

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

一、前言

本文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 70 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相類似，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。。

慈濟功德會於 1966 年成立於台灣花蓮，公元 2006 年時，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四十億以上，這一個民間團體在組織規模與動員能力上，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的精神必須落實於信眾的一般日常生活中以來對週邊的貧苦進行救助，也就是必需以集體性的組織，來將觀音聞聲救苦無所不在

*丁仁傑，2007，市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？——以臺灣佛教慈濟功德會的社會實踐模式為焦點，台灣社會學刊 38:1-51。

的形象予以具體化於現實時空當中。

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。但是證嚴很快的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。

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，到至今的擁有自己的電視媒體，隨著其組織規模的擴大，其參與社會的觸角愈來愈廣。幾次在台灣的重大災害中，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。

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份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，慈濟雖有助於提昇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。

二、市民社會、公共領域與公共宗教

本文先把慈濟放在市民社會和公共宗教發展的脈絡裡來看。西方「市民社會」的概念已經成為一種規範性的概念，其來源，起自於歐洲啟蒙運動以來強調解放性而產生的敘述結構。Duara (1995) 提醒我們，市民社會的概念，不應被當作一種普遍性的概念，而更應被看作一種跟隨西方啟蒙運動而產生的敘述結構。Duara 也批判 Habermas (1989) 關於公共場域的論述，Duara 以為，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。

對照於 Habermas 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。Casanova 追溯啟蒙運動以來的歐洲歷史，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侵害，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。

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，主要是出現在於「市民社會」中的層次，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需受到尊重的前提，它還是可以進入公共場域進行公開性的政治活動。而 Casanova 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，其目標並不僅僅是為了自身的宗教自由，而是為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。

三、傳統華人社會的公概念以及佛教與它的接軌

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。根據溝口雄三（1995）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為。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為與操持。

而佛教在中國，一方面起先是一個外來宗教，一方面它的追求個人救贖的色彩使得它具有濃厚的私人性的形式，但是它的在中國傳統，卻是以鑲嵌在漢人社會中的「公」的體現或是承擔而得以生存在中國社會裡的。這些包括：第一、佛教儀式或是宗教師所被相信具有的超渡靈魂的能力，讓佛教在華人的靈魂觀中扮演一個不可或缺的角色；第二、佛教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；第三、就佛教思想的社會政治作用而言，佛教哲學與倫理觀提供了公眾參與的高標準的道德基礎；另一個層次，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。

四、當代台灣社會脈絡中慈濟的訴求與發展

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。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。

比較慈濟在台灣蓬勃發展，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。就這一部份來說，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份，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)

所支配 (Yang 1961)，制度性的宗教很少會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裡，不知不覺的開始與傳統的道德倫理觀念有所脫節，而成為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。

正如同證嚴（2007：173-175）的言論：「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。而也正是在這些復古的想法之上，使得慈濟深獲社會共鳴，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。

五、對於慈濟現象不同理解方式間的比較

慈濟確實在當代社會產生了一些新的動員模式和社會影響，但對這種影響力的理解和評估，會因學者角度不同而產生很大差異。

張維安（1995）透過「慈濟資源回收個案研究」，以「日常實踐觀點的社會學分析」為副標題而指出來：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。但本文以為，慈濟固然改變了佛教的以出家為主要救贖方式的修行型態，但放在整個中國社會裡來說，它是一種儒家與佛教的有機性結合，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。

接著，與楊弘任（2007）的研究作比較，他以屏東縣林邊鄉的社區運轉為例指出：透過某種「文化轉譯」過程，像慈濟社區志工這樣的「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。這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。

筆者指出，雖然筆者也承認在全國的層次，某種位於傳統公共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。

更精確的來說，本文指出，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，會認為它是無法保持其道德上的純正性的）。

慈濟的行動旨趣經認定著：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，在地方社區的層次，它就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。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。

六、結論

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。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。啟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。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，完全合一在皇權或父權這類象徵符號上（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。

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混亂。在這種背景上來理解慈濟，中性的來講，它體現出來了「一元性極為放大／雙軌中已經可以脫離於官方控制而獨立發展的其中一軌」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。正如同學者對美國十九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。

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來看，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。

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，慈濟成立了四十年以後，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）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。

參考書目

- 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。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〉，頁 183-216。
- 楊弘任（2007）社區如何動起來，〈台北縣：左岸文化〉。
- 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。
- 釋證嚴（2007）禮儀之美，〈台北：時報出版社〉。
- 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.
- Duara, Prasenjit(1995) *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of
Modern China*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Habermas, Jurgen(1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Marshall, Miklos(1999)From States to People: Civil Society and Its Role in Governance. Pp.167-178. in
Marcus Akuhata-Brown et al. edited. *Civil Society at the Millennium*. West Hartford, Conn.: Kumarian
Press.
- Weller, Robert P.(1999) *Alternate civilities: democracy and culture in China and Taiwan*. Boulder, Colo:
Westview Press.
- Yang, C. K.(1961) *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.