

一貫道的宗教全球化初探： 從臺灣、馬來西亞到英國*

楊弘任**

中央研究院社會學研究所副研究員

一貫道是當代宗教全球化現象的重要案例之一。就「華人族裔內的跨國連結」而言，本研究考察 1970 年代臺灣與新加坡、馬來西亞共同位於東亞後進發展國家的結構處境，當時一貫道擔綱者的社會階層係黑手師傅與黑手頭家，海外「投資設廠」以取得正當性因而成為可行的宗教傳播策略。再就「跨族裔的全球化」而言，本研究考察 1990 年代起，一貫道由馬來西亞與臺灣接續傳向英國倫敦與曼徹斯特的歷程；此一階段的擔綱者，一方面是兩地道場的新世代跨文化轉譯者，另一方面是來自臺灣的黑手頭家轉換為身心靈指導者，兩者協同面對了後工業化靈性消費的英國社會。

關鍵字：一貫道、宗教全球化、跨國宗教、詮釋彈性、綜攝主義

* 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-001-023-MY3) 之部分研究成果。論文初稿曾在 2019 年臺灣社會學年會中發表，並於中研院社會所多元現代性主題研究小組中討論，作者感謝兩場論壇的諸多重要意見。作者也要感謝三位匿名審查人的審查意見，對本文的最終修改助益甚多。此外，衷心感謝優秀助理葉聰霽、王善榆多方協助。

** Email: hjyang@gate.sinica.edu.tw

收稿日期：110 年 1 月 8 日；接受刊登日期：110 年 7 月 9 日

壹、前言

華人宗教的跨國傳播，循著「彌散性宗教」(diffused religion)與「制度性宗教」(institutional religion)的不同運作型態，有其差異的移動動力來源(Yang, 1961)。¹ 首先，「彌散性宗教」指的是圍繞著地方廟宇為中心的民間信仰，生活與信仰混合一體，主要的移動動力是移民在先，信仰隨之而行。華南的華人社群，經歷經濟與政治的波動，在結構性的推力與拉力作用下，產生幾波前進東南亞的動力。當移民在移入地重新安排出血緣、地緣、業緣等重要社會連帶之後，民間信仰裡的原鄉神明也隨之分靈而來，形成在地的祭祀圈或信仰網絡。其次，「制度性宗教」又分為兩大類屬，一類是合乎舊帝國治理正統性的佛教或道教；另一類則是被舊帝國界定為異端的創新教派。正統的佛道組織，有其專職化的儀式專家階層，當華人移民中有該信仰需求時，將迎請原鄉的儀式專家前來移入地，逐步建立起敬拜、供養或修持的網絡，進而設置新的寺廟據點(許源泰，2013；李豐楙，2018)。至於被界定為異端的創新教派，其中傳教使命最顯著的即是杜贊奇等人所稱民國初期「救世團體」(redemptive societies)類型的創新宗教組織(Duara, 2001; Ownby, 2010; 宗樹人，2012)。甚而，在救世團體風潮之前，早在清代前期至末期，如先天道等倡言末劫將臨的儒釋道綜攝性教派，即已前往東南亞華人生活區域進行海外傳教(危丁明，2015；戚常卉，2019)。就此面向而言，欲探究華人宗教的跨國傳播現象，不應忽略這些以往被界定為異端的綜攝性創新教派，「末劫觀」所帶來的「救世」動機，已促成這些教派相對積極的傳教行動。

被稱為救世團體之一，民國初年形成於中國華北，主張「儒、釋、道、

1 本文採用「華人宗教」一詞統稱楊慶堃(Yang, Ching Kun)所歸納，在中國社會形成的「彌散性宗教」與「制度性宗教」。在此脈絡下，「華人宗教」一詞係權宜性詞彙，用以對照宗教跨國傳播過程中面對的當地主流宗教；在英國社會時，特別對照於當地的「亞伯拉罕諸宗教」(Abrahamic religions)。在其他對照脈絡下，前述「華人宗教」也常被以「漢人宗教」或「臺灣漢人宗教」進行指稱。

耶、回」五教同源，在日常生活中積極修己渡人以求化解災劫的一貫道，於二次戰後以迄中共建政的初期，已被全面性的鎮壓與取締，隨後，零星的教團幹部，轉而前來臺灣建立基礎。在國共對抗與冷戰體制之下，臺灣中央政府最初對一貫道的信眾也是嚴厲取締並判刑監禁，但中後期則逐漸轉為以違背善良風俗為理由的「污名化」管制策略（宋光宇，1983；林本炫，1990；瞿海源，1997；Lu, 2008）。作為救世團體中積極渡人的一貫道，在 1950 以迄 1970 年代，即是在政府取締與污名化的管制下，避開主要城市節點，慢慢在臺灣的鄉間與工廠發展起來。在政府長期取締與污名化之下，一貫道由中國各省前來開辦道務的幹部們，彼此之間減少橫向聯繫，各自拓展出新的道場，逐步演變成日後所謂「組線」的組織特性。

1950 到 1970 年代，臺灣一貫道各組線循著新興工業化的發展歷程，由農鄉村的血緣與地緣連帶，進而在出口替代的工業區或中小企業的工廠裡，逐步建立一貫道的虔信信徒網絡。因核心教義主張當代修行必須「聖凡兼修」，因而，一貫道並未形成專司宗教事務的教士專職階層，反而絕大多數負有傳道職責者，都必須有其俗世職業為基礎。就臺灣一貫道的整體組織特性而言，到了 1987 年解嚴前夕，一貫道在臺灣合法化之時，由共同籌備一貫道總會組織的十八個組線之中，已可看出源自組線成員「教育程度」與「職業狀態」所形成的初步教團分化。合法化之時，相較於極少數一兩個組線已藉由大專院校素食伙食團的開辦促成了教育程度的提升，大多數組線仍以農鄉村與工廠網絡為基礎，其中的寶光建德組線尤其以製造業型態的中小企業創業者為特色。寶光建德組線這些創業者雖然教育程度相對較低，但由創業過程所累積的經濟資源與經營能力相對較高，至於該組線教育程度的提升則是在信仰的世代傳承以及新世代的不同社會網絡基礎下逐步出現。再就跨國傳播而言，早在 1970 年代，臺灣不同組織特性的多個組線已將一貫道傳至華人佔重要人口比例的新加坡與馬來西亞。² 然而，1990 年代起將一貫道由臺灣與馬來西亞傳播到多族裔英國人社群的組線，並不是前述教育程度較早

2 時至今日，新加坡華人約佔該國總人口數四分之三，馬來西亞華人則佔該國總人口數四分之一左右。自 1970 年代起迄今，在新加坡與馬來西亞規模最大的一貫道組線，即是原先以「黑手變頭家」為特色的寶光建德組線，以及以「大專伙食團」為特色的發一崇德組線。

提升、較早具備跨國語言能力的組線，反而是以「黑手變頭家」為特色的寶光建德組線。

以臺灣一貫道寶光建德組線兩個時期在不同國家的跨國傳播為案例，本研究嘗試探討：華人宗教中，民國初年救世團體之一的一貫道，何以能在二次戰後東亞全球分工的變遷過程裡，有效由臺灣傳播到新加坡、馬來西亞等國家？原初以黑手師傅或黑手頭家為主要擔綱者的社會網絡，如何擴展或延伸到其他社會階層？進一步，一貫道從馬來西亞與臺灣接續來到英國，也就是從馬六甲與吉隆坡的城市新興中產階級，以及從中臺灣道場的新世代留學生來到倫敦與曼徹斯特的宗教傳播過程，跨國傳教者如何建構出由海外華人宗教，進展到以多族裔英國人為主的都會新興修行團體？面對多族裔英國人之時，一貫道的教義、儀式與組織型態，經歷了哪些關鍵性的衝突與調整？同時，這樣的華人宗教全球化現象，有可能帶給當代宗教研究各個相關領域什麼樣的挑戰與新視野？

貳、宗教全球化：從鉅觀與微觀的考察取向出發

關於宗教全球化的議題，在宗教社會學的領域裡，大致沿著兩類不同路徑各自開展，第一類路徑跟「社會分化」(social differentiation)的鉅觀論證有關，第二類路徑則源於「移民研究」的微觀考察。關於第一類「社會分化」的鉅觀論證，早在1990年代初期起，對現代性的進展歷程與相關影響保持關注的文化社會學者Roland Robertson已注意到宗教全球化這一不容忽視的現象，在其分析脈絡下，一方面肯定了現代性論者所強調交通與通訊科技所帶來的「時空壓縮」特性，但另一方面則反駁了「現代性的全球同質化」命題；經此反駁，關於「普遍性與特殊性」、「同質化與異質化」、「全球化與在地化」等看似二元對立的概念，也被重新調整為彼此有動態的關連，宗教全球化的前提反而更能適應各種在地異質狀態所形成的特殊性，因而「全球在地化」(glocalization)的日常詞彙也被賦予多重意義而成為掌握宗教全球化現象的代表性新概念(Robertson, 1992; 1995)。緊接著「全球在地化」的動態分析模式之後，以系統分化的歷史考察著稱的宗教社會學者Peter Beyer也開始全

面處理全球社會中各種宗教的出現與演變狀態（Beyer, 1994）。相當重要的是，系統分化取向的宗教社會學者不再把宗教、世界宗教（world religions）等概念視為理所當然，反而看到最初在歐洲與其他不同功能的子系統（如國家、市場、科學等子系統）相互分化、繼而成熟的泛基督教「宗教系統」出現後，當後者能以自我指涉的子系統而被內部與外在的觀察都定位為「宗教」之時，一方面系統內部的次級分化（至少次分為羅馬天主教、新教、東正教）仍舊持續，另一方面當原先各有不同信仰或習俗的其他國家或文化區域開始與源於歐洲的「宗教系統」相會時，則產生了情況殊異的多元對應模式。整體而言，在因應系統分化的驅動力之時，全球各個社會也產生了對於「宗教與非宗教」、以及對於「各種宗教」之間的性質異同進行區辨的要求（Beyer, 2006: 65-79）。

什麼樣的信仰型態是宗教、什麼樣的信仰型態則不能算是宗教？某些宗教看似在漫長的歷程裡從既有宗教中分化演變而來，這些宗教還能算是既有宗教的一環、或者應該算是創新的宗教運動呢？當系統分化取向的宗教社會學者將宗教系統的功能分化放進來全球化的歷史進程之時，上述問題出現了更加多元化的回應模式。最明顯的是，伊斯蘭教形成了幾乎全面對等的回應，只是在重新想像「宗教」時，特別設想了宗教系統是否可能成為該社會中其餘所有子系統的指導原則；對比起來，伊斯蘭教之外，其他廣闊的非西方世界，則各自有其特殊的回應方式（Ibid.: 155-184）。在回應源於歐洲的宗教系統時，南亞的印度，形成了菁英階層與一般大眾的分化，當菁英階層積極促成一種可被統稱為印度教的準宗教系統時，一般大眾仍是生活在局部各顯差異的信仰世界裡（Ibid.: 188-224）。同樣的回應過程，東亞的中國，激起了佛教對基督教系統的模仿與創新，同時伴隨著孔教運動的嘗試與失敗（Ibid.: 226-244）。再換個角度來看，自身即是全球化動力一環的廣義歐洲基督教系統，也必須面對大規模對外傳教時所產生的各種在地調適過程。舉例而言，在非洲各個國家，基督教系統必須回應當非洲的傳統巫術與儀式舞蹈被納入當地教會的信仰實作時，這樣的宗教還算不算是基督教的一環？類似的情況也發生在對中國的傳教過程，其中最為長久的爭議即是，華人流傳長遠的祖先崇拜應該被視為傳統文化的範疇，還是既有信仰的範疇？祖先崇拜

可以納入教會的信仰實作嗎？這些現象都牽連到前述隨著宗教全球化所產生的宗教定義與宗教劃界等問題。

無論如何，「社會分化」的鉅觀論證提醒了宗教全球化歷程裡，何謂宗教、何謂世界宗教，其實是相當動態的社會建構過程，也提醒了全球各個國家或區域，在回應各種外來的強勢宗教時，都曾產生外來宗教不同程度的在地調適以及在地宗教的抗拒、協商或模仿、創新等過程，甚而，某些在地創新的宗教運動，還可能反過來傳回原來強勢宗教的輸出國。

