

天主教輔仁大學社會學系學士論文

指導老師：魯貴顯

神聖與世俗的再創造：

論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索

Recreating Sanctity and Secularity:

The Search on Self-Identity within Practice of Faith

學生：朱悅嫻 撰

中華民國一一〇年十月

天主教輔仁大學社會學系學士論文

神聖與世俗的再創造：

論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索

Recreating Sanctity and Secularity:

The Search on Self-Identity within Practice of Faith

學生：朱悅嫻 撰

指導老師簽名：

中華民國一一〇年十月

系所章戳：

謝辭

「仰瞻天上的炳朗星空，俯撫心中的道德法則。對這兩件事，我們若欲靜醒思，心靈便愈充滿景仰和敬畏。」（康德, 2020: 186）是什麼使我們愈思考時，心中便愈充滿景仰？作為一名信仰者的意義究竟為何？這樣的思考一直伴隨我前行，從一個團契到另一間教會，再從人群中走出到另一團體。在遊走與停滯間，我自認自己終究無法歸屬某一宗教，但卻仍無法放棄心中那模糊卻又深刻的信仰。於是，這份信念同時深藏、卻又引領我前往。花了近一年思考自己想寫什麼，很慶幸找到一份與自己生命相呼應的主題。閱讀、寫作的時間裡，思考帶來的焦慮、興奮與感動總是銘刻在心。

我所收穫的，總是多過一切能回報的。在田野中期間，與師父們互動、談話間滿溢的祝福與溫暖，我理解的如此些微，只能盡力將它化為文字，傳遞出去。感謝指導老師魯貴顯一路上的幫助，在談論間，似乎更清晰地看見充滿生命的社會學。也謝謝哲學系的黃麗綺老師，讓我產生對知識的熱愛，在感動中與哲學相遇。感謝諺樑果斷答應擔任我的回應人，也耐心看完並給我許多想法。謝謝摯友們的照顧，栩韶替我修改格式、潤飾英文摘要，捷瑜、羽恩、Joy與我討論信仰，分享感動。雲笙、子華、學生會的朋友們，你們就像第二個家，給了我這麼多的愛和歸屬。最後，感謝我的父母。謝謝你們賦予、也完整了我的生命。在這麼多年的交談、傾訴與爭吵、磨合之中，仍一直是我在生活、精神上的支柱。謝謝你們的尊重，讓我可以成為我自己。

思考教導了我認識自己，也由此成為了心中的信仰。此篇學士論文只是中繼站，為四年的啟蒙歷程留下一絲紀錄。但願日後的寫作依然真摯，能一直伴隨勇敢、滿懷希望。

中文摘要

本文透過參與式田野觀察參與佛教出家人日常生活，欲探討神聖與自我在宗教場域之關聯。問題意識集中在兩方面，一為在自我的生命歷程中，個人如何成為並維持神聖角色一職？二為在一名信仰實踐者身上，個人如何看待自己身上的神聖性？神聖與世俗之間的關係又如何呈現？在研究方法上，除了參與式觀察以外，也分別進行佛教出家者的深度訪談與自傳分析。

本研究發現，在宗教場域內的實踐信仰者對神聖的理解，相對由空間為主建構的神聖，轉而認同以時間為主建構的神聖意義。本文首先對受訪者的出家抉擇進行描述，闡釋社會行動所呈現的合理性論述與背後的不合理意義。再者，透過揭示神聖生活背後的世俗性，了解世俗性如何在宗教生活中被隱藏或合理化。這一操作的目的是為使神職人員得以維持其神聖性，然而在這一維持下，卻仍暗藏著神聖認同背後的危機：一是神聖性來源的混淆，二則是對神聖/世俗區分之疲乏。最後，由上述兩問題產生的神聖認同危機中，筆者以實踐信仰者角度分析個人如何發展出對神聖認同之心理機制，一方面由承認集體且否定個人的方式，使神聖性來源合理化。另一方面，個人轉向一自我的內在反思過程，一再地藉由經驗重新進行神聖與世俗之區分。這兩面向則皆呈現著，實踐信仰者如何透過宗教，在一自我肯定與自我否定之辯證過程中對自我同一性進行證成。

關鍵字：宗教社會學、神聖、世俗、信仰實踐、自我認同

Abstract

The purpose of this study was to investigate the relation between sanctity and oneself in the religious field through participant observation with Buddhist monks. There are two aspects to the question of focus. First of all, how did the person become and maintain the sacred character in one's life course? Second of all, how did the person look at the sanctity on itself? Also how is the relationship between sanctity and secularity being presented? On the methods of study, in addition to participant observation, there are also semi-structured interviews and analyzation on the Buddhist monks' autobiography.

The results of the study have found that the faith practitioner in religious field, relatively regarded constructed by space, they see the sanctity as constructed by time. First of all, this study described the reasonable argument and unreasonable argument behind the decision of the monk leaving its secular life. Second, by revealing the secularity behind the sacred life, how the secularity were hidden or rationalized in them has been discussed. Although the purpose of the operation was to maintain the sanctity on the sacred character, but it also caused other identity crisis: one was the confusion on sanctity's origin, the person needed to deal with this coming from either individual or group. Another was the exhaustion for continually making distinction between sanctity and secularity. Last but not least, the identity crisis caused by the two questions mentioned above, from the perspective of faith practitioner, the writer analyzed how one developed a psychological strategy of sacred identity. On the one hand, through identifying with groups, the person affirmed rejects its own

individuality to make the origin of secularity reasonable. On the other hand, by using the experience of the reproduction on the distinction between sanctity and secularity, it makes the person's identification turned into internal reflection process. The two sides showed how a faith practitioner justifies self-identity by going through dialectically self-affirmation and self-denial.

Keywords: Sociology of religion. Sanctity. Secularity. The practice of faith. Self-identity.

目錄

謝辭.....	I
中文摘要.....	II
ABSTRACT.....	III
目錄.....	V
壹、研究動機與問題意識.....	1
貳、文獻回顧.....	4
一、宗教領域中神聖角色扮演的特殊地位.....	4
二、從宗教社會學建立起的神聖觀點.....	5
三、臺灣宗教社會學的相關爬梳與本研究之獨特性.....	6
參、研究方法與步驟.....	9
一、研究方法與訪談對象.....	9
(一) 研究方法.....	9
(二) 研究對象.....	9
二、訪談架構.....	10
三、研究步驟.....	10
四、研究者視角.....	11
肆、從世俗到神聖：神聖生活的將開始.....	12
一、長期接觸與投入：社會性因素作為出家理由.....	12
(一) 作為一名學術研究者.....	12
(二) 愛的責任.....	15
(三) 日常生活與宗教規範.....	17
二、突如其來的人生決斷：非社會性理由作為出家的理由.....	22
(一) Mead 方法論之引入.....	22
(二) 無法捉摸的出家過程.....	23
三、小結論.....	27
伍、從神聖到世俗：神聖性角色的維持.....	29
一、世俗的隱藏與合理化：顯而不見的世俗角色.....	29
(一) 世俗的顯現.....	29
(二) 世俗的正當化.....	38

二、神聖性的維持：神職人員面臨的危機.....	44
(一) 神聖與空間的建構理論.....	44
(二) 從儀式看神聖感建構.....	45
(三) 從神職人員看神聖感建構.....	46
(四) 距離與神聖性維持.....	52
三、神聖認同之危機.....	56
(一) 神聖性來源問題.....	56
(二) 神聖與世俗區分之疲乏.....	58
四、小結論.....	60
陸、世俗中的神聖顯現：實踐信仰重新證成神聖性.....	62
一、神聖來源的答覆：制度神聖與否認人格神聖.....	62
(一) 宗教場域的信仰實踐者論述.....	62
(二) 從宗教團體到普遍信仰者.....	65
(三) 責任的挽回.....	65
二、神聖與世俗的再區分：出家者在宗教場域中的創造意義.....	67
(一) 神聖的脆弱與世俗的再起.....	67
(二) 自我體驗與省思下的再區分.....	69
三、宗教與自我同一性：實踐信仰者的同一性觀察.....	72
(一) 關於實踐信仰者的自我敘事之考察.....	73
(二) 信仰實踐者之論述方式.....	76
四、再論神聖性：信仰實踐者在時間中的創造.....	77
(一) 神聖的兩種意義.....	77
(二) 時間與空間意義之對立與和諧.....	78
(三) 空間、時間與神聖的創造.....	80
五、小結論.....	82
柒、結論.....	84
一、從世俗到神聖：抉擇的合理化與決斷意義.....	84
二、從神聖到世俗：空間意義下的神聖意涵.....	85
三、世俗中的神聖：時間意義下的神聖意涵.....	85
四、神聖與世俗的再創造.....	86
捌、附錄.....	88
附錄一、研究限制與探討.....	88
(一) 研究視角與限制.....	88

(二) 田野視角與限制	88
附錄二、訪談同意書	95
拾、參考文獻	96
一、中文文獻	96
(一) 專書	96
(二) 期刊論文	96
二、英文文獻	97
(一) 專書	97
(二) 期刊論文	98

壹、研究動機與問題意識

殿堂高聳、擺飾莊嚴。在人聲與鼓共奏出的和諧中，眾人雙手合十、默念咒詞，共同面對中央走道。所有信眾皆意向著神聖對象的來到。而在這時，意向逐漸化為實有，聖人在所有人的注目中顯現。緩慢走上殿堂中的步道，他腳步穩重、雙眼緊閉，默念在唇形的微動中呈現。念念有詞之際，聖人停在了佛像前。樂聲配合地持續中，微微撥起袖套，雙手舉向空中比畫。手指在不同位置、撥弄中以不同姿態顯現。信眾靜靜處在一旁，他們緊閉呼吸，不可思議地望向這份神聖的莊嚴感。當儀式結束之際，群眾恭送聖人離開。人們露出了滿足地笑容，所有混合著髒污、煩惱的世俗，彷彿皆在其中得到淨化。當群眾一出殿堂便蜂擁而上，著急地向聖人傾吐自己的感激之情。聖人卻沒有多說話，謙虛與耐心顯現在他的微笑中，直到最後一刻的離別之時，他將手勢合十升至額頭處，說了幾聲「阿彌陀佛」作為道別。

從上述關於信徒與宗教聖人的互動中，我們以信眾的角度建構起了一「神聖」之人的模糊身影。而值得續問的便是，在這一「聖人」的稱呼下，背後指涉的究竟是什麼？「聖人」究竟是如何成為一名「聖人」？這一「神聖」在其身上代表的是什麼？且他又是怎麼看待自己的這一「神聖」感。

在大眾普遍印象中，具有「神聖」象徵、職位的人員總是使人敬而遠之。尤其在遇見一位佛教出家人或修士時，人們往往抱持著一種敬畏心態，將其視為一「不可輕犯」的神聖對象。但為何會有這種敬畏感呢？這樣的感受是來自，將對象的「神聖身份」視為對象本身具有的「所有內涵」。而若從大眾觀感回到神職人員本身身上，對一名作為「拋棄世俗」、「遵守戒律」的神職人員來說，其教義確實也要求著，這一人必須將一切都奉獻於宗教當中。然而，

當筆者進入田野場域後卻發覺，宗教中扮演的神聖角色實際上是由不斷「偏離¹」過程所建構起的。當一名出家人剃度落髮的那一刻，他的修行之路並不直接迎向悟道終點，而只是人生過程的某一轉折。因此接下來的問題則是，個人在扮演著這樣的「神聖角色」時，又是如何「維持」對角色的認同？

欲探討神聖角色如何維持身份時，筆者以個人「宗教經驗」出發，並從中與「自我認同」聯繫起關係。「宗教經驗」代表的不單是一種當下感受；更重要的是，當個人認同自己是一名宗教信仰者時，這當中的神聖體驗便要求一種重複的體驗與合理化。因此論及「宗教經驗」如何（how）能在個人身上成立時，從對自我的認知來看，個人召喚（recall）²神聖經驗以重複進行體驗。而從個人行動上看來，個人將特殊體驗透過宗教合理化為「神聖經驗」，使當下的感受與行動有所合理性依據³。由此看宗教中個人與「神聖經驗」的關係為何（what）時，具有雙層意義：一是從「當下指向過去」，個人會主動地將過去不同的特殊經驗，同樣歸為同一宗教的「神聖經驗」。另一是從「當下指向未來」，個人將主動地建構出不同的「神聖經驗」。

從個人與神聖經驗的關係中，筆者進一步把重點放在神職人員對宗教的主觀理解上。當我們探究一名神職人員的自我認同時，他對宗教的理解具有不可或缺的地位。然而接下來的問題則是，「宗教」在個人心中佔有的地位是什麼？它的地位如何建立？且如此來看的話，「宗教」的意義又是什麼？由前述

¹ 參考 Goffman (1978) 對於角色 (character) 之定義。角色維持則不只在於其模式，而是依靠於他當下的選擇，選擇則意味著偏離、疏離。

² 以現象學視角理解，個人透過召喚 (recall) 過去記憶的過程，將經驗呈現在當下，並預期透過這樣的招喚，進而維持其認同。因此過去、現在、未來同時於此在 (Dasein) 中呈現。

³ 由「特殊體驗」到「神聖經驗」的過程，之所以作為一段「合理化的過程」，是從個人對宗教進行理解的狀態言之。當宗教尚未在個人身上發生影響時，個人便尚無能力將特殊體驗過渡到一種「神聖性」經驗。但在宗教開始對個人發揮影響時，個人便傾向「有意識」或「無意識」，將自己的特殊體驗合理化成一種神聖經驗。因此，這當中的「合理化」指涉的是，個人以宗教為基礎，以解釋不同的經驗。

可看見，「宗教認同」與「神聖經驗」之間具有的相互依賴關係：一方面，宗教的認同必須經由經驗的不斷合理化與重複體驗，才得以維持；另一方面，也依於對宗教的認同，特殊體驗的合理化過程才得以穩定進行，並使基於宗教認同的行動有所可能。因此，由這一角度來看「宗教」本身的意義為何時，以 Berger（1991）提出社會與個人之間的邏輯關係（外在化、客觀化、內在化）來說：宗教作為一客觀化存在，也同時內化為個人主觀意識的結構，並提供個人在行動背後的合理性解釋。由此可以得出，「宗教」在這段過程中，在個人理解上產生出了不同視角的意義。

由上述建構起本研究中觀看「宗教」的出發點。筆者並不會以一制度化系統作為主軸來理解；而從另一視角出發，探討個人作為一名神職人員的意義下，其「神聖經驗」與「自我認同歷程」如何建構出對「宗教」的意義。由上述研究動機出發，本研究將問題意識整理為以下兩個主要的方向：

- 一、在自我的生命歷程中，個人如何成為並維持神聖角色一職？
- 二、在一名信仰實踐者身上，個人如何看待自己的神聖性？神聖與世俗之間的關係又如何呈現？

貳、文獻回顧

上述，透過神聖體驗的田野觀察以及對神聖的追問，將重構起本經驗研究的理論框架。首先，從理論中對神聖角色在自我中扮演的特殊性，延伸追問在一神職人員身上具有的「制度化神聖角色」與「被隱蔽的世俗角色」，是如何相互作用並構成自我同一。從個人身上已具體化的神聖性出發後，進一步回到「神聖」概念本身，從神聖與個人相互作用中，探討其如何構成一宗教社會學式的理解。最後則從臺灣宗教社會學相關文獻的爬梳，建立起本研究之獨特性：在研究對象上，透過甘願自我排除於群體之外的個人，揭露出看似做為個體取向的、追求內在超越的實踐中，背後具有的社會集體性意涵；另一方面，透過「神聖」概念理解之角度，探討實踐信仰者如何在神聖、世俗與自我之相互作用中，建構出自身對宗教之認同。

一、宗教領域中神聖角色扮演的特殊地位

Berger (1969) 曾引用一阿拉伯諺語，說明超越性他人對個人的意義在於「人老在忘記，神總是記得。」(Berger, 1969: 37) 他認為，由於自我認同是依於社會互動中建立起，而人與人之間的關係卻又是變化且易遺忘的⁴，因此自我的認同總是在流動中，無法有一真正不變的確立。然而，當上帝成為最可靠且有終極意義的他人時，人對自我的認識便得以尋求一「絕對的」依靠和解釋。儘管此處引用西方基督宗教傳統之論述，而本研究主要以佛教出家人作為研究對象。但筆者在此欲強調的是，對個人而言，客觀化宗教在對自我同一的影響上，具有相對於個人關係之間的可靠性與穩定性。因此，從上述來看自我

⁴ Berger(1969)認為人與人之間的關係需要透過不斷的社會互動來相互理解，人在這一互動基礎上容易撤回或改變對他人的想法，這一改變也因此則牽涉著「記憶」與「遺忘」兩面向。

認同與神聖的關係時，其具有兩層意義：一是當神聖化為宗教中之客觀化現象時，它提供人在社會互動中一終極意義之根據。二則是當自我角色發生衝突時，神聖角色能使自我進行同一過程之整合時，具有一層主宰、整合自我的意涵（Luckman, 1967）。

由這一觀點看神職人員扮演的的神聖角色意義，這一神聖性在個人身上似乎佔有一絕對性的權力關係。然而若從另一角度來看，這一現象並不意味著世俗角色的喪失，反而是在來自於一個「被自我和社會共同認可的神聖角色」與一個「被隱藏著的世俗角色」之間的交互作用。那麼，在這當中的信仰實踐者是如何維持其神聖性？自我同一性是否在此經歷一辯證的過程？

二、從宗教社會學建立起的神聖觀點

而從個人對神聖角色的理解下，進一步對「神聖」本身進行討論。

Berger（1969）認為宗教是人建構神聖秩序的活動，他也進一步對於神聖作出定義，認為「神聖是作為神而又令人敬畏的力量之性質，不是人卻和人有關係。人們相信神處於某些經驗對象中，在日常生活中的規範突出來的。

（Berger, 1969: 25）」。儘管神聖作為一超越於世俗的樣態呈現，卻仍回歸於個人經驗中被合理化與解釋，因此在個人與宗教的互動中，實際上也仰賴經驗研究中對神聖的理解。

若回到東方社會對神聖與宗教之討論，李向平（2017）認為西方理論對宗教的普遍定義，仍作為以「神」為核心進行分析。然而，佛教中的「佛」與西方宗教「神」的概念事實上有不同意涵。因此，若要將佛教歸於宗教範疇之內，便仰賴個人信仰理解下對神聖與世俗重新劃分，並關注於神聖感在宗教場域中的建構過程，也便是所謂的「神聖論社會學(Sacred Sociology)⁵」意涵。而

⁵ 李向平(2017)關於「神聖性社會學」之論述「能夠提出每一個人間社會中神聖諸特徵，神聖

卓新平（2004）則從宗教發展歷程中提出，個人對神聖觀念的理解方式，從過去作為一種彼岸之投射，也就是將世俗與神聖之間進行截然不同的區分；在現代社會中過渡到，從平靜的世俗生活中，尋找神聖如何存在。

因此在上述意義下，當宗教作為個人在場域中區神聖與世俗的過程，便仰賴經驗研究中的個人是如何理解神聖感。筆者則從長期處於宗教領域的個人視角，觀看神聖在宗教場域的建構中如何有別於世俗？且個人又是如何理解神聖、世俗以及之間的關係？

三、臺灣宗教社會學的相關爬梳與本研究之獨特性

陳杏枝（1999）曾對當時台灣宗教的社會學發展進行回顧，並將學界景況歸類出兩特徵：一為研究人口的年輕化，另一則與台灣社會學的研究法趨勢緊密相關，多以實證研究為基礎並作為調查方式。而陳杏枝進一步將台灣社會學的宗教研究大致分為四點，分別為：一、台灣地區各類宗教人口的推估，二、政教關係的探討，三、宗教社會福利的探討，四、台灣宗教變遷的方向以及宗教和各社經變數之間關係的探討。從以上分析可以看出，當時台灣宗教社會學領域仍多聚焦在宏觀現象上，主要探討宗教整體與當代社會之間的互動，並以實證方法佐證與分析。

相對台灣學界在宗教宏觀現象的研究，微觀方面上也陸續有學者以質性方式探討之。例如黃懷秋（2012）曾研究關於知識份子參與新興宗教天地教的現象，並透過其參與靜坐修煉活動，進一步了解其背後動機、體驗與後續影響。而黃克先（2017）則以 Archer 的反身性概念，理解中國基督教大學生信仰歷

信仰的實踐方式等問題，在其信仰內核建構一種秩序，最終以人、社會與神聖建構的關係為核心，梳理不同的神聖關係，進而分析以神聖關係為基礎的神聖性建構構成。這就是說，信仰的核心在於對什麼是真正的『神聖』的認定與建構。（李向平, 2017: 16）」

程。他將反身性概念應用至主體的「人際關係」與「內在主體」兩面向，以此對個體的宗教經驗進行分析。最後得出了，個體宗教經驗和宗教的典範轉移有著密切的關係。在上述兩篇研究中皆指出，宗教實際上並不是非理性、難以理解的神秘體驗，而和當代社會背景緊密相關。且在當代個人接受的宗教教義與科學理性，也能共同形成其信仰的支持。兩篇研究的共同點在於，強調宗教信仰如何在理性化、科學化的現代社會中互動，且個人如何解釋關於自我之宗教認同。

透過上述文獻之探討，可以從兩面向談論臺灣宗教社會學界之研究取向。一方面是透過量化途徑，對宏觀宗教現象進行現象分析；另一方面從現代社會與宗教之間的互動中，理解普遍個人如何形成與維持對宗教之認同。本研究則試圖透過另一角度，也就是一處在現代社會中、卻自願排除群體之個人，透過他們對「神聖」概念的理解，探討個人究竟如何扮演這一名神職人員？且他們又是如何理解自身呈現的神聖性？這種理解是否又可能普遍化在所有實踐信仰者身上？

這一視角的建立在於，儘管信仰實踐的面向日益受到理論的重視，神聖性也被視為行動主體的重要體驗。但臺灣宗教社會學界相關的經驗性研究中，仍少有關於個人認同與神聖之間的相關的文獻，大多仍以一具體宗教制度、組織作為研究對象，將個人至於這一宏觀結構中進行理解。筆者則試圖從「個體」角度出發理解宗教，並將微觀的焦點更深入，從個人長期處於宗教場域的經驗中，理解其「如何詮釋神聖性意義」以及「如何維持」宗教本身。從這些自願排除社會、看似私密的個人宗教經驗裡，將之上升至其與集體意識之關聯性，由此探討宗教與個人之間的另一種可能的關聯。

如同 Luckmann (1967) 所認為，宗教的功能在為個人存在提供終極意義之根據與解釋，他提出「無形的宗教 (the invisible religion)」概念，描述宗教意義在現代性社會具有的普遍形式。宗教作為一種非具體的形式，它不再是一種宗教體制或特定的歷史表現形式解釋；在現代社會中，它轉化為個人與客觀化宗教形式之相互作用下產生的經驗。本研究以此作為理論根基，嘗試以「無形的宗教」觀點出發，透過微觀社會學視角，看待宗教中的個人與神聖性之間的相互作用，且將本文聚焦於以下兩方面：首先，個人如何成為並維持其神職人員的身份？二者，神聖性如何在宗教的制度或情境中被建構著？個人如何描述此神聖性，並將之歸於自身？

參、研究方法與步驟

一、研究方法與訪談對象

(一) 研究方法

本研究以參與式觀察 (Participant observation) 為主要方法，並在訪談上使用半結構式訪談 (Semi-structured interviews)，且適時搭配自傳 (Autobiography) 分析。

