



宗教救渡團體的本土運動與全球擴展 ——宗教人類學視野中的一貫道¹（上集）

撰文／陳進國² 中國社會科學院世界宗教研究所副研究員

摘要

本文擬以中國近現代「宗教救渡團體」——一貫道的嬗變軌跡——特別是邁向區域化、全球化的歷程為中心，重點探討了中國的宗教救渡團體與宗教本土運動發展的緊密關係，以及自身發展的內在理路。一貫道在歷經中國大陸近 60 年的挫折之後，尚能在臺灣地區以及東南亞華人社會，乃至朝全球化繼續邁進，是一個相當特殊的文化變遷現象。其從一個充滿未定性的新興宗教轉變為常規化的體制性宗教，一則要拜賜於作為「固執地保持自我」之文化的變革能力，二則要歸功於冷戰和全球化時代臺灣及海外華人社會所要應對的歷史處境。一貫道邁向區域化和全球化的進程，是現代中國及周邊華人社會「宗教本土（救渡）運動」的重要組成部分，代表了一種「回心型」的文化肯定力量和作為想像共同體的文化族群的記憶。儘管「文化中國圈」的宗教復興運動之指向性有所不同，卻有效地推動了一貫道區域網絡的構建，並初步奠定了一貫道拓展全球的基礎。作為表達「陌生人」之「文明化的使命」（師道）的信仰網絡，一貫道全球化啓程的動力，亦同日常生活世界的靈性信仰的現實需求、RNGO 的多元發展、宗教社會資本——特別是華人宗教儒商網絡的有效運作等等密切相關。針對一貫道的曲折命運及角色變遷，我們有必要換位思考，回歸到「正常化」的宗教性界定，並放在「文化中國」的區域網絡甚至全球視野中，進行文明式的觀察。

關鍵字：宗教救渡團體 本土運動 陌生人的信仰 宗教儒商網絡 全球化

1. 本文初稿完成於 2011 年 5 月，修訂稿得益於後學的同事金澤、盧國龍、邱永輝、肖燕，Paul .R. Katz（康豹）、David A. Palmer（宗樹人）、宋光宇、何蓉、黃劍波、陳明、王琛發等中外學者、以及臺灣一貫道崇德學院期刊編輯委員會的寶貴意見，謹表謝忱。

2. 陳進國，歷史學博士，宗教學博士後，中國社會科學院世界宗教研究所副研究員，《宗教人類學》輯刊主編，主要從事宗教歷史學和宗教人類學研究，研究領域涉及地方道教、民間信仰、民間教派等。

壹、前言

貳、正名的衝動

參、傳統的復興

肆、回心的抵抗

壹、前言：關於本土信仰傳統的多維審視

毋庸置疑，探討近現代中國的宗教發展變化，特別是民國的新興宗教運動的命運，曾經作為一個敏感詞的「一貫道」是難以回避的重要課題。根據臺灣一貫道總會 2010 年的說法，臺灣是全球一貫道弘道的中心，目前有超過 80 個國家和地區設立了一貫道的道場，其中有 13 個國家和地區設立了一貫道總會，道親人數推估至少 3000 餘萬人，被列入聯合國世界 12 大宗教之一。³ 至於臺灣一貫道道親人數，考慮到有些一貫道組線不願公開化並存在「隱性信徒」等因素，保守估計超過 100 萬（一貫道內部稱超過 400 萬）人，成為與佛教、道教（包括民間信仰）並重的臺灣主體宗教之一⁴，「儼然已成為華人本土宗教邁向世界性信仰的典範，近期他們更積極申請進入聯合國的 NGO 組織（Non Governmental Organization），希冀以民間的力量，推動世界宗教和平與宗教對話」。⁵ 面對一貫道邁向區域化和全球化的發展趨勢，學術界如何更加客觀地開展實證研究和理論反思呢？⁶

3. 詳見未具名：《一貫道合法化之重要推手》（2010/7/11），載臺灣一貫道總會網站：

<http://www.ikuantao.org.tw/modules/news/article.php?storyid=63>。

4. 關於臺灣一貫道道親的人數，有多種說法。在本文完成初稿後，吾詢問盧雲峰之意見，其持更為保守的看法，即以經常參加道場活動的素食者身份來界定，全島大概有 50 萬人，占全島人數的 2%。但他也承認這個數字可能被低估了。比如，部分興毅組線仍然不願表明自己的一貫道身份（盧雲峰、李丁：《臺灣地區宗教的格局、現狀及發展趨勢》，載金澤、邱永輝主編：《中國宗教報告》，北京：社會科學文獻出版社，2011，第 231 頁）。盧氏的推算主要根據臺灣中研院社會學所主持的「臺灣社會變遷資料庫」資料。查該計畫之 1994、1999、2004、2009 等年份關於自視為一貫徒的樣本數分別是 49、39、37、33，分別占總樣本的 2.6%、2.0%、2.0%、1.7%。另美國《國際宗教自由報》臺灣部分 2006-2010 年皆有一貫道信徒占臺灣人口比例的估計，係根據臺灣「內政部宗教輔導科」的統計。2006 年度一貫道占臺灣人口 3.5%，即 80.5 萬。從一貫道分出的彌勒大道占 1%，即 23 萬。2007-2010 年度，只稱一貫道等多類傳統宗教信徒不到人口 5%。考慮到有些組線尚不願表明身份，一貫道的信徒應該相對比官方的統計數字更多一些。不過，根據台灣「內政部」公佈的《民國 94 年寺廟、教會（堂）概況調查摘要分析》，道教、基督教、佛教為臺灣地區的三大宗教，其寺廟、教會（堂）比例占所調查的母體寺廟及教會（堂）的 92.32%。一特此補充說明。

5. 鐘雲鶯：《一貫道在臺灣的發展及其影響》，載《中華民國發展史·文化發展組》，2011，未刊稿。

6. 大陸國台辦交流局局長楊流昌在其論文中稱：「一貫道在大陸被定性為反動會道門，因為有這道不可逾越的政治鴻溝而不敢研究尚可理解，但對一貫道在臺灣的傳播與影響，我們的研究也幾乎是空白則實在不該。民間宗教不是政治組織，時過境遷，當我們看到夕日擺開戰場進行你死我活拼殺的國共兩大政黨，在 60 年後的今天，他們的當代領袖都可以在『度盡劫波兄弟在，相逢一笑泯恩仇』情景下握手言和，在時空已發生重大變化、國家學術研究政策相當昌明的當今社會條件下，我們完全應該以更加超然的態度重新審視一貫道，加強研究，填補空白，正確處理民間宗教信仰問題，既有宗教理論意義也有社會現實意義。」參見氏著：《天道傳奇—一貫道在臺灣的傳播與影響》之〈摘要〉，中央民族大學博士論文，2010。



翻開中國近現代史，有關一貫道等本土宗教結社的「名份」問題，可謂紛繁複雜。社會刻板印象中的色調，大抵有紅（共產黨同路人，匪諜嫌疑）、白（勾結國民黨反動派或日偽政權）、黑（一貫害人道、黑社會背景）、黃（敗壞風俗、裸體崇拜，藉神權騙色）等顏色。⁷ 諸如「反動會道門」、「妖（邪、魔）教」、「宗教異端」、「封建（神權）迷信」、「一貫害人道」、「附佛外道」、「民間宗教」、「秘密教門（宗教、教派）」、「秘密會社」、「新（興）宗教」、「救世（贖）團體」、「救渡團體（宗教）」等的界定⁸，當然也都有其特定的歷史語境在場和存在的合理性。歸納起來，主要涉及四個層面的思維定勢的糾結：

一、政治意識形態或思想學術立場的差異性

針對道門的「妖（邪、魔）教」、「左道」、「反動會道門」、「一貫害人道」、「神權迷信」等名詞，是在特定的社會環境下產生的政治術語，亦有相應的政治態度的判斷。而像「異端」、「封建迷信」、「秘密教門（派）」、「下等（低級）宗教」等也是一度流行的學術範疇，更是涉及到不同的語境取向，帶有各自的理論預設和功能想像：一是源自西學視域的二分界定，如宗教與迷信、現代與封建、進步與反動等等；二是傳統的「夷夏之辯」、「正祀與淫祀」、「文野之分」等歷史心態的積澱使然。

7. 例如，1950年臺灣省保安司令部因認定一貫道有敗壞風俗、妨害治安、干預政治、為匪利用之虞，故將一貫道宣佈為邪教。「敗壞風俗即是戴上黃色帽子，妨害治安即是戴上黑色帽子，干預政治即是戴上白色帽子，為匪利用即是戴上紅色帽子」，參見李玉柱：《傳承永續——一貫道師尊母傳道八十周年紀念大會暨45孝親感恩活動祝賀詞》（2010/5/19），載臺灣一貫道總會網站：<http://www.ikuantao.org.tw/modules/articles/article.php?id=35>。

8. 具體可參見——邵雍：《會道門》，上海：上海人民出版社，1997；陸仲偉：《一貫道內幕》，南京：江蘇人民出版社，1998；陸仲偉：《民國會道門》，福州：福建人民出版社，2002年；李世瑜：《現代華北秘密宗教》，上海：上海文藝出版社，1990；宋光宇：《天道傳燈——一貫道與現代社會》，臺北：正一善書出版社，1996；馬西沙、韓秉芳：《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992；陸遙：《山東民間秘密教門》，北京：當代中國出版社，2000；趙嘉珠編：《中國會道門史料集成：近百年來會道門的組織與分佈》，北京：中國社會科學出版社，2004；陳進國：《走近宗教現場》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第一輯，北京：民族出版社，2009；Vincent Goossaert（高萬桑）and David A. Palmer（宗樹人），The Religious Question in Modern China, Chicago: University of Chicago Press, 2011；宗樹人（David A. Palmer）：《民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第三輯，北京：社會科學文獻出版社，2011（待出）。

二、宗教間的「判教」取向與寬容度的變化

倘若站在基督宗教或佛教、道教等的立場來看一貫道等道門的性質，都會有不同的定性判斷。諸如「附佛外道」、「宗教異端」、「迷信」、「邪教」等等定性，都在合情合理之中。道門自身的宗教氣質往往先在地決定了「排他／包容」的判教差異。而在地社會的集體意識或在地政權的權力意志，也一定程度上左右了某一宗教的寬容度。由此反觀一貫道被調適、被「汙名」的歷程，並非只是不同政權因鞏固權力的一時衝動，其他的宗教團體或社會組織也扮演了相應的文化批判角色。⁹

三、宗教形態之「正／負」社會功能的曲線變化

宗教功能上的「正／負」兩極間的波動幅度，往往取決於宗教團體的信仰模式、實踐形態、社會文化環境等等變數。宗教團體自身的社會資本運作和宗教結構變遷，如組織形態上的「散與聚」運動¹⁰、「上位（本朝）與下位」的角色轉換、宗教走向世俗化程度或回歸基要主義的取向等等，也會影響到其正、負功能的曲線變化，從而形成宗教自身的「損益的傳統」。人們不能僅僅根據某一時段宗教團體角色的自我定位或被定位，去進行一種剛性化的宗教邊界界定。

9. 宋光宇在《天道鉤沉》（修訂本）（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010）列有《儒釋道三方面聯合攻擊》一章，討論戒嚴時期臺灣傳統宗教團體為「爭奪信徒」而開展對一貫道的批判。

10. 金澤：《民間信仰的聚散情況初探》，《西北民族學院學報》2002年2期。



四、不同政教關係模式所引發的張力強度的變化

綜觀宗教發展史，不同的政教關係模式，往往是影響政教之間張力程度的要素之一。張力程度的高低，既取決於宗教自身的氣質變化，是排他的還是包容的，也取決於政府的管制取向，是溫和的，還是專制的。¹¹ 在直面異質化的文明處境時，諸如一神論的、強排他性的宗教社團，或者偏教主膜拜的新宗教團體，往往具有高度的張力感，以強化內部認同，獲取更多的拓展空間；而偏於專制的或有國教體制的政體亦然。在一個「信仰叢林景觀」中，參天大樹（世界性的體制化宗教）與雜草（原生的、草根的信仰）都有各自的生存意志，並形成一個動態的守衡。但假若有外來的物種侵入，又無天敵的話，則往往宗教生態的失衡加劇，彼此的高張力感就不可避免。叢林管理者的在場也決定了宗教生態的不確定性，如信仰類種的蛻變、死亡或在地文明的敗落。

大體來說，左右我們關於一貫道等道（教）門的價值判斷的，便有「思想觀念博弈」、「宗教關係博弈」、「社會角色博弈」、「政教關係博弈」等等的思維定勢了。因此，研究者如何換位思考一貫道在現當代中國及周邊華人社會的曲折命運，無疑是相當重要的。而針對一貫道的未來定位，如何回歸到「正常化」的宗教性界定，也涉及到我們對中國文化內在圖式的自我反思。我們有必要脫開各類思維定勢的束縛，將一貫道放在「文化中國圈」的區域網絡，甚至更廣大的全球視野中，進行一種文明式的觀察。

本文擬以中國近現代「宗教救渡團體」——一貫道的嬗變軌跡——特別是邁向區域化、全球化的歷程為中心，並重點探討了中國的宗教救渡團體與宗教本土運動發展的緊密關係，以及新興宗教自身發展變革的內在理路。

11. 楊慶堃指出：「制度化宗教與政府的對立是在專制政治傳統內部兩個不同勢力內在衝突衍生出來的。」載氏著：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，範麗珠等譯，上海：上海人民出版社，2007，第207頁。

貳、正名的衝動： 一貫道的區域化、全球化進程

作為一個在五大洲積極拓展道務的本土宗教或新興宗教運動，一貫道的發展同樣經歷了一個潮起潮落的複雜過程。臺灣「宗教與和平協進會」理事長李玉柱將一貫道的道場興革和全球發展分為幾個時期：一是第十八代祖張天然掌盤前的開創時期（清順治—1930），包括第九代祖黃德輝、第十五代祖王覺一、第十六代祖劉清虛、第十七代祖路中一等人的隱道時期；二是第十八代祖張天然在世時的再創時期（1930—1936）和弘展時期（1937—1947，1947年8月中秋張天然去世）；三是在臺灣的轉盤時期（1948—1987，1987年臺灣一貫道解禁），四是走向合法化的普世時期（1988—至今，1988年一貫道總會成立）。¹² 李先生的劃分兼具道統傳承和臺灣本土視角，獨具特色。筆者擬從本土化（在地化）、區域化與全球化的三重視野¹³，來觀察作為新宗教運動一部分的一貫道之拓展現象：

