

# 當勞動節點變成信仰飛地： 海外客工如何成為一貫道 傳向中國的擔綱者

楊弘任

中央研究院社會學研究所副研究員

本研究以中國男女客工在新加坡與模里西斯的一貫道信仰個案為基礎，透過兩地個案的交互補充與衍生比較，一方面提取出「信仰飛地」的概念，另一方面比較出「性別化宗教回匯」的意涵，對宗教社會學與人文地理學的既有討論進行修補與挑戰。本研究認為，身處圈圍化的嚴苛勞動與生活條件，週末族裔飛地的互動經驗雖能提供族裔支持與族裔歸屬感，但面對威權政體時，尚無法形塑社會回匯或宗教回匯的堅實基礎。信仰飛地則是兼具準族裔飛地與信仰培育園地的雙重功能，在一貫道所形成的信仰飛地之中，中國客工既強化了面對移入國嚴苛環境的調適韌性，也強化了日後回鄉面對中國的高度宗教管制時，仍能有效進行社會回匯與宗教回匯的調適韌性。

關鍵詞：一貫道、中國客工、宗教回匯、信仰飛地、跨國宗教

台灣社會學第 46 期（2023 年 12 月），頁 103-157

收稿：2023 年 10 月 30 日；接受：2024 年 1 月 31 日

\* 通訊地址：11529 台北市南港區研究院路二段 128 號，中央研究院社會學研究所

Email: hjyang@gate.sinica.edu.tw

## The Emergence of “Religious Enclaves” in Migrant Workers’ Host Countries: A Case Study of Chinese Guest Workers as Carriers of *Yiguandao* Back to China

Hung-Jen Yang

*Associate Research Fellow, Institute of Sociology, Academia Sinica*

This study is based on case studies of Chinese male and female guest workers who have become Yiguandao followers in Singapore and Mauritius. By comparing the two cases, which interactively supplement each other, the concept of “religious enclaves” can be derived and extended, and the significance of “gendered religious remittances” can be grasped, which complements and challenges existing discussions in the fields of sociology of religion and human geography. This study argues that although weekend ethnic enclaves, emerging in a context of harsh labor and living conditions, can offer ethnic support and a sense of ethnic belonging, the experience within weekend ethnic enclaves fails to establish a solid foundation for social remittances or religious remittances in the face of an authoritarian regime. The “religious enclave,” on the other hand, serves a dual function as a quasi-ethnic enclave and a nurturing ground for faith. In the “religious enclave,” formed on the basis of Yiguandao practices, Chinese guest workers not only strengthen their adaptive resilience in coping with the rigorous host country environments but also equip themselves with resilience to deal effectively with the heavy regulation of religion in contemporary China when returning to their home country.

*Keywords: Yiguandao, Chinese Guest Workers, Religious Remittances, Religious Enclaves, Transnational Religion*

## 一、前言

中國崛起的最初階段，大規模的城鄉移動，農民工移往東南沿海經濟特區或沿海各省經濟開放區的現象相當顯著（吳介民 2011）。大約是在 1990 年代前期到中期，中國國內農民工仍有過剩現象，個別行業裡勞動者遭解雇「下崗」的情況時有所聞。同一時期，海外某些已開發國家或發展中國家，透過同為華人的企業招募網絡，開始向這些過剩的農民工招手。東亞的後進發展型國家新加坡，1990 年代初期前後，隨著國力提升，大幅投入港灣、地鐵、地標型建物、組屋公共住宅（HDB flat）<sup>1</sup> 以及大型公寓等土木工程建設，基於同為華人的語言與習俗易於溝通，引進中國各省的男性建築工人很快就成為合理的選項。同一時期稍晚一些，東非外海的發展中國家模里西斯（Mauritius），先前早已仿照東亞發展型國家的路徑，設置加工出口區（Export Processing Zone, EPZ），就在 1990 年代中期，當本地工資逐漸上漲後，來自香港、台灣、中國等外資所設立的紡織與成衣產業，考量成本效益下，也開始引進中國各省的女性成衣工人。無論東南亞富裕國家新加坡的勞動節點裡，或是東非外海發展中國家模里西斯的勞動節點裡，男工、女工的勞動與生活條件都遠遠低於一般水準。事實上，正是建立在壓抑了勞動與生活成本的前提下，才讓來自中國各省的「客工」（guest workers）<sup>2</sup> 取得競爭條件，取代了本地或原先由其他國家引進的勞動力。

正當富裕國家與發展中國家大規模引進中國男性建築工人與女性成衣工人的時期，由台灣直、間接跨國傳播而來，因應現代性已順利

---

1 「組屋」（HDB flat）是新加坡政府建屋發展局（Housing and Development Board, HDB）針對該國地狹人稠的土地條件所規劃的「公共住宅」政策，一般而言，屋主享有 99 年地上權，居住一定年限後地上權可買賣，但並無土地的所有權，當今約計八成以上新加坡人住在「組屋」之中。

2 「客工」一詞是新加坡社會自殖民時期起對移民勞動者的稱呼，起初專指以新加坡為客鄉的華工移民，後來泛指來自外國在新加坡短期工作的底層勞動者。

轉型的華人教派一貫道，也在這些國家開始引介客工成為一貫道的信仰者。就新加坡而言，總人口裡華裔人口長期占了四分之三左右，一貫道不少組線<sup>3</sup>早在 1960 年代晚期即已於新加坡打下在地信眾綿密的網絡基礎（宋光宇 1997；楊弘任 2022）。再就模里西斯而言，1980 年代晚期，因一貫道某一組線馬來西亞華人信眾的引介，該組線的台灣道務中心與馬來西亞分部，協同前往模里西斯尋訪在地的梅縣客家人求道。無論新加坡或模里西斯，在地華人無疑即是最初吸引一貫道前往開荒渡人的誘因，只不過當今新加坡總人口近六百萬之中，華人是多數與主流，但模里西斯總人口一百二十餘萬之中，華人大致維持在三萬餘人。

中國男性客工來到新加坡，身處華人為主的環境，縱使語言與習俗仍有一定程度的共通性，但建築工地或集中宿舍高強度的勞動狀態與嚴苛的生活條件，加上新加坡社會對由外引進底層勞工的既定刻板印象，這些因素讓中國客工不易融入在地華人既有的人際網絡或生活方式（Pheng et al. 2008; Lin 2010）。就此而言，客工的「客」字，相當傳神表達了一種語言習俗相關但生活風格遠離的樣態。再則，中國女性客工來到模里西斯，依賴的是華人廠商在加工出口區所設置的廠房，以及鄰近區域方便接送的各類集中宿舍，一旦走出廠房或宿舍，成衣女工與當地語言不通、飲食與穿著等生活習慣也大為不同，極易遭受主流人群亦即以印度、巴基斯坦及歐洲、非洲混血的克里奧人為主的在地族裔的各種歧視（Lincoln 2009; Suntoo and Chitto 2011）。

惡劣的勞動與生活環境下，甚至遭受在地人或隱或顯的各種歧視，當這些男男女女的中國客工被引介到當地一貫道道場時，產生極大的對比感受。一貫道的修行規範提倡日常生活中對各方眾生的禮敬，尤其對語言與文化相近的中國各省潛在道親更是如此；當中國客工進到一貫道的道場時，不僅出現熟悉的仙佛聖賢塑像，共享各地風味交流的中式素菜餐飲，聽講儒、佛、道修行故事，還備受禮遇。實

3 「組線」即是同屬一貫道的分支組織，舉例而言，在發一組之下有發一崇德、發一天恩、發一靈隱等組線，在寶光組之下則有寶光建德、寶光玉山、寶光崇正等組線。

則，一貫道起源於華北的山東、河北一帶，1930 年代初期起至 1940 年代末期，最為輝煌的時期曾傳遍中國華北、東北、西北、西南、華東、華南、華中，甚至連內蒙、青康藏高原都有傳道足跡，就各個縣志所記載的取締資料所見，堪稱當時中國規模最大的民間教派（林榮澤 2011）。民國初年的體制動盪時期，中國各主要區域不同政權紛立，形成了低度管制與間歇的宗教自由等短期現象，各種教派、慈善救濟組織或救世團體萌芽茁壯，一貫道即是由傳統民間教派轉型為救世團體的代表性教團之一（Duara 2001; Palmer 2011; Broy 2015; 楊弘任 2020）。及至兩岸分治，中共在建政前後已是嚴厲取締「反動會道門」，在台灣的國民黨政權也以妨害善良風俗等污名化的理由取締一貫道（瞿海源 1982a, 1982b; 宋光宇 1983; 林本炫 1990; 馬西沙、韓秉方 1992; 陸仲偉 1998; 秦寶琦、晏樂斌 2000; Lu 2008; Hung 2010）。1987 年，就在台灣解除戒嚴前，一貫道合法化了，除了開始有計畫傳向世界各國之外，也界定了一項原初的使命——「老水還潮」，亦即像是一時推出去的潮水一樣，時機來臨時將返回原初的起源地（Laliberté 2016; Clart 2018; Billioud 2020）。同一時期裡，中國的改革開放已有十年以上，一貫道各組線陸續循著老兵返鄉、陸配探親、台商設廠、台幹往來，以及讀經運動等管道，低調將一貫道傳回中國各省，但因《中華人民共和國刑法》明列了與反動會道門相關、刑度不一的罰則，<sup>4</sup>不時仍傳出各組線幹部或信眾遭取締甚至判刑入獄等事件。面對當代中國政府的高度宗教管制，一貫道各組線不斷尋找低調的模式創造彼此容忍的灰色空間，如香港、澳門、金門等地即是避開高度管制的中介地，各組線在這些中介地的環境裡有其相對的自由度，可以文化研習、交流等名義，召集中國各省道親開辦次第進階的研修班或各個類型的法會。

避開高度管制而尋找中介地，創造修辦道的灰色空間，確實是

4 《中華人民共和國刑法》第 300 條明訂：組織、利用會道門、邪教組織或者利用迷信破壞國家法律、行政法規實施的，處三年以上七年以下有期徒刑，並處罰金；情節特別嚴重的，處七年以上有期徒刑或者無期徒刑，並處罰金或者沒收財產；情節較輕的，處三年以下有期徒刑、拘役、管制或者剝奪政治權利，併處或者單處罰金。

一貫道各組線面對中共宗教治理時，自然而然衍生出來的實作策略（Yang 2006; Laliberté 2016; Billioud 2020）。然而，一開始並沒有任何一貫道的組線設想得到，某些足以避開管制的中介地，竟然是在遠離中國、也遠離台灣的海外華人勞動節點中。如前所述，大規模引進中國客工的新加坡與模里西斯，就是這樣的海外華人勞動節點。一個非預期的結果則是，遭到中國政府高度宗教管制的一貫道，在全球化傳道的布局中，由台灣出發，早一步來到後進發展國家建立道場，隨後竟然在這些國家引進外國勞工時，同步轉變為海外中國客工的「信仰飛地」（religious enclaves）。本研究嘗試探討：面對當代中國的高度宗教管制，這一威權國家又成為他國勞動力來源時，受管制的宗教如何在「脫管制」環境下，創造出鼓舞客工們深度歸信或改宗於一項仍被污名化之信仰的有利條件？同時，原本勞動與生活條件嚴苛且不時遭受各種歧視的中國客工，如何在信仰飛地裡強化了抵禦各種風險的調適韌性（adaptive resilience），甚至有能力反過來改善個體與集體的勞動和生活處境？

## 二、客工治理的模式與信仰飛地的萌生

早在宗教科學研究學會（Society for the Scientific Study of Religion, SSSR）2010 年會時，幾位極具代表性的宗教社會學者已提出，必須重視「宗教全球化」的研究議題，同時也要將「移民研究」與「文化社會學」的視角加進「宗教社會學」原先的研究取徑中，在多地田野的綜合研究方法引領下，開展為「跨國宗教」的嶄新研究方向（Cadge et al. 2011）。這幾位代表性的宗教社會學者，各自處理過跨國移動的過程，各類行動者所配置的物質、理念與制度等等，如何穿越不同國家邊界上的正式管道或非正式的孔洞縫隙，在移出國與移入國之間來來回回，改變了原初的價值觀與生活風格。Peggy Levitt 長期考察多明尼加前往美國波士頓的移民勞動者，很快形成一項見解，亦即跨國移民勞動者不只週期性地將大部分薪資匯回家鄉，同時也將



移入國所經歷過的理念價值、行為模式、身分認同以及各式人際網絡裡的社會資本，一併匯回到家鄉，影響了家鄉的長期互動成員。對比於明顯可見的「薪資回匯」，她將潛藏的文化影響稱為「社會回匯」（social remittances），宗教在其中隨著跨國移民的往返移動，特別對移民母國原有的宗教組織模式與信仰實作經驗帶來重大影響（Levitt 1998a, 1998b）。

社會回匯的概念，有效為移民研究的領域增添了文化社會學與宗教社會學的分析向度；反過來，以往過於鉅觀取向的宗教全球化，也因社會回匯具體運作機制的考察而有了微觀的落實。<sup>5</sup> Levitt（1998a: 77）認為，相較於宗教全球化的鉅觀結構分析，社會回匯的取向具體指出跨國影響過程大致是發生在互相熟識的家庭親友等親密成員之間，移出者與未移出者訊息交流密切且每隔一段時期相互移地拜訪，這樣有意圖的跨國影響過程不僅來源地與目標地清楚，在什麼樣的全球氛圍時機點、透過什麼管道進行影響也很明確。如果進一步更聚焦於宗教面向，則將看到多明尼加移民原鄉的天主教會，原先受限於教牧階層人員不足，無法形成專業服務型的教會組織型態，教區居民在教會之外仍混雜著某些源自非洲或海地的綜攝化信仰，不過，教區居民雖不以固定上教堂為職志，卻對教牧階層有較深的依賴，日常生活中教牧階層習於隨時回應教區居民的各種信仰需求，也將教會的資源用於協助貧苦或有需要的教區居民。當多明尼加的移民原鄉與美國波士頓的移民聚集地幾十年往返交流之後，一方面是波士頓聚集地的幾個相關教區逐步演變出以西班牙語為主的彌撒、查經或活動，這樣的規劃原先是為了引領拉丁族裔信眾同化於美國主流天主教會，實況卻是這些教會自然而然轉型為具有拉丁族裔特質的教會風格；但在固定上教堂、系統化的神學講道、適應教牧階層的科層化運作與公私時間

5 宗教社會學大約在 1990 年代的前期至中期，開始注意到「宗教全球化」的趨勢，但這一時期代表性的研究者都是以鉅觀的價值對張（如「全球化／在地化」、「普遍性／特殊性」、「同質性／異質性」等）或當代全球社會各個子系統（「宗教」即是其中一個子系統）的自我指涉進而成熟分化為分析取向，整體看來，鉅觀結構分析的風格占了主導位置（見 Robertson 1992, 1995; Beyer 1994）。

劃分（預約制），以及認可教區成員需提供維繫教堂的財務支援上，西班牙語教會則是深受美國主流天主教會組織模式影響，隨後並透過社會回匯的各種管道，將這些影響傳遞回多明尼加的原鄉教區，一定程度改變了原鄉教區的教會組織模式與信仰實作經驗（Levitt 1998a: 80-86）。

