

在啟示中看見經典：

以一貫道的經典運用為例與 原教旨主義概念相對話

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

本文以一貫道教團中對於經典的操作與使用模式為分析焦點，進而與原教旨主義的議題進行相關對話。華人宗教傳統在歷史過程中所沈澱下來的宗教屬性，深刻影響著一貫道中的經典操作與運用。在一貫道中，「經典」開始被加入了「啟示」的性格，包括重新解經、以附加性的方式用「啟示」來「聖化」「經典」等等；歷來的「經典」，或是「經典」的作者，則被放在一個「擬制性的道統」裡而被連接起來，使得「經典」存在的背後，帶有濃厚的時代使命感。這是一種透過「啟示」而將「經典」的正當性、生命力和時代的貼合性等「再現」與再激發出來的一種特殊的「象徵性回歸」模式，它不同於一神論傳統裡原教旨主義的「在經典中看見啟示」：透過重新詮釋聖經，將聖經中永恆的神明啟示，鮮活化在當前的時空環境當中，並由此而產生具有權威性與永恆性，但又必然會與外界形成某種緊張性之文化行動。最後，本文提出「綜攝性的原教旨主義」這樣的概念，來標示出一貫道中以「不斷重新組合出來的一個永恆不變的真理或道統來做為象徵性回歸依據」的經典運用的操作機制，這是一種高度動態性、混合性和帶有某種世俗性的經典操作模式，某種程度上，它也稀釋了典型原教旨主義所具有的那種絕對性、超越性和「文化本質主義」的性質。

關鍵詞：原教旨主義、一貫道、新興宗教、綜攝主義、經典社會學

Revitalizing the Sacred Books by Revelation: Comparing the Case of the I-Kuan Tao with Fundamentalist Scripturalism

Jen-Chieh Ting


Institute of Ethnology, Academia Sinica

Through an investigation into the functions and contexts of sacred books studied within the sectarian group I-Kuan Tao in Taiwan, this study explores the issue of fundamentalist scripturalism. In the monotheist tradition, fundamentalism is based upon interpretations of texts within the sole bible embodying revelation. In the Chinese context, because of the bifurcation between sacred books and revelation, and because the sacred books occupy a generally more approvable position than revelation, we see that the pathway of Chinese fundamentalism is through revelation to revitalize the texts' tradition, which epitomizes the morality and social order people should abide by. Finally, I offer a discussion on how the notion of "syncretic fundamentalism" can exist within the Chinese religious tradition, as it suggests an inherent divergence between orthodoxy scriptures and revelation.

Keywords: fundamentalism, I-Kuan Tao, new religion, syncretism, the sociology of sacred texts

凡立志在基督耶穌裡敬虔度日的也都要受逼迫。只作惡的和迷惑人的，必越久越惡，他欺哄人，也被欺哄。但你所學習的，所確信的，要存在心裡；因為知道是跟誰學的，並且知道你是從小明白聖經，這聖經能使你因信基督耶穌，有得救的智慧。聖經都是 神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬 神的人得以完全，預備行各樣的善事。（聖經和合本提摩太後書 3：12-17）

五鍊齊心下功夫，六度萬行蓮台築；
教導門人行忠恕，遵守清規復真如；
聖乃平等博愛物，萬法一理同源出；
人道做起根本固，天道達善了塵苦。
吾等 五教聖人 同侍。

 駕降 至東土，行禮已畢，止筆不訴，哈哈止。（仙佛合著 2005：177，一貫道扶乩所出之文）

一、導言：經典、文化建構與社會實踐，以一貫道為例進行討論

本文以一貫道教團中對於經典的操作與使用模式為分析焦點，並試圖與原教旨主義議題進行相關對話。主要的重點擺在：在華人的社會文化型態中，當民眾有類似於原教旨主義的心理或社會需要時，會以何種方式來操作經典，並如何來建構出帶有原教旨主義性質的文化行動。本文背後的一個預設是：「原教旨主義」(fundamentalism) (詳後) 是一種普遍性的文化與社會反應（參考 Hood et al. 2005），在特殊的時空環境裡，當大眾有類似的社會心理需求時，都可能會有類似型態的運動產生；不過，另一方面而言，也因為華人社會的宗教與文化型態與一神論的宗教傳統差異太大，其類似的運動，不能完全等同

於一神論傳統下的原教旨主義，還需要以新的分析框架來加以理解。

在本文的結論中筆者將會指出：和西方的一神論相比，華人社會文化型態中「經典」與「啟示」的分離，以及「經典」（聖人的傳統）始終是文化傳統中公認的道德觀念和理想社會秩序之概念泉源的前提下，當出現了「以回歸傳統，做為指導行為和重建社群界線的依據」的集體社會心理需求時，便產生了「重現啟示以恢復經典」的經典操作模式，這不同於一神論傳統裡的原教旨主義，是「重新詮釋經典以恢復啟示」：透過重新詮釋聖經，將聖經中永恆的神明啟示，鮮活化在當前的時空環境當中，並由此而產生具有權威性的社會行動。但兩者間仍有的共通性是：透過經典來將傳統重新激發起來以做為引導社會生活的主要依據。

本文的討論與分析，不完全是經驗性的，目的不是詳細考證一貫道中的經典運用與儀式展演，而是有其他的分析性目的，希望以當代在華人世界已廣為盛行，且極為重視經典閱讀的宗教團體為實例，就華人文化型態中對於宗教經典操作的模式，以及華人大眾宗教中對於真理與經典的態度等，深入討論其運作的內在性質。進而，本文也嘗試將此內在性質與西方一神論傳統下的宗教型態間進行對比。後面我們將會看到，當以原教旨主義的有關概念來進行對話，將能十分有效的促進本文相關分析性目的之開展。

另外筆者也要特別強調，「原教旨主義」這個詞，的確因為相關運動經常涉及激進且帶有暴力性的政治活動，尤其是在九一一以後，在媒體中，已帶有某種「污名化」的意涵。不過，事實上，以學術用語來說，「原教旨主義」並不能被等同於「暴力的激進主義」，而且，在比較過其他可能的用語以後，如同 Gabriel Almond 等人(2003)【徐美琪譯 2007: 31】所指出來的，其他的相似概念（如保守派、民族主義者、激進主義者、反世俗運動、反現代運動等等）所會引發的誤解一樣很大，而且就能夠彰顯有關運動的基本特性而言，也不如「原教旨主義」這個概念。因此，在維持清楚定義，和確切說明這個概念所指涉的內容的前提下，我們還是可能以適當的方式，在維持這

個詞的分析性上的優點和避免定義以外的額外意涵的同時，有效的幫助我們凸顯相關議題。另外，還要強調，正如本文的篇名所顯示，筆者並沒有直接將一貫道等同於「原教旨主義」的意思，而僅是試圖在一種相似性與差異性的對比中，探討在不同文化型態底下，人們是以何種不同方式來進行類似目的的集體實踐，這些類似的目的即是：「挽救認同的腐蝕，鞏固其宗教社群，及創造不同於世俗機構及行為模式的另類的可能性」（Almond et al. 2003，徐美琪譯 2007: 31）。

（一）原教旨主義的相關概念

原教旨主義是一種激進的保守主義，認為特定傳統經典中的字句是絕對無誤的，而要求信徒相信並嚴格遵守聖典中的陳述。雖然這個主義的訴求是要回歸傳統，它的起源卻是現代的，也就是和宗教與現代性的衝突有關。十九世紀後期，它先是發生在現代化經驗較先出現的美國，但隨著現代性的擴張與全球文化衝突加劇，這個運動逐漸出現在各個不同的宗教傳統——尤其是伊斯蘭教——當中。

對於原教旨主義這個詞，事實上很難對它做精確的定義和範圍的限定，因為許多看似類似的宗教現象（與現代性對抗、執守於經典的正確性、道德上的保守主義、堅守己團體與其他團體間的界線等等），往往不僅是出自於不同的歷史原因，其操作模式與政治訴求也不盡相同。特定就這個詞的起源來說，十九世紀末的美國，當時出於對抗新教自由派過度開放的政治立場和道德態度，一些較為保守的新教教派舉辦會議和出版書籍來重申自身立場。1895 年這些教派召開「聖經會議」，並公布一系列以「基要」(Fundamental)為名的文章，陳述各項基本主張(Marsden 2006: 117)，其中最主要的一點是強調聖經中字面上的完全正確性(Marsden 2006: 117)。

而依據這個特定的時空背景及其後續發展，以基督新教中的有關運動為基礎而抽離出其分析性的內涵，James Barr (1978)便將原教旨主義定義為：「一套信仰形式，認為聖經是絕對沒有錯誤的，而其中的真理則絕對無可懷疑。」在這個定義中，已將原教旨主義等同為「經

典字面上的完全正確主義」(scriptural literalism) (Hunt 2005: 116)。

不過，隨著歷史發展，原教旨主義的定義與後續的研究很快的擴大了。Martin Marty 與 Scott Appleby (1991)所主持的關於全球「原教旨主義運動」的大型研究計畫裡，考察的對象涵蓋了各宗教，地區由北美、伊朗、到日本，甚至也包含儒教所涵蓋的東亞地區。Marty 與 Appleby (1991: ix)將原教旨主義看做是一種特殊的宗教與政治取向，並指出各種原教旨主義雖發生於不同地區，但背後有幾項共通特質：對於傳統經典字句上的完全信賴、完全憑藉宗教作為一種身分認同的基礎、經由宗教身分來設定邊界以區別出「己團體」和「他團體」、較為戲劇性的末世救贖論之表述、以及將敵人的存在予以戲劇性和神話性的表述等等。

初步總結這項當代全球原教旨主義的研究計畫，Marty 與 Appleby (1991: ix)歸結道，原教旨主義的出現是源自對現代性的反動，也就是「處在世俗化的侵擾之下的某些人們不願意再退讓；這些人們認為自己要與現代性相抗，而且這也確實發生了實質的效果。」簡言之，廣義來講，在當代特定歷史時空背景下，出於宗教與現代性的對抗，以及國際政治衝突和宗教或族群團體間所交織的複雜關係，使得某些人要藉由重新使用傳統宗教符號來達成政治目的，這乃使得傳統宗教符號再度活躍於公共領域中，因而產生了宗教的原教旨主義。原教旨主義雖大量使用既有的宗教符號，但它是因應時代需求而產生的對於既有文化符號的挪用與重組，它的活躍，應被理解為是一種晚期現代或後期現代的現象(Hinnells 1995: 178)。

總的來說，不同的宗教傳統都可能產生原教旨主義，不過如果能夠以既有的、明確的、且整合性高的經典做為基礎，或是以一神論為信仰核心而訴諸一個絕對的權威，顯然較容易動員群眾以產生原教旨主義的行動。就這幾點來看，基督教、伊斯蘭教與猶太教傳統，似乎是更容易產生原教旨主義運動。不過，反映在現實上的是，即使某些宗教的基本特質並不利於產生原教旨主義，特殊的時代處境，還是有可能激發出這些宗教傳統產生原教旨主義的行動取向。例如說印度

教，它並沒有唯一公認性的經典存在，信徒之間的關係也頗為鬆散，不過 Ian Talbot (1991) 檢驗當代印度的歷史後發現：國家曾刻意在政策上採取一種政教分離的措施，名義上是保護少數（基督教徒、錫克教徒和穆斯林），實質上卻侵害到了多數者——也就是印度教徒——的利益，這於是刺激了一個原本連結鬆散的多數，而導致其開始產生較為激進的原教旨主義。這個例子顯示，出於政治上的需要，單一的宗教傳統與宗教認同，可以在歷史與文化基礎相對薄弱的情形下，仍被強力的塑造出來。

（二）華人社會裡類似原教旨主義的傳統回歸的運動

就華人的宗教與文化傳統來說，許多方面與印度教的例子類似（沒有固定唯一的經典和明確的宗教組織），而在近代帝國主義與殖民主義衝擊下所形成的強烈的文化挫折裡，是否曾出現過任何宗教上的「原教旨主義運動」呢？如果說在華人文化傳統中，多數人的信仰方式，也就是漢人的民間信仰，向來沒有明確的宗教組織和教義，在這種「混合宗教」¹（Yang 1961: 294-300；劉創楚、楊慶堃 1992: 65）的文化背景裡，很難說有一個明確清楚的、共同接受的宗教經典，於是當有一群人覺得有必要去重新掌握傳統的文化符號，以重建其文化社群，或是重新進入公共性的政治場域當中時，他們會怎麼去做呢？

在華人社群裡，出於西方文化帝國主義的壓迫，的確曾有各種意圖要回復舊有傳統文化以做為社群整合和社會實踐依據的運動，其意圖與型態，有些類似——但又不完全等同於——一神論傳統中的原教旨主義。例如，1911 年前後，也就是民國初年，曾有各種「孔教會」的運動，希望能以儒家為基礎訂定孔教為國教，但當時因為人才缺乏、組織分散以及知識分子之間立場的矛盾，使得這些運動都以失敗收場（邱巍 2001: 57），當時的那些運動，只是由少數傳統的知識分

1 "diffused religion" 之譯為「混合宗教」，是根據楊慶堃本人使用的譯法（劉創楚、楊慶堃 1992: 65）。

子所發動，並沒有堅強的社會基礎，最後也沒有留下任何深刻的社會影響。

晚近的例子，Samuel Huntington (1996)【黃裕美譯 1997: 322】在《文明衝突與世界秩序的重建》一書中，曾特別強調，中國有可能會以儒教來整合亞洲文明區塊，以此來對抗西方強權，進而有可能在當代世界成為製造文明衝突的根源，這似乎暗示中國也可能出現類似於伊斯蘭教原教旨主義那樣的集體行動模式。