筆者將田野過程區分為兩階段，第一階段於 2021 年 2 月份△△ (以下匿名) 寺院進行為期 9 天的田野活動，第二階段則於 2021 年 8 月份再次前往同一田野場域，進行近 1 個月的活動。在兩階段的田野參與中，筆者實際參與了出家人共同生活的場域，並配合其每日作息，參與出家人的共同儀式與日常生活。

(二) 研究對象

田野的訪談對象為佛教△△寺院的出家眾，筆者透過滾雪球抽樣法 (Snowball sampling)，尋找到四位符合出家人身份的訪談對象，並在第一、二階段的田野過程中，分別針對受訪者進行一次的深度訪談 (受訪分別時間間隔約半年)。以下則為四位受訪者的簡約資料，皆以匿名處理 (依受訪順序排列)。而考慮到訪談對象的特殊性，為使訪談結構契合個人敘事，因此選擇半結構訪談。

代號	性別	宗教	出家 (約略) 年數	執掌
A	男	佛教	5 年	常住
B	男		10 年	住持
C	女		30 年	常住
D	女		10 年	行政

二、訪談架構

本研究架構將從以下兩面向，探討宗教中的信仰實踐者如何看待自我。

一為「個人的不同一性：角色偏移」，透過受訪者在過去的「重要抉擇」與「具體行動」來觀察自我之變化。從個人的「不連續」、「片段」經驗反思自我在不同情境下的思想與行動，並透過「角色扮演」角度看個人認同之轉變。本研究觀察神聖角色與世俗角色的相互作用，並從角色之偏離觀點再進一步回到神聖角色本身之意義。

二為「個人的同一性：自我的同一認知」，從個人角色之間的轉變到自我同一認知的「連續性」過程中，個人如何透過詮釋宗教體系延續自我的同一性。Luckmann（1967）曾提過，宗教的功能在於，它加強了在內化過程中個體的認識與道德層面；而宗教內化的個人，則透過其獨特經驗加以正當化、合理化，並具體闡述或實踐其終極意義內容。由此來看，個人意識對宗教的主觀理解，也持續建構著自我的同一認知。而透過受訪者第一人稱的「自我」敘事為出發點，將可觀察這一「自我」是如何內化客觀宗教系統，並進一步主觀詮釋，同時將作為「不連續」、「不同」的角色詮釋成「同一」意義。

由上述理論出發，具體化至訪談內容裡，筆者將訪談架構分為兩大方向：一為「出家因緣」，透過訪問受訪者成為神職人員的過程，進一步引領受訪者回顧自身生命歷程。二為「宗教經驗」，針對受訪者在宗教場域中的特殊經驗，看個人如何與神聖性相互作用。

三、研究步驟

筆者將進入田野的過程區分為兩階段，並於其他時段進行資料整理與論文撰寫。

第一階段進入田野的期間為一週多，其目標為熟悉該場域日常生活，並同時與該寺院的出家眾進行日常交流與初步理解。而田野第二階段的期間則近一個月。除了日常生活的觀察外，也將進一步參與特殊活動：一方面對訪談對象進行深度訪談，以更深刻的理解宗教教義；另一方面，同時透過長時間觀察，觀看對象在田野場域的角色扮演與關係互動。

而在田野的第一階段到第二階段期間，筆者則將第一階段的田野日記與訪談資料進行整理與分析。在此同時，也進行對其他宗教中神職人員的自傳分析，由此探討不同體制的神職人員在自我認同中的普遍現象。

四、研究者視角

由田野中的觀察與經歷中，筆者以研究者視角出發，試圖將個體的主觀化體驗化為普遍信仰者認同的客觀意義。作為宗教的集體，它對普遍個體信仰者的作用在於「神聖／世俗之區分」。這說明著，即使是信仰者極為私人的體驗或是不同宗教場域中的感受，也會藉由合理化解釋，最終化為「神聖／世俗」框架下的理解。由此，儘管個別信仰者對神聖的理解皆不同，卻同樣證明了宗教在區分上的持續作用。

因此，本文即使以個別的主觀論述出發，將宗教場域中的神聖感受、或訪談中的個人論述進行分析。然而這樣的主觀背後，卻進一步證明了「神聖／世俗」區分，在客觀上對普遍信仰者的持續作用。

肆、從世俗到神聖：神聖生活的將開始

為何個人會決定要「出家⁶」？在一個人自主地脫離了世俗的生活，將自己完全獻身於一神聖生活時，這其中發生了什麼事？

筆者透過在與神職人員的互動和觀察中，欲探討「出家」一決定背後牽涉的複雜心理狀態。由一句簡單提問「為什麼會出家？」所開啟的訪談，筆者從中描繪這一抉擇背後涉及的社會關係網絡，同時揭示個人如何在訪談中對這一抉擇進行的合理論述。而受訪者在面對自己「出家」抉擇論述中，背後那隱藏的無法解釋性，筆者則進一步從 Mead 方法論上「客我（me）」與「主我（I）」之觀點，分析這一合理性論述背後的不合理意義。透過「社會性因素之探討」與「非社會性因素之預設⁷」，將「出家」抉擇作為社會行動（social action）之意義展示而出。

一、長期接觸與投入：社會性因素作為出家理由

以下關於受訪者對出家因緣的敘述中，筆者分別從「作為一名學術者」、
「愛的責任」與「日常生活與宗教規範」三方面進行探討。

（一）作為一名學術研究者

是什麼樣的學術熱忱，能使人將生命完全投入其中？若這是一名研究者對自身一輩子的提問，那麼作為一名佛學研究者，佛教指向的實踐意義究竟會如何影響一人的出家決定？

⁶ 以社會學角度理解宗教現象中「出家」意義，筆者將「出家」指涉為，個人自主、自願地脫離世俗生活，而進入神聖生活這一過程，且這一自我抉擇的實現，則必須仰賴宗教制度上的認可與儀式過程而達到。因此基於出家指涉的是「個人自主地由一世俗生活進入到神聖生活之抉擇，且這一抉擇是透過宗教團體的共同認可下成立」，筆者在本文中將不同宗教體系中，對神職人員的脫俗過程皆廣義稱之為「出家」。

⁷ 主我之所以只能作為預設的意義在於，它無法難以藉由社會學觀點充分證成之。而筆者認為當社會學之研究對象作為客我時，至多只能透過對客我之詳盡分析，進一步指向主我存在之可能性。

日常生活中，我們時常看見一名「出家人」與「學術者」的身份重疊。例如人們看見一位講授佛學義理的學者，當他同時有出家人身份時會使人更加信服；抑或人們時常期待著，每一位出家人皆有為人「開示」的能力，當出家者開示時，他在義理的言說、邏輯上皆有使人信服的作用。在 B 的訪談裡，便能看見「學術」與「出家」之間的相互關係：

那我為什麼會出家呢？從我這一派的學佛角度來看，其實不一

定要出家，但我心裡面一直覺得自己是個專業的佛法代表者。

對 B 而言，學術的重點在於「理解」，義理之傳播是為使人理解或相信。而由此看「學術」與「出家」的關係時，呈現出兩者之間的相輔相成。也就是在「學術」的致力推廣上，「出家」的意義暗藏著一種身份上的轉換，使個人能為「弘法」取得一層面上的正當性⁸。在此揭示的是「社會期待」與「個人抉擇」的吻合關係，也就是當個人試圖推廣自己的信念時，他在一程度上會依循著社會期望，透過這一正當性手段達成自己目的。

然而，「出家人」與「學術者」之間的角色關係，實際上不具有必然連結。對這一區分的察覺，則源自於一位同樣寄住寺中的學生。在一次交談時，他無意地提起了自己對這一宗教的認同。作為一名佛教研究學者，他認為這是自己能為佛教貢獻之事。但他卻也說，「學術研究」與「出家」兩件事必須要分開看待。即使在空閒時的自己便會回到寺中靜心，但身為一名宗教之研究者，即使長期接觸佛法、完全投入於宗教義理研究中，卻並不一定會導致出家之結果。⁹

⁸ 延續角色扮演的這一觀點，於 p.63 將進一步探討個人「如何看待」這一角色扮演。

⁹ 較為可惜的是，當時這段對話內容並未繼續下去。因此無法續問一名單純作為「學術研究者」的角色身上，其中「學術」與「出家」之間的矛盾性如何發生。

由這兩身份的觀察中，筆者引出了 C 的故事。約二十歲的 C 在接觸相關義理後，便長期投入在其中。於 C 的三十歲之際，剛好遇上可以出國研讀的機會，當時的她站在了生涯的叉路間，重新反思自己與學術之間的關係：

我的善知識¹⁰曾經問說，師父妳是真的要修行嗎？還是要走學術？我說趁著年輕弄個學術不是很好嗎？如果我有這個學位的話也可以替佛教做一點事。善知識就問我，要做什麼事？我說如果在佛法上有不清楚就可以跟她講清楚，意思有點像祖師那樣在辯論，把不對的辯過來。那我的善知識就告訴我，師父那是不可能的，就算你辯贏了人家心裡也不服，這個時代又跟以前不一樣了。辯論只是在辯論上的輸贏而已，並不像過去祖師那樣可以扭轉什麼。

相較於 A 將學術的重點放在「理解」上，C 透過「論辯」一方式區別了「學術」與「出家」的差異。她認為自己在論辯上並非十分出色，卻也已年近三十，這兩考慮使 C 開始起評估自己處在的位置，她似乎已不適合繼續待在學院中了。產生這一想法的 C，日後漸漸回到寺院服務，而出家想法從那時候也開始深埋心中。儘管出家對 C 而言並不同時意味著拋棄義理學習。但在學術作為一種志業的考量中，卻也能從這一「理性論辯」層面上，看見「學術」與「出家」在個人生涯上呈現的一種矛盾性。

由上述例子，透過 B 的例子中可以看見「學術」與「出家」之間的和諧性。但透過一名佛學研究者的思考中，也引出了兩者之間的二分關係，甚至在 C 的抉擇中，「學術」於某一程度上與「修行」互為對立。這兩者的關係形成，來自於受訪者對「學術」的理解有所不同；但在此同樣的卻是，B 與 C 最後皆選擇了「出家」一路。而在這當中「出家人」與「學術者」兩身份的互

¹⁰ 佛教裡「善知識」指的是修行者在修道過程中，能夠輔助、給予指示、智慧之人。

動，不管在個人生涯中所扮演的是輔助或阻力，它同時皆呈現而出，個人會透過區分並清晰兩角色之間的關係，促使自己在生涯上的選擇發生。

（二）愛的責任

對一名學佛者來說，「愛」是一份不好的業力還是一段美好因緣？在此這樣的價值判斷無助於我們的追問。退一步只問，究竟「愛」在一名出家人身上產生了什麼作用？

當 B 與 D 談及自己的出家原因時，皆引出了與 E（以下化名）的關聯性。E 從前在宗教團體中是一名重要的弘法者，後來也出家並擔任寺中的重要角色。更重要的是，她同時是 B 與 D 的重要親人與長輩，在後續兩人的「出家」抉擇中，皆看見了 E 對他們的深刻影響。「出家」在此不只是單純的修行，而更多的是一種愛的責任與承擔。

B 回顧過去的自己時，笑稱當時的他將自己視作一位「使命的承接者」。現在的 B 擔任寺中的住持師父，也是位十分能言善道之人。他在宣揚佛法的努力上也吸引了許多信徒的加入。漫遊寺中的各個角落，時常能看見一些截錄自 B 的「智慧小語」懸掛在不同地方。而道理的「言說」不僅是 B 的專長，實際上也是從與 E 的親情中開啟的一段經歷：

因為 E 師父是一個實修的，所以不曉得怎麼談佛法，他只能『表現』但不能『說』。那等於是把這個使命交給我，讓我來好好研究佛法，把師父修持的理念講出來。所以那時候每個禮拜共修，只要有寒暑假，都是我回去幫忙講一些佛法。我等於是 E 師父的嘴巴。

B 論及自己與 E 的關係時，首先便是以「弘法」工作、「承擔者」的角度談論。儘管無法探知到，B 對弘法工作是否感到滿意，但卻能隱約感受到這一

工作背後承擔的某種壓力：一名所謂的「弘法者」擔任的不僅是佛法的代表人，他也同時是一位背負傳統的守護者。由此，「出家」一抉擇在 B 身上的意義，不單是對過去生命的完全斬斷；它反而化為另一種更深的責任，寄居於出家開啟的旅途上。這種責任背後透露的不單是在教義上的認同，透過 B 與 E 之間的聯繫間，可以見到這一抉擇同時牽涉了情感上對宗教團體、傳統之歸屬感。

反之，D 身上的責任則從另一種方式呈現出來。由兩人之間的「母女」關係出發，D 談論起了 E 之間的這一連結：

在一次剃度儀式結束後，E 師父出來跟我說，很希望我剃度……我常常跟師父在那邊的陽台一起睡午覺。有一天在睡的時候，突然看到師父的背影。心裡突然一陣感覺：師父也大了，萬一我沒有給她剃度，她就往生了，不管是她還是我都會覺得很遺憾。想著她年紀真的大了，因緣好像也到了。有這樣的思維沒過多久，就決定剃度。

當 D 談到與 E 之間的這段回憶時，緩慢的言詞中流露出些許憂傷與害怕。E 現在仍由 D 負責照顧，而儘管在一般的寺院活動已鮮少看見 E 的身影，但不管在訪談或日常生活中，E 的近況仍時常出現於 D 的言談中。對 D 來說，E 不但是寺中極為重要的精神支柱，也是使自己踏上決然不同的生命旅程之關鍵，她是那難以捨斷的緣分之一。

然而儘管這份情感聯繫一直都在，但透過 D 出家後與 E 的稱謂關係間，卻也能看出這段關係之間微妙的變化。當 D 談到 E 時，她的稱呼皆為「師父」而非「媽媽」；相反地，D 在提到自己父親時卻仍稱之為「爸爸」（父親未出家）。由這一段稱謂轉變的觀察中，能發覺 D 與 E 的關係在某一程度上的轉換，也就是從一「親屬」之間的對應中，轉向在「宗教」稱謂上的關係。這一

稱謂展現出了兩面向：一方面它意味著關係的疏離，這種疏離的目的是為了表現出對另一人的「尊敬」，而這一「尊敬」則由團體中的「角色位置」清楚區分展示而出。但在另一方面，從 D 的日常話語和表現中，卻也感覺到她對母親深刻的親密感與連結。由這兩面向所交織的「師父」一稱呼，同時顯現出一既親暱又疏離的關係。而或許在 E 的眼裡，這一「出家」決定儘管以一種形式遠離了自己的母親，卻也同時以另一種方式更靠近了這一人。

由 B、D 各自與 E 的「情感連結」所形成的「出家」決定，我們看見這一看似基於「宗教認同」的判斷，實際上也牽涉了不同情感層面。它不只涉及對宗教團體的感情認同，也可能包括了特定、重要他人的期待。在 B 的抉擇中，她與 E 之間的情感聯繫，從一義務與重任呈現而出；而在 D 的決定裡，其情感則透過一種遺憾與失去的擔憂表現出來。由此可以看出個人在「感情面向」與「出家決定」之間的關聯性。

(三) 日常生活與宗教規範

在上述關於學術與親情的探討中，宗教之於個人的意義，似乎都帶著一種奔向、前往的「愛」帶動這一抉擇的發生。這裡有一股熱忱，個人願意為了這一宗教付出自己的全部，並將一生都奉獻其中。然而在一般論及出家時，有一特別值得注意的是「生活習慣上的適應問題」。它就像一個煞車，止住所有奔向宗教的奉獻者。出家並不單是一種熱情上的蔓延，人仍在當中自我斟酌：我是否能夠適應這樣的環境？我能一輩子與規律共處嗎？

在受訪者的訪談過程中，也會無意提起自己「出家的預備階段」如何形成，其中包括適應「早起」與「吃素」等等生活方式。這些微小的習慣養成，不僅在「被動上」要有接受單一規律的耐心，人也必須抱著一輩子可以遵守戒律的決心，在「主動上」展現出一定的意志力。那麼對於一名出家人來說，他

的「出家」抉擇又和個人習慣有著什麼關係？而個人的「習慣」和佛教的「規範」又以什麼形式呈現呢？

1. 規範與生活習慣的契合

當個人開始將出家納入人生選項時，普遍代表他至少對宗教規範有一定程度的了解。而許多長期接觸佛教的出家者，在剃度前便可能早已養成了與出家生活相似的習慣，甚至會先進駐寺院中以熟悉其中的生活。若從出家人的角度看待這一段習慣的養成過程，我們可以稱此時期為「預備階段」，那麼，這一「預備」又以什麼樣的方式呈現呢？

C 和 D 皆談及了他們是怎麼養成吃素習慣的過程，這背後則帶出了習慣和宗教規範的契合性。當 C 說到她出家前的生活時，提及自己很年輕時就開始吃素。這無意間帶到的話題，卻是「入門」佛教的關鍵點之一。C 最初受到外婆的影響而接觸佛教，因此吃素對她而言並不陌生。但與其說這是一種刻意的「預備」計畫，倒不如說是一種漸漸養成的生活方式：

在那裡工作時外面有賣素食，我就想說好那我來吃素看看。因為我覺得吃素吃起來很清爽。

C 的敘述中呈現出在飲食習慣上的漸進性，只是一個在偶然性下的轉折。相較起來，D 的吃素習慣養成則帶有一明確目的。出家前的 D 因為身體出現問題，在一機緣中的自己開始下定心要轉換飲食習慣：

我 84 年時胸部有一個硬塊。我去檢查，說要等一個禮拜才會知道結果。那時候才發現，以前對什麼事情都不是那麼在意，那次才發現哎呀原來我這麼在意我的生命，我還會怕死……有次跟著一起看紀錄片，牛啊豬啊被趕到屠宰場時候的那種驚慌。我到現在印象還很深刻，機器一直推著牠們往前走，推了被捲進去裡面。看了很

害怕，從那時候開始我就不敢吃肉，開始吃素。身體那時候又這樣子，就開始想生命到底是怎麼一回事？也是這兩個因緣讓我開始吃素。

D 談起自己出家的起始點，和對個人生命的重新省思有關。在她的身體開始出現狀況後，D 漸漸回到寺中生活。她在這一團體裡漸漸改變自己的生活習慣，並開始在其中幫忙寺院事務。儘管當時的 D 尚未出家，但卻早已開啟了宗教日常的生活。對處在那一情境的 D 而言，她或許只是一個開始懷疑起人生意義，並期望透過佛教找到生命答案的追尋者。但由已出家的角度來看，這段時期卻意外成了一塊確認自己「是否有出家能耐」的試金石，並化為埋下出家因緣的一顆種子。

由此可見，當「出家」意味個人對宗教規範一程度上之認同，由以上例子便可見到「宗教日常規範」與「個人生活習慣」之間以一種相互契合的關係出現。在 C 的案例中可以看見「吃素」習慣的漸進養成；而從 D 的例子中，更可見自我理解和佛學、吃素呈現出一種緊密關聯。這兩例皆呈現著，宗教規範是如何內化為個人習慣的過程。它可能是一種個人主動符合、遵守規範的情況，卻也可能是一種個人無意識、逐漸深入的習慣養成。但最終皆推進了個人對出家的可接受度，也鋪成宗教生活開啟之路。

2. 規範與生活習慣的衝突

在 C 與 D 的案例中，皆展現著一段順暢的內化過程。但是，規範與個人習慣之間的關係並不是如此單一，事實上只要對宗教規範有些粗糙的認知，便能大致理解這一規範本身「難以克服」之處。而當規範與個人之間的關係，呈現在一位實際參與宗教日常生活之人身上時，宗教規範與內化習慣的衝突關係又會如何出現？為能更深入展現這一真實面貌，筆者從 A 的出家故事開始談起：

我五十歲就剛好退休，就過來想說找一個地方養老，可是我又不可能去什麼養老院或是社區之類的，最先想到的就是佛教！為什麼呢？因為佛教可以學佛啊又有房子住、食衣住行都可以的啊。……那時候我就上網，上網看哪一個寺廟可以供吃住，幫忙做一些雜事然後做早晚課，居然有欸～大家網友都說欸△△寺（即受訪者剃度之寺院）可以去看看啊。¹¹

A 是在四位訪談對象中極為特殊的案例。相對於其他從年輕開始便接觸佛教的受訪者，A 是在年過五十後才真正踏入了寺院生活，而在此之前的他只是位平凡上班族。這一轉折點發生於近五十的他，在父母相繼過世、自己也即將退休之際，沒有家庭的 A 無所依靠卻也再無牽掛。最初，踏入宗教日常生活的 A，認為這是一個完全基於現實的考量¹²。而這一抉擇的形成，不僅和他過去的宗教背景毫無相干，也不是透過親友介紹進入。它就像一個破門而入的戲劇性翻轉，A 在意外中誤闖了宗教生活世界，卻也因為「養老」而願意接受這一種生活方式。寄宿於寺院中的 A，跳過了一般而言的出家預備階段，也就是那些宗教規範長期內化過程；相反地，在訪談過程中可以瞥見這與「宗教日常規範」正面交手的狀況：

我剛來所以要忍耐、吃苦耐勞，早晚課跟著上。剛開始也是很不習慣，那麼早起上早課，很累欸！

¹¹ 這一案例的特殊性與筆者接觸的宗教場域相關。一般宗教體系中的神職人員多半需接受多年的相關培訓。但在筆者所處的這一場域中，神職人員的養成並不從體系化過程得到證明，而是以有意出家者的行為觀察為主，從宗教日常生活的參與過程，識別出他出家的適宜性。如何「識別」也是其中一個值得續問的問題，但在此筆者暫不處理。

¹² 在此案例中，基於對生涯階段的「養老」選擇作為「出家」原因之一成為可能。但此案例在現況中仍為少數，關於宗教體制中年事較高的出家者，筆者並未尋到其他基於相似背景而出家的神職人員，因此並未另闢一節說明之。

A 是所有訪談者中出家年數最少的人，在這段關於適應宗教日常生活的描述中，對一般有意願參與其中的體驗者來說，A 道出了一極為貼切的感受，而這也確實是眾多入門者難以跨越的關卡之一。在宗教日常與個人生活即將融合之時，這一段規範內化為習慣的過程裡，充滿著人遭遇的不適應、難處甚至痛苦。而當談及關於「靜坐」的經驗時，A 將「規範」與「習慣養成」之間的關係更加具體的呈現出來：

剛開始住在這裡一個禮拜，他們都靜坐好久，我看起來都覺得很痛苦。每天看他們靜坐都會不敢去上早課你知道嗎？！很痛耶，後來才突破的……腳會痛、臀部也會痛、腰也會痛。一開始靜坐一定會痛，不習慣、受不了是因為沒有定力。平常在家的話痛就放下來，為所欲為也不會說堅持到底，但在這邊因為要上早晚課。早課，師父慈悲，叫你靜坐！這沒辦法只好坐啊，但坐到最後我就成功了。

當時尚未出家的 A 已在寺院寄住了一陣子，寄人籬下的他認為自己有一「義務」要遵守這裡的規範。在外在規範與習慣養成的相互過招中，義務就此化成了一種外在性強制力，A 的遵守透露著這一強制性在日常場域的展現，而在其中的個人，也才因此得以表現出一異於常人的意志力。透過這段「靜坐」習慣的敘事中，可以看見一種透過雙重性規範形成的內在習慣，即是一習慣的形成，同時涉及了外在形式（早課）與內在想像（自我投射的他人期待）的雙重意義。

由此，透過「個人生活習慣」與「出家」之間的關係，我們可以看到個人的出家抉擇中，個人生活習慣的養成實際佔有考量的重要部分。當 A 進入宗教生活之際，這時候宗教規範便形成一外在的強制性，它壓制著個人一舉一動，

