

环境、条件、抉择：
新加坡一贯道宝光建德和
发一天恩（群英）组线发展研究

**ENVIRONMENT, ATTRIBUTES AND CHOICE:
A STUDY OF THE DEVELOPMENT OF YIGUANDAO
(UNITY SECT) BAOGUAN JIANDE AND FAYI TIAN'EN
(QUNYING) SUB-BRANCHES IN SINGAPORE**

吴玉美
GOH YU MEI

新加坡国立大学中文系
**DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE
2011**

环境、条件、抉择：
新加坡一贯道宝光建德和
发一天恩（群英）组线发展研究

**ENVIRONMENT, ATTRIBUTES AND CHOICE:
A STUDY OF THE DEVELOPMENT OF
YIGUANDAO (UNITY SECT) BAOGUAN JIANDE
AND FAYI TIAN'EN (QUNYING) SUB-BRANCHES
IN SINGAPORE**

吴玉美
GOH YU MEI
(B.A. Hons, NUS)

新加坡国立大学中文系
硕士学位论文
**A THESIS SUBMITTED
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE
2011**

ACKNOWLEDGEMENT

First of all, I would like to express my deepest gratitude to my supervisor, A/P Su Jui-Long. He had introduced me to this topic and provided me with invaluable ideas and comments to help me during my course of study and the writing of this thesis. Without his help, this thesis will not have been possible.

Next, I sincerely thank all who had helped me when I was conducting my fieldwork. These people include Mr Liao Xiangfu, Dr. Yu Weicheng, Mdm Lin Cuimei, Initiator Wang, Initiator Liao, Initiator Lin, Initiator Guo, Mr Huang Sanyan, Mr Zhang Liwen, Ms Pai Shui-Mei and Mr Lin Yongdang, who had facilitated my fieldtrip in both Singapore and Taiwan. In addition, I would also like to thank Chairman Lee Yu-Chu of The Republic of China I-kuan Tao Association, Mr Lin Wanchuan, Dr Lin Rongze and Mr Ye Yongjin who has provided me with invaluable materials for my research. Besides the named few above, I would also like to thank many others who had helped me during my fieldwork in one way or another. Without them, I would not have been able to conduct my fieldwork. Regrettably, I am unable to list down all their names.

Special thanks go to Professor Prasenjit Duara and A/P Yung Sai-shing. Professor Duara has exposed me to many different studies on religion while reading his module. This exposure had widened my view and facilitated me in organising my materials. A/P Yung has also given me useful suggestion for my thesis during his class, Graduate Research Seminar.

I would also like to thank National University of Singapore for funding my M.A. course and fieldtrip to Taiwan.

Last but not least, I would like to thank my beloved family and friends who have given me mental support during my course of study. It is with their support, that I could successfully complete my M.A. education.

目录 CONTENTS

Acknowledgement	i
目录	ii
Abstract	iii
第一章：绪论	1
第一节 中国宗教与宗教研究理论	1
第二节 一贯道研究回顾	5
第三节 研究动机和问题意识	14
第四节 研究义界	15
第五节 章节概述	15
第六节 预期目标与贡献	16
第二章：一贯道的过去与现在——宝光建德与发一天恩（群英）组线	18
第一节 引言	18
第二节 起源：一贯道在中国	19
第三节 发展：一贯道在台湾	24
第四节 开拓：宝光建德与发一天恩（群英）在新加坡	30
第五节 结语	37
第三章：新加坡的宗教环境	40
第一节 引言	40
第二节 宗教政策下的宗教团体	41
第三节 社会变迁变与宗教团体	48
第四节 结语	59
第四章：新加坡宝光建德与发一天恩（群英）发展倾向	61
第一节 引言	61
第二节 发展倾向	62
第三节 组织条件	73
第四节 结语	81
第五章：结语	83
参考书目	90

ABSTRACT

What causes changes in the development of religion and religious groups? The factors may vary as the subject in question changes. However, most of the studies would focus more on the environmental factors, such as social change and political influence. On the other hand, as one examine the subject of this paper, two sub-branches of Yiguandao (Unity Sect), Baoguang jiande and Fayi tian'en (qunying) in Singapore, one could discover that they are similar, but not identical. Why causes the difference since they have identical doctrine, and are subjected to the same environmental factors?

In view of this, this paper aims to study the development of the two groups in question closely in various areas of their development. The paper would start with questioning the perspective of the present studies on religious development, as well as that on Yiguandao. It would then propose to study the sub-branches of Yiguandao in details and to study not just the external environmental factors, but the internal factors such as the internal attributes of the group, which would affect the development of the group.

Next, this paper would go on to trace the overall development of the subject in question, so as to better understand how the groups have changed as the situation they face changes. In addition, the religious environment of Singapore is also examined to understand how it affects religious groups in Singapore.

With the mentioned external factors in mind, this paper proceeds to compare the development of Baoguang jiande and Fayi tian'en (qunying) in Singapore. The areas to compare include their positioning, targets of activities and missionary efforts, trends of activities organised, and organizational structure. After a close examination of their similarities and differences, this paper argues that the differences are possible because each sub-branch is independent from the other sub-branches and also, there exists a certain degree of flexibility in their

doctrine. With that, this paper further argues that environment factors would only narrow down the direction in which particular religious group can develop. Attributes of the group would further limit the choices. Where the environment and attributes of the group permit, it is the choice of the respective groups which determines the final form of the group.

环境、条件、抉择： 新加坡一贯道宝光建德和发一天恩（群英）组线发展研究

第一章 绪论

第一节 中国宗教(Chinese religion)¹与宗教研究理论

随着时代的变迁，宗教该何去何从？这个问题一直是研究宗教的学者所关注的问题之一。其中被提出最有影响力的理论为“世俗化”理论（secularization）。这个理论最早被提出时，称宗教将最终被科学取代而消失。但是，事实证明，在现今科学挂帅的社会，不少宗教不但没有消失，反而更加蓬勃发展。不少学者因此不是推翻世俗化理论，就是对世俗化理论作出修正。Charles Tylor将有关“世俗化”一词的意思分类为三个层面：一、宗教和政治分离，导致宗教信仰从社会舞台上消失，成为个人自己的选择；二、随着宗教脱离个人的日常生活，人们也逐渐与宗教脱离，成为无宗教信仰者；三、由于出现其他在一些方面和宗教信仰扮演同样角色的事物，使得宗教信仰从无可挑战的地位，成为个人所能选择的选项之一。²这三个相关而不尽相同的层面在很大的程度上总结了学者们对于世俗化理论的修正。首先，宗教和政治的关系

¹本文将中国宗教定义为所有从中国或中华文化中繁衍出来的宗教。这包括了大乘佛教，并在很大程度上涵盖了所有华人所信奉的信仰，但却不包括基督教和回教。

²Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp.1-3.

已不如中古时代的欧洲般密切，社会已不再是以宗教为主导，宗教因而退居成为一种比较个人的经验。³ 不过，由于近期出现宗教团体积极于社会活动，所以学术界对此尚持保留态度。

此外，世俗化理论的另一个局限是世俗化理论主要是根据西方世界的情况而提出的理论。因此，究竟是否适合运用这个理论来解释华人世界的情况仍是个未知数。虽然已有学者使用宗教理论来解释中国宗教，但是这种情况还是属于少数。实际上，中国宗教研究和社会学学术界的宗教研究之间已出现断层。两者不是无视，就是过于简化对方学界内的研究成果，或是讨论一些对方学界内比较旧或是已经过时的概念及理论。这导致两个学界之间缺乏对话。⁴

虽然世俗化理论仍未完善，但是与世俗化理论有关的研究基本上肯定了人们对于宗教的态度的改变和宗教在现今社会所可能占有的位置。而这又引出了另一个问题：随着宗教所能在社会上扮演的角色的改变，宗教本身是否有所改变？Max Weber认为宗教因循时代改变而做出的改变是宗教的理性化(rationalization)。宗教主要是在社会上其他方面理性化的影响下而随之理性化的。而宗教理性化的过程主要表现在对于教义的梳理，解释教义中模糊的地方，还有使之较为有系统。其次，这个理性化过程的基准，是信众是否愿意牺牲个人利益以达到其宗教目的。换言之，理性化是信众平衡自身信仰上的义务和实际生活之后的产物。⁵ 后世学者虽然不一定全盘接受，但是却不能不关注和考虑Weber关于理性化的观点。

除此之外，一些学者在质疑世俗化理论的同时，也尝试从另一个层面解释宗教的改变。与其将宗教方面的改变当成是社会整体改变的一环，一些学者提出将不同宗教同处于一个空间视为一个“宗

³ 关于宗教的“私人化”(privatization)，可参阅 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994)。

⁴ Michael Szonyi, "Secularization Theories and the Study of Chinese Religion," *Social Compass*, Vol. 56(3) (September 2009), p.313.

⁵ Max Weber, Ephraim Fischhoff (tr.), Introduction by Talcott Parsons, *The Sociology of Religion* (London: Methuen & Co Ltd, 1965), pp.xxxii-xxxiii, 10 & 151-165.

教经济体”（religious economy）或是一个“宗教市场”（religious market）。由于同处一处，这些宗教主要是为同一群人提供各方面的“宗教服务”⁶，而为了吸引人们“光顾”（主要为吸引信众），不同宗教之间因而相互竞争。宗教也应人们所需而改变，以吸引新信众和保留旧信众。相较于从西方社会的情况提出的世俗化理论，这个理论比较不受东西方文化差异的影响，而较能应用于中国宗教研究之中。Robert Hymes 在其著作 *Way and Byway: Taoism, Local Religion and Models of Divinity in Sung and Modern China* 中基本上就是运用“宗教市场”理论来展开其论点。他认为在宋代，宗教基本上是一个“商品”（commercial good），人们可以自由选择任何一个宗教所提供的“服务”。⁷ 在研究中国宗教的系统时，学者已经提出了两个极端的模式：官僚模式（bureaucratic model）和个人化模式（personal model）。官僚模式是将华人的神明系统视为一个官僚体制，即信众和神明之间的关系，基本上就是官僚和人民之间的关系。信众需要一位中间人（神职人员），才能与神明沟通。这种情况类似于人民需要通过底层官员引介，才能与高层官员接触。反之，个人化模式中则是认为神明比较贴近信众，即信众与神明拥有私人关系。信众不需要通过中间人，就可以直接和神明沟通。Hymes 则是运用宗教市场的观点，提出所谓“中国宗教的神明系统”会根据不同的接受人群所需而改变。⁸

虽然宗教市场理论看似合理，但是，Rodney Stark 和 Roger Finke 基于一些实际的例子，对于宗教经济理论提出质疑。他们并非将宗教市场理论整体推翻，而是一反从前相关研究的视角。以往的相关研究一般会从接受者的角度出发，认为宗教是因为对象需求的

⁶ 这些“宗教服务”主要指满足人们对于宗教的需求。这除了指宗教可以填补人们心灵上的空虚这种精神上的满足之外，也指神职人员主持宗教仪式的行为。

⁷ Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002), p.198.

⁸ 同上。

改变而随之改变。Stark 和Finke则从另一个角度提出问题：为什么一些宗教会朝人们需求的反方向发展？他们认为与其从接受群的需求来解释宗教的变化，不如从宗教团体的需求来解释宗教的变化。他们先是提出宗教团体和其所处的社会之间存在着张力（tension）。当一个宗教团体越是朝社会大众所需发展，其与社会之间的张力就会越小，即两者之间的关系愈不紧张；反之亦然。宗教团体与社会之间的张力会影响信众人数和信众整体的投入程度。大多数宗教团体成立初期与社会之间的张力都是比较大的。此时，这些宗教团体如果没有降低与社会之间的张力，他们的信众就不会增加。反过来说，若是他们降低了张力，信众人数就会增加。但是，当张力减至一定程度时，张力越低，信众人数反而会减少；而当这些宗教团体再度增加与社会之间的张力时，他们却能吸引到更多的信众。这种现象已在一些天主教、长老会等等基督教支派内的教会出现。⁹从Stark和Finke的论述来看，宗教团体似乎会根据自己本身所需，不断调整其与社会之间的张力，以达到最大的回报。

上述研究主要是探讨宗教和社会之间的关系，和后者如何影响前者。不过，在宗教研究（中国宗教研究也不例外）中，宗教和政治之间的关系也是另一个影响宗教发展的重要因素之一。杨庆堃于六十年代的研究中论述了古代中国政府如何管制宗教：一、将神明系统塑造成和人间官僚系统类似的体统，使人间官僚拥有管制比其地位低的神明；二、确保自身的宗教特权，即宣称只有政府有权祭祀山川等重要神祇；三、以注册制度控制庙宇和神职人员的数量；四、压制有可能威胁到其政权的宗教团体。¹⁰除此之外，James Watson 也提出了政府的倾向如何强使地方的宗教仪式行为改变。

⁹Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp.193-276.

¹⁰C.K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961), pp.180-217.

¹¹ Prasenjit Duara更是提出了政府的力量如何导致人们将政府所提倡的形象，加在自身所理解的神明形象之上，造成不同地方对关帝形象是大致相同，却又不尽相同。¹² 换句话说，政府的倾向和政策直接影响了宗教的外在和内在。外在方面，政府的宗教政策会限制宗教团体的规模和形态，甚至是会导致其改变名字以逃避政府的取缔；¹³ 而内在方面，宗教为了受主流社会所认可，一般会将其宣教内容加以调整，以和政府所欲提倡的内容相符。

回顾这些关于宗教发展的研究时，不难发现这些研究和其所提出或使用的理论，主要都是在探讨这些宗教所处的大环境如何影响这些宗教。这不禁令人怀疑，大环境是否为影响宗教发展的唯一因素？但是细观身处同一大环境的宗教团体，却又不难发现其实各团体之间又不尽相同。为什么处于同一大环境会导致不同的改变？Stark 和 Finke 的理论从宗教团体对信众人数和整体投入程度的要求来解释，为什么一些宗教团体和其他宗教团体不一样，往人们需求的反方向发展。但是，除了他们所说的因素之外，是否还有其他因素会影响宗教和宗教团体的发展？

第二节 一贯道研究回顾

在中国宗教研究中，特别是西方学术界的研究之中，其着重点大多数是与社会社群制度紧密结合的民间宗教组织，抑或是比较有系统的大型宗教，如佛教和道教等等。而民间教派如本文的研究对

¹¹ James Watson, "Standardizing the Gods: the Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China coast, 960-1960", in David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp.292-324.

¹² Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 47 No. 4 (November 1988), pp. 778-795.

¹³ 浅井纪《明清时代民间宗教结社の研究》（东京：研文出版，1990），页 383。

象一贯道则是比较少人研究的对象。但是，这类民间教派自明代起就在中国社会中蓬勃发展，甚至随华籍移民移植到世界各地，成为中国宗教在社会中的另一个面相。其中，由于一贯道近数十年来在台湾合法化并蓬勃发展，使之成为这类民间宗教中比较显著的例子。

自 1946 年贺登崧神父 (Rev. William A Grootaers) 于亚洲民俗研究 (*Folklore Studies*) 发表〈一个现代秘密教派一贯道：书目题解〉¹⁴ 这篇文章以来，陆续有一些学者进一步研究一贯道并发表了其研究成果。根据王见川的统计，从 1970 至 1997 年，一贯道研究曾经历过两个高潮期：一、1983 年一贯道争取合法化时期，因为一贯道为争取合法化而采取开放态度，欢迎学者参观其佛堂；二、1987 年一贯道合法化后，由于一贯道的合法化而引起各方人士的注意。¹⁵ 此后，虽然一贯道在台湾和世界各地蓬勃发展，但是却并没有特别受到学术界的关注。尽管如此，关于一贯道的研究还是累积了一定的数量与成果。不同学者在研究这一对象所采用的角度和材料都有不同，但整体来说，还是可以归纳一个大致的方向及改变。早期一贯道的研究，大多着重于研究一贯道的全貌以及其与政府之间的关系，并且主要是关于一贯道在中国和台湾的发展。而近二十年来，逐渐出现一贯道与社会的关系和一贯道在海外的情况的文章。本文将以这些研究著作的研究角度和所采用的材料，分为“外部视角”、“内部视角”、“宗教研究理论角度”，和“中国和台湾以外的一贯道”这四个方面的研究，进一步描述一贯道研究取向的改变。

¹⁴ William A Grootaers, "Une Societe Secrete Moderne: I-Koan-Tao Bibliographie annotee (A Recent Secret Society, I-Kuan-Tao. Annotated Bibliography)", *Folklore Studies*, Vol. 5 (1946), pp. 316-352.

¹⁵ 王见川〈台湾一贯道研究的回顾与展望〉，见王见川、李世伟著《台湾的民间宗教与信仰》（台北：博阳文化事业有限公司，2000），页 186。

（一）外部视角

以一贯道研究来说，最早的论作，即上述贺登崧编著一贯道出版物书目和其学生李世瑜所著《现代华北秘密宗教》，¹⁶皆是通过田野调查得到关于一贯道内部的情况。但是有相当一部分关于民间教派研究，却是使用外部所知的资料，譬如：政府档案或记录、报章报导、信徒的公开信等等，来研究其教派。有碍于资料的局限性，这类论作大多是探讨政府和宗教组织之间的关系，而无法深入探讨教派内部的情况。就一贯道的研究来说，很少有一部专门研究一贯道研究的学术著作是以这个角度出发的。比较多的情况是学者在描述大环境的同时提及一贯道，或是将之作为一个个案，在其中一个章节做较为细部的论述，例如：瞿海源所著的《宗教、术数与社会变迁》（2006）。这套论文集分为上下二册，上册收录宗教与社会的关系，而下册则收录宗教与政治的关系。其中，下册收录的〈查禁與解禁——一貫道的政治過程〉就探讨了关于一贯道在台湾争取合法化的过程及原因。一贯道会取得合法化的主要原因是他们试图改变外界对他们的印象，从而取得政府的信任。¹⁷

这类从外部的角度切入研究一贯道，虽然有利于了解一贯道与社会、政府之间的关系，但是却无法了解这个教派本身的情况，而且能讨论的问题也屈指可数。或许因为如此，在这类论作中，一贯道大多会沦为配角的角色。

（二）内部视角

自李世瑜的调查以来，这类通过田野调查获得资料（包括直接参与考察和使用内部出版物等等），算得上是一贯道研究的主流。这类研究由于可以从各方面深入了解此一教派，因此所涉及的内容范围十分广泛。以时间顺序来谈，这类研究最早的著作要算贺登崧

¹⁶ 李世瑜《现代华北秘密宗教》影印本（上海：上海文艺出版社，1990），页32-130。

¹⁷ 瞿海源〈查禁與解禁——一貫道的政治過程〉，见瞿海源著《宗教、术数与社会变迁（二）》（台北：桂冠出版社，2006），页147-163。

所编辑的道内出版的出版物书目。他的原意是要深入研究一贯道主体，但却因为缺乏管道而仅能编辑其出版物之书目。¹⁸后来，贺登崧的学生李世瑜则深入调查了在北平、天津一带一贯道佛堂，并连同其他三个民间教派的调查报告一起编成《现代华北秘密宗教》(1948)一书出版。此调查报告详细地描述了一贯道的历史、宣传方式、教义和仪式等方面。¹⁹其后，日本学者窪德忠则以贺登崧和李世瑜的调查资料，加上当时的报章报导、宣传品、一贯道文献等，撰成〈关于一贯道〉(1953)和〈一贯道续考〉(1956)两篇文章。²⁰相较于李世瑜描述性高的调查报告，窪德忠进一步地探讨了一贯道与日本政府、国民党政府之间的关系，并试图考证一贯道的源流。²¹此外，路遥所著的《山东民间秘密教门》(2000)内所叙述的一贯道，基本上与上述的角度较近，同样也是通过田野调查和口述历史的资料，重构一贯道在中国时期的面貌。²²

进入 1980 年代，除了一些关于一贯道源流考的研究之外，研究一贯道的学者基本上将眼光从中国转向台湾。这主要因为一贯道活动的主要舞台因中共的宗教政策而从中国转移到台湾，所以欲通过田野调查研究一贯道的学者也只有将关注点转向台湾。此外，一贯道为了争取合法化而采取开放的态度，也为不少学者打开方便之门。²³宋光宇所著的《天道钩沉——一贯道调查报告》(1983)是这个时期的代表著作。宋光宇当时以一贯道道亲²⁴和研究员的身份进行这项调查。在此著作中，宋光宇对于一贯道在台湾的情况作了一个详细的描述，并将一贯道并入从汉代以来的宗教发展内。此外，他也在文末特别强调一贯道并非外界所想象的那般伤风败俗，而是

¹⁸王见川〈台湾一贯道研究的回顾与展望〉，页 184。

¹⁹李世瑜《现代华北秘密宗教》，页 32-130。

²⁰王见川〈台湾一贯道研究的回顾与展望〉，页 185。

²¹窪德忠〈一贯道について〉，《東洋文化研究所紀要》4（1953 年 3 月），页 173 - 249。

²²路遥《山东民间秘密教门》（北京：当代中国出版社，2000），页 370-454。

²³王见川〈台湾一贯道研究的回顾与展望〉，页 186。

²⁴道亲是一贯道信徒之间的称呼。

无害、甚至是有助于维持社会秩序并矫正民风的宗教组织。²⁵实际上，他进行这项调查的目的，也是为了化解政府和一贯道之间的紧张状态。²⁶不难看出，这项调查与当时一贯道正力争合法化的环境有关。

同时期，David Jordan也在台湾对一贯道进行调查，并相继发表了“*The Recent History of the Celestial Way: A Chinese Pietistic Association*” (1982) 一文和 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (1986) 一书²⁷。前者主要是从“无生老母”的信仰开始，描述一贯道有关其最后一代祖师张天然和台南宝光的王寿支线的历史。²⁸后者则是Jordan与Daniel Overmyer各自发挥所长，分别从田野调查资料和文献资料详细描述一贯道和慈惠堂这两个飞鸾团体的各个方面。关于一贯道的部分，书中细致地描述了一贯道的起源、当时近期的发展、仪式、经典和一贯道在受政府压抑下的活动。²⁹这两部著作，算得上是最早向西方学界详细介绍一贯道各个方面的著作。

除此之外，日本学者篠原寿雄也于同时期在台湾调查一贯道，并撰写了《台湾における一貫道の思想と儀礼》（1993）一书。这本书内与前述的著作有重叠之处，同样地也描述了一贯道的历史、当时的状况、仪式和教义，但是却更为详尽，例如：书中描述献香仪式时甚至以图显示上香时的顺序。他也将一贯道内的仪式和信仰放置于整个中国宗教的历史发展之中，并试图理解其意义。³⁰

²⁵ 宋光宇《天道钩沉——一贯道调查报告》（台北：元佑出版社，1983），页236-237。

²⁶ 宋光宇〈写在前面，代作序言〉，宋光宇《天道钩沉》，页5。

²⁷ 此书是与Daniel Overmyer合撰。

²⁸ David Jordan, “The Recent History of the Celestial Way: A Chinese Pietistic Association”, *Modern China*, Vol. 8 No. 4 (Oct., 1982), pp. 435-462.

²⁹ David Jordan and Daniel Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), pp.213-266.

³⁰ 篠原壽雄《台湾における一貫道の思想と儀礼》（東京：平河出版社，1993）。

自此之后，一贯道研究似乎有向更细部研究的方向发展。这趋势从台湾大学的学位论文中可见。与之前所介绍的论作不同，这些学位论文一般已不会描述关于一贯道整体的情况，而是专挑某一个方面深入研究。这些著作所大多倾于研究教义中某些概念，例如：陈信成的硕士论文〈一贯道的末劫救赎观初探〉，³¹或是以个案的方式研究某一支线的发展史，例如：朱俊诚的硕士论文〈一贯道兴毅组今彰道在台湾中部的发展〉。³²除此之外，一贯道各组线³³的教育，譬如：宣教活动，³⁴还有各组线的仪式³⁵等方面，都是其研究的对象。这种倾向当然可能是因为撰写学位论文在时间与格局上都有所局限，因此得将研究对象的范围缩小。不过，不能排除这也可能是因为前人的研究成果已描绘了一贯道的轮廓，若要继续研究一贯道，也只能进入更细部的研究了。

综上所述，从内部视角研究一贯道，无可否认地是迄今一贯道研究的主流；绝大部分的论著都是采用此视角。而这类论著可谓涉及了关于一贯道的方方面面，向外界披露了一贯道的全貌。除此之外，虽然本文将材料主要取自田野调查的论作归类于“内部视角”的论著，但是其中也有一些论著是同时利用外部所能得到的资料来进行研究。这“内外视角”并用的情况，在论述一贯道发展史的论作尤其显著。

（三）宗教研究理论角度

这类研究和前述的研究类型，在资料收集以及研究方法上，其实并无差异。它们所探讨的问题也大同小异。可是，与前者之间最大的差异，在于这类研究使用既有的宗教研究的理论来解释所观察

³¹陈信成〈一贯道的末劫救赎观初探〉（硕士论文，辅仁大学，1999）。

³²朱俊诚〈一贯道兴毅组今彰道在台湾中部的发展〉（硕士论文，淡江大学，2005）。

³³组线是一贯道对各支线的称呼。

³⁴例如：陈鑫煌〈一贯道人才培养对参与学员的影响及其相关因素之研究〉（硕士论文，国立中正大学，2005）。

³⁵例如：蔡中骏〈一贯道礼仪实践研究——以发一崇德组为例〉（硕士论文，玄奘大学，1999）。

到的现象。就一贯道研究而言，这类论作属于少数，也相对地出现得较迟。

这类论作中较为早的著作是 Philip Clart 所著的 “The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan” (1997)。在这篇论文中，Clart 以 “宗教市场” (religious market) 这个概念来分析一贯道和鸾堂之间的关系；而在相互竞争的情况下，一些鸾堂为生存而逐渐向一贯道靠拢，甚至将自己称为一贯道。³⁶

近期，卢云峰在其博士论文 *Chinese Traditional Sects in Modern Society: A Case Study of Yiguan Dao* (2005) 也同样地借用 “宗教市场” 这一观念来解释一贯道的发展模式。除了与其它宗教相互竞争之外，政府的宗教政策也是导致此一改变模式的原因。³⁷ 除此之外，卢云峰和其导师 Graeme Lang 也以一贯道为例子，来探讨 “教派到教会转变” 理论 (church-to-sect theory) 在亚洲的适用性。他们认为在以往关于 “教派到教会转变” 的研究中，都没有探讨政府在这种转变中的影响。这促使他们进行这项研究，并且发现 “教派到宗教转变” 理论中所提到的几个特点³⁸，在一贯道的发展过程中都因为政府的镇压而无法产生。政府的镇压导致一贯道内部出现分裂，下任领导无法顺利接任，并且导致鲜少神职人员都是受过高教育的知识分子或专业人士。因此在 1987 年合法化后，一些一贯道的组线都纷纷开始重组其组织结构。³⁹

³⁶ Philip Clart, “The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan”, *Journal of Chinese Religions*, No.25 (1997), pp.1-32.

