



一贯道宝光建德人才栽培模式探讨——以吉隆坡天上佛堂为例

(1988–2025)

A Study of Talent Development Models in I-Kuan Tao: The Case of Bao

Guang Jian De Tianshang Hall, Kuala Lumpur (1988–2025)

邱静柔

HEW JING ROU

22ALB00329

指导教师：陈爱梅博士

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENT FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES**

FACULTY OF CHINESE STUDIES

UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

APRIL 2026



一贯道宝光建德人才栽培模式探讨——以吉隆坡天上佛堂为例

(1988–2025)

A Study of Talent Development Models in I-Kuan Tao: The Case of Bao

Guang Jian De Tianshang Hall, Kuala Lumpur (1988–2025)

邱静柔

HEW JING ROU

22ALB00329

指导教师：陈爱梅博士

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENT FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES**

FACULTY OF CHINESE STUDIES

UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

APRIL 2026

Copyright Statement

© 2026 Hew Jing Rou. All rights reserved.

This final year project report is submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Arts (Honours) Chinese Studies at Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR). This final year project report represents the work of the author, except where due acknowledgment has been made in the text. No part of this final year project report may be reproduced, stored, or transmitted in any form or by any means, whether electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the author or UTAR, in accordance with UTAR's Intellectual Property Policy.

目录

宣誓.....	i
摘要.....	ii
致谢.....	iii
第一章 绪论.....	1
第一节 研究背景与意义.....	1
第二节 研究动机与目的.....	4
第三节 前人研究综述.....	6
第四节 研究方法与范围.....	9
第五节 研究难题.....	11
第六节 论文架构.....	12
第二章 一贯道宝光建德与吉隆坡天上佛堂的发展脉络.....	14
第一节 一贯道宝光建德发展与海外传播.....	15
第二节 马来西亚宗教环境与宝光建德的在地化过程.....	21
第三节 吉隆坡天上佛堂的成立和发展.....	35

第三章 天上佛堂的培育模式与运作.....	40
第一节 培育理念与组织结构.....	40
第二节 制度化的培养体系.....	49
第四章 培育机制下的组织功能与挑战.....	57
第一节 功能与成效.....	57
第二节 面临的主要挑战.....	63
第五章 结语.....	69
引用书目.....	71
附录.....	77

图目次

图 1：一贯道宝光建德海外道场中枢图	20
图 2：一贯道宝光建德 6 个海外道场的大本堂	20
图 3：〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉	24
图 4：〈惑众敛财的邪教——一贯道〉	25
图 5：〈随新加坡驱逐邪教人物 柔警察总部令各县调查邪教活动情况〉	26
图 6：〈妻女信邪教麻坡闻人家变〉	28
图 7：〈内政部次长证实 外国人在柔传播邪教导致麻坡巴莪华社分裂〉	29
图 8：“马来西亚无极圣母总会”注册证明书	30
图 9：一贯道宝光建德马来西亚道务中枢图（马来半岛）	31
图 10：一贯道宝光建德马来西亚道务中枢图（东马）	32

表目次

表 1：一贯道台湾十八组线	14
表 2：一贯道宝光建德之源流	18
表 3：宝光建德马来西亚道场非华裔参与比例与人数估算（1988 - 2025） ...	34
表 4：天上佛堂发展阶段与运作特征（1988 - 2025）	38
表 5：天上佛堂组织运作架构表	43
表 6：天上佛堂道务运作架构表	44
表 7：天上佛堂 22 小组职责表	47
表 8：道亲进修班程的结构图	50
表 9：雪兰莪与吉隆坡地区道务扩展图（1988-2025）	58
表 10：天上佛堂核心人才年龄结构变化（1988 - 2025）	59
表 11：天上佛堂年度固定的道务活动与民众参与人数（1988 - 2025）	61

宣誓

谨此宣誓：此毕业论文由本人独立完成，凡文中引用资料或参考他人著作，无论是书面、电子或口述材料，皆已注明具体出处，并详列相关参考书目。

姓名：邱静柔 HEW JING ROU

学号：22 ALB 00329

日期：2026 年 4 月 24 日

摘要

一贯道自二十世纪中叶传入马来西亚后，在多元社会中逐步扎根，但学界对其内部人才培育机制尚缺乏深入探讨。本研究以吉隆坡天上佛堂（1988 - 2025）为个案，考察一贯道在马来西亚的人才栽培模式，分析其制度化培育的运作逻辑、功能与挑战。采用个案研究、文献研究与实地考察法，结合参与观察、半结构式访谈及内部文献，收集培训制度、组织运作与活动记录等一手资料，并与学术著作及道内史料对照解读。天上佛堂以“末世救劫”为核心理念，通过进修班与职能小组形成系统化的学习与实践路径。该体系源自台湾，经在地化调整后，有效推动了人才增长与道务扩展，公众形象随之改善；同时通过推广儒家经典、举办学术研讨会与慈善文化活动，深化了在多元社会中的文化认同与影响力。不过，其发展也面临内部理念分歧、人才断层及外部政策与竞争等挑战。本研究旨在补足学界对一贯道人才培育机制的研究，为理解宗教团体在多元社会中的制度化运作提供具体案例，其制度设计与实践经验亦可为其他文化或宗教组织的人才培养提供参考。

【关键词】 一贯道、宝光建德、天上佛堂、马来西亚、人才栽培、在地化

致谢

起初对这个选题毫无信心，担心自己能力不够。所幸一路有人相助，才走到最后。感谢爱梅老师。每次我迷失方向、写作卡住，老师总是一语点醒我，给我许多宝贵的建议和帮助，让我重新理清思路，最终顺利完成论文。

感谢吉隆坡天上佛堂的各位点传师、坛主与道亲。凡给予我资料、接受我访谈者，人数众多，无法一一列名，但每一份帮助，我都铭记在心。

感谢所有在大学里给过我陪伴、鼓励与关心的老师、同学、朋友和家人。因为有你们的支持，这段学习旅程多了许多温暖，让我在面对压力与困难时，仍有继续前行的力量。

最后，感谢那个在黑暗中独自跋涉、不曾熄灭的自己。

金宝下了很多场大雨，我的本科四年也是。但雨后总会放晴，我的人生也是。

第一章 绪论

新兴宗教多产生于社会变迁之中，其兴起往往与社会转型、文化冲突及信仰危机密切相关。一贯道作为中国近代重要的新兴宗教之一，其发展历程、教义体系与社会影响不仅体现民间宗教在动荡时代的调适能力，也反映出中国近代社会在政治、文化与宗教层面的复杂变迁。

第一节 研究背景与意义

一贯道起源于清末中国民间，于民国时期蓬勃发展，是近代具有重要影响力的新兴宗教之一。¹学界通常将“新兴宗教²”界定为十九世纪中叶以来出现的宗教团体。这类宗教在教义、组织与行为模式上明显区别于传统宗教，融合传统信仰与现代文化元素，呈现出既适应社会又保持距离的“创新”面貌。³相较于历史悠久、体系成熟的传统宗教，新兴宗教通常发展时间较短、教义体系

¹ 同治年间经历各地起义之后，中国社会内忧外患、底层动荡不安，民间宗教因而纷纷兴起。在鲁、豫、苏、皖、鄂等省出现了一个新的民间宗教教门，即“末后一著教”，后称一贯道。详见马西沙、韩秉方著，《中国民间宗教史》（北京：中国社会科学出版社，2004），页 858。

