



一貫道的「在地化」發展與「文化傳承」： 以發一崇德泰國道場為例¹

撰文／洪銘謙 國立暨南國際大學東南亞研究所博士生

摘要

1970年代一貫道從台灣傳入泰國，其中「發一崇德」是「發一組」中最早且發展最興盛的單位之一，目前「發一崇德」於全泰國境內約有500多間公共與家庭佛堂，道務推廣運作以「曼谷、佛統、春武里、柯叻、烏汶、彭世洛、清邁等」七大地區劃分。一貫道發展的在地化過程共分為三個部分，分別為「佛堂、人才與組織」，佛堂與人才的「在地化」發展主要與地區、對象相關，情況各有不同。組織方面，「發一崇德」在地化過程中除了「集體領導與整體帶動」的道務管理結構以外，皆受「在地化」影響而轉變，道務運作組織的「十組運作」轉為「六組運作」，「三界一元」轉為「五界一元」，這與「發一崇德」已故的陳大姑前人所強調的「本地人辦本地道」精神極為相關。

筆者透過佛堂、組織與人才培養的三個面向發現「在地化」不僅是透過佛堂數量去做界定，同時也要觀察組織內部的變化與人才培養過程所帶來的影響，而這種「在地化」也產生泰國「在地文化」與台灣「一貫道文化」的雙重「文化傳承」現象。「發一崇德」在泰國的「文化傳承」來自兩方面，一方面是來自台灣的「一貫道文化傳承」，另一方面是結合當地文化所產生的「泰國文化傳承」，前者受到「在地化」的影響，後者則受到「台灣一貫道文化」影響，兩者相互結合與影響。透過「佛堂、組織與人才培養」三個「在地化」的面向，筆者發現「發一崇德」的「在地化」於2000年時已建立基礎，到了2010年時更有明顯的成果出現，而這樣的「在地化」也帶來「台灣一貫道文化」與「泰國文化」兩種文化傳承的一種混合與並存的現象。

關鍵字：泰國道場、一貫道、文化傳承、在地化、發一崇德

1. 本研究獲得「發一崇德光慧文教基金會」、「泰國一貫道總會」與多位「發一崇德」前賢協助完成，特此標註作為答謝。

壹、前言

貳、一貫道的「在地化」與「文化傳承」意涵

參、發一崇德的「在地化」發展

肆、發一崇德的「文化傳承」

伍、結論

壹、前言：

來自中國大陸的一貫道十八組線，於台灣發展近六十多年，至今已發展至第二²或第三代³的傳道單位，1970年代開始由組線的第二代單位傳道至世界各地，其中以東南亞地區最為大宗，主要傳道的國家為：新加坡、馬來西亞、泰國、印尼、菲律賓等。1974年一貫道從台灣傳入泰國，最早由「乾一組」傳入泰國的曼谷，隨後各組線也陸續進入泰國傳道，至1998年為止大部分台灣較有規模的傳道單位皆已前往泰國傳道，自1974年至1989年為止大致上都已曼谷地區為主，後來才逐漸擴散至曼谷周遭地區，最遠則是到了泰北地區，如表一。在各組線的發展當中，以「發一組」的傳道單位最多，其中「發一崇德、發一靈隱、發一天恩」的發展最為興盛，而本研究的個案「發一崇德」單位在泰國的「在地化」更相對顯著。

一貫道在台灣早期受政府打壓影響，故僅有少數具官方立場的學者進行探測性研究，後來隨著一貫道獲得政府合法化的肯定，相關研究更多，千禧年後尤為勃興。早期的研究學者主要以圈外人居多（宋光宇，1996；蘇慶華，2003⁴），大多於研究過程中，才逐漸瞭解或加入一貫道，後來開始出現由圈內人所書寫的研究，其中成員多來自於大專伙食團或資深道親。台灣的一貫道研究主要聚焦台灣本地，研究方向主要有三種類型：首先是歷史性的在地發展研究（林榮澤，1991；林本炫，1995；黃博仁，2005；王勝民，2005；朱俊誠，2005；鐘權

2. 第二代傳道單位名稱通常為四個字，例如：發一崇德、寶光建德、基礎忠恕等，開頭的「發一、寶光、基礎」兩個字為組線名稱，後面「崇德、建德、忠恕」兩個字表示單位名稱，開頭相同表示單位源頭相同。

3. 第三代傳道單位則是第二代傳道單位的地區傳道單位，例如：寶光建德天台、發一崇德正坤、基礎忠恕天惠等，第五六兩個字為台灣的某地區傳道單位名稱。

4. 本文所引用的蘇慶華文章收錄於2010年的書籍中，而其發表時間為2003年。



煌，2007），大多以一貫道的個別單位為對象，此乃因一貫道的傳播方式與組線領導人息息相關；其次是一貫道內部結構的變化與影響（吳靜宜，1998；蔡中駿，1999；李慧娟，2003；楊弘任，1996；蔡羽筑，2011；張佳梅，2011），此類研究較前者細微，大多以組線或組線之下的地區單位為研究對象，內容大多探討個案結構的形成因素或比較不同個案之間的差異性。最後是關於一貫道與不同宗教之間的關係（陳正夫，2007；鐘雲鶯，2006、2010；林榮澤，2010；王延平，2010），探討一貫道與各宗教之間的異同，以及透過各宗教經典詮釋一貫道的道義。

表一、台灣一貫道各組線傳入之年份

年份	單位	地區
1974	乾一	曼谷
1975	興毅	
1978	發一崇德	
1980	安東	
	文化	
	基礎忠恕	
	發一靈隱	
1981	發一天元	
1982	發一慈濟	
1983	寶光崇正	
	浩然好德	
1984	發一天恩	
1985	天祥	
	寶光紹興	
1988	浩然好育	
	發一慈法廣濟	
	常州	
1989	基礎天基	
	發一慧音	
	發一天恩群英	

1990	發一同義	曼谷
	寶光建德	北攬府
1995	發一德化	曼谷
1998	發一奉天	清邁

資料來源，筆者整理自：慕禹（2002）。一貫道概要，157-167。

一貫道研究受到研究者立場的差異影響，故研究面向的廣度與深度不一，不同國家的社會與文化也會使得同一宗教在傳播過程中產生些微差異；身為研究者，即便與研究對象具相同信仰，在宗教上被視為圈內人，但國家差異也會產生不同的觀點與立場，筆者認為這種在宗教中被視為圈內人，又在社會文化中被視為圈外人的身分，可能有利於作為一個中間者的立場，提出相對於圈內人與圈外人的客觀觀點。筆者試圖從相對客觀的角度，跳脫以圈內人研究圈內的主觀盲點，並透過一貫道的歷史與內部結構性變化的過程，探討個案的發展因素。本研究擬以田野觀察與訪談的方式，將過去的研究文獻、在地文本資料與傳播者的口述歷史三者結合，探討一貫道傳入泰國的「在地化」發展以及「文化傳承」的因素，並透過「發一崇德」的個案，瞭解一貫道對泰國的影響。

貳、一貫道的「在地化」與「文化傳承」意涵

在地化亦可稱為「本土化」，做為全球化的一種表裡概念，但並非對立的存在。葉啓政認為本土化就其理想意涵而言：「它所發展出來的特質是既有別於過去本土傳統既有的，也不同外來的面貌，但卻又同時與兩者有著某種歷史延續性的臍帶關係」⁵。除此之外，筆者認為所謂「與兩者有著某種歷史延續性的臍帶關係」其實就是本土與外來互相表現出來的「文化傳承」現象，發生在外地人身上的過程稱為「在地化」，而發生在本地人身上的過程則稱為「文化傳承」。以本文而言，這種現象便是以「泰國文化」與「台灣一貫道文化」兩者的

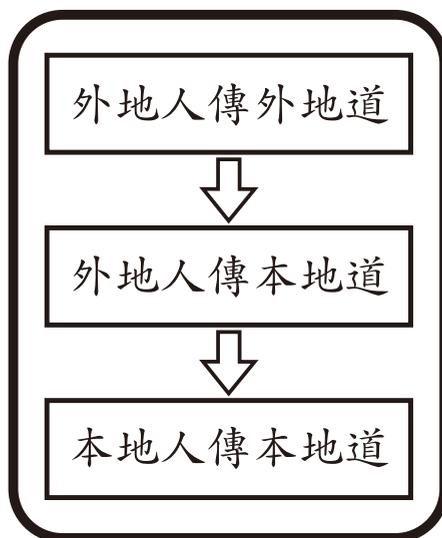
5. 引用自，林榮澤（2008）。戰後大陸來台宗教的在地化與全球化 - 以一貫道為例。新世紀宗教研究，7(3)，5。



