

高付出需求機構中的組織與心理面向*

日月明功的個案

丁仁傑**

The Organizational and Psychological Aspects of Greedy Institutions

A Case Study of Ri Yue Ming Gong

by TING Jen-Chieh

關鍵詞：日月明功、高付出需求機構、新興宗教、全控機構、依附

Keywords: Ri Yue Ming Gong, greedy institution, new religions, total institution, attachment

收稿日期：2016年5月8日；通過日期：2017年4月25日

Received: May 8, 2016; in revised form: April 25, 2017

* 感謝本文初稿發表時林本炫教授的細心評論，提供了本文後續修改的方向。感謝主編及兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見，大大提昇了本文的質量。感謝數位日月明功團體成員的接受訪談，也感謝助理洪譽文在田野研究過程中的協助，助理鄭仲皓提供了法律見解上的資料收集與協助，助理黃詩涵則在編輯與圖表製作上對本文的書寫有所協助。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

** 服務單位：中央研究院民族學研究所
通訊地址：台北市南港區研究院路二段128號
E-mail: jcting@gate.sinica.edu.tw

摘要

「高付出需求機構」指對成員有極高的要求和完全佔有性的組織。不過，在「高付出需求機構」中，組織對成員並不是以強制為手段，而是機構會涵蓋整個的人格需求，而得以獲得成員無條件的順服與參與。本文藉由 Coser 所提出的這個概念，希望能有助於說明日月明功這個團體的內部運作。經由有限的資料，本文也想要探討形成日月明功「需求高付出性」背後的社會心理基礎。由「高付出需求機構」這個概念出發，會提醒我們避免過度單一地將日月明功視為是一個心靈控制和洗腦的場所，而能夠正視下列事實：在這個團體中，許多成員都是主動全心投入，以追求其家庭和自我成長，其領導者也是在這些目標圍繞中而慢慢增長其影響力。日月明功團體的「需求高付出性」反映在：成員參與時間長，內部互動緊密，空間的隔絕性高，領導者高度涉入學員日常生活並具有管教的權威，學員之間出現了「整理」與「分享」的相互監督與批判的聚會形式，以及領導人對學員出現了體罰的管教方式等。日月明功以上這種種特徵的出現，背後曾經歷了一個發展階段上的累積和變化。關於成員參與日月明功的心理因素，本文嘗試提出「修復式依附」（修復個人在社會中、出於結構性原因所造成的人生態度層面與情感依附層面上的缺憾）的說法，即成員選擇一個具有雙親形象般的領導者、和具有親密社會關係的團體氛圍，來作為解釋他們之所以加入和得以持續參與的主要因素。本文對「高付出需求機構」概念的適用範圍，和它如何可能得到一個較為平衡性發展的議題，也提出了進一步的分析與討論。

Abstract

“Greedy institution” is a sociological concept put forth by Lewis A. Coser. It designates institutions that issue all-encompassing demands on their members and seek their exclusive, undivided loyalty directed at them. Yet it does not reach those demands through coercion, but rather by engulfing in its spell the entire personality of its members, from whom they obtain unanimous approval and compliance. From this perspective, this study tries to get into the inner side of a group called Ri Yue Mong Gong, which has drawn popular attention in 2013 when the big news broke out in Changhua County, Taiwan, that a 17-year-old high school student was taken by the group into custody and died. Retrospectively speaking, as the original goal of inner self-growth was gradually externalized as group sharing and expressing gratefulness to the teacher, Ri Yue Ming Gong had begun to deeply intervene and even monopolize its members’ family and personal life. Thus, as the issue of teenage discipline came up, many unresolved inner contradictions became salient, and eventually put an end to the development of this group by this tragic incident. Based mainly upon semi-structured interviews and attainable court files, this study explores both the organizational and psychological dimensions of the group. It also proposes the concept of “reconstructing attachment” to explain why participants continued to adhere to this group even after it had evolved into a greedy institution. At the end, it also touches upon the issue of whether a greedy institution could possibly maintain a rather balanced development.

一、前言

本文是一個有關於日月明功的個案研究，其目標是試圖要去說明，一個原本以正向成長為目標的社會團體，經過什麼樣的歷程，對學員個人參與的要求愈來愈具有一種獨佔性，而這種獨佔性，又以什麼樣的形式，非預期性地愈來愈侵害到個人自主性的保持？為了幫助說明，我們借用了德裔美籍社會學家Lewis Coser(1974)一個較少被人引用過的社會學概念「高付出需求機構」(greedy institution)，並以有限、但是現象呈現上大體相當一致的資料，透過組織層面和參與者心理層面來說明有關議題。

日月明功案是2013年發生在台灣彰化的一件震驚社會的案件。2013年6月，詹姓婦女(以下稱詹母)在日月明功這個團體內部，以管教與戒毒的名義，和其他成員一起將自己的小孩(以下稱詹生)毆打和拘禁致死。此案在2013年年底經媒體廣泛報導引起社會大眾關注。歷經一年審理，2014年12月9日彰化地方法院宣判，八名被告，依傷害與私行拘禁致人於死罪，重判該團體領導人陳巧明13年，詹母4年6個月，其他六名參與者也被判處6個月到4年不等的重刑。2015年8月27日臺灣高等法院二審改判，罪名均改為私行拘禁致人於死罪，陳巧明與詹母刑期不變，其他被告則有加重者也有減輕者。2016年3月10日，最高法院三審定讞，基本上維持二審判決。

在這個案子中，有許多引發爭議的地方：發生地點彰化和美默園，是臺灣近代大文豪陳虛谷所建的莊園，日月明功的領導人陳巧明則是他的孫女；該團體的參與者不乏建築師、工程師和高中老師，而參與凌虐詹生的幾位老師中竟有多位是高中輔導老師；同時死者的媽媽居然也是涉案的重要被告。這中間涉及的問題有：管教的合理界線何在？為什麼媽媽會完全採用團體內的管理方式而無其他作為？到底團體成員的心理狀態為何？這些面向又會讓人進一步聯想到秘密教派

或教主崇拜等等社會敏感性議題，而媒體一面倒的報導，也是以揭發秘密教派和邪教的角度來看待此案。

因為發生了將學員拘禁致死的社會事件，日月明功成了一個高度受媒體與網路關注的社會團體。本研究希望能對此團體進行經驗性地考察和具有社會批判性意義的理解。事實上，案發後傳播媒體與網路中所述，有部分真實但也有許多錯誤，但大致投射出人們對於所謂「新興宗教團體」常有的想像：洗腦、宗教狂熱、教主崇拜、組織監控等等。¹事件發生後，該團體早已解散，另一方面，因為該團體原就有與社會相對隔絕的特性，社會事件與法律審理過程中更讓學員產生退縮和防衛心理，甚至於學員本身也開始重塑自身對於該團體的相關認知。種種情況都讓該團體的原貌很難被還原。

而該案的法律審理過程，在台灣司法史上，則已可以說是少見地

1 對於各類有著克里斯瑪領導人、且作風較為奇特的新興教派，外界最常對其產生的近乎直觀性的反應，大概就是：這些人一定是被洗腦了。的確，洗腦說(brainwashing)是心理學、法律判決和媒體界對於新興教派最常用的一種看法。洗腦說最早來自對集權國家處理戰犯方式的討論，後來則被心理學家和社會心理學家(如Singer 1979; Zimbardo & Anderson 1993; Zimbardo 2002)。拿來解釋新興宗教運動中的皈依現象。心靈控制或是洗腦說認為，透過持續灌輸的特殊過程，個人喪失了自主性，無法獨立思考，而讓原有的信仰或思考模式被瓦解。學界所提出的心靈控制或洗腦說，經常被媒體所引用，這類見解也常在法庭上成為保護孩童監護權不受宗教團體所掠奪的重要依據。但是，社會學界對洗腦說多持反對立場。Richardson (1985)認為，如果洗腦真的能夠奏效，那新興宗教的發展應是驚人的，但事實不然，不僅新興宗教的招募率並沒有想像中高，信徒的參與能長期持續的比例又更小。Barker (1984)以她長期研究的統一教為例指出，洗腦說完全無法解釋為什麼許多參加招募聚會的人卻沒有成為信徒，也無法解釋在所謂洗腦的環境中，還是有那麼多成員會主動退出。Barker (1986: 335-336)直接指出，用洗腦說來解釋美國青年對新興宗教的參與是毫無說服力的，它可能只是「反洗腦者」(deprogrammer)為了想要更正當地介入新興教派而所產生的理論想像與偏好。不過，在社會一般性的層次，洗腦說畢竟還是相當具有影響力，Zablocki (1997)就指出，雖然主流的社會科學期刊多數研究報告不支持洗腦說，主要根據是洗腦說背後所根據的資料基礎通常不夠嚴謹，也缺少精確的概念和系統性的觀察；但是，這類說法仍充斥在非主流的學術期刊文章當中，也充斥在媒體和各類法律文件當中。簡言之，支持或不支持洗腦說，在宗教社會學領域和一般大眾心理學或媒體領域間，存在著完全不同的看法和立場。

詳盡而仔細(一審開庭19次,每次開庭常是耗時整天;二審則開庭6次)。法院雖已試圖還原事件本身的真相,但在法庭攻防中,仍有許多事實未能充分呈現。而且,法律僅能在法律的框架內就行為結果的面向進行裁判,並無法完整討論日月明功及本次事件的所有層面。更何況法院長期審理中,固然曾詢問各個成員參與團體的心理過程和拘禁詹生時的角色,不過在解釋這些高學歷成員的涉案時,本案法官幾乎完全借用彰化基督教醫院精神鑑定報告中的說法,以「權威順服」的詮釋角度來解釋這些人的「犯罪」。彰化地院在一審判決當天所公布的新聞稿中,有一段節錄自判決書中的文字如下:

[陳巧明外]其餘被告都是成年人,理應有獨立判斷的能力,為何會相信被告陳巧明所言,相信如此荒謬的情事,本院於審理時囑託彰化基督教醫院鑑定,該院認為本案被告均無精神障礙,而從相關社會心理學實驗與理論(包含狂熱教派、從眾行為、資訊式社會影響、規範式社會影響、路西法效應、團體迷思),充分說明被告等人在本案出現的心理機轉,且另闡述被害人在默園已久,在此從眾及團體的壓力下,令其努力猜測,並順從默園的期待,而做不合理的陳述,以求默園諒解。因此,就本案的社會心理影響而言,本案是你、我陷入這個情境中,都有可能發生的行為,正如同哲學家漢娜鄂蘭所提到平庸的邪惡的概念:「……這裡的討論重點,不在於替Eichmann〔中文譯名:艾希曼〕或邁萊的士兵、柬埔寨的高棉盜匪、波士尼亞的東正教派找尋藉口,重點是,我們可能會很輕易地就把他們的行為解釋為瘋子的行徑。然而,比較有意義——但也比較駭人——的解釋方式是,他們的行為其實是平常人面對不平常之社會影響下,所產生的行為。但我們怎麼知道大屠殺、邁萊事件及其他大規模暴行不是出自喪心病狂的惡人,而是因為加諸於這些人的強大社會影響?……」,就此,本院