一、開創時期（清順治年間—1947）

開創時期指從清代第九代祖黃德輝倡創「金丹大道」到民國第十八代祖張天然去世前這一時期。期間一貫道在教典教義、儀式實踐、道團組織、傳道模式等方面逐漸地走向成熟化、系統化、常規化，建立了一個全國性的信仰網絡，實現了本土新興宗教運動從「第一代」到「第二代」的成功轉變，基本上奠定了辦道的「現代性」和信仰的「主體性」品格。

12. 李玉柱：《一貫道道場興革與全球化發展》，臺北：一貫道全球化研討會（2009/6/6）。另見陳支平主編：《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，廈門：廈門大學出版社，2011，第39—46頁。

13. 三個概念的關係，請參見劉宏：《戰後新加坡華人社會的嬗變：本土情懷・區域網絡・全球視野》，廈門：廈門大學出版社，2003，第6—15頁。



關於一貫道的起源及其早期發展，中外學者有諸多討論，一般認為一貫道源於青蓮教系統之第九祖黃德輝（1624－1690）開創的「金丹大道」傳統。¹⁴ 黃德輝被視為一個「接緒道統」、「開創道統」的重要人物。¹⁵ 其承續了儒釋道三教心法以及明清道門的「無生老母」、「龍華三會」、「三期末劫」等教義，並專辦普渡收圓之道門，這也是早期一貫道道場結社之開始。¹⁶ 當然，黃德輝所頒訂的《禮本》等儀典，業已開始宣導「儒教化」，但還是延續全真丹道「清修不婚」、「絕欲清淨」、「清口茹素」等修煉方法，導致金丹道曲高和寡，日漸式微之態勢。至第十二祖袁志謙（1760－1834）也是一貫道道脈中的承前啓後的關鍵人物，官方稱其所傳之教為「青蓮教」，而其所著《書貼集成》則開始有「先天道」的稱呼。其制定了教內一系列職級，開始了多線傳道，奠定了後來一貫道的組織基礎。¹⁷

第十五代祖王覺一（1833－1884）正式確認了一貫道「以儒為宗」的修持方向，初稱「先天無生教」，並特重「末後一著」的心傳和「三極一貫」的綱領，以及「理、氣、象」為核心的宇宙論、心性論。他通過借儒補道、改革教階和傳道方式，有效地提升了一貫道的影響力，被視為一貫道的真正創立者。延自第十六祖劉清虛（？－1919）正式確定了「一貫道」名稱。第十七祖路中一（道門稱彌勒佛化身，道號「金公祖師」，1849[或1851]－1925）在佛堂始尊老母為「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」20字尊號，並建立了「九品十職」的組織體系，使一貫道之道務得以進一步的顯揚。

延至一貫道師尊張天然（第十八代祖，1889－1947），堪稱現代一貫道的「中興之祖」，其主持修訂了《暫訂佛規》、《道義疑問解答》（郭廷棟等編），並通過簡化教規和禮拜儀式、革新入道模式（如主

14. 陸遙認為黃德輝創立的教名是「金丹道」或「金丹大道」，最初並無「先天大道」之稱。參見氏著：《山東民間秘密教門》，北京：當代中國出版社，2000，第376頁。

15. 慕禹：《一貫道概要》，台南：麟巨書局，2002，第35－36頁。

16. 李玉柱：《一貫道道場興革與全球化發展》，臺北：一貫道全球化研討會（2009/6/6）。

17. 路遙：《山東民間秘密教門》，北京：當代中國出版社，2000，第377－378頁。

張「先得後修」而非「先修後得」）、培養傳道人才、發展傳道組織網絡、推動道商結合、政教結合等方式，使得一貫道迅速變為全國性的宗教團體。孚中研究稱，在張天然的推動下，至 1940 年代中國大陸一貫道信徒約有 1160 萬人。¹⁸ 李世瑜在 1940 年代的研究指稱「一貫道是現代最大的一種民間祕密宗教」，「其人數之多，無法統計，聲勢之大，史無前例」。¹⁹ 大陸學者楊流昌稱，張天然雖然「政治無知」，卻「治道、弘道有方」，是「一位成就斐然的民間宗教改革家、一貫道一代領袖和宗師」。²⁰

在這個道統開創時期，第十七代祖路中一之前的一貫道，因處於清末民初的大轉折時期，政教關係之間的張力甚強，用道門的話來說屬於「明傳教，暗傳道」的「隱道狀態」。從新興宗教的發展模式來看，實際創教者的第十五代祖王覺一，無疑屬於具有超凡魅力的「卡理斯瑪」（Charisma）²¹ 領袖人物，而第十六代祖劉清虛和第十七代祖路中一是守成的人物，我們基本上可以將他們歸納為一貫道的「第一代」領袖。第十八代祖張天然則可視為一貫道的「第二代」領袖。在教典教義方面，張天然仍然是接續多於創新。不過，一貫道正是在這一階段「大開普渡」，基本上形成一個制度化的宗教團體，如組織架構（如總壇、支壇、組線）的建制化、傳道模式的理性化、傳道培訓的體系化、信仰實踐的簡潔化、道場分佈的合理化等等。張氏本人具有強勢的超凡魅力，道門稱之「師尊生而異相，天資聰敏，秉性敦厚、出身修善、書香世家」云云。²² 特別是第十七代祖路中一去世後，道門分裂為三派，

18. 牟中：《一貫道歷史》，臺北：正一善書出版社，1997，第 15 頁。

19. 李世瑜：《現在華北祕密宗教》（增訂本），臺北：蘭台出版社，2007，第 45 頁。

20. 楊流昌：《天道傳奇—一貫道在臺灣的傳播與影響》，中央民族大學博士論文，2010，第 22—26 頁。

21. 根據宗教社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）的定義，卡理斯瑪用來「表明某種人格特質；某些人因具有這個特質而被認為是超凡的，秉賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。它們具有神聖性或至少表率特性。某些人因具有這些特質而被視為領袖。……被支配者對卡理斯瑪承認與否，是卡理斯瑪是否妥當的決定性因素。……這項承認是個人對擁有這些特質者的完全效忠和獻身。」當卡理斯瑪存在時，它構成一項召喚，一項使命或一項宗教性的任務。參見《韋伯作品集》2《支配的類型》，康樂等譯，南寧：廣西師範大學出版社，2004，第 353—359 頁。

22. 慕禹：《一貫道概要》，臺南：巨書局，2002，第 53—54 頁。



群龍無首，道內稱「天字大考」。第十八代祖張天然藉扶乩的形式「領天命」而成為道門第十八代祖師，成為一個具有革命性的「卡理斯瑪」。在張天然時代，一貫道教團堪稱是一個充滿活力的「卡理斯瑪共同體」，奠定了一個全國性宗教團體的基盤。

根據道門說法，在師尊張天然去世之後，不再立掌盤祖師之位，全體道親均為同一層級弟子，只有前賢與後學之別，並據此作為嫡傳判教之標準之一。²³ 換句話說，在張天然時代，一貫道在領導階層方面初步確立了從超凡魅力領袖到精英傳道團隊的宗教轉型過程，開始逐步走向集體共管與協商的弘道時代。其傳道組織體系逐漸走出了早期金字塔式的集權模式，並帶有科層化、邦聯化經營的現代性的特徵。各地的「支壇」和「組線」領導人積極發展道務，辦道活動蔚然成風，道親遍及社會各個階層。²⁴ 另外，第十八代祖張天然透過神秘的聖訓模式（扶鸞降靈），推動儒家經典的傳承與詮釋，更明確地確立了道門的「信仰主體性」，即「以儒為宗」的「一貫道宗旨」²⁵，使得這個新宗教運動脫胎換骨，成為民國時期傳統復興思潮的重要組成部分。

二、蟄伏時期（1948－1987）

蟄伏時期是指從一貫道師尊張天然去世之後，特別是中華人民共和國成立之後，一貫道團體與海峽兩岸的政權之間處於高度緊張的張力關係時期，即道門內部所謂的「轉盤時期」、「官考時期」。這個「後

23. 在張天然去世後，一貫道內部的職級開始走向簡單化。主要有祖師（師尊張天然及師母孫慧明）、道長（道場的開拓元老）、老前人（資深的前人，為年高德劭、貢獻道場多年者）、前人（資深點傳師，為擁有多位點傳師、道親眾多的領導者。在習慣上，從大陸來臺開荒的點傳師被稱為前人。另有在道親多的開荒地區，選擇資歷較深的點傳師，授職為地方前人或領導點傳師）、點傳師（傳道師，代表點傳師，舊稱代表師，現在通稱為經理）、壇主（又稱堂主，為佛堂的負責人）、講師（在佛堂擔任宣道的人員。擔任講師以上職務者，必須立清口願。）、辦事員（在佛堂協辦道務的人員）、三才（扶鸞的天才、地才、人才。扶乩者為天才，抄字者為地才，報字者稱為人才。天才通常是由幼童擔任）、道親（為對同道的稱呼）。參見慕禹：《一貫道概要》，台南：巨書局，2002，第31－33頁。

24. 關於新興宗教的「第二代」問題，可參照金澤：《新興宗教研究——理論問題與社會挑戰》，北京：新興宗教發展趨勢學術研討會論文集（2010/12/6－7）。

25. 有關一貫道宗旨，版本不一，大同小異。現在臺灣依扶鸞儀式而得出的版本是：「敬天地，禮神明，愛國忠事，敦品崇禮，孝父母，重師尊，信朋友，和鄉鄰，改惡向善，講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨，恪遵四維綱常之古禮，洗心滌滌，借假修真，恢復本性之自然，啟發良知良能之至善，己立立人，己達達人，挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同。」而依《一貫道疑問解答》修訂的版本沒有「闡發五教聖人之奧旨」，而是有「弘揚中華文化，恪遵五倫八德」云云。參見鐘雲鸞：《當代臺灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐》，載陳支平主編：《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，廈門：廈門大學出版社，2011，第123頁。

張天然時期」既是一貫道多方謀取合法化和去汙名化的時期，更是一貫道積極構建區域信仰網絡的時期。特別是在東亞及東南亞傳統「儒教文明圈」或「文化中國」覆蓋地區，一貫道各組線獨自謀求發展、低調弘道、辦道，基本上形成「一花開五葉」的局面，為日後的全球化佈局奠定了良好的基礎。

從 1950 年年底開始，中國大陸全面查禁「反動會道門」，「堅決取締一貫道」，視之為「反革命、反人民的封建迷信組織」。²⁶ 因新政府為了新生政權的穩固而採取相應強勢的查禁、取締政策，一貫道在公開場合基本上銷聲匿跡，從此再難形成氣候；此外，自 1951 年起，臺灣當局以「以維良風，免資匪（按：匪即共產黨）用」為由，也開始「查禁一貫道」的漫長歷程，直至 1987 年底宣佈解禁一貫道。²⁷ 因臺灣當局採取相對溫和的管制方式，一貫道仍然保持著方興未艾的態勢，最後衍為臺灣影響舉足輕重的宗教團體。

1947 年十八代祖師張天然過世後，一貫道經再次分裂，形成以師兄派（明線，張氏元配劉率真與兒子張英譽領導）、師母派（暗線，孫素真為領導）為主的傳道組織，其中師母派經香港、臺灣弘道，最為顯化，乃是當今在全球拓展的一貫道組織的主體力量，並且成為部分新宗教運動的母體，如亥子道和彌勒大道等。早在十八代祖師張天然時代，一貫道已經開始傳到臺灣、香港地區，以及韓國、緬甸等地。1949 年中國政權更替之後，師兄派主要傳到日韓，師母派有些支線開始傳入東南亞各國。傳入臺灣的一貫道，以來自大陸各地的支壇為基礎，先後形成了 20 多條組線，如基礎組、文化組、法聖組、乾一組、天祥組、天真組、慧光組、浩然組、中庸組、安東組、寶光組、明光組、浦光組、常州組、發一組、興毅組、正義輔導委員會等，其中寶光、

26. 1950 年 12 月 20 日，人民日報第 1 版發表了《堅決取締一貫道》的社論。

27. 如臺灣《正氣中華日報》（1963/5/6）發表「警總下令查禁一貫道，以維良風，免資匪用」，《民生日報》（同日）發表社論「取締邪教維護治安」。參見中華華夏文化交流協會贊助編印：《一貫道由非法到合法的歷史記錄》（宋光宇教授搜集整理），2009/9。

28. 參見蔡禹：《一貫道概要》，台南：龍巨書局，2002，第 80—127 頁。



發一、興毅、基礎等組線辦道力量最強。²⁹ 各組又有許多層級的支線，如興毅組達到 31 條支線，逐漸形成了「虛組實支」的層級裂變的發展形態。各支線擁有自己的「前人」、「領導點傳師」、「點傳師」、「經理」等弘道團隊，以及由私人佛堂、公共佛堂、道場等組成的辦道場所，有些支線還有類似教區的「單位」。顯然，各自為政的組線模式帶有相當程度的「新教化」色彩，對於一貫道自身外向型擴展及在地化進程有相當的影響。

1980 年代以來，伴隨著臺灣社會自由化和政治民主化的進程，特別是黨外民主運動的風起雲湧，一貫道獲得較為寬鬆的發展空間，其通過持續與執政當局、各界媒體的柔性溝通，推動公益慈善活動，加強與其他宗教團體的良性交流等方式，逐步獲得社會各界的正面認可。²⁹ 一貫道在此期間的增長，可以從其登記在冊的母體寺廟的建立概況略知一二。根據臺灣「內政部」公佈的 2005 年度寺廟、教會（堂）概況調查摘要分析，一貫道寺廟成立的高峰期為 1980 年以後，1981—1990 年占 20.77%，1991 年以後占 62.25%。³⁰ 執政當局遲來的解禁，終於使得一貫道獲得了「正名」，並為一貫道帶來了新的發展機遇。

由於長期受到臺灣當局的擠壓以及本地其他宗教形態的排斥，這一時期一貫道各組線也積極構建區域性的弘道網絡，特別是以東南亞華人社會為重點辦道地區。當然，這類因應「官考」而另闢管道、出境傳道以保存「道統」的模式，也是作為一貫道前身的青蓮教的固有傳統，一貫道更是心領神會，「接續道統」而已。據王琛發研究，青蓮教在 1845 年以後屢受清廷壓制，無以伸展，作為先天五老之一的「金秘祖」林芳華鼓勵道眾「調賢良於四海夷域布化」，並讓東初祖（道號道陽，浙東人）到南洋弘道，「爾體祖志，莫辭艱辛，荒開域外」，

29. 據宋光宇的研究，蟄伏時期的一貫道在臺灣的信徒發展，並不因為官方的查禁而真正的受挫，反而逐步增長，成為臺灣一股不可忽視的宗教力量（參見宋光宇：《天道傳燈——一貫道與現代社會（下）》，臺北：三揚印刷企業，1996，第 594 頁）；盧雲峰從宗教經濟學角度去解析一貫道在臺灣的興起，認為溫和的政府管制容易導致具有一定張力的制度化教派的迅速增長（Lu Yunfeng（盧雲峰），The Transformation of Yiguandao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy, Lanham, MD: Lexington Books, 2008）。

