

宗教療癒的「情人」與「理人」

盧蕙馨

慈濟大學宗教與人文研究所教授

鄭真泉

前香港大學社會系榮譽副教授

提要

本文探討宗教療癒過程中情感的作用，以及其與教義理念的互動關係。從個案故事、田野觀察、神經科學研究和儒家古文獻分析指出，在生命轉化的療癒過程中，一般以情感為最初進路，理念為輔，實踐為中介。情感是無形的感受，先於理念的言語概念表述，理念需要打動情感方有說服力。本文資料所呈現的情感樣貌多元，大抵反映人對救贖解脫的渴盼，這是各宗教的共同關懷，是宗教療癒人心之處。全文探究情感在宗教經驗中的內涵和轉變，例如：從負面轉為正面，發展愛與慈悲的情懷，契應宗教的最終理念。原先紛雜的世俗情感轉換為宗教情感，轉換的機制在於「踐行」。第一部份敘說兩位學者的「轉化式療癒」案例，第二部份呈現慈濟社群的情感面向，第三部份討論現代人對自身情感需求滿足的重視，團體或社群提供人情支持系統，宗教領袖的魅力，以及社會參與的信仰實踐，是宗教療癒的契機，「情」與「理」相融互證。此中原因及過程已通過神經科學提供有力證據，也呼應儒家古竹簡所指人心教化的順序，即「道始於情，終者近義」。

關鍵詞：宗教療癒、生命轉化、情感、宗教團體、人間佛教、慈濟志工、領袖魅力、腦神經科學、踐行

壹、前言

本文探討宗教療癒過程中情感的作用，以及其與教義理念的互動關係。意圖回答的問題是：人們如何為宗教所吸引，進而因信仰而得救，是出於宗教所提供的思想觀念？抑或為人的情感需求所驅動和引導？在信仰實踐過程中，所謂「依教奉行」如何關照個人的生命情感，情感的內涵又發生何等變化？由於人是情感的動物，情感在入信過程中扮演的角色，或者做為人對世界認知與態度改變的指標，實是重要的課題。不論是由情而入信，或由理而入信，情理之間的關連值得深入探究。

關於宗教情感，學者早已發現其在信仰中的關鍵位置，但傾向於將之歸於非關理性的領域。史萊馬赫（Friedrich Schleiermacher 1768–1834）首創宗教情感理論，揭示宗教的本質是「絕對的依賴感」，不是思維和行動，而是「直覺和情感」（1799，引自盧蕙馨，2011: 36）。奧托（Rudolf Otto 1869–1937）亦持同樣觀點，強調宗教的奧秘超出概念所能理解，只能以「令人戰慄的神秘」、「既敬畏又令人嚮往」的情感字眼來形容（盧蕙馨，1950, 2011: 37）。田立克（Paul Tillich 1886–1965）認為這樣的情感並非不可捉摸，因為信仰牽動整個人的生存，「宗教中所說的感情，絕不是模糊易變的朦朧感情，而是具有具體而明確的內涵：無條件的依賴感和終極關懷關係密切。」他說：「信仰事關至高無上的理想」，可由情感明確表達出來。（1994: 34–35）

同樣針對西方基督宗教的信仰經驗，詹姆士（William James 1842–1910）考察虔信者可能發生劇烈的性格轉變，指出在此轉變過程中，「人的內在轉到一個與過去全然不同的平衡位置，從此活在一個新的能量核心。」（2001: 381）這個能量透過情感或情懷來顯現，包括自我臣服、苦行、犧牲、清貧等。他說，這些

情懷必須藉由親身的體會才能真正瞭解，無法站在情緒的外邊猜測。他詮釋宗教情感有如下影響力：

在情緒激發的熱烈狀態中，所有不可理解的都得到理解，所有像迷般的狀態都變得清楚鮮明。每一種情緒都服膺自身的邏輯，並且引申出其他邏輯無法演繹的結果。虔敬和慈悲或在一個與世俗的貪慾和懼怕不同的世界，也形成一種截然不同的能量核心。(2001: 385)

詹姆士以「能量核心」來形容宗教情感，指其對人的生存有釐清、辨明與引導的作用。

以上學者的舉例分析以基督教徒為主，其情感特點是信靠並降服於上帝。我們從中認識到，宗教信仰不只是個人的情感寄託，不能被化約為只是功能性的存在，宗教情感是紮實、有意向性的情感，帶有認知和行動的力量，影響所及不只是個人，還有群體乃至於世界。如從上世紀至本世紀，世人已深切體認到，宗教的情感動力既可能造成世界動亂，又是世界和平的最後指望。

其他宗教的信仰經驗是否有各自的情感訴求和進路，在不同文化中如何展現宗教情感，宗教所本的教義如何看待情感，亦值得考察。相對於基督教著重人神關係，佛教看重人自身覺性的開發，即從世間種種苦相中，修習體悟如何去我相、我執，滅除煩惱，最終從生死輪迴中求解脫。表面上因強調出離世間而顯得無情，其實修行的核心都在對治情緒問題，即如何將負面情感，如人心的五毒—貪、瞋、癡、慢、疑，轉化為正面情感，佛教經典中在這些方面有相當豐富的論述。達賴喇嘛（2000）即指出，按佛家思維體系：

所有心識的妄念及具傷害性的情緒和意念，基本上都是受到憂憤思維模式的扭曲；而所有對治這些心毒的解藥，諸如愛、慈悲及徹悟等，其本身不僅擁有未受扭曲的如實真貌，更是紮實立基於人生各種經驗和實相中。（2000: 96）

他肯定愛和慈悲，指其會帶來內心的寧靜，其中蘊涵極精細的靈敏度和情感，需要有意識的修煉才能陶養而得。他強調，「情感因素不僅會深深影響內心的運作，使我們的行為更健全、更有情義，它甚至會影響到個人的健康和身體上的安危福祉等等。」

（2000: 36—45）達賴喇嘛認為，人類本性是感性而柔軟的，慈悲心不只屬於宗教的範疇，而是日常生活中不可或缺の質素，如人類自小到老都受到相濡以沫的感情滋養。依其意，佛教可以催化、陶冶助人愛人的情感，淨化治療自己，使人身心健康，利他也同時利己。

本文將探究情感在宗教（以佛教為主）經驗中的樣貌和演變，即紛雜的世俗情感如何轉換為有信仰意涵的宗教情感，或發展出宗教情感，可能的途徑和條件為何，如何有助於了解宗教理念，情理如何相互作用，促成個體生命的轉化。所指情感包括對個人、對群體、以及對超越界的投入；理念主要指教義觀念，並涉及哲學與身心科學的見解。將以個別經驗和群體經驗為例分析指出，宗教療癒以情感路徑為主，理念為輔，或說以情為進路，理的傳達才能充實有力，「通情」與「達理」互為表裡。對現代人而言，缺乏「情感」的體驗或試煉，「理念」會顯得枯燥空洞。「情感」是接受「理念」的觸媒，或深化對「理念」的了解，甚至給予新的詮釋，「理念」則具有調理與昇華「情感」的作用。

本文所指的「療癒」，參考醫學和心理人類學家瓦爾德拉姆

(James Waldram)的觀點。他根據對不同民族的田野調查(2013: 191)，區分兩種療癒過程(healing process)——「轉化式」與「恢復式」。「轉化式(transformative)療癒過程」的目標是全人轉化，效果要看針對此目標累積的逐漸變化。「恢復式(restorative)療癒過程」牽涉生理方面較多，目標是祛除疾病，恢復健康。主流醫學的治療方式屬於「恢復式」，歷程較短，而宗教療癒則需相當長的時間，可以改善身心，發展新的人際關係網絡，情感狀態趨於積極正面，甚至開發靈性。因為「轉念」看待事物，「化解」過去的煩惱，往往帶動「新生」。以下先從兩個個案故事解釋「轉化式療癒」，再敘述分析慈濟社群宗教療癒的面向。

貳、轉化式療癒案例

一、女科學家甘德絲·伯特的故事

在療癒歷程中，「轉念」可能來得突然，造成翻轉式(flipped)的改變，宛如禪宗公案的頓悟過程。美國著名靈性療癒師，也是醫學博士的喬布拉(Deepak Chopra 1947-)所推崇的生物化學家甘德絲·伯特(Candace Pert 1946-2013)即為一例。她著有《情緒分子》(*Molecules of Emotion*)一書，書中描述自己的成長背景、職場傷痛和靈性療癒過程。關於「轉化」，她透露了兩個「轉念」的契機，第一與宗教音樂有關，第二與科普演講有關。

伯特就讀藥理學博士班時，發現大腦中有一種令人興奮的物質及其受體，名叫「阿片神經肽受體」，泛稱「情緒分子」。這一個關於「情之為物」的重大發現轟動一時，但指導教授史奈德(Solomon H. Snyder 1938-)想獨佔諾貝爾獎的提名，未將她列入共同研究者的名單。她公然批判，導致兩敗俱傷，被迫離開實

驗室，工作上受科學界排擠。她身心深受打擊，甚至導致離婚。

人生和事業最低潮時，有一天她路經一間社區教堂，當時心情糟透，她回憶道：「一陣美妙旋律的歌聲把我帶了進去……他們邀我合唱，我參加了。」（1997: 238）此後好幾年她參加合唱團。在教會讀經、做禮拜、唱詩，這些活動撫慰了她的感情創傷。常常在唱詩班裡她一邊唱，一邊流淚。「耶穌的教導，同情、慈悲、饒恕，直接滿足我心靈所需，深深感動了我。」（1997: 239）在教會這個安全海港，她釋放了傷痛，卸下了在學術圈裡女強人的面具，甚至在夢中「悟」己之過。她領悟自己不該把上司樹立為敵人、惡魔，在男性主導的科學研究圈子裡，這樣做簡直是自作孽。她於是寫信給指導教授，說已不怪他，也請他原諒。幾年下來，「家裡人都說我終於『翻轉』過來了」（1997: 238）。她接受現況，重新出發。這「寬恕」的行動釋出巨大的能量，讓她得以繼續工作，深入身心科學的基礎理論殿堂，成為她療癒旅程上的新里程碑。