直到人真正完全接受它、或是再也無法忍受地逃離。但對於長期浸泡在宗教生活中的個人來說，這一規範確相對溫柔，它如同水緩慢滲入意識、或者個人主動地像海綿般吸收著。在此，它便成為一種助力，成就著個人朝往「出家」的路程¹³。

二、突如其來的人生決斷：非社會性理由作為出家的理由

透過對受訪者的敘述，筆者描繪出關於「出家」一抉擇中，分別與「學術」、「親情」與「宗教規範」三者之間的關係網絡。然而從上述描述回到「出家因緣」的解釋上時，這些對行動的描述卻仍無法成為「出家」的必要條件。在這一對於出家因緣的探討中，顯現出兩方面看似矛盾的情況，一方面受訪者可以為自己出家行動進行歸因，並描述這一決定「前」與「後」的不同情境。但另一方面，在受訪者訪談過程的互動與字句間的模糊中，交織出了這一行動背後的不確定性。這一模糊性究竟為何是必須論述的。但在此之前，筆者需要建立起一觀看此模糊性的視角，以將這一抉擇更清晰呈現出來。

（一）Mead 方法論之引入

筆者以 Mead 的「客我（me）」與「主我（I）」之區分作為方法論，嘗試對出家抉擇中的矛盾現象進行分析。Mead 認為一行動者中同時具有客我與主我兩面向，客我是一透過學習、社會化中形成的自我，而主我則是作為無法控制、無法理解，一個具有創造力且無法預測的自我。由客我與主我構成的行動

¹³ 筆者預想這裡可能遇見的問題：拿「吃素」與「生活作息」習慣相比，「吃素」似乎是一個比較容易養成的習慣，相反地生活作息相較下來本來就比較困難，因此這樣的比較是否合適？筆者的回應則是，在這裡欲強調的重點並非「比較習慣養成的難易度」，而只是透過「習慣養成過程」的揭示，理解規範與個人之間的關係為何。而筆者在此也補充，這一主題之探討是在什麼情況下成立的。筆者設計的訪談結構較為鬆散，這是為能使受訪者在訪談過程中能配合個人生命歷程的敘事。因此，最初並沒有設計關於自我規範與個人習慣的養成過程，這些敘述皆是在訪問「出家因緣」時，受訪者無意間連接起的話題。由此，筆者透過對這些「無意」提起之話題進行分析。儘管每一受訪者提及的習慣皆有所不同，但背後揭露的皆是個人習慣與外在規範之間的相互關係。筆者則因此由上述舉例中，能呈現出「個人出家抉擇」與「生活習慣」之間的緊密關聯。

中，客我才是社會學的研究對象，我們由此能透過行動者在行動網絡的描寫，建構出行動發生的意義；相反地，主我卻無法成為社會學理解的對象，它的存在是為了將行動意義背後的模糊性進行歸因，但卻也只能作為一預設存在。由此，「自我」一方面作為一社會化、可理解的「自我」，一方面卻也使「自我」成為不斷變化、超越原先自我的動詞。

因此，從這一觀點回到對「出家因緣」的探討。筆者認為，在「出家」行動的意義解析背後呈現的矛盾性，可以透過 Mead 對自我的預設下成立。進一步，通過對「出家」抉擇進行「客我」層面的分析，從其社會性因素進行探討：諸如感情、宗教義理與生活習慣等等面向進行描述，能對這一社會行動進行合理性解釋，並觀察受訪者如何在其中建構出一套合理性的行動論述。然而，在分析中卻也必須預留一「主我」之可能性，透過觀察一合理性論述的運作方式，受訪者如何對一「無法預測」之事，在事後進行另一層合理化。

(二) 無法捉摸的出家過程

由 Mead 在主我與客我的方法論應用上，筆者進一步從兩方面看待構成「出家」抉擇背後的意義。透過「客我」如何指向「主我」存在之可能探討，分析在受訪者「合理性」論述背後揭示的「不合理性」意義。而這一「不合理性」，以下分別從「受訪者的訪談內容」與「受訪者的互動過程」進行描寫。

1. 敘事歸因中的模糊性

在與 B 的訪談過程中，他半開玩笑地方式說著自己當時決定出家的情況：

雖然我歸屬的宗教，傳法、講法不一定要現出家相。我在家也是有資格弘法。那為什麼會現出家相？我想這也是 E 師父安排的，因為他那段時間身體特別弱，好像一副要走的樣子，而且威脅說他可能時間不久了……對！是威脅。意思是有人準備好了啦。他覺得

他在待下去沒有多大意義，在那種狀況下我答應說我來出家。是這樣出家的。

B 的玩笑背後，這個「威脅」似乎對這一人的出家抉擇產生了作用，但實際上卻也難將這一抉擇完全歸因於此。在 B 的出家原因中出現了一種「跳躍性」的思考，對他當時的現況來說，出家並不是一個必要、非此不可的抉擇，但最後的 B 卻選擇了這一條路。這一條路而後也開啟了他全然不同的人生。

類似的情況在也出現在了 D 身上。她出家前曾經是一名代課老師，在那段曾經住在寺裡的時間，D 幫忙寺院行政事務的同時，仍然會在需要代課的時候出去。她告訴筆者，在經歷這樣的日子過了一段時間後：

那時候是滿喜歡跟學生待在一起的，我的家人當時告訴我『你不用下去了啦，去那邊代課又沒有多少薪水，還要跑這麼遠』。可是我自己那時候心還是放不下來，還是想要跟學生一起互動。我一直想，但到了某一年，突然覺得很清楚，欸我好像不用下去了，不會後悔也不會眷念。在做這樣的決定後，我真的再也沒有想過那件事情了。沒有再想什麼，事情就很清楚的放下了，圓滿到一段落。接下來我就一直在這裡幫忙。

D 一番堅定的話語使筆者發覺，這種「放下」卻是難以言說。所謂的「放下」不只是一種對外宣稱，更多地是心境上對某一認同的捨棄。D 言之的「放下」實際上花費了兩年時間，她形容自己「並不是個容易下決定的人，但當下了決定後就不會後悔」。在這段「放下」的過程中，D 必然經歷了許多情感、理智上的拉扯，但是在某一時刻，這樣的想法卻突然地確定下來，且至少成為了一個「不會後悔」的宣稱。

在與這兩人的訪談過程中，皆透露出一種難以單從理智分析的情況。B 的抉擇出現在一短時間內充斥情感、理智匯流的情況中，而 D 的抉擇則是在一漫長流逝過程中的突然覺醒。這兩者在皆作為一抉擇的情況下，它們儘管都能找到相關的社會性因素進行解釋，但在這背後卻皆逐漸形成了一種「難以理解」的意義。

2. 語言表達外的行動模糊性

由此，筆者進一步透過與 D 的互動揭示這種模糊性。D 在寺院中是負責照顧筆者的師父，關於日常生活的問題也都可以和她反應。於是在筆者提出想要找尋訪談對象時，D 也十分熱忱地幫忙尋找到適合人選。而 D 所謂的「適合人選」，指涉的實際上是「善於言談」與「解釋教義」的人。在筆者回頭詢問 D 是否願意擔任訪談對象時，她顯然對這突如其來的邀請感到措手不及，當時只記得 D 驚訝後靦腆地笑了笑，急急地搖搖手說自己不適合受訪。直到在筆者數次的熱切詢問下，才漸漸感覺到 D 鬆動了態度，她害羞地說著自己不是個善於言談的人，所以請多多包涵。

於是 D 成為了筆者最後一位訪談對象。在與其他受訪者對話的過程中，個性十分細膩的 D 時常參與在其中。訪談前，她會替大家找尋適合聊天的地點、注意周遭的環境、關注人群聲或蚊子是否過度干擾、查看是否有人需要茶水或點心，偶爾起身拍拍照紀錄我們的訪談。但更多時候，D 只是在一旁靜靜聆聽。起初，筆者以為她只是想要確保訪談過程的一切順利，而隨時都在一旁協助。直到與 D 的訪談進行到最後一刻，她看似終於放下了心中的大石，這時筆者才捕捉到她內心的某些擔憂：

你要跟我講的時候我一直都不曉得要講什麼耶，就像那天某某

(化名)法師說他那時候為什麼要出家，他說他腦筋一片空白。其

實妳在問我的時候，我也是一遍空白（大笑）。真的喔！但後來這兩天我這樣想，F（訪談者名）這麼用心，我也不要那麼在意，就自然呈現。……唱歌這些的我們比較熟了，所以比較不會緊張。阿但是如果要我講話……我都是聽。除非是有人要我講，不然我真的比較少發言，因為我比較不善於表達。但我今天就想說，好那我要當下有什麼就說什麼，就是如實面對。

在 D 誠實地傾吐了這段心情後，當下的筆者才忽然驚覺，原來前幾段的受訪過程中，D 在一旁聆聽與忙裡忙外的行為，其實同時隱藏著她內心對受訪的些許忐忑。從筆者提出邀請的當下，這段訪談便早已在 D 心中拉起了序幕。她試圖從這一當下中，不斷對過去的抉擇找尋一充分原因。而在 D 傾聽其他訪談的過程中，她同時將不同的敘事化為對自我的提問，這些反覆的問答則透過 D 心中的重複演練，試圖成為一套可以被確定訴說的話語。

然而在這一重複地自我提問中，D 似乎永遠找不到一個關鍵的轉捩點以說明她的出家因緣。從敘事表達的方式來看，善於言詞之人總是看似對自己的所作所為十分清晰，也較善於透過邏輯連貫，將自己的過去貫連在一起。這樣的印象能從 D 的敘述中見到，她一方面將「善於表達」與「適合的訪談對象」化為等同，另一方面將理解過去的「不合理性」歸於「不善表達」的語言問題。但在這一人身上，卻也才抓住了一種更真實、具體的行動意義。D 在語言表達背後所揭示的那些不安、緊張與興奮，顯現出一人不斷對自我過去的反思與重新理解。敘事表達顛覆了一般對因果邏輯的說明，也就是不管研究者、或被研究者本身，皆無法在行動者身上找尋到一套確切的公式；相反地，它顯現出一種不合理、無法掌控的情形。

在 D 最後回覆的一句「當下有什麼就說什麼」，看似是一種灑脫、了當的當下回應，卻也顯現出在一個決定性的抉擇裡，其中的模糊性時常是連本人在事後都無法清晰掌握的。

三、小結論

筆者引用 B 在訪談過程中說過一句話，用以回應本章核心問題「為什麼會出家？」，衍伸出「出家」抉擇作為社會行動意義的思考：

那也可以說是一個使命、也是一個親情、也可以講是一個理性的決定、也可以說是一個衝動。

B 作為一能言善道之人，他同時也善於將行動之解釋合理化。但這句話中卻能窺見到，個人在為行動賦予意義時所遭遇的困難處。出家抉擇背後浮現出了一個複雜的網絡，當中暗藏著諸多不同的社會性因素，包括情感、責任、思量等等可能，卻也同時蘊含著一個突如其來的衝動決斷。這使得行動在事後的反思中透露了一種無法掌握性，而這當中隱露的是一人對當下行動的有限認知。

「出家」一抉擇背後的複雜網絡中，它所牽涉到的社會性關係，於本章透過「學術」、「情感」與「生活規範」三面向呈現出：在「學術者」與出家的關係中，可以看見自我如何以「研究者」與「出家者」的身份進行互動，並在相互作用之下，以不同形式的關係導向了出家之路。在「情感」與出家的關係間，我們則看見了一名行動者背後承載的愛與責任，不管是一對宗教團體的情感認同、抑或特定之人的期待，皆可能促使個人走向出家。而在「生活規範」上，宗教規範和個人習慣的關係中，一名長期接觸宗教的人身上可以見到外在規範與個人習慣的一致性、相輔性；但在一名在短期走向宗教生活之人的敘述裡，也同時揭露了規範與個人習慣間的衝突。從兩視角中展示出的一致性與衝

突性，共同建構出規範內在化的歷程。這使得個人在其中更加坦然敞開自我，且預想著出家後的宗教日常生活。

由受訪者口中的行動歸因敘述裡，我們卻仍然能看見，行動本身無法預料、難以捉摸的決斷意義。透過 Mead 主我與客我之區分作為方法論，筆者將這一行動背後的模糊意義，視成「客我」指向「主我」存在之可能進行探討。藉由受訪者「合理性」論述背後的「不合理性」意義，筆者嘗試將這一「不合理性」揭示而出。這樣的現象一方面能在受訪者的論述內容中，找尋到其中的不合理性與無邏輯性；另一方面則能從和受訪者的互動過程中，看見「不善表達」意義背後的行動模糊性。

在此章中，筆者將「出家」抉擇視為社會行動進行分析，由此描述這一抉擇在社會層面的關係網絡，並透過受訪者對自我行動的解釋，呈現合理性論述背後的不合理意義。從世俗邁向神聖之路的探討，暫且在這裡停了下來。然而，「出家」抉擇指涉的是一段新的人生，當人站在新起點重新張望世界時，便同時以全新的方式看見了自己。那麼，站在開始之際的人又該如何行動？這一起頭卻也同時帶來了人生的另一挑戰，也就是一段漫長、終其一生的自我認同歷程。在此，個人再也無法將自我和宗教分離，他是背負著宗教走完一生，抑或作為宗教的自我詮釋者。個人與這一神聖角色的互動中，神聖性意義在一人身上如何被處理、如何被理解？透過對神聖生活的揭示，我們或許能再次瞥見神聖性本身。

伍、從神聖到世俗：神聖性角色的維持

剃度之際，憂愁交織而成的髮絲終究落地。人感到自己煥然一新，在儀式中他感到自己與過去的全然改變。然而，在這一全新視野的張望中，他卻也發覺了背負神聖角色的責任。「我是一名神職人員」同時意味著，個人「應當」承擔起一種神聖性的義務。個人身上的神聖性必須彰顯，卻也須承擔起對信眾造成的巨大影響，以致於他的一言一行都須謹慎小心；相反地，世俗性必須被細心處理，它要被不同方式隱藏或合理化。那麼，宗教生活中的世俗與神聖是如何呈現？人又會怎麼捍衛他的神聖性？而在神聖維持的背後，人又可能遭遇到什麼樣的自我認同危機？

一、世俗的隱藏與合理化：顯而不見的世俗角色

如果說，訪談內容呈現著神聖角色的自我展演過程，那麼田野所揭露的便是其中被遮掩的世俗面向。當個人的宗教生活作為人不斷區分、處理神聖與世俗差異的過程，那首先的問題便是，這些遺落在宗教場域內的世俗性是什麼？當世俗被發現時它又如何被隱藏或處理？

（一）世俗的顯現

世俗的樣貌總是以許多不同方式呈現著。藉由在田野當中的體驗，筆者以宗教場域中對世俗「隱蔽」與「接納」兩面向，將神聖生活背後不可缺少的世俗意義顯現出來。

1. 世俗的隱蔽與默認

在田野中，難免會瞥見到出家者較世俗、親近人的面向。而這種侵入神聖生活可能引發的問題，可由 B 師父的訪談片段當作起頭：

以前的師父告訴我，說我不要沒事跑寺廟，因為只會看到不好的，不會看到好的！當你已經懂了，用懂了的方式去檢驗他們，就會發現通他們通不及格。

從紀錄中能見到，在這一組「好／不好」的區分中，暗藏著檢驗神職人員是否具有「神聖性」之標準。而當中那些「不好」的世俗性呢？世俗儘管並不一定會被掩蓋，但那些在道德以外的世俗性，卻是人們視而不見、極力隱藏起來的。這種隱藏不只來自，它與神聖性在本質上的矛盾，更重要地是它難以被處理或正當化，且大大地威脅了神聖地位。以下，筆者便透過幾個特殊例子¹⁴，將世俗在神聖生活中的隱藏方式揭示出來。

筆者待的寺院中有一條「過午不食」規範，即過了中午後不可進食的規定。作為一條公認的規定，寺院在午後便不再提供飯菜，但是否真正落實仍屬於個人範圍。實際上，許多師父們仍會預備著一些糧食，以方便在下午、晚上肚子餓時吃。這些「午後的零食」成為了一種不被接受、卻被人們默認的存在，且由於它是一種踰越規範的行為，因此人們不大會讓外人知情。在這裡，筆者以一段自己與出家者的互動裡，將這種暗藏著世俗性揭示出來：

下午時遇到一位師父，她邀約我一起去附近散步。下樓時，見到她手裡拿了好幾包零食。陽光溫暖卻不至於炎熱，聊著聊著，她帶我到一個比較偏僻的角落。熟練地搬來兩張椅子後，師父頑皮地告訴我，可以一起坐在這裡吃。我好奇地問了聲，為什麼要躲起來

¹⁴ 為保護團體與個人隱私，以下例子修改了部分事實，但不影響原意的表達。而之所以言之「特殊」例子，是由於以下例子，皆為特定個人或特定全體可能有的現象，而不可以偏概全，將之視為所有宗教人、團體皆有的行為。筆者在此揭示出家者的這一面向，不是為以批判方式，揭露神聖生活背後的世俗性，而只是欲探討世俗在神聖生活中的活動，其中的世俗性則透過不同形式表達於個人或群體上。

偷偷吃？她笑笑地說他們是出家人，被看不太好。坐在陰影中，微風吹過有股爽意，她與我聊起自己的故事……

由這一位「頑皮」的出家者身上，「午後偷吃零食」的行為顯現出一人在規範上與形象上的衝突。偷吃零食作為一件不欲人知的事實，出家者卻將這個「偷吃」的行徑透露給了一名外在者，這個行為顯示著個人在規範上的微小踰越。但同時，她卻也認知到維持神聖形象的重要，從而將這種世俗性隱藏起來。由「陽光」與「陰暗角落」之對比，便能見到世俗於宗教生活的隱蔽：在陽光與陰影之間的關係中，那些可被見到、攤在陽光的事被細心雕琢，成為神聖角色的一環；世俗角色的活動，則相對在陰暗角落中進行，它步步為營地，以防範道德和規範將之掀起。即使集體默認著這一行為，它卻也同時被隱藏在陰暗之中¹⁵。於是經由這段經驗，我們同時見到了宗教團體裡個人的「脫序」行為；另一方面，卻也見到個人在脫序中的「守序」意義，它呈現出個人在團體中最低限度的宗教認同，也就是對世俗角色的極力隱瞞。

個人在團體中的脫序行為，可能受到道德上的指責；但當團體中的人不認為它過於嚴重，有時候便會選擇沒看見，或是達成一個「不要被外人看見」的共識。在一次外出的旅程中，筆者便意外見到世俗角色在神聖角色下的隱藏：

買完上車時，看見一位師父在喝手搖飲料。他不好意思地告訴一旁的其他師父，說自己很想幫忙大家拿貨，但手邊飲料沒地方可以放下，只能躲在車子上趕快喝掉，怕被別人看見出家人喝飲料，會觀感不好。

¹⁵ 筆者在此將「陰影」與「世俗角色」進行連結，並透過「具體的陰影」去描繪「世俗角色」的樣態。在 p.51-52 則會從另一角度，透過「陽光」與「神聖角色」之間的關係，將「陽光」在建構神聖感的過程給予描述。

出家者喝手搖飲料的行為，在外人眼中易被視為一種「享樂」行徑，而這正是神聖出家者盡力隱藏起來的。且除了個人的隱蔽行為外，在觀察團體內的反應後，筆者也見到了世俗性在內部人之間的默認。團體中那些被看見、甚至被言說的行為，不一定會被放入道德評價裡，有時人們只是假裝沒看見，或是任其融入日常的一部分。但即使如此，也能見到手搖飲料本身的力量，在對外關係中還是足以動蕩神聖性本身。

撇開道德角度來審視以上例子，而聚焦於世俗在其中的隱藏方式時，這些「人們即使知道，卻不一定願意戳破」的事實裡，不僅外在於團體的信眾無法接受¹⁶，團體內甚至於個人都將之視為一種避諱、不可言說的事情。由一位外在者視角的描述，則能將這些暗藏於宗教生活中、或是內部集體默認的世俗性揭示出來。

2. 世俗的接納與肯定

不同於那些足以動蕩神聖的世俗性，有些世俗性卻不被視為神聖的威脅，甚至有助於神聖的建構過程，世俗在此不一定會被極力遮掩。這種世俗性能適度出現、或是被公開的談論，這可能基於人認為它不需要被解釋、處理，也可能因為它被當作神聖性維持的輔助。而甚至，當出家者偶爾透露自己較世俗的一面，也能適當地拉近與一般人之間的距離。在人們點著頭、同理地說出「是啊，出家人也是人！」之際，神聖與世俗之人的距離似乎更靠近了一點，這種靠近卻又不至於損害神聖角色的形象。那麼在這裡，這種世俗性又會如何恰當的出現？

¹⁶ 這裡所指的接受，指涉的是個人願意談論、甚至公開化的世俗性。而在此值得延伸討論的是，這種世俗性的隱藏行為，不僅出現於團體內的神職人員中，團體外的信徒也時常對此睜一隻眼、閉一隻眼。在與神職人員長期互動的過程中，信徒究竟又是如何看待並處理世俗性的意外洩漏，這則是另一層可以探討的議題。但由於筆者重點不在此，因此不將繼續深究。

a. 日常的輔助

出家儘管被視為一趟朝往神聖的旅途，卻也意味個人要為自己的生活起居負責。縱使作為一名聖人，他也無法完全拋下世俗事務；即使是一位全然專注於修行的隱者，他也難以規避自身最低限度的生理需求。而在僧團裡的修行者們則透過分工去分擔日常事務。筆者於田野期間時，因為與出家者共住同一屋簷下，所以有機會見識到出家人在處理世俗事務上的熟練性：

一次我在頂樓曬衣服時，遇見女寮的樓長上來檢查洗衣機。當時我好奇地問她發生什麼事，師父便告訴我，其他師父在抱怨洗衣機的衣服越洗越久，她是負責宿舍事務的師父，所以上來看看。我感到十分新奇的在一旁跟著看，看見師父熟練地檢查洗衣機各個功能後，說應該是水管賭塞住了，於是呼叫樓下的師父拿來棉花棒幫忙挖出髒污物。師父邊挖水管邊告訴我「出家人就是什麼事都要會做，多做一點也很好」。我跟在一旁幫忙，看見師父俐落的手腳不經感到驚訝。

這段修理洗衣機的過程中，透露了出家者掌握世俗事務的必要性。而由這句「出家人就是什麼事都要會做，多做一點也很好」的敘述中，可以見到出家者一方面深知世俗事務在日常生活的必要性，一方面卻也不將世俗事務視為世俗看待，這種「多做一點」的態度，透露著把世俗歸於神聖生活部分的想法¹⁷。

但在這裡，不單存在著個人對世俗事務上的打理能力。綜觀宗教團體的運行，裡頭便涉及了出家者與在家者的分工合作。也因如此，每一位出家者也都掌握著他各自的職掌。有人負責對外的弘法工作、有人對內接管行政、有人打

¹⁷ 針對世俗事務神聖化的論述，於 p.39 將更深入談論。

點日常起居。這樣的分工，除了能由他們的制度、規範裡見到，在空間、媒介上也有值得討論的地方。這些共同的輔助皆促使人們的分工順利進行。

筆者透過以下幾例觀察，將宗教生活中的世俗輔助進行說明。從空間來看，人們的世俗空間時常具有不同的功能，包括寺務處、接待賓客處等地方。而筆者待在田野的期間中，則有一處特殊的空間，它因為佔有諸多不同的世俗功能，筆者自行將之視為該寺院的「世俗空間代表」。這一個空間原本作為辦公用途，但在辦公處找到新的空間後，便從原有的地點遷移了出去。然而，這塊空間卻沒有因此荒廢了，它反倒慢慢成為出家者在休閒、其他行政事宜上的地點。出家者有時會在此閒聊，「自己的身體狀況如何」、「哪些食物很好吃」、「最近寺院還有哪些事情」……。人們也還是會在這裡處理一些行政事宜，或是把這裡當作集合地點，「幾點我們約在這裡見面」、「在這個時刻集合後就要搭車外出」……。有時候，這塊空間也成為堆置供品、發放物資的地方。抑或自己出來走走，卻又不想這麼快回寮的休憩站。這塊空間的諸多功能是維繫神聖生活順利運作的關鍵，人們於此處調節、休息、整合後，一踏離這塊空間的門口，他們又再次回到神聖生活當中。