Levitt（1998a, 1998b, 2001, 2007）立基於長期的多地田野調查，一開始就以「移民所驅動地方層次上的文化擴散」或「地方層次上的全球宗教」（local-level global religion）來定位如多明尼加原鄉與美國波士頓天主教會間的跨國連結，所謂跨國連結，對跨國行動者而言，其實就是跨越國度的兩個長期生活的地方，彼此產生單向驅動或雙向互動的重要文化影響；她也不斷提醒，考察文化影響必須注意這些跨國行動者原有的詮釋框架所發揮的篩選作用，文化影響的方式有深有淺，有些情況是涉及背後深植的價值觀，有些是簡單納入新元素之下的混搭作用，更多則是介於兩者之間的各種協商角力與重新安排等過程。然而，「地方層次上的全球宗教」這樣的概念，並未能含括歐洲與北美之外跨國行動者的文化影響和宗教經驗，尤其當亞太地區來自東南亞、南亞與東亞發展中國家短期契約的勞動移民開始大規模跨國移動時，包括宗教面向在內的各類社會回匯現象是否仍會存在，成為必須詳加探索的問題。亞太地區短期契約的勞動移民，在兩方面呈現出與歐洲及北美相當不同的經驗。第一是移出國與移入國之間，彼此不必然擁有相同或相似的宗教，就移出國而言，在東南亞的南傳佛教與南亞的印度教之外，更為極端的例證則是東亞的中國，因長期無神論的官方意識形態影響，包含短期勞動移民在內，來自中國的各類移民很可能是抵達移入國之後才有機會密切接觸到人們生活中具體的信仰領域（Woods and Kong 2019）。第二是亞太地區的勞動移民，其中的勞動條件與歐洲或北美經驗大不相同，來到波士頓的多明尼加移民勞動者，多數受雇於辦公大樓清掃之類的工作，雇傭契約中的勞動時間相對明確，勞動之外回到移民群居的社區即是私人可支配的時間與空間，這樣的移民社區雖較貧困，但仍有機會與移入國的政治、



文化和宗教環境產生足夠的接觸，進而促成後續不同面向的社會回匯效應。反之，亞太地區的大規模勞動移民，尤其是建築業與製造業領域，幾乎被限制在移入國工作場所的高工時節奏狀態，而居住場所也經常是大型集中宿舍的隔離環境（Wee et al. 2022）。

早在人文地理學者考察亞太地區泰國客工在新加坡建築工地的處境，提出「遺失的社會回匯」（lost remittances）之前，關注全球化的社會學者與地理學者已分別提醒全球化現象下新自由主義的陷阱，他們認為，不能一味歌頌全球化時空壓縮所帶來移動或流動的頻繁程度與自由度。實則，在移動或流動的表象之下，已不時出現結構性的「不移動」（immobility），以及「圈圍化、飛地化、圈套化」（enclosures, enclaves and entrapment）等不平等的現象（Turner 2007, 2010; Vasudevan et al. 2008; Collins 2011; Peth et al. 2018; Peth and Sakdapolrak 2020; Yeoh and Lam 2022）。一旦移入國在移民勞動者的治理模式上允許高工時體制的出現，又刻意採取集中宿舍式的隔離措施，移民勞動者所剩的自由時間極端受限、進而嚴重影響空間範圍的移動可能性，如此處境下的移民勞動者能與移入國政治、文化、宗教接觸的機會變得少之又少。就此而言，與其說這些移民勞動者是跨國行動者，不如說他／她們在每回契約的一次性跨國移動之後，就深陷在常態化「不移動」的受限時空環境裡了。

泰國客工在新加坡建築工地的典型案例，顯示出客工在勞動之外的有限時間與空間條件下，傾向於前往自然形成的某些勞動者的族裔飛地聚會休閒，或在集中宿舍裡彈唱家鄉歌謠，分享家鄉食物與飲品，跟家鄉親友書信、電話或網路通訊；一定意義而言，這裡呈現的不是跨入新國度的跨國特性，反而像是緊密聯繫著移出國原鄉的「跨地方」（translocal）狀態，換句話說，這一情況下移出國原鄉的影響力遠大於移入國的影響力（Conradson and McKay 2007; Greiner and Sakdapolrak 2013）。Brenda S. A. Yeoh 及多位合作學者，長期考察新加坡的亞太各國勞動移民現象，一方面延續上述「跨地方」的論證，注意到移民勞動者在有限的私人時空條件下所從事的原鄉連結；另方

面則不完全贊同對新自由主義採取深刻質疑立場的全球化論者，以全稱化的「圈圍化、飛地化、圈套化」或「飛地社會」(the enclave society) 為名，對當代引進移工的全球城市所做的批判。Yeoh 及合作學者以新加坡多國移民勞動者的長期案例為基礎，認為「族裔飛地」(ethnic enclaves) 不同於圈圍化處境，或者說，族裔飛地雖被區隔於主流社會而形成「不同化」、「不融合」(non-integration) 等情境，但仍足以讓移民勞動者享有族裔社交的支持空間並形成族裔歸屬感。對比起來，身處建築工地或集中宿舍等嚴重受限的圈圍化處境，這些才是真正難以逃脫的規訓權力時空部署狀態 (Yeoh and Huang 1998; Yeoh 2006; Yeoh and Lam 2022；另見 Zelinsky and Lee 1998)。

本研究嘗試延續 Yeoh 及合作學者所做區辨，同意「族裔飛地」所帶來一定程度的行動者能動性的增強作用。不過，本研究擴展「飛地」的原初意涵，提議「信仰飛地」的觀察視角，藉以考察來自亞太地區、尤其是來自東亞的中國各省，圈圍化生活處境下短期契約勞動者所經歷的文化與宗教影響。此外，本研究進一步考察移入國信仰飛地的文化與宗教影響，對於仍處在威權政體下的移民母國，如何產生策略性調適的特殊社會回匯與宗教回匯效應。具體而言，本研究以「信仰飛地」的概念，分析高度宗教管制下的當代中國，受到嚴厲管制的一貫道，如何藉由海外客工某時期「脫管制」的宗教參與經驗，促成該宗教在客工原鄉興起的過程；這樣的信仰飛地兼具「準族裔飛地」與「信仰培育園地」的雙重功能，新加坡與模里西斯等地的中國客工道親信眾即是信仰飛地所培育出來，具備調適韌性的宗教行動擔綱者。然而，就信仰飛地的概念建構而言，新加坡個案的複雜度較高，模里西斯個案則相對單純，本研究進行概念定義時將由單純到複雜，逐步釐清這一概念的周延度與適用性。

如前所述，信仰飛地兼具「準族裔飛地」與「信仰培育園地」的雙重功能。模里西斯的華裔人口僅占百分之三，首都路易士港雖有唐人街，但距離紡織與成衣等加工出口區甚遠，交通費用與消費水準都不低，因此首都的唐人街雖可稱為當地華裔人群日常活動的族裔飛

地，但對圈圍化狀態下的中國客工而言，這一族裔飛地的日常可及性則是有所限制。當一貫道開始大規模接送廠房與宿舍區的中國客工前往道場時，這些成衣女工的族裔特性與農民工社會階層背景相當顯著，整個信仰聚集場所在週六、日就像是轉變為中國青壯女性農民工的準族裔飛地，彼此以華語交談、共同享用華人飲食，聽講華人熟悉的儒、佛、道義理，從而在這一信仰培育園地揀選出以傳教為職志的行動者。

以信仰飛地的概念詮釋新加坡中國客工時，社會條件的複雜度雖然增加，但信仰飛地的基本特性仍在，亦即兼具準族裔飛地與信仰培育園地的雙重功能。在新加坡中國客工的個案中，信仰飛地的概念有五點需做釐清與調整：一、新加坡華裔人口占了總人口的四分之三，所謂華人族裔飛地的意涵相當不同，從傳統的中國城牛車水（Chinatown）到新的中國城芽籠（Geylang），後者重新出現了「華人族裔／中國籍／底層勞動者」的複合意涵，階級與國族的特性強化了族裔飛地的存在理由。二、受新加坡晚近階段國家語言政策影響，社會中主要使用的語言已產生變化，英語化是主要趨勢，華語則相對弱勢，只有在族裔飛地或信仰飛地的環境裡，弱勢的華語才可能逆轉為強勢語言。三、新加坡雖以圈圍化模式管理各國客工，但發達的交通路網及相對可負擔的交通成本下，各國客工週六、日較有可能前往族裔消費的聚集地，就此而言，信仰飛地雖然像是準族裔飛地，但與方便可及的週末族裔消費地並列一起時，彼此則可能形成相互競爭的態勢。四、瀰散性宗教，如著名的四馬路觀音堂，中國客工與各階層華裔人群來來去去，並不構成信仰飛地的條件。五、新進來到新加坡的中國籍華人，大致可分為專技人士、留學生、陪讀媽媽及底層勞工，就前三者而言，縱使在新加坡參與了佛教、基督教或一貫道等制度性宗教，並不會形成與全社會隔離開的準族裔飛地現象（Yeoh and Lin 2013; Woods and Kong 2019）。

如果更為貼近經驗現象加以考察，可以這麼說，藉助中國男女客工身處新加坡的建築工地與模里西斯的成衣廠等經驗，本研究所

界定的「信仰飛地」指的即是當地傳教型宗教積極引介客工歸信的過程，對比於圈圍化的勞動與生活環境，傳教型宗教逐步演變出準族裔飛地與信仰培育園地的雙重特性。一則是這些宗教聚會場所出現了類似「家」（華人的家庭或親族）的準族裔飛地氛圍，引介的過程屢屢展現出類似華人生活世界接待親友的熱絡人際互動與豐盛飲食共享。再則，宗教的聚會畢竟是「由俗入聖」的過程，起初引介時，信仰飛地所呈現「家」的氛圍與一般的族裔飛地之間像是替代性的互補，客工們在兩種飛地裡交互參與。然而，一旦信仰飛地裡「由俗入聖」的機制逐漸強化時，私人可支配時空條件受限的客工們越是投入信仰飛地時，也就減少一般族裔飛地的相關活動，無形中篩選出對信仰感受相對深刻的客工，隨著次第進階的培育過程更加熟練於該宗教的教義、儀式與活動，甚至產生強烈的傳教使命感。就新加坡與模里西斯而言，兩大傳教型宗教，亦即福音派的基督教與強調「海外開荒、渡人有功」的一貫道，對於中國各省男女客工的引介均有著力，但一貫道的傳道規模較為顯著。如果基督教對中國客工的傳教涉及異文化或不同宗教的改宗歷程，綜攝性的一貫道比較像是讓無神論官方意識形態下的中國男女客工，系統化重新融入華人生活世界所潛藏儒、佛、道三教共享文化的認知框架之中。當然，無論新加坡或模里西斯，為避免中國各省客工對一貫道仍有官方管制下的污名化印象，以「道德會」、「觀音慈善會」為組織名稱，並以「修道」、「禮佛」、「讀經」、「中華文化研習」自稱，一直是權宜的作法。像這樣避開爭議之處，低調權宜的行事作風，讓一定比例的中國客工在一貫道的信仰飛地裡融入族裔的共享文化，平日聚會時反覆展現了同一族裔的語言溝通、迎賓禮數、飲食風格、價值系統等等，確實像是替代性的族裔飛地。一旦客工開始萌生信仰的感受時，隨著次第進階的班程培訓，一定比例的客工逐步深入儒、佛、道的綜攝性教義，甚至有可能成為帶著積極傳道使命的「傳道道親」（missionary-adepts）。<sup>6</sup> 另一角度

6 畢遊塞（2022）綜合比較香港與巴黎案例後提出一貫道行動者的四種理念型：傳道道

看來，中國客工在新加坡與模里西斯的短期契約勞動生涯裡，雖被圈圍在自由度嚴重受限的時空條件下，但卻短暫脫離了中國官方的高度宗教管制狀態，足以在「脫管制」情境下充分體驗信仰的歷程，蛻變成爲修道人。再則，客工所處圈圍化的勞動與生活環境，所剩的時空支配自由可能性相當有限，信仰飛地等於是與一般族裔飛地相互競爭客工可支配的有限時空，如果客工選擇了信仰飛地來替代一般族裔飛地，也等於極為深切的「確信」（confirmation）過程，這樣的修道人在長期參與過程培養出一定程度的調適韌性，不僅足以強化自身能動性或協助其他客工因應圈圍化的嚴苛勞動條件，也能將調適韌性帶回移民的原鄉，因應高度宗教管制下的威權治理環境。

### 三、研究設計與資料來源

本研究最初的構想是考察當代中國高度宗教管制的情境下，受管制的華人宗教一貫道如何繞道海外各類華人社群，從而返鄉建立宗教據點並擴大信仰網絡的過程。研究者最初規劃，循著一貫道幾個重要分支組線的中國傳道軌跡，在台灣的中心道場以及金門、香港、澳門等跨海峽中介地，持續進行中國道親信眾的初階法會或進階班程等參與觀察。一如長期研究當代中國宗教演變狀態的學者們所言，除了官方認可的五大宗教（道教、佛教、基督教、天主教、伊斯蘭教）與官方嚴厲取締的所謂「邪教」之外，一貫道恰好座落在既不是宗教紅市、也不是宗教黑市的灰色地帶。中共官方一方面仍保留刑法與相關罰則中對於建國初期以來「反動會道門」的各種管制，另方面又透過統戰部、宗教局、國台辦與各地台辦等機構，週期性地與台灣的一貫道總會適度交流，形成典型的威權裁量現象，也更加深宗教的灰色市場狀態（Yang 2006; Laliberté 2016; Billioud 2020）。

---

親（missionary-adepts）、雙文化道親、宗教個人主義者、追隨者。傳道道親指的是虔信的道親已翻轉日常生活中既有的價值階序，世俗的成就或滿足退居幕後，以傳道渡人為主要的價值。



研究者於 2019 年 8 月下旬正式啟動一貫道跨海峽傳道的相關研究，值遇發一天恩組線於台北近郊山區的道務中心舉辦為期三天的初階法會，法會的參與成員異質性相當高，近一百六十人之中，除了台灣道場幹部與小比例的柬埔寨華人道親信眾之外，最大宗的比例竟是由中國多個省區市在地道場幹部所帶領的新進道親信眾。研究者全程參與觀察這場初階法會，除了觀察記錄法會課程中講者與聽眾的各種互動，在課程的休息時段以及早午晚三餐的分組用餐時段，也與多位來自中國各地的道場青年幹部及新進道親自由交談。依照一貫道的佛規禮節，法會班程進行時必須遵守「乾坤分班」的準則，亦即男女需分區活動，研究者的主要互動因而侷限在男性團體中。

研究者在法會中深度交談的青年男性道親，年齡介於二十到四十多歲，主要來自浙江、江蘇、四川等地，少數幾位甚至是在北京就讀大學或研究所階段。無論來自何地，整個道親網絡的起點，逐步指向一個對台灣、中國均感陌生的海外國度——模里西斯。尤其是帶領將近十位年輕道親前來與會的一位江蘇青年幹部，他的母親是 2000 年前後在模里西斯成衣廠打工的農民工，當年這位母親在模里西斯的公共本堂求修辦道之後，一方面自己迅速進展到終身茹素的「清口」階段，另方面大規模引介各個廠房宿舍各省分的女工們前來道場。前述台北法會，不只看到返鄉後在地成衣女工的道親網絡、居住社區的道親網絡、女工家族親友與下一代的道親網絡，隨著網絡的延伸，也已出現不同社會階層的道親信眾。