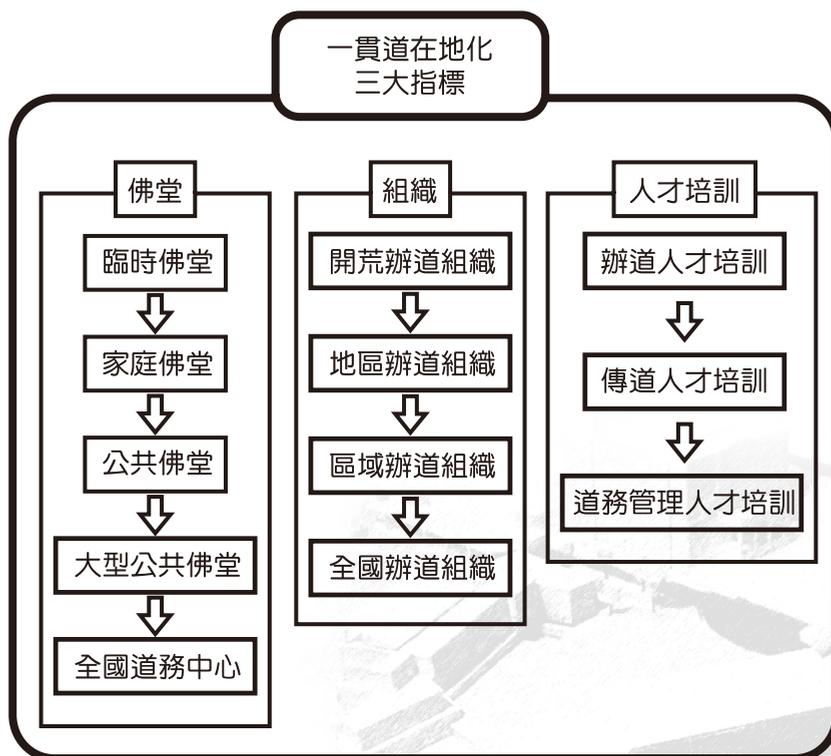
「文化傳承」。同時，筆者認為「在地化」與兩種文化之間的「文化傳承」有著先後順序上的差異，從外來文化傳入在地的直到在地接受並且學習的過程稱作為「在地化」。「文化傳承」是在地一貫道文化產生前的一個過程，同時也是有別於「在地化」的過程，外來文化「在地化」後，開始透過在地人進行傳播，這個過程受到本地文化的影響，在地化後的外來文化與本地文化在傳播過程中會產生出三個步驟，也就是「使用、衝突、取捨」。在「使用」在地化後的外來文化過程中，會發生在地的外來文化與本地文化之間的衝突性，而這個衝突性是發生在本地人使用的階段，而非外地人在本地化的階段中，也就是因為文化傳播者的文化差異所產生的差異性，使得本地人在使用在地化後的外來文化過程中，會出現兩種文化之間使用上的「衝突」，而這個情況是發生在後文將提及的「本地人傳本地道」階段，因本地人擁有傳播的決定權力，以至於在兩種文化融合的過程中，發生了「取捨」的現象，最後產生出屬於在地的一貫道新文化，以本文的研究個案來說，就是透過「台灣一貫道文化」與「泰國文化」之間的「文化傳承」，最後產生了「泰國一貫道文化」。

一貫道的「在地化」發展過程會經過三個階段，第一個階段是「外地人傳外地道」，以泰國發展的過程來說，這裡所指的外地人便是台灣人，發展初期主要是台灣人來到泰國傳來自台灣的一貫道，而此階段大多以泰國當地的華人或擁有華語能力者為主要傳播對象。第二階段是「外地人傳本地道」，當來到泰國的台灣人熟悉當地文化且能夠運用當地的語言進行傳播時，此階段的傳播對象便開始發展至本地人，也就是不懂華語的對象，隨著當地人的接受度增加，以及台灣人逐漸掌握在地傳道方式後，便發展至第三階段。第三階段是「本地人傳本地道」，也就是透過本地人來傳播「在地化」的一貫道，並經過外來與本地雙邊的「文化傳承」後形成在地的一貫道文化。

圖一、一貫道「在地化」階段圖⁶



圖二、一貫道在地化三大指標⁷



6. 資料來源：本文自繪

7. 資料來源：本文自繪



關於一貫道「在地化」的現象，本文將以「佛堂、人才與組織」三種指標進行檢測，並藉此分析與探討泰國一貫道「在地化」的程度。第一個指標為「佛堂」，由於一貫道的傳播過程皆必須透過佛堂進行，而佛堂的開設不僅是三餐獻香跪拜，同時也要照顧前來佛堂之點傳師、講師與道親，這些具有責任與義務的規範皆考驗著開設者的誠心與毅力，因此當佛堂成功由本地人開設於家中時，便證明了一貫道的在地化過程之成功（林榮澤，2013），筆者則認為本地人家中設立佛堂的過程是屬於「在地化」的第一步驟而非完成。由於一貫道的佛堂根據規模與功能共分為三種，分別為「家庭佛堂、公共佛堂、大型公共佛堂」，故佛堂本身的「在地化」必須達到每一種佛堂皆存在時才是「在地化」的成功，也就是經過「家庭佛堂、公共佛堂、大型公共佛堂」的三種階段才能稱為「在地化」的成功。

一貫道「在地化」的三個指標中，「家庭佛堂」主要開設於個人家中，由個人所擁有，只有在特定時間才會開放給道親一起使用。第二種為「公共佛堂」，雖然開設地點也有可能位於家中或者另外租用房子，但通常可能有兩到三位壇主，非屬個人所有，故一般較家庭佛堂來得開放。第三種為「大型公共佛堂」，或稱為道場，大多開設於獨立的建築物當中，通常會成立基金會或協會等非個人名義來管理。而這三種佛堂也有管理層級的分別，通常一間大型公共佛堂或道場之下會有至少兩至三間的公共佛堂甚至更多，而公共佛堂之下則會有數間的家庭佛堂，因此從「大型公共佛堂」的設立也可以看出在地佛堂的數量，進而了解「在地化」的程度。初期的佛堂設立大多是台灣人開設的臨時佛堂，作為臨時傳道的據點，直到能透過當地人開設佛堂並且持續維持佛堂的管理與運作，並透過佛堂向本地人進行傳道，且建立了「母堂與子堂」的關係之後，佛堂的「在地化」才算建立了基礎。由於佛堂本身具備講道與傳播的功能，因此佛堂與道親數量的增加往往也成正比，並促進家庭佛堂與公共佛堂的設立，當公共佛堂的數量與空間不夠使用或數量增加時，便會促成大型公共佛堂的設立，並做為大型講道與開課地點，以及地區道務管理規劃的中心。

「道務人才」的「在地化」主要受到語言限制的影響，台灣道務人員前往泰國初期傳道大多需要透過翻譯者進行開班講道，並從初期透過翻譯者培養道務人才，演變到後來由「在地人才培養在地人才」。一貫道的道務人才主要分為「點傳師、壇主、講師」等三種，這三種之間也有「在地化」的程度存在，講師是道親成為在地人才的第一步，講師本身主要是負責道親講道或開課，同時也要協助壇主一起傳道，而成為講師是經由參與課程的培訓而成，一般而言至少都要一年以上的時間，並持之以恆才能獲得講師的資格。壇主通常是講師的下一步，由於擔任壇主必須清口茹素，並且必須負責佛堂的管理與運作，因此通常會先擔任協助壇主的角色，或者擔任公共佛堂的壇主來熟悉壇主的工作，之後才會成為家庭佛堂的壇主。在一貫道的教義當中，開設佛堂是重要的功德，佛堂被視為拯救眾生脫離苦海的法船，壇主本身便是法船的駕駛者，透過佛堂去度化眾生也成為壇主的工作之一。傳道與渡人的成功將會增加佛堂的數量，透過壇主增加的佛堂稱子堂，而自己的佛堂則為母堂，資深的壇主通常可能有為數眾多的子堂，因此母堂的壇主通常也會負責協助管理子堂。點傳師通常是資深的壇主，並擔任過佛堂本身的運作以及管理地區佛堂的工作，因此受到提拔成為點傳師，點傳師肩負傳播道脈的任務，主要負責將道傳給新進道親，通常並負責新地區的道務開荒工作。而這三種不同層次的人才都需透過長時間的培訓，同時需要足夠的佛堂作為培訓空間，因此資源的管理與分配便促使「組織」的形成。

