

第一章 緒論

第一節 研究動機與背景

宗教是人類文化活動與生活適應中極為重要的一環，有提昇教化、安定人心及開展靈性（spirituality）等諸多增進福祉的功能與價值。然而在普世社會中，也存在著信徒的偏執與迷信行爲，宗教詐財、騙色犯罪事件也時有所聞，更有打著宗教旗幟的暴力恐怖主義與行動，及駭人聽聞的宗教組織集體自殺慘劇等眾多與宗教有關的社會事件，由此可見宗教在當代社會中確實扮演重要的角色。然而，即使如此，卻因爲以往宗教傳統的式微，個人主義的盛行，而導致宗教活動在社會上被界定爲私領域、個別化的活動；即使在學界中仍有宗教學門的研究，但是相對的規模較小，在國內也有關宗教社會學的研究，但對於宗教心理學或是個人宗教行爲的探究則相對的稀少。有鑑於宗教對於個人福祉與許多重要社會現象之間的高度關連，對於個人重要宗教性格與行爲的研究是應該加以重視的。

信仰比較不是一項偏重理性的活動，講求個人主觀上的「相信」，及行爲舉止上的虔敬表現，而這種不理性的信仰活動卻往往成爲個人自我認同的核心（identity），影響個人的行爲。再加上各種「鬼神」概念的介入，更加深了宗教信仰不理性的面貌，使得主流心理學刻意避開了「宗教信仰」的研究，而將這些議題留給了哲學家或是神學家，也因而在 20 世紀實徵科學的傳統中，宗教的科學研究（scientific studies of religion）是相對冷門的學門。當代著名哲學家 Ken Wilber（2000）在「靈性復興」一書中提倡靈性的復興是解救世代紛亂、人心沈淪的重要方法，而科學在此一治亂反正的過程中，不應再對宗教信仰嗤之以鼻，或是漠視靈性現象而袖手旁觀；反而更應該以重視科學精神與研究方法的態度技能來加入，成爲提升人類靈性團隊一個不可或缺的成員，而此一見解與諸多重要人本心理學家：如 Maslow 對於人類應該「再度靈性化」的呼籲，Rogers 提及「人的靈性核心」，及其他如 Rollo May 及 Frankl 等人對於靈性的重視是十分相合的，更加顯明對於宗教、信仰現象科學研究的重要性。

「宗教性」(religiousness) 一詞，從心理學的觀點而言，是一種抽象的心理結構 (psychological structure)，指的是個人在面對宗教或信仰時，發自內心深處的情感、動機、態度與認知等，總稱之為個體的宗教性，並且會反應在外在的儀式行為上。自古以來，宗教的虔誠及外顯的儀式、行為一直存在於人類的生活當中，每個個體在面對宗教時，發自內心深處的真誠情感與行為會有個別差異性，且呈現出不同的宗教態度、情懷及行為風貌，而此一宗教性、宗教態度或是情懷的探究，一直是宗教心理學中十分重要的一個議題。

測量「宗教性」最原始的出發點，是要探究個人面對宗教的虔誠程度 (Wulff, 1997, p.208)。早期研究曾採用外顯行為作為指標的測量 (Thurstone and Chave, 1929)，如：讀經、禱告、做禮拜等行為的頻率；而研究的結果發現，外顯的宗教行為與個人的虔誠程度間，並沒有可靠的關係 (Nunnally, 1978)。後續有學者偏重宗教內外動機 (intrinsic/extrinsic motivation) 及宗教探索動機 (quest) 的概念 (Allport, 1960/1950; Baston, 1983, 1991)，上述研究的重點是從「動機」層面做探究，與起初僅以外顯行為的「虔誠」程度，作為測量的方式已經有所差異。

本研究關注的核心議題是「本土華人的宗教性」。中國社會與西方社會在歷史發展、哲學體系、民主深化及社經規模上面，都有許多重大的歧異存在，在探討中國人與西方人在社會文化體系與行為上的差異時，有學者 (楊中芳, 2001b; 楊國樞, 1995) 提出所謂「本土化」或是「在地化」的呼籲，要大家避免直接移植西方的理論與概念來進行中國人的研究。楊慶堃 (Yang, 1970/1961, p.280) 曾指出，傳統華人社會中有兩件事情幾乎不曾改變過：第一，就是華人社會以儒家的倫理系統為主要的社會結構；第二，華人社會的各種宗教皆會採用或融入部分儒家的倫理價值。本研究將以中國的文化歷史為脈絡，針對本土信徒的「宗教性」進行研究；將影響中國文化最深的儒家思想，視為重要的文化、社會、歷史脈絡，並經由生活在華人社會的個體，了解一個信仰者如何看待宗教，在信仰中最關注的事情，以及如何展現出其對信仰的虔誠等面向。因此，本研究在探討本土「宗教性」此一議題時，對於所謂「本土化」研究的精神與方法，自是要加以掌握的。

所有本土心理學的概念與理論的建構，都不會是一項簡單的工作，特別是「宗

教性」的研究。就華人宗教性心理層面之探究而言，以往較少有實徵性的研究取向做深入的探討（徐嘉禧，1991；宋文里、李亦園，1988；郭文般，2001）；大部分文史哲方面的學者在談論中國人的宗教性格與現象時，多以「引經據典」再配合個人的觀察而以推論的方式作論述，多以儒家為主體論述中國人民的宗教或是人生哲學（牟鍾鑒，1995；辜鴻銘，1999；杜維明，1999；2002；何光滬與許志傳，2001），故在眾多的討論之中，多偏於思想與哲學上的爭議。反觀宗教心理學的研究，則應該發展本土宗教心理學的基礎理論，一方面關心宗教的本質與核心，同時也要重視社會行為科學的方法，熟悉心理學相關的理論，並且取得兩者之間的平衡。換言之，我們先要直視於討論宗教性的本質與定義，參考中西方現有的心理學理論，更要借重「本土化研究」的精神來進行華人宗教性的探究。

人格心理學家 McAdams（1995）以階層分析為基礎，將人格分為特質（traits）、關懷/動機（concerns/ motivation）與敘事（narrative）等三個階層。McAdams 指出以往人格心理學過度偏重於「人格特質」的探討，有人格五大特質（Big-5）的研究成果，間或有 Emmons（1999；2000）以動機觀點（personal striving）來研究人格，但是這些人格研究已形成一個探索「群體」性格的研究走向，亦流於偏重人格某一層面的片斷研究，與早期人格心理學家重視每一個個人人格（personology）的觀點相背離。McAdams 進一步建議以敘事的研究取向來探討每一個人的人格特質，預期在敘事的過程中，會自然而然的展現出個人「對於情境的體認」（例如：我小的時候，家境很貧窮）；「個人的特質」（例如：我很堅毅、執著於學業）；立定的「目標」（如：出國深造）；及目標達成的程度（如：已將近要獲得學位）等諸多的訊息，來整全性的描述個人的人格風貌。本研究則將以 McAdams 的人格階層分析概念，提出以宗教觀、終極關懷、與虔誠等三個層次的階層模式，作為本土宗教性探討的參考架構，期望以較為「統合」的取向，來對人格心理學的一個主題進行探究，一方面期望「矯正」以往人格心理學較為「片面」或是「片斷」的探究策略，回應早期人格心理學家對於「人格學」（personology）的呼籲；另一方面則是期望提出較為整全的視野，企圖對國人宗教性議題做更深入的探討。先前階段兩方面的文獻資料都相當有限，迫切需求實徵性的研究與發現，以及實徵研究的證據來驗證宗教性階層分析的概念。

為解決上述有關「本土化」宗教性研究之議題，本論文將以階層分析作為暫時性的理論依據，並以三個階層的概念來進行宗教性議題的研究。首先，在基層的宗教觀（religious world-views）當中，將影響中國文化深遠的儒家思想放入研究的脈絡當中，了解本土信徒的宗教觀；第二是終極關懷（ultimate concerns），此階層是以個體的目標為導向，將可剖析出個體的終極關懷、動機與生活目標；以及第三階層，也是最高階層，經由個體自我統整的敘說進行虔誠（piety）的探究。此階層式的分析方式，是針對本土宗教性議題所提出的新整合性之架構。本研究欲指出國人宗教性研究的重要性，也提出了一個研究的暫時性（tentative）架構。

中國人的宗教性究竟為何物？以何種面貌呈現？中國人究竟如何展現其生命本質中的宗教性？這些待答的問題，在後現代的時空下，以及本土化的思考模式中，可以說是一個相當未知的現象，對本土研究者而言，即便是有知，也應盡力保持無知的心態來進行探究。因為，究竟什麼是宗教性，華人的宗教性又是什麼？這些問題在以往沒有被仔細地探究，在本土更是如此。

本研究將宗教性視為個人的內在心理建構，是心理學研究的一個重要議題，宗教性測量經過一段時間的演變之後，確實有其需要突破的地方，且若將「個人的宗教性」視為個人一個極為重要的「傾向」（disposition），則本研究也可以被視為華人人格心理學研究中具有重要性的一個部分。總之，本研究將著重本土化的理念與研究方法；同時兼顧西方的相關理論與研究發現，並以「階層分析」的觀點作為一個暫時性的思考架構；再經由質性研究方法進行深入訪談，並以紮根理論的研究精神分析資料，最終則期望這篇研究可以成為探索本土宗教性相關議題的一個重要的起點。

第二節 研究目的

基於上述的研究動機，本研究的具體目的包括：

- 一、發展出適切的本土化研究策略，探索宗教性的本質。
- 二、借重本土化研究的精神，探討參與者「宗教性」的內涵，並預期發現理論。

第三節 名詞界定

本研究相關名詞，其操作性定義如下：

- 一、 **華人**：指在中國社會中生活的人們。「中國社會」意指：「一個社會中生活的人們，有一些共同的生活習慣及想法/信念，很大部分是經過世世代代、長時間累積下來的」(楊中芳, 2001b, 頁 61)。換言之，一群在中國社會中生活的中國人，經過時間長期累積下來所擁有相似的生活習慣、想法與信念，當中考量到中國人特有的文化、社會、歷史脈絡下的因素。
- 二、 **宗教性 (religiousness)**：「宗教性」為一種抽象的心理學的建構，當中包含了個人的情感、知識、態度…等等，個人經由對於宗教信仰的了解、接觸，而衍生出來的一個抽象的心理結構，以神祇信仰、宗教為其主要的意涵。
- 三、 **虔誠性 (piety)**：為本論文探討宗教性的高層結構。是指個體主觀對於「虔誠」的思索、理解，並且評價感受 (affect and evaluation)，因而「自行」給一個評價性的回答。
- 四、 **終極關懷 (ultimate concerns)**：為本論文探討宗教性的中層結構，是指

動機與目標。一個人相信什麼、如何看待這個世界，也會進而影響他如何面對這個世界，在這個世界中訂定怎樣的目標。

五、 **宗教觀 (religious world-views)**：為本論文探討宗教性的底層結構。「宗教觀」是一個經由個人建構而成的信念系統。也就是在個人的整個信念系統中，他所相信的核心系統，將會是個體宗教性中，核心、重要而且經常是「無意識」的信念系統。

第二章 文獻探討

宗教性的測量，在宗教心理學研究的領域中，是非常重要的議題。心理學學者們對宗教性議題進行探究的進展，由早期的觀察外顯行為、探察動機取向與多元面向的界定，進入到目前有「階層研究」的趨勢等，都是希望能夠瞭解人類宗教性的內涵，以作為解說人們宗教行為的一項學理基礎。

在相關文獻探討之中，(第一節)將先探討宗教的存在與宗教性的重要；(第二節)探討宗教性研究的三個重要的取向：壹、整體虔誠性；貳、終極關懷；參、多向度觀點；以及肆、本土宗教性的相關研究；(第三節)則提出本土心理學研究的進路等進行文獻的探討與統整。文獻的第四節，則是對於相關的理論論述進行統整，並形成一個暫時性的理論架構，研究者並不抱持驗證理論架構的心態，而是整理出一理論架構作為研究的基礎與出發點，增進研究者的「自知之明」，也就是先剖析研究者的預設立場（而不是假裝沒有立場）。除此之外，提出暫時架構的目的，也在於提升研究者對於相關理論的掌握程度，增加研究者的理論觸覺，最終則是期望能獲致有意義與效度的研究結果。

第一節 宗教的存在與宗教性的重要

宗教活動是自有人類、有史以來就持續存在著，因此宗教性一直被認為是人類的重要本質之一，也是人類心靈世界的一基本構成元素（榮格）。心理學者們對於宗教與相關的活動，曾提出下列數種不同的觀點。精神分析學家 Freud（1989/1927, p.24）將宗教定義為：「對父親權威圖像的移轉，對應至個人超我的情感，而展現於宗教當中」。換言之，宗教性是起源於個人的潛意識之中，對父親權威形象的愛慕與畏懼，而衍生出來的一種情感，讓個體在孱弱無助的時候，能夠滿足受到超越力量保護的渴望，以撫慰心靈深處的害怕與畏懼。也就是說，

宗教是人們將自我的渴望與需求，訴諸於超我的一種理由；藉以控制自我的無助與恐懼感，故宗教被視為「兒戲」與「無助」的自我防衛機轉。

然而，就人類認知與情意發展的觀點而言，個人宗教性的發展會受到生物、心理、社會、與文化等多方面因素的影響，而其功能則是在協助個體適應所處之生活環境。認知發展心理學學者（McIntosh, 1995; Ozorak, 1995），認為宗教性可以幫助個體理解與調和他所處的週遭情境，使個體能夠成功的適應環境。也就是指個體在生命當中可能會遭遇到許多無法解答的問題，個體可以經由對宗教教義與神明的認知與信仰，在面對困難無法突破的情境或未知神祕的領域時，能夠重新作詮釋與調適，以達成適應（adjustment）的狀態。

除了上述的兩種觀點之外，有學者以終極關懷的概念來看待宗教信仰的議題，認為可以更具體的了解個體人格的核心組成（Tillich, 1958; Emmons, 1999）。就 Tillich (1958, pp.2-4) 終極關懷的概念而言，每個人都有他關懷的事物與信念，個體最為關注的事物為何？即為其終極關懷所展現與投注的精神動力，共同組成個體信仰的核心，也同時將個體的信仰予以具體化的呈現。由終極關懷的觀點而言，個人終極關懷的事物與動機，即能展現一個人的具體信仰，更能反映出個人的人格核心內涵與動力，是人格心理學中甚為重要的一環。

Emmons (1999) 則是以 Tillich 終極關懷的概念，加上人格心理學動機理論的基礎，以個人勤勉 (personal strivings) 的概念作為個體終極關懷操作性的定義，進行有關個人勤勉、靈性勤勉 (spiritual strivings) 與幸福感、意義感的相關研究。Emmons 界定個人勤勉為個體心中所盤繞繫念、極欲努力的事物及其背後的動機，將可以呈現出個人心中最關注的焦點。而在個人所汲汲營營、念茲在茲所專注的目標與事物上，有與個人的宗教信仰與靈行修養相關的活動，則被定義為靈性上的勤勉，可以進一步以個人靈性勤勉在整體個人勤勉中所佔的比例，來看出宗教與信仰事物在個人生活中所佔的比例。相關的研究則能夠佐證靈性動機確實與個人的各種適應與福祉有更為密切的關連 (Emmons, Cheung, & Kaiser, 1998)。顯示與宗教、信仰及靈性的議題，當加入動機觀點的討論與測量時，被發現與增進人類福祉有關，不論是在研究或是實務工作上，都甚有價值，值得學

者在研究上投注更多的心力。

總而言之，不論宗教性被視為是一種防衛機轉，或者是可以增進個體因應環境的一種本質，還是一種個體終極關懷的展現，都在學理與實務工作上有重要的啟發。以上的文獻統整指出宗教性包含了個人的情感、意識、信念、動機甚或是防衛機轉，是個人經由對於宗教信仰的認識與實踐，而衍生出來的一個抽象的心理結構，以神祇信仰、宗教教義與行為規範為其主要的內涵。就宗教性為一心理學上的概念建構而言，自有其定義與測量上的困難性在。而在實際上，宗教性則被視為與人類一項古老的行為（宗教行為）極有關連的心理特質，更有可能形塑出個人的終極關懷，引發大量的人格動能來導引人類的行為。這樣的或許可以「事後解說」為何在社會上常有極度偏執的宗教行為出現，顯示宗教與宗教性在人類社會中的重要性。然而對於宗教性的內涵、本質與歷程，應有更進一步的探索。下一節則將針對宗教性的內涵與相關的研究作進一步的論述與統整。

第二節 宗教性的相關研究

起初對於宗教性的核心概念（Wulff, 1997, p.208），是指個體對信仰虔誠的程度。虔誠的測量，需依賴某種特定的指標，因此，西方心理學學者們曾嘗試各種外顯行為作為測量指標，而研究結果卻往往指出這些指標不具有測量個人宗教性/虔誠度的效力（Nunnally, 1978）。

然而，就宗教性的議題而言，必須面對不同宗教傳統對於宗教定義上的差異，這是一個相當大而且複雜的問題，也難以用化一的方式對不同信仰傳統的宗教性進行評價與測量；因此宗教性概念性的測量，也出現了單一向度、五個向度及十個項目（Dittes, 1969; Glock, 1962; King and Hunt, 1972; 1990）的描述說明，正顯現出對於宗教性測量的一個混亂局面。本文以下將就整體的虔誠性、終極關懷與多向度觀點等較為西方的理論，以及本土宗教性相關的研究發現進行探討。

壹、整體的虔誠性

早期關於宗教性之測量，學者只能間接以定期參與教會的禮拜、讀經、禱告等，外顯性行爲了解個體的宗教性（Thurstone and Chave, 1929）。這是一種以個人參與宗教組織活動多寡的差異，作為評價的指標，並未探索到個體的心理狀態。例如：經常參與宗教組織活動的人，會因為年紀的增加或身體的疾病，致使個人喪失自行外出的能力，而減少外顯的宗教行爲，但其宗教性與虔誠則未必降低。因此，單純的以信徒呈現出來的外顯性宗教行爲，作為個人宗教性高低的指標，其結果是缺乏信、效度的。從心理學的角度而言，宗教性可以被視為是一種抽象的心理學建構，很難單由外顯行爲覺察，並真正瞭解個體心理層面的信念、情感與動機。

除了上述的外顯行爲理論進行虔誠性的探討之外，Rowatt, Ottenbreit, Nesselroade, and Cumingham（2002）曾以宗教性與謙卑為研究的議題，採用了內、外在動機取向、探索性動機、傳統教義、印象經營等量表，並採用對十二條基督教戒命之遵循情況等方式來測量個人的宗教性（虔誠性與神聖感），其研究結果指出探索性動機越高者呈現的虔誠性越高。換言之，在 Rowatt, et al.（2002）的研究過程中，是以個體對十二條戒命遵循之情況作為虔誠感的指標，這是一種對於戒律認知與遵循的虔誠感，故是以主觀認知到外顯行爲作為虔誠的依據。即便其研究有其重要的發現與價值存在，以個人遵守戒律的情形測量宗教性，以致於神聖感的作法，仍舊會給人間接推論的感覺。然而，此一新近的研究則是指出了「虔誠性」的評價議題，是測量宗教性的一個重要的面向。在本研究中，此一虔誠性的議題，將於後續章節中對於以「敘事」的取向來探究整體（wholistic）虔誠性的觀點做結合，再進行更深入的探討。

人格心理學家 Allport（1960/1950; 1967）是首位將宗教性的測量，從間接觀察外顯宗教行爲，推展至以人格心理學的動機理論的學者。他探討個人參與宗教的動機，並提出個體皈依/歸依（conversion）宗教的動機分別有「內在動機」（intrinsic motivation）與「外在動機」（extrinsic motivation）兩種。「內在動機」指的是信徒將信仰內化為其生活的核心，以信仰作為其行動及生活的依據；「外

在動機」是指傾向於爲了滿足自己的世俗目的而參與宗教，將宗教視爲一種工具的操弄與運用。一般而言，內在動機者其宗教性較高，而外在動機者其宗教性則相對較低。此種動機取向的探究，可以瞭解信徒是以自我內在信念與誠意作爲信仰的核心，或是以外在實質利益爲前提作爲歸依的因素，因此也能夠瞭解信徒的內在心理態度。因此可以說 Allport 的動機取向是以個人動機的「虔誠性質」作爲宗教性的探察，彌補了早期單以外顯行爲評估個體宗教性的不足。

Batson (1983; 1991) 認爲人對於靈性超越的世界有強烈的探索慾望，並會尋求靈性層次的滿足，因此提出「探索性 (quest)」的動機。探索性動機是指除了內外動機因素之外，個體會具備期許提升自我與靈性的智慧，對世界與超越的領域進行探索的動機。也就是說，探索性動機強者，求知的慾望會高於其他人，渴望理解世界與超越世界的動機也較強，因此在面對信仰時比較會以追尋、求知的態度作探索。所以，個體探尋人神超越性關係的動機，更應該被視爲個體宗教性的一個重要成分。

總而言之，人格心理學家以動機觀點描述宗教性；Allport (1960/1950) 以內在與外在傾向兩種截然不同的觀點來論述宗教性；Batson and Schoenrade (1991) 則是以探索性傾向的觀點來指涉宗教性，本質上皆是採用動機觀點作爲測量宗教性的核心。也就是說，這些學者將個人面對宗教時的動機，視爲是最能展現出個體虔誠與宗教性的指標。

貳、終極關懷

關懷 (concerns) 是指個人生命中所關注的焦點，極具有動機的意涵，可以用來呈現一個人的宗教性。就宗教性是人類基本的心理結構，也是人類存在的本質而言，每個人本質上都具有宗教性，即使是否定信仰的人，他的信仰就是 — 無信仰。根據 Tillich 終極關懷的概念而言，個體終極關懷的態度與動力，就是信仰具體化的呈現 (Tillich, 1958, p.2)。也就是說，終極關懷是人類生命的本質，將會影響個人如何決定其人生的目標與方向，並促使個體不斷的進行統整與整合，以達成關懷的目標。換言之，每個人皆朝向個人的終極關懷邁進，此領域包

含了動機與統整，高層次的關懷目標（高層次的信仰），具有統整的能量。故終極關懷可以被視為人格合成的動力與核心因素，在個體關懷的目標（動機）中，個體的宗教性將會更容易以整體性的方式呈現出來。

Tillich 終極關懷的觀點，與人格心理學中的動機理論息息相關（Tillich, 1958, p.2）。許多研究目標（goal）的心理學學者以 Tillich 的終極關懷觀點為基礎，來探討動機、目標與個人福祉及生命意義感之間的關聯。Klinger（1998）討論目標的勤勉（goal striving）是生物體存活基本的特徵，「目標是生命的基本元素，沒有目標的生命如同不存在」。Ford and Nichols（1987, p.293）認為個人每天的生活中會顯現出認知目標和追求目標的能量，此目標在生活中是組成生活目的與生命意義（life purpose and life meaning）的基礎。也就是說，個體的動機與目標，將會展現出生命的動力，並進而顯現出個人的價值內涵與生命意義。

個人的目標不等於其生活的意義與目的，但是，個人在反省生活意義與目的的過程中，可以反應出他的目標。Austin and Vancouver（1996, p.338）提到在人本質中深度內在渴望（internal aspiration）的內涵，其範圍可以由單純的生物需求，以至於複雜的生命認知統整（意義需求）；在時間上可以是當下時刻的渴望，更可以是對生命全程的期許。換言之，經由了解人在目標、生理、或精神上的渴望程度，同時也可以看到此人的本質；每個人每天的行動是繞著個人的動機、目標與計畫而成的，所以「目標」可以被稱為是個人心理生命的中樞（相對於腦幹是個人生物生命的中樞）。而宗教性的目標，應該也就可以被稱為是個人宗教生命的中樞，也就是個人宗教生活的中心。

Emmons（1999）試圖對 Tillich 終極關懷的概念進行延伸與操作，認為終極關懷是個人生命中，循環（recurring）與持久（enduring）的關注，並以勤勉（strivings）稱之（Emmons, 1999, p.95）。換言之，勤勉是終極關懷操作化之後的產物，而勤勉有一般（preliminary）與終極（ultimate）之分。Emmons 同時指出個體追求神聖的關懷（即宗教性），可以以其靈性上的勤勉來界定與測量，也經由實徵研究發現個人靈性勤勉與幸福感及人格統整的正向關係，顯示以動機（即終極關懷）來對個人靈性或是宗教性的探討確有其意義與價值。

總而言之，由信仰而來的終極關懷，也引導著個人的動機、認知、情感與行為共同組成人生命的本質。因此，探討信仰者的關懷以及了解其終極關懷的內容是一個十分重要的議題。Allport (1960/1950) 稱一個「成熟的信仰情操是一種熱切的傾向，對於個人所認定其生命中終極重要 (ultimate importance) 的事物表現出極端的關注。因此，個體最重要終極關懷的內容以及影響的因素是什麼？日常生活如何影響個別的思考與行動？是探討個人宗教性時不可或缺的一環。

參、宗教性多向度觀點的研究

由於電腦的普及，以及因素分析與相關統計方法的流行，也開始有學者傾向採用多向度 (multi-dimension) 的取向，來進行宗教性的研究 (Dittes, 1969)。Glock (1962) 認為個人的宗教性可以於五個面向中呈現，即：意識型態 (ideological)、儀式 (ritualistic)、智識 (intellectual)、經驗 (experiential) 與結果 (consequential) 等五個面向，是早期最為大家所接受的宗教性多向度理論。

然而，也有後續的學者提出，教義認同 (creedal assent)、虔誠主義者 (devotionalism)、教會參與 (church attendance)、社團組織活動 (organizational activity)、經濟的支持 (financial support)、宗教知識 (religious knowledge)、成長與勤勉努力的取向 (orientation to growth and striving)、外在取向 (extrinsic orientation)、外顯性行為 (Salience: behavior) 和認知 (cognition) 等十個項目 (六個向度) 來剖析宗教性的內涵 (King and Hunt, 1972; 1990)；甚至也有其他學者提出單一因素的討論 (Wulff, 1997, p.217)。

Hill & Hood (1999) 更將 121 種宗教性的心理測量量表，分類為：1、宗教的信仰與實踐；2、宗教的態度；3、宗教取向；4、宗教的發展；5、宗教委身與涉入 (Religious commitment and involvement)；6、宗教經驗；7、宗教的/道德價值或人格特質；8、宗教性多面向；9、宗教因應與問題解決；10、靈性與神祕性；11、上帝的概念；12、基本教義；13、死亡/來生觀點；14、神的介入/宗教歸因 (Divine intervention/ Religious attribution)；15、寬恕；16、制度宗教；17、相關建構等十七種類型。這些學者所統整與提出宗教性分析的面向，都是希望將宗教

性更清楚的概念化，並以各種簡單、概括的方式將項目歸類出來，以提供宗教性議題探究的整合。

但是，根據上述不同面向的分類，可以發現其項目繁多（如：十個項目、十七種類型），且向度數目的變異情形很大，從一個向度到多個向度都有。個別觀點之間的向度名稱也有歧異，更甚者是相當缺乏具備建構理論企圖的心理學概念化過程的統整，因此在研究結果的呈現上出現各說各話的狀態，極需理論紮根與建構。

研究者初步探究上述的各種向度中，各個向度暫且都可以歸類在認知信念、動機與行為實踐等三個類別之內（參考表 2-1：宗教性多面向的分類與統整）。換言之，上述的向度可以被重新群集，以有效的減少向度數目，並且指引更深層的理论探究與建構，促進宗教性探究上清晰的概念與整合的面向，以達到科學理論明確與簡約的目的。

表 2-1：宗教性多面向的分類與統整

	認知信念	動機	各種行為實踐
十個項目	教義認同 虔誠主義者 宗教知識 認知	成長與努力取向 外在取向	宗教涉入 1、教會參與 2、社團組織活動 3、經濟支持 外顯性行為
五個面向	意識 智性		儀式 結果 經驗

總而言之，研究者發現只依循過去的研究方法，對宗教性議題進行探究是無意義的；目前需要的是進一步將宗教性的概念作整合與釐清，以減除不必要的向度，避免無用資料的堆積。

肆、本土宗教性的相關研究

在本土有關宗教性的研究上，宋文里與李亦園(1988)，曾經參考 King & Hunt (1972) 的多向度概念，試圖依循多向度的指標探察個人的「宗教性」，以瞭解華人文化信仰的多重面向，在其研究當中並製量表，將之分為個人信仰、數術、善惡、宗教活動、人生、死後世界、物性、生育共八個項目，試圖建構出傳統民間信仰與佛教的宗教性指標。

郭文般(2001)以社會學的角度，根據基本調查的內容，主要以靈魂與祖先崇拜的信仰、緣分與報應的信仰、改運的信仰、科學與神秘的匯通做探究，認為台灣目前的宗教市場是一個新舊並存的局面。上述研究不外乎是以西方宗教性測量量表加以改編，進行施測；或是經由社會學的角度檢視信徒信仰的取向；這與最初宗教性測量的目的，主要探究個人在面對宗教時的「虔誠」程度之觀點，已經相差甚遠。

其他以「宗教性」為議題的文獻，則是直接討論有關儒家的宗教性(李建，2001；陳建洪，2000；黃俊傑，1999；劉述先，2000；葉海煙，2001；鄭志明，1999；2003)；或者是探討宗教性格(李四龍，2002；李豐楙，2002)等屬於哲學間接推論的論述。

另外，徐家檣(1991)則是以宗教認同與身分的角度，將本土的宗教信仰初步分類為佛教、道教、民間信仰與無信仰等類別，並發現信徒在經過宗教認同的界定之後，各類信徒人數都顯著下降。換言之，經由國人宗教認同的研究結果發現，制度宗教認同的定義與信徒認同的定義，一直有相當大的落差存在。國人的宗教認同，除了對宗教有研究的人士，或者歸屬於宗教組織的虔誠信徒之外，研究結果顯示出一般信徒的宗教認同是一種自我歸屬的認同，並非宗教定義上的認同。

牟鍾鑒(1995，頁 81-84)也認為華人的宗教傳統並非制度性宗教，重視禮儀，以天神與祖先為崇拜的對象，也是後來儒學中禮學與祭祀的基礎。華人的宗教傳統一直以來皆為非制度性宗教，信仰的特色著重於祭天、祭祖。換言之，在

西方社會有制度化宗教的文化背景，與華人社會傳統中並無制度化宗教的歷史文化，有不可或缺的關係。

總而言之，經由上述理論的回顧，如：外顯行為推論、動機觀點、終極關懷的探究到多面向量表的測量，發現西方宗教性相關的理論，相當的多而且紛雜；而台灣是宗教信仰相當活躍的場域，本土的實徵研究卻又過度的貧瘠。故在本土的研究上，宗教性的議題急需被探究，並進一步釐清本土信徒展現虔誠的方式；在研究上更不可一味依循西方的量表，進行翻譯複製、測量與分析，然後當作本土信徒宗教性的研究結論，因而忽略本土信徒展現宗教性可能有的不同風貌。有關本土心理學研究的進路，下一節將就此部分進行說明。

第三節 本土研究的進路

本研究在回顧過去宗教性的相關研究之後，發現迫切需要進行統整，並且更要落實本土的實徵研究；以下首先，提出採用本土心理學研究的進路；其次，將說明「觀」的心理學意涵；最後，則對華人社會、文化、歷史脈絡-儒家思想作一簡述，並以華人日常生活所熟悉與習慣的概念，在研究中將之列入個人宗教觀的考量。

壹、本土心理學研究的進路

在上述宗教性相關研究的論述中，可以發現本土宗教性實徵研究的缺乏，楊中芳（2001a）也提到本土心理學研究，經常有意識或無意識地，以西方理論的概念來探究華人行為的現象。在以本土化為研究進路的前提之下，研究者則引用楊中芳（2001a，頁 229）所提出的本土研究進路，其內容為：1、實際觀察當地人的當下活動及行為現象作為研究素材；2、用當地人日常生活所熟悉與習慣的概念；3、在當地人社會/歷史/文化的脈絡中，尋求理解其活動及現象的釋義系統；4、並依之成立解釋其活動及行為背後的心理意義；5、研製適合當地人的研究程

序及工具；6、建立對當地人而言更貼切且更有用的心理知識體系等，作為本研究中將依循的脈絡。

本研究將依據上述的研究進路，探究本土信徒在面對宗教時，如何展現其虔誠度。故在研究過程中，會相當重視研究對象個人所提出的觀點，當中應該會有大量當地人日常生活所熟悉與習慣的概念與用語，研究者將依之成立，並視為個人重要觀點的建構；在心理學上「觀」有其重要的意涵存在，個人會因為處於不同的文化、社會、歷史脈絡之下，而建構出不同的世界觀。