30. 參見《民國 94 年寺廟、教會（堂）概況調查摘要分析》，<http://sowf.moi.gov.tw/stat/Survey>

而東初「壯謁金祖，奉命再度重洋，開暹域之道場，化各邦之原種，複承祖命，兼理近地各國重任」。期間還有大批道眾前往南洋傳道。³¹ 同一期間東南亞英國殖民者為了推動殖民地經濟的發展，對華南的移民亦持歡迎的態度，並放任青蓮教眾來自由傳教，從而打開了青蓮教轉進南洋的缺口，其道門的活動形式已經有別於在中國的「祕密宗教」形態。即後東南亞雖歷經民族國家的構建和種族主義政治，卻基本保持宗教自由的傳統。清代以降中國民間教派為對付政治壓制而尋求生存之路，一定程度上要拜賜於西方殖民主義所攪動的移民浪潮及持續不已的「全球化」運動。

在「下南洋」弘道以續存道統的過程中，一貫道在泰國、馬來西亞、新加坡、緬甸、印尼等華人聚集地的發展態勢最好。在泰國，一貫道不僅在華人社會中辦道，也獲得以佛教信仰為主體的土著族群的廣泛認同。至一貫道師母孫慧明 1975 年去世前，一貫道道傳 16 國，逐步成為當地華人社會的主流信仰。由於日本在臺灣的 50 年殖民統治以及日臺關係的密切，日本也成為重點辦道地區。據稱「全盛時期，僅正義組在日本全國道親人數近八十萬人，就一個新興外來宗教發展如此快速，在世界宗教發展史亦不多見」。³²

在道門蟄伏時期，一貫道雖然不再繼續存在一個頂級的「卡理斯瑪型領袖」來真正地統領整個道門，但各組線仍然相應地形成了一些次級的「卡理斯瑪型權威」，即各組線的道長或領導前人，如發一崇德的陳大姑、基礎忠恕的張培成、安東組的高斌凱、興毅組的何宗好、寶光建德的呂樹根或施慶星等。在未合法化之前，由於各組線各自形成了一個單向度的傳道網絡，彼此交集不是太多，各組線領袖所起的「領頭羊」作用變得相當的關鍵，有些甚至是組線成敗與否的決定性

31. 參見王琛發：《青蓮教下南洋：馬來亞最早期的瑶池信仰》，
<http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp?cat=34&loc=zh-cn&id=1862>。

32. 賴連金：《關於一貫道在日本發展之過程》，載王見川等主編：《民間宗教》第 3 輯，臺北：南天書局，1997 年 12 月，第 349 頁。內文關於日本師兄派的統計數字是如何取得的，不得而知，故應該有誇大之嫌疑。



因素。這些組支線領導前人以其超凡性的人格魅力和組織能力，在教義傳播、道務拓展方面具有開拓性的貢獻，並奠定了每個組支線的形成型化，因此既是各組線的精神領袖和領導核心，也是各組線辦道、弘道的動力之源。不過，隨著各組線的發展，特別是支線的最新漫衍，一貫道的「卡理斯瑪權威」類型也出現一種「層級遞減」的分層模式。從頂級、單級（單一教主）向次級、多極（多元主教）的轉變，堪稱是教門權力形式開始走向理性化、常規化的轉變，從而也維繫了各組線的內凝聚力和向外擴張力。

如果借用社會學家關於家庭模式的分類，我們可以將一貫道內部的「卡理斯瑪權威」形態，分為「聯合卡理斯瑪權威」，如一貫道師尊張天然、師母孫素真；「主幹卡理斯瑪權威」，如道長韓雨霖、組線領導人何宗好等；「核心卡理斯瑪權威」，如領導前人施慶星、陳大姑、王壽等。特別是在「虛組實支」態勢下，以「核心卡理斯瑪權威」為主導的權力模式，是一貫道在未「脫敏化」和合法化之前為求生存和發展而自然形成的歷史慣例，是一種具有中國特色的「卡理斯瑪分身」，以積極應對帶有極權性質的體制的控制。這種因應政治壓制而形成的組織慣例，有趣地形成了一種「卡理斯瑪的科層化」現象，反而使得一貫道的領導方式帶有「集體領導，分組負責」的典型特徵，而不易再形成新興宗教常見的教主式的絕對權威，並造成日後組織轉型的困境。這種領導模式具有歷史的合理性，仍然是臺灣一貫道主流的權力生態，並將持續相當長的時間。道門內部這類主幹或核心卡理斯瑪模式，仍然對於各組線的凝聚力具有相當的助力，是一貫道得以直面所謂「官考」，走向區域化並拓展全球的「革命性力量」。

事實上，無論是合法化之前還是合法化之後，因政治專制體制所直接促生的「集體領導，各組負責」的組織架構，往往使得組線間的平行或橫向的溝通管道的不暢，從而增加了教團內部的「細胞分裂」的危險係數。在歷史慣性下成型的「主幹（核心）卡理斯瑪權威」現象，儘管有呈現遞減的態勢，卻難免引發個別的領導前人回歸成具有慣例化的「傳統式權威」，從而可能引發某些「山頭主義」的傾向。特別

是在一貫道走向合法化後，這種權威模式如何逐步地向「法理型權威」進行創造性的轉化，從而形成一種有效的溝通與制衡機制，一直是一貫道面臨的最大挑戰。比如，一貫道內部所形成的「誰辦誰成」的慣例，在未合法化之前儘管可以避免被查禁的牽連，卻使得各組線之間涇渭分明，宗派林立，孕育著某些分裂的基因。興毅組分裂是一個典型的案例：1988年興毅組領導前人何宗好去世後，羅調水另立教團，借勢強化了新的「核心卡理斯瑪」魅力。興毅組線進而也裂變為三十多條支線。³³ 因此，一貫道走向「卡理斯瑪」的常規化或日常化控制的努力，仍然任重道遠。立足於組線基礎上的宗教運動，乃是一種未完成的進行時。各組線是否會發生新的分離仍然值得觀察。

值得關注的是，在一貫道師母派的領導模式的社會轉型中，與佛教、道教等傳統宗教形態的發展模式一樣（比如道教「張天師」傳承，佛教、道教對得道者的「祖師信仰」等等），同樣存在著「卡理斯瑪權威」之「神聖化」與「常規化」的雙軌拉力現象。一則，「師尊、師母」作為「理天」仙佛的「化身」駕返「理」天（張天然＝天然古佛，孫素真＝中華聖母，並被塑像膜拜）的觀念，成為各組線內部的共識，成為各組線有機聯結的共同精神象徵；另則，有些組線遵照「鸞訓」為歸空的領導前人敕封號，以示前人修行得道有成。如：寶光崇正陳文祥前人被「老中」尊為「妙極大帝」，寶光建德楊永江前人被封為「顯化大帝」，寶光親德谷椿年前人被封為「護道真君」，常州組王彰德前人被賜「天德菩薩」、徐昌大前人被稱作「正覺帝君」，發一組韓雨霖道長被封為「白水聖帝」，發一崇德陳大姑前人被封為「不休息菩薩」，等等。³⁴

33. 宋光宇：《一貫真傳（一）——張培成傳》，臺北：三揚印刷企業有限公司，1998，第335—338頁。

34. 參見北林編著：《白陽道脈薪傳錄》，臺北：明德出版社，2008，第298頁、311頁、358頁、367頁、371頁、382頁。



毋庸諱言，按照慣常的社會刻板印象，這種「象徵性」的宗教神聖權威的累積、疊加的舉措，可能表明一貫道尚未脫離新宗教運動之「教主式崇拜」的慣性，帶有「主教式崇拜」的色彩。其實，卡理斯瑪的神聖化（教主膜拜和主教崇拜）與常規化（法理型權威）的張力問題，是中國式「新宗教」經常面對的問題，不獨一貫道如此，臺灣新興的佛教團體亦然。³⁵ 而一貫道內部自我封聖的傳統，既是中國「敬祖尊宗」習俗和「靈格位育化」³⁶ 思維模式的再現，也是道門為維繫自身之統一性的集體意志和制度性選擇，特別是道門「末劫收圓」之教義衍伸的文化後果之一。針對這種文化現象，我們需要具體問題具體分析。

從教外者的眼光來看，在道門之平行、橫向的統合機制尚未完善的情況下，各組線為避免因「集體領導，各組（支）負責」的分權模式而引發的整個教團的組織危機，對於祖師級人物——「聯合卡理斯瑪」的神聖化，是保證道門之統一性和凝聚力的重要的象徵手段，一個「虛位化的」、「象徵性的」的核心，仍然是一種強心劑和粘合劑，仍然會有效地保證組織的橫向統合。事實上，每年一貫道對於師尊、師母的例常性的敬拜活動，也成為日後各組線加強橫向聯結的一個重要方式；至於針對組線領袖的聖化，亦是在型塑一種「象徵性的權威」，以避免組線內部的權力分化，或者誘發內部的歧義，在現有的格局下仍然有助於提升本組線之組織權力結構的穩定係數，同樣是新宗教走向權力轉型的過渡狀態的自然反應。

35. 比如，黃倩玉（C. Julia Huang）的《卡理斯馬與慈悲：證嚴與佛教慈濟運動》（C. Julia Huang, Charisma and Compassion: Cheng Yuen and the Buddhist Tzu Chi Movement, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.）提出「三體說」（three bodies），解釋慈濟的卡理斯馬——在地方、臺灣和全球三個層面的理性化。三體即領袖之體、信眾之體、集體之體。特別是「領袖之體」——是保證慈濟功德會的卡理斯馬權威和理性權威的交叉並行。

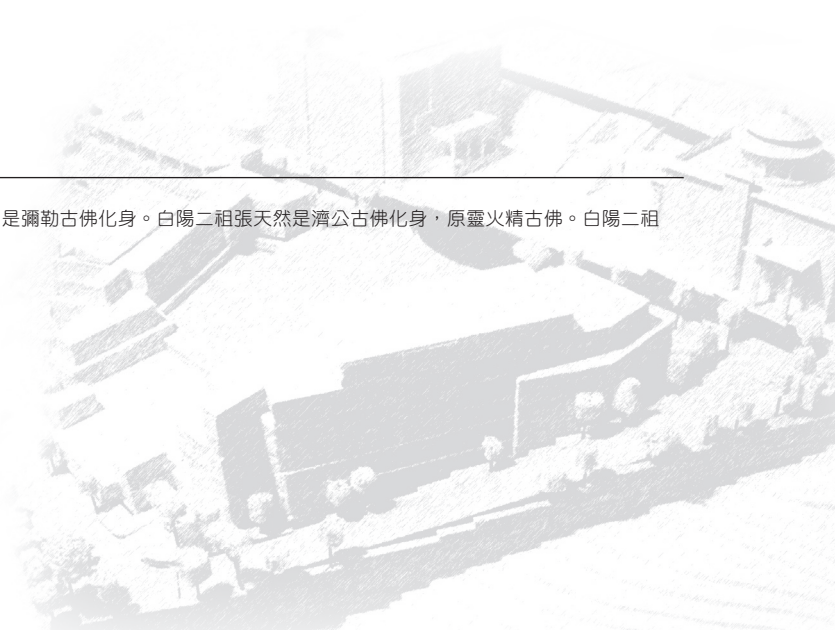
36. 陳進國：《宗教生活世界的「靈性反觀」》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第2輯，北京：社會科學文獻出版社，2010，第6—9頁（前言）。

從教內者的眼光來看，從清代以降的青蓮教系統分出的歸根道、先天道、一貫道等教派，在宇宙觀上都有一種「末劫收圓」的教義，相信在末劫時代的「諸佛仙真」受命「下凡應劫」的說法，其歷代祖師或傳道師往往也被視為或自視為「領命而降」，乃諸佛仙真的「化身」；傳統三教教典都有透過個人的明道立德而「成聖成賢」、「得道歸真」、「立地成佛」的說教。教門日常的鸞訓也強化這種「滿街都是聖人」的歷史心向，謂受「老中」敕封者系虔心辦道所獲得的「果位」，乃「蒙中召駕返理天」；而中國民間社會更是一直有「崇有功、報有德」的祭祀傳統和神明創生模式。³⁷ 因此，關於道門或祖線領袖的自我聖化，某種意義上說也是教門之諸仙佛「化身說」及得道「果位說」的印證，更是對道親的啓示和激勵。

三、普世時期（1988－至今）

普世時期指一貫道在臺灣地區獲得公開、合法的地位之後，有組織、有計劃地進入「道傳萬國九州」的擴張時期。在臺的一貫道各組線形成了既相互競爭又合作聯誼的局面，既深耕本土又拓展海外的局面。一方面，各組線積極向海外拓展道務，使得臺灣的組線總道場成為全球弘道、辦道的核心樞紐；另一方面，臺灣地區及各國的一貫道總會的成立，也為各組線的在地合作提供了一座資訊溝通的橋樑。各組線的縱向拓展及各地總會的橫向聯繫，為一貫道深耕全球的宏圖提供了一個立體的網狀傳道體系。

37. 比如，按一貫道內部說法，白陽初祖路中一是彌勒古佛化身。白陽二祖張天然為濟公古佛化身，原靈火精古佛。白陽二祖孫慧明是月慧菩薩化身，原靈水精古佛。





1988年3月5日臺灣一貫道總會在臺北縣大香山慈音岩的成立，是該道發展的一個標誌性事件。目前加入總會的組線和支線有二十多條，還有相當多的組線並未加入總會。總會基本上屬於一個「鬆散聯邦」性質的聯誼機構，其領導成員（理事、常務理事和監事）主要由各組線的前人、領導點傳師、點傳師等組成。總會與各組線是指導與被指導的關係，而非領導與被領導、管轄與被管轄的關係。其扮演的角色主要有如下幾點：一是臺灣各組線、道場之間良性互動的平臺，二是世界各地一貫道總會相互溝通的平臺，三是臺灣各組線與中國大陸有關部門進行學術、文化交流的平臺。帶有聯誼性質的總會的成立，是一貫道在組織上自覺進行「法理性權威」整合的一種制度性嘗試。

隨著一貫道在臺灣的合法化和公開化，各組線與當地社會環境的關係開始邁入一個低張力的階段。³⁸ 一貫道在台發展也相應進入了一個平穩和守成的階段。根據臺灣「內政統計通報（2011年第25周）」，從2005年底到2010年底，一貫道正式登記和補辦登記的寺廟數分別是191、194、196、200、201、207，約占1.74%，居第三位。³⁹ 在臺灣本土，各組線開始從一個高張力的「宗教救渡團體」向中低張力的「文化弘道團體」轉變。一是各組線紛紛成立或健全各類的文教基金會，大力推動兒童讀經、國學育樂營、孝親活動，推廣素食，並不斷地加大公益慈善事業的投入；二有實力的組線（如發一崇德、寶光建德）加緊申辦一貫道研修學院，開辦碩士班，以提升道門傳道者的綜合素質。

