

對話與創新：第二屆新宗教團體與社會變遷研討會

2006年11月10日

華人社會中有原教旨主義嗎？

以一貫道在台灣的發展為例

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

華人社會中有原教旨主義嗎？

以一貫道在台灣的發展為例

丁仁傑

歐風東漸以來，我國的門戶，被外人以船堅炮利轟開，過去所謂的聖學，已無法應付世局的遽變；國人面臨歐風美雨的挑戰，屢戰屢敗之後，更自慚形穢之餘，盡棄往聖的絕學，不僅未能開萬世之太平，反而使世局如江河之下，乃因自己拋棄尊嚴，削足適履，而所學者不是外人之精髓，卻盡然是外人之皮毛。雖然有人慨歎：今日之天下，已非三代之天下；雖然有人斷言：此乃三千餘年之大變局，秦漢以來未有之世變；雖然有人察出：外人之入中國，為天地的一大變；但是，面對外力的種種挑戰，引起不少人的驚恐，滿朝文武大臣，竟束手無策，以致坐以待斃；就在人心惶惶，穢氣騰騰之時，上天有意開天地之氣運，遂創「一貫道」之新名詞，用以說明聖學日新之精義，並將宏揚之任務，付託於無勢無位的平民，而非過去的師儒，也非三代以上的天子；其所以如此者，非上天有所偏斯也，乃國危日迫，世亂日亟之時，在上者既失其政，當權者已非其人，欲挽回天地不正的氣數，端賴不世出之聖人，連合無權的平民，交納無位的善人，以得道多助之功，成推廣聖學之願；天所予者，功業自大；天所棄者，敗者自深；雖然國中所可負託者僅剩在野之君子，惟天時既有此一轉變，必有上體天心下濟黎庶的聖人出興於世，荷擔重任，發聖學於民間，由近而遠，由小而大，最後普遍全國，使天下危而復安，亂而轉治（李學忠、林秀英 1992:3-4）。

一、前言

1980 年代以來，在西方世界中曾因啟蒙運動之影響而被迫退出公共場域的各種宗教團體，又開始活躍於世界舞台。國際政治的衝突則又愈來愈與宗教團體的復興運動相互交織在一起。2001 年美國紐約世貿大樓發生了 911 恐怖份子攻擊事件，這個事件形成了全球政治秩序重整的新焦點。與這些發展密切相關的歷史現實，正是全球各地宗教「原教旨主義」（Fundamentalism）的興起。

「原教旨主義」可以被視為是一種特殊的宗教與政治取向，Marty & Appley (1991:ix) 指出，各種原教旨主義雖發生於不同地區，但背後有幾項共通特質：對於傳統文字經典字句上的完全信賴、完全憑藉宗教作為一種身分認同的基礎、經由宗教身分來設定邊界以區別出「己團體」和「他團體」、較為戲劇性的末世救贖論之表述、以及將敵人的存在予以戲劇性和神話性的表述等等。

「原教旨主義」這個名詞，源自於十九世紀末期的美國，當時出於對抗新教自由派過度開放的政治立場和道德態度，一些較為保守的新教教派，像是浸信會和長老會，開始不斷舉辦會議和出版書籍來重申自身宗教立場。1895年保守派教會召開「聖經會議」(Bible Conference)，並公布一系列小文章，以「基要」(Fundamental)為名，陳述保守派新教的基本主張，其中所列舉的五點有：聖經中字面上的完全正確性、耶穌的神性、瑪莉亞的處女生育、耶穌代替我們承受了我們的罪和耶穌身體的復活等等 (Marsden 2006:117)。

隨著歷史發展，「原教旨主義」這個名稱，很快的成為可能適用於所有宗教中類似實踐取向的一個標籤。Marty and Appleby (1991) 所主持的關於全球「原教旨主義運動」的大型研究計劃裡，考察的對象除基督教外，還涵蓋了世界其它各大宗教，地區則由北美、到伊朗、到日本，甚至也包含儒教所涵蓋的東亞地區。

如果原教旨主義只是一種單純的宗教活動，它並不會如此受到世人矚目。真正使得這個名稱盛行的原因，是因為它的影響力已經擴張到宗教領域以外，並且往往和暴力與政治議題密切的連結在一起 (Bruce 2000:8)。

全球各地已沒有一個角落不存在著「原教旨主義者」。1980年代以來，北非、中東、阿富汗、巴基斯坦和中亞，充斥著伊斯蘭教「原教旨主義者」；印度有印度教、伊斯蘭教和錫克教等的原教旨主義者彼此形成衝突；在天主教傳統深植的南美卻有基督新教福音派原教旨主義運動的興起；美國的「福音派」原教旨主義者則長期活躍於政壇，並不斷涉及各種公共議題的辯論；甚至於南亞的斯里蘭卡也有佛教「原教旨主義」者，認為斯里蘭卡應以佛教立國，政府並應保障佛教在當地所有的文化、經濟與政治層面之主導權，這使佛教開始帶有了具有強烈的排它性。

總結其關於當代全球「原教旨主義」的龐大研究計劃，Marty and Appleby (1991:ix) 歸結道，「原教旨主義」的出現是導致於對現代性的反動，也就是「處在世俗化的侵擾之下的某些人們不願意再退讓；相反的，他們認為自己要與之對抗，而且目前這也確實發生了效果。」簡言之，在當代特定歷史時空背景下，出於宗教與現代性的對抗，以及國際政治衝突和宗教或族群團體間所交織的複雜關係，使得某些人要藉由對於傳統宗教符號的重新使用，來達成其政治目的，這乃使得傳統宗教符號再度活躍於公共領域中，這也就產生了宗教的「原教旨主義」。

不過雖然「原教旨主義」大量使用既有的宗教符號，但它是因應時代需求而產生的對於既有文化符號的挪用與重組，因此它的活躍，應被理解為是一種晚期現代或後期現代的現象 (Hinnells 1995:178)。

不同的宗教傳統都可能產生「原教旨主義」，不過如果能夠以既有的明確而整合性的經典做為一個基礎，或者是可以以一神論為信仰核心而訴諸一個絕對的權威，則顯然是較易產生某種類似於「原教旨主義」的社會行動。就這幾點來看，基督教、伊斯蘭教與猶太教傳統，似乎是更易於被動員而出現「原教旨主義」運動。然而反映在現實上的是，即使某些宗教的基本特質並不利於產生「原教旨主義」，但是特殊的時代處境，還是有可能激發出這些宗教傳統，產生「原教旨主義」的行動取向。

例如說佛教，的確，如果我們根據三藏經典而做嚴格詮釋，那我們可能找不到任何訴諸於暴力的宗教理由。佛典中佛陀所講過的每一句話，以慈悲和智慧來引導，都是在導引人們走向非暴力性的八正道。

不過事實上考諸歷史，佛教政體裡仍然不斷存在有暴力性的行動，以當代來說，例如說在斯里蘭卡 (Bartholomeusz & de Silva 1998) 和不丹，都發生了所謂的佛教原教旨主義，參與者雖自稱嚴格遵守佛教教條，但實則帶有強烈的暴力取向，開始排除並且驅離那些與他們信仰不同的人。斯里蘭卡的歷史學家 K.M. de Silva (1986:31) 就指出：

在斯里蘭卡的語言裡，國家、種族和民族這幾個字是同義的，而且對一般大眾來說，一個多種族和多群體的國家是難以理解的。相對於多族群政治體這種像是無意義而抽象的表達，那種強調斯里蘭卡是一個錫蘭佛教淨土的概念更吸引著一般大眾。

更具體來說，在斯里蘭卡，在與島上泰米爾印度教徒的長期鬥爭中，曾在第五世紀出現過神話性著作《大史》，其中認定著斯里蘭卡有著捍衛佛教的使命，這一部經典乃成為了後來能不斷激發佛教徒來從事政治行動的一個指導方針。《大史》一書中裡所曾記載著是，佛陀曾指定錫蘭島為具有著維繫和保護佛教的使命，因此錫蘭島是一個佛法之島，應該永遠由佛教來加以統理。秉持著這樣的精神，當代斯里蘭卡的佛教原教旨主義者，正無所不用其極的排除著非佛教徒在該片土地上平等的生存權利。

顯然的，為了因應各種社會政治的需要，在缺乏固定經典，或即使經典本身缺少一神論的排他性內容時，一個有著長遠歷史的宗教，一旦與某個族群的延續與發展發生了較為密切的歷史關連性，也就是被當地民眾視為是代表自身民族靈魂的核心元素時，爾後一旦處在劇烈的政治與文化衝突過程裡，這個宗教都有可能出現某種「原教旨主義運動」似的發展。

關於印度教，十九世紀所興起了改革性的運動「雅利安會社」(Arya

Samai)，它希望能將過去干擾了印度傳統的其它因素加以清除。該會社不僅譴責穆斯林和基督徒，並且譴責其它消極的印度教團體。還有另外一個印度的原教旨主義運動來自於 Bharatiya Janata，1992 年該組織支持「大印度聯盟」(Vishva Hindu Parishad [Universal Hindu Assembly]) 的激烈行動而摧毀了 Ayodhya 此處的清真寺，他們認為該地是印度教神話人物 Rama 的出生地，因此必須將其上的清真寺與以摧毀，並需將古代的 Rama 寺院予以重建，該團體並有系統的支持相關立場的參選人而擴大了印度教的影響力 (Renard 2002:266)。

以上這些例子所顯示的是，出於政治上的需要，宗教傳統與宗教認同，在歷史與文化基礎相對薄弱的情形下，仍可能被強力的塑造出來。不過許多時候，「原教旨主義」所要回復的教義之內容，可以仍然處在一種模糊不清的狀態，重要的是它所形成的強烈的排他性，有可能產生有助於整合特定團體的特殊政治性目的。

就華人的宗教與文化傳統來說，在帝國主義與殖民主義衝擊下所形成的強烈的文化挫折裡，它是否曾出現過任何宗教上的「原教旨主義運動」？這個問題相當值得加以討論，因為比較華人世界相關文化反應與其它地區的差異，可以有助於我們更瞭解華人世界的文化型態和宗教特質，它也有助於我們理解在華人之特殊宗教型態引導之下，這如何可能進一步的會影響到華人在面對現代性時所可能產生的特殊回應模式。

而考諸實際的歷史資料，1911 年前後，也就是民國初年，曾有各種孔教會的運動，希望能以儒家為基礎，訂定孔教為國教，但當時因為人才缺乏、組織分散以及知識份子之間立場的矛盾，使得這些運動都失敗了，這些運動或許可以看做是在華人文化場域裡所曾出現過的「原教旨主義運動」。然而當時的那些運動，只是由少數傳統的知識分子所發動，並沒有堅強的社會基礎，而且後來也都是以失敗收場 (邱巍 2001：57)。

若將視線轉移到當代，我們發現到在 Marty and Appleby (1991) 對於全球各地原教旨主義運動的總考察裡，曾就儒教加以專章處理，作者正是杜維明，題名為：「在工業東亞區域的儒家的復興」。該章以 1980 年代以後東亞各國的經濟繁榮以及背後相關的儒學提倡為例，其目的是要瞭解，儒學的文化基礎是否與東亞經濟的崛起有關？以及這又是否已顯示出儒家的當代復興？他指出 (Tu 1991:746)：

即使儒學復興背後所帶有的動機、自我正當化的理由、以及教義詮釋等，顯示出它在精神取向上與基督教、伊斯蘭教或佛教間有著顯著的不同，但儒學的復興則讓研究當代原教旨主義問題的學者，必須開始注意到儒學在這一方面所產生的類

似的議題。二十世紀東亞儒學的復興通常是為文化精英的知識份子所領導，而且通常為中央政府所支持。表面上看起來，這些復興與群眾運動、秘密會社以及叛亂性的團體關係不大，但他們顯示出在面對西方衝擊下，東亞所產生的一種一般性的心理文化上的反應模式。

