

台灣宗教組織運作的社會資本考察： 以慈濟功德會為例

張培新*

摘要

本研究以社會資本理論的觀點，來考察慈濟功德會的組織運作，主要是因為社會資本理論體系已逐漸發展起來，並提供我們在探討公民社會形成的重要理論基礎。慈濟功德會在面對多元化的社會變遷中，如何透過組織決策的運作機制來展現民主化與制度化的精神？如何投入社區或公共事務的參與，進而提升組織的「公共性」？如何建構綿密的社區互動網絡，以及良善的社會道德規範，來增強社會信任？這些都是分析社會資本形成的關鍵性議題，也是本研究探討的重點所在。是以，本研究旨在透過對慈濟功德會之社會資本的深入考察，探討其組織決策機制、公共事務參與、社會道德規範與社區互動網絡等組織運作情形。本研究採「質化研究」的方法，透過文獻分析、深度訪談及參與觀察，來進行資料之蒐集與分析，研究結果聚焦於以下四個面向：（一）組織決策機制；（二）公共事務參與；（三）社會道德規範；（四）社區互動網絡；並藉著理論與實務的相互印證，來檢視個案對象所蘊含的研究意涵，俾作為公民社會中宗教組織運作與發展之借鑑。

關鍵詞：公民社會、社會資本、宗教組織、慈濟功德會、非營利組織

收件 2006 年 3 月；修正 2006 年 5 月；接受 2006 年 6 月。

* 本文作者為建國科技大學應用外語系助理教授，E-mail: pehsch@ctu.edu.tw。

壹、前言

當前的台灣社會，宗教活動非常頻繁，宗教現象也很複雜多元，宗教與台灣社會一直有著極為密切的關係。依據中央研究院社會學研究所 2001 年的台灣社會變遷基本調查，在台灣有宗教信仰的民眾大約接近八成（瞿海源，2002：12），而隨著台灣政治自由化在 1980 年代的發展，新興宗教也迅速的成長，似乎更提昇了台灣社會的濃厚宗教氣氛（郭承天，2001：182）。無疑地，就整體宗教的發展情勢而言，在過去四十多年中台灣的宗教組織確實有著明顯的成長變化，1960 年寺廟教堂數為 3,835 所，而截至 2004 年止，則增至 14,543 所，成長將近四倍（內政部統計處，1995：7；內政部統計處，2006a）。另依據內政部的統計，1989 年時，獲得許可的宗教團體有 23 個，但在往後十六年當中，獲准登記的宗教團體愈來愈多，十六年間的總成長率高達 2,400%，2005 年的宗教團體數 575 個，是 1989 年的 24 倍（內政部統計處，2006a）。由此可知，宗教力量之分布深廣，已經嵌入台灣底層社會，其本身所蘊含豐富與多元化的潛在社會福利資源，及社會教化功能，自然應予重視與開發。

相應於近年來台灣社會快速變遷所衍生各種不同的社會需求，宗教組織不僅在數量上大幅增長，同時亦以現代「法人」組織型態（宗教財團法人、宗教社團法人）適時提供各項的社會關懷工作、參與社會運動，以及從事慈善、教育、醫療、文化的非營利事業，而且關懷的層面愈來愈廣，這種趨向於現代的宗教性非營利組織的成立，使得宗教組織的社會關懷層面愈趨寬廣，一方面據以取得某種程度的社會正當性，另一方面則是試圖擺脫以往「宗教—社福慈善」的傳統刻板印象，並將宗教的善行導向「系統化」、「制度化」與「專業化」，並扮演公民社會（civil society）中重要的服務提供、倫理規範、社會參與，以及政策倡議的角色，對於公民社會的發展而言，具有重大意義。

事實上，自 1970 年代以來，台灣基督長老教會一直對政治及弱勢族群的關切是十分持續而突出的。而近年來，天主教、基督教會及佛教團體等亦展開深度的社會參與，其中以「關懷二二八」、「反雛妓」、「乾淨選舉救台灣」、「關懷勞工」、「生態保育」、「關懷老殘」、「心靈重建」、「反墮胎」等等結合各宗教組織力量所進行的各項社會運動，已引起政府及民間社會的支持最受肯定

（蘇南州，1995：62）。這種奠基於信仰理念的深化與實現，對社會正義的伸張有所突破，有別於以往宗教組織所強調的傳統之個案濟貧工作，以及教育、醫療與文化志業，而能針對社會結構性問題採取對遇行動，開拓了參與公共領域的管道。這種宗教組織對弱勢關懷與社會復和工作的參與模式，使得整個社會得到良性的互動與影響，值得進一步深入考察。

顧忠華（2002）在論述「公民社會在台灣的形成經驗」中指陳，台灣「第三部門」（the third sector）在「社會資本」（social capital）的累積上，到目前為止，以宗教組織（如慈濟、法鼓山和佛光山）表現得最為出色。而這股龐大的宗教社會資源，正是當代台灣公民社會民間力量發皇奮起的寫照，尤其在九二一大地震的救災、復原與重建過程中投入了具體有效的行動，舉凡安置災民、物資發放、緊急醫療、認養學校、學童資助，乃至心靈慰藉等，充分發揮了重大的影響力。

有關台灣「社會資本」的相關研究，自 1990 年代開始出現，近年來，有關涉及非營利組織提升社會資本的研究也有持續的論文發表。然而，從社會資本理論的觀點來探討宗教組織的運作之相關文獻，則付諸闕如，亟待作一整體性與重點性的實證研究。

隨著台灣快速的社會變遷，使得宗教組織的發展現象已經成爲一項整體性的社會事實（total social fact），且是公民社會成形中一股不容忽視的社會資本。鑒此，我們自然必須要將這些具實的宗教現象或宗教作爲（religious practices）當成一項整體事實來加以考察，藉以了解其運作的情境脈絡及真實意涵。因而，從「社會資本」的觀點考察台灣宗教組織的運作，正好提供作爲我們論述的切入點，亦兼具有學術研究的正當性及實務應用的迫切性。

台灣佛教在 1960 年代末期開始，出現了一連串的「新佛教運動」（李丁讚，1996：46），從太虛、印順以降的「人間佛教」專注在生活世界之中，在現世中扮演著積極的入世角色，而各種不同的「入世佛教」¹（Engaged Buddhism）團體亦相繼而生，對社會的影響也是前所未有的。最顯著的典範包括證嚴法師及其

¹ 「入世佛教」這個名詞，最早來自於越南的一行禪師（Thich Nhat Hanh）1963 年出版書籍之書名，後來則廣爲世人所採用。一行禪師早期受到太虛法師「人生佛教」理念的影響，認爲佛教不能脫離現實社會，而應該切入社會的需求，因此用「入世佛教」來呼應太虛法師「人生佛教」的理念。

全球性慈濟功德會的菩薩人間化運動、星雲法師及其全球性佛光山教團的人間佛教運動、聖嚴法師及其法鼓山體系的心靈環保運動、傳道法師及其監獄佈教與環保運動、淨耀法師及其反毒、青少年關懷與受刑人更生計劃等（游祥洲，2004：23）。其中又以慈濟功德會的發展最引人注目，其所展現出的社會實踐甚至被稱譽為是最成功的「台灣經驗」。

近年來，慈濟功德會的迅速擴張，已經成為台灣地區會員人數（超過 400 萬人）最為龐大的宗教組織，並為當代台灣社會集體記憶的一部份，事實上，不論是在人力的動員、財物的勸募，乃至濟貧、助人到全面性關懷，慈濟的發展圖貌早已遠遠超出當初的想像。依據慈濟功德會的內部統計（佛教慈濟基金會，2004：14-15），至 2003 年 12 月為止，已有慈濟委員 1 萬 9,450 人、慈誠隊員 9,429 人，慈濟人的足跡遍及海內外；曾接受慈濟長期幫助的家庭共有 2 萬 9,170 戶，目前仍有 2,870 戶 8,607 人繼續接受慈濟的長期照顧；慈濟的志業也由慈善、醫療、教育、人文志業，擴及到國際賑災、骨髓捐贈、社區志工、環保，可謂「一步八腳印」。因此，當「慈濟現象」作為一項社會事實，且已成為台灣民眾日常生活的一種切身經驗時，則對於「慈濟經驗」的社會資本考察自當成為核心論述的重要課題，特別是我們希冀要將慈濟功德會的組織運作提昇作為公民社會中創造性轉化的機制設計之際。

本研究希望從社會資本理論的觀點，來考察慈濟功德會的組織運作，探討慈濟功德會在面對多元化的社會變遷中，如何透過組織決策的運作機制來展現民主化與制度化的精神？如何投入社區或公共事務的參與，進而提升組織的「公共性」？如何建構綿密的社區互動網絡，以及良善的社會道德規範，來增強社會信任？這些都是分析社會資本形成的關鍵性議題，也是本研究探討的重點所在。

貳、「社會資本」概念之探討

「社會資本」的概念始於 20 世紀 70 年代後期，歷經二十多年來的發展，已深入主流的社會科學社群，並在實務上也成為社會經濟發展分析的重要工具。然而，由於社會資本此概念在形成和發展的過程中未具嚴謹的概念特徵（林南，2001），致使社會資本的理論意涵，隨著研究途徑的不同，而呈現出多元且豐富的樣貌，從個人互動層次到組織層次、制度層次，乃至於文化的層次，都有特定

的現象可以連結到這個概念，且應用的層面也包羅萬象。因此，不同的學者往往賦予它不盡相同的定義，甚或出現南轅北轍的看法。

本研究將針對這些學者的立論觀點與理論脈絡作一番梳理，來釐清社會資本這個概念，並歸納其共同的核心意涵，以提煉出適合應用來分析「宗教組織」的運作。茲將社會資本的概念，綜合論述如下：

一、社會網絡

法國社會學家 Bourdieu 於 1980 年代首先對社會資本的概念進行系統的分析，他定義社會資本為「實際或潛在資源的集合，這些資源與由相互默認或承認的關係所組成的持久網絡有關，而且這些關係或多或少是制度化的」（李惠斌、楊雪冬，2000：3）。在 Bourdieu 的分析架構下，社會網絡不是自然給予的，必須透過投資於團體關係制度化的策略來加以建構，它是其他收益的可靠來源。Bourdieu 的重點在於不同資本形式的相互轉化，以及所有資本形式被簡化為經濟資本，透過社會資本，行為者能夠直接獲得經濟資本與文化資本（李惠斌、楊雪冬，2000：121-122）。簡言之，Bourdieu 視社會資本是從關係內所衍生的資源，而資源的多寡則視乎關係網絡的濃密程度。

隨後，經濟學家 Loury 在批評新古典經濟理論時，也提到社會資本的概念。Loury（1981）指出，在勞動市場上，因為年輕的黑人工人缺乏社會網絡關係，他們就處於劣勢，而這種社會網絡關係是可以讓有技能的工人獲得充分就業。Granovetter 的「新經濟社會學」（new economic sociology）論點認為，經濟行為和所有其他的社會交易一樣，是鑲嵌（embedded）在社會網絡之中，並且由人際關係產生的信任有助於交易的維持（Granovetter, 1985）。

美國社會學家 Coleman 則融合了 Loury 的社會資本概念，以及 Granovetter 的社會鑲嵌與他自己的「理性選擇理論」（rational choice theory），發展出社會資本的理論。他認為個人之間的社會關係，不僅是組成社會結構的元素，同時也是一種個人資源。社會資本存在於社會成員彼此之間的網絡或是個人和團體的關係之中，這些社會關係可以為個人帶來許多潛在的利益，例如有利於獲得工作機會，此外，它對個人的行動能力及自覺的生活品質影響很大（Coleman, 1988; 1990）。

