

文化脈絡中的積功德行爲： 以臺灣佛教慈濟功德會的參與者爲例， 兼論助人行爲的跨文化研究*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

本文的目的，在以臺灣佛教慈濟功德會中所收集到的與當代臺灣人「積功德行爲」有關的資料爲例，實際的說明在真實的文化脈絡中，「積功德行爲」所具有的多重面貌。同時，本文也希望經由這些說明與分析，進一步的來討論「助人行爲」「跨文化研究」所應該具備有的一種基本視野。尤其是我們注意到在過去「助人行爲」研究的典範中，文化因素對於人們助人行動的影響幾乎一直是被忽視的，這種視野對於理解非西方國家中人們的助人行動而言，有其相當的侷限性。主要奠基在對於慈濟參與者三種「動機談論」方式的分析與比較，本研究嘗試來釐清，在華人文化流行的地區，和「積功德行爲」有關的文化規範對人們實際助人態度與行爲的影響方式，以及進一步的來說明在行動者社會行動的脈絡裡，「積功德行爲」所具有的基本性質與特色。而本研究的發現不僅有助於我們理解華人的慈善傳統及其社會實踐，也有助於擴大我們對於「助人行爲」「跨文化研究」的研究視野，也就是我們注意到，對於不同地區助人行動的理解，是必須儘可能的建築在對於文化脈絡中行動者主觀意義建構過程的理解之上的。

關鍵詞：助人行爲 (helping behavior), 積功德行爲 (merit-accumulation behavior), 慈濟功德會 (Tzu-Chi Association), 跨文化研究 (cross-cultural study), 動機談論 (motive talk)

*感謝林美容教授，和呂一中、陳美華、蔡怡佳、劉宏信及羅正心等諸位女士先生在中央研究院民族學研究所一個小型討論會上對於本文初稿所提供的批評和建議。同時，本文也要特別感謝兩位匿名審查人的細心指正及提供寶貴的修改意見。當然，本文的缺失自應由作者負全部責任。此外，本人在此也要感謝蔣經國國際學術交流基金會博士論文獎學金的經費資助，使得本研究所根據的資料得以順利收集完成。

「為什麼佛教要遲到近幾十年來，才如火如荼地推展社會福利工作？為什麼許多師父給人有不食人間煙火的距離感？為什麼善男信女們，總是爲著『我』而焚香合十，給人冷漠自私的感覺；而各廟各山頭也各自爲政，無法團結？……」……也許佛教徒們，從來就專注在「個人」的解脫渡濟之上，所以，不管個人的修習也好、公衆的造橋鋪路濟苦救難也好，心中總想求得積積「個人功德」。（李杜子 1991:27）

一、前 言

本文的目的，在以臺灣佛教慈濟功德會中所收集到的與當代臺灣人「積功德行爲」有關的資料爲例，實際的說明在真實的文化脈絡中，「積功德行爲」所具有的複雜性與多樣性。同時，本文也希望經由這些說明與分析，進一步的凸顯出學者在從事於「助人行爲」「跨文化研究」時所應具備有的一種基本視野到底何在？

「助人行爲」(helping behavior)，也就是「以幫助他人爲目的而不期望任何外在報酬」的行爲 (Bar-Tal 1984:5)，在許多地區的文化規範中都是被相當的鼓勵著的(例如參考 Bohannan 1963; Fiske 1991)，它在過去也一直是哲學家、社會學家、與心理學家們所關心的主題 (例如 Goulder 1960; Kant 1956; Piaget 1932; Sorokin 1950)，然而就做爲一個獨立的研究領域，它是在 1960 年代末期以後才開始發展的，除了導因於某些社會事件的直接刺激以外(亦即 1964 年紐約的 Kitty Genovese 事件，參考 Bar-Tal 1984:6)，這和社會心理學者 Latane 和 Darley (Darley and Latane 1968; Latane and Darley 1968, 1970) 在 1960 年代末期成功的樹立了「助人行爲」研究的典範也很有關係。

不過在 Latane 和 Darley 一系列的研究裡，其焦點是擺在緊急情境中的助人行動，在其研究中，他們一開始就排除了文化與社會規範在影響助人行動上所具有的重要性 (見 Latane and Darley 1970:19-28 的討論)；而除此之外，往後的「助人行爲」研究又主要集中在對於美國樣本的探討，這些原因都使得在「助人行爲」的研究中，文化因素的重要性難以被凸顯出來，於是文化因素對於助人行動的影響也就一直乏人探究了。

而少數和助人行動直接有關的「跨文化研究」(例如 Berkowitz 1966;

Feldman 1968; Gergen et al. 1975; L'Armand and Pepitone 1975; Mussen and Eisenberg-Berg 1977)，雖然藉著文化差異的因素來解釋不同地區受試者在助人行動上的差異，不過這些研究對於各地區和助人行動最為有關的一些基本文化規範幾乎完全沒有探討，正如同 Sinha 在對這些研究的批評中所說的：

〔過去「助人行為」的「跨文化研究」中〕個別的助人者或受助者背後運作的文化、哲學、以及歷史的因素只有被廣泛的考慮著。當不同文化中的助人行為被拿來做比較時，文化因素好像只被當作一個黑盒子。學者並沒有分析與助人行為相關的某個文化中的特定的、具體的面向。在比較不同文化中的樣本時，學者只指出了某個行為在不同文化中所表現出來的相同性與相異性，卻很少嘗試把人們的行為，和不同社會中文化的、哲學的、宗教的傳統相連結。(pp.448-449)

我們注意到，文化因素對於助人行動的影響事實上是相當廣泛而全面的，然而在過去的「跨文化研究」裡，卻通常僅止於比較在不同地區的實驗室裡，或是在不同文化背景的樣本中，行動者在助人行動上所可能存在的各種差異，而對於各不同文化地區與慈善行為有關的豐富文化傳統，以及人們在該傳統中與文化規範間的互動關係，幾乎是完全沒有觸及。¹ 換句話說，文化因素對於人們的助人行動所可能具有的影響模式，在過去的研究裡是很少被人探究過的，更遑論對於不同文化地區助人行動間的差異能夠提出任何比較深入的解釋了。

¹ 同樣的，學者在處理東方人與西方人在助人行動上的差異時，常引用類似於「集體主義／個人主義」(collectivism/individualism) 這樣的概念（參考 Hostede 1980,1991; Triandis 1990），試圖由此來解釋實驗室或田野中東西方的樣本在助人反應上的差異，也就是研究者經常發現到，東方人在「內團體」(in-group) 的範疇內有更高的助人傾向，而西方人卻樂於幫助「外團體」(out-group) 的成員（例如 Leung and Bond 1984；以及其他雖未直接引用該類概念但在意義上是類似的：Huang and Harris 1974; Natio, et al. 1991; Ma 1985; Stevenson 1991）。這種論點雖然是頗有啟發性，不過第一、這種解釋框架並沒有真正觸及華人社會中豐富的慈善傳統，也沒有解釋華人民間社會中確實相當普遍存在著的慈善行為其內在的動機基礎到底何在；第二、在這種解釋框架中，因為學者並沒有同時對於西方社會心理學研究典範裡的「助人行為」定義中所隱含的文化與歷史上的意涵（也就是現代「助人行為」的產生，事實上是當代自由經濟市場體系與個人主義社會中的一種產物，參考我們後面的討論）提出反省，因此在現有「助人行為」定義的對照下，事實上是已經隱含性的認定了，在東方文化影響下的人們是較西方文化影響下的人們來得助人傾向更低的，而這種看法是還有待進一步的分析與釐清的。

當然，要比較不同文化地區中的助人活動，這在實際操作上常常會產生嚴重的概念移轉上的問題：一個人幫助他人的行為，經常是和其文化環境中的道德規範和社會體系中的人際關係間有著密不可分的關連，我們如何可以在西方社會情境中所定義出來的「助人行為」² 來考察非西方社會中的助人的行動呢？不過就另一方面來看，如果我們完全不管現有的「助人行為」的研究視野而直接處理某種本土性的助人行動範疇，其研究成果又怎麼可以提供社會心理學的「助人行為」研究者一種進一步的觀照與比較的立足點呢？

目前學界在處理華人的助人行動時，基本上也有著類似於前述兩種的不同處理方式與態度，前者以西方嚴格的定義來看待助人行動，於是認為「所謂的利他行為，在中國的俗民社會中，從來沒有清楚的角色規範……中國人縱有滿腦子的仁義道德，始終缺少行善的積極誘因……」（見朱瑞玲 1993:125-126）；而後者，則站在民間信仰思想體系的角度，直接指出「民間信仰的社會福利事業，實為其教義理念的終極理想，必然會走向濟世利民的社會服務」（鄭志明 1996a:167）。

以上的兩種研究立場固然俱能幫助我們對華人的助人行動有所瞭解，但其背後也都有著某些限制，尤其是如我們前面所述的，這二者之間似乎是缺少一種可資溝通的語言與詮釋框架，彼此不易相互對照與做研究成果上的累積。在這種情況下，本研究在此所嘗試要做的則是另外一種處理方式：也就是先承認華人民間文化傳統中最為流行的慈善傳統及其在民眾日常助人行動上的影響力，然後再進一步以西方學界定義下的「助人行為」來對此種傳統下所發生的助人行動做一番實際的對照與檢驗。在這種檢驗中，於是我們一方面承認了華人民間傳統中最有影響力的助人行動範疇的「社會道德上的普及性」（也就是接受該類行為在民間確實是有著普及的道德上的影響力的），一方面也嘗試拿西方學界「助人行為」定

² 「助人行為」，亦即是所謂的「以幫助他人為目的，而不期望任何外在的報酬」的這樣一個「概念範疇」，它本身就是一種西方社會發展過程中的產物。正如學者 Parry (1985) 對於印度與西方「贈與行為」的比較中所顯示的，一種純粹的助人行為，它本身就是市場經濟體制和以個人主義文化為背景之下的特有產物。也就是說，助人行為的定義中已經隱含性的限定了助人行為是一定要以志願性為基礎，並且要以兩造雙方（助人者與受助者）之間缺少長期互動的可能性為背景的，這種行動則顯然是在傳統社區已經瓦解，且以自利性的理性計算做為主要行動範疇的現代市場經濟體制底下，才能被清楚的襯托出來並被加以適當的定義的。於是若根據現有的「助人行為」定義來看，那麼許多非西方國家中人們所發生的各種慈善行動，因為其既與家族觀念不可分割，也與密切的人際關係網絡不可分離，似乎就都不能被當作助人行為來看待了。這種西方式的對於「助人行為」的定義，當然是造成了進一步「助人行為」跨文化比較研究上的困難。

義中的「利他性」來和其對照，俾做為一個比較與分析的起點。透過這個過程，我們希望能夠由此來瞭解文化規範對於助人行動的實際影響到底何在？也希望能夠更具體的來釐清不同地區助人行動比較的基礎到底何在？而這不僅是「本土心理學研究」的一個思考的重點，更是「跨文化比較研究」的一個富有意義的出發點。

在這樣的認識之下，我們在此要來進一步處理的行動範疇，正是在臺灣傳統民間存在的相當普遍（參考宋光宇 1995；鄭志明 1996a），且在當代臺灣社會仍然頗為盛行（見後所述）的一種慈善與助人的傳統——「積功德行為」。而本文的處理角度，亦是在藉由西方學界定義下的「助人行為」中所具有的「利他屬性」來做為一個觀照與對比的起點。我們在此所希望做的，正是希望在以源自於西方「助人行為」定義裡面的「利他屬性」來對華人民間「積功德行為」的觀照與檢驗裡，凸顯出文化脈絡中的「積功德行為」之做為一種社會中普及的和道德有關的行為，所具有的真實面貌到底何在？而透過對於這種真實面貌的認識，我們也希望因此而產生一種更適當的觀點來理解不同地區中的助人行動。

「積功德行為」當然不是華人慈善活動中唯一的一個傳統，華人的慈善活動主要是由儒家的社會倫理、佛教的慈善觀念、和民間流行的「積功德觀念」三者有機組合後形成的文化背景中所蘊育出來的。然而，毋庸置疑的，就慈善行為而論，「積功德」的觀念在過去一直是華人民間社會中最為普遍流行並最具有實際影響力的文化觀念（參考劉道超 1992）。同時，和其它引發慈善行為的文化觀念比較不同的是，「積功德的觀念」在歷史上，甚至於一直到今天，仍然是經常招致知識分子或是學者的嚴厲批判。也因為華人慈善行為背後的動機基礎經常與「積功德」的想法難以分割，因此學者對於華人的慈善行為是否可以被當作「助人行為」來看待也常持著一種懷疑的看法（例如朱瑞玲 1993）。

以上這些情況事實上都是在提醒我們，就做為一種普遍存在於我們文化脈絡裡的慈善行動來看，雖然「積功德行為」不見得符合於西方學者定義下的「助人行為」，但對於「本土社會心理學」的「助人行為」研究來看，它實在是一個值得特別去加以研究的範疇，³ 並且也特別值得我們以西方定義下的「助人行為」來和

³ 雖然目前中文文獻中也有少數幾篇考慮到本土心理學層面的「助人行為研究」，例如王小章、樂國安（1989），朱瑞玲（1993）等等，但是他們對於「積功德行為」這個議題也還未曾加以深入的探討。

文化脈絡中的「積功德行爲」做一番更完整的對照。而在過去，知識分子基於某種對於民間文化的「文化偏見」，也常刻意忽略「積功德行爲」背後所具有的各種多重的面貌，這也值得我們重新以更系統性的方式來更深入的處理這一個行動範疇。而在這種處理裡，當我們以「積功德行爲」中的「利他屬性」做為一個考察的重點時，我們也等於是實質上保留了和西方研究觀點進一步對話的可能性。

基於以上的認識，本文就直接以「積功德行爲」做為一個研究的主題，並也以「積功德行爲」中的「利他屬性」來做為一個觀照的焦點，嘗試對於「積功德行爲」在當代臺灣社會中實際展現的方式做一番如實的評估。這不僅對於「本土社會心理學」的「助人行爲」研究來講是非常重要的課題，就是對於全面的理解人類的助人行動來講也是一項重要的基礎工作。

本文討論的主要依據，是根據作者在 1995 年 4 月至 1996 年 3 月間在臺灣佛教慈濟功德會臺中分會所進行的田野研究中所收集到的各種資料。詳細資料搜集的過程與方法論上的問題請參考 Ting (1997) 或丁仁傑 (出版中)。在研究過程中，我一共對 76 位慈濟參與者進行了完整的深入訪談，並在訪談中進行了一份「志願參與者動機量表」⁴ 的測量。該訪談是對於慈濟參與者參與慈濟經驗的相當全面的訪問，每份訪談約進行一個半到兩個小時，其中有部分問題也關連到了受訪者從事助人行動的動機及其對民間「功德觀」的看法。而在「量表」的測量中，也有一個問題是特別針對「積功德」的民間觀念而設計的，在我們後面討論到相關的議題時將會更清楚的說明問卷中這些問題的性質，至於完整的問卷和「量表」請參考 Ting (1997) 或丁仁傑 (出版中)。由於本文的討論是建築在一個小樣本之上，在統計推論上有其相當的困難度，因此本文的分析有相當濃厚的探索性的性質，而非在達成任何明顯的統計上的推論，這是先要在此特別預做說明的。

⁴ 這份「動機量表」主要是根據「Omoto and Snyder 志願參與者動機量表」(1995) 改編並增訂而成的。「Omoto and Snyder 志願參與者動機量表」中一共使用了二十五個問題來測量志願參與者從事助人行為的動機。透過「李克特量表」(Likert-type scale) 的形式，該「量表」由五個面向來測量人們志願參與的動機（「價值」、「理解」、「個人發展」、「社區關懷」、以及「自尊的提升」等面向）。這個「量表」原來的目的是用來測量志願參與者的動機的，不過後來它被我運用來理解慈濟成員在表面上的「動機談論」(motive talk)，而非其真正內在的動機（參考我們後面的討論，也參考丁仁傑出版中；Ting 1997）。並且在原「量表」的二十五個項目之外，我又加進了二十一個新的項目在這個「量表」之中，新加的項目是更能夠符應於慈濟人「動機談論」的語彙的一些項目（參考丁仁傑 [出版中]；Ting 1997）。

臺灣佛教慈濟功德會是近年來在臺灣崛起最快、也是發展得最為龐大的民間慈善組織。它除了在名稱中直接包含了「功德」兩個字以外，在實際資源動員的過程中（不論是募款或是招募成員的方式）更是充分發揮了善用民間「功德觀」的特色。成員們每月捐助的善款又被稱做「功德金」或「功德費」；某些成員們除了以自己的名義來捐助以外，更可以以自己親人的名義來捐款，這是為親人「做功德」；慈濟的領導者證嚴法師和重要幹部更是常在各種場合中呼籲慈濟參與者應多多行善積累功德，以在「福報銀行」裡儘量保有更多的「功德存款」（更多的例子可以參考 Ting 1997；或丁仁傑〔出版中〕）。對於這樣一個在當代臺灣社會中立基於民間「功德觀」的慈善組織的觀察，是很可以幫助我們更實地的來認識「積功德行為」中種種多重的面貌，這是我們選擇慈濟功德會做為討論依據的一個主要原因。有關於慈濟功德會的歷史發展、組織狀況、和不同「次級團體」⁵ 的分類方式，可以參考丁仁傑（1997，出版中），丘秀芷（1996），黃絢智（1996），陳慧劍（1988）；《慈濟年鑑》（1993，1994，1995，1996，1997）等等，本文在此不再贅述。而在實際進行分析之前，讓我們先對既有的和「積功德行為」有關的文獻做一番回顧。

二、與「積功德行為」有關的研究文獻

在「功德」或「積功德」的概念裡，我們一般所指涉的是指在一套說明了如何去計算成果的方法的引導之下，個人可以透過某些宗教性或非宗教性的活動，來追求自己或他人在精神上或物質上的利益（參考 Pye 1987:380）。這樣的一種

⁵ 依據功能和投入程度的不同，慈濟中有幾個最主要的「次級團體」，若以投入的程度為準，大致上由低度投入到高度投入依序為：1、「會員」：按月或不定期小額捐款給慈濟的參與者。目前（1998 年）慈濟約有四百萬位左右的「會員」；2、「榮譽董事」：那些曾經捐獻過一百萬以上於慈濟醫院、護專、醫學院、紀念堂的建蓋、或是其它慈善事業的捐獻者，目前慈濟中約有五千五百位以上的「榮董」；3、「慈誠隊」：純由男性所組成的志工隊伍，其功能包括維持交通、在慈濟的活動中提供勞務等等，目前慈濟中約有三千位左右的「慈誠隊員」；4、「幕後委員」：「幕後委員」擔任著類似於「委員」們的工作，不過他們並沒有正式的身份。他們幫助「委員」募集善款和組織各種地域性的活動；5、正式「委員」：他們是慈濟功德會整個運作裡最核心的份子，除了對貧戶提供直接的照護，他們的工作還包括了向「會員」募款、在各種義賣會上募款、參與小組會議，和參加各地區每月的「委員聯誼會」等等。目前慈濟中約有七千位左右的「委員」。另外，在我們文章的討論中，「具多重角色的委員」則指的是那些具有兩種（「會員」以外）以上角色的慈濟「委員」，這些人當然都是高度認同於慈濟，同時也是實際上投入慈濟最深的參與者。

