

南華大學  
社會學研究所  
碩士論文

信徒對宗教活動的參與分析——以福智團體放生  
活動為例

**The Religious Involvement of Believers —A  
Case Study of The Fuji Corporate's Activity of  
the Animal Release**



指導教授：林本炫 博士

研究生：劉明欣

中華民國九十六年六月

南 華 大 學  
社會學研究所  
碩 士 學 位 論 文

信徒對宗教活動的參與分析—以福智團體放生活動為例

研究生：劉明欣

經考試合格特此證明

口試委員：

周平  
楊弘如  
林本炫

指導教授：林本炫

系主任(所長)：翟丰瑞

口試日期：中華民國 96年 6月27日

# 信徒對宗教活動的參與分析—以福智團體放生活動為例

## The Religious Involvement of Believers —A Case Study of The Fuji Corporate's Activity of the Animal Release

### 摘要

台灣是宗教自由化的社會，在競爭的宗教市場中，宗教活動也衍生出一些社會問題，放生活動亦然。然而對於這樣備受爭議的宗教活動，仍舊有許多信徒普遍性的參與，這樣的現象我們不能以宗教狂熱一語概括，因此探討「信徒對宗教活動的參與選擇」成爲一項重要的議題。本文以福智團體的放生活動爲主要觀察，透過理性選擇論的角度，我們試圖拼湊信徒對活動參與的樣貌。就福智團體而言，在反放生的輿論壓力下，福智提出小型放生課程，融合本土種、生態容量的自然保育概念，成功的調整放生活動。過程中，組織的活動策略、學員間的社會網絡和放生的宗教需求，這些都是學員選擇參與小型放生的重要因素。在參與限定的活動策略下，使得潛在的學員作出參加與否的決定，另一方面，有些學員因社會網絡的人情考量而投入活動，對放生需求明確的學員，也運用社會網絡的媒介關係加入活動。總體而言，學員在參加活動的過程，付出的時間、心力乃至於人情交往是學員們的成本，透過理性選擇成本/效益的考量，評估參與活動所能滿足的宗教需求，使他們能選擇所需的宗教活動。

關鍵詞：放生、宗教活動、理性選擇論、宗教需求、社會網絡

## 目錄

第一章：導論.....	1
第一節 台灣宗教放生初步觀察與反放生論述.....	2
第二節 福智團體的放生活動與調整.....	7
第三節 主要研究旨趣.....	10
第二章：文獻探討與研究方法.....	13
第一節 宗教活動作為宗教商品發展.....	13
第二節 宗教活動中社會網絡的展現.....	15
第三節 宗教活動中的理性選擇.....	17
第四節 研究方法.....	21
第三章：福智團體如何調整放生活動.....	26
第一節 活動調整的緣起.....	26
第二節 小型放生的專業傾向：組織上層的權力下放.....	30
第三節 「小型放生推廣課程」的實作經驗：宗教資本社會網絡的開展.....	35
第四節 中堅份子作為調整放生活動的主要動力：放生小組.....	42
第五節 結語.....	48
第四章：學員選擇參與小型放生的因素.....	50
第一節 談排他性的組織活動策略.....	50
第二節 社會網絡的招募作用：學員的參與意願.....	56
第三節 對小型放生的宗教需求：學員的理性選擇.....	61
第四節 結語.....	68
第五章：結論—重新思考宗教活動的理性選擇.....	70
參考書目.....	74
附錄.....	79

## 第一章：導論

愈趨多元發展的台灣社會，在現代化與社會變遷的影響下，宗教活動呈現出蓬勃發展的面貌，無論是新興宗教或傳統宗教，各宗教團體以愈來愈多樣性的活動與民眾互動聯繫，台灣的民眾對宗教活動呈現高度的參與，其中「自由化」是極為重要的因素。由於戒嚴時期，政府對於宗教與集會活動有諸多的限制，解嚴之後，各項集會活動解除限制，宗教團體得以自由發展，因此解嚴對於宗教市場「供給面」的擴充以及宗教團體自由化與世俗化的關係，都使得宗教市場的自由競爭成為可能，也促成宗教活動的蓬勃（瞿海源 2001：253）。

解嚴後，自由的宗教市場帶動了台灣宗教團體發展，在行政院主計處「社會發展趨勢調查」<sup>1</sup>的資料中顯示，所有社團類型的參與，宗教團體的活動投入時間最多，在參加的各類活動中最為踴躍，共計占 21.46%，由此可知，台灣民眾對宗教活動的參與程度相當普及。因此，高度參與的現象卻並非如世俗化理論所預測一般，所謂愈現代化，宗教與人們的生活愈脫離。台灣的宗教活動和民眾之間的關係仍是是緊密連結。

從宗教自由化和高度宗教參與程度觀察，台灣的宗教市場呈現競爭、蓬勃的發展，而多樣性的宗教活動在現代社會中也產生一些問題，如近來備受爭議的宗教放生活動，對於這樣的社會現象，我們不應以宗教集體狂熱概括，觀察宗教放生產生的問題，起源於環保團體提出放生破壞生態、傷害動物等反放生論述的批評，對此，許多宗教團體採取不回應的態度並繼續放生。然而，我們所觀察的福智團體卻是其中一個很不同的案例，福智團體的活動策略選擇和這些質疑產生對話，並進而調整自身的放生活動。對此引發我們思考一些問題，在宗教自由化的社會，宗教活動多元且競爭，行動者面對受爭議的宗教活動（放生），有人就此

---

<sup>1</sup> 行政院主計處社會發展趨勢調查 <http://www.stat.gov.tw/ct.asp?xItem=3399&ctNode=664>，2005/09/09。

淡出活動，但繼續參與甚至加深參與程度的大有人在，他們選擇宗教活動的依據是什麼？其次，儘管放生活動具爭議性，但繼續放生的宗教團體依舊有眾多信徒支持，為何福智團體選擇要改變放生活動模式？另外，就宗教團體內部而言，在宗教卡里斯瑪的思維下，我們會認定組織上層決定宗教活動的發展，透過對理性選擇論的視野，我們對這樣的思考模式提出反省，觀察福智團體的放生活動，我們要探討宗教活動調整的動力為何？並更進一步的分析促成宗教活動調整的機制。

### 第一節 台灣宗教放生初步觀察與反放生論述

宗教放生的活動其來已久，佛教的放生觀念出自於大乘佛經，唐、宋以降，宗教放生活動在中國與西藏地區盛行，在《學佛群疑》中聖嚴法師解釋道，放生的意義在於增長慈悲心，並升起眾生的救濟心，而在實作上是隨緣救護，對生命不起差別心。長期以往，放生活動流傳至日本與韓國及東南亞的越南等地，而「放生」此歷史傳統的宗教活動也在現代的台灣社會中流行著，放生活動的由來雖然典出於佛教，然而這並僅是佛教特有的宗教活動，在台灣民間信仰中也同樣盛行著放生活動。

「台灣動物社會研究會」與「高雄市教師會生態教育中心」公佈的《全台宗教團體放生現象調查報告》<sup>2</sup>，訪查台灣 2,544 個宗教團體，有效樣本 2,007 個，包含佛教、道教與民間信仰的寺廟和道場在內的宗教團體，報告指出有將近 25% 的宗教團體從事放生活動，放生的地點包括河川溪流、湖泊、漁港、山野林地等；而放生的物種有斑鳩、麻雀、白頭翁、雞、鴨、鵝等禽鳥類，也有鯽魚、泥鰍、黑鯛等淡水魚類和海水魚類，還有昆蟲類的蟋蟀、環節動物蚯蚓，以及哺乳動物羊、兔子、水鹿、梅花鹿等等，所放生的種類包羅萬象；另外關於放生的數量與金額，由於大部分寺廟對於此類數字不願對外公開，從販售禽鳥、魚類的店家取得動物的數量與單價，加上實地觀察寺廟放生的推估，保守估計全台的

<sup>2</sup>全台宗教團體放生現象調查報告 <http://www.east.org.tw/01/3-31-1.doc>，2005/09/09。

放生金額超過 2 億元，而每年各類的放生動物也超過 2 億隻。報告中也整理了放生的動機討論，發現從事放生的宗教團體會以「消除業障」、「累積功德」與「感應事蹟」等來作為號召，絕大數從事放生的信徒也都符應這套說辭，認定放生有這類功效。

從陳玉峰的〈台中市放生文化的初步研究〉中發現，台灣的放生活動已成為一種「常民文化」，放生行為遍布於各教派，而且全年皆有放生活動在舉行，不限於特定的宗教節日，放生儼然成為一項普遍性的宗教活動<sup>3</sup>。由上述的宗教放生現象來看，台灣的放生活動出現了幾項爭議處，包括放生的地點、放生的物種與數量、放生的商業化以及放生的動機等。以下我們將從宗教界、學術界與法律規定等面向，就這幾點爭議，討論反放生的相關論述。

首先從佛教界的觀點來看，佛教界也有相當多的團體公開表示不支持放生，不支持的原因主要是不贊同偏頗的放生動機和商業化的放生造成的生命危害，依空法師在《抓放之間》的文中對此類現象說道，喜愛放生者大量的買進放生動物與商人捕捉動物來販賣，這樣一來一往形成一種功利化、形式化的關係，不僅破壞了生物鏈，更沒有領悟到放生的真理（依空法師 2005：14-15）。

對不良的放生動機與放生商業化的評論印順法師也提到，一些放生者不是為了救護眾生的生命，而是為了自己的功德在放生，而商人為了應付這些買主便去補抓更多動物來出售，如此的放生行為反倒是造罪業了（印順法師 1998：145-146）。聖嚴法師也強調，放生的精義在於當下放生的念頭，而從魚店和鳥園購買的動物很多不適合放生地點的生態環境，反到使得這些動物飢餓而亡或是被捕食，放生是希望能延長其壽命，我們更應該有考慮、照顧放生後的責任（聖嚴法師 1996）。而靈鷲山團體在收到動物保育團體的建議後也發表聲明，有鑒於現代社會時空條件的轉換，放生活動容易變相成為商業行為，造成更多生命的危害，反倒失去原初的慈悲精神，因此取消了傳統的放生活動，改以對生命教育的

---

<sup>3</sup>陳玉峰（1993：99-113），〈台中市放生文化的初步研究〉  
[http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an018\\_05.htm](http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an018_05.htm)，2005/09/12。

宣導，以此更接近佛教的生態觀<sup>4</sup>。

生態問題的改善不但是技術上的工作，更牽涉到人的價值觀，佛法的生態哲學是基於「緣起法向的相依性」與「緣起法性的平等思考」，人類並非自然環境的管理者，應該謙遜的來面對大自然。在〈環境權與動物權—「人權」觀念的延展與「護生」信念的回應〉中，昭慧法師更進一步的解釋到，正因為「人」是道德社群的主體，有足夠的理性與自覺，雖然是「眾生平等」，但也只有人才足以承擔「護生」的義務與能耐，對於動物權與環境權，雖然不是道德規範的行為主體，但卻是道德範圍所匯集的生存主體性（昭慧法師 2001：31-32）。所以平等的法性是我們對大自然的道德義務，並非人類沙文主義所言的權力。動物社會研究會的負責人悟弘法師也認為，商業化、集團化、定型化的放生行為如同贖罪卷，曲解了放生的意義，非但沒有尊重生命，更可能成了「另類殺生」<sup>5</sup>。對於台灣目前的放生現象，佛教界本身也提出了許多反省，對於商業化的放生以及扭曲的放生動機成為宗教界改革放生活動的基點。

從保育團體的角度來看，除了上述的商業化放生行為與變質的放生動機之外，學術界加入生態的知識來看待放生現象。農委會林務局的保育組長方國運表示，大量放生動物會影響當地的生態環境，如果是外來物種更可能改變整個生態系統，帶來掠食、疾病傳染以及雜交等問題，如台灣西部的白頭翁與東部特有種的烏頭翁雜交，使得原生物種生存受到威脅（方國運 2005：18-22）。另外，陳玉峰對放生文化的調查也指出，由於放生的團體對放生物有「全數購買」的習慣，使得大量放生不僅容易與販售的店家構成商業化的放生，而且放生的動物也對當地的生態造成壓縮，讓整個生態系失衡（陳玉峰 1993：102）。生態環境有其既有生物容量，自然環境中有一定的植物供一定量的動物所食，也有一定的掠食者與天敵讓生態達成平衡，但放生行為卻破壞了原有的生態平衡。中央研究院動

<sup>4</sup> 〈靈鷲山善意回應放生觀點，自本屆起改以宣導護生、戒殺理念〉  
<http://news.ngo.org.tw/news/taiwan/2001/news-etc01082001.htm>，2005/09/09。

<sup>5</sup> 釋悟弘（2002），〈佛教放生的情理法〉  
[http://eec.kta.org.tw/magazine\\_html/animal11-1.htm](http://eec.kta.org.tw/magazine_html/animal11-1.htm)，2005/12/25。



物研究所的劉小如教授也提到，放生的動物大多非放生地點的生物，放生後有可能適應不良而死亡，如生存下來往往成爲當地的強勢物種，對當地的生態環境造成危害<sup>6</sup>。在人爲的干擾下，放生物種對放生的當地生態造成衝擊，學界對放生行爲更直接地指出在生態環境中造成整體的生命災害。

而從法律的角度來看放生的合法性，相關的法規主要有「野生動物保育法」，從放生行爲來看，會觸犯的行爲有：

1. 出售者、買受者：

違反了第四十條規定，「未經中央主管機關同意，不得陳列、展示保育類野生動物」，違者「處六月以上五年以下有期徒刑，得併科新台幣三十萬元以上一百五十萬元以下罰金」。

2. 騷擾、虐待動物者：

依第四十二條規定，「騷擾、虐待保育類野生動物者」，違者「處一年以下有期徒刑、拘役或併科新台幣六萬元以上三十萬元以下罰金」。

3. 放生者：

因放生的行爲破壞生態環境，依第四十六條規定「破壞生態系之虞者」，違者「處新台幣五十萬元以上二百五十萬元以下罰鍰」。

4. 獵捕者：

依第四十九條規定「使用禁止之方式，獵捕一般類野生動物者」，違者「處新台幣六萬元以上三十萬元以下罰鍰」。

從法律規定來看，放生行爲本身很有可能已經觸犯法律了，尤其是商業化的放生行爲違犯了更多法規。遺憾的是，這些只是就法律上的規定，相關單位對於放生行爲並未確實執行這些法規，這也是反放生者提出糾正之處<sup>7</sup>。

雖然在法規層面上，對放生的規範有許多地方需要加強，但在佛教界與生態

<sup>6</sup>劉小如（1997），〈生態平衡與外來物種〉，《台灣動物之聲》，<http://www.lca.org.tw/tws/avot/02/32.htm>，2005/12/25。

<sup>7</sup> 在一次由佛光山主辦的放生與反放生的說明會中，請來農委會官員與法律顧問討論放生觸法的問題，然而，就法律層面而言，欲以法條規範放生者，在界定觸法以及執行的實際面上，都有落實的困難，對放生者的影響相當有限。

學界所形成的反放生論述卻具有相當程度的社會影響力，更重要的是，佛教界領袖和生態學者的公開表述過程，如佛光山的放生座談會、聖嚴法師的文章呼籲以及生態學者（如陳玉峰、劉小如、邵廣昭等）發表的研究報告，藉由報章、網路、學術期刊的發表，這種公開的表述成爲明顯立場，再經由新聞媒體的報導，形成一股輿論壓力。公開的反放生論述不僅僅是描述一種社會現象，這更是一種社會權力的展現，傅柯在《知識的考掘》中指出，儘管論述會隨著特定時期的社會認知有所更迭，但論述的形構是一種說話者權力表現（傅柯 1993：113-116）。因此反放生論述所表現的不僅是反放生的內容，使這個論述產生影響力的更包括宗教領袖和生態學者等說話者的社會權力。也因此，隨著反放生論述而來的是「正當性」的問題，在趙星光〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉研究中解釋，宗教團體必須提出一套知性的教義系統，讓成員們能夠將教義上的認知體系與宗教經驗相互印證，並整合到日常生活中以驗證其正當性與正確性（2004：10-11）。爲了因應多元的論述與社會型態，宗教活動的內容與策略的調整是必須的，差別在於調整的幅度和回應的方式，這也是爲了在競爭的宗教市場中獲得更多信徒認同的策略。很清楚地，從說話者的權力和宗教的正當性的要求來看，反放生論述儼然成爲一股輿論力量，許多宗教團體改變放生行爲，亦有些宗教團體持續抵抗反放生的批評，但可以確定的是，反放生論述都影響了宗教團體的放生活動（林本炫、李宗麟 2006：28-29）。

從上述的討論來看，宗教放生現象普遍存在於台灣社會中，佛教界和保育團體都對現在的放生活動提出反省，更重要的，部份佛教和生態學界公開的表明反放生的立場，這樣的公開聲明產生了反放生論述。反放生論述對參與放生者產生輿論壓力，佛教界和保育團體並非完全禁止放生，而是批評放生者的動機、商業化的放生以及造成生態環境的危險，這些對放生的批判，影響放生行爲「正當性」的問題，而這樣論述的力量也與福智團體產生對話，使得福智團體調整了放生活動。

## 第二節 福智團體的放生活動與調整

本文藉由對福智文教基金會的參與觀察，試著分析宗教活動與民眾互動的樣貌。「福智佛教基金會」為日常法師所帶領創建的宗教團體，以「財團法人福智文教基金會」與「慈心有機農業發展基金會」為主要對外的運作機構，並致力於教育的推廣活動（教師成長營、大專青年營）以及有機農業的宣導。而以福智佛教基金會整體組織架構來看，福智的內部組織可分為三處、二部，即淨智、文教與廣福等三處；與教理和管理二部。

淨智處：負責法會活動、放生活動、廣論班等。

文教處：專司福智文教基金會如大專營和教師營等。

廣福處：負責慈心有機農業發展基金會之活動。

教理部：主要是處理團體的相關理念以及「福智之聲」期刊的出版。

管理部：負責行政與總務的各項事宜。

整體來說，福智團體的分工明確，各單位有其專職，對於團體的各項活動，各處與各部都是同時投入，搭配性極高，透過分工架構我們可以知道福智基金會是組織相當完整的教團。對於教育和有機農業，也都能有系統的向學員傳達推廣，因為福智基金會的各項活動大都是相互輔助搭配之組合，如淨智處主辦的廣論班活動就會配合廣福的有機農業推廣或是福智之聲做活動宣導。福智團體的活動中「護生」是一個相當重要的概念，而護生，所謂的護育生命、愛護生命，一直以來為福智團體所強調的慈悲觀念，在福智許多活動中也都結合護生的概念來作為感召，結合飲食健康觀念的有機農業<sup>8</sup>與放生法會便是以護生作為依歸的宗教活動。

---

<sup>8</sup>有機農業是福智團體一直以來所強調推廣的，起因於現代農業對於化學肥料與化學農業的使用過於氾濫，造成地力衰退、水質污染，使得整個生態失衡，生命也受到危害，因此日常老法師提出「光復大地、光復人心」的理念提倡有機農，更在民國八十六年成立慈心有機農業發展基金會，並由廣福處來主要負責，以有機農業來作為一種實踐，將對生命的關懷與對生態的護育轉化為一種實際的作為，將無農藥、無化肥的有機農業來回復大地元氣，也是對護生觀念的具體展現。

福智的放生活動是廣論班的課程之一，廣論班是福智團體相當重要的核心活動，活動內容主要是閱讀《菩提道次第廣論》，這是日常法師相當推崇的一部佛教經典，在各個縣市的福智教室都有開設廣論班，廣論班每週上課一次，依閱讀《菩提道次第廣論》的進度分為進學班、福行班、增上班...等等，而其中的課程也會搭配放生活動，而參與放生活動的成員也是以廣論班的學員為主。在早期，福智團體所舉辦的宗教放生活動，主要是大型的法會模式，參與信眾人數也都達三、四百人，以廣論班的學員以及親友為主要參與對象，所放生的動物主要是鳥類和魚類為主，在放生動物前，法師會先開釋，對信眾講解這次放生的目的，讓大家先對放生的動物「觀想」，不僅希望眼前放生的生命脫離苦厄，更希望其他有情眾生也得到佛的照護，在法師的帶領下唸誦七次「大悲咒」與三次「心經」，將所要放生的動物「皈依三寶」，在進行了完整的「儀軌」之後，學員們才開始去領放生物將其放生。

然而近年來，放生的活動遭受生態保育團體與學界的批評與指正，如動物保護團體、生態保育學者以及反對放生的宗教團體（如佛光山）等都對放生活動提出反省，原因是放生中所造成的生命死亡與放生後的生態破壞，根據《全台宗教團體放生現象調查報告》指出，放生的動物在放生的過程中即有過半的死亡率，加上放生的地點並非該物種所屬環境，放生的結果通常會導致動物的不適應或波及原地區的生物，造成嚴重的生態失衡甚至是物種的滅絕，而大量放生的需求與販售的鳥園、魚店構成了利益同盟，使得放生成為商業化行為。這些批評的聲浪使得放生活動成為極具爭議性的宗教活動，反放生的論述提出了許多反省，更形成一股輿論的力量，使社會對放生重新檢討，也刺激福智重新看待放生問題。

