以此作為他討論宗教的基點（涂爾幹 1992: 47），¹而韋伯的宗教社會學，也以與此相類的「彼界／此世」(Jenseits/Diesseits)概念組來進行論述(Weber 1972 [1921]: 245-251)。在這二分概念組的基礎上，那些被認為本質上是神聖的、超越的事物，或與此相關的儀式、信仰及組織模式，都被視為屬於宗教的研究領域；而與此無涉的其他事物就被認為是世俗的領域。但在這樣的理解中，研究者卻必須面臨這樣的提問：什麼是神聖的判準？這一個本質性問題在社會學的實證研究中，往往被以下列方式巧妙地避開而非回答：也就是直接進入被分析社會的文化意義架構及符碼體系中，運用在地的語彙，以一種近似修辭技巧(rhetoric)的方式來辨認屬於神聖的事物，至於什麼是「神聖」的判準，這問題也就在修辭展演中避開了。依一般的看法，和「神明」、「靈界」有關的儀式及相關說法（不論是制度化或非制度化的），例如「祈福保佑」、「消災解難」、「積福積德」、「消業障」等，凡此皆屬一般認知中有宗教特質的話語，²但這些話語同時也標示出了多元、紛雜之宗教論述中的不同主題，每一種主題都隨著現代化的社會發展而有不一樣的詮釋及演變。本文在後續的討論中，將試圖擺脫對相關話語進行本質性的探討，進而以論述中歸因運作的特質作為本文界定探討範圍的基礎。

一般討論中往往將現代社會發展進程中理性化、除魅化等特徵理解為與宗教本質相斥的發展，但實際的經驗觀察卻顯示，不論國內外，宗教活動在過去數十年來都蓬勃地發展著。這種發展不僅反映在

1 除此之外，伊利亞德(Mircea Eliade)也是以這組概念區分來進行討論(Eliade 1987)。

2 其他相關描述可參考宋文里與李亦園在其研究中所列舉的信仰元素（宋文里、李亦園 1988）。

宗教活動的數量上，也表現在宗教活動的多元發展上。就台灣的狀況而言，許多學者的研究都指出了宗教發展有多元、蓬勃的趨向（瞿海源、姚麗香 2006: 7-11；瞿海源 2006: 223-255），新成立的宗教團體數量，過去幾十年來也有相當的成長。³此外，傳統的民間宗教活動，如廟拜、進香遶境、求神問卜等活動，在今日高度工業化的社會絲毫沒有減緩的跡象，甚至相關活動還不斷推陳出新、轉化部份經營型態，持續維持有相當的信眾基礎（林瑋嬪 2005；盛業信 2006）。儘管許多文獻論及了國內宗教的發展並不因現代社會理性化而減弱的鉅觀事實，但對此似乎一直還沒能夠提出一個較有說服力及開展性的解釋架構。此外，本土宗教在過去二、三十年來蓬勃發展的過程中，對社會公益、慈善服務的活動參與甚多，而且不同的宗教團體在選擇相關活動規畫時，展現了不同的選擇趨勢，例如佛教團體較積極規畫與社會福利相關的慈善活動，而一般民間廟宇則以規畫社會公益類別的活動為主。對此，現有文獻中也僅止於描述而沒有進一步提出令人滿意的解釋。因此，本文試圖從風險角度來說明台灣宗教蓬勃發展趨勢與現代社會發展之間的內在關聯，並試圖由這內在關聯來解釋宗教團體在活動規畫上所展現的「選擇親近性」，冀望能勾勒出本土宗教發展趨勢中的風險意涵。

二、世俗化概念的釐清及問題的提出

西方文獻針對現代宗教活絡現象的討論，大致可分為兩種不同的解釋進路：第一種偏重組織面向及宗教市場機制所產生的影響，取徑

3 台灣宗教的活躍發展也表現在宗教團體數量上的成長（參考宋光宇 1995: 178；余光弘 1982）。此外，依據內政部宗教普查報告(1995)統計的資料，台灣本土宗教寺廟及宮壇在戰後（解嚴前）的成立總數量，每十年幾乎是以 1.5 倍的速度成長（由 1960 年代的 1,066 間、70 年代的 1,876 間、80 年代的 2,886 間，到 90 年代的 4,299 間）。而解嚴後的成長狀況，也可由行政院內政部統計處所公佈的網路資料確認：登記為宗教團體的數量由 1998 年的 244 個，到 2008 年的 750 個，十年內成長將近三倍之多（參見 <http://sowf.moi.gov.tw/stat/month/list.htm> 中的「3.6 全國性人民團體數」一項）。表示台灣宗教團體的發展，在解嚴前及解嚴後，都有明顯的增長。

上是以宗教多元競爭的發展來解釋，其中以 Rodney Stark 與 William S. Bainbridge 的宗教經濟理論為代表。⁴ 他們強調社會地位及經濟條件的不平等會讓那些現世資源較弱者，尋求宗教組織所提供的現世「不存在」的某種回饋作為補償(Stark and Bainbridge 1985: 172)。Stark 與 Bainbridge (1987: 279)在研究中指出，現代社會的發展並不會降低人們將「不存在」的回饋作為現世生活饋乏的補償需求，宗教一直是社會中提供此種補償的供給面。依他們的歷史觀察，世俗化將導致與社會環境處於低張力的傳統性宗教組織（如「教會」）無法提供有效的補償機制，而那些與社會環境處於高張力的「教派」(sect)反而有較強的條件提供需求補償，因而獲得成長的機會。但後來由於世俗化的發展使得基督教傳統的價值性特權降低，因此同屬此宗教傳統的改革性教派(sect)所依賴之傳統性文化資本的權威性也因而減弱，所以讓另一種補償機制——「非傳統性教派」(cult)有發展的可能(Stark and Bainbridge 1987: 307-311)。⁵ Stark 與 Bainbridge 據此解釋了非傳統性教派在現代社會出現的理由，⁶ 說明了現代社會宗教多元興起的現象。

Stark 與 Bainbridge 的理論觀點看似從具有普遍性的心理補償機制

-
- 4 此種進路乃奠基於對西方基督教之特殊發展脈絡的診斷，應可溯及至 Niebuhr (1929)對基督宗派(denomination)分裂及成立的現象探討。他由觀察中發現新教的教會(church)，都是由教派(sect)發展而來。他在分析中指出，群眾(masses)比起中產階級有較強的他世(otherworldly)需求，原因是要「補償」他們在現世的弱勢地位(Niebuhr 1929: 19)。因此依他之見，一些他世訴求改革的動力一開始都來自於群眾，然後才由中產階級逐漸接手、主導而再度與俗務達成較高的相容性而降低了他世訴求的強度。Stark 與 Bainbridge 承續 Niebuhr 所提的這種「補償」(compensator)說法，進一步結合了理性選擇論的「需求」及「回饋」(reward)概念，而將宗教組織中信徒的需求，以及因需求而產生的補償機制作為信徒進行理性選擇的基礎，並以此說明宗教組織裂解的動力。這個動態的裂生關係被 Stark 與 Bainbridge 進一步理論化，而發展成為解釋宗教組織裂解(schism)過程的普遍性動態機制(Stark and Bainbridge 1985: 149-158, 1987: 123-134)。在其理論中，教會／教派(church/sect)儼然成為這種動態機制中的理念型，他們將宗教組織與外在社會環境之間的「緊張性」強度視為是教會／教派差異的重要特徵(Stark and Bainbridge 1985: 149)。一些後來的研究也沿用這種「緊張性」關係來討論天主教教會中，改革新興勢力興起的原因(Finke and Wittberg 2002)。
- 5 Stark 與 Bainbridge 將非傳統性教派(cult)定義為那些不是由教會所裂解出來的教派組織，而是完全新生的教派組織。由於非傳統教派(cult)不是由教會所裂解出來的，所以其基本訴求並不是因襲教會傳統，而是一種全新的超越性訴求(Stark and Bainbridge 1985: 171-303; 1987: 124-128)。
- 6 Stark 與 Bainbridge 對非傳統性教派的出現，整理出三種解釋模型：「心態病理學模型」(psychopathology model)、「企業管理者模型」(entrepreneur model)、以及「次文化演化模型」(subculture-evolution model) (Stark and Bainbridge 1985: 173-188)。

出發來進行論證，但事實上背後隱含許多基督宗教的特殊性，諸如宗教組織與環境間「緊張性」的轉變和由此二分的「教會／教派」概念，⁷ 以及對「非傳統性」教派的定義及理解，箇中都內涵有基督敎制度化及組織化傳統的特殊性。⁸ 因此當後來的宗教經濟研究試圖應用這個基調來探討非基督敎社會的宗教現象時(Iannaccone et al. 1997: 357-358)，便不得不將所使用的概念去脈絡化而簡化成只剩兩個重要內涵，(1)個體層次的預設：視個體為進行「回饋最大化」的理性選擇者；(2)結構層次的預設：在自由多元競爭與市場機制的運作條件下，宗教組織會因而增加並多元地發展(Finke 1990, 1997)。宗教經濟學者在對現代社會進行宗教診斷時，基本出發點是認為在現代化民主體制建立的過程中，政教合一所導致單一宗教「獨占」的現象無法存在，所以不同的宗教訴求得以在政治力量之外，衍生出一個彼此相互競爭並朝市場競爭態勢發展的領域(Stark and Finke 2000: 198)。因此在那些政府對宗教管控制力量消退的國家，往往可以發現宗教的興起與多元發展(Finke 1997: 48-52; Iannaccone 1994)。宗教的多元化及多元競爭似乎成為宗教自由的同義詞，也成為理解宗教成長的基礎。⁹

儘管這樣的論述同時處理了微觀的「補償」需求及鉅觀的組織變遷，也說明了這兩者之間的內在關聯，但這樣的解釋架構，基本上完全剔除了宗教性這個核心元素的內涵討論，也因而過於忽略社會文化情境以及宗教需求內涵，像是忽略了宗教論述、宗教文化背景，以及相關歷史變遷等特殊性的說明。這樣簡化的分析架構也因而喪失了說明不同社會之宗教文化特殊性的能力，例如，依此看法儘管我們可以

7 「教會／教派」在宗教社會學的概念差異，雖說已在韋伯及 Troeltch 對基督敎的歷史描述中便已確立，但這兩者間裂生發展的動態關係則應溯及 1929 年 Niebuhr 的專書探討。Niebuhr(1929)在書中探討基督宗派(denomination)裂解及成立的現象，他由觀察中發現新教的教會(church)，都是由教派(sect)發展而來。

8 齊偉先(2004: 221-223)曾探討教會／教派的裂生原則，並指出這原則背後體現了西方文化的特性，並非屬於宗教組織裂生的普遍法則。

9 Berger (1969: 126)對世俗化發展下的多元化現象卻持悲觀的論調。他認為多元化意味著對宗教的信任危機，在這樣的發展趨勢下，宗教將無法再「滿足它原有的任務，亦即建構一個共同的世界，在其中每個成員繫連一起的社會生活」(1969: 132-133)，而宗教的社會合理性也因此在此競爭態勢中喪失。

知道教派的出現所凸顯的是補償性需求的功能，但何以這種「教會／教派」的裂解方式不會出現在台灣的民間宗教團體或佛教團體中？分析中若沒有將研究對象的特殊性或宗教文化背景考慮進來，將很難回答這類的問題。

除了前述處理個體需求及組織變遷關聯性的進路外，針對現代社會中宗教活絡現象的討論，尚有第二種從宗教訴求的內容特性出發來解釋的進路，例如那些基本教義派的復振訴求與靈修式「類宗教」團體的靈性訴求。相關研究中指出第二次世界大戰後，宗教復振的現象是奠基在那些強調基本教義特質之宗教團體或有靈性訴求特質之靈修團體的發展(Wuthnow 1980; Aldridge 2000: 123-139)。這類解釋架構將宗教團體的擴張發展解釋為是信徒團體對其所處社會環境的反省及反撲：不論是對現世生活的不滿、對去神聖化後的社會環境的焦慮，還是因現代個體化發展所造成的個體自我認同的危機，都是對現代社會去神聖化、去道德化的發展感到憂慮。只不過前者（基本教義派）是基於宗教正統論述之傳統而進行的改革性論述；而後者（靈修式「類宗教」團體）則是現代社會中基於自我定位、自我認同問題所產生的具有支持性功能的宗教論述。前者的說法代表的是一種價值論述的爭戰：當一種新興的發展態勢威脅到一個論述場域中某些符號資本的價值時，享用這些符號資本的既有權力團體便會進行反撲與對抗(Beckford 2003: 131-136)，而基本教義派就是在這個背景下發展出來的團體。¹⁰ 至於後者則以個體化論述作為靈性訴求興起的解釋基礎：認為靈性訴求團體，如新時代運動(New Age Movement)等靈修式的「類宗教」團體，履行了過去宗教的功能，是過去宗教的現代替代品，在去神聖化的過程中所同時產生的個體化現象，致使這類靈性訴求的團體滿足了個體的現代需求，使其有蓬勃發展的可能(Beckford 2003: 205-213)。

10 依這種說法，宗教團體與外在環境的緊張性，是源於大環境的變化而非如同前述Stark與Bainbridge所認為的是源於組織內在的衝突與對立。由於基本教義派對話的對象是社會的現代化進程，因此，它們的興起本身也成為現代化發展的一種具體表現(Lehmann 1998: 630; Turner 2001)。

