

黃倩玉。2000。 時勢造英雄：從跨文化比較看慈濟的慈善婦女運動 。
刊於《台灣的社會福利運動》，蕭新煌，林國明編，頁459-502。台北：巨流

第十三章

*
「時勢造英雄」：
從跨文化比較
看慈濟的慈善婦女運動

黃倩玉

壹·前言

這些婦女用宗教辭彙來表達其社團目標……典型的慈善婦女造訪貧窮婦女時，一手拿著救濟的衣服和食物，另一手則拿著《聖經》（Scott, 1990: 37）。

以上這段描述的女主角，是在十九世紀歐美社會中著曳地長裙、一度廣泛動員的善心貴婦。換了衣服及傳教小冊子，同樣的描述令人聯想到在二十世紀台灣，身著深藍色旗袍、手持佛教刊物的慈濟功德會「委員師姐」。間隔了一個世紀、半個地球，東西方的慈善婦女運動帶給我們什麼跨文化省思？類似的慈善婦女運動又如何與其所處的特殊社會文化互動，造成怎樣不同的影響？

本文視慈善運動為福利運動的一種類型——一種經由慈善來擴大或限制福利資源，以慈善為機制來重新分配福利資源的集體行動。本文藉著和十九世紀歐美慈善婦女運動的比較，以尋求一個重新詮釋台灣「慈濟現象」的研究架構。慈濟是目前台灣最大民間福利團體，其號稱佔全國總人口五分之一的會員數，遍佈各地，不但組織動態備受矚目，而且，無論城鄉，談到「慈濟」這兩個字，幾乎每個人都持有一個認同或不認同——或者更直接地說，喜歡或不喜歡——立場分明的態度。如果將慈濟視為台灣近十年來次於族群認同問題的重要文化現象之一，亦不為過。

* 感謝慈濟功德會嘉義聯絡處全體成員、台北地區委員、靜思精舍常住師父的大力幫忙，以及慈濟基金會秘書處的協助。特別感謝馮燕及蕭新煌教授的指正，以及汪宏倫、林昭吟、李玉珍、羅正心對初稿修改的建議。一切文責由作者自負。

本文從跨文化比較切入，期望能超越從同一個文化架構看裡面現象時的思考盲點。這樣的思考盲點，尤其容易出現在像慈善運動這樣帶有道德意味的研究對象。跨文化比較研究，在好惡之外審視特定現象所能引發的理論思考。本文選擇同樣是婦女動員的十九世紀歐美慈善運動作為比較對象，來凸顯慈善及宗教福利的性別面向，以有別於宗教福利模式的比較研究（王順民，1991，1997；林本炫，1995；吳正煌，1996）。為什麼要凸顯性別面向？性別的重要性在於一個不容忽視的跨時空巧合：慈善運動在東西方不同文化中，都造成該社會中第一次的大規模婦女動員。

佛教慈濟功德會從1966年在花蓮「後山」的一個毫不起眼的小型地方性、傳統民間慈善團體，伴隨著戰後台灣經濟發展的奇蹟，在一九九〇年代成為擁有龐大資源的全國性民間組織，會員人數也在1995年接近四百萬^①。儘管三十年來，慈濟組織與台灣社會都有轉變，但是，從成立至今，慈濟一直是由女性領導並以女性成員為主。其組織最高決策者及精神領袖是一位比丘尼，其志願服務核心的「委員」，女性約佔八成（丁仁傑，〔出版中 a〕，〔出版中 b〕；林本炫，1996；康樂、簡惠美，1995：90；盧蕙馨，1994：9，1995：737），而且居主導地位（盧蕙馨，1995：738）。

慈濟與十九世紀歐美的慈善婦女組織之間，有令人驚奇的相似處，這些歐美組織，同樣也是藉由慈善服務的路徑，提供給「慷慨富女」們（ladies bountiful）一個宗教舞台，同樣也是在市場經濟擴張時期蓬勃發

① 1995年2月號的《時人雜誌》（*People*）稱，慈濟會員人數接近四百萬人（黃絹智，1995：85）。但必須注意，慈濟的海外會員也自1990年以後大幅成長。慈濟近年來已不再對外公佈其會員數。

展。這些十九世紀歐美婦女，與二十世紀台灣慈濟「委員師姐」們經驗了許多類似的社會及文化壓力，雖然新增的財富為婦女減輕了許多傳統的家事負擔，但是傳統對女性道德形象的要求卻仍存於社會文化中，牽絆著婦女正式邁入社會參與的腳步；劇烈的都市化步調以及市場經濟的支配文化，不但讓個人利益的無限追求逐漸對傳統社群價值形成威脅，而丈夫在新商業文化中紙醉金迷的生活形態更是令婦女憂心。間隔了一個世紀、半個地球，這兩個社會裡的中產階級婦女先後在慈善運動中找到了現代化價值危機的解決之道。

然而，就像台灣發展並非單純複製西方經驗一般，台灣的慈善婦女運動也絕不是歐美經驗的仿冒品。慈濟的緣起與發展紮實地奠立在台灣文化脈絡及佛教的基石上。而且，慈濟是處在一個現代國家—社會的架構中，在長期的婦女動員終於締造成績之後，不但沒有如西方慈善婦女組織一般地走入歷史，反而在解嚴後的一九九〇年代裡大幅擴張，在其行列中顯著增加男性投入，並且在社會大環境中扮演益形鮮明的教化角色。也就是在這些特點上，我們必須重新省思慈濟不同於西方例子的（歷史）定位。

本文所強調的社會文化與慈善婦女間的關係，理論基礎來自文化人類學的「結構—個體」架構。Bourdieu (1977) 的實踐理論 (practice theory) 指出，在傳統文化的一條條制式行為規則 (rule) 間，行動者仍能以策略 (strategy) 運籌帷幄，找出不觸犯結構性規則的行動轉圜空間。Comaroff (1985) 更以 Levi-Strauss 的 bricolage 的概念來看宗教社會運動，剖析在結構變遷的過程裡^②，行動者將手邊可資運用的傳統與新進的文化材料重新整合，在現實脈絡中以集體行動的方式體現 (embodiment) 其整合後的結果，這樣的集體行動並不一定會與制度規範產生正面衝突，或直接挑戰體制，而是以新舊素材的重新整合，來凸

顯結構變遷的矛盾與間隙。

在這樣的理論觀照下，本文以「時勢造英雌」作為嘗試性的詮釋方向。「時勢造英雌」在此有兩層意涵：第一層意涵，強調結構與運動主體的辯證關係，從東西方慈善運動的大規模婦女動員時機及道德主張等相似性來看，慈善運動是婦女回應社會變遷及其問題，所發動的重構道德及社會秩序的實際解決之道；然而，運動的主體——慈善婦女——卻在擁抱傳統道德意識型態之時，不但為其動員找到了社會接納的門路，也同時為女性在公共領域裡找到了新定位。

第二層意涵強調，慈善婦女運動在其特定脈絡中的後續發展，逐漸浮現出該運動所凸顯的結構矛盾所在，而回過頭來給予類似的慈善婦女不同的論定。換句話說，無論是西方例子的走入歷史或是慈濟近年來參與者異質性明顯出現，都指出慈善婦女運動本身隱含的過渡性質，但究竟過渡到什麼，則是類似的慈善婦女與其特定結構間的互動。如果慈善婦女動員的特定時機可被稱為「時勢造英雌」的話，也應進一步問，類似英雌又分別在東西方造成什麼時勢？在十九世紀西方例子被現代福利取代的同時，也見到各類婦女運動的興起，就此而言，西方慈善運動作為婦女進入公領域的開端，其重要性可能遠超過被消極地視為現代福利的前身。處在二十世紀現代國家—社會架構中的慈濟，其慈善運動的顯著性，可能不止是提供婦女社會參與的正式管道，更可能是其婦女動員在戒嚴時期所開拓出的民間空間，以及這塊空間在解嚴後，繼續提供給不只是女性，也包括了男性，一個共同的社會參與管道，以及公民身份

② Comaroff (1985) 的結構變遷，主要指從傳統到殖民主義及後殖民主義的歷史過程，本文僅廣泛借用 Comaroff 將宗教運動放置在結構變遷中的理論觀點及詮釋，未來將以另文處理慈濟的婦女動員與台灣的被殖民經驗之間的直接關係。關於證嚴法師的佛教理念與台灣被殖民經驗間的關係，見李丁讚 (1996)。

的普遍實踐。

「慈濟現象」已成為國內許多學術領域的研究課題，以慈濟為題的碩、博士論文也不斷增加^③。這一波方興未艾的「慈濟研究」，可大略分為二：一系列的性別、家庭與宗教的文化分析（盧蕙馨，1994，1995，1997a，1997b），與另一系列的社會學研究——檢視慈濟宗教福利模式（王順民，1997）、助人行為產生脈絡（丁仁傑，〔出版中 a〕）、社會運動內涵（張維安，1996）、以及從歷史結構脈絡看其宗教變革（李丁讚，1996）。兩個系列間似乎少有交集與對話^④。然而，性別從來就不是處在社會真空中，因此不應自社會脈絡中抽離出來。把性別放回其所處的社會結構來看待，將有助於探討性別與其他結構面向的糾結與辯證關係。將性別帶入慈濟慈善運動的分析，不但較能反映其實際成員面貌，也提供給宗教福利的廣泛討論一個比較精確的切入點。

本文運用文獻及筆者的田野參與觀察及訪談所得，將先說明以性別與結構變遷為研究架構的廣泛圖像。亦即，慈濟發展三階段中，國家角色與慈濟教化功能間的互動，以及女性社群的核心地位。在第二部份中，則剖析慈濟女性社群與台灣文化中的女性宗教與社會生活的聯結，以及這個社群所具特質。這些特質與第三部份所勾勒的十九世紀歐美慈善婦女的面貌有相當多的相似處，凸顯出慈善婦女運動「時勢造英雌」的跨文化意涵。本文也將從其相異點中，爬梳慈濟在台灣脈絡中，所具