不只是世俗空間的輔助，一個行政上的事務宣傳也仰賴不同媒介的輔助。最重要的事情會在早、晚課時，透過麥克風向在場的常住們布達。而緊急的事則可能以廣播轉達，但廣播承擔的風險便是它的公開化宣傳方式，無法排除那些不屬於此地的信眾與觀光客。因此，剩下那些不是如此重要、緊急，卻仍必須傳達的事，配合網際網路時代的來臨，出家者也跟著擁有了共同的 LINE 群組可以聯繫。這種群組使得日常事項得以流暢傳達，卻也防範了外部人對內部行政的過多了解。

b.儀式的成形

除了埋藏於宗教場域中各式不同的世俗事物，即是把目光專注在神聖的相關事物身上，也可以見到一些和其直接相關的世俗性存在。提及一個神聖儀式的運作時，它的背後便仰賴許多先前的預備工作。而論及人力上的培養，宗教團體需要訓練出一批能夠主導儀式之人，當中包括唱誦者與法器者。那人又是如何在逐步的練習裡，漸漸抓出自己主導儀式的節奏，並使神聖感在空間中油然而生？

唱誦並不是一段隨意的朗讀過程，每一個音韻、每一段節奏與每一次換氣，都是在細心雕琢之下出現。領唱者需要與和聲者、法器者緊密配合，這樣的演奏不容絲毫差池，否則整段演奏過程將會失去莊嚴感。而透過 A 在闡述學習過程時，能將這一學習過程的艱難處描述出：

我要學爐香讚、木魚、中鼓和維那……剛開始真的很辛苦，大家學得很快但我就都沒經驗。爐香讚我唱了十幾遍都不行……我後來是怎麼突破的？我就一直聽一直聽，聽了一百多次兩百多次……一直唸一直唸。因為老師說要先對板眼熟，不要會唱但板眼都錯。要順著板眼去唱。我三個月才唱會一首！這三個月不是說沒什麼事做，但就是一直聽。老師教我們方法去起音，但我每次起音他都覺得不好。後來我就自己練習，一直聽一直練到可以的時候，我再問師父的時候他才說可以。

A 是在五年內才出家的師父，因此談起自己的訓練過程時記憶仍十分鮮明。筆者也曾見證 A 的練習過程，儘管坐在外出車上，A 也不斷重複地唱誦、哼著，並將耳朵貼近手機的聲孔，一句一句揣摩和拉長尾音。而在一次次回放的過程中，筆者也才察覺每一音準與尾音的細膩度如此重要。且不僅是個人在唱誦上的技巧琢磨，當唱誦回到與他人的配合中，學習者才正開始面對了他的

考驗。帶法會數十年經驗的 D 談起這些過程時，筆者便隱約感受到當中遭遇的諸多問題：

因緣到的時候會很珍惜，唱也會唱的很發喜，key 很合當下也就會很融入。融入在唱誦裡面，當下就會是一種享受。但是當 key 不合就真的是一種考驗，甚至有時候會吵架。……在這種情形之下會有人鬧得很不愉快，可能沒有共識、無法體諒。還是會有一些問題產生，那也只能這樣子。如果我們不是存心要排斥，那因緣如是我們也只能面對。在這過程裡，還是會有很多生活上的考驗。

即使是身處在宗教生活，人們也時常面臨著磨合的狀況。而不管是唱誦前的基礎練習，在練習裡無數錯誤、失敗中的挫折，或是人與人之間的爭吵，皆勾勒出神聖建構下不可或缺的世俗面向。它將在最終成為神聖建構的助力，卻也潛伏著不可預知的變數與糾葛。

而除了與人相關的能力培養和協調面向外，特殊的儀式在開始前也會有詳盡的預備彩排。法師們共聚並逐步演練程序，確定每一人在其中的工作，何時開燈關燈、確認誦經的段落、誰負責進行主導工作……，人們相互提醒彼此需要注意的事項，以避免任何變數與突發狀況出現。在儀式背後的那些背景裡，法器的擺放、坐墊數量的調整、桌子與地板的一成不染、蘭花的擺設……，每一個小細節的確認都是為了確保當所有人到場、法器落下的時刻，這股莊嚴性便能在眾人間留下深刻的印象。

c.預備空間

有別於上述那些穿插在受訪者口中、存在於每日生活的世俗景象，透過一段插曲，也可能意外見到一片全新風景。筆者在第二次進入田野時身體狀況不

佳，意外在早課進行到一半時暈倒。這一突如其來的意外，卻使筆者察覺到儀式場域中的空間配置：

早上起來走去殿堂的路上心情還不錯。但站著念經到一半時，卻突然感到極度不舒服。原本以為只是一股焦躁、不耐煩的感受，沒想到腦袋卻突然缺氧。視線模糊後、斷片直接癱軟倒下……幾位師父把我扶到殿堂外，將坐墊放在地上讓我躺著。在我倒下後，不知道儀式有沒有突然地小小中斷，但我卻仍感覺到儀式一如往常持續著……躺了一陣子後，因為師父一直陪在旁邊，我感覺很不好意思，於是告訴師父說我好一點了，但沒辦法繼續早課。她們便帶我到殿堂一進門旁邊的一塊小空地，這塊小空地是師父們平時預備替換衣服、放雜物或休息的地方。我在那裡坐著，靜靜聽著師父們繼續做早課的誦經聲。

在神聖儀式的過程中，暈厥代表著突發狀況的介入。而當意外的發生片刻，儀式仍必須捍衛它自身的延續，參與在其中的出家者們不可亂了陣腳，他們分工合作地處理這場意外，有人處理狀況、其餘人則必須在當下確保儀式的進行。於是誦經聲的音量增強、人們試圖回到經文段落中，這一將專注力重新放回儀式的過程中；意外則於另一頭被處理，並從神聖儀式中消失。

那這場意外的狀況又是如何？在神聖儀式的進行中，出家者們將這一名暈厥者扶出殿堂門口，並查看她的狀態。直到倒在地上的人恢復意識後，大家才同時鬆了一口氣。作為一名共同參與儀式之人，她擔心這一意外使儀式無法繼續，更擔心當中的神聖性因此被破壞。這一片刻中，暈厥者自在地躺在區隔於儀式空間的殿堂門外，這是出家者們在儀式進行中共同認可的世俗場域，也是使神聖場域繼續運作的必要條件。

除了透過殿堂的內／外區隔神聖／世俗空間，殿堂內部也可能存在一小塊相對世俗的空間，可將之稱為世俗與神聖的銜接點。這塊空間便是筆者在此段落裡最後休息的地方。它的位置靠近門口，卻因設計上的凸出，以致於看不見擺在正中間的佛像。一位師父告訴筆者可以如何應用這塊空間，由於她年紀大身體不好，所以在儀式過程中如果有不適，便會到這裡休息、喝喝水。且平時她靜坐不久，為了避免打擾到一旁靜坐的其他師父，她也會在進行團體靜坐活動時來這裡坐。

由這位師父與此一空間的關係中，可以見到這一塊空間在持續神聖儀式的必要性。它作為一個使人預備或結束神聖儀式的中繼站，出家者在此置放物品、整頓衣著。此外，當個人基於特殊狀況無法繼續儀式時，它也供應著個人片刻的放鬆與休息。但這樣的休息卻也不是完全放棄參與儀式，在聲音與空間的共在感中，個人隨時預備、期待著再度回到其中。當自我重新整頓後，只要再邁出一步，他又迅速融入回了神聖儀式中。

(二) 世俗的正當化

上述揭示著，當世俗顯現了，我們便能從中看見它與個人之間若即若離的關係。而在世俗成為神聖角色的威脅時，出家者便可能對世俗面向避之不談，平時與出家者互動中也難以看見它的存在；但，只要世俗不對神聖產生威脅、甚至有助於神聖的建構時，世俗性便被容忍的存在於神聖生活中。然而，這種容忍並不是一種按耐與不行動，世俗為了能在神聖生活中持續，它仍需要被處理。以下則個別透過「神聖化論述」、「小型儀式」與「日常生活語言」，將個人處理「世俗」的種種方式給予描述。

1.世俗之神聖化論述

語言與宗教之間的關係在於，當人處理世俗性時，他不僅可以重複以言語喚回神聖性，也可以透過宗教重新詮釋自己的處境。當世俗性得以被重新理解、甚至被取消掉時，人能藉由重省自我在宗教場域中的行動，將自己的所言所行賦予神聖化的意涵。

那麼人又可以怎麼解釋呢？筆者擷取 A 的一段論述，說明從日常「世俗」事務轉向「神聖」的證成方式：

我們出家就是為了要成就菩薩道，成就菩薩道會有很多法會、很多共修。這些法器、唱誦是我們要多少要學一點的，可以學、可以用得上就要學，讓自己可以受用。所以來這邊我們要學的就是日常要做的，譬如掃地、思想觀念、早晚課。

由 A 透過「菩薩道」之證成，可以見到個人如何在一神聖生活中將「世俗」事務「神聖化」。而當個人把世俗事務的打理被視為修行的部分時，這些行動便在宗教生活中擁有了正當性。

然而，在不同出家者的論述中，卻也對世俗事務的有不同理解。透過 C 描述自己在出家後的寺院生活，筆者將另一觀點呈現出來：

那時候在一些寺院我都覺得很開心，因為覺得自己功勞很大、很多師父都很需要我。我去的地方人都不多，所以很需要工作。我就一直幫他們，要煮飯、要當香燈……。我們那時候裡面三五個人，師父出去也要帶人，那只要不是帶我的時候，我就會在寺院裡把所有工作都做好，用香燈、煮飯、拔草、種菜……。那時候真的覺得很高興。但當自己現在年紀大了會覺得有點可惜，浪費了一些

生命。一般的觀念認為這就是修福，我當時也這樣覺得。現在反而覺得耽誤了自己太多時間。

相對於一般在日常世俗事務的神聖化論述，C 則提出了完全不同的觀點，回顧過去在世俗事務上的投入時，她卻在今日將之視為一種「耽誤」。這顯示了儘管一般會將世俗事務進行神聖化，但依於不同處境之人的理解，關於神聖／世俗的區分也會有所變化¹⁸。

2. 小型儀式的介入

不同於透過「自我省思的論述」將「世俗生活」神聖化的方式，個人也可能用不一樣的方式處理世俗的介入。某些時刻中，個人可以假裝世俗不存在，如同筆者前述關於儀式中的意外狀況¹⁹。然而在另一些時刻中，個人卻也不會遮掩自己正在進行的世俗活動。筆者以一段與出家者共同散步的體驗，將個人透過「肢體語言」處理「世俗／神聖的衝突」呈現出來：

一次吃完飯後走回寮房的路上，一位出家人邀請我一起在午後散步。在閒聊間我們走到一間殿堂外，她告訴我，自己時常在午後圍繞著殿堂散步、消化午餐。午後的空氣清新，寒冬中透露著暖意，我們也開始沿著四方的殿堂慢慢散步，師父也聊起了自己的出家故事。

在沿著四方的殿堂走路過程中，我們數次經過了殿堂正門。而只要一經過，勢必會與裡頭的佛像相對面。出家人每當在此，便會停下了腳步、將身體轉向面對佛像，雙手合十彎腰。在幾刻聊得起

¹⁸ 關於個人在不同階段的自我反思中，所引致在神聖與世俗區分的變化，於 p.69 後會更加深入說明。

¹⁹ 詳見 p.36-38 描述意外狀況（代表世俗事件）介入儀式的狀況。在此種狀況中，為了確保儀式的進行，個人會適時地忽略意外的發生。

勁時，她偶爾無法即時將話語暫緩，也難以停下腳邊的步伐。但在這些時刻，出家人仍會將手放在胸前，簡單合十彎腰拜一下。這一微小的舉動在整段散步、談天過程中並不是一件引人注目之事，但當我注意到這一舉動後，每當再度經過佛像之時，我也會跟著雙手合十、點頭致意。

由這一段圍繞殿堂散步的過程中，可以發覺「空間」如何區分出神聖／世俗。從空間設置來看，殿堂的內部是一「神聖」場域，它是提供團體、個人修行的場所；相對來說，殿堂外部卻是一個能坐下休息、談天，甚至進行散步的「世俗」場所。由於個人深知這道界線的存在，於是在這一午後散步的放鬆時刻裡，人便會沿著四方的外部行走，不輕易踏入隔著一道牆內的「神聖」場所。

然而，擺在神聖場域中的佛像卻在大門的敞開中，以佛像作為中心發散出來。神聖性從正門外溢而出，並在外於殿堂的世俗空間中形成一塊特殊的扇形領域。出家者在漫步間，就這樣直直面對了神聖性的侵入。於此，個人一方面知道自我處於一神聖之地，也就是與佛像之間的面對面關係；卻又處在一世俗之地，也就是他正進行放鬆活動的事實。於是，出家者面對著神聖／世俗空間的衝突之際，他由一段極為簡短的儀式，即透過對神像的合十敬拜。將這一衝突取消掉。

這段儀式的開啟，是個人在有意識、無意識中引起的活動。他必然體驗到了一種矛盾性的發生，卻不一定能在當下以言語表達或邏輯合理化。但透過肢體在當中有意義的表達，它卻真實消解掉了這段矛盾情況。而在儀式的作用下，它不僅是一種對神聖性的再度確認過程，也呈現為一段自我展演，個人面

對著模糊的他者（宗教規範）或實體的他者（他人實際在場）進行的一場演出。

小型儀式所代表的，是一種個人察覺神聖／世俗的當下所進行的消解活動。這一意義也適用於經過路邊的寺廟、或走入了一個聖殿的當下時，人們便下意識的合十或點頭以表達敬意。然而，這種為了消解矛盾所進行的演出，卻也只是一瞬間的。當出家人越過正門，前行一邁入前方的轉角，神聖性便又再次消失無蹤，世俗性也安然躺回原先所在之處。個人繼續著他原先的活動，直到再次繞回到了正門前，出家者又面臨衝突時，他再度開創一段簡短儀式。

3. 日常生活與語言

當人辨認到世俗與神聖的差異、甚至衝突時，可以用不同的方式重新理解世俗。但在許多時候，世俗與神聖之間的關係並不是如此分明，它們更多是互相融入、共在於日常生活之中。然而即使在這樣的生活中，人基於自己作為一名宗教信仰者，他仍會反覆提醒自己處於的環境為何。這種「提醒」與其說是一種基於個人的意志行動，倒不如是一種無意識的表現。當一人反覆喚回神聖與世俗的差異時，這一區分在行動者背後又是如何呈現的？筆者在此透過宗教信仰者的日常語言分析之舉例，將這一理解更清晰地顯明。

當「阿彌陀佛」一語被視為日常語言進行分析時，可以將之視為世俗日常神聖化的其中一種方法。「阿彌陀佛」作為佛教的代表語詞，它往往結合了肢體語言的鞠躬合十。由語言與動作的結合呈現，它便可能同時喚起人對神聖的連結與尊敬感。但當回到個人的宗教生活中時，一句「阿彌陀佛」卻也能以打招呼、驚嘆、祝福、婉拒等等不同形式呈現。這樣的現象不僅僅限於寺院中，許多信徒身上也都能見到這種接近反射性的生活詞彙。在路上遇到他人時，雙手合十的「阿彌陀佛」便勝過「最近過得好嗎？」的問候方式。它適度使彼此

保持距離、不多加探問對方的狀況，卻也顯得溫和有禮，表示了對對方的關心與祝福。而在遇到令人驚嚇的景象時，「阿彌陀佛」一句話則同時迸出了兩個面向，一面指向對對象表達出的驚訝感，一面則指向自己，是一段「相信一切會沒事」的自我安撫過程。而當對方釋出好意、期望給予幫助時，委婉說聲「沒關係」後合十「阿密陀佛」，他人儘管被拒絕了卻不至於感到羞愧，因為他似乎仍得到了一句祝福作為回饋²⁰。

由合十與「阿彌陀佛」一組行動裡，顯現著信仰者把神聖過渡於日常的過程。這種早已淺藏在生活用語裡的宗教詞彙，一方面將神聖語詞普遍化至世俗生活中，使「阿彌陀佛」成為生活用語之一的表達方式；另一方面，卻也讓日常反覆經歷一種神聖化過程，當個人意識到「阿彌陀佛」一詞背後的神聖意涵，他便可能因此感到溫暖，心中頓時充滿祝福。

而不僅是在各式情境中使用的同一詞彙，筆者也發覺到，宗教場域中的人時常將人與事物的形容詞，與「神聖性」放在一起。譬如在初次進入田野時，出家者便多次對筆者提及「妳很莊嚴」一語。在一般生活中指涉與「美」、「氣質」相關的形容詞，於宗教場域裡卻呈現出了和「神聖性」的直接關係。且不僅是對人的氣質讚許，這樣的形容詞也時常出現在對事物的描述，例如「這樣擺放很莊嚴」或是「這個東西很好看、很莊嚴」，或是在氛圍的感受上，「我的唱歌聲不夠莊嚴」或「今天的法會夠莊嚴」。由此來看，這種將日常生活感受不斷神聖化的表現，也呼應了上述對「阿密陀佛」的分析：日常語言將神聖感受融入世俗日常對話其中；卻也同時不斷將日常提升至一種與神聖性直接關聯的意境。

²⁰ 筆者在此只將自己與日常生活語言的使用經驗給予舉例，基於日常生活語言的多樣化與脈絡性，這段描寫只是眾多形式中其一對日常生活語言的說明，例子的分析並不適用於所有情境中。

二、神聖性的維持：神職人員面臨的危機

從宗教場域中世俗意義的探討中，接續處理的便是從神聖與世俗的關係間，其中的神聖性又是如何呈現？而以這樣的方式理解神聖時，在神職人員的自我認同中又可能遇見什麼問題？

（一）神聖與空間的建構理論

從 Durkheim 的研究中，便能由「空間」角度理解神聖上的重要性。Durkheim 以社會事實 (social fact)²¹ 概念出發，把宗教視為「宗教是一種與神聖事物有關的信仰與儀式組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對之贊同的人團結在一個叫做『教會』的道德社群內 (Durkheim, 2008)。」在此種對神聖的考察方式中，研究的對象則是以物質為取向為主的社會事實。這則影響了後續繼承者，逐漸發展出以實證和量化研究為主要根據 (Alexander, 1989: 24)，且為神聖的制度化面向提供了大量的數據分析。而筆者在反思 Durkheim 理論視角時，認為社會學在剖析宗教現象的共同點中，則呈現出一種與「空間」緊密相關的觀點。由前述的文獻回顧中²²，能看見本土社會學界的經驗研究，仍大多仍以一具體宗教制度、組織作為研究對象，將個人至於宏觀結構中理解。然而，筆者理解空間的神聖意義時，則轉向 1890 年代後 Durkheim 的研究取向，改以象徵過程的角度，來探討行動者、神聖連帶和文化的相關議題 (周平, 1991: 45)。作為詮釋 Durkheim 的學者周平，從集體的精神性、情感性層面出發，強調一種神聖的創生過程。呼應於神聖性建構與空間之間的關係，筆者轉

²¹ 其定義「社會事實 (social fact) 是所有行為方式，無論它固定與否，以外部限制的方式施加於個人；或甚至是已然普遍且全面地自我存在於一個給定的社會中，而與個體的表現無關。」 (Durkheim, 2019: 13)

²² 詳見 p.6

而透過更微觀的經驗觀察，描繪出神聖建構的過程如何產生，並最終將神聖聚焦於在場參與者的體會上。

（二）從儀式看神聖感建構

一般論及對神聖感的體驗時，儀式是普遍體會神聖感的重要場域之一。由 Durkheim 的《宗教生活的基本形式》一書，便可以見到對儀式與神聖感的描繪狀態。因此，呼應於神聖的創生過程，筆者也以田野體驗再次拾起這段對神聖感的感受：

早起，四點半拜大佛的時間應和著樓上的鼓聲和誦經聲。直到快五點早課要開始時，鼓聲在幾聲反覆回應中逐漸由樓下大殿的法器聲掌握。誦經後，眾人在默念「南無觀世音菩薩」的過程中依序繞著大佛慢慢行走。每一人皆安靜、不發一語地，在十字合掌中隨著節奏有秩序的行走或停下，黑暗中唯有佛像背後的光昏暗照應著。回到原本的位置後，眾人繼續念「觀音菩薩」，直到每一人在不同地動作中慢慢回覆到相同的靜坐模式。隨著「觀音菩薩」誦經聲漸小、連三聲木魚聲後，最後一音於最後一刻蒸發在諾大的佛堂中。在閉眼的黑暗中，聲音的消失使整個空間的感受突然由實往空，感覺不到迴響的空間中形成了無邊際的虛空。直到一須臾過去後一聲鐘響，眾人才開始伸展雙手雙腳、轉動雙肩、拉筋。並再次回到誦經的過程中。

在儀式進行中，何時誦經、法器聲何時落下、何時轉身、合十敬禮與跪拜又何時體現。何時開燈關燈、何時換氣或轉換音韻、何時表現莊嚴、何時心懷慈悲、何時需要緊繃身軀、何時又該放鬆身心。一切程序、秩序都要求身與心全然地投入其中，也唯有在完全

的投入時，神聖儀式的體現才在個人心中產生敬畏、莊嚴之感。而在宗教當中，只有人在其中全然地專注、認真看待的情況下，才能感受到真正的自在。

這段筆者所參與的宗教實踐體驗，揭露著出家者在日常的儀式活動。如此細微的一舉一動，在每一天的早晨、太陽下山前都如是地進行著。而儘管總是進行著同樣的儀式，不同時間、地點上都仍有細膩的相異處，每一人也都要在其中重新地適應、調節，並再次將儀式的每一細節雕琢成自身的反射行為。完美儀式的進行不容許剎那間的差錯；一突發狀況的發生，在眾人共同的察覺中也必須被訓練的視而不見。每一時刻都要細膩體現、步步遵循。儀式在如此高密度的專注中才能完美展示出來，而神聖感也才油然而生。

(三) 從神職人員看神聖感建構

然而，神聖感的展現不僅限於一般儀式中，作為那個操作、促成神聖儀式的的神職人員，不只是儀式裡的角色扮演，他必須時時刻刻展現自己的神聖性。那麼，這種神聖性可能以什麼方式建構呢？筆者透過參與田野的經驗，分別由「世俗／神聖之人對比」、「神聖性氛圍的渲染」與「神聖性的營造道具」三面向，將出家者身上的神聖性描述出來。

1. 世俗與神聖之人對比

在一些情境中，對象身上散發的神聖感有可能透過比較而來，是兩人相較之下，世俗信眾所顯露出的世俗感。筆者從與 B 師父的互動經驗中，將這一段敘述舉例之：

一次，在下樓的時候遇到住持師父，他正側對著我從車上搬書下來，因為有東西要還給他，便打算叫師父。在還有一段距離時，我開口喊了「師父」。看他仍低頭整理著東西，於是我再次喊了一