觀念或活動方式，在不同的文明或宗教系統中都會出現過，雖然在不同的脈絡中它們也各自有自己不同的特色，在意義上也不見得完全相同。⁶

此處我們不擬涉及「功德」或「功德觀」在不同文化脈絡中其在涵義上所可能具有的差異，不過我們倒是想特別把焦點放在學者對於佛教流行的地區所做的和「功德觀」或「積功德行為」有關的研究上，因為這些地區共同受著源自於印度的「業報輪迴觀」的影響，它們對於「功德」的理解相當接近，其「功德觀」的內容，雖然和各地的社會政治經濟因素有著相當的關連，不過其間也有很多共同之處，我們可以在此一併討論。而因為華人的「功德觀」與這些地區的「功德觀」有著許多類似之處，這些研究的發現在某種程度上，對於從事華人地區「積功德行為」的研究者而言也頗有啟發性，值得做一瞭解。

首先，我們注意到，在不同的文化地區雖然都可能存在著某種「相信行為的本身可以獲得救贖的看法」，不過這種「功德的倫理系統」是一直到和「業報輪迴觀」結合以後才有著最為徹底的發展。基本上，「業報輪迴觀」認定了：行動者所有的行動都必須由自己來承擔，而且行動的結果還會延續到所謂的「來生」，而在這一套自行運作的系統中是沒有任何神明可以干擾其運作的。這一套觀念結果不僅提供了「功德觀」的理論基礎，也促進了人們實際「積功德」的行為。於是在有著「業報輪迴觀」的地區，像臺灣、印度、中國、中南半島的佛教國家等等，「積功德」的行為都是相當普遍盛行的。而由於在這些地區中，「積功德行為」既帶有著宗教救贖的色彩，又和俗民的生活世界結合的相當緊密，具有著相當的雙重性和矛盾性，這種特性於是吸引了許多人類學者來對其從事實地的研究，除了

⁶ 「功德」或「積功德」(merit or merit-accumulation) 是一個在古埃及文明、猶太教、基督教和伊斯蘭教傳統中都經常出現的概念。在中世紀，「功德」(也就是個人的善行) 與信仰到底何者更能獲得神的恩寵，一直是基督教神學中討論的一個焦點，不過在西方路德的「宗教革命」以後，「功德」在基督教信仰中的重要性顯然顯著的降低了（參考 Pye 1987）。Weber 在討論中則用 Gute Werke (good works) 來指涉一種「功德的倫理系統」，他並指出這種「功德的倫理系統」在人類救贖之道中，代表的是一種非常典型的行動類型。這種倫理系統可能會採取著不同的形式，雖然這些形式最後可能都導致了類似的結果，也就是行動中所代表的倫理性（強調行動時內心的虔敬）和社會性（強調這是一種社會的責任感）似乎愈來愈減弱了，到最後反而通常更強調的是個人一己的完成 (Weber 1964；康樂、簡惠美 1993:205-208)。「功德」在印度教和佛教教義中可以找到的相對應的詞是梵文的 *punya* 或 *kusala* (或為巴利文 *punna* 或 *kusala*)，在印度教或佛教流行的地區，「功德」尤其和「業報輪迴觀」密不可分，這可以參考後面正文中的討論。此外，在中國早期原有的文獻中（像是《易經》，《太平經》，葛洪的《抱朴子》等等），雖然也有和佛教中的「功德觀」相類似的看法，不過「功德」這個字眼在中國的廣為流行，卻仍然是在佛教普及於民間以後的事情。

關於傳統經典的研究以外，有幾個相關的研究領域是特別值得我們在此做一番回顧的。

首先，是關於佛教或印度教的正統教義與俗民生活面貌之間差異性的探討（例如 Spiro [1982] 對緬甸社會；Keyes [1983b] 和 Tambiah [1970] 對泰國社會；以及 Babb [1983] 對印度社會所做的研究等等）。譬如說，以佛教社會為例，一個主要討論的焦點是：在「小乘佛教」（Theravada Buddhism）流行的社會中（緬甸、泰國等等），「積功德」以及「功德迴向」等概念是否有違正統佛教教義的問題？若是有違正統佛教教義的話，它們為什麼又能夠在這些社會中如此盛行呢？尤其是正統佛教教義中強調證得涅槃的終極解脫（因此追求來世福報的「積功德」行為是不符合正統教義的），以及個人必須有著對自己的人生負全責的責任感（因此「功德」是不能轉移給他人的）；但在俗民日常生活的層次，許多社會中又另外發展出來了繁複的「積功德」和「功德迴向」的行為模式，這是非常值得去探討的。以上這些關於正統教義的落實與轉化、以及俗民層次的宗教態度與行為等等的議題，於是構成了一個重要的和「積功德」行為有關的討論場域。在這個領域的討論中，大部分的學者也發現到，「功德觀」背後所代表的社會的面向（世俗的生活、社會的關係等等）通常比宗教經典中的教義來得和人類的生活有著更為直接的關係。而也就是在這樣的一個研究取向裡，西方學者開始注意到佛教或印度教在俗民生活層次所具有的一種更真實但卻也是更繁複的面貌。

另外，一個相近的討論主題是關於「業報」、「功德」、和「世間的權力」等等觀念，在俗民的認知層次上到底是扮演了什麼樣的角色的問題（Basham 1989；Benedict 1943；Hanks 1962；Kapp 1963；Myrdal 1968；Phillips 1965；Rubin and Rubin 1975；Spiro 1970:439-440；Tambiah 1976:486-87），也就是說，在「業報觀」和「功德觀」籠罩之下的人們是否會被動的承認一切世俗權力的正當性，從而相信世間有權力的人都是原就較擁有「功德」的人呢？這類的討論一方面牽涉到「功德觀」是不是一種保守的思想體系的問題，一方面也同樣牽涉到了前面我們所指出的俗民層次的宗教態度和行為方面的問題。儘管早期的學者曾認為「業報」或「功德」觀念中有相當的保守性，在這類觀念引導下的人們經常是對外在的壓迫逆來順受，並且甘心順服於社會中既有的上層階級（例如 Benedict 1943；Kapp 1963；Myrdal 1968；Phillips 1965），而後期的學者則愈

來愈強調俗民智慧裡的務實和理性的層面。譬如 Hanks (1962) 就曾指出，在泰國，權力是一個與道德無關的字眼，人們並不認為它一定會來自於道德的行動；一般泰國人很清楚的知道，若不是來自於道德行動，亦即非以「功德」做為基礎的行動的權力是不能持久的，真正有效而能持久的行動，還是必須奠基於行動者所既有的「功德」的。Basham (1989) 更指出，根據他的深入調查，他發現泰國人民雖然在公開的場合中會承認有權力和有地位的人是更有「功德」的人 (people of merit)，但私底下人們卻常有另外的說法，也就是多半並不認為世俗的權力和「功德」間有什麼直接的關係；換言之，在「功德文化」⁷ 的籠罩之下，人們在公開場合裡的談論，經常披上了一層「功德」的外衣，但私底下卻也常有著「俗民的聰明」。而同樣地，在「功德文化」裡，Basham 也發現，許多人的「積功德」的行動，重點並不是擺在行動是否能夠真正的積到「功德」，而是著眼在該行動的「溝通上的功能」——譬如說，像是藉此來向他人宣告個人道德的良善，和個人的財富已有足夠的能力來布施等等的這樣的社會效果。這裡我們可以看到，就做為「文化劇本」(culture repertoires，見後面的討論) 中的一套基本腳本而言，「功德」這個字眼，在俗民的語言表達中，一方面可能具有著不同的表達形式，一方面也可能在一種表達形式的背後蘊含了多重的意義。

另一系列和「積功德行為」有關的研究則牽涉到該類行為地區性差異（參考 Keyes and Daniel 1983 年書中各章對印度教地區和佛教地區的比較，以及 Kammerer and Tannenbaum 1996 年書中各章對中南半島高地區與低地區佛教地區的比較）和時間性變異 (Basham 1989; Ingersoll 1966) 等的問題，因為積功德的行動與思考模式在不同地區間還是有差異的，時代的不同也會導致其發展上的變異。Lehman (1996) 就發現同樣是佛教區域，某些中南半島的部落內（像是 Chin 族）階級關係較為明顯，這種不可逾越的關係更強化了「功德業報」的觀念，在這些地區的人們不僅經常競相爭取「功德」，更是強調著人們必須接受他人的贈予；而在中南半島另外一些階級關係較鬆散的地區，「積功德行為」也就變得比較鬆散而沒那麼重要。另在時間的變異性方面，Ingersoll (1966:218) 曾發現，在泰國，隨著社會的「現代化」，傳統的「命定論」將會有所轉變，而開始有愈來

⁷ 「功德文化」這個名詞，出現於王順民 (1997:146)，此處借用之。

愈多的泰國人會認為災難的原因並非是「業報」的結果或「功德」不夠所致，而可能只是運氣不好而已；Basham (1989) 也發現，泰國的都市化和民主化使人們對權力的基礎有了新的看法，這也的確造成了該國人民對於「功德」和權力之間關係的看法產生了改變。這一類的研究正指出了同樣是所謂「功德觀」，其背後的不同運作模式是值得加以進一步探索的，尤其其中所反映的結構基礎上的不同，更是需要仔細的加以分析。

基本上，目前人類學家對於「積功德行爲」的探討，多半還是把焦點放在東南亞的佛教國家中，而對於華人地區「積功德行爲」的系統性研究或報導還是相當有限，尤其以行為為分析單位的更不多見。不過，有幾個常為歷史學與宗教學學者所觸及的相關領域倒是值得在此略做說明：首先，一些歷史學學者曾對華人民間慈善組織的運作，以及民間慈善觀念的變遷做過相當的討論，其中明清以後「功過格」思想的興起尤其常是一個討論的焦點（例如梁其姿 1997；Brokaw 1987, 1991；Smith and Handlin 1987），而這種思想是否是領導階層用來建立社會秩序的手段，在學者的討論中一直是頗有爭議，透過這些討論，我們可以對於民間「積功德行爲」盛行的歷史背景與社會文化淵源產生一種更清楚的理解。

更直接和華人民間「積功德行爲」相關的，是學者對於民間善書的研究，其中，學者們在相當程度上呈現出在不同的時空裡，華人民間傳統中「行善積德」的觀念所具有的實質倫理內涵（例如見朱瑞玲 1992；宋光宇 1994, 1995；范純武 1996:37-60；鄭志明 1988, 1996b）。例如，宋光宇透過對於民間善書的分析曾指出：華人宗教中有著特別強調世俗功業可以成神的特色，這乃是民間「行善積德」的一個動機基礎（宋光宇 1995:1-31）。類似的，鄭志明也曾深入分析各種民間善書中「行善積德」的倫理思想（1988），並進一步指出：臺灣民間信仰內在思想系統中存在著一種相信濟世與修道是一體的看法，認為個人必須內外兼善才能溝通天人，也因此民間信仰的禮儀中非常著重積功累德的外在社會服務（鄭志明 1996a:15）。而社會心理學學者朱瑞玲（1992）則曾就傳統民間流傳的善書中所記載的各種功過賞罰的條例做過系統性的內容分析，她發現，由宋代到清代，民間善書中懲罰性的條目逐漸減少，而鼓勵行善的條目有著逐漸增多的趨勢。

不過，以上各種對於華人民間「積德行善」傳統的處理，或者是限定在史料上的探討，或者是僅止於對於民間「積功德」觀念之宇宙論的闡釋，它們固然可

以幫助我們對於民間「積功德行爲」的文化傳統與社會基礎產生一番基本認識，然而，這一種文化傳統到底在今日會以什麼樣的方式來影響人們的行為？人們又如何可能在「積功德行爲」中建構自己行動上的意義呢？這些問題都是我們在過去學者較為靜態的分析或報導中所找不到答案的。⁸ 也正是因為這些文獻上的空缺，我們接下來對於當代臺灣慈濟參與者實際的「積功德行爲」所做的深入分析，將是有其實質上的學術意義的。它一方面將能夠說明傳統的「功德觀」到底是如何與當代的民眾產生關連；一方面也將能夠幫助我們對於華人的助人行動有一番更全面的理解。

在實際進入我們的分析之前，為了後面討論上的便利，根據過去歷史學者的相關整理（例如劉道超 1992；Brokaw 1991），我們在此也先來對傳統華人的「積功德」觀念做一番基本的回顧，俾做為後面討論上的基礎。

首先，我們注意到的是，華人的文化中有著長遠的慈善傳統，其思想背景包括了：儒家的社會倫理——既強調人倫活動（敬祖、孝順等等）中的道德色彩，也認定「行善」是人的天份；佛教中的慈善觀念——強調布施在修行上的重要性，也強調人與人之間不可分離關係的背後應具有著慈悲的道德行為；而另外一個更具體的慈善傳統，則來自於華人由來已久的「積功德」的觀念，雖然它也是深受前兩者的影響而形成的，不過也有其特殊的思想傳承。

如我們前面所述，「功德觀」在每一個文明中是都可能發生的，不過其在華人社會裡卻得到了相當系統性的發展，並且也成為民間倫理體系之中非常核心的一個支柱。限於篇幅，我們在此只對傳統華人社會的「功德觀」中所具有的幾點基本性質做一番簡單的說明，⁹ 而它們也正是今日臺灣「積功德行爲」的一個觀念上的基礎。

「善惡報應」的思想在中國自古即有，這和早期華人地區靈魂觀念與禁忌觀念的形成有著密不可分的關係（參考劉道超 1992:10），此處我們就不再對此做詳細的說明。而由先秦開始，史籍中雖然尚沒有「功德」名詞的出現，不過和「善

⁸ 當代的宗教學者包如廉（1996）和柯若樸（1995），曾對於臺灣民間的「積功德行爲」有著相當的報導，不過其焦點只有擺在鸞堂與寺廟中和印善書有關的「積功德行爲」，而非全面的對於民間「積功德行爲」的報導或分析。

⁹ 更詳細的說明參考朱瑞玲（1992, 1993）、劉道超（1992），以及 Brokaw（1991）。

惡報應」有關的記載，事實上已經是不勝枚舉了（參考劉道超 1992；Brokaw 1991）。像是《墨子·天志上》中有：「天欲義惡不義」。「當天意不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」《易經》中有：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」又有：「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。」《尚書·商書》中有：「作善降之百祥，作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦唯慶；爾惟不德罔大，墜厥宗。」《淮南子·覽冥訓》中有：「上天之誅也，雖在曠虛幽間，遼遠隱匿，重襲石室，界障險阻，其無所逃之亦明矣。」（以上轉引自劉道超 1992:10-11）。

而進一步的「功德觀」的出現，在佛教東傳以前的道教經典中，就已經可以看到一種「善惡功過」思想的雛形。像是東漢時期長期流傳在民間的《太平經》中有：「爲惡則促，爲善則延」；「行善正，則得天心而生；行惡，失天心，則凶死」；「凡人有三壽，應三氣，太陽太陰中和之命也。上壽一百二十，中壽八十，下壽六十。百二十者應天」；「如有大功，增命益年。」更具體的則有公元四世紀時葛洪《抱朴子內篇·微旨》中對於「功過」的說明：「天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算。算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人死。諸應奪算者有數百事，不可。……大者奪紀。紀者，三百日也。小者奪算。算者，三日也」（以上轉引自劉道超 1992:41-42）。不過，這些華人原已發展出來的「功過」觀念，在受到了佛教「業報輪迴觀」的影響以後，顯然是有了更為系統性的發展。

如同我們前面所描述的，在「業報輪迴觀」中，一個人能享有他行善的結果也要承擔他爲惡的結果，而且不僅在此世，還要在來生來承擔，因此一個人透過宗教上的實踐與道德上的修行，將可以對自己的命運加以相當的改進。而「因果輪迴」的本身是一套自行運作的系統，沒有任何神明能夠干擾它的運作（Pye 1987: 380）。不過，以上的這些觀念在進一步和中國傳統的神祉做了結合以後，又有了新的發展，也就是演變成了認爲世間是存在著一套嚴密的神明官僚體系在觀察人們所有的行爲，祂們甚至能夠在天上的「功德簿」上記錄與測量著每一個人所有的行動，這些神明還能夠總結一個人一生的分數並據此給予人們適當的報償與懲罰。由於這些神明是無所不在的，因此沒有人能夠逃過祂們的觀察，換句話說，報償與懲罰不是一套沒有神明管理的隨機過程，它是一套爲神明系統所明確而清楚執行著的繁複程序（Brokaw 1991:33）。

雖然每個人的報償與懲罰都是為這套精細的「神明行政系統」所清楚記載的，然而在華人的文化脈絡中，這套「賞罰系統」卻並不是以個人為單位的，而這一點和最早的「業報觀念」是相矛盾的。在古典的「業報觀念」中，「積功德」完全是一種以個人為單位的行動，也就是個人必須完全承擔自己行動的結果。然而，當「業報」的概念在中國「家族系統」的脈絡中落實的時候，家族這個團體變成了產生與獲得「功德」的基本單位，就如同《易經》的話中早就顯示著的：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」換句話說，每一個個人都承擔了他們祖先們所累積的「功德」，同時每一個個人也都希望能夠累積更多的「功德」給他的後代，以保障其家族的延續與繁榮。¹⁰

另外，如前面所提的「功德迴向」概念，它大約是在公元初年印度時所發生的，部分佛教徒當時開始相信人們累積的「功德」是可以與別人分享、甚至可以轉讓給別人。人們可以把自己累積的「功德」轉給逝去的親人，使其也獲得救贖（見 Kitagawa and Cummings 1989:73）。「功德」的累積者可以把「功德」分給別人，如果一個人清楚的指出他做好事所積的「功德」要給誰，這份「功德」就可以累積到那些被轉向的人身上。不過，這並不代表那個做好事的人會因此失去他的「功德」，正好相反，他反而還會得到更多的「功德」，因為「功德迴向」的本身也是一件能為他帶來額外「功德」的良好行為（Strong 1987:384）。這種「功德迴向」的概念，後來也被華人所採用，並進一步和華人的家族結構有了連結。

進一步的，在華人的文化圈裡，人們「功德」累積的目標也和不同形式的文化理想相結合，它們包括了：

- (1)根據儒家的理想，「積功德」的本身含有社會的與實用的目的，其目標是要在最終達到成德成聖的境界；
- (2)根據道家的理想，「積功德」在獲得神仙般的能力、長壽、和生命的不朽；
- (3)根據佛教的形式，「積功德」則在獲得人生的救贖，或是來世能有更好的出身（以上三點參考 Pye 1987:381）；
- (4)在一般人的日常生活中，則採取著一種折衷的形式，混雜了上面三種理想。

¹⁰ 如黃光大《積善錄》所說，為人處事「不可不積陰德，夫不積陰德者未見其有後也」。明人李樂說到：「留有餘不盡之福以遺子孫。」（見劉道超 1992:108）

同時，在華人文化圈底下的人們很清楚的知道，「積功德」的行善活動若能暗中進行（也就是所謂的「積陰德」¹¹），則能在未來獲得更大的報償。¹² 一般相信，如果一個人的善行得到了公眾的讚揚，那他可能就無法再得到太多神明的獎賞了，因為一個人是不能被獎賞兩次的；同時，人們一般也相信只有不欲為外人知的慈善行動其動機才是純正的，也才能真正獲得神明的獎賞（參考 Borkaw 1987；Brokaw 1991:32-36；Pye 1987），這一點我們在後面的討論中還會看得更清楚。

當這種「功德觀」在民間流行的經典¹³ 裡也被加以「正當化」和「系統化」以後，它也就成為華人民間社會中一個最為普遍流行的行善動力了。這和「積功德」的行動本身所可能帶來心理上的效果當然也很有關係：「功德」的存在，常能使得行動的效果具有了可測量性，人們透過「積功德」的行動，於是產生了一種命運的可操控感，並且也消除了對未來不安的緊張；同時「積功德」的行動有著正面積極的方式（與戒律的形式不同），這種積極的行動方式也可能帶來更大的心理上的滿足感。總言之，「功德觀」的存在和「正當化」，等於是使得每一個人都有了更具體可行、而且可以自行操控的一個通往救贖的管道，這是它可能普及於民間的一個心理上的基礎。