反放生的論述是一項重要的刺激，這股論述力量背後所代表的是正當性的反省，當宗教團體接收到與自己活動相左訊息時，為了確立自身的正當性，一則可能提出自身的解釋與反對意見對應；也可能接受批評，順勢調整團體的活動。而福智團體是一個理性和自覺性相當高的團體，對於外界合理的批評會願意做修正

與調整，福智團體本身在接收到反放生的訊息之後，也開始對放生活動反省，負責統籌放生活動的陳師兄說到：

這幾年的大型放生，的確像我們從媒體、報章看到的，造成了很多不圓滿的果相，就生態學家和環保團體他們一直所詬病的，這些不如法的放生所造成的現象，這些也都是事實，...師父覺得這麼好的一個能夠幫助眾生、提升生命的一個方便法門，不能因為我們眼前這些不如法的果相而去掉，所以我們提出一個想法，正因為說我們都做錯了，所以我們應該站出來教導大家，透過放生來作為一種教育，重新給社會大眾一個教育，讓他們知道，怎麼樣來放才是正確的，不能因為這錯的果相而淹沒掉了，...師父重新把他定位到小型放生，所謂的小型在正行的時候人數少量，放生物也不在量的多，強調的是質的提升，所謂質的提升是從參與過程，從你發心，發心救護眾生，並且由你親自的，親自的到市場來買、來強救這些生命，從善放將殺物來體驗，從這裡我們救護眾生的心才能起作用。

〈2006/02/13〉

福智團體接收到學界與環保團體對放生的批評，也了解到放生活動的確產生許多問題，然而福智團體也相信放生造成的問題是可以改善的，透過方法上的操作和心念的提升，改善目前不如法的放生行為，放生仍然是相當值得繼續操作的一項法門功課。

福智改變以往的大型放生，在日常師父與學長們的討論後以小型放生來改善放生的問題，對於反放生論述批評的放生動機、商業化的放生以及造成生態環境的危害等問題，福智團體分別在「放生者的限定」、「專業知識」和「放生操作方法」作了調整，在參與的限定上，參加的人數也不要超過五十人，而且配合廣論班的學制，必須是到「上士道」菩提發心階段的班級才有放生的課程，並在放生

前一周開設「前行」的課程，講授放生的意義，目的就是要避免偏頗的放生動機，為時大約一小時左右的課程，而在放生當天（正行）主持的師兄、師姐也會對學員們再次說明。之所以在放生前要一再的對放生來做宣導教育，第一，要學員了解善放將殺物的放生意義；第二，加強宣導教育防止學員偏頗的放生動機，第三，藉由放生儀式規範讓學員更重視小型放生。這些都足見福智對放生活動的注重；在專業知識上，執事人員搜集生態的相關知識、參加相關研習活動，慎選放生的地點、降低放生動物的數量，減少放生的動物對環境的負荷，並評估放生動物的來源，避免放生活動的商業化；而在放生的操作方法上，福智團體將放生活動改為小型放生，對比於其他百人陣仗的宗教放生，福智的規模的確是小的很多，而由放生物來看，放生物數量少，減少對當地環境的衝擊，也購買幫浦、打氣機等設備，確保放生物再放生過程中的生命。

福智團體接受了外界對放生的指正，選擇大幅度的調整放生活動，在放生的行為上作了許多改善，目前的福智團體仍試著以放生方法上的調整，以期望減少放生過程中對生命的損傷，放生執事也不斷的充實保育與生態環境的相關知識，使放生活動能真正展現放生的意義。明顯地，要調整放生活動必須改變學員的參與行為，更重要的是動員學員參加新的放生活動，新的放生活動要如何推廣？學員要如何動員？學員選擇參與的依據又是什麼？探討學員的活動參與狀態成爲一個趣味富饒的議題。

### 第三節 主要研究旨趣

本研究主要聚焦的課題，信徒對宗教活動參與的選擇。在台灣競爭的宗教市場中，宗教活動是國人參與率最高的活動<sup>9</sup>，宗教市場呈現高度參與和自由化的發展，宗教活動也越來越多元，各種宗教活動吸引不同類別的信徒參與，宗教活動不斷的調整並推陳出新以此招募信徒。

---

<sup>9</sup> 同註 2。

台灣目前的宗教放生引起廣泛的社會爭議，其中的信徒參與狀態尤其令人關切，我們以實際的田野觀察探討信徒對活動的參與選擇，回顧台灣宗教社會學研究，陳杏枝指出，台灣的宗教社會學研究必須以台灣本位觀察為出發，並非刻意排除西方文獻的影響，而是一個要如何突顯台灣特有變數的議題（陳杏枝 1999：194-198）。到底什麼是台灣的特有變數，或許我們可以從研究議題和研究取向著手。台灣近十年來競爭的宗教市場，也造就宗教活動的多樣性與競爭，集團式的宗教放生活動即是明顯的代表。對於這樣的現象，過去的社會科學思維，將宗教視為是不理性的，而宗教的理性選擇論將宗教行為看成是信徒理性考量後的結果，以計算參與宗教活動的成本/效益為評估，用理性的角度突顯放生活動的參與特性（林本炫 2005：1-2）。以此，本研究透過福智學員實作的放生經驗，以理性選擇的角度，勾繪放生活動調整的整體樣貌，藉此分析宗教活動中信徒的動員、價值觀以及社會網絡等相關討論。

本文第二章主要處理文獻探討，關於宗教活動的討論，大部份以集體面向的討論居多，我們以 Innaccone 的觀點，試著將宗教活動視為「宗教商品」，呈現出個別信徒對活動參與的主動性；其次分析宗教活動的社會網絡，宗教活動所產生的社會網絡鑲嵌著宗教成員的宗教資本，宗教資本的累積讓信徒對參與的活動增加信心與認同，但信徒也會對宗教資本和社會網絡的關係進行評估，評估參與宗教活動的成本和效益，這也讓宗教成員對宗教活動的理性選擇成為可能，至於信徒如何運理性選擇面對宗教活動，我們必須先釐清信徒的宗教需求，宗教需求或許先於參加活動之前，或許於活動過程中被形塑出來，但宗教需求讓信徒對活動的參與選擇有所依據，何種宗教活動、何種參與程度對信徒而言才是「好交易」，這將是我們探討的重點。

第三章方面，我們從田野觀察出發，探討「福智如何調整放生活動？」因為反放生論述的提出，福智將放生活動調整為小型放生，然而，活動的調整只是由組織上層決策就能完成嗎？特別是受宗教組織卡里斯瑪的影響，我們會有這樣化

約式誤解。回到福智的放生活動現場，宗教領袖的魅力對學員參與活動固然有一定的影響力，但福智學員的宗教需求和社會網絡的牽引更是不容忽略，福智為小型放生成立「放生小組」，但放生活動的調整並非成立執行單位按表操課就能達成，放生小組要如何連結學員的社會網絡使其參與？要怎麼讓學員認同新的放生活動形式？並且如何推廣智整個福智團體？本文將呈現小型放生實作，從參加討論課程、親自購買放生物到實地放生，我們分析放生小組和學員們如何互動與合作，如何展現其主動性完成放生活動調整。

延續上一章的討論，我們要更細緻的處理一些問題，第四章探討「學員參與放生活動的因素為何？」小型放生可以成功推行，有三個面向我們需要特別討論，即組織活動策略、社會網絡以及學員的宗教需求。觀察福智放生現場，從學員參與資格限定的活動規定、透過網絡的招募作用以及學員最直接的對放生活動需求，這三項機制都直接影響學員的參與意願，究竟學員對這三項機制的考量是什麼？學員們又會呈現何種活動參與？透過上述的提問，將有助我們瞭解福智學員對活動參與的選擇。最後結論部份，總結本文的論證與發現，並進一步檢討理性選擇論對信徒參與宗教活動的關聯性。

關於信徒參與宗教活動有許多討論面向，我們將透過宗教社會學的理性選擇論（rational choice theory）以及社會網絡的概念（social network）來探討信徒參與宗教活動的狀態，藉由對福智團體的觀察，我們希望能對宗教活動與信徒參與之間做出有系統的社會學解釋，也期望能從中了解宗教活動對當代社會的意涵。



## 第二章：文獻探討與研究方法

關於宗教活動的相關討論，我們主要探討的面向在於，信徒對宗教活動參與的選擇，當宗教活動遭受外界批評與質疑時，宗教團體要如何調整活動？在活動調整的過程中，信徒又呈現何種參與型式？在此，我們將分別就宗教商品、信仰的社會網絡以及宗教的理性選擇等面向來做分析。

### 第一節 宗教活動作為宗教商品發展

台灣的經濟發展帶動的不只是社會與產業的變遷，市場經濟的建立其商品邏輯的概念也影響了台灣宗教的發展。在宗教活動活躍的社會中，宗教市場處於高競爭的狀態，許多宗教團體將宗教商品化，所舉辦的活動項目也呈現多樣性的發展，如有機農業、資源回收與放生活動等，其活動的宗旨、表現形式也會出現差異性，多樣性的宗教活動也加深了宗教市場的競爭，這裡沒有好與壞的問題，而是以市場經濟的角度觀看台灣宗教的蓬勃發展（瞿海源 2001：255-256）。

我們將宗教視為一種商品，了解「宗教商品」如何使信徒有所選擇的依據。首先是 Innaccone 提出「宗教商品」(religious commodities) 的解釋，宗教活動是結合了目的、信仰、情感等需求的團體活動，宗教團體以商品邏輯的概念，推出滿足信徒需求的活動，甚至擁有自己的特色產品，如放生，就宗教團體的成員來說，可以滿足宗教需求的活動也是必須的，如此成為宗教商品。而在台灣，由於解嚴的因素使得宗教市場開放，自由化的宗教環境，讓身為消費者的信徒可以有更多元的宗教商品選擇，相對也帶動宗教市場的消費。

關於宗教商品的特性 Innaccone 進一步解釋道，由於宗教商品所對應的是超自然的力量，相較於一般商品的選擇，宗教商品較難有明確的評估，也具有較高的風險性（Innaccone 1992）。對宗教團體來說，由於宗教商品的高風險常會造成行動者在選擇時游移不定，或者對宗教活動投入不深的情形，因此產生宗教活動

中「搭便車」的信徒，爲了杜絕沒有付出相對代價的信徒與「搭便車」的行爲，許多宗教團體會以較嚴明的規定，例如禁菸酒或成爲茹素者等來確立教團的成員，如此一來即能對動向不明確的信徒做出區辨，也讓宗教活動具有「排他性」，能明確的區隔，防止騎牆觀望的信徒，確立宗教團體分別所屬的信徒（Stark 與 Finke 2000）。

然而在宗教市場中，宗教活動的排他性也並非是全面性的，Stark 與 Finke 繼續說明，在國外的一些宗教團體研究顯示，嚴格的、高張力的宗教團體確實能吸引信徒的參與人數和加深參與活動的程度（如耶和華見證人、葡萄園基督徒團契等），但這樣的現象並非涵蓋整個宗教市場，爲了使信徒在選擇宗教時有所衡量，宗教活動也有「商品區隔」的作用，多元的宗教活動提供了信徒多樣性的宗教需求，在競爭的市場中，商品的多樣性滿足不同宗教需求的信徒。所以，宗教商品雖然具多樣性，也應此有不同的「利基」（niche），特定的利基能吸引特定的信徒，這些區隔有助於信徒在多元的宗教商品中作選擇。以不同類型的宗教活動使信徒依各自的需求來作選擇，一些宗教團體使用嚴明的規定做區隔，而這樣的作法就如同不管顧客的需求，所以另一些團體則針對不同的需求提供宗教商品，顯示了宗教商品對不同的需求做出區隔之特性（Stark 與 Finke 2000）。

從 Innaccone、Stark 和 Finke 的討論，我們歸結出宗教商品的特性，排他性與商品區隔不僅是使宗教活動的參與有更明確的選擇，這兩項特性相對的也展現出該宗教團體的活動特質。信徒與宗教團體的互動是相對的，信徒依自身所能付出的代價衡量，選擇適合自身需求的宗教，相對的宗教團體也會將信徒的選擇納入考量，並調整教團的活動，以顧及普遍信徒與特定信徒的宗教需求。所以當其他論述質疑宗教活動時，也是宗教活動展現排他性與商品區隔的時機，讓信徒考量所要付出的代價，是否繼續參與此宗教活動，而信徒所選擇的結果也成爲宗教團體調整宗教活動的重要考量。

從上述的討論中，我們了解宗教活動會透過嚴格的規定與不同的活動取向，表現出宗教活動的排他性和商品區隔，藉由這些特性的突顯使信徒在宗教市場中能有選擇依據。然而將問題回歸宗教市場，儘管商品的特色與限制讓信徒有所比較，但宗教活動提供的是信仰、情感與超自然等產品，其風險性是民眾自身難以評估的。在《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》與〈社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用〉的討論中，林本炫提出社會網絡與宗教需求對信徒的宗教選擇同樣具有關鍵性的影響。(1998, 1999)。簡單地講，對於宗教活動參與的討論，宗教活動商品化是讓理性選擇論成為可能的重要前提。我們了解信徒對於宗教活動雖然受到宗教產品的限定而影響選擇，但是對社會網絡與宗教需求的驅動更是左右宗教參與的關鍵，以下我們將就這兩部分繼續討論。

## 第二節 宗教活動中社會網絡的展現

影響信徒參與宗教活動的另一項重要因素是教團中的社會網絡，宗教活動的進行有賴於信徒的參與，透過信徒的參與才得以使活動持續甚至擴大，信徒之間的相互動員成為重要的關鍵，教團內的成員或許會因為受質疑的活動而造成部分的流失，但在教團內長期以往的社會網絡並不應此而崩解，為了鞏固宗教活動的持續，教團內的社會網絡成為一股團結動力，這不僅是集體內聚力的團結，其中教團成員是否主動接觸社會網絡、人情的互動，乃至於順從社會網絡的思考等，這些都包含了理性選擇的考量。

在團體內部，「社會網絡」(social network)一個重要的功能便是「團結誘因」，團結誘因是構成動員的基礎，並且是由團體內部的強聯繫所發動，這是構成群體動員的重要關鍵 (McAdam 1982, 何明修 2005, 林南 2005)。在福智放生的例子中，要調整放生活動，團體內部的強聯繫的確是必須的，活動中必須面對保育團體的批評，而且新的小型放生有許多工作如規劃放生物的採買、設計小型放生的流程等，是要靠大家分工互助完成的，而強聯繫能使工作進行更為流暢。對於網

絡與社會資本的討論，林南指出，共享的情感產生互動，由互動構成的網絡聯繫著生活型態相似的個人(2005：62-63)。網絡的強聯繫是一股隱含的力量，推動福智完成放生活動調整。

另外，社會網絡另一項主要功用是「增加信任」，有具體的人際關係以及此種人際關係的結構，所互動的對象包括家人、親友、同事，乃至於熟識的鄰居等（林本炫 1999）。讓社會網絡成為宗教活動中的關鍵主要有幾點因素，首先即為宗教商品特性，宗教商品所依賴的是超自然的力量，這樣的商品其存在和效用都具有一定的風險，也就是一項風險財貨（risky goods），所以必須相當依靠信任關係，在變遷快速的社會中，個人容易與既有的社會網絡脫離，一來容易失去先前的宗教認同，增加改宗的可能性，再者由於陌生的環境也加大了宗教的風險性，而社會網絡的聯繫則提供了「背書」的效用，克服行動者對於選擇宗教活動的風險性，藉由熟識的人際網絡介紹，以人脈關係的保證克服風險，這也讓宗教活動能順利的傳播。其次，社會網絡也隱含成本/效益的考量，社會網絡不僅是一種信任的依存，更是一種互助的體系，在網絡之中所謂的人情考量即是對自身付出成本的評估，人際中的成本/效益雖然難以衡量，但卻是極具重要性。對台灣社會而言，社會網絡的重要性具有普遍共識，人情網絡中講究的是社會關係的運用，在工作上或生活上的相互幫忙，會形成互欠互助的網絡關係（孫清山、黃毅志 1992）。當人們的交情十分緊密時，表示他們形成情感及利益的共同體，情感和利益交互影響、不可分割（鄒川雄，2000：126）。我們用宗教資本的概念來理解，學員們藉由參與福智的活動累積了宗教資本，宗教資本包括宗教經驗與團體裡的人脈（Stark 與 Finke 2000）。所以當宗教活動運用社會網絡的人情作為說服，便能引起相當的動員。

因此，信徒參與宗教活動，社會網絡的拉力是相當有力的動員，社會網絡的信賴解決宗教風險的問題，也顧及人情關係的考量。在進入團體之後，也因為參與教團的活動而產生另一社會網絡，這些人脈的集結也表示宗教資本的累積，當宗教活動與外界有所衝擊時，這些人際網絡與宗教資本便能集合起來支持教團，

這過程不只是宗教集體情感、集體亢奮的運作，宗教中的社會網絡更是行動者理性選擇的結果，包含著人際資本的投入與人際網絡的經營，所以當信徒所參與的宗教活動受到批評時，社會網絡也是影響信徒去留的一項重要考量，其中便蘊含理性選擇的機制。

透過社會網絡的操作，不僅提升民眾對宗教活動的參與，也能使參與狀況得以維持。然而，在用社會網絡解釋民眾的參與時，必須注意民眾對宗教的「偏好」，在林本炫對社會網絡的討論中提出，對有意願的「宗教追尋者」來說，社會網絡對他們而言可能具有信任的關係，但也可能只是訊息提供的機制而已，即社會網絡對於宗教追尋者來說，很有可能只是提供接觸機會的媒介而已(林本炫 1999)。因此，使用社會網絡的解釋必須對宗教參與者有背景的了解，清楚信徒參與的意願與動機，對信徒選擇參與活動的解釋方能全面，而以下我們將就宗教理性選擇部分對民眾參與和宗教活動做討論。

### 第三節 宗教活動中的理性選擇

二十世紀中葉，理性選擇論的討論主要為經濟學與實證政治學所運用，近年來受到社會學對理性行為理論的研究，將理性選擇的觀點帶進宗教社會學的研究(Innaccione 1992)，主要由 Rodney Stark、Roger Finke 與 Innaccione, Laurence R. 等人共同發展理性選擇論的基礎。理性選擇論的基本預設為：人們試圖獲取最優化的交易，以最小的代價換取最大的利益，即是成本/效益的觀點來分析(Stark 與 Finke 2000：36)。信徒參與宗教活動的酬償包含心理上的、情感上或者文化上等各面向，而且個別信徒的需求有不同程度的酬償，這些酬償與偏好則受到社會化與生活世界的經驗影響。委身宗教活動則是為酬償而付出代價的一種交易，所付出的成本代價來自於人們親身的參與和活動投入，宗教組織提供了人們一個參與活動與獲得酬償的一個平台，並在此創造與交易各種酬償(Stark 1987：36-38)。所以參與宗教活動是信徒對教團具體付出的行為，而信徒也在活動之中

也獲得所需的酬償，包含信仰、情感或人際交往等。當活動碰到批評時，更凸顯了信徒參與的成本與效益，此時的抉擇也更為明確，因為宗教活動被賦予社會的道德期望，一連串反放生論述批評，使得放生活動成爲一項極具張力的宗教活動，張力是指宗教團體與外界在社會文化上的差異和對抗程度（Stark and Finke 2000：178）。

在計算宗教代價時，我們也必須算上參與高張力活動的信徒所要負擔的社會壓力代價，例如反放生論述所批評的「生態破壞者」、「放生是殺生」等，因此社會觀感的正當性落差讓放生成爲高張力的宗教活動。這裡我們要先做一個澄清，儘管高張力代表宗教團體與社會文化有相當的落差，但是對宗教團體而言並不是全然負面的，在 Stark 與 Finke 的研究中指出，一個宗教團體的張力愈高，團體成員對組織的委身程度相對愈深（2000：181-184）。也就是說，雖然此宗教團體與社會文化價值觀有較大的差異，但團體的成員反倒會更投入此宗教團體，對此宗教團體更有歸屬感。以福智的例子說明，雖然放生活動面對反放生論述的衝擊，但福智的學員卻有可能對放生活動更加投入。這樣的說法聽來弔詭，其實是一種「排他性」的運作，因為參與高張力的宗教活動（社會文化差異大）意味著要付出更高的代價，當成員從事此團體的活動，代表成員必須違反某些社會文化價值觀，也就是成員必須付出物質的、社會的或心理的代價。相對的願意付出這些代價的宗教成員也等於是對此宗教團體深度參與，這樣的高代價可以排除那些想要獲得宗教資本卻不願高度參與的人，因為宗教事務是集體物，對團體成員而言是公共財，如 Olson 所言，人們會在進行公共事務時有所保留，想要獲得其中的利益卻避免付出代價，意即搭便車的行爲（Olson1965）。這樣的情形相對於宗教團體亦然，所以宗教團體會限定一些規定或門檻，透過付出高代價的要求，可以排除那些想要獲得宗教資本卻不願深度參與團體事務的人，杜絕團體裡想要搭便車的成員。

