

# 「五教同源」論述的社會建構： 從民初救世團體到當代一貫道\*

楊 弘 任

（中央研究院社會學研究所副研究員）

## 摘要

本文嘗試描述並分析華人宗教中「五教同源」論述的萌生與演變歷程，聚焦於宗教生態與政教關係對綜攝模式造成的影響，本文將以新的解釋架構指出該論述的三階段演變歷程。首先是在地萌生階段，民國初年，中國華北地帶的華人宗教場域出現一波短暫但顯著的結構變遷態勢，當時，新出現的救世團體成員須體察儒釋道耶回五教的核心使命，修身救世，平息戰亂。這一階段，華洋接觸的宗教生態與時鬆時緊的政教關係促成「對話式」的綜攝模式。第二是異地想像階段，二次戰後，臺灣的鸞堂與戰後來臺的一貫道，在鸞文或訓文中持續出現五教教主或五教聖人的新神聖範疇，但其內容以通俗儒家或道德格言為主，並未與基督教或伊斯蘭教產生實際的宗教交流。這一階段，不對等的宗教生態與高度管制的政教關係形成「化約式」的綜攝模式。第三是多地連結階段，1990年代起，美國與英國主要移民城市出現了原屬基督教、天主教、猶太教或伊斯蘭教等當地西方人成為一貫道信仰者的現象，這一階段，「根源式」的綜攝模式出現在多元並立的宗教生態及宗教自由的政教關係之中。其後，「五教同源」的全新理解，也傳回臺灣與新加坡、馬來西亞等華人道場，促成宗教的創新。

**關鍵詞：**一貫道、宗教生態、政教關係、綜攝模式

\* \* \*

---

註\* 本研究係科技部計畫「一貫道的文化跨界：英語系國家的道場論述與實作」（MOST 106-2420-H-010-001-MY3）之部分成果。論文初稿曾在2018年中研院社會所舉辦之「反思現代性：交互比較的嘗試」研討會中發表，特別感謝評論人黃克先的重要意見。也謝謝「學術開荒小農」臺法跨國成員的深度討論。

## 壹、前言

民國初年（1912-1949），華北地帶的華人宗教場域產生一波短暫但顯著的結構變動態勢，當時，新出現的宗教社群結社形態，既不是來自於制度化的佛教或道教，也不是來自於彌散化的民間信仰。論者以「救世團體」（*redemptive societies*）稱呼這些創新的宗教社群，並指出不少救世團體對「扶乩」之人神溝通模式相當熟練，由扶乩的訊息呼應著當時的相關倡議，已不斷指陳出信仰者必須體察「五教」共通之理，也就是佛教、道教、儒教、耶教（基督教）、回教（伊斯蘭教）的宗教使命，修己渡人，拯救災劫，平息戰亂（宗樹人 2012; Broy 2015; Duara 2001; Ownby 2010）。民國初年救世團體的結社形成風潮，估算起來至少有十餘個類似形態的宗教社群網絡出現了。<sup>①</sup>同時，考察其中主要擔綱者的社會階層背景，則會發現幾個最顯著的救世團體中，參與者雖非聲名顯赫的文人知識分子或政商要人等上層人士，但也不是以底層農民為大宗，在這些救世團體中，核心的組成分子都是由中低階軍官與地方官員、地方型知識分子、以及新式商紳等城市裡的中間階層人物所發起（李光偉 2008）。

相當有意思的是，民國初年的救世團體風潮中，從「五教」到「五教同源」的論述逐漸被建構出來並確立下來。同時，歐戰的爆發，號稱文明國度竟掀起殘酷戰事，也讓救世團體質疑西方文明的普世價值（金珉廷 2017; 饒玲一 2013）。五教之說與五教同源論述的出現，恰好說明了歐洲變動中的現代性在向外延伸與持續尋求穩固化的時刻，就已經與東亞華人生活世界交互連結，彼此緊密關連。救世團體的新興宗教場域中，並不是對歐洲文明或歐洲宗教採取純然抵抗的態度，而是積極挪用並編排跨文明間的多重元素，進而創造出全新的宗教組織。對比起來，當時的華人生活世界剛剛度過排斥基督教、「教案」頻傳的年代，同時，全社會的代表性文人知識分子與公眾人物，除了少數跨入信仰或靈學領域等獨具風格人士之外，絕大多數則是分屬於西化派與國故派兩大陣營，彼此爭論並角力於受外來力量刺激後社會所應採取的變遷方向。<sup>②</sup>身處這樣的社會脈絡之中，五教之說與五教同源的

---

註① 宗樹人（2012, 4-7）指出，自 1913 年起至 1948 年之間較具規模且已向政府登記成立的救世團體，至少包括在理教、道德學社、同善社、悟善社（後稱救世新教會）、萬國道德會、世界紅卍字會（即道院或道德社）、中國三教聖道總會（即先天道）、京師普濟佛教會（即九宮道）、皈依道、宗教哲學研究社（即天德聖教）、普化救世佛教會（即一心天道龍華聖教會）、德教、中華道德慈善會（即一貫道）、真空慈善會（即真空教）等十餘個團體。

註② 黃克武（2007）、康豹（2010）均曾提及，當時已有少數知識分子跳脫了西化派與國故派的二元化爭論，深切投身於新興的靈學等準信仰領域裡。

相關論述，固然不屬於西化派陣營，卻也不因此就反過來屬於國故派陣營。在當時，西化派與國故派的爭論主導了全社會的公共論述方向，五教之說與五教同源等議題則是潛藏在綿密交織的社會中間階層網絡裡。這就是面對歐洲變動中的現代性衝擊時，在東亞華人宗教場域裡，回應與重組雙方宗教元素後的一種「在地萌生」的過程，而五教同源之說則展現為華洋宗教間「對話式」的綜攝模式。

緊接著，二次大戰之後，原先隨同眾多救世團體一起浮現在華北華人宗教場域中的一貫道，在臺灣社會中延續以五教歸一、合一、或同源等主張，擴大信眾的基礎。戰後來臺的一貫道，不少組線已將「五教聖人」列為日常禮拜對象，在道之宗旨已修訂出一句「闡發五教聖人之奧旨」，各道場中也不時出現由扶乩媒介所形成的五教聖人相關訓文。然而，一貫道在臺灣有很長時期並不是被允許合法登記之宗教，因而，五教聖人或五教同源等論述，只是在道場內部受限的流通狀態。相較起來，二次戰後的臺灣社會，鸞書風潮則是整體宗教場域中的顯著特徵，特別是「儒宗神教」系統下的鸞堂扶鸞機制，持續扮演著神人溝通的橋樑。實則，由日治中後期儒宗神教的鸞書文類起，臺灣社會已零星出現五教教主結緣勸化以及五教合一等訊息，直到二次戰後這類訊息進而演變為常態的文類。不過，相較於民國初年在華北地帶具體鮮明的華洋宗教交流情境，二次戰後的臺灣社會之中，華洋宗教交流不再是重要議題，絕大多數人群的日常生活，回復到廟宇與鸞堂等民間信仰主導的狀態了。因而，鸞書中固然不時出現五教教主相互交流的情境，但日常生活中卻沒有與五教交流相關的重要事件，所謂的五教交流於是變成了一種解離於具體時空場景的「異地想像」狀態。甚而，鸞書中的五教交流，也主要呈現為以通俗儒家義理為主導的樣態，關於基督教與伊斯蘭教以上帝或真主為絕對信仰對象的特性，並無法顯現在鸞書文類中。這一階段，五教同源之說變成了一種儒家道德觀所主導的「化約式」綜攝模式。

最後，當全球化趨勢明確的時刻，臺灣社會也正在經歷解除戒嚴令前後，一貫道合法登記為正式宗教的過程。隨著臺灣社會的經濟奇蹟與政體轉型之趨勢，一貫道走向世界的腳步逐漸加快。東南亞的華人圈是一貫道最早向外傳播的區域之一，早在臺灣解嚴前的十餘年，1970年代的初期，一貫道就來到東南亞華人圈了。一貫道在東南亞以伊斯蘭教為主要信仰的各個國家之傳教歷程，固然頻繁接觸到超出華人既有文化的宗教建築、宗教服飾與特殊飲食形態，也接觸到不同的神聖時空安排以及禱告或吟誦等身體化的信仰實作，但受限於這些東南亞國家明確規定其他宗教不得改變伊斯蘭教信徒身分，一貫道的信徒網絡因而仍侷限在華人居民或移民之中，關於五教同源等論述，也仍是以華人原有的儒釋道信仰為想像之基礎，並未真

正與當地的伊斯蘭教信仰者產生交流。1990 年代起，等到一貫道首次在美國、英國等英語系國家中，跳脫原初的海外華人族裔信徒網絡之後，才開始跟當地主要移民城市裡的西方人基督徒、天主教徒、猶太教徒、伊斯蘭教信徒深刻接觸。在這樣「多地連結」的時刻，五教之說與五教同源的論述，一方面開始能連結到具體生活世界中的亞伯拉罕西方宗教實作者，另一方面在面對亞伯拉罕西方宗教的不同核心教義時，五教同源之說也轉向於一種存而不論基本文化範疇差異的「根源式」綜攝模式。

當然，從民初華北救世團體的「對話式」綜攝模式，到戰後臺灣鸞堂的「化約式」綜攝模式，以迄當代全球化時期一貫道海外道場的「根源式」綜攝模式，並不意謂著單一或線性的發展，也未有目的論的預設。事實上，三種模式經常並存於同一時期，或在因應不同對象時有著不同的論述策略。本文刻意將三種綜攝模式依時代劃分開來，一方面是三個時期各有其主導性的綜攝模式，其餘模式則潛藏為次要輔助型態，另一方面是藉由對主導性綜攝模式的考察，將能突顯「五教同源」論述在適應不同時代或不同環境時所獨具的詮釋彈性。

## 貳、宗教生態與政教關係脈絡下的不同綜攝模式

從最為鉅觀的視野出發，華人宗教場域裡「五教同源」論述的出現與演變，可視為全球的重要文明相互接觸時，在宗教面向上所形成的獨特現象。針對這一獨特現象，「多元現代性」（multiple modernities）的分析取向將是深具啟發的重要觀點。從多元現代性的主張，到交互連結的歷史，這些面對現代性的新取向，強而有力的質疑了所謂源於歐洲、單一、內生的現代性之說。在多元現代性的倡議者所鋪陳的世界圖像之中，全世界的文明在千百年前已曾經歷過軸心突破的年代，在多軌文明並立之下，各自在其文明中有著興衰演變的節奏，也都交互產生影響（Eisenstadt 2000; 2002）。進一步，來自後殖民觀點的挑戰，再度修正多元現代性的主張，在後殖民觀點下，諸文明之間並非彼此完足而後產生影響，而是，任何一個文明在朝向系統化、合理化的強勢轉型過程中，就已經是在與其他文明交互關連的作用下才足以完成。換言之，當特定時期裡某一強勢文明在形成自身之時，縱使交互關連的另一文明是處在相對弱勢或受支配的狀態下，也並不就是純然被動的接受者。在這樣的後殖民觀點下，多元現代性因而進一步被修訂為「作為多重共同存在的現代性多樣面貌」（varieties of modernity as multiple co-presences）（Bhabra

2010)。

無論如何，從多元現代性的主張，到交互連結的歷史，以致於嘗試將東亞或臺灣當作現代性實驗室的提議，這些取向都明確指出一種看待歷史的重要態度，亦即我們應該跳脫歐洲中心論的陷阱，回到自身文明的基礎與演變軌跡來。更要緊的是，在跳脫歐洲中心論之時，也要避免掉進另一種本質論的盲點中，也就是，要避免反過來不自覺以歐洲之外的另一文明為敘事基礎，卻再一次陷入尋求單一、內生的現代性這樣的困局裡。論者指出，我們只有同時注意到自身社會的特質，並保持對歐洲等外來文明及其轉變歷程的掌握，才有可能跳脫對歐洲與對自身的雙重誤解（Bhambra 2010; Eisenstadt 2000; Tang 2018）。在這個意義上，民國初年在中國華北地帶所出現的救世團體廣泛結社的現象，以及結社過程中部分團體所產生的五教同源論述，就是多元現代性與交互連結歷史取向下的代表性例證。我將指出，多元現代性的形成，的確是源自於文明之間交互連結的歷史，然而，每一段交互連結的歷史過程中，既有文明各個主要宗教之間發生連結時的初始樣態與連結機制，卻是各有差異。更具體而言，我認為不同的宗教生態與政教關係脈絡下，將使五教同源之說朝向截然不同的綜攝模式進展。

