

「宗教」與「社會工作」的會通

——有關社會工作專業倫理的另類思考

王順民

行善不是施捨 (alms)，不是一種物質性的救濟或贈與。而是一種施者與受者互為主體性的照應關係 (caring relationship)。亦即，是基於愛上帝、愛人之聖經昭示而來的一種生命共同體的相互觀照。

—— Leiby (1984)

一、前言：

「宗教」與「社會工作」的歷史選擇性親近

一顆純潔的心，很容易看到基督

在饑餓的人中

在赤身露體的人中

在無家可歸的人中

在寂寞的人中

在沒有人要的人中

在沒有人愛的人中

在癲瘋病人當中

在酗酒的人中

在躺上街上的乞丐中。

〈德雷沙修女的默想禱文〉

基本上，自有人類社會以來，不論是基於人道主義還是各種的經濟理由，有關福利思想或福利制度早已存在，只是隨著福利思潮與社會政策的演變，這使得國家、民間自願團體、個人(家戶)以及市場這四者在福利分工的基本擔負上，相互替換與補充。(Ginsburg, 1992; Kamerman, 1983; Coughlin, 1980; Titmuss, 1970)不過，這當中宗教的影響力還是不容忽視的，甚至於可以說「宗教性的慈善」(religious charity)就是中世紀以前推動福利工作的主要動力。(行政院研考會，一九八九：一一)

十六世紀開始西方的改教運動拔除了基督教類似交易的贖罪關係，不再是以神的安排的自然律來解釋社會上的不公義，而是直接

正視到整體的社會生活。就此而言，西方國家各項社會福利與社會工作的開展相當程度上是與基督新教倫理的普遍與構作影響，有著密切的親和關係。至於，改教運動對於日後社會福利制度所產生的影響則包括有：

1. 積極地運用社會中的各種制度，以做為達成宗教與倫理最高目的的實踐。這其中最為重要的機制轉化就是將工作視為是天職，藉以一方面鼓勵個人謀求利潤，而同時以利潤的累積來取悅上帝或做為社會公益使用；但是另一方面又鼓勵個人透過各種提供協助他人的善行，以作為個人贖罪或上帝選民的一種象徵。（黃曉京、彭強譯，一九八七：九一—九二；詹火生，一九八七）

2. 為了群眾組織的福利而積極地推動各項社會改革計畫。亦即，將宗教生活表現在為人的服務上，藉此喚起人道主義的精神，這其中也包括了獄政的改革與廢除奴隸制度。（蕭維元譯，一九八九：三七〇，引自鄭維瑄，一九九〇：二九）

3. 注重群體生活的社會公義，提倡社會福音以全面性地介入人類的俗世生活，藉以賦予社會關懷的積極性意涵。（趙真頌譯，一九五六：八九四，引自鄭維瑄，一九九〇：二九）像是提出福利國家的觀念以彰顯「上帝國」的來臨。

總之，改教運動以前，教會的社會關懷主要是以維持最低限度的生活需求為主；改教運動以後，則是除了在濟貧方法與濟貧措施上更為精緻、完備以外，同時教會也擴大了社會關懷的層面。以此觀之，新教倫理所開展的不僅是一種工作態度的重建，更是一種全

面性的倫理實踐，對此，扣緊慈善救濟的工作，西方的清教徒正是將這種新教倫理擴及到像是醫院、學校（含女子、高等教育）、YMCA、醫學院等等全面性的倫理實踐。（Lai, 1992: 28; Leiby, 1978: 77-79）底下，我們就以新教運動作為論述的起點，用以陳述在西方世界裡有關「宗教」與「社會工作」在不同歷史時空環境裡所展現出來的選擇性的親近關係。

（一）濟貧法時期的宗教社會工作

事實上，就福利服務的歷史考察來看，宗教團體介入慈善的濟貧工作是遠早於國家的，不過，即便如此，宗教團體總是將濟貧紓困視為是慈善救濟的主要關切所在。（Leiby, 1985; Kramer, 1981）然而，值得注意的是，該項以提供經濟安全保障的救濟措施，往往會隨著貧窮概念與貧窮意義在西方社會的轉變，而使得「宗教」與「社會工作」兩者有著不同程度與不同形式的歷史性結合。

首先，英國這個國家早已在十七世紀時就通過了「濟貧法」（The Poor Law of 1601），該項法案乃是人類社會首次將濟貧的責任成文化，以期使社會福利的工作逐漸趨向「非宗教性」，藉此彰顯國家對於窮人生活照顧的公共責任（public liability）與社會連帶責任（social solidarity responsibility）。（林萬億，一九九四：一七）

然而，法案之中除了強調親屬責任原則以及政府以稅收支應的濟貧原則以外，同時還凸顯出所謂的教區救助原則。亦即，主要還

是以教區來作為濟貧法實施的執行與管理單位。(Orloff, 1993: 122; Marshall, 1981: 31-32; Piven & Cloward, 1971: 37) 只不過，從濟貧法諸多的行政措施當中，像是將貧民予以道德性分類的救濟方式 (categorical-assistance programs)，包括有將老人與病人等虛弱無能的貧民 (the impotent poor) 施予院外救濟或送入救濟院 (almshouse)、四肢健全的貧者 (the able-bodied poor) 則是強行送入矯治工作所 (house of correction) 或勞役所 (workhouse)；以及對貧窮孩童施以學徒訓練等等，在在都指出來此一時期「宗教」與「社會服務」的結合深具家長權威色彩以及因應當時社會經濟秩序的現實考量，這使得對於貧民實際保障的效果還是有限。

除此之外，從歷史發展的角度來看，當教區一旦成為濟貧工作基本單位的傳統時，這也使得即令後來已經完全由政府來承擔社會福利工作，但是，宗教抑或個人的慈善作為往往還是被界定成為「國家機器的補充者」。

(二) 社區性福利工作時期的宗教社會工作

工業革命相當重要的影響是造成勞動力結構的改變，像是薪資來源、勞動分工、工作型態與工作環境等。(Leiby, 1978: 71-72) 概要地說就是人們要面對的是一種迥然不同於農業社會的風險與危機。於是，從自願性、小規模的工人組織轉換到強制、全面性的社會保險，就是一種為了因應資本主義社會的工作條件而產生的集

體性的防衛機制設計，只不過，吊詭地是這其中自然也包括了為了紓解資本主義都市社會的貧窮問題 (urban poverty) 等等的社會解組現象，而產生的各種官方性質的慈善救助團 (the state boards of charities) 以及包括YMCA在內的「都市慈善」(urban charities) 和帶有宗教性色彩的「慈善組織會社」(Charity Organization Society, 簡稱COS) 與「社區睦鄰運動」(the Settlement House Movement)。(張世雄, 一九九四: Leiby, 1978)

首先是由英國亨利蘇立牧師 (Rev. Henry Solly) 仿效多瑪士查姆爾牧師 (Rev. Thomas Chalmers) 的做法，他在一八六九年成立了「組織慈善救濟暨抑止行乞會社」(Society for Organizing Charitable Relief and Repressing Mendicancy, 隔年改組為慈善組織會社)。基本上，慈善組織會社是由四十二個地區委員會所組成的聯合體，設有協議會 (the council of the Society) 以作為最高的管理機構，並且以倫敦主教為其會長 (宗教與慈善工作再一次的歷史性結合)。至於，慈善組織會社成立的宗旨在於協調政府與民間各種慈善組織的救濟事宜。不過，由於慈善組織會社的基本觀念是認為個人應對其貧窮負責，而接受公共救濟將會摧毀貧民的自尊心與道德意識，因此，它們在濟貧措施方面是反對擴大公共、法定的貧窮救濟，而強調以道德治療或道德影響 (moral influence) 來改變貧民的生活方式，並且透過親善訪問員 (friendly visitor) 的制度，收集貧民的人格與行為資料建立起致貧原因的診斷，以

便於協助、輔導和矯治貧民的行為，最終使其能自立自強。（徐震、林萬億，一九八八：四七一—四八二；Leiby, 1978: 115-116）準此，慈善組織會社的理想並不在於進行社會改革，而是在於重建社會的互動模式，亦即，透過初級自願團體來扮演新的社會控制機制。

至於，在一八七三年經濟大恐慌時，美國的葛亭牧師（Rev. S. Humphreys Gurteen）也仿效英國慈善組織會社的發展經驗，在美國各地實施慈善組織會社。（Leiby, 1978: 114）值得注意的是：出自於宗教性動機所成立的慈善組織會社，其組織成員們雖然普遍有著相當高的社會地位，亦即，還是以富商泰斗、名媛富豪（Lady Bountiful）為主以資助地方與教會來從事慈善事業，不過，透過專業化與技術改良等等運作上的優點，這使得慈善組織會社對於日後社會工作領域中的個案工作方法、社區組織工作基礎之奠定，產生極為重要的影響。（Leiby, 1978: 122-124）只是，由於過於強調貧窮主要是根源於酗酒、不道德、用錢不當以及不適宜的生活安排等等不當的個人行為（individual misbehaviors），因此，在忽略這些貧窮問題存在的結構性限制之下，反而造成美國貧困家庭與老人的處境更為悲慘不堪。（Katz, 1993; Orloff, 1993: 133-134; Levine, 1988: 99-114；萬育維，一九九二）最後，在史賓塞（Herbert Spencer）的社會理論以及達爾文理論的影響底下，美國的慈善組織社會運動亦逐步地走向所謂的「科學性的慈善」（scientific charity）。亦即，它將貧民區分成值得與不值得協助（worthy poor and unworthy poor）的兩類，藉以有效地輸送慈

