

厦门大学国学研究院资助出版丛书◎之二十五
一统多元文化的宗教学阐释:闽台民间信仰论丛



责任编辑 薛鹏志
封面设计 李 钢
美术编辑 祖 洵

B0101-1-2

ISBN 978-7-5615-3816-6



9 787561 538166 >

定价:35.00元



一统多元文化的宗教学阐释:
闽台民间信仰论丛

陈支平 主编

厦门大学国学研究院资助出版丛书◎之二十五

一统多元文化的宗教学阐释 闽台民间信仰论丛

陈支平 主编



目 录

中国民间宗教与民间信仰的重新审视(代序)..... 陈支平(1)

- 一 民间宗教与民间信仰是中国汉民族生活方式的一个组成部分..... (2)
- 二 中国民间宗教与民间信仰政策的检讨..... (2)
- 三 中国民间宗教与民间信仰的自身反思..... (4)

民间宗教的复兴与当代中国社会

- 以福建为中心..... 林国平(1)
- 一 民间宗教与中国传统社会..... (1)
- 二 当代民间宗教的复兴及其社会根源..... (3)
- 三 当代民间宗教的转型和发展趋势..... (6)
- 四 当代民间宗教的主要职能和社会价值 (10)
- 五 当代民间宗教面临的主要问题 (13)
- 六 应该如何看待当代民间宗教 (16)

国家武神关羽明初兴起考

- 从姜子牙到关羽 朱海滨(21)
- 一 问题的提出 (21)
- 二 作为民间信仰的关羽武神性格 (24)

三 洪武年间国家武神关羽的确立	(28)
四 洪武中期武成王庙制度的废除与 武神关羽的抬头	(33)
一贯道道场兴革与全球化发展	李玉柱(39)
一 黄德辉的倡创、王觉一的再创与张天然的兴革	(39)
二 一贯道的道场兴革与现代发展	(42)
三 道场兴革的五大面向及全球化发展	(46)
四 省思及展望	(50)
一贯道的经典运用及文化性原教旨主义之建构：	
一个圣典社会学的初步考察	丁仁杰(53)
一 圣典社会学以及汉人宗教研究	(53)
二 文化性原教旨主义	(57)
三 一贯道发一崇德组简史	(62)
四 一贯道的经典诠释与经典造作	(66)
五 讨论与结论	(85)
现象审视与历史考察：土地神崇拜研究	郭志超(101)
一 问题意识缘起：土地庙大型化现象	(102)
二 社神产生后的裂变	(103)
三 城隍产生与社神降格	(105)
四 结论与余论	(107)
道教宫观制度建设的若干探索	黄永锋(110)
当代台湾民间宗教对儒家思想之宣扬与实践	钟云莺(117)
一 郭廷栋等编《一贯道疑问解答》对 儒学之转化与发扬	(119)

二 张天然《暂订佛规》与儒家“礼”思想的生活化	(125)
三 当代一贯道对“礼”的实践与宣扬	(132)
四 当代一贯道对儒家思想的宣扬	(137)
当代民间宫庙联谊组织的比较研究	
——以晋江妈祖文化研究会和泉州保生大帝 信仰文化联谊会为例	范正义(145)
一 晋江妈祖文化研究会和泉州保生大帝 信仰文化联谊会的成立	(146)
二 晋江妈祖文化研究会和泉州保生大帝 信仰文化联谊会的活动	(148)
三 晋江妈祖文化研究会与泉州保生大帝 信仰文化联谊会的比较	(158)
从天与火同人中探索文明永续的讯息	徐文瞬(166)
一 同人于野，天地人大同	(166)
二 现代人类饮食文明对生态环境的影响	(167)
三 人类的颐养之道	(174)
四 天与火同人的文明永续之路	(175)
老子“小国寡民”社会理想的 传媒文化省思	谢清果 张汉丽(178)
一 “小国寡民”：信息社会下公民的 媒介生存方式	(179)
二 “甘其食，美其服，乐其俗，安其居”： 政治传播的终极目标	(186)
三 “虽有甲兵，无所陈之”：国际传播的和谐导向	(188)

宋明漳州陈元光信仰考·····	龟冈敦子(192)
一 研究史·····	(195)
二 宋代的陈元光信仰·····	(199)
三 明代的陈元光信仰的普及与祖先崇拜·····	(209)

从开漳圣王研究趋势看新中国信仰文化·····	高致华 万超前(219)
一 前 言·····	(219)
二 信仰文化类别的开漳圣王研究·····	(221)
三 结 语·····	(230)

农业村落神灵崇拜的现代适应与发展

——以福建闽清金沙堂张圣君信仰为例·····	俞黎媛(234)
一 延伸神祇职能,适应多元需求·····	(238)
二 复苏传统仪式,增进时代内涵·····	(247)
三 开展庙际联谊,扩大信仰影响·····	(251)
四 提升文化层次,构建和谐社会·····	(253)

从中国宗教发展史看大陆的宗教问题·····	宋光宇(258)
一 传统:中国历代的政教关系·····	(259)
二 20 世纪前期的际遇·····	(266)
三 台湾宗教的保存和发扬·····	(272)
四 1995—2010 年中国宗教的发展情形·····	(300)

海峡两岸传统宗教在 21 世纪发展的相关省思

——以“道教”及“民间宗教”为核心的思考·····	林安梧(312)
---------------------------	----------

从农民休闲的角度看福建沿海农村的民间信仰·····	叶 翔(320)
---------------------------	----------

后 记·····	宋光宇(329)
----------	----------

民间宗教的复兴与当代中国社会

——以福建为中心*

林国平

一 民间宗教与中国传统社会

民间宗教是相对于国家宗教或正统宗教而言,二者在本质上是相同的,都有自己的组织系统、思想信仰、经卷、仪式以及教规,均具备宗教的基本特征,所不同的是法律地位、信仰群体、传播方式。国家宗教是指得到国家法律保护,并得到当局扶植的、公开传播的宗教。民间宗教则是指未得到国家法律保护或当局认可的、在民间自发或秘密流传的宗教。^①

民间宗教源远流长,其思想来源庞杂,鬼神信仰和巫术等可以追溯到原始社会。最早的严格意义上的民间宗教是东汉的五斗米教和太平道(统称民间道教或原始道教)。在中国历史上,民间宗教名目

* 本文为国家社科规划项目《民间宗教与当代中国社会》研究成果,编号:06BZJ012

① 马西沙先生认为:民间宗教是指“流行于社会中下层、未经当局认可的多种宗教的统称”。详见马西沙:《中国民间宗教简史·绪言》,上海:上海人民出版社,2005年,第1页。

李纪勋

2006,《宇宙观、仪式与宗教变迁——兼论一贯道兴毅南兴(道务整合)》,真理大学宗教研究所硕士论文

林荣泽

1997,《天道普度——一贯道的兴起(1930—1950)》,台湾大学历史研究所硕士论文

杨弘任

1997,《另类社会运动：一贯道的圣凡兼修渡人成全——以宝光建德天一官员义区与天祥圣宫学界区为例》,清大社会人类学研究所硕士论文

李玉柱

2008,《一贯道道场兴革与道务发展的省思与展望》,新竹中华信义神学院
2008年宗教对话研讨会(本论文依此论文增订而成)

一贯道的经典运用及文化性原教旨主义之建构：一个圣典社会学的初步考察

丁仁杰

一 圣典社会学以及汉人宗教研究

本文的目的在于透过对一贯道经典运用与文化性原教旨主义之建构过程,理解在华民间社会里,透过经典而回归文化传统的集体性行动,其具有一种什么样的文化或社会性质?它又会以什么样的社会过程而发生?从这些性质或过程中,我们又可以对于华人社会中的“圣典社会学”,也就是关于宗教经典之造作、诠释与流通背后社会性过程之考察,得到一个什么样的基础性的理解?

以当代台湾社会中的一贯道发一崇德组为例,我们发现一贯道中文化性原教旨主义的运作模式是:一方面回归于传统经典,一方面又在原有公认的经典上不断加入启示性的性格,同时必要时可以直接将启示的性格加入于传统经典中而成为新的经典,这种新的经典甚至可能取代原来的经典,除此之外,一种拟制性的道统观还会被加入于论述中来区别出己团体与外团体间的差异。这整个原教旨主义实践过程的产生,与西方透过诠释圣经来定义行为

和划定团体疆界的方式有所不同^①。显现在缺少了启示性的经典，以及文化核心的内容并非绝对的超越性而是现世生活合理性原则的追求时，一个以回归于传统为目的的原教旨主义，在原传统经典的架构中，必须透过新经典的不断出现来予以强化。

圣典，也就是宗教性的经典，常被认为是反映出绝对性真理的神圣性的文字。由信仰者的角度来说，它和一般性的文字截然不同。当信仰者努力钻研圣典文字，寻找正确版本，甚至经常会回归特定的历史脉络中来诠释经典，其最后的目的仍是在于想要去建立关于经典的普世性的权威性(Neusner 1993:180~193)。

和信仰者的立场完全不同的是，社会学家 Davies & Wollaston (1993)想要去建立一个所谓“圣典社会学”(the Sociology of Sacred Texts)的研究典范，在其中试图将“圣典”放在一个社会性的过程中来理解。Davies(1991:239)指出，“圣典社会学”的前提是：“所有的经典，不管是神圣或世俗性的、古代的或现代的、经典的或暂时的，都是人类社会互动和社会情境中所出现，并在其中产生经典的创造，各种认知、理解或错误的形成，和写作与编辑等等。文字书写和社会情境间有着某种同步性的变迁，而且它们还彼此相互影响。”而对于圣典，Davies & Wollaston(1993:17)认为：“其造作，是在动态之仪式性剧目或神话的创造中来完成，其中一般人，在一个更宽广的文化情境中，建构出其自身特定版本的神圣性，并以此来适应生存，和以此来理解其目前生存着充满困难的世界。”(Davies & Wollaston 1993:17)

简单地说，和信仰者不同的是，社会学家更关心于宗教经典背后所存在着的社会性过程，以及在这个过程中所显现着出来的宗教权威的建构与运作模式。这些议题在所有的文字书写中都存在，但是

^① 这种差异，笔者在另一篇论文中(2008)，以华人社会里的“在启示中看见经典”这样的类型，来和西方基督教社会的“在经典中看见启示”这样的类型间来相作区别与对比。

由于在宗教场域内部，宗教经典往往被认定为是由超越性的来源(神、先知、圣贤等)而被传递下来的，其权威最为绝对而不可怀疑。如果我们把这样的一种文字放在人类集体性活动里来做考察，将显现出相当强烈的理论上的张力，有助于对于人类宗教活动背后之超越性和社会性层面有所理解。

自从 Davies & Wollaston(1993)试图建立“圣典社会学”典范的意图出现以后，这个研究典范本身虽并未有实质发展，不过后来许多关于宗教经典之社群维护和信仰维护功能的考察(Bainbridge 1997; Clark-Soles 2003)，以及大量的和“原教旨主义”(Fundamentalism)议题有关的讨论(见后)，事实上都可以被看做是和“圣典社会学”有关的研究。

在汉人宗教研究的场域里，圣典社会学研究典范的建立，有可能产生极为有意义的学术贡献。因为由经典的形成与作用之社会性过程来加以考察，有可能去回答关于汉人宗教研究中一直争议不断的关于大小传统间的关系、文化的地区性与整体性、文字传统与民众生活实践的互动、文化主导权的拉拒等问题。

例如说，在汉人宗教研究中早期所存在着的一个最大争议：大传统(透过精英所形成的经典文字记载的传统)和小传统(民间口传与生活实践的传统)之间的优先性、差异性与相互影响性的问题(参考 Bell 1989)。de Groot(1907)认为中国小传统是经典传统在民间的一个实践，Granet(1975)则发现中国经典传统根本就是小传统的文字化而已。这些议题后来演变为关于华人社会文字精英与民间社会间的文化主导权的问题(Duara 1988; Kuhn 1988)。简言之，由于汉人社会文字经典的具有关键性的位置，以及精英社会与民间社会间的既分离又互动的情况，使得经典形成背后的政治与社会过程，和经典在社会功能与仪式运作中所扮演的作用，都特别值得加以讨论。

更有趣的是，我们常会认为，在传统社会，文字经典应是属于大传统，也就是知识精英的造作。但事实上，在传统汉人社会，文字固

然象征着一种政治权力与精英阶级的品位,但是宗教经典的造作,却可以在小传统的氛围中得以完成,这也就是明清以后,民间教派与鸾堂活动中大为盛行的“鸾书”(在特定仪式中由灵媒所书写出来的文字的整理与合集)的造作(Jordan & Overmyer 1986)。虽然世界各地都有这种灵文的书写,但是“鸾书”在汉人宗教世界,却发展为一种特殊而重要的媒介形式,我们或许可以把鸾书看做是同时体现了小传统与大传统的一种在形式上极为特殊,却又是在民间极为普遍流通的媒介物。譬如说鸾书造作背后所存在的社群,其中虽然有知识分子的协助或参与,但主体仍是以俗民大众为主。而产生鸾书的过程,是以灵验性为基础,这是属于民间小传统的;但是鸾书的庄重严谨的文字书写,以及附带有强烈道德训诫的意味,则又是和大传统比较接近。