由以上的討論，我們發現西方文獻中對現代社會中宗教興起的解釋至少涉及了以下三個與社會環境有關的發展面向：(1)政治權力在宗教領域的管制程度明顯地開放；(2)社會環境的除魅、去神聖化與理性化；(3)現代社會中的個體化發展。這三點雖都可視為是西方社會的「世俗化」表現，可分別用分化(differentiation)、理性化(rationalisation)及現代化(modernisation)這三個概念來標示及說明，但西方意義的世俗化還包含其他更多的表現特徵，例如在 James A. Beckford (2003: 45-52)系統性的整理中，就指出在這三點之外還有一些其他的特徵。但事實上，西方意義的「世俗化」指涉的是一種歷史性的發展、一種整體精神性的轉向特質，而非只是諸多概念化特徵的總合。簡單的說，世俗化是過去基督教社會由政教合一轉而朝政教分離發展時(Beckford 2003: 45)，社會的論述由中古時期神化的世界觀轉向科學化世界觀的轉變過程(Berger 1969: 107)。在這個世界觀的轉向發展中，過去「超越性詮釋」對生活世界的詮釋權逐漸消退(Wilson 1982: 149)，取而代之的是一些建構生活世界的新思維，這些新思維所衍生的特質包含了理性化、現代性等去神權、去宗教獨占、宗教自由等，這些都屬「世俗化」一詞的正面意涵。但在此同時西方「世俗化」一詞也內含了更多的內涵，包括前述對世俗社會去神聖化、去道德化的焦慮與不安，以及對過去理想情境、神聖性及社群性情感流失的「鄉愁」(Berger 1969: 133-134)。若將世俗化放在這個歷史演化脈絡中來看，它是一個包括政治、經濟、文化等面向，屬於整個社會體質上的轉變歷程，而非一些外在的特徵總合所能道盡。就這意義而言，華人社會由於沒有政教合一的傳統，因此並沒有經歷西方社會意義下的分化過程，嚴格來說，並不能說華人社會有西方意義下的世俗化發展。¹¹ 也因為如此「世俗化」概念在台灣一般語用的過程中往往被理解成：(1)宗教團體由原本不務俗世的傳統開始進行一些俗世活

11 類似的討論也可參考顧忠華(1997: 95)。本文在此僅說明東西方理解世俗化一詞的不同切入點，以及世俗化一詞的語義源頭，並無意主張世俗化一詞在語用上應有哪種內涵。筆者認為世俗化一詞是可以依討論的脈絡而重新定義的。

動，或由此更進一步衍生出負面的詮釋：認為(2)宗教領域因為經營世俗活動而開始有俗世功利的特質。由於語用中主要強調宗教領域朝功利性發展的事實，也因而賦予了「世俗化」較多負面的內涵。

西方脈絡中的宗教討論，一方面表示現代社會是處在去神聖化、理性化的過程，另一方面又指出社會中同時展現有宗教多元發展這種再神聖化的風潮，這兩相矛盾的事實因而成為理論上必須處理及回答的問題。但依我們台灣社會對世俗化的認知，單純將世俗化、理性化理解為宗教領域內的去神聖化，那麼就不致於認為宗教興盛的現象彰顯了什麼社會內在結構上的矛盾，儘管如此在審視台灣的發展狀況時卻仍必須面對一個提問：台灣戰後在理性化這個社會大環境的發展中，宗教的成長到底依靠什麼樣的社會力量？或者，宗教的訴求在什麼意義下符合了現代人的需求？依此，本文有以下兩個核心問題待處理：

問題 1：台灣本土宗教如何在現代化的社會中有發展的契機？

針對台灣過去幾十年來宗教蓬勃發展的現象，一般學者最常提出的解釋是政治上對民間結社的開放、經濟條件的大幅改善等一些結構性條件的改變(Weller 2001: 223)。但這些說法都只說明了宗教發展的外在條件，而非由宗教內部的訴求力量解釋宗教得以發展的原因。李丁讚、吳介民(2005: 180)曾在一篇文章觸及民間信仰成長的問題，並指出現階段台灣民間廟宇發展出一種新的儀式或技術：「把人的『身體』慢慢包圍，進而將之牽引進廟埕」，他們認為這標示了宗教的「現代性」特徵，這種新的「宗教治理」是民間信仰在現代性的進程中得以維持不墜的動力(2005: 151)。但由於此文另有其研究旨趣，所以只論述了「宗教治理」的事實，卻沒有進一步扣住現代社會的特質來論述何以會出現這種「宗教治理」的理由，因此並沒有實質處理上述的問題。本文將試圖補充這個尚待處理的面向，探討促成本土宗教團體成長的治理技術是如何產生的？又相關的宗教論述和社會大環境間的對話基礎為何？

問題 2：宗教團體在慈善活動的規畫時，何以會有不同的選擇偏好而呈現出不同的「選擇親近性」？

許多研究指出，傳統民間寺廟在經營活動的選擇上和一般新型態的佛教團體不同。傳統民間寺廟較多經營社會救助（如捐米、助葬、濟貧等），以及社區發展、文建社教（如社區活動中心、育樂中心等）等社會公益事項，而在其他社會福利性質的活動則著墨甚少（李豐楙 1996b: 224-225）。¹² 王順民(1999: 60)探討不同的宗教團體所進行的福利救濟事業時，也發現民間寺廟在公益事業上的支出金額往往遠大於福利慈善事業，並且在公益事業的選擇上偏好社區的硬體設施。¹³ 整體而言，傳統寺廟的慈善經營項目並不多元，而所提供的慈善服務對象也多以相關社群為範圍（黃維憲 1987: 33-43, 1997: 123-133；李豐楙 1994: 200-205）。在上述諸多一致的觀察基礎上，筆者有以下這樣的提問：何以社群公益性格的活動特別清楚地表現在民間宗教團體的慈善活動中？又何以福利服務活動特別受有修行性格的宗教團體的重視，而不是傳統的民間宗教團體？背後是否有什麼結構性的因素決定了這兩種宗教團體在選擇上的「親近性」表現？

三、宗教論述中的「不確定性」與現代社會風險論述中的「不確知性」

有別於傳統宗教社會學將「神聖／世俗」視為是本質性的差異概念組，Niklas Luhmann 在 1980 年代撰寫了一本宗教專書 *Funktion der Religion*（宗教的功能），書中提出了一組有建構性意涵的差異概念「確定性／不確定性」（Bestimmtheit/Unbestimmbarkeit），並以之取代

12 李豐楙的此項研究雖是以台北市寺廟為主要觀察對象，但研究中也指出，若結合過去的研究觀察，會發現台省寺廟在慈善救濟事業的發展和台北市的寺廟狀況差異不大（李豐楙 1994）。

13 儘管台北行天宮這個在慈善公益表現上已屬相當例外的民間宮廟，它對現代意義下的福利事業的經營仍十分有限。由王順民(1999: 127, 154, 201, 264)所整理的行天宮的慈善事業與慈濟、基督長老教會或天主教之慈善福利事業的對照比較，可得知行天宮的慈善事業仍維持著重公益、病療及教化性的內容。

傳統有本質性內涵的「世俗／神聖」這組區分(Luhmann 1982: 33-36)。社會中那些所謂「可確定的」指的是那些可以歸因於社會內某種可知或可操作因素的事態。相反的，所謂「不可確定的」則是那些無法以社會內任何因素來進行解釋者，它們往往可以被歸因於另一種特殊的超越性因素，例如將之解釋為是由一些社會所無法影響及改變的、神祕的外在因素所導致。透過這種超越性的意義歸因運作，社會溝通結構中所無法確定的事態得以被以這種特殊的方式來討論及溝通，從而得到對它們某種特殊意義的掌握。這一特殊的意義運作，在Luhmann看來，就是標示宗教溝通之屬性的基礎。在他晚期另一專論宗教的書*Die Religion der Gesellschaft*（社會的宗教）中，便更明確以「內在性／超越性」(Immanenz/Transzendenz)這組二元符碼所表述的運作特徵來標示這類特殊的意義運作(Luhmann 2000a: 77-92)。這裡的「超越性」不應如同本文開始所提及的神聖領域，將之作為一本質性的事態範圍來理解，而是要以溝通運作的指向作為判準來確認某個指涉的範圍是否是超越神聖的、抑或世俗內在的，也因此溝通運作本身才是分析的主軸。¹⁴ 超越性的指向是一種將事態歸因於整個社會溝通體系之外的歸因運作；¹⁵ 相反的，內在性的指向則是將事態歸因於社會溝通體系本身，進行內在因素解釋的一種運作。¹⁶ 依照這樣的思維，一件事物是否是神聖的，端賴社會對它提供了什麼樣的論述解釋及歸因運作，而什麼是本質上神聖的事物便成為分析上沒有意義的提問。當社會的溝通運作進行某種超越性歸因的同時，也就給那些被指涉的事態一種特殊的解釋——一種宗教式的理解、宗教式的保障。依此，所謂的世俗、神聖是以歸因運作的建構思維來被指涉及掌握，也因此其界

14 超越性及內在性這兩詞只是工具性地被用來標示「超越性／內在性」這特殊的差異運作。

15 在究竟意義上，所有的社會溝通、論述或說法都是一種在社會內進行的溝通，沒有在社會之外的溝通，但就溝通運作的指向而言，指向於社會之外意味著那些被指涉的事物或事態是以社會中的任何事物都無法進行歸因解釋的特殊論述方式。或可說是以「不能被歸因」的特殊說法來對其進行描述，而這種「不能被歸因」的展演說法，就是一種超越性的指向。

16 依Luhmann的理論觀點，宗教系統指的就是此二元符碼透過運作自我證成(confirmations of identity)的溝通運作體系。

域範圍是隨社會溝通及論述體系的時代更迭而有所改變。超越性歸因是社會進行理解衆多事態的一種特殊運作模式，也因它這個特殊性，使得它可以和其他溝通模式有所區隔而構成一特殊的指涉領域：凡是這種特殊運作模式所指涉的範圍，就是宗教的範圍。¹⁷ 本文參用 Luhmann 的說法，將社會溝通中得以進行內在性歸因運作的「可確定的」範圍（包括社會意義架構及知識領域）理解為「世俗」領域，反之社會溝通中那些指向社會溝通體系之外的說法，就被標示為神聖的或超越的範圍。

依照上述建構式運作的理解脈絡，所謂的信仰內容的認定將不在於它到底是否為少數先知、靈媒、得道者、或其他有超凡能力的人物所揭示的神秘真理或見解，也和它的來源真偽之辯無關。由於宗教的歸因運作就是將世俗不確定或無法確定的、看不見（完全無法預知）的事態給予一種特殊的解釋，將之歸因於社會之外的超越性因素，因此由此詮釋運作中所相應提出的說法及思維內容（不論這些思維是由神祕的經驗、由少數人的想像或基於策略性的創造而產生），就是建構式理解脈絡中的「信仰內容」。依此，信仰內容必須在一定的社會制度化基礎上理解，而探討宗教論述（信仰內容）如何在社會中形構，也就無異於探討傳達及擴散這些神秘性真義的俗世制度化基礎是如何在社會中形成及運作。

現代社會中所謂的「理性化」是強調前述不確定性的範疇逐漸被改以知識體系架構來詮釋的演變趨勢。在此同時總是將知識體系尚無法充分解釋之事態視為不確知(Ungewissheit)的領域來處理及面對(Bonß 1995: 49-61)。所謂「不確知者」指的是那些因果關係「被相信為」可能或理論上應該可以被確認，卻只因相應技術還不能企及以致無法確知的事態。¹⁸ 現代社會「風險化」的發展就是那些過去無法確定而被

17 在 Luhmann (2000a: 132) 的系統理論中，「不確定的事態」透過歸因於「超越性領域」而被理解及「被確定」的過程，正是「內在性／超越性」這組符碼的「自我重覆套用」(Re-entry)，也就是一種吊詭的開展(Entfaltung der Paradoxie)。Luhmann 稱這種特殊的歸因運作為宗教溝通。

18 前述的「不確定性」(Unbestimmbarkeit)指的則是那些被認定或相信為根本無法被歸因確定的特質。

以超越性（如神意、天意等）的方式來詮釋者，逐漸被視為只是因科學架構或知識體系的不正確或未臻完善所導致不確知的過程，並且將這些不確知的事態，自我歸因於是由行動者本身或行動者社群的作為所產生的後果或「副作用」。¹⁹ 由此所衍生的社會結構性特徵是，在不同層次上都會出現許多進行自我內在歸因的論述運作體系，亦即出現有「自我責任」感知的不同運作體系。²⁰ 在諸多新的自我歸因體系及其施為單元建構出現的過程中，那些新的論述體系透過自我歸因方式所無法充份解釋說明或解決的事態範圍，也會隨之被論述及認知到而發展成為新的風險感知。因此，這個風險範圍基本上是隨著論述體系的複雜化而同時出現並增長的。²¹

在現代風險社會的詮釋架構中，那些過去處理不確定事態的宗教論述領域會轉而被理解為是處理眾多不確知事態的一種特殊領域。換言之，宗教式的歸因運作在風險化的現代社會中被世俗式地詮釋為只是眾多處理不確知事態的一種特殊類型。可以說這是宗教的超越性訴求被世俗地以風險化思維來詮釋，並且以這種方式被含納於現代社會而獲得存在正當性的過程。在這樣的理解中，宗教成為處理現代社會中風險議題的一個重要的領域。²² 當一個社會開始賦予不確定事態一

19 Beck(1997)稱自反性的現代化年代為所謂的「副作用的年代」(the age of side-effects)。

20 若結合貝克(2003)風險社會的描述，可進一步由下面的幾個特徵來標示由此所開展獲得的特徵觀察：(1)多元化：多元內在歸因的知識論述體系在現代社會發展中相續形構出現，雖分別自成體系，但在進行自我歸因運作上它們卻又是相同的，只是分別展現在不同面向上。(2)其中展現在以身體為基礎的論述時，表現的就是個體論述的形構，也就形成了個體化現象（貝克 2003: 207-223）。(3)而這種運作同樣會展現在國家官僚制式領域之外，而相應所產生的就是組織化或制度化之「施為單元」(agent)的形構，伴隨與之形構出來的相關論述體系，整體所展現的就是所謂亞政治領域的出現（貝克 2003: 321-340）。(4)另外，「施為單元」作為這類自我歸因運作所形構出現的單元，它「意識」到所擁有的將不再只是物質性的財產，而還有加諸於它自己的「責任」，所以社會中的論述也逐漸由財產分配的討論轉為責任風險分配的論述（貝克 2003: 33-49）。這些不同的特徵看似紛雜，但背後的理由卻是一致的。