善，同時將科學的方法引入以管理城市的慈善事業。（Axinn & Levin, 1975; Leiby, 1978）

睦鄰組織運動則是肇始於一八九四年由傳教士巴涅特（Canon Samuel Barnett）所創設的湯恩比館（Toynbee Hall in London），其初始的目的在於藉此社會服務的組織以消弭富人與窮人之間的社會隔閡，因此，它一方面針對工人與外來的移民提供服務；另一方面則是實地了解民間疾苦，並謀求解決之道。（徐震、林萬億，一九八八：四九一—五一）之後，睦鄰組織運動則是被廣泛地用在於解決大都市中部分人民因現代化而引起的社會與工業問題。它們主要是運用社會及政府資源，推動公民參與以滿足居民地區性的特殊需要。換言之，睦鄰組織運動是以社區居民（而非慈善組織會社中的那一群值得協助的窮人）來作為運動的主體，並且透過集體動員以及社會行動的方式，以達到立法與政治變遷的目的。（Milotsky, 1987; Axinn & Levin, 1975: 112-113）總之，就現代專業社會福利形成的歷史來看，各種專業性的社會工作方法並不是起源於國家的行政管理，而是來自宗教慈善組織的發展，事實上，這種由神職人員所推動與成立的自願組織，除了從事濟貧、醫療和收容等等用以滿足資本主義社會都市人民的福利需求以外，同時它也為都市內的貧民生活開展出自助、自立的個案服務以及社區照顧的工作模式。（Powell, 1987；張英陣，一九九五）

（三）福利國家時期的宗教社會工作

本質上，現代福利理論的興起主要還是依附在對於像是自由（Liberty）、社群（community）與平等（equality）若干主要社會思想的重新詮釋。（Barry, 1990: 31-49）透過這種再詮釋的影響，而將對社會本質的認知由一種鬆散的聯結關係轉化成爲同舟共濟的聯結關係。換言之，在這種社會連帶與公民意識的社會情境裡，契約關係開展出社會的適當性優先於個人公平性的價值理念。準此，國家所提供的各項福利也不再被視爲是一種仁慈、德政的表徵，相反地它是「公民權」（Citizenship）的體現。連帶地，在公民權的理念底下，各種社會、經濟的重分配獲得了合法化的正名，而福利的供給也只強調需要的確認（identification of the need），而毋須探究需要的成因（the causes of the need）。

表一 OECD各國引進社會保險制度的年代

	工業意外	健康	年金	失業	家庭津貼
比利時	一九〇三	一八九四	一九〇〇	一九二〇	一九三〇
荷蘭	一九〇一	一九二九	一九一三	一九一六	一九四〇
法國	一八九八	一八九八	一八九五	一九〇五	一九三二
義大利	一八九八	一八八六	一八九八	一九一九	一九三六
德國	一八七一	一八八三	一八八九	一九二七	一九五四
愛爾蘭	一八九七	一九一一	一九〇八	一九一一	一九四四
英國	一八九七	一九一一	一九〇八	一九一一	一九四五
丹麥	一八九八	一八九二	一八九一	一九〇七	一九五二
挪威	一八九四	一九〇九	一九三六	一九〇六	一九四六

瑞典	一九〇一	一八九一	一九一三	一九三四	一九四七
芬蘭	一八九五	一九六三	一九三七	一九一七	一九四八
奧地利	一八八七	一八八八	一九二七	一九二〇	一九二一
瑞士	一八八一	一九一一	一九四六	一九二四	一九五二
澳大利亞	一九〇二	一九四五	一九〇九	一九四五	一九四一
紐西蘭	一九〇〇	一九三八	一八九八	一九三八	一九二六
加拿大	一九三〇	一九七一	一九二七	一九四〇	一九四四
美國	一九三〇	——	一九三五	一九三五	——

資料來源：Pierson, 1991: 108.

至於，爲了因應一九三〇年代的經濟大蕭條，英美等國強調國家介入以促進充分就業、保障經濟成長爲前提的Keynes-Beveridge式的福利國家。換言之，政府在福利提供的角色扮演上大爲擴張，而福利體制也由先前的家庭與市場中慈善、博愛與志願主義的殘補模式，逐漸邁向由政府來滿足人民基本需要的制度模式。總之，二十世紀三〇年代的經濟大蕭條以及體驗到要解決非自願性失業的對策必須有賴於政府對經濟的管制時，一種共同體的福利哲學才逐漸地形成。於是，窮人不再與道德低落掛聯在一起，至於，所謂個人責任的理念也受到某些的條件限制，像是會考慮到結構性條件所帶來的限制。連帶地，視福利爲一種慈善、一種最低維生的水準以及要求嚴格的資格調查等等的觀念也受到相當程度的質疑，也就是說，不再僅以個人的邊際生產力來作爲所得分配的判準，而蘊涵著依據需求、平等而來的所得再分配。（Barry, 1990）

因此，嚴重的失業問題、危險共擔的社會意識、強調政府積極作為的政治思潮以及所得重分配的經濟趨勢，在在成為福利國家發展的結構性背景。而這種將社會安全原則理性化的做法也可以說是正式將人類社會帶入另外一種新的生活境界，包括有社會保障給付對象與範圍的擴張、社會安全支出的大幅增加以及對經濟成長與充分就業之承諾的兌現等等，而這也構成了爾後近三十年的福利國家的「黃金時代」(the golden age of the welfare state)，概要地說就是國家取代宗教等自願團體而成為主要的慈善家(a 'major philanthropist')。(Pierson, 1991; Van Til, 1988) 就此而言，濟弱救貧就不再被認為是一種慈善的行為，而是社會共同的責任。(詹火生，一九八八：四一六) 連帶地，這種建基在以社會保險作為福利國家的正當性基礎，致使包括宗教團體在內的民間自願部門頓時之間喪失了很大的活動空間，當然，這同時也指出來包括宗教團體在內的民間自願組織也並沒有能力去處理資本主義的社會風險與社會安全的問題。(梁其姿，一九九七：二四〇—二四四)

(四) 後福利國家時期的宗教社會工作

隨著經濟與政治條件的轉變，這使得福利國家面臨到「需要管理」的危機，而相繼地浮現各項福利國家危機，致使八〇年代的英國柴契爾與美國雷根保守主義政府，開始大幅度地修改以往擴張性的公共政策，而改採取貨幣學派的經濟理念與政策。亦即，宣告一個「反福利主義」(anti-welfarism) 的後福利國家時代的來臨。

(Pierson, 1991) 至於，這種新保守主義所標榜的價值理念是權威、忠誠、等級、秩序、傳統和社會契約，而不是平等、自由或正義。此外，新保守主義主要還是從道德性的論述出發，一方面譴責了福利國家的不當干預；另一方面則是凸顯家庭、社區、教區、鄰里以及各類互助群體的責任，致使國家的角色被轉換成為穩定家庭結構和「恢復」其功能的威權道德國家。(張世雄，一九九四) 連帶地，市場化、再私有化(民營化)、志願化、地方化、社區化以及家庭化，就成為其相與因應的對策運用，這其中自然包括了宗教自願部門的再興。(King, 1992; Kramer, 1992; Esping-Andersen & Rainwater, 1987) 總之，隨著八〇年代福利國家的各種危機以及福利私有化理想類型的傳播，這使得宗教性和其它世俗性福利服務所扮演的職能，再度地從殘餘、填補的角色中，轉變成為福利多元主義中重要的參與者。

總之，就「宗教」與「社會工作」相與結合的歷史考察來看，不同歷史發展條件的構造因素，致使宗教慈善組織承受程度不一的社會福利負擔，不過，終極來看，社會福利以及社會工作本身的發展倒並不是一種單線連續的發展，亦即，由(宗教)自願組織到福利國家，相反地，個人(家戶)、(宗教)自願組織、國家與市場這四者則是交錯地出現在特定的歷史時空脈絡之中。

二、當代臺灣地區宗教福利與社會工作

專業的結合

去到居民那裡，生活他們之中，向他們學習，

與他們一起工作，與他們共同計畫，

根據他們現有的，學習與實習並重，

從工作學習，

不是展示工作，是要樹立工作上

的楷模，

不零亂瑣碎，而是有系統，

不是救濟人，而是助人自救。

——世界展望會的服務發展觀

(一)當代臺灣地區宗教福利服務的發​​展模式

基本上，隨著政經社會條件的發展狀況，臺灣地區先後出現了二套不同的宗教福利服務系統。(王順民，一九九八b) 首先是「西方教會系統」，它往往是在政府失靈無能力或者對某特定福利服務不感興趣的時期出現的，不過，長期來看，西方教會

系統的服務模式主要都是緊扣著臺灣社會的現實問題而發的，舉凡從光復初期個體性的福利服務發展到社會正義的社會服務；其次是「本土寺廟系統」，至於，本土寺廟系統的產生與規模化，雖然與經濟成長以及國家福利體系的擴張，有著階段性的平行發展關係，不過，如果是從組織制度化的角度來看，那麼，本土宗教的社會服務充其量也僅是穩定之中而小有發展。總之，無論是對西方宗教或本土宗教來說，其基本的議題皆是思考要透過什麼樣的機制設計——當然最典型的就是一部分時，西方宗教與本土宗教所面對的問題意識全然不同。