第二類關於宗教全球化的研究，則是「移民研究」的微觀取向所帶來的影響。約略起自 2000 年代初期，原先進行移民研究的部分學者，開始注意到宗教是移民過程的重要社會連帶，而移民前後的不同社會文化條件，也反過來促成宗教本身的重組與變遷。除了宗教與移民互相促成對方的改變之外，更有意思的是，重組或變動後的宗教還可能隨著移民頻繁的人員移動或通訊聯繫，同時在移出國與移入國形成原宗教的再次創新，出現更多的異質性或特殊性（Levitt, 2001; 2007; Yang & Ebaugh, 2001; Ebaugh, 2003; Cadge, 2005; Tweed, 2006）。緊接著，當「移民、文化與宗教研究」三種取向彙整為一體的經驗案例出現十年之後，美國重要的宗教研究領域裡，以宗教的科學研究學會（Society for the Scientific Study of Religion, SSSR）為代表，自 2010 年代初啓之時也已界定「全球視野下的宗教」為會議主題並形成專題論文，宣示了宗教全球化將是日後研究之要點。該會議的主題論文反省以往以美國經驗、基督教經驗為主的研究取向之侷限，進而鼓舞更多研究者嘗試對宗教跨界現象進行詮釋，對跨界過程中信仰與制度所產生各種變化加以重新定位，以及大膽採用多重架構的綜合研究方法來處理宗教全球化現象（Meyer et al., 2011）。

「移民宗教」的研究特色是，藉由各個經驗案例能呈現出跨國移動的具體社會機制，以及移民來回移動後對宗教所產生的重新組裝效應。然而，絕大多數「移民研究」的經驗案例的確也有其限制，最顯著的限制即是，代表性的案例幾乎都是移民的動力優先於宗教的動力，這些移民並不是為了特定宗教的傳教而跨國移動。同時，像這樣「移民在先、宗教在後」經驗案例的限制，也延伸出其中關於宗教全球化樣態的不足之處；簡單說來，這些案例

主要呈現的是同一族裔內的跨國連結與來回轉變，相對看不到特定宗教的跨族裔全球化場景。

Wendy Cadge 是前述彙整「移民、文化與宗教研究」三種取向，但又能同時注意特定宗教在族裔內以及跨族裔來回移動與重新組裝過程的極少數研究者。Cadge (2005) 對 1980 年代中後期起，南傳佛教由泰國傳到美國賓夕凡尼亞州的費城、及麻薩諸塞州的波士頓這一過程，進行了重要的比較研究，她的研究區分出泰國族裔內的宗教傳播與美國中產階級白人爲主的改宗過程。³ Cadge 指出，以往對跨國宗教的傳播，較常注意到的都是已開發國家對低度開發國家的影響過程；南傳佛教則顯然是相反的趨勢，由開發中國家將特定宗教傳播到已開發國家來。援引「文化工具箱」(tool kits) 或「碎布袋」(ragbag) 等文化社會學的相關概念，Cadge 放棄了以往對宗教的概念定義，不再將宗教視爲關於教義、信仰與實作的一套一致性的系統 (Swidler, 1986; Wuthnow, 1996)。據她的看法，在全球交流頻繁的當代，南傳佛教、甚至絕大多數宗教，其實都應該被視爲企圖瞭解或參與該宗教傳統而被聚集到各種或鬆或緊的連結形態裡，由形形色色的教義、制度、人群或實作所形成的集合體 (Cadge, 2005: 11-12)。在文化工具箱或碎布袋的隱喻之下，當特定宗教傳統被原族裔的跨國移民所編排與取用時，自然跟同一宗教被另一族裔的宗教行動者所編排與取用時，以及跟原族裔的在地宗教行動者之間，相互形成風格互異的展現樣貌。簡單說來，一個宗教，可以有跨國的與在地的多元社群間各自強調的不同重點。

Cadge 的研究呈現了，1980 年代中後期起，在費城這邊以泰國族裔爲主的南傳佛教，起源於移居美國的泰國中產階級移民主動迎請來自泰國的高學歷出家僧侶，於費城近郊的中產階級鄰里建立起樣貌創新的南傳佛寺。無論就佛寺的領導成員、組織結構或者僧團與信眾的關係而言，這一帶有明顯族裔風格的新創佛寺，都像是在傳統中持續進行調整的狀態。新創佛寺一方面

3 關於南傳佛教的全球化分析，另可參考陳家倫 (2012) 對南傳佛教傳向臺灣社會的多樣面貌分析。該文中，作者指出臺灣佛教菁英引進南傳佛教的動力大於移民需求與南傳佛教的主動傳教；同時，在傳播到臺灣社會的過程裡，南傳佛教已產生各種選擇性應用或轉化的過程，也形成在地化的調適。

嘗試延續泰國南傳佛教的寺院傳統，另方面則不斷調適於美國對宗教團體的制度規範以及來自於美國主流宗教組織文化的影響。但就信眾而言，諸多中產階級泰國移民之所以持續參與這一新創佛寺的活動，仍舊與傳統做功德、迴向亡故親人、供養僧侶、以及藉佛寺聚會與泰國親友碰面、一起享用泰國食物等動機相關。當然，在週末的固定聚會或南傳佛教相關慶典中，這些移民依然欣喜聽聞僧侶講解佛法或佛教故事，也樂於接受僧侶對冥想靜坐等修持實作的指導。

對比起來，Cadge 指出，在波士頓則是由幾位美國土生土長、專業中產階級的青壯輩男女，多年來回於美國與南傳佛教發源地之後，逐步建立起來的冥想靜坐中心。建築型態上，該中心外觀與一般低樓層的公寓樓房無異，周遭環境也是美國城市中尋常的健康中心、便利商店或加油站等設施。此外，該中心並未與南傳佛教僧侶的體系直接關連，初期創立者有意將中心建立為「老師與學員」的關係，這些長年修習南傳佛法與冥想靜坐的老師群，彼此之間盡量以民主平權的方式分工運作，老師與學員之間也一樣往民主方式進行制度設計。來到該中心參與活動的學員們，大致上也都是美國土生土長的白人中產階級專業者，不少學員先前約略涉獵過類似於太極拳等成人教育課程，隨後輾轉得知這一冥想靜坐中心。就學員們的參與動機而言，在生命的轉折階段或值遇重大變故時，尋求能帶來身心平靜、解除壓力與焦慮、或者找到一群重視靈性修持的社群，都是常見的動機。然而，不少學員因自身原先的亞伯拉罕宗教背景，最初接觸該中心時並不傾向該中心的佛法或靈性面向，但隨著逐步融入日常聽講與冥想靜坐等實作，有少數學員也逐漸對南傳佛教產生興趣，開始嘗試閱讀佛教書籍，並以佛教徒自居（Cadge, 2005: 49-81）。

綜合前述「社會分化」的鉅觀取向與「移民研究」的微觀取向，前者嘗試掌握宗教全球化歷程所產生的多元異質性，但仍強調宗教的必要構成元素與宗教間劃界的問題，避免如後者因過度強調流動與組裝所產生的宗教與非宗教之混淆；反之，後者在移民移動軌跡過程中，具體掌握了移動的機制與特定宗教在教義、儀式與組織模式來回變動之機制，足以補充前者過於鉅觀考察之不足。本研究以一貫道寶光建德組線 1970 年代由臺灣傳向新加坡與

馬來西亞，1990 年代由馬來西亞與臺灣陸續傳向英國主要城市為考察之案例。首先，本研究將取法前述鉅觀與微觀研究共同注意到的面向，亦即特定宗教傳教過程中，「擔綱者」的社會階層特質、以及代內與代間社會流動的趨勢。本研究案例兩階段的傳教過程裡，初期的黑手師傅或黑手頭家與後期的留學生角色將是考察之要點（Weber, 1989，康樂、簡惠美譯）。其次，微觀的「移民研究」取向中特別能處理「族裔內」與「跨族裔」不同狀態下的宗教變遷及相互比較，就本研究案例而言，華人族裔內代表著一貫道的潛在信眾有其共享的「儒佛道綜攝文化」之基礎，但當一貫道傳向英國的多族裔潛在信眾之時，則將面臨「綜攝宗教」如何與亞伯拉罕諸宗教接觸、協商與調適等問題。就此而言，鉅觀的「社會分化」取向所強調的「宗教與非宗教」、以及「各個宗教的既有邊界維繫」，將成為重要的探討面向，藉由這些探討，本研究將嘗試超越微觀取向所提示的「文化工具箱」或「碎布袋」等稍顯簡化與過於強調流動性之概念。最後，華人宗教的「綜攝主義」，超出了前述鉅觀或微觀取向所見之主要宗教樣態（Berling, 1980; Brook, 1993）。無論鉅觀的「社會分化」取向或微觀的「移民宗教」取向，固然都以在地異質化的多元宗教樣貌為宗教全球化之特徵，但論及全球宗教多樣性之時，縱然初步提及東亞或華人世界所出現的綜攝性宗教創新運動，但尚未能掌握此一綜攝性如何反過來建構出有助於其他既存宗教信仰者產生「漸進改宗」的特殊機制。主張「道不是教」、「五教同源」的一貫道，在其接觸亞伯拉罕諸宗教既有信眾的跨族裔全球化歷程裡，特別能呈現出華人宗教的「綜攝主義」不同於全球其他既有宗教的特質（楊弘任，2020）。

參、研究方法

本研究依各個研究階段的不同脈絡，選擇了綜合研究方法，在不同脈絡下分別以參與觀察、深度訪談、或文獻考察為研究方法之主軸。本研究的起點係一貫道寶光建德組線位於英國倫敦與曼徹斯特的海外道場，研究者 2012 年因學術交流計畫，有機會於倫敦與曼徹斯特相關公共道場進行全年的參與觀察，並適時進行深度訪談。該年於英國實地參訪各個組線的道場後，返回

對照一貫道官方文獻，研究者確認只有寶光建德這一組線跨出了華人族裔，開始出現以當地多族裔英國人爲主的具規模公共道場。⁴

以2012年在英國寶光建德組線公共道場的參與觀察與深度訪談爲基礎，研究者嘗試重新提問：在英國所見，來自臺灣與馬來西亞的傳道幹部或文化轉譯者，究竟是在什麼樣的政治經濟局勢與社會條件下，移動到英國的主要城市進行一貫道的海外傳教？爲了解答這一疑問，研究者於2018年夏天前往新加坡與馬來西亞相關道場進行爲期一週的訪談與文獻資料蒐集，隨後並於臺灣重要道場延伸訪談1970年代前往新馬兩地的道務開荒者。最後，2019年冬天再有一新的研究契機，一是最早開荒英國的馬來西亞女醫師來臺交流、二是最早開荒曼徹斯特的臺灣專科女教師由尼泊爾返臺從事道場教育工作、三是開荒英國的黑手頭家點傳師也返臺參加每年年底的點傳師交流培訓活動，各方條件匯聚之下，研究者以先前於英國參與觀察或新馬移地研究之基礎，對前述幾位關鍵人物接續進行了深度訪談與交叉檢證。

以下各節將由一貫道寶光建德組線在臺灣、馬來西亞與英國的傳道與紮根過程進行描述與分析。由中國大陸傳至臺灣的階段，將以文獻資料的彙整與分析爲主軸，搭配少數關鍵人物的深度訪談，這一節將依據史料具名處理；由臺灣傳至新加坡與馬來西亞的階段，前期將以文獻資料的彙整與分析爲主軸，後期則以多位關鍵人物的深度訪談爲主軸，這一節將以保留姓氏的匿名化方式處理；由臺灣與新馬傳至英國主要城市的階段，則將以各時期關鍵人物的深度訪談爲主軸，搭配相關的參與觀察，這一節也將以保留姓氏的匿名化方式處理。

4 詳見慕禹（2002）爲中華民國一貫道總會撰寫之官方文獻，該文獻記載了自1978年起，來自香港與來自臺灣的各組線在英國的開荒歷程；所載各道場均係海外華人爲主之道場，很少出現非華裔之在地多族裔英國人。

肆、從臺灣到馬來西亞： 一貫道在華人族裔內的跨國連結

一、臺灣道場最初擔綱者的社會階層特質

1990 年代起將一貫道傳到英國主要城市，多族裔社群中的組線即是寶光建德組線，這一組線確立名稱的時間點，大約在 1987 年臺灣中央政府宣布一貫道合法化之際。隔年，1988 年，當一貫道總會成立時，也就是當以往躲避政府取締，彼此減少橫向聯繫的年代過後，一貫道各個發展成熟的次級組織，於是以原先在中國大陸時期的所屬佛壇名稱，加上在臺灣初期開展階段的公共本堂名號或主要領導人名號，形成了所謂「組線」的特殊組織型態。寶光建德組線，源於上海寶光壇，因臺灣的首位本土化領導者道號為「建德」，當一貫道總會成立時，這一組線也就定名為寶光建德，以便與同屬上海寶光壇的其他次組線相互區辨。