21 日常生活中有相當多類似的例子可供說明：例如當人們掌握生產汽車的相關技術及大量使用汽車後，在技術上我們將因而看到更多未知而待探究的領域，如車禍或興建道路及廢氣排放對環境影響所可能產生之不希望、不樂見的事態等，都是相應擴張而產生的不確知領域。這些風險領域會隨著人們的理性知識的擴張而變得更多樣也更複雜。

22 但在某些意義下宗教自己也成為社會的風險來源，因為宗教的處理方式在現代科學理性的思維中，往往不被視為是「理性」，甚至被認為會為社會帶來一些其他的「副作用」。

種世俗化的詮釋時，過去慣於以宗教超越性方式處理的指涉範圍，便會被視為是世俗意義下的一種「文化」而當作宗教文化來理解，成為社會中一種特殊的文化風險觀。²³

對社會中各種不同的自我歸因體系而言，它們所認知的不確知者就是那些基於「責任倫理」來被認知的風險事物。²⁴但這裡我們對「責任」一詞可以有兩種不同的理解：一、不確知事態是由行動者的作為所引發，因此，施為者對自己的施為行動所連帶產生的不確知的「損失」要有承擔責任的準備，可以說這是一種投資式的風險，即便知道自己的行動有可能會付出代價，但還願意採取自身行動來「冒風險」；由於此類風險是因施為行動所引發，本文稱其為「行動性的風險」。二、不確知事態並不因單一施為者本身的作為所產生，而是施為者的知識體系讓施為者認知到，它所面臨可能發生的非樂見事態是源於其所處社會環境、源於施為者之外的結構性條件。在此理解脈絡下，施為者所認知到的責任則是進行因應工作的準備，亦即進行預防性規畫的責任感知。這可以讓施為者在不樂見事態發生時得以有因應的可能，本文稱這種風險為「結構性的風險」。就時間面向而言，行動性風險的不確知性是伴隨著當下所採取的行動而來，所指涉之風險發生的時間點對行動者而言是在行動後可見的未來；而結構性風險的不確知性則和結構條件有關，所以所指涉之風險發生的時間點是在任何可能的當下，而因應的措施只在未來的某個當下才會啟動。²⁵就責任

23 Douglas (1966: 8)在研究中也曾觸及這個問題，她指出在原始社會中，危險（或不潔）的內容往往如同對神聖想像，是屬於超越性意義下的指涉。而現代科技化社會中有相同社會功能的處理思維則為世俗的風險(Douglas and Wildavsky 1983: 49-66)。

24 有關風險與責任倫理的討論可參考顧忠華(2001: 40-41)。

25 針對「未來」這個時間概念，Luhmann 曾經提出一相當有啟發性的區分，即「當下的未來」(gegenwärtige Zukunft)和「未來的當下」(künftige Gegenwart)這組差異(Luhmann 1991: 48-58; Japp 1996: 34)。當下的「未來」指的是在某一特定之因果關係的預期基礎上，將未來的預期狀態理解為是因果關係的延伸狀態，這是一種基於當下作為的預期想像，依此，相應採取之措施或規劃(program)乃是依循「目的—手段」(Zweck-Mittel)邏輯，也就是依循「預期性」邏輯；而未來的「當下」指的是將「未來」的每個時刻都以「當下」來想像，也就是在未來的某時刻來臨時，對那個當下所可能遭遇到的狀態想像。在此思維的基礎上所相應採取之措施或規劃，基本上會是依「條件—後果」(Kondition-Konsequenz)邏輯來進行，也就是依所謂「預防性」的邏輯(Luhmann 2000b: 260-263)。這是一種以社會面向來區分時間的方式，絕對時間軸的想像也因此被解消。

的認知內容及所指涉的時間內涵而言，行動性的風險與結構性的風險之間存在著本質上的差異。此差異在後續的討論中，將會被援引來協助分析及說明。

四、宣教活動的內涵： 由「需求認知」轉化為「意義認知」

觀察台灣近二十年來的發展，可以發現許多宗教團體都試圖以多元的宗教活動來擴大信徒的參與基礎，縱使背後的理由不同，宣教活動的積極發展及活動多元化的程度可以說是近二十年來宗教發展趨勢中的一項重要特徵。這個發展對積極經營的宗教團體來說，除了基於一些世俗性的理由（如擴大參與基礎、增加財源等）外，最重要的是這些活動內含有宗教性功能，亦即讓參與者從非信徒成為信徒的內在轉化。其中，宗教團體試圖將超越性宗教內涵，與更多、更廣的世俗元素聯結，藉以發展出許多可以結合世俗生活的宣教機會，轉化信徒的內在認知。

宗教經濟學者 Laurence R. Iannaccone 曾提出宗教是風險商品的看法，並從這角度說明宗教團體如何在策略規畫中降低信徒宗教參與時的內在風險感知。他指出信徒宗教參與的風險感知乃源於信徒在參與某種宗教之前，無法精確評估參與這個宗教所能帶來的好處，或者說，信徒參與前所預期的報酬想像只能在實際參與之後才能確知是否能實現，是以宗教參與本身就是一項具風險的選擇(Iannaccone 1997: 34)。依 Iannaccone 之見，信徒在宗教參與時的風險感知，可以透過活動規畫者提供的避險機制而促使降低。²⁶ 他這個將宗教視為風險商品的觀點，實際上就是將原有不確定性的超越性意涵，除魅地理解為獲得報酬回饋的不確知性，將之化約為由參與的行動者所必須承擔的風

26 Iannaccone (1997: 34-37)依規劃者所提供的避險模式說明有「共同參與」及「分散風險」兩種可以降低參與者的風險感知的可能。

險來理解，並將參與視為是多元可能性中的一種選擇，如同前述的行動性風險。但這樣理解的前提是：社會中已形構有世俗意義下可進行篩選、比較的場域，因為只有當不同的服務及活動規畫逐漸被以一種同類型的範疇類型來認知時，人們才會開始進行篩選及比較。這前提意味著社會中已形成有一共享、可比較的基礎，亦即已形構有一個同質的需求場域。²⁷

如果我們所採的立論出發點不預設有一個會計算、篩選、比較的生理性「主體」，上述這個有風險感知而進行風險投資的施為者 (agent) 就應被理解為是在相關文化制度的基礎上形構出來的，會進行考量及比較的施為者，也就是在社會論述中所形成的有某類特殊需求意識及風險認知的「宗教個體」。這個特殊的施為單位代表的是一種宗教性的個體想像，²⁸ 是一種具宗教性認知的自我，本文稱其為「宗教自我」(religious self)。由這個立場來解讀 Iannaccone 的說法，我們會發現 Iannaccone 宗教經濟觀點中將宗教視為風險商品的看法，基本上是以社會中已出現具風險感知的「宗教自我」為前提，這意味著這個社會必須已發展出對宗教有世俗想像及定位，一個宗教團體的宣教及擴大信徒基礎的策略往往必須依賴這種世俗想像，因為宣教是一種將宗教局外人接引至局內觀點的過程，也因此必須在個體世俗認知及理解的基礎上來進行心靈改造。由於 Iannaccone 在其研究中特別強調供給面向 (Finke and Iannaccone 1993)，所以他似乎忽略了參與者的需求在參與過程中的質變。以宗教參與的過程而言，原本認知的問題及需求很可能因為參與過程中所產生觀念的改變，進而改變了原本的需求認知，而實質降低甚或消弭了參與者對風險的感知。這正是一種參與者由「需求認知」轉化為「意義認知」的過程。

一般談及需求的滿足時，往往涉及了功能取代項的概念，亦即當

27 Iannaccone (1997: 33) 以「不確定性的經濟學」(economics of uncertainty) 來稱宗教經營及宗教選擇這個進行篩選及比較的場域。

28 這一系列「施為單位」的共同形構展現在生物意義上的身體時，所談的施為單位就是傳統意義下的「個體」(individual)。在此「想像」一詞完全等同於 Anderson (1991) 在 *Imagined Communities* 一書中所意味的建構性「想像」意涵。

同一種需求可以透過不同的方式來達到相同的滿足時，這不同的方式就成爲彼此的功能取代項，前述 Stark 與 Bainbridge 所依據的需求補償說就是一個具代表性的例子。與「需求」相反，「意義」這概念強調的是其無可取代的獨特性，而由非信徒階段進入信徒階段的過程，可以說正是由世俗性需求認知轉化爲超越性意義認知的過程。在招募非信徒（或潛在信徒）時，宗教團體首先必須面對的是他們的世俗需求，也就是說宗教團體必須以世俗的角度來與之對話、進行溝通，進而引導他們進入獨特的意義體系。若宗教經營者能將超越意義範疇的不確定性改以世俗風險的不確知性來表述，則往往能有效吸引潛在信徒來參與，因爲只有透過參與才有可能進一步讓信徒進入意義架構，產生內在認知的轉變。在宣教過程中，宗教團體特別需要對其宗教訴求進行風險化的轉譯，也就是以潛在信徒關心及慣於進行比較的點（例如不確知的事態）作爲招募信徒的對話基礎，然後將之進行宗教意涵的轉譯、賦予宗教意涵（賦予不確定的意涵詮釋）以便與這些俗化需求結合。在這過程中，宗教團體的內部論述往往會發展成有意義訴求及需求訴求兩種相異的理解架構而表現出雙面性。其中意義訴求較高的論述架構是以宗教執事的觀點爲代表；與之相對的，則是較爲不成熟信徒的個人詮釋觀點。這裡我們分別以「信仰意義架構」與「俗信需求架構」來稱呼有組織正當性的信仰結構及信徒個別詮釋的俗信結構，前者代表制度化基礎上的生產面觀點，後者代表消費面信徒的個人詮釋觀點。以下將分別以台灣民間注重神明保佑、消災解厄的民間信仰團體，以及強調積德消業的佛教團體爲例來說明，不同的宗教類別內都分別存在有兩個不同的詮釋架構。

台灣民間信仰團體強調消災解厄、神明保佑的特質，一般文獻將之標以「靈驗性」的特性（李亦園 1984；瞿海源 2006: 64-66）。這種靈驗性特質雖是近來發展特別鮮明的特徵，但事實上代表的只是民間信仰體系中俗信觀點的功利性特質。²⁹ 民間宗教團體除了靈驗特質外，

29 韋伯在研究中也以「功能神格」(Funktionsgötter)一詞描述華人民間宗教中各種不同的神明(Weber 1988: 459)。

還有提供信徒形塑社群意義架構及生活世界觀的事實（林美容 2000: 203-204；瞿海源 2006: 63-64）。儘管它們的意義架構的流動變異性大甚至缺乏體系性，但在基調上民間信仰有組織正當性的觀點乃以佛僧及道士為俗民提供之宗教服務的理念為代表，具體來說就是「消災祈福」的理念思維（李豐楙 1996a: 461-465），其背後事實上體現了許多果報觀、解罪觀等深具教化意涵的元素。有關宗教執事和一般信眾間的互動，李豐楙曾分析制度化的道士對一般地方信仰團體的指導性格：他在 C. K. Yang（楊慶堃）所提出描述宗教團體之制度型及擴散型基礎上（Yang 1961），進一步區分另一種組織型，並以此說明道教透過道士滲透於基層社會而地方民眾與之配合的互動事實（李豐楙 2005: 23）。例如在地方進行建廟作醮的儀式時，專業道士司醮儀而醮區民眾則齋潔、進行非常參與，其中不僅包括一族一社的儀式行事，也包括一家一人的私家需求（李豐楙 2005: 23, 1995: 53）。這些說明了制度化結構中的道士對一般民眾在日常生活相關儀式及儀式意義具有指導性格，但由於其儀式本位的外顯性格，使信眾對相關儀式的理解及想像有相當程度的詮釋空間，也造成了「信仰意義架構／俗信需求架構」之間有相當的差異。

另一方面，在台灣有俗民信眾基礎的佛教團體，其基調是強調個人內在意義認知的修行及自我內在的轉化，這種自力修行之特質特別清楚地表現在凸顯個人內在修行及轉化的正信體系中。而這修行性特質也同樣可能被俗化地詮釋而表現出俗信觀點，例如一般佛教俗信的觀點基本上乃著眼於積功德及外在身體的轉化（如去病強身）或其他一些特殊的外在報酬。³⁰ 由上述的說明可發現，無論是在民間信仰或佛教團體中，都存在有「信仰意義架構／俗信需求架構」的差異。這中間的落差往往是宗教團體在進行活動規畫時，必須進行轉化媒合的重點。

30 例如丁仁傑(1999: 287-312)的慈濟研究中就指出，部份慈濟會員的助人行為是以積功德為主要的個人動機。

五、台灣本土宗教的兩種宗教性

一般在論及宗教性(religiosity)一詞時，所指涉的是一個宗教的特質，涉及的除了信仰內容的特徵外，另一方面也涉及了信徒心理認知的內在特徵。前者代表的是制式的正當性說法，而後者代表的是信徒的內在詮釋。理想狀況下，當一個宗教團體的信仰論述透過高度制度化運作而貫徹得很徹底時，這兩者應會表現一致。但同上一節的說明，實際觀察到的狀況卻往往不是如此。因此若試圖以信仰內容作為認定一個宗教團體之宗教性的標準，往往會遇到實際操作上的困難，因為各個宗教團體在不同時代著重的不確定的事態時有更迭：不僅信仰內容有所變動，所認定的經典也可能隨社會環境的變遷而不斷地被重新詮釋。³¹有鑑於此，本文建議以超越性歸因的運作特徵來進行宗教的類型化，並以此作為標示宗教性的方法。這樣的描述可以使我們分類的宗教性能同時涵蓋一個宗教團體的信仰意義架構與俗信需求架構兩者，使之能有一致的特徵描述。

