

慈悲的柔韌力：「慈濟女力」的修念與修煉之路

(初稿，暫勿引用)

謝易達¹

慈濟科技大學全人教育中心 助理教授兼圖書館館長

靜寂清澄，是守戒。志玄虛漠，是立志。

守之不動，億百千劫是定力。

無量法門，悉現在前；得大智慧，通達諸法，則是智慧

摘要

政府強調程序、重視主流民意，在公共政策的推動上，難免會有處置失靈或是交易成本過高的窘境。非政府組織不以營利為目標，藉由價值分享，共同投入的方式，在當代多元社會體制中，具有一定的角色與功能。證嚴法師在1966年5月14日創立「佛教克難慈濟功德會」，就是不忍眾生受苦難；雖知「善門難開」，但在「一念清靜的悲心」的驅使下，仍決定將過往零散、缺乏組織的佛教力量組織起來，以遂行其救人受苦難之職志。這個由花蓮起家的草根團體，始終秉持佛教「慈悲濟世、救苦救難」的信念與目標；「行善逾半世紀」，可謂是另類「台灣奇蹟與驕傲」，更是台灣送給全世界最有價值的禮物。回顧慈濟的發展歷程，證嚴法師及女性志工所扮演的角色不言可喻。這些「慈濟女力」，有著非常獨特的女性「主義」特質、思維與信念；透過證嚴法師大愛思想及人格典範的引領，在靜思法脈、利他思想的牽引下，得以進入無量法門修行之路。而「做慈濟」，便是女性主義「運動」的實踐場域。透過人生道場上的種種「修念」與「修煉」，耐身心勞苦，改變內外修為；放下我執，「得大智慧，通達諸法」，形成堅不可摧的「柔韌力」；共同成就了證嚴法師「提起天下菜籃」的期許，以及「擔起天下米籬」的宏願。

關鍵字：慈濟學、證嚴法師、大愛思想、慈濟女力

¹ 慈濟科技大學助理教授兼圖書館館長

壹、「慈濟女力」：「提起天下菜籃」，「擔起天下米籬」

非政府組織（NGO）²，亦稱第三部門，不以營利為目標；靈活且不受科層組織民意機關的節制，有別於政府的第一部門和商業組織的第二部門。有不少非政府組織，是因應社會現代問題而形成；尤其當政府或是市場在某些議題上的缺席或失靈時，希望藉由倡議或是團體的行動力量，在政府體系及商業組織之外的公共領域扮演一定的功能與角色。台灣婦女非政府組織的興起，亦和政府部門未能正視及有效援助婦女諸多生理及社會性別不利對待有關；但是為了避免和政治過度牽扯而引禍上身，台灣解嚴前的女性主義倡議者多以創立「雜誌社」等方式倡導各項性別平權議題。直至 1987 年解嚴之後，社會逐漸多元及民主化，加上女性主義學者陸續歸國，因應社會各種問題的非政府組織陸續成立；且積極結合社會矚目議題，透過倡議或「走上」街頭。透過公民力量的展現，台灣傳統父權主義（Paternalism）脈絡下，職場性別歧視，人口買賣之雛妓問題，婦女及母職保護不足等結構性問題一次次被「引爆」，政府也不得不開始正視此項議題（尤美女，2009：74-82；陳昭如，2012：43-88）。

與此相對，證嚴法師雖為「一介弱女子」之身³，卻因有感當時花蓮的社會現況，尤其是原住民的生活困境與處遇相當嚴重；證嚴法師無畏當時的政治氛圍，決定將過往佛教徒零散、缺乏組織，總是低調默默行善的力量組織起來（釋德佩，2008：35）；並以慈善起家，先從救人做起。從 1966 年「佛教克難慈濟功德會」⁴，到 2009 年成立「慈濟法脈宗門」⁵；這個由花蓮起家的草根團體，創辦人證嚴法師擁有「心包太虛，量周沙界」的心胸與志願；慈濟人也共同走過「一粒米中藏日月，半升鍋裏煮山河」心路與歷程。無論是「竹筒歲月」時的克勤克儉，或是心懷長情大愛，成為「慈善日不落國」的國際非政府組織（INGO），始終秉持「慈悲濟世、救苦救難」的信念與目標。奉行「克己、克勤、克儉、克難」精神，實踐「佛法生活化，菩薩人間化」的理念（釋德傳，2013：157），因而獲得政府與民間充分的信任。然而證嚴法師仍持續告誡弟子，唯有透過「靜思法脈

²非政府組織一詞於一九四六年在聯合國首次使用，隨著研究學科的不同而全球無數的貧苦大眾。慈濟成功之道，構面甚多，已有不少的國內外相關研究、論述；綜合而論分歧；在國際關係、政治學、商學、公共行政學、社會學領域的相關論著中，曾出現非政府組織、私人志願性組織（Private Voluntary Organizations, PVO）、第三部門（The Third Sector）、非營利組織（Nonprofit Organizations, NPO）、公民社會團體（Civil Society Organizations, CSO）等不同用語，且混用的情形並不在少數。非政府組織的定義有寬鬆到「除了政府以及營利部門」的社會組織皆屬之，也有狹義到必須具備特定屬性方能稱之。簡而言之，非政府組織，有別於政府組織與企業團體；靈活且不受科層組織民意機關的節制，希望藉由倡議或是團體的行動力量，解決政府或是市場在某些議題上的缺席或失靈現象。

³陳美華。2005。〈有關比丘尼本文的慈濟報導的標題分析和內容論述〉，收錄於《佛教、女性與媒體再現》一書。魚蘭文化有限公司，頁 115；李玉珍。2015。〈受戒施教：戰後臺灣比丘尼身分的形成與凝聚〉。《近代中國婦女史研究》。第 25 期。頁 35。

⁴1966 年 5 月 14 日「佛教克難慈濟功德會」正式成立。1980 年立案為慈財團法人臺灣省佛教慈濟慈善事業基金會，目前屬於財團法人法第 75 條第 2 項宗教財團法人範疇。

⁵「佛心師志啟宗門」，「靜思法脈菩薩道」，創立慈濟宗的目的是希望能進行人間菩薩大招生，讓更多的人可以共同發揚大愛精神。請參閱：證嚴法師。2017。〈靜思法脈 慈濟宗門〉。《慈濟宗門的普世價值》。台北市：經典雜誌，慈濟傳播人文志業基金會。

勤行道，慈濟宗門人間路」；也就是弟子必須內修誠正信實，外行慈悲喜捨，透過「法入心」、「法入行」的持續修念與修煉，方能以慈悲大愛的胸懷，「利他度己」的信念，「合天下人的心」，如此慈濟的精神方能永續闡揚。

以組織特性而言，經由司徒達賢 (1999)所提的 CORPS⁶分析與歸納原則而論，慈濟確實是具備一個好的非政府組織應有的要件；也符合 Peter M. Senge (彼得·聖吉)《第五項修練》(The Fifth Discipline)學習型組織⁷的定義與態樣。與此相對，Herman B. "Dutch" Leonard (赫曼·李奧納)觀察下的「慈濟模式」(Tzu Chi Model)，非但具有「社會使命為導向」的組織特性；而且慈濟領導、組織、運作的整合度非常高；同樣的情形也展現在願力(使命)、能力以及助力三者之間的配合度之上；整體而論，赫曼·李奧納認為「慈濟模式對外來充滿挑戰的世界做出了貢獻」(赫曼·李奧納，2017：89-107)。C. Julia Huang (黃倩玉)，也認為證嚴法師人格特質的殊異性與領袖魅力，是吸引信眾信服的原因(釋德傳，2013：76)。釋德傳的研究大抵也持相同見解，認為慈濟志工對證嚴法師的恭敬迎送，除了「禮」的要素，亦和證嚴法師「領袖魅力」特質有關(釋德傳，2010：128)。而林曉君(2008)的博士專論則提出，慈濟領導者之所以具有領導力，並非是擁有權力，而是將承擔與服務作為領導和學習的開始。丁仁傑(1999b)的研究專著則提出，「領導人或組織代理人的創新」，為慈濟成功的充分條件；此外組織能有效避免「助人規範制度化」後，所可能產生的「迴減效應」；尤有甚者，慈濟內部有諸多的「行為楷模」，具有緊密的「情感的連帶」，能夠快速、有效將利他思想導入實踐議程內。透過學者相關的研究，可知證嚴法師所建構的「立體琉璃同心園」、「四門四法四合一」⁸的組織架構與運行理念(釋證嚴，2017：36-38)，就是為了促成團隊之間和氣、覺有情，彼此各司其職；接力完成「傳承」、「佈達」、「帶動」、「執行」四大職責，共同為付出無所求的普薩道而努力。

慈濟發展至今，可謂是另類「台灣奇蹟與驕傲」，更是台灣送給全世界最有價值的禮物。近年來有關慈濟的研究文獻並不在少數，然而研究者必須正視慈濟是一個「有機體」(Organism)；其運作涉及公、私部門、人、環境、組織、文化、資源等「複合」(Complex)構面的影響。當然也無法迴避諸多有形、無形，柔性、剛性，平行、垂直，正式與非正式等人、事、物的折衝。有關慈濟學的探究，單一研究者很容易受學門、學科的限制，而無法窺視全貌；研究者如果具備科技整合的視野與能力，對慈濟學的研究與慈濟精神的典範移轉將更有深化效果。以小議題研究而論，有關慈濟的組織特性與運作模式已有

⁶人力資源(P)、財力資源與物力資源(R)，組織的活動(O)，創造某些有價值的服務(S)，以服務社會中的某一些人(C)。且認為好的非政府組織應具備：「(1)使命達成度與社會接受度、(2)成本控制與運作效率、(3)財力、物力與人力資源、(4)C、P、R各方面對組織的運作與彼此之間的滿意度、(5)COPRS五者之間的平衡度、(6)C、P、R三者之間交流而對本組織向心力之轉換度」。

⁷也就是具有自我超越(Personal Mastery)、改善心智模式(Improving Mental Models)、建立共同願景(Building Shared Vision)、團對學習(Team Learning)、系統思考(Systems Thinking)。