③ 以慈濟為題的人文社會學科論文，國內部份的有王順民（1991，1997）、何淑華（1993）、吳正煌（1996）、林宜璇（1996）、郭怡君（1996）、馮文饒（1993）、楊明芳（1995）、潘文文（1995）、劉玉惠（1994）、鍾秋玉（1991），以及丁仁傑博士論文的中文翻譯本。國外部份有 Chen【陳勝仁】（1990）、Ting【丁仁傑】（1997）。

④ 丁仁傑（出版中 b）為其中少數例外之一。丁仁傑在該文中從「微觀動員」的角度論證慈濟作為中年婦女在公/私領域間的過渡性質社會參與。

有的特殊結構性意義。

貳·慈濟發展三階段

本節將簡要描繪慈濟的發展過程，以作為討論慈善運動的性別與結構變遷的依據。根據慈濟出版品以及筆者訪談所得，將其發展分為三階段，在回顧中將會看到兩條主軸：女性動員的核心地位，以及在結構變遷下益形確立的道德教化角色。

一、草創時期（1966～1978）

今日的「慈濟世界」始於 1966 年花蓮鄉間一個鮮為人知的小型地方慈善團體。慈濟出版品闡述著引發證嚴法師創立慈濟的兩則故事：一名花蓮的原住民婦女小產送醫，卻因繳不起 8,000 元的保證金而被抬出醫院，僅在地上留下一灘血，這個殘酷的事實令慈悲為懷的證嚴法師決心設法自籌濟助貧病資金。另一則故事是三位花蓮的天主教修女造訪證嚴法師，修女們質疑佛教在社會服務上的具體表現，令「為佛教、為眾生」的證嚴法師確立必須擺脫佛教出世形象，轉而積極負起社會服務功能。為了達成將佛教慈悲落實為改善福利這個目標，證嚴法師帶領著五名出家弟子及三十位家庭主婦在家信眾於花蓮縣秀林鄉成立「佛教克難慈濟功德會」^⑤。

⑤ 當時成立於秀林鄉普明寺，距次年購地建立的靜思精舍約二百公尺。慈濟功德會於 1969 年遷入地屬花蓮縣新城鄉的靜思精舍，迄今仍為慈濟總會及精神中心所在。

此時期的特色之一為建立公信力。成立之初，唯一的金錢來源為出家弟子生產嬰兒鞋所得收入，以及主婦信眾每人每日從買菜錢省下五毛錢的捐款。第一年即有能力濟助三十一人，支出善款 17,389 元，此後善款總額及濟助人次逐年緩步增加，並擴及花蓮以外。服務項目以長期濟貧、定期定點發放、及急難救災為主。然而不同於一般慈善團體的單次濟助方式，慈濟自始即奠立長期濟助個案「救人救到底」的模式。草創時期也建立了慈濟「月施淨資，聚沙成塔」的捐款模式，用世俗語彙來說，即長期持續性小額捐款，強調以小錢作大事。

第二個特色為建立女性動員基礎。創立之初即設立「委員制」，由無酬委員推廣勸募並執行濟助，打下以女性為志願資源動員（經由女性網絡自籌捐款、吸收人力）基礎，並逐步朝向以台北為主要發展腹地。台北自 1972 年出現第一位委員後，即迅速朝吸收委員的方向發展。慈濟雖在 1979 年以前，即開始在台中、台東及恆春地區濟助個案，但主要的人力與資源的動員則來自台北地區。

二、花蓮建院動員（1979 ~ 1986）

1979 年證嚴法師發下在花蓮蓋醫院以解決貧病根源的宏願，約在同時，政治權力在公共領域上對宗教組織的操作，開始與慈濟互動。內政部自 1976 年起連續針對宗教活動訂定獎懲辦法，一方面以節約為由抵制大型民間祭典，另一方面也以鼓勵社會公益為由，隆重表揚與辦公益慈善事業績效卓著的宗教團體（林本炫，1995：150；簡太郎，1987：27）。在新宗教政策下，慈濟成了優良楷模，年年受獎表揚。媒體開始報導慈濟，政府官員及故總統蔣經國先生皆蒞臨慈濟。政治權力中心正式接觸慈濟後，長期令證嚴師徒憂心的建院土地取得，開始出現轉機。

然而，政府高層雖已表示將提供公有土地，卻仍需經各勢力協調以挪出土地，幾經延宕，終於在 1983 年省府「政策性」方案裁定下，慈濟購得花蓮縣都市計畫土地產權，而八十億元的工程費，則完全由當時約三萬人的慈濟繼續從民間自行籌措捐款^⑥。

此階段的特色，為慈濟以道德形象進入解嚴前的國家—社會架構。慈濟於 1980 年正式登記為財團法人，其長期堅持的「誠正信實」原則受到各界注目，逐步跨入全國媒體舞台。慈濟的公信力、具體的醫療化目標、及對東部地區的著重，不但感動社會人心，獲民間捐款響應^⑦，更引起政權中心的注意及讚賞，進而直接挹注國家資源^⑧，在解嚴前即奠定了慈濟與政治中央直接互動的模式。

此時期的募款動員，大致仍維持前期的女性動員及長期勸募，只是更明顯在台北擴張。不但尚未進入大規模組織自我宣傳行銷擴張，也還沒有廣泛的鉅額捐款。這一點可從其「榮譽董事」（簡稱「榮董」）的資格標準演變及人數看出：截至醫院落成以前，個人捐款或勸募，兩者之一總額達一百萬元者，皆由慈濟醫院董事會聘為「榮譽董事」，在醫院落成前夕，僅兩百位「榮董」。一旦醫院落成，個人捐款達一百萬元成為唯一的「榮董」資格標準，不再包括勸募總額達百萬元者，然而「榮

⑥ 建院動員期間，工程費用籌措艱困，在膠著時期，有一名日本人表示願意捐出兩億美元（當時約八十億元台幣，正好是醫院工程費用全額）幫助蓋醫院，證嚴法師以國族尊嚴、組織自主性及普遍性參與動員（福田應留給大家種，而非一人獨佔）為考量，婉拒這項籌款捷徑，慈濟出版品強調此事件足見證嚴法師對「錢」有獨特看法及準則（《慈濟年鑑 1992》，頁 19～20）。

⑦ 江燦騰（1997: 30）指出，慈濟花蓮建院的訴求所獲迴響，部份來自全台灣對東部地區的虧欠感。

⑧ 王順民（1997: 78）曾指出慈濟慈善醫療化的方向與基督教會福利政治化的方向形成對比，也影響兩者受到的政治社會結構中的差別待遇。

董」竟遽增為二千多人，可見鉅額捐款的廣泛出現，主要在 1987 年後的第三階段。

三、大型民間組織 (1987 ~ 1999)

1986 年慈濟醫院落成啓用，次年政府宣布解嚴。八〇年代末期的台灣，處在風起雲湧的社會運動，以及金錢遊戲的喧囂擾攘中。澎湃的民間社會力，同時展現在層出的抗議事件、狂飆的股市指數、大家樂賭風、以及慈濟會員及捐款的快速成長中。慈濟會員數在 1986 年以前，三年內僅增加七萬人（從 1983 年的三萬人到 1986 年的十萬人），卻在接下來的四年內成長十倍，在 1990 年突破百萬，佔當時台灣人口的 20%，成為全國最大的民間團體，緊接著又在 1990 年和 1994 年間每兩年成長一倍，在 1995 年以前會員數已近四百萬。

這個快速擴張階段，除了慈濟海外組織的發展之外，尚有與本文主題較直接相關的以下特質：

1. 多元化策略及明顯社會教化：

除擴展原有的慈善、醫療、教育、文化「四大志業」，並加上國際賑災、骨髓捐贈、社區志工、環保，總稱為「一步八腳印」。整個多元化大致循三個脈絡，除了醫療領域外，慈善及社會教化兩個領域的大幅發展及轉變都明顯發生在 1990 年以後：①在醫療領域上為比較單純的系統性擴張，包括醫療網的逐步設立（如，在嘉義大林設第一座分院，和仍在進行中的兒童發展復健中心及其他分院），以及為配合醫療志業所需人才，而發展的護專（1989 年）、醫學院（1994 年）等教育機構。②慈善領域上除持續原有服務項目外，從 1991 年開始，擴大賑災版圖至中國大陸，再逐年延伸至亞、非、大洋及中南美洲；而在台灣本地，

則將原有的慈善志願人力與新的社會議題結合，包括資源回收、骨髓捐贈、社區志工獨居老人關懷。③與以上兩個脈絡緊密結合，同時提供解釋機制的，是慈濟的社會教化，一方面包括自 1991 年起連續推出與政府合辦的大型系列活動，如前後共一百場的「幸福人生講座」，以及自辦的「預約人間淨土」（淨化人心及環境）與走出都會的「下鄉」系列；另一方面是自 1990 年起逐漸發展慈濟自主媒體，除多樣化的平面及有聲出版品外，電子媒體方面也從製作廣播節目到電視節目，到成立「大愛」電視台。

2. 參與者異質性的明顯出現：

隨著會員數的大幅成長，慈濟原本純為女性的動員行列，自 1990 年前後，明顯出現人口異質性，這些新人口構成顯著的少數。男性、企業家、大專青年及教師，先後成立次級團體。男性團體首度出現在 1989 年護專成立時，維持慶典秩序的「保全組」，1990 年證嚴法師正式命名為「慈誠隊」，兩年後正式授證五百四十五人為第一批慈誠隊員，此後逐年漸增。企業家次級團體的出現，源於醫院落成次年成立的「榮董聯誼會」，人數漸增的榮董，在 1991 年宣布將成立「慈濟企業家協會」，同年誕生由企業家夫人組成的「慈友會」。大專青年及教師先後在 1992 年成立個別專屬聯誼會。伴隨男性顯著投入而來的，是慈濟益趨明顯的「戒律文化」，其影響直指個人日常生活範疇，配合著教師及青年注入的集體主義模式，慈濟集體行動畫面益形整齊畫一。但較受外界矚目的，卻是慈濟的企業家名錄。