聲，卻見他都沒有任何反應。我開始急了，胡亂猜想是不是師父的聽力不好，所以才沒聽到。於是在邊走過去時，又放大音量多喊了幾聲。

當他正好把所有書拿下後車廂，我正好走到他身邊。師父在這時突然從容抬起了頭，他悠然地看著我，這個表情好似早已知道我叫了他好幾聲。頓時，我馬上發覺到自己的急性子個性又跑出來。當時的師父正收拾著東西，他並不會馬上就離開，而想要叫住他的我，只是要得到一個，他「有接收到訊息」的反應。在回程的路上，我突然感到既羞愧又雀躍，羞愧的是，見到世俗與神聖之人的差別似乎就在這裡。自己的一舉一動透露的急躁與魯莽、和師父從容與沈著的應對中，相對比之下，我實在不得不承認自己的世俗本性。然而我同時卻也感到雀躍，這是因為，我居然察覺到了神聖之人如此細微的自我展演。當他的反應即顯露在不反應之中時，這是在修行中跨越多少才可能呈現出的樣貌。

由筆者對神聖之觀察，應證了「神聖／世俗」的區分如何在宗教場域被激發出來。而這段紀錄中，這種「神聖／世俗」的差異，則透過兩人之間的互動得到區分。當觀察者（世俗之人）意會到行動者（神聖之人）行動背後所代表的含義，他便將這種情境引往對神聖之關照。這種關照，一面向呈現出一種「羞愧」之情，即理解到「自我世俗／他者神聖」之對比；另一面向卻也呈現出一種「仰慕」之情，這種對對象的尊敬，展現出個人對神聖的一種嚮往。由這兩面向情緒共構出的神聖感，表現出了神聖感之於人的若即若離感。

2.神聖性氛圍的渲染

儘管在有些時刻，一人身上的神聖感是在對比另一人的世俗中顯現。但某些時刻中，藉由神職人員的氛圍渲染，個人也能感覺自己正參與著一股神聖的創生過程，且在場之人皆感覺到自我與神聖的共在。在與受訪者進行訪談時，便意外地出現了這一種情境。如此，藉著對 B 師父的描摹，筆者試圖再現出這股奇妙氛圍：

在戶外的圓桌，我和住持法師坐著，而三位法師陸續在訪談過程中前來，而一旁原先在打掃的師父們，聽到師父在開示²³後也漸漸聚集過來。就像智者在路邊說話，人群慢慢聚集在一起，於一旁坐或站聆聽著。師父說話，我偶爾問問題。所有人就如同聽著一首露天街頭演奏，周遭沒有嬉鬧的人群，但天色接近昏暗的時刻，鳥叫聲、掃把與地板摩擦所產生的聲音，就連一旁飛舞的蚊子都成為整個演奏的一部分。師父的話語就如同溢出的智慧，與我過去學習中得到的感動，這一瞬間都聚集在一起。在這個時刻中我感受到了
一股神聖性的充滿。

從一般訪談角度來看，這段訪談是在一種半公開的形式下進行，因此似乎難以確保其真實性。但為何神職人員的訪談難以歸於私密呢？筆者認為，當神聖角色作為一名世俗的引導者或模範者時，便總是難以逃脫將自己「公開化」的責任。如此得到的訪談內容當然可以受到真實性的質疑，但筆者在此聚焦的並非內容的屬實程度，而是想以恰當視角看待「自我公開展演」過程如何發生。

²³ 這裡值得一提的是，當下進行「訪談」工作的筆者，在事後紀錄中卻也寫下了「開示」一詞。這顯示著，在紀錄中寫下的內容不單只是一種文字疏失，它實際上無意透露了筆者在當中的真實感受。

於是由這段敘述中可以看到，當神職人員的「公開化」操作得宜，神聖性便得以散播、感染到他人身上，甚至使在場的每一人都感受到奇妙之臨在。這種由神職人員自身引起的神聖性，在最恰到好處的那一刻、那一地中發生。而這一獨特氛圍，如同人們經歷一場正式儀式的感受般真實，卻又不同於儀式本身：這一由神職人員自身引起的神聖性，難以再被複製、重現，而它也依賴著當下許多條件的成立，包括著道具、在場之人的共同參與。

3.神聖性的營造道具

由此而言，儘管神聖性氛圍的營造，可能仰賴著人對神聖／世俗區分的判斷能力，也依賴著人格本身具有的魅力。但在更多時候，氣氛的營造也同時佔有重要地位。以下便透過幾例在田野中的觀察，將包括「穿著」、「空間設置」、「陽光」，這些與神聖性相關的營造道具揭示而出。

以出家者的穿著為例，一般人對出家者的衣著並不感到陌生，那些大地色系的長袍長褲，與頂在頭上發亮的光頭，是人們能隨即識別出的神聖記號。這些顯著的打扮早已形成了一套明確的識別系統，人們見到它便能直接連結到一種神聖感。就此，筆者不打算再贅述那些在社會裡早已形成的標籤。相反地，筆者從這些衣著底下，那個幾乎被人們忽略、踩在腳下的「鞋子」開始著手，以此進行神聖營造道具之分析。

在田野的觀察過程中，筆者發覺「鞋子」在許多時刻，反而更有助於增添一種更深刻的神聖感。對這一點的觀察，則源於筆者在日常生活中的脫鞋子習慣：

我平常很喜歡脫鞋子，那種讓腳可以透透氣、舒展開來的感覺會讓我在適應空間時感到更自在。然而平時這種行為時常被制止，在觀感上大家總是難以接受。當包裹在鞋子裡的腳想將自己伸展開

時，卻成為公共的髒污象徵。但神奇地是，進到寺裡的日常中，我經常看見師父們脫著鞋子，在公共空間靜坐、吃飯或談天，這種行為不僅不會被制止；相反地，師父們在環境中的自在感，卻儼然油生出了一股神聖性。

在寺院生活中，可以見到出家者的鞋子幾乎都很方便穿脫，除了穿著寺院的禪修鞋外，大多時候能見到他們穿著各式形式的拖鞋。鞋子的便利設計不僅益於殿堂或打坐活動，當出家者在環境中展現出一股自在感時，那些無意中脫下鞋子的盤腿、走路畫面，只要人們將注意力集中到「消失的鞋子」一瞬間，便能使整個氣氛，烘托至一股更高的神聖氛圍中。

這隻平時隱藏在衣著之下的「鞋子」並不被注意，但當它消失在人的腳上時，卻突顯了它的不在場意義。一般的世俗日常中，脫鞋行為時常使人感到骯髒，人們無法容忍他人在正式場合穿著拖鞋，甚至將鞋子整隻脫下。但在宗教生活中之人，光是脫鞋的行為便可能浮現出一股全然地純淨感。由此可見「鞋子」在宗教場域中的輔助意義，而這樣的意義也不只限於神職人員角色身上，當寺院中尚未剃度的人們如此效仿時，眾人不僅不會感到不舒服，反而可能讚嘆著這一人「十分自在！」。在此顯現著「鞋子作為污染象徵」與「神聖性」的相互扶持，這也意味著，社會的污染象徵出現於宗教生活時，宗教場域帶有的神聖性便可能將這一「髒污感」消解掉；而甚至，在這一段鞋子與人的配合演出，它也同時成為了營造神聖感的道具之一。

除了最貼近出家者的穿著分析，透過宗教場域本身的空間分析，也能更加窺見一段神聖營造的產生過程。筆者在觀察了 B 師父接待信眾的場所後，曾將寺院生活中的空間功能予以描述：

住持師父很喜歡在一片陽台與人聊天，這是他時常與信眾交談的場所之一，空間非常大，通風也非常好。師父的說話聲音時常迴響在整片空間中，儘管沒有看到人，也可以感覺到一股宏而有力的說話聲圍繞周圍。

在適當空間的輔助下，神聖感也能藉著聽力增強其感受。「聽覺」透過廣闊的空間使感官獲得一延展性，它便同時與神聖性連結了起來。智慧之語在空間中落下之際，人在不知不覺中識別出一股神聖意味，並陶醉於這一由聽覺共振的氣氛裡。

而「空間」除了包含著「聽覺」方面的神聖性營造，「視覺」上的操作也佔有一定的重要性。筆者透過一段漫遊於寺院的經歷，將此種神聖感受描寫出來：

平日間的寺院，很少有遊客或信徒來訪。早上與下午的空閒時間，悠晃在寺院間，便能偶遇修行者的修行之姿。他們的自我享受，同時展現著一種自我神聖性的展演。中午吃飯前到外面晃晃時，看見不同的修行者在不同地方靜坐。一位師父坐在殿堂正門前的太陽底下靜坐，在冷天中，溫暖的太陽讓人感覺十分享受。走到另一殿堂外時，又聽見堂中一位師父在裡頭誦經，不好意思打擾便默默走掉。

在這段側寫修行者誦經、靜坐的日常修行活動中，可以見到他們展現著外人不易親近、獨自沈醉其中的氛圍。而筆者則從這段紀錄中，展示出空間裡的「視覺」如何輔助神聖感的建構。第一位師父處在的正殿位置，高度總是需要筆者抬頭仰望。陽光照射下的仰頭之際，靜坐之人的姿態才能在視線中隱約顯

現。這段一高一低的觀看關係如同信仰者仰望佛像的姿態，從視線中建構出了一段不平等的權力關係，而當中造就的神聖氛圍也由此共同呈現出來。

而在這之中，不僅有著空間設置上的配合，光線也給予了極大的輔助，當冷冽寒冬的陽光散落在修行者身上，它便如同一道神聖光照，外人只可遠觀卻步不敢親近。由陽光到神聖角色的建構過程中，一位站在陽光下享受太陽的神職人員，藉著太陽感受身體緩慢升溫、全然專注自身時，也同時透過這段自我享受的表演中透露出一股難以接近的氛圍²⁴。

從以上「衣著」、「空間設置」或「陽光」對神聖角色的情境建構上，這些自我展現的舉例裡，皆能見到輔助道具在背後的支持。而這種支持不只是一種單純輔助，它唯有成功隱藏於整幅情境背後，即是當人們只專注於眼前那個散發神聖性的對象時，神聖才得以完整建構出來。

（四）距離與神聖性維持

從上述對神聖感的描述過程，我們從一般人體驗到的神聖經驗——儀式出發，再由儀式轉而聚焦於神職人員的自我展現。而筆者則在其中，將以上拉到一個更核心關鍵，即是從「距離」的觀點看待其神聖性的關係。

以上舉例，皆能透過「空間」面向對神聖性建構的分析。儀式裡，空間中人與法器、程序操作的配合，神聖性由此建構出來；神職人員身上，出家者本身的舉動、言談和那些處在的情境，也能見到神聖在其中的油然而生。而以「空間」視角對神聖性建構的描摹，筆者進一步聚焦於宗教生活中人與人之間的距離關係。以下透過筆者在田野中的經驗，將此一獨特現象更加具體給予描述。

²⁴ 相對地，「陰影」與「世俗角色」之關係則可以由 p.31 見到。

寺院生活中的人們時常保持一段適當距離。包括出家者與信眾之間、出家者與出家者之間，這樣的距離是一種集體的共識，也是使得神聖性得以持續維持的關鍵。筆者首次進入田野時，便得到了如此的提醒：

一開始來的時候，要去某一個地方，就問師父要不要一起下去，我可以等她。師父那時候跟我說「你自己先下去！要獨立，這裡沒有在兩個人一起走的。」

「這裡沒有在兩個人一起走的」一句話透露的，是一個在修行者之間達成的「距離」共識。若如此詢問神職人員為何會有這一共識，它則通常會被視作一種使個人修行得以實踐的手段。然而從中呈現出的社會意涵，則是尚未被清晰看見的。在這一段保持距離的生活共識中，透露著個人保全神聖氛圍的意圖。當這種意圖成為集體共識時，人與人之間便不會有過多肢體接觸，甚至會在互動中保持一定距離，以致於甚少出現上述「兩個出家者走在一起」的情景。且不僅是如此，相較於世俗日常的生活，這裡的人們擁有一些共識，也就是不過度關心彼此、不直接探問對方狀況的禮貌。不管是空間上、或是心理上，宗教生活中的人皆默默保持一定距離，它不曾被挑出來檢視，直到外人的介入挑起了這一和諧，人們才揭破了這些距離的界線在哪。如此的界線作為使神聖感維持的關鍵，以下便透過幾個舉例，將這種同時維持著「空間」與「心理」距離的社會關係說清楚。

筆者延續著自己的外在者視角，將這一層「距離」的社會關係深入說明。由此，由上述在田野體驗的神聖性舉例，筆者將這些例子進行二度分析，揭示「距離」究竟如何能維持神聖性。

當論及筆者在寺院生活中與他人的距離關係，由於筆者的參與視角²⁵之故，與自己有頻繁相處經驗大多為女性出家者，由此筆者得以在與女性出家者的互動中，窺見到那些被隱蔽、獨特的神聖與世俗經驗。相反地，在關於男性出家者（包括訪談對象）的描繪上，大多只能遇見其公開化展現。因此若回到上一節的舉例中，可以見到筆者數次引進與 B 師父的互動，並以此對神聖性的體驗進行分析²⁶。這裡透露著，當筆者時常從 B 師父的互動中體驗到所謂的神聖感時，「距離感」便在此刻起了即大作用。這樣的「距離感」是以怎麼樣的形式間隔出來？以下分別由「位階」與「性別」兩方面進行分析。

若從「位階」來看，B 師父作為寺院的住持師父，是位於寺院中階級最高的角色。儀式中，相對於其他常住師父站在走道兩旁，住持的位置位居於走道中央。課堂上，一般的常住師父是作為台下聽講的學生，而住持則是那個在台上宣講的老師。居住上，有別於男寮、女寮的各自分棟，住持則居住於獨立的寮房中。由此三點來看，透過「位階」差異，住持與常住師父之間更加拉遠了距離，而這顯示出寺院經營上對「最高神聖形象」的維持。它不只是一種對外、面對世俗信眾所保住的權力關係；也需要內部位階的分工而維持。在兼具內外的狀況下，整個寺院具有的莊嚴感才得以烘托而出。另一方面，以「性別」來看，從 B 師父作為男眾、筆者作為女眾的差異中，可以由此論及活動空間在寺院中男／女眾的區分。這樣的差異不管是在飯堂、儀式或居住上，皆能從座位上、空間中看見明顯的分流情景。而這不僅是一種在空間上的呈現，它背後呈現的倫理關係，也使生理男女之間因顧及性別而甚少接觸。但藉由距離之隔絕以消弭性別可能造成的問題，卻在另一面更加凸顯了性別的差異，性別

²⁵ 詳見〈附錄一、研究限制與探討〉p.88

²⁶ 從 p.46-52 皆有引用。

在其宗教生活中同時的極度隱晦與極度彰顯，兩者共構了性別在宗教場域中的關係與差異。

這段自身對神聖性體驗的例子，可以見到人之間的距離感以「位階」與「性別」兩方面呈現出來。而除了以外在視角的體驗出發，將這一界線的存在進行刻畫外，以下也透過對出家者的互動觀察，將彼此之間刻意保持的社會關係進行論述。

出家者之間，那份保持著適當距離的社會關係，卻也同時要面對著寺院中的集體生活。人在當中的距離掌控必須恰到好處，它不使彼此的關係太過緊密、過度依賴，卻也不至於鬆散到讓團體分崩離析。修行者為了使自己處於一種決然的孤獨氛圍中，他會透過種種方式維持這樣的感受。筆者則透過「團體與個人」和「個人與個人」的兩面向觀察，將個人在其中企圖維繫的距離感呈現出來。

由於筆者在田野期間，與其他女性出家者共住在同一環境中，這使得筆者得以窺見群居生活的出家者們如何保持適當距離。筆者透過「簾布」的例子說明這一關係。在寮房中，每一位師父皆有自己的一塊住處，空間僅管不大，但足以讓人在其中休息與設置修行空間（例如擺設小佛像、靜坐墊等等）。然而小房間內並不通風，也沒有冷氣和暖氣的輔助，因此當師父們待在房間時，他們也時常要將房門打開，只留下紗窗門。但往往將門敞開時，自己的空間便容易受到外在走動人群的干擾，孤獨的獨處氣氛也由之被破壞。於是在每一扇房門前，皆可以看見門口掛上了一塊簾布，它不僅具有著遮蔽功能，更重要地是它象徵著自我空間的完整性。這在使得空氣流通同時，人也適當切割了私密空間與公共走廊的界線。在團體生活的運行裡，人們同時得以捍衛自己的私密性。

除了這種在團體中對自我隱私的捍衛外，也可以從「稱呼」看出其一顯現在個人與個人的距離關係。出家者彼此的稱呼即使是再親密的友人，也會以「○○（法號）師父」互稱²⁷。這不時呼喚出的身份識別，顯示著距離感在其中的必然介入。當陌生與熟悉之人的稱呼，皆依循著一套固定模式，人便不需要在稱呼上過度揣測²⁸，卻也因此失去了親密度的判準。從中顯示出兩層事實：一為，稱謂在這裡具有維繫宗教生活的功能，因為它不斷提醒著個人在團體中擁有的神聖身份。二則是，這個將稱呼一致化、並實踐於日常生活的方式，消弭掉了人在稱謂上對親密度的影響。因此作為一名神職人員，他即使在一程度上失去了與他人之間的親暱感；然而這樣的稱謂，卻也依舊作為一個引以為傲的神聖記號。

三、神聖認同之危機

透過上述一節的論述可以理解到，空間建構而來的神聖性，實際上具有極為強烈的社會意涵：在社會秩序上，它維繫著宗教團體的持續運行；而在個人行動上，神聖性則藉由人之間的互動保住其有效性。然而，當我們將如此的神聖意義放回神職人員身上時，卻也同時造成了一些問題。筆者將這些問題彙整為兩大方向：「神聖性來源」與「神聖／世俗區分之疲乏」來進行探討。

（一）神聖性來源問題

首先，當這樣的神聖性出現在神職人員身上時，容易造成一種「模糊性來源」問題。一人身上體驗到的神聖感，人們早已難以區分它是來自人格或源於宗教本身。例如面對著一名在台上宣講的神職人員，台下的觀眾從這一言說中，感覺到了一股神聖性的發散。然而裡頭的人們根本已無從區分，這股魔力

²⁷ 在稱謂上的舉例，可於 p.16-17 描述 D 師父與母親的關係裡見到。

²⁸ 例如透過「○○先生／小姐／老師」等等稱謂去判斷兩人在公事上的關係，而透過直接稱呼○○或綽號去判斷兩人在私下的友好關係。

究竟是這一人本身具有、抑或宗教所賦予的。從這樣的模糊性來看，個人一方面作為宗教體制的直接代表者，他只將自己視為傳遞神聖話語的一枚媒介；但另一方面，個人作為集體性的再現者，藉由著宗教主觀化的詮釋過程，他呈現出個人與神聖之間的特殊關係。由前者與後者在神聖性的衝突，引起了神聖源自人格本身或是宗教的模糊感。

由神聖性來源的模糊中，能引伸出兩面向的議題。一是信眾對神職人員的偶像崇拜現象，在人們趨之若鶩、投奔宗教的力量的同時，這種對神職人員本身的人格崇拜感也由此產生。這股由人格魅力散發的神聖感，同時與位階、知識權力有緊密相關，它們悄然共構出了一股強烈的權威性。而因此，神職人員在無意間表現的言行，都可能影響著信徒一生的重大抉擇。但無論如何，信徒並不會區別神聖的權威性，它究竟來自那個話中充滿奧義之人，還是宗教本身賦予的強大力量。他們只全心投入於那股，宗教與人的神聖性合一現象。但即使這一區分對信徒而言不一定重要，但在回歸現代社會時卻可能造成許多問題。由於神聖性力量在宗教中總是模糊、難以言之清楚，以致若將此問題延伸至現代社會與宗教的衝突中，現代社會裡主張的理性與實證面向，便以此對立著宗教當中的信仰、迷信感。由此，宗教被打入了非理性的框架當中。而這種迷信則在一程度上呈現出宗教團體與宗教代表者之間，那股神聖感的曖昧不明中。

且不僅是民眾的偶像崇拜現象，當來源問題拋回至個人的自我認同上時，便引發了第二個議題，即神職人員的自我認同混亂。一名具著宗教制度的「神聖」身份之人，可能同時感受到自己真實參與著神聖的建構過程。面對這一狀況的個人，基於神聖象徵與個人之間的難以斷捨，其解決之道便隨之成為個人可能面對的棘手問題。

如此而言，神聖性來源在神職人員身上的模糊性問題，若從信徒與神職人員的關係來看，基於信徒所祈求的是一種神聖性之撫慰，這一模糊性之澄清，對信徒而言不一定重要；但它卻造成了信眾以外之人對宗教內的偶像崇拜問題反思與批判。且從一名神職人員的自我認同來看，當他無法把握身上的神聖象徵，此問題也隨之成了一道自我理解關卡。當個人意願著釐清這一意義，它代表的不僅是對自我認同的清晰化，也進一步將個人引入與宗教更深刻的一層關係。

（二）神聖與世俗區分之疲乏

不僅是對神聖性來源的問題，當「空間」建構著神聖性的意義時，一個長期處在「神聖」環境中的神職人員也會對「神聖／世俗」的區分變得疲乏。當神聖體驗已作為一種每日行程、儀式，單純以空間、互動所進行的「神聖／世俗」區分，對神聖認同的維持便成為困難。因此，由上述在神聖生活中世俗意義的觀察裡，可以見到長期處於宗教生活中的人，當他們意圖以「空間」視角理解自己身上的神聖時，那些神聖與世俗的混雜、或神聖象徵中的無意識行動，使得「神聖／世俗」這組區分，在宗教生活裡相互交織、難以個別清晰呈現。

而這一對神聖／世俗區分之疲乏，除了日常生活的觀察中，可窺見到其界線的模糊，以筆者自身在田野場域的體驗，更能將這一神聖與世俗的疲乏性，更加具體描述出來：

對比起自己第一次和二次進田野的區分。第一次進去時抱著很慎重的心，行前將衣物整理至最少，把身邊的事情都暫時擱置了。進去後每天很努力的參與其中、觀察周遭，有什麼忙就幫，有什麼事情就參加。但在第二次進去，預備心態比起上次放鬆了不少，大

致都掌握了這裡的作息和狀況，沒有再嚴格規定自己，也沒有上次如此慎重對待周遭。這幾天甚至發現自己每次經過佛像，有時候便會忘記合十拜，吃飯前偶爾也會忘了合十。

從此段田野筆記的自省中，能見到一個外來者的參與，由一種體驗與新奇感，轉為一種逐漸適應的日常作息，在其中對「神聖／世俗」的區分疲乏，也隨之浮現²⁹。在這一段轉換過程中，可以看見自我規範的鬆散與瓦解，但卻也意味著更真實融入田野的歷程，而筆者也將這種融入視為更加貼近出家者日常的一道判準。

不僅從外來者角度能說明這一疲乏感，透過以下 B 師父對現代出家者的批判中，也能知覺到，個人對神聖生活的再省思中，也同時透露了這一區分疲乏的危機感：

真正出家是不太睡的。所以他們要練不倒單，以前佛陀他們的規矩是沒有床鋪的。都在樹下、不進房子就在外面坐著過夜。現在的出家已經很舒服、很享受了，但因為這樣子，更顯不出在家跟出家之間的差別。習氣沒改，喜歡吃、喜歡睡沒改，那這樣出家也增進不了多少。

這種擔憂不只從此一訪談紀錄中流露而出，回顧筆者待在田野的階段，偶爾也會聽見宗教人士對宗教的自省：「現在的宗教失去了一種莊嚴性」、「出家人和在家人現在也沒什麼差別了」。當出家生活作為神聖生活存在時，世俗性的介入不僅使得神聖性本身受到威脅。更加嚴重地是，當宗教生活中的個人

²⁹ 筆者呈現對區分的疲乏感，與出家者呈現的狀況又有所不同，出家者對神聖象徵的表態可能早已成為一種近乎反射性、機械化的行為。但儘管如此，它們皆呈現出對神聖／世俗區分中所產生的疲乏性問題。

