

# 「同」祂捍衛尊嚴：與宗教團體互動下的無家者宗教實作

黃克先

007

「同」  
祂捍衛尊嚴

這個研究能完成，得益於許多公園及其周圍朋友的善意及協助，他們容許我進入他們的社會世界，與我分享自身的生命故事與生活經歷，對此我十分感激。感謝科技部計畫支持 (MOST-106-2410-H-002 -207 -MY2、108-2410-H-002 -214 -MY2)。謝謝助理洪譽文、黃怡菁、陳姿宜、陳韻如、游詠馨、林亮穎、郭旃君、鄭宇廉在研究及寫作過程中提供的協助。感謝《臺灣社會學刊》主編、編委會及三位審查人給予指教與建議，以及助理陳家平的細心校對。

※收稿日期：2020.09.09 接受刊登：2021.03.09

黃克先(✉)

國立臺灣大學社會學系

通訊地址：106319臺北市大安區羅斯福路四段1號臺大社會系

Email：huangk@ntu.edu.tw

## 摘要

無家者雖與宗教團體有頻繁交集，但一直被認為是只求世俗物質利益、沒有(真實)宗教信仰的一群人。然而，這樣的認定乃源於三項與宗教社會學遺緒相關的分析謬誤所致：觀察限於宗教團體、過度仰賴宗教權威說法、過度重視信念而忽視實作。本文藉為期一年民族誌工作的田野材料，以「實作為中心的信者觀點」切入，討論無家者做為行動者，如何在與宗教團體／權威以無共識共作之方式互動下，藉由宗教實作，將另類實在界與基本實在界交纏在一起，藉此回應現下尊嚴匱乏的處境，也展望另類可能。我先描述無家者如何參與宗教團體規畫、主導的活動，分析宗教權威如何運用各種策略規約無家者的實作，使他們成為理想個人樣貌，以嵌入到權威認可的另類實在界秩序；同時，訴諸無家者有瑕疵道德及低劣能力等個人理由來證成差別對待，遂行象徵暴力，使得實作在權威眼中淪為形式化並造成他們尊嚴匱乏的情況。相對於此，無家者以自身方式在實作中積極共作，以轉化權威與自身的施與受為互惠關係，逆轉被給予的「貧者」地位；同時，援引如武俠小說、布袋戲、通俗小說等媒介內的文化劇目，形塑身為困於世間淺灘之潛龍的半神半人認同，搭配對應的救世實作，如此不但抵抗象徵暴力，也呈現其追求平等關係的能動性。因此，無家者通過實作展示「『同』祂捍衛尊嚴」的宗教，想像在另類實在界中陪同或類同於神明，回應被忽視或無視的社會處境，以追求平等互惠的關係。

**關鍵詞：**無家者、宗教實作、貧者尊嚴、象徵暴力、基本實在界與另類實在界

## Defending Dignity with/as God: Homeless Religious Practices When Interacting with Religious Groups

Ke-Hsien Huang

Department of Sociology, National Taiwan University

Homeless individuals have been described as having no “true” religion whether or not they experience high-intensity religious encounters. To “rediscover” their faiths, the author proposes a believer-centered perspective that emphasizes religious practices. Two ethnographic examples are considered: Protestant worship gatherings and folk-belief parades. A discussion is offered on ways that religious authorities use diverse strategies within these activities to create “ideal” homeless participants, imposing symbolic violence involving discriminatory practices based on the perceived personal capabilities and morality of the homeless. Furthermore, I illustrate how the homeless respond via “co-operation without consensus,” in religious practices imbued with their own meanings, thereby transforming a give-and-take relationship into one of reciprocity that subverts the status of the poor. Homeless individuals may use a combination of wuxia novels, glove puppetry, and religious traditions to create a detailed identity for a charismatic “hidden dragon” that descends to this world to deliver salvation. More than just resistance against symbolic violence, what they’ve done display an agency in which the homeless pursue equal status by/as gods.

**Keywords:** the homeless, religious practices, dignity of the poor, symbolic violence, paramount reality and alternative reality

## 一、前言：無家者沒（真實的）宗教？

宗教是人民的鴉片。

馬克思，《黑格爾法哲學批判》導言

觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣。

《易經·觀卦·彖曰》

談到任何宗教，最無聊且無益的問題就是「它是不是真的。」

艾倫·狄波頓，《無神論者的宗教》

一個人、一群人、一個民族「是否有宗教」或「宗教是真是假」，是現代社會中常被人們爭論的問題之一。菁英——不管是政治上、學術上或經濟上——尤好此問，而被放入問題中被質問的，往往是異文化民族或社會內邊緣群體。指稱他者沒有宗教，或擁有的宗教是虛假的，與其說陳述了他者的事實狀況，不如說更多反映了言者本身，及他／她與他者的關係。<sup>1</sup>對於經濟弱勢的窮人，同樣的邏輯也適用。在宗教社會學中，長期以來一直以「匱乏理論」(deprivation theory) 來理解，認為這些在經濟及地位上相對於社會同儕更邊緣的群體，為尋得更多資源而改信宗教 (Anderson 1979; Bainbridge 1992; Hunter and Chan 1993; 瞿海源 1997: 226、253)。貧者，似乎總是先被看見物質匱乏的處境，並以此解釋其他生活層面，因而形象單面扁平 (Bullock et al. 2001; 呂雅雯等 2010)。深究上述的說法，同樣是仰賴外部人士及宗教權威的觀察。究竟這些經濟弱勢者的宗教樣貌如何，他們如何從事宗教實作並賦予什麼樣的意義，我們所知甚少，而無家者 (the homeless)<sup>2</sup> 更是當中的明顯例證。

1 對此議題有興趣的讀者，可參考張茂桂與林本炫 (1993)、Gold (2003)、Orsi (2005)、Johnson (2019: 1-76)、葉仁昌 (1988)。

2 在臺灣對於經常露宿街頭、公共場所的經濟弱勢群體有許多稱呼，包括政府部門及法律條文慣用

待在聚集許多無家者的魔力公園做田野的日子，我見到來自各種宗教團體的人進到裡頭接觸無家者。這其中包括佛教團體來發素食便當、宣導抄心經；新興宗教團體開法會來招募參與者；身心靈防癌團體舉辦跨年慈善發紅包與宣傳理念的晚會，邀請無家者共同參與；虔誠的民間信仰信徒發願做功德，每天送來物資，也有宮廟製作數十個便當，請年輕人騎著機車放在公園入口，另外廟宇慶典找無家者出陣頭更是頻繁；天主教會與非營利組織合作，邀請無家者到教堂內共用愛餐；基督教團體來關懷遊民、宣傳附近據點位置、聖誕節送愛心活動，在公園附近就有三、四間教會提供無家者服務；到了假日，公園裡還有一些宗師或神算擺攤，解析來者的命盤或世界大勢。在無家者的生活環境被宗教團體高度滲入的情況下，他們也常有所回應，進入廟宇、教堂，參與法會、繞境或其他宗教性活動。

然而，不論是在學界研究或大眾媒體上，卻幾乎未見到對無家者宗教的討論，彷彿他們是群沒有宗教的人。他們在主流社會或媒體的描寫中，往往是非常世俗的，接觸宗教的理由無非是為了物質利益，包括金錢收入以及日常物資，即使在長期接觸他們

---

的「遊民」、一般俗稱的「流浪仔」，或服務他們的非政府組織稱呼的「街友」、「寒士」，但上述指稱皆有附帶汙名或不準確之處。近年來有非營利組織與學者主張使用「無家者」的稱呼，一方面對應英文的 the homeless，另一方面也標示這群體共享「無家可居」的客觀狀態（張獻忠 2016；黃克先 2019）。「遊民」這個至今臺灣中央及地方多數政府仍使用稱呼無家者的字眼，依照中央衛生福利部頒布的《縣（市）遊民安置輔導自治條例範例》將之定義為「經常性露宿街頭、公共場所或居無定所者」。本文若討論國家社福政策及體制運作時，仍沿用政府對他們的稱呼「遊民」，在其他處則使用無家者一詞。然而，無家者一詞在中文脈絡中，容易聯結到漢人家庭倫理觀，致使我在田野中觀察到，無家者被等同於沒有家人的人並被賦予「不顧家」、「不孝不悌」等負面道德標籤，但這並不盡然是準確的描述，反倒造成汙名的效果。因此，該名詞之使用並非無需商榷。本文選擇的態度是在幾項常用的名稱中選擇無家者一詞，但在第一次使用時特別強調無家者是指無家可居者，而非「無家庭者」的省稱。關於「家」（home）的多義，與無家者之家庭處境的多元性，我將在其他作品中深入探究。

的一線工作者眼中也是如此。<sup>3</sup> 在宗教人士<sup>4</sup> 或大眾眼前，無家者並無宗教內涵可言，縱使他們從事一般認為的宗教性活動，背後也是世俗牟利的動機，鮮帶宗教意義。<sup>5</sup> 因此，他們是一群尚未有宗教而急待救贖或轉化的人。

然而，這與我在公園的感受大相逕庭。當我跟著他們從事宗教活動或進入宗教場所時，或是在日常生活中聊起各種議題，包括對宗教團體的看法、對宗教與人生的見解，與自己認同及處境的關聯等，我能深切感受到他們的表述及實作，展現超乎眼前日常實在的狀態。這樣的矛盾該如何理解？無家者有沒有宗教？倘若有，他們的宗教又因其特殊生活處境呈現什麼樣貌？我將藉由民族誌的材料回答這樣的問題，也藉此反思宗教社會學既有對貧者宗教研究的缺憾，以及傳統對宗教定義方式之偏誤，據以提出在理解當代社會的宗教時——尤其面對的是被主流社會排斥的邊緣群體——以「以實作為中心的信者<sup>6</sup> 觀點」取代過去以「團體／權威觀點」為主的取徑。

## 二、理解「宗教」

無家者是一群無穩定居所、常棲宿在外的經濟弱勢，在臺灣

3 以往接觸無家者的一線社工，幾乎無對其信仰的任何關注。臺灣第一位遊民社工的楊運生因為本身媒體專業的訓練，曾詳實記述與無家者一同出陣頭的觀察：〈跟著神明走——有吃有錢賺的紅陣頭〉，但在其中仍儘將這種活動視為是賺錢之道。連結請見：<https://reurl.cc/od1LKq>，取用日期：2020年9月1日。

4 在本文中，宗教人士指兩種人，一是宗教權威，二是虔誠信徒。宗教權威指的是宗教團體的負責人或神職人員，虔誠信徒則是被宗教權威認可的團體成員，通常都經過如洗禮或皈依等信仰確證儀式，穩定出席宗教活動並投入可觀金錢及時間於該團體。這也是一般宗教研究聚焦觀察的研究對象。

5 我在田野中曾多次聽聞宗教人士如此講述，相關討論也請見本文第二節的第一小節。

6 本文的「信者」指的是信仰宗教的個體。有別於「信徒」一詞帶有臣服於權威教導之徒眾的意含，本文刻意採用較為中性的「信者」一詞，這也是在臺語語境（sin-tsiá）下使用的字眼。

約有近兩千二百人，有超過八成集中在六都都會區，<sup>7</sup> 其中多數是中高齡男性。他們靠著當臨時工（例如工地領日薪的零工、舉牌、發海報、出陣頭等）賺取收入，並領取政府和民間救濟物資來維持日常生計。經濟收入有限的他們難在不友善的住宅政策及租屋市場中覓得穩定住所，同時夾雜著社會支持匱乏、人際互動能力缺乏、政策面限制、個人身心健康問題等因素，因此雖希望有棲身的屋頂卻只能流落在如公園、車站、地下道、河岸堤防等公共空間，或廿四小時營業的商家（如網咖、便利商店、速食店等）。這樣生活著的一群人，從既有文獻來看，是否存在著或擁有什麼樣的宗教？

### （一）宗教團體／權威眼中的「虛假」宗教

由於物質生活條件惡劣且社會排除現象明顯，過往許多研究將無家者視為結構力量的承受者甚至是受害者，因此聚焦在外在環境如何對待無家者，包括國家軍警維安（許華孚、陳治慶 2015）、政府社福政策（潘淑滿 2009）、資本主義體制下勞動剝削（郭盈靖 2009）、父權體制侵害（吳瑾嫣 2000）。在這些討論中，宗教團體始終缺席，儘管以它滲入底層生活環境的意願與實際程度來看，很可能是施加象徵暴力予無家者的關鍵力量。<sup>8</sup> 戴伯芬的文章（2014）是其中值得討論的異例，戴以無家者聚集的基督教會為田野，展示在教會中用餐、領取物資的過程如何成為一種降級儀式，但基督教會在該分析中僅被當成一般的中介捐物的機構，較看不出宗教發揮什麼作用。這與國外一些討論宗教團體與無家者相遇的作品相似，多把前者視為一般性的慈善團體，

7 參考衛生福利部公布民國 108 年的遊民統計資料：<https://dep.mohw.gov.tw/DOS/cp-1721-9439-113.html>，取用日期：2020 年 9 月 2 日。

8 國外有不少類似的例證，如 Aihwa Ong（2003）研究的移居美國的柬埔寨難民與摩門教的關係、Omar McRoberts（2003）研究波士頓黑人區內的不同教會，基於對於街頭與「世界」的不同想像，採取迥異行動來改造這個貧窮與犯罪交織的鄰里。

重點擺在它如何提供服務給後者；或將之視為社運團體帶領後者倡議（如 Gowan 2010: 243-244），頂多略述該服務背後的宗教理念，但並未看見過程中宗教扮演什麼角色或進而影響無家者生活。

從著重無家者主體的研究來看，同樣看到與宗教疏離的關係。學者著重在探討無家者為改善物質生存條件下的求生策略，包括如何賺取收入（如 Duneier 2018[1999]: 73-161；黃克先 2019）、獲取資源與津貼（如 Gowan 2010；郭慧明 2004）、如何閃避汙名及潛在暴力以融入都市背景（如 Huey and Berndt 2008；Perry 2013；戴伯芬 2014），並據此賦予生活特定意義以形塑自己的認同與尊嚴（Snow and Anderson 1987）。綜言之，這些探究匯集呈現了無家者所形成的文化（the culture of the homeless），有助理解為何他們從事一些看似脫序的偏差行為，或不理性且有礙社會秩序的行為——例如群聚喝酒、吸食毒品、攻擊性乞討、及暴力——主張應把它們置於流浪、物質匱乏、社會排除的環境中考慮（Ravenhill 2008; Rauty 1998: 10-12），而無家者也形成了能為自身存在賦義的多樣貌認同（Parsell 2011）。只是這樣文化與認同的討論中，仍不見宗教元素。

我認為，文獻上無家者與宗教之間關係疏離甚至空白的呈現，並不意味著無家者沒有宗教，而是反映著既有宗教社會學以「信念（beliefs）為中心的團體／權威的觀點」從事研究有關，把宗教等同於宗教團體的參與，同時仰賴團體內的宗教權威的判斷，重視「信念」而非「實作」（practices）。以下將依次解釋這三點的意涵：