認為，邪惡的本身，在於無法思考。而前述鑑定報告明確指出：心理學的研究證實，人類的心理狀況，除了精神疾病外，特定的社會因素確實仍會大幅影響一個人的正常判斷，其程度有時會讓人難以理解。

這樣的論點——特殊的集體情境造成了人們失去判斷能力，而產生嚴重的犯罪行為——固然捕捉到了部分的真實，提供了對於被告心理學層面的解釋，也有助於提供法官量刑的理論依據（至於加重或減輕，則視法官對於罪責追究看法上的差異而定），但對於有效而立體地去理解這個團體，並沒有太大的助益，對於這樣一個歷史已近三十年的團體來說，更是忽略了其內部微妙的互動歷程。

基於此，本案發生以後，筆者由2014年5月開始展開對日月明功團體的資料收集，包括對於初審大部分和二審全部開庭的旁聽（最高法院三審則並無公開可旁聽之程序），法律資料的收集（起訴書與判決書等），以及對於陳巧明和多位信徒的訪談等（詳後），希望能就法律考量以外，認真探討該團體形成與發展背後的社會心理學面向。

在有限的資料中，筆者曾於2016年5月在《思想》雜誌登載一篇初步的分析：〈一個失控的成長團體：日月明功個案初探〉。雖然文中已經提出「高付出需求團體」的分析概念，但限於篇幅與資料，該文的討論僅就日月明功組織發展的歷程有所說明，對於這個一步步邁向「高付出需求團體」的運作形式和成員的社會心理狀態等，則並沒有清楚的討論。²因此在前文的基礎上，本文想要就有關議題進行更完整和深入的

2 該文（筆者2016）中我說明了陳巧明個人的思想與實踐、日月明功內部的學習與互動方式、日月明功的歷史發展以及步步走向「高付出需求團體」的關鍵轉折之所在，並也嘗試以相關發現來和新自由主義研究學者的宗教理解（認為宗教會走向更為個人性的形式）有所對話。

討論，以更接近對日月明功這個社會事件進行經驗性考察與社會反省的目標，並試圖在理論意義上產生對話的可能性。

在以上的背景下，筆者試圖收集有限的資料，希望能就日月明功提出更深入的觀察與分析，雖然這只是單一團體的個別事件，但是這一類團體在當前臺灣社會絕對不會只是少數，而類似的事件絕對也不只是偶發性的單一事件。我們有必要認真而更嚴肅地去加以面對。

本文主要根據的一手資料為一審起訴書，一審、二審、三審的判決書和法院新聞稿，兩位詹生家屬和五位學員（男性兩位、女性三位）的訪談記錄，約兩年間的地方法院和高等法院的旁聽筆記（共約二十次），和多次被拒絕接受訪談但仍在電話中得到的珍貴訊息等。除此以外，筆者曾在三審定讞後與陳巧明進行過三次訪談（2016年6月至8月間），每次訪談近兩小時，訪談逐字稿超過百頁，大致上呈現出陳巧明對自己、相關學員和團體發展的看法。但因陳巧明表明不願意公開逐字稿的意願（但並未拒絕我陳述她的一些想法），因此若有需要且不涉及敏感處，行文中這一部份將以轉述大意的方式來呈現。比較遺憾的是，願意受訪的學員僅佔極少數，幾位在學校擔任輔導工作的教師也均不願受訪，以致許多議題的討論是在資料高度缺乏下所進行。

由於該案之審理，目前已經三審定讞，任何學術討論和訪談資料並不會影響判決，但對該團體的討論，確實會造成對相關當事人和團體參與者的心理衝擊。因此本人現階段對於日月明功的研究和論述，當然仍會具有某種程度倫理上的爭議性。在無可避免的爭議性下，底下的討論，除了領導人陳巧明、詹生、詹母，以及日月明功和巧明舞藝的名稱外，將不會出現任何其他人名。

二、高付出需求機構

如前所述，筆者曾在《思想》雜誌上為文對日月明功進行了初步分

析。該文中指出，由外界看來，的確學員近似於被洗腦與受到心靈控制，但是這樣的看法忽略了對參與者意圖和心理狀態的理解，沒有注意到這個團體集體互動的微觀性質，以及這個團體在目標與手段之間辯證性發展的複雜性。為了更適當描述這樣的狀態，該文已借用了 Coser (1974)「高付出需求機構」(greedy institution)的概念來說明它，希望至少在現象描述上，先不要產生誤導，然後才可能進一步去分析這樣的現象。

英文的greedy，顯現出組織貪婪地要吃掉個人的味道，雖然語意呈現上很生動，但也帶有負面性的意涵。原作者 Coser 使用此字，不過討論中並無明顯的負面語氣，似乎想中性化其詞意，只是用以表達組織對個人的獨佔性。不過，Coser (1974: 1-10)卻也的確曾提到，greedy institution 對現代社會中個人的自主性是一大侵害。筆者因為一時找不到更好的詞來描述組織對個人的獨佔現象，本文還是暫時借用了 Coser 這個概念來幫助說明，並將和此概念有關的社會政治經濟背景(與現代性有關的)一起帶進來以進行後續的對話，好讓日月明功團體的現象和性質有可能得到更為深刻的理解和分析。而在一時還沒有產生新的概念而必須借用既有的概念，以及為了讓greedy這個字的負面意涵盡量減輕的情況下，筆者將greedy institution翻譯成「高付出需求機構」，並將greediness譯為「需求成員的高付出」。³

以下，先對 Coser「高付出需求機構」的學術概念，進行必要的文獻上的鋪陳。且由於前文對此已經有初步觸及，在此將以補述再加說明的方式進行。

3 一位審查人建議筆者應以「貪婪機構」來譯greedy institution這個名詞，以凸顯Coser所強調的、這類機構會對於個人自主性產生侵害的層面。筆者一方面雖部分同意審查人的意見，一方面卻也認為，若譯為「貪婪機構」，中文字意雖然相當鮮活，但其分析性的意涵反而會不夠清楚，甚至於會過份渲染這個概念的負面性，這也不完全是Coser的原意。兩相斟酌，本文還是暫以較為中性的說法，以「高付出需求機構」來對greedy institution一詞進行翻譯。

(一)與全控機構的異同

「高付出需求機構」概念的產生，有一個先前的背景，也就是 Goffman 較早所提出的「全控機構」(total institution)。Erving Goffman (2012 [1961])在《精神病院》(Asylums)中指出：在當代社會控制科技下，有可能將某些人進行科層體制式的隔離管理，24小時將這些人放在限定的場所中，他們沒有家庭生活，並與外界社會隔絕，此即為所謂「全控機構」；其內部通常會分離出區隔分明的管理者與受管理者間的界線，而受管理者往往有較為負面性的自我形象(Goffman 2012 [1961]: 13)。他在書中並將社會中的「全控機構」列舉為五大類：一、專為照護失能而沒有傷害性者而設，像是老人院、孤兒院等；二、收容失能但對社會具有威脅性的人，像是：結核病療養院、精神病院等；三、為了保護外面的社群，而隔離那些被認為有蓄意傷害性的人，如：監獄；四、讓人能夠在其中從事一些特殊勞動，而這些工具性的目的就是其存在的理由，如軍營、船艦等；五、讓人遠離世俗的地方，這些地方通常也用來從事宗教方面的訓練，像是寺院、修道院等(Goffman 2012 [1961])。Goffman 提出「全控機構」這個概念，一方面在微觀性地觀察這類區隔性機構中的特殊互動模式，尤其是互動歷程中自我形象的建構與調整；另一方面也是在了解先進工業社會中這種社會控制過程的運作機制。

然而，Goffman 的概念顯然有模稜兩可之處，這出於他概念中「全控性」(totality)的多重可能與歧意性。被控管固然有可能是被強迫的，但是當出於某些目的而自願性地進入到一個嚴密管理的團體中，這種全控機構會和那種非自願性而被強迫的管理，產生很不一樣的意義。但是在概念上 Goffman 並未加以區別(如同前述所提宗教場所自我訓練的例子，也被 Goffman 當做全控機構來看)。正如 Delaney (1977)對泰國佛教僧院的研究發現，在當地佛教寺院中，即使組織對個人的掌控非常嚴密，但事實上寺院在物質資源與權力資源上，能為個人所使

用，並能保護個人不受國家和嚴酷的社會環境所傷害，而且寺院中的修行者對自己也能維持著較高的自我意象。

另外，Goffman 預設家庭結構和全控機構間是一種矛盾的關係，因為家庭結構，也就是那種個人能擁有私領域的生活型態，將能夠對抗全控機構對個人全面性的要求，這種觀點也大受挑戰，Davies (1989: 79-80) 指出，事實上在前工業社會，工作與居住地之間往往很難區別，工時上往往也沒有限制，這表現出一種很高的「全控」性質，而這些性質卻是發生在家戶情境裡的，而不是在所謂的「全控機構」當中。如果是這樣，我們要怎麼理解家戶中的「全控性」呢？而家庭，又真的有可能是能夠拿來對抗「全控性」最好的武器嗎？例如說，甚至於我們還注意到，一篇個案研究 (Sardenberg & Donnellan 1977) 中顯現，在一個姊妹會組織中，內部具有高度控制性，然而這個控制性的來源，不是別的，正是出自於一種擬親屬連帶中所創造出來的性質。

某種程度上，正是要與 Goffman「全控機構」的概念作對比 (Cosser 1974: 5-6)，並希望能避免此一概念背後對組織權力的過度想像，在 Goffman 提出了「全控機構」概念 13 年後，Cosser 提出了「高付出需求機構」的概念。在定義上，Cosser 指出，所謂「高付出需求機構」：

對成員有一個總體性的要求……要將成員生活圈裡的人格完全佔有。團體要求著成員完全且不可分割的忠誠，也要在團體的範疇內來包含成員之所需，而減低其他競爭團體對成員角色與地位的宣稱。它們對個人的要求是無所不包。(1974: 4)

……〔但和全控機構不同〕「高付出需求機構」通常不是以外部性的強制來加以標識，相反的，它傾向於經過自願性服從和忠誠與主動投入的手段來形成。(1974: 6)

在「高付出需求機構」裡，組織對個人參與的要求，具有一種獨佔性和不可分割性，這種性質，的確會對個人出現嚴密控制而讓個人人身自由受到剝奪，而使其在現象上看起來，和Goffman所提出的「全控機構」——以科層制嚴密管理而將某些人與外界相隔絕——有某種類似性。不過，回到定義指涉本身，這兩個概念間雖有某些重疊性，但亦有明顯的差異性。重疊性的部分：它們背後所隱含的社會脈絡，都是指在個人主義價值觀和互動模式已成為社會運作主流的背景，因此兩種機構都造成了對於當代個人自主性空間的侵害；但值得探討的是，這兩種機構又都是現代性本身所操作和醞釀出來的產物。而定義內容上有差異的部分：當「全控機構」著眼在組織對於個人的完全囚禁和無所不在的控制，「高付出需求機構」則著眼在成員自發性的忠誠、相關運作形式、及其後續的結果；也就是說，「高付出需求機構」所對焦的面向，是指組織對個人投入有一種全面性的要求；「全控機構」則指涉

