

# 建構空間中神聖場域設計之基礎模式

汪碧芬\* 何明泉\*\*

\* 國立雲林科技大學 設計學研究所  
樹德科技大學室內設計系  
fineland@ms27.hinet.net

\*\* 國立雲林科技大學 設計學研究所  
homc@yuntech.edu.tw

## 摘要

「神聖空間」一直扮演著提昇人類心靈境界的場所，其相關的研究已形成一種未來的趨勢，而隨著社會變遷的多元需求，如何建構空間中神聖場域設計的模式研究，已成為未來城市、當代建築與室內設計重要的設計思考研究課題。本文的研究目的主要探索神聖空間的運用方式、空間類型與空間特質，最後建構出神聖空間場域設計之基礎模式。研究方法包括文獻探討、深度訪談、案例分析與觀察，經綜合分析後，提出下列的發現與貢獻：（1）「神聖空間」與「心靈空間」相應，具有「外在」的實質空間與「內在」的心靈空間之雙重互動關係；（2）神聖空間是人與神、宇宙或內在神性溝通的「媒介」空間，常具「象徵性」，而「神聖」與「世俗」有別，可透過空間、儀式或各種聖化行為等三種模式加以界定其神聖的空間領域；（3）神聖空間場域之建構模式，必須經由各種感官（包括視覺、聽覺、嗅覺、觸覺與運動覺）共同界定與感受神聖的領域，其空間性特質往往具有不同層次的中心性與神聖焦點，所形成的神聖軸線與定向，神聖氛圍的包被，象徵理想的聖境；（4）自然元素包括光、水、植物、氣等，與神聖象徵物，是神聖空間的重要因子，自然的神聖性，成為普遍的共識；（5）神聖空間的核心模式包括幾個向度：感知主體、神聖的信仰、神聖行為、神聖時間、神聖空間與神聖象徵物體；（6）神聖空間具有三個層次：天、人、地，天界是最高層次，象徵神的居所與理想的世界，並基於神聖信者的文化認同與行為去建構；（7）台灣在地的神聖經驗，普遍民間信仰屬於多元信仰，認為「神」即是「聖」，「聖」可成「神」，人本有的「靈性」即「元神」，均具有神性。

關鍵詞：神聖空間、儀式、心靈空間、象徵性、提昇

論文引用：汪碧芬、何明泉（2012）。建構空間中神聖場域設計之基礎模式。《設計學報》，17（4），21-44。

# 一、前言

## 1-1 研究背景

神聖空間一直影響著人類的內在精神生活，而其空間中神聖場域設計的相關議題，也隨著時代快速變遷與社會多元需求，更顯現其重要性，神聖場域之空間設計已逐漸強調應多聚焦如何提昇內在心靈境界（Gilliat-Ray, 2005；Sheldrake, 2007），同時超越一般性的物質生活空間。工業化與資訊化後的現代人更因生活型態的改變，造成嚴重的生活壓力，面臨身、心、靈失衡，須暫時逃離每日「世俗」環境而置身「神聖」的空間，調適身心健康，以提昇心靈境界。由於其生活模式多剔除神聖，加上現代建築因過度強調表面的機能，常忽略內在深層心靈的需求，造成空間的神聖被放逐（Eliade, 1987）。

近年來有關神聖空間的探討有逐步被重視的趨勢，涉及的層面廣泛。「神聖」的概念，源起於西方宗教學與神學（林美容，2003），對神聖的體認、各民族、各文化、各宗教有所不同（王鎮華，2005），到了二十世紀初期，宗教學與神學的哲學思考開始朝向以更寬廣的感官意識去體驗「神聖」，並聚焦在與自然、空間相關的神聖領域，而提出較多向度的神聖空間新觀點（Shiner, 1972），研究顯示神聖空間常與傳統的宗教信仰有關（Eliade, 1987；李豐楙，1996，1999）。Eliade（1987）提出神聖空間即存在空間，有明顯的聖俗之分。李豐楙（1993）也以「非常」與「常」的觀點回應了Eliade的聖俗界分。建築現象學研究者諾伯舒茲（Norberg-Schulz, 1979）提出「存在空間」及詮釋人與環境的基本關係，感受到神聖空間的意義。神聖空間常伴隨著儀式的舉行（張崑振、徐明福，1999）而產生文化的象徵性，呈現了精神上的真實感受（Tuan, 1998／周尚意、張春梅譯，2006）。而隨著社會多元化之趨勢，其方式已從宗教文化族群轉化到個人自由的心靈生活（Gilliat-Ray, 2005）。Sheldrake（2007）明白指出神聖空間對未來城市的意義與所在，認為二十一世紀的都市新價值與當代建築將著重心靈生活，而心靈經驗則是通向神聖之道。心靈經驗的提升也可透過身體實際的修練與感知（Holloway, 2003），去創造神聖的意境，因而如何在每日生活中營造神聖的空間，成為重要的課題與需求。

相關文獻中，以二十世紀的宗教學者 Mircea Eliade 的著作“*The sacred & the profane: The nature of religion*”所提出的神聖空間之理論架構較為完整且深入，常被後繼學者引用、評論（Sheldrake, 2007），所提出神聖空間的特質包括：「聖顯」（hierophany）、「定向」（orientation）、「宇宙軸」（axis mundi）的「世界中心」象徵、「宇宙圖像」（imago mundi）的建立、體驗「存在」（being）以及「神聖」（sacred）與「世俗」（profane）、「神聖時間」與大自然的對應觀點。對神聖空間的基礎認知有深刻的論述，貢獻良多，但較偏向以西方宗教及原始民族的傳統神聖觀，較無法普及現代人多元文化的需求與認知。本文主要的理論基礎架構即參考此書之論述，同時參考其他相關觀點及台灣在地的文化觀點彼此對照。本文的研究範圍是以神聖場域中空間的特質論述與神聖的心靈體驗為主軸，其餘範疇則作為背景研究之輔助。本文的研究目的包括：1. 探索神聖空間的運用方式，2. 神聖空間的空間類型與空間特質分析，3. 探索台灣在地的神聖空間觀感與實際案例的印證，4. 最後建構出神聖空間之場域設計的基礎模式。

## 1-2 研究方法

神聖空間的研究，雖有諸多相關性的文獻探討，卻未有明確的方式來呈現可能的空間模式，尤其本研究議題，攸關人的心靈體驗，必須透過更深刻的體驗作進一步的檢驗對照，故以質性研究為主要研究方法，包括文獻探討、深度訪談、案例分析與觀察。首先由文獻探討與重要的理論架構延伸出深度訪談

的進行，再選擇代表性的案例分析，同時從中實地進行不完全參與的觀察，並持續完成訪談以及文獻、理論的深化，形成反覆對照關係，藉此歸納出神聖空間的特質，最後提出神聖空間場域設計之建構模式。

### 1-2.1 文獻探討

本研究係以文獻研究為出發點，作為其他研究方法的延伸，透過國內外某些重要的文獻進行探討，在國外文獻方面以 Eliade (1987) “*The sacred and the profane: The nature of religion*”書中所提出有關神聖空間的觀點作為本文的理論架構基礎。此外以“sacred space”與「神聖空間」關鍵字從 Google scholar 的學術網站搜尋相關的研究文獻為主；而在國內方面主要擷取李豐楙教授所提出「常」與「非常」的神聖空間理論觀感外，另外參考中央研究院民族學研究所集刊，中央研究院中國文哲研究所及其他研究單位，所主辦的研討會論文集，其中在 2003 年所集編的「宗教神聖：現象與詮釋」論文集，對諸多宗教的神聖觀有較多元深入的探討，還有參考部分的碩博士論文。從中歸納出不同時空與族群所體驗之神聖空間的需求演變與特質。

### 1-2.2 深度訪談

為延伸既有文獻所涉及有關神聖空間的主要面向，並探索台灣在地的神聖觀點及其現代不同信仰生活的真實運作現象，而進行深度訪談，訪談對象採取目的性採樣，同時選擇傳統宗教信仰與現代新興宗教的信仰者以及一般靈修的非信仰者，包括道教信仰者、佛教信仰者、在家佛教（創價學會）一貫道信仰者、儒家研究者、基督信仰者、靈修者、靈氣推廣者、宗教學者、人類學者、儀式執行者（如道士-四代傳承）、牧師、風水地理師及建築專業者及藝術家等具代表性的 19 位進行深度訪談（訪談時間由 2007 年 3 月至 2009 年 8 月，參附錄）。分別在臺北、台南、高雄等地，每次訪談時間約二至四小時，並以錄音、筆記作為輔助工具，事後並完成打字，以逐字稿做文本分析。

### 1-2.3 案例分析與觀察

本研究為檢驗神聖空間的空間特質，分別採用國內外幾個典型的案例加以分析，包括宗教建築以及台灣居家在地的經驗（聚落中的五營、傳統合院、透天厝、公寓大廈）。同時針對部分的訪談對象中與其信仰相關的神聖空間，如佛堂、道場、基督教的教堂與聚會所、傳統聚落五營、傳統合院神聖空間，創價學會的居家本門戒壇與文化會館、非特定宗教信仰者之戶外靈修空間與居家共修空間等場所進行不完全參與的觀察，透過對各案例神聖空間與神聖行為進行半年至一年的密集觀察，有時則參與其儀式唱誦與禮拜等神聖活動，做佐證輔助。

## 二、文獻探討與理論基礎

### 2-1 神聖空間的意義

「神聖」概念的研究源於西方宗教學與神學，尤其與基督宗教的神聖觀，有密切的關聯（林美容，2003）。Eliade (1987, pp. 11-12) 提出：「當神聖是以完全異於世俗的方式呈現自身、顯現自身時，人將意識到神聖」，「神聖自我呈現的行為，我們採用「聖顯」一詞…神聖相當於力量…一種真實性 (reality)」。神聖中的神性與聖性，兩者相通，聖是神的本質（陳德光，2003）。而林美容（2003，頁44）研究表示神聖的台灣本土意涵，即神性與聖性，並指出：「神明是神，元神是神，漢民族對人人本具的初心、靈

性稱之曰元神」。而王鎮華（2005）提出有關神的概念，如基督教的神、佛教的佛、中國文化的天。因此神聖的意涵應具有神性與聖性或佛性，雖有不同信仰的歷程，但其仍擁有文化群體之共識。

Eliade（1987, p. 10）提出：「神聖的第一個可能的定義是與世俗相反對立」。李豐楙（1993, 頁130-132）：「按照依利亞第（M. Eliade）的聖與俗二分法來觀察社會現象…，認為社會正是由聖與俗的兩種世界所構成，即「非常」的神聖與「日常」的世俗之時間與空間兩者明確的界線」。除了「聖」「俗」界分，「神聖」與「世俗」也出現交融（林美容，2003）、並存（Armstrong, 2002）與轉換的可能性。現代心靈追求者所處的神聖空間特質，有可能從每日生活中的世俗環境轉換成非正式的神聖，有別於傳統宗教的寺廟或教堂（Holloway, 2003）。Eliade（1987, p. 20）認為：「神聖空間是一處強烈、有意義的空間…，是唯一真實與真正存在的空間，…對宗教人而言，空間非同質性，他經驗到一種斷裂與突破點」。