(一) 靈證性宗教

在一項訪談中，一位五十多歲的黃姓媽祖信徒憶及他過去和神明之間的互動過程：

(我們的廟)一開始剛改建後(籤筒)並沒有在用，籤詩收在裡面……一天我就想抽來看看，看最近的運途如何，就抽到一支籤……裡面有一句，「黃金自然變成鐵」，那支蓋不好啦！剛開始就半信半疑，信是會信啦！但是遇到這種東

31 「信仰意義架構」與「俗信需求架構」往往都會隨組織的發展而變動：有組織正當性的意義認知結構就同一信仰團體而言，其發展往往是與時俱進地變動著；俗信需求架構的這個面向也是一樣，其差異及變動性猶有甚之，尤其是傳統民間信仰，因為它制度化低的運作特性給予信徒個人相當大的詮釋空間，因此由信徒個別發展出來的詮釋內涵，差異往往相當大。

西，你也會懷疑說真的會這樣嗎？結果真的，不超過半個月，變得空空的……變得空空的，沒有超過半個月就「好勢」（妥當）啊！我們這樣說你就懂了啦厚！像阮爸放在我這裡的錢有八十萬也都沒了……結果就是……處理債務……。我在和人家處理債務的時候，要拿資料回來，要處理的時候，都會比較會被接受，都會照我的意思，我要去之前攏會先去拜拜……都會照我的意思去處理，很順當！這攏是我們的感應。後來，後來開始抽的籤就都很平穩了，就說沒怎樣了！……感應很多的！真的！……現在來說如何翻身：沒辦法，我沒錢了，有一次要去何厝，經過一個人那裡，就是我現在攏叫師父的人，他教我包子饅頭，做甜甜圈、做三明治。那時從那裡過，他那時候在做，放在他的店口，我從那裡過，我看到了，就想：「噠！那個東西應該回收很快，回收很快。我就想說，叫他來教我們，厚，這樣暫時生活上就可以妥當啊！」他就說好……開始也不知到哪裡賣，有一天推要去賣，路上在等青紅燈的時候，有一位小姐就給我們報現在做的這個所在……後來就越做越穩當了！……我現在說就是……我的感應就是，怎麼會這麼剛好，我們在等青紅燈，就有人來報你說要在這裡做，而且在這裡做都還做得不錯！……我們的感應就是說：噠！很神奇，然後就一路很順，做到現在。（訪談資料 2009/01；底線為筆者所強調）

在這整個故事中，我們看到的是一個「預示」，以及預示後黃姓信徒詮釋的「印證」。從一開始預示的「黃金變成鐵」、處理債務、到重新翻身找到饅頭師父及販賣地點的過程，這一切的發展都被當事人詮釋為印證了神明護佑的感應。整個過程讓當事人有被安排、護佑的認知，一切對他而言都像是冥冥中的安排，讓當事人印證了他與神明之間的關係。每次前往處理債務前的拜拜，及事後順心的發展，都再一次地讓當事人印證了神明對他的護佑、印證了一種人神間的互動

效力。由消災後當事人的「感心」感受，可以確知當事人因此而有更確定的超越性關係認知及想像。在這靈證的關係中，當事人對神明的存有形成了更強的確定感，也重新確認自己與神明之間的關係狀態，確認一種「自我／神靈」之間的靈證關係。在這一類超越性的歸因運作中，信徒以一定具超越性意涵的因果思維將世俗生活中某個未來所可能衍生的不確定發展，認知為是可以透過神秘互動的操作（如燒香拜拜這種向神明展現內在虔誠態度的作為），或參與某種制度化活動及儀式（如點平安燈、平安斗等）所可以影響或改變的。在「人／神」的互動過程中，當事人身處於一種對「印證」的等待及不確定感中、一種人神關係之效力印證的不確定性。也就是說，這裡的不確定性是當事人與神明互動時，在採取某種態度及行動後，所伴隨而來對未來事態結果發展（亦即神明護佑之效力展現）的不確定性。本文以「靈證性」稱這類超越性歸因所內含的互動操作特質。³²

總體而言，這類宗教性可以用「護佑」思維來標示其特徵。護佑思維涵蓋了兩種意涵，一方面是對現階段所實際面對的逆境採取措施以期能脫困，代表解厄的意涵；另一方面則是試圖透過展演一種敬天、敬神的態度（如透過儀式）來與超越界力量感通，進而獲得未來的平順及平安，這是祈福的意涵。例如民間宗教中週期性的祈安，是為下一個週期進行消災趨福的祈求心態，這種消災趨福是以現世可見的某個未來時間點、或可見的某個週期作為具體訴求的時間向度。在歸因運作上不論是解厄或祈福，兩個意涵都共同體現一種超越性的操作思維，特別強調與超越界神秘互動的感通操作。信徒相信透過一定的儀式來展演對神靈的態度時，是可能趨動超越性存有的回應並改變事態的發展，以達到避災、解罪、趨福的目的。其中所謂的「災」、

32 這類宗教團體往往必須提供超越界在某個可見未來的時間點所能應許或報酬的想像作為意義架構，包括應許的時機、樣態、以及報酬的內涵及呈現方式。當然這架構也往往會對一些應許未能發生或尚未發生的狀態提供說法，也就是提供一起越性的歸因說明，例如時機未到、考驗、另有安排等等，藉以保障意義架構的有效性及正當性。因此不論結果是正面「報酬」或負面「報應」，都會在「印證」的架構中被詮釋成是超越性力量的安排。

「福」內容本身可以有相當詮釋空間，不僅可以是一人一家之災福，也可以廣泛地指涉為全境之災、合境之福。但當災、福被個人消費地詮釋成個人認定的災或福時，就往往容易發展成為強調靈驗的特質，因為在個人的詮釋中，信徒往往會將災、福與個人世俗生活中所認知的利益、損失結合。如此，宗教性就會變調成只強調世俗理解的報酬及回饋，變成只強調外顯的靈驗性而非體現靈證互動核心的內在態度。這種俗信需求架構雖不同於信仰意義架構，但本質上根源於同一種操作性思維，體現相同的靈證特質。

（二）修行性宗教

但在另一類宗教團體中，我們看到了另一類宗教經驗。由於本文的關懷點是宗教成長的現象說明，也就是一些在現代社會變遷中還能有效維持甚或擴大信徒基礎的宗教活動。為配合下一節活動規畫的分析，本文選擇了在招募一般民衆的活動規畫上相對積極的團體，如慈濟功德會及法鼓山，並以這兩個團體成員的自我描述作為例子來進行說明。

筆者在對法鼓山念佛成員所進行的訪談中，發現他們個人特殊宗教經驗中的感受及感動往往是持續參與相關活動的重要元素，以下列舉幾段相關的訪談來說明：³³

法鼓成員 A：

主要是以前的一次公民訓練活動，活動當晚同事一起出去吃宵夜，有所謂的牛肉場，就是一頭牛從頭吃到尾，心有悽悽焉，當下覺得人怎麼貪欲這麼大？於是想說我不要再吃肉。有這一個因緣而讓我接觸到法鼓山……可能原本就已經有佛教的相關觀念，然後透過這件事情的觸發……偶然間剛好出

33 本文中法鼓山成員的訪談乃由張敏杰主訪及繕寫逐字稿。

差回來，在我桌上看到禪修營報名表……報名之後就錄取了……我發現念佛的梵唄及整個法會的進行，可以讓我達到身心安定的目的，可以改變自己的地方，讓自己覺得受用的地方……隨著念佛的時間越久，覺得可以透過音聲佛事使身心安定，改變我，這是讓我覺得不可思議之處……我們能夠察覺到我們的習氣是不好的，自然而然在職場上慢慢去修正自己，就會讓人感受到……發現到這個人有改變。這種改變可以從其他人那邊得到印證，別人肯定這個人變好，我們就會有被增強的作用，就會繼續往正面的方向前進，所以你就會改變得更好。（訪談資料 2008/05；底線為筆者所強調）

法鼓成員 B：

心比較安定……我改變很多！現在脾氣比較好……個性變好了，因為我們要知道說學佛的人要有慈悲心，時時刻刻提醒我們，不要跟人家計較，改變自己比改變別人還快，所以我的個性就改變了。（訪談資料 2008/07；底線為筆者所強調）

法鼓成員 C：

以前很喜歡比較，事事要比別人強，各方面要比別人好，可能是年紀變大，學佛之後，名利比較淡化掉，不會像以前那麼重，面臨事情比較用平常心的想法……我覺得我改變很多！以前脾氣不好，血型是 O 型，而且小孩子很小，如果沒有念佛來帶動，我可能家裡不會像現在這樣，心情安定，家裡也安定。如果能夠回歸佛陀本懷，是我一生最大的願望，當然這一生做不到，只能一生一世累積，我發覺禪淨雙修來配合，以禪的安定來帶動念佛會更得力。（訪談資料 2008/04；底線為筆者所強調）

在這些不同的自我省視的訪談中，可清楚地發現，當事人所談的感受有兩項共通點：(1)認知到自己內在的不足、卑微，以及(2)認知到自己超越這種負面感覺的可能性。在前述的訪談中，當事人對自己的貪欲及不穩定的脾氣都有一定的認知，並且在接觸法鼓山的活動中都可感受到有「安定」、「改變」的可能。這些反映出當事人一種否定現狀、對自我庸俗現狀不滿的感知，並在此基礎上進一步試圖超越負面狀態達到另一個（暫時）安定、完滿的狀態。³⁴訪談中法鼓成員 A「不可思議」的感覺來自於看到這種自我提升的可能性，不論是在別人身上、還是自己身上，這種感覺可說是一種自我奇蹟式的感受。當事人參與活動的過程中，所寄望的是能將即時性、個人奇蹟式的片刻感知擴展成在每個當下皆能如此。但由於奇蹟式的「片刻感受」只在當下，它的主要意義在於能讓當事人確認超越的可能性，所以真正能讓當事人持續進行自我改造的重要動力反而是不安、不滿這種對自我現狀否定的心態，希望自己在「未來的每個當下」能夠不再處於不安、不完滿的狀態。這個「未來」並不是某一個現世預期的某個時間點，而是一個目標性的（境界）想像，如同法鼓成員 C 也明白認知到「當然這一生做不到，只能一生一世累積」，指涉的是對「下一個」當下之自我成就狀態的期待與想像。

這類宗教性凸顯出信徒內在有自我的二元性：一方面不滿、不安的感受充斥在個人的自我認知中，另一方面類似神祕經驗的自我超越的奇蹟性感受則是自我省視中的想望基礎。³⁵可以說，這種對自我內在某部份不滿、不安的認知是一種「庸俗我」的自我認知，而另一種「超脫」感受的自我認知（即使僅是片刻）代表的是一種「完滿我」

34 聖嚴法師在 1999 年開示了「心五四」運動，提出了「四安」說，強調安身、安心、安家、安業。這種重視安定的論調來自法鼓山強調內在轉變的基調（參考法鼓山年鑑 1989-2001: 44）。

35 法鼓山對「自我」的論述提到許多不同的層次：1.我的心，2.我的身體，3.我所生存的社會及環境，4.整個地球，5.整個宇宙就是我的身體。文獻中提到：「如果能將自我提昇擴大到第五層次，自私心就會減少，安全感自然增長」（法鼓山年鑑 1989-2001: 40）。這說明了：(1)自我的改變是核心而且是有層次的；(2)自我提升可以有強化因應不確定性的安全感。

的可能性認知。這個基本調性我們同樣可在慈濟的成員中發現：³⁶

慈濟成員 A：

然後我當下就看到一個師姊，她說她在路邊賣東西，我說：啊！路邊賣東西的氣質怎麼比我好。我覺得當老師的我常常會心浮氣躁，然後那個樣子就會比較粗魯，形象也不是那麼好。所以我當下看到那個師姊，我覺得內心好慚愧唷！怎麼路邊賣東西的太太氣質比我好，我是覺得打擊滿大的，很震撼！（訪談資料 2008/09；底線為筆者所強調）

慈濟成員 B：

我會進入大愛媽媽是因為看到我女兒的改變。有一天我回到家，（她）就跟我講了一句靜思語（「生氣是短暫的發瘋」），我就訝異地問：「這是誰教你的？是學校老師嗎？怎麼有這麼棒的老師？」她說：「不是，是大愛媽媽。」我就覺得這句話很受用。然後，她就說：「媽媽，我以後不要生氣了，我又不是瘋子。」我就說大愛媽媽是什麼人物，我就開始接觸，找到管道接觸大愛媽媽，我就這樣子進來了。所以我覺得有必要啊（指校園靜思語教學有必要）！從我孩子的改變，就是因為大愛媽媽改變了她（訪談資料 2008/10；底線為筆者所強調）

震撼性的感動是一種自我解構，這是在感受自我「庸俗」的一面時所產生的自省式震撼，這種「庸俗我」的震撼是自我改造的重要動力來源，一如慈濟成員 A 在相形見絀的「慚愧」心境下，加強了她參

36 本文慈濟成員的訪談乃由黃瑋玲主訪及繕寫逐字稿。

與慈濟改造自我的想法。而慈濟成員B則是在見證他人奇蹟式改變的驚訝感受中，找到讓自己「受用」的深刻感覺，創造了讓自己由庸俗狀態朝向完滿狀態發展的動力。感動是慈濟成員參與活動及持續參與活動規畫很重要的動力。³⁷ 如上人在一次演講中談到修改教材的方向時說：「我們有很多真實的故事，真實的故事有血有淚，才有辦法去感動人。你會在這個故事裡面，不斷的去找到人品典範」。³⁸

感動是核心元素，而「人品典範」是「完滿我」的想像。奇蹟式的暫時感動讓當事人有一個對未來（每一個當下）的境界想望。感動的片刻可以說是個人神秘性的「奇蹟」狀態，那種感動是一種可能性的確認，確認透過一定的宗教修持模式可以達成自我改造與自我超拔的可能性，同時確認的是「庸俗我／完滿我」的一種認知。由卑微、缺陷、自我不滿的（當下感知）狀態朝向（下一個）提升後的狀態，亦即由「庸俗我」朝向「完滿我」的超拔企圖，是這類宗教自我轉變的基本調性。我們可以用「當下的不安感受／未來的當下解脫」作為標示此思維架構的特徵。