3. 社會教化與政治包袱：

作為在解嚴後的國家—社會結構中的大型民間組織，慈濟除維持解嚴前與政府的良好關係，也同時開始面對新的壓力。在解嚴後的公領域裡，慈濟的社會教化功能益趨明顯確立，例如與政府單位合辦的證嚴法

師及委員的全國巡迴演講，以推廣淨化人心及環保觀念，政府也繼續頒獎給已受到國際肯定的慈濟，為社會運動及福利慈善基金會楷模，不再只是當年的優良寺廟團體而已。然而，從慈濟近年來多次對外宣布不介入政治的立場，以及從 1992 年以後，終止其多年來一向主動公布的收支及統計數字，其立場的聲明及對外態度的轉變，都可以看出作為最大民間組織所面臨的期望壓力。

4. 宗教志願系統與非營利專業組織的區分：

1990 年總管理中心成立，「慈濟」組織逐漸形成兩個大傘，兩者間有相當重疊，而且都以證嚴法師為最高領導者。第一個大傘，是以財團法人慈濟基金會為主體的一般非營利組織，其辦公室至 1998 年為止，一直位於花蓮市區的慈濟「志業體」中的醫學院校園內，與醫院分別位於「靜思堂」的兩側。基金會有正式給薪雇員（不包括其中由精舍出家師父兼任的正式職位）及組織架構，經營規劃多元化的福利服務項目。另一個大傘，則是以慈濟功德會為主體的宗教志願系統，以位於花蓮縣的「靜思精舍」為中心。至 1998 年合計近萬名已授證的委員與慈誠隊員，加上榮譽董事等各次級團體，所共同組成的志願動員系統，在正式制度上皆由位於靜思精舍內的「宗教室」辦理。遍布各地的慈濟人，也在近年依行政區域（原本是依加入人際脈絡）分區分組，在各分支中再分組分工，形成緊密完整的志願動員系統。除宗教室的部份職員外，整個慈濟功德會的大傘皆為無給薪志願工作者，其勸募捐款，維持整個龐大慈濟志業體運作經費來源，也同時是推動執行慈濟各項志願服務的「志工」^⑨人力資源。

^⑨ 慈濟將志願無酬工作者（volunteer）稱為「志工」，強調其出自內心真誠的志願服務，以有別於一般所稱的「義工」（《慈濟年鑑 1992》，頁 166）。

5. 社工與志工的區分：

這項區分是伴隨著前述組織分化而來的變化之一。慈濟醫院設有社會服務室，僱有專業社工員（五名），但這只是任何大型醫院的必要部門之一，在慈濟發展背景中較特殊的，反而是志工組織的出現。自慈濟創立以來，參與成員便一直都是志願工作者，委員除了勸募及吸收新會員外，並親自執行救濟服務。救濟和勸募，是她們落實佛教理念的實踐，毋須特別命名，所謂「志工」，是相對於專業社工而來的。隨著醫院落成與慈善服務領域的漸廣漸深，再加上組織本身的擴大與制度化分工的趨勢，形成對組織化志願人力的需求。醫院落成半年，「志工服務隊」正式成立，由醫院社會服務室輔導運作。在醫院之外，從台北分會開始，在1987年由委員自發成立志工行列，開始組織規劃運作，其他地區委員漸次跟進，逐漸形成由各地輪流回醫院作志工的模式。總管理中心成立後，在宗教室下設社工組（僱有社工員），輔導各分會成立社工組，自1994年起，全省志願系統分支皆設有「個案訪視組」，審核當地濟助個案申請。

以上簡短回顧中，除第三階段最後兩點是關於內部轉變外，整個發展可大略釐出結構與性別兩條主軸：一、慈濟的發展深繫於變動中的國家—社會關係，不但是以道德教化的角色，進入解嚴前官強民弱的國家—社會關係，開始匯入國家資源以及民間的道德捐款，而且在解嚴後的民主化脈絡中，以驚人的速度發展，在形成一九九〇年代的普遍性群眾運動的同時，也更確立其在急遽變遷的大環境中，所扮演的教化角色。二、女性動員居慈濟發展的核心地位。在卅年演進中，人數急速成長、擴張為擁有媒體的大型組織、以及成員異質性的明顯出現，其實都是1986年，甚至是1990年以後的事，而且是在已經做出成績後的結果，在這之前的二十年漫漫長路，以及組織擴張後繼續堅持的志願動員核

心，則是我們接下來要討論的慈濟女性社群。

參· 慈濟女性社群文化

承接前一節所述的慈濟發展內外結構脈絡，本節從性別角度來探討慈濟的女性動員。從創立開始，慈濟便一直是以女性為主、自立經營的民間慈善組織，甚至在1990年前後的大幅擴張時期，被稱為「家庭主婦王國」，即使在今天，女性仍約佔核心成員八成。究竟是在怎樣的文化基礎上，得以造成慈濟的大規模婦女動員？她們的背景為何？具有怎樣的女性團體形象？慈濟的婦女動員與整個運動歷經結構變遷的發展，兩者間有何關係？

台灣婦女的宗教生活，大致環繞著父系家族及男性主導的宗教舞台，呈現相對於這個中心的兩極狀態。在民間宗教裡，無論家庭內外的祭拜活動，正式儀式的位子一向由男性包辦，婦女扮演著不可或缺的基層角色，每天為家中的神明及祖先上香，準備大小儀式祭品，牢記歲時年節的各項祭拜細節，無論平時或節慶，在每間寺廟裡舉香喃喃自語、祈求保佑闔家平安、臨去前留下香油錢為全家做功德的，也以女性居多（Wolf, 1974）。婦女的宗教生活一直是密切而頻繁，然而卻缺乏一個公開發揮的宗教舞台。在所有的民間信仰中，佛教的出家，要算是提供給女性最正式的宗教表現與選擇。然而出家，正式的剃度受戒，也同時是背離傳統父系家族的主流文化，因為在這個主流價值觀下，女性被定義為結婚生子、傳宗接代、相夫教子的角色。在這樣的主流價值觀之下，長期以來（甚至至今亦然）台灣社會一直以有色眼光看待比丘尼，甚至將其視為「偏差」女性。

在這樣的文化脈絡下，慈濟提供了台灣婦女一條介於出家與在家之間的宗教實踐途徑。慈濟並不鼓勵出家，將出家視為眾多修行方式之一，而非唯一的途徑，也因此，其出家眾從成立時的四、五位，經卅餘載到 1998 年仍僅八十餘位，與會員成長速成強烈對比（亦見盧蕙馨，1994）。慈濟對正式加入出家眾的種種限制及要求，除了與其對出家修行的觀點有關外，也是由於其對婦女在家庭的責任與義務的重視。1995 年筆者在花蓮慈濟靜思精舍時，曾遇到一位婦人風塵僕僕的自美國來請求證嚴法師為她剃度出家。法師問清原委後，要她先回去把兩個小孩養育成人，「把該盡的責任完成後」再說，並同時交代常住師父讓這名婦人多「瞭解慈濟」，多與慈濟委員溝通。受訪的常住師父說類似情形屢見不鮮，他指著不遠處精舍大門前一名提著小行李袋獨自徘徊張望的婦人說：「妳看，這個八成就是。」他繼續說：「通常我都先請她們坐下談談。如果晚了就讓她們先登記家人聯絡地址電話後才可以『掛單』，明天再談……來這裡的原因，女的大多是先生有外遇啦等等的『問世間情是何物』，我只好為她們做『心理輔導』、『婚姻諮詢』，最後勸她們回去。」

慈濟不但尊崇傳統家庭價值及婦女角色，也同時強調婦女在家庭以外的大社會中的角色。筆者有幸曾參與數次證嚴法師與信徒間的談話。其中一次在 1993 年，一位三十出頭的單身女性在其母親（委員）及母親的「資深委員」（指：引介進入慈濟者）的帶領下來花蓮見證嚴法師。這名委員的女兒向證嚴法師請示：「師公，人家說『結婚是因為兩個人上輩子相欠債（台語）』，那我如果不結婚，就不用還債了？」證嚴法師以其一貫的和緩語氣，對著圍成一圈共約十名的老、少、出家、俗家女眾開示：「結婚不結婚要從兩面來看。如果妳不結婚，會讓妳的父母擔心……而一個查某人結了婚，並不表示就只有對自己的先生、孩

子，自己的家庭有責任，不應該只有留在……像日文所說的『私』的家庭裡而已，應該也要對社會有貢獻才對……。」

結合出家與俗家的佛教女性自主團體，也見於台灣及中國社會裡，即座落在男性主導的宗教舞台之外，提供女性宗教空間的「菜堂」(Topley, 1978; Weller, 1985: 45-6)。不同的是，慈濟不趕經懺，而且從創立即一直強調在精舍道場之外的入世實踐，在尊崇傳統婦女的家事本份的前提下，將婦女原有的動員能力發揮在確切的集資救濟目標上。在證嚴法師的領導下，出家弟子秉持「一日不做，一日不食」的經濟獨立自主^⑩，並將所得捐做慈善濟助，一反過去出家人受人供養的形象；更促使其在家女性信徒在現實世界中「行菩薩道」，運用其人際資源網絡，以及經營家務以外的時間和金錢，來做慈善服務的宗教實踐。

慈濟之所以能走過漫漫歲月，其中一個重要原因是它能持續匯聚慈善捐款，這在台灣文化中是平凡無奇的「常態」。而維持慈濟捐款常態的關鍵，在於一個個手持「勸募簿仔」(台語)、每月定期親自到會員家中收「功德費」的「委員」^⑪。據一位嘉義地區委員解釋：「其實一般人很少會拒絕捐錢做善事，不管是熟人提起，還是像我們做店頭的常遇到上門募款的工讀生，大家都會捐錢結個好緣。可是其他團體偶而才來收一次，慈濟委員每個月一定準時到你家，你想忘了交『功德費』也不可能。」另一位同時捐款給「家扶中心」的慈濟會員也做了類似的比較。