**1. 對「宗教」想像太狹隘，只限於宗教團體內。**以往研究將宗教太單一地等同於有獨立觀念體系、儀式及會眾組織的制度性宗教（institutional religion, Yang 1991: 294-295），並侷限

在狹義的宗教場所內部，因此常看不到無家者與宗教的複雜連結（Ammerman 2007）。這種將宗教視為具固定成員形成之明確組織的理解方式，盛行在發展宗教社會學之核心地帶西歐與美國，也因過度依賴這樣的定義方式，而使宗教社會學一度也淪為教會調查研究，使這傾向更被強化（Beckford 2000: 482）。一個人具備宗教性與否，與他的宗教團體性的隸屬（religious affiliation）、穩定出席團體內頻繁活動（religious participation），與通過取得成員資格的儀式（如受洗或皈依）息息相關，<sup>9</sup>但這樣的設定忽略了宗教隸屬，本身預設著一定的生活形態。對於忙於零工、露宿在外、面對藥酒因素及其他許多不確定性的無家者，要能穩定隸屬宗教團體並不容易。有談及宗教的無家者研究（Snow and Anderson 1993; Wagner 1993; Gowan 2010），都僅以制度性宗教為考察對象，即使把討論範圍放大到貧者的宗教研究，依然可看出以「宗教團體」為分析出發點設定（Anderson 1979; Davidson and Pyle 2006; Smith and Faris 2005; McCloud 2007）。但當這樣的預設，遭遇到更加多元的宗教情境後，將大大影響研究者對宗教現象的把握。在美國是如此（Bender et al. 2012），更遑論在非西方脈絡的臺灣脈絡中。宗教與無家者的交會勢必更加多元，而不只是宗教場所內傳統的參與模式而已。

**2. 太過仰賴宗教權威由上而下的主觀判斷。**宗教權威或菁英的判斷往往只以宗教場所內之活動為根據，認為無家者在講道聚會中不專心、不愛讀聖經、行為脫序；認為他們只是為了自身溫飽才來教會，與宗教理由毫無關係，對教會群體並未有認同或想回饋（Snow and Anderson 1993: 85-86; Wagner 1993: 133）。這種說法使得研究者或認為無家者沒有「真實的」宗

9 這樣的例證明顯可見，不論是在傳統宗教社會學的量化研究測量中——例如 Voas and Chaves (2016)——或是質化研究鎖定觀察或訪談目標的選取上，例如 Nancy Ammerman 早年做的會眾團體（congregation）研究（1987）。

教而可不論，或複製了主流社會對貧者「懶惰、自私」的偏見。然而，這種看法因缺乏當事人說法失之偏誤。若對照貧窮研究中一些以訪談單親女性戶長為根據的研究來看，貧者對於領取物質或接受饋贈一事的理解，或與政府或社福機構的權威及菁英視角大異其趣（Edin and Lein 1997; Edin and Kefalas 2005）。故，無家者自身如何詮釋接受物資一事且如何與宗教連結，實值得進一步深究。

- 3. 談宗教，著重信念，而輕乎實作。**少數接觸了無家者以理解其宗教的研究，分析中仍把宗教視為抽離於具體生活脈絡的信念來處理。如此去脈絡的處理，讓宗教被簡化為一種個人方便解釋自己困境的論述說辭，暗示它是不具實質宗教意涵而僅是口頭辯駁。例如 Snow 與 Anderson（1993: 221-223）提及無家者擁抱主流社會或制度認同時使用的方式之一，就包括宗教代表的「意識型態式的擁抱」，宗教被當成是無家者遠離街頭汙名而能接合社會認同的工具性橋樑。而關注無家者自發的抗爭運動的 Wagner（1993: 131），也略述了這些抗爭者將自己描繪為聖方濟式的人物，認為自己的行動具有神聖的使命。這種強調意義與認同建構的發現固然重要，但也受到過往西方宗教研究或宗教社會學以信念為中心界定宗教的偏誤影響（Smith 1991）。加上，無家者文化資本低，本在陳述或理解宗教信念上有一定門檻，若只著重認知性的陳述，恐有窄化「宗教」而使之有階級偏誤之虞，更不容易捕捉到無家者宗教的豐富面向。這種過度強調信念而忽略實作，也將進一步無視行動者日常互動、社會情境及各種實作（Eliasoph and Lichterman 2003; Spillman 2003: 7）之可能。

以上三點問題，事實上都留有傳統宗教社會學發展過程中的遺緒及盲點。在社會學傳統上，對宗教提出最經典且影響最深遠之定義的是涂爾幹。他認為宗教是與神聖相關的事物、信念與實

作所形成的統一體系，相信這套信念及實作的人會形成一個「教會」（即本文所言的宗教團體）（Durkheim 1995[1912]: 44）。這套定義充滿著涂式既有的社會／集體先行、個人／個體臣服的特色，預設著信徒隸屬於宗教團體內且彼此間共享一套相同的信念與實作。而最能代表並解釋這套信念與實作之統一體系的，莫過於團體內的權威，或韋伯所言的宗教菁英，不管是具有神才的先知、巫師，或具備制度性正當資格的祭司，而其中講得出一套概念體系來詮釋世界的菁英——先知、祭司，又格外受到韋伯重視（Weber 1993）。在涂爾幹與韋伯影響下的社會學者在討論宗教時，傾向把宗教團體等同於宗教，未正確隸屬於團體的個體即稱不上信仰該宗教，而此處「正確」與否的決定則在掌握信念體系的宗教權威而非信仰的個體本身，分析的焦點也在信念本身而非實作。而在我們談論的是經濟與文化上較弱勢的無家者時，更容易出現以上的偏誤，讓詮釋宗教有無的權力全然交付於宗教團體／權威之上。相對於這種以信念為中心的團體／權威觀點，本文主張以實作為中心的信者觀點取代之。

## （二）實作為中心的信者觀點

最近這三十年來，上述這種團體／權威觀點主宰對宗教之認識的情況，已有明顯的改變。一方面是因為文化全球化的趨勢、多元媒介的發展，宗教多元的情境愈加普遍，既有宗教權威對信者生活的影響力下降。另一方面是宗教個人化的趨勢普遍出現在當代社會，個人與宗教的關係增生許多複雜的多樣性及能动性（Bellah et al. 1985；Ammerman 2007: 7；黃應貴 2014；Berger 2014）。這使研究者更難以宗教傳統或宗教團體為研究範圍。因此，倡議以個體的宗教實作為研究範圍，便成為近期宗教社會學重要新方向，或以生活宗教（lived religion）（McGuire 2008；Davie 2018: 13）、日常宗教（everyday religion, Ammerman 2007:

7)、做宗教 (doing religion, Avishai 2008)、實作取徑 (practice approach) (Riesebrodt 2010; Ammerman 2020)，皆是主張超越以往對宗教的想像與界定，把焦點放在信者本身，觀看他們如何在非傳統的宗教時間與空間中，以嶄新的方式來從事宗教相關的行動。

評估現有無家者研究對宗教的忽視或偏誤後，我將結合近期宗教社會學以及現象學的視角，在本小節提出一新的取徑：實作為中心的信者觀點，以掌握無家者宗教現象，以拓展對於宗教的想像，並重新安置與宗教團體及權威的關係。<sup>10</sup> 首先，理解宗教是以**宗教的信者為核心，關注他／她如何實作**。若回到本研究具體脈絡來看，這種實作的強調更是理所當然，在漢人社會的實況中「宗教」往往是以各種不同模式的實作「做」出來的 (Chau 2011)，加上帝制時期主流意識型態儒家思想的禮儀主義 (ritualism) 強化 (丁仁傑 2013: 61)，因此在試圖理解當代華人宗教生活時，從實作入手是許多學者共同採取的進路 (例如 Palmer et al. 2011; 林瑋嬪 2018; 齊偉先 2018; Yang 2018)。

實作，即個體在日常生活中為達成設定目標，透過身體並在物質環境中介下從事的例行活動。**宗教實作，不同於一般實作之處，在於它涉及非「基本實在界 (paramount reality)」的另類實在界 (Schutz 1992[1962]: 245-249; Ammerman 2020: 18)。**此處的「涉及」，指的是社會文化脈絡中客觀的關聯，或者是個體主觀上的指涉。過去，有些學者會以「與超自然產生交換關係」、「與超驗的力量交往」來界定宗教實作。然而，如此定義仍留有西方中心式聖俗二分的傾向。因此，本文援引舒茲 (Alfred Schutz) 的現象學觀點，以另類實在界來定義，如此更吻合臺灣

10 在此需要說明的是，我認為以下這種新取徑能在當代宗教多元及複雜發展的情況下，更妥適掌握紛陳的宗教新現象，但這並不表示從既有「宗教」想像、宗教組織出發、分析最典型的宗教實作 (例如各宗教傳統最核心的儀式、禮俗、正統信念) 的分析就完全失效，仍應按各個不同的研究脈絡及問題意識來考慮。

乃至於東方宗教脈絡。「現象學的還原」，主張先把原本外界（宗教團體或權威，及仰賴其論述為主的學術考察）對「宗教」之存在的判斷放入括弧（Schutz 1992[1962]: 125-126），從做為一般人在日常生活的意識狀態及具體經驗出發，這樣的立場也吻合本文對「團體／權威觀點」的批判。人日復一日意識到所謂的基本實在界並在其中行動，它是一般人互為主體的日常生活世界，與他人的社會互動便基於彼此對該實在界的認識來進行。此外，個體還會經驗到其他的另類世界，在其中有可能包括了上帝、鬼、神明等超自然存在物或力量（supernatural entities or power），以及與日常狀態及自然律不同的秩序或運作法則。需要強調的是，行動者恰是透過宗教實作，將另類實在界與基本實在界交纏在一起，藉此回應現下處境也展望另類可能。如此一來，宗教研究也能納入如對外星或地球上未知存在物、蓋亞實在界的此世型宗教（Jenkins 2004; Howell 2002）；崇尚原力秩序的絕地（Jedi）宗教這種源於影視、小說、音樂、電玩等文化作品的另類宗教（Bainbridge 2013; Cusack 2010）；或洞天、名山、修仙等聖俗神人界線模糊的東方宗教（Palmer and Siegler 2017; Yang 2018: 6-7）。

傳統上對宗教實作的想像較為狹窄，通常以「社會文化脈絡中客觀的關聯」之層次為主，並且預設著「個體主觀上的指涉」，屬狹義宗教實作。然而在當代宗教多元情境下的廣義宗教實作，則存在著另一種可能：即不具備「社會文化脈絡中客觀的關聯」而僅有「個體主觀上的指涉」。狹義的宗教實作，包括傳統意義上的宗教活動，如祈禱、祭拜祖先、禮拜、彌散。它們在特定的宗教傳統或社會文化脈絡中，被認定為是宗教的。它們涉及的另類實在，透過許多宗教人士長時間耕耘而以相對完整、有系統、融貫一致、組織化或正統化的方式呈現，成為韋伯稱呼的「世界圖像」（Weber 1989: 71）。現象學者也關注人們互動中

如何理解彼此所根據的「知識庫」(Stock of knowledge)，它很大一部分是在社會化過程中與同時代的人共同繼承，但也包含了個人特殊的經驗或經歷 (Schutz and Luckmann 1989: 80-91)。在傳統社會裡，人們重要的知識庫來源即宗教，它成為心靈世界建構與維持的權威性來源，讓日常生活穩定地在此「看似合理結構」(plausibility structure) 下運作 (Berger 1967)。然而在當代情境下，這種傳統宗教活動如何被個體「做」，值得被進一步分析，而非僅仰賴宗教權威的說法或被傳統正典所決定。晚近宗教傳統多被視為信者在多元情境中選擇使用的一種文化劇目 (Roof 1999: 41) 或 Smilde (2007) 所言，一種提供信者想像未來可能的理性。在這種理解下，人們的知識庫並非被宗教全然決定，宗教不過是知識庫裡的其中一種文化劇目，可能結合其他種後被實作出來。據此，研究者能觀察信者如何結合實作與概念——需強調的是，在全球化文化流動的多元情境下，這裡的概念往往不只來自單一宗教傳統，甚至不是來自狹義的「宗教」，還有可能各種文化的混種。實作的考察，不只強調個體即興做法的自由及創意，同時也關注結構性的限制及情境設定下的習慣性。信者在做宗教的方式，不只與他／她接觸的文化有關，也關乎其性別、種族、階級、教育、職業及其他社會身分，換言之，宗教實作不只看到信者個體的宗教樣貌如何異於宗教傳統，同時也看到宗教與其他社會類屬的交織性。

廣義的宗教實作，則包括一些被客觀認定為非宗教的活動，但它需被實作者在從事這些活動時主觀上指涉另類實在界；在此另類實在界不見得像在宗教傳統內，被呈現為相對完整、有系統、融貫一致、被組織化或正統化，而可能是由碎裂、片斷、個別的主體經驗所拼湊而成。在廣義宗教實作中，可能包括傳統被歸類為「藝術」的作畫，前提是它被實作者認為是榮耀上帝、致敬神明或自我靈性展現之舉；傳統被歸類為「運動」的瑜

伽，前提是它在實作者眼中是種調節冥冥中看不見力量的身體移動；傳統被歸類為「慈善」的志工服務，前提是它被認為是聖經黃金法則的實踐（Ammerman 2013: 56-90; McGuire 2008: 119-158; Bender 2003, 2010）。如此，我們會發現「宗教」，不再只侷限宗教團體圍牆及神聖時間範圍內，同時也進入到個體的日常生活中，畢竟個體往往藉由連結個人性的回憶及過往經驗，配合周遭物質環境的配置，便能超越時空的限制，從事與人外力量產生關係的實作，包括在自家臥室、藝廊、工作場所或族裔餐廳（Smith and Bender 2004）。<sup>11</sup> 今日現代社會中，有許多涉及另類宗教實作的團體，以世俗的外貌從事其他非宗教領域的活動，例如教育（如森林小學、全人教育、生命教育）、人權運動、另類醫療、社會福利，若透過宗教社會學視角來分析，將能更適切掌握世俗化社會各次領域的嶄新發展，拓展「宗教」的想像。

### （三）團體／權威仍在否？：雙向互動取代單向決定

那麼，在宗教實作為中心的信者觀點中，宗教團體／權威扮演的角色是什麼？在以往團體／權威觀點中，宗教團體／權威扮演的角色，是朝宗教徒灌輸「正統」的另類實在界論述，關係是單向的，權威能直接決定宗教實作的樣貌。我雖不滿於上述對宗教團體／權威的定位，但也不認同過度強調個體能動性的靈性取向研究（如 Roof 1999；Heelas 2002），它們幾乎不認為宗教團體／權威對個體有影響的處理方式。宗教經濟學也只將權威與個體之間的關係，簡化為個體若不接受即自團體出走改宗（Stark

