

面對「官考」的修行韌性： 一貫道在當代中國宗教治理下的行動邏輯

楊弘任

中央研究院社會學研究所副研究員

本研究探討跨海峽交流後，一貫道在當代中國宗教治理下的在地復甦及其行動邏輯。研究發現，兩岸各類交流以來，台商設廠、讀經運動及地方政府相應的宗教寬容，為一貫道創造了有限的灰色空間，但一貫道在中國並未獲合法化，各組線傳道者仍維持防官考、躲官考的謹慎作風。傳道者一方面認知到風險持續存在，另一方面又認為自身並非邪教，因而形成既審慎防範又積極傳道的「雙重風險感知」。透過長期田野調查，本文指出，一貫道在當代中國的復甦主要來自台灣道親的跨境傳道，帶動不同社會階層信眾網絡的形成；同時，研究也歸納出政教關係演變的三個階段。本文最核心的主張是「修行韌性」的概念，亦即傳道者在長期傳道實踐中所形成的身心習性與行事風格；面對官考時，其行動既非順從、也非抵抗，而是在各種必要的防範措施後，選擇承擔事件後果。「修行韌性」的行動邏輯，不僅形塑一貫道面對威權宗教治理的應對方式，也展現出其獨特的宗教自主性。

關鍵詞：一貫道、官考、風險感知、修行韌性、跨海峽社會研究

《台灣社會學》第 51 期（2026 年 6 月），頁 49-90

收稿：2026 年 1 月 16 日；接受：2026 年 8 月 15 日

* 通訊地址：115201 台北市南港區研究院路二段 128 號，中央研究院社會學研究所

Email: hjyang@as.edu.tw

Cultivation Resilience under “Official Trials”: The Logic of Action of Yiguandao under Contemporary Religious Governance in China

Hung-Jen Yang

Associate Research Fellow, Institute of Sociology, Academia Sinica

This study examines the development of Yiguandao in contemporary China after the resumption of trans-strait exchanges and explores its logic of action under authoritarian religious governance. With the expansion of cross-strait interactions, Taiwanese business networks, the Confucian classics recitation movement, and relatively tolerant local policies have created limited gray spaces for Yiguandao’s activities. Yet, lacking official recognition, Yiguandao’s missionary-adepts have generally adopted a cautious strategy of avoiding and managing “guan-kao (official trials).” While recognizing ongoing political risks, they also believe that Yiguandao is not a heterodox cult. This gives rise to a “dual risk perception.” Based on long-term fieldwork, this article argues that Yiguandao’s revival in China has been driven largely by Taiwanese missionary-adepts and the trans-strait religious networks they established, which foster local Chinese followers across diverse social strata. Additionally, the study categorizes the evolution of state–religion relations into three distinct stages. Finally, the article proposes the concept of “cultivation resilience” to explain how practitioners respond to official pressure. Rather than choosing either compliance or resistance, they take precautionary measures while remaining willing to bear the consequences of their actions. This logic of “cultivation resilience” shapes Yiguandao’s engagement with state regulation and reveals a distinctive form of religious autonomy under authoritarian rule.

Keywords: Yiguandao, Official Trials, Risk Perception, Cultivation Resilience, Trans-Strait Social Research

一、前言

2024 年 12 月 13 日下午，《聯合報》一則發自北京的即時報導，新聞標題寫著：「證實一貫道 3 名長者廣東被捕 陸國台辦：涉違反大陸刑法 300 條」，同日晚間，中央通訊社也跟進報導，「3 名一貫道信徒在陸滯留 國台辦：涉違法被捕」。這些報導源於一貫道被捕長者的親人向海峽交流基金會（海基會）陳情，適逢台北市舉辦台北與上海雙城論壇，海基會秘書長因此公開呼籲國人注意，並表示遭逮捕者「都是年紀很大的長者，不是從事政治行為，就是一貫道道親聚會，在民宅裡頭讀四書五經。」¹ 從第一篇報導刊出後，台灣社會無論何種政治立場的新聞媒體，事件後近兩週之內都持續追蹤這一則消息。

事實上，當代一貫道在中國各省區市扎根已久，1987 年台灣解除戒嚴前夕，一貫道已合法化；同年底開放大陸探親（俗稱「老兵返鄉」）的政策一經推動，不少組線即隨返鄉的老兵道親回到家鄉，嘗試開拓道務。² 1990 年代起，各組線中往返兩岸的中小企業家道親，以及各企業裡的台籍幹部道親，在當地官民高度歡迎台灣人的氛圍下，一方面投資設廠，另一方面在廠房辦公室或宿舍區設置修辦道的佛堂。1990 年代中後期，台灣社會開啟兒童讀經的風潮，對岸中國社會的國學熱也逐步興起，一貫道各組線既響應讀經運動，也順勢以讀經團體名義在各省區市生根發芽。當然，上述各類活動最為密集之處，就是東南沿海的經濟特區或沿海各省的經濟開放區。

2024 年底，一貫道幾位長者在廣東省中山市遭逮捕的事件，充分體現了從中國改革開放起，一貫道幾十年來的在地道務經營與階段

1 見 2024 年 12 月 13 日，《聯合報》特派記者廖士鋒，北京即時報導；以及同一天，中央社記者邱國強，北京報導。

2 「組線」是一貫道的組織稱謂，目前中華民國一貫道總會的官網共列出 27 個組線，包括基礎忠恕、安東、發一崇德等主導總會事務之組線。

性浮現的官方取締風險。相關報導中指出，這幾位長者都是七、八十歲以上年紀，在當地召集信眾閱讀四書五經及儒佛道典籍；初步估計，受牽連者達兩百多位。該事件經由海基會秘書長的提醒而引起高度關注，其中的新聞敘事被導向於「長者、四書五經」等讀經運動面向，但實際探究之後得知，事件中的長者都是長期進駐當地的一貫道點傳師或講師，幾十年來早已引領當地信眾依照儒佛道的綜攝義理自我修行，並進一步延伸至信眾的家族親友們「齊家」修行。³

讓人不解的是，當代中國改革開放、跨海峽交流後，一貫道以謹慎防範的低調態度，在東南沿海各省以至更多省區市從事儒佛道的教化，幾十年之間，來自台灣的修道人跟地方政府、公安單位、基層黨務人員形成相互容忍的相處模式，甚至這些基層單位歷年來也零星有人員曾被引介進佛堂，經歷求道儀式、道義課程、國學研討、素食推廣等活動。在官民互有默契、互動良好的情況下，這些看似官方長期默許的團體型態與相關活動，為什麼在晚近幾年陸續被指控是中國刑法所稱的「反動會道門」而受到嚴厲管制呢？

現行的中華人民共和國《刑法》300 條明訂：「組織、利用會道門、邪教組織或者利用迷信破壞國家法律、行政法規實施的，處三年以上七年以下有期徒刑，並處罰金；情節特別嚴重的，處七年以上有期徒刑或者無期徒刑，並處罰金或者沒收財產；情節較輕的，處三年以下有期徒刑、拘役、管制或者剝奪政治權利，並處或者單處罰金。」所謂「會道門」一詞，必須回溯到中共建政初期，亟欲讓中國人民去除封建遺緒，由黨而政全面發動對於各種組織性民間教派的鎮壓，一貫道就是最為顯著的對象。1950 年代初期，包括華北、東北、華東地帶，各地遭到死刑處決的教派領導層級從數十人到百人、千人之眾，遭判長期勞改更是不計其數，一般信眾則被要求在

3 見 2024 年 12 月 17 日，《太報》記者李佳穎報導，標題為「一貫道信徒被抓！3 人都超過 70 歲，兒出面解釋『只是樸實善良長輩分享四書五經』」。本則報導直接採訪信徒家屬，對信徒的道場職務及活動性質等說明極為詳細。

群眾場合對教派進行批判並宣告退出組織與活動。⁴然而，1970 年代後期改革開放後，經濟議題逐漸成為政策重心，等到 1990 年代來臨時，中國社會歡迎以台商為主的各國華人資本前進經濟特區或經濟開放區，一貫道也隱身在歡迎台灣人的整體氛圍中，由經濟生活領域逐步拓展出跨省的血緣、地緣或業緣網絡，先是由東南沿海，再循華南、東北兩端的既有淵源開展，繼而在各大地理區域，低調將道傳回當代中國。大致而言，直到晚近情況才大幅轉變：2018 年初中國政府大幅修訂並公告《宗教事務條例》；同一時間中共黨國體制一人化領導的態勢逐步明確，宗教事務局由國務院所轄改為統戰部直接指揮監督，在宗教中國化的政策下，黨國對宗教事務的介入也更為廣泛，加上 2020 年起新冠疫情期間以國家安全為名的全面社會控制，經過這些重大事件後，原先將近三十年對一貫道宗教寬容的情況才大幅轉變。⁵這一時期的前後幾年內，包括裁罰較輕的《治安管理處罰法》與刑責偏重的《刑法》300 條陸續被搬上台面，先是中國各省區市的在地信眾遭受取締及判刑，隨後連來自台灣的一貫道虔信道親們也無法倖免。

本研究將探討：首先，跨海峽交流後，一貫道足以存活與增長的「灰色空間」如何形成？其次，面對中共威權政體不同階段的宗教治理，一貫道如何自我調整與重新適應？最後，當一貫道遭受查禁已無可迴避之時，在地及台灣的道親信眾呈現一種既非順從、也非抵抗的特殊行動樣態，這將為宗教行動者的議題開啟哪些重要的面向呢？

4 舉例而言，DuBois (2005: 127-151) 指出 1951 年河北滄州至少有 41,500 位一貫道信眾，占了當地人口 11%，其中約有 110 位道職幹部遭到處決。

5 關於宗教事務條例修訂以迄國安化的影響，可參閱邢福增 (2019: 89-148)、以及 Jing and Koesel (2024) 等相關分析。

二、灰色空間的出現與行動樣態的演變

（一）宗教復甦下的持續查禁

當代中國改革開放以迄跨海峽各類交流之後，一貫道在中國各地的宗教復甦及管制狀態的演變，已引起一些國外漢學家及政治學領域學者的關注，不過迄今為止，大致仍處在對現象深淺不一的描述階段，尚未出現關於作用機制更為明確的釐清與解釋。法國漢學家畢遊塞（Sébastien Billioud）最早注意到一貫道的復甦現象並提出極具啟發性的深度描述，他原先關切的是當代中國儒家的復興，在眾多與儒家復興相關的組織與活動之中，發現一貫道扮演重要的角色（Billioud 2010: 214-220）。藉由 2010 年前後對台灣一貫道某一重要組線設於香港的公共佛堂的參與觀察，畢遊塞指出一貫道已傳向中國不少省區市，也見到台灣一貫道以讀經及孝道推廣等活動，跟中國政府相關單位彼此公開的互通訊息或互訪交流；就分析上，他注意到原本儒佛道綜攝化取向的一貫道，傳向佛教國家時會強調佛教的面向，而在跟中國政府打交道時，則是選擇性的放大儒家的成分；基於這一階段的考察，畢遊塞肯定一貫道正在以有組織、有策略的方式推進合法化，但對其能否取得正式的宗教合法地位，則保持審慎的判斷（Billioud 2020: 227-259）。類似這樣認為一貫道被中國官方逐步放寬容忍範圍的看法，也得到其他漢學家或關注宗教變遷的政治學者的呼應（Laliberté 2016: 512; Clart 2018: 446）。