傳道「組織」的「在地化」則是最後也是最重要的一部分，初期的傳道組織大多由台灣人做為組織領導人，負責規劃道務的推廣與人員的安排，因此當組織的領導結構中也開始有在地人參與規劃，甚至由在地人負責領導時，則象徵著在地化的完整化。雖然一貫道的傳道組織會隨著不同的組線有不同的差異，但大致上仍存在共通性，一般而言會分為「點傳師領導組織、壇主領導組織與講師人才領導組織」等三種，三者通常也是由上而下的分層，每個組織當中都有其主要的負責人或負責小組，透過這些組織才能順利的將道務推廣的目標確實



執行。筆者認為雖然這三個部分彼此之間會有時間上的差異性，但三個部份的「在地化」皆會互相影響，同時也沒有絕對的時間順序，因此筆者將以這三種「在地化」指標，分別分析泰國一貫道傳道單位個案，藉以探討個案的「在地化」發展狀況。以下將透過「佛堂、組織與人才培養」等三個指標，分別探討發一崇德在泰國傳播的「在地化」現象與過程。

參、發一崇德的「在地化」發展

一、佛堂

「發一崇德」是「發一組」中最早進入泰國的傳道單位，1978年於曼谷建立第一間佛堂「泰德堂」，1984年的泰中堂則為「發一崇德」開展泰國道務重要的里程碑，自此泰國道務便開始從曼谷發展至泰國各地，至1996年為止佛堂已經遍布泰國各府，各府皆有「發一崇德」之佛堂，也為日後道務宏展之基礎。「發一崇德」在泰國的佛堂數量從1980年代12間佛堂、1990年代97間佛堂，⁸2000年749間家庭與公共佛堂，至2010年已有1038間家庭與公共佛堂，特別是自1990年至2000年的十年內，佛堂數量成長了652間，由此可知「發一崇德」在泰國的「在地化」傳播，扎根於1990年代並宏展於2000年，至2010年時的成長已漸趨緩，也可證明佛堂的「在地化」現象於2000年時已逐漸成形。

泰國各地區的「在地化」發展也有不同的差異，以2000年至2010年的十年間來說，曼谷地區的佛堂總數從91間增加了56間變成147間，而佛統區的公共佛堂與家庭佛堂之間雖然有變化，但其總數來看並沒有特別的成長，北乙區的範圍大致上等於後來的清邁區，其佛堂數量從77間增加了6間變成83間，北甲區的範圍大致上等於後來的

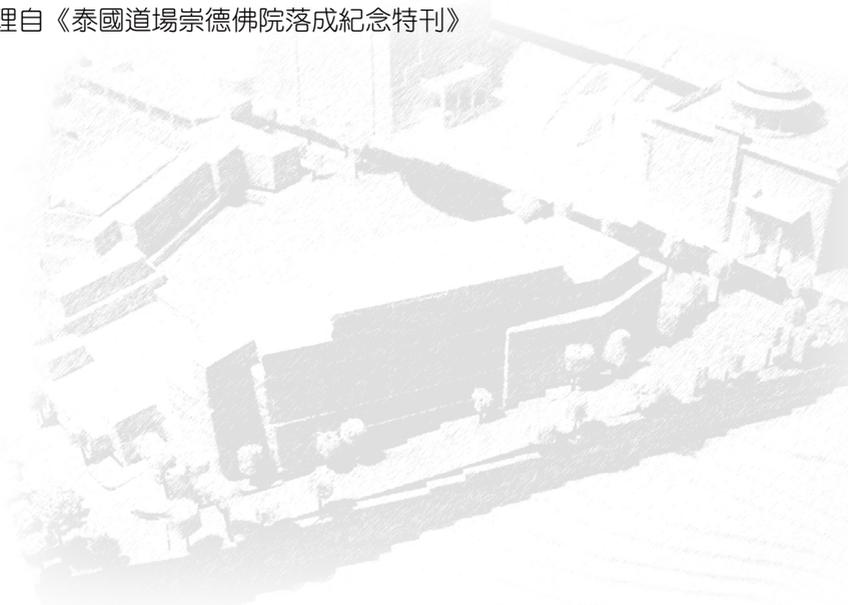
8. 蘇慶華（2010）。弘道海外－一貫道發依崇德在新加坡、馬來西亞和泰國的傳播與發展。馬新華人研究－蘇慶華論文集選，3，52。

彭世洛區，其佛堂數量從 77 間增加了 18 間變成 95 間，東甲區與東乙區大致上等於後來的春武里區，其佛堂數量從 126 間增加了 56 間變成 182 間，東北甲區與乙區大致上等於後來的柯叻區與烏汶區，其佛堂數量從 263 間增加了 142 間變成 405 間，佛堂數量於十年間有最顯著的成長，其次是曼谷地區，但兩個地區的佛堂成長因素各有不同。以柯叻區與烏汶區而言，當地的人口數量原本就在泰國各區當中暫居第二位，而當地也是來台勞工的主要地區，因此當地的道務成長主要與來台勞工相關，這些勞工大多是在台灣就已經接近「發一崇德」的道場，並且在台灣便已經參與過相關的道場課程，並透過道場課程學習到一些中文，部分勞工甚至已成為「講師」，而當這些勞工回國後，台灣的傳道人員便透過這些能主動傳道以及協助點傳師的壇主、講師或道親，於當地開展傳道工作，因此該區的「在地化」現象與較各區不同。

表二、發一崇德泰國道場 70 年代至 90 年代佛堂

地區	數量	第一間佛堂名稱	開堂年份
曼谷	24	泰德	1978
佛統	14	泰通	1986
東區	20	泰有	1989
東北	25	泰進	1991
北區	27	泰蓮	1989
總計	110		

資料來源，筆者整理自《泰國道場崇德佛院落成紀念特刊》





表三、2000 年泰國道場道務狀況

區別	公共佛堂	家庭佛堂	地區總計
曼谷區	29	64	91
佛統區	16	100	116
東甲區	12	41	53
東乙區	9	64	73
東北甲區	30	171	201
東北乙區	7	55	62
北甲區	21	53	74
北乙區	14	63	77
總計	138	611	749

資料來源：筆者整理自《發一崇德泰國道場 20 周年特刊》

表四、2010 年泰國道場道務狀況

區別	公共佛堂	家庭佛堂	地區總計
曼谷區	32	115	147
佛統區	17	99	116
春武里區	32	150	182
柯叻區	42	291	333
烏汶區	15	57	72
彭世洛區	24	71	95
清邁區	14	79	83
總計	176	862	1038