⁸「知足、感恩、善解、包容」為慈濟人內修之四法；「合心、和氣、互愛、協力」則是外行四法；其中「合心、和氣、互愛、協力」被稱為慈濟組織運作的「四法、四門、四合一」。

<http://www.tzuchi.org.tw/全球志業/亞洲/item/12136-大哉問！-四法四門四合>

相當成果；研究者亦多認同，慈濟「女力」⁹在慈濟的創建及發展過程中，已漸漸擺脫傳統父權體制(Patriarchal System)的制約及「邊緣性的角色」；而且能實際發揮重要的功能(丁仁傑，1999b：371-391；黃倩玉，2000：472-480)。

綜上所論，本文因個人研究旨趣及本次研討會主題之啟發，擬探討慈濟女性「主義」¹⁰思潮的形成脈絡與殊異性；以及慈濟女性主義「運動」¹¹下所展現的慈悲柔韌力為論述核心。本文雖亦屬小議題研究，但誠如盧蕙馨教授所言，「慈濟的婦女運動，透過證嚴法師的思想指引與啟發，和西方的婦女運動相比，在本質及策略上確實大不同」(盧蕙馨，2011，151-155)。個人甚至認為，證嚴法師和當時國內外其他女性主義實踐者相比，更具有時代意涵及典範移轉價值。尤其證嚴法師在資源缺乏，主客觀條件不佳，以及政治氛圍不確定的情況之下，選擇以一己之力，在當時台灣社經環境最差的後山花蓮，以克勤克儉的方式，透過身體力行，直接走入群眾；可謂以「一念不忍造就慈濟」(釋德胤，2008：96-105)，以「慈悲」之心成就慈濟，以「一針一線縫出慈濟的雛型」。尤有甚者，西方女性主義倡議者¹²與社會運動實踐家，必須透過體制外的訴求；慈濟女力，從過去到現在一直都是「局內人」，在體制內就能扮演一定的角色與功能，而且績效卓著，貢獻良大¹³。而且絕多數的慈濟女力，始終能保持無私的奉獻精神；積極參與慈濟慈善網絡，並非貪圖個人社會資本的積累與運用。這些善的力量，在證嚴法師思想指引之下，始終保持公益性，而非淪為婦人、富人的俱樂部。

至於慈濟的女性主義思潮與脈絡更是非常明確，也就是女性要能「捨棄小愛，發揮大愛，承擔這種社會責任。」而「做慈濟」就是慈濟女性主義運動之實踐場域。另外，針對女性過往被誤解、被污名化，甚至女性慣有的嬌弱與習性；證嚴法師則勉勵要透過

⁹ 本文所指稱的「女力」，係屬能夠顛覆傳統「男主外，女主內」的分工模式，走出家庭的私領域，而為國家社會貢獻所長的女性。與此相對，這些女性也能珍惜生育機能及發揚「母性天職」，而非論戰於兩性差異性與壓迫來源之探討。至於慈濟女力係泛指，在證嚴法師思想的指引下，各司其職的女性「小、中、大三千世界」。

¹⁰ 所論述的慈濟女性「主義」，指的是思想、行動與力量，和西方女性主義(Feminism)有本質上的不同，但指的都是做為女性主義「運動」的理論與指導原則。西方女性主義雖有諸多流派與分支，但在爭取男女平等、闡揚女性價值的觀念與實踐上，扮演著理論與思想的支撐角色。

¹¹ 本文所指之慈濟女性「主義」「運動」，係指「做慈濟」，也就是「做慈悲喜捨的事，行菩薩道」。而西方女性主義運動，乃在於透過體制外社會運動進行倡議，希望政府可以將其論述納入政府議程內。

¹² 西方女權主義運動有三波主要浪潮，持不同論點的女性主義倡議者皆扮演著相關理論的支撐。第一波女性主義思潮，主張女性的附屬地位是受到社會規範與法律不平等對待的影響；挑戰既存社會秩序，剷除形式上、法律上的不平等，爭取和男性平等的政治權利為其目標。第二波女性主義，不再刻意迴避兩性的生理差異，轉而分析造成兩性不平等的經濟、社會等因素。西蒙波娃(Simone de Beauvoir)社會性別(gender)的提出，挑戰過往「生理決定論」的迷失。第三波女性主義思潮，進入多樣化訴求，各種流派興起；強調女性多元主體和身份的後殖民主義女性主義，批判過往以美國為主的主流女性主義，忽略了其它地域、種族、文化等議題的關注。

¹³ 例如基金會林碧玉副總、慈濟護專張芙美校長、慈濟大學洪素貞主秘、慈濟醫院長期志工張美惠、美國分會李靜念、印尼的賈文玉、泰國的王國珍、香港的周玉蓮、南非的鄭愛堡，土耳其的周如意、莫三比的蔡岱霖等。

「轉念」與「爭志」(盧蕙馨, 2011, 85-96)。守好十戒¹⁴, 做好「心靈十境」¹⁵去除依賴、發揮潛能, 善用慈母心, 而不用執著於兩性之差異。也就是期許慈濟女力透過「人間菩薩道」的「修念」與「修煉」之路, 放下我執, 「做中學、做中覺」, 「甘願做、歡喜受」。如此方能「得大智慧, 通達諸法」, 形成堅不可摧的慈悲「柔韌力」, 共同成就「提起天下菜籃」的志願, 「擔起天下米籬」的宏願。

貳、證嚴法師思想淵源與要義

回顧「慈濟年輪與宗門」的發展歷程與眾多學者觀點, 證嚴法師的思想體系、人格特質, 乃至於典範魅力(charisma), 無疑是諸多會眾「情感」投射與信服的源動力, 更是慈濟發展的基石與源動力。「慈悲」兩字, 不僅是慈濟慈善事業的開端, 也是證嚴法師的基本精神, 且具體表現在其言教、法教、身教, 以及重大決策事件的考量基石¹⁶。丁仁傑教授專著更指出, 證嚴法師之所以重視社會實踐的務實性格; 以及其「慈悲感」的來源, 和其作為一個台灣人所經歷的生活經驗與人生體會是分不開的(丁仁傑, 1999: 383-386)。另外依據釋德侃(2008)的論著可知, 證嚴法師的思想體系深受《無量義經》、《四書》等佛典及世典¹⁷的影響; 這些佛典及世典也是靜思法脈與慈濟宗門之法髓根源所在。除了佛教經典教義之外, 證嚴法師也甚為推崇中華文化及儒家思想(釋德侃, 2008: 555-562)。林素芬(2019)的研究也指出, 「證嚴法師引導慈濟人行走菩薩道, 與時俱進, 與世相偕, 與儒家「即凡而聖」的修身路徑, 可謂異曲同工」。北京大學樓宇烈教授(2017)也認為, 「證嚴上人把佛教的精神、菩薩的精神, 跟中國儒家的精神緊密結合。」事實上, 證嚴上人思想體系的形成, 與其成長背景與生活經驗, 印順導師職志的承繼, 儒家文化的薰陶與佛教教義的啟迪, 「做中覺, 覺中做」的獨見創獲, 都有一定的脈絡關係。尤有甚者, 證嚴法師行經義舉逾半世紀, 其大愛思想的義理與儒家思想的哲學觀點; 不僅影響「上人行誼」(釋德侃, 2008: 504-611), 更在歷次國內的善行與國際援助重大決策與作為中, 發揮了重要的論理依指及支撐力量¹⁸。

¹⁴ 至於慈濟十戒, 是指證嚴上人要求每位慈濟人都必須遵守的十項生活日常規矩。包括: 「一、不殺生, 二、不偷盜, 三、不邪淫, 四、不妄語, 五、不飲酒, 六、不抽菸不吸毒不嚼檳榔, 七、不賭博不投機取巧, 八、孝順父母調和聲色, 九、遵守交通規則, 十、不參與政治活動示威遊行。」前五項為佛教五大根本戒, 後五項則為證嚴上人針對現代社會發展的特殊形態, 所提出的生活要求。

¹⁵ 證嚴上人透過「普薩十地」內文的講述, 勉勵靜思弟子要植好因, 結好緣, 做一位能幫助別人的人間菩薩。請參閱: 釋證嚴編著, 1999, 《心靈十境》。台北: 慈濟人文出版社。

¹⁶ 例如 1991 年中國水患不斷, 證嚴法師因國際援助遲不到位, 不忍逾兩億之災民流離失所; 雖然當時兩岸的政治局勢與社會氛圍緊張依舊; 但是證嚴法師仍秉持「宗教家救苦救難」的使命, 以及「心包太虛, 量周沙界」的慈悲心胸, 排除萬難對大陸展開人道救援活動。

¹⁷ 從「證嚴上人口述思想歷程——從為什麼到堅定不移」一文, 可知證嚴上人年少時, 對於世事常感疑惑, 心中充滿了「為什麼」? 因緣接觸《梁皇寶懺》、《四書》、《法華經》、《地藏經》以及《無量義經》等佛典及世典後, 既開啓進入佛門之心志, 立願將佛法推入人間; 並亦影響自身思想之源流、形成與發展。證嚴上人之思想體系是靜思法脈與慈濟宗門之法髓根源。

¹⁸ 「堅持菩薩大愛, 走過兩岸歷史風雲」。兩岸交流從過去與現在, 雖有諸多阻礙; 但「士不可不弘毅, 任重而道遠」, 慈濟人在證嚴法師的教誨之下, 仍以「以愛化礙」, 為兩岸人民搭起愛與和平之橋。

一、人生經歷的頓悟與獨見之創獲

1937年，證嚴法師出生於台台中縣清水鎮，從小就聽聞「觀世音」聞聲救苦的事蹟；也曾經歷過第二次世界大戰時的「戰亂殘暴與無常死別」；更目睹災民總在徬徨無助時對「觀音媽、媽祖婆」的企盼。十五歲時母親因胃疾需要開刀，也曾發願「減少自己十二年的壽命、茹素，為母親增壽祈福」。二戰結束後，台灣民生凋敝，物資匱乏，「美援物資」適時撫慰災民度過難關；證嚴上人目睹此情、此物，「能夠幫助別人的感覺實在很好」的念頭油然而生。二十三歲那年，養父驟逝後不到一日便出殯，對證嚴法師身心產生極大衝擊，對於「人生，何謂風光？何謂成就？」產生疑惑。後因意圖探索「父親死後去處」，於慈雲寺拜《梁皇寶懺》經書之時，方才頓悟出所謂因緣果報-「業力」¹⁹的人生課題，「開啟對佛法深入的契機」（釋德伋，2008:40-46；釋德傳，2013：69）。期間對於慈雲寺師父所讀誦的「心包太虛、量周沙界」經文的內涵與境界，亦有極大的共鳴與體悟，日後慈濟世界大愛無國界的信願行；可謂實踐佛法經典在人間的實例。