貳、「觀」的心理學意涵

「觀」(view)指的是一種觀點(perspective)與取向(approach)，常見的用途是使用在「世界觀」、「人生觀」或是「價值觀」的詞句上；然而，究竟「觀」的心理學意義為何，則較少受到學界的重視。Kluckhohn and Strodtbeck (1961)以「存在主義」的觀點，提出世界觀的架構，將世界觀分為五個類別，各個類別再細分為三個向度：1、人的本質(Human Nature Orientation; HN)－性惡(HN1)、亦善亦惡(HN2)、性善(HN3)；2、人際關係(Relational Orientation; RO)－尊卑有序(RO1)、互利(RO2)、個人主義(RO3)；3、人與自然的關係(Man-Nature Orientation; MN)－順服(MN1)、和諧(MN2)、掌控(MN3)；4、時間導向(Time Orientation; TO)－過去(TO1)、現在(TO2)、未來(TO3)；5、活動導向(Activity Orientation; AO)－求知(AO1)、亦知亦行(AO2)、行動(AO3)(譯自 Lo, 1996)。這些分類指涉的是一些甚為基本的認知向度，基本上是將世界觀視為個人的一個基礎的認知架構系統。這個特定的認知系統在個人的整個認知系統中，是屬於較為基礎(fundamental)、核心(central)、重要，且經常是「無意識」而自動化(automatic)的運作(functioning)結構。

一組世界觀涵蓋的是個人對所處世界與環境的知覺向度，可以協助個人來認識、預測這個世界，並進而因應在所處世界中所發生的各種事件。Maslow (1955)曾經用「人世觀」(outlook)的詞彙來指涉相近的概念，而提出叢林人世觀(jungle outlook)的概念，來描述某些人對於世界與他人抱持著一個一般性的負面態度，

認為這個世界是充滿危險，且他人都有害人的禍心，擁有叢林人世觀的人，便因而較容易將他人的行為解釋為挑釁或是包藏陰謀，為了避免個人的利益損害，最好做好防衛之道，甚至是要先下手為強，以免遭殃之後再來徒負呼呼。由此可以看出「觀」的概念在心理學上是有其重要性的。

有關世界觀的內涵，Ibrahim and Owen(1994)以 Kluckhohn and Strodtbeck 所提出的架構將世界觀分成四種：1、樂觀的世界觀（Optimistic World View）－相信人的本質是性善的（HN3），活動導向是半知半行的（AO2），人與自然的關係是和諧（MN2）有時也是征服（MN1）的；2、傳統的世界觀（Traditional World View）－相信與人的人際關係是階層線性關係（RO1），有時也是同儕互利關係的（RO2），時間導向是未來（TO3），也關心過去（TO1），人與自然的關係是控制的（MN3）；3、當下的世界觀（Here and Now World View）－時間導向強調現在是非常重要的（TO2），活動導向是知而不行（AO1）；4、悲觀的世界觀（Pessimistic World View）－相信人的本質是性惡的（HN1），也可能是非善非惡（HN2），人與自然的關係是征服的（MN1），人際關係是互利的（RO2）。

世界觀會受到種族、教育背景、宗教信仰、社會階層、年齡、性別及文化的影響（Ibrahim，1991）。世界觀會影響人的行為、動機、做決定及生活型態（Ibrahim，1991；Ibrahim & Kahn，1987；Kluckhohn & Strodtbeck，1961）。換言之，世界觀不同看待問題的角度就不同，對問題的因應方式也不同。

總而言之，世界觀是一個族群人口對於這個世界的一組特定的看待，具體的說是對於人性、關係、與自然，在時間上及該知或是該行等向度上的共同看法。世界觀的不同向度可以組成特定的型態，如悲觀的世界觀或是當下的世界觀，更重要的是世界觀會影響一個人具體廣義的生活行為。換句話說，世界觀是指個體對自己及自己生活世界所持的態度與信念，人如何看待這個世界，也就決定了人在這個世界上如何看待自己的人生，決定自己生命的走向。本研究在相同的思考進路下，也將「宗教觀」列為研究的一個重要成分，將了解本土信徒的宗教觀，依之成立，並探究在這些日常生活熟悉詞彙宗教觀的背後，其心理意涵為何？

參、華人社會、文化、歷史的脈絡

在進入研究之前，研究者先初步探究華人社會中，最重要的文化、歷史脈絡—儒家思想；並且簡述儒家「天」概念不斷的融合與轉化；以及儒家思想中人與天的關係，作為本土文化教育下國人重要的成長背景，在此背景之下相關的日常用語與概念，都將被研究者列入信徒個人宗教「觀」的考量。

一、華人社會中最重要的文化、歷史脈絡—儒家思想

華人的宗教受傳統儒家思想的影響，先暫且不理會儒「家」與儒「教」的爭議，儒家思想對中國社會、華人世界、東亞文明及宗教之影響是不容爭議的（楊慶堃，1970/1961）。楊儒賓在杜維明《儒教》一書中說道：「我們很難想像：如果抽離掉儒家的因素，中國文明會是什麼樣的形貌？我們同樣也很難想像：如果抽離掉儒家的因素，我們如何理解東亞這一大片土地—從日、韓到越南—的文明特質？」（杜維明，2002，頁7）。即使有儒家或儒教之爭，又確定儒家對中國社會的影響，而宗教又是一個重要社會現象的諸多前提之下，談本土華人的宗教性，似乎不得不先提及儒家思想。

丁仁傑（2003）也指出台灣宗教現象有著與傳統文化密切相關的部分，普遍流傳的信仰活動中，儒家三綱五常的概念皆扮演著重要的角色。相對於西方社會宗教文化，華人社會與西方文化有三個向來不同的發展面向。1、主流社會與宗教組織並未完全合一；2、中國社會的宗教不具獨占性與排斥性，個人可以同時擁有兩個以上的信仰；3、明清之後文化高度融合，促使各教派之間的差異性減小（丁仁傑，2003，頁189）。另外，宋文里與李亦園在對台灣地區個人宗教性的研究中，提到只要是在中國文化教養下成長，不管他西化到何種程度，他多少都帶有中國傳統的信仰特質（宋文里與李亦園，1988，頁115-121）。

綜合上述這些學者的觀點，皆是要指出探究本土國人的宗教性，必需考量社會、文化、歷史的因素，如此才有可能真實的了解成長於中國文化脈絡下，信徒

宗教性的面貌；而儒家思想在中國歷史上，不斷融合與轉化的演進特色，也出現於華人宗教信仰具有高度融合的特性上。

二、儒家「天」概念不斷的融合與轉化

在歷史的演進中，儒家本身是一個持續在演變的實體（秦家懿與孔漢思，1989/1997，頁 101），孔子是集儒學大成的學者，也是儒家的代表人物，後世尊其為「至聖先師」。儒家以「天、人」關係的通達，為其思想的核心，故孔子談「天命」，認為天命是一種上天賦予、與生俱有的使命（杜維明，2002，頁 149）。後來，儒家的繼承者—孟子重視「心性」，認為「知心性」便能「知天」，此時儒家的天命已經指向人心的道德情懷。

春秋戰國時期，諸子百家爭鳴，在思想文化上為中國開闢了新的道路。秦朝時期，始皇重視法家的思想，以中央集權、軍權專制、嚴刑峻罰等專制方式治國，最後也因民眾反抗暴政而亡國，這是法家受到短期重視的時代。到漢初的時候，「無為而治」的道家思想取代了先前的專制思想，這也是政治的過渡時期，由極度的「專制」轉變為「無為」的政治理念，此兩種治國方式，是極度的「嚴」與過度的「鬆」，都難以作為長久的治國之道。因此，到了漢武帝時期，董仲舒集各家的思想，促使漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，以儒家思想治國，開始了中國之後一千多年儒家思想與政治的結合。在上述的過程中，儒家吸收陰陽五行、法家與道家各家思想，將之熔鑄在一起，衍生出一套最適合當代社會、政治體制需求的思想，產生出一種兼容並蓄的政治儒學，也促使日後的儒家為鞏固其地位，養成與時代盛行的思想融合，而作適度調整的習性，成為儒家實行現世理想的因應方式。

宋朝時期許多人仕途無望，且世道衰微，加上佛教、道教興盛，此兩家皆有生命修煉的證道功夫；故儒家必須面對當時佛、道兩家精神層面修煉的挑戰，為彌補儒家精神層面修煉功夫之不足，當時的儒者便將佛、道兩家之宇宙觀以及人生觀，與儒學固有的思想相融合（秦家懿與孔漢思，1989/1997，頁 76-80），產生出有別於以往傳統的一套新儒學（又稱理學）。而三百年後的王陽明，認為理學中的「理、氣」概念過於深奧難懂，並非常人可以且有時間理解的，提出道在

日用尋常間、人人皆可以成聖的平等概念。將朱熹注重理性認知的理學化繁為簡，以「致良知」的自我感悟為實踐指標，使明朝的新儒學以簡易、方便、默識的新面貌出現。換言之，在宋明理學發展的過程中，融合了各家的思想，一方面建立理氣、形上與心性說，一方面則使儒學向下普傳至鄉野百姓之中。

上述歷史過程中的儒家，及其所揭諸之「天命」、「心性」、「良知」充滿了教化的精神，且一直持續不斷的在轉化與融合，但其本質上的特性依然留存至今，並潛移默化影響了中國人上、下階層的宗教性格，也是華人文化中耳熟能詳被普遍用於描述天的概念，與天人之間關係的辭彙，故在本研究中也將研究對象對天的概念，視為信仰者重要的宗教觀。

三、儒家思想中「人」與天的關係

儒家思想以「人」為網絡的中心，向外推展至無限大的領域達到「天道」的弘揚。因此，子曰：「人能弘道，非道弘人」（論語 衛靈公），也就是說，道是無法自顯自明的，道的具體概念會在人的身上顯現；人的立身行為，即可作為「道」的投影，人的一言一行都可以蘊涵道的本質。換言之，儒家雖然強調天道的神聖與崇高，但是仍然需要經由人的實踐來顯揚，故「天道」的弘揚是「人」將「道」發揮致極至的展現。

所以，儒家思想中天道與人道的和合為「天人合一」，也是個人追尋的至高境界。在這種思想的影響下，華人也將會以人為主體，認為人是天行道的依據，天人關係是相互依存的；在此觀點的影響之下，研究者亦要重視本土信徒如何看待人與天之間關係的觀點。

肆、小結

在中國的歷史脈絡中，儒家文化所建構出來天命、心性、良知與天道的概念，深植於中國人的宗教觀當中。雖然，儒家天道的概念是以人道來顯揚，但是天的地位仍然是崇高，也是受敬重的。儒學知識傳承現象的產生，儒家核心思想與其

他思想互動，由讀書人走向民間，使得中國社會高層文化與基層文化獲得整合與延續，對於中國人文基礎與儒學的傳佈有深遠的影響，其結果是儒家文化根植於每一個中國人的身上，在過程中也處處可見儒家對於「天命」、「心性」所提出的思想教化，顯見普及於日常生活之中，對於中國人宗教觀應有極為重要的影響。

第四節 以階層分析的觀點統整一暫時性的思考架構

本章第一節到第三節當中所探討的諸多觀點，是由西方心理學過去學者對於宗教性議題研究的各種方式，論述至要理解中國人的宗教性格，必須要將中國「文化、社會、歷史」的脈絡放入（楊中芳，2001b），才能夠真正且落實的了解到華人宗教性的展現面貌。

接下來研究者主要是以「心理歷程分析」的觀點，提出一個「宗教性階層分析」的架構，引發對於宗教性研究的一個新方向。宗教性在人的範疇當中，應該是一個心理歷程分析的過程，研究者提出此一新模式與架構是依據：1、當代社會科學的研究，大部分已經接受多元研究方法，例如：質性研究、量化研究、現象學；2、這麼多不同研究方法之間，需要被統整的理念；與 3、在這個理念之下 McAdams 對人格心理學的一些統整，提出有關人格心理學的「階層分析」觀點加以綜合而成的：研究者將過去宗教性研究的理論，以階層分析的觀點做初步的分類整合，促使研究者對於宗教性理論的了解，亦可增進研究者理論的敏感度，幫助研究者具備發現理論的基礎。

這部分研究者參照 McAdams 的思考方式進行研究（McAdams, 1995; McAdams, & Bowman, 2002），研究者相信宗教性階層分析應該包括三個部分：底層研究是宗教觀；中層結構是目標；高層是虔誠的問題，也是宗教性探究的本質。

在底層結構宗教觀的部分，「你相信什麼？」是一個很重要的觀點，宗教觀

就是一種「相信」，會影響個人定訂什麼樣的生活目標，生活目標達成或者不達成，會構成個體的整個生命故事；在生命故事當中個人重新去解析，或者去統整自己是怎麼樣的一個人，因此這是一種整全的概念（參考圖 2-1：宗教性階層分析）。

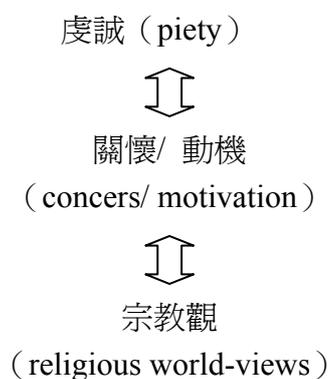


圖 2-1：宗教性階層分析
(暫時性的思考架構)

以下研究者將對階層研究方式的觀點做進一步的描述，說明使用此種觀點的理由，與未來研究發展的趨向。

一、上階層：虔誠，是階層分析的最高階層

此階層以個人整體性的觀點，經由個體的敘說過程，來顯露其虔誠的程度，這也是個人虔誠最佳的一種探察方式。但是，虔誠程度的自我評估是非常主觀的。例如：許多非常虔誠的信徒會以自己還不夠虔誠來敘說自己；反之者亦大有人在。因此，我們將以開放與尊重的態度，對個人的宗教性進行了解。

個體自我敘說，將會是研究者真正了解個體虔誠的最佳方式，尤其在文化歷史的脈絡之下，個體對於虔誠的闡述與定義，也將會有極大的差異；故要評估個人的虔誠階層，鼓勵信徒以自我敘說的方式描述，將會顯露出個體自我統整與整合之後的宗教性，並呈現個體真正的虔誠程度。因此，自我敘說的觀點，應該是了解個體虔誠展現最佳的一種方式。

二、中階層：終極關懷，是階層分析的中間階層

此階層以個人動機與目標的努力為核心，將可以引發出個體情感當中的正負向情感，了解整體階層當中的虔誠程度。此階層會將個體歸依宗教的內、外在動機，或探索性動機的趨向評價出來。並且經由 Emmons (1999) 廣泛性分析宗教動機的方式，以靈性勤勉作為個人終極關懷（宗教性）的指標。故個人勤勉的目標以及目標的完成與失敗，將會展現出個體的正向或負向情感與虔誠的程度。

動機與終極關懷居於此階層的中間，可以將宗教性的核心本質、目標與目的揭露出來，對於進入最高階層虔誠程度的評價是相當重要的一個層級，他將引導研究者深層的了解個體的終極關懷、動機與生活目標。

三、下階層：宗教觀，是階層分析的最基層

宗教觀作為階層分析的基礎階層，是以人如何看待事情或宗教信仰，作為引發動機的焦點，也是最重要的影響階層；由此階層往上推衍，將可以真正了解個體的宗教性。因此，這是以人格和個人基層觀點為前提的一種認知基礎。例如：人若是採用叢林式的觀點來看世界（the jungle outlook），便會將人類社會視為是一種野蠻、具競爭性與極端危險的一種環境（Maslow, 1955）。因此，便會以採取安全目的的目標作防禦和攻擊的一致性動機。故人如何看待事情（或宗教）會受到文化、社會、歷史脈絡的影響，而人如何看待宗教信仰，也將激發他們在宗教領域的動機、計畫與行動；然而一個本土性的觀點將會是更加複雜的問題。

在華人社會、文化、歷史脈絡下的儒家思想，將被列於此部份做考量，研究對象在述說其宗教行動、動機與認知信念的內容中，研究者也當考慮本土文化下既有的傳統辭彙，並且必須進入研究對象的世界觀中仔細的探察，了解研究對象宗教觀建構的基礎，以及影響宗教觀建構的重要因素有哪些。

總而言之，宗教性一直以來皆是一個複雜的觀念、想法、感覺和虔誠感，在宗教溝通的舞台上，宗教性應該是最主要的溝通議題。在各種不同的信仰體系之

下，會因為個人的宗教觀、關懷面向與虔誠表現方式的不同，故無法以單一取向的方式，對宗教性的議題進行測量；加上中國人將宗教視為一種低於「哲學」，高於「迷信」的地位（秦家懿與孔漢思，1989/1997，頁 62），故對於中國人宗教性的探究，必須進入中國社會、文化、歷史的脈絡中，才能夠將中國人的宗教性真實的揭露。

在華人文化教養下成長的國人，中國文化、歷史脈絡中的儒家思想深植於華人心中，其本質中的宗教觀是必須被重視的部分，以及其對於華人宗教性的影響也是不能夠被忽視的。換言之，就宗教的觀念、想法、目的和虔誠的感覺，研究者試著吸收與傳達資訊。對於種種議題，如：虔誠、動機和終極關懷與基本的宗教觀的討論，本研究將以質性研究為基礎，進行深度訪談，經由研究對象對宗教觀、關懷與虔誠感的敘述，並依循紮根理論研究法的精神分析資料，希望將研究結果落實於資料的基礎上。本研究將於研究方法中，繼續深入討論研究方法與過程的議題。

第三章 研究方法

本研究將採用質性研究法作為研究策略，進行開放式的訪談，並以紮根理論研究法的精神，進行嚴謹的資料分析，期望發現新理論。本章首先（第一節）介紹質性研究法的基本觀點，深度訪談的方式與使用紮根研究法的前提，並對過去的研究法提出批判與建議；第二節研究對象的部份，由於本研究計畫選擇「一貫道講師」為研究對象，因此將先描述一貫道的歷史與文化背景，並討論此一立意取樣的原因，以及呈現研究對象的基本資料；而研究者是質性研究中重要的工具，將會在第三節中作介紹；第四、五兩節，則針對資料收集與資料分析的方式進行說明；最後第六節，為研究結果分析前之研究者的前理解等，逐項說明。

第一節 質性研究方法

什麼是「質性研究」(qualitative research)？「質性研究」一詞，意指一種歸納取向的方法，重視的是「研究對象的觀點」。在質性研究的過程當中，主要是以涉及事件的人物所持有的觀點為主，而不是討論研究對象所描述事物的真偽 (Maxwell, 1992; Menzel, 1978)。因此，是以了解研究對象他們如何去了解事物，以及這些事物是如何影響他們的行為為核心。一般書籍中最常介紹的質性研究方法，有：訪談法、觀察法、焦點團體討論 (focus group)、紮根理論 (grounded theory) 研究法、生命史 (life histories)、民俗誌 (ethnography) 等資料收集的方法。因此，就研究的形式面而言，質性研究方法是一種對於社會的現象直接進行描述與分析的一種方法，與量化研究法依據數量化的資料來分析是不同的 (齊力，2003)。

胡幼慧 (1996) 以 Miller 與 Crabtree 的觀點為主軸，將質性研究視為是一種「循環式建構主義」的研究，認為質性研究的過程將是在經驗、發明與設計、

發現與資料收集、詮釋與分析、形成理論解釋之後，再回到經驗當中不斷循環的建構過程。也就是說，經由不斷的反覆循環的「構築」，運用動態、發展的方式，形成觀點來對研究進行深入探討。本研究將採取「建構」的觀點，重視個體在特殊的心理、社會、文化脈絡中所形塑的獨特的概念，理解個體在其情境當中所發展與形成的觀點，來探索「研究對象」。因此，本研究將採用建構的觀點，對個人宗教性做較為動態與整全性的心理歷程描述。

個人宗教性是一個心理結構，而心理結構是一些抽象的概念建構，是用來指涉人類某種心理運作的概念化名詞，是一種抽象的、看不見的概念，但是會影響人的判斷與行為，例如：智力、態度等。舉例而言，東/西文化不同的宗教觀，會影響信仰的目標與關懷，例如：宗教觀的改變，將會影響一個人的信仰目標，好比吃素與否，進而確定虔誠性的不同。因此，回到宗教觀作省思，便可以了解此種發展與改變的過程。而此種心理歷程的發展與改變，可以經由量化研究的數據資料取得，可是經由質性研究更能夠深入探討。

本研究將採取「建構」(construct 動詞)的觀點，而不是僅以「現象分類」與取向來探索研究對象，比較是以動態的、發展的、形成的觀點來對其個人宗教性做較為動態與整全性的心理歷程描述。以下茲將本研究相關的研究法分別作介紹：

壹、深度訪談

一、深度訪談的意義與目的

Minichiello, Aroni, Timewell, 與 Alexander 等人 (1996, p、61) 認為深度訪談是研究者與研究對象之間有「特定目的對話」，焦點在於研究對象以自己的話語表達自己、生活與經驗之感受。因此，研究者與研究對象之間需重複的碰面，經由面對面的接觸 (encounter) 以了解研究對象所表達的生活、經驗與情境之觀點 (Minichiello, et al、, 1996, p、68)。在此定義之下有幾個假設，即：1、研究者與研究對象之間需要重複的接觸碰面，也就是兩者之間要有較多的互動時間；

2、研究者與研究對象之間的關係是一種平等的關係；3、高度重視研究對象的觀點；4、以中性語言理解研究對象的觀點，重新拾回他們的世界（Minichiello, et al、, pp、68-69）。

John Johnson（2002）將深度訪談詮釋為尋求「深度」的訊息與理解。在深度理解的前提之下，首先，要理解研究對象對生活中的活動、事、地等所持的理解與觀點，因此訪談者要盡量尋求與研究對象相同層次的知識與理解，以增進理解研究對象的行動意義。第二、「深度」是指要超越一般文化形式上或普通常識的理解，重點在於表層之下的意義。第三、可以揭露出普通常識的假設、做法與談論的方式，與自己的興趣以及理解他的方式。第四、捕捉與表達多元觀點。

二、訪談關係的建立

在訪談過程中，研究對象不僅僅是一個敘說者，需要花時間與研究對象建立關係、培養信賴感與默契。因此，研究要先自我介紹並將研究的整個過程、目的、訪談時間、說明清楚。強調保密原則、以及研究過程的錄音及做筆記，需事先詢問徵求研究對象的同意；並在進行訪談之前，先讓研究對象提問問題，讓他安心。研究者需注意訪談過程的姿勢，儘量讓雙方成九十度，傾聽時態度要專注，眼神要放輕鬆略帶微笑，身體略向前傾。訪談進行時並要鼓勵研究對象多說一點，儘量讓研究對象回答的時間，佔訪談時間的百分之九十，使訪談的內容能夠深入。

Minichiello 等人（1996）認為與人建立關係基本上就是瞭解此人看世界的方式，並對等的溝通你的理解，因此能產生比較理想的互動關係。Minichiello 等人（1996, pp、79-80）引用 Brander 和 Ginder 的觀點指出，人是透過感官來感受與理解世界，建議經由仔細聆聽他人在表達過程中所傳遞出來的各種感官訊息，如：「我看到...」、「我覺得...」、「我聽到...」，以及敘說過程中的語調、音量、頻率，將可以幫助研究者快速進入對方理解世界的感官模式。

本論文採用開放式的訪談，鼓勵研究對象述說自己的觀點想法、感受與故事。故在訪談開始之前不給過多的指導語，以避免研究對象受影響，因而給予研究者想要的訊息。也就是，研究者要試著去聽、去看與感覺，研究對象所看到、

聽到、感覺到以及對世界的觀點與理解 (Johnson, 2002)，而不是研究者想要看到、聽到與感覺到的部份。

貳、紮根理論研究法

一、什麼是「紮根理論」研究法？

「紮根理論」是一種質性研究的方法，運用系統化的程序，針對某現象加以發展、分析與整理之後，歸納式的導引出紮根的「理論」的一種方法。因此，他是一種讓研究者建立自己「紮根理論」的研究方法 (Glaser & Strauss, 1967；林本炫，2003)，所以「紮根理論」研究法是一種方法不是理論。

紮根理論研究法，可以將研究過程與結果，紮實的建立在資料的基礎上 (林本炫，2003，頁 171-172)。也就是說，在每一次的訪談過程之後，進行資料的紀錄、開放譯碼與分析進入範疇中，經由發現問題、檢討問題、不斷的討論與修正，並且同步進行文獻理論的閱讀，然後再進行第二、三次的訪談，對研究的問題重覆的進行釐清與追蹤。因此，他是將收集到的資料經由分析→範疇→統整等過程與步驟的一個嚴謹的研究法。

雖然，這樣的過程中研究者會因時間的限制，無法做出大量的個案，但是研究者深信一個紮實的研究不是在於訪談個案數的多寡，而是在於是否能夠真正的進行深度、深入的訪談、資料收集與分析，以及在研究過程中可以發現問題與發現新的理論 (Glaser & Strauss, 1967)，這也是紮根理論中最強調的重點與使用此研究法的意義與目的。因此，要對本土宗教性的議題進行初探性研究，這是最佳的研究方法。

二、使用紮根研究法的前提

1、所要研究現象有關的一些概念，並沒有全被標明釐清出來的研究議題

某些現象至今還沒有人切實地做過研究、提出題目，以致於我們不知道哪些

變數與此一現象有關。至少對某一種群體，或某一個地方是如此；即使有些概念被釐清了，這些概念間的關係也還沒有完全被了解，或在概念的發展上也尚未臻於成熟（conceptually undeveloped）（Glaser & Strauss, 1967, pp、41-42）。對於一般概念化、抽象與研究領域理論不多的研究而言，紮根理論是一種最佳的研究法。

2、整個過程中它是「發現理論」為主，而非「驗證理論」

紮根理論研究法所研究的題目，通常是有關現象的行動（action）和過程（process）。他是確認所要研究之現象的一種陳述，在陳述裡透露了研究者特別想要了解哪些現象（Strauss & Corbin, 1990/1997, p、42）。因此，他是一種發現的邏輯，而不是只有驗證的邏輯，而且他並不是一種完全不做驗證理論的方法（徐宗國，1996，頁 50；林本炫，2003，頁 173）。

本節上列提出的研究法，皆是本論文中會運用到的相關研究方法，以下研究者將進行研究方法上的反省與思索，並提出建議，以作為未來研究的一些準備工作。

參、對於過去研究法的反省與建議

在深度訪談的進行中，如果同時有許多的題目要詢問，而且在時間有限的情況之下，所謂的訪談很難做到真正的深度與深入。也就是說，如果要做深度訪談，不可能同時間太多的題目。加上過去研究者在資料的呈現上，也比較習慣用整段的資料作大致上概念的抽取（林本炫，2003，頁 179），也缺乏質性研究比較精準與資料分析的概念與方法，即將研究對象整段的語言文字搬上來當作證據，那將會是一個問題，由於資料分析採用現有的架構來問，問出來的結果當然會與架構相符合，所獲得的資料也會符合，有些沒有歸類的就將它歸於其他，這樣的結果很明顯的缺乏理論性（缺乏理論的原創性）。

另外一方面，在一個本土化的考證之下，目前我們所做的宗教性的研究，其實有許多需要突破的地方，這裡研究者提出一些研究方法上的建議：1、一個研

究對象不算少，在一個質性研究當中，其實一位研究對象不會是不夠，重點在於你跟他接觸到怎麼樣頻繁的一個程度。2、研究者要保持理論敏感，可是暫時不談驗證，研究者所謂的階層其實是研究過程中對理論的一種敏感。3、採用建構的角度、心理歷程分析的角度，都不僅是做現象分類的角度，他是動態的、發展的與形成的觀點。

在與研究對象建立穩定關係之後的研究過程中，研究者將會針對一個問題來問研究對象，看研究對象會怎麼樣回答「你認為您虔誠嗎？」（研究者希望研究對象能夠給答案）、「怎麼說？」，這時候研究者問的問題，是一個相當開放非結構性的問題，研究對象要告訴研究者什麼，其實研究者沒有辦法預知，這是一個開放非結構性的問題；研究對象或許會告訴研究者「我虔誠或者我不虔誠」。研究者要不斷的深入、深入再追問「當你回答虔誠或不虔誠的時候，你想到了哪些事情？」（再追問同一個問題），研究者不轉而去問他的生活目標，可能他會把生活目標講出來，研究者將試著再追問看看「你覺得你虔誠？」，再追問「你想看看哪些事情加入，你會覺得你更虔誠？」、「哪些事情短缺了，你會覺得比較不虔誠？」。研究者期許訪談的結果，會符合研究者第二章所提出的階層分析概念，但是驗證不是重點，研究者相信、也期許這樣做會把目前整個台灣在做宗教性的研究，推出一個新的研究方向。

綜合言之，「宗教性」本土研究的發展，研究者提出階層分析的觀點，對於台灣民眾宗教性的議題進行再審查，這樣的議題也將會牽涉到宗教之間的溝通與對話。因此，需要研究者實際的參與與了解，並且讓信徒以自我陳述的方式，將個人的宗教觀、關懷與虔誠的情感與以敘說；在研究過程中加以歸納分析，逐步的進行橫向資料收集與縱向相關性的證明，整理出真正本土華人的宗教性與研究方法。

第二節 研究對象

本節研究對象的部份，首先，介紹一貫道的歷史與文化背景，將會對一貫道的起源、教儀，以及一貫道的教義與儒家思想的關係作簡述；其次，說明研究對象的選擇與研究對象個人基本資料。

壹、一貫道的歷史與文化背景

一、一貫道的源起與歷史背景

本論文的研究對象是發源於中國大陸，並於西元 1946 年傳進台灣的「一貫道」團體，「一貫道」在台灣早期一直受到國民黨政府的查禁，直至民國 76 年才解禁，隔年民國 77 年成立一貫道總會，設址台北，始成爲一個合法的宗教團體。

一貫道由大陸傳入台灣，在他的教義當中是以「無極老母」爲其崇拜的至上神，此至上神的全名爲「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」，又簡稱爲「明明上帝」。據宋光宇（1983，頁 44）對於一貫道的調查報告中，指出無極老母的神格概念，是依據中國歷史宋儒周敦頤的《太極圖說》當中主張天地是以無極而分陰陽之後才化生天地萬物，所以有「無極生太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，之後天地萬物始孕育而生成之說；「無極」爲天地萬物之根源，依此演化成爲超越一切的至上神，並藉此神格概念統攝一切天地萬物，也試圖依此將所有宗教的至上神、至高主宰者做一融通，以達到「五教合一」的宗教理念與目的（林本炫，1990，頁 12）。

二、一貫道的教儀

在一貫道的教義與教儀部份，一貫道的入教儀式稱爲「求道」，欲求道的人須於求道前三天沐浴齋戒始可求道，並且強調求道者須受「明師指點」方可明心見性，並且在求道之後「直指大道，地府抽丁，天堂掛號」（一貫道總會，1988，

頁 15-16)，也就指超越生死輪迴。

「一貫道」常見的教儀有下列幾種：1 求道儀式；2 清口儀式；3 初一、十五作節；4 四季大典（春、夏、秋、冬四季）；5 懺悔；6 謝恩等等（一貫道編，2003）。

三、一貫道的道義與儒家思想

一貫道中強調「儒家應運」之說，並奉儒家的倫理與心法為教化之用（董芳苑，1986）。在一貫道整體的宗旨當中，是以發揚儒家精神為首要，藉由儒家的「修、為」來實踐「道」的功夫，因此信徒在實踐的過程中必須要將「道」的功夫落實在日常生活之中。並且傳受的道義，也是以儒家思想為主軸，做為修道者「修與行」最佳的行為典範。高泉錫（1987）也敘述一貫道的起源與精神為弘揚儒家倫理道德，講求「意誠」，達成天人合一的理念。

就一貫道的道義而言，是以儒家倫理道德和四書五經為主，並取佛、道、回、耶等四教教理為輔，做圓通的解釋。從此教義理念演化出的一貫道所供奉的神祇，最重要是源自於宋朝理學的無極概念，而生出的主宰萬靈的神「無極老母」。換言之，一貫道是以古禮為主軸的保守宗教，道義的部分以儒家思想為重心，是個極端保守、懷舊與希望用古禮來重整社會秩序的教派（楊惠南，1987，頁 59）。

儒家塑造了中國兩千年來的思想體系，孔子及其後學對中國文化的人生意義與社會秩序提供一個道德性的答案（秦家懿與孔漢思，1989/1997），一貫道又是秉持著這樣一個思想體系的背景之下，傳承他們的宗教信念。因此，對於本論文而言，一貫道道場的講師（傳授道義的老師），將是最佳的研究對象。

貳、研究對象的選擇與個人基本資料

研究對象的選擇，研究者引用 Maslow（1946）所提出的觀點，在研究人類行為、人格最理想的對象，是找「最優秀」的人類做研究（引自 Hoffman, 2000, p、248），這也是一種正向的探討，而非負向的探討，並且可以樹立「典範」。因此，

本研究樣本的選擇為立意取樣 (purpose sample)，即在於選擇資訊豐富的個案作深度的研究。故本研究以一貫道道場三位講師作為研究對象，「講師」在一貫道道場中，雖為信仰理念的傳遞者，但是並非神職人員，是具備充分表達個人思想與理念能力的最佳研究對象。