三、「積功德行爲」的一個更豐富的面貌

在前面這些相關文獻的基礎上，我們便可以更進一步的在當代臺灣的舞臺上來討論和「積功德行爲」有關的一些問題了。

首先，第一步要釐清的是，如果根據西方對於「助人行爲」嚴格的定義來看，在華人民間的「積功德行爲」，因為其始終帶有著對於「功德」的考量和關注，是

¹¹ 明袁了凡《了凡四訓》中有：「何謂陰陽？凡為善而人知之，則為陽善；為善而人不知，則為陰德。陰德，天報之；陽善，享世名。名，亦福也。名者，造物所忌；世之享盛名而實不副者，多有奇禍；人之無過咎而橫被惡名者，子孫往往驟發，陰陽之際微矣哉」（袁了凡 1992:159）。

¹² 中國古籍中關於人們因「積陰德」而得到個人發達或家世昌隆的各種民間傳說，在野史筆記（譬如說像宋洪邁《夷堅志》、明袁了凡《了凡四訓》、清蒲松齡《聊齋誌異》和清紀昀《閱微草堂筆記》等等）或是各地方志中都有大量的記載。

¹³ 中國較早期的較為系統性的善書首推《太上感應篇》(1164 A.D.) 和《太微仙君功過格》(1171 A.D.)；後來最有影響力的則是十七世紀的明《了凡四訓（功過格）》。

不是其就完全不帶有「助人行為」的性質了？進一步來說，如果「積功德行為」真的是完全不帶有「助人行為」的性質的話，在實際上我們或許會發現在「積功德行為」裡：

- (1)行動者在助人時並不注意受助者實際的需要，而只注意到其行為所可能獲致的「功德」上的結果；
- (2)因為在意「積功德」的結果，所以當行動者在從事某種助人行動之後若沒有相應的效果時，其乃會停止對於該種助人行動的持續。

更具體來講，符應於這種行動模式的行為確實也是可以在今日的慈濟功德會中被發現到，就如同一位慈濟「幕後委員」所告訴我的一位她的「會員」的故事：

……像我有個會員，每個月五百塊，後來說大家樂都沒中就不交錢了啦……，結果她停兩個月。最近，她說元月又要交了，我說為什麼？她說……因為……好像沒有交以後……蠻多事情發生的。她有一種心理作用，她說……好像孩子事情蠻多的，……就是常常看醫生啦，她覺得孩子事情蠻多的，她說好那元月份就繼續再交……。（訪談記錄 57:13-14）

在這個例子中，這位「會員」以「積功德」做為動機基礎的助人行動，似乎也純粹是以「利己」做為考量的。在其中我們發現到，當她一旦發現了助人並沒有達到預期的結果時，很快的就停止了助人的行動，不過當她發現這種停止又招致負面的結果時，她「不得不」又開始了她助人的行動。顯然的，這位「會員」在行動中只注意到了「積功德」所附帶的相應的結果，而忽略了在該行動中所可能包含著助人的目的。

然而事實上，在「積功德行為者」中，這種「利己型」的「積功德行為者」到底佔了多少呢？是不是所有的人在進行「積功德行為」時都是只有考慮到自身或自己家族成員的利益而已呢？人們在實踐「積功德行為」的同時，真的完全不會考慮到受助者實際的需要嗎？難道在真實的文化脈絡中「積功德行為」就只是一種自私自利的社會行動嗎？這些問題值得以真實的資料對其做更深入的討論。

這裡，就讓我們先舉兩個慈濟參與者的故事來做例子，然後再舉兩段報章雜誌中的記載來做一個補充的說明。

在慈濟中一位五十二歲的女性「委員」曾告訴我，除了參與慈濟以外，她經常也參與各種善書的助印，並且同時也參加了一個民間「做功德」的團體（所謂的「皆大歡喜」：由一些家庭婦女們所組成，按月捐款給貧病需要者的民間慈善團體），然而近來除了參與慈濟和「皆大歡喜」以外，她已經不再從事善書的助印了，因為她覺得助印善書並不能像前兩者這樣能夠幫助真正需要幫助的人，並達成功人的效果（訪談記錄 62:9-10）。

在這裡，同樣是「積功德行爲」，為什麼助人者會考慮到「積功德」的結果是否會真正受惠於受助者呢？難道是直接助人的「積功德」的效果比助印善書來得還要大嗎？而如果是如此，那麼是不是「積功德行爲」中，又可以再加以區別為考慮受助者需要的「積功德行爲」，和不考慮受助者需要的「積功德行爲」呢？這種區別的標準又在哪裡呢？在文化脈絡中，一個社會行動者是如何實踐他的「積功德行爲」呢？這些問題似乎都值得我們進一步去做澄清。

另外一個例子，有一位加入慈濟已經超過了二十年以上的男性「委員」，在近二十年的人生中，他的家庭發生了兩次嚴重的悲劇：一次是他的家因為火災而被燒成灰燼，一次是他的小兒子出車禍不幸被撞死了。然而，在這些家庭悲劇之下，他依然積極從事著慈善的工作，在訪談中，他雖然也不否認他助人行動背後的「積功德」的動機，不過他也強調在投入慈濟的漫長過程中，他從來沒有考慮到「積功德」的行為是否會產生有利於自己的效果，即使人生的災難也不會減弱他行善助人的意念。他認為人生禍福無常，這是受著一種更長遠的因果關係所左右的（訪談記錄 4）。

在這個例子裡，我們也注意到，即使在一個人的「積功德行爲」中有著自私的考量，可是在實際上，這種考量似乎並不會影響到其「希望能夠有利於他人」的助人的意願，同時即使在其「積功德行爲」並沒有達到自利的結果時，也不會影響到其助人行動的持續。在這個例子裡，我們看到，「積功德行爲」似乎應該要被放在一個更廣闊的視野中來被理解，我們才可能更完整的捕捉到它真實的面貌。

另外，我們再舉兩個較近的報章雜誌上的例子，來說明「積功德的行為」不見得純然是以自利為出發點來進行的。其中一則新聞是某素食店負責人照顧兩位蹺家學童並使其重回父母懷抱的經過。該負責人在受訪時只是平淡的說到：「其實這些年來，我在店裡已碰過二、三十位類似的蹺家學生前來求助，最後都在我的

開導溝通下有圓滿的結局，這不過是再添件功德罷了！」；「其實做這些事對我來說，只是在做功德，也可能這是菩薩特意安排給我的考驗，所以才讓我碰到這麼多失意的蹺家學子」（《中國時報》87年5月2日3版）。另一則新聞則是一群離婚或喪偶的婦女因為被同一男人所騙，於是聯名在報上登載了一則警告「愛情通緝犯某某某」的啓事，在受訪時她們說：「我們登報示眾，不是為了報私仇，而是為了做功德，免得這位不要臉的男人再去危害其他女人」（《中國時報》87年5月4日6版）在這些例子裡，雖然同樣是屬於「積功德行為」，在其中「功德」卻似乎是一種可以和個人的利益分開來談的事情。同時，從表面上看起來，在這兩個例子中，「積功德」的行動似乎也是可以出於完全以幫助他人為目的的一種社會行動（至少在這兩位當事者的語言與行動模式裡，很明顯的顯示著其助人行動是與個人的私利關係不大的）。換句話說，在真實的文化脈絡中，我們似乎也看到了「積功德行為」所具有的更豐富的面貌，而這一種面貌卻也是經常為人所忽略的。

綜言之，透過以上這些日常生活中常見的例子，我們所要說明的是，在我們生活的環境裡，「純粹自私型」的「積功德行為」固然存在，然而從行為的外在形態上來看，許多人的「積功德行為」卻也都是經常考慮著受助者實際的需要的，放在真實的文化脈絡中來考察，這一類的行為尤其是相當普遍的存在著。那麼引發這一類行為的文化機制到底在哪裡呢？而「積功德行為」中的「自私屬性」與「利他屬性」到底各占了多大的一個比重呢？或者說，我們應該要怎麼樣的來看待這樣的一些問題呢？以下的討論或許能夠幫助我們一一來回答這些疑問。

四、「功德」在「文化劇本」中的兩種基本涵義

同樣是「積功德行為」，但是為什麼有的人在「積功德行為」中展現出自私自利的形貌？有的人在「積功德行為」中卻展現出對於他人的真心關懷？這個問題我們大致上可以從兩個方面來談：一方面是關於「積功德行為」背後的一套潛在規範的問題，因為有著一套潛在規範的約束，因此當大多數人在實踐「積功德行為」的同時是可以無減於其對他人的真心關懷的；另一方面則是關於「功德」在文化脈絡中意義上的雙重性，也就是因為「功德」這個字眼在我們的「文化劇本」中有著意義上的模糊性和曖昧性，以致於不同動機的慈善行動都可以在「積功德」

的名下出現，並取得某種的「正當性」。我們在這裡就先來討論這第二方面的議題，而在下一節中再來討論有關第一方面的議題。

在討論之前，我們先要說明的是所謂的「文化劇本」(culture repertoires，見 Wuthnow 1991:50) 的概念，「文化劇本」在此主要指的是，在一個社會中一套人們共同所接受的可以據以瞭解自己的行動，並向他人解釋自己的行動的「說詞」。在同一個社會脈絡中的人，通常也有著共同的一套「文化劇本」，這不僅可以提供個人做為與人溝通的憑藉，更可以藉此來瞭解他人的行為。同時，個人的行動往往也必須要透過這套「文化劇本」中既有的詞彙的解釋才能夠被「正當化」。而「功德」，正是臺灣的民間社會中關於慈善行為的「文化劇本」中，一個非常重要的詞彙。生活在這個社會中的人們，經常透過「功德」這個詞彙來理解自己與他人的助人行動，同時也經常使用和「功德」有關的字眼來向他人陳述自己助人的行動。

中性的來講，「功德」一般泛指的是行善所能獲致的福報，「功」指做善事，「德」指得福報。隋淨影寺慧遠撰之《大乘義章》卷九中有：「言功德者，功謂功能，善有資潤福利之功，故名爲功。此功是其善行家德，名爲功德。」隋吉藏撰之《勝鬘經寶窟》卷上也有：「惡盡言功，善滿曰德，又德者得也，修功所得，故名功德也」(以上兩引文見任繼愈主編 1989:197)。不過，因為佛經中各種規範性講法的出現，和民間對其採用著各種富有彈性的說法，而使得它在意義上也變得更為多重而複雜了。譬如說，在北魏曇鸞撰的《往生論註》中，就特別區別了所謂的「真實功德」和「不實功德」。所謂「不實功德」指的是「源自有漏心，不順應法性，如所謂凡夫人天諸善，人天果報的因或果，皆顛倒、虛偽不真，因此稱爲不實功德」，而「真實功德」則是「源自菩薩智慧清淨業，能莊嚴佛事，依順法性而入清淨相，此法不顛倒、不虛偽，因此稱爲真實功德」(以上兩引文參考《中華佛教百科全書》1994:1495)。和此意思類似的，六祖慧能 (A.D. 638-713) 在《六祖壇經》中，經常被引述的一段話是這麼說的：

造寺度僧，布施設齋，名爲求福，不可將福便爲功德。功德在法身中，不在修福。……見性是功，平等是德。念念無滯，常見本性，真實妙用，名爲功德。內心謙下是功，外行於禮是德。自性建立萬法是功，心體離

念是德。不離自性是功，應用無染是德。若覓功德法身，但依此做，是真功德。若修功德之人，心即不輕，常行普敬。心常輕人，吾我不斷，即自無功。自性虛妄不實，即自無德。爲吾我自大，常輕一切故。善知識！念念無間是功，心性平直是德。自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也；是以福德與功德別。（聖印法師編譯 1980:85-86）

在這段話中慧能區別出了「功德」和「福德」二者的不同，前者是要經由內在心靈境界的提昇而產生，而非是透過外在的「布施」活動來產生的；而「福德」的累積則與布施供養有著密切關連。雖然慧能大師在這裡清楚的用「功德」和「福德」兩個不同的字說明了內在心靈境界的修行與外在慈善活動的不同。然而在民間，這種區別卻是相當模糊的，「功德」可以指的是內在的修爲卻也可以是指外在的福報，常常隨著談論脈絡的不同而有不同。在某些經典中原本「功德」純粹指的只是一種內在修爲的這種定義上的單純性，在民間卻常常是模糊不清的，這可能也是六祖慧能大師需要對「功德」特別加以澄清並做說明的一個原因。爲了討論上的方便，以下我們就把屬於內在修爲層面的「功德」，也就是慧能大師所稱的「功德」，特別稱之爲「內在功德」；而將較屬於外在慈善活動所可能附帶而來的正面的結果，也就是慧能大師所稱之爲「福德」的，我們在此就將其稱之爲「外在功德」，這種概念上的區別將很能夠幫助我們進行後面接下來的討論。

在有了以上的理解以後，如果我們回到當代臺灣的社會舞臺上，那麼到底慈濟功德會的領導人證嚴法師，她又是怎麼樣的來理解「功德」呢？而這種理解對於信眾們又是有著怎麼樣的影響呢？

基本上，我們所發現到的是，證嚴法師對於「功德」的理解有其和傳統類似的一面，但也有其爲了因應特殊情境而產生的新的富有彈性的說法。而做爲集體行動的一個領導者，證嚴法師雖然一方面強調了社會行動背後所代表的一種「內在功德」，一方面爲了做爲動員集體資源的一種手段，她似乎也是承認著社會行動背後所可能會產生的一種「外在功德」。

譬如說，首先我們注意到在很多場合中，證嚴法師是比較偏向於強調著「功德」在內在層面上的意義，如她所批評的：

一般人如做了一點點的好事，就會說，「功德無量」啊！所以很多人都想要做功德來求得福報。是不是拿了一些錢去做好事，或是參加寺廟的法會，就是功德了呢？其實這些只是功德中的一個極微點滴而已。（證嚴法師 1997b:68）

如果有所付出就想有所回報，就會招來煩惱業。所以，布施若不是存真正喜捨心，則這份布施非但沒有功德，反增造煩惱業。（證嚴法師 1994:69）

她又進一步說道：

佛教徒口頭常說功德無量。實乃對該作、該行的從不計較，無量的作、即時的作，不求回報，才是真正無量的大福報，此即是功德無量。（證嚴法師 1994:47）

無量功德的成就，就是無量煩惱的消滅，也就是捨苦惱的此岸，到達極樂的彼岸，為之得度。（證嚴法師 1994:130）

在這些話裡，當證嚴法師在提到「功德」的時候，也都指的是「功德」或是「積功德行為」背後所代表的內在德性增長的那一個層面。

而在此同時，我們也注意到，證嚴法師對「功德」所代表的這種內在修為的境界也有著在文義上相當的引申，在某些場合中她似乎特別強調著，個人對自己行為的約束也是「功德」所具有的一種內在的特質，就如她所說的：

把心守在身上，身心與行動一致。如此一來，真善美的人生功德，就在言行舉止間表現出來。（證嚴法師 1997a:147）

更具體的說，「功德」的現代涵義則包含了集體與組織生活中個人所應具有的現代涵養，證嚴法師說道：

「功德」是「內能自謙，外能禮讓」，「功」是工與力二字的組合，意思就是要我們反觀自性。一般人的眼光都是向外看，慾念也是向外追求，人一旦打開慾心，追求慾念，那就很容易迷失了自己的本性。（證嚴法師 1997b:68-70）

也如她在另一個場合中所重複強調著的：

所謂「功」，就是內能自謙，要認真地下工夫，把自己的心建設為一個美好的心態；「德」者得也，平時內心若沒下功夫，又沒有修養，要得到人家的讚賞、肯定，是很不容易的。

「功德」兩字，也就是做人必須從內心很誠懇地、下功夫把自己的心態修正好，然後表達於日常生活、行為言語中，讓人看了心生歡喜、敬愛。而「功德會」顧名思義，就是要讓每一個人有好的思想方向，希望人人可以建設出一種美好的心態，向著美好的人生方向同步而行。有共同的目標、共同的脚步，同一個心力與動作，這分相同的心會同在一起，來淨化人間。（《慈濟月刊 312 期》1992:14-15）

在以上的這些話語裡，雖然證嚴法師對於「功德」的意義有著不同的指涉，有時也有著某些意義上的創新，然而她所強調的在「功德」背後所具有的內在修養上的意含在這些話中是表現得非常明顯的。

不過在此同時我們卻也注意到，就做為民間集體運動的一位領導者，為了動員民間廣大的慈善資源，證嚴法師似乎從來沒有嚴格的去拒絕在「功德」背後所具有一種「外在功德」的成分，正如她在某些場合的講話中所透露出來的訊息：

人世間有富與貧、福與禍的差別；為何人生有此差異呢？那是由於各人過去所造的善惡業、因果報。

富裕多福者，是過去生中多造福業、積善因、結好緣，自然今生就會得富貴多福……

「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是！」可見，我

們在日常生活中，舉手投足、起心動念，無一不是與善惡業相伴隨。

「勿以惡小而爲之，莫以善小而不爲」。水滴雖微，漸盈大器；不可鄙視自己力薄，凡事不作不爲。應發恆常心，奉行諸善，多結善緣，久而久之，自然成大功德智慧，福報無量。（證嚴法師 1996a:51-52）

又如她所常講的：

布施就是修福——有錢而捨不得用，存在金庫做守財奴，這樣便與窮人沒有兩樣，失去有錢的意義。而錢財用得不當，則有害身心，更會禍國殃民。世間財世間用，用得有意義，就是修福德的大好機會。（證嚴法師 1994:41）

更直接來講於是：

……每一個人都有自己的「福報銀行」，行好積善就是在銀行裡「存款」，反之就是「提款」……。（證嚴法師〔吳鈴嬌引述〕1996b:100）

在這些話裡雖然證嚴法師不見得會使用「功德」這個名詞，不過她所提到的行善之後所產生的福報，則顯然是代表了一種「外在功德」方面的意思，而這種對於「功德」所具有的外在性的肯定，似乎也是一個集體運動的領導者在資源動員的過程中所必須運用的一種語彙（參考 Ting 1997:第六章）。尤其是我們注意到，大部分的慈濟參與者是不能得到任何物質性的報酬的，在這種情況下，當然領導者的某種對於「功德」背後所具有的外在福報層面的暗示也是必須的。不過，這種「功德」字眼中的雙重性，固然促進了集體性行動的快速成長，它同樣的亦會使得「積功德行爲」背後所具有的內在修爲的層面在意義上顯得更爲曖昧和模糊了。換言之，在證嚴法師的語彙裡，對於「功德」涵義的詮釋，在某種程度上也承續了其在傳統「文化劇本」中所具有的涵義上的模糊性和曖昧性，而這也就給予了自私性的「積功德行爲」相當存在的空間，這是我們在此先要有一番基本的認識的。

五、與「積功德行爲」有關的文化規範

雖然「功德」這一個詞彙在我們的「文化劇本」中具有著前面所描述的這種意義上的雙重性，由表面上來看，那麼似乎自私性的或是利他性的「積功德行爲」都可以在「積功德」的名義下取得某種「正當性」的地位了，其中，前者的行動者追求的可以是一種「外在功德」，也就是具體的福報；而後者，行動者追求的則是一種「內在功德」，也就是內在德性智慧的增長。