神聖空間的本質意義涉及到生命哲學的「存在」與「存有」的概念，Eliade（1987, p. 12）：「神聖滲透著存在感受」。神聖之力量無與倫比，是人安身立命的基礎（陳德光，2003）。「存在空間」是介於人與環境間的基本關係，是體驗他的存在與生活情境是具有意義的（Norberg-Schulz, 1979）。Dupré（1972/傅佩榮譯，2006, 頁358-359）談論：「海德格所揭示：人的存在是存有藉以展示之處，分受存有之神性。存有是超越的、聖潔的」；「只有從存有之真理出發，聖界的本質才能被思考」。而神聖空間的存在方式，需去建構具有想像與創造性的理想世界觀或宇宙觀，猶如 Eliade（1987）指出神聖空間具有宇宙軸（axis mundi）的中心象徵與宇宙圖像（imago mundi）的空間特質，可喻為各宗教或非宗教信仰族群所追求的神聖意境（聖境），如在奧古斯都的神聖羅馬，曾是基督徒想像中的天堂（Sheldrake, 2007），聖境對基督徒而言，禮拜空間的神聖本質是人神交會所在（林素鈴，2002）。對佛教徒而言，其理想世界就是進入淨土「極樂世界」（陳敏齡，2000）。現代化的神聖空間，可透過眾人每日生活的實踐所形塑的創造性的花園喜悅世界、完整具人性的場所，猶如創世記中所談的花園之微小縮影（Boisvert, 2003）。臺灣傳統信仰者的宇宙觀是天人合一（呂理政，1990）所形成神聖的境界。

神聖空間主要的功能可感受宇宙創生的純淨，象徵生命的再生與返回初始的感覺（Armstrong, 2002）。佛教講求身心的平衡，理想的存在（釋若學，2003）。海德格（Heidegger, 1962b）揭示人的存有與在家屋中棲居的本質，而建築被選定位置後，即創造了一處天、地、人、神共處的空間。家是神聖空間的重要根源，可同時祭拜神、祖先及其他神聖存在的場所（Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993）。宗教性的神聖場域一直是人類生活的核心，做為社交聚會、宗教慶典（Edge, 2002）及隱藏著一種深層文化辨識的功能（Rapoport, 1982）。至於二十一世紀的城市須強化心靈的神聖感知（Sheldrake, 2007）。

## 2-2 神聖空間之運用方式

神聖空間的運用方式，係在神聖的空間與時間互動下進行神聖的行為，三者關係密切（Rapoport, 1982）。Eliade（1987, pp. 68-71）提出：「對宗教人而言，時間如同空間，既非同質也非連續，…有一些神聖時間的時段，如節慶時間…，…時間構成人最深層的存在向度，它連結到他自己的生命，因此有開始與結束。而經由每年的律動循環，象徵再生的意涵，『神聖時間』是『新的』、『純淨的』、『神聖的創造』。神聖時間對神聖空間的認知強度具有密切的關連性，除了平日的神聖行為外，尤其在歲時祭儀、生命禮俗或特殊的慶典時段裡（李豐楙，1993），常因獨特之儀式氣氛而有別於日常的神聖空間體驗。而現代靈修者對神聖時空的認定，是一種新方式，充滿了各種可能性，除了一般較靜態的靜坐沉思冥想外，也隨時可以動態的舞蹈節奏及其他形式，短暫性區隔世俗的空間與時間，瞬間產生心靈的喜悅，因其所嚮往的大自然無所不在（Holloway, 2003）。

神聖空間中的神聖行為，通常代表著宗教儀式文化象徵，不同的宗教、信仰與靈修，調適出各種的神聖行為模式。Tuan (1998/周尚意、張春梅譯，2006，頁 28) 提及：「真實是文化層面的，…更加具有精神性或神聖性，…，宗教儀式要比日常生活更真實一些。…提昇了人對真實的感受，…更神聖、更清晰」。唯有藉由儀式的淨化，象徵心靈境界的「重生」，如同回到初始的感覺 (Eliade, 1987)，基督教的「受洗禮」，恢復了新生命。儀式的舉行，淨化了空間，確保空間的神聖，免除污染 (Britt, 2008)；台灣道教道士所進行繁複科儀，其所結壇設位的儀式空間，是以模擬聖域而成，象徵諸仙聖的降臨 (李豐楙，1999)。李豐楙 (1996，頁 476-477) 研究指出：「靈寶派為了超拔所排出的功德場上，利用掛軸所呈現的神像佈置為儀式空間。三清壇及救苦普化壇，與十殿冥王位的結壇設位，即是為了讓道士面聖祈請的一種模擬而成的聖域，象徵諸仙聖降臨的壇場」。而藉由參與重要生命禮俗、每月或每日儀式的重複性進行，可產生神聖力量。印尼峇里島傳統居家生活空間大部份都還保留有類似家廟的祭祀空間，就在主屋旁庭園空地裡，供每日的祭拜或舉行婚禮之用 (如圖 1)。而臺灣的農曆七月家家所舉行的普渡儀式象徵傳統信仰文化 (如圖 2)。

透過各式的神聖行為如神聖音律的吟誦與動態靈舞的演出，如基督教的聖詩或佛教的梵唄、伊斯蘭教的 Sama，被視為宗教儀式過程的神聖體驗 (蔡宗德，2003)。Tuan (1998/張春梅、周尚意譯，2006) 認為神聖的音樂可比擬天堂般的音樂，容易感受到神聖的體驗，產生力量，由此形塑出神聖領域的界定，而基督教中最神聖的儀式就是行聖餐禮。此外透過祈禱、禮拜、靜坐與多元化的靈修，提供現代靈修者的自由模式 (Holloway, 2003) 感應神聖的存在，或內在靈性與大宇宙的溝通與聯結。如經由一起祈禱與共修交流的神聖行為，相信將產生更大的神聖力量 (Heal, 2005)。如新興宗教創價學會每周、每月的共同唱題座談 (如圖 3)、臺北三松靈修團隊每週的讀經、靜坐、氣功的在家共修神聖活動 (如圖 4)。



圖 1. 峇里島家廟前的婚禮



圖 2. 普渡- 台南鄭家



圖 3. 每月座談會唱題



圖 4. 讀經、靜坐

## 2-3 神聖空間的類型

### 2-3.1 自然環境中的神聖空間

Eliade (1987) 提出宇宙代表神聖的創造，來自眾神之手，整個世界蘊含著神聖的觀點，自然世界中兩大體系一天與地，人類居其中，感受到神聖天空的唯一，神聖大地的多元。許多古代文化神聖空間與天空有深層關聯，天空本身是由神聖景觀的元素所組成 (Magli, 2005)。Eliade (1987, pp. 118-120) 表示：「天空展現他自己的無限性、超越性…至高性同時成為一種神聖性」，「印歐民族的最高神 Diēus 同時呈現天顯與神聖」。Hume (1998) 研究指出澳洲 Wicca 相信整個地球都是神聖，大地的神聖空間類型，如森林、聖山、聖水、聖河、聖湖、聖泉及自然聖景。森林世界代表神聖，原始民族往往在森林中進行象徵性的儀式 (Tuan, 1979/潘桂成、鄧伯宸、梁永安譯，2008)。自然的神聖地景—聖山最接近神，尤其聖山的山頂、接近天空 (Armstrong, 2002)。台灣有些高山是原住民族的聖山，如台灣第一高山「玉山」，鄒族與布農族皆視為聖山 (陳雨嵐，2008) (如下頁圖 5)，泰雅族對大霸尖山 (如圖 6)、排灣族對大武山 (如圖 7) 與阿美族及卑南族人對都蘭山都視為聖山 (趙珩，2007) (如圖 8)。



圖 5. 玉山 (游振哲攝)



圖 6. 大霸尖山 (彭俊維攝)



圖 7. 大武山 (梁耀光攝)



圖 8. 都蘭山 (王俊遠攝)

水是一切生命的泉源與起源，象徵宇宙的原始的純淨，是一切存在可能的蘊藏處，因此常被用來做為神聖的聯想 (Eliade, 1987)。安藤忠雄 (1992/謝宗哲譯, 2002, 頁 200) 感受到：「大自然的聖河首推印度的恆河最為神聖，具有一切神聖的象徵意涵，從出生到死後的所有神聖儀式」。恆河聖河象徵天界，印度家庭的聖壇內，其所供奉水瓶內的清水多來自恆河 (Nesbitt, 2006; Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。印尼峇里島神祕的聖湖 (如圖 9) 安置了神聖的建築，聖泉被自然森林所環抱，虔誠的信仰人以鮮花供養、全身沐浴在神聖的泉池裡進行禮拜儀式，藉此得到大自然的神聖力量，淨化心靈 (如圖 10)。歐洲基督教的改革過程成為一種空間神聖化的方式，將聖泉、聖井保留，作為祭拜的中心。而自然聖景中，荒野與自然景觀可提供神聖空間的主要焦點 (Coster & Spicer, 2005)。清幽的大自然如洞天福地是道教信徒最理想的神祕靈修之地 (雷從雲, 2000)。



圖 9. 峇里島一聖湖



圖 10. 峇里島一聖泉中沐浴儀式



圖 11. 巴黎聖母院



圖 12. 台灣傳統信仰正廳

### 2-3.2 人造環境中的神聖空間

耶路撒冷成為了猶太教、基督教與回教信仰的神聖中心，整個城市是神聖的，因其接近神 (Armstrong, 2002)，而對回教徒而言，麥加是最具有強烈神聖力的城市 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。徐純一 (2009, 頁 188) 提出所有教堂建築語言均想呈現「神聖的普遍存在」，宗教建築中教堂作為神聖空間的普遍模式 (Coster & Spicer, 2005; Hume, 1998) (如圖 11)，代表基督教的傳統神聖建築，作為世界性宗教的傳統信仰核心之一。佛教建築的神聖氣氛，讓人的精神得到暫時解脫，呈現出天堂般的意境 (Waite, 2003)。雷從雲指出 (2000, 頁 126)：「佛教建築則有許多類型變化，在中國多為具中軸線寺院之建築群落，或佛塔 (Stupa)」。台灣南部的五營是小型宗教景觀，往往在農村聚落入村的道路口設置「五營神兵」的小型宗教景觀，門口向外，主要目的就是阻擋聚落外的墓地鬼怪入侵 (Tuan, Y.-F., 1979/潘桂成、鄧伯宸、梁永安譯, 2008)。

家是每個人的神聖空間，常作為對神、祖先、心靈與其他神聖存在的禮拜之處，連結各種生命面向的神聖行為 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。基督教家庭居家內的禮拜空間即神聖空間 (Coster & Spicer, 2005)。台灣傳統居家正廳是儒、道、佛綜合信仰祭祀文化舉行之處，廳堂通常為藏風納氣之處，以此作家的定點，將天地生氣藏於屋內 (關華山, 1992) (如圖 12)。如新興的宗教創價學會，屬於在家佛教，安置御本尊 (意為根本尊敬的對象) 的本門戒壇 (創價學會之祭壇) 空間，是主要的神聖空間，

象徵著雲山淨土（黃國清，2006）（如圖 13）。羅馬是獻給所有神的一處住所，羅馬的神聖街道（如圖 14），位於山丘或山谷中（Norberg-schulz, 1979），擁有豐富的聖壇（Sheldrake, 2007）。

### 2-3.3 自由聖化的神聖空間

Holloway（2003）針對新時代的人所做研究，顯示出另一種自由聖化的神聖空間方式，著重於如何使神或心靈在每天以神祕超自然的方式移入，已成為未來以各種可能創造神聖時空的趨勢，尤其每日運用身體的真實體驗或運動，其中包括可沉思、靜坐的空間，經由世俗世界時空局部明顯的中斷或分開，促成心靈連結與啟蒙。日本現代化的冥想空間延伸了傳統茶室的空間精神，講究空無與簡潔，居室外的自然光、水、植物創造了一處寧靜、自由聖化的場域（Freeman, 2005）。案例研究中—台北市「三松」靈修團體，每逢例假日在青年公園水池旁的三棵大松樹下一帶，透過站樁、練氣功、靜坐、在斜坡草皮上躺樁以及透過共同的靈修討論會，營造出屬於外在自由、輕鬆的神聖空間（如圖 15、圖 16）。



