

泰國一貫道的發展與經濟社會變遷^{*}

林育生^{**}

摘要

本研究將透過泰國一貫道發展，反省過去東南亞華人研究過度重視族群認同，卻忽略當地社會脈絡影響的問題。本研究指出，泰國 1970 年代後一貫道的發展茁壯，其實和一貫道藉由泰國經濟發展下的人群移動，所建立和創造新的社會關係有關。

從一貫道發展及信者經驗觀之，由華裔轉向非華裔，涉及人群移動下傳統村落外社會關係的建立；一貫道強調「渡人、成全人」的功德觀，亦使信者在移動中創造新社會關係，進一步促成一貫道在泰國發展。

關鍵字：一貫道、泰國經濟社會變遷與移動、泰國宗教、社會關係、功德

* 本文初稿曾發表於 2013 年 6 月 24-27 日由澳門大學主辦之「The 8th International Convention of Asia Scholars (ICAS 8)」，以及 2013 年 11 月 8 日由日本京都大學東南亞研究所和臺灣國立暨南大學東南亞研究所合辦之「Young Researchers' Workshop on Politics, Culture, and Migration in Southeast Asia」，感謝與會者的建議。另感謝投稿後諸位論文審查給予的寶貴意見，讓本文能更加進步。最後感謝林鼎盛對於文句的潤飾。惟文責仍由筆者自負。

** 日本京都大學亞非地域研究研究科博士候選人。

一、序論

本研究將透過泰國一貫道發展，反省過去東南亞華人研究過度重視族群認同，卻忽略當地社會脈絡影響的問題。本研究認為，1970 年代以來泰國一貫道的發展茁壯，其實和一貫道藉由泰國經濟發展下的人群移動，所建立和創造新的社會關係有關。

過去研究指出，臺灣的東南亞研究有過度向「華人研究」傾斜特質（楊建成，1983；張曉威，1997；林開忠、林坊玲，2008；陳琮淵，2013）。該類研究選題偏好華僑認同、華文教育及經濟勢力等僑務延伸之「漢學研究」典範（王賡武，2002；陳琮淵，2013）；因而多將「華人社會當作是個孤立於當地社會之外的漢人社會來研究」（葉春榮，1993：81），忽略當地更廣闊的脈絡及結構，更缺乏和其他族群間互動關係的研究視野（陳志明，1990；葉春榮，1993；戴國輝，2011；吳小安，2003）。對此，有論者認為應發展華人外的東南亞研究領域，以增進對東南亞區域的認識（林開忠、林坊玲，2008）、或認為透過創新研究方法及理論，華人研究仍是臺灣資源受限的東南亞研究中，值得深耕之研究領域（陳琮淵，2013）。

筆者認為上述兩種建議並不悖行。首先，後者論及之華人研究除了多元方法與創新理論外，忽略過去臺灣的東南亞研究過度依賴華語，¹使得研究區域傾向集中於星馬兩地之間問題；也因語言限制，無法對更廣域的東南亞華人經驗進行比較研究，以致於限制進一步理論化的可能性。

另一方面，以美國為中心的歐美泰國華人研究受到冷戰時期防堵共產中國之影響，研究焦點亦集中於泰國華人認同（小泉順子，2006）。²此類研究中，華人宗教僅成為離散認同之工具，和泰國宗教間各種共生及互動關係則不受重視（片岡樹，2014, 2015）。換言之，雖與上述「華人研究」傾向的華僑認同出發點有異，卻同樣忽略了華人社會及宗教與當地社會的互動和連結。

在本研究所欲討論的「一貫道」議題上，過去東南亞研究中亦受到

¹ 陳琮淵（2013：159）對臺灣東南亞華人研究回顧一文，亦指出對當地語言掌握不及之問題。但在其所提的「當地語言」中，仍以英文、馬來文及華人方言為例說明之，其實亦反映過去臺灣的東南亞華人研究，過度傾向於星馬兩地的問題。

² 可參照 Skinner (1957)、Coughlin (1960)、Tong and Chan (2001) 等研究。

上述「華人研究」典範影響，少有創新理論視野。過去一貫道在東南亞的研究仍集中於星馬兩地，將一貫道視為華人民間宗教團體，扮演「華人文化復興運動」角色（宋光宇，1997；蘇慶華，2003；Lim, 2012）。但如此論理與過去臺灣的一貫道研究中強調的「華人文化復興」角色（Seiwert, 1981；宋光宇，2003, 2010），沒有太大差異。另一方面，在東南亞華人移民社會中將宗教與族群性迅速連結，仍是複製過去華僑認同僑務延伸想像，使得進一步了解及理論深化受到限制。

上述由「華人研究」典範出發的一貫道研究，亦無法在理論視野外的經驗現象上說明泰國一貫道的發展。泰國的一貫道發展有兩個特色值得注意：第一，與星馬等地不同在於，當今遍及泰國各府的一貫道佛堂，華裔信者並非絕對多數；此外，除儀式語言，多數溝通語言仍以泰語為主。³第二，一貫道早期曾於 1950 年代透過兩條路徑傳至泰國：一為由雲南經緬甸、另一則由香港傳至泰國（慕禹，2002: 156；宋光宇，2010）。然而當初傳至泰國並未廣泛發展，直到 1970 年代後臺灣一貫道各單位的傳來，才在泰國漸次擴展。從以上「多數非華裔信者」與「發展時間差」兩特色來看，泰國的一貫道發展實非過去臺灣、新加坡、馬來西亞等地的「華人文化復興論」能解釋。

基於上述討論，本研究將有別過去臺灣研究者將東南亞「華人宗教」視為「華人研究」的視野，而從「泰國研究」觀點出發，將一貫道視為泰國近年的新興宗教運動之一，進而指出：泰國一貫道的發展，實與泰國社會近年來經濟快速發展，人群移動與新的社會關係建立有關。首先，本研究將簡要回顧過去泰國宗教與社會的相關討論，指出 1970 年代後泰國經濟發展帶來的社會變動與各種宗教現象間的關係。其次，本研究將簡介一貫道在泰國的發展軌跡，描述其如何從以華人／華裔為對象逐漸擴及至泰人信者的過程，並論及地緣與血緣為基礎的村落社會外之各種場域。接著，筆者將以一貫道信者的經驗為例，討論信者如何透過一貫道建立各種社會關係網絡。最後，本文將討論一貫道的功德觀，其有別

³ 儀式語言的使用，依傳入泰國一貫道各單位不同而有差異。有些單位堅持儀式語言仍使用北京話（普通話），但在有新入者參與時，會有泰語翻譯。但有些單位，則在儀式語言上亦使用泰語或其他語言來進行。至於儀式語言外的各種課程，以及平常的應對進退，亦是主要以泰語為主；而若是有如臺灣、新加坡、馬來西亞來的信者授課時，則多會有信者泰語同步翻譯。

於過去傳統泰國佛教的功德觀，鼓勵信者在頻繁移動的社會中主動建立創新社會關係，並進一步促成一貫道在泰國的發展。

二、泰國的宗教與社會：1970 年代以來的經濟發展與人群移動

（一）泰國佛教的開放性

過去泰國宗教研究尤以上座部佛教最受關注。當問及信者為何泰國信者廣泛接受一貫道，多數人都會直接回答因為泰國信者熟悉佛教。在過去泰國宗教研究中，確實上座部佛教與其他宗教元素間關係的討論並不少見。上座部佛教、泛靈主義（animism）、婆羅門／印度教等要素，無論是從多宗教系統混合、不同層次等相異觀點出發（Kirsch, 1977; Terwiel, 1994; Swearer, 1995; Tambiah, 1970; Mulder, 1995），此種「綜攝主義」（syncretism）或「混合主義」（hybridism）的討論實不少見。青木保（1974）指出，佛教從誕生時即已非純粹佛教，早就納入許多婆羅門教要素。Justin T. McDaniel（McDaniel, 2011）也認為，泰國信眾從未細分這些不同信仰元素間差異。由上討論可知，無論從何觀點出發，皆可見基於上座部佛教的泰國宗教之開放性。此種開放性也可見於過去探討馬來西亞與泰國華人社會的比較研究中：由於泰國佛教相較於馬來西亞伊斯蘭教的開放性，泰國華裔相較馬來西亞華人更為融合（Fitzgerald, 1972）。