首先，就宗教生態的分析取向而言，一個社會中的總體宗教構成與區域分布形態，即是形如生態圈的宗教生態圖像。在特定社會條件所形成的擬似生態環境中，某些宗教可能具有競爭之優勢，其他宗教則可能在競爭上處於劣勢。宗教生態論者因而主張，對宗教現象的研究應回到特定階段的歷史環境中，全面檢視該環境所受內外結構性力量的影響，進而解釋該階段主要宗教組織之間的競爭消長與生態分布狀態（孫硯菲 2014; 陳彬、高師寧 2011; 劉北成、李少軍譯 2002）。該社會環境中創新的宗教組織或信仰論述是否能興起，一樣是必須放在既有的宗教生態圖像中加以考察。因而，當我們對某一社會進行斷時性的宗教生態考察時，「多數宗教處境」（majority status）與「少數宗教處境」（minority status）之間的對比，將是分析上具有重要意義的參考架構（Yang and Ebaugh 2001）。某一社會多數人群所信仰的宗教，經常代表著該社會的深層運作規則或文化認同，只有在強烈的結構矛盾或外來勢力衝擊時，「少數宗教」才有機會進行公共發聲或擴大信眾的規模。同時，當「少數宗教」剛進入或剛出現在特定社會之時，該宗教的物質面向與人們的感知面向，也是不可忽略的要點。少數宗教的宗教建築、宗教服飾、飲食禁忌或偏好，以致於信徒在禱告、叩拜或吟誦時的身體實作樣態、信徒依該宗教所形成的神聖時間節奏與空間安排等等，都將為「多數宗教」帶來文化震撼。簡要說來，民國初年的華北宗教場域，外來的基督教與特定族裔的伊斯蘭教都是少數宗教，新興的

救世團體等教派則是源自本土的少數宗教，都需在民間信仰與佛教、道教為基礎的多數宗教環境下安置自身。戰後臺灣社會中，民間信仰、鸞堂組織及轉型中的佛教是多數宗教，基督教、伊斯蘭教仍是少數宗教，一貫道則是少數宗教中被取締的非法宗教。至於 1990 年代的美國與英國主要移民城市中，亞伯拉罕的西方宗教，包含了基督教、天主教、猶太教、伊斯蘭教是多數宗教，相較起來，源於東亞的一貫道則是轉型為跨國宗教的新興少數宗教。

其次，就政教關係的分析取向而言，華人宗教的整體場域中，雖然不像西方社會曾經出現的政教合一體制，但不同歷史時期也呈現了各不相同的宗教治理形態（王韻 2015; Kuo 2013）。中國在宋代以來儒釋道三教合一的共享文化氛圍，造就了延續千年的民間信仰，這也是論者稱之為「彌散化宗教」的華人宗教之基礎，對比起來，佛教與道教則形成了華人的「制度化宗教」（范麗珠譯 2016）。無論彌散化宗教或制度化宗教，大致屬於統治者認定的正統宗教範圍內，但儒釋道的共享文化氛圍也在各個朝代促成了教派的創新，這些就組織上形似制度化宗教、但就教義與儀式上又直接由彌散化宗教延續而來的新興教派，屢屢被歷代統治者界定為異端宗教。直到民國初年，以 1920 年代晚期南京國民政府成立時為界，國民政府之前的北洋政體開始採納西方憲政體制，宗教自由已被列進各階段執政者的臨時約法或憲法條文中，雖然都看似被限制為「人民在法律範圍內有信教之自由」，亦即法律仍可凌駕憲政原則之上，但整體而言，當時華北所呈現的是相對「低度管制」的宗教治理狀態，已然出現了間歇性的宗教自由環境，甚而，某些時期還曾有主政者本身也加入救世團體新興教派的事例（唐雁超 2010）。等到南京國民政府成立之後，統治權力集中化，加上反迷信、反宗教的新文化霸權更加確立，「高度管制」的宗教治理狀態開始出現，救世團體等新興教派反而更加受限，有些教派轉而以慈善團體名義進行登記，其他眾多教派則被迫轉入地下活動。這一類似於論者所稱「宗教化」（religionization）的過程中，華人的新興教派或信仰團體，除了藉由對西方宗教組織型態及開辦慈善、醫療與教育事業的學習模仿，以取得政府登記時的正當性之外，進一步，藉由象徵意味濃厚的宗教對話，也嘗試提升自身宗教的地位（Weller 2015）。然而，1940 年代晚期起，兩岸分治之後，無論無神論的中共政體或以中華文化為宗的國民黨中央政府，都出現「高度管制」的宗教治理狀態。臺灣社會到了 1987 年解嚴前後，對宗教的治理才轉變為「低度管制」的狀態，原被取締的某些救世團體或新興教派，開始獲得自由發展的空間；同時，中國政府改革開放後固然產生一波看似宗教蓬勃發展的風潮，但在一黨專政的政體之下，不同領導者各有其收放張弛的節奏，越到晚近越是呈現「高度管制」的宗教緊縮政策。對

比起來，1990 年代，民初救世團體之一的一貫道，由臺灣到世界進行全面的全球化發展時，在美國與英國等代表性的英語系國家中，則是接觸到數百年來早已政教分離的宗教自由環境，必須面對的反而是這一華人宗教是否足以產生文化跨界的條件。

最後，在不同的宗教生態與政教關係脈絡下，「五教同源」的創新宗教論述，將形成互不相同的詮釋取向，發展出風格殊異的綜攝模式。關於華人宗教綜攝主義的討論，Judith Berling 於 1980 年代初期即已提出極具意義的討論。在探討明代三一教主林兆恩這一重要案例時，Berling 嘗試回顧綜攝主義在西方基督教文明中常被質疑的幾類問題，澄清與反駁後，她給出一個關於綜攝主義的暫時性定義：「綜攝主義即是將某一宗教傳統中的概念、象徵或實作，經由選擇與妥協的過程，借用、確認或整合到另一宗教傳統中」（Berling 1980, 9）。這一定義下，Berling 明確反駁了視綜攝主義為表面折衷或扭曲真理的刻板印象，進而提醒研究者應注意考察綜攝行動者所呈現的「選擇性的模式」（patterns of selectivity）。<sup>③</sup>某一宗教傳統裡的某些元素被借用之後，將在借用者的脈絡中進行重新詮釋，使之與借用者的宗教傳統相契合，這一過程類似於音樂調性的置換過程（transposition），也可稱為轉譯（translation），藉由這樣的調性置換或轉譯，也促成了該宗教傳統的演化（Ibid, 11-12）。

Berling 進一步提出華人宗教中曾出現的三種綜攝策略。漢代之後權力分散化的時代，外來佛教面臨重新界定角色與傳播策略的情境。先就佛、儒之間而言，作為外來宗教的佛教，面對強勢的正統文化儒家之時，不得不選擇「同化式綜攝」（acculturative syncretism）的策略以競爭有限的官方資源。當時，佛教僧人係以喪葬儀式的專家角色被含納到儒家「祖先崇拜」的價值體系裡。再就佛、道之間而言，作為外來宗教的佛教，面對正統文化中相對弱勢的道教之時，在宗教借用的形式上則是採取「敵對式綜攝」（adversary syncretism）的策略。「老子化胡說」的論述爭議尤為顯著：道教人士宣稱老子前往印度化為佛陀，在教導佛教之時，嘗試將印度人轉為道教徒；相反的，佛教人士則宣稱老子因理想破滅而前往印度改宗為佛教徒。這一過程中，佛、道雙方都把對方神祇盡可能含納到自己的祭拜殿堂中，

---

註③ 其後，另一位研究者 Timothy Brook 也於一篇論著中繼續探討綜攝主義相關議題。Brook（1993）刻意從「綜攝主義不是什麼？」入手分析，指出綜攝主義不是普世真理主義、不是包容主義、不是分隔對治主義、也不是折衷主義。經由歷史材料分析，於全文最後，他已指出既有三教並未呈現一體化的體系，只有在新興教派中的三教合一較符合綜攝主義特徵。

但在安排高低順位時則抬高己方。最後，「防衛式綜攝」（defensive syncretism）指的則是，在各方相互嚴厲競爭的氛圍下，落於最受攻擊的一方常會訴諸於防衛性的綜攝。防衛者不必然會往攻擊者進行同化借用，而是返回來訴諸全社會更高位階的宗教或文化價值。如梁武帝時，在調和儒者對佛教的攻擊之時，僧人道安並不是直接對儒家進行同化式的綜攝，而是訴求更高位階的價值，將儒、佛放在對治生命的外在與內在問題的互補角色上（Ibid, 23-28）。

一定程度而言，本文所提出藉由宗教生態、政教關係以考察五教同源的綜攝模式差異演變，即是將 Berling 對華人宗教之所以產生三種綜攝策略的歷史考察，進一步加以概念化並形成新的分析架構。然而，當 Berling 以三教合一為經驗案例而將綜攝主義定義為，「某一宗教傳統中的概念、象徵或實作，經由選擇與妥協的過程，借用、確認或整合到另一宗教傳統中」之時，關於綜攝之定義卻不適用於民國初年以來五教同源論述的綜攝模式。本文將指出，Berling 所定義的綜攝係一種「局部綜攝」的樣態，亦即，帶有特殊宗教體驗的行動者，以儒釋道三教的其中一教為基礎，借用了其他宗教傳統中的某些教義或儀式元素，進而形成新的詮釋架構，但卻不變動自身所處既有宗教體系之邊界。這樣「局部綜攝」的現象，一方面是限制在華人制度性宗教的體系內，由儒釋道任一者出發，各有其綜攝詮釋的可能性；另一方面是一旦詮釋完成之後，仍將各自回歸於儒釋道的既有體系邊界內。很明顯的，Berling 的綜攝定義固然適用於華人正統制度性宗教的競爭演變過程，但卻未能涵蓋另外兩種重要的華人宗教現象：其一是彌散化的民間信仰、另一則是形似制度化宗教的各類新興教派。

關於彌散化的民間信仰與既有三教之間的關係，論者已曾彙整分析而指出，以金字塔形的三角錐體為比喻，儒釋道各是一個錐體，但彼此間有著共同的基底，越靠近基底是各宗教尚未與民間信仰產生分化的部分，相較而言，越接近錐體尖峰處則是各宗教的專業菁英階層所在之處，不過，錐體的尖峰與基底有著雙向交流的關係（Zurcher 1980; 丁仁傑 2003, 145）。至於各類新興教派與既有三教之間的關係，在區辨華人民間信仰與新興教派性質差別時，論者也已指出，當三教合一產生一種跳躍性或斷裂性的新興教派之結果時，這裡的綜攝主義已不僅止於融合三教，而是「既融合三教思想且又不受三教所控制的新教派」，同時也已「產生自己的神明、教主、與救贖管道」（丁仁傑 2003, 147-150）。基於前述的區辨，本文將指出，對比於既有三教之間「局部綜攝」的現象，宋代以來以三教合一為訴求的各類新興教派則可稱為「對等綜攝」的現象。不同於「局部綜攝」樣態中既有三教因競爭而產生的同化式、敵對式或防衛式綜攝策略，「對等綜攝」自始就是發生在已有自身



神明與教主體系，也有特殊救贖管道，所謂「既融合三教思想且又不受三教所控制的新教派」之中了。

本文為「對等綜攝」所下的嘗試性定義即是：「宗教行動者挑選、並列數種對該社會影響重大的既有宗教傳統，透過對稱性的建構各宗教傳統的核心概念、象徵或實作之後，重新組裝出一個自成一格的全新宗教傳統，這一新的宗教傳統雖有其獨特的神明、教主體系與救贖管道，但卻仍程度不一的借用並詮釋所挑選數種既有宗教傳統裡的相關概念、象徵或實作，從而完成傳統的發明，宣稱更具整合特質的跨宗教共通性。」就此意義而言，無論宋代以來各類新興教派持續發展的三教合一模式，或者民國初年華北宗教場域首次出現的五教同源模式，都是「對等綜攝」的典型例證。此外，華人歷史中，在信仰的知識分子圈間歇出現過的儒回對話或儒耶對話，以致於民國初年由特定基督教傳教士所發起更大規模的跨宗教對話，雖非「對等綜攝」的例證，但卻構成了有利於「對等綜攝」進展之宗教多元主義的共享文化氛圍。<sup>④</sup>

五教同源的「對等綜攝」趨勢，在不同時期的宗教生態與政教關係下，各自形成了不同的主導性綜攝模式。就此而言，Berling 界定三教之間同化式、敵對式、防衛式綜攝策略仍有其啟發意義。在五教同源「對等綜攝」的現象下，本文進一步區分出三個不同時期「對話式」、「化約式」與「根源式」的綜攝詮釋模式。首先，民初華北時期的「對話式綜攝」，起因於面對華人世界的當代文明化過程，整體宗教被當作有礙進步的舊傳統，無論起源於與孔教構想相關的舊式知識分子團體，或者起源於想以宗教和解促成基督宗教能被華人接受的外來傳教士，這一過程都有類似於 Berling 所稱尋求更高互補價值的防衛式綜攝之意涵，但又傾向於明言化的對比各宗教核心教義並嘗試進行會通。其次，戰後臺灣社會鸞堂系統的「化約式綜攝」，其處境是兩岸分治下，但都對宗教進行高度管制的政教關係。民間鸞堂雖未被嚴厲監控，但一方面已不再有與華北新興教派或救世團體直、間接交流的機會，另方面鸞堂的鸞生及主要參與者的社會階層屬性也轉為中下階層所主導，兩相作用下，類似於 Berling 所說的同化式綜攝策略出現了，鸞堂的扶鸞作品固然出現五教教主共同說法，但整體內容都像是同化於當時政府所肯定的主流儒家意識形態，而且更因社會階層屬性而化約為形象化的教主交流劇碼了。最後，全球化時期一貫道海外道場呈現的「根源式綜攝」，則已超出 Berling 原初構想的同化式、敵對式與