總體而言，這種宗教性有一種內在自我說服、自我規訓的特質，呈現的是一種對負面事態的內在緊張度。

慈濟成員C：

以前啦！我是一個比較隨性的人，也是一個比較差不多型的，差不多好就行了，凡事不要要求那麼多。可是當我走進來之後，發現，上人不斷的告訴我們，不管生活上，不管做事上，不管哪一個方面，都要多用心。我就會把這句話放在心裡，隨時告訴自己「多用心」。要盡力、要用心，就會不斷地約束自己去改變。當然還是有一些不盡理想的，可是，

37 丁仁傑(1999: 223-225)在對慈濟的研究中，也指出許多會員在「框架的轉變」中，經歷有悲劇性畫面的「震撼」及超越性的感動。

38 引自慈濟成員訪談(2008/03)。

也會自己反省說，我還是要盡力，突破自己的極限。當然每一個人有每一個人的能力，那你會發現人有無限的可能嘛！用心就會變成專業，當我做不好的時候，表示我是不夠用心，我就常常會督促自己向上、向善去走。會比較精進，然後，也會希望，當我這輩子走完人生的時候，回頭一看是非常滿意的。我是不斷的會告訴自己，往這個方向去走。（訪談資料 2008/10；底線為筆者所強調）

「隨時告訴自己多用心」、「不斷地約束自己去改變」慈濟成員 C 這種自我規訓式的告誡，展現一種內在緊張性，憂於自我修行成就上的退轉。當她說「希望，當我這輩子走完人生的時候，回頭一看是非常滿意的」的時候，表達出一種不確定感的緊張性，所以要「不斷的會告訴自己，往這個方向去走」。這類的超越性歸因運作是將世俗生活中的不確定性詮釋為是源於每個信徒對自我成就不確定的緊張感知，因此當事人不斷督促自己精進，並且同時認知到在未來的每個當下將無可避免地處於這種緊張感知、不確定的感知中。這種思維脈絡下所發展出來的出路就是，信徒必須透過自我轉化來與之因應，解決當下的緊張感及不確定感，而不是將重點放在改變世俗時間表中某個預期時間點的事態發展。有別於將現世的應許視為是外在超越性神明安排、顯靈的結果，這裡超越性「應許」能否出現的意義，往往是以個人的修行狀態來說明及闡釋，這也意味著，對這類宗教團體而言，自我修行轉化的方法及過程才是詮釋的核心。不確定性強調的是每個當下的不確定感，強調當下苦感、憂鬱或基於某種特殊意義認知所產生的當下緊張感知，本文以「修行性」稱這類超越性歸因所衍生的因應特質。³⁹ 透過自我省視及由此所延伸出的正面可能解決（解脫）方案往往是這類宗教溝通的重點議題，特別強調個人當下體悟是建構意

39 這種思維在對「未來」的應許這個議題，如對往生、得道的應許，往往採取相當確定的立場。這裡所謂的「未來」是概念化的未來，而非個人俗世中可預期出現的某個具體時間點。

義的基礎。

在這種修行性的團體中，並非每一個成員都必然有一致的認知成熟度，丁仁傑對慈濟成員參與動機的研究中就曾指出，「積功德」的思維是參與慈濟活動的一項重要動力。但這種隱存的自利式功德觀，展現的是部份慈濟成員個人對制度化的「功德迴向」的俗信詮釋，可以說是部份成員放大庸俗我的需求所產生的庸俗詮釋。有趣的是這類慈濟成員卻又會刻意避免公開談論助人是為了「積功德」、「種善因」，並試圖解釋及澄清這不是基於在現世中的期待（丁仁傑 1999: 304-310）。這種刻意避免公開談論「積功德」的動機以及對此澄清的努力，意味著他們在觀念上有著「庸俗我／完滿我」或「庸俗詮釋／完滿詮釋」的認知，凸顯出前述「信仰意義架構／俗信需求架構」的差異。這類宗教團體的宗教性並不因為這兩者間的差異而有所不同，根本上體現的是同一種修行性。

（三）兩種宗教性的公共論述

上述兩種宗教性雖是針對信徒個體的超越性歸因運作所做的類別區分，但其背後的論述基礎卻都能發展出關乎信徒群體的公共性論述。以靈證性為例，它所發展出來的公共性是利及災在論述內容上的公共性，當信徒們將利及災詮釋為共同承擔的利及災，並將這共同的福及禍視為可由超越性的操作在可預期的未來使其改變（或趨或避）時，便會發展出一種命運共同體的感知。相對於此，修行性的論述所發展出來的公共性並不展現在共同承擔的利或災，因為利或災的詮釋在這類宗教論述中，指的並非世俗時間軸上的某個現世的未來事態。因此修行性的論述所發展出來的公共性往往表現在信徒宗教實踐的合作上。當處理世俗事務間合作的必要性被賦予宗教上實踐的意涵時，信徒群體就有了組織結合的基礎。但這種賦予意義的論述詮釋，由於不是對利及災的實質內涵進行世俗的解釋，因此基調上無法由世俗生活中的事態發展來說服信徒，是以必須有一個讓所有信徒信服的超越性說法，這個說法的說服力自然必須依賴具有一定權威性的基礎，如

此方能發展出信徒間的組織連帶。這種權威性往往可以透過宗教師的特殊能力及魅力來確立，也因這種權威在運作上的必要性，使其論述的詮釋權無可避免是由上而下的貫徹過程，因此信徒詮釋的空間相對較小。⁴⁰

綜合上述討論，可將台灣本土宗教的兩種宗教性的特徵差異整理如表一：

表一 兩種宗教性的特徵差異

靈證性的宗教團體	修行性的宗教團體
以「自我／神靈」互動關係為基礎的操作式思維	以「庸俗我／完滿我」為基礎的因應式思維
對神意「靈證」的不確定感	「自我完滿」成就的不確定感
以神明為中心的 社群共同體的公共觀	以個體為中心的 合作式的公共觀

六、台灣宗教領域活動規畫的 「選擇親近性」

宗教活動是以組織關係為基礎的活動規畫，所以它的內涵展現了有組織正當性的宗教論述，此外，由於宗教活動往往也內含有擴大信徒基礎的功能，所以從活動規畫的選擇可以看出宗教團體利用何種論述來讓非信徒從宗教需求轉向意義認知。宗教團體在進行有擴大信徒基礎功能的活動規畫時，勢必要考量與社會環境的對話性，如此才能有效地將非信徒由俗信需求的狀態接引至有宗教意義認知的狀態。因此，本節將討論的重點放在活動規畫的選擇上所體現的偏好特質。以下分析將以過去幾十年來在宗教領域特別蓬勃的慈善活動為例，探討靈證性及修行性之宗教團體的經營詮釋及運作特徵，試圖以此說明它

40 鄭志明(1998: 9-16)在對四個新興禪教團體的分析中指出，它們共同有宗教崇拜的現象。宗師的權威性是信徒間發展出連帶性並組成組織體的重要基礎。

們的活動規畫與其宗教特質（宗教性）的內在關聯。

（一）靈證性的世俗延伸：慈善的「行動性風險」

台南一間公壇聖尊堂（主祀齊天大聖，副祀李府三尊王及清水祖師），⁴¹ 並設有一附屬組織慈善會，每年救濟貧戶白米。在問及負責人蘇先生成立慈善會的機緣時，蘇先生說：

清水祖師啊！清水祖師交待的。祂之前在柴頭港，台南有一個柴頭港，這個清水祖師是在那裡的，那時候……祂和我們後甲那時有交陪……那時候我們也都有去幫忙過。柴頭港那時就是有些問題……那時也有組委員會，後來就是話多，因為……有在經營……就有油香錢，他油香錢就是變成說公跟私分不清了，他們那邊就是把公和私分不清了……後來甚至用公家的錢去用在他家，就算用在他家，好啦！就算神明先贊助你也沒關係，但是，你家賺錢的時候也該把錢還回來，也沒有！外面的人來贊助，看了也會想說，那我們贊助的錢是要給神明還是給人花。他們就攢錢，也攢了十幾萬哪！結果……他就說：「沒有啊！這尊神明原本就是我的！」，我們就想：「我們付出那麼多，那你現在是把我們當作潘仔還是孝ㄟ！」後來人就越來越少，包括他父親也出事了！……人在做厚……他母親也因此一直想不開，過了兩年也過往了！現在再來就在怪神明了。但是那時我們已經不理事了，那件事後我們就很少管了……他媽媽的事之後，他就……意思是要把那尊祖師公請去給人，請到別處拜，但這尊神明我們也都幫忙有贊助過，所以一聽到要請到別處拜，我們都說，哪有這個道理！一下子大家都說，噯！噯！噯！叫出來博杯，叫來博杯，看要跟誰，看要跟誰！那時我們這裡

41 公壇是指有領旨開館的公開儀式，接受一般民眾參拜及捐獻的神壇。

公事，算是有過去跟他講，說祖師公來我們這裡，你來我們館裡，祂說好，時間一過祂會在那等我們。結果那天去，第一個就我，我就去博，第一個！我就跟祂說：「我代表聖爺會邀請你來我們館裡發威，這樣，好不好！你跟我們，弟子第一個博」，然後應杯，應六杯，連六杯，他們那邊擺「花去啊！」後面的看了就說，那我們還要博嗎？還要博嗎？那邊就說，好啦！祖師公要跟你們了。我就說，好啦，祖師公要來我們館裡發威，就把祂請回來……後來才知道其實那時祂就是在那邊有個願，就是說要給人救世，那些錢就是要救世的錢，結果那邊把人家花掉了。這是祂來這裡才說的，祂來這裡才說，祂說祂在那邊有一個心願沒完成……祂叫那邊的弟子，說要攢錢就是有機會要行善什麼的……當時有請了救世旗，旗請下來了，結果沒有做，那時其實有人要做，就被他擋著！……所以來這以後，知道這些事後，我二哥，我二哥也是非常信祖師公，我二哥就跟他說：「好，祖師公，我在這裡跟你說，我給你保證，我按今年開始，我就開始做，我會從這些弟子開始，一百、五十，出一百也沒關係，按最近的救濟先做，先做五十個，六十個、七十個、八十個，一百個」，像現在一年都一百個！……因為我們開始答應三年……但現在已經第六年了……。（訪談資料 2009/02；底線為筆者所強調）

在上述公壇慈善會的案例中，我們看到核心信徒的救濟動機是基於神示的願望，蘇氏兄弟基於「挺」神明的心意，發願來實現神示救世的大願。但在實際作為的選擇上，則明顯有信徒詮釋的痕跡。蘇氏兄弟選擇白米救濟的具體方式，是以傳統救世、救濟的認知來詮釋活動規畫的內容，其他例如造橋鋪路、濟粥等都是傳統認知中極具正當性的救濟方式。捐贈白米的選擇在文化正當性上相當充足，也因此能獲得一些非信徒的認同：

第一年就是錢太少，那時我二哥他工作的公司，電子公司就有員工聽到就說：「救世，救世好喔！救世好喔！」就一百、二百，有的還五百，就這樣收，也收了三萬多元起來。第一年就這樣設定五十個，先五十個，五十人份……。（訪談資料 2009/02；底線為筆者所強調）

電子公司員工小額捐款的背後動機，所認同的並非是祖師公，而是一般社會上對「救世」這件事有正面評價的文化認知。⁴²除了這些基於文化性認同及人際交陪關係的小額捐贈外，另外還有一些基於認同神明的贊助：由於台南普濟殿是聖尊堂的境主，所以神明間被認為有特殊的關係情誼，在這種關係前提下，境主的「大金主」也因而願意給予保證性的資助：

後來普濟殿看到我們一直還繼續沒有放棄，就說：「哦！這群孩子還滿巴結的！」就是有一個做砂石的，普濟殿在做生日時都是他寄付的，結果人家跟他說，他就說：「那個喔，好！白米都我來付！一百，一百包的白米，都我來付，你們就去收其他（神明生）的錢就好了。」就感覺說，終於做出一些……讓別人認同自己，給我們贊助。（訪談資料 2009/02）

如果我們將捐助金錢視為是一種認同的展現，這位金主的贊助背後所認同的是以普濟殿為中心所衍生對子弟團體的認同，是一種基於神明關係及神明認同的贊助作為。⁴³

42 這些員工的捐贈行為除了認同救世這個文化性作為外，背後當然也有隱性的人際關係考量，有一定人與人的交陪作為捐贈行動的基礎。

43 以台南市的廟宇為例，許多廟宇都有固定支持的「大贊助主」，一般廣為人知的如共善堂、慈蔭亭、下林玉聖宮等。究其贊助的理由，一般認知是這些大贊助主與所贊助的廟宇神明有過神蹟式的關係，出於一種靈證感激的謝神思維，因此他們願意持續性地承擔下不同廟宇固定項目的重大花費。

聖尊堂不僅不是大廟，而且還是一個建築相當簡陋的小公壇，鐵皮屋的寒酸外型讓人對它幾乎不會有任何多於一般小型宮壇的期待。如同許多組織萌芽發展的狀況，慈善會的經營也是在一開始不被眾人看好的狀況下發展起來的：

因為之前我們去做，第一年的時候，大家就都有傳言了，在笑說：「那間館還欠人救濟了，還有錢給別人（笑）！」……那時外面有人就拿著地址找來，看一看就說：「怎麼會這間呢！怎麼會鐵皮這間呢！這間，這間自己看起來就快倒了！」多好笑勒！……因為連普濟殿（大廟）都沒有做過，普濟殿這麼大，它沒有做過什麼佈施，普濟殿……境主都沒有做過，結果我們帶頭下去。結果我們境主說：「你們說真的還假的，連你們也要做白米？」（略含有看笑話的口氣）我們就說：「對啊！要做。」他們說你們的錢夠嗎？你們那個紅紙⁴⁴ 算一算五萬塊都不到，但是我們說，做十個也是做、做二十個也是做啊！我二哥就說，啊……！要做就對了，一定要做起來就對了！（訪談資料 2009/02；底線為筆者所強調）