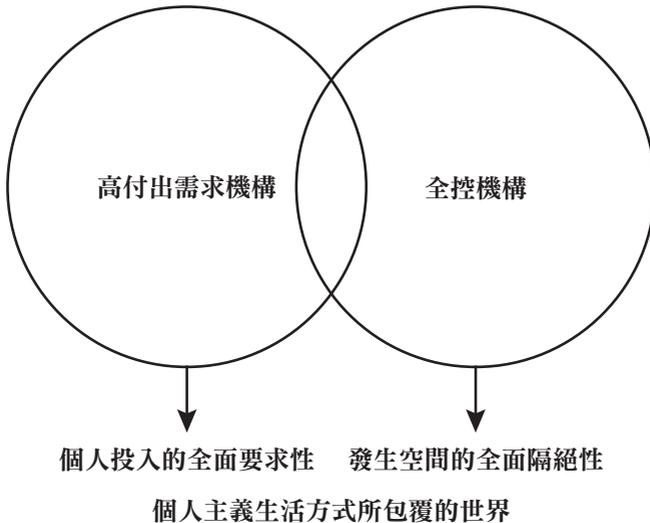


圖1 「高付出需求機構」與「全控機構」的重疊性與差異性

的是發生空間上的隔絕性和全面的監控性(參考圖1)。⁴所以雖然同樣是分析有著嚴密控制的組織，但對組織運作機制和成員的社會心理狀態，兩個概念背後有著相當不同的前提和預設(參考筆者2016：233-235)

簡言之，「全控機構」更多關注於：空間隔絕之前提上所產生的心靈拘禁與人際互動效果；「高付出需求機構」則更動態地注意到：以自發性參與為前提下，組織如何發展成為對個人生活有著全面佔有性的非預期性的後果。但當討論到機構對個人自主性的侵犯時，討論的脈絡，都是以當代社會個人主義生活方式所包覆的世界為背景。

(二)不同社會分化情境中組織對個人的「付出需求」

Coser(1974: 1-10)在幾個段落裡曾提到，所有團體都會有要求忠誠與完全付出的潛在傾向。但是，傳統社會低度分化，成員身分較固定，大致屬於數目相當有限的親屬或地域團體；現代工商業社會高度分化，一個人的日常活動也牽涉到較多團體，於是現代社會已產生一種規範，承認個人的自主性與自由，也承認個人日常生活空間的分割，甚至立法系統也會規範工作與休假時數，以保障個人不被特定組織所佔有。

Coser(1974: 1-2)認為，在未分化的社會裡，團體對個人的獨佔性是相對薄弱的。要到社會間有了初步的分化，不同類型團體間要相互競爭，爭取成員的歸屬與忠誠，才慢慢開始出現所謂的高付出需求團體。不過，要直到高度分化的多元社會裡，才真正發生團體間對人員之情感與資源的較為激烈的衝突與爭奪(也參考筆者2016：233-234)。

而要更精確地界定「高付出需求機構」這個概念，Coser(1974: 4)說，在概念上，因為現代社會的分化結構下，隱約有規範性的需

4 圖1的製作，是參考了Davies(1989)一文中的兩幅圖(兩種機構間的重疊性和兩種機構的結果)而繪出。

求，不允許單個團體獨佔個人的忠誠度，在這種情況下，對比出某些團體之違反常軌而對成員有過多要求的貪婪性，才使得「高付出需求機構」的概念討論變得有意義。簡言之，他所指涉的「高付出需求機構」的特質，可能在任何時代都會出現，但嚴格說起來，我們還是要將其放在多元分化的社會脈絡裡去討論它，才能凸顯出其理論意涵。

不過，Coser在討論一開始時做了前述概念的開場之後，在實際分析這個概念時，卻跳過了當代時空，而以理想類型建構的方式，任意引用歷史上的各個時間的各類機構（東方社會裡的太監，西班牙回教地區法庭中所任用的猶太人，十八世紀法國王室中夫人的角色，耶穌會，各類教派，革命份子，甚至是家庭主婦等），來說明所謂「高付出需求機構」的種種特質。這些不同歷史時期不同文化傳統中的許多案例，各具有「高付出需求機構」定義裡的某些面向，綜合起來，產生了它的一般性類型，但這個一般性類型，歷史上並沒有能完全與之對應的實體。

另外，Coser在討論君王統治和教派團體時，曾多處引用Weber官僚體制的有關文獻，例如說父系統治者如何利用體制外利益無牽掛的游離者來為自己服務，教派中的克里斯瑪領導者又如何來控制其成員，但Coser並未精確地在概念上來說明父系家長制之於「高付出需求機構」上的作用，Roth（1977: 633）認為，這是Coser在引用Weber比較社會學時的一個缺陷，以致於造成了概念上的不夠精確（簡言之，父系家長制的性質，不是「高付出需求機構」的概念所能說明清楚的）。

不過，即使Coser在引用歷史證據來說明組織的「需求成員的高付出」時相當任意，並未區分不同時代社會結構性質上的差異，但我們仍可以發現，Coser在某些地方已隱約指出，社會分化與「高付出需求機構」之間，不是一種直線性的關係，而是一種內外環境變化中所產生的一種辯證性的發展。在社會低度分化時，看起來團體對個人的壟斷性較高，也就是團體對個人忠誠度的要求較高，但其實不然，因為組織

專門化的程度也比較低，對成員刻意的佔有性並不高；等到社會分化成多類團體，譬如說有親屬團體、地域團體、宗教團體等的區別，這時團體間會彼此競爭有限成員的資源與情感歸屬，「高付出需求機構」的型態也就出現了。筆者認為，這時的「需求成員的高付出」，更多地可能是來自對於成員情感歸屬的占有（源自於前述所謂「父系家長制」的特質），而不是來自於團體專門化的內在需要；等到社會高度分化，各類團體愈趨於專門化，個人在其中的表現被要求達到極致化，個人對團體的參與不能散漫而前後不一致，這在內在邏輯上，對於個人的忠誠度與付出，才有了一種更明確的「需求成員的高付出」(greediness) 傾向。但弔詭的是，當社會高度分化，除一些初級團體外，更多了各類工作團體、政治團體、志願參與團體等等，多類團體分割了個人的生活空間，社會上反而醞釀出某種要求，或者是有法律依據（如工時的限制）、或者是有不成文規範，不能允許單一團體對個人自主性的生活空間有太大的獨佔性，於是當內外不同力量間產生相生相剋般辯證性地結合，這又會形成一種相當矛盾而時有緊張性發生的情況。

除了現代組織內在一致性的要求以外，對於為什麼在分化社會中，即使公共規範會要求團體不能對個人有所獨佔性時，社會上還是會出現各種「高付出需求機構」，Coser在書中並未詳加說明。而僅在一個段落中(1974: 4)指出，這可能大致上是因為某些團體有著烏托邦式的訴求，仍想要對抗外在世俗性的主流價值，而想要刻意維持一種團體內與外的界線，以讓成員不為外在環境所混淆或迷惑，而產生出這種與社會主流規範所相反的「高付出需求機構」。

如前所說，「全控機構」這個概念著眼在組織對於個人的完全囚禁和無所不在的控制；而「高付出需求機構」這個概念則著眼在成員自發性忠誠的發生、相關運作形式、及其後續的結果等等，雖然同樣是分析嚴密控制的組織，但對組織的運作機制和成員的社會心理狀態，兩個概念背後有著相當不同的前提和預設。但很奇怪，或許是因為

Goffman所創造出來的「全控機構」的意象，更具有戲劇性效果而更深植人心，Cosser嘗試提出的更具有豐富學術討論潛能的「高付出需求機構」的概念，反而被後人所忽視。就筆者所知，僅有一篇文獻(Davies 1989)在批判Goffman「全控機構」概念的過度模糊和廣泛時，刻意提到了Cosser的「高付出需求機構」這個概念，並分析了二者的差異性(如前引伸Davies而繪出的圖1)。Davis先指出，在討論「全控機構」之前，應先在分析層次上區別現代、前現代和社會分化與否等面向上的差異，而權威來自於權力集中的科層制(而非分化社會裡的國家或公司，也非前現代的家族)的「全控機構」才是符合於Goffman討論的範疇。接著，Davis更精確地指出，「全控機構」會在一個隔絕的機構內，將個體化完全消除，並在時空情境上與外界社會相區隔；但「高付出需求機構」所強調的並不是個體化的消除，而是要求成員一種全面性的付出，二者在概念與現實指涉上當然可能有重疊之處，但二者在手段與目的上都不盡相同。

(三)相關概念的經驗性考察

除了理論層次以外，筆者注意到另外兩筆文獻曾認真引用了Cosser的「高付出需求機構」的概念，而且都是相當近期。雖然在應用時，這兩篇文獻都沒有注意到前述Davis所提到過的，有關概念在對焦點上的差別(對焦於前現代還是現代？對焦於權力集中的機構還是分化社會中的國家和公司)，因此有概念誤用之嫌，但相關討論仍具有啟發性。

一篇研究來自Egger de Campo(2013)。或許是因為Cosser用了太多歷史案例來討論「高付出需求機構」，Egger de Campo將「高付出需求機構」概念應用在當代資本主義的社會現實中，他自認為是將Cosser的概念重新有所發揚。不過，我們注意到，即使Cosser是透過歷史案例來建構有關「高付出需求機構」的理想類型，其實Cosser的本意還是在於批判現代社會中「高付出需求機構」對於個人自主性的侵害，因此早已以

此概念使用於當代社會，這是 Egger de Campo 有所誤解之處。

不管怎麼說，Egger de Campo 的實質發現還是相當有趣，他討論了所謂晚期資本主義社會（具有激進民主化、國際勞工流動和網路社會等特質）裡的三種「需求成員的高付出」：民主化生活形態對選舉諮商師的「需求成員的高付出」（隨時努力去裝扮已被選民所分享的政治人物的日常生活）；24小時家務服務型態對常住幫傭的「需求成員的高付出」；以及網路社群高暴露與高風險型態對社群參與者的「需求成員的高付出」等。

Egger de Campo 提醒讀者，現代社會尊重個人對不同團體的多元投入只是一個價值，但資本主義社會特定機構對個人的貪婪吸納並不會減低，而且可能會採取愈來愈不容易被明顯辨認出來的形式。這類機構有可能會具有極大權力，對個人時間和精力都產生了一種全控式的要求，也就是需求高付出性。這些「高付出需求機構」其背後成因也許各自不同，但都對個人的自主性產生某種侵犯，雖然表面看起來，這類團體都具有自願參與的特性。