在各組線的版圖擴展中，領導前人作為一個「主幹（核心）卡理斯瑪型領袖」，在道門走向公開化之後，仍然扮演著重要的引領角色或精神象徵。諸如，在發一崇德道場，陳大姑前人一直是重要的精神領袖，即便在她去世後，道門仍然稱「不休息菩薩是『永恆舵手』」。⁴⁰ 不過，為了避免領導傳承上可能引發的動盪局面，各組線逐步嘗試通

38. Lu Yunfeng（盧雲峰），The Transformation of Yiguandao in Taiwan, 113 - 135。

39. http://www.moi.gov.tw/stat/news_content.aspx?sn=5278。2011年6月18日。

40. 發一崇德道務中心負責群編：《傳承永續：不休息菩薩行道六十周年感恩紀念專刊》，財團法人光慧文教基金會發行，2009，第50頁。

過財團法人或社團法人等組織形式，並登記一些相關的文教基金會，自覺地將領導前人轉化為基金會的董事長或理事長，顯示了各組線在權力形式上開始從「個人卡理斯瑪」向「職位型卡理斯瑪」的轉變，從「核心卡理斯瑪權威」向「法理型權威」的初步轉化。這種文化現象大抵屬於馬克斯·韋伯（Weber）所說的「卡理斯瑪例行化（常規化）」現象，即「被傳統化或者法制化，或兩者的聯結所轉化」。⁴¹其領導權威已經初步形成了一些「規劃的限制」，其組織形態也開始走向社團化或財團化，管理方式也開始朝集體共議的方向轉變，有力地推動了道門的制度化建設進程。

例如，發一崇德組線的做法就相當具有典型性。在陳大姑前人去世後，該組線強調「道場實施『集體領導、整體帶動，忠義字班運作』是符合世界民主潮流，又兼具道場聖聖相傳的莊嚴使命，才能上下連成一條常而不變的金線，因此，金線是天心是公心，是以正知、正見、正法、正傳為依歸，不是以點傳師或單線行事者為諛附」云云。⁴²相關統計數字也可以說明一些問題。根據臺灣「內政部」2011年的統計，在臺灣一貫道已登記的207間寺廟中，正式登記75間，補辦登記132間，私建4間，募建203間，已辦理財團法人登記數計17間，未辦理財團法人登記數計190間，其中採用委員會制計100間，採用管理人制計90間，其動產計1503861千元。⁴³

鑒於一貫道曾經與中國大陸的社會環境曾經形成高度的張力關係，一貫道各組線也積極探索與大陸開展良性溝通的現實可能性。用現任理事長李玉柱的話說，海峽兩岸是「血緣同源，聖脈同宗」的關係。⁴⁴各組線也將「道弘神州」視為「接緒道統」的關鍵。據李玉柱的記錄，從1991年開始，臺灣的一貫道總會前人輩均會以個人名義向大陸賑災，

41. 參見《韋伯作品集》2《支配的類型》，康樂等譯，南寧：廣西師範大學出版社，2004，第368頁。

42. 發一崇德道務中心負責群編：《傳承永續：不休息菩薩行道六十周年感恩紀念專刊》，財團法人光慧文教基金會發行，2009，第75頁。

43. sowf.moi.gov.tw/stat/year/y01-03-1.xls。

44. 李玉柱：《理事長嘉言》，臺灣一貫道總會網站：<http://www.ikuantao.org.tw/modules/articles/article.php?id=47>。



臺灣的道親及海外華僑華人道親也在大陸投資事業；1996年開始，臺灣一貫道則嘗試與中國社會科學院世界宗教研究所建立溝通交流的管道；從2006年開始，經前親民黨立委沈智慧博士積極的引薦和溝通，臺灣一貫道與大陸國台辦、海協會及其他地方單位建立了良性的交流管道，雙方的互動往來趨於頻繁，有關「一貫害人道」的社會刻板印象也開始改變。特別是2008年11月3日和2009年12月21日，一貫道組織大批道親在臺灣歡迎海協會會長陳雲林，引起兩岸媒體以各種方式進行報導，反響熱烈；2009年7月，李玉柱理事長作為臺灣宗教界的兩位代表，出席了湖南長沙舉辦的第五屆兩岸經貿文化論壇，研討「中華文化的傳承與創新」，並發出書面建議書，強調兩岸人民均屬中華民族，炎黃子孫，同文同種，希望取消「反動會道門」的名稱，共同弘揚中華文化，構建和諧社會；2010年，在中國民俗學會前理事長劉魁立教授的引薦下，《百孝經（篇）》簡體本也在中國社會出版社正式出版，並免費贈印送給相關社區，以弘揚孝道文化；2010年，中國社會科學院世界宗教研究所主辦的國際「新興宗教發展趨勢學術研討會」，教界內外有多篇關於一貫道的論文正式發表；2010年和2011年的五月，一貫道總會以各組線文教基金會的名義，與山東省合辦了兩屆「和諧中華·海峽兩岸經典文化推廣會演」活動，並進行兩岸的同場直播，影響深遠；⁴⁵2011年6月，臺灣的一貫道總會以「臺灣宗教與和平協進會」的名義，與發一崇德基金會合作，甚至參與協辦了海南省道教協會主辦的「積德行善、助國安民——以感恩的心慶祝中國共產黨九十華誕」慈善公益活動；同月，一貫道總會和基礎忠恕、發一崇德、寶光崇正、寶光建德、寶光玉山、興毅等組線應邀參與了第三屆「海峽論壇」，並在泉州閩台緣博物館舉行大型的孝親表演活動。2011年—2012年，一貫道總會與廈門大學國學院確立了合辦可持

45. 參見李玉柱：《一貫道的臺灣經驗與全球發展》之「兩岸有關一貫道文化交流事項簡錄」，北京：新興宗教發展趨勢學術研討會論文集（2010/12/6—7）；另見宋光宇：《天道鉤沉》（修訂版）之「十九章：最近與大陸官方的互動」（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010）。

續性的學術會議之框架，並正式出版了首屆會議的論文集。伴隨著兩岸經濟、文化交流的不斷深入，不僅是臺灣各組線在中國大陸積極開展弘道神州的新規劃，而且以海外華僑華人（包括大陸留學回國人員）為主體的道親也返回中國大陸傳道。目前在大陸「暗釣賢良」的道親人數到底有多少，因尚未走向「陽光化」，我們不得而知。而伴隨著兩岸文化和學術交流的深入，中國大陸社會對於一貫道的觀感也開始趨於正面和理性。

在1987年臺灣解禁一貫道之後，一貫道在全球的拓展進入快速增長的階段。各組線審時度勢，充分發揮各自的資源，紛紛派傳道人士前往各國辦道，從而建立了附屬於各組線的無數道場。各一貫道組線積極向所在國傳播其理解版本之儒家文化，「推動社會公益不遺餘力，興辦公益慈善活動、提倡素食、文化教育、社會福利、海內外急難救助工作，推展宗教與國民外交」⁴⁶。除重點鞏固華人社區的傳道外，一貫道也將傳道對象擴展到非華人社會，並逐步實現了道務管理的在地化。1995年9月4日「柬埔寨一貫道總會」率先成立。1996年10月6日，美國洛杉磯成立「世界一貫道總會」，之後印尼（2000）、泰國（2000）、馬來西亞（2002）、美國（2006）、日本（2006）、奧地利（2007）、澳大利亞（2007）、英國（2007）、巴拉圭（2009）、南非（2010）、巴西（2010）等先後成立總會。各國總會的理事會成員，主要也是由臺灣各組線在海外的在地領導人組成的。

在積極邁向全球化的過程中，一貫道也逐漸形成了「立足臺灣，輻射全球」的辦道格局，建立了「合縱連橫」的立體弘道網絡，從而構成了一個「宗教命運共同體」。事實上，臺灣一貫道總會也成為各國一貫道總會的聯誼中心；在臺各組線的主道場相應成為各國一貫道支線的領導總部。由於第十八代祖張天然時代一貫道的教理教義、儀

46. 未具名：《一貫道合法化之重要推手》（2010/7/11），臺灣一貫道總會網站：

<http://www.ikuantao.org.tw/modules/news/article.php?storyid=63>。



軌、經典等方面受到一次系統的清楚與統合，加上長期以來不得不以地下傳道方式來面對打壓，以及必須面對傳統的宗教信仰組織的強勢的競爭等等因素，反而導致了各組線的辦道模式並沒有多大的差異，特別是在涉及本道之道統、儀軌、教義等「本真性」方面表現出很強的延續性，而且各組線之間在弘道過程中也相互達成了默契和共識，彼此尊重，低調行事。一貫道特別是師母派各組線在「合縱連橫」的傳道網絡構建中，也相對較少發生各組線開宗立派的分裂局面，反而有效地形成既競爭又合作的共榮局面，從而加速了其全球性的道務拓展。不過，不同組線結合的邦聯體制和合作競爭如何有機的協調？如何既合而不爭，又分而不裂？一貫道內部在制度設計或法脈傳承上的歷史慣性，也將對普世時期一貫道的全球化提出了尖銳的挑戰。⁴⁷

參、傳統的復興： 一貫道與近現代中國的宗教本土運動

誠如前文，如果我們將清代中葉至民國時期一貫道的嬗變視為一個新宗教運動的話，那麼一貫道邁向區域化和全球化進程，足以說明其初步實現了從「新興宗教」向「體制化宗教」的成功轉型，即初步完成了「卡理斯瑪例行化（常規化）」，如信仰對象的觀念化、教義教理的固定化、崇拜儀式的程式化、組織制度的常規化等。⁴⁸ 這種轉變其實是從第十八代祖張天然時代就開始的。儘管後來一貫道在中國大

47. 比如，一貫道內中的師母派與師兄派（正義輔導會）的紛爭無疑強化了一貫道的「宗派主義」意識，形成一貫道內部整合的最大的張力之一。師母派內部一直有對修「人情道」的批評。1947 年中秋張天然師尊歸空後，一批道親以永遠追隨張天然師尊為訴求，並以扶持劉師母及張師兄為主，後來成立了正義輔導會，並專門宣揚孫素真師母沒有天命。而師母派則主張，早在張天然師尊親訂的《暫訂佛規》裡，就有明訂彌勒祖師、南海古佛、活佛師尊、月慧師母，需依序禮敬者。這四個聖號所指稱的就是路中一、路中節、張天然、孫慧明，可說是張天然師尊認定這四位是天命傳承者。自此，孫慧明師母的追隨者則以「人情道」稱呼正義輔導會的成員，而孫慧明師母的追隨者則自稱「天理道」。後來「人情道」也用於指稱因人情關係才來道場者，沒有認理歸真，會人情用事，人家對我好，我才說道好，而不真正去體會道。師母派多稱正義輔導會為「脫離金線」者，即不再承認張天然師尊、孫慧明師母的天命者，或反道敗德離開道務體系者。而師兄派甚至拿孫素真的臺灣臺地的真假問題說事，在這網絡上都可以查尋到相關內容。——感謝臺灣一貫道總會理事長李玉柱先生的指教，謹此致謝。

48. 高師寧：《新興宗教初探》，北京：中國社會科學出版社，2006，第 56 — 57 頁。

陸經受到極大的挫折，但其在臺灣的生存與發展的進程，畢竟較少受到獨一教主的個人因素影響（「師母」孫素真在臺行事一直較為低調），基本上是沿著體制化的方向邁進，使得一貫道透過區域化、全球化最終完成了自我的宗教「正名」。

站在宗教人類學的視角，我們在討論一貫道興革的百年軌跡時，還必須將其放在近現代中國及周邊華人社會的「宗教本土運動」（宗教救渡運動）的背景來思考。

一、宗教人類學視野中的本土運動或復興運動

（一）林頓與華萊士的本土運動論述

宗教人類學學者在研究宗教起源時，已經將眼光也轉向近現代發生的宗教運動。其中以林頓（Ralph Linton, 1893-1953）、華萊士（Anthony F.C. Wallace, 1923-）最具代表性。

林頓從類型學角度劃分了近現代宗教的「本土主義運動」，稱本土主義是社會成員在復興或保存其文化精華方面所表現的有意識、有組織的努力。他提出兩對範疇：即「復古的本土主義」（Revivalistic Nativism）和「存續的本土主義」（Perpetuative nativism）範疇⁴⁹，「巫術本土主義」（Magical Nativism）和「理性本土主義」（Rational Nativism）範疇，並相應的形成四種組合，即復古的巫術型、復古的理性型，存續的巫術型，存續的理性型。

華萊士則從動態的眼光分析了復興運動（Revitalization Movements）這一種特殊的文化變化現象，稱它是「社會成員通過深思熟慮的、有組織有意識的努力去構建一個更為滿意的文化」，「必須

49. 這是李亦園的譯法，參見：《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團，2002，第136—137頁。殷海光亦譯成「存續式的本土運動」，參見氏著：《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店，2002，第55頁。大陸學者譯成「信仰復興型本土主義」（Revivalistic Nativism）和「永久保持型本土主義」（Perpetuative Nativism），見史宗主編：《20世紀西方宗教人類學文選》之《本土主義運動》，金澤等譯，上海：上海三聯書店，1995。



把他們的文化或文化的某些主要方面理解為一個系統（無論這樣做精緻與否）；同時他們必須對這個系統感到不滿；他們所必須改造的不僅僅是分立的各項，而且是一套新的文化系統，該系統確定了新的關係，有時還有新的特徵」。⁵⁰當然，由於傳統宗教系統體現了其文化的主要價值，「這些本土運動幾乎總是包含了某些典型的宗教或巫術行為作為它們的基本成分」。⁵¹而從本土運動的認同對象來看可以分以三類：以傳統文化為重整目標、以外來文化為重整方向、以烏托邦式的理想文化為重整目標等。

（二）中國學者對本土運動的反思

中國學者對於本土運動也有所借鑒和探討。自由主義者殷海光將本土運動分為「存續式的」（Perpetuative Nativistic Movement）和「同化式的」（Assimilative Nativistic Movement）。前者是一種返回適應式的本土運動，帶有延續性的主位元文化崇拜的內容和排斥客位元文化的傾向，包括類似宗教崇拜儀式和行為，意在保存傳統符號、制度和生活方式，並為了「反濡化」（Countra-Acculturation），是原有文化受到外來文化衝擊後產生調適（Reactive Adaptation）或返退作用（Regression）的產物，如義和團運動是極端的保守運動；後者是一種吸收式的本土運動，主張吸收外來文化，創建一新的文化整合，是走上文化重建的康莊大道，如五四運動。近代中國文化對西方文化衝擊的反應，一直是在這兩種本土運動間搖擺。⁵²存續式的本土運動代表了一種以承繼「道統」和弘揚「歷史精神文化」自居的「傳統跟隨（Tradition Following）」傾向和受挫折的群體情緒（Group Feeling），和全盤西化類的「心理方面的違拗作用」一樣，很難不陷入「擁護」或「打倒」中華文化的習慣當中去。⁵³