本研究的三位研究對象，除了自身的工作之外，目前仍然是一貫道道場的講師，並且高度投身在道場進行傳講道務的工作。研究者經由與研究對象的接觸，讓研究對象了解研究的目的與價值，並徵求其同意後正式收為研究對象。本研究雖然只有訪談三位研究對象，但是研究者嚴謹遵循質性研究的重點，在於要真正深入與深度訪談的原則下，研究者與每位研究對象皆個別會晤 5-7 個小時的深入會談，因此本研究在資料收集的部份已經相當充分。以下首先針對研究對象的基本資料作說明 (參考表 3-1)。

表 3-1：研究對象的基本資料

	研究對象	性別	職業	道場資齡	逐字稿代號
1	A 講師	男	自營公司	20 年以上	A00~A03*
2	B 講師	女	高中教師	20 年以上	B01~B04*
3	C 講師	男	大專教師	20 年以上	C01~C05*

* 附註：研究者參與觀察與記錄的部份，經撰打後的文字資料，分別以 A03；B04；C05 代號歸檔，以供查詢。

為了確實遵守研究倫理，達到研究過程中的保密原則，在研究資料呈現的過程中，將以英文字母 A、B、C 為代號稱呼研究對象，並且不呈現其個人與工作，還有所屬道場或單位的詳細資料；依此原則為基礎，故在論文撰寫的過程中，若有訪談內容逐字資料須摘錄呈現時，只要有可能會影射到研究對象身分之相關人物與地方名稱，本論文皆以 OO 作為代表。換言之，這也是研究過程中，研究者所應該盡到保密與保護研究對象之研究倫理。

第三節 研究者與研究工具

研究者是質性研究中重要的工具，尤其是研究者必須事先與研究對象建立穩定的關係，才能開始進行深入、深度的訪談，並且真正進入研究對象的心理深處。研究者在此研究中有利的背景為本身為一貫道的道親，於民國九十年至今約四年的時間皆固定且持續的參與道場的課程，以及實際的參與觀察，並與道場的講師建立了穩定的關係。

因此，研究者已經具備與研究對象事先建立穩定關係的基礎，並具有充分了解研究對象特殊用語與表達方式的能力。故在與研究對象的訪談過程中，研究者可以充分表達與理解研究對象的想法，並且具有一定的敏感度可以給予適當的回應與深入的追問。

有關本研究進行中，所需具備的研究工具，為：1、訪談工具：如錄音設備、電話。2、觀察工具：觀察紀錄。3、文件檔案：訪談錄音檔、訪談錄音檔撰打成的逐字資料等，為研究過程中不可缺少的研究工具。

第四節 資料收集的過程

本節將針對研究進行的過程，有關資料收集的方法、訪談過程，以及研究者與研究對象進行訪談的時間日期，與錄音檔撰打成逐字稿的資料編號等，逐項進行說明。

壹、 資料收集的方法

本研究主要搜集資料的方法為：深度訪談法。其理由為宗教性乃是個人對於宗教的觀點與詮釋，就人格心理學的研究焦點而言，他是一種個人的、獨特的、

具有意義，而且會有個別差異存在；因此要得到完整、豐富的訊息資料，必須進入訊息提供者的心理深處，而深度訪談法是最能夠深入，並提供有意義資料的方法。

貳、 訪談過程

研究者首先應先與研究對象建立關係，並且必須在與研究對象建立了穩定關係的前提之下，才可以開始進行訪談。研究者在實施深度訪談的過程中，以及訪談的指導語，將以「開放式」的問題來詢問研究對象（參考附錄一）。也就是說，將研究者的問題與回應減少至最少，以探詢研究對象的「宗教性及構築宗教性所使用之元素」為訪談主軸，加以不斷反覆、深入的詢問，例如：「您覺得您虔誠嗎？」「怎麼說？」；「當您在回答這個問題時，您都想到了哪些事情？」；「我們可以再試一次來回答看看『您覺得您虔誠嗎？』這個問題」研究者在訪談過程中以同理、重述、摘要、發問、澄清、反應、聯結等技巧，配合真誠、耐心的等候研究對象回答，盡量讓研究對象是在最自然的情況之下做回應。因此，要讓研究對象感覺輕鬆自在，並且不斷鼓勵、誘導研究對象思考及訴說，以真誠尊重的態度，專注的傾聽，增進對於研究對象所傳遞訊息的理解。

研究者要跟隨著研究對象的談述內容，再逐漸亦步亦趨的深入探索追問，例如：追問「試想信仰生活中缺少了什麼，會讓您覺得自己不夠虔誠？」研究者耐心等候研究對象思考後再回答；另一個「再三」的追問則會是「生命中若是加入哪些事物，您會感受到你是更虔誠的？」等諸多「深入追問」的問題。

運用開放式的訪談使得訪談的彈性更大，研究對象的表達空間也更寬廣，研究者持續鼓勵研究對象完整詳盡的將內在的感受與想法揭露出來。換言之，研究者所蒐集的資料除了研究對象經驗的事件，以及研究對象本身對於所經驗事件的建構與理解，更重要的是研究對象所重新建構的經驗與理解。並且在每次訪談結束之後，還要詢問研究對象對訪談過程的感受，以及建議改進的部份，並再次表達謝意。

參、訪談時間與逐字資料的編碼

在研究進行中，研究者與研究對象進行訪談的日期、時間，以及錄音檔撰打成逐字稿的資料編號，將於表 3-2：訪談時間與逐字稿資料編號中，作詳細與整合性的呈現。

表 3-2：訪談時間與逐字稿資料編號

研究對象	訪談別	代號	訪談時間	時間（分鐘）	總計	註
A	預訪	A00	2004/06/25 下午 1：00	研究前預訪 ：94 分鐘	315 分鐘	共計 5 小時 15 分鐘
	1	A01	2004/12/14 下午 2：00	61 分鐘		
	2	A02	2005/04/08 下午 7：00	160 分鐘		
B	1	B01	2005/01/14 下午 2：00	125 分鐘	380 分鐘	共計 6 小時 20 分鐘
	2	B02	2005/01/28 下午 4：00	146 分鐘		
	3	B03	2005/03/14 下午 3：00	109 分鐘		
C	1	C01	2005/02/10 下午 3：00	75 分鐘	377 分鐘	共計 6 小時 17 分鐘
	2	C02 C03*	2005/03/13 下午 3：00	182 分鐘		
	3	C04	2005/04/01 下午 1：00	120 分鐘		
				合計	1072 分鐘	

* 附註：此為研究對象 C 第二次訪談，分為 C02/C03 兩個代號的原因，即原本訪談已經結束，研究者與 C 尚未離開，後來 C 想到一些內容繼續敘說他的想法，研究者繼續傾聽與記錄；因此將逐字稿分為兩個檔案，以利研究者重返當時的情境與資料的尋找。

第五節 資料處理與分析

本研究對於宗教性議題之研究，由「你覺得你虔誠嗎？」之開放性問法，獲得研究對象的資料，採用紮根理論研究法析資料。首先，根據訪談時的錄音資料與觀察記錄的資料撰打成逐字稿；其次，將原始資料仔細閱讀，並且逐字、逐句與逐段小心地譯碼、歸類而形成範疇的方式分析；並且將自己沉浸在資料當中，不斷重複閱讀逐字稿，對於內容不清晰的地方，則重複聆聽錄音資料，並且回想研究對象在述說這句話(或此段話)當時的情境，研究對象的感受是什麼？最後，研究者則是就整篇訪談稿的內容加以分析、歸納與統整，並對初步理論做修正，並建構新理論。

本研究資料分析程序如下，首先，轉錄逐字稿，訪談逐字稿的轉錄，將依據訪談過程中的錄音資料，以研究對象的原意為原則，並呈現非語言訊息，如：停頓、笑聲、哭泣、嘆息、沉思等。並在逐字稿的右側留下三分之一的空白處，以便於進行資料分析。次之，透過譯碼(coding)分析資料，逐字、逐句分析觀察筆記與深度訪談的逐字稿為譯碼中關鍵性的工作。通常一般人會以為讀過訪談稿就懂得研究對象的意思(Strauss & Corbin, 1990/1997, p. 94)，但是很有可能產生以自己的觀點與意思來解釋，並非真正以研究對象的想法理解。因此，研究者將詳細閱讀逐字資料，需要時並配合錄音資料的重複聆聽，並回憶訪談當時的情境，增進資料分析與譯碼的進行。

紮根理論「譯碼」的重點在於達成四個具體的目標：1、以建立理論為重點而不只是驗證理論。2、嚴謹的譯碼程序與過程，產生好的科學。3、可以突破被研究者帶入的，或在研究過程中所出現的偏見與假設。4、研究者可以建立接近真實世界、內容豐富、統合完整與具解釋力的理論。因此，經由不斷的反覆進行譯碼和比較，經由比較做反覆的分析以增進理論觸覺，並可以充實概念與促進對個案條件脈絡的釐清與理解，幫助研究者建構實質的理論。

故在研究過程中，收集資料、分析資料與抽樣同時進行，並做歸納與統整。

經過多次的比較分析、歸類，形成範疇，至促進核心類別的形成，將類別依相互關係統整出初步的理論架構；再對初步理論架構做刪修，並且再次統整；最後建構新的理論。

第六節 研究者的前理解

研究者在進行研究結果與分析之前，對於自身的前理解。在文獻收集與資料統整的過程中，研究者自然有相當主觀的認知存在，研究者自覺身爲一貫道的道親，對於許多道場中基本的概念，如：五教合一、啓發良知良能、明心見性、人性本善、超生了死、承上起下等概念，可能會對訪談資料產生主觀的判讀。加上先前於宗教心理學課程中，對過去西方文獻探討宗教性研究的取向，研究者本身已有動機觀點、多面向觀點、以及階層模式的概念。因此在詮釋的過程中，研究者必須更加的小心，盡量將自己的主觀認知放空，但是並不表示研究者的主觀認知並不存在。

因此本研究在訪談進行的過程中，爲了避免研究者主觀認知的引導，故採用開放性訪談而非一般結構性訪談法，訪談過程中主要是讓研究對象主動陳述對「虔誠」的自我評價，因此研究過程中，首先與研究對象建立關係之後，以「你覺得你虔誠嗎？怎麼說？」此一問題開始進入訪談，整個訪談過程以研究對象想要述說的內容與主軸爲主，研究者扮演傾聽的角色。雖然紮根理論研究法鼓勵研究者訪談過程中，在某位研究對象發現某種面向或屬性時，要在下一位研究對象訪談時進行比較，是否重複出現，並且比較內容如何；但是在本研究中，研究者爲了避免引導研究對象的述說，或者因爲研究者提問，研究對象才建構出問題的答案，故並未在下一位研究對象訪談時，對前一位研究對象中所發現的屬性或面向進行提問，主要的目的是要保持開放性的態度，以研究對象述說的內容爲基礎，讓理論紮實的建立在研究對象自動述說的資料中。

並且研究者在資料分析、譯碼進行的過程中，爲了能夠真正的理解研究對

象，研究者嚴格遵守紮根理論譯碼的原則，不斷重複的自我反問：「這句話的中心主題是什麼？」「是否有將研究對象當時想要表述的中心主題呈現出來？」（Strauss & Corbin, 1990/1997, p.83），此種資料分析方式以研究對象談話的內容做為主題，將研究對象關注的主題漸漸聚集，讓相似概念的部分聚攏，逐步建構成範疇，即「開放性譯碼」；並找出重要的範疇，形成主軸的部份，使各範疇間的內容更加的密實，也就是「主軸譯碼」；然後再將最重要的範疇進行選擇性的比較與分析，也就是「選擇性譯碼」，最後則是將資料統整組合，讓研究結果呈現出來。經由上述嚴謹的過程，盡量將研究者個人主觀認知的詮釋減至最低，使本研究所表達出來的結果，能與研究對象的真實意涵盡可能的貼近。

總而言之，在整個研究過程當中，研究者與研究對象的每次會談過程，都是經由一再的互動與澄清，是一個共同建構的歷程，研究者試圖進入研究對象的思維理路當中，盡可能的將研究對象真正想表達的意思，以研究者有限的詮釋方式作釐清與統整，因此對於研究對象的敘說以及所要表達之內容，當中必然有未能詳盡之處，這也是研究者在此要向研究對象深表歉意的地方。

後續第四、五、六章的研究結果，將以研究對象述說的資料作統整、分析與討論。研究者將根據上述資料的分析方式，與先前第二章對宗教性議題相關研究與理論，也做過初步回顧與探討，應有助於幫助研究者在舊有的基礎上發現新的資料。

第四章 行動是自覺虔誠的首要評價

本研究在資料分析的過程中，發現研究對象對於虔誠的評價，首先呈現出的主題是個人「行動實踐」的部份，並經由對行動內涵與行動特性的解釋，展現出個人的認知信念。**因此**研究結果呈現出研究對象自覺虔誠的「行動」內涵（包括動機與目標），與認知信念等兩個屬性是此範疇關心的議題。

本研究結果將分成三章做說明，本章（第四章）論述：行動是自覺虔誠的首要評價；第五章，討論宗教觀的內涵；第六章，說明虔誠的三種導向；有關本研究的結論與建議，將在第七章中做總結。

本章「行動是自覺虔誠的首要評價」，經由三位研究對象對「自己虔誠嗎？」「怎麼說自己虔誠或不虔誠呢？」自我評價的述說資料中，呈現出研究對象首先以自己的行動做為虔誠的證明，並且強調自己在信仰中持續的付出與實踐。也就是說，虔誠是由「行動」開展的，個人堅定的信念，需在持續的行動上呈現。以下分析與討論的內容為將依序分為：一、行動是虔誠的必要元素；二、虔誠行動的特性；三、行動的內涵；與四、行動的理論架構等四節進行說明。

第一節 行動是虔誠的必要元素

根據研究資料分析的結果發現研究對象回答虔誠的問題，首先提出行動的觀點，在研究資料當中浮現出：一、就是要做；二、做不到不算，要做到，不容易；三、知道，做不到，是一種欺騙行為等三個主要概念，說明如下。

一、就是要做

研究者在個別訪談三位研究對象的過程中，第一次請問研究對象「你覺得你

虔誠嗎？」「怎麼說？」三位研究對象首先以「實際行動」為自己虔誠共有的論述，強調要真正做到，行出來，才可以說是虔誠。研究者與三位研究對象的問答如下：

第一次問 A：你覺得你虔誠嗎？怎麼說？(A01, 15/15)

答：...(A01, 16/52)(敘說自己進入一貫道的過程)...所以慢慢...慢慢地...我再從...再從這一個生命中、領域中，不斷地...一直精進、一直投入，那說經過這二十多年來，我發現道這個路，確實是我這輩子一定要走的，而且我也把他認定說，這是我將來生生世世要走的路，所以，我是用這個觀點來講說，我是虔誠的，因為我很肯定這個事情。(53/59)因為我總覺得說，就是做這個事情。而且...尤其在...我總覺得說，我自己覺得說，我比較感到羞愧的，就是說，在這個虔誠的部分，我做的還不夠。(A01, 73/75)

第一次問 B：你覺得你虔誠嗎？(B01, 10/10)

答：我覺得我百分之九十？

問：怎麼說？

答：我覺得虔誠就是說...你...你所認知的東西，你心裡所想的，那你必需...付出行動。就譬如說，嗯，像我們的觀念裡面，我們講的所謂的敬天、敬神，那你要真的就是行出來(B01, 11/17)...(述說自己的認知信念與原因)。

第一次追問 B (B01, 92/93)。

答：我覺得，在我...對自我要求來講，我覺得我是內外如一的。譬如說，如果我們的認知，我們的理念如此，可是那行出來的也要如此，那才能符合到所謂的內外如一。(93/96)...慎篤來講，看似簡單，可是實際上當你自己能夠獨處的時候，不只是言行，甚至連你的思維、起心動念，都能夠很謹慎的，這都是很不容易的。那以現代的社會充斥著這麼多的誘惑、這麼多的聲色、這麼多的...這種媒體，那能夠做到這樣子是很不容易。(B01, 101/104)

第一次問 C：覺得你虔誠嗎？(C01, 24/24)

答：我覺得我很虔誠

問：怎麼說？

答：但是我虔誠的方式跟目前主流的這一派不太能夠 match。(25/28)...(C01, 28/62, 敘說自己與主流派不同的認知)...所以你最後這個答案，我還是告訴你，我覺我算是-不但是虔誠，我還是一個去傳

承實際在實質面上面，我覺得我有在盡心盡力的人，我可以這樣講。
這是第一個題目。(C01, 62/65)

第一次追問 C (C01, 69/71)。

答：OK！我覺得我非常的虔誠。第一個，因為我覺得基本上我是個非常表裡一致的人，我不會就是...就像是你來問我問題的時候，我可以說我可以罵髒話嗎？(C01, 72/74)...所以我覺得我是...我是很虔誠的，在這個部分上面，起碼我覺得我做到表跟裡是一致的，呀！我討厭你我就會跟你說：我真討厭你這個樣子，我會直接告訴他，那我不善於就是在你的後面告訴你你要怎麼樣、怎麼樣...等等等，我覺得我寧願當著面我跟你講我的感受。(C01, 92/96)

在研究資料中，研究對象重複提到要落實「做」的部份，並著重知要能配合「行」的概念，因此行動是研究對象個別認知虔誠的呈現。也就是說，當信徒們自我評價虔誠的時候，會將自己「行動」的部份列入評量，故行動是虔誠必須具備的重要關鍵。

二、做不到不算，要做到，不容易

為何行動是如此的重要，會被研究對象首先提出來呢？在訪談資料中經常出現「做不到，說沒用」、「做到不容易」、「說跟做，有很大的距離」、「不用說那麼多」...等，研究對象強調「做不到不算，要做到，不容易」的概念。

你說信一句道理，做的到，才是得到；你做不到，你說那麼多也是沒用。你做到了你才會體悟(A01, 970/971)

慎篤來講，看似簡單，可是實際上當你自己能夠獨處的時候，不只是言行，甚至連你的思維、起心動念，都能夠很謹慎的，這都是很不容易的。那以現代的社會充斥著這麼多的誘惑、這麼多的聲色、這麼多的...這種媒體，那能夠做到這樣子是很不容易。(B01, 101/104)

我覺得大部份的人，我看到的這個社會現象...他都有很多無奈，俗話叫做：家家有本難唸的經，什麼嘛！就是你說的跟你做的，應該有很大的距離。(C02, 195/198)

研究對象自覺在現代社會中，充斥著聲色物慾的誘惑，因此要堅持個人的信

念持續做到，能夠不受影響，不迷失於世俗的環境中是不容易的，大部分的人說跟做之間是有很大的差距。因此以說(信)了，做到了嗎？當中呈現出個人要將認知信念落實做到是不容易，故確實「做到」了，才足以評價為虔誠。

三、知道，做不到，是一種欺騙行為

在訪談資料中除了就是要做，要做到不容易之外，還浮現出另外一個概念就是「做不到...是騙自己」、「知道...不做...是一種欺騙行為」、「知道不會...上台是騙人」等強調個人知道卻做不到，是一種欺騙行為的概念。

每一個人都知道，但是你不去做，沒用。做的到，才是得到；你做不到的話，都是沒用，都是騙自己的。(A01, 972/974)

那人有良知，那人做事就應該本著良知來做，也就我們平常所說的，就是憑良心，那你如果沒有本著良知來做，其實你心裡知道這樣做，而事實上不這樣做，那我覺得那是一種欺騙，那是一種欺騙行為。(B02, 115/119)

你如果有一天突然對歐巴桑、歐己桑講課，馬上叫我講，我一定跟你說我不要，我不會講，因為自認上台你只是騙人。(C04, 855/856)

在上述資料中，可以發現研究對象關注行動的實踐，認為「知」是一種普遍的概念或知識，故以個體將認知信念落實在「行動」上，才可以稱的上是虔誠；就個體對虔誠的自我評價而言，個人已知的部份，若未落實去做，是一種知與行之間產生差異的欺騙行動。

綜合言之，研究對象強調虔誠就是要做；做不到不算，要做到並不容易；知道做不到，是一種欺騙行為等，以行動為主軸的觀點來展現虔誠。Tillich (1958, p.8) 說到：「信仰是一種認知行為，建立於個人的意志基礎」，在沒有其他外在的利益下，如：金錢名利等利益；而能夠純然的以個人對信仰的認知與熱忱，將之付諸行動，是相當不容易，也就是所謂「知易行難」的觀點。換言之，行動是虔誠的必要元素，研究對象強調要確實做到，才可以自評為虔誠。

既然，研究對象述說行動實踐是虔誠的最佳證明，另一個在資料中浮現出來的概念，則是研究對象個人行動的展現方式。在研究資料中研究對象共同提及自己以持續行動與克服外在困境等兩個行動特性，評價自己在行動上的虔誠；以及在研究資料中，浮現出研究對象參與宗教組織活動的行動方式與態度之特性，將於下述第二節中進行論述。

第二節 虔誠行動的特性

在訪談資料中，研究對象以自己投入道場當中，一、二十年長期未曾間斷的行動；並且個人在行動過程中，其行動的信念要不受動搖，有時必須克服許多困境才能夠做到等；加上研究者發現研究對象參與活動的方式，攏聚出虔誠行動的特性，為：1、在信仰中持續的行動；2、克服外在困境；3、宗教組織活動參與的方式等，將依序說明於下。

一、在信仰中持續的行動

在信仰中長期的行動，是研究對象自我評價虔誠時，共同浮現的顯著概念。「持續」是以時間作為訴說的重心，指的是長時間付諸行動的一種特性。也就是說，研究對象共同以個人在信仰中長時間的投入，作為自己信仰行動虔誠的一項重要證明。

從這一個生命中、領域中，不斷地...一直精進、一直投入，那說經過這二十多年來，我發現道這個路，確實是我這輩子一定要走的，而且我也把他認定說，這是我將來生生世世要走的路，所以，我是用這個觀點來講說，我是虔誠的，因為我很肯定這個事情。(A01，54/59)...

像這邊那種需要去幫忙的(義務前往韓國傳道)，你你...其實他們...需要，可能是...因為我們去大概有十年多的時間了，變成說他們也比較熟悉我們這些老面孔，熟悉的面孔...嗯！十多年了，從學長還沒結

婚開始，一直到現在十幾年了(706/710)...。我都會...像在韓國的，我都有傳題啊！(C04，733/733)

後來、後來他們是、他們是比較在在言語上沒有那麼、那麼強烈的表明，但是基本上在態度上他們還是不認同，但是我就這樣一路走來，就這樣二十多年。(B03，219/221)

我想一個...不管是一個宗教也好，一個目標也好，能夠二十幾年在這個裡面去這樣子一路走來。(B03，598/600)

上述研究對象提及十幾年、二十多年一直到現在，當中時間的概念清晰浮現；研究對象述說當中更深一層的涵義，在於強調虔誠並非一朝一夕的行動，尚需做到持續、不間斷的實踐。

二、克服外在困境的特性

研究結果呈現研究對象在參與宗教活動時，有許多外在的困擾必須克服，並以個人未被困難打倒，來展現自己的虔誠，而浮現出克服外在困境的概念。換言之，「克服困境」是指個人行動毅力的展現，信仰者依據某種理念行事，不受其它因素影響。

1、參與宗教活動時，個人無法掌控的外在困擾

在研究資料中共同呈現出研究對象在參與宗教活動時，會面對到許多外在的困擾，如：時間的不足、工作的壓力、家人反對等，個人所無法掌握的外在情境與人際壓力。

當我們事情軋的很多的時候，我們真的忙不過來(527/528)...。你不可能說，你不可能說...你在同一個時段裡面，你能夠分兩個地方去做事嗎？(A02，549/550)

譬如說我到國外去，我經常到國外去，有人講說：「哦！你好慈悲哦！來國外，來到我們這個國家來救我們。」我們鄰居怎麼講：「你老公哦！沒有什麼責任，拋妻、棄子，一次出去那麼久...」那怎麼說呢？角度啦！角度的問題，就是...不同的說法，不同的看見，你去聽

誰的？(A02, 1537/1541)

娘家啊！然後包括自己的先生也是一樣啊！然後，常常給你不好的臉色啊！然後對你的這種這種舉動，認為是迷信！然後，不給予支持啊！那、那經常我們要走道場的時候，那一定要挪出時間，所以常常在這個時間，跟家裡的這個時間常在這裡...非常的辛苦的...在那裡擠壓。(B03, 522/526)

我始終是覺得說，很奇怪哦！譬如說，當我今天我要去佛堂，或者當我今天要去道場，一定會看到家人的臉色，那你一定會覺得自己像小偷一樣，要偷偷摸摸的，要低心下氣的，反正好幾次，幾乎百分之八十都是這樣，今天當你要走道場的時候，一定都會承受這些，反正這些都在阻撓你，這些就在、就在打擊你。(B03, 847/852)

因為逼於那個環境，所以你...沒辦法想到說，我要...我要很虔誠的憑著自己的良心，哦，來盡...盡所能的發揮，你會受限，不管是時間也好，體力也好，還有外在的總總的那種壓力也好。(B02, 267/269)

你不賺錢你怎麼養家活口？其實他也變成是真的，因為我們不是活在深山野外，肚子餓了就打獵，沒辦法，因為我們生活本來就是這樣子。(C02, 201/203)

研究對象在信仰的過程中，會面對到各種外在的困擾與阻礙，在此種情境中，要繼續堅持自己的信仰理念行動？或是做其他的決定？則是個人必須做抉擇的時刻，故研究對象強調要有克服困境，堅持下去的毅力。

2、要有克服困境的毅力

研究對象以面對到各個種不同情境的時候，仍然堅持個人行動，不會任意妥協的毅力與精神，說明自己是虔誠的。也就是說，研究對象以肯定行動的實踐，並且具有不怕困難的毅力，為虔誠的展現。

虔誠這個東西，就是說你對你自己認識的這個宗教，願意不斷的去做下去，然後也不用去怕困難，也不用去怕困苦，願意做下去的話，那我總覺得說，這應該也算是一種虔誠(405/408)...。這應該就是一種虔誠。因為你選擇這條路嘛！然後就一直走下去。(A01, 410/411)

包括現在就是說，我把我的信仰落實在我的工作，我把我的信仰落實在人際關係裡面(674/675)...。我無視於外在的質疑，我無視於外在潮流的如何，那我可以堅持我的理想，我可以默默的、很低調的做我該做的事情。(B03，677/679)

你...身擔很多的角色嘛！對不對！那變成說你要先把你的角色扮演好，譬如說你在家裡，你必需要先把你的角色扮演好，把你的工作都、都安頓好，把孩子都安頓好，然後你才走道場。(B03，207/210)

我自己就很肯定的告訴自己說，你為了要追求你的理想，你為了要堅持走你的路，你一定要付出一點代價，你一定要忍受得了這種...我們就講孤獨好了，甚至人家的唾棄，你要忍受得了，你才能走下去啊！(B03，648/651)

我覺得應該是到死都是維持這樣的態度吧！我想是不會改變，有這個方式另外進一步的佐證告訴你，我是虔誠的，不是信徒、我是使者，我這身體我有在運作這件事情，上班的時候運作，現在在這裡我也在運作。(C01，536/539)

研究對象以行動作為「虔誠」的證明，個人持續的行動與克服外在困擾的特性，為自己在生命的道路上作選擇，也影響別人，就是實踐信仰傳承的具體行動。綜合言之，研究對象以個人長期付諸行動的方式，以及克服困境的毅力，呈現自己在「做」的部份是虔誠的。

三、宗教組織活動參與的方式

研究者在整合行動的資料當中，發現研究對象參與宗教組織活動的方式，有兩種特質出現，例如：研究對象提及「自己會主動安排與規劃參與道場活動」；而另一位研究對象則述說「只要他人通知就會出席」；當中浮現出研究對象主動參與，以及被動等待參與兩種類型的行動特質。

1、主動的參與

在研究資料分析中，主動參與概念的浮現，在於研究對象會主動安排、規劃參與宗教組織活動的行動特質。

如果 OOO 問說：「你今天有空嗎？」我說：「OO 慈悲——有空！」我就趕快回答：「有空」，「好那今天你就去跟誰...哪個道場上個課嘛！今天要來 OO，你就跟他們講個課」就這樣子啊！（A02，1452/1455）

譬如說一個道場的體制規劃裡面，我們會做定期的開會，然後開會後，我們就會去規劃事務要如何做，那規劃事務之間大家會分工合作，那該是你要去做的，你要去自己負責跟承擔，對不對！（A02，1873/1877）

或是說去關心道親，成全道親...，還有甚至可能會...道親有疾病或什麼要去關心...因為我排行程，譬如說我可能會今天或是說這個禮拜會往哪個方向，做一些規劃...（A02，1921/1927）

譬如說以前我在 OO 我是學界嘛！（602）...，後來我想說找一個社會界的道場來學習，後來我就自己就到 OO 路那個地方，有一個賣素食的，我想說我是從 OO 下來，我想要在這個佛堂跟你們學習，可以嗎？是這樣子。（HL：哦，你自己去找的...）對。（A02，605/610）

研究對象參與道場活動的方式，以主動接近、把握機會、規劃時間、安排行程...等，呈現出研究對象整體行動的特性，為：主動參與宗教組織活動。

2、被動、等待的參與

另一種類型：被動、等待參與的概念，浮現於研究對象以「當他人通知時，就會參與道場活動；他們安排，我樂意配合」的方式參與宗教組織活動，與上述主動參與宗教組織活動，迥然不同的行動特質。

譬如就是伙食團他們要辦道的話，就會通知我。原則上只要他們通知我，我就會過去，對。（C04，699/701）

他們有講，我基本上都不會去推絕。對啊！沒有去拒絕過別人，除非那一天 OK，我已經是有什麼工作的，那另當...，我星期四有兒童讀經班的，你要我去辦道，我怎麼辦？（C04，433/437）

那你跟我通知，OK 好。（621）...，就是他們安排，你都很樂意的配合就好了，對不對！（C04，626/626）

你事先通知的話，我都可以。(C04，666)

我們道場裡面講課，就是有安排才有去講。像例如說這個禮拜的那個什麼...，他們就有排，排的話我就去講。(C04，718/722)

研究對象參與道場活動的方式，呈現出等待通知、順從安排不爭取、有排課就去講等，顯著浮現個人以等待通知與等待安排的方式，被動參與宗教組織活動的特性。

綜合言之，研究對象行動的特性，如：持續的行動、克服外在的困境，是以研究對象共同呈現的特性，所浮現聚攏出的概念；而研究對象主、被動行動的特質，則是研究者在閱讀整體資料時，在研究者的腦海中顯著浮現的概念。就紮根理論研究法，依據研究資料讓研究結果自然呈現，研究者認為此概念有被提出的必要性，並且應該被列入宗教性行為實踐評價的項目之中。

研究對象主動參與或被動等待參與的行動特性，可以探索其更深一層的涵義，即：研究對象對於當前所隸屬的單位或組織之認同程度，前者主動參與者的認同度較高，或者說屬於宗教組織內部成員；而被動等待的參與現象，亦呈現研究對象在宗教組織中，較屬於外部成員，而本身對於所屬單位或組織的認同度較低。

在宗教性測量量表中，對於宗教組織涉入的部份，如：多向度量表的内容，是以教會出席狀況、組織活動參與等向度進行評量，並未探討個人是主動性質的教會出席、參與宗教組織活動；或者是以等待他人通知，配合他人或組織安排，做為個人的行動方式。研究者認為此部份的發現，可以在測量宗教涉入的部分，即：對宗教組織活動參與、教會出席的評價上以及外顯性行為的測量上，提供更具有效度的指標。

總而言之，研究對象以行動作為虔誠的必要元素，並以個人在信仰中持續、與克服外在困境的行動特性等概念，作為行動自我評價的項目，加上研究資料呈現研究對象參與宗教組織活動的主、被動程度，共同呈現行動的三種特性。而另一個讓「行動」範疇更密實的概念，為研究對象共同行動的內涵，下一節將依研

究對象共通的行動內容，做較詳細的描述。

第三節 行動的內涵

本節將以研究對象在敘說的過程中，所提及個人行動的內涵做為論述的主軸，研究者發現可以歸納成四種不同的類型，為：壹、外顯的信仰行動；貳、對行動的自我省察，並反求諸己；參、觸角伸出，入世經營的行動；與肆、質疑與批判行動等類型，以下將針對研究結果所呈現各種類型之內容做說明。

壹、外顯的信仰行動

研究資料中浮現出研究對象共同有：信仰傳遞的行動、宗教組織相關活動的協辦參與、信仰理念提升的行動與儀式等四種外顯的信仰行動，說明如下。

一、信仰傳遞的行動

1、國內外道場的傳道、傳講、請人來求道

在資料分析中，呈現研究對象以參與國內外道場傳道、傳講工作、請人家來求道、以及社區讀經班教育等，為信仰理念傳遞的行動方式。

就是一直這樣做下去而已，因為我總覺得說，這是一個理想，人的生命的一個理想，就是一直往這個理想去做，就是一直做下去而已。所以我...我已經不會覺得說，是不是我沒有這樣做就不虔誠呢？然後做得很計較很虔誠，我總覺得說，這是我人生的...，這是已經是我一個目標跟方向，值得去做。(91/96)...甚至把天道的福音啊能夠傳播的更廣、更遠... (A01, 111/114)