同理反觀福智的放生活動調整，在高張力的社會氛圍下，放生小組相較於一

般參與的學員，必須付出更多的時間、體力和輿論壓力，推動小型放生的工作是對福智團體深度的參與，是高代價的付出，因此放生小組成爲一道無形的篩選門檻，想要獲得更多宗教資本的學員就必須付出更高的代價，就得加入放生小組<sup>10</sup>，選擇繼續支持放生的學員，便會成爲教團調整活動的動力。

就宗教活動的參與而言，信徒基於信仰、情感、人際網絡等因素參與活動，個人以不同的目的投入宗教活動，藉由對活動的參與來獲得個人的需求，由於對宗教活動的參與，與時俱增的**情感與文化投資**構成了宗教資本（類似社會資本），也因此建立了堅固的人脈關係，當宗教資本愈大，人們就愈不可能改變他的信仰，對於宗教活動也會持續的參與（Stark 與 Finke 2000）。因而理性選擇論認爲，人們在選擇宗教參與時，和他們取得其他可供選擇的對象採用相同的行爲模式，即是以計算成本與淨效益作爲評估，不但會選擇參與何種宗教活動，也會評估參與的程度，而且個人的選擇並非不變的，他們可能因各種因素改變對宗教活動的認同（林本炫 2005：5）。在這個行動模式下，我們必須了解選擇的「偏好」，信徒選擇宗教活動的類別和投入的程度，是因爲信徒相信參與這項活動能獲得所欠缺的宗教需求，而且是一樁符合成本/效益考量的好交易。至於信徒的偏好從何而來？以放生活動爲例，我們可以用「宗教商品」的概念說明，之前討論台灣是宗教競爭的市場，放生活動也是在這脈絡底下，以此放生這項宗教商品是可以被推銷的，而且放生已成爲台灣社會的常民文化<sup>11</sup>，從信徒的生活經驗和宗教經驗作連結，這是一項有效的商品，加上宗教團體的需求刺激，放生活動成爲人們所偏好的宗教商品，因此對放生活動的熱衷我們不能以宗教狂熱一言蔽之，這種偏

---

<sup>10</sup>這裡要注意的是，儘管反放生的輿論讓放生成爲高張力的活動，但我們此處所運用的宗教團體排他性並不是指放生活動，而是指參與小型放生付出的高代價，因爲福智團體並不強調放生的功德，福智認爲放生是爲了發起救護的慈悲心，不應該執著於多放生以獲取功德，所以對福智學員而言，放生固然有功德，但不是被強調的重點，而「多做事的發心」才是被強調的，因此加入放生小組才有宗教資本。另外，福智並沒刻意用放生的高張力造成排他性，台灣其他的放生團體也不應該如此解釋，因爲放生活動的張力是由於反放生論述而造成的，並不是由放生團體促成此張力，在運用張力解釋放生活動的排他性時因注意此差異。

<sup>11</sup> 同註 3。

好的形塑是包含宗教經驗與信徒選擇的理性過程<sup>12</sup>。不過對於人們理性的預設我們必須謹慎處理，Stark 與 Finke 提醒我們，許多理性選擇論者把理性推向一個過於簡化的設定，認為信徒「用最小的代價取得最大的利益」的過程是理所當然的，忽略了信徒在作選擇時也是受限於環境和資訊缺乏，這種最優化的的理性有時是行為者主觀的觀點，所謂理性應該是有條件的有限理性，也就是說，理性選擇論所談論的理性就程度上應該是行動者在其社會脈絡底下的主觀理性（2000：45-46）。

因此，為了掌握理性選擇論的意涵，我們必須將分析的脈絡落實到信徒的活動實踐上，從信徒對宗教互動實踐的過程中挖掘其「主觀的理性」。理性選擇論主要組成的兩個部份，第一，宗教的市場模型；第二，個體行動者的偏好選擇以及成本/效益的理性行動（林本炫 2005：11）。以信徒參與的放生活動為例，我們要先分析放生活動在台灣宗教市場中商品化的特性，並且探討信徒選擇參加放生活動的依據為何？台灣屬於多元宗教的社會，宗教活動十分複雜，隨著台灣經濟發展與政治的開放，台灣民眾對宗教的需求被快速的開發，在快速變遷的宗教關係中，理性化成為變遷中重要的基本特徵（瞿海源 1997）。在研究宏觀的宗教行動層面上，要了解信仰層面所展現的特徵，我們有必要對處於微觀的個人信仰層次進行研究（林本炫 1998）。藉由理性選擇論的分析，以放生這項目前受到爭議的宗教活動，凸顯理性選擇論的優點或者其限制之所在。

上述的討論是剖析行動者理性選擇的簡單說明，我們必須先釐清行動者的「成本」考量，宗教活動中所產生的人際網絡、投入資本都會影響原初參加活動的目的，行動者投入的成本會因參與的時間和程度而累加，而起初參與的目的如教義、活動宗旨等可能因為投入的成本而模糊，所以當宗教活動受到質疑時，民

---

<sup>12</sup> 在韋伯指稱的四種社會行動類型中，我們所討論的信徒理性選擇較接近韋伯的工具理性（means-ends rationality）與價值理性（value rationality），對於理性行動的了解將有助於我們探討信徒行為上的主觀可理解意義，包括放生為何是有效、值得付出的價值觀以及付出多少成本以內才算是好交易等等。



眾也許會選擇離開，但也極有可能成為更積極的參與者來支持活動。當放生活動受到學界批評時，在活動轉化的過程中，我們假設信徒的參與的過程是運用理性選擇，並且也影響了宗教團體對活動的運作。

#### 第四節 研究方法

本研究所要探討的課題在於「信徒對宗教活動參與的選擇」，我們以福智團體的放生活動為例，探討當宗教活動受到反對的論述時，福智團體要如何調整放生活動？並且分析學員參與放生活動的意願為何？

首先我們必須了解當代放生的社會脈絡。儘管放生這項活動由來已久，但放生活動被「問題化」是近年才被突顯的，放生團體也因此作出各種程度的反應，這是由於生態學、保育知識和佛典詮釋等相互對話所產生（林本炫、李宗麟 2006：9-12）。由放生團體的反應，可以發現，無論是生態或佛教的討論，都代表論述的影響力。因為以論述作為一種社會實踐，論述本身涉及權力、衝突或對抗的關係（蘇峰山 2005：181）。本文所探討的反放生論述即是一種對放生活動的對抗主張<sup>13</sup>，在此我們所指的反放生論述並非是無的放矢的謾罵批評，我們討論的是與放生活動內容相衝突的價值觀念，以目前的反放生活動而言，反對的論述主要是出於佛教界和生態學界。在佛教界，支持與反對放生的團體產生明顯的分界，支持放生的如福智團體、中華護生協會、蓮子放生團體等；而反對放生的團體如佛光山、法鼓山等，雖然支持與反對的立場顯明而異，但彼此並不因此相互攻訐，反對放生的起因也是從佛法的護生觀念出發，如昭慧法師提出的「佛教生態學」即是要消除人類中心的沙文主義，反對單單以人的角度來看環境、看生態、看動物，要以謙遜的態度保持生命借的永續生存（昭慧法師 1999：59）。另外，在生態學界，由台灣動物社會研究會、生態教育中心等保育團體，以及陳玉峰、劉小

<sup>13</sup> 無論是反放生言論或支持放生的聲明，透過公開發表的過程，這都是論述的權力展現。這裡我們要聚焦的是反放生論述下，福智學員的活動參與狀態。關於放生與反放生的論述分析可以參閱林本炫與李宗麟（2006）〈「正確放生」的形成：台灣戰後動物放生文化的考察〉，當中對於放生論述與反放生論述的相互形構，以及對放生活動產生的實踐影響，都有詳細的討論。

如、林朝成等數位生態學者，以生態保育、保護動物以及環境護育等概念，對宗教的放生活動提出質疑，並且透過網路、報章、研討會、座談會等方式，將反放生的觀念傳達給社會，並在在媒體的報導下，成為具輿論壓力的反放生論述。這樣的反放生壓力，當福智團體接受到反放生的資訊時，也開始反思放生的問題，並且逐漸地調整受批評的放生活動，福智目前將大型放生法會改為小型放生，這僅是就規模上的改變，關於小型放生的確切體制和方式目前仍在調整，而這其中調整的機制即是我們主要所要探討的。

為了解放生活動產生衝突的脈絡和學員參與的態度，除了搜集、閱讀宗教活動的相關文獻，作者將對福智團體進行參與觀察，實際的參與觀察放生活動，試著對社會網絡、宗教理性選擇論等相互檢視。此外，福智團體的放生活動在受到反放生論述的影響下，調整為小型放生活動，為了探究促成活動調整的因素，也將對學員展開深度訪談，了解學員們在活動調整的過程中展現何種樣態，又學員們的社會網絡和理性選擇如何對放生活動的調整產生影響。

在參與觀察方面，著重於學員在活動過程的的互動，作者於 2005 年 10 月至 2006 年 3 月，進行每週至少一次的參與觀察，而至今作者也不定期的參與福智相關活動，在放生活動之外，作者也協作義工的文案整理和法會相關事務，藉此更了解學員對活動參與所賦予的意義，運用參與觀察，可以確切的掌握個案分析。第一，由於參與觀察強調的是「日常生活下的互動情境」(Jorgensen 1999：19)，我們要探討的學員社會網絡，即是需要在日常的脈絡下觀察。在自然的互動情境中，社會網絡對學員具有不同意函的功能表現。理性選擇論認為，宗教參與者對社會網絡具有降低風險、接觸媒介和順從的功能，這些社會網絡的功能會作用於哪些學員？又這些功能對學員參與放生有什麼影響？這些問題我們必須透過實際的參與觀察，呈現日常生活下社會網絡中的互動。

第二，參與觀察對「真實行為」能確切的捕捉 (Jorgensen 1999：28)。所謂的放生活動分析，不能僅是當天的活動流程。就作者目前參與過的放生活動，除

了活動前說明放生意義的「前行」和放生當天的「正行」，還有活動結束後學員自行準備不成文活動—「課後聯誼」。在這一連串的活動中，「放生」固然是活動的主軸，但放生之前和之後的活動也包含著許多社會意涵，值得我們分析。因此，對放生的觀察不能僅就局部的活動，完整的參與整過活動過程，才能掌握學員真實的放生行為。從現場的情境、學員的互動，乃至於學員「課後聯誼」的情形，這其中不僅可以觀察學員對活動的付出的程度，也可以發現活動中的人際互動關係。對於團體內的成員互動，參與觀察法更能掌握互動的微妙，對這些面向的討論，運用訪談或是問卷是較難收集到資料的。

第三，我們以圈外人和圈內人的多重角度分析。探究放生儀式對學員參與的影響，圈外人角度的新鮮感和陌生感，可以凸顯理論的視野，加深我們發問的敏銳度（Jorgensen1999：82-89）。一些放生方式對學員而言已是稀鬆平常，但藉由圈外角度引領我們，這些放生地點的選擇、活動流程、人數與方式都具有特定的功能和意涵，如理性選擇論者指出，活動儀式能增加信徒的宗教資本。然而對福智學員而言宗教資本是什麼？又如何作用於放生活動上？宗教資本的增加和放生的認同是否成正比？我們可以透過與學員的實際參與獲得解答，我們與學員一起體驗放生的實作，不斷的反思這些問題，以此呈現更真實的學員參與脈絡。而圈內人的角度更是必須的，福智的放生強調「親身體驗」，放生方式是親自買、親自放，這樣的放生方式賦予學員何種意義？是否在這樣的實作過程中加深對放生的認同？並且如何影響學員對活動的參與程度？這些都有賴於我們以圈內人的角度，體驗並觀察學員的放生信念。經由圈外人對問題的靈敏度，配合圈內人的實作體驗，多重角色的扮演，提供我們各種分析放生活動的觀點，不僅讓理性選擇論的命題更加貼切，也對我們的研究能有較通盤的視野描繪。

另外，在深度訪談方面，我們不以既定的訪談立場認定學員對活動價值觀，訪談是向受訪者學習的過程。在研究過程中，一個極有可能遭遇的無力感，即是訪談無法深入，這項阻礙來自「交淺不言深」的社會互動原則。對福智學員而

言，我們研究者初期就如發表反放生論述的生態學者一般，在陌生的關係下要找到受訪者已經有相當的難度，更遑論深度訪談了。因此，要跨越這道藩籬，長期的深入田野是一個必要的條件，長期的田野經驗除了可以不斷的審視理論觀點之外，更可以掌握受訪者經驗（謝國雄 1997：306-310）。以此，本研究的深度訪談是配合長期的參與觀察進行，我們採用半結構式的訪談，擬定訪談的大綱<sup>14</sup>，從參與觀察期間開始至今，進行不定期的訪談，針對學員的放生動機、宗教經驗和功德價值觀等主題，使用半結構的訪談有利於我們隨時修正對學員放生活動的觀點，並且避免訪談流於固定次序、標準化，依受訪者的回答適時地調整問題，讓受訪者有機會對問題發揮與表達（胡幼慧 1996：230）。

訪談中，一個重要的研究議題，我們要探討學員如何產生放生的功德價值觀。對放生的偏好是由於學員認為放生是一項「有效」的宗教活動，所以讓學員願意付出心力和時間（成本）參加活動，藉由參與活動以滿足宗教需求。活動過程是成本與效益的交換，功德價值觀是交換的參考基準，這是理性選擇一項相當重要的命題。求功德是一種宗教需求，要了解學員的功德價觀，我們必須訪問學員相關的宗教經驗。不只是學員當下所參與的放生活動經驗，我們也必須適度的回溯學員參加放生的過程。訪談不只是掌握受訪者當前的生活面貌，重大事件的經驗和日常互動細節等，這些都構成人們的認知（楊弘任 2005：101）。因此，學員過去和當下的宗教經驗都是我們訪談的重點，從學員的經驗中提煉功德價值觀，掌握學員的功德價值觀以了解學員參與活動的宗教需求，以此我們才能呈現成本/效益的交換標準。

同時，訪談過程中我們注重受訪者「多重實在」的意義，學員在訪談過程可能會重新建構參與的經歷，或是經過反放生論述後會變動放生的意義。這樣的回答或許與客觀的真實性有差異，但這也能幫助我們了解受訪者觀看事情的觀點，對受訪者的話全盤接受或是否定，都會失去現象背後的意涵（Fetterman 2000：

---

<sup>14</sup> 訪談大綱於附錄一。

44-45)。特別是理性選擇對宗教參與者理性判斷的預設，認為宗教成員在活動參與時能做出最划算的成本付出。這樣的理性預設和學員的宗教熱忱必須審慎地分析，因此在訪問時，我們必須仔細評估學員的回答，在熱情的宗教參與背後，是否隱含著學員理性的考量。所以，在訪談過程，受訪者的語調和情緒層面也是一項不可忽略的重點，如悲傷、焦慮、興奮或滿足的情感表現等等，這些受訪者的反應有可能表示群體性的角色情境，也有可能只是個體案例，區分這兩者可以使我們的研究更具體（胡幼慧 1996：231）。翔實的訪談紀錄，有助於對放生活動研究的掌握，也能有效性的對理論呈顯，透過訪談資料的提煉分析是不可或缺的。

最後，在訪談資料的整理上，我們必須將參與觀察和深度訪談以及理性選擇論的文獻做多方驗證，研究是理論與研究方法互補的過程。理性選擇論的命題是由國外的宗教團體觀察所發展出來的，對比於國內的宗教團體，我們需要進一步的實證資料，台灣的宗教市場是否可以適用理性選擇論的發展，我們期望藉由紮實的研究方法，以保證研究的可靠性。我們以理性選擇論的角度，藉由深度訪談與參與觀察的進行，對組織和個人的互動關係，釐清放生活動調整的社會條件與限制，對學員的宗教資本和社會網絡影響作分析，以期對放生活動的調整提出社會意涵的解釋。

### 第三章：福智團體如何調整放生活動

「宗教資本」和「社會網絡」是影響信徒參與宗教活動的重要關鍵，要了解宗教活動轉化的進程，必須要探討宗教資本和社會網絡在宗教團體內的開展。本章走入福智放生活動田野，探究放生活動轉化的過程。首先我們要探討「為何福智選擇調整放生活動？」透過追問的過程了解福智團體的特性以及放生活動在福智團體的位置，以了解放生活動對福智的重要性。

接著開始本章的主要問題「促成福智放生活動調整的動力為何？」，我們先從組織上層開始著手，探討組織上層對活動調整的影響；接續我們將場景轉到放生活動的現場，從活動中體現出「宗教資本」和「社會網絡」，學員們從親自買放生物、持咒皈依到實際放生，這些活動都由學員們親自參與，而且在放生活動後，尚有不成文的聯誼活動，宗教資本和人際網絡的影響正在這些親身的參與中作用著；再者，從親身的參與和聯誼活動中發展出的實作感，我們試著歸結出放生活動調整的主要動力，對放生活動有「心力」的學員，福智提供更進一步的管道，學員們可以參加「放生執事」的課程，加入「放生小組」，放生小組的執事除了基本對於放生的教義相當通達之外，還必須學習生態的相關知識，了解放生物與當地生態的影響，對於福智放生活動的轉化有相當的影響。

本章從福智的放生宗旨、小型放生的實作經驗以及放生小組的運作，試著勾繪福智放生活動轉化的樣貌，以「宗教資本」和「社會網絡」所發揮的效用，解析學員們對理性選擇論中的考量。

#### 第一節 活動調整的緣起

在探討福智如何調整放生活動之前，我們必須釐清一個問題，「為何福智選擇調整放生活動？」在第一章中，我們初步了解福智調整放生活動的社會背景，近年來保育團體、學術界以及一些佛教團體對放生文化提出許多反省，

包括不當的放生地點、外來種的入侵、商業化的放生等等，這些反對放生的論述衝擊著當前的放生活動，有些放生團體因此宣布停止放生活動（如靈鷲山），有些則是加強自身的放生論述與之對應（如中華護生協會），然而，福智團體則選擇改變一貫的大型放生，調整為小型放生作回應，為何福智選擇這樣的活動策略？釐清此問題將幫忙我們了解福智團體的特性，繼續我們主要提問的追蹤。

首先觀察台灣目前的放生活動，可以發現大型放生是宗教團體一貫採用的活動模式，所謂大型放生是以放生物的數量判斷，陳玉峰在放生文化研究中指出，放生者對放生物有「全數購買」的行為習慣，這原本是基於佛教對眾生的平等救護之心，但全數購買放生物的數量相當龐大，以放生鳥類為例，每次放生約 1000 隻以上禽鳥<sup>15</sup>，如此龐大的生物數量對當地的生態造成相當大的壓力與破壞（陳玉峰 1993：105-107）。在作者的田野經驗中，水族類的放生情況有過之無不及，以台灣目前最大的放生團體—中華護生協會為例，放生魚至少也都有一卡車<sup>16</sup>，但每一地區的生態容量有一定的限制，生物數量過多，覓食、生存空間以及生態食物鏈都會受到危害。

大型放生對環境的破壞足以見證，這些訊息也刺激著福智的放生活動，當時內部也出現一些反對放生的聲音，也有師兄提議停止「放生」改倡導「護生」。會有這樣的歧見是可想而知的，福智一直以來極力倡導「慈心有機農業」，福智提倡有機的宗旨是不使用化肥、農藥，使用可再生的資源、綠肥，

<sup>15</sup> 陳玉峰的〈台中市放生文化的初步研究〉是以放生鳥類為主要調查，然而 2005 年以來禽流感的疫情在亞洲地區擴大，台灣的宗教放生團體由原先的鳥類、水族為主的放生活動，改以水族為主要放生對象，但放生數量仍舊相當龐大。

<sup>16</sup> 中華護生協會並非完全否定反放生論述的要求，在反放生論述提出後，中華護生協會也在放生活動上做了調整（許智偉 2007：101）。在作者田野過程中，中華護生協會的師兄會向我們強調放生物「這籠是本土的」。另外，觀察其放生活動的工具，以往在放生魚類時，都以水桶裝魚由人力接駁到水邊，這個過程往往造成動物很多傷害，也是動物保育團體的批評要點之一，就此中華護生協會開發運輸軟管取代人力接駁，讓魚類可以在最少的干擾下由卡車到達水邊，一旁的師兄也熱心的幫我們介紹這些設備。這些面向相較於其他放生團體，中華護生協會的確做了許多改善，但在放生規模上，中華護生協會仍堅持大型放生的規模，因為這牽涉中華護生協會整體活動策略的根基。