在慈雲寺修行時，證嚴法師亦頓悟出，「要把握人生因緣，發心力願，尤其「觀音媽、媽祖媽，也是現女人身，卻能因眾生需要呢而隨時顯現」；「對於普天下的眾生，我們都可以用媽媽的心去愛，如果被一個家庭拘束了，又能愛多少人呢！所以應該要去小愛，成就大愛」（釋德伋，2008：46-47）。於是「萌發離開家庭追求佛法與奉獻社會之念」；亦嚮往「走入佛門探討人生生命價」之「出家」路（釋德傳，2013：69）。與此相對，證嚴法師認為出家的修行生活是神聖，有其使命與作為，「應破除當時民間對佛教的迷信做法與觀感。再者佛法應運用於自身，落實於生活，而修行人則要提升生活的品格」（釋德伋，2008：47-48）。此心此念也影響其日後主張慈濟「不化緣、不做法會、不趕經懺」的清規；「慈濟精舍」奉行清貧、刻苦，忍人所不忍的修行之路；出家眾們即使生活拮据，也不許向「俗家」求援（釋德慈，2017:38-42）。證嚴法師修道與出家之路，雖然歷經周折與煎熬；但「受戒」前已對《法華經大講座》中的《無量義經》「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫」經文的意境，很是「歡喜」。然而皈依印順導師後，證嚴法師返回花蓮，雖僅能暫時委身於普明寺後方的簡陋木板小屋進行修行，但「由於心無煩惱，很虔誠，沒有掛礙，開始真正修行，每日勤拜、勤誦、勤抄，探討《法華經》」此時雖有「自在，人法合一」心境，但是透過身心「苦修」，研修與講授佛典；對於法佛與世間法有更深層的體悟，「原來法佛不離開世間法」。也開始省思過往佛教修行者「獨善其身」的意義；更體會「佛陀教示的千經萬論，無非是教導人人要行菩薩道。」（釋德伋，2008：52-59）

爾後證嚴法師與德慈、德昭、德融、德恩四位法師，除了透過自立更生，踐行自我修行之路；也極從事濟貧慈善社會服務工作；因諸多因緣巧合，尤其1966年，證嚴法

¹⁹禮拜《梁皇寶懺》時，從「無常」到「因緣果報」的道理。「草露風霜閃電光，堪嘆人生不久長；有生有死皆有命，無來無去亦無生。」證嚴上人在慈雲寺禮拜《梁皇寶懺》經書時，體會到人生無常，以及業隨身的道理。業，是過去種的因，現在得的果。是以從那時起，證嚴上人就對「自己的人生很謹慎，自己的言行要我自己負責」，並提醒自己「要種善因，不要種惡因」。

師在鳳林診所親見「一灘血」事件，除了有感生命無常與無奈，更體會出佛教：「千手千眼觀世音，救苦救難活菩薩」的意涵與作用。雖知「善門難開」，但在「一念清靜的悲心」的驅使下，決定將過往零散、缺乏組織的佛教力量組織起來，以出世的精神作入世的工作，遂行其日後救人受苦難之宏願。針對「越救貧戶越多」現象，證嚴法師經過六年的全省調查與研究後發現，多數家庭是「因病而貧」；是以決定辦理義診(釋證嚴，2008：7-8)，來消弭這些連鎖負面效應，及青少年問題。證嚴法師於講授《地藏經》時，也曾受地藏菩薩的大願的啟發，日後更親眼所見東部地區因醫療資源不足，所衍生的搶救生命、家庭照護等問題，才決定發願在東部要創建一所醫院。證嚴法師認為，佛法縱使深奧無邊，道理宏大艱深，如果「只有發願」，「只有說而不做」，是沒有實益的。就好比「佛陀講經啟發我們明白道理，應走的道路，若執著於『唸』，而不去『做』，終究到不了目的地。」(證嚴法師，2008：4-5)。如果只是考量「花蓮建院毫無經濟價值可言」，而不去思考生命價值、生命平等、以及「搶救生命、守護愛」的議題，這和菩薩的大願是相違背，「僅管當時自不量力」，但是「做就對了」(證嚴法師，2008：8-9)。

二、承繼印順導師「為佛教、為眾生」的職志

1963年2月，證嚴法師因緣際會²⁰而得以皈依印順導師，雖然證嚴法師的思想體系，並非完全源於印順導師(釋德傳，2013：5)；但是印順導師對證嚴法師慈善事業的開展與扶持(潘煊，2005：5)，人格典範的型塑，乃至於「人間佛教」的思想與實踐法門，都具有關鍵的角色(釋德傳，2013：44-45)。證嚴法師曾多次公開說過：「今天的慈濟，始於『為佛教，為眾生的啟蒙深因』。」「是我師父的德庇陰我，讓我這樣走過來。」(釋德傳，2013：69)「若問我這生受誰的影響最深，那就是我的師」。且有感而發，「『為佛教，為眾生』這六個字不用一秒鐘就講完了，我一生走來，直到現在！」「佛心，師志」，是證嚴法師要求信眾必須矢志不移地在慈濟道上精進再精進；也就是「學佛陀慈悲之心」，「繼師父度眾之志」；「希望立體琉璃同心圓如水漣一般，一滴水，圈圈擴散，漸至全球，達成佛法生活化，菩薩人間化」的目標(釋德傳，2008：73-74)。持平而論，師徒二人即便在理論建構方面有所差異(釋昭慧，2017：168)，或則在所謂「自度而後度人」、「度人而後自度」的思想有路徑上²¹的不同；皆無礙兩人同心共倡「人間佛教」，以及一生「為佛教、為眾生」宏願而努力的事實(釋德傳，2013：4-6)。

游祥洲(2003)，在〈論印順學與佛教全球化〉一文中曾指出，印順導師所提倡的「人間佛教」，是入世而非世俗化；可以善用方便，但不能變成異化；不同於世間的慈善事業；佛法的真正價值是在「不共法」的部分。所以從事入世的慈善組織，要堅持著「成佛的理想，善守出世的理想」；要避免「入世的方便善巧，卻脫離了佛教的本質」；不但要重視布施當下「三輪體空」²²的體驗，要學習「空性智慧的提升」；要避免「在入

²⁰「那一場雨，那一套書，那兩個字的法名、六個字的法囑，法脈之流，流成慈悲心行廣濟人間的慈濟世界。」請參見天下文化二〇〇五年四月出版之《法影一世紀——印順導師百歲》)

²¹「慈濟宗門就是菩薩道，菩薩是先救他人，再救自己；利他同時也是度己。」

²²無我相：不執著我是幫助別人的人。無人相：不執著他是受我幫助的人。無物量的相：不執著我布施了多少物質去救人。

世利他活動中迷失自我」，要注意「人間正行」的修煉。與此相對，慈濟慈善的緣起，就是不忍眾生苦；證嚴上人的慈善根本思想便是「付出無所求」，付出是緣起，付出還要感恩。布施要「施悲用慈」，「力行四攝法」(釋證嚴，2014：114-115)；展現在人傷我痛，人苦我悲之胸懷；除了給予有形的物資之外，也要撫慰無形的內心傷痛。(釋證嚴，2014：118-119)。又所謂「靜思勤行道、慈濟人間路」，就是要勉勵與教示「小、中、大三千世界」²³；要能「心淨如琉璃」，方能內修「誠正信實」；之後才会有力量去外行「慈、悲、喜、捨」四無量心；進而落實「大慈無悔愛無量」、「大悲無怨願無量」、「大喜無憂樂無量」、「大捨無求恩愛無量」的內涵(釋證嚴，2017：24-25)。是以證嚴法師無論是理論的建構，抑或實踐之路，都和印順導師所建構的人間佛教內涵與真諦並無衝突之處(釋德傳，2013：42-46)。

當然亦有學者認為，印順法師以佛學著述為重，看重佛教思想的「純正性」，重視佛教思想與文化的探究，主要是「立言」；而證嚴法師以慈善濟貧起家，重視日常生活的力行實踐，主要是在「應用佛學」，強調立德、立功，較少研究及討論佛典中的精深理論(林建德，2012：101-104)。也有其他研究者直陳，「慈濟在思想、法義是薄弱的」，「慈濟宗過於偏重行動，而寡於思想、法義」，將會影響到法脈的「衍傳及長存」(曾國豐，2012：455-456)。李丁讚教授則認為佛教系統的「人間佛教」，重視「弘法」，而慈濟則重於社會實踐；江燦騰教授則認為，這和印順導師所強調的「人間佛教」的理念，是不盡相同(丁人傑，1999：381-382)。學者與相關立論者會有這樣的評斷，或許和慈濟不是「純宣教而慈濟」團體，而是重視「行經」之道的法門²⁴(釋德傳，2013：163-164；釋證嚴，2017：39)；證嚴法師又慣用「現代語言釋經」及「譬喻設教」等非典型模式傳教(鄭凱文，2012：66-73)有關；亦曾云：「慈濟人既沒有專事念佛，也沒有參禪打坐」，有別於各宗各派。事實上，慈濟雖然重視「行經」之道，但是都是依循佛陀教育及《無量義經》義理而行(釋德侃，2008：74；釋德傳，2013：5)。尤有甚者，印順導師弘揚「大乘教義」之道，亦強調不僅「理入」，更要「行入」。證嚴法師認為，學佛的目標及慈濟的目標是一致的，都是「自覺覺他自度度人」，「菩薩道就是自利利他」(釋證嚴，2017：8-9)。至於採取「佛法生活化，菩薩人間化」的路徑，是要廣大的信眾在生活中體現佛法的道理(釋德傳，2013：71-72)；也唯有透過實際作為，方能體會何謂「菩薩道」，進而明瞭菩薩「聞聲救苦」的意涵，實際展現布施善舉與慈悲能量。