考察一貫道在當代中國的處境時，有關一貫道以往在台灣遭查禁與解禁的歷史，相當值得借鏡。一方面看來，推廣讀經與孝道，標榜中華文化的傳承等等，似乎促成當代中國威權政體對這一教團的正當性認可；另一方面則是，台灣戒嚴時期的歷史經驗已顯示，一貫道固然長期呼應執政當局的中華文化復興運動，但仍遭受三十餘年的查禁與汙名化。宗教社會學者瞿海源很早就注意到其中的矛盾：長老教會與一貫道在戒嚴時期長期遭到查禁，長老教會有其民主化及本土化的

價值訴求，因而與執政的國民黨衝突不斷，但又因教會的跨國聯繫網絡，國民黨的查禁力道不得不考慮國際觀感；對比起來，一貫道在意識形態取向上，標舉中華文化與儒家傳統，看似跟執政的國民黨並無二致，但仍不容於執政當局對宗教的威權治理，直到開放選舉的選票壓力下，才逐步出現解禁的契機（瞿海源 1982；1997）。就此案例而言，地緣政治及民主化選舉等因素，才是後來合法化的關鍵機制。

關於當代中共的黨國體制如何評估一貫道合法化與否對統戰作用的影響，受限於並無嚴謹資料可為基礎，本研究並不擬對此多做論證。但是，關於兩岸威權政體過往的宗教治理，確實有一項不能忽視的因素，即是宗教對政治是否帶有威脅性；一定程度而言，統戰因素所在意的，也是特定宗教的活動是否對當前的政治運作帶來不符預期或無法確定的影響。晚近基於檔案考察所形成的相關研究指出，無論國民黨或共產黨，對於一貫道的深刻疑慮，都是起源於 1930 年代晚期，戰亂期間中國華北的特殊處境，以及一貫道領導人在「淪陷區」持續傳道所留下的爭議（林敬智 2021；鍾雲鶯 2026）。相似的疑慮在 1950 年 12 月 20 日《人民日報》的社論〈堅決取締一貫道〉也可見到，該文指控一貫道被日寇利用，散布「不抵抗主義」，並指其全國首領與南京汪精衛政府過從甚密等等（引自楊流昌 2011: 156）。至於更為深層的理由，長期關注這一段歷史的學者洪長泰曾指出，中共建政初期即全面動員媒體並鼓動公審，以死刑處決及高刑期的監禁或勞改等對一貫道進行大規模的鎮壓，除了宣示徹底打擊「反動會道門」的決心之外，也藉這個與共產黨的組織規模對等而能有效聚焦的政治動員過程來形塑積極支持政府的人民新主體（Hung 2010: 400）。粗略推估起來，此一時期各類「會道門」幹部領袖遭死刑處決者可能達數萬人之譜。⁶ 這些深層的政治疑慮與嚴厲鎮壓，無疑構成了跨海峽交流後一貫道行動者傳向當代中國時難以迴避的種種阻

6 在目前已公開檔案的對比下，洪長泰（2023[2021]: 143）指出某些學者推估鎮反運動中被處死的人數可能超過 71 萬人。若依據中共建政初期公安部長羅瑞卿的相關報告，被處死的反革命分子中，7.7% 是「反動會道門頭子、反動黨團骨幹分子」。

礙，也形塑了後續特殊的組織運作型態。

綜合以上分析，來自國外的漢學家、政治學者對一貫道爭取在中國合法化的努力雖持審慎肯定的態度，但在現象的調查與分析上仍有其不易克服的局限。在台灣戒嚴時期為了避免遭查禁時相互牽連，一貫道演變出減少橫向聯繫的垂直化組織文化，以組線為中心的「單線領導」制度逐步確立（Lu 2008: 55-60）。跨海峽各類交流後，當台面上的一貫道總會進行合法化努力時，台面下一貫道各組線在地方層級的傳道日常生活中，仍受限於「反動會道門」治理的歷史經驗與既存法規，不時還是遭受取締或拘禁。本研究的調查過程得知，「單線領導」的各組線帶著防範事端擴大的心態謹慎處理遭查緝的消息，並不公開流傳，這也造成研究上的盲點，忽略了交流之下仍有查緝，只不過查緝後相互協商的機制相對明確化了。

（二）灰色空間的出現與維繫

關於一貫道在當代中國所出現的宗教復甦情況，本研究稱之為威權政體宗教治理下所存在的「灰色空間」。如前所述，一貫道在中國各地的復甦已是無可忽視的事實，在此前提下，中共黨國體制開始嘗試與一貫道總會進行交流，但原本將一貫道界定為反動會道門的法規制度仍存在，中央層級的交流並未給予地方層級黨政機構新的適法基礎，遇有相關舉報時，查緝事件不時仍會出現，只不過一貫道總會因交流而被賦予正當性，開始扮演救援協商的角色。

究竟這個在既有法規制度下的「灰色空間」如何出現並得以維繫？加拿大政治學者 André Laliberté 注意到，一貫道雖仍處於非法狀態，但在某一時期國務院宗教事務局透過中國社科院與一貫道密切交流，傾向認為一貫道有其宗教慈善的性質，且不具政治威脅性，同時也指出，部分台商菁英信奉一貫道，地方政府為拉攏台商投資設廠，因而願意採行宗教寬容的措施（Laliberté 2016: 507, 512）。從跨海峽各類交流後一貫道在容忍中持續增長的結果來看，一貫道縱使仍被中國《刑法》、《治安管理處罰法》列為「會道門」，但地方政府及地

方公安的執法裁量，展現出前述某種程度的宗教寬容。粗略對照起來，從台灣傳向當代中國的一貫道，並未遭到中共黨國體制以邪教（尤其是法輪功）或牽涉民族矛盾的西藏佛教、新疆伊斯蘭教等嚴厲管制；一貫道雖然不像人間佛教被特許或宮廟信仰被當作文化遺產，但仍有其存活及增長的條件。⁷

如果暫不考慮是否屬於合法宗教的範疇，以當代中國的政教關係而言，一貫道與基督教地下教會的處境其實有不少相近之處；當然，關於地下教會在威權宗教治理下的存活及增長，各領域已有相對成熟的重要研究。從宗教社會學者楊鳳崗提出「紅市、黑市與灰市」的論證之後，宗教管制不再被視為必然會造成特定社會整體宗教活力衰退的後果，毋寧說宗教管制帶來的是宗教的複雜化，人們從地下教會等灰市得到的宗教滿足，高於三自教會等紅市，而承擔的風險則小於某些被列入邪教的基督教派等黑市（Yang 2006）。然而，灰市的需求不代表管制者就會容許灰市的存在，雖然三色市場論帶來全新的研究視野，但關於地下教會如何在威權宗教治理下取得存活與增長的條件，後續部分研究改採微觀互動的考察進路，關注地方政府及地方公安的角色。鍾智鋒（2014）將「關係」的概念引進政教互動的研究，透過田野調查的具體案例，他發現了「政治嵌入、政治連接和政治交換」的三種機制，在地方層級上，教會組織與官方機構之間若干交集的人際網絡節點，緩和了政教衝突，並為地下教會取得活動空間。類似的分析取徑，林承慧（2014）也在中國北方與南方城市中同步選取了三自教會與家庭教會，考察各種案例之中教會與地方政府的關係，她發現，在地方層級的政教互動中，無論三自教會或家庭教會，都呈現向灰市移動的趨勢，三自教會藉以擴大宗教自主性，家庭教會則調適出更靈活的適法性，整體的灰市呈現逐漸增長的趨勢。在對地方層

7 劉怡寧（2017）指出人間佛教徘徊在中國情感與宗教市場張力之間，但各宗派各有特許狀態；古明君（2023）發現「文化遺產化」帶來中國在地媽祖信仰及台灣媽祖跨海峽交流的正當性；張貴閔（2023）則指出宮廟的跨海峽交流在統戰脈絡下仍有其獨特制度邏輯。

次關鍵行動者更為細緻嚴謹的研究中，黃克先以真耶穌教會的長期田野調查為案例，在微觀層面上考察教會領導者與地方官員之間所形成的動態化雙元連結，當經濟發展成為共識時，「務實化」的相互調節即是運作常規，但各自仍需面對來自教會基層不妥協的強硬路線及官僚系統間歇性的強硬考核等壓力（Huang 2014）。最後，Carsten Vala（2018）則系統性的處理地方黨政機構關於宗教事務的人員及資源等配比，無論就執行成本的考量，或就地下教會藉助各類關係網絡，從三自教會習得官方所重視的公開化治理腳本（public transcript）而言，壓制都不會是唯一或最好的選項，各種直接或間接的協商過程才是日常的互動常態。⁸

然而，上述關於地下教會與地方黨政機構政教互動的分析，能否完全適用於一貫道灰色空間的形成與維繫呢？這裡必須先從當代中國各宗教的本土基層動員力著手，釐清一貫道與地下教會在歷經不同程度的壓制後所呈現的顯著差異。如果從鎮壓的規模及程度來看，經歷過文革之後，中國本土理應已無一貫道存活的空間。然而，幾位長期關注中共建政後傳統民間教派或救世團體演變狀態的學者，都注意到一貫道及其他會道門團體，在改革開放後、兩岸交流前，仍有活動並遭查緝的紀錄（Smith 2015; Schumann 2020）。此外，中國政府公安部一局於 1985 年出版的《反動會道門簡介》也提及，1981 年發現「反動會道門」活動案件比 1980 年上升 78.9%，有關案例在 1982、1983 年仍持續增加；1983 年於 19 個省市破獲 44 起「反動會道門」案件中，一貫道占了三分之一。⁹

本研究認為，改革開放後，中國本土仍殘存的極少數一貫道信眾，相較於地下教會信眾而言，最大差別即是，一貫道是《刑法》明確列為非法的類別，除了隱入地下之外別無存活空間，地下教會雖未

8 關於地下教會的存活及增長，採取鉅觀取向的分析模式也相當值得注意，最具代表性即是邢福增（2019）對當代中國政教關係演變的長期考察。

9 公安部一局（1985：60-61）指出，1983 年於河北、河南、遼寧、吉林、江蘇、浙江、湖北、湖南、陝西、甘肅、廣東、福建、天津等十九個省市，破獲一貫道活動。本文作者感謝審查人提醒前述相關訊息。

登記，但仍屬基督教合法宗教的範疇，且三自教會與地下教會仍有不少關連，相互提供教義、儀式與組織上的各類經驗。可以這麼說，一貫道自中國共產黨建政前後即遭大規模鎮壓，殘存信眾被迫隱匿於偏遠農村或生產隊，在反覆經歷勞改後，縱使選擇以佛教、道教名義為掩護，但由於最初全面鎮壓時綿密而持續的監控，這些殘存信眾已難以維持有效的傳道後援系統及世代傳承的機制，甚至連 1930 年代略具雛形的教義與儀式都面臨殘缺與失傳的危機。換言之，與擁有深厚本土基層動員力的基督教地下教會不同，一貫道灰色空間的開拓與維繫，高度依賴跨海峽交流後，由台灣傳入的組線網絡與行動策略。¹⁰