³⁷ Lu Yunfeng, *Chinese Traditional Sects in Modern Society: A Case Study of Yiguan Dao* (Ph.D. Diss., City University of Hong Kong, 2005).

³⁸ 这几个特点是信众人数的增加、有规律的领导继承系统的产生、神职人员教育程度的提高和受过教育的神职人员对教义经典的再诠释。

³⁹ Graema Lang and Lu Yunfeng, “Impact of the State on the Evolution of a Sect”, *Sociology of Religion*, Vol. 67 No.3 (2006), pp.249-270.

一语概之，这类研究主要还是借用“宗教市场”概念来解释宗教发展模式，而其研究方法和角度却没有太大的突破。反观其他中国宗教研究的情况，其他理论如世俗化已逐渐成为学者研究的关注点，⁴⁰这可能是往后这类一贯道研究可通往的方向。一贯道这类中国民间教派，可归类为杨庆堃所谓的“制度型宗教”(institutionalized religion)。这与其它民间宗教较为松散，并且与地方、宗族等其他组织较为紧密的组织形态不同，而也与道教和佛教受政府承认并管制的宗教组织所处的情况不同。这差异必定使得一贯道等教派，成为扩展这些宗教研究理论于中国宗教时所不可忽视的个案。

(四) 中国和台湾以外的一贯道

与宗教研究理论进入一贯道研究同时，一贯道研究另一发展方向，则是将关注点从台湾移到海外华人社区。这固然与一贯道于1987年后在台湾取得合法身份后积极拓展海外道务有关，但也可能与学界逐渐兴起海外华人研究有关。

研究中国与台湾以外一贯道情况的学者中，较为显著的是苏庆华。自其博士论文开始，苏庆华就在调查马来西亚一贯道的道务情况，并相继发表了一些文章。⁴¹由于马来西亚一贯道的道务与邻近国家如新加坡的一贯道佛堂甚有关联，所以其博士论文也涉及了在这些国家的一贯道道务概况。

⁴⁰关于中国宗教研究与“世俗化”理论相关的研究概况，可参考 Michael Szonyi, “Secularization Theories and the Study of Chinese Religions”, pp. 312-327.

⁴¹这些论作有 *A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia* (Ph.D. Diss, University of British Columbia, 1997) 和 “The Recent Development of the Yiguan Dao Fayi Chongde Sub-branch in Singapore, Malaysia and Thailand”, in Philip Clart and Paul Crowe (eds.), *The People and the Dao: New Studies in Chinese Religions in honour of Daniel L. Overmyer* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009), pp. 109-125 等等。

其他涉猎中国与台湾之外一贯道情况的学者，还包括宋光宇、Philip Clart 和 Edward Allen Irons。宋光宇在《天道钩沉》之后，出版了关于一贯道的另一专著《天道传灯——一贯道与现代社会》，即在前者所述的台湾一贯道情况的基础之上，加入了海外道务发展。其书中所描述的海外道务发展情况，主要集中于新加坡和马来西亚一带。⁴² 宋光宇直接拜访宝光建德位于新加坡的道场，并在〈一贯道在新加坡的传播及当地文化认同问题〉一文中，描述了宝光建德在新加坡的发展史和探讨其能在新加坡扎根的原因。⁴³ Clart则跳出东南亚一带的情况，试图去了解一贯道在加拿大温哥华地区的情况。他发现一贯道在温哥华地区，主要还是传播在华人社群之间。因此，他认为一贯道在加拿大传教时所面对的困难，主要在于其是深深扎根于中华文化之中，因此较难打入白人社团。⁴⁴ 而Irons于其博士论文中，则是比较位于香港和加州某一天道（一贯道）佛堂的情况，发现这两个地方的佛堂都认同于同一套教义，而其教义基本上是各地佛堂之间松散的网络的基础。此外，各地的佛堂在实践教义和宣教的过程中，都经过一定的在地化(localization)。⁴⁵

在阅读这些关于中国和台湾之外的一贯道的研究时，不难发现其实这些研究大多与早期台湾一贯道研究的方向相近，不同的只是研究地点的不同。不过，这些研究集中于论述海外一贯道发展的情况，而较少论述教义、仪式等与台湾一贯道研究重叠的部分。此外，这些论作的另一特点，是一般都会提及一贯道佛堂在地化的过程。但是，这些论作却甚少谈论各地之间一贯道佛堂之间的联系。

⁴²宋光宇《天道传灯——一贯道与现代社会》（台北：诚通出版社，1996），页423-490。

⁴³宋光宇〈一贯道在新加坡的传播及当地文化认同问题〉，见林水豪、傅孙中合编《东南亚文化冲突与整合》（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会、马来西亚大学中文系毕业生协会，1999），页195-266。

⁴⁴Philip Clart, "Opening the Wilderness for the Way of Heaven: A Chinese New Religion in the Greater Vancouver Area", *Journal of Chinese Religion*, No.28 (2000), pp. 127-144.

⁴⁵Edward Allen Irons, *Tian Dao: The Net of Ideology in a Chinese Religion* (Ph.D. Diss, University of California, 2000).

这从台湾延伸到到世界各地的一贯道宗教网络研究，或许是其海外一贯道研究可以发展的方向之一。

整体来说，现有一贯道研究主要将各组线视为一个个体。他们大多以地方为单位来区分一贯道内部。虽然也有一些论文是集中于某一组线，但是文中并没有有意识地突出其与其它组线的不同。可事实上，各组线各有特色，就连对于飞鸾这一核心宗教行为的态度也各有所异。这不是单纯以外部环境的影响可以解释的。这种现象是运用现有的宗教理论来解释宗教发展的障碍之一，因为现有的宗教理论大多着重于外部环境对宗教的影响。通过比较一贯道内的不同组线，或许可以对于宗教发展模式提供新的考虑因素。另一可能研究的课题，则是上节提及的一贯道宗教网络的研究。一贯道已逐渐发展到世界各地，这是无法忽视的现象，但却鲜见对此网络的研究。这种宗教网络对于一贯道组织内部的发展，或是整体对当地社会的影响，也是值得关注的问题。

第三节 研究动机和问题意识

论文的主要论文意识是从前述析论现有研究中不足之处切入。其中，最核心的问题是：究竟环境对于宗教团体有多大的影响？现今有关的研究中，大致上已承认近数百年来全球性的社会改变导致宗教不论在社会上所扮演的角色，还是人们对于宗教的态度都有决定性的改变。为了吸引及保留信众，不少宗教团体都随之改变。但是，是否所有宗教都会因为环境因素而朝同一个方向发展？如果不是，又是什么因素在左右着宗教和宗教团体的发展？

一贯道在这个方面或许会成为有意思的研究对象。首先，一贯道身为一个不折不扣的中国宗教，或许可以为宗教研究理论提供一个新的视角。其次，虽然一贯道各组线之间曾尝试成立总会统合所有组线，并会定期相互交流和分享资源，但是实际上仍是各自

为政。其次，一贯道正式成立后的历史尚短，再加上其组线的形成不是因为对教义理解产生分歧而分裂。所以，不同组线所宣扬的教义仍是十分接近的。因此，通过对比不同组线的发展模式或许能更好地理解教义和环境以外的因素对宗教发展的影响。

第四节 研究义界

本文的研究对象是位于一贯道中心——台湾以外的新加坡的一贯道组线——宝光建德和发一天恩（群英）。选择新加坡的一贯道组线除了因为地利之便之外，也是为了能与台湾的情况做个对比，以探讨一些变化是否是因为环境改变的缘故。而选择这两个组线为对象主要是因为个人网络的缘故，所以调查较为容易。

基于两者在新加坡的历史尚浅，论文中并没有特别界定研究的时间段。虽然文中会提到一贯道自清末和在台湾的发展，还有新加坡建国以来的宗教政策，但是文中的关注点还是在近 30 余年一贯道宝光建德和发一天恩（群英）在新加坡的发展。

本文所使用的研究材料，除了已经出版的二手材料之外，也通过田野调查的方式收集一手材料。这些一手材料主要是于 2010 年 1 月到 9 月期间探访宝光建德和发一天恩（群英）两个组线位于新加坡的佛堂，还有 2010 年 5 月探访宝光建德位于台湾的佛堂所得。所获得的一手材料则是以与组线内的道亲的访谈，还有两个组线所出版的刊物为主。

第五节 章节概述

论文主要分为五个章节。这五个章节包括了介绍理论框架及提出问题的绪论，和总结全文的结论。此外，正文将会分为三章：第二章、一贯道的过去与现在——宝光建德与发一天恩（群英）组

线；第三章、新加坡的宗教环境；和第四章、新加坡宝光建德与发一天恩（群英）发展倾向。

第二章主要是论述宝光建德和发一天恩（群英）的历史。本章将会从一贯道在中国时开始描述，并且进入到两个组线个别在台湾和新加坡的发展与活动。除了介绍研究对象之外，本章也论述了这两个一贯道组线，从早期在中国到移植新加坡的沿革史，以纵向的方式勾勒两者一些大体上改变。

第三章则着重于研究地点——新加坡的宗教环境。这主要不是描述新加坡的宗教组成，而是根据现有的研究总结新加坡的宗教，特别是中国宗教，近数十年来的发展趋势。这一章将会点出在新加坡的宗教的一些特点。此外，第三章也论述了可能局限宗教发展的两个因素——政府的宗教政策和人们对于宗教的态度，对新加坡的宗教的影响。

第四章主要是比较新加坡宝光建德和发一天恩（群英）之间的异同。对比的范围主要是两个组线的自我定位、活动、组织形态和资源调动方式。这主要是根据第三章内所提出的新加坡宗教发展趋势的几个方面，来对比这两个组线，并试着从中理解其发展是否是因为环境因素使然。第四章也会进一步探讨导致两者之间出现类似，但不尽相同的情况的原因。通过这些对比，本文希望可以论证环境虽然在很大程度上局限了宗教和宗教团体所能发展的方向，但是却是其他条件如组织规模、各团体所拥有的资源和领导的抉择，最终会决定其最后的走向这个论点。

第六节 预期目标与贡献

本文希望可以为现有的宗教和宗教团体发展的研究中带入结构主义的视角（*structuralist perspective*）。在承认环境因素的影响的同时，本文希望也可以凸现内部因素在作为最终决定因素的重要性。

除此之外，本文也希望通过研究新加坡宝光建德和发一天恩（群英）可以加强台湾以外一贯道研究，这相对而言较少人研究的方面。通过专注研究两个组线，本文也欲进一步凸现个别组线的特点。

第二章 一贯道的过去与现在—— 宝光建德与发一天恩（群英）组线

第一节 引言

一贯道的起源为何？其道亲和非道亲一般持不同的看法。一贯道道亲认为他们的“道”是从开天辟地以来就存在了，因此一贯道的历史可追溯到远古。从刘心德及刘心玉所著《一贯维中》⁴⁶和一贯道中流传的“道统”⁴⁷可见这种观点。前者所收的〈一贯道的沿革〉是追溯到“七佛治世”⁴⁸；而其“道统”也追溯至伏羲。不过，与此同时，虽然一贯道中认为他们的“道”可以追溯到上古时代，但是“一贯道”这个名词正式出现则是于清末民初之时，并且是源自于先天道。⁴⁹因此，除了从上古时代，一般也会着重于描述他们的“后东方第十五祖”路中一和“第十六祖”张光璧⁵⁰及孙素贞⁵¹的生平事迹。⁵²反之，非道亲（特别是在一些学术著作内）一般会将一贯道追溯至其正式成立之时，即道亲所说的“一贯道”名

⁴⁶刘心德、刘心玉合著《一贯维中》（台北：正一善书出版社，1995），页104-106。

⁴⁷一贯道“道统”是一贯道中所认为的从上古至近期的“天道”传承脉络，同时也被视为他们的历史。其中“道统”中所提到的六十六位人物都被视为其祖师。

⁴⁸一贯道世界观中认为混沌初开时期，由七位仙佛治世，而后再由燃灯古佛、释迦佛和弥勒古佛三佛收圆。

⁴⁹见慕禹《一贯道概要》（台北：骛巨出版社，2000），页1；北林《白阳道脉薪传录》（台北：明德出版社，2008），页30；宋光宇《天道传灯——一贯道与现代社会》，页537。

⁵⁰张光璧，原名奎生，道号天然，山东济宁人。一贯道道亲认为他是济公活佛转世，并尊称为师尊。

⁵¹孙素贞，字明善，道号慧明，山东单县人。一贯道道亲认为她是济公之妻月慧菩萨转世，并尊称为师母。

⁵²例如：一贯道也将路中一、张光璧和孙素贞的生平事略编辑成《一盏明灯照九州——祖师师尊师母略传》（台北：明德出版社，1996）一书出版。

称出现的时候。此外，一些学者也会将一贯道的根源追至明代的罗教，⁵³或是罗梦鸿所设立从罗祖教分化出来的大乘教。⁵⁴

虽然对于其起源的认知不同，但是谈及一贯道本体的历史，一般都会从张光璧和孙素贞谈起。⁵⁵除此之外，也会提及自创教以来，一贯道都是政府镇压的对象之一，除了可能只有在1930年代的东北沦陷区内没有被政府镇压。第二次世界大战结束，特别是1949年中国共产党执政以后，一贯道于中国大陆受到严厉的取缔，以致其精神领袖孙素贞最后也需从香港辗转台湾。而在1987年台湾解禁、一贯道得以合法化后，台湾继而成为一贯道的大本营。现今中国、香港和台湾以外的一贯道组织，大多是从台湾分支出去的。

随着一贯道重镇的迁移，也随着时代的迁移，一贯道的组织形态、社会功能以及其组织活动也一并随之改变。此章将会着重于描述其沿革史：从其在中国山东的兴起，到台湾之后的发展，继而着重论述主要研究对象宝光建德和发一天恩（群英）组线在新加坡的沿革史。在这三个时期，不论是政治环境，还是大众对于这类宗教性组织的态度，甚至于时代、地点都大为不同。而这又是否会改变其发展的方向、组织形态、活动等方面？此章将会试着论述这点。

第二节 起源：一贯道在中国

一贯道开创初期为山东的一个小规模的组织。草创初期，由于资料甚少，而且距今已有一段时间，因此很多事迹只属传说性质，而且难以断定其于何时正式成立。不过，一般上已确定一贯道

⁵³ 浅井纪《明清时代民间宗教结社の研究》，页443。

⁵⁴ 马西沙《中国民间宗教史》下册（北京：中国社会科学出版社，2004），页817-818。

⁵⁵ 此外，往往也会谈到路中一，特别是张光璧和孙素贞于其门下之时。但是，慕禹著《一贯道概要》将其历史推前至顺治年间黄德耀开创先天道之时。见慕禹《一贯道概要》，页269。

的前身是从先天道所分裂出的其中一个支派，而宋光宇指出其支派原名为东震堂；⁵⁶ 慕禹也指出“一贯道”之名是其第十六代祖师刘清虚所立。⁵⁷ 不过，一贯道组织本身的历史回顾，除了《一贯道概要》和其“道统”内的论述，一般都会从一贯道第十七代祖师路中一开始谈起。而现今的一贯道佛堂若有摆放其组线的前人遗照，一般都会摆放自路中一起组线内重要领导的照片。这当然与一贯道将路中一视为其主神之一——弥勒佛转世有关，但是也说明了其将路中一视为教中一个重要阶段的起点。

虽然如此，但是关于路中一时代的资料甚少，并且属于流传于教中的一些传说之流。其中最显著的是所谓的“猪肉考”事迹。路中一为了考验门下率领各“柜”⁵⁸、并且较为出色的领导，就煮了猪肉，并对他们说修道甚苦，却又不一定修得成，干脆不修算了。自己接着就开始吃起猪肉来。一些修为较浅的领导就跟着路中一吃起猪肉，独张光璧和孙素贞，即使在路中一以师父的身份命令他们吃时，仍借故不吃。慕禹在做考证时，发现此事虽然不完全是编造出来的，但是路中一也没有真的煮猪肉并要求弟子们吃。实际情况是：一日路中一为考验弟子，而对他们说修道甚苦，却又不一定修得成，不如放弃修道。一些修道意志力不强者，遂放弃修道。⁵⁹ 由此视之，这些早期的传说极有可能包含了一些传奇色彩。虽然细节有待考证，但是对于路中一时代的一贯道，基本上可以认定为山东地方的一个以路中一为中心，并且拥有数个道场的小型宗教组织。而在清末民初之时，国民党政府严厉管制境内的宗教团体，一贯道也由于其甚小的规模而未受到政府注意，逃过一劫。⁶⁰

⁵⁶ 宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，见林美容主编《信仰、仪式与社会》（台北：中央研究院民族学研究所，2003），页 512。

⁵⁷ 慕禹《一贯道概要》，页 270。

⁵⁸ “柜”为路中一门下的各个道场。见慕禹《一贯道概要》，页 3。

⁵⁹ 慕禹《一贯道概要》，页 3-4。

⁶⁰ 宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页 511。

在现今主流的一贯道叙述中，路中一逝世后，张光璧并未直接继任成为第十八代祖师。⁶¹反之，一贯道由路中一的妹妹路中节代为掌盘。直到1930年，张光璧才正式掌盘，成为一贯道的第十八代祖师。张光璧接任后，继而率领胡桂金等人前往济南开荒⁶²。随后，1934年，刘向前前往天津开荒，并请张光璧亲临天津传教。天津也接着发展为一个新的道务中心。⁶³现今一贯道内的其中一个大组——发一组，也是由天津坛发展出来的。⁶⁴

随后的十余年，一贯道的道亲积极到中国各处，如：上海、南京、重庆等地开荒。李世瑜在其著作《现代华北秘密宗教》称此时期未为一贯道的“极盛时期”，并且一贯道是“遍布沦陷区中”。⁶⁵一贯道于这个时期迅速发展，并且在1937年抗日战争爆发之后对社会有极大的影响力。⁶⁶而于东北的道务虽然从1938年才开始，但是也在三年不到的时间内设立了五十间大型佛堂。⁶⁷一贯道于此时期能如此的迅速发展，宋光宇和Lev Deliusin都给予了类似的解释。宋光宇根据来自哈尔滨的道亲所言，认为东北地方缺乏有系统的宗教信仰，而且又属沦陷区。因此，人们在心理上有感亡国之痛，也对于一贯道这个算是中国本土的宗教较为容易接受，并把成为道亲当成是一种对祖国的思念，和对日统治者的反抗。⁶⁸Deliusin也提出了类似的观点：当时中国处于动荡时期，人们基

⁶¹路遥指出“路中节执掌道盘时已称十八祖，陈化清不能越过其母，所以称十九代祖”（路遥《山东民间秘密教门》，页428）。显然当时一贯道内部分裂，不同派别有不同的说法。由于本文的研究对象皆属于张光璧门下，并且现今以台湾为主流传各国的“一贯道”主要也是张光璧一派，因此采用“张光璧为十八代祖”的说法。

⁶²开荒指到一个尚未有一贯道佛堂（或是没有传教者所属组线的佛堂）的地方传教。

⁶³慕禹《一贯道概要》，页61-63。

⁶⁴同上，页107。

⁶⁵李世瑜《现代华北秘密宗教》，页32。

⁶⁶Lev Deliusin, “The I-kuan Tao Society”, in Jean Chesneaux (ed.), *Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950* (Stanford: Stanford University Press, 1972), p. 231.

⁶⁷葛景涛《兴毅年鉴》（台北：三杨善书，1996），转引自宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页512。

⁶⁸宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页512。

本生活在水深火热之中，因此转向这个新兴宗教寻求慰藉。此外，Deliusin也认为一贯道与日本侵略军的亲密关系——张天然和一些一贯道分支的领导者都为汪精卫日伪政府的官员，也是其繁荣的重要原因之一。⁶⁹

1945年抗日战争结束后，根据李世瑜的说法，一贯道处于“衰微时期”，并“渐趋消灭”。⁷⁰一贯道在1947年张天然逝世后面临一次大分裂。1928年张天然与孙素贞基于乱命结为夫妻，统合了原先在路中一门下的两大势力团体。不过，1930年当张天然正式掌盘时，表面上由张天然为主，但是孙素贞仍保有个人的道场。⁷¹因此，张天然逝世后，一部分人认为应该由孙素贞来领导教团，而另一部分人则认为应该由张天然与正妻刘率贞所生之子张茂明接位。于是，1948年于张天然逝世一周年纪念日，天津道德武学社的社长孙锡堃发起“正义辅导会”，奉刘率贞和张茂明为正统。他所发起的这个派系一般被称为“师兄派”，与孙素贞的“金线派”对立。⁷²后来“师兄派”势力逐渐式微，而现今在台湾和世界的一贯道主要为“金线派”。

1949年中华人民共和国成立后，一贯道受到中共政府强力镇压。中共政府称一贯道为“反动会道门”，并试图以“打头”（即逮捕一贯道内的高层领导人）、“拦腰”（即逼迫中层领导人退出一贯道）和“挖根”（即劝导基层道亲退出一贯道）来铲除一贯道。⁷³这次的镇压活动不只迫使一些一贯道的领导者，例如：孙素贞，逃离中国到如香港和台湾等地，也大大地削弱了一贯道在中国的势力。

一贯道早期于中国大陆的这段时期，特别是张光璧正式掌盘后，确立了现今所见的一贯道的基本形态。一贯道于这时期的宗教

⁶⁹Deliusin, “The I-kuan Tao Society”, p.231.

⁷⁰李世瑜《现代华北秘密宗教》，页32。

⁷¹宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页513。

⁷²同上。

⁷³Lu Yunfeng, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy* (Lanham, MD: Lexington Books, 2008), p40-41.

活动主要可以分为仪式、讲道和传教这三个方面。仪式方面，其中一个十分重要的活动是“飞鸾”⁷⁴，又称“开沙”或“降训”。近年由林荣泽所编著的《一贯道藏》内就收录了不少当时所写出的训文。⁷⁵道亲们一般将飞鸾中得出的训文视为其所供奉的仙佛对其的训言。因此，这些训文在道亲们的心里具有极高的地位。除了飞鸾之外，至少1937年之后，张天然所著的《暂定佛规》内立下了不少一贯道道亲所应举行的仪式，如早午晚一日三次向佛祖献香等等。⁷⁶而根据李世瑜的调查，一贯道内烧香叩头及献供都有一定的程序及念词。⁷⁷其次，讲道也是重要的活动之一。讲道也称为研究班。各佛堂一般会定期举行研究班，请道行深的老道亲讲解训文或论语、中庸等经典。⁷⁸此外，一贯道内也有印制各类善书。李世瑜于1940年代的调查就列出了一百三十种一贯道内所认可的经典。⁷⁹一贯道内也积极传教。这不只限于上述的到他处去开荒，也包括了影响身边的人成为道亲。李世瑜所拟的道亲会晤谈话中，得知对方同为道亲，了解了对方是何时何处求道⁸⁰之后，就询问是否已“齐家”⁸¹可知，⁸²引渡身边的人求道是一位道亲求道后所应去做的。

⁷⁴飞鸾即一般所称的“扶乩”仪式。

⁷⁵林荣泽编《一贯道藏——圣典之部 01 中国大陆时期》（台北：一贯义理编辑苑，2009）。

⁷⁶Lu, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*, p.36.