這裡顯示，一方面杜維明認為關於儒家的傳統是否已真的在當代蓬勃發展，還有待觀察與探討，但一方面也指出，東亞的經濟發展不能說是與儒家完全有關。他強調，東亞的核心價值始終是儒家的，這一點即使在當代全球化的情境裡仍然有效，杜維明指出 (Tu 1993:218). :

儒家文化就形成東亞的菁英和一般大眾的教育、理論和實踐的政體、文字和口頭的符號表達上佔有樞紐的地位，因此，在倫理—宗教的意義上把東亞說成是「儒家的」，在有效性上可以與下述相比：用「基督教的」、「伊斯蘭教的」、「印度教的」、「佛教的」來界定歐洲、中東、印度和東南亞。雖然這樣的表示相當粗略，但卻給了我們某種生命取向的意義。

也就是說，儒家是一個重要的人類文明的資源，它可以與道教、佛教、基督教一樣作為一種宗教，它的性質與其它宗教不同，像是並沒有固定的教團組織，但是它仍有可能做為一種重要的對話資源和道德復興的基礎。而未來到了儒學發展第三期，也就是所謂的繼儒學第二期宋明理學之後，吸收西方民主科學精神後的「儒學第三期」發展，有可能將會蓬勃的展開（杜維明 2001：82）。

在杜維明的眼中，未來儒學的發展，它的契機不是在於中國內部，而是在於西方文化發展過程裡，也就是由於至今人類所碰到的危機和困境，在這種情況下，文化多元發展的趨勢不可抗拒，而儒學第三期發展的意義正在於此，因為它有助於解決西方文明發展的深刻內在矛盾（杜維明 1996：436）。而我們也可以注意到，杜維明所設想的儒家第三期的復興，基本上是以儒家內在人文精神為基礎，而它主要是由知識份子出來加以帶動的（杜維明 1996：437-438）。

二、民間自發性的原教旨主義

如果「原教旨主義」可以被理解為一種為因應時代需求而產生的對於既有文化符號的挪用與重組，其目的在藉由傳統文化中既有的文化符號，來與現代性相互抗衡，那麼任何曾在過去與特定宗教傳統有著長久共存關係的族群或地域，到了當代社會，一旦當他們因面臨現代性而產生各種文化挫折時，都有可能產生類似於「原教旨主義」的文化反應。

如前所述，即使如印度之向來缺少明確之制度性宗教的傳統，但一旦當條件成熟，它也出現了強烈的原教旨主義運動。Talbot (1991) 觀察當代印度原教旨主義運動而歸納道，出於國家刻意在政策上採取一種政教分離的措施，但以保護少數（基督教徒、錫克教徒、和穆斯林）為名，實質上卻侵害到了多數者——也就是印度教徒——的利益，這於是刺激了一個原本連結鬆散的多數，而導致其開始產生較為激進的「原教旨主義」。某種程度上來說，這背後的原因，主要在於某個有長久而特定宗教傳統的區域，在現代國家興起以後，因為國家採取了一種過度世俗性的意識型態，這會侵犯了這個區域中屬於多數者的宗教傳統，讓多數者覺得自己的族群變成了某種類似於少數的狀態，乃產生了強烈的反彈與動員。在這個例子裡我們看到，即是是沒有整合性的組織和經典，當經濟上或精神狀態上有此需要時，任何宗教都有可能被政治化，而逐漸形成為原教旨主義，進而有可能服務於特定的集體性之目的。

類似於印度教的例子，在華人文化傳統中，多數人的信仰方式，漢人的民間信仰，它從來也是沒有明確宗教組織和教義的。這一個傳統華人社會中主流性的宗教，楊慶堃依其型態把它稱之為「混合宗教¹」(diffused religion)(Yang 1961: 294-300；劉創楚、楊慶堃 1992: 65)；牟鍾鑒依其內容而把它稱之為「中國宗法性傳統宗教」(以下簡稱「宗法性傳統宗教」)，也就是：「以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為翼羽，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩固的郊社制度、宗廟制度以及其他祭祀制度，成為中國宗法等級社會禮俗的重要組成部分，是維繫社會秩序和家族體系的精神力量，是慰藉中國人心靈的精神泉源。」(牟鍾鑒 1995: 82)

事實上，考諸實際，除了少數專門僧侶階層的活動以外，在傳統中國，儒家、佛教、道教三者都只是主流混合性「宗法傳統宗教」中的一部份。不過，就官方的立場來說，帝國的秩序是由儒家來維持的，主要也就是透過儒家的機制，包括了：教育與考試制度、祭天的儀式、以及最重要的儒家三綱五常的倫理教條。也因之，在華人社會，屬於多數人的宗教文化傳統，雖然沒有特定的名稱，但是名義上，至少在官方，常是以儒家之名來作為文化傳統的主要標誌。

由這樣的歷史與文化背景看來，我們想要進一步去問的是，一旦當多數的華人覺得有必要去延續其文化傳統，也就是為了保護他們的集體利益和療癒民族情感上的創傷時，他們會做些什麼呢？也就是，在民間的層次，一旦人們為了要達成某些特定的政治與社會的目的，以來有助於自身的更能與帝國主義經濟與文化侵略相對抗，華人文化中什麼樣的傳統符號會被拿來加以利用呢？而人們又會以什麼樣的方式來使用這些傳統文化符號呢？

¹ diffused religion之翻譯為「混合宗教」，此處是依據楊慶堃在自己的中文著作中所使用的譯法，參考劉創楚、楊慶堃(1992: 65)。

在上一節裡，我們看到杜維明曾經指出，由於西方資本主義的發展已經走向死胡同，在這種背景下，儒家的復興，既是功能上必須的，也是歷史發展上必然的。不過，這樣一種對於儒家復興的期待，事實上還是以知識份子主觀盼望的成分居多，它的背後也欠缺對於民間大眾層次宗教活動的實際考察。

原教旨主義主要是出於民眾對於現代性的集體性反應，顯然的，對於它的考察，不能夠只限於知識份子或官方的文化訴求，而應該更深入於一般民間性的宗教活動。出於此，在本論文中，焦點將擺在一般大眾的層次，希望能夠就華人民間宗教活動的實際有更深入而全面的考察。

事實上，如果原教旨主義是一種一般大眾對於現代性所產生的較為強烈的文化反應，那麼對任何地區來說，一旦當特殊歷史條件充分時，在草根性的層次，就有可能出現類似於原教旨主義的宗教活動。就其學術意義來說，雖然在不同的文化與歷史脈絡中可能會有不同的意涵，但做為瞭解不同文化型態對於現代性的相關反應，「原教旨主義」這個概念，實不失為一個富有比較宗教學意義的概念範疇，它有助於我們考察不同文化與社會型態在面對現代性時，在文化反應上的類似性與差異性。

而此處，本文所採取的研究策略，是以一貫道，一個在當代台灣最大的教派團體，而且也是最能代表當代華人民間社會原教旨主義行動取向的教派團體，做為主要的研究對象。透過本文的檢視，我們將會發現，在華人社會裡，一貫道的教義與行動取向，相當接近於當代全球情境裡的文化原教旨主義，其中一般民眾正是透過類似於原教旨主義的文化反應，來做為解決個人生活問題和建構集體認同的方法。而透過對於一貫道這個在台灣之民間教派的討論，我們或許可以去追問，在華人文化的區域裡，原教旨主義的發展，可能會以什麼樣的型態來出現？而它又會與其它地區的原教旨主義間有何相似性與差異性？

三、一貫道發一崇德組的歷史發展

一貫道在台灣的發展是分多線而同時進行的，出於其祖師十八組張天然的早逝（1947）以及國民黨的嚴密控制，使其 1949 年以後在台，始終是在多個支線不相統屬而並行的情況下而進行著。各支線成員有多達數十萬者，但也有僅僅數千人者。不過由於一貫道在經過張天然的教義與儀式整理之後，已經有著相對穩定的文本、教義、與禮儀形態²，各個支線的實質內容與活動形式，差異上並不

² 主要也就是其十八組張天然所著的《暫定佛規禮節》和《一貫道疑問解答》兩本書，有效的統合了

太大。而由不同研究者在不同支線中所收集到的資料對比來看，也的確顯現出這樣的狀況。

由於一貫道的人會，並須經過特殊儀式，其活動多半也必需限於入會者才能夠參加，為了利於研究上的進行，於是現階段筆者是以一個支線——發一崇德組——為主軸來進行有關研究，必要時再參考來自其他支線的有關論述。

一貫道繼承了明末以來各種民間教派活動所延續下來的一套教義與宗教實踐模式，它的創教，教團內自稱是由十五祖王覺一開始，而教團完整規模的建立，則來自於十八祖張天然。

其中的發一組，起源於天津「同興壇」這一個分支，民國三十六年，發一組的領導者——也就是前人——韓雨霖先生，開始來台傳教。初期發一組是以斗六道務為重鎮，隨著各領導前人各自發展自己的道場，發一組遂分為七個支線，包含陳大姑的「發一崇德」、祁裕脩的「發一天恩」、張玉台的「發一天元」、李玉銘的「發一靈隱」以及郝晉德、劉全祥、劉學琨三支線。後三者因領導之前人早逝，道場規模較小（宋光宇 1983：137-162）。

在台灣，1952年起，發一組初立規模於斗六崇修堂，後在雲林與彰化等鄉鎮的農村地區有了快速發展，1969年後其中的發一組中的崇德支線，由陳鴻珍到台北地區傳教，主要目標鎖定在各大專學校初離家的學生，並以興辦伙食團為傳教方式，將學生整合在日常食宿互助的生活網絡當中，結果這種傳道方式獲得了巨大成功，一方面帶動大量大專院校學生成為一貫道信徒，一方面給一貫道帶來了新的朝氣，透過社會年輕菁英，擴大了一貫道對社會的影響層面，這也使發一崇德組目前幾乎是台灣一貫道各支線中，發展最好的一個支線。

發一崇德組依信徒性質不同，自行在組織上區分成社會界與學界，所謂學界是指以和教育或學術機構有關的學生或教師為成員主體。在台灣，發一崇德組在社會界有雲林、彰化、台北、台中、苗栗、高雄、台南七大道場，學界則有台北、台中、高雄、台南、嘉義、陳鴻珍 雲林六大道場。1976年後，發一崇德組開始向外發展，在不少國家已擁有道場或中心。

一貫道在中共政府統治下一直被宣布為非法，在台灣，1953年以後政府開始取締一貫道，台灣政府分別在1953年和1963年採取了兩次較為嚴厲的取締行動，但是法律上的禁止只能限制其活動，而不能消滅其存在。1987年，一貫道獲得政府承認成為可以合法傳教的組織。隔年，政府廢除戒嚴法，各種民間宗教團體的發展，在法律層面上已經沒有明顯阻礙存在。

雖然與政權一直處在矛盾與衝突之中，但一貫道一直強調自身代表著天命的傳承和正統之所在。在歷史觀上，它認為歷史經過青陽、紅陽、白陽三個時期。一貫道的世界觀與救贖觀，是以三期末劫為時間軸，認為歷史經青陽、紅陽到白陽期，各有救贖神轉世來救渡世人，如今是末劫時期，無生老母大開普度之門，由濟公活佛下凡來協助上蒼「收圓」的工作（宋光宇 1983：85-136），也就是讓眾生回歸天上的理想世界。而濟公活動在當代歷史時空中的人身體現，也就是一貫道的十八祖張天然，雖然他已過世，不過一貫道認為道脈自此已在人間普傳，各支線前人、點傳師等都是領有渡化眾生的天命。而今世間各種災難人禍頻繁，這顯然顯現末世將屆。

一貫道對於傳統經典的態度，表面上看起來似乎是充滿矛盾，一方面教內的活動，幾乎就是以閱讀與講授在傳統中國流行的經典為主，顯示它對於中國傳統經典是無比的重視。一方面它又強調只要已經獲得法的真義之後，對經典可看可不看（張天然 1937：卷下第 37 條）。而它對於經典的詮釋，又有有別於傳統的作法，包括自行更動傳統經典的文字，以及不斷自創經典等等，我們在下一節中會對這些議題有更詳細的討論