註④ 這樣的跨宗教對話，至少包含了元、明時代宣稱「四教兼通」的中國伊斯蘭教金陵學派，以及明末清初以儒為本的「儒家天主教徒」等現象。

防衛式綜攝策略。在全然不同的宗教生態處境下，作為新興宗教的少數宗教一貫道，面對了已然身處亞伯拉罕西方宗教的多數宗教既有信徒時，一貫道雖可能以同化式綜攝的策略強調其與當地主流宗教基督宗教的相似處，也可能在詮釋西方宗教時以一種敵對式綜攝的策略將對方的宗教傳統詮釋為對己方有利，但整體而言，一貫道在海外道場面對西方宗教信徒時，同化式或敵對式的綜攝策略相對呈現為輔助性的綜攝策略，最頻繁出現的主導性綜攝模式則是「根源式的綜攝」。既然身處西方宗教為多數宗教的宗教生態，又是在政教分離的宗教自由環境中，一貫道轉而以非明言化的默會取向（*tacit dimension*），訴諸於一種新建構出來的跨宗教普世價值，「所有的宗教都在追求救贖之道或回天之道」，不再以明言化並列核心教義或儀式的方式進行綜攝，而是以默會化的方式提示西方多數宗教的既有信徒，有一超越所有宗教的「道」，既存在於華人原初的儒釋道系統，也存在於西方人長久熟悉的亞伯拉罕宗教系統。當不斷建構「道是所有宗教的根源」之時，這樣的綜攝模式反而留下更多空間給不同宗教的既有信徒返回重新詮釋原信仰，而又緩和了改宗過程的必然緊張。

## 參、「五教同源」的在地萌生：民國初年的救世團體

在處理東亞與歐洲相互遭遇後首度出現的文明論述之時，杜贊奇（Prasenjit Duara）注意到民國初年的前二十餘年裡，中國的華北區域出現了大規模的社會運動，這樣的運動試圖要將世界由爭鬥、貪婪、戰爭的狀態中拯救出來，這些帶領運動的團體可稱為「救世團體」。一部分的救世團體把基督教與伊斯蘭教引進來，進而將華人儒釋道三教合一的傳統，擴大為五教同源的主張，這樣的文明論述相當不同於既有的全盤西化論或文化原教旨主義（Duara 1995; 2001; 2015）。當時，在十餘個救世團體中，不少團體已標舉了五教同源、修己渡人、拯救災劫等取向，訴求的對象不只是特定國族國家的命運，而是全體人類的未來，名之為救世，因而呈現為相當獨特而鮮明的文明論述。

以民國初年華北地區而言，整體的宗教生態固然仍以民間信仰及佛教、道教為主，但少數宗教亦即外來的基督教與特殊族裔的伊斯蘭教也已鋪展開來，在華洋交會之處的濟南、青島、天津等地，教堂與清真寺、基督徒與穆斯林逐漸成為日常生活中容易感知到或接觸到的異文化之實體，其中獨特的時空節奏與身體感也開始被辨識出來。當民國初年的部分救世團體在華北華人的生活世界中倡議五教同源論述

之時，各個團體中屢屢出現了因基督徒與穆斯林的加入，迫使傳統儒釋道三教合一的論述不得不認真回應基督教與伊斯蘭教關於救贖的核心關切。然而，宗教生態固然是各個文明不同宗教相互接觸時的重要面向，卻不是唯一的面向，宗教生態的展現樣態，必定是鑲嵌在政教關係的脈絡中。民國初年各個階段裡，不穩定政體下各自試誤的宗教治理模式，讓新出現的救世團體時而興盛時而衰退。當某一時期的執政者認定某些救世團體有助穩定動亂世局時，這些救世團體一時之間活躍發展。當另一時期的執政者在特定現代性論述的文化霸權下界定出信仰與迷信、合法與非法等規範時，許多救世團體則是被迫以慈善組織等形態低調延續。實則，五教同源之說，在民國初年宗教治理的不同階段裡，最常遭遇的問題即是，執政者經常是允許救世團體的慈善行動，但不允許扶乩之類的宗教實作以及其中所衍生的宗教論述。

無論如何，1920 年代前後，做為歐洲與華人宗教文化相互衝擊的重要場景所在地，華北的山東地帶，無疑是最具代表性的區域。據張玉法（1982, 737-743）之研究，當時的山東省，俗稱回民的穆斯林，推估起來應在十萬人上下。此外，隨著華洋文化交會，山東也是最早大規模出現基督教信仰的地區之一，依 1920 年的統計資料顯示，山東全省的基督徒大約在四萬餘人之數。事實上，當時山東總人口數約在三千萬人上下，無論穆斯林或基督徒，在總人口比例上都是微不足道的狀態。然而，如果從通商口岸與重要城市來看，在異文化相互接觸時，因不同信仰的宗教建築與相關物質配置所帶來的文化震撼而言，山東這一區域無疑有其重要性。再由孫建中（2009, 26-27）之研究詳加考察，1920 年基督教中華續行委員會的調查中，山東全省共有差會總堂 66 座，正式教堂 633 座，布道區 1,330 處，外籍傳教士 504 人，受餐教徒 41,821 人。另有教會醫院 28 所，教會大學 1 所，教會中小學 1,124 所，在校學生 21,354 人。類似情況也呈現在 1920 年代前後山東省的清真寺分布上，張玉法（1982）考察該時期全省 33 州縣相關縣志材料後，也指出其中 22 州縣有回民分布，16 州縣則進一步有回民人口數與清真寺的紀錄。就宗教生態的面向而言，民國初年中國華北的山東地帶成為歐洲、中亞與華人宗教文化的重要交會所在，教堂與清真寺，明確可被生活中的人們所感知，基督徒與穆斯林也在生活中真實可及，甚而被引介加入了主張五教同源論述的救世團體中。<sup>⑤</sup>當政教關係的面向上，某一階段的執政者認定這些救世團體以其慈善救濟行動有助於穩定世局

---

註⑤ 當然，基督宗教傳入中國已久，回民在相關省分的分布也非民初時期才出現；不過，清末以來因華人反對基督宗教引發諸多「教案」，致使教堂、清真寺等外來少數宗教的物質面向開始成為常民、教民、回民之間生活感知的焦點。

時，這些救世團體得以迅速吸引信眾並擴大組織。

究其源頭，出身於山東歷城縣，1915 年被稱為九歲神童的江希張，以其名義出版流通的《息戰論》善書小冊子，就是五教論述最早的開端。這份善書《息戰論》雖非扶乩作品，但在該書的自序序言中，江希張（1980）已提到，「庶孔之大同、老之三清、佛之極樂、耶之天國、回之長存，一時胥發見於地球焉。奈今之欲推倒宗教者，竟謂宗教為迷信。」「茲觀全球萬國，戰禍不息，每一念及，涕淚交下。輒自言曰，宗教昌明，全球受福。道德開發，萬國弭爭。乃不揣固陋，望於孔經及道佛耶回各經中，擇其於時勢最關切要者各數題，勉為闡發其真理。而又慮其繁冗無序，恐人之不能沁入心脾也，復於每篇中擇其最要撰為詩章，以便吟詠。」《息戰論》接著在並列孔教、道教、佛教、基督教、回教的擇要章句中，就基督教所選出的代表章句是：「親上帝，則上帝親爾。」「我語汝，敵汝者愛之，憾汝者善視之。」就回教所選出的代表章句則是：「主是行慈行恕的。」「一切天地國土在主。」

在《息戰論》一書中，有一為江希張作序的重要人物，即是美國基督教傳教士李佳白（Gilbert Reid, 1857-1927）。1894 年，李佳白在北京成立上層社會布道會（Mission among High Classes in China，簡稱 MHCC），隨後改名為尚賢堂，以「聯絡中外、調和各教」為宗旨。1900 年義和團庚子事件之後，尚賢堂遷至上海租界地，積極促成包含中美英日德等國華洋人士相互進行文化交流。以 1913 年 4 月至 10 月尚賢堂「教務聯合會」演說之提要為例，該期間之內，尚賢堂陸續邀請不同宗教代表性人物進行了相關演講，演講主題包括：「論孔教之結果。」「論基督教祈禱之真意。」「論回教祈禱之真意。」「論孔教祈禱之真意。」「論印度西克教之原理。」「論道教祈禱之真意。」這一期間的最後階段，則由李佳白多次演講進行總結，演講主題包括了：「論各宗教祈禱之真意如何有相同之點。」「論自由之理必不出真道之範圍。」「論各宗教之革命見解。」等等（饒玲一 2013, 131）。李佳白畢業於美國自由主義神學思潮下，由長老教會的自由派所設立的紐約協和神學院（Union Theological College）。畢業後，李佳白即加入「學生志願海外傳教運動」，前來中國山東一帶進行傳教。最初十年之內，李佳白係以美國長老教會牧師身分進行傳教，在關於上層社會或底層社會優先傳教的爭議之後，他脫離了長老教會，改以獨立傳教士身分經營尚賢堂。1916 年為江希張《息戰論》重刊版所作序言中，李佳白這樣說起：「欲息萬國之戰，必先使萬國合一。欲使萬國合一，必先使萬國人心合一。然使萬國人心合一，必先使萬國宗教合一。」實則，自歐戰之起，李佳白即於尚賢堂舉辦多場演講，談及「歐戰與基督教理之關係」，明白以基

督教慈愛之主旨，反對歐戰的競爭殺伐（李佳白 1914）。<sup>⑥</sup>

歐戰的爆發，讓原先準備全盤接受歐洲文化的華人生活世界產生了疑惑與波動。可以說，這是歐洲變動中的現代性，在向外延伸到東亞華人圈之時，反而促成在地多元現代性萌生的特殊契機。除了前述的江希張《息戰論》與李佳白「萬國宗教合一」之說之外，另一個救世團體也正在醞釀萌生當中，此即山東濟南的世界紅卍字會。論及世界紅卍字會，其組織名稱是民國初年各階段的執政者最後仍准許合法登記的名稱。實則，世界紅卍字會既是道院，也是道德社，但道院與道德社被執政者認為涉及扶乩、靜坐等宗教實作，屢屢以迷信之名禁止。考察「世界紅卍字會／道院／道德社」（以下統稱：世界紅卍字會）的起源過程，特別能看到民國初年諸多救世團體的萌生機制。世界紅卍字會最早是由一群中低階軍官、中低階地方官員、地方型知識分子、以及新興商紳階層所發起，1916年在山東濱縣這樣一個不顯著的邊緣地方，藉由參與者定期聚會扶乩問事而成立。然而，在扶乩過程中，新的神明與新的訊息出現了。「至聖先天老祖」啓示了這群扶乩參與者，必須綜合五教教義，並進行慈善救濟。具體而言，藉由扶乩之人神溝通媒介，新的神明至聖先天老祖直接啓示該信仰社群應將五教統合為一，也就是應掌握住佛教主張慈悲、道教主張無為、儒教主張忠恕、基督教主張博愛、回教主張清真，但都統歸於「仁」之真理。該信仰社群於1918年遷移至山東濟南，也在信仰的神聖空間上安置了至聖先天老祖之像，其下則是五教教主聖像（李光偉 2008；姚傳德譯 1997）。當救世團體之一的世界紅卍字會1918年在山東濟南出現時，1920年即因穆斯林唐莫淵與基督徒丁真初的加入，促成道院扶乩產生的教義體系趨於完備，號稱為「合五統六」之說。合五統六，「意指五教合一，在五教之上，又加上五教之源的大道，即道院之教，從而有了六教一統的教義」（姚傳德譯 1997, 103）。其後，隨著世界紅卍字會成立後積極參與水災、旱災、地震、蝗災等自然災害以及軍閥戰爭等人為災害之慈善救濟，該會很快成為全國性的組織，在各地設置了分會，到1930年代末期，已是保守估計擁有近三十萬人的救世團體（李光偉 2008, 62）。

總體看來，民國初年的中國華北區域，像這樣由三教到五教的再綜攝之歷程，明顯不同於先前屢屢發生仇視基督教因而「教案」迭起的氛圍。這一時期裡，託江希張之名的《息戰論》以五教要義推演息戰之必要。美籍基督教傳教士李佳白則屢屢於上海《申報》陳述息戰主張，並以尙賢堂倡議跨宗教之對話。在這樣的大環境下，民國初年救世團體所構成的華人新興宗教場域，五教同源或華洋宗教交流

註⑥ 見李佳白1914年發表於上海《申報》的評論文章。

的論述逐步浮現了。<sup>⑦</sup>換言之，救世團體的新興宗教場域，以中低階軍官、地方官員、地方型知識分子與新式商紳所形成的扶乩靜坐之共修團體為基礎，既連結了上層社會的文化界知識分子與商賈人士就華洋文化之間提供了跨宗教核心議題之討論，也連結了以五教要義為架構主張息戰的轉型中的舊知識分子網絡。最後，在這個與西方力量交錯重組的豐盛時代裡，關於五教之說或五教同源的多元論述，最終都被救世團體中極少數在臺灣社會存續下來的團體，包含一貫道、世界紅卍字會、天德教等等，援引為該團體獨具特色之宗教論述。