一貫道的當代發展史，必須由 1930 年代的華北時期說起。1930 年起，一貫道在極具卡理斯瑪特質的男女兩位領導人張天然與孫慧明共同領導之下，由華北的山東、河北以迄中國全境，開啓了大規模的教團擴展行動（慕禹，2002；林榮澤，2011；Billioud, 2016）。1940 年代初期，一位出身於江蘇海門，在上海受過新式大學教育，回鄉擔任教職的男性青年楊永江，在他參與過一貫道求道儀式後迅速立下清口茹素之愿，也很快受命成為點傳師。1946 年，楊永江因上海寶光壇總負責人之派遣，前來臺灣進行道務拓展，這也就是一貫道局內人習稱的「開荒」。源於江蘇腔調華語與臺灣本地福佬話之間語言不通，一位剛剛通過求道儀式、出身於臺中潭子的本地男性青年呂樹根於是擔任他的講道翻譯者（蔣國聖，1989；北林，2008）。到了 1949 年，楊已因宿疾過世、埋骨異鄉，無意中卻促成寶光建德成為一貫道最早本土化的組線。隨後，原擔任翻譯、道號「建德」的呂樹根，青壯時期即擔任點傳師，帶領著同樣出身於臺中一帶更為年輕的世代共同拓展道務。

從 1940 年代中後期到 1970 年代初期，這一時期就是寶光建德組線從無到有，從單獨一位江蘇海門傳道者來到臺灣，因病早逝後交棒給臺中一帶的

在地傳道者之後，在政府持續取締與污名化的氛圍下，二十餘年之間所形成的鄉間與工廠的修辦道社會網絡。同樣的，避開政府取締的顯著場所，也就同時決定了這一時期一貫道虔信幹部的的主要社會階層特質。相較起來，民國初年在華北的青島或天津、華中的上海或南京等主要城市裡，因戰亂中各階段政府在宗教治理上的間歇性自由化情境，反而有相對顯著的城市商紳或公教軍警積極參與一貫道道場。⁵等到 1950 至 1970 年代，寶光建德組線所面臨的條件則是，一方面是來自政府的「官考」，亦即對一貫道的嚴厲取締、判刑監禁與污名化，另一方面是臺灣發展型國家的工業化策略已逐步成形，工廠之中以生產為名的社會關係提供了特殊的保護作用，於是，這一組線的主要擔綱者很快轉變為黑手師傅或頭家的社會階層屬性。

寶光建德組線第一位在地化的傳道人呂樹根，整體教育背景是日治時期公學校高等科畢業，隨後擔任庄役所的基層公職。隨著戰後臺灣工業化的起步，呂也離開公職轉往家族長輩在屏東經營的木業工廠任職，為日後創業做準備。就是在屏東木業工廠任職時，呂被引介求道，又因通曉華語、福佬話與日語，隨即被安排擔任語言翻譯（天和文宣工作室，2002）。度過 1950 年的嚴重「官考」，呂在一年出獄後很快培育出第一批年輕幹部，都是二十歲上下，家鄉在臺中一帶、日治教育背景下的黑手師傅。後來隨同在新加坡與馬來西亞開荒辦道的兩位核心幹部，邱滿煌於公學校受過六年教育後，十餘歲就被徵召進入海軍的飛機維修技術部門進而被派往日本，直至戰後返臺，語言上則是福佬話、客家話、日語、華語都通曉。另一位虔信幹部林再錦，一樣是公學校畢業，1958 年，二十出頭歲數就被派往高雄協同開展道務，因而在高雄這一新興工業城市裡成家立業，代理從日本進口的商用玻璃，開始熟練於旅館或百貨業所需強化玻璃的相關技術，也逐步展現經商之長才。

事後看來，寶光建德組線第一度評估海外開荒時，其實依循的是殖民社會與殖民母國的連結方向，1963 年，因對前殖民母國日本的日常語言與文化習性之熟悉，出身臺中一帶曾在日本任職的青年黑手師傅已曾赴日數年，

5 關於民國初期「救世團體」的眾多研究中指出，不同政體的試驗性治理模式下，對於新興宗教而言，反而出現了短暫的宗教自由情境。在宗教相對自由的環境下，知識分子、新興商紳與公教軍警較有機會參與新興宗教領域（唐雁超，2010；宗樹人，2012）。

嘗試拓展道務。然而，前殖民地青年黑手師傅的社會階層背景，要能形成當地人的信任並非容易之事。再就政教關係與宗教市場而言，縱使當時日本並未嚴厲管制新興宗教，但綜攝並簡化了儒釋道教義的一貫道，並無法與日本自身新建構而成的神道教信仰，或自 1930 年代即已興起的創價學會等在地新興宗教相競爭。於是，1970 年代剛剛來臨之時，寶光建德組線轉而評估在東南亞華人圈拓展道務的可能性。

二、從南臺灣到柔佛州：臺灣道場的投資設廠與新馬華人的跨國移工

原先想將一貫道傳回殖民母國日本的行動策略受阻之後，寶光建德組線轉而朝向東南亞前進。因日本殖民時期曾有移民印尼的臺灣人牙醫師在戰後回到臺灣求了道並擔任點傳師，這位牙醫師隨後再回到熟悉的印尼開啓道務，因而，寶光建德組線在準備前進東南亞之時，最早是以印尼為目標（北林，2008）。就在 1970 年前後，已於南臺灣新興工業城市高雄建立十餘年基礎的寶光建德組線，開始籌備東南亞的海外開荒道務，印尼即是首度評估的對象。⁶ 當時由臺灣到印尼，需在泰國辦理簽證，而到達泰國前，則需在新加坡轉機。寶光建德海外開荒由日本轉向東南亞的分水嶺，就是在臺灣國際處境不佳的年代，屢屢需由新加坡轉機前往他國時，道場的主要負責人與虔信幹部們看到了逐步邁向出口導向工業化階段的新加坡。⁷

1970 年之際，呂樹根帶領黑手師傅背景的青壯點傳師們，開始嘗試在剛剛獨立建國沒幾年，同為東亞發展型國家的新加坡建立道場。1971 年，新加坡第一間家庭佛堂，係由原來同屬於儒釋道三教合一系統，「聖教會」背景的在地華人家庭所成立（天國文宣工作室，2004）。到了 1972 年，兩件大事出現了。一是，配合新加坡政府鼓勵外商前來投資設廠的政策，呂以一年時間在臺灣的道親信徒網絡中集資，進而在新加坡第一個加工出口區「裕廊

6 沈曄澄（2015）曾分析一貫道各組線在印尼的發展與演變，寶光建德組線雖是印尼當地最早開荒組線，但因當時臺灣國內外情勢不佳，印尼與臺灣的道務系統隔絕，該組線在未成熟的狀態下過早在地化，早期多數佛堂已被類似性質的新興宗教彌勒大道所接收。

7 寶光建德組線前人林再錦初訪，2018 年 11 月 25 日於高雄六龜神威天台山道場。

工業區」成立了一家提煉薄荷腦的化工廠，藉由外商公司名義，所有從臺灣前來新加坡的道務幹部，因此取得工作准證，合法居留。⁸ 二是，同一年，當薄荷腦化工廠成立之後，就在裕廊工業區的廠房宿舍裡，成立了一間簡便的公共佛堂，委由在鄰近木業工廠工作的年輕新加坡華人黑手師傅擔任佛堂壇主，隨後，該木業廠來自馬來西亞柔佛州華人青年的跨國移工網絡，很快成為這一佛堂的重要幹部群（天國文宣工作室，2004）。

這一階段一貫道在華人族裔內的跨國連結有兩方面的意義，首先，當新加坡政府推動出口替代工業化政策時，寶光建德組線順勢以薄荷腦化工廠名義，就在加工出口區落腳下來。一貫道「聖凡兼修」的核心教義，在新加坡開荒階段達成了最典型的狀態，這些跨國移動的傳道人，在凡業上是帶進外資的新興工業創辦人，在聖業上則是負責拓展道務的點傳師與壇主幹部。以工廠負責人及專業技術員工名義，新加坡辦道的初期，有效克服了政教關係的困境，縱使新加坡政府屢屢受到臺灣官方取締風潮之影響，但終究在外資工廠的層面上，彼此相互妥協下來了。其次，就主要擔綱者社會階層而言，緊接在新加坡在地人的家庭佛堂之後，馬來西亞前來新加坡謀職的華人青年移工，從木業工廠裡鋸木與刨木的黑手師傅網絡，迅速出現了一整批清口茹素，準備回鄉開設佛堂的生力軍。這家木業工廠也相當能代表當時典型的新創中小企業型態，新加坡的資本、臺灣的經理人員、加上馬來西亞的華人青年勞動力，藉由身為虔信道親的臺灣經理人員之引介，馬來西亞二十出頭歲數的黑手師傅群，逐步加入了一貫道的修行團體裡。⁹ 裕廊加工出口區的廠房宿舍裡，簡便的公共佛堂設置出來了，從這裡，日後在馬來西亞開始設立家庭佛堂的第一批壇主們，以及第一批點傳師的人選，慢慢也浮現出來。

就像這樣，短短幾年的時間，跟著馬來西亞的華人青年黑手師傅們，騎著機車越過國界，一貫道就從新加坡的裕廊工業區，回到緊鄰新加坡的家鄉馬來西亞柔佛州了。

8 寶光建德組線前人林再錦再訪，2019年4月6日於高雄六龜神威天台山道場。

9 新加坡資深壇主 Soon 先生訪談，2018年8月7日於新加坡薄荷腦工廠。

三、從中臺灣到吉隆坡：臺灣道場與馬來西亞華人信眾的代內與代間社會流動

從 1970 到 1990 年代的這一個時期，同為東亞後進發展國家的臺灣、新加坡與馬來西亞都因全球產業的分工與國內教育的普及，帶來了代內與代間社會流動的現象。¹⁰ 這一時期，臺灣一貫道的整體組織特性出現深具意義的分化，就在 1970 年代的初期，少數組線模仿基督教大專團契的模式，試驗成立了大專院校的素食伙食團，開始吸引教育程度較高的道親信眾，同時，因應信眾成員性質的轉變，關於儒釋道「經典研讀」的標準化班程也開辦起來了。¹¹ 同一時期，臺灣道場多數組線的組織特色則是深入農鄉村的血緣與地緣脈絡，以及與中小企業型態相互疊合起來的工廠網絡，這些原初「黑手師傅」職業角色的道場信眾，隨著出口加工外包模式的創業契機，一定比例的成員因而「黑手變頭家」轉變為新的工廠經營者，並以「廠房附設佛堂」的複合體型態，既避開官方的查緝也繼續擴大信眾的規模，這種模式的代表性組線，即是寶光建德組線。

1970 到 1990 年代，關於道場信眾的代內與代間社會流動，一樣出現在新加坡與馬來西亞這兩個華人佔顯著人口比例的國家。本文仍聚焦於後來將一貫道傳向多族裔在地英國人社群的寶光建德組線，其中，由馬來西亞前往英國留學的年輕世代與臺灣道場一起擔負了重要的跨國傳播角色。最初是 1970 年代在新加坡「裕廊工業區」從事家具木業出口加工的鋸木與刨木黑手師傅形成了初期的青壯輩修辦道網絡，這些華人黑手師傅來自馬來西亞緊鄰新加坡的柔佛州，在當時的經濟條件下，主要的交通工具是機車。二、三十歲的柔佛州青年華人，一方面在新加坡的出口加工製造業就業，另一方面一樣

10 關於新加坡與馬來西亞的後進發展歷程，以及與東亞各國經驗的相互比較，已有不少重要研究論著曾進行分析（可參考洪富峰，1999；周素卿、陳東升，2001；林健次，2012）。

11 自發一崇德組線 1973 年在逢甲工商管理學院成立第一個學生伙食團以來，迄今各大專院校中的一貫道伙食團已成常態模式。然而，一貫道的經典解讀係一種「以道解經」的模式，也就是以求道儀式（玄關、口訣、合同）為核心，對傳統三教經典進行重新詮釋（詳見鍾雲鶯，2008）。