要成為一個一貫道的信徒，必需經個特殊的宗教儀式，也就是所謂的「三寶」——點玄關、合全印、五字真經——是一貫道中所強調的得救的主要憑依，它們都是屬於不能向非教徒隨意透露的部分。在入教時，是由點傳師主持傳道的儀式，並向求道者說明「人身難得，中華難生、明師難遇、大道難逢」的道理。

三寶象徵著真理大道，得了三寶，就算得了真理大道（宋光宇 1983：95）。「點玄關」，是指信徒在求道儀式中，由點傳師用右手的中指在求道者眉心「玄關竅」按捺一下，表示信徒的關竅已開，靈性與某種特殊的宗教或神秘境界已有所連結。「合全印」，是一種宗教手勢的傳授，也代表信徒身份的確證和特殊宗教保護作用的獲得。「五字真經」則是五個字所形成的祕密口訣，被認為有著特殊能量和可形成自我保護的作用。

修行方法上講內外功修持，也就是希望信徒以內在的德性和外在積極助人來進行自我修煉（林明正 2002：71-72）。

實際制度化的修持階序包括兩個主要層面：一個是隨著傳教任務的分工而產生的身份上的階序（如前人、點傳師、講師、堂主等等）；一個是階序性的課程講授（依序有新民班、至善班、民德班、培德班、行德、崇德、講師預備班、講師班等等）。一個信徒要成為講師，必需經過每週一次不間斷的上課達五年以上。各種課程是以日常生活哲理、教內禮儀和傳統經文講授為主要內容。

整個一貫道運作上的動力，來自於其教義中所認定的：1.末劫時期即將來臨；2.傳教的急迫性；以及最重要的 3. 人人有資格而且也必需擔負起傳教的責任。因此每一個個別信徒成為一貫道傳教網絡中不可或缺的一分子，他對於信徒身份的自覺性與自我期許相對而言都較高，而且往往因而相當熱衷於對於教義的進一步了解，因為他必需在各種場合向他人談論一貫道。一貫道可以說是一個「參與性格」非常強烈的宗教團體，雖然每一個信徒不見得都是有同等的積極參與，但是只要一個信徒一旦捲入於一貫道的傳教網絡中，往往會發展出強烈的參與感和明確的宗教身份之自我認同。

四、一貫道中與「原教旨主義」特別有關的幾個面向

發一崇德組中所使用的主要經典

做為華人傳統的一部份，並且是以捍衛與維護既有傳統為目的，一方面一貫道非常重視既有的經典，並且也建立了階梯性的過程來研讀經典；但是另一方面，它不僅將非中國的經典也納入整個經典系統，甚至於不斷創造新的經典。就前一方面來說，它符合於一種「文化原教旨主義」的心態，認定某些特定經典具有完全超越歷史時空的神聖性的意義，而且經典字面上的意義是不容懷疑的；但就經典的創造來說，隨著歷史時空的不同，一貫道卻又可以不斷生產出新的經典，這或許不見得完全與「原教旨主義」的態勢相左，但至少是代表了其中一種相當特殊的信仰模式。

在實際討論一貫道對於經典所採取的態度之前，以發一崇德組為例，我們有必要先就發一崇德組在各種場合中經常使用到的經典做一描述。

對內而言，發一崇德組平日所有的活動，是以儀式的執行和階序性的課程研讀為重心。儀式的執行主要包括佛堂中早晚的獻香禮拜，每月初一、十五及各種紀念日的設壇禮拜，以及傳道求道的特殊場合等等。

在儀式的執行部分，有幾種經典和儀式的場合關係較為密切：規定各種儀式程序的《暫定佛規禮節》（十八祖張天然 1939 所著）；在壇前兩邊牆面上固定擺設的，左右兩幅面向信眾的經典：《禮記》的〈禮運大同篇〉和張天然（1937）在其著作《一貫道疑問解答》中所列的〈道之宗旨〉³；以及壇前所供除三佛（月

³ 《道之宗旨》敬天地。禮神明。愛國忠事。敦品崇禮。孝父母。重師尊。信朋友。和鄉鄰。改惡向善。講明五倫八德。闡發五教聖人之奧旨。恪遵四維綱常之古禮。洗心滌慮。借假修真。恢復本性之自然。啟發良知良能之至善。己立立人。己達達人。挽世界為清平。化人心為良善。冀世界為大同。

慧菩薩、彌勒佛和濟公活佛)之外，還供奉著的兩本精裝而具有象徵意義的經典，一本是於 1985 年至 1992 間經扶乩所出之訓文版之〈道之宗旨〉，內含道之宗旨之全文（見後述），一本則是清末扶乩所出之《桃園明聖經》，內容以宣揚忠孝廉節、五倫八德為主，因為發一組在台開創時期的領導者韓雨霖曾患重病無法醫治，在助印此經後竟不藥而癒，因此它成為發一組在佛壇前必置的經典。

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

關於傳統經典的研讀，其中較為核心的部分，可以以一貫道世界總會在近年來推行的「大狀元會考」之世界性的經典背誦比賽裡，看出其內容，在各年齡層的經典背誦裡，指定科目是：1. 一貫道之宗旨；2. 禮運大同篇；3. 心經；4. 太上清靜經；5. 彌勒救苦真經。其中 2,3,4 平均涵蓋了儒釋道中較為民間化的較為簡短的經典，5 則是一貫道在清末經過所謂「借竅」過程而所產生的，敘述了和三期末劫即將到來有關之經文，長度也在千字以內。選讀科目則有儒家的四書、道家的老子道德經、佛教的金剛經、六祖壇經等。其中比較特殊的是，四書中的大學與中庸，不是一般採用的朱熹本的大學與中庸，而是經過民國初年大陸民間扶鸞所出的新的版本，書名各叫《大學證釋》與《中庸證釋》。

根據鍾雲鶯（1999：17-21），《大學證釋》與《中庸證釋》這兩本書都是由民初的宗教團體救世新教所扶鸞而出，前者在 1926 年出版，後者在 1929 年出版。降鸞的聖賢仙佛包括孔子、孟子、顏回、曾子、子思、呂洞賓等等。內中對於傳統的大學中庸原來的內容與結構，在分節和前後次序上都做了不少更改，甚至於在文字上也有新加和減少的部分。大學由原來朱熹校訂分節的十小節變成《大學證釋》中的十一小節，中庸由原來朱熹校訂分節的三十三章變成《中庸證釋》中的九章。

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

其中朱熹注解的大學，認為大學之道：在明明德，在親民，其中的「親」字，朱熹就是做「新」字解，在親民，也就是表示要使民眾日新又新的意思；但是《大學證釋》則在明明德和在親民之間，加入一個在親親，並直接將「在親民」的文字改為「在新民」，認為齊家治國平天下的道理，還是要由親愛自己的親人開始做起，在親親這三個字因此應是原來的大學版本所有的字，只是後來有所脫落。如同《大學證釋》中藉由孔子降鸞，而說道：

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

《大學證釋》與《中庸證釋》這兩本書，可以說是非常奇特的書，既有的經典大學中庸，竟然可以透過降鸞的方式，被重新書寫和詮釋。譬如說《大學證釋》中孔子就親自降鸞寫就序言的一部份（p.28）：

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

也就是聲稱大學原典是有問題的，再加上朱子將大學分段，已經破壞了大學的原意，因此神明下降重新書寫，乃在呈現原始大學的真貌與其經義精神。

《大學證釋》甚至於還在書末之跋的部分，朱熹親自由天而降，說道（p.220）：

熹不敏，隨宣聖之靈，與臨斯壇，時聞講述，頓開心識，誠人天未有之盛，今古獨見之事，聞聲者猶當仰慕，親炙者曷勝奮起。熹生前略習經書，參求師說，嘗於古訓有疑，不得其義，蚤夜紬繹，莫解聖人之旨。窮年累月，至於皓首，猶有所慊，不得於中。今際逢盛會，猗受陶鎔，乃知聖意自明，經義自當。……強為詁解，遂失真意。由今思昔，內疚良深。

也就是強調他所過去注解的大學，在文字解釋與分段上有所曲解，以致於不能把古訓的意思表白清楚。

除了傳統儒釋道三家的經典以外，一貫道經典研讀中更大的一個範疇，是所謂的「訓文」，也就是被假定為是神佛透過附身或扶乩的方式，而源源不絕在法會的場合中所書寫出來的文字，而隨著時間的演進，各種文字被系統性的整理成各類書籍，而被納入一貫道的研讀課程中。譬如說所謂「光明的智慧」的專書和

課程，也就是十八組張天然（教中稱為老師），以濟公活佛的名義，不斷臨壇所累積下來的和修道與生活態度有關種種文句。

而仙佛臨壇所降下的「訓文」，又有一種格式是所謂的「訓中訓」，也就是在通篇文字中又夾帶了具有特殊涵義的詩詞或文字的書寫形式。由於臨壇降筆，即使事先安排好請附身書寫者背誦相關文句，亦不可能展現出如此繁複的文體，因此「訓中訓」被認為是具有一種神蹟展現的效果。譬如之前提到過的「道之宗旨」，它歷經三年十五個地點、二十八班法會，十三位仙佛臨壇，而連貫成一整本經書（21140字），經書中則又從個個角度，隱藏有道之宗旨 114 字在詩篇結構當中。

一貫道對於經典所採取的態度

在全球政治環境中，最常出現原教旨主義運動的宗教傳統是基督教和伊斯蘭教，主要是因為在歷史發展過程中，這兩個宗教都存在著一個絕對神聖的宗教權威，這乃使得後續的權威回歸的動作可以有一個更為穩固的基礎。而其經典背後的權威，來自於神明啟示，像是新舊約全書或可蘭經，都是啟示的文獻，在這種既定的啟示性的文字基礎下，一旦當某一群人遭受了現代性所帶來的文化挫折，便有可能出現「原教旨主義」的這類文化反應。簡言之，啟示性的宗教，因為預設了來自神明啟示的神聖文獻的存在，特別能夠激發出「原教旨主義」這類文化反應的出現。

回到一貫道的情況，就某個層面來說，它確實也是一個啟示性的宗教。雖然它沒有預設一個唯一的神聖來源，但是教中清楚的認定著，神明會不斷透過啟示性的文字來傳遞訊息給人，就像是它在各種法會活動中仍源源不絕的出現的「訓文」，光由其形式上，「訓中有訓」的神奇排列方式，就可以證明它是來自天上的仙佛界。而中國既有的古典經典，雖然不見得是仙佛降筆而寫，但至少是由與仙佛境界接近的「聖人」所寫出，這些古典經典中的文字，在一貫道中被認為，其中記載著的，正是聖人所體悟出來的上天所嘉許的真理。

然而，這裡我們很輕易的就可以指出來，同樣是啟示性的宗教，都相信透過神明啟示所記載下來的文字有著絕對神聖性的權威，但是一貫道之做為啟示性的宗教，與基督教或伊斯蘭教間似乎還是存在著極大差異，至少我們可以注意到其間存在著兩個重要的不同點：一、一貫道中的神明，它的背後有一個雖抽象，但卻也是具體滲透在宇宙中一切活動的「道」的基礎，因此神明的意志不是任意性的，而且在位階上，「神明/道/天」這三者是等同的屬於一個較高的指導性的位置，這是與其它的一神宗教所不同的。二、人與「神明/道/天」這一個較高的位階間，既是一個發展上的連續體，卻也保持著一種彼此間隨時可能相互重疊與感通的特性，人的這種能夠感應「神明/道/天」的稟性，也是其它一神教中所未加以強調

的，而聖人，則是在這種能與「神明/道/天」相通的稟性上，已發展到極致的人。

除了這兩點以外，更何況我們發現，一貫道中，雖然有著唯一性的神格「無生老母」，但事實上它還是承認民間既有的所有的神祇。在這種多神並存的情況下，當然神明啟示之文字的意義與性質，與一神啟示下所產生的那種絕對不可違背的嚴峻感，其間是差別很大的。