然而在這裏我們卻也注意到，在我們的文化傳統裡有著一套潛在的文化規範在制約著人們的「積功德行爲」，「自利型」的「積功德行爲」在文化規範中事實上是很難取得行動上的「正當性」的。前面我們已經提到過，根據過去歷史文獻的記載，在華人文化圈底下的人們似乎是清楚的知道，慈善行爲的實踐不宜太過公開，尤其是不能只抱著求福報的心理來行善。一般相信，如果一個人的善行得到了公眾的讚揚，那他可能就無法再得到太多神明的獎賞了；同時，人們一般也相信，只有不欲為外人知的慈善行動動機才是純正的，也才能真正獲得神明的獎賞。在傳統的概念中，所謂的「三輪體空」，也就是「內不見己、外不見人、中不見所施之物」，似乎才是行善的最高境界。傳統流行的民間經典中似乎不斷的告誡人們：行動者慈善行爲背後的「利他動機」（以滿足受助者的需要為目的的動機）必須純正，否則一切慈善行動都是自欺欺人的。正如同明袁了凡《了凡四訓》一書中在舉了各種行善的例子之後總結道：

凡此十條，所行不同，同歸於善而已。若復精而言之，則善有真、有假；有端、有曲；有陰、有陽；有是、有非；有偏、有正；有半、有滿；有大、有小；有難、有易；皆當深辨。為善而不窮理，則自謂行持，豈知造孽，枉費苦心，無益也。（袁了凡 1992:150）

換言之，若行善而缺少真正的慈悲之心是不可能有什麼所謂的福報的。這一點在一本民間流行的善書——《渝淨意遇灶神講記》（參考淨空法師 1995:581-637）一書中講的就更清楚了。該書的主角渝淨意雖力行善事又結社放生，卻窮困

潦倒而子女多夭折，一直到神明告訴他，他過去是徒務虛名慈悲之念未動於中，他才開始徹底的反省自己行善的念頭，爾後「一切有濟於人，有利於物者，……皆歡喜行持」，行善時隨時注意自己的念頭是不是真的是以利益他人為目的，而在經過了這種人生態度的改變以後，他的命運也才開始逐漸擺脫了種種不幸。

因此我們在許多傳統的民間典籍裡所看到的是，或者是透過道德的訓誡、或者是透過哲理的闡揚、或者是直接或間接透過神明提示的方式，「文化劇本」中一直不斷的傳達著一套關於「積功德行為」的潛在規範，也就是：慈善行動中「利他」的純正意念是行動者必須努力把持的，也只有透過這樣的把持，將來的福報才有可能真正的到來；而另一方面，福報的本身卻又完全是行動者所不能主動去企盼和直接控制的。為了討論上的方便，這樣的一種文化認定，我們暫且就稱其為文化中關於助人行動的一種「局部動機純正性命題」，因為它一方面強調著助人的行動必須要動機純正，並且還要以「利他」為真正的目的，不過在此必須性的同時，它卻也沒有直接否定善行之後相應的福報的存在，因此對於動機純正性的強調也只能說是局部而不徹底的，我們也只能稱其為是一種「局部動機純正性命題」。

而同樣的，這一種「文化劇本」中的「局部動機純正性命題」，在今日的慈濟中也仍然經常被強調著，就如同證嚴法師所說的：

做好事並不是為求名，也不是為求功德；抱著「盡本分」的心去做好事，才是真正的好事、才是至誠無私的善事。（證嚴法師 1989:56）

又如：

……學佛的人必須一心效法佛心佛行，以救人救世為己任，常常會捨身就道，犧牲小我，完成大我。不學佛的人則比較不能擺脫自身利害的考量，常會在有意無意間仍透露出積德以求庇佑的心願。相對之下，學佛者的行善是無所求的，正如佛陀是為衆生成佛，而非為了自己成佛啊！

（證嚴法師 1989:282）

在這裡我們看到，如同我們前一節的討論中所發現的，證嚴法師固然是承認「功德」背後所具有的「內在」與「外在」的雙重層面，可是她卻也同樣的承襲了傳統中的「局部動機純正性命題」，而特別強調人們在助人行動的背後動機必須是純正的，而不應該有額外的企圖夾雜在其中。

六、與「積功德行爲」有關的文化規範其實際運作的方式與效果

在前面討論的基礎之上，我們現在或許可以進一步的來考察，在今日的臺灣，前面所述及的種種和「積功德行爲」有關的傳統規範，是否仍然有其實際運作的效果？而其影響的方式又是如何呢？

要回答這些問題，我們特別想在這裡介紹一個概念，也就是「動機談論」(motive talk)（參考 Blum and McHugh 1971；Hewitt 1991:133；Mills 1940；Taylor 1976；Wuthnow 1991:49–85）。所謂的「動機談論」，是指人們對自己行動背後的理由所做的解釋，因為人們對自己社會行動背後動機的說明並不是隨意的，而通常是若即若離的符應於某套社會規範的，因此「動機談論」通常代表著的是，特定情境中可以被他人所接受的解釋行動動機的理由。

「動機談論」是一個和「動機」(motivation) 看起來很相似，但卻又在概念上完全相對的一個名詞。「動機」，一般指的是一個有機體內在的狀態和生存的需要，也就是個人行為背後內在的動力，它通常是難以直接被外界觀察得到的，甚至於有時候連行動者自己本身也不太清楚；但相反的，「動機談論」，也就是人們口頭上對於自己行為的原因所做的解釋，卻是一個不難被拿出來做深入客觀研究的社會事實。尤其是我們注意到，人們對其行為所做的自我說明其實是高度社會建構的產物，個人其實通常是根據情境中某些特定的動機語彙來說明自己的行為的，而人們也只有以這種形式來對自己的行為所做的動機說明才能夠為聽眾所接受，並也才能夠因此而更順利的來持續自己的行為。

換言之，「動機談論」所表現出來的是一種社會控制的結果。在人們說明其行動的理由之前，事實上通常已經在內心自動剔除了那些不能為社會所接受的行動的理由了，「動機談論」因此反映了個人和外在文化規範間互動的一個結果。而對

「動機談論」的客觀分析，將可以幫助我們清楚的看到某些文化規範的實質內容到底是如何？它們又扮演了什麼樣的角色來影響人們對於自身行動的認知和說明？透過人們的「動機談論」來瞭解文化規範的影響力，這雖然是一種側面迂迴的分析方式，但卻也是一種較易於收集資料並可能加以進一步做客觀實證分析的方式，這一點在我們後面的討論中還會看得更為清楚。下面我們就嘗試以「動機談論」的這個角度，來試圖理解在今日的臺灣社會，與「功德」有關的一套潛在規範到底是如何在運作著的？

在此，先讓我們來看一看慈濟的參與者是怎麼樣的來談到其助人的動機的？雖然根據過去的研究（Ting 1997：第八章；丁仁傑〔出版中〕），我們已經清楚的知道，在慈濟功德會各種活動的情境裡，與「功德」有關的語彙經常在成員們間的會話裡不經意的出現，而慈濟參與者的行動中也經常間接的流露出對於「功德」的持續性的關心。¹⁴ 可是我們也注意到，在「局部動機純正性命題」的文化規範限制之下，人們不應存有為了「積功德」而來行善的念頭。那麼在實際言談上，慈濟參與者又是如何來向他人談論其助人的動機呢？

首先，我們注意到因為慈濟「集體行動的框架」（collective action frame），¹⁵也就是在組織中所存在的一套關於社會行動的看法中，已經清楚的陳述了助人行動背後應該存在著的一種動機狀態，就像慈濟的正式組織宗旨中所陳述的：「慈、悲、喜、捨，是佛教精神的全部」；「人傷我痛，人苦我悲……如菩薩之於眾生，

¹⁴ 在丁仁傑（出版中），作者曾舉過許多相關的實例。譬如說，「會員」對於慈濟的捐獻，通常是以一個家庭中全部成員的名字（甚至包括那些已過世親人的名字）來捐獻的；一個富有的人可以幫助他自己、配偶、雙親、甚至是剛出生的小孩來「成就」「榮董」的身份；某些參與者由其它民間宗教團體轉入慈濟，私底下常帶有著對於「功德」的考量；某些參與者在捐款過程中非常關注這些捐款所代表著的功德的多寡；慈濟的「委員」們在募款時，非常注意即時把款項繳交至分會，以保障捐款人的功德；參與者在從事「唸佛」工作的時候常會注意到他們在「唸佛」活動中到底累積了多少功德；同時參與者也時常會注意到他們的募款網絡是否值得信賴，以保障他們助人行為中所得到的功德不會流失等等，更多的例子參考丁仁傑（出版中）。

¹⁵ 「集體行動的框架」，在概念上相當於：一個社會運動團體在其集體社會行動背後所擁有的一套「理念系統」，不過當我們運用「集體行動的框架」這一種概念工具來分析社會運動團體時，這通常也可以幫助我們更動態的來分析社會運動團體中的認知層面。這一個名詞最早為 Snow 和其同儕們（Snow et al. 1986；Snow and Benford 1988, 1992）所提出，他們定義「集體行動的框架」為：「一套可以引發並且正當化社會運動行動的取向的信仰與意義系統」（Snow and Benford 1992:136）。對該觀念更詳細的討論及對於該觀念在分析慈濟上的運用請參考丁仁傑（出版中）。

無條件的拔苦」；「我們的理想是：以慈悲喜捨之心，起救苦救難之行，與樂拔苦，締造清新潔淨的慈濟世界」（《慈濟精神研討會研習手冊》1994:22-23）。又像證嚴法師所說到的：「我們有一個根本精神。我一直覺得，我們還更要用心把根本精神條理好，我最近常常說要淨化人心、祥和社會」（證嚴法師 1995:16）。以及她所經常強調的：「就我所知，數十年來，有無數的好人，有增無減地投入慈濟的行列，不求回報的付出心力、默默行善」（證嚴法師 1990:40）。這些內容的存在使得慈濟的參與者是很易於透過某些固定的語彙來描述自己的動機的，而在這些集體所共同建構出來的動機語彙裡，它們又通常是特別強調著個人助人行動中的純粹利他的層面（更詳細的討論參考丁仁傑〔出版中〕）。就像在當我問到慈濟「委員」們助人行動背後的動機時，許多人是以類似於這樣的語氣陳述著：「〔我的〕動機是這樣，『盡我們的力量，為佛教為眾生』。我的動機就是這樣，『甘願做、歡喜受』……一開始就這樣做，現在還是這樣。要好好為佛教為眾生，以佛心為己心來做」（訪談記錄 10:5）。在這種情況下，要從慈濟參與者自發性的言談中來理解其助人行動與「積功德觀念」之間的關連性，的確是有著相當的困難。

現在讓我們暫時忽略這種困難的存在，而以一種雖不自然但卻非常直接的方式來詢問慈濟的參與者：「是否是因為積功德的念頭而來從事於助人的行動？」結果發現，只有少數人願意在詢問中直接承認自己的「積功德」意圖。譬如說，對於「封閉式訪談」中的一個題目：「您的參加慈濟來從事助人的行動是因為：做好事和幫助別人可以累積功德增加福報？」結果在對該題做回應的 74 位慈濟參與者裡，在量表值由 1 到 7 的區間裡（由 1 所代表的不重要到 7 所代表的非常重要），其中只有 18 位（24.3%）選擇了 5 或 5 以上的值，承認了「積功德求福報」的確是其助人行動背後的一個原因；另外的 56 位（75.7%），則選擇了 4 或 4 以下的反應值，拒絕承認「功德」的考量和其助人的動機之間是有關連的。

如我們前面所述的，在慈濟裡，我們的確發現許多人的助人行動中，都展現出來了某種「積功德行為」所具有的獨特的運作方式，那麼實際上到底是有多少人真的是出於或是考慮到了「功德」的原因而來參與慈濟中的助人行動呢？而又有多少人是沒有太多這一類的考量呢？

這個問題我們可能非常難以獲得真正的答案的，就如同我們在前面的討論中所提到過的，因為種種文化規範的影響，人們的「動機談論」並不能反映出其內

在真正的動機狀態；¹⁶ 尤其是「文化劇本」中和「積功德行為」有關的「動機談論」的腳本中，又有著行動者在行善時不應存有「積功德」念頭的潛在文化規範，這更使得要在這套「文化劇本」流行之下的地區裡來實證性的調查人們助人行動的真實動機是相當困難的。

不過，當然不能因為這樣我們就必須放棄相關問題答案的追尋，因為事實上我們注意到，即使我們無法直接知道慈濟參與者在助人行動背後的動機中有多少成分是出自於「積功德」的考量，然而透過某些技巧性的試探和側面的詢問，以及在不同探測方式之間的交互對照，我們也是有可能來更進一步的理解慈濟參與者的助人動機與「積功德」觀念之間的關連性。以下我們就嘗試以兩種方式來探索這些相關的問題。

在第一種探索的方式裡，我們所採用的是以「植福田」或「功德迴向」的語彙做為衡量的標準，而來進行一種最簡單的側面探索的方式。也就是說，我們發現，雖然在「封閉式問卷」的填寫裡只有 24.3% (18/74, 76 位中有兩位是「漏載資料」) 的受訪者承認了「積功德」的助人的動機（如前所述），但是在「開放式的訪談」¹⁷（見我們在前面所做的說明）中，我們卻發現有高達 55.3% (42/76) 的受訪者提到了其助人行動背後所帶有的「植福田」或是「功德迴向」的意圖。

其實「植福田」或「功德迴向」這類的語彙在傳統上原本就是在華人的民間佛教中極為流行的語彙（前者參考道端良秀著，關世謙譯 1981:6-9；後者參考 Welch 1967），而它們在今天也已經俱成為在慈濟情境中普遍流行的語彙了。就像是證嚴法師也曾說到過的：「要修得來日福慧果報，今日應當植福、造福，進取德慧」（證嚴法師 1996a:58）。又如：「虔誠敬奉三寶，則能得大功德回報親恩」（證嚴法師 1993:164）。而在慈濟參與者的自我動機陳述裡，也常常出現這一類典型的陳述，譬如說：「我三個孩子，都是男孩子，那我希望幫他們造一點福田」（訪

¹⁶ 參考丁仁傑（出版中）；Ting (1997:第八章) 中對於動機所做的「初級動機」(primary motivation) 和「次級動機」(secondary motivation) 的區別。

¹⁷ 在該訪談中會有三個題目特別詢問慈濟參與者從事助人行動背後的動機，包括了：1、為什麼您會捐款給慈濟功德會（對「會員」、「榮董」等選擇性詢問）？2、您覺得您參與慈濟功德會背後的真正動機是什麼？這種動機有沒有經歷過什麼樣的改變？和 3、您有沒有想過，是什麼樣的原因，您能夠這樣長期的從事於慈善事業的參與（此題選擇性詢問）？另外在參與者回答其它問題時，隨著談話內容的進行，他們有時也會特別提到其助人行動背後的種種理念與意圖，更詳細的問卷可以參考丁仁傑（出版中：附錄一）。

談記錄 38:15)；「你去付出以後〔看到別人的困難〕，才知道自己多麼有福報啊，……對！欸！真的才知道去『知福、惜福、再造福』」(訪談記錄 51:5)。在這些受訪者的陳述裡，是清楚的顯現了其行動中所帶有的「植福田」的意圖的。而又如某些慈濟參與者所說的：「我如果說做什麼……對不對……有什麼功德的話，我就說……我就是全部那種……如果多少功德，我就是都迴向給……嗯……往生的母親這樣子」(訪談記錄 71:13)；「我覺得我今天要迴向給我的外婆」(訪談記錄 21:6)。這些話裡受訪者則清楚的表達了其「功德迴向」的意圖。

在此我們注意到，雖然「植福田」或「功德迴向」是和「積功德」非常不一樣的字眼，但是在某個層面上，它們卻也都是蘊含著「積功德」的意圖的。也就是說，我們可以說，在前面所提到的這 42 位曾有著「植福田」或是「功德迴向」的宣稱的慈濟參與者，他們助人行動中「積功德」的意圖，幾乎已經是非常明顯的。然而另一方面，一旦我們進一步的來對照這 42 位受訪者在「封閉式訪談」裡的反應，我們發現其中卻有高達 83.0% (34/41，原來的 42 位中又有一位是屬於「漏載資料」) 的人，自認為其參與慈濟的動機中是沒有關於「功德」的考量的。由此可見，在經過了與「動機談論」有關的潛在文化規範的影響以後，人們是很不願意直接去承認助人行動背後的「積功德」的意圖。

而在這裡我們特別注意到，在「文化劇本」裡公開承認自己的「植福田」或是「功德迴向」的意圖，不但是被許可的，而且它也不等於是對「積功德」意圖的直接承認（雖然它們事實上是一種出於和「積功德」相同的行動意圖）。那麼為什麼人們一方面不願意公開承認其助人行動中的「積功德」意圖，另一方面又可以在談話中侃侃而談他們助人行動背後的「植福田」或是「功德迴向」的意圖呢？難道人們不會擔憂因此而違背了種種關於「動機談論」中的潛在文化規範嗎？

以上的這一個問題我們將留到下一節中再來做進一步的討論，不過在這裡至少我們已經清楚看到的是，雖然在我們的樣本中有高達 55.3% 的人在「開放式的訪談」中透露出了「積功德」的意圖（經由「植福田」或是「功德迴向」之類的語彙中），可是卻只有 24.3% 的人在「封閉式的訪談」中願意承認其「積功德」的意圖；更且，在那 55.3% 的在「開放式的訪談」中間接透露出了「積功德」意圖的人當中，竟也有高達 83.0% 的人在「封閉式的訪談」中是不承認他們的這種意圖的。這種差距大致上反應了某種和「積功德行為」有關的文化規範，在不同的

論述情境中，到底各具有著多大的影響力來制約成員們對於自我助人動機的陳述，我們在接下來的討論裡還會使這一個論旨顯現得更為清楚。

進一步我們就直接來討論第二種可以幫助我們探索人們的助人動機及其「動機談論」之間關係的方法，這一種方法我們可以暫時稱其為一種「間接的投射法」。在討論第二種探索的方式之前，在此也先讓我們對於人們「動機談論」時所發生的情境做一番說明。根據「文化規範」在一個特定情境中出現的顯著性的程度，粗略的講，我們是可以把情境區別為兩種的：一種是「強的情境」(strong situation)，一種是「弱的情境」(weak situation)。在「強的情境」裡，「文化規範」的顯現非常明顯，人們的行為或言論也相當受到這些規範的影響和約制；而在「弱的情境」裡，則相關的「文化規範」雖然也是存在的，但其影響力卻是比較弱的，人們的行動或言論也較不受到外在文化規範的約束而更能反映出內心較為真實的狀態。¹⁸

同樣的，人們的「動機談論」也是會因情境的強弱而有所不同。在「封閉式的訪談」裡，直接詢問一個人是否是因為「積功德」的原因而來從事助人行動，等於是直接啟動了和「功德」有關的「動機談論」的一些規範（不應直接承認善行的目的是為了「積功德」的），這也使得該類規範在情境中的顯著性變得相當強烈了，這也就使得受訪者「動機談論」背後的情境成為了一種「強的情境」。而相對於此，那種如同我們在前面的討論中所出現過的「開放式訪談」的情境，卻是屬於一種「弱的情境」，因為人們在自然開放的訪談中，比較不受到「動機談論」相關規範的拘束，因此是有可能在一些間接的言詞裡（像是植福、迴向等等）不經意的流露出內心對於「功德」的真正的態度。

此處，我們進一步要說明的那種可以間接探索人們助人行動背後動機的方法，則牽涉到的是另一種「弱的情境」。這種方法實際操作的方式是這樣的，也就是在「開放式的訪談」中的某些題目裡，我們不直接詢問受訪者自身助人的動機，卻只間接的詢問受訪者對於民間「功德觀」的一個意見與看法。在這種方式裡，我們