⁷⁷李世瑜《现代华北秘密宗教》，页77-86。

⁷⁸同上，页87。

⁷⁹同上，页98-130。李世瑜的导师——贺登崧（Willem A. Grootaers）也著有“A Recent Secret Society I-Kuan-Tao: Annotated Bibliography”一文，将他所收集到的三十种一贯道经典一一列出，并写出经文提要。

⁸⁰“求道”仪式是传授“三宝”、使有意者正式成为道亲的仪式。

⁸¹齐家指全家都成为道亲。

⁸²李世瑜《现代华北秘密宗教》，页91。

第三节 发展：一贯道在台湾

一贯道主要是抗日战争后才经由中国各处如上海、天津等地传入台湾。除了因为一贯道内欲将其“大道”普传天下的使命感之外，也和战后国共内战的混乱时局有关。抗日战争结束不久，一贯道上海宝光坛的陈文祥和上海基础坛的吴信学与张德福就曾分别于1945年11月和1946年4月到台湾传教。⁸³其后，随着国共内战白热化，越来越多各坛的人员也随之迁移台湾。譬如：1948年，当中共正式掌握华北的政权，天津总坛的人员，如张文运、韩雨霖、梁华春等人，也分批前往台湾。⁸⁴一贯道在台湾的约四十年内，受到台湾政府的强力镇压，不过却仍能持续发展。1970年代后期，一贯道教内发出了不少希望合法化的声音。而一贯道也终于于1987年获得合法身份。接下来，本文将较为详细地描述一贯道，特别是研究对象宝光建德及发一天恩（群英）于台湾的发展。

（一）一贯道整体发展及现况

抵达台湾后，虽然政府还未强力镇压一贯道，但是传教人员也面临一定的困难。其中一个问题是语言上的不同。由于不少传教人员是中国大陆人士，不谙台湾地区普遍使用的闽南方言，所以难以和当地人沟通。另一个问题是生活问题。由于1949年5月后，两岸船只不通，所以无法收到来自中国大陆的接济，必须自己在台湾谋生。不少来传教的人员因此无论什么工作，只要不会影响其传教都做。⁸⁵1949年，由于几起匪谍案，所以台湾政府开始特别注意没有事先登记的集会。这导致了1951年行政院正式命令保安司令部镇压一贯道。⁸⁶

⁸³宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页514。

⁸⁴同上。

⁸⁵同上，页514-515。

⁸⁶同上，页515。

虽然遭受政府的强力镇压，可是一贯道仍能在台湾持续发展。早期各组在台湾的发展是以台北、台中等城市为据点，再向四周的乡镇拓展；而且主要吸引了劳工等在社会基层的人士加入。到了1960、70年代才逐渐吸引了中、上层社会人士，如知识界人士、官员等，加入。⁸⁷ 根据宋光宇的调查，他认为一贯道能在台湾成功发展可以分为七个因素：一、佛堂内教授国语⁸⁸，满足欲学习国语与经典的台湾人；二、求道并积极传教以超拔祖先的说法吸引人；三、求道修行以保平安，符合一般人于当时动荡时代求平安的心态；四、运用妇女的力量，不少妇女求道后也积极说服家人和朋友求道；五、佛堂内互助与慈善救济精神，使之在社会上获得好评；六、照顾出外人的生活，吸引不少从农村到城市的工厂做工的工人；七、政府的镇压坚定了道亲们对自身信仰的信心。⁸⁹

1970年代后期，一贯道内发出不少希望合法化的声音，⁹⁰ 并有不少一贯道领导向政府请愿、斡旋，并于1987年正式获得合法身份。⁹¹ 当然，一贯道领导和各道亲，如：陈水逢，的努力是一贯道得以在台湾合法化的重要原因。不过，当时的社会环境也是极为重要因素。首先，当时的政府已不认为一贯道会成为对政府的强大威胁。⁹² 当时一贯道已和政府形成良好关系；一些一贯道的活动都会邀请政府官员出席。⁹³ 除此之外，由于政治局势改变，地方选举越来越激烈，所以拥有庞大的信众群的一贯道，也就成为政府欲求合作的对象。⁹⁴ 这也是一贯道能取得合法身份的重要推力之一。

⁸⁷慕禹《一贯道概要》，页80。

⁸⁸原文中的“国语”指华语，即中国大陆的普通话。

⁸⁹宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页518-523。

⁹⁰一贯道内部也有人不同意合法化。见宋光宇《天道传灯》，页275-281。

⁹¹详细内容可见宋光宇《天道传灯》，页201-283；David Jordan and Daniel Overmyer, *The Flying Phoenix*, pp.246-249；Lu, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*, pp.63-64。

⁹²Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*, p.247。

⁹³宋光宇《天道传灯》，页220。

⁹⁴Lu, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*, p.63。

获得合法身份之后，为了整合之前因政府镇压而无法相互联络的各个组线，一些组线的领导拟成立一贯道总会（现为中华民国一贯道总会）。⁹⁵ 不过，由于理念不同，所以就算是所谓“金线派”内，少数的组线也没有成为一贯道总会的会员。⁹⁶ 一贯道总会成立以后，虽说是整合各组线，但是实际上并非真正将所有组线统合为一个组织单位之下。反之，一贯道总会只是一个供各组线讨论问题的平台，同时也是一个集合众组线资源的渠道。换言之，一贯道总会并没有改变各会员组线内部结构，或是拥有安排其个别的活动、甚至于制定其未来发展的权限。不过，一贯道总会在各组线内拥有极高的声望，可以动员各会员组线来举办活动，譬如：2010年5月15日的“师尊师母传道八十周年纪念大会暨四五孝亲感恩活动”就是动员了各组线的人员来主办此活动。此外，一贯道总会也提供一个平台，给予其会员组线提出问题，并寻求其他组线的协助。譬如：某组线在其他地方由于当地道亲甚少，无法以当地语言为其道亲授课，可以借总会寻求帮助，让道亲可以暂时到其他组线的道场上课。⁹⁷

（二）宝光建德

如前文所言，宝光组出自上海宝光坛，由潘华龄道长所领导。宝光组于1945年12月已有陈文祥奉潘华龄之命回到台湾开荒。而宝光组之下的建德支线则是于之后1946年由杨永江从上海到台湾来开办台中、丰原一带的道务，才成立的支线。⁹⁸ 杨永江逝世后，则由在一贯道传入台湾后才求道的吕树根领导。其后，宝光建德的领导人为邱耀德、施庆星，和林在锦（现任的领导者）。道务也从原本的台中，扩展到台湾各处。宝光建德现在的道务中心为台中石冈乡（今台中市石冈区）的天皇宫。此外，他们也在高雄六龟乡

⁹⁵ 则汉〈一贯道总会发行会讯有感〉，见《一贯道总会会讯》试刊号（1991年8月），页3。

⁹⁶ 宋光宇《天道传灯》，页281。

⁹⁷ 与李玉柱理事长的访谈，2010年5月20日于李玉柱理事长家中。

⁹⁸ 慕禹《一贯道概要》，页99。

（今高雄市六龟区）建筑了规模甚大的道场——神威天台山道场。此天台山道场于 2007 年竣工，占地约三百余甲。⁹⁹

宋光宇称宝光建德的发展模式为“商业经营模式”。¹⁰⁰ 这类型的发展模式主要和他所谓的“随缘发展模式”一样。就传教活动来说，其发展并没有特别的规律，而是让各个传教人员根据自己的造化来吸引道亲，逐渐增加道亲人数。但是，与后者不同的地方是以“商业经营模式”发展的组线下的道亲们会共同出资经营企业。这一方面是为了掩人耳目，另一方面也是为了筹集创建和维持佛堂所需的资金。这类型的发展模式是当时的领导人吕树根所创，主要是因为他希望在台湾以外的地区发展道务时，至少可以在经费上自给自足。因此，当他开始在印尼发展道务时，就先在印尼设立大型的橡胶园，在财力上支持当地道务的发展。而当宝光建德到东南亚各地开荒时，都是运用同样的模式进行。¹⁰¹ 下一节提及宝光建德在新加坡发展道务时，将会详细论述宝光建德是如何运用此模式，并在新加坡蓬勃发展。

就活动与特征来说，宝光建德与其他众多的组线不同的地方是其已不再开沙。宝光建德 1960、70 年代的重要领导——吕树根认为真理是不着相，并且希望以真理教化人心。此外，他也因听从孙素贞之言，因此于 1961 年决定不再用三才开沙。¹⁰² 自此，宝光建德组线的道亲修道，有所谓的“四不修”，即“天机不修”、“沙盘不修”、“人情不修”及“显化不修”。道场内所提倡的是不运用神明的力量，而是以自己的修行和真道来讲述道理。¹⁰³ 现在宝光建德在台湾除了举行一贯道内基本的宗教活动，如礼拜、讲道和传教等之外，还积极参与社会活动，譬如：支持并极力配合高雄县政

⁹⁹ 〈神威天台山简介〉（神威天台山介绍手册）。

¹⁰⁰ 宋光宇将一贯道在台湾的发展分为四个模式：一、随缘发展型；二、商业经营型；三、竞争型；四、侵占型。见宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页 523-533。

¹⁰¹ 宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页 526-528。

¹⁰² 《春风化雨三十年——宝光建德新加坡道史回顾录 1971-2004》（新加坡：天国佛堂，2004），页 83。

¹⁰³ 与黄三燕堂主的访谈，2010 年 5 月 14 日于天台山道场。

府（今高雄市政府）所推广的“百万树计划”绿化道场的环境；¹⁰⁴又如：于 2009 年的八八水灾时，提供场地安置灾民和协助赈灾。¹⁰⁵ 虽然此支线积极参与社会活动，而其大型道场神威天台山也开放给游客参观，但是实际上其主要活动组织还是比较趋于封闭，不对外开放。平时一些讲课活动，除了由道亲引领的人之外，一般不会开放给非道亲参与。此外，他们也会开设一些课程，供道亲修心养性，同时也培养组线内的讲师等办事人员。此组线每年也会开设暑期三营，让正在中学、高中和大专学府求学的道亲可以听取人生道理。不过，这些只开放给组线的道亲。反观另一一贯道组线发一崇德，除了主办本身道亲的学习营，也和小学合作主办“4Q 成长营”。这不只开放给道亲，甚至于非道亲也可以参与。不过，据悉，宝光建德内部正拟开设一些开放给非道亲的课程，¹⁰⁶ 也正在考虑将其为道亲所开设的养老院开放给外界。¹⁰⁷

（三）发一天恩（群英）

发一组源于天津道场。1947 年天津道场的领导胡桂金道长派遣数人到台湾开荒。次年，韩雨霖（发一组共同的领导老前人）先后率领数人到台湾开荒。发一组与其他组线较为不同的地方是他们拥有一个总道务中心——埔里天元佛院，并且属下各支线较有往来。

发一组之下的天恩支线是由祁玉镛所开创。早期以台北为据点，并逐步向各地开拓道务，现以台北木栅天恩宫为道务中心。¹⁰⁸ 与其他组线不同的地方是发一天恩组线之下另设有群英道场此支

¹⁰⁴ 宝光建德资讯组〈百万神威护高雄 植树天台造福恩〉，
<http://sps.bgjd.org.tw/Lists/List/DispForm.aspx?ID=42>（浏览于 2010 年 9 月 13 日）。

¹⁰⁵ 宝光建德资讯组〈六龟乡民撤村安置神威道场〉，
<http://sps.bgjd.org.tw/Lists/List/DispForm.aspx?ID=36>（浏览于 2010 年 9 月 13 日）。

¹⁰⁶ 与宝光建德讲师叶永进的访谈，2010 年 5 月 16 日于神威天台山道场。

¹⁰⁷ 与宝光建德点传师王金銮的访谈，2010 年 5 月 11 日于天皇宫。

¹⁰⁸ 慕禹《一贯道概要》，页 108。

线。林荣泽在研究“发一灵隐”这一组线发现至少以发一组的情况而言，一贯道的组织结构是类似中国家族中分房的情况，以解决信徒增加时所带来的结构性的问题。这种结构性的问题主要是在于管理与日俱增的佛堂，及组织道亲参与活动。为了能更好管理这些佛堂，因此会提拔点传师，并以“分房”的方式来分担领导责任。¹⁰⁹虽然这种发展模式造成现今一贯道内拥有不同的组线，但是就名称而言，只有十四组之下的组线拥有自己的名称，再往下延伸一般都不会特别立名，惟有发一天恩另立了“群英”这个支线。此群英支线是1987年9月奉发一天恩创办人祁玉镛独立学习操办之命，正式成立的。不过，其渊源可以追溯到1982年开设公共佛堂，并通过飞鸾仪式获得“群英”之名的时候。¹¹⁰群英组独立之后，虽然由佛堂负责人管理和负责发展道务，但是却与发一天恩保持密切的关系：每回法会¹¹¹之后，都会带着所获训文去见祁玉镛。¹¹²其后，群英组将道务拓展到台湾各地和其他国家，现以中和崇恩佛堂为道务中心。

发一天恩（群英）成立以后，致力于传教以及宣教活动。除了基本的礼拜和迎引非道亲求道的仪式之外，也通过法会来讲述道理，感动道亲之心，并坚定他们的信仰。根据一位新加坡道亲所言，她是因为听过法会上所言，觉得十分有道理，才决定更加积极参与佛堂的活动。除了法会，此组线也同宝光建德组线一样会开设课程，供道亲修心养性，同时也栽培佛堂内的办事人员。发一天恩（群英）组线下也成立了崇恩文教基金会。此基金会于2002年起和台北县政府教育局及阳光之友合作，每月定期对外举办净化心灵的学者专家讲座。¹¹³

¹⁰⁹林荣泽〈一贯道“发一灵隐”——一个台湾一贯道组织的发展史〉，见《东方宗教研究》新三期（1993年10月），页268-296。

¹¹⁰《传灯归乡——天恩群英二十五周年特刊》（台北：天恩群英道务中心、崇恩文教基金会，2007），页70-72。

¹¹¹法会即是飞鸾仪式，但有点传师或讲师讲解其所认为的仙佛所降之训言。

¹¹²《传灯归乡》，页77。

¹¹³同上，页144。

总的来说，一贯道在台湾经历了一段被政府强力镇压的黑暗过去。虽然被政府镇压，但却因为众道亲的努力和坚定的信仰，使得政府的镇压成为一些一贯道中老一辈的道亲所说的“最有利的不利因素”。¹¹⁴而这也使一贯道整体而言在台湾得以蓬勃发展，并于1987年能够取得合法身份。不过，政府的镇压使得一贯道内部不同佛堂分支出来的不同组线之间都无法取得联络，而只能管理好自己组线内部的事。虽然合法化后成立了一贯道总会，不同组线可以通过总会这个平台共享一定的资源，但是整体来说一贯道在台湾是以不同组线为基本单位的。因此，宝光建德和发一天恩（群英）都各自拥有自己的发展轨迹与中心。

第四节 开拓：宝光建德与发一天恩（群英）在新加坡

一贯道内的传教意识非常浓。因此，除了道亲会积极向亲朋好友传道之外，一旦在某的地方立足后，一般都会开始考虑并且寻求机会到其他地方传教。根据Philip Clart在加拿大温哥华地区的调查，由于一贯道提倡中华传统文化，所以比较能吸引第一代的华裔移民参与佛堂活动，而不太能吸引第二代华裔移民和西方人。¹¹⁵反观之，新加坡是唯一在中国、台湾、香港和澳门以外以华人为主的社会。因此，一贯道传入新加坡并能持续发展并非一件奇事。

一贯道传入新加坡最早可追溯至1961年吕文德从马来西亚到新加坡设置归慈堂之时。吕文德之后，也有徐治洲于1962年从香港到此传教，并先后设立两间佛堂。然后1970年代，许多台湾的组线也陆续到新加坡传教，其中两个最早的组线为1971年到新加坡传教的兴毅组和宝光建德组线。¹¹⁶基本上，一贯道在新加坡处事十分低调，一般大众对于一贯道都了解甚少。不过，1981年7月，

¹¹⁴宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页522。

¹¹⁵Philip Clart, “Opening the Wilderness for the Way of Heaven: A Chinese New Religion in the Greater Vancouver Area”, p. 139.

¹¹⁶慕禹《一贯道概要》，页152-153。

一贯道却被牵扯上一件社会上闹得沸沸扬扬的邪教事件。¹¹⁷在此事件中，一些宗教组织被指为邪教。根据报章报导，这些来自台湾的邪教为“国际性的宗教老千”，借宗教之名，诈取钱财。¹¹⁸这些邪教不只假借并扭曲佛教的教义，¹¹⁹还用毒誓阻吓信徒，¹²⁰并造成家庭问题。¹²¹社会上也曾出现过佛教批评一贯道的书籍，并且被当成善书印制、流传。虽然不知道报导中的宗教组织，真为一贯道内的组线，还是有人假借一贯道之名，不过报章曾明指此组织为一贯道。¹²²其后，新加坡政府将突击这些宗教团体时所捕获的主持人（共十二位）驱逐出境。然而，这起事件并未因为主持人被驱逐出境而完全平息，仍有人希望有关当局公开这十二位主持人的名字和照片。¹²³此外，也有其他一些报导提及马来西亚内的一些地区扫荡邪教的事件。这起事件唤起了民众对一贯道的警戒心，却似乎无法完全使一贯道道亲对其信仰失去信心。实际上，一贯道在这次事件后仍在新加坡持续发展。以下将会详细描述研究对象宝光建德和发一天恩（群英）在新加坡的发展。

（一）宝光建德

宝光建德是最早到新加坡传教的台湾一贯道道场之一，其渊源可以追溯到 1971 年吕树根过境新加坡之时。1963 年，由于台湾政

¹¹⁷关于次起事件，特别是关于马来西亚方面如何看待此事件，可见 Soo Khin Wah, *A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia*, pp.155-156。

¹¹⁸〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉，见《南洋商报》1981 年 7 月 15 日，第 3 版。

¹¹⁹〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，见《南洋商报》1981 年 7 月 16 日，第 3 版。

¹²⁰〈我与邪教的一段缘〉，见《南洋学生》1981 年 7 月 25 日，第 1 版。

¹²¹〈开列三条件·传授三法宝 台湾邪教妖言惑众 向无知男女敛钱财〉，见《南洋商报》1981 年 7 月 15 日，第 3 版。

¹²²〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，见《南洋商报》1981 年 7 月 16 日，第 3 版。

¹²³〈一群脱离邪教新加坡人 请求当局公开宣布 十二被逐邪教主持身份 让误入歧途信徒认识其真面目〉，见《南洋商报》1981 年 7 月 23 日，第 3 版。

府施压，一贯道被迫解散。当时宝光建德的领导吕树根鉴于在台湾开展道务困难，就决定向台湾以外开展道务。吕树根先后派人到南美洲和日本传教不果，就接着派人到东南亚一带传教。他先是到已有一些宝光建德的道亲居住的印尼传教。¹²⁴ 由于政治原因，所以吕树根一个台湾人要到印尼，得先到曼谷的印尼大使馆获取签证，才能前往印尼雅加达。而从曼谷到雅加达的途中，都会经过新加坡。几次经过新加坡，对新加坡的印象甚好。而其中一次入境时，由于移民厅官员温文有礼的接待，所以决定在新加坡传教。¹²⁵

决定到新加坡开荒后，吕树根就向道亲打听是否有道亲有亲戚住在新加坡。而一位堂主，陈阿分，正好有一位好友蔡金治居住在新加坡。1970年，当邱耀德开班讲道时，提及将会到新加坡一事，陈阿分就要求邱耀德引渡这位友人求道。于是，吕树根、邱德耀连同几位点传师在往印尼的途中，特别在新加坡多留几天，并根据陈阿分所给予的地址在珍珠街上段（Upper Chin Chew Street，俗称豆腐街），找到蔡金治。

寻获蔡金治后，邱德耀告诉蔡金治一贯道内基本教义以及一贯道中求道的意义。不过，因为第二天就要前往印尼，不便在新加坡久留，就将在印尼的联络地址交给蔡金治。邱德耀希望她能先渡人后求道，渡得十人再写信联络他，他将会回新加坡安排他们求道。不到一个星期，蔡金治就通知说已经渡到十人，希望邱德耀可以来传道。由于当时宝光建德组线在新加坡尚未有佛堂，所以吕树根就向位于香港的宝光总堂请示，希望可以借用吕文德（同为宝光组）位于麦波申的佛堂来办道¹²⁶。于是，吕树根和邱德耀就在新加坡前后点渡了二十五人求道，隔年又点渡了十人求道，是为宝光建德在新加坡最早的活动。但是宝光建德正式在新加坡建立佛堂是在次年1971年。由于道亲增加，于是吕树根就起了建立佛堂供道亲活动的念头。他遂托蔡金治寻找合适的地点。蔡金治于是和友人黄添福洽

¹²⁴ 宋光宇〈一贯道在新加坡的传播及当地文化认同问题〉，页209。

¹²⁵ 《春风化雨三十年》，页30-31。

¹²⁶ 办道是指举办点传师点渡非道亲求道仪式。

谈租用房子之事。黄添福虽然不是道亲，但由于之前与吕树根见过面，谈话间认为后者所说的“道”为真道。他听说要开佛堂，就将位于甘榜峇打的空房子献出。1971年11月11日，宝光建德于新加坡的第一间佛堂——黄氏公共佛堂（现改名为智科佛堂）正式开堂。佛堂成立后，吕树根就指派邱德耀留在新加坡发展新加坡的道务。¹²⁷

此外，当吕树根确定要在新加坡发展道务的同时，他也翻查新加坡法令，认为有必要在新加坡设立工厂或公司。这主要是为了让传教人员能长期驻留新加坡。¹²⁸于是，1972年宝光建德集资103万新币到新加坡设立“天然化工私人有限公司”（现改名为天银化工公司），制作薄荷和香料。¹²⁹开设工厂之初，吕树根声明开设工厂是为了传教，不是为了赚钱。他还说：

“第二点是做生意不一定赚钱，有赚钱，你们就拿回去，没赚钱，不要说是我叫你们来投资的，来怨我，因为我们是来这里办道的。”¹³⁰

从吕树根的这一番话可以看出，在新加坡设立工厂的主要目的是为了更方便传教人员驻留新加坡，以工厂所赚来的钱来资助佛堂还在其次。而实际上，天然化工在设立初期都在赔钱。一开始投入的103万新币的资金不出两年就赔光了。其后又陆续从台湾调资金来维持工厂，因为一旦工厂关闭，所有传教人员和管理工厂的人员都要回台湾。这会导致好不容易在新加坡发展起来的道务就此功亏一篑。¹³¹在这之后，宝光建德在新加坡的第一间公共佛堂——天国佛堂也于1973年成立，开销也就因此增加。于是，吕树根就召集重要干部开会，讨论是否要结束天然化工的生意。后来，姚武年就提议向

¹²⁷同上，页31-44。

¹²⁸宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，页527。

¹²⁹宋光宇《天道传灯》，页442。

¹³⁰《春风化雨三十年》，页51。

¹³¹同上，页57。

银行贷款来继续经营工厂。此外，吕树根也派林再锦到新加坡经营工厂的生意。但是，由于新加坡不产薄荷，原料须从外地进口，成本难以降低，因此工厂的生意一直没有起色。在辛苦地经营工厂的同时，邱德耀和林再锦也到工厂和华人聚居的地方摆算命摊，替人测字算命。他们借此向来算命的人传教，不少人都因而前去宝光建德的佛堂求道，宝光建德在新加坡的道亲也因此与日俱增。1980年，由于气候突变，导致薄荷产量不足，薄荷的价格因此飙升。此时，天然化工公司才脱离困境，并将以往亏损的钱连本带利赚回来。现今，天然化工公司，已是世界第五大薄荷工厂，而所赚利润都投入发展新加坡的道务。¹³²

反观其道务，宝光建德不仅道亲与日俱增，而且也于1973年在新加坡成立了公共佛堂。与此同时，宝光建德也将在新加坡培养出来的传教人员派往马来西亚，拓展道务。宝光建德刚在新加坡设立佛堂之时，吕树根就希望能向政府注册立案，以方便佛堂参与慈善工作。但是，由于政府所立的条规的关系，一直到1979年才得以申请立案，而政府也于1980年批准宝光建德以“崇华堂道德会”之名立案为慈善团体的申请。¹³³

于1981年的“邪教事件”，宝光建德也受到一定的影响。当时，宝光建德的做法是暂时将佛堂收起来，减少活动。他们原先一般会在佛堂开班研究道理，也因此改在家中，或是到野外郊游时研究。此外，也有一些人将供桌收起来，要拜时才将佛灯拿出来拜。基本上，受到这次事件影响而动摇的主要是刚成为道亲的人。其他道亲则只是更加低调处理他们的活动，以度过此次难关。¹³⁴