模里西斯的女性中國客工，就這樣成為本研究聚焦的網絡起點。研究者原本預計 2020 年初的農曆年假期間，前往金門進行女工進階班程的參與觀察，臨出發前，未知的疫情初起，隨後延續三年之久。同時，跨海峽政治情勢越趨緊繃，不僅台北道場的自由行已成絕響，金門的各類法會班程也都取消。意外收穫是，疫情期間研究者反而取得一個絕佳機會，訪談了從模里西斯與中國各省返回台灣避疫的台籍道場幹部，逐步擴理解模里西斯成衣女工海外打工與返鄉修辦道等經歷。然而種種努力之後，仍受限於模里西斯單一個案的田野調查無



法充分實現，研究者於是重新構思，嘗試以新加坡的男性中國客工道親信眾經驗為對照。新加坡的個案中，眾多中國客工道親已展延工作期限及至十餘年，不僅自身清口茹素，也陸續返鄉開設佛堂，交由親人代管。當 2023 年 3 月，研究者取得新加坡寶光建德組線同意，針對中國客工道親進行參與觀察與深度訪談後，原訂的研究設計，逐步演變為男性中國客工道親為主的新加坡個案，與女性中國客工為主的模里西斯個案，兩個代表性個案彼此交互補充與衍生比較。

本研究的研究設計，站在個別個案的紮根式（grounded）概念提取的基礎上，將概念適用於其餘個案以強化飽和度，在探索個案之間的相似性與相異處之時，並就單一個案的研究限制，由其餘個案協助補足運作機制之特性。最終，紮根式的概念仍將指向相關研究領域裡既有的解釋架構，以延伸（extended）個案的作用，修補或挑戰原有解釋架構並促成理論的創新（楊弘任 2014: 317-339）。本研究中，新加坡的中國男性客工道親信眾個案與模里西斯的中國女性客工道親信眾個案，即是依循前述研究設計的個案；新加坡個案尚未呈現客工返鄉後的信仰擴張與政教關係模式的細緻材料，模里西斯個案則在客工所處圈圍化勞動體制的材料上略顯不足，一旦能將兩個重要個案並列起來，同步進行描述與分析，則能出現交互補充與衍生比較的效應。研究者藉由兩個代表性個案紮根式的研究，提取出「信仰飛地」這一新概念後，以此概念嘗試修補或挑戰宗教社會學與人文地理學領域裡既有的解釋架構。

至於具體的研究資料來源上，本研究採取綜合途徑，依不同脈絡分別以參與觀察、深度訪談或文獻考察為主要資料來源。首先，就新加坡中國客工案例而言，研究者在 2013 年春天利用新加坡國立大學國際研討會後的自由時間，透過在地道親聯繫，首次參訪寶光建德組線新加坡本堂的中國道親培訓班，留下強烈印象，各個廣闊樓層安排了中國客工的次第進階班程，地下室則供作素食餐飲的烹調場所，近千人所需都由地下室的道場志工們提供。2018 年夏天跟隨寶光建德組線台灣總部的正式參訪行程，逐一拜訪新加坡各行政區的本堂，

確認中國客工的引介與培訓仍是新加坡道務的核心項目。2023 年 3 月則是縝密安排行程，透過新加坡道場多位點傳師協助，邀請 12 位（男女各半）曾隨中國客工道親回訪原鄉的新加坡壇主、壇主娘或辦事人員受訪，也邀請 6 位（5 位男性、1 位女性）已返鄉開設佛堂的中國客工道親受訪。在受訪的新加坡道場幹部中，一位壇主長期與返鄉的中國道親書信往返，提供了 1990 年代中期至 2000 年代初期相當可觀的書信底稿供研究者掃描參考；另一位壇主娘自開始引介中國客工道親起即將各省客工重要訊息及相關相片彙編成冊，也提供研究者翻拍整理。2023 年 3 月的田野調查，研究者除了走訪各個本堂，也前往中產階級獨棟的庭園宅邸、私人所有權的公寓區及組屋公共住宅區參訪各類家庭佛堂，並在道場幹部協同下參訪位在榜鵝尾、號稱全新加坡規模最大的客工集中宿舍。

其次，就模里西斯中國客工案例而言，1995 至 2010 年是中國女性客工大規模前進模里西斯紡織與成衣廠打工的年代，該階段之後模里西斯轉由孟加拉等地移進成衣女工，中國女性客工的現象不再顯著。在研究上，研究者於 2019 年夏天參與觀察發一天恩組線於台北道場的初階法會，同年秋天則是深度訪談長期巡迴中國各省，持續以低調模式培訓模里西斯返鄉客工道親的年長男性點傳師。2021 年秋天，一位開荒模里西斯、被客工稱為媽媽或大姊的中壯輩女性點傳師因 COVID-19 疫情返台，研究者深度訪談這位點傳師及幾位相關幹部。模里西斯的中國客工案例，雖因跨海峽局勢緊張，暫時無法持續安排客工們的深度訪談，但關於該國客工的媒體報導不少，尤其以 2002 年兩位客工過勞猝死後，中國本地重要媒體甚至深入客工原鄉進行深度報導，相當程度補足本研究所需。

最後，基於跨海峽局勢緊張，一貫道雖未被列於中國官方所公告的邪教名單，但中國刑法仍有反動會道門相關刑責規定，一貫道處於既不是合法、也不是非法的灰色地帶。為避免因研究而引發爭議或困擾，本研究對新加坡、模里西斯與台灣的道場幹部受訪者，均以相對嚴格的匿名化模式進行書寫。

## 四、新加坡： 建築工地裡的男性中國客工

### （一）新加坡中國客工的勞動與生活處境

大約起自 1980 年代中期，新加坡政府開始試驗引進中國各省的低技術或無技術勞工，進入建築業、造船業及其他缺工狀態的製造業部門（Lin 2010; Chan 2011; Wee et al. 2022）。1990 年，新加坡與中國正式建交，此後一方面中國各省持續高階、中階技術人員前來謀職，另方面低階或無技術的勞動力則出現大規模的跨國移動，從中國沿海各省移向新加坡這個東南亞城市國家。1990 年代以迄 2010 年代，在 COVID-19 疫情發生前，新加坡中國客工人數最高峰的時期裡，保守估計每年約有十萬人，某些估計甚至高達二十餘萬人的規模，這些客工絕大多數都在建築工地（Lin 2010；王勝文、房秋晨 2018；宋家瑜 2019a, 2019b）。

來自中國各省的男性客工分布在新加坡各項基礎設施或私人開發商的建築工地裡，被安排在一種「短期的移民治理體制」（transient migrant regime）之中，這樣的「短期體制」和先前最大宗的泰國客工，以及晚近最大宗的印度與孟加拉客工所面對的體制一樣（Wee et al. 2022）。就此而言，無論來自東南亞、南亞或東亞的客工，一體進入某種將客工群體隔絕於新加坡主流社會生活之外的生存情境。身為一次契約一至兩年的短期客工，縱使記錄良好可以多次展延契約期限直至一定年齡階段，但新加坡政府治理客工的主要制度方向相當明確，也就是在「不融合」的前提之下對客工可能影響社會常態運作的事項加以風險管控。關於建築業、造船業或其他製造業所聘僱的外國客工，新加坡政府以不同於中高階技術人員、也不同於本國公民或永久居民的勞動法制，授予雇主訂定契約時不受一般勞動法規限制的高度彈性，客工們自動加班的高工時勞動體制就這樣形成了。

1980 年代起，新加坡人們的日常世界裡，東南亞、南亞、東亞的男性客工已是生活環境無可避免的特殊勞動景觀，然而，這樣的客工勞動力是一種「需要但不想要」（needed but not wanted）的妥協，新加坡政府對各國客工的治理方針，順應了社會的集體氛圍，逐步演變出近似於「圈圍化」的模式。簡要說來，在新加坡人不再想投入的這些「骯髒、危險、辛苦」的產業部門裡，不得已引進了廉價的外國工人，但本地公民希望政府能有效隔絕或控制這些外國工人的日常活動，盡量避免生活型態被外國工人所干擾或「污染」。幾十年下來，客工平日的時間與空間安排，演變為類似於圈圍化的樣態，新加坡全國四、五十處中大型的客工集中宿舍，地理區位多數接近於新開發地帶，也就是遠離既有人群生活圈的邊緣區域（Yeoh and Lam 2022）。最大型的客工集中宿舍可容納將近一萬六千餘人之譜，客工進出住宿區域必須刷卡，電子刷卡站的外圍則有考量族裔多樣性但陳設簡單且相對廉價的飲食、雜貨、理髮、運動、甚至電影院等設施，這樣的環境已有某種自給自足，幾乎無須外出的潛在圈圍化運作條件。<sup>7</sup> 客工一天的工時相當長，經常清晨即搭上大大小小運送車輛前往不同工地，直至晚間拖著塵垢滿身的疲憊身軀回到宿舍來，只剩相當有限的盥洗與休息時間。像這樣高強度的工作節奏，已然限定了空間的移動範圍。一般而言，週六、日是客工可以自由支配的休閒時間，但實況上，為了匯回更多薪資改善家人生活，客工多數自動爭取加班，如果不是需要空出時間前往匯款機構的話，許多客工甚至只留下週日一天或半天的時間外出休閒。

建築工地與集中宿舍裡的中國客工，因勞動與生活條件嚴苛，又為了盡量增加薪資收入而自動加班，種種因素之下被迫形成隔絕於主流社會的圈圍化生活方式，這樣的結果，也恰好符合新加坡政府與一般公民對短期客工所設想的「不融合」政策。規模或大或小的廠商

---

7 集中宿舍的運作樣貌，資料來源是研究者在新加坡田野調查時所見（新加坡榜鵝尾勞工營宿舍，2023 年 3 月 17 日）。

和公司幾十年之間持續引進中國客工，然而並不是所有客工都被安排住進集中宿舍。隨著一定比例的中國客工必須自行租屋居住，原本在城市規劃中被當作合法紅燈區的芽籠區域，依照單雙數巷做出不同安排，雙數巷是合法的性產業街區，單數巷則是餐飲店家與相對廉價的住宅區。幾十年下來，自行租屋的中國客工相互流通租屋訊息，芽籠已成為專門針對中國客工住宿需求的特殊租賃市場。樓地板面積不大的樓房空間，一個小房間可能塞進好幾床上下鋪床鋪，這樣的樓房空間，經常是少則數人、多則十幾人共用有限的衛浴設備及簡陋的廚房餐桌（Chan 2011；宋家瑜 2019a, 2019b）。幾十年下來，某些外國觀光客也已明瞭，牛車水這一號稱中國城的舊有族裔地景早已高度觀光化，也被一向愛好秩序與整潔的新加坡政府列為對外宣傳門面；如果真正想看到當代活生生的中國城，則非得是帶著一些髒亂但生猛有力的芽籠莫屬。今日的新加坡，無論生活感受或媒體報導，人們或多或少已接受「舊的中國城」與「新的中國城」這樣的說法，同時，相當多的新加坡公民對芽籠則逐漸形成新的族裔分類意識，芽籠無疑是中國底層勞動者群聚、骯髒、混亂、甚至帶著未知危險的陌生地帶，甚至應當是需要更高「見警率」的待治理區域（黃自強 2015；Ang 2017, 2018）。

每年十萬到二十餘萬中國客工持續居住在東南亞的城市國家新加坡，這些男性中國客工年齡集中在三十到五十歲之間，多數已婚狀態，出國工作的主要理由是養家、改善家庭環境；新加坡所提供的薪資水準，遠遠高於家鄉同類型產業的收入，更不用說雇主支付薪資較無延遲或拖欠等現象。綜觀前述出國工作理由，中國客工來到新加坡就是為了日後返回各省家鄉做準備，能提供給家人較好的生活條件，因應子女教育與結婚所需，改建原有的家屋建築或相關設施，甚至積極存款以便將來能經營各類小生意（Pheng et al. 2008; Lin 2010）。這些前提下，無論中國客工、新加坡政府及新加坡公民，直、間接形塑了一種共識，亦即來到新加坡的底層勞動者本來就是準備回鄉、無須融合的短期移工身分狀態。新加坡公民原本在華人認同上即已逐漸



淡薄，經過幾十年中國客工的接觸經驗之後，「新加坡人」與「中國人」相互差異的國族認同更為明確。再則，來自中國各省的大規模底層勞工持續移入，新加坡人與中國客工彼此有所差距的不同階級生活風格，也引發程度或淺或深的歧視現象（Yeoh and Lin 2013; Woods and Kong 2019）。這樣看來，所謂同為華人、語言與習俗相近，這些因素恐怕只為勞動現場的管理帶來方便性，至於日常生活中，中國客工只是休假日聚集在芽籠這樣特殊族裔飛地裡的消費者。總之，一般狀態而言，在新加坡的中國客工是特定場域裡的勞動者，也是有限時空範圍內廉價取向的消費者，但絕不是任何近似於公民狀態的生活者。

## （二）當新加坡中國客工來到一貫道的道場時

中國客工在新加坡的一般經驗就是圈圍化的勞動與生活節奏，縱使休假日在芽籠這樣新的族裔飛地可以感受暫時脫離圈圍的自由，但整體而言，新飛地裡大致就是餐館、商鋪、工匠作坊、休閒娛樂等店家，面對著只能身為廉價取向消費者的底層勞工。此外，極少數幾個專門協助中國客工的非營利組織，也刻意設置在芽籠區域，扮演了中國客工面對勞資爭議、工傷事件、心理調適問題時難能可貴的求助中心（林曉玲 2008；承善治 2013；Ang 2018）。

然而，在中國客工「圈圍化」的主要日常生活節奏之外，除了新的芽籠與舊的牛車水等區域，宗教也開始演變出某種「準族裔飛地」的功能，但至今較少系統性的研究。就在新加坡大規模引進中國客工後，兩大傳教型的宗教團體陸續形成了在集中宿舍或中小型工地宿舍前「巴士接送」的傳教熱潮。一個是基督教接近芽籠區域的馬林百列（Marine Parade）教會，<sup>8</sup>另一個則是綿密分布於新加坡各個生活區塊的一貫道寶光建德組線。基於寶光建德組線家庭佛堂的綿密網絡，以

---

8 關於新加坡基督教團體針對中國客工的巴士接送現象，可參考林曉玲（2008）、宋家瑜（2019a, 2019b）等相關報導。此外，關於中國各階層移民在新加坡教會的參與動機與互動類型，可參考 Woods and Kong（2019）宗教地理學的重要分析。



及各個行政分區大型本堂的長期運作，對比於基督教，一貫道對中國客工的傳教看來更為顯著。

早在 1960 年代晚期起，一貫道幾個組線已跨國傳播來到新加坡；直至今日，寶光建德組線與發一崇德組線的規模仍位居前二位。寶光建德組線在新加坡擁有道場經營的事業體，全世界市占率極高的薄荷腦提煉工廠就位在新加坡最早的加工出口區裕廊工業區（Jurong Industrial Estate）；縱使新加坡政府尚未將一貫道列入宗教之列，但彼此實質的政教關係相當良好，寶光建德組線以「崇華堂道德會」的組織名稱向官方登記註冊，長久以來已是官方認定的優良公益慈善組織（Lim 2012, 2013）。直至今日，寶光建德組線在新加坡已有位居不同區域的四棟大型本堂（亦即天國、天慧、天爵、天船等公共佛堂），同時，隱身在組屋公共住宅或私人公寓中的家庭佛堂數總計也將近一千八百間；在宗教組織發展過程中，這一組線已將次級組織劃分為 26 個區域單位（亦即 26「德」屬），綿密分布在新加坡這個城市國家大大小小的生活區塊裡（天國文宣工作室 2004；天國道務文宣組 2022）。