況且證嚴法師從1969年靜思精舍落成時，就配合不同的「因緣時節」²⁵，進行「佛教經典」講述(何日生，2017：190-193)。對於「經丈」中的喻義，往往能以自己具體體

²³ 精舍的中心道場，是法脈的泉源，如小千世界；連結精舍與外圍大眾，「清修士」，將法水引介至世界各地，這群人為中千世界；全球慈濟人，在全世界各地角落散播愛的種子，運用法水滋潤大地眾生，是大千世界。詳見：潘煊，2009，《證嚴法師 琉璃同心圓》，台北：天下。

²⁴ 證嚴法師認為，「我們不必想多麼深奧的佛法、大道理」，「做慈濟，就是做慈悲喜捨的事，也就是實行菩薩道」。「佛教不一定要在寺廟裡得，也不是法師說的法才是佛法」。「佛教不是靠研究，也不是靠形態上的苦修」，「佛陀的教法不只是理論，而且須身體力行。」

²⁵ 約可分為佛陀教化眾生次第，社會環境脈動，慈濟發展之所需三種類型。

驗，透過創新的詮釋(釋德傳，2010：123-128)，讓參與者可以更輕易理解傳統經文的文義與內涵，對於佛學的涉獵不可謂為不深。1989年《證嚴法師靜思語》第一集出版後，證嚴法師亦持續就「佛典系列」及「人生系列」叢書多有論著；為了讓現代人可以輕易接觸佛教、理解佛教與慈濟的精神，亦陸續創辦《慈濟月刊》、《慈濟道侶》、《經典雜誌》等出版品。此後因應社會變遷，以及讀者閱讀習慣的改變，也透過語音、視聽、網路等不同傳播媒介，持續向大眾宣揚善的訊息與知識；希望達到「度化人間」，「用大愛和世界相連」的目的。此外證嚴法師採取的「靜思語錄」、「晨語開示」等「柔性宣教」模式，除有「勸導人心向善」、「眾善消災」之目的外，亦多有「度化及教化」的衍生功能(盧蕙馨，2011，211-260)。至於其它諸如「藍天白雲服裝」、「柔和忍辱衣」、「慈濟面霜」、「慈濟四神湯」等慈濟語彙²⁶，不僅對於慈濟人「行經之路」上的「修念」與「修煉」有所提點之外，對於大眾及祥和社會的建構也多有助益。

三、儒家思想與宗教教義的啟發與匯流

證嚴法師早期在慈雲寺除了拜誦《梁皇寶懺》經書，曾因機緣而得以研讀《四書》；在普明寺清修時期，常趁夜晚農作之餘，親授弟子《四書》約莫一年有餘。證嚴法師之所以要求弟子，必須「必須牢記《四書》，且隨時抽背」(釋德慈，2017：37)；除了根源於證嚴法師對於《四書》有相當研究與體悟外，亦認為儒家思想和佛教思想，在義理上具有關連及相互印證性；除了可從中獲得諸多做人行事的準據，亦希望能替紛亂的世界找出和平的方向與希望(釋德侃，2008：557-567)。在經典佛學中，證嚴法師甚為推崇《法華經》之菩薩道精神，認為是「佛法的中道，不偏空也不偏有」；證嚴法師個人則對《無量義經》的研究最深入。並認為《無量義經》經文簡要且很入世，字字句句都深具意涵與實踐價值；只要發心力願，「人人都可以成為菩薩，不必靠神通變化」(釋德侃，2008：66-68)。如以傳統儒家思想而論，「內聖外王」為重要核心要點；意圖透過「內聖」型塑自我的道德人格，透過「外王」路徑，以求治國平天下事功；而其實踐之道，就是《四書》中的《大學》章句中的三綱領與八條目。所謂「在明明德」係以「修己」為本，也就是透過自身的管理與修養(格物，致知，誠意，正心，修身)，提升道德品性，啟發內在良能與光明的德行；「在親民」，乃透過自己的修為替人群付出，求經世之用，此亦為修身的目的(齊家，治國，平天下)。至於「在止於至善」，就傳統儒家思想而言，係指道德與政治的合一。與此相對，證嚴法師亦借取其要義、精神與次第(釋德侃，2008：536-537)；對於慈濟人而言，所謂的終極目標在於「祈求天下無災難，要達到此境界，必須從己身做起」；也就是「個人已成就佛教，對天下而言，就是天下太平」(釋德侃，2008：562-564)的境界。這就是證嚴法師為何要求所有慈濟人，做慈濟要先將家庭安頓好，如果連自己都做不到，一個家庭都管不好，如何服務社會，更遑論所謂治國、平天下的志業。另外值得一提的是，證嚴法師認知中的天下，並非以華人世界為界；慈濟人所關懷的國界，亦不以台灣為限；而是要求所有「藍天白雲」慈濟人，

²⁶ 參閱：張榮攀，2012，《慈濟語彙》。台北：慈濟傳播人文志業基金會。

皆能以「心包太虛、量周沙界」的胸襟，以大愛無國界的理念，從事跨國界、跨種族、跨文化的慈善事業，以求天下無災無難。

此外證嚴法師亦認為，「在明明德，在親民，在止於至善」，便是「佛陀的教育」。換言之，「要先淨化自己的心，才能影響別人；要幫助、導正別人，助其走入菩薩道，我們才有可能完成自己的佛道。」證嚴法師常云「人圓、事圓、理就圓」，唯有「真明白道理的人，才能做事圓融無礙」。至於「知止而後有定」、「定而後能靜」、「靜而後能安」、「安而後能慮」、「慮而後能得」，證嚴上人除了自我惕勵，也勉勵與教示靜思弟子，認為這不僅是戒、定、慧「三無漏學」的一個過程，更是「戒、定、慧，三無漏學」的成就。(釋德侃，2008:554-567)。證嚴法師極為推崇中華文化，且「倫理道德」是最美的部分；「中國固有的倫理道德觀念，是維繫社會長治久安必定要遵循的自然法則」，也是「維繫世界和平的良方」(釋德侃，2008:555-562)。證嚴上人也曾有感事局紛亂，舉《中庸》第十章之學而教示，「寬柔以待、不報無德」，以及「群而不黨」，而非「衽金革」。「行人道的國家，才是真正的強國」。孔武有力的強，應予避免。(釋德侃，2008:608-611)

此外佛教講求因緣果報，重視孝道；孝是萬善之源，所謂百善孝為先；釋迦牟尼佛曾云《父母恩重難報經》，證嚴上人則提出「行善行孝不能等」及「小孝善事父母，大孝兼善天下」的論點；換言之，感恩父母、奉養父母是天經地義之事，也是「幸福人生的第一堂課」²⁷；期許眾人為自己而誠，為父母而孝，為社會而善。與此相對，中華民族向來重禮、守禮，並以「禮儀之邦」自居；《禮記》中就有「禮儀三百，威儀三千」的說法。證嚴法師曾經十分感慨與擔憂目前的社會現象，認為「現代人對於禮與理，慢慢淡薄了，倘若人倫道德淪喪，就會造成社會道德敗壞」(釋證嚴，2015:130-131)。證嚴法師之所以推行「克己復禮」精神，首要慈濟人學習克制自己的情緒，展現有禮的行為，如此才能培養美好的品德。而所謂的「克己」，就是克服自我欲念，表現於「克勤、克儉、克難」之上(釋證嚴，2015:126-136)。若是人人不能克制自己享樂的欲望，處處浪費資源，不僅損害個己的身體，也對地球造成損傷。還有所謂的「復禮」，就是「首戒律、守規矩、守禮節」。(釋證嚴，2015:126-136)。證嚴法師亦常教示，做人間事，做要得人和、事和、理和，並以智慧鋪平人間路。所謂靜思法脈是「克己」，要嚴守戒律，身心不逾己。慈濟宗門是「復禮」，人與人之間，以禮相待、彼此尊重。慈濟法親，以慈濟為緣，以法結親。慈濟人要和合互協，要立體琉璃。慈濟組織要四法四門四合一，要立體琉璃同心圓(釋證嚴，2017:36-37)。

²⁷可參見：釋證嚴，2012《孝的真諦：幸福人生的第一堂課》台北：靜思人文出版社。

參、人間菩薩道：聞聲救苦的非政府組織

從實務運作來看，受到治理能力的限制，非政府組織絕對無法取代政府的大部分職能；而且大多數的非政府組織，常有人力與財源不穩的隱憂，造成服務永續性的中斷，進而改變設立宗旨的實踐，甚至淪為替特殊群體服務的異化效應。但是政府過多援助與介入，亦可能造成組織惰性及產生利益共生結構，而失去非政府組織該有的自主性與活力。所以政府和非政府之間本應相互依賴發展（王紹光，1999：31-47）；雖然兩者之間亦有可能基於理念與資源分配優先序的考慮差異，而存有敵對性之觀點；但是政府不可能包辦全社會的公共服務，反之由第三部門主導模式也甚難有成功的個案。慈濟具有草根性的特質，靈活且不受科層組織及民意機關的節制；確實填補了政府失靈、市場失靈的部分角色；其聲望與影響力亦是全球有目共睹。但受到治理能力的限制，沒有公部門的支援、訊息提供、監督，資源的匯集與公信力必然不足；但受到政府過多援助，亦有可能造成組織惰性及造成利益共生結構而失去自主性與活力。慈濟如何長期在「專業、自主」，以及不參與政治的原則之下，透過「公私協力」發揮職能；而且秉持「為佛教、為眾生」的初心，不曾干預政府的運作，或藉此牟取政治上的利益（丁仁傑，2007：23）；而廣為政府及民間所信任，確實是值得探討的議題。