现在，宝光建德在新加坡拥有三间大型的公共佛堂，分别位处于盛港、红山和淡滨尼。而其他佛堂则以这三间佛堂为中心，分为

¹³² 宋光宇〈一贯道在新加坡的传播及当地文化认同问题〉，页212-213。

¹³³ 《春风化雨三十年》，页59-66。

¹³⁴ 同上，页71-72。

二十六的单位。一些大型活动，如：一贯道主神明明上帝¹³⁵的诞辰、大型的班会等，则会在这三间佛堂举行。而小型活动，如：每月初一十五的礼拜、一些小型的讲道活动，则会在其他一些较小的佛堂举行。佛堂也设计了两类的道场研究班：一、大众班：对象为所有道亲，甚至于非道亲也可由道亲引入参与，以华语、英语和闽南方言（有时会配合需要开办马来语班）讲授各种题目；二、清口班：针对已经开始吃素的道亲，以华语和英语讲授道理，也会讲述食素的好处等等。佛堂也有所谓道场进修班，一般以华语、英语和闽南方言授课，主要让道亲们通过这些进修班了解道理并修身养性。此外，这些进修班也有为佛堂培养办事人员的功能。除了这些定期的课程，佛堂也会不定期邀请不同组线的前人、点传师为道亲讲道。¹³⁶在这些讲道和宗教活动之外，宝光建德还组织了不同的文化团体，如合唱团、华乐团等等。此外，宝光建德内部也设置了不同的组别。这些组别除了有确保佛堂运作顺畅的组别之外，也有一些是负责照顾道亲的组别，例如：红白事组、伙食组等。¹³⁷

（二）发一天恩（群英）

发一天恩（群英）开始在新加坡活动的时间与宝光建德比起来晚了近20年。最早的活动是1989年从台湾来新加坡开荒的点传师一行人在牛车水设立临时佛堂，并点渡了来自印尼的林慧燕。也因到新加坡的开展道务的时间甚晚，群英组基本避开了之前所述的1981年邪教事件，得以自由发展。道务刚开展时，不少人是因林慧燕的引渡而去求道的。由于发一天恩（群英）当时尚未有自己的佛堂，因此得借用发一灵隐于新加坡的道场举办如法会等活动。¹³⁸此

¹³⁵明明上帝亦称无生老母，是一贯道的主神。虽然被称为“母”，但是明明上帝是没有形象的，并且被认为是不生不灭、无形无象的。因此，在一贯道佛堂中只用“明明上帝无量清虚至尊至圣三方十界”十六字及“母灯”来代表。

¹³⁶《春风化雨三十年》，页274-297。

¹³⁷同上，页304-327。

¹³⁸《传灯归乡》，页204。

外，群英组在新加坡的组织结构尚未完全发展，所以希望可以多接近佛堂、学习修道的道亲，也因此得到新加坡灵隐道场学习。现为新加坡群英组讲师的白添财以及他的妻子，当时就是到灵隐道场学习修道。其后，白添财更是在家中设置临时佛堂，并且引渡了不少亲朋好友求道，为群英组在新加坡的道务奠定了基础。¹³⁹

1994年，林慧燕于父亲家中设立了供公共用途的家庭佛堂——林氏佛堂，群英组于新加坡的道务才算是正式开展。后于1995年开的法会时，在训文中又获赐予“慈裕佛堂”之名。现在，慈裕佛堂基本上是群英组在新加坡的中心，也是群英组在新加坡的两间公共佛堂之一。经过多次的搬迁之后，群英组于2004年在麦波申购得一间店屋三楼的单位。同年，群英组以“新加坡崇恩儒家研习中心”之名注册立案的申请也获得批准。2006年，群英组购买了慈裕佛堂隔壁单位，扩张佛堂，以应付日渐增长的道务所需。现在主要的一些活动如办道、法会等都在慈裕佛堂举行。不过，在慈裕佛堂设立初期，由于面积不大，所以当有一些大型活动时，都会使用比较大的家庭佛堂，1997年时更是借用客属会馆开法会。除了慈裕佛堂之外，群英组也在裕廊设立了裕廊佛堂，方便居住在西部裕廊一带的道亲。¹⁴⁰

群英组的新加坡道务与其在马来西亚的道务密不可分。新加坡的佛堂是以位于吉隆坡的佛堂为区域总堂。除此之外，新加坡的佛堂与马来西亚的佛堂往来甚频密。早期在尚未有完备的组织体制时，当1994年位于马来西亚柔佛的圣心佛堂成立后，欲更精进修道的新加坡道亲就到圣心佛堂上课。¹⁴¹而且柔佛的道亲也会到慈裕佛堂参与一些如礼拜仪式的活动。群英组通常每个月都会办一次道，但可能由于群英组并没有点传师常驻新加坡，办道时的负责点传师大多是从其它地方来新加坡的。

¹³⁹同上，页204-205。

¹⁴⁰同上，页205-207。

¹⁴¹同上，页205。

现在，群英组主要活动有每逢初一十五于慈裕佛堂的献香礼拜仪式。在献香礼拜活动之前，一般都会让道亲们唱一些善歌¹⁴²，或是念一些经文。于一些华人传统节日时，佛堂也会举办一些活动，如：团拜、包粽子等等。这些活动除了联络道亲们之间的感情之外，也兼具向道亲传授关于这些节日的知识，以保留传统的功能。至于道亲的教育方面，佛堂也开设了以华语和英语讲授的研修班和读经班，让道亲们了解道理，以达到修身养性的目标。群英组每年也会举办一次法会，向仙佛求降训文，也向道亲们讲解训文内容和其道理。

一贯道在新加坡虽然没有像在台湾早期受到政府强力的镇压，但是却也不能自由发展。若是因为其活动造成社会问题、引起社会强烈的回响，例如 1981 年的邪教事件，新加坡政府也会介入并且采取其认为适当的措施。此外，若是因佛堂活动造成周围居民的不满，警察也会上门调查、警告。不过，即使有这些阻扰，宝光建德与发一天恩（群英）也以自己的方式在新加坡顺利开展道务。或许由于新加坡的地理位置，两个组线于新加坡的道务都会和东南亚国家的道务结合，但其紧密的程度则依各个组线的情况各有不同。此外，两个组线的在新加坡的发展模式，都是将其母线在台湾的发展模式原本搬到新加坡。

第五节 结语

关于一贯道历史的起源，一贯道道亲和非道亲者拥有不同的看法。不过，若以“一贯道”之名出现的时候算起，一贯道出现于清末民初之时，并且已被大多数人认同是从先天道所分裂出的其中一

¹⁴²这些善歌主要是在流行歌曲的曲调上填上符合一贯道教义的歌词，甚至于法会时所得训文。内容一般是勉励道亲不懈于修道、修道时应注意事项等等。

个支派。草创之时，一贯道只是山东地区的一个小规模的组织。但是随着张光璧接任其“祖师”之位，宣布将“道”普传天下，一贯道道亲以其强烈的传教使命感，逐渐将一贯道传到中国各地。而抗日战争之时，一贯道更是在沦陷区内享有极大的影响力。这不但可能是因为一些一贯道领导是这些地区的政府官员，也可能是因为民众觉得在乱世之时成为一贯道道亲，能带来些许精神上的安慰。于此时的一贯道似乎比较着重于宗教层面上的事务：当时他们不只确立了基本礼拜程序等宗教活动，也积极于传教活动。

抗日战争后，由于政府的镇压，也由于一贯道内部对于继任领导的问题，一贯道在中国大陆逐渐式微。与此同时，一贯道也逐渐走出中国大陆，往台湾、香港，甚至于东南亚各处发展。一贯道传入台湾后，经历了近四十年政府的强力镇压。在受到政府镇压的时期，一贯道遂根据其在中国大陆的母堂逐渐分为不同的组线。这些组线也因政府的关系难以互通信息，而各自发展。就宝光建德的情况来说，其领导吕树根认为“以凡养圣”的方式——即在传教的同时也兼做生意，不只有利于传教人员在异地长期驻留，也可以掩人耳目，更能支持佛堂在经济上的开销。因此宝光建德的发展逐渐形成宋光宇所谓的“商业经营模式”。反之，发一天恩（群英）的发展则比较没有一定的规律可循。

直到 1987 年，因为一些一贯道组线的领导的努力，同时也因为台湾政局的改变，一贯道成功地在台湾取得合法身份。一贯道取得合法身份后，得以公开活动。其中，不少组线都纷纷投入了慈善工作。除了将其拥有的资源用之社会之外，一贯道是否真的为开放门户还有待商榷。发一天恩（群英）虽然也有和外界的机构合作，为社会大众开办课程，但是其一些主要的活动和课程还是不开放给大众。宝光建德亦然，不过似乎正拟逐渐开放给外界。

一贯道传入新加坡后，新加坡政府虽然没有明文禁止，但是却也没有任由其自由发展。若是一贯道组织可能会造成社会问题或是民众的困扰，政府也会介入处理。因此，一贯道组线在新加坡活动时一般都低调行事。在草创初期，由于一些基本体制和设施尚未成

形，一些活动仍需要借用其他组线或机构的场地来举办。宝光建德和发一天恩（群英）在新加坡的共同点是：其道务一般都会和东南亚其他国家，特别是马来西亚的道务结合。而且除了道亲们的宗教需求之外，两个组线都会注意道亲们的其他需求，并举办一些文化活动供道亲参加。就整个组织和发展形态，两者皆是将其在台湾的母坛的形态移植到新加坡。因此，与其说在新加坡的两个组线十分相似，不如说它们与位于台湾的母坛更为相似。然而，新加坡这个环境是否适合整个“移植作业”？第三章将会详细描述新加坡的整体环境对于宗教组织的发展的影响。这是为了在第四章内可以更好的分析两个组线在新加坡，是否是和其他位于新加坡的宗教组织的发展趋势相似，以及探讨这些异同的原因。

第三章 新加坡的宗教环境

第一节 引言

从第二章关于一贯道发展的论述可见，一贯道各组线随着所处的时代不同，特别是随着其身份的改变，其活动也会略有不同。其中最为显著的是随着一贯道合法化，其逐渐趋向对外开放，虽然各个组线的情况和程度都甚为不同。不过，新加坡的大环境与民国时期的中国和台湾的大环境都有其关键性的不同，这是否也对一贯道的发展产生影响？

新加坡于 1819 年开埠，成为自由贸易港口，吸引了不少人到此。除了来此贸易的商人之外，也有不少劳工来到新加坡谋求新生活。为数不少的宗教信仰也随着人口的移动来到这个小岛。除了原住民的信仰之外，这个小岛上还有不少其外来居民的信仰。其中不乏世界性的宗教，譬如：天主教、基督教新教、回教、佛教、道教等等。就中国宗教来说，比较早出现在新加坡的华人寺庙主要是供奉中国东南沿海一带的民间神祇，例如：妈祖、玄天上帝等等，而不是正统的佛寺或道观。

新加坡独立时所制定的宪法上确保人民有宗教自由的权利。

¹⁴³ 不过，由于独立以前的两起大规模的暴动事件——1950 年的“玛丽亚暴动事件”¹⁴⁴ 和 1964 年的种族暴动事件¹⁴⁵，造成不少

¹⁴³ Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Constitution of the Republic of Singapore*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-CONST&doctitle=CONSTITUTION%20OF%20THE%20REPUBLIC%20OF%20SINGAPORE%0A&date=latest&method=part&sl=1（浏览于 2010 年 10 月 3 日）。

¹⁴⁴ “玛丽亚暴动事件”的起因是玛丽亚·何特(Maria Hertogh)的抚养权问题。二战时期，玛丽亚的荷籍父亲遭日军逮捕。玛丽亚的母亲因此将玛丽亚交托玛丽亚的马来籍养母亚米娜(Aminah)抚养。二战结束后，玛丽亚的亲生父母寻获她的下落，并与其养母打官司欲获得玛丽亚的抚养权。

的人命伤亡，所以政府对于宗教和宗族问题十分关注。也因为如此，实际上，人民是在不危害国家安定的前提下才能享有宗教自由的权利。法律上也有几条条规是有利于政府管理在新加坡活动的宗教团体，以及其它性质的团体。这些条例也都将会影响宗教团体在新加坡的发展和活动范围。除了政府的管制之外，新加坡建国以后的社会变迁，譬如：人民的教育程度、生活方式，乃至资源分配问题也对宗教团体的发展造成一定的影响。宝光建德与发一天恩（群英）是否也受其影响，而与其在台湾的母坛往稍微不同的方向发展？有鉴于此，此章将会着重于论述新加坡环境的改变对宗教团体的影响。这主要会从两个方面——政府的宗教政策与新加坡社会环境的变迁切入，并且总结宗教团体在新加坡的发展，以便能在第四章比较宝光建德与发一天恩（群英）在新加坡的发展模式。本章将会比较着重于描述新加坡中国宗教团体的发展。这除了因为一贯道一般而言是被归类于“中国宗教”之外，也是因为中国宗教在新加坡的改变并比较显著。

第二节 宗教政策下的宗教团体

新加坡政府一直以来都对境内的宗教问题十分关注。或许是因为 1950 年的“玛丽亚事件”和 1964 年的种族暴动事件，新加坡独立后，政府就自我定位为一个“非宗教主导的政府”（secular government），在存在于新加坡境内的各个宗教团体之间保持中立。这主要是为了更好地照顾各个不同宗教团体的需求，却又不

由于当时玛丽亚已信奉回教，而回到亲生父母身边后可能会被迫改信天主教，所以这起事件受到不少回教徒和天主教徒的关注。法庭后来将抚养权判给玛丽亚的亲生父母。不少回教徒认为这是殖民政府歧视回教徒的表现，因而导致其后的暴动事件。

¹⁴⁵1964 年的暴动事件可分为 7 月的事件和 9 月的事件。7 月暴动的起因是一群脱离游行队伍的回教徒不遵循警察的要求回到游行队伍，反过来攻击警察和路人。9 月暴动事件起因是一名马来籍的人力车夫被认为是被一群华人所杀害。这两起事件后来都发展成大规模的暴动事件。7 月事件发生的日期——7 月 21 日后被新加坡政府定为“种族和谐日”。

会导致社会分裂。¹⁴⁶此外，政府也在不同的场合特别强调宗教和政权必须分开。¹⁴⁷基于宗教自由的原则，议员和政客可以拥有宗教信仰。不过，他们却不能利用议员和政客的权限来传教，或是利用随着其信仰而来的社会资源来帮助他们的政治生涯。¹⁴⁸

可是，这并不表示政府会任由宗教团体自由发展。反之，新加坡政府通过各种法令来管制境内的宗教团体。除了设定条规避免新加坡不会再因为宗教问题而引发大规模的暴动之外，新加坡政府也限定宗教团体在社会上所能扮演的角色。本节将会进一步叙述这两个方面。

（一）法令

新加坡宪法上，除了 1990 年制定的“维护宗教和谐法令” (Maintenance of Religious Harmony Act) 之外，并没有特定的法令是针对宗教团体的。¹⁴⁹不过，其“反动法” (Sedition Act)、 “行典法” (Penal Code) 和“社团法” (Societies Act) 都有助于政

¹⁴⁶ *The Need for the Maintenance of Religious Harmony Act* (Singapore: Resource Centre, Publicity Division, Ministry of Information and the Arts, 1992), p.3.

¹⁴⁷ *The Need for the Maintenance of Religious Harmony Act*, p.3 & 5; Prime Minister's Office (Singapore), *Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009 on 16 August (Transcript): Racial and Religious Harmony*, <http://www.pmo.gov.sg/News/Messages/National+Day+Rally+Speech+2009+Part+3+Racial+and+Religious+Harmony.htm> (浏览于 2010 年 10 月 3 日)。

¹⁴⁸ Prime Minister's Office (Singapore), *Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009 on 16 August (Transcript): Racial and Religious Harmony* (浏览于 2010 年 10 月 3 日)。

¹⁴⁹ 新加坡宪法中有一条“回教法执行法令” (Administration of Muslim Law Act)。这条法令主要是制定回教法的权限，特别是在回教法和新加坡法律有冲突的时候。全文可见于 Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Administration of Muslim Law Act*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-3&doctitle=ADMINISTRATION%20OF%20MUSLIM%20LAW%20ACT%0A&date=latest&method=part&sl=1。不过由于这只针对回教徒，因此并未被列入讨论中。

府管理宗教团体，并确保宗教团体不会造成社会问题，甚至于威胁到政府。

顾名思义，反动法内规定不得发表、出版、或准备发表与出版任何有推翻政府的言行。¹⁵⁰ 行典法内亦有类似的条例。不过，行典法内除了规定任何人不得恶意反抗政府之外，¹⁵¹ 也确保宗教团体的权力。行典法第十五章内规定任何人不得恶意屈辱任何宗教，这包括了破坏宗教场所、集会，和说出有侮辱性的词句等行为。此外，这一章内也规定不得故意煽动不同宗教或种族之间互相仇视，特别是如果此举会破坏社会的安定。¹⁵²

上列法令基本上都有吓阻作用，主要是避免叛乱的行为出现。除此之外，行典法内也禁止任何人挑起宗教、种族之间的矛盾，以避免出现社会动乱。反之，社团法就比较属于监管性质。社团法内规定任何超过十位成员的社团（包括宗教性社团）都必须向政府注册立案，不然就属于非法社团。此法令也禁止任何非法社团在新加坡境内活动。此外，申请注册社团时，若是和其他已注册社团性质雷同，或有关部门认为有挂羊头卖狗肉之嫌，或是他们认为是不被认可 (undesirable) 的社团，有关部门有权不接受这个社团的注册申请。¹⁵³ 这无形地限制了在新加坡的合法社团的性质以及数量。

¹⁵⁰ Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Sedition Act*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-290&doctitle=SEDITION%20ACT%0A&date=latest&method=part&sl=1 (浏览于 2010 年 10 月 5 日)。

¹⁵¹ Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Penal Code Chapter VI*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-224&doctitle=PENAL%20CODE%0A&date=latest&method=part&sl=1 (浏览于 2010 年 10 月 13 日)。

¹⁵² Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Penal code Chapter XV*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-224&doctitle=PENAL%20CODE%0A&date=latest&method=part&sl=1 (浏览于 2010 年 10 月 13 日)。

¹⁵³ Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Societies Act*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-

成功地注册在案的社团也有必须履行的义务，以及受到一定的限制。其必须履行的义务包括了每年向有关当局提交仍在活动的证据和任何社团注册部门 (Registrar) 所要求的任何资料，并允许他们在新加坡政府年鉴 (*Government Gazette*) 出版该社团的地址、名字等相关资料。虽然社团法内并没有限制社团的活动内容，但是社团在未经许可下不得随意改变名字、章程、社旗或社团标志和成立分线。

154

1986 年，以色列总统赫尔佐克 (Chiam Herzog) 访新一事导致政府与回教团体发生冲突。之后，又由于马来籍士兵的忠诚问题引发了一次争论。与此同时，也发生了一些基督教徒尝试向回教徒传教的事件。由于这项举动可能会引起回教社群的不满，因此内安部也逮捕了一些基督教组织的领导人。¹⁵⁵ 有鉴于这些宗教问题，新加坡政府未雨绸缪，希望在大规模的宗教冲突发生前就制定法令，协助解决宗教问题。¹⁵⁶ 因此，“维护宗教和谐法令”在立法院上被提出，并于 1990 年正式通过。

维护宗教和谐法令内立法成立一个“宗教和谐委员会” (Presidential Council for Religious Harmony)，关注不同宗教之间的问题，并向政府提出任何可能发生的问题，或是可以促进宗教和谐的建议。此外，维护宗教和谐法令也规定若是有人有挑起宗教之间的矛盾、试图破坏宗教和谐之嫌，政府也有权利扣留他，或是禁止其进行任何能向大众发表其思想的行为，例如：演说、发表文章等等。这虽然和行典法与反动法雷同，但是刑罚却没有后者一般严厉，而且前者在执行上也较为迅速。¹⁵⁷

bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-311&doctitle=SOCIETIES%20ACT%0a&date=latest&method=part&sl=1 (浏览于 2010 年 10 月 13 日)。

¹⁵⁴Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Societies Act* (浏览于 2010 年 10 月 13 日)。

¹⁵⁵Tong Chee Kiong, *Rationalizing Religion: Religious Conversion, Revivalism and Competition in Singapore Society* (Leiden: Brill, 2007), p.244-246。

¹⁵⁶*The Need for Maintenance of Religious Harmony Act*, p.2.

¹⁵⁷同上，页 3。

（二）政府与宗教问题

虽然新加坡宪法上确立人民信仰的自由，但是这并不表示新加坡政府并没有禁止任何宗教团体在新加坡活动。其中一个被禁止的宗教团体是“新加坡耶和华见证人联合” (Singapore Congregation of Jehovah's Witness)。¹⁵⁸ “耶和华见证人” (Jehovah's Witness) 这个宗教团体源自于美国，并于 1940 年代传入新加坡。1962 年耶和华见证人在社团法的规定下，正式注册成为合法团体。但是，独立后，政府规定所有男性公民必须履行国民服役的义务，而耶和华见证人的信徒认为他们的教义禁止他们服国民服役。因此，此宗教社团就和政府起了冲突。最后，其注册立案的合法身份于 1972 年被政府取消。¹⁵⁹ 不过上述的情况还算比较少见。例如：上一章所讲到的“邪教事件”，虽然引起社会大众的绝大反响，但是政府只是加强管制，再加上将所捕获的领导驱逐出境，并没有特别禁止。

不过，当宗教问题可能会引发宗教之间的冲突，政府一般都会迅速采取行动。2010 年 2 月，灯塔福音教会 (Lighthouse Evangelism Church) 的罗尼牧师 (Pastor Rony Tan) 在一次教会的聚会上诋毁佛教和道教。灯塔福音教会将此聚会的录影上传到教会的网站上。此影片之后被转载在影片共享网站——YouTube 上。由于罗尼牧师在影片中使用具侮辱性的词汇形容佛教，因而引起不少人的不满。新加坡内安部注意到此事后也迅速采取行动，联络罗尼牧师。¹⁶⁰ 这起事件最终以罗尼牧师在灯塔福音教会的网站上公开道歉而落幕。同年 6 月发生了另一起类似的事件。新造教会 (New Creation Church) 的马克牧师 (Pastor Mark Ng) 在 2008 年 8 月

¹⁵⁸Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, *International Religious Freedom Report 2005*, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51529.htm> (浏览于 2010 年 10 月 16 日)。

¹⁵⁹Micheal Hill, “The Rehabilitation and Regulation of Religion in Singapore”, in James Richardson (ed.), *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe* (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004), p.353.

¹⁶⁰“ISD called up pastor for insensitive comments: Leader of independent church apologises to Buddhists and Taoists”, *The Straits Times*, 9 Feb 2010, p.A1.

也在一次讲教聚会中说出具有诋毁道教的言辞，而这次聚会的影像却在 2010 年 6 月被上载在 YouTube 网页上。同样地，内安部门也向相关人士展开调查。¹⁶¹ 当马克牧师亲临道教总会道歉后，这次事件才算落幕。¹⁶²

（三）政府给予宗教的角色

新加坡政府了解宗教的负面影响，因此制定了不少法令确保其负面影响会破坏社会安宁。不过，这不代表政府并不认可宗教的正面影响。在一些政要的演说中就明确指出政府对于宗教团体的期许。对于政府来说，宗教是教育人民道德观、提供社会福利和给予人民的心灵支柱的重要途径。政府本身也承认宗教团体在教育、社群和福利方面做出重大的贡献，并且相信他们还会继续做出贡献。¹⁶³

2009 年的国庆献辞中，李显龙总理提及了宗教和谐问题。在这次演讲中，他重申了政府所给予宗教团体的角色：感化社会、提高大众的道德标准、并且积极于慈善事业，为他们的信众和普罗大众提供社会福利。而各宗教团体之间也互相尊重、礼让，和睦共处。¹⁶⁴ 这类观点并不是近期政府才开始拥有的。早在约二十年前制定“维护宗教和谐法令”时，政府在解释为何需要立这条法令时就已提出这个观点。¹⁶⁵ 而在更早之前，于 1982 年，教育部就已规定所有高年级的中学生必须修读“宗教知识课程” (Religious Knowledge Program)。推行这项课程的目的是希望通过宗教来灌输年轻一代的

¹⁶¹“ISD looks into clip of sermon which mocked Taoist beliefs: New Creation Church apologises and asks YouTube to remove it”, *The Straits Times*, 15 June 2010, p.A6.

¹⁶²“Pastor says sorry and gains a friend”, *The Straits Times*, 17 June 2010, p.A3.

¹⁶³*The Need for Maintenance of Religious Harmony Act*, p.4.

¹⁶⁴Prime Minister's Office (Singapore), *Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009 on 16 August (Transcript): Racial and Religious Harmony* (浏览于 2010 年 10 月 3 日)。

¹⁶⁵*The Need for Maintenance of Religious Harmony Act*, p.4.

新加坡人道德伦理观念，抵御现代化所带来的负面影响。¹⁶⁶ 宗教知识课程主要分为六门考试科目——圣经通识、回教通识、佛学、儒家伦理、兴都教研究和锡克教研究。家长可为其子女选择修读这六门科目之中的任何一门科目。设计这些科目的教材时，政府邀请各宗教的相关人士编写教材，并且监督整个编写过程。

设立这门新科目时，曾经有人担心这是否会成为一个新的传教途径。因此，政府在编写宗教知识课程的教材时十分小心，确保教材不会涉及比较宗教性的内容，譬如：仪式等等，而且还要包括政府所提倡的事项，例如：尊重和忍让他人的宗教等等。¹⁶⁷ 这项课程推出以后，有学者注意到基督教和佛教也开始更加积极于传教活动。¹⁶⁸ 与此同时，新加坡社会上也出现种族意识高涨的问题。¹⁶⁹ 更有人批评宗教知识课程强调各宗教之间的不同，因而会引领新加坡社会走向分裂，而非政府所希望的统合。¹⁷⁰ 由于这种种的问题，在开始推行宗教知识课程短短几年之后的 1989 年，新加坡政府就宣布这项课程已不再是必修课程。政府进而新编了一套比较没有宗教色彩的公民与道德课程 (Civics and Moral Education)，取代宗教知识课程，以此教导年轻一代政府所希望灌输的价值观。¹⁷¹

综上所述，新加坡政府对于宗教基本上是抱持着保留态度。政府担心宗教之间的关系会分裂社会，甚至破坏社会安宁。因此，政府对于宗教团体之间的关系十分敏感。宪法中虽然确保人民信仰的自

¹⁶⁶Tong, *Rationalizing Religion*, p.248; Jason Tan, “The Politics of Religious Knowledge in Singapore Secondary Schools”, in Catherine Cornbleth ed., *Curriculum Politics, Policy, Practice: Cases in Comparative Context* (Albany: State University of New York Press, 2000), p.77.