蘇先生二哥在衆人不看好的情況下，仍舊堅持「要做就對了，一定要做起來就對了」，這種義無反顧、堅定的堅持，並非基於任何報酬的計算，只是單純地想要實現祖師公的救世願。在自己的能力範圍內，以及文化場域中既有認知的基礎上，信徒選擇一個合於神明心願的事功，努力實踐後的成果就成爲一種人神互動後的事功成就，被當事人視爲是一種具徵驗性質的「感應」。所以，一項事功表面上的目標設定並不是最關鍵的，最重要的其實是在證明人神間的「正確」關係，也就是證明人釋神意的正確性。在這意義下，這類靈證性團體經

44 指的是貼在廟牆上的捐款名單。

營的成就本身就具有相當濃厚的展演性格，所內含的展演性格可分兩方面來看：一方面在神明面前展演一種「相挺」的態度；另一方面透過事功成就展演一種有效的、存在的靈證關係，展演核心信徒與神明之間的特殊連帶。此外，由於這種展演性格是奠基在活動事功的外在成就上，所以不免延伸有世俗性的「宣示」效果：對同一宗教社群的人而言，這種展演的宣示效果一方面可以加強內部信仰連帶，另一方面對同一宗教場域的其他人而言，這種展演也強化了靈證神威的風評。

在努力進行事功的過程中，事功成就與否對那個發願付諸實踐的當事人而言當然是一件不確定的發展，因此當一件不確定的事情終能有所成就時，會被當事人理解為一種神明庇蔭的證明，被解釋為是人神關係的確認。但也由於事態的發展具有不確定性，所以當事人在選擇事情時也會考量可行性，以降低事功無法成就的風險。在蘇先生的摸索過程中，慈善會也曾遇到一些困難及問題，例如：

（剛開始做的時候）第一年，多好笑！來領東西，大家坐著，我看著他們，心裡就想：「這個人，會比我窮赤嗎？」來的，有掛金子的啦！掛金鍊的啦！這個人會比我窮赤嗎？那這個人來領白米是在領什麼我都看不懂，我想說，這也來救濟，這……這應該是來救濟我才對吧！也有開 Toyota 來的，來領白米，我就想說，這叫救濟怎麼對，我都還是騎機車的呢！我那時迎神明迎到都把車賣了換騎摩托車，結果他是開 Toyota 來的，我那時就說，噯！噯！噯！要選擇一下，選擇一下，三級的不能再發了，要發一、二級的……。（訪談資料 2009/02）

這些非預期的問題，往往可以透過規畫的調整來降低失敗的可能性，同時工作目標的設定也因此往往會有所改變，但這並不會引起太多關於工作目標的爭論，有所爭論的點往往卻是那些容易阻礙事功成

就而具有風險的策略運用：

（白米）發一定要發，但是我們還要進一步做的就是……一定要有個帳號出來，這個帳號就是說，需要現救的，包括那個隨時看到的，真的是那種的，我們就一千也好，五百也好。……但是我二哥還不同意，他的意思是，他希望今年收這些錢就是今年要救濟掉，慈善的錢要給它清楚，他說就要把它用掉，但是我的意思是，目前救濟的就在這裡而已，永遠都走不出去，我是希望走出去，走出去可以幫助那些現需要的人，不過到現在還沒開始，他還不同意，我前一年就跟他說了，因為前一年就是有很多……前一年有剩千餘元，那時有一個，也是辛苦人，結果被人刺死，沒錢埋葬，那時一聽到，就想說沒錢埋葬，我就跟他說：「一個老父七十多歲沒人養，那時慈善會還有兩千多元，那原本就是要救濟的，那就請去給他吧！」我二哥就說，不要啦，怕人說話啦！我們慈善會收錢就是要救濟的，為什麼要留錢下來，到時給人家說我們還留錢，加麻煩的，說我們在賺錢，所以到現在還沒開始……。 （訪談資料 2009/02；底線為筆者所強調）

當蘇先生對問題進行反省並重新詮釋救濟的型態，認為應該擴大救濟的方式時，他二哥因忌憚引起外人誤會，主張讓慈善會維持在傳統白米救濟的階段。但蘇先生二哥保守的態度及作法，目的其實是為了降低救濟工作可能遇到的風險及干擾，這個觀點表現出這類靈證性團體從事活動時，降低行動性風險的考量勝過救濟需求本身。畢竟，實現神明願力是從事救世活動最根本的動力，也是對核心信徒最重要的靈證，因此保障事功成就的可能性也就成為首重的任務。由於成事的重要性遠大於實際成效，因而對事功具體效應的評估及反省反而成為次要或行有餘力時的工作。重要的在於能成就一些和救世有關的事功以展演神威，而非一定要成就什麼特定的事。所以這類宗教救濟活

動的具體目標設定，在理念上往往並不一定會有一致性，甚至常會在不同時間點因所處環境條件改變而有所調整。

由於具體救世的事功是否得以成就的不確定性，是伴隨信徒挺神明之靈證式行動而來的，這種靈證的不確定性可說就是一種行動性的風險。爲了降低展演性事功無法成就的可能性，那些風險較低的活動及作法，或那些因符合文化正當性而較易獲得認同而成事者，便容易成爲規畫選取的對象。這使得他們的選擇往往合於一般人對善事、救濟的活動認知，也因此對所從事的慈善活動進行批判及理念反省的程度往往較低。其中符合文化認知的活動像是「急難救助」這個慈善類別，對一些已發生的災難及厄事進行救助行動是相當具有文化正當性的活動，所以在能力可及的狀況下，這些活動往往是這類宗教團體常見的行動選擇。但其進行「急難救助」的實際成果往往會被詮釋成是一種靈證事功的具體展現，如同前述蘇先生的例子。

另外，由於這類宗教的事功內含有以神明爲中心的展演性格，展演的對象性使得這類宗教團體在選擇活動的時候，也容易考量以神明爲中心的社群性事功，如一般「社會公益」所指涉者，包括造橋、鋪路、設立公共設施、以及發放獎學金等。這些活動由於涉及社區的公共利益，可以加強社群內公眾認同以提高成事的可能性及降低「靈證」的不確定性，因此，那些被俗民信眾詮釋爲世俗意義下的公共利益和災難，在靈證性的論述架構中很容易被以超越性意義的福和災來理解而與之接軌。當然，靈證性宗教團體之所以容易在「社會公益」的事功類別找到對話點，也和風險論述的宗教式轉譯有關。世俗的公益事功，如公共工程及相關公共性活動（在執行過程中及執行完成後）所可能遭逢的問題及帶來的副作用，都可視爲是世俗意義下的（行動性）風險。例如工程中的非預期災難或工程完成後常出事（如車禍等意外）的高風險地點，在沒有合理原因可以提供解釋時，往往會讓一些宗教性活動（如灑淨、清路煞等消災解難的宗教儀式）有操作參與的空間，許多地方廟宇提供這類「救世」性的宗教服務，讓世俗意義下的風險轉譯成爲宗教意義詮釋下之「救世」活動的對話點。

這種社群性風險在宗教轉譯後，很容易就被廣義地理解為是有「救世」意涵的「社會公益」服務。由於一般世俗意義下理解的公共利益往往可透過一定程度的世俗性操作來促成，這使得它和同為操作性格的民間信仰有論述結構上的親近性，只不過超越性的操作靠的是對那些具神聖內涵的存有物進行祭祀、祈福等超越性的互動操作，而社區公益則是對世俗的問題（災）及利益（福）進行世俗性的操作，意義架構層次雖不同，但在操作性格上卻是一致的。⁴⁵但這些論述結構上的相近性，只指出了靈證性宗教團體在選擇上的共同傾向，每一個宗教團體在進行具體的活動規畫時，所選擇的活動型態則和個別組織的財力、社會力等外在條件仍有一定關聯，例如並不是每一個這類型的宗教團體都有能力進行有公益性但需要相當財力的公共硬體建設。

在宗教團體與世俗對話，並將之轉化為宗教性活動的例子中，並不是都呈現有正面的發展，例如當這類型的宗教團體試圖擴大跨區域的信眾基礎時，往往很難以結合地域性高的公益思維為規畫主軸，而必須在傳統地域封閉性的思維之外，另外發展出有跨區渲染能力的論述。香火廟的一些經營方式就是最好的例子，一些香火廟在朝資本化經營的同時（林瑋嬪 2005），會強化一些個人需求層次上的論述內容，如宗教醫療等。這使得災、福會更往個人化詮釋的方向發展，因而所衍生的（俗信需求架構的）靈驗性訴求也會越強，於是發展轉向巫術性格的可能性便大增（李丁讚、吳介民 2005）。

類似負面的「選擇親近性」的表現，也可在民間宗教往往容易和制度化博奕活動結合的事實中發現。現代社會中基於操作思維所產生的不確知性認知，往往被用來作為規畫博戲性交換的基礎，例如在一定的機率知識基礎上制定遊戲性活動來操作不確知的事態，並將之發展成一種可以押注的博戲活動，大家樂、彩券等活動就是隨社會理性化而發展出來的制度化的風險遊戲。當然，這不是說博戲活動或幸運

45 當然世俗意義下理解的「災變」和「公共利益」是隨時代而變，操作方式也是「與時俱進」的。例如現代的宗教文教及育樂活動具有過去學塾、文館、武館、曲館等的功能，模式樣態雖不同，但公益內涵卻一致（李豐楙 1996b: 225）。

遊戲只出現在現代社會中，而是現代社會才允許這種創造不確知性的博戲化活動可以以正當、公開制度化的方式來讓公眾廣泛地參與(BonB 1995: 132-146)。這種博戲活動所創造出來的不確知性及其在博戲制度中所代表的投資風險，基本上都是以未來某個可見時間之事態發展的不確知性為基礎的。也因此同樣以未來事態之不確定性所發展出來的靈證性論述，就特別容易和這種遊戲論述結合。換句話說，透過世俗操作所創造出來的不確知性，往往可以成為同為操作特質之超越性歸因（如神意、運勢等）的對話點，透過詮釋轉譯而賦予一種超越性不確定性意涵，進而成為靈證性宗教組織之俗信架構容易銜接（不論是主動還是被動）的議題。反之，特別有消業性格及果報觀念的修行性宗教團體就不容易和這樣的風險遊戲結合，可說背後是有世俗社會的結構性條件。就這角度而言，這類宗教轉向巫術性格的可能性乃因世俗社會的風險化發展而大增，而一些民間寺廟的興旺與成長，特別是陰廟，基本上是結合了世俗生活中的博奕性遊戲而發展起來的(Weller 2001: 220-223)。

（二）修行性團體的世俗關懷：慈善的「結構性風險」

在台灣慈善事業的經營上，慈濟可說是足具代表性的佛教團體之一。依跟隨慈濟上人多年的作家丘秀芷的描述，現今的慈濟志業團體的成立，可溯及慈濟上人經歷的兩件關鍵事件：一件是廣為人知的「一灘血事件」，另一件則是和三位修女的對話（丘秀芷 1996: 51-54），在這兩件事件的深刻影響下，上人有了以慈善方式進行修行發展的想法。在一灘血事件中，當上人知道醫院的一灘血是一位以竹床被抬了八小時才抵醫院的原住民婦女因繳不起保證金又被抬走後留下的，⁴⁶ 上人頗感震撼。對此，陳慧劍有更細膩的描述：「法師聽到

46 亦可參見慈濟年鑑(1998: 15)。此外，這事件在2001年有了意外的發展，這起事件的真實性由於司法訴訟而廣受爭議。但不論事件本身的真實狀況如何，本文更重視的是上人開始著手經營「佛教克難慈濟功德會」的內在動機本身，就這一點而言，「一灘血」事件無疑地是重要的。

這一段話，幾乎暈了過去，『人與人之間竟然這麼冷酷！』她忍著眼淚，難過萬分，她當時決心，要設法積錢來救人」（陳慧劍 1988: 28）。日後，上人和三位天主教修女的一段談話中，修女曾指出天主教有實際的救助機制，但這卻是當時的佛教所缺少的。丘秀芷描述道：

修女一番話深深打動他的心，他堅決的對修女們說：「會的，我一定會組織起來，把無名變有名，把無形變有形。」三位修女走後了以後，證嚴法師心情凝重得連中飯也吃不下，一直思索該如何才能把佛教無形的精神，變成有形的行動？她們的話，觸發了證嚴法師「佛法人間化」的動機。（丘秀芷 1996: 53）

在這兩件事件的深刻影響下，上人便開始了實際行動，招募三十位信眾，每天捐五毛錢，就這樣「佛教克難慈濟功德會」在 1966 年成立了（丘秀芷 1996: 55），也就是現在龐大的慈濟功德會的前身。

與前面蘇先生的慈善會發展貌似之處是，慈濟功德會也是從一些基礎信眾由微薄的捐款開始，進行一些基本的救濟活動。但就動機而言，蘇先生的慈善會是在神明的指示下，由一些核心信徒透過詮釋所進行的規畫選擇；而證嚴法師的發心作為則來自於對特殊事件及一場對談的感發。這種感發如同前面修行性的說明，是一種對事態現況的震撼感受。對現況的不滿及不安，代表的是對外在現況的問題認知，據此成為超越性力量對話的著力點，並進而發心、發願地試圖進行現況的超越。依此思維，事功的成就本身並不是宗教實踐最核心的意義，其核心意義在於那些具超越性內涵的自我期許及實踐作為。這樣的精神貫通在慈濟活動的重要指導原則中：「做就對了！」