藉由有機經營培養地力耕作，達到日常師父「光復大地、光復人心」的理念。在有機農業的推廣活動上，福智具有相當好的成績，不僅與農委會合作有機農業認證，並在全省有百家以上農場合作有機栽培以及門市販售，福智的學員們對「有機回復大地元氣」的理念甚為相應，所以當反放生論述的影響力透過媒體持續擴大，團體的大型放生破壞生態成為事實，明顯與「有機回復大地元氣」的理念矛盾了，學員們對團體內的大型放生也產生疑慮，對此福智團體內部也召開多次會議，總理放生事務的陳師兄談到當時的討論：

在以前大型放生的時候，整個活動的規劃是由業務的承辦人規劃，放生物的採購也是由專人採購，大部分的學員是看通知再到那地點來參加儀式，在這樣的過程當中對學員來講，往往很難升起那如法的動機、那意樂，那如法的意樂就是那真正想幫助眾生、想救護眾生的心。以大型的放生來說，一般的學員參與像是隨班奔流這樣的參與，以造業的角度來講，如果我們的動機不圓滿的話，請問那果相會圓滿嗎？所以歷經幾年的大型放生，到最後，就像是報章所批評的一樣，對生態產生了許許多多的問題，但佛法放生的本意事良善的啊，所以師父提出讓放生的這個法門重新的檢討、重新的運作，所以就將放生配合廣論的學制，以前是學員學到「業果」就可以來操作放生這門功課，而現在配合學制要到「上士道」菩提發心的時候，才由執事人員帶領大家體驗，把以前這個大規模的法會來縮小，隨喜這些生態的、保育的專家，像大量、外來種這些問題我們要去檢討，鼓勵學員在小型放生裡自己親自去買，親手來放，透過這個行為的過程慢慢的去淨化，慢慢去提升。〈2006/02/13〉

保育團體對放生的批評透過報章媒體造成輿論壓力，福智感受到了反放生論述的力量，也了解昔日的大型放生的確如保育團體批評的有不如法的果相，但福智對放生活動仍有許多善意念的堅持，認為放生依然可以是救護、提升眾生的法門，所以日常師父與學苑的學長們決議改變以往的大型放生法



會，將福智的放生活動調整為小型放生課程，不以大量的放生物來做放生號召，強調學員們對活動的親自參與，評估放生的物種與數量，以質的提升發起對眾生的救護心。

以關懷生態為出發的反放生論述和福智原本的「有機恢復大地元氣」理念意涵相近，加上反放生論述的批評，福智團體決定調整了放生活動。然而，這裡有一個有趣的問題，觀察台灣的放生團體，儘管反放生論述提出，繼續大型放生的團體大有所在，許多放生團體以重新申明放生理念與反放生論述對應（中華護生協會最為明顯），強調該團體放生的正當性，但在放生模式上並無太大變動，大型放生依然顯而易見。面對反放生論述的壓力，同樣的宗教放生活動，為何會出現這樣的差異？或許我們可以從宗教市場的角度思考，台灣是宗教自由競爭的市場，為了突顯自己的團體特色，除了一般的儀式活動，幾乎各個宗教團體都有自己主要的核心儀式和信徒們作接觸，這是在競爭激烈的宗教市場產生的「利基」(niche)，特定的利基可以吸引特定的人群參與此宗教團體（Stark and Finke 2000：209）。對中華護生協會而言，放生就是中華護生協會的核心活動，許多信徒藉由放生活動加入中華護生協會，是中華護生協會招募信徒的利基，一種招牌。所以當反放生論述的影響力擴大，中華護生協會勢必要做出回應，而且必須做出維持放生正當性的回應，所以中華護生協會加強本身團體放生的論調，在中華護生協會印製的放生手冊中明顯強調放生所帶來的功德，以及反對放生是「冤家債主阻撓信徒消除業障」，這些聲明讓信徒們加強對放生正當性的信心，中華護生協會也可以繼續以放生活動作為其利基；反觀福智團體，放生活動雖然是學員們主要的法門功課之一，但福智更加推崇的是慈心有機農業，亦即「慈心有機」是福智團體最主要的利基，反放生論述提出後，放生活動的一些方式與有機的理念相互矛盾，並且造成社會的輿論壓力，因此福智團體可以選擇改變放生活動的型式，而且這樣的調整並不會影響學員的參與，福智團體的利基並不會應此變動。

從宗教市場的角度分析，可以提供我們觀察宗教活動調整的另一個方向，放生活動不只是做正當性的爭辯，這更是一個關於宗教團體「招牌」的問題，中華護生協會以重新聲明放生正當性的方式避免改變放生活動，維持團體的利基；而福智團體的利基是有機，在反放生論述提出後，可以選擇調整放生活動，一來能解決活動理念的矛盾，再者能符合社會正當性的期望。因此，在不影響福智團體利基的情況下，放生活動得以調整變動，但並非放生活動不是福智團體的主要利基便不重要，從福智選擇「調整放生活動」而不是「停止放生」便可以瞭解，放生活動對福智而言仍有相當的重要性，有如師兄所言「讓放生這個法門重新的檢討」，了解「福智為何調整放生活動」，接續進入本論文的主要提問「促成福智放生活動調整的動力為何？」福智是一個組織分工明確的宗教團體，團體內部要如何達成放生活動的調整？又是由團體內的哪些人來主導？接下來我們將從福智組織的分工以及放生活動本身試著作解答。

## 第二節 小型放生的專業傾向：組織上層的權力下放

推動宗教活動調整的動力是什麼？是由組織上層決策的嗎？在查理斯·斐洛的討論中認為，組織為了維持本身的穩定性，權力會集中在組織上層，最上層的人會對組織做全面性的控制（查理斯·斐洛 1988：30-31），加上宗教團體通常信服卡里斯瑪（charisma）的權威，因此宗教活動的決策常被認定是由團體的核心所決定，即創辦者、住持或團體的活動負責單位等決策中心。在福智團體，決策的核心以日常師父與五位負責台北、台中、高雄三處學苑的學長為主。在卡里斯瑪的威力下，師父與學長的決策對團體而言是無庸置疑的。然而，我們進一步的思考，團體上層的決策等同活動調整的動力嗎？當組織規模龐大，除了組織上層所下達的決策，是否也有其他力量推動活動的調整？這股力量又是如何產生？以下我們將藉由對福智放生活動的觀察，試著釐清這些問

題。

決策的權威往往展現在面臨重大問題時刻。九〇年代以降，環境與生態論述直接衝擊著宗教放生活動，輿論的潮流下，福智也意識到這股壓力，在日常師父圓寂前的一次會議中，師父與五位負責學苑的學長決議將放生活動重新調整，把參與人數減少，放生物的數量降低，將福智的放生活動定位為「小型放生」，面對批評放生的聲浪，雖然福智縮小了放生的規模，但仍不願意放棄放生活動，對於這樣的調整，總理放生事務的陳師兄說：

放生是一個法門，我們學佛修行一定要從這個來練習我們這個心，那現在就是要藉著這個放生的過程來練習我們這個心，佛法的基本精神就是”饒益有情，利益眾生”…那之前我們那種大型的喔，大型的我們只認知到說喔有功德，但是那個功德還是源著我們人，源著我們人很自私的那個角度，不去管那個放生物的死活只要幫他們皈依，這種心我覺得是處於是不正確的，去代他們著想，我現在放生的這個地方是不是適合他們生存，是不是會造成生態的影響，所以小型放生強調的是質的提升，所謂質的提升是從參與過程著手。〈2006/02/13〉

本著利益有情的精神，以及面對外界的壓力，福智決定調整放生活動的型式，並堅持繼續放生，這是福智團體的理念。然而，放生活動的調整並非就此由組織上層抵定，改制為小型放生只是一個活動方向，實質的活動內容、進行方式和參與的學員等都未有確立的活動流程，於此，小型放生活動開始進入實質的改變，師父的放生理念是活動的一個目標，師父的開釋和師兄們的鼓勵成為精神動力，而實質推動放生活動調整的動力，則在基層的學員間開始展現。

首先，「權力下放的必要性」，活動改變之初，有許多放生的儀式、放生物的選擇、學員參加資格等等的問題有待確立，這些問題有些涉及生態的專業知識、

有些則是關於學員的動員，林林總總在上層的主事者無法全面顧及，但這些問題如果不解決，小型放生就無法推行，於是福智上層將「權力下放」，在改制為小型放生之後，福智也成立了一個專司放生活動的「放生小組」，把放生活動的主導權交由放生小組來執行，放生小組再向師父、學長們回報執行的狀況。成立放生小組是必須的，總理放生的陳師兄表示：

放生很多方面要去練習去了解，比如去吸取一些〈生態〉資料，那我想在其他方面他們可能就比较不足，因為出家人很難跟外界的社會去廣泛的接觸，那我們是在家人來承辦，所以能夠多方的去考慮，去接收一些眼前社會一些脈動。〈2006/02/13〉

因為放生活動的改制衍生出許多新問題，涉及了不少生態專業知識，為了處理這些問題讓小型放生順利推行，致使福智上層權力下放，這也使放生活動調整的主控來到中介的放生小組，讓放生活動的調整有更多基層學員的參與空間。

其次，「放生小組的做中學」。放生小組在接掌放生事務之初，由陳師兄擔任組長，小組成員只有約十來位執事師兄姐，其實此時所謂的「小型放生」對放生小組而言還不是一個實體的活動，怎樣把師父所言「放生的質提升代替放生的量」具體的表現出來？哪些學員要來？還有生態知識方面，什麼動物能放？要在哪裡放？可以放多少？這些問題都有待放生小組解決。這時候之前大肆批評的反放生論述倒成放生小組的大幫手，執事師兄大量的收集反放生論述和相關報導，這些報章不乏直指放生團體的問題，例如外來種和放生地點生態差異等，而且這些反放生的論述更會直接點出有問題的放生行為，如商業化放生、為功德放生等。大家從這些問題面向著手，反放生論述的批評成了小型放生努力的方向，放生小組有明確的借鏡可以構想小型放生的形式，只是，不知學員們對小型放生的反應是如何？加上為了讓小型放生早日推行，放生小組決定開始「小型放生推廣課程」，亦即將小型放生讓學員們直接操作，放生小組選擇各地區教室資歷較深的班級為

對象，這些是增上班的學員，在福智少說都有三年以上的資歷，他們熟悉福智的各項活動，對福智的認同感高，所以參與改制的心活動可以減少一些落差。

由於福智的小型放生是國內首創的宗教放生新模式，處理這些改制調整後的工作，放生小組並沒太多類似的經驗可依循，加上福智推廣小型放生活動在即，於是放生小組展開小型放生的實作，放生小組的策略是將活動的適應問題回歸到最基礎的參與學員身上，透過小型放生的實際操作將問題直接逼出來，再藉由活動結束後一次次的心得分享，試著將放生所遭遇的問題提出，最後再由放生小組的執事將放生所遭遇的問題作整理，在定期的小組會議時，將各次放生的問題作討論。

放生小組將小型放生分為兩部份活動，即前置作業的「前行」和放生的「正行」，前行課程中放生執事會講解放生的目的，討論佛法的生命觀，接著與學員們一同討論放生物的選購、放生的地點、路線規劃；正行放生時，由放生執事佈道、經文迴向、實作放生以及學員的心得分享等。這些活動細項雖然是由放生小組主要規劃，但放生小組強調的是和學員們一同合作、共同參與，除了放生小組本身的參與，也非常需要學員們的意見來改進，大家並不認為每次的小型放生都是完美的，這是一個尋求圓滿的過程，大家知道外界有批評的聲音，自己也在放生的過程裡發現不圓滿的果像，所以放生小組的執事師兄用放生活動後的心得分享時間，讓大家把對放生的問題說出來，

有實際操作過後喔，大家有什麼問題我們要一起來切磋，大家一起來集思廣益、腦力激盪一下，剛才同學問到，放生跟我們成果有什麼關係？還有放生等於放死？放生等於放死這一點，妳們有沒有什麼看法？這句話我們最近常常聽到，那我們就是腦力激盪，盡量的去想一些問題，可以提出來那樣，大家一起來共學…。〈2005/12/09〉

學員們常問到：放生可以抵消業報嗎？放生和吃素的功德比較？或是關於今

日放生的物種、地點，還有放生物的選購等等。這些問題未必會有百分百的正確解答，但過程中大家分享了許多看法和經驗，這裡強調的是「共同參與、共同學習」，雖然放生小組是教授者角色，但學員們的發問才是主要重點，學員們的提問反應了小型放生的問題，刺激放生小組思考和改進，這樣的心得分享成爲一種共學，在放生小組和學員們的作中學中開展共學的關係，並且這樣的「共同參與」也爲之後的小型放生推廣鋪了路。

另外，面對放生活動調整後繁雜的工作，放生小組的執事和參與的學員們逐漸將小型放生的雛型建構起來，大家仍以師父的話爲依規，而實際的操作面上，放生小組與參與的學員們已經發展一股更自主的動力，自發性的解決放生活動調整後產生的難題。在實際放生的過程中，放生小組的師兄們最常面臨到的就是生態知識的問題，一位放生小組的學長談到小型放生遇到的困難：

其實我對這些(放生)以前也是有一些正面跟負面，跟學長他們這樣子慢慢學過來，其實，我會覺得，我有很多很多的可以改善的空間…我真的有去上過課，可是我還覺得不夠。我還想說我去上網去找這些資料…甚至我想去拜訪，甚至請教(專家)，因為這方面真的比我們懂。對阿，那這就是這個心力，我去慢慢提升上來之後，我自然就會想說，要去怎麼善放牠。  
〈2006/03/11〉

從實際操作放生的過程中，問題相繼出現，怎樣放生才是好？許多生態的專業問題困擾著放生小組，這也使放生小組產生自主性的學習，放生小組的執事師兄們開始到鹿港的水場試驗所上課，也上網作生態資料整理。權力下放之後小型放由放生小組負責，實作的過程中，自主的尋求解決的方式，主動性的活動參與試著讓小型放生更加完善。

從實作中找問題，這是經驗取向的活動策略。由放生小組和參與的學員們組成的「小型放生推廣課程」，從心得分享的「共同參與、共同學習」，以及執事師

兄充實生態專業知識的「自主性」，小型放生的樣貌透過作中學的過程逐步的拼湊出來。師父的話是放生小組和學員們的精神動力，有別於此的，放生小組和學員們展現的是實踐的力量。

宗教活動的調整，教團的領導人固然具有相當的影響力，特別在卡里斯瑪的權威下，我們會理所當然的以為宗教活動的調整是由教團上層所掌控的，然而從上述放生活動的「權力下放」和「放生小組的做中學」，我們可以發現，基層學員的參與更是放生活動調整的過程中必要的關鍵，師父的開釋依然影響學員們的參與，這是屬於精神層次的動力，而實際操作放生的執事和學員們，成為調整放生活動的主角。然而，放生活動的調整並未就此完成，緊接著「小型放生推廣課程」是小型放生的試做，要將小型放生在全體福智團體全面推廣還有一段距離。但是我們發現，在小型放生實作的過程中，「放生小組的作中學」將放生活動的調整直接與基層的學員結合，並逐漸匯成一股動力，一股有別於組織上層的實質動力，隱隱的推動放生活動的轉變。在下一節中，我們將討論這股實質動力的行成，以放生活動中的實地觀察，探討這股動力如何影響放生活動的調整。

### 第三節 「小型放生推廣課程」的實作經驗：宗教資本和社會網絡的開展

「小型放生推廣課程」是放生小組展開的試做，之前的大型放生動則數百人，而小型放生每次約三十人，參與推廣班的學員先體驗的小型放生的「試賣」。放生小組和學員的「共同參與、共同學習」，以及強調親身體驗的活動型式，讓「小型放生推廣課程」發展了彼此的社會網絡關係，並且推動小型放生的調整。

首先，小型放生有一項不可忽略的重要背景因素，即是「參加者資格限定」，小型放生必須是廣論班讀到「上士道」階段的學員才可參加，有時學員其眷屬也一同參與。規定學到廣論上士道的是因為此為佛法菩提發心的階段，透過放生這項法門來串習、練習學員們的心，如果尚未到達上士道階段就接觸放生，福智擔

心學員們放生的意樂、動機會有所偏差，使得放生法會落為放生者積功德的交換場所，所以福智才會規定學員必須到上士道階段才能參加放生。另外，這也是對外界批評放生的一項回應，反放生論述一項重要的指正即是放生者純粹為功德的心態，福智透過這項參加門檻，為不良的放生行為把關。

其次，學到廣論的上士道需要約一年半的時間，也就是說能參加福智放生活動的學員都已經是相當程度的舊識，至少都相識一年半以上，有些增上班的學員更是一起在福智五、六年以上，參加放生法會大部分都是廣論班的老同學，多年來參加活動的經驗，一些大型活動如大專營、朝禮法會，是屬於學員和親友一起參加，許多學員彼此的眷屬大家也都相互熟識，很容易形成一個活動的網絡關係，在放生活動中大家一見面就容易閒話家常，聊小孩功課、學苑課程、家庭狀況等，學員彼此之間有相當的熟識程度，因此，福智對學員參加放生的資格限定，也使得參加放生的學員都有一定的人際基礎，無形中也鞏固參加小型放生的社會網絡。

「小型放生推廣課程」分為「前行」和「正行」兩的部分，前行主要是對學員們講解放生的意義，對放生的問題提出討論，以及選擇這次所要購買的放生物等；而正行是實地的放生課程，包括將放生物持咒、皈依、觀想與實際放生等。學員們必須參加前行與正行才是一次完整的放生法門功課，在前行與正行的過程中，有許多相互討論和一起合作的活動，如這次要買哪些放生物、哪些動物適合這次的放生、如何到達放生地點的交通或一起搭個便車等，相較於以往或其他大型放生法會，只要學員當天到達放生地點來參與放生即可，小型放生從準備設備、交通問題乃至於放生物的購買等，都是由參與的學員自行準備，其中再由一到二位的放生執事參與指導，參與的學員每次約三十人左右，進行的方式以討論課為主，其中生態知識、放生技巧也透過討論的方式傳達。

Lu1 師兄：「好那明天有需要交通工具的要共承的有幾位？我們先去建國市場買放生物，要調查你們魚館、水族店裡面那個飼料魚也可以，淡水魚阿。」



Li1 師兄：「我們七點半到那個橋那裡，會不會太早，如果有人去建國市場買魚在趕過去，買魚大概要買魚大概很快因為建國市場賣活的魚都集中在一個地方，買大概頂多半個小時。」

Lu1 師兄：「買牡蠣你不要買太白的，他有兩種一種是有漂白的那個就快死了，你去買那種黑黑的你去看他的外殼黑黑的那個就是沒有經過漂白，…」

Lu2 師兄：「如果你明天去建國市場我會帶你們去，那就小的黑黑的那樣比較好，鯽魚鯉魚都不要買太大，那太大他需氧量很大，不然你買大可以不要買太多，學苑有打氣機可以借…」〈2005/12/24〉

這是一個開放的空間，討論發言都很踴躍，是處於高度參與的狀態，並非只是單向的講授生態知識，學員們可以發問並發表對生態的一些知識，從上述的紀錄中我們也可以發現，學員們不只是討論放生活動的行程，也對放生的知識作意見交流，很多時候，放生的技巧和知識便是在學員們討論的過程中學習而來的，這樣互動式的討論學習，不僅傳達了福智的放生意涵，更重要的是學員們在積極的互動中，加深了學員們對放生活動的參與感。

討論過程中，執事師兄姐常強調，小型放生主要是讓學員能對有情眾生「升起菩提心」，放生時菩提心很重要，究竟要如何升起這份菩提心？總理放生的陳師兄表示：

心，是要教育的，教育不是光光嘴巴講、文字講，沒有用，一定要讓他透過身口去實際去做，佛法的修行就是要身口意，不是講理論，你講理論的話，那個知識的都會退化，嗯一定會退化，所以要透過你得身口不斷的去練習，去練習，那理論變成你生命的動機，變成一種習慣，這樣生命才會改變，所以佛法講的要知行並重。〈2006/02/13〉

有別於一般信徒只需到定點參加的放生活動，小型放生的活動流程中，增加了許多學員身體力行的部份，放生必須透過身體實際去操作，才能領悟何謂「善放將殺物」，所以福智強調「親身體驗」的小型放生。從選購放生物到實地放生都是由學員與放生執事一同規劃，這過程包括選擇放生物的物種、購買放生物以及購買後放生物的照顧，例如小型放生常放的魚和蟋蟀，放魚的時候要親自去市場挑適合的物種，搬運的時候要準備打氣幫浦；如果是放蟋蟀，在買回來後就要先餵食，以防蟋蟀互咬，也要揉些紙團讓他們可以躲藏等等。規劃流程、購買放生物、準備器材等等，親身體驗的要求的確是比較繁複，起先的幾次找不到路的、鏟子放記帶的，一些意料之外的狀況都會出現，和以往大型放生相比「真的有負擔壓力」（2005/12/21）。但渾沌的狀況過了兩三次，大家漸漸地掌握到要領：