在前述这些讨论里,我们发现,对于汉人宗教的考察,有可能透过“圣典社会学”式的观照而得到更为深入的理解。因为汉人社会这种大小传统既分离,又完全相互依赖和相互流通的特性,背后有可能反映出汉人宗教,甚至是汉人社会真正有别于其他宗教或社会的性质。以一个看起来是属于大传统结晶的文字经典着手,而深入其形成与运作的社会学过程,有助于我们更深一层的来理解汉人宗教的性质和其更为动态性的层面。

而在“圣典社会学”的研究典范的框架下,本文的主题:当代华人社会中一贯道的经典运用,正是要透过一贯道经典造作与诠释的方式,来理解民间宗教团体在时代冲击中,会以什么样的象征符号或集体过程,来建立自身的组织疆界与行动策略?而限于篇幅,对于这些议题,我们还不可能全面性的加以考察。本文将以一贯道的行动旨趣,一个性质上必然会涉及经典的理解与诠释,以及行动方向上又与当代生活关系最为密切的部分来进行考察与讨论,这个主题也就是“原教旨主义”。不过因为“原教旨主义”这个概念,在概念上同时包含了文化性的和政治性的层面,后者也有可能和暴力的使用有关。虽然二者不容易有所区分,不过限于素材与

篇幅,本文将仅只限定在关于一贯道“原教旨主义”建构议题中与文化层面比较有关的部分,而在政治性层面着墨较少^①。事实上,相较于明清时期各种民间教派的对抗政府的活动(马西沙、韩秉方 1992),一贯道在台湾社会中所展现的面貌,也已经愈来愈将焦点放在心性的改造,而非外在政治性的行动了(林本炫 1990:38~39;杨弘任 1997),瞿海源(2006 二:149)也曾指出:“一贯道以儒家价值为主的忠孝思想以及大致趋向保守的传统价值观,和执政当局所长期肯定和诉求的基本上是一样的。”简言之,当代一贯道在台湾的活动,确实也是比较偏重于文化与社会生活的场域,而较少实际涉入于公共政治的场域里。

这些议题在后面还会有部分的触及,在此,我们先做一个范围上的划定,即“原教旨主义”的范围可以很广,在有限的篇幅内,对于台湾一贯道的研究,我们将仅仅以文化性层面为焦点。于是本文的主题,也就变成了:一贯道的经典运用及文化性原教旨主义之建构。

二 文化性原教旨主义

“原教旨主义”(Fundamentalism)是一种特殊的宗教与政治取向,Marty & Appleby (1991:ix)指出,各种原教旨主义虽发生于不同地区,但背后有几项共通特质:对于传统文字经典字句上的完全信赖、完全凭借宗教作为一种身份认同的基础、经由宗教身份来设定边界以区别出“己团体”和“他团体”、较为戏剧性的末世救赎论之表述,以及将敌人的存在予以戏剧性和神话性的表述等等。

原教旨主义这个名词,源自于 19 世纪末期的美国,当时出于对抗新教自由派过度开放的政治立场和道德态度,一些较为保守的新

^① 这一部分的有关文献,可以参考林本炫(1990)、瞿海源(2006 二:147~167)。

教教派开始举办会议和出版书籍来重申自身宗教立场。1895年,保守派教会召开“圣经会议”(Bible Conference),并公布一系列文章,以“基要”(Fundamental)为名,陈述保守派新教的基本主张(Marsden 2006:117)。

随着历史发展,原教旨主义这个名称,很快的成为可能适用于所有宗教中类似实践取向的一个标签。Marty and Appleby(1991)所主持的关于全球“原教旨主义运动”的大型研究计划里,考察的对象涵盖了世界各大宗教,地区则由北美、到伊朗、到日本,甚至也包含儒教所涵盖的东亚地区。如果原教旨主义只是一种单纯的宗教活动,它并不会如此受到世人瞩目。真正使得这个名称盛行的原因,是因为它的影响力已经扩张到宗教领域以外,并且往往和暴力与政治议题密切的联结在一起(Bruce 2000:8)。

总结其关于当代全球原教旨主义的庞大研究计划,Marty and Appleby(1991:ix)归结道,原教旨主义的出现是导致对现代性的反动,也就是“处在世俗化的侵扰之下的某些人们不愿意再退让,相反的,他们认为自己要与之对抗,而且目前这也确实发生了效果”。简言之,在当代特定历史时空背景下,出于宗教与现代性的对抗,以及国际政治冲突和宗教或族群团体间所交织的复杂关系,使得某些人要借由对于传统宗教符号的重新使用,来达成其政治目的。这乃使得传统宗教符号再度活跃于公共领域中,也就产生了宗教的原教旨主义。

原教旨主义虽大量使用既有的宗教符号,但它是因应时代需求而产生的,有文化符号的挪用与重组。它的活跃,应被理解为是一种晚期现代或后期现代的现象(Hinnells 1995:178)。

不同的宗教传统都可能产生原教旨主义,不过如果能够以既有的明确而整合性的经典作为一个基础,或者是可以以一神论为信仰核心而诉诸一个绝对的权威,显然是较易被动员来产生原教旨主义的社会行动。就这几点来看,基督教、伊斯兰教与犹太教传统,似乎是更易于被动员而出现原教旨主义运动。不过反映在现实上的是,

即使某些宗教的基本特质并不利于产生原教旨主义,特殊的时代处境,还是有可能激发出这些宗教传统产生原教旨主义的行动取向。例如印度教,它并没有一个绝对固定的经典存在,信徒之间的关系也颇为松散,不过 Talbot(1991)检验当代印度的历史,发现:出于国家曾刻意在政策上采取一种政教分离的措施,但以保护少数(基督教徒、锡克教徒、和穆斯林)为名,实质上却侵害到了多数者,也就是印度教徒的利益,这就刺激了一个原本联结松散的多数,而导致其开始产生较为激进的原教旨主义。这些例子显示是,出于政治上的需要,单一的宗教传统与宗教认同,可以在历史与文化基础相对薄弱的情形下,仍被强力地塑造出来。

就华人的宗教与文化传统来说,在帝国主义与殖民主义冲击下所形成的强烈的文化挫折里,它是否曾出现过任何宗教上的“原教旨主义运动”?考诸实际的历史资料,1911年前后,也就是民国初年,曾有各种孔教会的运动,希望能以儒家为基础订定孔教为国教。但当时因为人才缺乏、组织分散以及知识分子之间立场的矛盾,使得这些运动都失败了。这些运动或许可以看做是在华人文化场域里所曾出现过的“原教旨主义运动”。然而当时的那些运动,只是由少数传统的知识分子所发动,并没有坚强的社会基础^①(邱巍 2001:57)。

而在华人文化传统中,多数人的信仰方式,也就是汉人的民间信仰,它从来是没有明确宗教组织和教义的。这一个传统华人社会中主流性的宗教,杨庆堃依其形态把它称之为“混合宗教^①”(diffused religion)(Yang 1961:294~300;刘创楚、杨庆堃 1992:65);牟钟鉴(1995:82)依其内容而把它称之为“中国宗法性传统宗教”,也就是:“以天神崇拜和祖先崇拜为核心,以社稷、日月、山川等自然崇拜为翼羽,以其他多种鬼神崇拜为补充,形成相对稳固的郊社制度、宗庙制

① diffused religion 之译为“混合宗教”,是根据杨庆堃自己的译法(刘创楚、杨庆堃 1992:65)。

度以及其他祭祀制度,成为中国宗法等级社会礼俗的重要组成部分,是维系社会秩序和家族体系的精神力量,是慰藉中国心灵的精神源泉。”

在这种“混合性宗教”的文化背景里,一旦多数的华人觉得有必要去延续其文化传统,也就是为了保护他们的集体利益和疗愈民族情感上的创伤时,他们会做些什么呢?也就是,在民间的层次,一旦人们为了要达成某些特定的政治与社会的目的,以来有助于自身的更能与帝国主义经济与文化侵略相对抗,华人文化中什么样的传统符号会被拿来加以利用呢?而人们又会以什么样的方式来使用这些传统文化符号呢?这些问题很可以放在“原教旨主义”兴起与发展的脉络里来做考察。

而“原教旨主义”,作为一种行动中的文化符号与社会实践,正如 Swidler(1986:273)在《行动中的文化》(Culture in Action)一文中所指出的,在这种视文化为一种行动的观点里,文化包含了:“信仰、仪式的操作、艺术的形式,和典礼等之传达意义的象征性媒介工具。……包含了非正式的文化实践像是:语言、流言闲语、故事和日常生活中的例行活动。经由这些象征的形式,小区中的行为和视野共享的社会过程得以形成”,不过,在这一系列的列表里,本文当然不可能考察这个定义中的每一个项目。作为研究策略上的选择,在前述所称的“圣典社会学”的研究典范下,本文将选择完全专注在“原教旨主义”之文化行动中,特别和经典的建构与挪用有关的面向。而本文的研究对象,则是一贯道在台湾的相关活动。

至于原教旨主义这个名称是否能够适用于在一贯道身上,当然还很有争议,因为一贯道教团的复杂性,并非仅仅原教旨主义一词(挪用传统符号来对抗现代性)就能囊括。不过至少我们可以极为确定的是,在某些面向上,一贯道的教义与实践反映出浓厚的原教旨主义特质。就历史层面来说,宋光宇曾指出,一贯道的蓬勃发展和西化冲击过程中民众自我文化认同的追求有关(宋光宇 1995:206);就内容来说,学者宋光宇(1996:329~356,2002:395~396)、李亦园

(1999:41~74)和瞿海源(1989:238)则皆曾以文化复兴与道德回归的角度来看待一贯道。简言之,至少就一贯道中主要的一个社会或文化取向而论,它正是要以回归华人文化中的核心要素,来建立信徒的认同、确立道德原则和区别出信徒与非信徒的差异。而这些也正是原教旨主义定义中最主要的内涵。

更精确地说,原教旨主义的概念,同时包含了意识形态、社会和文化的层面。ter Haar(2003:5)归纳道:“在意识形态上,其焦点是在于过去;在社会层面上,其焦点是在于可取代的社会结构;在文化层面上,其焦点是在于认同。”就此来看,在社会的层面上,一贯道提出了“三期末劫”的看法,认为“龙华三会”时期已经来到,理想的社会秩序不久也将会降临人间,但是它并没有具体提出取代现实社会的实际政治手段,因此这一方面它的焦点是否明确还有争议。但是无可否认的,至少在意识形态的层面(焦点在于过去)和文化的层面(焦点在于认同),一贯道都有着浓厚的原教旨主义的取向。可以说,如果我们专注在其文化性的层面,一贯道的认知与行动取向,是完全符合于“原教旨主义”的。

而为了更精确加以限定,于是我们在本文的标题中,便使用“一贯道的经典运用及文化性原教旨主义之建构”。这表示我们的视野主要还是放在那一个:我们在定位一贯道是否为原教旨主义时,比较没有争议的“文化性”的判准和面向(透过经典的造作与诠释来达成回复传统和建立文化认同的面向)^①。

以下我们将以文化性层面之原教旨主义建构为主题,来考察一贯道在当代台湾的发展,而关于经典的创作、运用与诠释背后的社会

① 有一个学术性的专门名词是:“文化原教旨主义”(Cultural Fundamentalism)(Stolcke 1995,2000),其意义接近于“文化本质论”(Cultural Essentialism 参考 Grillo 2003),主要是指涉:特别发生在欧洲族群接触过程中新出现的,那种认为文化是一绝对性的因素,并以文化差异之名,而行种族歧视之实的新的政治发展局势。这里特别要提出来这个学术性名称的存在,以避免与此处正文中的行文“文化性原教旨主义”相混淆。

过程,则是我们主要观照的范围。简言之,也就是我们采取了一个“圣典社会学”的研究典范来进行有关考察。而为了研究上的便利,我们将特别以一贯道中的发一崇德组为主要的考察点,但也同时包括了部分其他支线的有关资料。本文的讨论是启发性的,主要在探讨华人民间社会关于圣典造作与诠释的文化与社会逻辑,并希望能理解:时代中的民众有新的社会需求时,透过经典的媒介,民间教派会以什么方式来重新建构出新的文化行动的策略。因此数据的铺陈比较是列举式的而不是穷尽式的,主要目的在提出一个新的分析性的视野,而不在于历史的详尽铺陈和考证。

三 一贯道发一崇德组简史

一贯道在台湾的发展是分多线而同时进行的,出于其祖师十八祖张天然的早逝(1947年)以及国民党的严密控制,使其1949年后在台始终是在多个支线不相统属而并行的情况下而进行着。不过由于一贯道在经过张天然的教义与仪式整理之后,已经有着相对稳定的文本、教义与礼仪形态^①,各个支线的实质内容与活动形式,差异上并不太大。一贯道的入会,必须经过特殊仪式,其活动多半也必需限于入会者才能够参加,为了利于研究的进行,现阶段笔者仅以一个支线——发一崇德组为主轴来进行较为密集性的参与和数据收集的工作,必要时再参考来自其他支线的有关论述,当然除此之外,我们也会广为收集各种一般性的资料做补充。

一贯道继承了明末以来各种民间教派活动所延续下来的一套教义与宗教实践模式,它当代的创教,学界一般认为是由其十五祖王觉一开始(王见川、李世伟 2000:191),而教团完整规模的建立,则来自于十八祖张天然(参考林荣泽 2000)。其中的发一组,起源于天津