² “新兴宗教”译自英语“New Religion”，原义即新宗教。该术语引起广泛重视，始于 1960 年代从美国蔓延至全球的新宗教运动，运动中涌现的群体起初被称为“New Cults”（新崇拜），后渐以“New Religion”称之。参见钟国发，〈世界现代化进程于新兴宗教运动〉，《宗教哲学》1998 年第 16 期，页 85。

³ 邹智贤，〈“新兴宗教”现象反思〉，《湖南科技学院学报》，2010 年第 9 期，页 27-28。

仍在建构之中，且依赖创始人的个人魅力凝聚信众。⁴这些特质使新兴宗教更易引发社会质疑与冲突，同时亦成为理解社会变迁与宗教动力的重要切入点。

作为新兴宗教的其中之一，一贯道以“无生老母”为核心信仰⁵，倡导“三教合一”⁶，并自创立后迅速发展，信众现已遍布全球。虽然其思想体系大量借鉴了儒、释、道等传统思想，但在组织形态、实践方式与社会定位等方面呈现出明显不同于传统宗教的特质，使其在不同历史时期与社会环境中屡遭争议或排斥。这种介于传统与现代之间、融合与冲突之中的复杂性，使一贯道成为观察新兴宗教发展的重要研究对象。

一贯道早期曾与秘密结社、反清行动及义和团后期有所牵连。尽管创办人王觉一（1833 - 1884）于 1884 年离世，但自清末以来，一贯道始终被官方视为具有潜在政治风险的民间教派，长期遭到查禁与监控，民国时期延续为“非法会道门”的治理对象。⁷1937 年七七事变后，张光壁（1889 - 1947）投靠日军，吸收大量汉奸成为一贯道成员，还积极配合日军的侵华行动。正因如此，一贯道在日占区获得了合法地位，并得以迅速扩张。抗战胜利后，国民党政府对其采取“先取缔、后利用”的策略，授意其改称“中华道德慈善会”以继续活

⁴ 【德】韦伯，《韦伯作品集》（桂林：广西师范大学出版社，2004），页 353。

⁵ 无生老母全名“明明上帝无量清虚至尊至圣三界十方万灵真宰”，是创造宇宙万物的主宰，常住无极理天，希望众生恢复灵明本些，为善去恶，清性寡欲，归根认母，回瑶池圣地。详见郑志明，《无生老母信仰溯源》（台北：文史哲出版社，1985），页 1。

⁶ “三教”指儒、释、道。一贯道除了遵奉无生老母为最高神灵外，同时还供奉济公活佛、弥勒祖师、南阳古佛、观音菩萨、南极仙翁、吕祖、孔子、老子、关羽、岳飞，后来还崇拜耶稣、穆罕默德，以体现“万教归一”。上述资料摘自牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷）（北京：中国社会科学出版社，2007），页 854。

⁷ 马西沙主编，《一贯道前期历史初探——兼谈一贯道与义和团的关系》，《当代中国宗教研究精选丛书·民间宗教卷》（北京：民族出版社，2007），页 282-296。

动。⁸战后传入台湾后，一贯道长期处于非法地位，直至其调整政治立场、逐步积累政治资源，最终于 1987 年获得合法承认。⁹

在一贯道的诸多支派中，“宝光建德”是台湾一贯道十八组线之一¹⁰，其道务已扩展至全球，尤其在东南亚华人社群中根基稳固。马来西亚社会由多元种族、文化、宗教构成，为一贯道的发展提供了独特的优势，同时也带来了相应的挑战。宗教组织的长期发展，主要在于系统化与制度化的人才栽培。唯有培养具备合格素质的传承者，方能拓展道务，代代相传。早期一贯道多依赖领袖魅力吸引信众，然而，在现代化与全球化的背景下，仅凭个人号召力已难以实现广泛传播宗教教义并持续发展。因此，一贯道在适应新环境、确保道脉传承与推动组织扩大的过程中，需要建立一套稳定、可复制且高效的人才培训制度，成为其主要的应对策略。宝光建德组下的吉隆坡天上佛堂从 1988 年成立后，逐步建立起一套融合系统培训与职责晋阶的人才发展架构，从而为本研究提供了关键的分析基础。¹¹

⁸ 一贯道创始人王觉一死后，由刘清虚继任，其后再由路中一接掌道务。此时已进入民国时期，道徒尚少。民国十九年（1930），张光壁接任，封为十八代祖师，一贯道开始转盛，至抗日时期更是达到鼎盛，道内信众将其视为济佛转世，是救劫菩萨。相关论述可参见牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷），页 856。

⁹ 一贯道传入台湾后，因其大陆背景与组织性质，长期被国民党政权视为潜在威胁。在戒严的体制下，政府多以“妨害风俗”“诈欺”等加以取缔，但相关政策和决策过程并未形成明确的标准。至 1980 年代，一贯道逐渐调整策略，通过公开表态支持执政当局、吸纳官员与民意代表参与道务活动，累积政治信任，最终在立法委员联署推动下，于 1987 年取得合法的宗教地位。详见林本炫，《台湾的政教冲突》（台北：稻乡出版社，1990），页 16-22、47-62。

¹⁰ 牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷），页 856。书中记载张光壁于 1947 年离世后，一贯道分为两派。一派由张妻刘率贞及其子张英为首，另一派则由张妾孙素珍（1895 - 1975）为首。“宝光建德”组则属孙素珍一派，其道脉可追溯至潘华龄自天津至上海设立“宝光坛”并发展至 1950 年。其后因查禁等因素，宝光坛在台湾的道务按区域划分为台北、台中、台南与宜兰四大单位。1946 年，台中单位负责人之一杨永江在台湾创设“宝光建德”组，后由吕树根接任。“宝光建德”之名即取自吕树根的道号“建德”，以示纪念，象征其作为宝光组自中国传入台湾后首位完成本地接续的重要地位。相关论述可参见宋光宇，《天道钩沉——一贯道调查报告》（台北：嵩华彩色印刷有限公司，1983），页 127。

¹¹ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》（吉隆坡：宝光建德出版社，2016），页 136。

学界关于一贯道的现有研究，多集中于历史演变、宗教教义以及全球化传播等宏观层面。然而，关于组织内部运作机制，尤其是人才栽培模式的具体实践，仍缺乏深入探讨。本研究以宝光建德吉隆坡天上佛堂为个案例子，旨在系统梳理一贯道组织内部如何运作及其制度性培养人才的过程。这一探讨不仅有助于深化对宗教组织内部治理结构、人才培养逻辑与制度化演变的理解，也能丰富一贯道在马来西亚本土化发展的个案研究，并在既有理论上提供新的分析视角。此外，本研究总结的人才栽培模式，亦可为马来西亚其他宗教团体或文化组织在人才培养与长期发展方面提供实践参考，同时促进并加深社会对一贯道在马来西亚的社会功能和文化价值的客观认识。

第二节 研究动机与目的

当前关于一贯道的研究不乏成果，学界大多从历史源流、教义思想以及全球化发展等宏观层面展开讨论。然而，相较之下，组织内部的人才培养机制却长期未获充分关注，致使一贯道内部如何培养组织人才、如何维系其长期发展的制度化路径，迄今仍未获得充分且详细的解释。

本研究的动机源于研究者长期置身于一贯道环境中的观察。在日常宗教活动与信众互动中，可较直接地观察到人才在组织运作中的关键作用。信众从初步接触，到逐步承担讲道、行政或带领活动等职责，其过程并非偶然，而似乎内含一套的规律与路径。这一观察引发本研究的核心问题：一贯道内部的人才