而 Marty 與 Appleby (1991)所進行的全球原教旨主義研究計畫所出版的研究成果《觀察原教旨主義》一書中，也曾就儒教加以專章處理，作者杜維明，在題名為「在工業東亞區域的儒家的復興」的章節中，以 1980 年代以後東亞各國的經濟繁榮以及背後相關的儒學提倡為例，試圖瞭解儒學的文化基礎是否與東亞經濟的崛起有關？以及東亞經濟的崛起是否已顯示出儒家的當代復興？他指出：

即使儒學復興背後所帶有的動機、自我正當化的理由、以及教義詮釋等，顯示出它在精神取向上與基督教、伊斯蘭教或佛教間有著顯著的不同，但儒學的復興則讓研究當代原教旨主義問題的學者，必須開始注意到儒學在這一方面所產生的類似的議題。二十世紀東亞儒學的復興通常是為文化菁英的知識分子所領導，而且通常為中央政府所支持。表面上看起來，這些復興與群眾運動、秘密會社以及叛亂性的團體關係不大，但他們顯示出在面對西方衝擊下，東亞所產生的一種一般性的心理文化上的反應模式。(Tu 1991: 746)

這裡顯示，一方面杜維明認為儒家的傳統是否真的在當代蓬勃發展，還有待觀察與探討，但另一方面他也指出，東亞的經濟發展很可能與儒家的內在精神間有著密切的關連。他強調，東亞的核心價值始終是儒家的，這一點即使在當代全球化的情境裡仍然有效，杜維明指出：

儒家文化就形成東亞的菁英和一般大眾的教育、理論和實踐的政體、文字和口頭的符號表達上佔有樞紐的地位，因此，在「倫理—宗教」的意義上把東亞說成是「儒家的」，在有效性上可以與下述相比：用「基督教的」、「伊斯蘭教的」、「印度教的」、「佛教的」來界定歐洲、中東、印度和東南亞。雖然這樣的表示相當粗略，但卻揭示出某種「生命取向」上的意義，若沒有注意到它，我們可能會將這種文化背景僅視為是一種殘餘性的範疇而已。(Tu 1993: 218)

也就是說，儒家是重要的人類文明資源，它其實可以與道教、佛教、基督教一樣作為一種宗教，雖然它的性質與其他宗教不同，例如沒有固定的教團組織，不過它仍有可能做為一種重要的對話資源和道德復興的基礎。而未來到了儒學發展第三期，也就是所謂的繼儒學第二期（宋明理學）之後，吸收西方民主科學精神後的「儒學第三期」發展，有可能將會蓬勃的展開（杜維明 2001: 82）。

當然，嚴格說起來，儒學的發展，以部分知識分子領導和政府帶動為主軸，只能說是一種帶有原教旨主義取向的文化反應，它既沒有群眾的基礎，也沒有形成明確的「己團體」和「他團體」間的區別，更沒有關於末世救贖論的表述，離原教旨主義的表現形式間，還有一段很大的距離。

整體來說，由當代華人社會的整體發展看來，Noah Eisenstadt (1999: 152-153)的說法在一定程度上捕捉到了某種社會事實：

相對於在許多一神論傳統的文明中所產生的強烈的原教旨主義運動，在儒家文明裡的地區像是中國大陸、台灣、新加坡等等，這種取向以及相應的「共有社區式—宗教式」民族性團體(communal-religious national groups)的發展，都是較薄弱的。在這些地區，超越性的視野是用一種完全世俗性的和入世性的語言建構出來的，這大大降低了原教旨主義取向在其

文化或智識核心領域裡——即使在其中較歧異的部分——得以出現的可能性。

然而，以上這種觀照原教旨主義在華人社會發展的角度——以儒家為主要出發點，以及專注於上層文化菁英——可能正是一般研究視野上所存在的一個最大的盲點。

本文以為，一方面出於多神論的基礎，以及沒有一部共同接受的啟示性經典的存在，在華人文化圈裡，的確沒有那種由「經典字面上的完全正確主義」而出發的「原教旨主義」。另一方面，由於儒家的「僧侶」，也就是儒家知識分子，相當程度上把宗教情操限定在倫理規範與禮儀的層次，而盡量與一般百姓的神靈崇拜品味做了一個階級性的區隔，這也阻礙了原教旨主義在原有文化型態的核心區域——也就是其文化型態中主要的文字書寫與文化創造者所構成的集團——中得以出現的可能。

然而，如果我們試著以一種比較寬鬆的定義，或者試著由所謂「弱原教旨主義」(weak fundamentalism)的角度來檢視的話，我們或許可以看到一個比較不一樣的結果，並且也比較有可能更為充分的去討論相關的議題。這裡，所謂比較寬鬆的定義，可以借用 Graeme Lang 與 Vivienne Wee (2004: 68)，他們定義原教旨主義為：「由一套神聖性的文獻中，衍生出一套被認為是不可改變的原則，並以此原則來產生權威性的訴求與行動」。而所謂「弱原教旨主義」，根據 Lang 與 Wee (2004: 60)，指的是對於「特定經典中沒有錯誤」的命題，僅只進行溫和的宣稱，並且這些宣稱背後並沒有正式的組織做後盾，而教育系統進行著有限的強制性來維繫這個正統等等，並在一定程度上允許所謂「非正統」的存在(Lang and Wee 2004: 60)。

本文暫時將以前述這種較為寬鬆的定義為基準，來討論華人文化區域裡的相關現象。而在採取較為寬鬆的原教旨主義概念的定義下，我們乃有可能以某些民間教派²的活動為例，來說明在華人社會裡，

2 本文中的民間教派，指的是明清至今，有著獨立教團的形式，不同於佛教或道教，且

當社會大眾中出現了這種類似於原教旨主義之集體性行動的心理與社會性需求時——希望能以嚴格執守既有宗教傳統作為行動的依據，並據此而定義出特定的組織和社群疆界——可能會用什麼樣的方式來建構出一個被假定是永恆不變的文化傳統，並據此來進行社會與文化實踐？

不過，因為分析上採取較為寬鬆的定義來檢視相關現象，在本文的最後，有必要就華人社會文化型態中與原教旨主義類似的社會行動與嚴格定義下的原教旨主義的差別，以及這種差別所反映出來的社會文化意義，進行更深入的討論。

（三）一貫道的經典運用與原教旨主義經典操作間的對比

本文將選擇當代民間教派團體一貫道中的經典運用模式為例，來與原教旨主義，尤其是其中對於宗教經典的態度等層面，進行對話性的考察。當然，原教旨主義這個名稱並不能直接適用在一貫道身上，就算是一貫道有某些特質符合於原教旨主義的特性，一貫道教團的複雜性，也並非僅僅原教旨主義一詞（挪用傳統符號來對抗現代性）就能囊括。

不過至少我們可以極為確定的是，若以前述這種寬鬆的定義為基準，在許多面向上，一貫道的教義與實踐中都反映出濃厚的原教旨主義特質。就歷史層面來說，宋光宇曾指出，一貫道的蓬勃發展和西化衝擊過程中民眾追求自我文化認同有關（宋光宇 1995: 206）；就內容來說，宋光宇(1996: 329-356, 2002: 395-396)、李亦園(1999: 41-74)和瞿海源(1989: 238)皆曾以文化復興與道德回歸的角度來看待一貫道。簡言之，至少就一貫道中主要的一個社會或文化取向而論，它正是要以回歸華人文化中的核心要素，來建立信徒³的認同、確立道德原則、區別出信徒與非信徒的差異，而這些也正是原教旨主義定義中最主要

在傳統中國社會中沒有取得官方認可的宗教結社組織，像是白蓮教、一貫道、齋教等等。

3 「道親」是教內的稱呼。

的內涵。

以下，一方面出於文化比較上的興趣，一方面出於原教旨主義這個概念確實有助於我們由一個銳利的分析性角度來思考一貫道在當代台灣的發展，筆者將嘗試自一貫道由傳統經典中建立其宗教權威，和以此來區別出內外團體的社會過程，來理解當所謂原教旨主義這樣的社會心理需求，出現在華人的民間社會裡時，它可能會以什麼樣的面貌出現？而這個過程又使我們看到了什麼樣的一種特殊的宗教發展生態？

本文的進行，將先就一貫道「發一崇德組」內部的經典與經典操作做一般性的說明；接著由歷史變遷的層面，由社會外界與一貫道教團內部等的環境變化，來說明不同類型的經典在教團中的位置上變化。最後，本文則集中討論一神論傳統中的原教旨主義經典使用，與一貫道中經典操作模式上的差異，並由此深入討論華人社會宗教型態的特殊性，和它在時代變遷中，相應所具有的一種極為特殊的變遷模式。

二、一貫道「發一崇德組」簡史

一貫道在台灣的發展是分多線而且同時進行的，由於祖師十八祖張天然(1889-1947)早逝以及國民黨的嚴密控制，1949年以後在台灣，始終是在多個支線不相統屬而並行的情況下進行著。不過由於一貫道在經過張天然的教義與儀式整理後已有相對穩定的文本、教義與禮儀形態，⁴ 各個支線的實質內容與活動形式，差異上並不大。而一貫道的入會，必須經過特殊儀式，其活動多半也限入會者才能夠參加，為了利於研究的進行，現階段筆者關於教團內部活動資料的收集，僅能限於在一個支線——「發一崇德組」，對於教團歷史的探討，也暫時

4 主要是十八祖張天然所著的《暫定佛規禮節》(1939)和《一貫道疑問解答》(1937)兩本書，有效的統合了一貫道的教義與儀軌。

僅以「發一崇德組」為例來進行主軸性的鋪陳。不過，因為本文的考察焦點是理論性的而非經驗性的，因此在進行討論時，在以「發一崇德組」為案例式的反省時，也廣為參考來自其他支線的有關論述，並且收集各種一般性的資料來做補充。

一貫道繼承了明末以來各種民間教派活動所延續下來的一套教義與宗教實踐模式，它在當代的創教，學界一般認為是由十五祖王覺一開始（王見川、李世偉 2000: 191），而建立教團完整規模，則始自十八祖張天然（參考林榮澤 2000）。其中的「發一組」，起源於天津「同興壇」（林榮澤 2000: 49-71），民國三十六年（1947）「發一組」的領導者——也就是前人——韓雨霖，開始來台傳教。初期「發一組」是以斗六道務為重鎮，隨著各領導前人各自發展自己的道場，「發一組」遂分為七個支線（宋光宇 1983: 137-162）。

在台灣，1952 年起，「發一組」在斗六崇修堂開始有初步規模，接著在雲林與彰化等鄉鎮的農村地區快速發展，1969 年後其中的「發一組」中的「發一崇德支線」，⁵ 由陳鴻珍⁶ 到台北地區傳教，主要目標鎖定在各大專院校初離家的學生，並以興辦伙食團為傳教方式，將學生整合在日常食宿互助的生活網絡當中（李慧娟 2004）。結果這種傳道方式獲得了巨大成功，一方面帶動大量大專院校學生成為一貫道信徒，一方面給一貫道帶入新的朝氣，透過社會年輕菁英，擴大了一貫道對社會的影響層面，這也使「發一崇德組」成為台灣一貫道各支線中發展最好的支線中的一個。

一貫道在中共政府統治下一直被宣布為非法，台灣政府在 1953 年以後開始取締一貫道，1953 年和 1963 年分別採取了兩次較為嚴厲的取締行動，但是法律上的禁止只能限制其活動，而不能消滅其存在。1987 年，一貫道獲得政府承認，成為可以合法傳教的組織（參考林本

5 「發一組」在台灣，是由韓雨霖(1901-1995)所領導，在道務發展過程中，他將各地道務又交給不同人繼續加以發展，而分成了多個支線，如「發一天恩」、「發一靈隱」、「發一崇德」等等。由陳鴻珍所領導的「發一崇德」是其中參與人數相當多的一個支線。

6 陳鴻珍(1923-2008)，已於 2008 年 1 月 6 日過世。

炫 1990；瞿海源 2006：二 147-167）。隔年，政府解除戒嚴之後，各種民間宗教團體的發展，在法律層面上已經沒有明顯阻礙存在。雖然與政權一直處在矛盾與衝突之中，但一貫道一直強調自身代表著天命的傳承和正統之所在。⁷

一貫道的世界觀與救贖觀，是以三期末劫為時間軸，認為歷史經青陽、紅陽到白陽期，各有救贖神轉世來救渡世人，如今是末劫時期，無生老母大開普度之門，由濟公活佛下凡來協助上蒼「收圓」的工作，也就是讓眾生回歸天上的理想世界（宋光宇 1983：85-136；林本炫 1990：11-16）。而濟公活佛在當代歷史時空中的人身體現，也就是十八祖張天然，雖然張天然已過世，不過道親認為道脈自此已在人間普傳，各支線前人、點傳師等都領有渡化眾生的天命。而今世間各種災難人禍頻繁，已顯現末世將屆。

一貫道對於傳統經典的態度，一方面目前教內的活動，幾乎就是以閱讀與講授在傳統中國流行的經典為主，顯示它對於中國傳統經典的重視（參考宋光宇 1996：73-74, 343-44；1998：491-506）。另一方面卻又強調獲得法的真義之後，對經典可看可不看（張天然 1937：卷下第 37 條）。而一貫道對於經典的詮釋，也有別於傳統，包括自行更動傳統經典的文字，以及不斷自創經典等等（詳後）。