^① 主要也就是其十八祖张天然所著的《暂定佛规礼节》和《一贯道疑问解答》两本书,有效的统合了一贯道的教义与仪轨。

“同兴坛”(林荣泽 2000:49~71),1947年,发一组的领导者韩雨霖开始来台传教。初期发一组是以斗六道务为重镇,随着各领导前人各自发展自己的道场,发一组遂分为七个支线(宋光宇 1983:137~162)。

在台湾,1952年起,发一组初立规模于斗六崇修堂,后在云林与彰化等乡镇的农村地区有了快速发展。1969年后其中的发一组中的崇德支线,由陈鸿珍到台北地区传教,主要目标锁定在各大专学校初离家的学生,并以兴办伙食团为传教方式,将学生整合在日常食宿互助的生活网络当中(李慧娟 2003)。结果这种传道方式获得了巨大成功,一方面带动大量大专院校学生成为一贯道信徒,一方面给一贯道带来了新的朝气,透过社会年轻精英,扩大了一贯道对社会的影响层面。这也使发一崇德组目前几乎是台湾一贯道各支线中发展最好的一个。

在台湾,1953年当局开始取缔一贯道,分别在1953年和1963年采取了两次较为严厉的取缔行动,但是法律上的禁止只能限制其活动,而不能消灭其存在。1987年,一贯道获得台湾当局承认成为可以合法传教的组织(参考林本炫 1990;瞿海源 2006二:147~167)。翌年,台湾当局解除戒严,各种民间宗教团体的发展,在法律层面上已经没有明显阻碍存在。虽然与政权一直处在矛盾与冲突之中,但一贯道一直强调自身代表着天命的传承和正统之所在^①。

一贯道的世界观与救赎观,是以三期末劫为时间轴,认为历史经

^① 例如说其十八祖张天然所著的《一贯道疑问解答》(1937)里,卷上第11条先问道:“一贯道为何不立案?倘官厅疑有作用,出而干涉,怎样对付呢?”继而回答:“一贯道是应三期普度,暗度良贤而降的先天大道。昔日孔夫子周游列国,传一贯时,并未闻有立案之说。……上帝之所命,也是定数使然。因此道是普收原性归理的真天道……若说官厅加以干涉,更勿用忧虑顾忌,不妨自由调查。因吾道行持正大,有裨于世道人心……足见大道兴衰之原因,实天运使然,非人力所能为也。”

青阳、红阳到白阳期，各有救赎神转世来救度世人。如今是末劫时期，无生老母大开普度之门，由济公活佛下凡来协助上苍“收圆”的工作，也就是让众生回归天上的理想世界（宋光宇 1983:85~136；林本炫 1990:11~16）。而济公活佛在当代历史时空中的人身体现，也就是一贯道的十八祖张天然，虽然他已过世，不过一贯道认为道脉自此已在人间普传，各支链前人、点传师等都是领有度化众生的天命。而今世间各种灾难人祸频繁，已显现末世将届。

一贯道对于传统经典的态度，一方面目前教内的活动，几乎就是以阅读与讲授在传统中国流行的经典为主，显示它对于中国传统经典是无比的重视^①（参考宋光宇 1996:73~74,343~44,1998:491~506）。一方面它却又强调只要已经获得法的真义之后，对经典可看可不看（张天然 1937:卷下第37条）。而它对于经典的诠释，又有有别于传统的作法，包括自行更动传统经典的文字，以及不断自创经典等。

要成为一个一贯道的信徒，必须经个特殊的宗教仪式，也就是所谓的“三宝”：点玄关、合全印、五字真经，它们都是属于不能向非教徒随意透露的部分。在入教时，是由点传师主持传三宝的传道仪式。

^① 这里，事实上还牵涉到了一贯道一些转变。一贯道由早期开始即非常重视传统经典（参考张天然《一贯道疑问解答》[1937]下卷之多处[由37到51条]），不过这些经典的理解与宣读，一直是与所谓“飞鸾宣化”（扶乩过程中神明的降笔而产生新的典籍）的情境脉络相协调一致的（参考张天然《一贯道疑问解答》[1937]上卷多处提到飞鸾宣化之意义与重要性[由36到43条]）。但是到了当代台湾，一贯道曾发生所谓的“信心危机事件”，也就是有些扶乩者出面声称扶乩过程有作假的成分，造成信徒开始怀疑道场，各大支链自此开始进行某些改变，一方面取消“飞鸾宣化”等之扶乩活动，一方面开始安排极为系统性的经典研读的课程（参考宋光宇 1996:73~74,343~44）。不过，本文在此所说的一贯道极为重视经典研读，虽然指的是目前经过这种内部“信心危机”后的结果，事实上，我们不能否认，在这之前，即使如1930年代十八代组张天然的时代，一贯道也是相当重视经典的，只是那时候其是与“飞鸾宣化”的情境脉络结合在一起，而非将经典独立出来系统性的加以研读。

“点玄关”，是指信徒在求道仪式中，由点传师用右手的中指在求道者眉心“玄关窍”按捺一下，表示信徒的关窍已开，灵性与某种特殊的宗教或神秘境界已有所联结。“合全印”，是一种宗教手势的传授，也代表信徒身份的确认和特殊宗教保护作用的获得。“五字真经”则是五个字所形成的秘密口诀，被认为有着特殊能量和可形成自我保护的作用（参考宋光宇 1983:95~96）。

实际制度化的修持阶序包括两个主要层面：一个是随着传教任务的分工而产生的身份上的阶序（如前人、点传师、讲师、堂主等等）（宋光宇 1983:77~78）；一个是阶序性的课程讲授。在发一崇德组中，一个信徒要成为讲师，必须经过每周一次不间断的上课达五年以上，各种课程是以日常生活哲理、教内礼仪和传统经文讲授为主要内容（宋光宇 1996:343~344）。

先不论外在社会变迁的因素（参考宋光宇 2002:349~385），如果归纳整个一贯道在运作上的内在性的动力，我们至少可以指出其教义与实践几个密切相关的元素：（1）对于末劫时期即将来临的说法；（2）因此而产生的传教的急迫性，以及最重要的；（3）认定人人有资格而且也必需担负起传教的责任（宋光宇 1996:69~70）。在这些认定下，于是每一个个别信徒已然成为一贯道传教网络中不可或缺的一分子，信徒身份的自觉性与自我期许相对而言都较高了。而出于这种传教的需要，当然也会使信徒更为热衷于相关教义的了解。由此看起来，我们可以说：一贯道是一个“参与性格”非常强烈的宗教团体，虽然每一个信徒不见得都是有同等的积极参与，但是只要一个信徒一旦卷入于一贯道的传教网络中，这种可能参与进传教网络的积极性，往往会激发出信徒更为强烈的使命感，和更为明确的关于宗教身份之自我认同。

四 一贯道的经典诠释与经典造作

(一) 发一崇德组中所使用的主要经典

作为华人文化与社会传统中的一部分，并且是以捍卫与维护既有传统为目的，一方面一贯道非常重视既有的经典，并且也建立了阶梯性的过程来研读经典。但是另一方面，它不仅将非中国的经典也纳入整个经典系统，甚至于不断创造新的经典。就前一方面来说，在文化性的面向上，它相当符合于一种“原教旨主义”的心态，亦即认定某些特定经典具有完全超越历史时空的神圣性的意义，而且经典字面上的意义是不容怀疑的；但是另一方面，我们却注意到，一贯道竟然可以不断创造出新的经典，这似乎又是一种与原教旨主义原来的立足点不相同的对待经典的态度。

在实际讨论一贯道对于经典所采取的态度之前，以发一崇德组为例，我们有必要先就发一崇德组在各种场合中经常使用到的经典做一描述。对内而言，发一崇德组平日所有的活动，是以仪式的执行和阶序性的课程研读为重心。仪式的执行主要包括佛堂中早晚的献香和礼拜，每月初一、十五及各种纪念日的设坛礼拜，以及传道求道的特殊仪式的执行等等。在仪式的执行部分，有几种经典和仪式的场合关系较为密切：规定各种仪式程序的《暂定佛规礼节》（十八祖张天然 1939 所著）；在坛前两边墙面上固定摆设的，左右两幅面向信众的经典：《礼记》的《礼运·大同篇》和张天然在其著作《一贯道疑问解

答》^①中所列的《道之宗旨》；以及坛前所供除三佛（月慧菩萨、弥勒佛和济公活佛）之外，还供奉着的两本精装而具有象征意义的经典，一本是于 1985—1992 年间经扶乩所出之训文版之《道之宗旨训中训》，内含《道之宗旨》之全文^②；一本则是清末扶乩所出之《桃园明圣经》，内容以宣扬忠孝廉节、五伦八德为主。这本《桃园明圣经》在发一组的特别受到重视（在一贯道其他的支线中没有受到如此的重视），是因为发一组在台开创时期的领导者韩雨霖曾患重病无法医治，在助印此经后竟不药而愈，因此它成为发一组在佛坛前必置的经典。

经典的研读，占了发一崇德组宗教活动的大部分。如前所述，崇德组有一个阶序性的课程讲授，依序有新民班、至善班、民德班、培德班、行德班、崇德班、讲师预备班、讲师班等等。每种课程若以每周上课两小时计，要一年才能毕班。各种课程是以日常生活哲理、教内礼仪和传统经文讲授为主要内容。经典的讲述，包括了儒释道三教中主要的经典（后述）、一贯道创教以来教主的著作以及最主要的：在各种法会活动中扶乩所出或由仙佛附身所出之文字和书籍（后述）。

关于传统经典的研读，其中较为核心的部分，可以以一贯道世界总会在近年来推行的“大状元会考”之世界性的经典背诵比赛里，看出其内容，在各年龄层的经典背诵里，指定科目是：（1）一贯道之宗

① 一贯道十八祖张天然所订定的两本册子，事实上已经成为今天一贯道所有教义和仪式的依据。一本是 1937 年于青岛所编之《一贯道疑问解答》（上下卷各六十题），一本是 1939 所编之《暂订佛规礼节》（见宋光宇 1998:115）。而《一贯道疑问解答》的一百二十讲，后来经增修与改编，成为教科书的形式广为流通，书名称之为《性理题释》（共九十讲），于 1940 年出版。

② 这里列出发一贯道发一崇德组中之《道之宗旨》全文：“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；恢复本性之自然，启发良知良能之至善；己立立人，己达达人；挽世界为清平，化人心为良善，冀世界为大同。”根据张天然《一贯道疑问解答》[1937]上卷第 4 条而来的，但各不同支线在此文字上会有小幅的差异和更动。

旨；(2)礼运大同篇；(3)心经；(4)太上清静经；(5)弥勒救苦真经。其中(2)、(3)、(4)分别涵盖了儒释道中较为民间化的较为简短的经典，(5)则是一贯道在清末经过所谓“借窍”过程而产生的，叙述了和三期末劫即将到来有关之经文，长度也在千字以内。选读科目则有儒家的四书、道家的老子《道德经》、《佛教的金刚经》、《六祖坛经》等。其中比较特殊的是，四书中的《大学》与《中庸》，不是一般采用的朱熹本的《大学》与《中庸》，而是经过民国初年大陆民间扶鸾所出的新的版本，书名各叫《大学证释》与《中庸证释》。

根据钟云莺(1999:17~21)，《大学证释》与《中庸证释》这两本书都是由民初的宗教团体救世新教(关于救世新教，参考吉冈义丰1985:189~226)^①所扶鸾而出，前者在1926年出版，后者在1929年出版。降鸾的圣贤仙佛包括孔子、孟子、颜回、曾子、子思、吕洞宾等等。内中对于传统的《大学》《中庸》原来的内容与结构，在分节和前后次序上都做了不少更改，甚至于在文字上也有新加和减少的部分。《大学》由原来朱熹校订分节的十小节变成《大学证释》中的十一小节，《中庸》由原来朱熹校订分节的三十三章变成《中庸证释》中的九章。

像是朱熹版之大学一开始是：“经一章大学之道/大学之道：在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，之所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国……”到了《大学证释》中则变为：“一、纲领/大学之道，在明明德，在亲民，在新民，在止于至善。二、述明明德/古之欲明明德于天下者，先治其国……”两种版本差异

① 感谢钟云莺教授提供笔者关于救世新教的参考文献的出处。根据吉冈义丰(1985:201)，救世新教是直接由悟善社发展而来，1924年正式成立。甚至于第一任教统(名义上的领导者)就是段祺瑞，显示这是一个由当时的官方所刻意经营的宗教团体，组织中实行扶乩仪式，并订定出职级与戒律，同时积极进行于各种社会慈善救助工作。

很大。

其中朱熹批注的《大学》，认为《大学》之道在明明德，在亲民，其中的“亲”字，朱熹是做“新”字解。在亲民，也就是表示要使民众日新又新的意思。但是《大学证释》则在在明明德和在亲民之间，加入一个在亲亲，并将“在亲民”的文字改为“在新民”，认为齐家治国平天下的道理，还是要由亲爱自己的亲人开始做起。“在亲亲”这三个字因此应是原来的大学版本所有的字，只是后来有所脱落。如同《大学证释》中藉由孔子降鸾而说道：