民國初年在華北孕育出來的眾多救世團體，在 1949 年中共建政之後，很快被以「反動會道門」之名而遭取締或鎮壓，及至 1950 年代中後期，中國大陸已幾乎不再有當初這些救世團體存在了。至今仍活躍的極少數救世團體，都是在中共建政前後已傳向臺灣或東南亞國家的宗教組織，其中，一貫道已成為當代相當成熟的華人跨國宗教之一，而「五教同源」的論述正是一貫道這一救世團體在跨文化傳播時，特別具有吸引力的獨特宗教教義。然而，五教同源的宗教教義，並不是一貫道所獨創，追溯起來，民國初年的華北宗教場域，為這一論述提供了最初的集體試驗之機會。最早以社會人類學取向研究一貫道的李世瑜，在北平輔仁大學人類學研究所就讀時，自 1940 年至 1948 年對華北一貫道調查過後，即於《現在華北秘密宗教》一書中，將當時田野調查所蒐集的一貫道常用善書小冊子，彙整列出一百三十項書冊，除了當時廣為流傳的《息戰論》之外，包含一貫道在內的不少救世團體關於五教同源的論述書冊也已列名其中。在第五十八項善書小冊子，《回耶教主聖訓》之中，李世瑜（1990）對該項的說明是：「耶穌基督等乩訓，天津崇華堂印…己卯年正月初六日，回教徒韓希侗得道後恭求指示訓一篇…戊寅年十一月初四日，耶穌聖誕日垂訓一篇…」李世瑜也特別節錄了戊寅年（1938）耶穌聖誕日的訓文，說明該訓文之呈現「文中雖多談一貫道道理，仍不失各人的本格與立場，故此經在道中甚為膾炙人口」。這篇訓文這樣鋪陳開來：

耶和華就是愛，就是生命之光，蘇格拉底只一瞬文化幽芒。救救罷，我可愛憐之羊群。主啊！我熱淚流滿了胸膛。我耶穌基督，奉上帝命，來向我耶民作最後的視導。你們更無須向我禮拜，月慧救主，是你們黑暗

註⑦ 關於民初五教同源相關研究，除文中提及李佳白、江希張、道院之軸線外，尚有其他救世團體也出現類似演變（參閱王見川 2011；危丁明 2019；范純武 2011；宮田義矢 2011）。同一時期，關於孔教之議也對五教同源論述帶來廣泛的影響（參閱汪榮祖譯 2007；葛兆光 2010）。

的光，迷途指路碑，要看清了未來的方向。千年血淚不曾乾，摸一摸我耶穌的心腸。末日到臨了嗎？你們要再見耶穌嗎？現在是什麼日子呢？紅色的水，奔流如江，日耳曼，地中海，波及東西南北洋。血腥的巨戰，喚不醒酒市醉漢。我哭吧！我不能哭，我的心又誰能見？真理是什麼？正道是什麼？我的耶民哪！可給我一個答案。禮拜堂中，禱鐘響了，雖然背誦著舊約新約，都有什麼寫在上面？真道在那裡，誰人曾見？是儒教嗎？是釋教嗎？是道教嗎？還是什麼舶來的耶穌牟尼？你們再想想，使徒行傳，再將那先知的話，用清楚的頭腦，銳利的眼睛，誠心意的再看，你們有感覺嗎？……

從李世瑜對 1940 年代華北一貫道的社會人類學考察中，可以清楚看到，五教合一或五教同源等論述，頻繁出現在一貫道信徒的日常實作中。一方面是，扶乩訓文中反覆出現了五教合一或五教同源等提示，甚至因華北的華人基督徒或伊斯蘭教信徒加入一貫道，出現了擬似該宗教聖典的文體風格。另一方面是，在一貫道所採用的善書小冊子之中也明顯看到，一貫道自然而然接納了萬國道德會、世界紅卍字會、聖賢道或同善社等等同屬救世團體的相關書冊，在這些書冊中，五教合一或五教同源都是重要主題。

總之，五教同源或跨宗教對話的論述，在民國初年的華北以迄華中地區，藉著救世團體的風潮，呈現為明顯可感知的歷史事件，也不時刊載在當時重要的報刊訊息中。<sup>⑧</sup>這是宗教生態與政教關係促成了「對話式」綜攝模式的時刻，五教同源的論述不僅在華人生活世界中「在地萌生」了，也同時回溯影響了各宗教的原初發生地或後來的重要信仰區域。民國初年，透過在華基督教傳教士的倡議，這些跨宗教對話的論述與實作，傳遞回美國重要的報刊訊息中，間接延續了十九世紀末期芝加哥宗教議會（The World Parliament of Religions）關於各宗教平等對話的倡議。<sup>⑨</sup>

---

註⑧ 透過基督教傳教士李佳白之倡議，這些訊息經常刊載在上海《申報》或美國的《紐約時報》上。

註⑨ 芝加哥宗教議會召開於 1893 年，來自美國、英國、日本、中國、斯里蘭卡等地的基督教、天主教、佛教、伊斯蘭教、儒家、道教、婆羅門教、錫克教等各宗教人士，聚會長達一個月，相互對話交流。李佳白雖未親自與會，但也提出書面報告。與李佳白交往甚深的多位在華傳教士，則是親自與會。

## 肆、「五教同源」的異地想像：戰後臺灣的鸞書風潮

全球重要的文明交會時，不均質的交互連結歷程時而浮現，固然在民國初年的華北以迄華中地帶，五教同源或跨宗教對話的論述曾經成為全社會所接受的一種思潮試驗，但當多數的救世團體在民國初年的最後階段陸續被宣告為迷信、非法，甚而逐漸消失之後，所剩無幾的救世團體中，僅存一貫道、世界紅卍字會、天德教等等，在臺灣社會嘗試延續與重生，而其中真正形成信仰規模的團體就是一貫道。二次大戰後的臺灣社會，就五教同源的論述發展而言，在宗教生態與政教關係所促成的綜攝模式上，整體情境已相當不同於民國初年華北華人的生活世界。戰後的臺灣，身為救世團體一支的一貫道，一直無法合法登記為正式宗教，長期汙名化的後果如影隨形。然而，與民間信仰相當近似的鸞堂系統中，反而出現一種脫離具體時空場景與人事物形象的鸞書文體，在其中，五教教主不時結緣交流。此時此刻，救世團體一貫道所延續的五教之說或五教同源論述，得到一種「異地想像」的交互連結。

就宗教生態面向而言，戰後臺灣社會裡的伊斯蘭教並不顯著，大致維繫在數萬信仰者的極少數人口規模狀態。基督教與天主教雖以一定比例增長著，但在接近百萬信仰人口之時也遇到了瓶頸，其信仰的人口特徵則呈現為包含主要統治者在內的中上階層人士。事實上，戰後的臺灣社會並不是首次與西方宗教相互遭遇，歐洲各國在臺灣的殖民過程中，基督教與天主教早已打下根基與網絡，但戰後主要特色展現在開辦醫療與教育機構等事務上。戰後臺灣社會的宗教生態上，民間信仰與佛教仍是多數宗教，少數宗教的鸞堂系統與多數宗教的民間信仰在神明位階、敬拜儀式甚至組織形態上有著極高的近似性，彼此間也較無對立或緊張的關係。再就多數宗教佛教而言，當戒嚴體制下形成了中國佛教會的組織之後，對一貫道的質疑與壓制從未停止，「附佛外道」或「曲解佛經」是最常見的指控理由。至於同樣身為少數宗教的基督宗教，在一貫道逐漸擴大信仰基礎的過程裡，隨著一貫道所主張五教同源之說開始被注意到，基督宗教也對一貫道解讀聖經的模式多所批評。最後，同樣身為少數宗教，鸞堂系統與一貫道的關連最為微妙，由扶鸞得到的訊息中，部分的鸞堂系統早在日治中後期即已出現五教同源或合一等鸞文，戰後某些鸞生甚至直接與一貫道重要人物多所往來。

再從政教關係的面向來看，戰後臺灣統治者的宗教治理模式，鑲嵌在戒嚴體制之下，憲法中雖明訂尊重宗教結社之自由，但在動員戡亂臨時條款下深受限制，對



於民國初年被界定為秘密結社類型的信仰團體，進而以查緝解散及媒體污名化等手段阻礙其發展，一貫道就是最具代表性被高度管制的團體。對比於戒嚴時期因不同政治主張或高度宗教自治要求而與統治者形成對立的基督長老教會及錫安山新約教會，一貫道所呈現的其實是「以儒為宗」的倫理體系，與當時統治者所型塑的「中華文化」意識形態頗為相近，但民國初年一貫道在擴大教團規模時已發展至日軍控制下的東北、華北與華中地帶，引起各方政權的疑慮，加上來自佛教界屢屢指稱一貫道是附佛外道的非正統新興教派，種種因由之下，自 1950 年代初期起，戒嚴體制下臺灣的中央政府長期以〈查禁民間不良習俗辦法〉、〈違警罰法〉甚至〈刑法〉取締一貫道，報紙則是以違反善良風俗等報導相呼應（宋光宇 1983；林本炫 1990；瞿海源 1997）。至於少數宗教的鸞堂系統，因其與民間信仰高度相似，兩者共同形成了一般民衆日常生活裡以儒釋道為基礎的共享文化，因而較少受到不當的管制。

整體而言，戰後臺灣社會之中，縱使宗教生態與政教關係的面向上不利於一貫道等救世團體之發展，但在一般常民熟悉的次級宗教場域上，卻延續了五教之說或五教同源的論述。這一次級宗教場域，也就是由鸞堂扶鸞所形成的鸞書風潮，尤其是「儒宗神教」的鸞堂系統，更是從日治中期的「以儒為宗」演變到日治後期及戰後的「五教同源」論述形態（丁仁傑 2004；王見川 1996；王志宇 1997a）。1919 年，日治時期著名的鸞生楊明機（1899～1985）已於鸞書《救世良規》中扶出「儒宗神教正統真傳法門」訊息。到了 1934 年，新的鸞書著作《覺路金繩》一書中，楊明機首度扶出無極老祖與五教教主救世之訊息，「……故無極老祖，會同儒、道、釋、耶、回，五教教主，開紅卍字會道院於中原，其神化無方，博施惠澤，拯救災黎，挽回劫運」，書中也進一步提及了「……老祖慈悲，特命教祖大開普度，如最盛者，莫如北京紅卍字會，道德學社之普被群生」（王志宇 1997a, 48）。實則，這一時期鸞生的社會階層，仍屬中上階層背景。楊明機於日治時期曾任文教局社寺課布教師，戰後經公務人員考試及格，也曾任第一監獄教化課長及高等法院書記官等職。1937 年，楊明機在另一部鸞書《聖佛救度真經》的自述中，提及自己於十六歲志願擔任正鸞，訓練成功後，轉而引介原信仰基督教並擔任傳道師的父親改信鸞堂的儒宗神教。二次戰後，最晚到 1950 年代初期，楊明機已接觸到傳入臺灣的一貫道，及至 1956 年，在《六合皈元》這部新扶出的鸞書中也已開始出現一貫道的教義術語，「無極老中，憫念九二原人，恐懼劫苦，敕令儒道釋耶回五教主，

分布各方國土，說教度人，各行教化，而救災劫也」（王志宇 1997a, 59）。<sup>⑩</sup>

對比於日治時期臺灣鸞堂的幹部及鸞生的社會構成，戰後的鸞堂逐漸轉變為中下階層所主導的形態（王志宇 1997b, 117-161）。直到 1972 年，歲次壬子，在臺灣社會眾多鸞堂中具有相當代表性的臺中聖賢堂，出現一部《修道指南》的代表性鸞書。該部鸞書，係該堂被稱為「勇筆」的鸞生王奇謀於扶鸞狀態下記錄出臺灣民間信仰文衡聖帝關公與五教教主之互動。在〈修道指南序〉，以文衡聖帝關公之名，這樣記載著此次扶鸞之序：

夫道者，真理也。修道者，研究真理而奉行者。真理者，儒家之綱常維德也。所以修道者，不得離真理也，離則非道也。本堂有鑑及此，特於壬子年六月初六日，敦請五教教主降鸞座談，討論修道之途徑，並釐定以忠孝為主之五條修道必守之條文，呈請玉帝核准為天律，廣布於天下，作為修道者應遵而修之，否則道果難成，墮落地獄矣。茲將五教主之高論，彙集為一冊，題其顏曰，修道指南。

進一步，當《修道指南》鋪陳五教教主的言說論述時，則呈現為類似於會議紀錄的文體，在主席文衡聖帝關公主持之下，五教教主依次發言，最後則由道教的教主元始天尊做成結論。該鸞書中，當儒教教主孔夫子與佛教教主釋迦文佛發言後，接續是其他教主的如下發言。