要成為一貫道的信徒，必須經過特殊的宗教儀式，也就是所謂的「三寶」：點玄關、合全印、五字真經，它們都是不能向非教徒隨意透露的部分。在入教時，由點傳師主持傳三寶的傳道儀式。「點玄關」，是指信徒在求道儀式中，由點傳師用右手的中指在求道者眉心「玄關竅」按捺一下，表示信徒的關竅已開，靈性與某種特殊的宗教或神秘境界已有所連結。「合全印」，是一種宗教手勢的傳授，也代

7 例如十八祖張天然所著的《一貫道疑問解答》(1937)裡，卷上第 11 條先問道：「一貫道為何不立案？倘官廳疑有作用，出而干涉；怎樣對付呢？」繼而回答：「一貫道是應三期普渡，暗渡良賢而降的先天大道。昔日孔夫子周遊列國，傳一貫時，並未聞有立案之說？……上帝之所命，也是定數使然。因此道是普收原性歸理的真天道。……若說官廳加以干涉，更勿用憂慮顧忌，不妨自由調查。因吾道行持正大，有裨於世道人心……足見大道興衰之原因：實天運使然，非人力所能為也。」

表確認信徒身分和獲得特殊宗教保護作用。「五字真經」則是五個字所組成的祕密口訣，被認為具有特殊能量並可形成自我保護的作用（參考宋光宇 1983: 95-96）。

實際制度化的修持階序包括兩個主要層面：一個是隨著傳教任務的分工而產生的身分上的階序（如前人、點傳師、講師、堂主等等）（宋光宇 1983: 77-78）；一個是階序性的課程講授。在「發一崇德組」中，一名信徒要成為講師，必須經過每週一次不間斷的上課達五年以上，各種課程是以日常生活哲理、教內禮儀和傳統經文講授為主要內容（宋光宇 1996: 343-344）。

先不論外在社會變遷的因素（參考宋光宇 2002: 349-385），如果歸納整個一貫道在運作上的內在性的動力，我們至少可以指出其教義與實踐中幾個密切相關的元素：(1)對於末劫時期即將來臨的說法、(2)因此而產生的傳教的急迫性、以及最重要的(3)認定人人有資格而且必須擔負起傳教的責任（宋光宇 1996: 69-70）。在這些認定下，每一個別信徒已然成為一貫道傳教網絡中不可或缺的一分子，信徒身分的自覺性與自我期許相對而言都提高了，而出於這種傳教的需要，當然也會使信徒更熱衷於瞭解相關教義。由此看起來，我們可以說：一貫道是一個「參與性格」非常強烈的宗教團體，雖然每一名信徒不見得都是同等的積極參與，但是只要一旦捲入於一貫道的傳教網絡中，這種可能參與進傳教網絡的積極性，往往會激發出信徒更為強烈的使命感，以及更為明確的關於宗教身分之自我認同。

三、目前「發一崇德組」中所使用的經典

做為華人文化與社會傳統中的一部份，並且以捍衛與維護既有傳統為目的，一貫道一方面非常重視既有的經典，並且建立了階序性過程來研讀經典；但是另一方面，它不僅將非中國的經典也納入整個經典系統，甚至於不斷創造新的經典。就前者來說，在文化性面向上，

它相當符合一種原教旨主義的心態，亦即認定某些特定經典具有完全超越歷史時空的神聖意義，而且經典字面上的意義是不容懷疑的；但是就後者來說，一貫道竟然可以不斷創造出新的經典，似乎又與原教旨主義的立足點不相同。

經典，一般指的是傳統社會或是特定宗教傳統中具有特定神聖性質的書籍。在華人的社會傳統中，的確已有一套幾乎被公認具有經典地位的書籍，像是論語、孟子、大學、中庸、道德經、金剛經等等，但是這些經典都不能說是帶有啟示性的性格（神明與人對話）。相對的，另一批書籍——所謂的「善書」——如太上感應篇、桃園明聖經、瑤池金母定慧解脫真經，以及大量不斷新出的書籍等等，通常是為「扶乩」的過程所產生，廣為不同宗教場合與宗教團體所運用，這些書籍帶有濃厚的啟示性性格，它們在民間社會廣為流傳，卻還不是文化傳統中公認（為知識分子與一般民眾所共同承認）具有經典地位的書籍。

下面，在先不特意區別「傳統經典」與「扶乩典籍」的情況下，筆者對一貫道「發一崇德組」在不同場合中使用典籍的狀況先做一般性描述。因為在教內，並不特意區別這些典籍在類型上的差異，而將其都視為是經典；反而是經典與不同場合間的配合與作用方式，才是影響信徒認知經典的主要因素。所以筆者將先依這種教內自然情境中的狀態，來就「發一崇德組」在各種場合中經常使用到的典籍做一描述。

對內而言，「發一崇德組」平日所有的活動，是以儀式的執行和階序性的課程研讀為重心。儀式的執行主要包括佛堂中早晚獻香和禮拜，農曆每月初一、十五日及各種紀念日設壇禮拜，以及執行傳道求道的特殊儀式等等。在儀式的執行部分，有幾種經典和儀式的場合關係較為密切，例如規定各種儀式程序的《暫定佛規禮節》（十八祖張天然 1939 年所著）；固定陳設在壇前左右兩邊牆面上的兩幅面向信眾的經典：《禮記》的 禮運大同篇 和 道之宗旨 ；⁸ 以及壇前

8 〈道之宗旨〉收於十八祖張天然的著作《一貫道疑問解答》（1937）。張天然所訂定的兩

與三佛（月慧菩薩、彌勒佛和濟公活佛）同時供奉的兩本精裝而具有象徵意義的經典，一本是於 1985 年至 1992 年間扶乩所出之訓文版之道之宗旨訓中訓（見後），內含 道之宗旨 之全文（見後述），⁹一本則是清末扶乩所出之《桃園明聖經》，¹⁰內容以宣揚忠孝廉節、五倫八德為主。

傳統經典的研讀，佔了「發一崇德組」宗教活動的大部分。如前所述，「發一崇德組」有一個階序性的課程講授，依序為新民班、至善班、民德班、培德班、行德班、崇德班、講師預備班、講師班等等。每種課程若以每週上課兩小時計，要一年才能畢班。各種課程是以日常生活哲理、教內禮儀和傳統經文講述為主要內容。經典的講述，包括了儒釋道三教中主要的經典（後述）、一貫道創教以來教主的著作，以及最主要的：在各種法會活動中扶乩所出或由仙佛附身所出之文字和書籍（後述）。

關於傳統經典的研讀，其中較為核心的部分，可以以一貫道世界總會在近年來推行的世界性「大狀元會考」的經典背誦比賽裡，看出其內容。在各年齡層的經典背誦裡，指定科目是：(1)一貫道之宗旨、(2)禮運大同篇、(3)心經、(4)太上清靜經、(5)彌勒救苦真經。其中(2)、(3)、(4)分別涵蓋了儒釋道中較為民間化的、較為簡短的經典，(5)則是一貫道在清末經過所謂「借竅」¹¹過程而所產生的，敘述了和

本冊子，事實上已經成為今天一貫道所有教義和儀式的依據。一本就是 1937 年於青島所編的《一貫道疑問解答》（上下卷各六十題），一本是 1939 年所編的《暫訂佛規禮節》（見宋光宇 1998: 115）。而《一貫道疑問解答》的一百二十講，後來經增修與改編，成為教科書的形式廣為流通，書名稱之為《性理題釋》（共九十講），於 1940 年出版。

- 9 「發一崇德組」中〈道之宗旨〉全文：「敬天地，禮神明；愛國忠事，敦品崇禮；孝父母，重師尊；信朋友，和鄉鄰；改惡向善，講明五倫八德；開發五教聖人之奧旨；恪遵四維綱常之古禮；洗心滌慮，借假修真；恢復本性之自然；啟發良知良能之至善；己立立人，己達達人；挽世界為清平；化人心為良善；冀世界為大同。」〈道之宗旨〉是根據張天然《一貫道疑問解答》(1937)上卷第四條而來，但各不同支線在文字上會有小幅的差異和更動。
- 10 《桃園明聖經》在「發一組」受到特別重視，是因為「發一組」在台開創時期的領導者韓雨霖曾患重病無法醫治，在助印此經後竟不藥而癒，因此它成為「發一組」在佛壇前必置的經典。
- 11 「借竅」是「特定人」被「特定神明附身」，然後以神明身分直接向信眾言說出一些特定的言論。《彌勒救苦真經》是一貫道十七祖路中一（山東人），在過世後隔年

三期末劫即將到來有關之經文，長度也在千字以內。選讀科目則包括儒家的四書，道家的老子道德經，佛教的金剛經、六祖壇經等。其中比較特殊的是，四書中的大學與中庸，不是一般採用的朱熹本的大學與中庸，而是經過民國初年大陸民間扶鸞所出的新版本，書名是《大學證釋》與《中庸證釋》。

根據鍾雲鶯(2000: 17-21)，《大學證釋》與《中庸證釋》這兩本書都是由民初的宗教團體救世新教（關於救世新教，參考吉岡義豐1985: 189-226）¹²所扶鸞而出，前者在1926年出版，後者在1929年出版。降鸞的聖賢仙佛包括孔子、孟子、顏回、曾子、子思、呂洞賓等等。書中對於傳統的大學、中庸原來的內容與結構，在分節和前後次序上都做了不少更改，甚至文字上也有新加和減少的部分。大學由原來朱熹校訂分節的十小節變成《大學證釋》中的十一小節，中庸由原來朱熹校訂分節的三十三章變成《中庸證釋》中的九章。

像是朱熹版的大學一開始是：「經一章 大學之道 / 大學之道：在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而後能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，之所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國」。在《大學證釋》中則變為：「一、綱領 / 大學之道，在明明德，在親親，在新民，在止於至善。二、述明明德 / 古之欲明明德於天下者，先治其國」。兩種版本差異很大。

又如朱熹註解的大學，認為大學之道：在明明德，在親民，其中的「親」字，朱熹是做「新」字解，在親民，是使民眾日新又新之意思；但是《大學證釋》則在「在明明德和在親民」之間，加入一個「在親親」，並直接將「在親民」的文字改為「在新民」，認為：齊

（1926年），「借山西楊春齡竅」，而在一百天內，口述的兩部經典（《彌勒救苦真經》和《金公妙典》）中的一部，參考《發一崇德率性進修手冊》（2004: 4）。

12 感謝鍾雲鶯教授提供筆者關於救世新教的參考文獻的出處。根據吉岡義豐(1985: 201)，救世新教是直接由悟善社發展而來，1924年正式成立。甚至於第一任教統（名義上的領導者）就是段祺瑞，顯示這是一個由當時的官方所刻意經營的宗教團體，組織中採用扶乩儀式，並訂定出職級與戒律，同時積極進行各種社會慈善救助工作。

家治國平天下的道理，還是要由親愛自己的親人開始做起，「在親親」這三個字因此應是原來的大學版本所有的字，只是後來有所脫落。如同《大學證釋》中藉由孔子降鸞而說道：

故大學之道盡於是，而聖聖相傳儒教教義亦盡於是，不可不知者也。後人因文脫一「親」字，又脫「在新」二字，以其後有引《康誥》「作新民」之語，遂疑「親」為「新」，頗見精思，不過遺卻「親親」，非儒教教義之全矣。（大學證釋：37）

既有的經典可以透過降鸞的方式，被重新書寫和詮釋，在《大學證釋》與《中庸證釋》這兩本書中有不少例子，譬如《大學證釋》中有孔子親自降鸞寫就序言的一部份：

夫子此次證釋大學，其誤處自當改正，然相沿已久，世人不明其故。夫子慮或有疑，命於正誤處詳加述明，並將原本對列互勘，使人易明。至其章節本末分，後人雖別為各章，於聖人原旨未合，但述其次第，無庸分作幾章，使人知一貫之義。（p.28）

這是聲稱現有的大學原典是有問題的，再加上朱子將大學分段，已經破壞了大學的原意，因此神明下降重新書寫，乃在呈現原始大學的真貌與其經義精神。《大學證釋》甚至於在書末跋的部分，朱熹親自由天而降，說道：

熹不敏，隨宣聖之靈，與臨斯壇，時聞講述，頓開心識，誠人天未有之盛，今古獨見之事，聞聲者猶當仰慕，親炙者曷勝奮起。熹生前略習經書，參求師說，嘗於古訓有疑，不得其義，蚤夜紬繹，莫解聖人之旨。窮年累月，至於皓首，猶

有所嫌，不得於中。今際逢盛會，飫受陶鎔，乃知聖意自明，經義自當。……強為詁解，遂失真意。由今思昔，內疚良深。(p.220)

也就是強調他過去註解的大學，在文字解釋與分段上有所曲解，以致於不能把古訓的意思表白清楚，因此必須以新出的版本來取代舊的經典。¹³

除了傳統儒釋道三家的經典以外，一貫道經典研讀中更大的一個範疇，是所謂的「訓文」，也就是被假定為是神佛透過附身或扶乩的方式，在法會的場合中所紀錄下來的文字。隨著時間的演進，各種文字被系統性的整理成各類書籍，而被納入一貫道的研讀課程中。譬如說「發一崇德組」中所謂《光明的智慧》的專書和課程，是十八祖張天然（教中稱為老師），以濟公活佛的名義，不斷臨壇所累積下來的和修道與生活態度有關的種種文句。