承續以上社會網絡的觀點，林南（Lin, 2000: 4）將「社會資本」具體的操作

性定義為「一種鑲嵌於社會網絡的資源，行動者透過行動予以取得或使用」，簡言之，社會資本就是透過社會網絡關係取得的資本。鑑此，資本為嵌植於個人的社會關係之一種財富（或資產），而影響這種社會關係的因素則有關係架構、人際互動，以及建構中個體所擁有的共同系絡和語言。

二、公民參與

Putnam (1993: 7-12) 研究義大利在 70 年代所進行的地方制度之改革，並持續追蹤比較二十幾年後，發現義大利北部的地方政治運作非常順暢與多元，人人政治參與踴躍，屬於民主運作典型的模式。而在義大利南方，靠關係取向來分配資源的現象非常普遍，公民自主參與興趣低。同樣一種制度會有不同的結果，可見這些差異不是制度因素所造成，Putnam 將它歸諸於義大利北部「社會資本」較豐富，南部則較匱乏所致。

此外，Putnam (1995) 也針對美國社會資本衰退的現象進行實證性的研究，如同對義大利社會的分析一般，他也檢視了美國民眾投票率及社團參與率的長期發展。他發現美國社會資本逐漸流失，原因與婦女投入勞動市場的趨勢、家庭或工廠的搬遷、人口結構的改變、休閒生活科技的轉變等因素有關，造成美國人越來越少與其他人或社區互動。對 Putnam 來說，美國在過去 40 年間，民眾減少參與民間組織即顯示社會資本的減少。

在 Putnam 的這些分析中，志願工作成為民間參與或社會資本形成的表徵。而有關經濟發展的研究亦顯示，志願工作或參與其他形式的社區發展組織也有同樣的作用 (Woolcock, 1998; Serageldin and Grootaert, 2000)，其他研究亦表明了志願組織參與和政治活動參與的相關，例如志願組織的參與促進了政治活動的參與 (Wolfinger and Rosenstone, 1980; Verba, Schlozman, and Brady, 1995)。但 Seligson (1999) 曾就 Putnam 的理論，應用到中美洲國家的研究，卻發現並不是所有的社團參與都能增加社會資本，只有社區性的政治參與才具有正面的貢獻。

Putnam 將社會資本放到公民參與之中，對現代社會中志願性、非營利的結社活動，提供一個重新理解的角度，透過公民對公共事務的關照，社會資本即結合在公民參與的社群網絡之中，而此乃經濟繁榮之前提。

三、社會規範

Granovetter (1985) 認為，假如社會中的個人因為一致遵循共同的倫理規範，而發展出彼此的高度信任，自然該社會中的經營成本會比較低廉。Coleman (1990) 指出社會資本的主要形式之一是規範和有效的懲罰 (norms and effective sanctions)。有力的社會資本存在於具有共識、遵守規範的組織裡，有效的社會規範將使社區成員放棄自利的行為，依循社會整體的利益而行動，促成社會成員克服集體行動上的困難，所以有效規範是一種作用很大的社會資本。

此外，Coleman 認為在相互信任的社會規範下，互動的雙方由一方承擔義務或責任，另一方必定會得到報酬，人們相信對別人好將來必定會得到回報。因此在這種社會環境可信任程度高的社會下，人們由於人際互惠關係的期待不會落空，所以人與人樂於互助合作，有助於利社會行為 (pro-social behavior) 的產生 (Coleman, 1990)。

Putnam (1993) 則指出，在一個擁有豐富社會資本的社區中，可以促使居民間互惠關係的社會規範，以及鼓勵社會信任的形成；社會網絡的存在則有利於溝通與協調，降低個人的機會主義。而社會資本的缺乏，將導致社會組織缺少運行所必須的信任、團結與合作，即缺少一種能使社會組織高效率運作的互惠關係之社會規範。

和 Putnam 相類似，日裔美籍學者 Fukuyama 在《誠信：社會德性與繁榮的創造》(Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity) 一書中，也強調社會資本的獲取，所需要的是整個社團普遍擁有道德規範，成員需要具備忠誠、信實、可靠的美德。社會資本的基礎是成員普遍具有美好情操，徒有成員一己的美德並沒有作用。所以，Fukuyama 認為，假如同一企業裡的員工都因為遵循共通的倫理規範，而彼此發展出高度的信任，那麼企業在此社會中經營的成本就比較低廉，這類社會比較能夠井然有序的創新開發 (Fukuyama, 李宛蓉譯, 1995: 36)。

四、社會信任

德國社會學家 Luhmann 從系統理論的角度，深入剖析了信任的社會功能，在他看來，信任乃是化約複雜性之社會機制，現代社會的信任形式，也逐漸由

「個人信任」(personal trust)轉變為以「系統信任」(system trust)為主(顧忠華, 1999)。和 Luhmann 的觀點相似, Giddens (1990)發現現代社會的信任基礎已由血緣和地緣社群轉換為「抽象系統」(abstract system), 包括對貨幣等「象徵代碼」(symbolic tokens)和「專家知識」(expert knowledge)的信任。Granovetter (1985)強調社會網絡的連結關係可以形成相互信任, 經濟交易則是鑲嵌在社會文化脈絡及互信關係之中。

信任既然可以產生某種凝聚力, 且因社會成員彼此的信任關係可以降低交易成本, 有利於生產性活動及其他集體活動, 因此 Coleman 將信任納進他所謂的「社會資本」概念, 而和經濟資本、人力資本等生產要素相提並論, 並推論: 「與成員之間互不信任的群體相比, 一個恪守承諾、彼此信任的群體更有利於生產活動的進行」(Coleman, 1990)。

Fukuyama 也強調, 凡是人與人間存在著高度信任關係的社會, 比較能產生大型組織, 如美國、德國、日本等地, 相對地, 人們間信任程度較低的地區, 如中國、台灣、義大利, 則多半是以中小型的家族企業為主, 在組織規模上往往無法達到更高的效率。Fukuyama 稱這種基於信任的連結關係為「自發社交性」(spontaneous sociability), 亦即對外人信任與對制度、組織信任, 這種特性促使企業組織得以茁壯發展, 不僅有利於社會的融合, 也使社會制度朝向和諧穩定的方向發展(Fukuyama, 李宛蓉譯, 1995)。

而 Putnam 透過對義大利政治發展的研究, 社會信任也被賦予了讓民主真正「運作」的關鍵角色(Putnam, 1993)。Putnam 認為信任度高的地區, 人們結社頻率高, 對於政治民主有正面的貢獻。反之, 人與人間信任度低的地區, 合作能力不足, 可能妨礙長期的社會發展。Brehm (2003)則在檢視社會資本文獻後亦指出, 社會資本係指能夠強化人際間信任與合作關係的資源組合。

事實上, 在一個組織中, 信任的關係不僅發生在人際之間, 組織成員也會對整體組織產生信任感, 這是一種非個人的信任。Shockley-Zalabak, Ellis, & Winograd (2000)認為, 個體信任係指對於個體間關係與行為的期望, 而組織信任則係指個人所擁有的期望, 這些期望是針對組織制度、組織關係網絡與組織行為。依此, 許道然(2001)的研究指出, 組織信任對於形塑良好工作關係、提高組織績效、增加組織承諾、提高工作滿足感, 以及增加組織公民行為具有高度正相關。是以, 「對人際之間的個人信任」與「對組織的信任」, 實乃檢驗社會資

本發展程度的重要指標。

固然，社會資本對於社會經濟的發展有其正面的作用，然而，亦有許多學者對其負面的影響進行論述（Adler & Kwon, 2000; Baum, 1998）。過度團結凝聚、封閉，或強調宗教、派系、種族、階級、性別、血緣等情感認同之社群團體，內部雖然有較高的社會資本，但相對於其他社群團體可能會顯現出不信任、懼怕、排外（嚴格區分自己人與外人），徒增互動的困難與影響社會整合，反而無助於社會與經濟的發展，妨礙整體社會資本的形成。

Putnam（2000）同樣也看到這樣的負面現象，他指出社會資本的兩種形貌，包括鞏固式－排外性（bonding, exclusive）和橋接式－包含性（bridging, inclusive）的社會資本。前者是指團體內部成員的凝聚力，傾向增強排他式的團體認同，具有同質性類聚的意義；相對地，後者則意味著該團體成員對於團體外的連結與互惠關係（官有垣，2003：38）。固然，鞏固式的社會資本可以促使一個團體能有效達成己身的目標、凝聚組織共識與滿足成員的需要，但是，若公民社會中的社團都只著眼於自身的需要與利益，而不願與其他團體有所合作，則將形成對立和衝突。同時，Putnam（2000）也觀察到一個現象，當傳統社團的凝聚力（bonding）降低時，社會的寬容度（toleration）開始成長。這意味著藉由橋接式的社會資本，重視社團間溝通、合作的互惠網絡關係，將是化解組織內部過度凝聚而可能產生危害的重要途徑。

綜合以上的論述，目前社會資本的概念，雖然仍存在許多概念上和操作上的分歧，但總括而言，學者們基本上對社會資本的理解卻具有很大的共通點，主要的觀點包括社會網絡、公民參與、社會規範與社會信任等信念，因此，社會信任、社會規範、公民參與及社會網絡成爲社會資本的具體表徵。鑒此，本研究對「社會資本」的理解，乃從人群組織的宏觀角度出發，係指一個社會或組織透過組織之間或社會中的社區互動、公共參與、社會道德及信任機制來促進集體行動，實現共同利益。亦即透過社區成員彼此的互動，來建構社會網絡的資源；藉由公民對公共事務的關照，提供公民參與公共領域的途徑；社會道德則指涉促使組織成員所需具備的社會規範，也是共同遵循的倫理規範。

至於社會信任，如何可以被操作化？依據「新制度論」（new institutionalism）者（DiMaggio and Powell, 1983）認爲，在現代社會中，組織的生存並不完全依賴顧客或是資源的穩定性，而更需要建立制度的正當性。制度正

當性又從何獲得及鞏固呢？所憑藉的是能力表現（*competence*）、監督（*monitoring*）與懲處（*sanctioning*）機制的存在和運用（Zucker, 1986；張芷雲，2000）。而這些表現或機制的透明化和公開化，則是公信力（*accountability*）的表徵，有助於社會資本與制度信任的累積。換言之，組織獲得社會信任的基礎之一，當然是能力的表現，亦即能否達成組織的既定使命及回應不同服務對象的需求，而組織內部的監督機制的存在，也是人們對於組織公信力的憑藉來源，其所採取的方式包括：組織章程的規範、財務資訊公開、組織內的制衡、制度化的程度等，這些都與組織內部的決策是否民主密切相關。因而，本研究對於社會資本概念的詮釋，除了包含「社會道德規範、公共事務參與和社區互動網絡」之外，還指涉到象徵組織公信力之內部的組織決策機制，也是對制度、組織信任的重要基礎。

由於「社會資本」概念本身所涉及的詮釋甚難標準化，不同的觀點對社會資本的評估指標和方法各有不同²。本研究概念架構圍繞著組織決策機制、公共事務參與、社會道德規範及社區互動網絡等議題，亦有著相當龐雜的線索。因此，本研究根據研究文獻，以及研究者基於研究目的，而在「主觀意義」上的分析與詮釋，來界定社會資本的核心概念，並設計出一些要項指標，以確定考察的具體內容（詳見表一）。