第二個「轉念」契機是一場科普演講，令她的自我認同產生明顯轉變。她鑽研實驗科學，原不屑與人文學者一般見識，更沒有興趣於宗教靈性方面的探討。後來有位流行音樂歌手哲德（Naomi Judd）推動另類身心療癒的講座，因看到《新聞週刊》（*Newsweek*）報導她關於「情緒分子」的重大發現，便邀請她參加座談，她被哲德的誠懇感動，答應出席。

座談前一晚，伯特在準備發言內容時，突然想起自己自幼以來便對靈性的角色感興趣（1997: 302），父母分別信仰基督教和猶太教，她卻不知自己歸屬於哪個宗教。她開始思索，這項座談或許是絕佳機會，讓她正式提出靈性如何和身心結合的看法，並介紹主流科學實驗室的大膽訊息。她首次公開自己在聖樂中的

體驗，說明如何寬恕上司和轉念，並尋找諸如靜坐、解夢、按摩等療癒方式。她在座談中強調：「寬恕是基督教概念，但也是身心醫學的關鍵概念。」（1997: 304）她說這話時自己都感驚訝，但直覺認為這才是正確的作法，應將自己的個人生活和科學研究加以整合。其他座談的人也回應指出，所有的療癒者都從自身汲取更高的能量來源，就是「愛」。她暢所欲言的生命分享，當場大受歡迎。

從此她的身份起了突變，從「科學家」變成「靈性工作者」，由退縮自艾的孤獨者，變成合群進取的身心合一論的「宣導者」，她的整體生命也得到療癒。她的療癒旅程是從「理人」而「情人」，從「情人」而再「理人」。

起初，她努力按照生化分子理論進行自我療癒（即「理人」），例如：做大量運動讓身體產生「情緒分子」，引起正向情緒，驅逐憂鬱，但效果不能持久。但接觸聖樂後，情感深處受到震撼，她因感動而踏上宗教療癒之路。幾年後，她開始向公眾解釋情緒分子及其作用的時候，所使用的不再是冷冰冰的艱深科學語言，而是出於熱情，幫助公眾明白「情理兼備」的科普語言。這是高層次的「理人」，不再是一己之領悟理解，而讓公眾也探入身心科學的奧秘。這個「理人」的飛躍，催化劑是「情」。

從參加唱詩班到首次科普演講，她的身心轉化藉助新的人際網絡而發生。社交圈子擴大，也開拓身心科學和宗教靈性的交流平台。她接觸多樣療法，包括印度阿育吠陀療法，打坐、按摩、運動、健康飲食、整脊、瑜伽、針灸、氣功等等。可以說，經歷了全方位的「轉化式」療癒，而非僅為「恢復式」療癒，不再只圖恢復在實驗室裡追求聖杯（諾貝爾獎）的狂熱。

就宗教派別和信仰性質而言，伯特的轉化程度頗大。幼時雖

然在基督教家庭成長，但家中鮮少提到耶穌的名字。在大學和研究生涯的青壯階段，「大自然」可說是她的神祇，一種沒有上帝的科學信仰，沒有宗教生活可言。在人生低潮時，她被聖樂感動而進入教會，還有其他情感的因素（如教友關愛）和理念因素（耶穌的教義）交互作用，後來接觸了「新時代」信仰和東方宗教（吠陀療法、超覺靜坐、禪宗等）。離開耶魯大學和國家衛生研究所後，她進入天主教喬治城大學從事研究，對天主教也產生了探索的興趣。最後，一場神秘經驗帶領她接觸摩門教，去了摩門教大學（Brigham Young University）演講，過程中摩門教信徒的刻苦精神和堅定的信心，也令她感動贊歎。總而言之，她的一生在宗教和靈性方面都不設限制地開放，一再出現的緣份，她視為容格（Carl Jung 1875–1961）所說的「共時性」（synchronicity），帶給她一連串美妙的轉化。

伯特的宗教療癒到最後是「情理俱入」，一方面她發現，情之為「物」有科學証據支持，另一方面她體驗到，理絕非純粹物質之偶然生成，也非一己所能發現。對她來說，理乃上天所賜。既然如此，科學家們和人文學家便需互信互助，同尋真理。正如她在《情緒分子》結論所言：

爾來我堅信一件事，說到最核心之處，科學追求和靈性追求是不二的。我的一些洞見彷彿是上帝跟我的耳語……「就這樣去做！」……科學家必須相信自己內心的聲音……追求真理的努力要服膺合作精神，重視溝通的價值，建立起彼此信任的根基，相信自己，也互相信任。（1997: 315）

伯特的科學家身份融入另類療癒社群，即在她眼中原本不入流，

居於邊緣的「非科學」社群。她與他們在整合科學與靈性（包括宗教）之路上合作，開拓一條人文的療癒之路。她在 2013 年 9 月因病去世，《紐約時報》報導其導師史奈德已經與她和好，並且在紀念會上致悼詞。

二、筆者的故事

本文第二個作者（鄭真泉）也經歷曲折的宗教信仰和療癒過程，與伯特一樣都有過情理交錯經驗，包括兩個「轉念」的契機。一歲喪父，在廣東農村的原生家庭是民間信仰，祖母靠當靈媒，算米卦（「問米」）幫人消災維生。少年時隨寡母離鄉到廣州，然後移民到香港。常常搬家，生活漂泊孤獨，加上母親想改嫁去「金山」（北美洲），但失敗了，損失金錢，感情被騙，故筆者常受其遷怒體罰，淒苦內疚，自卑感很重。幸好在香港就讀附近的基督教小學，參加主日學和少年團契，備受關懷愛護。抒情的福音歌曲，加上福音教義簡單，很快地筆者就信了耶穌，六年級時接受洗禮，加入基要派福音教會。升高中那年夏天，筆者更聽到從臺灣來的長老會吳勇長老講道，受感動痛哭，懺悔自己有罪，當晚覺得個人「重生得救」。這是筆者第一個「轉念」契機，有了新的人生方向，就是努力向前，廣傳福音，引人歸主；教會的濃情生活造就積極的宗教實踐，筆者經常靈修，參加聖詩班，教主日學，街頭佈道，生活上變得像「清教徒」，學習上變得專注用功。克服自卑，高中成績攀升，以全班第一名畢業，並獲得數家港、臺、美國大學錄取。

回顧筆者中學畢業前的轉變，宗教方面是由民間信仰轉基督教，身心療癒方面是「情人」主導，屬於瓦爾德拉姆的「轉化式」的宗教療癒，「理人」膚淺不強烈。因為加入教會時基督教

信念（例如，創造論）的理論基礎薄弱，筆者到美國念大學不久，受到進化論和量子物理學的衝擊，開始懷疑基本派教義，例如：聖經無誤、一次因信得救的說辭等。加上參加學生運動，疏離教友，最後放棄基督教信仰，成爲未知論者。

研究生時期結婚生子，畢業後回到香港的大學教書，又逐漸恢復教會生活。原因是母親和妻子是教徒，自己也想讓孩子上主日學。然而就個人信仰而言，儘管主日崇拜如儀，但對未知論堅信如故，再不信奉基要派的教條了。這樣「不冷不熱」地過了二十多年。婚姻看似幸福，但由於夫妻興趣和工作地點不同，聚散頻繁，逐漸貌合神離，感情上起了變化。

筆者從 2008 年開始，常獨自來臺灣散心，偶爾在天主教輔仁大學講課，有時參加彌撒，受其宗教氣氛感動；接觸天主教徒和神父，切磋天主教教義，加深對基督宗教歷史的理解，個人對上帝（天主）的信仰反而比在香港時更清晰堅定。重要的是，筆者在臺灣感受到各大宗教之間和睦相處的文化，例如：天主教和基督新教的教團定期合辦神職人員培靈退休會，各大宗教每年舉行多次的聯合祈福大會等等。筆者甚感稀奇：國際媒體天天報導全球「（宗教）文明衝突」事件，而教派林立的臺灣竟可以相安無事？筆者意識到，臺灣已經展現世界和平的正確方向，就是各宗教在教義上尊重息諍，修持上交流切磋，宣教上和平競爭。

2010 年，已退休的妻子提出想申請到海外當傳教士，要求筆者（已退休）同行陪伴。然而筆者自己不太想，後來更發現差遣傳教士的教會期待傳教士及配偶藉著教授英語，吸引該國的穆斯林大學生改信耶穌。這個使命難度很高，因爲一個穆斯林離開伊斯蘭教而改信基督教會承受巨大壓力。筆者心裡有很大掙扎，也不想被視爲文化侵略者，所以最後決定退出，也因此導致

夫妻分居、離婚。

筆者再度來臺，倍感身心交瘁；婚姻失敗，又受到宗教信念上的衝擊，需要療癒。偶然旅遊到花蓮，在慈濟的書軒，看到印順法師的傳記和證嚴法師的傳記，認同其自度度人的「人間佛教」理念。讀及印順論證「人間佛教」的佛學根據：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」（《增一阿含經》），筆者恍然有悟，此說法類似耶穌向人間傳遞天國福音，也像保羅對早期教會信徒關於成聖的教導。印順指出，佛的教化是現實人間，自覺覺他的大道，佛法不應該鬼化、神化（釋印順，2005：83），筆者因此認為「人間佛教」並非另一神教，與自己信仰的上帝沒有衝突，況且兩教在實踐上都可得力於當代的科技和人文。

在花蓮的悟道是筆者人生第二個「轉念」契機。稍後在花蓮靜思精舍附近民宿「隱居」數月，研讀印順和證嚴的著作及佛教經典，思考佛教與基督宗教的異同。期間常到精舍走動，爾後參與志工服務，報名參加志工的見習和培訓。兩年後，成為一名正式志工。在慈濟的活動中保持「基督徒」身份的自我認同，儘管參與志願服務前「禮佛」如儀，但並非像多數慈濟人「信佛」，或像有些人崇拜證嚴上人如「活佛」。但筆者從未受到排擠，透過人情濃厚的「組隊活動」，彷彿回到中學時期的團契生活。個人生活習慣改變，例如茹素和參與社會服務，身心狀況獲得大幅度改善，生命態度與內涵也產生很大變化，不需要像在香港時曾間歇服用抗憂鬱藥及接受心理諮商。