养成过程是否具备系统性？其具体运作逻辑为何？上述疑问构成了本研究最初的研究动机。

与此同时，本研究亦尝试以相对客观的学术视角，重新审视这一熟悉的宗教组织。尽管社会对一贯道的评价常呈两极化，但无论褒贬，外界对其如何透过制度化方式培养人才且维系道务发展的认知仍十分有限。尤其在马来西亚多元社会中，一贯道宝光建德能稳步发展至今，其背后存在一定程度的制度化培养模式。然而，这一模式长期缺乏深入讨论，因而值得系统探究。具体来说，本研究围绕以下三个核心问题展开探讨：

一，该制度化培养模式如何形成与运作？

二，该模式如何因应本土社会环境的需求？

三，在时代变迁中，该模式面临哪些挑战？

基于上述背景，本研究的动机源自个人经历与学术探究的相互启发。研究试图借助实地考察与其他相关方法，将局内人经验转化为相对客观且系统的分析，以理解一贯道在马来西亚本地宗教环境中的发展动力。这一研究视角既是对自身处境的审视，也是对熟悉宗教的一次重新梳理与反思。

综上，本研究以吉隆坡天上佛堂为个案，围绕三项核心目的展开：

一，梳理宝光建德从台湾发展至马来西亚的在地化历程，分析其在多元宗教环境中的组织合法化、文化融入与形象转变过程。

二，探讨天上佛堂人才栽培的理念、制度与实践，包括组织结构、进修班体系、在地化调整及实际运作方式。

三，分析人才栽培对组织发展的功能与成效，并检视其在当代社会中所面临的多重挑战。

本研究旨在呈现天上佛堂内部人才培养模式的结构与运作，理解其如何支撑组织的持续发展与文化遗产，并进一步思考一贯道在现代化社会中的适应与转型。

第三节 前人研究综述

目前学界专以一贯道人才栽培模式为核心议题的研究仍属少见。现有成果多集中于历史脉络、教义思想、海外传播等宏观层面，对组织内部的人才培养机制着墨有限。综合相关文献，可归纳为几个互相关联的研究层面，由此明确本研究的定位。

（一）一贯道的历史渊源与思想体系

关于一贯道的起源与教义，牟钟鉴与张践在《中国宗教通史》中指出，一贯道属于近代中国民间宗教与秘密结社的重要一支，并概述其形成背景与初期特征。¹²马西沙与韩秉方在《中国民间宗教史》中进一步追溯其与青莲教、金丹道等教门的渊源，强调王觉一的关键作用。¹³宋光宇的《天道钩沉——一贯道调查报告》系统整理了一贯道的“三期末劫”宇宙观，阐明救度思想如何成为道

¹² 牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷），页 776-777、854-856。

¹³ 马西沙、韩秉方著，《中国民间宗教史》，页 815-858。

务扩展的动力。¹⁴一贯道内部流传的《一贯道疑问解答》则以信众的视角阐释核心教义。¹⁵

（二）一贯道的政治处境与合法化过程

周育民在〈一贯道前期历史初探——兼谈一贯道与义和团的关系〉一贯道早期因反清遭清廷查禁，其余脉屡涉政治冲突，最终被中国政府定为非法宗教。¹⁶此外，林本炫在《台湾的政教冲突》中分析，一贯道传入台湾后，在戒严体制下持续遭禁，后通过调整策略逐步实现合法化。¹⁷这一过程反映其合法化既因政策松动，更显政教调适能力，由此立足台湾并扩展全球。

（三）一贯道在马来西亚的发展与在地化

随着一贯道在东南亚扩展，学者逐渐将焦点也转向其海外发展的脉络与在地化的实践。苏庆华梳理了一贯道在马来西亚通过组织建设、教育及慈善活动逐步实现本土化，并指出“马来西亚一贯道总会”的成立象征其获得公开承认。¹⁸他同时在硕士论文“A study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia”中进一步揭示一贯道在马来西亚的发展轨迹，佛堂的结构化管理、阶位制度与青年参与是促成扩展的重要因素。¹⁹虽研究并未聚焦人才

¹⁴ 宋光宇，《天道钩沉——一贯道调查报告》，页 85-87。

¹⁵ 南屏道济著述，《一贯道疑问解答》（青岛：俊德昌印刷局，1937），页 1-3。

¹⁶ 马西沙主编，〈一贯道前期历史初探——兼谈一贯道与义和团的关系〉，页 282-296。

¹⁷ 林本炫，《台湾的政教冲突》，16-22、47-62。

¹⁸ 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，《马新华人研究·苏庆华论文选集》（第二卷）（吉隆坡：联营出版公司，2009），页 129-149。

¹⁹ Soo Khin Wah, “A study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia” (M.A., The University of Malaya, 1988), 199-204.

栽培，但对组织结构与课程的分析，间接呈现了内部塑造接班人与强化组织能力的机制，为理解其在地化运作提供了立体视角。

此外，刘秀萍《一贯道宝光建德在马来西亚的传播与发展研究》以宝光建德为对象，实地呈现其在马来西亚的组织架构与发展现况。²⁰道内史料如《一贯道百年大事纪》²¹、《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》²²与《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》²³，从局内人角度记录了道脉传播历程。这些史料在补充历史细节的同时，也反映组织对自身发展的理解与诠释方式。

（四）一贯道的组织运作、教育实践与人才栽培

在现有研究中。罗凉萍在《一贯道发一崇德的人才培育与宗教教育研究》指出台湾“发一崇德”通过课程制度化与讲师培训建构宗教教育体系，凸显人才栽培对组织延续的重要性，为本研究提供了比较视角。²⁴钟大荣则在〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉关注宝光建德在马来西亚的实践，点明其朝圣、阶位、经典研读及职能小组分工已呈现组织化的人才培育特征。²⁵然

²⁰ 刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》（高雄：一贯道天皇学院一贯道道学研究所硕士论文，2020），页 69-105。

²¹ 中华民国一贯道总会，《一贯道百年大事纪》（新北市：中华民国一贯道总会，2011），页 31-63。

²² 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 21-34。

²³ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》（吉隆坡：宝光建德出版社，2025），页 15-44。

²⁴ 罗凉萍，《一贯道“发一崇德”的人才培育与宗教教育研究》（台北：辅仁大学宗教学系博士论文，2016），页 59-108。

²⁵ 钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，《新的纪元：东南亚华人新编》（吉隆坡：华总东南亚华人研究中心，2017），页 25-41。

而，多数研究仍停留于传播或社会功能层面，较少系统分析道场中晋升阶梯与培训机制的内在逻辑。

为了理解上述现象，本研究借助《韦伯作品集》提出的“卡里斯玛的常规化”概念，说明一贯道已由早期仰赖个人魅力逐步进入制度化管理阶段。²⁶此外，Broy 将一贯道佛堂视为“全球化的门户”，强调其兼具本地活动与对外拓展的功能。²⁷这突显了吉隆坡天上佛堂作为个案的关键性。

总括而言，现有研究在历史、传播与社会功能等面向已累积成果，但对一贯道在马来西亚如何系统化培养人才仍缺乏深入探讨。因此，本研究将结合既有文献、道内史料与实地考察，重点分析天上佛堂的人才栽培模式，说明其培训方式与制度的逻辑。

第四节 研究方法 with 范围

本研究以马来西亚一贯道宝光建德吉隆坡天上道场为具体研究对象，探讨其人才栽培的模式如何影响道务发展与演变。研究范围聚焦于天上道场在马来西亚多元环境的人才栽培具体的实践，通过梳理其历史脉络与实际运作，分析人才栽培与道场发展之间的关系。本研究试图在有限范围内，以个案深入的方

²⁶ 【德】韦伯，《韦伯作品集》，页 353。

²⁷ Broy, Nikolas, “Nodes and Hubs: An Exploration of Yiguandao Temples as ‘Portals of Globalization.’” *Religions* 13:4 (April, 2022): 366.