比方說，我今天要去放魚，那你就準備氧氣，我怎麼可能會有？而且氧氣筒打氣那麼貴，你就從他的動機慢慢幫他提升上來，到時候你就會想說，沒有的話我們就節省一點經費，或者是跟人家借，到時候其實這個方法就越來越多。（2006/03/11）

小型放生多了許多要身體力行的放生步驟，這些步驟雖然有較多細節，但強調親自參與的活動讓學員深度的投入，藉由這些參與不斷累積實作經驗，不但改善了小型放生的方式，更加深了學員對小型放生的認同。

除了強調學員們的親自體驗外，小型放生還有一項重要的反饋活動—「心得分享」，在放生完畢後主持的師兄師姐會帶大家唸送迴向文，將今天的功德迴向給一切有情，接著討論今天放生的一些感想。在一次放生蚯蚓和蟋蟀的放生活動上，大家放生告一段落，師兄姐們陸續回到空地上：

主持的師姐：「今天大家都有實地放生，雖然我們前幾天在教室已經有做過前行，我們還是要知道我們做放生的意義，今天我們雖然只放生這些動物，是不是也想一想那其他的生命怎麼辦？我們要怎樣救護？有這次的經

驗，我們希望昇起對無限生命的關懷，這次的小型放生，我們自己買（放生物）、自己放，這一整個過程都自己來體會，我們也請這次買蚯蚓的師姐來說說看。」

買蟋蟀的師姐：「昨晚去水族館買的時候，我沒有說要做什麼用的，放在我家，老闆交代我要揉一些報紙讓牠們躲，不然牠們會打架，阿我也想說應該要餵他們吃一點什麼，也問老闆蟋蟀該吃些什麼…。」

買蚯蚓的師姐：「其實我也跟師姐一樣，買蚯蚓的時候也怕老闆問我要做什麼的，我也不敢說要來放生用的，怕會有不好的影響，我是昨天去釣魚店買的，其實那時候還很緊張耶，想說老闆會不會問我，知不知道這蚯蚓要怎麼用，會當場抓一隻把牠穿洞…。」〈2005/10/09〉

大家簡單說說這次自己去買放生物的情形，第一次去買的人總是比較緊張，過度地小心翼翼，有時也弄得大家會心一笑。在深度的參與之後，自然會衍生許多感想，心得分享的時間便是一個很好的發揮窗口，學員們在此不太會碰到不發言的情形，因為，第一，參加推廣課程的學員大多是同一廣論班的，多為舊識，不太會怯場；第二，廣論班的課程有許多討論的時間，學員們也都有發言的習慣。藉由放生的會後心得分享，大家說出各自的經驗，一來在操作的方法上可以相互交流，可以使放生的方法更為善巧；再者，心得分享的過程說出自己的想法，是一種反思的過程，使自己更融入活動之中，讓學員們更認同此次的放生活動。

另外，在心得分享的過程中，一個相當最要的部份是「放生公案」，所謂放生公案簡單的瞭解即放生的故事，有些是記載於典籍，富有禪意的佛教故事，而在心得分享中講述的更多是福智師兄解們親身的經歷。常給培訓班上課的陳師兄最常講到的就是他跟著日常師父種有機蔬菜的故事，因為有機蔬菜不使用化肥，當時負責照顧菜圃的陳師兄每天都得跟菜圃裡的蟲「拼命」<sup>17</sup>，故事最後菠菜種

---

<sup>17</sup>陳師兄一次在園區試種菠菜，種子灑好之後，但之前灑的卻被螞蟻一粒一粒搬走，試了好幾天，

起來了，師兄也和螞蟻們合好了。這類的故事常會出現在課堂的討論上，除了加深對小型放生的認同，有趣的是學員們會拋出更多相仿的事蹟，救蛇的、救泥鰍的或是出海放鯊魚的。放生公案成爲學員們的榜樣，參與的學員跟著這些故事分享更多自己的經驗，此起彼落的討論感染周圍人的參與程度，相對的也增加學員們對小型放生的信心。

在心得分享之後，小型放生活動並未就此結束，在活動流程之外尚有一項不成文的規定，即是放生後的「課後聯誼」。由於小型放生的地點大多是由學員們提供，有些地點面積較具規模，如私人的農場、菜圃或花圃，有些則是一小片空地而已，這些地點大多爲學員們私人的土地，所以在這些地點放生後，提供場地的學員都會要盡地主之誼，事先都會準備一些飲料、水果或點心，學員們在放生後大都會留下來「課後聯誼」，而且大家也都是廣論班的同學，學苑的話題、家庭的話題，學員們很容易就聊開了。

提供菜圃的師姐：「大家可以來這放生實在是很…，放生是很殊聖的，真的很開心啦，而且這圃蘿蔔還有旁邊那草莓都好了，這都沒洗農藥的，用上次慈心那個師兄介紹用的有機肥，hu 師姐還有她女兒都很喜歡，大家來這裡都可以拿，很健康的。」〈2006/02/10〉

只要是在學員們私人提供的地點，「課後聯誼」便成爲小型放生一項的不成文活動。有趣的是，在一次筆者參加之後的放生培訓課程，總理放生的陳師兄在課堂上告誡培訓的學員，「小型放生是殊聖的活動，不要放好就想說要去哪裡聚會」（2005/12/24）。相信陳師兄的告誡並沒有特別針對之前的活動，小型放生會

---

前面灑，後面搬。陳師兄：「我氣得想到拿一張報紙放…就是一把火把牠的窩燒了，哭給師父抱怨阿，我就跟你說種不起來就種不起來，你就是要種！師父跟我講，你先安著你的心去感覺一下，那個螞蟻喔，吃得很高興很感激你。我聽這句話喔，哭得更傷心，為什麼同樣一個境界，一個有修行的人，跟一個凡夫的心，就差別這麼大，我才真相大白，去張揚你饒益眾生的這個心，要幫助我們無限生命喔，生命的品質能夠不斷不斷的提升…。」（2005/12/09）

後依舊有「課後聯誼」活動，這不是放生執事們的刻意安排，只因爲大部分小型放生的地點是學員們的土地，福智的老同學們來到自己的地方，任誰都會想要熱情招待一番，不成文的「課後聯誼」也就順勢產生。這樣自發性的活動增強了團體的內聚力，也使得學員間有更多的交流互動，地主學員的熱情招待，學員們有更多的人際互動，加深了活動的參與感，更開展了學員間的社會網絡。

整個小型放生的過程是由放生執事和學員們緊密的合作所完成的，在學員投入的過程裡，無形中也累積了相當的宗教資本。根據 Stark 和 Finke 的定義，宗教資本是指對此一宗教的文化掌握與依賴，通常是透過宗教經驗所累積，特定的宗教情感和文化會加深對此宗教的信心（2000：150-152）。學員們經過小型放生一連串活動實踐，不僅累積了放生的宗教資本，更連結了彼此的社會網絡，宗教資本的加深和社會網絡的連結都會加強學員對活動的信心與認同，這些成果都將協助福智放生活動的調整。

總的來說，觀察小型放生的體驗實作，從「參加者資格限定」背後的社會網絡基礎；「親身體驗」的高度參與；「心得分享」中對福智團體的融入、加強認同；乃至「課後聯誼」的人際交往。在這些過程當中，放生執事和學員們有許多合作的機會，也因爲小型放生強調親身參與的制度，使大家高度參與，互動也相當頻繁，加上原先的社會網絡基礎，很容易開展出放生的社會網絡，也因爲這些經歷，學員們累積相當的宗教資本，隨之產生的是對小型放生的信心和認同。在下一節中，我們將以小型放生推廣課程開展出來的社會網絡與宗教資本接續討論，探討社會網絡與宗教資本如何作用於放生小組，如何達成放生活動的調整。

#### 第四節 中堅份子作爲調整放生活動的主要動力：放生小組

小型放生的活動模式業已成形，小型放生要展開全面性的推廣，但單憑十幾人的放生小組著實相當吃力，爲了有效的推動放生活動的調整，放生小組開始招募放生的學員加入放生執事，招募的過程沒有太大的困難，甚至可以說是順利。由於要能擔任放生職事的學員必須是福行班以上的，亦即在福智團體具有一年半以上資歷的學員，雖然招募的對象有所限定，但報名的狀況良好，一個多禮拜的時間，培訓班就額滿了，學員們對放生小組的踴躍參與，有效的幫助放生活動的調整。

05 年的 11 月，放生小組開始招募學員，在學苑與各地區教室的佈告欄張貼報名表，想要參加放生執事培訓的學員，只要是符合福行班的資格，即可在上頭留下連絡方式參加課程。報名表張貼的時間只提早培訓班開課兩周，只有兩週的報名時間，放生小組如何確定有足額的學員會來參加培訓課程？這疑慮在原先的小型放生推廣中便得到解答。放生小組需要人力支援的情形學員在推廣課程中已經了解，放生小組要招募放生執事的消息早就在活動過程中傳開，對於培訓課程的資訊，學員們也都略有所知，經過一連串小型放生推廣課程的活動〈第三章第三節〉，放生執事與學員們有同舟共濟的認同感，「跟著師兄他們〈放生執事〉一起啦，現在這個活動〈小型放生〉需要我們啊」（2006/02/21）。這些共同合作的情感網絡，在放生執事透露放生小組需要人力的訊息時，讓學員們願意繼續投入，使放生小組的招募過程相當順利。

除了放生執事和學員們的社會網絡牽引，學員加入放生小組也有一番認知。實地了解放生執事的工作便會發現，放生執事的工作並不輕鬆，就我們之前討論過的，水產試驗所上課、規劃流程、準備工具、講解課程等，甚至有些勞累，實地參與過放生的學員難道不清楚這些？但學員們仍舊護持放生小組，參加放生執事的培訓。常在放生培訓課程前後，學員們都會相互勉勵，分享參加放生小組的感想：

其實可以來作這個實在很好，我們班年輕的師姐想來報名，但又想到要工作、要賺錢，為生活哪可以放著家不管來作這個，有些有年紀的師兄、師姐，想要來，要爬高爬低的，想到麻姆辦法…這經濟、身體擺要好，因緣具足啦，學佛也要有福報…。」（2005/12/26）

這裡涉及價值觀（酬償）的問題，就學員而言，能參加放生小組是件慶幸的事，可以多做事，表示個人的身體健康，家計生活不用煩惱，所以加入放生小組雖然多了許多工作，也意味著更多的福報。福智的現任住持如證法師，在一次義工結行的開釋中說到：「愈耗體力、愈耗心力的，功德愈大。」（2006/02/05）這些鼓勵也都形構了學員們的價值觀，「多做事是功德，可以多做，更是福報」。這價值觀讓學員的理性選擇成為可能，確立多做事可以獲得福報的相對關係，也成為學員加入放生小組的依據，多做事付出的成本多，相對的，福報（酬償）也會較大。另外，學員必須衡量護持放生活動所要承擔成本，現實生活的工作、身體的狀況和放生的工作量等，這些成本和和修得的功德相比，在能力範圍內才是「因緣具足」，「愈耗體力、愈耗心力的，功德愈大」的價值觀便成為學員可以衡量的標的，多做事是付出的「成本」，而功德則是獲得的「酬償」，以此經驗加入放生小組服務，這是學員們的理性選擇，<sup>18</sup>在成本與酬償的評估下，加入放生小組。

這次中部地區的放生小組培訓班，約有五十位師兄姐參加培訓，除了台中學苑外，還有福智中部各地區教室，包括豐原、東勢、南投和彰化等都有學員加入此次培訓，在動員分布上相當平均，對於小型放生的推行也有所助益。在課程方面，主要分為「理念討論」和「實務經驗」兩部份，學員必須完整參加這兩部份才算完成培訓。理念課程主要是請資深的放生執事上課，課後並安排學員的討論時間，課程內容除了強調師父佛法的放生理念，放生執事也會把時下保育團體的反放生論點一起和學員們討論，如放生等於放死、放生會破壞生態、放生助長商

---

<sup>18</sup> 關於學員理性選擇論的討論我們必須更細緻，這裡只是做初步的描繪，關於理性選擇論的商品選擇（意願、偏好）、自利出發點等概念，我們會在第四章做進一步討論。

人捕捉等等。將反放生論點拿來討論並無特別之處，其他的放生團體也會將反放生的論點拿來向信徒解釋<sup>19</sup>，以此闡述各團體的放生理念。然而，有別於其他放生團體的，在強調放生理念的同時，培訓班的學員更容易生成活動的主動性。對於反放生的論點，許多學員都有自己的看法和經驗，培訓班的討論時間是主要的互動時段，培訓班在討論時會再分為小組的狀態，學員們可以發表自己對反放生的想法：

B學員：我想第五題呀，就是放生破壞生態環境…其實很明顯共同一個現象就是，你放的人並沒有真心的待這些放生物的生死苦樂去著想，有沒有？都沒有替他們想說，現在你這個時間放有適合嗎？要放的這個環境是不是有適合牠生活？有沒有足夠牠生活下去的條件，你都沒有考慮，反正辦這個你叫我來我就來，把你倒一倒，阿不管他的死活，所以才會造成這種。

主持師兄：那其實最近這幾年，這二、三年師父在的時候也是給我們提示一點，你們要很學習外面這些團體，包括環保團體、生態專家呀，他們這麼用心的來去觀察，發現這個問題，那才能策劃我們想要去改善、去改善，就我們因該很感恩他們…。那運用我們佛法的觀念去造作我們所的每一項善業，甚至也不能因為說我們用佛法的角度去排擠世間這個看待，千萬不要是以這種排擠，不要因為說我們有這樣的…，師父的用詞是比較溫和一點，當然我給我們的當然是比較正確的，世間他們所謂的這些專家也不能說他錯，但世間的角度也是正確的，所以我們因該去包容他，不要跟他們產生一種對立。

L學員：那為了改善這些專家所看到，所發現到的問題，我們就要去加

<sup>19</sup> 在走訪台灣宗教放生團體發現，各宗教團體皆有意識反放生論述所造成的壓力，在弘法佈道的過程中，反放生的議題也會被拿來討論，雖然沒有刻意避開反放生的論點，但大部份的團體會將反放生論述「妖魔化」，告訴信徒這些言論是阻礙信徒修功德的惡業。這樣的情況下，反放生論述並未與放生團體產生對話，儘管其放生團體些微改變放生的方式，如選擇本土放生物種、改變放生地點，但仍受到商業化、破化生態容量等批評，此類放生團體並未因反放生論述產生顯著的改變。



強說我們去做這些善業，種種的善巧方便，所謂善巧方便比如說我們明天要放蚯蚓，那我們至少今天要去查看放生的場地，那個場地那個環境是不是適合放蚯蚓，還要觀待那個外在的環境、天候，如果是下雨天或者是寒流來很冷，那適不適合放…。(2006/01/19)

培訓學員們對反放生的看法不盡相同，但互動的狀態相當良好。由於反放生的論點直接關係到往後放生的方式和正當性，因此反放生論述和培訓學員們的放生經驗很容易產生對話，也使得學員們容易交流互動。相較於大部分的放生團體，對於反放生的議題只由法師負責解答，缺少了信徒互動的機會，信徒間的內聚力較為薄弱，主導的力量仍屬於教團。相對福智的放生，藉由對反放生的討論，在確立放生理念的同時，也營造大家互動討論的氛圍。

另一項培訓重點就是「實務經驗」，所謂實務經驗主要就是小型放生的操作，如同學員之前所參加的小型放生推廣課程，實務經驗除了親身參與，更重要的是學習動員和規劃，因為培訓的終究目的是要小型放生推廣到全省的地區教室，動員和規劃遂成為重要的學習目標。這個重要的課題對大部份的學員是可以得心應手的，在培訓班之前所參加的小型放生推廣課程中，培訓學員們就有許多親身參與的經歷，學員們曾跟著放生執事「作中學」，對交通規劃、學員宣導、放生物的採買等都累積了一定經驗，實務課程讓學員們再度複習。如前一節我們所討論的，小型放生是高度參與，學員彼此間的互動相當頻繁，參與「親身體驗」、「心得分享」都在次加強小型放生的認同感。

經過兩個月的密集課程，學員們結訓成為放生執事，福智的小型放生開始全面性的推廣，當然，小型放生並非就此順利推行。執事們回到各自的地區教室，帶領符合資格（學習至上士道）的學員展開放生課程。如先前推廣階段的活動規劃，活動仍分為前行的開釋、放生地點討論，以及正行的放生活動與心得分享等，放生執事將每次的活動問題作匯整，在放生小組會議中作討論。在小型放生推廣

課程是特定的幾個班級，但小型放生全面推行後，參與的學員層面更廣，之前是先讓各班學員自由參加，但調整後的小型放生是全面性的，由放生執事到各班講解，並非所有的福智學員都對放生活動相應，於是在推廣小型放生的過程中，執事們便遇到不少難題：

問：團體裡面有沒有師兄師姐他們對放生就是比較反對的？然後阿質疑這樣子，常有嗎？

A1 師兄：喔太多了，一個團體什麼樣的人物都有，(學員)也有環保團體的，因為他之前在什麼樣的環保團體然後來學廣論，所以他們一聽到放生，喔，馬上就班上這樣高談闊論，就這樣，一面倒，說這樣不行，他就是篤定的不放，甚至班長(執事)要講說什麼時間要放，他馬上就、就跟班長唱反調，然後班上就直接跟同學說鼓勵你不要放啦，怎麼樣怎麼樣…現在還勸我們不要放，都有阿，都有，所以我們不會勉強，因為人的生命品質是有次第性的，是有次第的，是很真實的，就像我們學生一樣，一班的學生，同一個班的學生，就有差別，就是次第，無限生命就是，就是每一個生命有他不同的。(2006/02/13)

這些反對放生的學員有不少仍然繼續堅持，但經過放生執事的溝通，也有些學員已經開始試著參加。小型放生全面推廣的過程，面對許多突發狀況，有時自己團體內部分歧的意見比外界的反對聲音更為棘手，而且這些狀況是必須即刻處理的，否則當天的放生課程就難以繼續，這些便有賴放生執事臨場的應變能力。

就整體而言，全面推廣小型放生是順利的，其中一個重要的關鍵是放生執事「事先存在的網絡」。執事在參加培訓之前，都算是各地區教室的資深學員，儘管不是整個地區教室的學員都熟識，但或多或少也都認識，「很多師姐、師兄大專營是我們同義工組的，而且去朝禮法會、廣大供養啊都同一車」(2006/06/05)。

由於有許多參與福智活動的經驗，執事和學員們已經先存在著一定的社會網絡關係，

實在很隨喜這些師兄、師姐，做這個是法人事業，他們有做很多執事工作，也有做里仁、教育園區、淨智營啊都有，對法人事業很護持。

(2006/06/05)。

執事們多從事福智的工作室被學員們所肯定的，這樣的網絡關係也會隨著活動的參與而加深。福智除了在特別的節日有大型的活動之外，平日也有定時與不定時的活動讓學員參與，其中一項較特別的是「助唸關懷員」，所謂助唸是指有人往生時，關懷員到往生者的家中幫忙誦經、持咒。這也是福智比較資深的學員所參與的一項活動，因為幫往生者誦經是相當嚴肅的，必須經過一定的訓練才能當助唸關懷員。然而也並非資深的福智學員都會來參加這項訓練，因為要學員接觸往生者，有些人還是會「互垢」(台語)，「有時候要直接去殯儀館，有人會怕」(2006/06/05)。但對往生者的家人來說，可以有人專程為往生者誦經是有福報的，這也是一項重要的法門功課，所以可以去當「助唸關懷員」的學員，在福智團體裡是相當受人敬重的，對於這項法門功課，畢竟有些學員還是做不來的<sup>20</sup>。

無獨有偶的，許多放生執事也都擔任過助唸關懷員，他們之前在各所屬地區幫學員往生者的親戚誦經，大家也都有目共睹，「要很感念師兄他們，奉獻了很多，現在小型放生也是啊」(2006/06/05)。感念之情讓放生執事在推行小型放生時也多了不少加分效果，多參與福智的活動，學員們認為這是幫大家多服務。為團體多做事的行為，此刻等同於幫大家多做事，除了形塑出集體認同之外，更要注意的是執事們多做事的過程中也和其他學員培養了一定的社會網絡關係，學員們對執事們的認同連帶的延伸到小型放生的活動，當放生執事受訓回來，這樣的網絡關係讓小型放生順利開始。