至於，戰後以來臺灣宗教福利服務的發展模式大致上可以分成以下幾個不同發展階段：

表二 臺灣地區宗教福利機構的發展概況

少年	山胞	青年	婦女	殘障	老人	兒童	教育	醫療	年代	三〇	四〇	五〇	六〇	七〇	以後	合計
〇	〇	二	〇	二	〇	二	三	五	年代	三〇	四〇	五〇	六〇	七〇	以後	合計
〇	〇	五	〇	五	一	四	二〇	二六	年代	四〇	五〇	六〇	七〇	以後	合計	
二	九	一八	一	七	六	三八	四〇	二九	年代	五〇	六〇	七〇	以後	合計		
三	八	一四	四	一八	七	九	七	一一	年代	六〇	七〇	以後	合計			
〇	四	五	三	四	二	二	一	九	年代	七〇	以後	合計				
〇	一	三	四	八	三二	五	五	二〇	以後	合計						
五	二二	四七	一二	四四	四八	六〇	七六	一〇〇	合計							

年代：民國

諮商	社區	綜合	合計	成長率 (%)	比率 (%)
○	○	○	一四	—	二·九
○	○	四	六五	%	二二·五
五	○	一一	一六六	%	三四·四
一五	四	一一	一一一	%	二二·〇
一	一	四	三六	%	七·五
二	○	一〇	九〇	%	一八·七
一三	五	四〇	四八二		

資料來源：王順民，一九九八b。

1. 在民國三〇年代裡，宗教社福機構數為十四個，其中又以醫療服務類（五個）為主，佔總數的三五·七%。

2. 在民國四〇年代裡，宗教社福機構數為六十五個，其中以醫療服務類（二十六個）與教育服務類（二十個）為主，兩者合計佔總數的七〇·八%。

3. 在民國五〇年代裡，宗教社福機構數為一六六個，其中是以教育服務類（四十個）、兒童服務類（三十八個）為主，兩者合計佔總數的四七·〇%。不過，像是醫療服務類（二十九個）與青年服務類（十八個）也出現顯著增長的情形。至於，此一發展階段宗教社福機構所大量出現的教育服務類以及兒童服務類，也有其結構性因素存在。像是為因應社會型態以及經濟結構的改變，致使西方教會社福機構在各地普設家庭扶助中心（Family Helper Project）。（中華兒童福利基金會，一九九五）此外，各級教會學校的興辦也由於具有實質功能存在的，這使得天主教系統的各級學校普設在全臺各地。

總之，在這橫跨三〇、四〇與五〇三個不同的年代裡，宗教團體所設置的福利機構主要是以

教育服務類（六十三個）與醫療服務類（六十個）為主，而這兩類合計就佔了總數的五〇·二%。至於，這些特定福利服務項目的提供，明顯地是與當時臺灣的社會脈動息息相關——更具體地說就是戰後物力唯艱的匱乏經濟致使政府無力於福利工作的施為，而使得宗教團體（事實上，絕大部分是以西宗教團體為主）剛開始的福利服務模式自然是集中在醫療、養護與教育事工上，藉此成爲一種典型「實踐性的宗教」（practical religion）。（Leiby, 1984; Netting, 1984）連帶地，西方教會在五〇年代以後所提供的各種包括特殊醫療重建（小兒麻痺）、傳染疾病控制、社區保健、家庭計畫（自然節育）、兒童福利服務工作（家庭扶助工作）、社區發展（計畫區）、勞工關懷、儲蓄互助運動以及電話諮詢等等的社會關懷事工，這對於同一階段的臺灣社會福利發展來說，西方宗教團體著實扮演著包括

有服務供給者 (the service provider role)、資訊媒介者 (the improver role and advocacy) 以及先驅者 (the vanguard role) 等等多重性的角色。(全國成，一九九六；翁慧圓，一九九三；鄭維瑄，一九九〇；一〇六一—二二二；郭東耀，一九八九；莊文生，一九八七；張隆順，一九八七)

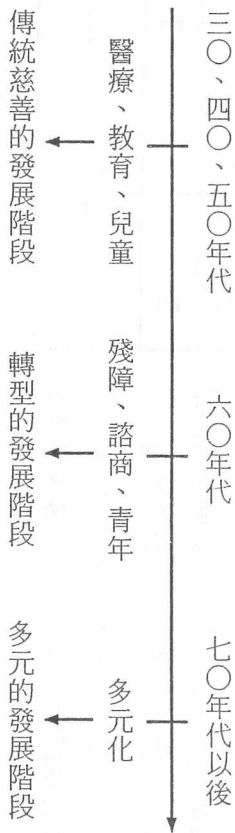
4. 在民國六〇年代裡，宗教社福機構數為一一一個，其中以殘障服務類 (十八個)、諮商服務類 (十五個) 與青年服務類 (十四個) 為主，三者合計佔總數的四二·三%。明顯地，除了延續上一階段對於殘障醫療復健的關懷以外，因應工業社會發展的服務需求，宗教團體 (還是以西方教會團體為主) 也提供各種像是互助儲蓄、教育訓練、就業輔導以及社區組織與發展等等有助於自立自強的發展性的福利服務模式。總之，就此一階段臺灣地區社會福利的發展來看，對於那些政府經費分配不足的案主群以及東部偏遠地區來說，宗教自願部門仍然還是扮演著重要的服務供給者的角色，不過，除此之外，發展性的社會服務乃至於若干辯護者壓力團體的角色職能，也在某些特定的宗教團體 (比如臺灣基督長老教會) 身上顯現出來。

此外，相較於前一個發展階段，民國六〇年代宗教社福機構設置的數量已經出現減少的情形 (兩個階段的機構設置數量比為一六六：一一一)。相關的解釋因素包括有政治 (外交上的挫敗與當時亞洲局勢不利於臺灣)、經濟 (經濟的快速成長與國民所得實質增加)、社會 (漸次擴張性的社會福利規模) 以及教勢 (自民國五〇

年代後期西方宗教皆面臨到停滯性發展的困境) 等等的結構性條件，致使得這些教會福利機構的海外總會不是採取從臺灣撤退的方式，就是減少對臺福利機構分會的經費補助。連帶而來的衝擊就是原本處於互利性質的社會福利合作模式，當這些在臺的教會福利機構調整其經費結構與組織運作方式之下，進而引發出公部門與宗教自願部門兩者在包括募款資源、專業社工人員以及貧童福利服務輸送上競爭態勢。(官有垣，一九九六)

5. 最後，在民國七〇年代以後，宗教社福機構數為一二六個，而各個類別的服務項目也已經交互地出現在不同宗教性質的福利機構之中。只不過，中、西宗教福利服務發展趨向的解釋因素基本上還是不大相同的。這其中，形成教會福利服務多元化發展的歸因主要還是為了回應於整個臺灣社會結構條件的變遷，因此，組織、機構化的福利服務與批判、行動性的社會改革成為這一個階段西方宗教福利服務主要訴求的手段。(張翹林、黃正雄，一九九四) 至於，本土宗教則僅僅是以十年不到的時間快速擠壓而出現多元但卻略顯凌亂的福利服務。

圖一 臺灣地區宗教福利服務的發展模式



(三)臺灣地區中、西宗教福利服務模式的分殊意義

首先，西方與本土宗教團體各自有不同的宗教福利服務發展模式及其相對應的結構性意涵。在走過臺灣社會變遷五〇年的歲月當中，西方宗教福利服務的發展模式是由「傳統慈善的發展階段」(提供醫療、教育服務)、「轉型的發展階段」(提供殘障、勞工、諮商服務)演變到「多元的發展階段」(提供變遷社會多元性的服務)。至於，西方教會團體在不同時期所開展出來的福利服務模式，除了是對於經濟條件誘因結構 (incentive structure) 的直接反映以外，舉凡國際的經援比例、外交處境變化、官方政府社會福利政策的擴張程度、教勢發展態勢以及民間社會力的釋放等等的制度性結構 (institutional structures) 亦有其重要的影響性。

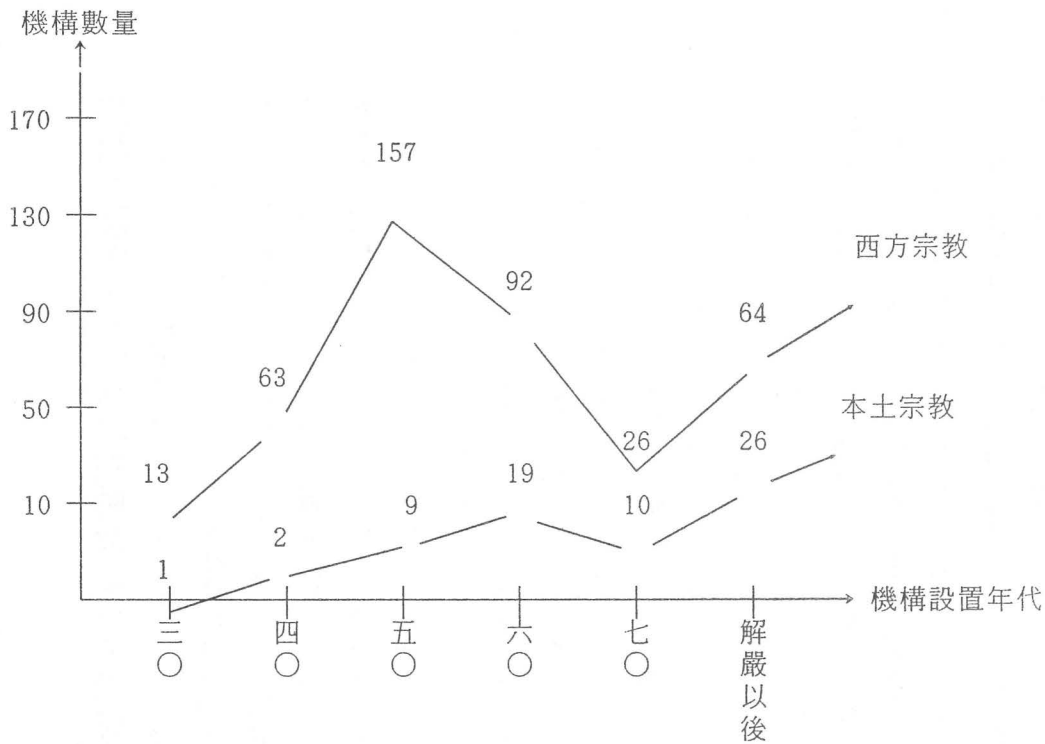
其次，對本土宗教來說，事實上，從民國三〇、四〇、五〇到六〇年代為期長達四〇年的歲月當中，寺廟團體所從事的福利服務還是脫離不出「傳統慈善的發展階段」(提供老人、醫療、兒童服務)。不過，七〇年代以後隨著臺灣經濟的快速成長，本土宗教的福利服務倒是呈現出「轉型的發展階段」(提供醫療、教育服務)的成長趨勢。至於，相與因應的結構性條件主要還是來自於宗教主事者個人的認知，藉以直接左右了本土宗教福利服務的發展趨向。事實上，這種取決於法師個人「世界圖象」(world image) 而來的福利作為，固然有可能會將本土的宗教福利服務推向高峰(像是慈濟功德會的醫療、濟眾事業)，但是，往往也引來立論角度不同