被吸引到「廠房附設佛堂」的聖凡複合體之中，成為最初的歸信者，繼而深度參與道場運作。這些青年華人從立下終身茹素的清口愿，以迄立下將一貫道傳向馬來西亞的開荒之愿，在每月初一與十五的聚會結緣、叩首禮拜之日，他們騎著機車翻山越嶺，兼顧新馬兩地的最初佛堂運作。當第一代的青壯黑手師傅結束移工生涯返回馬來西亞之後，也值遇馬來西亞開始承接新加坡外移製造業的全球分工契機，如同臺灣「黑手變頭家」的情景，再一次於馬來西亞華人圈上演。隨後，馬來西亞第一代的黑手師傅華人信眾，一定比例的成員成為當地家具木業、磚廠、棕櫚油、素料食品加工廠的中小企業創業者。¹² 像這樣「黑手變頭家」的代內社會流動，既帶來代內自身的社會網絡突破，也帶來下一世代的代間社會流動之基礎。

1990年代初期起，協同臺灣道場最早將一貫道傳向英國社會的跨國傳播者，即是來自前述馬來西亞華人道親信眾代內社會網絡的突破，以及代間的社會流動。1970到1990年代初期，短短二十餘年的時期裡，經由「黑手變頭家」的社會網絡突破，寶光建德組線在馬來西亞的跨國傳播，已經從最南部的工業化柔佛州，往北傳至其他各州主要城市，也逐步接觸到在地的華人中產階級生活圈，同時，馬來西亞華人信眾家庭佛堂裡的第二代，代間教育程度也已提升，開始有準備出國留學的年輕世代虔信者出現了。就在1990年代開啓之際，寶光建德組線派遣臺灣中部道場一位曾參與新加坡開荒歷程的點傳師，前來馬六甲與吉隆坡籌建公共本堂，供作城市裡的道務運作中心。同一時期，馬六甲的城市家庭出身，剛從中學畢業的兩位華人女學生來到吉隆坡就讀大學預備階段以及準備留學的英文課程，因而住進了籌備中的公共本堂。就中臺灣點傳師的原先規劃而言，先是安排了兩位華人女學生前來臺灣深度參訪各地道場，見學並聽講儒釋道經典的道場詮釋課程，這位點傳師原是希望華人女學生留在臺灣就讀大學，藉以深化華語文基礎，日後返回馬來西亞成為提升講道素質的未來幹部。實況則是，兩位華人女學生雖然在臺灣道場進行了見學與參訪，而一貫道合法化之後所興起的規模化道場建

12 馬來西亞多位開荒點傳師座談交流，2018年8月9日於馬六甲公共本堂。其中，點傳師Chan提及磚場與素料食品加工廠因由，Yeo是棕櫚油事業，Hong則是家具木業。

築與標準化經典班程，也促成她們返回馬來西亞之後很快立下終身茹素的清口之愿，甚至擔任鄰近吉隆坡新開荒城市裡的壇主之職。這一過程裡，就像當地第一代黑手師傅投入一貫道修辦道的歷程一樣，兩位女學生也成為以傳道為職志的虔信道親。然而，在留學生涯的選擇上，兩位華人女學生最終都選擇前往英國這一前殖民母國留學了，也因這一個人生涯的選擇，產生了道務組織目標與組織模式非預期之變遷，將一貫道由中臺灣的組織體系連結到英國的倫敦與曼徹斯特這些重要城市。

伍、從臺灣、馬來西亞到英國： 一貫道在英國的跨族裔全球化

一、一貫道進入西北倫敦的海外離散華人：醫療翻譯的連結 與辦道人員的輪派制

由馬來西亞來到英國，由前殖民地來到殖民母國的移民浪潮，1970年代有一波護理勞動力需求，一定規模的馬來西亞年輕女性前進到英國來。¹³等到1990年代，亞洲與歐洲之間的關係已產生新的變化，前殖民地逐漸轉型為新的全球分工下重要的生產基地、金融節點、或者專業技術的人才庫。1990年代初起之時，馬來西亞寶光建德組線的新世代年輕女性準備前進到倫敦，當申請通過倫敦著名的醫學系入學許可後，她也一邊嘗試將一貫道引介到倫敦這一西方文明的重鎮來；藉由醫療翻譯的機制，這位傳道者打進了以廣東話為母語的倫敦華人離散社群之中。換句話說，當倫敦展現了接受眾多前殖民地多元族裔的移民，以及尊重跟著不同族裔而來的多樣化移民宗教之時，一貫道也找到了跨國傳播的最初模式。像這樣跨國傳播擔綱者的「留學生」社會角色，讓她既能融入英語為主的主流社會環境，也能在廣東話通行的離散華人或族裔飛地中受到歡迎。

1990年代初起之時將一貫道帶到倫敦來的馬來西亞華人女學生 Ng，出身自典型的馬六甲中產階級家庭，但家中及自身原先對華人宗教的接觸，並

13 馬來西亞華人女護理師壇主 Leong 訪談，2012年3月10日於西北倫敦家庭佛堂。

不比對西方宗教的接觸來得多。她說：

爺爺是生意人，孩子都是在嬌生慣養的環境長大的。後學（我）一個叔叔就到臺灣來念書，後來到美國，他是當牧師的。後學中學之前也是念教會學校，修女跟神父都在啊，我們常常要禱告。中學畢業後沒多久就到吉隆坡，準備到國外。那個時候住在一個快五十歲的阿姨家，阿姨是家裡長輩的朋友，她是留學回來的工程師。那個年代會成為 engineer，代表這個人挺有學問，但她在家裡設了一貫道的佛堂。她夫妻兩個都是工程師，先生還派到非洲幾個國家去做工程規劃。我說，這個人這麼有學問，還會這麼虔誠喔？¹⁴

出乎一般常識，馬來西亞華人女學生 Ng 從求道、接受一貫道、以致於成為虔信的傳道幹部，並不是傳統上認為的「華人共享文化圈」所致。一定程度而言，不管就家庭的社會階層背景、馬來西亞華人的新世代教育過程、以及新世代的性別角色而言，Ng 都像是一個文化圖譜已經重新編組過的華人新青年。隨著一貫道在馬來西亞的代內社會網絡突破，Ng 念高中時即因家族親人開設一貫道佛堂而求道，不過，在聆聽一貫道的核心儀式講解時，她就已經舉手站起來，以所學自然科學知識跟講解儀式的講師有所辯論。就她而言，真正重大的轉折是，高中畢業後短期住進吉隆坡的工程師夫婦家中，這對中壯年的夫婦一方面深入當代工程技術領域，另一方面卻開設一貫道佛堂。隨後，Ng 與年紀相近的 Gan 這兩位華人女學生被引介住進寶光建德組線在吉隆坡籌建的公共本堂。1990 年，面對要往臺灣深化華語文、或往美國依親留學、又或者前往相對沒有親人或道場的英國留學時，二十四歲的 Ng 做出了不是一般理性考量下的決定。對她而言：

坦白說，因為後學（我）是個性比較獨立、比較有自主性的人。

14 馬來西亞華人女醫師 Ng 訪談，2019 年 12 月 3 日於臺北車站君品酒店茶苑。

爲什麼當初會去英國，可能就是因爲跟英國人這個思維有點契合。就是說，不是「你說了就算」，我非得要去好好的審核一下，到底這個跟我是甚麼樣的關係？到底在我生命當中是不是可以起了一個共鳴？不是你叫我拜我就拜了。¹⁵

Ng 來到英國，一年後，確定申請到倫敦核心區域的聖瑪莉教學醫院醫學科系。以醫學系學生的名義，她很快在鄰近的醫院裡找到「醫療翻譯」的志工職務。對她而言，前進倫敦本來就是希望能將一貫道傳到西方世界來。很快，她發現倫敦多數華人的共通語言是跟她母語一樣的廣東話，她也知道來到醫院看診的華人，絕大多數英語都不流暢。在醫院中第一群出現的倫敦華人是模里西斯的移民，以勞工階級的年長婦女爲主，藉由這一網絡，初期的傳道一方面延伸到同樣有醫療翻譯需求的越南華人年長婦女，另一方面則是連結到更早移民到倫敦的馬來西亞護理人員。

1993 年，Ng 正式向中臺灣道場提出請求，希望能在倫敦鄰近幾家醫院的區域開設小型的公共佛堂，引介各類華人參與道場。隨後，中臺灣的道場組成了一個道務考察團，在臺灣往英國簽證手續仍顯繁瑣的時代，這個五人的考察團就是由中臺灣的資深壇主、講師與辦事人員所組成，細究其社會階層背景，幾乎都是黑手師傅、頭家、頭家娘。在西北倫敦位處地鐵第四區，將香港華人房東的三房式排屋（terraced house）租賃下來之後，這些黑手師傅或頭家很快在當地買好裝潢材料將客廳改裝爲一貫道的佛堂，也改裝出道務住宿的空間。實則，在這個地鐵第四區往外的地帶，已是遠離倫敦金融與旅遊著名的區域，這是適合多元族裔居住、房價與物價相對較低的區塊，一貫道寶光建德組線的倫敦佛堂，就這樣開啓了最初期的試驗。順應以廣東話爲母語的模里西斯華人、越南華人，這個初期的公共佛堂在中臺灣道場率領道務人員前來時，經常是以福佬話進行儀式並講解核心道義，而馬來西亞華女學生與移民已久的護理師，這幾位既通廣東話、福佬話與普通話、英語也相當熟練的華人女性，就這樣成爲最初的倫敦在地幹部。同時，考量臺灣到

15 同上。

英國簽證的限制，中臺灣道場也正式開啓了三個月一輪的道務人才輪派制；居住在中臺灣而擁有自行安排工作與假期自由度的道場幹部，當然也就是自雇型或小型家族事業類型的黑手師傅或頭家了。因一貫道「聖凡兼修」的主張，在初期的開荒階段，公共佛堂的租金、水電費用、以及購買供果與素食結緣等日常道務開銷，都是包含馬來西亞留學生與臺灣黑手頭家在內，以專款專用的長期捐款模式來運作，稱之為「開荒了愿」。略微考察即可發現，來自臺灣的這些黑手師傅、頭家或頭家娘都是深入一貫道修辦道已數十年的虔信道親，除了時間的自由度之外，在信仰的向度上，他們也深切認同一輩子裡有機會到海外開荒辦道是最大的功德，雖然短暫關閉了工廠，但他們相信將來上天會給他們最意想不到的回報。

二、一貫道進入東南倫敦越南華人族裔飛地：隨族裔移動的佛堂與常駐制點傳師

西北倫敦的公共佛堂裡，相對於勞動階級或難民身分的模里西斯與越南華人婦女而言，無論是來自馬來西亞的醫學系女學生，或者臺灣的黑手師傅或頭家，都處於社會階層上相對優勢的位置。當一貫道的道場幹部帶來新的系統化解釋儒釋道教義、以及系統化的儀式實作之時，這些脫離母國的小群體離散華人，也在文化象徵上產生了新的向心力。擬似神明廳的神聖空間意象上，主要的神聖圖像是觀音，神聖塑像也是以華人熟悉的彌勒佛為主，兩旁的護法神則是關聖帝君與孚佑帝君。幾年之後，在族裔宗教上以觀音信仰著稱的越南華人，很快就變成了西北倫敦公共佛堂裡的主要成員，但這些越南華人其實是居住在單趟的交通距離就長達兩個多小時的東南倫敦區域，原先是因醫療翻譯而被引介求道並參與聚會，但後來為了特地來佛堂，都要空出很長的來回交通時間。到了 1998 年，越南華人於是提出請求，建議道場幹部將公共佛堂遷移到東南倫敦。中臺灣道場評估這些越南華人信仰者已穩定成熟，而以三個月為期的臺灣道場幹部輪派制也運作得宜，因而同意遷堂的提議。¹⁶