（三）「官考」論述與修行韌性

跨海峽各類交流後，台灣一貫道行動者基於「聖凡兼修」的教義，以台商、台幹或讀經推廣者等具正當性的角色，先是在中國沿海經濟特區或經濟開放區建立節點，隨後藉由首批求道者的血緣、地緣、業緣等關係網絡，逐步傳向各省區市。如前所述，關於一貫道如何在當代中國威權宗教治理下出現宗教復甦，既有研究仍顯不足，縱使藉助與地下教會的研究相互比較，也只能約略描繪出一貫道行動者與地方黨政機構政教互動的雛形。無論如何，從政教互動的結果看來，由於地方政府亟欲吸引台商投資設廠，跨海峽交流後的很長一段時間裡，兼具台商、台幹或讀經推廣者身分的一貫道行動者，並未遭地方黨政機構大規模取締；換言之，雙方處在一種「民不舉、官不究」的灰色空間之中。在一貫道的宗教治理上，基於保持與台商的友善關係，在跨海峽交流的初期階段，地方黨政機構逐漸演變出「消極不作為」或「積極降低適用裁罰程度」的回應模式。實則，隨著傳道網絡的綿密交織，一貫道不少組線在地方層級的人際交往上，也逐步發展出前述「嵌入、連接、交換」等關係，以及「務實化」之取向，

10 關於外來因素，王韻（2015）延續宗教市場論，但對該取向原先被忽略的國際因素提出修正。該研究提醒，外來因素一方面是「跨國賦權」促成宗教的發展空間，另一方面官方則對這樣的「境外力量」持續提防。一貫道的跨境傳道，處於類似情境。

灰色空間的存在，已是不容否認的事實。

當地方黨政機構採取「消極不作為」態度時，即是一貫道政教關係的承平時期的；然而，當相關舉報無法忽視時，地方黨政機構可能會發動取締，但在其裁量權限內，則採取「積極降低適用裁罰程度」的作為。無論前述中央層級與一貫道總會建立交流機制之前或之後，在地方傳道的日常互動中，都可能遇到被舉報而遭取締的事件。就本研究的調查結果可知，在總會與對岸形成交流機制之前，各組線大致尋求台商網絡及各類在地人際關係的疏通救援；總會開始交流後，則由總會與相關協會聯繫國台辦或海協會等機構，就個別案件知會執行查緝的地方公安機關。

遇到地方公安或國家安全部的國安人員發動查緝時，一貫道局內人稱之為「官考」，其字面意義，即是官府查緝對修辦道信心帶來的考驗。最早針對戒嚴時期台灣一貫道遭查禁的研究，大致是從客觀的查緝事件入手，說明關鍵查緝事件，或簡單統計歷年查禁頻率以對照政教關係或國際局勢等等（瞿海源 1982；宋光宇 1983；Jordan and Overmyer 1986）。緊接其後，宗教社會學者林本炫以一貫道與長老教會為案例，比較兩者政教衝突的因由與演變，在該研究的結論之處，首次提及一貫道信眾主觀的「官考」認知。他指出，長老教會以「棘焚而不毀」的精神，展現出極強的政治抗爭傳統，相較起來，一貫道則以「官考」的觀念，化解來自官方的迫害，認為是上天用以考驗道親信眾信仰真誠度的試煉，因而也就不曾引起政治上的抗爭行動（林本炫 1990: 128-129）。整體說來，「官考」作為一貫道局內人的主觀認知所代表的意義及面對壓迫時的具體轉化機制，雖曾被簡要提起，不過在當時的研究仍未得到足夠的重視。

直到盧雲峰依循宗教市場論進行宗教管制之論證，以台灣一貫道的查禁經驗為例，在解釋適度的壓制反而促成宗教增長時，才對將「官考」所帶來的非預期結果提出較具系統性的解釋。宗教市場論主張，自由市場中宗教團體的活力，取決於競爭、宗教企業家特質與組織的嚴格性；盧雲峰的提問則是，威權政體下高度受限制的宗教市場

中，哪些因素能維持宗教組織的活力呢？一方面，宗教市場論早期以基督教如何在敵對環境中崛起的重要研究已指出，基督徒領導者承受宗教迫害所帶來的汙名與犧牲，看似非理性的作為其實是理性的選擇，這些殉教者反而有助於受壓迫的基督徒維持宗教忠誠度，而強大的基督徒社會網絡也有助於危機中進行大規模的成員招募（Stark 1996: 163-189）。另一方面，如果將宗教視為一種宗教企業體，它與世俗企業的重要差異在於，宗教擁有「他世回饋」（*otherworldly rewards*）的資源，也就是在遙遠的未來或無法驗證脈絡下所獲得的獎勵，而壓制每每能誘發宗教對他世回饋論點的創新，一貫道關於「官考」的論述就是如此（Lu 2008: 53-55）。在盧雲峰深具啟發性的論證下，官考成了一貫道信眾某種「可欲的」（*desirable*）他世回饋，而非一般世俗眼光中避之唯恐不及的壓迫。

本研究認為，宗教市場論的「他世回饋」之說，觸及了傳道行動者的主觀認知，也反駁了以往各類過於偏重非理性或情感面向的解釋，這是重要的研究貢獻。可以這麼說，在宗教市場論之下，彷彿看到幹練而理性的行動者，勇於盤點事物的利弊得失，從而做出合於理性的計算，亦即，傳道行動者是在理性選擇之下，追求可欲的他世回饋，冀望於遙遠的未來能位列仙班、成仙成佛。不過，關於這樣的論證，本研究將提出不同的看法：宗教市場論的「他世回饋」之說，固然將「官考」重新放置在理性的天秤上，但上述解釋脈絡，卻可能讓面臨官考者被理解成過度理性化的行動者，期待官考所帶來的可欲後果；這樣過度理性化的行動者形象，有可能讓人誤解地方傳道的日常生活中傳道行動者的身心習性與行事風格。

要澄清這種誤解，有兩方面的差別值得先做說明：第一是，在當代中國各地藉由台商、台幹或讀經推廣者等角色進行傳道時，傳道行動者一直保有特殊的「風險感知」，自始明瞭「一貫道並未被中國政府所承認」，在日常傳道過程中，彼此時時提醒的是防官考或躲官考，甚至在跟中國各地道親互動時，也必須注意避免引起人際糾紛，以免不慎輾轉引發舉報。總之，第一線的傳道行動者，首先要做的是

防官考及躲官考，而不是無端招致官考，縱使官考能帶來「他世回饋」，也是如此。第二是，關於防官考與躲官考的日常應對，傳道行動者因應對象特質，選擇性的放大儒家、道家或佛教的文化素材或象徵元素，避免一貫道的名稱或其他敏感議題帶來困擾。然而，當某些舉報事件已無可迴避時，無論來自台灣的道親幹部或是中國各地培育出的道親幹部，面對官方的查緝，就明確進入「官考」情境。必須提醒，面對一場官考，世俗化的理性行動者，其優先選擇絕不會是「他世回饋」，而是基於現實衡量，選擇自我保護的作法。也就是這樣，從台灣戒嚴時期所累積的歷史經驗而來，成熟的傳道行動者會接受一場官考後必然多樣的考驗後果，亦即，有些成員可能屈服於官方的威脅利誘，另一些成員可能對修辦道的信心消退，但通過考驗者將是日後傳道行動可信賴的儲備人才。相當耐人尋味的是，就官考結果而言，的確符合盧雲峰所稱，官考將有助於篩除不付出而享成果的「搭便車」者，並藉由某些行動者勇於面對官考的現象、降低了「他世回饋」這類宗教救贖財或宗教商品天生的不確定性（Iannaccone 1992, 1994; Lu 2008: 60-63）。

再有一點，前面提及傳道行動者的「風險感知」，在傳道行動的地方日常互動中，其實既有「風險處處存在」的這一面，又有「風險相對不嚴重」的另一面。風險感知所呈現的雙重性，可能跟中共黨國體制各階段所界定重點宗教問題的不同有關。一貫道的傳道行動者普遍有一種獨特的認知架構：自 1995 年邪教名單首度公布、1999 年法輪功被列入名單並成為最顯著的取締目標以來，邪教名單雖定期公布，一貫道卻始終未被列名其中，傳道行動者因而形成「我們不是邪教」的特殊認知。客觀而言，這一認知也許只是灰色空間下的非預期結果或某種美麗的誤會；但傳道行動者主觀上卻認為，一貫道既然不是邪教，取締的風險應該也就相對不嚴重。正是在這種情況下，「風險處處存在」與「風險相對不嚴重」看似矛盾的兩種狀態並存下來，構成了一貫道傳道行動者雙重風險感知的特殊樣貌。

綜合前述關於灰色空間、承平時時期與取締狀態，以及風險感知的

雙重性等面向，本研究嘗試對當代中國威權宗教治理下一貫道傳道行動者的行動特質提出初步的命名與定義。本研究認為，傳道行動者展現了獨特的「修行韌性」（cultivation resilience）：在地方生活的政教互動中，當灰色空間提供了相安無事的狀態時，傳道行動者雖然自我警惕「風險處處存在」、「一貫道並未被中國政府所承認」，但又同時感知到「風險相對不嚴重」、「我們不是邪教」，在如此雙重的風險感知下，形塑出自我低調化、但積極擴展傳道網絡的身心習性與行事風格。然而，當無可迴避的取締狀態出現時，傳道行動者因長期形塑出的「官考」認知架構，認為壓迫不單是世俗世界表面上的不公義事件，而是超自然力量（上天）給予的修行考驗，從而展現出「既非順從、也非抵抗」的身心習性與行事風格，既願意承擔官考的後果，也能從官考中調適出回復力，而其結果則是促成了該宗教及其行動者的相對自主性。

本研究指出，面對官考的修行韌性，除了擴展宗教社會學關於宗教行動的意圖及非預期結果等既有面向之外，同時也重新開啟了威權或集權政體下，被支配的行動者在行動模式上的可能選項。在「抵抗、順從或協商」、「叛離、抗議或忠誠」，以及「隱性腳本的抵抗技藝」等重要探討之外，修行韌性將帶來新的行動劇碼（Hirschman 1970; Scott 1990; Vala 2018）。修行韌性建立在儒佛道以「忍受」或「承擔」為核心的日常修煉實作上，看似逆來順受的身心習性與行事風格，形塑出一種雖不抵抗但維繫行動自主性的獨特行動邏輯，這樣的行動者對風險的感知也極其敏銳，雖然意識到一定程度的風險，但一有機會就越過風險的界線，試著拓展行動空間。長遠以觀，一旦關鍵的結構形勢變動時，這樣潛藏的行動自主性就有可能萌發而成熟。