¹⁸ 這個概念主要借用自 (Snyder and Ickes 1985)。不過原概念所含蓋的層面較廣，幾乎是情境中所有會影響人們行為發生的線索，都將會決定一個情境強弱的程度；而我們在這裡則比較強調的是情境中和「動機談論」有關的規範的層面對人們言論的影響。

想要做的是，經由受訪者對於「功德觀」的看法中來間接推測受訪者自己本身在助人時的動機基礎到底何在。因為當我們在請受訪者客觀的談論其對於「功德觀」的看法時，受訪者不用直接陳述自己助人行動背後的一個動機基礎，這使得受訪者在某種程度上免除了和「動機談論」有關的文化規範的約束，換句話說，這也就形成了一種和助人行動動機談論有關的「弱的情境」。而我們基本上認為，在這種「弱的情境」中受訪者所提出的個人對於民間「功德觀」的看法，事實上在其中也等於是間接透露出了受訪者潛在的心理狀態與動機基礎，這些結果於是相當值得我們做進一步的參考。

而在這種處理方式的背後當然也是隱含了很強的預設，因為受訪者對於「功德觀」的看法，畢竟不能完全等於其自身助人行動背後所存在的一種動機基礎，不過就做為一種研究方法上的策略而言，因為在「功德文化」普遍流行的區域裡要來直接探索人們助人行動背後的動機的確有其困難，因此以上的這種方法也是現階段我們在研究民間的「積功德行為」時，所不得不採用的一種暫時性的探索方式，這是在此要特別加以說明的。而在後面的分析裡，我們也將還會進一步的發現，這種分析方式也確實是頗能幫助我們深一層的來瞭解民間慈善行為背後的動機基礎的。

那麼現在就讓我們來看一看，在前述這種「弱的情境」裡，受訪者們到底有著一種什麼樣的反應方式呢？我曾經問過大多數的受訪者這樣的一個問題：「您對民間功德觀的看法如何？您認不認為做好事可以累積功德或增加福報？」結果發現：一般而言，受訪者回答的方式可以被歸類為以下四種中的一種：

A 類：認為「功德」是確實存在的，而助人的行動也確實是可以得到「功德」的，典型的一種回答是像這樣子的：

應該是，做好事一定有好報啦！以前人有說「做好事一定有好報！」若這樣積功德應該是有，……嗯……只要你付出……只要你有那個心，不一定說拿錢出來救濟人家，好像在路中有一塊東西〔障礙〕，……算說這在路中，會妨礙到人家，行人啦、車子啦，碰到會造成什麼後果……，你把它移開，這也是功德啊！……應該是好心有好報，我的感覺是這樣子！

(訪談記錄 14:6)

B 類：認為「功德」是確實存在的，但是助人者不應存在有求「功德」的念頭，只要不刻意去求，通常福報還是會自己來的，典型的一種回答是像這樣子的：

我覺得說你想要說，啊……做一分的話，人家說有多一分你的功德的話，那我覺得那種心理……不好！那是，我們本來就沒有抱著要……得到說多少功德這樣子的心理啦！我們是沒有這樣子！……我沒有想到那個啦！我是覺得說盡我們……，我就是說慈濟……我做得非常快樂，就……我覺得這個團體很好！四大志業，我覺得做得是……，所以我們沒有說要「做多少就是要得到多少功德啊，福報有多少……」那個，我們沒有那種心理……。一開始是真的，沒有想那麼多啦，……可是像劉師兄〔代名〕都跟我們講說「其實你們做了，都會……無形中……冥冥之中，還是會有你們……，付出多少會得到多少……」，覺得說……嘆！真的！你慢慢……你去回想的話，我覺得我們事業都蠻平順的，這兩年……我覺得我們這幾年事業都蠻平順的！（訪談記錄 37:17）

C 類：直接強調自己從來沒有考慮過「功德」方面的問題，自己的助人也與「功德」的考量之間沒有任何的關連，典型的一種回答是像這樣子：

我……我好像都沒有考慮到這個問題〔積功德〕，我只是說自己方便的話應該……，對自己也沒有困難的話，我是隨時都可以做的……，這些我是……，要怎麼講？……我好像沒有考慮到這些問題耶……，我是儘量喔，不管做什麼，我是儘量說替別人想一下喔，啊總是比較好。（訪談記錄 26:5）

D 類：明確而肯定的指出「功德」是不存在的，做好事也談不上什麼「功德」，典型的一種回答是像這樣子：

我跟你說……做好事有功德嗎？沒功德！哪有什麼功德！我問你……，哪有什麼功德？這是我歡喜做出來的，哪有什麼功德！沒有功德，一

點功德也沒有，啊佛……佛在哪裡？佛在你的内心啊！真的，佛在你的心。（訪談記錄 22:4）

而結果在受訪者的反應可加以適當歸類的 70 位慈濟參與者當中，我們發現他們在這四種反應類型上分別占了 15 位 (21.4%)、33 位 (47.1%)、17 位 (24.3%)、和 5 位 (7.1%)。

接下來我們就嘗試進一步在慈濟受訪者這種投射性的反應中，來推論人們助人行動背後的動機基礎到底何在？首先最直接的，就前述 C 類的受訪者而言，我們注意到，他們強調著自己從來沒有考慮過「功德」方面的問題，可見他們原本對「功德觀」的感受就不深，相對來講，他們自己的助人行動可能在某種程度上也的確是受「功德觀」的影響不大的，我們在此就把他們大致歸類為是一種「非關功德的助人者」。

其次，則是就 A 類和 B 類的受訪者來看，我們注意到，他們或者是認為做好事是可以獲得「功德」的，或者是認為做好事雖然會有福報，但卻是我們所不能刻意去求取的，在這兩類人的反應中都顯現出了其對於「功德的文化劇本」的某種嫋熟性，雖然他們所根據的「劇本」或許仍然是不盡完全相同的版本，不過我們似乎都可以把他們稱之為「積功德的助人者」。而在其中，A 類的受訪者明顯的認定只要做好事就可以得到「功德」，他們的這種認定，很可能是在忽略了文化規範中「局部動機純正性命題」的情況底下所產生的一種說詞，我們在此就稱其為「未受文化規範所制約的積功德助人者」；而 B 類的受訪者雖然承認了「功德」的存在，卻很清楚的指出來，助人的利他動機必須是純正而不應該有求福報的心理，這種看法其實正是相當符合於文化規範的要求的，我們就稱其為「符合文化規範的積功德助人者」。

至於 D 類的受訪者們，在他們的反應裡明確而肯定的指出「功德」是不存在的，做好事也談不上什麼「功德」，然而他們和 C 類「非關功德的助人者」們又有所不同，因為他們在言談中畢竟顯示出了某種對於民間「功德觀念」的嫋熟，尤其在他們的談論中，也清楚的顯示出其道德思維模式是建築在「功德文化」「文化劇本」的基礎之上而衍生出來的，他們之在言辭上排斥「功德」的存在，等於是把文化規範中「局部動機純正性命題」再往前推進一步而成為了「完全的動機純

正性命題」了，我們在此就暫時稱他們為「符應於文化理想的助人者」。¹⁹

而以上的這一種分類方式當然是「理想類型」式的，因為事實上，處在同一個文化脈絡和組織情境（慈濟功德會）底下的這四類的助人者，以不同的方式和管道，當然或多或少都是相當受到某種類似的文化規範所影響的，同時人們對於「功德觀」的看法，當然也不能直接而完全的反映出自身助人的動機；不過，另一方面我們卻也認為，透過了這樣的一種分析方式，我們也的確能夠在某種程度上適當的捕捉到在「功德文化」的「文化劇本」之下，人們在從事助人行動與「動機談論」時背後的一種心理狀態。

如果我們暫時能夠接受這樣的一種分類方式，於是我們也可以在這裡進一步的指出，在我的慈濟受訪者中，屬於「未受文化規範所制約的積功德助人者」大約是占了其中的 21.4%，屬於「符合文化規範的積功德助人者」大約是占了其中的 47.1%，屬於「非關功德的助人者」大約占了其中的 24.3%，另外還有 7.1% 的人則是屬於「符應於文化理想的助人者」。

而在此我們所要強調的是，以上的這樣一種區別和分類，在某種程度上是有助於我們對於臺灣人的「積功德行爲」有一個較為起碼的、更適切的基本認識的。尤其是由這種分類的結果中我們理解到，當論者在討論臺灣人慈善行爲的背後動機時，若能夠先對人們助人行動的形態做一個大致的釐清和區別，將是可以避免許多以偏概全的論斷的。

不過在這裡我們也想要特別加以說明的是，本研究是根據性別、年齡、與所屬「次級團體」等變數所做的「立意抽樣」（purposive sampling）來取得所需的樣本的，²⁰ 因為樣本並非隨機抽樣而取得，本分類結果當然也不能代表一般慈濟參與者的助人模式。不過經過「卡方檢定」以後，我們也發現這種分類結果與慈濟參與者的性別、年齡（區別為三十五歲以下，三十五至四十五歲，和四十五歲以上三個年齡組）、和所屬「次級團體」三者之間都沒有什麼關連性（P 值分別為 0.7849、0.8568、和 0.5303，都沒有達到 0.05 顯著水準），因此本研究中的發現雖然不能代表一般慈濟參與者的助人模式，但實際上其也應不會和此差距太遠。

¹⁹ 在這五位可以被歸類為這一個範疇的受訪者裡，有三位是多年的佛教徒，有一位雖然是基督徒，在參與慈濟以後卻也逐漸接受了佛教的世界觀，另外一位則表示他是一位偏向於佛教信仰的民間信仰者。

²⁰ 關於本研究樣本抽取方式的詳細說明，請參考丁仁傑（出版中）。

在此進一步想做對照的則是，依據這種分類的方式所產生的四種助人者，他們在「封閉式的訪談」裡，又各有多大的比例會承認自己的慈善行動中有著「積功德」的意圖呢？其實際結果可以參考表 1 中的數據。

表 1 慈濟四種助人者在「封閉式的訪談」中承認「積功德」意圖之比例^a

是否承認「積功德」的意圖 ^c	四種助人者 ^b				合計
	A 類	B 類	C 類	D 類	
承認	7(50.0%)	6(18.2%)	2(11.8%)	0	15
不承認	7(50.0%)	27(81.8%)	15(88.2%)	4(100.0%)	53
總合	14	33	17	4	68

a 76 位受訪者當中，有 6 位無法在此類型中加以適當歸類。

b 四種助人者，分別為 A 類：「未受文化規範所制約的積功德助人者」；B 類：「符合文化規範的積功德助人者」；C 類：「非關功德的助人者」；D 類：「符應於文化理想的助人者」。

c 「是否承認積功德的意圖」，是依據成員對「量表」中的一個題目：「您的參加慈濟來從事助人行動是因為：做好事和幫助別人可以累積功德增加福報？」的反應值而歸類的。在量表值由 1 到 7 的區間裏（由 1 所代表的不重要到 7 所代表的非常重要），選擇了 5 或 5 以上的值者表示承認，而選擇其它的數值者則表示不承認。

在表 1 的這些數據中，有幾個重點在此要特別加以說明的：

一、我們發現到，由 A 到 D 這四類的助人者當中，依序有愈來愈低的比例的人在「封閉式的訪談」也就是「強的情境」中，承認其在慈濟中的助人是有著「積功德」的意圖的。這基本上是相當合理的，因為 C 類「非關功德的助人者」，以及 D 類「符應於文化理想的助人者」，在助人行動中的確是沒有太多關於「功德」的考量的；而 A、B 兩類雖然都是「積功德的助人者」，但 B 類的助人者相當受到文化規範的制約，其很清楚的知道助人行動的背後是不能帶有「積功德」的念頭的；A 類的助人者雖然也受到了同一套文化規範的影響，但實質受到的影響卻較小，即使在「強的情境」裡，也有 50% 的人正面的承認了其助人行動中「積功德」的意圖。換言之，拿慈濟受訪者在「弱的情境」與「強的情境」中的反應做一比較，所得到的目前這一種結果的呈現，它在邏輯上是相當合理的，這也幫助我們在相當程度上說明了我們所採用的這種「間接投射式」的詢問與分類的方式，有其相

當的「效度」(validity)，也就是說，它的確是可以幫助我們檢查出人們內在動機的某種狀態的，雖然它仍然不是十分精確的。

二、不過，令人訝異的是，經由人們在「弱的情境」裡的反應，我們偵測出了A、B這兩類的「積功德的助人者」，然而在「強的情境」裡，他們的反應卻仍然是較有所保留的，前者中仍然有50%，後者中則有81.8%的人分別拒絕承認其「積功德」的意圖。這個數字幫助我們說明了，與「弱的情境」做一個比較，在「強的情境」裡，相關的規範到底起了多大的約束力來影響人們「動機談論」的方式。

三、比較難以解釋的是，有兩位在「弱的情境」中表示助人行動和「功德」應該是無關的受訪者，²¹ 却在「強的情境」，也就是相對而言更不可能讓人來公開承認「積功德」是與助人有關的「情境」裡，却承認了其助人行動背後的「積功德」的意圖。這當然是有矛盾的，而它的原因很可能是因為我們所採用的這種「弱的情境」，其中也還不能（至少對某些受訪者來講是不能的）真正反映出人們在助人背後的動機狀態。在這裡，顯然的我們看到，雖然我們在這個分類方式上的思考方向基本上是正確的，但做為一種測量的工具，它也仍然是相當不完全的，這固然和本測量工具的內在瑕疵有著關係，不過它可能也和文化脈絡中「積功德」行動者在「動機談論」上所呈現出來的種種「不穩定性」（常常前後矛盾或不一致）和「複雜性」（同樣的自我動機陳述卻蘊含了不同的內在心理狀態）有著密切的關連，而我們未來若想要更準確的理解人們「積功德行爲」背後的動機基礎，當然也需要更深一層的去探究這些相關的問題。

簡言之，在以上的這兩種對於慈濟參與者「動機談論」的分析裡，雖然無法由此來直接測量慈濟參與者的助人行動中到底有著多大成分的關於「功德」的考量，可是事實上也仍然能間接的看出來：

第一，傳統文化規範中的「局部動機純正性命題」的確是發揮著極大的影響力在影響著慈濟參與者對於自身助人行動的認知以及動機的陳述，而在不同的情境中這種文化規範的影響力也是不同的。

第二，至於前述的這種規範，到底對人們助人行動的直接影響有多大，可能

²¹ 其中一位是五十歲的女性「委員」，一位是三十五歲的女性「幕後委員」。

相當難以直接回答，不過在我們的間接分析裡，大致上可以發現在我們的受訪者中，其中大約是有 54% 的人是可以很清楚的被看做是相當受到此規範所約制的助人者（47.1% 的「符合於文化規範的積功德助人者」和 7.1% 的「符應於文化理想的助人者」），也就是說他們在助人實踐時是相當清楚的知道，其行動是必須以利益他人為唯一的目標的。而一般為人們所批評的所謂的以自利為主的「未受文化規範所約制的積功德助人者」，在我們的受訪者中大約只占了 21.4%，而另有 24.3% 受訪者，其在慈濟中的助人行動，則似乎與傳統民間的功德觀之間並沒有直接的關係，他們的助人行動事實上是很可能受著一套不同於傳統「功德文化」的「文化劇本」所影響著的，這一點因為與我們所探究的主題並沒有直接的關係，因此在此暫時保留不做討論。²²

綜合言之，我們注意到，隨著情境的不同，人們亦會對其自身的「積功德行為」產生不同的自我認知與自我陳述，這本身就是一個值得加以研究的主題。而透過對於這一個主題的深一層的探究，我們事實上也在這個過程裡，得以進一步的由側面探知了文化脈絡中「積功德行為」所具有的複雜性與多樣性，這正是我們在前面的分析中所嘗試要提供給讀者的種種訊息。

七、對於「功德迴向」與「植福田」等「動機談論」語彙的進一步討論

在上一節中我們曾提到過，雖然在我們的文化規範中，對於公開談論助人行動背後「積功德」的動機存在著種種相關的禁忌，然而公開談論個人「植福田」或是「功德迴向」這一類的意圖卻是被許可的。在這裡，雖然「植福田」或「功德迴向」這一類的語彙和「積功德」這樣的語彙二者之間存在著某種類似性，但是為什麼後者不可以，前者卻可以讓行動者在「開放式的訪談」中比較自由的拿

²² 譬如說隨著種種政治和社會因素（參考 DiMaggio and Anheier 1990）所造成的「第三部門」（the third sector）或是「非營利組織」（nonprofit organization）的興起，也產生了「志願參與」（Voluntarism）這種新的行動範疇的出現，這在臺灣社會中尤其是一種新的歷史趨勢。「志願參與」的行動中固然可能含有著「功德」的考量，可是其更涉及了社區意識、社會關懷、以及政治參與等等公共意識的內涵。在「志願參與」的行動模式下所開展的助人行為，於是可能會產生新的「動機談論」的「文化劇本」，其與傳統「功德文化」中的「文化劇本」是很可能會有所不同的。

來做為描述自己的動機的「臺詞」呢？在這一節我們就嘗試對於這些問題來做一些更深入的分析。

首先，就「功德迴向」而言，我們注意到的是，所謂的「功德迴向」，就如同我們在前面的討論中所曾經指出過的，一般認為：願把「功德」迴向給別人的這件事情本身也是一件極為善良的行為；同時傳統上人們一般也認為，在這種想要把「功德」與人分享的做法中，一個人將不僅可以獲得其原來所做好事時所產生的「功德」，更可以獲得因為其想要跟別人分享功德的良好意念而產生的額外的功德。換言之，雖然「功德迴向」的背後，也帶有著求取「功德」的動機，然而一旦行動者指明了其慈善行動中所累積的「功德」是要用來「迴向」的，那麼這些「功德」也就代表了一種可以轉贈於他人的「利他性的功德」，追求這些「功德」的意念，當然也就是具備了「動機純正性」的條件，於是人們也就可以進一步的在公開的場合中承認其行為中的「功德迴向」的意圖，而不會違反任何文化的潛在規範了。這種「功德迴向」的「動機談論」的模式，即使在慈濟領導者證嚴法師的言談中也是經常出現的，正如同她在公開的場合中常說的：

虔誠敬奉三寶，則能得大功德回報親恩。若父母健在者，可增長他們的福祿，亦可仗其功德脫離苦報。（證嚴法師 1993:148）

慈濟就是因諸位善德的支持，才能有今天的成就，證嚴以最誠懇的心意，向遠近發心大德，致以無限的祝福，讓我們再度誠念佛迴向，諸發心者功德無量！（證嚴法師 1993:164）

許多慈濟參與者們在談到了其「功德迴向」的意圖時，也是篤定且侃侃而談的，正如同一位男性「慈誠隊員」在談話中所表現出來的那一種強烈而篤定的意圖：

我覺得在慈濟的最大福報……我為什麼會那麼精進？也就是抱著說每天都要自己肯定自己、精進自己……所以我覺得我今天要迴向給我的外婆〔已去世〕。我今天再怎麼做，我是抱著心甘情願與抱著歡喜的心情下去做……。（訪談記錄 21:6）

而在我的 76 位慈濟受訪者中，其中就有 11 位 (14.5%) 明白的表示著，如果做好事能夠有任何「功德」的話，他們要把其行為中所帶有的「功德」迴向給他們的某些親人。