失去了對「神聖／世俗」的區分能力，「出家者／在家者」之間的差異也因此缺少了識別性。

神聖與世俗區分的這一疲乏感，不僅是在一個體驗者身上所發生的狀態，它幽幽地從宗教制度中的個人、團體滲透而出。這不僅造成了個人在神聖認同上的缺乏感，也使整個群體在這一氛圍中逐漸失去宗教的本質意義，即是神聖在宗教團體裡的衰弱狀態。

四、小結論

這一章當中，筆者分別以「世俗」與「神聖」視角對宗教場域本身與其中的個人進行分析。

從「世俗」的分析中，當世俗被視為對神聖的威脅時，這種世俗便可能被極力隱藏，或成為存在於內部團體的共識。然而當世俗的顯現，不至於撼動神聖，甚至作為維持神聖的輔助時，這種世俗性便得以於宗教生活中存在著。但即使人們容忍此種世俗的存在，基於宗教生活作為神聖生活的這一共識，人也會賦予這種世俗性正當意義，透過對世俗的神聖化論述、小型儀式或日常語言的使用，世俗性便能在一定的程度上，轉化成和神聖意義相關的理解。

而以另一角度「神聖」的分析裡，從一種由空間意義所構成的神聖性中，從儀式的呈現到神職人員身上，都能見證到這股神聖的臨在。若將神聖性聚焦於神職人員身上時，神聖的建構除了可能是在和世俗對比下產生，有時候這股力量也能使一切似乎都充盈在神聖之間。且不僅是神聖的區分和宰制狀況，神聖的建構過程也依賴神職人員具有的人格魅力，與那些營造氣氛的輔助工具。且除了關注建構過程的當下如何可能，在神聖的維持方式上，也可見到人的距離關係如何使維持持續作用。

如此來看，空間下神聖性的建構維持著宗教生活的運行。但當這一意義被放回神職人員的自我認同上時，卻也引起了兩層問題需要思考。一者為神聖性來源的模糊問題，人們無法區分這種神聖性究竟來自個人、或是宗教直接賦予的力量。這造成了現代社會對宗教中偶像崇拜之批判，也使得個人在自我認同上，可能對其神聖身份感到困惑。二者為神聖／世俗區分的疲乏問題，當儀式化為日常生活，其中的個人便可能對這一區分感到麻痺。它則引起了宗教本身在神聖、莊嚴感上的衰弱，與人對神聖身份的缺乏認同感。

總結以上，筆者透過對宗教生活場域的分析，說明其中呈現的神聖與世俗關係。然而，此種意義下的神聖性卻也造成神職人員在面對自我認同的窘境，且若將個人問題延伸至宗教整體現況來看，它也造成了宗教團體於現代社會中的批判與衰微。而當問題澄清了，下一步便是尋找其中可能的答案。接下來，以信仰實踐者的分析研究，筆者嘗試將這一種回覆的模式進行整理。究竟，生活在宗教中的人如何面對、並嘗試解決這一現況？而這樣的回應註定將是一種徒勞嗎？抑或能見到其彰顯出的生命意義？

陸、世俗中的神聖顯現：實踐信仰重新證成神聖性

當角色的扮演只從能從其演技上被把握，人不必然需要根本處理身上的神聖性議題。然而當實踐與信仰作為直接又深刻的連結時，這時宗教的實踐信仰者³⁰便無法容忍信仰所產生的模糊性。實踐信仰者的意義在於：他在信仰中實踐，並在實踐裡重新理解信仰。於信仰和實踐的相互關係裡，其連結透過神聖與世俗的區分過程展現出來。而當人一邊面對著人格神聖與集體神聖的來源模糊性；另一邊面對著，高密度的重複性儀式中對神聖體驗的衰弱。處於其中的實踐信仰者會如何應對這樣的情況？這些回應裡又具有什麼樣的共同機制？而將這一角度普遍化至人與宗教之間的關係時，它又能展現出什麼樣的意義？

一、神聖來源的答覆：制度神聖與否認人格神聖

一名神職人員身上散發的神聖性，究竟是來自眼前這一人身上？抑是宗教制度下賦予人的力量？透過與受訪者的訪談過程，能看見他們因應的一套回應方式。

(一) 宗教場域的信仰實踐者論述

由訪談得到的分析，可以見到當人們追溯神聖性的來源時，神職人員傾向否認神聖的建構來自他自身，從而將這股神聖歸於集體。從宗教的運作過程來看，這種否認是為了維持宗教集體本身，若個人將神聖來源完全歸於自我，人們便不再需要仰賴宗教團體，於是這些作為守護、維繫神聖性的宗教團體與制度，將逐漸失去意義、走向衰亡。而從個人的角色扮演來看，作為一名被社會

³⁰ 信仰實踐者並不只限於神職人員或單一宗教體制內的人。在這裡呈現出的實踐信仰者是廣泛擁有對「信仰」認同，且基於其信仰進行實踐之人。關於信仰(faith)的定義，筆者則引用Fowler(1981)「信仰是人們無法長時間生活卻能完全不依賴的一個基礎，信仰作為一普遍性能透過象徵、儀式和道德的模式表現出來。信仰不管呈現在基督徒、馬克思主義者、印度教徒或丁卡人都被當作同一現象來看待，但每個人的信仰卻又是有無限變化且與眾不同的。」(Newman, 2004)

承認的神聖角色，「神聖性維持」指涉著神聖和宗教體制的直接關係。因此神職人員的「神聖性」是由宗教本身直接賦予。若個人將神聖性的來源完全歸於自身，便等同是對神職人員角色的完全否定，這種否定則會使一名被社會承認的神職人員意義完全消失。

既然擁有了推向集體的理由，神職人員又可能以何種方式闡述之？以下藉由受訪者的訪談內容，將神職人員傾向的「承認集體而否認個體」論述方式說明之。首先，筆者透過 B 的訪談內容，分別將「否認」與「承認」的兩面向給予描述。由 B 在回顧自己出家之路的敘述中，同時默默開啟了一位神聖角色的自我認同之路：

我們會走上（出家）這條路、扮演這個（出家者）角色其實都還是因緣。不是我發什麼大願，而是在因緣裡我和佛法特別相應。從懂事、自我抉擇開始就已經選了佛法。……所以說這些都是任務，也是一種角色的扮演。

在此段敘述裡，可以見到 B 將「自我」和「出家身份」進行了一程度上的區分。「角色扮演」、「任務」代表的是，個人將「出家者身份」與「自我」進行一程度上的分離。而在「角色的職責、任務」與「自我」的區隔下，「自我」則成為了一個觀察者觀看「角色」的演出。甚至，個人能在適當情況下否定自己身為角色的意義。這代表著，個人不需要全然肯定自己在過去、現在、未來的所言所行，他能適時將神職人員的行為視為一種「扮演」活動，而自己則只是盡了「對這個角色的期待」。因此，這種在「角色」與「自我」區別下呈現的「否定關係」，藉由說明人具有的角色性或義務性，能進一步將出家者身份的「神聖性」從自身身上規避掉。

但既然「自我」與「神聖性」之間不具有必然關係，也不作為來源解釋。那麼人又會如何回答神聖性的來源問題呢？筆者在訪談中續問著，作為一名神職人員，他怎麼看待自己身上的神聖性時，B 則給出了這段回覆：

如果說出家有什麼神聖，至少你發覺你可以放下某些東西，不為自己、不為家庭，透過好好的修行，可以幫助到更多人。也就是說一種不利己的思維。

有別於從「外在身份」對自我意義的確認，B 轉而將神聖性的論述主軸放在「自我省思」上。而在自我省思裡的「不利己」意義裡，筆者將它視為將自我、個體身上的神聖感轉向歸於「集體性」來源的論述方式之一。「集體性」的意義在這裡則作為一種「超越自我」、「超越小團體」的想法。由此，若論及出家後的行動意義，行動者的行動便在某一程度上和「神聖性」緊密相連，而這一行動的「神聖性」意義則代表，行動不再根基於那個作為個體、獨立於他者的「自我」，而轉向認同作為群體、社會的「自我」。

因此，在分別對「否定」與「肯定」面向進行分析後，把以上答覆進行統整。藉著和 A 在訪談前的對話，筆者把上述此種論述方式全盤描述之：

我這個講話沒什麼專利啦，我們講話就是這樣而已。我們是依法不依人。

此段對話的出現，來自筆者在告知訪談皆會以匿名處理時，A 隨之的一段答覆。在這一段「依法不依人」的論述方式裡，它一方面和「個體」呈現出一定程度的否定關係，另一方面則與「集體」以肯定的形式連接起來。而從 A 對話中，透過單數的「我」與複數的「我們」主詞使用中，也凸顯神職人員的公開化論述中，內涵著一種對「個體」與「集體」的區分與理解。

(二) 從宗教團體到普遍信仰者

除了田野中對信仰實踐者的論述以外，在宗教團體中也可以見到相關的機制或論述，它們皆面對著神聖性來源的問題，並透過上述這種「否定個體」與「肯定集體」的面向試圖給予回覆。以下便從幾個例子，將宗教團體在當中的這一操作方式呈現出來。

首先聚焦於神職人員體制內的相關分析，筆者以自己所待的田野場域進行舉例。在佛教當中「出家法號」舉例，這種在剃度後所賜與的新名稱，意味著人脫離世俗轉向神聖生活的過程。然而它不僅具有一種儀式性的象徵意義，被賦予的出家姓名同時也代表著一種「特殊性」的取消。世俗姓名顯現的個體性與獨特性，在儀式中轉換且被否定掉，藉著宗教所賦予的法號，個人轉而與他所屬的宗教團體、體制完全聯繫在一起。

這樣的現象不僅限於筆者的田野場域，在不同宗教體制中也能見到這種操作的進行。由信仰實踐者的角度出發，筆者試圖將廣泛信仰者具有的其一核心理念揭示而出。在基督宗教有一句耳熟能詳的話，筆者認為當中呈現的意義能運用在普遍信仰者身上。這一句話便是「一切榮耀皆歸於神」，它意味著人將獲取的「榮耀」歸於一個外於自己的全能者。由此得到榮耀的人便不會感到自負，因為榮譽的歸屬早已在他者身上。儘管此句話的「神」含義，在不同宗教、信仰的解讀皆有所不同，但筆者的重點並不在字句意義的分析上，而是藉由此句話表達信仰者與信仰的關係。這一關係則在個體與集體之間的區分與否定、肯定過程中，呈現出集體在影響自我認同歷程上的重要性。

(三) 責任的挽回

從上述兩個舉例中，筆者將這種「集體神聖性」的操作，由神職人員的規範進一步放到整體信仰實踐者上來看。然而，即使這套論述看似具有一套普遍

性，但於某些情況下仍會不成立。作為一名神聖的捍衛者，神職人員身上具有確保神聖不被動搖的「責任」。當「責任」被意識到時，人有時會適時將責任挽回於自身，從以下便可以見到責任帶有的矛盾關係：

可以錄啊！錄表示負責！

筆者在訪談前詢問起是否可以錄音時，B說出了這一句話。這個「負責」浮現出人在責任上的歸屬問題。訪談當中的人，一方面為自己所說出的話負責，這是由於他認知到自己作為一名能發言與行動的主權者；但另一方面他也認同這一責任的最終歸屬又是宗教本身，以致於他在一程度上沒有了完全的責任。那，當個人否定了自己過去所說的話語，他又會怎麼面對責任歸屬的問題？筆者認為神職人員會發展出一種「道德性」的區分。由於對個別信仰者而言，宗教不會出錯、也不能出錯，因此那些「對」的言語、行動都將歸屬於集體本身；「出錯」的責任則會適時回歸人自身。這種道德性的區分使人在回顧所言所行時，能一再重新判斷自己的言行與宗教的相符合。人可能透過不同話語去詮釋過去的自己，例如「智慧不夠深」或是「業障太重」等等論述……。這種對過去自我帶有道德意味的評斷，能讓個人在遭遇與過去言行不一致狀況中，化解當下的自我不同一問題，並在不動搖集體權威性的前提裡，將責任歸屬適當轉回個體自身。

總結以上，當神職人員遭遇到神聖性來源的問題時，他們會傾向否定個體而肯定集體的論述方式，將神聖來源歸於一個超越自身的集體性力量。而這樣的現象不僅是神職人員的論述方法之一，也呈現於宗教的體制與普遍信仰者身上。而若回歸神職人員的自我認同上時，這一議題又更被凸顯出來。由於背負神聖象徵的人總是不斷檢驗著自己與神聖之間的連結，他也可能面臨言行前後

不一致的狀況。而當個人面臨到這一狀況時，他便可能進行一種道德性區分，將責任適度地回歸個體身上，以避免動搖集體本身具有的神聖權威感。

二、神聖與世俗的再區分：出家者在宗教場域中的創造意義

人看似解決了神聖性來源的模糊問題，但他也將面臨著下一個問題，也就是神聖性該如何維持。延續著上一章節，儘管人將一切神聖歸諸於集體本身，卻也難以抗拒自己參與著神聖的真實感受。在自我與神聖的直接關係中，人又會以怎麼樣的方式說明之？而延伸到長期處在宗教場域之人，面對著神聖與世俗差異的麻痺感，人又可能怎麼處理這些問題？以下便沿著受訪者的受訪內容，將其一處理態度呈現出來。

（一）神聖的脆弱與世俗的再起

從上述對神聖性的討論中，可以見到人將神聖性歸於集體的方式。而當論述方式回到個人的神聖體驗上時，筆者認為其將這一神聖感理解為：一種「自我超越」而表現出的「自我要求」態度。但，即使人將「自我超越」視為理解神聖意義的一種方式，他依舊面臨著神聖的維持問題。人面臨的「維持」不僅是一種外在行為、規範的遵守，更根本的是個別信仰者與神聖之間的直接認同關係。在回覆「神聖／世俗」之疲乏問題前，筆者首先將信仰實踐者理解的「神聖感」內涵說明之。

這裡所言的神聖感具有「當下性」與「不可複製性」兩特質。若將神聖的不同內涵進行比對，從上一章中能見到一種在社會制度保證下的「神聖」展現，例如神職人員身上的「神聖」身份、或是儀式的進行過程，它們的共同點在於皆具有一種外在強制性特徵，一方面保障著人的同一身份，或是確保儀式的產出維持在一定水準；另一方面，它也在人試圖踰越、違反時產生影響。但當對比於本章節言之的，以「自我超越」、「自我要求」為主的神聖性意涵，

後者的神聖性則呈現出一種當下的獨特感受。它無法被人複製下來，也難以被任何外在形式完整捕獲下來。它具有的「不可複製性」與「當下的獨特性」，有別於社會集體裡神聖象徵的「可複製性」、「持續作用性」。因此，從這一角度證成神聖意義時，可以說明即使宗教體制能將神聖性制度化，卻仍無法取代神聖當下的獨特性與不可複製性。

然而，儘管在信仰者與宗教的直接關係裡，這種神聖性似乎顯得更加真實。但基於其獨特性特色，它也同時使得神聖本身更加脆弱。當神聖無法被複製，且難以保證其產出狀況時，人即使在瞬間被神聖性充滿，卻也於下一刻掉回世俗當中。聚焦於神聖的「產出」狀況時，便能看見人大多時候根本無法操縱神聖感的誕生，刻意的祈求、表露的意圖，都使得它躲藏於暗處。相反地，在無意識的放鬆狀態裡，更多時刻才使神聖感悄然迸出，由此又更強調了它的「不可複製性」。於是，神聖的維持變得更加脆弱，世俗則在此悄然回歸。那麼，身處其中的神職人員又會怎麼面對這種狀況？以 A 的視角，筆者將這種神聖的脆弱性呈現出來，但也為宗教與人的意義關係留下鋪展：

紅塵有紅塵的生活方式，出家有出家的生活方式。在家有很多必須要面對的，出家也有要面對的。我們要面對什麼？我們這些常住也會有鬥嘴啊什麼的，跟一般人也一樣。但我們多了一個目的就是普渡眾生。

由 A 所言的前半段中，能見到 A 點出了「世俗生活」與「神聖生活」之間的相似處，這意味著神聖生活本身的脆弱性，從上一章裡便得以窺見這種世俗性介入的面貌。然而，在 A 的最後一句話卻也留下一條判斷「神聖生活作為神聖生活」的界線，即是與宗教或集體本身密切的關係。這樣的思維中，透露著

人即使面對神聖的脆弱與世俗的侵入，卻也得以繼續堅持神聖生活意義的原因——即是對一集體理念的認同。

（二）自我體驗與省思下的再區分

當人將自己身上的神聖性視為一種自我超越狀態，那麼接下來，在神聖的脆弱與世俗的再起中，個人又會如何實踐這樣的神聖意義？回頭看「神聖／世俗區分之疲乏」的問題，筆者將從「實踐」面向觀看他們進行「超越」活動的方式。以下以個人的「自我省思論述」與「宗教經驗」兩面向，將信仰者與神聖的實踐關係進行論述。

首先，筆者認為長期處於宗教場域之人理解「神聖」時，相較前述在人際互動、空間的神聖性建構方式，他們反之轉為以「自我省思」為主的論述，把日常生活的體驗進行神聖化或世俗化。省思與實踐的關係在此呈現出一段相互交織的關係，人基於神聖理念而實踐，並於反思中再次區分「神聖／世俗」意義，並從這一區分的理解中繼續行動。由此，神聖／世俗之省思與人的實踐過程緊密聯繫，而觀看人在實踐後的省思也有了意義。筆者在這裡便以一段與 A 的對話，將神聖體驗的反思論述說明之。一段訪談中，A 回顧起自己進寺院後學習帶法會、唱誦的過程。筆者便順勢問了「師父在學好這些後，會不會覺得有點無聊？」，這一問題背後的動機來自，透過「無聊感」的提問，筆者試圖喚起宗教之人看待「神聖／世俗」區分下的疲乏感回憶。而以下便是 A 的回覆：

其實我有一段時間這樣子。但因緣生因緣滅，一切都會變化。

只要把它想開一點，想說我這是在利益眾生。譬如我在唱爐香讚越唱越好、越有味道，這就是我的變化。你會想辦法改變唱法、會自我要求，所以自己也要不斷突破，我要做好事而且要一直做更好的

事。……不能侷限在我會帶（法會）這件事情上而已，我要承擔。

今天做這件事情就要做好，我的觀念是我出家了就要把這個角色扮演好。

由這段回覆中，可以見到個人承認著無聊感的存在，但在自我的體驗與省思的過程中，卻也發展出了將日常體驗神聖化的論述。這類型論述呈現的，不僅是一段單一由世俗神聖化的過程，人也可能將原來和神聖連結的事物，重新理解為世俗³¹。在這段「世俗的神聖化」與「神聖的世俗化」雙向關係中，顯現著人在不同情境裡對神聖與世俗的再區分。而個人在宗教場域中的體驗與反思，都作為推動人著神聖／世俗的再區分力量。且這份重新產生的神聖認同，也終將回歸對宗教集體的認同。投身於宗教信仰之人，便在這段不斷的區分創造裡更加堅守著神聖性。

那，除了從這種「個人省思論述」理解堅守信仰的態度，人的守護又可能以什麼樣的方式實踐出來？筆者在這裡藉由 D 的訪談內容，將眾多實踐方式的其一一種給予說明：

透過斷食禪修，因為整個氣氛是禁語，讓你在那些課程裡攝心。平常要去處理一些事情、要跟人互動講話，那是一定要做的事情。但禪修的時候你都可以先放下，所以身心會跟平常的體驗不太一樣。平常這樣互動會有一些起心動念，在動中如果觀照力如果沒有特別好，還是會有一些煩惱起來。在禪修的時候是你面對自己，就是你看自己的念頭、身體的覺受。……會感覺到禪修有好處、好體驗，也會想要持續體會到那樣的感覺。身體也會比較輕安，因為透過每天這樣子拜，很密集的斷食和靜坐，剛開始可能會有點不太

³¹ 相關舉例則可以從 p.39 見到。

適應、不舒服，但熬過了真的會覺得很棒。這也有時候是滿現實

的，一步一腳印，你有做那身體和心都會給你回饋。

作為管理著行政事務的 D，時常見到她忙進忙出地穿梭在寺院各處。說起自己與僧團的關係時，也感覺的出她暗藏著某些煩惱。然而，當筆者問起她的宗教經驗時，D 卻突然地發亮了眼神，上一秒原有憂心的狀態在一瞬間裡消失無蹤。她捏了一下自己的手臂，細膩訴說起自己身體的變化過程。在 D 的敘述裡，能見到信仰者的實踐方式以「自我的密集專注」展現著。然而即使神聖體驗在當下真實呈現了，但神聖本身的脆弱性最後仍使人再度落至世俗裡。以社會學視角來分析，自我完全的專注過程，即使作為一段「跳脫社會關係」的修行方式，它卻仍處於一段張力關係中，這種跳脫最終仍會回歸社會中；然而，這一短暫時刻裡出現的神聖性，卻也呈現出和宗教集體完全貼切的關係。在此，宗教之於人的意義，不再作為一種外在強制、規範性的力量，卻呈現出與集體完全合一的感受。於是，若要對這樣的神聖感受進行分析，它一方面是一種在「社會互動」與「脫離社會互動」之極度張力下，呈現出的「暫時脫離狀態」；但另一方面，這種「暫時脫離狀態」又並非完全的空無狀態，它轉而迎向和集體本身的完全緊密、合一的關係，人則在其中感受到一種神聖感。但，這種感受究竟如何能言之清楚³²？宗教體驗的當下，或許就如同 B 所描述，它看似被神秘主義的面紗所套牢了，但其中之人卻深刻地感受著、體會著：

包括醒著的時候會有、睡著也會有、夢境裡面也會有。醒著的

時候會有，大概是在禪修的時候會有。但是不要把它想成很神秘

的，因為那些經驗在你的當下其實是清清楚楚，一點都不神秘。

³² 由於本文的重點並非聚焦在宗教體驗上，因此並沒有更加進一步的探討。在此提及宗教體驗之目的是為強調其與神聖感受的實踐關係，並以此凸顯神聖感在信仰實踐者身上的「當下性」與「不可複製性」。

人陷在了既神秘、又清楚的宗教體驗當下，感覺到自己體驗的比過往一切都更加真實，然而下一秒中，他又墮落回世俗裡。人回到了自己處在的社會情境、關係網絡中，然而他體會過的真實感，早已埋藏在心中無法消去。於是人再度整頓自己，專注等待著神聖的來臨。信仰實踐者便在這樣的專注中捨棄了自己的外在身份，神職人員也於其中卸下了自己的神聖象徵，轉化為一名修行者之姿面對宗教信仰。

最後，筆者回到上述兩問題進行統整。此章對「神聖性來源」與「神聖／世俗之疲乏」兩問題之回覆，信仰實踐者首先以「否認個體且承認集體」的方式，解決神聖來源之模糊性，並進一步將神聖理解為一種「自我超越與要求」之態度。在此意義下的神職人員，他只單純作為一名信仰實踐者，而這份與信仰的聯繫在一切社會關係之外則顯得格外純粹。但是，神聖的脆弱卻也迫使人終將回歸外在的期待與規範，並再次拾起自己作為一名神職人員的身份。於是，人在永無止盡的循環中進行神聖與世俗的再區分，而宗教的指引則使人試圖繼續前行。由著宗教與信仰者之間的關係，宗教也不再作為單一外在規範與個人身份之間的對應關係，那又能以怎麼樣的視角看待宗教的呈現方式呢？