具體來說，組織決策機制旨在考察宗教組織內部是否具有公共性與民主的成分，其檢視原則包括：「宗教領導人的權力是否受到組織內的制衡」、「繼承人是否經由民主方式產生」、「組織決策是否民主化與透明化」、「決策模式與權力結構的民主化」、「組織有無健全的監督制衡機制」、「制度化、專業化的程度」，以及「財務經費透明化的程度」。在公共事務參與方面，著重在宗教組織和現代社會「公共領域」的互動關係，考察要項包括：是否「倡議社會改革」、「強調公民意識」、「支持或推動社會運動」、「進行政策遊說」、「監督政府

² 以 Putnam (1993, 1995) 為例，他提出一連串的指標來量度「社會資本」。這些指標包括：選民投票率、閱讀報章的人數、志願組織的參與情況、社區議會的出席情況、參加宗教團體的人數、政治組織的參與情況、勞工組織的參與、文藝討論小組和體育組織的數目。The Saquaro Seminar (2001) 提出的指標包括：對外人的信任、不同種族間的信任、朋友的多元化程度、對傳統政治的參與（例如選舉）、對抗爭政治的參與（例如示威）、公民領袖的數目、社區組織的參與、非正規人與人的交往、捐獻及志工服務、宗教或信仰團體的參與程度、公民參與的平等性。詳見石丹理，2003：7。

施政」、「關心公共政策議題」及「倡導新觀念」等。關於社會道德規範則指涉宗教組織所遵循共同的倫理規範，檢視的重要指標包括：「倡導道德規範」、「淨化人心與公益活動」、「提高社會生活品質」和「組織的自律與規範程度」等。而在社區互動網絡部分，強調宗教組織透過信徒與社區居民的動員與組織，來具體回應社區的需求與問題，並中介協調解決可能的問題與資源分配，以形成綿密的關係網絡。考察要項包括：「社區內互動與高強度的關係網絡」、「信徒動員與組織運用成效」、「信徒彼此之間的交流和互動」、「信徒參與社區活動」及「拓展群眾參與並凝聚社區意識」等。

表一 宗教組織之社會資本考察要項與內容一覽表

社會資本要項	考 察 內 容
組織決策機制	<ol style="list-style-type: none"> 1. 宗教領導人的權力是否受到組織內的制衡？ 2. 繼承人是否經由民主方式產生？ 3. 組織決策是否民主化與透明化？ 4. 決策模式與權力結構是否民主化？ 5. 組織有無健全的監督制衡機制？ 6. 組織制度化與專業化的程度？ 7. 財務經費透明化的程度？
公共事務參與	<ol style="list-style-type: none"> 1. 是否倡議社會改革？ 2. 是否強調公民意識？ 3. 是否支持或推動社會運動？ 4. 是否進行政策遊說？ 5. 是否監督政府施政？ 6. 是否關心公共政策議題？ 7. 是否倡導新觀念？
社會道德規範	<ol style="list-style-type: none"> 1. 是否倡議社會道德規範？ 2. 是否能淨化人心？ 3. 是否從事公益活動？ 4. 是否能提高社會生活品質？ 5. 組織的自律與內部規範程度如何？
社區互動網絡	<ol style="list-style-type: none"> 1. 是否能形成社區內互動密切與高強度的關係網絡？ 2. 信徒動員與組織運用的成效如何？ 3. 信徒彼此之間的交流和互動是否頻繁綿密？ 4. 信徒是否能積極參與社區活動？ 5. 是否能拓展群眾參與並凝聚社區意識？

資料來源：依據社會資本的定義與要項綜合整理

總之，宗教組織若能透過組織決策的機制運作，呈現「民主化」和「透明化」，來形塑社會信任，並藉著組織結社形式，積極參與公共事務，將對民主實踐產生正面的作用。此外，倡導社會道德規範，從而增強相互信任，信徒彼此之間的交流和互動將更為快捷，形成綿密的社區互助網絡，以扶助弱勢，追求社會公義，促使公民廣泛參與公共領域，始能形成具有效能的公民社會。這樣，社會資本將會隨著公民社會的運轉而不斷得到累積和強化。

參、研究方法

本研究以宗教組織為研究的對象，由於宗教組織涵蓋的範圍極廣，其組織規模、專業程度亦不相同，惟受限於時間、經費和人力等因素，在研究對象的選取方面，係採取立意抽樣（purposeful sampling）的方式進行。立意抽樣之邏輯和效力，在於選擇豐富資訊之個案作深度的研究，而這些個案中含有大量對研究目的至關重要的資訊與內容（吳芝儀、李奉儒，1995）。基於上述的原則，本研究選出佛教慈濟功德會，以作為個案分析對象（詳見表二）。

表二 研究對象簡介

研究對象	佛 教 慈 濟 功 德 會
創 辦 人	證嚴法師
設立年代	1966 年
成立宗旨	以慈悲喜捨之心，起救苦救難之行，與樂拔苦，締造清新潔淨之慈濟世界
主要志業	慈善、醫療、教育、人文、國際賑災、骨髓捐贈、環境保護、社區志工
組織結構	本會、分會、支會、聯絡處、共修處
社會關懷	濟貧教富模式
宗教屬性	佛教
會員人數	約 400 萬人
人力資源	會員、慈濟委員、慈誠隊、榮譽董事、教聯會、慈青、其他功能團體

資料來源：慈濟基金會，2004

本研究以「質化研究」的方法，進行資料之蒐集與分析，期望透過對研究個案的深層觀察、情境描述與深度訪談，獲得豐富而有意義的資料。因而，蒐集資料的方法包括文獻分析、深度訪談及參與觀察。文獻資料以慈濟功德會的出版品為主，包括證嚴法師的著作、《慈濟道侶》、《慈濟月刊》、《慈濟年鑑》、《證嚴法師衲履足跡》與慈濟全球資訊網等，在本研究中都具有重要的價值。在訪談對象的選取方面，本研究曾訪談包括慈濟功德會各個不同層面的組織成員，如慈濟委員（三人）、慈誠隊員（二人）、各個功能團體的成員（三人），與志業中心的專職人員（六人）、主管（四人）、副總執行長（一人），以及相關的學者專家（二人）等。另以參與者的身分觀察，例如參與慈濟功德會常住眾、慈濟委員、慈誠隊員及專職員工的一般性談話、或參與慈濟台北分會大安區所舉辦的各種集會活動等方式，藉由親身體驗，來發掘較具真實性的資料，以彌補文獻分析與深度訪談之不足。

肆、研究結果

針對慈濟功德會的整體運作與發展，並結合本研究所探討的問題，研究結果扣緊以下四個面向：（一）組織決策機制；（二）公共事務參與；（三）社會道德規範；（四）社區互動網絡。藉著理論與實務的相互印證，來檢視慈濟功德會之組織運作所蘊含的社會資本意涵，俾作為當代台灣地區宗教組織運作與發展之借鑑。

一、組織決策機制

（一）慈濟功德會的組織結構

1980年1月，因應發展需要，慈濟功德會向省政府完成地方性的財團法人登記，並定名為「財團法人佛教慈濟慈善事業基金會」；1994年復因慈善救助的對象遍及全國，乃向內政部登記更改為全國性的財團法人，其組織型態，從法律角度定位，是一個公益性財團法人，受內政部社會司輔導監督。捐助章程中明定：本會以佛教之「無緣大慈、同體大悲」精神舉辦社會福利、公益慈善、醫療保健、教育與文化等事業為宗旨，並且各種活動及濟助對象，不分宗教、派別、地域、國度。在整個慈濟組織架構中，慈濟基金會董事長、志業中心總執行長由證

嚴法師擔任。一般而言，慈濟的組織結構在董事會之下，大致可分為「志業中心」、「志業體」及「志工組織」三大部分，各有其運作的特色。

基本上，志業中心作為組織內部行政管理中樞，具有一般企業總管理處的結構特徵，但其主要功能還是定位在提供各志業體的協調聯繫與行政協助，而非是主導組織走向的核心決策機制。很明顯的，慈濟透過「志業中心」的功能發揮，確能有效整合各志業體的管理運作。

除了屬於「志業中心」的科層組織之外，慈濟所謂的「志業體」係指「四大志業」（慈善、醫療、教育、人文）當中所成立的事業單位，像是醫院、學校、大愛電視台…等，都是屬於一個個的「志業體」。這些「志業體」在基金會中，是完整獨立的事業機構或法人組織，但是在行政上許多方面仍然由「志業中心」統合。這些專業的慈濟志業體組織的運作，除了講求細密的專業分工及制度化的科層管理之外，對於專業的管理人及專職工作者而言，尤須體認「慈濟人文精神」為每一個慈濟組織的核心理念，也是組織決策的重要依據，這是慈濟志業體特有的組織文化。

此外，由慈濟委員與慈誠隊員，以及榮譽董事等各次級團體所共同組成的志願動員系統，他們皆為無給薪的志願工作者，均負有特定任務，各司其職，是推動執行慈濟各項志願服務的「志工」人力資源。有關志工組織的動員，在正式制度上主要是由位於靜思精舍的「宗教處」辦理。遍布各地的慈濟人，在宗教處的協調支援之下，依地區、功能，分組分工，組織扁平，橫向和縱向聯繫密切，形成緊密活絡的志願動員體系，來維持整個龐大慈濟志業運作的人力與財務資源，其動員能量，不容忽視。

綜合而言，由「志業中心」、「志業體」及「志工組織」三大部分所組合而成的慈濟組織結構，各有其運轉背後的理論意涵與運作特色。以專職人員組成的「志業中心」，主要功能還是以行政體系的運作整合為主，其象徵意義在於一方面展現慈濟精神文化的內涵，一方面執行專業化的現代科層組織；「志業體」則是完整獨立的事業機構或法人組織，也是慈濟志業拓展的具體實踐；「志工組織」是慈濟的核心力量，展現緊密活絡的志願動員體系。誠然，在實際運作上，這三個部門的整合並非是完全沒有落差，但在慈濟人文精神的中心理念建構之下，透過不斷的對話、溝通、協調，也宛然形成一個「專業主義」與「志願主義」的合作機制。

（二）慈濟功德會的董事會角色功能

慈濟基金會目前設有董事七人，成員包括榮董、基金會的重要主管及靜思精舍的常住師父，各佔一些比例（訪談記錄 D，21-7-2004），任期三年，連聘得連任，由董事互推一人為董事長，現由證嚴法師擔任，並依內政部規定，每半年開會一次，遇有重大事項，則召開臨時董事會。依據慈濟基金會的捐助章程規定，董事會職責包括：計劃、預算、決算之審核；基金保管運用稽核與監督；接受社會的捐贈納入本會；人事聘任及推薦；其他重要業務之決議事項等。每年度開始前三個月審定年度業務計劃書、年度預算書，報請內政部核備，並於年度終結後三個月內審定決算，並附相關報告書，送請內政部核備。

基本上，慈濟董事會的運作是符合內政部的法令規範，然而，從成員組成的背景來看，卻完全是以慈濟人為主體，包括代表慈濟精神傳承的靜思精舍常住眾、象徵經費募集的榮董，以及負責志業中心運轉的重要主管，這樣的組合，主要還是援引自傳統信任格局而來的志願性結社，是以關係取向為主，並非以專業領域或社會聲望來作為重要考量。而這種現象的解讀，有來自慈濟長期發展的關係脈絡，也包括在實際志業拓展上，局內人的熟稔度與使命感，這些都是很難用規範性的角度加以評論。也因為董事會成員都是證嚴法師的追隨者與信仰者，所以在組織決策上容易顯現出彼此的默契與一致性。顯然，這種強調以關係取向為主的董事會組成，缺乏多元的決策思考模式，容易侷限於傳統的人治色彩，甚而影響組織界域的拓展，這也是宗教性非營利組織董事會運作的限制性因素。