式，呈现一贯道在马来西亚传播过程中如何通过人才培养适应本土社会，并维系其组织发展与延续。

为达成上述研究目的，本研究主要运用三种研究方法：

一、个案研究法。此为本研究的主要研究路径。以宝光建德吉隆坡天上道场为个案，本研究意在深入理解其内部运作逻辑，从中观察一贯道在马来西亚在多元文化的环境下所形成的人才栽培模式。此方法可避免研究落入宏观叙述的空泛，从具体经验出发可呈现人才栽培的模式在宗教道务推动中的实际作用。

二、文献研究法。这一方法构成本研究的理论基础与背景脉络。本研究将系统搜集与梳理以下三类材料：

（一）学术领域中关于一贯道历史、教义与传播的专著、专章及期刊论文，以此建立理论框架及历史参考。

（二）相关学位论文，尤其关注涉及马来西亚一贯道发展或宗教组织人才培养的研究成果。

（三）宝光建德组线及天上道场内部发行的刊物、纪念特辑、培训手册等非公开文献。例如《一贯道百年大事纪》《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》《慈音：温情传千里》《坛主讲员参考手册》《进修班学员手册》，以及内部统计的天上佛堂参与人数名单与相关数据等。这类材料能直接反映道场自身对人才栽培的理解与表述。

通过多种类文献的对照与解读，本研究力图在学术论述与宗教组织之间找到连接。

三、实地考察法。此方法通过参与、观察、记录和采访等方式获取第一手资料，为研究提供真实的数据支撑。本研究于 2025 年 11 月至 2026 年 3 月期间进行实地考察与采访，通过参与道场的日常活动及培训课程，研究者能够切身感受人才栽培的过程与实践细节，力求捕捉文字难以呈现的组织文化。同时，本研究采用半结构式访谈，收集受访者的个人经历、参与人才栽培各阶段的经验，以及与道场历史发展相关的叙事，以理解人才栽培在个人与组织层面的意义。访谈对象依据其在人才栽培模式中的角色与经验进行选取，包括点传师²⁸、讲师、坛主²⁹及曾担任各职能小组组长的道亲，以确保信息来源的多样性与代表性。

第五节 研究难题

本研究在进行过程中，主要面临史料、研究环境与研究对象本身所带来的多重限制。

首先，一贯道自清末以来因政治背景而长期被视为敏感宗教，在中国大陆始终处于被禁止状态，早期资料保存不全，相关研究亦多有中断，导致学术史

²⁸ 代表师，《一贯道疑问解答》中亦称“传道师”，现多通称“经理”，为一贯道中的重要职务。主要负责在传道仪式中代表祖师向新信众传授道。1936 年后改称“点传师”。相关论述参见刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 10。

²⁹ 堂主，指佛堂之负责人。

料基础相对薄弱。其次，现有研究成果多集中于台湾地区，且相当比例由道内人士撰写，客观、系统分析组织内部运作与人才栽培机制的研究仍然不足。

在马来西亚社会中，一贯道虽已完成注册并成立全国性组织，但其在国家宗教体系中仍属民间宗教团体，相关内部制度与运作方式较少公开，使研究取材受限。同时，马来西亚学界对一贯道的关注较少，多停留于宏观传播或合法化层面，缺乏基于实地考察的研究。

此外，一贯道组线分支众多，本研究仅以宝光建德组线下的吉隆坡天上佛堂为个案，其结论难以概括整体一贯道的发展情形。加之天上佛堂成立时间较短，内部书面史料有限，或多依赖口述与实践经验，增加了资料整理与验证的难度。

第六节 论文架构

本研究以《一贯道宝光建德人才栽培模式探讨——以吉隆坡天上佛堂为例》为题，旨在从地方道场的实际运作为切入点，探讨“宝光建德”组中的人才栽培结构与意义。全文共分为五章。

第一章为绪论，说明研究背景与意义，交代研究动机与目的，梳理前人相关研究的成果与不足，以此引出本研究的切入角度。为补足现有研究较少触及一贯道人才栽培的空白，本研究结合文献、访谈与观察，期望建构较完整的人才栽培系统架构。

第二章梳理宝光建德从台湾到东南亚的传播。以马来西亚宗教环境、注册制度与华人社会接受度为背景，分析其在地化扎根与调整，简述天上佛堂的成立与发展阶段，并说明其作为研究个案的代表性与本土化意义。

第三章聚焦天上佛堂的人才栽培，从“末世救劫”这一核心理念分析人才的重要性。梳理组织架构与进修班等的在地化调整，以及由道亲成长为岗位负责人的过程。最后探讨行政、讲学与文化推广等活动如何支撑人才成长，并以制度、课程与实践概括其培养过程。

第四章分析人才栽培在天上佛堂中的功能、成效与挑战。着重探讨人才栽培如何从组织运作、道务拓展等方面动整体发展。其次，说明其在提升社会关注度与塑造正面公众形象方面所取得的成效。最后分析当前面临的挑战，既关注组织内部的世代更替与理念调适，也考察外部多元社会、政策环境及宗教竞争所带来的压力。

第五章为结语。综合全文的研究成果，回应研究问题与目的，提出主要发现。其次，指出本研究课题的局限与参考价值，并提出未来可进一步发展的方向与深化研究的建议。

第二章 一贯道宝光建德与吉隆坡天上佛堂的发展脉络

一贯道在近代中国的发展过程中经历了多次分化。张光璧逝世后，内部逐渐形成不同体系。其中以师母派为主要发展方向，并在台湾分化出“十八组线”，宝光建德即为其中之一，如表 1 所示。

安东组	浩然组	基础组	蒲光组	天祥组
宝光组	一贯道 台湾十八组线			天真组
阐德组				文化组
常州组				兴毅组
法圣组				正义组
发一组	慧光组	金光组	乾一组	中庸组

表1：一贯道台湾十八组线³⁰

本章以宝光建德的发展为核心，梳理其在台湾合法化之后逐步制度化并开展海外传播的过程，重点说明其组织运作、传播方式及在地化调整的实践，为后文探讨马来西亚吉隆坡天上佛堂的人才栽培模式提供历史与制度背景。

³⁰ 关于台湾一贯道十八组线的脉络与分组情况，参见洪铭谦，《泰国一贯道的“在地化”发展——传道者的视角》（南投：国立暨南国际大学东南亚学系博士论文，2019），页 27、30；刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播与发展研究》，页 7；牟钟鉴、张践，《中国宗教通史》（下卷），页 856。

第一节 一贯道宝光建德发展与海外传播

自1934年张光壁在天津发展道务以来，当地道务渐有基础。1936年，刘万兴、刘梦荣创设“浩然坛”并渡化潘华龄。潘氏随后以天津为中心，向河北等地推动道务。³¹

宝光建德一脉，起源最早可追溯至1950年代潘华龄（1888-1953）在上海设立的“宝光坛”。随着近代中国政局动荡与宗教环境的变化，一贯道在大陆的发展空间逐渐受限。抗日战争结束后，台湾成为一贯道各支系的重要活动地点，宝光坛的道务亦随之转移，并在台北、台中、台南与宜兰形成四大单位。³²