圖 13. 創價學會本門戒壇



圖 14. 梵蒂岡-神聖廣場、街道



圖 15. 三松靈修：氣功



圖 16. 三松靈修：靜坐共修

## 2-4 神聖空間的氣氛

神聖空間的氣氛依不同的時空需求，可能呈現出「莊嚴感」、「靜謐感」、「神秘感」及「簡潔」。莊嚴感是許多神聖空間的共同特質，傳統的宗教神聖空間也講究其「莊嚴性」，基督教的禮拜空間，其聖壇與講壇尤其莊嚴神聖感（林素鈴，2002），佛教的經典《觀無量壽經》中道出，道場一切莊嚴相—樹高、微風出妙法音，諸多景象成就莊嚴意境（陳敏齡，2000）。佛教的聖地與佛寺須形塑出莊嚴的神聖氣氛，如九華山的佛寺莊嚴而古樸（雷從雲，2000）。以及京都清水寺的自然而莊嚴（如圖 17）。而台灣一貫道的各式佛堂之氣氛重視莊嚴肅穆與神祕感（蔡中駿，2000）。案例中臺北葉家一具有多元信仰的現代靈修者，其居家主要的神聖空間核心是以小型壇域為祭拜的場域氣氛莊嚴殊勝（如圖 18、圖 19）。



圖 17. 京都清水寺—莊嚴



圖 18. 壇城-「莊嚴殊勝」



圖 19. 小型壇城小型壇城



圖 20. 京都龍安寺—靜謐

神聖空間的氣氛，常呈現出整體的靜謐感，傳統道教崇尚自然，追求清靜、脫俗的理想環境（雷從雲，2000）。當代建築名家安藤忠雄（1992／謝宗哲譯，2002，頁 193）提及「仙納克修道院遠離人煙、蒼鬱的森林…周邊被凜冽的「靜謐」所支配，與世俗隔離，令人覺得那兒是個能與「神聖」的建築相呼

應的地方」。而因應現代大都會人的心靈需求，發展出更多元的多元信仰室與安靜室可令人感到靜謐感的神聖空間，暫時避開外部的吵雜，得到心靈的平靜（Gilliat-Ray, 2005）。如京都龍安寺的枯山水所呈現的靜謐（如圖 20）。

Norberg-Schulz（1979）研究指出人感受到神聖洞穴具有神秘的氣氛及大地所展現的原始力量，中古時期西方聖者體驗出自然的神秘性，即神的靈驗。過去的教堂常藉由創造性的豐富藝術去展現神的神秘性本質。未來世界各地區的當代建築，逐漸重視簡潔空間的神聖感（Shah, 2009），其空間品質喚醒了自我感官與自然的連結，提供了一種空化心靈的理想狀態，成為當代神聖空間的新向度。例如靜心空間常以其純淨幾何簡化的設計手法，成為超越文化的靜心冥想空間。

## 2.5 空間性特質

海德格（Heidegger, 1962a）揭示人（Dasein）的存有模式是「在世存有」，是心靈的財富，其存在的方式與空間性關聯，稱為「在...之內，具有方向性、範圍、位置」。神聖空間呈現的空間性特質常具有中心性及、方向性、領域性（Eliade, 1987）、焦點、軸線（Lawlor, 1994）、界定與層次。Eliade（1987, p. 21）指出：「神聖空間中的聖殿呈現絕對的『定點』與中心『軸線』，均是為了建立方向感」，方向感隱含著一個定點、中心等同世界的創造。如澳洲的原始部落游牧民族，以樹幹當神聖柱，代表宇宙的軸線，而圍繞在神聖柱週邊的領域即變得可居住。神聖空間最深層的意義之一即居住於世界中心。

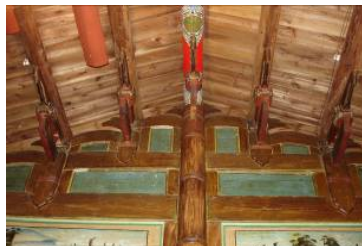


圖21. 傳統家屋之正脊、中心



圖23. 奎頭港五營之北營：  
代表「四方」領域界定

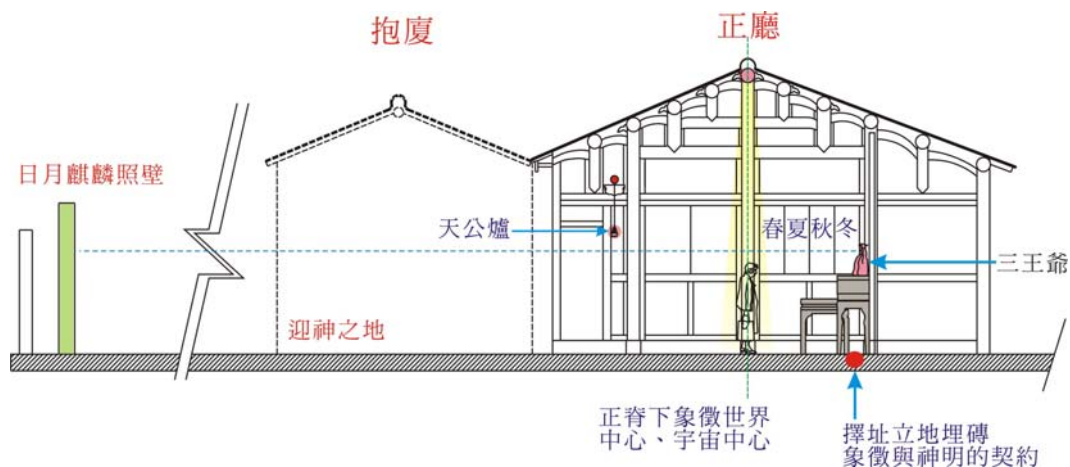


圖 22. 安平歐家右厝剖面圖（本研究整理）



人需要生活在神聖的「存在空間」，象徵居於世界的中心 (Eliade, 1987)，李豐楙 (1999, 頁 158) 研究指出：「傳統建築中的正廳是神聖空間、儀式空間，居於正中央，如 M. Eliade 所提的中央軸觀點，是地的中心，也是天的中心」。而台南安平歐家傳統古厝正廳正中心佛桌上供奉佛像、神明像、佛桌下有一擇址立地埋磚，象徵與神明的契約，正脊下象徵世界中心、宇宙中心 (如圖 21、圖 22)。十字架象徵耶穌基督的受難、死亡與復活，常置於聖壇的正中心 (林素玲, 2002)。

中國傳統漢人的思維中，亦有類似的「中心」概念，而移民社會中的台灣傳統閩南聚落的神聖空間，更明顯的傳遞了中心與四方的宇宙觀，往往在聚落中心位置建造大廟，作為神聖中心；而在四方安置五營，以界定神聖空間的領域，即構成一個完整的東、西、南、北、中五方的神聖空間 (魏浩二, 2006；賴孟玲、邱上嘉, 2001)。台南空頭港聚落具有五營佈局，其中大廟後天宮在核心區，而北營、西營均安置於急水溪提岸上 (如上頁圖 23)。羅馬存在的都市軸線以往都是神聖街道。有了方向性，才能建立認同感與歸屬感 (Norberg-Schulz, 1979)。「方向感」與「認同感」是存在的立足點，當人定居下來，得在環境中認同自己。

Eliade (1987) 指出神聖空間的構成，將使中心的周邊宇宙形成一個品質迥異的領域，而神聖空間與世俗空間有別，屬於獨特的空間，需要被界定 (Edge, 2002)。而「空間」的開始是始於邊界的出現 (Norberg-Schulz, 1979)。神聖空間即存在空間，以神聖存在物而給予界圍貞定，形成一神聖領域 (潘朝陽, 2005)。有時經由入口的圍隔來界定 (Hogrefe, 2001)。此外，往往經由動態儀式的進行來界定，藉此淨化、潔淨其神聖領域 (潘朝陽, 2005；張崑振、徐明福, 1999)，確保神聖領域，不受干擾。

神聖空間常具有空間的層次與秩序，隨著各種方式的界定、轉換形成不同層次的神聖空間，越內部往往形成最神聖的空間，如基督教禮拜堂內的祭壇 (Spicer, 2007, pp. 247-268；林素鈴, 2002)、印度教居家的 Pooja 是最神聖的區域。其次是儀式性的空間，諸如廚房與門檻，再其次是房子外圍的土地與附屬的樹、花與植物 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。日本神社的空間佈局，經過層層的轉換，才能抵達真正祭拜的最神聖空間領域 (王鎮華, 2005)。日本茶室空間經過戶外的自然露地，才能進入茶室中，面對最神聖的花御供 (許淑真譯註, 1985)。台灣傳統齋堂內的內家鄉也是屬於最神聖的空間 (張崑振、徐明福, 1999)。而創價學會所供奉的御本尊係經由層層的包被空間，形成其絕對的神聖性 (Wang & Ho, 2009)。當代新心靈建築所呈現的神聖空間、具有內部空間與外部自然連結的特質 (Freeman, 2004) 或呈現可供多元信仰使用的彈性策略 (Shah, 2009)。當代新的心靈建築強調構造、尺度、比例、造型、材質及空間的移動性 (Lawlor, 1994)。

## 2.6 重要空間元素

Eliade (1987) 指出大自然的神聖性，可經由宇宙的韻律、節奏，呈現秩序、和諧，包括天 (天神所居)、大地所有的自然元素。Freeman (2004) 認為使用自然物質元素，是建構神聖體驗重要空間品質的要素，尤其運用自然的能量 (Freeman, 2005)。構成神聖空間的重要元素包括自然因子中的生命要素：光、水、植物以及人造因子的象徵物及各種神聖物。光線，一直是體驗空間存在的基本要素，廊香教堂內，各式各樣的光線射進來，充滿能量與神聖性的氛圍，修道院中莊嚴的光線，擁有得以淨化、昇華心靈的力量 (安藤忠雄, 1992/謝宗哲譯, 2002)，Millet (1996) 表示光揭示出空間的意義，神聖的光具有象徵性及超越性。因神聖的光，孕育許多不同氣氛與空間質感，Norberg-Schulze (1979) 指出新約聖經中表示「神即是光」，一處神聖的場所，因為光而得以清楚的表達；成為一種神聖的表徵。在拜占庭繪畫裡神光以「環繞於主要人物的神聖圖」，因其金色背景使肖像成為矚目的焦點。新時代的宗教建築，也嘗試著以現代美學的空間概念來成就光明神聖的境界，安藤忠雄設計的水御堂 (Hompuku-ji) 中的佛