回顧筆者成年後的信仰轉變——由基督教、未知論，到人間佛教，這次的宗教療癒過程異於中學時期的「重生」經驗，理論的成份較多而深刻。此次療傷的因緣和過程也牽涉情，用各種「理」再詮釋：聖經金句、慈濟「靜思語」、儒道經典、神經心

理科學等，讓筆者回顧傷痛的時候，利用新的角度與宗教辭彙重構人生故事，從而得到轉化式癒合。筆者與伯特的宗教療癒過程有如下類似之處。

就宗教療癒效果而言，兩人都經歷身心靈的「轉化療癒」，藉行動實踐而強化。伯特成為靈性工作者，以科普語言幫助社會大眾了解身心合一，也將自身體驗融入學術研究。筆者參加志工與宗教活動，例如醫院關懷、資源回收、訪視貧戶、手語表演、學生聚會及家訪等，因生命視野的開拓，感覺快樂健康許多，恢復教學、指導學生及宗教研究寫作。

就過程而言，兩者的宗教療癒屬「迂迴式」，都曾離開原生家庭所信仰的傳統宗教，在大學時期深受現代科學觀影響，變成無神論者或未知論者，離開宗教。但抽象的「理入式」科學信仰，讓生活變得孤獨。當生命陷入困境時，因不同宗教的接納和撫慰而得悟。最後，帶著比較成熟及開放的宗教觀，重拾原來的信仰，試圖融合別的宗教觀，加深對原宗教的理解和體悟。

就轉化的機制而言，兩者都由「理入」轉「情入」。在人生逢低潮時，「理」的窮盡往往是「情」的起點。「情入」喚醒了兩人內在的情感機能，活化整個人，發展新的社會網絡，帶動身心變化。在關懷他人的宗教性氛圍，以及奉獻己力的人際互動中「行入」（即實踐，用箭號→標示）而轉化。下圖比較兩人轉化的歷程。

伯特：

「理入」 → 「情入」 → 「情理行俱入」
（發現情緒的生化分子） （被教堂音樂感動） （宜講身心科學及作見證）

筆者：

「理人」 → 「情人」 → 「情理行俱入」
(契悟人間佛學與基督精神) (被志工精神感動) (宗教實踐與科學整合)

就療癒的基礎因素而言，「情人」、「理人」、「行入」三者不可或缺，互攝相引，情理行俱入，三因素所佔份量及其作用的先後次序，會因人因具體情況常生變化。情感並非單純的衝動或盲目的迷信，例如兩人在療癒過程中，都援引「理」解釋身心與情感之關連。「情」所含之「理」並非無情或抽象的概念，而是人與生俱來的情感，包括對靈性和聖性的嚮往和追求。此中有腦神經科學和情感文化的底蘊為證，將在第三部份有所討論。

三、慈濟社群的宗教療癒

本文第一作者（盧蕙馨）自 1991 年參與慈濟至今，深刻感受到情感在志工行動和社群凝聚力的居間作用。常聞許多人說，他們初見證嚴法師，就一直流眼淚，也說不出是何緣故。在志工的見證或團體活動中，常見因感動或懺悔過去而落淚的情景，男女皆同。慈濟高效率動員的前後，處處可見情感流露，不論是出於悲憫、悔過、感動或感恩，或其中的融合，皆在法師與徒眾，或個人與群體間相互激盪，催化更大的行動力量。在慈濟大眾傳播內容中，情感表達常用來襯托對佛法的理解與詮釋。

華人傳統在情感的表達上較含蓄，但在像慈濟這樣的宗教社群，成員的情感表述較直接且豐富，和社會互動的情感內容有所不同。前者偏向宗教性，和後者雖有類似和接應之處，但也具有調節或改變後者的潛力。研究發現，宗教利他精神不只是理念

的召喚，而要靠情感的訴求、安頓與轉化才能落實。此處的情感牽涉人際關係的互動需求，以及自我的實現與超越。情感既是信仰實踐的源頭，也能成為教化的力量。慈濟得以發展多項志業¹，主要依靠龐大的志工群²，他們展現生命重心從「小愛」朝向宗教「大愛」之「情以行道」的特色，許多人也進入上一部份所說的「轉化式療癒」。

以下從四方面敘述慈濟社群情感的面向，前兩方面關乎成員生命發生轉化療癒的背景：（一）慈濟可被視為一個以師徒關係為主軸的情感社群，多數志工為證嚴法師的濟世悲懷所感動，而長期投入參與。（二）女性志工將養兒育女的愛延伸到社會服務，其母性角色經驗是慈濟人情陪伴的重要基礎。（三）許多人因參與慈濟而改過遷善，「做慈濟」成為其情感回報與歸屬所在，他們的生命故事也具有度化的力量。（四）慈濟境教強調凡人可成為像佛菩薩一般的「覺者」，斷除煩惱，淨化自心，也幫助有情眾生覺悟，即「覺有情」。志工的善行積累與相互支持，以及從人事磨練中淨化超越凡夫情，對佛教修行的理念有所體證，是「轉化式療癒」的重要條件。

（一）師徒情

¹ 慈濟由證嚴法師創立於 1966 年，起初為地方慈善團體，名為「慈濟功德會」。後來蓋醫院、學校，成立文化和傳播事業，也轉型為基金會，管理慈善、醫療、教育、人文、國際賑災、骨髓捐贈、社區服務、資源回收等八項志業，請參慈濟網站 <http://www.tzuchi.org.tw>。

² 截至 2014 年底，正式受證的國內外志工（慈濟委員）有五萬五千餘人，他們負責募款與各項志工服務，男性志工（「慈誠」）計有三萬餘人，主要負責交通或場地布置等勤務。其他未受證的志工約十多萬人，包括環保志工約八萬人。海外受證志工分布在四十個國家。

從發展的內在動力來看，慈濟是一個以師徒關係為主軸的情感社群，奠基在證嚴法師與早期女性信眾之間的情誼。法師與少數女性信眾筭路藍縷開展社會救濟工作，從舊社會鄉土人情出發的師徒情誼，始終是慈濟社群內不斷回顧的歷史敘事，提供社群成員參與的意義架構，也成為教義教理之外信仰傳播的重要媒介。證嚴的言行身教是不斷繁衍的言說主題，也是最有力的精神號召。此情感社群多方運用「大家庭」的語言象徵，證嚴的「大家長」形象，和其具不平凡宗教靈性和秉賦的宗教師形象交疊。

筆者曾訪談證嚴法師最早的一批女性信眾，她們已邁入老年，多不識字，談起早年加入慈濟的歷史，都充滿對證嚴的感念。如說：「以前東部艱苦，大家都窮，師父也很窮，帶著弟子發願要自己做自己吃。……師父做事情讓大大小小都欽佩。……師父身體很不好，很可憐。如果說要去訪貧，不管颱風、下雨都照去。」「大家是為了師父才那麼打拼，師父蓋辛苦，一個人擔輸贏，蓋忍耐。」證嚴的慈懷身教，以及堅忍不拔濟苦的願行，早年就散發感召力，「吃苦耐勞」也成為委員間互相薰染傳承的精神典範。即使慈濟已發展成跨國的宗教社群，然而，師徒之間的情感牽繫仍是歷歷可尋的中堅力量。

許多女性接觸慈濟，起初都不是為宗教上的理由，而是在生命或人際關係上遇到困境，證嚴猶如心理諮商專家，給予指引。她們將靜思精舍視為「娘家」，在這裡沒有家庭角色人情的牽絆，法師是她們的仰望依靠，可以傾訴心事的「母親」。她們得到精神上的支持，心生感恩，也為法師的宏願所感動，而加入慈濟的慈善服務，後來才成為佛教徒；許多女性資深委員已跟隨證嚴二三十年以上。不只女性，男性也以「再生父母」感謝法師教他們

「重新做人」，以「慈母的呼喚」來形容她的聲音，在集會中見證自身的改變時，會如此表達：「師父的柔聲細語，像慈母的叮嚀，喚回迷失的孩子。」筆者訪談發現，一些出自草根階層的男性資深委員，得益於法師的教誨而改善習性，在慈濟發展初期會放下自己的小生意，帶會員坐一天的遊覽車到精舍參訪，宣揚慈濟，以「情義相挺」形容對法師的回報護持。

對許多志工成員而言，慈濟是他們認同歸屬的「宗教大家庭」，介於世俗和神聖之間，扮演情感慰藉和修行道場的功能。證嚴雖講述經典，但更看重佛法的人世實踐，即行「救貧濟苦」的菩薩道。她一方面具中國式大家長的威嚴，對「誠正信實」的辦事原則要求嚴格，注重團體活動的秩序和效率；另一方面，則常流露如慈母般的特質，對救災弟子的安危尤其惦記，在指示救災的同時，常不斷叮嚀注意安全。如某位參與 2010 年海地地震賑濟的阿根廷女性委員說：「海外賑災很辛苦，要和政府交涉，有不同的文化背景、不同的災情。上人有智慧的開示，讓人茅塞頓開，把心定下來，後面就會走得很順，有不可思議的力量。只要聽到上人的聲音，我們就會很安心，往前走，知道背後有一個母親在支援我們。」³ 筆者也聽聞男性志工像女性志工一樣，會以「跟上人撒嬌」形容如稚子對母親的仰賴情感。

證嚴也常以「大家庭」來形容她所領導的慈濟，如讚許弟子們：「上上下下忙得像大家庭一樣溫馨。」或強調團隊精神說：「兄弟姊妹要和睦相處。」「法親要相互關懷配合。」隨著慈濟志工家庭第三代、第四代的出現，證嚴已被稱為「師公」、「師太」，至全省各分會時，有許多孩童由祖母或父母帶領前去，捐出撲滿

³ 出自 2010 年 9 月 6 日慈濟網路電台「真心看世界」節目的訪問。

或竹筒，證嚴則慈愛地一一摸他們的頭。

慈濟「大家庭」的上下情感關係，也不斷透過團體聚會儀式深化，尤其是每年的「歲末祝福」活動。證嚴以出書的版稅，巡迴全省發「福慧紅包」⁴給志工信眾，同時也舉行新委員、男眾「慈誠」隊員，和榮譽董事的授證。新委員和「慈誠」經過兩年見習和培訓後，接受證嚴親手授予正式志工證，左襟別有「佛心師志」的字徽。他們依序來到證嚴面前恭敬領受，不少人動情落淚。證嚴在發完紅包後常這樣說：「每年此時，慈濟大家庭添丁，讓我很歡喜，因為多一位委員、慈誠，人間就多一位菩薩可以為人群付出，將娑婆穢土變淨土。」