故大学之道尽于是，而圣圣相传儒教教义亦尽于是，不可不知者也。后人因文脱一“亲”字，又脱“在新”二字，以其后有引《康诰》“作新民”之语，遂疑“亲”为“新”，颇见精思，不过遗却“亲亲”，非儒教教义之全矣。(《大学证释》:37)

《大学证释》与《中庸证释》这两本书可以说是非常奇特，既有的经典《大学》《中庸》，竟然可以透过降鸾的方式，被重新书写和诠释。譬如说《大学证释》中孔子就亲自降鸾写就序言的一部分(p.28)：

夫子此次证释大学，其误处自当改正。然相沿已久，世人不明其故。夫子虑或有疑，命于正误处详加述明，并将原本对列互勘，使人易明。至其章节本末分，后人虽别为各章，于圣人原旨未合，但述其次第，无庸分作几章，使人知一贯之义。

也就是声称《大学》原典是有问题的，再加上朱子将《大学》分段，已经破坏了《大学》的原意。因此神明下降重新书写，乃在呈现原始《大学》的真貌与其经义精神。《大学证释》甚至于还在书末之跋的部分，朱熹亲自由天而降，说道(p.220)：

熹不敏，随宣圣之灵，与临斯坛。时闻讲述，顿开心识，诚人天未之有盛，今古独见之事，闻声者犹当仰慕，亲炙者曷胜奋起。熹生前略习经书，参求师说，尝于古训有疑，不得其义，蚤夜繅绎，莫解圣人之旨。穷年累月，至于皓首，犹有所嫌，不得于中。今际逢盛会，猗受陶镕，乃知圣意自明，经义自当。……强为诂

解，遂失真意。由今思昔，内疚良深。

也就是强调他所过去批注的《大学》，在文字解释与分段上有所曲解，以至于不能把古训的意思表白清楚。因此必须以新出的版本来取代旧的版本的经典^①。

除了传统儒释道三家的经典以外，一贯道经典研读中更大的一个范畴，是所谓的“训文”，也就是被假定是为神佛透过附身或扶乩的方式，而源源不绝在法会的场合中所书写出来的文字，而随着时间的演进，各种文字被系统性的整理成各类书籍，而被纳入一贯道的研读课程中。譬如发一崇德组中所谓《光明的智慧》的专书和课程，也就是十八祖张天然（教中称为老师），以济公活佛的名义，不断临坛所累积下来的和修道与生活态度有关的种种文句。

而仙佛临坛所降下的“训文”，又有一种格式是所谓的“训中训”，也就是在通篇文字中又夹带了具有特殊涵义的诗词或文字的书写形式。由于临坛降笔，即使事先安排好请附身书写者背诵相关文句，也不可能展现出如此繁复的文体。因此“训中训”被认为是具有一种神迹展现的效果（参考黄意静 2001）。譬如之前提到过的“道之宗旨”，它历经三年十五个地点、二十八班法会，十三位仙佛临坛，而连贯成一整本经书（21140 字），经书中则又从个个角度，隐藏有道之宗旨 114 字在诗篇结构当中。

^① 本文在此所指出来的是：民间教派团体会使用新的经文来取代传统中已经公认的经典。可是如果说《大学证释》与《中庸证释》这两本书是由“救世新教”所扶鸾而出，而非一贯道自身所出，那我们的论点还可以成立吗？仔细看起来，前述这两点在逻辑上其实并未形成矛盾，因为即使不是由自身的教派所出，但至少它们是当代社会中所出现的新版本。不过，这其中的确需要额外加以解释的是：为什么其他教派的鸾书，可以被另一个教派如此轻易地就将其当作是属于自身的传统而来加以挪用？这一个问题还有待深入考察，但是至少我们已经看到，在华人社会不同教派间，频繁的存在着各种关于教义、典籍与仪式等的相互采用的过程。

（二）一贯道对于经典所采取的态度

在全球政治环境中，最常出现原教旨主义运动的宗教传统是基督教和伊斯兰教，主要是在历史发展过程中，这两个宗教都存在着一个绝对神圣的宗教权威，这乃使得后续的权威回归的动作可以有一个更为稳固的基础。而其经典背后的权威，来自于神明启示，像是新旧约全书或可兰经，在这种既定的启示性的文字基础下，一旦当某一群人遭受了现代性所带来的文化挫折，便有可能出现原教旨主义的这类文化反应。

就某个层面来说，一贯道确实也是一个启示性的宗教。虽然它没有预设一个唯一的神圣来源，但是教中清楚的认定着，神明会透过启示性的文字来传递讯息给人。如同十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第 37 条至第 43 条里一一详细陈述了神佛透过乩身而得以传递天上讯息的方式与目的^①。在各种法会活动中源源不绝而出现的“训文”，就其形式上，“训中有训”的神奇排列方式，非一般人力所可能达成。在信徒的眼中，似乎直接证明了神佛的存在。而中国既有的经典，虽然不见得是仙佛降笔而写，但古典经典中的文字，也被认为是反映出真理之所在，于是“如学、庸、论、孟、金刚经、法宝坛

^① 如第 37 条：“同时复派诸天神佛助道，设立鸾坛。由仙佛之性灵，借人之色身，神人合一；以木笔沙盘，垂示训章，宣扬一贯真道，以其醒迷觉世，谓之飞鸾宣化。”第 38 条：“上帝不忍，大发慈悲，降道拯救。遂借木笔沙盘，宣传先天大道，一贯真传……自古真到天借人力，人赖天成，故名代天宣化。愿人人改恶向善，立志成仁，尽皆明善复初，使亿万性灵，得超理天。此一贯道所宣化之不二法门也。”第 39 条：“扶鸾原是仙佛之性灵，假借人的躯壳而写。”第 43 条：“鸾坛原为阐道而设，若关于道义不明，或道理不决，而请示神佛解释时，自无可。惟对于道内有相当的功德，自度确为忠实信徒，遇有重大疑难不决之事发生，亦可祈祷神佛指示。亦有不求神佛，而神佛自然指示明路之时。”

经、道德经、清静经等，皆能开大智慧”^①。（张天然《性理题释》第66条）在张天然所编之教义读本《一贯道疑问解答》（卷上）中，由第一条到第三条的《什么是道？》、《何谓一贯道？》、《一贯道何时发现？》也都是引用孔子和老子的话来说明教义之所在。

然而，同样是启示性的宗教，都相信透过神明启示所记载下来的文字有着绝对神圣性的权威。但是一贯道之作为启示性的宗教，与基督教或伊斯兰教间似乎还是存在着极大差异：一贯道中的神明，它的背后有一个虽抽象，但却也是具体渗透在宇宙中一切活动的“道”的基础。因此神明的意志不是任意性的，而且在位阶上，“神明/道/天”这三者是等同的，属于一个较高的指导性的位置，这是与其他的一神宗教所不同的。正如十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上之所述：

道是天的天理，人的性灵，天地人物，皆是一理所生。故天有天理，地有地理，人有性理，物有物理……道是万类生活之要素，是支配万类之主宰，是一切有情之教主，是至虚至静之真理，是至圣至灵之玄德，吾人不可一时一刻得以脱离者也。（第1条）

因无极有生育天地人类万物之功能，是由无形而生有形，因有形而有明，是为母。所以称之无极老母。且无极既能生育天地万物，而为天地万物之主宰。所有其中参赞化育，运用万能，定有至神。其体为理，其用为神，因称此神曰上帝。（第15条）

人与“神明/道/天”这一个较高的位阶间，既是一个发展上的连续体，却也保持着一种彼此间随时可能相互重叠与感通的特性。人的这种能够感应“神明/道/天”的禀性，也是其他一神教中所未加以

^① 不过也要特别强调的是，前段引文在原文的脉络中所要表达的是：经典固然重要，但看经是为求法。所以可以参看，但也非必要（张天然 1988 [1940]：280~281）。

强调的。如同十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷下第28条和36条所述：

除了这两点以外，更何况我们发现，一贯道中虽然有着唯一性的神格“无生老母”，但事实上它还是承认民间既有的所有的神祇^①。在这种多神并存的情况下之神明启示的文字意义，其性质与一神启示下所产生的那种绝对不可违背的严峻感，其间差别很大。

依据一贯道之文化逻辑的内在理路来说，一贯道预设了一个最高位阶的“神明/道/天”，而又它经过了中间一个“明师”，或者是圣人，或者是具有某种“天命”而可以担任特殊神圣使命的人物之媒介，而可以将这个最高位阶的实体传递给一般人^②。其传递的方式，可以透过某种神秘主义的方式，像是一贯道中的“点传”所采取的仪式，也可以透过经文的造作而将“神明/道/天”具象化在经文的字句当中。这个“神明/道/天”虽具有最高的位阶，它的运作场域却是无所不在的，贯穿在政治活动、小区、家庭与个人修养之中。在“神明/道/天”存有状态里的“道”，代表着贯穿在一切动态情境里的基本原理。道是既抽象又无所不在的，如果只是过度执著与自身教门的某些形式而脱离于道的本质，则无法得道，而应该回归到一个更本源与更整

^① 参考十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第13条所述：“一贯道所供奉神佛，为主宰三界十方之明明上帝。因其位居无极，而为开天辟地生人之道母，故又称老母。其下协办天道之神圣，如诸天神祇，以及弥勒古佛、观音古佛、济公活佛，均为本道所供奉之神佛。”

^② 参考十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第18条：“本道主教天然师傅，因系奉天承运，宣传大道，专心阐扬一段真传，教化贤良，普度收圆。”第54条：“吾人入道之后，经师尊指点关窍，智慧大开。”

体性的层次而与这个“道”做真正深入而完整的联结^①。

一个进一步的命题或是神秘主义式的宗教建构，则是一贯道所强调的。在历史过程中，有所谓的“道统”的存在。在某种程度上，这当然是延续宋儒朱熹已经建构出来的“道统说”而加以延伸与扩展的。就逻辑上来看，既然道是无所不在而且是有可能超越社会阶层的，任何人便都可以体现出这个道。在这种无所不在的性质之下，道无法被垄断。但是，如果道是如此的尊贵与崇高，甚至带有神秘主义的性质的话，我们如果进一步去预设着一个道统的存在，似乎也并不违反那种认为道可能是无所不在的假定。

在一贯道中，相信某些历史人物体现了并且传递了这个道，并且认为这个道统首先出现在那些能够体悟道的明君、圣人或君子之上，但现在它则流传到了一般平民之上。一贯道对于道统的建构，在孟子以前的部分，完全接受了朱熹所建构出来的传承，接下来则试图建构自己的版本。进一步更重要的是，以一贯道自己特有的语汇，道统的建构与当前的社会情境间也开始有了密切的联结，于是，如同张天然所述：

三代以上，道在君相，一人而化天下，为青阳劫。三代以后，道在师儒，三教继续而出，各传一方，为红阳劫。现值三期末会，世风颓坏，浩劫流行，大地无完土，道在黎庶，人人成道，各各成佛，为白阳劫。此大道之沿革也。（《性理题释》第3条）

三代以上，道降帝王之家。三代以下，道降师儒之家。时至

^① 参考十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第59条所述：“总之三教大道，皆以性理为宗旨，其纲常伦理，均系性天中流露，性体既明，伦常不习自正。所谓明体达用，本固枝荣，自然里也。可惜佛教失其‘妙道心印’。道教失其‘金丹口诀’。念经诵忏，乞食人间。儒教失其‘心法性理’，举世文人，不过寻章摘句，若问‘知止定静，收视返听’之工，‘穷理尽性，养性率性’之法。知者无几！致使三圣宗教，临于废绝。所以一贯真传，必须三教齐修，不偏不倚，行儒门之礼仪，用道教的功夫，守佛家之规戒。小用可以延年益寿，大用可以明道成真。此修一贯道者，不可不注意也。”

今日，道运是应在庶民小子身上。时机如此，绝非人力所致也。

（《一贯道疑问解答》卷下第2条）

一份教内的书籍更详细的解释道：

过去“君”“师”是一体时，受天之命，表示握有两种权力，即治民之权和教民之权。政教分裂后，受天之命的含义，可以是为君，亦可以是为师。以孔子之至德，未能践天子之位，不能说他没天命，他的天命是“至圣先师”“万世师表”……故大德者，必受命，应包括“君”“师”双重意义在内，非“君”所可垄断，亦非“师”所可独用。惟后之为君者，天禄甚短，大都及身而绝，甚者未及身就断绝。而师者则不然，享有万年的福禄……而师儒若无法维系教化的重任时，教化的责任，再往下移到庶民的身上，亦理数之所必然也。（李学忠、林秀英 1992：13~15）

一贯道这种对于道统的建构，由其内容来看，它已经明白宣示了：华人文化的大传统，目前已经被传递到了一般平民之上。

那么，如何解释“一贯道之将传统的经典，整个予以搬动或增减，甚至于将朱熹都搬出来，由天而降向大众序说他所批注的《大学》《中庸》于圣意有所不明”这一类对待经典与古代圣人的方式呢？这里，我们或许可以这样说：传统儒家的经典，自孔孟以来都是由士人所造作，而读书人对于经典的理解，在唐朝以前，通常并不会带有太强烈的宗教气息。不过在唐宋以后，读书人对于儒家经典的理解，开始产生了一个很大的转折，主要也就是为了对抗佛家，部分儒家士人站在心性论的角度，试图对于传统儒家经典重做整理和诠释（宋光宇 1996：12~15）。北宋二程大力推崇《中庸》《大学》，认为其乃“孔门传授心法”，朱子更是大力推崇四书，透过把四书列于五经之上，而将儒家的内容予以理学化，也就是将其解释成贯通自然界与人生的宇宙原理（Tu 1993：167~182）。