根據進一步更深入的考察，人們以「功德迴向」做為一種「動機談論」的語彙，似乎是與自己大量的捐款之間存在著某種關連性。這一點可以參考表 2：

表 2 慈濟受訪者在「開放式的訪談」中曾經提到過
「功德迴向」的語彙的人數

不同的「次級團體」(總數)	人數	占該次級團體的百分比
會員 (13)	0	0.0%
榮董 (10)	4	40.0%
慈誠隊員 (13)	1	8.0%
幕後委員 (13)	1	8.0%
委員 (13)	2	15.0%
具多重角色的委員 (14)	3	21.0%
總合 (76)	11	14.5%

$$\chi^2 = 8.98544, \quad D.F = 5, \quad P = 0.1096$$

雖然這種關連性並沒有達到顯著水準，因此無法做進一步的推論。不過由表中可以看到，「榮董」——也就是捐款超過了一百萬以上的參與者，其中有較高比例的人提到了「功德迴向」的意向，而「會員」——按月的小額捐款者，卻沒有任何人提到它。在這裡我們發現，「功德迴向」似乎是一種與大量金錢的捐助特別有關，在「文化劇本」中可以被大家所共同接受的「動機談論」的說詞。它的原因很可能是因為：大量金錢捐助所代表的「功德」在捐助者的心目中似乎特別有著它的顯著性與實質上的意義，因此也就比較可能被認為是可以加以轉讓之物（相對來講，小額的捐助也就不具備有這種實質上的意義了），於是在不同類的助人者中，在以大量捐款來從事助人的助人者裡，也很可能是有較高比例的人在其助人行動的背後有著「功德迴向」的意圖，而既然這種意圖是可以公開加以承認的，我們當然也就在這一類助人者當中聽到較多的人談論到其「功德迴向」的意圖。

其次，就「植福田」這一類的語彙而言，它們又代表的是什麼樣的一種意義

呢？基本上在這裡，「植福」、「造福」這一類的語彙所代表的是一種「迴避了意向問題」的和「功德」有關的詞彙。因為在避開了「功德」的這樣一個字眼以後，行動者等於也是避開了「功德」所可能含蓋的「外在功德」的字義上的世俗性，和避開了可能會違背「文化劇本」中關於「局部動機純正性命題」的種種危險性。換句話說，「植福田」這個語彙遠較「積功德」這個語彙來得更為抽象、更為模稜兩可，於是也就不至於使人產生關於「自私的積功德行爲」的敏感的聯想。這不僅將保障了行動者對於自身助人行動的動機純正的宣稱，也能夠隱含性的「正當化」行動者心目中所可能帶有的「積功德」的意圖。我們看到，就是證嚴法師也是常常這麼說著的：

要修得來日福慧果報，今日應當植福、造福，進取德慧。人人皆有一方心田，更有純良的善種子，唯有在福田慧地上撒播良善的菩提種，才會得到累累的甘果。土地不耕種則雜草叢生；多一顆善的種子，必可減少一枝雜草。心田不植福，即生無明亂草；所以，行善布施須日日行、時時做，不斷精進。斬除惡念罪業、消滅無明煩惱，則能化荒蕪成大福田！

（證嚴法師 1996a:58-59）

而慈濟成員在日常談論中，更是經常提到「植福田」、「植福」、「造福」等等這一類的字眼，譬如說：

因為剛開始我交……交那個……捐那個錢，那我就覺得說，因為我三個孩子，都是男孩子，那我希望說幫他們造一點福田！（訪談記錄 38:15）
這個福……造福不是一個人在做啊！我們要讓大家……，上人她創造這個慈濟世界，她……造這個福田……就是……讓大家都可以來種植這個福田啊！不是一個人種就好了啊！（訪談記錄 41:8）

看到他們〔照顧戶〕的境遇，讓我們深深地慨嘆，人生不但無常亦無長，所以我們要懂得知福、惜福、再造福！時時刻刻，勉勵自己，及時去做，以有限的生命長養無窮的慧命。（靜言 1992:176）

而在樣本中的 76 位受訪者裡，在「開放性的訪談」中提到「植福」、「造福」這一類行動意圖的人一共有 37 位 (48.7%)，若依不同的「次級團體」來看，則可以參考表 3：

表 3 慈濟受訪者在「開放式的訪談」中提到「植福田」之類語彙的人數

不同的「次級團體」(總數)	人數	占該次級團體的百分比
會員 (13)	7	53.8%
榮董 (10)	4	40.0%
慈誠隊員 (13)	4	30.8%
幕後委員 (13)	7	53.8%
委員 (13)	8	61.5%
多重角色的委員 (14)	7	50.0%
總合 (76)	37	48.7%

$$\chi^2 = 3.11876, \quad D.F = 5, \quad P = 0.6817$$

在表 3 中我們注意到，在其中各「次級團體」次數分配的差異不大 (P 值也未達 0.05 顯著水準)，不過倒是在「慈誠隊」和「榮董」中有較低比例的人在「開放式的訪談」中曾提到過「植福」、「造福」這一類的意圖。因為在我的訪談對象中屬於「榮董」的這個「次級團體」裡，抽樣是以男性居多 (60%)，而「慈誠隊」這個「次級團體」本來也就是全為男性所組成，在這種情形下，我們第一個會想到的答案也就是：性別，可能是一個重要的影響人們在言論中公開談論「植福」、「造福」之類語彙的因素。正如同某些學者所指出的，在中國宗教中是由婦女代辦家庭祈福禳災的一面 (M. Wolf 1974, 引自張珣 1996:440)，傳統上婦女在中國社會中扮演的是「功德求取者」的角色 (林本炫 1996:241)，以致於同樣的在這裡我們也發現到女性們在言談上，是比男性們更容易流露出「植福」、「造福」之類的語彙和意圖。初步的檢驗，也的確發現到在慈濟的受訪者中，女性比男性有更高的比例會在訪談中提到「植福」、「造福」之類的意圖 (男性是 38.9% [14/36]；女性是 57.5% [23/40])，雖然其間的差異性是沒有達到顯著水準的 (P 值 = 0.1642)。

然而，經過進一步的探究，由表 4 中的數據卻發現其間的事實並沒有如此的簡單。

如果依照人們投入助人活動的程度，我們是可以區別慈濟參與者為：較初步

表 4 慈濟中不同「次級團體」的男性和女性在「開放式訪談」中，
提到「植福田」之類語彙的比例

	男(%)	女(%)
較初步的助人投入者：		
會員(13) (男性 6 人，女性 7 人)	2(33.3%)	5(71.4%)
榮董(10) (男性 6 人，女性 4 人)	1(16.7%)	3(75.0%)
慈誠隊員(13) (男性 13 人)	4(30.8%)	—
較深入的助人投入者：		
幕後委員(13) (女性 13 人)	—	7(53.8%)
委員(13) (男性 2 人，女性 11 人)	2(100.0%)	6(54.5%)
具多重角色的委員(14) (男性 9 人，女性 5 人)	5(55.6%)	2(40.0%)

的投入者（包括「會員」、「榮董」，和「慈誠隊員」），和較深入的投入者（包括了「幕後委員」、「委員」，以及「具多重角色委員」），於是進一步我們在表 4 的數據中注意到，雖然對於較初步的助人投入者而言，女性的確是比男性有更高比例的人在訪談中會提到「植福」、「造福」之類的語彙；然而，對於較深入的助人投入者而言，我們發現這種差異卻不存在了。和初步投入的參與者比起來，在較深入的助人投入者中，一方面男性們會提到前述這種語彙的人的比例也升高了，一方面則女性會提到這種意圖的人其比例卻又降低了。換言之，也就是說在人們的「動機談論」上，人們的「性別」與「助人程度」之間二者存在著一種互動的效應，然而造成這種效應產生的原因又在哪裡呢？

在這裡，根據我個人參與觀察的體驗，我認為這個問題的答案主要在於：助人經驗的本身扮演了相當重要的角色來影響了個人對於「功德文化」中「文化劇本」的認知，而這也就使得同樣的「動機談論」裡可能是具有著相當不同的意義的。這種事實也將進一步產生了前面所提到的這種複雜的互動效應的存在。

更具體來講，在此我所要指出的是：雖然人們可能同樣是在言談中表現出來

了「植福」、「造福」之類的行動意圖，但是對於沒有太多助人經驗的人和有著較多實際助人經驗的人而言，它們的意義是很不同的。前者，我們姑且稱其為一種「功德累積的未來式」：行動者捐助了金錢或少許的勞務，並企盼這種「功德」的累積可以為自己或家族的未來帶來某種福報；後者，我們則姑且稱其為一種「功德累積的現在進行式」：行動者已經有了實際助人經驗的投入，不僅有許多與貧病的受助者實質的接觸，也由眾多的慈善活動中，對於自己行動的意義有著深刻的感受，在這種情況下，他們對於「植福」、「造福」的體認是和屬於「功德累積的未來式」的人們對於「植福」、「造福」的體認非常不同的，「植福」「造福」之類的意圖在此對於他們所代表的乃是一種對於自己過去助人行動的確認、對於「無常人生」中積極行動方式的一種肯定、以及在看過了他人的悲慘遭遇以後對自己的人生所產生的一種聯想（更詳細的討論，參考 Ting 1997：第七章；或丁仁傑〔出版中〕）。就如同一位慈濟「委員」在一本書中談到她個人助人的經驗時，在話中所顯露出來的：

在慈濟的世界裡，藉著很多的活動，讓我們很直接地體悟到人生的種種。例如貧戶訪察時，我們可以看到無可依恃，三餐不濟的孤苦老人。也有因一場車禍，而使正值黃金歲月的年輕人，就此躺在一張七尺長的床上，變成一個永遠不能言語的植物人。看到他們的境遇，讓我們深深地慨嘆，人生不但無常亦無長，所以我們要懂得知福、惜福、再造福！時時刻刻。勉勵自己，及時去做，以有限的生命長養無窮的慧命。（靜言 1992:176）

這種語氣和「會員」們談到「植福」、「造福」之時的語氣是很不同的。例如一位五十八歲的女性「會員」是這樣子談到「植福」、「造福」的：

因為有做就有報啊！……自己想法……自己想這樣好，就好啊！有報就好啦！自己……想啊……孩子啦，孩子乖乖讀書啦！全家孩子統統……三個統統很乖，這樣就有福報！……想……這樣就有福報啦！（訪談記錄 23:5）

換句話說，同樣是在語言中表達出來了一種「植福」、「造福」的行動意圖，這兩者不同「時態」助人者的談話的背後，代表著的是相當不同的意義與動機基礎。而更進一步來說，如果這種「植福」、「造福」的「動機談論」本身的確是透露出來了某種「積功德」的意圖的話，那麼拿一個對於助人尚未有深入經驗的人和一個有著豐富深刻的助人經驗的人來做對比，同樣是表達出了「積功德」的意圖，它們所代表的實質意義卻是相當不同的。

也就是因為如此，於是我們可以發現性別與「動機談論」之間的關係，在不同程度的助人者之間，它們會有著不同模式的展現（也就是我們前面所指出的在「性別」與「助人程度」之間存在著互動效果）。也就是說，在表 4 的數據中我們看到：對於初步的助人投入者而言，或許正如某些學者們所認為的，傳統上婦女在家庭中經常扮演了「功德求取者」的角色，於是在參與慈善活動時，她們比他人也就流露出了更強的「積功德」的意圖；然而，對於深入投入的助人者而言，這種男女上的差異反而不再明顯了。在人們有了更深入的助人經驗的體會以後，「植福」、「造福」甚至是「積功德」這類的語彙，其實對於他們已經是產生了新的意義了，於是即使他們在言談中再談到「植福」、「造福」之類的語彙時，其背後的意義卻已經和未有太多助人經驗的人們在談論該類語彙時所代表的意義相當不同了，自然人們在以上兩種情況中談到這類語彙時的頻率也就會有所變化。

在表 4 中我們所看到的是，對於較深入的助人投入者而言，拿他們與低度投入的助人者做一比較，我們發現即使是男性，也開始有較高比例的人在言談中談論到其「植福」、「造福」之類的行動意圖；而對於較深入助人投入者中的女性而言，雖然在談話中她們也還是經常提到其「植福」、「造福」之類的行動意圖，然而其卻已經比「低度助人投入者」中的女性們，來得頻率還要低。我認為這基本上可能是表示了，在「現在進行式」的「積功德」活動裡，助人經驗與「積功德」意圖所形成的一種意識上的有機體，將會使得人們對於「植福」、「造福」之類語彙的言談產生一種「趨中」的現象：也就是對於未有實質參與助人活動時有著較高「積功德」意圖的人，在有了實質的助人經驗以後，將會減低了其新的形態的「積功德」的意圖；而在原先對「積功德」的意圖不高的人，卻反而有可能因為實質的助人經驗而增高了他新的形態的「積功德」的意圖。

換句話說，假定人們在未有實質助人經驗之前所具有的「積功德」的意圖，

我們將其稱之為「X 型積功德意圖」，而在有了實質助人經驗之後所具有的「積功德」的意圖，我們將其稱之為「Y 型積功德意圖」的話，²³ 那麼我們可以說，對於那些原來在沒有助人經驗時有著較高「X 型積功德意圖」的人，助人的經驗將使得他們改變了對於「功德」的感受，並進一步也會減低了其「Y 型積功德的意圖」；而對於那些原本在沒有助人經驗時所具有的「X 型積功德意圖」不高的人，助人的經驗也會改變他們對於「功德」的感受，並且將會提高其所具有的新的衍生出來的「Y 型積功德意圖」。而以上所提到的人們在有了助人的經驗以後，其對於「功德」的新感受又是什麼呢？我認為前者（未實際助人前「X 型積功德意圖」高的人，在有了助人經驗以後的感受）很可能是：「我們不應刻意去求取功德，在助人行動中就自有功德，這種感覺是相當充實的，功德是不用太刻意去追求的」，這種感受會使人們減低內心原有的「積功德的意圖」；而對於後者（未實際助人前「X 型積功德意圖」低的人，在有了助人經驗以後的感受）這種經驗所代表的則是：「原來助人中的充實感，也就等於是一種功德與福報，助人行動中自然也就是含蓋了福報的結果；原來積功德是一種很實在的事情，它並非只是功利性的福德的累積而已，而更代表著透過具體的行動所產生的對於未來人生的一種珍惜和對於過去人生的一種彌補。」這種感受會使得人們很自然的增加了內心「積功德」的企圖。換言之，以上的這種情況也就構成了我們所發現的這種：助人的經驗所導致的關於「植福田」的動機語彙在訪談中出現頻率高低變化的所謂「趨中現象」。

這一種「趨中現象」，其實在慈濟成員的實際言談中也是可以看到許多類似的線索的，譬如說，一位男性慈濟參與者在回溯自己在慈濟中的助人經驗時，就說道：「我不否認我曾經有去想過這些啊：『喔就是我去做，這個是很好的功德怎麼樣的。』我不否認，然後我就是漸漸在改變自己的想法吧，不要說啊〔去想太多功德〕……也就是說要無所求的付出啊！」（訪談記錄 17:8-9）。一位女性慈濟參與者在比較她過去與現在的參與心態時則這樣說：「〔在過去〕我希望我的孩子很好，因為我是媽媽嘛，我很愛我的孩子啊！我希望他們都有福報，所以我要積很多的功德，我會這樣子認為……，現在比較沒有〔這麼想〕，因為師父一直教我們就是

²³ 就如同某些研究者所指出的（何淑華 1993:89；林本炫 1995:151；鍾秋玉 1991:33），慈濟功德會中積極參與者們的行為，實在很難直接用「功利的積功德行為」這樣的標籤來看待之。在這裡，我們或者可由「Y 型積功德意圖」的這個角度來理解慈濟中積極參與者們的助人行動背後所具有的動機基礎。

要重視這個『當下』」(訪談記錄 38:15)。在這些話中，很清楚的顯示著一些原本有著「積功德」念頭(有著較高的「X型積功德意圖」)的慈濟參與者，如何在慈濟中逐漸改變了自己的看法(「Y型積功德意圖」逐漸減低了)。

而在此同時，我們也看到了另有一些慈濟參與者是這麼說的，譬如說，一位女性參與者提到：「以前聽人家在說什麼……福報什麼那麼……，其實我不懂什麼叫福報那個，我是不懂！……那進到慈濟來以後，當然會知道說，啊有這樣子，怎麼做就是有功德，可是我們不會刻意的說，……可是你做了善事以後，你家庭一定會比較和祥啊！……孩子他可能也會就是看我們的樣子也會行善啊！那可能就是像人家說積功德啊怎麼樣……」(訪談記錄 60:6)，也如同一位女性參與者所說的：「以前他們〔親戚鄰居們〕是跟我講說有什麼功德啊……，我是聽得搞不懂，……我聽師父說，咱們所要做的功德……是盡人的本分來做……，我感覺師父用的這種，屬於比較我們的生活化……比較好，所以我感覺要向師父學比較對，所以我才一直來親近慈濟，這樣子」(訪談記錄 35:9-10)。這些話中則顯示著原本沒有太多「積功德」念頭的參與者(「X型積功德意圖」較低)，在實際參與慈濟之後，也開始在慈濟的情境中逐漸的接受著「積功德」這樣的一種語彙了(「Y型積功德意圖」逐漸增高了)。

以上所舉的例子都間接幫助顯示了「積功德行爲」中這一種獨特的「趨中現象」的存在，而也就因為有這種人們在「X型積功德意圖」和「Y型積功德意圖」上交互轉變所產生的「趨中現象」，我們在資料中也才會發現：在初步助人投入者中，女性雖然比男性流露出較高的「積功德的意圖」，在深入助人投入者當中這種差異卻不再存在。換句話說，若依據在此所使用的語彙，我們或許可以說：雖然女性們的「X型積功德意圖」一般是高過了男性，但其「Y型積功德意圖」的程度，卻是與男性們類似的。

討論到這裡，或許已覺察到做為真實文化脈絡與社會活動情境裡的「積功德行爲」，在「Y型積功德意圖」這個概念中其所可能衍生出來理論上的張力是特別突出的。首先我們注意到，相對來講，「X型積功德意圖」只是源自於個人對於「文化劇本」中一套「動機語彙」的有距離的採用；和此對照，「Y型積功德意圖」的背後，卻蘊含了行動者在「功德觀」的「文化劇本」籠罩之下，透過實際助人經驗的媒介，而和民間的「功德觀」所產生的一種深入的「交融」的關係。更具體

來說，這種「交融」的關係，大致可以分為兩個方面來看：一方面是行動者經由和「功德」有關的概念定位了自己的助人行動所代表的實質意義，²⁴ 另一方面則是和「功德觀」有關的「文化劇本」也在行動者親身的助人行動中，開啟了它內部實質的豐富內涵。換言之，在「Y型積功德意圖」背後，是經常蘊含了社會行動者與「文化劇本」之間一種更動態的「交融」關係，而事實上，也正是這種社會行動者與「文化劇本」間的「交融」關係，才是「積功德行為」在文化脈絡中一個更廣泛而真實的面貌，這種認識也正是我們在研究華人民間「積功德行為」時所必須要有的一種心理準備。而在此，「Y型積功德意圖」這一個概念是可以幫助我們開始對這種真實活動情境裡的「積功德行為」產生一種更深入的理解。

而進一步我們也注意到，或許有人會認為今日臺灣的社會文化脈絡是很可能已經和傳統民間「積功德行為」普及流行時背後所存在的社會文化脈絡有著相當的差距了，因此人們在慈善行動中與和「功德觀」有關的「文化劇本」的「交融」，也就已經比人們在過去的歷史情境中所發生的這種「交融」來得較為片面和局部了。²⁵ 然而，是不是因為這樣子，今天「Y型積功德意圖」在人們實際助人行動的場域裡也就變得愈來愈為片面（內部的實質內涵變得較不豐富）和局部（只有在少數人當中發生）了呢？如果是這樣子的話，那麼是不是表示「Y型積功德意圖」這樣的一種概念在今天可能會愈來愈不具備有任何現實上的意義了呢？