發紅包之後是「點傳心燈」活動，證嚴以柔和感性的聲調期許弟子「點亮自性光明，以清淨慈悲心照亮別人」。此儀式傳達佛理「自利利他」的意涵，以燈燭牽動「菩薩情」之思，一片燈海烘托出溫暖莊嚴的氣氛，召喚個人融入團體，為共同的目標奉獻。處於年和年的過渡，在燈燭前「發願」，具有「重新出發」，「再確認」生命目標的意義，為來年的信仰實踐注入新的情感活力。

這份情感環繞對證嚴的感念，其年近八十，至今不辭辛勞或病痛，每年巡迴全省授證、發紅包，數十場乃至近百場，皆令許多弟子心生不忍，揉合「孝親」之情，立意追隨其濟世願行。儀式的背景音樂非佛教傳統音樂，而是婉轉的「慈濟歌曲」，包括2006年證嚴宣布成立「慈濟宗」後的「立願文」，歌詞為：「傳承

⁴ 「福慧紅包」內容早期只有錢幣，一元、五元或六元不等，後來包括慈濟紀念幣，上有「宇宙大覺者」圖像，形容佛陀之為「宇宙大覺者」撫摸地球，或「大地之母」圖像，形容法師向大地播種，衣衫下擺與土地渾然成一體。

法脈心相繫，弘揚宗門志不移，慈濟因緣會珍惜，靜思法髓無量義，吾等弟子當謹記，敬請上人莫憂慮。」慢板的旋律重複提醒師徒之間，和志工之間的誓約，顯示慈濟社群「情以行道（菩薩道）」的原初動力。

（二）母性情感

從三十個家庭主婦從事濟貧工作開始，一直到建設醫院、護專、醫學院的三十年間，慈濟志工以中年以上的女性為主力，資深幹部至今仍以「歐巴桑」居多。證嚴常強調「讀經」不如「行經」，多數女性委員不尚思辨，敏於行動的角色特質與之呼應。筆者於1990年代所觀察的慈濟女性志工，多數是四十至六十歲之間、中下階層的家庭主婦，流露閩客籍婦女刻苦耐勞的特質，資深志工強調實作的精神傳承。即使後來慈濟委員趨年輕化，不少成員教育程度高，有社會專業背景，但草根力量一直是慈濟志工的核心。尤其是分布全省的五千多個環保站，以鄉野民間的數萬名中老年婦女為主力。

法師早年帶領訪貧，以身示教說：「對貧困的眾生，講話語氣要輕柔，態度要謙虛而親切；貧困的眾生，他們需要的，不僅是物質而已，更需要愛。愛的表現是在於型態上。所以不能有傲慢的表現，對他們一定要溫和親切；對老年、殘障、行動不便者，更應去親近牽扶他們，讓他們身心得到溫暖而安樂的感覺。」（釋證嚴，1990：183）所強調的柔軟心腸，以及照顧或協助清掃的行動能力，是這些中年女性熟悉的角色情感，在家中常被視為理所當然，然而到了社會服務場域中，則被賦予「行善積福」、「做功德」、「菩薩行」的道德與修行意涵，她們因此受到鼓舞而持續投入。

女性志工因有養兒育女的經驗，比男性擅於表達對他人的

關懷，也較有耐心做長期的人情陪伴，對男性具有引領示範作用。筆者於 1999 年曾到美國聖荷西的慈濟北加州支會，得到男性（多為電腦工程師）比女性稍多的印象，但一位資深的男性志工告訴筆者，當地慈濟活動是由一位不會講英文，也不會開車的阿嬤開始帶動。阿嬤在有限的華人生活圈中，向這些電腦工程師介紹慈濟，號召他們教貧困學童電腦，辦義賣，去療養院服務，救濟街友等等。他說：「阿嬤德行高，大家都很感動這麼大年紀的人熱心在做慈濟。某某師兄（後來成為當地分會負責人）起初去療養院時，在外面觀看，看到師姊在裡面不怕病菌，才跟著進去，慢慢變成志工。」他說，在美國做社會服務，因涉及法律和安全問題，常由男性志工出面聯繫，但他認為女性才是帶動的力量：

去療養院時，師姊很溫柔照顧病人，唱著佛號，很快就可以讓病人安靜下來。師姊 key in（鍵入）資料時，默默地一點一滴在做，很有毅力，不像男生要受肯定。她們的愛心、溫柔的力量比男性大，她們很踏實，很有毅力，可以走更長的路。她們講的話很平淡，但是很有智慧。

他所提女性的特質和母性角色相關，在其他男性的見證中也有類似說法。

此特質有利展現佛教「慈悲利他」的精神。在濟貧或救難的現場，梳髮髻的女性志工明顯展現華人文化中「照顧者」與「施予者」的母性形象，常以擁抱的肢體動作，撫慰災民或受難者的家屬，給予依靠。證嚴將撫慰說成「膚慰」，認為「膚慰」才能貼切表現佛教「人傷我痛」的疼惜之情，如父母安慰跌倒的孩童說「膚膚惜惜」（閩南語），「膚慰」一詞也鼓勵女性志工以慈

母形象關懷苦難。「慈愛、照顧、滋養、包容」的「泛母親化」特質，可謂慈濟志工人情陪伴的重要基礎。

女性志工的「母性情感」也見於對新進志工的關愛，如慈濟前三十年「培訓」委員的方式，是由委員一對一帶領，引導新進者參加訪貧及其他志工服務，見習一兩年後，才推薦他們受證成為委員。帶領者和新進者的關係被形容為「母雞」和「小雞」，「母雞」多為女眾委員，「小雞」則包括男女。筆者觀察到許多「母雞」在言語或行動上，常流露對「小雞」的呵護與疼惜，關心其生活，以食物和慈濟出版的文物和其「結緣」，以溫情和證嚴法師的法語，不斷鼓勵「新發意菩薩」成為正式志工。筆者在1991年被吸引進入慈濟的「人情世界」（盧蕙馨，2011: 39-41），即是指女性織就的人情之網。

志工組織在1996年有重大改變，不再由「母雞」各自招募「小雞」，而依地理區域重新分組；培訓制度改為每月上課聽講，並參與一定次數的志工服務，男性志工組成的「慈誠隊」也獨立培訓。「母雞」和「小雞」的說法雖然因此減少許多，但仍有志工會以「我的母雞」、「我的媽咪」，或「我的阿母」來形容帶領他們進入慈濟的資深委員，其情感牽繫似乎仍是他們持續參與的重要因素。2015年11月初，筆者在板橋的慈濟「靜思堂」，參與觀察大陸志工來台授證的營隊活動，發現大陸的男女志工，會親密地稱曾在當地引領陪伴他們的台灣志工「某某媽媽」。一位上海的年輕企業家告訴筆者，他推動慈濟產生煩惱時，會飛到台灣找現已返台定居的「某某媽媽」諮商。「某某媽媽」也告訴筆者，陪伴需要長期的「搏感情」，對方產生情感信賴後，才會真正融入慈濟。

女性志工近年來趨年輕化，不同於早期多為家庭主婦，許多

職業婦女和未婚女性也加入，「母親」的角色特質雖發揮相當的影響力，但已無法概括解釋志工宗教服務的情感動力。田野資料顯示，助人的動力可以和性別角色無關，對肉身脆弱無常的信仰體驗，可以解消性別角色的區分；尤其證嚴常強調「把握當下，及時行善」、「人生只有使用權，沒有所有權」。當身體成為修行的依據，如佛教經典所言「身為載道器」，身體行動具有「行菩薩道」的道德意涵時，被賦予性別角色區分的社會身體，轉化為「行菩薩道」的宗教身體，男女志工集合成為證嚴所形容的「千手千眼觀世音菩薩」。此時的情感不再限於世間的「母性情感」，而是如菩薩的慈悲情懷。許多人往往先是懺悔過錯，在利益他人的踐行中淨化世俗情感後，方對佛法有更深的體悟。其故事反映生命的蛻變與成長，衍生動人的度化力量。

（三）度化故事的動人力量

慈濟社群內流傳眾多生命度化故事，在宗教傳播上往往比經典教義或團體的功能介紹更具說服力。有位慈濟志工告訴筆者，他曾在到花蓮參觀慈濟的「慈濟列車」火車上，向民眾介紹慈濟的教育、文化志業，當他中規中矩地說明時，聽眾的表情淡然。後來他改變說法，從自己的經驗談起，談自己當年進入慈濟的因緣和轉變，之後才談慈濟的志業內容，果然得到笑聲和專注的眼神回應。他說：「我才感覺到其實慈濟流傳廣的，並不是它的募款或會員的龐大，不是它志業機構的專題與多元，而是一個一個感人的故事，像是浪子回頭的黑道老大、潑辣的不肖媳婦、揮金如土的暴發戶、……怎麼樣一個個因為接觸了慈濟，而在生活裡有了戲劇性卻又真實的轉變。大家都愛聽這些東西，我真的覺得這才是慈濟發展中最重要素材。」

慈濟的內部聚會或對外的演講中，常可聽到這類故事。原本

佛教即視懺悔為消滅罪過或業障的必要行為，證嚴法師也鼓勵弟子「漏氣求進步」，「不怕犯過錯，只怕不肯改」，「懺悔即清淨」。「現身說法」成為宣揚佛理教化的有力途徑，其中常引用證嚴的「靜思語錄」，說明生命態度和價值觀如何受到調教改變，甚至製作成錄音帶大量流通，也成為慈濟「大愛」電視台連續劇的題材。