三、研究設計與資料來源

基於後續描述與分析之需求，本研究嘗試為一貫道傳向當代中國的歷程分為三個階段並加以命名。大致而言，2006 年一貫道總會出

現跨海峽救援協商的角色，到了 2018 年這一角色的正當性已開始下降，這兩個年份可以當作分水嶺。¹¹ 三個階段分期如下：從 1987 年到 2006 年初，一貫道在中國各省區市逐步擴展，零星取締事件有賴個別化的台商網絡救援協商；接著，從 2006 年下半年到 2018 年初，進入「地方取締、中央協商」的階段，一貫道總會開始承擔一般化救援協商的角色；最後，從 2018 年下半年到現在，則是轉變為「中央定性、地方奉行」的跨海峽政教關係，尤其在新冠疫情後嚴密的社會控制下，一貫道總會的救援協商機制已瀕臨失靈的狀態。針對最晚近的這一階段，本研究稱「中央定性」指的是，此後的任何取締案件中，來自台灣的傳道行動者也都一體進入司法程序，適用《刑法》的會道門規定；與此同時，中國官方的反邪教網也開始以邪教、會道門等名稱交錯稱呼一貫道，壓縮了原本的灰色空間。至於「地方奉行」則是，前一階段地方層級公安機關曾被賦予最終裁量權，到了這一階段已不再有這樣的權限，公安機關縱使同情理解取締案件中的一貫道信眾，但仍須遵循中央對一貫道重新定性後的各種指示，也不得違背高於地方基層的省區市層級判決結果。

整體而言，傳道行動者以其「修行韌性」既回應了承平時期的政教互動，也因應了取締狀態的政教互動。本研究最初注意到一貫道傳向當代中國的現象，受限於各組線謹慎防範的組織文化，只能得知承平時期傳道行動者以防官考、躲官考為考量所形成的低調行事風格，直至某次研究者兼任一貫道宗教研修學院研究方法課程，進行「匿名化」操作的實作訓練時，從研究生期末報告才首次看到一件 2016 年秋季發生的重大官考事件。這一份學生期末報告提醒研究者，考察一貫道傳向當代中國的議題，絕不能疏忽持續存在的官考，以及歷年官考事件所衍生的風險感知。

11 以 2018 年當作分期的標定，一方面是該年年初《宗教事務條例》修訂實施後，宗教事務局由國務院改為統戰部管轄，另一方面是該年五月底，台灣一貫道各組線相互流通一份由廣東省汕頭市澄海區人民政府發出的文件，〈關於打擊取締「一貫道」會道門活動的通告〉（汕澄府通[2018]4 號）。隔年廣東省反邪教網即公布一件判刑達三年之久，標題為「一團伙在汕頭市潮陽區宣傳會道門獲利」之案件。

基於前述經驗，研究者最初的設定是就 2016 年秋季官考事件，回溯釐清關鍵的人事時地物過程。初步接觸時，發現受訪對象一開始幾乎都以一種「恩典敘事」在回應，也就是，研究者無法得知具體事件細節，只能聽到類似於「每一場官考都是上天安排讓修道人消業力、改脾氣除毛病、更多了愿的機會」，這類具有濃厚局內人色彩的敘事風格。然而，對研究者而言，前述的初期探索階段，反而促成研究議題的重新釐清與定位。研究者發現，要理解及分析一貫道傳向當代中國的現象，最適合的取徑反而是從各組線遭受過的各類官考事件出發，反向定位常態化日常傳道所面對的政教互動，以及在地各類人事物網絡。確立研究方向之後，研究者參酌局內人組織文化，尊重其「單線領導」的運作習慣，先行取得直接領導者的認可，再返回事件中具體的當事人深度訪談。經此處理後，原本反覆只聽到「恩典敘事」，像是不得其門而入的研究困境，慢慢摸索出一套能與局內人有所共鳴、並置於防官考脈絡下說明研究目的的方式。逐步累積幾件訪談後，研究者與被研究者的共通感受更深入、也更多面，後續的訪談不只阻礙大幅降低，研究者開始發現，先前被「恩典敘事」壓抑住的當事人，其實都有話想說。

具體而言，研究者最初啟動一貫道跨海峽傳道與官考現象的考察，起於 2020 年夏天。新冠疫情期間，各組線開荒中國的傳道道親紛紛返回台灣，研究者首先聚焦於組線 A 於 2016 年秋季在閩南古都所遭受的大規模取締事件。縱使在「只可做、不可說」的整體氛圍下，研究者仍能聽聞該次事件的兩項特色：一是身兼一貫道總會核心人物的某位點傳師也在事件中遭取締，二是某位道親幹部在公安看守所竟然被要求協同教化。針對該事件，研究者跨越台灣北中南區域，逐次訪談關鍵人物，直至 2021 年夏天，大致完成相關訪談並取得被取締時的官方文件及相關資料。

到了 2021 年秋季，建立在對組線 A 取締事件具體瞭解及初步分析的基礎上，研究者延伸拜訪了組線 B 的核心負責人。相較於其他組線，組線 B 對於跨海峽傳道的整體投入更為徹底，當這位核心負

責人理解並認同此一研究取向後，隨即安排該組線台北、新北、桃園、台中等次級道務單位的多位關鍵人物陸續受訪，更要緊的是，為了聚焦官考現象，該批訪談中，所有受訪者都曾遭遇一至數次公安看守所的取締與關押。藉由廣泛理解組線 B 跨海峽傳道模式，研究者一方面確立了社會階層的雙面性，一貫道既傳向農民工社會階層，也傳向城市白領社會階層；另一方面，研究者刻意聚焦於一件早期由廣東到澳門的成衣女工道親，返鄉辦道受考時出面承擔，不讓台灣幹部受牽連的事件。

為了訪談前述成衣女工道親，經組線 B 輾轉安排，研究者 2024 年秋季在東南亞某一成衣與製鞋大國，移地研究完成跨國訪談。該女工道親因承擔事件責任，遭判處一年的監禁，隨後組線 B 安排她前往他國協辦道務，以避免在家鄉持續遭受跟監與取締。同一移地研究行程，研究者也前往組線 C 所經營的中文學校，進行該校來自中國各省區市幾位青年道親教師之田野調查。組線 C 幾乎在跨海峽交流初啟時，即以東北的東三省為傳道目標，並且形成了低調且嚴格的傳道模式，所有新求道人必須先行吃素一年。

本研究最後一批訪談，已是 2025 年的春季與夏季。這一時期，中共黨國體制對宗教的管控力道加深，一貫道各組線台灣幹部頻繁出現遭取締後不待協商，直接進行司法判決的情況。在先前各組線訪談的信任基礎下，研究者取得重要的陳情書及人民法院判決書等文件，回溯訪談了已在中國各地服完一至三年刑期的傳道道親，除了組線 B 一對在廣東某台商工廠掛名心理諮商師的點傳師夫婦外，也包括組線 D 的另一對在廣東開辦國學幼兒園的點傳師夫婦。

基於所有事件及當事人仍處於當代中國威權政體各類監控的敏感狀態，研究者對於事件中的人物均以 A1、A2、B1、B2……等匿名方式陳述，提及地名時也以更大的地理區域來指稱，事件的時間標定明確年度但對其他細節則代稱為春夏秋冬等季節。

四、灰色空間： 跨海峽的交流與一貫道的復甦

（一）農民工社會階層拓衍出的道親信眾網絡

「老水還潮」是一貫道各組線共通的認知用語，指的是一貫道的各個組線像是曾退出的潮水一般，終有一天會返回原初的發源地。在 1940 年代中後期以迄 1950 年代初期一貫道青壯輩的核心領導者被迫逃離中國各省之時，「老水還潮」的比喻特別透顯了備受壓迫、無可奈何之中的長遠願景。

本研究開始注意到一貫道老水還潮現象，起自於研究者 1998 年初農曆春節期間一趟非正式的田野調查。位在珠三角區域的廣東東莞是早期台商群聚的經濟開放地區，一貫道組線 A 的一位台商順著當時產業西遷的趨勢，早在十年前的 1988 年即已落腳當地新開發的工業區，經營高跟鞋鞋底的塑膠射出成型事業。該廠的廠區人員總計兩百餘人，來自各省的農民工求職潮源源不斷，相關的上、下游產業也都位在鄰近的交通範圍內。這位台商在台灣已是資深壇主，設廠四年後，亦即 1992 年，他將廠房辦公區的頂樓整個打通，變成足以容納上百人的一貫道佛堂；然而，工廠裡依規定必須安排一位負責政治監控任務的名義廠長，這位廠長是當地前生產隊的小隊長。這次非正式田野調查中，研究者隨同眾人到廠長家登門拜訪時，看到他家裡以電子線香供奉觀音，據稱改革開放後這一地帶慢慢形成禁止燃香但默許拜佛的現象，他也相當認同廠房佛堂裡的教化活動。

在歡迎台商及台幹的經濟主導氛圍下，1998 年農曆春節期間由台灣出發的道場幹部們攜帶大量素食加工產品，由澳門進珠海過海關時，包裹著素料、沾滿油漬的《聯合報》報紙無預警被查扣下來，素料食品則安然過關。這一情境也表示，固然在經濟主導的氛圍下許多與一貫道信仰相關的灰色空間暫時被默許，但道場幹部們仍被耳提

面命，低調行事才是長遠之道。傳道過程中，必須在佛桌上的香爐焚燒一張求道表文，共計百餘字的這張表文在台灣早已是大量印製，但為了進廣東則需由幹部們事先默記下來，隨後以小楷書法謄寫在宣紙上，待儀式中焚表上達天聽，不留下任何文字訊息。此外，「一貫道」三個字絕口不提，權宜性的「心法」或「觀音心法」才是適合的用詞。在這樣謹慎防範的情境下，一批一批來自各省的農民工陸續完成求道儀式，資深的農民工道親有機會參班學習、清口茹素，進而將台灣道場幹部引介到遠在湖南、四川等地的家鄉，以臨時佛堂方式為當地人辦理求道儀式。

類似的案例，大約在 1990 年代中期起，一貫道組線 B 台灣中部的次級單位已在澳門的工業大樓區域建立起公共本堂並促成素食伙食團，主要的參與成員即是來自閩、粵一帶的成衣女工。組線 B 開荒澳門之後，購置工業大樓的一整層，地點刻意鄰近成衣廠工業大樓，讓女工短程步行即到達佛堂，進而在公共本堂成立了素食伙食團。研究者近年在東南亞某成衣製造國訪談到一位 1995 年住進澳門伙食團的早期女工，她後來因為回廣東老家開設佛堂而遭到「勞教教養」（勞教）監禁一年，勞教結束後仍處處受監視，道場因而安排她轉往東南亞國家開拓道務。¹² 來自廣東的女工 B1 案例，展現了一貫道揀選並培育傳道道親的高效率機制。經過求道儀式後，短短半年內她就決定住進佛堂伙食團，在這之前，成衣女工的生活目標是賺錢存錢，在這之後，女工有了對於此生此世全然不同的價值定位。當女工返回家鄉後，很快模仿澳門的打工與伙食團經驗，一方面將親近家人全都引進道場，並共同轉為素食生活，另一方面在設立的小型成衣加工廠邀約親友共讀共修，以待點傳師從台灣來訪。她的回溯敘事，自然而然將傳道道親的熱切使命與當地的血緣、地緣、業緣關係交織起來。就雙重風險感知脈絡而言，此時的返鄉女工對於「風險處處存在」