所衍生出來的社會批判與道德期許。總之，就其實際福利服務的發展模式來說，本土宗教還是脫離不了西方宗教原有的發展模式：「慈善」、「醫療」與「教育」，但是，它的影響因素卻是來自於宗教主事者個人的認知。也就是說，內在因素甚大於外在條件的解釋力。準此，解釋西方與本土宗教福利服務發展態勢的原因自然也是截然不同的。

最後，就個別宗教團體福利機構的發展態勢來看，這其中是以基督教福利機構的數量最多(二二二個)、其次為天主教福利機構(一八三個)，而本土宗教團體所設置的福利機構的數目最少(六十七個)。再者，就宗教福利機構的服務類別而論，除了醫療服務類是三者共同的发展特色以外，基督教福利機構則是較著重在兒童服務類與青年服務類；天主教福利機構是以教育服務類與殘障服務類為主；本土宗教福利機構則是以兒童服務類與教育服務類為主。準此說明了：整體臺灣地區宗教福利服務的發展主要還是偏重在醫療、恤孤以及安養等等強調滿足個體之「生存需求」的傳統慈善工作。

(三)當代臺灣地區宗教福利與社會工作專業結合的預期與非預期性後果

至於，走過臺灣社會五十年來的發展足跡，宗教福利與社會工作專業相互碰觸之後所衍生出來的預期與非預期性後果 (intended & unintended consequences) 則包括有：



圖二 光復以來西方宗教、本土宗教福利機構的發展情形
資料來源：王順民，一九九八 b。

1. 首先，針對西方教會團體福利服務的歷史定位與角色功能，我們認為有重新審視的必要，這是因為我們以往不是將教會福利服務視為是政教互動內涵的一部分；就是過於漠視西方宗教長期以來就已扮演的（擴充）服務者或公共代理者的角色職能，如此一來，自然是呈現出對西方宗教福利服務兩極化的價值判斷。連帶地，也由於這種放任的對待方式，造成西方教會團體長期累積下來包括個案、團體以及社區的社會工作經驗，並無法成為本土宗教團體甚或公部門採借與對話的對象——這也就是何以臺灣地區宗教福利服務大體上還是停留在「各做各的」的孤立現象，充其量可能出現的僅是信眾以個別的力量，來支援西方宗教團體的社會服務工作；或者說在若干大型的賑災救濟活動上，本土宗教團體展現出雄厚的財富實力。

2. 其次，有關宗教自願部門的專業主義（professionalism）也是值得深究的議題。不過，值得注意的是專業主義往往也扣緊宗教自願部門不同的文化脈絡而形成各自不一的問題意識。以佛教慈濟功德會為例，由於慈濟本身的組織運作是建基在宗教主事者證嚴法師個人的認知圖象上，這使得由專業主義所衍生出來的種種問題被做某種程度的消解，像是在慈濟的濟貧工作當中凸顯的是志工而非是社工等專業背景，同時，慈濟更強調以「做中學」（learning by doing）來補充專業訓練上的不足——誠然，慈濟抑或慈濟救貧工作的信譽就並不是如同其它的民間自願組織一般地極力於企求建立在專業性的基礎上。對照之下，對臺灣基督長老教會來說，固然各

個關懷中心無論是在組織形態以及組織運作上，都具備了專業主義的雛形，但是，過於凸顯全人關懷的信仰傳統與宗教主體性，這使得長老教會所提供各種專業性的社會工作服務往往會被外界賦予過多「泛政治化」的聯想與猜忌。

3. 最後，扣緊宗教自願部門本身之「數量多」（係指數量龐大的精舍、講堂與教堂）、「潛能大」（每座精舍、教堂背後實則蘊更多的社會資源）以及「變異小」（精舍、教堂裡的神職人員與志工的同質性高）的發展特性時，這使得在當代臺灣社會福利未來的發展過程當中，宗教自願部門是可以發揮一定程度的作用，比如建構以寺廟、教堂作為中介單位的福利社區化：老人照顧社會福利園區。（王順民，一九九七）

表三 臺灣地區宗教自願部門「專業主義」的發展型態

業務項目	業務範圍	成立年代	組織名稱
家庭扶助 社區服務 學校社會工作 兒童保護	台中市、中縣龍井、大肚、霧峰、太平、大里	一九六四	台中家扶中心
慈善 醫療 教育 文化	台中市、苗栗縣、台中縣、彰化縣、南投縣、雲林縣	一九八六	慈濟台中分會
偏遠區貧童資助 國外貧童資助 饑餓三十救援活動 緊急災害救助 都市事工	苗栗縣以南 至 嘉義縣以北	一九八一	世界展望會中區辦事處

服務人數	業務委託	政府委託補助金額	年度收入	專職社工
認養服務：四〇〇戶 九二九兒童 在宅服務：七四件 兒童保護：一二四件 兒童寄養：八七名 托育服務：四四名 放學後寄托：七二名 保母訓練：一二〇名	兒童寄養 不幸少女服務 學校社會工作 保母訓練	九、三五二、八一七	四八、五四三、二六〇	二二名
長期救濟：一二〇〇位 急難救濟 機構訪視 骨髓捐贈活動 慈濟茶會 教師聯誼會 榮董聯誼會 社區資源回收	無	無	缺	五名
受助兒童：二七九〇位	貧困原住民兒童 貧困原住民家庭	二、五九〇、七二四	二九、一〇三、九六九	四一名

資料來源：台中家庭扶助中心年報，一九九五。（八十三年度資料）
慈濟功德會台中分會訪談資料，一九九六年十二月。（八十四年度資料）
全國成，一九九六。（八十五年度資料）

按一：表中世界展望會中區辦事處的年度收入應為支出額，至於，該項經費支出主要是用於資助兒童計畫區（Sponsorship Project, Sp）內的各項事工，這其中包括有兒童健康促進、專業輔導費、兒童教育補助、家庭經濟改善、文化傳承輔導、福音事工以及人力訓練等項目上——連帶地，服務人數一欄也僅限於資助型計畫的服務人數。此外，在政府委託金額一欄

僅為原住民鄉兒童少年的保護工作，事實上，世界展望會中區辦事處與政府公部門合作的項目還包括有台中縣兒童少年關懷中心、台中縣兒童少年保護網絡等。（世界展望會中區辦事處，一九九七年三月資料簡介）

三、「宗教」與「社會工作」內在會通的若干規範性思考

(一)「宗教」及其相關論題

1. 中西文化觀點下的宗教意涵：從字根上來說，中國宗教的「宗」者指的是宗祖、宗廟；「教」者則為教訓、教化而有上施下效之意。因此，它是以宗廟所祭拜的祖先為規範來教化後世，所以，人與祖先（神）的關係是一條連續譜，人神之間的關係是可以轉變的。（曾仰如，一九九五：七二）至於，西方的Religion，「Re」是「再」；「Ligion」是Link結合，準此，Re-Link是人與神的再結合。但是，由於人是自上帝處斷裂出來的，因此，西方宗教是藉著儀式、教牧或者中保，以使個人得與神再一次地溝通、交會與聯繫。就此而言，人與神是二個截然不同的存在，本質上是無法轉變同時也是不可能超越的。不過，即便是出自於不同文化詮釋觀點的宗教意義，但是，宗教作為一種人類的鄉愁以及人們心靈最後的依歸卻是一項不爭的事實，連帶地，各項宗教福利作為（welfare

practices）所帶動產生的預期性後果之一，便是提供了一種同一性的心理紐帶，據以滿足了人們服從與敬畏的需求，而這對於共同意志（general will）之公共哲學的建構，是有其正面且積極的效應。無疑的，相較於其它的組織制度，宗教是有一種優越於其它的條件，這是因為在必要的時候宗教它能夠把一個個單獨的個體充分地結在一起，同時可以使這些人對於個人的利益做出必要的犧牲（奉獻抑或布施）。

2. 宗教功能的界範：宗教有其基本的生存功能以及凝聚人心的整合功能和解釋包括生死等終極關懷的認知功能，就此而言，宗教當能展現出規範穩定性（normative stability）、調適（adaption）、追求目標（goal attainment）以及整合（integration）等等的諸多功能，換言之，宗教功能的顯現往往已經超脫個體層次而成為一項整體的社會事實（total social fact）。（王孝雲、王學富譯，一一一—一一四）