16 寶光建德道務中心講師 Lin 訪談，2012 年 4 月 5 日於東南倫敦小型公共本堂。

越南華人並不是一開始就住在東南倫敦。1970 年代起，越南發生排華事件，一部分的越南人以難民身分被集中在英國中部的利物浦，隨後再遷移到東倫敦幾個地點。居住在東南倫敦的越南華人，已在該地出現第二代甚至第三代的在地化世代了。位在著名景點格林威治再往東南的區塊上，雖然依照倫敦地鐵同心圓的都市規劃，這區位仍屬於第四區，卻是地鐵系統必須更換搭乘一般鐵路系統的郊區邊緣了。來到倫敦的越南華人區，走出自動刷卡的無人車站，繼續往主要社區走進來，大型超市的系統也變成了平均價位低了好幾成的廉價超市，再深入住宅區，則是一整片被稱為「公營房屋」(council house) 的生活區塊。公營房屋即是提供給包括難民身分越南華人在內的英國社會福利體系，救濟金也是第一代越南華人的主要收入來源。¹⁷ 當越南華人年長婦女提出遷堂提議後，西北倫敦的佛堂就跟著馬來西亞華人女學生 Ng 一起前進到東南倫敦租屋成立佛堂了。隨後，中臺灣道場進一步策動了黑手頭家虔信壇主前來東南倫敦同一區域投資置產，也在該房產中設立了常態的公共佛堂。此一時期，另一位馬來西亞華人女學生 Gan，除了企管碩士的留學生涯之外，也成了東南倫敦公共佛堂的主要運作者，但為了照顧佛堂的日常運作，她不得不變成了打工一族，進而在各種展覽會擺攤販賣風水玉石。她說：

後學（我）的媽媽就說：「給你讀那麼多書，妳給我做這種工作！」她們都叫後學回去好幾次，有時候後學會想回去。有時候遇到瓶頸，真的想要走了，不管了。因為臺灣來的道親，三個月時間一到全部回臺灣，就只剩後學一個人！一下子十多個人來，很熱鬧；走的時候，就只剩下自己一個人要去處理，要照顧道親、要讀書，那時就會感覺「很鬱卒」。後學也是有跟點傳師講過說：「我欲來返！」點傳師就會說：「好啦，妳回去家裡，孝順妳的父母就好了，那些眾生妳就不要管他們了，妳就讓他們在苦海裡這

17 詳見東南倫敦小型公共本堂田野調查筆記。2012 年 4 月至 6 月，研究者短期租屋於該公共本堂鄰近區域。

樣浮浮沉沉好了！」¹⁸

一貫道救渡眾生的深層教義，不時浮現在海外開荒的歷程裡，凡俗一面的生涯規劃，在初期開荒者身上，最終還是讓位給「不能讓眾生在苦海浮浮沉沉」這樣的信仰圖像了。隨後，一位來自中臺灣道場的黑手頭家點傳師 Wang，自 1998 年起，原本是每年安排三個月來到東南倫敦的越南華人社區協助道務，到了 2001 年，道場建議他應該在東南倫敦常駐下來。依照新馬開荒時期「設廠辦道」的經驗，一開始的規劃是在東南倫敦設立一個華人麵條的製造工廠，一方面讓派駐的道務幹部從工作准證慢慢取得英國的永久居留或公民身分，另方面也能自籌財源延續道務。中臺灣道場此時的評估是，東南倫敦以越南華人為主的道場已漸成熟，決定以海外開荒常備資金，由臺灣道場出資購置了大規模廠房型的製麵機械，海運到東南倫敦，並租下工廠廠房進行安裝。如果廠房設置順利，依照「聖凡兼修」的原則，開荒人員即可成為製麵工廠的雇用員工。Wang 回憶起最初的那一刻：

那幾年我們看到倫敦是麵食的地方，所以才打算要設廠做華人口味的「大麵」，主打洋人的市場。後學（我）在東南倫敦那邊穩定之後，他們機器才買下來，準備運作開工廠。道場的規劃是，要在倫敦自力更生，有生產的事業，才有辦法把這個「道」推廣到很多地方。但是，到最後，機器不通過，就是說不知道政府那邊的 law，只從臺灣這邊進機器是不行的。道場訂購柴油發電機、做麵的機器，那種柴油的煙爐，倫敦的法規不通過，機器就放在那裡了，那間工廠就閒置很久沒有在營業。¹⁹

被規劃常駐東南倫敦，當時年近五十歲的 Wang，在家鄉中臺灣其實是典型「黑手變頭家」的例證，唸完小學階段很快進入紡織工廠，擔任機械維修

18 馬來西亞華人企管女碩士 Gan 訪談，2012 年 2 月 28 日於東北倫敦公共本堂。

19 黑手頭家點傳師 Wang 訪談，2019 年 12 月 7 日於臺中大里 Wang 老家附近咖啡館。

師傅，也同時被已是點傳師的紡織廠老闆引介求道、參與學習、清口茹素、開設佛堂，當自己獨立一方開設機械工廠之後沒幾年，四十歲左右就成為點傳師。至於東南倫敦的越南華人，大致上屬於幾個同姓家族，原先都是信仰當地社區一位族中長者主持的觀音廟，當一貫道公共佛堂成立之後，因為沿用臺灣與新馬時期躲避政府取締的擬似神明廳型態，正中央的觀音像很快說服了這些生活在倫敦邊緣地帶的華人離散社群。而且，這一階段引介越南華人求道時，都把觀音柳枝淨瓶的故事拿來當引言，這故事被比喻成打開淨瓶的瓶蓋就像一貫道求道儀式的點開玄關一竅，靈性就找到回歸淨土的道路了。從 1998 年起的十餘年之中，東南倫敦的越南華人信仰地圖因此有了微小的轉變，每逢初一、十五，除了到族中長者的觀音廟拜拜求平安之外，也會來到一貫道的公共佛堂裡獻香、叩首、吃齋、聽道理。

三、一貫道進入曼徹斯特多族裔英國人的網絡：從太極拳社群到修道社群

就在東南倫敦逐漸演變出以越南華人為主的一貫道信仰社群時，英國的另一工業大城曼徹斯特，也開啓了一貫道跨國傳道的契機。在曼徹斯特，來自中臺灣道場的青壯女性、先前任職於專科院校的博士階段留學生，很快選定以熟練的太極拳招式在曼徹斯特的唐人街及許多社區學院展演或授課。這位女教師 Chen 這樣說：

後學（我）出生的時候，走路像男孩子，不喜歡穿裙子，我媽就去算我的命，說是「羅漢命」，我是來修道，我對男孩子沒興趣啦。（笑）我以前很愛打球，什麼球都打，國小就田徑選手、排球選手、手球選手、羽球選手、鉛球選手，都打過啦。我就練氣功的，太極就是氣功的一部分啊。曼城那邊還要先寫教案、教材通過，要循序漸進，好比說這一個脾氣較不好就教「楊式太極」，脾氣比較好的就教「陳式太極」，不能胡亂教。我是平常在 Chinatown 那邊練，有想要再進一步練的，我就在承租的那個政府屋前面足球場那邊練，練完之後，我就煮中式的素菜給他們

吃。比較熟的，就找他們進來佛堂裡求道。²⁰

2000 年之時，年紀四十歲左右的專科院校女教師 Chen，先是留職停薪，以博士階段留學生的身分取得三年的居留權利，到後來乾脆捨棄博士學位也捨棄臺灣教職，改為申請英國的教師證，就在曼徹斯特許多社區大學開設太極拳教學的課程，持續合法居留在該城市。Chen 之所以啓程到曼徹斯特，最初的緣由交雜著家族的一貫道修辦史，及家中親人被認知到的特殊感應體質所帶來超出日常可理解的種種訊息。在當時，Chen 並不是典型的虔信道親，雖然早已跟著母親茹素十幾年，但並不常參與一貫道的道場訓練課程或相關活動。「前進曼徹斯特渡人求道」這一件非比尋常的事，竟然是起自於母親去世後一連串的特殊事件。基於 Chen 與母親長年以來共居共食的親密關係，她很快順應這些訊息，快速通過留學英國的語言檢定，也申請到曼徹斯特大學教育學系的博士入學許可，就這樣啓程到未知的城市來了。她說：

2000 年，農曆過完年隔一個月，我媽媽就走了。再隔一個月，我媽媽就來了，神主牌開始震動。就這樣晃啊、晃啊，但是就不會倒下去啊！那時候就擲筊，從幾個哥哥開始問，然後再問是不是要找三個女兒，都不是。問到最後是要找三嫂，就叫三嫂趕快回來。我三嫂有特殊體質，一看到我媽媽就跪下去了，結果跪一個小時，我們也不知道她們在幹嘛，起來就說我媽媽跟她講說，要渡一百眾。我媽媽之前心臟病住加護病房，我那時在佛堂獻大把香跟老母娘說「能不能讓我媽媽好，我願渡一百眾」。以前十幾年教過的學生總共來了七十幾位求道，後來就再也渡不到人了。我三嫂又來跟我說，關聖帝君指示叫我要去英國曼城，去那裡就可以完成一百眾啦。我那時候的取捨是「救媽媽」比較重要，還差一些，總共要一百眾的功德，媽媽才能歸位，回到理天的位置。²¹

20 專科院校女教師 Chen 訪談，2019 年 12 月 17 日於高雄六龜一貫道天皇學院圖書館。

21 同上。

事實上，Chen 的家庭背景，父母親仍是務農為業，事件中提及的三嫂，也只是高職畢業，對於「英國曼城」這樣的遠方城市，並沒有太多的認識。在 Chen 的身上，雜合了多種看似不合理或不相容的文化象徵元素。身為務農大家庭裡極少數成績優異的最年輕女孩，她卻很早就知道自己喜歡體育競技活動，也不打算結婚。同時，就算父母親在一貫道被嚴厲取締的年代已經深入道場並開設佛堂，她卻只是因為跟母親長期同住、親情甚深而配合吃素，也跟著立下清口茹素之愿。一貫道的教義、儀式、活動等等，對於當時的她是不太相干，或者很遠的事情。唯一會參與的活動是，當家裡佛堂初一、十五聚會時，她會跟著叩首禮拜，聽聽因果感應等結緣故事。但是，家庭成員關係裡，三嫂是一位就常民文化來看很特別的人物，其他家庭成員很早就知道這位女士有所謂特殊感應的體質。接著是，由可信任的人物三嫂傳遞了家中相當敬重的神明關聖帝君給的訊息，清楚指示須前往毫不熟悉的曼徹斯特以便完成「渡人求道」的人數，以這項無形功德，Chen 的母親才能在一貫道所稱的最高境界「理天」回歸理想位置。在這裡，本身是中臺灣知名商業專科學院校國際貿易科畢業生以及國立大學農業經濟系的碩士背景，Chen 對於「救媽媽」這件事卻毫無懷疑。「救媽媽」意謂著深厚的母女親情，而不只是一般所謂的華人孝道；「救媽媽」也等於同時承認了母親靈性的另類存有，以及無須懷疑的神明與其訊息。Chen 的故事裡，一方面是難得的農村家庭藉由教育達成的階級流動，以及屢屢突破刻板印象的新世代性別角色。然而，這些現代性的重要面向，竟然毫無違和的跟親人感應、神明指示等等非屬尋常的面向交織一體。更耐人尋味的是，「英國曼城」，這一臺灣人並不熟悉的都市名號，竟然來自傳統神明關聖帝君給予的指示。

Chen 前後在曼徹斯特住了七年，到了 2007 年前往尼泊爾，展開下一階段的開荒之旅。這七年間，由 Chen 直接引介求道的、以及第一批多族裔英國人道親自行再找親友求道的，總計有五百餘人，幾乎全都是曼徹斯特非華裔的信眾，而且男性青壯年紀佔了主要比例。據 Chen 的觀察，因為一開始都是對太極拳有興趣的人來學拳然後求道，很自然的，青壯男性就佔了三分之二的比例。進一步的觀察，她也發覺，最早來學太極拳的青壯男性多族裔信眾網絡，比較是「英國混血兒」的朋友網絡，這些青壯英國人，在膚色上

都是白人加上其他族裔血統的特性。這也展現在最初求道的這些多族裔英國人對來自臺灣或馬來西亞的道場幹部們有很深的好感，不只是教導太極拳的老師 Chen，包含點傳師及其他辦事人員，這些混血兒社群感受到笑容滿面、打起毛巾、問候「前賢好」等等標準道場禮節。在英國混血兒的文化脈絡裡，好幾位求道的英國人都提起，來到佛堂感覺到「很溫暖」、「很受尊重」、「像是家人一樣」。當然，佛堂外的英國生活世界，混血兒並不是經常受到合理對待，無論隱性或顯性的歧視一直存在這個社會中。早在 2004 年就因混血兒同伴的引介，在曼徹斯特政府屋佛堂求道的一位青壯男性 James，父親是遊歷各國在各地英語教學的英國白人，母親則是肯亞當地以舞蹈教學為業的文化界女青年，母親後來隨著父親來到曼徹斯特定居，James 從小就跟著母親參與肯亞人為主的基督教會，同時，他在學業表現上也相當出色，一路念到曼徹斯特理工大學電機工程系畢業。2012 年的春天，當曼徹斯特的公共本堂重新開啓這一天，華人幹部與多族裔英國人齊聚一堂，問起已清口茹素三年的 James 為何一週前在自己家裡開設了家庭佛堂，還把基督徒的母親、兄長都邀來求道。「你是怎麼對一貫道產生確信的？」「你為什麼會想開佛堂、當壇主？」「跟你原來常去的基督教有什麼不一樣？」當時三十五歲的 James 這樣回答：