我們可以這麼說，在一貫道裡，預設了一個最高位階的「神明/道/天」，它經過了中間一個「明師」——或者是聖人，或者是具有某種「天命」而可以擔任特殊神聖使命的人物——之媒介，而可以將這個最高位階的實體，傳遞給一般人。其傳遞的方式，可以透過某種神秘主義的方式，像是一貫道中的點傳所採取的儀式；也可以透過經文的造作，而將「神明/道/天」具象化在經文的字句當中。而這個「神明/道/天」雖具有最高的位階，它的運作場域卻是無所不在的，貫穿在政治活動、社區、家庭與個人修養之中。而一旦有著這種「神明/道/天」是瀰漫在世間任何活動的基本假設，自然進一步的推論可以指出來，只有透過人間進行著的各種入世性的活動，才能夠更為全面與更為真實的與這種「神明/道/天」的存有狀態有所連結。

而在「神明/道/天」存有狀態裡的道，代表著貫穿在一切動態情境裡的基本原理。道是既抽象又無所不在的，固然如果我們只是專注於崇拜某個神明，或只是遵循某位聖人的指導，也仍然可能通達「神明/道/天」這個最高的位階，但這卻也可能因此能排斥了另外的其它聖人或神明的立論，因此這種做法將是偏頗的，只能說達到了「教」的層次。更高層次的做法是與這個「道」做真正深入而完整的連結，那也就是除了透過神明或明師的媒介，而通達「神明/道/天」這個最高存有的位階以外，還必須要能由日常生活中體驗和體現「道」。

相較之下，一貫道認為自己是「道」而不是一個「教」，因為「教」只是來自某人或某神的具體的說明和指導，「道」那種已經超越一教一派，並直接與生活狀態密合在一起的具體而完整的基本人生原理。一貫道正是以能夠直接把握那個「道」之原理的修行立場，而來對自己的教團有所定位的，當然這也就同時對於自己的定位提供了「反定位」的立足點，也就是認定了其本身的立足點其實也是超越任何狹隘的定位的。

在傳統中國，尤其是儒家經典《大學》中，認定了一套由修身齊家到治國平天下的逐步向外擴充的道德修為模式，這預設了道德原理可以同時來統攝個人與群體關係。理想的政治，是以聖人的德行為中心而達成的。也因之，即使現實上天子並不具備聖人之德，但是帝國王朝仍被認為擁有天命，被認為代表著一個道

統的延續。同理而加以延伸，我們可以說，傳統中國王朝之政治系統之基礎，並不只是權力，而是它背後更高位階的一個擬制的「道統」的存在。

而在中國歷史發展中，這個道統，除了展現在承襲天命而來治理國家的天子身上以外，更重要的一個展現之處，則出之於未能擁有實權，卻能體證天意，而將天道予以體現或論述出來的人，他們也就是聖人或者是師儒這一類的角色，如孔子、孟子、甚或是朱熹這一類的人物。這種人物的存在，也說明了只要誰能體現出「道」，他事實上已比不能體現出「道」的人，處於一個更高的位階，而不必侷限於現實社會中實際權位所排列出來的階層。這進一步推論出來的是，任何一個平民，透過「道」的體現，他事實上已能與「天命」有所連結，而達到一種，在華人文化中，至少是在理論上，被認為是可能接近於道的更高位階的位置。

既然道是無所不在而且是有可能超越社會階層的，任何人便都可以體現出這個道。在這種無所不在的性質之下，道是難已被壟斷的。不過，出於道在世間的延續與彰顯，理論上我們將會看到一個道統的存在，至少在一貫道裡是如此被堅信著，也就是相信某些歷史人物體現了並且傳遞了這個道。

道統被認為是展現在那些能夠體悟道的明君、聖人或君子之上的。而對君子來說，由於他們並沒有政治權力，因此，能夠避開被腐化的危險，所以他們能夠體現出更為純粹的道，就此來看，道的體現不只是超越社會階層的，而且還在那些不居官位的人身上可能被展現的更為徹底。正如同朱熹所建構的道統裡所顯現出來的（即使他原來的目的並不是在創造一個宗教），道統起先啟至於幾位傳說中的政治人物，堯、舜、禹、文武、周公，但接著便被傳遞到了未居官位的孔子與孟子身上。

一貫道對於道統的建構，在孟子以前的部分，完全接受了朱熹所建構出來的傳承，接下來則試圖建構自己的道統傳承的版本。進一步的更重要的是，以一貫道自己特有的語彙，道統的建構與當前的社會情境間開始有了更密切的連結，例如說我們看到目前存在於一貫道各個支線背後的相當一致的說法是（這個說法都是來自於十八祖張天然）：

過去「君」「師」是一體時，受天之命，表示握有兩種權力，即治民之權和教民之權。政教分裂後，受天之命的含義，可以是為君，亦可以是為師。以孔子之至德，未能踐天子之位，不能說他沒有天命，他的天命是「至聖先師」「萬世師表」……

故大德者，必受命，應包括「君」「師」雙重意義在內；非「君」所可壟斷，亦非「師」所可獨用。惟後之為君者，天祿甚短，大都及身而絕，甚者未及身就斷

絕；而師者則不然，享有萬年的福祿，永受後人之追思……

而師儒若無法維繫教化的重任時，教化的責任，再往下移到庶民的身上，亦理數之所必然也；絕對不能因為身為師儒，窺見道降師儒的趨勢，就說是理數使然，而窺見道降庶民的趨勢，就不承認是理數使然……(李學忠、林秀英 1992:13-15)。

一貫道這種對於道統的建構，由其內容來看，它已經明白宣示了：華人文化的大傳統，目前已經被傳遞到了一般平民之上。而由上面的這一段話中，它也明白告訴了我們：在西化的過程中，皇帝已經不存在了，儒家的知識份子也已經為科技和過度西化的學者所代替，現在只剩下一般平民可能來承擔華人原有的道統和天命了。本論文在一開始時所引用的那一段話裡也說得很明白：在當代的歷史混亂中，只有一般平民可能體現出道，道的傳播也必須要由平民來加以承擔，而在過去，這種正當性與責任，是從未落在一般平民身上的。

接下來我們要追問的是：我們要怎麼去解釋「一貫道之將傳統的經典，整個予以搬動或增減，甚至於將朱熹都搬出來，由天而降向大眾序說他所註解的大學中庸，於聖意有所不明」的這一類對待經典與古代聖人的方式與態度呢？

這裡，我們或許可以這樣子來說：傳統儒家的經典，自孔孟以來都是由士人所造作，而讀書人對於經典的理解，在唐朝以前，通常並不會帶有太強烈的宗教氣息。不過在唐宋以後，讀書人對於儒家經典的理解，開始產生了一個很大的轉折，主要也就是產生了「援佛入儒」的轉向，部分儒家士人，站在心性論的角度，試圖對於傳統儒家經典重做整理和詮釋。北宋二程大力推崇中庸大學，認為其乃「孔門傳授心法」，朱子更是大力推崇四書，透過把四書列於五經之上，而將儒家的內容予以理學化，也就是將其解釋成貫通自然界與人生的宇宙原理。

在此，這之中有兩點非常重要的發展，一個是儒家自此有了更堅實的心性論的基礎，並可能成為一種向內證成個人主體的修身之學。現在，透過朱熹等人所產生的所謂「儒學第二期的發展」(Tu, 1993:167-182)，儒家開始「發展了一種包容廣泛的人文主義視域，這一個視域將個人的修身同社會倫理、道德形上學以及一種總體性的人生哲學有機地結合起來。」(杜維明 2001：151)

另外一個發展則是：承續「孔門心法」的概念，朱熹又發揚了所謂「道統」的概念(鍾雲鶯 2004：57)。朱熹接受了韓愈的說法，認為孔子之道至孟子沒世已不傳。而朱熹更以「孔門傳授心法」的觀念，試圖使四書的道統體系得以連貫。朱熹認為二程兄弟遙契孔門心法，故得而承續孟子以後之道統。在此，朱子結合了「道統」與「心法」的兩種說法，而建構出儒家的道統，在作用上於是可以使

得儒家聖人之道上有源頭，下有承傳，可與當時佛教相抗衡（鍾雲鶯 2004：57）。

宋明理學的這種對於儒家的新詮釋，等於是把傳統的儒家經典，變成了性理之學，有可能加以憑藉而進行認識世界與自我修為的工作。

然而宋明理學家畢竟還是傳統的知識分子，其可能將客觀的經文，轉化為與個人修為有切身關係的體證之學，甚至於還可以在其中加入了道統的說法。這些做法固然已為儒家的宗教性的轉折，建立了一個堅實的基礎，但它離一般民間社會大眾所存在的，希求有神明保護和追求立即性之感應或體驗的俗民宗教心理，其間距離畢竟還差了一大段。

就民間宗教的立場來說，一方面朱熹所輯錄、整理與加以新詮釋的四書，的確使傳統儒家有所轉向而帶有一種更濃厚的宗教氣息；一方面則這顯然還不夠，因為它還沒有能夠使傳統儒家經典真正變成宗教意義上的經典。相較之下，出自於民間一般大眾的立場，於是到了現代，新出的《大學證釋》與《中庸證釋》中，也就一方面肯定朱熹所編的大學中庸，在體會道統與心性之學上的過人之處，一方面卻也適時讓朱熹臨壇，大發懺悔之言，表明承認新出的《大學證釋》與《中庸證釋》，也就是被充分「宗教化」以後的大學和中庸，才是真正的聖人之學。在這裡，以民間自己的宗教立場來說，民間庶民所出的道統（也就是各種新出的鸞書），一方面雖然大部分來自於既有的經典，一方面卻又是可以完全替代甚至是壓倒過了知識分子與文化菁英所書寫的經典。

而在民間這種經典的擬制與道統的建構之中，我們發現到其中涉及了幾種最主要的運作機制：

一、要在華人文化傳統中產生一個草根性的原教旨主義，首先需要將傳統的經典，尤其是儒家的經典，將它由原先並非是啟示性的經典轉化成啟示性的經典。在此之後，華人文化的大傳統，等於是再度歷經了一次重大轉化，由原先已經經過宋明儒學學者加以轉化——也就是人本宇宙論（anthropocosmic）的轉化（如前述）——之後的經典為基礎，再進一步轉化成一套新的系統。新的系統因為具有更為濃厚的宗教氣息，在功能上將更能有助於一般大眾去滿足其關於個人救贖的迫切需要，和去為集體文化認同的時代焦慮尋找一個新的可能的出路。

二、一個「新的」古典經典的版本——也就是透過神明在當代再次降鸞，而對傳統經典中的文字加以提出修正或提出新的時代意義之後所出現的經典——有助於古典的文化傳統產生與當前時代的相關性。新版本經典的存在，將實質上展現出傳統與現代間所可能具有的緊密的關連性，並且它也將激發了一般大眾在心理上對傳統發生新的興趣。

三、天上神明的下降，更新了並且也是再次確定了：「神明/道/天」這個真理的最高位階，和人類之間的緊密而不可分的連結。這等於是將民眾的宗教信仰與熱忱予以再次的充電。

四、古典的經典是屬於社會全體大眾的，但是經過民間教派所更新過後的經典，它開始在經典文字的閱讀與理解上，畫出一條教派性的分野。這一條界線的存在，固然將有礙於社會大眾的參與到這一個教團裡來，但界線的存在，在仍適度維持著與傳統經典有所連結的情況下，它卻也有助於激發信徒產生一種強烈獨有的心理上的滿足感。也就是說，經過在特定神明加持下的經典的新版本，可以使中國文化傳統在維繫其開放性的同時，又可能激發出一種獨佔性的歸屬感，並進而能刺激信徒產生較為強烈的宗教參與，和產生更為明確的集體性之宗教身份認同。

將文化原教旨主義予以具體化在當前歷史情境裡：「時代論」的建構

有一個雖然並非必然，但卻也是經常伴隨著基督教原教旨主義而出現的神學概念叫做「時代論」(Dispensationalism)：「將歷史區分階段，認為各個階段皆為神所安排，而今末世即將來臨，人類必須把握這最後救贖的機會。」