^⑩ 李丁讚(1996)強調慈濟的這項「改革」主要是受到日本佛教的影響。

^⑪ 委員資格的審核標準自慈濟成立以來經過不斷修改，這套標準本身的演進其實反映了慈濟組織發展制度化的過程。目前慈濟已有明文規定，委員們主觀認知的主要條件包括勸募捐款會員達四十戶以及恪遵慈濟戒律等。至1998年底，共有超過八千名正式授與資格委員，其中，就筆者觀察，女性仍佔八成左右。

雖然今天慈濟的規模早已不可同日而語，募款的方式也已趨多元化，但是，自立經營及長期捐款的模式卻一直維持到今天，只是範圍擴大並且已採電腦化記錄。截至近年廣受矚目以前，慈濟委員幾乎一直維持清一色女性，即使是在一九九〇年代，各地區委員仍有八成是女性。從創立至今，這些委員師姐持續進行著達成她們宗教慈善目標的關鍵志願工作——勸募捐款及執行濟貧。儘管隨著近年來組織規模的擴大及志業的多元化，委員肩負的任務也漸趨多樣化，例如，定期分組聚會及舉辦義賣園遊會等，並且已行分工制，但是金錢、時間與勞力的奉獻，仍是委員的主要工作，以及維持慈濟的基石。儘管各地區委員分工依該區組織發展程度而異，但是，各區志願系統的領導及策劃則一定是由委員擔任。

慈濟委員的總數隨著組織近年的擴大而成長，成員背景異質性也漸高，但仍傾向以中上階層為主。根據一項抽樣問卷調查，慈濟委員的家庭社經背景，以自雇階層及廣義的公務員居多數（林本炫，1996）。這與筆者在嘉義、花蓮及台北的觀察相符。自雇階層背景的委員中又以中小企業為主，但其中亦不乏引人注目的所謂「企業家夫人」，甚至包括國內知名企業主^⑫。另外，相當多的委員（以及／或者委員配偶）都同時具有「榮譽董事」（「榮董」）的身份，在台北地區尤其是如此。由於「榮董」係指個人捐款總額達一百萬元者，雖然其中不乏低收入者克勤克儉「圓滿」（指，達成，完成）榮董的例子，但是至少委員與榮董的成員明顯重複，是可以作為委員中上階層社經背景的指標。

^⑫「慈友會」，亦即，「企業家夫人聯誼會」，為近年新成立的慈濟功能性團體之一。其成員身分強調配偶是企業家，但本人或配偶都不一定是委員。雖然慈友會近年相當活躍，經常舉辦義賣活動，而且較受媒體注目。但本文主要強調長期擔任慈濟志願工作的成員，故仍以具委員身分著為考量。

慈濟委員師姐們的正式穿著打扮^⑬令人聯想到傳統貴婦形象：梳包頭、身穿深藍色滾紅邊過膝旗袍、腳踩黑布紅線平底繡花鞋，而且，就像她們給這套服裝的特別名稱——「柔和忍辱衣」——所指涉的意涵一般，慈濟強調傳統賢妻良母、柔和順從的女性規範，並且把這種特質中的付出的精神與賢慧的家事本領，延伸到社會服務。委員的第一要務是把家裡顧好，也就是「做好本份事」後，才來「做慈濟」。在委員的資格條件中，除要求對慈善奉獻的職志外，也要求有「正知正見」以及「言行舉止端莊合宜」^⑭。在生活形態上，也儘可能求節儉簡樸，往往與她們社經背景成對比，節儉的目的在於實行佛教的「知福、惜福」，接下來還要「造福」：將省下的個人消費捐給慈濟。

慈濟介於出家與在家之間的婦女動員，將台灣文化中普遍存在的慈善觀念及其資源，持續匯聚到證嚴法師明確的社會實踐目標上。筆者的訪談中，大部份的人進入慈濟都是先從做一般捐款會員，即所謂「會員大德」開始的。許多老委員原就樂善好施，中期以後加入的，則大多是基於慈濟的醫療目標，最常聽到的是：「聽說花蓮有個偉大的師父不蓋廟卻蓋醫院救人」。

⑬ 委員的服裝打扮隨著慈濟的歷史演進而不斷沿革，如一位創會委員在受訪時說：「三十年下來，我有一整個衣櫃的各式制服。」其制服的演變本身即是慈濟文化變遷的指標之一。深藍色滾紅邊過膝旗袍為自 1990 年前後迄今的授證委員正式制服，在主要正式場合，特別是對外活動時穿著，因此也最具代表性。除了這套正式制服外，尚有主要在醫院當志工時穿的深藍色洋裝的「志工服」（亦稱為「八正道」），以及男女一式的深藍 T 恤配白長褲的「藍天白雲」中性服裝。近年成立的各次級團體各有自己的制服，除了教師聯誼會另制訂一套正式洋裝外，各次級團體制服皆是以「藍天白雲」為式樣，在上衣顏色上做改變。雖然慈濟制服歷經演變，但委員的正式制服則一直是以旗袍為準，僅在細節（如，顏色、鈕釦、滾邊）上有所改變。

⑭ 《慈濟年鑑 1992》，頁 35。

慈濟的慈善婦女動員，從草創時期開始即具有明顯女性社會及文化意涵，不但依循女性人際網絡吸收發展資源，例如台北地區第一位委員，即是經由其少女時期舊識的花蓮委員而加入勸募的行列，逐步展開慈濟在台北的動員；而且，除了運用女性既有的社會動員能力之外，委員師姐們也共同搭起了揉合女性切身議題及佛教慈悲的行動詮釋架構。一位從未上台見證的創會委員，在受訪時的自述，便生動呈現了以傳統女性生命進程為參考架構，來詮釋宗教慈善實踐行動：

人說查某人一世人最歡喜的是後生（台語，指兒子）娶媳婦的時候。不過，阮兒子娶某那天，我沒有像人說的感覺特別歡喜。人又跟我講，查某人一生最歡喜的是抱孫（子）那天，等到那一天，我也沒有感覺特別歡喜，好像普通普通……師父（證嚴法師）跟我們說他要蓋醫院的那一天，我比誰人更加歡喜，我歡喜到講不出話……一想到師父悲心，我就會哭……。

慈濟將婦女的實踐力從個人、家庭轉化到廣大社會。例如一位長期為先生的沈溺於應酬飲酒擔憂的中年婦女，在第一次進入精舍大殿時，莫名的大哭了一場，這樣的宗教經驗，令她決心開始全心「做慈濟」，在成為委員的過程中，逐漸找到了家庭以外的一方天地。

在證嚴法師的指引下，曾經沈溺在物質消費的富家媳婦，在偶然參與「訪貧」（拜訪受救濟的貧戶）中認識到社會階級的差距。這位委員在見證時說：

我穿著窄裙和高跟鞋，跟著帶隊的委員，走過崎嶇的小路到個案的家中。結果我一路哭著回來。在我的一生中，從未見過如此貧

窮的家庭，我從來不知道，原來自己是這樣幸運……。

也有人是在嘗試遠離塵囂的禪修後，發現到頭來還是要回到現實生活中來面對解決問題，才轉而認同慈濟的「在家修行」、「藉（俗）事練心」的宗教取向。另一位委員在受訪時談到：

以前我常上山打禪七，但是七天的寧靜之後，仍要下山回到家裡，先生仍然失業，孩子仍在哭鬧，七天的禪修並沒有解決任何問題……而慈濟則教我們要實際，要面對問題……。

更有許多婦女是在飽受家庭關係的煎熬，求助於證嚴法師或其弟子的開導，而將以往對家庭生活投注的全副注意力，分攤轉移到志願工作中，進而以較大的社會格局、人生常態，來看待自己的角色與功能，甚至將其所幫助的人都視為自己的子女，將以往侷限於個人家庭的母愛與母職，擴大延伸到社會大眾。

這個轉化（transformation）過程，特別是在慈濟集體情境中的呈顯，是一套強而有力的宗教及社會身心體驗，而且與證嚴法師獨具的卡理司瑪（charisma）有很深的牽繫，必須另以專文處理。在此，簡短的說，是以社會生活場域作為宗教經驗的來源，在宗教經驗中凸顯出個體在結構中的能動性（agency），將這份能動性體現（embodied）在純粹世俗的社會實踐行動中。在筆者搜集的資料中，無論其進入慈濟的關鍵因緣為何，每一位全心投入慈濟志願工作的人，多少都經過一番自我反省過程，而不是「做善事，積功德」可以一言以蔽之。

慈濟就是在這個不斷轉化個人的運轉中，將一群原本不為社會所注意的婦女，動員到慈善服務的長期組織運行中。這些婦女將她們行善的

金錢與時間，投注到不同於傳統慈善的個人、片段性施捨的組織長期服務中。在證嚴法師的領導下，慈濟委員師姐們吸收新會員、勸募捐款，並且將她們一向專長的家事料理——例如，煮食、清理環境、照料看護等等的本領，發揮在日增月長的所謂「感恩戶」（即，案主）身上。也在她們「一步一腳印」的勸募功德費中，將證嚴法師建醫院以解決「因病而貧」普遍社會問題的梦想，實現在東海岸的花蓮。

人類學家 Margery Wolf (1972)，早在一九六〇年代台灣鄉間，一群群聚集在溪邊洗衣以及來來往往串門子的三姑六婆互動中，看到了正式政治舞台外的女性動員，而提出了「女性社群」(women's community) 的概念。女性社群的特質在於其隱形存在的非正式動員網，聚集時七嘴八舌地聊著與女性切身相關的家務事，例如婆媳問題、夫妻關係等等的東家長西家短。相對於男性主宰的正式政治世界，女性社群沒有正式的組織形貌，也不做意識型態的高談闊論，但卻獨具口耳相傳的動員能力，對於她們所無法見容的家庭事件，進行蜚短流長的批判。