---

<sup>20</sup>每當下一期的學員要進入這個階段，負責這項法門的執事都會到學苑開慎重的會議，因為助唸關懷員的報名人數很有限。

儘管在各地區教室會出現一些問題，在新舊放生執事的的努力下，小型放生  
在 2006 年已在福智全面運作，以中區為例，台中學苑和豐原、東勢、彰化、南  
投等地區教室，都帶領福行班和增上班的學員操作小型放生，觀察小型放生的情  
形，參與的狀況相當踴躍，每每參加人數都到達小型放生的飽和上限，以中區福  
行程度以上約二十個班級的人數，即使非假日，每班的參加人數皆二十至三十  
人，福智的放生活動成功的調整為小型放生。

綜觀小型放生的推廣過程，放生小組成爲推動活動調整的主要核心。延續「小  
型放生推廣課程」階段的社會網絡，放生小組延攬學員加入放生小組，除了放生  
小組人情的招募，學員們也有自己一番經驗「酬償」的過程，而回到各地區教室  
的放生執事，透過「事先存在的網絡」，放生執事和學員們有進一步的互動，而  
且執事們曾經參與過的其他活動，也爲將要推行的小型放生帶來好印象。放生小  
組的成功，不只是組織制度上的安排，放生執事和學員間的社會網絡更是一項重  
要關鍵，成功的網絡動員讓放生小組成爲放生活動調整的主要動力。

## 第五節 結語

「福智要如何調整放生活動？」，這是本章主要解答的問題。我們不認爲宗  
教活動的調整只由組織上層所制定，特別是像放生這樣受到社會關注的活動，這  
樣的認知連結是不完全的。我們發現，組織上層確實能影響學員們的動力，但學  
員本身對於活動調整的參與有更實質的動力，學員在活動調整當中是更有主動性  
的。小型放生推廣的過程中，「權力下放」和「放生小組的做中學」都讓非組織  
上層的福智學員能參與放生活動的調整，特別是做中學過程的「共同參與、共同  
學習」，以及執事師兄解決問題的「自主性」，都展現活動調整的實踐層面。而在  
「小型放生推廣課程」的實作過程中，學員們逐漸匯集成一股動力，透過「參加  
者資格限定」、「親身體驗」、「心得分享」和「課後聯誼」等活動經歷，基層學員  
和放生小組開展出社會網絡與宗教資本；由社會網絡與宗教資本產生的活動認同

和信心引領一部份的學員加入放生小組，擴大體系後的放生小組逐漸成為福智團體的中堅，他們確立小型放生的相關規定，改善之前受到批評的放生問題，並成功的推動小型放生，這群組織的中堅份子一步步的將小型放生拼湊完成，有別於我們認為的組織上層，組織的中堅成為活動調整的主要動力。

放生小組成為放生活動調整的主要動力，我們必須追問，「促成活動調整這股動力的機制是什麼？」，背後的理性選擇是最切身的要素。在討論學員加入放生小組的過程中，學員如何經驗宗教需求〈酬償〉是相當關鍵的部份，學員們相信「多做事是福報」的價值觀，因此藉由多做事，可以得到福報，這讓成本和效益的考量有交換的標準，也是讓理性選擇成為可能。

關於學員的理性選擇我們必須要有更深入的討論，在下一章，我們將從組織運作、社會網絡的招募作用以及學員的宗教需求等角度，輔以理性選擇的思考，分析「促成活動調整動力的機制」。

## 第四章：學員選擇參與小型放生的因素

### 第一節 談排他性的組織活動策略

2005年，小型放生有福智團體全面實施，儘管一改以往的大型放生活動模式，但學員的參與狀況依舊良好，小型放生的活動型式獲得學員們的認同，放生小組成功的調整放生活動。在這一節我們先從組織的角度探討「促成放生活動調整動的機制」。

其實面對外界反放生的壓力，福智可以選擇針對放生技術面加強就好，就不需要勞師動眾的將活動調整為小型放生，也不用設立參與者的門檻，但就如師兄所講的：

外面批評不如法的放生是事實，如果動機很自私、為了長壽，就不會考慮那麼多，就是不管他們（放生物）的死活阿，所以要很隨喜這些團體（生態環保團體），讓我們有機會可以去檢討、去改善，所以我們應該站出來教導大家，透過放生來作為一種教育，重新給社會大眾一個教育  
(2006/02/13)。

福智相當重視外界的批評，為了讓放生活動更好，屏除台灣長期以來大型放生所帶來的生態破壞，建立一個正確的放生觀念與方式。小型放生模式也和台灣目前的放生方式產生區隔，儘管生態保育團體批評大型放生大量、單一物種的放生會破壞當地的生態容量，但台灣目前絕大部分宗教放生活動仍舊維持以往的大型放生模式，福智強調生態的小型放生成為一項指標。從宗教市場的角度，小型放生的提出產生「商品區隔」的效用，這或許並非福智團體要製造出來的效用，但以強調符合生態的小型放生成為一項特色商品，特別是外界現在批評放生破壞生態的當下，提出小型放生的概念，讓參加的福智學員可以降低外界輿論壓力，

學員們表示「放生本來就要注意生態問題，師兄現在教我們這樣（小型放生），大家都很贊成」（2006/06/14）。更重要的，這樣的商品區隔也是學員繼續選擇福智放生的參考點。

另外，小型放生要能推行，讓學員有參與意願是最基礎的課題，照理說福智團體應該在各類班級（如廣論班、長青班、大專班、健康飲食班等等）鼓勵學員們多多護持小型放生，以便活動順利推廣。但實際上放生小組反倒訂立了參加小型放生的門檻，亦即上一章我們討論的「參加者資格限定」，規定要參加小型放生的學員必須是廣論班「上士道」階段的學員，學習到上士道階段至少需要一年半至三年以上的時間，也就表示要參加小型放生的學員在團體至少要有一年半的資歷，而且是參加福智的核心課程廣論班。這項規定除了上一章我們討論的「以資深學員為對象方便活動推行」之外，相對的也成爲一項活動的門檻，相較於福智之前的大型放生，只要是福智學員就可以參加的規定，「參加者資格限定」讓學員必須先投入福智，也就是先付出一定的參與成本，是一種組織運作的「排他性」操作。

其實，設立參與者的限定對於本來就發心護持放生的學員來說，這樣的規定並沒有太大的影響，學員表示「我們要讀到一定的程度（廣論），才可以去參加放生。我們那個課程有一定的進度，我忘記讀多久了，就是要讀啊，其實是在課程的一部份啊。」（2006/04/23）。但是同樣的規定，對於無法全心投入或是只爲求功德，但無心或者無力在廣論課程上的人，就會被排除出去。

之前有一個師姐，只要有放生他都會來啊，她很愛放生啊，不過現在小型放生之後，她就好像沒什麼來了，可能是去護持其他活動了  
（2006/04/23）。

雖然受訪者對這位不再參加福智放生的師姐，以同情的理解認爲她去別的活動了，但據筆者的側面了解，在放生小組的「參加者資格限定」提出後，這位師

姐已經轉到其他的放生團體。然而也有些學員是出於「不方便」因素而無法參加，因為改成小型放生之後，親自規劃、親自購買放生物等都比之前的大型放生花更多的時間，「他們也不是不想來，不過要賺錢養家，有的自己開店又沒請別人，有生意就要趕快作啊，實在沒空再過來」（2007/04/22）。無論是不願或是不能，這些學員因為改制為小型放生而逐漸淡出福智。排他性是藉由宗教參與者付出一定的成本，以此界定屬於此宗教團體，而且排他性的作用通常需要一定的時間投入，否則就如巫術一般，只是追求短期的回報（Stark and Finke 2000：176）。放生小組提出「參加者資格限定」的規定，表面上看來會減少小型放生的吸引力，但是卻迫使潛在的學員在全心投入與否之間做出選擇，更重要的是排除了「搭便車」的參與者。不可否認地，「搭便車」的情形在任何團體都會有，小型放生也不例外，對於想參加宗教活動卻不願深度投入學員，這項規定可以有效的將其排除，特別是福智正處於改革放生活動階段，藉由限定參加者的資格，一來可以端正學員的放生動機，其次也是改善大型放生時學員「拿香跟拜」的情形，小型放生要求學員更加投入，希望學員從實作中提升心念，以此也與一般的大型放生區隔。可以發現，資格限定的排他性是一體兩面的，一方面訂了更高的門檻，排除不願深度參與學員的同時；另一方面福智團體也釋出機會與管道，讓想要更精進的學員參加小型放生。

其實，對有心參加放生的學員來講，比「搭便車」更令人擔心的是反放生的壓力，反放生論述的輿論壓力不僅是福智團體的問題，參與的學員也感同身受，就有學員表示家人要他們「不要去破壞生態了！」（2006/09/03）。而且佛教團體中也有反對放生的，這些反應對參加福智放生的學員而言造成認知上的矛盾：

我之前有接觸過其他的佛教團體，然後有一些佛教團體是不太贊成放生這個活動的，所以我沒有一般人那麼對放生那麼有感應…不過也不會很排斥啦，因為我們在放生之前跟之後我們都會有前行跟正行（指小型放生），然



後前行呢，就是放生之前，他就是會有師父或是師兄，跟我們講解放生的意樂，而且因為福智其實他沒有做很大規模的，我們參加都是那種滿小規模的那種放生，那他的動物的來源主要是像麻雀或是蚯蚓，還有就是我們一般比較台灣的溪河裡面比較普遍的魚，對，然後我們那時候那次放生，因為禽流感嘛，麻雀應該沒有再放生了，那其實像放那個蚯蚓我是覺得還不錯，因為，而且他是放在那個沒有噴過農藥，噴灑農藥的土地上，那我覺得把他們放進去那也可以讓這些土地更活化，所以我覺得還不錯。(2006/04/23)。

所謂不太贊成放生的佛教團體，如佛光山、法鼓山都曾發表不支持放生的公開聲明<sup>21</sup>，加上環保團體和學界的反放生論述，反對放生活動的壓力，讓學員對自己團體的放生活動有所疑慮。不過福智將放生調整為小型放生之後，這些疑慮獲得解緩，因為小型放生除了過程和放生物都強調生態的重要性，更在放生的規模作了調整，和一般的大型放生相較之下，讓學員們參加後覺得「還不錯」。

宗教活動是被賦予社會的道德期望，一連串反放生論述批評，使得放生活動成爲一項極具張力的宗教活動，張力是指宗教團體與外界在社會文化上的差異和對抗程度 (Stark and Finke 2000: 178)。社會觀感的正當性落差讓放生成爲高張力的宗教活動，但高張力的壓迫並沒有讓學員放棄放生活動。可以發現，從「沒有對放生那麼有感應」到說明福智的放生「還不錯」，這裡出現學員對小型放生的信心增強，因為「參加者資格限定」的規定有另一個作用，就是強調小型放生的參與者在佛法上的正當性，要學習到『上士道』階段代表對佛法的放生意樂有一定程度的了解，而且放生小組到水產試驗所上課的事例，學習生態知識，配合小型、本土種和放生環境省察的活動要求，學員對小型放生信心萌芽，「我是覺得我們負責人一定會考慮很多的條件，才會去做這件事情(放生)」。(2006/04/30)。

學員們不僅認同小型放生的方式，而且願意投入這項活動，這裡出現有趣的

<sup>21</sup> 同註 4。

現象，儘管外界對放生的高張力依舊，但小型放生反倒出現的是「活動的張力愈高，學員對活動的投入程度愈高」的現象，面對外界的反放生輿論，大部分的學員拿出對小型放生的信心，特別是在「心得分享」時間，「外面雖然有批評，我們也要改進，但是自己也要站穩腳，難道說有問題我們就不去做放生了嗎？」

(2006/12/09)。支持小型放生的發聲隨著反放生的壓力也愈來愈多，討論反放生成為一個熱門議題。在具體行動上，如果是到溪流的放生活動，學員在放生之餘，大家也發起順手環保的動作，幫河川周圍的垃圾一起帶走，「放生也要照顧大地」(2006/04/30)。除了對活動更多的參與，對外界，學員更表現出團結的一面。在一次小型放生當天，保育團體突如其來的造訪：

保護協會的人來我們學苑，他有看到那個(小型放生)公告，說要去拍照片，他是一個國小老師，我們就請示學長說可以，那我們坦蕩蕩的，我們就一樣放蚯蚓跟蟋蟀，所以他當天也來我們在做儀軌做些什麼他也是一樣拍了些照片，我們也跟他講說我們是怎麼樣，那天是在有機農場，還去那邊的有機稻米耕作，那天很多學員也有參加慈心有機的課程，大家就跟他互動，讓他知道我們真正的意義是怎麼樣，他也陪我們去農場那邊，有機稻米那邊講這個農藥有怎麼樣的危害，我們到那個芒果樹下放蚯蚓，所以他也都全程參與，所以他也認同我們這樣很好。(2005/12/24)

面對保育人士的來訪，學員們擔任起解說員的角色，這樣的反應顯現出學員對活動的共同責任。如果當下學員只是默默自顧自的放生，在某種程度上表示學員對這項活動缺乏自信與認同，但學員們站出來面對保育人士的採訪，並進一步的與其互動，代表學員間具有相當的團結內聚力。

在此，我們不只是注意活動高張力對學員投入程度的影響，更重要的是活動的高張力促使學員們對小型放生的內聚力和團結。從反放生的壓力中，可以看到學員對團體的凝聚，而且學員對於活動表現出更主動的參與，反放生的高張力反

倒讓學員對活動更投入。Stark 和 Finke 對高張力的宗教研究指出，團體成員會隨著活動張力上升而相對提高委身程度(2000:181-184)。高張力帶來的學員團結，加上排他性讓學員進一步投入放生排他性也走了一些人。但沒有證明讓學員進一步投入放生，但並非如此就讓小型放生成功運作。當福智的放生處於調整的階段，放生小組運用「參加者資格限定」造成「排他性」，加深學員對小型放生的參與程度，這是組織的活動策略，是促成福智放生活動調整的機制之一，但我們不能做出「小型放生順利推動只是組織活動策略運用得宜」如此的結論，這樣的思考方式是把個體給化約到組織裡。在放生現場，學員常說放生是需要大家「共力共業」，究竟如何才能達到大家的共力和共業？學員間彼此的社會網絡或許是個解答。要舉辦小型放生之前，放生執事會通知各班參加，但行政上的通知並不是最有效的動員，有次放生前行，因為公佈欄上的通知遺漏，那次執事師兄都來幫大家上課了，卻只有兩三位學員來，聽課的學員覺得對師兄很「失禮」，趕緊打電話給班上的學員。

真的對師兄(放生執事)非常抱歉，應該每間教室都有寫啊(放生前行的時間)，可是好像跟班上的學員沒連絡好，師兄都來給我們上課了，只有二、三個來，真的非常抱歉，趕快去打電話給其他學員，但是太臨時了啦，那天來的人真的很少，給師兄等…。(2006/03/24)

那次之後，學員彼此有了默契，有不定期的活動前一晚，班上的學員會彼此打電話通知，而且通知學員的不一定是班長執事，是班上學員自己發起，約一起坐車也好、確定時間也好，打電話相邀成爲一種習慣，要注意的是這樣的動作不只是加強動員，更重要的是動員背後學員彼此的人際交往，這是在組織活動策略以外的一股影響力，影響學員對活動的參與。Selznick 認爲對於組織的討論不能僅就正式結構和宣布的目標討論，必須同時探討組織內非正式團體、人事政策、權力結構等，因爲組織目標達成深受組織的社會和非正式團體的影響(張荳雲

1998：114-117)。所謂的非正式團體在這裡即放生活動的社會網絡，在學員參與活動的過程中，可以發現，不只是福智的活動策略影響學員的參與，學員彼此的社會網絡更是一項選擇參與活動的關鍵。小型放生能順利推行並不是只照著組織上層的指令或規章按表操課而已，也就是說，除了組織排他性的運作，必須配合非正式團體的社會網絡（課後聯誼、心得分享等）以及學員們獲得宗教資本的過程（親身體驗、經驗功德）讓學員們深度參與，方有可能使小型放生推動成功。

總的來說，放生的高張力，使得學員對活動投入加深，讓學員產生內聚力，有助於放生活動的調整。而排他性的運作剔除了不願高度參與的學員，相對開放另一個管道，給願意深度參與的學員，獲得更多宗教需求的機會。但並非開放管道學員就會自動加入放生小組，更不會憑空完成小型放生的活動模式。組織運作的功用是開啓活動調整的第一步，下面我們將對社會網絡和學員的宗教需求作討論，拼湊放生活動調整的圖像。

## 第二節 社會網絡的招募作用：學員的參與意願

如果組織的活動策略不是促成放生活動調整最關鍵的機制，或許團體內部的社會網絡可以是一個相當重要的解釋。

誠如上一章所指出的，「小型放生推廣課程」的實作過程中，開展了放生小組和基層學員的人際交往，集結的社會網絡協助放生小組推動小型放生實施。但是我們的任務不僅是要證明存在著小型放生的網絡，進一步的任務是要詳述團體內部的社會網絡對促成小型放生成功推行的影響。在放生活動調整的過程，社會網絡主要作用於兩個階段。第一，招募學員加入放生小組的階段（第三章第三節）；第二，放生小組和學員成爲緊密網絡推動小型放生的階段（第三章第四節）。

在小型放生推廣課程期間，因爲小型放生是「新品上市」，對於放生物採買、放生地點和交通配置等仍在摸索，加上活動要求全程自己動手的「親身體驗」，

很多活動環節都是由放生執事和學員一起合作完成的。例如找放生地點就是個大問題，要找一個適合另一群生物的生態環境本來就不易，加上要有一定的隱蔽性，減少放生物被人為的干擾，地點的選擇總是讓放生執事煩惱，幸好有位師姐經常提供私人農場當放生場地，一來私有地不用擔心人為的干擾問題，其次農場幅員充足，有足夠的生態環境，而且就在隔壁鄉，交通規劃和放生工具也由這位師姐鼎力相助，至於放生會後的聯誼活動，早就由一群媽媽師姐們先一步來準備點心了，對於學員們的熱忱放生執事自然是相當感激，「如果沒有大家的隨喜功德，小型放生也不會那麼順利。」(2006/03/09)。小型放生是一連串大家分工合作的活動(親身體驗和不成文的課後聯誼等)，不僅讓小型放生模式確立，更建立了放生執事和學員們的人際交往，而且執事和學員間的社會網絡解決了放生小組人力不足的問題。當初爲了早日讓小型放生推行，需要更多學員加入放生小組，參加過推廣課程的增上班學員當然是最佳人選，許多學員紛紛投入小組，「放生需要大家護持，跟學長他們(放生執事)這樣子慢慢學過來。」(2006/03/11)。推廣課程中建立的情感，讓放生小組的招募過程順利，更解決推廣小型放生人力短絀的困擾。

誠如上述，社會網絡對放生活動調整的影響是肯定的，但這裡我們要思考一個問題，**爲什麼學員要加入放生小組的網絡？**關於宗教的網絡招募國內外許多研究顯示，大多數宗教成員是藉由社會網絡的招募而參加宗教活動(Stark1985，Bainbridge1985，William2001，瞿海源1997，林本炫1999，陳家倫2006)，社會網絡是吸引宗教成員的重要管道，那麼面對放生小組的招募，學員選擇加入的理由是什麼？<sup>22</sup>

我們先從一個比較被動的角度看社會網絡對學員的影響。每當訪談問起「爲什麼會加入放生小組？」大多數參加培訓班師兄、師姐都會回答「對放生相應，覺得放生要更好」，但聊到小型放生的經驗時，大多是謙虛地說「其實就跟著師

<sup>22</sup>我們不能完全認定人們加入宗教團體是爲了要追求社會網絡。也就是說，對學員而言參加福智團體的主要目的不是要追求社會網絡，

兄他們這樣做」，這裡的師兄是指當初在推廣課程中帶領該學員的放生執事。有趣的是，在培訓班的實務經驗階段，培訓的學員自動的隨著當初在推廣課程帶領的放生執事來操作放生，而不是跟著當天主持的放生執事，他們自然而然的聊天，而且大多不是以放生為話題，反倒是同修的家事、小孩的教育等。在推廣課程中，學員和執事已經有穩固的人際關係，熟悉的人際交往，讓培訓學員和執事很自然的連結起來，並且影響學員對放生小組的參與：

今天本來是沒有要來〈放生〉，這禮拜都在加班啊，很累，想說禮拜六要休息，後來師兄就有打電話，麻歹勢啦，他也是有在上班的人啊，想說順便帶小朋友一起去走走也好，接觸一下這個其實不錯…。(2006/01/14)