三、宗教與自我同一性：實踐信仰者的同一性觀察

面對著「神聖性模糊」和「神聖世俗區分之疲乏」兩危機，宗教場域中的信仰實踐者因應著呈現「否定個體與肯定集體」與「神聖與世俗的再區分」兩套心理機制，筆者則把這兩套操作視為實踐信仰者指向自我同一的特徵。實踐信仰者在對宗教的理解裡，將神聖歸之於集體、否定掉自身，或是對當下賦予神聖意涵、而將過去視為世俗。在神聖與世俗之間，自我同一性在「自我肯定」與「自我否定」之辯證過程裡呈現。而更重要的是，神聖在這樣的關係裡

也才具有了意義。以下便透過普遍信仰者在不同的自我同一之論述裡，其共同的「辯證性」論述方式給予說明。

（一）關於實踐信仰者的自我敘事之考察

在個人看待自我同一性的角度裡，「自我省思之論述方式」是一種較容易將個人同一意義顯現出來的方式。因此，為將實踐信仰者與宗教之間的「同一」意義更廣泛地說明清楚，除了透過訪談內容，筆者也藉由自傳

（Autobiography）分析方法，將宗教之於個人同一的整合意義呈現而出。筆者挑選的兩本自傳書籍，基於其自傳描寫方式，皆對「自我」的描述上呈現出了一種高度反思性。且透過不同領域的實踐信仰者進行分析，筆者認為能把實踐信仰者處理自我同一的議題時，其普遍的論述架構揭示而出。

筆者在前文中，已將在佛教場域的實踐信仰者之論述方式給予分析。然而不同體制內的實踐信仰者是否可能有不同的論述方式？以下筆者藉由天主教單國璽（2012）主教的自傳分析，將不同論述方式背後共同結構給予說明。單國璽主教在其自傳《空虛自己》一書中，透過他的生命歷程故事，敘述自我在其中的不斷轉變，這一轉變則與他的宗教信仰緊密關聯。「聖召」作為「天主的召叫」是天主教徒重要的宗教體驗之一，有些人感受到的，是一種突如其來的非理性神秘體驗，但單國璽認為自己是在日常生活中逐漸感受到聖召，這日常生活則指涉他接觸的宗教日常體驗。此書中他詳細的描寫著從年幼起，開始接觸宗教的一連串經驗。在還很小的時候，單國璽便會模仿神父做彌撒。六、七歲後開始參與了教堂內的課程，並在儀式中體驗自我與天主的親密感。單國璽認為「個人與聖體內耶穌的親密程度，固然非常重要，但是聖體聖事與團體、普世教會以及全球人類的共融、合一、互愛、互助、團結、合作關係也很重要。」（單國璽, 2012: 37），筆者將這一段理解為：單國璽認為，即使個人

對宗教信仰擁有著獨特的體驗，但信仰者也必須與當代社會有緊密的連結，如此人才能更加契合宗教信仰。一生中的單國璽擔任過許多職位，後來成為眾人皆知的樞機主教。而在病床上的最後一段時間，單國璽寫下了一段自述，敘述老年時期因為癌症的折磨變得憔悴不堪，卻反而感覺到和信仰更加貼近的體驗。單國璽提及自己在晚年時，深切地感受到「空虛自己」之意義究竟為何。這一空虛指的是自我的「完全空無」，當他舉行著彌撒卻不小心滲尿、無法控制排泄被看護碎念時，過去一切對「自我」的執著，那些指向並內化為「自我」的意義——所有權威、功成名就、尊嚴都在瞬間消失無蹤。在病床上完全的軟弱與毫無尊嚴，卻使單國璽想起耶穌一絲不掛懸在十字架上的意象。他感覺到自身與上帝的親密合一，儘管世上的功成名就最後什麼都帶不走，然而在自我完全的無力中，他卻感受到耶穌在十字架上無能中的大能，脆弱力量如此強大到使個人的一切都不再重要。「如同孩童一般脆弱、無助天主便會接納你」這種回歸到孩童般的形象，使得自我在那一刻突然獲得了重生。單國璽在自傳中描述了晚年時期中這段層層剝落的「自我」意義，他在其中也親身體驗了「空虛自己」意涵。「生病這幾年，是我人生最充實、最滿足、最幸福，與天主和人群最接近的時期。」（單國璽, 2012: 296），單國璽在得知自己確診癌症後，仍不停傳揚福音，對他而言，信仰不是專屬於個人的事情，而和整個人群緊密聯繫在一起的。在這裡可見到，在單國璽對自我的理解中，其認同在一生經歷了不斷的變化，而作為一名完全奉獻於宗教團體的神職人員，自我的意義也因著宗教有所轉變。

而除了對宗教體制內的信仰實踐者進行考察，筆者也透過一名不具有神職人員身份的信仰實踐者，將其關於宗教體驗的論述進行整理。在李登輝（2013）所撰寫與信仰有關的自傳中，他說明作為一名基督徒，其信仰如何影

響與支持其作為政治人物一角色。他對於「自我」意義的體驗，是在詢問「我是誰？」這一問題時，以《聖經》加拉太書二章二十二節作為引用「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」，並接著回答：「我是『不是我的我』，我不是絕對的自我，我也不是我，我是『在基督裡活著的我』」（李登輝 2013: 42）。丁玲虹（2012）整理了李登輝在 2010 的專題講座，作為一名最高領導人需要具備的條件——信仰。筆者則將演講內容濃縮為以下：自我（ego）是一清楚的自我意義，但當「自我」一詞只作為自我而存在便會自利，而在此意義下，原本的「自我」便成為基督教義當中的原罪概念。如此之下，唯有透過信仰才能將原本的「自我」去除掉，由此重新獲得一個「基督在心中的自我」。這個「新的自我」，不再只是考慮自己，而能跳脫自利的框架以大局為重。透過這段紀錄與自傳的整合，筆者將李登輝對自我認同的意義進一步分析，在「我是『不是我的我』，我是在基督裡活著的我」的語句中同時指涉了三種「我」的存在：第一是作為敘述者的自我。第二「不是『我』的我」指涉著對「過去自我」的理解，而「過去的自我」是作為自私、自利的存在，自我的觀察者因此對這一「過去自我」給予了某程度的否定。第三「不是我的『我』」與「在基督裡活著的『我』」，指涉的是一個「重新建構的自我」，是自我觀察者所觀察到那個「當下的自我」。

由上述分析，筆者透過兩篇不同的論述方式，歸納出以下兩個共同現象：第一，「自我」認同的歷程中都呈現出自我的「完全空虛」或「否定」，並再進一步藉由信仰重新「肯定」自我的意義。第二，以上皆凸顯出「自我認同」與「宗教信仰」的緊密關聯，而其中的客觀化宗教形式，也內化為個體生命歷程中對自我的理解。因此，由自傳內容之分析連結到個人的自我同一性，能見到個人對自我的同一性的認識是建立在一轉變上，這種轉變對應的是一個完全

展新的自我存在，卻又同時基於過去自我的連結。自我同一性的辯證關係在此出現，人否定了最初對自我的「原有肯定」，卻又從宗教系統的主觀化解釋中，賦予自我一種全新的意涵。

（二）信仰實踐者之論述方式

於是，透過上述在自我同一性與宗教之間的關係探討。首先可以將自我同一性的展現視作一段辯證發展的過程，這指涉的是自我經歷著從自我否定到重新自我肯定歷程。而以實踐信仰者的角度來看，在自我辯證過程裡，「自我否定」的面向指涉的即是其「世俗」意義，反之「自我肯定」的面向則指涉「神聖」意義。而在自我對神聖性的重新理解背後，自我的同一推進過程也同時涉及了個人對宗教的詮釋關係。

以下，筆者便將信仰實踐者關於自我同一性之論述進行統整。在神聖性、宗教與自我的相互關係裡，自我之辯證同一過程於本文中以五種形式出現：一為個人在當下的宗教經驗中，他藉由過去世俗性的否定，對當下的感受進行神聖之肯定³³。二為個人在對過去的省思中，透過喚回過去的經驗，將經驗原具有的世俗意義，在當下重新肯定為與神聖相關的經驗。三則與前一者恰好相反，是個人在對過去的反思裡，藉著對過去經驗的喚回，否定了原有對神聖經驗的理解，在當下將其歸於世俗意義中³⁴。四³⁵則為，當個人面臨到神聖之責任問題時，他將原有認知到自己（個體）參與著神聖建構過程否定掉，轉而歸為並肯定集體。五則是當責任因於道德問題而使神聖意涵被否定掉時，這一責任便轉而歸之為己。

³³ 第一點的舉例說明可參考 p.73 開始，單國璽描述的宗教經驗。

³⁴ 第二、三點的舉例說明可參考 p.39 開始，關於「世俗之神聖化論述」的訪談內容。

³⁵ 後兩者可以分別納入二與三點內，筆者則是為了強調神職人員面對的「神聖」責任歸屬問題（p.62-66），而特地將四、五點提出來闡述。

到此，筆者從神職人員對神聖性危機的個別答覆中，共同引向普遍實踐信仰者在宗教面向上的自我同一之整合過程。而這樣的整合過程，於本文中則以一種「自我否定」與「自我肯定」之辯證過程展現。在宗教到自我同一之關係裡，神聖性展現的便是一種「時間」向度的意義。那麼，把焦點放回信仰實踐者身上的神聖意涵時，這種和時間有關的神聖意義，與宗教場域裡和空間相關的神聖意義又會怎麼相互作用、呈現？

四、再論神聖性：信仰實踐者在時間中的創造

由實踐信仰者的論述裡，能夠見到他們如何因應、並解釋自己與神聖之間的關係。而在對神聖性的理解下，神聖不再視為由社會互動或空間建構而來；反之，它與自我反思與個人同一性緊密相連，從個人對宗教的一再詮釋下，引出一段不斷自我超越的歷程。然而，即使實踐信仰者發展出一套以「時間」為主的神聖意涵，並用以彌補「空間」神聖意義下，其造成的「來源」與「區分疲乏」之問題，卻不代表這套以自我省思為主的內容，能根除神聖所面臨的危機問題。同樣地，也不代表時間性的神聖意義，能完全取代以「空間」為主的神聖意義。於是，儘管以時間為主的論述方式可能是一套解方，但這種論述方式卻仍關係著以「空間」為主的神聖意涵。那麼，此種關係可以如何呈現？而回到神職人員身上時，這種同時與時間、空間相關的神聖意義，又能帶給個人什麼樣的意義？

(一) 神聖的兩種意義

將上述的推論過程進行統整，筆者最後以 A 的敘述，將上述對神聖意義的不同觀點，進行前導研究之總結：

拜一次佛，心中有佛；但拜一百次後，你心中還有佛嗎？

一次聽講課時，筆者無意間聽見這段對出家者的提醒。在這一句對出家人的捫心自問中，筆者區分出了兩種不同的神聖觀點：「第一次的拜佛」產生的神聖感和空間直接相關。基於筆者前述的內容，與空間相關的神聖意義能以不同方式理解：從世俗角度出發，透過對小型儀式或日常語言的使用，「世俗」能在一定的程度上轉化成和「神聖」相關的理解。而聚焦於空間構成的神聖時，從儀式的呈現、神職人員身上，人們也都能見證到這股神聖的臨在。神聖的建構過程也可能依賴於，神職人員本身具有的人格魅力、與那些營造氣氛的輔助工具。另外，除了關注這種建構過程的當下如何可能，在神聖的維持上，也可見到人之間的「距離關係」起了重要的作用。

然而筆者在研究方向上，進一步聚焦於個人在神聖的認同上。這種「一百次後的拜佛」建立起的神聖感，已無法只依靠外在互動、環境。當心中沒有神聖時，一切外在於人的機制變毫無作用。筆者由此作為思考轉折，返回到自我與神聖的直接關係中。於是，在本篇的研究發現中，筆者將時間意涵為主的神聖意義，視為推動「神聖／世俗」的區分之關鍵。而這種區分下的神聖意義代表著，相對於外在象徵或身份互動的神聖認同，人轉而從自我實踐與反思論述中理解它。

(二) 時間與空間意義之對立與和諧³⁶

在區分出兩種不同的神聖意義之後，筆者進一步初探兩者之間的關係。論及「空間之神聖意義」與「時間之神聖意義」的關係時，筆者以下便從其「對立性」與「和諧性」分別進行談論。

³⁶ 礙於筆者自身的學術能力、篇幅與主題之限制，筆者在此篇文中不再接續探討。以下只將自己在田野中的體驗與省思，進行初步論述。

首先，筆者以兩者之間的對立性進行描述。從宗教系統的運行來看，以「空間」為主的神聖意義，不一定需要以「時間」為主的神聖意義之介入。因為社會將神聖的制度化過程，便得以在形式上確保神聖的運行，它保證了神聖作為社會共同承認的象徵、存在物。而在此論及以「時間」為主的神聖意義無濟於事，因為後者的神聖作為當下、獨特的個人經驗，是難以被制度化或複製的。但是，當回歸信仰者的自我認同時，其中的個人面臨著空間性的神聖意義造成的問題（神聖性來源問題、神聖與世俗區分之疲乏），他便可能回歸到以「時間」為主的神聖意涵，並否定掉部分由「空間」意涵所建構的神聖性，例如個人的神聖身份、或和他人互動間散發的神聖感。因此，在此兩段敘述下，神聖意義中的「時間」與「空間」性質互為對立，以宗教運行角度而言，空間是使神聖得以持續作用的穩定力量；但以自我認同角度而言，時間之神聖才是使神聖得以在人身上不斷產生影響的東西。兩者之間，神聖性的意涵在不同角度裡各佔有優勢地位，卻互不相容。

然而從另一角度來看，時間與空間之神聖意涵卻也能同時成立，甚至作為相互依賴、輔助之關係。以宗教運行之現況來看，空間性的神聖之維持也面臨到其問題，透過信仰實踐者之論述方式，則能見到時間之神聖意義的輔助與解決方案。而這種操作即使因為其抽象性質，以致於較難以直接且具體地掌握，但透過信仰實踐者的反思論述，也能看到此種神聖認同逐漸普遍化的線索。而以個人的自我認同來論，即使時間作為對神聖理解的主要方式，卻也免不了與空間之間的配合。由於以時間性神聖意涵具有易逝特質，即使能作為神聖內容的創造者，卻仍需要外在形式的輔助，以確保神聖作為一外在形式之成立。在空間意義的神聖中，宗教制度與象徵才得以持續發揮它的影響力，且這種外在於個人的神聖特徵，其可複製性和持續作用性，則是時間性的神聖意義無法真

正取代之。於是在此段敘述裡，能見到空間與時間共同維持著神聖意義，並在不同層面上給予另一者輔助。

（三）空間、時間與神聖的創造

這段時間與空間意義相互的配合關係，能從不同的實踐信仰者中看見其共同現象。而若將這一配合關係放回田野來看，筆者認為本文的受訪者所呈現的，是一種以「時間」意義為主、「空間」意義為輔的神聖性理解。在宗教場域中，以空間為首的神聖意義，幾乎現形在每一個細微角落，不僅是個人身上的神聖身份，宗教場域裡的儀式、神聖象徵和信徒的互動裡，以空間為主的神聖性時常便會冒上頭。但當這樣的神聖與自我認同之間發生衝撞時，受訪者便傾向以時間為主的意義來理解神聖本身，又一次地將這些經驗重新理解、再次賦予意義。

然而，即使個人否定了自我身上的神聖象徵，卻不代表人拒絕空間性的神聖體驗進入。儘管在時間的進程中，空間的神聖意義不再具有巨大的外在權威性和強制力，但卻化為了一段段自我反思的素材。從信仰者本身的認知來看，信仰者把自己視為握有詮釋神聖性之人，而那些在宗教場域裡的互動和參與，則成了個人對神聖性認同的參考。反之從實際的互動來看，在種種實踐過程裡，個人即使認為自己在一程度上擺脫了外在神聖特徵，卻又同時依賴著那些由空間而成的神聖意義。而空間意義下的神聖性，除了能在儀式、象徵中找到，筆者也發覺到了，另一種不存在於社會制度裡的空間神聖意義。它作為一種與空間相關的神聖意義，卻同時具有在時間意義下「當下」、「不可複製性」的特質，這種介於兩者之間的神聖體驗，呈現出時間與空間的細膩配合下，展現之信仰實踐意義：

有時候真的會感覺禪修有好處、好體驗，也會想要持續……身體會比較輕安，因為透過每天這樣子拜，很密集的斷食和靜坐，剛開始可能會有點不太適應、不舒服，但熬過了真的會覺得很棒。這也有時候是滿現實的，一步一腳印，你有做那身體和心都會給你回饋。

這是一段 D 對神聖體驗的說明。當她論及到對身體感受的面向時，這種對身體極為細膩的體會，其神聖感不來自與他人互動中的身份關係，也不來自制度保證下的儀式生產過程，而指涉一種單純對有機體、肉身的極度專注感。但，即使是意識到身體的極度私密性體驗，它也與社會關係的滲入緊密聯繫著。由外在規範角度出發，禪修的持續仍仰賴著團體規定。在個人主動的意志力與外在規範相互配合下，神聖體驗才能在長時間裡得到收穫。從個人的體驗來看，這種只專注於察覺身體的體驗，則呈現出一種暫時抽離社會的狀態。這個當下中的人，似乎脫離了一切外在狀態，只剩下自己的心與猶疑不定的身體界線。筆者以自身的體驗，以補充這種狀態對身體的感受如何可能：

在如此的狀態下，我失去了對空間的原有認知，在閉眼中逐漸無法掌握自己身體的界線。在身體一切安逸的情況裡，我感覺不到手、腳或一切關於身體的存在感，身體的擺放與處在的空間都消失在黑暗間。直到風突然的吹拂，貼近的涼意才使得皮膚顯現出來。直到一陣不適從腰部蔓延而出，軀體才漸有了輪廓。直到腳底逐漸沈重，才感覺到血液的流竄與堵塞。

這段敘述裡，意識與空間同時合一在了一起，而人也在這股自我專注感中，感受不到身體界線的存在。但這樣的合一卻也是短暫、脆弱的，當身體機能或外在因素突然介入，意識又再度感覺與空間、身體出現分離、產生界線。於是，即使是個人的私密性神聖體驗，仍無法與空間產生切割，它除了有一定

的規範存在，作為長期集中專注的前提，空間也關聯著意識對身體變化的感受。人在意識與空間的衝突裡朝向合一，並帶出了一種獨一無二的神聖感受。

因此，神聖體驗在此呈現了和空間的間接關係，它作為一種空間緊密合一、或暫時超脫空間的感受。進而，透過空間體驗所累積而來形成的時間性體驗，展示出自我如何在省思與再詮釋之下，將片段的體驗進行連結、同一性的彙整。由此，空間之神聖性意義不只成為了外在制度、規範的保證，而重新擁有了神聖感受的創造作用。作為信仰的實踐者，人便成為了神聖的創造者。在與時間之神聖意義為主的作用下，人將過去與空間相關的神聖體驗，以自我省思將過去經驗進行重新理解，進而化為可言說的話語。不同的情境中的人對神聖的省思中，透過那些描述、重新理解裡，人又再次創造出了另一種神聖體驗。

五、小結論

在此章當中，筆者透過神聖維持的危機之解決方式，連結至信仰實踐者在自我同一性之辯證意義，並從這一角度，解釋客觀化宗教內化至主觀個人的過程。最後將信仰實踐者在自我同一之辨證過程裡，神聖於其中的展開的意義給予說明。

首先在神聖維持下，產生的第一個問題「神聖性來源之模糊」，從個別之人的論述、宗教團體的機制到普遍信仰者的特徵中，都能見到一種將「神聖歸於集體、否定來自個體」之方式。而為維護集體的神聖地位，當原本與神聖相關的事物不再被視為神聖時，人會透過道德區分，適時將責任攬回自己身上，以維護集體作為神聖性來源之必然。接下來，從第二個「神聖／世俗區分之疲乏」的問題中，個人在對自身的神聖性解釋裡，轉向一種以時間意義為主的神聖意涵。此種神聖意義下的不可複製性和獨特性，透過個人在信仰實踐的過程

裡顯現而出。而從那些宗教體驗與自我省思過程裡，人便一次次創造、推動著神聖與世俗的再區分。

於是，從受訪者對神聖性維持之回應與實踐裡，顯現出宗教如何在個別信仰者的自我同一中發揮作用。在受訪者的論述與不同信仰者的自傳分析中，自我同一性以「自我否定」與「自我肯定」的辯證過程呈現著，而其中的神聖意涵則在時間中不斷被創造出來，並由它和世俗的區分中，一次次被重新被理解。

這種以時間意涵為主的神聖，推動著長期處於宗教場域的信仰實踐者，並繼續進行著「神聖／世俗」的區分活動。而這種區分下的神聖性代表的是，相對於外在象徵或身份互動的神聖認同，人轉而從自我實踐與反思論述中理解它。然而此種意義下的神聖性，仍無法取代空間意涵為主的神聖性，也難以真正根治世俗對神聖生活的侵入。因此將這層意義放回面對這一真實情況的神職人員時，他們的面對方式改以一種「時間為主、空間為輔」的神聖性理解著手。長期處於宗教場域之人在自我認同的歷程裡，一方面否定、忽略掉部分由空間意義建構出的神聖感；卻同時也從其他角度中理解空間，包括身體體驗、對情境的當下察覺等等……，進一步在自我省思裡重新賦予神聖意涵。

柒、結論

從一段田野經歷與訪談中所交織出——神聖與世俗顯現在人身上的關係。最初的問題意識裡「個人如何成為並維持其神聖角色？」，筆者首先以神職人員的身份開啟作為領頭，將世俗角色成為一名被社會認可的神聖角色之過程給予描述。而當世俗終於邁向神聖時，他卻再次面臨著神聖性如何維持的議題。於是在當中的人透過世俗的隱藏與合理化，神聖才得以作為神聖呈現。然而即使世俗性看似被處理，神聖角色身上的神聖性也獲得維持，卻也再次面臨著神聖於自我認同上的問題。

於是第二個問題意識中，「在一名信仰實踐者身上，個人如何看待自己的神聖性？神聖與世俗之間的關係又如何呈現？」透過實踐信仰者挽救神聖認同的回覆中，筆者在研究上發現一種以時間意義為主的神聖意涵，人藉由此種意義的神聖，部分地否定外在的神聖象徵或神聖建構，並以另一種觀點重拾起神聖、世俗與人之間的關係。

一、從世俗到神聖：抉擇的合理化與決斷意義

神聖生活的開始是怎麼誕生的？以 Mead 的方法論作為基礎，筆者將這一抉擇區分為「社會性因素」與「決斷性可能」兩者。社會性因素作為「長期接觸與投入」，人可能基於自己對學術的熱愛、在情感關係下產生的責任感而驅動著出家抉擇。從宗教對日常習慣要求中，也促使著人對未來出家生活的適應。然而，在這些可能性的社會因素當中，也隱含某種「突如其來的人生決斷」意味，那些「敘述歸因模糊性」與「語言表達外的行動」，都透露著合理性敘述背後的不合理意義。而由這兩方向的因素所構成的行動，則成就了人從世俗生活跨入神聖生活的起點。

二、從神聖到世俗：空間意義下的神聖意涵

神聖生活展開序幕了，披著神聖身份的人才剛迎接起全新的挑戰。面對著神聖與世俗在宗教生活裡的混雜狀態，從「世俗的隱藏、合理化」與「神聖的維持」兩面向，能見到神聖生活中的人如何試圖使神聖與世俗保持距離。首先論及世俗面向時，當世俗的介入動搖到神聖生活本身時，便會被人隱藏起來。但當世俗有助於神聖的維持時，它也可能被接納在宗教生活裡，甚至能被進一步正當化。藉由神聖化的論述方式、儀式的介入與日常語言的使用，世俗性得以重新融入於神聖生活裡。相反地，從神聖性面向來看其維持時，神聖的建構則能在儀式中和神職人員身上顯現，而透過宗教生活裡人與人之間的適當距離，也確保著神聖感能持續著其作用。