「時代論」發展自美國 1860 年內戰以後對於聖經預言加以詮釋的長期的興趣 (Marsden 1991：39-41)。「時代論」是一種用來理解聖經的總體性宗旨的特殊詮釋框架，通常它會指出聖經中所紀錄的歷史是上帝治理人類的一連串階段性的累積，這種透過上帝而產生歷史性的階段，也就叫做「時代」(dispensation)。在基督教的傳統裡的「時代論」指出，聖經中顯示著人類歷史的發展將經過七個階段，在每一個階段中上帝都將對人類施以新的考驗，並有著祂獨特的就贖性的計畫。在過去，多數的人類都沒有通過上帝的考驗，而每一個階段性考驗的歷史，最後都是以上帝審判所降下的大災難做為結束 (Marsden 1991：40)。

根據前述「時代論」的詮釋架構，我們如今活在歷史的第六階段裡，而上帝即將降下極大的災難，在這一階段的最後，在經過了七年慘烈的戰爭之後，耶穌將在耶路撒冷重新建立一個新天新地，並將統治世界千年 (Marsden 1991：40)。

在基督新教的原教旨主義陣營裡，「時代論」廣泛被採用。由於「時代論」者顯示了歷史的展現是完全遵照經典中的記述來發展的，這等於是將原教旨主義的取向與現實的歷史發展之間加以連結了起來，這種連結既使傳統的經典再度充

滿了活力，它也有有效的轉化了信徒日常生活中的經驗。一旦將這種「時代論」式的詮釋加入了經典當中，原教旨主義提高了它的未來的指向性，並且也激發出來了信徒更為強烈的傳教的動機。

當具有著這種期待未來救世主來臨的視野時，「時代論」對於現在的歷史情境，往往帶有著一種悲觀性的態度，Marsden（1991：41）指出：

「時代論」本身是相當反現代的，在許多方面，它看起來正像是一種與現代主義有所相對的反面。現代主義對於當代的文化充滿了樂觀；「時代論」則是悲觀的。更重要的是，這二者都嘗試由聖經來解釋歷史，現代主義者由人類歷史的發展來重新檢視聖經，「時代論」者卻完全用聖經中的角度來解釋人類的歷史發展。現代主義者強調一種自然論，其認為對於宗教的了解不能忽略社會性的因素，「時代論」者則強調超自然因素的重要性，認為上帝的介入於這個世間是我們當代問題的直接的解決方案。

這種「時代論」中反現代性的態度，暗示了我們：當適當的條件出現時，「時代論」有可能會轉變為強烈的與現代性有所對抗的行動。

此處，「時代論」的時間觀，並不見得完全是來自於聖經經典中字面上的含意，而往往還要經過一層對於經典字句重新加以詮釋的手續，才能顯示出隱藏在經典背後所可能涵蓋的關於具體歷史發展過程之神意上的秘密。這種方式雖然與原教旨主義的完全忠實於文字字面上的含意已不盡相同，但是就其的自我宣稱是完全忠實於經典文字之指導，以及其的願意犧牲所有世俗性的快樂來追尋一種永恆超世的救贖的這些宗教態度而言，已經與原教旨主義的基本行動取向間沒有任何的差異。

我們或許可以說，透過對於經典的進一步的詮釋和建構，並讓目前正在發生的歷史事件，被放在既有經典中啟示性文字之框架裡來被加以理解，然後宣稱著一種完全忠實於經典的生活態度，這樣的一套宗教實踐程序，雖然是經過了較為曲折的程序，但它仍然是屬於原教旨主義的，而且是一套更為精緻，卻也是具有更高的行動明確性和具體歷史時間感的原教旨主義。

移轉到華人的時空裡來，的確，正統的儒教並不是一個先知型的預言宗教，孔子以及他的門生們從未宣稱他們曾經直接獲得來至上天的啟示，他們並不認為他們自己握有來自天上的特殊秘密（Renard 2002：462）。就這一點來說，儒家的文化基礎似乎不利於華人社會產生所謂的原教旨主義。

不過，出於其特殊需要，我們已經看到，華人社會中的教派團體，會將這些

儒家的傳統經典賦予新的意義，其做法也就是將某些古代聖賢的魂靈予以重新降臨於人間，讓他們以神明的型態帶來新的上天的啟示，必要時則將傳統經典予以適當的重編，這些步驟於是使得傳統經典開始被賦予一種新的啟示性的形式，這種新形式於是進而可能成為動員與激發信徒的啟示性的基礎，而一個華人社會裡的原教旨主義也就可能透過這個基礎而再有所發展了。一貫道的出現，正是一個顯著的例子。

而對照於基督教的原教旨主義和華人社會裡的原教旨主義一貫道，再一次的，我們看到了和西方基督教原教旨主義中相同的推理模式——雖然其中的具體內容當然是有所不同的，也出現在東方的一貫道當中，這也就是「時代論」的歷史與時間觀。這兩個不同的宗教傳統，透過相同的運作機制，透過將「時代論」——具有確切時間觀以及末世即將來臨的歷史藍圖——加入於原教旨主義當中，而使得原教旨主義具備了更為具體的時間論述和更為有效的動員模式。

以具體內容來看，一貫道中教義中的兩個基本元素，與西方宗教中「時代論」的建構方式完全相同。首先，是關於**三期末劫的論述**，也就是認定第三期末劫白陽期即將來臨的宣稱；另外一個則是關於**祖師傳承的建構**，在其中天命，以一種壟斷性的，但卻也同時是大眾性的形式被呈現了出來。而在邏輯性的關係上，以上這兩個層面之間還是密切相關和相互增強的。

三期末劫的看法，當然在中國教派傳統中由來已久。這個觀念最先來自於佛教的「劫」的看法，而後來則為宋朝的白蓮教所採用。我們看到在白蓮教中，已經很清楚的指出，為了拯救其失散的兒女，天上老母派遣了各種仙佛來人間。而人類的命運固然相當危險，不過只要經過不斷的努力還是有可能得到救贖。老母連續派遣了幾個仙佛下凡，首先是燃燈佛，然後是釋迦牟尼佛，但是前兩位仙佛只拯救一小部分母娘的子女，多數的人尚未被拯救，而現在，其他尚未得救的人，只有期待第三位，也就是最後一位仙佛彌勒佛，來對大家加以拯救了。

而今，根據前述這一個在民間廣為流傳的救贖藍圖，一貫道開始宣稱它的十七祖路中一（1849-1925），正是彌勒佛的轉世與化身，所以由他開始，第三期而且也是最後一期的救贖計畫，已經被啟動了。

在另一個層面上的「時代論」的建構，則是一貫道中對於教主傳承的論述。雖然一貫道不同的分支所提供的系譜稍有不同，但是有關論述其實都是來自同一個來源，也就是一貫道十八祖張天然所寫的《一貫道教義問答》。在書中對於一貫道的傳承，經過自問自答後，有一段話是這樣記述著的：

伏羲氏首出，仰觀俯察，知天地之運行，劃先天八卦，以顯天地之蘊奧，此為道

降世之始也。繼由軒轅氏創文字，建宮室，制衣裳，文化大備，此謂道之成也。嗣後堯舜，文武周公，接續道統，心法一脈相傳，謂之青陽應運，道之整也。

幽厲之世，五霸疊興，天子政令，不能行於天下，道轉紅陽，分為三教，此謂道之分也。老子降世，發揚道宗，東渡孔子，闕里傳猶龍之嘆，西化胡王，涵關現紫之瑞，關尹子強留作書，著道德經五千言，為道教之始祖也。

孔子周遊列國，教化萬方，刪詩訂禮，繼往開來，闡永久不變之真理，立萬世不易之定論，大道之精微奧玄，學庸敘述備至，成儒教始祖。孔子傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子以後，道脈西遷，心法失傳，歷秦漢晉隋唐，議論囂然，無有造此域者，迨至炎宋，文運天開，五星聚奎，希夷首出，濂洛關閩，如周敦頤程頤程灝張載朱熹等，相繼而起，真儒賴以昌明，然而運不相逢，究未繼續道統，良以孟子時，業經盤轉西域，釋教接行，所以宋儒雖然輩出，不過闡發道旨而已矣。

釋迦牟尼，渡大弟子迦葉，為佛教之始祖。道分三教，各傳一方，各留經典。釋教單傳二十八代至達摩尊者，梁武帝時，達摩西來，真機復還於中國，此為老水還潮也。

自達摩入中國，真道仍一脈相傳，達摩初祖，神光二祖，僧燦三祖，道信四祖，宏忍五祖，慧能六祖，至六祖衣鉢失傳，有南頓北漸之稱，其實道歸儒家。六祖渡白祖馬祖二人，道傳火宅，是為七祖，羅八祖，黃九祖，吳十祖，何十一祖，袁十二祖，徐楊十三祖，姚十四祖，王十五祖，劉清虛十六祖，此乃紅陽十六代圓滿。道轉白陽，彌勒應運，路祖為初祖，大開普渡，大闡玄機，弓長子系，繼續辦理末後一著，三曹普渡，萬教歸一。

三代以上，道在君相，一人而化天下，為青陽劫。三代以後，道在師儒，三教繼續而出，各傳一方，為紅陽劫。現值三期末會，世風頹壞，浩劫流行，大地無完土，道在黎庶，人人成道，個個成佛，為白陽劫，此大道之沿革也。

在前述這些話裡，筆者以為，其中最有趣的部分，並不是關於每個教主出現的切確日期。事實上，在前述這個道統的陳述中，前後教主之間年代的距離經常出現不合邏輯和難以理解之處。反而真正具有理論意義的面向應該是：前述這一個道統的建構，讓我們看到了，在華人文化既有的宗教與文化背景裡，一貫道如何成功的建構出來了一套類似於「時代論」的說法，而這種說法正是原教旨主義所慣常使用的一種理解時間與歷史的方式。

在一貫道所建構的這個末世論裡，天命的傳遞由黃帝到聖人，而到如今已經

被傳到了普通人的身上。三期末劫的時程，正式開始自一貫道的十七祖，而透過一貫道的十八祖張天然——他也是一貫道的最後一祖，他已將天命傳遞到了人世間。

在這一套新建構起來的「時代論」裡，隱含了幾項重要意涵，這裡至少我們要指出兩點：

一、首先，雖然道的內容是一種包含性的而不是排它性的，任何人都可以獲得它，但是**道統，它卻是排它性的**，也就是在同一個時間內，只有某些人能夠居於道統的位置。這個道統在歷史上從來沒有完全中斷過，在一貫道十八祖張天然之前，道統一直是單線相傳的。也就是說，在同一個時間，只有一條單線擁有這種道統的正當性。通常我們說「三教合一」，似乎暗示著華人地方性的教派活動裡，是將儒教、佛教與道教同等看待的，但是由前述呈現的「時代論」之建構藍圖來看，清楚的顯示著，在同一個時間時，只有一位教主承擔著道統。這一個道統，曾傳承給道家的老子，後來傳給儒家的孔子，在中世紀時又傳給了佛教的一些祖師，而現在則完全傳給了一貫道。由這裡看的出來，民間教派團體常有的「三教合一」的名稱當中，並不見得就是認為三教擁有著同樣的正當性，反而我們由一貫道裡所看到的，其道統的建構中所承認的是：在同一個歷史時間裡，真理只來自於那一位擁有道統的人之身上。

二、雖然道統從未中斷，不過在中國，在孟子與達摩之間，道統的確中斷過，這清楚的表示著，如果只是做一位儒家的信徒也不足以得救。例如說，即使如儒家的哲學家周敦頤，程頤、張載、朱熹等等，他們對於道統的維繫有極大的貢獻，但是他們離真正的道還很有距離。由這裡看出來，**儒學的知識並不等於道統**。而儒學第二期發展的人本宇宙論的轉向，事實上還不足以使儒家的知識份子成為道統的承擔者。歷史上大部分的儒家知識份子，事實上離道都還有一段距離，而到了當代，道統更是已經傳遞到一般人身上了。以上這種情況，可是說是保持了道的啟示性的特質和大眾性的口味，這使它和純粹和儒家的思想始終有所不同。現在我們終於可以說，一般大眾終於贏得了正統，而知識份子已經愈來愈脫離於道統了。**救贖的恩寵**雖然是像每一個人所開放著的，但是到了當代，則必須要透過**一貫道的傳遞來獲得道統並進而獲得救贖**。