然而，在此所要強調的是，今天「功德文化」事實上並沒有由臺灣的社會中消失，尤其在某些以傳統「功德文化」為主要資源動員媒介的現代慈善團體裡，「功德文化」更是以各種不同的形式（有時甚至是以新的形式²⁶）密集性的出現著，

²⁴ 這種實質意義當然也是多重的，其中最主要的包括了：連續性的助人行動所累積的生命充實的感受（透過具有「可計算性」〔見下一節的說明〕的性質的「功德」，這種感受於是可以在表達上的媒介）；以及助人行動所代表的社會意義（透過「功德」的相關語彙，個人的慈善行動於是有了可資社會溝通的基礎）。這些議題在我們下一節討論到「功德觀」的基本性質時會有更詳細的分析。

²⁵ 譬如說隨著社會生產模式的改變、都市化程度的加深、家族結構的改變、以及人們教育程度的提昇等等，這些或許都會影響到傳統「積功德」觀念在現代社會中是否仍然能夠廣被接受。

²⁶ 譬如說就像我們前面所提到過的，證嚴法師對於「功德」的詮釋中，也開始強調著它可能是代表了一種集體中人與人間應相互忍讓和諧相處的一種美德。這種說法顯然是因應現代組織情境的一種對於傳統「功德觀」的現代詮釋。

而某種個人與和功德相關的「文化劇本」的「交融」的過程，在這些團體裡也仍然是非常密集性的在進行著的。我們若能夠更清楚的理解到這種「交融」的過程，事實上將不僅可以重建出「積功德行爲」在其文化脈絡中所具有的真實豐富的形貌，更可以由此而瞭解到「積功德行爲」在社會急遽變遷中為什麼仍然可能是普及而盛行著。而這些議題，是都可以透過在此所提出的「Y型積功德意圖」這個概念來加以進一步的釐清與理解的。正因為這個概念已經超越了過去對於「積功德行爲」的狹隘而片面的理解，因此它可以幫助做為理解民間「積功德行爲」的一個新的認識上的起點。換句話說，透過對於這個概念的更進一步的精緻化和透過類似的思考模式所產生的對於社會變遷情境下人們「積功德行爲」背後動機基礎多樣性的觀察，的確將能夠使我們可以開始更為正視民間「積功德行爲」在社會文化脈絡中它所具有的真實與複雜的面貌，這是在此要特別加以強調的。

談到了這裡，在此也要附帶的對於前面所出現過的這幾組概念像是「利己／利他」，「外在功德／內在功德」，以及「X型積功德意圖／Y型積功德意圖」等等提出一些綜合性的說明。雖然這三組概念之間有著某種相似性，其中利己、外在功德、以及X型積功德意圖這三者都指涉的是一種不考慮受助者的助人行動其所具有的內在或外衍的特性，而反之在每組概念中的右邊，則又剛好相反。不過，這三組概念在實質上卻又各有不同的意含，並且它們分別對應於三個不同的標準而產生，其中也隱含著不同的「脈絡上」的面向，這一點我們可以參考表5。在這個表裡，我們所要說明的是，助人行動是一種和社會關係、文化規範，甚至是助人經驗本身所產生的複雜的身心效果密不可分的一種行動範疇，要對於此行動範疇中的社會行動做某種定義或分類，在定義中也就經常難以避免的，包含了產生這種社會行動的一種內在鑲嵌著的脈絡上的因素。譬如說，要以「幫助他人而不期待外在報酬」的這種內涵來定義「助人行為」，則這種概念，本身就是只能在自由經濟市場與「個人主義」社會中的互動關係中才能被襯托出來；而要用「外在功德／內在功德」的標準來判斷社會行動者行善行動的虔敬程度，這也必須是要建築在一種道德性的意識形態，也就是一種人們對於文化中「局部動機純正性命題」的集體性共識之上的；而同樣的，在這種「Y型積功德意圖」的概念裡，我們事實上也是必須以人們的助人經驗為背景而來產生進一步概念定義上的標準。換句話說，在什麼樣的脈絡中（「個人主義」的社會關係中，道德性的文化意識形

表 5 三組和助人行動有關的概念背後所鑲嵌著的脈絡上的意含

	利己／利他	外在功德／內在功德	X型積功德意圖／Y型積功德意圖
1. 基本指涉	助人行動中所具有的內在屬性	在華人「功德文化」「文化劇本」中所認定的助人者在助人行動後所產生的結果	在華人「功德文化」「文化劇本」的籠罩下，「積功德行為」背後所具有的不同的動機基礎
2. 定義	利己：幫助他人而期待外在的報酬； 利他：幫助他人而不期待外在的報酬	外在功德：外在布施所產生的個人或家庭上的結果； 內在功德：透過心靈提昇所產生的個人內在德性上的增長	X型積功德意圖：缺少助人經驗以前的「積功德行為」的心理狀態； Y型積功德意圖：個人在有了實際的助人經驗以後所具有的一種「積功德」的意圖
3. 定義的標準	行動者內心是否期望報酬	行動是否符合於文化規範中的「局部動機純正性命題」	個人是否能由助人經驗中產生內在心理狀態的改變
4. 最典型的產生該種概念的背景或脈絡	當代自由經濟市場體系與個人主義社會	道德性的文化意識型態所瀰漫著的生活場域	以助人行動為主要訴求的華人慈善團體的行動場域
5. 概念中所鑲嵌著的面向	社會的面向（在此亦即是社會關係的面向）：與個人主義社會中的互動模式密不可分	文化的面向（在此亦即是道德性的意識型態的面向）：與某種道德性的文化意識型態的存在密不可分	社會心理的面向（在此亦即是經驗與情感上的面向）：與助人經驗本身所帶動的情感上與認知上的改變密不可分

態瀰漫的場域中，華人「功德文化」「文化劇本」下的慈善團體中），所襯托出來的助人行動，也就已經具備有了什麼樣的一種內在特質。

而對於以上這一點的深入瞭解，固然使我們發現了助人行動「跨文化研究」的難度之所在，不過它卻也同時提供了我們一個更廣闊的視野，也就是我們既看到了這三組概念間內部各所鑲嵌著的獨特的社會的、文化的、或社會心理上的面向（見表 5），也發現了對應於不同的脈絡，人類的行為還是會分別具有著不同的以考慮受助者需要為主的助人行動的模式。而這樣的一種看法一方面將有助於我們重新來認識「本土性助人行動」—「積功德行為」中所具有的各種豐富的面貌；一方面也讓我們可以開始來更進一步的反省，到底應該站在什麼樣的角度來看待不同地區的助人行動的發生。關於這些議題且讓我們留到結論中再來加以說明。

八、文化脈絡中「積功德行爲」所具有的幾點基本性質

在前面的討論裡，我們大致上已經看到了在其原本的社會文化脈絡當中，「積功德行爲」是有其相當的多樣性與複雜性的，延續這些討論，在這一節裡我們則希望對於真實社會文化脈絡中「積功德行爲」所具有的一些基本性質再做幾點補充性的說明。尤其是當一般論者都只注意到民間「積功德行爲」中的負面影響時，我們若能夠把該類行為放到其原有的脈絡中來理解，這或許能夠幫助我們對於該類行為產生更完整而正確的理解。以下我們將就兩點來做一個更深入的說明：第一點是關於「積功德行爲」的發生，在真實脈絡裡，是如何與「文化劇本」中的「局部動機純正性命題」有著緊密關連性的議題；第二點則是關於在真實的脈絡裡，「積功德行爲」如何因具有著一種客觀社會道德標準的性質，而對於屬於「功德文化」「文化劇本」底下的社會行動者產生了特別意義方面的議題。

首先，的確就如某些論者所提到過的，「功德」的「可計算性」將會促使所謂的「功德的市場經濟學」（參考 Lehman 1996:25；或柯若樸 1995:107）的產生，於是使得「功德」就像金錢一樣可以做為商品來販賣和交換，並因而導致人們以「極大化」其所擁有的「功德」做為追求的目標，而忽略被幫助對象內在的實際需要。這種負面的結果在「積功德行爲」的實際運作裡當然是可能發生的，然而事實上，我們所注意到的是，在真實的文化脈絡裡，經過了「文化劇本」中的「局部動機純正性命題」的影響之下，「功德」的量化與累積，並沒有像「金錢」的累積一般赤裸裸的被追求與進行著。這在前面的實證分析中已經清楚的看到，在真實的文化脈絡裡，大部分的助人行動者是深受某種文化規範所影響和制約的（譬如說在慈濟的受訪者中，「未受文化規範制約的積功德助人者」僅占了 21.4%）。

更進一步來看，也就是說在真實的文化脈絡裡，在「局部動機純正性命題」的約束之下，當行動者在「積功德」的行動並沒有招致相應的「功德」的結果時，人們通常不會中止其慈善行動的持續，反而他們的反應通常是：或是認為自己助人的動機不夠純正，或是認為自己過去或前生的善行不夠，而導致了福報並不能相應於「功德」的積累而來。正如同某些慈濟參與者的話中所生動的顯示著的：

「其實你……你本身沒有去做的話，你求根本就求不到！也可以說是……說你……以前有做，你有儲蓄，講說『儲功德』，有儲蓄，你有要用的時候才有。但是我……我是感覺上說，我已經還不完了，不可能再……到以後，所以我盡量做，所以我盡量做，幫助別人」（訪談記錄 15:14）；「你做好〔事〕……又跟人家說，……造口業！真替你可惜你做的，很替你可惜所做就是了，……但是你做的一定有功德沒有錯，所以如師父講的『坐賓士的北京狗』，……他沒有錯他以前真的有種福報，可是他『因地』不好啦，墮落到畜生道去了！」（訪談記錄 44:10）；「像師父說的，你要得功德就有功德嗎？你心裡一直想要這個，也是很辛苦，感覺得有一種牽掛，像師父講的，你得不到的時候……不是更痛苦嗎？師父說隨份隨力做這樣子，我是從來沒有想到什麼功德，所以有人說……『啊妳師兄〔先生〕做得這樣子〔拼〕，妳身體還這樣……』我感覺說……這可能是我們上輩子做的不好還是怎麼樣，怎麼可能參加慈濟就……病就一定好……？」（訪談記錄 66:4）。也就是說在我們的「文化劇本」中，「積功德行為」與所謂的「局部動機純正性命題」的文化規範，二者經常是如影隨形的，對「功德文化」的「文化劇本」嫋熟的社會行動者在其「積功德行為」中事實上是經常展現了某種類似於「虔敬」的性格的，這一點就我們的瞭解真實情境中的「積功德行為」而言是特別重要的。

另外一個我們要在此強調的重點，則是「積功德行為」在真實的文化脈絡裡所具有的一種「有助於社會道德標準建立」的外衍的特性。

也就是說，「功德」所具有的一種「可計算性」的特性，在行動者的認知層面上，將會使得行動者更注意到自己慈善行動的多寡所可能具有的「功德」上的意義，於是基於「功德」之名下所進行的連續助人行動的本身，將會格外增進行動者內在的滿足感；同時，因為「功德」的多寡是一個社會上可以共同辨識的，雖抽象但卻也是客觀的標準，一個人的慈善行動所代表的那種所謂「無量的功德」（也就是一般俗民所稱的「功德無量」），也將為行動者帶來社會上的承認與尊敬，²⁷ 而這兩種結果都將會進一步的增進了行動者繼續從事慈善行動的興趣與信心。換言之，「可計算性功德」的存在使得不論在行動者的內心，或是在社會人士

²⁷ 換句話說累積「功德」的多寡，是一個人在這個社會上所能擁有的重要的建立社會地位的「象徵資本」之一。

的眼光之中，慈善行爲都有了它可能加以衡量的標準，而這種標準的存在，也促進了慈善行爲在同一個行動者身上可以連續發生的可能性。一位女性「委員」的話裡多少隱含了這樣的類似的訊息：

那進到慈濟來以後當然會知道說，啊有這樣子，怎麼做就是有功德，可是我們不會刻意的說，就怎麼去做就是爲自己積功德，事實上就是……你做了，對自己好而已！對啊！你自己就是能夠改變你自己，無論做什麼事，啊至於說積什麼功德，那個就是……那個很……，我們就不知道了！對呀！至少你去做了，你做了善事以後，你……家庭一定會比較……和祥啊！……子孫他可能也會就是看我們的樣子，也會行善啊！那可能就是……就像人家說「積功德啦，怎麼樣……，會……子孫會怎麼樣」，事實上就是自己要去做，做了孩子如果看你说爸爸媽媽好像是……好像是在行善的人啊，……這樣子也比較好！（訪談記錄 60:6）

我們注意到因爲善行的意義是可以用「功德」來衡量的，這位「委員」除了因此而可以更瞭解自己慈善行動的意義以外，她也更可以揣測她的行動在別人的眼中到底是代表了一種什麼樣的意義。也就是說，在「文化劇本」中一旦有了「功德」這種可以使「善行」更容易被理解或是被定位的「公認的標準」的存在，這不僅促進人們內心行善的動力，也更使得「善行」在透過了「功德」的定位以後，成爲一種可以很容易就與他人做「社會溝通」的可辨識的道德性的行爲。就像有些「慈誠隊員」或「幕後委員」在拿自己和正式的「委員」做比較時，常常會說到類似的話：「還沒有〔成爲委員〕……福報還沒那麼大啦！」（訪談記錄 46:2）；一位「會員」也這麼說：「我到現在認爲我感覺說我拿這些錢出來，我不敢說我有這功德……我感覺說他們這些師兄師姐〔「委員」們〕，我覺得才是真正的……真正在做功德，我這個還不算是功德」（訪談記錄 14:6）。在這裡，「功德」的存在，使得人們的善行得以與他人溝通，也使得人們彼此的慈善行動有一個可茲對比的標準，這些皆有助於一種「社會道德標準」的建立。換言之，做爲「文化劇本」中一種清楚的符碼，「功德觀」在民眾的心目中所代表的實質社會意義是既深刻也全面的，尤其它所間接形成的清楚的倫理或道德的標準，經常能夠鼓勵社會中的成

員投入助人行動之中，並能夠有助於俗民生活世界裡的行動者在社會行動中建構其行動所代表的社會意義，而得以使其能更進一步的持續個人助人的社會行動。

也就是說，我們若不能把「積功德行爲」放在其真實的社會脈絡中來考察，那麼「功德」所具有的這種「道德標準」上的意涵是很難被觀照到的。而在我們的考察裡，我們則注意到，在行動者主觀意義建構的過程裡，其個人的「積功德行爲」經常也代表著一種對於社會客觀道德標準的遵循和實踐，以及進一步的以此做為一種社會溝通的手段，而這也正是「積功德行爲」在其真實社會情境中的一個重要的面向。²⁸

九、摘要與結論

在過去「助人行爲」研究的典範中，文化因素對於人們助人行動的影響幾乎一直是被忽視的，這種視野對於理解非西方國家中人們的助人行動而言，有其相當的侷限性。尤其在源自於這個研究典範裡的「助人行爲」定義裡，一些在非西方國家中可能是特別具有文化意義的社會行動範疇，可能也將被排除在「助人行爲」研究範疇之外；或是即使當這些行動範疇被加以研究時，因為實際發生這些行動範疇背後文化脈絡的被忽視，由此而得到的研究結果通常也會是相當片面的。

奠基于以臺灣佛教慈濟功德會中所收集到的與當代臺灣人「積功德行爲」有關的資料，於是我們不僅說明了當代臺灣人「積功德行爲」的一種多重的面貌，更是實際的回應了前述這些議題。以源自於西方學界定義下的「助人行爲」中所具有的「利他屬性」做為一個觀照與對比的焦點，本文嘗試要進一步來說明的是，對於「利他屬性」的考察是不能脫離行動者在發生行動時的文化脈絡來進行的，而這種認識，也正應該是我們在進行「助人行爲」「跨文化研究」時一個基本的認識論上的起點。也就是說對於一種和助人有關的行動範疇，我們是必須注意到文

²⁸ Geertz (1973:87-141) 曾指出，宗教系統中包含有兩個層面：一個是世界觀 (world view)，一個是意索 (ethos)，前者指的是一個認知的體系，後者則是人們對此體系的情感、道德以及評價等的相關面向。類似的，在我們此處的討論裡，雖然「功德觀」並不能被當作一個宗教系統來看待，不過我們卻也可以發現到，「功德觀」在民間的展現有其認知的面向，亦有其情感、道德，以及評價等的面向，而我們在這一部分的討論裡所強調的，也正是在真實的社會脈絡裡「功德觀」背後所具有的情感以及道德方面的面向。

化脈絡中行動者的主觀意義建構過程的。雖然這種認識論起點的建構的確是大大增加了我們在進行「助人行爲」「跨文化研究」時所可能會有的難度，然而事實上，我們也只有透過這樣的一個過程，才可能對於人類的助人行動產生一種更寬廣的視野，這正是「跨文化研究」所欲達成的一個重要的目的，而它在此也正是本文的一個主要的宗旨；就另外一方面來說，對於「助人行爲」的「本土社會心理學研究」而言，這種對於「本土性助人行動範疇」中文化意含的探索，本來就是一件必須進行的基礎工作，這也是本研究在此想要同時來進行的一項努力。

在過去人類學家對於佛教國家中「積功德行爲」的研究裡，我們已經看到了在許多地區「積功德行爲」和俗民生活之間所擁有的一種緊密的關連性，同時我們也注意到了「積功德行爲」所可能具有的各種繁複的面貌（例如「功德迴向」的形式的存在，不同的場合中人們有著不同的自我陳述等等）和其做為一種社會道德衡量的標準時，它所具有的一種社會溝通上的功能。在這些理解之下，我們也希望能同樣的來探索：在當代臺灣慈濟人的「積功德行爲」裡，其中可能具有著什麼樣的多重的表達形式和社會內涵。

首先，我們詳細分析了傳統華人社會裡所謂的「文化劇本」中「功德」所具有的兩種基本意含，以及在華人社會裡和「積功德行爲」直接有關的文化規範。根據在慈濟所收集到的資料，我們也看到了前述這些傳統的「文化劇本」及其相關文化規範在今日臺灣社會情境裡的延續性。

而根據進一步的實證資料我們發現，因為文化規範中所存在的所謂的「局部動機純正性命題」的影響，在不同情境裡，「積功德行爲」的行動者亦有其不同的「動機談論」的方式。在討論中，我們對於慈濟參與成員的三種「動機談論」的形式進行了分析，它們分別代表了慈濟成員在強弱程度不同的情境裡對於文化規範的反應。對照這些不同的反應，我們不僅可以瞭解和「積功德行爲」有關的文化規範是扮演了什麼樣的角色來影響個人對於「積功德行爲」的認知，我們也進一步看到了文化脈絡中「積功德行爲」所具有的複雜性與多樣性。

在此同時，經由慈濟成員在某些情境裡的「動機談論」的內容，我們也間接推測了慈濟成員助人行動背後潛在的一種心理狀態，我們發現，同樣是「積功德行爲」，卻又可以依其與文化規範相結合的程度做進一步的區分（例如「未受文化規範所制約的積功德行爲」、「符合文化規範的積功德行爲」等等），這種更細緻的

區分，是有助於我們更適切的來理解本土性助人行動中的多重面貌的。

接著，我們更深入的分析了慈濟成員在「弱的情境」的「動機談論」裡所常出現的語彙：「功德迴向」與「植福田」，其中前者具有著一種隱含性的「利他性功德」的涵義，後者則代表了一種「迴避了意向問題」的和「功德」有關的語彙。我們發現在「弱的情境」裡，這兩種語彙也成為「功德文化」「文化劇本」之下的社會行動者經常採用的一種自我陳述的語彙。