龕因後面的方夕陽照射下 (Jodidio, 1999)，象徵西方淨土的天堂景象，而新的心靈建築以光做為特殊的神聖元素 (Shah, 2009)。水的元素，對東西方宗教或靈修者而言都具有純淨的神聖象徵。水，做為神聖空間場域的重要元素，除了提供宗教儀式象徵性的洗禮、淨身、供奉外，聖水有時也以靜態的視覺背景，作為心靈冥想、洗滌之媒介。水因儀式而淨化，是跨文化的 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)，對基督教徒而言，洗禮是神聖的事，猶如人的新生 (Eliade, 1987)。佛教經典中所言七寶蓮池之八功德水，其水清淨香潔 (陳敏齡, 2000)。植物是「聖樹」，是小宇宙象徵大宇宙，做為意象的轉換 (Eliade, 1987)。聖樹具有季節生命成長，代表永生、秩序，呈現出偉大的力量，如極樂世界中神奇的菩提樹，(陳敏齡, 2000) 在神聖空間的概念裡，是不可或缺的元素之一，印度的聖所在常被層層樹木所圍繞可見其莊嚴、美麗的林相。印度教的神聖世界，常有聖樹作空間串聯，尤其對新房子而言，第一棵樹被用來作為淨化之用，入口被吉祥植物所聖化，內部尚有每日的鮮花 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。



圖 24. 羅馬聖彼得教堂



圖 25. 峇厘島文化圖騰



圖 26. 脊樑八卦



圖 27. 八卦

對有神聖信仰的人而言，神聖吉祥的象徵物是重要的心靈對應，經常成為神聖焦點 (Freeman, 2005)。神聖象徵物可能包括建築符號 (如圖 24)、象徵物品或文化圖騰 (如圖 25)。基督教以其絕對的十字架喚起對耶穌基督的神聖敬意，象徵耶穌的受難、死亡與復活 (林素鈴, 2002)，安藤忠雄的「光之教堂」，其象徵性的光將十字架融於建築實體中，運用虛體中光的滲透，作為聖壇的背景，透過禱告營造出人神交會的景象 (安藤忠雄, 1992/謝宗哲譯, 2002)。教堂的建築被建造如宇宙的縮影其意象如同伊甸園，是一種烏托邦的創造，圓頂造型象徵天堂 (Fletcher, 2004)；佛教視蓮花為神聖的象徵性，水御堂的戶外蓮池—象徵蓮花出淤泥而不染，具有高度聖潔之意。有時畫作也是一種模式，除了神也以神聖的蓮花作為神聖的象徵 (Mazumdar, S. & Mazumdar, S., 1993)。印度教的神聖祭壇有一雕像或照片的神像作為主要儀式的核心 (Nesbitt, 2006)。呂理政 (1990) 研究指出所有厭勝物都有某種神聖力量象徵性。對台灣人而言，太極八卦是傳統文化中的神聖符號與象徵 (如圖 26)，太極源自道家修煉，作為宇宙陰陽象徵。台南安南的鄭家大廳門上使用八卦圖騰裝飾金屬製門環 (如圖 27)，安平歐厝的門牆邊直立一個日月麒麟照壁，具有「日月爭輝」、「麒麟獻瑞」象徵意義 (如圖 28)，廳堂內的佛像、天公爐、天公燈是神聖的象徵元素 (如圖 29)，具有地方獨特的文化內涵。臺北葉家運用佛像、佛幡、佛珠數位神聖圖騰，形成神聖的元素 (如圖 30)。而創價學會的本門戒壇空間常具有最重要的五個神聖元素 (五具足)，包括御本尊、香爐、雙燭臺、鐘及長青樹 (如圖 31)。



圖 28. 日月麒麟照壁



圖 29. 歐家廳堂



圖 30. 佛幡



圖 31. 神聖五具足

基於上述相關的觀點可整合成幾個向度：神聖空間的定義，涉及個人的心靈體驗，雖有不同信仰的歷程，但卻擁有文化群體之共識。而神聖有別於「世俗」。神聖空間，通常基於各種文化辨識的認同去建構內在圓滿的「理想世界」一如聖境；藉此提昇、淨化心靈。實質經驗中，神聖空間必須結合神聖時間與神聖行為，象徵的儀式，是主要的神聖行為。神聖空間包含自然與人為環境的互動特質，呈現莊嚴、靜謐或神秘性的氣氛。且往往具備中心性，領域性與層次性。在空間的要素中，包含神聖空間的類型中自然元素（光，水，植物等）與人為的神聖象徵物去形成定向，以建構神聖場域。

### 三、空間性特質與案例分析

由文獻的探討，案例研究與觀察，歸納出下列幾項有關神聖空間的空間性特質，包括神聖空間的內涵、中心性、方向性與神聖焦點以及領域性與層次，做為進一步的分析。

#### 3-1 神聖空間內涵的分析

神聖空間的內涵不僅要感受到人的基本存在，而且必須能分享「存有」的理想「神性」本質，感受到神聖存在。因此神聖空間即理想的存在空間，是人與神交會、溝通與對話的場域，擁有神聖的力量。必須藉由人存在的方式，並以神聖大地、天空為基礎的獨特「空間」之內，透過所營造的聖境，體驗其「在世存有」生命的意義，進而淨化、提昇心靈的境界（如圖 32）。

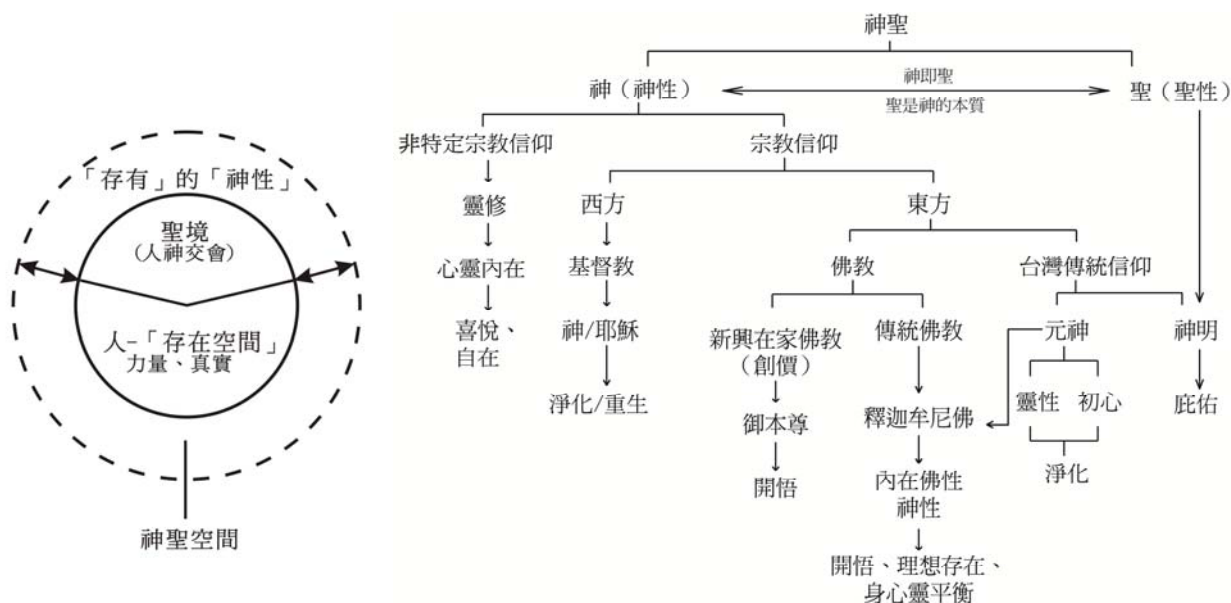


圖 32. 神聖本質 (本研究整理)

圖 33. 神聖內涵圖 (本研究整理)

神聖是神聖空間的主要內涵，對神聖的概念，儘管東西方主要的傳統宗教信仰的觀點有所差異，但其共通之處是包括神性與聖性，神即聖，聖是神的本質。西方世界的基督教信仰對神聖的體驗，係透過祈禱感應神或耶穌聖靈的充滿，彷彿獲得重生，人與神的對話，呈現人、神二分法，一般所稱的神具有唯一性。而東方世界的神聖體驗，與基督教最大的差異是強調人神並非完全二分，以佛教為例，講求人

人本有的內在佛性或神性能獲得開悟，身、心、靈的平衡，傳統佛教中的釋迦牟尼佛即是開悟者，可成為神聖的象徵。而新興的在家佛教則以御本尊的（佛性境界），做為啟蒙開悟的象徵。而台灣傳統信仰儒、道、佛混合的神聖概念，認為神具有多元性，期望與生俱來的元神（初心或靈性）得以淨化，或是得到成聖的神明予以庇祐。至於對非特定宗教信仰的靈修者而言，則強調在心靈得到喜悅、平靜、自由與啟蒙（如上頁圖 33）。神聖的體驗，存在人的心靈世界，心中的神之象徵，有些是指在無形抽象的神聖境界（聖界），有些則是具體的神聖信仰對象與象徵物。最終目的均在提昇、淨化心靈。

基於文獻的探討與案例的綜合內涵，歸納出神聖空間的空間性特質，可由下列幾個向度來加以分析，包括第一個向度—中心性、方向性與神聖焦點，第二個向度—領域性、界定與層次，第三個向度是空間元素的呈現。

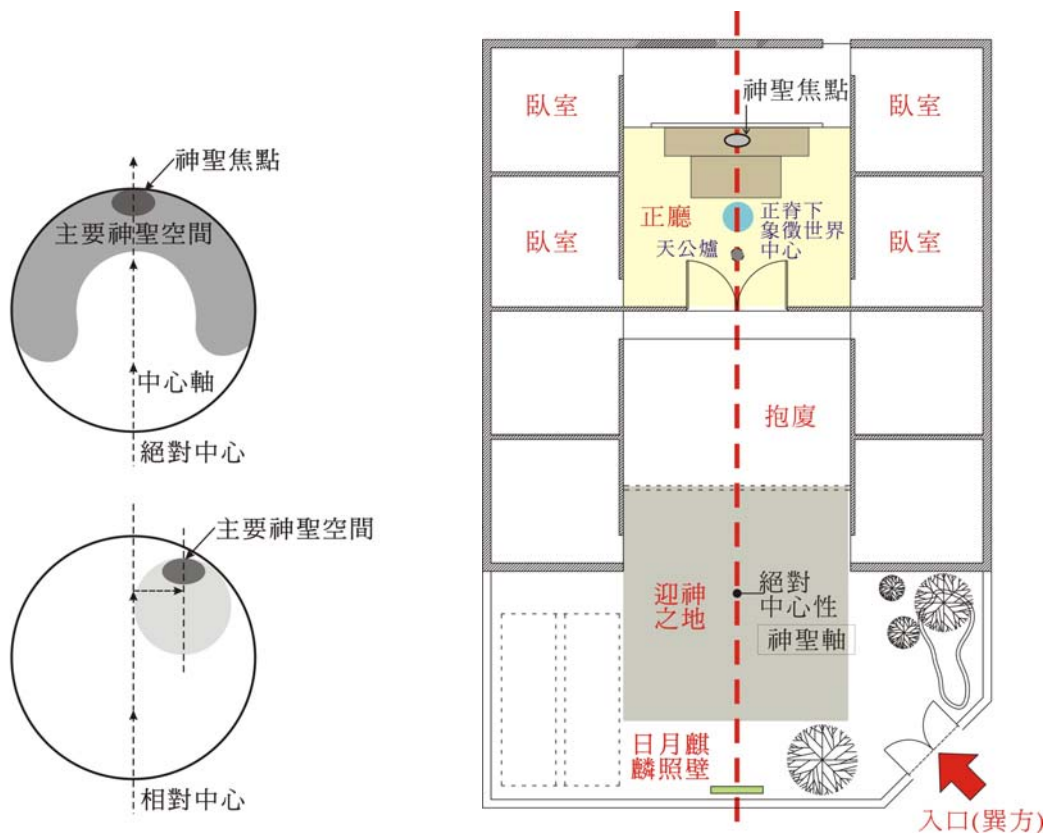


圖 34. 中心性空間分析（本研究整理）

圖 35. 傳統家屋平面圖—安平歐宅（本研究整理）

### 3-2 中心性、方向性與神聖焦點

神聖空間的空間性特質中，第一個向度涉及到中心性的空間佈局，象徵居於世界或宇宙中心，但因不同信仰屬性與生活型態及空間的轉變，呈現絕對與相對等不同程度的中心性（如圖 34）。具有絕對中心性的神聖空間，係呈現主要固定的神聖焦點，位於整個空間領域的核心位置，尤其主要方向性具有中央軸線的特質，而相對中心性則顯示主要固定的神聖焦點，位於整個空間領域的某個角落方位而偏離中心軸線。其中傳統的宗教建築空間（如基督教教堂及禮拜堂、佛教寺廟）以及台灣傳統的合院民宅往往具有絕對的中心性與軸線的特質（如圖 35）空間常伴隨著對稱；台灣傳統聚落中的五營佈局則具有相對的主要中心性與四方的概念中心信仰區，是主要的神聖空間聚焦處。台灣的新興宗教在家佛教中創價學