慈濟將台灣社會中隱形存在的「女性社群」，經由宗教，轉化到具體的慈善實踐目標。從女性社群的角度來看，慈濟的慈善運動發展有兩層意涵：一、女性社群強調的情感以及家庭議題，經過證嚴法師的宗教轉化，將女性社會動員能力，運用到結合了廣泛的傳統行善文化基礎與明確的醫療福利改善目標。在一個婦女仍需強調自己所選擇的團體環境是「單純」而非「複雜」的社會裡 (Bak, 1995)，慈濟對傳統的尊崇及其人道主義訴求的道德性，合理化了婦女的參與，並讓婦女將其原本用作女性互助的動員力，經由慈善發揮到社會實踐中。二、相對於男性所扮演的較正式醒目的社會政治角色，「女性社群」獨有的非正式以及隱性特質 (Wolf, 1972)，成了慈濟在解嚴前的政治環境中寂靜擴大的保護衣。換句話說，慈濟的經由婆婆媽媽網絡集資動員模式，加上以宗教辭

彙表達的醫療慈善目標，不但在不挑戰傳統性別角色的前提下，提供了婦女一個宗教社會實踐的舞台，也在不具政治敏感性的前提下，凸顯出民間社會的集體行動空間。

肆·十九世紀歐美的慈善婦女運動^⑮

大規模婦女慈善運動也曾一度席捲十九世紀的歐洲和北美洲。據現有的社會史研究，婦女慈善運動至少曾發生在當時的美國（Berg, 1978；Daniels, 1987；De Swarte Gifford, 1981；Conway, 1971；Ginzberg, 1990；McCarthy, 1990；Scott, 1990）、英國（Prochaska, 1980；Summers, 1979）、法國（Pope, 1977；Smith, 1981）^⑯。在1800與1860年間的美國社會中，婦女慈善組織超過150個（Berg, 1978：147）；在1893年的英國，有84,129位女性慈善義工，形成當時社會中一個大規模造訪貧窮家庭運動（Summers, 1979：34-35）。這些經濟狀況較為優渥的婦女，將時間和金錢奉獻給慈善工作。這些婦女帶著傳教小冊子、金錢、食物、衣服，以及姊妹情誼般的開導，去造訪貧窮人家。和慈濟的委員師姐一樣，這些善心婦女以勸募捐款、賣自製的手工藝品、及舉辦義賣園遊會來自力資助她們的慈善目標。

⑮ 本節部份文稿曾以英文發表於 Chien-yu Julia Huang〔黃倩玉〕and Robert P. Weller, 1998, "Merit and Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism," *Journal of Asian Studies*, 57 (2): 379-96.

⑯ 幾乎在同時，大規模的婦女慈善組織動員也在俄國進行著。在1900年以前的俄國有數以千計的私人慈善組織，與歐美的例子一樣，也是完全仰賴婦女的金錢、時間及勞力奉獻來經營（Lindernmeyer, 1993: 563）。

當時慈善婦女服務的範圍包括了：健康、兒童照顧、救濟，以及教育，特別是婦女教育。這些婦女的志願服務，雖然出於傳統的慈善動機，但卻非傳統慈善偶爾地、個人隨興地施捨銅板給路邊乞討者；相反的，她們採取集體行動，以結社組織的模式，長期提供社會服務。而且，從組織的創立到經營維持所需的人力及金錢，全都由這些善心的中上階層婦女自己一手包辦。

十九世紀歐美社會所出現的，新興中產階級的生活條件與階級意識，正好培育助長了這種新類型的女性：

十九世紀末的城市是孕育婦女社團的理想環境：這一世代的女性同時享有了新層次的休閒，並且肯定了她們淨化家庭內外世界的義務，還勇敢對抗了一連串逐漸浮出水面的社會問題。純潔品德的女性形象起而與一個特殊的、道德淪喪的社會相對峙。

(Rothman, 1978: 69)

這些十九世紀歐洲及美國婦女，對抗了一個正在快速成長中，被視為舊道德失落的社會。所有的例子都同樣面對了快速的都市化，以及一種日益興盛而接近市場取向的道德觀。她們都試著站在女性的地位上提出這些問題的解決之道，其中有一些團體，像美國的「基督婦女禁酒聯盟」(Women's Christian Temperance Union)，對飲酒的責難與禁止的方式，更與慈濟強調的生活戒律遙遙呼應。

這些十九世紀團體都是以宗教為基礎而組成的，但卻將她們的信仰實踐在純粹世俗的行動中。「她們以變成『有用的人』(usefulness)的決心，來回應基督的召喚：將主的目標延伸到世界來，以實踐神的旨意。『有用』(usefulness)在這裡指的是服務，這些婦女改革者將自己

奉獻給終生服務的職志」(de Swarte Gifford, 1981 : 297)。在十九世紀早期，大部份的婦女是經由教會的管道而進入慈善福利服務 (McCarthy, 1990 : 4)。婦女社團的目標「用宗教的辭彙來表達……典型的慈善婦女造訪貧窮婦女時，一手拿著救濟的衣服和食物，另一手則拿著《聖經》」(Scott, 1990 : 37)。

十九世紀歐美婦女慈善組織是以較為富裕的婦女為主。這一方面與十九世紀中產階級逐漸增加的休憩時間有關 (Summers, 1979 : 37-38; Pope, 1977 : 296)。但另一方面也有擴張一個特定階級道德觀之企圖。例如，1797年設於紐約市的「寡婦協會」(the Widows' Society)，只願意幫助不飲酒而且不是未婚生子的婦女 (Berg, 1978: 147-48)。法國的慈善安親中心拒收非婚生子女，因為收容非婚生子女「就等於是『鼓勵婦女做怠惰與不道德的性行爲』」(Smith, 1981 : 143; 亦見於 Pope, 1977 : 299-313)。

十九世紀法國北部的布爾喬亞婦女的慈善組織，是作為上帝旨意的延伸以及家庭生活的產物 (Smith, 1981)。Smith 認為，慈善婦女的現象是「仁愛」(caritas) ①這一個單一力量的普遍化。「仁愛」指的是「聯結家庭親族血緣的精神層面等同物」(Smith, 1981 : 127)。當她們走出家門，親自造訪貧窮家庭時，這些法國北部的婦女將「仁愛」從個人的家庭擴散到較大的社會領域中。這個普遍化有很清楚的女性意涵：當時的人們認為慈善這件事「溫柔似母親，柔軟似襯裙，輕盈如蕾絲」(Smith, 1981 : 133)。截至一八七〇年代，這些布爾喬亞婦女，已經將她們的權力具體展現在法國北部——經營慈善組織，她們「不但堅信

①張世雄 (1998) 將 caritas (carus) 譯為「兄弟之愛或仁愛」。

『仁愛』，也相信家庭生活的權威、秩序及道德」(Smith, 1981 : 137)。幾乎就在同一時期，在西方的美國社會中，有許多不同團體提倡著可與法國的「仁愛」相比擬的基督新教教義，這些美國團體也是基於潔淨與虔敬的女性道德權威 (Pascoe, 1990 : 32-69)。家庭生活的意識型態因此鼓勵了社會將這些婦女團體慈善運動接納為家庭生活領域的延伸。在一個婦女尚被拒於公共領域之外的時代裡，慈善組織為婦女開闢了一個「隱形事業」(invisible career)，提供她們一個基於肯定家庭價值的公共權力 (Daniels, 1987 ; 亦見於 Berg, 1978 ; Scott, 1990 ; McCarthy, 1990 ; Prochaska, 1980 ; Summers, 1979)。

歐美的婦女慈善組織，尤其是美國的例子，經常被視為後來的女性主義運動及婦女社會改革運動——例如，婦女爭取法律權運動 (women's suffrage movement) ——的祖師婆 (McCarthy, 1990 ; Scott, 1990)。這些組織經驗讓婦女對自己創立、經營組織，及完成任務的能力有了自信 (Berg, 1978 ; Ryan, 1992)。在慈善服務的經驗中，中上階級婦女對於所謂的「偏差」婦女產生認同，進而跨越階級藩籬，在相同性別認同的基礎上，將「女性」視為「我群」(us)，一個相對「男性」這個「他群」(other) 的共同體 (Berg, 1978)。但是，她們原本的慈善服務，最後還是被新興擴張的福利制度及社會工作專業所取代 (Smith, 1981 ; Summers, 1979 ; Lindenmeyr, 1993)。

伍·十九世紀歐美慈善婦女運動之檢討

十九世紀歐美婦女慈善運動是市場經濟發展與新興中產階級間的辯證關係之產物。市場經濟擴張，提供了新興中產階級生活方式所需的條

件，但也帶來了新的社會問題。經由教會^⑮，中產階級婦女接觸到不幸家庭，感受到問題的亟待解決。新興中產階級婦女，於是將宗教理念落實為慈善服務，從家庭到社會，以組織結社的集體行動，回應社會變遷的挑戰。

有人認為這些富太太們閒得發慌才做善事打發時間，這個說法不能解釋這些婦女對組織事物的投入程度，以及整個運動的組織結社發展模式。「有錢有閒」，只提供了參與運動的一個必要條件，不是充分條件（Summers, 1979: 38）。相反的，無論是參與者投入的程度，參與的動機內涵，或是慈善服務的內涵，都明顯指出十九世紀婦女慈善運動背後的一股濃厚的道德意識型態——一股關乎階級、關乎女性性別的道德意識型態；更清楚的說，一種依據參與者的社會背景所屬的價值觀量身訂製的「好女人」、「好家庭」，進而「好社會」的道德規範。