我們企圖在慈濟對外發行的刊物或組織內部的許多研習資料中，探尋更多的慈濟董事會運作情形，但卻很難看到相關的描述，這也同時透顯出董事會在慈濟組織運作中所扮演的「邊緣」角色，其實不儘然和規範性的董事會角色功能相符，所謂「邊緣」，係指它的相對性而言，它的支持性功能高於組織監督機制、法定性意義高於組織決策制定。當然，這樣的現象必須還原到慈濟既有的組織文化，它強調「誠正信實」、「自度度人」，是一個自律性很強的宗教團體，當志業中心或各個志業體的主管及行政人員，甚至志工團體，早就有完整的制度運作，而且有很高的決策權責，並能依法行政、自我管理之時，這樣由下往上決策機制的形成，董事會自然是扮演著關懷和支持者的角色功能。

準此，慈濟董事會的角色，事實上是在承繼由傳統宗教組織轉型為財團法人所須具備的法定程序，主要還是著重在預決算審核、批准政策、財務稽核等形式

上的功能，其他董事會的職責，諸如對內監督管理、決定組織核心工作任務，以及對外尋找資源並拓展組織界域等，則是較少發揮的功能。這種由下往上的決策過程，固然有其領導者的理念與制度化發展後的需要，然則，僅偏重在形式上預算審定過程的董事會運作模式，會不會使慈濟董事會的決策功能愈趨弱化？則值得進一步探究。

（三）證嚴法師與慈濟功德會之制度化

證嚴法師被慈濟會員稱呼上人，在慈濟人的印象裡，上人是嚴父亦是慈母（盧蕙馨，1992：11），證嚴法師是慈濟裡最高權威的領導者、是慈濟世俗事業的負責人、出家弟子的剃度法師以及靜思精舍的住持，也是所有慈濟人的精神歸依（姚玉霜，2003：15）。在慈濟內外，傳揚著許多證嚴法師的事蹟和故事，而證嚴法師的言語和說法則有如智慧甘露一般，滋潤慈濟人的心靈深處。在慈濟人心中，證嚴法師的慈悲、無我、無私、奉獻的精神，號召無數的慈濟人無怨無悔的投入菩薩行。整個慈濟功德會的運作，很大的部分是繫於證嚴法師個人的宗教「卡理斯瑪」（charisma）魅力所感召。

固然，證嚴法師「卡理斯瑪」的領導特質是慈濟志業推展的號召中心，但是當一個組織在面對日益龐大與複雜的組成份子和事業規模時，必須要有制度化的管理來處理內部日趨複雜的組織結構、訊息溝通、決策制定，以及協調分工等問題，因此，從組織永續經營的角度思考，制度化、專業化將是慈濟未來的工作重點。

事實上，隨著慈濟志業的大幅擴增，要將龐大的志工體系（委員—會員體系組織以及各個次級團體）和各個專業的慈濟志業體組織（醫院、學校、電視台、出版部門）整合起來，已經不能只靠證嚴法師一個人的決策來運作。所以，慈濟的「志業中心」從早期行政幕僚、諮詢的角色開始，到近年來已經逐漸的演變成整合慈濟各部門團體的角色（邱定彬，2000：39），這是組織制度化的必然趨勢。從財團法人的設立、董事會和志業中心的運作，基本上可以說是一種由「卡理斯瑪支配」到「法制型支配」之理性科層組織的轉化，在其中是理性可計算的程序，而不再是領導者個人魅力或情感為組織運作的基本原則。因此，證嚴法師在組織決策的過程中，「是一個提醒者，觀機逗教，而不是命令者，也不是指示者」（訪談記錄 E，21-7-2004），「上人是很慈悲的在教育我們，思考事情的不同方向」（訪談記錄 D，21-7-2004）。

至於，攸關到宗教組織的傳承時，固然可以透過繼承、指定、選舉與神意等等的機制設計，來達到「卡理斯瑪」例行化的目的（王順民，1997：157），但是，檢視台灣地區包括佛教在內的本土宗教，大都則是以隨緣、無常的佛法來面對組織領導人更替的問題。同樣地，慈濟雖然在其志業發展上已逐漸呈現了制度化的趨向，但是對於攸關到整個組織運作的接班模式，並沒有明確的規範。我們進一步細查有關慈濟僧團傳承的問題，在《證嚴法師衲履足跡：二〇〇三·冬之卷》一書中，曾記載證嚴法師有著這樣的描述：

我每天都在寫遺書，因為我什麼事情都是付託給大家做，我每天都在看他們怎麼做，我對大家很安心、放心，所以我不必擔心，他們比我知道得多，我不必交代。（釋德凡，2004：75）

佛陀往生前，沒有指定他的「接棒人」，但是它的精神一直流傳下來，常駐在無數佛弟子心中。曾有一位教授問農禪寺的聖嚴法師，慈濟人跟著證嚴法師可以做得很好，但他往生後該怎麼辦？聖嚴法師回答：「說不定將來會出現十個跟你們師父一樣的人，要不然就五十個、一百個人湊起來，至少可以抵你們師父一個人」。總而言之，不需擔心未來會怎麼樣，而應用心在當下——自省：是否真正了解慈濟精神？有沒有時刻身體力行？是否已經提起大決心、大毅力，發願生生世世力行菩薩道，永不退轉？（慈濟月刊第350期，1996：12）

由證嚴法師所表達的訊息，我們理解到，慈濟精神的實踐是證嚴法師所念茲在茲的，事實上，在慈濟功德會的發展中，有關組織的制度運作、決策程序，以及組織結構的建立，正逐漸鋪陳出清楚的輪廓，其領導傳承制度的問題，已藉由財團法人的法令規範而有明確律定，慈濟未來的發展，終究是要繫於制度而不繫於人。畢竟一個宗教組織的永續發展，除了領導人有具足的宗教魅力外，制度化的組織民主運作及人才培育，才是根本所繫。如果宗教組織對內對外都難解脫領導者權威與魅力的依賴，僅以人治為基礎，且未能與制度化的程序相容並蓄，則將無法促進組織的民主發展。因此，慈濟的組織決策是否果真能完全走出證嚴法師「卡理斯瑪」的個人魅力影響，而朝向理性、集體的決策運作，則在慈濟永續發展的過程中，具有關鍵性的影響作用。

(四) 財務經費的透明度

依據喜瑪拉雅基金會(2002:28)所做的調查,慈濟基金會的基金數額達120億元,主要來源係社會大眾募款,為目前台灣地區基金規模最龐大的非營利組織。經統計,1997至1999年的經費支出分別為64億8,115萬元、51億2,541萬元及53億9,802萬元。慈濟募款採專款專用的原則,目前捐款基金分為兩類:第一類是贊助慈善、醫療、教育志業,包括濟貧基金、建設基金、國際救援及骨髓捐贈等;第二類則是贊助文化出版,包括助印慈濟月刊、「慈濟道侶」叢書及加入檀施會會員。至於海外慈濟人開拓會務,也是運用當地募得的款項;國際救助、大陸賑災,完全秉持「專款專用」的原則,並未動支國內的基金。在募款管道上,多數係透過慈濟委員每月定期向會員收取募款的方式進行,此外,也會有現場捐款、郵局劃撥、銀行電匯、銀行及郵局定期定額直接轉帳、語音捐款,以及網路捐款等。慈濟會員涓滴成河、聚沙成塔式的捐款固然可觀,而在歷次大型活動的動員上,榮譽董事的大額捐款其實也扮演著相當重要的角色。

近年來,慈濟功德會的善款從各方不吝挹注,捐款金額從1966年第一年的善款收入不到三萬(28,768)元,到1986年超過一億元,1989年成長至3億2,200餘萬元,至1993年則高達46億4,700餘萬元,而2003年所獲得的捐款,也超過40億元(康樂、簡惠美,1995:90;江燦騰,2003:386)。對於這筆龐大的慈善基金,慈濟功德會秉持一貫「誠正信實」的原則,一方面將該基金與靜思精舍中證嚴法師和常住眾日常用度分立;一方面透過電腦勸募系統列印收據交給會員,並清楚告知所捐款項和用途,務求徵信。

慈濟志業中心設有財務處,下轄會計組、出納組、勸募組、預研組。依據財務處公佈的「勸募本作業、開立收據作業規則」,在每月定期募款作業中,委員持勸募本及收據向會員收取募款,將募款資料登錄在勸募本上,並將上個月的收據交給會員(收據開立狀況有個別、合家、年開、月開)。待募款收齊後,將勸募本及善款送至各作業區,經登錄後,列印收據,發回勸募本、清單及收據,作為核對募款及向會員徵信之用。若委員已領勸募本,連續三個月未繳款時,將以專函提醒委員。此外,填寫勸募本時,無論是長期或隨喜會員均應填寫姓名、生日、身分證字號、住址,以利電腦建檔。慈濟委員募款、志工服務或訪貧工作,自付車馬費,縱使赴海外賑災,也是如此。此外,慈濟的募款基金力求穩定、安全,堅持不買股票或做其他投資,樽節使用善款,務必將每一分錢都能真正發揮

用途。

事實上，慈濟從草創之初就一直以財務透明、公開為最高指導原則，早年「慈濟月刊」之創辦，便是以善款徵信為主，而靜思精舍大殿兩壁上更公開張貼著歷年來的收支帳目表（康樂、簡惠美，1995：90），基金會成立之後，除了有董事會監督之外，每年基金會工作報告與經費收支決算均送內政部核備。但在1994年4月「慈濟道侶」半月刊公佈了前一年慈濟募款收入支出的明細後，引起外界討論慈濟「超高金額募款」席捲既有社福資源，和分配是否適當的爭議，此後慈濟再無逐年對外公開募款明細。

雖然慈濟透過會計師簽證、董事會稽核、內政部社會司核備，以及收據徵信等管道，來取得社會信任，但是社會大眾卻仍無法進一步了解其實際的年度經費收支情形。鑒於非營利組織具有公益的使命，慈濟既然是具有公信力的團體，就有責任讓社會大眾清楚瞭解捐款的用途與運用情形，政府也必須負起監督的責任，這是非營利組織社會信任的前提，也是組織責任度（accountability）的基本要求。

二、公共事務參與

（一）慈濟精神與人間佛教理念

證嚴法師「佛法生活化，菩薩人間化」的主張，師承印順法師所提倡的「人間佛教」，四十多年來，慈濟所提出佛教人間化的各種具實做法，像是慈善、醫療、教育、人文、國際賑災、骨髓捐贈、環境保護與社區志工等志業，教導會眾將理念與行動結合，以佛教出世精神積極從事入世工作，這使得宗教信仰由信徒個人心靈的淨化，擴及公共事務參與的功能。