然而，泰國宗教的開放性並不能完全說明華人民間宗教團體與泰人信者間的關係。除了一貫道外在泰國亦有德教或是先天道等華人宗教團體。過去研究指出這些團體其信者仍多以華裔為主而少有泰人參與（吉原和男，1997；志賀市子，2010）。此外，一貫道於 1950 年代即傳至泰國，在當時卻未順利發展；直到 1970 年代後由臺灣再次傳至泰國，才在泰國漸次發展。因此，從其他華人為主宗教團體的存在，以及一貫道在泰國發展的時間差來看，前述泰國宗教的綜攝性、混合性或是佛教自身的開放性，實難完全解釋一貫道直至 1970 年代後始為非華裔信者接受的原因。

(二) 現代泰國的政治與經濟變遷

相對於泰國宗教性質的同時性研究，另一方面的研究則從政治經濟變遷來探討近年泰國宗教與社會關係的變化。這方面包括兩部分：首先，在農村地區，配合 1970 年代政府經濟開發政策，開始出現參與村落開發的僧侶，並且在 1980 年代農村地區逐次增加。學者們將這些僧侶們稱為「開發僧」(*phra nak phattana, พระนักพัฒนา*)（西川潤、野田真里，2001；櫻井義秀，2008）。在都市地區，由於資本主義化對金錢的追求和政治經濟的不安定，出現了混合佛教、華人信仰、婆羅門教、國王信仰、靈媒信仰等各種宗教實踐，學者們將這些現象稱為泰國宗教的「後現代化」(post-modernizaiton) (Jackson, 1999; Pattana, 2005; Taylor, 1999, 2001, 2008)，或是「繁榮宗教」(religion of prosperity) (Jackson, 1999)。其次，由佛教發展而成的新興佛教團體亦自 1970 年代起吸引許多信者加入。由此可知，近來政治經濟發展的影響使得各種宗教實踐在泰國蓬勃發展。1970 年代前後再次傳入泰國的一貫道，亦無法規避此一背景的影響。

1970 年代起新興佛教團體的發展，以法身寺 (Wat Phra Dhammakaya, วัดพระธรรมกาย) 和善地阿索 (Santi Asoke, สันติอโศก) 最受矚目。Peter Jackson 從泰國佛教與政治歷史角度出發，將此類新興佛教團體稱為「改革佛教」(reformist Buddhism)，指出其與都市中產階級的民主化和要求政治參與有關。他認為，善地阿索反映對當今政治與宗教結構反抗的新興中產階級；而法身寺則反映循既存政治與宗教框架，以地位和金錢向上為目標的另一部份新興都市中產階級 (Jackson, 1989)。

除了政治面向外，其他研究亦指出這兩個新興佛教運動反映經濟發展下村落共同體的解體，與消費主義等對於現代性的回應（矢野秀武，2003）。有關法身寺的研究，研究者指出其與都市新中產階級對於展現清潔、秩序等價值的裝飾和儀禮 (Zehner, 1990: 424)、符合消費主義的「功德」概念具象化 (Apinya, 1993, 1998; Suwanna, 1990: 400–402, 405–408)，以及巧妙地結合生產的「規律」和消費的「快樂」而構築自我意識（矢野秀武，2000, 2001, 2006）等都會現代性發展有關。善地阿索則反映都市新中產階級的規律價值及對村落的意識投射，以及對消費

主義的批判和宗教理性化的特質 (Jackson, 1989; 福島真人, 1993; 矢野秀武, 2003)。換言之，法身寺及善地阿索等新興佛教運動所代表的是，泰國新興都市中產階級對於政治民主化與都市現代性的回應。

(三) 移動、社會變遷與新宗教實踐

在上述政治及經濟環境改變下，對於民主化、開發、消費等現代泰國社會變遷的回應，產生了許多泰國制度佛教內外的宗教實踐。其中一個重要因素，是在經濟發展下人群的移動所造成的社會關係改變。1960 年代起隨著泰國展開國家經濟發展計劃，由地方農村及都市向曼谷首都圈的勞動移動逐漸增加；1970 年代起開始了以中東各國為中心的海外移工；1990 年代起海外移工則漸次轉向臺灣、新加坡、韓國等東亞新興工業國（木曾惠子，2007；林育生，2014）。

在移動漸次頻繁的變遷之中，原以村落、家庭為主的人際關係也逐漸產生變化。例如，泰國東北與北部女性移工的相關研究指出，離開村落社會參與都市薪資勞動的女性移工與村落社會間的摩擦，以及她們陷於都會工廠現代性與村落親屬關係義務中的兩難 (Mills, 1995；平井京之介，2001；Hirai, 2002)。此外，村落社會共同體的崩解以及頻繁移動下人際關係的稀薄化，亦使得村落社會漸趨改變。如前述所言的「開發僧」，實為村落佛教為了適應現代開發，而企圖重新建立村落共同體經濟、宗教等社會關係的嘗試。然而研究者亦指出，此類嘗試雖於 1970–1980 年代間蓬勃發展，但 1990 年代後仍不敵各種經濟開發與人群向外移動的壓力，使得多數僧侶們回歸原本傳統佛教職責（櫻井義秀，2008）。

向都市移動造成村落社會關係的稀薄化，影響了許多新興宗教實踐的出現。前述的佛教新興團體法身寺與善地阿索，即與此類移動有關。法身寺成立前的法身靜坐法門，實與早期曼谷近郊運河網的開發以及該地區人群離開村落的社會現象有關（矢野秀武，2006: 108–113）。另一方面，1970 年代後以組織形式出現的法身寺與善地阿索，更可說是移動所造成的村落共同體崩解下，都會新興中產階級在漸趨稀薄化的人際互動中，投射村落印象而建立、有別於傳統村落與佛教關係的新興佛教組織團體（矢野秀武，2003）。另外，與前述早期曼谷近郊運河網的開發及人群移動相似，1930 年代至 1950 年代間，在都會地區出現被研究者

稱之為「教父」（Chao Pho, ເຈົ້າພອ）信仰的都市靈媒（森幹男，1974a, 1974b）。從這些多樣化的新興宗教實踐中，皆可看到近來經濟發展下人們向都市移動對宗教實踐所形成的影響。一方面，過去與村落佛教相關的村落共同體瓦解，其社會關係漸趨稀薄化；另一方面，在都市則有相應的宗教團體及宗教實踐的形成。

此外，正如井上順孝（1997）在研究 1970 年代以來日本所出現的「新新宗教」⁴所指出，無論由日本國內發展出來的新新宗教、或是由海外傳來的新新宗教團體，除了注意巨觀層次的社會變化外，微觀層次各宗教運動的不同特徵亦需留意。同樣的，在檢視一貫道與前述各種宗教實踐同樣的巨觀泰國經濟社會背景外，亦須留意一貫道自身特性。因此，本研究將先簡介一貫道在泰國發展的歷史後，指出一貫道信者對於前述移動與社會關係變化的認識，最後再指出一貫道對於此類變化回應的特殊性。

三、一貫道傳入泰國及發展

一貫道在 1949 年國民黨政府退至臺灣，共產黨政府統治中國大陸後，亦於 1950 年代進入泰國。傳入泰國的主要兩條路線，一為由中國西南經緬甸輾轉進入泰北，在清邁等地設立佛堂，發展若干據點；另一則由香港的寶光支線，於泰國設立佛堂（慕禹，2002: 156；宋光宇，2010）。然而當時一貫道在泰國並未能夠廣泛發展。

直到 1970 年代起，來自臺灣的一貫道各組線在泰國的傳道才在泰國較有發展。根據 2002 年資料，至少已有 26 組線⁵分別在不同時間點來到泰國設立佛堂（表 1）（慕禹，2002）。至 2009 年為止，在泰國各府皆有

⁴ 「新新宗教」一詞，與中文所較常使用的「新興宗教」一詞，容易有所混淆。在井上順孝此篇文章中，討論的是 1970 年代後日本蓬勃發展的各種新宗教現象，是否該與過去的「新宗教」現象有別，而給予「新新宗教」如此概稱。而他認為，確認這些新的宗教現象之前提，必須先論及 1970 年代後的大社會變化，以及各別宗教運動的特質。