會的神聖空間即本門戒壇安置之處，往往設於居家內某個房間之中央區域，案例中的陳家位於透天厝的頂樓，具有絕對的中心性，其他兩側因位於公寓大廈而呈現具有相對的中心性；然而案例中現代靈修空間均屬於公寓大廈，有些在獨立的房間安置神聖的信仰象徵物形成相對的中心性，有些則因小型空間的局限性或神聖行為的多元性顯得較自由、彈性（如圖 36）。中心性的形成，係以站在神聖空間中一個定點的神聖信者或儀式進行者為主體，朝向神聖焦點方向構成神聖的方向性，感受神聖的體驗。而案例中傳統的宗教信仰神聖空間往往在中心軸端景的神聖焦點上安置神聖象徵物，如教堂中禮拜堂正中央的十字架、佛寺與佛堂正中的佛像、創價學會本門戒壇的御本尊，台灣傳統合院正廳中心的佛像、神明及祖先牌位等，安藤忠雄在光之教堂之核心視覺焦點區運用神聖的十字型體創造虛實的光影牆面，營造出莊嚴的聖境，透過中心性與軸線的空間對應，呈現出神聖空間的莊嚴氣氛，具有明顯的基督教信仰之神聖焦點；然而案例中的現代靈修靜心者而言，則因其多元信仰的轉換，特定的神聖信仰對象與神聖物外，其他的神聖空間體驗，如靜坐時則以人做為主要的中心，向四方放射延伸或讀經共修時的核心圍繞，著重整體空間氣氛之和諧。如葉家靈修住宅中與 Osaka house 的靜心空間均以簡潔的和室佈置，可隨意坐下，形成以人在進行神聖行為時的神聖中心感受模式。

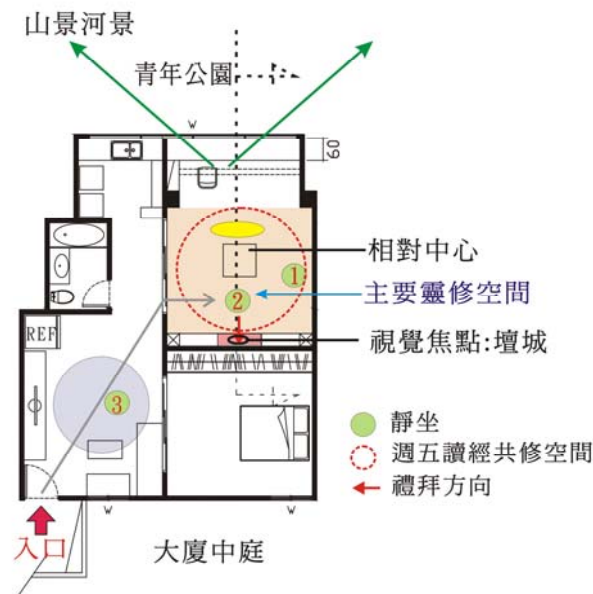


圖 36. 葉家靈修空間平面圖（本研究整理）

### 3-3 領域性、界定與層次

神聖信仰與心靈修行者處於神聖空間，具有提昇與淨化心靈的意義，其獨特的空間品質往往具有可感知的神聖領域性。神聖空間不同於世俗空間，須有所界定，以確保其神聖領域不受干擾，進而受到護佑。神聖領域範圍有時具有彈性，配合個人家庭靈修族群信仰與共修之神聖行為之操作，而形成小型的個人化神聖領域（如靜坐、祈禱），中型神聖的宗教空間與居家空間以及大型族群的神聖城市（如羅馬之於基督教徒、耶路撒冷之於猶太教基督教回教徒、麥加之於回教徒）與聚落（如台灣台南塹頭港）。

神聖空間領域性之界定方式，除了運用最普遍性的視覺感知去體驗實質空間的神聖品質，同時也可透過聽覺（如唱聖歌—基督教、誦經—佛教、禮拜儀式—台灣傳統信仰、唱題—在家佛教創價學會）、嗅覺（香氣、香—在家佛教創價學會及台灣傳統信仰）以及身體的運動覺（儀式、禮拜、靜坐）。案例中台灣傳統聚落的五營，空間佈局由大型的「中營」作為聚落的神聖中心，而其中的「東營」、「西營」、

「南營」及「北營」分置四方，小型的神龕組成，界定了整個聚落的神聖領域；教堂、佛寺、台灣傳統居家的神聖空間主要由固定的門、牆，作為有形領域的界定。吟唱聖音所形成的聽覺及香氣所形成的嗅覺，則強化了無形的神聖領域感。創價學會的神聖空間的氣氛注重「莊嚴」的聖境意象，而其神聖的情境，須透過各種感官的感知來感受，其所呈現的領域感，主要由視覺、聽覺、嗅覺與觸覺的方式來界定神聖（如圖 37）。

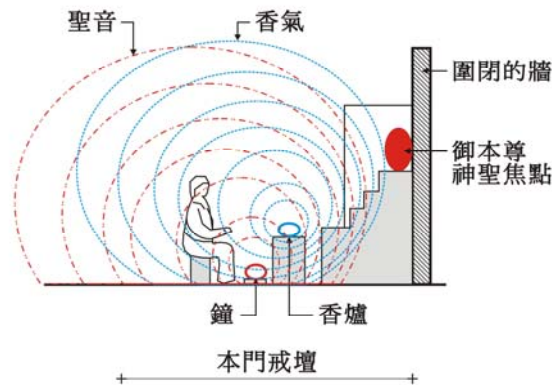


圖 37. 創價學會個人唱題的神聖領域感知（本研究整理）

至於藉由儀式操作、禮拜等所形成的身體運動覺，則屬於可變動的神聖感知，其神聖核心領域，隨著人之神聖感知主體而轉化。神聖空間的領域性，往往同時具備了空間的層次性。傳統宗教案例中基督教禮拜堂十字架是最神聖的象徵，置於聖壇的內部正中，禮拜堂成為絕對的神聖空間。佛寺殿堂內部中央的佛像，即最神聖的空間。整個殿堂是絕對的神聖空間，寺廟廣場則屬於相對的神聖空間，御本尊安放在本門戒壇的最內部最上方，是最神聖的空間，本門戒壇屬於絕對的神聖空間，整個祭壇室則歸屬於相對的神聖空間。現代感的佛教建築—水御堂的空間佈局中也是經由層層的空間轉換，如入口處，先經過神聖的蓮池，再經過幾處牆面、階梯的神秘轉折，之後方能抵達絕對神聖的佛堂空間，望見中央的莊嚴佛像面對最神聖的視覺焦點。台灣台北市的居家靈修案例中其禮拜靜坐、誦經共修的神聖空間層次由於屬於公寓式的建築，已打破傳統合院的絕對中心性與軸線空間佈局，故較趨向彈性、自由。除了在較內部的空間安置多元信仰與靈修的神聖象徵物外，也隨著儀式空間與靜坐空間的彈性使用呈現一種相對性的神聖空間層次（如圖 38）。

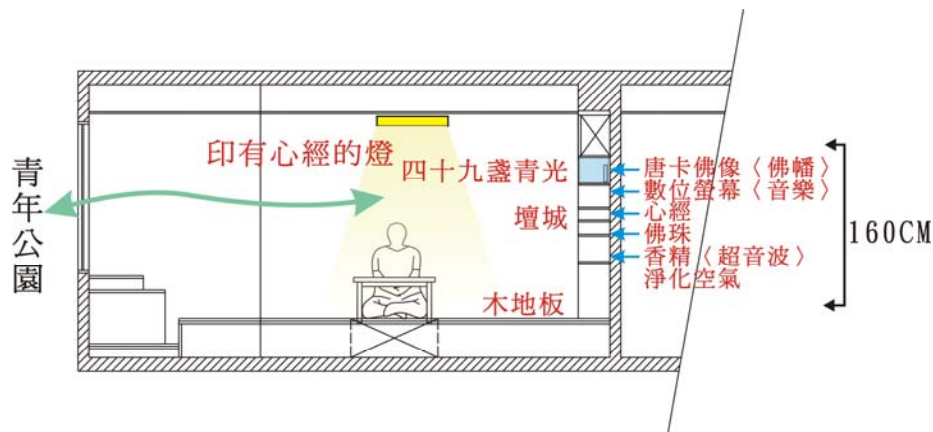


圖 38. 葉家靈修空間與壇城剖面圖（本研究整理）

### 3-4 空間元素的呈現

由文獻、案例與觀察現象得知神聖空間元素的運用，是營造神聖氣氛的重要條件，主要包括自然因子的光、水、植物、氣味、大地以及人為因子的神聖象徵物。藉由神聖空間元素無形的象徵感知與有形的空間構成，呈現出整體的神聖氣氛。其中的光、水與神聖性徵物均成為東西方普遍的神聖元素，尤其光是形塑各種視覺神聖氣氛的必要條件，對於西方基督教而言，光象徵神的臨在，教堂的設計強調垂直的光，有時從天而降形成光的焦點與領域界定。佛寺的神聖焦點處呈現一片光明聖境。而台灣傳統正廳則呈現微暗的氣氛、祭拜對象兩側以點狀光源來呈現。

水的元素，最重要意涵是「淨化」，透過聖水的淨化儀式與象徵，在自然地景中運用既有的水意象元素或在神聖建築與空間中的瓶水或灑淨象徵儀式，營造神聖的氛圍與身體經過生命淨化或重生的觸感。植物象徵生命力，可以界定空間，或形成文化美學焦點（如日本茶室的花御供），多則形成神聖的森林，少則以盆花來呈現。清香之氣味是嗅覺的要素，也是重要的神聖溝通媒介。大地是神聖的，台灣傳統合院中戶外的埕是迎神之地，祭拜天公之場所。神聖象徵物的元素，最重要是文化符號的象徵性與辨識、認同，如基督教十字架、佛教的蓮花、佛像、創價學會的御本尊、台灣傳統信仰的神像、八卦等，而靈修靜坐者則綜合運用傳統的佛像、佛幡、圖騰、心經外，亦增加數位螢幕與香精淨化空氣，往往安置在神聖的焦點上或重要的神聖空間領域的界定，藉此與神溝通。