¹⁶⁷Tong, *Rationalizing Religion*, p.249.

¹⁶⁸Eddie Kuo, Jon Quah & Tong Chee Kiong, *Religion and Religious Revivalism in Singapore* (Singapore: Ministry of Community Development, 1988), pp.13 & 29.

¹⁶⁹Tan, “The Politics of Religious Knowledge in Singapore Secondary Schools”, p.91.

¹⁷⁰Tong, *Rationalizing Religion*, p.249.

¹⁷¹Tan, “The Politics of Religious Knowledge in Singapore Secondary Schools”, p.77.

由，但是却是在不危害社会安宁，甚至是政权的前提下才可享有。宪法上确立了政府管制境内的宗教团体的权力，确保宗教团体的活动维持在其所能接受的范围之内。与此同时，政府也承认宗教所能带来的正面影响。除了承认宗教团体能够为社会大众提供社会福利之外，政府也认为通过宗教教义能教化人心，并且曾试图主导整个过程。可是，这项计划却没有任何成效，还引发了不少问题。因此政府就毅然停止此计划。虽然政府仍旧认为宗教能教化人心、成为人的心灵支柱，但是却将此过程的主导权下放到各个宗教团体。政府本身则通过比较没有宗教色彩的公民与道德课程来教育年轻一代的人民，并恢复其宗教和政治分离的形象。而由于政府的管制，宗教团体一般只可以循着政府所允许的范围内发展，不然就会面对被政府剥夺合法身份的威胁。

第三节 社会变迁变与宗教团体

新加坡独立以后，为了生存，政府着重于经济发展，并致力于提高人民的素质与生活水平。随后，新加坡社会急速工业化，将经济重心逐渐从转口贸易移向其他方面如独立初期的制造业，及至今天的旅游业、研究开发作业(Research and Development Industry)。在社会转型之际，社会资源重组似乎是不可避免的。除此之外，就新加坡的人口结构方面也出现了不少改变。首先，人口教育水平普遍提高，而且各年龄层的人口比例也逐年改变。在此社会各方面的急速改变下，宗教团体是否也会因而改变？还是社会重组对于宗教和宗教团体的影响不大？本节将会先描述一些新加坡宗教环境的特点。这包括其组成和人民对于宗教的态度等等。接着，本节将会进一步论述新加坡宗教的一些发展趋势，以及此发展趋势和社会变迁的关系。

（一）新加坡宗教环境的特点

熟如前述，新加坡宗教环境是由为数不少的宗教信仰组合而成。除了一些较为人知的世界性大教，譬如：佛教、道教、基督教、兴都教、回教、锡克教等之外，还有其他一些较不为人知的小型宗教团体，和各族的民间信仰。而在那些世界性的大教之下，又分为许多不同的教义传统，例如：佛教下又可分为大乘、小乘和藏传佛教；基督教又分为天主教、新教和正教 (Orthodox Christianity) 等等。此外，还有一些新兴宗教如日本的创价学会，也逐渐传入新加坡，并在新加坡落地生根。这多元的组合无疑丰富了新加坡的宗教环境，也加剧了宗教团体之间的竞争。

Tong Chee Kiong 于其著作 *Rationalizing Religion: Religious Conversion, Revivalism and Competition in Singapore Society* 内提出新加坡的宗教环境有一个特点——即宗教和种族、年龄、教育程度、职业、社会经济身份 (socio-economic status) 等社会架构特点是相关联的。¹⁷² 其中，“种族”是较为重要的标示之一。他认为虽然新加坡是一个多元种族、多元宗教的社会，但是个人的宗教身份往往和他的种族身份与文化环境有关。¹⁷³ Tong 在分析 1980 年到 2000 年的新加坡人口普查报告发现超过 99% 的马来人皆是回教徒。而同样的，虽然没有马来族的情况压倒性，但也有超过半数的印度人是兴都教徒，还有超过半数的华人是佛教徒或道教徒。他也特别提出一点，虽然只有 50-60% 的印度人是兴都教徒，但是超过 99% 的兴都教徒是印度人。而身为基督教徒的印度人多半是移民前已接受基督教为其信仰。换句话说，印度族内的改信基督教的情况较华族的情况来说较为不明显。除此之外，华族内部对于宗教和自身的种族文化认同并没有像马来族和印度族般的强烈，虽说他们一般会视回教为“马来宗教”，而兴都教为“印度宗教”。

¹⁷² Tong, *Rationalizing Religion*, p.49.

¹⁷³ 同上。

因此，相较于马来人和印度人，较多的华人改信其他宗教，但他们主要还是改信基督教，或是自认为没有宗教信仰 (no religion)。¹⁷⁴

另一位学者 Trevor Ling 也注意到类似的情况。她根据其他学者所获得的数据中，归纳出基督教、回教、兴都教等自我意识较强的宗教皆属于新加坡的少数宗教群体的结论。新加坡大部分的人口是道教徒和佛教徒，但他们基本上并没有特别将自己和其他宗教区分开来。此外，还有约 13% 的人口自我定位为“没有宗教信仰”。可是，其中可能包括了一些拥有些许佛教信仰 (marginally Buddhist)，但却不想被归类成某个宗教信仰的佛教徒。¹⁷⁵ 除此之外，她在分析新加坡的宗教情况时，指出绝大部分的人口是道教徒、佛教徒或无宗教信仰的人士，而其中华人占绝大多数。认为自己为道教徒、或佛教徒、或没有宗教信仰的人，并不像基督教徒和回教徒一样，十分看重自己的宗教身份。而兴都教徒则位于两者之间，即不如基督教徒和回教徒一般看重，但却较道教徒、佛教徒或无宗教信仰的人士，更为意识到自己的宗教身份。¹⁷⁶

另一方面，Tong 也注意到宗教身份与年龄、教育程度、职业和社会经济地位的关系。根据他的分析，基督教徒和没有宗教信仰的人士，大多是年轻一代的新加坡人，而且绝大部分是受英文教育、并且拥有较高的社会经济地位¹⁷⁷的人士。¹⁷⁸ 他对于此的解释是，拥有这些经验和特点的人士所持有的世界观，和其父母的世界观有所不同。例如：拥有较高教育程度的人，或是接受英语教育的人，会比较倾向于理性化，而无法满足于他们父母所信仰的比较仪式化的宗教。因此，他们会另外寻求比较符合他们世界观的宗教。¹⁷⁹ 不过，他的结论可能也有其局限性。他所使用的数据在对比宗教身份和年龄、教育

¹⁷⁴ 同上，页 62-63。

¹⁷⁵ Trevor Ling, *Buddhism, Confucianism and the Secular State in Singapore* (Singapore: Dept. of Sociology, National University of Singapore, 1987), p.10-11。

¹⁷⁶ 同上，页 18-19。

¹⁷⁷ Tong 主要是以职业和所居住的房屋来决定其社会经济地位。

¹⁷⁸ Tong, *Rationalizing Religion*, pp.66-67。

¹⁷⁹ 同上，页 71, 88-93。

程度和社会经济身份等特点时，并没有将种族考虑在内。若是将上述关于宗教身份和种族身份的关系考虑在内，Tong的结论可能只局限于新加坡华人的情况，而不太适用于其他族群的情况。而实际上，Tong自己也指出，根据1990年的数据，14.8%的华族人口改变其宗教信仰，而仅有的2.9%的印度族人口和0.2%的马来族人口改变其宗教信仰。¹⁸⁰

简言之，新加坡宗教环境的一个特点是，个人对于自己的宗教身份认同，往往和本身其他的身份认同有所关联。而其中，特别是对于回教徒和兴都教徒来说，宗教身份几乎等同于种族身份。而其他如年龄、教育程度、职业和社会经济地位等特点，虽然看起来有所关联，但是其对宗教身份的影响力却不如种族身份般地大。

（二）人口结构改变与宗教团体

如上述，随着时间的流逝，社会结构、人的素质的改变，人对于宗教的需求有所改变。因此，就算没有改变自我的宗教信仰，也可能会改变自身的宗教行为。因应时代的改变，不少宗教团体也逐渐改变自己，以求不被时代淘汰。这并非是单单在新加坡，或是这个时代，才发生的，而是不论何时何地都可能发生的。就新加坡的情况来说，新加坡的宗教团体中改变比较显著的是华人原本信仰的宗教。为了适应新的社会环境和社会的要求，宗教团体的性质、组织形态和自我定位也逐渐出现一些变化。

1. 性质的改变

本文中所指宗教性质上的改变并非指此宗教功能、甚至于教义上有着根本性的改变，而是指倾向和宗教行为上的改变。Tong认为新加坡的宗教有“知识化”(intellectualization)和“理性化”(rationalization)的趋势。这主要是因为新加坡人逐渐转向他们认为“理性”和“有系统”的宗教，而舍弃他们认为“不合理”或“不理

¹⁸⁰ 同上，页83。

性”的宗教。为了适应这种改变，也为了和其他宗教竞争，不少宗教逐渐走上理性化的道路。在这知识化和理性化的过程中，宗教内神话色彩较为强烈的部分（即信众认为不理性、或是迷信的部分），都被淘汰。¹⁸¹另一位学者Tham Seong Chee于1980年代时，也注意到同样的现象。当时注重理数的教育，导致人民越来越希望得知理由，而不是单方面地接受前人所传下来的一切。因此，他们会希望可以系统地学习本身宗教信仰的教义。也因为如此，不少宗教团体已经逐渐偏重于教导信众教义。¹⁸²除了基督教和天主教这类早已开始十分注重教导信众教义的宗教之外，连原先比较少注重讲授教义的宗教，如佛教和道教，也逐渐开办越来越多的讲道课程。新加坡道教总会（后称道总）于2010年第一次开班教导有关道教各方面的知识，¹⁸³而且也不时向社会各界人士介绍、分享有关道教的知识。¹⁸⁴新加坡佛教总会（后称佛总）则于更早之时已开办了佛学课程，教授佛法。¹⁸⁵值得注意的一点是这些介绍课程，都不是专门针对信徒，相关团体也欢迎有兴趣的非信徒参加。

Tong 发现由于信徒变得较为注重教义，所以佛教和道教一反以往融合的情况，而逐渐划清界限。他认为，以往新加坡华人并不会特别区分自己的信仰，将之归类于佛教或是道教。许多研究中国宗教的学者，也因此无法区分一些民间信仰是否为佛教传统，还是道教传统，而另外寻找词汇命名。这种情况也可见于一些老一辈的华人：他

¹⁸¹同上，页4-6。

¹⁸²Tham Seong Chee, *Religion and Modernization: A Study of Changing Rituals among Singapore's Chinese, Malays & Indians* (Singapore: Graham Brash, 1985), p.150。

¹⁸³Mediacorp, *Singapore Taoist Federation introduces inaugural course to help people learn more about the religion*, http://938live.sg/News/Singapore/EDC100227-0000183/Singapore_Taoist_Federation_introduces_inaugural_course_to_help_people_learn_more_about_the_religion（浏览于2010年10月18日）。

¹⁸⁴新加坡道教总会，〈道教（英文）课程〉，<http://www.taoistfederation.org.sg/kecheng.html>（浏览于2010年10月18日）。

¹⁸⁵新加坡佛教总会，〈活动项目〉，<http://www.buddhist.org.sg/sbf/>（浏览于2010年10月18日）。

们一般不会特别将佛教和道教区分开来。¹⁸⁶ 简言之，宗教理性化在新加坡已导致佛教和道教逐渐划清界限，而特别是年轻一代的人也较有意识地将两者区分开来。

在理性化的过程中，一些宗教团体会将宗教内其认为不合理的部分去除，并且开始注重教义的传授。但是，这并不表示他们会舍弃其宗教内的重要仪式，即使此仪式或许隐含了一些可能会被认为不合理的信仰。就新加坡华人的主要宗教——道教和佛教来说，中元节的活动或许最能表现这点。中元节仪式是基于相信灵魂的存在，而灵魂的存在到现在仍是科学所无法证实的。但是，中元会在现今的新加坡仍是一个十分兴盛的活动。Tham 在研究新加坡人的仪式活动时发现，新加坡人有逐渐简化仪式的趋势，而华族简化仪式的程度比印度族和马来族大。¹⁸⁷ 不过，他主要是就“通过仪式”(rites of passage)这种比较个人性的仪式而言。但是，就社区性的仪式来说，简化并不是定律。譬如：一些中元会的庆祝活动会比较盛大——搭建歌台、主办盛大的宴会；一些中元会则只是简单开设个祭坛。这可能各个中元会的财力和领导人的偏好有关。

2. 组织形态的改变

就宗教团体的组织形态而言，杨庆堃于 60 年代就已经指出了中国宗教中的两种形态——分散型宗教(diffused religion)和制度型宗教(institutionalized religion)。前者的教义和仪式，都是与世俗生活相结合的。这类宗教的组织制度一般是依附于社会其他非宗教性的组织；而且其仪式和信仰等方面的宗教行为，都强烈地表现在世俗生活的各方面。由于分散型宗教是深植入其他社会制度之中，所以当这些社会制度逐渐消退时，它们也随之消退。反之，后者则拥有自己的信仰和组织制度，是个独立的组织。以中国古代存有的制度性宗教——佛教和道教的情况来说，它们所拥有的神职人员的数量少，而且并没有一个组织其信众的方式。与基督教不同的地方是，它们都没有

¹⁸⁶ Tong, *Rationalizing Religion*, pp.7-8

¹⁸⁷ Tham, *Religion and Modernization*, pp.136-137。

积极参与社会福利及慈善活动，也没有参与非宗教性质的教育制度。

188

中国宗教随移民移植到新加坡后，也一并将这种性质移植到新加坡。随着新加坡人对于宗教的要求的改变，佛教和道教也相继成立总会，统合各个寺庙，而非如同之前一般各寺庙各自为政，并甚少往来。佛总成立于1948年，其宗旨之一就是要统合所有在新加坡的佛寺和佛教组织。¹⁸⁹道总虽然并没有明确指出其宗旨是为统合所有在新加坡的道教组织，但是却认为其为“新加坡唯一全国性的道教团体”，¹⁹⁰并接受各道教庙宇成为会员。此外，佛总和道总的宗旨内皆有提倡社会福利和教育，¹⁹¹虽然两者所谓的“教育”，可能比较着重于教导大众和信徒各自的教义。这也是和杨庆堃所指出的古代中国的制度型宗教的特点有所不同。

除了成立总会之外，佛教和道教组织结构也有所改变，其中最为显著的是青年团的成立。佛教方面，除了在高等学府内成立佛学会之外，也于1991年成立了佛总青年团。Tong认为佛教在基督教的竞争下为了吸引新血，而逐渐将其形态改为和基督教相似。这除了指成立青年团之外，也包括了佛教团体主办佛学营等活动，和如基督教一般积极传教。他将之称为“佛教教会化”（Christianization of Buddhism）。¹⁹²Tong的研究中虽然并没有特别指出道教也如同佛教一般“教会化”，但是无可否认的，这种趋势也见于近期道教的发展之中。道总也于2007年成立青年团，主办各类活动推广道教、培

¹⁸⁸C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, pp.20 & 296-340.

¹⁸⁹Singapore Buddhist Federation, “About SBF”, <http://www.buddhist.org.sg/sbf/about>（浏览于2010年10月21日）。

¹⁹⁰新加坡道教总会，〈道总简介〉，<http://www.taoistfederation.org.sg/jianjie.html>（浏览于2010年10月21日）。

¹⁹¹Singapore Buddhist Federation, “About SBF”（浏览于2010年10月21日）；新加坡道教总会，〈道总简介〉（浏览于2010年10月21日）。

¹⁹²Tong, *Rationalizing Religion*, pp.6-7 & 127-130。

养青年道教人才。¹⁹³ 这些新的变化显然也可能是不同宗教之间竞争下的产物。

不只是佛教和道教随着社会的变迁而改变，一些原本属于“分散型”的宗教也应时改变。从徐李颖关于新加坡韭菜芭城隍庙沿革史的研究中可见，韭菜芭城隍庙是一个显著的例子。徐李颖在其研究中，并没有明确描述韭菜芭城隍庙初期的管理系统。但是，从城隍庙一直到1984年的主要领导人仍大多姓陈这项事实，得以推测韭菜芭城隍庙早期是陈姓家族所把持的家族产业。而韭菜芭城隍庙于1981年正式以“韭菜芭城隍庙联谊会”注册立案成为合法团体，并且各职务分工明确。徐李颖指出：

韭菜芭城隍庙联谊会成立后，虽然陈姓人士依然在管理阶层占有众多的职位，但是家族色彩正在淡化；越来越多外姓人士参与联谊会的活动，甚至担当一定的职务。¹⁹⁴

当然，从这篇文章内的论述来看，其实并不能明确地指出新加坡韭菜芭城隍庙从一个家族式组织变为一个社团化管理的庙宇。不过，其管理模式愈趋分工明确、透明化的管理制度是无可否认的。此外，新加坡韭菜芭城隍庙联谊会下又分为城隍庙慈善基金会、韭菜芭城隍庙和韭菜芭城隍庙三清宫。韭菜芭城隍庙下又进一步分为中元会、光明灯会、妇女组、道乐团（诵经团和华乐团）。从这种分组来看，不难看出韭菜芭城隍庙除了履行其传统的职责——主办社区仪式如中元会和光明灯会，也注意到一般信徒的平日的联谊和其他活动而成立了妇女组、道乐团等。这也趋近与前述的“教会化”的情况；韭菜芭城隍庙或许也借鉴了教会的组织形态和活动模式。

¹⁹³Taoist Federation Youth Group (Singapore), *Welcome to Taoistyouth.sg*, <http://taoistyouth.sg/?p=1>（浏览于2010年11月1日）。

¹⁹⁴徐李颖〈皈依正统：从民间庙宇到道教宫观——以新加坡韭菜芭城隍庙的发展为例〉，《亚洲文化》第29期（2005年6月），页105。

3. 自我定位的改变

宗教团体在经过性质和组织形态上的改变，有时对于自我的认同也可能会有所改变。这主要是针对不属于世界性大宗教的民间宗教。像佛教、道教等世界性宗教由于自身已在社会上确立了地位，也为大众所熟识，因此没有必要另寻一个可以认同的身份。反之，民间宗教大多属于分散型宗教，依附于其他存在于社会上的非宗教性组织之上。随着新加坡社会的改变，一些被分散型宗教所依附的组织也因此没落。而民间宗教的庙宇也随之改变了本身的认同。一般而言，这种现象有两种趋势：一、向佛教或道教靠拢；二、向非宗教团体靠拢，自立为文化团体而非宗教团体。

从佛总和道总的会员名单来看，不难发现一些原本并未明确属于佛教或道教的庙宇，例如：韭菜芭城隍庙。韭菜芭城隍庙所供奉的城隍爷是从中国福建省安溪县城隍庙分灵而来，因此创建初期的乡土色彩比较浓重。¹⁹⁵ 不过，当城隍庙正式注册立案后，庙宇的管理者就逐渐将城隍庙向道教靠拢。除了宣传道教之外，管理者也以太极图为庙徽的背景、组织道乐团、邀请中国白云观道长长期留驻新加坡等等。从这些举动来看，不难看出管理者已将韭菜芭城隍庙定位为道教庙宇。¹⁹⁶ 又如：四马路观音堂。四马路观音堂原为民间教派的庙宇，奉行儒、释、道三教合一。¹⁹⁷ 但是，或许因为其供奉的主神为准提观音菩萨，早在 1960 年代，四马路观音堂就已成为佛总的永久会员，¹⁹⁸ 名义上已附属于佛教之下。

另一方面，一些原本就已与非宗教团体（特别是会馆）关系非浅的庙宇则会向这些非宗教团体靠拢，并自立为文化组织。比较显著的例子是一些为会馆前身的庙宇，如天福宫、兴安天后宫、粤海清庙、保赤宫等等。这些庙宇成立初期，除了满足乡人的宗教需求之

¹⁹⁵ 同上，页 101。

¹⁹⁶ 同上，页 106。

¹⁹⁷ 陈声桂编《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 22。

¹⁹⁸ 《新加坡佛教总会会务报告（1968-1969）》（新加坡：新加坡佛教总会，1970），页 51。

外，还充当乡人联谊之处。其后，不少地缘性和血缘性的会馆也从这些庙宇发展出来。以天福宫为例，天福宫创始人在创建初期就将天福宫定位成一间包含会馆功能的庙宇。¹⁹⁹在福建会馆尚未正式成立之前，天福宫不仅仅是间庙宇，也是闽帮领袖处理新加坡华人社团事务的场所。²⁰⁰福建会馆于1916年正式成立后，天福宫仍是闽帮重要的活动场所，只是华社和闽帮事务主要主要由福建会馆处理。现今，天福宫为福建会馆属下的产业之一，而其主要定位已不再是宗教场所，而是文化载体。近期出版的《南海明珠天福宫》就称天福宫的多元价值为世界重要的文化遗产、传统文化艺术宝库、丰富多彩的民间文化活力、新加坡社会变迁见证和新加坡华社历史重要中心。²⁰¹

随着时代的改变、社会的变迁，一般新加坡人对于宗教的需求也因此而改变。他们已不再盲目遵从长辈的指示，而是寻求能满足自我精神上的要求，以及更为“理性”的宗教。为了适应这种改变，新加坡的宗教走上了理性化的道路。不少宗教团体都开始着重于教导教义，而减落其神话色彩较浓烈的部分。此外，佛教和道教也借鉴了基督教的活动模式，更为积极宣教、设立青年团，并致力于提供社会福利和慈善活动。此外，一些民间宗教的庙宇也开始重整其管理体制，并且依其背景不同定位为佛教、道教等大教的庙宇，或是文化团体。

（三）资源重组与宗教团体

新加坡华人庙宇的另一特点是“联合庙宇”的存在。联合庙宇是两间以上的庙宇合资购买土地，并建筑新庙，在同一屋檐下供奉各自的神灵。联合庙宇的出现主要是因为新加坡政府独立后所推出的土地规划政策所致。在此土地规划政策下，不少庙宇的土地被征用，挪作他用，所以这些庙宇被迫搬迁。但是，购买新土地和建筑新庙需要一大笔资金，而不是所有庙宇都拥有负荷这笔金额的财力。因此，一

¹⁹⁹新加坡福建会馆《波靖南溟：天福宫与福建会馆》（新加坡：新加坡福建会馆，2005），页30。

²⁰⁰新加坡福建会馆《南海明珠天福宫》（新加坡：新加坡福建会馆，2010），页27。

²⁰¹同上，页8-9。

些财力较弱的庙宇就集结各自所拥有的资源，共同购买土地和建筑新庙。一般上，联合庙的建筑格局可分为三类：一、通殿式，即整座庙宇只有一个大门，参与庙宇的神坛设在同一个大殿内；二、单独式，即参与庙宇拥有各自的大门，各自为政；三、混合式，即一部分参与庙宇采通殿式设计，而其他参与庙宇采单独式设计。²⁰²

新加坡媒体也曾报导过新加坡宗教团体集中于芽龙地区的现象。报导中提到一间庙宇原本想在芽龙建新庙，但是其申请并没有获得政府的批准。直到庙主将其庙宇注册为社团，并只开放给会员祭拜才获得批准。²⁰³由此可见政府的土地规划政策将一些地皮制定为宗教或社团用途，限制宗教团体的主要会所所在。这在某个程度上限制了宗教团体吸收新信徒的范围。而且，当某些庙宇搬迁时，由于此政策，所以建筑新庙的地点不一定是方便旧信众群前去进行宗教活动。这可能会导致一些信众的流失。

由于政府的土地规划政策，所以一些财力略弱，且不幸土地遭政府征用的土地的庙宇，则需与其他庙宇合资以求存。不过，虽说这是新加坡庙宇的一个特点，并不代表所有的庙宇都是联合庙宇的形式。一些财力较为雄厚的庙宇，或是由于其历史价值而不必遭受搬迁之灾的庙宇，则无须合并及整合其资源。

随着新加坡社会急速的变化，不少宗教团体为了求存而不得不做出改变。在新加坡，个人的宗教身份认同往往与其其他方面的身份认同，特别是对于种族的认同，有所关联。对于回教徒和兴都教徒来说，宗教身份几乎等同于种族身份。这往往局限了宗教团体宣教的对象，例如：新加坡基督教近 30 年来的新进信徒大多数都是华人。除此之外，由于新加坡人的教育程度等都有所提高，所以对于宗教的要求也和他们的祖辈不一样。因为如此，不少宗教团体为了迎合新的需

²⁰² 林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，林纬毅主编《民间文化与华人社会》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 180。

²⁰³ “Religion finds a place in red-light area”, *The Straits Times*, 20 Nov 2009, p.B1.