⁵ 根據 2002 年資料，只能說「至少」有 26 組線，但因一貫道的組織性質，各自組線的開荒辦道，並不一定會在總會留下紀錄，因此實難以完全掌握。此外，由一貫道所分裂而出一貫道系的其他團體，同樣在泰國有所發展，亦未紀錄在 2002 年資料中。筆者曾造訪泰國北部清邁府孟幸縣邊龍（Wiang Haeng District, Piang Luang Subdistrict ตำบลปียงหลวง อ่าเภอเวียงแหง）地區的佛堂，即為由一貫道所分裂而出的九蓮聖道所開設的佛堂。關於由一貫道分裂而出的一貫道系團體，可見 Lu (2008: 101)。

一貫道佛堂設置，為數達 7000 間以上，並且每年約有 20 萬人左右求道（宋光宇 2010: 234）。

表 1、來自臺灣的一貫道各組線進入泰國發展年代表

年代	組線
1974	乾一
1970 中旬	興毅
1978	發一崇德
1980	安東、文化、基礎忠恕、發一靈隱
1981	發一天元
1982	發一慈濟
1983	寶光崇正、寶光元德、浩然浩德
1984	發一天恩
1985	天祥、寶光紹興
1988	浩然育德、發一慈法廣濟、常州
1989	基礎天基、發一慧音、發一天恩（群英）
1990	發一同義、寶光建德
1995	發一德化
1998	發一奉天
1999	正義輔導會

資料來源：整理自慕禹（2002）。

（一）初期：華人為主

1970 年代到 1980 年代一貫道在泰國初期的發展，與其他華人宗教團體相同，主要仍以華人為對象。

志賀市子指出，現在東南亞一貫道的發展主要與臺灣商人有關（志賀市子，2010: 161）。在發一崇德組線早期發展中也可見此現象。發一崇德組於 1978 年於泰國所設的第一間佛堂，為現該組線點傳師的臺灣商人張智能⁶所立。早期一貫道於泰國傳道在沒有基礎的情況下，起先以臺灣至東南亞發展的商人為其傳道對象。後續也有為數不少的臺灣一貫道信

⁶ 張智能早期至泰國，從事與紡織相關工作，當時為了要買零件材料等，多與位於臺灣桃園鶯歌的亞洲陶瓷公司購買，因而認識了當時為點傳師的蘇孝洲。在蘇孝洲的介紹之下，基於希望能讓過世的父親來借竅結緣，因而求道並在泰國家中開設佛堂。

者，為了傳道、工作而移民至泰國經商。

除了臺灣商人外，初期泰國的一貫道發展亦與泰國本地華裔有關。前述張智能點傳師指出，一貫道初期在泰國傳道並不順利：一方面語言不通，中文善書聖訓多數泰國人無法理解；另一方面，即使有了翻譯，多數翻譯只會潮洲話與泰語，溝通仍有困難。也因此，亟欲獲得精通華語普通話與泰語的泰國華裔信者。後為泰國一貫道總會⁷理事長的江金福點傳師，⁸即為發一崇德在初期發展時，重要的一位精通普通話、潮州話與泰語的華裔信者之一。透過此類精通不同語言的泰國華裔，才使得一貫道逐漸在泰國有所開展。換言之，在語言不熟悉的情形下，在地精通不同語言的華裔信者於傳道初期十分重要。

個別華裔信者外，另一重要角色是原就已存在泰國的華人民間宗教團體。學者指出，一貫道在臺灣取代部份原先即存在臺灣的先天、金幢、龍華等統稱為「齋教」的民間教派（王見川，1999: 116；宋光宇，2003: 89–91）。一貫道在泰國的初期發展也可見類似現象。例如發一靈隱組線初期在曼谷的發展，就藉由使當地的齋堂（*rong je*, โรงเจ）、「先天道信眾等求道，而建立起在泰國發展的中堅份子。⁹ 1984 年發一組韓雨霖點傳師訪問泰國南部素叻他尼府（Surat Thani Province, สุราษฎร์ธานี）時，亦使原先在當地就持齋戒的維誠佛堂華裔齋姑們求道，成為發一靈隱支線，在泰國南部發展重要據點之一（天元佛院，2000）。這種使原存在當

⁷ 泰國一貫道總會 *mulanithi sunklang ikuantao (anuttaratham) thai* มูลนิธิศุนย์กลางอีกวนเต้า (อนุตตรธรรม) ไทย 以發一崇德組線為主，成立於西元 2000 年。

⁸ 江金福原於大羅斗圈（Wongwianyai วงศ์เรียนใหญ่）從事烘焙及食材販賣的生意，雖生意收入不錯，但因需償還貸款，收支並不理想。曾多次至華人廟宇問神，皆指示其結束生意，於是在幾次詢問後，終於決定結束生意。在大羅斗圈作生意時，認識了隔壁一位從臺灣來作生意的李先生，李先生為一貫道基礎組佛堂的信者，但在泰國，多在發一崇德的泰中佛堂幫忙，因而與前述張智能點傳師熟識。江金福後來在結束生意後，搬到發一崇德的泰中佛堂居住，並協助一貫道務推展。

⁹ 發一靈隱組線在泰國設立佛堂，始於 1980 年。當時初到泰國傳道的黃勵點傳師，首先在前述發一崇德的張智能點傳師協助下，於泰國安住。後來傳道使當地的華裔楊大姑、林秀鸞等人求道入信，並於叻四（Laksi หลักสี่）地區設立了四間佛堂。其中楊大姑，原先即為華人民間教派「齋堂」的住持（三峽靈隱寺，2003: 11, 93）。以此為基礎，發一靈隱在泰國的初期發展，主要接受了許多先天道等的華人民間教派。如 1980 年 7 月開始，一路從先天道慶福庵住持黃妙芬，觀音庵住持邱善蓮，齋姑陳娥容、邱發琴，信徒林麗君、楊巧雲、李遲寶，萬壽庵、紫雲庵…等著手（天中佛院，2012: 21–22），使這些齋堂的齋姑及信眾，重新在一貫道求道，而成為後來發展的中堅。

地的華人民間宗教齋堂轉為一貫道信者與佛堂的情形，與一貫道於臺灣的初期發展相類似。

但與臺灣稍有不同的是，一貫道於泰國的初期傳道除了華人持齋民間教派外，亦吸收了其他非以持齋為主的華人民間教派，例如德教。¹⁰在發一靈隱的初期傳道中即可見與德教的合流。¹¹另外，亦可見與這些華人民間教派的不同互動。例如，一貫道在泰國發展初期由於缺乏場地舉辦大型活動或法會，常借這些華人民間教派場所來舉辦活動。¹²換言之，一貫道在泰國早期的發展，除了透過臺灣商人、當地華裔等各別信者外，亦可見一貫道與華人民間的持齋教派與善堂組織間的互動。

（二）發展：跨越族裔

然而，上述以臺灣商人或泰國華裔為主的傳道方式，在 1980 年代末期開始有了變化。透過一貫道信者自身的人際關係、工廠公司、學校，甚至是到臺灣留學或工作的泰裔人士，一貫道信者逐漸從原以華裔為主轉向現今以泰裔人士為主。此外，這些傳播媒介多非依賴傳統村落的社會關係，而與非地緣、血緣為主的工作、學校場域有關。

¹⁰ 德教為民國初期出現於中國潮州地區的民間宗教結社，後隨潮州商人的移動，或直接由潮州、或經香港，而傳自東南亞地區，主要發展於泰國、新加坡、馬來西亞等地的華人民間教派之一。其成立與清末民初的扶鸞結社運動風潮有關，而傳至泰星馬後，則又有因應當地脈絡及潮州人移民社群的發展。詳可見陳志明（1991）、Formoso（2011）、黃蘊（2011）等研究。

¹¹ 1983 年，發一靈隱組線始在泰國舉辦了三天法會，第一班舉辦於前述華裔林秀鸞家中佛堂；而第二班則是舉辦於德教會閻德堂；兩班進行時的語言，皆以曼谷華裔為多數的潮州話為主。後來，發一靈隱的第一間公共佛堂「德和堂」，亦是由德教會卓振初閣長負責，一、二樓為德教會對外施醫濟貧兼護道使用，三、四樓則是作為一貫道的道場（天中佛院，2012: 24–26）。

¹² 例如發一崇德組線，在泰國東北烏汶（Ubon Ratchathani อุบลราชธานี）的發展，早期由臺灣前往的信者，因語言隔閡，初期亦是先認識了在德教組織紫聃閣能以北京話溝通的信眾，並多次借用其場所舉辦法會活動。另外，透過紫聃閣的信眾，亦認識了當地持齋的華人民間教派，並且由於與一貫道有共同的先天道系的道統淵源（關於一貫道與先天道系的淵源，可見王見川〔1996〕），女性的一貫道道親亦透過作為該齋堂的姑娘的養女，並且協助進行齋堂的各種活動，建立關係。