1946年，原与潘华龄在上海传道的杨永江（?-1949）迁往台湾，于台北、屏东与台中等地开创道务。初期因语言隔阂、社会人脉与资源有限，进展缓慢。杨永江意识到单凭外来传道人难以支撑长期发展，须建立本地化的人才培养与传承体系。遂吸引本地道亲³³吕树根（1919-1982）加入。由杨讲授教义，吕以闽南语转译传播，使教义更贴近当地社会语境，道务得以突破语言与文化障碍，逐渐吸引更多信众。³⁴这一合作模式标志宝光坛在台湾完成本地化，逐渐发展为“宝光建德”体系。

³¹ 宝光建德道务中心文宣部，《宝光建德特刊——创刊号》（高雄：宝光建德出版社，1991），页13。

³² 刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页8-9。

³³ 经一贯道“求道”仪式后成为信众，彼此因“道”而生亲近之情，故称为“道亲”。许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月15日。

³⁴ 关于潘华龄与杨永江迁往台湾后开创道务，参见刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页17-18。另据道内史料，中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录1971-2015》，页15-16；天和文宣工作室，《圆觉圣迹：缅怀圆觉大帝成道二十周年纪念专辑》（台中：宝光建德出版社，2002），页3-8。经对照，论文与道内史料记载一致。

在吕树根、邱满煌（1931-1984）³⁵及其继任者推动下，宝光建德逐步建立稳定信众群体，并推进组织化与制度化。1984年，第四任领导者施庆星（1933-2001）接任后，进一步推动道务整合与制度建构，如提出“修办五大信念”、开设“同心同德班”“大忏悔班”，并规划建设全球道务中心“天皇宫”。³⁶此外，1985年起，施庆星提出“三多目标”，即渡人多、清口³⁷多、开堂多，期望提升新信众的渡化人数、提高发愿终身茹素的道亲比例，以及增加新道场的开荒数量。这三项随后成为衡量道务进展的重要标准。³⁸这些举措既增强了组织凝聚力，也为宝光建德合法化后整合资源、扩大影响和推进道务打下基础。

1990年代起，宝光建德将道务发展与文化教育结合，推动“圆觉系列班”，创办《宝光建德道刊》，并开展青年班、国乐团、文学营等多元活动培育文教人才。延续了一贯道融合儒家文化的传统，同时塑造具人文关怀的宗教形象。³⁹此外，宝光建德还规划建设一贯道大学，认识到建立学界道场的必要性，从而延续了融合儒家文化的传统，塑造出更具人文关怀的宗教形象。1995年，宝光建德全球道务中心“天皇宫”启用，象征宝光建德在台湾的道务组织体系已趋向成熟，为未来向国际拓展奠定基础。⁴⁰

21世纪后，在林再锦（1937-2023）的领导下，宝光建德将发展重点转向道德教育、儒道文化与慈善事业，陆续创办一贯道天皇学院、崇华双语中小学

³⁵ 宝光建德第三任最高领导人。

³⁶ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 18。

³⁷ 清口是指道亲在佛前立愿终身茹素（多为蛋奶素），不沾烟酒，并遵守戒律、行功立德。这一愿力强调“口入清”与“口出清”，即不食众生肉、不妄语，以避免结恶缘、培育慈悲心，体现饮食与言行并重的修行要求。许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月15日。

³⁸ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 42。

³⁹ 蔡羽筑，《一贯道宝光建德学界发展之研究——以圣林道场为例》（花莲：国立东华大学台湾文化学系，2012），页 23-24。

⁴⁰ 蔡羽筑，《一贯道宝光建德学界发展之研究——以圣林道场为例》，页 25。

及“弥勒家园老人长期照护中心”。⁴¹与此同时，林再锦尤为注重青年人才的培养，专门开设青年道场“圣林道场”，期望青年一代能增强对道场的认同感。他还开办人才培训中心、万人读经大会、感恩成年礼、素食大会等活动，以应对信众高龄化问题，确保道脉的延续。⁴²2008 年启用的“神威天台山道场”进一步体现其传道模式向多元化与海外拓展转型，并结合祈福、义诊、素食推广等活动，让信众在实践中体验教义。⁴³这一道场日后成为海外信众朝圣的中心，不仅展现出一贯道贴近大众生活的传播策略，反映其在当代社会的适应与转化。

总体而言，如表 2 所示，宝光建德的发展脉络可从祖师传承延续至潘华龄设坛，并经由杨永江、吕树根及历任领导者推动本地化、制度化与组织扩展，逐步形成今日多层次、体系化的发展结构。