資料來源：筆者整理自《發一崇德泰國道場 30 周年特刊》

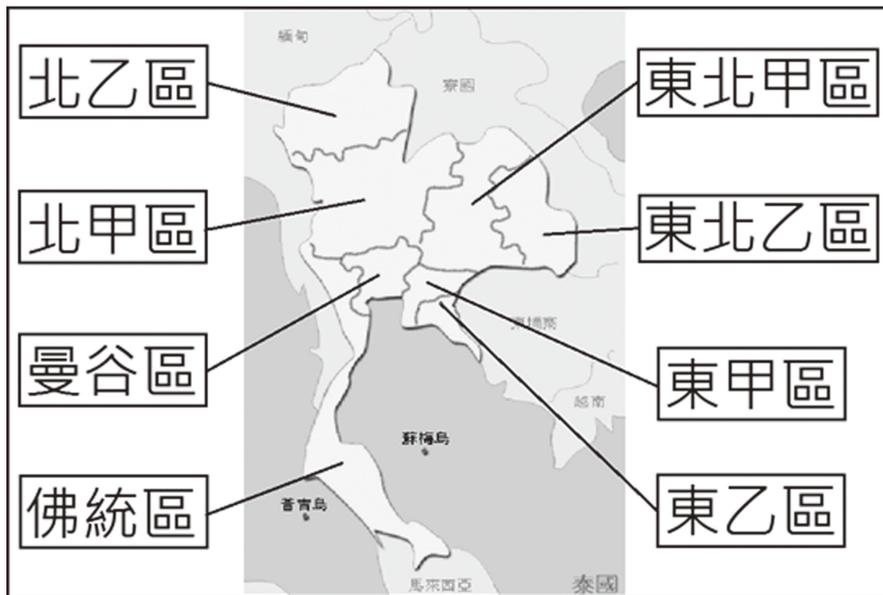
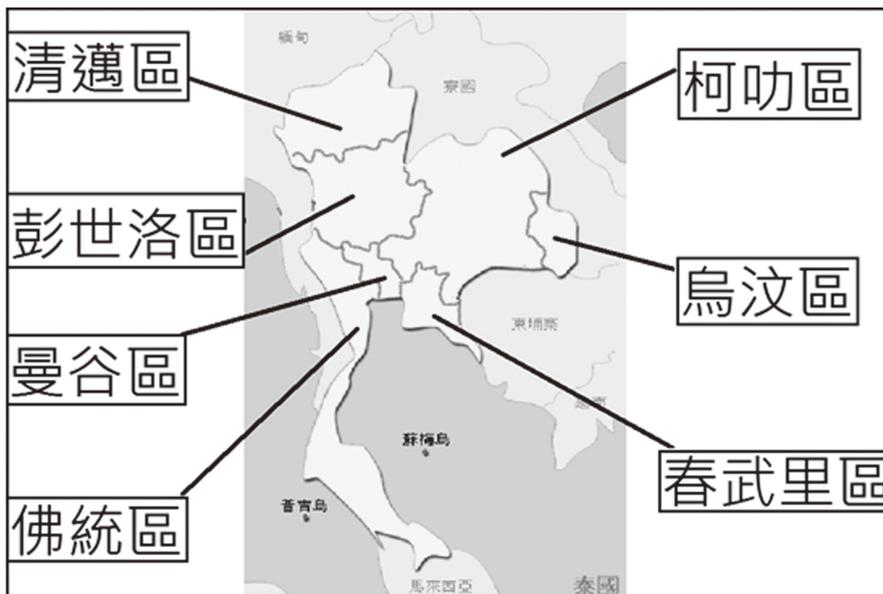
「在地化」的差異性大多與傳道的對象有關，在東南亞地區一貫道的傳播大多以當地華人為主，但是泰國的情況卻稍微不同，曼谷地區的「在地化」現象主要來自於外來的移動人口，而這些移動人口大多並非泰國華人而是土生的泰國人。此外環境也影響了「在地化」的發展，曼谷身為泰國政經首善之區，當地無論是泰國人或泰籍華人，大多忙於工作，故較無意願接受宗教信仰。根據受訪者 A 的說法：「曼谷地區無論是泰國華人或泰國人，大多忙碌於工作之中，特別是泰國華人大多忙於做生意，不然就是本身已經有其信仰，因此比較不會接受傳道，相對來說外地來的泰國人比較願意接受。」受訪者 B 提到：「曼谷地區的道親大部分來自東北地區，由於東北地區生活條件比較困苦，因此他大多都會來曼谷工作，而他們在曼谷郊區工作並且定居於此，因此也都會在曼谷求道，有的在這裡開佛堂有的是擔任公共佛堂壇主，有些則是回到東北後再開設佛堂。」⁹由此可知，東北地區的「在地化」不僅僅與台灣相關，同時也與曼谷相關，而這些移動的勞工亦成為「在地化」的重要助力之一。

當佛堂數量發展至一定規模時，便開始需要透過區域劃分的方式以利於管理，此亦為「在地化」的現象之一，「發一崇德」泰國道場的道務管理規劃在 2000 年時以「北甲、北乙、東北甲、東北乙、東甲、東乙、曼谷、佛統」等八地區劃分，2010 年至今則以「曼谷、佛統、春武里、柯叻、烏汶、彭世洛、清邁等」七大地區劃分。透過地區名稱可以了解，2000 年時期曼谷與佛統以外的地區仍屬於發展階段，地區的道務管理人員大多為台灣人，因此當時尚未以該地區地名作為管理區域名稱。¹⁰至 2010 年時的地區名稱在地化之後，也顯現出道務規劃本身已「在地化」，同時道務管理人員也有其變化。

9. 受訪者 A 與 B 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。

10. 筆者訪問之道務管理者大多於 2000 年左右前往當地，並表示當時正處於統整管理時期。



圖三、發一崇德泰國道場道務運作分區（2000）¹¹圖四、發一崇德泰國道場道務運作分區（2010）¹²

11. 資料來源：發一崇德泰國道場 20 周年特刊，此圖為筆者整理後自繪。

12. 資料來源：發一崇德泰國道場 30 周年特刊，此圖為筆者整理後自繪。

除了公共佛堂與家庭佛堂的數量成長以外，最重要的另一項指標則是大型佛堂的興建與管理，2010年的道務管理劃分主要便是透過各地區大型佛堂作為中心佛堂，並帶動附近公共佛堂與家庭佛堂的方式運作，而地區之內則視當區道務發展狀況，再細分成以「府」為單位的道務管理區域，並設立大型佛堂作為地區的道務中心，例如：柯叻區之下便細分為「北沖區、柯叻區、武里南區、坤敬區」。而這些道務管理的區域劃分不僅僅是佛堂本身的「在地化」，同時也是當地道務管理組織「在地化」的過程之一。

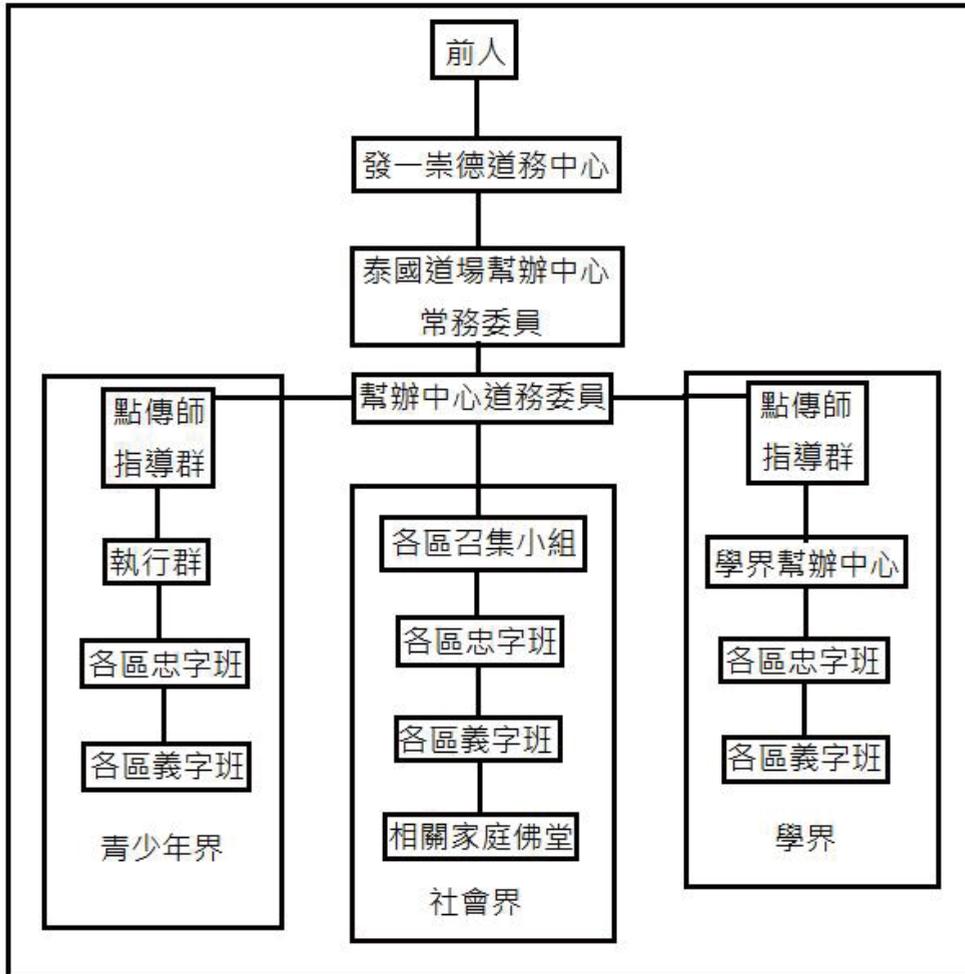
二、組織

「發一崇德」與一貫道其他組線最大差異在於道務管理結構，傳統上一貫道的組織大多以單一人為負責人，而不同層級有不同的管理者，例如：前人、點傳師、地區點傳師、地區負責人等，主要是以負責人對負責人的方式管理。而陳大姑前人首創的「集體領導與集體帶動」，使得道務推廣的負責從個人轉為群體，透過類似企業董事會的方式，群體決策以避免個人決策之盲點，同時也可妥善分配各項工作予不同的負責人，讓道務推廣過程更加多元化，這種群體決策的小組模式不僅運用在領導階層，而是擴散至不同階層的管理，因此有助於凝聚向心力與改善單一領導者過於勞累或獨斷的現象，例如：公共佛堂或家庭佛堂的負責人不僅僅是一至二位，而是將各項工作平均分配給三位以上共同負責，。道務運作組織的「在地化」現象也表現在「發一崇德」的另一特色：「十組運作」¹³，受「在地化」影響，部分地區調整為「六組運作」，其六組分別為「道務組、班務組、文書組、服務組、總務組與炊事組」，而在台灣的「三界一元」¹⁴目前在泰國發展為「五界一元」¹⁵，與台灣相較，其學界目前仍尚未宏展。