圖 1、一貫道佛堂與德教併存的曼谷閻德堂

資料來源：作者拍攝（2014.12.14）。



圖 2、臺灣一貫道信者與素叻他尼府維誠佛堂齋姑合影(1984.05.16)

資料來源：天元佛院（2000: 8）。

過去研究亦曾提及由泰國到臺灣的跨國移工與一貫道間的關係（慕禹，2002；林育生，2014）。在泰國東北到臺灣的跨國移工研究中，即論及來自烏隆府（Udon Thani Province, อุดรธานี）的男性移工，於1998年到臺灣麥寮工廠工作時，由朋友介紹求道進入一貫道的例子。後來該男性移工亦積極邀朋友去求道聽道，並且在臺灣工作結束回泰國後選擇了較自由的計程車工作，以協助在泰國的一貫道佛堂運作，以推廣普及一貫道（林育生，2014: 58）。此外，如發一靈隱組線於桃園的一貫道佛堂，每年於臺灣農曆新年固定會針對在臺灣工作的泰國移工舉辦泰語三天班法會；類似針對泰國移工的傳道在其他組線亦不少見。由此可知，後續傳道除了華裔外，透過到臺灣工作的泰裔移工亦吸引了不少信眾。

此外，亦可見如自泰國到臺灣的留學生成為一貫道信者後，回泰國積極傳道例子。北欖府（Samut Prakan Province, สมุทรปราการ）邦批（Bang Phli, บางพลี）的泰國臺灣科技學院（Thai-Taiwan (BDI) Technological College, วิทยาลัยเทคโนโลยีไทย-ไต้หวัน (บีดีไอ)）的負責人曾到臺灣留學，而在臺灣求道成為一貫道信者。後來回到泰國後，一邊工作一邊協助一貫道傳道。¹³從此例不只可見由泰國到臺灣的留學生與一貫道在泰國發展的關係；更可見下面將論及的，在泰國向非華裔信者擴展時與許多公司或學校的傳道有關。

除了跨國移動的勞工和留學生外，上述泰國臺灣科技學院的例子亦可見透過泰國國內的公司或是學校來傳道。宋光宇曾指出，在臺灣許多一貫道信徒企業家將一貫道運用在工廠福利及管理中，使得勞資關係得以轉變為一貫道道場中前人後學關係，以促使公司運作順利（宋光宇，1992: 195）。在泰國除了上述泰國臺灣科技學院例子外亦有許多其他例子。正義輔導會下 40 多歲女性點傳師在泰國北部清邁府（Chiang Mai Province, เชียงใหม่）與清萊府（Chiang Rai Province, เชียงราย）間開設食品加工工廠，該工廠員工多為泰緬邊境少數民族，如佤族、擺夷等。部份員工無論泰語或華語皆無法溝通，也因此該點傳師在工廠樓上設有佛堂，除要求員工求道外，亦透過佛堂設立華語課程以及一貫道的道義

¹³ 在此學校中，負責人會邀請在此工作者都求道，而學生則多以勸說方式，希望他們求道。該學校原本關於一貫道的道務活動，多在負責人家中的佛堂舉行；後來於 2009 年在學校裡亦設立佛堂，名為道博佛堂，隸屬安東組線，借此地以進行許多道務活動。

班程，以使員工能夠在工廠中運作更為順利。此外，其他亦有許多臺灣商人公司或工廠，亦或是工作領班為已求道的一貫道信眾，要求或介紹員工及同事求道。類似的例子在泰國各地亦不少見。

職場外另一推廣一貫道普及於泰人的管道是透過學校。在臺灣，一貫道的發一崇德組線透過學界與大學伙食團推廣，成功吸引許多學生求道；這不只是讓發一崇德組線成為各組線大專院校學生信眾最多者，亦成為後續該組線發展支柱（林榮澤，2007）。在泰國，各組線較少看到類似的伙食團組織，學校發展也較臺灣緩慢。過去在泰國學校的發展多是透過身為老師的一貫道信者推廣。例如在達叻技術學院（Trat Technical College, วิทยาลัยเทคโนโลยีตราด），由一貫道信者的老師推廣中文教學，並鼓勵同事和學生求道及參與一貫道道場活動，使信者得以增加。近來亦有組線開始注意學校的重要性，開始有較大規模的學界推廣計畫。¹⁴透過學校的道務推動，一方面目標是增加信眾；另一方面則是讓宗教組織能夠世代更新、持續經營。

從上述討論可知，一貫道在 1970 年代初期進入泰國時仍與過去在他地經驗類似，依賴華裔與其他華人民間教派在泰國站穩基礎。然而在 1980 年代以後，除了透過人際關係外，跨國移動的泰國勞工及留學生，以及國內的工廠及學校等組織性推廣，亦使一貫道超越了原先以華裔為主的框架，非華裔的一貫道信者成為泰國信者主流。若進一步探討可發現，無論是跨國移動或工廠、學校，皆涉及 1970 年代後泰國經濟發展下人群的移動與日常生活的轉變。換言之，回顧過去一貫道在泰國由華裔信者向非華裔信者擴大的過程中，可以看到傳統村落社會生活的人際關係外，因人群移動所形成新的社會人際關係，促成了一貫道在泰國非華裔信者的增加。

¹⁴ 如發一靈隱組線，可以看到從學校、教師和兒童等不同方面，開始著手推動計劃。學校方面，在各級學校成立以華語或中華文化為名義的社團活動，例如於農業大學的是拉差分校（Kasetsart University Sriracha Campus มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตศรีราชา），由一貫道信眾的學生推動，於 2011 年成立中華文化與藝術學會（chomrom silapa lae watthanatham jin ชมรมศิลปะและวัฒนธรรมจีน），另外在帕天府（Phayao Province พะเยา）的帕夭大學（University of Phayao มหาวิทยาลัยพะเยา）成立青苗學會，而前述的達叻技術學院亦成立了孔子講堂等。而在教師方面，2014 年開始舉辦了種子教師培育活動，借由培訓各級單位的一貫道信眾教師，而期將一貫道推廣至校園中；並在各地區成立教師聯誼會，固定每月聚會一次，以討論如何將道德教育及一貫道推薦至校園中。另外，針對兒童方面則有各種的讀經班及道德培育營活動。



圖 3、泰語對聯的一貫道家庭佛堂

資料來源：作者拍攝（2012.08.31）。



圖 4、設置於泰國台灣科技學院校內的道博佛堂

資料來源：作者拍攝（2012.08.24）。

四、泰國的一貫道與移動：一貫道信者的經驗

上節綜觀一貫道在泰國發展，可見由早期華裔信者為主到後期從族群及村落社群外的各種關係，例如泰國國內外移工、學校等場所。下面將從信者個別經驗，來討論現代泰國經濟發展下的各種移動中一貫道對信者的意義。

許多一貫道信者多與勞動移動經驗有關。來自泰國東北四色菊府（Sisaket Province, ສີເສດຖະກິບ）40 多歲的女性 May，¹⁵在一貫道的三天法會活動中陳述自己的移動史與求道經驗：

在 May 家中包括自己有 11 個兄弟姐妹，自己是第三大的孩子。小時候雖然有其他人來要求父母接小孩成為養子，但父母都斷然拒絕，努力將小孩扶養長大。父母給哥哥和姐姐們升學的費用，也讓他們作他們自己想作的事。不過當 May 說自己想要作與美容有關的工作時卻被父親禁止，並要她跟自己並不喜歡的人結婚。父親認為結婚之後生活就不需要煩惱，但 May 拒絕了父親並獨自前往曼谷。到曼谷後，在那邊從事與美容相關的工作，5 年之間都沒有與家鄉的雙親聯絡。May 在曼谷和自己喜歡的男人結婚並生了一個小孩。不過，當小孩出生五、六個月後丈夫因為交通事故身亡。May 的母親從她的友人那邊聽到消息，就派 May 的弟弟到曼谷去幫忙。以前 May 常常打這個弟弟，因為覺得父母親偏愛這個弟弟。不過就在某日清晨四點，當 May 從外面回到曼谷家中時發現弟弟躺在床上，叫也沒有反應，已經過世。連續發生兩件事故，May 覺得是自己不孝所造成的業障，因而回到泰國東北家中。