50. 史宗主編：《20世紀西方宗教人類學文選》，金澤等譯，上海：上海三聯書店，1995，第915頁。

51. 史宗主編：《20世紀西方宗教人類學文選》，金澤等譯，上海：上海三聯書店，1995，第901頁。

52. 參見殷海光：《中國文化的展望》，上海：上海三聯書店，2002，第55—56頁、161頁、186頁。

53. 殷海光：《中國文化的展望》之《序言》，上海：上海三聯書店，2002，第2頁。

文化人類學者李亦園在針對近現代東南亞華人的本土運動時也指出：「本土運動即是文化接觸變遷衝擊下所產生的一種重整反應；這種反應常因接觸的屬性、不同的文化結構、特殊的處境而有各種不同的表現，而這些不同的表現即是可用以瞭解文化歷程最重要的材料。」⁵⁴ 義和團運動（傳統文化）和上帝教運動（外來文化）都可為視為巫術式的本土運動，五四運動（外來文化）和康有為的保皇運動（傳統文化）則是理性的本土運動。

宗教人類學者金澤在介紹西方的宗教復興運動時指出，本土（主義）運動或說復興運動，形成於文化交往中的特殊狀態，凡有利於文化交流或在相互排斥中共生的狀態，都不大可能引發本土（復興）運動。不同的社會條件不僅決定了本土（復興）運動在何時何地能否出現，還制約著運動發展的價值取向，即向何種類型的運動發展。傳統社會中的不同階級和階層對文化移入的反應是不一樣的，因此也存在著不同類型的本土（復興）運動。⁵⁵

二、宗教救渡團體與近現代中國的宗教本土運動

從晚清至民國時期，中國社會掀起了一股影響深遠的新興宗教思潮，包括「儒學宗教化運動」、「佛教運動」、「民間教派運動」等。諸如康有為主導的孔教會，是一種以復歸傳統為目標的儒家宗教化運動，絢麗而短暫；太虛法師等宣導的反對天化、鬼化的「人生佛教」運動，亦在政治動盪中人微而言輕；而由在理教、同善社、道德學社、悟善社（救世新教）、萬國道德會、道院、先天道、歸根道、太上門、九宮道、天德聖教、一心天道龍華教會、一貫道、真空教、德教等等構成的新興宗教，則是一場席捲中國的「現代民間教派運動」。

54. 李亦園：《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團，2002，第136—137頁。

55. 金澤：《宗教人類學說史綱要》，北京：中國社會科學出版社，2009，第256頁。



（一）積極與消極：宗教救渡團體的「救世運動」

針對民國民間教派運動的性質，學者從「救世主義」或「救贖主義」的學術視角進行了深入的剖析。其中，楊慶堃、酒井忠夫、杜贊奇（Prasenjit Duara）、宗樹人（David A. Palmer）都有代表性的論述。

楊慶堃率先指出，中國教派宗教是一種「救世運動」，帶有三教混合的色彩，兼及「普世救世」與「個體救贖」的觀念；⁵⁶ 酒井忠夫進一步強調了這個新興宗教運動包括救世的積極精神和民族宗教內部消極維護的精神的雙重個性；⁵⁷ 杜贊奇（Prasenjit Duara）則創造了「救世（贖）團體」（Redemptive Societies）一詞來指稱民國的民間宗教運動，認為它們是來自中國教派主義和融合主義的傳統，並繼承了普世主義和道德自我轉化的使命。而各個救世團體針對西方殖民體系而形成的文明論述，與日本帝國「大東亞共榮圈」的文明論述相互影響，也導致了救世團體與在華的日本傀儡政權之間關係的曖昧。⁵⁸

近年佛光大學舉辦的兩個國際會議（2007、2009），相續以「救世團體」來指稱民國時期的民間宗教運動，筆者曾是參會者之一。而新近的臺灣《民俗曲藝》第172期，特別規劃「救世團體與現代中國的新興宗教運動」專輯，執行主編是Paul .R. Katz（康豹）、特聘主編是王見川、David A. Palmer（宗樹人）。該專輯的導言有「救世團體研究的回顧」。⁵⁹

56.（美）楊慶堃：「救世的主張是民間宗教運動應對危機的核心，……個人救世因而成為擺脫苦與罪，普世拯救的一個中介，宗教救贖在形成一場宗教的過程中同樣起到了雙重作用。……不光是佛教和道教，也包括所有的近代教派，都有通過皈依得到個人救贖，並通過普世性救贖獲得全體救贖的觀念。……救世主張是宗教運動基本動機的組成部分。……如果說救世主張是宗教運動的核心，預言則是救世主張的重要部分。通過給整個運動生在過去、現在和來世的重大事件附加上救世的理由，神啟給整個運動添加了現實感和鮮活性」，載氏著：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，範麗珠等譯，上海：上海世紀出版集團，2007，第213—215頁。

57.（日）酒井忠夫：「民族宗教集團的中心份子採納救世的積極立場，可說是新興宗教運動的原因之一。此救世的積極的民族宗教的新精神，與民族社會中傳統的政治勢力，如軍閥官僚階層相結合。亦即表示此政治勢力經世的立場，但與其說是救世的積極精神，毋寧認為是民族宗教內部消極防護的自衛。也就是以諸宗教的聯合大同為依據，維護民族宗教或各宗教立場的行動。此為新興宗教興起的第二個原因。……積極救世的民族宗教新精神及消極的維護精神，乃是在朝向新中國之變革期中，為了應付社會國家世界的變亂及由於新時代精神對傳統宗教思想的排斥而興起的。……政治的變革、思想的排斥、實際運動上的破壞，如此反宗教、反迷信的趨勢，促使了民族宗教產生消極維護的精神。」見氏著：《民國初期之新興宗教運動與新時代潮流》，張淑娥譯，載《民間宗教》第1輯（王見川主編），臺北：南天書局，1995年12月，第34—36頁。

58.（美）Prasenjit Duara, "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism," *Journal of World History*, 12:1 (2001), pp. 99-130, reprinted in *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 89-129. 參見宗樹人：《民國救世團體與中國救世宗教：歷史現象還是社會學類別？》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第3輯，北京：中國社會科學出版社，2011（即出）。

59. 非常感謝 Paul .R. Katz（康豹）在7月29日回信的提示，在修訂本文時應該注意到本輯的研究成果。因楊慶堃、酒井忠夫、杜贊奇有關民國的新宗教之「救世」討論相對較早，故本文重點突出其分析——特此補充說明。

其中，最有代表性的說法是宗樹人（David A. Palmer），稱「救世團體」可以專門指稱民國的道門或教門的救渡運動，主要有四項特徵：一是引用三教內容但不接受三教制度；二是成員是自願參與的但不同於民間信仰等歸屬性社群；三是登記為全國性社團而為合法實體；四是在民國時期成立，並利用「卡理斯瑪領袖」或扶乩資訊來提升其傳統的組織架構。⁶⁰

關於民國宗教救世（贖）團體的討論，筆者於2009年針對宗樹人的研究補充指出，倘若說「救贖團體」（Redemptive Societies）一詞太過基督宗教化（宗樹人語），偏於「修內果」或外在超越層面，側重於個體自身的救贖的話，則「救世團體」（或譯「渡（濟）世團體」）一詞又偏於「立外功」，側重於新興宗教團體的社會性，難免忽略了晚清以來新興教派之極具神秘性的宗教膜拜成分。如果用「救度（渡）團體」範疇，是否更確切妥當？因為這些新興教派都強調自渡渡人，渡生渡死，中文「救度（渡）」一詞能夠突出這些新興宗教團體的宗教性和社會性的層面，並兼及「修內果」和「立外功」的層面。救渡團體甚至可以區分為治（理）身的、救贖的、救世的等三種宗教性氣質。其中帶有神秘的膜拜成分的氣功團體，主要是治身的救渡團體；而像紅十字會、德教接近於救世的救渡團體；一貫道或空道教（真空教）則屬於三者兼有的宗教氣質。⁶¹

David A. Palmer（宗樹人）進而主張保留「救世團體」，特指英文中的「Redemptive Societies」，而以「救渡宗教」作為「Salvationist Religion」一來指代一個更廣闊的社會學分類，即「一個『有卡理斯瑪』魅力的教主或者神直接的啓示；千禧年的末世論；道德教導；非歸屬性的、自願的救渡道路；通過治療或者是身體修煉的體驗；通過功德、傳道或者慈善事業來向外傳播。所有這些因素是互相聯繫、互相增強的。」在救渡主義的架構下，「救渡宗教」可以指稱中國歷史上眾多教派。⁶²

60. 參見宗樹人：《民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？》的相關論述。英文版本載於《民俗曲藝》「救世團體與現代中國新興宗教運動」專輯（2011年第172期）。

61. 陳進國：《走近宗教現場》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第1輯，北京：民族出版社，2009，第4頁注1。

62. 參見宗樹人：《民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？》的相關論述。



值得一提的是，早在一個世紀之前，馬克斯·韋伯（Weber）就提出了同樣是作為宗教社會學分類的「救贖（教團）宗教」的概念：救贖宗教有可能源自社會的特權階層，因為先知的卡理斯瑪並不局限於任何特定階級的成員，並通常擁有至少是最低限度的知識教養。而社會性或經濟性的壓迫是救贖信仰出現的一個有力源頭。在順應現世的過程中，救贖宗教存在著從祭典宗教向純粹的巫術或救世主宗教轉向的雙重面向。因而在救贖之道方面，既有儀式主義宗教皈依，也有日常倫理之宗教性的體系化。如果救贖宗教愈是循著「信念倫理」的途徑體系化與內化，與現世的關係就愈是緊張。儘管西方和亞洲都存在救贖宗教，但有著根本的差異。前者往往有一個超乎世界的無限的全能的神的觀念，其救贖方法帶理性（如禁欲）的性格，並帶入世俗生活中，從而影響到信者的職業倫理。其人神關係也帶有依法律界定的從屬關係；後者則往往與前者相反，以帶有「知性宗教」——從未放棄經驗世界之「有意義性」的色彩，其虔信形式通常轉向泛神論，其實踐動力則注重於出世冥思，並可能有忘我的狂迷等救贖方法。⁶³

關於清末民國時期的救渡團體的性質或功能，我們當然可以放置於韋伯所謂的「救贖宗教」的範疇去討論。然而，韋伯關於東西方「救贖宗教」差異的分析畢竟是一種靜態化的理想型的思考。但近現代中國這場帶有強烈的「救世」或「救渡」色彩的民間教派運動，卻顯然無法直接套用韋伯關於東西方「救贖宗教」的特徵界定。從動態或過程的眼光去看，中國近現代的宗教救渡運動，由於首先是一種應對殖民主義或外來文化衝擊的宗教本土運動，並且被深深地捲入這種文化衝擊與反應的調適模式之中，其作為一種新型的「聖典宗教」（如寶卷、善書）或「教團宗教」（宗教結社），首先是立足於中國宗教自身發展的內在邏輯，但同時又帶有韋伯筆下的東西方之「救贖宗教」相互雜糅的新宗教的氣質，因此，其宗教運動也必然處於一種「半生不熟」、

63. 參見《韋伯作品集》8《宗教社會學》各章節的相關論述（不一一注明），康樂等譯，南寧：廣西師範大學出版社，2004。

「亦生亦熟」（「生／熟」範疇是一對表達「文化涵化」[acculturation]程度的關鍵字）的未完成時的中間狀態。一定意義上說，東方式的普世救世與西方式的個體救贖的雜合，構成了這場悲欣交集的宗教救渡運動。這是我們下文要集中討論的主旨。

（二）「宗教救渡運動」的範疇及其基本特徵

顯然，關於清末民國時期本土運動的類型，上述華萊士（Anthony F.C. Wallace）三種認同對象的分類，都是客觀存在的。無論是以傳統文化為重整目標抑或以外來文化為重整方向的本土運動，既包括宗教維度的救渡團體（如上述的新興民間教派，太平天國上帝教運動），也包括世俗維度的文化團體（如保皇運動，新文化運動）。而無論是救渡團體或文化團體，都可以標榜為具有「救世主張」的結社。而以烏托邦理想文化為反應目標的共產主義或無政府主義社團，則是理性化的政治團體了。晚清民國時期立足於本土主義的救世思潮及救世團體，其實兼涉了宗教的維度和世俗的維度。當然，這些宗教或世俗的本土運動又可以分為朝向內部的肯定力量（以復歸傳統為主導方向，謀求自己文明體系的保持）和朝向內部的否定力量（以外來文化為重整目標，改造本土文明體系以納入世界）兩類，大抵目標皆以謀求中華的自存或革新。但從中國歷史的結果來反觀，「這個朝向內部的文化否定力量，才是創造東方歷史的真正動力，它同時以抵抗為媒介，把西方的近代包容到自己的歷史中來。因此，東方的現代化過程，對於世界史而言，是一個以西方的入侵為媒介再造傳統的過程」。⁶⁴

從動態的視角來看，面對同樣的文化移入的劇烈衝擊和文化反應，中國近現代的宗教本土運動劃分為幾種類型：1. 外來文化主導型；2. 傳統文化主導型；3. 靈性型（即被視為巫術的，薩滿式，神秘主義的）；4. 理性型（道德理性主義的）；5. 混合型（靈性＋理性，混合主義的）。

64. 孫歌：《在零和一百之間》（代譯序），載竹內好著，孫歌編：《近代的超克》，李冬木等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005，第56頁。



彼此組合的結果便構成了幾種宗教本土運動或宗教復興運動的類型：1. 以傳統文化為主導的靈性型；2. 以傳統文化為主導的理性型；3. 以傳統文化為主導的混合型；4. 以外來文化為主導的靈性型；5. 以外來文化為主導的理性型；6. 以外來文化為主導的混合型。⁶⁵ 那些以重整傳統文化為目標的「宗教本土運動」同樣有三種傾向性：1. 靈性型（臺灣的鸞堂系統或儒宗神教）、2. 理性型（孔教會、香港孔教）；3. 混合型（同善社、一貫道、德教）。當然，這只是一種導向性的「理念型」的劃分。參見下圖：⁶⁶

本土運動	靈性型	理性型	混合型
傳統文化主導型	鸞堂、儒宗神教、義和團	孔教會、香港孔教、 人間佛教運動	同善社、一貫道、德教
外來文化主導型	上帝教？	新文化運動	基督教靈恩派？