另外，還有一個我們有必要討論的問題是：如果「時代論」必須要透過對於經典的詮釋來產生，那麼一貫道的「時代論」，它建構的基礎又是來自於哪裡呢？

我們當然確定它不是來自於中國正式存在的古典經典，因為在這些經典中並沒有這類啟示性的說明。事實上，顯而易見的，一貫道之「時代論」的建構，其基礎不是來自於古典經典，而是來自於明朝以後民間教派活躍發展的土壤之上

的，更具體來說，也就是所謂「寶卷」中早已廣為流傳的一個傳統。

所謂的寶卷，通常是指扶鸞所出的經文，但廣義的說各個民間教派自行創立的經文都可以被稱為寶卷，於是可以是包括了教派的領導者們所書寫的文字和集體性儀式下所產生的鸞書。自從宋朝以後，來自於各個民間教派的寶卷就已在社會上廣為流傳，許多還被大量印刷了出來，這於是使得教派裡寫就在「寶卷」上的教義和宇宙觀，有了愈來愈多的讀者（Seiwert 2003：228）。在這些「寶卷」中，影響力最大的一部是由羅夢鴻（1442-1527）所書寫的「五部六冊」，其大約在 1480 年間出版流通。這套書借用了許多佛教的觀念，透過唱頌的形式，書中清楚的表達了三期末劫以及無生老母的相關內容。雖然羅夢鴻他個人只是一個特定教派創教的祖師，他寫作的內容可能有些已是民間流傳的通俗觀念，不過經過他的書寫以後，五部六冊書中的內容，逐漸成為明代（AD1368-1644）與清代間（AD1644-1911）各種民間教派概念上的一個最主要的來源。

而在這種民間的背景之下，明清以來至今，一個民間教派要建構出一套關於「時代論」的論述，於是它並不是如同西方基督教的狀況，是以透過詮釋古典經典而來達成，因為顯然的：一、在華人社界裡，這類關於末世救贖論的論述，在古典經典中向來缺少明確的記載；二、雖然「寶卷」可以視為某種經典類的書籍，而且其書中確實記載著關於末世救贖的藍圖，但它們通常又是來自於某些教派性的團體，而不能說是毫無界線的屬於每一個社會大眾，更不能說是可以自然而然的就屬於某些教派團體以外的其它團體。

反之，我們通常所看到的是，任何一個新建立的教派團體，在關於末世論建構的議題上，它所要進行的工作主要是：「生產出一系列新的文獻，文獻中透過神明對於這一個新的天命有所背書，並宣稱在當前的世代中，天命已被唯一性的傳遞到了本教派中。」

例如說在一貫道裡，與這個建構過程有關的是兩個新出的經典：一個是前面已經提到過的《彌勒救苦真經》（1926 年出現），一個是《王母訓子十戒》，這兩部都是鸞書，後者是 1941 年在一貫道的道壇中所產生出來的，書中共有十個章節，經由一種母親懇切思念孩子的語言敘述模式，而將三期末劫的神話再現了出來。這裡，清楚的看到了兩個過程：1. 先將一般社會民間既有的末世論的神話，經由新的經文的造作，連結在自己的教派之中；2. 再透過經文來加以宣稱，末世論已經來臨，而自己的教派目前已承擔了末世論中的救贖使命。於是，民間流行的救贖神話，經由一個新的教派性的版本而再現出來時，也等於是將天命之歸屬壟斷到一個特定的教派裡來了。至此，我也可說，這個華人社會中特有的「時代論」的建構，已經臻於完成了。

到了這個臻於完成的階段，一個教派的教主便可以更自由的將這一套「時代論」予以擴充與發展，因為既然天命已經確確實實的被傳遞到了教主所代表的道統之上，當然教主後續的言論，代表著無比的權威性。在一貫道中，如前所述，我們看到十八祖張天然對於道統的描述，已成為一貫道的信徒所共同接受的權威性的描述。

這裡，我們清楚的看到，華人文化傳統中的「時代論」的建構，不是透過解經者對於聖經的重新詮釋來產生，而是透過新經典的造作，將民間已廣為流行的末世神話予以再現在當前的時空中而產生，也就是：以民間流行的末世神話為基礎，進而不斷產生新的啟示性的文獻，並透過這個過程來壟斷天命與道統之歸屬。在這個過程中，符合於時代需求的道統再度被確認出來，並被劃定於一個特定教派團體的範圍裡，對於參與這個特定教派的信徒來說，則個人感覺於歸屬於文化正統的充實感，和個人對於已獲得未來永恆救贖的信心，二者同時都被提高了。

五、摘要、討論與結論

原教旨主義的起源，主要是出於人們為了要和現代性有所對抗，以及出於人們要自我保護免於受帝國主義的文化與經濟侵略，於是希望能夠透過挪用與再生產傳統文化符號的方式，來達成其自我保護的目的。

原教旨主義者常常向外宣稱，傳統的真理是永恆不墜的，世間則存在著一個絕對的神聖權威，這一個權威正可以對抗外來的腐蝕。在啟示性的宗教，或是有著一神論特質的宗教，或是那些有著固定經典的宗教裡，因為它們的都有著一個易於辨認的神聖核心，在這些情況裡，當然原教旨主義似的文化反應，更容易被引發出來。

原教旨主義的宗教傾向，經常會被有心的政治動員者加以運用，而一旦其和政治領域裡之策略性的動員交織在一起，就很有可能演化為帶有暴力屬性的政治活動。不過，事實上，即使在同一個文化傳統裡，一旦原教旨主義的文化反應出現，其仍然可能會出現各種不同的表現方式：例如說原教旨主義者可以僅是採取自我隔絕與封閉的方式來進行與外界的對抗；但它也可能發展成為另一種極端，也就是開始接受暴力之可以作為保護宗教真理的必要性的手段（ter Harr 2003:4）。

有幾個面向會特別影響到原教旨主義的發展模式，例如說：

一、一個地方既有的宗教傳統是混合性的或是制度性的：在混合性的宗教傳統裡，每一次的回歸傳統的舉動，都需要重新界定到底真正的文化核心是什麼，這將使得文化原教旨主義的出現，要多歷經一層波折。

二、民間社會既有的政治參與傳統：在一個比較成熟的民主社會裡，即使好戰性的原教旨主義者，有可能被引導到公共場域裡來進行辯論，而不至於發展成為暴力性的行動；或者在某種場域裡，例如在台灣一般民眾的生活場域中，他們已習慣於自我限制在非政治性的領域裡，於是原教旨主義有可能以通往民眾自我激發和情緒上自我獲取滿足的方向來發展，而會與直接的政治性動員間保持著某種距離。

三、誰是提倡原教旨主義的主要行動者？是國家？是僧侶階層？是文化精英？是那些覺得被世俗性的國家體制所邊緣化的多數群眾？或者是那些想要採取暴力手段來擴張其全球性的政治影響力的少數？

以上這些面向上的差異，每一個面向都會影響一個原教旨主義運動其實際展現的情況。

而就華人文化傳統底下所出現過的原教旨主義而言，在當代全球性的情境裡，我們的確看到幾個東亞國家，像韓國、新加坡以及台灣等地，都曾經見證了經由政府所提倡而出現的短暫的儒家的復興。這些運動背後的主要目的，當然不是文化上的，而是經濟上的。不過，我們所看到的各種由上而下的非自發性的原教旨主義運動，它們往往是既沒有產生長期的影響力，而且也不能夠真正解決一般大眾真實生活裡的問題。

相反的，台灣自 1970 年代以來，見證了一個由下而上的教派團體——一貫道——的蓬勃發展。一貫道宣稱著它代表著中國文化真正的道統，而即使在 1945 年到 1987 年之間，在國民黨政府戒嚴法的嚴厲控制之下，一貫道仍然能夠逐漸蓬勃發展，而至今，它的信徒已經遠超過一百萬，這樣的發展狀況，在華人宗教發展史上是少見的。

我們能夠說一貫道是一個表現了原教旨主義精神的團體嗎？如果是的話，這一個例子，對於我們了解華人社會的文化型態和宗教實踐，又提供了什麼樣的一種啟示呢？

首先，已如前述，我們注意到，在有著華人文化傳統的地區，要由下而上產生類似於原教旨主義運動這樣的宗教活動，事實上始終帶有著幾種相當難以克服的內在性的困難：

第一、華人文化之文化核心的難於被界定，以及這個文化核心的較為欠缺宗教的質素：如果原教旨主義指的是回歸文化的核心，那麼所謂回歸中華文化的核心，這到底指的是回歸哪裡？若以儒家的經典做為中華文化的核心的話，這個文化的核心似乎又僅僅只是一些道德準則和人生哲學，而不是一套完整的宗教教義。由於華人文化中並沒有單一的聖經，就算是有著某些公認的經典，這些經典間的內在的統合性，也不是在表面上可以顯而易見出來的。對於一個「原教旨主義」取向的文化建構者來說，最難的問題便是：要找出華人文化的文化核心在哪裡？並且還要能夠呈現出這一個文化核心的深具宗教屬性上的永恆性和神聖性，以之可能激發出後續的「原教旨主義」的行動取向。

第二個困難是，因為在中國，文化主導權長期為帝王和儒家知識份子所壟斷，也因之由下而上的宗教運動，在這一個文化傳統中，很難被社會公開接納為文化上的主流：中國在明代以前，除了天子之做為天的代表，另外就是儒家的知識份子，有可能成為文化主導權的主要承載者，這二者都佔有最有利的政治權力與文化權力的位置。就儒家知識份子來說，有能力進行文字的編纂與創造，也是當時中華文化合法的擔當者。而在明朝中葉以後，各種民間教派出現，民間教派團體開始與那時文化主導權既有的掌握者儒家知識份子間產生了競爭關係，不過在官方延續不斷的殘酷迫害裡，即時當這些民間教派運動已成功員了大量資源和人員，它們卻也從未能夠獲得其最終的目標（也就是建立一個完全沒有剝削的全民平等的烏托邦），而且他們也沒有能夠抹除掉它的被外界視做為是文化低劣和社會非主流的標記。在這種背景之下，由下而上的「原教旨主義」運動，如何能夠在社會上取得更為充足的正當性，並可能獲致來自於更廣泛之社會階層——尤其是知識份子——的共鳴呢？

歸納前述兩點，簡言之也就是說，因為傳統中國文化的缺少了某些強烈的宗教性的特點，以及一般社會大眾在傳統文化場域中的邊緣性的位置和有限的文化資源，要在華人文化場域當中，看到一個由基層大眾發起的原教旨主義運動的在整個社會中的普遍性的成功，其可能性並不大，即使民間充沛的宗教活力和社會資源會一直試圖往這一個方向加以發展。

不過，中國在鴉片戰爭（1839）以後，當列強強迫打開了中國的門戶，各種內外的新的歷史條件的出現，開始重大的改變了前述的社會與文化背景。

在中國，一連串的國際上的失敗，緊跟著的，是一連串的內在革新以及革命運動。在文化與政治改革之名下，西方科技與制度乃逐漸取代中國傳統的教育模式、官僚制度以及古典知識體系。在這種情況下，不只是中國傳統知識體系逐漸淡出了公眾生活的體制當中，就是原來在傳統文化中主要的文化主導權的擔綱

者，宮廷和儒家知識份子，這兩種角色也開始退出了公眾生活的台面。

於是在中國，或者說在華人文化的區域，這是第一次，那些具有較高社會位置的文化代理者——在現代化的社會情境裡很可能是各種醫學、科技、法律、經濟和管理人才，他們已不再有意願去保護傳統的文化資源，或者說他們已不再認為傳統的文化資源可以提高或裝飾他們的社會地位。某種程度來說，傳統文化也已經愈來愈被由西方引進的世俗性政治體制，以及由西方引入的知識和科技所邊緣化了。