而仙佛臨壇所降下的「訓文」，又有一種格式被稱為「訓中訓」，也就是在通篇文字中夾帶了具有特殊涵義的詩詞或文字的書寫形式。由於臨壇降筆，即使事先安排好請附身書寫者背誦相關文句，亦不可能展現出如此繁複的文體，因此「訓中訓」被認為具有神蹟展現的效果（黃意靜 2002）。譬如之前提到過的「道之宗旨」，是歷經三年十五個地點、二十八班法會，十三位仙佛臨壇，而連貫成一整本經書（21,140 字），經書中且從各個角度，在詩篇結構當中隱藏有道之宗旨 全文 114 字。

13 本文在此所指出來的是：民間教派團體會使用新的經文來取代傳統中已經公認的經典。可是如果說《大學證釋》與《中庸證釋》這兩本書是由「救世新教」所扶鸞而出，而非出自一貫道，那我們的論點還可以成立嗎？仔細看起來，前述這兩點在邏輯上其實並不矛盾，因為即使不是由自身的教派出所，但至少它們是當代社會中所出現的新版本。不過，這其中的確需要額外加以解釋的是：為什麼其他教派的鸞書，可以被另一個教派如此輕易的當作自身的傳統而加以挪用？這一個問題還有待深入考察，但是至少我們可以看到，在華人社會不同教派間，各種關於教義、典籍與儀式等的相互採用相當頻繁。

四、歷史發展脈絡中傳統經典位置的變化

前述的討論，主要是以一貫道「發一崇德組」目前所使用的經典為主要依據，沒有涉及任何變遷的層面。事實上，由於外在與內在環境的變化，不同的經典在一貫道教派內部所扮演的角色一直有所變化。對這些變化有一個基本的瞭解，有利於本文後續的分析與討論。接下來，首先先將歷史視野拉長，從當代華人歷史環境的變化來瞭解傳統經典在整個社會位置之中的變化。

（一）外部環境變遷下傳統經典位置的變化

從外部環境來看，由一個較長的歷史時期著眼，在華人社會裡，傳統經典歷經被主流文化菁英邊緣化以後，又重新得以進入「半公共性場域」——民間自發性的社會教育推廣活動——的演變過程。自1911年以來，其中的演變至少可以分成三個時期：

1.傳統經典閱讀的「被邊陲化時期」：在清代以前的傳統社會，讀經活動完全嵌合在主流社會體制中，經典閱讀是中國人入仕的主要途徑，它的內容是道德價值的標準、也是一切學問的根本。然而當清末民初西方勢力侵入以來（在台灣則主要是由日本政府帶入現代化的影響），一方面政治與社會體制逐漸轉變為西方式的世俗性體制；一方面中國傳統社會價值動搖，知識分子自文化思想層面檢討起，對傳統教育內容漸生不滿，以為是「無實無用」之學。在民初掀起的「讀經存廢」論戰裡，擁護讀經的論點居於劣勢，後來當時的教育總長蔡元培認為中國的經學等同於西方的宗教學，而正式將讀經由學校教育中廢除（柯欣雅 2002: 1-2）。

2.台灣官方所進行的傳統文化復興：1966年大陸爆發文化大革命，傳統文化遭到破壞。台灣的國民黨為了顯示其承載真正的文化傳統，乃開始由官方出面提倡傳統文化（柯欣雅 2002: 30-38），1968年

成立「中華文化復興運動委員會」，由蔣中正擔任會長，隨即積極推動各項文化建設，如制定「國民生活須知」，成立「孔孟學會」等。教育部並通令各級學校弘揚孔孟學說，以發揚中國傳統文化為教育宗旨（柯欣雅 2002: 15-17）。在中學教材內，則自 1957 年開始規定研讀「中國文化基本教材」，且列為大學聯考的指定教材（蘇雅莉 2005: 4）。

3. 民間自發性的大規模讀經運動：台灣雖然政府出面推動文化復興，但由於政治意圖太過明顯且流於形式化，並沒有獲實質成效（柯欣雅 2002: 32）。不過在解嚴前後，隨著經濟與政治逐漸自由化，整個社會顯現多重價值系統的交錯，民間也開始出現了所謂「文化危機」的呼聲（柯欣雅 2002: 32）。這些呼聲認為「在現代化的過程中，傳統的古典文化和價值系統經不起現代力量的排擠、侵蝕，逐漸地解體了。而另一方面，一個可以代替古典傳統文化的新文化卻還沒有出現」（余英時 1988: 3-4）。在這種「文化危機」中，民間知識分子所廣泛出現的診斷是「文化失根」，為了挽救「文化失根」，1990 年代以後台灣出現了所謂的「兒童讀經運動」（柯欣雅 2002: 36-37）。¹⁴此外，當時也出現了一個有利於「兒童讀經運動」普及的條件，也就是教育體制的轉變，促成了一般家長重視子女才藝的表現。基本上，自從 1996 年「教育改革總諮議報告書」提出後，即出現一連串教育改革措施，如「彈性學習時數」提高到 20%、高中入學採「多元入學方案」等等，使個人才藝成為一項重要入學評量標準，而背誦中國經典也可能成為一種才藝（柯欣雅 2002: 22-29），這讓家長們願意讓子女參與各種「讀經班」的課外教育。於是在「文化危機」的社會訴求

14 根據柯欣雅(2002)的說明：台灣兒童讀經教育的發展，萌芽於 1991 年王財貴教授的理論建立與推廣，此時尚在家庭實驗與理論建立階段；1994 年王財貴教授在全國電子董事長林琦敏的幫助下，成立華山講堂兒童讀經推廣中心，才正式在社會上推廣，先在家庭、社區成立讀經班，初期成效雖佳，但長期經營不易，學生中輟情況嚴重，後轉而在學校中實施，獲得良好成效，奠定發展的基礎，時值 1997 年心靈改革工程的提出，「兒童讀經教育」成為實踐心靈改革的方法之一，文化復興運動總會台灣省分會將兒童讀經教育的推廣列為重要的工作項目之一，自此本由民間自發的學習活動轉而成為半官方推廣的形式出現。

與個人才藝訓練兩種不同的因素交錯中，經典教育與背誦，意外的成為廣受社會歡迎的學生課外活動（包括在校外與校內）。

（二）一貫道內部愈益重視傳統經典

前面所描述的外在歷史與社會氣氛的改變，提供了一貫道內部的經典教育可能逐漸與外界的「讀經運動」相互連結的契機。但是一貫道充滿宗教氣息的經典閱讀方式，與社會外部的經典閱讀模式，形式上有著很大的差異。¹⁵然而自1990年代末期，一貫道也開始將推廣讀經運動視為組織發展的重點，不僅經常與社會上最主要的讀經運動推廣者王財貴，在各個場合共同合作舉行「兒童讀經運動」，更積極舉行「讀經會考」活動，雖然實際參加會考者都是一貫道的道親，但活動的形式常是邀請國內政要與國外來賓觀禮，同時廣為向外界媒體宣傳，說明這些活動的宗旨是要透過提倡讀經運動，來復興所謂道德倫常思想（《一貫道總會會訊雜誌》2006年，169期：1）。

這種一貫道內部的變遷，曾經歷過什麼樣的歷史發展呢？這些與一貫道有關的經典研讀的新的歷史發展，又告訴了我們什麼呢？

從一貫道在大陸上的發展，延伸到「發一崇德組」今日的運作模式，其中對於經典的運用，我們至少可以看到三個過程上的變化：

1. 早期並不重視傳統經典：李世瑜在1948年時考察大陸一貫道的活動，他明確指出，當時使用經典主要是扶乩所出的文字和一貫道本教內的寫作，以及部分向外界其他民間教派借用的文本。至於那些：「襲取儒家及佛教道教經典，此類經典甚少，因正規宗教的經典。內容及文字不免深邃，一般道徒不易了解，故雖有數種流行，也不甚廣」（李世瑜1975：97）。顯然的，在早期以秘密傳教為主的發展過程裡，經典的運用，主要還是以配合儀式化的過程為主，並且是以自

15 鍾雲鶯一系列著作(2000, 2004, 2006)，有系統的討論了一貫道獨特的詮釋傳統儒家經典的方式和所使用的關鍵性概念，其中一個關鍵點在於一貫道提出了「本」與「非本」的區別(2006)，而認為自身的理解經典的方式，更深刻的抓住了傳統經典背後與「救贖論」或「解脫論」有關的意涵。

身教派所出的經典為主要憑藉，而非外界的儒家或佛教的經典。

2.傳統經典與教內經典逐漸具有相同的地位：「發一崇德組」在1980年代以後，愈來愈重視「與社會大眾所共享的書面撰寫的文字經典」。它的起因，純由內部歷史發展的線索來看，來自於「發一崇德組」1980年間一次所謂的「大考」——仙佛臨壇所借用的一位「覈手」（道場上稱之為三才）出面否認仙佛的真實性，平常在道場上所仰仗的扶乩開始受到信眾質疑。1981年，「發一崇德組」的領導者陳鴻珍認為仙佛臨壇批訓的方式必須有所轉化，於是召集了道場當時的學界講師共同研究道場轉型的策略（李慧娟 2004: 29）。結果整個教內的發展方向有所改變，在仍保留「三才」所集體執行的「扶乩開沙」式的訓文寫作的情形下，一方面完全放棄個別人物附身式的「仙佛借覈」的傳道方式，¹⁶一方面開始將內部社會化培育過程的主要重點，完全擺在關於三教經典研讀的部分（宋光宇 1983: 135）。當時所挑選的經書包括：論語、孟子、大學、中庸、孝經、金剛經、六祖壇經、心經、道德經、清靜經、莊子等十一部經典，後來又加上古蘭經和聖經，成為十三經（宋光宇 1996：上 345），作為往後制度性且是階序性的教育訓練的基本內容。

「發一崇德組」的內部變化，固然受到歷史上特定事件的影響，但是這樣的變化在教內被持續了下來，也開始被其他支線所仿效，後來在其他支線也可以看到類似的發展趨勢，可見並不完全只是歷史的偶然性。¹⁷整個的來講，我們可以說，在傳統的宗教社群裡，經典文

16 一貫道的「扶乩借覈」有兩種形式，兩種形式所產生的「文本」，都被稱之為「訓文」。這兩種形式，一種稱為「借覈」，是在特定場合中，只有一位特定人士被「附身」而「起乩」，然後其以神明身分直接向信眾言說出一些特定的言論；另一種稱為「開沙」，以三位分別代表「天、地、人」的「三才」為操持者，在儀式進行過程中，由「天才」在沙盤上寫出字來，「人才」讀出字來，再由「地才」將字寫下來。發一崇德組在道場轉型的過程中，去除了前者而留存了後者，但是在台灣本島以外的「海外」（馬來西亞、印尼、南美等地）的教團活動裡，在適應當地文化背景下，往往兩者仍然並存。

17 關於開始更為重視經典教育，並逐漸去除或減輕「扶乩借覈」在傳教過程中的重要性，不單只是發生在「發一崇德組」裡，根據宋光宇，除發一組外，基礎組、興穀組、寶光組等，約在同一個時間都先後發生信心危機，並開始陸續進行內部性的轉化。如宋光宇所述(1995: 2005-6)，在這幾個分支裡，「『扶乩』、『顯化』這些宣示人神之間

字當然是深深的鑲嵌在儀式性的脈絡裡的，而且是以口頭頌唸為主(Coward 2000: 161-171)。但隨著現代性的深化，經典愈來愈是以理性化的邏輯思維與文字呈現為主要傳遞形式，宗教文字背後的神秘性層面愈來愈被去除(Coward 2000: 182)。一貫道隨著本身的趨於制度化，以及對於現代性情境的適應，它之愈來愈重視傳統所公認——那些一般被認為是脫離了「儀式化」脈絡，以及已經沒有教派色彩——的經典，這並不難理解。至少對於新進的成員，或是較年輕的參與世代而言，這樣的變化，即使還只是一種相當形式化的外在表現，但可以有助於形成一個橋樑，來有效連結外界已受過現代化過程洗禮的年輕人。

3. 延續第二時期，但開始更大量的舉辦與傳統經典研讀有關的活動來與外界進行更廣泛的連結：在一貫道本身制度化的發展，以及與外界理性化發展趨勢相適應的內部發展趨勢引導下，意外的與外界社會逐漸重視傳統文化的發展趨勢相交會，於是一貫道開始透過「讀經運動」，開始更大量的經由傳統經典研讀的媒介，而得以參與進入外界社會的文化運動中，並得以有更多與外界接觸與傳教的管道。例如說早在一貫道尚未取得合法化地位的 1980 年代，它就常與各地方政府合辦「國學研習營」（宋光宇 1996：上 131）。

如前所述，民間在「文化危機」與「文化失根」的時代焦慮裡，一般社會大眾重新回過頭去接近傳統經典。這些初步的重新接觸，可能帶有較多中產階級色彩（身分認同與子女才藝訓練的需要），這種對待經典的態度與興趣，可能相當不同於一貫道對於經典的教派性詮釋。不過當社會外界的發展與一貫道的內部發展——也就是逐漸強化了經典的理性化的邏輯思維與文字呈現，並大量將社會公認的經典納入內部教育訓練當中——意外的產生了交集點的時候，兩者也的確產生了相互激盪的效果。

溝通的辦法遭到質疑，連帶的使多年辛苦經營起來的道場，在一夕之間化為烏有。歷經了多次這類慘痛的教訓，這些支線的領導人痛定思痛，決定放棄扶乩，回歸傳統的三教經典。……這種改變大致在民國六十年代末期陸續完成。」