其實，宗教本土運動往往因應時勢而在理性主義或靈性信仰之間左右的移動，而不會一直保持某種恆穩的「宗教氣質」。特別是在其形成某些宗派或派系之後，有些教團經常會借助神明啓示或「卡理斯瑪」人物而發生自身的信仰氣質變化。相對而言，向理性型轉變的本土運動無疑更具有頑強的生命力。

比如，東南亞德教會先後形成了紫系、濟系、贊化系、振系等系統，在 1970 年代發生爭論，其中「馬來西亞德教聯合會」屬下十八閣就因鸞訓「焚盤化柳，永不復鸞」，而轉向重視社會公益和施醫賑藥，走理性化的宣道之路。⁶⁷

65. 李亦園在《東南亞華僑的本土運動》指出除混合型以外的組合分類，載《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團，2002，第 138 頁。我們認為「巫術」一詞充滿著歧義，「靈性」是一個更為中性的語詞。

66. 宗樹人（David A. Palmer）建議增設此表格以使說明明晰化，在此謹表感謝。

67. 馬來西亞德教的研究，可參見蘇慶華：《馬來西亞華人宗教史概述》，載《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》（第一卷），吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004，第 37 — 38 頁。

至於臺灣一貫道在辦道過程中，也有針對「天機道」及「顯化道」的不同看法，指稱不論在沙盤或平素所研習，倘若落入探索玄奇，或喜好預言，或期待顯化，則難免會掉入孔子所說的「雖小道必有可觀者焉，因致遠恐泥，所以君子不為也」的困境，故進而主張回歸到人的常道，即所謂盡良心以契天理，甚至較採重孟子所謂的「盡心知性以知天」，「修心養性以事天」，「修身不貳以立命」的立場。比如，「發一崇德」和「寶光崇正」道場堅持走靈性與理性並重的弘道之路，仍然相當倚重代天顯化的「三才」，以繼續方便讓人相信神聖存在的啓信作用；「發一崇德」道場在 1980 年代初遭遇過某些大專院校佛堂因懷疑扶乩而瓦解的尷尬局面，進而強化了對五教經典之「微言大義」的開放性詮釋。即使是仙佛降壇，亦不再偏重天機或預言，而是偏於禪機論理，鸞示儒家義理；「基礎忠恕」道場在張培成前人的宣導下，於 1976 年開始停止一切扶乩借竅活動，轉向研究和宣講經典之人才的培育；⁶⁸而興毅道場已少用「三才」，甚至部份已停用；寶光玉山雖然還有「三才」人員，卻基本隱而不用；「寶光建德」道場從 1960 年代開始反思借竅修人情道、顯化道、天機道之舊慣，而強調依真理真道實修實證。⁶⁹

上述本土的宗教救渡團體追求道德理性主義路徑的理論焦慮，很大程度上根源於作為其「信仰主體性（本真性）」的儒家所固有的理性傳統。諸如關於「敬鬼神而遠之，可謂知矣」（《論語·雍也》）、「子不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》）、「未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》）的說法，往往使得宗教救渡團體的靈性主義的現實需求變得蒼白無力；而孔夫子「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」之類的「敬畏天命」的論調，又給救渡團體關於宇宙觀的詮釋及現世的救渡論提供了合理的解釋空間。此外，扶鸞等

68. 宋光宇：《一貫真傳（一）——張培成傳》，臺北：三揚印刷企業有限公司，1998，第 340—344 頁。

69. 「興毅」道場的李玉柱先生和「寶光建德」道場的林昇樂先生對此多有指教，謹此致謝。



靈性活動易引發「沙盤命」（天命由靈界所授）是否真實的質疑，並可能阻礙透過「祈禱」、「冥思」、「虔信」等等個體救贖之路。因此，隨著宗教救渡團體的發展，其自身圍繞理性主義與靈性主義路線的爭論也將會持續相當長的時間。

倘若依上述宗教本土運動的分類，晚清民國以來被視為「民間教（道）門」、「民間教派」、「民間宗教」或「會道門」之類的宗教救渡團體，無疑屬於以復興或傳承傳統文化為主導的混合型的宗教本土運動。我們可以用「宗教救渡運動」（Movement of Religious Salvation）的名稱，來指稱這時期在「文化中國圈」（中國及周邊的儒教文化圈）興起的，並被稱作「教（道）門」的宗教本土運動或宗教救渡團體。這類宗教救渡團體，一方面帶有綜攝主義（syncretism）的強烈色彩，另一方面又保持著自身的「文化主體性」內容。

在應對異質的文明體系的衝擊時，這個關於本土宗教的救渡主義運動，是一種欲圖朝向內部傳統的肯定力量，因此也是一種文化保守主義的力量。用日本思想家竹內好的話說，這仍然是一種「回心型文化」的本土運動。「如果說轉向是向外運動，回心則向內運動，回心以保持自我而反映出來，轉向則發生於自我放棄。回心以抵抗為媒介，轉向則沒有媒介」。⁷⁰但這種救渡運動充其量是一種「回心型的肯定力量」，比較缺乏自我否定與批判的精神，與中國「回心型的否定力量」謀求革新的路徑相比，並非社會運動的精神主導，大部分也只能走向衰微一途了。⁷¹當然，我們並不打算將民國的人間（生）佛教運動、孔教會等理性型、未帶有綜攝主義（syncretism）色彩的宗教本土運動，統統地納入「宗教救渡運動」或「宗教救渡團體」的範疇來一起討論。

70. 竹內好：《何謂近代——以日本與中國為例》，載竹內好著，孫歌編：《近代的超克》，李冬木等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005，第212—213頁。

71. 酒井忠夫評論說，「新中國的趨勢，大體是沿著五四新文化人攻擊宗教迷信這條線，所以此批判樹立方，使得在思想上、社會上、政治上最弱小的宗教結社只有衰微一途。結社的消滅，不過是單純在民族信仰中留下殘影罷」。參見氏著：《民國初期之新興宗教運動與新時代潮流》，載《民間宗教》第1輯（王見川主編），臺北：南天書局，1995年12月，第34—36頁。

概而言之，這類宗教救渡運動或救渡團體的基本特徵包括：

1. 在教典教義方面，以三教合一為立教的主體，各有偏重性，並雜糅基督教或伊斯蘭教等外來文化的表面內容；經常以信仰的形式對經典做俗世化的解釋（以教解經⁷²），或借扶鸞借竅的訓示創造經典；宣揚「三期救劫」（龍華三會）的末世救渡論，以期社會變革。
2. 在儀軌或信仰實踐方面，往往兼顧靈性信仰或神秘主義（如飛鸞宣化）和道德理性主義兩個面向，既重視天人的溝通與體驗，也強調開啓心智與道德的教化（勸善）；在不同的階段或不同的派系中，會有針對靈性需求和道德理性方面的靈活的調適。
3. 在神明體系方面，往往帶有「理一分殊」的科層化特色，既繼承或構造一個最高的神明為崇拜對象，也廣泛吸收中外神明（如仙佛神聖、聖賢、先知、天使）作為淑世救劫的需要；有時會敬奉去世的「卡理斯瑪」領袖為神明，以期接續道統。
4. 在組織形態方面，各層級「卡理斯瑪」魅力的人物，或者神明的直接乩示，成為教門或其宗派整合的關鍵；在家式的導師或道場的精英，構成了弘道或傳教的骨幹和主力；其團體帶有自願性的組織特徵，有些則蛻化為民間信仰式的鬆散性社群或社區組織。
5. 在功能展示方面，既宣揚以公益、慈善、教育、醫療、文化為主的救世（現世）主義（立外功），也特別重視個體之身心修為的應世救贖論，即外在神明的救贖和自身的修善消劫（修內果），或者身體的修煉。
6. 在宗教傳播方面，帶有末世救劫、修道渡人的入世情懷，部分模仿、借鑒了基督宗教的傳教模式；一改原有信仰傳統之消極自足的內斂性格，並形成開荒傳道的外向型品格。

72. 鐘雲鶯稱：「以教解經」是近現代民間教派的經典詮釋路徑，從而形成一種「解釋的張力」。因「三期末劫」的「救劫」思想是民間教派的核心教義之一，故而民間教派透過經典解釋的經世濟民的內容，表現其淑世救劫的生命關懷；透過宗教式的解釋，傳達其救人性靈的使命感。同時，解經者在不同時空背景下也經常將自身的文化認同或政治認同帶入經典的詮釋系統當中。參見鐘雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，臺北：台大出版中心，2008，第5—14頁。



三、作為「宗教救渡運動」範疇的一貫道

遵照上述的評判標準，一貫道當屬於現當代中國一個以宣導中華文化之復興的混合型的宗教救渡運動。用李玉柱的話說，一貫道的道場興革，其實是以「道義義理的圓融詮釋」、「道場儀節的簡樸平常」、「修持理念的日用活化」、「道務組織的人人平權」、「道傳世界的弘願實踐」等五大面向最具代表性。⁷³

首先，自十五代祖師王覺一之後，一貫道確立了「以儒為宗」的教旨，十八代祖師張天然提出「講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨」的宗旨。林安悟教授曾經跟筆者談及一貫道的特色是「以儒為體，以道為用，以佛為相」。除五教經典外，鸞訓是一貫道教化道親的重要工具，如《彌勒救苦真經》、《百孝經示訓》；道門內部甚至有耶穌基督或穆罕默德垂訓（如《回耶教主聖訓》）；在臺組線還有借助《聖經》之預言語句，來反復印證東方道統的承續或先知降臨（如濟公活佛），以期在歐美國家傳播一貫道模式的「千禧年主義」（末劫收圓）。

其次，一貫道早期相當重視靈性信仰的宣道成分，是一個帶有神秘主義色彩的宗教救渡運動。比如入道儀式的授受三寶（點玄關、抱合同手印、授口訣等）充滿莊重感和肅穆感。而道場精心培養的「三才」成為道親與眾仙佛溝通的橋樑；大批的扶鸞聖訓更是成為救世主義的預言和道門重要的行動指南；至於一貫道推動的國學教育、讀經運動以及儒教聖訓，也彰示一種道德理性主義的取向。近年來，大批道場逐步放棄扶鸞借竅等靈性的形式，而偏重於儒家文化或素食運動的推廣。

其三，一貫道尊崇的神明，即有絕對的「理一」，也有特別的「分殊」：既有最高的主宰者無生老母全名：明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰），也有五教創教的聖人和諸仙神佛（如濟公、觀音、彌勒、關公），還有本教領袖如天然古佛（張天然）、中華聖母（孫素真）、不休息菩薩（陳大姑）、白水聖帝（韓雨霖）等等。

73. 李玉柱：《一貫道的臺灣經驗與全球發展》之「一貫道道場興革的五大面向」，北京：新興宗教發展趨勢學術研討會論文集（2010/12/6－7）。

其四，一貫道在發展過程中的權力形式，既有早期的「聯合卡理斯瑪權威」形態（如一貫道師尊張天然或師母孫素真），也形成了「主幹（或核心）卡理斯瑪權威」（各組線的道長、領導前人）；以各組線道場為基礎、以前人、點傳師和壇主為核心的多元一體的弘道體系，反映了其組織體系走向平權化、常規化的努力。

其五，一貫道推動的文化交流、教育培訓、孝親活動、素食運動、心靈環保、慈善救濟等弘道方式，體現了其與在地社會相調適的努力，是一種救世運動的延伸。

其六，在「末劫收圓」的輪回創世論影響下，一貫道甚至將辦道中的挫折視為磨練心性、經受虔誠度考驗的「道考」，展示了「士不可以不弘毅」的新宗教精神；一貫道進階性的讀經教育、適合道親的音樂譜寫、每週的佛堂培訓、點傳師的弘道誓願等等，皆可管窺經歷「現代性轉型」的基督宗教傳道模式的蹤影。

當然，作為近現代中國一個代表「回心型的文化」之肯定力量和文化保守力量，一貫道並未像其他宗教救渡團體一樣，曇花一現，堪稱奇跡，是一個相當特殊的文化變遷現象。儘管歷經了中國大陸將近60年的挫折，一貫道尚能在臺灣地區以及東南亞華人社會、乃至朝全球化邁進，並從一個充滿未定性的新興宗教開始轉變為常規化的體制性宗教，一則當拜賜於宗教救渡團體自身作為「固執地保持自我」的文化的變革能力⁷⁴，二則當歸功於冷戰時代和全球化時代臺灣地區和東南亞華人社會所要積極應對的文化生存處境。

74. 溝口雄三稱，亞洲在應對歐洲的入侵的對應方式，中國作為「保持自我」的回心型文化，「則在『結構』上不斷地展開抵抗、面對失敗；又因持續的敗北感，而繼續抵抗；要言之，由於固執自我，又在自我固執的堅持下，不得不展開自我的變革。」參見氏著：《作為「方法」的中國》，林又崇譯，臺北：國立編譯館，1999，第14頁。



一、一貫道與中國大陸宗教本土運動的挫折

毋庸諱言，近現代中國的宗教本土運動和宗教救渡團體活動，是人們面對中國的社會政治危機的一種文化刺激和反應，並試圖透過信仰整合來構建一個更好的「善世」。特別是在直面西方列強的入侵和基督教等西方宗教的衝擊，本土傳統文化更陷入內外夾擊的生存危機，所謂「保國、保教、保種」的呼聲雖然有些危言聳聽，卻是亂世時代的一種文化集體意識的吶喊。因此，「宗教救渡運動」堪稱是一個保持、延續和復興傳統文化的有組織、有效應的文化行動，以尋求整體的社會文化秩序的恢復。而民國時期政治混亂、軍閥混戰、社會矛盾重重，人民生活水深火熱，使得一批救渡團體有更多的機會來表達普世救世和個體救贖的觀念，並在各階層快速地發展信徒，以期應世救劫，普度眾生。

民國時期一貫道宣揚「挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同」的願景，宣導「真儒復興」和「三期末劫」觀念，一方面是對當時陷入失範狀態之社會（即空前未有之浩劫）的文化反應，欲使人們「闡揚一貫以醒世」，以期維護、重建某種舊傳統的文化自尊；另一方面也是針對殖民主義體系和西來新文化的消極的防護、抵禦。對於從舊社會脫離出來的軍政商等職業的中上階層而言，一貫道滿足了其對傳統文化模式的依戀和想像。理性化的儒學重溫和靈性化的扶鸞聖訓，皆能暫時消解其在文化上的懷舊、失落情緒；而對於在貧困線掙扎的中下階層而言，一貫道宣揚的「罡風掃世」、「救世消劫」的觀念，在喚起傳統道德的反省之際也減輕了他們的挫折感、被剝奪感（Deprivations）。一貫道在民國期間能席捲中國大陸各個地區，信徒遍佈三教九流，達千萬人之巨，決非是一種偶然。