⁴¹ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 44。

⁴² 蔡羽筑，《一贯道宝光建德学界发展之研究——以圣林道场为例》，页 25。

⁴³ 刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 21。

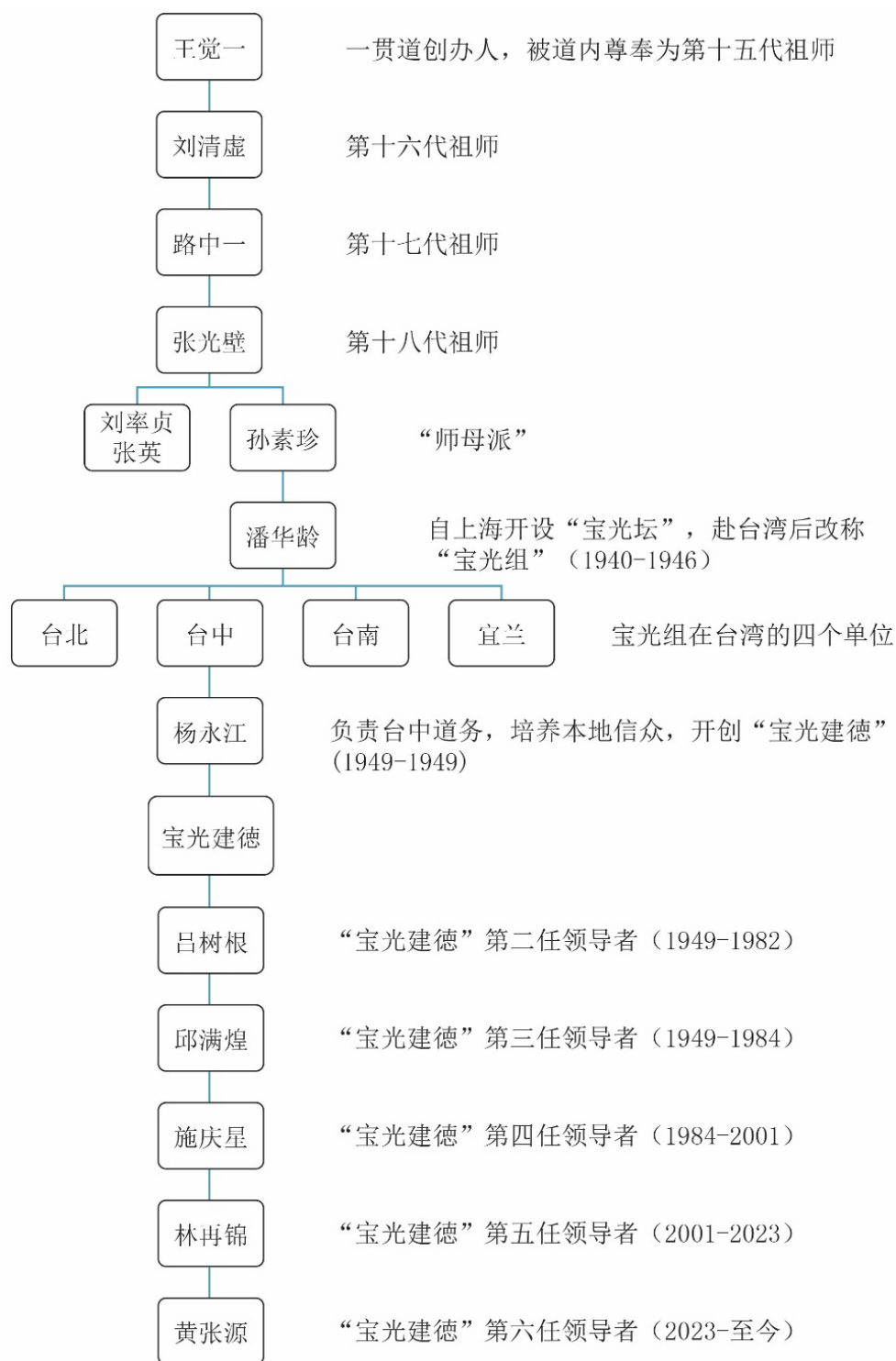


表2：一贯道宝光建德之源流⁴⁴

⁴⁴ 关于宝光建德的历史源流，主要参考刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 9。道内史料则记载了更多细节，参见中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 13-18；中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 7-8、15-44。另对照官方书籍：牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷），页 856，所载内容基本一致。

宝光建德在海外传播主要集中于华人聚居地区，尤其以新加坡和马来西亚为核心。初期传播成功得益于语言相通，如华语与闽南方言的相近，以及宗教信仰与文化习俗相近，以及一贯道所强调中华传统文化，正好契合当地华人对传承与身份认同的需求，为传播提供了有利条件。⁴⁵此外，宝光建德通过强调孝道伦理与儒家思想，在当地积极推动家庭与公共佛堂的设立，并建立多所“天”字号大本堂，台湾领导者也着力于培养当地人才，使道务逐渐由当地成员主导。⁴⁶这一变化表明宝光建德的海外发展模式从外来输入转向在地化扎根。

在稳固华人信众基础的前提下，宝光建德进一步通过设立佛堂、开展慈善活动及推动文教工作，逐步融入当地社会，并将其影响力由华人群体扩展至更广泛的地区。早期以文化背景相近的东南亚华人聚居区为起点，随后逐渐向泰国、缅甸、柬埔寨、越南、印尼等东南亚国家扩展，并进一步传播至澳大利亚、尼泊尔、印度等地区。⁴⁷如图 1 与图 2 所示，宝光建德海外道场的大本堂就包括，印度、尼泊尔、泰国勿洞、越南、印尼耶加达、澳洲柏斯。

由此可见，宝光建德的海外发展并非局限于华人社会，而是以循序渐进、由近及远的方式，持续扩大其宗教与文化影响力。

⁴⁵ 关于宝光建德为何以新加坡和马来西亚两地作为拓展海外道场的核心，除了语言、宗教信仰及文化习俗的相近，主要原因还在于新马两地拥有华人占显著人口比例的社会结构。参见刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 24、27-29；杨弘任，〈一贯道的宗教全球化初探：从台湾、马来西亚到英国〉，《人文及社会科学集刊》2021 年第 4 期，页 717-719。另据口述历史：黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。

⁴⁶ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 1-2；中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 3-4。

⁴⁷ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 106-110。



图 1：一贯道宝光建德海外道场中枢图⁴⁸



图 2：一贯道宝光建德 6 个海外道场的大本堂⁴⁹

⁴⁸ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 109。

⁴⁹ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 110。

小结

本节梳理一贯道宝光建德从大陆起源、转至台湾再向海外传播的脉络。该脉源于潘华龄在上海设立的“宝光坛”，后迁台。在杨永江、吕树根等推动下，通过语言本地化与人才培养，突破外来传道局限，逐步建立信众基础与组织体系。经吕树根、邱满煌、施庆星、林再锦等接力，完成制度化建设（“修办五大信念”“三多目标”）、形象修复与社会融入（圆觉班、道刊、文教活动），并向教育、慈善拓展，形成兼具宗教关怀与文化遗产的格局。海外以新、马等东南亚华人区为首站，实现从输入到扎根的转型，后扩展至泰、缅、越、印尼、澳、尼泊尔、印度等地，建立多个“天”字号大本堂。总体呈现“由近及远、循序扩展”的特点，影响不限于华人社会，而通过文化融合、慈善文教持续扩大。

第二节 马来西亚宗教环境与宝光建德的在地化过程

马来西亚以伊斯兰教为官方宗教，宪法虽保障其他宗教信仰自由，但非伊斯兰宗教团体须向马来西亚社团注册局（Registrar of Societies, ROS）申请注册，方可合法活动，并受法律规范与社会监督。⁵⁰一贯道在马来西亚的传播，正是在这种形式上开放、实质上受限的宗教环境中展开。

⁵⁰ Societies Act 1966 (Act 832), 2021, Pg 9-50, accessed 20 March 2025, <https://www.mdi.gov.my/wp-content/uploads/2025/06/Akta-832-Akta-Pertubuhan-1966.pdf>.

一贯道早期在马来西亚传播多依托华人家庭佛堂及私人空间，如住家、店铺或公司，活动较为低调隐蔽，其处境与台湾戒严时期颇为相似。在此背景下，宝光建德率先尝试通过合法注册来保障道务运作。⁵¹早在 1970 年代，宝光建德便开始低调整合各州代表理事，并以“马来西亚无极圣母总会”及各州分会（联委会）之名向政府申请注册。⁵²1979 年，总会成功注册，并以其名义购置土地，于柔佛峇株巴辖（Batu Pahat）设立天关佛堂，成为马来西亚首座“天”字号大本堂。⁵³

1980 年代以后，随着社会逐步开放与华人社团活动日益活跃，一贯道各支系（包括已注册的宝光建德）开始积极寻求更公开化的发展路径。为适应制度规范，许多支系多以“道德协会”“文化研究会”或“慈善基金会”等名义注册，如“菩提”“观音”“孔孟圣道院”或“儒释道道德会”等。⁵⁴这一策略不仅使道务得以在法律框架内持续运作，也反映出一贯道在海外宗教环境中灵活应对的能力。

然而，合法注册并未立即改变社会对一贯道的负面看法。1981 年和 1993 年，马来西亚和新加坡先后出现两次针对一贯道的公开批评浪潮。媒体和民众将一贯道描述为具有欺骗性的组织，指责其传教方式隐蔽，并质疑其存在迷惑群众、聚敛钱财等问题。⁵⁵部分舆论更将一贯道整体视为不正当组织，指责教义

⁵¹ 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。

⁵² 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，页 139-140。

⁵³ “马来西亚无极圣母总会”的注册地址最初设于柔佛州的家族佛堂。随着一贯道在马来西亚的发展及道场规模的扩大，注册地址逐步迁移至各阶段的主要道场。1988 年迁至位于吉隆坡首都的天上佛堂，1994 年天理佛堂落成后，总会注册地址设于该处；2020 年天马道场启用并成为全国道务中心后，注册地址随之迁至天马道场。详见刘秀萍，〈一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究〉，页 9。

⁵⁴ 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，页 129-130。

⁵⁵ 一贯道当时在马来西亚和新加坡的传教仪式与教义理念，遭到新马两地民众的强烈抵制，媒体竞相报道，舆论哗然，一度引起轩然大波。参见〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老