Egger de Campo 說，Cosser 的「高付出需求機構」概念並沒有過時，甚至於可以幫助我們去省思當代新科技所產生的各類新焦慮的出現。尤其是網路社群，表面上看起來是一種平行的權力的分散，但在高付出需求的形式中，即使是分散隱藏，但仍具有一種垂直性的權力宰制關係（資本家擁有真正的權力）。甚至於國家也是幫兇，透過福利國家付給雇主的各類補貼，鞏固了新的現代式的主僕關係，也鞏固了資本主義體系中各類的「高付出需求機構」。換言之，當代社會所創造的有關個人自主性的想像，看起來個人有了各種主動性和自願性，但在經濟剝削和現代科技下，那種不受外在控制的主動性，不論對男性還是女性來說，是從來沒有真正實現過的。

另一個最近的文獻來自 Rosman-Stollman (2014)，她以 Cosser「高付出需求機構」的概念出發，討論為什麼現代社會中兩種各自都是極為

「高付出需求」的機構，擁有相同的成員，卻可能並存。她的資料來自以色列兵役所徵召的青年兵士。在以色列徵兵體系中，每年約有1,400人左右來自數個保守猶太教團體，教團中強烈反對任何帶有暴力性且反倫理的行動。現在，國家軍隊和宗教團體都是某種「高付出需求機構」。理論上，「高付出需求機構」裡，強烈要求個人必須完全屬於一個機構，而不屬於另一個競爭性的機構，但現在這兩種機構間是如何妥協？個人又如何得以調適呢？

此處，Rosman-Stollman引用了Berger & Neuhaus(1996)「中介結構」(mediating structure)的概念來回答這個問題。「中介結構」是指在個人與國家之間各類社會團體和組成；民主社會中個人對於國家的參與，是透過各類中間團體達成的，讓個人在一群價值接近者的群體裡，有著情緒分享和意見表達的可能，並進而透過民主機制，將團體意見表達在國家政治體系當中。即使有些「中介結構」看起來是負面的，如3 K黨，但這在民主政治體系中仍是有功能的。

Rosman-Stollman接著指出，「高付出需求機構」間相互競爭成員，但仍可能並存，這主要的原因也是因為有「中介結構」，來讓團體與團體間的衝突，在「中介結構」的緩衝下得以消滅。在Rosman-Stollman的資料中顯現，那些宗教虔誠的學員在被徵召從軍時雖產生了劇烈的文化震撼，但終究仍得以適應，這背後有多種「中介結構」的存在與運作：各類宗教課程和次級團體對受徵召者在從軍前和服役期間的協助和諮商，讓從軍者身心得以適應，在價值衝突上也得以找出調適之道。

簡言之，現代社會，人們確實可能歸屬於一個以上的高付出需求團體：職業婦女要在家庭和職場間尋找平衡，專業人士要在工作和宗教生活間得到平衡，兵士要在宗教價值和國家忠誠之間尋找平衡。即使說「高付出需求機構」都需要個人投入全部的時間和不可分割的忠誠，但最後這之間仍有協調並存的可能，主要的因素也就是各式各樣的「中介結構」的存在，一方面讓「高付出需求機構」與個人之間有所緩

衝(高付出需求機構透過中介機構來吸納與控制個人);一方面讓不同「高付出需求機構」間的爭執,不會赤裸裸地發生,而是會經由「中介結構」來表達和調解。

我個人覺得,以上兩篇文獻,固然引申與擴大了「高付出需求機構」的應用範圍,也對「高付出需求機構」在現代社會中變形、適應與並存的各個面向有所討論,頗具啟發性。但對於高付出需求機構的內在性質、內部微妙的互動模式、成員可能的複雜心理、以及這類機構的階段性發展歷程等,這些可能是 Coser 原來所最關注的理論面向,反而完全沒有討論,甚至於因為無限上綱地將各類性質都不同的團體一概當成「高付出需求機構」來處理,而有可能模糊了焦點,沒有辦法在本質上有助於反思「高付出需求機構」與個人自主性追求之間,既相關又衝突的內在弔詭及其後果。

就此而言,先不論法律上的判決結果,就我所收集到的各方面資料而言,我深深覺得,日月明功學員群聚的本身,原來都是以自我成長和相互扶持為目標,最後卻導致將學員拘禁致死的社會案件,甚至於在引發學員死亡事件後,團體也並沒有回饋與反省的機制,這背後的癥結,我認為正是因為它一步一步地走向「高付出需求機構」而不自知。藉由「高付出需求機構」這個概念,本文希望能夠有助於我們對日月明功的瞭解,並希望經由經驗資料的說明,也能對這個概念背後所涉及的一些基本社會心理歷程有更深入的分析與探索。

三、日月明功團體中組織運作的面向

在前文(2016)中,筆者曾描述了陳巧明其人的事蹟與想法、該組織聚會與活動的方式、集體管教與學習的歷程等,此處不擬重複其細節。簡言之,陳巧明在1983年起在彰化市開設巧明舞蹈班,在彰化地區建立了很好的學習口碑,學習者眾。2000年後,除一般舞蹈學習以

外，舞蹈班同時也教授學員一套身體伸展的技術與方法，簡單但是頗有身體成效。舞蹈班有一些資深學員，他們也幫陳巧明分擔行政與教學。2006年後，部分學員在下課後至陳巧明祖厝默園聯誼和聚會，部分成員間形成一個大家庭般的親密互助團體，做為舞蹈班老師的陳巧明，在身體操控和人生經驗方面都足為大家導師，個性也活潑開朗，並且展現積極助人的熱忱，形同大家庭中的嚴父與慈母的角色。

在訪談中，我曾直接詢問陳巧明：何謂日月明功的功法？她表示，學員會自己猜測，媒體界也捕風捉影，但日月明功只是隨意性的稱呼（見2016：236），而且她過去也從來沒有正式公開和學員說過「何謂功法？」。不過陳巧明自認，如果有的話，她覺得她過去向學員所要傳遞的訊息也就是：功法是一種出於忽視個人利益而來對人進行善意的舉動。根據陳巧明的辯護律師在高原宣判前最後一次辯論庭上的說詞：

來默園裡面的人，他們是誰？我們可以看到在本案中，出入默園的這些成年人都具備相當的學識。這些人都有很好的工作，都是社會上的中堅份子。這些人在來默園之外，也都是陳巧明在彰化市的舞蹈班的學員。雖然去舞蹈班要交學費，但去默園是不收費的。……法院供詞顯現，問這些人：「你為什麼要到默園？」，大部分都是這樣描述：只是因為單純地喜歡默園的大自然環境。默園裡面沒有電視、沒有電腦、沒有網路，孩子們在那裡面可以安心的讀書和修養品行。……默園裡沒有任何的商業利益存在、沒有任何不法。家長帶孩子們來到默園，是為了讓孩子好，為了讓孩子有好的環境。

日月明功的舞蹈學習本身不帶有宗教色彩，而團體的訴求也是以改善家庭關係和提高生活品質為目標，並無任何反社會的訴求。以階級來看，一週上一節課的學費，每年至少要三萬五千元左右，許多家庭還

是爸媽與小孩共同參加，學費便達十萬以上，這樣的高學費，已經過濾而使得成員背景必然為中產階級以上。像是幾位涉案的被告，職業就包括了高中老師、工程師、高階經理、銀行職員、汽車修理廠老闆、建築師等等。據我法庭旁聽所知，幾位被告和重要幹部的背景資料如下(表1)：

表1 日月明功案被告及日月明功較核心成員的社會背景(2013年)

8名主要被告	性別	年齡	學歷	職業
1 陳巧明	女	59	學士	舞蹈班教師
2	女	49	高商	兼職作業員
3	女	37	專科	車行職員
4	男	37	?	經營修車廠
5	男	43	?	3C產業
6	男	44	學士	大公司主管
7	男	38	碩士	高中數學老師
8	男	41	碩士	科技產業工程師
除被告之外 較核心成員	性別	年齡	學歷	職業
9	女	49	碩士	高中輔導老師
10	女	46	碩士	高中輔導老師
11	女	40	學士	商業公司國外部門業務
12	女	40	學士	銀行職員
13	女	?	學士	高中校護
14	女	44	學士	舞蹈班助教

事實上，在本案案發之前，整個團體給人的感覺，還是一個形象相當正面的團體，這和案發後每位成員害怕外界將其與此團體牽連在一起的恐懼心理成一百八十度的大轉變。默園一直是彰化縣政府過去想要規劃為縣定文化資產之處(但因陳家家族意見紛歧而擱置)，過去也常有社會名流前去參訪(例如姚嘉文因父親在默園幫傭，自小即在此長大，其夫婦也曾舊地重訪)。能在大文豪陳虛谷舊宅進行聚會，對成

員來說，也帶來一種浪漫氣息和能通往上層社會的想像。但是事發之後，學員心情的轉變，正如一位學員在拒絕接受筆者的訪問時，所述如下：

如果你有比較理性來看，就會看出我們不是像報章雜誌寫的這樣。你看我們這些人的臉就好了，或是我們的言行，也不是那種故意或十惡不赦的人。我們就是想能趕快告一段落，但是這個過程還是要走完。……這件事其實我……我自己名譽不讲了，而對我親戚朋友影響也很大。我雖然過去沒有說多顯赫，但也不希望這件事擴大，我希望趕快平息下去。我跟你講白了，我們這次來這邊出庭，都冒著明天又上報、又怎麼樣的危險。

簡言之，日月明功團體原先是一個社會形象相當正面的、以瑜珈學習為主的成長團體，它並沒有宗教色彩，成員的參與並不需要去克服社會外界對激進宗教參與者常會有的猜疑心。一些大學教授、專業人士、老師等都是團體的學員，團體宗旨中也沒有任何與社會主流相違背的價值觀，團體領導人陳巧明的家世背景，對團體也只有加分作用。團體的運作，是在這樣一個社會氛圍之中運行，學員的參與，也是在這樣一種社會形象之中而所產生團體認同和對老師的認同的。因此日月明功這個團體的主要社會特徵（依成員的社會背景與內部互動模式），大致上有，請參考筆者2016年的文章：

1. 參與較為投入的成員多具有中高社經地位的家庭背景；
2. 參與較為投入的成員多是以核心家庭組成共同參與的方式來參加；
3. 成員中女性的參與比率較高（大約佔65%）；
4. 成員至少與一位以上的其他成員之間，在參與日月明功前已

有某種親戚或朋友的網絡關係；

5. 在常前往默園的成員間，又共同形成一個大家庭般的親密連結關係；
6. 在成員追求身心成長與家庭關係提昇的各種目標下，對領導者也產生了強烈的功能性的和情感性的依附感。