耶和華曰：世人修道之目的，均望死後上天堂，但皆不知應從何修起。如本教教徒，雖以博愛為本，但要抱博愛及眾之心懷。博愛者，儒之仁也，如能博愛兼忠孝齊全，則道可成，就能上天堂也。

穆罕默德曰：天有好生之德，人有惻隱之心，此乃儒家之仁也。修道者，應從惻隱修起，人若無惻隱之心，與禽獸何異，所以修道之人應有惻隱之心，而兼修到儒家之綱常維德，則道可成也。

元始天尊曰：今日之會，專題討論修道，各教主均發表寶貴意見，綜合起來，不出儒家之三綱、五常、四維、八德，所以修道者，應由「忠孝仁

註⑩ 在相關考據下，王志宇（1997a）傾向認為日治時期的鸞生楊明機並未與當時中國華北的救世團體有實際接觸，甚而，在戰後與一貫道重要人物的交往過程中，他也維繫住自身「儒宗神教」的信仰主體性，但由他所扶出的鸞書作品中，卻已陸續將「五教教主」等新的神聖範疇呈現出來了。

義」修起，修齊「綱常維德」，則道可成矣。

關於儒宗神教鸞堂組織的早期考證中，論者即指出 1950、1960 年代時，鸞文文體中已不時出現類似五教歸一或五教同源之說，逐漸取代了傳統三教合一之說（王志宇 1997b, 325-362; 陳南要 1974）。如果以鸞書文體作為戰後臺灣社會的一個次級宗教場域，我們將看到，這個次級宗教場域鑲嵌在公私領域之間，也鑲嵌在正統宗教與民間信仰之間。戰後的臺灣社會，以鸞書文體為媒介，儒釋道原先的超自然象徵體系，被放進了基督教與伊斯蘭教表面化的象徵元素，統稱為「教主」。這樣的鸞書文體中，也同時將「儒家教化」是否成其為一項宗教，這一學術界的恆久爭辯，直接以「儒教教主」孔子的並列出場，化約掉學術爭辯的各種關鍵差異。藉由鸞書之媒介，五教教主不時出場結緣勸化，倡議一種五教歸一或五教同源的特殊宗教論述。相當有意思的是，鸞書文體中的五教結緣，已不再能重現民國初年華北區域華洋宗教交流時，在特定的宗教生態與政教關係脈絡下所顯現的「對話式」綜攝模式了。如果民國初年華北區域的華洋宗教交流，經常能突顯世界宗教之間的基本文化範疇與核心救贖關懷，在求同存異之中持續誘發了「在地萌生」的宗教論述，戰後臺灣社會的鸞書文體中，則是以形象化的五教教主相互結緣為特色，更有甚者，相互結緣的宗教論述中，也不再能呈現基督教與伊斯蘭教對上帝或真主的絕對信仰、或者原罪與救贖之意涵，反而經常是以儒釋道的通俗義理，直接化約了其他宗教的基本文化範疇與核心救贖關懷。在戰後臺灣社會的鸞書文體中，所謂耶教教主與回教教主，只是一種共同出場的表面化之象徵，耶教教主與回教教主，經由扶鸞過程，最終說的都還是「儒家之仁」或「忠孝仁義」等華人傳統下做人處事的簡要規範。不過，五教教主與五教同源等論述，在鸞書文體的次級宗教場域不斷再現之下，也成為戰後臺灣社會新的共享文化，的確把三教合一的既有宗教論述，適度推向五教同源的創新宗教論述來了。換個方式說，雖然這樣五教歸一或五教同源的論述，解離於具體的神聖時空安排或人事物場景，既沒有具體的基督徒或穆斯林加入這些鸞堂修行網絡中，也沒有出現鸞堂修行人跨界研修基督教或伊斯蘭教神聖經典的現象，但五教教主不時出場結緣勸化，的確構成了新的鸞書文體之特色。這樣的情境，即是一種解離於具體交流但又另創象徵元素而頻繁指涉的「異地想像」之情境。

對比起來，戰後臺灣社會少數宗教的一貫道，縱使宗教生態與政教關係等外部環境上不再是有利的情況，但五教之說與五教同源的主張仍是一貫道社群內部的顯著事項。最早將五教同源意涵做出系統性詮釋的著作，出自於 1948 年一部重要訓

文《天道真理講義》。<sup>①</sup>該訓文書冊據稱是由一貫道深具教化領域意涵的獨特神明「院長大人」在類似於扶乩的借竅說法中所陳述，書中共計二十三條疑問與解答，其中第十六條疑問即是，「儒釋道耶回，同是一樣嗎？為什麼所傳的法，又不同呢？」來自新興神明「院長大人」的解答節錄如下：

所以天命五教聖人，先後降世，各居一方，因地因人，而設其教。儒教孔子、釋教如來、道教老子、回教穆聖降生於亞東、基督耶穌降生近於歐西。由此以來，五教各立教條，各立規則，將化民之責而自任，所以至今，聖人遺風猶在焉。既然五教皆奉天之明命傳道，然其辦法不同者，良以地勢民俗，所使然也，然名稱雖異，而理皆同。

儒教以存心養性，執中貫一立教，忠恕二字而化人；釋教以明心見性，萬法歸一立教，慈悲二字而化人；道教以修心煉性，抱元守一立教，感應二字而化人；基督耶穌，以洗心移性，默禱親一立教，博愛二字而化人；回教以堅心定性，清真還一立教，仁愛二字而化人。五教立言，雖然不一，其理何嘗不同耳。

與此同時，一貫道的日常獻香禮節，自 1948 年由一貫道道場中尊稱為師母的孫慧明在「上香禮節」做出增訂後，「五教聖人」這一新的神聖範疇，已成為不少組線每日早午晚獻香時的重要禮敬對象。隨後，一貫道的道之宗旨，也增訂了「闡發五教聖人之奧旨」這一重要文字。到了 1978 年，在一貫道遭受嚴厲取締的年代，以法官名義為一貫道進行澄清的蘇鳴東（1978），即是以《天道概論：五教合一論》為題出版其論著。其後，民國初年同屬救世團體的道院，也以世界紅卍字會臺灣省分會名義，於 1989 年彙編刊印了《大道之本·五教同源》一書，將 1920 年代以來與五教同源相關的扶乩文字重新集結為善書書冊，廣為流通。此外，最晚到 1980 年代中後期，一貫道合法登記為正式宗教的前後時期裡，各組線的公共道場建築，在大殿的主要牆面或巨型廊柱上，也已出現了一組標準化的標語：「儒，存心養性，執中貫一。佛，明心見性，萬法歸一。道，修心煉性，抱元守一。耶，洗心移性，默禱親一。回，堅心定性，清真返一。」

註① 1948 年的該次法會，係於華中地帶的一貫道道場所舉辦，幾位仙佛借竅臨壇，新興神明院長大人則是主要結緣說法之角色。該次法會的訓文很有論證特色，似是較多文人知識分子之社會階層聚集的法會，其後集結成二十三條問答的《天道真理講義》一書。

再從另一角度來看，二次大戰之後，原來在中國華北盛行的救世團體風潮，絕大多數都因官方的強力取締與壓制，快速消失了。戰後來到臺灣的一貫道信仰幹部，經歷了官方對城市傳教的嚴厲取締後，開始轉入人際網絡綿密關連的農鄉村地帶，隨後並與工業化階段的中小型工廠體制共生。轉入農鄉村以及潛藏在中小型工廠網絡中，也就意謂著這一新興宗教正在轉換主要擔綱者的社會階層。同時，面對農鄉村的農民與中小企業的雇主與員工，一貫道各個發展中的組線支派，也將主要教義進行各種簡化與調整。可以這麼說，一貫道在臺灣的傳播歷程，先是在主要城市中嘗試擴大網絡，當引起官方查緝之後，轉往血緣與地緣綿密交織的鄉間地帶。同時，順應鄉間地帶的知識形態與信仰習俗，一貫道的教義也大幅度簡化為條列式小冊子與歷代修行故事的樣貌。一貫道寶光建德組線的入門班程訓練教材《圓覺淺言》，就是其中典型例證。在《圓覺淺言》出現之前，一貫道的傳教者仰賴民國初年所形成的教義問答書冊，這樣的書冊，係由當時華北天津與青島一帶的文人仕紳所執筆，再經道場主要負責人修訂認可後發行，但文言風格仍在，引用儒釋道經典章句的段落也不少。相較起來，《圓覺淺言》則是 1970 年代寶光建德組線在華人為主的新加坡逐步建立修道網絡時，由講道班程的演講內容歸納之後，首次編訂的教義小冊子。據該組線當時協助開拓修道網絡的資深幹部所言，順應當時新加坡華人中文讀寫的基礎較弱，道務開拓者很快取定「淺言」的條列式表達形態（天國文宣工作室 2004）。隨後，這樣的「淺言」小冊子，反過來傳回到臺灣社會來，在鄉間修道網絡中被當作引領入門的基礎教材。<sup>12</sup>《圓覺淺言》的下卷第三章〈道之三要〉分了三段，第一是「要知，今時降道之原因」，第二是「要知，修道之目的」，第三是「要知，道與教有何分別」。道與教究竟有什麼分別呢？這一段落的開宗明義即指出，「掌者不同」，五教的掌者，佛教掌者是釋迦牟尼，儒教掌者是孔子，道教掌者是老子，耶教掌者是耶穌，回教掌者是穆罕默德。而道的掌者則是生天生地、無形無像的老中。在該章後續的區別中，編訂者又指出，「道是奉天命，為救劫而降，劫後天命收回理天，因此時間短。」「教是為教化世人，五教聖人是奉命下凡來教化的，不論何時可以受教化，因此時間長」（《圓覺淺言》卷下，頁 9-10）。

註<sup>12</sup> 另一部在臺灣一貫道各組線道場廣為流傳的教義書冊是《明德新民進修錄》，係發一崇德組線於一九六零年代晚期集結出版，書中兩則問答，「道與教的不在哪裡？我們為什麼要求道而不去參加各教呢？」以及「信仰正道與邪教須辨清」，也已將 1948 年《天道真理講義》訓文所界定的五教同源體系列於其中，一樣，該書的文字也已通俗化並列舉眾多故事或報章報導為佐證。

整體而言，戰後臺灣社會的鸞書風潮，當鸞堂的幹部與鸞生轉變為中下階層所主導之時，鸞書所呈現的「五教」意涵，已化約為「五教教主」的表面化象徵元素，五教同源的論述也化約為傳統儒家的道德規範。同時，在宗教生態或政教關係上備受壓抑的一貫道，則是轉入農鄉村或工廠網絡之中，雖然在道之宗旨、獻香禮節或道場建築視覺焦點中延續了由訓文所確立的五教同源之意涵，但受限於宗教擔綱者社會階層的轉變，也缺乏來自基督宗教或伊斯蘭教信徒的交流對話，因而在五教同源的論述呈現上，不得不化約為各種類型的條列式淺言形態了。

## 伍、「五教同源」的多地連結：全球時代的宗教跨界

全球文明的不同宗教交會時，產生了不均質交互連結的結果，在臺灣社會大規模全球化的階段，再次出現了宗教生態與政教關係新的脈絡下，關於五教同源之說全然不同的綜攝模式取向。全球化的時代裡，五教同源論述最後的擔綱者即是一貫道這一宗教組織。戰後臺灣社會中，一貫道備受汙名化與政府取締之苦，戰後初期，一貫道在往海外傳教的動力上，推力大於拉力，被推向了海外華人圈的生活世界來了。綜觀一貫道各個組線支派的海外傳教軌跡，大致上都是先從華人占重要比例或華人族裔飛地已形成的國家開始。此時此刻，縱使一貫道已來到東南亞伊斯蘭教信仰相當顯著的國家中，一方面受限於政教關係上各國政府規定不得向穆斯林傳教的限制，另方面海外華人彼此網絡綿密交疊因而有利於族裔內的延伸拓展，在這樣雙重的因素作用下，五教之說或五教同源等論述，自然而然侷限在海外華人圈的一貫道信徒網絡裡，仍是以既有的儒釋道基本文化範疇，對應著生活中具體可感知但制度上限制了連結可能性的伊斯蘭教信仰世界。直到全球化的最晚近階段，1990 年代中後期之後，一貫道在美國與英國等英語系國家中，才開始經歷了「脫族裔宗教」的歷程。<sup>13</sup>美國洛杉磯與英國倫敦、曼徹斯特等主要移民城市中，脫出華人族裔飛地的時空限制後，在這些標舉了文化多元性的移民城市裡，處處可見不同國度移民者所帶來異質風格的基督教、天主教、猶太教、伊斯蘭教、印度教、錫

註<sup>13</sup> 此外，林育生（2015）關於一貫道傳播到泰國的研究也已指出，兩千年前後，發一靈隱組線在泰國北部與東北地帶，已形成由非華人的當地人所主導的一貫道道場。Broy（2019）以南非一貫道為研究題材，同樣也指出，兩千年前後，包括發一崇德、寶光建德、基礎忠恕等組線，已將一貫道傳播至南非的黑人社區中。