一貫道引介客工求道，並不是從中國客工來到新加坡才開始。早在 1980 年代中後期，隨著新加坡各處建築工地裡頻繁可見泰國客工，教義上認為「渡人是功德」的一貫道即已小規模引介泰國客工求道成為道親（天國文宣工作室 2004）。不同於發一崇德組線的社會階層屬性偏重文教背景或受薪白領，寶光建德組線則有相當多勞工出身、後來成為中小企業經營者的道親壇主，自然而然，這一組線很快掌握到如何照料或引導離鄉背井客工的適當模式。就泰國客工而言，佛教背景有利於最初的網絡連結，但南傳佛教並未主張素食持齋，加上彼此語言隔閡頗大，一方是泰語家鄉話，另一方則是新加坡流利的在地英語或各種祖籍地的華語與普通話，寶光建德組線對泰國客工的引介與培育，大致是規模有限而緩慢開展，至今仍在持續培育能以泰語傳道的道親幹部。

大約在 1990 年代中期前後，新加坡的街頭已不時能見到華人臉

孔、農民工穿著樣貌的中國客工，也就是在這一時期，原本以泰國客工為傳道對象的某些新加坡道親幹部，開始接觸到中國客工，隨後藉由這些最早期客工道親在工地或宿舍的人際網絡，持續引介各省同鄉客工前來道場。受訪時，本身職業是主管建築工地的新加坡公務員，也是清口道親及家庭佛堂壇主的一位青壯世代道親幹部，回溯說明最初與中國客工相遇的情境，也談及前述情境裡所引發的「新加坡人」面對底層勞工「中國人」時，何謂「同屬華人」，在認同與區辨上的複雜糾葛。

受訪者：後學<sup>9</sup>是 1991 年開始工作，1995 年的時候，那時候我們還在舊天國本堂，實龍崗附近。我們好像是在等道親，後學看到路邊有幾位看起來就是中國人，因為他們的服裝和本地人完全不一樣。他們就是迎面走過來，我們的天國本堂在晚上燈火輝煌，很漂亮的建築，很中國式的建築，在大馬路邊，也引起他們的注意。他們也覺得那什麼建築呀？又是中國式的？有點好奇。然後我們就迎面和他們介紹了一下。當時我也沒有接觸過中國人，對我來講好像碰見熊貓一樣。呵呵呵。原來他們才剛到新加坡一、兩個星期，是在建築工地工作，甚至他們也還講不出自己的工地所在。後學就有一種很親切的感覺，很想說，喂，要渡一渡他們，因為我們語言可以溝通……過了幾天比較有空的時候，我就駕著車子到那周圍每一個工地都去找了。

研究者：他們跟你聊天就告訴你姓名？

受訪者：對，留下姓名，我就去找，找得很辛苦，而且那個時候他們都是住在工地的宿舍。就算去到了，你要一間一間宿舍去看，也是很難欸……幾乎就是最後一個工地，我想會不會是這個？就進去。哇，一進去就看到工地很大、和其他

---

9 一貫道的信眾自稱「後學」，並禮敬他人為「前賢」。

工地有點不一樣，因為這家公司請的都是中國人。在當時應該是少數幾個非常大的公司，它名字是北京住總、北京住屋總公司，有一個很大的食堂、工人的宿舍，我就一間一間的宿舍敲門進去，認臉，然後問。最後終於給我找到了。

（受訪者 SG\_L；新加坡天船本堂，2023 年 3 月 17 日）

大致而言，1990 年代中期起，綿密分布於新加坡東南、東北、西南、西北及中區這五大行政區的家庭佛堂，陸續出現類似這樣新加坡道親幹部與中國客工的初相見，各個家庭佛堂各自以自身風格引介中國客工求道、參與道場節慶活動、聽講道場義理解說課程等等。前述的新加坡公務員道親幹部，藉著一位中小企業壇主家中較寬闊的家庭佛堂，一方面延續多年自學泰語有成的「泰語班」對泰國客工講道結緣，另方面這位中小企業壇主則協助成立「中親班」（中國道親班）自行講道。就像這樣，一個家庭佛堂裡可以針對新加坡本地人、泰國客工、中國客工，同步開展不同的講道結緣。直到 2010 年，寶光建德組線的新加坡總負責人（領導點傳師），看到綿密分布的家庭佛堂陸續都在引介中國客工求修辦道，做出了重大決策，宣布原有的大型公共佛堂保留道務中心所在的本堂（天國本堂），持續供作新加坡本地道親聚會、叩首、研修之用，其餘本堂則轉型為「中親班」，並研議各種客製化的節慶活動、培訓班程等，全面朝向中國客工而開展。大致從 COVID-19 疫情爆發前的 2010 年到 2020 年，新加坡寶光建德組線兩棟三、四層樓高的大型本堂（天慧、天爵本堂），每到週六、日經常是擠滿了上千位中國客工的傳道盛況，各區的家庭佛堂也紛紛動員道親幹部前來迎賓服務、餐飲準備，搭配著佛規禮節的教導、次第班程的講道培訓等等。<sup>10</sup>

來自江蘇農鄉村，原本也在各省擔任建築工，出國前甚至曾有

10 研究者 2013 年趁著科技與社會研究領域 APSTSN 在新加坡國立大學所舉辦國際會議之便，會議結束後，曾到天爵本堂進行初次田野調查（2013 年 7 月 20 日）。

組織小型工班經驗的一位受訪者，從 2010 年當時年近三十五歲來到新加坡之後，看到同宿舍幾位客工每到週六、日總是拎著一、兩顆水果返來，好奇之下得知是拜佛結緣的供果，主動要求搭上佛堂安排的巴士，此後，幾乎是風雨無阻，每週六、日持續參與道場。這位江蘇客工來到本堂的第二週，聽到關於「茹素、戒殺、培養慈悲心」課程後，自己開始練習吃素，大約半年後已立下需焚表向上天表白終身茹素的清口之愿；2014 年則回到江蘇家鄉開設家庭佛堂，由妻子代理壇主之職，擔負起三餐的獻香禮，以及初一、十五邀集親友結緣等儀式與活動。身為家中經濟支柱，這位江蘇客工不間斷展延每兩年一期的契約，幾乎算是以新加坡的工地宿舍或自行租賃的簡陋宿舍為家，同時，修辦道所帶來的穩重氣質及以往組織工班的經驗，早早被提拔為督導工人的「管工」一職，薪資水準也比一般建築客工優渥。這位受訪者對十餘年前初次來到本堂時所受到備受尊重的迎賓之禮，以及毫無保留的餐飲款待，至今仍念念不忘。

受訪者：後學就跟著去，真的到佛堂以後，看到他們端那個毛巾，就是說，拿了毛巾，深深的一鞠躬——就印在後學的腦海裡面。不是啊，你這個一鞠躬是在見到什麼人的情況下才一鞠躬？我們在小學上學的時候教科書裡面有講，見到師長是這樣，深深的一鞠躬。後學就心裡面這樣想，真的，那種感覺就是非常非常、已經達到親切的……接著白白的毛巾給你擦，一擦，感覺那個真的是……太舒服了。呵呵。真的真的。然後他們又端上來一盤，就是他們事先準備好的晚餐，五顏六色的菜加上米飯。後學自從來到新加坡的時候，七、八個月過去了，我們是訂那個伙食，比較差的，就是菜啊、飯啊，都不是很充足。我們房舍禮拜天出去，有時候吃啊都是一點點。我們都不捨得去吃飽肚子，只是說四、五塊錢能吃飽，我們吃兩塊錢而已。然後來到佛堂端了那一盤，後學看了眼淚就汪汪的在裡面打轉。不是啊，我們這何德何

能去吃人家這一碗飯!?是不是啊?我們來到新加坡這個地方,真的,說句不好聽話,那種心情確實不一樣。就是說,後學捧著那碗飯就呆了那種感覺,你花錢都吃不飽肚子,何況說人家又給你深深的一鞠躬,來了一個白毛巾,然後再加上這一碗飯。我在那個地方一邊吃,一邊眼淚就汪汪兩條。接著就是說,當天求了道以後,不是有祕傳「三寶」<sup>11</sup>的講解嗎?聽過「三寶」以後,後學就發自內心說,我一定,下禮拜天我一定還要來佛堂。

(受訪者 CN\_D; 新加坡天慧本堂, 2023 年 3 月 12 日)

2010 年起,寶光建德組線新加坡的領導點傳師發動了 26 個道務區域單位,將近一千八百間家庭佛堂整體投入引介中國客工求修辦道的傳道任務。就當時道務運作的角度看來,轉向引介中國客工求道,等於化解了不再容易渡進新加坡在地人求道的瓶頸。這一轉向帶來了每週六、日的道務興盛,讓「渡人即是功德」的一貫道道場再次活化起來,各區的家庭佛堂陸續發動在地道親幹部來到幾個本堂「了愿服務」。<sup>12</sup>所謂了愿服務,字面意思即是有錢出錢、有力出力,有些道親幹部擴大捐獻採買米麵蔬果及素料產品,有些分工負責大鍋大鑊煮食分裝,有些自己有適當車輛也組織了廂型車接送車隊,有些則是固定捐款雇用多輛大型巴士,每逢週六、日傍晚就在集中宿舍或工地宿舍前等候。這一動態十足的渡人求道場景,經常是新加坡在地的壇主夫婦與相關幹部,協同來過本堂已展現深度認同的各省客工道親,在集中宿舍門口以同鄉情分殷勤邀約,或在工地宿舍裡逐間敲門,直到

11 一貫道的核心儀式「三寶」,即指玄關、口訣與合同。玄關位在額頭下方中心點,一貫道局內人認為,玄關之內即是靈性的居所,由點傳師點開玄關,意謂著靈性出入之門戶已註記並開啟。口訣是五個關於彌勒祖師修行願力的字眼,不以文字為要,又稱為無字真經。合同則是左手環抱右手的特殊手印,以十二地支首尾「子亥相抱」表示天地終始,也象徵求道人為無生老母之孩兒,靈性終將歸返於理天。

12 研究者 2023 年春天訪談寶光建德組線 12 位壇主、壇主娘與辦事人員時,受訪者均提及引介中國客工所帶來「了愿服務」的效應(天船本堂,2023 年 3 月 11 日至 19 日)。



幾十輛巴士或廂型車滿載而歸。對於已產生道場認同的中國客工道親而言，「渡人即是功德」的教義也很快形塑了他們「行功了愿」的心態，平日在工地或宿舍即已對新進客工關心照料、急難協助、廣結善緣，等到時機成熟，受到關懷的客工就可能搭上開往本堂的專車。2010 年之前，綿密分布各個行政區的家庭佛堂陸續已有小規模引介中國客工的經驗，等到 2010 年正式以本堂大規模發動時，道場很快形成共識：「不怕他們吃、只要不浪費就好」；也就是說，體諒到中國客工普遍伙食不佳、營養不足，道場號召擅長大規模煮食的廚師級道親幹部與人力充足的廚事道親們相互配合，在週六、日聚會時讓中國客工盡情吃到飽足。這一過程對於接受服務的中國客工而言，從道場迎賓之禮的「一鞠躬」及「奉上白毛巾」禮節中感受到尊重，可以「吃到飽足」的飯菜更是心滿意足；反之，對於提供服務的道場幹部而言，有了需引介與成全的新對象，亦即源源不斷前來道場的各省中國客工，平日修道培訓中反覆被提醒各式各樣的「行功了愿」或「藉事煉心」，也等於有了可以具體實踐的事項與目標。可以這麼說，「賓主盡歡、意猶未盡」，應該是 2010 年以迄 COVID-19 疫情前這十年之間，寶光建德組線朝向中國客工開展道務以來，最為簡潔明瞭的寫照。更何況，每一階段前來道場的千百位中國客工之中，有一定比例會認同修辦道並願意參與培訓班程，緊接著幾年內，陸續就出現了清口茹素、甚至返鄉開設佛堂的客工道親。就像這樣，朝向中國客工的道務方向逐漸取得正當性而持續下來。當然，迎賓之禮與豐盛餐飲並不是產生修道認同必然有效的誘因，相當大比例的中國客工一旦了解來到佛堂必須學習「改脾氣、除毛病」，必須逐步自我調整、衣著整潔、戒菸戒酒、練習素食、鞠躬奉毛巾等日常要求之後，自然就做出選擇，降低前來佛堂的頻率。關於一貫道修行的分水嶺，也就是「茹素、戒殺、培養慈悲心」，以至於立下終身茹素的清口之愿，對於身處圈圍化生活方式裡的建築客工如何可能，特別讓人好奇與不解。前述那位江蘇客工，對於高強度勞動生活裡具體的修行經驗也提出說明。



研究者：你們一般的狀況，一天在工地要做多久的時間？

受訪者：早上五點鐘起床然後做到晚上十點，十點才下班。

天黑，是危險沒錯……不過有錢啊。嘿嘿嘿。

研究者：這樣子還願意空出時間來佛堂？

受訪者：後學剛開始來佛堂，能持續兩天到三天心裡面很舒服那種感覺，三天以後就開始煩躁了，靜不下來。那個，事情多，多得不得了。感覺這個事是事，那個事也是事。等到禮拜六再來佛堂，聽了講道、心裡又舒服了。很喜歡來佛堂啊。呵呵。

研究者：還有一個好奇，您這樣子清口，平常在工地怎麼吃素啊？

受訪者：吃素後學自己做啊。晚上十一點也罷，十二點也罷，回到宿舍自己做。回宿舍第一件事刷這個鍋，淘下米，蓋上蓋。

研究者：準備隔天的午、晚兩餐？

受訪者：把冰櫃裡面的菜拿了往旁邊一放，這邊米淘好一放，然後順便去洗澡。洗完澡，米飯好了，出去衣服一晾就回來了，炒菜十五分鐘。總共加在一起，連做飯加洗澡不用一個小時。

（受訪者 CN\_D；新加坡天慧本堂，2023 年 3 月 12 日）

## 五、模里西斯： 成衣工廠裡的女性中國客工

### （一）模里西斯中國客工的勞動與生活處境

相較於 1990 年代起，新加坡成為中國各省男性客工的目標地點，大約同一時期，模里西斯則是中國各省女性客工海外打工的常見選項。新加坡由東亞四小龍的後進發展經驗出發，近年已躍升為東亞

金融、觀光等服務業的重要節點，因應各類基礎設施的規劃進展，來自東南亞、南亞與東亞發展中國家的男性建築工人已是常態的勞動力需求，中國客工更是其中大宗。然而，位居東非外海的發展中國家模里西斯，為什麼也大規模引進世界各國的客工？來自中國各省的女性客工，在這個發展中國家的產業轉型過程中，扮演了什麼樣的角色？來自台灣與馬來西亞的一貫道，又為什麼剛好在引進女性中國客工這一階段前，傳向了模里西斯並建立大型公共道場？以及，當女性中國客工契約期滿返鄉後，一貫道的信仰如何在中國各省生根發芽又連結拓展呢？