我也是這樣投入，我也請人家來求道(A01, 42/43)...。我覺得說，當我為...為這個...這個天道付出(61)...，也可以看到人...當他人如果在忙碌淒涼、不知所措之間，真的就是走這條路，而且懂得去告訴別

人走這條路。(A01, 63/64)

我希望說，當我的責任告一段落，因為現在我還有一個小孩在小六，當我的責任告一個段落，他不需要我的照顧的時候，甚至是說我自己的工作到了一個階段的時候，我就可能會...就會為我的信仰去、去...海闊天空吧！(就是全聖¹，是嗎?) 嗯！ 嗯！(B03, 873/878)

我可以隨時隨地，做為使者的工作去傳達這種理念即可，不需要就是拘束在所謂一定要有廟、佛堂等等那種空間上，所以我覺得形式上面的就是我在一個地方，就當做是廟在身上...(C02, 942/945)

像在韓國的，我都有傳題啊！(C04, 733/733)

道場會安排我講課嘛！(A02, 1919/1919)

研究對象以個人在信仰場域中講課、傳道等行動，作為實踐的方式。此種信仰傳遞是以宗教組織為行動的場域，另外還有在宗教組織場域之外的行動，如：參與社區讀經教育。

2、參與社區讀經教育

研究結果呈現，研究對象共同參與讀經教育，並陳述在讀經班負責教授兒童讀經，或家長的親職教育課程，當中以推廣讀經教育，重視兒童的道德培育為主，不限定參與者的信仰背景。雖然，社區讀經教育並不是在宗教組織場域中進行的活動，研究對象會經由道場推動讀經教育的層面普及，而進入社區當中擔任讀經班的義務講師或負責人。

老師啊！(讀經班的老師)也是創辦人，可以嗎？以前是...最早以前是弄了三年，這一次、這一次是弄了半年。 嗯！因為那時候是...我們那時候是...是借那個...安泰人壽的那個教室，很大哦！人家是免費提供那樣的地方，那就去了，所以那邊有道親跟非道親的學生、小孩子。(C04, 740/750)

¹ 研究對象所謂「全聖」的概念，是指世俗的工作已經告一段落，全心全意投入信仰當中，生活與生命的重心以道場為主軸。

上個禮拜，上個禮拜我去參加一個社區讀經的...一個親子教育(895/896)...，以我自己的體會能夠，對未來社會...在孩子方面，這個親職教育方面，我能夠出一點力，我願意在這個方面我再去盡一點力(907/909)...，我就去跟這些社區讀經班的家長，去分享了這一堂課。(B02，913/914)

A 持續性的承辦道場以及社區青少年相關的課程，目前至少有三個青少兒童年讀經或相關班程在進行中。(A03，2005/07/23)

在研究對象信仰傳遞的行動中，讀經教育在一貫道道場中，是屬於相當普遍的宗教組織活動，對於經常參與道場活動的信徒而言，也是最容易接觸到的活動；當中有些信徒是負責教授課程，有些信徒負責擔任陪讀與服務²的工作，有些信徒則是純粹參與讀經。

在信徒的心中信仰理念的傳遞，伴隨著讀經課程的帶動延續性的傳承下去，經典的傳遞就是信徒的認知與宗教知識傳承的重要活動。換言之，信徒行動當中可能沒有顯著的宗教色彩，但是個人核心的信念會呈現在行動中。

二、宗教組織相關活動的協辦參與

有關宗教組織活動的部份，通常為不定期的活動，此部份研究對象所陳述的活動內容，為：協助辦道、負責班、負責社團組織、喜歡參與道場活動...等內容。

在道場，最常出現的場合，最常參與的活動啊！辦道吧！(C04，378/380)

譬如說我跟著前輩點傳師辦道嘛！(A02，1373/1373)

那兄弟姊妹之間，如果設佛堂的話，我也會去。(C04，703/703)

那個時候我是做伙食團負責人。(C02，496/497)

我就感覺說，其實我走佛堂、我走道場，我是很快樂的。(B03，

² 服務工作：在此指的服務工作，如：準備茶水、場地清潔維護、以及其他隨機服務...等。

861/862)

我每次走道場、聽道理，我看了那些東西，看到的人，都讓我覺得很感動，那我也覺得說那些真的很好。(B03, 866/867)

研究對象參與宗教組織的活動，擔任負責人，並且協助各種活動的進行。在 King and Hunt (1972) 多向度量表的內容中，社團組織活動的參與主要是測量個人對宗教組織活動參與的頻率、執行工作的時間、喜歡參與、參與活動是個人生活滿意的來源、以及列出 12 個月中所從事過的所有服事，做為評價；此部分研究結果與多向度量表測量的項目雷同。

三、信仰理念提升的行動

信仰理念提升的概念，浮現於研究對象共同提及參加團體課程，如：班程、法會的參與；自我閱讀，如：經典、訓文³與其他書籍；或者是其他方式的自我進修，如：跟隨前賢、請教資深的前輩等，為個人宗教知識的來源。

1、參加團體課程

研究對象共同提及自己是以參加法會與參加道場安排的一系列課程，開始了解信仰。團體課程有固定的教育課程，與其他不定期的班程或法會⁴。

我覺得法會蠻好玩的，所以以後的法會我就常常在參加，很少缺席，常常去聽一些東西，因為常想要了解宗教在這個部份上面，我所不足的地方。(C02, 428/431)

我有受過正規的訓練，就是五年的這個道場的這種經典的研究班這種訓練，我發現我比他們更、更專注，是因為我平常時間就會在看，不是說是為了去上那課在看。(C01, 380/383)

³ 訓文：在一貫道中的涵義，通常指仙佛對於信徒批訓的話語，被記錄成爲文字，爲大家共同勉勵與警惕之用。

⁴ 法會：在一貫道中的涵義，通常指全天或數天的宗教活動，當中多以課程爲主軸，並加上宗教儀式的集體實踐。

去開法會啊！所謂的法會，就是你能夠去聽三天的課程啦！然後這三天的課程也會講到人生的真諦啦！道的珍貴啦！然後找到未來，對於未來怎樣去...對於這個宗教的認知，怎麼去更投入...種種的，然後我也照他們的一個...就是說，方式、安排，然後就參加。(A01，30/34)

我就看了很多的書，我就參與研究班，入，然後在裡面慢慢的學習。(B03，257/258)

2、個人閱讀經典書籍：如：經典、訓文與其他書籍的閱讀

研究對象知識來源另一種共同的方式，是經由個人對經典書籍的閱讀。

那些傳記等等，甚至文武夏商周的我都看啊！那寒暑假沒事，我佛經啊等等，不是佛經，道德經那些，道家的東西那些我也會看，也不只這些啊！英文的聖經我也在看啊！(C02，262/269)

我一直在...經典上面下工夫(C01，379/379)

我六祖壇經也看完，看了一次、兩次、三次、四次，我沒有背他，可是你一問，我就可以跟你說，我感受到的那個聖人的教化是什麼(C02，1126/1128)

我就從一些訓文裡面，從一些書籍裡面，去體悟，甚至就把論語拿出來讀(159/160)...。我就有的時候把這些聖賢的書拿來讀，在裡面找尋答案。(B03，1163/164)

多看一些書，不管國外的一些典籍，我都不斷的在充實自己。(A01，529/530)

A 平常身邊都會帶著書籍，只要隨時有空甚至與研究者約談的時間，研究者發現 A 若提早到，都在進行閱讀。(A03，2004/06/25)

3、其他方式的學習 - 例如：跟隨前賢學習、請教資深的前輩

研究結果中，有兩位研究對象提及自己會請教、與效法前輩的行動：一位主要是觀察學習身邊資深前輩的行為處事，並在自己生活中實際的效法，例如：孝

順雙親的行動。另一位則是會主動尋找資深的老師，並向前輩請教。

以前我認識一位道中的老前輩，就是我們的老前人。然後，我...我...就是說，我以前也許我們讀古聖先賢的書籍(206/207)...。你要去領略到那種經典的意思，就是覺得說他文字歸文字，可是你要看到很活生的東西的話，我是在這個老人家身上看到的 (209/211)...。我總覺得說，這不是一般人、現代的人他能夠做得到的。(A01，214/214)

以前他老人家講這種話，都不會覺得怎麼樣(236)...。那我覺得說，幹麼這樣子，可是只有自己，自己也這樣子的學習，這樣子去作之後，才發現到說，哦！原來生命中很多東西不是用講的，很多東西不是說你看到了幾個文字之後你就可以領略到，等你真實的去做。(A01，238/241)

其實在我信仰裡面，給我一個...就是說這輩子給我一個...很大啟示的一位是 OOOO，一位就是我們的老點傳師他姓 O。那目前他們兩位都已經成道、歸空⁵了。就是說，在我人生的學習過程之中，他們對我一個...等於說對我的幫助跟啟蒙是一樣的。(A00，275/278)

我們在宗教的這個活動吧上面就是很多的時間，是他在指導我，可以算是接近啦！以他們那個團體特別是說照顧的，我被拉拔出來(480/482)...。這個應該這樣解釋就是說，我有疑惑的時候，我可不可以直接找一個導師，但是沒有辦法他是佛啊！神啊！(C02，493/494)

OO 他好厲害，聽了人介紹他，就這樣我騎著腳踏車，跑去 OOOOO，問他心經跟清靜經(453/454)...。我從來不覺得那個叫遠，我覺得在我人生的價值上面，他是個很重要的點。(C02，460/461)

在信仰理念提升的部份，研究對象的共通性高，主要以閱讀經典書籍與參與團體課程為主，屬於長期累積個人的信仰知識。另外向資深前賢請教與效法學習的方式，則是比較屬於個別性質的，尤其是效法行動的部份，必需研究對象能夠長期與所要效法的對象接觸，才比較有可能落實身教的學習。

四、儀式：叩首、禱告是信仰者向信仰對象傳遞訊息的媒介

⁵ 成道、歸空：在一貫道的信仰當中，成道：意指當事人在道場中有相當程度的修為，現在已經離開人世；歸空：為道親(信徒)去世的通用語。

在研究資料當中並共同浮現，研究對象會以到佛前磕頭或發出祈禱的信念，作為與信仰對象溝通的方式，研究者將之歸在儀式的範疇中，說明如下。

譬如我去上課(880)...，我會覺得說是「天恩師德」，沒有「天恩師德」，我沒有機會上台，我都會講，我把一切都是歸於「天恩師德」，然後我會回來叩首以後，我還會告訴我自己，其實我還是講了五、六十分而已，不是很高分，我想說：「我還可以講得更好」甚至我還可以...那個心啊！還可以更那個一點。就是說能夠發揮的更好，就是說人家用慚愧的心，來調整自己，不能夠以自視、自滿的心，這樣我覺得不好。我會去佛堂叩首。(A02，881/891)

早、晚獻香的時候，就是向上天叩首啊！就是我希望說，這一個的講題，能夠、能夠把上天的意思傳達出來(98/99)...，一個月早、晚獻香都會做這樣子的叩求。嘿！每次叩一千叩首。(B03，108/111)

我就說：「為什麼我無法了解“莊嚴”，我看了經典那麼多，然後就是說，他們告訴我說：莊嚴、殊聖...等等。」我就說不要求這麼多，我只想了解什麼叫做莊嚴。(796/799)...，我很真誠的發出我這樣的想法的時候，我想了解、去感受，居然就可以讓我去感受到(C01，800/801)

我內在很深層的這樣禱告的時候，發現到說那個事情好像就這樣應驗了！(A00，343/344)

研究資料中呈現出，研究對象在傳講的前後，會經由叩首⁶做為自己與信仰對象間的溝通交流；而研究對象叩首主要的意義，在於希望信仰傳遞行動能夠順暢進行，並感恩能夠擔負此傳遞的任務等；另外並且發現當研究對象在信仰上有困境、疑惑與想要探索的時候，則會採取禱告或者發出心念的方式，向信仰對象傳遞個人的疑惑與困境之訊息。換言之，**叩首、禱告是信仰者向信仰對象傳遞訊息的重要媒介**，在信仰者訊息傳遞的行動中，已展現出對信仰者全然臣服的深厚情感。

⁶ 此種叩首儀式為研究對象個別於佛前磕頭，此種個別的叩首儀式，依研究對象個人的心願以及體力可及的情況而進行，單次叩首大約為‘三百叩、五百叩、一千叩、二千叩等次數為多，例如：本研究中研究對象提及連續一個月早晚每次一千叩首。

綜合言之，研究者依資料分析的結果，發現上述信仰傳遞、宗教組織相關活動的協辦參與、信仰理念提昇與儀式等四種外顯的信仰行動，而研究對象此類型的行動是以信仰傳遞為核心，例如宗教組織活動的參與，主要以辦道、設堂、開班講課、伙食團負責人等項目為多；講課的前後伴隨著叩首的儀式，呈現出信仰傳遞與延續是個人行動的核心目標；至於信仰理念提升的行動，雖然是一種宗教知識的吸收與學習，但是在進行信仰傳遞行動的層面，卻也是一項不可或缺的基礎行動。換言之，研究對象第一類型的整體行動是以信仰傳遞為核心，並延伸出相關的行動內容。

貳、對行動的自我省察，並反求諸己

在研究資料中浮現出另一種共同的行動，為研究對象重視自我省察與反求諸己的概念，研究者將之聚攏為第二類型，並細分為二個部份進行論述，即：研究對象以公心一片、無私的付出，作為個人行動的基礎；並且經常自我省察，要求自己做修正與調整。

一、個人行動的基礎，必須是無所求、無私的付出

研究結果呈現，研究對象重視個人的付出，必需是在「無所求、無私、公心一片、...」的基礎下行動，才是虔誠。內容如下：

你在道場應該是要「公心一片」(緩慢加重語氣)，因為你不求名、不求利(818/819)...。就是你來這邊就是要為大家服務的，所以你不能有名跟利，或者是你想要得到什麼利益的，這是一定很重要的前題，要不然沒...連重要的資格都沒有，對不對，那我在這個定義上面我很清楚，我覺得這是一定要遵循的。(C02，820/823)

我覺得如果我的健康，我的能力都還可以影響別人，還可以對別人有所付出的話，我...我願意...我願意盡力去做啊！我願意讓我...雖然年紀老了，但是我的精神不老，那我的思想不老，我可以跟人家溝通，我甚至可以跟年輕的媽媽，來...來...我們來分享來建立共識，那我覺得這種無私，對我自己來講，我覺得是一種虔誠啊！(B02，955/960)

我覺得一個真正虔誠的人，他是從內在...從內心裡面做他該做的事情，然後絲毫不有所求。譬如說：我做這件事情，我不想求、求能夠得到什麼，不想希望有什麼樣的福報，那就是這樣(A01，661/664)

如果說是公心一片，你應該是只問付出，你可以做到什麼程度，希望可以到達什麼樣子，你不應該去要求。(C01，730/731)

研究對象重視單純的利他行爲，強調不可以個人利益作爲行動的根源，當中展現出研究對象以大我、無私的動機，作爲個人行動的基礎。「公心一片」指不是爲了個人私利，而是以爲大家服務的心意，作爲行動的基礎。換言之，研究對象重視付諸行動的動機，必須是在「無私」的基礎下進行，才可以評價爲虔誠。

二、經常自我省察，並反求諸己的行動

研究資料中呈現研究對象的敏銳度相當高，會經常注意自己的行爲處世以及個人心念的變化，當覺察到有問題時，就會自我反省、自我要求，並做調整與修正，因而浮現出研究對象重視自我覺察，並反求諸己的概念。

我們不輕易之間，那種些許的想法(869/870)...，因為這個動作，我們已經好多年都是在做這樣子的一個動作，所以我會覺得說：「不對！」馬上就...在那種隱微之間，馬上就會去察覺到說...是「起心動念」嘛！你那個心一動出來，就要注意到這個是不行的。(A02，873/878)

很多事情我們不斷地去反省自己，不斷的去反省自己，覺得說我哪些方面做的不是很好？(A01，122/123)

沒有任何人知道，那我怎麼去...自己問自己，那的決定是什麼？我覺得就這部分，我是很虔誠的，根本沒有任何人知道啊！也沒有任何人知道我在想什麼啊！(B02，690/692)

用這種方式讓自己靜下來，就是說，你說的那個問題⁷問一下自己，其實就是透過這種安靜的方式，來問一下自己，反省一下自己。(C01，580/582)

⁷指本研究的問題：「你覺得你虔誠嗎？」

你在問我之前，我已經反反覆覆問了我不知道自己幾次了(C01，480/481)...。透過這個過程我會去探討。(C01，498/498)

你剛才的題目⁸，我覺得我捫心自問啦！我連考慮都不用考慮。呀！因為我覺得這個問題不是只有你在問我，我會常問我自己。(C01，80/82)

個人的自我反省、對話、注意自己心念的變化等，是研究對象共同呈現的省察行爲。研究對象在覺察之後，會對自己的行爲做調整、自我警惕、自我要求。

打個比方，當我的情緒到很高亢的時候，我就告訴自己，不要再講話了。(那你那時候會做什麼事情?) 頌經。(A02，659/664)

我們從內心上，我們自己去反省自己，是不是跟別人批評的一樣？如果有的話，我們要做修正。(124/125)...。有一些事情當然他們有一點缺失，那我們把他修正過來！(A01，127/127)

我沒有什麼特別的方法(107)...，然後就對自己自我要求，然後你就會對外在的這些誘惑就不會動心，那你就...無視於它的干擾，你也不會受他的影響，那自然而然就會讓我們自己的內心是...一個比較純淨的一個一個境界，然後你對外在你會抱著另外的一種心態去看，哦！不會盲目的去追逐。譬如說，我們會引以自戒，會警惕自己啦！(B01，109/114)

我還是這樣的自我要求，我覺得那就是我...以我內在跟我自己對話的時候，我可以很清楚的告訴自己說——我盡力了！(B02，128/129)

這個過程，我的習慣上會適當的去調適自己，去反省自己。(C04，1343/1344)

有一次O兄，他做一件事情，他講話就覺得很...很直接，坦白講在那個當下裡面，我聽起來就覺得為什麼要講那麼刁又ㄥ，那時候我會想到一件事情，他不好就是因為我做不好，他不好就是因為我把他帶不好，所以我不能夠去怪別人，只能夠怪我自己(953/957)...，我自己也在反省自己做不好。(A02，964/964)

⁸指本研究的問題：「你覺得你虔誠嗎？」

研究對象在行動上呈現出以「無私為基礎→進行自我覺察→自我要求、謹慎行事」反覆運作的方式，此種反省的行為與曾子「吾日三省吾身」(論語·學而)的修身方式有相似的意涵，也是一種行動自律的評價。換言之，研究對象重視行動的實踐，並隨時自我覺察與反求諸己，作為個人虔誠的重要評價項目。

參、觸角伸出，入世經營的行動內容

研究結果另外並共同浮現出研究對象重視一、經營和諧的人倫關係；與二、利他行為等兩項行動，研究者將之歸為第四類型：觸角伸出，入世經營的行動內容中做討論。

一、經營和諧的人倫關係

在資料譯碼的過程中，另一個顯著的概念浮現於，研究對象努力經營人倫關係，重視人際和諧，如：孝親的行動不只是做到順服父母親的意思而已，而是希望讓父母親能夠感受到快樂與滿意；維繫兄弟姐妹之間的手足之情不是以金錢來衡量，錢不是最重要的，親人之間的感情甚過金錢；以及家人與親子間的關係等，展現出研究對象將虔誠行動的觸角，延伸至人倫關係的向度中。

我一直告訴我自己，然後怎樣做才是一個孝順的孩子，除了...我不敢說光宗耀祖，就是說我絕對不做危害社會的事情，就是這些基本的觀念，然後不斷的去服務別人。(A01, 544/547)

就像說我跟我父親這樣的一個相處、一個互動(219/220)...，就是說，你的心就是說，啊！唯恐自己，就是說對父親做得還不夠，唯恐自己對父親、讓父親還不能很高興，那種心一直、一直很想把那種心完全的付出(224/226)...。那是你的心！你的心必需要到那種層次，真的去把他做到這樣子，你才能夠圓要問的那種真實感受出來。(A01, 231/232)

我也沒有、沒有跟家裡說起很大的衝突，說革命，然後...然後獲得別人的這種投降，我沒有，我也是很低調，然後忍耐，然後、然後還是一樣，我該扮演的角色，我還是一樣扮演到，甚至還比別人還做

得更好...(B03, 655/658)

我也一直提醒自己，雖然他們反對，但是不可分割的這種家人的關係，還是要把這個角色扮演好。(B03, 230/232)

那你有成立了家庭，你要不要照顧家庭，要啊！我覺得要先把本顧好，你這些其他的這種時間你可以盡情的發揮，而且是很愉悅的，因為你的後座，你的基礎很扎實。(C01, 619/621)

我就在想...人到底為什麼呢？就為了這些利嗎？然後為了這些利而不顧手足之情⁹嗎？然後為了這些利，總覺得...覺得自己是吃虧的，自己是沒有佔到便宜，我覺得很不值。(B02, 547/550)

研究對象述說個人需重視與親人間關係的經營，這是基本的責任與個人角色扮演中所應該做到的部份。換言之，研究對象將和諧人倫關係的經營，視為入世實踐的基礎步驟，也是個人具備進一步展開信仰行動的穩定根基，更是評價虔誠的項目之一。

上述研究結果展現出，華人社會中重視人際取向的概念，就華人社會傳統「父子、夫婦、兄弟」等關係，佔了五倫中的三項，親人關係的經營已是社會承襲的傳統；研究對象重視經營親人之間的關係，甚過於其他的事情，例如：錢財等外在名利；當中展現出研究對象以人際和諧的社會偏好，作為信仰行動的基礎，也就是所謂「人道」是「天道」的基礎，是個人具備行動後盾的展現，並證明自己從家庭關係中，實際落實入世的行動。

二、利他行爲

第四類型的另一個概念，為：利他行爲。此概念主要以研究對象自覺利他的

⁹ 此部份是研究對象說到之前兄弟姐妹間買房子的例子：研究對象與其中一位妹妹出三百萬，其他兩位各出一百萬合買一棟房子，後來妹妹的經濟出了狀況，房子就跟銀行抵押讓妹妹貸款，至今年因為每月利息高，想將房子處理掉，妹妹非常想要這間房子，但是卻沒有錢可以向大家購買，研究對象無條件自動將房子讓給妹妹。(故事述說 B02, 444/500) 研究對象說到雖然自己身為教職並不富有，但是心甘情願並無條件的，將房子過戶給當初一起合買現在卻經濟狀況不佳的妹妹。換言之，在這個過程中研究對象雖然損失了三百萬，但是研究對象認為禍福得失不是用金錢來衡量的，錢不是最重要的，親人之間的感情甚過金錢。

行為做分類，結果浮現共同的利他行為，有：1、關心與幫助他人(道親、學生或朋友)；2、經濟支助的行為等兩項，說明如下。

1、關心、幫助他人的行動

研究結果共同呈現研究對象在關心與助人時，沒有工作時間與假日的區別與限制。

譬如說這種事情很重要的話，我會把...我會先把工作暫時擱下，然後去做要做的事情，譬如說，打個比方，譬如說這個道親他發生車禍了，他急需你要去關心的時候，我可能會先把手邊的工作先放下來。(A02，1883/1886)

現在是放假，現在是假日，可是...可能我還是會思考學生的問題，我還會...我還是會思考，我怎麼來幫他，怎麼來輔導他。(B01，267/269)

我的學弟妹 (道場) 他們會來找我。因為他算，而且他佔據了很大的時間(807/809)...。例如不管是個人啊！家庭啊！感情啊！等等，我覺得都算，因為他們到我們，學弟妹他們都知道我們家住那裡！所以他們也會自己主動跑來找我。(C04，817/820)

研究對象助人行動的展現是以他人的需要為重，當他人有需求則提供協助，此種助人行動涵蓋的層面相當廣泛，受助的對象多為研究對象認識的親人、朋友或者間接性網絡關係的他人。馬慶強（1993，頁 151）在他的跨文化的研究中，提及中國受試者對自己的至親、近親、好友，會表現出更強的傾向去做出利他行為。換言之，華人文化重視家庭、人際關係的和諧互動，故在至親好友間更容易有協助性的利他行為。

2、對困頓者的經濟支助

在研究資料中，研究者發現研究對象共同提到經濟支助的行動，研究對象給予困頓者經濟上的協助，包含：對共同受災者的經濟捐獻，以及研究對象個別對困厄者的經濟協助。如下：

這次東南亞這些發生海嘯我捐了六萬塊，我還欠人家五十萬，但我覺得，因為我欠我學長我欠了一百五十萬，我去年很高興我還了一百萬，對那可是我覺得，這些人現在他們比我更迫切的需要些錢，那我就把我那個月，扣掉我的零用錢的錢就全部捐出來，這樣算不算例子。(C01，227/231)

所以又為了他的這個...這個強烈的意願，我們又做種種的配合他。甚至...甚至大家就集資，集資事先把錢匯去給他。(B02，530/531)

我看到一個家庭他很苦，我曾經看到他們夫妻為了房租甚至為了生活費，兩個人抱在那邊哭(362/364)...，我能夠接到一些 case 去做，我有錢了就可以把這個錢給他們，當我內心上這樣想的時候啊！我是不是...做了我內在很深層的這樣禱告的時候，發現到說那個事情好像就這樣應驗了。(A00，367/369)

研究對象不約而同述說對他人的經濟協助，此行動的出發點是以助人為主軸，就助人行動的層面而言，這是屬於物質給與性的幫助，與前述關心他人傾向於協助性行動、關懷、陪伴與教育引導性質的行動有所不同。

回應前述西方理論，以多向度觀點測量宗教性 (King and Hunt, 1972) 的量表當中，經濟捐獻是被獨立列出來的項目，主要評價個人對於宗教組織經濟支助的行動；但在本研究中的三位研究對象皆未主動提及此部份的資料，反而浮現出研究對象捐獻行動的出發點是助人行為，如：研究對象提出對東亞的震災捐助，以及助人性質的經濟協助，而非對宗教組織的經濟支助。換言之，在研究對象自我評價虔誠的行動中，並未主動提出供養宗教組織的經濟捐獻行動，反而重視助人性質的經濟捐助，為個人虔誠的行動展現。

在多向度觀點有關經濟捐助的項目中，研究者認為經濟支助的項目，應增加助人性質的捐助；而對宗教組織的捐助，仍可以作為組織參與的評價項目之一。至於為何在研究對象自覺虔誠行動的評價中，並未提出個人對宗教組織的經濟捐獻，此部份當中更深入的因素，則有待後續相關研究的進一步探索。

除上述共同性質的利他行動之外，研究對象個別利他行動的層面相當廣泛，例如：祝福他人、其他教育引導行動、義務教導青少年朋友打球、鼓勵支持的行

動、維持正義的行動、...等，是研究對象個別進行的行動，在此不一一舉例。

綜合言之，研究結果呈現經營和諧的人倫關係與利他行為，也是研究對象自覺虔誠行動的評價項目之一，當中呈現出研究對象以個人家庭的和諧，作為信仰行動的基礎，並將信仰理念延伸至入世經營的助人行動中。

肆、質疑與批判行動，是研究對象進入探索的契機

在研究資料中共同呈現出與行動相關的另一類型，為：研究對象質疑與批判的行動，並區分為兩種：一、為在行動的過程中，當研究對象面對到負向的回饋時，研究對象對自己行為處事的自我質疑；二、研究對象與宗教組織或他人之信仰理念有差異與衝突時，會對信仰理念批判反思，以下將依序對此兩種探索行動作說明。

一、這樣做對嗎？面對負向回饋的自我質疑

在資料中並浮現研究對象行動的過程中，當他人提出不同的觀點或在行為處世有差異等負向回饋的情況下，研究對象會告訴自己「這樣做錯了嗎？」，會想「這樣決定對嗎？」，會去思考「我適不適合？」等，對自己的行動、觀點與決定的自我質疑。

比如說有人請我去辦道，然後回過頭以後，就是說，我們前面點傳師他就不高興了(688/689)...。人家請我去辦道，我去辦是天經地義嘛！我是這樣的想法(696/697)...。我就坐在那個地方，眼睛就眯眯起來，然後就一直唸佛號，讓他...，甚至我告訴我自己說，真的錯了嗎？(A02，706/708)

後來我在想說，我這樣決定，對嗎？我是不是...嗯...嘴巴這麼說，心裡還是捨不得？還是會...心裡會有怨言？(B02，598/600)

為什麼大家都覺得說：「怎麼可能，就這樣四百萬不要了？」我得到的...得到的結論都是這樣，對不對！那我想說，是我錯了嗎？是我這個決定不對嗎？還是說，我是迫於...急於想要解脫！所以我做了

這個決定是會讓我會後悔，事實上我以後會再附加條件，所以我就不是只一次的反問自己，不時的一直反問自己。(B02，758/763)

當我遇到問題的時候，我就會去思考說，我適不適合做這樣的事情？我覺得我適不適合？(C01，482/483)

研究對象的自我質疑是引發個人探索的契機，對於下一次或繼續的行動該如何進行，則是研究對象必須進行的探索行動。在本研究結果中，這是相當有趣的一項發現，研究對象自我質疑並引發出探索行動，當中研究對象相信什麼？將是影響研究對象決定下一步行動的重要因素，也就是個人認知信念的部份，以作為個人行動的基礎，將在下一節中進行論述。

二、是這樣嗎？面對信仰理念衝突的反思與批判行動

另外，研究結果並且共同浮現出，研究對象在面對信仰理念差異，例如：家人的反對導致內心的衝突與疑問；感受不到他人所說的信仰重要性等；個人的認知與某些信徒的信仰理念不同，所產生的衝突、矛盾與質疑時，所進行的反思與批判行動。

你們大家都反對，可是你們反對的，都沒有辦法讓我信服啊！就說你們的理由都不成立啊！都是很主觀的反對或是聽說的反對，甚至你們是無神論的那種反對，就是說那有神、那有鬼，這我就可以掌握一切，那這些都不能讓我信服啊！(B03，180/184)

那所以我就...覺得他們的這種態度是...我持懷疑；不是對經典或對真理懷疑，是說你加駐在人的世界裡面的控制，這種思維的模式運作模式(C01，655/658)...。道場的過程是輔助你讓你海闊天空，讓你自由翱翔的，他不是一個鎖鏈，但我看到就是說，常常有這些鎖鏈把你套的死死的。啊！那我就覺得這樣對嗎？我會有很大的懷疑。(C01，678/681)

他發現食物發霉了，他一直不相信，伙食團不可能會發生這種事，就是、就是有仙佛在護守、護持的，不可能會發生這種事，我很明顯的，我就會察覺到有矛盾，但是我也一時之間講不出來。(C01，187/190)

初識那個伙食團那個時候...，並不是對一貫道完全很了解，我只看到大家忙進忙出的，就是說，希望每一個人能夠求道。那我就問他們說，那求道的動機，求道的意義是什麼樣子？(19/22)...。他們講的這些東西，對我來講的話，我都一直感覺到都很...一直都很籠統，沒有辦法把他邏輯到說，這個東西跟我身邊有什麼重要？(A01，24/26)

發霉也是一個自然界的真理的一部份，你食物你擺在那裡，他就很快就發霉，牛奶放在那裡他就會酸掉，這很自然吧！我覺得這是很自然的事情，我們不要去妄想說你要透過誰的輔助、幫忙，你就可以一切都平安無事，我覺得不是，我覺得這個過程裡面，應該是我們自己無知、不了解，所以才產生這種迷昧的這種叫做...迷信、迷信。對！我稱之為迷信。(C01，198/203)

打個比方，人家請我辦道，我辦道這是天經地義的事情啊！佛規裡面也沒有規定說，我辦道的話要由誰來指派我去，沒有這種事情啊！沒有這種事情，那既然沒有這種事情的話，沒有這條規矩的話，那表示我沒有違犯、違犯到佛規嘛！那我還擔心什麼呢？至於說你要去制定的話、你要去制定說怎麼、怎麼做，那是你自己制定的事情，那是你個人自己制定的事情。就是...都用這樣的東西，你用這樣的東西你去做一些辨別嘛！(A02，1097/1104)

研究結果呈現引發研究對象進入探索的契機，是當研究對象在行動上面對負向回饋時的自我質疑；以及面對宗教組織或與某些信徒，在信仰理念上的衝突與矛盾，所進行反思與批判。研究對象在質疑與批判的行動中，會出現探索的傾向，故本研究發現當個人的行動面對到負向回饋時，以及與宗教組織或他人在信仰的認知上產生差異等，此兩個向度是研究對象進入探索的契機。