在慈濟團體中，慈濟指導性、制度化的說法「做就對了！」有兩個內涵：一是第一線參與者在參與活動的過程中，並不需要評價活動規畫的目的或程序上的優缺點，只要盡心參與、用心體會。活動規畫

的選擇、目標及程序的設定完全由決策部門來規畫。二是，這句話也意味著要慈濟成員們不需要想參與能為自己帶來什麼利益、福報等，專心做就對了。這兩個意涵，同時凸顯參與者應該將參與視為是體會內在「震撼」，或者是觀察他人生命中點點滴滴的典範，藉以感受完滿我的方便法門。「做」成爲一種修行法門，一種照見「庸俗我／完滿我」之間昇華轉換可能性的法門。依此，參與實踐的根本意義不在於事功的成就本身，而在實踐過程中能照見自我超越的可能性，以及所做的志業能對其他生命個體在自我超越認知有所助益。由於在進行活動規畫時，目標的設定鎖定在其意義性，因此，只要診斷爲社會中可能存在的問題都可以成爲活動規畫的對象。儘管這類的宗教團體仍會依「機緣」（包括能力、財力等條件）來選擇活動規畫，但其共通性在於這類宗教團體進行規畫選擇時所接軌的議題是一些無可避免、必須面對的結構性風險。

現代社會在發展過程中，同時生產出了不少結構性風險論述，如一些認爲現代資本化社會的發展必然爲社會帶來負面後果的論述觀點，像是認爲資本化的現代社會必定伴隨著分配不均的論述觀點，或者由此觀點進一步推演而認爲某些基本人權會因而被剝奪（如教育權不平等）及許多環境問題會因而產生等諸多風險事態。也就是說，社會現代化的過程中，社會內部生產了相當多新的風險論述，並且由於這些風險被認爲是伴隨著社會發展而來的、無法完全避免，因而只能採因應的態度來面對發生的可能性。（官方正式的）福利制度及（民間志願的）慈善事業的擴張，都可說是由這類風險所衍生的重要的因應措施。這種風險分擔的方式將重點放在資源公平正義的分配，也就是透過社會內在的分配機制讓弱勢者起碼的權利、基本的生活條件及福利能避免受結構性因素的影響而被剝奪。這類結構性的風險，往往成爲這類修行性宗教團體對話的起點。例如慈濟所從事的慈善活動，「因應」的特質就相當鮮明，上人的一些訓示充滿了這類結構性風險的昭示，甚至連成員在訪談中都能複述這樣的說法：

本身譬如說：手做好事。那你怎麼去做好事？在環保教育裡面，也可以去做環保啊。讓我麼的生命，如上人說的，現在已經敗壞了，地球已經敗壞了，現在已經是很暖化了，那我們怎麼去做？今天的生命不是只有我們啊！（訪談資料 2008/07；底線為筆者所強調）

如同前面第三節的說明，所謂結構性的風險就是那些不樂見之風險事態出現的可能性，並不會因單一行動者的作為而有所改變或消失，因此相應衍生的責任論述是因應措施的準備。面對這種結構性的風險，所承擔的責任是規畫預防措施的責任。修行性的宗教團體往往試圖和這類結構性風險對話，將之轉譯而與其宗教論述及活動規畫連結。

法鼓山對世俗世界的診斷也同樣充份展現出與結構性風險對話的努力，例如它們結合了一些針對當下環境威脅感的論述：

現今社會混亂、人心險惡……如果人人都想成就自己，不想奉獻，社會將會是你爭我奪的一片亂象……現在眾生的家園愈來愈少，不僅城市受到汙染，鄉村和山林也一樣被汙染。人類生存的空間與環境愈來愈少，人口卻增加，未來環境的問題將愈演愈烈。（法鼓山年鑑 1989-2001: 25, 57）

這些都是警語，提出結構性的風險警告，而因應這些未來不確定的發展的辦法，就是當下心靈環保的修行努力。聖嚴法師在 2001 年的一場精神講話中，明白指出法鼓山推動的整體關懷是以「心靈環保」為核心主軸（法鼓山年鑑 1989-2001: 11），關懷點擴及整個社會及世界。依其看法，人間淨土可分為三個方向的建設：物質建設、政治制度與精神建設（法鼓山年鑑 1989-2001: 20）。其中，第三個精神建設被視為是最根本的，這些人間環境的改變乃是隨心靈修持上的改變而改變：

法鼓山建設的是人間淨土……用佛法的觀念來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔、水滴石穿的逐步努力，來完成社會環境的淨化和自然環境的淨化。（法鼓山年鑑 1989-2001: 19）

這是將世俗結構性風險事態轉譯成與個人自我轉化、自我修行有關的詮釋架構。依此思維，法鼓山特重教育志業，志業範圍不僅包括修行教育，也擴及了世俗社會的學院教育。並且還將教育的範圍擴及至「大普化教育」、「大關懷教育」，將世俗環境的教育與宗教修行結合（法鼓山年鑑 1989-2001: 25, 53-55）。

法鼓山在談淨化世間時，很容易和有相同屬性的環境議題接軌，將負面的現狀視爲需要被改變、被超越的「庸俗」狀態，而種種努力都是爲了達成理想的（也是理論上的）「完滿」狀態。特別是在強調個體人權的現代社會，在個人的一些基本權利的保障成爲社會議題、社會責任的同時，人權不能被完整保護的風險自然也就成爲社會結構的問題、成爲社會的風險。由於這類宗教團體特別將重點放在個體自我超越的努力上，這也讓這類與個體人權相關的福利風險特別容易成爲這類宗教團體進行慈善活動規畫時的選擇對象。

由於這類宗教團體是以結構性風險作爲主要對話的對象，所以並不會特別偏好傳統文化中所認知的善行，而是在現況的診斷基礎上，以必須因應的問題爲考量的方向。所以它們在規畫上的反省甚至會挑戰一些有傳統文化正當性的作法：

若因放生而破壞自然環境，就必須仔細考慮了……我們要改變放生、護生的觀念，應該把放生的錢拿去做珍稀野生動物的保育、醫療，讓這些動物有一個調養的地方，復健後再放回原來生存的環境，這才是真正的放生，否則就不是慈悲，而是殺生。（法鼓山年鑑 1989-2001: 58）

放生這個傳統上有文化正當性認知的善行，在多元風險及環保觀念的影響下，因應結構性風險的宗教團體是有可能對其進行意義的改寫，轉而對之持較為保留的態度。

此外，也因為修行性宗教團體之活動規畫是以慈善的需求面為主要訴求導向，使得他們在進行活動規畫時，為處理需求的特殊性而必須在操作上與許多技術性問題進行密集的對話，這也使得這類宗教團體必須面臨程序上的專業化發展，例如法鼓山為加強對社會的關懷，於2002年起正式推出「專業識別系統」(CIS)（法鼓山年鑑1989-2001: 11）。而慈濟的醫療網也朝專業化、全面性的整合方式進行（慈濟年鑑1998: 15-17）。這些專業化的需求，基本上是實際地考量慈善「需求面」的必然發展。

慈濟醫療網最終要推動的是社區醫學。上述兒童發展障礙復健、老人醫學、急性醫學、尖端科學，最終目標即是把醫療的照顧真正落實於社區，病人才能受到良好的照顧。（慈濟年鑑1998: 14）

這種以照顧對象為中心、以慈善需求為導向的思維，不僅提升專業度，甚至在醫療上提出更多的反省，例如慈濟的社區醫學理想給予世俗預防體系更多的思考刺激。但這些切入點都來自於慈濟團體對現世問題的診斷，以及針對社會即將面臨之問題的深刻反省，對現狀的不滿及對未來的憂慮促成了活動規畫的動力。

上述這些針對結構性風險所採取的預防性活動的規畫，可以廣義的以「福利服務」稱之。現代社會中世俗福利制度得以出現的條件，乃是社會論述中發展出有一定結構性的風險感知。⁴⁷ 當現代社會的發展不再將貧窮、疾病以宗教超越性歸因的方式去解釋，而將之以內在

47 正如福利國家的論述立場：國家應該擔起一定的處理及分配責任。相關的討論可參考 Taylor-Gooby (2004: 13-25)。

性歸因的方式處理時，一系列的因應措施因而相應而生。這種奠基於風險感知所強調的價值性論述，以及組織化的事業模式，正好提供了宗教團體進行宗教實踐一個方便的切入點。由於因應特質的思維在基調上和前述修行性的宗教特質是相合的，所以修行性的宗教團體往往較容易在這些福利慈善活動上找到延伸詮釋的對話空間。它們可以將世俗社會中應付前述這種損及俗世價值的不公平、不正義的風險的制度設計，透過超越性詮釋而在執行及實踐上賦予一定的宗教意涵：不將慈善、救濟、助人等制度化的行為視為是個人內在道德的實踐展現，而是賦予這些行為積德、消業的意涵，將之視為是一種宗教性的修行實踐。

除了「福利服務」的活動類型之外，「急難救助」同樣也是這類宗教團體常常發揮的另一種可能選擇。但不像靈證性宗教團體將急難救助的成就詮釋為一種神明護佑的靈證性事功，修行性宗教團體是將急難救助的行動視為是事先規畫好之因應措施的啟動。當結構性的風險實際發生時，救助行動被理解為是因應思維所延伸的具體實踐。也因為如此，有別於靈證性宗教團體，修行性宗教團體的急難救助規畫因具有需求導向的因應特質而往往能發展出較強的制度化及跨區域性，是以在有長期組織發展的背景下所從事的急難救助，也較具規模及有體系性，慈濟龐大的救助系統就是最好的例子。

總體而言，當修行性宗教團體在世俗性風險論述的基礎上，重新以超越性的觀點詮釋這些損及世俗公義價值的風險，而將之引入宗教論述並發展成活動規畫時，它們也就找到了發展的著力點。由台灣近年來修行性宗教團體積極參與「福利服務」及「急難救助」的情況可發現，⁴⁸ 它們所規畫的福利慈善事業相當程度結合了與其特殊宗教內涵相近的俗世活動，因此不應單純將之視為只是基於財源考量或招募

48 當然現代的保險事業思維也是另外一個代表以「預防性」策略處理風險的例子，保險事業的基本想法就是將個人的風險和其他潛在有相同風險的人共同分擔。但這種強調「使用者付費」之義務性條件的保險事業，也許由於本質上的封閉特質和目前宗教擴大參與基礎的基本趨勢有所違逆，所以不論是「靈證性」或「修行性」的宗教團體，以現有文獻及經驗觀察似乎都沒有顯示有宗教團體「涉足」此保險事業的領域。

人力的策略性理由而已，它們的選擇傾向反映出內在論述結構的親近性以及背後宗教性的理由。

（三）小結：宗教論述結構所展現的「選擇親近性」

不同宗教屬性的團體在進行活動規畫時，往往有選擇的偏好，由上述的討論可以發現，組織的選擇偏好根本上是源於論述結構上的相近性，而非純然的世俗經營理由。分析中區別出三類與廣義之「慈善志業」相關的活動類型：「社會公益」、「急難救助」、「福利服務」，其中靈證性宗教團體的活動規畫特別容易在前兩類世俗活動中找到對話的可能，而修行性宗教團體則特別容易和後兩類活動有所對話。表二列舉了三類活動規畫的不同特徵，透過表列可清楚的看出它們的特徵差異：靈證性宗教團體的宗教論述，基於靈證的不確定性，展現的是操作式的思維，所以所從事之世俗事功的活動如同表中陰影的範圍，包括有社會公益及急難救助。修行性宗教團體的宗教論述，則基於修行意義上的不確定感，展現的是因應式的思維，所以所從事之世俗事功的活動如同表中無陰影的範圍，涵括了急難救助及福利服務。其中，「急難救助」的世俗活動類型，由於有雙重詮釋的可能，所以分別會被不同的宗教團體以不同的方式理解及發揮，賦予不同的實踐意義，因而表中此區是以半陰半白的方式呈現。儘管如此，兩種不同宗教性的團體，以超越性方式來詮釋世俗世界中所理解的風險而將之規畫成宗教活動時，在規畫的選擇上，仍呈現有清楚的差異。宗教團體活動規畫的選擇，並不一定反映在每位信徒內在認同的選擇，因此本文「選擇親近性」一詞不應理解為所有信徒的選擇偏好，而是基於論述結構上的相近性使得宗教團體的決策者在活動規畫上呈現特定的選擇偏向。這種選擇偏向，一方面反映了宗教論述本身所營造的結構性條件，另一方面也說明了宗教內在特質所決定的影響。

表二 世俗風險的宗教詮釋所展現的選擇親近性

社會公益	急難救助	福利服務
相關行動產生有不確知的風險		社會結構本身產生有不確知風險
以社群為對象		以個體為對象
強調創造公共福祉		強調預防結構性問題
操作性思維		因應式思維
操作式思維的宗教慈善活動 (基於靈證的不確定性)		因應式思維的宗教慈善事業 (基於修行意義上的不確定感)

七、結語：社會風險作為 宗教發展的契機

本文在一開始瀏覽西方文獻如何診斷西方社會戰後的宗教發展得以興起的現象時，發現其解釋架構往往有西方世俗化理解脈絡中的意義內涵，或者說，這些立論觀點都可以被視為是西方意義下世俗化現象的延伸討論。因此，在應用相關概念於非西方社會時，就必須先進行去脈絡化的概念重建，然後在實際分析現象時進行概念再脈絡化的工程，如此方能給予這些概念骨幹一些血肉，重新賦予解釋上的生命力。本文的討論由台灣本土宗教的宗教性出發，探究了不同宗教性格與其宣教活動規畫的關聯，討論中整理出兩種不同屬性的宗教團體，發現當它們在面對世俗生活中不同的風險事態時，分別能找到與之對話的切入面向而賦予這些被選擇的風險事態不同的宗教詮釋，進而發展出相應的活動規畫。