可疑，尤其指摘其所倡导的“财施、法施、无畏施”等观念源自佛教却被挪用。同时，有些民众将一贯道与白莲教相联系，认为其借助民间宗教形式进行传播，并对弥勒佛降世等说法持怀疑态度。⁵⁶

在此类认知下，一贯道的教义与仪式常被视为夸大或不实之说，进一步加深了社会的不信任。随后，新加坡政府驱逐相关的邪教人员，柔佛州警方也下令各地展开调查。⁵⁷当时，宝光建德的大本堂——天关佛堂设在柔佛峇株巴辖。在此背景下，社会人心不安，民间组织与民众多选择保持距离，一贯道面临较大的形象压力。这些负面舆论导致一贯道在传播初期长期陷入社会形象受损的困境。

千》，《南洋商报》，1981年7月15日，页3；〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，《南洋商报》，1981年7月16日，页3。

⁵⁶ 〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，《南洋商报》，1981年7月16日，页3。

⁵⁷ 〈随新加坡驱逐邪教人物 柔警察总部令各县调查邪教活动情况〉，《星洲日报》，1981年7月26日，页6。

在我国搞得满城风雨

台湾邪教实系宗教老千

他们利用观光护照入境大捞特捞
祸害无穷业已引起我国政府注意

〔本报意外组14日特讯〕

所谓台湾邪教，相信是国际性的「宗教老千」！
近来，台湾邪教在我国搞得满城风雨，不少受害者挺身而出揭露真相。

综合所得资料，所谓台湾邪教根本是组织严密的台湾老千来此贩卖「宗教」，向许多无知市民榨取巨款。

他们利用3个月限期的观光护照入境，一批又一批，来了又去，去了又来，妖言惑众地大捞特捞。

大马槟城也传来报导，证实此邪教曾在大马猖獗一时，最近又捲土重来，在首都甲洞增江聚下大本营，並北上檳城。

印尼也传过此邪教的新闻，不少乡区住民无知被骗，但手上没有足够的资料。

由此可见，这邪教是组织严密的国际老千集团，和一些本地人狼狈为奸，专向无知良民下手骗财。

从前，曾有「天宫教」及「鸡旦教」（教徒必须吃斋，不可吃荤，但可吃鸡旦，故称「鸡旦教」）在新马两地盛行，赚骗了不少无知良民。在政府取缔之下，已告销声匿迹。

在台湾当地，也曾有「一贯道」邪教的报导，据该地民族晚报报导，这邪教在乡村及工厂活跃，广收信徒妖言惑众。除了一派胡言叫人吃

斋淨身，以便他日死后升天。却又乱搞男女关系，骗财骗色，说什么「神」的旨意要一男一女相配以偿还前世孽缘，聚会时一丝不挂地关在隔开的小室内，甚至有老少相配的现象，而且邪教主持人先占便宜。

近日在本地猖獗不已的邪教，也传说有此一招，但要入教4年之后才有此「还孽缘」的遭遇，这或是邪教诱人入教的一种手段。

从本报一些读者的遭遇来看，邪教显然在此地有人配合行事，所用密坛除了有私人公寓（据悉有的是由台湾人买下来）之

外，也有用半独立、排屋，甚至政府组屋。

移民厅曾於本月11日突击红山、直落布兰雅和大巴窑等地，结果救出4名要绝食至死以便升天的无知信徒，却让邪教主持人逃掉了。

目前，我国政府当局已注意到这项邪教的存在，且看这祸害无穷的宗教老千能横行到几时！

顺此一提，多年前有另一批台湾老千前来新马行骗，他们不知从哪里弄来一大批小蚯蚓，到乡村地方花言巧语叫村民买下，饲养大后再卖回给他们。还说明买价多少，养大后卖价多少，一买一卖之

图 3: 〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉⁵⁸

⁵⁸ 〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉，《南洋商报》，1981年7月15日，页3。

惑众敛财的邪教——一贯道

来自台湾的邪教其实就是「一贯道」。「一贯道」源自中国历史上元朝、明朝之间的白莲教。白莲教原本是利用民间的宗教力量，以发挥到政治上，因此窃用佛教内容，称「弥勒佛降生济世」，纠结群众。这就是为什么现在的台湾邪教所谓三法宅中有「无太佛弥勒」一语，根本是以讹传讹。「无太佛弥勒」在一贯道中称为「口诀」，妙用无穷，可以保护邪教徒逃过劫难，但这些都不可外传，否则天谴雷击。这就牵涉到邪教的毒誓。据加入邪教的信徒或有关的人士说，「邪教首次入教「听道」时，必须被「传道」的人以中指点额，发毒誓，不得洩露天机等，根据台湾出版的一本「我怎样脱离一贯道」中提到的礼节，发毒誓及点额是其中重要部份。其誓文如下：「某某虚心跪在明明上帝莲下，今天愿一求真理大道，性理真传，得道以后，诚心保

守，实心忏悔（女性念实心修炼），如有虚心假意，退缩不前，欺师灭祖，藐视前人，不尊佛规，洩漏天机，匪迫不现，不量力而为者（女性念不诚心修炼），愿受天谴，五雷轰身」。

这一段语焉不详，用字恶毒的誓文，也就是目前加入邪教者被再三警告，「上至父母，下至弟兄，决不洩漏法宝，否则五雷轰顶」的毒誓。

据说，加入邪教者是被介绍去「拜佛」，同时，这段誓文中有「不尊佛规」之句，加上邪教所传的三条件，即：财施、发（法）施、无畏施三者。

剽窃自佛教

这三者是直接剽窃自佛教的六度之首，布施。六度是佛教宏法利生的6大法门，即：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。「度」就是度过生死苦海到彼岸的具体方法，并无神秘可言，更无须发毒誓。

所谓布施，在佛教中正包括了财施、法施、无畏三种施。财施指施舍本身的财物，救济他人。法施是指把自己的知识技能传授他人，使人得到正确指示，息诸烦恼。无畏施是牺牲自己的一切，帮助众生出离怖畏痛苦，给予力量或言语上的协助，使他得到信心与安全。

由此看来，邪教（即一贯道）所表用的

「佛规」显然指这三种布施。此外，邪教又传「三法宝」，一是由传道者以中指点额，喝念「地狱除名，天堂挂名」，二是念护身咒语「无太佛弥勒」，三是右手杀生，左手善良，所以右恶左善云云。这三法宝又与佛教的三宝混淆。佛教三宝指佛，圆满究竟无漏智慧的正觉者；法，教导轨则修持的法门经藏；僧，出家僧伽。

太虚大师作词，弘一大师作曲的佛曲「三宝歌」，便很清楚地说明何谓三宝。

匪夷所思

法宝原意是佛家用物如衣钵等的尊称，所引申作能降魔的宝物，又再被用作「有特效的工具或方法」等解，邪教如何用上述三样莫名其妙的内容统称「三法宝」，实在匪夷所思。

邪教不准入教听道者传出他们讲道的内容，亦与一贯道的不准洩露天机如出一辙。

又，根据快报的报导，邪教扬言信徒死后全身柔软，可以升天，就是一贯道的「临终归空时，四肢柔软，面目如生，冬不挺屍，夏不腐臭，一步直超无极理天」的说法。

加入邪教的人也透露，传道的人曾说「在十字架上找真理」，令人百思不得其解。原来一贯道指的是「中国在亚洲，亚字中间是一个十字架形」，所以传道者为人在额中点穴「开窍」，称「在十字架上找真理」。