這些生命見證不純粹是道德的宣揚，即只聲明「我錯了」、「我應該要如何如何」而已，而是一種情感表述，常說到「動情」，哽咽或聲淚俱下，引發觀眾的共鳴，即訴諸「情」來說「理」。打動人心的不只是勸說的道理，而是現實生活的個人際遇波折，反映常人的情感糾葛起伏，產生令人「感同身受」的渲染力和說服力。此情感表述可以在慈濟社群內的不同場合，對不同的觀眾一再呈現，對說者而言，為警惕自己不再走回頭路，對聽者而言，「困境可以突破，壞人會變好」不是理念，而確可實現，令人備受激勵。懺悔的故事甚且成為社群或證嚴影響力的「見證」，不少聽眾因受到感動而加入慈濟，接著說起自己的故事。這些故事都指向生命的重生，往往涉及身心和人際關係的全盤改變，以下舉一個案例說明。

阿揚五十多歲，四年前發現罹患舌癌第三期，那時一位已識的慈濟潘師兄到醫院探望他，送他一本如何治好癌症的書。他看了以後，決定不開刀，不做任何侵入性治療，也戒菸酒和檳榔，飲食習慣改茹素。至今癌症已治癒，過去三十年發作十九次的急性肝炎也沒再復發。他病後開始參與慈濟志工的見習、培訓，在許多活動場合和朋友圈積極分享自己的心得。2015年10月初，筆者與他初識，他即感性述說自己的轉變：

潘師兄送我書，邀我參加在花蓮精舍舉辦的「靜思生

活營」，那三天兩夜我哭了好幾次。上人一步一腳印，做了那麼多事。我家離精舍不到三公里，阿公在五十年前就曾經捐錢給慈濟，我只是在外面看，都不進來。回高雄後，我想要還潘師兄人情，就開始見習，哭了幾十次，變成愛哭鬼，潘師兄每次都拿一疊衛生紙給我。我不是傷心，是開心和感動，每次哭過，心洗得特別乾淨。

潘師兄是影響阿揚的關鍵人物，他持續關心他。儘管阿揚曾以「我和你們不同，你們太規矩了」為由，婉拒活動邀請，但潘師兄最終以「鏗而不捨」的人情打動阿揚的心，教他決定成為志工。阿揚提起潘師兄探病時帶給他的《靜思語》，讀了頗多感觸：

生病的時候看靜思語才有感受，特別是「福要自己造，業要自己了」，別人不能幫你了。潘師兄說：「重業輕受」，跟我說：「你不會死，好了以後要幫助很多人」。我也聽進去了，以前是很鐵齒。我就告訴自己：「好！如果好起來，我要做別人的貴人」。現在就很努力，用心推廣素食。

阿揚感謝老天爺對他慈悲，留給他生路。回顧過去，直說自己遊戲人間，年少輕狂不懂事，從事營造業，每日不離菸酒檳榔，也好吃牛肉。

他體悟到過去身心皆受苦，現在對證嚴所說「清淨在源頭」的道理特別能體會，也因此投入環保工作。他說：「做環保要垃圾分類，我以前吃的食物都沒分類，吃太多肉，又事業操勞，肝一直幫我解毒，我沒有感恩我的細胞。現在吃素，做快樂的志工，

心情好，脾氣、情緒都變好，身體就好起來了！」他大病後重生，很願意四處與人分享自己的故事，說從前如何「錯」和「不自覺」，即使標到工程，快樂都很短暫，只有三十秒，接下來就有壓力，不及三年前在慈濟受到感動，那份快樂的記憶還很深刻。

阿揚做環保，以自身經驗推廣素食，說越能體會佛法所說的「慈悲心」。談到2015年6月「八仙塵爆」，他感慨說：「那場苦難真是菩薩示現！稍微燙傷就很難過了，我們還要將雞鴨，甚至活的往鍋裡炸？」他對慈濟充滿感恩，特別感動於「非親非故」的慈濟師兄姊從高雄到花蓮時，會去探望他八九十歲的雙親。母親已在幾年前受證為委員，父親九十五歲在師兄姊鼓勵下參加志工培訓；雙親都很高興「撿回一個兒子」。

阿揚的敘述顯示，志工的關懷之情，在他為癌症襲擊，生命跌到谷底時，拉他一把，助其不只療癒疾病，也療癒了心靈，他一再以「快樂感恩」形容目前的心境。在其他「重生」的故事中，志工自述過去脾氣暴躁傷人，或不孝父母、未善待家人，或沈迷於各種貪欲，吃喝嫖賭，或做壞事入獄，也有出於個人習性的種種反省。在自身改過遷善後，家庭人倫關係也變好，以「愛慈濟」、「愛上人」、「發願生生世世做慈濟」的情感語言來標示今昔不同，甚至感動家人也參與慈濟。往昔的傷痛獲得療癒，所造的惡業得以消解，現在的人生大不一樣，「做慈濟」成為其情感回報與心靈歸屬所在。

這些生命度化的故事顯示，人們在面對生命問題和困境時，宗教理念上的引導，常得透過情感上的鼓勵陪伴，才能真正奏效。阿揚以一些情感的關鍵字眼（例如說，愛哭、感動、感恩），標示其生命轉化的關鍵所在，是周遭的溫情支持促成改變。人們往往是被「動之以情」，而創造新的人生。市井小民的宗教情感面

貌於此顯現，他們不需靠高深的經典教義來產生信仰，反而是人情感召，從服務的實踐行動中身心獲益，感覺比以前快樂健康，而增長信念，以其感悟詮釋佛法的助益。

（四）覺有情

慈濟在東台灣的偏僻鄉野發跡，訴諸舊社會的人情，啟發人們的惻隱之心，從點滴的助人行動，「小捨」的善行積累，彰顯深化慈悲的心行。以上從師徒關係、女性角色經驗、生命度化故事三個面向，探討慈濟志工群發展的動態過程，顯示個人情感有獲得撫慰、安頓與轉化的傾向。此宗教社群提供個人表達受苦或受困於世俗情感的空間，然而個人的「小情小愛」被引導轉向關注他人的「長情大愛」，從「凡夫情」進入「覺有情」。證嚴法師的言行身教，以及助人現場中「苦難無常」的啟示，加上成員間的人事磨練，是世俗情感得以昇華為宗教情感的「境教」，佛法的體證與修煉逐漸成為重點。以下舉兩個資深委員的例子，說明「情人」與「理悟（入）」互為助力的生命轉化。

B 師姊是台灣南部某一鄉鎮的「種子」委員，和三個「幕後委員」推廣慈濟，設立聯絡處，後來因為 1996 年志工社區化，小組打散縮編，她就淡出志工活動，直到 2009 年八八風災後才復出。被問及為何好幾年沒參與時，她說：

就是自己的習氣很重，脾氣很大，覺得自己很偉大，整個 xx 地區是我帶起來的，從沒有到有，那一路的奮鬥過程，是很艱辛的。這份榮耀讓我在最後自己減頂，當時就沒有辦法接受，自己像「陳友諒打天下，拱手讓朱洪武來坐」，想要溝通一些事情也沒有辦法溝通，所以心理就很沮喪。

她雖然曾發願要「做像上人一樣的人」，但不知如何突破瓶頸，「找不到樓梯可以下來」。八八風災發生後她找到轉機：

我看電視一直哭，雖然上人講的話我都知道，就是做不到，最後醒來我就想說：「我怎麼還在這裡哭，我應該走出去，我到底還在執著什麼？計較什麼？災民就在那裡，我還在這裡做什麼？」我就放下身段開始打電話，跟別人說我要去參加，看有什麼事情可以做。

她強調，一切都是自己成長的因緣，是「不忍眾生苦」的心，教她放下面子和自尊心，主動參與災區關懷，也打電話開始募款。

對照重新參與的前後心境變化，她體悟到「正面思考」的重要，說現在做慈濟很快樂，「沒有痛苦，負面的東西很快就會過去」。對於志工社區化的組織變遷，她也看到更多修行的契機：

社區整合了以後，因為活動很多，大家都是凡夫，摩擦就比較厲害，這樣就有機會修行。磨合、磨合就是要把大家越磨越圓，就像上人說的：合和互協。

她承認以前在地方開拓慈濟時，脾氣急躁，沒有調和聲色，知道但是做不到，就是「法沒入心」，現在體會到《無量義經》中「實相」的道理，以之為「做慈濟」的心理動力。

D 師姊 1985 年加入慈濟，當年 40 歲，回憶說那時做慈濟「很衝」，如擔任「慈濟列車」的領隊，利用晚上睡覺時間分參觀會眾的組別、分車票，忙到天亮是常有的事。當總領隊需負責隊伍前面掌旗，到每一車廂講話、登記便當，幫忙抬便當，「一個人當好幾個人用」。D 師姊也是慈濟護專（現改為慈濟科技大

學)的「懿德媽媽」⁵，從創校初期擔任至今。對於以「媽媽」志工的身份進入校園，陪伴關懷學生，她形容自己是一路摸索學習。現在把豐富的實務經驗變成課程設計，各來自各地區的「懿德媽媽」分享。

D 師姊也持續做醫院志工，一年會排上六個梯次，每一梯次至少五天。志工服務項目也包括經驗分享。她說：

其實我是很怕講話的，我沒有讀書又不識字，可是我轉一個念頭，我也是托師父的福才有機會能在慈濟裡跟一千多人講話，這也是跟大家結好緣。我是一個自卑感很重的人，現在是在慈濟裡修學分。有一次上人看我們演的那齣戲後跟我說：「我看妳這一生很辛苦，下輩子來當我的清淨弟子好了。」

D 師姊曾因婆媳問題鬱鬱寡歡，她的家庭故事曾在「大愛台」八點檔連續劇中演出。有人為她抱不平，說她被「軟土深掘」(台語)，未加入慈濟前，她也接受此看法。進了慈濟後，她說「整個人生觀都打開了」，證嚴說的話她都受用，如「苦盡，甘就來」，「歡喜還，人生才不會生利息」，「要努力將惡緣轉為善緣」。持續做慈濟是因「很愛上人，很願意為她做，如果沒有遇見上人，40歲以後的人生不知道會怎樣淒慘」。

她受教育不多，20歲結婚，未上過班，曾以「未見過世面」為由婉拒當組長，直到證嚴鼓勵她「只要懂理就好，承擔就會成

⁵ 「懿德媽媽」以志工身分關懷學生的校園生活，也做家庭訪問，由證嚴法師創設，期待在家弟子「以媽媽心/菩薩心愛天下的孩子」。此制度先後在慈濟護專、慈濟大學和中學實施，後來也包括男性，名為「慈誠爸爸」，合稱「慈誠懿德會」。