回應 Batson (1983; 1991) 探索量表的內容，是針對個人對生命意義、人生目標的質疑，個人對宗教信仰懷疑的態度，個人觀點是否持續性的改變...等內容進行測量（參考附錄三：探索量表），相互比較之後，發現 Batson 探索量表的內容，主要關懷個人接觸信仰的原因，以及個人探索的態度，並未評量個人所要探索的信仰議題，例如：對於神觀的探索，或者是對於宗教組織的探索，或者是對於宗教人事的探索等，應該是宗教性議題中相當重要的一部分。

如果是對於神觀的探索，則牽涉到至上神信仰認同的問題；若是對於宗教組

織或是宗教人事的探索，則可能是對於在位者或組織行事理念認同的問題；此兩種探索的面向，有相當大的差異，一種屬於信仰的問題，一種則是個人與當權者間行事的認同質疑態度，應該有必要被區別與分辨出來，以釐清個人探索的向度落在哪個部份。

綜合言之，在研究對象行動內涵的部份，研究結果發現四大類型，十項內容，為：1、信仰傳遞的行動；2、宗教組織相關活動的協辦參與；3、信仰理念提升的行動；4、儀式；5、個人行動的基礎，必須是無所求、無私的付出；6、自我省察，並反求諸己；7、經營和諧的人倫關係；8、利他行爲；9、這樣做對嗎？面對負向回饋的自我質疑；10、是這樣嗎？面對信仰理念衝突的反思與批判行動等十種行動項目。

研究者在統整之後發現研究對象行動的核心，以信仰傳遞為主軸，而行動的向度，則有「出世」與「入世」兩種行動傾向，例如：研究對象身心投入，以信仰為生活場域等傾向「出世」的行動；另外，研究對象將觸角延伸進入人倫關係、利他行爲，則顯著偏向「入世」的行動；以及研究對象對自身行動的質疑，與對他人或宗教組織的批判行動等兩種探索傾向。研究者依據研究對象行動的主軸為核心，將研究對象的行動分為四個向度，並統整出研究對象行動的理論架構，將於下一節中做論說明。

第四節 行動的理論架構

本研究結果發現的行動理論架構，主要以信仰傳遞為核心；出世行動，入世行動，以及研究對象對自身行動的質疑，與對他人或宗教組織的批判行動等四種行動傾向，則分別落在四個象限上（參考圖 4-1：行動理論架構圖）。

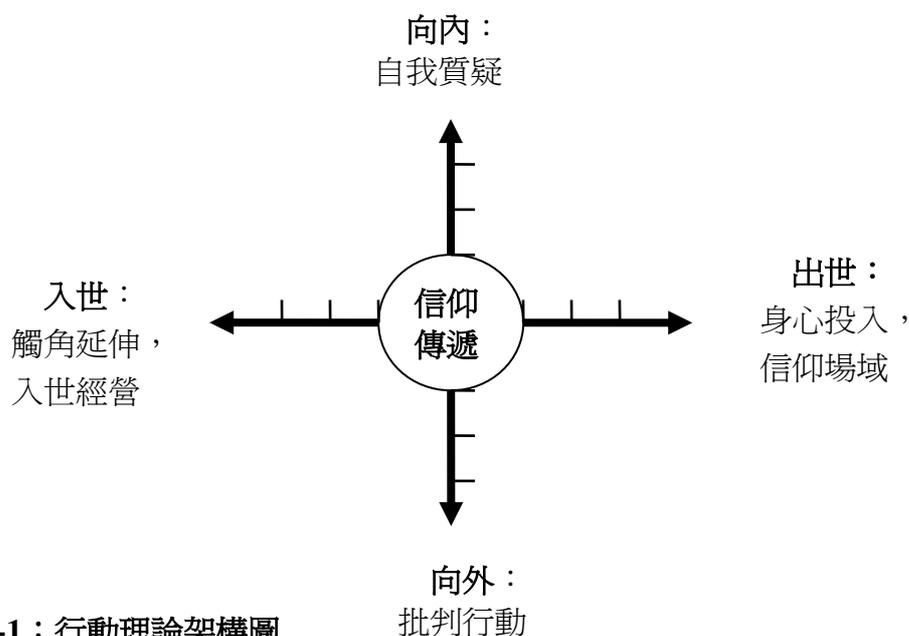


圖 4-1：行動理論架構圖

在行動理論架構圖中，信仰者行動的核心為信仰傳遞的行動；信仰者個人的行動橫向軸為：出世行動與入世行動；縱向軸為：向內自我質疑，與對宗教組織和他人的批判行動等四種行動，分別位於四個向度上。將信仰者在四個軸向的實際行動做出標記，並將之連線，將會產生 Q_1 ， Q_2 ， Q_3 ， Q_4 等四個象限的連線，每兩個向度落點連線的面積，將會呈現出研究對象在此象限的行動傾向；四個向度的共同連線會形成一個四邊形的面積圖，經由圖形可以清晰呈現信仰者的行動主要落在哪個領域，而每個領域中皆有其差異且特殊的行動部份。例如：

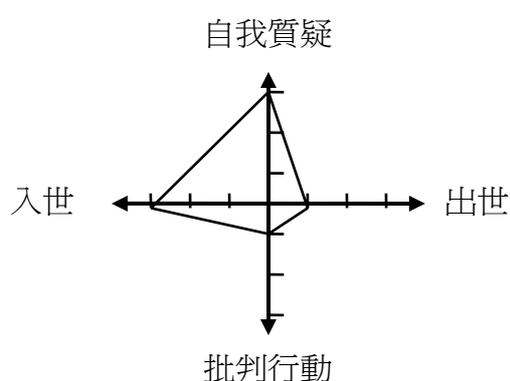
Q_1 區塊 的行動特色：此種類型信仰上的特色重視出世向度，以及自我質疑，故 Q_1 是屬於較重視出世修行，並傾向高度質疑的行動類型。

Q_2 區塊 的行動特色：此種類型信仰上重視出世向度，對於宗教組織與他人信仰理念差異時會有批判行動，是比較重視修行與批判的行動類型。

Q_3 區塊 的行動特色：此種類型信仰上重視入世向度，並會自我質疑，故在個人入世行動的目標、方向上會經常自我探索、自我要求，傾向於入世行動，並且自我質疑的行動類型。

區塊 的行動特色：此種類型信仰上重視入世向度，並對宗教組織與他人信仰理念差異時會採批判行動，較屬於入世行動、批判的行動類型。

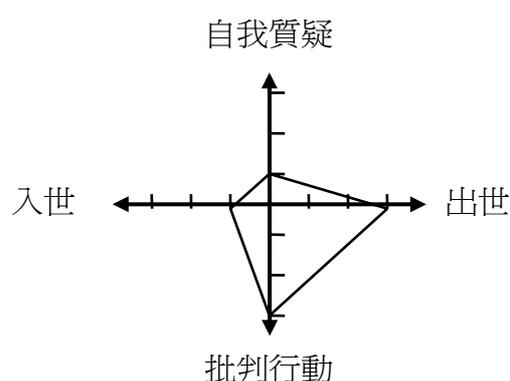
上述四種為每個領域主要行動特色的簡述。以下並以圖例簡要說明信仰者各種行動模式(參考圖 4-2：行動模式圖例一 & 圖 4-3：行動模式圖例二)，至於本研究中研究對象實際的行動模式，將於第六章統整的部份再做詳細論述。



說明：

行動主要落點在區塊的領域，故偏重入世行動，自我質疑度較高，對宗教組織與他人較少批判。

圖 4-2：行動模式圖例一



說明：

行動主要落點在區塊的領域，故偏重出世行動，自我質疑度較低，對宗教組織與他人的批判行動高。

圖表 4-3：行動模式圖例二

在上圖中可以顯著發現信仰者主要行動若以某個區塊為主，其他區塊面積顯著少的時候，信仰者行動特色將清晰的浮現；當然，若信仰者各個區塊的面積相

當，則其行動特色將不顯著，是較為平衡的狀態；有趣的是當總面積太小時，雖然呈現平衡狀態，但是在信仰的行動上顯著不足，故宗教性的傾向也會是較低的。

總而言之，研究對象以行動作為虔誠評價的必要元素，自覺「做」是展現虔誠的最佳方式，並一致認為「知」的層面，不表示可以達到「做」的層面；故要將所知的部份落實於行動的實踐，當中還必須具備恆心、耐力以及克服困難的毅力等多項條件；並且必須以無私的動機做基礎，時時的自我反省，自我要求，並做調整與修正等，作為虔誠行為實踐的綜合評價。

研究對象以行動作為虔誠的評價與具體證據，正好解釋了最早期 Thurstone and Chave (1929) 以外顯性行為，作為了解個體宗教性指標的原因；以及 Rowatt, et al. (2002) 以個體對戒命的遵循為虔誠的相關指標。也就是說，研究對象自覺信仰行動的實踐，應該是宗教性最顯而易見，而能夠呈現出來的部份。

然而，為什麼外顯行為後來會被視為是無效的指標？此部份在研究資料中也浮現除了行動觀點之外，研究對象亦指出信仰者必須是在公心一片，無所求、無私的基礎下付諸行動，才可評價為虔誠，顯著浮現研究對象拒斥外動機，明述內在動機的觀點。若就丁仁傑 (1989, 頁 138) 提到動機談論的部份，是人們對自己行為的動機做合理的說明，屬於社會控制的結果，個人說明行動理由時，已經排除不為社會所接受的行動理由。本研究結果亦呈現研究對象所論述的「動機」是一套為社會規範所接受、符合社會偏好觀點的理由。

另外在研究資料中，雖然研究對象以行動作為述說的主軸，但是其個人的目標，以及拒斥外在動機，強調內在動機的觀點，此三者會混合出現在訪談資料中，難以清楚劃分。故本研究在資料分析時，主要以研究對象述說的行動為主軸做統整，並建構出研究對象行動的理論架構，將信仰者的行動趨向，及其可能呈現的行動特色，做清晰的說明。

第五章 宗教觀的內涵

研究對象首先由行動開展對「虔誠」的回應，因此「行動」是研究對象回應與表達個人對虔誠認知重要的項目。若以研究對象的行動為「果」，那研究對象對虔誠的認知信念就是「因」，研究對象各種層面的行動，其實都是為了回應自己對虔誠的認知。換言之，個人對於何謂虔誠的認知信念，則是研究對象行動的指引。本章將依循研究對象「解釋（因）」自己「行動（果）」的內容，理解研究對象的認知信念。

以下將繼續進行研究結果的分析與討論，針對研究對象共通提出的四個宗教觀，分為四小節作論述。第一節，討論以良知真理為基礎的宗教觀，包含：相信最終真理是不受名相稱呼的侷限、相信良知與真理相通並且具有無限的能量、相信人具有道德自律的本質等內容。第二節，論述與天人奧密感應相關的內容，包含：相信天人之間的奧密感應、個人的奧秘感應經驗與奧密感應經驗對個人宗教觀的影響等三項相關內容。第三節，討論研究對象的懲處觀點，而在第四節中論述研究對象的功德福報觀點。以下首先討論以良知真理為基礎的觀點。

第一節 以良知真理為基礎

研究資料中共同浮現出，研究對象的宗教觀以良知真理為基礎，當中涵蓋著：一、相信最終唯一的真理，不侷限於「真理、道、天心、良知…」等名相；二、相信良知會與真理相通、並具有無限的能量；三、相信人具有道德自律的本質等三個相關的概念。

一、相信最終唯一的真理，不侷限於「真理、道、天心、良知…」等名相

研究對象相信最終唯一的「真理」，是不需要侷限在稱謂上面，不同的稱呼

或命名只是一種名相，這是一種不願被侷限的宗教觀。首先提出此概念，亦是爲了避免在後續的說明中發生名詞的混淆，研究結果呈現對象並不會刻意做區分。

如果說有一個真正的形體在的話，我給他定義叫作「真理」；道場上叫做老母；宗教叫做上帝、阿拉、什麼...靈性，我的習慣我給他一個單字叫做「真理」(C01，572/574)

我把上帝、老母、老師都歸類到「真理」，我不管，我不想去區分他 (C03，413/414)

我覺得應該是忠於自己，就是說...我認為所謂的忠於你自己，那你忠於你自己內在的那個聲音，那個良知，那甚至你忠於所謂的真理。(B02，277/279)

這個「道」讓我知道所謂的...我們要找的是天性，這是老天原本賦與我們的那種、那種靈性，我們是要找的天性，那我們所做所為、所存的心，是要天心，不是一份人心 (B03，315/317)

「道」如果說你把他講比較那個的話，他是一個形而上的東西，他是我們人的一個天良，其實上、事實上我們如果說，我們來學道，求道就是...很簡單就是說啟發我們的天良而已嘛！(A02，1107/1110)

「我是真理，我是道路，你信我者得永生」那我是真理，我又是道路，所以說我們把他畫等號的話，我也可以等於真理，我也可以等於道路(1636/1638)...，那這個我是不是代表每一個人都有，每一個人都有真理，每一個人都有道路，一樣嘛！(A02，1642/1643)

研究對象相信真理是來自於內在的良知，雖然在各宗教上有不同的稱謂，但是他是人原本具足，不須外求的。此觀點與一貫道五教合一的道義相符合，一般以真理與道通稱，並且也直指良知本性（通常一起指稱）。

丁仁傑（2003）也指出在台灣的宗教當中，許多不以教派自居而以「三教合一」、「四教合一」...、「萬教歸一」等，合「一」概念加以融合，並統攝爲「道」。換言之，以「道」統攝的合一觀念，目前於台灣的信仰當中仍然普遍盛行著，也是連結傳統與現代的文化框架，這也是中國人包容性高、重視道德涵養的宗教觀，也影響了其宗教性格。

二、相信人的良知會與真理相通，並具有無限的力量

研究資料中並浮現出研究對象相信 1、人來自真理的世界，故良知本性與真理的方向會前後相隨；因此當 2、良知本性中的善被啓發之後，會展現出無限的能量，說明如下：

1、人來自真理世界，良知與真理的方向是前後相隨

研究對象相信人來自於真理（天），因此心的方向，就是真（天）理的方向。摘述如下：

你也是從真善美的真理的世界來的，所以你是屬於這一份子。
(C01, 219/220)

那些中心信條是一致的，不會因為是你或者是學生，改變我心裡對真理的敬愛，我覺得那個是最偉大的事情，「心」——心裡面的方向，就是我覺得最重要的就是「心」的真實，那心的方向就是跟真理，就這樣。(C03, 442/445)

人不是來自於天嗎！對不對！人、人雖然...表面看起來，膚淺的看起來是來自於父母，可是這冥冥中不是、不是似乎也是有一種安排。(B01, 296/298)

所以說我覺得我的宗教，讓我就是很清楚的忠於自己，忠自己就是忠於自己內在的良知，那份良知也可以講是真理。(B02, 293/294)

我總覺得說，身為心之器皿，身體他只是心的一個工具而已，這個良知、這個天理是來自於天。(A01, 163/165)

2、相信啓發良知本性的善，可以展現出無限的能量

在資料中亦呈現研究對象相信當個人的良知被啓發時，人具有無限的能量，可以到達與真理互通的狀態。因此，信仰傳承的理念著重於顯露良知，這是一種以良知為出發，相信良心本善的宗教觀。

把我們的天理跟良知顯露出來的話，我總覺得說，這才是我們生命中的一個究竟啊！(A01，165/167)

我們良知的力量，這個良知的力量，就是說我們講說，你...越能夠去省悟這種東西的話，那你把他視得很透的話，你就越容易平靜，我相信...我在...如果說你再問我虔敬的話，這就是那種讓我虔敬的力量。(A01，509/512)

人與生俱來就有天賦的良知良能，所以說人的那種內在是非常柔軟善良，那也是無限...有無限能量的。(B02，277/279)

我們講到的人性本善，那當你對他好，你對他關心的時候，我相信你會感動他。(888/889)...。我相信人性本善。我曾經也看過很剛烈的學生在課程上當場跟我起衝突的，讓全班氣氛都很緊張的那...那種場面，那老師的一個容忍，那老師的一個事後的輔導，都會讓學生軟化。(B01，891/893)

這些活動的目的，其實就是在啟發良知良能啦！OK！他活動的目的就是這樣。那我覺得我是已經被啟發了，這個引擎已經是開動的狀態 (C01，40/43)

三位研究對象以良知的啟發為個人宗教觀的基礎。因此，在信仰傳承的理念上，著重於個人內在良知的覺察與自省的工夫；若就良知本性中「性善」的觀點出發，研究對象以人的良知啟發後，自然會展現出真理的善，故以致良知為宗教觀述說的根源。

三、相信人具備道德自律的本質

在研究資料中並呈現研究對象相信良知本善，以及良知經啟發顯揚之後，並不需要律法、規範的約束與限制，人會自動衍生出自律的本質，這是一種以道德自律為基礎的宗教觀。

一個天...一個人的天良、良知顯露出來的時候，在他的行為裡面，他是謙卑，也是一種關愛，還有是一種包容，他時時刻刻去幫助別人，不是為自己，就「用」它是這樣子。如果說一個人，你看一個人他如果都能夠為別人去設想的話，這個人絕對沒有什麼私心、利益

的。(A02, 1621/1625)

那一定是要用處罰才能把孩子教好嗎？不盡然啊！對不對！那因此你站在這樣的理論來講的時候，如果我們用包容的，用...用開導的，我們不用處罰的，是不是也可以把孩子教好，也可以！所以那是一份天心，真正的從他的天性裡去啟發他，而不是用...而不是站在人為的制定的機制上，去約束他、去規範他，甚至讓他痛，然後他才會改過。所以我一直認為說，我們現在要追尋的，就是要把這個「天心、天性」找出來，如果每一個人找出了「天心、天性」的時候，那律法根本對我們來講，對我們有跟沒有都無所謂。(B03, 324/332)

我常常問學生說，當你考試不會的時候，而監考老師又沒有...沒有在認真...在注意你們的時候，你會不會作弊？很多人認為說，我會考慮作弊，然後我問他們說，你認為這樣作弊對嗎？他說：「沒什麼不對。」可見得現在很多人...價值觀都混淆了，如果說我們找回「天心」的時候，我們就會很清楚的知道，即使是沒有人看，那這件事也不應該做的 (B03, 332/337)

我覺得人類訂的那些東西，這個...我覺得不是最重要的。(171)...我不必去找尋他的教義(222/224)...我覺得那個定義上面的事情是...我覺得不要用那種影響自己，就是過什麼這樣子。(C04, 300/301)

研究對象相信人具備道德自律的宗教觀，此種「自律」基礎是根基於個人內在自發性的自我要求，並不是因為規範之約束、禁止或懲罰才遵循的，而是不分時間與空間皆會自動做到；而「他律」的規範，通常以約束、禁止、懲罰、...等方式，作為驅使他人服從的手段與工具，故對規範的遵循是建基於有條件的情況下，並非個人發自內心自願的。換言之，研究對象相信人的天性良知具備自律本質，故以啟發自律本心為主軸。

綜合言之，研究結果呈現，研究對象相信最終的真理是不受約束與侷限的，真理世界是人的根源，而此根源與人的良知本性是相通，故顯揚人的自性良知，也就啟發了人的自律本性，此時並不需要他律性的規範作為約束的力量，即會展現出無限的能量。

第二節 相信天人奧密感應

本節將繼續說明研究資料中浮現出的第二個觀點，即「天人之間奧密感應」的觀點。以下將會論述與天人奧密感應相關的三個內容，首先，說明研究對象相信天人之間的奧密感應；其次，並在此論述研究對象的奧密感應經驗；最後，討論奧密感應經歷對個人宗教觀的影響等，分別說明於下。

一、相信天人之間的奧密感應

研究結果發現三位研究對象共同相信天人之間的奧密感應，並且在信仰中有奧密感應的經驗。研究對象相信奧密感應的敘說如下：

中庸他有講到「至誠則靈」，你至誠就有感應，我想說那個「靈」就是一種感應，你時時刻刻都可以招呼到那個感應，是這樣子的。
(A00, 471/472)

那我相信那個東西一定是一種經驗，然後也可以呈現的，那、那個不是虛的，所以我就一直希望說，我努力，希望有一天我也能夠有這樣感受，可是我就發現說，真、真的我可以感受到那種「天人合一」的那種奇妙！(B03, 33/39)

你到了那個程度的時候，你的、你的誠心能夠感動天的時候，天必定給你感應。(B03, 178/179)

我認定這些仙佛、菩薩，這些時間跟空間是連在一起的，因為他是真理，跟整個生命自然現象是溶在一起的，所以他是沒有壽命的限制，沒有空間的限制，正因為如此的關係，所以他一定能夠知道，運用能量的變化。(C03, 350/353)

上述研究資料浮現，研究對象相信人可以經由奧密感應的經驗，感受到天人之間和合的感受。而研究者認為在天人感應的範疇中，要使此範疇的內容更嚴謹與密實，奧密感應的經驗，與奧密感應對個人宗教觀的影響，此兩個部份是相當重要且必須呈現的資料，故將繼續針對在研究資料中，研究對象所論述到的奧秘感應經驗進行分析與討論。

二、奧密感應經驗

在研究資料中浮現出研究對象的奧密感應經驗，可以分爲：1、個人自身困境解除的感應；2、發生在助人中的感應經驗；3、與超自然存有之間的神祕經驗等經驗，說明如下：

1、個人自身困境解除的感應

研究資料中浮現，研究對象共同有個人自身困境獲得解除的感應，例如：工作時數減少，收入相對增加，助人時間更多；講課的時候出狀況，結果卻出奇的好；發現自己沒錢繳交學費，卻有人送錢來等，解除個人所遭遇到的困境。

比如說，我以前要工作 20 幾天，我才能夠得到那些酬勞，現在也可能不用工作到 10 天，我就有那些錢，可以去幫助別人。啊！我把這整個的過程，當作是一個「感應」。就是等於是說，好像覺得說，這是老天給我的，因為我不用再花很多的心力、很多的苦難，我就可以把很多想要做的理想，給它實現出來，這就是我說的「感應」。(A00, 455/460)

我自己都還很清楚說我在講課，可是我講了什麼，我不知道，我腦筋裡全部都亂了，然後也失控，就是說自己不能控制說，我的講題內容要講些什麼，都已經自己都沒辦法控制了 (68/71) ...，我不知道自己講什麼...，而且我自己很懊惱，我站在那裡好難過哦！自己就很懊惱啊！因為自己沒掌握好，可是怎麼還會有人出來跟你說，你講得好好，我聽了好感動。(B03, 78/82)

我就發現說，真、真的我可以感受到那種「天人合一」的那種奇妙吧！我覺得、我覺得... 嗯！在、在那個當下的時候，你很清楚知道，吧，你很清楚知道你在做什麼，可是你卻沒有能力，把你想要做的東西做出來，就是說變成你不能完全掌控自己¹⁰，可是你還把任務給完成。(B03, 45/48)

¹⁰ (故事摘要, B03, 50/105) 研究對象在上課前已做充分的準備，當課程進行時研究對象發現自己竟然一片空白，無法依據已經備好的課程內容傳講，整個上課過程不知所云，自己懊惱不已，但在課程結束後，上課的班員主動的來感謝他講的很好，並且很受感動，讓研究對象體會到天藉著他的口傳達出天要講的話語。

我在讀研究所的時候，我的學費繳不起，嗯！慘了，我就發現慘了，真的，真的，完蛋了耶！然後在 OO 舉目無親啊！我也不知道該怎麼辦！有一天突然的我的岳母跑來跟我說：「生日快樂」，在我們台灣的習俗，來岳母給你的這個紅包，讓你今年就是、就是...他...我不知道那是什麼鬼的習俗，但我深信那一定不是真的(745/751)...，結果我岳母就拿了三萬、三萬六還是怎樣，天啊！(756/757)...，我只發出這種信念說：「完了，沒錢了」。那第二天，錢自動送上門來，你會不會覺得那太神奇了，就是也太湊巧了。(C01, 764/767)

有關研究對象個人自身困境解除的感應，還包括：個人嚴重疾病短期痊癒，至國外傳道遇到許多阻礙皆順利解決等等，不一一舉例。研究對象將此種在個人預期之外，感受到困境神奇、湊巧被解除，無法解釋的特殊經歷，視為是一種感應的現象，也是研究對象共有的感應經驗。

2、發生在助人中的感應經驗

另外在研究結果中，浮現研究對象的感應經驗發生在助人行動的回應上，此部分雖然只有一位研究對象有經歷，但是因為研究對象多次提及，而此種感應是在研究對象協助他人的過程中出現，而非研究對象自身困境或問題的解除，故研究者認為有被提出的必要。如下：

只要...我的手牽著她的身體的任何部位，搭在她的肩上、或摸在她的頭上、或握著她的手，他就不會吐、他就不會吐。他就不會吐，而且也不會難過。我說：「怎麼會是這樣子！」(A01, 632/635)

有一次我就發心願說，我有到大廟啦，到各地方去演講，我就把他寫了十五場的演講，我記得是十五場，然後時間、地點、演講什麼題目、多久時間。然後我把他寫一張杼文，然後就在他們...就在回到鄉下以後，他們住在鄉下，就在他們的...就是大庭，然後就對著天...就把那張杼文唸完；然後把那一張裡面所寫的功德，就焚香點燃。經過十五分鐘，經過十五分鐘，她整個人臉色、整個人的身體完全都好了。(638/645)...。然後到現在他孩子已經四歲了(A01, 647/647)

有一次我在泰國的時候，有一個人就是說在右手邊的腋下的地方

長了一個很大了瘤，然後我就在佛桌的地方，求上清茶¹¹，在他的腋下的地方敷一敷，很神奇的，一兩天後他這個腫瘤、他這個瘤就消掉了，他到醫院去以後，醫生看了就說不可思議。(A00, 472/476)

感應發生在助人行動的回應上，此種現象一般在宗教上會以神蹟稱之；但是在本研究資料中，卻浮現研究對象認為助人行爲的感應，是對「人有善願，天必從之」觀點的呼應。研究對象的述說如下：

我不知道別人的想法怎麼樣，但是我的想法就是說，你要做到足夠讓上天有所感動。就好比說有很多信徒，他不是為自己而是為別人去禱告，他為別人禱告的時候呢！好像就有很多神蹟的顯現，那個人病好了，這是好像大家的一種心力、心念的幫助他。(A00, 466/471)

我把他體會到說，一個人當他很真誠的去為別人的時候，好像...所以說，他可以感應到很多的事情 (312/314)...。我感覺到說「仙佛是無所不在的」，這個也牽連到說是「人有善願，天必從之」。(A00, 3/345)

我總覺得說，當你要做這樣的事情的時候，你的念頭是要幫助別人，就我們一貫道講說我們是要渡人、救人上天堂；我們憑這樣的信念去做，那...上天也因為...也藉著這樣子的事因、因緣、顯化這樣的神蹟。(A00, 481/485)

對於研究對象而言，此種經驗更加強化研究對象助人的信念，相信助人的善念是天人感應的根源，並且更積極的投注於助人的行動中。而此種感應顯著影響研究對象對於天命的理解與認知。

3、與超自然存有之間的神祕經驗¹²

研究結果另外浮現的經驗較為特別，是一種與超自然存有之間的神祕經驗，

¹¹ 上清茶：為經過煮沸的開水，並用蓋杯獻供於佛前的清水。

¹² 與「超自然存有」之間的「神祕經驗」，此概念的命名，是引用林本炫(1998, 頁 137)對感應的認知與解釋中的名稱與定義。「超自然存有」：指仙佛、神明、上帝，人類之外，有介入物質世界力量的存有。「神祕經驗」是指受訪者與上述超自然存有之間任何形式的溝通。(引自林本炫，1998, 頁 137)

在本研究當中，研究對象並提及非「仙佛、神明、上帝」，而是屬於另一種類型「妖、魔、鬼、怪」的超自然存有；故在本研究中將與「仙佛、神明、上帝」之間的神祕經驗，稱為「類型一」；而與「妖、魔、鬼、怪」之間的神祕經驗，稱為「類型二」。

並將之分為兩種類型，「類型一」：與仙佛、神明、上帝等超自然存有的神祕經驗；
「類型二」：與妖魔鬼怪等超自然存有之間的神祕經驗。

「類型一」：與仙佛、神明、上帝等超自然存有間的神祕經驗

研究資料中呈現一位研究對象的經驗比較特別，曾多次與仙佛、神明、上帝等超自然存有間，有親密接觸與對話的經驗。

我親眼看到我們家的護法神。我母親去 OO，因為我住、我是 OO 人，那我們住 OO 的時候，家裡面沒有大人，那我...居然親眼看到一個神明就站在門口那樣子，原因是因為我起來尿尿，但是因為他擋在門口，害我就一直呆在棉被裡面，呆了一個小時。所以如果說那是幻影的話，你覺得有可能一個小時這樣憋著尿，在那邊看著幻影，而且那個形象，完完全全到現在我腦海裡面都完全的清楚，那有幾次的經驗，除了這個之外，甚至就是我去廟裡面的時候，我還看到那個彌勒祖師來。(C01, 308/315)

像...濟公老師，他會...他那種就是說不是來跟你...報明牌；就是...他提醒你，你的思維上面沒有開拓，沒有弄清楚，居然來這邊，坐下來跟你聊，就是...解開你的疑惑這種，這個絕對不是說我們看經典那種、那些...例如說：我們是...日有所思，夜有所夢。(316/320)...。完全就是你之前生活裡面、印象中，從經典書籍都沒有的印象裡面，一個新的經驗，就是來告訴你，然後你坐下跟他聊。(C01, 321/323)

甚至，我去我同學家裡面，我那同學是基督教徒，耶穌基督就在我的面前這樣子-活生生的展現出來，我很清楚看到就是甚至耶穌長的什麼樣子，皮膚到、好到多好，眉毛多漂亮，年紀多大，我都可以很清楚的描述給你們聽，因為到現在我印象中，我都完全沒有辦法去抹滅掉。但是，我發現十幾個這些來傳福音的這些人，完全都沒有看到。(C01, 324/329)

研究對象的神祕經驗為正向感受的，例如：看到神佛，並且發現神佛的出現都是在提醒他，讓他的思維更加通暢，並解答他內心的疑惑等，讓他印象深刻無法抹滅。

「類型二」：與妖魔鬼怪等超自然存有間的神祕經驗

另外在研究資料中，呈現兩位研究對象經歷「類型二」與鬼接觸的經驗，其述說如下：

有一次我去開刀，在中國醫藥學院，我的是下半身麻醉，所以不是腦袋的麻醉，我很清醒，我就看到這些在手術房上飛來飛去一些妖魔鬼怪，但是就在那個剎那，他不是來攻擊你，就是那個人頭就是飛來飛去的時候，我竟然還看到兩尊我們所熟悉的人物，一個是關聖帝君，一個是那個觀世音菩薩。(C01, 338/343)

在 921 之後我們進駐災區協助災民，大約兩年的時間，到了我們要撤離災區的前一天晚上，我看到很多受難往生¹³的災民跪下來向我們道謝，跪下來跟我們道謝，感謝我們對他們的協助。(A03, 2004/12/14)

上述研究對象與超自然存有之間的神祕經驗，兩種類型的發生過程皆是屬於非預期性，而且偏向正向的經驗。當中有趣的是一位研究對象只經歷「類型二」與鬼之間的神祕經驗；另外一位則是兩種類型的經歷皆有；還有一位研究對象則說道：「自己從來不曾有此經驗，甚至連作夢都沒有夢到過」。

我跟你講喔！我很奇怪，我這一路走來，我都沒有做夢的，我常聽人家說，作夢、夢到什麼...什麼指點啊！可是我就是都沒有耶！從來都沒有。(B03, 1079/1083)

研究結果發現研究對象的感應經驗落在不同的層面上，三位研究對象皆有個人困境獲得解決的感應。其中一位研究對象的感應經驗，以助人過程中發生感應的經驗為多，但是並未涉及與超自然存有類型一：「仙佛、神明、上帝」之間的神祕經驗；另一位研究對象，則無助人的感應經驗，但是與超自然存有兩種類型之間的神祕經驗相當豐富。

¹³ 往生（者）：一貫道道場中，對死亡（者）的通稱語。

James (2001) 認為個人的宗教經驗，探究的主軸在於經驗的部份，並非論證經驗真實與否的議題。在宗教經驗中，與超自然存有間的神祕經驗，對當事者而言是清晰、新鮮與印象深刻的神祕經驗，但是對於未曾經歷者卻是一種神祕不可知的，也無法知的向度。故在本研究中亦不探討神祕經驗的真實性，而是以研究對象個人的經歷，與其對宗教觀的影響進行探察與了解。

三、奧密感應經歷對個人宗教觀的影響

經由研究資料分析的結果呈現，本研究中研究對象的奧密感應經驗是屬於正向經驗。在資料中亦同時浮現研究對象正向的奧密感應經驗，對其個人的認知信念具有正向影響，並且深化天人之間的情感。