这之中有两点非常重要的发展，一个是儒家自此有了更坚实的心性论的基础，并可能成为一种向内证成个人主体的修身之学。现在，透过朱熹等人所产生的所谓“儒学第二期的发展”（Tu，1993：167

~182),儒家开始“发展了一种包容广泛的人文主义视阈,这一个视阈将个人的修身同社会伦理、道德形上学以及一种总体性的人生哲学有机地结合起来”(杜维明 2001:151)。

另外一个发展则是:承续“孔门心法”的概念,朱熹又发扬了所谓“道统”的概念(钟云莺 2004:57)。朱熹接受了韩愈的说法,认为孔子之道至孟子没世已不传,并更以“孔门传授心法”的观念,试图使四书的道统体系得以连贯。朱熹认为二程兄弟遥契孔门心法,故得而承续孟子以后之道统。在此,朱子结合了“道统”与“心法”的两种说法,而建构出儒家的道统,在作用上于是可以使得儒家圣人之道上有源头,下有承传,可与当时的佛教相抗衡。

就民间宗教的立场来说,一方面朱熹所辑录、整理与加以新诠释的四书,的确使传统儒家有所转向而带有一种更浓厚的宗教气息。但一方面则这显然还是不够,因为它还没有能够使传统儒家经典真正变成宗教意义上的经典。相较之下,出自于民间一般大众的立场。于是我们看到,到了现代,新出的《大学证释》与《中庸证释》中,也就一方面肯定朱熹所编的《大学》《中庸》在体会道统与心性之学上的过人之处,一方面却也适时让朱熹临坛,大发忏悔之言,表明承认新出的《大学证释》与《中庸证释》,也就是被充分“宗教化”以后的《大学》和《中庸》才是真正的圣人之学。

在民间这种经典的拟制与道统的建构之过程里,我们发现其中涉及几种最主要的运作机制:

1. 要在华人文化传统中产生一个草根性的原教旨主义,首先需要将传统的经典,尤其是儒家的经典,将它由原先并非完全是启示性经典的背景,完全转化成一种启示性的经典的背景。在此之后,华人大文化的大传统等于是再度历经了一次重大转化,由原先已经经过宋明儒学学者加以转化,也就是人本宇宙论(anthropocosmic)的转化(Tu, 1993:168),之后的经典为基础,再进一步转化成一套新的系统。新的系统中会将传统经典放在一个神明启示的氛围里,譬如强调三期末劫即将来临,于是经典中所强调的修身的必要性显得愈来愈

愈为迫切^①,以及借由扶鸾而让神明不断降临以确定经典中所述之传统道德的重要性^②等等。这样将一个传统经典重新赋予了宗教化气息的做法,一方面更能有助于一般大众去满足其关于个人救赎的迫切需要,一方面也更能去为集体文化认同的时代焦虑寻找一个新的可能出路。

2. 当代“新出的”古典经典的版本,也就是透过神明在当代再次降鸾,而对传统经典中的文字加以提出修正或提出新的时代意义之后所出现的经典,有助于将古典的文化传统,产生与当前时代的相关性。新版本经典的存在,实质上也就体现了这种关联性,并且它也将激发了一般大众在心理上对传统发生新的兴趣。新出现的版本可以不必然是起源自自身的教派,只要它是来自于一个没有竞争性的来源,则也可以被教团所采用。例如,一贯道发一崇德组在1980年发生“三才出走”的信心危机之后,开始以经书的研读为训练教内人才的主轴(吴静宜 1998:22~25),而此时《大学证释》与《中庸证释》这两本书被发一崇德组采用为教内的主要典籍^③。虽然其并非发一崇德组自行扶鸾而出,但是因为民初的救世新教已非现存台湾的具有竞争性的团体,于是一旦出于需要,一贯道有可能采用其版本,来达成那种将经典赋予启示性的性格,以及将经典赋予和时代有关的新

① 参考十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第14条所述:“时届‘三期末劫’,明明上帝特命弥勒古佛与观音菩萨、济公活佛,应运救世,共办收圆大事。由弥勒古佛执掌天盘,济公活佛执掌教盘,飞鸾宣化,救世度人,是以吾人入道以后,对于心性,勤加修炼,以为进道之阶。对于师尊,尤须诚敬供奉,以本饮水思源之意。盖师尊始可以重道,感恩自应之图报,此必然之理也。”

② 参考十八祖张天然在《一贯道疑问解答》卷上第38条所述:“时至今日,风俗败坏,伦常道德,沦丧殆尽,芸芸众生,墜入轮回。上帝不忍,大发慈悲,降道拯救。遂借木笔沙盘,宣传先天大道,一贯真传。自古真道天借人力,人赖天成,故名代天宣化。愿人人改恶向善,立志成仁,尽皆明善复初,使亿万性灵,得超理天。此一贯道所宣化之不二法门也。”

③ 感谢钟云莺教授提供相关资讯。

的联结性等这些目的。

3. 天上神明的下降著书，更新并再次确定了“神明/道/天”这个真理的最高位阶，以及这个位阶和人类之间的紧密而不可分的联结。在这种联结中，既将一般民众的宗教信仰和热忱予以再次的充电，也间接肯定了最高位阶之存有并不脱离于一般大众的日常生活世界。

4. 古典的经典是属于社会全体大众的，但是经过民间教派所更新过后的经典，它开始在经典文字的阅读与理解上，画出一条教派性的分野。这一条界线的存在，固然将有碍于社会大众的参与到这一个教团里来。但界线的存在，仍适度维持着与传统经典有所联结的情况下，它却也有助于激发信徒产生一种强烈独有的心理上的满足感，并进而能刺激信徒产生较为强烈的宗教参与，和产生更为明确的集体性之宗教身份认同。

简言之，我们发现到，出于传统文化中儒家经典以及文化担纲者儒家知识分子二者都缺少一种“启示性”（宣称其讯息是来自于神明）的特质，这无法满足信众的宗教情感上的需要。于是，因应着时代的新需要，儒家或任何曾被大众宣称为代表华人传统文化的经典，有可能被有所增减、改动顺序，或至少是新加入某些来自于神明的评注，甚至在必要时，新的经典还会源源不绝的诞生出来，以满足于一般的信徒大众。这种种机制等于是将儒家与宗教的启示性有所结合，而创造出了一种特殊的原教旨主义之信仰形态。

（三）将文化性原教旨主义予以具体化，建构出具有“时代论”意涵的新经典

有一个虽然并非必然，但却也是经常伴随着基督教原教旨主义而出现的神学概念叫做“时代论”（Dispensationalism）：“将历史区分阶段，认为各个阶段皆为神所安排，而今末世即将来临，人类必须把握这最后救赎的机会。”

“时代论”发展自美国 1860 年内战以后对于圣经预言加以诠释的长期的兴趣（Marsden 1991:39~41）。它是一种用来理解圣经总

体性宗旨的特殊诠释框架，通常它会指出圣经中所纪录的历史是上帝治理人类的一连串阶段性的累积，这种透过上帝而产生历史性的阶段，也就叫做“时代”（dispensation）。在基督教的传统里的“时代论”指出，圣经中显示着人类历史的发展将经过七个阶段，在每一个阶段中上帝都将对人类施以新的考验，并有着他独特的救赎性的计划。在过去，多数的人类都没有通过上帝的考验，而每一个阶段性考验的历史，最后都是以上帝审判所降下的大灾难作为结束（Marsden 1991:40）。

根据前述“时代论”的诠释架构，我们如今活在历史的第六阶段里，而上帝即将降下极大的灾难，在这一阶段的最后，在经过七年惨烈的战争之后，耶稣将在耶路撒冷重新建立一个新天新地，并将统治世界千年（Marsden 1991:40）。在基督新教的原教旨主义阵营里，“时代论”广泛被采用。由于“时代论”者显示了历史的展现是完全遵照经典中的记述来发展的，这等于是将原教旨主义的取向与现实的历史发展之间加以联结了起来。这种联结既使传统的经典再度充满了活力，也有效地转化了信徒日常生活中的经验。一旦将这种“时代论”式的诠释加入了经典当中，原教旨主义就提高它的未来的指向性，并且也激发出信徒更为强烈的传教的动机。

当具有这种期待未来救世主来临的视野时，“时代论”对于现在的历史情境，往往带有一种悲观性的态度，Marsden（1991:41）指出：

“时代论”本身是相当反现代的，在许多方面，它看起来正像是一种与现代主义有所相对的反面。现代主义对于当代的文化充满了乐观，“时代论”则是悲观的。……现代主义者强调一种自然论，其认为对于宗教的了解不能忽略社会性的因素，“时代论”者则强调超自然因素的重要性，认为上帝介入于这个世间是我们当代问题的直接的解决方案。

这种“时代论”中反现代性的态度，暗示了我们：当适当的条件出现时，“时代论”有可能会转变为强烈的与现代性有所对抗的行动。此处，“时代论”的时间观，并不见得完全是来自于圣经经典中字面上

的含意，而往往还要经过一层对于经典字句重新加以诠释的手续，才能显示出隐藏在经典背后所可能涵盖的关于具体历史发展过程之神意上的秘密。这种方式虽然与原教旨主义的完全忠实于文字字面上的含意已不尽相同，但就其的自我宣称是完全忠实于经典文字之指导，以及其愿意牺牲所有世俗性的快乐来追寻一种永恒超世的救赎的这些宗教态度而言，不但与原教旨主义的基本行动取向相同，往往还更有助于强化一个原教旨主义既有的立足点。

若拿一贯道和西方基督教传统中的原教旨主义相对照，其中我们同样看到了关于“时代论”的建构，也就是透过将确切时间观以及末世即将来临的历史蓝图加入于论述当中，而使得教团具有更为具体的时间论述和更为有效的动员模式。以具体内容来看，一贯道教义中的两个基本元素，出现了类似于“时代论”建构的痕迹，一个是三期末劫的论述，也就是认定第三期末劫白阳期即将来临的宣称；另一个则是关于祖师传承的建构，在其中以“天命”的形式，而将历史发展轨迹背后的神圣性质，以一种既是教派种垄断性的，但却也同时是大众性的形式（一般平民被赋予了更高的承受天命的可能性）而被呈现了出来。

关于三期末劫，先是来自于佛教中之“劫”的时间观（林本炫 1990:13），后来在中国受到宋明理学的时间观（宋光宇 1983:87~90）以及道教末世观等之影响（陈信成 2000:23~28）逐渐成形，到了宋以后以广为各种民间教派所采用。三期末劫的说法中，认为天上老母派遣了各种仙佛来人间拯救其失散的儿女，首先是燃灯佛，然后是释迦牟尼佛，但是前两位仙佛只拯救了一小部分母娘的子女，而现在，其他尚未得救的人，只有期待第三位，也就是最后一位仙佛弥勒佛，来对大家加以拯救。而今，根据前述这一个在民间广为流传的救赎蓝图，一贯道宣称它的十七祖路中一（1849—1925），正是弥勒佛的转世与化身，所以由他开始，第三期而且也是最后一期的救赎计划，已经被启动了。

一贯道中“时代论”上的另一个建构，则是一贯道中对于教主传

承的论述。虽然一贯道不同的分支所提供的系谱稍有不同，但是有关论述的依据都是来自同一个来源，也就是一贯道十八祖张天然所写的《性理题释》。在书中第三条说明了一贯道的传承（1996[1940]:16~20）：

伏羲氏首出……此为道降世之始也。继由轩辕氏创文字……此谓道之成也。嗣后尧舜，文武周公，接续道统，心法一脉相传，谓之青阳应运，道之整也。幽厉之世……道转红阳……老子降世，发扬道宗，东渡孔子……孔子传曾子，曾子传子思，子思传孟子，孟子以后，道脉西迁，心法失传……迨至炎宋，文运天开，五星聚奎，希夷首出，濂洛关闽，如周敦颐、程颐、程颢、张载、朱熹等相继而起，真儒赖以昌明。然而运不相逢，究未继续道统……梁武帝时，达摩西来，真机复还于中国。此为老水还潮也。……至六祖衣钵失传，有南顿北渐之称，其实道归儒家。六祖渡白祖、马祖二人，道传火宅，是为七祖，罗八祖，黄九祖，吴十祖，何十一祖，袁十二祖，徐杨十三祖，姚十四祖，王十五祖，刘清虚十六祖，此乃红阳十六代圆满。道转白阳，弥勒应运，路祖为初祖，大开普度，大阐玄机，弓长子系，继续办理末后一着，三曹普度，万教归一。三代以上，道在君相，一人而化天下，为青阳劫。三代以后，道在师儒，三教继续而出，各传一方，为红阳劫。现值三期末会，世风颓坏，浩劫流行，大地无完土，道在黎庶，人人成道，个个成佛，为白阳劫。此大道之沿革也。