學員追尋身體改善、自我成長和教育小孩的方法，在默園的氛圍中經常得到成效，第二代小孩也真的多數成績變好和變得較好管教。但也就是在這樣的歷程中，這些參與聚會者之間，逐漸出現了奇特的自我監督和管教的模式（書寫自身想法與大家分享，大家聚在一起討論每個人個別的身心問題等），大部分來默園的學員也都接納了這種形式。可能在2008年以後，這些形式的執行變得更嚴厲了一些。陳巧明與學員之間的互動也更多地要透過一些幹部來傳達。這樣一直到2013年5月18日，詹生在默園聚會中，因行蹤交代不清而開始被管教（集體規勸與閉門思過並書寫自白書）。這類管教方式過去常常有效，尤其是在父母陪同的情況下。但這一次卻因為可能涉及吸毒、黑社會追殺、以及單親家庭中的親子關係等，最後詹生不幸於默園中拘禁18天後送醫途中過世。雖然8月14日法醫所開鑑定報告（遺體檢定）認為詹生疑有吸毒反應，但10月23日法醫重做鑑定（依據死亡後所留檢體）所給的報告卻認為沒有毒品反應。此事再經媒體宣染，於是一個原本被認為可能是因戒毒致死的過失事件，轉變為被認為是傷害與囚禁致死的神秘宗教迫害事件。法律責任上，日月明功每一個學員，也都成了有可能是迫害人致死的主犯或共犯。而這樣劇烈的變化，不僅僅影響著人們對一個單一事件的認定。事實上，經此轉變，對於和日月明功團體有關的每一個人，除了在形式上要面對法律以外，在身心認知與行為歸因等各面向，他們都要開始全面重新看待自己的過去與現在，和重新看待日月明功這個團體和陳巧明。

四、日月明功「需求成員的高付出」的內涵

大致上來說，經過時間演變，日月明功已是一個在參與時間要求、空間密閉性、成員私領域間的重疊性、團體監視與自我監視等等層面上，都流露出需要成員高付出的一個團體。不過，我們同時不可忽略的是，這種「需求成員的高付出」的特性，雖讓人身心緊張，卻也是出於一種主動性。幾位參與者這樣子回憶：

默園是一個大家庭，因那時我們的生活圈子很小，除了工作，下班後就到默園，像過年時，除夕、初一、初二會在家裡過，大概初三、初四就回到默園，雖然陳巧明沒有要求我們一定要回去，但我們自己會想要回去默園。……雖然我已經非常沮喪，但我還是喜歡去默園，因為已經是一種習慣。說實在剛開始陳巧明很好時，我真的很開心、快樂，但到後面情緒上比較反覆時，我會有壓力。（《高院二審判決書》附錄）

那時候很怕自己一旦離開了，是不是我的工作就沒了，我的婚姻就回到以前這樣子，沒有尊嚴，然後我的孩子健康又像以前這樣子糟，就會很怕過去那個生活，就是練功前那個……我們因為經年累月地一定要去分享，比如說禮拜天下去嘉義醫師哪裡，我們要不斷分享說自己獲得了哪一些好。（訪談記錄B4）

種種面向看起來，原本是出於良善的動機與追求所形成的一個組織，為什麼最後卻會形成一個「高付出需求團體」呢？這種「需求成員的高付出」求背後的社會心理基礎到底何在呢？它在實際運作時如何能夠流暢的運行？一個組織的「需求成員的高付出」，其形成與發展又是歷經了什麼樣轉變的關鍵期呢？

(一)為什麼會選擇繼續留下來？

2010年以後，陳巧明的暴力管教頻率已經升高不少(根據法院起訴書中的說法來看)，數據也顯示這時可能有大量學員流失，但另一方面，仍有超過半數的學員留了下來。由數據上來看，當然其中可能每年還有幾位新加入的學員，但應該不致於太大影響以下的統計結果：比較表2中2009年和2011年的成年學員人數，⁵在組織處在各種緊張性的同時，兩個區間之間，至少還有68%(134÷196)的學員留了下來，男性中至少有55%(46÷84)選擇留了下來，女性中則有高達79%(88÷112)的人選擇留了下來。

表2 日月明功近年來的學員人數(不含其小孩)

年度	男性(由名字推估)	女性(由名字推估)	總計
2008	89(38%)	145(62%)	234
2009	84(43%)	112(57%)	196
2011	46(34%)	88(66%)	134
2012	46(36%)	82(64%)	128

會留下來的第一個可能，當然是因為認定陳巧明的動機是真誠的，即使說手段較為激烈。另一方面，也認為自己是需要做修正的，這個修正也只有在這個團體中才可能獲得。幾位學員的說詞反映出這類情況：

陳巧明打過我沒有超過5次，都是我不好陳巧明善意提醒我，因為我自己很迷糊、懶散，她不是羞辱我或惡意傷害我，而是對我很受用。(《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞)

5 此表係根據某位不願透露姓名人士提供給我的舞蹈班學員名錄整理而成。關於這分名單的部分意涵，筆者也曾在前文(2016)中有所討論。

我開始這麼信任她、崇敬她，到後來她做出一些違反我的常理跟思考時，我會想說她失控是因為我的不對。我覺得我會去合理化她的行為，不會把錯歸咎於她，因此在很多情況下，太多人也會在這樣的氛圍下勸妳說是妳的問題。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

因為天下沒有人會願意說我錯在哪裡，然後老師願意說你錯在哪裡，這不是關心妳嗎，所以妳連關水龍頭關不好，鋤草也鋤不好，跟老師打招呼妳都無法做到，妳讀什麼書？所以我很慚愧很糟糕，然後只要我還敢頂嘴的話，那我真的可惡到極點，因為太多事情證明她說的都是對。……因為我太相信太單純，我一直把她對我的傷害認為是因為我太糟糕。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

我不只被修理一次，我當時覺得是我的錯，陳巧明講的有道理，我也有被修理而逃離默園過，後來為何又回到默園我也不知道，我認為陳巧明的目的、意圖都是好的，只是手段很激烈。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

除了積極自我成長的因素以外，消極地來看，社會網絡關係的牽連則是另一個重要因素。例如說這些人會留下來的主要原因，根據幾位學員事後回想起來，都認為和家庭其他成員或是多位好友在其中、相互不知彼此意向、且牽連緊密的這個狀況相當有關。就像一位男性學員所述：

這邊留著的都是有這種家庭關係的牽絆，互相拉著或親戚朋友拉得太緊了，就不願意離開，就互相都覺得留下來這樣子。現在留

下來的，幾乎都是啦，幾乎啦，我跟你講百分之，我認為，我不要說百分之九十或七、八十多少，我認為應該七成以上都是啦。
（電話訪談紀錄G4）

一位女性學員回想起來：

那是一種心理上的控制，你不敢走，因為大家還有一部分是我們怕說，其實我有曾經有跟我先生講過，說我離開好不好。他跟我說如果你離開了我們家全部的人都不用練了。……啊就是這樣互相牽制，因為就是我先生是，我會不捨我先生。……其實我有跟他講啊，我有跟他說那我離開好了 既然我這樣子會拖累你們，我離開好了，他說不行，你離開了我們大家都不用練了，大家包括我的公公、婆婆，因為我的公公、婆婆他們身體也不好，可是真的在那邊可以讓他們踏出家門。（訪談紀錄B5）

可以這樣講，學員當然有可能是出於自身特定目的而持續性地加入日月明功，但家庭或朋友網絡的牽連，會是一個解釋其繼續留存於日月明功的重要原因。

另一方面來說，學員與學員之間所形成的新的形同家人般的關係，也開始成為另一個相互拉扯牽連的因素，而讓學員選擇繼續留下來而不退出：

我跟陳巧明情同母女。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

我跟我先生離婚跟默園沒有關係，是我們感情不好，而我在彰化市中正路的教室與默園都很快樂，陳巧明教我很多道理，默園及

教室的成員跟家人一樣。(《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞)

在默園裡面有一群人圍在一起質問的程序，我有親眼目睹過有人被打，印象中比較深刻的是……我也想不懂為何都是成年人了還要被打，我很不能接受，但害怕影響到我與太太之間的關係，為了家庭的和諧，所以我不敢提出質疑，還是去默園。(《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞)

其實○○○想要逃過兩次了，在花園默園的地方，她這樣真的被打完以後她就跑掉了。大家又去把她追回來勸她留下來。(訪談紀錄 B5)

簡言之，當某些學員因為與其他組織學員間已有著較綿密之親朋網絡關係(可能是既有的親朋網絡，也可能是進入組織後、與其他學員間所產生新的深厚情誼)，這或者是出於一種情感依賴，或者是出於一種人際慣習，也或者是出於一種相互扶持感，都會使得他們比起沒有這種網絡關係的成員，而更有可能——即使在已感受到某種極大的身心緊張性的情況下——仍持續地參與在團體之中。

(二)參與高付出需求團體的內在心理基礎

那麼，學員參與這樣一個高付出需求團體，它的心理基礎到底是什麼呢？雖然收集到有關於學員參與的社會心理狀態的資料極為缺乏，但仍有一些跡象可尋。的確，本案中因為有輔導老師涉案，使整件事情更是讓人難以理解：專業在解決學生問題的輔導老師(而且都還是模範老師)，怎麼會介入到霸凌學生和拘禁年輕人以致死的案例當中呢？筆者曾接觸涉案的幾位輔導老師，沒有一位願意接受訪問。不過

高等法院公開的判決書中，節錄了部分證人的證詞。一位輔導老師的證詞中說：

很多人跟我們說，發現這麼大的問題為何還不走，我也會自問，這是因為陳巧明利用我對人的善良，還有對她的信任感。當時我覺得我先生他不知道陳巧明的好，等到她對我拳打腳踢，一再公開地在孩子面前這樣做時，其實我心裡是有不一樣的聲音出來，但是她一直說她最疼我，因為我跟她學最久，我得最多，但以其所學的諮商與輔導學來看，是陳巧明她把她自己當成至高無上，她說的都是對的，我們每個人都要信於她、忠臣於她，如果有人曾經有不同想法讓她知道，我看到我們會有精神跟心理上的壓力，還有身體上的傷痛，所以後來我跟我娘家也不往來了，跟學校的人也不會去談這件事情。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

這段話中的訊息其實相當多：一個人因為追求自我成長而長期跟隨一位老師學習，這位老師過去已被長期證明了她是最關心當事人、也最了解當事人的人，也能直接對當事人提出規訓和警惕；但老師變本加厲，讓當事人心生壓力，但仍選擇繼續留在原有關係中。當事人與老師間的關係愈來愈具有獨佔性，但這也讓當事人與其他親人或同事間的關係逐漸產生疏離。當事人學歷很高，卻常犯錯，這一點成為陳老師由本質上對當事人進行批判與訓誡的著力點。

簡言之，筆者想要強調，對於這些高學歷的人來說，表面上的從眾，背後卻有著複雜的心理歷程。這個歷程的起點是出於個人的追求自主性，它的條件卻是建立在當事人與老師間特殊的依附關係上。但依附關係產生獨佔性，讓個人與其他社會關係間產生緊張，不過此一緊張卻也反映出個人自主性有所提高的團體價值。獨佔性的關係逐

漸變質為暴力式的對待，暴力式的對待卻也可能是反映出成長、進步與分享的光明面，因為畢竟它是與正向式的嚮往和團體互助分享的環境氛圍交織在一起的。最後，自主性的想像與過度依附間不可分割，暴力的使用則是其中可容忍的偏離（如同父母勸誡子女），而不是偏差。