11 反過來想，正因為如今宗教不只存在傳統的宗教場所與神聖時間內，因此其他世俗的制度及力量更容易滲透並影響宗教，跨領域的交織也將更具現在宗教實作之中。例如 Cadge（2012）研究的例子中，信者的勞動現場——醫院本身的組織規範，便會影響從業人員安慰病患的宗教實作。Bender（2010）也展示靈性團體借用的舉辦之場地，原本是藝術、醫療或宗教場所的差別，也會滲透到實際在冥思與分享的實作中。因此，跨越制度邊界對實作的影響，是在考察這種信者實作中不可忽略的，這也吻合在多元宗教情境、科技之助與變遷快速的社會脈絡中，現代人做宗教的狀態（Berger 2014: 31-32）。

and Finke 2000)；做為廠商的宗教權威為求生存，則需討好消費者的品味，這解釋方法也難令人滿意。我認為即使在宗教個人化及宗教多元主義的情境中，宗教團體／權威仍扮演重要角色，不可忽略，但並非單向決定。宗教徒能修訂、操弄、再詮釋被灌輸的「正統」另類實在界，也可融注文化或其他宗教傳統在其中。也正是在這種多元情境下，各劇目如地下莖蔓生以供行動者組裝，讓宗教有了新的想像可能，使原先宗教團體內由上而下的權力支配「宗教隸屬」的邏輯，得被個體顛覆 (Roberts 2010; Oostveen 2019: 40-43)。

近期，有更多宗教社會學者將宗教實作，視為宗教團體／權威與信者雙向共構的，且認為是**協商出共識 (consensus producing in negotiation)** 的互動結果，而非任一方單向決定的產物。即，由宗教團體／權威強加的「正統」，信者並不默從，而重新賦義與創新實作，而宗教團體／權威包容或部分接受，接著信者對此結果接受或繼續新一輪的協商，以至雙方達成共識，產出了新的或複數的宗教「正統」，此時雙方成就了宗教的互為主體性，甚至進一步使這種共識得以制度化及正當化。這種成功協商的例證愈來愈常出現在宗教社會學的討論中，例如宗教經濟學討論著重敏銳的宗教領袖展現企業家精神，吸取信眾反應意見及社會動態，創新地改變既有實作與傳布的信息。又如在新時代的新興教會運動 (emerging church movement) 裡，成員彼此討論想如何舉辦聖餐禮，各自帶入自身經驗的洞見，最終決定出了融合了創新元素卻又保留帶來神聖感的儀式性行為 (Marti and Ganiel 2014: 122-128)。這樣的情況也類似 Becker (1999) 所講的社群型教眾團體，講求民主價值，教會事務藉經冗長的討論而決定，務必確保人人意見都被聽見。

然而，這種協商出共識的互動關係，強調的仍是宗教團體內存在的統一性，而忽略了異於宗教正統的個體化宗教共存的

可能，再次陷入了涂爾幹式個體必須統一於團體內的想像，而未考慮當代宗教情境的特點。我主張，宗教研究應考慮另一種可能：**個體與權威無共識的共作 (co-operating without consensus)** 的互動關係。在宗教空間內，殊異各表的宗教實作共同存在著，權威與信者雙方彼此共作，或曰「共同運作著」(co-operating)，<sup>12</sup> 只是並不像在「協商出共識」裡的雙方於認知層次達成一致，而是各自賦予宗教實作不同意義，並未明顯達成互為主體性的境界。<sup>13</sup>

以上這些討論也反映受舒茲之社會現象學啟發而衍生的後續理論性討論，試圖帶入客觀社會力量的制度化過程與權力鬥爭分析，以平衡過度著重個體主觀的傾向。我們在理解「現象」時，除了關注行動者的意義賦予及實作創造外，勢必將少不了限制個體的社會制度，而兩者的互動是在時間流變下，呈正向擴展、反對潛勢、綜合開展的辯證過程 (Berger and Luckmann 1966: 47-128)。承繼批判理論火炬的 Habermas，也指出現代性中制度的猖獗擴張——尤其是著重工具理性的科層體制，以及牟利的資本主義體系——如何回過頭來威脅行動者在生活世界中對實在界的理解與再建構，破壞了個體人格、社會秩序及文化的再生產，最終成為生活世界被系統殖民的牢籠狀態 (Habermas 1987[1981]: 153-197)。循著這樣的理路，我們看到了在愈加個體化且宗教

12 在此，我刻意用連字號表示 co-operate，中文也翻譯成「共」作而非「協」作或「合」作，藉此避免直接預設雙方意識層次的疊合或一致性，而突顯兩者只是在行為上於同一物理空間共同工作，以此與前述的協商出共識區分。

13 誠如審查人的提醒，在此，權威與個體間確有達成一定程度互為主體的可能性，即權威對正統實作的宣導或規訓，確有可能未將個體的主體性完全傷害，另類實在界還是被創造出來。換言之，個體可能接納了這種宣導或規訓而成為自身宗教主體性的一環，使原本的自己與此融合為一個新的自己。這樣的分析給予前述二分式的討論更深化的可能性，可看到個體確實一定程度受權威宣導或規訓影響，而使自身信念與實作更趨近正統，或權威一定程度受個體影響而調整正統或給予個體寬容。因此雙方雖達成一定但不完全的互為主體性。我們或可名之為個體與權威的默契妥協 (tacit compromising)。然而，一方面是為了避免讓這個「宗教實作做為行動者與宗教團體／權威雙向互動結果」的初步概念化嘗試太過冗長、細碎，希望來者可在這個拋磚引玉的簡潔工具上進一步再細緻化；另一方面也找不到過往文獻的明確例證，因此在本文中僅於此處略述此種類型，待來者深究。在此對審查人指出這種深化分析的可能致上感謝。

多元化的今日，宗教權威主宰宗教的能力降低，信者確實更可能擁有多元來源的豐富知識庫，以有創意方式建構出另類實在界，但宗教本身做為一系統，試圖殖民生活世界的企圖卻不會因此消失。因此，討論信者的實在建構過程，不能不同時關注宗教制度運用各種策略左右其建構方式的企圖，也應能看到這些企圖背後，欲穩固制度內權力位階及有利權威者之象徵秩序。

回到本研究處理的臺灣無家者脈絡，是個宗教多元的情境，不同的宗教傳統的團體所採取的灌輸手段及策略也不同，本研究特別挑選基督教與民間信仰各自與無家者的相遇，互為比較。另外，無家者身為經濟弱勢的底層，流浪不穩定的生活讓他們有特殊的需求及傾向，雖因資源匱乏而在面對宗教權威時居劣勢，但絕不代表他們只能選擇接受或拒絕被灌輸的宗教。<sup>14</sup> 相對地，他們如何與之互動，又如何該互動下結合基本與另類實在界，「做」出自己的宗教，是本研究觀察的重點。

綜上所述，我們為了更吻合個體化與宗教多元的當代脈絡，以修正涂爾幹對宗教的定義，於是在取徑上做了以下三點調整，以修正過往團體／權威觀點的侷限，這樣的調整同樣需包括涂式四項宗教元素（即神聖、信念、實作、團體）：（1）不以團體來化約掉個體宗教信念與實作的可能性，同時不將個體與團體之間的關係必然界定為前者必然隸屬於後者，而可能存在是更豐富的互動關係，如之前討論的協商出共識與無共識的共作。（2）不再強調與特定宗教團體有關的信者，在實作及信念上的統一，而傾向看他們繼承該傳統做為文化劇目、並混搭其他文化劇目下的創意使用。（3）本文帶入現象學的觀點重新定位所謂神聖，讓它更

14 過往文獻也揭示，經濟弱勢的底層在與握有決定資源取得與否的權威或組織互動中，前者的選擇及行動備受後者有形或無形的規約。例如，Fernandez-Kelly (2015) 提及巴爾的摩黑人區的父母面對社福機構人員處遇子女時，雖可主張執行親職的權利，卻往往愧疚地展現甘願地遵從指令；Ong (2003: 198-202) 筆下年輕的柬埔寨女性來到摩門教會，雖取得成就美國夢的婚配機會與社會資本，但在此同時也必須在行為及態度上服膺宗教強加的父權價值與規訓。

適用於東方脈絡及當代非人格化神聖的再現。因此，當我們試圖分析一個人的宗教時，必然會找尋他／她如何透過實作及信念來關聯自身與另類實在界，而這個過程中又如何與宗教團體（有可能是複數的）產生何種互動關係。在上述定義的釐清下，我們可理解本文雖提出以宗教實作為中心的信者觀點，但不認為「有宗教實作，就表示這位實作者有宗教」。據前述的宗教實作定義，是社會文化脈絡中客觀的關聯，或者是個體主觀上的指涉。有一種宗教實作可能僅有前者而無後者，在此情況下雖有宗教實作卻無宗教。例如一個單純去教會聚會以建立生意人脈的人，或是為了賺錢而無任何主觀指涉另類實在的出陣頭人士，我們不能說因為他從事該宗教實作而有宗教。然而，本研究提出的新視角強調，要理解個體的宗教，不可單憑宗教團體／組織的判斷或詮釋，還需要進一步探詢信者本身的主觀指涉；倘若實作的指涉觸及另類實在界，則該個體有宗教。換句話說，若此人在實作中主觀指涉另類實在的方式不被宗教權威認可，仍應視他／她為有宗教。如此的釐清，將更有助在宗教多元情境與個體化時代，準確地理解「宗教」。綜言之，本文將觀察無家者在與宗教團體／權威的雙向互動，分析他們透過宗教實作，主觀上將另類實在界與基本實在界交纏在一起，藉此回應現下處境，也展望另類可能。以此描繪無家者的宗教樣貌。

### 三、研究方法及田野點介紹

為能第一手參與觀察臺灣無家者與宗教相遇的情況，而非仰賴宗教權威的二手報導，我使用民族誌方法<sup>15</sup> 搜集材料，並挑選了位在大臺北地區的魔力公園進行田野。魔力公園位在大臺北地

15 該方法透過長時間進入被研究者的生活世界，一方面取得被研究者的信任，另一方面自己也更能掌握該生活世界的細微社會肌理及文化邏輯，透過以身為度的參與觀察深刻描繪無家者的生活世界。

區歷史最悠久的萬華（舊稱艋舺），從該地發展之初至今，都一直有無家可居之社會現象的存在。這些無家者之所以在艋舺地區維生，也與當地眾多香火鼎盛的廟宇脫不了關係，最早在 1740 年就落成龍山寺，後來又有如青山宮、清水祖師廟、地藏王廟、大眾爺廟等出現。民間廟宇為展演神明救世神威，多在周圍區域發放物資、救苦施貧（齊偉先 2010），其廣大信眾在所許之願得靈驗後，也時常以對附近無家者濟苦救窮來還願，許多大臺北地區的善心人士若欲發放物資積累功德，艋舺地區也常是首選。由於魔力公園聚集了許多無家者，讓周邊地區特定居民困擾，尤其是期待重振當地商機及觀光的地方菁英與新移入的中產階級。2015 年起，臺北市政府推動專案，以去除該公園原本治安不佳、環境不衛生、有礙地區發展的形象為目標，希望能兼顧無家者生存權利、公園使用、在地社區共榮。如今，公園內固定有警察站崗，每小時都有公園處雇請的保全巡邏，以維持使用公園之秩序，並勸導善心人士勿在公園發放物資及食物。目前公園內允許無家者在夜間棲宿，但僅限於晚上九點後至早上五點半。無家者家當可置於社會局發放、整齊擺放在公園角落的大型行李袋內，而免被任意丟棄。在我從事田野期間，魔力公園平均每日會有 80 位無家者露宿其中。其中，女性的比例約為十分之三，較一般無家者調查中的十分之一為多。年齡在 50 至 65 歲佔最多，有三分之二強，35 至 50 歲大約佔不到四分之一，另有極少數是在 35 歲以下或 65 歲以上。

我的田野開始於 2016 年五月底至 2017 年六月初，期間維持每週至公園兩至三次以上、每次待平均四小時的密度，在魔力公園從事觀察，總計 1040 個小時。前往的時間以多數無家者返回公園的傍晚為主，但有時也會在早上或下午前往，也曾於低溫特報、颱風來襲、中秋節、夏日高溫、市府首長夜訪、翌日清晨要出陣頭的夜晚，宿於公園一隅。田野初期的一個月，我每日都

會到公園去，平均待九個小時，以瞭解公園基本生態及作息規律，並與當時生活在公園的無家者打照面（後來共認識了 115 位無家者，其中 84 位男性），至田野後期有 25 位與我能深聊大小事宜的無家者。除了待在定點觀察公園發生的種種，有時我也會主動在公園散步、與人攀談；聊天多集中在無家者日常生活的議題。例如，找工作及工作的情況、食衣住行遇到的困難、公園裡其他人的八卦、自己的生命史與家庭等。我也會跟著無家者離開公園，而他們最常前往的附近地點，除了社會福利中心、圖書館、捷運站、社福機構外，也會到附近教會、廟宇參與活動。另外，我也跟著無家者一同外出當日工，包括至工地搬運廢棄物、參與遶境出陣頭、在大馬路邊舉牌子、在預售屋旁揮動指揮棒、陪同到殯儀館打雜等。過程中若進入造訪超過兩次的場所或機構，我會事先告知該地負責人自己的研究目的並取得參與觀察的同意。

我在階級、性別、年齡上與多數無家者有明顯差異，這確實影響著我能接觸到的無家者及其生活面向。<sup>16</sup> 不少無家者雖視我為菁英，仍友善地視我為可以聊天的朋友、「有愛心」、「不會不知民間疾苦」<sup>17</sup> 的教授。我並不奢想我透過一年的相處而消弭了我與無家者之間的差異或被完全接納為「自己人」，但確實希望透過長時間現身於公園、穩定而有信用的互動，讓公園的大家習慣我的存在，有更多生活或生命中的事情願意跟我聊。在互動過程中我會主動表明自己的研究身分及到公園來的研究目的。儘管我的說明或澄清，一開始許多無家者有時仍將我視為類似社會局社工、教會傳道人的角色，但到了第三個月起，原本對我有些忌憚的無家者，也開始主動與我閒話家常。我也成為是公園對外的橋

16 例如性別因素，讓特定女性無家者在互動上把我當成潛在親密伴侶，因此只聊特定話題；有些無家者始終視我為會跟警察、社工員打小報告的「抓耙子」，而刻意接近或遠離我；還有無家者始終認為我「不懂艱苦人的艱苦」而不屑與我交談，甚至惡言相向。

17 在本文中，若使用標楷體，表示是田野中報導人說的話。

樑之一，具備相對於一般無家者更多經濟、文化及社會資本，在能力範圍內以朋友的身分小額借貸、傾聽煩惱、福利諮詢、分享捐助物資，有時協助年長者設定手機，幫他們查找工作地點的交通資訊，協助連絡其故舊、友人、家人。<sup>18</sup>

#### 四、權威眼中的形式化實作

本節從田野中最常觀察到的無家者參與的典型宗教活動，分析活動中宗教團體／權威與無家者的關係，最終如何產生出了一種權威眼中的**形式化（formalized）宗教實作**，即該實作缺乏了宗教團體／權威希望灌輸的另類實在界意涵，而僅剩下信者換取物質所需的世俗意涵。權威更以此斷言無家者沒有宗教。這節討論的實作，都是狹義的宗教實作，即從社會文化脈絡中客觀的關聯上來看涉及另類實在界。我將依序討論制度性宗教代表——基督教，二是瀰散性宗教代表——民間信仰。根據2019年臺灣社會變遷調查（傅仰止等2019：161）指出，臺灣人的宗教分布中以民間信仰為最多，佔49.3%，基督教則是佔5.5%；但這兩類宗教傳統的活動是無家者最常主動參與的，其他如佔14.0%的佛教與12.4%的道教，其活動雖也出現在無家者生活世界中，但多是以慈善活動為主，無家者是被動參與。因此，本研究以無家者參與基督教的聚會活動以及民間信仰的遶境陣頭為例，一方面比較制度性及瀰散性宗教對待無家者的差異，另一方面觀察宗教團體如何在各自典型的儀式性活動中與無家者相遇，比較兩類宗教