1、對個人的認知信念，具有正向的影響

研究結果呈現研究對象在經歷正向奧密感應經驗之後，會對其所認同之認知信念更加的相信與肯定。在經歷正向奧密感應經驗之後，研究對象的述說如下：

我就真的發現...真的人家說的——心誠則靈，誠能感天！那真的是...我越來越、越肯定啦！(B03, 127/128)

我內在很深層的這樣禱告的時候，發現到說那個事情好像就這樣應驗了！所以我感覺到說「仙佛是無所不在的」，這也牽連到說是「人有善願，天必從之」一樣。(A00, 368/371)

後來我就覺得說，這是事實，就是、就是當你的誠心，能跟天相呼應的時候，相感應的時候，那真的你就會有不可思議的這種結果出來。(B03, 183/184)

我沒辦法決定，就是他發生的時候，就是這樣子他發生，不是我...能夠設想、能夠預知，還是怎麼樣，但是確是這樣，那種東西根本就是非常、非常抽象，而且你「信者恆信，不信者恆不信」，但是就是發生了(570/573)...，但是你講的是我嘛！那我告訴你的是：他有影響我 (緩慢且加重語氣)，確實，而且是往正面的。(C02, 575/577)

我會對我自己這麼有信心。(295/295)...，說：「我不是信徒，我是一個使者」的原因，是因為...我對我自己有很大的信心，除了我這樣做之外，其實有很多我自身的印證。但是，我沒辦法掏出來給你看。(C01，303/307)

然後我就發現，我起來的時候會飄，身體會飄，那種感覺好像奇怪我的身體...好像離開了地面，就是你的腳沒有辦法安安穩穩的踏在地面上，走路會輕飄飄，後來我就想原來我認定上面我覺得...之前那些道家的思想，他們應該、這些前輩，真的什麼靈魂脫竅啊！什麼練身大概那些，應該都有機會是真的，只是說你現在這種物質，什麼啊人來人往的世界裡面，你沒有這種時間、跟這種空間啊！讓你去練習、去發揮、去創造。(C01，438/445)

本研究中研究對象所提及的奧密感應經驗，如：困境的解除；助人的神蹟；甚至與超自然存有第二類型：鬼之間神祕經驗的部份，也是感謝研究對象的協助，或者只是現身看著他，並未傷害他等，皆是屬於正向的經驗。研究對象也因為自身的正向奧密感應經驗，讓研究對象述說到：更加的「肯定、相信...、是事實、有信心」其所相信的認知信念，對個人產生正向強化的影響。

2、奧密感應經驗，深化天人之間的情感

感應的結果除了影響研究對象的認知信念之外，研究資料並浮現出研究對象對天的情感，會在正向感應之後更加的濃厚與臣服。

我試著這樣子把頭抬，我抬了10次、我10次都感應了。所以我一直...我到現在---我都不敢輕易抬頭。(419/420)...，那個感覺就是說，我應驗到老師的那一句話就是「只要你抬個頭要，為師就給你」，可以說一直到現在，我都還存在這種感應。(A00，440/442)

以前也許我禮拜六會工作，現在我禮拜六不工作，那現在...我本來就是說助人越多的時候，好像老天給我的東西...我所謂的東西就是錢啦！那因為我要去幫助，名義上要去幫助很多人，所以我們必需要付出錢，然後好像老天也讓我有這些錢去幫助別人。(450/455)...，我把這整個的過程，當作是一個「感應」。(A00，457/457)

用這樣一個簡單的例子來告訴你，不足以代表說我對祂的愛，或

者是祂對我的愛，我覺得很抱歉，我沒有辦法幫你去稱量那些多大多重。(C01，779/781)

當你真的感受的時候，你那種應照的時候，你真的是心有戚戚焉。(B03，1067/1068)

我常常在講說，沒有自己親身經歷，你的那個體驗永遠都是說，聽故事啦！(B03，1063/1064)

如果真的有神明，在提醒我什麼事情吧！(393/393)...，因為他確實發生在我身上。(C02，396/396)

我人生有一些不可思議，迷信式的那些際遇，對，那些我也覺得也是很重要的，那些他確實發生在我身上，那不是我想要見的，但是他就出現的。(C02，564/566)

在本研究中，研究對象所提及的感應經驗，以個人正向經驗為主，並在此經驗中感受到不可思議、心有戚戚焉以及持續的感應狀態，雖然研究對象的經驗有所不同，但是在有宗教經驗之後，研究對象更加認同天人奧密感應的觀點，而天人之間的情感也更為緊密。

總而言之，研究對象相信感應，並且實際經驗到感應的經歷，雖然各有不同的體會，但是在個別感受的當下，是一種殊勝、唯一、無法取代的感受，每個經驗都是研究對象與天（神）共鳴、合一的最佳印證。

第三節 懲處觀點

在研究資料中並呈現研究對象不約而同提到懲處的概念，但有趣的是出現「懲處是天意的結果」、「上帝只有慈愛，不會懲罰任何人」兩極化的觀點，以及懲處是一種良心的自我譴責等，三種不同向度的懲處觀點，有關此部分的研究發現將於本節中進行論述。

研究結果發現研究對象主動提出懲處的觀點，並顯著浮現其差異性；就宗教性之議題而言，研究者認為對於一個信徒，懲處觀應是相當重要的宗教觀，而造成此宗教觀差異的原因，在研究上有探討的重要性與必要性。以下將依一、懲罰是天意的結果；二、上帝只有慈愛，不會懲罰任何人；以及三、懲處是一種良心的自我譴責等內容逐項說明。

一、懲處是天意的結果

研究資料中浮現，研究對象相信人類的作為違反天意的時候，自然界與天將會有反應出現，即：自然界出現亂象、天災頻繁、與惡有惡報的觀點等。

我們現在很多自然界的現象，自然界的現象違...跟...跟過往我們的經驗不一樣，那是不是我們要反思，我們是不是很多地方做過頭了，違反了天意、違反了自然。我覺得自然界的現象，也正反應著現代人類的所做所為。(B01, 22/27)

在我的經驗裡面。嗯，以前小時候，下雨是歸下雨，刮風是歸刮風，可是現在不是 (31/32)...。那按理講，下雨刮風這個是自然現象嘛！那也應該不致於說下雨，我們就要淹水，一刮風我們就不可收拾，那有這麼多的死傷，這麼多的損失，應該不致於。可是現在不是。那...那到底原因在那裡？那是不是我們要反思一下，我們人類的所作所為，是不是超過了天要我們所做的？是不是違反了自然？(B01, 35/40)

例如：現在那麼多的年輕人吃搖頭丸、那麼多的人不務正業、酗酒、吸毒，甚至做一些為非作歹的事情，不只是...是他自己的損失，也...也損害了整個國家社會，我覺得那真的很可惜的(389/392)...。那麼勢必老天是公平的，那這些人的結果、下場絕對不會好的。(B01, 389/394)

我深信不疑就是說，人還是要敬天，人要謙卑，人不過是來這裡是做客的，那人的一切是有老天，因為人的靈性來自老天嘛！那如果說沒有把你的靈性，很適切表現出來的話，也就是說你無視於天、無視於地，那唯我獨尊的話，那你必定最後...我們講的——自食惡果，那其實也遭到老天的收殺，對不對，也就是所謂的惡有惡報。(B03, 290/295)

研究對象相信人類過度違反天意時，天會回應人類的作為，故認為懲處來自天意，以及自然的循環。

二、上帝只有慈愛，不會懲罰任何人的觀點

另一位研究對象對於上帝的認知，以慈愛為主軸，認為上帝不會要求人為祂做任何事。

上帝從來沒有，就是...就像我們的父母，從來不去處罰他的子孫、子女是一樣的，因為它只有愛，我的觀念裡面，上帝真理他只有愛，他沒有任何的懲處（702/704）...。上帝...絕對不會去處罰你，祂疼妳都來不及了，如果說他要處罰你，為什麼派耶穌基督...洗刷人世間的罪惡。（C01，707/709）

上帝、老母、真理絕對絕對希望你跟他同在，而不希望去處罰你，讓你難過。（C01，710/711）

上帝只有疼我們，沒有要我們做什麼，沒有，從來不(懲罰)。（C01，732/733）

人世間這些東西，在神的世界裡面不足為奇(1339/1339)...，我都覺得啦！上天不會跟你計較這些俗事。（C02，1341/1342）

因為我都跟上天說，讓我得到「現世報」，你不要讓我等到再下輩子再報應啦！你要...就是處罰我什麼，都可以(1347/1348)...。沒有啊！你沒看我整個人好好的，沒有啊！而且我的感受是...，你好像還在替我洗禮啊！那種感覺好像把我一生的那些，你可能覺得不舒服的那種，就把他洗掉的那種感覺啊！（C02，1351/1354）

當我很清醒，我那時候是清醒的，就這樣逐漸、逐漸出現，散發這這金色的光芒，我就嚇一跳！我心裡想，我的第一個想法，是我爬到他身上，會不會是我今天...我睡覺...我十一點多的時候去...用我凡夫俗子的肉體，把你那個聖潔的肉體給污染了，那種...，我第一個是想到的是這樣，我覺得很抱歉！然後我就覺得很不好意思，就這樣...(動作：低頭，不好意思的表情)，但是他的眼神告訴我——不是！他眼角就一直在動啊！動啊！動，不講話，他就笑，對著我笑。...我就想，好吧，應該不是要來處罰我的，我還怕，我還怕說他真的會處

罰我，我還用了一個英文單字，你知不知道 punish。我、我、我那時候還自以為是說，好吧！搞不好你聽不懂英文，還想逃避什麼，對！原來不是，他的眼神就是帶著愉悅。(C02, 1280/1284)

雖然研究對象會向上天吶喊，如果他做的不好，希望上天當世就給自己處罰，結果卻感受到上天為自己洗禮，洗刷掉不舒服的感受，感受到上帝只有慈愛，不會懲罰人。在此觀點中亦呈現出，研究對象與超自然存有之間的神祕經驗，為溫和慈愛的正向感受。

三、懲處是一種良心自我譴責的觀點

另外一位研究對象相信內在良心的自我譴責，就是果報的呈現。

一個人他很苦的話，就是因為他...就是他做不好了，所以他自己受到他自己良心的譴責嘛！一個人他做不好，他受到他自己的果報嘛！(A02, 1676/1678)

你去...種下善的東西，他就是好的東西，你去植不好的東西，他就是不好的東西嘛！當他成為一個行為以後啊！你自己整個心的一個情緒的感受就會不一樣嘛！我在想說佛家大概把他想做這就是「善有善報，惡有惡報」，但事實上善報、惡報也好，我覺得說那都是一種心靈的一個反應，我的感覺是這樣子啦！(A02, 36/41)

我們充其量不能夠把鬼跟神定量在什麼樣的形態。或者是說，比如說：一個人心很善良的時候，即使他看到厲鬼，他還是會跟這個厲鬼問候；那一個人心惡的時候，即使他碰到天使，他也會害怕。(A00, 660/663)

研究對象以個人的情緒感受與心靈狀態的呈現，即是一種自我懲處，此種宗教觀是傾向於道德自律的觀點。

綜合言之，相信上帝（神）不會懲處人，是慈愛的，或者相信自然紊亂、天災頻繁，是天要人檢討的呈現，以及懲處是內心的自我譴責等，雖然三種懲處觀點的不同，但卻也道出研究對象內心最深處的感受，並呈現研究對象與信仰對象之間關係的中介因素。

但是研究者在此要先說明，在研究對象的觀點中，天不等於上帝，研究對象述說的「天」，一種是「自然天」的概念，故天是公平、正義、無私的，並在自然循環的過程中，會反應出人類對應自然的結果。另外一種「天」的概念，例如研究對象認為上帝（天）是慈愛，會順服人的良善心願或者是會處罰人等，則是已經將「上帝、上天、...」加以形象化之後的概念，並非「天」原始的本質，而是具有意志的神格觀點。故慈愛的或者是會懲罰人的上帝（天），雖然使用相同的辭彙，但所指稱的是「意志天」的概念；而研究對象心中最高的主宰仍是自然天，具有「意志」神格的天或上帝，則隱含著「使者」的概念。

第四節 功德福報觀點

除了上述三項觀點之外，在研究資料當中，亦共同浮現研究對象有功德福報觀，但是反對以積蓄功德福報作為信仰的基礎。首先，說明研究資料中所呈現出研究對象具有功德福報觀點之內容。

一、 有功德福報觀

在研究資料中，三位研究對象皆相信有功德福報，當中一位研究對象以助人經驗的神蹟，感受到功德福報不僅是給自己，還可以幫助自己的親人與他人。

有一次我就發心願說，我有到大廟啦，到各地方去演講，我就把他寫了十五場的演講，我記得是十五場，然後時間、地點、演講什麼題目、多久時間。然後我把他寫一張杼文，然後就在他們...就在回到鄉下以後，他們住在鄉下，就在他們的...就是大庭，然後就對著天...就把那張杼文唸完；然後把那一張裡面所寫的功德，就焚香點燃。經過十五分鐘，經過十五分鐘，她整個人臉色、整個人的身體完全都好了。(638/645)...。我在那個當下曾想過，人是真的要去做好事、積點福報、積點福德，我想這個福報、福德不只是可以給自己，也可以給別人。我不知道這個是不是上天的一個定律，可是我總覺得說，我這樣子一個親身的經歷，我把他拿出來分享。(A01, 649/653)

落在我們的信仰裡來講說，以我的所做所為，心中的所想，去感動上天，或者是說我去符合上天的這種心意，然後能夠受到上天的加持，或者受到上天的庇祐。(B03，36/39)

真正的這種的應該是人助，然後天助，如果你願意捐錢出來，這叫做「上天的錢」，因為你是「公心」一片，那你就是上帝的使者，你願意佈施，你的福報一定綿延。(C03，154/156)

醫生當然福報就是比你們這些人啊！要不然我們怎麼做醫生，醫學院這部份，是因為本身的條件上輩子有修嘛！(C03，184/188)

研究對象雖然共同有功德福報的觀點，相信功德福報會展現於天助的庇祐，但是反對以積功德福報作為信仰的基礎。

二、 反對以積蓄功德福報作為信仰的基礎

研究者將訪談資料反覆檢閱，發現有趣的是研究對象相信功德福報，但是反對以積蓄功德福報作為信仰的基礎。

如果說，我們所要求的，你來拜拜、叩頭等等這些宗教上面的儀式，可以求到什麼的話，那不得了了耶！那越虔誠的人求的東西就可以...是不是可以不勞而獲，譬如說：我要黃金、我要黃金，叩頭一下，是不是，佛堂就會掉那些黃金下來，所以我覺得這實在是有一點迷信。(180/185)...。例如說，我做個這個什麼事情，可以積點什麼功德、福報啊...等等，那跟我的想法是大異其區的。(C01，216/217)

我要怎麼樣以後...替以後儲存什麼人緣啊！功德啊！錢啊！那一些，那我覺得我的想法不是(C02，214/216)

多做點功德，你下輩子就可以成為男的，我講的你覺得很好笑，但是對愚夫愚婦他就會認為...對！我要做男的，女的很可憐，類似像這個樣子，我絕對不能接受像這樣的論點，因為這個就是迷信這種事情，我不能接受。(C04，409/412)

上述為研究對象反對以積蓄功德福報作為信仰的基礎，回應第一節行動的理論架構，可以發現研究對象相信功德福報，但是對於因功德福報而信仰者，展現

出批判的行動。同樣是反對以積功德福報作為信仰基礎，但批判色彩較低的研究對象，敘說如下：

那一般人會覺得說，當他心靈上很無奈的時候，他會求助佛，希望佛能夠給他這樣子、給他信心、給他什麼樣的答案，事實上，佛你不去求他的時候，他還是會給你。(A00，670/673)

我覺得一個真正虔誠的人，他是從內在...從內心裡面她做該做的事情，然後絲毫不有所求。譬如說：我做這件事情，我不想求、不求所能夠得到什麼，不想希望有什麼樣的福報，那就是這樣，我覺得說那應該就是一種靜。(A01，661/664)

在本研究發現研究對象主要強調的部分在於「如何看待功德福報？」「求、不求功德福報？」，而不是有、無功德福報的觀點，這是很有趣的發現。丁仁傑（1998，頁 124）亦提及功德福報觀點在華人社會裡，有相當系統化的發展，並且是民間倫理體系中的核心支柱。換言之，「功德福報」已經是本土社會日常生活習慣的辭彙，在華人文化教養下長大的個體，對於功德福報之觀點都相當的熟悉，在本研究中亦發現在有功德福報的文化脈絡下，個人「如何看待功德福報？」才是個體評價虔誠的重要依據。

總而言之，信念是個人思想之組成，研究對象有哪些重要的思想，也就呈現出研究對象個人的信念，也就是「觀」。本章說明研究對象共同提出的四個宗教觀，為：以良知真理為基礎信念，相信天人奧密感應，有功德福報觀但反對以積功德福報作為信仰的基礎，與懲處觀點等。然而，在奧密感應的部分，研究對象雖然共同相信天人奧密感應，但是奧密感應經驗的不同，讓研究對象的宗教觀建基於不同的經驗上，一種是建基於個人信念的相信，這正是宗教信仰的基礎；而另一種除了相信之外，還結合了個別正向奧密經驗所做的建構。換言之，研究結果呈現研究對象共同的宗教觀，為：以良知真理為基礎、相信天人奧密感應。而在奧密感應經驗、懲處觀點與功德福報觀等部分，則浮現出奧密感應經驗的有/無，多/寡，以及懲處與功德福報觀點的有/無，強/弱之個別差異。

Louis Dupr'e 提到對於信徒具有意義而言，一切宗教上的肯定，都說明了聯

繫信徒自身與超越界的處境 (Dupr'e, 1986, 頁 40)。在本研究中發現在個人宗教觀的形塑中,「宗教經驗」並非必要,但卻是重要的因素;個人的信念加上經驗的印證,將會強化信仰者認同個人所建構的信念。換言之,宗教研究是客觀的,但宗教信仰是主觀的,信徒在接受間接了解聖界之事的過程中,信徒的主動反省,會讓信徒做出選擇性選取某些特定的經驗與道義,作為個別的內化與認定。

第六章 虔誠的三種導向

前述所呈現的研究結果，在第四章，說明行動是評價虔誠的必要元素，並提出行動的理論架構；在第五章，統整出研究對象同提出的宗教觀。此兩章是根據研究資料做逐字、逐句、逐段的譯碼，然後將研究資料中所共同浮現的概念，逐漸匯集與統整形成主題與範疇，當各範疇的內容緊密後則產生主軸，再將資料統整並呈現出研究結果。本章則是針對研究對象的個別行動與宗教觀，將研究結果做進一步的統整與討論。

本章將以研究資料分析所呈現的結果，在宗教觀的部份，以良知真理為的基礎，相信天人奧密感應，以及三位研究對象奧密感應經驗的有/無，多/寡，懲處與功德福報觀點的有/無，強/弱之個別差異。並且結合第一章研究對象各種行動向度的特質，統整出個別研究對象虔誠的導向，研究者將之命名為：「入世批判、受點選，經驗導向的虔誠」，「入世質疑，鞭策導向的虔誠」，「平衡導向的虔誠」等三種導向，並分三節逐一說明。故本章呈現的方式是將研究結果再次整合，針對各種虔誠導向之行動與宗教觀的內涵做說明。

以下各節將依序論述研究對象宗教觀的展現，以及研究對象各種向度的行動取向，並以行動模式圖說明研究對象行動的區塊。另外，研究者為避免過多逐字資料的重複與堆積，因此在第四章、第五章已經呈現過的訪談逐字資料，本章只簡要說明訪談內容，並附上逐字資料的代碼，不再重複列出訪談逐字資料。

第一節 入世批判、受點選，經驗導向的虔誠

一、宗教觀：

研究對象 C 以良知真理為信仰的基礎；相信天人之間的奧密感應，奧密經

驗相當豐富，並有受點選的感受；感應經驗以個人自身困境獲得解除為主；在懲處觀點上相信上帝是慈愛的，不會懲處人；有功德福報的觀點，但是強烈駁斥積功德福報的信仰。以下依序說明：

1、正向經驗豐富，受點選的感受：

研究對象 C 相信天人之間的奧密感應，曾經在念研究所時發現沒錢繳學費不知如何是好，隔天研究對象的岳母自動送錢給他的感應經驗(C01, 745/767)。另外，研究對象較為特別的是與超自然存有間的奧密經驗豐富，研究對象述說著：曾見過家中的護法神與彌勒祖師(C01, 308/315；C02, 1280/1284)；濟公老師來跟他聊，解開他的疑惑(C01, 316/323)；耶穌基督就在他的面前活生生的展現出來(C01, 324/329)；見到關聖帝君、觀世音菩薩(C01, 338/343)等。另外，研究對象亦曾經驗全身泡在光的世界裡，以及念兩次經文後竟然會默背的經歷，研究對象此部份的經歷相當豐富，相關經驗摘要如下：

趁著假期的時候，守玄。守玄之後，我整個生理進入那種很奇怪的世界，就是我的世界就是全部...沒有看到任何黑的東西，全都是光，金黃色的光，就是你、你沒有...你、你看不到你的形體，那整個身體就是泡在那種光的世界裡面，你以為泡了很久，出來之後看了一下時間，只有幾秒鐘，那是我最愉快的經驗。(C01, 432/438)

我在念什麼心經、清靜經、什麼一大堆這些經典，我...在我身上發現一件很奇怪的奇蹟，我們道場上有個叫做彌勒真經的，我背了兩次、不是用背，是我念了兩次之後我就會背了。怎麼可能，因為我就發現，天啊！這...這...這...有點我覺得嚇一跳的是：真的還假的！我就把那個經典蓋起來，我就自己念，我就發現，天啊！我居然全會背，我只念了兩遍，那我就說，OK，我證實了，好！我就是彌勒祖師這個系統的眷屬，我就是他們的子孫之一了(C01, 403/410)

上述豐富的奧密經驗讓研究對象有受點選的感受，其述說如下：

假如說，真的是有些神明，就是告訴你說，他重視你，才會用這種方式來點醒你，雖然我不一定了解他要點醒我什麼，但很明顯的就是，他有重視到我，他才用這種方式來提醒我，並不是每個人都有這

樣的緣份，我只能說，我蠻幸運的碰到這樣子的機遇（緩慢而且加重語氣）。（C02，579/583）

我就發現，嘎！我怎麼親自去碰到這些不是用科學可以去印證的事情（350/351）...。我很清楚我的使命應該著重在這個新的部份，OK，我覺得啦！那就變成說，講...謙虛一點，他不足與外人道，但我覺得在我內心的世界裡面，我充滿了百分之百的自信，我、我就是有這個使命，要不然你就是為什麼這些「人」¹⁴找我，你到可以去找他、去找他啊！而且展現這些東西的時候，你不是來傷害我、教訓我，你在每個這樣的過程裡面，他都足以讓我感受到那種智慧很深沈的那種感覺。（C01，352/359）

研究對象與超自然間的神密經驗，正向且豐富，讓研究對象感受到受重視、被提醒、啓示與恩典的經驗，也因此有「受點選」的感受，引燃個人實踐與認知使命的「自信」。

- 2、研究對象 C 在懲處觀點上，相信上帝是慈愛的，不會懲處人（C01，702/709；C01，710/711；C01，732/733；C02，1339/1342；C02，1346/1354；C02，1280/1284），顯著浮現研究對象無懲處觀點。
- 3、研究對象 C 有功德福報觀（C03，154/156；C03，184/188），並強烈駁斥認為功德福報可以求到什麼、可以儲存人緣（C01，216/217；C02，214/216）；以及下輩子可以成爲男的（C04，409/412）等，以積功德福報作爲信仰基礎觀點，顯現出功德福報觀較弱的傾向。

二、行動層面：

研究對象 C 強調入世，在出世向度呈現出較低的傾向；自我質疑度較低，有高度批判行動。

1、強調入世

¹⁴ 此處的「人」爲研究對象將超自然存有之神、上帝形象化之後的指稱。

研究資料中呈現研究對象 C 重視入世行動，例如：重視家庭的經營（C01，619/621）；關懷他人的行動積極，有人來找他，會隨時提供協助（C04，807/820）；以及研究對象在負債的情況下，仍對東南亞海嘯捐助約一個月的薪水（C01，227/231）；還有許多入世行動，如：對學校學生的關愛，調解他人的糾紛等等。另外並提及自己曾經感受到泡在光的世界裡的奇妙經驗，但是認為世界中還有事情等著自己去做，個人的領悟與感受是一種暫時性的體驗，研究對象的敘說如下：

因為我覺得人世間還有很多事情，我可能還要去做吧！我覺得啦！那、那種...察覺就是說，你再鑽研下去，大概也就是維持那種程度，你泡在光的世界裡面要做什麼？爽一下，然後要幹嘛！你會很清楚就是覺得說，不對啊！...那個時候我就回這個世界。(C01，447/452)

2、出世傾向較低

在研究資料中呈現出研究對象 C 以擔任使者為主軸，認為廟在身上（C02，942/945），強調入世向度的行動；以被動等待通知的方式參與道場活動（C04，677/701；C04，433/437；C04，621/626；C04，666；C04，718/712）等出世向度較低的行動傾向。

我不太能夠接受說 OK，為了說老天啊！什麼透過這種抽象的名詞說，就老天為了誰、誰、誰，你就要怎麼樣做那些...不對！我覺得不對！角色扮演是...你、你、你要不要繳這個國家的稅，你身為台灣的這個子民你要不要繳台灣的稅，要啊！對啊，那你有成立了家庭，你要不要照顧家庭，要啊！(C01，615/619)

3、自我質疑度較低

研究對象會問自己，會思考自己適不適合做這樣的事（C01，482/483；C01，480/481）；但在回答問題時，經常以充滿自信的語調，如「我連考慮都不用考慮」（C01，80/82）；「我有很多經驗的印證，讓我對自己這麼有信心」（C01，295/307）；以及下述充滿自信的述說摘要。

HL 問：你覺得如果說，你再問自己說：我虔誠嗎？
C01：OK！我覺得我非常的虔誠。(C01，71/72)

我了解你在錄音，所以我要跟你說，你我問一百次，我還是跟你回答說：「我很虔誠」。(C02，122/124)

我想真正要影響我要走的下去，或者是我覺得我是不是虔誠的人，是我自己決定。(C02，550/552)

我做的工作是研究的工作，所以我所面對的就是這個探討這些真理，所以我有許多時間，實驗開始做的時候，放下去的時候我的時間是空閒的，就在這一剎那，我會很清楚的了解到我有什麼問題要解決。(C01，132/135)

我發現...用智慧來比，我分析事理的能力，跟察覺事...事情的是非，我覺得上天給我的能力很強，你是不是在騙我哦！管你是OOO，還是誰，你只要講一講，我看你的臉...我就知道了。(C03，77/82)

在整篇研究資料中，浮現研究對象自我質疑度較低的傾向，因為研究對象自覺上天給他的能力很強，此部份的自信應是來自於研究對象與超自然存有之間豐富的神祕經驗，增強研究對象對自己認知信念的信心，因而更加肯定自己的行動方式。

4、高度批判行動

研究結果中發現研究對象批判行動顯著，例如前述已呈現的研究資料，研究對象認為道場應該是幫助信徒海闊天空，不該有所束縛（C01，655/681）；食物發霉是正常現象（C01，187/190；C01，198/203）；不該以積功德福報作為信仰行動的基礎，認為可以儲人緣，可以投胎為男的（C01，216/217；C02，214/216；C04，409/412）等。另外還有許多批判的例子，因為內容過多，故只重點式的呈現部份資料，例如：對於某些「教義」與「體制」等條列式的規範，持有不同的觀點，如：穿著制服、吃素...等，認為不需要有所規定與限制，及當研究對象與他人信仰理念有所衝突時，亦會採取批判行動。

講師你一定要穿西裝打領帶，顏色是白色的上衣，藍色的褲子(697)...。道場原來是不接受這樣子，就是你不莊重嘛！意思就是你不夠尊重，對道場不夠護持，OK，我就覺得...(C01，700/702)

我只是說你是不是可以放開你的心胸，真正你要去讓別人不願意離開的東西，是應該叫做以德服人，而不是我們要的這些...條列式的：一、辨道辦的...；二、修道修的...；三、什麼...；那個就像三民主義統一中國，中華民國萬歲、中華民國萬歲，那都是口號，我不接受口號。(C01，713/717)

吃素就可以解脫嗎？沒有辦法嘛！誰規定吃素可以得到解脫？誰講，不可能，騙人的啊！對不對。所以這要完全靠你自己啊。(C04，225/227)

這個人不紮實，跟他的外表一樣膨風...(410/410)...。我希望我以後在這個領域上，所做的事情是紮實的，不要隨便聽人家聞雞起舞，我願意就是用我自己的方式去印證他，讓自己證實說道理是真是假。(C02，414/417)

上課的時候，那些苦難的講師，我最不能容忍就是這樣，我覺得今天你來，你要負責任，你只是唬爛我的，就是我一聽我就知道。(760/763)...。而且你解釋是錯誤的時候，對，我就會有這個第一個感覺，因為我會很專注的聽，那我聽、聽到一半的時候，啊！啊...今天白來了，這個時候我就會很反感，我寧可在家裡泡茶，也就是說...很可能是因為我被訓練成讀書的這種效率，我五分鐘就看完的事情，你為什麼要講兩小時，這是最不能忍受的事情。(C02，770/775)

由上述豐富的資料可以顯著的呈現研究對象的行動取向，傾向於高度批判的行動。因此，研究對象在外顯行為上與遵循教義規範，批判行動較低的信徒有顯著的差異。

5、經驗導向

綜合上述研究對象 C 的宗教觀、經驗與行動的資料，並對研究對象整篇研究資料做分析，浮現研究對象有豐富的奧密經驗之外，其個人也傾向於經驗導向。研究對象的述說如下：

你說這些文字上的東西我都知道了，六祖壇經啊！不知看了幾百遍了，可是我要的不是那些東西，我現在想要的只是想要跟六祖慧能大師直接對談，我覺得那才有幫助，那些文字東西只是因時制宜。

(C04, 1082/1085)

我們通常我們出發點都是我們自己，比較短視近利，自己的名利啊！那我不要這些資訊啦！(1115/1117)...，能夠給我們這種提醒，這種提醒是...不只是在人身上得到，應該你還要去觀察到這些非人類的事他都通的，我覺得這才叫做...，我比較能夠...對啊！在那種狀態就是真理，就覺得...有人講說充電，那才叫充電，我覺得那才叫充電。(1118/1122)...。你有當面這樣的機會跟仙佛直接這樣對應，有時候他們講的很淺顯，但很淺顯的這個過程裡面，你甚至有一種很愉悅的感覺。(C04, 1124/1125)

你就發現是...，你很清楚，你...你怕時間停了，或者是怎樣...他走了，所以你就一直盯著他看，你很怕他走了，所以我就一直專注在看著(1304/1306)...。然後，第二天我就開始「笑」想，彌勒祖師再來，結果我就發現，都沒有用，所以我知，你強求也沒有用，跟以前的經驗一樣，你想要再來一次也沒有。(C02, 1321/1323)

你會發現，其實你平常生活有很多想法，你想要跟他討論，但你不知道為什麼，這些「人」來的時候就...好像你全部忘光光了。很討厭！不知道！你很滿足，你沒有問題，你沒有問題，你以前那些鬼點子、想法都是多餘的...(C02, 1324/1328)

綜合言之，在整體的研究資料中，呈現研究對象的奧密經驗豐富(+++¹⁵)；有感應經驗(++)；無懲處觀點(-)；重視入世向度(+++)；出世傾向較低(+); 自我質疑度較低(+); 批判行動傾向高(+++); 研究對象傾向經驗的印證。故研究者將研究對象所呈現出來的特色，給於命名為：「入世批判、受點選，經驗導向的虔誠」。

¹⁵ 「+++」：為研究對象觀點的強度與行動的強度。表示在研究對象的資料中，有呈現此觀點或行動，且相對的高或多。

「-」：表示在研究對象的資料中，無此觀點或行動。

「+」：表示在研究對象的資料中，有呈現此觀點或行動，且相對的低或少。

「++」：表示在研究對象的資料中，有呈現此觀點或行動，且介於「+」與「+++」兩者之間。

第二節 入世質疑，鞭策導向的虔誠

一、宗教觀：

研究對象 B 以良知真理為基礎，相信天人之間的奧密感應，感應經驗一次，無奧密經驗；懲處觀較強，相信懲處是天意的結果；相信上天的庇祐與天助，以下將依序說明。

1、研究對象無奧密經驗，感應經驗少。

研究對象訴說著自己未曾有過他人所分享的奧密經驗，自己都是經由書籍的閱讀受到感動，述說如下：

我跟你講說，我很奇怪，我這一路走來，我都沒有做夢的，我常聽人家說，作夢、夢到什麼...什麼指點啊！可是我就是都沒有耶！從來都沒有。(B03，1079/1083)