從階級的角度來看，十九世紀婦女慈善運動是一個優勢階級依其階級意識型態所繪的藍圖，對社會所發動的一種道德重整運動。再從性別觀點來看階級面向，這些「善心富女」擔任了所謂的「道德執事」（moral stewardship）的角色，在濟助不幸婦女及家庭的同時，也散播了、進而強化了特定階級的性別與家庭的倫理規範，甚至有人稱當時的慈善救濟的參與正好可以訓練婦女成為「中產階級家庭的好太太、好媽媽」（Pope, 1977）。但是，從婦女社會參與的歷史角度來看，道德意識型態，卻是支持在當時社會中連參政權都沒有的婦女跨入公領域的背後動力與實踐保護衣。換句話說，婦女以集體行動的方式，打著傳統道德

^⑮ 教會所扮演的角色相當複雜，並非完全中性，而且各個例子間有相當的差異，甚至也有教會對婦女自主的慈善組織多所掣肘。但可以確定的是，教會的確扮演了轉介者的功能。至於教會如何扮演這個最初引介者的背景及動機，則依各個社會及不同教派而異。

的旗幟，在公領域中做著私領域的家務事，但也藉著照顧別人家事之名，行社會參與之實。傳統的道德與家庭意識型態，是十九世紀歐美婦女慈善運動的目的，同時也在有意無意間成為她們集體行動的發展策略。運動中所體現的傳統、保守的道德，不應該只被拿來作單一面向的論斷。

但是，水能覆舟也能載舟。運動本身所結合的階級、所依據的道德意識型態，其本身在特定社會變遷中的浮沈，足以左右同樣的婦女慈善運動在不同文化脈絡中所受到的截然不同的後世評價。在美國，婦女慈善運動與其所結合的中產階級一同新興形成（Ginzberg, 1990），不但中產階級婦女繼續在二十世紀社會中扮演活躍角色，其所據的新教道德理念也繼續持續到「基督婦女禁酒聯盟」（WCTU）大規模婦女動員。其後不斷有婦女運動提出新的議題，適時回應當下社會問題的焦點（例如，婦女參政權、六〇年代的和平運動）。但是在法國，當時婦女慈善運動所結合的天主教教義及貴族社會觀，則在後來自由主義的反撲之下，被視為舊社會體制的一部份，也隨著舊體制的瓦解而不得善終。同樣是過去的婦女慈善組織運動，卻在大西洋的兩岸有著懸殊的歷史定位，在美國被後世歌頌為女性主義運動的祖師婆、志願領域的開拓者，在法國就沒有這樣的福份了，甚至成為嘲諷的對象。

當十九世紀婦女慈善運動的尾聲遇上現代福利制度與專業的興起，演出了一段不愉快交接過程，主要是慈善婦女與福利專業人員間的衝突。根據社會史家的描述，當（政府）福利專業人員開始以專業考量為由，禁止慈善婦女繼續與案主接觸，許多慈善婦女採取抵抗的行動，甚至有的訴諸街頭抗議，與福利專業人員正面衝突（Smith, 1981; Summers, 1979; Lindenmeyr, 1993）。也有慈善婦女趁著專業人員不在場的機會，偷偷地繼續前往她們習於幫助的家庭給予救濟。當然，慈善婦

女最終還是被專業人員取代^{①⑨}。

慈善婦女與福利專業（特別是專業社工）之間的衝突，在於爭奪誰得以為案主服務。對新興的福利專業者而言，這段衝突是在界定並保護其專業領域及工作權；那麼對慈善婦女而言，又是在界定些什麼呢？慈善婦女對福利專業的抗爭，意味著慈善服務這個實踐（practice）本身對於她們而言，絕不是作作善事打發時間而已。她們抗拒被取代的堅持，已經達到捍衛自我工作權、生存權的程度，但她們所捍衛的畢竟是無償的志願服務；至此，較合理的解釋應該是，這些婦女已經將慈善服務視為其社會自我認同（identity）的定義來源，一種自我體現的實踐。慈善服務對被排擠在由男性宰制公共權力場域之外的十九世紀歐美（甚至二十世紀某些社會中的）婦女而言，其實是一種隱形志業，這個隱形志業本身是有其政治意涵的：當男性在政策制定上發揮他們的公共權力時，女性則直接在社會中執行她們所認定的政策（McCarthy, 1990：11）。慈善服務讓婦女得以在由男性主宰的正式法治權力架構之外，在非正式的志願領域中發揮其對社會的影響力，構築一個與正式體制平行的權力架構。

延續上文中對婦女慈善運動道德面向的討論，我們也必須釐清究竟是女性性別與慈善有本質上的親近性，抑或是慈善服務的女性特質是婦女社會參與運動的策略運用。放回十九世紀歐美社會脈絡中的婦女地位來看，儘管當時的婦女慈善運動是依賴著慈善服務、照顧，這些工作內容的女性化特質為基礎才得以被社會所接納，但這並不等於慈善本質上就是專屬女性的領域，因為當時的男性也有參與類似的慈善組織，不同的是，慈善只是男性多種社會參與選擇中的一項（Berg, 1978：

^{①⑨} 相對地，從社會工作專業角度的描述，則提到慈善義工從傳統慈善救濟經驗中領悟到社會工作專業的重要性，而選擇離開宗教慈善，接受正式訓練，以成為專業社會工作人員（Loewenberg, 1988: 10）。

154)。相較之下，慈善卻是當時婦女所擁有的極少數——如果不是唯一的——社會參與途徑中的一個。

陸·跨文化比較分析

根據以上對台灣慈濟和西方慈善婦女運動的描述與分析，本節將進一步比較東西方例子的異同。慈濟和十九世紀歐美慈善婦女運動一樣，都是快速發展於一個社會劇烈變遷的時代。儘管慈濟早在一九六〇年代即已創立，並且在解嚴以前，已能獨力籌得醫院工程費用，但是整個組織的快速發展，則是要等到一九八〇年代中期以後才出現。而且，雖然在其後期的快速擴張中亦逐漸出現參與人口的異質性，但是，男性的積極顯著性投入，要等到 1990 年前後才明顯出現，而即使是在 1990 年以後迄今，女性仍佔主要成員七至八成。換句話說，慈濟在一九八〇年代中期以後的成長，從性別比例來看，仍是以女性動員的擴張為主。

而慈濟快速擴張的背景，正好是台灣社會劇烈變遷的時代。在政治脈絡上，從 1987 年解嚴前後開始，來自各個社會部門、針對不同議題的自力救濟及抗議事件不斷浮出水面。也在同時，經濟成長所累積的充裕資金，帶領著社會進入所謂的「台灣錢淹腳目」的時代，股市狂飆及「大家樂」賭風席捲全台，中產階級開始經由消費主義，以不斷推陳出新的各式商品，來重新定義其階級身份。

前文曾提到，許多委員在公開演講及或個別訪談中，經常談起女性對自己以往奢華消費生活的反省，以及對先生紙醉金迷生活的憂慮。而男性與逐漸變壞的社會風氣的連帶關係，可以從 1990 年前後慈濟明顯強調戒律文化的時機看出。當時仍幾乎全為女性的慈濟，在準備正式成

立男性次級團體的同時，也開始明確規定參與者應遵守的戒律，這些戒律除了延續佛教基本五戒之外，也加入了反應現實生活形態的條文，例如針對台灣男性習慣而定的「不抽煙、不嚼檳榔」，另外還有與一九八〇年代末台灣社會風氣直接相關的、針對金錢遊戲而訂定的「不賭博、不玩股票」，以及 1992 年以後出現的、反應政治現實與慈濟所面對的壓力的「不參加政治活動」。

慈濟的婦女動員以及快速擴大的特定時機，都指出其與十九世紀歐美例子相似性。慈濟和這些西方慈善組織都出現在一個快速商業擴張的時代，兩者最初也都以吸引婦女投入為主，並且在公共領域上提供婦女一個值得尊敬、並同時肯定她們家事專長的角色。究竟我們要如何來解釋這個跨越時空的相似性呢？直接移植大概不太可能，這些西方婦女慈善組織早在慈濟出現以前走入歷史，或至少也已經式微凋零。

然而仍有個比較好的解釋，基於社會環境變遷可相比較的平行演進，在不同的時空裡，發展成類似的婦女慈善運動。慈濟與西方例子的明顯擴張，都發生在資本主義經濟快速成長的時期，兩者都與家庭生活領域有密切的聯結，也都發跡於一個國家本身還沒扮演多少普遍性社會福利功能的時代。更進一步，台灣與歐美的慈善婦女，都因認知到公共道德的逐漸沈淪而苦惱，而這樣的道德沈淪經常是伴隨著市場經濟的成長而來的。在一個被認為是越來越自私自利及貪婪的世界中，幾乎所有事物都逐漸地商品化，在慈濟及西方的例子裡，家庭（像宗教一般）成為社群道德的最後堡壘。

婦女慈善組織將以上大部份的議題一併處理了。她們重新肯定了宗教與家庭的較高道德，並且試著要親自去解決真正的社會問題。同時，慈善服務提供了婦女較大規模的組織，允許婦女進入一個全國性或甚至世界性的舞台，在這個舞台上，婦女可以演出卻又不必挑戰傳統性別角

色。慈善婦女藉著將世界視為自己家庭的主張，在不激進挑戰社會秩序的情況下，已經大幅地擴展了女性在公共領域上的影響力。

間隔了一個世紀、半個地球，慈濟和這些十九世紀慈善團體間的醒目相似性，不應該轉移了對同樣顯著的相異性的注意^②：

首先，慈濟廣泛的運用中國傳統，特別是佛教傳統。當慈濟的信徒在幫助個案及災胞的時候，她／他們是受到佛教的「地獄不空誓不成佛，眾生度盡方證菩提」這樣的理想的啓示。在佛教普度論中，十九世紀西方慈善組織的強烈性別區隔以及其以道德為標準來選擇救濟對象，似乎很難說得通。就性別區隔而言，慈濟從來就不是一個只限女性參加的團體。雖然最初的三十位創立會員全是女性，第一個救濟對象是位老太太，創立迄今的領導人也是女性，但是慈濟一直都積極地吸收男女會員。男性在團體內扮演著顯著的少數，經常提供他們的見證（或「現身說法」），並組成純男性的「慈誠隊」，隊員人數每年持續增加。相較之下，這些西方團體通常是完全由女性組成（雖然有些例子曾由男性指導監督）。另外，慈濟秉持佛教「無緣大慈，同體大悲」的理想，進行為普遍「眾生」「聞聲救苦」的慈善^③，其救濟的對象也較依循傳統廣泛定義的貧病急難類別，並不特別針對女性與兒童。相較之下，十九世紀