18 「究竟要如何做，才能回饋被研究者？」、「用什麼方式回饋，才是恰當的？」這是我開始無家者議題研究後不斷在思索的問題。做田野的過程中，我共享著研究底層的學者具有的「優勢者的內疚感」及「消費貧窮者」的擔憂，因此希望對無家者有立即實際的幫助，會希望請他們吃飯、喝飲料、抽菸，但與我熟識的無家者會婉拒而告訴我「真把我當朋友就不用這樣」，因此往後我們相處上就努力做到像朋友那樣，尋找適當時機互惠，顧及對方的尊嚴及面子。我也藉由一些機會以令他們覺得合理且受尊重的方式，致贈田野報導人報酬。這幾年間，我持續思考如何用自身位置，增加整個無家者群體利益，推動改善其生活處境的措施，包括參與無家者相關非營利組織、協助政府制定保障無家者權益的專法草案制定、透過演講增加一般大眾及第一線社工對無家者議題的理解。

團體／權威，運用不同的手段或方式及策略，試圖規範無家者實作以改造對方，使之能嵌入到權威認可的另類實在界秩序中，最終卻以該實作淪為形式化而告終。同時，我也分析不同宗教傳統的特質，對於信者宗教實作的影響。同時，我也想藉著宗教團體與無家者的相遇實例，彰顯無家者在日常生活的基本實在界中面臨到最切身的困境之一：在主體性被忽略或無視下，尊嚴匱乏的情況。

## （一）基督教會的崇拜聚會

公園附近有四所左右的基督教會，以琳教會<sup>19</sup>是其中之一，從公園走路過去大約五分鐘。二十年前教會的創立者設立該會的目的，就是想吸引如無家者、性工作者、角頭人士等被社會投以另類眼光的人來親近上帝、接觸福音。教會最主要的活動就是每週舉行三次的崇拜聚會（兩次在周間的夜晚七點到九點，一次在週日下午兩點到四點）。在其他時間中，教會的神職人員也會到公園接觸無家者、邀請他們到教會來。由於聚會結束後會提供熱騰騰的現煮餐食，公園無家者若吃膩了冷便當想嚐熱食，或當天因故沒拿到物資果腹的，常會來到鄰近的以琳，但原則上必須聽道理才能用餐，<sup>20</sup>且不歡迎喝酒的人。<sup>21</sup>

19 本文關於宗教團體名稱、宗教人士、無家者，皆匿名處理。我在田野工作過程中，都會隨無家者參與公園附近幾間教會的聚會，發現基督教會與無家者互動的形態十分類似，都有本文在本節分析小節中提及的特徵。而因我所熟識的幾名無家者皆常出入以琳教會，故我對之的理解及資料也較豐富，故以該教會為本文分析的主要對象。

20 彌迦牧師說：「我們希望大家要先來聚會，但也不因沒聚會就不給食物，只是會先給有來聽的人。」但在我幾個月的田野中，幾乎未遇見未聽道而只用餐的，唯一一次的那位，被志工先「請」到角落等候，等其他人都開始用餐後才輪到他。

21 在教會的柱上貼著「安全守則」，上頭寫著：「我們期待參加聚會的你在言語及肢體暴力，威脅騷擾破壞發生時，能夠服從指定人員的勸導，安靜下來。如果不能，情節輕微者，請您坐在門外，安靜禱告。情節重大者，請您離開，下次回來。如有失控情節，我們會結束聚會。請會眾散去，關門，並報警處理。」

六月下旬一個周間晚上，聚會開始前兩個小時，我與幾位熟識的無家者在緊閉的教會鐵門前聊天，牧師、另一位神職人員及兩位志工<sup>22</sup>帶著剛買好的烹煮材料過來開教會的鐵門，在這段志工準備餐食的時間中，牧師會指揮特定一兩位無家者任務，如搬裝飲用水桶、協助切菜或洗鍋、搬排桌椅、泡茶分餅乾。大多數無家者則散在四張圓桌子旁的椅子上，一語不發，有人吃著餅、有人望著牆、有人則打起盹。一旁協助的神職人員進入，跟著志工與牧師聊著自己在神學院上課的見解，他們皆與無家者毫無互動，而無家者彼此之間也未有交談。<sup>23</sup>打破沈默的是非常有親和力的彌迦牧師蹲著屈身問候，他一個個稱呼無家者為某某大哥、大姊，問他們最近好不好，對方都是被動善意的簡要回應，偶有人詢問牧師有關福利申請或特定物資教會是否還有。突然間，我聽到一位神職人員喝斥：「小王，衣服拉下！」這位無家者穿的T恤拉上露肚，他回：「很熱耶。」對方：「拉下！」到了六點，無家者按規定可以開始使用教會的淋浴設備、洗衣機，以及挑選教會搜集來的二手衣物（有志工登記領取者姓名及物件）。

到了六點四十五分，聚會要開始了，工作人員開始調整空間布置（如圖1），把交誼用的桌子撤去，搬出講臺，將椅子面對講臺緊緊排成三排，鼓勵會眾往前坐，此時一旦坐進會眾排椅中便不太方便移動，若要離開，一起身周圍的人也必須配合著挪動身體，此人才能通過。工作人員站在會眾椅的兩側，一側是通往廚房處，另一側是教會出入口，一位協助彈琴，牧師則走上臺。此時約有15位參與者坐在臺下。

22 這些志工是招募自臺北市其他教會，多是退休的男性「弟兄」或職業為家管的「姊妹」。

23 在我做田野過程中，見過兩次無家者彼此交談的情況，結果都未是良性雙向的。一次A問B你是不是某某人，A堅決不理會，但B持續問了幾次後，A換桌。另一次則是C望著D想問他最近找到什麼工作，但被D認為這問話不帶好意，怒噏回去說：「問啥小，你沒想看看你自己是什麼背景喔？」

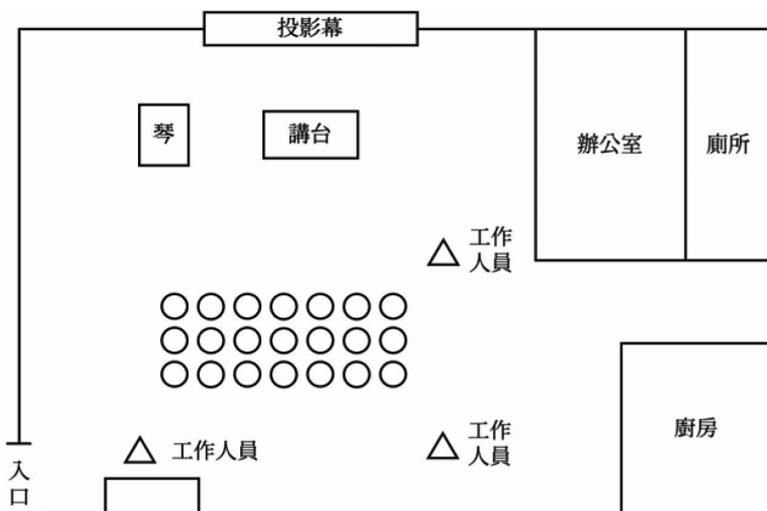


圖 1：以琳教會崇拜聚會的空間示意圖

一開始由牧師帶領大家複誦他的禱告，然後帶領會眾唱兩首詩歌，雖然臺上希望臺下應和，但真正出聲的會眾很少，多半是志工。七點十五分起是為時四十五分的講道，當天講道的這位神職人員引述聖經〈出埃及記〉講十誡中的「不可貪心」，對比以琳教會信徒的狀態，痛斥平時領餐時貪心拿很多、抱怨吃不飽、把志工的服務視為理所當然、吃飽直接掉頭走了而不留下來打掃。講者說：「我們同工一直在自我檢討，為什麼以琳的朋友這麼多，來了這麼多年，改變的這麼少」<sup>24</sup>，而他提出了一個明確的行為指標供聽者證明自己的「改變」，說：「我們邀大家留下來打掃，是給大家一個機會證明，我們不是白吃白喝。」說明真正的基督徒是吃飯會感恩上帝、吃完會留下來協助教會善後的。最後，以一種家父長式的語言向信徒教導：

以琳（教會）跟上帝一樣，對來到這裡的人有所期待，

24 我也曾與彌迦牧師及其他同工談過這個問題，都認為教會的運作方式應有改變，不應以尊重之名放任參與者，而應更強調教會活動中的秩序及相關規範。

有所要求，我們對你有期待、有要求……在家中、在公園裡，沒有人對你有期待，保全警察會欺侮你，但有個地方對你有期待有要求，為自己行為負責，付上代價，停止你在這裡洗澡、拿東西……因為以琳要給你最好的，以琳必須有懲戒，才讓人成長。

在講道以後是分組討論時間，各組討論與講道相關的問題，當天討論「要做基督徒，應有什麼樣相應的行為改變」，<sup>25</sup> 組中一位平時常在公園出沒找零工、愛開玩笑的年輕男性，笑著對著另一位五十歲有些肥胖的無家者老吳說：「你行為要改變，心也要改變啦！」對方回答：「我行為又沒什麼問題，改什麼？喝你的湯啦。」九點結束後，參與者紛紛離開，突然又聽見神職人員對著要離開的老吳喊著：「你，都沒有留下來過喔？！」老吳轉頭不好意思傻笑著說：「有事啦。」一旁的志工拍著神職人員肩膀緩頰著說：「下次記得先排開喔。」幾個禮拜後以琳有聚會的某天下午，我在公園西側遇見老吳，問候他說：「等一下要去以琳嗎？」只見老吳怒氣衝衝對我說「再也不去了」，轉述前幾天聚會結束時發生的狀況：他說自己當天要離開，竟被教會那位神職人員抓著手，直接命令說你留下來掃地！老吳於是回說我有事要先離開。但對方不讓他走，並指責他是來這裡吃飯，不是來聽教會的（道）。後來，跟其他無家者聊到這些事，一位不再去以琳的無家者也應和說：「唉呀，我們沒有**正確的信仰**，去那邊你也知道。」另一位不去教會的則直言：「我去就是要吃飯，為什麼聽你講那些。」還有一位反諷老吳說：「有些街友就是不知道什麼場合要說什麼話，要怎麼做。」

25 我在田野過程中的一次聚會裡，也見過剛接受過洗禮的「弟兄」，在聚會中被牧師邀請到臺前見證自己的轉變。而類似的見證，也不斷出現在講道過程中。

## （二）跟著神明出陣頭

公園裡常見的零工中，包括了「出陣頭」的工作，充當全臺各地<sup>26</sup>的廟宇遶境活動所需之陣頭的臨時人力。在活動前幾週，公園裡就會有無家者熟識的叫工者來招募並談好價錢。活動長度大多數是從半天到一天，<sup>27</sup>在其中所做的工作不是一般觀察陣頭時會注意的較專業工作，如舞弄七爺八爺或電音三太子、跳特殊的陣舞步表演、吹彈奏傳統民俗樂器、抬神轎<sup>28</sup>。相反地，他們多半做著簡單、呆板的勞力活，例如兩兩一排舉旗子、推著載有器具的推車的工作，或做所謂的「假吹」、「假拉」樂器。領取每日從六百到一千不等的薪酬，外加餐點、毛巾、菸、檳榔、飲料、廟製衣帽等額外福利。

十月底的一天，為慶祝臺北市界邊緣一座寺廟成立三十週年慶而舉行遶境活動，我與另外幾位無家者在當天凌晨於公園集合，出發前叫我們工的領隊要我們排好，語帶威脅地說：「都跟我出過陣頭吧，知道我的個性！……上班時間不可喝酒，喝水、飲料都可以，回來以後要怎麼喝隨便你，要是抓到你今天就吃自己……在公園要怎麼瘋是你家的事，出來做工就要頂真（tíng-tsin，指認真細心不馬虎）。」但他卻未交代工作內容。到了現場，有人發了旗子給我們，才知道擔任醒獅團裡的旗手，但也沒人告知該怎麼舉，只有在遶境過程中不斷有人站出來罵：「是不會看旁邊，看人家怎麼舉！」、「旗面要讓它張開啦，這樣也不會？」、「對齊，站直啦！」、「跟上，快一點！」，甚至還有些辱人的語詞。「指導」的人包括叫工者、外包勞動力的獅團人員、其他陣頭的少年仔、騎著機車前後穿梭的廟方人員、協助維持交

26 主要仍是圍繞在宜蘭、雙北及中南部地區，但也曾聽無家者報導到過離島甚至中國大陸。

27 但也曾聽無家者談過，長達一週以上的參與。

28 這種較核心且專業的陣頭勞動，可參考齊偉先作品（2018）中的描寫。

通的警察，甚至連路旁看熱鬧的群眾都會出言指教。

舉旗的過程中，與我同列的大哥看著舞獅，對我讚嘆地說：「想去學那個舞龍舞師，超讚的，那才是技術……你看他們拿的毛巾材質也比較好。」我想起前幾個月另一場出陣頭，被分配到是假吹假拉的民俗樂團，事先同團的無家者即被告知：「一樣啊，做做樣子，不要真的拉……真拉你就搞破壞！」由於叫工者跟樂團團長提到這次有大學教授一起應工，我還特別被請到號稱「國寶級樂師」的團長前「交流」，我提到自己做研究是想瞭解公園無家者生活，所以跟來一起工作，但對他們而言，我來做這工作更合理且可理解的解釋是對於民俗技藝的熱情，叫工者告訴我：「我們臺灣的陣頭是很豐富文化，學不完，叫師傅教你，他有出書喔。」拙於言詞又年邁的團長，接過我的二胡，跟我比劃了幾下，並簡要講述訣竅。回到團中的我，仍有一位老師退休的專業樂師注意著我，看到我提拉的姿勢不對，會再耐心講授一遍，熱情地說：「這位國寶大師發跡時……北管是其基礎，三代了，他什麼都會，不同陣頭的花樣都出得出來，看你要學什麼都可以。」在教我的同時，一旁與我熟識的公園無家者阿達也跟著學，儘管樂師的目光一直沒飄向他。

長期招募無家者出陣頭的工頭往往與地方廟宇的管理委員會熟識，一方面領後者的錢辦事，因此也必須向廟方負責。他們常在公園出沒，與這裡的無家者熟識，長期觀察下也有一套招募的標準。其中一位告訴我，受雇的無家者要看起來「整齊清潔，你是跟著神明走噢」，說話的同時他直接指著不遠處柱旁的一位衣衫襤褸、長髮未整理的無家者說：「像他，常常來討工作也被我『打槍』（pah-tshing，按：拒絕的意思）」，直接告知對方：「先去社會局整理整理再來說。」即使是簡單的舉旗工作，若「走得零零落落，走得不嬌氣（suí-khui，按：在此指走路儀態端正、嚴肅整齊），也不好跟人交代。」出過陣頭後，我也詢問叫工者為

何在過程中不斷訓斥、監控，他們舉出一些之前經歷過的無家者工作實例告訴我：「這些流浪仔裡很多是『普攏拱的』（Phu-Long-Kong）」，講了也聽不懂，常我行我素搞得工作團隊因他被拖累，甚至弄傷了隊友或搞壞陣頭使用的重要工具，讓他們血本無歸，所以只好在出陣頭過程中牢牢監督以免血本無歸。<sup>29</sup>