我記得的是，我求道時，有人給我解釋。我特別記得「真我」(true self)，以往我不曾聽過這樣的字眼。雖然我習慣閱讀聖經，還有其他像印度教的經典，但我不曾真正聽過「真我」這樣的解釋。那個解釋裡，不斷說到「本性」(true nature)、「真我」，以及跟「玄關」(heavenly portal)之間的關係。其實，求道前好幾個月，我感覺生活有點不平順。你知道，我母親總是叫我睡覺前不忘禱告。當我禱告時，我請求主 (Lord)，請祂指示我生命的正確道路。後來，幾個月後，幾位好友跟我說，想找我來佛堂裡接受祈福 (blessing)，我就說好。來了佛堂，我很快發現裡面的人看人不是看外表，我感覺像家人一樣被對待。後來我知道佛堂提供的都是素食，我也瞭解這之間一定有關連。其實沒有人能說服

我要怎麼樣。我就決定要開始修行（to cultivate），也常回來佛堂。我開始瞭解，我們向上帝禱告，但我們也能知道上帝也在自己的內在之中，就是佛性（Buddha nature）。²²

四、一貫道進入倫敦多族裔英國人的網絡：當黑手頭家點傳師變成身心靈指導者

正當曼徹斯特政府屋佛堂由太極拳社群轉變為修道人社群時，同一時期，點傳師 Wang 也在東南倫敦常駐下來並以「慈善團體」名義向政府註冊，隨後，曼徹斯特佛堂也就成為該慈善團體的分支機構了。慈善團體的註冊，符合了英國政府宗教自由原則下的宗教治理。²³ 此後，來到曼徹斯特佛堂的青壯男女，從原初的混血兒網絡，也漸漸拓展到包含當地鄰里的白人、非裔英國人、希臘的猶太教徒、以及來自中東或西亞的穆斯林。慢慢的，一貫道關於「道不是教」或「五教同源」的教義論述，在跨文化翻譯中，實際面對了多元信仰的多族裔英國人，也展現了「求道」這一宗教救贖模式的詮釋彈性。藉由求道時「點開玄關」的核心儀式，「道」，在回應多族裔的宗教信徒時，於是逐步被詮釋為「含納對反」（the encompassing of the contrary）的動態二元觀，雖承認宗教有差異，但鼓勵各自回到原初的關懷來，也就是從差異中返回根本的「道」。²⁴

這一過程中，黑手頭家點傳師 Wang 扮演了核心教義重新詮釋時的關鍵角色，無論東南倫敦或曼徹斯特，一旦有新求道人之時，一定要由他前來執行「傳三寶」（玄關、口訣、合同）的核心儀式。Wang 雖然英語不通，但自幼在工廠佛堂裡以福佬話學習《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《金剛經》、《心經》、《道德經》、《清靜經》等等經典的基礎，加上自己多方拜師研習《易經》與風水命理，促成他能回應無礙，就算是對應西方青年男女的人

22 曼徹斯特公共本堂復堂日田野筆記，2012 年 4 月 14 日於曼徹斯特。

23 到了 2007 年，因東北倫敦公共本堂已籌設完成，以此為據點，正式成立了英國一貫道總會。

24 Dumont（1980）提出「含納對反」的概念之後，Sangren（1987）曾以臺灣民間信仰體系中關於「陰陽」的常民認知延伸探討。

生問題，他也能信手拈來儒釋道經典中的貼切章句，再透過英語熟練的馬來西亞華人女學生、護理師或臺灣的專科院校女教師等虔信道親的即席翻譯，來來回回的過程裡，Wang 也漸漸摸索到這些從小在基督教、聖公會、天主教、猶太教、或者伊斯蘭教長大的青年男女，大致上怎麼想或怎麼做事情，以及在哪些時候會遇到生命的難解之結。再從另一面看來，2001 年常駐之後，Wang 已發現東南倫敦製麵工廠的構想不可行，倫敦畢竟不同於三十年前歡迎臺灣人前來設置工廠的新馬環境了。很快，他嘗試以《易經》和風水命理等專長，先是在格林威治小型展覽會擺攤營生，接著被同樣擺攤的西方人引介到規模盛大的西倫敦奧林匹亞身心靈博覽會（Mind Body Spirit Festival, Olympia London），慢慢的，黑手頭家點傳師的社會階層屬性，竟然轉變為廣受倫敦都市中產階級或資產家歡迎的身心靈指導者。關於這一過程，Wang 這樣說：

爲了要生活嘛，也要報稅才能留下來，就要自己成立公司了。那時候大膽去參加倫敦奧林匹亞的身心靈博覽會，兩天就要一千英鎊，就給一個差不多六尺長寬的位置而已。現場的收入是沒有多少，每個人就結緣十分鐘，收五英鎊。對方如果要進一步去解決身體上、感情上、工作上、家庭上的毛病，可以來找我。每一次打電話來約的時候，就有機會渡人了。很多喔，有華人的醫生、洋人靈修的也有，都是這樣來的。然後就有人請我看風水啊，收費一次幾百英鎊，這樣收入就可以了。因為我在臺灣本身就有這些技術了，想不到在倫敦這邊才發揮出來。道場要我來這裡傳道，也要我自力更生，上天慈悲，我忠於道，我一定要傳道，就是這樣。然後就是一心看著有道親來，更加成全這些道親而已，其他我沒有想很多。結果這樣一路也是可以應付得過啊！²⁵

西倫敦奧林匹亞的身心靈博覽會，源於 1970 年代晚期，一些英國人崇尚

25 黑手頭家點傳師 Wang 訪談，2019 年 12 月 7 日於臺中大里 Wang 老家附近咖啡館。

靈性探討、意識自覺、個人成長、自然療法、超自然（paranormal）、以及各類新興宗教等，因而在倫敦的西肯辛頓（West Kensington）原建於 1886 年的國家農業大廳開始舉辦博覽會；這一會場佔地約在四英畝（一萬六千平方公尺以上），也是英國面積最大的展場之一。來自中臺灣紡織機械廠的黑手頭家點傳師 Wang 先前當然不知道英國有這種追求身心靈的新傳統，一切的連結都來自於海外開荒面對日常生活困境時的務實解方，爲了生活、也爲了有報稅記錄可以長久居留，Wang 輾轉得知西倫敦有這樣的身心靈博覽會。

當黑手頭家點傳師在社會階層屬性上轉變爲精通卜卦與風水命理、來自東亞的身心靈指導者，在奧林匹亞這樣的大型博覽會中，也開始拓展出不一樣的中上階層跨族裔連結網絡。英語不通的 Wang 以熟練的象棋卜卦擺攤結緣，幾位馬來西亞華人女性則幫忙現場翻譯，幾年下來，開始有城市中產階級的華人移民以及零星的西方人出現了，隨後也被引介到東南倫敦的公共佛堂來，但受限於貧困區位與華人神明廳色彩，大致都只求來道這一次。直到 2006 年底，這樣的攤位上來了一對特別的人物，這對夫婦正值中壯年階段，都是自小由馬來西亞前來倫敦就學的中產階級家庭背景。這對夫婦中的男性是倫敦著名商管學院的資深講師，除了最熟練的英語之外，家鄉的潮州話還能講個幾句日常用語；女性 Lim 則語言上頗具天賦，除了英語、廣東話與華語普通話之外，也略通福佬話。此外，Lim 年輕時與教會學校頗有淵源，一度還被選拔培訓爲基督教的聖經口譯人員，能在英語與華語間即席翻譯聖經講道的內容。事實上，Lim 當時受到新世紀運動（New Age）廣泛氛圍的影響，正從基督教的信仰文化裡游離出來，就在這時，正巧遇到了身心靈博覽會裡被稱做「來自東方的師父」的 Wang，不久就成爲東南倫敦的佛堂常客，既參與了佛規禮節的儀式訓練，也徹底深入儒佛道經典課程。幾年之間，Lim 已經知道一貫道與新世紀運動有所不同，一貫道雖然主張「道不是教」與「五教同源」，但一貫道卻有其明確宣稱的祖師源流、教義體系、救贖模式、以及嚴謹要求的佛規禮節。²⁶ 不同於去除宗教色彩而帶著濃厚個人主義

26 丁仁傑（2004: 353-420）曾指出，從傳統三教合一的綜攝到「合一教」的形成，後者已產生自身獨立的宗教範疇，有自身獨特的神明、教主與救贖管道。

傾向的靈性運動，一貫道就是一個提倡「道不是教」而積極引介其他世界宗教信徒共同修道的新形態宗教。無論如何，來自臺灣的黑手頭家點傳師有了原基督教口譯者成為講道的即席口譯之後，更能豐富的將儒釋道的經典義理傳達給多族裔英國人新道親，同時，也能反向掌握這些新道親既有宗教影響下的所思所行。

五、一貫道面對英國多元族裔信眾的在地調適

2000 年起，曼徹斯特的太極拳社群逐步轉型為修道社群，七成以上都是非華裔的多族裔英國人信眾。2007 年起，寶光建德組線領導人協調中臺灣道場一位事業有成的黑手頭家資深壇主，出資購買了東北倫敦原當作古蹟的舊市政廳，在不能改動原建築型態、配件與顏色等使用規定之下改裝為倫敦公共本堂。2009 年正式開幕後迄今，與曼徹斯特新加入信眾的成員特質相似，倫敦公共本堂一樣也是維持七成以上非華裔的多族裔英國人型態。這兩個公共本堂合計以每年兩百位左右新求道人的規模持續增長，至今倫敦與曼徹斯特總計已累積求道者近五千人，而其中七成以上仍是多族裔的英國人。²⁷

事後回顧，2012 年，當研究者一年之內幾乎每週六日參與觀察了倫敦公共本堂，也多次隨同前往曼徹斯特公共本堂之時，正好也是這兩地道場有意識進行在地調適的密集試驗期間。從組織型態看來，兩地道場都呈現組織扁平化的傾向，雖然後來常駐倫敦，來自臺灣的道務中心講師有意逐步建立起新的層級化班程，仿照臺灣道場由新求道人、新進禮節班、基礎班、辦事人員班、綜合人才訓練班、以迄道務中心的種子培訓班等逐層進階的模式建立體系，但因面對的信眾對象族裔背景相當多元，也各有其長期的宗教信仰經驗，上述的組織層級化構想，不得不因應局勢進行在地調適。2012 這一年，寶光建德組線的英國道場出現了三股力量的短暫分化與協商角力：三股力量裡居於其間的是馬來西亞華人，這幾位文化轉譯者以其新世紀運動的個人化靈性啟發之取向，在轉譯過程中呈現了最大尺度的詮釋彈性；多族裔的英國人緊緊跟隨著點傳師，在週六日的固定課程裡，點傳師一邊呼應當代英

27 黑手頭家點傳師 Wang 訪談，2018 年 9 月 28 日，通訊軟體跨國語音訪談。

國人生活方式與生命經驗的可能困境，一邊不斷援引儒佛道相關經典與一貫道核心儀式的重要關連；至於道務中心講師則認為必須再深化馬來西亞華人社群對一貫道修辦道核心精神的認識，才不致因各類翻譯過程而偏離了一貫道的主要樣貌。