3. 宗教信仰的轉化能量：宗教信仰本身亦兼具和合轉化的力量，像是基督新教倫理不僅是一種工作態度的重建，更是一種全面性的生活與倫理實踐。因此，扣緊慈善工作，西方的清教徒正是將這種新教倫理擴及到像是醫院、學校（含女子、高等教育）、YMCA、醫學院等等全面性的倫理實踐。（Lai, 1992: 28）

4. 宗教本質的廓清：就某個層面來看，宗教的本質隱約包含對於各種「交換關係」的探討，並且人們試著從中找出可以改善或者討價的空間，藉以增加交換關係所能帶來的各種福祉。不過，不論

是把宗教的本質解釋成是「選擇」、「交換」或「比較」，這當中同時意涵著對於「個體」的尊重，並且將這種交換擺放在個體與社會的互動過程當中。

(二)「社會工作」及其相關論題

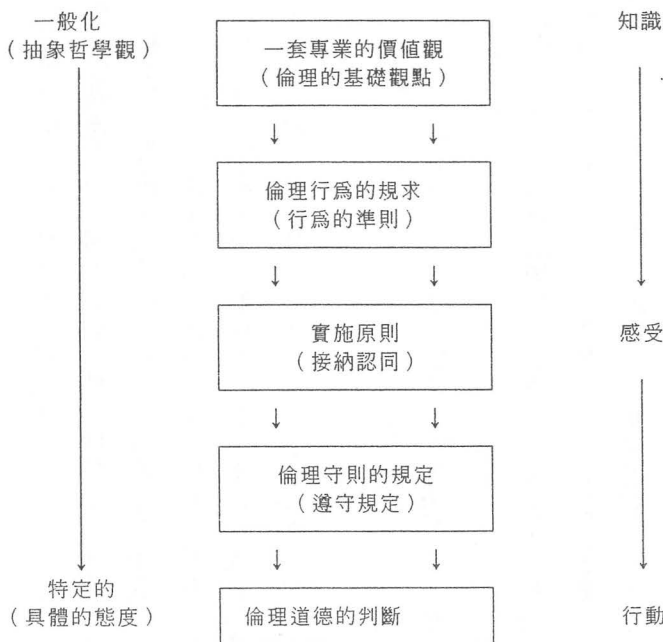
1. 社會工作：

基本上，社會工作 (social work) 的內容、形式及其涵義隨著不同的社會情境條件而各有不同，有的是將社會工作界定為「一種個人的慈善事業」，亦有的是將它視之為「一種由社工專業人員協助當事人發揮潛力改善生活的專業服務」。 (中華民國社區發展研究訓練中心，一九九三：二四〇) 至於，現代社會工作則是指一套專業的知識體系，包括有專業倫理、知能、方法和技術。

2. 社會工作倫理：

社會工作倫理 (ethics of social work) 是指社會工作從業人員的一種哲學思想或道德標準，它是用來體認專業行為和指揮其專業行為的道德準則。 (Netting, Kettner & McMurtry, 1998: 21; 鄭麗珍，一九九七；中華民國社區發展研究訓練中心，一九九三：二四二) 至於，這些攸關到倫理行為及行為舉止的基本要求則是在社會工作的實施過程當中，被具體地轉化形塑成爲一套社會工作者的專業倫理守則 (professional codes of ethics)。相關的专业倫理守則包括有：社工員對其所執行的服務素質和範圍負責；社工員以服務個人和團體以及促進社會情境之改善爲己任；社工員

的專業職責高於個人自身的利益；社工員尊重接受服務的人的隱私；社工員善用專業關係以促進其服務功效；社工員在被認定的知識與能力範圍內提供對案主負責任的服務；社工員應公然認清自己所代表個人或機構的自己之言論與行動；以及社工員應適切地使用其專業權威，並以促進人類福祉爲己任。 (中華民國社區發展研究訓練



圖三 社會工作價值、倫理守則和倫理行動之關係的流程架構
資料來源：Abbott, 1988；轉引自鄭麗珍，一九九七。

中心，一九九三：二四二）

3. 志工服務 (volunteer services) :

志工服務指的是一種為他人的服務，它純粹是以人本、慈善、社會連帶以及社會公共利益為基礎，它是出自於個人的意願而不計酬勞的提供各項服務，其目的在於補助政府服務的不足，擴大公共福利服務工作的能量，藉以達到社會發展的目的。（孫健忠，一九八八）至於，志工服務的範疇大部分包括有家庭、兒童福利、教育、衛生健康、康樂、社區發展、房屋、新市鎮發展以及囚犯等等。（

中華民國社區發展研究訓練中心，一九九三：一九二—一九三）

4. 宗教社會工作 (church-related social works) :

大致上對於宗教社會工作的範疇劃分可以包括以下幾個判準：

第一是依福利服務的工作對象來分，像是兒童福利、婦女福利等；第二是依社會問題與性質來分類的，如失業、疾病、行為偏差或家庭解組等；第三是依工作方法來分類的，計有個案工作、團體工作以及社區組織工作。（張翹林、黃正雄，一九九四：七一八）事實上，從歷史發展的進程來看，宗教社會工作首要還是以服務對象為主，其次才是旁及到社會問題性質的福利服務（像是諮商協談服務類與其它的綜合服務類）；最後才是走向專業性社會工作方法的福利服務。

5. 義工 (chivalrous people) 、志工 (volunteers) 、同工 (co-workers) 與職工 (employees) :

從廣義的角度來看，凡是從事於志願服務之相關活動者，均可

稱為是志願服務人員，至於，「義工」、「志工」以及「同工」則是經常用來描述志願服務人員的三種不同的名詞稱謂。以臺灣社會來說，義工是最常被主張使用的名稱，這除了點出義工一詞中的「義」字可視為是「見義勇為」而符合志願服務的精神之外，同時，基於民衆參與的理論，義工本身也有著回饋社會義務的意涵。（林勝義，一九九四）更確切地說，義工往往意指的是從事所謂的「社會工作」。

「volunteer」(志工)是「volition」(意志力)的字根概念，換言之，志工所從事的是一種非強迫性的幫助行動，也就是因自由意志而行的志願工作者。（陳金貴，一九九四：一五〇）準此，如果是從志願服務的屬性特徵來看，那麼，對於這樣一群強調志願性的 (willingly)、不支薪的 (without payment) 以及未被強迫的 (without being forced) 而提供服務的人群，顯然，稱呼他們為志工顯然是比較貼切且符合不求回報的原意。（林萬億，一九九三）

再者，在宗教團體的志願服務裡經常也會特意地凸顯出志願服務的內在精神，藉此凸顯出濃厚的宗教性的教化色彩，像是佛教慈濟功德會的證嚴法師就特別強調「志工」與「義工」之間的析辨。對此，證嚴法師說道：

「到醫院工作，不叫「義工」，稱為「志工」！為什麼？「義工」，有自炫的意味存在，有施恩於人的感覺。但慈濟在助人時，抱持「感恩」，所以，志就是「有心之士」，以一分感恩之心，修

養自己、關懷別人」。(丘秀芷，一九九六：111)

不過，在基督宗教的教會服務或福利組織機構裡則是將所有的工作人員喚稱為「同工」，藉此表示是取其為一同為主做善工的宗教性意涵。但是，在這裡我們還是必須進一步地釐清「教會社會工作者」(church social worker)與「信徒社會工作者」(Christian social worker)這兩種概念的差異。(Garland, 1994)前者指的是在由教會團體所贊助支持的社會工作機構中的工作人員(the church-sponsored social services agencies)，因此，這裡凸顯的是機構本身的專業性(the professional practices)，同時，專業人員不全然一定要求有特定的宗教背景或共同信仰；至於，後者則是凸顯出社福機構專業人員個人的信仰理念及其行動的哲學基礎，也就是說社會工作僅是個人信仰表現或神聖誠命的一部分。不過，上述兩者的概念範疇事實上是交互地出現在近代臺灣(宗教)社會工作的發展史中，像是早期傳教士同時扮演神職與專職的雙重角色(特別是在醫療與教育事工方面)，以及後來的宗教福利服務轉型成為世俗性的專業機構等。

最後，職工指的是在(非)營利組織內的工作人員是有薪給的並且有其專業素養上的要求，當然，業務、職位而來的薪資往往也成為吸引職工前來工作或離職的重要但非絕對性的依據。至於，社會福利機構社工具的薪水有的是捐助來的，也有的是有價服務部分的業務收入。

6. 人道性的自願主義(voluntarism)、宗教性的志業主義(vocationalism)

、理性化的專業主義(professionalism)與管理主義(managerialism)...