依據證嚴法師的詮釋，「人間」就是人與人之間，佛法不離人間法；所謂「人間佛教」，就是要將佛陀的精神用在日常生活中，而非空談或背誦，因此，在這種理念底下，慈濟重新詮釋傳統以「寺廟」為道場的定義—人生是道場、社會是道場、直心是道場、六度波羅蜜是道場，法與道並不是在寺廟中，而是在每個人身上，是在菩薩道上，證嚴法師以為「不要把人與菩薩中間劃一道鴻溝，要把菩薩人格化，把凡夫的人格往上提升，人與菩薩合起來，就是菩薩人間化，人間菩薩化」（釋證嚴，1993：21）。所以，證嚴法師特別強調「人間菩薩」法門，並以「誠正信實」為慈濟功德會的基本精神，來修學人間佛教的道法。

慈濟是「人間菩薩」的法門，證嚴法師強調「為社會為人群而做慈濟，非為做慈濟而做慈濟」，「佛教是理，慈濟是事，用事來顯理」，因而，在家居士的慈濟人宛若「人間菩薩」，以無所求付出的悲心延續了佛陀的慧命，為了接引更多不同根性的眾生，慈濟更廣開方便法門，我們看到慈濟透過四大志業、八大腳印，彌補政治經濟體系中的「政府失靈」、「市場失靈」，並參與「公共事務」的各項議題（貧窮、環保、醫療、教育、文化），藉由有形的建設與人道關懷，濟貧教富、淨化人心，慈濟提供這些「公共服務」功能，亦屬於彰顯其「公共性」的可能途徑之一。

固然，這種入世的人間佛教精神，「心心念念在眾生，是清靜無染的大愛」，正是慈濟參與公共事務的核心理念，也在台灣社會的「公共領域」持續扮演了一定的角色。但基本上，慈濟奠基在「人間佛教」所提供的「公共服務」，還是扣緊著「濟貧教富」的傳統慈善模式，與西方社會「公共領域」所強調的結構性改革與批判性，有著極為明顯的差異。當代關於「公共領域」的思想主要來自 Habermas，他認為公共領域是介於私人領域和公共權威之間的一個領域，是一種非官方的公共領域。它是各種公眾聚會場所的總稱，公眾在這一領域對公共權威及其政策和其他共同關心的問題作出批判。自由的、理性的、批判性的討論構成這一領域的基本特徵（何增科，2000：4-5）。

就佛教在公民社會中厚植社會資本的論述意義而言，慈濟要落實「人間佛教」的理念，必然要對社會問題從事「根本性」與「結構性」的改革，亦即發揮民間社會的監督制衡力量，積極參與「公共領域」的理性論辯，並提出解決之道，這才是「人間佛教」的真正實踐，也是慈濟參與公共事務不可迴避的重要議題。

（二）以中年婦女為主力的社會參與

慈濟功德會早期是由證嚴法師帶領一群「歐巴桑」起家，至今中年婦女（四十歲至六十歲之間）仍然是慈濟功德會志工群中的主力（盧蕙馨，1995：737；丁仁傑，1999：371-372）。在台灣歷史上，這可能是第一次有那麼大規模的中年婦女們，投入非營利組織的活動，而這些婦女們由原來侷限的「私領域」，逐步涉入了「公領域」的活動（丁仁傑，1999：372）。一向處於社會邊緣，被視為無生產力的家庭主婦，成為慈濟推動濟世志業的生力軍，這個現象反映出相當深遠的社會意義。

慈濟將台灣社會中這群隱形存在的「女性社群」，經由宗教，轉化到具體的慈善行動之中，並提供一個社交性的活動場域。而這些女性社群，也就是慈濟功德會的核心成員—委員，一直是扮演著慈濟「濟貧」工作的關鍵角色。從勸募、收善款、訪貧、醫院志工的慈善活動，而延伸至社區志工、功能分工及賑災活動，慈濟將婦女的實踐力，從個人、家庭轉化到整個社會。這股社會力的展現，象徵著婦女從過去「私領域」的個人網絡和家庭生活，走入了「公領域」的社會參與，並在現實世界中「行菩薩道」來做慈善服務的宗教實踐。

慈濟「人間佛教」菩薩行的理念，為婦女在家庭以外的角色，帶來了實際的轉變。事實上，這些慈濟女性委員在「公領域」的活動，其基本性格上的表現卻仍然是相當「傳統」的，慈濟強調傳統賢妻良母、柔和順從的女性規範，而這種流露付出奉獻與溫柔善良的母性特質，也反映在其社會參與的模式。她們具有耐心，肯以低姿態柔聲向人勸募；她們深具感性，以真實的情感關懷弱勢同胞，而慈善訪貧工作所要求的慈悲精神，也與社會所期望的慈愛、關懷、包容的女性角色特質相符。慈濟委員梳包頭，身穿深藍色滾紅布邊的旗袍，腳踩繡花鞋，就像這套服裝所定名的「柔和忍辱衣」般，教她們待人應聲色柔和，且端莊合宜，而這樣的角色期待和中國傳統對女性的性別特質要求相同。因此，在社會參與上，她們巧妙地避開衝突與對峙，不激進挑戰敏感性的社會議題，恪遵「不介入政治」的戒律，以柔聲來進行傳統道德教化的慈善社會實踐。不過，透過實際參與社會公共事務的經驗，這些女性委員也的確從傳統的束縛中跨出「私領域」，甚至成為釋放最大動員能量的社會行動者，這種柔性的社會參與模式是深具啟發性的。

（三）寂靜的社會運動

民國八〇年代以來，慈濟除了延續以往慈善與醫療志業的發展軌跡之外，更進一步推動一連串的社會倡議活動，格外引人注目。像是推動環保工作（1990）、預約人間淨土（1991）、靜思語教學（1992）、骨髓捐贈（1993）、尊重生命（1994）、大體捐贈（1996）、社區志工（1996）、希望工程（1999）、愛灑人間運動（2001），以及心素食儀運動（2004）、「合心、和氣、互愛、協力」宣廣等，使得慈濟從原有「社會慈善團體」的形象轉型成為「社會教化團體」。這些倡議活動，都是相當有組織、有規模，而且是長期性的活動，其性質和所具有社會影響，就如同一種社會運動，但不同於以激烈抗爭的

方式，它是採取寧靜和理性的社會動員模式，因此有學者稱之為一種「寂靜的社會運動」（張維安，1996：93）。證嚴法師也因「致力於淨化社會人心，帶動社會向善的風氣」，而獲頒「社會運動和風獎」（釋證嚴，1993：107）。

慈濟處在國家—社會的架構中，其公共事務參與的著力點，明顯扮演與政府政策相契合的社會教化，是一種「鼓勵正向」、「淨化人心」、「祥和社會」的寧靜心靈改革，強調「治心才能治本」。慈濟不斷重申不介入政治、不採取示威抗爭的立場，證嚴法師認為：「想要有一個祥和的社會，人人表達意見的方式都要很理智；採行示威、遊行的方式，一如走在危險的鋼索上，若是情緒控制稍有不慎，容易引起更多的衝突和煩惱，如此非但不能解決問題，還造成社會的混亂和不安」，「沉默不表示認同，凡事退一步海闊天空；好好照顧自己的心、守好自己的本分，以冷靜的頭腦去思考社會真正需要的是什麼，用心付出就對了」（慈濟月刊第 430 期，2002：112）。鑑此，慈濟將「治心」列為「治本」之道，「柔性的社會關懷」成為慈濟鮮明的組織文化。

在這樣的組織氛圍之下，我們理解「寧靜改革」才是慈濟參與公共事務的最高目標，因而，慈濟都是有系統的避開衝突與對峙，例如，慈濟的環保運動，主要還是集中在資源回收、植樹的層次，而未能關注到企業家所製造的工業污染問題（楊惠南，1991：39-42）。誠然，從慈濟的發展經驗來看，慈濟人的世界宛如是一個「隱形的慈濟社區」³，超越地理、族群與階級的界限，慈濟人的行動就像是社會「酵素」一樣，會在社會中的各個角落發酵、滋長，這種來自底層的寧靜改革，也可能對社會秩序與結構產生影響（張維安，1996：67）。但是，這種以非政治性、溫和、柔性、寧靜的訴求方式，顯然與公民社會中強調以民間力量的制衡與監督，來改革社會結構性問題，或西方宗教基於教義和社會正義所進行的理性論辯與抗爭行動，有著相當的差距。這是慈濟領導者的理念與組織文化使然，也是慈濟創立以來始終堅持的社會參與原則。

慈濟所推動的是另類的公共事務參與方式，柔性的、心靈的、寧靜的的社會運動，慈濟現象是一個集體行動，是長期的，從底層而起的寧靜改革，這種有別

³ 慈濟人之間網絡關係，儼然形成一種社區的性質，他們分享著相同的理念、作法，在各種儀式性活動中，培養社區意識，這個社區，雖然不是一種有圍牆的、具體的、在地理位置上可以清楚指認的社區，依據張維安（1996：78）的論述，稱其為看不見的社區或隱形的社區（invisible community）。

於抗爭性的社會運動，是透過信眾在生活世界中的具體實踐與相互影響，期望來逐漸改變社會的體質。慈濟隱形社區的凝聚力，將形成一種相互支持、相互加強的社區連結。

三、社會道德規範

(一) 慈濟道德論述的重要內涵

以佛教而言，在佛教向各地傳布的發展過程中，吸收社會上已有的某些道德觀念、規範，加以改造，把它們與佛教教義、修行方式結合起來，並又根據修行和傳教的需要，從佛教教義中引申出一些新的道德原則、規範，便形成了佛教道德（楊曾文，1990：212）。而佛教傳進中國近兩千年，中國佛教總是向儒家妥協、調和，竭力強調佛教與儒家思想的一致性，強調佛教對儒家倫理學說的配合作用（方立天，1990：414），因而形成了調和儒家思想，重視忠孝觀念的中國佛教倫理道德學說。

大乘佛教的倫理道德觀，是「大悲為首」、「慈悲喜捨」，把悲天憫人作為道德的出發點，強調「諸惡莫作，諸善奉行」的行為準則，並「自利利他」、「自覺覺人」，將個人利益同社會利益的統一、個人解脫同一切眾生解脫的統一，當作處理人際關係的思想基礎（趙樸初、任繼愈，1990：26）。佛教以大慈大悲、利人利己為倫理道德的出發點，這種道德規範和儒家的「惻隱之心」、性善論相通，且與我國民本思想的文化傳統相近，其在中國歷史上確實觸發過一些善念的動機，這對豐富中國儒家倫理道德的內涵，無疑是具有積極性的意義。

就「慈濟現象」與儒家傳統道德的契應關係而言，慈濟最高的道德原則是「大慈大悲」，此與儒家的「仁」、「民胞物與」的精神相符；證嚴法師也根據大學「修身、齊家治國、平天下」的意理，據以教示信眾「誠正信實」、「諸惡莫作，眾善奉行」，注重「家庭和諧」，如此「社會才能和樂，國家才會進步」。而在社會價值觀急遽變遷的同時，慈濟訂定了一套因應社會現象的戒律——慈濟十戒，這使得一些逐漸崩解的傳統儒家文化如：孝道、尊重、敦厚、感恩、互信、關懷，得以在小眾間延續（文及元，1996：81-82）。另在證嚴法師的開示中，強調的「不為自己求安樂、但願眾生得離苦」，即宋儒范仲淹的「先天下之憂而憂、後天下之樂而樂」；慈濟人常說的「上求佛道，下化眾生」，「上求佛道」是自度，「下化眾生」是化他，這與儒家「獨善其身，兼善天下」的理念

相同（王端正，1993：29）；慈濟深信人性本善，並「信人有愛」，慈濟志業就是肯定人人本具的善心與佛性，並設法引導啓發，這也就是孟子所說的「惻隱之心，人皆有之」的道理。