在進一步的分析裡我們則發現，前述這兩種語彙的「動機談論」，與助人者的社會背景和助人實踐的形式之間皆有著密切的關連性。在其中我們又發現到了一種所謂的「Y型積功德意圖」——也就是人們有了實質助人經驗以後所具有的一種「積功德」意圖的存在。這種「Y型積功德意圖」的概念一方面幫助我們來瞭解在慈濟中所發現到的「趨中現象」的一個關鍵性的概念，另方面也是一個可以幫助我們對於真實活動情境裡的「積功德行為」產生深入理解的重要思考起點。

此外，延續這些討論，根據慈濟的資料，我們也深入的指出了在真實情境裡「積功德行為」中所具有的幾點與其難以分割的附帶的性質：其一是它與「局部動機純正性命題」間緊密的關連性；其二則是它對社會行動者所具有的客觀道德標準上的意義。這一方面的說明特別能夠幫助我們由行動者主觀意義建構的層面，來具體的瞭解「積功德行為」在民間所具有的一種更真實的形貌。

在以上的分析裡不僅看到了文化因素（「文化劇本」與文化規範）對於社會成員和助人行動有關的認知與行動模式上的關鍵性的影響；也看到了在文化脈絡裡，某些助人行動對於社會行動者真實性的意義到底何在。在這兩種認識裡，前者提醒我們：在真實情境裡文化因素在助人行動上的重要性值得重新做一評估；後者則顯示：源自西方典型的對於「助人行為」的定義在不同地區有其適用上的困難，若嚴格遵守西方的定義來檢視非西方國家的助人行動，容易產生相當片面的視野。更進一步說，也看出來「助人行為」的「跨文化研究」有其相當的「困難度」，這種「困難度」雖然是原先所未曾預期到的，然而這種「困難度」的呈現，卻有助於重新思考在「跨文化研究」裡，應如何來看待不同文化脈絡中的助人行動。

基本上，對於理解本土性的一種助人行動範疇——「積功德行為」而言，透過對於真實脈絡中「積功德行為」的實證分析，根據現有的資料，本文可以說是

儘可能的重現了在行動者社會行動的脈絡裡，這種行動範疇所具有的基本性質與特色。然而，就做為「跨文化研究」中的一個個別文化中的案例的報導而言，就如同我們在前面所指出的，本文對於「助人行爲」「跨文化研究」的貢獻，主要在於提供了一個重新思考的起點和一種更寬廣的視野，尤其在指出不同脈絡中的助人行動具有其自身的運作邏輯與隱含的社會的、文化的、與社會心理上的意涵，至於如何來更具體的在不同文化的地區中，進行對於助人行動的比較並進而獲得一般性的理解，這就還有待更多研究成果的累積來提供我們做為進一步深入思考的素材，而非本文在此可以一併回答的問題。

最後，我們所要指出的本文的限制是：第一、對於「積功德行爲」的處理，因為現有資料的限制以及文化脈絡中「積功德行爲」在展現上的隱晦性，我們所採取的是一種迂迴側面的分析方式（也就是透過對於人們「動機談論」的分析），而非全面的深入觀察或分析，這一方面因此在將來還是有待我們能在資料收集與研究方法上做更多的突破，俾有助於我們對該類在華人社會裡與俗民日常生活有著密切關係的行動範疇能夠做更深入的澄清。

第二、本文的分析資料幾乎完全取材自對於慈濟功德會參與者的訪談，事實上在不同組織裡，因為領導者的風格、組織宗旨的重點、和組成成員的社會背景等的差異，「功德文化」在其中展現的方式當然也會有所不同，而所謂的「局部動機純正性命題」在各組織情境中的出現方式與強弱程度自然也就有所差異，因此本文的各種發現是否能夠適用於慈濟以外的情境，是仍有待做進一步檢證的。

總之，「積功德行爲」在諸多與文化因素難以分割的助人行動類型之中是非常重要的一種，它在華人民間社會中更是最重要的一個慈善傳統，對於它的研究，不僅是「本土社會心理學研究」的基本工作，更是「跨文化研究」的一項重要課題，無論在理論上與實證上，在未來，這一個「行動範疇」都還需要更多研究者來對其加以進一步的探索。

參考書目

丁仁傑

- 1997 現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討：以臺灣佛教慈濟功德會的發展為例，刊於佛光山第一屆宗教文化國際學術會議論文集，第一冊：頁 73-107。臺北：佛光出版社。

[出版中] 社會脈絡中的助人行為：臺灣佛教慈濟功德會個案研究。臺北：聯經出版社。

王小章、樂國安

- 1989 中國人助人心理初探。社會學研究（大陸）24:83-88。

王順民

- 1997 臺灣地區宗教福利服務之銳變——兼論若干個案的歷史考察。嘉義：中正大學社會福利研究所博士論文。

中華佛教百科全書編輯委員會 編

- 1994 中華佛教百科全書。臺南縣永康市：中華佛教百科文獻基金會。

丘秀芷

- 1996 大愛：證嚴法師與慈濟世界。臺北：天下文化出版社。

包如廉

- 1996 現代臺灣的宗教生活 1994-1995 年實地考察報告。陳有方、陳豫林譯。中央研究院民族學研究所資料彙編 11:81-100。

朱瑞玲

- 1992 臺灣民間善書的心理意含：從傳統到現代的轉折，發表於中央研究院民族學研究所主辦「本土歷史心理學研究」專題研討會。臺北。

- 1993 中國人的慈善觀念，中央研究院民族學研究所集刊 75:105-132。

任繼愈 主編

- 1989 宗教辭點（上）。臺北：博遠出版有限公司。

何淑華

- 1993 佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式。臺北：東吳大學社會學研究所碩士論文。

宋光宇

- 1994 關於善書的研究及其展望，新史學 5(4):163-191。

- 1995 宗教與社會。臺北：東大圖書公司。

李杜子

- 1991 「功德給我」的隨想，佛教文化 15:25-27。

林本炫

- 1995 宗教與社會福利，刊於臺灣的社會福利：民間觀點，林萬億等著，頁 131-160。臺北：五南出版社。

- 1996 宗教運動的社會基礎——以慈濟功德會為例，刊於臺灣佛教學術研討會論文集，楊惠南、釋宏印編，頁 229-243。

范純武

- 1996 清末民間慈善事業與鸞堂運動。嘉義：中正大學歷史研究所碩士論文。

柯若樸 (Philip Clart)

1995 一部新經典的產生：臺灣鸞堂中的啓示與功德。林聖授譯，民間宗教 1:93-116。
袁了凡(明)

1992 了凡四訓白話解釋，黃智海演述。臺北：佛陀教育基金會。
梁其姿

1997 施善與教化：明清的慈善組織。臺北：聯經出版社。
黃絹智

1996 證嚴法師：一百個故事。臺北：集雅文化出版有限公司。
陳慧劍

1988 證嚴法師和她的慈濟世界。臺北：慈濟文化出版社。
張 瑪

1996 道教與民間醫療文化：以著驚症候群為例，刊於儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化，李豐懋、朱榮貴主編，頁 427-457。臺北：中研院中國文哲研究所籌備處。
淨空法師 講述

1995 修福積德造命法。美國：美國達拉斯佛教會。
聖印法師 譯

1980 六祖壇經今譯。臺北：天華出版社。
道端良秀

1981 中國佛教與社會福利事業。關世謙譯。高雄縣：佛光出版社。
慈濟文化出版社 編

1993 慈濟年鑑。1992 版。臺北：編者。
1994 慈濟年鑑。1993 版。臺北：編者。
1995 慈濟年鑑。1994 版。臺北：編者。
1996 慈濟年鑑。1995 版。臺北：編者。
1997 慈濟年鑑。1996 版。臺北：編者。

佛教慈濟慈善事業基金會 編

1994 慈濟精神研討會研習手冊。花蓮：編者。
[慈濟月刊社]

1992 慈濟月刊，312 期。

鄭志明

1988 中國善書與宗教。臺北：臺灣學生書局。
1996a 臺灣民間信仰濟世觀的現象分析，刊於臺灣民間的宗教現象，鄭志明著，頁 146-169。臺
北縣中和市：大道文化出版社。
1996b 臺灣善書研究的回顧，刊於臺灣民間的宗教現象，鄭志明著，頁 378-405。臺北縣中和市：
大道文化出版社。

劉道超

1992 中國善惡報應習俗。臺北：文津出版社。
靜 言

1992 路邊董事長，刊於誤與悟，慈濟文化編，頁 169-177。臺北：慈濟文化志業中心編輯。
鍾秋玉

1991 慈善機構的組織融入、組織文化與慈善行為：以「慈濟功德會」為例。臺灣大學心理學研
究所碩士論文。

證嚴法師

- 1989 靜思語第一冊。初版。臺北：九歌出版社有限公司。
- 1990 慈濟精神淨化人心（小冊子），慈濟小叢書一。臺北：慈濟文化志業中心。
- 1993 慈濟叮嚀語，第一冊。臺北：慈濟文化志業中心。
- 1994 靜思語，第二冊。第一版 51 印。臺北：慈濟文化出版社。（1992 初版）
- 1995 八十四年度慈濟全省委員組長功能組幹部研習會講義。。（未出版）
- 1996a 靜思晨語。第一版 34 印。臺北：慈濟文化出版社。（1992 初版）
- 1996b 慈濟心蓮二：用愛走過三十年。吳鈴嬌整理。臺北：時報出版社。
- 1997a 證嚴法師心蓮。第一版 25 印。臺北：慈濟文化出版社。（1992 初版）
- 1997b 慈濟心蓮。第一版 16 印。吳鈴嬌整理。臺北：時報出版社。（1992 初版）

Babb, L. A.

- 1983 Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism, in *Karma: An Anthropological Inquiry*, C. F. Keyes and V. Daniel, eds., pp.163-181. Berkeley: University of California Press.

Bar-Tal, D.

- 1984 American Study of Helping Behavior: What? Why? and Where? in *Development and Maintenance of Prosocial Behavior: International Perspectives on Prosocial Morality*, E. Staub, D. Bar-Tal, J. Karylowski, & J. Reykowski., eds., pp.5-27. New York: Plenum.

Basham, R.

- 1989 'False Consciousness' and the Problem of Merit and Power in Thailand, *Mankind* 19(2):126-137.

Benedict, R.

- 1943 *Thai Culture and Behavior: An Unpublished Wartime Study Dated September 1943*. New York: Institute for Intercultural Studies, Inc. (Reprinted as Data Paper No. 4, 1952, Ithaca, N.Y.: Cornell University Southeast Asia Program.)

Berkowitz, L.

- 1966 A Laboratory Investigation of Social Class and National Differences in Helping Behavior, *International Journal of Psychology* 1:231-242.

Blum, A. F. and P. McHugh

- 1971 The Social Ascription of Motives, *American Sociological Review* 36:98-109.

Bohannan, P.

- 1963 *Social Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Brokaw, C. J.

- 1987 Yuan Huang (1533-1606) and the Ledgers of Merit and Demerit, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47(1):137-195.
- 1991 *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Darley, J. M. and B. Latane

- 1968 Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility, *Journal of Personality and Social Psychology* 8:377-383.

- DiMaggio, P. J. and H. K. Anheier
1990 The Sociology of Nonprofit Organizations and Sectors, *Annual Review of Sociology* 16:137-59.
- Feldman, R.
1968 Responses to Compatriots and Foreigners Who Seek Assistance, *Journal of Personality and Social Psychology* (10):202-214.
- Fiske, A. P.
1991 The Cultural Relativity of Selfish Individualism: Anthropological Evidence that Humans are Inherently Sociable, in *Prosocial Behavior*, M. S. Clark, ed., pp.176-214. Newbury Park, CA: Sage.
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Gergen, K. J., P. Ellsworth, C. Maslach, and M. Seipel
1975 Obligation, Donor Resources, and Reactions to Aid in Three Cultures, *Journal of Personality and Social Psychology* 31:390-400.
- Gouldner, A. W.
1960 The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement, *American Sociological Review* 25:161-178.
- Hanks, L. M.
1962 Merit and Power in the Thai Social Order, *American Anthropologist* 64:1247-61.
- Hewitt, P. J.
1991 *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology*. 5th ed. Boston, Mass: Allen and Bacon.
- Hofstede, G.
1980 *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Values*. Beverly Hills, CA:Sage.
1991 *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: McGraw-Hill.
- Huang, L. C. and M. B. Harris
1974 Altruism and Imitation in Chinese and Americans: A Cross-Cultural Experiment, *The Journal of Social Psychology* 93:193-195.
- Ingersoll, J.
1966 Fatalism in Village Thailand, *Anthropological Quarterly* 39:200-225.
- Kammerer, C. A. and N. Tannenbaum
1996 *Merit and Blessing: in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*. New Haven, Connecticut: Yale University Southeast Asian Studies.
- Kant, I.
1956 *Critique of Practical Reason*. L. W. Beck trans. New York: The Liberal Arts Press.
- Kapp, W.
1963 *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning in India*. New York: Asia.
- Keyes, C. F. and V. Daniel
1983 *Karma: An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press.

- Kitagawa, J. M. and M. D. Cummings
 1989 *Buddhist and Asian History*. New York: MacMillan Publishing Company.
- L'Armand, K. and Pepitone, A.
 1975 Helping to Reward Another Person: A Cross-Cultural Analysis, *Journal of Personality and Social Psychology* (31):189-198.
- Latane, B. and J. Darley
 1968 Group Inhibition of Bystander Intervention in Emergencies, *Journal of Personality and Social Psychology* 10:215-221.
 1970 *The Unresponsive Bystander: Why Doesn't He Help?* New York: Appleton.
- Lehman, F. K.
 1996 Can God be Corerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions, in *Merit and Blessing: in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, Cornelia Ann Kammerer and Nicola Tannenbaum, eds., pp.20-51. New Haven: Yale University Southeast Asian Studies Connecticut.
- Leung, K. and M. H. Bond
 1984 The Impact of Cultural Collectivism on Reward Allocation, *Journal of Personality and Social Psychology* 47:793-804.
- Ma, H. K.
 1985 Cross-Cultural Study of Altruism, *Psychological Reports* 57:337-338.
- Maydal, G.
 1968 *Asian Darma: An Inquiry into the Poverty of Nations*. New York: Pantheon.
- Macauley, J. R. and L. Berkowitz
 1970 Overview, in *Altruism and Helping Behavior*, J. R. Macauley and L. Berkowitz, eds., pp.1-9. New York: Academic Press.
- Mills, C. W.
 1940 Situated Actions and Vocabularies of Motive, *American Sociology Review* 5:904-913.
- Mussen, P. and N. Eisenberg
 1977 *Roots and Caring, Sharing, and Helping: The Development of Prosocial Behavior in Children*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.
- Natio, T., R. Ibusuki, and W. Lin
 1991 Interpersonal Relations and Helping Norms Among University Students of Japan, Taiwan, and Korea, *Psychology Reports* 69:1044-1046.
- Omoto, A. M. and M. Snyder
 1995 Sustained Helping Without Obligation: Motivation, Longevity of Service, and Perceived Attitude Change Among AIDS Volunteers, *Journal of Personality and Social Psychology* 68(4):671-686.
- Parry, J.
 1985 The Gift, The Indian Gift and The 'Indian Gift', *Man* (N.S.) 21:453-473.
- Piaget, J.
 1932 *The Moral Judgment of the Child*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Phillips, H. P.
- 1965 *Thai Peasant Personality*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pye, M.
- 1987 Merit: An Overview, in *The Encyclopedia of Religion*, vol.9, M. Eliade, ed., pp.380-383. New York: MacMillan Publishing Company.
- Rubin, H. J. and I. S. Rubin
- 1975 The Function of Liminal Events in the Succession to a Position of Power: the Transfer of the District Officer in Thailand, *American Ethnologist* 2:329-346.
- Sinha, D.
- 1984 Community as Target: A New Perspective to Research on Prosocial Behavior, in *Development and Maintenance of Prosocial Behavior: International Perspectives on Positive Morality*. E. Staub, D. Bar-Tal, J. Karylowski and J. Reykowski, eds., pp. 445-456. New York: Plenum.
- Smith, J. and F. Handlin
- 1987 Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing, *The Journal of Asian Studies* 46(2):309-337.
- Snow, D. A., E. B. Rochford, Jr., S. K. Worden, and R. D. Benford
- 1986 Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation, *American Sociological Review* 51:464:481.
- Snow, D. A. & R. D. Benford
- 1988 Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization, *International Social Movement Research* (1):197-217.
- 1992 Master Frames and Cycles of Protest, in *Frontiers in Social Movement Theory*, A. D. Morris & C. M. Mueller, eds., pp.133-155. New Haven, CT: Yale University Press.
- Snyder, D. and W. Ickes
- 1985 Personality and Social Behavior, in *The Handbook of Social Psychology*, Lindzey and E. Aronson, eds. New York: Random House.
- Sorokin, P.
- 1950 *Explorations in Altruistic Love and Behavior: A Symposium*. Boston: Beacon Press.
- Spiro, M. E.
- 1982 *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Strong, J. S.
- 1987 Merit: Buddhist Concepts, in *The Encyclopedia of Religion*, vol.9, M. Eliade, ed., pp. 383-386. New York: MacMillan Publishing Company.
- Stevenson, H. W.
- 1991 The Development of Prosocial Behavior in Large-Scale Collective Societies: China and Japan, in *Cooperation and Prosocial Behavior*. R. A. Hinde & J. Groebel, eds., pp.89-105. New York: Cambridge University Press.
- Tambiah, S. J.
- 1968 The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village, in

- Dialectic in Practical Religion*, M. Fortes, J. R. Goody and E.R. Leach, eds., pp.41-121. London: Cambridge.
- 1970 *Buddhism and Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Policy in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, L.
- 1976 The Significance and Interpretation of Replies to Motivational Questions: The Case of Sex Offenders, *Sociology* (6):23-39.
- Ting, J-C.
- 1997 *Helping Behavior in Social Contexts: A Case Study of the Tzu-Chi Association in Taiwan*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Wisconsin-Madison.
- Triandis, H. C.
- 1990 Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism, in *Nebraska Symposium on Motivation*, J. Berman, ed., pp.41-133. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska.
- Weber, M.
- 1993[1964] 《宗教社會學》(The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press, 1964)。康樂、簡惠美譯。臺北：遠流出版社。
- Welch, H.
- 1967 *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolf, M.
- 1974 Chinese Women: Old Skills in New Content, in *Women Culture and Society*. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds. Standford: Stanford University Press.
- Wuthnow, R.
- 1991 *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

收稿日期：87年 5月14日

修訂日期：87年 8月16日

接受日期：87年 11月18日

“Merit-Accumulation” Behavior in Cultural Contexts: An Example from Participants in Taiwan’s Buddhist Tzu-Chi Association, with Implications for Cross-Cultural Studies on Helping Behavior

Jen-chieh Ting
*Institute of Ethnology,
Academia Sinica*

ABSTRACT

Based upon data collected in the Buddhist Tzu-Chi Association in Taiwan, this study attempts to discover the various forms of merit-accumulation behavior in modern Taiwan. Simultaneously, based upon the findings, we also want to reflect on the basis for cross-cultural studies on helping behavior. In particular, we notice that, in the past, underlying cultural dimensions have often been ignored in studies on helping behavior. This kind of perspective, when applied to non-western cultures, has serious limitations. Through the analysis of three kinds of “motive talk” for Tzu-Chi participants, this study tries to demonstrate how cultural norms play an important role in affecting people’s cognition and behavior for helping, and how merit-accumulation has specific meaning for a social actor in real social contexts. This study on “merit-accumulation” not only helps to shed light on the patterns of Chinese charitable behavior, but also brings us a new perspective on cross-cultural study of helping behavior. A cross-cultural study on helping behavior must be based upon an understanding of how actors in a social process construct their subject meanings in cultural contexts.