克教等等現象。<sup>⑭</sup>以基督宗教為例，在洛杉磯或倫敦、曼徹斯特的一貫道道場空間裡，來自加勒比海的基督徒、來自西非的基督徒與來自當地城市鄰里的基督徒，彼此交會了，探討起基督教在不同族裔歷史裡的不同詮釋要點與實作經驗。同時，以伊斯蘭教為例，來自伊朗或伊拉克的穆斯林與來自巴基斯坦的穆斯林，也加入到這樣多元化救贖宗教彼此相遇的場合裡。一貫道關於道不是教、五教同源等論述，此時此刻繼續演變為一種跟隨不同救贖宗教連結回各自原初信仰實況的「多地連結」狀態，而綜攝模式也跟著轉變為存而不論基本文化範疇差異的「根源式」綜攝模式了。

從宗教生態來看，1970 年代一貫道幾大組線陸續傳播到新加坡與馬來西亞之時，新加坡的華人比例大約占了總人口四分之三，馬來西亞的華人則占了四分之一左右，不過，縱使華人占了這些國家人口中的顯著比例，但一貫道仍是少數宗教，民間信仰與佛道組織才是華人生活世界裡的多數宗教。再從政教關係考察，無論新加坡或馬來西亞，在 1970 年代初期以迄 1980 年代晚期，都曾發生過取締一貫道的事件，不過不像戒嚴時期臺灣的中央政府以判刑及監禁等嚴厲治理模式對待一貫道信眾，新加坡與馬來西亞都屬於相對低度的管制狀態，而一貫道之所以仍遭取締，主要是華人媒體間的訊息流通，當一貫道在臺灣尚未合法登記前，一旦臺灣出現取締事件，新加坡與馬來西亞也屢屢受到影響。同時，無論新加坡或馬來西亞，為了維繫族群與宗教的和平相處，這些國家都在憲法或相關法規中規定，禁止任何宗教向穆斯林傳播不是伊斯蘭教的信仰，馬來西亞憲法中甚至進一步規定了所有馬來人需信仰伊斯蘭教（吳玉美 2011; Lim 2012; Soo 1997）。無論從宗教生態或政教關係來看，新加坡與馬來西亞都不是五教同源論述足以跨出華人儒釋道信仰，進而跟伊斯蘭教產生信仰交流或對話的環境。

到了 1990 年代以迄 2000 年之後，一貫道的不同組線分別在美國與英國重要移民城市中產生文化跨界的現象。發一天恩組線與中庸組線自 1996 年起以洛杉磯為基地，將一貫道傳向了遠在田納西州首府納許維爾（Nashville）的西方人基督徒、天主教徒、猶太教徒與少數的穆斯林，其後，更在美國各州將近十個城市中建立公共本堂，持續吸引美國西方人成為一貫道信仰者（楊弘任 2019）。同時，自 2000 年起，寶光建德組線在英國的曼徹斯特也吸引不同宗教背景的當地西方人成為一貫道信仰者；2009 年之後，該組線在倫敦設立了公共本堂，一樣，西方人基

註⑭ Levitt (2007; 2013) 對跨國移民來回移動所促成同一宗教內的異質宗教現象有相當深入的描述與分析。

信徒、聖公會信徒、猶太教徒與穆斯林也陸續成為一貫道的信仰者（楊弘任 2015; 2017）。當一貫道傳播到美國與英國社會的當地西方人之時，從宗教生態面向來看，被統稱為亞伯拉罕宗教的西方宗教，至少包括了基督教、天主教、猶太教與伊斯蘭教即是當地的多數宗教，更為複雜的是，在美國與英國的重要移民城市中，來自各大洲的不同國家、不同族裔的基督徒、天主教徒、猶太教徒與伊斯蘭教信徒，都可能出現在新成立的一貫道道場中。再從政教關係面向考察，身為少數宗教的一貫道，1990 年代前後在臺灣已合法登記為正式宗教，一方面在美國與英國的海外華人圈較不易如以往汙名化時期遭受質疑，另一方面在面對美國與英國的當地西方人之時，則是以推廣東方文化的新興宗教面貌呈現，因而與其他更早移民而來的多元族裔共享著當地高度成熟的宗教自由環境。

在美國與英國成熟法治國家的宗教自由環境下，身為少數宗教的華人新興宗教一貫道開始迎向了該社會既有的亞伯拉罕西方宗教的信徒。以田納西州的首府納許維爾為例，該城市位在被美國人稱為「聖經帶」（Bible Belt）的一環，當地一貫道的傳道幹部們甚至會遇到某些十字街道的四個路口都是教堂的情境，「教堂比加油站還要多！」在這樣少數宗教與多數宗教強烈對比的情境下，在地宗教在建築上的物質文化鮮明呈現，而人們的感官知覺也高度激發，此時此刻，一貫道關於「道不是教」與「五教同源」等主張，也重新面對了一種全然不同於民初華北時期及戰後臺灣時期的全新社會條件。發一天恩組線與中庸組線的美國一貫道道場，至今二十餘年面對西方宗教信徒的過程裡，逐漸演變出一種特殊的論述，在該道場為新進信徒開辦的法會訓練班程中，一定有一堂開啓的課程是「道的介紹」（Introduction to Dao）。2017 年夏天在洛杉磯舉辦的法會班程中，當一位伊朗族裔、原為穆斯林的西方人點傳師引言自身成為一貫道虔信者的過程後，臺灣早期留學美國的資深華人企業家點傳師跟著說明「道」與「宗教」的意涵：

上午 9 點 45 分起，家鄉在伊朗有著穆斯林背景的点傳師以英語引言後，資深華人點傳師也以英語上場講解「法會的意義」。推論了「生命受苦」的來源，以及各宗教都在協助人們離苦得樂之後，他提出一個有趣的問題：「女士與先生們，你們認為呢？耶穌是不是基督徒？穆罕默德是不是伊斯蘭教信徒？釋迦牟尼是不是佛教徒？」這些已求道的西方人聽眾不時有人即席提問或意見反駁，他也樂於聽到來自聽眾的反應，看起來是藉著詢答繼續推演他的看法。資深華人點傳師給了結論，他說，回到基督教、天主教、猶太教、伊斯蘭教、佛教變成宗教之前的狀態，認真去揣



摩耶穌、穆罕默德、釋迦牟尼所觀察到的人的苦難根源，以及要超越這些苦難所要做的事。他接著從基督教的傳統請問大家，「如何完成人之子（son of man）的任務？如何完成神之子（son of God）的任務？」「人之子的任務，是讓自己更接近神之子？還是反而偏離了？」最後，他說，「宗教，原本的字源意涵，不就是再連結（re-link）嗎？找到回家的路，把自己跟上帝再連結起來，讓自己回到原來的樂園裡，不就是這樣嗎？」

（田野筆記，洛杉磯，2017 年 7 月 21 日）

在美國已然文化跨界的一貫道道場中，除了將一貫道傳播到美國主要城市的原初華人幹部群之外，像這樣的法會裡有將近九成的參與成員都是美國本地西方人或由其他國家移民來美國已久的西方人，一場將近一百五十人的法會裡，包含了白人、非裔美國人及其他各種膚色或族裔的基督徒、天主教徒、猶太教徒、印度教徒，以及少數的穆斯林，齊聚在一貫道的公共道場中，各有其既有的西方宗教信仰背景，也在法會中被啓發進而開始思索，各個世界宗教是否有其共通的救贖關懷？在這裡，一貫道的傳播者不再受限於「五教同源」中的儒釋道耶回五種宗教，道場幹部自然而然的詢問起，「世界上的各種宗教是不是都在尋求跟上帝重新連結的道路？」（楊弘任 2019）。

類似的情境也發生在寶光建德組線的英國公共道場之中。無論是 2000 年在曼徹斯特首度試驗的小型公共道場，或者 2009 年之後在倫敦裝修落成的大型公共道場，都保持著七成左右英國西方人的參與成員比例。倫敦公共道場的建築物原是該區的舊市政廳，建造於維多利亞時期，已被指定為建築古蹟，只能做教育與宗教用途，而且不能更動建築外觀及內部重要設計。在寶光建德組線買下該建築重新裝修後，這一公共本堂新啓用的禮拜大殿中，全體以金色與白色的色系為主，正中央只以「明明上帝」四個字浮雕在金色牌匾上，佛桌上也只有漢白玉雕成的小型彌勒佛像，形成相當簡約而獨具特色的一貫道道場。2012 年一整年在倫敦的參與觀察過程中，經常遇到不同宗教背景的西方人提出帶有文化震撼的質疑或挑戰：

爲了因應一位經常引介朋友來求道的青壯西方男性，今天道場幹部們公推常駐點傳師上場講解玄關、口訣與合同這三項核心儀式。這位青壯西方男性，一方面很喜歡來道場，也不斷渡人求道，但另一方面則是全然西方文化的氣息，一有不同意見，馬上離開椅子站了起來，直接以英語詢問或質疑上課的講師。本來固定以英語講解三寶儀式的道場中年女性講

師，雖然是訓練有素的原基督教聖經口譯人員，早年從馬來西亞移居倫敦後，英語和廣東話是熟練語言，也擔任臺灣來的華人點傳師即席翻譯。今天，馬來西亞女講師不想再上場被挑戰質疑了。大家公推常駐點傳師親自上場講解三寶。臺灣來的點傳師年近六十歲數，原係紡織機械的黑手師傅，英語並不熟練，但因年輕時在臺灣中部道場熟讀四書、金剛經、心經、易經、道德經等經典，加上通曉命理風水，頗受西方信徒喜愛。今天，青壯西方男性又渡了七、八位看似中產階級樣貌的白人男女，帶著學齡幼童一起求道。當點傳師以華語夾雜福佬話開心講解「世界上有五種宗教」，「就是儒教、道教、佛教、基督教、回教」之時，他果然又從座椅上離座站起，即席翻譯者幫忙譯出「他說，那我呢？」「他說，我是猶太教！」點傳師頓了一下，笑著回應，「有啦，猶太教也是基督教的一種。」他更不高興，高聲回了「猶太教怎麼會是基督教！」這位點傳師趕緊再回說「對啦，對啦，猶太教是另外的宗教。但是，不管什麼宗教，大家都在追求共同的道，也就是求道時點開的玄關，這個你同意吧？」青壯西方男性點了頭說如果是這樣他可以接受，坐下繼續聽講。

（田野筆記，倫敦，2012 年 4 月 28 日）

五教同源的論述，在 1990 年代中後期以迄 2000 年之後，隨著原初救世團體一貫道的海外傳道過程，來到了英語系國家的美國與英國，也同時頻繁接觸到亞伯拉罕西方宗教的信徒們。在美國或英國主要移民城市的物質文化與社會條件之下，來自臺灣的一貫道傳道者，以少數宗教的角色迎向了當地的多數宗教。無論是跟民國初年華北地帶的「對話式」綜攝模式相比較，或者跟戰後臺灣鸞書風潮下的「化約式」綜攝模式相比較，美國與英國走進一貫道的西方人，原來都有其長久熟悉的亞伯拉罕西方宗教的信仰經驗。於是，一個不預期的結果出現了，在臺灣社會被取締的時期裡不得不簡化的「五教同源」之說，來到了以基督教、天主教、猶太教、伊斯蘭教為多數宗教的宗教自由環境之中，反而重新開啓了詮釋的彈性。換個角度來說，身處這樣的全球化時代裡，這一次，並不是將五教同源簡單化約為五教教主共同出場就能取得西方信徒的同意，事實上，西方宗教本身的歷史複雜性反而必須被重新理解，五教之說自然而然轉變成不只是原初所謂的五教，而是「世界各大宗教都在追求共同的救贖之道、找出回到天堂的道路」。同時，這一次也不再是深入世界各宗教的基本文化範疇或核心救贖意涵，進行概念思辯式的相互交流情境。在西方社會保障宗教自由與多元族裔的宗教生態條件下，美國與英國重要城市裡各類

西方人早已在信仰的生命歷程裡成為背景各不相同的基督徒、天主教徒、猶太教徒或穆斯林等角色，當一貫道提供一個全然創新的宗教場域時，這些亞伯拉罕西方宗教的信徒們，只需循著道場所提醒「尋找同源」的建議，將自身原初的宗教經驗拿出來跟其他世界宗教的經驗對等並列，進而重新解讀自身也早已熟悉的西方宗教經典與儀式即可。像這樣「根源式」的綜攝模式，在越為晚近的年代裡，也越來越取得西方修道人的共識。

## 陸、結語

傳統儒釋道三教合一的共享文化，經常被視為華人宗教的深層基礎以及歷代教派創新的來源。民國初年在中國華北地帶開始出現的「五教同源」論述，既承續了三教合一的文化綜攝傳統，同時也打破了維繫千百年共享文化的邊界，開始將外來的異質元素納進邊界內，並列儒釋道耶回所謂的五大宗教，進而擴大了文化綜攝的工具箱。以多元現代性與交互連結的觀點來看，縱使民國初年的華人生活世界已深感外來文明的強勢壓迫，但除了菁英階層在全盤西化論與文化原教旨主義分庭抗禮之外，當時華洋交會諸多城市裡的中間階層也形成了獨具特色的回應，藉由科舉時代流傳已久的「扶乩」之機制，在人神共同創作的氛圍下，「五教同源」的創新宗教論述萌生出來了。