自主性的追求是日月明功中的核心價值，如同一位學員所述：

[這個團體]它有一個算是很不錯的一個核心價值，就是做一個有力量的好人，這個是在這個社會很需要的，有力量的好人，這也是吸引我們這幾個人願意去的原因。……那怎麼樣才是一個有力量的好人，你必須要懂道理，必須要會有能力講道理，必須要有能力講道理讓別人懂之後保護自己。（訪談紀錄B3）

另外一位學員也跟我說了類似的話：

她除了做動作之外，她最常講的就是說我們要做一個有力量的好人。……她的想法就是人要靠自己，人要為自己的權利而奮鬥，就是去爭取自己的權利，她最討厭的就是佛家的一句話叫做放下。……她會覺得說，女生就是應該要堅強。（訪談紀錄B1）

而與老師和學員間的相互分享，則是達成個人自主性最重要的、智慧與情感上的相互支持，但這卻也可能造成個人自主性與團體以外關係的緊張。幾位學員的法庭證詞裡提到：

我去默園應該有1年的時間，我跟我先生離婚跟默園沒有關係，是我們感情不好，而我在彰化市中正路的教室與默園都很快樂，陳巧明教我很多道理，默園及教室的成員跟家人一樣。

……

陳巧明會給我們看很多人寫的文章，然後說她不再是純粹練舞蹈，她現在在做健康的課程，這時我不懂，但看到很多人寫的文章說得到很多的幫助之後我就進去學，跟著學以後我覺得很好，她也鼓勵我們跟別人分享，所以我的孩子、丈夫跟媽媽都有學，但他們有不同的看法，他們覺得有些問題，然而在過程當中，陳巧明會認為是我們家人跟我先生的問題，所以我跟我先生因為這樣而關係不好，後來陳巧明也讓我們慢慢去參加她老家默園的課程，就是去那邊拔草，她覺得這是很有意義的事情，其實在那時候我很信任她，所以我們都願意跟著她做，到後來慢慢我跟我家人遠離。（《高院二審判決書》附錄中所載某位學員的證詞）

一位學員回憶道：

她口口聲聲說一切都為我們好，然後我們也想到，包括我自己也想到真的我以前的，我在婆媳關係上面常常的這樣子委屈，然後在婚姻關係裡頭也這樣委屈，然後好像跟著她學以後我得到前所未有的尊嚴。然後我的尊嚴就是把我先生跟我的婆婆踩在腳底下這樣。（訪談紀錄B4）

但以高度的團體內情感依附為基礎的自主性，也付出了很大的代價。如前所述，一個是與團體以外家庭關係或朋友關係間的緊張性，另外一個則是對於領導者的過度認同。一位學員提到：

有人可以要上去分享就跟她〔陳巧明〕講一聲，就上去分享，那我也常常把握那個機會。一來我覺得，我感覺到常去分享會獲得她更多認同的眼光，啊我覺得獲得她的認同我很開心；對，然後會覺得這是我很有利的。……跟她學以後，我們一票女生，大

家都隨著她做髮型。然後，就是她就變成引領風騷這樣子。我們就跟著她學，然後她的髮型、她的行為、她的動作……（訪談紀錄B5）

這個自主性的追求，不限男女，但男女間肯定會有不同的原因。而且在日月明功核心成員和資深成員中以女性居多，男性學員又較為女性親人介紹而參加的情況下，傳統漢人父權文化中對於女性自主性的歧視或忽略，應該扮演某種角色。

如同Sangren (2000 [2012]: 364)所述，在一個以父系為主的社會系統裡，一個女兒不管能多麼成功地贏得雙親的情感，結構上而言，她注定要被「出生家庭」趕出去。簡言之，自主性之不可得，對於漢人女性而言，有著一個深層結構上的缺憾和情感上的遺憾，而它也會影響到一個女人在一生中面對父母、公婆、先生甚至是自己小孩時的情感狀態。這一點，在筆者極為有限的資料裡是完全無法加以做說明的，而只能做為一個假設而存在於目前討論的環節中。至於筆者所收集到的有限資料裡，大概只能說明兩個方面：（1）、確實有一些女學員的參與，和女性在父系社會中的情感依附層面的不滿足感有關；（2）、陳巧明確實經常以成員內心的不安全感和缺憾感作為基礎來進行動員。一位女性學員提到：

在羅浮宮〔舞蹈班的地點〕那裡，我就覺得那種愛是，終於有人包容我，比我爸媽還要理解我還認同我，我就覺得很高興。

……

我覺得有的人或許是出於原生家庭的漠視，有的人或許是婚姻過程中的不幸福。而陳巧明會去激勵這一塊〔誘發對缺憾的感受〕，然後她會給你一種……因為人或多或少都有，哪怕你做的

〔再好，內心還是免不了會有此感受〕，因為我們學經歷都ok，都不算差。(訪談紀錄B5)

一位男性成員提到他的觀察：

我認為有幾個就是因為沒有寄託啦！很多人沒寄託，我認為很多人沒寄託，好幾個家庭沒寄託，或是自己生長過程有某種缺憾。他認為〔參加日月明功〕可以補足他。因為陳巧明的話很甜蜜，聽起來很溫馨，講到讓大家很溫馨。(訪談紀錄B2)

主持彰化基督教醫院鑑定報告撰寫的精神科醫生，在不記名地談到一位學員的人格特質時這樣告訴我：

那從這樣的成長過程〔小時候因家人罹患重大傳染病〕中她開始成長，長大後她開始……比如說嫁給她這個丈夫之後呢，你可以發現在這個婚姻的過程裡面，她對於丈夫其實頗有很強烈的期待，她有那種希望被丈夫，希望被……希望有一個家來給她溫暖。簡單來講，她是有依賴性人格的人，那這種依賴性人格的話，在我們的角度裡都是那種更為黏人的。那時候家庭生活中如果是女性，個人家庭生活不溫暖，然後呢會很早就早婚了。早婚的原因呢？目的通常就是因為希望有一個家就能夠保護她了，可是往往這個婚姻通常都是不幸福的……她加入團體之後，團體有幫到忙〔身體變好、小孩變乖〕……(訪談紀錄D1)

簡言之，童年時期的不安全感和缺憾感，和後來日月明功中的參與間，的確具有某種關聯性，這也產生學員對於陳巧明的認同和依賴，甚至於創造出陳巧明的權威。然而，情感依附(包括童年時期依附感的

落空和成年後對某些對象的過度依附或刻意地「去依附」)與自主性的追求之間，到底具有一種什麼樣的關係呢？

(三)自主性與情感依附間的關係：概念上的釐清

依附理論(attachment theory)最早由John Bowlby(1969, 1973, 1980)所提出，基本上認為孩童時期與重要他人的依附關係，對於日後的人格發展有很大的影響，一個有健康和安全感的童年依附關係，也會讓一個人將來較有自信與勇氣去探索外在的世界。依附開始於嬰兒時期，而持續到將來的一生。新生兒馬上需要別人對他的照顧，而產生了與重要他人的依賴的紐帶。Bowlby認為，嬰幼兒主要照顧者會形塑一個人的性格，這個主要照顧者通常是母親，而母親與小孩的親密紐帶是在小孩一出生後就已經建立的。父子間當然也會建立親密紐帶，該紐帶的性質可能會和母子間有差異，一般認為，母親與嬰兒間的關係比較是一種養育和情感性的，父親與嬰兒間則是一種遊戲和關聯性的紐帶(Geiger 1996)。不過，雖然研究中注意到早期親子依附關係對後來人格發展的影響，也注意到母子連結與父子連結間性質上的差異，但實質上去檢驗母子依附或父子依附間影響力差異的研究並不多。

而就自主性這個面向來說，通常是指：個人有能力去自我掌握自己行為的程度(Noom, Dekovic, & Meeus 1999: 271)。表面上看起來，依附和自主性二者好像完全相反，不過多數研究指出，這兩者其實並非同一面向的相反兩極，而應被視作是兩個不同的面相(Noom, Dekovic, & Meeus 1999: 271-272)。事實上，如同Ryan(1995)由大量文獻整理中所指出，個人對自主性的自我認知，和個人對自己的親近關係品質的認知間，還呈現著一種正相關的關係。簡言之，支持性的關係會促進個人自主性，而個人所擁有的自主性也能促進個人親近關係的品質。至於青少年時期，確實是在自主性與依附之間進行協商與調和的一個階段，但二者間也不是完全矛盾的，而是在一方面一個逐漸浮現的自

我主體和自我有能力的感覺，和另一方面一個持續性的但是經過轉化的、與重要他人之間的連帶感間，取得一種平衡(Baltes & Silverberg 1994)。

不過，更精細地來看，自主性可以指涉不同的面向。Noom (1999)定義自主性為：藉著定義目標、感覺有信心、和能夠自我規約自己的行動，而具有自己對自己的人生規劃方向感的能力。Noom由文獻整理中，提出了一個有關於青少年自主性的三面向模型，即自主性應該被區別為下列三個面向：

1. 態度上的自主性(attitudinal autonomy)：經由機會與慾求所構成的目標藍圖；
2. 情感上的自主性(emotional autonomy)：經由自信與個性所形成的一種獨立感；
3. 功能上的自主性(functional autonomy)：經由自我規約和控制而形成的操作能力。

有趣的是，在不同的自主性面向裡，情感依附與自主性之間的關係不完全相同。Noom, Dekovic, & Meeus (1999)的研究結果指出，具有高功能自主性的青少年，也就是比較知道採用什麼樣的策略來達成目標的青少年，他們在依附關係上的滿足感，主要是來自於同儕方面的依附關係。而態度上的自主性，反映在對選擇人生目標所具有的信心程度上，而這會和其與母親間的依附關係成正比。至於有所謂「全面性的自主性」(當事人人生目標明確、對自我有信心、也知道如何達成目標)，這一類的人，則同時和父母間都有著良好的關係。

前述研究也發現，當事人若有著高度的功能自主性，但是與父親關係不好，卻與同儕關係良好時，很可能會表現成為「問題學生」；一個人若態度上的自主性較低(不確定自己要做什麼)，而又同時與父親

和同儕關係都不好，則很容易產生消沉的自我感。簡言之，對父親、母親和同儕的依附，似乎會產生不同的作用。對雙親的依附與學術成就和自尊有正面關係，能降低沮喪和問題行為；對同儕間的依附能產生較強的社會信心，但卻有可能增加問題行為。

首先，我們假設，一個健康依附性關係的建立，有助於個人自主性的達成。依附性的關係中，最基本的當然是個人與雙親的關係，這和個人早年的家庭經驗有關，而一直到成年，與原生家庭雙親之間的關係，都還是會影響個人自主性建構的重要面向。

而自主性，如前所述，至少我們可以在理論上區別為態度上的、情感上的、和功能上的。態度上的，是指個人對自己人生的可能性和方向，有一種積極和自信的感受；情感上的，是指個人情緒上處在一種有安全感和有滿足感的狀態，對自身性格和生活也有充分自信；功能上的，則是指對自己能達成人生目標的能力有著充分的自信。