## 四、綜合討論

### 4-1 神聖與世俗的區分與界定

綜合上述的研究分析結果顯示整個世界是由神聖與世俗的時間—空間所構成。「神聖」空間與「世俗」空間「有別」，但也存在某種「關聯性」，因信仰之差異，可歸納為以三種模式來呈現（如圖 39），第一種模式絕對分開—分離式，屬於較正式、傳統的神聖空間、第二種模式交融—互動式，較具彈性，係依儀式的舉行，界定神聖與世俗，以及第三種模式包含—融入式—非正式空間，則因應現代靈修多元化的生活方式，逐漸從傳統的方式轉化而來，變得更自由。

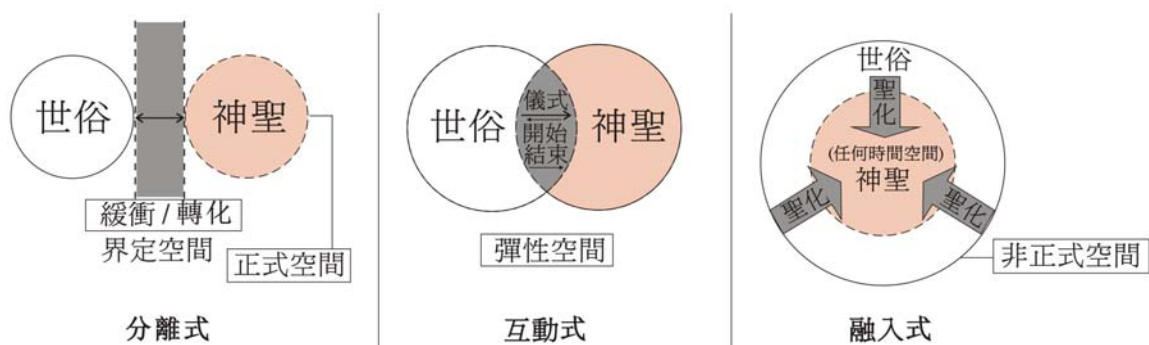


圖 39. 神聖空間與世俗三種關係概念圖

(本研究整理修改自作者 Wang & Ho, 2011)

第一種模式「分離式」：是神聖空間與世俗空間的「絕對分開」，由於傳統觀念中，神聖代表純淨、聖潔具有宇宙秩序、異質性與絕對性；世俗則代表污穢、混亂、同質性與相對性，因此兩者之間有明顯的區分，需要嚴格的界定空間，作為緩衝與轉化，對應了 Eliade 所提示的神聖與世俗雖於相反對立的理論觀念，這類的神聖空間如宗教建築的寺廟、教堂與固定的祭壇處（如台灣傳統的正廳），常以其獨特的外觀造型營造出神聖的視覺量感，藉此界定神聖的領域，或運用水平的緩衝距離，逐步向最內部的神聖空間感受神秘性接觸，作為心境轉化、平靜與淨化的空間。如安藤忠雄設計的水御堂（Hompuku-ji），經由空間的轉折與明暗的交換，達到主要殿堂，醞釀出佛教的清靜聖地，同時以垂直、水平向度作為神聖空間的層次界定與視覺引導，形成莊嚴的神聖感，如案例中的本門戒壇與御本尊，放在最內部最高處，形成唱題與祈求時仰望產生心靈的感動。第二種模式「互動式」：神聖與世俗的交融，這類的神聖時空，常藉由儀式的象徵性與淨化所建構，神聖場域是因特別的神聖時間內儀式的展演達到人神的交感與交融。儀式的始末，代表神聖空間領域的形成與解除，因此儀式空間是一種暫時性、動態與彈性的神聖空間，並經常伴隨著較正式、固定的神聖空間。由於神聖空間的存在與建構，乃為暫時區隔與延伸世俗的生活，因而此類空間可以是神聖或世俗性，隨著平日及歲時的祭典與生命禮俗，在儀式舉行過程中，其視覺所模擬的聖域、聽覺接收到的梵音、咒語及神聖語音、嗅覺的芳香，身體禱告、禮拜所構成的韻律，構成了個人與社群對神聖空間的一種文化象徵的深層認同，構成人與場所的連結。當儀式淨化空間時，象徵心靈的提升與進化。此類空間如廟會的廣場、儀式行經的街道、公共空間、居家的門庭或其他世俗空間。第三種模式「融入式」：屬於將世俗空間瞬間「聖化」為神聖空間的過程。在任何時間、空間中，因人的主動需求，以一種較自由、彈性的方式進行形成非正式的空間。現代心靈追求者而言，因時空之限制，每日生活中，常透過各種神聖或靈修行為，建構外在的神聖領域。這類的神聖空間，通常較屬於小型的領域性可在一個小室角落空間或融入大自然，甚至是隨地而安，常先透過建立內在的心靈神聖過程，再建構屬於自己或小團體共修的外在神聖空間。以普遍性的靜坐為例，身體是主要的神聖中心，協助具體的身體修練，藉由自我的冥想，提昇自我靈性並與宇宙相應，所營造的內在心靈境界，可與神聖相交感應，空間即被創造與充滿想像，當下世俗空間已被聖化。由以上論述，可歸納界定神聖空間與世俗空間之幾種模式：（1）空間的絕對界定與緩衝（2）暫時性的儀式空間（3）身體的展演修練、聖化與神聖行為體現，來形塑各類型的神聖空間。

## 4-2 神聖場域之建構模式

由研究分析顯示神聖空間具有不同的層次，歸納為三種層次：包括最神聖的空間、絕對的神聖空間以及相對的神聖空間（如下頁圖 40）。其中最神聖的空間常安置了信仰文化的神聖象徵物，成為視覺焦點，位於最內層愈靠近內部，空間的層層包被、保護愈神聖具有神祕感。中間層次屬絕對的神聖空間，往往安置了固定的神聖物品，形成聖域的象徵。最外圍層次，則由神聖領域的入口開始，屬於相對的神聖空間，由於生活涵蓋了平日的世俗的時空、行為，故具有彈性，具備神聖儀式與世俗行為的轉換功能。而在尺度上的差異，呈現出絕對性神聖空間的尺度較受限、集中，著重在垂直神聖焦點上，屬於較正式或固定的神聖場域，而相對性的神聖空間，其尺度則較寬廣且具彈性。

神聖空間的場域建構，係透過人的神聖信念、行為、時間及神聖的空間的體驗所共同營造的聖境。（如下頁圖 41）呈現出神聖場域的建構模式，是以人的身體為感受主體，經由行為引導定向，去感受神聖空間氣氛，當人開始站立在神聖大地中的定點時，象徵世界中心，並朝向神聖焦點，自成主要的神聖方向軸，此神聖軸可比喻為 Eliade 所談的宗教人欲居於世界中心（the center of the world）與宇宙軸（axis mundi）或李豐楙所談的處在天與地的中心，成為迎神之地。空間佈局由各種元素形成神聖領域，藉由空



間層次的導引與儀式行為的展演，以此形成神聖領域，也如同建構了 Eliade 所言的宇宙圖像（*imago mundi*），與神溝通，與宇宙相應，成為個人與文化群體所認同的神聖象徵。

神聖場域的空間建構，結合了象徵性，神聖軸線的垂直、水平向度，依循整體神聖定向，此定向的可能構成包含神聖象徵物的視覺軸（如教堂的十字架與耶穌的聖像、寺廟殿堂的佛像，創價居家本門戒壇的御本尊，臺灣傳統正廳的神明圖像），神聖儀式執行者的儀軌或靈修者所重視的自然氣場，整合視覺、嗅覺、聽覺、觸覺與運動覺等感官，逐步去體驗神聖的氣氛。氣氛係由重要的空間元素，如自然元素中的光、水、植物、氣（風）、香氣或方位座向，以及文化性的聖音與象徵性的符號與圖騰，建構出有形神聖的意象，其視覺感知須藉由光的效果（如莊嚴、明亮），而運動覺則常藉由儀式、禮拜、靈修靜坐的身體律動達到各種心靈境界，以及感知無形的神聖氣氛，其中嗅覺所感知到各種清香的氣味可產生平靜、喜悅、放鬆以及聽覺感受到的神聖音律。水的元素，常扮演儀式中與空間中的淨化象徵（如基督教的聖水洗禮、聖河、聖泉的洗禮、佛教的八功德水），也形成了強烈有力量的觸覺感知；至於植物的神聖性，包括視覺空間的界定，提供清香之氣的嗅覺感知，以及文化的象徵。藉此與內在的神、神性、佛性及宇宙的神聖存在溝通。

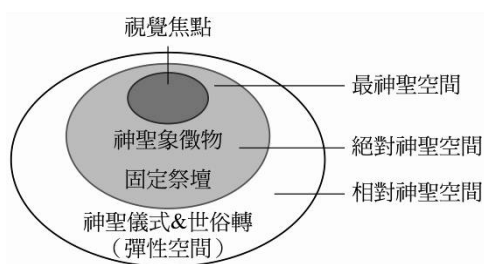


圖 40. 神聖領域層次圖（修改自 Wang & Ho, 2009）

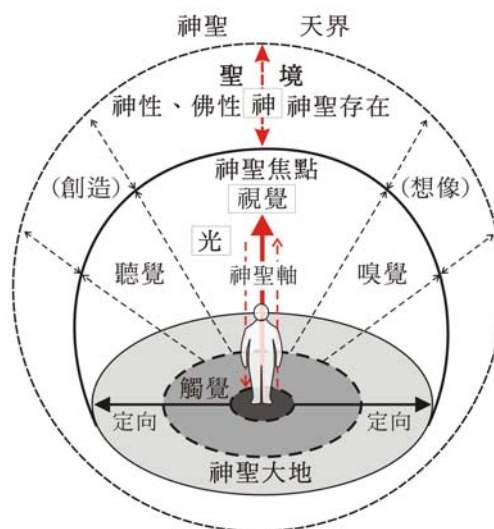


圖 41. 神聖場域模式（本研究整理）

神聖領域性的界定，可確保免受世俗的干擾，而領域的界定通常需有神聖的空間包被圍繞，形成聚焦，而在此神聖的場域中打開一道通往聖境的門，連接神聖焦點（象徵神與神聖存在的居所），透過此一「神聖之門」向上方世界開啟，可感應到神降臨大地，人升上象徵性的神聖天界與諸神溝通，確保心靈的平靜與提昇。因此「空間向上性」具有「垂直神聖」的意涵，（如案例中高聳的聖山，高於視覺角度的傳統祭壇與禮拜處），透過垂直向上仰望的視覺，往往易呈現出莊嚴的氣氛。神秘的氣氛，常透過空間的層次性與轉換來形塑（如案例中的最神聖空間往往在最內部，具有隔絕世俗的隱秘性）。靜謐氣氛是神聖重要的特質之一，尤其對佛教徒與靈修靜坐者特別須要，除了領域界定外，強調較自然清靜素樸的空間場域，感受到心靈的喜悅與自在。

### 4-3 神聖空間的核心模式

神聖空間場域的建構，其本質可以提昇與淨化人類的心靈，本研究提出建構神聖空間的核心模式，如下頁圖 42 所示，係以神聖信者為感知主體，置身在有形的外在神聖空間中（包括天空與大地），同時