2012 一整年的參與觀察歷程裡，倫敦的公共本堂，最常引介當地多族裔英國人來求道的有兩位人物，一位是來自希臘、白人血統的猶太教徒 Hoffman 先生，另一位則是來自牙買加、黑人血統的基督徒 Archer 女士，兩位年紀都是在四十餘歲接近五十歲的中年階段。Hoffman 先生很早就把母親從希臘接到倫敦近郊的中產階級社區同住，他自己曾在英格蘭中部某大學生物化學相關科系取得碩博士學位；接觸一貫道之前，Hoffman 因自身罹癌之故，開始涉獵身心靈領域的另類療法。2012 整整一年之中，Hoffman 多次引介白人中產階級人士前來倫敦求道，每次將近十人的成員裡，多半是帶著小學階段孩子的青壯輩夫婦。Hoffman 自身的求道歷程則是：2010 年夏天，在大型的身心靈博覽會與前述馬來西亞華人女性 Gan 結識，因而被引介到倫敦公共本堂來。Hoffman 求道時對於「點開玄關」的儀式有其特殊感受，加上求道儀式後講解儀式內涵時，對於「道不是教」、「跨宗教有其共同根源」等綜攝義理多所闡述，因而產生了對一貫道的認同。他所引介的青壯夫婦與小孩，多半是身心靈博覽會另類療法的客戶，經多次治療產生信任後，他就把其中某些人帶到倫敦公共本堂求道，稱之為「接受祈福」。但 Hoffman 自小猶太教背景，當倫敦道場依照源自華北或臺灣「五教同源」的說詞，將儒釋道耶回列舉一輪時，他幾次都立即從座位上站起來，表達「那我呢？我是猶太教！」如果講者依自身的有限認識嘗試說明，「猶太教也是基督教的一種……」聽者更不高興，「猶太教怎麼會是基督教？」直到講者在應對中將「五教同源」修訂為「世界各種宗教都在追求共同的回天之道」、「也就是求道時點開的玄關一竅」、「每個人都有的良心本性就在那裡！」聽者才勉為接受這一說詞坐了下來。²⁸

2012 一整年，另一位常常引介多族裔英國人來求道的人物是 Archer 女

28 倫敦公共本堂田野筆記，2012 年 4 月 28 日於東北倫敦。

士。1995 年 Archer 由迦勒比海的英國前殖民地牙買加來到倫敦，2008 年拿到英國的公民身分，同時也在倫敦近郊的身心靈學院取得「生命教練」(life coach) 的碩士學位。Archer 與母親及姊妹們在牙買加原屬當地基督教會的積極幹部，三十歲左右因從事劇場工作的姐姐邀請，來到倫敦共同生活，也開始接觸靈修的傳統。2010 年秋天，Archer 被同在牙買加基督徒社群從事社工工作的好友引介到倫敦公共本堂，一樣是求道過程裡點燃三盞佛燈、點開玄關等關鍵儀式，讓她產生超乎尋常的深刻感受，她很快就成為每週六日前來本堂的固定成員，隨後陸續將倫敦家人、以及共同靈修或塔羅牌算命時的客戶引介過來。當然，Archer 所引介的多族裔英國人，除了靈修者之外，主要是牙買加在倫敦的各類專業人士，包含銀行員、法務人員以及牙買加派駐英國的外交人員等。²⁹

2012 年參與觀察所見，除了 Hoffman 先生、Archer 女士是最常大規模渡人求道的非華裔英國人之外，每個週六日都會來到倫敦公共佛堂的非華裔多族裔英國人基本出席成員至少有十餘位。2012 年底，研究者與這些成員已相處將近一年時間，一次週末聚會後多族裔信眾們齊聚一堂，研究者嘗試詢問她／他們各自跨入一貫道的因由，以及長期出席道場活動的動機。來自伊拉克六十餘歲的年長成員 Phaily 先生率先回應，他即席以阿拉伯語唱誦一段古蘭經文，並表示自小父親即嚴格要求熟練經文並按時禱告，在伊拉克族群內戰的年代，目睹親族舉槍相向後，他對信仰有所懷疑，一度參與了無神論的讀書會，離開家鄉後先在瑞典首都生活，接著常住倫敦經營披薩餐館，2010 年秋天被餐館常客引介來倫敦本堂，日常講課常提起的「宗教同源」說服了他，而修道社群如家人般的相處情境也讓他很安心。在 Phaily 唱誦古蘭經之後，來自中美洲千里達、法國裔白人血統、年紀不到四十歲的 Price 先生，緊接著也以阿拉伯語唱誦了古蘭經，這也引起在場好奇，原先大家常見 Price 週六日有時會有一天前往鄰近的教會領受聖餐，應是虔誠的基督徒。Price 說起，很早就被家裡送到英國讀了寄宿學校，自小也跟著父親研習瑜珈；雖然千里達家裡是基督教信仰，但後來他自己對跨宗教領域有很深的好奇，刻意

29 Archer 女士深度訪談，2012 年 3 月 22 日於西北倫敦 Leong 女士之家庭佛堂。

念了神學院，就在神學院期間成為穆斯林。Price 是在 2010 年冬天被自己的瑜珈學生，同為中美洲移民的健身房年輕教練引介到倫敦本堂來，據說是引介者看到 Price 在閱讀英文翻譯的《六祖壇經》、《莊子》等書籍，認為他應該對求道有興趣。Price 笑著說起，一直對基督教與伊斯蘭教裡「嚴厲的上帝」持著好奇與疑惑，直到閱讀《莊子》後，得到全然不同的啟發；又因為長期的瑜珈修行，在倫敦公共本堂求道時，「點開玄關」那一刻帶來很深的超自然感受，隨後則是被道場裡認真探討信仰的社群氛圍所吸引。至於過個馬路散步就能走到倫敦本堂的 Smith 女士，家就在東北倫敦第三區這個中產階級的鄰里街廓，她有時會帶著金髮碧眼小學高年級的兒子同來。白人血統的 Smith 女士，也是英國國教聖公會的在地信徒，因為讓孩子在家中自學，她提早從職場主管的角色退了下來；2010 年冬天，帶著孩子參訪這座舊市政廳時，就被引介求道了。Smith 每週六日除了參與叩首禮拜與聽講課程之外，也是道場試驗課程《般若心經》讀書會的固定成員，同時積極參與前述 Price 等人所開設的瑜珈或太極拳課程。Smith 說起她自己常常上網查詢包含伊斯蘭教等各種宗教的教義訊息，想瞭解宗教之間是否可能和好相處，而求道時為她講解核心儀式的剛好就是馬來西亞本籍的 Lim 女士，一破題就說起「道不是教」，各種宗教像是樹木延伸出來的不同枝幹，在枝幹之下則是共同的根源。她的記憶裡，Lim 當時還在白板上畫了代表兩個房間的兩個方框，問起新求道人，如果把佛教徒、道教徒、儒家的信徒、基督徒與穆斯林放在同一房間會如何，眾人笑著回應，後兩者放一起一定會吵架；接著 Lim 說另一個房間如果是放進釋迦牟尼、老子、孔子、穆罕默德與耶穌，眾人笑得更大聲，很快有人回應說那他們應該會發現「道」。³⁰ 就像這樣，在 Smith 女士與倫敦一貫道的接觸過程中，同時也能看到深受新世紀運動個人靈性所啟發的文化轉譯者 Lim，一方面因多年擔任點傳師講道課程的即席口譯，逐步熟練了一貫道的核心教義，另方面也正在持續調適出能與英國當地多族裔人群生活模式或信仰經驗相呼應，更具詮釋彈性的一貫道教義。

30 倫敦本堂田野筆記，2012 年 12 月 30 日於東北倫敦。

陸、結語

一貫道 1970 年代由臺灣傳向新加坡與馬來西亞，1990 年代由馬來西亞與臺灣接續傳向英國的主要城市，在這樣的宗教跨國傳播過程中，逐步展現了「華人族裔內的跨國連結」與「跨族裔全球化」的雙重過程。對於當代宗教全球化的探討而言，一貫道的跨國傳播現象因此有其重要意義。

在宗教全球化的研究領域裡，就鉅觀的「社會分化」取向而言，Peter Beyer 一方面由宗教系統分化的全球演變歷程，指出宗教、世界宗教等概念均源自漫長的社會建構，同時也說明了在多元異質的各種宗教形成過程中，關於「宗教與非宗教的區辨」、以及「各種宗教之間的相互劃界」仍是重要課題；另方面這一取向也持續提醒，宗教系統分化的全球演變，在各類宗教所形成的相關組織、社會運動與穩固系統從萌生到成熟的過程裡，最為基礎的「二值對立」符碼（code）仍然還是宗教的核心主軸，這樣的符碼，在基督宗教中呈現為「救贖與原罪」，在佛教則呈現為「解脫與輪迴」的二值對立，一旦這樣的二值對立符碼減弱或消失，這些萌生中的社群還能不能稱之為宗教，就會出現爭議（Beyer, 2006: 79-97）。換言之，以 Beyer 為代表的這一分析取向裡，雖然看到了宗教全球化所帶來在地異質性的多元宗教樣態，但如「靈性非宗教」（spiritual but not religious）的新世紀運動，因為少了基礎的二值對立符碼，將陷入「宗教與非宗教」的長久爭議；同時，當原初的二值對立符碼發生變動，一旦變動的幅度超出臨界點，也將引發關於「新出現的宗教是否仍屬於既有宗教」這樣宗教間重新劃界的問題。前述視野下，Beyer 在後來的研究中已注意到，在東亞、在臺灣出現了一貫道這樣的新宗教現象，但還處於做出初步分類的階段，一貫道有時被界定為佛教的變異類型，有時則被界定為創新的宗教運動（Beyer, 2007a: 179; 2007b: 102）。就此意義而言，一貫道特殊的「綜攝主義」將構成此一鉅觀解釋典範的重要挑戰案例：首先，一貫道跨國傳播時，已由「道不是教」、「五教同源」等原初華人族裔內的教義訓示，逐漸演變為面對亞伯拉罕諸宗教的跨族裔情境時所出現新的詮釋彈性，關於「所有宗教都在尋求共通的道」這一新的宣稱，已非以往宗教

類型所能含括，的確需要新的分類範疇來因應；其次，「道」被宣稱為所有宗教的共通根源，但關於「道」的具體修煉模式，在一貫道又被明確連結於「點開玄關」的核心儀式，信眾進而被建議由玄關的修煉體證返回，重新閱讀並詮釋全球各種宗教的既有經典，這樣「以道解經」的宗教會通經驗，也需要有新的解釋來因應；最後，原初各宗教據以建立的二值對立符碼，在一貫道的修行場域裡，因其特殊綜攝主義取向，已產生可得權宜替換的重新排組，無論來自亞伯拉罕諸宗教的「救贖與原罪」或來自佛教的「解脫與輪迴」，都被「道」以多層次的含括對反、既對立又統整的新分類模式所吸納，這樣新的分類模式，也對既有解釋提出挑戰。

同樣的，就微觀的「移民宗教」取向而言，對比於 Wendy Cadge 所研究，1980 年代中期起，南傳佛教由泰國傳到美國的案例，一貫道的華人族裔內與跨族裔全球化之案例，也已呈現出以下五項不同特性，足以成為當代宗教全球化研究具挑戰意涵的重要議題。首先，南傳佛教的全球化與一貫道的全球化，兩者都具備了延續族裔內傳統宗教的條件，同時也有成為跨族裔創新修持團體的潛能。但南傳佛教係泰國族裔內的正統宗教，很容易贏得海外中產階級專業階層的認可；一貫道面對海外華人時則需先證明自身並非長久污名化所呈現的形象，而是所謂「更為正統」的華人傳統，有一嘗試以「傳統的發明」來扭轉長期社會形象的作為。第二，南傳佛教傳入美國土生土長白人中產階級專業階層的過程，在冥想靜坐中心裡的南傳佛教，經過白人指導教師群的改造後，主要已轉型為一種身體實作的技藝，只有很少部分的參與學員進一步形成類似改宗的狀態，自稱為佛教徒。對比起來，一貫道傳入英國主要城市的多族裔社群時，固然一開始因「太極拳教學」或「卜卦、算命與看風水」而吸引這些信眾，但隨著由靈性社群而被帶領進入修道社群時，一貫道所要求的求三寶、叩首禮拜、道學聽講、茹素戒殺、渡人求道等等，則成為主要的宗教實作項目。³¹ 簡言之，任何多族裔英國人一旦進入一貫道的

31 從另一角度看來，一貫道綜攝主義的演變歷程，從民國初年的華北地帶以迄二次戰後的臺灣社會，也呈現了將華人生活世界裡的風水觀、功德觀、接受卜卦或命理等文化實作吸納其中的特性，但一貫道嘗試藉由體系化的班程，以儒佛道義理來對信仰的核心與邊緣元素進行重新排序。這一文化實作面的綜攝性吸納與重組，在面對多族裔英國人之時，一樣重