### （三）「理想信徒」及其失落

這兩項宗教團體與無家者相遇的活動，也是常被認定能捕捉無家者宗教的所在，從上述參與觀察而得的材料來看，有三點值得討論。首先，不論是什麼樣的宗教傳統，宗教權威都試圖在活動過程進行三個步驟的工作：（1）規約無家者的實作，（2）試圖將對方改造為理想信徒，藉此使之（3）嵌入宗教傳統認為的另類實在界樣貌。

在例子裡，宗教團體透過各種方式及策略——如口語命令、人身控制、威脅式說教、空間布置、人群區分、特定互動模式等——希望影響無家者的宗教實作（在教會生活中服事做工，以及參加遶境時出陣頭舉旗子），進而形塑無家者成為被宗教團體期待的理想信徒的樣貌。在基督教的例子裡，是成為懂得回饋、沒有壞生活習慣、有正當職業的人；在民間信仰的例子裡，則是外形體面有精神的人。這樣的理想信徒樣貌，是與宗教傳統中描繪的另類實在界狀態有關。在主流的基督教傳統裡認為，人生入這個世界後帶有原罪，需要被拯救才能進入神國。欲被拯救，首先得聆聽神話語的福音，然後悔改從前的過犯、脫去舊有的惡習及壞念，「改宗」（convert）成為基督徒，共同為打造神國這個另

29 在本文中呈現的田野片段多沿著「壓迫者 vs. 受壓迫者」這個隱然的二分在討論宗教權威與無家者的關係。確實如審查人提醒，在田野中也看到兩者以其他形式互動著，但一方面因為田野中這樣的互動確實遠不比本文呈現的互動狀態普遍，另一方面也是因為本文理論企圖設定及論點陳述的考量，因此偏重在特定的討論。然本文無意以特定個案來概括所有宗教團體與無家者的互動皆為本文所呈現的現象，也無意抹殺宗教團體對無家者提供實質正向助益的可能。

類實在界而努力。在臺灣發展快速的福音派、靈恩派教會——十分強調信者需讀經聽道，在知性上有所吸收後造成個體行為的改變，甚至期待這樣的轉變能成為論述被見證出來（Harding 1987；黃克先 2017）。個體改變後理想的行為模式，除了不抽菸、不喝酒、不嚼檳榔等，也包括主動且穩定奉獻教會時間、金錢、精力。<sup>30</sup> 相對地，民間信仰傳統描繪的另類實在界樣貌，則是神明透過遶境活動降臨人間巡視，是神威廣布以驅逐不潔諸物、淨化境域的舉動，可視為神威靈力的展演。同時，參與在遶境活動的人，也有源於地方社會教化的功能（齊偉先 2018：129），既沐浴神恩也端正自己的行為，也有進香謁祖以鞏固倫常之意（張珣 2009：8-32）。因此，既為神威靈力展演之一環，無家者應有神兵神將的威風，故在宗教實作上，便被要求外觀上需整齊、端正、有精神的「嬉氣」。

兩項活動在「規約實作—改造為理想信徒—嵌入另類實在界」的過程中有明顯差異。在基督教聚會中對實作要求嚴格、試圖改造對方程度深、而欲嵌入的另類實在界樣貌與眼下日常的基本實在界差距較大，也因此宗教團體運用的策略及方式較為複雜。相反地，在民間信仰的遶境活動中，對實作要求僅限外觀展演、試圖改造對方程度淺，而欲嵌入的另類實在界樣貌與眼下日常的基本實在界差距較小，也因此宗教團體運用的策略及方式較為單一。我認為這主要源於基督教是制度性宗教，而民間信仰是瀰漫性宗教。按照楊慶堃考察中國宗教狀態而提出的著名分類：制度性（institutional）宗教與瀰漫性（diffused）宗教，基督教做為一獨立制度而存在，具有獨立的神學體系、獨立的象徵與儀式形成的宗教體系、專門的神職人員，是制度性宗教；民間信仰中，擁有神學理論的人、崇拜對象與信仰者，易滲透進一或多

30 這種行為改變的傾向，反映了臺灣基督教八零年代後中產階級化的趨勢（Chao 2006），也因此與生活環境不穩定、溫飽困難、生活習慣「不佳」的底層人士格格不入。

種世俗制度，而無顯著獨立性，是所謂瀰漫性宗教（Yang 1991: 295-296）。因此，制度性宗教對「接受宗教」往往有明確的入教儀式，對信徒與非信徒有較清楚的劃界。至於民間信仰的狀況就不太一樣，它的信徒與非信徒之間界線較不明顯，宗教活動進行的過程中講究的更多是人與神持續對等的交換下，人供養香火及食物給神，神靈驗地賜予人順遂地在家庭、事業上有成；至於信徒在內在與外在對應的轉變上，就不似制度性宗教有那麼強烈轉變的要求。

從批評理論的角度來看，宗教團體這種規約實作、改造信徒以嵌入另類實在界的嘗試，可謂是種象徵暴力，不過是運用宗教權威強加的語彙，來婉飾對個體真實的支配或壓迫。在分析的案例中，無家者之所以被如此對待，有部分原因涉及一般性的宗教規訓或勞動規範，但也看得出因為他們身為無家者的身分，而使這種改造個體的嘗試更劇烈且直接，或當它無法實現時產生獨特的汙名效果。在過程中，無家者被視為未成熟或不完整的信徒，可不顧其顏面而直接斥責、叫罵甚至控制其行為，以達成宗教團體的目的。

這種宗教團體與無家者形成的關係，誠如貧窮社會學者對「貧者」（the poor）這種社會類型的討論：在施與領物資的例子中，無家者是一群被扶助而不被期待有回饋或對團體有貢獻的人，不似一般個體間的互動存在著禮物交換的對等互惠期待（Simmel 1971[1908]; Coser 1965）；施與受的過程中，確認了施捨者不但有道德而因此有權力命令，而受施者則需聽令且表達感激——不論是用眼神、口頭或肢體。在兩個的例子裡，無家者雖在宗教權威的語言及僱傭關係中取得了平等的假象，但在實際互動過程中，當宗教權威方遭遇無家者不以預期方式回應時，便出現差別對待的狀態，以不會處置一般行為不改變之基督徒或表演不嬌氣的陣頭人士的斥責、威脅甚至侮辱的方式對待。

在這兩種相遇下，不平等的支配關係在赤裸裸的物理強制或經濟剝削之餘，也動用了象徵層次的力量，讓該秩序被視為自然 (naturalized)，之所以有差別對待乃被歸因於無家者個人有瑕疵的道德及低劣能力（而非其他社會因素）的「正當」理由，遂實現了象徵暴力並再確認了社會地位的階序 (Bourdieu 2000: 164-205; Bourgois and Schonberg 2009)。

上述的象徵暴力反映了宗教制度欲擴張而吸納無家者進入正統，或殖民無家者生活世界的企圖，希望他們能按系統認為合理的方式來建構實在界，也外顯於個人氣質乃至於行為及實作上。遂行這種企圖的手段是多樣的。最直接的是透過控制對方人身自由的強制行動，以命令式言語指揮對方行動，以羞辱性言語誘使個人自我責難或貧者相互指責，也有以物質利益的（不）給予（多少）為手段。值得進一步分析的是空間布置。在教會的例子裡，不同時段的空間布置，意謂著宗教權威期待參與者的行動，一開始是希望無家者能彼此聊天，而當進入了「神聖時間」的聚會時，則改為單向聆聽宗教權威發聲的布置，同時增加聽眾自由移動的困難度。這樣的空間安排，搭配著用餐時間放在講道聚會結束後，其實再再暗示著以琳教會期待無家者來「用餐得先聽講道」未明言的潛在規則。從中我們可看到，團體為求控制及秩序時，除了明文規定、獎懲制度、人群分類、實際管制以外，運用空間架構支配關係。只是，過去 Bourdieu（如前揭書）以降的象徵暴力分析，較看不見承受暴力者積極回應的可能，這些承受者若不是接受了這樣的象徵框架然後自然化自身的災難，不然就是選擇反抗權威。我們將在下一節內看到第三種可能，也是引入現象學能被突顯的可能：即自行揉搓知識庫內的多種文化劇目以打造另類實在界，賦予另類宗教實作意義以回應在本節經受的受辱苦難。

## 五、信者再實質化實作

在描繪了宗教團體與無家者相遇的活動，並分析團體試圖規約宗教實作、打造理想個人以嵌入另類實在界之嘗試，如何造就權威眼中的形式化實作後，我們不難理解為何在過往文獻仰賴宗教權威之說法的研究中，總認為無家者沒有宗教或只有「虛假」的宗教，甚至也由此再強化無家者好吃懶作、只謀利自保的刻板印象。然而，無家者真的沒有宗教嗎？從宗教實作為中心的信者觀點出發，我們注意到，即使無家者在教會服事及出陣頭的宗教實作，不吻合團體／權威設定並期待的做法，但仍可能經由信者調整形式、重新賦予意涵後，以能回應自身處處受歧視或無視的生活處境的方式，再實質化（re-substantialize）**宗教實作**。而該宗教實作所涉及的另類實在界，不再是宗教團體／權威認定的正統，而是個體自身揉搓入其他文化劇目的「異端」成果。

### （一）爭平等、尊嚴的共作

「聽道換一餐」的邏輯，令許多無家者感到不舒服，有些人直接表示「要吃自己賺」。至教會的人也會用一種方式從事或面對實作，以共作者（co-operator）的角色來逆轉這種宗教權威強加的邏輯，即不經宗教權威吩咐，主動協助教會事工。在此可見，這種權威與無家者間的共作並無共識，雙方各自賦予該實作不同的意涵，但終究是彼此有互動且一起運作著。例如六十幾歲、總在公園意氣風發講述自己「做兄弟」時如何行俠仗義的王大哥說：「你有看過我在以琳有笑容嗎？」講著在那裡被使喚、要求聽道的規範令他覺得不舒服，但「我也不想白吃白喝……我幫你弄清潔掃進掃出，外面有煙蒂都一個個弄到很乾淨不是隨便弄弄耶。」

類似的行為模式也在其他無家者身上看到。阿伍會在教會開門前就在門口等，牧師開門後，他接走買來的食材，二話不說地進入廚房，展現他曾在臺北各餐館習藝的本事。有趣的是，當煮完後他也不多作停留，即使牧師挽留也直接離開教會，不聽道也不吃飯。我在公園問阿伍怎麼不留下來吃飯，他饒富深意簡單回答：「我不是一張嘴噴得天花亂墜，我是說做就做。」一方面表達他對講道內容的不屑，另一方面也表達自己用做來回報教會曾給他的物資，達成互惠的關係平衡。這樣的作法也以其行動顛覆了宗教團體內的權力階序，違背了以琳教會中的潛在規則：即由身為宗教權威的牧師指派，才能進到廚房的工作區域服事，而這些服事的人多半是已受洗的基督徒（通常是其他教會來幫忙的非無家者信徒），或經牧師認為為有一定的信仰品質，例如行為上的改變、穩定的出席聚會等。黃克先（2007）的研究曾指出，基督教希望人們從未信者轉變（convert）為信者的正統順序，是先聚會聽道以明白真理，然後決心接受信仰，然後再執行教會權威安排的事工。能執行教會事工不但代表成為教會一員，也代表權威對該人信仰的肯認。但有些無家者則以他們認為臺灣人情義理的「互相」信念（謝國雄 1997），未經權威要求而主動協助，一方面是對場所內各種限制與規範的抵抗，另一方面也藉此脫離受助而不回饋的貧者地位（Simmel 1971[1908]）以捍衛尊嚴，而阿伍這種另類服事的實作背後，其實與他想像的「外掛人生」的另類實在界有關，我將在下節討論。

另外，在出陣頭中，無家者絕不只是四處被命令或被無視的弱勢，也不是旁人眼中只為賺錢的勞動者，而是跟著神明走的信者。我有天至社會福利中心，見到平時會出陣頭的小黑，拿了十幾瓶飲料分送給坐在廣場的無家者，他說，這是出陣頭前「神明指示的佈施」，他以前是「王爺乩」，而在之前出陣頭舉旗時，神明給了他心裡面有了救濟窮人、發送食物的感應。他判斷應該到

社福中心來發，「因為到這裡的人才是真的值得（被幫助）。」<sup>31</sup>在此，小黑以自身的神秘經驗，重新賦予出陣頭這個實作另一種意涵，結合了救世的目的在背後，讓它不僅僅是外人眼中的經濟行為，也讓自己不只是宗教權威憑外貌判斷的有瑕疵信徒，而是濟世救人的存在。另一位五十歲左右、自稱有智能障礙的阿盧，每次遇到我總會抱怨這陣子去了某某店、公車或捷運上，又被老闆、店員、司機或旁人冷眼歧視或排斥的經驗，他總看著一個人來到公園的我問：「你是不是跟我一樣沒有朋友……會不會覺得很孤獨，沒人可以陪你講話，很無聊。」但我印象最深刻的是他出完陣頭回來，眉開眼笑地告訴我：

出陣頭你走在路中間，感覺路旁邊的人都在看你表演，這個舞臺是你的，有一種優越感，跟平時不一樣……平常誰理你呀，今天我是最佳男主角……像我們這種邊緣的，一輩子能有個幾次，「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」這廣告詞你有聽過？

類似的經驗也發生在阿義身上。他自己在臺北近郊有個家，但平時更多時間是睡在公園，因為「住久家人會在背後說閒話，覺得你當米蟲不工作是怎麼，在公園還比較自由。」而在這裡雖然也有別的工作機會，但他特別喜歡出陣頭，即使經濟效益不見得最好，自己腿腳也有痼疾。我有回問他為何這麼愛出陣頭，他說自己以前在家被罵都會很生氣，但「出陣頭，這個信仰會洗淨人，像我就有很大改變，脾氣改很多。」他覺得每次走完陣頭都「覺得回來整個人很輕鬆，什麼煩惱都沒有。你會明白為何這麼多人會去走這個。」記著他講過的話，跟著阿義一起走陣頭時，我忍不住撇過頭看著他，雖然也是舉著旗這種呆板邊緣的工作，但他挺得特別直、旗舉得特別正，在休息時也特別把旗布捲整齊、旗

31 自己本身也熟悉公園生態的小黑，總覺得公園裡有很多鬧事、好手好腳不工作的酒鬼，而到社福中心這邊休息的人，則都是領有補助，確定是老人或殘障者的人。

杆放正。他說：不急著休息就隨便把旗子一扔，「也是對祂的尊重」。

無家者參與陣頭，也在創造民間信仰儀式裡人氣鼎盛的「熱鬧」或「紅火」(red hot)，與靈力彰顯是相輔相承的。有人參與宗教活動，也意味著神明有神威 (Chau 2006: 147-168；丁仁傑 2013: 162-172)；反過來說，也正是因為神威大顯，才有人氣匯集，而這有賴包括無家者在內的邊緣人共作。誠如常四處參與廟宇活動的無家者小謝，認為參加這些活動並不像外界以為的，是為了拿免費飲食來佔廟方便宜；相反地，他的出現本身是為了神明、是幫廟方忙：「人多其實對他們（廟方）也好，人旺、財旺、錢旺啊……作夥和神明鬧熱鬧。」對照謝國雄（2003：244-245）於茶鄉的社會誌裡，記載了迎媽祖活動中，有家產的鄉民與一無所有的乞丐，在儀式活動中的互動，我們發現傳統信仰中人神「互相」的對等邏輯，也拓印至人與人之間，使慈善過程中人的差異被委婉地暫時抹除：乞丐雖最終得到鄉民給予的金錢，但在儀式過程設計下並非一味受施，而是藉由唱祝福話語，換得鄉民分贈的豬肉，然後匯集後由鄉民用金錢買回肉，供下一代食用以「好搖飼」(hó-io-tshī，意指孩人健康，易養育長大)。過程中，乞丐不是無償受施者，而是儀式協作者。