求而逐渐理性化，抛弃其信仰内较为被认为不理性的部分，并着重于教导教义。佛教和道教也纷纷向吸引了大量新信徒的基督教借鉴，更为积极宣教、设立青年团，并致力于慈善活动。一些民间宗教的庙宇也开始重整管理体制，并将之定为佛教或道教庙宇，或是文化团体。而新加坡政府在发展经济的同时，制定了一系列市区重整计划。一些庙宇的土地因此遭到征用。其中无法负荷昂贵的搬迁费用的庙宇就集结资源，导致“联合庙宇”的特殊现象出现。也因为政府土地规划的政策，导致不少宗教相关建筑物集中林立在特定地点。这在一定程度上限制了宗教团体的活动和吸收信众的范围。

第四节 结语

为数不少宗教团体，活动在新加坡极为有限的土地上。为了避免这些宗教团体之间出现冲突，破坏社会的安宁，新加坡政府制定了数条条例管制宗教团体。这些条例基本上可分为监管性质和裁决性质。管理性质的条例有社团法和维护宗教和谐法令。由于所有团体都必须向政府注册立案，且有关部门有权拒绝社团的申请，因此可以在一定的程度上限制合法社团的性质和数量。在宗教和谐法令下，则设立了宗教和谐委员会，负责关注宗教之间的问题，并适时向政府提出建议。而裁决性质的条例有反动法、行典法和维护宗教和谐法令。这些法令通过刑罚吓阻人民挑起宗教间的矛盾，避免社会上因宗教问题而出现暴动。新加坡政府基本上也给予了宗教团体特定的社会角色，并强调政权和宗教权力分开。它认为宗教基本上有教化人心的作用。在“宗教知识课程”失败后，政府基本上将以宗教教化人心的主导权，下放到各宗教团体手中。除此之外，政府也认可宗教团体致力于社会福利等慈善活动。政府明确的立场无疑也限制了宗教团体所能发展的方向。

除了政府的立场之外，新加坡社会上的改变或多或少也影响了宗教团体在新加坡的发展。基本上，新加坡人的宗教身份认同与其他

身份认同有所关联。这大大地局限了宗教团体所能宣教的对象。而随着国家的发展，新加坡人的教育程度普遍提高，对于宗教的要求也有所不同。因此，不少宗教为了迎合新的需求而逐渐理性化，着重于教导教义。在理性化的过程中，一些宗教团体的管理体制和活动也逐渐出现改变，变得更加适应新时代所需。一些民间宗教的庙宇也向佛教或道教靠拢，自我定位为佛教或道教庙宇。此外，由于市区重整计划，不少庙宇的土地被征用。这导致一些财力不足的庙宇，需与其他庙宇集结资源，才能购买新地和建筑新庙。新加坡庙宇的特殊现象——联合庙宇因而出现。另外，也因政府土地分配的政策，越来越多与宗教相关的建筑物集中林立在特定地点，而不能建筑在其信徒要求的地点。这在一定程度上限制了宗教团体的活动和吸收信众的范围。

第四章 新加坡宝光建德与发一天恩（群英）发展倾向

第一节 引言

从早期受到政府镇压，及至 1987 年被台湾政府承认，再到世界各地传教，一贯道从正式成立至今经历了不少变化。首先，其官方身份的改变，从早期（现在仍然是）在中国受到禁止的非法身份，到在台湾受到政府承认并重视的身份，还有在世界其他地区受到管制的身份，一贯道也随者不同情况而改变。它或禁闭门户，将自己的活动局限于个别组线的道亲之间；或走入社会，致力于社会福利。但是，或许因为早期遭政府镇压的经验，至今一贯道就整体而言还是趋于保守。许多活动一般都不开放给非道亲参与，除非有道亲带入。此外，就连成为道亲，一般都需要引保师²⁰⁴介绍，虽然一些情况可能只是一个象征性地填写名字即可。而当宝光建德和发一天恩（群英）组线从台湾传入新加坡后，基本上沿用台湾的发展模式。不过，新加坡社会对一贯道的接受程度和影响，却是其所无法不正视的问题。

由于历史原因，新加坡政府十分关注境内的宗教问题。为了不使宗教成为社会动乱的导火线，新加坡政府制定了几条宪法管理宗教团体。基本上，这些宪法除了明文规定任何人不得以宗教之名煽动他人发起暴动或推翻政权之外，也在一定程度上限制了宗教团体的数量和性质。其次，政府也给予宗教及宗教社团社会角色扮演。这主要在于提供社会福利以及教化人心，但是宗教不得涉及政治。任何宗教团体超出政府所能接受的范围时，就会面临被剥夺合法身份的威胁。因此，政府明确的立场也大大地限制了宗教及宗教团体所能发展的方向。政府的土地规划政策也大大地限制了宗教团体的活动范围。此外，在土地规划政策下，一些资源较少的庙宇为求生存不得不与其他庙宇合资建筑新庙，导致新加坡特有的联合宫现象。新加坡特定的社

²⁰⁴引保师是引师和保师的总称。引师是指的是引介新道亲求道之人，而保师是指保证所求之道为真理天道之人。

会环境及变迁，也造成宗教往某些特定的方面发展。首先，由于新加坡人教育水平的改变，所以新加坡人对于宗教的要求也随之改变。一般而言，为了迎合新的需求，宗教逐渐理性化，变得更为注重教导教义，以及与年轻一辈的互动。除此之外，宗教团体的管理制度也大体上变得更为制度化，注重分工。一些中国民间宗教的庙宇也逐渐改变自我定位，不是定位为文化团体，就是称自己为佛教或道教团体。

有鉴于新加坡的环境，以及在台湾母坛的发展，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）组线究竟会朝什么方向发展？从台湾移植到新加坡之后，两个组线是否会因为同样的环境而出现类似的发展模式？本章基本上会根据第三章内所确立的一些新加坡宗教发展趋势，来对比新加坡宝光建德和发一天恩（群英）在新加坡的发展倾向。本文将从两者的自我认同、活动对象和组织模式着三个方面来探讨。接着，本章也会进一步探讨两者发展模式出现异同的原因，从而探讨环境在宗教发展的重要性。

第二节 发展倾向

宝光建德和发一天恩（群英）在新加坡的基本发展模式是一样的。主要还是先有负责点传师来到新加坡，并且试图在本地人之间传教。随着道亲人数越来越多，并且有有心的道亲愿意提供场地，就会开设佛堂，一来供奉仙佛，二来供道亲们活动。一般而言，会先开设家庭佛堂，之后当信众增加而需要更多空举办活动，或组线本身的资金充足时，才会开设公共佛堂。不过，就如第二章中所提到的，宝光建德和发一天恩（群英）还是有所不同：宝光建德一般会设立公司以支持佛堂活动，而发一天恩（群英）一般是随缘发展，并没有设立公司支持佛堂活动。除此之外，进入细部比较之后，也不难发现两个组线的新加坡分坛虽然在很大程度上是十分相似的，但却也有其独特之处。接下来，本文将会从这两个组线的新加坡分坛的自我定位、活动对象和组织模式试着论述这点。

（一）自我定位

关于一贯道道亲对于自我信仰的认知，基本上可以算是多重的。对于一些道场内的知识分子来说，他们知道一贯道基本上算是一种宗教，但与此同时，他们也会认为一贯道是超越其他宗教的一种存在。²⁰⁵ 在整体认知中，一贯道道亲会认为所谓“一贯道”是“道”不是“教”。“道”是一种本性，是与生俱来、明明上帝所赐予的一种本性，是绝对的真理；而“教”只是“道”的一种表象。²⁰⁶ 这也是为一贯道中认为“万教同源”，并且提倡“五教合一”的基础。因此，他们并不排斥其他宗教，而且道亲在成为道亲之后仍可以自由参与其他宗教的活动。成为道亲，并非指他们从此抛弃以前的信仰，转而成为一贯道的信徒，而是在其原本的信仰之上，更深一层地认识存在于这世间的真理。简言之，一贯道道亲对于自我的信仰认知和一般外界人士的认知略有出入。此外，他们在向政府注册立案时，也会确立其团体的定位。新加坡宝光建德和发一天恩（群英）在这方面略有不同。

新加坡宝光建德和发一天恩（群英）皆在组织有一定规模后，向政府注册立案成为合法的社团。在政府的纪录中，宝光建德组线是以“崇华堂道德会”（Chong Hua Tong Tou Teck Hwee）的名字和宗教团体的身份注册立案；发一天恩（群英）则是以“崇恩儒家研习中心”（Chong En Confucian Studies Centre）的名字和宗教团体的身份注册立案。²⁰⁷ 虽然两者皆向政府注册为宗教团体，但是从名字来看，两者之间的倾向实是颇为不同的。首先，宝光建德的注册名——“崇华堂道德会”虽然比较抽象，但是从“崇华”之名可以看出他们是以抽象的“中华文化”为主导。此外，从“道德会”之名可以看出他们实是看重个人道德修养以及其相关的表现，如：慈善事业等

²⁰⁵ 这点可以从《一贯维中》，页 181 中看出。

²⁰⁶ 见《一贯维中》，页 181。在与宝光建德和发一天恩（群英）的道亲接触之中，他们也曾表示相似的看法。

²⁰⁷ *Supplement to the Republic of Singapore Government Gazette: List of Registered Societies as of 1st April, 2005* (Singapore: Government Printers, 2005), p.46.

等。另一方面，发一天恩（群英）的注册名是“崇恩儒家研习中心”。除了有比较强烈的组线色彩（“崇恩”）之外，群英组的注册名比较明确地表示出他们是研究儒学的团体。换句话说，单从个别的注册名来看，宝光建德将自己定位为以中华文化为指导的团体，并未特别标示自己团体的性质。反之，群英组在注册之时已明确地定位自己为一个研究儒学的文化团体。仍需注意的一点是两个组线的注册名所显示出的不同定位，都是建立在其为一个宗教团体的身份上。

虽然从名字上可以如上述般的解读，但是对于这两个组线来说，他们是否也是同样如此定位自己？以宝光建德为例，虽然政府的纪录中是宗教团体，但是在其来新加坡传教三十周年的纪念特刊中，他们表示自己于1980年7月11日“正式成为合法的慈善团体”，²⁰⁸并于1989年重新注册为慈善团体。²⁰⁹自此，他们正式走入社会服务，参与社会福利工作。除了定期到老人院服务、照顾独居老人之外，他们也成立了乐龄活动中心供乐龄活动与照顾独居老人。²¹⁰这和他们标榜自己为一个“道德会”或许不无关联。在道场内部，他们希望可以通过道场的教育净化人心，匡正人身行为。²¹¹在道场外面，他们身体力行致力于慈善活动。另一方面，群英组的活动和自我定位就和名字较为符合。虽然向政府注册为宗教团体，但是其活动却少不了文化因素。群英组每逢初一十五都会召集道亲到佛堂献香；每逢华人传统节日也会应景举办一些活动，例如：农历五月初一的献香由于近端午节，而举办制作粽子和香包的活动，七月十五的献香也由于是中元节（地官圣诞），而向道亲讲解有关地官的故事和知识。举办这些活动的主要目的，是为了不让这些传统习俗消失。因此，在尽可能的情况下，他们都会举办这些活动。²¹²这些文化活动虽然严格

²⁰⁸《春风化雨三十年》，页66。

²⁰⁹但是根据政府2005年所出版“注册社团一览（截至2005年4月1日）”（*List of Registered Societies as of 1st April, 2005*），他们仍是注册为宗教团体。

²¹⁰《春风化雨三十年》，页322。

²¹¹同上，页305。

²¹²发一天恩（群英）胡讲师在端午节包粽子活动中所言。

上来说和其所标榜的“儒家研习”没有太大的关联，但是在为道亲所准备的课程中，群英组主要还是以儒家经典为主。譬如：群英组有一项研经计划，2009年所选用的经典则为《弟子规》。由此可见，群英组一方面和所注册的名字一样，以研究儒家经典为主，另一方面又以延续传统习俗为己任。

由此观之，宝光建德和发一天恩（群英）在政府的纪录上是宗教团体，而且基本上也符合新加坡政府所给予宗教团体的社会角色。不过，两者之间的重点却不大相同。就第二章所述，政府对于宗教的态度是十分明确的：政府希望通过宗教可以教化民众、给予民众心灵支柱，并且鼓励和赞同宗教团体积极于社会福利事业。以慈善团体自居的宝光建德基本上是符合这两点的：他们设立乐龄活动中心和照顾独居老人，并且教导道亲为善作为个人修道的一个环节。而以文化团体自居的发一天恩（群英）则比较专注于道亲的个人修养，比较少涉及社会福利事业。除此之外，他们也注重中华文化的传承，并且尽可能为道亲举办一些文化活动或与习俗有关的活动。简言之，宝光建德和发一天恩（群英）都将自己定位在政府所许可范围之内。不过，这两个组线在新加坡道场的发展其实也是和在台湾的母坛的大发展相符合的。宝光建德在台湾主要还是专注于自己道亲们的道德修养和慈善活动。反观发一天恩（群英）在台湾的重点是教化民心；所举办的活动也主要是通过经典教化人心的课程或讲座。²¹³由此可见，新加坡的分坛或许是根据母坛的发展重点（极有可能是组线领导的选择）为主导，再根据新加坡政府所能允许的范围内发展。

除了根据母坛的发展为指导之外，另一个因素可能是由于两组之间经济实力的不同。宝光建德由于有天银化工公司为其经济后盾，因此参与社会福利活动时无须担忧资金来源。实际上，宝光建德也是在天银化工公司上了轨道近十年之后才开始积极参与社会福利活动。反之，发一天恩（群英）由于活动资金主要是从道亲的捐献而来，而且较宝光建德来说，群英组在新加坡仍属于人数少的组线，可想而

²¹³ 《传灯归乡》，页96。

知，所能动用的资金实是非常有限，也较难以像宝光建德一般成立乐龄活动中心等花费极大的公益事业。

（二）活动对象

一般而言，宝光建德和发一天恩（群英）的活动都是针对其道亲而设。不论是研习班、讲座、法会、献香仪式，甚至于郊游、访道之旅等等活动，主要对象都是自己组线的道亲。非道亲要加入其活动，需要道亲引荐，而且所能参与的活动也十分有限，一般只限于面向大众的初级讲座、献香仪式等等。因此，以主要活动来说，宝光建德和群英组所针对的对象同为自己组线的道亲。可是，虽然同样为道亲，就如前章所言，佛教和道教都相继成立青年团，活动对象的年龄可能也有所不同。此外，在新加坡，为了不引起宗教之间的冲突，所能传教的对象其实也有一定限制。宝光建德和群英组的对象是否也因大环境的影响而有所不同？

宝光建德自 2002 年开始，就逐渐加强培养道场中的青少年。在 2002 年宝光建德现今的领导前人²¹⁴林再锦就在所发表的道务方针中提到：

因为青少年不但是国家未来的主人翁，社会的栋梁，更是道脉薪火相传的接棒人，明日道场的兴衰，有赖青少年今日的修持……。²¹⁵

从这段话中可知，宝光建德（不只是新加坡的分坛，连台湾的母坛亦同）开始着眼于灌输青年子弟的真理教育。其中，2004 年所发起的万人读经计划，和在新加坡举办的《春风化雨读经状元》皆是在培育青年的目标之下所发起的活动。²¹⁶宝光建德道场内的分组，

²¹⁴前人是资深的点传师。一般来说，能被称为前人的点传师都领导着多位点传师和道亲。前人经一贯道的祖师授权后，就可以任命合格者为点传师。一般来说，现在一个组线的主要领导者都被尊称为前人。

²¹⁵《春风化雨三十年》，页 94。

²¹⁶同上，页 95。

更是特别设立了青少年组和儿童组。设立青少年组的目的是“为了建立道场的桥梁，以接引新一代青少年子弟，尤其是（道亲）的子女进入道场。”²¹⁷而设立儿童组的目的，原先是为了在家长听课之时，能有一处好好地安顿小孩，让家长能安心听课，但后来也成为培育道场新一代的启蒙班。²¹⁸宝光建德，如同基督教和佛教等宗教一般，加强对青少年的教育并且培养自身的青年人才，由此可见一斑。

发一天恩（群英）另一方面就不如宝光建德一样如此明显表态要培育青少年。首先，他们并没有如宝光建德般特别设立了青少年组或青年团等面向年轻一辈的组别。一般而言，他们的活动都是开放给所有道亲参与，并无年龄之分。群英组位于台湾的母坛已有加强培育青年的倾向：他们设立了“学界组”，着眼于在大专生之间开办学务，并且举办青少年育乐营、道德培育班和儿童读经班，致力于领引年轻的一代修道。²¹⁹不过，这些现象都鲜见于新加坡发一天恩（群英）。由此可见，群英组在新加坡比较不注重年轻一辈的培育，并非由于继承了台湾母坛的发展模式。同时，这也并非新加坡的环境使然，毕竟其他宗教，甚至于新加坡宝光建德都在注重青年教育。因此，一个极大的可能性是由于群英组在新加坡还属于起步阶段的关系。群英组是于1989年传入新加坡，积极参与佛堂活动的道亲相较之下数量仍不算多。此外，由于历史尚浅，所以并无领引年轻一辈进入道场的问题。或许因为如此，新加坡发一天恩（群英）并未特别为年轻一辈的活动。

再者，在讲课方面，两个组线则采取了类似的分组方式。首先，两个组线基本上都有设计一系列循序渐进的课程。这类课程主要是让道亲们能够有系统地渐渐提升自我的道德修养。在一些一次性的讲座或讲道活动，则会分为“大众班”和“清口班”。大众班是面向所有道亲，而清口班则是面向已经清口只吃素的道亲。换句话说，他们也会根据道亲们对修道的投入程度分班。此外，两组也会根据授课

²¹⁷同上，页310-311。

²¹⁸同上，页312-313。

²¹⁹《传灯归乡》，页96。

语言分班：宝光建德内主要分为福建班（以闽南话授课）、华语班和英语班，群英组则主要分为华语班和英语班。这种分类主要是为了使道亲们能理解讲道内容，而根据新加坡人常使用的语言来授课。不过，宝光建德是近几年来才设置英语课，而群英组也不同于宝光建德并未以闽南话授课。这应与两者传入的时间，和新加坡社会用语的改变有关。建国之初，为了统合国家，政府决定以英语为主要用语，而且提倡华语为华人的母语。²²⁰ 这导致方言在新加坡社会逐渐没落。以宝光建德的情况来说，刚传入之时，方言仍是新加坡华人社会中的主要用于之一。因此，不难理解他们为何会设立福建班。近年来，由于英语的普及化，年轻一代较为习惯使用英语，所以宝光建德也因时制宜设立英语班。反之，群英组传入之时，方言已没落。道亲之中大多都谙华语（现今活动大多以华语举行），因此没有必要以闽南话授课。

至于传教的对象这方面，一贯道的传教方式主要是通过道亲的私人网络。许多道亲都是通过亲朋戚友的介绍进入佛堂，并继而成为道亲。一贯道本身也鼓励全家同修——全家人皆成为道亲，茹素修道。²²¹ 此外，成为道亲的求道仪式中也需要组线中的道亲成为求道者的引师和保师。²²² 不过，一贯道传教的途径并不单单局限于道亲的私人网络。就新加坡宝光建德和发一天恩（群英）组的情况来说，他们传教对象趋向来自中国的新移民。新加坡宝光建德坐落在淡滨尼的第三间大型公共佛堂天爵佛堂主要是因为道亲人数增加，需要更多活动空间而设。在这些新加入的道亲中，来自中国的新移民应该占了

²²⁰ Singapore Government, *Speech by Mr Lee Kuan Yew, Minister Mentor, at Speak Mandarin Campaign's 30th Anniversary Launch, 17 March 2009, 5:00PM at the NTUC Auditorium, SG Press Centre, http://www.news.gov.sg/public/sgpc/en/media_releases/agencies/mica/speech/S-20090317-1.html* (浏览于 2010 年 12 月 1 日)。

²²¹ 这点可以从他们在 2010 年 5 月 15 日于台湾高雄巨蛋所举行的“五四孝亲暨师尊师母传道八十周年纪念”这个由大部分组线甚至于台湾以外的道亲参与的活动上颁发牌匾于四代同堂并且已经“齐家”的家庭可见。

²²² 不过，现在并非如此严格。他们基本上很欢迎所有要成为道亲的人。在宝光建德处进行田野调查时，他们也曾建议求我刚认识两位道亲为引师和保师。但在发一天恩（群英）处，他们只是说介绍入道场的前贤为引保师。

绝大多数，因此有道亲称天爵佛堂是为了中国道亲而设。实际上，天爵佛堂也定期为新进中国道亲开设大型的研习班。此外，也有堂主直接到工地邀请中国新移民到佛堂参与活动。²²³ 同样地，群英组也有直接到工厂邀请客工参与佛堂的活动。²²⁴ 如第三章所言，在新加坡，宗教身份基本上和种族身份是相关联的。因此，改信他教的情况在宗教身份和种族身份之间的关系较为不深的华族间比较常见。这表示宝光建德和群英组在吸收新信徒的时候，所能传教的对象有限。这或许导致两个组线所吸收的新道亲绝大部分为来自中国的新移民。Philip Clart 在温哥华地区所见的情况——由于一贯道是扎根于中华文化，所以主要是传播于华人社群之间。²²⁵ 这点或许也适用于新加坡。虽然没有正式的统计，但是基本上在佛堂活动中所见大多数道亲都是华人。就如第二章内所提到的，新加坡华族基督教徒的比例近年来有增加的趋势。虽然也有成功使基督教徒成为道亲的例子，但是由于基督教教义的关系，一般而言要使基督教徒成为道亲还是有一定难度。这大大的局限了宝光建德和群英组在新加坡人之间传播的可能性。

（三）活动倾向

第三章中提到新加坡宗教发展的一大趋势是宗教的理性化。在理性化的过程中，宗教组织和信徒一般会去除其所认为在自身宗教中不合理的部分，并且加强自身宗教教义的教导。不过，一贯道自创始之初就注重其教义的教导。根据李世瑜的调查，各佛堂一般会定期举行研究班，请道行深厚的道亲讲解所降训文或《论语》、《中庸》等经典。²²⁶ 因此，宝光建德和发一天恩（群英）开设的研修班和讲道讲座，并不能理解为这两个组线已经理性化。

²²³ 与宝光建德办事人员廖祥富的访谈，2010年2月23日于新加坡国立大学。

²²⁴ 与发一天恩（群英）讲师庾潍诚的访谈，2009年12月20日于裕廊东。

²²⁵ Philip Clart, "Opening the Wilderness for the Way of Heaven", p.139.