而至於一般社會大眾，或甚至於那些原來在傳統社會中有其可能會去參加民間教派的某些群眾，他們並沒有充分資源與能力立即與西方的現代性有所連結，在傳統主流文化逐漸被邊緣化的過程中，這些原本被上層社會文化所排擠的民眾，如今竟然成為了非常願意——甚至於也成為了僅有的一群願意——與傳統主流文化相連結的一群人。因為官方和知識份子都已逐漸拋棄與傳統主流文化的連結，甚至於也不再真正對它加以關心，結果是我們發現，屬於民間教派的領導者和參與者的這一群人，縱然是仍然受到層層政治上的監視，但是在符號的操作與運用上，幾乎在沒有受到太多外界干擾的情況下，如今已經可能成為傳統文化的一個新的，而且也是最有資源動員能力的文化代理人。

在過去，皇帝和儒家知識份子一直是傳統文化符號資源主要的掌控者，這種文化主導權的維繫，是既得利益階層為保護其政治或經濟利益時所絲毫不會放鬆的。不過如今隨著現代化勢力的侵入，傳統文化的符號資源，逐漸與現實權力關係有所脫節，上層階級對於傳統文化符號的控制也就逐漸失去了興趣。結果是，在傳統文化與現實權力關係相對脫節以後，各個階層都可以隨意來挪用這些傳統文化符號，而不會發生任何立即上的政治性的危險了。

對於被壓迫者而言，如今也可以開始自由的，或許這也是第一次能夠如此不受拘束的，來使用這些傳統文化的符號，以來進行情感上的自我增強和集體認同的建構。雖然這些文化符號，過去正是他們受到壓迫的一個主要來源，但是如今這些文化符號已經受到西方科技與文化的邊緣化，不再與壓迫者密切結合；況且這些文化符號內在上本來就有著多重性的特性，只要能夠加以適當的選取，甚至是加以做某種轉化，它就有可能被受壓迫階級拿來做最各式各樣的運用，這在過去各種民間教派性的運動裡已是經常出現，到了如今的社會文化正在發生各種巨變的情境裡則更是如此。

當被壓迫者想要運用傳統文化的象徵符號之時，不管是出於什麼樣的原因，至少對於那些由傳統農業社會中的農民過度到資本主義社會中的普羅或小資產階級者來說，他們顯然比較喜歡一種神秘性的和超自然的美學形式，而不是宋儒

所貫以表達的那種純以抽象性原理來加以論述且不提鬼神的那種形式。

這裡，當然也就會形成一個問題：中國傳統的經典，尤其是儒家的經典，大部分都不是啟示性的經典，至多只能說它們在經歷過宋明儒家的一個「人本宇宙論」的轉向後，已具有一種能使其繼續發展成為啟示性經典的潛在可能性。

而現在，一旦當民眾有著那種想將傳統文化符號予以復興的需要，而他們又想要將這些符號塗抹上一層宗教性的權威的時候，那他們就有必要去大幅的改造傳統的象徵符號，或是創造新的經典予以強化和補充既有經典中的宗教性。相對比於其它地區的原教旨主義，他們通常是直接拿既有經典中的文字加以做新的詮釋以來符合於當代新的用途，在華人文化圈裡，原教旨主義的發生卻要多經過兩個步驟，也就是在挪用傳統的文化符號之前，有必要去：一、先定義出哪些是傳統文化經典中最為核心的部分？二、它還有必要將這些傳統文化符號以各種方式再將其轉化成為帶有啟示性格的文化符號。

弔詭的是，在傳統華人社會裡，原來可能是有礙於產生原教旨主義的文化型態上的因素，如今卻給了一般社會大眾無限寬敞的空間來進行文化的挪用與創造。簡單的說也就是，因為在中國的土壤上缺少一個明確定義的文化核心——至少這其中並沒有一本共通可接受的聖經的存在，當這種情況也許對於產生文化原教旨主義是一種困難，但是它卻也敞開了一個很大的灰色地帶。這個灰色地帶的出現，乃有可能允許那些原來處在文化邊緣位置的基層民眾們，一旦有了自由論述的空間，乃可能在這個灰色地帶裡，更寬廣的來進行其關於文化的創造與想像。

在華人世界裡，出於前述所討論的種種狀況，當基層民眾在重塑所謂的中華傳統文化的核心內容時，以下幾種狀況，似乎也就經常，甚至於是必然會出現了：**經典的重新編輯、經典文字產生過程中特殊靈驗效果（像是訓中訓）的展示、末世論宇宙觀與當代歷史狀況的再連結、以及見證傳說中的神明以及往生的教主（以神靈降筆或附身的方式）之再次降臨人間等等**。這些狀況，其目的也就是要再一次的來確定既有文化核心的內容何在？並開始為這些內容來加入神明啟示性的宗教色彩。

相對來說，在一神論的傳統裡，有著歷史過程中早已結晶成形的一部共同承認的聖經存在，這等於是一種「一次啟示論」，一種將既有的一次神聖的啟示，予以絕對化成唯一神聖準則的信仰模式，當然，這背後仍然允許著這唯一之神聖經典，可能帶著各式式樣的詮釋上的可能性。而在此種宗教與文化背景下，一旦人們受外力刺激而開啟了其原教旨主義的文化反應時，他們所採取的將是完全遵守聖經中的文字上的指導。這時，這些人開始遵守某著黑白分明的原則，並且也希望透過這個原則，而能在逐漸毀敗與混亂的世界裡，清楚的找到生活的指導

方針。

相對於前述這種執守著於一本聖經的文字而產生的「**文字性的原教旨主義**」，我們或許可以說，一貫道是一種「**文化性的原教旨主義**」，在其中信徒嚴格遵守著一個經過定義或者重新定義後的基本文化原則，但這卻不是對於經典文字上的嚴格遵守。

在這種「**文化性的原教旨主義**」裡，一貫道允許著的是多重的啟示。每當有需要時，在符應天道的名義下，新的經典隨時可以被造作出來。而這種不斷降臨的經典，當然有可能沖淡了經典的權威，不過這對於信徒來說或許並不是焦點之所在，反之，更主要的重點在於：這些隨用隨又擱置在旁的經典，能夠讓每一個個人，在這一個交織綿密的靈修網絡和普及性的救贖計畫當中，隨時可能被連結在其中，並保有一個參與性的位置。

因為我們注意到，這些新出的啟示性的經典（訓文），它必須在一個集體的儀式裡產生，經文的對話對象，名義上雖包括所有的人群，但對話的語氣裡，卻顯示出它是以法會現場的參與者為焦點，有時甚至會涉及當時的時空和人事（例如說某位參與者的人名被列於訓文當中），至少同一個支線的參與者，在新出的經典當中，都能夠密切的感受到其文字中的親切性與關連性。

一貫道所採取的這種「**多重啟示**」的模式，並無礙於我們將一貫道的宗教實踐模式，仍將其歸類為是一種特定的文化原教旨主義運動。因為一貫道所採取的，仍然是一種黑白分明的看世界的角度。在教團中，不斷的在建構著一套文化範疇，以來區別出內團體和外團體，並以此來進行做自我保護。相較於一神論的傳統，一貫道所建構的一套文化範疇，或者是說其所畫出來的一條內外團體的分野，是一個比較難被定義清楚的文化上的區別（合乎道或不合乎道），而不是可明確區別的像是「一神論」的信徒或種族這一類的界線。一貫道所畫出的這一條界線，看起來似乎保有著較高的彈性，不過在這種以特定的文化界線來區別出我群的心理元素背後，與其它地區的原教旨主義者背後所帶有的心理元素之間，可能並沒有存在著太大的差異。

這種黑白分明式的道德判斷，本身即能激發出一種情緒上的確定與滿足感，這正是「**原教旨主義**」在全球各地廣為出現的原因。不過除了這一種基本心理因素以外，參與一貫道所能帶給信徒的心理上與情緒上的滿足，還來自於近代華人歷史文化中的一些特殊的背景因素。

這些背景因素，簡單的來說，我們注意到，在華人文化裡，那些原本在華人文化場域裡僅是邊緣者的一般社會大眾，現在可以說是，終於第一次的有可能成

為操弄傳統文化符號並掌控傳統文化槳舵的文化代理者了！而對於這個文化槳舵的操控，一方面除了可以對西方帝國主義壓迫所帶來的挫折與憤怒加以宣洩以外，一方面這個史無前例的操弄文化槳舵之動作本身，它本身就能夠帶來極大的情緒上的滿足感。

事實上，這是第一次，這個曾是以儒家治國的國家，其政治領導者和知識份子們，不再是藉由操弄傳統的文化符號來鞏固其文化霸權，因為在帝國主義與資本主義的衝擊裡，傳統的文化符號逐漸的為現代性所邊緣化，國家的領導菁英也就愈來愈與這些文化符號有所脫離，或至少是再也無法僅藉由這些符號的操弄本身，就可以鞏固其統治或領導地位上的正當性。

雖然不是全部，但是大部分的菁英已經退出了這一個傳統文化符號——像是中華文化的悠久歷史、天命、道統、三綱五常的倫理觀、忠孝節義、四維八德等等——操弄的場域，於是也許即使在這一個場域中的最終的領導權仍是菁英的，但是至少對於非菁英階層來說，新的情境已經給來他們無比大的自由的空間來使用傳統的文化象徵符號。更況且，在西方文化帝國主義的壓迫下，傳統的文化符號至今並非全然無用，它始終能夠做為文化對抗上的有利憑依。於是，我們聽到了愈來愈多這樣的聲音來自於一般大眾：「萬歲！我們這些佔多數的社會基層群眾，現在終於成為了文化的正統者，再也沒有人能夠把我們邊緣化了。」「天命終於歸於其應該相屬的地方了，也就是那些誠懇而虔敬的一般社會大眾身上！」「最後的救贖機會馬上就要來了，真理終將自我揭露！」

的確，所有的原教旨主義者都有著一種非黑即白的看事情角度，不過華人文化背景中的原教旨主義者，在其最終的非黑即白的視野背後，涉及的是一個較為複雜的運作過程（這裡並不是說它的運作模式是比較精細的），以來畫出那一條黑與白間的界線。

因為傳統華人經典中並沒有有一本固定的聖經存在，當人們說要回歸文化核心時，即使人們有著極強的心理上的需要要如此做，但處在華人文化的認知範疇裡，這並不是一件很自然而然和很直接的事情。當然，儒家的經典四書，絕對是所有華人都能共同接受和加以承認的文化中的核心部分，但是老子的道德經，或是佛教的心經和金剛經等等，不管是出於什麼樣的原因，事實上我們也很難加以否認的是，它們也早已同樣被一般社會大眾所共同接受而成為華人世界中相當重要的經典。

在這樣的歷史與文化背景之下，至少由表面上看起來，要回歸華人的文化核心，於是便不只是回歸一本或兩本經典，或者說回歸到一個或兩個宗教的派別裡，而是要回歸到一個如同三稜鏡般的，既是一體的卻又是同時包含了儒釋道三

教的文化核心體當中。而我們也假設，在這個如同三稜鏡般的唯一的文化核心體裡，由不同的角度出發，光線可能被解析成不同的肉眼可見的色彩，最起碼也就是儒、釋、道這三個不同的光束。

我們或許可以這麼說，至少以一個後溯的歷史現實來看，儒家、道教與佛教，都曾經在中國的歷史裡有所蓬勃發展，一般民眾也都願意承認儒家、道教與佛教的經典，可能是中華文化核心中的一部分。而且就民間以實用性出發而不講求精確性的角度來看，如果不管其表面語彙上的差異，似乎也確實可能看到類似的核心原理存在於不同傳統中，例如說道教講的道，佛教講的佛性，儒家講的理，一般民間講的本來面目等等，這幾個字都被使用的非常廣泛，且早已超出教派的界線。而「一貫道」這個名字，其中的「道」字，也只是反映民間行之久遠的傳統，而非是道教的衍生。在民間流行的傳統裡，「道」穿透並滲透在每一件事物當中。而這個「道」，當然也可以指涉那個我們想像出來的代表著文化核心的三稜鏡結晶體，其中儒家，佛教，和道教，都只是因角度不同，而由這個晶體中所折射出來的色彩不同的光束而已。