而其中一個相當具有代表性的呈現是，2004 年一貫道世界總會為了慶祝「祖師傳道百周年慶」而舉辦了「世界萬人讀經會考」（又稱「大狀元會考」，見前述），不僅邀請國內政要與國外來賓觀禮，更廣為向外界媒體宣傳。雖然實際參加會考者都是一貫道的道親，但是其主要宗旨，卻是要透過讀經運動的提倡，來復興傳統的道德倫常思想（《一貫道總會會訊雜誌》2006 年，169 期：1）。

（三）本節小結

歸納本節的討論，我們大致上看到了：「經典」在一貫道內外環境裡的位置變化，以及這兩者間在歷史的交錯偶然性中，相互交織在一起的過程。其中的關鍵點是，外部的社會環境裡，「經典」所體現的傳統文化，曾經歷了由主流到被「邊緣化」之後，又得以重回多元文化氛圍並佔據著一個極具象徵性位置的過程；一貫道的內部環境裡，則由不特別重視經典，到以經典來建構內部宗教權威的基礎，甚至於公開以傳統文化代言人自居，由社會「邊陲」向社會「中央」擴張的過程。兩條線索相互交織在一起，一方面背後是一個更大的歷史背景的影響（主流政治經濟體制逐漸與華人儒家傳統脫離，這反而促成在大眾文化的氛圍裡，可以更不受官方限制的去操作傳統經典；以及，類似於「原教旨主義運動」，意圖以回歸傳統經典權威來建立指導行動的文化新方案，開始浮現於歷史舞台上）；另一方面，這兩者間，本來也就有相互增強與相互正當化彼此的效果。這些議題在本文最後的章節裡還會再進行討論。

五、經典與啟示間的辯證性關係： 在啟示中看見傳統經典

在現代性的衝擊中，基督新教的宗教型態（有教義、組織、聖經和清楚具體的救贖論），成為一種強勢而被聲稱具有社會普遍性的理想型態(Asad 1993: 1-27)。在這種背景下，當一個非西方國家的宗教團

體面對外界時，最痛苦的事情可能莫過於提不出具體的教義和經典。

以一貫道為例，為了說明自己有經典，一種可能是擴大解釋經典的形式，以包含教內不同的傳遞真理的媒介形式；另一種可能則是試圖將歷代教主的文字或教內所出的各種乩文予以編輯，而賦予其經典般的地位。前者如一貫道總會所編印的代表性文宣品《一貫道概要》（慕禹 2002: 17）中所述的：「一貫道經典分為『無字真經』及『有字真經』兩種。前者係由明師口授心印，不著文字，如黃九祖時傳授九節內功口訣，以及現代十八祖所傳之五字真言。後者係載於文字之經典。」後者如「發一崇德組」編輯之《光明的智慧》系列叢書（見前述），開始陸續將以濟公老師（十八祖張天然）為名而扶乩所出之文字編輯成教內的經典。但是不管怎麼說，即使各式各樣的「訓文」被認為極為重要，而且確實是來自仙佛的啟示，它們畢竟無法達到傳統經典的地位，包括它的流通性、權威性和神聖性的程度等等。

當然，還有一種可用來說明自己有經典的做法，就是大量使用傳統經典，包括將之放在各種法會和儀式性場合，並試圖用道統的延續性，將這些經典和一貫道所承繼的道統與真理間相互連結起來。而我們也確實看到了，自從一貫道十八祖張天然以後，¹⁸一貫道各組在這方面的努力，就從來沒有停止過。不過，就經典的性質而論，畢竟這些仍只是既有文化傳統中的經典，形式上不能就等同於一貫道本身的經典。

這種只是向外界（既有文化傳統）借用經典，而教內沒有自身經典的困惑，一直深深困擾著一貫道教內的菁英分子，但是，即使教內的確存在這種「沒有經典」的事實，教內人士卻很少公開討論這個尷尬的問題。就算是有討論，通常一個典型的回應，並不是對此直接加

18 如十八祖張天然在《一貫道疑問解答》(1937)卷上第59條所述：「總之三教大道，皆以性理為宗旨，其綱常倫理，均係性天中流露，性體既明，倫常不習自正。所謂明體達用，本固枝榮，自然理也。……三聖宗教，臨於廢絕。所以一貫真傳，必須三教齊修，不偏不倚，行儒門之禮儀，用道教的功夫，守佛家之規戒。小用可以延年益壽，大用可以明道成真。此修一貫道者，不可不注意也。」

以解釋源由，而往往是以：「各教真理本同」，或是以：「一貫道背後有一個更為超越性的『非文本性』的經典存在」，來做為回答。例如「發一崇德組」內的《修持理念問答》（謝文治 2005: 92-97），在書中條列式的討論裡，先提出：「有人說一貫道沒有經典，又有人說一貫道剽竊佛經，請問其真象如何？」，緊接著的回答是，一方面認為：站在五教聖人或眾生的立場，一切經典為眾生所有，所以沒有誰剽竊誰的問題，也沒有有沒有經典的問題；一方面認為：「一切眾生借一切有形經典悟回本來真經（真性），這部『無字真經』才是眾生所需要的，而且是人人本來就具有何來『一貫道沒有經典』之說？」簡言之，即使存在「一貫道沒有自身所產生出來的宗教經典」的這個表面上的事實，但以教內人士的觀點來看，這絕不等於說「一貫道沒有自己的經典」。教內人士認為，傳統三教經典本就是一種聖人超越性的言論，它可能做為追求真道者共同的經典；或者，經典是一種超越文字表象的大道，而不是限於某個宗派的文本而已，以這一種標準來說，一貫道當然仍是擁有具有實質意義（即使並非文字意義上）的經典。

為了更詳盡討論相關論點，雖然暫時沒有直接來自於「發一崇德組」內部的較完整的資料，筆者下面將借用與「發一崇德組」有著共同源頭、相似組織型態與教育推廣模式的「發一天恩組」，用其中一位教內人士在一篇與前述「發一崇德組」言論完全一致，但是卻更為坦白而詳盡的言詞來做例子，再來呈現幾個關鍵性的議題。這是在「發一天恩組」公開出版書籍中，一篇名為「天道是否有經典」的文章，署名丁拾呆的作者寫道：

我們常聽到某些有心人士對於天道教義的質疑，說天道自己沒有經典都竊取他教的經典……我們天道的修持者必須來面對當前興難的衝擊，而正視它並且理清天道應運的實然，如此才能昇華出天道應運的殊勝光輝。(1996: 97)

這一篇文章繼續談到，某些教內人士確實想要努力來編訂自身的經典，但卻遇到了極大的挫折：

天道道場也有許多有遠見、有抱負、有理想的修持者。在他的內心中常有一股熱血充塞胸中，無時不想到為天道爭一口氣，想把天道應運殊勝價值昭告於天下。……許多這樣的有心人，便開始如何來編制純屬天道的「經典」，但是在編定的過程中卻又發生了兩大問題。一是誰的語言才能代表天道思想的經典；一是天道的思想定位是要定位在何處，才能顯露天道有別於其他教門的殊勝思想，然而經過這兩大課題的衝突，許多的矛盾紛紛地被鋪排出來，終究沒有任何的定案。(1996: 99)

接著，作者指出，道親不能因為一貫道沒有經典的問題而自己造成觀念上的瓶頸：

如果我們這一代的修行思想，不能打破這個修行思想的瓶頸，那如何為後繼者帶領出一片天空……如果當今我們不能立下一個超越的智慧生命體系，那未來者如何面對未來時緣的衝擊。因此我們先理清這些興難問題中的問題，然後才能開出天道思想的定位。……在這些興難的問題中，大都對天道沒有經典，或是竊取三教經典為教義，來否定天道生存的價值，或是把天道視為次等的新興教派，這都是由教門的執著所產生的偏見言論。因為發這樣言論的人忘卻各聖賢仙佛的本質，自古以來所有聖賢仙佛所立下的言論，無非是要引天下眾生皆能進入聖賢仙佛的法味之中，而這些言論的本質沒有宗門教派的設限。換句話說三教的經論留傳於天下，本是為了渡天下眾生而留。因此本非只隸屬於某些宗門教派，如果說只專屬於某些宗門教派，那我們可以這樣說，一

錯用聖賢仙佛立言之意，二師心自用反成生命的小氣象，如何邁入聖賢仙佛的理想境界。(1996: 99-101)

最後，作者指出，一貫道整合三教，是圓滿的教觀。等到時候到了，也就是彌勒現示人間世後，自然會有經典結集。

天道首倡「三教合一」的教觀可謂是當前一大的創設。換句話說是在整合當前思想的紛歧，再創造人類生命的生機，這是天道宏偉的教觀。因此為了整合三家的思想，必須把三教的思想作為實際落實的印證，如此才能稱為圓滿教觀，更何況所謂的「經典」是聖賢仙佛應化於世後，其弟子所結集而成的當時教義。然而今日天道在許多先知先覺者的導引之下，為彌勒鋪排當來下生的道路，而「三教合一」與「五教同源」的思想，更是契合彌勒當來下生的思想，更是人間淨土推行運動的前鋒拓荒者。由此可看出天道的應運所謂的「經典」是還不到時緣，因為要等彌勒現示人間世後才有結集經典。(1996: 102，加底線字為原作者的強調)

筆者在此長篇引用這幾段話，是因為這幾段話在根本上顯示出與華人宗教文化型態性質特別有關的議題，尤其是和一神論傳統底下的原教旨主義相對比的話。配合本文前面的幾個章節，以及以上這段引文，筆者接下來進一步解析幾個在理論與經驗意義上都極為重要的課題。

首先，在分析上，一開始可能就會有，但是對於一貫道信徒來說可能毫不重要的問題是：到底什麼是經典？或者說同樣是經典，例如傳統經典和訓文之間，是不是該被當作不同的經典來看待？這個問題本文始終還沒有處理，主要有兩個原因：第一、若就其他世界性宗教來看，何謂教內核心經典的問題，並不會有任何認定上的困難；第二、如果順著信徒的觀點來看，對於一貫道的信徒來說，不同經典之於他們，在意義上的區別實在不大。顯然的，關於一貫道的經典是什

麼？以及一貫道有沒有經典的問題，只有當信徒以一貫道和其他世界性宗教相比較，或是當一貫道被外界批評為沒有經典時，它才會出現，而這些時刻，則會構成教內菁英極大的困擾。

事實上，像前述教內人士的痛苦反省及自我解答：「教內沒有自己的經典，教內有沒有經典並非關鍵問題，以及未來教內一定會有自己的經典等等」，這些正顯現出：一貫道內部的宗教實踐模式，當面對到世界性宗教或是制度性宗教運作模式時，它已出現了種種自我理解上的困擾。而更有趣的是，我們前面已經反覆說明一貫道有著類似於原教旨主義的，在現代性衝擊中，回歸傳統與經典來據以從事文化行動的取向，這邊卻又面臨了一貫道沒有經典的問題，那麼不是在討論上自相矛盾嗎？

顯然的，一貫道極為重視華人文化傳統，尤其是儒家的經典，這一部份，就整個漢人文化傳統來說，我們說它近似於原教旨主義運動，這並沒有錯誤。只是，這一部份的經典，是從教團組織以外的既有文化傳統裡借用來的，這使得它產生了本身沒有經典的困擾。不過，就相關文化實踐的操作模式而言：回歸經典與傳統，以對抗或適應於當前的社會環境，這些在性質上仍然還是相當接近於原教旨主義的行動取向。

另外一個問題是，一貫道教內也產生了大量的、接近於經典地位的典籍或文字（如前所述），尤其是仙佛臨壇的乩文，是神明由天而降的啟示，在教內被公認為是經典，並且經常以佛經般卷軸的裝訂形式廣為流傳。教團內部常有的說法是，那些傳統的經書，因為成書的年代久遠，似乎並不如當代扶鸞所出的經文更來得符合目前真實的情境。¹⁹ 但是，現在的問題是，為什麼這些在教內可能被認為價值極高

19 這裡引述一段出自「發一天恩組」，很具有代表性的話：「換句話說佛所立下的言論是對當時緣做的省思，也是對以往一些散亂的思想，重做整合歸納的工作，而這些整合歸納的言語是有地緣性。因此我們可以看出儒、道、釋三家的思想入手處各有不同，但是我們不能否定聖賢仙佛立言的功德，若沒有他們立下的這些言論，今日眾生將永置於黑暗無明之中。然而時空的迭變、當時的時緣和今日當前的時緣，是一種交易變易錯綜複雜價值。因此當聖賢仙佛所立下的原始教觀，將要隨著時空因緣的更迭而銳變」（丁拾呆 1996: 102）。

的經典，一旦要面對外界時，又無法抵抗外界對於一貫道「沒有經典」的批評呢？

這些現象，表面上看似矛盾，但事實並不然。用最簡單的話來說：它的原因一方面出在以一種社會實踐來說，在實際操作上，經典與啟示間必須要相互配合或有所結合；另一方面則是，在華人文化型態裡，經典與啟示間又有著一種截然的分離性，這使得原教旨主義般的文化行動，在這個型態裡，要有效的操作起來，背後會有著較大的複雜性。筆者下面試著就有關的問題做一個討論。