藉由師兄的人情動員，原本想偷得半日閒的學員也趕來參加放生。這裡出現社會網絡中順從型的人際互動型態，考量的是為了維持人際互動的和諧（林本炫 1999：195）。社會網絡的關係會讓人產生同意，放生執事和學員建立的人際連結，學員和放生執事產生社會網絡的順從（conform），從學員參與過程可以發現，放生執事和學員們有許多人際互動，一同參與活動、合作辦放生以及課後聯誼等等，當這樣的人際互動運用在招募時，相信是很難讓人拒絕的。黃光國在〈人情與面子：中國人的權利遊戲〉也提出華人社會交往中「人情法則」以及「報」的概念，華人社會人與人的相處是以人情和報作為社會規範，當關係網絡內的人需要幫助時，其他人會同情、體諒並協助，即「做人情」給他，而且人們在「做人情」時也預設了他人回報的預期，這是使人繼續產生互動的動力，因為在社會網絡內，人們彼此會預期將來他們還會繼續交往，在他人需要時給予幫助，也使彼此的社會網絡更緊密（黃光國，1990：21-24）。所以當放生小組在招募執事人員時，即使知道這是一份不輕鬆的職務，但基於長期活動下來所培養的人際關係，在「報」和「人情」的規範下，人力的動員便容易許多了。

Stark 與 Finke 的研究指出，社會網絡會使人順從，順從是指因網絡情感讓人

同意的行爲，而且這樣的順從並不是盲目的，順從的原因是利害關係的考量，考量到對於該人的後續交往（2000：146-148）。也就是說，學員們答應加入的一個重要考量即是和放生執事的人際交往，參與小型放生推廣長期以來建立的情感，使得學員多半不會選擇拒絕放生執事的邀約。

順從的考量，這是學員被社會網絡影響較被動的看法。那學員對社會網絡主動運用的層面是什麼？這裡我們先思考一個問題，社會網絡是小型放生順利推行的關鍵，但沒有被社會網絡動員起來的學員仍大有人在，同樣參加小型放生推廣的活動，為何有些學員不受順從考量的影響？又社會網絡作用於這兩類學員（動員成功與否）的差異是什麼？

首先，觀察參與學員的年齡和工作狀況，兩個月的放生小組培訓課程，雖然是每周一到兩次的課程，但要付出的心力自然不在話下，培訓的上課地點在台中市，台中縣的地區教室交通還算方便，但南投、彰化的學員要來上課就有距離了，尤其對還是上班族的學員來說，花費的精神和時間更是不在話下，很多學員就表示不是不想來，實在是「沒有時間」，特別是年輕一輩的師兄姊，家庭、工作、顧小孩等成爲他們要來放生與否的優先考量，「學佛很要緊，但是生活還是要顧，學佛要因緣具足」（2006/05/21）。林林總總的生活限制讓學員很難對放生活動作深入的投入，也阻隔社會網絡發揮招募的作用；反觀被動員成功的學員，他們大多沒有生活限制的困擾，年齡在壯年以上的族群，有不少師姐原本是家庭主婦，小孩長大了，空閒時間也多了，比較沒有照顧小孩或家庭的煩惱，而很多師兄是自己開店或是已經退休的，也常常護持福智的其他活動，這一類學員也是構成小型放生網絡的主要群體。

其實師兄（放生執事）邀我們來做這個很好，人要是有了年紀了，參加這比較有方向，這無限生命，我們不只這一世而已，要卡緊修咧，不要老了就窩在家喝酒看電視，福都用完了…。（2006/04/15）

透過師兄的招募，學員加入放生小組，這是透過社會網絡的接觸，學員增加參與活動的機會。這裡也透露一個訊息，為什麼要「卡緊修」？為什麼怕「福用完了」？這是一個「意願」的問題，即是學員對活動參與的「意願」，可以發現參加放生小組的學員都有很高的意願護持這項活動，也就是說，這類學員是對宗教需求（酬償）有較高的強度，回答社會網絡動員成功於否，學員的宗教需求意願是重要的關鍵，因為對宗教需求有「意願」，所以會樂意接觸社會網絡。

可以發現，福智的活動除了放生之外，還有健康飲食班、讀經班、里仁等多項活動，讓學員們自由選擇護持，可是因為社會網絡的連結，學員們選擇加入小型放生活動，此時的社會網絡發揮較大的效用是提供「接觸機會」，因為學員本身對活動參與就有相當的意願，而社會網絡則是提供相關的訊息良好管道。

也就是說，就「意願強度」來看學員的參與情形，社會網絡所產生的作用也有差異。對活動參與意願較普通的學員而言，對社會網絡有較大的依賴影響，發揮的順從效用較大；相對意願較高的學員而言，社會網絡仍具有依賴和信任關係，但也可能只是提供接觸機會的媒介（林本炫 1999：198-200）。

由上述的討論，社會網絡的動員對活動順利推行是必定不可或缺的，從放生小組的招募到強聯繫的團結，社會網絡的發動是讓小型放生調整成功的關鍵，更讓我們注意的是，社會網絡作用於學員的效用，這是一個「意願」的問題，學員對宗教需求的意願影響社會網絡的功能，當學員沒有特別強烈的宗教需求時，社會網絡會發揮較大的順從效用，學員因網絡的拉力而參加活動；相對於宗教需求愈明顯的學員，社會網絡對學員愈偏向「訊息提供」的效用，將社會網絡當成接觸機會，對社會網絡採取主動的接觸。以此，我們必須對學員的「意願」做進一步的討論，分析學員的宗教需求（酬償）和放生活動調整的關聯。



### 第三節 對小型放生的宗教需求：學員的理性選擇

在進入討論「學員的宗教需求（酬償）和放生活動調整的關聯」之前，我們要先釐清學員的宗教需求為何？在上一章（第三章第四節）我們討論學員加入放生小組的價值觀考量，「愈耗體力、愈耗心力的，功德愈大」，透過付出體力和發心參與放生小組，學員可以修得功德，在福智團體的觀念中，放生雖然有功德，但更重要的是做放生這件事的「起心動念」<sup>23</sup>，所以放生執事告訴我們，「有功德是因為身體行動、心念提昇」（2006/05/21）。在這裡，功德即是一項相當重要的宗教需求。又為何學員們需要修功德？或許我們可以用「宗教追尋者」的概念幫助我們理解。所謂宗教追尋者是指個人在生活世界出現危機或緊張之後，會採取宗教性的解決方式；或者個人本身就對宗教性的問題解決有意願者（林本炫 1998：27，1999：200）。因此，藉由功德的修習，學員可以得到生命的解答。功德對學員而言是福、是善報，讓學員的身心平安，化解現在或未來在身體上或是生活上的苦厄，消除生命的危機。至於生命中的緊張或危機是什麼？這或許是個因人而異的問題。在學員們「學佛的因緣」<sup>24</sup>過程中，總有不少因生命危機而接觸佛法激勵人心故事，

我老公他那邊的親戚都生病了，小姑、侄伯輩的，本來都好好，大家書都讀很高，頭路都很好，就都病了，有的還很嚴重，四處問神拜佛，不知道怎麼辦，很驚慌啊，後來來福智，接觸佛法，心才不會那麼恐慌，有方向啊…。  
（2006/04/15）

以前有師兄的小孩生病住加護病房，那醫師其實也搖頭，他之前也有放生希望他的孩子趕快好起來，放生之後，好像有感應，放生之後心會比較平靜孩子最後也慢慢好了起來…。（2006/04/23）

<sup>23</sup> 參考訪談 06/02/13 ,P10

<sup>24</sup> 這裡的課題我們並沒有要窮盡學員們的「學佛的因緣」有哪些，也沒有要刻意強調放生帶來神蹟，以此發展或許是個有趣的命題方向，但此刻的任務我們是要提煉學員對功德需求的概念，也就是接下來要討論的「參加宗教活動來修功德」的價值觀。

學佛的因緣無論是生活遭受困頓還是健康因素，這些生命中的危機讓學員們開始接觸佛法，也因為學佛、參加福智、投入放生活動而滿足宗教需求，這些對宗教需求有意願的學員（宗教追尋者），他們體現了一套「參加宗教活動來修功德」的價值觀，學員願意付出體力、心力和時間來參加活動以修得功德。

另一方面，並非每個學員一開始就是明確的宗教追尋者，也有可能是參加活動後才意識到功德這項宗教需求，例如在福智的刊物中，也常有討論如何實作小型放生的文章。

我們平常把儀軌念一遍，也有一點意義，一點功德，但不如我們真正了解以後，透過身口的行動，而達到內心深處跟它相應，放生的時候，千萬不要存有『作過就算了』的心，要好好照著儀軌想著它，如法如理去做，把與它相應的心灌注進去，那麼這就是就有它很殊勝的利益。<sup>25</sup>（日常法師 2002：206-207）

文中要表達的不只是放生儀軌的重要性，更重要的是和儀軌內容相應，並且在行為上表現出來，所謂「身口」的要求就是要學員具體的實踐，這些呼籲不僅是教導學員佛法正確的放生觀念，也是對學員們的信心喊話，衍生出小型放生的重要性。另外，對於形塑學員小型放生的功德需求，影響更直接的是小型放生實作，在推廣課程中，自己買自己放的「親身體驗」，以及和其他學員經驗交流的「心得分享」，這些過程都形塑學員對放生的認同和功德的概念：

有參加比較有感應，明天要什麼地點放生的地點啊，那個地方的環境怎麼樣啊，適合放什麼生物啊，去買的時候，要怎麼去挑選，而且買回來的時候要怎麼去保護牠，那個過程就是那個心是緣著牠的，想幫助牠、想救護牠的心，要昇起我們的心才有功德。（2006/02/12）

<sup>25</sup> 見《福智人生》，（2002：195-209）。

實作的過程具有形塑認同的效果(謝國雄 2003:75,楊弘任 2007:139-143),學員透過身體的實作去思考怎樣是更好的放生,進而也認同放生,並且在這個過程裡了解如何修得功德,但無論是參加活動後才逐漸意識到宗教需求的學員,或是因生命危機開始投入宗教活動的學員,參加活動以修功德的實踐,對學員們而言都是相當重要的法門功課。

這一套「參加宗教活動修功德」的價值觀我們必須要和「愈耗體力、愈耗心力的,功德愈大」的價值觀做進一步申論。以理性選擇論的角度檢視,「參加宗教活動修功德」的價值觀是學員成本/效益考量成立的關鍵,參加宗教活動付出的心力、體力和時間等是學員的成本,而修得的功德即是學員所獲得的效益(酬償)<sup>26</sup>;相對於宗教團體也是這樣,提供宗教上的靈感,吸引學員,需要學員的投入與貢獻,形成會眾才可能有集體的志願性活動,使宗教成為可能(林本炫 2005:5-6)。有了這樣的交換關係,我們進一步檢視交換的標準,「愈耗體力、愈耗心力的,功德愈大」清楚的告訴我們,愈投入宗教活動,獲得的功德也就愈大;即付出愈多成本,回收的酬償也就愈多。「參加宗教活動修功德」的交換關係成立,加上「愈耗體力、愈耗心力的,功德愈大」的對等交換標準,投入放生活動修得功德,並且愈投入功德愈大,學員可以選擇小型放生的投入程度,甚至是加入放生小組與否都有明確的評估準則(加入放生小組意味著投入更大成本,但相對功德也會愈大)。

這裡我們要先處理一個問題,既然是理性的選擇,對學員來說,修功德的法門還有很多,甚至更「經濟」的方式,例如,相較於參加放生小組的高度委身,念經也是公認有功德的修行方式,以學員理性選擇的角度評估,為何學員會選擇

---

<sup>26</sup>相對於學員付出的成本而言,功德這項酬償並不具體,學員的心力、體力和時間可以從參與活動時明顯的看到,但功德有時是彼世的回報,並不是立即對現的報償。Innaccone 說,宗教商品是高風險商品即是如此,所以學員們會選擇所信賴的宗教團體參加,此時,我們上一節所討論的社會網絡就是一個重要依據,社會網絡的信任關係可以有效的降低酬償的風險,讓學員安心的對宗教活動投入。

參加放生小組這項「高成本」的活動？的確，雖然說參加放生，愈投入功德愈大，但福智還有其他活動也值得投入，學員為何選擇放生？我們試著回到學員們的經驗世界解答：

我是本身有一個經驗是說，那我們家裡遇到了一個很大的困難，那然後我媽媽就去一般的那個道場去拜拜求神，然後他就說要我媽媽去做一個放生的功德可以幫助我們去渡過這個困難這樣子。(2005/12/24)

我們一位師姐的兒子，去檢查出來說好像是身體不好，有不好的東西，然後說要去放生，也是像我們這種學佛團體跟她講的，所以就有集聚在一起學佛的師兄師姐們幫她一起去放生，就是要集功德、福報，才會去做這件事。(2006/04/23)

同樣因為生活中的危機，在「高人」的指點下，學員們選擇用放生來化解難關，這裡可以發現，雖然學員會以「愈耗體力、愈耗心力的，功德愈大」的交換標準來評估活動參與，但這裡有一個更重要的前提，就是「選擇最有效的」，學員遇到生活中的危機時，選擇相信放生是「最可以集功德的」。

另外一點有趣的地方，所謂的「高人」並不是福智裡面的法師或師兄姐，因為福智並不強調用放生來求健康或發財，執事師兄不只一次告訴我們，「希望學員是從放生過程培養慈悲心」(2006/05/21)。但是參加福智放生的學員卻相信放生可以化解生活中的危機<sup>27</sup>，這樣的矛盾出現在小型放生之中，學員認為：

你也是有所請求才會去作的，才會有一步一步慢慢的踏上來，擴大我們的心胸及慈悲心。(2006/04/20)

很正常的阿〈放生求功德〉，因為每一個人都希望可以很健康嘛很平安，

---

<sup>27</sup>在陳玉峰《台中市放生文化的初步研究》指出，放生已成為一種常民文化，民眾相信放生可以帶來功德。

那當然這是一般人都會這麼想啊。(2006/04/23)

這樣的行動模式裡，學員有一套理性的功德交換準則，相對來講，這也是一個以「自利」為出發點的實踐模式，是以修功德作為前提參加放生活動，以宗教組織運作的觀點檢視，這樣的行為模式學員達到自利的目標之後會繼續參與活動麼？少了學員的持續參與，活動的經驗和細節便難以傳承(林本炫 2000:4-5)，小型放生將難以為繼，如果依賴的都是新進的學員，對活動的維繫也並非長遠之計，那麼學員修功德的自利導向要如讓小型放生繼續運作？對於這樣的顧慮，我們可以從學員放生的實踐過程解答：

在放生法會裡有迴向，那其實迴向並沒有說是不能求自己，佛法是不離世間法門，你不能說你是完全無所求，像你在下士道、中士道、上士道求的都會不一樣啊。這是一個次第的問題阿，也許你在下士道時求的是一個層次的事，在這一個階段裡我們為了自己的親人，那是真的有感應的，也真的可以感受的到。但你到上士道後也許你求的已經是為有情眾生的種種。

(2006/04/23)

雖然外界批評放生活動是為求功德<sup>28</sup>，但對福智和學員而言，為修行或是為家人求功德並無不可，因為這是一個「次第問題」<sup>29</sup>，福智團體相信，儘管現在對放生是停留在利己求功德的階段，但經過學佛、師父開釋和實際的放生，次第會逐漸提升，出發點也不再單單是利己，而是為「有情眾生」<sup>30</sup>。

---

<sup>28</sup> 同註 5。

<sup>29</sup> 次第，是福智學員的實慣用語，主要由於福智廣論班所研讀的「菩提道次第廣論」，這裡我們可以等同「層次」來理解。

<sup>30</sup> 這裡有一個問題，要參加福智的小型放生必須是學習至上士道階段的學員，其實上士道是菩提發心的層次，日常師父講解上士道：「由是因緣於大士道次第修心分三：一、顯示入大乘門唯是發心，二、如何發生此心道理，三、既發心以學行道理。」(2002:10)，上士道不僅是跳脫了自利的功德層次，甚至是求利他的心也忘卻了，用社會學的話語比較貼近的意思是身體化、內化，是一種更高層次的昇華，然而，在田野中發現，在放生過程當中功德仍是相當重要部份，而且學員們和放生執事也都有察覺到這點，這似乎和上士道的佛法精神有出入，對於這樣的情況，執事師兄們並不悲觀，認為這是「學習的機會」(2005/10/22)，不是指責學員為何還停留在自利功德的階段，也並沒有特別強調言語上的教育，執事們的處理方式是跟著學員一起做放生，希望從實

參加放生從「求自己」到「為有情眾生」，學員經歷了認同的深化。理性選擇論者認為，人們在選擇宗教活動信仰時，依成本與效益的評估，他們不但會選擇參與何種宗教，並且會選擇參與到何種程度，而這樣的選擇是會變動的，隨著時間和參與狀況，人們會改變其「宗教認同」，加深或降低對宗教的參與（林本炫 1998：41-42）。因此，即使人們在自利為前提的理性選擇下，隨著宗教認同的改變，人們也會調整宗教參與的程度。回到小型放生的例子，許多學員都表示，以修功德為前提的自利行為是正常的，但隨著參加放生的經驗累積，學員親自操作放生並投入了心力和時間，相對也加深對小型放生的認同，起初的「求自己」漸漸地回歸到「為有情眾生」。從這個過程看來，學員和福智團體都認同參加活動一開始的自利導向是可以允許的，一個有趣的問題，既然自利是被默許的，那麼一開始為何又要提高門檻，排除想要「搭便車」的人？這裡我們要釐清放生小組排除搭便車的用意，可以發現，設立參與者的資格門檻是必要的，一項要點就是使潛在的學員作出選擇，我們要知道並非做完選擇就立即成為一位利他的奉獻者，而是要經歷一系列的小型放生實作才有可能成為利他階段，但前提是學員要跨過門檻，才有機會接觸小型放生實作，所以雖然有設立門檻，但為了讓更多的學員有機會接觸小型放生，這門檻通常是「有點嚴又不會太嚴」<sup>31</sup>，先有機會接觸小型放生，才有可能由自利轉化成利他。對於學員求功德的自利傾向，執事們是諒解的，「是不贊同以求功德的心態來參加活動，但有這樣的活動，就是多一些機會讓人們能接觸佛法，是先以欲勾牽，再令入佛智」（2005/10/22）。所以在兼顧學員的參加機會和排除搭便車的考量下，門檻設立是必須的，只是多了點通融的空間。

簡單地講，當學員們放生是為「有情眾生」的階段時，我們可以說以「自利」為出發的行為準則轉為「利他」的行為模式，經過這一個社會化的過程也讓學員

---

作的過程中去體會上士道的意涵。

<sup>31</sup> 關於宗教參與搭便車和自利、利他的討論，林本炫在〈從自利到利他—宗教信徒的信念轉換〉有更細緻的探討，文中提出「信念轉換媒介」的概念，以此為中介作為個人成功地與宗教團體初步接觸，讓自利與利他的轉化成為可能。

願意持續的參與，過程中，師兄告訴我們的「次第問題」，也就是一種「宗教認同」的加深，而所謂宗教認同，這裡是由學員們所參加的小型放生，一次一次的經驗積累而成。在 Stark 與 Finke 的研究中指出，隨著參與宗教儀式和宗教經驗的增加，人們對其參與的宗教團體也會更投入、更有信心（2000：131-136）。其實小型放生的親身體驗就展現了「實作」本身的形塑認同作用，當初放生小組的「小型放生推廣課程」，再加上培訓班的課程讓學員經歷一連串的小型放生經驗，討論適合的放生物種、親自購買放生動物、法會後的心得分享等一系列的活動，由學員親生的經歷，建構自身對小型放生的認同，當小型放生的認同度愈高，加入放生小組的志願性參與行為也就成為可能。

2006 年底，小型放生推行已一年有餘，當初在放生小組培訓班的師兄姊已經返回各自的地區教室護持，「自利」和「利他」仍是放生開釋的重要問題，不同的是，當初培訓班的學員成了負責為其他學員講解的主持師兄，

如果我放生只要求得自利，只求我好就好的放生，好像（放生）可以求得財富啊、身體健康、修功德，不管有情眾生在這環境適不適合、天敵的，沒有考慮到。但是那個功德還是緣著我們人很自私的那個角度，我作這個行為然後我得到這個功德，可以延年可以長壽，但是那個心就不會去想到那個被放的那個生命。如果有慈悲心，就能防止落入只要我好就好，重點就在於那個心，想幫助他想救護他的這個心，這種心理的能力是需要訓練的，那這樣是一個過程，「先以欲勾牽，再令入佛智」，可是在這一個過程裡面，我們要怎樣用這個善巧，師父在的時候師父教的阿，比如說前行就是一個很重要的善巧，然後自己購買就是一個很重要的善巧，能夠透過這件事情呢去淨化他們的心，去提升他們的心…。(2006/12/18)