長」，從此不推辭擔任幹部。她體驗到「當組長要拜託別人幫忙，所以學到很多，也比較會笑，講話圓融很多」，還有「以前比較注重效率，現在覺得做事雖然重要，但做人更重要」。她認為，年紀大了就變得慈悲，會體諒現在的人很忙，「沒有時間好好的講，慢慢的溝通」，遇到因觀點不同引發的人事問題，她就好言勸說：「沒人有意要結惡緣，做錯事，對上人的法多用心一點，大家就能互補。」

D 師姊以不斷吸收「上人的法」為做慈濟的原動力。她曾用三台收音機，定格在不同電台頻道，煮飯或顧店時聽法師的開示，出門也必帶法師的書。她說，這樣遇到人我是不是就不容易受傷，得到免疫力。由於早年吃過很多苦，也常被罵，造就她不怕被罵的耐力，她指這是「以苦為師」，「底子厚」就不會因「踢到鐵板」而起退轉心。

因患有 B 肝，也曾因子宮頸癌開過刀，D 師姊容易感到疲倦，志工角色已轉為諮詢和關懷。她強調：「還是要去做，因為做慈濟是一種能量的來源。」做醫院志工時她看到生死無常，也常給自己心理建設：

我常跟我的孩子、媳婦說：「如果我的身體怎樣了，今天能夠做到這樣已經很滿足了。一個婦道人家因為慈濟能做到這樣已經很好了。一般婦道人家在家裡只能做家事、罵孩子、帶孫子，看電視還能做什麼，但是來到慈濟這個大家庭可以付出一點點力量。」

她形容慈濟是「慧命的家，終究的家」，小家庭則只是「這輩子的家，暫時的家」，她看重前者，後者則是她前生結緣的此生修行對象。

以上兩位慈濟委員參與慈濟長達三十年，對證嚴和慈濟投注相當的情感心力，所以能持續，是因在團體內的修行領悟，以佛法或證嚴的理念增長信念。B 師姊原自認幫慈濟「打天下」，志工組織改變後，她不再居於核心地位，情感上十分失落，十幾年無法釋懷。後來看到八八風災的災民之苦，喚起她最初參與慈濟慈善工作的情懷，因為「不忍眾生苦」的牽掛，最後放下私己的情感執著歸隊。此後她對佛法的何謂「實相」深入了解，「心中有法」後正面看待人事變遷。D 師姊原很自卑，在家庭因婆媳問題而抑鬱，證嚴教她轉念，志工服務讓她移情，不再以家庭與婚姻定義自己的存在價值，情感上歸屬「慈濟大家庭」，對佛教理念的「清淨心」也有一番體會和嚮往。筆者認識她二十餘年，也發現她不再面露苦相，面貌平靜祥和。

以上個案雖然是女性，但就慈濟志工「情人」與「理人」的互動歷程，有相當程度的代表性。許多人在人事考驗中，以證嚴所詮釋的佛法理念為指引，如「藉事練心」、「以事顯理」、「知足、感恩、善解、包容—慈濟四神湯」、「在人群中成長慧命」，自我省察，志工間經驗敘說與典範傳承，也發揮助力。當初投入的情感，包括對證嚴的敬重之情，以及對社群的歸屬感，也因理念而得鞏固。即「情人」與「理人」亦步亦趨：當忠誠奉獻的情感發揮到一定程度後，「理悟（入）」注入情感持續的動力，朝向突破私情的執著，將之昇華為利他的「長情」。近年來，證嚴強調「法入心，法入行」，志工之間提倡「薰法香」活動，透過「大愛」電視台的衛星連線，清晨聆聽證嚴在靜思精舍的早課講經，意在深入佛理教義的體證⁶。從「凡夫情」到「覺有情」的轉化，是

⁶ 海內外各慈濟分會和聯絡處皆同步轉播證嚴法師的早課講經開示，然因時間在清晨五點半，參與「薰法香」活動的志工人數有限。志工

「情人合理人」，在宗教實踐中「情理交融」。

參、討論

以上所述個體和集體的宗教轉化及療癒經驗，顯示情感的底蘊，和理念的相輔相成。對個人和群體而言，情感與理念各自指涉何種內涵，又如何交互作用，需在不同情境中了解。我們發現，宗教療癒非靠一時的情感或理念的召喚所能奏效。對於生命創傷、困境或苦難，宗教的情感撫慰與教理教義的分析，各有依據和效果。學界研究通常分別看待，鮮少深入探討兩者的互補關係，本文屬於這方面探討。

本研究認為，宗教療癒的過程大抵以情感路徑為主，理念印證為輔，兩者呈螺旋式的互相牽引狀態，在行動中相互回饋。伯特和本文第二位作者「理人」而「情人」，爾後情感的支持、理念的詮釋互相回應，更因「行人」產生喜樂，邁入「情理行俱入」。兩人都透過參與宗教活動，分別是教會及新時代社群、教會及慈濟，療癒人生的創傷。從人情角度而言，兩者都是偶然被熱情的陌生人「拉」進宗教團體，宗教活動涉及多種人情，令兩者獲得溫情式的「小愛」，繼而行動中領悟「大愛」的義理，更對群體產生連結和歸屬感。

許多慈濟志工亦如此，雖然他們平均學歷未如兩者，較少從理論探究下手，但是在單一宗教（人間佛教）團體受到「做就對了」的號召，力行多項志工服務，「轉念」與「化解」問題煩惱，

較普遍參與的「手語經藏演繹」是「理人」的另一途徑，如，2011、2012年間慈濟在全省舉辦二十餘場取材自《慈悲三昧水懺》的音樂手語劇公演，傳達「懺悔無明，去惡揚善」的佛理。

從而獲得轉化式療癒。社群中，個人得到多元「情感」的助力，如師徒之情的信賴、女性（母性）情感的發揮、法親之情的牽繫、「愛」與「慈悲」的感動，同樣達到療癒效果。

宗教療癒的通常特點就是宗教領袖魅力所起的關鍵作用。以慈濟志工為例，生命從「小我」的關照朝向「大我」的服務，既有社群之為人情支持系統，也靠證嚴法師和佛典的法理引導，「情」與「理」相融互證。例如，證嚴因其愛與慈悲的精神典範，感動許多人愛戴追隨；在信眾眼中，證嚴具有克利斯瑪（charisma）的領袖魅力，當他們說「做慈濟」是「為上人而做」時，除了對社群有歸屬感外，也是因「與克利斯瑪的結合是立即的令人狂喜的經驗，讓人覺得當日常生活已失去魅力後，生活還可繼續，且充滿希望。」（Lindholm, 1990: 87）證嚴對信眾弟子的溫情鼓勵「不要小看自己，人有無限可能」，教許多人願意認錯改過，在充滿情感的表述中，以倫理道德和佛法為依歸，建構出較佳的自我認同，重新做人。

宗教音樂明顯展現「情以行道」的特色。伯特和第二位作者都受基督教音樂的轉化。另外，宗教音樂學者林子晴分析指出，362首慈濟歌曲中，有223首與「情」有關，占了近三分之二，包括世間情感和大愛長情，此「似乎提供了不擅於直述言情的傳統中國社會甚至佛教界，另一種婉轉抒情的方式凝聚人與人間的情感。」（2010: 138）雖然悲情旋律訴說世間的苦難無常，但也指向學菩薩「覺有情」的解脫目標。顯示世間情感和宗教情感並非對立，後者從前者轉化昇華，「小我」得以轉變療癒的契機。

情感何以在宗教社群成員信仰過程中扮演重要角色？根據路克曼（Thomas Luckmann 1927-）的分析，宗教在工業社會已成為「私人領域」現象，人們依賴情感和情緒來挑選某些宗教主

題，而非整套「宗教神聖體系」。他說：「流行的個人『終極』意義系統，將包括一個寬鬆的、不太穩定的『見解』秩序結構，它將『私人』生活得由情感決定的優先性予以合法化。」（1995:117）這反映現代人對自身情感需求滿足的重視，傳統外在的道德要求不再是絕對或全盤接受，情感的福祉是優先考量。另一方面，當今生存環境越來越非個人化，池田大作（1928-）與布賴恩·威爾遜（Bryan Wilson 1926-2004）指出「追求溫馨的、有情趣的人際關係越來越成為當務之急」（2003:130）。他們認為，現代世界只有「宗教共同體」能提供人共同價值和強烈歸依感，成員同心同德，具有強韌的關係紐帶。慈濟之為「宗教共同體」，提供的「宗教主題」，如「菩薩所緣緣苦眾生」、「教富濟貧」、「福田一方邀天下善士」具有行善的吸引力，加上證嚴慈悲精神的感召，女性志工的柔性接引，明顯可見是以「情」來發展並凝聚志工社群。其中「情」的發展動力和內涵值得進一步討論。

根據馬斯洛（Abraham Maslow 1908-1970）所提出的人的需求結構（1972），人在生存條件滿足後，接下來會尋求非物質性的目標，如愛、歸屬感、自尊和地位等等，即情感的滿足，然情感的發展有層次分別，更高的層次是自我實踐以至於自我超越，達致無我忘我的宗教昇華境界，如悲憫、博愛、奉獻的情操。大多數人追求或感覺滿足的情感處於中級層次，但如有環境和資源的配合，便有可能朝高級層次發展。助人的宗教社群即提供這樣的情境條件，腦神經科學的研究發現可為佐證。

一、腦神經科學佐證

伯恩斯醫師（Gregory Berns）綜合神經科學和行為醫學的研究，發現環境中新的事物或工作（novelty）予人期待，會刺激大

腦分泌神經物質多巴胺，但新工作的挑戰也會帶來壓力，提升體內的腎上腺素，行動過程中如能克服壓力，達到目標，腎上腺素便減退，多巴胺便會帶來滿足感（2005: 142–145）。例如：慈濟志工在活動過程中，面對新的挑戰，包括募款、救災、訪視、醫院關懷、手語表演、資源回收，付出心力和體力，也會有人事上的壓力，但達成目標後，會感到快樂，甚至莫名的感動。其間大腦神經細胞也產生變化，因每一項新鮮的經驗會建立新思維和新感受，融鑄新的神經迴路（2005: 155–157），情緒不再容易被舊的煩惱或恐懼所控制。