進入討論之前，筆者先試著依經典的性質，做一個概念上的區別。一貫道內部各種場合中所運用到的經典其實有三種：(1)傳統的經典，也就是傳統的四書五經等等；(2)啟示性的文字，也就是各種扶鸞的文字或更具有完整性的鸞書「訓文」；(3)將傳統經典搭配上鸞書（神明下降將傳統經書作某種改編）而成的改編過的傳統經典，如《大學證釋》、《中庸證釋》等等。第三種因為在分析的意義上不具有獨立性，暫且不提，我們主要來看前兩種。為了分析意義上的簡潔和明確，筆者把第一種稱之為「經典」：在特定宗教傳統中的聖典；第二種稱之為「啟示」：在特定宗教傳統中神明與人的言說（其中不論是口語性的、文字性的、或是由口語而被記載下來的都算在內）。

在一神論的傳統，甚至是大多數的宗教傳統裡，「經典」就等於「啟示」，而「啟示」也完全被記載在「經典」裡，理論上不會在現實社會裡出現，除非是世界末日真正降臨神明再度現身之日。但是在華人社會裡，先不論是出於什麼樣的歷史與文化上的原因，就整體的文化型態來看，「經典」與「啟示」是截然分離的。「經典」中以道德倫理的實踐為主要內容，不允許「啟示」被納入其中；而「啟示」，不論在帝國政府或民間社會都有大量的需要，但它們卻只是「啟示」，即使結集成冊，也不能具有「經典」的位置。

就做為一種宗教需要來說，對於常人而言，「經典」與「啟示」不但都需要，兩者之間也不應該有所分離，也就是既需要有經典的形式來陳述教義和建立具有歷史連續性的權威感，也需要有神意的存在

來堅定其信仰。但是華人社會的「經典」，畢竟是後人出於政治目的而加以定位的，由孔子的《論語》起，「經典」與「啟示」就有極大的距離，而這後來也變成了整個華人社會文化型態——縱然不能說是完全代表主流，但至少是屬於文化菁英之讀書人的基本品味——裡的重要構成的一部份。結果是，在「文化主導權」的競爭過程中，「經典」的性質與位階，在整體社會裡被牢牢固定了下來；而在此情形下，人們卻也必須另外尋找「啟示」，以來補足宗教上的需求感。

對一般民眾來說，「啟示」的影響力與感染力可能都大大強過「經典」，但他們並不會想要以「啟示」來取代「經典」，反而是用「啟示」來強化「經典」、補充「經典」，或是至多用來修訂「經典」。因為畢竟「經典」才是公認的文化理想，有著完善的人間理想道德秩序的建構藍圖，是屬於「聖人」的文化範疇，與「啟示」之屬於「神明」（也有可能是鬼魂）的文化範疇，兩者之間不僅不會相互矛盾，反而相輔相成。

對讀書人這個群體來說，他們自許為「經典」的守護者，以「經典」和「經典」背後所代表的「聖人」傳統為最高價值，他們不會公開承認「啟示」，但出於社會功能的需要，除非「啟示」已經侵犯到「經典」的地位，他們不需要也不會刻意去排拒「啟示」。

就民間教派的立場來說，安於「啟示」（以各種扶鸞所出的文字而出現）與「經典」的分離，並以「啟示」來強化「經典」的社會功能，這本不構成困擾。但是，當面臨強勢的一神論的宗教模型（有自身的經典，而且經典就是啟示）的對比時，有「啟示」無「經典」，「啟示」無法提升到「經典」的地位，「經典」（指「向傳統經典借用」的那一部分經典）沒有神聖性的權威和啟示性的內涵，以及沒有自己的經典等等，就變成了令教內菁英極為困擾的問題（但對於一般信徒來說並不構成困擾）。這種困擾同時來自於宗教與文化型態的差異，宗教參與者以西方宗教範疇來自我理解時所產生的困惑，以及與一個強勢的宗教模型相對比後所產生的矛盾感。

這種「啟示」與「經典」的分離，當然影響了在這個文化傳統底

下想要「回歸經典所代表的傳統」的舉動，因為如果沒有一個體現了「啟示」的「經典」，就不可能有據此「經典」而產生的強而有力，充滿了戰鬥精神的對抗現代性的行為。而且，如果「啟示」與「經典」是分離的，這兩者之間就可能形成某種程度的不一致。更且，如果允許「啟示」在「經典」以外存在的話，「經典」就失去了絕對性的意義，如何可能再激發出絕對性的行動呢？

但是，正如本文一開始時所說的，原教旨主義其實是現代社會中普同性的文化與社會反應，在較寬鬆的定義下（也就是「由一套神聖性的文獻中，衍生出一套被認為是不可改變的原則，並以此原則來產生權威性的訴求與行動」），甚至是將較「弱」的原教旨主義也納入考量時，我們就會發現，即使當文化或社會型態中「啟示」與「經典」有著相當程度的分離，這只會妨礙——但不能阻止——這個社會中的大眾繼續去產生類似於原教旨主義的文化行動。

而以一貫道的例子，我們看到了什麼呢？就這種原教旨主義文化行動的形成來說，其過程中至少包括了下列幾個面向：一、在一貫道內，「啟示」與「經典」（專指文化傳統中公認的經典）分離的性質並沒有被改變，而且「經典」仍然保有在整體華人文化型態中的領導地位，「啟示」雖被大量擺入教團當中，但「經典」還是行為的最高指導原則（這一點與原教旨主義相當類似）。二、某些「經典」被加入了「啟示」的性格，包括重新解經、以附加性的方式而用「啟示」來「聖化」「經典」（例如神明降筆來為「經典」重新寫序）等等（這一點則很不像原教旨主義）。三、歷來的「經典」（用多部經典來構成主要的文化傳統，這種做法則又是華人文化所特有的），或是「經典」的作者，被放在一個「擬制性的道統」裡而被連接起來，使得「經典」存在的背後，帶有濃厚的關於時代使命感的「啟示性」意味。四、最後，在「啟示」與「經典」兩者並存下，產生並激發出各種文化與社會行動，只是隨著內外環境與生態的變化（如前一節所述），它有可能在「啟示」與「經典」間不斷有所調整，這正是因為兩者既分離且又相輔相成的特質，所產生的文化行動上的高度動態

性。當然，這也使得一個教團的文化行動或策略，當被放在一個跨越歷史的長幅度時間裡來做考察時，看起來好像缺少前後的一致性。

在這種「經典」與「啟示」分離，以及「經典」（聖人的傳統）始終是文化傳統中公認的道德觀念和理想社會秩序之概念泉源時，於是我們看到，「在『啟示』中看見『經典』」：透過「啟示」將「經典」的正當性、生命力與和時代的貼合性等「再現」與再激發出來，便成為這種文化型態下以經典為媒介來重建文化社群與激發社會實踐的基本模式；它不同於一神論傳統裡的原教旨主義，是「在經典中看見啟示」：透過重新詮釋聖經，將聖經中永恆的神明啟示，鮮活化在當前的時空環境當中，並由此而產生具有權威性與永恆性，但又必然會與外界形成某種緊張性之文化行動；但兩者背後仍有共通性，也就是，均透過經典，來將傳統重新激發起來成為引導社會生活的依據。²⁰

20 有趣的是，當一貫道由「三教合一」的論述結構轉變到「五教合一」的論述結構時，會如何將一神論傳統底下的基督教與伊斯蘭教（「在啟示中看到經典」的傳統），加之以涵蓋在一貫道（「在經典中看到啟示」）的論述結構裡呢？筆者認為：聖經與可蘭經，都被平行性的加入在一貫道原已採納的三教經典中而成為「五教經典」，並都被看做是某種具有反映「道」與「心性論」的修持的依據，而不再是那種具有絕對性與排它性形式的某種「唯一性的真理」之依據。這在「發一組」由韓雨霖主持的出版機構，根據十八祖張天然所編的一貫道教科書《性理題釋》（1940年初次出版）中（第三十一條條目）「三教合一怎樣解脫？」，所加以改編而寫的「五教合一怎樣解脫？」這一條目裡，看得很清楚，新的「五教合一」的條目說道：「五教原是一理所生，雖分門別戶，言論各有不同，然而究其實際，概屬一理。……耶教重靈性重生為本，重靈修、祈禱、聖靈充滿，與上帝合一。回教以去惡向善，行靈性懺悔，以達清真，返回天園。天理就是至善，亦可說他是寂靜，寂靜便是無極，無極即是天國，天園。無極即是真理，五教宗派，皆由無極一理而生也。……耶講洗心移性，默祈親一；回講堅心定性，清真返一。雖五教之傳法不同，要皆以一為本原，以心性為入手，自是由一理而化為五教。……現在五教合一，乃收圓之象，猶之返本還原，俱為不昧之靈性，則又合為一也」（福山榮園 1993: 77）。這一類的論述模式，目前也完全反映在「發一崇德組」的上課教材中，如教材中提問：「五教共同追求之目標？」教材中所提供的答案是：「儒教：執中貫一，存心養性，主忠恕。道教：抱元守一，修心煉性，主感應。佛教：萬法歸一，明心見性，主慈悲。耶教：默禱親一，洗心移性，主博愛。回教：清真返一，堅心定性，主仁慈。」（《修辦津要》2005: 9）；又如教材中問到：聖經中「復活之真義如何？」教材中的答案是：「本性恢復自然活現，亦即主人當家。」（《修辦津要》2005: 103）；又如解釋到：何謂基督教裡的上帝？」教材中寫道：「〔基督教的上帝〕道場尊稱為『明明上帝……』，因為祂是一切萬物的本源。……宇宙間至高無上的真主宰只有一位，不論儒釋道耶回，或是一貫道，最高的崇敬對象就是同一位無形無相、不生不滅的造物主。」（《行德班傳題手冊》2005: 130-131）等等。其實，如本文一開始所引用的訓文裡，內夾帶著「五教聖人」四個字，已經清楚表達了一貫道將啟示性的宗教（基督教和伊斯蘭教），也涵蓋在「在啟示中看見經典」的框架中。

六、討論與結論

在國際政治的舞台上，原教旨主義運動是政治場域與宗教場域的交集體，是在帝國主義或殖民主義所宰制的情境中，被壓迫者結合了「宗教本質主義」(cultural essentialism)或「文化本質主義」(認為特定宗教或文化背後蘊含了永恆不變的真理)，和「民族 - 國家主義」(ethno-nationalism) (將政治體與特定民族的優越性相結合在一起)，而產生的複雜、高度帶有意識型態特質的政治性行動(ter Haar 2003: 4)。不過，這種運動也可能發生在一個先進國家的內部，例如當某些自認是文化或宗教的多數者，在世俗政治或世俗文化體制的侵擾下，感覺到本身被邊緣化，而想要重新以宗教來聚合群眾，以試圖再度進入公共政治場域當中(Wallace 2004: x)。

一貫道和這種一般大眾媒體焦點下所常注意到的原教旨主義運動當然不盡相同，因為它的直接起源並不是對「社會過度世俗化與宗教被邊緣化」的反動，信徒也沒有積極參與公共領域，更沒有致力於創造任何世俗性的政治組織。簡言之，如果原教旨主義是一種同時包含了政治與宗教的雙重性的運動的話，一貫道當然就不能算是一種原教旨主義運動。甚至於，進一步來看，那些往往必然和原教旨主義相連的暴力屬性：「自認為自己的宗教傳統的神聖性是獨一無二的，而得以有施行暴力的正當性」(也就是「例外主義」(exceptionalism)，參考 ter Haar 2003: 6)，在一貫道裡面也看不到。

然而，本文全篇的討論，之所以仍然使用原教旨主義這個概念，來與一貫道的經典運用模式進行對話，背後主要的基礎是建築在：它們都是以「回歸傳統，而且是根據傳統典籍，或者至少是透過傳統典籍，得以清楚界定出一個絕對的超越性的範疇，再以此來清楚劃定己團體的界線，以及指導參與者如何在現代社會裡得以適當而正確的生活」。也就是說，在原教旨主義的核心特質，「象徵性的回歸」和「以此來建立身分和做為行動依據」這兩點上，在當前一貫道教團內

的論述與行動模式裡，是相當明顯的。也因為有這種性質上的共通性，拿一貫道與原教旨主義運動相對比，可能有助於我們更清楚的看到，當人們面對著現代性與文化帝國主義的衝擊，並且已經被激發出某種宗教性的反應時，以華人宗教為主軸而產生的表現模式，與其他宗教間有何共同性與差異性。

這裡，讀者或許會聯想到，到底有沒有所謂的原教旨主義的類型學存在？如果有的話，會有哪些類別？而一貫道在其中又處於什麼位置？其實，原教旨主義的跨文化比較，是一件相當困難的事，學者所進行的，多半是僅在一神論的傳統內來做比較（僅比較基督教、伊斯蘭教與猶太教）（如 Bruce 2000；Lawrence 1989）；或是，雖然涵蓋了佛教或印度教，但其實仍在原一神論傳統運作的模式上，試圖加以擴大解釋來涵蓋其他宗教（如 ter Haar 2003）。而唯一比較有野心的企圖，是來自 Marty 與 Appleby 等人(1991)長達十年以上的大型研究計畫，在後續出版的五大冊研究報告中，試圖涵蓋原教旨主義的各個面向，並始終將佛教與印度教這類「非一神論」的宗教傳統考慮在內，不過，報告中僅在第一冊包含了東亞儒教和日本的宗教，後面幾冊則將東亞宗教部分完全剔除，甚至在另外單獨出版縮簡版結論的《強勢宗教》(*Strong Religion*)一書當中（Almond et al. 2003，徐美琪譯 2007），已將東亞儒教復興運動剔除在原教旨主義運動外，並認為其本質是「對現代提出建設性的批評，且是由知識分子主導，而非動員式的軍事衝突」（Almond et al. 2003，徐美琪譯 2007: 167）。於是因為背後沒有軍事衝突的成分，因此不列入考慮。簡言之，因為學界只看到東亞由上而下的、由知識分子所倡導的儒家的復興，忽略了民間還有自發性動員的本土宗教文化運動，且學者又過度強調原教旨主義暴力衝突的面向，所以自然不會把活躍於華人民間社會的教派運動（包括一貫道）看做是原教旨主義的一環。