此外，儒家所謂「德以柔之，教以諭之，禮以禁之，法以懲之」，德與教是自省，禮與法是外律，而慈濟「以戒為制度，用愛來管理」，強調「自我管理」的自律精神，並致力教富啓善的文化志業，充分體現德與教之自省自律的重要。而儒家重視孝道，所謂「百善孝為先」，與證嚴法師提醒弟子「父母是堂上活佛」的觀點不謀而合；證嚴法師亦常常以《父母恩重難報經》的經文，強調「孝順」的重要。這種回歸儒家傳統倫理道德的精神，在價值觀紊亂的社會中，具有穩定人心的效果，也是慈濟功德會受到社會信任與支持的重要原因。

四十多年來，證嚴法師竭力提倡慈濟志業，主要的是為佛教為眾生，不僅是為救濟貧困，最主要的還是在淨化人心，教化社會。慈濟在證嚴法師用身教潛移默化的領導下，塑造出「大愛、感恩」的組織文化。整體而言，慈濟的社會道德規範是奠基在佛教倫理的道德觀，並融合儒家以「仁」為本的道德理念，具體的要點包括：行菩薩道、誠正信實的理念、守持戒律、重視家庭倫理，以及善的循環等（訪談記錄 C，21-7-2004）。藉著慈濟人自我學習、內省、淨化和提昇的能力，來帶動社會重視倫理道德規範，以淨化人心。

慈濟將傳統佛教重經懺超度的解脫之道，創造性的轉化成為與社會人生密切相關的倫理道德作為主要的實踐內容。而慈濟所強調的社會倫理規範，基本上，仍是奠基在自我修身與淨化人心的目標之上，固然這是做為一個現代公民所需具備的美德，也是建立誠信，重建社會秩序的重要社會資本，但是在面對多元、開放的「公民社會」之際，除了個人道德抉擇的思考之外，更須探入社會倫理的面向，如何將道德由私領域的思維轉化為公共領域的範疇，同時，也重視質疑和論辯的理性思考，避免強調單一、同質性，而限制多元的活力，這將是慈濟對台灣公民社會形塑的重要條件，也是奠定良善的社會倫理規範的不二法門。

（二）慈濟社會道德規範的傳布管道與影響

慈濟功德會承續以實踐慈悲為中心的大乘佛教倫理的道德觀，並融合儒家以「仁」為本的道德理念，發展出以「淨化人心，祥和社會」為主軸的社會道德規範，並透過證嚴法師的說法教化，以及慈濟的媒體傳播與系列的淨化人心活動，來傳布慈濟的道德理念。

證嚴法師運用豐富的現代語言，來詮釋佛法，也以淺顯、具體、易懂，且意義深遠的「類比」和「格言」形式，來傳達慈濟的道德意念，不僅發人深省，同時也引起信眾的共鳴。

這些「類比」或「格言」的語言形式，在慈濟人之間廣泛的流傳，並產生一種互相增強的感染效應，對於社會道德規範的遵守，也因而形成較強的自我認知與自律性。例如，慈濟委員的制服在慈濟中被稱為「柔和忍辱衣」；親切、誠摯的笑容，就是臉上抹了「慈濟面霜」；知足、感恩、善解、包容，可以開脾，產生無量的福氣，所以被稱做「慈濟四神湯」；合心、和氣、互愛、協力，可以補氣，匯聚愛的力量，也就是「慈濟四物湯」。慈濟的許多慈善活動，也都被賦予了特殊的道德象徵意義，例如，以「千手千眼的觀世音菩薩」來形容慈濟人的集體助人行為；醫院志工自稱為「活動服務台」，隨時提供病患服務；志工視醫院為道場，所以他們稱穿梭於醫院為「繞佛」；志工回醫院輪值比喻為動態的「打佛七」或「打佛三」；因視病人為示現病苦的佛菩薩，所以幫病人洗澡稱「浴佛」；而父母是「活佛」，所以孝順父母被稱做「拜堂上活佛」（訪談記錄 A，12-10-2004）。

此外，「靜思語」以格言的形式呈現證嚴法師在不同場合的演說和談話，內容包括「做人、做事、勵志、修身」等，儼然已成為慈濟團體的道德律與共通語言，並廣為流通，為慈濟人所恪遵謹守著。例如，以「甘願做，歡喜受」，來說明歡喜承受一切的挫折與挑戰；以「富中之貧、貧中之富」，來鼓勵富人從布施當中去除貪癡，將心靈上的貧乏轉化為富足；以「信己無私、信人有愛」，來堅定行善的信念；以「心想好意、口說好話、手做好事」，來勉勵人人身口意一致向善；以「身體只有使用權，沒有所有權」，來比喻人生無常，要把握機緣，即時行善；以「做慈濟」、「做，就對了」、「做中學，學中做」、「藉事鍊心」，來強調慈濟人的生活實踐（訪談記錄 O，7-9-2004）。

經由這些類比或格言形式的語言，讓慈濟人的助人行為賦予了一種道德意義與精神鼓舞，而透過這些語言符號的傳遞，慈濟組織文化的氛圍立即浮現出來，不僅凝聚了慈濟人的向心，也激發出內心底層的道德實踐力量。

四、社區互動網絡

基本上，慈濟功德會的成員招募網絡是依循傳統華人社會的「差序格局」，

也就是以個人為核心，像水的波紋一般，一圈圈往外擴散出去。依據丁仁傑（1999：140）的研究，大部分慈濟會員都是經由其原來熟識者的介紹而開始加入慈濟，這種面對面的招募網絡效果十分顯著。在他們的「私領域」中，存在著很強的關係紐帶，這個關係紐帶經常能夠影響人們「私領域」中的他人——通常是家庭成員或者親戚，考慮是否要加入慈濟。但是在「社區志工」落實以後，慈濟委員必須深入當地社區，招募的對象也是以社區民眾為主，這種社區參與的模式，使得慈濟的招募成員網絡從傳統的「私領域」走向「社區化」，並增強生命共同體的社區意識，其所建構的人際互動網絡，也就超越了傳統「私」的性質，而具備了「公共」的屬性。

慈濟委員或培訓委員每一個月會帶著募款簿到會員家裡去收會費。而這一套「募款系統」，同時也是維繫舊成員和招募新成員的有效方法。慈濟委員利用收會費機會向其「會員」們介紹各種關於慈濟的理念和故事，並藉由慈濟出版的許多書籍、雜誌、錄音帶、錄影帶和小冊子，來傳布慈濟的訊息。此外，委員也會和會員們分享自己在慈濟中的親身體驗，並關心會員所面臨的婆媳問題、子女教育問題、夫妻失和問題等，提供自己的意見，以協助解決問題。而隨著募款募心的歷程，淳厚的人情關懷亦隨之擴散。

慈濟以這種深入會員日常生活，與會員頻繁互動的人際網絡，藉由定期面對面的接觸與關懷，構成了這種滲透性極高的「招募成員網絡」，由點到面，形成了緊密、誠信的社區互動網絡，並隨著委員和會員數的增長而益加擴散，同時，也間接促進了慈濟「資源動員」的效率。

慈濟累積了四十多年的濟貧經驗，因而發展出一套獨特且周密的「慈善訪視制度」，包括個案服務的對象、類別、申請方式，以及強調「主動、直接、深入、廣泛接觸」的原則，對個案「具備耐心、愛心、慈悲心」，待其如「慈濟家庭中的親戚」般，這股慈善助人的社會網絡所發揮的擴散作用，實在不容忽視。

慈濟訪視工作主要區分長期經濟協助及急難救助兩大項，近年來慈濟委員、會員日漸增多，動員迅速，發揮了「千手千眼」的功能，且在急難個案的處理上較政府單位具更大的彈性，救濟網絡遍及全省，舉凡有需要處，皆可見慈濟人的身影，這種慈善助人的社區關懷網絡，也是慈濟慈善工作的特色。

慈濟的慈善訪視工作，從昔日委員間藉口耳相傳的方式傳承經驗，進展至今特有的初訪、評估、研討、開案、關懷、結案等濟助制度（慈濟基金會，1994：

101-104)。除了國內長期濟助和急難救助之外，慈濟人也將關懷的觸角延伸至獨居老人及機構服務。

慈濟的慈善訪視制度，是站在社區的最前哨，藉由服務過程發掘社區需要，省思社區未來發展，社區關懷意識就此萌芽蔓延。在風氣帶動下，村里的自治會、鄰里長等社區資源也跟著活絡、強化起來，透過慈濟人的不斷深耕、引導，激發出社區關懷網絡的滋長。

此外，慈濟組織中有許多不同的功能團體，而這些團體的成員很多是重覆的，他們定期聚會、聯誼或共修等，也因此讓成員的個人學習成果隨著身分移動到其他團隊，而形成綿密多重的連結網絡。

慈濟功能團體的內部成員，透過共修、精進、小組會議，彼此間的關係愈益密切，而對慈濟的瞭解及認同也愈形加深。除此，功能團體間共同參與社區活動，以及共修、會議、聯誼活動、經驗分享等，不論縱向或橫向的互動都相當頻繁，因而加深慈濟團體內部的緊密團結性。

慈濟是個大家庭，濃郁的家庭氛圍，有助於增強慈濟成員的凝聚力。證嚴法師（1990：356）認為慈濟人同修同道的法親，彌足珍貴，大家不但同志而且同道，甚至歸向同一個目標，所以慈濟事業需要大家「手牽手，心連心」來努力。這種以「家庭類比」為基礎的關係模式，在實質上強化了慈濟內部成員間的「情感連帶」，也影響了慈濟人的互動方式（丁仁傑，1999：215-217）。

證嚴法師與弟子信眾之間其實超越一般的師徒關係，她不只是「師父」或年輕一代稱呼的「師公」，也是數百萬「慈濟人」的「大家長」，許多弟子視她為「再生父母」，證嚴法師對弟子們的衣食住行和安全亦時時流露關懷之情（盧蕙馨，1997：111）。慈濟人彼此之間以「師兄」、「師姊」互稱，慈濟兩所大學的學生稱「慈誠懿德會」⁴的慈誠、委員為「爸爸」、「媽媽」，學佛營和志工隊的學生稱呼帶隊的委員和慈誠隊員為「隊輔媽媽」、「隊輔爸爸」或「師

⁴ 「慈誠懿德會」，平均每十位學生組成一個「家族」，每個家族中有一位慈誠爸爸、兩位懿德媽媽。慈懿會每月除了固定與「孩子們」相聚，藉此了解同學在校學習、生活情形及共同討論輔導事宜，並帶領學生參與居家關懷、淨山淨海、社區清掃等各項活動，以培養學生慈悲心及學習如何付出愛心與關懷。慈懿會每週也輪值駐校輔導學生生活細節，並藉由茶會、慶生會、個別晤談方式，提供適當的輔導及諮詢，或將問題轉介給學生輔導中心。此外，每組慈誠懿德會成員會抽空至組內學生家中訪視，以了解學生生活背景，並和學生家長做良好的溝通與連繫。詳見謝雪霞，1999：29。