我的經驗都不是這樣，我的經驗都是看書的。就是從書上去感動、感受。(B03，1087/1088)

研究對象唯一的一次經歷，是在上課傳講時，課前已經做了充分的準備，卻發現上台時不知道自己下一句要講什麼，本來懊惱不已，相當自責卻有學員來跟他說：「上他這堂課感受很深，很感動」的經歷，讓研究對象感受到天藉著他的口傳達出訊息之「天人合一」的感受（B03，45/48；B03，68/82）。

那沒想到臨上台的時候，以為自己是準備的很妥當，因為我一點都不緊張啊！結果竟然上演了這麼一趟...這麼一次的經驗，結果我就人家分享，我就說怎麼會這樣呢？人家說：「對！就是這樣，這就叫天人合一。」(121/124)...。嗯！一個月嘛！還不到、還不到一個月。對，對！二月的法會，就是今年過完農曆年，第一班的法會。(B03：142/143)

根據資料顯現研究對象無奧密經驗，大部分都是經由閱讀經典、書籍當中獲

得感動與感受，個人自身困境解除的感應經驗一次。

2、研究對象 B 在懲處觀點上，相信天會反應人類的作為（B01，22/27；B01，31/34）；天會對人類的行為作懲處反應，老天是公平的，惡有惡報（B01，389/394；B03，290/295）。在研究資料中，研究對象的懲處觀點相對於其他研究對象顯著的強。

3、研究對象 B 在功德福報觀點上，述說著人可以做到讓上天感動，符合上天的心意，會受到上天的庇祐、加持（B03，36/39），並會說到感恩老天讓他的路這樣走到；研究對象的功德福報觀點相對於其他研究對象居中。

一直到現在當下，我會覺得是福，我直覺的覺得是福(813/814)...，我覺得這是一個福氣！有時候我甚至會覺得感恩！老天讓這個...這個路是這樣子的，這樣的走到。(B02，837/839)

二、行動層面：

研究對象 B 入世傾向高，並以出世向度為目標；自我質疑度相對的較高，對外的批判行動相對的較低。

1、入世向度高：研究對象 B 重視人倫關係的經營，前述第一、二節中資料呈現出研究對象進入道場的阻礙相當的大，故研究對象以自己先將角色扮演好，再走道場（B03，655/658；B03，230/232）；以及研究對象重視手足之間的親情，願意將兄弟姐妹間所合買的房子無條件過戶給妹妹（B02，547/550；B02，444/500）；對於學生的關懷行動沒有假日之別，無時無刻都會思考如何幫助他們（B01，267/269）等，在研究資料中相關的內容相當的多，不一一舉例。

2、向出世的目標邁進：研究對象以成就當下的責任為優先，未來的目標傾向出世。述說如下：

我希望說，當我的責任告一段落，因為現在我還有一個小孩在小六，當我的責任告一個段落，他不需要我的照顧的時候，甚至是說我

自己的工作到了一個階段的時候，我就可能會...就會為我的信仰去、去...海闊天空吧！(HL:就是「全聖¹⁶」,是嗎?) 嗯！ 嗯！(B03,831/836)

3、自我質疑度較高

研究對象 B 經常會自我質疑，反思自己的行動方式對嗎？例如當研究對象在面對到負向回饋的聲音時，會不斷的問自己為什麼大家都覺不可能？這樣決定對嗎？我錯了嗎？(B02, 598/600; B02, 758/763) 以及研究對象回答虔誠的問題較為保守，以「百分之九十」回答(B01, 10/11); 並且在研究資料中經常出現「如果我...我覺得我會...」「也許我是...」「我不敢講說我很...」「自己原來應該是很不好的人...」等句子，以下將列舉部分例子：

如果我具備有更多、更高的智慧，更多的那種...那種...那種知識的時候。我可能...我以後看到的，我不會馬上反應，我聽到的我不會立刻不悅，我可能會想到...更...更精微的部分去，對，所以我覺得...覺得如果...我能夠再多充實自己一點，我可能會更虔誠。(B02, 1255/1271)

我現在感覺就是說，如果我能夠再廣泛的多學一些東西，多讀一些書，多具備一些知識，或者是說，讓我的內在更深化一點，我所謂的深化就是說，讓我的體悟能夠更有深度的話，我覺得我會更虔誠，所謂的更虔誠是說，我可能會抓住超越有形有像的東西的那個層次。(B02, 1244/1248)

我現在都是很清楚知道...很知道很紮實的，落實在我的工作，落實在我的人與人的互動啊！或者是我現有的專業知識啊！但是我覺得，如果我能夠提昇自己的話，那我可能更能夠抓住生命那個最精華的部分。(B02, 1248/1252)

也許我是...注定的，我的命運是注定來，我是要走這一條修道的路。(B03, 618/619)

我不敢講說，我很...我很豁達，我還不敢這樣講，因為某些時候，我還是、還是在自己的模式裡，然後就好像，就是說...講好聽是我的

¹⁶ 所謂「全聖」的概念，是指世俗的工作已經告一段落，全身投入信仰當中，生活與生命的重心以道場為主軸。

原則，講不好聽就是我的執著，我還在我的範圍裡。(B03，769/772)

我都一直覺得我都是自己用比較、比較，然後去印證的，我有在想說，我也想說，我自己原來應該是很不好的人，我講的意思是說，可能前世、前前世...因為我一定有很多缺點，所以這一世來講，我會看到自己人格上的有稜有角。(B03，392/397)

4、批判行動較低

在與研究對象 B 的訪談過程與研究資料整篇的分析中，呈現研究對象的批判行動顯著的少，並且溫和。較為顯著的批判內容為：研究對象提及家人反對，無神論的觀點，無法讓他信服 (B03，434/436；B03，180/184)；以及認為牧師的食衣住行來自信徒的供養並不合理；並認為後來的人對聖經的解釋、闡述可能太窄化了。內容如下：

譬如說，我印象裡就是說，我們每個禮拜都要上教堂做禮拜，做完禮拜以後要奉獻，那奉獻...那牧師的衣食住行，都來自於信徒的奉獻，那我覺得那不合理，我覺得那不合理(478/480)...。我就覺得這似乎如果就一個宗教來講的話，似乎有點不合理。(B03，484/485)

上帝只有一個是嘛！那上帝不可能親自下來教化百姓啊！所以他一定要有千百億的化身啊！他因為膚色、因為種族，他當然是有不同的化身啊！我覺得那合理啊！那為什麼...為什麼只有一個神哩！那為什麼只有信我者得永生？對不對！甚至我會覺得說，這個他所謂的不拜偶像，我覺得那個太窄化了啦！那個偶像絕對不是泥塑的、木頭雕的，絕不是那個，對不對！任何人都可以做我們的偶像啊！任何的賢者、任何的聖賢都可以做我們的偶像啊！然後都值得我們去效法，去學習啊！對不對！所以我覺得，我不是說聖經裡不對，我是說後來人的解釋、闡述可能太窄化了。(B03，497/456)

研究者期望將研究對象溫和的語調呈現出來是有困難的，故在此只能以述說的方式將研究對象的述說當時的情境、語調與態度作說明與交代。在上述研究資料中，也可以發現研究對象述說的方式，相較於批判導向的研究對象溫和。

5、鞭策導向：研究對象並以自己的內心有股力量自我鞭策，讓自己覺得「不得

不」如此做，否則就會不安，並認為越違背自己意志，越是一種修行與考驗，屬於高度自我要求，自我鞭策導向的虔誠。述說如下：

我這樣子的付出是一個快樂，是我自願的，我是...不得不這樣做的，因為我...自己裡面會有動力，會告訴我...我要這樣去做...(B02，985/986)

這都是我自以為是我的使命，是我的工作，也是我的責任，那...那..這個想法就是鞭策著我 (B01，247/248)

我覺得我自己內在...我就會...就會覺得譴責自己，會讓自己不安，會覺得是說，我沒有做好，我沒有盡力，我還有那裡沒有...沒有周全，你自己就會很不安(B02，299/301)

失去那種反省的能力，失去那種自我鞭策的那種動能，嘿！那我覺得是像這樣子的話，生活來講，生命來講，那都已經沒意義了，變成了生命是被左右的，生活是被奴隸的。(B01，85/88)

我沒有什麼特別的方法(107/107)...，就對自己自我要求，然後你就會對外在的這些誘惑就不會動心，那你就...無視於它的干擾，你也不會受他的影響，那自然而然就會讓我們自己的內心是...一個比較純淨的一個一個境界，然後你對外在你會抱著另外的一種心態去看，哦！不會盲目的去追逐。譬如說，我們會引以自戒，會警惕自己啦！(B01，109/115)

你越違背自己意志的事情，越是一種修行，越是一種考驗嘛！對不對，這當中也許會考驗出你的智慧，也許會考驗出你的耐力，也許會考驗出你其他等等、等等你不知的你的那個潛能。(B02，691/694)

在上述研究資料中呈現出，研究對象認為生命中應該要自我鞭策，在世俗的大環境當中，更應該謹慎行事、自我要求與自我警惕，因此在任何環境當中就不會隨波逐流。換言之，自我鞭策的力量是研究對象的動能。

綜合言之，研究資料整合的結果呈現：研究對象無奧密經驗(-)；有一次感應經驗，即感應經驗相對少(+); 懲處觀點相對強(+++); 有功德福報觀(++); 重視入世向度(+++); 傾向出世向度(++); 自我質疑度相對高(+++); 批判行

動相對低(+)；重視自我鞭策，由不安達到內心的寧靜安適為依歸。研究者將研究對象所呈現出來的特色，於以命名為：「入世質疑，鞭策導向的虔誠」。

第三節 平衡導向的虔誠

一、宗教觀：

研究對象 A 以良知真理為基礎，相信天人之間的奧密感應，感應經驗豐富，有奧密經驗；認為懲處展現於良心的自我譴責；相信功德福報，不只是給自己，還可以助人，功德福報觀強，以下將依序說明。

1、研究對象有奧密經驗，感應經驗豐富

在第二節時已經呈現研究對象 A 進駐 921 災區賑災約二年，要撤離災區時，看到災區往生者跪下來向他們道謝的神祕經驗 (A03, 12/14)。研究對象的感應經驗相當豐富，例如：研究對象感受到上天讓他更有時間與金錢可助人的感應 (A00, 455/460)。在助人感應的經歷上：研究對象幫助孕婦改善嚴重害喜症狀的感應事件 (A01, 632/635；A01, 638/647)；以上清茶¹⁷敷病患的腋下腫瘤，結果腫瘤數天消失，連醫生都稱奇的神蹟 (A00, 472/476) 等一部份研究對象感應經歷的資料。

研究對象其他的感應經驗，例如研究對象提及上天藉著意外事故的過程，將他累世的業力除去，讓他有更完整的裝備來承擔當下的使命；並且感受到無形的幫助，讓他在國外的道務進展順利。內容摘要如下：

有一部車那他開得很快，闖紅燈，然後把我撞得正著，我發現到說，那一次的撞擊好像是針對我而來的，因為那個不偏不倚就是撞在我坐的那個位子。所以他就往我那個方向這樣撞過來，撞過來車子就

¹⁷ 上清茶：是指經過煮沸，並且供於佛桌上的清水。

翻了，車子...翻了三圈，然後輪子就往上，然後我就從那個車子裡爬出來，爬出來後，我發現對方，撞我們的那個車子，竟然沒有什麼損壞，那我們的車子就這樣子(385/392)。...。就是藉那次，把我的身上所有的病去除掉(395/395)，...，讓我的生命沒有當下中就走了，讓我能夠一直到今天一直這樣做下去。(A01，403/404)

我曾經在泰國的時候，老師跟我這樣講，濟公老師跟我這樣講：「你來了！為師很高興，下面的事情就全部由你處理了，老師就退一旁。」然後從那個時候，我好像自己就擔負這樣的責任跟使命，然後到各處去幫助很多道親，設了很多的壇、講很多的課、開很多的班。我們覺得說都很順利，這個順利就來自於說，老師退一旁，幫助你。(A00，625/630)

研究對象的感應經驗相當豐富，並且較為特別的部份是發生於助人的感應經驗相當的多，讓研究對象更加的感恩與珍惜生命，並積極付諸行動幫助他人。

2、相信功德福報，不只是給自己，還可以助人，功德福報觀強

研究對象有功德福報觀，此部分與研究對象助人感應經驗有關，如研究對象以功德迴向給嚴重害喜的孕婦，在一刻時間內孕婦的害喜症狀改善，至生產皆未再發生害喜症狀，讓研究對象感受到功德福報可以給別人的感受（A01，638/653）。另外研究對象並提及親人的感應經驗，當中浮現出功德福報對親人亦有幫助。簡略摘要於下：

我爸爸現在人在大陸嘛！(588/588)...，比如說，他身體不舒服，他身體不舒服的時候他都會想到我。他說：「奇怪！他只要想到我，就會有一股力量，好像有一股力量，有人可以救我。」所以他有一次他...身體違和，他突然間整個...整個頭到手都冰涼的，他發現他自己的呼吸好像沒辦法自主，快要停止呼吸，然後他就除了用我們道場的三寶以外，然後他就想到說：「你啊！你一定要救我。」想到我...他說：很奇怪！他說：「那個力量，就是說一股很強大的，就是說有一股很熱的東西，就是說從頭上一直一直向下。」所以他覺得說，啊！所以他講說：「真的功德很重要。」他說啊：「你可能做了很多的功德，否則你怎麼可以讓我...。」(A01，589/599)

然後有一天，這是我的嫂嫂她打電話過來，她很感動的哭了出

來，我那個嫂嫂剛好他認識的一個朋友，他的宗教有陰陽眼(551/553)，...，他看得到陰界的東西、靈隱界的東西。他就跟她講說：「你媽媽穿了一件衣服很漂亮，他說那件衣服不是一般人可以穿的，一定是妳家裡的人，在從事什麼宗教信仰、宗教活動，而且是很虔誠的，而且是做了很多的功德，她才有資格穿那件衣服，而且她旁邊還有服事的人」(554/558)，...；他說：「妳有做宗教的活動嗎？」她說：「我小叔是一貫道的...」他說：「哦！那你小叔可能做了很多功德。」他說：「妳小叔可能做很大的功德，要不然...依我這樣看的話，我看很多靈界的東西，我代很多家人去看的話，幾乎這種情況是沒有的，她很特殊，而且她還在跟我微笑。」他說：「她在天上很好，然後還要看妳。」那當我嫂嫂將這段、這種喜悅、喜極而泣的那種心情來跟我分享的時候，那當下我就很感動。(A01, 560/567)

上述研究對述說著自己親人的經驗，也加強研究對象功德福報的觀點，並認為功德很重要。

3、相信懲處是一種良心自我譴責的呈現。第二節中已呈現研究對象相信內在良心的譴責，就是果報的呈現(A02, 1676/1678) 並相信一個人的心良善與否，將決定他看到的現象，例如：以良善的心看到厲鬼也會與他問候；否則即使看到天使也會害怕(A02, 36/41；A00, 660/663)等，浮現出以道德自律為基礎，良心自我懲處的觀點。

二、行動層面：

研究對象 A 入世傾向高，出世傾向高；自我質疑度相對的居中，對外批判行動相對的居中。

1、入世傾向高

研究對象 A 入世傾向高，重視孝親、家庭等人倫關係的經營(A01, 544/547；A01, 219/232)；關懷他人的行動積極，有人需要協助時，會先放下手邊的工作給予協助(A02, 1883/1886)；看到他人家庭經濟困頓，並會提供經濟上的支助(A00, 362/369)。另外研究對象將其個人的人生定位於為人服務，希望可以為人多做一些事等，積極入世行動的相關內容相當多，以下再列舉數例。

因為我總覺得說人...我把我人生的定位，是說我能夠做多少事情，能為別人服務多少事情，我是這樣子。(A02，102/103)

因為我、我、我曾經會有這樣一個想法，就是說如果說讓我少睡一點，多做一點事情，讓別人都很平安的話，我情願這樣做！(A02，1001/1003)

那我總覺得，如果說每一個地方都好的話，我想是、我會告訴我自己說：「這個是我這輩子要做的事情，而且要自己一直做下去。」(A02，1222/1224)

很多的朋友，就是說道親啦！當他們碰到事情的時候，包括我的鄰居，碰到事情的時候，他們都會考慮...考慮說先來找我。(A00，372/374)

2、出世傾向也高

研究資料中呈現出研究對象 A 以道場為家，主動積極的規劃與安排行程，為道場付出。在第一節行動中已呈現部份資料，例如：研究對象以傳道為人生的理想，一直做 (A01，111/114；A01，42/64)；以信仰為生生世世要走的路 (A01，54/59)；不怕辛苦高度投身傳道工作 (A02，1537/1541；A01，410/411)；主動規劃安排 (A02，1873/1877；A02，1921/1927；A02，602/610)，把握機會積極參與道場工作 (A02，1452/1455；A03，07/23)；重視自我省察，並反求諸己 (A02，869/878；A01，122/123)；經常進行宗教儀式的實踐 (A02，659/664；A02，895/896)。研究對象出世向度高的概念，也因研究對象述說自己除了工作之外就是在道場，顯著的浮現出來。內容摘述如下：

A02 自述：平常除了工作之外，就是在道場，我無法去逛街，只要一進到百貨公司，或者是逛街就頭昏。(A02，4/5)

我除了在工作以外，那我就把...利用晚上的時間，或是利用假日的時間我來投入，那如果說，譬如說這種事情很重要的話，我會把...我會先把工作暫時擱下，然後去做要做的事情。(A02，1882/1884)

綜合研究對象出世與入世向度的資料，發現研究對象的生活與信仰已經高度

結合，並且會以信仰作為行動的優先指標。研究對象的述說如下：

我們是從事廟宇的彩繪工作，實際上等於說，事實上當我們在工作
的時候，我們就是在道場。(A02, 17/18)

我們一起付出工作的場合，我那些工作的夥伴...(包括工作地方
的那些人)我都把他們當做是一個道場在經營，那所以大家都會覺得
說，我們其實都會覺得很感恩。然後譬如說，我們...我想說「施比受
更有福」，如果說我們有的東西都能夠跟別人分享(A02, 1894/1898)

你在工作中你也可以念佛，你在工作中你也可以祝福別人，因為
也許說，我可能...可能沒有辦法跟你直接這樣的 touch，天天的問你
好，但是我只要想到這個人，那我就會自己去想一想——祝福這個人
好，祝福那個人好，祝福...我常常會這樣子，甚至我會把他弄為...就
是說把他規畫為我自己生命的一部分，就是說...我會...譬如說每天
我會自己去誦一些經或誦一些佛號，在內心上為這個人禱告，為這個人
祝福。(A02, 20/26)

我總覺得說，讓我能夠感覺到說，我願意這樣子去做，那是因為
我在這個過程中，我真實去做的過程中，我發現到這才是我們生命中
我所需要的，啊這種東西就是...已經慢慢...這是一種自然。(A01,
241/244)

此種導向的虔誠，以為他人服務為自己應該做的事，生活、工作與信仰是合一而無法分割，因此其行動的傾向是高度出入世的結合。

3、會自我質疑，自我調整的傾向較高

在研究資料中呈現研究對象在面對負向回饋時，會自我質疑，例如：道親說他好慈悲；而鄰居說他沒什麼責任，拋妻、棄子（A02, 1537/1541）。然而，在整體的資料中發現研究對象自我質疑的調整與因應方式，亦會相隨出現在述說的資料當中。內容如下：

有時候問大家話的時候，其實就是我整個情緒的角度去調整，我
說：「你們覺得在這個 OO 班裡面，真的有學到東西嗎？」因為大學
如果學到了，我就安慰了...，如果沒學到，就不要浪費大家的時間。

(A02, 810/813)

譬如說，你去做一件事情，譬如說，你在道場上你去做一件事情，你去這樣做了，可是別人的角度不認定是這樣子，那你還被接受處罰 (286/288)...我總覺得說，應該是在那個當下裡面去問自己，你是不是真心去做這件事情，而且這件事情真的是為大家有利益的，你只要把這事情肯定好就好了，不用再在意別人跟你講什麼。(295/298)...，這個事情他對我來講的話，這個事情，我覺得說我不侵害別人，那我也不違背自己的話，那我只要抓住這個中道。(A01, 303/305)

打個比方以前說我可能沒有帶行事曆出來，別人講說...；好好好我就答應他了，結果我發現到啊！糟糕了。然後在旁邊...，這時候才會覺得說啊！然後到時候人家講一句話說：「你看，你都沒有在看，答應人家那麼多，你現在做不完了」(台語)...。但是我現在不會，我現在...隨時行事曆都帶在身邊，我今天可以，我哪一天可以，哪一天不可以。那個 Scheduler 你把他排好了之後，那就不會了，那事情就不會發生了...，那以前的不圓滿是我們自己做的不好，那我們不能怪別人，那就是這樣而已。(A02, 1236/1245)

上述資料呈現出研究對象因應負向回饋的聲音時，自我質疑度相對居中，重視理念與行動的相吻合，並會隨時做調整，呈現出較容易自我調整的傾向。

4、研究對象在批判行動中，尊重與體諒的傾向較高

研究對象對組織團體或信仰理念差異時，會有批判的行動，例如：辦道不須限定區域，可以互相幫助 (A02, 1097/1104)。而研究對象在述說的當下，並陳述自己會尊重與體諒他人的角度與想法，如下：

比如說有人請我去辦道，然後回過頭以後，就是說，我們前面點傳師他就不高興了(688/689)...。有這樣的指責，那時候我有一個當下就覺得說，人家請我去辦道，我去辦是天經地義嘛！我是這樣的想法，那你覺得說，你需要把整個想法做個表達的話，那我就想說我尊重你，不管你要講多久我就靜靜的傾聽讓你去講。(A02, 694/699)

以整個道場的體制，他們不喜歡做這樣的事。對！對！所以說我這樣做的話，我是違反體制。所以我就被...被前面六個人坐在那個地方，我就像犯人一樣坐在那個地方。我心知肚明啊！我又沒有做壞事

情。我就覺得說修道就像這樣子，你不要違背「三清、四正」，你不要做違反道規的事，那我很坦蕩啊！(753/763)...。我那時候想到一件事就是說—那是你們現在在看的角度而已！我可以體諒你們的角度。(A02，767/769)

研究對象在批判的行動中，亦呈現研究對象會以尊重、傾聽與體諒的態度，面對個人與宗教組織或他人之間理念不同的衝突與摩擦。

上述研究資料的統整，發現研究對象的信仰與生活相互結合，雖然也呈現自我質疑與批判的行動，但資料中呈現研究對象會自我調整並改善問題，若是信仰或行動理念上的差異，則秉持著助人無私信念繼續行動，並也會尊重與體諒他人的立場與角度。換言之，整篇研究資料中呈現研究對象調整的傾向較高。

綜合言之，研究資料整合的結果呈現研究對象有奧密經驗(+)；感應經驗相對豐富(+++)；有懲處觀(+);功德福報觀相對的強(+++);重視入世向度(+++);出世向度相對的高(+++);自我質疑度相對居中(++);批判行動相對居中(++);各種向度展現出較為平衡的傾向，故將研究對象所呈現出來的特色，命名為「平衡導向的虔誠」。

綜合上述三節對虔誠三種導向的論述，研究對象宗教觀共有的基礎為良知真理，並共同相信天人之間的奧密感應，在感應經驗、奧密經驗、懲處觀點、與功德福報觀等宗教觀的差異，以及研究對象個別的行動特性，研究者將之統整於表 6-1：虔誠的三種導向-宗教觀與行動統整表。而研究對象個別的行動模式，則以圖形方式呈現(參考圖 6-1；6-2；6-3 行動模式圖)，使得虔誠不同導向之間的觀點與行動差異，可以更清晰的呈現出來。

表 6-1：虔誠的三種導向-宗教觀與行動統整表

		入世批判、受點選， 經驗導向	入世質疑， 鞭策導向	平衡導向
宗教	1.良知真理	相信	相信	相信
	2.天人奧密感應	相信	相信	相信

觀	奧密經驗	多(+++)	無(-)	有(+)
	感應經驗	有(++)	少(+)	多(+++)
	3.懲處觀	無(-)	強(+++)	有(+)
	4.功德福報觀	低(+)	有(++)	高(+++)
行動	入世	+++ *	+++	+++
	出世	+	++	+++
	自我質疑	+	+++	++
	批判行動	+++	+	++

* 註：「+++」：為研究對象觀點的強度與行動的強度。「+++」表示研究對象，有此觀點或行動，且相對的高或多。

「++」：表示研究對象，有此觀點或行動，且介於「+」與「+++」兩者之間。

「+」：表示研究對象，有此觀點或行動，且相對的低或少。

「-」：表示研究對象，無此觀點或行動。

上表中可以發現研究對象有豐富正向奧密經驗者，相對的懲處觀點較低或無，自我質疑度也會較低；無奧密經驗、感應經驗少者，自我質疑度較高，相對的批判行動也較少，此差異產生的因素，應該在研究對象是否感受到「受點選」並身為使者的角色有關。另外，平衡導向的研究對象感應經驗豐富，研究對象會以功德回向的方式助人，並屢次發生奇蹟式的結果，讓研究對象相信功德可以助人的觀點受到印證；並且加上研究對象父親、母親與嫂嫂等家人的感應經驗，使研究對象功德福報觀點相對的增強。換言之，在宗教觀的建構中，宗教經驗雖然不是必要因素，但卻是個人宗教觀形塑的重要因素，也是個人認知信念的強力印證。

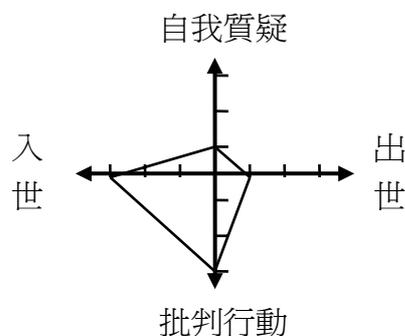


圖 6-1：入世批判、受點選，經驗導向的行動模式圖

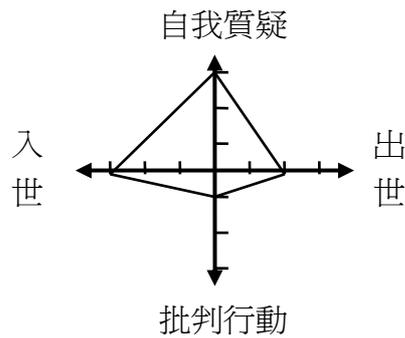


圖 6-2：入世質疑，鞭策導向的行動模式圖

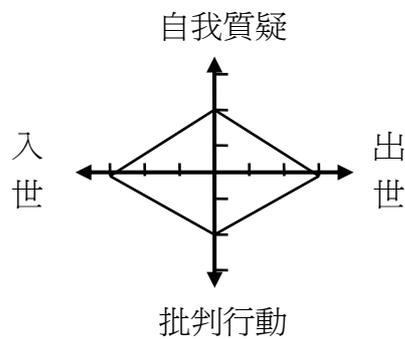


圖 6-3：平衡導向的行動模式圖

上圖為研究對象所呈現的三種行動模式，在圖形中可以清晰的了解研究對象行動的特質。例如：在平衡導向的圖形中，分布較為均衡並不偏向某個象限；入世批判、受點選，經驗的導向，則顯著的偏向第一象限；入世質疑，鞭策導向，則偏向第一象限與第二象限。

總而言之，信仰者個人的宗教觀與行動方式，在虔誠的三種導向中展現出來；研究結果也發現出個人的行動取向，受到宗教觀與個人宗教經驗的影響，例如：相信功德福報可以助人者，會以功德回向助人；受點選者的自我質疑度低，批判行動相對的也較強烈；奧密感應經驗少，宗教觀建構於相信基礎者，自我質疑度較高者。另外，研究結果也呈現研究對象展現虔誠時，有不同的行動模式，經由行動模式圖可以顯現出信仰者的行動導向，也可以清晰的了解信仰者的行為取向。最後，研究者引用 James (2001, p.39) 的話：「無論宗教是什麼，他是個人對整體生命的回應」作為本章的結語。

第七章 結論與建議

本研究的目的是了解本土信徒的「宗教性」，以三位一貫道講師為研究對象進行深度訪談，研究結果已於第四章、第五章、第六章中作論述。本章第一節，結論的部份。首先，對研究結果作重點式的摘要說明；其次，回應先前文獻所提出階層分析的觀點；最後，將研究結果與西方宗教性測量的觀點進行比較，並提出建議。第二節，針對本研究的許多限制作說明。第三節，提出對於未來宗教性議題研究之建議，做為本論文的結論與建議。

第一節 結論

本節將依研究資料分析的結果，以：壹、宗教性的實質內涵；貳、宗教性的階層建構；參、研究結果與宗教性測量觀點的比較與建議；以及肆、總結等四點做為本研究的結論。

壹、宗教性的實質內涵

本研究以研究對象對於自己虔誠的述說，進入研究對象信仰的觀點當中，努力理解研究對象在面對信仰時，個體如何展現其虔誠的程度，以及此觀點的建構基礎何在？經由研究對象對於虔誠的自我評價，統整出研究對象宗教觀與行動的實質內涵，以及虔誠的三種導向。

一、宗教觀的實質內涵

研究資料呈現的結果，在宗教觀的部分歸納出：1、以良知真理為基礎：相信最終真理不受名相侷限，人的良知可以與真理相通，並會具有無限的能量，並具備道德自律的本質；2、相信天人奧密感應，並有奧密感應經驗；3、相信功德

福報，但是反對以積蓄功德福報作為信仰的基礎；4、懲處觀點的有無等四項宗教觀。

研究對象認知信念的來源，源自於個人的知識背景，對經典的學習以及教義的理解，所傳達出的訊息。個人的認知信念其實是一套知識系統，真正具有影響力的則是個人所認同的宗教觀，也是 Lindbeck（1984/1997, p.96-106）提到所謂有效的教義。在本研究結果當中也發現，有效的教義，勝過傳統的教義知識，也是影響信徒宗教觀建構的重要因素。

William James 在其「宗教經驗之種種」一書中，提到有明顯強烈宗教經驗者，經驗具有權威，因為他們曾經身歷其境（James, 2001, p.498）。在研究結果中也呈現研究對象的「奧密感應」經驗，是信徒自覺虔誠的具體印證。換言之，宗教經驗中的感受，是研究對象個人獨特、殊勝，旁人無法同時身歷其境，卻是影響個體對虔誠的自我評價，以及信徒宗教觀形塑的重要因素。

總而言之，本研究提出要對本土信仰者做研究，在認知信念的部份，必須考量良知真理的基礎，並且不侷限名相稱呼的統攝觀點；還有須衡量研究對象是否相信天人奧密感應，以及個人奧密感應的經驗。如何看待功德福報？求、不求功德福報？而在懲處觀點上，亦需了解信仰者信念中懲處的來源為自然天，或是已被形象化之後的意志天（上帝、神...）。這也是本研究強調要以當地人日常生活所熟悉與習慣的概念與用語，並依之成立，解釋其活動及心為背後的心理意義（楊中芳，2001a）之重要原因。也就是說，信仰者的認知信念，加上個別宗教經驗的印證，會強化信仰者所認同的宗教觀，信仰者也會更堅定個人的行動方式，並堅信個人的觀點與行動模式是虔誠的展現。

二、行動的實質內涵

研究對象首先以行動作為自己虔誠的實踐，研究結果所統整出研究對象行動共同的內涵，為：1、信仰傳遞的行動；2、宗教組織相關活動的協辦參與；3、信仰理念提升的行動；4、儀式；5、個人行動的基礎，必須是無所求、無私的付出；6、自我省察，並反求諸己；7、經營和諧的人倫關係；8、利他行為；9、這

樣做對嗎？面對負向回饋的自我質疑；10、是這樣嗎？面對信仰理念衝突的反思與批判行動等，十項行動的內涵。以及在信仰行動的實踐中，所需具備的特性，為：1、個人在信仰中持續的行動；2、必須具備克服外在困境的行動特性；以及研究者發現研究對象 3、在參與宗教組織活動時，主動或被動等待的參與方式。

研究者依循研究對象的行動內涵，並建構出信仰「行動的理論架構」，發現研究對象的行動主要以出世行動、入世行動、自我質疑、批判行動等四個向度為主，並經由研究對象個別資料的分析，畫出各個象限的強弱，可以協助研究者了解個別研究對象展現虔誠的行動模式；再加上個別研究資料整體分析所呈現的特色，本研究並發現虔誠的三種導向。

三、虔誠的三種導向

研究結果發現將研究對象的宗教觀與行動模式整合，研究對象呈現出不同導向的虔誠。本研究發現虔誠的導向為 1、入世批判、受點選，經驗導向；2、入世質疑、鞭策導向；3、平衡導向等三種虔誠的導向。每一種導向都是研究參與者在面對信仰時，個人展現其虔誠的方式，任何一種虔誠的導向，都是個體經過時間、文化與個人經驗，不斷形塑所建構出來的，在未來也會繼續不斷的變動與改變，這是一連串動態的、發展的過程。