不同宗教團體在擴大發展並將世俗風險論述詮釋轉化為宣教性活動的同時，通常會依其宗教特性而偏好結合特定的議題來強化信眾基礎。許多研究曾指出，經營慈善事業是宗教團體擴大財源的有利方式，這種完全從世俗的角度對組織動機的策略所進行的分析描述也確實說明了部份事實，但卻不能充份解釋為何某一類型的宗教團體較偏好選擇特定有擴財能力的規畫方式。透過本研究我們發現了，代表靈證性的民間宗教團體在規畫一些與世俗性相容的活動時，由於其展演性、操作性的宗教特質，所面對的是行動性的風險，因此特別容易和傳統文化認知中的「社會公益」等善事結合，由於這些事功有擴大社群認同的效果，是屬於風險性較低的慈善類別，所以特別容易成為靈證性宗教團體的規畫選擇。相較於此，修行性的宗教團體由於其預防因應的宗教性，因此特別容易和結構性風險有所對話，如「福利服務」類別的活動。這可以說是宗教團體因其宗教特性差異所產生的宗教活動的選擇親近性。其中重疊的部份是「急難救助」（濟粥、濟米等）這個類別，因為這類慈善有雙重詮釋的可能：若依靈證性的操作思維，急難事態的解決、改善可被理解為是一種事功的展演；但若依修行性的因應思維，急難事態的解決、改善則被理解為是一種事前預防因應措施的施行成效。由於急難救助這個詮釋上的雙重性，讓它成為這兩類宗教團體經營規畫的公約數。

現代世俗化的社會中，當宗教團體基於宣教意圖而試圖積極招募潛在信徒時，就必須在信仰意義架構及俗信需求架構間進行轉譯對話，也就是必須努力尋求一些可以連結超越性訴求與世俗觀點的交集點，思考如何賦予世俗不確知的事態一種特殊的超越性意義，來讓活動參與者有機會透過活動的參與，而由世俗需求認知實質地進入超越性意義認知。本文指出社會世俗化過程中所產生的多元風險感知正提供了宗教論述及宗教活動規畫相當豐富的切入點。在這風險化發展的基礎上，不同的宗教團體依其特性，可以分別找到不同的風險領域來進行符碼性的結合。特別是那些風險社會的正式體制無法克服卻又不得不面對的、或因此而主動讓予宗教團體處理的不確知領域，在這些

領域宗教團體往往可以發展出許多新的招募信徒的規畫，賦予超越性的內涵來進行宗教性符號的傳散。依此，當我們不再將現代社會的世俗化發展單純地化約為理性化來理解，而是結合兩個不同面向上的發展趨勢而將之理解為：世俗化=理性化+風險化時，我們將能解釋，何以在現代社會的發展中理性化和宗教的成長可以並行不悖，甚至展現出相輔相成的內在關聯。伴隨理性化而出現的風險意識及風險化發展使得不確知性取得了論述的正當性，也同時開放了宗教和它的理性環境銜接對話的可能。現代社會中「宗教」就是在這樣一個結構關聯中被形構重詮、取得內涵上的新意並發展出它的正當性基礎。

在此另外要補充說明的是，目前台灣社會中仍存在著不少維持傳統運作模式、慘澹經營的寺廟，這些寺廟由於其特殊的內在條件限制，無法有效或根本不願進行擴張信眾基礎的發展。但由於本文主要是聚焦於有顯著擴張發展之宗教團體在規畫選擇上的鉅觀特徵描述，因此若要涉及某一特定宗教團體或寺廟的個別現象，則必須在風險化這個結構條件上配合觀察對象本身的特殊條件才能充份說明。

最後或許可以進行一些延伸反省，說明本研究結論所可能帶來的另一些反思性貢獻。在本研究中我們看到了，宗教團體在活動規畫之選擇親近性的現象背後，呈顯出來的不只是施為者（亦即宗教團體）的選擇，更是 (1)世俗的文化論述、(2)現代風險論述、以及(3)宗教論述這三者之間的交鋒及共構共棲的過程。風險論述在這過程中似乎扮演著媒合「世俗領域」與「宗教訴求」二者的仲介角色。透過它我們在文中觀察到了這看似相對的兩個領域如何透過風險論述與彼此產生關聯。可以說在這兩個領域分別發展出各自的獨立性而彼此逐漸分化的同時，一些風險元素（如「不確定性」）在論述層次上的媒介角色就愈形重要。儘管本文並沒有探討一個信徒為何選擇某一宗教團體而不選擇另一個的原因，但由本研究的發現，可以確知在一個施為者由需求認知轉向意義認知的過程中，與風險相關的不確知感的論述必然是一個重要的催化媒介。若以此來檢討社會學中「結構／施為」二分的歸因困境，本研究也讓我們看到，研究取徑不必然要兩難地在結構

面向或施為面向二擇一地決定歸因解釋的出發點。我們可以有第三種選擇，亦即由考察媒介入手，以媒介為中心的考察可以同時照見結構與施為兩面向，而找出它們共同展現的運作特質。

另外針對宗教領域的特殊性：筆者認為宗教在現代社會中仍是進行倫理論述生產的一個重要領域，當宗教團體積極宣教來擴大信徒的基礎時，展現的是宗教論述與世俗運作邏輯二者在論述層次上被媒合轉譯的事實。台灣宗教領域的倫理論述，有別於公部門對政治性權利的倫理論述，亦有別於社會運動團體強調現代社會中權力關係及社會正義等菁英式權利價值論述的批判反省，宗教所提供的價值論述本質上是一種另類的「社會力」，充份反映出民間力量激盪過程中所展現的轉譯創造力及詮釋想像力。儘管社會中宗教這個領域的活動外衣看似和一般強調世俗生活中理性、公義等社會改造的活動若合符節，但背後進行倫理論述的動力卻是外於這些以世俗事態為中心的邏輯運作方式，因此世俗生活中權力關係及利益關係的改善對之而言只是過程而非目的。在此我們或許可以如是地想像：社會是靠著多重論述邏輯進行運作的整體，而其中所公約出來有社會正當性的現象（如本文中的慈善事業）背後，依賴的是一些媒介性的論述元素（即本文中「不確定」這個論述元素），透過這些媒介性的論述元素讓彼此有共同對話的可能，但同時這也讓不同的詮釋論述發展出運作的特殊性並確立各自的獨立性。就這意義來說，宗教在現代社會所展現的價值理性的「社會力」，不只是社會中眾多倫理論述的一種特殊類別而已，更是現代社會中倫理論述共棲結構中的一個重要環節。它所創造出來的形式，是有可能透過共享之媒介而影響其他改造社會之倫理論述領域的規畫及發展。當宗教團體大規模的對世俗的風險問題進行轉譯及診斷的同時，也是它和社會倫理論述網絡進行共棲連結，展現影響力的具體方式。

誌謝：本文的完成要特別感謝兩名匿名審查人，以及編輯委員所提供的多項修正意見。這些建設性的建議讓本篇論文的結構及論點都能朝更明確的方向修正，當

然最終文責由本人自負。另外也特別要感謝民間友人翁英豪、蘇豐欽等人在研究過程中熱心協助，提供珍貴的田野訊息。還有一些曾經參與討論及協助訪談謄稿的研究生張玉燕、黃瑋玲、張敏杰等。與這幾位友人及研究生分別在不同機緣下所進行點點滴滴的對話，都是促使本文能順利完成的重要因素，特此致謝！

參考文獻

- 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。
- 王順民(1999)宗教福利。台北：亞太。
- 丘秀芷(1996)大愛：證嚴法師與慈濟世界。台北：天下。
- 行政院內政部統計處網站 <http://sowf.moi.gov.tw/stat/month/list.htm>
- 宋文里、李亦園(1988)個人宗教性：台灣地區宗教信仰的另一種觀察。清華學報 18(1): 113-139。
- 宋光宇(1985)當前台灣民間信仰的發展趨勢。漢學研究 3(1): 199-234。
- (1995)四十年來台灣的宗教發展情形。見宋光宇編，宗教與社會，頁 165-220。台北：東大。
- 余光弘(1982)台灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析。中央研究院民族學研究所集刊 53: 67-103。
- 李丁讚、吳介民(2005)現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術。台灣社會研究季刊 59: 143-184。
- 李亦園(1984)宗教問題的再剖析。見楊國樞、葉啟政編，台灣的社會問題，頁 385-412。台北：巨流。
- 李豐楙(1994)道教廟宇與社會救濟。見中華民國內政部編，宗教論述專輯(一)，頁 193-232。台北：內政部。
- (1995)台灣慶成醮與民間廟會文化，一個非常觀狂文化的休閒論。見漢學研究中心編，寺廟與民間文化研討會論文集，頁 41-64。台北：文建會。
- (1996a)道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀。見李豐楙、朱榮貴編，儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化，頁 459-483。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- (1996b)台北市寺廟信仰習俗與社區文化。見佛光山編，佛學研究論文集，當代台灣社會與宗教，頁 193-256。台北：佛光山基金會。
- (2005)經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信。台灣宗教研究 4(2): 11-55。
- 貝克(Ulrich Beck)(2003)風險社會——通往另一個現代的路上。台北：巨流。
- 林美容(2000)鄉土史與村庄史——人類學者看地方。台北：台原。
- 林瑋嬪(2005)台灣廟宇的發展：從一個地方庄廟的神明信仰、企業化經營以及國家文化政策的影響談起。考古人類學刊 62: 57-92。

- 宗教普查報告(1995)台北：內政部統計處。
- 法鼓山年鑑 1989-2001 (2005)台北：法鼓山佛教基金會。
- 涂爾幹(Emile Durkheim)(1992)宗教生活的基本形式。台北：桂冠。
- 陳慧劍(1988)證嚴法師的慈濟世界：花蓮慈濟功德會的緣起與成長。台北：佛教慈濟文化志業中心。
- 慈濟年鑑(1996)台北：慈濟文化出版社。
- (1998)台北：慈濟文化出版社。
- 盛業信(2006)從台灣王爺信仰的演變與發展，試談台灣民間宗教關懷與現代生活之關係：以南鯤鯓代天府為例。宗教哲學 35: 116-130。
- 黃維憲(1987)提昇台灣寺廟參與社會福利服務之路。台北：中華民國社區發展研究訓練中心。
- (1997)台灣宮廟的社會福利活動。見鄭志明編，全國百廟與心靈改革論文集，頁 115-134。嘉義：南華大學管理學院宗教文化研究中心。
- 齊偉先(2004)符號關聯分析在宗教研究方法上的探討：台灣宗教的建構。政治與社會哲學評論 10: 185-261。
- 鄭志明(1998)台灣當代新興佛教——禪教篇。嘉義：南華大學管理學院宗教文化研究中心。
- 瞿海源(2006)宗教、術數與社會變遷(一)。台北：桂冠。
- 瞿海源、姚麗香(2006)台灣地區宗教變遷之探討。見瞿海源編，宗教、術數與社會變遷(一)，頁 1-27。台北：桂冠。
- 顧忠華(1997)巫術、宗教與科學的「世界圖像」——一個宗教社會學的考察。宗教、靈異、科學與社會研討會論文。台北：中央研究院社會學研究所。
- (2001)風險、社會與倫理。見顧忠華編，第二現代——風險社會的出路？，頁 17-45。台北：巨流。
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Aldridge, Alan (2000) *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1997) *The Reinvention of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy*. New York: Anchor.
- Bonß, Wolfgang (1995) *Vom Risiko, Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger, an Analysis of the Concepts of Pollution and*

- Taboo*. London: Routledge.
- Douglas, Mary, and Aaron Wildavsky (1983) *Risk and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Eliade, Mircea (1987) *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. San Diego, CA: Harcourt.
- Finke, Roger (1990) Religious Deregulation: Origins and Consequences. *Journal of Church and State* 32(3): 609-626.
- (1997) The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change. Pp. 46-65 in *Rational Choice Theory and Religion*, edited by Young Lawrence A. London: Routledge.
- Finke, Roger, and Laurence R. Iannaccone (1993) Supply-side Explanations for Religious Change. *Annals* 527: 27-39.
- Finke, Roger, Laurence R. Iannaccone, and Rodney Stark (1997) Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economy Inquiry* 36: 350-364.
- Finke, Roger, and Patricia Wittberg (2002) Organizational Revival From Within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(1): 154-170.
- Iannaccone, Laurence R. (1994) Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology* 99: 1180-1211.
- (1997) Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. Pp.25-45 in *Rational Choice Theory and Religion*, edited by Lawrence A. Young. London: Routledge.
- Iannaccone, Laurence R., Daniel V. A. Olson, and Rodney Stark (1995) Religious Resources and Church Growth. *Social Forces* 74: 705-731.
- Iannaccone, Laurence R., Roger Finke, and Rodney Stark (1997) Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry* 35: 350-364.
- Japp, Klaus Peter (1996) *Soziologische Risikotheorie: funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion*. München: Juventa-Verlag.
- Lehmann, D. (1998) Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly* 19(4): 607-634.
- Luhmann, Niklas (1982) *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991) *Soziologie des Risikos*. Berlin: Walter de Gruyter.
- (2000a) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000b) *Organisation und Entscheidung*. Opladen, DE: Westdeutscher Verlag.

- Niebuhr, Richard H. (1929) *The Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt.
- Stark, Rodney, and Roger Finke (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- (1987) *A Theory of Religion*. New Brunswick, New York: Peter Lang.
- Taylor-Gooby, Peter (2004) *New Risks, New Welfare: The Transformation of European Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Bryan (2001) Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age. *European Journal of Social Theory* 4(2): 131-152.
- Weber, Max (1972[1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, DE: Mohr.
- (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, DE: Mohr.
- Weller, Robert P. (2001) Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of Nation-State in Taiwan. Pp. 215-239 in *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, edited by Jean Comaroff and John L. Comaroff. Durham, NC: Duke University Press.
- Wilson, Bryan R. (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. (1980) World Order and Religious Movements. Pp. 57-75 in *Studies of the Modern World-System*, edited by A. Bergesen. New York: Academic Press.
- Yang, C. K. (1961) *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.