然而，回到東北家中後 May 仍堅持不與父親說話。就連吃飯時也一句話不說。這樣的情形從到曼谷後一直維持了 15 年。May 常常和母親抱怨父親，認為自己的父親跟養父一樣，甚至還常想要殺了他。母親過世前曾要求 May 原諒父親，但 May 無法接受，甚至認為母親的死是父親害的。

後來，加入一貫道的父親要 May 也求道。一開始 May 完全不

¹⁵ 本段落一貫道信者的小名皆為假名。

接受。但是，後來為了確認父親是不是到佛堂認識了新的女性所以去了佛堂。在一貫道佛堂的課程中聽了關於「孝道」的課程，May 一邊哭泣，開始了解自己的錯誤。尤其 May 自述，自己在研究一貫道道義後才知道，過去發生的事件全部都是由於前世的業障之故。四、五年後父親也過世了。May 現今回想起來，仍是一邊哭泣，一邊訴說著對父親的懺悔。

過去許多研究皆已指出，泰國經濟發展下泰國鄉間女性出外工作後與家庭間的磨合關係 (Mills, 1995; 平井京之介, 2001; 木曾惠子, 2007; 林育生, 2014)。在泰國傳統文化中，女性雖然從事經濟活動但其移動性卻不受鼓勵，尤其對於她們離開父母掌控而感到憂懼。但如上所述，在泰國現代經濟發展的變遷下農村女性亦頻繁移動至都市，因而造成原先家庭甚或是農村人際關係間的衝突。從上面 May 的論述亦可見，女性出外工作與家鄉父母的摩擦，以「業」的觀念以及一貫道的家庭倫理等來理解；並透過同樣成為一貫道信者，緩和與家庭父親間的衝突。換言之，現代經濟下移動與原有社會關係的衝突，透過一貫道而轉化為宗教中的關係而得以緩解。

除了上述透過一貫道解決女性因移動而與村落家庭產生的摩擦問題外；另一更為典型的例子，是移工透過一貫道而在移動目標地、移動返鄉後，建立自己的人際關係網絡。下述曾到台灣工作過 6 年的男性 Somchai，即是如此：

泰國北部清萊府出身的男性 Somchai，在前往台灣工作前曾在清萊有過 5 年佛寺出家經驗。到了台灣後，原想要參訪泰國佛寺，但因距離工作地較遠而未能前往。經朋友介紹而開始參與一貫道，並開始協助一貫道道務。第 1 次在台灣 3 年契約結束後，因在台灣認識經營工廠的一貫道點傳師，因而又再次簽約到台灣工作 3 年。在台灣時，除了在佛堂以泰語講課外，也協助佛堂舉辦運動比賽等各種活動吸引泰國勞工來參加，並藉此勸說他們求道。透過一貫道佛堂 Somchai 在台灣建立了許多泰國人的人際關係網絡。

因為與在台灣工作認識的泰國東北女性結婚，在台灣 6 年工作結束後，回到泰國則搬到妻子家鄉泰國東北的穆達漢府

(Mukdahan Province, ມຸກດ້ານາຣ)。¹⁶然而回到泰國後，因為在泰國各地舉辦的一貫道活動以及過去在台灣認識的泰國信者們，相較於妻子家鄉的地方人士 Somchai 反而與其他地區的一貫道信者更為親密。現在除了泰國外也經常會造訪台灣、柬埔寨各地，協助道務發展。

從 Somchai 的例子可見，Somchai 原循傳統村落佛教，花了 5 年在佛寺出家、學習。但是後來到台灣工作後，傳統村落佛教難以再依賴，此時在台灣的一貫道不只成為他接觸當地台灣人的機會，透過一貫道的傳道與道務 Somchai 亦建立並擴張自己及一貫道的泰國人網絡。回到泰國後，無論是在家鄉泰北清萊或是東北穆達漢，缺乏人際關係基礎的返鄉移工反而透過一貫道散佈於泰國各地網絡建立自己的社會關係。類似例子並不少見，許多在泰國東北的信者都有相似經驗，因勞動移動而到曼谷工作，在曼谷因介紹而求道，進而與當地信者建立關係；而在回到家鄉後，一方面與原本泰國各地信者們保持交往關係，另外也透過家鄉道務推展開展新的人際關係網絡。

除了工作移動外，另一常見移動即為升學移動。前述已提到一貫道透過老師及學校社團推動，在學校方面增加了許多非華裔信者。對於許多跨地移動升學學生來說，一貫道也成為異地擴展人際關係的一種方式。農業大學是拉差分校（Kasetsart University Sriracha Campus）於 2011 年成立的中華文化與藝術學會，其主要推手即與跨地移動升學的一貫道學生信者有關：

1988 年出生的男性 Por，家鄉位於泰國南部的素叻他尼府。後因大學考取農業大學於是拉差分校的科系，因而搬到曼谷東邊春武里府（Chonburi Province, ໂຈບີ）的是拉差（Sriracha, ສୁରିଚାଚା）一帶居住。來到是拉差不久後，在介紹下於 2005 年求道，並積極參與佛堂活動。Por 積極協助道務推廣，常邀學校同學或學弟妹們來求道，一起參與佛堂活動。

2011 年在 Por 與校方連繫下，於農業大學成立名為中華文化與

¹⁶ 在泰國北部及東北部，婚後從妻居的現象並不少見。

藝術學會的學生社團，¹⁷標榜了解中華文化與藝術以及華語學習，但背後動機實為推廣一貫道發展，吸引更多學生求道及加入。

Por 後來畢業後仍待在是拉差工作，並在 2012 年時在農業大學附近租房成立小型一貫道佛堂。Por 和另一位由泰國東北烏隆府來的女性信者，一起負責照顧此佛堂，並積極邀請農業大學學生前來求道參與活動。也因此有些求道的學生就一起住在佛堂中，互相照顧彼此生活起居，形式如同台灣一貫道發展的伙食團。

從這例子可見，跨地移動升學學生在新環境中透過一貫道佛堂集體互助，解決生活面的問題。另外，透過參與佛堂網絡，一方面建立自己的人際關係，另一方面在傳道等教勢擴展中擴大自己的人際關係網絡。

上述無論是泰國國內外勞動移動或是升學移動例子可見，傳統依村落地緣與血緣有關的宗教實踐，在現代泰國社會因經濟發展而移動漸趨頻繁的社會中功能逐漸減弱。對這些信者們來說，一貫道在新的泰國社會變遷環境中，扮演新的人際關係網絡形成的功能，無論是在移動目的地，透過參與一貫道的信者網絡而建立自己的人際關係；或是協助道務推展，透過吸引更多信者加入，以擴大自己交往網絡，都可見一貫道與這些信者移動間的關係。另一方面，部分信者也在移動而與原本村落的社會關係產生摩擦後，透過轉換為新的宗教關係，化解因移動而造成的社會關係衝突。換言之，一貫道在移動所造成的人際關係變遷泰國社會中，扮演了傳統村落佛教所無法達成的功能，轉換修復舊有的社會關係，或是建立及擴展新的人際關係。

五、移動、人際關係與一貫道的「功德觀」

從上述信者例子可知，對於泰國一貫道信者來說，在離開村落移工、升學後，鑲嵌於村落社會生活的傳統佛寺宗教實踐實難再提供人與人間關係維繫功能。此時，一貫道此一非血緣及地緣所結合群體，提供新的

¹⁷ 在泰國，新興宗教團體法身寺，亦有類似透過學生社團而推廣的情形。多數大專院校與佛教相關的社團，許多皆與法身寺有所關係，較之一貫道在泰國學校的社團發展更為組織化。詳可參考矢野孝武（2006）。

人際關係網絡形成。在一貫道信者間，彼此會以擬親屬方式互相稱呼為「道親」(*yatithaam*, ญาติธรรม)。在泰國經濟發展社會變化中，對比過去因移動而漸趨稀薄化的地緣與血緣連帶，透過「道親」此一擬親屬比喻，在村落空間外創造了新的人際關係連結：

出身於四色菊府年約 50 歲的女性 Jan，在參加一貫道三天法會活動最後論述感想時，講述自己為協助法會的「道親」所感動之事。Jan 說，在三天法會中來幫忙的「道親」們非常親切，尤其是在用餐時一直詢問自己有沒有缺什麼、食物夠不夠。此外，道親們都親切地稱呼自己為「媽媽」(*mae*, ມ່າ)。Jan 說自己都不禁想，自己什麼時候多出了這些兒子女兒？最後，Jan 一邊流著眼淚一邊說「如果自己的兒子也這樣的話，那該有多好？」。