與雙親間健康而充實的依附關係，將會反映到個人在態度、功能、和情感上，也就是各方面都能達成其自主性。然而我們知道，這在現實上，很難存在有這樣健康而讓人有安全感的依附性關係。尤其是對於父權社會中的女性，不論是父親或母親，都沒有能充分提供對於女性的情感加以尊重、和對於女性的能力加以肯定與鼓勵的氛圍。整體看來，在父權社會，即使在健全的家庭中，我們或許可以假設，父親通常可能提供了子女某種行動策略上的支持和肯定，但是在人生態度的正向鼓勵和情感回饋上，卻可能會有著結構性的缺陷(受限於僵化的性別角色期待)；至於母親(受限於父權社會中的母親角色)，她可能在情感上的給予和回饋上有著適度的付出，但在態度與功能層面的自主性上，所能提供的支持和安全感卻可能會有所不足。而若原生家庭不健全，以上這些情況可能就會更為嚴重了，但大致上仍是往類似的模式來衍生。

以上這都還只是非常概略性的說明，若要仔細區別，在父系社會

裡，父親對兒子和對女兒之方式，當然會有很大的不同；母親對兒子和對女兒的方式也會有很大的不同。不過，為了避免討論過於複雜，作為示意性與啟發性的討論，這裡不再進入這種差別性的細節。總之，我們注意到，在理想的雙親依附關係，和在父系社會中現實的親子關係之間，存在著相當大的歧異，這對個人身心必然也會造成一種結構性的缺憾，而且我們可以預期，女性在這一方面的缺憾必然會更嚴重。至於一個人與雙親依附性關係的缺憾，也有可能會延伸到與兄弟姊妹，以及後來與配偶、姻親和子女的關係中。

依附性關係當然不只是與雙親，也會發生在與同儕或朋友之間，在這方面健康的依附性關係依然能創造出某種積極正面的自主性，但前面的文獻裡也指出，它會是以功能性的自主性加強為主，在其他方面的作用並不明顯。

表3 依附性關係與自主性的達成

依附性關係 自主性 的達成與想像	雙親 $\left(\begin{array}{cc} \text{現} & \text{實} \\ \text{—} & \text{—} \\ \text{父} & \text{母} \end{array} \right)$			同儕	修復式依附		去依附
					當事人 的期待	領導者 實際給予	
態度上的自主性	+	-	-	?	+	+	+
功能上的自主性	+	+	-	+	?	+	-
情感上的自主性	+	-	+	?	+	-	-

(四) 修復式的依附關係與日月明功的參與

就日月明功學員的參與而言，在組織已具有暴力形式而仍選擇跟隨老師的學員，他們背後所涉及的心理過程極為複雜；而在該團體已發生刑事案件之後，學員的自我回憶和理解，更會發生曲折的轉變。在這重重複雜性之中，我們是否有可能在有限的資料中去解釋其行為呢？

綜合本節前述的資料與概念性的討論，雖然仍然有許多假設性的推論，但在此，筆者想要以自主性、依附、以及團體內外的社會關係

等面向間的交錯互動，來說明這些，不論是由外部來看、或甚至是成員自己由事後反溯來看，都不容易加以說明的複雜身心現象。

為了說明上的便利，筆者先將相關的討論線索，摘要在表3當中。而表3是示意性的元素的列舉，並非完全實證性的原理，目的在於希望能有助於討論的達成，而非討論的結果。

接著，我要提出上述所謂「修復式依附」(修復個人在社會中結構性的態度與情感缺憾)，即成員選擇一個具有雙親形象般的領導者、和具有親密社會關係的團體氛圍，作為解釋他們加入日月神功的原因，或者至少說，縱使他們是因為某些其他原因(身體、事業、家庭等問題)而加入，「修復式依附」的心理需求，則是他們後來仍能持續參與的主要因素。

日月明功的參與者多數學經歷都相當好，因此我們可以說，他們在功能上的自主性層面上多半並不欠缺，或者我們也可以假設，這些人的持續參與，主要不是出自於功能性上的自主性的追求，而更多的可能是來自於態度上的自主性和情緒上的自主性的渴望，也就是想要經由重新建立某種依附性關係作為基礎，以創造對人生積極正向的渴望，和達成內心情感依附的一個重建與修復。

不過就領導者的層面來說，整個組織的宗旨在創造某種個人的自主性，領導者也真的付出了深厚的情感來與學員產生反饋與互動。但隨著領導者權威的擴張，領導者與成員間的關係愈來愈成為一種獨佔與排他性的關係。成員固然在某些層面上得到自主性，但在情感上的依附性卻越來越深，甚至於在領導者已開始採取暴力形式的教育模式時依然如此。在這樣的「修復式依附」下，學員在情感自主性的層面既好像是有所掌握，卻又是進入一種與領導者間相互黏著與不確定、和甚至是情緒被佔有而找不到其他出路的狀態。

這種領導者與跟隨者間關係的黏著與獨佔，也伴隨著跟隨者與團體外家人或朋友間關係的惡化與分離。這種惡化與分離，在特定脈絡當

中，甚至於還可被解釋為是個人自主性提高的表現，但它卻不是以健康和具有安全感的依附關係為基礎。至於成員與成員之間的關係，則基本上將會是領導者與成員之間關係模式的擴散與延伸(黏著與獨佔)。

在「修復式依附」中之扭曲性的情感互動模式裡，個人當然有可能產生想要脫離而去追尋所謂的「去依附」的衝動。但「去依附」的選擇，一方面意味著個人以「修復式依附」為支點所創造的部分面向上的自主性將頓然落空；另一方面個人所害怕的情感自主性層面上的黏著與獨佔，在原有身心情感狀態仍然充滿不安全感的情況下，並不會因「去依附」而得到救贖，反而會進入更大的情緒上的缺憾與空白。最後，一個人若已因參與日月明功而與原有社會關係(那對當事人本來就是一種有缺憾的依附性關係，所以才會激發其持續參與日月明功)發生割裂與疏離，他將更難捨棄目前已由團體內網絡所建立起來的，深厚且各個生活面向已高度交疊在一起的社會關係。

五、討論與結論

本文經由 Coser 所提出的「高付出需求機構」概念，希望能有助於說明日月明功這個團體的內部運作，並經由有限的資料試圖探討日月明功背後可能具有的心理基礎。由「高付出需求機構」這個概念出發，會提醒我們避免過度單一地將日月明功視為一個心靈控制和洗腦的場所(大眾媒體和法官都採取這種類似的看法)，而能夠正視這些事實：在這個團體中，許多成員都是主動全心投入，以追求其家庭和自我成長，其領導者也是在這些目標圍繞中而慢慢增長其影響力。

在學術討論上，「高付出需求機構」似乎仍然還是一個定義模糊而沒有被深入探究過的區塊，但它也的確是當代社會中一個經常會出現的現實場域。雖然資料相當缺乏，但我們由日月明功的案例中，已約略看到了一個由中高社經地位所組成的「高付出需求機構」的形成與發

展，和它所帶給團體成員生活空間自主性層面上的非預期性的傷害。

當然，許多團體都具有「需求成員的高付出」傾向，但我們所討論的「高付出需求機構」是非商業性、非政治性、但也不是大家庭或地方社區這類由傳統社會延伸出來的團體，而是特別指個人主義社會裡面，許多個人或小家庭單位的重新聚集，而在特定時空裡產生了某種對個人投入組織的程度有全面要求性的團體——這在某個程度上是要對抗或修補社會分化所帶來的疏離感，但它也會去吸收現代社會中所強調的專業化和自主性追求的特性，甚至於也仍然帶有前工業社會某種家庭式關係的形式。這類團體在某些層面上接近於全控機構（空間隔絕、個人被去個性化並受到嚴密的監控），但它又絕不是全控機構，因為其本質不是出自於一種科層制的全控性的管理。這一點理解非常重要，一方面讓我們注意到這類團體的內部管制與監督，起源並不是出於控制和管理；一方面也讓我們對參與者（包括領導者和跟隨者）的參與動機和狀態有一個更為同情性的理解。

現代社會中「高付出需求機構」的出現，可能是出於某種強烈的情感或規範性的追求，這種追求有時會出現積極正面性的效果，有時則產生破壞性和暴力性的結果。在本文所探討的日月明功的例子裡，我們看到它在發展上所出現的問題，包括它：對成員的管理出現了某種強迫性，領導者的權威有了過度性的擴張，學員對領導者出現了極強的依附性，這種依附性又開始愈來愈具有排他性和獨佔性。雖然我們所根據的資料都是回溯性的，有可能有種種偏誤，但不管怎麼說，該團體畢竟在管理與教育方面，出現了體罰拘禁和嚴厲管教的狀況，也有多次特定成員全家都想要離開卻又被其他學員動之以情而勸回來的實例，並且團體最後又不幸發生了將一個年輕人予以拘禁致死的社會案件。我們幾乎可以這麼說，這一個原來對成員可能是有著極為正面感受和效益的成長團體，愈是到發展後期，它已愈來愈帶有了負面和壓迫性的特質。

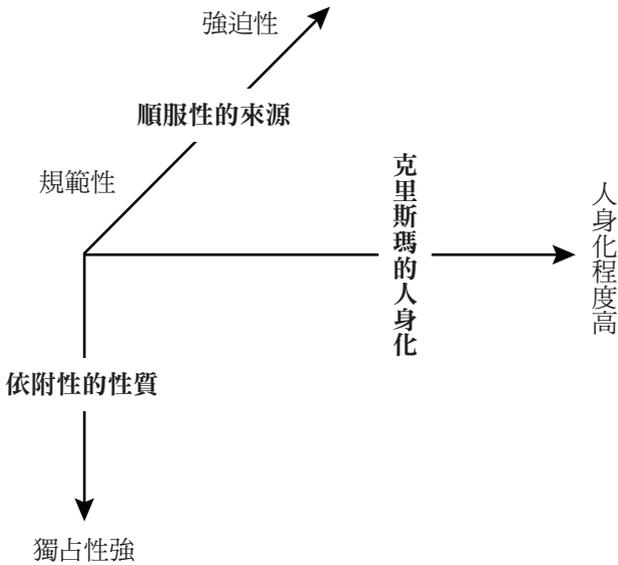
這裡，使筆者聯想到本文在研討會上發表時，評論人林本炫教授依據筆者報告的資料而對日月明功教團提出了一個深刻的看法，他指出這是一個人數已達到兩百人規模的中型「類宗教團體」，若繼續發展，它有可能成為一個千人以上的發展相對成功的教團，但它似乎是轉型失敗了。轉型失敗的原因，林教授根據筆者報告所呈現資料推論，大致有這幾個因素：教主吸收宗教知識的速度不夠快，導致宗教知識的建構追不上組織的轉型——這又包括教主對各方面宗教知識的貧乏，缺少重要信徒來幫忙發展教義、以及團體起初的定位僅強調實際的效用以至於和宗教知識產生了某種距離等等；而也因為團體拿不出清晰明確的核心論述和提不出較為系統性的教義體系，導致團體拿不出利於組織實踐和擴大信徒吸收的有效辦法，這也間接導向團體內出現發展失衡或甚至是暴力的管教模式。