參加小型放生活動，學員的「自利」並非不可，而是經過小型放生實踐的洗禮，學員們親身實作，加深對小型放生的認同，才會達到「利他」的宗教奉獻，

而且學員由自利轉化為利他這的過程對福智團體來說是必要的，如果學員一直以自利為參加活動目的，當參加小型放生的目的達成，學員便沒有繼續投入活動的理由。所以運用「先以欲勾牽，再令入佛智」的轉化，讓學員提升追求信仰的另一個層次，以利他的犧牲奉獻為小型放生的目標，學員得以繼續為小型放生投入。

總的來說，學員對於宗教需求體現了一套理性的功德交換準則，一開始，放生是學員價值觀中「最有效的」修功德法門，並且依個人的宗教需求，選擇參與小型放生的程度（加入放生小組與否），而這套理性選擇的自利傾向並不與放生活動調整矛盾，經過一連串小型放生實作的洗鍊，學員會加深其宗教認同，由自利心轉換成利他，不因自利的目標達成而淡出活動，利他的奉獻使小型放生依然可以持續。整個過程裡，自利的宗教需求是學員選擇小型放生的關鍵，所體現的是宗教的理性選擇。

#### 第四節 結語

在這一章中，我們從組織運作、社會網絡和學員的宗教需求等角度探討「促成放生活動調整的機制為何？」我們發現，在團體內部，宗教活動的設定不只是侷限於組織上層的規劃，回到宗教活動的現場，宗教的理性選擇論刻劃出參與者（學員）對宗教活動的主動性，由個人層次的宗教行動和宗教經驗出發，呈現宗教活動的樣態。

首先是放生活動造成的社會壓力，放生活動的爭議性同時造就放生活動的高張力，隨著活動的張力提高，學員必須面對參加放生帶來的社會輿論壓力，亦即參加放生必須付出更多的成本。其次檢視組織的活動策略，放生小組訂立的「參加資格限定」，要參加福智的小型放生必須先參加廣論課程，這是參加活動的高門檻，因此出現放生活動的「排他性」，排除參與意願不高的學員，相對讓願意深度投入的學員可以參加放生小組，這是一個機會，一個讓學員可以高度委身的



機會，學員的參與狀況差異立現，然而，並非有這樣的機會管道就可以達成放生活動調整，必須還要社會網絡運作的搭配。

無庸置疑地，社會網絡是放生活動整的重要關鍵。第一，社會網絡解決了放生小組人力不足的問題，讓放生小組的運作符合活動調整的需要；第二，社會網絡構成活動的強聯繫，成為調整放生活動的主要動力。對於學員社會網絡的使用我們可以就被動和主動層面切入，由於社會網絡會使人順從，對放生執事的後續交往考量，成為學員參加的因素之一，展現的是社會網絡拉力的特性；相對於主動層面，參加放生小組是一個「意願」的問題，對比於有意願的學員，社會網絡是一中接觸的媒介，藉由社會網絡的人際交網，學員有更多參加活動的機會和資訊，對社會網絡也就會採主動的接觸。

由學員「意願」衍生的是「宗教需求」的思考，這裡我們可以把學員的宗教需求等同於「修功德」看待。在宗教實踐的過程中，學員們有一套修功德的行為模式，「參加宗教活動修功德」的交換關係，以及「愈耗體力、愈耗心力的，功德愈大」的交換標準，以此，學員可以評估參與放生活動，抑或加入放生小組，學員有高度委身（高成本），相對就滿足較多宗教需求（高酬償）。這是「自利」且經過選擇的行動，因個人的宗教需求和宗教認同學員可以選擇投入的程度。出發點雖然是「自利」，但經由小型放生的活動實踐，學員的宗教認同加深，「先以欲勾牽，再令入佛智」的轉化，放生活動的調整仍舊達成。

理性選擇的思考深刻地影響學員的活動參與程度，讓放生活動的調整不只是受組織運作所決定，也影響學員對社會網絡的使用（主動與否），是放生活動成功調整的重要關鍵。

## 第五章：結論—重新思考宗教活動的理性選擇

在本文中，我們關切信徒對宗教活動參與的選擇，並思考信徒的成本/效益考量如何影響宗教活動的調整。以福智的放生活動為例，我們要探討在組織活動策略和網絡招募的影響下，學員們的理性選擇思考究竟做了哪些事？又如何影響放生活動的調整？事實上，要處理宗教活動的參與問題，理性選擇的思考是不可或缺的。台灣是宗教市場自由化的社會，「宗教的商品邏輯」和「信徒對宗教的迫切追尋」，使得宗教團體能蓬勃發展（瞿海源 2001：256-257）。這是大環境的社會背景，配合宗教的理性選擇論以「市場模型」和「個體行動者（信徒）的選擇偏好」作為切入點（林本炫 2005：11），可以確切的掌握宗教自由化下人們的宗教參與。

就此，本研究以理性選擇思考的分析取向展開提問。回到福智的放生活動，受反放生論述的影響，福智決定調整放生活動，放生成為一項受輿論壓力，同時卻又相當普遍的宗教商品，處於爭議性活動的福智學員，其中的參與狀態相當耐人尋味，福智團體和學員們的互動成為一項有趣的課題，因此，本研究主要處理兩問題：「福智要如何調整放生活動？」又「學員選擇參與小型放生的因素是什麼？」

首先，關於第一個問題「福智要如何調整放生活動？」我們必須走入福智的放生田野，分析福智的活動策略和學員們的參與情形。第一，先了解福智為何可以選擇調整放生活動，放生活動是福智的重要課程，但最主要的活動利基是有機素食和廣論班，調整放生可以讓活動更符合福智「有機回復大地元氣」的核心理念。第二，新的小型放生要讓活動符合生態環境的要求，小型放生要處理許多生態專業問題，因此組織上層對活動「權力下放」讓組織中堅的放生小組可作更佳的掌握，並且「放生小組的做中學」活動方式，讓更多學員可以和放生小組合作，將活動的調整動力帶到基層學員。第三，放生小組開始「小型放生推廣課程」，課程強調學員的親身體驗，從一起活動規劃、心得分享到課後聯誼等，藉由活動的

投入，學員累積放生的社會網絡和宗教資本，對小型放生更有信心和認同。第四，延續「小型放生推廣課程」階段的社會網絡，放生執事招募學員加入放生小組，加強放生技巧和生態知識，新的放生執事回到各地區教室，透過先前的網絡關係，地區學員也開始參加之前老同學（新放生執事）帶回來的小型放生。小型放生能調整成功，不只歸功於組織上層的活動規劃，其中放生小組更扮演關鍵的調度，而且「社會網絡的交往」和「學員的參與意願」都深深影響放生活動的調整，並由放生小組所引領發展，組織中堅的放生小組成為活動調整的主導。

掌握小型放生調整的脈絡過程，我們繼續追問「學員選擇參與小型放生的因素是什麼？」首先檢視放生的活動策略，小型放生活動提出「參加者資格限定」，對於不願深入投入活動的學員產生排他性，也令潛在的學員必須作出選擇，少了游移不定的學員，活動調整可以順利進行。其次，社會網絡的招募作用，小型放生的推廣需要更多人手，在推廣課程所開展的社會網絡成為放生小組招募重要途徑，然而學員選擇加入與否不僅是人情的考量，更是一個宗教需求的意願思考，對於意願不高的學員，社會網絡的人情考量會比較重要；反之，有明顯宗教需求的學員會主動接觸社會網絡，社會網絡成為一項接觸媒介，社會網絡關係成為活動招募的重要管道。再者，我們探討學員參加小型放生的宗教需求，在放生活動的實作現場，學員有一套宗教需求的功德交換準則，對於活動參與不只是參加與否，依據學員的生活經驗和放生經驗，學員會選擇「最有效的」宗教活動，因此願意投入小型放生，並且按照個人的宗教需求程度，學員可以選擇投入小型放生的程度（如參加放生小組與否），而且經由參與的過程，加深宗教經驗，學員由原先的自利轉化為利他的宗教參與者。以此，學員參與小型放生的過程，從組織活動策略、社會網絡的運用到的最基礎的宗教需求，學員對放生活動的實踐，是理性選擇成本/效益思考的體現。

作為一種行動模式，理性選擇對參與宗教活動的影響是直接的，我們發現，有了理性的考量，學員可以評估活動策略造成的區隔，可以選擇社會網絡的人情考量或是將社會網絡當成一項接觸媒介，更直接的，學員可以估算自己付出的成

本，以獲取所需的宗教需求。這些選擇的過程促成小型放生的成功推行，就這個意義而言，理性選擇是信徒參與宗教活動的重要行為模式。

然而，運用理性選擇的視野觀察宗教現象，有些命題我們必須謹慎處理，其中，與生活世界的對話更是不可或缺，特別是關於理性的討論，必須配合信徒的宗教實踐一起分析。宗教理性選擇有一項重要的假定，認為人們在選擇宗教參與時是會試圖最優化他們的收穫，用最少的成本獲取最大的效益（Stark and Finke 2000：124）。這是一項人們行使高度理性的預設，所謂最優化的達成涉及學員所具備的資訊能力，學員必須能正確的評估參加放生活動所要付出的成本，相當於我們購買商品的「比價」的資訊，掌握準確的資訊，學員才能做出理性的判斷。但在田野觀察中發現，學員對於最優化的資訊掌握並無法完全自主，最直接的例子在於，有些學員意識到放生的功德，是經由推廣課程的實作所形塑出來的，這類學員依然以成本/效益的考量選擇活動參與，但他們對放生功德的資訊取得，是由推廣課程的實作所形塑的，這影響了他們構成理性思考的資訊，他們並沒有對其他放生團體作功德比較，並不會將各家的功德資訊作評比。也就是說，學員仍舊以成本/效益的考量評估對活動的參與，但他們的理性其實是經過實作過程影響的主觀理性，相較於清楚知道自己放生需求的學員，理性選擇對這類學員的行為解釋就顯得薄弱了。關於活動後被形塑認知和明確宗教需求，兩類學員的差異，我們必須從學員的實踐過程發現，這一環節的理性選擇論解釋可能需要另一篇幅的文章作討論，讓我們從學員的宗教行為與理性選擇的命題接軌。

另一方面，理性選擇是信徒的一項行為模式，本研究的企圖即是從放生的活動現場勾繪學員如何選擇對的活動參與，我們試圖證明學員會運用成本/效益的思考，評估對活動的參與程度。我們並不主張理性選擇解釋了學員完全的宗教行為，在文中，關於自利的討論，我們知道，自利會經過宗教實踐的過程而轉化為利他，就此，一個值得我們進一步的問題，當學員到達利他階段時，還會有成本/效益這樣的理性思考嗎？田野過程中，師兄們常說「光有善行是不能滿足的，還必須有善心，心念提昇才生智慧，有智慧才有善巧，做出來的善行才不會煩惱

到別人。」(2005/12/24)。從善行、善心到善巧，這是從實作到認同，並進一層的實作，宗教認同的過程並非心理式的解釋，是人們社會化的過程，由於宗教經驗具有「互為主體性」(intersubjective)，人們和其參加的宗教活動經由參加的經驗相互建構(林本炫 2005：8)，當學員的參與狀態進入此一階段時，對於理性選擇的運用該如何分析討論，這樣的問題是值得我們做更深入的探討。

我們透過理性選擇論的視野，發現信徒在參與宗教活動時，會對付出的成本和滿足的宗教需求作評估，以此衡量投入宗教活動的程度，過程當中的理性選擇也促成活動的成功調整。台灣自解嚴之後即是一個宗教市場開放的社會，對於台灣宗教市場愈來愈競爭的現象，理性選擇論的成本/效益計算和商品區隔概念都能提出相當創見的解釋。回顧宗教理性選擇論的發展，除了轉移經濟學的市場觀點，更重要的是 Innaccone、Stark、Finke 等學者結合了宗教團體的經驗研究，才使理性選擇論有適切性的解釋力。然而對於上述「高度理性」的問題，以作者的田野經驗，華人社會的人情氛圍是必要的處理面向，我們接受理性選擇論對行動者主動性、可選擇的行為預設，但對比於台灣社會，研究更紮實的理性選擇命題，我們需要更詳實的田野資料驗證。

## 參考書目

- 王仕圖、吳慧敏(2003),〈深度訪談與案例演練〉,收錄在齊力、林本炫主編,《質性研究方法與資料分析》,頁 97-116,嘉義:南華教社所。
- 王俊秀(2001),《環境社會學的想像》,台北:巨流。
- 甘子能(1998),〈我國有機農業之政策目標與發展策略〉,《農政與農情》,77: 55-60。
- 印順法師(2000),《妙雲集下編之六一我之宗教觀》,新竹:正聞。
- 汝佛(2004),〈佛教與素食〉,《中國佛教雜誌》,48(10): 26-29。
- 休伯特·得雷福斯、保羅·拉比諾(1992),〈論述形成的分析〉,《傳科—超越結構主義與詮釋學》,頁 76-102,台北:桂冠。
- 西蒙 Simon Herbert A.(1964),《行政學》,教育部。
- 何明修(2005),《社會運動概論》,台北:三民。
- 林本炫(1998),《當代台灣民眾宗教信仰變遷之分析》,台北:台灣大學社會學研究所博士論文。
- 林本炫(1999),〈社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用〉,《思語言》,37(2): 173-208。
- 林本炫(2000),〈從自利到利他—宗教信徒的信念轉換〉,發表於「台灣宗教信仰的流動現象」,中研院社會所。
- 林本炫(2005),〈宗教社會學的理性選擇論評述 手稿〉。
- 林本炫(2005),〈從事動物放生行為的宗教團體與參與者之社會學考察——理性

選擇論的觀點》，《國科會委託整合型研究計畫「動物放生行為之社會學與心理學研究」》。

林本炫、李宗麟(2006)，〈「正確放生」的形成：台灣戰後動物放生文化的考察 手稿〉。

林朝成(1994)，〈佛教的生態主張初探〉，《成立中文學報》，173-183。

林朝成(1994)，〈心淨則國土淨—關於佛教生態學的思考與挑戰〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，179-193。

林朝成(2001)，〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉，《人間佛教與當代對話—第三屆 印順導師思想之理論與實踐學術研討會》。

韋伯(1996)，《支配的類型：韋伯選集Ⅲ》，台北：遠流。

財團法人福智文教基金會(1999)，《福智文教基金會》，台北。

孫清山、黃毅志(1992)，〈社會資源、文化資本與地位取得〉，《東海學報》，35：127-150。

陳家倫(2006)，〈臺灣新時代團體的網絡連結〉，《台灣社會學刊》，36：109-165。

查理斯·斐洛(1988)，《組織社會學》，台北：桂冠。

威廉·詹姆斯(2001)，《宗教經驗之種種/人性的探究》，台北：立緒文化。

涂爾幹(1994)，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠。

黃光國(1990)，〈人情與面子：中國人的權利遊戲〉，《中國人的權力遊戲》，頁 7-55，台北：巨流。

傅柯(1993)，《知識的考掘》，台北：麥田。

楊弘任(1996)，《另類社會運動：一貫道的聖凡兼修渡人成全》，新竹，清華大學社會人類學研究所。

- 楊弘任（2005），〈田野社會史：以黑珍珠之鄉的地方派系為例〉，收錄在林本炫、周平編，《質性研究方法與議題創新》，頁101-143，嘉義：南華教社所。
- 楊弘任（2007），《社區如何動起來？黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》，台北，左岸人文。
- 楊惠南（2001），〈信仰與土地——建立緣起性空的佛教深層生態學〉，《人間佛教與當代對話—第三屆 印順導師思想之理論與實踐學術研討會》。
- 楊惠南（1994），〈從「境解脫」到「心解脫」建立心境平等的佛教生態學〉，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，195-206。
- 楊惠南（1996），〈當代臺灣佛教環保理念之省思——以「預約人間淨土」與「心靈環保」為例〉，《1995年佛學研究論文集——佛教現代化》1-44。高雄：佛光出版社。
- 鄒川雄（2000），〈人際互動與個人場域中的陽奉陰違〉，《中國社會學實踐》，頁115-163，台北：洪葉。
- 聖嚴法師（1996），《學佛群疑》，台北：法鼓文化。
- 張荳雲（1990），《組織社會學》，台北：三民。
- 趙星光（2004），〈宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變〉，《宗教哲學》，30：1-19。
- 謝國雄（1997），《純勞動：台灣勞動體制諸論》，台北：中研院社會所籌備處。
- 謝國雄（2003），《茶鄉社會誌/工資、政府與整體社會範疇》，台北：中研院社研所。
- 瞿海源（1997），《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠。
- 瞿海源（2001），〈解嚴、宗教自由、與宗教發展〉，收於中央研究院臺灣研究推動委員會編，《威權體制的變遷-解嚴後的臺灣》，頁249-276。台北：臺灣



史研究所籌備處出版。

蕭新煌（1990），《變遷中台灣社會的中產階級》，台北：巨流。

嚴祥鶯（1996），〈參與觀察法〉，收錄在胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，頁195-221，台北：巨流。

釋昭慧（2001），〈環境權與動物權--「人權」觀念的延展與「護生」信念的回應〉，《玄奘學報》，4：17-34。

釋昭慧（2000），〈「動物權」與「護生」〉，《應用倫理研究通訊》，13：26-28。

釋昭慧（1999），〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》，30：46-63。

釋傳道（1999），〈菩薩社會關懷的兩大任務—莊嚴國土、成熟眾生〉，《佛教與社會關懷學術研討會》，3-14。

Fetterman, David M. (2000), 《民族誌學》，台北：弘智。

Innaccone, Laurence R. (1992). *Religious Markets and the Economics of Religion*.  
Social Compass.

Jorgensen, Danny L. (1999), 《參與觀察法》，台北：弘智。

McAdam, Doug (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*. Chicago: Chicago University Press.

Olson, Mancur Jr (1986). *The Logic of Collective Action*. MA: Harvard University Press.

Stark, Rodney & Roger Finke (2000). *Acts of Faith*. Berkeley: U California P.

Stark, Rodney (1987). *A Theory of Religion*. N.Y.: Peter Lang press.

Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1980). *Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects*. American Journal of Sociology

85:1376-1395.

〈社會發展趨勢調查〉，《中華民國資訊統計網》，

(<http://www.stat.gov.tw/ct.asp?xItem=3399&ctNode=664>)，2005/09/02。

〈全台宗教團體放生現象調查報告 <http://www.east.org.tw/01/3-31-1.doc>〉，《台灣動物社會研究會》，(<http://www.east.org.tw/01/3-31-1.doc>)，2005/08/26。

## 附錄一

### 福智訪談大綱<sup>32</sup>：

**基本資料：**1.性別 2.年齡 3.在教團的經歷 4.參與放生經歷 5.教育程度 6.職業（以下斟酌詢問）

### 對象：放生小組執事

1. 對於反放生的說法如何用善巧來解決？（了解福智對外界的看法，福智與反放生論述的對話）
2. 放生小組的執事們對於吸收相關知識的情形如何？（了解福智改進、增加生態知識的過程，並思考這樣的過程對學員們有何影響）
3. 對於學員們對放生意見交流管道如何？（了解學員們對放生決策的參與程度，程度上的參與，對於宗教資本的累積有相當的關係）
4. 小型放生從自己購買放生物到放生都是自己來操作，對於提升意樂很有幫助，當初是怎樣想到這樣做的？
5. 放生是福智一個法門功課，培養學員菩提心的法門，學佛修行是否一定要選擇做放生？
6. 團體裡面是否有學員對放生就是比較反對的？會提出哪些疑問？
7. 佛教界滿普遍的現象，如家裡面有人生了重病或是事業不順，學員如果要求來做放生，小組如何處理？
8. 像有些人是爲了求健康，或者是爲了求長壽，對於這一點請問您有什麼樣的想法？

### 對象：福智學員

1. 請問您以前參加的（福智）放生活動規模如何？（人數、放生種類、地點、活動時間）

---

<sup>32</sup>在訪談過程中，感謝陳家倫老師的指導，與老師一同訪談福智的過程中，學習許多訪談的技巧與發問的觀點。

2. 當初是如何加入福智團體的？為何參加福智？參加福智有哪些特別吸引您的？您主要參加福智的哪些活動？這個活動讓您覺得如何？
3. 為何會想要繼續參與放生活動？學員間是否會〈相找〉？還是因以前就都會參加，沒想過要中斷？（希望詢問關於社會網絡與社會資本部分）
4. 改爲小型放生後覺得如何？更如法或是參與活動更覺得有趣？更讓人想要參加？
5. 參加放生活動感想如何？覺得班上大家感情不錯，參加後很高興？做了功德心情很好？
6. 對於爲了功德而參加放生活動的人覺得如何？
7. 團體裡面是否有師兄師姐他們對放生就是比較反對的？會提出哪些疑問？
8. 佛教界滿普遍的現象，如家裡面有人生了重病或是事業不順，師兄師姐如果要求來做放生，您覺得如何？
9. 像有些人是爲了求健康，或者是爲了求長壽，對於這一點請問您有什麼樣的看法？