上述各項內容為研究結果所呈現，研究對象之宗教觀與行動的內涵，以及個體虔誠的導向，以下將依上述研究結果，檢視人格心理學階層分析概念於宗教性議題上的運用。

貳、宗教性的階層建構

先前在研究結果分析中，已經統整出研究對象虔誠評價之主要內容，為：行動（動機與目標）與宗教觀，並以宗教經驗做為個人認知信念、行動與虔誠的佐證。研究對象並顯著指向內在動機，拒斥外在動機。而且，在研究中並發現研究對象的動機與目標的內容，並無法將其獨立區分與歸類。

根據研究結果回應第二章研究者統整宗教性相關研究時，提出宗教性階層分析的暫時架構，為：虔誠、動機（目標）、宗教觀（認知信念）等三個階層。研究者發現最初所提的暫時架構，並未將「行動」列入階層當中；而行動的評價卻是研究對象首先共同提出的觀點，顯示研究參與者認為在信仰中，信徒要展現個人的虔誠，行動的實踐是不可被忽視的部份。而研究結果也呈現經驗會影響研究對象宗教觀的形塑，以及研究對象行動的模式，因此也應該被列入。

研究者依循研究結果，將階層建構修正為：最上層－虔誠；中間層－行動模式（動機/目標）；基層－宗教觀與宗教經驗（參考圖 7-1：宗教性的階層建構）。

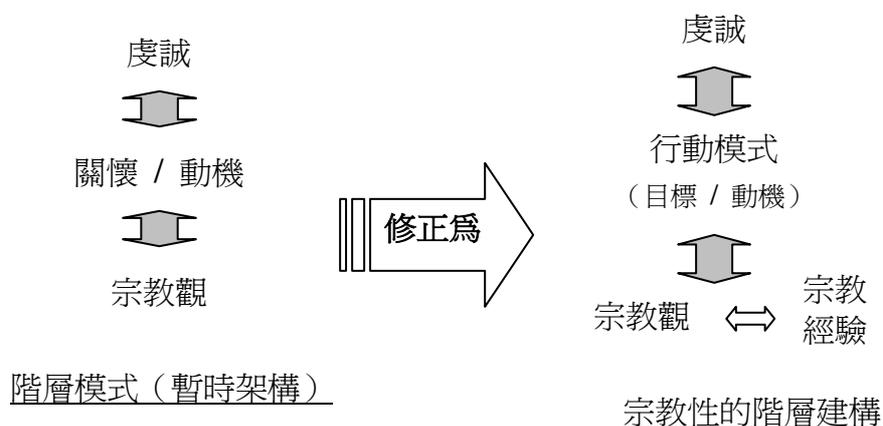


圖 7-1：宗教性的階層建構

經由修正後的圖形可以發現，要將階層模式用於宗教性議題的探討時，可以歸納出信仰者的行動模式，與信仰者所關注的宗教觀內涵，以及信仰者的宗教經驗等三項內容，再進一步統整出個體虔誠的導向。而研究結果也發現動機與目標並無法清楚的被獨立出來，會與於其他資料一起呈現，故在本研究中研究者將之歸在行動的階層當中。

參、研究結果與宗教性測量觀點之比較與建議

在文獻回顧與統整時，研究者將宗教性測量多面向觀點，以三個類別作統整。各種行為實踐主要的內容是：教會參與，社團組織活動、經濟支持、外顯行為（儀式、經驗、結果）等項目；宗教取向的部份，則有：成長與努力的取向與外在動機兩項；至於認知信念的部份，有：教義認同、虔誠主義、宗教知識、外顯-認知、意識、智性等項目。

以下將以研究結果所呈現的內容為主軸，與宗教性測量觀點（King and Hunt, 1972; 1990 & GlocT, 1962; Ditte, 1969），內外動機觀點（Allport, 1960/1950），探索性動機觀點（Baston, 1983; 1991）的內容作比較（參考表 7-1：研究結果與宗教性測量觀點之比較），並提出一些建議。另外有關認知信念的實質內容，已經於宗教觀的內涵一章中做過詳細的說明，也因為認知信念的部份涉及當地信徒使用的辭彙與習慣用法，故在此不做內容上的對照與比較。

表 7-1：研究結果與宗教性測量觀點之比較

評價	研究結果	比較宗教性測量的項目
特性	1.在宗教中持續行動	T*-列在社團組織活動參與
	2.克服外在困擾	無
	3.宗教組織活動參與的方式 -主動的參與 -被動等待的參與	無
內涵		
類型一	外顯的信仰行動	
	1.信仰傳遞性的行動	T-列為外顯行為
	2.宗教組織相關活動的參與協辦	T-社團組織活動
	3.信仰理念提升的行動 -出席團體課程 -個人閱讀經典書籍	T-列在教會出席 T-列在外顯行為，以及成長與努力取向
	4.儀式	T-列在虔誠主義者

類型二	對行動的自我省察，並反求諸己	
	5. 個人行動的基礎，必須是無所求、無私的付出	I*-內在動機
	6. 自我省察，並反求諸己的行動	無
類型三	觸角伸出—入世經營	
	7. 經營和諧人倫關係	無
	8. 利他行爲 -關懷與幫助他人 -經濟支助	無 T-多向度觀中經濟支持部分， 為對宗教組織的經濟支持
類型四	自我質疑與批判的行動，引發進入探 所的契機	Q*探索性動機
	9. 這樣做對嗎？面對負向回饋的自我 質疑	無
	10. 是這樣嗎？面對信仰理念衝突的 質疑與批判行動	無

* 附註：「T」指 King and Hunt (1972) 多向度量表 (Items for Ten Religious Scales) 中的測量項目。

「I」- 指 Allport (1960/1950) 內在動機的觀點。

「Q」- 指 Baston (1983; 1991) 探索性動機的觀點。

由上表可以發現研究結果在行動的項目上，在宗教組織涉入的部份，以往測量的內容以出席教會，以及參與社團組織活動的次數與頻率為主；並未探測主動、被動的參與方式，此部份的發現可以在宗教涉入部分，對於信徒外顯行爲的評價上，提供另一種宗教性的指標。

而研究結果呈現出研究對象重視實質助人的捐助，這在經濟支助項目上也是相當有趣的發現，為何對於宗教組織的贊助未被提及，而研究對象甚至表示要自立更生的概念，也不認同信仰的傳遞者可以長期接受供養。此部分與研究對象重視入世傾向的觀點是否有關，也應該是可以繼續被探究的部份。

另外，在華人社會以人際取向為主軸的傳統下，研究對象會重視人倫關係和諧的社會偏好，並且也視之為虔誠的行動展現，以「人道」作為「天道」的展現，也是落實入世行動最基本的領域。在重視本土的觀點之下，研究結果發現許多觀

點為儒家思想融合與轉化各家思想之後（以佛、道兩家為多）所呈現的結果。唐君毅（1993，頁 314）曾提出三教境的概念；研究結果亦可以發現研究對象在認知信念的部份，其個人詮釋已受到社會、文化、歷史脈絡——儒家思想的影響。這也是本研究強調要將當地人日常生活中重要的傳統與習慣，也就是社會、歷史、文化的脈絡列為重要的觀點，以及要重視研究對象宗教觀的因素。也就是說，「觀」在文化薰養下，通常已經是一種無意識或潛意識的存在，不自覺的影響個體看待外在世界的觀點，並採取因應的方式。

綜合言之，研究結果呈現與十個項目量表重複的部份，以信仰的行動為多；在研究中並發現有更多的類別，可以考慮置入量表中，如：自我對話，反求諸己的行動；經營和諧的人際關係；個人在道場中主動、被動的參與行動...等項目是在以往測量中未考量的部份，但是卻是研究對象主動提出，作為虔誠行動的評價指標。

肆、總結

本研究主要的目的，在於讓我們對於本土社會文化體系，有更深切的了解；另一方面，則是可以對華人的思想與行為提出更貼切的說明，因此以了解本土信徒在面對宗教時的虔誠展現為主軸，故以深度訪談的方式進入參與者的觀點，研究者試圖揭露、捕捉與表達參與者所建構的觀點。

研究結果發現宗教性行動層面的實質內涵，並提出行動的理論架構，釐清信徒不同向度的行動展現；也統整出四個重要的宗教觀，並發現宗教經驗並非是信仰者必備的條件，但卻是強化信仰者信仰理念、信仰行動的重要催化劑，也是個人虔誠的最佳印證；以及發現研究對象會展現不同導向的虔誠，而不只是討論宗教性的高低，或者評價信徒虔誠與否的議題而已。

研究計畫進行的初期，研究者以階層分析的概念，將過去宗教性測量相關的內容做初步統整，做為研究者理論的基礎與暫時的思考架構。有關階層分析暫時思考架構與研究結果的異同之處，研究者也依據研究結果將階層建構作修正，希

望提供日後的研究者，在研究的進行上可以有更清晰明確的方向與策略。然而，要建構出真正適合本土的方法與策略，是需要長期研究的累積，本研究在此只是一種入門的初探研究，期望後續有更多的研究繼續發展，並且建構出一套完整且適合本土的研究方式與策略。

第二節 研究限制

本研究在進行的過程中，仍有許多的限制與不足的地方，研究者重新檢視本研究，並提出研究中的一些限制，如下：

一、 研究對象的限制

本研究當初的考量選取一貫道的講師作為研究對象，是因為「講師」在一貫道道場中是介於「信徒」與「神職人員」之間的角色，比一般的信徒受過更多的教育課程，因此具有充分表達個人理念的能力；而質性研究深度訪談的研究法，以鼓勵講師自我敘述，敘說個人自覺（自我評價）是否虔誠及其內涵，故本研究選擇講師作為研究對象應該是最適合的人選。

但是就一個研究而言，在研究中的優點相對的也可能會成為其不足之處；講師的身分也代表著信仰的傳遞者，眾多信徒雖然接受其傳遞的信念，但是講師對於虔誠的自我評價，是否足以延伸至所有其他信徒？其個人對虔誠展現的要求，是否會高於一般信徒所能付諸實踐或理解的層面？則需後續更多的研究加以釐清。

二、 研究發現的限制

本研究結果在分析行動的部分，雖提出信仰行動的理論架構，但是在本研究中研究對象主要為入世向度，尚缺出世向度的研究對象，此部份則需繼續對出世向度的研究對象做探索，才能夠將行動理論架構建構的更加的完整。

另外，本研究中所提出虔誠的三種導向，僅適用於本研究中的研究對象，是否能夠擴展外推至其他信徒，尚需後續更多的研究加入，並且進行歸納與統整，以了解本土多數信仰者虔誠的導向。

還有，本研究發現正向的宗教經驗，對於研究對象的認知信念具有正向的影響，並會深化天人之間的情感。但是對於有負向宗教經驗的信徒，會有何影響？此部分因為涉及研究對象的個人經歷，故需繼續針對特定有負向經驗的研究對象，繼續深入探察，才足以釐清正、負兩種不同向度的宗教經驗，對於信仰者的影響其差異性為何。

三、 研究方法的限制

本研究採用質性研究方法，在與研究對象建立穩定關係後，採開放式的深度訪談，並嚴謹遵守紮根理論研究方法的程序分析資料，讓研究資料呈現出研究結果。但是就宗教性議題的研究而言，以開放式訪談，進行紮根理論研究法的資料分析，其困難度也相對的提高。紮根理論研究法發展的研究領域原本是在醫療領域，針對單一問題做結構式的訪談，進而可以逐步釐清醫療與行動的關係，因此其可驗證性，也就相對的提高。

然而，宗教性是抽象且複雜的心理結構，會伴隨著個人的認知、經驗與行動，不斷的累積變動，而建構出具有個人特質的一種心理機轉。當中所涵蓋的內容除了個人的經驗之外，還有個人所建構出的宗教觀，這比較是屬於信念的部份。

在訪談的過程中，研究者必須釐清研究對象對於虔誠的述說，是屬於研究對象個人的虔誠觀點，或是一貫道道場中所教授的虔誠？本研究在第一次訪談時，其實研究者並不容易區分此兩者之間的差異，研究對象不顯著地，也會敘說一些教義上的觀點；但是在第二、三次訪談過程中，研究者發現研究對象提及教義的內容顯著減少，而且會以「我覺得...」、「我認為...」、「我相信...」、「我的經驗...」、「我不知道其他人...，我是這樣...」等個人觀點的陳述。

研究者雖然可以釐清研究對象陳述的觀點為個人觀點，但是這是在實際訪談

的經驗中獲得，並且至少須有二次以上的訪談經驗，才能夠感受到其差異；而研究者很難以述說的方式，將個人經驗傳授至下一位研究者，而每次的訪談也都是研究者更多經驗的累積，這是質性研究訪談的一大考驗，也就是經驗傳承的限制。

在此研究者必須提出，雖然採用質性研究、深度訪談，加上依循紮根理論研究方法的精神分析資料，其過程需要花費相當多的時間，並且也有許多的限制；但是研究者仍然認為這是落實本土研究的最好方法。而質性研究的趣味，也會在研究者的研究過程，慢慢的累積出來。

第三節 未來宗教性議題研究之建議

最後，研究者將針對未來宗教性議題的研究，提出一些研究上的反思與建議，並簡述在本研究中發現具有發現理論契機的方向。本節將依序討論：研究時間的考量；研究對選擇的多元化；以及未來宗教認同研究的發展等，對於後續研究的建議。

一、研究時間的考量

研究總需要有一個段落的結束，也才可以進行修正與改進，並邁入下一個階段，所有質性研究的進行在時間上總是不夠用的，本研究亦同。雖然，時間是最大的問題，然而初步研究結果的產生，亦可以幫助研究者更明瞭研究的限制與缺失。故要對本土宗教性議題有更深入的研究，在時間上需要更長期的規劃；若能有研究小組針對不同宗教組織，進行相同議題的探察，將會有更好的結果呈現。

二、研究對象選擇的多元化

本研究礙於研究者個人的信仰背景，以及個人時間與能力的限制，因此僅以一貫道道場的三位講師，作為研究分析的對象，偏向個人對「虔誠」的自我評價，

主要是以信徒觀看自身的角度，試圖理解本土信徒的思想與信仰行爲，希望找出適合本土信徒宗教性的研究策略。因此，未來的研究如果能夠加上不同宗教組織的樣本，則更能夠比較當中的異同，也可以建構出更具有信度的研究結果。

在未來的研究中，將可以繼續針對特定宗教經驗的信徒，例如：有負向宗教經驗者、無宗教經驗者；或者是出世向度的信徒繼續探究。則可將本研究所提出「信仰行動的理論架構」做進一步修正，並將之建構的更加完整；也可以逐步發現宗教觀與行動之間顯著相關的脈絡條件，這些向度在未來研究中，應該有繼續發展的空間。

三、未來宗教認同研究的發展

本研究結果發現，研究對象會提及與他人觀點（認同）的差異，並會產生個人行動的衝突與阻礙，故在此研究者要提出就宗教性的評價而言，應評價宗教認同的向度，是否與親近他者有認同的差異，影響個人的行爲實踐。在先前研究結果分析與討論的部份，研究者提及應該釐清信徒的信仰認同問題；是至上神的認同或者是對宗教組織、人事、行事理念的認同問題，此兩種認同的差異牽涉到信仰本質的認同，或者是個人對於當權者認同度的高低。

在研究中發現研究對象在統攝的概念之下，對於至上神，信仰本質認同的問題並不顯著；反而發現認同的層面，出現於對宗教組織的制度、行事方式、組織管理者等的認同問題；例如：研究對象在對宗教組織的質疑與批判行動時，會提及那是「人心」操作的概念，希望信仰者皆展現出無私的「天心」，因此並不會影響自己信仰的理念，彼此之間並沒有相互衝突。換言之，研究者發現信仰中的認同問題，反而是出現在對宗教組織的認同，而不是一神、多神等神觀上的認同，此部份在未來應具有發展新理論的空間。

參考資料

一、英文部分

- Allport, G. W. (1960/1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Allport, G.W., & Ross, J.M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-43.
- Austin, J.T., & Vancouver, J.B. (1996). Goal constructs in psychology: Structure, process, and content. *Psychological Bulletin*, 120, 338-375.
- Batson, C.D., & Lynn, R.P. (1983). Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22 (1), 38-50.
- Batson, C.D., & Schoenrade, P. (1991). Measuring religion as Quest: 1) Validity concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-429.
- Dittes, J.E. (1969). Psychology of religion. In G. Lindzey and E. Aronson (Eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 5. (2nd Ed.), 602-609. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Emmons, R.A. (1999). *The psychology of ultimate concerns : Motivation and spirituality in personality*. New York: The Guilford Press.
- Emmons, R.A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concerns. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), 3-26.
- Emmons, R.A., Cheung, C., & Kaiser, T. (1998). Assessing spirituality through personal goals: Implications for research on religion and subjective well-being. *Social Indicators Research*, 45, 391-422.
- Ford, D., & Nichols, (1987). A taxonomy of human goals and some possible applications. In M.E. Ford & D.H. Ford (Eds.), *Humans as self-constructing living systems: Putting the framework to work*, 289-311. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Freud, S. (1989/1927). *The future of an illusion*. New York: Norton & Company Ltd.
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967). *The discovery of grounded theory*. New York: Aldine Publishing Company.
- Glock, C.Y. (1962). On the study of religious commitment. *Religious Education, Research Supplement*, 57 (4), 98-110.

- Gorsuch, R.L. (1994). Toward motivational theories of intrinsic religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 315-325.
- Hill, P.C. & Hood, R.W. (Eds.) (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham, Ala.: Religious Education Press.
- Hill, P.C. & Hood, R.W. (Eds.) (1999). Multidimensional Scales of Religiousness. In *Measures of Religiosity*, pp.269-342. Birmingham, Ala.: Religious Education Press.
- Ibrahim, F.A. & Kahn, H. (1987). Assessment of world views. *Psychological Reports*, 69, 163-176.
- Ibrahim, F.A. & Owen, S. (1994). *Factor analytic structure of the Scale to Assess World View*. Unpublished paper. University of Connecticut, Storrs.
- Ibrahim, F.A. (1991). Contribution of cultural worldview to generic counseling and development. *Journal of Counseling and Development*, 70 (1), 13-19.
- Johnson, J.M. (2002). In-depth interviewing. In Jaber F. Gubrium & James A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research: Context and method*, 103-119. London: Sage Publication.
- King, M.B., & Hunt, R.A. (1972). Measuring the religious variable: Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 240-250.
- King, M.B., & Hunt, R.A. (1990). Measuring the religious variable: Final comment. *Journal for the Scientific Studies of Religion*, 29, 531-535.
- Klinger, E. (1998). The search for meaning in evolutionary perspective and its clinical implications. In P.T.P. Wong & P.S. Fry (Eds.), *The human quest for meaning*, 27-50. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Kluckhohn, F.R. & Strodtbeck, F.L. (1961). *Variation in value orientations*. Evanston, IL: Row, Peterson.
- Lo, Yen-Hung (1996). *The Role of Culture and subculture in world view: The impact of western influence and profession in Taiwan*. Worcester: University of Clark Press.
- Maslow, A.H. (1955). Deficiency motivation and growth motivation. In M.R. Jones (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 3*, 1-30. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Maxwell, J.A. (1992). Understanding and validity in qualitative research. *Harvard Educational Review*, 62, 279-300.

- McAdams, D.P. (1995). What do we know when we know a person? *Journal of Personality*, 63, 365-396.
- McAdams, D.P., & Bowman, R.J. (2002). Narrating life's turning point: redemption and contamination. *Turns in the road: narrative studies of lives in transition*, 3-34. The Guilford Press.
- McIntosh, D.N. (1995). Religion-as-Schema, with implications for the relation between religion and coping. In B. Spilka, & D.N. McIntosh (Eds.), 171-183. *The Psychology of Religion*. Oxford: Westview Press.
- Menzel, H. (1978). Meaning: Who needs it? In M. Brenner, P. Marsh, & M. Brenner (Eds.), *The social contexts of method*. New York: St. Martin's.
- Minichiello, V., Aroni, R., Timewell, E., & Alexander, L. (1996). *In depth interviewing* (2nd ed.). South Melbourne: Addison Wesley Longman Australia Pty Limited.
- Nunnally, J.C. (1978). *Psychometric Theory* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.
- Ozorak, E.W. (1995). In the eye of the beholder: A social-cognitive model of religious belief. *The international Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1-6.
- Rowatt, W.C., & Ottenbreit, Alison., & K. Paul Nesselroade, JR., & Cunningham, Paige A. (2002). On being holier-than-thou or humbler-than-thee: A social-psychological perspective on religiousness and humility. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2), 227-237.
- Thursone, L. & Chave, E. (1929). *The measurement of attitude: A psychophysical method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the church*. Chicago: University of Yale Press.
- Tillich, P. (1958). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Brothers.
- Wulff, D.M. (1997). *Psychology of religion- classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Yang, C.K. (楊慶堃) (1970/1961). *Religion in Chinese society – A study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. London: University of California Press, Ltd.

二、中文部分

- Hoffman, E. 著；許晉福 譯 (2000)。人性探索家馬斯洛：心理學大師的淑世旅程。台北：麥格羅希爾。
- James, W. 著；蔡怡佳、劉宏信 譯 (2001)。宗教經驗之種種。台北：立緒。
- Louis Dupr'e 著；傅佩榮譯 (1986)。人的宗教向度。台北：幼獅。
- Strauss, A. & Corbin, J. 合著；徐宗國 譯 (1990/1997)。質性研究概論。台北：巨流。
- Wilber, K. 著；龔卓軍 譯 (2000)。靈性復興：科學與宗教的整合道路。台北：張老師。
- 一貫道編 (2003)。天道禮儀。台北：一貫道編印禮儀手冊。
- 一貫道總會 (1988)。一貫道簡介。台南：青氣巨書局。
- 丁仁傑 (1998)。文化脈絡中的積功德行爲：以台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。中央研究院民族學研究所集刊，85，頁 113-177。
- 丁仁傑 (2003)。文化綜攝與個人救贖：由「青海無上師世界會」教團的發展觀察台灣當代宗教與文化變遷的性質與特色。台灣社會研究季刊，49，頁 135-199。
- 牟鍾鑒 (1995)。中國宗教與文化。台北：唐山。
- 何光滬、許志傳主編 (2001)。對話二：儒釋道與基督教。北京：社會科學文獻。
- 宋文里、李亦園 (1988)。個人宗教性：台灣地區宗教信仰的另一種觀察。清華學報，18(1)，頁 113-139。
- 宋光宇 (1983)。天道鈞沉。台北：元祐。
- 李四龍 (2002)。人間性與宗教性。普門學報。(民 91.01)，頁 51-55。
- 李建 (2001)。論儒家生死鬼神觀的非宗教性特徵。孔孟月刊，40 (3)，頁 31-35。
- 李豐楙 (2002)。末世與濟度--道教的末世宗教性格。當代，57，頁 10-15。
- 杜保瑞 (2005)。北宋儒學。台北市：台灣商務。
- 杜維明 (1999)。儒家人文精神的宗教涵義--「論儒學的宗教性」中文版代序。鵝湖，25 (4)，頁 25-28。

- 杜維明著；陳靜譯 (2002)。儒教。台北市：麥田。
- 林本炫 (1990)。台灣的政教衝突。台北：稻鄉。
- 林本炫 (2003)。紮根理論研究法評介。收錄於 齊力、林本炫主編，質性研究方
法與資料分析，頁 171-197。嘉義縣：南華大學教社所。
- 胡幼慧主編 (1996)。質性研究-理論、方法及本土女性研究實例。台北：巨流。
- 唐君毅 (1993)。生命存在與心靈境界。台北：學生書局。
- 徐宗國 (1996)。紮根理論研究法。收錄於 胡幼慧主編，質性研究-理論、方法
及本土女性研究實例，頁 141-158。台北：巨流。
- 徐嘉禧 (1991)。台灣宗教信仰的認同與身分 – 一個初探。東海大學社會學研究
所碩士論文。
- 秦家懿與孔漢思 合撰；吳華 主譯 (1989/1997)。中國宗教與西方神學。台北：
聯經。
- 馬慶強 (1993)。中國人的利他行為發展之理論探討。收錄於 楊國樞、余安邦主
編，中國人的心理與行為-理念及方法篇 (1992)，頁 143-176。台北市：桂
冠。
- 馬慶強 (1997)。中國人之感性與認知方面的道德發展。收錄於 本土心理學研
究，1997 年 6 月，頁 166-212。台北市：桂冠。
- 高泉錫 (1987)。宏揚儒家倫理道德、達成天人合一 - 一貫道的起源與精神。中
央月刊，20 (2)，頁 45-47。
- 郭文般 (2001)。舊或新的宗教性？收錄於 「宗教與社會變遷」研討會論文集，
頁 29-51。中央研究院社會學研究所舉辦 (2001 年 2 月 23-24 日)。
- 陳建洪 (2000)。終極關切與儒家宗教性：與劉述先商榷。二十一世紀，58，頁
87-93。
- 辜鴻銘 (1999)。中國人的精神。台北：稻田。
- 黃俊傑 (1999)。試論儒學的宗教性內涵。臺大歷史學報，23，頁 395-409。
- 楊中芳 (2001a)。如何研究中國人：心理學研究本土化論文集。台北市：遠流。
- 楊中芳 (2001b)。如何理解中國人：文化與個人論文集。台北市：遠流。
- 楊國樞 (1995)。中國人的心理。台北：桂冠。
- 楊惠南 (1987)。一貫道與佛教。當代，11，頁 54-63。

- 葉海煙 (2001)。論莊子哲學的宗教性。**東吳哲學學報**，**6**，頁 45-60。
- 董芳苑 (1986)。「一貫道」- 一個最受非議的秘密宗教。**認識台灣民間信仰**，頁 377-451。台北：長青文化。
- 齊力 (2003)。質性研究方法概論。收錄於 齊力、林本炫主編，**質性研究方法與資料分析**，頁 1-18。嘉義縣：南華大學教社所。
- 劉述先 (2000)。對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應。**二十一世紀**，**59**，頁 115-117。
- 論語。朱熹集註。收錄於 林松，劉俊田，禹克坤譯注 (1996)。**四書**。台北：臺灣古籍。
- 鄭志明 (1999)。儒學的現世性與宗教性--儒學社會實踐的末世與希望。**鵝湖**，**24** (10)，1-13 頁。
- 鄭志明 (2003)。儒學的現世性與宗教性。**哲學與文化**，**30** (6)，頁 117-120。

附錄一：訪談過程簡介

一、建立關係

OO您好！很高興認識您（面帶笑容、語氣溫和親切），之前我們已經有初步的聯繫（看對方的回應如何？以免會談過程因有事而忐忑不安）。首先，我先自我介紹，我是東海宗教所的學生，目前我正在進行論文的研究工作，在研究過程中，我希望能夠了解您個人的生命歷程當中(由小到大的整個過程)，您記得的、曾經發生過的或者感受到，您個人覺得的、重要的、虔誠的事情與經驗。也就是說，希望您能夠分享您覺得自己的生命過程中，讓您覺得印象深刻或感受深刻的虔誠故事是什麼？這些故事與看法則是純屬您個人的意見與感受為主，因此這是屬於您個人的想法，以及您個人想要分享的故事，也是我們很希望能夠了解您個人意見的部分。

在整個訪談的過程中，所有的訪談內容皆會是一個保密的資料，在整個文字的呈現中，也不會有任何關於您個人的資料呈現，我們將會以部分敘述性的文字，或代碼呈現，也就是請您絕對的放心，整個訪談的過程以及訪談內容的保密性。

並且，在整個訪談過程裡，我們跟您討論的資料與內容，我們會隨時跟您做溝通與意見的交流，就是看我們有沒有把您的意見，還是您的想法確實的呈現出來，如果沒有的話我們很歡迎您隨時提供給我們一些建議或是改進的地方。因此，我們將會進行錄音，以方便對於整個訪談內容，作逐字資料的撰寫，並可以進一步的與您溝通與討論，整個訪談過程中我們是否將您的意見與想法確實與清楚的呈現，或者哪些部分需要修正與改進。

還有，我們的訪談過程，可能會需要二到三次的見面，也就是說，我們今天是第一次見面，我們回去會將今天第一次的資料整理之後，以後將會有第二次、第三次進一步的與您進行討論與意見溝通。每一次可能會佔用您一個小時到一個半小時的時間，這樣可以嗎？

再次請問您，在我們開始進行之前，對我們即將進行的訪談，還有沒有什麼

想要知道的，或者有沒有任何的問題呢？還是有任何話想要告訴我呢？

二、訪談內容摘要

研究者在與受訪者建立了穩定關係的前提之下，才會開始進行訪談。以下將是研究者與研究對象訪談內容的摘要簡述：

就您個人而言，我們想要知道您個人對於「虔誠」的一些觀點與看法。想知道您認為什麼叫做虔誠？人應該如何看待「虔誠」這件事情，或者是說說看您是如何在看待虔誠這件事情。也或許可以談談您個人自認為在虔誠的觀點與看法上，比較特別而與眾不同的地方。

我相信每個信徒都有相當程度的虔誠，您覺得您最虔誠的地方是什麼？請您試著儘量談論您對虔誠的看法是什麼？以下我將以一個問題來請問您，請您儘量說出自己的觀點與想法：

「您認為您虔誠嗎？」

「怎麼說？」

「當您回答虔誠、或不虔誠的時候，您想到了哪些事情？」

三、追問

1.追問 「您覺得您虔誠嗎？」

2.再追問 「請您想看看哪些事情加入，您會覺得自己更虔誠？」

「哪些事情短缺了，您會覺得比較不虔誠？」

3. 「我問了這麼多，您認為我有問對問題嗎？」

您有說出真正想說的話嗎？

您真正比較想說的事情或想法是什麼？」

4. 「您最想告訴我什麼？您已經說出最想說的話嗎？」

附錄 二：宗教取向量表 (I/E Scale)

請圈選一個與您的情況和觀念相似的答案。所有的題目沒有標準答案，重要的是與您的情況相同。

1. 信仰帶給我的感受是：當悲傷和失望發生時，信仰可以帶給我安慰。
2. 身為教會信徒的成員的理由是：可以提升個人形象，幫助我在社會中發展。
3. 個人禱告或參加公開儀式祈禱對我的意義和情緒的感受是一樣的。
4. 信仰能使人過合乎道德的生活，我相信的對象是什麼都無關緊要。
5. 除非是被不可避免的情況所阻擋，我去參加教會的聚會次數是：
6. 我是個有宗教信仰的人，但我拒絕讓宗教觀念影響我每天的事務。
7. 花時間作信仰上的思考與冥想對我來說是重要的。
8. 教會是一個形成良好社交關係的場所。
9. 我發現，為了保護我的社會和經濟利益，必須使我的宗教信念和現實妥協。
10. 我相信我的信仰，但我覺得我的生活中還有許多更重要的事。
11. 我對信仰感興趣，主要是因為我的教會提供和我興趣相投的社交活動。
12. 我要參加教會中的團體，1.我首先喜歡參加社交聯誼小組；2.我或許喜歡參加社交小組；3.我或許喜歡參加讀經小組；4.我首先喜歡參加讀經小組。
13. 我常常強烈的意識到上帝的存在。
14. 對於教會信仰方面的書籍，沒想過要看；從未看；很少看；偶爾看；經常看；每天都要看
15. 違背我的信仰時，會感到內疚。
16. 信仰的目的是為了確保生活的快樂與平安
17. 我常把信仰帶進生活裡的態度中。
18. 我禱告，是因為別人叫我要禱告。
19. 信仰對我特別重要，因為它答覆許多人生意義的問題
20. 信仰實際上是我整個生活方式的支柱。

附錄 三：探索量表

下列有 20 個句子，是描述您個人在自己的宗教生活中的可能有一些「經驗與心態」上的描述，請您檢視這一些句子，看每一個句子是否能適切描述您的實際經驗，請您依每一個句子符合您自己實際情形的程度作答。

1. 在我有「生命意義」與「人生目標」的困惑之前，我對宗教其實是沒有興趣的。
2. 我逐漸意識到「我」、「我所處的世界」及「我與所處世界的關係」之中存有許多的緊張關係，而驅使我去探究宗教的議題。
3. 曾經，我的生命經驗引導我去「重新」思考我的宗教信仰。
4. 直到我開始詢問「生命意義」的問題之前，「上帝」在我的生活中並不重要。
5. 我承認且珍視自己對於自己的宗教信仰有懷疑與不確定性的現象。
6. 對我而言，「懷疑的態度」是宗教生活中很重要的一部份。
7. 在宗教中有懷疑，會讓我很不舒服！
8. 在我的宗教信仰中，「詢問探究」遠必「答案」來得重要。
9. 隨著我個人的成長與改變，我期許我的宗教信仰也隨之成長與改變。
10. 我經常性的質疑我的宗教信仰。
11. 在未來幾年中，我自我期許我的宗教信念不會改變。
12. 在許多宗教議題上，我的觀點仍在「改變」之中。