許多一貫道信者亦常說，常覺一貫道道親比自己兄弟姐妹還親近，可以時常一同歡笑、一起活動；不像兄弟姐妹因為各自工作和生活而分開，許久才有機會見一次面。換言之，在因經濟變化工作移動等漸趨稀薄的家庭等社會關係中，一貫道成為泰國經濟發展社會變化下信者們的另外一個「家」，與道親間的互動關係甚至勝於自己原本家庭。

當然，新興宗教團體扮演此類因移動而失去地緣與血緣連繫的新連結，在世界各地或泰國都並不少見。例如前述所提「道親」稱呼，以提倡自給自足新村落生活的新興佛教團體善地阿索，信者間亦以「道親」稱呼彼此（福島真人，1993: 393）。另前述所提之大專院校社團，如新興佛教團體法身寺，亦在各學校中成立佛教社團吸引青年學子參與（矢野秀武，2006）。但正如前面井上順孝（1997）論及日本新新宗教時指出，這些類似的巨觀層次影響外，有各自宗教運動在微觀層次的特殊性質。因此，我們應更進一步檢視一貫道提供信者哪些不同宗教觀，以回應巨觀環境因移動而形成的人際關係變化。

一貫道的教義及修行，帶有中國在家佛教民間宗教結社許多傳統，如重視求道後守戒茹素、宣道授課等宗教實踐；然而與其他民間宗教結社相異點之一為重視勸說他人入道修行精進的「渡人、成全人」(*song serm*, ສົງເລີ່ມ)觀念。一貫道認為，現為大開普渡時世，修行不侷限於聖賢或出家眾，凡求道者皆可修行解脫而入無極涅槃。因此修行不應侷限個人而應設法渡化眾生，此才為真功實善（*bun jing kuson thae*,

บุญจริงกุศลแท้)。也因此，雖然一貫道下各組線作法有異，但無論各種宗教實踐等「行功了愿」，¹⁸亦或教內的回饋及升等，¹⁹都強調如何「渡人、成全人」，以獲取新信者、使信者進一步修行為主要目標。換言之，一貫道中真正的大功德是能夠「渡人、成全人」，使更多人能夠求道，以達大道普世理想世界。

回頭看泰國社會「功德」觀。傳統泰國上座部佛教體系中，認為人（並且是男人）只有透過出家成為僧侶才能夠修行解脫；一般俗人（尤其是女性）僅能夠透過作功德，在因果循環、功德果報世界裡以求個人能有更好未來及來生（小野澤正喜，2005）。另一方面，這些個人功德差異階序組成由上而下恩侍關係(*patron-client relationship*)群體(Hanks, 1962, 1975)；在村落社會中，各種功德儀禮亦與長幼秩序的村落社會結構有關(Tambiah, 1970)。然而，跳開上述結構性思考，林行夫指出除了長幼秩序外，作功德實踐在其他縱向關係及同世代間亦不少見(林行夫，2000)；筆者在之前亦論及，泰國東北到海外工作的男性移工回到家鄉後，借由各種儀禮中作功德活動以建立自己在村落社會中地位(林育生，2014)。如同林行夫所主張，作功德在泰國村落社會中，不只是單純對於既存關係的追認，亦是構築新關係的方法(林行夫，2000: 171-186)。換言之，功德不單只是個人的特質，村落社會中佛寺為基的功德儀禮亦扮演了村落中人際關係間確認與創新的基礎。

相對於村落社會佛教形成的功德觀，前述法身寺與善地阿索等新興佛教團體，也各自發展出不同的功德觀，以因應現代泰國社會變化。法身寺一方面將功德與消費主義等結合，另一方面則與靜坐等身體經驗結合，為都會眾提供新的宗教經驗(Apinya, 1995, 1998; 矢野秀武，2006)。另一方面，善地阿索則是信眾集合成為新的村落社群，強調守戒苦行、為他人付出的「功德主義」(*bunniyom, บุญ尼ยม*)生活(矢野秀武，2003)。亦即，許多村落社會佛教外的新興宗教團體，藉由功德觀轉變以因應信眾面對新的生活型式，一貫道也應從此方面來理解。

¹⁸ Lu (2008) 即指出，在一貫道當中，「行功了愿」的形式為一貫道宗教參與十分重要一環。

¹⁹ 不同的支系組線規定各異：有些會強調渡人、成全人的人數，而能夠獲得除病、去厄等所求事情的回饋。有些則強調此人數，為進一步清口願、或是往上昇級的評量標準。有些則是未有明確數字指示的，僅強調渡人、成全人的重要性。

前述提及在各種移動下，一貫道成為信者在村落社會外參與建立新社會關係的型式。在這裡必須強調的，此種社會關係並不完全只是信者單純參與加入其中。與一貫道強調「渡人、成全人」的功德觀相應，許多社會關係反而是藉由信者求道後自己再去創造出來的；而這也與信者各種快速移動的生活相呼應。泰國中部大城府（Ayutthaya Province, อุบลราชธานี）出身的女性 Pan，在過世後被一貫道信者們奉為仙君，正是由於她渡人、成全人數之多，在泰國東北北部成全了許多信者求道之故：

泰國中部大城府出身的女性 Pan，最初因工作故而被派到泰國南部的拉農府（Ranong Province, ระนอง），而後又調往泰國北部的帕府（Phrae Province, แพร่），在那裡經朋友介紹而求道開始參與一貫道活動。此外，又再次因為工作之故必須移往泰國東北部的黎府（Loei Province, เลย）。原本 Pan 擔心到當地不曉得是否有佛堂可以參與而對移動感到十分消極。但後來在周圍朋友勸說下，還是搬到了泰國東北黎府。

結果，當 Pan 搬到黎府後，她自己設置了佛堂並且開設素食小吃店，因而有機會成全當地許多人來求道，使得泰國東北北部的道務大為發展。後來，因為她對泰國東北北部道務貢獻甚大，在一貫道中被提拔為點傳師，並在過世後被奉為仙君受到信者尊敬。

從此例可見，由於工作之故不斷移動，一開始在異地朋友介紹下，而求道加入一貫道，並進入一貫道佛堂人際關係網絡中。然而，由於工作的再移動，起先讓沒有各種社會關係支持的信者感到猶豫，但是到了當地即使沒有社會網絡，透過一貫道「渡人、成全人」的功德觀，支持信者在新的移動目的地由自己去開創新的社會關係網絡。

由此可知，在傳統村落社會中透過佛寺為主的作功德儀式而確認社會關係的可能性，在經濟變化漸趨頻繁的移動和傳統地緣血緣關係稀薄化下逐漸失去功能。移往都會或頻繁移動者，需要另一適應現代生活的宗教實踐方式；上述的法身寺與善地阿索皆扮演了回應此變化的一種方式。而在 1970 年代以來，再次由台灣傳至泰國的一貫道，一方面為非立基於地緣、血緣的宗教組織，扮演了建立新社會關係的一種方式；另一方面，其強調「渡人、成全人」使他人來求道的功德觀，也符應信者頻

繁移動生活與社會關係創新的可能，促成一貫道在泰國的成展茁壯。²⁰

六、結論

華人宗教民間教派於東南亞的展開過去雖有許多研究，但大部份研究皆圍繞在東南亞的華人移民及其方言社群上討論。例如，德教主要與潮州商人移民有關（黃蘊，2011）、先天道則主要基於由廣東而來的未婚女性而成（Topley, 1959, 1963；志賀市子，2010）、晚期的慈濟功德會則與台灣移民為中心的華人離散社群有關（黃倩玉，2009）。即使如德教有從潮州商人向福建等其他方言社群擴散等研究（黃蘊，2011），此類華人宗教民間教派仍不脫與東南亞華人離散社群相關。一貫道的研究如開頭所提及，過去研究亦認為主要與台灣商人向海外的發展有關（志賀市子，2010），亦或是如在星馬兩地的華人社群間發展（宋光宇，1997；蘇慶華，2003；Lim, 2012）。但一貫道在泰國的發展，雖然初期仍基於台灣商人、華裔、其他華人民間教派等華人社群。然而 1980 年代末期開始的發展，源於人際關係、移工及留學移動、甚或是泰國國內的工廠公司及學校，漸次從華人社群發展至泰人為主的非華裔社群，甚至泰人信者超越華裔成為泰國一貫道信者的主要群體，儀式語言外的研究班講道、溝通都以泰語為主。此種情形實非「華人文化復興論」能夠解釋。