在前述这些话里，笔者以为，其中最有趣的部分并不是关于每个教主出现的确切日期。事实上，在前述这个道统的陈述中，前后教主之间年代的距离经常出现不合逻辑和难以理解之处。反而真正具有理论意义的面向应该是：前述这一个道统的建构，让我们看到了，在华人文化既有的宗教与文化背景里，一贯道如何成功的建构出来了一套类似于“时代论”的说法，而这种说法正是原教旨主义所惯常使用的一种理解时间与历史的方式。

在一贯道所建构的这个末世论里，天命的传递由黄帝到圣人，而

到如今已经被传到了普通人的身上。第三期之末劫的时程，正式开始自一贯道的十七祖，而透过一贯道的十八祖张天然，他也是一贯道的最后一祖，他已将天命传递到了人世问。

我们从这一套新建构起来的“时代论”里，看到了其背后所隐含着的重要意涵是：首先，我们看到，虽然一贯道不断强调道的内容是一种包含性的而不是排他性的，任何人都可以获得它，但是在此却显现道统，它是排他性的，也就是在同一个时间内，只有某些人能够居于道统的位置。这个道统在历史上从来没有完全中断过，在一贯道十八祖张天然之前，道统一直是单线相传的。也就是说，在同一个时间，只有一条单线拥有这种道统的正当性。通常我们说“三教合一”，似乎暗示着华人地方性的教派活动，是将儒教、佛教与道教同等看待的，但是由前述呈现的“时代论”之建构蓝图来看，清楚的显示着，在同一个时间时，只有一位教主承担着道统。从这里可看出民间教派团体常有“三教合一”的名称，虽然承认着三教各自拥有着同样的正当性，但是在这些同样正当性的背后，还预设了一个超越三教却又能同时体现出三教的道统的存在。这个道统甚至还关系到了救赎的给予与传递，而在同一个时间里，也只有一位是真正承继了这个道统的人。如同张天然在《一贯道疑问解答》卷上第25条所述：“一贯道之道统，是一脉相传，一师一祖，应运传道。是以一贯道中，只有天然老师奉命传道，此外更无别人，修道者不可不注意也。”其次，我们注意到，虽然这个道统自伏羲以来在人间从未中断，不过在中国，在孟子与达摩之间，道统的确中断过。这清楚地表示着，儒学的知识并不等于道统，历史上大部分的儒家知识分子，即使如儒家的哲学家周敦颐、程颐、张载、朱熹等等，他们对于道统的维系有极大的贡献，但是他们离真正的道还很有距离。而到了当代，道统更是已经被传递到了一般平民身上了。

至此，一个我们有必要讨论的问题是：如果在基督教里，“时代论”的建构，是由必须要透过对于圣经的诠释来产生，那么一贯道的“时代论”，它建构的基础又是来自于哪里呢？

显而易见的，一贯道之“时代论”的建构，也就是三期末劫的说法，其基础不是来自于儒家的古典经典，如前所述，因为在古典儒家的经典中，缺少这种具有启示性质的文字。我们看到的是，一贯道的各种与“时代论”有关的想法，更多的是根植于明清以来民间教派活跃发展的土壤。更具体来说，也就是来自于明清广为流传着的所谓“宝卷”中的记载^①。

宝卷，通常是指扶鸾所出的经文。但广义地说，各个民间教派自行创立的经文都可以被称为宝卷，也可以包括了教派的领导者们所书写的文字和集体性仪式下所产生的鸾书。自从宋朝以后，来自于各个民间教派的宝卷就已在社会上广为流传，还被大量印刷了出来，这使得教派里写就在“宝卷”上的教义和宇宙观有了愈来愈多的读者（Seiwert 2003:228）。在这些“宝卷”中，影响力最大的一部是15世纪末至16世纪初时罗祖教中所产生的经典“五部六册”（喻松清1987；郑志明1985），其大约在1480年间出版流通。该书借用了许多佛教的观念，透过唱诵的形式，表达出三期末劫以及无生老母的相关内容，其内容在当时已是各种民间流传的通俗观念，不过经过文字书写以后，五部六册书中的内容，更成为明清以后各种民间教派概念上的一个主要来源。

而在这种民间的背景之下，明清以来至今，一个民间教派要建构出一套关于“时代论”的论述，它并不同于西方基督教的状况，是以透过诠释古典经典而来达成，因为显然的：（1）在华人社会里，这类关于末世救赎论的论述，在古典经典中向来缺少明确的记载；（2）虽然“宝卷”可以视为某种经典类的书籍，而且其书中确实记载着关于末世救赎的蓝图，但它们通常又是来自于某些教派性的团体，而不能说是毫无界线的，属于每一个社会大众。

结果是我们看到，当为共同文化传统所接受的儒家经典缺少启

^① 关于民间宝卷与各种劫变思想流行与普及间的关联性，参考庄吉发（2002:411~428）。

示性的色彩，以及当广为流行的宝卷中所记录的各种关于末世救赎论的神话已经被不同的教派垄断为自身道统正当性的基础时，一个新的教派若要来承担此末世救赎的使命，它似乎只能透过新的鸾书的造作来重申此民间已经普遍流行的末世观，和进一步的来宣称出天命已经降临于自身教派的历史事实。

而在一贯道中，我们所看到的有关过程，正是它新出两本经典来有效的垄断那些在民间已经广为流传的末世论的神话。这两本经典，一本是前面已经提到过的《弥勒救苦真经》（1926年出现），一本是《王母训子十戒》。这两部经书都是鸾书，后者是1941年在大陆一贯道的道坛中所产生出来的，书中共有十个章节，经由一种母亲恳切思念孩子的语言叙述模式，而将三期末劫的神话再现了出来。

这里，在华人的社会文化脉络里，出现在民间教派的活动领域中，我们看到了两个和“时代论”的建构有关的连续性的过程：（1）先将一般社会民间既有的末世论的神话，经由新的经文的造作，联结在自己的教派之中；（2）再透过经文来加以宣称：末世已经来临，而自己的教派目前已承担了末世中的救赎使命。

至此，民间流行的救赎神话，经由一个新的教派性的版本而再现出来时，也等于是将天命之归属垄断到一个特定的教派里来。于是这个属于华人社会中特有的“时代论”的建构，也就已经臻于完成阶段。

到了这个臻于完成的阶段，一个教派的教主便可以更自由的将这一套“时代论”予以扩充与发展，因为既然天命已经确实实的被传递到了教主所代表的道统之上，当然教主后续的言论，代表着无比的权威性。在一贯道中，如前所述，我们看到十八祖张天然对于道统的描述，已成为一贯道的信徒所共同接受的权威性的描述。

这里，我们清楚地看到，华人文化传统中的“时代论”的建构，不是透过解经者对于圣经的重新诠释来产生，而是透过新经典的造作，将民间已广为流行的末世神话予以再现在当前的时空中而产生，也就是以民间流行的末世神话为基础，进而不断产生新的启示性的文

献，并透过这个过程来垄断天命与道统之归属。在这个过程中，符合于时代需求的道统再度被确认出来，并被划定于一个特定教派团体的范围里，对于参与这个特定教派的信徒来说，则个人感觉归属于文化正统的充实感，和个人对于已获得未来永恒救赎的信心，二者同时都被提高了。

五 讨论与结论

圣典社会学，也就是探讨社会与文化过程中经典的创作、诠释，及其在教内与教外的宗教或社会性的功能。这些议题的探讨，必须要和一个地区的宗教与文化之制度性情境有所联结，才可能获得较为深入的讨论。而所谓的“原教旨主义”，因为它所涉及的，是一种借由回归经典和宗教传统，而得以在当代社会产生团体认同和新的行动策略的宗教活动。因此它的操作必然和圣典社会学的研究范围有关。我们以当代台湾社会中近似于“原教旨主义”行动模式的教派性的活动——一贯道发一崇德组的经典运用与经典诠释——为研究焦点，特别有助于我们产生一个可用来分析华人社会宗教文化中的“经典社会过程”之圣典社会学的研究典范。

严格说起来，如果我们定义“原教旨主义”为一种为了因应时代需求而产生的，对于既有文化符号的挪用与重组的话，则只要是在时代变迁过于快速的情况里，当人们想要凭借传统来与外界的快速变迁有所对抗的时候，这时原教旨主义的文化或行动取向就已经出现了。因此，它是可能存在于任何时空里。不过，如同我们前面所强调的，目前全球性“原教旨主义”的扩大，包括在许多不同宗教场域中都同时出现的想要对抗现代性的文化行动，以及愈来愈与全球政治冲突相联结在一起的普遍兴起的传统宗教团体的复兴，则是一种晚期现代或后期现代的现象。简言之，原教旨主义的出现，在历史上可能并不是新的，但全球性之原教旨主义的流行，以及传统宗教在受到现代性中的世俗化和私人化过程的挤压后，如今开始大力反弹而欲重

回公共领域的这种发展态势，则是 20 世纪以来的一个全新的发展。

虽然所有的原教旨主义都带有一种战斗性的立场，但是并非所有的原教旨主义都会采取暴力性的手段。这里面，由外在因素来看，我们发现，存在于宗教团体外部的不同的政治和社会因素，会导致相当不同的结果，例如：

1. 由民间社会既有的政治参与传统来看：在一个比较成熟的民主社会里，即使好战性强的原教旨主义者，也有可能被引导到公共场域里来进行辩论，而不至于发展成为暴力性的行动；或者在某种场域里，如同瞿海源(2006 二:149)所指出的：“一贯道以儒家价值为主的忠孝思想以及大致趋向保守的传统价值观，和执政当局所长期肯定和诉求的基本上是一样的。”在这种情况下，除非政府干涉压抑过大，宗教团体还是比较会自我限定在非政治性的领域里，而不会一开始就试图进入公共领域中进行有关活动。

2. 由谁是提倡原教旨主义的主要行动者来看：是国家，是僧侣阶层，是文化精英，是那些觉得被世俗性的国家体制所边缘化的多数群众，或者是那些想要采取暴力手段来扩张其全球性的政治影响力的少数？由不同的社会组成来发动，可能会采用不一样的手段来自我呈现其立足点。

除了前述的理由外，如果我们由圣典社会学的角度来看，则更为关键的问题是，宗教之性质与宗教组织发展之制度性情境的差异，会影响到每一次圣典的造作或者再诠释。这导致对每一个地区或者宗教团体，在产生出“原教旨主义”这样的文化行动时，便会产生出模式性的差异。

先就西方基督教世界的传统来看，这个问题比较单纯。在启示性的经典里，或者是由先知揭露出神明的启示而被记载了下来，或者是直接纪录了神明(如耶稣)在世的事迹，经典中于是已经建立了一个绝对性的，且是与世俗相对之超越性的标准。除非不承认这一个宗教传统，否则不可能再产生这等同于唯一性圣典的经书，而后续的文字造作，基本上也只能出现在关于圣典诠释的这个范畴里。

但是因为这个唯一的启示性的经典，它在文字上建立了一个没有弹性、不能更改，而且又是极为超越性的标准，结果是，这样一个唯一性经典的存在，一方面有利于教团权威的集中化(例如西方统一性之教会的出现)，一方面却又极易与世俗性的政权长期处在一种紧张性(Bainbridge 1997:82~83)。而因为有着这种绝对性启示的存在，如果当一个宗教组织为了发展而过度妥协于世俗国家的权力时，在内部自然有可能会产生凭借经典而得以出现的改革性的力量(也就是教派)，这演变为欧洲在 16 世纪以后的“教会/教派”(Church/Sect)发展模型之对立。其中，教会是一个制度性的统一的宗教组织，大家一出生就生活在这样的一个制度性的宗教环境里面。教派则是一个教义上的异端组织，是一种社会上的少数，但是一种有选择性的志愿参与团体，信徒相信他们是唯一可以获得真正救赎的对象，教派往往是站在改革既有教会的立足点上而开始发展的(Weber 1963:60~79)。基本上，当教会过于制度化与过于妥协于世俗时，因为圣经有着绝对而超越性的性质，它乃往往可能成为教派要从事改革时的依据。而一旦当一群人分裂出教会之外，组成独立的教派，教派接着可以藉圣经而得以自我维系、自我区别(区别于教会和外界世俗性的文化)和建立团体上的认同(Clark-Soles 2003:23~39)。

以上这一套运作模式，搭配经典的性质和宗教组织运作的基本模型来看，我们可以看到西方社会中的“圣典社会学”的一个基本范式。以最简化的方式来说，若括号中的左边是宗教传统中的经典的性质，右边是宗教组织发展的基本形态，那么我们可以这样加以表示：“绝对超越性的一次性的启示：‘教会/教派模型’。”这一个模式将会决定性地影响到这一个地区对于经典之理解、诠释和挪用，以及教团的分化等所出现的形态。

而这种模式到了现代社会，改变并不太大，唯一变化的是，在某些多元化较为剧烈的地区(如美国)，整个式子中右边的“教会/教派”模型，如今变成为了“教社(denomination)/教派”模型。也就是在多元化社会中，不再有正统教会与教派的明显区别，妥协于主流性社会

价值的宗教团体都可以被称之为“教社”，而不再有传统式的统一性的教会了。不过另一方面，教派却未消逝，因为圣经的绝对性，当面对着宗教团体的过于妥协于世俗时，必然会促使新的批判性的“教派”不断出现。而原教旨主义，则是属于当代“教派”团体中较为激烈的圣经的遵守者。