12 不同於「勞改」需經司法判決，「勞教」是公安機關直接進行裁處的制度。勞教指的是「勞動、教育和培養」，自 1957 年實施後，到 2013 年廢止。

的感受仍未充分，行事不夠謹慎低調，以致後來引發嚴重的取締官考：¹³

還沒返鄉前我就讓家裡就先設了家堂，家人出來澳門開了法會，爸爸、媽媽、弟弟、妹妹、還有後學、奶奶全部就都吃素了……回家以後，我們一樣做我們的織衣服，去找工廠然後進工廠，也開過沒登記的山寨廠，自己接東西回來做。那時開班就在我們的工廠小作坊。這邊是做衣服的，車衣，中間有一個大大的桌子是拿來裁衣服，我們掃一掃，佛規禮節兩邊做揖，然後就開始上課。澳門伙食團那時候有跟我們講過一些書，《皇母訓子十誡》、《性理釋疑》，我們就拿著那兩本薄薄的書去上課，去找些年輕的回來上課，還有騎著單車去親戚家庭裡給他們上課，親戚的親戚家庭也去，每個禮拜給他們上一堂課，其實連我們自己也不是很懂。哈哈。大概上了兩年才有點傳師進來，他們才求道。

（二）城市白領社會階層拓衍出的道親信眾網絡

早期跨海峽交流所衍生的一貫道傳道網絡，就社會階層面向考察起來，從最初就已分化為兩大類型，一類是前面提及因台商設廠或跨境打工而出現的農民工，另一類則是推廣讀經打坐或任職大型企業集團所接觸到的城市白領社會階層。因讀經打坐的青年氛圍或大型企業的職業網絡所促成的在地道親信眾，有很大比例就是各地新舊城市裡教育程度較高者，某個角度看來，當時的白領社會階層雖然經濟收入尚未全面提升，但文化意識已然萌芽待發。

前面提及的組線 B，除了港澳地帶工業大樓的農民工道親信眾之外，不同的開荒機緣已促成社會階層的迥異樣貌。組線 B 台灣北部的某次級道務單位的一位點傳師，曾擔任大型食品企業集團董事長的

13 受訪者 B1：訪談地點為東南亞某成衣大國首都（2024 年 9 月 16 日）。

資深特助，因而啟動了華東與東北兩地的道務開展。大約起自 1998 年，這位任職特助的點傳師落腳於上海，協助該集團剛開啟的量販通路事業。他以公司讀書會為傳道的起點，由於管理層級幹部多來自中國各地的白領階層，讀書會一開始的名義即是藉由儒佛道研習來促成企業文化。不過，這個讀書會剛開始試驗時，傳道者嘗試直接帶動儒家經典的探討，很快發現管理階層雖然學歷不低但國學素養並不高。關於最初的公司讀書會，這位特助點傳師這麼談起（受訪者 B2）：¹⁴

在公司內部我開讀書會。場地沒有問題，因為公司很大；時間也沒問題，下班了；立場也沒問題，身為特助我就交代這些人都要來聽，高級長官來了怎麼可以不來聽。問題是我講什麼他們聽不懂，這下糟糕了，你講什麼儒家的五常、五倫、八德，他們真的聽不懂。我跟老闆講，「董事長，你不要小看這個讀書會，這是建立企業文化必要的方法，如果沒有讀書會，你喊說怎麼樣『以人為本』啊，都沒有用，因為他共產教育出來的，根本沒有這個理念。」欸，老闆聽進去了……

隨後，傳道者 B2 因應客觀實況，將探討的內容轉為華人民俗節氣、習俗典故或歷代文學的介紹，由淺入深之後，逐步再連結到儒佛道的經典義理，並引發參與成員對求道以印證經典論述的興趣。這樣的讀書會有其正當性，類似下班後的職場進修，舉辦的地點就在公司總部會議室。隨著對儒佛道義理的分享與探討，幾年後讀書會成員已逐步擴大，除了公司幹部之外，也吸引上海幾所著名大學中文系所的在地博、碩士生。至於辦理求道儀式的場所，則是在這位特助點傳師的上海住家，一旦讀書會成員由經典而產生修行的興趣，每隔一段時間，就在上述的住家佛堂辦理求道儀式。等到上海的網絡成熟後，隨

14 受訪者 B2：訪談地點為新北新興區域道務據點（2021 年 10 月 7 日）。

著讀書會成員所延伸出的跨省血緣、地緣關係，加上昔日同學、同事等連帶，使這一傳道模式的地理區位雙向拓展，一邊傳至江浙地帶更多城市，另一邊則傳至東北各省，但刻意迴避政治敏感的華北地區。不過，縱使如此謹慎，這位具有高階社經地位的開荒者仍在不同省區市陸續遭到舉報，也度過看守所短期關押的多次經驗。

除了組線 B 城市白領的傳道網絡之外，組線 C 在東北地帶的傳道經驗，則是相當傳神呈現社會階層中上化的另一種模式，「茹素、求道、打坐、讀經」相互呼應為獨特的都會修行風格。大約起自 1989 年，這一組線的台籍道親幹部已以親人在廈門投資設廠為由前往廈門考察，取得台商投資考察名義後，從廈門逐段搭著火車抵達以往稱為東三省的城鎮，尋訪該組線領導者當年被迫匆促出逃時仍留在家鄉的親人，以及極少數度過幾十年勞改後極度低調、但仍默默傳道的早期修道人。民國初年以迄中共建政初期，東北因日本、舊蘇聯、國民黨、共產黨各方勢力分立，一貫道經常被當作敵對勢力的附屬團體，因而遭受相當嚴重的取締、關押、刑求、勞改、處決等官考。該組線逐步取得極為少數的昔年道親幹部聯繫後，順勢形成了既低調又嚴格的傳道策略，也就是任何新引介來求道者，必須事先茹素達一年以上。這一低調嚴格的傳道策略，一方面促使傳道者必須與潛在求道者長期互動並說服對方求修辦道的意義，當對方願意先行茹素一年，被舉報的風險也就降到最低；另一方面也促成了求道者一旦茹素一年完成，很容易在求道時同意終身茹素、立愿清口，甚至在短時間內接著設立家庭佛堂。受訪時關於茹素一年、求道清口、開設佛堂的拓展模式，最初開荒的點傳師這樣說起（受訪者 C1）：¹⁵

這樣求道就是兩張表文，一張是求道表文、一張是清口表文，求完道就立清口愿了。重點在引保師啊，他要去保證這個人，要看著這個人一整年吃素，一直關心他，然後才給他

15 受訪者 C1：訪談地點為中投區域道務據點（2021 年 12 月 15 日）。

求道啊……剛開始是從以前求過道、度過勞改的這些老人開始，我們這邊立下這樣的規矩，他們一定要照這樣執行，都是先渡他們的後代和親朋好友。他們就去講這個訊息，「啊，這個看到光明了。」

組線 C 要求任何人在求道前必須先茹素一年，這一年之中由引介者初步說明簡單的修行義理並考核求道人的言行舉止，等到求道時則同時立下終身茹素的清口愿，除此之外，因為東北的生活習性相當習慣於炕上盤坐，這一組線於是將一貫道平日在跪墊上叩首的修持儀式調整為專注於玄關一竅的靜心打坐，「茹素、求道、打坐、讀經」相互呼應，整體形成相當獨特的都會修行風格。這一極具傳道動力的過程，從東北傳向華北、華東、華南、西北，縱使有些城鎮傳道密度高、有些城鎮密度低，但該組線所拓展出的佛堂總數早已不止成千上萬。然而，一樣的監控與舉報情境仍然存在，縱使要求求道者必須吃素一年的謹慎安排，組線 C 最初的台灣開荒者及其傳道幹部們，也多次經歷過在東北各地被公安或國安人員跨省追捕幾天幾夜的躲官考經驗，在華北則有幾位在地幹部曾被判刑監禁的案例。

關於組線 C 所形成相當獨特的青年道親網絡，研究者近期在東南亞某成衣大國田野參訪時，因該國對具中文溝通能力員工的需求極大，在一些由道場開辦的中文學校裡已能見到中國各地輪值前來擔任教師的虔信道親。類似的情況，這些青年教師在家鄉被舉報過幾次後，該道場轉而將她們派到東南亞國家躲官考並開拓當地道務。其中一位年輕活潑三十出頭歲數的女性教師 C2 來自中國北方，已求道十餘年，一貫道綜攝性的義理在跨越儒佛道祖師傳承「道統」系譜上的創新論述，以及由宋明理學引進的時空循環觀點，讓她產生文化上的親切感與自信心。另一位青年女性教師家鄉在中國南方的江浙一帶，也是相當年輕時即經親人引介而求道清口、捨身辦道。該趟田野調查交談時，研究者無預期之下聽到她不假思索的反應，像是要證明什麼事情一樣，她急著對外表達一種關於共產黨信仰與個人宗教信仰之間

理當如此的先後順位，藉此也嘗試為自己的求道禮佛及國學學習定位出一種正當性（受訪者 C3）：¹⁶

後學（我）三十六歲，求道十幾年了……首先我們是信共產黨，然後你自己有個人的信仰那是沒有關係，就是自己比較喜歡拜觀音菩薩……其實是後學的阿姨渡我們家人，因為從小家裡附近寺廟多，信仰很好，很喜歡跟他們一起拜拜，要吃素的時候沒有覺得太困難……進來道場以後，每天就是國學，從以往連「人之初、性本善」都不很理解，到後來每天國學，越來越深入，教會了我們怎麼做人做事的道理。

五、修行韌性： 面對「官考」的特殊行動樣態

（一）取締事件中救援協商機制的運作

一般狀況下，一貫道總會的救援協商主要是針對每件個案的裁處流程，請求各類事件能在地方層級的公安機構短期拘留後即予結案；一旦必須進入司法階段，則只能由當事人自行爭取在法規適用及刑度裁量上減輕其刑。如果從中共黨政機構的立場看來，這類救援協商機制之所以受到容許，既是為了宗教治理上執行成本的降低，也是為了兩岸關係的統戰需求，因此很長的一段時期出現了「地方取締、中央協商」的獨特模式。簡單說來，省區市之下的地方單位，直接面對了一貫道在地復甦的具體事實，通常以「民不舉、官不究」的消極治理態度來因應。不過，如有居民舉報各種因由的非法集會，地方的公安機構或國安小組就會採取行動，而被舉報的理由不外乎組織內部的人際衝突、金錢財物糾紛、或者某些活動規模過大所引致。