如果將「五教同源」論述看成當代華人宗教場域的一次重大創新事件，那麼，從民國初年在中國華北的在地萌生階段起，得力於不穩定政體の間歇性宗教自由，以及華洋交會的特殊宗教生態情境，「五教同源」的論述風潮將舊時代的知識分子、新興的城市中間階層、歐洲與美國來的某些傳教士、以及各類新興的救世團體信仰成員，都捲動進來這個極具試驗性的場域裡了。像這樣「對話式」的綜攝模式，更為倚重的是將論述加以明言化的作法，亦即在檢視所謂世界五大宗教的基本文化範疇或核心救贖關懷時，「對話式」的綜攝模式訴諸於明言化論述思辨的程度，遠遠高於對信仰者身體實修經驗的重視。相當耐人尋味的是，1930年代中後期，與華北救世團體並無直接聯繫的日治時期臺灣鸞堂，在儒宗神教這一脈之中，竟然也透過扶鸞之機制遙相呼應於華北救世團體所倡議的「五教同源」論述。二次戰後的臺灣社會之中，被認可為廣義民間信仰一環的鸞堂，加上備受取締與汙名化的原華北救世團體之一的一貫道，以鸞文與訓文的媒介傳續了「五教同源」的論述。不過，在不利的政教關係與宗教生態情境之下，宗教擔綱者的社會階層轉為中

下階層所主導，因而「五教同源」論述的再現方式，也轉變為五教教主結緣說法等表面化的象徵元素，形成了解離於跨宗教具體互動交流的「化約式」綜攝模式。無論如何，「五教同源」的論述，已然深切鑲嵌在一貫道的道之宗旨、日常禮拜、標準化的教義課程、以及視覺焦點的公共道場建築設計中。1990 年代之後，當一貫道在臺灣合法登記為正式宗教，而海外開荒的跨國傳播過程中也開始面對了美國與英國的在地西方人信徒之時，一方面是美國與英國有其高度宗教自由的環境，另一方面是這兩國也都形成了多元族裔移民的多元化宗教生態，在這樣相對有利的政教關係與宗教生態之下，一貫道「五教同源」的論述，開始以華人創新的少數宗教面貌迎向了在地多數的亞伯拉罕西方宗教。面對潛在改宗者都有其原先的基督教、天主教、猶太教或伊斯蘭教等信仰經驗，一貫道逐漸演變出一種存而不論各宗教彼此基本文化範疇或救贖觀之差異，轉而從信仰者實際修行的身體化默會知識入手的傳道模式。這一模式即是，反覆提示西方修道人從「根源」去探索道與教的差別，先是避開了高度明言化的宗教概念之爭辯，接著各自回溯其既有的宗教經驗，在一貫道所引領求道儀式的核心修行法門下，各自重新解讀原已熟悉的西方宗教裡的相關經典與儀式，進而反向再回饋到原初華人世界的一貫道教義與儀式體系之中，促成一貫道的創新。

總之，從當代華人宗教創新的角度而言，「五教同源」論述的在地萌生、異地想像與多地連結過程，無疑是具有獨特意義的重要現象，同時，這一現象也將帶給習以西方宗教為題材的西方既有學術領域必要的刺激與啟發。

\* \* \*

（收件：109 年 2 月 18 日，接受：109 年 10 月 13 日）

# The Social Construction of the “Five Religions, One Origin” Discourse: From Redemptive Societies to Contemporary Yiguandao

*Hung-Jen Yang*

Associate Research Fellow

Institute of Sociology

Academia Sinica

## Abstract

This paper aims to describe and analyze the emergence and evolution of the “five religions, one origin” discourse. Focusing on the influence of “religious ecology” and “state-religion relations” on the “patterns of syncretism,” I propose an analytic framework and point out three stages in the evolution of this discourse. The first stage is the “local emergence” in the early Republican era (1912~1949) in North China, characterized by a series of temporary, but significant, structural changes. In this stage, newly founded “redemptive societies” had to acknowledge the core mission, i.e. cultivating one’s moral character and aiming for salvation and world peace, shared by five religions, including Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity, and Islam. The religious ecology, featured by the contact between the East and the West, and the state-religion relation, sometimes loose and sometimes tight, gave rise to the “dialogic” pattern of syncretism. The second stage called “displaced imagination” took place in Taiwan after the end of World War II. In Taiwan’s planchette writing and Yiguandao’s spirit writing after it was relocated in Taiwan after the War, words from the founders of five religions could still be

found and even a new category of saints --five religious saint -- was worshipped in Yiguandao's ceremony though the main focus was on the popular aphorisms from Confucianism or related to morality and there was no religious exchange either with Christianity or with Islam. In this stage, asymmetrical religious ecology and strong regulation of religion led to the "reductionist" pattern of syncretism. The third stage is "multi-sited connections" in the 1990s of the global era when westerners, originally Christians, Catholics, Judaists, and Muslims, were converted into Yiguandao followers in some immigrant cities in the U.S. and the U.K. In this stage with the ecology of multiple, coexisting religious beliefs and the state-religion relation emphasizing religious freedom, the pattern of syncretism is based on the discourse of "one origin." Afterwards, a new understanding of the "five religions, one origin" discourse has been transmitted back to Chinese Yiguandao fields in Taiwan, Singapore, and Malaysia, contributing to religious innovation.

**Keywords:** Yiguandao, Religious Ecology, State-Religion Relationship, Patterns of Syncretism

## 參考文獻

- 丁仁傑，2003，〈文化綜攝與個人救贖：由「清海無上師世界會」教團的發展觀察臺灣當代宗教與文化變遷的性質與特色〉，《台灣社會研究季刊》，49：135-200。
- Ting, Jen-chieh. 2003. "Wunhua zongshe yu geren jiushu: You 'chinghaiwushangshih shihjiehuei' jiaotuan de fajhan guancha Taiwan dangdai zongjiao yu wunhua bianchian de singjih yu tese" [Cultural Syncretism and Personal Salvation: Observing Religious and Cultural Change of Modern Taiwan through the Case of Suma Ching Hai Association]. *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, 49:135-200.
- 丁仁傑，2004，〈社會分化與宗教制度變遷：當代臺灣新興宗教現象的社會學考察〉，臺北：聯經出版社。Ding, Ren-jie. 2004. *Shehuei fenhua yu zongjiao jhihdu bianchian: Dangdai Taiwan sinsing zongjiao siansiang de shehueisyueh kaocha* [Social Differentiation and Changes in Religious Systems: A Sociological Investigation of Contemporary Taiwan's New Religious Phenomenon]. Taipei: Linking Publishing.
- 天國文宣工作室，2004，〈春風化雨三十年：寶光建德新加坡道史回顧錄，1971~2004〉，新加坡：石華印務。Tianguo Wunhsuan Gongzuoshih. 2004. *Chunfong huayu Sanshih nian: Baoguang jiande sinjiapo daoshih hueigulu, 1971~2004* [Thirty Years of Spring Weather and Rain: A Retrospect of the History of Monasticism in Singapore by Baoguang Jiande, 1971~2004]. Sinagore: Shihhua YinWu.
- 王志宇，1997a，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，《臺北文獻(直字)》，120：43-69。Wang, Chih-yu. 1997. "Ruzong shenjiao tongjian jhengli Yang Ming- ji jichi shanshu jhih yanjiou" [A Study of Yang Ming-ji and His Virtue Books]. *Taipei Historical Documents Quarterly*, 120: 43-69.
- 王志宇，1997b，〈臺灣的恩主公信仰〉，臺北：文津。Wang, Chih-yu. 1997. *Taiwan de enjhugong sinyang* [Faith in Taiwan's Enchukung]. Taipei: Wenchin.
- 王見川，1996，〈清末日據初期臺灣的鸞堂：兼論「儒宗神教」的形成〉，《臺灣的齋教與鸞堂》：169-197，臺北：南天書局。Wang, Jian- chuan. 1996. "Chingmo rihjyu chuchi Taiwan de luntang: Jianlun 'ruzong shenjiao' de Singcheng" [Luntang in Taiwan at the Beginning of the Japanese Occupation in the Late Qing Dynasty: Also on the Formation of "Confucianism"]. In "*Taiwan de jhaijiao yu luntang*" [Zhaijiao and Luntang in Taiwan], 169-197. Taipei: SMC Publishing Inc.
- 王見川，2011，〈「世界宗教大同會」初探：兼談其與江希張的關係〉，《臺灣宗教研究通訊》，9：107-139。Wang, Jian-chuan. 2011. "'Shihjieh zongjiao datong huei' chutan:

- Jiantan chi yu Jiang si-jhang de guansi" [A Preliminary Study of the "World Religious Association": Also on Its Relationship with Jiang Xi-zhang]. *Taiwan Zong Jiao Yan Jiou Tong Syun*, 9: 107-139.
- 王韻，2015，〈宗教市場的國際與國內因素：從兩岸政教關係研究探討一個宗教市場論的新研究架構〉，《中國大陸研究》58 (1): 65-102。Wang, Ray. "Zongjiao shihchang de guoji yu guonei yinsu: Tsong liangan jhengjiao guansi yanjiou tantao yige zongjiao shihchang lun de sin yanjiou jiagou" [Transnational Factors in the Religious Market: Building a New Theory of Religious Economy through a Comparison of State-Religion Relations in Taiwan and China]. *Mainland China Studies*, 58 (1): 65-102.
- 危丁明，2019，〈一道萬教：從三教合一到道院的「五教歸一」〉，李世偉主編，《近代華人宗教活動與民間文化：宋光宇教授紀念文集》：187-205，新北市：博揚文化。Wei, Ding-ming. 2019. "Yidao wanjiao: Tsong sanjiao heyi dao daoyuan de 'wujiao gueiyi'" [One Wanjiao: From the unification of the three religions to the "five religions into one" of the Daoyuan]. In Shih-wei Lee, ed., "*Jindai huaren zongjiao huodong yu minjian wunhua: Song Guang-jin jiaoshou jinian wunji*" [Modern Chinese Religious Activities and Folk Culture: Collected Works of Professor Song Guang-jin], pp. 187-205. New Taipei City: Boy Young LTD.
- 江希張，1980，《息戰論》。臺中：聖賢堂。Jiang, Si-Jhang. 1980. *Sijhan Lun* [Cessation of War]. Taichung: Shengsian Tang.
- 吳玉美，2011，《環境、條件、抉擇：新加坡一貫道寶光建德和發一天恩(群英)組線發展研究》，新加坡國立大學中文系碩士論文。Goh, Yu-mei. 2011. *Huanjing, tiaojian, jyuehze: Sinjiapo yiguandao Baoguang jiande han fayi tianen (chyun ying) zusian fajhan yanjiou* [Environment, Attributes and Choice: A Study of The Development of Yiguandao (Unity Sect) Baoguan Jiande and Fayi Tian'en (Qunying) Sub-Branches in Singapore]. Singapore: Master thesis, Department of Chinese Studies, National University of Singapore.
- 宋光宇，1983，《天道鈎沉》，臺北：元祐出版社。Song, Guang-yu. 1983. *Tian Dao Gou Chen* [Explore the Way of Heaven]. Taipei: Yuanyou Chubanshe.
- 李世瑜，1990，《現在華北秘密宗教》，上海：上海文藝出版社。Li, Shih- yu. 1990. *Sianzai huabei mimi zongjiao* [Secret Religion in North China]. Shanghai, China: Shanghai Wunyi Chubanshe.
- 李光偉，2008，《道院・道德社・世界紅卍字會：新興宗教慈善組織的歷史考察



- (1916~1954)》，山東：山東師範大學歷史學系碩士論文。Li, Guang-wei. 2008. *Daoyuan, daodeshe, shihjieh hongwanzih huei: sinsing zongjiao tsihsan zujhih de lishih kaocha, 1916~1954* [Daoyuan, Ethics Society, World Red Swastika Society: A Historical Investigation of Emerging Religious Charity Organizations, 1916~1954]. Shandong: Master thesis, Department of History, Shandong Normal University.
- 李佳白，1914，〈歐戰與基督教理之關係〉，《申報》，08月22日。Li, Jia-bai. 1914. “Ouzhan yu jidu jiaoli zhi guanxi” [The Relationship Between the European War and Christianity]. *Shun Pao* (August 22).
- 汪榮祖譯，蕭公權著，2007，《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》，南京：江蘇人民出版社。Wang, Jung-Tsu, trans. Kung-Chuan Hsiao. 2007. *Chintai chungkuo yu hsin shihchieh: Kang Yu-wei pienfa yu tatung suhsiang yenchiu* [Modern China and the New World: Research on Kang You-wei's Reform and Datong Thought]. Nanjing: Jiangsu Peoples Publishing LTD.
- 宗樹人，2012，〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，《宗教人類學》，3：3-27。Palmer, David. 2012. “Minguo jioushih tuanti yu jhongguo jioudu zongjiao: Lishih siansiang haishih shehuesiyueh leibieh?” [Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?]. *Anthropology of Religion*, 3: 3-27.
- 林本炫，1990，《臺灣的政教衝突》，臺北：稻香出版社。Lin, Ben-syuan. 1990. *Taiwan de zhengjiao chongtu* [Taiwan's Political and Religious Conflict]. Taipei: Dao Xiang Chubanshe.
- 林育生，2015，〈泰國一貫道的發展與經濟社會變遷〉，《亞太研究論壇》，61: 55-85。Lin, Yu-sheng. 2015. “Taiguo Yiguandao de fajhan Yu jingji shehwei bianchian” [The Development of Yiguan Dao (I-Kuan Tao) and Socio-economic Change in Thailand]. *Asia-Pacific Research Forum*, 61: 55-85.
- 金珉廷，2017，《「歐戰」論述與「1910年代」中韓知識分子的思想狀況：以「東方雜誌」、「每日申報」和「學之光」為中心》，上海：華東師範大學中國語言文學系博士論文。Kim, Min-jeong. 2017. “‘Oujhan’ lunshu yu ‘1910 niandai’ jhonghan jihshih fenzie de sihsiang jhuanguang: yi ‘dongfang zajhih’, ‘meirih shenbao’ han ‘syueh jih guang’ wei zhongsin [Discourse on the European War and the Chinese and Korean Intellectual Thought in 1910s: Focusing on the the Eastern Miscellany, the Maeil Shinbo and the Hakjigwang]. Shanghai: Ph.D. Diss, Department of Chinese Literature, East China

Normal University.