13. 十組分別為：道務組、班務組、文書組、接待組、服務組、總務組、炊事組、社服組、社教組、大事紀組。

14. 三界分別為：學界、社會界、青少年界，一元則是指一家人的意思。

15. 五界分別為：老人界、社會界、學界、青少年界、小天使界。

圖五、發一崇德道務管理結構圖¹⁶

「泰國道場」的「在地化」與「發一崇德」單位已成道的陳大姑前人所強調的「本地人辦本地道」精神極為相關。2013年，泰國道場新的一批點傳師領命後，泰國籍點傳師的數量才過半，實際上，雖已有「在地點傳師」擔任幫辦中心常務委員與道務委員，但領導組織成員中仍以台灣道務人員占多數。不過，由於「發一崇德」的道務規劃與制度當中，很早就開始提倡「道籍」的觀念，故當地的台灣點傳師都隸屬「泰國道籍」，再加上他們多已在泰國開荒辦道20年以上，且

16. 資料來源：筆者整理自2012年南投縣草屯鎮光慧文教館參觀之照片所自繪。

多數也都是在泰國道場領命為點傳師，比較了解當地的道務發展狀況，若以「泰國道籍」的點傳師數量來看，泰國道場可以說是完全「在地化」了。

表五、泰國道場各地之慈善基金會

名稱	成立日期	佛堂	地點
崇德慈善基金會	1991	泰德佛院	中心
光明文教基金會	1998	泰霖佛院	莫拉韓
崇光慈善會	1998	崇光佛院	柯叻
天生佛院慈善會	1998	天生佛院	春武里
崇德文教基金會	1999	泰同	剛農
金丹基金會	2001	泰修	曼谷
佛道基金會	2002	泰春	佛統
濟慧基金會	2003	泰運	曼谷
崇明慈善會	2004	泰佳佛院	曼谷
崇智文教基金會	2004	泰悟佛院	北沖
泰慧慈善基金會	2005	泰慧	披集
泰林功德會	2006	泰林	清邁
智慧光文教基金會	2006	泰育	北覽坡
慈德慈善基金會	2008	泰儒	清萊
泰仁慈善會	2008	泰仁	柯叻
關公文教會	2008	泰達	春武里
菩提文教基金會	2009	泰揚	彭世洛
光明文教基金會	2009	泰進	景溪
泰妙佛堂慈善會	2010	泰妙	武里南

資料來源：筆者整理自《發一崇德泰國道場 30 周年特刊》



目前泰國道場組織的「在地化」現象是由下而上的持續進行，點傳師以下的領導階層大多已「在地化」，其中也包含大型佛堂與佛堂之下的基金會或慈善會負責人一職。由於泰國法令規定，外國人不得購買泰國當地之房地產，因此「在地化」對於公共佛堂與大型道場的管理與運作而言顯得更加重要，在地的大型佛堂與基金會或慈善會等組織的成立，意味著由台灣人負責的道務管理開始轉移至當地人手上，目前泰國國內總計有 19 個不同的基金會，而每一個基金會負責人同時也是佛堂的管理者之一，其數量更顯現出各地區的道務管理「在地化」的程度。

2000 年成立的泰國一貫道總會也是另一項「在地化」的指標，江理事長本身便是資深的在地點傳師，總會的成立不僅僅做為一貫道對泰國政府的窗口，同時也作為一貫道的點傳師、壇主、講師與道親在傳道過程的一種保障，而這種傳承的發展主要與早期道務人才培養有關，若非當地道務人才有能力，也無法將道務管理一職傳承下去，因此道務人才的培訓便成為「在地化」的另一項關鍵指標。

三、人才培養

「發一崇德」的道務人才培養過程一般而言至少要兩年以上的時間才能完成，不過在台灣大部分的道親都必須先「清口」¹⁷ 才能擔任「壇主」，而且擔任「壇主」者往往也具備「講師」資格，但泰國受「在地化」影響，除了原本台灣的方式以外，也允許「講師」在沒有「清口」之前就可以先擔任副壇主，希望透過擔任副壇主一職來使道親更加誠心，因此往往可以看到一個公共佛堂有著三至四位左右的副壇主，但若要成為正壇主就必須要「清口」，即便是家庭佛堂也可能有兩位壇主共同負責。「發一崇德」的道務人才培訓班程的發展，目前在台灣是屬於七年培訓課程，必須經過「新民班」、「至善班」、「培德班」、「行德班」、「崇德班」的五年課程，再加上「練講班」的講師培訓課程，才具備擔任講師的資格。泰國目前各大區下的小區皆有開設「新民班」

17. 清口是一貫道的一項儀式，透過向仙佛立願的方式，表明自己將開始完全吃素，不食用任何葷食，是成為清口道親的重要步驟之一。

民班」、「至善班」、「培德班」，而「行德班」的部分則由各區道務中心統合開辦，總計四個班期的參與後，便能獲得講師資格，目前教材的翻譯當中，「新民班」、「至善班」、「培德班」都已經有泰文版的教材，因此較為開設，「行德班」課程目前屬於初期實踐階段，所以暫時沒有翻譯，這部分與台灣的情況較為不同。

點傳師、壇主與講師在人才培養過程中有不同的程度，因此也可以從表六、表七發現，通常點傳師人數最少，而與台灣不同之處在於，上述所提到先擔任壇主方式影響之下，在泰國壇主反而成為數量較多的群體，相對而言講師較少，但由於從講師成為壇主本身也需要受培訓，同時壇主的工作與責任相對於講師與點傳師而言較多，因此壇主的數量本身也可以做為「在地化」的指標之一，但由於資料不足目前無法透過壇主與講師的變化來做分析，因此筆者藉由點傳師的變化作為分析，2000年時點傳師、講師與壇主的關係比大約為1:14:72，¹⁸一位點傳師平均要負責領導14位講師與72位壇主，由此可知點傳師作為估測值的本身的代表性。2000年至2010年期間泰國當地的點傳師從39位成長至64位，若以上述的關係比來估算，2010年時講師約有896位、壇主約有4608位，2000年講師約有543位、壇主約也2827位，若以此數值來看，經過十年的發展基本上道務人才的數量有明顯的成長，不僅顯現出在地人才培養的成效，同時也能充分作為「在地化」的指標之一。

18.1:14:72 是透過 2000 年的點傳師、講師與壇主的數量做計算所得之數值。





表六、2000 年泰國當地道務人才數量

區別	點傳師	講師	壇主
曼谷區	13	102	504
佛統區	9	85	405
東甲區	4	50	198
東乙區	3	31	179
東北甲區	6	131	630
東北乙區	1	42	270
北甲區	3	23	216
北乙區	-	79	425
總計	39	543	2827

資料來源：筆者整理自《發一崇德泰國道場 20 周年特刊》

表七、2010 年泰國各區之點傳師數量

區別	點傳師
曼谷區	19
佛統區	12
春武里區	7
柯叻區	11
烏汶區	3
彭世洛區	7
清邁區	5
總計	64

資料來源：筆者整理自《發一崇德泰國道場 30 周年特刊》

在地人才的數量成長主要與人才培養的課程在地化相關，早期主要是透過翻譯人才協助，進行比較短暫性的傳播，後來隨著中泰雙語的道務人才培訓完成才逐漸拓展出規模，「發一崇德」泰國道場與一貫道其他組線的差別在於道場內的中泰雙語人才濟濟，其中也包含點傳師與講師等重要的領導者本身就能使用雙語進行傳道，因此泰國當地的一貫道書籍大多是由「發一崇德」的道親所著作，與透過翻譯人員進行傳播的方式相比，透過書籍的傳播顯然較為有效，特別是一貫道的佛規禮節以中文為主，若無法透過泰文著作進一步了解其深義，往往無法深入在地人心中。