東非外海的島國模里西斯，1968 年由英國的殖民地獨立出來，1970 年代起開始設立加工出口區，嘗試從殖民經濟時期的蔗糖原料提供者進行轉型（Lincoln 2006）。這樣的產業轉型，一開始加工出口區的規模並不大，主要資金來源也以本地資本為主。直到 1990 年代初期，一方面是本地工資提高，另一方面是解除殖民狀態以來，原殖民國家或區域給予模里西斯特殊的關稅優惠待遇，尤其是紡織與服裝產業更為明確。除了來自原殖民母國英國的關稅優惠，歐盟也提供類似優惠，再加上美國的紡織配額制度對非洲國家的友善安排，模里西斯在服裝原料進口與服裝成品出口上，展現了獨特的優勢（徐遵慈 2022；Ferrill 1993；Mootyen 1995；Ancharaz and Sobhee 2005；Joomun 2006）。不同於以往「依賴／發展模式」以威權國家的強勢行政運作為常態，模里西斯則是少數中的少數，解殖民之後已是民主政體，但仍展現良好的國家治理能力，有效促成出口導向工業化的產業轉型（Sandbrook 2005）。民主政體下，一定程度的統合主義政治氛圍，陸續完成加工出口區的特殊立法，特別是放寬了每週、每日工作時數限制等規範，這些對產業有利的條件下，很快吸引來自香港、台灣、甚至轉型中的中國紡織與成衣業者跨國投資。

早在 1980 年代中期，來自香港或中國的紡織與成衣廠商，已逐步前往模里西斯建立海外的生產基地，不過，這一時期雇用的勞工仍以模里西斯本地勞工為主，直到本地工資上漲，1990 年代之後才大

規模引進中國、印度、孟加拉等地成衣女工。中國官方媒體《人民日報》，兩則新聞呈現了華人資金最初在模里西斯的海外投資趨勢；依照中國慣用的國名翻譯用語，新聞中提及模里西斯時都稱為「毛里求斯」。

永新企業公司的大本營在香港，是靠毛紡毛織起家的。到六十年代中期，成了世界毛紡毛織產品市場上的主力……他在葡萄牙辦了四家工廠，在毛里求斯開了六家工廠，加上香港、澳門的十二個工廠，永新涉足五大行業，成了擁有數千職工的大企業。（人民日報，1985年3月4日）

最近幾年，上海開始發展海外投資……在毛里求斯與華僑合資創辦的香港上海針織廠，由我方提供全套設備，派出技術和管理人員，1985年8月投產以來，經濟效益顯著。（人民日報，第一版·要聞，1987年9月8日）

直至1990年代中後期，「結伴前往毛里求斯做工」已成為中國各省女性農民工憧憬的職業生涯選項之一。原本已在沿海各省經濟開放區擔任成衣女工，擁有技術經驗下，加上模里西斯（即毛里求斯）的紡織或成衣廠經營者為華人的這一重要誘因，這些過剩的女性農民工勞動力，很快就被吸引到跟中國外交關係良好、位處東非外海的這個新興工業島國來了（Subadar et al. 2007; Ancharaz 2009）。中國另一份全國性的重要媒體《光明日報》，報導了1990年代後期中國國內紡織與成衣產業的關廠浪潮，以及「下崗」女工們海外打工的新趨勢。

正月十五還沒過，江蘇省六合縣「月兔」針織公司下崗女工……便結伴前往毛里求斯做工。至此，江蘇已有1,000多名下崗女工跨出國門再就業。江蘇是全國有名的紡織、針織大省。近年來由於產品滯銷，大批女工下崗待業。這批女

工下崗後不是一味坐等，而是利用自己的一技之長，大膽地到社會上找前程。去年以來，許多下崗女工通過省裡的勞務輸出仲介機構，自籌資金跨出國門打工。江蘇省婦聯的一項調查顯示，到目前為止，全省已有 1,000 多名下崗女工在美國、日本、牙買加、毛里求斯等國打工。（光明日報，記者鄭晉鳴報導，1998 年 2 月 21 日）

整個 1990 年代以迄 2000 年代，三年一期的勞務契約模式下，由中國各省前往模里西斯紡織或成衣廠的女性農民工，每年維持在數千人到上萬人的規模。<sup>13</sup> 然而，華商資本的紡織或成衣廠引進中國女性客工過於快速，面對一批一批前來的成衣女工卻沒有合理的食宿環境規劃，更何況紡織或成衣廠通常排定輪班制，東非外海燠熱氣候下幾十人擠在簡陋的住宿房間，營養不足的膳食狀態，加上長工時甚至輪夜班的勞動條件，語言不通以致嚴重病痛時無法及時就醫等等，當初憧憬的海外打工已然變調，只剩下為了改善家人生計、努力賺取工資的不得不然（Suntoo and Chitto 2011）。2002 年春天，兩名來自浙江省某個以海外打工縣城著稱的女工，不堪過勞又無適當醫療協助，猝死於宿舍。這一事件，很快引發了長久以來被兩國官方譽為模範女工的中國客工不滿，約計一千五百位成衣女工先是長途徒步、隨後搭乘大眾運輸來到模里西斯首都路易士港中國大使館前集結抗議。這一事件，除了引起歐美重要媒體關注，一向以關注弱勢著稱的中國媒體《南方週末》也深入成衣女工的家鄉聚落進行深度採訪與報導，在相當重要的一篇報導裡下了這樣的標題，〈中國勞工在毛里求斯重演「包身工」悲劇——1,500 名中國外出勞工罷工事件調查〉。

毛里求斯約 1,500 名寧波籍中國勞工舉行罷工，抗議所在工

---

13 2005 至 2019 年模里西斯每年的中國女工人數統計，可參考 Ministry of Labour, Human Resource Development and Training, Mauritius (2020), “Yearly Tables up to 2019 for Human Resource Development and Training.”

廠惡劣的工作環境……「在毛里求斯，我們一般每天都要工作 14 到 16 小時。一到生產旺季，根本沒有休息日……」、「我們一天是怎麼過的呢？早晨 7 點起來，不停歇地幹到晚上 7 點半，已經非常非常累了，吃過晚飯後還要繼續加班到晚上 11 點半才給睡覺。算下來，一天只能睡 6 個小時左右，非洲那裡太熱了，有時幾乎通宵都睡不著；宿舍不通風，廠方竟然連電風扇都捨不得裝，我們罷工後才勉強給裝上……」。女工生活太苦，以伙食為例，工作強度這麼大，正餐除了米飯外有時只有一個茶葉蛋，或者是一碟花生米，身體實在支撐不住。（南方週末 2002）

如果說新加坡建築工地的男性中國客工，走出工地或宿舍後，在華人占了四分之三的社會裡華語還能通用，廉價消費的新興族裔飛地芽籠區域也帶來休假日走出圈圍化環境的可能性；相較起來，模里西斯紡織或成衣廠的女性中國客工，一旦走出廠房或宿舍，直接就要面對印度、巴基斯坦或者混血的克里奧人，與華人截然不同的語言與習俗，甚至，不少在地人認為來自中國的這些女性底層勞工搶走她（他）們原有的工作機會，進而在各種場合引發或隱或顯的歧視現象。

## （二）當模里西斯中國客工來到一貫道的道場時

1987 年一貫道在台灣合法化之後，發一天恩組線藉由來台就學的僑生信眾傳向馬來西亞，隨後循著馬來西亞梅縣客家人的跨國網絡，很快又傳向東非外海的島國模里西斯。除了梅縣客家人的血緣與地緣關係之外，馬來西亞與模里西斯兩國在獨立前都是英國的殖民地，語言、制度與生活風格上有較多的親近性。發一天恩組線最初在模里西斯租用當地舊公寓的樓層，建立小型公共佛堂，平日大致維持四、五十位梅縣客家人道親信眾的聚會規模，逐步形成由馬來西亞與台灣兩地定期輪派點傳師、講師、辦事人員前來模里西斯的組織運作

型態，道務所需經費也由台、馬兩地擔負主要比例，但同時嘗試帶動模里西斯當地華人信眾朝向小而美的自給自足模式。1990 年代初期，兩股重要趨勢出現後，打破了小而美的模式，迅速轉向興建大規模公共佛堂的方向。首先，模里西斯當地道親信眾已由年長一輩延伸到青壯一輩，在政府部門任職教育文化機構主管的華人道親，提議道場考慮首都路易士港近郊山坡大面積的教育文化用地，只需繳納印花稅的優渥條件下幾乎可以無償長期使用。其次，當發一天恩組線決定起造兩層樓共可容納四、五百人聚會的大型公共佛堂當作本堂時，剛好遇到好幾批來自中國各省的男性建築工人，因語言與習俗易於溝通，他們利用公家建築計畫的空餘時間，受雇前來道場預定地協助建造本堂，賺取更多額外薪資；等到 1995 年本堂落成開幕後，則是中國各省的大規模成衣女工每期三年契約前來模里西斯打工的熱潮。從 1995 到 2010 年，這十五年之間，每年大約一、兩千位中國各省的成衣女工來到這個本堂，求道、參與週末叩首禮佛和講道活動，甚至逐年參與次第進階的研修班程，一定比例的女工逐步因而轉變為終身素食的清口道親，並以日後返鄉傳道為職志。<sup>14</sup>

就一貫道傳道組織的原初目的而言，模里西斯的大型本堂當然就是為了擴大傳道規模，以及安排後續依次第進階的法會與培訓班程而設；這個大型本堂，日後演變為來自中國各省成衣女工為主的「準族裔飛地」，的確是先前未曾規劃的非預期結果。當然，這一非預期結果仍有助於一貫道原初所設想的傳道目標，一旦成衣女工們對本堂有「家」的歸屬感，自然而然在頻繁出席的成員中，形塑出最為核心的虔誠信仰者。事實上，這一本堂規模之大，遠遠超出來自台灣與馬來西亞道場幹部的想像。1980 年代後期到 1990 年代初，兩地輪派的道場幹部所設想的傳道對象，完全聚焦在模里西斯既有的華裔社群，也就是早期極少數的廣東人加上後來梅縣客家人為主的移民網絡。如

14 資料來源：發一天恩組線巡迴中國各省點傳師，受訪者 TW\_G（發一天恩台南本堂，2019 年 9 月 24 日）。



前所述，模里西斯總人口一百二十餘萬人之中，華人大致維持三萬人上下，世代綿延至今，已由十八世紀甘蔗園農民勞動者或者工匠與商販等殖民階段樣貌，繁衍為各類社會角色多元分殊的完整族裔構成，也在首都路易士港形成一處熱鬧繁忙的唐人街（中國城）商街市集（Carter and Ng 2009; Guccini and Zhang 2021）。

一如新加坡建築工地引進中國男性客工的因由，模里西斯紡織或成衣廠之所以引進中國女性客工，華人企業雇主看重的是中國女工相對低成本的工資水準、華語溝通的便利性，以及當代中國客工為家人勤奮工作的特質；相應的，女工出國前的想法則是，模里西斯的工資高於中國各地同類產業，華人雇主也易於回應問題、溝通改善。實際情況是，抵達模里西斯之後，成衣女工迅速進入遠比新加坡中國客工嚴苛的圈圍化時間與空間節奏，包括：高強度的一日工時，經常性的加班，不定期的夜班輪班等等；居住地點則是離公司廠房不遠的中小型集中宿舍，主要是兩、三層樓的大面積舊建築重新規劃出來上下鋪多床位的住宿空間，有時甚至高達四十多人同住一間，客工們必須排隊共用簡陋的盥洗設施或角落裡的煮食空間（南方週末 2002；Ackbarally 2006）。模里西斯的唐人街中國城，對於這些被圈圍化的成衣女工而言，除了前往該地所需的額外交通費用之外，商街裡餐飲或休閒的消費成本太高，並不是經常可及的族裔飲食與休閒生活圈；對這些成衣女工而言，比較常見是在鄰近宿舍的「華人店」之類雜貨商鋪簡單採買自行開伙的米麵或平價食材。簡單說來，模里西斯當地華裔社群日常生活範圍的唐人街，對於受限於圈圍化生活方式裡的多數成衣女工而言，並不是頻繁造訪的族裔飛地；至於唐人街之外，則是語言與生活風格迥然不同的印度、巴基斯坦及克里奧族裔，中國客工甚至在等公車的地點都可能遭到程度不一的各種歧視（Suntoo and Chittoo 2011）。此外，高強度的勞動現場以及惡劣的住宿環境與飲食條件，導致每隔一段時期都有客工面臨嚴重疾病，甚至偶有因過勞與營養不足、重病致死的案例，也因此引發前述 2002 年中國成衣女工首次在路易士港集結抗議的事件，此後持續多年出現類似的抗議

(Lincoln 2009)。

面對每年大規模前往模里西斯紡織或成衣廠打工的中國女性客工潮，如同新加坡一樣，兩大傳教型的宗教團體開始有系統拜訪宿舍區，引介女工來到基督教的教會或一貫道的道場。比起新加坡的華人基督教會，模里西斯的華人基督教會數量極少而且規模也小（陳麗斯 2008；林國璋 2010）；同一時期，一貫道發一天恩組線籌建完成大型本堂，隨後轉變為主要以引介中國女工為主的信仰基地，又因這一本堂足以容納四、五百人的空間容量，並且積極配置了人力、物力等資源，這樣的信仰基地隨著每週六、日幾百位成衣女工頻繁前來的情況，不預期的演變為提供海外華人勞動者相互交談、飲食分享、醫療就診、節慶活動、文化傳習等功能的「準族裔飛地」。

不過，一貫道的本堂畢竟有其修行規範的要求，一開始，單純的求道儀式與道場的盛情款待，的確讓某些成衣女工加深了參與程度，但也伴隨著不少對道場感到不適應的人們。一位家住江蘇著名運河邊，虔信的打工姊妹回憶起最初鼓舞其他姊妹們持續參與道場培訓班程時所遭受的阻力，以及後來的轉折因由。

很多人上了幾週都不想去了。後學到星期五就請她們一起去佛堂，她們說，「我自己會去，會有腿。妳去妳的，我們不想去，佛堂也不好玩，也沒什麼意思，還要暈車。我們都很累了，不想去。」所以後學很無奈，有一次後學從我們宿舍往佛堂去的路上，看到兩位姊妹在華人店買東西，買完東西她們就往自己宿舍方向去。後學就在後面追她們，我叫著她們，掉頭一看是後學，她們就往宿舍裡面跑。後學看到她們跑，後學就在後面追，追到宿舍一看，宿舍沒有人。後學就坐在那邊等，等了半天沒有看到人。等了一會兒她們從廁所、衛生間跑出來了，看到後學就大叫起來，她們說，「為什麼妳還坐在這邊？妳老是盯著我們幹什麼，妳真是陰魂不散啊，老盯著我們。我們不想去就是不去。」後學後來一個

人去佛堂，到了佛堂就叩頭希望老天慈悲，希望她們開過法會的人都能把進階班畢班，如果不畢班，將來就很可惜。後來後學到了廠裡，對自己講不要再跟人家講了，大家都害怕我了，我不要講了。可是到了星期三，有幾位姊妹跟我講，「某姊，這個星期跟妳一起去佛堂。這幾天不知道為什麼一直在作夢，夢見說怎麼不去佛堂。我對作夢裡的人講佛堂不好玩，我有暈車所以不想去。作夢人說妳們從中國到毛里求斯來，能到佛堂是妳們最幸福的一件事，佛堂有仙佛保佑妳們，受到仙佛的照顧。」

（CN\_W；講道錄音謄稿，2023 年 12 月 19 日）

無論如何，一貫道對道親幹部的常態性基本訓練，讓風塵僕僕、離鄉背井、營養不足、甚至不時遭到歧視的成衣女工們，來到本堂後感受到全然不同的尊重與對待。除了迎賓之禮與豐盛餐飲之外，不時遭遇的病痛之苦，也因馬來西亞輪派而來的道親幹部英語純熟，以及在地梅縣客家道親熟悉醫療體系的運作，在各類「醫療翻譯」陪同看病的過程，反覆加深了道場與客工的相互信任，這樣的「就診敘事」又不斷被帶回工廠廠房與客工宿舍，強化了其他客工前來道場的意願。