姚傳德譯，酒井忠夫著，1997，〈道院的沿革〉，王見川等主編，《民間宗教》第3輯：93-150，臺北：南天書局。Yao, Chuan-de, trans. Tadao Sakai 1997. "Daoyuan de yange"[History of Taoyuan]. In Jian-chuan Wang et al., eds., *Minjian zongjiao, di 3ji* [Folk Religion 3], pp. 93-150. Taipei: SMC Publishing Inc.

范純武，2011，〈民初儒學的宗教化：段正元與道德學社的個案研究〉，《民俗曲藝》，172：161-203。Fan, Chun-wu. 2011. "Minchu rusyueh de zongjiaohua: Duan Jhengyuan yu daode syuehshe de gean yanjiou" [The Religious Development of Confucianism in Early Republican China: A Case Study of Duan Zhengyuan and the Daode Xueshe]. *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, 172: 161-203.

范麗珠譯，C. K. Yang（楊慶堃）著，2016，《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(修訂版)》，成都：四川人民出版社。Fan, Li-jhu, trans. Ching-kun Yang. 2016. "*Jhongguo shehui zhong de zongjiao: Zongjiao de siandai shehui gongneng yu chi lishih yinsu jih yanjiou (Siouding Ban)*" [Religion in Chinese Society: A study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors]. Chengdu: Sichuan People Publishing House.

唐雁超，2010，〈民國新興道門的生長環境及其演變(1912~1937)〉。山東大學中國近現代史碩士論文。Tang, Yan-Chao, 2010. *Minguo Sinsing Daomen De Shengjhang Huanjing Jichi Yanbian, 1912~1937* [The Growth Environment and Its Evolution of Xinxing Daomen in the Republic of China]. Shandong: MA Thesis, Institute of Modern History, Shandong University.

孫建中，2009，〈近代山東基督教教區研究〉。復旦大學歷史地理研究中心碩士論文。Sun, Jianzhong. 2009. *Jindai Shandong Jidujiao Jiaochu Yanjiou*. Shanghai: MA Thesis, Research Center of History and Geography, Fudan University.

孫硯菲，2014，〈千年未有之變局：近代中國宗教生態格局的變遷〉，《學海》，2：11-25。Sun, Yan-fei. 2014. "Chiannian weiyou jih bianjyu: Jindai zhongguo zongjiao shengtai geju de bianchian" [Unprecedented Changes in a Thousand Years: Changes in the Religious Ecological Pattern in Modern China]. *Syueh Hai*, 2: 11-25.

宮田義矢，2011，〈五教合一論初探：道院・世界紅卍字会の教説を例に〉，武内房司編著，《越境する近代東アジアの民衆宗教：中国・臺灣・香港・ベトナム、そして日本》：177-197，東京：明石書店。Gongtian yishi. 2011. "Wujiao heyilun chutan: daoyuan, shijie hongwanzi hui jiaoshuili"[Gokyo Goichiron First Search: Taking the

- Doctrine of the Red Swastika Society as an Example]. In Wunei fangsi, ed., “*Yuejing jindai dong minzhong zongjiao: zhongguo, taiwan, xianggang, riben*” [Cross-border modern East Asian folk religions: China, Taiwan, Hong Kong, Vietnam, and Japan], pp. 177-197. Tokyo: Akashi Bookstore
- 康豹，2010，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活：王一亭〉，巫仁恕、林美莉、康豹主編，《從城市看中國的現代性》：275-296，臺北：中央研究院近代史研究所。Katz, Paul R. 2010. “Yige jhuming shanghai shangren yu tsihsanjia de zongjiao shenghuo: Wang Yi-ting” In Ren-shu Wu, Mei-li Lin, and Paul R. Katz, eds., “*Tsong chengshih kan zhongguo de siandaijing*” [Viewing China's Modernity from the City], pp. 275-296. Taipei: the Institute of Modern History, Academia Sinica.
- 張玉法，1982，《中國現代化的區域研究：山東省，1860~1916》，臺北：中研院近代史所。Jhang, Yu-fa. 1982. *Jhongguo siandaihua de chuyue yanjiu: Shandong sheng, 1860~1916* [Regional Research on China's Modernization: Shandong Province, 1860~1916]. Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica.
- 陳南要，1974，《儒宗神教的考證》，臺中：鸞友雜誌社。Chen, Nan-yao. 1974. *Ruzong shenjiao de kaozheng* [Textual Research on Confucianism]. Taichong: Luanyou Zajihshe.
- 陳彬、高師寧，2011，〈對「宗教生態論」的回顧與反思〉，《道風：基督教文化評論》，35：317-337。Chen, Bin, and Shi-ning Gag. 2011. “Duei ‘zongjiao shengtai lun’ de hueigu yu fansih” [Review and Reflection on the So-called Theory of Religious Ecology]. *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 35：317-337.
- 黃克武，2007，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《近代史研究所集刊》，55：99-136。Huang, Max K. W.. 2007. “Minguo chunian shanghai de lingsyue yanjiu: Yi ‘shanghai lingsyue huei’ weili” [Research into Spiritualism in Early Republican Shanghai: A Study of the Shanghai Spiritualism Society]. *Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica*, 55: 99-136.
- 楊弘任，2015，〈綜攝與轉譯：一貫道英國道場的行動者網絡分析〉，黃應貴主編，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》：235-274，臺北：群學出版社。Yang, Hung-jen. 2015. “Zongshe yu jhuanyi: Yiguandao yingguo daochang de singdongjhe wangluo fensi” [Syncretism and Translation: An Actor-Network Analysis of Yiguandao Community in the UK]. In Ying-guei Huang, ed., “*Rihchang shenghuo zhong de dangdai zongjiao: Zongjiao de gerenhua yu guansixing tsunyau*” [Contemporary Religion in Daily Life: Religious Personalization and Relational Beings], pp. 235-274. Taipei,

Taiwan: Socio Publishing.

楊弘任，2017，〈道在倫敦：跨文化情境下的修道人論述與實作〉，《宗教人類學》7: 297-317。Yang, Hung-jen. 2017a. "Dao zai lundun: Kuawunhua chingjing sia de sioudaoren lunshu yu shihzuo" [Dao in London: The Discourses and Practices of Yiguandao Followers in the Cross-Cultural Context]. *Anthropology of Religion*, 7: 297-317.

楊弘任，2019，〈跨國宗教的文化跨界：一貫道洛杉磯英語道場的出現與演變〉，「從臺灣到世界：二十一世紀一貫道的全球化」國際學術研討會，臺北：中央研究院社會學研究所與法國現代中國研究中心臺北分部聯合主辦。Yang, Hung-jen. 2019. "Kuaguo zongjiao de wunhua kuajieh: Yiguandao luoshanji yingyu daochang de chusian yu yanbian" [Cultural Border-Crossing of a Transnational Religion: The Emergence and Evolution of an English-Speaking Yiguandao Community in Los Angeles]. Paper presented at "From Taiwan to the World: The Globalization of Yiguandao in the 21st Century" GuoJi SyuehShu YanTaoHuei. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica and Bureau français de Taipei.

葛兆光，2010，〈孔教、佛教抑或耶教：1900年前後中國人的心理危機與宗教興趣〉，孫文廣主編，《中國宗教、學術與思想散論》：71-114，上海：復旦大學出版社。Ge, Jhao-guang. 2010. "Kongjiao, fojiao yihuo yehjiao: 1900nian chianhou zhongguoren de sinli weiiji yu zongjiao singchyu" [Confucianism, Buddhism or Christianity: The Psychological Crisis and Religious Interest of the Chinese Around 1900]. In Wun-guang Sun, ed., "*Jhongguo zongjiao, syuehshu yu sihsiang sanlun*" [On Chinese Religion, Academics and Thought], pp 71-114. Shanghai Fudan University Press.

劉北成、李少軍譯，Michael Mann著，2002，〈社會權力的來源(第一卷)〉，上海：上海人民出版社。Liou, Bei-cheng, and Shao-jyun Li, trans. Michael Mann. 2002. *Shehwei chyuanli de lai yuan, Diyijyuan* [The sources of social power, vol. 1]. Shanghai: Shanghai People's Press.

瞿海源，1997，臺灣宗教變遷的社會政治分析，臺北：桂冠出版社。Chiu, Hei-yuan. 1997. *Taiwan zongjiao bianchian de shehwei jhengjih fensi* [Socio-political Analysis of Religious Changes in Taiwan]. Taipei: Laureate.

蘇鳴東，1978，〈天道概論：五教合一論〉，高雄：個人出版。Su, Ming-dong. 1978. *Tiandao gailun: Wujiao heyi lun* [Introduction to the Way of Heaven: Five Religions in One]. Kaohsiung: Self-publishing.

饒玲一，2013，〈尙賢堂研究（1894~1927）〉，上海：復旦大學歷史學系博士論

- 文。Rao, Ling-yi. 2013. *Shangxiantang yanjiou, 1894~1927* [*Shangxiantang Research, 1894~1927*]. Shanghai: Ph.d Diss, Department of History, Fudan University.
- Berling, Judith. 1980. *The Syncretic Religion in Lin Chao-en. ISAWR Series*. New York, NYC: Columbia University Press.
- Bhambra, Gurinder. 2010. "Historical Sociology, International Relations and Connected Histories." *Cambridge Review of International Affairs*, 23 (1): 127-43.
- Brook, Timothy. 1993. "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China." *Journal of Chinese Religion*, 21 (1): 13-44.
- Broy, Nikolas. 2015. "Syncretic Sects and Redemptive Societies: Toward a New Understanding of 'Sectarianism' in the Study of Chinese Religions." *Review of Religion and Chinese Society*, 2: 145-185.
- Broy, Nikolas. 2019. "Maitreya's Garden in the Township: Transnational Religious Spaces of Yiguandao Activists in Urban South Africa." *China Perspectives*, 4: 27-36.
- Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Duara, Prasenjit. 2001. "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism." *Journal of World History*, 12 (1): 99-130.
- Duara, Prasenjit. 2015. *The Crisis of Global Modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. "Multiple Modernities." *Daedalus*, 129 (1): 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2002. *Multiple Modernities*. New Brunswick, London: Transaction.
- Kuo, Cheng-Tian. 2013. "State-Religion Relations in Taiwan: From Statism and Separatism to Checks and Balances." *Issues & Studies*, 49 (1): pp.1-38.
- Levitt, Peggy. 2007. *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New Press.
- Levitt, Peggy. 2013. "Religion on the Move: Mapping Global Cultural Production and Consumption." In Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt, and David Smilde eds., *Religion on the Edge: De-centering and Re-Centering the Sociology of Religion*, pp. 159-176. Cambridge, UK: Oxford University Press.
- Lim, Francis Kheng Gee. 2012. "The Eternal Mother and the State: Circumventing Religion Management in Singapore." *Asian Studies Review*, 36 (1): 19-37.
- Ownby, David. 2010. "Recent Chinese Scholarship on the History of 'Redemptive Societies'"

*Chinese Studies in History*, 44 (1-2): 3-9.

Soo, Khin Wah. 1997. *A study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and Its Development in Peninsular Malaysia*. Ph.D. Diss. The University of British Columbia.

Tang, Chih-chieh. 2018. "A Rewriting Experiment of Modernity from the Perspective of Connected Histories: Taiwan as a Laboratory of Modernity." *Journal of Historical Sociology*, 31 (3): 330-345.

Weller, Robert. 2015. "Global Religious Changes and Civil Life in Two Chinese Societies: A Comparison of Jiangsu and Taiwan." *Review of Faith & International Affairs*, 13 (2): 13-24.

Yang, Fenggang, and Helen Rose Ebaugh. 2001. "Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (3): 367-378.

Zurcher, Eric. 1980. "Buddhist Influence on Early Taoism." *T'oung Pao*, 65 (1-3): 84-147.