②的確，這些歐洲及美國的團體間也有很大的差異。Pascoe（1990）所研究的團體在以下幾個面向上都有差異：如何取得政府的支持與協助、如何在真實的文化及階級差異裡調和同一性別的感受、或，如何處理男性教會權威。例如，在鹽湖城的慈善婦女反對婦女爭取法律參政權運動（women's suffrage movement），因為她們要以限制摩門教選票來輔助她們的禁止一夫多妻制運動。其他團體都支持婦女爭取投票權。

③依據江燦騰（1995: 464）對這項「慈濟精神」的解釋：「所謂『無緣大慈』，意指修道人，對眾生的濟度，是不牽扯俗緣，不講究特別關係的；並且對被濟度者，也無所求，不希冀利益的回報。至於『同體大悲』，是把眾生視若自己，人飢己飢，人溺己溺。」

歐美慈善婦女，則爲了維護其中產階級的性別道德意識型態，而拒絕救濟酗酒寡婦與非婚生子女。

再者，慈濟所處的法政制度脈絡，與十九世紀歐美社會非常不同。二十世紀的台灣具有現代國家—社會的架構，婦女有法律參政權及多種職業的可能性，而專業社工制度^②與引自西方的女性主義運動，也同時與慈濟平行發展，這些在一個世紀前的歐洲及北美社會中都還不存在。慈濟較不尖銳的組織技術以及它所處的政治時機，都允許它能夠成長到遠超過歐美團體規模的普遍運動。

東西方的慈善婦女，都以道德意識型態作爲運動的目的及策略，兩者都肯定了傳統女性角色規範，但歐美的例子處在現代國家興起之前，其慈善運動所主張的道德意識型態，與當時新興中產階級緊密結合，相對而言，慈濟處在國家—社會的架構中，其道德的著力點，則更明顯的是與官定意識型態契合的社會教化。翻開慈濟發展史，可以看到一張年年得獎表揚的成績單，不但在其建院動員時期，成爲政府新訂宗教管理政策下的優良宗教寺廟公益事業楷模，也在解嚴後社會自力救濟及民主化背景襯托下，獲頒「社會運動和風獎」，而自 1990 年開始與政府合辦的系列演講，更確立其「淨化人心」的社會教化形象，並自 1991 年起，不斷重申其不介入政治的立場。慈濟不尖銳的組織技術配合了解嚴後奔放的社會力，允許其發展成一九九〇年代最大的民間組織，繼續以龐大資源在政府之外發展志業，並且從婦女動員逐漸轉型爲男女共同參與的普遍動員。

最後，慈濟與福利專業在台灣的平行演進，不但沒有像西方例子的被福利取代，相反地，正如在前文提到的，與專業社工共存的宗教慈善

^② 社工專業化運動在台灣的發展，參見本論文集楊玫瑩一文。

婦女，順利地在新脈絡中轉為配合現代福利制度的義工，在慈濟中稱為「志工」。政府社工員以及慈濟組織內的社工員，都與慈濟志工在制度面上維持良好合作與分工，而在實際操作及合作的維持機制上，志工與組織內外的社工關係則略有不同，這與二十世紀初美國社工專業化初期的情形類似，當時社工與義工間的合作，在同組織中較易遇到困難（Walkowitz, 1990：1060）。在慈濟組織內，社工與志工的合作，主要基於志業體追求現代制度化經營的大方向以及委員們對專業及知識份子的尊重。而在實際操作上，志工與社工的關係則較為敏感，由於其敏感關係的分析，牽涉到慈濟醫院志工的宗教經驗內涵與儀式性脈絡，將另以專文處理。

然而，在組織之外，慈濟志工與政府社工員間呈良好合作。以嘉義大林為例，據社工員表示，比較當地其他地方性及全國性的慈善（急難救助）團體，慈濟委員是「比較合作的」：「他們在決定是否補助之前，會先來跟我要資料，跟我討論；有時有些個案我無法親自前往勘查，反而是慈濟委員提供給我他們勘查的結果報告」。受訪的社工員本身也是慈濟會員，因為「受到慈濟的感動」。慈濟在當地的大型募款活動中，政府社工員亦全程參與，並主動動員其他慈善團體襄贊。慈濟志工與政府社工的合作，除了功能互補的基礎外，也與地方社工員在行政體系中的基層角色，相對於慈濟委員的自主權及其背後充裕組織資源支持，兩者間不太對稱的關係有關。

慈濟慈善運動與現代福利專業的關係，明顯不同於西方例子所面對的強勢取代。在慈善義工與社工專業並行演進的背景下，慈濟不但沒有被取代的跡象，反而有更多異質人口——特別是男性——投入參與，其近年來陸續推出的社會議題，也逐步將其以宗教凝聚的人力資源，導入各項現實社會服務所需，並與社工配合的制度化志願人力。（例如慈濟

目前推行照顧獨居老人的社區志工計畫，整個設計規劃就包括由政府社工員訓練、分派個案，並記入政府的社區義務服務時數計算。) 慈濟在一九九〇年代的男性投入與擴張，同時配合了它以宗教慈善為基礎所導向的社會志願服務，這不僅符合了前文提到的慈善與女性的結合並非本質使然，也令人想更進一步問，難道台灣的慈善運動所開拓的志願領域，提供了不僅是女性，也包括了男性所能認知到的社會參與途徑嗎？

二十世紀慈善團體所處的脈絡，與十九世紀姊妹們的處境非常不同。也許是因為這些因素，慈濟要比這些早期西方組織來得更不具衝突性。當英國、法國及美國的慈善婦女們與鎮壓性的福利官僚及法治體制相衝突時，她們採取抵抗，經常訴諸抗議形式。慈濟，無論如何，都是有系統的避開衝突與對峙。例如，慈濟的環保主義，一直保持在資源回收的層次，政府正好也鼓勵推行資源回收。慈濟不會去抗議核能或是任何特定污染工廠（張維安，1996：7-8）。

慈濟與早期歐美慈善婦女組織的醒目相似性，直指現代化發展過程的共通性，甚至可以跨越這樣大的時空。在市場經濟擴張下，傳統社群結構逐漸式微，卻在家庭以外開闢出社會行動空間，而為婦女製造新的機會，同時也在社會製造了對強化家庭價值的必要性的認知，而家庭價值正好是婦女最能主張堅持的。然而，兩者的相異之處是同等重要的，因為這些相異點呈現了一個事實：台灣的現代文化發展不是單純重複西方社會曾經走過的路。

至此，今日台灣的慈濟與這些十九世紀西方的例子間的差異已經非常明顯了。專業的社工已經存在台灣，直接引自西方的女性主義亦是如此。那一場場曾經等著十九世紀歐美慈善婦女去打的法律參政權戰役也已過境台灣。慈濟的重要性不會是在為女性主義鋪路，反而比較可能是在它所開拓、所復興的人間佛教，它為婦女在家庭以外角色所帶來的實

際轉變，以及它對台灣成長中的民間社會組織結構所帶來的貢獻。在一個威權政府在 1987 年解嚴前一直強力箝制民間建制的國家社會中，慈濟的重要性，可能是它能在這樣的政治結構中，為自己在公共領域找到立足之地。從這個角度來看，對於一個曾被西方分析家（如，Chamberlain, 1993；Redding, 1996）認為缺乏建立民間社會所需的文化資源的民族而言，慈濟運用傳統及意識型態的運動發展模式，說明了行動者在結構限制下，仍能找到轉圜空間的可能性。

柒·結語：時勢造英雌？英雌造時勢？

本文藉由與十九世紀歐美慈善婦女運動的比較中，針對近年來在台灣廣受矚目、廣被研究的「慈濟現象」，提出一個新的研究方向，嘗試補充國內目前慈濟研究中，性別與社會兩取向間較缺少的交集。在文化人類學「結構一個體」的理論基礎上，剖析跨文化慈善婦女運動在性別與社會變遷的互動關係上，同樣以肯定傳統女性角色及道德意識型態的策略，在相似的變遷結構裡，將傳統與現實重新整合，而找出婦女社會參與的正式途徑，但卻也在不同的文化脈絡中，呈現個別的特殊顯著性。

本文首先回顧慈濟發展，並找出貫穿三階段的兩條主軸——國家角色與婦女動員。在第二部份中，運用文獻及田野資料，爬梳慈濟女性社群與台灣婦女社會及宗教生活的聯結，以解釋慈濟女性動員的文化脈絡；並指出慈濟女性社群成員的中產階級背景、其所肯定的傳統女性家庭角色，以及這些婦女所經歷的宗教與社會實踐的轉化過程。而這些特質，與第三部份所勾勒的十九世紀歐美慈善婦女有相當多相似處。在接

下來的比較分析中，則看到東西方例子的明顯相異處。

本文最後在此提出「時勢造英雌」來詮釋慈善婦女運動的跨文化相似處，同時，以「英雌造時勢」來看待個別例子在其特定文化脈絡中所呈顯的特殊顯著性。

時勢造英雌——在經濟及社會變遷的脈絡下，逐漸改善的生活條件，同時帶來了新興社會問題，在市場經濟功利取向逐漸威脅傳統價值之時，慈善運動將傳統道德文化資源重新整合，重新肯定傳統婦女角色與家庭價值；然在擁抱傳統之中，卻也為尚受制於文化規範限制的婦女，提供了一條受社會尊重而且公開的，進入公領域的途徑。