在此，可發現無家者在前一節兩類的宗教實作中，絕不像是某些宗教權威或旁觀者以為的，只是為了物資、薪酬、自身利益而已，毫無宗教內涵。在活動中的關係，無家者也絕非是單向接受的貧者。相反地，在這些相遇之中，無家者認為他們是積極參與在宗教實作中的共作者——即使未取得權威的認可，自身卻找到過程中配合以成就實作的位置，轉化了原本權威施捨、貧者無償接受的施與受關係，成為彼此互惠的平等關係，進而鞏固原本受損的尊嚴。我們看到，信者在實作中一方面連結基本實在界（結合身處被無視、被嫌棄的社會處境），另一方面也主觀指涉到

另類實在界，即便這個另類實在界並不被宗教權威認可。這樣案例的轉折，讓我們看到從廣義角度看的宗教實作，雖可能因實作者與權威互動的扞格而產生形式化的危機，但信者也能再實質化宗教實作。下一小節，我要進一步闡釋這些無家者宗教實作涉及的另類實在界究竟為何，是透過揉搓入什麼樣的文化劇目來打造這個另類實在界。

## （二）人間潛龍的「外掛人生」

公園無家者存在著一種不屬於上述宗教傳統的另類實在界想像，而這是他們動用普遍存在於自身成長環境中的文化資源，包括宗教傳統或影音傳播的大眾通俗文化，並映照自身艱困的生活處境得出的「外掛人生」的另類實在界想像。旁觀者或因它迥異於基本實在界情況而斥為謬言，但它確實關聯到他們前述的實作中。前一節提到的阿伍體格壯碩，平時作粗工維生，在公園裡喝了酒時常趁兇鬥狠，走在廊道上看到躺得太中間的出腳踢在熟睡的人，見到不順眼的事會砸手上的酒瓶，公園中的人多半對他又敬又畏，多所怨言但又拿他沒辦法。只是，一天夜裡他也因為這酒後暴躁的性格被幾次尋仇而傷了腿骨，後來都需拄著拐杖休養而不能工作，他說自己血型是「A型，酒喝下去就變成散漫型了。」那段時間就經常看他白天跑圖書館，晚上則一個人在角落看武俠小說。跟他聊過後，才知道他的來歷不簡單。出身南部農家、上過某國立大學的他是家族裡第一個考上大學的人，後因故被退學而開始「跑江湖」，但也因酒後亂性而屢丟工作，在餐飲業及營造業的臨時工作間轉換至今，他笑著說：「沒辦法，酒一喝下去，龜腳就露出來了。」他感嘆之後沒隔幾天，我就看見他醉倒在廊道旁，裝過酒的塑膠紙杯散落在側，前面放著一塊無家者們常撿來鋪在地上當床的瓦楞紙板，上頭用毛筆字寫著：「天下皆醒我獨茫，杯中沈浮二十年，潛龍遭戲未怒顏，一旦出竅衝

九霄。」另一塊則寫著：「我要工作，能吃苦能耐勞床上功夫特別好，要求待遇俗擱大碗。」

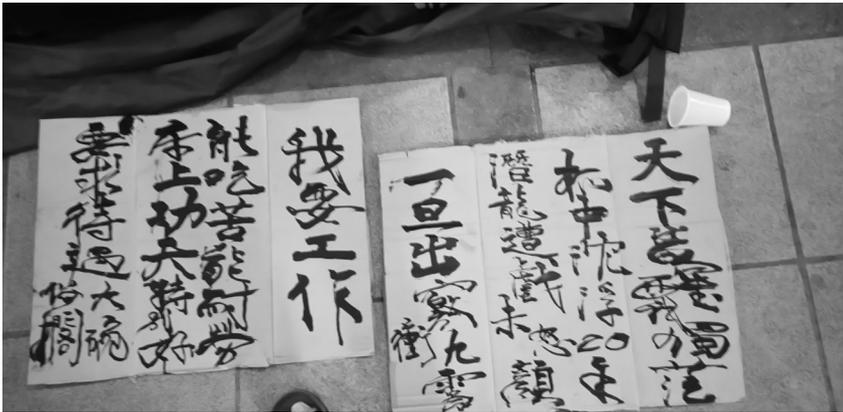


圖 2：阿伍即興揮毫的作品

另一位常跟阿伍討論武俠小說的龍弟，在中秋節前夜，也聊起了武俠、人生與自己。那天他帶著微醺的笑容來到公園，我問他有想要回家看一下嗎？他回答：「回去哪？！何處是我家。這種節期，對我就像平常一樣，我一個人飽就全家飽了。」隔天，他手握了一瓶台啤十八天來到公園，喝了酒後，龍弟想著中秋開始興致大發地說：

今天若有月亮，一定很圓……天外孤城，一劍飛仙，元宵佳節，皓月當空，與君一戰，紫禁之巔……（然後開始講古龍的武俠小說下人物的種種）我就喜歡他們喝（酒）的那股帥勁……要像李尋歡那樣喝，這才是人生啊！……我願用我一輩子的時間，換古龍的一杯酒……我最討厭讀書讀得多的人，百無一用是書生……都是那個宋朝那傢伙害的，趙匡胤……。

有些無家者或許沒有閱讀武俠小說的習慣，但一樣透過電視布袋

戲習得了這樣的俠義世界觀，例如阿斌就喜歡將霹靂布袋戲裡主角素還真的出場詩掛在嘴邊：「半神半聖亦半仙，掌握文武半邊天」，並在念詞時模仿布袋人偶左右搖晃振臂亮相的姿態。以這種半神半人的虛構人物自況，無家者能賦予現今不甚光彩之處境特殊意義，這在小學便輟學但口才辨給的阿賓講述之下，尤為生動。

有一次我在教會裡遇見了阿賓，回到公園去後我就問他是不是信教？他告訴我自己受過洗，也算是基督徒，但他不認同教會裡講的一些東西，像是：「你說信了以後都是兄弟（按：此為誤植，應為『弟兄』）都沒有差別，這就不對了嘛，你把傳統的倫理都丟掉了，人都來就還是要先後有序、長幼有序，你兄或弟還是要有差別。就像你說自由，這個很好嗎？」然後，他說起他對耶穌的見解：

你說耶穌在歷史（意指正史）上有沒有，沒有，但野史有，不然你說處女生孩子，這種怎麼有可能，按我們一般人在想。但我們這種看得見、別人看不見的，也像這樣。人家一般的現實是正掛，我們是外掛……所以一樣去信一個教，不是你去「信什麼的信仰」，更重要的是你進去之後你個人的修行……為什麼牧師可以去驅魔，你也一樣信但你剛信的人你就沒辦法。一個人的努力很重要，看你修多久……我就像濟公，李修賢。歷史上沒有這個人，像西遊記是假的，正史裡沒有唐僧、豬八戒、孫悟空……，他們是外掛的歷史……外掛就是說，它不是說是虛構的，而是正史不記，人會記得的，也是真的，一般人比較難懂的。

自己是神人或具備神能的說法也出現在其他無家者身上。例如，我在以琳教會認識的阿賴，稱小時候算命的告訴他：「臉上有很

多痣，能力不凡，但未來會被周遭的人搞到歷經苦難。」後來不幸出車禍傷了腳，大好前程毀於一旦而想輕生，但算命的告訴他自己將來病會被「基督教的神明醫好，生命最後會成全而有意義」，因此他去到當地的基督教會，跟隨參與了韓國來的靈恩派牧師舉行的醫治特會，被聖靈感動而知道：「等命運安排，時候到了就醫好你。」隨著弟兄姊妹出外探訪過程遇到媽祖出巡，陣頭突然停止而有人稱正有更大神明經過所以停轎，他才知道自己身分不凡，年輕時出陣頭，自認有天子之命。阿賴他常到教會去等待預言應驗，雖然那裡的神職人員也曾基於「宗教正統」直接回應他的生命史敘事說：「那表示你還不認識真道。」在此，可以看到無家者的知識庫裡，包含了他們在基督教會裡學到的、民間信仰以及武俠大眾文化，他們在宗教實作中將這些劇目搓揉在一起做出不同於宗教權威的另類詮釋。

從阿賓、阿斌或阿賴的例子，都可看出他們援引如武俠小說、布袋戲、通俗小說或民間信仰的文化劇目，與宗教傳統對話，並闡述一種不為主流社會肯認或看見的另類實在界，藉此賦予自己有超越不堪俗況外貌的神性或神威。也因為自己是半神半人的存在，因此在世生活便有救世的使命。如同前一節的小黑在出陣頭前會做善事救濟窮人，阿賓平時也會主動做一些旁人眼中「有那個閒功夫還不如去賺錢」的舉動，例如他曾主動幫紅十字會當志工，拿著一塊寫著「擁抱世界因愛行動」的瓦楞板搜集認同理念的過路人簽名，從早走到晚換了二十三塊板子集得數百個簽名。平時的阿賴多待在公園，常花一、兩個小時時間，聽著只有幾面之緣的公園訪客或其他無家者，談自己的人生困擾，並以過來人身份給予安慰及建議。有回他安撫了一個太太外遇的工地工人一個上午後，告訴我：「我是基督徒，要為人帶來光明面……我不鼓勵他去殺或找那個奸夫麻煩，而是勸他正向做法。」他認為傾聽並以過來人的經驗給予建議，是「完成我來到

這個世界的使命。」

以上這些無家者的自我敘事，儘管當被旁人（包括公園訪客及其他無家者）聽見時，或被斥為狂言謬論，或微笑不語，有人認為是「要做沒半項，嚟哮（hau-siau'，指說大話）到嘴角全沫（Kóng kah tshui-kak tsuân pho）」，也有人覺得只是想掩蓋不堪的過去而編造謊言。無家者也常被社會菁英或研究者認為講話誇張、愛騙人（林萬億、陳東升 1994：112；戴伯芬 2014：242）。在此，我分析上不糾結於引述的說法究竟在歷史上的物理世界中是否「真的」發生，一方面是當中許多超自然元素是難以實證，另一方面是我更在意的是「無家者為何會這樣描述自己，這種自我敘事反映了什麼樣更深層的真實？」並將該敘事結合他們的生活處境及個體感受，以呈現其認同建構的過程（Gowan 2010; Snow and Anderson 1987），而本研究也藉此掌握無家者與其建構的另類實在界的關係。

在此，我們可以看到非西方脈絡下，底層的信者揉搓而成的另類實在界的特色。過往在日常生活宗教取徑討論的信者，雖不再仰賴或遵從宗教權威認可的正統宗教，但在追尋宗教時仍自視為宗教追尋者（religious seekers）探索未知的超驗世界，透過各樣實作的管道接觸人外力量。在此過程中，人外力量或仍與自身維持著清楚的界線（Bender 2010; Ammerman 2013），或呈現為與自我內在靈性有所會通的抽象宇宙或大地之源（Heelas 2002）。相較於此，這裡無家者則是通過當代的通俗文化管道——武俠小說、數位布袋戲、電視劇，援引普遍流傳華人庶民世界的武俠文化，以建構自身俠義認同（Silvio 2007: 293-295；王立 2005），並融合了包括佛、道教的民俗化後的神仙下凡、濟世救人的思想，自謂雖有衣衫襤褸的不堪外表，但實則具有神性神威（應裕康 1992；李小光 2002：211-219）。無家者自況命運多舛、流落街頭的慘況只是表象與暫時，而自己具備不為人知的

超人特質，未來將如困於淺灘之龍能一飛沖天。同時，無家者藉此控訴壓迫、歧視他們的體制（許華孚、陳治慶 2015；黃克先 2006），並解釋自身「脫序」行為是「俠以武犯禁」。最後，無家者也會在日常生活中盡己所能實現濟世救世的使命，即便物質匱乏，仍能有創意地共作或執行各類助人行為，而不只是待在公園等救濟的貧者。

這種看似魔幻寫實的自我敘事，不應只淪為對底層人士獵奇式的樂觀想像，而應置於前一節宗教團體的象徵暴力及其他無家者研究展示的邊緣處境來理解，方能妥恰地脈絡化無家者的象徵抵抗。無家者藉著重新定義宗教正統的神與人、歷史主流中的英雄與底層，既顛覆宗教權威改造他們的嘗試，也藉由實作捍衛自身尊嚴，並找到另類實在界內自我位置。在這樣的實作與意義賦予中，我們看到的是試圖追求另一個世界內平等互惠之人際關係的能動性。

這裡看到的是宗教權威無意與實作的無家者溝通，而傾向強加正統的另類實在界，但無家者並不願自身的生活世界被該宗教系統殖民，雖不具備足夠的經濟及文化資本、宗教權威本身也無意傾聽，因此無力按 Habermas（1987[1981]）原本設想的實踐出路，與宗教權威溝通協商出具公共性意涵的新正統共識，但也非如 Berger（1967: 81-101）所言感受到異化下的意義喪失而成為徹底的受害者。無家者以嶄新方式建構另類實在界的方式回應之。無家者確實在與宗教團體／權威互動中感受到羞辱及失落，但他們並不默從或直接反抗，而是積極予以回應，以權威不見得認可的方式與之進行無共識共作，在過程中自行賦予實作回應自身生活困境的意義。從批判理論的角度來看，這種方式或無助於反抗或轉化系統，缺乏積極意義的公共性；只是，他們的確實現一種嶄新的生活方式：不屈從於主流意識型態，也未自社會中退縮隱蔽，而是利用了制度提供的資源以利物質生存，同時也確

保了自身尊嚴，足稱為當代社會中缺乏資源者的一種另類抵抗形式。

從這裡的討論，也展示了宗教團體／權威與信者之間無共識共作的互動如何可能。雖然宗教權威強加「正統」，信者並不默從而重新賦義與創新實作，而宗教團體／權威或無意、或無力控管及回應，結果便成為正統實作仍持存不變，而與之疏離的信者一方面在權威眼中只是徒做形式化的實作，但實際上也進行著再實質化宗教實作的創新，成為一種個體化宗教，儘管權威並不承認是（真正的）宗教。這種無共識共作的雙方互動模式，在當代的宗教情境尤為普遍。例如，齊偉先（2014）的陣頭研究裡，就顯示年輕參與者源於與原傳統邏輯有異的個人美學出發的宗教實作；在一些美國移民研究裡，也看到信徒自發地將原本宗教傳統同化到新居地的文化脈絡裡，並得到開明派宗教專家的有條件默許或技巧性忽略，例如穆斯林第二代在清真寺的邊緣空間裡融合宗教音樂與嘻哈，成就變「酷」的虔敬（cool piety, O'Brien 2017: 22-49）。另有不少承認宗教隸屬但不相信宗教教導（belonging without believing）的信徒（例如 Demerath 2000），其實也值得檢視他們與權威的互動模式，其中應有不低的比例是屬於這種無共識的共作。