²²⁶ 李世瑜《现代华北秘密宗教》，页87。

虽然如此，但是乍看之下，以整个组线来说，宝光建德已经理性化，但是发一天恩（群英）仍未理性化：宝光建德于 1961 年已经不再举行飞鸾仪式；反之在群英组之中，飞鸾仍是一个重要的核心活动。可是实际上，宝光建德仍十分崇敬飞鸾之事，并且视飞鸾所得之训言为仙佛指训，训文基本上仍拥有极高的权威性。在 1980 年代后半，有人在组线内兴风作浪，妄称前任领导吕树根逝世后触犯天律，被打入天牢，导致道亲们疑虑丛生。后来在当时的一贯道总会理事长张培成的建议下，新任领导施庆星答应借其他组线的三才²²⁷破例开沙，澄清谣言才平息此次风波。²²⁸同样地，当宝光建德在筹划建筑位于台湾高雄六龟乡（今高雄市六龟区）的道场的时候，也是通过其中一位道亲的太太（她是其他组线的道亲），在自己的道场内的飞鸾仪式中得知土地购买的解决方法。因此，与其说宝光建德不再举行飞鸾仪式，是由于要将其认为不理性的部分去除，不如说当时的领导前人吕树根，希望道亲不要过于依赖仙佛所降的训言，因而毅然决定不用三才。²²⁹另一方面，这或许可以说宝光建德在原本已经注重教义的基础上，更加加强教义教导。由此观之，就算说宝光建德也是在理性化（加强教义教导），但是这也并非单纯是因为新加坡的情况，而是宝光建德整体的情况。

以两组的情况来说，宗教团体是否会因为新加坡环境的缘故而理性化仍有待商榷。首先，就算没有真的理性化，如发一天恩（群英），也不一定会面临消失的危机。群英组虽然人数少，但是目前还算是蓬勃发展。而且，以宝光建德的情况来说，虽然可以说他们在某一程度上在理性化，但是这也并非是新加坡的情况所致，而是由于宝光建德领导前人吕树根的决定。反过来说，可能由于一贯道本身原本

²²⁷三才是“天才”、“地才”和“人才”的总称，是三人一组的乱手。天才负责飞鸾沙盘写字；地才负责唱字；而人才负责将字记下。亦有称负责唱字者为人才，将字记下者为地才。

²²⁸《春风化雨三十年》，页 83。

²²⁹〈认理归真〉，圆觉纪念馆《圆觉纪念馆》，

<http://www.yitkuant.com.tw/chinese/welhead.htm>（浏览于 2010 年 12 月 1 日）。

就注重教义教导的特质，已经符合年轻一辈新加坡人整体对于宗教的需求，因此宝光建德和群英组不需要特别的理性化。

（四）组织模式

组织模式在本文内指的是个别团体的组织结构和活动组织单位，还有如何调动资源。有关这点，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）其实大同小异。首先，两组的组织结构基本上都采“分工合作”的模式。宝光建德将道场道务分为二十六个大组，然后文艺组、教育组合人才教育组再细分为小组。²³⁰除了和道场运作有关的组别，譬如：建设维修组、交通组、伙食组等等之外，还有以活动主导的孝亲敬老组、儿童组、青少年组等等。简言之，宝光建德的组织结构类似前章所述的韭菜芭城隍庙转型后的组织结构。同样的，群英组的组织结构也类似于前者。虽然群英组并没有像宝光建德般分得这么细，但是也有分为小组，如：厨房组、文书组等。各组各司其职，确保道场运作顺利。

另一方面，两个组线组织活动的单位乍看之下似乎有所不同。当然，一些大型的活动，例如：明明上帝诞辰的祭典等等，都是以整个组线为单位。可是，一些小型活动如每逢初一十五的献香仪式却不一样：宝光建德和群英组分别是以组线以下的子佛堂和组线整体为单位。然而，若是考虑到两组的人数，其实不难理解为何会出现这种分歧。由于宝光建德的人数比群英组的人数多，因此如果这类频繁的小型活动都以组线为单位，组织起来会比较麻烦。换另一个角度看，群英组和宝光建德的规模相差甚大；群英组的主要佛堂——位于麦波申的慈裕佛堂在规模上可能只与宝光建德组线下较大的子佛堂一样。因此，以组线为单位的群英组实际上和以子佛堂为单位的宝光建德实是类似的。换句话说，若以活动组织单位的规模来说，说群英组和宝光建德是一样的也不以为过。

²³⁰ 《春风化雨三十年》，页 103。

再者，其实宝光建德和发一天恩（群英）的管理方式是略有不同的。新加坡宝光建德虽然也放眼区域，认为新加坡和马来西亚的道务不可以分开，²³¹ 但就道场运作上来说，新加坡宝光建德道场还是比较独立的。他们拥有自己的点传师和各职务人员，因此不必从国外调动人员来维持道场道务。相较之下，群英组就比较“区域化”：他们的管理单位基本上是以这个区域为单位的。首先，群英组并没有点传师常驻新加坡，于是其办道²³² 需要配合国外点传师来新的行程。再来，其与位于柔佛的佛堂关系密切，甚至于柔佛道亲也会来新参与新加坡佛堂的活动。而且，新加坡的佛堂是以位于吉隆坡的佛堂为区域总坛。两者之间地域单位的分别或许也与两者之间规模的不同有关。

第三章中提到新加坡有一个特殊的“联合庙宇”现象。在土地规划政策下，一些庙宇的土地被征用。因此，一些无法独自承担迁庙费用的庙宇合资购买土地和建筑新庙，才得以顺利在新地点落户。反观宝光建德和发一天恩（群英），他们基本上并没有这种现象。首先，由于他们主要是在政府征收大量土地之后，才正式在新加坡落户，因此对他们而言，此土地规划政策所带来的影响并不是太大。而且，就宝光建德来说，宝光建德拥有足够的经济实力不受此影响。宝光建德的主要佛堂之一——天国佛堂位于实龙岗路的原建筑物，由于政府兴建地铁东北线而被征收。²³³ 后来，他们在盛港另觅得一地建新的天国佛堂建筑。²³⁴ 以现在的情况来说，两个组线在资源方面基本上都是十分独立的。但是，在成立初期，就如第二章内所提到的，两者都曾向相熟的组线借场地来举行求道仪式。群英组的一些道亲甚至都曾到另一个组线的道场学习。这是当两者乍到新加坡之初，由于所拥有的资源甚少，特别是缺乏活动的场地，因此需借场地。这虽然

²³¹ 同上，页 97。

²³² 办道指举办求道仪式。

²³³ 〈天国佛堂（新加坡道場）〉，宝光建德全球资讯网，
<http://sps.bgjd.org.tw/DocLib1/ET011.aspx>（浏览于 2010 年 12 月 5 日）。

²³⁴ 《春风化雨三十年》，页 78。

与联合庙宇的情况不同，但是同样可以说是因为资源不足而需向外界调动资源。

综上所述，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）的发展其实是同中有异。他们所提倡的教义基本上没有分别，甚至于基本发展模式都是类似的。然而，这在台湾的情况也是一样的。而在进入新加坡的道场之间的比较，不难发现两者之间有不少不同之处。首先，他们向政府注册的身份虽然同样是宗教团体，但是实际上的定位却不同。宝光建德自我定位为慈善团体，而群英组则自我定位为文化团体。乃至对象，宝光建德开始着重年轻一代的培养，而群英组则尚未明确表示要注重年轻一代的培养。其次，宝光建德已不再举办飞鸾仪式，而飞鸾则仍是群英组的重要活动之一。再来，管理方面，宝光建德的新加坡道场基本上称得上是十分独立，而群英组的新加坡道场则算是这个区域内的一个分堂。反之，两者之间仍有不少共同之处。两者皆吸收了不少来自中国的新道亲，而且所举办的活动以佛堂为单位（虽然对于群英组来说，这可能就是他们整个组线）。两者之间的同，主要是因为环境所造成的。至于异，则是因为在环境的影响之下，这些团体仍有一定的自由度，可以根据自身的条件和需要，乃至领导的抉择，来决定之后的走向。

第三节 组织条件

前一个部分提到新加坡宝光建德和发一天恩（群英）之间虽然大体相同，但是也有许多不同的地方。其中，导致这些异同的原因，可以是环境因素，也可以是两个组线的内部条件使然，更可以单纯是不同领导前人不一样的选择。然而，对比从李世瑜到现今的田野记录，甚至于实际上在田野所见，两个组线在仪式方面其实是一模一样的。这或许是因为一贯道正式成立之后经过不算太长的时间，和一贯道道亲对于自身仪式不同于民间其他常见的仪式的自豪感。反过来

说，既然他们都保留了早期的仪式，为什么认同于同一个祖师道脉的组线可以产生出上述的分别？在相同的教义之下，为什么两者的领导人可以做出两个不同的抉择？再者，究竟是什么导致他们可以随着环境所需而改变？接下来，本文将会从一贯道的教义和其整体的组织结构来试着回答以上问题。

（一）教义基础

在一贯道尚未在台湾合法化以前，一贯道常受到佛教的批评。佛教批评一贯道“剽窃佛教教义”，或是“一贯道没有自己的教义，东拉西扯，七平八凑，形同什锦面。”²³⁵虽然这些批评或许是宗教之间恶性竞争下的产物，但是或许也不无道理。一贯道本身提倡“万教同源”，而且只要他们认为符合他们心中真正的“道”，也不忌讳使用任何宗教的典籍来讲道。或许可以说，一贯道最核心的教义，就在于这说不清楚的“道”，还有孔子所言的“一以贯之”，将一切教义以一贯道的“道”融会贯通。²³⁶

虽然一贯道并不忌讳使用其他宗教的典籍来讲道，但是不代表它自身没有所谓的教义。²³⁷一贯道的教义主要表现在他们的宇宙观之中。在一贯道的宇宙观中，世界是分成三个层面。这三个层面分别为无极理天、气天和象天。象天是人类所居住的世界。而气天是神明所居住的世界。这些神明由于在世时有功，因此得以在气天享受香火，并且逃过轮回转世五百年。不过，一旦五百年过去后，他们又得回到象天经历轮回转世之苦。无极理天则是一贯道的主神明明上帝和所有得道仙佛（包括所有生前有认真修道的道亲）所居住的世界。

一贯道内认为时间从世界混沌初开到应劫收元共分为十二会，每会 10800 年，并以地支命名。天地成形后，明明上帝就将九十六

²³⁵《天道钩沉》，页 26，29。

²³⁶一贯道内普遍认为“一贯道”之名来自《论语·里仁篇》里的“吾道一以贯之”这句话。

²³⁷有关一贯道的教义，可参阅篠原壽雄《台湾における一貫道の思想と儀礼》，页 187-252，和慕禹《一贯道概要》，页 19-30。

亿“原灵”²³⁸降到世间，并且派七位仙佛轮流治世。其后，再派燃灯古佛、释迦佛和弥勒古佛收圆。三位仙佛下凡收圆的时期，分别被命名为青阳期、红阳期和白阳期。这些九十六亿原灵离开了明明上帝所处的无极理天之后，被世间万相所迷惑，迷失了善良本性，也忘了回无极理天的路。²³⁹因此，为了渡化世人，上天自古以来就不断派遣天神下凡渡化众生，并于青阳期和红阳期内各渡回了两亿人。而在现今这个白阳时期，为了将余下的九十二原灵渡回理天，一贯道的师尊师母大开普渡，欲求三曹普渡。²⁴⁰一贯道求道仪式内所传的“三宝”——玄关、口诀和合同，即象征着道亲们返回理天的路标。因此，三宝对于一贯道道亲来说是十分尊贵的。此外，由于一贯道拥有拔渡气天神的使命，因此在台湾也有一些民间信仰中的神灵被一贯道拔渡成道²⁴¹的说法。宝光建德的神威天台山道场的土地神就是被宝光建德拔渡的神明之一。他们还出版了手册讲述土地神求道的因缘和经过。

一贯道如何处理与其他宗教之间的关系，还有如何宣扬“道”的方式都和之前所述的宇宙观有关。为了渡回原灵，上天不派遣天神下凡渡化众生。对于他们来说，各教圣人就是奉明明上帝之命下凡渡化世人。这奠下了一贯道内“万教同源”的基础。因此，一贯道并不排斥其他的宗教，也常举其他宗教内的经典来讲道。或许如此，一贯道内特别强调“道”与“教”的不同。刘心德和刘心玉在《一贯维中》中谓：

“道”是绝对的真理；教是道所生之万法，故道是教的核心（体）。教是道的外围（用）。²⁴²

²³⁸ “原灵”也称“原子”和“原佛子”。

²³⁹ 《天道传灯》，页24。

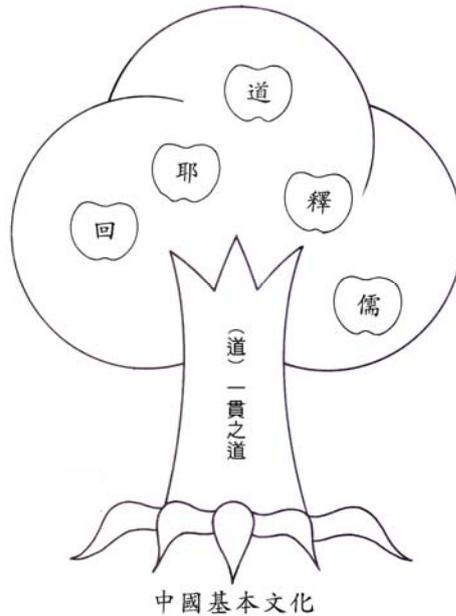
²⁴⁰ 三曹指的天曹、地曹和人曹。三曹普渡则是希望能渡化所有的气天神、地府里的幽魂和人世间的人类。

²⁴¹ 成道指人或神明返回理天。

²⁴² 《一贯维中》，页181。

同时，他们也以图示意一贯道与其他宗教的关系：

宗教和道的分别



- (一) (土，根) 中國之基本文化
(二) (幹) → 道之發端 (當時世間並不知有道，而今則殊途同歸。)
(三) (果) → 則是世界五大宗教，將來則千門萬戶，萬教齊發，樹愈茂盛，則結果愈多，教門愈多，但萬教不離其本 (道)。
(四) 註：此示意圖並非說道高高在上，教在道下，而是說其血肉關係之深也。

图 (一)：宗教与道的分别²⁴³

显而易见，一贯道将自身的“道”视为万物之根本。虽然他们将自己的“道”置于其他宗教之上，但是他们也并没有排斥其他宗教。反之，他们认为其他宗教的教义都是从之衍生出来。因此他们并没有排斥其他宗教，反而还会承认其他宗教。

同样地，发一天恩（群英）的率性进修班法会教材中也讨论了“道”和“教”的关系：

(一) 体与用、根与叶是一体两面、不可分离的。“道无教不显，教无道失根。”

²⁴³ 同上，页 182。

(二) 济公活佛云：所谓“宗教”者，乃“有所宗以为教者也。”宗是根本（即是道）——“宗门一只眼”，教是根本的阐扬——“教法千万门”。

(三) 大道之普渡在天，非时不降、非人不传，不是人能决定的。教法之传承在人，在于净化人心、劝人为善，不受时空限制。

(四) 唯领有“天命”之名师，应天时天运之机方可知授大道之性理真传，有缘得道者可学道、修道，无天命则不可传道。教法之传承则毋需天命，各教之神职人员，有心布道传福音者皆可。

(五) 虽然依法修持各有不同，但是五教一理、同根而生，在天命名师的指点下，求道不分宗教，修道不分派别，故真修者当不执取特定法门，应全方位的体悟真理。²⁴⁴

从这些方面来看，讲师可以根据自我对于“道”的理解来说道，也可以运用不同宗教的经典来说道。任何一种解释方式或表现，只要不和基本精神相悖，都算是对于“道”的一种体悟。也因为如此，在个别组线之间，甚至是个别道亲之间都有可能对“道”有不同的说法，也因此可能会有不同的表现。

另外，一贯道内还有一篇名为〈道之宗旨〉的文章。这篇文章顾名思义，可谓为一贯道道亲修道的目的。其全文如下：

敬天地，礼神明，爱国忠事，敦品崇礼。孝父母，重师尊，信朋友和乡邻。改恶向善，讲明五伦八德。阐发五教圣人之奥旨，恪遵四维纲常之古礼。洗心涤虑，借假修真。恢复本性之

²⁴⁴ 《率性进修班法会教材》（台北：天恩群英道务中心·崇恩佛堂，出版年份不详），页 26。

自然，启发良知良能之至善。己立立人，已达达人。挽世界为清平，化人心为良善，冀世界为大同。²⁴⁵

除了修道目的之外，文中也提到修道的方针。文中最后七句基本上是修道的目的，既净化人心，使世界更加美好。而文章的前十三句则为修道的方针，主要是待人处事的方式，和如何修道、宣扬“道”。首先，要修道，就要“改恶向善，讲明五伦八德”，和“洗心涤虑，借假修真”。其次，宣扬“道”的方式是“阐发五教圣人之奥旨，恪遵四维纲常之古礼。”不过，这些方针其实都是十分粗略的原则，并不是确切的行为条例。一贯道总会秘书处于2009年编了《现代一贯道的公益慈善及教化事业资料简辑（1930-2009）》内主要记录了“教育事业”、“教化工作”、“公益慈善事业”和“获奖励事实”。虽然这并不能当成一贯道总会所正式发表的一贯道组线行为条例，但是却是总会所认可的行为。一方面，这是证明一贯道组线在公益事业和教化人心、保留文化等方面对国家颇有贡献。²⁴⁶与此同时，这也在一定程度上规范了一贯道组线所应尽的义务。不过，这也和《道之宗旨》一样，只是一个方针，而且组线仍拥有选择是否要往这些方面发展的权利。

（二）一贯道整体结构和网络

一般而言，许多研究一贯道的著作都将一贯道的组线混为一谈。的确，就教义和仪式形态，甚至是佛堂摆设等等，大致上来说，不同组线之间其实是没有什么太大的分别的。可是，就行政等等其他方面来说，其实一贯道的内部网络与结构是甚为复杂。这复杂的网络和组织形态是由于一贯道早期的历史缘故而形成的，并且是造成不同组线拥有不同特征的原因之一。接下来，本文将试着论述之。

²⁴⁵一贯道总会秘书处《现代一贯道的公益慈善及教化事业资料简辑（1930-2009）》（台北：中华民国一贯道总会，2009），页20。

²⁴⁶一贯道总会秘书处《现代一贯道的公益慈善及教化事业资料简辑（1930-2009）》，页17。

回顾第二章内所言，一贯道成立初期主要是在山东一带发展。随后，由于教义内对于传教的使命感，以及道亲们到他处去开荒的意愿，一贯道逐渐在中国各地开设佛堂，其中包括了天津、上海、云南等地。虽然现在已难以断定当时确切的组织形态为何，但是或许和现在组线的组织形态并无太大的区别。林荣泽于其著作〈一贯道“发一灵隐”——一个台湾一贯道组织的发展史〉中提出，一贯道组线（以发一组为例）通过中国人所熟悉的“分房”制度来解决随着道亲人数增加而带来的结构性问题。²⁴⁷早期组织形态或许也是以“分房”的形态运作，不同的是“分房”并非因为人数增加，而是由于有心的道亲到外地传教的结果。这与其它民间宗教内的“分香”制度²⁴⁸雷同：各地的运作有一定的自主权，与此同时，各地的“分坛”也认同于所分支出来的“母坛”。然而就一贯道的例子来说，与其说他们所认同的是原本位于山东的“母坛”，不如说他们是认同于一贯道师尊张天然。

不过，二战结束过后，一贯道受到政府严厉的打压。乃至于迁移到台湾后，直到1987年合法化以前，他们仍然受到政府的镇压。因为如此，逐渐分支出去的各组线之间的联系变得甚为困难，以至于其后各个组线变成各自为政，也甚少与其它组线有所往来。²⁴⁹这造成了现今一贯道内部结构的基础：组线之间行政独立，并且主要认同自身组线的历史，而甚少注意其它组线的历史。

在台湾合法化之后，为了统合分散台湾各处的组线，因此就拟成立一贯道总会。²⁵⁰虽然说是统合，但是一贯道总会却不是一贯道内的中央行政单位。总会的主要功能是成为各个组线可以讨论问题的平台，而不是成为统合所有组线的中央行政单位。不过，由于总会的主要成员都是各个参与组线的领导人员，因此或许会产生一贯道总会

²⁴⁷林荣泽〈一贯道“发一灵隐”〉。

²⁴⁸“分香”仪式主要是将向祖庙求得香灰，放入子庙的香炉内。通过这种仪式成立祖庙和子庙的关系后，子庙也可以享有祖庙所供奉的神明的灵力。同时，子庙不时也须让其神像回到祖庙，或是再次获得祖庙的香灰。

²⁴⁹则汉〈一贯道总会发行会讯有感〉，页3。

²⁵⁰同上。

是一贯道内部中央行政单位的错觉。而实际上，一贯道总会确实拥有一定的威信可以号召各组线行动，²⁵¹但是总会却不一定有权利影响组线的发展方针。

其次，或许由于身份合法化之后，各处交流也变得较为容易，因此在组线之下一般都不会再分支线（发一天恩（群英）是个例外）。不论是在何处的佛堂，主要都是根据组线为行政单位。至少就研究对象的两个组线而言，就算是在台湾以外的佛堂，都会认同组线位于台湾的主要道务中心。这就形成了就行政而言，一贯道的组织形态是循着组线的纵向组织，而非跨组线的横向组织。也因此就之前所见，宝光建德和发一天恩（群英）是比较倾向于跟寻着位于台湾的母坛的发展倾向，与台湾母坛较为相似，而不是与同在新加坡的另一组线较为相似。简言之，一贯道的组线结构或许可以同林荣泽所言，类似于中国家族的分房结构。不过，以组线来说，由于距离“分房”之时已有一段时间，再加上经过了遭政府镇压以致组线之间的交流遭到切断的历史，真正情况上已不太能称为“分房”，而比较类似于“分家”。但是，各个组线在“分家”之后，却仍然认同于同一个“祖先”（即一贯道师尊张天然及师母孙素贞）。因此，各个组线拥有可以选择所想发展的方向的自主权。就算传到台湾以外，他们仍是以组线为单位，并且认同与组线位于台湾的母坛。因此，在新加坡的宝光建德和群英组的发展取向是追随台湾母坛的发展取向的。

综上所述，一贯道教义上的自由性，以及一贯道整体以组线为单位的纵向结构，导致不同组线之间拥有自由选择所想要的发展方向的自主权。就研究对象——新加坡宝光建德和发一天恩（群英）而言，他们会追随台湾母坛的发展倾向，变得比较类似于后者，而非单纯因为环境的缘故变得与对方较为相似。

²⁵¹发一崇德讲师林永当于2010年5月22日所言。而2010年5月15日的“五四孝亲暨师尊师母传道八十周年纪念”也是由一贯道总会主办，并号召各组线协办及参与。

第四节 结语

新加坡宝光建德和发一天恩（群英）之间是同中有异。当然，同自称为“一贯道”，他们两者的仪式和教义都十分相似，并且也认同于同一个“道统”。但是，两个组线本身的运作和发展倾向却各有不同。

首先，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）的自我定位有所不同。两者虽然都是向政府立案为宗教团体，但是从名称和他们的定位来看，其实却不尽相同。宝光建德将自我定位为慈善团体，也特别设立分组管理其旗下的慈善事业。反之，群英组则自我定位为文化团体，比较注重文化活动。除此之外，宝光建德也开始注重其佛堂内年轻一代的教育，希望可以培养年轻一代会继续在佛堂内活动，维系道务的传承。为此，他们特别增设了青年组。反之，群英组并没有特别设组针对青年人，所有活动并没有特别分成年龄层。不过，除此之外两者的组织结构是没有太大的分别，主要根据自身组织运作所需而分组，各组各司其职，虽然说宝光建德还会另外开设其他的组别。此外，两者主要的传教对象都是一样的——从中国来的新移民。

至于活动倾向方面，两个组线都注重教义教育，并且都为道亲们设计了一套循序渐进的课程。但是，宝光建德却没有再举行飞鸾仪式，而发一天恩（群英）则是将飞鸾仪式视为核心活动之一。而且，宝光建德只有一些比较重要的活动如明明上帝诞辰是聚集全组线一同参与，其他的活动主要是以佛堂为单位；群英组则是一些比较小的活动如初一十五的献香仪式也以组线为活动单位。两者之间的行政单位也略有不同。宝光建德主要还是以新加坡内的佛堂为行政单位。反之，群英组则是以新马一带为单位，将吉隆坡的佛堂视为区域总堂，并且办道活动也需配合驻其他地方的点传师来新的行程而定。

新加坡宝光建德和发一天恩（群英）会如此相似，但与此同时也拥有其不同最根本的原因是因为其教义的伸缩度，还有一贯道由于历史原因而形成的纵向结构有关。首先，只要不太过偏离〈道之宗旨〉内所描述的基本方针，基本上是允许对教义有许多不同的诠释和

表现的。因此，就算有不同的倾向也不算违背其基本原则。此外，个别组线由于历史原因，对于自身的发展方向有一定的自主权。就算成立了一贯道总会，一贯道整体也没有因此拥有一个中央的行政单位。一贯道总会虽然拥有一定威信，但是却也没有特别设定所有组线的发展方向。所以，不同组线可以根据领导前人的决定，还有自身条件是否允许等方面来决定自我的发展方向。

当对同在新加坡的宝光建德和发一天恩（群英）作细部比较时，除了少数因为环境的条件所产生的同样趋向之外，其他两者之间的不同大多是由于其个别领导抉择和两者组织条件所需而产生的。譬如：两者除了道亲们的私人网络外，开始转向向来自中国的新移民传教，使由于新加坡的宗教环境的限制。可是，其他方面可能是由于领导的抉择，例如：宝光建德已不再举行飞鸾仪式而群英组内飞鸾仪式仍是主要活动、宝光建德将自我定位为慈善团体而群英组将自我定位为文化团体；或是由于组织内部的条件所需，例如：宝光建德由于人数之多所以分组需要分得更细，而群英组主要是分为运作所需的几组而已。但是，这些不同仍是在环境所允许的范围下才可以进行的。

第五章 结论

为什么宗教信仰的形态和宗教团体会改变？当然，这个问题的答案会根据不同的个案和不同的情况而有所不同。不过，笼统地说，大多数现有的研究的答案都可以归纳为“环境”——宗教信仰的形态和宗教团体主要是因为所处的社会环境改变而随之改变。有关这个问题最有影响力的研究成果——“世俗化”理论则为这类说法的显著例子。近几百年来，由于西方社会上各方面的改变，所以宗教信仰的形态和宗教团体也随之改变。“世俗化”理论刚被提出时称宗教最终会被科学取代而消失。可是，实际上，宗教不但没有随着科学越来越进步而衰落，反而更加蓬勃发展。因此，一些学者不是推翻世俗化理论，就是尝试修正它。不过，学者们在修正世俗化理论时，主要还是针对宗教发展的方向，而没有质疑世俗化理论的前提——社会变迁导致宗教形态和角色的改变。

除了世俗化理论之外，同样也是探讨宗教和其环境的关系的理论还有理性化理论。理性化理论是由Max Weber所提出。这个理论基本上探讨了宗教本身如何因为社会上的改变而随之改变。Weber认为宗教理性化基本上是社会各方面普遍的理性化过程的其中一环。在宗教理性化的过程中，信徒逐渐梳理教义，并且将之系统化。²⁵²除此之外，宗教市场理论也是另一个探讨了宗教与其环境的理论。宗教市场理论将所有处于同一空间的宗教视为一个经济体、而其所处的空间就如一个市场。由于不同宗教间相互竞争和争取信徒，所以宗教团体不得不推陈出新以保持竞争力。再者，宗教和政治之间的关系也是重要的研究课题之一。政府对于宗教的政策基本上限制了宗教团体所能发展的方向，甚至于会改变其形态。

²⁵²Talcott Parsons, "Introduction", in Max Weber, Ephraim Fischhoff (tr.), Introduction by Talcott Parsons, *The Sociology of Religion*, pp.xxxii-xxxiii.