16 受訪者 C2、C3：訪談地點為東南亞成衣大國某省區（2024 年 9 月 17 日）。

2016 年秋季發生在閩南古都、針對組線 A 的大規模取締事件，主要起因於國學背景的道務幹部，誤判了國學活動所授予的正當性，該年春夏期間連續舉辦了大規模且公開租用文化活動中心的道學培訓活動，又認為當地公安管理階層的至親已是清口道親，因而降低警戒心，其結果就是踰越了基層黨政機構的「治理腳本」。無論如何，這一事件中，從道親網絡的在地擴展、居民的舉報到總會的救援協商，就是過程最為完備的典型例證。早在開放大陸探親、台商設廠的最初階段，組線 A 的中部單位即已傳道至閩南古都，將近三十年之間，低調行事的道場與當地相安無事。該組線的道務幹部們回憶起 2016 年秋天某日，當地公安無預警大規模行動：當時四、五十位穿著便衣的公安人員，團團圍住閩南古都一處道親的透天民宅，此時民宅頂樓的大型佛堂正在辦理求道儀式。公安查扣佛堂裡的佛像、佛具及多種書冊，並將所有參與人員帶回公安局進行隔離偵訊。這個案例極具代表性，因為當天在場辦理點道儀式者，既是組線 A 的資深點傳師，也是當時一貫道總會的核心領導人物之一。這位點傳師被帶到公安派出所之後，很快表明身分，請求立即聯繫一貫道總會，並同步知會國台辦的聯絡人。就這樣，他遭到半天左右的偵訊，敘明了近年來一貫道總會與相關的黨政機構種種交流，最後由當地公安局的主管出面，特地安排了素食餐宴款待（受訪者 A1）。¹⁷ 隨後，這位點傳師與其他幾位年紀已達七、八十歲的台灣道親被請回原住處，當其他人仍遭偵訊期間，他們被要求在該住處限制住居。這一過程中，多位來自台灣中壯年的男女道場幹部及當地道親們，則是面對了長達兩週左右的看守所關押偵訊，在最後釋放時還拿到一張標題為「法制宣傳單」的公安文件，該文件詳列出一貫道在台灣雖合法但在中國仍屬反動會道門等說明，文件的最後還附上《刑法》、《治安管理處罰法》、《宗教事務條例》等相關規定（受訪者 A2）。¹⁸

17 受訪者 A1：社群軟體通訊訪談（2020 年 7 月 18 日）。

18 受訪者 A2：訪談地點為中彰海線道務據點（2021 年 1 月 17 日下午）。

在整場官考的圍堵、逮捕與偵訊過程中，不少在地道親因驚嚇與慌亂而哭成一團，但沒過多久，一些雖未擔任幹部但已長期參與的在地道親們先被釋放，這些道親開始輪流派送素食餐飲給遭關押人員。這樣的情境，就像台灣戒嚴時期一樣，一場官考，雖使新進道親心生疑惑，但反而讓資深道親越發堅定信念，畢竟道親們彼此長期的相處經驗，對於執法單位的指控很容易察覺與事實不符。同時，閩南地區信佛的文化脈絡深厚，該場官考過程，當佛像、佛具等神聖物品即將被撤下並沒收時，不少執法人員不願親自執行，而是要在場道親們自己來處理，據說這些執法人員仍有佛教的因果觀念，不願意招惹到不可見的麻煩（受訪者 A3）。¹⁹

整體而言，這一時期居民舉報所引發的官考事件，大致上還屬於「地方取締、中央協商」的模式。相當有意思的是，透過一貫道總會與中國政府相關機構的協商，地方層級的公安機構反而被賦予了對事件的最終裁量權；在看守所的關押過程，各類人事物的具體互動過程下，有時在公安機構的主管這一方可能因文化的共感及脈絡的交錯而對某些被取締者產生相當獨特的同情理解。2016 年秋天閩南古都的官考事件，有一位來自台灣的中壯輩女性道親幹部，就曾親身經歷取締方對被取締者產生同情理解的狀況。看守所關押期間，雖是多人共住於簡陋環境，但每天有五、六個小時以上的共同勞動時間，同一房舍因輕微案件而被關押的當地年輕女孩，在同桌手工勞作時輪流靠向這位來自台灣的女性道親，聽她分享一些做人處事的小故事。關押幾天後，突如其來，原本以反動會道門身分的被取締者，竟然變成了「看守所裡的教化者」（受訪者 A4）：²⁰

我們就被關了十二天，那個地方還不算監獄，算是看守所而已。對對，就是跟當地一些賭博、吸毒的年輕女孩子都關一起。我們每一個房間住八個吧，大概第三天，那裡的所長就

19 受訪者 A3：訪談地點為南高屏道務據點（2021 年 4 月 2 日）。

20 受訪者 A4：訪談地點為中彰山線道務據點（2021 年 1 月 17 日上午）。

把我叫去，他跟我說，「我看喔、妳也是個文化人，那倒不如妳在這邊這幾天，幫我們這裡的女孩子多多講給她們聽，盡量把她們給教育回來……」欸、我知道那裡面的女孩子很善良，也很努力，她們其實是缺乏家人的愛而已，不然本性都不壞。

這位受訪者回想起公安圍捕時，台灣道親幹部及當地信眾驚慌失措的當下，直說過程中根本不知道會被關押多久，連她自己，直到最後被押送到離境港口，搭上渡輪、飛機時，才真正感到脫離恐懼。但對她而言，被捕當下最擔心的是幾十年在閩南古都所培育出的在地修道人，會不會因為一場官考而信心崩潰？經過這樣的轉念，她反而率先鎮定下來，安撫眾人，也因此面對公安偵訊時，素樸坦率的談論道場在閩南古都所進行以孔孟經典為基礎的家庭人倫教化，這些應答無意中促使幾位公安人員產生了文化上的共感。看守所裡因賭博或吸毒被關押的年輕女孩子，據說來來去去，釋放之後不久又會再犯，看守所的所長看到這位台灣來的女性道親幾天內慢慢改變了年輕女孩，因而賦予她類似於協同教化的角色。受訪者 A4 很自然談起儒佛道的通俗教化：

其實喔，人都需要讚美，我跟她們說，妳們長相都很好，這個通通是上一輩子修來的，這輩子的目的，就是讓我們不斷提升……比如說有一個，她是被爸爸、媽媽拋棄的小孩，然後她媽媽又嫁了，等於是媽媽帶著她又去嫁人。對，因為她怨恨家裡的人對她的不關心。她那個時候會開始跟我講她媽媽的事，我慢慢去跟她講她媽媽的難處，因為她接觸的人都太年輕了，她不曉得說當媽媽的人有什麼辛酸跟苦楚？當我們把這個部分解析給她聽之後，她慢慢去理解。她媽媽其實常常來看她，後來那幾天她慢慢就跟媽媽和好了……然後，到了最後，那邊的女孩子還跟我講說，「阿姨，妳好像

是喔，菩薩派妳來救我們的。」

（二）一個官考、兩種治理：不被納入協商範圍的在地信眾

「民不舉、官不究」，這句諺語傳達了當代中國社會生活裡的常民知識，意思是只要沒有引起在地居民的舉報，黨政機構並不會主動對某些事務進行查處。台灣一貫道各組線之所以能在兩岸交流後的當代中國社會穩健成長，即是得力於地方層級政教互動的灰色空間。來自台灣這些修道人所帶動的教化活動既然不屬於邪教，各類活動中源自儒家、道家、佛教待人處事的義理又靈活契應，這樣的教化活動很容易被在地居民及基層黨政機構認可為「中華文化」的提倡與實踐。

大致而言，在 2018 年中國政府將宗教事務局收編到統戰部之前，一貫道各組線雖然在各地零星面臨「官考」的事件，但得力於救援協商機制的運作，一有舉報事件，一貫道總會就聯繫對岸國台辦、海協會、甚至宗教局的聯絡節點。因此，來自台灣的道場幹部最終幾乎都是依裁罰相對輕的《治安管理處罰法》，由當地公安機關逕行裁處五日至十五日的行政拘留，或採取限制住居措施。然而，當台灣幹部適用刑度較輕的法規時，中國各省區市的在地道親信眾則可能面對嚴重的裁處或判刑，畢竟後者被視為道道地地必須遵守中國法律的在地公民，原則上不屬於一貫道總會足以救援協商的範圍。

表面上看來，當外來的傳道者被關押審訊一、兩週後已能離去，在地道親幹部卻需遭受好幾個月、甚至三到七年的刑期，取締方所設想的結果是在地人應該會產生怨懟，質疑外來傳道者引發事件卻不必負責任。然而，實際的結果卻是複雜而多面，這樣一場官考下來，固然考退了某些參與不深者，但也同時讓虔信道親更加認同而願意承擔。當然，在地虔信道親願意承擔官考後果，其詮釋框架及身心習性並不是憑空而來；就在修辦道義理的長期培訓班程裡，各組線幾乎不約而同都會安排「修道與考驗」的課程，也都會把該組線前輩們最初在台灣開荒所遭遇過的大小官考分享出來。

溯其源頭，從一貫道民國初年開創道務之初，「官考」就已經是一整套有系統的論述，並且交織在重要領導者遭遇官考、遇考不退的具體歷史敘事之中。前面提及，中共建政初期，1950 年 12 月 20 日《人民日報》的社論〈堅決取締一貫道〉，文中即已指出一貫道：「……號召其徒眾『不可退縮』，說什麼『不考不成佛』」（引自楊流昌 2011: 157）。當時的官考論述，主要源於 1930 年代起一貫道藉由仙佛臨壇批訓所形成的各式訓文，以及廣為流通的各種修行小冊子（李世瑜 2007[1948]）。至今仍被各組線奉為重要經典的《皇母訓子十誡》，即是 1941 年夏季一場重要的臨壇批訓，文中的〈八誡告〉這麼說：「還有這、孔仲尼、亦受大難；過宋衛、受厄困、削跡檀伐。在陳蔡、絕糧草、整整七日……考驗得、原本是、大根大器；魔煉得、真佛性、大顯光華。」此外，其他救世團體所發行而被一貫道廣泛接受的《出世必要》小冊子，也是官考論述的重要源頭，其中的〈受魔考〉一節即指出看似違逆常情的事務其實是來自上天所安排的各類考驗，「外考者、鄰里毀謗、官府禁止……上天特降考魔、清者根深、越考越深、濁者根淺、一考必退。」

簡要說來，「官考」論述不只是消極性的業力因果觀念，更是將業力因果轉化為積極性的詮釋框架；「官考」意謂著存在一介入評判的超自然力量，「上天特降考魔」，看似不合理的蒙冤委屈，背後卻是仙佛神聖對修道人修行程度的檢驗，過得了關，將來的無形成果不可限量。關於這樣的官考觀念，組線 B 北部單位的一位資深點傳師提供了相當傳神的例證，這位點傳師長期在華中地帶傳道，自身是台灣北部某縣市書法協會理事長，雖低調審慎以「中華文化」的推廣為名義，但仍難免經歷一、兩週的取締拘留經驗。幾次官考獲釋後，這位書法行家點傳師這樣跟當地的道親幹部講課分享（受訪者 B3）：「不受考，怎麼當前賢。我們的前輩在台灣最初開荒，每一個都受考。」²¹