討論到這裡，我們或許也可以就華人民間宗教傳統中相當普遍存在著的綜攝主義做一討論。所謂的「綜攝主義」(syncretism)，一般是指「透過選擇和調解的過程，經由借取、確認、以及整合一個宗教傳統中的各種概念、象徵符號、活動實踐等到另一個宗教傳統中。」(Berling 1980:9)，它和盲目妥協的「折衷主義」(eclecticism)不同，而往往有著某種特定的關於宗教權威之確立以及內在內容組合的基本模式存在(Berling 1980:9-10)。而在華人歷史文化發展的脈絡裡，綜攝主義常特有所指，指的是明清以後民間以儒釋道「三教合一」為訴求而產生的各種新興教派之背後所帶有的特殊宗教實踐取向。

而在討論到這種宗教實踐取向時，Jordon & Overmyer 歸結為，這些宣稱著三教合一的教派，它打破了文化的藩籬，也就是打破了儒釋道三者的界線，而讓一般平民，「可以同時參與全部的那些在華人文明裡被認為在道德上與宇宙觀上都是最好的東西」，也因此促成了一種更「廣泛的和更民主式的參與」(Jordan & Overmyer 1986: 10)。

在此，我們並不否認存在於一般民間大眾背後所帶有的這種心理因素，但是若以此心理因素來解釋華人社會「綜攝主義」的形成，或許這就解釋的過頭了，甚至於這可能是錯把結果當成了原因。當然，如同 Jordon & Overmyer 所述的，一般大眾的確很想要移除阻隔在不同傳統間的文化障礙，而來創造出一種新的宗教形式，然而在華人的歷史與文化情境裡，綜攝主義的產生，或許並非只是來自於一般大眾的想要進行民主參與的心理需求，反而更主要的原因，是導致於華人文化本身特殊型態之影響，不然為何相較於西方一神論下的有著教會壟斷的基督

教世界，華人世界在明清以來開始出現了異乎尋常數量的各式各樣的綜攝主義的宗教運動。

我們看到，整個華人文化的屋頂，事實上是由三個柱子：儒家、佛家、道家所共同支撐起來的。儒家提供了指導社會組織和人際互動的文化資源，佛教提供了一種超越性的思考和超自然解釋的文化資源，而道教，以一種更為有機性的連結模式，將世界予以神秘的裝飾了起來，並提供了各種神奇的手段來助於實際操控生活的情境。如果少了其中任何一根柱子，能夠遮蓋一般人的社會與宗教需要的屋頂，可能就無法被支撐起來了。當然，既然這三個部分都只是同一個文化屋頂下的組成，或者說只是同一個稜鏡中反映出來的一道光芒，於是，至少由一般人的角度來看，這一個傳統便只是一個而不是三個。

由此來說，於是我想要進一步強調的是，不論是在學術圈內，或者只是一般性的用語，都喜歡用綜攝主義這個名詞來說明華人的宗教習性和品味。然而事實上，這或許並不是一個十分適於描寫華人宗教特質的用語，反而更適當的字，應該是「聚合主義」(converging-ism) (若我們可以在這裡創造一個新的字的話)。那以上這兩個字相比，綜攝主義這一字的字義中，蘊含了把不同的宗教元素拉平了擺在一同個秤上的意思；「聚合主義」的字中，則強調的是一個文化核心體的存在，這個核心，同時具有著超越性和可能涵蓋多種元素的寬廣的包含性這兩種性質。

最後，還有一個問題：如果原教旨主義是由人們的感覺於歸屬於某個文化正統的情操中所引伸出來的，那它是不是應該發生在最可能和文化正統相連結的地域上呢？而現在，我們看到的卻是，在台灣，一個在地理上非常遠離於中國中心的地點，開始出現了最為活躍的原教旨主義運動的誕生。

一個最簡單的回答或許是：這一類的教派運動，在共產中國的統治下，完全不能獲得合法性的地位，於是台灣，反而成為了少數能夠讓這種原教旨主義有所發展的地方了。不過，這一個回答只說明了教派運動在中國大陸的發展困境，卻未能說明一個來自於大陸的「原教旨主義運動」一貫道，能在台灣蓬勃發展的原因。

如果嘗試予以做更精細的說明，我們要說：原教旨主義的活動，在集體心理層面上必須要有的基礎是：「建構或激發出一種特定的情緒上的感受，使人覺得他既是屬於某個『正統』當中，又正經歷著這個正統正在被邊緣化的危機」。而前述的這一個基礎的出現，建立在三個前提之上：一、集體互動和象徵建構過程中所必須涉及的語言工具和媒介科技的成熟；二、人們因遇到文化帝國主義或世俗現代性的壓迫而產生了一種被邊緣化的心理感受；三、人們覺察到他自身可

能是歸屬於，或者有條件參與於某個特定的宗教或文化正統。顯然的，原教旨主義的引發，不能缺少以上任一個元素。正如同 Bruce (2000: 117) 在討論到美國原教旨主義運動的分佈時所說的：

宗教傳統的強度是一個考慮，而社會變遷所加諸在一群人身上的情況又是另一個考慮。所以美國的原教旨主義開始於東北角，因為當地是最先感受到現代化的步調的，但是原教旨主義在美國的南方有最強的表现，因為基督新教在當地是最強的。

對照以上的說法，並觀察一貫道在台灣的狀況，於是我們可以發現到：

首先、對於那些為中華文化所籠罩的區域來說，臺灣顯然比大陸還早一步接觸到現代化的步調，因此，臺灣人所早一步經驗到的劇烈的社會變遷和文化壓迫感，也早一步帶動了原教旨主義運動在臺灣的蓬勃發展。

其次，我們看到，美國原教旨主義早期的領導者，如同 Lechner (1998: 198) 所描述的，大部分是高教育程度的都市人，有一些則來自於菁英的體制當中。而在華人文化籠罩的區域，如我們已經描述過的，這些有著原教旨主義色彩的教派運動，主要都是起自於原先佔據於文化邊陲位置的一般社會大眾。

對於這些一般社會大眾來說，這是他們第一次有機會成為主要的文化代理人，或者說，成為僅存的仍然願意掌控著傳統文化符號的文化舵手。而因為這些原教旨主義運動都是由那些原來佔據著文化邊陲位置的一般平民所帶動的，相對之下，台灣的在中國所佔據著的邊陲性的地理位置，也就不構成什麼矛盾了。也就是說，正是臺灣的這種地理上的邊陲性，以及臺灣的這種深受中共武力包圍的困境，與那種「正統已經被邊陲化」的焦慮感覺間，其間可以形成一種相互共鳴與增強的效果而不會有所矛盾。

此外，既然這些過去原是被邊陲化的了普羅階級現在開始有機會掌控文化的大舵，那麼為什麼一個地理上處於邊陲位置的臺灣，不能代表一個真正的中華文化呢？尤其是當中國共產黨政府早已成為了中華傳統文化的敵人的時候。由這一點看起來，台灣的地處中國的邊陲，在兩岸對峙的特殊情勢裡，更不妨礙其自居於中華文化正統的復興者。

第三點，但並非是最不重要的一點，臺灣的現代化，讓一般的大眾有工具去建構出一個富有運動力與動員能力的參與性的團體，這個團體透過創造出一種與道統相連結的感覺，而讓所有參與的信徒獲得了極大情緒上的滿足。這些有助於集體互動和象徵建構的先進的科技產品，至少包括了大量的出版品，媒體的靈活

運用和便捷的公共運輸等等。簡言之，台灣的先行一步進入現代化，也讓台灣先行一步產生了轟轟烈烈的文化原教旨主義運動。

於是在最後，我們所看到的一個結果是：一方面，中華文化對於台灣的由下而上的文化殖民，透過一貫道，而呈現了一個相當成功的實例，因為一貫道是由大陸傳到臺灣的，而且它始終帶有濃厚的中國的道統的意味，所以它的成功事實上是代表著一種文化殖民的成功；另一方面，我們更看到，一貫道的例子顯示出來，社會建構的過程是何等有效，以及透過這個建構過程所產生的歸屬於某個文化正統的感覺是何等的富有吸引力，於是在台灣這塊邊陲之島上的某一群社會大眾們，願意將自己完全歸屬於一個由中國大陸傳播而來的道統的系譜當中。

引用書目

- 《大學證釋》.2002. 再版。台北:光慧文化。(初版於救世新教 1926)。
《中庸證釋》.2003. 再版。台北:光慧文化。(初版於救世新教 1926)。
牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》(臺北：唐山出版社)。
牟鍾鑒、張踐，2000，《中國宗教通史(下)》，北京：社會科學文獻出版社。
杜維明，1996，《現代精神與儒家傳統》，台北:聯經。
———，2001《東亞價值與多元現代性》，北京:中國社會科學出版社。
宋光宇，1983，《天道鉤沈》(台北：元祐出版社)。
李學忠、林秀英，1992，《欽加保恩》。新竹市：張天然出版社。
邱巍，2001，〈民初孔教會及孔教運動〉。(大陸)《中共浙江省委黨校學報》，第二期。
林明正主編，2003，《修辦操持參考手冊(中英對照)》。台中市：光慧文化事業股份有限公司。
張天然，n.d.，《一貫道疑問解答》。台北市：三德書局。
———，1988，《性理題釋》。美國加州洛杉磯：中華壇公共佛堂。
劉創楚、楊慶堃，1992，(一版四刷)《中國社會：從不變到巨變》，香港：中文大學出版社。
鍾雲鶯.2000，《國以來民間教派大學中庸思想之研究》，政治大學中文所博士論文。
———，2004，〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉，《臺灣宗教研究》4(1)：37-70。
Bartholomeusz, Tessa J. & Chandra R. de Silva, eds.1998. *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*. Albany: State University of New York Press.

- Berling, Judith ,1980 , *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. IASWR Series. New
- Bruce, Steve. 2000. *Fundamentalism*. Cambridge: Polity.
- Chang, Maria Hsia. 2004. *Falun Gong: The End of Days*. New Haven, CT: Yale University Press.
- de Bary, William Theodore and Irene Bloom, eds. 1999. *Sources of Chinese Tradition*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.
- de Silva, K.M. 1986. *Religion, Nationalism and the State*. USF Monographs in Religion and Public Policy, No.1. Tampa, FL.: University of South Florida.
- Fischer-Schreiber, Ingrid. 1996. Trans. by Werner Wunsche. *The Shambhala Dictionary of Taoism*. Boston: Shambhala.
- Hinnelles, John, ed. 1995. *A New Dictionary of Religions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lechner, Frank J.1998. "Fundamentalism" , Pp. 197-200 in William H. Swatos, Jr., ed. *Encyclopedia of Religion and Society*. London: Altamira Press.
- Legge, James. 1960. *The Chinese Classics*. 5 Vols. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Marsden, George M. 1991. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.
- ,2006. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1991. *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Renard, John. 2002. *The Handy Religion Answer Book*. Canton, MI.: Visible Ink Press.
- Seiwert, Hubert. 2003. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden, Koninklijke Brill NV.
- Talbot, Ian A. 1991. "Politics and Religion in Contemporary India" Pp. 135-161 in George Moyser, ed *Politics and Religion in the Modern World*. New York: Routledge.
- ter Harr, Gerrie. 2003. "Religious Fundamentalism and Social Change: A Comparative Inquiry" Pp. 1-24. In Gerrie ter Haar & James J. Busuttil,eds. *The Freedom to Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*. New York:Routledge.
- Tu, Wei-ming. 1991. "The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case of the Confucian Revival" Pp. 740-781 in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1993. "Confucianism" Pp. 139-228. In Arvind Sharma, ed. *Our Religions*. New York: HarperCollins.

Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.