關於泰文一貫道書籍的使用對「在地化」的影響方面，受訪者 C 提到「以前我們都是透過翻譯講道，可是很多道親聽完回去後就忘記了，後來因為有某某點傳師的關係，她本身會兩種語言，而且有出書，所以幫助很大，後來道親來求道後，我們都會給他們看書，這樣聽不懂的也可以看懂，後來道務也慢慢鴻展起來。」¹⁹ 透過在地的語言進行傳播是基礎，但透過能使用在地語言與文字的人才進行傳播則為「在地化」的關鍵之一，語言與文字的使用同時也能加入在地的文化，因此也使得傳播的方式隨著「在地化」。受訪者 D 提到「台灣來的講師大部分都是用儒釋道三家的經典講道，比較起來泰國人不是很熟悉，所以我都用小乘佛教的經典去講解，這樣這裡的道親比較好懂。」²⁰ 由此可知「在地化」的過程中，不僅僅是使用的語言與文字會「在地化」，同時傳播的內容也會逐漸「在地化」。

透過佛堂、組織與人才培養的三個面向，我們可以瞭解到「發一崇德」泰國道場的在地化不僅僅是從佛堂數量去做界定，同時也要觀察組織內部的變化，以及人才培養過程所帶來的影響，而這種「在地化」的過程同時也產生出一種泰國「在地文化」與台灣「一貫道文化」在泰國當地的雙重「文化傳承」現象。

19. 受訪者 C 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。

20. 受訪者 D 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。



肆、發一崇德的「文化傳承」

一貫道傳入泰國經過「在地化」的過程，從「外地人辦外地道」到「外地人辦本地道」是一個外地文化的在地化發展，而「本地人辦本地道」的開始則是外地文化的「在地化」完成階段，而在「本地人辦本地道」的過程中便會發現來自台灣的一貫道文化與在地的泰國文化巧妙的融合在一起。文化主要分為三個層級，從內而外分別為：人為的表象（Observable Artifacts）、價值（Value）、基本潛在的假設（Basic Underlying Assumptions），而表象包括實體布置、服裝規定、禮儀態度等（Edgar H. Schein,1990），本文將借用這個指標來探討「文化傳承」的過程，在一貫道中「基本潛在的假設」即為「素食文化」，「人為的表象」即為「佛堂」，「價值」即為「了愿 / 做功德」，因此本文將以「素食文化、佛堂與了愿 / 做功德」三種面向探討來自台灣的一貫道文化與在地的泰國文化，這兩種「文化傳承」透過在地人傳播時所產生的現象。

在傳承台灣一貫道飲食文化部分；泰國目前也發展出結合台灣素食文化，以及「泰式風格」的素食料理。對於傳承在地文化的部分；由於一貫道本身結合華人信仰中的「儒、釋、道」文化，並兼容其他不同文化，使在地的傳統文化，也能透過一貫道持續傳承，尤其泰國本身以佛教國著稱，大多數人民對於佛教的信仰程度較高，而此文化也同樣傳承於泰國一貫道之中。發一崇德道場在泰國的「文化傳承」來自兩方面，一方面是來自台灣的「一貫道文化傳承」，另一方面是結合當地文化所產生的「泰國文化傳承」，前者受到「在地化」的影響，後者則受到「台灣一貫道文化」影響，兩者相互結合且互相影響，因此筆者將分別探討不同層級的文化所帶來的現象。

一、素食文化

來自台灣的一貫道文化主要體現於幾個層面，首先是素食文化，由於一貫道本身講求清口茹素的行為，這也是一貫道文化中基本在的假設，因此對於素食文化的推廣也相對積極，而來自台灣的素食文化

主要體現於「素料」²¹與「蛋奶素」²²，由於推廣素食過程中，需要讓吃葷者轉變為吃素者，為了避免其變化過大，也為了讓吃葷者改變對於素食料理簡單化的觀念，因此也產生出「素料」的製作與食用，而「素料」的文化也成為來自台灣的一貫道文化之一；而「蛋奶素」的食用則是講求營養均衡，由於一貫道本身推崇道化家庭，故有不少孩童自母親胎中便開始吃素，稱為「胎裡素」，考量孩童成長過程的養分需求，因此一貫道的素食文化中認同「蛋奶素」。

受台灣一貫道文化的影響，泰國當地的道親首先轉變了對於素食的定義，泰國受到「印度素」以及「茫薩維拉」²³素食的影響，在地的素食包含「五葷」，另外則是受當地華人文化影響之下所發展出來的「九皇齋」²⁴素食，「九皇齋」素食不食用蛋與奶，故奶蛋也被視為葷食，因此雖然當地道親受一貫道影響之下開始不食用「五葷」，但大多無法完全認同蛋奶素，而蛋奶素的食用也逐漸減少但未被視為禁止，當地的佛堂與道場所製作的素食大多也以「純素」為主。其次是「素料」的食用，早期「素料」來源大多由台灣的傳道人員從台灣帶過去，後來台灣的傳道者也開始在當地製作並教導當地道親，以至於發展出具有「泰式風格」的素食料理，除了酸與辣的味道以外，還包含各種泰式的經典料理，例如：綠咖哩、酸辣蝦湯（東陽共）、涼拌青木瓜等，目前當地也有道親所開設的「素料」工廠，不過相對於馬來西亞、日本與台灣進口的規模而言，當地道親的「素料」產業仍未發達，²⁵除了進口以外普遍接受由其他來自台灣的宗教信徒開設之工廠所製作的「素料」。²⁶第三則是佛堂與素食餐飲店的結合，在泰國素食店的樓上通常也設有佛堂，開設素食店的老闆大多也是壇主，而老闆與壇主的雙重身分不僅方便於自身吃素與做生意，同時也利於一貫道素食文化的傳

21. 素料主要包含：素雞、素鴨、素魚等使用植物性食材製作而成的仿動物性食材。

22. 蛋奶素意為可以吃蛋與奶製品的素食，「蛋」包含：雞蛋、鴨蛋、鳥蛋等，「奶」包含：牛奶、羊奶等。

23. 「茫薩維拉」(man-sa-wii-la)素食由前曼谷市長「詹隆」提出，其素食定義與印度素和西方素食相同。

24. 「九皇齋」為泰國華人的素食文化之一，「九皇齋」期間總計十天都必須要吃素，而且製作素食的所有工具都必須是全新，不可以沾染過葷食。關於「九皇齋」的意義眾說紛紜，但大致上有幾種說法，其一是為了祈求自身平安，其二是為了祈求九世皇，也就是現在的泰國國王拉瑪九世的健康，而「九皇齋」的起源則是來自於泰國南方的普吉島，後來才逐漸傳至曼谷地區。

26. 當地最大的素料公司為「彌勒大道」道親開設的「友達」素料公司。



播。最後則是佛堂與「素料」銷售的結合，部分的佛堂本身也具備銷售「素料」的功能，協助開設素食餐飲店的道親與一般道親在「素料」方面的需求，受到 2000 年台灣「黑心素食」風暴的影響，部分道親對於佛堂以外所販售的「素料」大多感到擔心，因此佛堂本身也象徵著「素料」安全把關與品質保證的功能。

二、佛堂

第二層面則是佛堂的外觀與內部，是一貫道文化中人為的表象。「發一崇德」的佛堂雖有大小差異，但其內部與外觀仍有相同之處，一般而言佛堂分為三種層級，分別是家庭佛堂、公共佛堂與大型道場²⁷。在台灣，家庭佛堂的擺設主要以華人經常祭拜的神祇為主，例如：彌勒佛、觀世音、濟公、關聖帝君與呂洞賓，在一貫道的文化中，並沒有硬性規定擺設方式，但基本上是擺設一座、三座為主，公共佛堂的擺設則以三座居多，大型道場雖然也是三座佛像，但大多有分為上下樓層，第一層通常為「白陽三聖」或「三教聖人」，第二層則是以「彌勒祖師、濟公活佛與月慧菩薩」為主，而佛堂內部陳設為：佛桌三張、佛燈九盞、跪墊 12 個。佛堂固定布置的三盞佛燈與香爐則以黑色、咖啡色等木質調色系或金色為主，跪墊則以紅色或深紅色居多，神祇後方則以四句或五句對聯並搭配一張神佛的圖片。以外觀而言，家庭佛堂與公共佛堂大多位於私人住屋因此無特別的設計，道場外觀則大多如中國傳統寺廟，雖然也有現代形式的大樓建築風格，但屋頂仍強調中國風格的屋簷，色調以紅色或深紅色居多。