修行場域裡，原先產生吸引作用的靈性活動都將再次退回輔助性的角色，這些信眾不至誤認參與道場是爲了學太極或命理而來。第三，同樣的，如果南傳佛教經美國西方人之手而轉型爲後工業社會的靈性消費取向，一貫道在英國雖藉助於「身心靈」運動風潮而跨入當地都會化的各個社會階層中，但仍逐步導引回一貫道特有的重視親子軸親密關係的面向來。不管是學習太極拳或來卜卦論命，這些求了道的多族裔英國人很快都被提示了，引介自己的家人親友一起求道才是讓身心靈更加圓滿充實的歷程。不同於南傳佛教美國化經驗裡「宗教個人化」的形象，英國多族裔信眾的一貫道道場中，不時能看到帶著孩子或引介父母前來求道並參與道學聽講的現象。第四，然而，一貫道因其綜攝宗教的屬性，在呈現類似於「文化工具箱」或「碎布袋」的特質時，比起南傳佛教更具有含納新元素的彈性邊界。當這一綜攝宗教容許信徒同時參與原信仰團體時，原亞伯拉罕各宗教的信徒們，被鼓舞重新閱讀聖經或古蘭經，也被鼓舞更加虔誠禱告上帝，但又不斷被帶回體察所有宗教都在追尋的「道」。換言之，當一貫道面對多族裔信徒時，最大綜攝潛能被開拓出來了，而「改宗」的張力則被層層推遲或緩和化了。最後，不同於南傳佛教傳向美國白人的經驗，一貫道在英國傳向當地多族裔信眾的過程裡，來自臺灣的點傳師仍扮演主要救贖模式的轉型方向與轉型幅度的把關者，而帶有跨宗教文化背景的馬來西亞華人則成爲關鍵的文化轉譯者。當救贖模式把關者與文化轉譯者協同運作時，一貫道求三寶、點開玄關等核心儀式，也屢屢在詮釋越界後又被校正回不違逆原初意涵的邊界內。但就首批深入一貫道修持的英國多族裔信眾而言，一貫道「點開玄關」、「找回自性」、「求道回天」的宗教救贖模式，也已將亞伯拉罕各宗教中不可超越之上帝，嘗試依脈絡而替換成個體的內在上帝，以及佛性或良心本性等綜攝性的範疇來了。

總之，無論從鉅觀的「社會分化」取向或微觀的「移民宗教」取向看，一貫道的跨國傳播現象，的確足以構成當代宗教全球化研究的重要議題之一。

現出來，嘗試以各宗教的信仰核心爲基礎來重新排序各種靈修實作。當然，其中的張力仍是持續來回調整。

參考資料

A. 中文部分

Weber, Max

- 1989 《宗教與世界》，康樂、簡惠美（譯）。臺北：遠流出版公司。（Weber, Max, 1989, *Religion and World*, Le Kang & Hwei Mei Jian (trans.). Taipei: Yuanliou Publishing Co., Ltd.）

丁仁傑

- 2004 《社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。臺北：聯經出版社。（Ting, Jen-Chieh, 2004, *Social Differentiation and Institutional Changes of Religions: Sociological Investigation of Emerging Religious Phenomena in Contemporary Taiwan*. Taipei: Linking Publishing.）

天和文宣工作室

- 2002 《圓覺聖跡：緬懷圓覺大帝成道二十週年紀念專輯》。臺中：寶光建德出版社。（Tianhe Editorial Team, 2002, *Remembrance of Yuanjue Dadi on the 20th Anniversary of His After-life*. Taichung: Baoguang Jiande Publisher.）

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：石華印務出版社。（Tianguo Editorial Team, 2004, *History of Proselytization of Baoguang Jiande in Singapore, 1971-2004*. Singapore: Shihhua Publisher.）

北林

- 2008 《白陽道脈薪傳錄》。臺北：明德出版社。（Bei Lin, 2008, *History of Yiguandao Proselytizers in White Yang Era*. Taipei: Mingder Publisher.）

危丁明

- 2015 《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》。臺北：博揚文化出版社。（Wei, Ding-Ming, 2015, *Common People's Pursuit of Eternity: The Development of Xiantiandao in Hong Kong, Macao and Southeast Asia*. Taipei: Boyoung Publisher.）

宋光宇

- 1983 《天道鉤沉》。臺北：元祐出版社。（Song, Guang-Yu, 1983, *The Historical Review of Yiguandao*. Taipei: Yuanyou Publisher.）

李豐楙

- 2018 《從聖教到道教：馬華社會的節俗、信仰與文化》。臺北：國立臺灣大學出版中心。（Li, Feng-Mao, 2018, *Transforming "Sacred Religion" into Daoism: Festival, Belief, and Culture in the Chinese Society of Malaysia*. Taipei: National Taiwan University Press.）

沈曄澄

- 2015 〈印尼後新秩序時代之華人宗教復興：以一貫道之發展為例〉，《台灣東南亞學刊》10(2): 105-127。（Shen, Yeh-Ying, 2015, "The Revival of Chinese Religions after Indonesia's Post-New Order Age: The Example of Yiguan Dao's Development," *Taiwan Journal of Southeast Asian Studies* 10(2): 105-127.）

周素卿、陳東升

- 2001 〈後進者的全球化：東南亞臺灣企業地域生產網絡的建構與對外投資經驗〉，《都市與計畫》28(4): 421-459。(Jou, Sue-Ching and Dung-Sheng Chen, 2001, "Latecomer's Globalization: Taiwan's Experiences in FDI and Reproduction of Territorial Production Networks in Southeast Asia," *City and Planning* 28(4): 421-459.)

宗樹人 (Palmer, David)

- 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？〉，見金澤、陳進國（主編），《宗教人類學》第三輯，頁3-27。北京：社會科學文獻出版社。(Palmer, David, 2012, "Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?" pp. 3-27 in Ze Jin and Jinguo Chen (eds.), *Anthropology of Religion* 3. Beijing: Social Sciences Academic Press.)

林本炫

- 1990 《台灣的政教衝突》。臺北：稻香出版社。(Lin, Ben-Syuan, 1990, *The Conflict between Religion and State in Taiwan*. Taipei: Dao Siang Publisher.)

林健次

- 2012 〈新加坡的經濟發展策略——外資、外勞、外客〉，《台灣國際研究季刊》8(4): 85-108。(Lin, Kien-Tsu James, 2012, "Development Strategy of Singapore: Foreign Capital, Foreign Labor, Foreign Clientele," *Taiwan International Studies Quarterly* 8(4): 85-108.)

林榮澤

- 2011 《一貫道發展史》。臺北：蘭臺出版社。(Lin, Rong-Ze, 2011, *The History of Yiguan-dao's Developments*. Taipei: Lan Tai Publisher.)

洪富峰

- 1999 〈台灣製造業投資馬來西亞製造業的區位與決策之研究〉，《環境與世界》3: 113-135。(Hong, Fu-Fong Jason, 1999, "Location Factors and Decision-making Model of Taiwanese Manufacture Investment in Malaysia," *Environment and Worlds* 3: 113-135.)

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, "The Survival Environment of Daomen and Its Evolution in the Republic of China, 1912-1937," Master Thesis, Institute of Modern History, Shandong University.)

戚常卉

- 2019 〈隱形的無生老母：新加坡先天道宗教網絡與變遷〉，《民俗曲藝》205: 215-264。(Chi, Chang-Hui, 2019, "The Invisible Eternal Mother: Xiantiandao's Changing Religious Networks in Singapore," *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 205: 215-264.)

許源泰

- 2013 《沿革與模式：新加坡道教和佛教傳播研究》。新加坡：新加坡國立大學中文系。(Syu, Yuan-Tai, 2013, *The Historical Development and Modes: The Study of the Transmission of Daoism and Buddhism in Singapore*. Singapore: Department of Chinese Studies, National University of Singapore.)

陳家倫

- 2012 〈南傳佛教在台灣的發展與影響：全球化的分析觀點〉，《台灣社會學》24: 155-206。(Chen, Chia-Luen, 2012, "The Development and Influence of Theravada Buddhism in

Taiwan: A Globalization Perspective,” *Taiwanese Sociology* 24: 155–206.)

楊弘任

- 2020 〈「五教同源」論述的社會建構：從民初救世團體到當代一貫道〉，《中國大陸研究》63(4): 1–38。(Yang, Hung-Jen, 2020, “The Social Construction of the “Five Religions, One Origin” Discourse: From Redemptive Societies to Contemporary Yiguandao,” *Mainland China Studies* 63(4): 1–38.)

慕禹

- 2002 《一貫道概要》。臺南：龍巨書局。(Mu, Yu, 2002, *Introduction to Yiguan Dao*. Tainan: Tienjyu Publisher.)

蔣國聖

- 1989 《一貫道紀念專輯》。臺北：國聖出版社。(Jiang, Guo-Sheng, 1989, *Special Issue on Yiguandao Proselytizers*. Taipei: Guosheng Publisher.)

鍾雲鶯

- 2008 《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》。臺北：國立臺灣大學出版中心。(Chung, Yun-Ying, 2008, *Appropriation and Transformation of Mainstream Confucianism by Religious Confucianism at the End of the Qing Dynasty and the Early Republican Period*. Taipei: National Taiwan University Press.)

瞿海源

- 1997 《台灣宗教變遷的社會政治分析》。臺北：桂冠出版社。(Chiu, Hei-yuan, 1997, *Social-political Analysis of Taiwanese Religious Changes*. Taipei: Laureate.)

B. 外文部分

Berling, Judith

- 1980 *The Syncretic Religion in Lin Chao-en*. ISAWR Series. New York: Columbia University Press.

Beyer, Peter

- 1994 *Religion and Globalization*. London: Sage.
 2006 *Religions in Global Society*. London: Routledge.
 2007a “Globalization and the Institutional Modeling of Religions,” pp. 167–186 in Peter Beyer and Lori Beaman (eds.), *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill.
 2007b “Globalization and Glocalization,” pp. 98–117 in James A. Beckford and N. J. Demerath III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.

Billioud, Sébastien

- 2016 “Yiguandao’s Patriarch Zhang Tianran: Hagiography, Deification, and Production of Charisma in a Modern Religious Organization,” pp. 209–240 in David Ownby, Vincent Goossaert, and Ji Zhe (eds.), *Making Saints in Modern China*. Oxford: Oxford University Press.

Brook, Timothy

- 1993 “Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China,” *Journal of Chinese Religions* 21(1): 13–44.

Cadge, Wendy

- 2005 *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Duara, Prasenjit

- 2001 "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism," *Journal of World History* 12(1): 99-130.

Dumont, Louis

- 1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

Ebaugh, Helen Rose

- 2003 "Religion and the New Immigrants," pp. 225-239 in Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.

Levitt, Peggy

- 2001 *The Transnational Villagers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
2007 *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New Press.

Lu, Yunfeng

- 2008 *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lanham: Lexington Books.

Meyer, Katherine, Eileen Barker, Helen Rose Ebaugh, and Mark Juergensmeyer

- 2011 "Religion in Global Perspective: SSSR Presidential Panel," *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(2): 240-251.

Ownby, David

- 2010 "Recent Chinese Scholarship on the History of 'Redemptive Societies,'" *Chinese Studies in History* 44(1-2): 3-9.

Robertson, Roland

- 1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
1995 "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," pp. 25-44 in Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*. London: Sage.

Sangren, P. Steven

- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. California: Stanford University Press.

Swidler, Ann

- 1986 "Culture in Action: Symbols and Strategies," *American Sociological Review* 51(2): 273-286.

Tweed, Thomas

- 2006 *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Wuthnow, Robert

- 1996 *Poor Richard's Principle: Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money*. Princeton: Princeton University Press.

Yang, Ching Kun

1961 *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

Yang, Fenggang and Helen Rose Ebaugh

2001 "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications," *American Sociological Review* 66(2): 269-288.

The Globalization of Yiguandao: From Taiwan, Malaysia to the UK

Hung-Jen Yang

Associate Research Fellow
Institute of Sociology, Academia Sinica

ABSTRACT

The transnational transmission of Yiguandao is significant in the study of globalization of religion. First, focusing on the transnational connection within overseas Chinese communities, this paper explores the spread of Yiguandao from Taiwan to Singapore and Malaysia in the 1970s, when the three countries shared the same structural condition of latecomer development in East Asia. Overseas investments made by the social carriers in Yiguandao became a feasible strategy for religious transmission. Second, in terms of cross-ethnic globalization of Yiguandao, this paper investigates how Yiguandao was transmitted from Malaysia and Taiwan to London and Manchester, UK, in the 1990s. Yiguandao confronted the consumption of spirituality in the post-industrial society whereby its salvation mode has been gradually characterized by and its syncretism has incorporated new elements from western religions. Still, despite its close interaction with the mind, body and soul movement, Yiguandao does not completely adapt into individualized religious beliefs.

Key Words: Yiguandao, Globalization of Religion, Transnational Religion, Interpretative Flexibility, Syncretism