感應到無形大宇宙的訊息與能量所產生的力量，建構出屬於個人無形內在心靈的理想境界，藉由與神聖接觸，使心靈感受到平靜、喜悅，提昇、超越與象徵再生，其間的核心模式關係可比喻為天、人、地三種層次的互動。天界居於最高的神聖層次，「天」以其絕對的高度，象徵唯一超越與無限想像，普遍成為各種神聖的象徵，可成為內在理想世界所欲呈現的聖境與神的居所之象徵（如佛教—佛陀、西方淨土、極樂世界；道教—神明／天界或仙境；基督教—耶穌或天堂；回教—阿拉；以及現代靈修者的自我心靈、靈性、初心或元神與神聖存在）。地界即各類外在神聖空間所在，是溝通與連結人的心靈與神（或神性、佛性與神聖存在）的媒介空間，所憑藉的即是自然環境中光、氣（風）、水、植物等元素與人為環境中神聖的象徵物，共同構成神聖意象的莊嚴性、靜謐性與神秘性或簡潔性的神聖空間，象徵基督教所指的天堂、佛教的極樂世界，其他神聖的理想世界、臺灣傳統信仰「天人合一」的宇宙觀或現代靈修者所追求的個人平靜、喜悅、自在，建構出不同文化與信仰的神聖空間。天、地是整體的大宇宙，人則是象徵的小宇宙，在神聖時間舉行神聖行為（包括儀式、唱誦、祈禱、禮拜、靜坐等）。當人體的小宇宙融入大宇宙時，個人的心靈將感應到真實的存在感、安全受庇祐、平靜、提昇、喜悅、淨化與療癒。神聖空間具有特殊的力量，象徵永恆、超越，猶如生命的更新，除了能平靜與提昇個人的心靈外，也將因人與人的群體共修互動，進而對家庭與社群產生共同的文化認同與辨識。

神聖空間的核心模式應包含三個層次（天、人、地）、信仰內涵、神聖空間、兩種空間環境（自然、人為）與各類神聖的行為，基於不同的文化象徵意涵，運用有形的身體體驗神聖空間，讓心靈感應到無形的聖境，創造人與神的溝通橋樑（如圖 42）。

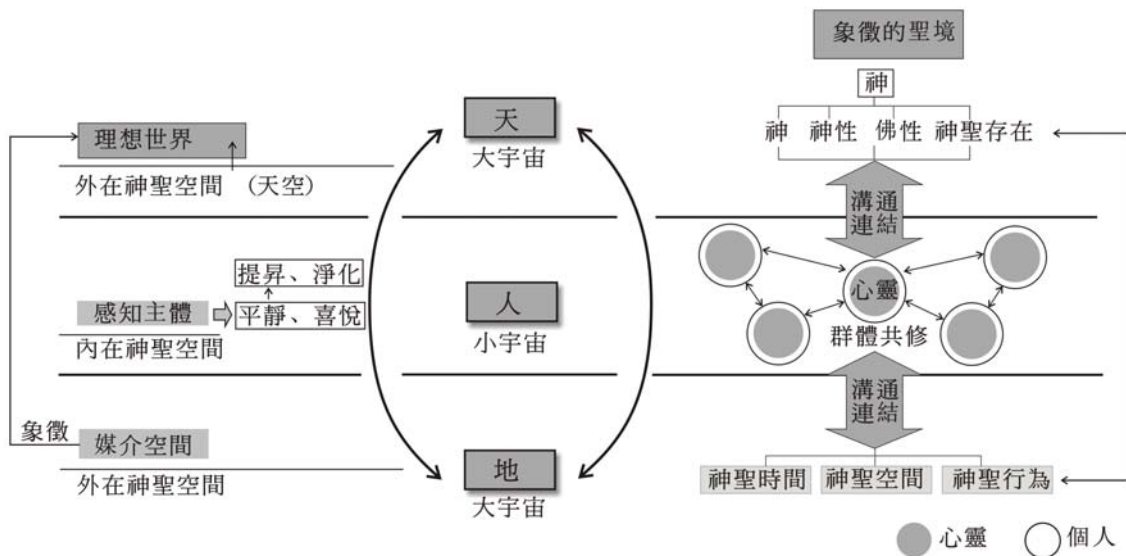


圖 42. 神聖空間核心概念圖

（本研究整理修改自作者 Wang & Ho, 2011）

## 五、結論

神聖空間攸關個人的精神生活領域，需透過心靈的感應，親身體驗生命真實的存在感，本研究定義神聖空間為：「神聖空間具有『外在』、『有形』的聖境空間與『內在』、『無形』的心靈空間之雙重

互動關係，透過神聖場域之建構與體驗，可平靜與提昇心靈」，本研究透過文獻探討，深度訪談、案例研究與觀察之綜合分析討論後，提出下列的發現與貢獻：

1. 神聖空間是人與神或內在神性溝通的「媒介」空間；『神聖』空間與『心靈』空間相應。
2. 「神聖空間」與「世俗空間」有別，可透過三種模式加以界定神聖空間：(1) 緩衝空間—界定正式的神聖空間（如傳統宗教建築空間）。(2) 暫時性的儀式空間—可適用於各類儀式文化象徵所形成的局部彈性空間，適時轉化神聖與世俗。(3) 聖化空間—適用於現代靈修者，可在任何時空運用各種適宜的神聖行為，開啟神聖空間領域。
3. 神聖空間場域之建構模式，必須經由各種感官（包括視覺、聽覺、嗅覺、觸覺與運動覺）共同界定與感受神聖的領域，其空間性特質往往具有不同層次的中心性與神聖焦點，所形成的神聖軸線與定向，神聖氛圍的包被，象徵理想的聖境。
4. 神聖空間的層次性，常同時呈現包括較內部區域的最神聖空間（神聖象徵物），不能被干擾；祭壇是絕對的神聖空間，供奉神聖象徵物及其他神聖元素，外部空間則是屬於相對的神聖空間，具有彈性的聖化空間，由世俗轉化而成。
5. 自然元素包括光、水、植物、氣（風）等與神聖象徵物是神聖空間的重要因子，第一層次屬於大自然，自然的神聖性，成為普遍的共識，第二層次，屬於人為環境的神聖性空間，常設置神聖象徵物。
6. 神聖空間的核心模式應包括幾個向度：感知主體、神聖的信仰、神聖行為（如儀式、唱誦、祈禱、靜坐等）、神聖時間、神聖空間（自然與人為）與神聖象徵物體，彼此須同時互動整合在一起。
7. 神聖空間具有三個層次：天、人、地，天界是最高層次，象徵神的居所與理想的世界，並基於神聖信者的文化認同與行為去建構。
8. 台灣在地的神聖經驗，普遍民間信仰認為「神」即是「聖」，「聖」可成「神」，人本有的「靈性」即「元神」，均具有神性。
9. 神聖空間的體驗方式，除了正式的宗教信仰外，部分漸轉向每日非正式、多元化的個人靈修，未來的研究可針對此部分繼續深研或加強其他不同信仰族群的驗證。

## 備註

文中之圖未標示出處者，均為作者汪碧芬所拍攝。

## 誌謝

首先感謝審查委員的精闢指導與貴刊編輯委員會的協助審查。此外，要感謝 19 位接受深度訪談的專家、學者與相關專業人士，能提供諸多珍貴的資訊，對本研究之成果助益良多。而本研究撰文期間，承蒙指導老師何明泉教授多方的引導，銘感五內！

## 參考文獻

1. Armstrong, K. (2002). Jerusalem: The problems and responsibilities of sacred space. *Islam & Christian-Muslim relations*, 13(2), 189-197.
2. Britt, S. I. B. (2008). Sacrifice honors god: Ritual struggle in a Liberian church. *Journal of the American academy of religion*, 76(1), 1-26.
3. Boisvert, D. L. (2003). Heaven signs from below: A religious reading of Michel Tremblay's chroniques du

- Plateau-Mont-Royal. *Literature and Theology*, 17(2), 141-155.
4. Coster, W., & Spicer, A. (2005). Sacred space in early modern Europe. In W. Coster, & A. Spicer (Eds.), *Introduction: The dimensions of sacred space in reformation Europe* (pp. 1-16). New York, NY: Cambridge University Press.
  5. Dupré, L. K. (2006). *人的宗教向度* (傅佩榮譯)。臺北縣：立緒文化。(原作 1972 年出版)。  
Dupré, L. K. (2006). *The other dimension- A search for the meaning of religious attitudes*. (P. J. Fu Trans.). Taipei: New century. (Original work published 1972) [in Chinese, semantic translation]
  6. Edge, P. W. (2002). The construction of sacred places in English Law. *Journal of Environmental Law*, 14(2), 161-183.
  7. Eliade, M. (Renew 1987). *The sacred & the profane: The nature of religion* (W. Trask Trans.). New York, NY: Harcourt. (Original work published 1957)
  8. Fletcher, R. (2004). Musings on the Vesica Piscis. *Nexus network journal*, 6(2), 95-110.
  9. Freeman, M. (2004). *Space: Japanese design solutions for compact living*. New York, NY: Universe.
  10. Freeman, M. (2005). *Meditative spaces*. New York, NY: Universe.
  11. Gilliat-Ray, S. (2005). Sacralising sacred space in public institutions: A case study of the prayer space at the Millennium Dome. *Journal of Contemporary Religion*, 20(3), 357-372.
  12. Heal, B. (2005). Sacred space in early modern Europe. In W. Coster, & A. Spicer (Eds.), *Sacred image and sacred space in Lutheran Germany* (pp. 39-59). New York, NY: Cambridge University press.
  13. Heidegger, M. (1962a). *Being and time*. New York, NY: Harper & Row.
  14. Heidegger, M. (1962b). Building dwelling thinking. *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter Trans.). New York, NY: Harper & Row.
  15. Hogrefe, J. (2001). Divine interventions. *Interiors*, 160(4), 59-65.
  16. Holloway, J. (2003). Make-believe: Spiritual practice, embodiment, and sacred space. *Environment and Planning A*, 35(11), 1961-1974.
  17. Hume, L. (1998). Creating sacred space: Outer expressions of inner worlds in modern Wicca. *Journal of Contemporary Religion*, 13(3), 309-319.
  18. Jodidio, P. (1999). *Tadao Ando*. Cologne: Taschen.
  19. Lawlor, A. (1994). *The temple in the house: Finding the sacred in everyday architecture*. New York, NY: Putnam's Sons.
  20. Magli, G. (2005). Mathematics, astronomy and sacred landscape in the Inka heartland. *Nexus Network Journal*, 7(2), 2-32.
  21. Mazumdar, S. & Mazumdar, S. (1993). Sacred space and place attachment. *Journal of environmental psychology*, 13(3), 231-242.
  22. Millet, M. (1996). *Light revealing architecture*. New York: Van Nostrand Reinhold.
  23. Nesbitt, E. (2006). Locating British Hindus' sacred space. *Contemporary south Asia*, 15(2), 195-208.
  24. Norberg-Schulz, C. (1979). *Genius loci: Towards a phenomenology of architecture*. New York, NY: Rizzdi.
  25. Rapport, A. (1982). Sacred places, sacred occasions and sacred environments. *Architectural design* 52 (9/10), 75-82.
  26. Shah, R. (2009). *A phenomenological study of contemplative experiences: Implication for interior design*.