受台灣一貫道文化傳承的影響，泰國同樣具備三種層級的佛堂，家庭佛堂與公共佛堂內的器具大多與台灣相同，並以室內空間大小決定擺設神紙數量為一尊或三尊。另外，在中華文化與上座部佛教的不同背景下，當地華人與泰人分別以供奉祇觀世音，受與釋迦摩尼佛為主。在家庭佛堂的布置方面則受當地文化影響而產生差異，由於在地的房子相對於台灣較低矮，故對聯以四句的中文居多。在家庭佛堂與

27. 部分一貫道單位稱做為：佛院、聖宮、宮或寺。

公共佛堂中，有中文與泰文同時並存的對聯，且泰文的排列方式與中文相同，大型道場通常仍以中文的對聯為主。跪墊在台灣通常為紅色、金色或深色，泰國則開始出現白色跪墊，由於當地認為白色象徵高貴，與台灣認為白色與死亡相關的觀點不同，因此在跪墊部分也有不同。佛像的圖片與神祇的擺設相關，通常中間神祇若擺設釋迦摩尼佛時，後方則會放置觀世音或彌勒佛的圖片，但也有前方放置彌勒佛後方放置釋迦摩尼佛圖片的情況，而釋迦摩尼佛是當地佛堂不可缺少的一部分，大型的道場或公共佛堂有時會透過層樓來分別擺設彌勒佛與釋迦摩尼佛，通常一樓會設立一個釋迦摩尼佛的佛堂，二樓的佛堂陳設則與台灣「發一崇德」的道場相同。佛堂外觀與布置的安排雖然仍以台灣的文化傳承居多，但仍加入泰國文化元素，強調釋迦摩尼佛的不可或缺，而對於泰國人來說，前往佛堂或道場不僅僅是學習道義，最重要的目的仍與泰國人本身習慣的「做功德」觀念息息相關。

三、「了愿 / 做功德」觀念

一貫道的教義中「了愿 / 做功德」²⁸的目的主要是為了免去輪迴之苦、協助先人超拔與自己脫離地獄苦海等，並非祈求今生的福報，而對於今生的一切皆視為前世的因果報應，因此大多強調此生是為了「還愿」而來，希望將前世的一切因果在此生了結，並透過「了愿 / 做功德」的方式可以回天。因此一貫道特別重視三種功德，第一種為渡人，也就是引渡眾生來求道的功德，而這個過程中也會有三施²⁹，第二種則是自己吃素的功德，透過自身清口茹素、持齋戒殺的方式，避免與眾生結下惡緣，同時推廣素食，避免眾生因口腹之慾犯下殺生之惡。第三種功德則是開設「佛堂」，在一貫道的教義中佛堂是一艘法船，將苦海中的眾生引渡上岸，以便脫離輪迴苦海，由於開設佛堂本身必須清口茹素，而且要照顧來佛堂的點傳師、講師與道親們，因此設立佛堂的功德也被視為三種當中最大的。而這三種功德會獲得「善果」，並藉此使幫助自己與先人超脫生死輪迴，因此在台灣大多數的一貫道

28. 一貫道的做功德稱為「了愿」，也就是將前世的願了結，以便回到上天，停止生死的輪迴。

29. 三施意為：財施、法施、無畏施。



道親會積極的去渡人、同時推廣一貫道文化，而本身除了吃素以外也會透過製作素食來推廣素食觀念，並希望自己能力所及的情況下可以開設佛堂，引渡更多眾生。

在泰國的傳統文化中，做功德主要是為了祈求此生的平安與順遂，因此泰國人經常前往寺廟做功德，而做功德也成為泰國人生命中不可缺少的一部分。對於泰國人而言吃素也是一項功德，泰國人每年在十天的「九皇齋」期間也都會透過持齋戒殺的方式來「做功德」，希望祈求自身與家人的平安。受台灣一貫道的文化影響，泰國人逐漸將前往寺廟與前往佛堂的功能區分，並界定為寺廟保佑今生、佛堂保佑免去來世輪迴之苦。但並非所有的泰國當地道親皆理解一貫道的「做功德」³⁰，由於泰國當地前往寺廟做功德大多以金錢奉獻為主，少以行動付出，因此大多的道親也都認為只要捐錢就是一種做功德，而對於渡人以及勸人清口茹素等功德較不在意。受訪者 E 提到「泰國人只要聽到做功德，比較樂意的只有捐錢，但是你叫他們去渡人就比較困難，他們連來佛堂聽課都不太願意。」³¹

由於泰國人在傳統上的生活習俗都與寺廟有關，舉凡出生、出家、死亡等，都需要透過寺廟來進行，因此泰國人大多比較習慣前往寺廟，所以對於開設佛堂也有不同的看法，受訪者 F 提到「泰國人不太喜歡別人去他們家裡拜拜，因為他們會覺得自己家的福氣可能會被別人拿走。」³² 因此對當地人來說擔任公共佛堂的壇主比開設家庭佛堂來的好，因為擔任公共佛堂的壇主也可以「做功德」，可是卻不用負擔開設佛堂的責任，受訪者 E 提到「在泰國東北部地區一百個道親當中有一位願意開設家庭佛堂的話，比例就算很高了，這裡的壇主大部分都是公共佛堂的壇主，對他們來說開設家庭佛堂有拘束、不自由、負擔、有壓力，而且經濟上也有困難。」³³ 對當地人而言，吃素顯得比較簡單，

30. 此處所指的做功德為「了願」。

31. 受訪者 E 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。

32. 受訪者 F 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。

33. 受訪者 E 的訪談內容擷取自 2013 年年初進行田野訪談逐字稿。

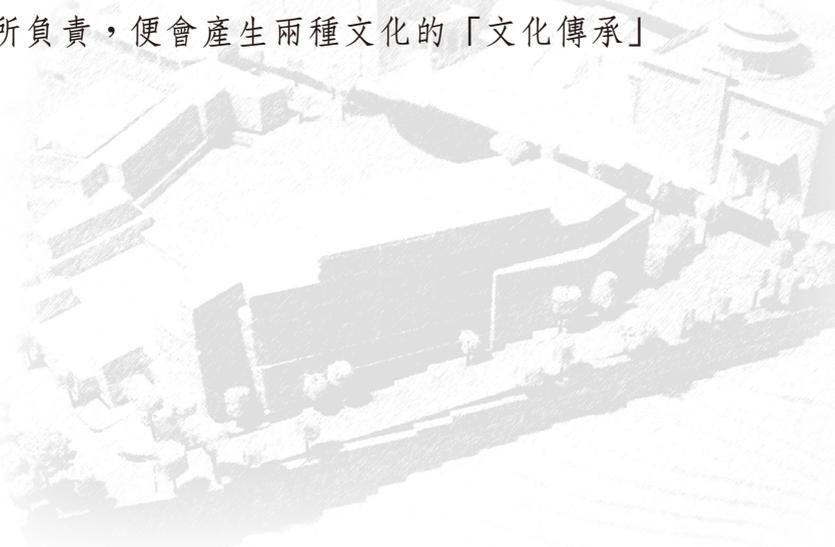
雖然部分當地人在前往佛堂聽道義之前會認為：一年吃個十天已經算多了，所以不太想吃素，但是後來也會被一貫道的文化影響。

從素食文化、佛堂與做功德的面向來看，泰國文化本身的文化傳承仍持續不斷，但台灣的一貫道文化也同時存在，而這兩種文化的傳承存在於「在地化」的「發一崇德」泰國道場之中，筆者認為除了一貫道本質上對於在地文化的包容以外，「發一崇德」的「本地人辦本地道」的觀念也充分表現出尊重當地文化的立場，使得泰國道場同時具備在地與台灣文化兩種文化的特點，筆者認為這正是「發一崇德」能在泰國將一貫道宏展傳播的關鍵因素。