而在 Almond 等人剔除了東亞儒教以後，進而所做的原教旨主義的總歸類，共列出了五個面向（對外界的反動性、對經典的主動選擇性、二元論的世界觀、相信經典字句的無謬誤、和千禧年末世思

想)，並以反映在這五個面向上的「高」、「低」、或是「無」為基準，而對全球的各種相關運動（以十八個運動為例）做了類型上的區別，只是，在列聯表中，並沒有再給予各類運動特定的分類學上的名稱（參考 Almond et al. 2003，徐美琪譯 2007: 421-422）。嚴格講起來，這不是一個類型學，只是「五面向的列聯表」，但這已是筆者目前所見關於原教旨主義運動的唯一分類系統。

此外，Almond 等人，以一神論傳統為基準，進行了分析上的歸類，認為基督教、伊斯蘭教、猶太教中的原教旨主義運動是「純粹的原教旨主義」，而其他如佛教或印度教的相關運動，只是學習了一神論的形式以後所產生的「綜合性的原教旨主義」或「混雜型的原教旨主義」（Almond et al. 2003，徐美琪譯 2007: 166）。

Almond 等人所提出的五個面向，將東亞儒教剔除在類型學之外，但事實上，筆者認為，以帶有末世論思想的一貫道為例，其實這五種可以區別原教旨主義內在差異的面向，實在不失為犀利的透視一貫道的世界觀與政治取向的重要判準，²¹ 若由這些判準來出發，把一貫道的性質拿來與原教旨主義的有關討論相對比，而不先限定一貫道是不是原教旨主義運動的問題，或者如前面所做的，暫時用一種「弱定義」來放寬原教旨主義運動的範圍，而將一貫道包含在內以進行對比，這些做法對於增進兩邊的理解（理解全球原教旨主義與理解一貫道）而言，其實都將是頗有啟發性的。因此筆者嘗試將原教旨主義的有關概念帶入本文的討論中，並希望將當代華人宗教運動的社會心理與文化行動模式，與那個「最常被拿來指稱因宗教與現代性之間的矛盾所產生的對抗性運動」（也就是原教旨主義運動），兩者之間彼此的異同上，由其中來突顯華人文化型態與宗教活動上的特殊性。

不過，筆者無意用前述 Almond 等人所提出的五個面向，逐一去討論一貫道與「一神論傳統下之原教旨主義運動」間的異同，因為那

21 在前述這五種面向上，依據筆者個人主觀的歸類，會認為它們相對應的反映在一貫道上的分別是：「弱、強、弱、弱、強」。

五個面向，其實只是一些更基本因素的「共變性」的結果而已。這些更基本的因素，從分析上來講，筆者以為至少有三個因素，分別是：特定宗教傳統在歷史過程中所沈澱下來的性質、外在特定政治脈絡裡民主政治操作模式的背景、和運動的發起者是誰（屬於哪一個社會階層）？而這三者間的交錯關係，則可能形成進一步的新的因子來影響原教旨主義運動發展的路徑。

而本文所處理的核心問題，則僅是前述的第一個基本因素：宗教傳統在歷史過程中所沈澱下來的性質；考察的焦點，則是以一貫道的經典操作與運用為主。筆者的發現是，一貫道中「啟示」與「經典」分離的性質並沒有被改變，但是「經典」開始被加入了「啟示」的性格，包括重新解經、以附加性的方式用「啟示」來「聖化」「經典」（例如說神明降筆來為「經典」重新寫序）等等。歷來的「經典」，或是「經典」的作者，被放在一個「擬制性的道統」裡而被連接起來，使得「經典」存在的背後，有濃厚的關於時代使命感的「啟示性」的意味。這是一種透過「啟示」將「經典」的正當性、生命力和時代的貼合性等「再現」與再激發出來的一種特殊的「象徵性回歸」模式，而不同於一神論傳統裡的原教旨主義，經典中已經帶有啟示性，回歸經典已經等於是進入了啟示的氛圍裡，接下來的重點會是如何解釋聖經與當代事件間的關連性，而不是去增添新的元素在聖經的文字上。

然而，正是前述所描述的一貫道所帶有的這種高度動態性和混合性的經典操作模式裡，它稀釋了典型的原教旨主義所具有的那種絕對性、超越性和文化本質主義。如果說有一種看起來可能是極為矛盾的宗教現象「綜攝性的原教旨主義」(Syncretic Fundamentalism)（以不斷重新組合出來的永恆不變的真理或道統做為象徵性回歸的依據）存在的話，那麼當代華人文化裡的教派活動，在試圖回歸傳統，以建立身分認同與建立行為指導原則的依據時，在「經典」與「啟示」分離的文化內在困境之下，只有不斷以各種擬制性的結合，試圖將「經典」與「啟示」重新結合在一起，並試圖將其統合在時代中新出現的「道

統的代理人」身上（即新興教團本身，或是教團的教主），以進一步的有助於參與者根據這一套文化象徵符號，來抗衡或是至少是適應於，複雜的現代性所帶來的各種生活上的焦慮與挑戰。而這背後正是有著一個像是「綜攝性的原教旨主義」這樣的文化機制在操作著。

「綜攝性的原教旨主義」一詞，在邏輯上當然是矛盾的，一個對於傳統權威的回歸，怎麼可能是建立在不同來源的重新結合呢？然而若從民眾宗教實踐的角度，而不從宗教菁英的角度來看，這個問題也許不是那麼難以理解。因為只有在「象徵性的回歸」裡，一般民眾才有可能由想像的「單純而絕對的過去」裡，去引發出確定性的行動。

「單純而絕對的過去」，對知識分子或是宗教菁英來說或許不可能，但是對於一般民眾來說，卻得以由各種各樣的方式創造出來，甚至於它的來源上的多重性也並不構成邏輯上的矛盾，只要能夠透過儀式性過程和日常性的社會支持，而能對這個傳統的擬制上的單一性和神聖性不斷予以再確認即可。這顯現出華人民間社會中的神聖權力，並不像西方基督教社會的宗教神聖權力，是凝聚在聖典當中和壟斷在宗教專業人士的手裡；也顯現出在文化主導權的競爭裡，中央王朝與知識分子，或者已經消失，或者已經大大減低了壟斷性。

如果「綜攝性的原教旨主義」，當其在實踐操作上已不再構成內在性的矛盾，那麼現在，在這種較複雜的構成基礎上，它反而是教團可以隨著時代背景和信徒需要的變化，而可能來不斷進行自我調整的樞紐。不過，如果「象徵性的回歸」所要回歸的內容，有可能隨著信徒的需要而改變的話，那麼這些民間教派的活動模式，似乎又顯得過度的世俗性與功能性了？其實，這也並非是如此，而是我們或許應該說，華人社會裡的「神聖性的文化傳統」，在不同文化行動者（中央政府、知識分子、一般民眾、以及各個宗教傳統等等）文化主導權競爭的場域裡，一直處在一種相互競爭、相互構成、與「相互正當化」的高度複雜的變動過程當中，以致於一個表面看起來是「一元化」的意識形態，縱然有著高度權威化的特質，但內容卻可能不斷在信徒的「相互主體性」過程中，保有著高度的變動性。不過，這種「綜攝性

的原教旨主義」，當然已經大大的遠離了西方一神論傳統下的「啟示與經典的合一」，以及在一個明確定義的、絕對性的權威下，所可能會產生的宗教與世俗社會間的長期的緊張性。反而，在華人社會裡，在更大的範圍上，類似於原教旨主義的文化行動，僅是一種挪用傳統的文化符號來據以抗衡或適應於現代性的自組社群的舉動，但它不必會和政治動員或暴力衝突間連結在一起。

進一步的，如果說一貫道只是某種挪用傳統的文化符號來據以抗衡或適應於現代性的自組社群的舉動，那它為什麼會發生在民間教派的團體中，而不是佛教或道教團體？或甚至是儒家團體呢？另外一個相關的問題則是：從什麼時候開始，民間教派變成了傳統文化的代言人角色，而不再是民間的叛亂組織了呢？第一個問題並不難回答：其實佛教、道教、儒家也都可能產生這類的團體，只是民間教派——奠基在打破專業宗教執事者與一般信眾之間的界限，以及將宗教的超越性緊密的融入在家庭規範與日常生活的實踐當中——它的動員基礎較佛教或道教來得更大、更廣泛和更直接，除了過去因為中央政府壓制造成發展上的障礙以外，幾乎在現代性進入華人社會以前，民間教派就已經是民間相當主要的社會組織的一種形式了(Ownby 1996)。因此，目前，一貫道這樣的帶有文化性「象徵回歸」意涵的宗教組織，只不過是在原有的社會互助的組織形式之上，在原有的「三教合一」的綜攝主義的思想與動員基礎之上，因應集體社會意識的需要，而開始產生的進一步的偏向於原教旨主義性質的文化轉向罷了。

上述的說明，也幫助我們回答了第二個問題（一貫道何時變成了傳統文化的代言人？）。一貫道逐漸成為華人文化的代言人，而不只限於民間自組教團的教內性的互助角色，這一方面和一般群眾在文化失根裡所產生的集體文化焦慮有關；另一方面則是知識分子的與傳統文化脫勾，空出了儒家解釋權的壟斷，而讓某種發自基層民眾的「文化性的原教旨主義」（結合了「經典」與「啟示」這兩個元素）有了得以自然發展的機會。整體來講，在時間上，這些現象在台灣的發生，大致上是在 1980 年代以後，本文在第四節的討論裡也曾有所說

明。

當然，還有幾個相關的概念，也都能適用於拿來對一貫道進行對話與分析，一個是「活力復甦運動」(revitalization movement, Wallace 1956)，²²是指某個社會出現危機或是集體承受壓力過大時，所出現的各種想要以文化層面的整體性想像來尋找出路並減輕壓力的運動，它可以是由傳統文化裡找出路，也可以是完全丟棄自身文化而由西方文化裡找答案。「活力復甦運動」中包含了原教旨主義運動，但是含意比原教旨主義運動更廣泛（因為它同時包含了回歸傳統文化和反傳統文化的這兩類文化運動），這個名詞，顯然不能比原教旨主義更直接而精確的彰顯出一貫道的「象徵性回歸」的基本性質。其次，「本土主義運動」(nativistic movements, Linton 1943)，是以捍衛本土文化為訴求的社會運動，雖然帶有濃厚的「象徵性回歸」的意味，但含意中彰顯不出現代情境或後現代情境裡要與「現代性」相抗衡的文化訴求。最後，「復興運動」(revival movement)，這個比較一般性的用語，指涉任何對於已經沒落的組織或文化的再復興的努力，這個概念也不能幫助我們看到太多在現代社會中，大眾宗教實踐層面所產生的有關文化回歸的新意涵。因此筆者選擇以「原教旨主義」做為分析性的工具，並扣緊「非制度宗教」與「非一神論傳統」的文化情境裡的「建構傳統」的過程來做分析，以突顯出華人宗教文化在現代社會所面臨的內在性的困境，以及民眾如何因強烈的集體情感上的需要，而

22 "revitalization movement"，學界常翻譯為「復振運動」，而由「復振運動」這個中文詞彙出發，往往望文生義的被理解為：「在碰到社會危機時，以復興傳統文化為方式，來增加社會適應力和個人抗壓力的一種文化調適機制」，雖然這種理解方式不能說是完全錯誤，但實則大大窄化了原來這個概念所要涵蓋的議題與現象。筆者傾向於將這個詞譯為「活力復甦運動」。Wallace (1956: 265)原來的討論脈絡裡所提供的定義是：「社會成員中，一種深思計畫的、有組織的、有意識的努力，要去建構一個較為令人滿意的文化。」為什麼社會會發生這樣一種運動？那是因為傳統的文化，無法有助於人們對抗新產生的社會壓力，而當人們傾向以文化性的角度（認為問題主要出在文化上，而沒有想到是社會結構或其他層面）來理解問題癥結時，往往造成了人們對新的文化圖像的需求，以希望能夠解決新情境所帶來的緊張與困難。而這個運動所要「復甦」(revitalize)的並不是「傳統」，而是文化中可以面對危機與挑戰的那種「能力」。此外，這不是零星的去挪用傳統文化來做復興，而是要整個創造出一套新的文化，其可能帶有舊文化裡的元素，也可能是完全反對舊文化的。由此看來，用「活力復甦運動」這樣的譯語，可能會比「復振運動」較不容易造成誤解，也更貼切於它的原意。

可能克服這種困境，繼而產生出類似於原教旨主義的「象徵性回歸」舉動，當然，也因為文化型態與基礎上的差異，這後續產生的宗教運動，與一神論傳統下的「原教旨主義」間已經有很大差異。