本研究認為，泰國一貫道的研究必須脫離過去東南亞華人研究的典範，而從泰國社會當地脈絡出發的「泰國研究」來探討。過去學者在探討泰國其他外來宗教團體，如日本傳至泰國的創價學會、世界救世教等日系新興宗教團體時皆已指出，這些團體在泰國的發展多有其對當地泰國宗教發展的考量（Pratoom, 2003）。甚至進一步指出要將這些宗教團體視為泰國佛教運動之一來探討（Richards, 1991）。因此，本研究從泰國宗教與社會變遷關係著手，將一貫道視為泰國宗教與社會關係變遷下

²⁰ 本文需澄清的一點是，雖然勞動、升學移動等經濟發展背景下，加入一貫道所形成的社會關係，亦或是開拓新的社會關係，與一貫道快速在泰國拓展十分相關，但這並不代表鄉下傳統社會網絡完全瓦解。許多在外地加入一貫道的信者，往往在年齡漸大後，仍會回到自己的家鄉村落（尤其是女性勞動移動，詳可見木曾惠子〔2007〕），這是一貫道能夠在農村地區拓展的原因之一。但我們也需注意到，在農村的拓展亦會使得農村建立起的宗教關係，連結到一貫道更大的宗教網絡中。換言之，泰國經濟發展下與一貫道在泰國的發展，並不只是單向地在都會等地新的社會關係建立有關，亦與另一方向的返鄉移動，以及村落間的社會關係與更大範圍的網絡連結有關。

的新興宗教團體，討論一貫道在泰國的發展。

從泰國宗教與社會變遷出發，本研究首先回顧泰國宗教的開放性特質，但認為此一特質不足以完全解釋為何相較於其他華人民間宗教團體一貫道更廣泛地為泰人所接受；亦無法解釋為何一貫道早自 1950 年代即傳入泰國，卻遲至 1970 年代後才漸次在泰國發展，並吸引許多非華裔信者。本研究認為，將一貫道視為 1970 年代泰國新興宗教運動之一，與泰國當地發展的法身寺、善地阿索等運動比較，可以理解一貫道在泰國傳播的脈絡及特質。1970 年代後，泰國經濟快速發展造成的社會變化，影響諸多新興宗教運動出現，一貫道亦是其中之一。

本研究指出，泰國經濟發展所造成的村落社會關係稀薄化以及人群快速移動，影響了一貫道在泰國的發展。回顧一貫道在泰國發展軌跡，由華裔信者到非華裔信者的擴散，以及從移工、升學等信者個別經驗可見，一貫道扮演了信者在因勞動、升學等移動中參與新社會關係的可能。此外，由於一貫道「渡人、成全人」積極使他人求道的功德觀，使得此種社會關係建立不只止於參加，反而更進一步地由自身去擴展新的人際關係網絡，因而促成教勢發展。

將一貫道視為泰國本地新興宗教運動之一，透過近來經濟社會發展與信者和一貫道的回應，讓我們能脫離過去以認同為主的泰國／東南亞華人研究框架。這正如近來泰國華人研究對過去研究反省所指出，不再視其為「在泰國的華人」(Chinese in Thailand)，而應該從「泰國華人」(Chinese of Thailand) 的角度出發來探討 (Chan and Tong, 2001)，才更能看到其在更大脈絡下的功能與意義。東南亞各種華人宗教的研究，也應跳脫離散族裔中心的思維，才能在各脈絡下賦予這些宗教研究新的生命。

參考文獻

· 中文

- 三峽靈隱寺。2003。《菩薩愿行：文慈菩薩李前人成道廿週年紀念》。臺北：天道之光出版社。
- 天中佛院。2012。《天道惟中：天中佛院落成紀念》。曼谷：天中佛院。
- 天元佛院。2000。《法雨甘霖：白水老人的佛國因緣》（*ອມຄົດຮຽມ: ແຫດປັບຈັບຮ່າງບຸນຍະຫວາງທ່ານຜູ້ເມົານໍາໄສກົບປະເທດພທະ*）。南投：光明集刊雜誌社。
- 王見川。1996。〈先天道前期史初探：兼論其與一貫道的關係〉。《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 75–114。臺北：南天書局。
- _____。1999。〈臺灣一貫道研究的回顧與展望〉。《思與言》，37(2): 103–129。
- 王賡武。2002。〈海外華人研究的地位〉。劉宏、黃堅立編：《海外華人研究的大視野與新方向-王賡武教授論文選》，頁 60–77。新加坡：八方文化。
- 吳小安。2003。〈華僑華人學科建設的反思：東南亞歷史研究的視角與經驗〉。《華僑華人歷史研究》，3: 19–29。
- 宋光宇。1992。〈透視一貫道政經實力：一貫道一個小支線，抵上三個區黨部〉。《財訊》，4: 192–199。
- _____。1997。〈宗教傳播、商業活動與文化認同：一貫道在新加坡的傳播與發展〉。《國立臺灣大學文史哲學報》，47: 213–258。
- _____。2003。〈一貫道、李老、我：調查一貫道三十年的回顧和一些想法〉。《臺灣宗教研究通訊》，5: 73–98。
- _____。2010[1983]。《天道鈎沉》。臺北：萬卷樓。
- 林育生。2014。〈遠行與作功德：泰國東北社會男性跨國移工的性別政治與行動意義〉。《臺灣東南亞學刊》，10(1): 33–70。
- 林開忠、林坊玲。2008。〈臺灣的東南亞研究碩博士論文：現象與分析〉。《亞太研究論壇》，41: 66–76。
- 林榮澤。2007。《臺灣民間宗教研究論集》。臺北：一貫義理編輯苑。
- 張曉威。1997。〈臺灣各大學研究所有關東南亞研究博碩士論文統計分析（1963–1996）〉。《東南亞季刊》，2(2): 74–79。

- 陳志明。1990。〈華裔和族群關係的研究：從若干族群關係的經濟理論談起〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，69: 1-26。
- _____。1991[1985]。《馬新德教會之發展及其分佈研究》（The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore: A Study on a Chinese Religious Organization）（蘇慶華譯）。吉隆坡：代理員文摘（馬）有限公司。
- 陳琮淵。2013。〈臺灣的東南亞華人研究：發展脈絡與創新路徑的再思考〉。楊昊、陳琮淵編：《臺灣東南亞研究新論：圖象與路向》，頁 143-162。臺北：洪葉文化。
- 黃倩玉。2009。〈宗教跨國・跨國宗教：臺灣慈濟在美國、日本、馬來西亞及其與臺灣的連結模式初探〉。郭佩宜、王宏仁編：《流轉跨界：跨國的臺灣・臺灣的跨國》，頁 73-103。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。
- 楊建成。1983。《中華民國各大學研究所有關東南亞研究博碩士論文摘要匯編》。臺北：中華學術院南洋研究所。
- 葉春榮。1993。〈人類學的海外華人研究：兼論一個新的方向〉。《中央研究院民族所集刊》，75: 171-201。
- 慕禹。2002。《一貫道概要》。臺北：中華民國一貫道總會。
- 戴國輝。2011[1974]。〈東南亞華人研究的觀點〉。《戴國輝全集 11：華僑與經濟卷・二》，頁 79-106。臺北：文訊。
- 蘇慶華。2003。〈馬來西亞一貫道的歷史及其發展近況〉。《臺灣宗教研究通訊》，5: 99-112。

· 日文

- 青木保。1974。〈「ブン」と形式：タイ仏教理解のための一試論〉。《アジア経済》，15(7): 2-21。
- 井上順孝。1997。〈<新新宗教>概念の学術的有効性について〉。《宗教と社会》，3: 3-24。
- 小野澤正喜。2005。〈東南アジアにおける宗教の再生と市民社会：(1) タイにおける仏教的原理主義の2つの類型と世俗内倫理〉。《筑波大学地域研究》，24: 181-192。