慈濟是以「信念」為基礎的情意團體，是善力量的聚合體，是注重內在修為、強調實踐的法門。證嚴法師期許每個人都是眾生的「不請之師」，是眾生的「大福良田」。（釋證嚴，2014：108）。但從現實面而論，慈濟是宗教型非政府組織（佛教），但其會眾及信徒涵蓋面甚廣；無論是參與動機、性別、宗教信仰、社經地位、文化教育基準，都有極大的差異性²⁸。組織(志業)以及成員間，亦有業務與角色的差異性。在組織的運作上，雖有科層體制(Bureaucracy)的節制；卻無太多組織僵化，重視繁文縟節，以及人員因循苟且之弊²⁹。證嚴法師希望透過以「『戒』為制度，以『愛』為管理」的模式，讓慈濟四大志業、八大腳印，得以分工設事，卻又能緊密契合；強調自我修為與規範，又不失人情義理。尤其「小、中、大三千世界」能同受大愛感召，以無私、無染的心境，「輾轉相教、彼此精進」。證嚴法師的管理法則，在強調理性重於感性，法制優於人治，標準作業為主的主流教條，確實是一大考驗。另外慈濟特有的「師徒、家人」鏈結網絡，重情、重義、重理的非典型模式；也就是「人情與義理」的運作，確實是填補，甚至是

²⁸ 慈濟的發展過程中，雖然亦有「慷慨婦女」(ladies bountiful)的舞台角色，然而有更多的是家庭主婦、中產階級的參與，彼此的參與動機或有不同，但都透過自我的付出，在慈濟這個大家庭中獲取自己「救贖」、「快樂」的泉源。誠如證嚴法師 2017.3.24 晨語開示：

「看看慈濟裡面多少女人？創立了慈濟，過去不是三十支竹筒，三十位善女人嗎？就是這樣一路，才能完成一把沙、一塊磚，不就是他們這樣步步踏實，句句勉勵去勸募來的？這也是女人，尤其是這時在承擔四大志業，也有很多，多數是女人，四大志業裡面，慈善也很多，醫療、教育、人文，現在醫療的醫生，女醫生也不少，女醫生也有外科的，不論是拿刀、開刀等等，很準確，也是不輸男人喔。都有，現在女人開火車、開飛機也有，這不是沒有，世間女強人倒也很多。」

²⁹ 請參閱：張瓊玲（2001）。科層組織的反功能現象與問題探討。行政管理學報，3，111-130。

取代部分規章、制度的功能；卻未產生「志願服務失靈」現象³⁰，而維持公益性及維持純淨性的運行，確實是一個大哉問；確實值得做為當代非政府組織運作的研究教材。

在慈濟年輪的運行軌跡中，除了大家所熟知的慈善與醫療志業之外；慈濟科技大學（慈濟護專）的創立（慈濟教育志業的開端），也是證嚴法師不忍原住民族少女的悲慘處遇，所展現的慈悲與智慧心血³¹。台灣在 1980 年代前後，發生許多花東地區原住民少女，因為受到家庭經濟因素所累，而被「販賣」的諸多個案。當然受到誘惑，或是被拐騙者，亦不在少數。尤有甚者，有些原住民少女因為年紀太低，無法從事性工作，老鴿及人口販子往往透過注射賀爾蒙的方式，讓她們身心都飽受諸多磨難；有些未成年少女更因為想家、抑或後悔，逃離的下場便是親人必須付出巨額的賠償金，或是換來日後更不人道的管理。「原住民少女販賣及雛妓問題」雖然引起社會與學界的重視，但受限於政府處理態度的消極及相關懲處法令的缺失，防治成效並未能彰顯。1989 年，證嚴法師決定匯集眾人之力，在花蓮私人興學成立慈濟護專（以下簡稱本校）；除了培育慈濟志業人才之外，亦是為了減少部落少女被當作「商品買賣」；淪為雛妓的人倫悲劇一再上演。所以照顧花東地區原住民之就學就業，也就成為本校四大創校宗旨；「教育脫貧」與原住民族文化傳承也就成為本校永續的社會責任（謝易達，2019：59-67）。另外鑒於「貧窮與無知」，是東部落少女被買賣的主因，為了讓家長無後顧之憂，學生能安心就學與順利就業，在慈濟基金會的支持下，訂有完善的獎補助支持方案及課業輔導機制。希望學生畢業後能夠翻轉原生家庭貧弱宿命，並落實「慈悲喜捨」校訓之精神，續福與再造福；發揮所長、回報社會，為傳承證嚴法師慈悲心路貢獻己力。

與此相對，證嚴法師的大愛思想與慈悲心是沒有地域、國籍、種族、文化之分的；1991 年中國水患不斷，證嚴法師因國際援助遲不到位，不忍逾兩億之災民流離失所；在「宗教家救苦救難」的使命（釋德侃，2008：256-257），以及「心包太虛，量周沙界」的心胸驅使下；證嚴法師決定開始啟動大陸賑災活動，並以親送物資的方式來執行（釋德侃，2008：230-233）。此次大陸賑災採取「專款專用」模式，以執行「經濟、醫療、物資」三項援助；就是希望能將政治意識形態的負面效應降至最低。然而兩岸自 1949 年之後，便呈現分裂分治的敵對狀態；對於一般普羅大眾而言，除了文化隔閡與差異之外；亦受到「動員戡亂時期」³²的影響，「大陸是敵方」，「大陸人是敵人」的思維依舊濃厚。在此

³⁰（1）公益不足的產生，是受限於搭便車問題（Free-Rider problem）與經濟景氣循環等因素，而無法做到穩定、持續的提供社會資源及滿足需求。（2）公益特殊性的產生，是受限於組織的成立動機及執行過程難免基於世俗的考慮，而產生類似機構過多或獨厚某特定物件，而產生服務資源的浪費及不均。（3）公益父權性的產生，是指從捐助者的心態、公益資源的掌握與運作，常見有濃厚的個人偏好。（4）公益的業餘性，由於社會事務日漸複雜，由於非政府組織的人員薪資偏低，專業人士聘任不易，對於組織邁向專業、現代化的發展實構成隱憂。

³¹1989 年慈濟護專創建之初，證嚴法師便有感社會風氣敗壞，傳統道德文化功能不彰，家庭倫理式微，造成了許多青少年問題。證嚴法師本著道德重整、人格昇華之理念，在慈濟護專成立之際，特遴選德智兼備的慈濟委員，擬以慈愛的父母心，照顧這些離鄉背井的青年學子。且於同年 10 月 25 日，組成「懿德母姊會」。轉引自：<http://www.tzuchi.org.tw/tzuyi/index.php/2015-12-15-03-14-25/2015-12-15-03-14-26> 瀏覽日期 2020/08/14。

³²本法自 1948 年 5 月 10 日公布實施，1991 年 5 月 1 日廢止，施行期達 43 年之久。

氛圍之下，慈濟動員大量人力、物力救「敵人」，可謂「政治不正確」，且必然會有諸多變數與挑戰。雖然「智者常堅忍」，「慈悲無國界、宗教無政治」；許多慈濟委員，願意放下董事長、董事長夫人的身段與壓力，積極投入大陸賑災的義、勸募行列；證嚴法師亦知「善門難開」；然而「排山倒海而來」的反對聲量，以及諸多不甚理性的責罵始終未停歇。

證嚴法師除了要鼓舞與激勵志工與救災人員的士氣，自己也承受眾多的內外壓力(釋德侃，2008：237-241)；然而證嚴法師卻從來沒有動搖其心志。「菩薩有情，草木有愛」，除了不忍眾生受苦，欲拔眾生之苦；證嚴法師更認為兩岸屬同文同種，只要有誠懇的愛心，便會「真誠而大愛，由大愛而起勇猛心」，進而產生善的漣漪效應。換言之，證嚴法師希望藉此援助大陸的契機，以「濟貧教富」之實踐理路，啟發兩岸人民的愛心與同理心；去除過往的怨恨與仇視，替兩岸的人民建立起真摯的善緣(釋德侃，2008：241-252)。雖然兩岸交流從過去與現在，依舊存有諸多的阻礙；「士不可不弘毅，任重而道遠」，慈濟人過去曾在證嚴法師的教誨之下，以「以愛化礙」，為兩岸人民搭起愛與和平之橋；共同見證證嚴法師「一粒米中藏日月，半升鍋裏煮山河」心路與壯志。(釋德侃，2008：244-259)。未來兩岸的人民及政府當局，是否能夠保有「清靜的愛」；體會與延續證嚴法師的「菩薩道業」，以及慈濟人過去「用愛造橋」的使命與用心；將有關兩岸的和平與人民的福祉，確實是值得大家省思(釋德侃，2008：256-259)。

證嚴法師從事大陸援助，論者或許會以兩岸雖然分裂分治多年，亦多有政治與意識形態的干擾；但是兩岸人民畢竟有同文同種的基石。事實上，證嚴法師的援外思維，所標榜的是大愛無國界的理念；絕對不是考量彼此是否有過往情誼，相同的血緣、文化、語言等基石；而是源於「無緣大慈、同體大悲」的思維與胸襟，更是人道思想的展現。事實證明，慈濟從1985年慈濟在美國設立分會，1991年援助孟加拉水患，之後南非，阿根廷，澳洲，泰國、印尼，莫三比克、辛巴威、馬拉威，到現今全球五大洲幾乎都可見到慈濟人的身影。證嚴法師要海外的慈濟人伸出友誼雙手，盡心力，盡人事，用最大的愛去援助當地災民，除了是悲憫心之外，亦有其他更深層的意涵。尤其過去諸多台商，是利用當地廉價的土地、廉價的人力與天然資源而崛起；然而過去在追求利潤最大化，在商言商的過程中，無形中亦產生諸多的剝削與歧視，甚至埋下族群間莫名的惡因而不知。「腳踏人家的地、頭頂人家的天，要用愛化解仇恨」，釋證嚴法師一貫的「系統性」的思維，對於一般人而言，可謂是知易行難的事(釋德侃，2008：354-356)。所幸當地的慈濟人，在證嚴法師的教示下，也能自我深刻的反思與檢討；尤其慈濟女性志工³³無所求的付出，在海外僑居地所種下愛的種子，而得以成就未來的大福田。所謂「助人者，人恆助之」，當美國、南非、印尼、澳洲等地發生排華、暴動之時，不少當地台商、華人、海外慈濟人，也因過往慈濟人的種種善舉，而得到當地人的回饋與保護(釋德侃，2008：199-207)。