## 六、結論：「同」祂捍衛尊嚴

回到我們最開始的提問，「無家者有宗教嗎？」本文的答案是肯定的，他們從實作中展現一種「『同』祂捍衛尊嚴」的宗教：同，一方面指著「與祂一同」之意，在超越的神（明）前，爭取平等互惠的宗教活動內的實作關係；另一方面，也意味著「類同」神明，賦予眼下處境另類詮釋，讓自己的生命超越基本

實在界的不堪，成為救世濟民的半神半人存在。這樣的宗教，雖不見容於宗教權威／團體（或從他們角度來看是失敗的形式化宗教實作），但它兼有我們在文獻回顧中提及的四項元素，並吻合修正後的宗教定義。它一方面包含著與另類實在界相關的信念與實作，另一方面也與宗教權威／團體維持著無共識共作的關係。雖然同身處於實作該宗教情境的各個信者，未對情境、行為、角色有相同的意義賦予，但確實存在著相互指涉的互動關係。此在一宗教傳統內含納了多元的個體化宗教，呈現出當代宗教行動者含納不同文化劇目做展演的能動性，這過程裡也蘊含著對宗教權威／團體施加之象徵暴力的另類回應。從中可看出，無家者做為行動者，如何透過宗教實作，將另類實在界與基本實在界交纏在一起，運用宗教回應現下處境也展望另類可能。在無家者從事的宗教實作中，他們灌注的不是宗教權威期待的揉搓基本與另類實在界的方法，而是挪用民間底層的另類文化劇目，並結合自己生活中尊嚴匱乏的處境，再實質化原本的宗教實作。

今日，臺灣的宗教研究與貧窮研究兩者間幾無交集，宗教研究仍以宗教傳統或團體為出發點在構思分析，而貧窮研究也不觸及貧者的宗教、靈性甚至是文化生活。「貧者的宗教」這個議題成為認識上的空白，這不僅反映了上述兩領域研究設定上的偏誤，也再次強化了主流社會對於貧者唯利是圖的偏見，又把「宗教」框限於特定階級生活模式前提下的精神的想像。本研究跳脫出以往團體／權威視角，以宗教實作為中心的信者觀點做為分析焦點，觀察他們在宗教團體規劃的活動中，如何在面對各種由上而下控制、命令與誘導參與者的嘗試下，進行形式化的宗教實作，備受象徵暴力威脅，經歷尊嚴匱乏；但也回應以積極共作以逆轉不對等的施受關係，揉搓文化劇目以創造另類實在界，賦予自己獨特的半神半人地位，捍衛自身的尊嚴的同時，也再實質化了宗教實作。由此，我們看到了以往仰賴宗教權威或旁觀人士說

法，視無家者為沒有（真正）宗教的看法有誤；同時，貧者的宗教也不該簡化為既得利益者鞏固秩序的「鴉片」，或是「匱乏理論」倡議者口中貧者攫取資源的工具而已。再者，在這樣的討論中，本研究也呼應了近期以來宗教研究的反省，認為不應侷限在宗教組織隸屬的想像，應更關注信仰著的信者如何在實作中結合基本實在界與另類實在界，這種結合不見得是按宗教權威認可的方式產生的，而是在信者回應日常生活處境下發生的，且與權威共作中達成的。需強調的是，以往這種主動追尋意義、靈活拼貼宗教傳統的信徒想像，其研究對象多為資源相對豐沛、熱衷追求「自我靈性」的中產階級（Ammerman 2013; Bender 2010）。本研究以無家者為例，發現他們雖物質、文化資本及技術能力的匱乏，確實更易受制於宗教權威，主動尋求文化資源的程度也有限，但信者仍具有相對自主性能發展自身的宗教。

近來，「尊嚴」、威脅尊嚴的「汙名」，及由此產生的「恥辱」（shame），日益受到國際貧窮研究的重視（Lister 2004; Chase and Bantebya-Kyomuhendo 2015; Walker 2014）。影響「貧窮文化」（culture of poverty）中各種貧者行為及思考模式的，不只有生活中工具性的實用考慮、成本利益的自利計算（Banerjee and Duflo 2016），還包括了如自信（self confidence）、自我評價（self esteem）、自尊（self-respect），這涉及到主體的安全感、平權感及群體認同感等的問題（Honneth and Farrell 1997）。失去尊嚴而自我放逐、退怯的貧者，若能在實際的社會互動中，做為被關懷、尊重、平等看待的主體，才有機會逐漸改變傷害自身生存機會的行為及思維模式（Duneier 2018: 93-122）。貧者若有能賦予自身尊嚴的替代性文化劇目供選擇，也能在面臨抉擇的危機時刻，有更多的可能性（Fernández-Kelly 2015: 192-252）。本文發現，即使在以「慈善」、「助人」等善念為出發點的宗教活動中，無家者仍與在其他情境中一樣，遭受類似的汙名化或歧視性

對待，其尊嚴在互動過程中備受威脅。然而，誠如以往研究指出（Snow and Anderson 1993；黃克先 2019），他們也絕非是坐以待斃的受害者，而是靈活回應以捍衛尊嚴、追尋意義的主體。

不可否認的是，本文談及對尊嚴的重視，乃是性別化的結果，與無家者群體中以男性為主有關。<sup>32</sup> 在我的田野中，少數觀察到女性無家者同樣有捍衛尊嚴的情況，她們也是透過意義詮釋或其他行動來逆轉或平衡宗教場合內的關係，但相較於男性，確實對宗教權威展現更多的順從或默許。同時，也沒有女性告訴過我那種展現男性氣概的俠氣情懷，或標榜龍困潛灘的神人自我敘事。我認為這與原本這些文化劇目中的性別設定有關，同時也關聯到女性無家者在臺灣社會成長過程中被規範及教導，尤其是在性別平權相關理念傳播較不普遍的底層社會間。再加上宗教也是相對保守的領域，對女性有更大程度的壓迫與規範（Anderson and Dickey-Young 2015），而傳統民間信仰及文化中的父權遺緒也明顯侷限了女性能動性的程度（如蔡佩如 2001）。<sup>33</sup> 究竟，女性與男性無家者的宗教有何差異，而這又與身處的社會脈絡有何關係，此點有待未來研究進一步探索。

32 如前所述，在魔力公園中的男女比例約為七比三。在臺灣一般的無家者統計中，男女比例穩定呈現約九比一的比例。根據衛福部公布的資料顯示，2018 年年底全國列冊的遊民人數為 2603 人，其中女性只有 283 人。請參考以下網址：[https://www.gender.ey.gov.tw/gecdb/Stat\\_Statistics\\_DetailData.aspx?sn=zuy%2ByTV8QLmnR0Atmpl%2BSw%3D%3D](https://www.gender.ey.gov.tw/gecdb/Stat_Statistics_DetailData.aspx?sn=zuy%2ByTV8QLmnR0Atmpl%2BSw%3D%3D)，取用日期：2020 年 9 月 1 日。

33 也可參考政府內政部製作的「好人好神運動」網頁中的〈性別歧視習俗〉，請見：<https://religion.moi.gov.tw/Goods/Content?ci=3&cid=1&id=19>，取用日期：2020 年 9 月 4 日。

## 作者簡介

### 黃克先

研究領域為宗教社會學與貧窮社會學。著作主要分析無家者、華人世界政教關係、基督教發展等現象。目前正撰寫關於公園無家者的民族誌專書。更多著作詳情，請參考：



## 參考書目

- 丁仁傑，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經。
- (Ding, Ren-Jieh, 2013, chongfang baoantsun: hanren minjiansinyang de shehueisyueh yanjiou. Taipei: LianJing [Linking Publishing].)
- 王立，2005，《武俠文化通論》。北京：人民出版社。
- (Wang, Li, 2005, wusia wunhua tonglun. Beijing: renminchubanshe [People's Publishing House].)
- 吳瑾嫣，2000，〈女性遊民研究：家的另類意涵〉。《應用心理研究》8: 83-120。
- (Wu, Jin-Yan, 2000, nyusing youmin yanjiou: jia de linglei yihan [Research on Homeless Women: The Alternative Meanings of Home]. Yingyongsinliyanjiou [Research in Applied Psychology] 8: 83-120.)
- 呂雅雯、盧鴻毅、侯心雅，2010，〈再現貧窮：以電視新聞為例〉。《新聞學研究》102: 73-111。DOI: 10.30386/MCR.201001\_(102).0002
- (Lyu, Ya-Wun, Lu, Hong-Yi, Hou, Sin-Ya, 2010, zaisian pinchyong: yi dianshih sinwun weili [Representation of Poverty: A Study on TV News]. Sinwunsyuehyanjiou [Mass Communication Research] 102: 73-111.)
- 李小光，2002，《生死超越與人間關懷：神仙信仰在道教與民間的互動》。成都：巴蜀書社。
- (Li, Siao-Guang, 2002, shengsih chaoyueh yu renjian guanhuai, shensian sinyang zai daojiao yu minjian de hudong. Chengdu: bashushushe [Bashu Press].)
- 林瑋嬪編，2018，《媒介宗教：音樂、影像、物與新媒體》。臺北：臺大出版中心。
- (Lin, Wei-Pin, 2018, meijieh zongjiao: yinyueh, yingsiang, wu yu sinmeiti. Taipei, National Taiwan University Press.)
- 林萬億、陳東升，1994，《遊民問題之調查分析》。臺北：行政院研究發展考核委員會。
- (Lin, Wan-Yi, Chen, Dong-Sheng, 1994, youmin wunti jihih diaocha

fensi. Taipei: Research, Development and Evaluation Commission, Executive Yuan.)

張茂桂、林本炫，1993，〈宗教的社會意像：一個知識社會學的課題〉。  
《中央研究院民族學研究所集刊》74: 95-123。

(Jhang, Mao-Guei, Lin, Ben-Syuan, 1993, zongjiao de shehuei yi iang: yi ge jhihshih shehueisyueh de keti [The Social Imaginations of Religion: A Research Problem for Sociology of Knowledge]. jhongyan gyanjiouyuanminzususyuehyanjiuousojikan [Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica] 74: 95-123.)

張珣，2009，《媽祖信仰的追尋》，臺北：博揚文化。

(Jhang syun, 2009, ma zu sin yang de jhuei syun, Taipei: Bo yang wun hua)

張獻忠，2016，〈我們都是幸運的人〉。頁 190-206，收錄於李玟萱著，  
《無家者——從未想過我有這麼一天》。臺北：游擊文化。

(Jhang, Sian-Jhong, 2016, women dou shih singyun de ren. Pp. 190-206 in wujiajhe, tsong wei siang guo wo you jheme yitian, edited by Li, Wun-Syuan. Taipei: Guerrilla Publishing.)

許華孚、陳治慶，2015，《發現社會底層的遊民——遊民之形成、被害經驗與治理之論述》。臺北：一品。

(Syu, Hua-Fu, Chen, Jhih-Ching, 2015, fasian shehuei ditseng de youmin, youmin jhih singcheng, beihai jingyan yu jhihli jhih lunshu. Taipei: Yipin.)

郭盈靖，2009，《看不見的勞動者——臺灣遊民勞動權益剝奪的意識形態與建制分析》。臺北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

(Guo, Ying-Jing, 2009, kanbujian de laodongjhe, taiwan youmin laodong chyuan yi boduo de yishihsingtai yu jianjih fensi [The invisible laborers--The ideology and social construction of the exploitation of homeless people's labor rights in Taiwan]. Taipei: shihshindasyuehshehueifajhanyanjiousuo shuoshihlunwun [Master Thesis from Department of Social Transformation Studies, Shih Hsin University].)

郭慧明，2004，《我要活下去！遊民的生存策略和生活世界》。臺北：世新大學社會發展研究所碩士論文。

- (Guo, Huei-Ming, 2004, wo yao huo siachyu! youmin de shengtsun tselyueh han shenghuoshihjieh [Live on! Survival Strategies and Life World of the Homeless]. Taipei: shihindasyuehshehueifajhanyanji ousuo shuoshihlunwun [Master Thesis from Department of Social Transformation Studies, Shih Hsin University].)
- 傅仰止等編，2019，《臺灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次調查計畫執行報告》。臺北：中央研究院社會學研究所。
- (Fu, Yang-Jhih et al., 2019, taiwan shehuei bianchian jiben diaocha jihua di chi chi di sih tsih diaocha jihua jhi sing baogao. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.)
- 黃克先，2006，〈不該被看見，但該被治理的赤裸生命：政府對遊民問題的建構及治理技藝初探〉。論文發表於「2006年臺灣社會學年會」，臺中：東海大學，2006年11月25日至26日。
- (Huang, Ke-Sian, 2006, bugai bei kajian, dan gai bei jihli de chihluo shengming: jhengfu duei youmin wunti de jiangou ji jihli jiyi chutan. Paper presented at the 2006 Annual Meeting of Taiwanese Sociological Association, Taichung, Taiwan, November 25-26, 2006.)
- 黃克先，2007，《原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程》。臺北：稻鄉。
- (Huang, Ke-Sian, 2007, yuansiang, jyudi yu tianjia, waisheng diyidai de liouwang jingyan yu gaizong lichen [Homeland, Host Country and Heaven: the Diaspora Experience and Conversion Process of the first-generation mainlanders]. Taipei: Daw Shiang Publishing.)
- 黃克先，2017，〈世俗時代中宗教徒的雙層反身性：以中國基督徒大學生為例〉。《臺灣社會學刊》61: 1-50。DOI: 10.6786/TJS.201706\_(61).0001
- (Huang, Ke-Sian, 2017, shihsu shihdai jhong zongjiaotu de shuangtseng fanshensing: yi jhongguo jidutu dasyuehsheng wei li [Two-Layered Reflexivity of Believers in a Secular Age: Religious Discourse and Religious Experiences among Christian College Students in China]. Taiwanshehueisyuehkan [Taiwanese Journal of Sociology] 61: 1-50.)
- 黃克先，2019，〈「迫退人」、「做事人」與「艱苦人」：臺灣無家者場

域內的行動主體》。《臺灣社會學》38: 63-114。DOI: 10.6676/TS.201912\_(38).03

(Huang, Ke-Sian, 2019, “tshi-tthô-lâng”, “tsoh-sit-lâng”, “kan-khóo-lâng”: taiwan wujiajhe changyu nei de singdong jhuti [Crooks, Laborers, and the Miserable: The Homeless in Taiwan as Subject Acting within Field]. taiwanshehueisyueh [Taiwanese Sociology] 38: 63-114.)

黃應貴，2014，〈導論：宗教的個人化與關係性存有〉。頁 1-25，收錄於黃應貴編，《日常生活中的當代宗教》。臺北：群學。

(Huang, Ying-Guei, 2014, daolun: zongjiao de gerenhua yu guansingtsunyou. Pp. 1-25 in rihchang shenghuo jhong de dangdai zongjiao, edited by Huang, Ying-Guei. Taipei: chyunsyueh [Socio Publishing].)