誠如楊慶堃分析的，「當已確立的社會和政治秩序無法提供危機的解決方案，而人們又困惑於何去何從時，教派運動站出來允諾給人們救世的答案，於是就導致了與政府緊張局面的產生」，⁷⁵民國時期一貫道和其他宗教救渡團體一樣，在不同政治勢力相互角力的大背景下

宣揚「末劫收圓」和「回歸彌勒家園」的願景，「大開普渡」之門，既充滿強烈的入世和批判的終極情懷，又帶有某種復古的保守情緒，而難免被捲入各式的妥協、紛爭和反抗，甚至成為被政治利用的對象。⁷⁶特別是有些教門以「革命劫」、「赤花劫」、「掃滅劫」等名詞來暗指辛亥革命以來的內戰和外寇等亂世，也必然造成宗教救渡團體與各類執政勢力的高度張力關係。⁷⁷在國共兩黨連續開展的反宗教、反迷信運動以重鑄國民精神和新建民族國家的潮流中⁷⁸，一貫道等救渡團體的多舛命運（如以「反動會道門」的名義「告終」），也清晰地展示了兩種「根基性」的民族主義思潮（接緒道統和反文化傳統）面對文化移入的不同態度和實踐方式，以及現代中國之本土運動的多樣性、複雜性。一貫道終究因 1949 年中國大陸新政權建立而嘎然而止，儘管這是新政權為重建社會政治秩序而不得不選擇的文化革命路徑，但並不意味著這場宗教救渡運動已經結束其歷史使命。

二、一貫道與臺灣地區宗教本土運動的存續

1945 年之後一貫道所寄生的臺灣地區，無疑面臨著劇烈的社會和文化變遷態勢。在直面日本殖民主義所造成「文化殖民化」（如皇民化運動、寺廟整理運動）或「文化壓迫感」的處境，以及因應兩岸分治而出現的美國及其所代表的西方文化的強勢在場，如何開展「復興中華文化」運動「去日本化」，並減輕西方文化（特別是基督教）來所帶來的文化衝擊，不僅是執政當局為維護一個邊陲政權所要關注的

75. 楊慶堃：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，範麗珠等譯，上海：上海世紀出版集團，2007，第 208—209 頁。

76. 李世瑜在 1940 年代的《一貫道調查報告》批評一貫道「一直是與官方有著千絲萬縷的關係」，「其內容滲透著深厚的政治色彩，或者說是日寇用來統治和愚化我國人民的工具之一」。參見氏著：《現在華北秘密宗教》（增訂本），臺北：蘭台出版社，2007，第 45 頁。

77. 陳進國：《外儒內佛——C 縣歸根道（儒門）經卷及救劫勸善書概述》，載氏著：《隔岸觀火：泛台海地區的信仰生活》，廈門：廈門大學出版社，2009，第 266 頁。

78. 關於民國時期反宗教運動與民族主義的關係，可參見杜贊奇：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》，王憲明等譯，南京：江蘇人民出版社，2008，第 85—112 頁。



問題，更是民間社會的一種「文化自覺」，以尋找或回歸失落的「中華性」，並重建傳統的身份認同和文化認同。事實上，日據時期，臺灣民間社會為因應日本殖民統治和「皇民化運動」、「寺廟整理運動」而興起的「儒教運動」（以善社、鸞堂為代表的「宗教性儒教」）⁷⁹，積極宣講保存漢文化，堪稱是一種典型的宗教本土運動或宗教救渡運動。這個運動也一直延續到戰後。⁸⁰

此外，面對中國大陸延續五四「反封建」的傳統，並積極推動共產主義「新文化」意識形態，臺灣社會也需要重構或歸屬於一種道統譜系符號，以復興或保存所謂花果飄零的中華文化之正統，因此各階層都有相當一部分的成員捲入了「存續」這個傳統的自覺行動之中。特別是針對兩岸政治軍事對峙局面，以及臺灣所進行的經濟革新和商業全球化的歷程，人們同樣需要一種傳統的創新性復歸，來重建社會的文化規範、價值標準和生活方式。在這個意義上，臺灣風起雲湧的人間佛教運動、快速興衰的軒轅教、慈惠堂或儒宗神教等宗派，都可以納入宗教本土運動的重要組成部分。1970年代臺灣經濟起飛之後，這場宗教運動也是臺灣捲入全球化浪潮的一種文化反應和文化再造。其中，知識份子群體（如牟宗三、唐君毅、方東美、徐復觀）所代表的「學術性儒教」（文化儒教徒），以及地方社會所形成的「民間性儒教」（生活儒教徒）和「建制性儒教」（宗派儒教徒）的實踐無疑具有相當的影響力。⁸¹

顯然，一貫道一系列「道運庶民」的理念和道德理性實踐，一定程度上滿足了光復之後臺灣在面對急劇的社會變遷中進行文化重整的迫切需求。⁸² 李亦園指出，臺灣的一貫道屬於儀式上「回歸本位」色彩

79. 參見李世偉：《日據時代臺灣儒教的結社與活動》，臺北：文津出版社，1999。

80. 如李世偉：《海濱扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945－1970）》，載《民俗曲藝》第172期，2011年6月，第205－227頁。

81. 筆者在《中華教：當代儒教的三種實踐形態》（陳明主編：《原道》第十六輯，首都師範大學出版社，2010年）一文中，將儒教分為學術性儒教（文化性）、民間性儒教（彌散性）、建制性儒教（制度性）三種實踐形態。

82. 臺灣地區領導人馬英九在2008年12月27日高雄六龜一貫道寶光建德神威天臺山道場落成啟用典禮致詞時表示：「一貫道最成功的特色之一，就是徹底的將中華文化儒家思想生活化。一貫道不只是一種信仰，更是一種道德、一種品行、一種生活哲學。」參見臺灣一貫道總會網站：<http://www.ikuantao.org.tw/modules/articles/article.php?id=24>。

濃厚的「道德複振教派」（Moral Revivalistic Sects）。⁸³ 因此，作為臺灣一種很特殊的文化變遷現象，一貫道是臺灣民間社會在面對內外及兩岸的文化衝擊下，企圖恢復和延續中華文化傳統（特別是儒家生活文化）的宗教結社運動，更是日據時期臺灣本土儒教運動的聖脈延續和創造性的發展，儘管二者所面對的文化衝擊對象不一樣。⁸⁴

站在他者的眼光來看一貫道這個仍在漫延的宗教救渡運動，我們借用其內部的真誠表述更為傳神——一貫道「是以中華文化的傳承者、發揚者與創新者自許」，「以再振中華文化之正宗為本，並身體力行，道傳全球，以期『挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同』。這正是中華文化的本懷與願景，也正是一貫道念茲在茲的傳道精神與理想」。⁸⁵ 當然，面對 1990 年代以後臺灣越演越烈的本土化浪潮，國家認同與文化認同究竟是「藕斷」還是「絲連」成為無法繞開的議題。直面「中國（華）性」的迷失與陷落，也在拷問臺灣人對於中華文化的自我定位。一貫道在此特殊處境中如何繼續長袖善舞，則是另外的嚴肅話題。⁸⁶

83. 李亦園：《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團，2002，第 208 頁。

84. 宋光宇指出，一貫道能在臺灣快速地被接受，與臺灣原有的鸞堂系統頗有關係。一貫道的扶乩與宣講儒學方式剛好契合了臺灣原有的鸞堂信仰形態，一貫道所宣講的儒學，比原有的鸞堂更有系統，也比鸞堂更嚴格地要求身體力行，深深地滿足了多年來臺灣對儒有學有所企求的人士。參見宋光宇：《一貫真傳（一）——張培成傳》，臺北：三揚印刷企業有限公司，1998，第 342—343 頁。

85. 李玉柱：《還原事實的學術良心》，載宋光宇：《天道鉤沉》（修訂本），臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010，第 3 頁（再版序）。

86. 丁仁傑認為，一貫道在臺灣的成功是「文化性原教旨主義」建構的結果，一貫道讓臺灣人既感受「自居於中華文化正統的捍衛者和復興者」，又處在「正統已經被邊緣化」的焦慮感之中。但丁氏又稱，一貫道是「中華文化對於臺灣的由下而上的文化殖民」的成功實例，「終帶有深厚的中國的道統的意味」。此說則不敢苟同。臺灣一貫道的宗教復興運動，只是中國大陸之宗教本土運動的延續和發展，是一種以中華傳統文化為重整目標之混合性的宗教救渡運動，而非代表一種以外來文化為重整方向的理性本土運動。「文化殖民」的解釋暗含著臺灣文化與中華文化割裂性的價值判斷，亦無法解釋日據時期臺灣的漢文保存運動，特別是透過鸞堂、詩社、祭孔等管道努力保存傳統文化的「儒教運動」。何況「文化性原教旨主義」與「文化殖民」本身就是一個衝突的說法。參見丁仁傑：《一貫道的經典運用及文化性原教旨主義之建構：一個聖典社會學的初步考察》，載陳支平主編：《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，第 53—95 頁。



三、一貫道與東南亞華人（族）宗教本土運動的勃興

（一）東南亞華人宗教本土運動的實質

據李亦園判斷，20世紀初，在新馬和印尼華僑社會中，出現過很多復古的宗教運動，「企圖利用宗教以及中國傳統道德的力量，以一種救世和愛民的態度團結各地方群的華僑，以便建立一健全的華人社會，來對付殖民政府的壓力」。如20世紀初印尼華僑社會孔孟學說的復興和孔教組織的出現，是在地華僑為應對異族壓力和荷蘭殖民統治壓力的產物，屬於一種理性的復古運動，並演變為一種民族運動。而東南亞的德教會就是一種以統攝中國固有道德為號召的復古（Revivaltsic）運動，從其活動和宗旨來看，近乎理性，但就其信奉的神明及扶乩儀式而論，則屬於巫術性的復古運動。⁸⁷當然，本世紀初期直至二戰結束，東南亞華人社會為應對殖民壓力和異質文化的擠迫而興起的宗教本土運動，也包括像真空教（空道教）⁸⁸、先天道⁸⁹、歸根道、同善社⁹⁰等等從中國本土傳入的各種宗教救渡團體。⁹¹

如果說20世紀早期東南亞華人社會的宗教本土運動針對的主要是殖民主義和異族力量的目標，那麼戰後的一貫道的傳入並形成方興未艾的宗教復興格局，則同當地其他頑強延續的宗教救渡團體一樣，毋寧說是在地華人為重構自我的華族認同的後果之一，即主要應對新建立的「民族—國家」所強化的種族主義歧視（如馬來西亞、印尼），或越漸強勢的伊斯蘭教文明的壓力（馬來西亞、印尼），或為反抗在地的非華族社會的同化作用（泰國、印尼），或為應對西方文化侵蝕

87. 李亦園：《李亦園自選集》，上海：上海世紀出版集團，2002，第139—142頁。

88. 參見羅香林：《流行於贛閩粵及馬來亞之真空教》，香港學社，1962；陳進國：《困境與再生：泰國華人空道教調查》，載氏著：《隔岸觀火：泛台海地區的信仰生活》，廈門：廈門大學出版社，2009。

89. 遊子安：《道脈南傳：20世紀從嶺南到越南先天道的傳承與變遷》；危丁明：《吾道其南：先天道在泰國的流播》，載金澤、陳進國主編：《宗教人類學》第2輯，北京：社會科學文獻出版社，2010。

90. 王琛發：《馬來西亞客家人的宗教信仰與實踐》，吉隆坡：馬來西亞客家公會聯合會，2006。

91. 關於馬來西亞華人宗教的研究史，可參見蘇慶華：《馬來西亞華人宗教史概述》，載《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》（第一卷），吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004；蘇慶華：《東南亞華人民間宗教研究史概述》，載《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》（第二卷），吉隆坡：聯營出版（馬）有限公司，2009。

而復歸儒家文化或華教體系（新加坡）等等。當然，東南亞華人社會並非鐵板一塊，各國華人關於傳統文化的被剝奪感、受挫感或苦難感各有差異性，其捲入的宗教本土運動各有差異性。在受同化壓力最強的華人社會，宗教本土運動的張力也就相對越高，其持續性也就相對更長，如印尼的孔教復興運動。

戰後東南亞各國的華人（華族）作為區域的少數族群，經歷了一個社會、政治和文化層面的「本土化（在地化）」和公民身份認同的轉變過程（即從「落葉歸根」的移民心態到「落地生根」的公民意識），在異質多元的文化衝擊下更是出現許多的社會文化變異的現象。儘管新加坡華人或新加坡人、馬來西亞華人（華裔）或華裔馬來西亞人、泰國華人或華裔泰國人、印尼華人或華裔印尼人等等公民意識的落實不再是主要問題，但其中夾雜的以華人或華裔為象徵符號的文化／族群認同，卻仍然是區域內華人社會所必須加以再審視的複雜問題。⁹²在宗教自由政策的遮羞布還蓋在多國憲法紙面的情境下，那些以復歸和存續傳統之精華的宗教救渡運動，成為相當一部分的華人之有組織和有意識的文化選擇。

（二）麻六甲海峽周邊華人社會的歷史處境

我們以戰後麻六甲海峽周邊的印尼、馬來西來、泰國、新加坡等國的華人社會面對的歷史處境為例，略作鳥瞰其宗教本土運動的孕育過程。

92. 當然，南洋華人在漂泊過程中「落地生根」的意識，也體現在各類漢人族譜所記錄的《遷流詩》或《認祖詩》：「駿馬堂堂出異方，任從隨地立綱常。年深外境猶吾境，身處他鄉似故鄉。朝夕莫忘親命語，晨昏須薦祖宗香。但願蒼天垂庇佑，三七男兒總熾昌。」他鄉、外境最終可以做故鄉、吾境，但來自原鄉的文化鄉愁卻是永恆的依戀（隨地立綱常，莫忘親命語）。



1. 印尼

早期的荷蘭殖民者採取「分而治之」的策略，以推動華人的同化。從 1965 年開始的蘇哈托政權，實行所謂「新秩序」，實施了長達 30 多年的一系列排華、反華、強迫同化華人的國策。在華文教育方面，印尼華人則不像馬來西亞華人幸運，1966 年 3 月所有的華文學校被封閉，並嚴厲禁止使用華語、華文。印尼政府於 1967 年還公佈了《關於華人宗教信仰和風俗習慣的第 14 號總統決定書》，聲稱華人的宗教習俗成為華人同華的障礙，禁止華人在公共場所舉行宗教儀式和傳統節慶。但印尼政府囿於憲法規定的宗教信仰自由政策，未完全禁制華人宗教，又號召華人放棄孔教、道教，改信伊斯蘭教、基督教或天主教。諸如孔教一直受到政府的打壓而不被承認是合法宗教，孔教在宣教中也只能使用印尼文。至今印尼孔教教徒還罕見受過華文教育，能說華語的。⁹³