上述機制可解釋為何許多志工在分享活動心得時說很歡喜，除自我價值的肯定外，實有大腦生理上的因素催化。慈濟不斷推出創新的慈善志業，如國際賑災、骨髓配對、大體捐贈，志工組織也有所革新，社群成員從中累積如伯恩斯所提「新穎—挑戰—滿足」的經驗，所獲得的情感滿足建立長期記憶迴路⁷，有助於加深對教義的理解，堅定對宗教皈依的信心。

神經生理學稱新神經迴路的鎔鑄能力為大腦可塑性（neuroplasticity）。神經心理學家大衛森（Richard Davidson 1951–）總結大腦的可塑性研究，進一步指出，除了透過行動重塑神經外，還有透過思維的重塑：

一言以蔽之，這場大腦可塑性革命已經給我們證實了一件事：大腦是可以由兩種截然不同的輸入（input）所重塑。它可以被世間經驗所改變，例如我們的舉動行為，或傳達上大腦皮層的感覺訊號等等。另一個改變大腦的輸入因素是純粹的思維活動，從冥想到認知

⁷ 參 James McGaugh（2003）。

行為治療法不等，這些都能令大腦各個迴路變得更活躍或更安靜。（2013:175）

所謂「活躍」或「安靜」，用在修行上指涉積極向善或去煩惱習性等等。大衛森曾經與達賴喇嘛的僧團合作多年，一開始就以達賴喇嘛的弟子李卡德（Matthieu Ricard 1946– 法國分子生物科學家）為實驗對象，進行四種冥想法（慈悲、專注、開放、奉獻）的實驗，發現在冥想中不只思維改變，情感迴路也明顯變化，如更快樂祥和。

大衛森從 2000 年至 2013 年做了系列實驗，建立一套名為情感風格(emotional style)的冥想療法，重點是調整情感的動向。他說：「我堅信情感值得放在心靈研究的首要位置，至少應該與思維理性的位置平等。」（2013: 225）李卡德也著書指出，在諸多情感當中，快樂和滿足感尤其重要（2007: xiii），而無私利他（altruism）是一條帶來快樂的途徑（2015）。兩人都發現，慈悲的心念也可以使人感到快樂，但實際的助人行為引發的快樂更明顯，持續得更久⁸。

情感發展到高級層次（自我超越）是悟道的法喜，引發大腦多區域的同時重塑，神秘經驗的突然發生即為一例。例如，證嚴法師未成立慈濟前，在小木屋靜修時，曾經有如下的神秘經驗：

有一天拜到「如來壽量品」時，拜到真的累倒了。那時候很清苦，也沒得吃，應該也是虛脫了，拜下去之後，我突然之間感覺到清涼與光明，真正可以「靜寂清澄，志玄虛漠」來形容！那是很短的時間，眼睛出

⁸ 這點可參考達賴喇嘛與大衛森的對話。（Davidson, 2013: 195）

現一片光，如太陽般的光明，但無刺眼之感，是很柔和的光亮，即不是很明亮，也不昏暗，還有一種很寧靜、很寧靜的聲音，那個境界無法形容，就似身處法華會上的道場。……在拜《法華經》，竟然有《無量義經》的境界展現出來，那一剎那的立志，把握當下，恆持剎那，剎那就是永恆，真的是求不可得。這不是迷信，心靈之外無境界，這個境界就是每一個人本具的淨因靈性，這是很難描述的。(釋德侃, 2008: 54-55)

那場心靈的會遇帶給她深遠的影響⁹，那光明境界帶給她快樂，激勵她「立志走入人間」。她回顧道：

在那時候的境界，讓我只有一個念頭，就是立志。也從此開始，我將過去佛經的佛法與現在的世間法全都融合在一起，所以而今講經時，總不由自主地會將慈濟人事與佛經義理無形中混合了。(釋德侃, 2008: 55)

證嚴當時體悟的不只是《法華經》倡言菩薩道的「法理」，還有「寧靜光明」境界帶來的「法喜」：「想起當初的那個境界，就會覺得法喜，每一次談起靜寂清澄，那一種法喜又會浮上心頭。」(釋德侃, 2008: 55) 她甚至後來以《無量義經》所言：「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫，無量法門，悉現在前，得大智慧，通達諸法。」為慈濟立宗後「靜思法脈」所本。

⁹ 例如 J. H. Austin (2009), A. Wise (1995), E. d'Aquili & A. B. Newberg (1999) 指出，人的身心在一個極端靜寂鬆弛狀態下，腦電波會突然出現高頻的伽瑪腦波，主觀上會有天人合一之快感，恍悟某些真理，認知與行為方面會步上嶄新之路。參考 P. Kwong (鄭真泉, 2010)。

腦神經科學和宗教修行的道理一致，法喜的體會越強烈，大腦情感區和管理思想判斷的皮質層會更緊密結合，對教義的理解會越深刻。如此，情理相互循環，諸如「法喜」的樂受就會產生更多修行的動力，宗教療癒的動力也由此產生。

二、社群支持系統

真正的療癒需有持續性，而持久需靠情感的激發與共鳴，才能鞏固新的行為模式和背後的信念，且經由團體支持較為有效。如伯特從參加教會唱詩班，到接觸各種另類療法，和多個團體合作身心方面研究，不只療癒自己，也開拓和生命結合的學術領域。慈濟志願服務的「場域」（Bourdieu 1977）提供信仰實踐資源與人情支持系統，其中也涉及共事磨練後，從「私情」到「大愛」的情感轉化，具體促成許多志工生命的蛻變。

社會學家措爾達（Thomas Csordas）在對基督教五旬節教會的研究中指出，「療癒需在被療癒者和宗教團體的連結中如何發生來了解，即使這個團體的目的並不在療癒。成功持久的療癒藉助於教友日日支持的連續過程。」（2002: 26）團體提供的是情感支持，佛教團體內互稱法親或「師兄師姊」，基督教會內稱「彼此相愛的主內兄弟姊妹」，建立擬血緣的親密關係。有情就會帶動彼此間的相互模仿學習，如神經科學家格拉茲安諾（Michael Graziano 1967-）所指（2010:131-141），人模仿他人的本能由大腦皮層「鏡子神經元」系統進行；他推論宗教信仰和儀式也是人的模仿行為。與本文相關的是，他認為學習要得最佳效果，必須與情感連結，不管是正面或負面情感，有情就學得快。

基督教會的聖詩班和慈濟的手語表演是宗教模仿行為的例證，本文第二作者都曾參與，教會詩班員及慈濟手語隊員都給與

許多關愛和鼓勵。他們的熱情幫助作者克服笨手笨腳、五音不全的障礙，提高模仿學習的信心，跟上團隊的練習進度，表演完充滿喜樂。同樣地，許多慈濟志工被證嚴法師的身教感動，還有從他人改過遷善的見證中得到激勵，學習改變，即佛教所謂「薰習」。薰習比單純行為的模仿更進一層，因為還包括氣質修養的潛移默化。

西方（主要是美國）晚近的療癒文獻已顯示「社群支持」的重要¹⁰，因為個別諮商輔導和藥物治療已無法應付越來越多人需要療癒的事實，而且這些專業輔導所費不菲，非一般人所能負擔。且現代身心醫學診斷治療的分類太細，流於表徵，過度依賴 DSM（精神健康分類系統）病癥的化約判別，各給藥物處方，醫病關係疏離。如以此框架，可能無法解釋許多志工在參加慈濟前的問題所在，提出有效的療癒之道。

三、文化觀點

從社會變遷、人的本性潛力以及社群互動觀點，可知情感的需求發展和生命科學息息相關。另一個值得討論的是文化觀點。以慈濟經驗為例，慈濟志工精神雖強調「長情大愛」，但也同時安頓關照個人的「小情小愛」，尤其慈濟信徒懺悔的表述多圍繞在家庭關係的轉變，此和漢人祈求家庭平安和諧的俗民信仰有關。再者，證嚴深受儒家影響，對在家信眾弟子強調家庭人倫道德的重要，尤其重視孝道，同等看待「行孝」和「行善」，說「行善行孝不能等」。對親子間和夫妻間的問題，也從宗教觀點（

¹⁰ 例如曾任哈佛大學醫學院心理創傷中心主任的 van der Kolk（2014）指出，除吃藥和晤談方式之外，應增加瑜伽、正念、神經反饋等新療法，並介紹個人療癒以上的社群療癒，如在學校推行戲劇療法。

如眾生平等），提出救濟之道。如強調「家人間要有誠懇無染的大愛」，不只子女媳婦須孝順父母公婆，「公婆也要像疼惜自己女兒一樣地疼媳婦」。其「靜思語錄」提供人事中「練心修行」的眾多指引，也為信眾在家庭關係中運用。證嚴提醒弟子做好家庭本份後，再「鼓勵家人關心社會人群，就是菩薩的智慧」（釋證嚴，1992: 30）。教化所及，慈濟志工結構從早期的中年婦女為主，逐漸演變為有男性或上下幾代的加入。因為安頓維繫家庭人倫情感，慈濟得以影響許多「小家庭」（稱為「慈濟家庭」），加入護持其「宗教大家庭」。

慈濟社群兼顧在家情感，實可從中國文化脈絡的特色加以詮釋。1993年從湖北郭店楚墓出土的竹簡，為戰國中期的儒道典籍，其中記載孔子和孔門弟子的言行，呈現從孔子到孟子百年間的思想傳承。其中《性自命出》一篇述及人心教化中「情」扮演的關鍵角色。文物出版社（2002）的竹簡釋文開篇如下：

凡人雖有性，心無定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情出之，知義者能入〔納〕之。（2002：70）

此篇全文一千五百字，「情」出現二十次，在先秦儒家文獻中罕見。從「道始於情」說起，後有「禮作於情」、「君子美其情」、「凡人情為可悅也」之諸說法。中國哲學家李澤厚認為，此竹簡是一重大的華夏文化思想發現，印證了儒學孔門的核心是以「情」為本體，而非宋明理學所強調的「心性本體」。他指出，