1995 到 2010 年，大約十五年的時間裡，來自中國各省的成衣女工，有一定比例逐步深入道場，接受禮節訓練、清口素食、參與教義培訓等等，成為以修辦道為主要價值的傳道道親。這些客工背景的傳道道親，熱中邀請同鄉姊妹們前來道場求道或參與活動，甚至建立起類似於出國打工前後梯次的傳承體系，前面梯次的打工姊妹，引導後面梯次的打工姊妹，除了各種生活適應的經驗傳承之外，客工道親還積極分享接觸道場的種種歷程。更值得一提的是，模里西斯的勞動契約一次三年期，每一梯次最為核心的成衣女工客工道親，甚至發展出「週末住宿道場」的非正式社群文化。

1995 至 2010 年期間，由發一天恩組線指派、常駐模里西斯本堂

的一位台灣女性點傳師，雖是清修不婚，因年齡比打工姊妹們長一到兩輪，打工姊妹多數雖已婚並育有子女，但仍正值二、三十歲的人生階段，很自然接受這位點傳師的呵護照顧，並暱稱她「媽媽」或「大姊」。受訪時，這位點傳師談起當年打工姊妹們每週六住宿道場的盛況與因由。

受訪者：禮拜六她們有些可以外宿的，全部選擇留宿佛堂。那個時候佛堂每個禮拜天席開十桌以上，她們早餐自己煮……她們很刻苦耐勞，不夠睡、打地鋪，佛堂有很多海綿墊，她們就這個大殿鋪了就睡了，教室鋪了就睡了。隔天早餐都自己做，做麵條、做包子，哇，早餐都她們負責，很厲害。她們擀麵條可以一個棍子，掃把那麼長可以擀麵條，一個棍子就可以擀整片的一個大圓桌的麵團，切切切就變成麵條跑出來。呵呵呵，就是這樣子。她們禮拜六就喜歡來佛堂，感覺到回到家的樣子，還說，「我們的工作真的是很累，但是很奇怪，有去佛堂回來，電滿滿的呢，就像蓄電池充得滿滿的，不覺得累。但是如果沒有來佛堂，整個禮拜都很累。」

研究者：她們留宿主要是想「叩首祈福」嗎？還是說大家能在一起就很難得？

受訪者：哇，我們原先不曉得。後學住樓上，宿舍在樓上，她們在樓下那個地方就像會議室、文書室。她們抄書！看到某一本喜歡的書，她們就抄，買筆記本來抄。我原先不曉得，有人說已經抄了三本書要回去，我說，「拜託，妳講，我送給妳啊，佛堂很多書啊。」她們不知道，也可能這些書都是繁體字，沒有簡體字。

研究者：所以自動留宿抄寫道場的善書要帶回家鄉？

受訪者：在抄道場的書。有一個姊妹回家以後把那些抄的筆

記本，甚至道場給她的書……因為那個時候公安會找麻煩，她要出嫁的時候把它用塑膠袋包一包埋在土裡，想說等到風聲比較鬆了以後再拿出來。她出嫁那天公安局還來找她咧！穿著新娘禮服，公安局還來找她，還好後來不了了之。人家說，「欸，妳幹了什麼壞事，今天是妳出嫁的日子，公安局還在找妳？」就是來問她這些有關在佛堂，海外佛堂的事情。

（受訪者 TW\_C；發一天恩高雄本堂，2021 年 9 月 14 日）

## 六、客工返鄉：高度宗教管制下的 信仰維繫與網絡擴張

無論身在新加坡建築工地的中國男性客工，或身在模里西斯紡織與成衣廠的中國女性客工，縱使多次展延勞務契約，但最終在不可展延的年齡階段，都將返回各省家鄉。「圈圍化」的時間與空間安排，「不融合」於當地社會中，就是客工在海外提供勞務的生涯實況。在新加坡或模里西斯的絕大多數客工，無論男女，大致都是已婚並育有子女的狀態，有些客工還加上扶養父母親的職責，簡單說來，這些客工之所以飄洋過海、忍飢受苦、打工積蓄，就是為了改善家鄉家人的生活條件。然而，起因於華人家庭中的性別角色分工，農民工背景的家庭在性別分工上又特別顯著，就兩地男女客工後來的生命史軌跡而言，新加坡的中國男性客工自我認定是家中經濟支柱，有較高比例一再展延勞務契約，直至官方規定的年齡上限為止；模里西斯的中國女性客工則多數一期契約、最多再展延一、兩期後，很快返回家鄉就近打工，或重回為人妻、為人母之職。

不同國度男女客工的不同生命史軌跡，深刻影響到海外打工的返鄉時機，因此也影響了這些「虔誠歸信」或「深度改宗」的客工返回中國各省原鄉時面對高度宗教管制的各種因應策略與實作模式。在



新加坡或模里西斯一貫道本堂已然「立愿清口」的中國客工，男性客工短暫返鄉時，在老家設立了家庭佛堂，但只能委由妻子代理壇主之職，反之，女性客工返鄉後不再出國打工，很快促成了正規家庭佛堂的設立以及渡人網絡的開展。

1990 年代中後期以迄 2000 年代，新加坡建築工地的男性中國客工在每期兩年契約期滿後返鄉探親，有些客工留在家鄉，尋找各省類似的工作機會，有些則開始展延勞務契約，繼續前往新加坡。在新加坡家庭佛堂「中親班」參與一、兩年以上的中國客工，回到華北、華東、華南、華中、東北等地，仍與新加坡的道親幹部保持書信聯繫，除了嘗試讓家鄉的家人接受自己在新加坡修道、吃素等轉變之外，也邀請新加坡道親幹部來訪老家，甚至希望以「臨時佛堂」的權宜方式引介家人們求道。這一期間，來自新加坡的點傳師、壇主夫婦、辦事人員等，都曾試探性地前往客工家鄉作客，同時試驗在當地舉辦渡人求道的儀式並評估可能的風險。1990 年新加坡與中國建交後，雙方一直維持經貿與外交上的緊密關係，這一氛圍讓新加坡道親幹部一開始的行事風格略顯欠缺警覺，海外親族或打工期間結交的朋友身份是最常見的說詞，初期拜訪時，甚至直接入住客工的農鄉村家中。然而，事實證明，縱使是農鄉村，宗教的管制仍有其效力，無論遠房親族或較遠鄰里的人際網絡，相互監視與舉報的風險仍然存在。這一時期，適逢中共中央對氣功類型團體的定位由醫療科研與民族文化轉變為迷信邪教加以取締（Palmer 2007）；平日少有外人來訪的農鄉村竟有海外人士出現，也引起公安等組織更多的注意。最早前往中國客工家鄉拜訪的新加坡點傳師與壇主夫婦，大約從 1992 年起，每隔兩年就會安排中國各省辦道行程，原本樂觀的經驗，沒料到 1996 年就遇到嚴重的取締與拘禁事件了。

受訪者：我們先在福建某縣城住一個晚上，先住下來就跟人在另一縣城辦道的點傳師聯繫。後學一打電話聯繫，以前都沒有手機，都要跟酒店借電話。然後一打電話過去，對方就

好大聲——原來，他們全被公安抓去了。後學嚇到了。「你們這些新加坡人是幹什麼的！？」呵呵，好大聲。想想，不對欸，趕快就去櫃檯借一個打火機。以前酒店也沒有這些火柴，什麼都沒有，那時候那些東西很珍貴的。就是跟他借打火機，他問說做什麼，後學跟他講我要抽菸啦，借給我抽菸。就把求道表文給燒了。本來想要丟在廁所，一想不行不行，就給它燒了嘛。

研究者：壇主娘您很靈活機警啊，道親不抽菸的，妳故意講了要點菸？

受訪者：那位點傳師直接住在要辦道的人家裡，不是酒店，那家人有人出賣他啦。好像自己人為了幾百塊，去報就有幾百塊錢。本來跟我們一起來的新加坡道親還想繼續玩，後學想不對，要快走。後學還記得當天趕緊到廈門的酒店住下來，又馬上包車就去改機票。上天慈悲，改到了，隔天就走了！回家了、大家都回到新加坡了。那邊的道親說我們走之後不久，公安就來酒店了。

研究者：那次事件，那位點傳師被帶進去關幾天啊？

受訪者：呃，點傳師應該是有一個星期吧。他沒有什麼，只是問話而已，也不會怎樣。因為畢竟我們新加坡人，他們都很善待的，他們只是要知道你跟誰進來，後來就報了後學的名字，才會追到我們，追到酒店。

（受訪者 SG\_H；新加坡天船本堂，2023 年 3 月 17 日）

這一重大「官考」（亦即官方取締）事件，讓新加坡領導點傳師警覺到中國官方對一貫道仍有一定程度的不安與疑慮，隨即宣布各佛堂停止前往中國各省辦道，縱然新加坡與中國彼此經貿外交友好，一遇到「反動會道門」的舉報，新加坡人也無法豁免。一直要到 2010 年之後，新加坡一貫道道場已轉變為本堂整體帶動的模式，對於中國客工信仰培育的「中親班」也更為系統化，這個階段，評估客工的信

仰程度不斷加深以及中國對宗教的管制措施略有放鬆，新加坡本堂重新提出鼓勵中國客工回鄉開設家庭佛堂的道務方向，同時也擬定「同一個屋簷下」的渡人原則。簡要說來，由本堂系統性規劃出來的「中親班」，隨著綿密的班程進階，有效篩選出願意清口茹素的客工道親，隨後逐步評估這些清口道親返鄉開設家庭佛堂的可能性。如前所述，男性客工被賦予家庭經濟支柱的性別角色，短暫返鄉後通常又會返回新加坡建築工地，展延打工期限，在短暫返鄉時必須面對親密家人對自身生活風格與價值觀重大轉變的評價。這之中演變出三種典型樣態：一、親密家人認為新加坡道場改變了自己的丈夫或父親，從粗魯大男人主義變成了清口茹素、自我檢點、減少脾氣毛病的另一半或好父親，因而贊同開設佛堂，甚至跟進素食生活方式。二、親密家人自有其在地生活更為關鍵的血緣、地緣連帶，總體氛圍下，雖不能完全理解或贊同丈夫或父親的重大轉變，但至少願意包容，此時的家庭佛堂就只能是妻子代管、代為燒香的過渡型佛堂型態。三、親密家人無法接受丈夫或父親海外打工後竟然變成素食主義者，言語談吐跟出國前極大差異，又或者短暫返鄉的客工雖對仙佛神聖或儒、佛、道通俗義理朗朗上口，但自身的所行與所言尚未完全一致，跟家庭成員互動越多反而距離越遠，短時期內親密家人很難調適，以致出現各種摩擦或衝突。<sup>15</sup> 大致而言，第三種類型，舉報風險直接存在家庭之中；第二種類型，妻子代管的佛堂，還無法呈現必要的修辦道次第培訓，比較像是替代性的神明廳；至於第一種類型，由客工壇主以至親密家人，保持跨國遠距的修辦道成全，家鄉親人逐步有人能跟進清口修行，當客工壇主每期返鄉時，渡人求道的網絡逐步擴展。不過，縱使是第一類型，一旦道親網絡逐步擴張，陌生化的程度加深，也就增添被舉報的可能風險。

事後看來，「一個屋簷下」的渡人原則，有效適應了當代中國

---

15 資料來源：多位中國客工與新加坡壇主長期書信往來，最早的書信是 1994 年底，最晚是 2002 年中。研究者於 2023 年 3 月新加坡田野調查時已掃描約六十封書信底本，這些書信中可歸納出前述三種類型。

官方時緊時鬆的宗教管制狀態，畢竟真正歸信者或改宗者的主要生活領域還停留在新加坡的工地與宿舍，如果將道親網絡擴張過大，「代管佛堂」的親密家人還難以回應道親網絡的各種聖俗互動。另一角度而言，「一個屋簷下」的原則深具華人差序格局的特性，當返鄉男性客工與新加坡道親幹部一起權宜判斷時，可以具體到真的僅限於共同居住在同一宅院範圍內的家戶成員；也可能在判斷後同意「一表三千里」的廣義親屬原則，包括跨省的遠房親友、遠距的鄰里世交都來求道禮佛。最為審慎的狀態則是，來自新加坡的點傳師、壇主夫婦、辦事人員等，協助評估當地親友與鄰里可信任程度後，採取「臨時佛堂」的模式，在短暫的求道儀式與三寶講解後，迅速撤下佛燈、佛像等佛具，盡量不留下太多辦道痕跡，避免代管佛堂的家庭成員日後陷入難以因應的風險或爭議。總體而言，面對當代中國官方高度宗教管制的情境，由新加坡短暫返鄉的中國男性客工只能繼續回到新加坡道場維繫信仰的熱度，由親密家人代管的佛堂還不具備大規模網絡擴張的條件。

對比於新加坡男性中國客工的海外經驗，1995 至 2010 年這一段高峰時期來到模里西斯本堂的中國各省成衣女工們，由於嚴苛的圈圍化時空環境，各類身體病痛出現的機率也更高。本堂的道親幹部，在被暱稱為媽媽或大姊的清修女性點傳師帶領下，週間持續拜訪互有網絡關係的各個廠房宿舍區，除了帶來海外打工生活很難得的點心飲品之外，也在探訪時協助安排必要的醫療就診；此外，前期深入道場的幾位打工姊妹，經常在本堂進行幾千叩首的儀式叩求供茶，帶給病痛中的其他姊妹們。陪同醫療就診與分享禮佛的供茶等，就這樣一起促成了核心的姊妹圈。多年下來，各個廠房與宿舍裡流傳著本堂的「就診敘事」及「供茶靈驗敘事」，病痛中的打工姊妹，有人感念道親幹部陪同醫療翻譯，有人喝了佛堂供茶後出現仙佛神聖非比尋常的另類醫療夢境。無論如何，早期最為核心的幾位打工姊妹，逐步演變為其他成衣女工的聯繫中心，甚至延伸到各自返鄉後仍是如此；分布各省的各梯次打工姊妹，返鄉後持續綿密的聯繫網絡。更為傳神的是，一

貫道道場以「白上衣、藍裙子」作為女性修道人的標準制服，不少返鄉姊妹們還特地從模里西斯帶回幾套自己在成衣廠以剩餘布料縫製的白衣藍裙，交給下一梯次即將前往模里西斯的同鄉姊妹，叮嚀她們一到模里西斯就趕緊拜訪本堂。

1990 年代後期起，幾位已返回中國各省的打工姊妹，在家鄉迅速開設家庭佛堂擔任壇主，佛堂成為渡人求道、初一、十五叩首禮佛、開辦小型研修班程的在地聚會中心，佛堂壇主則擔綱了模里西斯打工姊妹們相互聯絡的節點。一開始，在各省設立家庭佛堂時，都是由馬來西亞籍的點傳師與道場幹部跨國前來協助，一樣，過於樂觀的氛圍，很快因鄰里舉報而遭限制入境。2000 年起，該組線改派一位華北外省籍的台灣點傳師進入各省巡迴講道與辦道，這位點傳師年齡上可被打工姊妹們稱為叔叔或伯伯，在相當低調的行事風格下，屢屢以外省親人返鄉探親為名，試探出高度宗教管制下相安無事的灰色地帶。受訪時，這位外省籍點傳師做出相當傳神的比喻，他形容模里西斯是「苗圃」，在那邊種子發芽了，接著樹苗要「移栽」，也就是打工姊妹們回到自己的家鄉開設家庭佛堂的這一刻。因應高度宗教管制下鄰里監控型的中國地方社會，受訪者自認為點傳師只是天上的雲，壇主則是一棵樹；點傳師是道緣，壇主則是地緣；點傳師這片雲飄到這裡，雨下到這裡，道緣很短暫，為避免有人舉報，行程上每一站只能盡快結束，如果期待長期的修辦道信仰培育，一定要靠壇主的地緣才足以扎根下來。在中國各省多年巡迴成全的經驗裡，有一位靈活應事、很有膽識的打工姊妹壇主，幾次應對「官考」的過程，讓這位點傳師印象特別深刻。