嚴格講起來，由一神論傳統中所發展出來的「原教旨主義」概念，當然並不是說明一貫道最適切的概念，最適切的概念還有待更多深入的經驗性研究，以在更能扣緊實際文化脈絡和儀式情境的前提下，才可能發展出更佳的分析性框架。不過，目前以「原教旨主義」這個概念為主軸，在不完全將「一貫道」與之劃上等號，和僅用之做為對話性的參考框架，討論在全球現代性的衝擊裡，發生在不同時空場域裡屬於保守性立場的文化回應的相似性與相異時，它實不失為一個有利於開展宗教社會學討論和比較宗教研究分析的出發點。至於完整詳盡並能照顧到一貫道之完整文化邏輯的有關討論，並不是本文所能承擔的主要目的，比較性和分析性的觀照，才是本文的主要研究宗旨。簡言之，本文的討論與分析，不完全是經驗性的，並非以詳細考證一貫道中的經典運用與儀式展演為宗旨，而是嘗試以一貫道中的經典操作模式為素材，並與一神論原教旨主義運動裡的經典操作模式相對比，希望能就華人文化型態中對於宗教經典操作的模式，以及華人大眾宗教中對於真理與經典的態度等，深入討論其運作的內在性質。

事實上，明、清以來，佛教、道教以外的教派運動，已是華人民間社會場域中普遍存在且極為鮮明的社會組合，而在當代台灣，以一貫道為主要構成，這類教派運動，人數更已達數百萬。在合法化發展的情境裡，一貫道大量的書籍出版、公開的文宣活動、對傳統經典閱讀的推廣、和對傳統倫理道德的大力提倡等等，都使得它不再是秘密宗教團體。就一貫道的同時帶有傳統與現代樣貌的集體社會行動而言，它不單只是一種追求宗教救贖的活動，而更是：一方面複雜的制約在文化傳統裡，一方面又為新的社會情境所激發出來的集體性社會運動。現在，我們有沒有什麼社會學的分析工具可以加以貫穿性的加以理解有關現象？並可以藉此來突顯出一貫道的社會旨趣與動員過程？在這種企圖心下，筆者使用了原教旨主義的概念（挪用經典文字

以象徵性回歸宗教正統，並據以產生政治或社會行動）和經典社會學的考察角度（關於宗教經典之造作、詮釋與流通背後文化傳統與社會性過程之考察），並將兩者交互辯證對比與運用，以希望能開展出對於一貫道行動內在邏輯的更深刻的分析。而這些分析的結果，將有助於與西方社會「一神論聖經經典傳統」下所產生的「教會／教派」宗教組織分裂性發展模式間，進行進一步的對話，不過，這已是下一階段的理論與經驗性的討論重點了。

另外，本文只處理了與原教旨主義相關的經典詮釋與運用的問題，對於其他和原教旨主義議題密切相關的議題，不同宗教或文化型態中所認定的真理的內在性質？真理與社會生活之間的關係？執行真理的機構？這些機構與世俗社會之間的關係等等，本文中幾乎沒有觸及。因此，雖然本文背後有著強烈的「跨文化比較」的企圖，但就原教旨主義議題的比較性分析來說，本文仍只是一個相當局部而試探性的討論。

誌謝：感謝本刊主編和編委細心而詳盡的建議與指正，編輯的耐心協助修改事宜，及兩位匿名審查人所提供的富有建設性的修改意見，使得本文內容在修訂過程中，有了大幅的調整與改進。當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

參考文獻

- 丁拾呆(1996)真理之鑰——對道的認識。台北：三德書局。
- 大學證釋(2002)。台北：光慧文化。(初版於救世新教，1926)。
- 中庸證釋(2003)。台北：光慧文化。(初版於救世新教，1926)。
- 王見川、李世偉(2000)台灣的民間宗教與信仰。台北縣：博揚文化。
- 仙佛合著(2005)不朽聖業。台北：光慧文化。
- 吉岡義豐，余萬居譯(1985)中國民間宗教概論。世界佛學名著譯叢，第五十冊。台北縣：華宇。
- 行德班傳題手冊(2005)。南投縣：光慧文化。
- 余英時(1988)文化評論與中國情懷。台北：允晨文化。
- 宋光宇(1983)天道鉤沈。台北：元祐。
- (1995)宗教與社會。台北：東大。
- (1996)天道傳燈(上、下冊)。台北縣：三揚印刷。
- (1998)一貫真傳(一)基礎傳承。台北縣：三揚印刷。
- (2002)宋光宇宗教文化論文集(上、下冊)。宜蘭縣：佛光人文社會學院。
- 李世瑜(1975)現在華北祕密宗教。台北：古亭書屋。
- 李亦園(1999)宇宙觀、信仰與民間文化。台北：稻鄉。
- 李慧娟(2004)一貫道發一崇德道場學生道團之研究——以台北學界伙食團與宣教關係為例。玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。
- 杜維明(2001)東亞價值與多元現代性。北京：中國社會科學出版社。
- 性理題釋(1996)活佛師尊著。台南市：籲巨。(初版於1940)
- 林本炫(1990)台灣的政教衝突。台北：稻香。
- 林榮澤(2000)一代明師——師尊張天然略傳。台北縣：正一善書。
- 邱巍(2001)民初孔教會及孔教運動。中共浙江省委黨校學報，第二期。
- 柯欣雅(2002)近十年台灣兒童讀經教育的發展。花蓮：花蓮師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 崇德學院彙編(2005)修辦津要。南投縣：光慧文教基金會。
- 張天然(1937)一貫道疑問解答。台北：三德書局(n.d.)。
- 發一崇德率性進修手冊(2004)。南投縣：光慧文教基金會。
- 黃意靜(2002)一貫道回文訓文研究——以「行契天道合人性」為例。台中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文。
- 福山榮園編輯(1993)性理題釋。彰化市：光明國學。(福山榮園版本，又稱《一

貫道疑問解答》。

劉創楚、楊慶堃(1992) 中國社會：從不變到巨變。香港：中文大學出版社。

慕禹(2002)一貫道概要。台南市：籲巨。

謝文治(2005)修持理念問答。台北：光慧文化。

鍾雲鶯(2000)民國以來民間教派大學中庸思想之研究。台北：政治大學中國文學研究所博士論文。

——(2004)一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察。台灣宗教研究 4(1): 37-70。

——(2006)論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義。臺灣東亞文明研究學刊 3(1): 163-187。

瞿海源(1989)解析新興宗教現象。見徐正光、宋文里編，台灣新興社會運動，頁 229-243。台北：巨流。

——(2006)宗教、術數與社會變遷（一、二）。台北：桂冠。

蘇雅莉(2005)高中國文課程標準與國文課本選文變遷之研究。台北：政治大學國文教學碩士班論文。

Almond, Gabriel A., R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan (2003) *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: The University of Chicago Press. (強勢宗教，徐美琪譯，2007，台北：立緒)

Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MA: The John Hopkins University Press.

Barr, James (1978) *Fundamentalism*. London: SCM Press.

Bruce, Steve (2000) *Fundamentalism*. Cambridge: Polity.

Coward, Howard (2000) *Scripture in the World Religions*. Oxford: Oneworld.

Eisenstadt, S. N. (1999) *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution*. Australia: Cambridge University Press.

Hinnells, John, ed. (1995) *A New Dictionary of Religions*. Oxford: Basil Blackwell.

Hood, Ralph W., Peter C. Hill, and W. Paul Williamson (2005) *The Psychology of Religious Fundamentalism*. London: The Guilford Press.

Hunt, Stephen (2005) *Religion and Everyday Life*. New York: Routledge.

Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. (文明衝突與世界秩序的重建，黃裕美譯，1997，台北：聯經)。

Lang, Graeme, and Vivienne Wee (2004) Fundamentalist Ideology, Institutions, and the State: A Formal Analysis. Pp. 47-70 in *Religious Fundamentalism in the Contemporary World*, edited by Santosh C. Saha. New York: Lexington Books.

Lawrence, B. B. (1989) *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the*

- Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Linton, Ralph (1943) Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230-240.
- Marsden, George M. (2006) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. (1991) *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ownby, David (1996) *Brotherhood and Secret Society in Early and Mid-Qing China*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Talbot, Ian A. (1991) Politics and Religion in Contemporary India. Pp. 135-161 in *Politics and Religion in the Modern World*, edited by George Moyser. New York: Routledge.
- ter Haar, Gerrie (2003) Religious Fundamentalism and Social Change: A Comparative Inquiry. Pp. 1-24 in *The Freedom to Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, edited by Gerrie ter Haar & James J. Busuttil. New York: Routledge.
- Tu, Wei-ming (1991) The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case of the Confucian Revival. Pp. 740-781 in *Fundamentalism Observed*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993) Confucianism. Pp. 139-228 in *Our Religions*, edited by Arvind Sharma. New York: HarperCollins.
- Wallace, Anthony (1956) Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study. *American Anthropologist* 58: 264-281.
- (2004) Forward. Pp. vii-xi in *Reassessing Revitalization Movements*, edited by Michael E. Harkin. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Yang, C. K. (1961) *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

我參加一貫道，讀到了扶鸞版本的大學和中庸

丁仁傑

個人這幾年來的研究進程，遊走在社會學、宗教學和人類學之間，寫作上則大致經過了幾個階段，第一階段，由對慈濟的較細膩個案研究開始，我捲入了一個和自己生活經驗完全不同的社會實踐場域，自此已超過十年，我已深陷於「門外漢」焦慮症當中，或許寫作的動機也就是來自於「無知」，這種不穩固的基礎點，使我必須在不同的宗教場域裡來回穿梭來增加理解，但是可能這之中所寫出來的不正確和不適當的東西也不少吧。

要解釋台灣的各種宗教現象，首先碰到的問題是理論資源上的間接性和零碎性，於是我試圖在研究進行的第二階段，更為宏觀性的討論當代台灣宗教發展的制度性情境。這之後我開始進入下一階段，試圖實質性的就幾個宗教次場域（民間信仰、佛教、民間教派）的內在性邏輯和其與大環境變遷間的關係分別做分析性的陳述。這一階段工作的目的，是希望在宏觀架構之外，對當代社會個別的新興宗教場域，進行更細緻的解析，並希望能將其與傳統華人社會的宗教發展生態有所對比與連結。

目前的這一篇文章，則是屬於我第三階段進程中的一部份，我希望能就民間教派結社活動在華人社會裡的文化與社會意義，在扣連上時代變遷中制度性情境改變的輪廓裡，再進行深一層的分析性的討論。尤其是我想要說明：到底在民間社會裡，民間教派是正統或是異端？為什麼民間教派有如此大的動員基礎？而到了當代台灣，為什麼民間教派又成為了華人傳統文化的代言人？而這個宗教活動的次場域，在整體華人文化權力建構與再現的過程裡，它又佔據了什麼樣的位置？

我個人開始碰觸到民間教派，是出於研究新興宗教時所碰到的研究上的困難，使我更投入於對民間教派的歷史演變的探討。因為，明清以來，華人社會就存在著各式各樣的民間教派運動，它們與當代的新興宗教現象，其社會性起源雖然不同，但在新興宗教組織的動員過程中，二者卻很難劃清界線，前者主要以三教合一的「綜攝主義」為核心思想，並打破了出家人對於宗教神聖權力的壟斷，它們雖然非法存在，在中華帝國時代的末期，卻已蔚為民間結社活動的主流，也已

確立出華人民間社會裡，宗教團體在取得其正當性時所最能被普遍接受的論述型態。這樣的一種民間文化的主流，和現代社會的自由化所造成的新生態之間，彼此之間的扣連機制何在？雖然這還是一個有待澄清的問題。不過至少我們可以確定的是，十七世紀以來，民間教派所產生的打破「出家僧團神聖權力壟斷」和打破「宗教團體間教義上的界線」的舉動，有助於後續各種新興教團的出現，這也是後續的新興教團活動在建構自身宗教權威性時，所經常使用的動員機制。

而民間教派活動在當代台灣的具體呈現，當然最主要的就是一貫道。出於各種研究旨趣上的需要，我乃從 2005 年 11 月開始進入「發一崇德組」求道，第一天的參與，印象最深刻的就是感受到了「三才」之「開沙」儀式所創造出來的奇異的宗教氣息。

後來在二年持續的活動參與裡，又有幾件事情讓我印象深刻，一個是一貫道這幾年所熱烈推廣的讀經運動，使它顯然已經不再是一個秘密性的教派團體，而是熱衷於傳統文化的熱烈推廣者了。另一件事情，是當我對照一貫道上課教材所使用的大學與中庸，發現它們竟然和朱熹版的大學中庸有極大差異。等到我找到教內流通的大學證釋和中庸證釋全文來看，更是發現它們竟然都是扶鸞本，書中還有孔子、朱熹等降鸞對經典文字提出看法。

我感覺到，我看到的顯然是民間儒教的典型的操作模式。而為了後續敘述與討論上有著力點，我乃大膽的嘗試借用原教旨主義的概念，來與一貫道的經典操作模式、文化訴求、和認同建構過程等來進行對比與討論，希望能有助於重新認識華人民間教派的內在動力與變遷機制。

這篇文章一開始用英文寫作並曾在兩個國際研討會上發表，在國際學術會議上，扣連在原教旨主義的概念，這至少是一個很快可以幫大家進入對話平台的啟發性的概念框架。不過，拿到中文學界進行討論時，因為中文的一貫道文獻較為豐富，我的文章在資料和概念引述上，就開始出現了種種因為概念與實質現象間的連結不夠精確，而造成讀者在閱讀上的不滿意。應中文研討會之聽眾意見，和投稿時審查人的審查意見，這篇文章已經反反覆覆經過不少修改，目前的文章和初稿的樣態差異已經相當大了。不過我覺得，這一篇文章雖然處理的問題還是相當局部，使用的概念也比較大膽，但就做為認真檢視一貫道教團的社會學意義而言，以這種具有文化比較性的概念出發來做討論，或許可能給一貫道研究帶來新的活力和啟發性。