基本上，建基於悲天憫人、人道主義而來的各種善行，雖然兼具有世俗上的道德肯定與宗教上的神聖意義，然而，這往往也會使得人們所提供的濟眾事務本身帶著濃厚的自我功利主義的色彩，既缺乏計畫性的組織行動，也很少會去考慮到救濟行為本身的效率和其所可能衍生出來的社會性後果。

再者，扣緊神聖誠命的關懷旨趣，這使得宗教組織所從事的社會工作，無論是在濟助的目的與福利服務的輸送上，均出現一定程度的社會性轉向(social transformation)。至於，其所開展出來的擴散性效果則是除了可以滿足信眾個人的救贖需求以外，還兼具具有社會整合與社會教化等等的多重功能。

至於，理性化的專業主義與管理主義則是說明了以往的濟眾工作被轉向成為以專職或專業人員來替代志願工作者，並以目標管理來替代專業議題的界定。(張世雄，一九九八)事實上，這種強調組織管理和科學效率的專業主義，使得在濟貧紓困的工作裡，理性專業與人道愛心正式分離，而社會工作也不再是一種具有志業性的召喚。(Menocur & Reisch, 1989)連帶地，隨著後福利國家的來臨，管理主義作為一種強而有力的組織控制工具，也一併地被非營利組織採借運用到組織的運作上。

7. 社會工作員的專業素質問題：

對於這樣一群勞苦功高、默默奉獻的社會工作從業人員，其本

身所該具有的專業知識和能力、專業倫理以及如何提昇其專業知能等等，在在都是整個社會工作環境中不可被漠視的。事實上，相關的實徵調查也指陳出來：臺灣地區的社工員對其專業知識、技巧或多或少都有不夠或不表滿意的現象——相較於他們在專業倫理上的自我評量。（詹火生、王麗容，一九九三）誠然，這樣的態度表徵固然是反映出社會工作有朝向理性化的專業主義與管理主義的發展趨向，但是，與社會工作專業性相關的內在性問題，像是從業人員對於工作的倦怠感、挫折感與無力感等等也是不容忽視的。（廖榮利、藍采風，一九九二）

（三）「宗教」與「社會工作」的內在會通

本質上，宗教與道德、倫理學（morality）就具有選擇性的親近關係，甚至於一旦道德、倫理不再奠基於宗教紀律的基礎時，便有瓦解的可能性。（Elias, 1989: 120-121）。準此，對急欲吸納道德與倫理養分的社會工作自然便會與宗教產生相與糾葛的互動關係。然而，宗教與社會工作兩者之間內在會通（Linkage）的真義首要是在於點明宗教與社會工作各自的殊異以及其間可能轉銜的空間，對此，我們試著從宗教的立義論點，提出宗教與社會工作內在會通時，所可能要面對的若干規範性的思考。

1. 從「信—解—行—證」的宗教論述邏輯來看社會工作倫理、專業守則與實務之間內在貫通的可能性。據此，透過宗教所提供的「一套安身立命的人生哲學與世界圖象（world image）」，像是「我貧」、「最微小」以及「大愛」等等的宗教信仰，當可強化社工實

務者從事人群服務時所必須要具足的信念、認同與承諾。總之，如果還是一味地凸顯專業技能以及理論模式等等工具層次（instrumental level）的套用，那麼，我們將會失去社會工作中所講求的人性（humane）特質，當然，從另外一個層次來看，透過宗教所提供給社會工作者很強的倫理、道德涵養，更有助於對於社會工作專業的認同與提昇專業服務的品質。

2. 從修行的角度來看待社會工作的願景，亦即，將社會工作視為是一種難行道或易行道的修行與做功德（the system of total prestation），藉以避免社會工作流之成為一門冷酷的專業工作（cure），使其社會工作內在的對於人的基本關懷（care）不致於因此萎縮、淪喪而得以源源不絕。

3. 從志業（vocation）而非事業（enterprise）的觀點來看待社會工作。亦即，將社會工作視為是一種個人一生的志業來承當，當然，擴大來說，這也點明出來社會工作發展到極至以致於會演變成為一門冷漠的助人的專業行業。

4. 從「福祉」（well being）的認知觀點來檢視宗教與社會工作彼此的對話空間。對此，社會工作除了是對案主提供「人身經濟危機及其安全」等等基本生理需求層次的滿足以外（最常見到的就是對於貧戶的急難救濟），尚隱涵著案主以及相關行動者心理層次的舒放（「人格危機及其安全」）以及社會層次的整合（「文化認同危機及其安全」），而後面這兩項正是宗教可以介入社會工作的利基所在。就此而言，宗教與社會工作相互對話的真義應該是放在

社會與文化的意涵上。亦即，宗教社會工作的討論並不純然是在於它所服務的對象與範疇，而是在於它對那些無助貧困者乃至於一般他者提供了一種希望與新的生命力 (hope and meaningful life)。(Netting, 1984) 用西方宗教的話語來說，就是一種赦免、重生與拯救。

5. 從「無緣大慈、同體大悲」的宗教理念來思索社會工作的真正意涵。概要地說，社工者與案主聯結成爲一種互爲主體 (inter-subjectivity) 的情愫，而這也正是行爲科學裡「同理心」(empathy) 的最高顯現。

6. 從「衆生平等」的宗教義理來反省社會工作實務的可能缺失。換言之，這裡的真義在於當社會工作被視爲是一門專業主義時所相應而來的根本反制，畢竟，在專業主義的迷思底下，「由下而上」甚或「案主自決」將有可能成爲另外一種的形式主義。就此而言，自然是無法將受難的弱勢者視同爲感恩戶以起敬畏、尊崇的心念，甚或轉化成爲一種憐憫與救濟苦難衆生的具體實踐。

7. 從「普遍主義」(universalism) 的相應關係來深究宗教與社會工作的和合。原則上，社會工作實務是一種外在超越的、去個人化的普遍主義。而這正與宗教所強調「衆生」的觀念，一種普遍主義的恩寵和適應現世的理性主義，有著親近關係。

8. 從世間法門的倫理實踐以契合社會工作實務：亦即，透過將諸如「諸惡莫作、衆善奉行」、「自利利他」以及「因果業報」等等傳統的佛教教義，用重新包裝方式和詮釋觀點，來提供作爲個體

行動時的一種道德肯定，無疑地，這種扣緊臺灣社會的現況，而將傳統佛教教義做一創造性的會通，就其非預期性的後果來看，是可以作爲激發出一股臺灣社會心靈實踐力量的原動力，像是：

(1) 將善解、感恩、包容與知足比喻爲「四神湯」，這使得佛法中的去我執與心包不虛等等的教義轉換成爲通俗性的道德律；

(2) 以「人要縮小自己，愈小愈好，小到可以跑到別人瞳孔中去」，藉以強調壓低自己、否定自己以及從貧戶的角度來思考自己的一種心靈自我教育；

(3) 用「人的身體只有使用權，而無所有權」來比喻事的無常，藉以鼓勵信衆們善用難得的人身；

(4) 以「知福、惜福、再造福」來鼓勵信衆把握當下；

(5) 以「甘願做、歡喜受」來說明最好的消災方式就是歡喜承受一切的挫折與挑戰；

(6) 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爲富足；

(7) 以「普天之下沒有我不愛的人，沒有我不相信的人，沒有我不能原諒的人」，來化解人事之間的憎恨與仇懟；

(8) 以「鼓掌的雙手來淨化社會」，用以激勵信衆從事環境保護的工作；

(9) 以「父母即是堂上的活佛，到廟裡千拜萬拜，抵不過向父母說一聲愛」，來點明孝道的真諦；

(10) 用「職業」是付出多少，就要收回多少，是爲生活而工作；「

事業」是有大能力而經營之，卻易生功利之心；然「志業」是啓發人人本具的愛心良知，使人無所求的付出。」

- (11) 「慈濟面霜」：親切、誠摯的笑容；
- (12) 「四勿湯」：勿意、勿必、勿故、勿我；
- (13) 「慈濟三寶」：善解、包容、感恩；
- (14) 「恰恰舞」：你進我退；
- (15) 「跑香」：遞送病歷或轉送病人；
- (16) 「浴佛」：幫長者沐浴；
- (17) 「禮佛」：彎腰爲病人服務；
- (18) 「敬佛」：爲病人倒水；
- (19) 「讚佛」：唱歌給病人聽；
- (20) 「繞佛」：穿梭於醫院；
- (21) 「打佛七」：珍惜三天返回慈濟服務的機會。

9. 透過宗教的淨化來達到和合轉化的銜接效果，比如說：當我們從「福田」的心理機轉切入時，未嘗不可試著透過奉獻、捐輸與布施的「繳納」（一種「種」福田的觀念），來換得永生永世的「請領給付」（一種功德的福報）。如此一來，透過像是「因果」、「輪迴」與「業報」的機制設計，自然可以對於社會安全制度中所能出現的道德危機，產生消極性的防弊作用，並且使得對於人群的服務工作有著積極性的道德示範效應。或者換種說法就是：從「無常」的觀念來看時，強調現象的流變是由因緣和合而成的（一種「共業」的觀念），如此一來，透過「因果法則」而來的生滅變化以

及無有停止、不斷重複的「輪迴」觀念的內在機轉 (mechanism)，使得相互期待的求報行爲或者利益衆生、不求回報的「布施」行爲得以具體地顯揚出來。如此一來，社會工作自然將被視爲是一種能生起福德的田（「福田」），並且不是以個人作爲中心（類似「無我」、「合相」與「衆生恩」的觀念），而是一種強調互利的行動邏輯，更直接地說也就是將個體與人群服務工作視爲是一種制度化的行善 (institutionalized charity)。