³³ 例如美國分會的李靜念、印尼的賈文玉、泰國的王國珍、香港的周玉蓮、南非的鄭愛堡，土耳其的周如意、莫三比克的蔡岱霖等人。

肆、慈濟女性「主義」的源由與殊異性

西方女性主義源於法國，盛行於英美，和婦女爭取女權的社會運動息息相關。在理論上，女性主義對女性主義運動提供了理論上的支撐；在政治上，女性主義主張剷除形式上的不平等，提高婦女地位；在實踐上，女性主義是爭取婦女權益的社會運動的動力。會有這樣的發展歷程，主要是源於法國大革命，女性走出家庭為族國而戰，然而所謂「天賦人權」的革命成果卻不屬於女性。會有這樣的情形，和當時的社會普遍存在女性的智識能力不足以參與公共事務，家庭照顧，生兒育女則為女人的天職有關。1791年 Olympe de Couges 首先提出《女權宣言》，系統性的闡述女性應有的權利；1792年 Mary Wollstonecraft 的《女權辯護》，則強調兩性在智力及能力上並無差異，而是男性窮盡一切手法讓女性喪失獨立人格與理性知識。以男性為中心而形成的兩性不平等的規範和環境，逐漸被興起的女權運動觸動及挑戰，進而形成第一階段女性主義思潮(李銀河, 2004: 25-39; 付翠蓮, 2013: 1-6; 林麗珊, 2014: 5-7; 章立明, 2016: 10-11)。Betty Friedan 為自由主義女性主義的代表人物，1963年《女性迷思》(The Feminine Mystique)，論及女性雖然擁有選舉權，然而在政治參與上仍屬於從屬地位；在職場上，男女不但非同工同酬，更受到諸多家庭/母職角色的牽絆；唯有走出家庭，才能追求和男性一樣的平等發展機會。也就是唯有透過「創造性的勞動」，女性的智能才能充分發揮。尤有甚者，其於1981年《第二階段》一書，除討論職場女性在家情感維繫和事業之間如何維持平衡之外，且認為男性進入家庭，不僅可以共同承擔家務，也可發現個人自我價值。(付翠蓮, 2013: 4; 章立明, 2016: 12)。激進主義女性主義倡議者，則認為唯有終結父權制，才能最終實踐女權主義追求的社會目標。Kate Millet 在1970年所發表的《性政治》(Sexual Political)，重新解釋「父權制」，並將其概念導入女性主義理論。而 Shulamith Firestone 1970年的《性的辯證法》(The Dialectic of Sex)，則被認為是「生理本質主義」的代表作；主張基於「生物性別的差異」，導致兩性在再生產的過程中扮演著極為不同的角色，而生育機制是女性受壓迫的根源(章立明, 2016: 14-15; 付翠蓮, 2013: 4)。1979年 Catharine MacKinnon 的《職業女性性騷擾》專書，明確指出「性騷擾就是職場歧視」，目的在於摧毀女性的自信心，使其成為職場上屈從地位。社會主義女權主義論者，亦是將無報酬的家庭勞動觀視為壓迫的根源。

20世紀60年代到80年代，是第二波女性主義風起雲湧的年代；起因是性別歧視現象依舊廣泛的存在，但是相關立論者已不再刻意迴避兩性的生理差異議題；而是將焦點轉向造成兩性不平等的經濟、社會等因素。西蒙波娃(Simone de Beauvoir)發表的《第二性》，以「存在主義的觀點」提出女性的身體和心理以及所處的文化與社會，都是被建構出來的(付翠蓮, 2013: 4-5)。生理性別與社會性別的提出，打破過往「生理決定論」的迷失；對過往「二元論構造下性別角色刻板印象的合理性」提出質疑(章立明, 2016: 6-8)，解構了「父權制」(Patriarchy)的合理根基(詹俊峰, 2015: 39-40)。伴隨著20世紀80年代西方保守主義思潮復興，第二波女性主義思潮與女權運動進入反思及退潮階段。90年代世界政治與經濟體系進入一個相對穩定的發展，第三世界國家及殖民地國家

的女性相繼對性別壓迫及種族壓迫提出訴求，女權運動再度興起而形成第三波浪潮。此階段女性主義進入多樣化，各種流派興起，又以後現代女性主義影響最大；強調女性多元主體和身份的後殖民主義女性主義，糾正過往以美國為主的主流女性主義偏重於中產階級白人的傾向，而忽略了其它地域、種族、文化等議題的關注。

台灣婦女非政府組織的興起，當然亦和政府部門未能正視及有效援助婦女諸多生理及社會性別不利對待有關。但與西方不同，在 1970 年代之前，受限於政治環境，臺灣的女權運動和女性主義的契合度並不高。許多婦女非政府組織，深具「國家統合色彩」，缺乏「特色」及「婦女主體意識的喚醒」；主要任務在於推動「反共抗俄」及「動員婦女」支持國家政策（林芳玫，2008：167-169）。直至 1987 年台灣解嚴之後，社會逐漸多元及民主化，因應社會各種問題的婦女團體陸續成立，且積極藉由倡議、表達需求，在政府體系外的公共領域中扮演一定的角色與功能。台灣婦女非政府組織的興起，當然也是和政府福利職能失靈及市場公益職能失靈有關，然而其發展歷程從缺乏自主、休閒、俱樂部型態到成為與政府、企業力量相並存的第三股勢力，和台灣政治環境的改變、社會多元與公民社會的崛起、民間經濟力量的蓬勃發展有極大的關連性。上述的發展趨勢，如同 Pierre and Peters 教授所言（謝宗學等譯，2002：64-85），民間逐漸有多元的管道或途徑參與公共政策，婦女非政府組織亦可以在治理過程中扮演重要的角色。

證嚴法師的修行之路，曾飽受傳統宗教戒律與規範而有多有波折；1963 年 2 月，才因緣際會得以皈依印順導師；後因親見「一攤血事件」之後，雖知「善門難開」，也明瞭政治氛圍的不安定性；即使當時台灣社會仍是男尊女卑的處境，但由於不忍眾生受苦難，依舊立定宏願，欲將過往總是低調默默行善，零散、缺乏力量的佛教徒組織起來。相較於台灣早期由「官夫人」、「本省婦女菁英」或「地方派系、仕紳家屬」所成立的慈善非政府組織，和政府之間的公私分際不明，自有其特定目的。而多數的台灣本土女性主義倡議者，在解嚴前為避免和政治有過多所牽扯，多以創立「雜誌社」，或是透過報章社論之發表，鼓吹、倡導有關性別平權議題；而非透過群眾或組織動員的方式，以免惹禍上身。當然台灣在解嚴前，就有「中華民國消費者文教基金會」等類型的非政府組織；而然這些非政府組織，大抵是將焦點放在消費者權益或是生態環境的保護上，也就是中產階級共同關心的議題上；亦有來自其他國家的 INGOs 在台灣進行慈善工作，卻是以跨國性資源，輔以「慈善傳教」的方式進行，來推行其特定的宗教思想。與此相對，1966 年 5 月 14 日，「佛教克難慈濟功德會」在證嚴法師的願力與毅力的支撐下正式成立，並開展出「行善逾半世紀」的志業。歷經克勤克儉的竹筒歲月，到成為世界知名的國際性非政府組織；證嚴法師其大愛精神與毅力著實令人稱佩，可謂當代最具特色的「台灣本土女性主義理論家與實踐者」。

證嚴法師在慈雲寺拜《梁皇寶懺》經書之時，對慈雲寺師父所讀誦的「心包太虛、量周沙界」經文有極大的共鳴與體會；認為要把握人生因緣，發心力願；尤其「觀音媽、媽祖媽，也是現女人身，卻能因眾生需要呢而隨時顯現」；「對於普天下的眾生，我們都可以用媽媽的心去愛，如果被一個家庭拘束了，又能愛多少人呢！所以應該要去小愛，

成就大愛」。證嚴上人草創慈濟功德會之時，所幸有三十位基於不同理由與期待的女性家庭主婦，每日省下五毛買菜錢來協助慈善事業的開展；這些早期追隨證嚴法師的女性志工們，勇於挑戰台灣早期「查某困仔是油菜籽命」之論點；破除傳統女性理上必須遵循「男尊女卑」，生活中則必然為「男性依附者」的宿命；跳脫家庭的「私領域」，為社會、國家奉獻己力。雖然女性志工彼此之間背景、個性差異甚大，然而卻是情誼深厚；這和證嚴法師努力扮演著「慈母」與「大家長」的雙重角色(盧蕙馨，2011，85-96)有關。同一時期，追隨證嚴法師的女性出家眾，亦透過師徒共製「嬰兒鞋」，克勤克儉、自食其力，「一針一線縫出慈濟的雛型」。慈濟精舍，更在證嚴法師的堅持下，建立「不化緣、不做法會、不趕經懺」的清規；女性出家眾，亦要自食其力，「忍人所不能忍」，「真正作一個出家人」(釋德慈，2017: 38-42)。證嚴法師無疑扮演著價值觀念，方法路徑的「導師」角色；透過共同的信念，影響行為準則，產生集體的善能量。

另一方面，西方的女性主義倡議者與運動實踐家，常因政治參與管道與實力的不足，僅能透過倡議，或是藉由體制外(Extra-Institution)的社會運動(Social Movement)³⁴，動員及匯集民意，展現集體力量；試圖讓主事者意識到新的「慾望或恐懼」(周維萱、張瀨文等譯，2012，303-323)，且寄望其訴求能被納入政府議程之內。與此相對，從慈濟的發展歷史來檢視，諸多女性職工與志工受證嚴法師「內聖外王」人格典範的「磁吸效應」³⁵ (Magnetic Attraction Effect)，以及其言教、身教，法教的引領，得以進入無量法門修行之路，並扮演千手觀音的角色。無論創辦人證嚴法師、執事的核心委員、志工群們，「女性的重要性及影響力一直都在」(黃倩玉，2000：461)。至於慈濟的女性主義思潮與脈絡更是非常明確，也就是期許女性要能「捨棄小愛，發揮大愛，承擔社會責任。」要發揮母職價值且善用女性的慈悲心與柔韌力，「女人也可以為女丈夫，也可以行天下事，為天下事」；而非著重於探討傳統女性受壓迫的來源。誠如證嚴法師所言，「女人的慈悲善念也很濃厚，女人像慈母一樣，為人母者強，其實這個為人母者強，這個志願，若能用在普遍人間眾生，那就是有志願，這就是為眾生肯付出。」而「做慈濟」，「做慈悲喜捨的事，行菩薩道」，就是慈濟女性主義運動之實踐場域。