- 片岡樹。2014。〈中国廟からみたタイ仏教論—南タイ, プーケットの事例を中心に—〉。《アジア・アフリカ地域研究》, 14(1): 1-42。
- _____. 2015。〈タイ国における中国系善堂の宗教活動: 泰国義徳善堂に見る中国系宗教とタイ仏教〉。《東南アジア研究》, 52(2): 172-207。
- 木曾恵子。2007。〈東北タイ農村における移動労働と女性をめぐる規範—1970 年代以降の女性の移動労働の展開を通して〉。《タイ研究》, 7: 55-78。
- 小泉順子。2006。〈タイ中国人社会研究の歴史性と地域性: 冷戦期アメリカにおける華僑・華人研究と地域研究に関する一考察〉。《東南アジア研究》, 43(4): 437-466。
- 黄蘊。2011。《東南アジアの華人教団と扶鸞信仰—徳教の展開とネットワーク化》。東京: 風響社。
- 櫻井義秀。2008。《東北タイの開発僧》。千葉: 梓出版社。
- 志賀市子。2010。〈近代広東における先天道の興隆と東南アジア地域への展開: 潮州からタイへの伝播と適応を中心に〉。《茨城キリスト教大学紀要. I, 人文科学》, 44: 145-162。
- 西川潤、野田真里。2001。《仏教・開発・NGO: タイ開発僧に学ぶ共生の智慧》。東京: 新評論。
- 林行夫。2000。《ラオ人社会の宗教と文化変容—東北タイの地域・宗教社会誌》。京都: 京都大学学術出版会。
- 平井京之介。2001。〈北タイ女性工場労働者とタン・サマイ言説—『近代性』への民族誌的アプローチ—〉。《国立民族学博物館研究報告》, 26: 237-257。
- 福島真人。1993。〈もう一つの「瞑想」、あるいは都市という経験の解読格子—タイのサンティ・アソーク(新仏教運動)について〉。田辺繁治編: 《実践宗教の人類学—上座仏教社会における》, 頁 383-414。京都: 京都大学学術出版。
- 森幹男。1974a。〈タイ国 Chao phou 信仰に関する若干の知見〉。《アジア・アフリカ言語文化研究》, 9: 175-192。

- _____。1974b。〈タイ国中央平野部の Chao Phou 信仰：第一次予察〉。《アジア・アフリカ言語文化研究》, 7: 121–145。
- 矢野秀武。2000。〈内なる身体と聖なる生産/消費：グローバル化状況におけるタイ都市新中間層のアイデンティティ模索〉。《宗教と社会》, 6: 101–108。
- _____。2001。〈生産と消費の自己構築：タイ都市部の仏教運動における瞑想と教団イベント〉。《宗教と社会》, 7: 111–131。
- _____。2003。〈都市の仏教運動と村落イメージ〉。《アジア遊学》, 57: 69–78。
- _____。2006。《現代タイにおける仏教運動—タンマガーイ式瞑想とタイ社会の変容》。東京：東信堂。
- 吉原和男。1997。〈タイ華人社会の民衆教団〉。青木保編：《宗教の現代》, 頁 109–134。東京：岩波書店。

・英文

- Apinya Fuengfusakul. 1993. Empire of Crystal and Utopian Commune: Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 8(1): 153–183.
- Chan, Kwok Bun and Chee Kiong Tong. 2001. Positionality and Alternation: Identity of the Chinese of Contemporary Thailand. Pp. 1–8 in Chee Kiong Tong and Kwok Bun Chan, eds., *Alternate Identities: The Chinese in Contemporary Thailand*. Singapore: Times Academic Press with Brill Academic Publishers.
- Coughlin, Richard J. 1960. *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, C. P. 1972. *The Southern Expansion of the Chinese People: Southern Fields and Southern Ocean*. Canberra: Australian National University Press.
- Formoso, Bernard. 2010. *De Jiao - A Religious Movement in Contemporary China and Overseas: Purple Qi from the East*. Singapore: NUS Press.
- Hanks, Lucien M. Jr. 1962. Merit and Power in the Thai Social Order. *American Anthropologist*, 64(6): 1247–1261.

- _____. 1975. The Thai Social Order as Entourage and Circle. Pp. 197–218 in G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp, eds., *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Hirai, Kyonosuke. 2002. Exhibition of Power: Factory Women's Use of the Housewarming Ceremony in a Northern Thai Village. Pp. 185–201 in S. Tanabe and C.F. Keyes, eds., *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jackson, Peter A. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict-The Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. 1999. Royal Spirits, Chinese Gods and Magic Monks: Thailand's Boomtime Religions of Prosperity. *South East Asia Research*, 7(3): 245–320.
- Kirsch, A. Thomas. 1977. Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation. *Journal of Asian Studies*, 36(2): 241–266.
- Lim, Francis Khek Gee. 2012. The Eternal Mother and the State: Circumventing Religious Management in Singapore. *Asian Studies Review*, 36(1): 19–37.
- Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. New York: Lexington Books.
- McDaniel, Justin T. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- Mills, Mary Beth. 1995. Attack of the Widow Ghosts: Gender, Death and Modernity in Northeast Thailand. Pp. 244–273 in A. Ong and M.G. Peletz, eds., *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Mulder, Niels. 1995. Religious Syncretism or Southeast Asian Religion? Pp. 17–25 in *Inside Southeast Asia: Religion, Everyday Life, Cultural Change*. Amsterdam: Pepin Press.

- Pattana Kitiarsa. 2005. Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461–487.
- Pratoom Angurarohita. 2003. Soka Gakkai in Thailand: Its Rationale, Strategy and Tactics. *Inter-Religio*, 44: 2–26.
- Richards, Elizabeth. 1991. The Development of Sekai Kyuseikyo in Thailand. *Japanese Journal of Religious Studies*, 18(2–3): 165–188.
- Seiwert, Hubert. 1981. Religious Response to Modernization in Taiwan: the Case of I-kuan Tao. *Journal of Hong Kong Branch, Royal Asiatic Society*, 21: 43–70.
- Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Suwanna Satha-Anand. 1990. Religious Movements in Contemporary Thailand: Buddhist Struggles for Modern Relevance. *Asian Survey*, 30(4): 395–408.
- Swearer, Donald K. 1995. *The Buddhist world of Southeast Asia*. Albany: State University of New York Press.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: University Press.
- Taylor, Jim. 1999. (Post-) Modernity, Remaking Tradition and the Hybridisation of Thai Buddhism. *Anthropological Forum*, 9(2): 163–187.
- _____. 2001. Embodiment, Nation and Religio-politics in Thailand. *South East Asia Research*, 9(2): 129–147.
- _____. 2008. *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: The Religiosity of Urban Space*. Farnham: Ashgate.
- Terwiel, B. J. 1994. *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Bangkok: White Lotus.
- Tong, Chee Kiong and Kwok Bun Chan. 2001. *Alternate Identities: The Chinese in Contemporary Thailand*. Singapore: Times Academic Press with Brill Academic Publishers.

- Topley, Marjorie. 1959. Immigrant Chinese Female Servants and Their Hostels in Singapore. *Man*, 59: 213–215.
- _____. 1963. The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 26(2): 362–392.
- Zehner, Edwin. 1990. Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement. *Journal of Southeast Asian Studies*, 21(2): 402–426.

· 泰文

- Apinya Fuengfusakul. 1998. Sasanathat Khong Chumchon Mu'ang Samaimai: Suksa Korani Wat PhraThammakai ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่: ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย (新時代都市人的宗教觀：法身寺的研究). *Warasan Phutthasat Su'ksa. Chulalongkon Mahawithayalai*, Pi Thi 5, Chabap Thi 1 Mokarakhom- Mesayon: 4–88.

The Development of Yiguan Dao (I-Kuan Tao) and Socio-economic Change in Thailand

Yu-sheng Lin

Ph.D. Candidate, Graduate School of Asian and African Area Studies (ASAFAAS),
Kyoto University, Japan

Abstract

This study examines the development of the religious group named Yiguan Dao (I-Kuan Tao) in Thailand, to fill in a gap in the studies of Southeast Asian Chinese, which have focused excessively on their ethnic identities, but neglected their local social contexts. This study points out that the development of Yiguan Dao in Thailand after the 1970s is related to the relocation of Thai people due to economic development. They use Yiguan Dao to establish their new social relationships in the changing environment.

By examining the development of Yiguan Dao and the members' experiences, we can see more ethnic non-Chinese have become Yiguan Dao members. This change is related to the establishment of social relationships outside the traditional village community due to relocation. Besides, Yiguan Dao emphasizes the concept of "helping others to become members". This helps its members to construct new social relations when moving to new destinations.

Key words: Yiguan Dao (I-Kuan Tao), Movement and Economic and Social change in Thailand, Thai religion, Social Relation, Merit