宋明理學更是逞思辨，輕感情，斥文藝，高談心性，忽略禮樂，頗有異於竹簡。……我曾以為，「孔子特別重視人性情感的培育……實際是以情作為人性和人生的基礎、實體和來源。……強調親子之情（孝）作為最後實在的倫常關係以建立人一仁的根本，並由親子、君臣、兄弟、夫婦、朋友五倫關係，輻射交織而組成和構建各種社會性感情作為『本體』所在。……」（2005: 338）

李澤厚主張，數千年聖賢一再表明的「為天地立心」，所要立的是一種「情感本體」，而非超驗的心性，這才是中國文化的本體。普通老百姓需要的是人際感情的慰藉，因為人是有限的，有各種過失和罪惡，在情感上總追求皈依或超脫。（劉再復，2010: 88）

考古文字學家李零闡釋「道始於情」、「始者近情，終者近義」說：

（郭店竹簡）是從「情」入手，來求取它後面的「性」，然後又把「義」溶入於「性」，使性規範於「義」。（2007: 126-127）

這個儒家古竹簡所指人心教化的順序，恰恰符合上述神經科學觀點的療癒過程，而且呼應本研究所討論的「轉化療癒之道」：由情感入手，努力實行，朝向道德之義理。

肆、結論

本文認為，宗教療癒涉及生命的轉化，一般以情感為最初進路，理念為輔，實踐為中介。情感是無形的感受，先於理念的言

語概念表述，理念需要打動情感方有說服力。我們以個案故事、田野觀察、神經科學研究和儒家古文獻，證實情感在療癒過程的核心地位。資料所呈現的情感樣貌多元，大抵反映人對救贖解脫的渴盼，也是對無限美好的追求¹¹，這是宗教的共同關懷，也是可以療癒人心之處。然而，一般（包括學界）討論宗教，多注重教理，也傾向於以理性批判他人的信仰經驗，但對教理如何在實際生命情境中呼應人性需求，如何發揮影響力，又如何起生命療癒的作用，則較不重視。

本文探究情感在宗教經驗中的內涵和轉變，如何從負面轉為正面，從悲傷憤怒轉為快樂感恩，發展愛與慈悲的情懷，契應宗教的最終理念。原先紛雜的世俗情感轉換為宗教情感，轉換的機制在於「踐行」¹²。不論是第一部份「轉化式療癒案例」的兩位學者，或者是第二部份分析慈濟社群的志工經驗，都是在社會參與的信仰實踐中，情感有所昇華，生命得到療癒的契機。如果沒有團體或社群提供人情支持系統，提供機會磨練心性，當事人也許看不到生命的另外可能，破繭而出。所謂世俗情感和宗教情感並非有截然分野，如養兒育女的愛可能是發展「菩薩情」的基礎，又如對宗教領袖的崇拜之情雖看似「造神」，但也是人見賢

¹¹ 感謝本文一位匿名審查人提供希克（John Hick）在《宗教之詮釋》（2013）的觀點：「所提出的救贖論作為後軸心時代諸宗教的共同關懷，認為這牽涉一種從自我中心朝向以實體（the real）為中心的轉化過程。」筆者贊同希克的思考可以加強本文的論述，蓋救贖是人性深層的情感需求，只是各文化或社會情境提供不同的救贖途徑，說詞也有所不同，未必運用「實體」的概念，如佛教以「覺悟清淨」或「成佛」為解脫之道，儒家則強調「成聖」或「三不朽」。

¹² 感謝另一位匿名審查人的提醒：「應將『行』（實踐或踐行）也納入分析的架構中，更能完整說明宗教療癒的整體面向與動態。」

思齊，超越自己的思慕和理想的投射。

觀察眾多的生命故事，很難有一個標準判斷是否都已完成轉化療癒，因為療癒是無盡的旅程。以學菩薩行而言，印順法師曾指出，「菩薩是修學大乘道的通稱，從初學、久學到最後身菩薩，真是淺深萬類。」（2003: 271）就是說，菩薩因業緣而有不同身相，也有修行暫時失敗的。本文兩位作者出自佛教與基督教背景，對信仰的「情人」與「理人」以至於對「情理交融」有深刻觀察和體會，遂成此文。然無法兼顧「情」與「理」的可能衝突及解決之道，只能留待他文有所探討。

參考文獻

- 文物出版社《簡帛書法選》編輯組編（2002）。《郭店楚墓竹簡：性自命出》。北京：文物出版社。
- 田力克（Paul Tillich 1957, 1994）。《信仰的動力》，魯燕萍譯。台北：桂冠圖書公司，1994。
- 池田大作、B. 威爾遜（Bryan Wilson）（1984, 2003）。《社會與宗教》，梁鴻飛、王健譯。成都：四川人民出版社。
- 李零（2007）。《上博楚簡三篇校讀記》。北京：中國人民大學出版社。
- 李澤厚（2005）。《實用理性與樂感文化》。北京：三聯書店。
- 希克（John H. Hick 1989, 2013）。《宗教之詮釋：人對超越的回應》，蔡怡佳譯。台北：聯經，2013。
- 林子晴（2010）。〈當代臺灣佛教文化中慈濟音樂的展演分析〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》第十期：頁 111-150。
- 達賴喇嘛（2000）。《平心靜氣》。台北：遠流公司。
- 路克曼（Luckmann, Thomas 1967, 1995）。《無形的宗教》，覃方明譯。香港：漢語基督教文化研究所，1995。
- 詹姆士（William James）（1902, 2001）。《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉宏信譯。台北：立緒，2001。
- 劉再復（2010）。《李澤厚美學概論》。香港：天地圖書。
- 盧蕙馨（2011）。《人情化大愛——多面向的慈濟共同體》。台北：南天書局。
- 釋印順（2003）。《成佛之道》。新竹：正聞出版社。
- （2005）。《遊心法海六十年·契理契機之人間佛教（合刊本）》。新竹：正聞出版社。
- 釋德侃（2008）。《證嚴上人思想體系探究叢書第一輯》。台

北：慈濟文化。

釋證嚴（1990）。《慈濟叮嚀語》。台北：慈濟文化。

-----（1992）。《回歸心靈的故鄉》。台北：慈濟文化。

Austin, James H. (2009) . *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Berns, G. (2005) . *Satisfaction: The Science of Finding True Fulfillment*. New York: Henry Holt.

Bourdieu, Pierre (1977) . *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice, trans. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Csordas, Thomas J. (2002) . *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan

d'Aquili, Eugene; Newberg, Andrew B. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Davidson, Richard J.; Begley, S. (2013) . *The Emotional Life of Your Brain*. New York: Plume, Penguin Group.

Graziano, Michael S.A. (2010) . *God, Soul, Mind, Brain: A Neuroscientist's Reflections on the Spirit World*. Teaticket, MA: Leapfrog Press.

Kwong, Paul C.K. (2010) . Confucian spirituality: A Zen neurotheological comparison of the enlightenment of Wang Yangming and Chen Baisha, *Fu Jen International Religious Studies*, 4.1, 83–120.

Lindholm, C. (1990) . *Charisma*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

Maslow, A. (1972) . *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking Press.

- McGaugh, James L. (2003) . *Memory and Emotion: The Making of Lasting Memories*. New York: Columbia University Press.
- Otto, R. (1950) . *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pert, Candace B. (1997) . *Molecules of Emotion*. New York: Touchstone.
- Ricard, M. (2007) . *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*. New York: Little, Brown and Company.
- (2015) . *Altruism: The Power of Compassion to Change Yourself and the World*. New York: Little, Brown and Company.
- Schleiermacher, Friedrich (1799, 1958) . *On Religion, Speeches to its Cultural Despisers*. John Oman trans. New York: Harper and Row, 1958.
- Van Der Kolk, Bessel A. (2014) . *The Body Keeps the Score*. New York: Penguin Group.
- Waldram, James B.(2013) . Transformative and restorative Processes: Revisiting the question of efficacy of indigenous healing, *Medical Anthropology*, 32 (3) : 191–207.
- Wise, A. (1997) . *The High Performance Mind*. New York: Tarcher/Putnam, Penguin Putnam.

On Religious Healing: via affect and via reason

LU Hwei-Syin

**Professor, Institute of Religion and Culture, Buddhist Tzu Chi
University**

Paul C.K. KWONG

**Former Hon. Associate Professor, Department of
Sociology, University of Hong Kong**

Abstract

This paper explores how feelings and emotions affect religious healing and interact with religious reason. Using case study, participant observation, neuro-scientific explanation, and ancient Confucian texts, the paper points out that in the transformative process of religious healing, feelings and emotions (affects) generally take the first step. Affects are complemented by religious reason and consolidated by practice. Affects are immanent and shapeless and they occur prior to reason which is represented by language and concept. To be persuasive, ideas must move the listeners' feeling and emotion. Multifarious affects are presented in the paper and on the whole they reflect peoples' desire and hope for salvation. Fulfilling such desires is a concern common to all religions as well as the means and ends of religious healing. This paper investigates the characteristics and changes of affects in religious experiences, as manifest in examples of negative affects turning into positive ones, of developing sentiments of love and compassion, and of harnessing the self to line up with the ultimate reason of religion. "Praxis" is the

mechanism that underlies the transformation of peoples' chaotic secular affects into religious affects. Various cases of "transformative healing" demonstrate this mechanism, as described in Part One of the paper about the lives of two scholars and, in Part Two about the affective aspects of a community of Buddhist volunteers belonging to the Tzu Chi Foundation.

In Part Three several intervening factors favorable to religious healing are discussed, including the emphasis that modern people put on their personal affective needs, the emotional support system among members of an organization or in a social group, charisma of religious leaders, and practice of faith through social participation. It is argued that "affect" and "reason" are compatible to and mutually supportive of each other. Strong evidence on the causes and processes of transformation has come from neuroscience. Together with data from case and field studies, the findings echo an ancient Confucian bamboo text in regard to the sequence of edification to transform the human mind. The cited text reads, "the Dao (Way) begins with affection and aims to approach Reason forever more."

Keywords: Religious healing, life transformation, emotion, religious organizations, Humanistic Buddhism, Tzu Chi volunteers, charisma of leader, neuroscience, praxis