受訪者：這位打工姊妹膽子很大，她隔天早上八點就去縣城公安局報到。去了，公安主管就揶揄她說，「某某『講師』啊！久仰，久仰！普通話講得很好啊。」他們一般都是講上海地方話，她沒出國前是在成衣廠，到廣東打工做成衣的，所以南腔北調的。雖然她只有初中畢業，可是普通話講得很



好，她去公安局講普通話，那個主管就揶揄她……好笑的是，那個主管說，「你們要小心啊，你們年輕人不懂啊」，就拿外交部駐外機關的公文給她看，「妳看看，寫得清清楚楚的，妳們小孩子不懂事，這個事情在當年是要殺頭耶！妳不知道現在沒事，風向一改，說有事就有事！」主管叫她要小心，不要被國民黨騙了，給洗腦，又說國家是為妳好。打工姊妹說，「不會啊，他們教我們的、都很好啊」。主管問說，「佛堂裡面都在講什麼啊？」，打工姊妹就把《道之宗旨》背出來，「叫我們要孝順父母，要尊敬師長，要愛國忠事……」我很佩服她，那種情況一般人嚇得腿發抖耶，她還不會，還替佛堂講話。後學真是覺得她就是很帶種。談了一個上午，八點鐘報到，中午一起吃飯，主管還給她叫了一個素食便當，模里西斯的大使館，把當地幾個重點人物都摸透了。

（受訪者 TW\_G；發一天恩台南本堂，2019 年 9 月 24 日）

女性中國客工在模里西斯紡織與成衣廠工作一、兩期後，回到各省家鄉，有幾位打工姊妹在模里西斯期間已經清口，常常協助道場探訪病痛的其他姊妹，叩首祈求供茶分享給這些姊妹，也帶領她們來到本堂求道共修。這樣的異鄉姊妹之情，延續到返鄉之後。前述來自江蘇最為虔信的打工姊妹，一期三年契約結束，返回老家延續成衣女工生涯，在老家鄰近區域的成衣廠就職，沒多久就在廠區附近租下一間老舊民宅，陸續迎請馬來西亞與台灣來的點傳師和道場幹部，在簡陋的環境中低調成立了公共佛堂，帶動家鄉的女工們燒香禮佛、練習吃素，並等待每年難得的點傳師巡迴行程可以渡人求道。幾年下來，在模里西斯被稱為媽媽或大姊的清修點傳師很自然就把每一梯次參與培訓、甚至清口茹素的女性客工名單，傳給這位返鄉姊妹協助聯繫。這位返鄉姊妹擔綱聯繫節點的道親網絡，就這樣包含華南、華中、華北、華中、西南、東北各處，跟她一樣，各處返鄉姊妹也各自開設家

庭佛堂或公共佛堂，除了「親渡親、友渡友」逐步擴張親屬網絡之外，有些回鄉後繼續在鄰近的成衣廠就職者，也再次把一貫道的信仰帶到當地成衣女工的網絡裡。

雖然身處當代中國高度宗教管制的環境，但農民工背景的成衣女工，彷彿與生俱來一種對官方管制的灰色地帶特別敏銳的「地方知識」。女性農民工的教育水準平均是小學到初中，經歷海外打工後普通話變得流利，儒、佛、道經典章句或通俗典故知之甚詳，並且彬彬有禮，帶動家人親友、鄰里周遭、工廠同事等，地方主管者或公安機構大致默許這樣的灰色地帶。不過，地方主管與公安機構雖以「民不舉、官不究」的消極治理原則看待這群海外打工回來的女性農民工，一旦因為各種人際摩擦、利益衝突而出現「告發」事件時，低調的灰色地帶也就跟著檯面化。中國刑法仍明訂各類與「反動會道門」相關的罰則隨時可以啟動，輕則訊問飭回或幾週之內的拘禁盤查，重則交由法院判決幾個月到七年以內刑責。來自江蘇這位虔信的打工姊妹，談起最近一次的官考經驗與不預期的突破點。

這些姊妹們有去拿了學習證書，就去濟南、國學營裡面，有了些證書就去了。也有姊妹們在家開讀經班的書都帶過來。開班當天就來了好幾位派出所的人，樓上是初中到大學的青少年班還在上課，派出所就拍了幾張照片。樓下是一年級到六年級的成長營，派出所找了幾個孩子出來問話。「你跟誰來的？」「我跟我媽媽。」「把你媽媽找出來。」當時有十幾個孩子都把媽媽找出來。

後來派出所這個人問到我，「妳是隔壁城鎮的人，為什麼原因現在到這邊來？我調查過了。」後學說我們這個都是對小孩子好的，現在很多的年輕人都不懂得感恩，他們到處玩、打遊戲，對下一代沒有幫助。所以我們才把小孩子集中起來，一起學習，懂得感恩。他們說收費嗎？我們說不收。

當時後學也很緊張，就打電話給家裡，叫他們佛堂叩頭。等

一會兒，派出所人走了。下午後學就請大家開了一個會，我說我們這個夏令營開了很多年，這是第一次遇到這件事情，我們住的地方是後學的親族家裡，這些村裡的父老鄉親們跟我的感情非常好，後學還希望夏令營以後還要渡他們來拜一拜呢，沒想到會這個樣，但也不清楚接下來會發生什麼事情。如果我們走了，下次再來還會有同樣的結果，營隊也是未來很長遠的規劃。

後學一直想找到這個突破口，所以後學決定留下來等他們來，也跟大家說，要回去的人，下午就可以回去了。這個時候大家異口同聲說陪後學一起留下來等結果，大家繼續照講師的流程一起學習。下午城鎮的公安局、教育局人員都來了，他們從樓上看了一遍，又到樓下跟我們一起聊天，後來他們說你們下次再來要報備就可以。這一場都是有驚無險。後來夏令營也堅持到最後。後學在想，今天受到老天的考驗，也是上天看中了人，如果怕，就沒有下次的機會。

（CN\_W；講道錄音謄稿，2023 年 12 月 19 日）

這位家在江蘇的海外打工姊妹，低調審慎行事的風格，加上古道熱腸、樸實助人、不與人爭的個性，最多只經歷過公安警告或善意提醒的狀況，返鄉的幾十年間，從成衣工廠附近的公共佛堂，進而回到老家縣城，在家鄉重新設立家庭佛堂，幾乎把鄰里社區近兩千戶人家都邀請前來求道，比較認同的求道者，初一、十五就會回到佛堂叩首禮佛、結緣慶祝、分享供果、聽講儒、佛、道修行義理等等，慢慢的，當地已有將近二十戶跟進開設家庭佛堂。<sup>16</sup> 應對地方主管或公安機構的地方知識越顯成熟，佛堂成員與在地鄰里的人際摩擦或利益衝

16 資料來源：發一天恩組線東埔寨及中國各省道親法會，CN\_SoW 訪談（發一天恩台北本堂，2019 年 8 月 24 日）。受訪者是梭里西斯女工之子，不到三十歲年紀，該場法會他帶領近十位當地青年以自由行旅遊名義來台，參與台北本堂三天法會，隨後繼續旅遊行程。

突也降到最低，種種條件下，她已然將「地緣」化為「道緣」。甚而，一貫道的世代傳承也扎根下來，這位打工姊妹正當青年階段的孩子，在母親帶動之下成為清口道親，並擔任當地青年班、讀經班與兒童營的領導人物，配合台灣道場的道務規劃，不時帶隊在中介地金門或直接回到該組線台北本堂參與培訓法會與班程。

## 七、結論

綜合宗教社會學領域關於宗教全球化、跨國宗教、跨國行動者的社會回匯或宗教回匯，以及人文地理學對於全球化的批判、亞太地區移民勞動者永恆的暫時性（permanent temporariness）、全球流動中的不移動現象、圈圍化的隔離環境、族裔飛地的能動性賦予等討論，本研究以中國客工在新加坡與模里西斯的個案為基礎，透過兩則個案的交互補充與衍生比較，提取出「信仰飛地」的概念，並對先前宗教社會學與人文地理學領域裡的相關討論進行修補與挑戰。

第一重的修補與挑戰，由行動面向入手，再轉向結構面向。循著跨國宗教與宗教回匯的最初論證，這一結合移民、文化與宗教社會學研究的取向，具體考察了跨國行動者的微觀互動面向，在移入國與移出國之間，無論社會或宗教的回匯，不再只是以往宗教全球化所宣稱的抽象結構性影響或間接文化媒介影響。身為行動者的跨國移民勞動者，在移出國仍具體有其長期來往聯繫的親密家族成員或宗教組織成員，同時，在移入國的日常生活經驗中，無論理念價值、行為模式、身分認同、人際網絡，以至於宗教組織型態、教牧階層與教區居民的日常運作模式等等，透過跨國行動者與原鄉在地成員之間的長期微觀互動，持續展現社會或宗教回匯的效應。

新加坡與模里西斯的中國客工個案交互補充之下，對於上述命題提出了重要挑戰，亦即，如果鉅觀結構面向上，跨國移民勞動者的原鄉不是民主程度夠高、宗教相對自由的國家，那麼在移入國所經歷的種種影響，尤其是與理念價值相關的核心領域，還能順利出現社會或

宗教回匯等效應嗎？當代中國的黨國體制對宗教的管制不遺餘力，縱使考量全球產業與勞動分工或地緣政治的關係經營等因素，不得不允許各個社會階層所需的跨國移動，但黨國體制仍是緊抓必要的宗教管制措施。一定程度而言，當代的中國可稱之為監控型國家，對中國客工原鄉的日常管制則形成監控型的地方社會。面對當代中國監控型的地方社會，各省男女客工足以達成社會或宗教回匯的效應嗎？

本研究發現，縱使行動者的能動性能藉由移入國的週末族裔飛地，或與原鄉之間「跨地方」的長期互動而強化，但這樣的能動性比較是匯聚在行動者仍身處移入國的時期，有助於族裔社交的支持空間與族裔的歸屬感，<sup>17</sup> 卻無法形塑將來足以產生社會或宗教回匯的潛能，畢竟，移出國原鄉的監控型地方社會，時時防堵著所謂「外國勢力」的侵入。然而，無論結構面向的國家管制再怎麼嚴密，行動者仍有其能動性強化之機制，只不過這樣的強化過程並不是簡單輕鬆即可達致。「信仰飛地」正是跨國行動者日後足以產生社會與宗教回匯效應的能動性強化機制，在移入國信仰飛地的「準族裔飛地」與「信仰培育園地」運作下，一定比例的中國客工逐步凝聚了修道人的新認同，並超越了原初被界定的底層勞動者「族裔／階級」的侷限。新加坡與模里西斯的一貫道道場，將中國男男女女農民工們帶領進入儒、佛、道的修行領域，清口茹素、參班學習，進而自我界定為具有實修基礎的傳統文化擔綱者，無論與原鄉親密成員聯繫時，或者返鄉長久生活之後，這樣的能動性強化作用持續發生，不只自詡傳統文化的傳承使命，還學會因應監控型地方社會的調適韌性，在與威權治理的試誤協商過程，不斷擴大宗教回匯能夠施展的灰色空間。

第二重的修補與挑戰，則是反過來先從結構面向入手，再轉向行動面向。如前所述，「信仰飛地」的概念提醒了「短期移工治理體制」的相關研究應注意，在圈圍化的勞動體制下，足以帶來行動者能

17 就台灣社會的跨國移工案例而言，尤其是菲律賓移工，綜合了天主教信仰之因素，在週末族裔消費聚集地即曾形成集體認同與團結抵禦的效應（吳挺鋒 2002；藍佩嘉 2002；王志弘 2006）。



動性的機制，除了族裔飛地或各種與原鄉連結的「跨地方」網絡媒介之外，由傳教型宗教為特定的「族裔／階級」群體所打造的信仰培育園地，也是不容忽視的能動性強化機制。信仰飛地之所以形似族裔飛地，正是因為跨國移動的底層勞動者的社會階層背景，在圈圍化的時空條件限制下，無法像同族裔跨國移動的其他社會階層一樣，有機會參與或融入到移入國同一族裔的各階層群體或整體社會中。

從信仰飛地的形成，到宗教回匯的運作，本研究藉由新加坡的中國男性客工個案，對照於模里西斯的中國女性客工個案，嘗試進一步衍生出「性別化宗教回匯」的重要意涵。<sup>18</sup>就鉅觀的結構面向而言，新加坡與模里西斯的一貫道信仰飛地有一重要差異。新加坡的基礎設施極為發達，中國男性客工仍有芽籠或牛車水等可及性極高的週末族裔聚集地可供選擇，一貫道的佛堂固然對中國客工展現友善之姿，但的確只是眾多準族裔飛地的選項之一。對比起來，模里西斯的中國女性客工，宿舍與廠區距離首都唐人街甚遠，又缺乏可負擔的交通方式，除了宿舍、廠區與唐人街，其餘幾乎是印度裔或克里奧族裔的語言與文化，種種條件差異下，促成一貫道佛堂的專車接送相對有其吸引力。一旦女性農民工的核心信仰團體凝聚起來，週末住宿佛堂時，同族裔又相同社會階層背景的深度文化分享，讓凝聚的動力更為擴展，甚至連佛堂的女性點傳師也一體被納入「姊妹圈」這樣擬似家人的連帶。<sup>19</sup>此外，模里西斯更為嚴酷的圈圍化勞動體制，因過勞引發的各類疾病頻繁出現，佛堂姊妹不時叩求供茶以及佛堂幹部及時提供的醫療翻譯，反覆將一定比例的女性中國客工連結到這個準族裔飛地來，隨著神聖與凡俗不斷的交錯與疊合，模里西斯以底層勞工女性修道人為特色的信仰飛地就這樣越來越顯得穩固而有力。

等到客工返鄉逐步試驗並協商「宗教回匯」的可能性之時，比

18 本文研究者特別感謝匿名審查人與本刊編委會之建議，對比兩國個案，強化「性別化的宗教回匯」面向。

19 一貫道女性勞動者共居、共食、共修，形同姊妹的修道情誼與生活方式，1990 年代中期於台灣中部的彰化和美紡織廠聚集區，亦曾出現過（Lee 2008）。

起新加坡的男性中國客工道親信眾，模里西斯的女性中國客工道親更是彰顯出堅實而靈活的調適韌性。如前所述，信仰飛地出現了非預期的結果，某個角度看來，在移入國勞動體制中的圈圍化程度越高、其他族裔飛地的可替代性越低，無形中越是強化了信仰飛地的族裔凝聚力。模里西斯的成衣女工姊妹圈就這樣形成了，週末越是聚集在佛堂，共居、共食，分享生命經驗，一起抄寫善書經訓，這樣的姊妹圈就越強化後續參與道場進階培訓班程的動力，逐步認同自身是以傳道為職志的傳道道親，模里西斯走一趟，就是上天千挑萬選的信仰種子。返回家鄉之後，這些跨國打工姊妹們的凝聚力未散，佛堂所學的組織模式、會議安排、工作組別、分齡班程等等，也都進入第一線試驗執行的階段。當不預期的官考事件發生時，女性農民工的特質與自我超越的潛能展現無遺。模里西斯走一趟，這些平均學歷不高的女性農民工，在信仰飛地培育出質樸的論述能力，貼近生活層面的儒、佛、道義理侃侃而談，同時，身為母親在世代教養上的正當性，也讓她們面對地方社會的各類監控措施時，理直氣壯，毫無懼色。