伍、慈濟女性「主義」的實踐理路

從歷史發展來看，西方世界三波女性主義所帶領的女性主義運動浪潮，雖然成功挑戰與改變西方過往「父權社會的男性特權」；亦帶動全球的女性主義論述動能，共同為追求破除過往社會制度和個人層面的性別歧視而努力。但是西方女性主義由於學說流派分歧，「差異性」甚大，爭辯甚多。女性主義運動之實踐場域則是透過政府體制外的社會運

³⁴有關社會運動：基本觀點部分，可參閱由 Anthony M. Orum, and John G. Dale. Political Sociology 合著。謝易達校閱。閔宇經主編。周維萱、張瀨文等譯。2012。《政治社會學—當代世界的權力和參與》(Political Sociology: Power and Participation in the Modern World) Fifth Edition。臺北：巨流。

³⁵證嚴法師的人格典範魅力，並非來自於創辦人的身分，而是來自內在的道德修為，以及其言教、身教、法教所示的「經世致用」之道。

動，或是藉由倡議與遊說活動影響政府的決策。與此相對，過往西方傳統宗教界對於女性宗教權的看法，亦如同女人不該擁有參政權一般，都是傳統父權主義的思考模式；但是西方宗教女性主義者³⁶，對於女性的宗教權利受到歧視與不公平，大抵上都是要求宗教界內部的改革；試圖建構更包容女性的宗教視野與環境，而非透過社會運動展現不滿（梅迺文，1998：154-159）。早期台灣宗教界亦有承襲對女性否定論的宗教倫理觀，傳統佛教經典中亦存有「女人不可成佛」及諸多貶抑之詞；雖然這些論點和當時的時空環境有關；也就是存有對女性智識能力與心性有所存疑的思考脈絡。雖然蔡淑惠的專論指出，「佛陀本人女性觀點很開放」（蔡淑惠，2012：81-86）；台灣宗教界對兩性平權議題多有討論，卻也未能有所定論。

1970 年代之後，台灣高學歷的比丘尼比例越來越高；在自我修行之餘，也能積極出世從事社會服務工作；顛覆社會過往出家眾大抵是弱勢女性的刻板印象，改變過往僅是閉鎖山林的修行模式（李玉珍，2020：313-315）。「台灣尼師僧團的積極、入世經驗，做為佛教性別平權的有力參照值越來越多」，傳統經典或戒律中對於女性有所歧視與疑慮的假說；諸多「菩提上的善女人」³⁷，皆能以不同的時空背景來理解，並透過自身的努力來證明，女性也能在宗教領域中出類拔萃；例如曉雲法師、證嚴法師各自在不同領域上對社會做出具體的貢獻，且獲得宗教界及社會高度的尊崇。慈濟是以《法華經》為精神，以《無量義經》為依歸，以「信念」為基礎，訴諸力行、「以身修慧命」的情意團體。和其他非政府組織相比，慈濟擁有非常獨特的女性「主義」思潮；證嚴法師則扮演著價值觀念，方法路徑的「導師」角色。換言之，慈濟的女性「主義」思潮與脈絡則是非常明確，證嚴法師期許信眾要以慈悲大愛的胸懷，「利他度己」的信念，進入無量法門修行之路，不分族群、地域為貧苦眾生服務。證嚴法師扮演著價值觀念，方法路徑的「導師」角色；無論是目標的設定，方向的指引、行為的規範，證嚴法師的大愛思想，以及相關言教及身教，無不指引著女性會眾們的信念，影響行為準則，進而產生集體的善能量。

證嚴法師認為「男女是平等的，潛力應該是一樣」，「女人的潛力不比男人小，若適用宗教情操來教育，她就能發揮潛力。」³⁸「也不是提得起菜籃，有權利支配金錢的女人就叫幸福」，女性要有「提起天下菜籃」³⁸的志願。況且由於人力不足，在慈濟，男人能做的事，女人也都能做，「女人要當男人用」。在證嚴法師心中，「慈濟裡面的菩薩不都是媽媽嗎？不都是女菩薩居多嗎？很多都是很有善根，觀世音菩薩不是現女相嗎？但是，畢竟世界幾十億的人口，能夠真正立願，去成就人間的志業，願意去付出。有家庭，但

³⁶受到西方第二波女性主義運動的影響，尤其是西蒙波娃（Simone de Beauvoir）的第二性論點的啟發，對過往貶抑女性宗教權一事，提出質疑。

³⁷ 請參見：釋恆清。1995。《菩提上的善女人》。台北：東大書局。

³⁸ 源於證嚴上人出家前，對「能提得起菜籃的女子最幸福」這句話的省思；認為「女子不單單只能為一個家庭付出，提家庭的菜籃；女人應該也可以和男人一樣，承擔起社會責任！把參與社會的悲懷推廣到整個人類，把每個人愛家的心，推廣到社會上，普愛天下眾生，『提天下菜籃』，這應該算是一種幸福吧。」請參見，張榮攀整理，〈提天下菜籃〉《慈濟語彙》，1999年8月，頁82-83，慈濟文化志業中心。

是我為天下家庭，這種菩薩很多啊。女人的慈悲善念也很濃厚，女人像慈母一樣，為人母者強，其實這個為人母者強，這個志願，若能用在普遍人間眾生，那就是有志願，這就是為眾生肯付出。」對於認同慈濟，願意做慈濟的「女力」，證嚴上人首重內在修為及行為規範的「修念與轉念」。證嚴上人曾提示：「要柔和忍辱，廣結善緣，才能承擔起推動慈濟志業的責任。」對於「女性有的缺點與習性」，則勉勵要透過「轉念」與「爭志」，去除依賴³⁹、發揮潛能，善用慈母心，而不用執著於兩性之生理及性別(盧蕙馨，2011，85-96)。而「做慈濟」，也就是「做慈悲喜捨的事，行菩薩道」，就是慈濟女性「主義」「運動」之實踐場域。

「不是在於形，而是在於心，我們身體力行的行動裡」。證嚴法師特別強調「行」的重要；「經是道，道是路，路要用走的。」亦即「行中覺」。從利他中淨化自身，以菩薩十地而言，第一地就是「歡喜地」。先引導眾生歡喜布施，然後再進入第二地「離欲地」漸次引導眾生信守佛教戒律，淨化自心。布施的最高境界就是無相布施，以證嚴上人的詮釋就是「付出無所求」。付出無求就必須去除自我的「貪、嗔、癡」與「愛、欲、見、著」。所以上人常告誡其弟子，要縮小自我，要「知足、感恩、善解、包容」。從利他的行中，漸次克服貪嗔癡，淨化己心。亦即以「行動改變思想」的法門，以「行善培養大悲心」實為慈濟宗門的一大特色。在慈濟的修行道場上，慈濟女力從家庭照顧到社會服務，雖有職能及場域上的轉換，顛覆了傳統父系社會對女性生涯的框架；但仍然負擔著家庭照護與母職角色，更維繫著傳統女性的剛毅特質與慈悲心性。無論是女性實業家、專業人士或一般家庭主婦，女性志工的社會角色雖然不同，然而透過佛法所啟動的愛心，透過「教富濟貧」的修念之路；改變過往「付出有所求」、「尊卑、助人者」模式與思維，卻是法喜充滿，智慧雙修。因他人的長情大愛，從被援助者的角色，歷經人生大翻轉，得以幫助他人、回報社會，共同成就了證嚴法師「提起天下菜籃」的期許。

陸、結論與建議

慈濟的精神，可謂源自《無量義經》的大愛思想，沒有地域、種族、宗教之別。證嚴法師也曾對「慈濟」兩字做出解釋：「慈，是予樂；濟是拔苦。慈濟二個字就是予一切眾生樂、拔一切眾生苦，也就是慈悲法門。」「佛心，師志」，更是證嚴法師給弟子的叮嚀語，證嚴上人所提的「佛心」，可解釋為「學佛陀慈悲之心」；「師志」可解釋為「繼師父度眾之志」。證嚴法師在資源缺乏，主客觀條件不佳，以及政治氛圍不確定的情況之下，選擇以一己之力，在當時台灣社經環境最差的後山花蓮，以克勤克儉的方式，透過身體力行，直接走入群眾；可謂以「一念不忍造就慈濟」，以「慈悲」之心成就慈濟，以

³⁹ 證嚴法師 2017.3.22 晨語開示：

女人那個心態，就是已經有這樣的習氣，就是「嬌弱非是法器」，因為她欠缺了志氣，欠缺了願力，只是一直要依賴，小鳥依人，很多這種的形容詞，好像女人一輩子都要靠人一樣，就是不只是形態嬌弱，體態、心態都是很弱。所以佛陀說不是法器，因為她沒有那個志願，這「非是法器」，這就是沒有志願力，自己不懂得要站起來，自己不懂得自力更生，這是很辛苦，世間的故事，這樣的是很多。

「一針一線縫出慈濟的雛型」。此外慈濟的女性主義思潮與脈絡非常明確，也就是女性要能「捨棄小愛，發揮大愛，承擔社會責任。」而且要發揮母職價值，且善用女性的慈悲心與柔韌力；「女人也可以為女丈夫，也可以行天下事，為天下事」，而非著重於探討傳統女性受壓迫的來源。慈濟的婦女運動，透過證嚴法師的思想指引與啟發，和西方的婦女運動相比，在本質及策略上確實大不同。證嚴法師和當時國內外其他女性主義實踐者相比，更具有時代意涵及典範移轉價值；可謂當代最具特色的「台灣本土女性主義理論家與實踐者」。