华人社会中的状况就复杂得多了，表面上不同的宗教传统中（佛教、道教）都各自有其经典，但以整体性的标准来看，就整个社会来说，自从8世纪以后，儒家已经取得正统性的地位（Henderson 1998: 69~84; Weber: 165）。而儒家的经典也愈来愈被绝对化，不论是教育体系和政治体系都完全奉儒家经典为主臬。如同 Weber（163—164）所述：“教育，完全透过对于古典经典的研读而有所传递，经典的声望和正统性的形式是绝对的。……如同 Legge 所说的，儒家已经成为了绝对性的关于传统之经典化了。”这里，一方面说明了儒家经典已经成为了中国最为正统性的经典，一方面说明了这些经典的内在精神，也正是一种传统主义的，它是以假设过去存在的一个理想世界为蓝图，而构筑出有着阶序性伦理观之乌托邦的想象。

而涵盖在这些儒家经典背后的主要精神，我们再度引用 Weber（169）：“儒家的理性，建筑在一套秩序中的合理性的精神上。……[儒家的]伦理仍是和平主义、入世性和敬畏鬼神的。”而在敬畏鬼神这一点上，虽然儒家经典中并没有明确记载鬼神或超自然的事迹，这却在功能与作用上，保留了超自然事物与儒家经典之间可能兼容的一种可能性。Weber（169—170）继续说道：“魂灵是带有道德属性的，在中国，就如同在埃及一样，司法体系带着非理性的特质，这个特质来自于信仰中相信受压迫者的魂灵定会回来报复，尤其是在那些死于自杀、苦难和绝望的例子里。至少在汉朝以后，信仰体系中开始投射出一套理想性的官僚体系和可以向天进行申诉的权利。”

或许是“在社会与经济变迁中，帝国秩序维系之困难，导致其必须以儒家经典来支持帝国的阶序和社会的稳定”（Pfister 1993: 100），而后儒家经典逐渐成为中国所共有的经典，而其基本内涵，如

果我们能够接受 Weber 前述的说法的话，那么这是一种以恢复古代秩序为想象蓝图的一套合理性生活方式之代表性的记载，而其对于鬼神的问题，虽未明确记载，但出于社会功能的考虑，而始终对相关议题保留有开放性与兼容性。

前述所说的是关于中国经典的内在性质，而就中国的宗教组织来说呢？不完全同于西方基本的“教会/教派”二元结构，分析上来说，在传统中国社会中，我们至少可以举出三种既相互对立，又在内容上相互彼此吸纳的宗教组织：第一，混合性形态的政教合一的“混合性大教会”（Diffused Church），一个根植于儒家五伦与宗法思想的正统帝国及家族连带体系（Robertson 1970: 122; Martin 1965: 7），而民间信仰也是属于这个大教会中的一部分；第二，合法性教派（Established Sect），为帝国所承认，且宗教体系或者被限制在边缘性的位置，或者被“宗法化”而不至于会威胁到主流社会的基本价值与生活方式，主要是佛教和道教；第三，其他非法性的教派。

在中国，经过长期历史发展的结果，合法性教派已不再是以改革大教会为宗旨而存在的（不像西方“教会/教派”模型中教派对立于教会的关系），反而仅仅是在帝国控制下，所允许的较为私人性的社团活动。相较之下，真正和大教会对立的，且具有改革性企图的组织，是第三种宗教组织，前述所称的非法性的教派，而在这里，依其性质，笔者在此称其为“教派性的教会”（Sectarian Church），也就是它和“大教会”的宗教基础是相同的，但是出于“混合性大教会”的脱离于文化规范或是经典中的真理。因此“教派性的教会”出于回归真理的必要性，而成立了一种区隔性的组织来捍卫真理或捍卫特定的生活方式。不过这种教派性的举动，它的立足点却仍然是教会性的，而不是教派性的，因为教派的精神，本身已经违背了中国儒家经典中肯定现实生活秩序的基本前提。换言之，我们看到了一组“混合性大教会/教派性的教会”的对立结构，后者有强烈的批判与改革的立足点，只是这个立足点仍是以儒家现实合理性的生活秩序为基础，而非脱离于现世的超越性的教派性的立足点。在这组基本结构以外的“合

法性教派”，反而是比较补充性和附加性的（笔者 2004：47）。换句话说，在西方，教会与教派间可能会出现正当性上的相互对立，在华人世界，这种对立，则存在于“混合性大教会”和“教派性的教会”二者之间。但是存在于其中的对立，是以合宜的现世生活和理想社会秩序为基础，而不是以一种超越性为基础而展开的（如教派对于教会的对立）。

明清以来大为流行的民间教派，在这里，被我们称之为是“教派性的教会”。它们的性质与社会组成，当然是高度混杂与复合性的，不过就“圣典社会学”的角度而言，以此“教派性的教会”之词汇，来捕捉这些团体在经典诠释之社会过程中所可能扮演的关键性的角色，可以说是相当合适。因为这些团体，既是要以重新回归经典的角度来对主流教会进行改革（这里便有教派性的气息），但其所要恢复的，更像是一个和谐的整体性的社会秩序，而不是一种对于绝对性之宗教精神的追求。就此而言，它又不像一个教派，而较接近于教会。

归纳言之，对照于前述所提过的西方传统社会里的“圣典社会学”的基本模型（括号中左边是经典中所呈现的真理的性质，右边是宗教组织分裂与改革的基本模式），当西方是“绝对超越性的一次性的启示‘教会/教派模型’”这样的范式时（一个宗教团体的对于传统的回归，通常是教派依据固定圣经的经文，而对教会和外界社会进行批判），在传统华人社会则是“与神灵世界兼容，且假托于传统之关于现世生活的合理性原则：‘混合性大教会/合法性教派/教派性的教会’”。结果是，一个回归经典或传统的文化行动，在华人社会里，指的是，“教派性的教会”，或者是依据既有的经文，或者是允许神灵再一次下降造作新的经文，而指陈出一个依据传统而来的合理性的生活方式。其批判的对象，一方面是外界失序与脱离于合理性的社会，一方面是“混合性大教会”的脱离于天命所赋予其的轨道。

不过，我们注意到，前述这样的范式，仍是建筑在逻辑推理上的。事实上，前述这样的一个显而易见的文化逻辑，在传统中国，尤其是在“混合性大教会”的结构里，宗教与政治权力完全合为一体的情况

下（不像中世纪以来的欧洲，教会与国家是两个机构，其间有着各种控制上的空隙），它完全不容许任何对于“混合性大教会”的批判或挑战，以至于它很难在历史上有所开展。即使有，也是片段的，局部的，是在没有跨区域之整合性的组织存在的情况下而进行着的（例如各地零散的鸾堂就是这样的一种组织形态）。

同时，对前述文化逻辑之发展所存在着的另一个障碍，是“混合性大教会”中的祭司阶层——儒家知识分子。它在相当程度上把“混合性大教会”中的宗教情操限定在伦理规范与礼仪的层次，而尽量与一般百姓的神灵崇拜的品味做了一个阶级性的区隔。这虽不见得会否定新出现之神灵启示其文字上的正当性，但至少是将这些崇拜神灵的活动一直压抑在一个地区性的层次。

到了当代的台湾社会，原传统社会中的“圣典社会学”的范式：“与神灵世界兼容且假托于传统之关于现世生活的合理性原则：‘混合性大教会/合法性教派/教派性的教会’”，开始出现了一些新的变化，最主要的就是：“混合性大教会”的崩解（但未消失），政治权力开始与传统“混合性大教会”中的象征符号脱钩；“合法性教派”依然存在，但已不是唯一合法的制度性教团，以及“教派性的教会”一方面不再处于非法的位置，一方面它竟然有可能成为传统经典在当代社会中的最主要的代言人与诠释者。

进一步来看，在这种新的范式里，原来存在着的两个有碍于华人“原教旨主义”发展逻辑上的障碍：“混合性大教会”中政治权力的强行干涉，和“混合性大教会”中祭司阶层（知识分子）绝对性的掌控了文化的主导权，而一旦随着传统政治制度的瓦解，这两个因素也就不再存在了。也就是当：（1）“混合性大教会”与政治权力脱钩后，“混合性大教会”已无法透过政治性的力量来阻挡“教派性的教会”之活动；（2）当“混合性大教会”现在主要只剩下了民间的层次，当“混合性大教会”中的国家层次，不再是以儒家知识分子治国，当“混合性大教会”中原有的祭司阶层——儒家知识分子——之开始与此“混合性大教会”有所脱离，这种种因素的出现都会使得传统儒家经典，在没有

传统知识分子来进行某种品味的区隔之下,不再有可能维持其与“民间以启示性为主的宗教理解形态”间的一个较大的区隔性。简言之,当代台湾的社会,已产生了一个完全无碍于华人社会之文化性的“原教旨主义”自然发展的机会^[2]。

归纳言之,我们发现,原教旨主义用一种复古的形式,凭借对于圣典的再定义与诠释,建立清楚而不可违背的行为规范,划定明确的己团体与他团体的界线,以来帮助某个群体来对抗快速的社会变迁。这是一种具有文化普同性的宗教与政治取向。但是受限于特定的宗教传统中已被大家所公认的经典的性质,一个地区长远以来关于宗教团体间的分化(或者说分裂)、对立与合作的组织发展模式,还有外在世俗社会与宗教范畴互动的模式等等,都会造成原教旨主义产生不同的发展路径。

如前所述,在西方传统社会,依经典性质和宗教组织发展模式来看,是一种“绝对超越性的一次性的启示‘教会/教派模型’”的形态;在传统华人社会则是“与神灵世界兼容且假托于传统之关于现世生活的合理性原则:‘混合性大教会/合法性教派/教派性的教会’”的形态。在传统华人社会,核心经典本身不是启示性的,但却不排斥启示性的存在,甚至与可能与宗教性的神秘主义有所联结。但是在“混合性大教会”的架构下,出于中央政治权力的箝制和祭司阶层(儒家知识分子)的刻意区隔,启示性的内涵不能公开而全面性有所发展,尤其是不能以“教派性的教会”之具有明确对抗性之组织形式来出现。但是当前的社会情境,在新的范式(或是说已经破碎了的旧的范式):“与神灵世界兼容且假托于传统之关于现世生活的合理性原则:‘没有祭司阶层与政治权力的混合性大教会/与其他宗教团体地位均等的教派/可公开活动的教派性的教会’”里,各种有碍于“教派性的教会”发展的因素都消失了,华人文化传统中的原教旨主义也得以得到更为公开扩展的机会。

而在一贯道中,我们得以观察到的这种文化性原教旨主义的运作模式是:一方面回归于传统经典,一方面又在原有公认的经典上

不断加入启示性的性格(以扶鸾的形式由神明来肯定传统经典)。同时,必要时可以直接将启示的性格加入于传统经典中而成为新的经典。这种新的经典(如《大学证释》、《中庸证释》)甚至可能取代原来的经典,除此之外,一种拟制性的道统观还会被加入于论述中来区别出己团体与外团体间的差异。这整个原教旨主义实践过程的产生,与西方透过诠释圣经来定义行为和划定团体疆界的方式有所不同。显现在缺少了启示性的经典,以及文化核心的内容并非绝对的超越性而是现世生活合理性原则的追求时,一个以回归于传统为目的的原教旨主义,在原传统经典的架构中,竟然还可以(甚至必须要如此)透过新经典的不断出现来予以强化。在这里我们所看到的并不只是一个大小传统间可以流通和相互联结的过程,而是只有当大传统中的文化符码被联结在民众生活中所存在的一个更根本性的“文化基因库”(施舟人[Schipper]的用语 2002)上时,它才会产生更为长远而深刻的作用。

注释:

[1] 在 Marty & Appleby(1991)所编的关于全球原教旨主义的论文集当中,也将东亚地区列入考虑。其中的一篇是杜维明(1991)所撰写的《在工业东亚区域的儒家的复兴》,该文中试图探讨 1980 年代后东亚各国的经济繁荣是否已显示出儒家的当代复兴?杜维明认为关于儒家的传统是否已真的在当代蓬勃发展还有待观察,但他也指出,东亚的核心价值始终是儒家的,这一点即使在当代全球化的情境里仍然有效,杜维明说道(Tu 1993:218):“儒家文化就形成东亚的精英和一般大众的教育、理论和实践的政体、文字和口头的符号表达上占有枢纽的地位,因此,在伦理一宗教的意义上把东亚说成是‘儒家的’,在有效性上可以与下述相比:用‘基督教的’、‘伊斯兰教的’、‘印度教的’、‘佛教的’来界定欧洲、中东、印度和东南亚。虽然这样的表示相当粗略,但却给了我们某种生命取向的意义。”也就是说,儒家是一个重要的人类文明的资源,它可以与道教、佛教、基督教一样作为一种宗教,它的性质与其他宗教不同,像是并没有固定的教团组织,但是它仍有可能作为一种重要的对话资源和道德复兴的基础。而未来到了儒学发展第三期,也就是所谓的继儒学第二期宋明理学之后,吸收西方民