四、結論

「一門專業如果缺乏道德與人性根基的召喚 (calling)，那麼，它將喪失對於人的敏銳感，同時也自我侷限了它對於追求人類至善目標的願景。」

— Gustafson, 1982

基本上，我們平常還是習慣將志願服務 (voluntary services) 與社會工作等同並論，然而，這兩者雖然都同樣是隸屬於人群服務 (human services) 的工作領域，但是，這當中還是有其若干本質上的差異。比如說社會工作的實施是歸屬於法的體系，並且基本上它也是與權利相互對應的。再者，社會工作本身亦有其一套嚴謹的運作流程，同時隨著福利國家的發展藉而形成一種正式的社會服務系統 (formal social service system)。至於，志願服務則是偏向於道德的範疇，它往往是本著行動者個人的自由意志所作的奉獻，並且流之成爲非正式的社會支持網絡 (informal social sup-

port network)。

不過，即便如此，志願服務與社會工作實務兩者亦有其內在會通的可能，比如說志願服務所強調的基本態度：肯學習 (study)、肯分享 (share) 以及肯犧牲 (sacrifice)，就可以與社會工作所期許的良知 (conscience)、承諾 (commitment)、知能 (competence) 與創意 (creativity) 等等的基本理念相互補充。無疑地，這裡所引領出來的一項基本課題便是思索如何透過某一套的機制設計 (mechanism)，藉以成功、巧妙地將這兩者銜接在一起。對此，我們認為「宗教」應該是一個可行的切入點。這是因為在宗教裡諸如對於人的價值 (value of human being)、人有成長的潛能 (potentiality of growth)、人是相互照顧的、社會責任、社會參與以及人是有選擇自由權等等的價值認定與道德教化，在在都有助益於使志願服務與社會工作做適切的銜接。

然而，宗教作為社會工作教育與實務的一種信念與精神支撐來源的同時，宗教自身亦有其無法迴避的內在限制，比如說：

1. 宗教內蘊涵形成的義理或者世界圖象，在某個層面上是與社會工作專業倫理抑或社會工作守則有些許的悖離，比如說「關懷倫理」(自由心證)與「專業倫理」(專業規制)之間的取捨；「功德文化」與「公益文化」彼此的爭位；「道德說服」與「風險規避」的相互模糊；「個體理性」與「群體理性」的同時並存；「宗教性慈善」與「科學性慈善」兩者間的混淆；「施」與「受」的認知關係；以及「道德教育」與「宗教教育」的分際等等。(王順民，

一九九八；Elias, 1989)

2. 其次，個別宗教之神義論與社會關懷的倫理基礎，都亟待創造性的轉化，比如對死刑、未婚少女懷孕、墮胎、雛妓救援、同性戀、老人安養、政教合作等等涉及到較為敏感的課題，這都使得宗教與社會工作之間的互動合作有其一定程度的困難。擴大來看，這也是宗教倫理與社會安全精神彼此轉銜的難題所在。(表四)

表四 「佛教倫理」與「社會安全精神」各自的理念類型

具體內涵	社會邏輯	
	佛教倫理觀	社會安全的基本精神
慈善救濟 醫療服務 教育興學 社會教化 環境保護	目的理性、實質理性 個體理性 個人責任 完善論 具體人格	工具理性、形式理性 社會理性 社會契約、同舟共濟 公民權 抽象人格
法律邏輯	無常、無我 緣起、共業 迴向 感恩、知足 無相布施 惜福、不貪著 寂靜涅槃 個人公平性	連帶責任 強制投保、風險共攤 大數法則、以受雇者為優先保障對象 部分負擔、所得重分配 對等報償 道德危險 社會安全 社會適當性
經濟邏輯	風險個人化	風險社會化
具體內涵	供給面的規範 因果原則 各盡其能	需求面的控制 後果原則 各取所需、各取所值

資料來源：王順民，一九九八。

按：必須說明的是：這裡所援引的理念類型是一種純粹的心靈建構，其目的是在於彰顯最主要的概念內涵，藉以用來幫助我們理解宗教倫理的特質。至於，有關「宗教倫理」與「社會安全精神」各自之個別概念的論述以及內在邏輯的貫通，應該是這篇文章之外的另一項重要的研究旨趣。

3.再者，近年來從體制外的僧侶神學教育系統轉化成爲體制內的一般大專教育，亦成爲宗教與社會工作專業教育相與結合的重要契機，然而，這種依循著「從慈善到興學」的社會關懷路線還是有其無法迴避的內在限制，最明顯的兩難情形便是在個別宗教的主體性意義底下，如何規劃出契合時機的宗教社會工作課程，以此觀之，那麼，現有新近的佛敎大學大多沒有將現代社會科學學科納入發展的規劃之中——比如，對於佛敎固有的「利生」工作還是停留在個人自由心證的道德基礎上。因而，一方面我們無法看出佛敎「主體性」的特色（所謂的「佛敎」大學）；同時，另一方面，對於資本主義的現代化問題，佛敎界還是慣以從宗教性的以及哲學性的界面切入，以致於忽略了社會性、結構性的界面。（表五）

表五 近年來各個宗教團體興辦大學（初期）的系所發展方向

華梵工學院：工業管理學系、機械工程學系、電子工程學系、建築學系、工業設計學系。
慈濟醫學院：醫學系、公共衛生學系、醫事技術學系、護理系、復健系、醫學工程系、醫院管理學系。
佛光人文學院：文學系、英美語文學系、傳播管理學系、文化藝術

行政學系、中國文學研究所、哲學研究所。

法鼓人文社會學院：佛學研究所、宗教學系、外國語文系、社會工作學系

玄奘人文社會學院：中文學系、哲學學系、外文學系、社會工作學系、大眾傳播學系。

長榮管理學院：資訊管理學系、企業管理學系、國際企業學系、會計學系

資料來源：普門月刊、慈濟月刊、台灣基督長老教會。

4.連帶地，我們亦必須嚴肅地正視宗教本質上的內在缺失，這是因爲宗教往往兼具有排它性、壟斷性以及獨斷性的特質，特別是來自於神聖魅力的領導型態（Charismatic domination），這更使得宗教福利作爲往往會朝向某種形式的專斷主義（發展到極至便形成另類的「造神運動」）。連帶地，宗教團體在各項社會工作領域裡的努力作爲充其量也僅停留在「進通才」（quasi-generalist）的教育階段，而與社會工作專業的「專才」（specialist）教育階段還有一段距離。

5.最後，宗教社會工作的文化詮釋意義全然不同，這是因爲相較於基督教等等的制化宗教，那麼，民間宗教信仰首要考量的重點是在於如何透過各種消災解厄、賜福避禍的宗教性活動，藉以達到安頓個體的福祉來作爲其運作的基點。以此觀之，本土宗教公益慈善的社會救濟活動都僅是附屬在神聖性禮儀活動之下實踐行爲的擴張與延伸。是以，這種主要是經由民間宗教信仰世界圖象所指導的

社會濟世工作，既是民衆信仰感情與信仰態度的具體表現，同時它也是兼具有世俗目的與世俗價值的實踐行爲，就此而言，本土宗教寺廟所提供的福利作爲所著眼的自然就不是像西方宗教之類所強調的「治療」(therapy)、「處遇」(treatment)、「復健」(rehabilitation)、「發展」(development)與「自立」(self-reliance)等等的操作性概念，而是將社會救濟工作視爲是用以維繫原有的社會結構(natural indigenous structure)的一種對應方式，連帶地，這種本質上誠屬於差序格局的超血緣、超祖籍以及超地緣結合而成的宗教性活動，本身自然也是一種社會連帶的具現。準此，文化詮釋背後所透發出來的是中西特有的社會工作服務觀。(周月清，一九九三)

視爲是一種超文明的概念(a single trans-historical concept)來加以膜拜。終極意義來說，當我們放大「宗教」能見度的同時，這並不意味著我們同時也贊同賦予宗教自願部門更多的職責，乃至於可以取代政府公部門的角色，以此觀之，宗教自然就不是用以消解整體社會(福利)難題的有效解劑。或許，較爲精確的說法是：社會工作的確是不能忽略其精神與道德層面，但是，宗教卻不是唯一的來源管道。

不過，邇來，有關「宗教辦大學」與「辦宗教大學」之間的省思，倒也成爲當代臺灣地區新興的社會議題(王順民，一九九八c)，對此，我們援引東海前任校長阮大年的一段話，用以說明「宗教」在教育興學過程中所扮演的機制意涵：

總之，即令是堅持政府失靈或者福利多元主義的社會思潮，但是，政府公部門仍然還是推動社會福利機構的主要執行單位，而這同時也正是社會工作教育必須更爲精進與成長的原因所在。誠然，就五十年來臺灣地區社會福利與社會工作實務的發展歷程來看，教會福音機構或者其它的宗教團體都只有在政府照顧不到或有所忽略的時候，才扮演首要、顯著性的角色。就此而言，「宗教」與「社會工作」兩者內在會通的真義顯然就並不在於彼此的替代，而是一種在「服務與照顧的連續進程」(continuum of care and service)當中的相互補充與合作。或許，社會工作作爲一門朝向

「基督教大學在這個社會上具有「鹽」的貢獻，我想把鹽當成一道菜，必定難以下嚥，但是若加在一道菜中，即可在美味中品味出鹽的本質，相同的基督教大學教育就好像是在大學教育之中加入了基督教的鹽味，使整個大學教育倍加出色，同時也讓社會體驗到基督信仰的實際面，基督教大學與一般大學最大的差異，即基督教大學像加過鹽調過味的大學教育，宗教使大學教育的功用大爲增加。」(阮大年，一九九二)

科學化、專業化、制度化以及系統化發展的人文學科，其基本的倫理守則與專業準則上，的確是需要一套強烈的價值、信念來加以支

如上述觀之，「宗教」之於「社會工作」或「社會工作專業倫理」的意涵也正如同一道添加過鹽味的佳餚，藉以提供對於當事者、受災戶以及弱勢團體更多的感同身受，當然，這其中自然也包括

了對於社會工作初學者、從業人員給予更多心理與社會性的裝備與扶持！

(本文作者現任中國文化大學社會福利學系副教授)