但是，語言上的同化並不意味著文化上的同化。存有一線生機的華人宗教文化仍然是一個抵制全面同化，形成隱性反抗的力量，成為華人「掩護學習和使用華文的場所」，而大量採用印尼語言的宗教書籍日後居然吊詭地變成向「泛馬來族群展開文化對話的先機」。⁹⁴ 從針對早期的殖民主義到後來民族—國家的種族歧視，印尼華人的宗教本土運動面對的正是一種被迫接受同化又反同化的文化膠著狀態，從而強化了他們對瀕臨滅絕的傳統文化的另類堅守。這也是印尼化的孔教運動得以持續百年的主要根源之一。

93. 參見王愛平：《印尼孔教研究》，北京：中國文史出版社，2010，第 86—87 頁，175 頁。

94. 王琛發：《走出無奈：回顧印尼華人在同化壓力下的宗教傳播》，發表於第四屆「文學傳播與接受」國際學術研討會，上海：東華大學，2010，3、26—27。感謝王琛發提供引用。

2. 馬來西亞

二戰後英殖民政府為應對馬共而推動的「分而治之」的種族隔離政策—華人新村運動，造成了「華教」的舉步維艱和華人文化的碎片化。在英國殖民者撤出後，儘管華人團體（如馬華公會）也是參與1960年代馬來西亞獨立建國的重要組成部分，但獨立後的馬來西亞所採取的照顧土著特權（包括後來的新經濟政策）以及強化伊斯蘭為國教的政策，給華族社會帶來極大的生存和發展的壓力，更需要一種文化上的整合力來解除精神之危機。⁹⁵ 這種夾雜在同化與反抗之間的文化衝擊狀態，引發華人在族群和文化認同上的本土運動。就像馬來西亞華人的「族魂」—林連玉（1901—1985）等代表的華社精英堅持「民族平等，語言平等」理念，矢志不渝地推動爭取華人「公民權益」運動和維護華教（華人教育）的護根運動⁹⁶，都是一種理性的本土運動，以尋求華人之種族和文化的保存與接續。而宗教文化的救渡運動也是一類重要的途徑。其中，德教與一貫道都扮演了相當有趣的角色。

3. 泰國

二戰後，在「馬共」成為泰國南部的抗爭勢力及反共潮流的背景之下，泰國華人社會也經歷一個從壓制、歧視到鼓勵同化的在地化過程。由於沒有排他性極強的伊斯蘭文化給華人帶來的張力，加上泰華通婚，以及堪稱「公民宗教」的佛教信仰的普及，泰國更是被普遍譽為對華人「同化」最為成功，「同化」程度最深的國家。然而，隨著東盟國家華人區域網絡的構建，以及中國對東盟國家的影響日漸擴大，泰國「華人性的迷思」同樣不同程度的存在，華語的暫時缺場構成了一種永恆的鄉愁。特別是在泰國南部，由於伊斯蘭分裂勢力的存在，也強化了當地華人的自我認同。

95.（馬）林廷輝、宋婉瑩：《馬來西亞華人新村 50 年》，吉隆坡：華社研究中心，2002。

96.（馬）李亞邀主編：《族魂林連玉續編》，吉隆坡：林連玉基金，2005。



4. 新加坡

自 1960 年代獨立建國後，新加坡在構建自身的公民身份認同的過程中，也導致以中國為依歸的華文教育體系的衰弱。由於華人為多數族群，新加坡的多元種族政策更是在相當程度上淡化了中華文化的宣揚，並加強了對傳統民族社團（如地緣和血緣組織）的改造和取代的速度。⁹⁷ 就像新加坡某國會議員所說，「我們是個以華人為主的多元種族社會，卻處在一個以回教徒為主的多元種族群島」。⁹⁸ 然而，華人社會在中西文化之間「兩頭不著岸」的尷尬狀態，追問「我是誰」的困境更包含了「華人性的迷思」，並涉及對自己的種族遺產和文化的反省與審視，以及為這一文化的世界定位等。⁹⁹

（三）宗教本土化運動中的一貫道與孔教、德教

1. 一貫道傳道「南洋」

東南亞各國（傳統華人眼中的「南洋」）的一貫道傳入的路徑有三類：一是 1949 年後從雲南進入緬甸、泰國、印尼和寮國（老撾）；二是 1950 年後從香港傳入馬來西亞、新加坡、泰國。上述兩條路徑都未有較成功的道務拓展；三是從臺灣傳播過去，主要集中於 1970 年代，大約有 70 幾條大小組線。其中有 30 幾個組線都建立了自己的佛堂體系，是整個東南亞一貫道的主線。目前，印尼、馬來西亞、泰國、柬埔寨都設有本國的一貫道總會。¹⁰⁰

97. 曾少聰：《漂泊與根植：當代東南亞華人社族群關係研究》，北京：中國社會科學出版社，2004，第 261－265 頁。

98. 劉宏：《戰後新加坡華人社會的嬗變：本土情懷·區域網絡·全球視野》，廈門：廈門大學出版社，2003，第 7－11 頁。

99. 劉宏：《戰後新加坡華人社會的嬗變：本土情懷·區域網絡·全球視野》，廈門：廈門大學出版社，2003，第 24 頁。

100. 關於一貫道在東南亞的傳播情況，可參見慕禹：《一貫道概要》，第 141－192 頁。臺北：巨書局，2002，第 217－218 頁；北林編著：《白陽道脈薪傳錄》，臺北：明德出版社，2008，第 512－571 頁；宋光宇：《天道鉤沉》（修訂版），臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2010，第 211－224 頁。為省篇幅，以下不一一注明。

印尼是東南亞華人最多的國家，大約 1970 年代，臺灣一貫道各組線就適時地拓展道務，主要有發一崇德、發一慈法廣濟、寶光元德等 20 多支線在開拓。由於印尼華人不諳華語，加上種族歧視政策尚未消除，一貫道最初的傳道困難重重，道務延至 1996 年「一貫道基金會」成立後才發展最速。2000 年成立總會，則正式成為合法宗教。2001 年印尼取消了華語、華文之禁令，一貫道的道務拓展更具遠景。據慕禹的記錄，遲至 2001 年，臺灣有近百名點傳師在此傳道，成立上百家公堂，上千家堂，成為當地最大的華人宗教。

馬來西亞的一貫道主要是 1970 年代開始得到較大規模的擴展，目前有已遍佈 13 個州的華人社區，也有部分印度人加入一貫道。如寶光建德道場現在有 1000 多處佛堂、發一崇德吉隆坡道場中心附屬有 500 多個公共佛堂及 800 多所家庭佛堂、興毅道場有 1000 多壇。一貫道謹守不向信奉伊斯蘭的馬來人傳道之規矩，故而其道親的族群性特徵相當的凸出。特別是一貫道對中華文化的推廣，使得舉步維艱的華文教育得到一定程度的補償。一貫道還參與大量社會公益活動，成為強化華人或華族認同的重要社會力量。

泰國則是一貫道在海外擴展最有成績的國家，也是從 1970 年傳入的，約有近 30 條組線是從臺灣傳去，大約有 7000 多間佛堂，有一半以上是發一崇德的道場。一貫道在泰國取得成功的原因，一則是滿足了當地華人重新學習中華文化的需要，二則是其三教歸一的個性與當地主流的佛教信仰較少有排斥性。

新加坡一貫道也主要是 1970 年代從臺灣傳過去的。主要有寶光健德、發一崇德等 15 條組線，現在約有 3000 多間家庭佛堂，對當地華文教育的推廣有相當大的助力，而家庭實踐也帶動新加坡人對現代社會生活的儒家化的認同。

2. 印尼孔教、德教會與一貫道之比較

討論東南亞華人宗教本土運動的特性，有必要對一貫道和印尼孔教、德教會略作比較。



作為印尼華人之持續性的宗教本土運動，印尼孔教充分體現了結合復古 (Revivaltsic) 和存續 (Perpetuative) 的因素，其以儒家經典為教義宗旨，設立了一整套禮敬、祭祀、宣道的儀軌及人生禮儀，實行教職級別制，以天、孔子、祖先等為祭拜對象。顯然，印尼孔教展示的是華人宗教本土運動的一種相當理性化的進路。然而，它並沒有像其他救渡宗教團體一樣，具有強烈的末世救劫的觀念、綜攝主義 (syncretism, 融合主義) 的色彩、強烈的靈性主義或神秘主義的需求，以及創教的先知或卡理斯瑪型的魅力人物。

至於一貫道，同樣重視儒家聖教經典的宣講，這點與孔教差異不大；但又宣導五教同宗，供奉諸仙神聖，顯示出既重文化主體性，又兼具多元性、包容性的品格；其推崇的借竅扶鸞等靈性感知，也給予最初不通華文的華人更為直接的信仰體驗；至於其宣揚的末世救劫觀念，也契合印尼華人關於種族歧視甚至屠殺的百年苦難記憶。這些宗教特性，正是一貫道在印尼政府針對印尼華人的同化政策放鬆之後得以勃興的主因。同時，一貫道的靈性信仰方式和「新教化」的強組織形態、各組線相對強勢的「核心卡理斯瑪權威」，亦有益於道親對於教團的凝聚力和向心力。

至於德教會，馬來西亞、泰國、新加坡都是重要的傳播地，屬於一種由多種傳統信仰派系整合而成的聯合性宗教結社，主要是本地華人的善社、鸞堂的系統，也包括一些早期在海外佈道的同善社系統。德教會又是一個重視施醫賑藥、賑災救難的宗教慈善機構。其中，紫系 (1952 年)、濟系 (1952 年)，贊化系 (1957 年) 都是在英殖民者退出大馬前夕創立閣堂的，而振系也成型於 1965 年。但德教會的整合主要是 1970 年代以後。德教同樣主張五教同宗，並奉關帝聖君「玉皇大天尊」，以統領五教教主及諸佛仙真之「德德社」。德友遵從「十章八則」和「七大信條」¹⁰¹，並非純粹是「巫術性的復古運動」 (Revivaltsic Nativism)，也表現出強化理性的存續運動 (Perpetuative Nativism) 色彩。比如紫系和贊化系先後聲明「封鸞」，轉以宣導道德主義和慈善公益；而振系、濟系以及部分的紫系

並未排斥帶有靈性色彩的扶鸞訓示活動。其中像「馬來西亞德教聯合會」屬下十八閣就因鸞訓「焚盤化柳，永不復鸞」，而轉向重視社會公益和施醫賑藥，走理性化的宣道之路。在信眾組成結構方面，德教會相對的單一化和封閉性，其德友主要以潮汕人為主，帶有較強的地緣性宗教社團的色彩，因此也相應地限制其區域性的拓展速度。當然，德教會突出宗教性的地緣社團色彩，又是對現代民族國家試圖解構族群性社團的一種文化反制，從而使得德教會閣也帶有熟人社會的「社區宗教」的樣式，並進一步走向「神廟化」；德教更沒有像孔教、一貫道一樣，具有專業的傳教士和教職階級，以及定期的經典宣道活動；德教和印尼孔教一樣，同樣缺少帶有「卡理斯瑪權威」的創教或派系領袖，因此也不存在一般救渡團體之領袖超凡魅力常規化或例行化的問題。在東南亞華人社會中，德教「弱卡理斯瑪」的組織形態、以次級性的「亞族群」—地緣社團為主導的聯結模式，儘管大大地限制了德教會的拓展空間，卻有效地維繫了各地德教會閣一種作為熟人社會的社區宗教傳承的穩定係數。

最近，德教會的區域發展也有一些獨特的例子。澳門德教會濟修閣和香港「東井圓佛會」的負責人林東先生，就是一位具有「卡理斯瑪」魅力的慈善家，在東南亞德教會內部擁有一定的聲譽，儘管他同樣無法對德教鬆散而缺乏中心教義的整體格局帶來具有真正統合性質的影響，而各地德教會至今也不見得接受林東以「宗教師」或神啓者的身份來說話。但作為一個新興宗教團體，隨著林東年紀的增大，濟修閣和「東井圓佛會」已面臨著如何從「卡理斯瑪權威」向「法理型權威」的轉化問題。不過東井圓的案例堪稱是一種特例。

101 德教會的教義：孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥、仁、智等十德（又名十章），為同德修身進德的中心思想；不欺、不偽、不貪、不妄、不驕、不怠、不怨、不怒等八則，為同德日常生活中的德行標準。七大信條：教不離德、德不離身；不欺不偽、不貪不妄、不驕不怠；毋侵損相害、無是非訟擾；持志潔淨、怡愉自得；父慈子孝、兄友弟親、夫義婦順；戒酒、戒淫、戒煙；立身行道，揚名後世。



與印尼孔教相比，德教、一貫道都是一種綜攝性（Syncretism）色彩濃厚的宗教救渡團體，在教典教義、扶鸞儀式、慈善公益、派系聯合等方面都有相當程度的同質性。在有限的華人宗教市場中，一貫道與德教的傳播網絡具有相當程度的重疊性，必然形成一定的競爭格局。而孔教和一貫道對信徒有較強的儀軌規範（如一貫道的授受三寶，辦道誓願等等），而德教的規範性更弱一些，因而德友對教團的委身依附程度、同心認同強度顯然不如一貫道。當然，地緣認同一定程度上彌補這種宗教委身方面的不足。由於遠離臺灣本土社會，東南亞一貫道各組線在走向在地化過程中受到「核心卡理斯瑪權威」的直接影響畢竟較弱化，從而使得道場組織的平權化、體制化的色彩更為普遍。

綜上所述，在當下的東南亞華人社會中，我們至少可以劃分出三種「以儒為宗」的宗教本土運動：

- （1）理性化的、綜攝主義色彩不強的類型。如印尼孔教。至於東南亞的左翼（入世）佛教運動（Engaged Buddhism，像慈濟功德會、創價學會），是否納入其中討論，另當別論。
- （2）綜攝主義色彩較強、組織擴張性較弱的類型。如德教。
- （3）綜攝主義色彩較強、組織擴張性較強的類型。如一貫道。

不過，我們都可以將三者視為現當代海華人社會或「文化中國圈」方興未艾的宗教本土運動，是在地華人的一種「回心的抵抗」，藉以因應殖民主義或異族統治之壓力及異己文化力量之持續的衝擊；另外，三者也都是「文化中國圈」儒教復興運動的主要宗教結社形式之一。因此，我們對於「儒教」的理解，應該視之為「複數」的範疇和一種「累積的傳統」，而非只是簡單的「一個宗教」。無論我們如何評判這些宗教救渡團體的作用，它們都參與了「文化中國圈」裡的族群、邊界與身份的界定，乃至於影響著那些信仰成員的慣常的身體姿勢，還有文化的日常表情。（本文未完待下期）