21 受訪者 B3：訪談地點為新北傳統區域道務據點（2021 年 9 月 28 日）。

關於「一個官考、兩種治理」的現象，前述 1990 年代中期由澳門成衣廠返回廣東家鄉設立佛壇，2003 年遭受勞教監禁一年的女工 B1，從這一案例可看出相當具體的官考論述及當事人承擔時的身心習性狀態。該次取締事件發生時，因三、四位在地女工道親出面承擔，來自台灣的點傳師、講師等幹部短暫偵訊後即獲釋放，但在地人則面對沈重的裁處，當時中國政府仍有勞教制度，勞教場所是一種將受處分者隔離於社會、具有類似學校的管理形式，且必須在監禁時強制勞動的機構，由地方公安逕自裁處勞教年限。受訪時，台灣的點傳師回憶起為了營救女工道親，各方奔走，透過台商直接或間接的管道，據稱花費了一、兩百萬台幣進行各種聯繫與請託（受訪者 B4）：「呵呵呵、那是人治的社會，也不知道有沒有效，我們不知道，但我們盡心啦。」²² 等到女工道親因表現良好，提早一個月，勞教十一個月釋放之後，這位點傳師很快就接到對方的聯繫，表明自己沒事也沒變心，請他放心（受訪者 B5）。²³ 藉由輾轉安排的深度訪談，研究者近期在東南亞某個成衣大國聽到這位已擔任重要道職的當年受考女工爽朗回應，也對官考與承擔有一套完整看法（受訪者 B1）：

2003 年受考，應該是我們辦得太囂張了，上天給我們一些警示。考一考，腳步跨得太快，沒有深入，再深入一點可能根基會更穩……因為我們沒有經歷過考驗，不懂考驗是什麼，而且說白了那時候其實後學（我）也不知道一貫道這個名詞。我們只知道「道」，這是「天道」。我那時候還問說會道門是什麼？那個管教很搞笑，「看你多愚蠢，連會道門是什麼都不知道就跑進去」……遇到官考，因為我們是當地人，一定要去做承擔，不可能讓點傳師去遭受這個危險。我們知道「道」是好的，也知道點傳師是非常珍貴的，所以第

22 受訪者 B4：訪談地點為中彰屯區道務據點（2021 年 11 月 18 日）。

23 受訪者 B5：訪談地點與時間同上。

一個反應是一定要先把他們保護好。

勞教事件的女工道親，坦然面對「官考」的來臨，她說當時在公安看守所的幾週反而比較煎熬，遭逮捕的人都被要求徒手撈取黏膠製作紙花，幾天後所有的人手掌都已處處腐蝕受傷。直到做出裁處，搭上前往勞教處所的囚車時，她整個人才放鬆下來，在囚車上反而徹徹底底大睡一覺。到了像是隔離學校的勞教場所後，這位女工道親很快設定目標，爭取所有成績獎項，最後累積到提早一個月獲釋。關於這樣源自儒佛道的綜攝義理，不被馴服但也不是抵抗，順勢而為承擔起官考的身心習性狀態，對比於同一批被裁處勞教而選擇抵抗的其他宗教信眾，受訪時 B1 仍印象鮮明：

有一個基督教的小女孩，勞教同一批進去的，比後學（我）更嚴重，她三年。我說基督教在中國是合法的呢！她說在教堂裡是合法的，離開教堂去派傳單就是不合法。她那時大概二十一、二歲而已。進裡面一定要妳寫懺悔書、改過自新，她不願意寫、承認錯誤——判三年。我跟她說為什麼不承認呢？至少罪會減輕啊。中國有句話說，「坦白從寬，牢底坐穿。」她說我做這個是對的啊，為什麼要去認錯？我跟她說孔子陳蔡絕糧，在匡國遇難的時候還不是背棄誓言嘛。孔子被圍，說他的影響力太大，如果放出來怕他跑到別的國家去了。孔子發誓不會，結果一放出來就帶著弟子去那個國家了。弟子說你是聖人呢，怎麼講話不算數？孔子就被逼之下發的誓言都不算數。後學記得這句話。

（三）「承擔」的修行韌性：協商臨界點破滅後的台灣傳道道親

2022 年底，長期與一貫道總會搭配救援協商的某民間協會，向當時國台辦主任發出一封「陳情書」，顯現出前此十數年的交流協商

角色正瀕臨全然破滅的臨界點，「中央定性、地方奉行」的嚴厲局勢自 2018 年統戰部主導宗教事務以來已然明確。該信件陳述幾件發生在廣東與廣西的一貫道查緝事件，並將 2006 年至 2022 年間，十六、七年來一貫道總會與當代中國政府相關機關的各項交流一一條列說明，希望為這幾件已進入人民檢察院或人民法院的一貫道取締案件，爭取協商減刑的可能。²⁴ 實際上，當研究者 2025 年陸續訪談到這封陳情書裡的案件當事人之時，來自台灣的這些虔信道親都已完整服完一至三年的刑期了，人民法院的判決書也都清楚敘明判決理由即是「反動會道門」。

家在台灣中南部的一位資深點傳師，服完一年刑期後被遣返台灣，在獄中幾度因昏迷而就醫，他其實早已進駐珠三角工業城的江北地帶二十餘年了；縱使長期相安無事，最後仍是不敵「中央定性」後新的政教關係局勢。起自 2000 年前後，某位台商企業主移往珠三角開設鉚釘工廠，資深點傳師因而有了機會常駐該地。台商企業主相當認同一貫道以儒佛道修行所帶來的教化效應，特別將這位點傳師聘為工廠的「心理諮商師」，以取得長居當地的名義，同時，宿舍頂樓打通後的空間也規劃成足以容納千人進行法會的大型公共佛堂。受訪時，這位受考點傳師說起（受訪者 B6）：²⁵

那個台商做鉚釘的生意，賺很多。當初是差不多三、四百個員工，還有員工出來開電子廠，也一百多個，全部五百多個吧。大概 2000 年，他說：「這道這麼好，要不然我們也來去引介給大陸的人？」廠裡一百人以上要有一個心理諮商師，就讓後學（我）來當，本來要做宿舍的幾間連棟房子也拿來設佛堂……剛開始的那幾年，他就感覺員工改變很大，禮貌、態度、對待其他人，大家都彬彬有禮，接待客人都很

24 這一封「陳情書」，由中華華夏文化交流協會理事長署名，傳送給當時國台辦主任劉結一。

25 受訪者 B6：訪談地點為彰雲嘉道務據點（2025 年 2 月 6 日）。

熱誠，不會懶惰偷懶。後來他很直接跟我說，「你這是什麼力量，怎會那麼大。」連棟打通，佛堂一直擴大，到後來可以容納一千人……員工四面八方來的，我們跟著回去辦道。只有新疆、內蒙古本來要去開荒，結果沒去成，剩下的幾乎各省各市都走過了，都有佛堂在那裡。

這位六十餘歲的資深點傳師，在入獄前即有肝、肺的慢性病；為了謹守清口茹素的修行戒律，他陷入嚴重的營養失衡，監禁一年期間，幾度陷入昏迷不得不強制送醫。受訪時，資深點傳師略帶無奈的笑起來，說起最後一次昏迷已經做好瀕臨死亡的準備了，但昏迷中卻出現一股不曾經歷過的溫暖感受與聲音，跟他說目前政治環境不是辦道的時候、一切要放下等等，對他而言就是一個不同於一般感官知覺的神聖顯化過程。資深點傳師從最後一次昏迷狀態被救回來，後續出乎意料恢復健康，讓他最終完整服完刑期並遣返台灣。關於獄中飲食戒律的回溯敘事，剛好透顯出虔信道親決定「承擔」時的種種身心習性狀態（受訪者 B6）：

……2022 年這次大考，到了監獄，吃素我是有請求給我鹽、醬油。監獄的管教就說了，我這裡不是開飯店，他說不吃是你的事情，他都是雜菜，菜跟肉，都一桶而已，你要挾什麼都有，你吃不吃是你的事情。一整年我完全都只吃白飯還有饅頭。鹽是最後兩個月，我們換了管教，他看我表現很好，又叫我寫悔過書，要脫離一貫道。他就逼你寫，叫你照抄啊……我在監獄從頭到尾一整天都在默唸各種經典，一直唸、一直唸。呵呵呵。

關於官考的「承擔」，一貫道的組線 D 提供另一則典型案例。當讀經運動 1994 年在台灣發起後的幾年期間，該組線的當事人夫婦即已在台灣東北方的家鄉開辦兒童讀經班。隨著讀經運動在當代中國

成為官方准許、社會也認可的風潮後，這對夫婦帶著老母親與兒女，一家三代移居到珠三角深圳以北的一座城市，老母親在鄰近城市設立佛壇，夫婦倆則開辦起標榜國學的幼兒園。到了官考那一年，夫婦倆已在當地從事國學推廣十六、七年，深受在地肯定。先生十餘年前在道場已被提拔為點傳師，幼兒園的園長一職也交由下一代兒女接辦（受訪者 D1）。²⁶ 相當有意思的是，國學幼兒園最初培育出的幾批孩童，後來已是就讀大學的階段，每年不少大學生成員還是回到幼兒園來協辦國學夏令營。關於國學幼兒園在當地的生根發芽，以及道親網絡的拓展，服完三年牢獄的受訪者這樣說起（受訪者 D2）：²⁷

後學（我）是 2006 年到這裡，既然標榜國學幼兒園，我們還是以儒家思想在教育，用儒家在印證這個道。我們一直都是上百多個孩子，裡面就是吃素的。禮拜一家長把孩子送來了，禮拜五接回……幼兒園很多老師的第二代都是從媽媽肚子裡就吃素的胎裡素小孩，大概有八、九個。這些老師經過我們一年、兩年、三年培訓了解，就會回去渡家人，湖南、江西、貴州、雲南這些都會回去……

在「中央定性、地方奉行」的政教關係氛圍下，組線 D 長期開辦國學幼兒園的虔信道親夫婦，被舉報後經歷了包含幼兒園、佛壇及住家好幾處同步被包圍查緝的驚險歷程。這一事件中，既然是三代同堂長居該地，自然是台灣道親承擔起所有責任，幼兒園教師等當地人反倒是拘留一、兩週後即獲飭回。多年從事國學推廣的夫婦倆，受訪時表達了一種素樸的觀點，「我們是犯法、沒犯罪」。談起國學在當代中國的發展趨勢，他們也直白點出了，「宗教中國化」的趨勢下，國學已逐步黨國化了。以最熟悉的儒家教化而言，「親親而仁民、仁

26 受訪者 D1：訪談地點為基北宜花道務據點（2025 年 6 月 3 日）。

27 受訪者 D2：訪談地點與時間同上。

民而愛物」，近年來這樣親密關係的家庭人倫面向已不受黨國意識形態所喜好，後者則更強調將儒家的君臣關係直接轉化為對黨國的效忠。簡要說來，最新的局勢是，儒家經典也已進入黨國篩選、編排與解讀的新階段了。

無論如何，國學所帶來文化上的共同感知確實存在。面對這樣帶有文化共感的良心犯，地方層級的執法機構雖有意從輕量刑，但不敵中央定性後來自省區市層級刑期偏重的判決結果。從取締到各層級審訊過程，推廣國學的當事人抱著「犯法、沒犯罪」的心態，雖然不是抵抗、但也不是順從，仍藉機在每一階段向取締方表達他所認為一貫道的真實面貌是什麼。他這麼說起（受訪者 D2）：