葉仁昌，1988，〈臺灣靈恩運動與教會增長的小型分析〉。《新新生命》5: 38-49。

(Yeh, Ren-Chang, 1988, taiwan lingen yundong yu jiaohuei zengchang de siaosing fensi. sinsinshengming 5: 38-49.)

齊偉先，2010，〈現代社會中宗教發展的風險意涵：臺灣宗教活動規劃所體現的「選擇的親近性」〉。《臺灣社會學》19: 1-54。DOI: 10.6676/TS.2010.19.1

(Chi, Wei-Sian, 2010, siandai shehuei jhong zongjiao fajhan de fongsian yihan: taiwan zongjiao huodong gueihua suo tisian de syuanzedechinjinsing [Risk and Religious Development in Modern Society: The “Elective Affinity” of Religious Programming in Taiwan]. taiwanshehueisyueh [Taiwanese Sociology]19: 1-54.)

齊偉先，2014，〈宗教場域中美學實踐的現代性：臺灣民間信仰場域中的品味社群〉。頁 149-185，收錄於黃應貴編，《日常生活中的當代宗教》。臺北：群學。

(Chi, Wei-Sian, 2014, zongjiao changyu jhong meisyueh shi jian de siandaising: taiwan minjiansinyang changyu jhong de pinweishechyun. Pp. 149-185 in rihchang shenghuo jhong de dangdai zongjiao, edited by Huang, Ying-Guei. Taipei: chyunsyueh [Socio Publishing].)

- 齊偉先，2018，〈臺灣民間宗教儀式實踐中的「品味動員」：陣頭、品味社群與宗教治理〉。《人文及社會科學集刊》30(1): 119-161。  
(Chi, Wei-Sian, 2018, taiwan minjianzongjiao yishih shihjian jhong de pinwei dongyuan: jhentou, pinwei shechyun yu zongjiao jhihli [“Taste Mobilization” in the Ritual of Taiwanese Folk Religion: Parade Troupes, Taste-Community and Religious Government]. renwunjishehueikesyuehjian [Journal of Social Sciences and Philosophy] 30(1): 119-161.)
- 潘淑滿，2009，〈遊民政策與服務的意識型態〉。《臺灣社會工作學刊》7: 49-83。DOI: 10.29814/TSW.200907.0002  
(Pan, Shu-Man, 2009, youmin jhengtse yu fuwu de yishihsingtai [Ideologies of Homeless Policy and Service]. Taiwanshehueigongzuosyuehkan [Taiwanese Social Work] 7: 49-83.)
- 蔡佩如，2001，〈穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵〉。臺北：唐山。  
(Tsai, Pei-Ru, 2001, chuansuo tianren jih ji de nyuren, nyu tongji de singbieh tejih yu shenti yihan. Taipei: Tangshan.)
- 應裕康，1992，〈神仙思想與通俗文學〉。《高雄師大學報》3: 33-59。  
(Ying, Yu-Kang, 1992, shensian sihsiang yu tongsu wunsyueh. gaosyongshihdasyuehbao 3: 33-59.)
- 戴伯芬，2014，〈底層勞動、消費貧窮與都市漫遊者：臺北市街友田野記實〉。《臺灣社會學》54: 233-265。DOI: 10.6786/TJS.201406\_(54).0006  
(Dai, Bo-Fen, 2014, ditseng laodong, siaofei pinchong yu dushih manyoujhe, taibeishih jiehyou tianyeh jishih [The Underclass, Deficient Consumers and Flâneurs: Notes on Homeless People in Taipei]. taiwanshehueisyueh [Taiwanese Sociology] 54: 233-265.)
- 謝國雄，1997，〈純勞動〉。臺北：中央研究院社會學研究所。  
(Sieh, Guo-Syong, 1997, Chun Lao Dong [Labor Only]. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.)
- 謝國雄，2003，〈茶鄉社會誌〉。臺北：中央研究院社會學研究所。  
(Sieh, Guo-Syong, 2003, chasiang shehueijih [A Sociography of Ping-Lin, Taiwan]. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.)

- 瞿海源，1997，〈臺灣宗教變遷的社會政治分析〉。臺北：桂冠。  
(Jyu, Hai-Yuan, 1997, *taiwan zongjiao bianchian de shehui zhengzhixi fenxi*. Taipei: Laureate Book)
- Ammerman, Nancy T., 2007, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T., 2013, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T., 2020, "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach." *American Journal of Sociology* 126(1): 9-51. DOI: 10.1086/709779
- Anderson, Leona and Pamela Dickey-Young, 2015, "Introduction to the Volume." Pp. xi-xvii in *Women and Religious Tradition*, edited by Leona Anderson & Pamela Dickey-Young. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Robert Mapes, 1979, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York: Oxford University Press.
- Avishai, Orit, 2008, "Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency." *Gender & Society* 22(4): 409-433. DOI: 10.1177/0891243208321019
- Bainbridge, William S., 1992, "The Sociology of Conversion." Pp. 178-191 in *Handbook of Religious Conversion*, edited by H. N. Malony & S. Southard. Birmingham: Religious Education Press.
- Bainbridge, William S., 2013, *E-Gods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*. New York: Oxford University Press
- Banerjee, Abhijit V. and Esther Duflo 著、許雅淑、李宗義譯，2016 [2011]，〈窮人的經濟學：如何終結貧窮？〉。臺北：群學。  
(Banerjee, Abhijit V. and Esther Duflo, 2011, *Poor Economics: A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. New York: PublicAffairs)
- Beckford, James A., 2000, "'Start Together and Finish Together': Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(4): 481-495. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2000.tb00010.x

- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton, 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, California: University of California Press.
- Bender, Courtney, 2003, *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender, Courtney, 2010, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt, and David Smilde, 2012, *Religion on the Edge*. New York: Oxford University Press.
- Becker, Penny Edgell, 1999, *Congregations in Conflict*. Cambridge University Press.
- Berger, Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L., 2014, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*. Anchor Books.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *Pascalian Meditations*, translated by R. Nice. Stanford University Press.
- Bourgeois, Philippe and Jeffrey Schonberg, 2009, *Righteous Dopefiend*. University of California Press.
- Bullock, Heather E., Karen F. Wyche and Wendy R. Williams, 2001, "Media Images of the Poor." *Journal of Social Issues* 57(2): 229-246. DOI: 10.1111/0022-4537.00210
- Cadge, Wendy, 2012, *Paging God*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Chau, Adam, 2006, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford University Press.
- Chau, Adam, 2011, "Modalities of Doing Religion and Ritual Polytypy: Evaluating the Religious Market Model from the Perspective of Chinese Religious History." *Religion* 41(4): 547-568. DOI: 10.1080/0048721X.2011.624691

- Chao, Hsing-kuan, 2006, "Conversion to Conservative Protestantism among Urban Immigrants in Taiwan." *Sociology of Religion: a Quarterly Review* 67(2): 193-204. DOI: 10.1093/socrel/67.2.193
- Chase, Elaine and Grace Bantebya-Kyomuhendo ed., 2015, *Poverty and Shame: Global Experiences*. Oxford: Oxford University Press.
- Coser, Lewis A, 1965, "The Sociology of Poverty: To the Memory of Georg Simmel." *Social Problems* 13(2): 140-148. DOI: 10.1525/sp.1965.13.2.03a00040
- Cusack, Carole M., 2010, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*. Farnham: Ashage.
- Davidson, James D. and Ralph E. Pyle, 2006, "Social class." Pp. 185-205 in *Handbook of Religion and Social Institutions*, edited by Helen Rose Ebaugh. Boston. MA: Springer.
- Davie, Grace, 2018, "Thinking Theoretically about Religiosity, Secularity and Pluralism in the Global East." *Religions* 9(11): 11-23. DOI: 10.3390/rel9110337
- Demerath, Jay., 2000, "The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden." *Social Compass* 47(1): 127-139. DOI: 10.1177/003776800047001013
- Durkheim, Emile, 1995 [1912], *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press.
- Duneier, Mitchell 著、黃克先、劉思潔譯，2018 [1999]，《人行道》。臺北：游擊文化。（Duneier, Mitchell, 1999, *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus and Giroux.）
- Edin, Kathryn and Laura Lein, 1997, *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-wage Work*. Russell Sage Foundation.
- Edin, Kathryn and Maria Kefalas, 2005, *Promises I can Keep: Before Marriage*. Berkeley, CA: University of Ca.
- Eliasoph, Nina and Lichterman, Paul., 2003, "Culture in Interaction." *American Journal of Sociology* 108(4): 735-794. DOI: 10.1086/367920
- Fernández-Kelly, Patricia, 2015, *The Hero's Fight: African Americans in West Baltimore and the Shadow of the State*. Princeton University

- Press.
- Gold, Daniel, 2003, *Aesthetics and Analysis in Writing on Religion: Modern Fascinations*. University of California Press.
- Gowan, Teresa, 2010, *Hobos, Hustlers, and Backsliders: Homeless in San Francisco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, Jürgen, 1987 [1981], *Theory of Communicative Action, Volume Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas A. McCarthy. Beacon Press.
- Harding, Susan F., 1987, "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Convention." *American Ethnologist* 14(1): 167-181. DOI:10.1525/ae.1987.14.1.02a00100
- Harding, David J., 2010, *Living the Drama: Community, Conflict, and Culture among Inner-City Boys*. University of Chicago Press.
- Heelas, Paul, 2002, "The Spiritual Revolution: from Religion to Spirituality." Pp. 357-377 in *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, edited by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami & D. J. Smith. Routledge, London.
- Honneth, Axel, and John Farrell, 1997, Recognition and Moral Obligation. *Social Research* 64(1), 16-35.
- Howell, Francesca Ciancimino, 2002, *Making Magic with Gaia: Practices to Heal Ourselves and Our Planet*. Boston: Red Wheel.
- Huey, Laura and Eric Berndt, 2008, "You've Gotta Learn How to Play the Game: Homeless Women's Use of Gender Performance as a Tool for Preventing Victimization." *The Sociological Review* 56(2): 177-194. DOI: 10.1111/j.1467-954X.2008.00783.x
- Hunter, Alan and Kim-Kuang Chan, 1993, *Protestantism in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, Philip. 2004. *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. Oxford University Press.
- Johnson, Ian 著、廖彥博、廖珮杏譯，2019，〈中國的靈魂〉。臺北：八旗。 (Johnson, Ian, 2017, *The Souls of China: The Return of Religion After Mao*. New York: Pantheon.)
- Lister, Ruth, 2004, *Poverty*. Cambridge: Polity Press.

- Marti, Gerardo and Gladys Ganiel, 2014, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*. Oxford University Press.
- McCloud, Sean, 2007, *Divine Hierarchies: Class in American Religion and Religious Studies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- McGuire, Meredith B., 2008, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York, NY: Oxford University Press.
- McRoberts, Omar, 2003, "'Worldly' or 'Other Worldly.'" Pp. 412-422 in *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon. Cambridge University Press.
- O'Brien, John, 2017, *Keeping It Halal: The Everyday Lives of Muslim American Teenage Boys*. Princeton University Press.
- Ong, Aihwa, 2003, *Buddha Is Hiding: Refugees, Citizenship, The New America*. London: University of California Press.
- Oostveen, Daan F., 2019, Religious Belonging in the East Asian Context: An Exploration of Rhizomatic Belonging. *Religions* 10(3): 36-45. DOI: 10.3390/rel10030182
- Orsi, Robert A., 2005, *Between Heaven and Earth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Palmer, David A., Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, eds., 2011, *Chinese Religious Life*. New York: Oxford University Press.
- Palmer, David and Elijah Siegler, 2017, *Dream Tripper: Global Daoism and the Predicament of Modern Spirituality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsell, Cameron, 2011, "Homeless Identities: Enacted and Ascribed." *The British Journal of Sociology* 62(3): 442-461. DOI:10.1111/j.1468-4446.2011.01373.x
- Perry, Samuel L., 2013, "Urban Hybrid Space and the Homeless." *Ethnography* 14(4): 431-451. DOI: 10.1177/1466138112457314
- Rauty, Raffaele, 1998, "Introduction." Pp. 1-20 in *On Hobos and Homelessness*, edited by Raffaele Rauty. Chicago: University of Chicago Press.
- Ravenhill, Megan, 2008, *The Culture of Homelessness*. Aldershot: Ashgate.
- Riesebrodt, Martin, 2010, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*.

University of Chicago Press.

Roberts, Michelle Voss, 2010, "Religious belonging and the multiple." *Journal of feminist studies in religion* 26(1): 43-62. DOI: 10.2979/fsr.2010.26.1.43

Roof, Wade Clark, 1999, *Spiritual Marketplace*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schutz, Alfred 著、盧嵐蘭譯，1992 [1962]，〈舒茲論文集（第一冊）〉。臺北：桂冠。

Schutz, Alfred and Thomas Luckmann, 1989, *The Structures of the Lifeworld. Volume 2*. Northwestern University Press

Simmel, Georg. 1971 [1908]. "The Poor." Pp. 150-179 in *Georg Simmel on Individuality and Social Forms: Selected Writings*, edited by Donald N. Levine. Chicago and London: University of Chicago Press.

Silvio, Teri J., 2007, "Remediation and Local Globalizations: How Taiwan's 'Digital Video Knights-errant Puppetry' Writes the History of the New Media in Chinese." *Cultural Anthropology* 27(2): 285-313. DOI: 10.1525/can.2007.22.2.285

Smilde, David, 2007, *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Christian and Robert Faris, 2005, "Socioeconomic Inequality in the American Religious System: An Update and Assessment." *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(1): 95-104. DOI: 10.1111/j.1468-5906.2005.00267.x

Smith, Elta and Courtney Bender, 2004, "The Creation of Urban Niche Religion: South Asian Taxi Drivers in New York City." Pp. 76-97 in *Asian American Religions*, edited by T. Carnes and F. Yang. New York, NY: New York University Press.

Smith, Wilfred Cantwell, 1991, *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Snow, David A. and Anderson Leon, 1987, "Identity Work among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities." *American Journal of Sociology* 92(6): 1336-1371. DOI: 10.1086/228668

- Snow, David A. and Leon Anderson, 1993, *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*. California: University of California Press.
- Spillman, Lyn, 2003, "Introduction." Pp. 1-16 in *Cultural Sociology*, edited by L. Spillman. Blackwell.
- Stark, Rodney and Roger Finke, 2000, *Acts of Faith*. University of California Press.
- Voas, David and Chaves, Mark, 2016, "Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis?" *American Journal of Sociology* 121(5): 1517-1556. DOI: 10.1086/684202
- Walker, Robert, 2014, *The Shame of Poverty*. Oxford: Oxford University Press.
- Wagner, David, 1993, *Checkerboard Square: Culture and Resistance in a Homeless Community*. Oxford: Westview Press.
- Weber, Max 著、康樂、簡惠美譯，1989，〈宗教與世界：韋伯選集二〉。臺北：遠流。
- Weber, Max 著、康樂、簡惠美譯，1993，〈宗教社會學〉。臺北：遠流。
- Yang, Ching-kun., 1991, *Religion in Chinese Society*. Taipei: SMC Publishing.
- Yang, Fenggang, 2018, "Religion in the Global East: Challenges and Opportunities for the Social Scientific Study of Religion." *Religions* 9(10): 1-10. DOI: 10.3390/rel9100305