顯然，許多團體會具有「需求成員高付出」的傾向，這也可以說是當代社會發展脈絡裡的一種結構性產物，但有些團體能夠得到適當調適與平衡性的發展，有些團體則出現了較大的內在緊張性和發展上的困境。為什麼會產生這種差異？這會是相當值得繼續加以探索與討論的議題。如果扣緊如林本炫教授所提出的、有關於團體吸納宗教知識與轉型的面向，這裡就涉及到高付出需求團體的調適、轉化和合理化發展的議題了。因為當人員或小家庭聚集成為一個「高付出需求團體」時，這背後通常會開始帶有某種超越性的目的或理想，而使得成員願意付出格外多的時間與精神，並願意犧牲自己某種程度的自主性，以求獲取個人更大的身心成長和家庭成員社會適應力的增加。但這樣具有超越性的目的或理想，它在什麼時候可以讓學員自主性和自我提升的目標可以同時達成？什麼時候，它又會開始具有一種獨佔性與強迫性的內涵，而對個人身心帶有負面性的效果呢？

對這個問題，筆者在此並沒有很明確的答案，但筆者目前所執行的研究計畫，除了日月明功外，也試圖對日月明功與其它較大型新興

宗教團體在高付出需求層面上有所比較。初步發現，和日月明功類似，有些團體同樣是有著極高的「需求成員高付出」(如強調嚴格的吃素、每日修行打坐要超過兩小時以上、信徒對克里斯瑪的想像極為崇高)，但即使常經媒體負面渲染和司法單位調查，團體仍能維持穩定發展，至少是始終有著固定而長期參與的信徒群。兩相比較，這讓筆者得出一個初步的分析架構，以用來理解高付出機構背後所涉及的面向。初步看來，它至少涉及三個面向，參考圖2。

圖2 非政治或經濟利潤計算型的「高付出需求機構」所涉及的面向



而這三個面向分別為：

1. 順服性的來源：可能是規範性的或強迫性的。所謂規範性是指它和既有的文化或宗教傳統有高度的連結性，而讓個人在

參與團體時，會以這些既有框架來自我理解(如禪宗修行的語言、儒家的價值觀、佛教業報與成佛的概念等)；而強迫性是指它會依據集體情感、或是組織認同、或是長期的社會網絡來對參與者達成約制和順服的效果。

2. 克里斯瑪的人身化：人身化的程度可以由低到高，如果強調抽象性的教義或宗教理想，這個團體的克里斯瑪人身化的程度就是比較低的；相反的，如果過度強調領導者的神秘力量或影響力，這個團體克里斯瑪人身化的程度就是比較高的。
3. 依附性的性質：成員與領導者之間常具有某種依附性，這個依附性可以是健康而積極的，但也有可能發展成為相互之間具有獨佔與排他性的依附。

圖2呈現出這三個面向對於一個「高付出需求機構」的影響，三個面向各自越接近於座標的原點，這個「高付出需求機構」的發展會較為平衡，成員的身心狀態會較為穩定，組織發展的緊張性與張力也會比較緩和。三個面向各自越往外延伸，則可能會讓組織面臨更大的內在緊張性，成員的身心狀態也會面臨較大的壓力。

而日月明功，正是在這三個發展面向上出現了一些問題的一個「高付出需求機構」。它沒有能創造適當的規範性的認知框架(與傳統宗教語言或宗教知識有更多的連結)，而是以社會關係網絡和情感連帶來維繫成員對團體的認同；它的克里斯瑪人身化的程度越來越高，圍繞在陳巧明的教學風格和情感表現上，而沒有辦法有其他的權力基礎(如適當的組織程序或抽象的教義基礎)來代替這種人身化的克里斯瑪的操作；最後，領導者與學員間的關係越來越成為一種獨佔性與排他性的關係，在「整理」與「分享」這些操作模式中，學員固然在某些層面得到自主性，但學員與領導者，乃至於學員和學員間，情感上的依附卻越來越深，甚至於與團體外家人或朋友間的關係也愈來愈惡化。最後，

詹生事件的導火線，暴露出團體已長久存在的問題，當十八歲的主體性（拒絕權威和反抗身體被規訓這兩個意圖同時出現）出現，組織必須誠懇面對第二代之教養與社會適應的議題，但是這時學員卻已習慣性地將集體管理定義為善意，過份信賴內部的整理與分享的程序，以及領導權威以外沒有意見充分反饋的機制等等，團體終被自身所建構的隔絕性所困。這正是一個調適失敗的「高付出需求機構」所產生的最為悲劇性的後果。

最後，必須承認，因為資料收集不易，本文所根據的資料極為有限。本文中有關於日月明功在組織運作方面的資料，來自法庭旁聽筆記和少數學員的回憶，而這些回憶又已受到社會事件的刺激而有部分受到扭曲。有關於日月明功學員心理層次的資料，本文的依據同樣相當單薄，並且也受到了社會事件和法律判決的影響，而有當事人在面對自己或面對他人時，所產生的事後印象整飾上的添增或想像。⁶

但不管怎麼說，日月明功是發生在當代台灣社會中的一個喧騰一時的社會案件，該團體涉及的學員至少也超過200名以上，並不是一個小團體，其背後所包含的社會現象也有某個程度上的代表性。對於這樣一個團體的理解，除了法律罪責層面的考量，和媒體以滿足民眾獵奇心理為出發點的捕風捉影以外，對它實在應該有更為認真嚴肅的考察與分析。而以回溯性的方法，在收集艱難但卻仍感稀薄的資料中，並且在推論時有斷層的情況下，本文仍嘗試透過組織運作和成員心理層面間的互動關係，來理解這一個團體的形成與發展。雖然現階

6 有一點要特別強調的是，陳巧明曾閱讀過筆者在《思想》(2016)上所書寫過的有關日月明功的分析，包括組織構成、運作方式、發展階段等等，但我提出的分析，多數論點她是不表贊同的（如發展階段的變化、團體內部需求成員高付出的現象、成員的身心狀態、整理與分享程序的壓迫性等），基本上她認為我所根據的資料多來自法庭筆記和成員事後的回憶，並不能貼近日月明功團體原來的真實。某種程度我也同意她的說法和她對本人寫作方式的批評，但現階段的寫作條件，本文已是在盡可能參考各方面可能獲得的資料後所做的分析，未來當然還有待關心相關議題的研究者進一步收集資料，以對該團體達成更能符合其事實真相的理解和詮釋。

段所能達成的非常有限，但希望至少在研究角度與觀察方向上，本文已提供了一個較佳的出發點，來更適切地理解在當代台灣各個城鄉交界的角落中，許許多多如同日月明功這一類熱烈追求身心成長與家庭幸福，卻在修行與助人的善意中，一步一步地走向了權威集中和相互情感過度依附的「類宗教」團體。

參考書目

中文書目

丁仁傑，譯。2012。《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中異化角色的人類學解釋》。臺北：中央研究院民族所。

———。2016。〈一個失控的成長團體：日月明功個案初探〉。《思想》30：229-262。

判決書來源，初審、二審與三審判決書，均可見於可供公開查詢的「司法院法學資料檢索系統」。<<http://jirs.judicial.gov.tw/FJUD/>>（上網日期：2016年5月8日）。

群學翻譯工作室，譯、萬毓澤，校訂。2012。《精神病院：論精神病患與其他被收容者的社會處境》。臺北：群學出版社。

西文書目

Baltes, M. M., & Silverberg, S. 1994. The Dynamics between dependency and autonomy: Illustrations across the life span. *Life-span Development and Behavior*, 12, 41-90.

Barker, E. 1984. *The making of a moonie: Choice or brainwashing?* Oxford: Blackwell.

---. 1986. Religious movements: Cult and anticult since Jonestown. *Annual Review of Sociology*, 12, 329-346.

Berger, P. L., & Neuhaus, R. J. 1996. *To empower people: From state to civil society*. Washington, D. C.: AEI Press.

Bowlby, J. 1969. *Attachment and loss*, Vol. 1. New York: Basic Books.

---. 1973. *Attachment and loss*, Vol. 2. New York: Basic Books.

---. 1980. *Attachment and loss*, Vol. 3. New York: Basic Books.

Coser, L. A. 1974. *Greedy institutions: Patterns of undivided commitment*. New York: Free Press.

Davies, C. 1989. Goffman's concept of the total institution: Criticisms and revisions. *Human Studies*, 12, 77-95.

Delaney, W. P. 1977. The uses of the total institution: A Buddhist monastic example. In R. Gordon & B. Williams (Eds.), *Exploring total institutions* (pp. 18-24). Champaign, IL: Stipes.

Egger de Campo, M. 2013. Contemporary greedy institutions: An essay on Lewis Coser's concept in the era of the "Hive Mind." *Czech Sociological Review*, 49(6), 969-987.

Geiger, B. 1996. *Fathers as primary caregivers*. Westport, CT: Greenwood.

- Goffman, E. 1961. *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Garden City, N.Y.: Anchor Books. (中譯本：群學翻譯工作室[譯] 2012)
- Noom, M. J. 1999. *Adolescent autonomy: Characteristics and correlates*. Delft: Eburon.
- Noom, M. J., Dekovic, M., & Meeus, W. H. J. 1999. Autonomy, attachment and psychosocial adjustment during Adolescence: A double-edged sword? *Journal of Adolescence*, 22, 771-783.
- Richardson, J. T. 1985. The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2), 163-179.
- Rosman-Stollman, E. 2014. *For God and country? Religious student-soldiers in the Israel defense forces*. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.
- Roth, G. 1977. Book review on *Greedy Institution*. *The American Political Science Review*, 71(2), 632-634.
- Ryan, R. M. 1995. Psychological needs and the facilitation of integrative processes. *Journal of Personality*, 63, 397-427.
- Sardenberg, C. M. B., & Donnellan, D. J. 1977. A different kind of nunnery. In R. Gordon & B. Williams (Eds.), *Exploring total institutions* (pp. 111-126). Champaign, IL: Stipes.
- Sangren, P. S. 2000. *Chinese sociologics: An anthropological account of the role of alienation in social reproduction*. New Brunswick, N.J.: The Athlone Press. (中譯本：丁仁傑 2012)
- Singer, M. T. 1979. Coming out of the cults. *Psychology Today*, 12, 72-82.
- Zablocki, B. 1997. The blacklisting of a concept: The strange history of the brainwashing conjecture in the sociology of religion. *Nova Religion*, 1(1), 96-121.
- Zimbardo, P. G. 2002. Mind control: Psychological reality or mindless rhetoric? *Monitor Psychology*, 33(10), 5.
- Zimbardo, P., & Anderson, S. 1993. Understanding mind control: Exotic and mundane mental manipulations. In M. D. Langone (Ed.), *Recovery from cults: Help for victims of psychological and spiritual abuse* (pp. 104-125). New York: W. W. Norton.