參考文獻：

- 丁敏 方外的世界——佛教的宗教與社會活動 收於藍吉富、劉增貴編中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人 台北 聯經出版事業公司 一九八七 頁一二三—一八二
- 中華民國社區發展研究訓練中心 社會工作辭典 台北 中華民國社區發展研究訓練中心 一九九三
- 中華兒童福利基金會 關懷兒童、造福世界——慶祝成立四十五週年 台中 中華兒童福利基金會 一九九五
- 王孝雲、王學富譯 宗教社會學 台北 水牛出版社 一九九二
- 王順民 「人間佛教的遠見與願景——佛教與社會福利的對話」 發表於第一屆當代宗教學術研討會 嘉義 南華管理學院 一九九七；「當代臺灣社會福利未來發展的另類可能——宗教與社會福利的思辯對話」 發表於「臺灣社會福利發展——過去、現在、未來學術研討會」 台北 臺灣大學社會學系 一九九八
- a：「戰後臺灣宗教福利服務模式的探討——西方宗教與本土宗教的對比」 思與言第三十六卷第二期 一九一—五四 一九九八
- b：宗教辦大學與辦宗教大學的拔河 中國時報時論廣場 一九九八
- c： 徐震、林萬億 當代社會工作 台北 五南圖書出版公司 一九八八
- 丘秀芷 大愛——證嚴法師與慈濟世界 台北 天下文化出版公司 一九九六
- 行政院研考會 我國社會福利定義與範圍之研究 台北 行政院研考會 一九八九
- 全國成 臺灣世界展望會在偏遠山地的社會工作 社區發展第七十六期 一九九六 頁一二〇—一三二
- 阮大年 基督教大學在臺灣已經做了什麼及未來該做什麼 收於林治平主編「中國基督教大學論文集」 台北 宇宙光傳播中心 出版社 一九九二 頁二九八—三〇一
- 周月清 「臺灣社會工作教育之深思：華人社會工作教育會議與會後感」 社區發展季刊第六十一期 一九九三 頁五八—六四
- 官有垣 「臺灣民間社會福利機構與政府的競爭關係——以臺灣基督教兒童福利基金會為例 一九七七—一九八五」 發表於「中華民國社會福利學會八十五年度社會安全學術研討會」 嘉義 中華民國社會福利學會 一九九六
- 林勝義 「國內志願服務的整體規劃——全國性義工調查綜析」 社區發展第六十五期 一九九四 頁一一—一六
- 林萬億 現行公務機關義工人力運用情形之探討 行政院研考會 一九九三；福利國家——歷史比較的分析 台北 巨流圖書公司 一九九四

- 孫健忠 民間參與社會福利的理念與方式 社區發展第四十二期
一九八八 頁一〇—一一
- 翁慧圓 ○○與社會個案工作 收於「社會個案工作實務」 台中
中華兒童福利基金會 一九九三 頁三一—四
- 陳金貴 美國非營利組織的人力資源管理 台北 瑞興圖書股份有限公司 一九九四
- 莊文生 基督教與社會福利 社區發展第三十八期 一九八七 頁
三二—三三
- 郭東耀 中華兒童福利基金會社會工作專業化的回顧與展望 收於「
現代化社會工作專業化論文集」 內政部 一九八九 頁一
三一—三四
- 張世雄 宗教福利服務的歷史社會學考察(一) 國科會研究計劃申請
書 一九九四；「志業主義、自願主義、專業主義與管理主義：
從宗教慈善到非營利組織」 發表於「第二屆當代宗教學學
術研討會」 嘉義 南華管理學院 一九九八 頁二〇九—二
三三
- 張英陣 第三部門與社會福利政策分析 社區發展季刊第七十期
一九九五 頁四四—一五九
- 張隆順 對我國天主教從事社會福利工作之反省 社區發展第三十
八期 一九八七 頁三四—三八
- 張翹林、黃正雄 基督教與社會服務——全人關懷 收於「宗教輔導
論述專輯：社會服務篇」 內政部 一九九四 頁一—三〇
- 梁其姿 施善與教化——明清的慈善組織 台北 聯經出版事業公司
一九九七
- 曾仰如 宗教哲學 台北 臺灣商務印書館 一九九五
- 黃維憲 變遷中台省寺廟的社會福利服務 台北 五南圖書出版公
司 一九九〇
- 黃曉京、彭強譯 新教倫理與資本主義精神 台北 唐山出版社
一九八七
- 詹火生 宗教倫理與社會福利 社區發展第三十八期 一九八七
頁二四—二五；社會福利理論研究 台北 自印 一九九八
- 詹火生、王麗容 「提昇社會工作人員專業素質之研究——兼述社會工
作教育應有的方向」 社區發展第六十一期 一九九三 頁二
九—四一
- 萬育維 美國貧窮政策的演進與省思——兼論貧窮政策上的爭議 經
社法制論叢第十一期 一九九三 頁九三—一六
- 廖榮利、藍采風 「臺灣社會工作教育之回顧與展望——教師、學生、
教學之社會學分析」 社區發展第六十一期 一九九三 頁五
三一—五七
- 鄭維瑄 基督教社會關懷在臺灣社會福利發展中角色之探討 台灣
大學社會學研究所碩士論文 一九九〇
- 鄭麗珍 社會工作哲學與倫理教學與教材 發表於「社會工作專業
教育教材教法研討會」 台中 東海大學社會工作學系 一九
九七

關世謙譯 中國佛教與社會福利事業 高雄縣 佛光出版社 一九八六

八六

藍吉富 傳燈的人——歷史僧侶的分類考察 收於藍吉富、劉增貴編「中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人」 台北 聯經出版事業公司 一九八七 頁六八—一二二

業公司 一九八七 頁六八—一二二

釋證嚴 慈濟的訊息 台北 佛教慈濟文化志業中心 一九九〇a ; Esping-Andersen, Gosta, & L. Rainwater (eds.) 1987, Stagnation

慈濟叮嚀語 台北 佛教慈濟文化志業中心 一九九〇b ; 證 of Social Work (19th) : 475-483. Washington, DC: NASW

嚴法師靜思語 台北 九歌出版社 一九九〇c ; 慈濟心蓮 Press.

台北 時報文化出版公司 一九九二a ; 自在心靈 台北 希 Ginsburg, Norman, 1992, Divisions of Welfare: a critical

代出版社 一九九二b ; 慈濟年鑑 (一九六六—一九九二) introduction to comparative social policy. London: Sage.

台北 慈濟文化出版社 一九九三 ; 慈濟年鑑 (一九九三) Gustafson, J. M., 1982, "Professions as "callings", " Social

台北 慈濟文化出版社 一九九四 ; 慈濟年鑑 (一九九四) Service Review, 56(4), 501-515.

台北 慈濟文化出版社 一九九五 ; 慈濟年鑑 (一九九五) Joseph, M. V., 1988, "Religion and Social Work Practice", Social

台北 慈濟文化出版社 一九九六 ; 慈濟年鑑 (一九九六) Casework, 69(7):443-452.

台北 慈濟文化出版社 一九九七 Kameran, Sheila, 1983, "The New Mixed Economy of Welfare:

Axinn, June and Herman Levin, 1975, Social Welfare: A History Public and Private.", Social Work 28(1):5-10.

of the American Response to Need. New York: Harper & King, Desmond S., 1992, "The Establishment of work-welfare

Row, Publishers, Inc. programs in the United States and Britain: Politics, ideas,

Barry, Norman, 1990, Welfare: Concepts in Social Thought. and institutions", in Sven Steinmo Kathleen Thelen and

University of Minnesota Press. Frank Longstreth(eds.), Structuring Politics: Historical

Coughlin, R., 1980, Ideology, Public Opinion and Welfare Policy. Institutionalism in Comparative Analysis. Cambridge:

Berkeley, Calif.: University of California Press. Cambridge University Press.

- Kramer, Ralph M., 1981, *Voluntary Agencies in the Welfare State*. Berkeley: University of California Press.
- Lai, Whalen, 1992, "Chinese Buddhist and Christian Charities: A Comparative History", *Buddhist-Christian Studies* 12: 1-33.
- Leiby, James, 1984, "Charity Organization Reconsidered", *Social Service Review* 58 (4): 523-538.
- Levine, Daniel, 1988, *Poverty and Society: The Growth of the American Welfare State in International Comparison*. Rutgers University Press.
- Marshall, T.H., 1981, *The Right to Welfare and Other Essays*. London: Heinemann Educational Books.
- Milofsky, Carl, 1987, "Neighborhood-Based Organizations: A Market Analog", in Walter W. Powell (ed) *The Nonprofit Sector: A Research Handbook*. New Haven: Yale University Press.
- Netting, F. Ellen, 1984, "Church-related Agencies and Social Welfare", *Social Service Review* 58 (4): 405-420.
- Netting, F. Ellen, Peter M. Kettner & Steven L. McMurry, 1998, *Social Work Macro Practice*. Addison Wesley Longman, Inc.
- Orloff, Ann Shola, 1998, *The Politics of Pensions: A Comparative Analysis of Britain, Canada and the United States, 1880-1940*. The University of Wisconsin Press.
- Pierson, Christopher, 1991, *Beyond the Welfare State? Cambridge: Polity Press*.
- Piven, Frances Fox and Richard Cloward, 1971, *Regulating the Poor: the Functions of Public Welfare*. New York: Random House.
- Powell W. (ed), 1987, *The Nonprofit Sector: A Research Handbook*. New Haven: Yale University Press.
- Titmuss, Richard, 1970, *The Gift Relationship*. London: Allen & Unwin.
- Van Til, Jon, 1988, *Mapping the Third Sector: Voluntarism in a Changing Social Economy*. The Foundation Center.
- Wenocur, Stanley & Michael Reisch, 1989, *From Charity to Enterprise: The Development of American Social Work in a Market Economy*. University of Illinois Press.