2022 年遇到這場官考，後學（我）把〈道之宗旨〉寫給他們。怎麼大道之行也？其實就是道之宗旨，從「敬天地、禮神明」開始，對不對？說起來很不好意思啦，我從看守所、公安出來的時候，他們還稱呼我是大師，跟我說，「您這幾年也辛苦了，因為我們還是以法為主。」這過程裡面，後學就是說既然被人抓了，還是希望能夠以正視聽，讓他們瞭解我們真實的一貫道……後來檢察官問我，「你對這個罪名有沒有什麼意見？」我跟她說我們不是邪教。她最後回說，「我知道你們不是邪教，我也只會用會道門起訴你。」

六、結語

迄今為止，關於跨海峽交流後一貫道傳向當代中國所取得的灰色空間，以及各階段所面對不同程度的官方查禁等現象，尚未形成足夠而成熟的研究文獻。一定程度而言，本研究是一項略具突破性的嘗試，經由長期的田野調查得知，一貫道各組線的第一線傳道行動者，縱使已在中國各地深耕經營出具規模的在地道親信眾網絡，且一貫道總會一度以公開交流爭取合法化，但在地方層級的傳道日常生活

中，各組線仍維繫跨海峽早期交流以來防官考、躲官考的謹慎防範作風。具體而言，傳道行動者一方面自我警惕「中國政府並不承認一貫道」，從而形成「風險處處存在」的感知；另一方面卻因地方層級政教互動已出現宗教寬容的灰色空間，傳道行動者自認「我們不是邪教」，並由此出現「風險相對不嚴重」的感知。如此風險感知的雙重性，構成了一貫道傳道行動者的身心習性與行事風格，在政教互動的承平時期的，雖謹慎防範但積極拓展信眾網絡，遇到政教互動的查禁狀況，則出現一種既不是順從、也不是抵抗，但願意承擔官考結果的行動樣態。從承平到取締，傳道行動者自我形塑出的行動特質，即是本研究給予命名之「修行韌性」。

本研究雖建立在具體宗教案例的分析基礎上，但主要研究發現除了經驗案例的累積與突破之外，也帶來社會學相關概念的對話與啟發，以下初步彙整出三個要點。

首先，就一貫道在當代中國威權宗教治理的行動邏輯而言，本研究藉由宗教行動者日常實作的考察，描繪出地方層級政教關係之所以產生宗教寬容的「灰色空間」之因由。從結構面向推進到日常實作，本研究既呈現台商、台幹及讀經推廣者等角色如何善用結構優勢而發揮具體作用，也呈現一貫道在當代中國所建立出道親信眾的多樣化社會階層。本研究同時發現，一旦台灣的傳道行動者嘗試撐開「灰色空間」時，以往經歷過高壓管制的在地信眾及其下一代有可能扮演傳道網絡初期的重要參與者，在某些省區市的經驗中，兩者甚至協同促成一貫道在當代中國更為顯著的宗教復甦。

其次，藉由一貫道在當代中國所面對各類官考之長期田野調查，本研究指出傳道行動者「修行韌性」的行動特質，並對以往研究所宣稱「他世回饋」之說有所修正。針對台灣戒嚴時期的官考現象，以宗教市場論為基礎的重要研究曾發展出「他世回饋」的觀點，這一觀點認為，傳道行動者看似非理性的接受官考，其實是理性選擇後積極追求「他世回饋」等宗教救贖財之行為。關於這樣的宣稱，本研究有不同的發現：面對官考是一種由傳道日常到取締事件的連續過程，而取

締事件也不斷回饋提醒傳道日常必須防官考及躲官考；「他世回饋」之說，就結果而言，確實像是某種針對宗教救贖財的理性選擇，但就過程而言則有其複雜的運作機制。田野案例中，面對官考的一般道親信眾，可能屈服於威脅利誘、也可能逃避退縮，這是世俗化理性選擇的結果，然而，已經形成修行韌性的傳道行動者，其面對官考之當下的決策，通常來自於像是默會知識一樣已然身體化的身心習性與行事風格，亦即種種防範之後，既然已無可迴避，那就「承擔」以對。從另一個角度看來，一貫道修行韌性的案例也呈現出，以儒佛道綜攝性的教義為基礎的宗教行動者，其面對不公義時的行動模式，相當不同於社會科學各領域較為熟悉的基督教行動模式。儒佛道的綜攝教義在日常實作中反覆強調及演練一種不做爭辯的「承擔」習性，表面看似逆來順受或順服於支配者，但實則也已逐步形塑出宗教行動的自主性。

最後，本研究雖以面對當代中國威權宗教治理的一貫道教團為考察案例，但經由個案分析所提取出之概念，特別是「風險感知的雙重性」以及「修行韌性」，則有其廣泛的社會學研究之意涵。就「風險感知的雙重性」而言，因法規制度的限制，行動者感知到風險處處存在，然而生活世界裡被支配者與支配者的日常互動，被支配的行動者又感知到風險的可控性，也就是在法規制度的結構限制之下，仍有行動拓展的空間。像這樣看似弱勢、受限制、被支配的行動者，在生活世界的實作層面上，有可能逐步試探出行動的潛能並撐開行動的空間。換言之，行動者對風險的感知，並不是全然資訊透明或資訊對等之下所做出的風險計算，而是一種已然身體化的感知機制，既提醒了必要的謹慎防範，但也鼓舞了條件適當下的積極進取。本研究認為，除了面對威權或集權政體的宗教行動之外，「風險感知的雙重性」也可能出現在非正式經濟、跨國移工、性別相關的邊緣團體、醫療場域中的各類行動者等等。至於「修行韌性」這一行動樣態，當客觀上鉅大的風險已然出現或風險可控性已非常態之時，行動者雖非抵抗，但願意選擇承擔事件後果，既非抵抗、也非順從，因而呈現某種行動的

自主性。這樣的行動樣態也為面對支配者的行動圖譜擴展了新的可能性，除了「抵抗、順從或協商」、「叛離、抗議或忠誠」，以及「隱性腳本的抵抗技藝」等行動圖譜之外，承擔事件後果的不抵抗行動，已帶來新的行動想像。

誌謝：本研究是國科會計畫「跨海峽政教關係下的『中華文化』：消逝、延續、或重組？」（NSTC 111-2410-H-001-044-MY3）之部分研究成果。此次研究主題敏感，寫作過程中多所猶豫，特別要感謝編委會與兩位匿名審查人，回應過程中，讓我逐步確立論證主軸，也跳脫各種牽絆或盲點，拿出社會學的觀照力，直率以對。這次真的要謝謝各組線度過官考的修道人，匿名再匿名，莫可奈何的謝意，體會到這麼一句，「那就謝天吧」。能唱名的有一位，謝謝默契極佳的助理李彥柏，眾多協助，又過了這一關。

參考文獻

- 王韻，2015，〈宗教市場的國際與國內因素：從兩岸政教關係研究探討一個宗教市場論的新研究架構〉。《中國大陸研究》58(1): 65-102。
- 公安部一局編，1985，《反動會道門簡介》。群眾。
- 古明君，2023，〈參與國家的地方策略：媽祖信仰的文化正當化和遺產化〉。頁 409-433，收入徐斯儉、蔡欣怡、張鈞智編，《威權演化論：中國如何治理？國家與社會如何維持動態關係？》。左岸。
- 邢福增，2019，《新時代中國宗教秩序與基督教》。德慧。
- 李世瑜，2007[1948]，《現在華北秘密宗教》。蘭臺。
- 宋光宇，1983，《天道鈎沈：一貫道調查報告》。元祐。
- 林本炫，1990，《台灣的政教衝突》。稻鄉。
- 林承慧，2014，〈中國大陸擴展中的基督教灰色市場——以城市教會的發展為例〉。《中國大陸研究》57(2): 63-89。
- 林敬智，2021，〈通敵者或救世者？對一貫道漢奸爭議之反思〉。《華人宗教研究》18: 83-114。
- 洪長泰，2023[2021]，《染紅中國：中共建國初期的控制政治》。聯經。
- 張貴閔，2023，〈解構中國因素：跨海峽民間宗教交流的制度邏輯〉。《政治科學論叢》98: 111-148。
- 楊流昌，2011，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》。中國評論。
- 劉怡寧，2017，〈中國情感，或佛教市場？〉。頁 323-365，收入吳介民、蔡宏政、鄭祖邦編，《吊燈裡的巨蟒：中國因素作用力與反作用力》。左岸。
- 鍾智鋒，2014，〈解釋我國政教關係多樣化的三種機制〉。《治理與政策》1: 191-223。
- 鍾雲鶯，2026，〈敵偽、附匪與邪教？：從檔案觀察三十年代國民政府在中國取締一貫道之歷程〉。《民俗曲藝》231: 61-107。
- 瞿海源，1982，〈政教關係的思考〉。《聯合月刊》6: 45-49; 7: 38-41。
- ，1997，《台灣宗教變遷的社會政治分析》。桂冠。
- Billioud, Sébastien. 2010. "Carrying the Confucian Torch to the Masses: the Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of China." *Oriens Extremus* 49: 201-224.
- . 2020. *Reclaiming the Wilderness: Contemporary Dynamics of the Yiguandao*. Oxford University Press.

- Clart, Philip. 2018. "Yiguan Dao." Pp. 429-450 in *Handbook of East Asian New Religious Movements*, edited by Lukas Pokorny and Franz Winter. Brill.
- DuBois, Thomas D. 2005. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*. University of Hawai'i Press.
- Hirschman, Albert. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard University Press.
- Huang, Ke-hsien. 2014. "Dyadic Nexus Fighting Two-Front Battles: A Study of the Micro-level Process of Religion-State Relations in China." *Journal for the Scientific Study of Religion* 53(4): 706-721.
- Hung, Changtai. 2010. "The Anti-Unity Sect Campaign and Mass Mobilization in the Early People's Republic of China." *The China Quarterly* 202: 400-420.
- Iannaccone, Laurence R. 1992. "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives." *Journal of Political Economy* 100(2): 271-291.
- . 1994. "Why Strict Churches Are Strong." *American Journal of Sociology* 99(5): 1180-1211.
- Jing, Peitong and Karrie J. Koesel. 2024. "Church and State in Contemporary China: Securing Christianity." *Politics and Religion* 17(1): 107-137.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton University Press.
- Laliberté, André. 2016. "Managing Religious Diversity in China: Contradictions of Imperial and Foreign Legacies." *Studies in Religion* 45(4): 495-519.
- Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lexington Books.
- Schumann, Matthias. 2020. "Redemptive Societies." Pp. 184-212 in *Handbook on Religion in China*, edited by Stephan Feuchtwang. Edward Elgar Publishing.
- Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Smith, S. A. 2015. "Redemptive Religious Societies and the Communist State, 1949 to the 1980s." Pp. 340-364 in *Maoism at the Grassroots: Everyday Life in China's Era of High Socialism*, edited by Jeremy Brown and Matthew D. Johnson. Harvard University Press.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton University Press.
- Vala, Carsten. 2018. *The Politics of Protestant Churches and the Party-State in China*:

God above Party? Routledge.

Yang, Fenggang. 2006. "The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China."

Sociological Quarterly 47: 93-122.