但，即使人看似熟練地處理著神聖與世俗的界線，神職人員身上的神聖光環卻也面臨著自我認同的兩個難題。從對神聖性來源的探問裡，人無法確保自身的神聖性來自哪裡，而這種來源的模糊性則代表著，他既同時感覺到自己參與著神聖的建構過程，卻也明瞭這份神聖身份是由宗教賦予。在神聖與世俗的區分下，長期生活於宗教生活中的人則逐漸感到疲憊。這段無盡的「神聖／世俗」區分過程裡，他難以單一依靠著外在神聖象徵，繼續維持自己對神聖性的認同。於是，面對著神聖來源的模糊感和「神聖／世俗」區分下的疲乏感，人難免又再次陷回了世俗裡頭。

三、世俗中的神聖：時間意義下的神聖意涵

面對著神聖性與自我認同的問題，筆者透過實踐信仰者的角度，分別以「神聖來源的答覆」和「神聖與世俗的再區分」面對此兩議題。在神聖來源之模糊性裡，人藉由「否認人格，承認集體」之方式解決身上呈現的神聖感，這樣的現象不僅出現於宗教場域之中，也能在普遍實踐信仰者的論述裡見到。在

原本被標誌著神聖的事物出現問題時，人則會適時地引入道德區分，將問題導回個人自身。而另一方面，面對著神聖／世俗區分之疲乏狀態下，人轉而投向一種以自我體驗、省思為主的神聖意涵，此種意義使這一疲乏狀況重新得到的推動力，卻也顯現出了其獨特性與易逝性的特徵。

從這兩方面的回覆中，共同呈現的是實踐信仰者的自我認同意義，人透過宗教不斷進行「自我否定」與「自我肯定」的同一辯證過程。在這當中顯現的是，客觀化宗教內化至主觀個人認同之歷程，而神聖的意義也從中不斷被否定，再進一步得到肯定意義。

因此在研究發現上，筆者發現了信仰實踐者在對神聖的認同上，相對於以空間為主的神聖意涵，轉往一種以時間為主的神聖意涵。這意味著人部分的忽略或否定了某些涉及神聖的外在建構過程或象徵，轉而走向一種與自我省思直接相連的神聖關係。本文中的信仰實踐者則呈現出一種以「時間為主、空間為輔」的神聖意涵，透過宗教場域裡的諸多實踐行為，將之進行重新反思，以創造並延續著神聖與世俗的區分。

四、神聖與世俗的再創造

本文對神聖意義的探討，也就是個人對神聖的理解轉換（從由空間意義為主到時間意義為主的過渡歷程），筆者在此進行最後的論述與整理。以空間意義為主的神聖性，在第五章時，透過儀式、空間場域、距離等等要素呈現出來。相對地，在第陸章中，則能看見神職人員身上見到一種以時間為主的神聖意涵，這是信仰者基於其信仰在自我同一認知中所產生的意義，而這種意義則在不同的實踐行為中，被理解為一種自我超越、自我要求的狀態。這兩者的差異在於：從觀察的方式來說，前者的觀察可以從具體的空間、外部象徵和人的行動中看見；後者則主要從個人的反思論述裡見到。從性質上來說，前者具有可複製性、持續作用性之特質；後者

則具有難以複製、當下性之特質。從神聖維持的手段來看，前者的維持藉著宗教場域中的外在符號、標記而穩固；後者的維持則在個人的自我同一省思中才得以成立。而從世俗的處理方式來看，前者所對立的世俗可以被隱藏、承認或合理化，甚至在經處理得以重新融入神聖生活中；但後者所對立的世俗則由於其具有的「非自我超越」、「非自我要求」意義，它難以被處理，甚至在大多時候陪伴一旁。而由此，世俗中產生的神聖也只在一瞬間，它難以被社會制度化、客觀被認可，卻也無法被取代，因為在它之中的神聖性是根本上成就一位實踐信仰者的意涵。

因此，本文中呈現的信仰者不斷進行著神聖與世俗的區分，而他處在的宗教場域則促使這種區分的推動。在這裡，神聖與世俗之創造指涉的，不單是宗教場域所具有在空間上對區分作用之影響；也包含著個人自主在自我同一歷程上的區分。由空間與時間的共同作用下，實踐信仰者對神聖的理解便一再更新。「再創造」意味的是，這樣的過程作為一種「再」的狀態，即是一段重新、反覆的區分過程，也同時意味這種區分下，神聖之於人所帶有的當下、易逝特質。由此而出的「創造」過程便透過人的敘述、詮釋、理解、實踐中呈現。因此，儘管矛盾、衝突、無法整全、永遠無法達至完美，但宗教訴說的是：神聖與人同在。當人朝往神聖目標的當下，神聖便在人身上被創造了。然而，這樣的神聖也意味著人終將處在一段無盡奮鬥的過程裡。於是，潛伏於陰暗角落的世俗性等待著，當追逐神聖的腳步一鬆懈，世俗便再度現形，吞噬那條人與神聖之間的脆弱聯繫³⁷。

³⁷ 與其單純指出宗教在個人身上具有的道德性作用影響，並如何指引人的終極意義方向。筆者所採取的社會學觀點，也將宗教中的世俗意義納入討論之中，以將神聖/世俗對實踐信仰者的意義拉致同樣的地位看待。

捌、附錄

附錄一、研究限制與探討

以下從兩方面說明本研究的研究限制。首先，論及研究本身的不足與前瞻性。再者，回到經驗研究本身的視角，建構研究者本身的視野與限制。

(一) 研究視角與限制

本篇研究以社會學角度出發，對個人的神聖認同議題進行探討。然而，在研究發展至結論時，筆者省思到研究結果的不足之處，即是對神聖之根本性的理解問題。由於筆者在理解神聖意義時，缺乏了理論根據，也沒有進行與理論之間的對話。因此論及「神聖的不同理解方式」與「神聖意義在空間、時間上之關係」時，尚無理論架構得以清晰闡釋之。筆者自認為，這樣的限制在於自身研究能力上的限制，但也評估可以以此作為進一步發展，未來透過與社會哲學、宗教哲學領域結合中，延展神聖意義與其詮釋空間。

另外，在詞彙的使用上，筆者於文中並未嚴謹區分「神聖」、「神聖性」、「神聖感」三者之間的差異，這是在完成本文後才發覺之問題所在。「神聖」作為神聖之根本原因所在，與「神聖性」作為一種性質、「神聖感」作為一種感受，三者的概念有待於進一步釐清，回到本文重新進行呼應。

(二) 田野視角與限制

一名千禧世代、尚未踏入現實社會的小孩，遇見了一群早已年過半百，曾在遇見佛教後毅然斷髮、離開世俗的出家者們。這兩者間如此遙遠的差距，卻化為一座彼此理解的橋樑，它不僅成為筆者理解神聖與世俗的出發點，也同時成為喚起出家者世俗記憶的連接處。

田野場所的選定，是透過親戚的介紹才有機會參與在其中。而由於親戚與寺院之間的關係親近，一開始在田野中便受到諸多照顧。這一狀況各自呈現出好與不好的面向：好的面向是在初步進入田野時並無大礙，且有足夠的資源進行參與式田野；不好的則是由於這層關係，為保護田野場域與受訪者資訊，撰寫過程中便有了許多斟酌考量，也沒有進行過度的批判。

而說明完與田野的初始連結，以下筆者便藉由田野的參與過程，以階段性的方式，將自己身為一名「信仰者」、「適應者」、「年輕人」與「外在者」的觀看視角刻畫出來。

1.起初動機：作為一名信仰者

筆者是一名從小在基督新教教會中成長的基督徒，過去因為在教義、體制上的不認同而逐漸遠離了教會。雖然離開了教會團體，筆者仍認為自己存在著對信仰的認同。升上大學後，對自我開始有了比較清晰的反省與認識，在這之中，筆者也逐漸反思自己為何存在一信仰態度？而作為信仰者的角色之意義究竟為何？以及自己所信仰的究竟是什麼？當這一段對於自我信仰的疑問與求知之路程打開時，其他信仰者的信仰之路也逐漸顯現在筆者面前。世界上的人們都以自己的方式追求著自己的真理，筆者在發覺這一現象後，也重新反思自己與信仰從過去到現在的關係，並了解到社會中的信仰者除了面對著自身信仰外，也同時必須適應自己所屬宗教團體的教義與規範。筆者因著過去在教會體制中曾有過自我信仰與宗教教義發生衝突的經驗，對於長期待在宗教體制系統內的基督教徒、佛教徒感到欽佩³⁸，並期待能更加了解，這些堅定自己信仰的人是如何存在（how to exist）。

³⁸ 筆者在反思時認為自己的欽佩(admire)這一態度來自於看見自己的有限，並轉而欽佩他者(other)的生命歷程對於我而言是如此不同且無限。筆者以 E. Levinas 的他者倫理學觀點理解自我

2. 體驗參與：作為一名適應者

在親戚的推薦下，筆者再次踏入了這一間佛寺中。之所以言「再次」，是由於筆者曾與此間佛寺有著另一層緣分。約 10 多歲時，曾跟著家人參與過其中多日的活動。年幼之時的好動，無法忍受長時間處於靜態，只感到無聊、焦躁與痛苦。當時大哭大鬧的舉動，才迫使了家人半推半就的帶我回家。從那時候開始，佛教便使得筆者抱著極大偏見，不願再次回到這個「無聊」的地方，也不想受到「吃素」、「靜坐」的束縛。然而多年後，筆者再次踏回了此間佛寺，一方面為著學士論文本身、一方面也帶著些許的「不服之情」，有股衝動想要突破原先的困境。於是在一股熱忱中，筆者成為一名體驗者再度參與其中。

體驗實際上並不輕鬆，甚至更佳艱難。為更貼近出家者日常生活，筆者擷取以下這段參與田野約一週的日記，將宗教生活參與的困難之處描述出來：

天色昏暗的三四點，就必須起身前往早課。頭腦昏沈之際，便要完整參與這段約近三小時的課程，當中包括了約近兩小時的誦經與一須臾的靜坐時程。早課結束後，七點拍板吃早餐、午餐則在約十一點進行。晚課則在約四點開始，儀式的形式則與早課極為接近。晚餐因為有禁食規定而不供應。在這裡的作息非常固定，扣除日常寺院清掃工作，剩下的是個人修行時間。除了要適應作息與吃飯習慣外，我想更難的是要持續住這種每天完全重複、單一的生

活。

與他者(other)之間的關係：當自我從自我中心的狀態轉向關注他者時，面向他者的狀態便使我發現他者是完全的相異於我且無限。而對他者的認識則是由現象學態度出發——等待他者自己呈現。

從這段描述中，揭示了一位出家人每日重複的單一性日常。而當一位外行者闖入其中試圖參與生活時，「宗教日常規範」與「個人生活習慣」便可能呈現出一種衝突。那麼，這一外行人又是如何看待這種宗教日常生活呢？筆者透過在第一次預備進入田野的筆記中，透露出對這生活習慣的顧慮：

在構思要帶什麼和整理行李的過程，也慢慢減輕了很多自己的負擔。這幾天開始便做了各種相關準備，刪掉了手機裡面常使用的軟體，為了不用護髮而把頭髮修剪，也只帶了必要的盥洗用品、準備輕便的衣服。也決定在這裡給自己訂下一些規定（一）只能用手機上網，且只能查詢必要資料。（二）電腦只能寫日記和當作整理訪談的工具，其他時間不可使用。（三）一切破戒的行為都要詳細誠實記錄下來。

在這一紀錄，可以看見一名將從「世俗」生活踏入「神聖」生活的體驗者，隱約透露出了自己對宗教日常生活的想像，這種想像則包含著關於「簡化」與「自我規範」的生活態度。這一態度則根源於宗教中的規範作用，它不僅作為一外在強制性要求人遵守，也同時成為體驗者內在的自我規範。

由一名適應者的行動，呈現出自我規範在宗教場域的實踐狀態，也真實顯現了參與田野的困難處。然而筆者卻也發覺，唯有在浸泡於這一體驗之中，才能更貼近出家者本身一些。

3.融入生活：作為一名年輕人

除了規範上的適應外，在人與人之間的互動裡，筆者意外發現出家者對一名年輕人有著極大好奇。他們十分好奇，一名 20 歲的小孩為什麼會想來到寺院中，不只是進行訪談工作，也與他們一起早起參與早課、誦經、聽講課……。對這些出家者而言，參與作息生活之人，只有未來有出家打算的在家人才會在

其中，不單體驗者是少數，即使作為一名體驗者多半也不會過於年輕。筆者作為體驗者的過程中，逐漸得到了出家者對筆者的「認可」，也打開了與出家者們之間的較為深刻的關係。第一次田野參與即使只待了一個多禮拜，但當筆者半年後再次回來時，他們仍對這位年輕人印象深刻。

儘管筆者只在田野場域中找尋了四位訪談對象，但許多不是訪談者的出家師父，也都在後續的互動裡分享了自己的故事。由兩世代之人的互動裡，筆者見到了這段介入神聖出家者的生活，也意外喚起了他們對世俗生活的種種回憶。透過以下這段紀錄，筆者將出家者與自己互動時，如何看待筆者的一些描述擷取下來：

一位五官很精緻、個子矮矮的師父，有時遇見便會與我開始聊起天。一次，她看著我的眼睛，說著我的眼睛讓她想起她的弟弟，她弟弟年輕的時候長得很帥。後來聊了幾次後，她說著從第一次看到我就覺得很面熟，大概是我們前世也有緣，我上輩子可能也是修行人。還有另一位種植蘭花的師父，告訴我她過去活在如同地獄的地方，當時的她在醫院擔任志工工作，每天見到多少過世的人感到非常痛苦。但現在的自己就如同已經在天堂裡，她把雙手大大地撐開，將自己的愉悅透過動作一起傳遞給我。師父說，那段在世俗的生活很煎熬，但卻也提到，每次看到我時，便讓她想起當時在醫院工作的一位護士，她也是很可愛，給人很溫和的感覺。

由出家者對世俗記憶的喚回，也建構起筆者與出家者之間較為親暱的關係與特殊視角。筆者將這些互動視為自己在田野中的特殊位置，一方面筆者作為一名研究者，要將自己的所見所聞進行分析。然而卻也同時因為筆者的個人緣故，以至於出家者並不將筆者視為「研究者」看待。在出家者眼中對「研究

者」帶有的距離感與權威感，在筆者身上卻沒有過多的問題。相反地，筆者在其中的角色具有著多重關係，「誰誰誰的親戚」、「對佛學有興趣的年輕人」、「可愛的妹妹」、「她讓我想起以前的誰誰誰」……。

然而，儘管筆者將這一「親暱感」給予描述，但如此的親暱仍有它的建立過程。而筆者將親暱感建立的意識過程，劃分為三階段進行說明。由第一階段到第二階段的轉變，是透過出家者對筆者的「稱謂」轉變區分開來。一開始他們見到筆者時，對這位陌生人的視角仍保有敵意。例如有些出家者見到筆者時便只是默默點頭問好、或是在介紹時說明這是「誰誰誰的親戚」。於是在初入田野的一段期間，筆者的身份不斷與「誰誰誰的親戚」這句話綁在一起。直到三四天後，筆者逐漸發覺自己的主體性在當中萌芽，出家者們對筆者的稱呼轉為「妹妹」，也不再談論起自己與親戚的介紹關係，而開始將話題聚焦在筆者於田野的參與狀況。第二階段的這一關係，使得筆者感覺受到了許多的照顧，出家者會將零食或吃的東西帶給筆者吃，也感到他們對筆者的陌生感消滅許多。而第三階段的來臨，則是筆者第二次進入田野大約兩三週後的發現。在此階段中，筆者逐漸接觸到了出家者們平時的狀況與關係。於田野中待久後，筆者的存在也逐漸被視為團體當中的一名成員。出家者與筆者不再是單一的照顧關係，陸續收到一些簡單的任務去執行。而日常中只要沒有特殊事件，也幾乎是由一種各過各得的生活方式裡度過。當招呼成為日常、作息化為規律時，筆者在這時才感覺到自己真正融入進了出家者日常。

3.即將離去：作為一名外在者

但即使親暱感的建立，仍有著一段不可跨越的距離，筆者終究意識到，自己無法完全作為一名參與者在其中。筆者始終是一名「外在者」，這一「外在」之意，不僅意味著與出家者的「神聖」身份區別，也包括著作為一名「體

驗者」而非「參與者」之意。對筆者而言，這裡始終是一塊田野場域，但宗教場域的出家者而言，卻是他生活的所有、一切意義的最終歸屬。於是，筆者僅管自認與出家者之間具有一層較為特殊的關係，卻也必須劃起親暱感的界線：筆者始終仍以一外在視角進行論述，而處在宗教場域之人才是真正面對信仰的那個人。

由這一「外在者」視角，也發覺到了出家者對這一名外在者並不會有過多要求。在平時生活中，除非是筆者的主動詢問，出家者們並不會要求我參與相關日常活動。也會避開在筆者面前談論寺院的事務或一些消息。因此筆者在田野的收穫就如同在挖礦一般，筆者總是無法從他們口中得到自己想要的答案，也難以從一研究者之姿出發與出家者進行教義對話。但，由觀察與傾聽中，筆者仍一次次被那些可愛的話語、溫暖的舉動與有趣的事件驚訝到。那些如同命運般的機緣總是在意外當中出現，筆者與他人的相遇和談話也總是難以刻意安排，只有在恰到好處之時的那一空間、那一氛圍裡，話匣子才會突然被打開。而在多數時候，筆者便如同其他出家者一樣，擁有自己的空間、安排自己的時間。到最後看來，筆者即使身在田野之中，最經常面對的人仍是自己。

總節來說，筆者將自己在田野的角色區分為三重身份：一是那個外行者，是負責觀察、訪談與紀錄田野生活之人。二是一位修行者，以粗淺的學識和極差的體力，嘗試著理解佛學、進行實修的修行者。三是一個理解者，嘗試與他人交流、在理解中使他者全然敞開自己。於是，筆者在此次田野過程裡，將自己的態度視為一名「佛系田野參與者」。這些正文當中的理解、附錄的紀錄與那些無法放上的資料，都是在一段段緣分裡得到珍貴回憶。倘若沒有這些經驗，筆者是絕對無法完成此篇論文的。

附錄二、訪談同意書

您好，我是輔仁大學社會學系朱悅嫻，目前正在進行「神聖與世俗的再創造：論個人在信仰實踐中的自我同一性之探索」之研究，期望探討自我與神聖性在宗教場域之關聯。本研究以半結構訪談方式進行，每次訪談時間則約以90分鐘為主，且將進行一至三次的訪談。為保障研究過程的嚴謹性與訪談者的權利，麻煩您閱讀以下事項：

一、基於研究倫理與專業道德，您的個人資料將會保密，且在研究報告中將以匿名方式呈現，訪談內容也僅供本論文寫作與學術研究使用。

二、研究訪談的過程中，訪談將以錄音來記錄訪談對話，內容僅作為研究者分析及歸類統整之用。

三、訪談期間您有權利選擇臨時退出，且沒有義務告知原因。訪談過程中，您有權利決定回答問題的深度，面對不想回答的問題也可以拒絕回答，也有權利隨時終止錄音以及訪談過程。

四、此份同意書由研究者與訪談者各保留一份。

非常感謝您的參與，若您同意上述各項陳述，請於下方簽名。

受訪者簽名：_____

研究者簽名：_____

日期： 年 月 日

拾、參考文獻

一、中文文獻

(一) 專書

- Georg Simmel. (2005). 現代性、現代人與宗教(譯: 曹衛東 等). 臺北市: 商周出版.
- Immanuel Kant. (2020). 實踐理性批判. (譯: 鄧曉芒). 新北市: 聯經出版.
- 李登輝. (2013). 為主作見證: 李登輝的信仰告白. 臺北市: 遠流出版社.
- 卓新平. (2004). 神聖與世俗之間. 黑龍江人民出版社.
- 單國璽. (2012). 空虛自己: 單國璽回憶錄. 臺北市: 啟示出版。
- 游淙祺. (2007). 社會世界與文化差異: 現象學的考察. 臺北市: 大雁文化.
- 達賴喇嘛、戴斯蒙·屠圖、道格拉斯·亞伯拉姆. (2017). 最後一次相遇，我們只談喜悅. 臺北: 天下雜誌.

(二) 期刊論文

- 丁玲虹. (2012). 李登輝的基督教信仰及其民主實踐. 中原大學宗教研究所碩士論文.
- 李向平. (2017). 人間佛教的神聖性與社會性—以星雲大師的佛教思想為中心. 人間佛教學報藝文, (8), 12-33.
- 周平. (1991). 意志、神聖與社會儀式. 載於《宗教與社會的世界圖像》. 周平、齊偉先編, 41-100, 嘉義: 南華大學社教所。
- 周樹華.(2008). 神聖與凡俗：二分法建構的宗教生活—涂爾幹《宗教生活的本形式》的宗教起源研究. 宗教學研究, 2008(2), 177-180.
- 武金正. (2001). 宗教現象學-基礎性之探討. 哲學與文化, 28(6), 481-504.

- 姚南強. (2008). 西方宗教社會學“結構－功能”範式的演進. 華東師範大學學報 (哲學社會科學版), 40(1), 54-62.
- 洪鎌德. (1998). 知識社會學近期演展的動態. 哲學與文化, 25(10): 890-902.
- 袁亦霆. (2002). 新興宗教中知識份子參與靜坐修煉的宗教經驗—以天帝教為例. 國立政治大學社會學系碩士論文.
- 郝長池. (2006). 宗教現象學的基本問題. 現代哲學, 2006(1), 96-102.
- 張俊. (2010). 神聖空間與信仰. 福建論壇 (人文社會科學版), 2010(7), 45-51.
- 張鎧焜.(2007). E. Levinas 「為他」倫理學及其德育蘊義. 教育研究集刊, 53:3, 67-92.
- 陳杏枝. (1999). 台灣宗教社會學研究之回顧. 臺灣社會學刊, (22), 173-212.
- 曾慶豹. (2008). 論哈伯瑪斯的“後世俗社會”與世俗化中的宗教問題. 政治與社會哲學評論, (24), 69-100.
- 黃懷秋. (2012). 試論宗教經驗的神聖性和日常性. 道風：基督教文化評論, (36), 191-213.
- 黃應貴. (2015). 宗教的個人化與關係性存有. 載於《日常生活的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》. 黃應貴編, 1-26, 新北市: 群學.
- 黃克先. (2017). 世俗時代中宗教徒的雙層反身性: 以中國基督教大學生為例. 臺灣社會學刊, (61), 1-50.

二、英文文獻

(一) 專書

Emile Durkheim. 2008. *The elementary forms of the religious life*. Courier Corporation.

- Emile Durkheim. 2014. *The rules of sociological method: and selected texts on sociology and its method*. Simon and Schuster.
- Erving Goffman. 1978. *The presentation of self in everyday life*. London: Harmondsworth.
- Nobert Elias. 2001. *Society of individuals*. USA: Bloomsbury Publishing.
- Nobert Elias. 2006. *An essay on time*. University College Dublin Press.
- Peter L. Berger & Thomas Luckmann. 1966. *The social construction of Reality*. New York: DOUBLEDAY.
- Peter L. Berger. 1969. *The Sacred Canopy*. New York: DOUBLEDAY.
- Thomas Luckmann. 1967. *The Invisible Religion*. New York: MACMILLAN.

(二) 期刊論文

- Newman, L. L. 2004. *Faith, Spirituality, and Religion: A Model for Understanding the Differences*. *College Student Affairs Journal*, 23(2), 102-110.