姑」、「師伯」。這些擬似親屬的稱呼，使慈濟成員間的關係愈益密切，並構成「家庭類比」的網絡關係。

慈濟這種「家庭類比關係」的組織文化，不僅運用了家庭比喻和家庭倫理來加強團體的向心力，同時也加深了慈濟人的組織認同，並強化了成員間的關係。這種奠基在彼此信任、情感連帶的人際互動網絡，促使慈濟組織緊密團結。然而，這種視為「自家人」的現象，與社會學早期研究發現的內外團體（in-groups and out-groups）概念是相似的，社會學者們指出團體透過這樣的內外團體區隔，使得人們在自身團體—內團體，彼此有我們團體的隸屬感，而相對於其他團體，則有外團體的感覺。這種思維，往往也強調內團體成員的優越，容易出現雙重標準論斷人的方式（王振寰、瞿海源，1999：127）。因此，慈濟人在凝聚團體共識與組織認同之時，似乎也要留意「內外團體」的外溢效果，避免造成與其他團體有所隔閡。尤其是在慈濟所獲得的社會資源日益龐大，志業發展漸具規模之際，則須與其他團體合作，建立彼此的互惠與互信關係，這將化解組織內部因過度凝聚，而可能產生對外排擠作用的重要途徑。

伍、研究意涵與結論

台灣宗教組織的運作是開創公民社會發展的潛在力量，也是社會資本累積的重要基礎。就台灣宗教教勢的發展而言，慈濟功德會是組織規模與會員人數相當龐大的宗教團體，而其所開展的「一步八腳印」：慈善、醫療、教育、人文、國際賑災、骨髓捐贈、環境保護、社區志工等宗教非營利事業，亦蘊藏著可資相互對照論述的豐富性意涵。鑒此，本研究透過對慈濟功德會的個案考察，從社會資本的理論觀點，探討其組織決策機制、公共事務參與、社會道德規範與社區互動網絡等核心議題，是屬於一種探索性的個案研究。本節將循前段的論述，綜合歸納出本文所彰顯的研究意涵。

一、組織決策的民主化取向

慈濟具有財團法人的組織架構，董事會是慈濟最高的決策機制，基本上，慈濟董事會的運作是符合內政部的法令規範，但是深入探討其組成結構，仍無法擺

脫華人社會文化「差序格局」的影響，缺乏開放的形象，專才人員及多元化所產生的創新機制因此受限，且其決策功能，也顯然與社會所期待的角色有相當的差距。事實上，整個慈濟功德會的組織運作，很大的部分是繫於證嚴法師個人的「卡理斯瑪」魅力，或者說，證嚴法師才是慈濟實際上的、最終的決策者。

依據新制度論者的觀點，非營利組織獲得社會信任的基礎之一，除了能力的表現與組織使命的達成之外，組織內部的決策是否民主，以及建立制度的正當性，均是人們對於組織公信力的重要憑藉來源。基金會的最高決策機制在於董事會，基金會要永續成功經營，發揮組織的公共性，董事會的有效治理是最重要的因素。

慈濟基金會現任七位董事，均為慈濟人所組成。原則上，董事會是慈濟的最高決策中心，但是依據本研究所蒐集的資料顯示，慈濟的董事會其實不盡然和規範性的角色相符，僅發揮消極的功能，主要還是著重在審核預算和年度計畫等，可以說它只是扮演著關懷和支持者的角色，且慈濟並未公開董事名單及董事會的會議記錄，外界很難評估內部監督機制是否存在及決策運作功能如何。鑒於近年來，慈濟志業呈現多元化的蓬勃發展，為適應任務需要，董事會成員應廣納學者專家或社會賢達，以借重其專業長才及社會聲望，並透過民主的決策過程，期能充分發揮董事會的決策功能。慈濟為利組織永續經營，董事成員可做適度調整或充實，並加強其「決策制定」的能力，依據組織宗旨，規劃方案發展，另運用「監督控制」的能力，留意機構目標、能力與發展現況的約制與掌握，以提昇服務品質，進而達成組織使命。

此外，基於責信度與透明化是公民社會中非營利組織治理的要件，社會大眾對所有汲取公共資源的非營利組織都有「知的權利」，慈濟理應將其財務收支徵信於捐款者及社會大眾，並定期於機構會訊公佈捐款明細及經費運用情形，以昭公信，方符合「公共性」的要求，如此將對慈濟的永續經營和整體公信力的發展有著正面的作用。此外，鑒於有關財團法人公眾監督的問題，目前我國並未要求財團法人之資訊應向公眾公開，政府主管機關實應負起監督責任，立法明訂基金會必須公開完整財務資訊，透過財務透明化的原則，讓社會大眾共同檢驗其經費運用情形，以符合社會期待，這是基金會與政府責無旁貸的社會責任。

二、慈濟女性社群的社會參與

對女性而言，在過去台灣社會傳統的「父權體制」之下，女性沒有主體性，普遍屈居弱勢，她的社會地位是依附性的，活動空間被劃歸於家庭之內，在公領域中，女性沒有伸展的空間。而隨著台灣社會與經濟的發展，教育的普及與教育程度的大幅提昇，整個社會的分工型態已經改變，加上人權意識的高漲，女性開始有她的主體性。本來，女性的主體性有可能會去反抗社會的父權體制，演變成爲女權運動，將女性議題帶入公共領域，但是慈濟卻巧妙地將這些女性適時的納入社會生產體系之中，從事慈善公益活動，而並沒有去挑戰社會體制，卻藉由女性特有的同情、和諧、溫柔等價值，由家庭延伸作爲社會的穩定力量。

慈濟吸納這些婦女，將她們納入「公共」的範疇裡面，並動員到慈善服務的長期組織運作之中，讓這些女性的生活空間得到適度的解放，同時，也爲她們在公共領域中找到適當的定位。於是，這些具有符合社會期待的傳統女性觀—端莊、服從、謙柔、忙碌、慈悲、無私的慈濟女性社群，在公共領域中不求代價的付出、參與，她們體現了一種理想的女性形象，也大幅地擴展了女性在公共領域的影響力。這是一股龐大且寂靜的民間社會力，慈濟也因此能不斷保持穩健的步伐，充分展現作爲一個民間團體所能發揮的最大動員能量及社會實踐，而這種落實在婦女生活網絡的公共事務參與模式，畢竟還是聚焦在傳統慈善、家庭和道德的社會關懷層面，對於涉及社會正義與公平倫理的政治性議題或社會運動，則是採取相對的消極態度，這是慈濟女性社群的入世精神，也是傳統社會對她們的期待與規範，但卻也造就了慈濟在社會參與上無法規避的結構性限制因素。

三、引領志工行善的風潮

慈濟功德會長期以來建立一套完整的志工運作制度，藉由實際關心、參與社會，以慈濟委員、慈誠隊作爲中樞連結點，動員散佈各地的次級團體與社區志工所共同組成的志願服務系統，他們是推動執行慈濟各項志願服務的「志工」人力資源，他們不但捐款，而且親手布施，在實際參與的過程中，他們不僅付出得心甘情願，而且是法喜充滿。他們的熱忱來自證嚴法師的精神感召，以及佛法中「慈悲喜捨」與「無我」的襟懷，本著「不忍眾生苦」的體認，而萌生不忍之情，來行菩薩道，這是一份堅定而素樸的信念，並藉由志工行善，讓眾生去除苦

難。

在證嚴法師引領社會行善的風氣之下，慈濟成爲台灣最爲龐大的志工團體，也帶動台灣社會投入志願服務的風潮，她強調社區志工的理念，希望將志工精神落實在平時的社區活動之中，並透過社區志工行動，來凝聚生命共同體的社區意識，且活絡了公民參與的途徑。這種自發性、助人利他的志工行善模式，透顯出慈濟人體認到生命共同體和公民對社群的認同與歸屬感，其所產生非預期的社會擴散效應，將遠比過去慈善性之志願服務的內涵更加豐富，而所詮釋的志工精神，其影響亦將更爲深遠。

四、公與私的概念之轉變

慈濟做爲一個社會公益團體，承襲華人民間社會中所具有的「公眾性」，也就是民間社會常有互助性的公眾團體，以功德會之名，委請能超越私人利益的出家人來主持，以期動員民間資源來實踐集體互助之社會功能，並有助於道德規範與社會秩序的維繫。因此，慈濟的社會基礎在於華人民間社會傳統中既有的「公概念」之落實與擴張，它是「公共」的，不能有任何的「私」，而在個人層面，也因無私的布施，亦已因而累積功德，並能入世修行。證嚴法師期勉慈濟人要以無私的「大愛」，在現實世界中「行菩薩道」；慈濟人也自許爲是「聞聲救苦」的人間菩薩，要對眾生湧現慈悲之情，來濟度眾生，縱使是遠赴大陸或國際進行賑災行動，其交通、食宿費用，也均由成員個人自行負擔，以昭公信。慈濟是大愛，強調「公」，它是完全無私的奉獻，這種「公」與「私」之間，存在著很強的相斥性。

就社會基礎而論，慈濟功德會將佛教的出世精神，經由結構性的轉化，而與傳統社會中公眾實踐模式相互滲透與增強，而形成「人間佛教」的實踐模式。然而，傳統民間社會公眾實踐所帶來的「公」的概念，卻也侷限了慈濟的「公共性格」，使其在「重公」與「去私」的道德理想之下，存在著一套共同的價值觀，忽略了成員個人的主體性，或對政治議題採取相對消極之性格。其實，西方「公民社會」的模式，是以「私」（個人、家庭、團體）爲出發點，繼而進入公共領域，討論攸關共同利益的問題，即「合私可以爲公」。對「私」的合理存在，也就是尊重個人的殊異性及追求社會正義之論辯空間，是現代民主社會不可或缺的因素。台灣自八〇年代以後，明顯地出現了公民社會，「公共領域」也變爲經驗

性的現象，「私己」的觀念或「個人的權利」觀已在萌芽，這是傳統文化根本的轉變，也勢必可以提供慈濟進入公共論述領域思考的寬廣空間，且能豐富了「公」領域的實質內涵。

五、建立良善的社會規範

慈濟四十多年來所揭櫫的社會道德規範，與 Fukuyama 所提「重新培養誠實互惠習慣，並擴大信任範圍」的精神是相一致的。證嚴法師要人人心中起善念，強調「誠正信實」、「守持戒律」、「重視家庭倫理」、「行菩薩道」，她認為唯有人心淨化、善念共聚，將惡業轉為善業，台灣社會才能往上提昇。慈濟是一個宗教團體，它以道德的奠基者和護衛者自持，而這些符合公民理念與行為規範的道德價值，基本上是在追求「共善」的目標，促使民主社會具有德化的性質，這是慈濟始終如一的堅定信念與社會實踐。慈濟藉由這些簡單素樸的信念，希望喚醒台灣社會潛藏在心底深處的善念，進而塑造出良善的公民德行，這項淨化人心的寧靜社會運動，將會為台灣社會注入一股清流，也是建立誠實、互信，重建社會秩序與價值規範的重要社會資本。

六、佛教倫理的轉化

佛教倫理現代化的建立與開展，勢必要從現代社會實際運作的脈動與體驗中，找尋並創造出一個契應法義而又契應時代機宜的轉化機制，這其中包括如何從「具體人格」（慈善）過渡到「抽象人格」（公義）、「個人苦」過渡到「社會共苦」、「功利倫理」過渡到「菩薩倫理」，以及從「差序倫理」過渡到「平權倫理」（王順民，2001：170），藉而引導出制度性的創制與改革，而成爲一種更有智慧的社會改造運動。