慈濟作為一個國際性的非政府組織，配合「慈善日不落國」志業的推動，國內外相關運轉機制，日夜接力不斷，「形成綿密的救助網」。此外慈濟基於救災的使命與急迫性，尚須面對外部文化隔閡、政治紛擾、資訊不明的情境；內部亦常有泛政治的阻擾，物資整合與人力動員的壓力。1991年大陸賑災之經驗，雖然衍變出五大原則⁴⁰可為參酌，但是外在變數與內在變化的競合壓力一直都在；策略權變(Contingencies)與因地制宜的彈性運行模式，在慈濟可謂為常態，且多無悖於慈善的宗旨與善能量的展現。個人認為「慈濟學」的研究，除了證嚴法師大愛思想與人格特質的探究之外；有關成員、組織之間的「動態能力理論」(Dynamic Capabilities Theory) (陳柏愷、牟鍾福，2015：16-17)；以及涉及「決策系統」的「複雜性理論」(Complexity Theory)⁴¹、「系統動態理論」(System Theory)⁴²都需要納入研究之環節。換言之，慈濟學之深度研究，必須要藉由院校之間的科際整合(Inter-Disciplinary)，強化研究者跨學門的能力與視野；而非以小額經費補助，進入量產模式，追求「小題大作的論文」；或許對於慈濟典範的系統性學習及移轉，將更有強化及深化的效益。

⁴⁰慈濟針對災區災民的援助，有五點原則：「直接、重點、尊重、務實、感恩、及時」。

⁴¹複雜性理論藉由科際整合(inter-disciplinary)而涵攝跨領域的觀點，除了用於解析生物界、物理界等複雜現象之外，亦可援用於政經與人文教育之上。可參閱：韓釗(2013)。救災系統自我組織過程之探討—以慈濟功德會為例。中國地方自治。66(11)。頁23-48。

⁴²可參見：劉怡伶。2011。救災系統動態之探討：複雜理論觀點。淡江大學公共行政學系公共政策研究所碩士班學位論文。

參考書目

- 丁仁傑。1999a。〈文化脈絡中的積功德行為：以臺灣佛教慈濟功德會的參與者為例。兼論助人行為的跨文化研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》。85。
- 丁仁傑。1999b。《社會脈絡中的助人行為：臺灣佛教慈濟功德會個案研究》。臺北：聯經出版社。
- 丁仁傑。2007。〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？以台灣佛教新 慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉。《臺灣社會學刊》。38。
- 尤美女。2009。〈從婦女團體的民法親屬篇修法運動談女性主義法學的本土實踐〉。《律師雜誌》。第 131 期。
- 付翠蓮。2013。《在平等與差異之間：女性主義對自由主義的批判》。北京：社會科學文獻出版社。
- 王政軒。2003。《人道救援的理論與實務》。台中：必中出版社。
- 王紹光。1999。《多元與統一：第三部門國際比較研究》。杭州：浙江人民出版社。
- 司徒達賢。1999。《非營利組織的經營管理》。臺北：天下文化。
- 何日生。2017。〈證嚴上人設立慈濟宗門之思想體系〉。《慈濟宗門的普世價值》。臺北：經典雜誌。慈濟傳播人文至業基金會。
- 何日生。2017。《利他到覺悟：證嚴上人利他思想研究》。臺北：聯經出版社。
- 何日生。2019。〈女性宗教領導人與組織特性研究〉。收錄於《第二屆宗教文化與倫理》國際學術研討會論文集。臺北：經典雜誌。慈濟傳播人文至業基金會。
- 李玉珍。2020。〈受戒施教〉《性別與權力》。臺北：台大出版社。
- 林曉君。2008。《非營利組織領導者領導歷程與轉化學習之研究-以慈濟基金會為例》。國立高雄師範大學成人教育研究所博士論文。
- 林建德。2012。〈印順學派與慈濟宗門 — 試論印順思想對慈濟志業開展之可能啟發。玄奘佛學研究 第 17 期。
- 林素芬。2019。〈即凡而聖—從釋證嚴的修行理論談人間佛教的儒佛會通〉。《慈濟大學人文社會科學學刊》。第 24 期。
- 林芳玫。2008。〈政府與婦女團體關係及其轉變：以台灣為例探討婦女運動與性別主流化〉。《國家與社會》。第 5 期。
- 李銀河。2004。《女性主義》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。
- 張榮攀。2012。《慈濟語彙》。臺北：慈濟傳播人文志業基金會。
- 張瓊玲。2001。〈科層組織的反功能現象與問題探討〉。《行政管理學報》。3。頁 111-130。
- 梅迺文。1998。〈從女性主義角度看人間淨土〉。收錄於《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會議論文集》。臺北：法鼓文化。
- 陳柏愷、牟鍾福。2015。〈非營利運動組織運用動態能力之經營策略〉。《大專體育》。133 期。頁 14-21。
- 陳美華。2005。〈有關比丘尼本文的慈濟報導的標題分析和內容論述〉。《佛教、女性與媒體再現》。臺北：三民書局。

- 曾國豐。2017。〈依據《觀菩薩行法經》及《華嚴經菩薩行願品》探討人間佛教行門之展開-以慈濟宗為例〉。收錄於《人間佛教的跨宗派視野》第十五屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議論文集。
- 游祥洲。2013。〈論印順學與佛教全球化〉。收錄於《人間佛教·薪火相傳》第四屆「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會論文集。
- 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〉。刊於蕭新煌。林國明編。《台灣的社會福利運動》。頁 459-502。台北：巨流。
- 詹立明。2016。《性別與發展》。北京：知識產權出版社。
- 詹俊峰。2015。《性別之路 瑞文·康奈爾的男性氣質理論探索》。廣西師範大學出版社。
- 劉勇志。2009。〈以知識管理觀點為基礎探討組織動態能力之影響因素〉。《中山管理評論》。3月號第17卷第1期。
- 劉婉俐。2012。〈教義與性別—論佛教小乘、大乘與密乘中的女性身分演變〉。《女學學誌：婦女與性別研究》。31期。
- 劉麗雯。2004。《非營利組織—協調合作的社會福利服務》。臺北：雙葉書廊。
- 潘煊。2005。《法影一世紀——印順導師百歲》。台北：遠見天下文化出版社。
- 潘煊。2009。《證嚴法師 琉璃同心園》。台北：遠見天下文化出版社。
- 潘煊。2013。《心靈的故鄉：靜思精舍巡禮》。台北：遠見天下文化出版社。
- 蔡淑惠。2012。《漢譯佛典中佛陀時期八位女性敘事研究》。中國文化大學中國文化研究所博士論文。
- 鄭凱文。2012。〈證嚴法師的「人間佛教觀」及慈濟「行經」之特色〉。收錄於學愚所編《人間佛教的社會角色及社會承擔》一書。香港：中華書局。
- 鄭端耀。2016。〈國際關係複雜性理論解析〉。《康大學報》。6：1-22。
- 盧蕙馨。2000。〈現代佛教女性的身體語言與性別重建以慈濟功德會為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》。88。
- 盧蕙馨。2011。人情化大愛—多面項的慈濟共同體。台北：南天書局。
- 謝易達。2019。〈教育脫貧與文化傳承：慈濟科技大學創校宗旨與辦學使命〉。收錄於第五屆《全國原住民族教育及文化發展》學術研討會論文集。
- 謝景貴。1999。〈緊急救援的動員策略與運用之經驗-佛教慈濟慈善事業基金會〉。收錄《國際援助與社會發展》研討會論文集。
- 韓釗。2013。〈救災系統自我組織過程之探討—以慈濟功德會為例〉。《中國地方自治》。66(11)。頁 23-48。
- 證嚴法師。2008。《真實之路：慈濟年輪與宗門》。台北：天下遠見出版社。
- 釋昭慧。2017。《人菩薩行的歷史足履》台北：慈濟人文出版社。
- 釋德伋。2008。《證嚴上人思想體系探究叢書（第一輯）》。台北：慈濟人文出版社。
- 釋德傳。2010。〈領導者與他的信徒之間—以證嚴法師「德之教」為中心〉。《慈濟通識教育學刊》。6。
- 釋德傳。2013。《慈濟學初探》。花蓮：慈濟大學。
- 釋德慈。2017。《勤耕福田：慈師父講古》台北：慈濟人文出版社。

- 釋證嚴。1999。《心靈十境》台北：靜思人文出版社。
- 釋證嚴。1999。《用愛撫平創傷—證嚴法師談人生的苦難與希望》。台北：時報文化。
- 釋證嚴。2012。《孝的真諦：幸福人生的第一堂課》台北：靜思人文出版社。
- 釋證嚴。2013。《孝為人本：世界和平的守護力量》台北：靜思人文出版社。
- 釋證嚴。2014。《年年三好三願》台北：靜思人文出版社。
- 釋證嚴。2015。《清貧致富》台北：靜思人文出版社。
- 釋證嚴。2017。〈靜思法脈 慈濟宗門〉。《慈濟宗門的普世價值》。台北：經典雜誌、慈濟傳播人文志業基金會。
- 顧燕翎。2008。〈女性主義體制內變革：台北市女性促進辦法制定之過程及檢討〉。《婦研縱橫》。第 86 期。
- Anthony M. Orum, and John G. Dale. Political Sociology 合著。謝易達校閱。閔宇經主編。周維萱、張瀨文等譯。2012。《政治社會學—當代世界的權力和參與》(Political Sociology: Power and Participation in the Modern World) Fifth Edition。臺北：巨流
- Teece, D. J. (2007). Explicating dynamic capabilities: The nature and micro foundations of (sustainable) enterprise performance. Strategic Management Journal, 28(13), 1319-1350.
- Coston, Jennifer M.1998. A Model and Typology of Government-Ngo Relations.
- Peter M. Senge 著。郭進隆、齊若蘭等譯。2010。第五修練：學習型組織的藝術與實務 (The Fifth Discipline: The Art and Practice of The Learning Organization)。台北：天下文化。
- Jon Pierre. and B. Guy Peters 合著。孫本初審。謝學宗、劉坤億、陳衍宏等譯。2002。《治理、政治與國家》 (Governance, Politics and the State)。台北：智勝文化。