伍、結論

一、一貫道的「在地化」指標

透過葉啓政的「在地化」觀點，並藉此與在地化理論進行對話，發現「在地化」現象中隨著傳播者從外來者轉變為在地人的過程，同時也存在著「在地與外來」的「文化傳承」現象，也就是當「在地化」過程的傳播者改變的同時，在地化的現象便會產生轉變，因此筆者認為除了「在地化」的面向以外，亦須思考「文化傳承」的面向，才能完整詮釋「外來與在地」文化的關係與現象。透過林榮澤的「一貫道在地化」觀點，了解到佛堂被視為一貫道在地化的指標仍有不足，因此本文提出加上「組織與人才培養」等指標，用來檢視一貫道在一個國家發展的過程，並發現將此三項同時作為檢驗指標時，便可更加完整的了解一貫道在一個國家發展的「在地化」狀況與程度，當這三個指標都完整地由「在地人」所負責，便會產生兩種文化的「文化傳承」現象。





二、一貫道的「文化傳承」指標

透過 Edgar H. Schein 的文化三層級之觀點，以文化之「人為的表象 (Observable Artifacts)、價值 (Value)、基本潛在的假設 (Basic Underlying Assumptions)」來檢視泰國一貫道的文化現象，並加以修改成為「素食文化、佛堂與了愿 / 做功德」此三種面向，使此觀點可以更加適用於探討一貫道發展過程中「文化傳承」的現象。同時本研究也認為，外來文化的在地化與雙邊文化的「文化傳承」過程，經過雙重文化的「使用、衝突、取捨」之後，終將形成新的一貫道文化，而這個現象發生在泰國，因此亦稱為「泰國的一貫道文化」的形成。

三、研究發現

透過「佛堂、組織與人才培養」三個「在地化」的面向，我們可以發現「發一崇德」的「在地化」於 2000 年時便已經建立基礎，到了 2010 年時便已有明顯的成果出現，而這樣的「在地化」也帶來「台灣一貫道文化」與「泰國文化」兩種文化傳承的一種混合現象，透過「素食文化、佛堂與做功德」三個「文化」面向我們可以發現文化傳承並非單向存在而是雙向並存，並發現這種雙重文化的文化傳承將促成在地的一貫道文化之形成。

筆者認為這種現象的產生除了與一貫道本質有關，同時也與「發一崇德」泰國道場的組織與文化相關，其中最重要的文化乃是已故的陳大姑前人所強調的「本地人辦本地道」、「集體領導，整體帶動」之觀念，以此作為「在地化與文化傳承」重要的立基與根本，才能使「發一崇德」在泰國的發展相對於其他一貫道傳播單位來得興盛。

四、田野收穫

2011 年我第一次到泰國進行田野調查，我的泰文老師帶著我們一行人前往曼谷近郊有名的安帕娃水上市場，並至附近的寺廟與教堂參觀，當我們一行人進入當地有名的老教堂之中時，一位神父向我們走來，雙手合十的跟我們問好，引發我對於這個手勢的好奇心，神父告

訴我們這個手勢對他並不代表宗教意義，只是泰國傳統的打招呼方式，而這也是我第一次看到外來宗教進入泰國後的在地化現象。由於碩士論文與博士班期間經常前往泰國進行田野研究，我本身也了解到泰國對於外來宗教的包容度，且外來宗教往往可以與泰國當地的文化相結合，不過由於本研究的討論對象主要是一貫道，且受限於篇幅，故未提及其他宗教的部分。

本研究主要結合我自己於2012年1-2月、2012年7-8月、以及2013年1-2月期間共三次的田野資料而成，雖然自己本身為一貫道的胎裡素道親³⁴，同時也在一貫道文化背景裡長大，但在這幾次的田野調查過程中，我發現除了在佛堂的禮拜以外，我竟如同一個圈外人，這種圈外人的感覺除了來自不同單位間的家風差異以及不同國家的語言、文字與文化之差異性以外，更多的部分則來自於當地文化與一貫道文化的混合。此經驗使我留意到在地化以及在地一貫道形成的現象，故撰寫此篇研究，但受限於研究時間與對在地文化瞭解程度尚淺，目前尚無法完整探討更多關於泰國一貫道文化的其他層面，此有待後續自己與學界研究者的們一同努力與加強。

34. 「胎裡素」道親：指在母親的胎中便已經開始吃素，並且沒有吃過葷食的道親。





參考文獻／

- ◎ Edgar H. Schein.(1990). Organizational Culture, American Psychologist Feb. 109-119.
- ◎ 中華民國一貫道總會 (2011)。一貫道百年大事紀。台北：中華民國一貫道總會。
- ◎ 王勝民 (2005)。一貫道基礎忠恕在台之探討。新竹市：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。
- ◎ 朱俊誠 (2005)。一貫道興毅組今彰到在臺灣中部的發展。臺北：淡江大學歷史學系碩士論文。
- ◎ 吳靜宜 (1998)。一貫道發一崇德的制度化變遷。臺北：國立臺灣大學社會學研究所碩士論文。
- ◎ 宋光宇 (2002)。〈宋光宇宗教文化論文集【下】〉。宜蘭：佛光人文社會學院。
- ◎ 宋光宇 (1996)。天道傳燈——貫道與現代社會。台北：正一善書出版社。
- ◎ 宋光宇 (2010)。天道鉤沉。台北：萬卷樓圖書股份有限公司。
- ◎ 李慧娟 (2003)。一貫道發一崇德道場學生道團之研究 - 以臺北學界伙食團與宣教關係為例。新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。
- ◎ 李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著 (2009)。馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。
- ◎ 林本炫 (1995)。解讀臺灣的宗教復興現象——貫道：一貫道在臺灣的發展解讀。新使者，27，14-17。
- ◎ 林榮澤 (2010)。一貫道對儒家思想的推廣。新世紀宗教研究，9(1)，37-76。
- ◎ 林榮澤 (2008)。戰後大陸來台宗教的在地化與全球化 - 以一貫道為例。新世紀宗教研究，7(3)，2-47。
- ◎ 林榮澤 (2010)。一貫道學研究 - 首卷：歷史與經典詮譯。台北：一貫道學研究院籌備處。
- ◎ 林榮澤 (1991)。臺灣民間宗教之研究：一貫道 "發一靈隱" 的個案分析。台北：三民主義研究所碩士論文。
- ◎ 泰佳佛院文書組 (2011)。泰佳佛院落成特刊。曼谷：泰佳佛院。
- ◎ 泰國崇德佛院 (2010)。發一崇德泰國道場 30 週年特刊。曼谷：崇德佛院。
- ◎ 泰國崇德佛院 (2000)。發一崇德泰國道場二十週年慶專刊。曼谷：崇德佛院。
- ◎ 泰國崇德佛院 (1997)。發一崇德泰國道場崇德佛院落成紀念特刊。曼谷：崇德佛院。
- ◎ 張紹城 (2006)。老水還潮 - 一貫道發一崇德在尼泊爾傳道之社會文化研究。雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士論文。
- ◎ 許理清、林美容 (2010)。一貫道的傳播模式與分裂初探 - 兼論興毅組及其基興單位的發展與分裂。成大歷史學報，39，149-176。
- ◎ 黃博仁 (2005)。一貫道初探。區域人文社會學報，8，127-158。
- ◎ 楊弘任 (1996)。另類社會運動：一貫道的聖凡兼修渡人程全。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- ◎ 慕禹 (2002)。一貫道概要。台南：龍巨書局出版。
- ◎ 蔡中駿 (1999)。一貫道禮儀實踐研究 - 以發一崇德組為例。新竹：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。
- ◎ 蘇慶華 (2010)。弘道海外——貫道發一崇德在新加坡、馬來西亞和泰國的傳揚與發展。馬新華人研究 - 蘇慶華論文集選，3。吉隆坡：聯營出版(馬)有限公司。

◎鐘雲鶯（2010）。「禮」的生活化 - 一貫道對儒家「禮」思想的實踐。鵝湖月刊，419，36-44。

◎鐘權煌（2009）。一貫道常州組彰化道場發展歷程簡述。北商學報，15，183-198。

◎鐘權煌（2007）。一貫道常州組來臺灣發展歷程。臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文。

田野訪談之受訪者資料

受訪者編號	性別	天職
受訪者 A	乾	點傳師
受訪者 B	乾	點傳師
受訪者 C	坤	點傳師
受訪者 D	乾	點傳師
受訪者 E	坤	點傳師
受訪者 F	乾	點傳師