經由中國男女客工在新加坡與模里西斯兩則個案的交互補充和衍生比較，本研究從行動到結構、再從結構到行動，嘗試呈現「信仰飛地」在行動者能動性的強化作用，並說明面對高度宗教管制的威權政體時，「宗教回匯」足以實現的各種條件。

誌謝：本研究是科技部計畫「海外開荒到老水還潮：高度宗教管制下，一貫道在中國的宗教增長」（MOST 109-2410-H-001-012-MY2），部分研究成果。模里西斯案例，感謝發一天恩張點傳師及多位點傳師與壇辦人才的長期互動交流；這一案例 2023 年夏天曾在國際社會學年會（ISA）初步發表，感謝美國與澳洲幾位學者的回饋意見，讓我確認後來的分析架構。新加坡案例，感謝寶光建德已故林前人與鍾點傳師的信任與安排，也感謝新加坡多位點傳師與壇辦人才誠摯的交流；新加坡田調返來，跟研究室同樓層亦師亦友的謝老師談到忘我，謝謝他提醒「迎賓之道」的凡俗到神聖意涵，也謝謝巧妙比喻，「兩隻破襪子，織成一隻好襪子」。最後，感謝相處幾年，默契越來越好的助理李彥柏，眾多支援，盡在不言中。

## 參考文獻

- 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。
- 天國道務文宣組，2022，《圓覺家風：五十載歲月半世紀道情》。新加坡：Papermark。
- 王志弘，2006，〈移／置認同與空間政治：桃園火車站週邊消費族裔地景研究〉。《台灣社會研究季刊》61: 149-203。
- 王勝文、房秋晨主編，2018，《中國對外勞務合作發展報告 2017-2018》。北京：中華人民共和國商務部、中國對外承包工程商會。
- 吳介民，2011，〈永遠的異鄉客？公民身分差序與中國農民工階級〉。《台灣社會學》21: 51-99。
- 吳挺鋒，2002，〈台灣外籍勞工的抵抗與適應：周休作為一個鬥爭場域〉。《香港社會科學學報》23: 103-150。
- 宋光宇，1983，《天道鉤沉》。台北：元祐。
- ，1997，〈宗教傳播、商業活動與文化認同：一貫道在新加坡的傳播與發展〉。《國立台灣大學文史哲學報》47: 213-258。
- 宋家瑜，2019a，〈當代華工下南洋：看見新加坡華裔客工〉，《報導者》，客工系列之一，2月18日。取自 <https://www.twreporter.org/a/chinese-migrants-in-singapore>，取用日期：2023年8月17日。
- ，2019b，〈異鄉遇傷，誰為客工撐起防護網？〉，《報導者》，客工系列之三，2月18日。取自 <https://www.twreporter.org/a/chinese-migrants-in-singapore-safety-nets>，取用日期：2023年8月17日。
- 承善治，2013，〈外勞中心求助者近半為中國客工〉。隨筆南洋，獅城家園，9月23日。
- 林本炫，1990，《台灣的政教衝突》。新北：稻鄉。
- 林國璋，2010，〈中國的福音站：毛里求斯〉。《今日華人教會》總第二七九期，2010年8月，頁14-15。
- 林榮澤，2011，《一貫道發展史》。台北：蘭台。
- 林曉玲，2008，〈「鬱悶」恐釀社會悲劇 新加坡中國客工亟需援手〉，《中國新聞》網，華人新聞，11月20日。取自 <https://www.chinanews.com.cn/hr/yzhrxw/news/2008/11-20/1456827.shtml>，取用日期：2023年8月29日。
- 南方週末，2002，〈中國勞工在毛里求斯重演「包身工」悲劇〉。取自 <http://>

- news.sohu.com/64/44/news200884464.shtml，取用日期：2023年8月17日。
- 徐遵慈，2022，〈美國《非洲成長與機會法案》（AGOA）對非洲紡織成衣出口貿易之影響與成效〉。台北：中華經濟研究院／台灣東協研究中心。
- 秦寶琦、晏樂斌，2000，《地下神秘王國：一貫道的興衰》。福州：福建人民出版社。
- 馬西沙、韓秉方，1992，《中國民間宗教史》。上海：上海人民出版社。
- 畢遊塞，2022，〈從臺灣到香港和巴黎：關於一貫道全球化的一些思考〉。頁27-55，收入楊弘任、畢遊塞編，《從臺灣到世界：二十一世紀一貫道的全球化》。台北：政大出版社。
- 陳麗斯，2008，〈毛里求斯宣教士分享當地華僑福音需要〉。基督日報，12月26日。
- 陸仲偉，1998，《一貫道內幕》。南京：江蘇人民出版社。
- 黃自強，2015，〈獅城週末湧人潮 客工聚首話鄉情〉。中央社，國際，1月11日。取自 <https://www.cna.com.tw/news/aopl/201501110260.aspx>，取用日期：2023年8月17日。
- 楊弘任，2014，《社區如何動起來？：黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。新北：群學。
- ，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。
- ，2022，〈一貫道的宗教全球化初探：從臺灣、馬來西亞到英國〉，《人文及社會科學集刊》34(4): 703-744。
- 藍佩嘉，2002，〈跨越國界的生命地圖：菲籍海外家務勞工的流動與認同〉。《台灣社會研究季刊》48: 11-59。
- 瞿海源，1982a，〈政教關係的思考（上）〉。《聯合月刊》6: 45-49。
- ，1982b，〈政教關係的思考（下）〉。《聯合月刊》7: 38-41。
- Ackbarally, Nasseem. 2006. "Foreign Workers in Mauritius Face Torrid Time." In *The Mail and Guardian*, <https://mg.co.za/article/2006-11-28-foreign-workers-in-mauritius-face-torrid-time/> (Date visited: August 16, 2023).
- Ancharaz, Vinaye and Sanjeev K. Sobhee. 2005. "7 Globalisation and Governance: An African Perspective and a Case Study of Mauritius." Pp. 119-131 in *Pacific Islands Regional Integration and Governance*, edited by Satish Chand. Canberra: ANU Press.
- Ancharaz, Vinaye Dey. 2009. "David V. Goliath: Mauritius Facing up to China." *European Journal of Development Research* 21(4): 622-643.
- Ang, Sylvia. 2017. "Low-wage Chinese Migrant Men in Singapore." *The Newsletter*,

- no. 78, International Institute for Asian Studies, <https://www.ias.asia/the-newsletter/article/low-wage-chinese-migrant-men-singapore>.
- . 2018. “The ‘New Chinatown’: The Racialization of Newly Arrived Chinese Migrants in Singapore.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44(7): 1177-1194.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Billioud, Sébastien. 2020. *Reclaiming the Wilderness: Contemporary Dynamics of the Yiguandao*. Oxford: Oxford University Press.
- Broy, Nicolas. 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(2): 145-185.
- Cadge, Wendy, Peggy Levitt, and David Smilde. 2011. “De-centering and Re-centering: Rethinking Concepts and Methods in the Sociological Study of Religion.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50(3): 437-449.
- Carter, Marina and Foong Kwong James Ng. 2009. *Abacus and Mah Jong: Sino-Mauritian Settlement and Economic Consolidation*. Leiden: Brill.
- Chan, Aris. 2011. *Hired on Sufferance: China’s Migrant Workers in Singapore*. Hong Kong: China Labour Bulletin.
- Clart, Philip. 2018. “Yiguan Dao.” Pp. 429-450 in *Handbook of East Asian New Religious Movements*, edited by Lukas Pokorny and Franz Winter. Leiden: Brill.
- Collins, Francis Leo. 2011. “Transnational Mobilities and Urban Spatialities: Notes from the Asia-Pacific.” *Progress in Human Geography* 36(3): 316-335.
- Conradson, David and Deirdre McKay. 2007. “Translocal Subjectivities: Mobility, Connection, Emotion.” *Mobilities* 2(2): 167-174.
- Duara, Prasenjit. 2001. “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism.” *Journal of World History* 12(1): 99-130.
- Ferrill, Dennis P. 1993. “Textile and Garment Production in Mauritius.” *Working Draft*. Washington: The World Bank.
- Greiner, Clemens and Patrick Sakdapolrak. 2013. “Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives.” *Geography Compass* 7(5): 373-384.
- Guccini, Federica and Mingyuan Zhang. 2021. “‘Being Chinese’ in Mauritius and Madagascar: Comparing Chinese Diasporic Communities in the Western Indian Ocean.” *Journal of Indian Ocean World Studies* 4(2): 91-117.
- Hung, Chang-tai. 2010. “The Anti-Unity Sect Campaign and Mass Mobilization in the

- Early People's Republic of China." *The China Quarterly* 202: 400-420.
- Joomun, Gilles. 2006. "The Textile and Clothing Industry in Mauritius." Pp. 192-211 in *The Future of the Textile and Clothing Industry in Sub-Saharan Africa*, edited by Herbert Jauch and Rudolf Traub-Merz. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Laliberté, André. 2016. "Managing Religious Diversity in China: Contradictions of Imperial and Foreign Legacies." *Studies in Religion* 45(4): 495-519.
- Lee, Anru. 2008. "Women of the Sisters' Hall: Religion and the Making of Women's Alternative Space in Taiwan's Economic Restructuring." *Gender, Place & Culture* 15(4): 373-393.
- Levitt, Peggy. 1998a. "Local-Level Global Religion: The Case of U.S.-Dominican Migration." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(1): 74-89.
- . 1998b. "Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion." *International Migration Review* 32(4): 926-948.
- . 2001. *The Transnational Villagers*. Berkley: University of California Press.
- . 2007. *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New Press.
- Lim, Francis Khok Gee. 2012. "The Eternal Mother and the State: Circumventing Religious Management in Singapore." *Asian Studies Review* 36(1): 19-37.
- . 2013. "We Are Not a Religion: Secularization and Religious Territoriality of the Yiguan Dao (Unity Way) in Singapore." Pp. 171-189 in *Proselytizing and the Limits of Religious Pluralism in Contemporary Asia*, volume 4, edited by Juliana Finucane and R. Michael Feener. Berlin: Springer.
- Lin, Mei. 2010. "Chinese Migrant Workers in Singapore: An Analysis Based on Interviews." *International Journal of China Studies* 1(1): 194-215.
- Lincoln, David. 2006. "Beyond the Plantation: Mauritius in the Global Division of Labour." *The Journal of Modern African Studies* 44(1): 59-78.
- . 2009. "Labour Migration in the Global Division of Labour: Migrant Workers in Mauritius." *International Migration* 47(4): 129-156.
- Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lanham: Lexington Books.
- Ministry of Labour, Human Resource Development and Training, Mauritius. 2020. "Table 20-Number of New Work Permits Issued and Renewed Work Permits by Country of Origin and Sex, Island of Mauritius, 2005-2019." In *Yearly Tables up to 2019 for Human Resource Development and Training*. Port Louis: Ministry of



- Labour, Human Resource Development and Training.
- Mootyen, Indren S. 1995. *An Appraisal of the Mauritian Labour Market and Import of Foreign Labour in Mauritius*. Unpublished doctoral dissertation, Faculty of Law and Management Diploma in Personnel Management, University of Mauritius, Réduit.
- Palmer, David. 2007. *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China*. New York: Columbia University Press.
- . 2011. “Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?” *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 172: 21-72.
- Peth, Simon Alexander, Harald Sterly, and Patrick Sakdapolrak. 2018. “Between the Village and the Global City: The Production and Decay of Translocal Spaces of Thai Migrant Workers in Singapore.” *Mobilities* 13(4): 455-472.
- Peth, Simon Alexander and Patrick Sakdapolrak. 2020. “When the Origin becomes the Destination: Lost Remittances and Social Resilience of Return Labour Migrants in Thailand.” *Area* 52(3): 547-557.
- Pheng, Low Sui, Liu Jun Ying, and Soh Shan Shan. 2008. “Chinese Foreign Workers in Singapore’s Construction Industry.” *Journal of Technology Management in China* 3(2): 211-223.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- . 1995. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity.” Pp. 25-44 in *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson. London: Sage.
- Sandbrook, Richard. 2005. “Origins of the Democratic Developmental State: Interrogating Mauritius.” *Canadian Journal of African Studies* 39(3): 549-581.
- Subadar, U., S. Fowdar, R. V. Sannasse, and L. K. Shock Torap. 2007. “Productivity in the Mauritian Textile and Apparel Sector: The Case of Mauritian and Chinese Workers.” *The Journal of the Textile Institute* 98(1): 47-55.
- Suntoo, Rajen and Hemant Chitto. 2011. “Working and Living Conditions of Chinese Migrants in Mauritius.” *Global Journal of Human Social Science* 11(7): 1-8.
- Turner, Bryan S. 2007. “The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility.” *European Journal of Social Theory* 10(2): 287-303.
- . 2010. “Enclosures, Enclaves, and Entrapment.” *Sociological Inquiry* 80(2): 241-260.

- Vasudevan, Alex, Colin McFarlane, and Alex Jeffrey. 2008. "Spaces of Enclosure." *Geoforum* 39(5): 1641-1646.
- Wee, Kellynn, Theodora Lam, and Brenda S. A. Yeoh. 2022. "Migrant Construction Workers in Singapore: An Introduction." Pp. xiii-xlix in *Migrant Workers in Singapore: Lives and Labour in a Transient Migration Regime*, edited by Brenda S. A. Yeoh, Kellynn Wee, and Theodora Lam. New Jersey: World Scientific.
- Woods, Orlando and Lily Kong. 2019. "Fractured Lives, Newfound Freedoms? The Dialectics of Religious Seekership among Chinese Migrants in Singapore." *Asian Studies Review* 44(4): 652-670.
- Yang, Fenggang. 2006. "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China." *The Sociological Quarterly* 47(1): 93-122.
- Yeoh, Brenda S. A. 2006. "Mobility and the City." *Theory, Culture and Society* 23(2-3): 150-152.
- Yeoh, Brenda S. A. and Shirlena Huang. 1998. "Negotiating Public Space: Strategies and Styles of Migrant Female Domestic Workers in Singapore." *Urban Studies* 35(3): 583-602.
- Yeoh, Brenda S. A. and Theodora Lam. 2022. "Managing the Non-integration of Transient Migrant Workers: Urban Strategies of Enclavisation and Enclosure in Singapore." *Urban Studies* 59(16): 3292-3311.
- Yeoh, Brenda S. A. and Weiqiang Lin. 2013. "Chinese Migration to Singapore: Discourses and Discontents in a Globalizing Nation-state." *Asian and Pacific Migration Journal* 22(1): 31-54.
- Zelinsky, Wilbur and Barrett A. Lee. 1998. "Heterolocalism: An Alternative Model of the Sociospatial Behaviour of Immigrant Ethnic Communities." *International Journal of Population Geography* 4(4): 281-298.