另一方面，Rodney Stark 和 Roger Finke 在其著作 *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* 中质疑宗教市场理论从接受者出发的研究视角。他们认为与其从接受群的角度出发，即以接受群的需求来解释宗教的变化，不如从宗教团体的需求来解释宗教的变化。他们称宗教团体和其所处的社会之间存在着张力。而宗教团体越是迎合社会所需，这个张力就会越小。反之亦然。此张力将会影响团体的大小和信众整体的投入程度。在一个宗教团体成立的初期，这个团体与社会之间的张力程度颇大。而当它减弱与社会之间的张力时，它就得以发展并增加信众人数。不过，当张力减至一个程度时，随着张力的减弱，信众人数将不会再继续增加，反而会减少。因此，一些宗教团体会根据自己的需求而不时朝人们需求的方向或反方向发展。²⁵³ 这个研究视角虽然仍是在探讨宗教和社会之间的关系，但是宗教改变的主要因素已从环境因素变成宗教团体自身的需求。

循着同样的思考方式，本文通过对比同处于新加坡的两个一贯道组线——宝光建德和发一天恩（群英）来探讨宗教和宗教团体发展是否主要是因环境所致？在认同环境为重要因素的同时，本文也试图论证宗教团体本身的条件和领导的抉择，也是两个影响宗教和宗教团体发展不可忽视的重要因素。

（一）环境

一贯道最早在清末明初于山东发迹，后来因为政治原因撤出中国大陆，并在台湾落地生根。不过，到了台湾，一贯道仍是政府镇压的对象之一。这种情况一直延续到 1987 年，一贯道在台湾正式合法化。这种身份上的转变基本上代表政府对一贯道的态度的改变，同时也带给一贯道更多活动的空间。一些组线得以主办一些公开的活动。此外，不少组线也组成一贯道总会，加强各组线之间的联系。

而新加坡作为研究对象——新加坡宝光建德和发一天恩（群英）的落户之地，虽然并没有正式禁止大多数宗教团体在新加坡活

²⁵³ Stark and Finke, *Acts of Faith*, pp.193-276.

动，但是却一定程度上限制了宗教的发展。首先，新加坡宪法明文规定人民拥有宗教信仰的自由。但是，由于独立前曾发生过宗教和种族暴动，所以新加坡政府十分关注境内的宗教问题。新加坡境内的宗教团体实际上是在被认可的范围内才可以自由发展。宪法内的社团法、维护宗教和谐法令、行典法和反动法可以算是宗教团体发展的围栏。它们在实质上禁止了任何人或团体以宗教之名，挑起社会上的矛盾，或是威胁政府的政权。除了立法之外，新加坡政府也明确地给予宗教一定的社会角色。在新加坡政府眼里，宗教基本上背负了教化人心的责任。除此之外，政府也欢迎宗教团体参与公益事业。因此，政府在一些公开场合上都会赞扬宗教团体和宗教领袖为社会公益事业和宗教和谐所做出的努力。

除了政权之外，新加坡社会上的一些现象也可能影响了宗教的发展。新加坡人的宗教身份认同基本上和他们自身其他的身份认同是无法分割的。这点在新加坡人的种族文化认同上尤其显著。在新加坡，回教和兴都教分别与马来族和印度族是密不可分的。根据 1990 年的数据，仅有 2.9% 的印度族人口和 0.2% 的马来族人口改变其宗教信仰。²⁵⁴ 相较于马来族和印度族，华族内部对于宗教和自身的种族文化认同并不是十分强烈，改变宗教信仰的人占了华族人口的 14.8%。²⁵⁵ 这种现象或许限制了各个宗教的传教对象。譬如：由于宗教身份和种族身份之间的关联较小，因此比较多的新加坡华人改变信仰。此外，他们也改信基督教或是自认为没有信仰，而较少人选择改信在新加坡与种族身份较大的兴都教或回教。²⁵⁶

另一方面，随着新加坡独立后的高速发展、人民的教育水平普遍提升，新加坡人，特别是年轻一辈，开始逐渐转向他们所认为“理性”的宗教。此外，他们也开始希望可以比较系统地了解自己宗教的教义，而不是单方面接受上一代的宗教行为。为了适应这种改变，不少宗教开始更加注重教义的教导，开设研究班、学习营教授教义。

²⁵⁴ Tong, *Rationalizing Religion*, p.83.

²⁵⁵ 同上。

²⁵⁶ 同上，页 62-63。

佛教和道教也向基督教借鉴，设立青年团，试图吸引年轻一辈成为信徒。一些民间宗教的庙宇，如：韭菜芭城隍庙，也开始重组管理系统，使之分工明确及透明化。再者，一些庙宇也会改变他们的自我定位。一般而言，他们不是向佛教或道教靠拢，就是自立为文化团体而非宗教团体。还有，在政府土地规划政策下，一些庙宇被迫搬迁。其中经济实力不强的庙宇会选择和其他庙宇合资建筑新庙，形成新加坡特有的联合庙宇。

新加坡宝光建德和发一天恩（群英）之间的一些特色，特别是两者相同之处，很有可能是与新加坡的环境有所关联。例如：两个组线皆相政府注册为宗教团体。不过，宝光建德自我确立为慈善团体，而群英组从注册名字来看是偏于文化团体。虽然这与上述一些庙宇向佛教或道教靠拢的情况不同，但是却都是和政府为宗教团体所制定的方针相符。又如：两者都很注重教义的教导。虽然自正式成立以来，一贯道已注重教义，但是他们仍可以延续之前的做法，或许是因为新加坡的环境适合他们这么做。再者，从两个组线开设的研究班所使用的语言也可看出两者在一定程度上已在地化。两个组线都根据新加坡的情况开设华语和英语班。而宝光建德由于传来时间较早，是在新加坡华人社会仍以方言为主要用语的时候，因此还开设了福建班，供谙闽南话的道亲参加。

从上述情况可见，环境因素对于宗教和宗教团体的发展有着极大的影响力。一个宗教所处的环境在很大程度上限制了它所能发展的方向。但是，与此同时，虽然处于同一个环境，但是仍可以见到一些变化。譬如：虽然同样符合政府的方针，但是宝光建德选择自立为慈善团体，而发一天恩（群英）则较偏于文化团体。这是因为新加坡的社会环境虽然限制了宗教的发展，但是仍给予一定程度的空间发展。因此，与其说环境因素给宗教发展铺好了路，不如说环境因素是制定宗教发展范围的围栏。

（二）条件

无可否认的，环境因素在一定程度上影响了宗教的发展。但是，环境只是提供了宗教数条可发展的道路，不代表所有处于同一环境的宗教一定会走上同样的道路。以本文研究对象为例，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）虽然在教义和仪式上十分相似，但是其他方面却不尽相同。这种现象极有可能是一贯道和这两个组线各自内部的条件所导致的。

首先，一贯道的组织结构和教义上的伸缩度，允许不同组线可以往不同的方向发展。一贯道发展至今，其整体组织结构已经变成纵向结构。在早期被政府镇压的时期，由于不便于公开行动、甚至于联系其他组线，所以各个组线基本上各司其政，甚少往来的。这个历史原因，导致一贯道内不同的组线基本上是独立于其他组线的。这种情况在 1988 年一贯道总会于与台湾成立后也没有改变，并且延伸到台湾以外的一贯道佛堂。因此，各个组线有决定发展方向的自主权。再者，除了茹素等等生活上的小事，一贯道的教义中基本上也没有具体的说明一个修道之人所应有的行为。他们所拥有的只是一套方针。这大大开放了不同组线所能选择的发展方向。换句话说，一贯道内部的条件，和环境条件一样，仅仅只是限制了一贯道组线所能发展的方向。但是，这些条件却是不同组线可以往不同方向发展的重要前提。

其次，真正可以让一贯道组线，在环境和一贯道整体内部条件所提供的选择中，决定发展方向的，或许就是个别组线内部的条件。从新加坡宝光建德和发一天恩（群英）的例子来看，组织规模是对宗教组织发展影响甚大的因素之一。首先，组织规模的不同导致了这两个组线的组织模式的不同。新加坡宝光建德的规模远大于新加坡群英组的规模。由于人数众多，所以一些比较小型的活动都是以佛堂为单位。反之，群英组由于规模较小，因此不少活动都是以组线为单位。另一方面，两个组线的活动对象也略有不同。宝光建德内特别成立了青少年组、儿童组，举办针对年轻一辈的道亲，引领年轻道亲到佛堂活动。群英组则尚未有此倾向。这当然和他们传来新加坡的时间有关。宝光建德传入新加坡已一段时间，因此需要考虑道务的接班问

题；群英组则因历史尚浅，主要办事人员还处壮年，还未需要面对接班的问题。此外，这种现象与两个组线本身的规模也不无关联。人数多的宝光建德有余力也有必要将组织活动单位缩小，以利于组织道亲参与活动。

组织规模的大小或许也间接地影响了两个组线的组织形态。宝光建德虽然与邻近国家的宝光建德佛堂有所联系，但是就行政上来说还是比较独立的。反观新加坡发一天恩（群英），他们的行政单位是以东南亚这个区域为单位。他们以位于吉隆坡的佛堂为区域总堂。此外，因为他们并没有点传师长驻新加坡，所以需要配合外国的点传师来新的行程定办道活动。

除了组织规模之外，这两个组线的经济条件或许也影响了他们发展方向。例如：当宝光建德经济支柱之一——天银化工公司上了轨道之后，他们就开始积极于公益事业，甚至于开设乐龄活动中心。反之，发一天恩（群英）的资金来源主要是其组线中的道亲，经济能力有限。因此，群英组也较难以像宝光建德一般支持如乐龄活动中心等花费较大的公益事业。

简言之，当环境条件决定了宗教和宗教团体所能发展的几个方向后，宗教和宗教团体内部的条件会进一步缩小其所能发展的方向。

（三）抉择

虽然环境和团体本身的条件，已在很大程度上已经决定了宗教和其相关团体的发展方向，但是仍无法完全解释不同宗教团体之间发展方向的不同。

以新加坡宝光建德和发一天恩（群英）的情况来说，最能表现这点的是两者之间不同的自我定位。后者或许可以说是经济能力不足而决定选择将自己定位为文化团体。不过，前者却难以说是因为经济实力充足而决定定位为慈善团体。可是，若将两者位于台湾的母坛的情况考虑在内，或许可以找出答案。对比两个组线在台湾的母坛和在新加坡的子坛，其实两个新加坡子坛的发展取向大致上算得上是追随其母坛的发展取向。

除此之外，新加坡宝光建德和发一天恩（群英）对于飞鸾的态度之间的不同也可以说明这点。虽然说在新加坡的一些宗教团体都有理性化趋势，信众会逐渐将除去存在于信仰中自认为是迷信的部分。但是，实际上群英组仍将飞鸾视为重要的活动之一。另一方面，宝光建德停止不再开沙，也并非是因为认为这是不符合现代的情况，而是前三任领导吕树根所决定的。

综上所述，当环境因素和内部条件已缩小了发展范围后，仍有选择的空间，最终决定一个宗教或是宗教团体的因素，或许就是其领导人的倾向了。

宗教和宗教团体所处的环境大致上确立了其所能发展方向。其中，政治和社会的因素占了很重要的地位。不过，这并不是唯一的决定因素。以新加坡的情况来说，政府的宗教政策和社会环境对宗教和宗教团体设下了不少限制。可是，这并不是说他们并没有自由发展的空间。其次，在对比同样位于新加坡的一贯道组线——宝光建德和发一天恩（群英）的发展方式和形态的过程中，不难发现其内部条件也是重要的决定因素。而在环境因素和内部条件允许的情况下，最后确立宗教和宗教团体的发展分方向，或许就是因个别领导人的取向而下的抉择了。

参考书目

中文书目

专书:

- 马西沙《中国民间宗教史》下册（北京：中国社会科学出版社，2004）。
- 李世瑜《现代华北秘密宗教》影印本（上海：上海文艺出版社，1990）。
- 宋光宇《天道钩沉——一贯道调查报告》（台北：元佑出版社，1983）。
- 宋光宇《天道传灯——一贯道与现代社会》（台北：诚通出版社，1996）。
- 路遥《山东民间秘密教门》（北京：当代中国出版社，2000）。

论文:

- 王见川〈台湾一贯道研究的回顾与展望〉，见王见川、李世伟著《台湾的民间宗教与信仰》（台北：博阳文化事业有限公司，2000），页 181-210。
- 宋光宇〈一贯道在新加坡的传播及当地文化认同问题〉，见林水豪、傅孙中合编《东南亚文化冲突与整合》（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会、马来西亚大学中文系毕业生协会，1999），页 195-266。
- 宋光宇〈一贯道在台湾的发展及其策略之探讨〉，见林美容主编《信仰、仪式与社会》（台北：中央研究院民族学研究所，2003），页 509-545。
- 林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，林纬毅主编《民间文化与华人社会》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 173-197。
- 林荣泽〈一贯道“发一灵隐”——一个台湾一贯道组织的发展史〉，见《东方宗教研究》新三期（1993年10月），页 268-296。
- 陈信成〈一贯道的末劫救赎观初探〉。硕士论文，辅仁大学，1999。
- 徐李颖〈归依正统：从民间庙宇到道教宫观——以新加坡韭菜芭城隍庙的发展为例〉，《亚洲文化》第 29 期（2005年6月），页 101-112。

瞿海源〈查禁與解禁——一貫道的政治過程〉，見瞿海源著《宗教、术数与社会变迁（二）》（台北：桂冠出版社，2006），頁147-163。

学位论文：

朱俊诚〈一贯道兴毅组今彰道在台湾中部的发展〉（硕士论文，淡江大学，2005）。

陈鑫煌〈一贯道人才培养对参与学员的影响及其相关因素之研究〉（硕士论文，国立中正大学，2005）。

蔡中骏〈一贯道礼仪实践研究——以发一崇德组为例〉（硕士论文，玄奘大学，1999）。

一贯道出版刊物：

一贯道总会秘书处《现代一贯道的公益慈善及教化事业资料简辑（1930-2009）》（台北：中华民国一贯道总会，2009）。

北林《白阳道脉薪传录》（台北：明德出版社，2008）。

则汉〈一贯道总会发行会讯有感〉，见《一贯道总会会讯》试刊号（1991年8月），頁3。

刘心德、刘心玉合著《一贯维中》（台北：正一善书出版社，1995）。

林荣泽编《一贯道藏——圣典之部 01 中国大陆时期》（台北：一贯义理编辑苑，2009）。

慕禹《一贯道概要》（台北：翫巨出版社，2000）。

《一盏明灯照九州——祖师师尊师母略传》（台北：明德出版社，1996）。

〈神威天台山简介〉（神威天台山介绍手册）。

《春风化雨三十年——宝光建德新加坡道史回顾录 1971-2004》（新加坡：天国佛堂，2004）。

《传灯归乡——天恩群英二十五周年特刊》（台北：天恩群英道务中心、崇恩文教基金会，2007）。

《率性进修班法会教材》（台北：天恩群英道务中心·崇恩佛堂，出版年份不详）。

其他团体出版刊物：

陈声桂编《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997）。

《新加坡佛教总会会务报告（1968-1969）》（新加坡：新加坡佛教总会，1970）。

新加坡福建会馆《波靖南溟：天福宫与福建会馆》（新加坡：新加坡福建会馆，2005）。

新加坡福建会馆《南海明珠天福宫》（新加坡：新加坡福建会馆，2010）。

网页：

宝光建德资讯组〈百万神威护高雄 植树天台造福恩〉，<http://sps.bgjd.org.tw/Lists/List/DispForm.aspx?ID=42>（浏览于2010年9月13日）。

宝光建德资讯组〈六龟乡民撤村安置神威道场〉，<http://sps.bgjd.org.tw/Lists/List/DispForm.aspx?ID=36>（浏览于2010年9月13日）。

新加坡道教总会，〈道教（英文）课程〉，<http://www.taoistfederation.org.sg/kecheng.html>（浏览于2010年10月18日）。

新加坡道教总会，〈道总简介〉，<http://www.taoistfederation.org.sg/jianjie.html>（浏览于2010年10月21日）。

新加坡佛教总会，〈活动项目〉，<http://www.buddhist.org.sg/sbf/>（浏览于2010年10月18日）。

〈认理归真〉，圆觉纪念馆《圆觉纪念馆》，<http://www.yitkuant.com.tw/chinese/welhead.htm>（浏览于2010年12月1日）。

〈天国佛堂（新加坡道場）〉，宝光建德全球资讯网，<http://sps.bgjd.org.tw/DocLib1/ET011.aspx>（浏览于2010年12月5日）。

报章报导:

〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉，见《南洋商报》1981年7月15日，第3版。

〈开列三条件•传授三法宝 台湾邪教妖言惑众 向无知男女敛钱财〉，见《南洋商报》1981年7月15日，第3版。

〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，见《南洋商报》1981年7月16日，第3版。

〈一群脱离邪教新加坡人 请求当局公开宣布 十二被逐邪教主持身份 让误入歧途信徒认识其真面目〉，见《南洋商报》1981年7月23日，第3版。

〈我与邪教的一段缘〉，见《南洋学生》1981年7月25日，第1版。

访谈:

与发一天恩（群英）讲师庾潍诚的访谈，2009年12月20日于裕廊东。

与宝光建德办事人员廖祥富的访谈，2010年2月23日于新加坡国立大学。

与宝光建德点传师王金銮的访谈，2010年5月11日于天皇宫。

与黄三燕堂主的访谈，2010年5月14日于天台山道场。

与宝光建德讲师叶永进的访谈，2010年5月16日于神威天台山道场。

与李玉柱理事长的访谈，2010年5月20日于李玉柱理事长家中。

外文书目

Books:

Hymes, Robert. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Kuo, Eddie, Quah, Jon & Tong Chee Kiong, *Religion and Religious Revivalism in Singapore*. Singapore: Ministry of Community Development, 1988.

- Ling, Trevor. *Buddhism, Confucianism and the Secular State in Singapore*. Singapore: Dept. of Sociology, National University of Singapore, 1987.
- Lu Yunfeng. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.
- Stark, Rodney and Finke, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Tham Seong Chee. *Religion and Modernization: A Study of Changing Rituals among Singapore's Chinese, Malays & Indians*. Singapore: Graham Brash, 1985.
- Tong Chee Kiong. *Rationalizing Religion: Religious Conversion, Revivalism and Competition in Singapore Society*. Leiden: Brill, 2007.
- Weber, Max, Ephraim Fischhoff (tr.), Introduction by Talcott Parsons. *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co Ltd, 1965.
- Yang, C.K.. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- 浅井紀 Asai, Motoi 《明清時代民間宗教結社の研究》（東京：研文出版，1990）。
- 篠原壽雄 Shinohara, Hisao 《台湾における一貫道の思想と儀礼》（東京：平河出版社，1993）。

Articles:

- A Grootaers, William. “Une Societe Secrete Moderne: I-Koan-Tao Bibliographie annotee (A Recent Secret Society, I-Kuan-Tao. Annotated Bibliography)”, *Folklore Studies*, Vol. 5 (1946), pp. 316-352.
- Clart, Philip. “The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan”, *Journal of Chinese Religions*, No.25 (1997), pp.1-32.
- Clart, Philip. “Opening the Wilderness for the Way of Heaven: A Chinese New Religion in the Greater Vancouver Area”, *Journal of Chinese Religion*, No.28 (2000), pp. 127-144.
- Deliusin, Lev. “The I-kuan Tao Society”, in Jean Chesneaux (ed.), *Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950* (Stanford: Stanford University Press, 1972), pp.225-233.

- Duara, Prasenjit. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 47 No. 4 (November 1988), pp. 778-795.
- Hill, Micheal. "The Rehabilitation and Regulation of Religion in Singapore", in James Richardson (ed.), *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe* (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004), pp.343-358.
- Jorden, David. "The Recent History of the Celestial Way: A Chinese Pietistic Association", *Modern China*, Vol. 8 No. 4 (Oct., 1982), pp. 435-462.
- Jorden, David and Overmyer, Daniel. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.
- Lang, Graema and Lu Yunfeng. "Impact of the State on the Evolution of a Sect", *Sociology of Religion*, Vol. 67 No.3 (2006), pp.249-270.
- Soo Khinwah. "The Recent Development of the Yiguan Dao Fayi Chongde Sub-branch in Singapore, Malaysia and Thailand", in Philip Clart and Paul Crowe (eds.), *The People and the Dao: New Studies in Chinese Religions in honour of Daniel L. Overmyer* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009), pp. 109-125.
- Szonyi, Michael. "Secularization Theories and the Study of Chinese Religion." *Social Compass*, Vol. 56(3) (September 2009), pp.312-327.
- Tan, Jason. "The Politics of Religious Knowledge in Singapore Secondary Schools", in Catherine Cornbleth ed., *Curriculum Politics, Policy, Practice: Cases in Comparative Context* (Albany: State University of New York Press, 2000), pp.77-102.
- Watson, James. "Standardizing the Gods: the Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China coast, 960-1960", in David Johnson, Andrew Nathan, Evelyn Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp.292-324.
- 窪德忠 Kubo, Noritada 〈一貫道について〉, 《東洋文化研究所紀要》4 (1953年3月), 頁 173 - 249。

Dissertations:

- Irons, Edward Allen. *Tian Dao: The Net of Ideology in a Chinese Religion*. Ph.D. Diss, University of California, 2000.
- Lu Yunfeng. *Chinese Traditional Sects in Modern Society: A Case Study of Yiguan Dao*. Ph.D. Diss., City University of Hong Kong, 2005.

Soo Khinwah. *A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia*. Ph.D. Diss, University of British Columbia, 1997.

Publications:

Supplement to the Republic of Singapore Government Gazette: List of Registered Societies as of 1st April, 2005. Singapore: Government Printers, 2005.

The Need for the Maintenance of Religious Harmony Act. Singapore: Resource Centre, Publicity Division, Ministry of Information and the Arts, 1992.

Websites:

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, Administration of Muslim Law Act, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-3&doctitle=ADMINISTRATION%20OF%20MUSLIM%20LAW%20ACT%0A&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 3 October 2010).

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, Constitution of the Republic of Singapore, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-CONST&doctitle=CONSTITUTION%20OF%20THE%20REPUBLIC%20OF%20SINGAPORE%0A&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 3 October 2010).

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, Penal Code Chapter VI, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-224&doctitle=PENAL%20CODE%0A&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 13 October 2010).

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Penal code Chapter XV*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-224&doctitle=PENAL%20CODE%0A&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 13 October 2010).

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Sedition Act*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-290&doctitle=SEDITION%20ACT%0A&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 5 October 2010).

Attorney-General's Chambers and the Managing for Excellence Office, *Societies Act*, http://statutes.agc.gov.sg/non_version/cgi-bin/cgi_retrieve.pl?actno=REVED-311&doctitle=SOCIETIES%20ACT%0a&date=latest&method=part&sl=1 (Accessed 13 October 2010).

Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, *International Religious Freedom Report 2005*, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51529.htm> (Accessed 16 October 2010).

Mediacorp, *Singapore Taoist Federation introduces inaugural course to help people learn more about the religion*, http://938live.sg/News/Singapore/EDC100227-0000183/Singapore_Taoist_Federation_introduces_inaugural_course_to_help_people_learn_more_about_the_religion (Accessed 18 October 2010).

Prime Minister's Office (Singapore), *Prime Minister Lee Hsien Loong's National Day Rally Speech 2009 on 16 August (Transcript): Racial and Religious Harmony*, <http://www.pmo.gov.sg/News/Messages/National+Day+Rally+Speech+2009+Part+3+Racial+and+Religious+Harmony.htm> (Accessed 3 October 2010).

Singapore Buddhist Federation, "About SBF", <http://www.buddhist.org.sg/sbf/about> (Accessed 21 October 2010).

Singapore Government, *Speech by Mr Lee Kuan Yew, Minister Mentor, at Speak Mandarin Campaign's 30th Anniversary Launch, 17 March 2009, 5:00PM at the NTUC Auditorium*, SG Press Centre, http://www.news.gov.sg/public/sgpc/en/media_releases/agencies/mica/speech/S-20090317-1.html (Accessed 1st December 2010).

Taoist Federation Youth Group (Singapore), *Welcome to Taoistyouth.sg*, <http://taoistyouth.sg/?p=1> (Accessed 1 November 2010).

Newspapers Articles:

"Religion finds a place in red-light area", *The Straits Times*, 20 Nov 2009, p.B1.

"ISD called up pastor for insensitive comments: Leader of independent church apologises to Buddhists and Taoists", *The Straits Times*, 9 Feb 2010, p.A1.

"ISD looks into clip of sermon which mocked Taoist beliefs: New Creation Church apologises and asks YouTube to remove it", *The Straits Times*, 15 June 2010, p.A6.

"Pastor says sorry and gains a friend", *The Straits Times*, 17 June 2010, p.A3.