- (Unpublished master's thesis). Queensland University of Technology, Brisbane, Australia.
27. Sheldrake, P. (2007). Placing the sacred: Transcendence and the city. *Literature & Theology*, 21(3), 243-258.
  28. Shiner, L. E. (1972). Sacred space, profane space, human space. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(4), 425-436.
  29. Spicer, A. (2007). *(Re)building the sacred landscape: Orleans (1560–1610)*. Oxford: Oxford University.
  30. Tuan, Y.-F. (2008). *逃避主義*。(周尚意、張春梅譯)。臺北縣：立緒文化。(原作 1998 年)。  
Tuan, Y.-F. (2006). *Escapism*. (S. Y. Chuo, & T. M. Chung Trans.). Taipei: New Century. (original work published 1998) [in Chinese, semantic translation]
  31. Tuan, Y.-F. (2008). *恐懼*。(潘桂成、鄧伯宸、梁永安譯)。臺北縣：立緒文化。(原作 1979 年)  
Tuan, Y.-F. (2008). *Landscapes of fear*. (Pan, G. C., Den, B.C. & Liang, Y. A. Trans.). Taipei: New century. (original work published 1979) [in Chinese, semantic translation]
  32. Waitt, G. (2003). A place for Buddha in Wollongong, New South Wales? Territorial rules in the place-making of sacred spaces. *Australian Geographer*, 34(2), 223-238.
  33. Wang, P. F., & Ho, M. C. (2009). Constructing the sacred and social space - An example for the lay Buddhists' daily lives of Taiwan Soka association. *Proceedings of the International Association of Societies of Design Research* (pp. 1-10). [CD ROM]. Seoul: International Association of societies of design research (IASDR).
  34. Wang, P. F., & Ho, M. C. (2011). Constructing a preliminary model for designing sacred space. *The Bulletin of Japanese Society for the Science of Design*, 58(4), 31-40.
  35. 王鎮華 (2005)。神聖空間與空間精神—兼論過度形式化的問題。宗教、建築與本地化學術研討會論文集 (頁 8-16)。新北市，輔仁大學神學院禮儀研究中心。  
Wang, Z. H. (2005). Sacred space and the spirit of space: Critics the issue in the overformalization. *The proceeding in the conference of religion, architecture and vernacular* (pp. 8-16). Taipei: Research center for liturgy faculty of theology, Fu Jen Catholic university. [in Chinese, semantic translation]
  36. 安藤忠雄 (2002)。安藤忠雄的都市徬徨 (謝宗哲譯)。臺北：田園城市。(原作 1992 年出版)。  
Ando, T. (2002). *Urban wanderings of Taodo Ando* (Z. Z. Xie Trans.). Taipei: Garden city. (original work published 1992) [in Chinese, semantic translation]
  37. 李豐楙 (1993)。由常與非常：中國節日慶典中的狂文化。中外文學，22 (3)，116-154。  
Li, F. M. (1993). The ordinary and the extraordinary: Mad culture in Chinese festivals. *Chung Wai Literary Monthly*, 22 (3), 116-154. [in Chinese, semantic translation]
  38. 李豐楙 (1996)。道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀。摘自李豐楙、朱榮貴主編 (1996)，儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化 (頁 459-483)。台北市：中央研究院中國文哲研究所。  
Li, F. M. (1996). The complex spiritual idea of Tao rite and funeral custom. In F. M. Li, & Z. K. Chu, (eds.), *The Journal of the institute of Chinese literature and philosophy*. Taipei: Institute of Chinese literature and philosophy, Academia Sinica. [in Chinese, semantic translation]
  39. 李豐楙 (1999)。嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察。中央研究院民族學研究所集刊，88，135-172。  
Li, F. M. (1999). Solemnity and play: Ritual structure from the "Year's end sacrifice" to the rite of "Summoning the elders". *Bulletin of the institute of ethnology, Academia Sinica*, 88,

- 135-172. [in Chinese, semantic translation]
40. 林美容 (2003)。從民間造經傳統的神明經書來分析神聖性的塑造。摘自盧蕙馨、陳德光、林長寬主編，*宗教神聖：現象與詮釋* (頁 21-49)。台北市：五南圖書。
- Lin, M. R. (2003). An analysis of the construction of sacredness using traditional sacred literature. In H.-S. Lu, D. G. Chen & C. K. Lin (Eds.), *Religious sacredness: Phenomena and explanation* (pp. 21-49). Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise. [in Chinese, semantic translation]
41. 林素鈴 (2002)。基督教衛理公會在台灣的擴展及其空間性之詮釋 (未出版之碩士論文)。國立臺灣師範大學，台北市。
- Lin, S. L. (2002). *The interpretation of the diffusion and the spatiality of The methodist church in Taiwan* (Unpublished master's thesis). National Taiwan Normal University, Taipei, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
42. 呂理政 (1990)。天人社會：試繪中國傳統的宇宙認知模型。中央研究院民族學研究所，臺北市。
- Lyu, L. J. (1990). *Nature, man, and society*. Taipei: Institute of Ethnology Academia Sinica. [in Chinese, semantic translation]
43. 徐純一 (2009)。如詩的凝視—光在建築中的安居。台北市：田園城市。
- Syu, C. Y. (2009). *The gaze as poem: Light in the stable habitation of the architecture*. Taipei: Garden city. [in Chinese, semantic translation]
44. 張崑振、徐明福 (1999)。台灣傳統齋堂神聖空間之研究 (未出版之博士論文) 國立成功大學建築研究所，台南市。
- Chung, K. C., Hsu, M. F. (1999). *The study on the sacred space of the traditional Chai-Tang in Taiwan* (Unpublished doctoral dissertation) National Cheng Kung University. Tainan, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
45. 黃國清 (2006)。日蓮正宗在台布教歷史及其重要宗教觀念。*世界宗教學刊*, 8, 115-117。
- Huang, G. C. (2006). The history in Taiwan and the important religious idea from Nichiren Shoshu. *Journal of World Religions*, 8, 115-117. [in Chinese, semantic translation]
46. 陳雨嵐 (2008)。台灣原住民圖書出版歷程之研究：1980 至 2007 年。(未出版之博士論文)。南華大學出版與文化事業管理研究所，嘉義縣。
- Chen, Y. L. (2008). *The history of Taiwanese aboriginals' publications: From 1980 to 2007* (Unpublished doctoral dissertation). Nanhua University, Chiayi, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
47. 陳德光 (2003)。「無偶的聖」、「二分的聖」、「末世的聖」—聖經神聖觀與宗教學的對話。摘自盧蕙馨、陳德光、林長寬 (2003)，*宗教神聖：現象與詮釋* (頁 295-327)。台北市：五南圖書。
- Chen, D. G. (2003). "The sole holy", "the duo holy", "the ultimate holy" — A dialogue between biblical views of the sacred and religious studies. In H.-S. Lu, D.-G. Chen & C.-K. Lin (Eds.), *Religious sacredness: Phenomena and explanation*. (pp. 295-327). Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise. [in Chinese, semantic translation]
48. 陳敏齡 (2000)。西方淨土的宗教學詮釋。*中華佛學學報*, 13, 83-103。
- Chen, M. L. (2000). *The religious explanation of the western paradise*. *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 13, 83-103. [in Chinese, semantic translation]
49. 許淑真 譯註 (1985)。茶之書—茶道美學。桃園縣：茶學文學。

- Syu, S. J. (1985 Trans.). *The book of tea: The tea ceremony*. Taoyuan County: Tea Philosophy Literature. [in Chinese, semantic translation]
50. 雷從雲 (2000)。眾神的殿堂。臺北市：萬卷樓圖書。  
Lei, C. Y. (2000). *The palace of Gods*. Taipei: Wan Jyan Low. [in Chinese, semantic translation]
51. 趙珩 (2007)。台東都蘭山藝術節活動與原住民藝術社群關係之研究 (未出版之碩士論文)。國立成功大學藝術研究所，台南市。  
Chao, H. (2007). *Research on Du Lan mountain art festival and community of aborigine artists in Taitung county* (Unpublished master's thesis). National Cheng Kung University, Tainan, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
52. 潘朝陽 (2005)。心靈·空間·環境—人文主義的地理思想。台北市：五南圖書。  
Pan, C. Y. (2005). *Spirit, space, and environment— Geographic musings of humanism*. Taipei: Wu-nan Culture Enterprise. [in Chinese, semantic translation]
53. 蔡中駿 (2000)。一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例。未出版之碩士論文，玄奘人文社會學院宗教學研究所，新竹市。  
Cai, J. J. (2000). *The research of I-Kuan Tao ritual practice: an example of Fa-Yi Chong De*. (Unpublished master's thesis). Hsuan Chuang University, Hsinchu City, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
54. 蔡宗德 (2003)。伊斯蘭教蘇菲主義 Sufi 宗教音樂的神聖與世俗。摘自盧蕙馨、陳德光、林長寬 (2003) 主編，*宗教神聖：現象與詮釋* (頁 53-74)。台北市：五南圖書。  
Cai, Z. D. (2003). The sacred and profane in Islamic Sufi music. In H. S. Lu, D. G. Chen & C. K. Lin (Eds.), *Religious sacredness: Phenomena and explanation* (pp. 53-74). Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise. [in Chinese, semantic translation]
55. 魏浩二 (2006)。白河鎮馬稠後內角聚落生活場域之研究 (未出版之碩士論文)。私立南華大學環境與藝術研究所，嘉義縣。  
Wei, H. E. (2006). *The research of the village life field in Machoho Neijiao, Baihe town*. (Unpublished master's thesis). Nanhua University, Chaiyi County, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
56. 賴孟玲、邱上嘉 (2001)。臺灣西南沿海地區的「五營」研究 (未出版之碩士論文)。雲林科技大學，雲林縣。  
Lay, M. L, Chiu, S. C. (2001). *A study of five-forts in the southwestern coast of Taiwan*. (Unpublished master's thesis). National Yunlin University of Science & Technology, Yunlin County, Taiwan. [in Chinese, semantic translation]
57. 關華山 (1992)。民居與社會、文化。台北市：明文。  
Kwan, H. S. (1992). *The housing, society and culture*. Taipei: Mingwen. [in Chinese, semantic translation]
58. 釋若學 (2003)。「神聖」終結者：從早期經典看佛陀的一個側寫。摘自盧蕙馨、陳德光、林長寬 (2003)，*宗教神聖：現象與詮釋* (頁 257-293)。台北市：五南圖書。  
Shih, R. S. (2003). The “sacred” terminator: One observation of the Buddha from the early sutra. In H. S. Lu, D. G. Chen & C. K. Lin (Eds.), *Religious Sacredness: Phenomena and Explanation* (pp. 257-293). Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise. [in Chinese, semantic translation]

# To Explore the Model for Designing the Field of Sacred Space

Pi-Fen Wang\*      Ming-Chyuan Ho\*\*

\* Graduate School of Design, National Yunlin University of Science and Technology,  
Shu-Te University  
fineland@ms27.hinet.net

\*\* Graduate School of Design, National Yunlin University of Science and Technology  
home@yuntech.edu.tw

## Abstract

“Sacred space” has always been a significant location for enhancing human spirituality. The purpose of this research is to elucidate the relationship between the “sacred” and the “profane,” and explore practice and types of sacred space to construct a preliminary conceptual model for designing sacred space. This study proposes a preliminary model and the finding in several dimensions. (1) Sacred space is the “medium” and “symbol” to communicate with god or personal spirits. (2) There is a distinction between the “sacred” and the “profane.” Three strategies: buffered space, rite, or sanctified activities, could define sacred fields. (3) The field model is usually inspired by the perception of the sacred aura and the visualization to construct the sacred field. The centrality, orientation and sacred focus are the significant characteristics to construct the sacred axis. (4) Designing sacred space should consider from three layers: the heaven, the earth, and the human. (5) Nature (light, water, plants, wind), the significant factors of sacred space, should be implicated as the first layers. (6) The approaches for experiencing sacred space are gradually moving from formalized religious faith to informal, daily, multifaceted personal spiritual experiences.

**Keywords:** Sacred Space, Spiritual Space, Ritual Symbolism, Enhancement.