英雌造時勢——歐美例子成為婦女運動的先鋒與女性主義意識的祖師婆，完成其階段性意義，在現代福利制度興起之際，逐步走入歷史。而慈濟的大規模婦女動員的顯著性，是在其運用女性社群獨具的隱性特質以及官定意識型態的肯定，形成跨越解嚴前後的民間社會動員。比較有趣的是，這條由女性動員開出的路線，在解嚴之後，尤其是1990年以後，引起男性的響應，而在男性大量投入的同時，慈濟所扮演的與國家配合的教化角色不減反增，不但在個人生活細節上，以現實的佛教戒律來規範，更在社會參與上，明顯趨向不尖銳的社會議題，甚至誓言恪遵「不介入政治」的戒律。

如果婦女的參與慈善運動可以被視為婦女在缺乏正式社會參與政治舞台的因應途徑，那麼，依此推論，在解嚴後民主化開放的政治空間裡，大量的男性投入，是不是也告訴了我們，其實台灣不只是女性，就連男性，也是長期缺乏一條可以被認知到的社會參與管道，而只能在道德與教化的慈善社會實踐中，尋找可以肯定其公民身份的解決之道呢？

參考書目

中文部份：

- 丁仁傑，出版中(a)，《社會脈絡中的助人行爲：台灣慈濟功德會個案研究》，台北：聯經出版社。
- ，出版中(b)，〈台灣社會與慈濟功德會——慈濟現象的社會力分析〉，《社會脈絡中的助人行爲：台灣慈濟功德會個案研究》，附錄二，台北：聯經出版社。
- ，出版中(c)，〈文化脈絡中的「積功德行爲」——以台灣佛教慈濟功德會的參與者爲例：兼論「助人行爲」的「跨文化研究」〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，85。
- 王順民，1991，《宗教福利思想與福利服務之探究：以慈濟功德會、台灣基督教長老教會爲例》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- ，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。
- 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。
- 江燦騰，1995，〈從佛教「法界觀」的歷史性格看現代台灣佛教的實踐模式——以證嚴法師的慈濟事業爲例〉，《20世紀台灣佛教的轉型與發展》，頁447~69，高雄市：淨心文教基金會。
- ，1997，《台灣當代佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》，台北：南天書局。
- 何淑華，1993，《佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形

- 式》，東吳大學社會學研究所碩士論文。
- 吳正煌，1996，《慈濟功德會、台灣世界展望會和中華民國聯合勸募協會決策菁英福利觀及其象徵符號之比較研究》，台灣大學社會學研究所應用社會學組碩士論文。
- 馮文饒，1993，《志願福利服務組織形成及運作之探討：以慈濟功德會為例》，中正大學社會福利研究所碩士論文。
- 張世雄，1998，《社會福利、宗教慈善與公民習性的養成》，國科會 84-86 學年度社會組專題計畫補助成果發表會。
- 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〉，《佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、環境關懷論文集》，釋傳道主編，頁 67～97，台南縣永康鄉：佛教文獻基金會。
- 林本炫，1995，〈宗教與社會福利〉，收錄於《台灣的社會福利：民間的觀點》，中華民國現代社會福利協會編輯，頁 131～60，台北：五南圖書出版公司。
- ，1996，〈宗教運動的社會基礎：以慈濟功德會為例〉，《台灣佛教學術研討會論文集》，楊惠南、釋宏印主編，頁 229～243，台北：財團法人佛教青年文教基金會。
- 林宜璇，1996，《人間佛教與生活實踐：慈濟現象的社會學分析》，清華大學社會人類學研究所社會學組碩士論文。
- 郭怡君，1996，《慈濟現象三十年》，台灣大學新聞研究所碩士論文。
- 黃絹智，1995，〈體會證嚴：和慈濟人一起生活〉，《時人雜誌》，26（1995,2）：85～91。
- 康樂、簡惠美，1995，《信仰與社會：北台灣的佛教團體》，台北縣：台北縣立文化中心出版。
- 《慈濟年鑑 1992》，1993，台北：慈濟文化出版社。

- 劉玉惠，1994，《聖界與凡界：慈濟論述之幻想主題分析》，輔仁大學大眾傳播研究所碩士論文。
- 楊明芳，1995，《慈濟功德會與台灣地區各政治勢力互動中所持立場之研究》，中山大學中山學術研究所碩士論文。
- 潘文文，1995，《非營利組織公共關係之研究：我國宗教型社會福利組織之個案分析》，中興大學公共政策研究所碩士論文。
- 盧蕙馨，1994，〈佛教慈濟功德會的兩性與空間之關係〉，中央研究院民族學研究所「空間、家與社會」研討會論文。
- ，1995，〈佛教慈濟功德會：「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，收錄於《寺廟與民間文化研討會論文集》，頁725～750，行政院文化建設委員會主辦，漢學研究中心承辦。
- ，1997a，〈現代佛教女性的身體語言與形象：以慈濟功德會為例〉，中央研究院民族學研究所「宗教與婦女」小型研討會系列三。
- ，1997b，〈性別、家庭與佛教：以慈濟功德會為例〉，收錄於《性別、神格與台灣宗教論述》，李豐楙、朱榮貴主編，頁97～120，中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 簡太郎，1987，〈中華民國的宗教發展〉，《社區發展季刊》，38: 26-27。
- 鍾秋玉，1991，《慈善機構的組織融入、組織文化與慈善行為：以慈濟功德會為例》，台灣大學心裡學研究所碩士論文。

英文部份：

- Bak, Sangmee, 1995, "Negotiating the Meaning of Women: Work, Family, and Kinship in Urban Taiwan," in *Harvard Studies on Taiwan: Papers of*

Taiwan Studies Workshop, Vol. 1.

- Berg, Barbara, 1978, *The Remembered Gate: Origins of American Feminism: The Woman and the City, 1800-1860*, Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Brook, Timothy, 1993, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Cambridge, MA: Harvard-Yenching Institute.
- Chamberlain, Heath B., 1993, "On the Search for Civil Society in China," *Modern China*, 19(2): 199-215.
- Chen Sheng-jen (陳勝仁), 1990, *Understanding the Buddhist Tzu-Chi Association: A Cultural Approach*, Ph.D. Dissertation in Public Administration, University of Southern California.
- Comaroff, Jean, 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago: University of Chicago Press.
- Daniels, Arlene Kaplan, 1987, *Invisible Careers: Women Civil Leaders from the Volunteer World*, Chicago: University of Chicago Press.
- De Swarte Gifford, Carolyn, 1981, "Women in Social Reform Movements," in *Women and Religion in America*, Vol. 1, edited by Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Kelle, New York: Harper and Row.
- Ginzberg, Lori D., 1990, *Women and the Work of Benevolence: Morality, Politics, and Class in the 19th Century United States*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Huang, Chien-yu Julia (黃倩玉), and Robert P. Weller, 1998, "Merit and

- Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism,”
Journal of Asian Studies, 57(2): 379-396.
- Lindenmeyr, Adele, 1993, “Public Life, Private Virtue: Women in Russian Charity, 1762-1914,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18(3): 562-91.
- Loewenberg, Frank M., 1988, *Religion and Social Work Practice in Contemporary American Society*, New York: Columbia University Press.
- McCarthy, Kathleen D., 1990, “Parallel Power Structures: Women and the Voluntary Sphere,” in *Lady Bountiful Revisited: Women, Philanthropy, and Power*, edited by Kathleen D. McCarthy, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pascoe, Peggy, 1990, *Relations of Rescue: The Search for Female Moral Authority in the American West, 1874-1939*, New York: Oxford University Press.
- Pope, Barbara Corrado, 1977, “Angels in the Devil’s Workshop: Leisure and Charitable women in 19th-Century England and France,” in *Becoming Visible: Women in European History*, edited by Renate Bridenthal and Claudia Koontz, Boston: Houghton Mifflin.
- Prochaska, F. K., 1978, *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century England*, Oxford: Oxford University Press.
- Redding, Gordon, 1996, “‘Thickening’ Civil Society: The Impact of Multinationals in China,” *Development and Democracy*, 11:21-38.
- Rothman, Sheila M., 1978, *Women’s Proper Place: A History of Changing Ideals and Practices, 1870 to the Present*, New York: Basic.

- Ryan, Barbara, 1992, *Feminism and the Women's Movement: Dynamics of Change in Social Movement, Ideology and Activism*, New York: Routledge.
- Scott, Anne Firor, 1990, "Women's Voluntary Associations: From Charity to Reform," in *Lady Bountiful Revisited: Women, Philanthropy, and Power*, edited by Kathleen D. McCarthy, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Smith, Bonnie G., 1981, *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeoise of North France in the 19th Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Joanna F. Handlin, 1987, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing," *Journal of Asian Studies*, 46(2):309-37.
- Summers, Anne, 1979, "A Home from Home: Women's Philanthropic Work in the Nineteenth Century," in *Fit Work for Women*, edited by Sandra Burnman, New York: St. Martin's Press.
- Ting Jen-chieh (丁仁傑), 1997, *Helping Behavior in Social Contexts: A Case Study of the Tzu-Chi Association in Taiwan*, Ph.D. dissertation in Sociology, University of Wisconsin-Madison.
- Topley, Marjorie, 1978, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Studies in Chinese Societies*, edited by Arthur P. Wolf, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Walkowitz, Daniel J., 1990, "The Making of a Feminine Professional Identity: Social Workers in the 1920s," *American Historical Review*, 95(4): 1051-75.
- Weller, Robert P., 1991, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Seattle:

University of Washington.

Wolf, Margery, 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, CA: Stanford University Press.

———, 1974, "Chinese Women: Old Skills in New Content," in *Women, Culture and Society*, edited by M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, Stanford, CA: Stanford University Press.