主科学精神后的“儒学第三期”发展，有可能将会蓬勃的展开（杜维明 2001：82）。在杜维明的眼中，未来儒学的发展，它的契机不是在于中国内部，而是在于西方文化发展过程里，也就是由于至今人类所碰到的危机和困境，在这种情况下，文化多元发展的趋势不可抗拒，而儒学第三期发展的意义正在于此，因为它有助于解决西方文明发展的深刻内在矛盾（杜维明 1996：436）。而我们也可以注意到，杜维明所设想的儒家第三期的复兴，基本上是以儒家内在人文精神为基础，而它主要是由知识分子出来而加以带动的（杜维明 1996：437~438）。当然，虽然是放在全球原教旨主义的论文集当中，但其实杜维明所描述的议题，与原教旨主义议题之间，还不能说是完全相同。

[2]如果原教旨主义是由人们的感受归属于某个文化正统的情操中所引申出来的，那它是不是应该发生在最可能和文化正统相联结的地域上呢？而现在，我们看到的却是，在台湾，一个在地理上非常远离于中国中心的地点，开始出现了最为活跃的原教旨主义运动。如果尝试予以做更精细的说明，我们要说：原教旨主义的活动，在集体心理层面上必须要有的基础是：“建构或激发出一种特定的情绪上的感受，使人觉得他既是属于某个‘正统’当中，又正经历着这个正统正在被边缘化的危机。”而前述的这一个基础的出现，必须建立在三个前提之上：（1）集体互动和象征建构过程中所必须涉及的语言工具和媒介科技的成熟；（2）人们因遇到文化帝国主义或世俗现代性的压迫而产生了一种被边缘化的心理感受；（3）人们觉察到他自身可能是归属于，或者有条件参与某个特定的宗教或文化正统。显然的，原教旨主义的引发，不能缺少以上任一元素。正如同 Bruce（2000：117）在讨论到美国原教旨主义运动的分布时所说的：“宗教传统的强度是一个考虑，而社会变迁所加诸在一群人身上的情况又是另一个考虑。所以美国的原教旨主义开始于东北角，因为当地是最先感受到现代化的步调的。但是原教旨主义在美国的南方有最强的表现，因为基督新教在当地是最强的。”对照以上的说法，并观察一贯道在台湾的状况，于是我们可以发现到：首先，对于那些为中华文化所笼罩的区域来说，台湾显然比大陆还早一步接触到现代化的步调。因此，台湾人所早一步经验到的剧烈的社会变迁和文化压迫感，也早一步带动了原教旨主义运动在台湾的蓬勃发展。其次，我们看到，美国原教旨主义早期的领导者，如同 Lechner（1998：198）所描述的，大部分是高教育程度的都市人，有一些则来自于精英的体制当中。而在华人文化笼罩的区域，如我们已经描述过的，这些有着原教旨主义色彩的教派运动，主要都是起自于原先占据于文化边陲位置的一般社会大众。对于这些一般社会大众来说，这是

他们第一次有机会成为主要的文化代理人，或者说，成为仅存的仍然愿意掌控着传统文化符号的文化舵手。而因为这些原教旨主义运动都是由那些原来占据着文化边陲位置的一般平民所带动的，相对之下，台湾在中国所占据着的边陲性的地理位置，也就不构成什么矛盾了。也就是说，正是台湾的这种地理上的边陲性与那种“正统已经被边陲化”的焦虑感觉间，其间可以形成一种相互共鸣与增强的效果而不会有所矛盾。此外，既然这些过去原是被边陲化的了普罗阶级现在开始有机会掌控文化的大舵，那么为什么一个地理上处于边陲位置的台湾，不能代表一个真正的中华文化呢？台湾的地处中国的边陲，在两岸对峙的特殊情势里，更不妨碍其自居于中华文化正统的捍卫者和复兴者。第三点，但并非是最不重要的一点，台湾的现代化，让一般的大众有工具去建构出一个富有运动力与动员能力的参与性的团体。这个团体透过创造出一种与道统相联结的感觉，而让所有参与的信徒获得了极大的情绪上的满足。这些有助于集体互动和象征建构的先进的科技产品，至少包括了大量的出版品，媒体的灵活运用和便捷的公共运输等等。简言之，台湾先行一步进入现代化，先行一步产生了轰轰烈烈的文化原教旨主义运动。于是在最后，我们所看到的一个结果是：一方面，中华文化对于台湾的由下而上的文化殖民，透过一贯道，而呈现了一个相当成功的实例。因为一贯道是由大陆传到台湾的，而且它始终带有浓厚的中国的道统的意味，所以它的成功事实上是代表着一种文化殖民的成功。另一方面，我们更看到，一贯道的例子显示出来，社会建构的过程是何等有效，以及透过这个建构过程所产生的归属于某个文化正统的感觉是何等的富有吸引力。于是在台湾这块边陲之岛上的某一群社会大众们，愿意将自己完全归属于一个由中国大陆传播而来的道统的系谱当中。

参考文献

- 丁仁杰，2004，《社会分化与宗教制度变迁——当代台湾新兴宗教现象的社会学考察》。台北：联经出版社。
- ，（在启示中看见经典：以一贯道的经典运用为例与原教旨主义概念相对话）。《台湾社会学》，14期：1~49。
- 《大学证释》，2002，再版。台北：光慧文化。（初版于救世新教 1926）。
- 《中庸证释》，2003，再版。台北：光慧文化。（初版于救世新教 1926）。

- 王见川,1999,《台湾一贯道研究的回顾与展望》,《思与言》,37(2):103~130。
- 王见川、李世伟,2000,《台湾的民间宗教与信仰》,台北县:博扬文化事业有限公司。
- 吉冈义丰,1985,《中国民间宗教概论》,(译者:余万居)。(世界佛学名著译丛,第五十册),台北县:华宇出版社。
- 牟钟鉴,1995,《中国宗教与文化》台北:唐山出版社。
- 牟钟鉴、张践,2000,《中国宗教通史(下)》,北京:社会科学文献出版社。
- 杜维明,1996,《现代精神与儒家传统》,台北:联经。
- ,2001《东亚价值与多元现代性》,北京:中国社会科学出版社。
- 宋光宇,1983,《天道钩沈》(台北:元祐出版社)。
- ,1995,《宗教与社会》(台北:东大图书公司)。
- ,1996,《天道传灯(上、下册)》(台北县板桥市:三扬印刷企业发行总经销)。
- ,1998,《一贯真传(一)基础传承》(台北县:三扬印刷企业有限公司)。
- ,2002,《宋光宇宗教文化论文集(上、下册)》(宜兰县:佛光人文社会学院出版)。
- 林本炫,1990,《台湾的政教冲突》,台北:稻香出版社。
- 林明正主编,2003,《修办操持参考手册(中英对照)》。台中市:光慧文化事业股份有限公司。
- 林荣泽,2000,《一代明师——师尊张天然略传》。台北县板桥市:正一善书。
- 李亦园,1999,《宇宙观、信仰与民间文化》(台北:稻乡出版社)。
- 李学忠、林秀英,1992,《钦加保恩》。新竹市:张天然出版社。
- 李慧娟,2003,《一贯道发一崇德道场学生道团之研究——以台北学界伙食团与宣教关系为例》,玄奘人文社会学院,宗教学研究所硕士。
- 吴静宜,1998,《一贯道发一崇德的制度化变迁》,台湾大学社会学研究所硕士论文。
- 邱巍,2001,《民初孔教会及孔教运动》,(大陆)《中共浙江省委党校学报》,第2期。
- 施舟人(K. Schipper),2002,《中国文化基因库》(大陆)北京:北京大学出版社。
- 马西沙·韩秉方,1992,《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社。
- 张天然,1937,《一贯道疑问解答》。台北市:三德书局重印(n. d.)。
- ,1996[1940],《性理题释》。(孟颖译注)。台南市:颢巨出版社。
- 陈信成,2000,《一贯道的末劫观初探》,辅仁大学宗教所硕士论文。

- 黄意静,2002,《一贯道回文训文研究——以“行契天道合人性”为例》,静宜大学中文所硕士论文。
- 庄吉发,2002,《真空家乡:清代民间秘密宗教史研究》。台北市:文史哲出版社。
- 喻松青,1986,《明清白莲教研究》,(大陆)成都:四川人民出版社。
- 刘创楚、杨庆堃,1992,(一版四刷)《中国社会:从不变到巨变》,香港:中文大学出版社。
- 杨弘任,1997,《另类社会运动:一贯道的圣凡兼修渡人成全——以宝光建德天一官员义区与天禅圣宫学界区为例》,清华大学社会人类所硕士论文。
- 郑志明,1985,《明代罗祖五部六册宗教宝卷思想研究:无生老母信仰溯源》,师范大学国文研究所博士论文。
- 钟云莺,2000,《民国以来民间教派大学中庸思想之研究》,政治大学中文所博士论文。
- ,2004,《一贯道诠释儒家经典之关键性观念的考察》,《台湾宗教研究》4(1):37~70。
- 瞿海源,1989,《解析新兴宗教现象》,见徐正光、宋文里合编:《台湾新兴社会运动》(台北:巨流图书公司),页229~243。
- ,2006,《宗教、术数与社会变迁》。台北:桂冠。
- Bainbridge, William Sims. *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge. 1997.
- Bartholomeusz, Tessa J. & Chandra R. de Silva, eds. 1998. *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*. Albany: State University of New York Press.
- Bell, Catherine, 1988, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion," *History of Religion*, 29(1): 35~57.
- 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.
- Clark-Soles, Jaime. 2003. *Scripture Cannot Be Broken: The Social Function of the Use of Scripture in the Fourth Gospel* Unpublished Doctoral Dissertation. Yale University.
- Davies, Jon. 1991, *An International Conference held at the University of New-*

- castle upon Tyne, England: 39 (2): 239 ~ 251. Sociology of Sacred Texts.
- Davies, Jon & Isabel Wollaston. (Edited). 1993. *The Sociology of Sacred Texts*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Davies, Jon & Isabel Wollaston. 1993. Introduction. pp. 15 ~ 21 in Jon Davies & Isabel Wollaston edited *The Sociology of Sacred Texts*. Sheffield, England: Sheffield Academic 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.
- Duara, Prasenjit. 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900—1942*. California: Stanford University Press. (中译本: 王福明译, 《文化、权力、与国家: 1900—1942 年的华北农村》, 南京: 江苏人民出版社, 2003 年.)
- Fischer-Schreiber, Ingrid. 1996. Trans. by Werner Wunsche. *The Shambhala Dictionary of Taoism*. Boston: Shambhala.
- Grillo, R. D. 2003. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory*: 157 ~ 173.
- Henderson, John B. 1998. The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns. Albany, N. Y.: State University of New York Press.
- 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.
- Kuhn, Philip A. 1988. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. (中译本: 陈兼、刘昶译, 《叫魂》, 台北: 时英出版社, 2000 年)
- 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. Eerdmans Publishing Company.
- , 2006. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, David A., 1965, *Pacifism: An Historical and Sociological Study*. New York: Schocken.
- Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1991. *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neusner, Jacob 1993. Bavli versus Bible: System and Imputed Tradition versus Tradition and Imputed System. pp. 180 ~ 193 in Jon Davies & Isabel Wollaston edited *The Sociology of Sacred Texts*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press
- Pfister, Lauren. 1993. Reassessing Max Weber's Evaluation of the Confucian Classics. pp. 99 ~ 110 in Jon Davies & Isabel Wollaston edited *The Sociology of Sacred Texts*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Renard, John. 2002. *The Handy Religion Answer Book*. Canton, MI.: Visible Ink Press.
- Robertson, Roland, 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken.
- Seiwert, Hubert. 2003. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden, Koninklijke Brill NV.
- Stolcke, Verena. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In *Current Anthropology* 36, 1 ~ 13
- , 2002. Cultural Fundamentalism. pp. 32 ~ 35 in *World Culture Report 2000: Cultural Diversity, Conflict, and Pluralism*. Paris, Unesco Publishing.
- Swidler, Ann. 1986. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Socio-*

logical Review 51:273~86.

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: Harper Collins.

Weber, M. 1964, *The Religion of China* (trans. H. Garth; Free Press) Glencoe, IL: The Free Press.

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

现象审视与历史考察：土地神崇拜研究

郭志超

土地神是遍及华夏的神祇，与民俗水乳交融。这表明即使是道教神祇，只要与民俗糅合，其信仰就属于民间宗教范畴。“民俗宗教”之谓，最能点明民间宗教的性质，因而它是民间宗教最好的替代性名称。借助民俗宗教一词，最能深度理解民俗。或者说，民俗宗教犹如民俗生活的中枢神经。据此，我们就容易理解当时以民俗研究为旨趣的历史学家顾颉刚先生，他研究民间宗教的首位神明就是民间宗教最普及的土地神。1926年冬，在厦门大学任教的顾颉刚先生到文化古城泉州采风，发表了《泉州的土地神》这篇民俗学文章。

全球化也有文化的浪潮。在这种浪潮中，既有文化的交流也有文化的竞争。当民族文化或其局部在竞争中处于弱势，民族文化或其局部的衰微趋势也就不可避免了。因此，即使是民族传统文化的非精华成分，在抵御外来强势文化的同化中，也能发挥积极的作用，更不用说民族的优秀传统文化了。在保护民族文化的过程中，草根性的民俗宗教最具有“春风吹又生”的顽强生命力，它营造着维系民族文化的缓冲地带。鉴此，民间宗教的研究崭露出新的社会意义。

中国东南的民间宗教历来非常活跃，明清时期仍无式微的迹象。自晚清迄今，随着中国社会的转型，经济、思想变迁尤为激烈的中国