基本上，慈濟功德會濟貧的慈善布施行爲，固然是受到社會的肯定與鼓勵，但是這類傳統的善行義舉應作爲公權力不及時的救濟手段，而不應是維護社會正義與促進社會邊緣者福祉的正常運作方式。深入而言，慈濟仍然還是從個人倫理的道德關懷出發，依循著傳統中國儒家思想的價值觀，從事濟貧教富志業。不可諱言地，慈濟所標榜的社會實踐仍然有其內在的侷限，「慈悲喜捨」固然是慈濟人付諸社會關懷的動力所在，但是「慈善救濟」終究還是在於能否徹底地反省造成弱勢者悲慘苦境的社會、政治、經濟等社會底層結構的限制因素，應該是超越

殘補性的關懷模式。亦即，唯有在對社會不公義之病源進行批判的前提下，社會結構方有改善的可能。換言之，如何充實本身的倫理道德觀點，由個人倫理的關懷轉向社會倫理的批判，將成為慈濟功德會在公民社會中不可迴避的首要課題。

本研究以慈濟功德會為研究對象，深入瞭解其組織決策機制、公共事務參與、社會道德規範與社區互動網絡等社會資本的核心議題，經研究發現，慈濟功德會雖然累積了龐大的經濟與社會資本，但在充分發揮社會資本理論所設想的影響力方面，亦有其內在的限制，甚至可能導致社會大環境的負面評價，如組織較封閉、決策較不民主、擴大資源分配的不均等等，慈濟可以加強「議題性的社會關懷」，應「提升董事會功能」，建立橫面的「協力網絡關係」，以及強調責信度與透明化等，來增進慈濟功德會對於社會資本之貢獻。本研究乃屬於鉅視面的探討，後續研究者可嘗試進行微視面的深入個案分析，像是慈濟內部功能團體與社區的互動之影響、社區志工對公民參與公共事務的社會意義、慈濟急難救助的動員模式，以及慈濟委員的募款活動對社會網絡建立的積極意義等議題，均值得進一步探討，藉由這些議題的深入詮釋，來觀察慈濟的社會資本意涵。透過更多不同面向的慈濟經驗研究，將對這個台灣最具規模的非營利組織累積更有力的經驗詮釋與理論驗證，進而提供學術界與實務界延續研究成果，並作為公民社會中宗教組織運作與發展的重要立論基礎。

參考書目

一、中文部份

丁仁傑，1999，《社會脈絡中的助人行為：台灣慈濟功德會個案研究》，台北：聯經出版有限公司。

王順民，1997，《台灣地區宗教福利服務之銳變—兼論若干個案的歷史考察》，中正大學社會福利研究所博士論文。

王順民，2001，《台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》，台北：洪葉文化。

王端正，1993，〈慈濟經驗對道德重整的啓示〉，載於《慈濟年鑑（1992）》，頁27-31，台北：慈濟文化出版社。

王振寰、瞿海源，1999，《社會學與台灣社會》，台北：巨流圖書公司。

- 內政部統計處，1995，《台灣地區宗教團體普查報告》，台北：內政部統計處。
- 內政部統計處，2006a，《台閩地區各宗教教務概況》，台北：內政部統計處。
- 內政部統計處，2006b，《中央政府所轄人民團體》，台北：內政部統計處。
- 文及元，1996，〈「慈濟現象」初探〉，《慈濟月刊》，354：79-84。
- 方立天，1990，《中國佛教與傳統文化》，台北：桂冠圖書公司。
- 江燦騰，2003，《台灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與台灣佛教主體性確立的新探索》，台北：東大圖書公司。
- 邱定彬，2000，《慈濟社區志工的發展及其意涵—以嘉義慈濟組織為例》，中正大學社會福利研究所碩士論文。
- 李丁讚，1996，〈宗教與殖民：台灣佛教的變遷與轉型，1895~1995〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，81：19-52。
- 李惠斌、楊雪冬，2000，《社會資本與社會發展》，北京：社會科學文獻出版社。
- 何增科主編，2000，《公民社會與第三部門》，北京：社會科學文獻出版社。
- 吳芝儀、李奉儒，1995，《質的評鑑與研究》，台北：桂冠圖書公司。
- 林南，2001，〈社會資本：爭鳴的範式和實證的檢驗〉，《香港社會學學報》，2001(2)：1-38。
- 官有垣，2003，《第三部門的理論：非營利組織與政府、企業、非正式部門之間的互動關係》，國科會補助案 NSC 91-2412-H-194-009。
- 姚玉霜，2003，〈宗教演化與組織資源新分配—世俗化，在家人與女性領導〉，發表於《宗教福利與資源運用學術研討會》，新竹：玄奘人文社會學院。
- 康樂、簡惠美，1995，《信仰與社會：北台灣的佛教團體》，台北：北縣文化中心。
- 郭承天，2001，《政教的分立與制衡》，台北：中華福音神學院出版社。
- 許道然，2001，〈組織信任之研究：一個整合性的觀點〉，《空大行政學報》，11：253-296。
- 游祥洲，2004，〈論全球入世佛教之發展進路—兼論其涉及公共事務時之政治取向〉，發表於《台灣的宗教研究—傳承與創新研討會》，台北：台灣宗教學會。
- 喜瑪拉亞基金會，2002，《台灣 300 家主要基金會名錄》，台北：喜瑪拉亞基金會。
- 張荳雲，2000，〈制度信任及行為的信任意涵〉，《台灣社會學刊》，23：179-222。

張維安，1996，〈佛教慈濟與資源回收—生活世界觀點的社會學分析〉，載於釋傳道主編《佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、環境關懷論文集》，頁 65-97，台南：佛教文獻基金會。

慈濟基金會，1994，《慈濟精神研習會研習手冊》，花蓮：佛教慈濟基金會。

慈濟基金會，2004，《大愛灑人間—證嚴法師的慈濟世界》，台北：慈濟文化志業中心。

楊曾文，1990，〈大乘佛教倫理與現代社會〉，載於傅偉勳編《從傳統到現在—佛教倫理與現代社會》，頁 211-232，台北：東大圖書公司。

楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書公司。

趙樸初、任繼愈，1990，《佛教與中國文化》，台北：國文天地雜誌社。

盧蕙馨，1992，〈台灣佛教慈濟功德會的道德意義〉，發表於山西大學《中國佛教思想與文化學術研討會》。

盧蕙馨，1995，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，載於漢學研究中心編《寺廟與民間文化研討會論文集》，頁 725-749，台北：文建會。

盧蕙馨，1997，〈性別、家庭與佛教—以慈濟功德會為例〉，載於李豐楙等主編《性別、神格與台灣宗教論述》，頁 97-120，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

謝雪霞，1999，〈生命中共同的記憶〉，《慈濟教育聯誼會會訊》，2：28-29。

瞿海源，2002，《宗教與社會》，台北：國立台灣大學。

釋德凡，2004，《證嚴法師衲履足跡：二〇〇三·冬之卷》，台北：慈濟文化出版社。

釋證嚴，1990，《慈濟的訊息》，台北：慈濟文化志業中心。

釋證嚴，1993，《慈濟年鑑（1966-1992）》，台北：慈濟文化出版社。

蘇南州，1995，《基督徒的社會參與》，台北：雅歌出版社。

顧忠華，1999，〈社會信任、社會資本與非營利組織〉，發表於《非營利組織與社會信任研討會》，台北：中央研究院社會所籌備處、政治大學社會學系。

顧忠華，2000，〈「公共」的宗教？宗教性非營利組織與公共領域〉，載於鄭志明編《宗教與非營利事業》，頁 641-663，嘉義：南華大學宗教文化研究中心。

顧忠華，2002，〈公民社會在台灣的成形經驗〉，載於瞿海源等主編《法治、人權與公民社會》，頁 161-196，台北：桂冠圖書。

Fukuyama 著，李宛蓉譯，1995，《社會道德與繁榮的創造》，台北：立緒文化。

二、英文部份

Adler, P. S. and Kwon, Seok-Woo. 2000. 'Social Capital: The Good, the Bad, and the Ugly', In E. L. Lesser (ed.), *Knowledge and Social Capital*. Ma: Butterworth-Heine.

Baum, F. 1998. 'The Role of Social Capital in Health Promotion: Australian Perspectives', *Health Promotion Journal of Australia*, 9(3): 171-178.

Brehm, J. 2003. 'Social Capital and Poor Communities', *Contemporary Sociolology*, 132(3): 345-346.

Coleman, James. 1988. 'Social Capital in the Creation of Human Capital', *American Journal of Sociology*, 94: S95-121.

Coleman, James. 1990. *The Foundation of Social Theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

DiMaggio, P. J. and Water W. Powell. 1983. 'The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields', *American Sociological Review*, 48: 147-160.

Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Lin, N. 2000. *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. UK: Cambridge University Press.

Loury, G. C. 1981. 'Intergenerational transfers and the distribution of earnings', *Econometrica*, 49: 843-867.

Putnam, R. D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Putnam, R. D. 1995. 'Bowling Alone: America's Declining Social Capital', *Journal of Democracy*, 6(1): 65-78.

Putnam, R. D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Seligson, A. L. 1999. 'Civic Association and Democratic Participation in Central America: A Test of the Putnam Thesis', *Comparative Political Studies*, 32(3): 342-62.

Serageldin, I. and C. Grootaert. 2000. 'Defining Social Capital: An Integrating View', pp. 40-58 in *Social Capital: A Multifaceted Perspective*, edited by Partha Dasgupta and Ismail Serageldin. Washington, DC: World Bank.

Shockley-Zalabak, P., Ellis, K., & Winogard, G. 2000. 'Organization trust: What it means, why it matters' *Organization Development Journal*, 18(4): 35-48.

Verba, S., K. L. Schlozman, and H. E. Brady. 1995. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfinger, R. E. and S. J. Rosenstone. 1980. *Who Votes?* New Haven, CT: Yale

University Press.

Woolcock, M. 1998. 'Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework' *Theory and Society*, 27: 151-208.

Zucker, L. 1986. 'Production of trust: Institutional sources of economic structure, 1840-1920', *Research in organizational Behavior*, 8: 53-111.

The Investigation in Social Capital Operated by the Religious Organizations in Taiwan: Buddhist Tzu-Chi Merits Society As An Example

Peir-Shin Chang⁺

ABSTRACT

The research investigated the operation of Buddhist Tzu-Chi Merits Society from viewpoint of theory of social capital because their system of social capital theory have been full-fledged and could provide us with an important basis for exploring the forming of civil society. Faced with changes of diversified society, how can it demonstrate the democratic and systematic spirits through operation mechanism in the process of policy-decision of organization? How can it enhance the publicness by participating in community and public affairs? How can it construct a fine and careful network of community interaction and good social norm of ethics to strengthen social confidence? All of them are key topics of the forming of social capital that we intend to analyze and the key points on which the research focuses. Therefore, through in-depth investigation of social capital of Buddhist Tzu-Chi Merits Society, the research aims to explore the argumentation of factors of development network of religious ethics and organizational inputs on one hand, and explores organizational operations including its mechanism in the process of policy-decision of organization, participation in public affairs, social norm of ethics and network of community interaction and discusses four cases of

⁺ Peir-Shin Chang is an Assistant Professor at the Department of Applied Foreign Languages, Chienkuo Technology University.

organizational outputs to show effects and meaning of achieving its aims by Tzu-Chi organizations. The results of research focused on four aspects: 1. mechanism in the process of policy-decision of organization; 2. participation in public affairs; 3. social norm of ethics; and 4. network of Community Interaction. The research also examined the meaning of targets of case studies in the research by means of mutual verifications of theory and practices that could be very good reference and lessons for other religious non-profit organizations in civil society on operation and development of organization.

Keywords: civil society, social capital, religious organization, Buddhist Tzu-Chi Merits Society, non-profit organizations