风马牛不相及，不伦不类，极尽滑稽之能事。邪教也告诫入教听道的人，不得去膜拜其他寺庙，因为他们所奉的是至高无上的真神，如礼拜其他的神，则该神会承受不起，一个筋斗栽下来。根据一贯道所传，他们信奉的是一位「西方老中娘」，入教者只可在他们所设的佛堂中礼拜老中娘，便不可再参拜其他的神，因为这些神担当不起。

关门闭户

邪教在集会时，关门闭户，也不准陌生人参加，这也是一贯道的做法。

一贯道自称「三教合一」，即佛、儒、道，后又加入基督教及回教的小部份内容，称「五教合一」，这些「三教」、「五教」组成的「宗教」，曾在我国至马来西亚一带广为流传，吸收徒众。据悉，一名曾在我国某学院执教的讲师，与这些惑众敛财的活动有密切关系。不过，他是否与目前流行的台湾邪教组织直接有联系，尚无法进一步证实。

图 4：〈惑众敛财的邪教——一贯道〉⁵⁹

⁵⁹ 〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，《南洋商报》，1981年7月16日，页3。

随新加坡驱逐邪教人物 柔佛警察总部令各县 调查邪教活动情况

(本报 25 日新山讯) 随着目前新加坡移民厅驱逐十二名台湾邪教人物出境后，柔佛警察总部已下令州内各县警区主任，深入调查州内邪教的活动情况。

柔佛州刑事调查组副主任今日对报界说：到目前为止，警方尚未接获投诉有关邪教的事件。他说：全柔各县警方已深入调查州内是否有邪教活动。

有关当局也尚未接获有关台湾人到来传播邪教的报告。

据知：邪教活动已伸延至柔佛州内、峇株巴辖、麻坡及乌鲁地南已传出有邪教人物，在该处活动行骗诈财，彼辈与在新加坡进行邪教活动的人物是否有关，有待当局的调查。

据知，该教是同佛教与道教中断章取义，自称宣传天道，宣收信徒，要为信徒穿针引线上天堂，入教者除要缴交十元入会费外，要发誓不可泄露该教任何秘密，同时必须吃斋。

据传邪教的人物，相信是来新加坡或台湾，彼辈选择在人烟稠密的地区，租赁屋子进行邪教活动，诱骗无知人士入会。

多年前，新山曾经有一名来自新加坡，受过高深教育的人物也在此创立

一邪教，发出种种耸人「异言」，搞得此间满城风雨。经报章大胆揭露后，这个人物一度曾飞往美国，较后回转至新加坡。近日在新加坡闹得乱糟糟的邪教，是否也和这个人物有关？

图 5: 〈随新加坡驱逐邪教人物 柔佛警察总部令各县调查邪教活动情况〉⁶⁰

⁶⁰ 〈随新加坡驱逐邪教人物 柔佛警察总部令各县调查邪教活动情况〉，《星洲日报》，1981 年 7 月 26 日，页 6。

这一类负面报道在 1990 年代仍未平息。1993 年，麻坡地区有报章报道称，一名颜姓投诉者指责一贯道为“邪教”，声称其女儿加入该组织后性情大变，向家人灌输极端思想，最终导致妻子携女离家出走。报道还指当地某华小约三分之二的学生家庭受到该组织影响。⁶¹然而，据宝光建德内部知情人士透露，报道内容与实际情况存在一定出入。⁶²同期，时任马来西亚内政部次长更公开证实，有外国人在柔佛州传播邪教，导致麻坡巴莪华社产生分裂。⁶³尽管官方声明与媒体报道的具体所指并不完全一致，但此类事件仍进一步加深了社会对一贯道的疑虑，也使包括宝光建德在内的各支系更加谨慎地处理与公众的关系。

⁶¹ 〈妻女信邪教麻坡闻人家变〉，《联合晚报》，1993 年 9 月 8 日，页 23。报道中颜先生称，其 23 岁女儿被引诱加入邪教组织，初时以拜观音为名吸引青年男女进入佛堂，随后灌输极端思想；女儿向母亲及弟妹洗脑后，妻子半年不与丈夫同床，最终带两名女儿离家出走。另一投诉者夏先生亦在记者会上揭发巴莪老港某华小约三分之二学生家庭受邪教组织影响。

⁶² 根据对宝光建德内部知情人士的采访，受访者称，颜先生之妻因长期遭受家庭暴力而选择分房；其女颜秋霞欲参加 1992 年由宝光建德第三任前人施庆星于天上佛堂主办的“祖师鸿慈大忏悔班”，并立下“清口”愿力。颜先生对此极力反对，认为佛堂导致家庭不和，遂利用媒体渲染。事件导致姚光裕点传师多次被警方传召，遭宗教局与内政部调查，并受到黑帮电话骚扰、匿名信威胁及车辆被烧毁。颜先生还曾以“谈判”名义约见姚光裕，实则被数百名激进者围堵。佛堂被喷黑漆、丢臭鸡蛋，道亲从 70-80 人减少至 10 余人，最终被迫关闭。尽管颜先生之妻女及陈其彪曾个别召开记者会澄清，但麻坡事件仍对宝光建德当地的道务造成长期影响。参考自刘秀萍，中青少年组组长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2025 年 11 月 11 日。

⁶³ 〈内政部次长证实 外国人在柔传播邪教导致麻坡巴莪华社分裂〉，《联合早报》，1993 年 11 月 12 日，页 26。

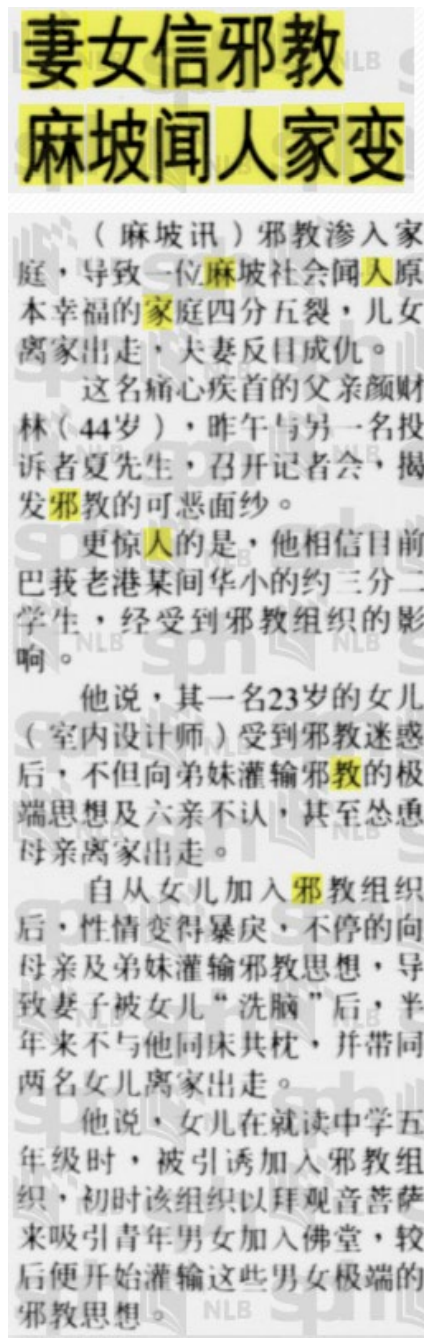


图 6: 〈妻女信邪教麻坡闻人家变〉⁶⁴

⁶⁴ 〈妻女信邪教麻坡闻人家变〉，《联合晚报》，1993 年 9 月 8 日，页 23。。

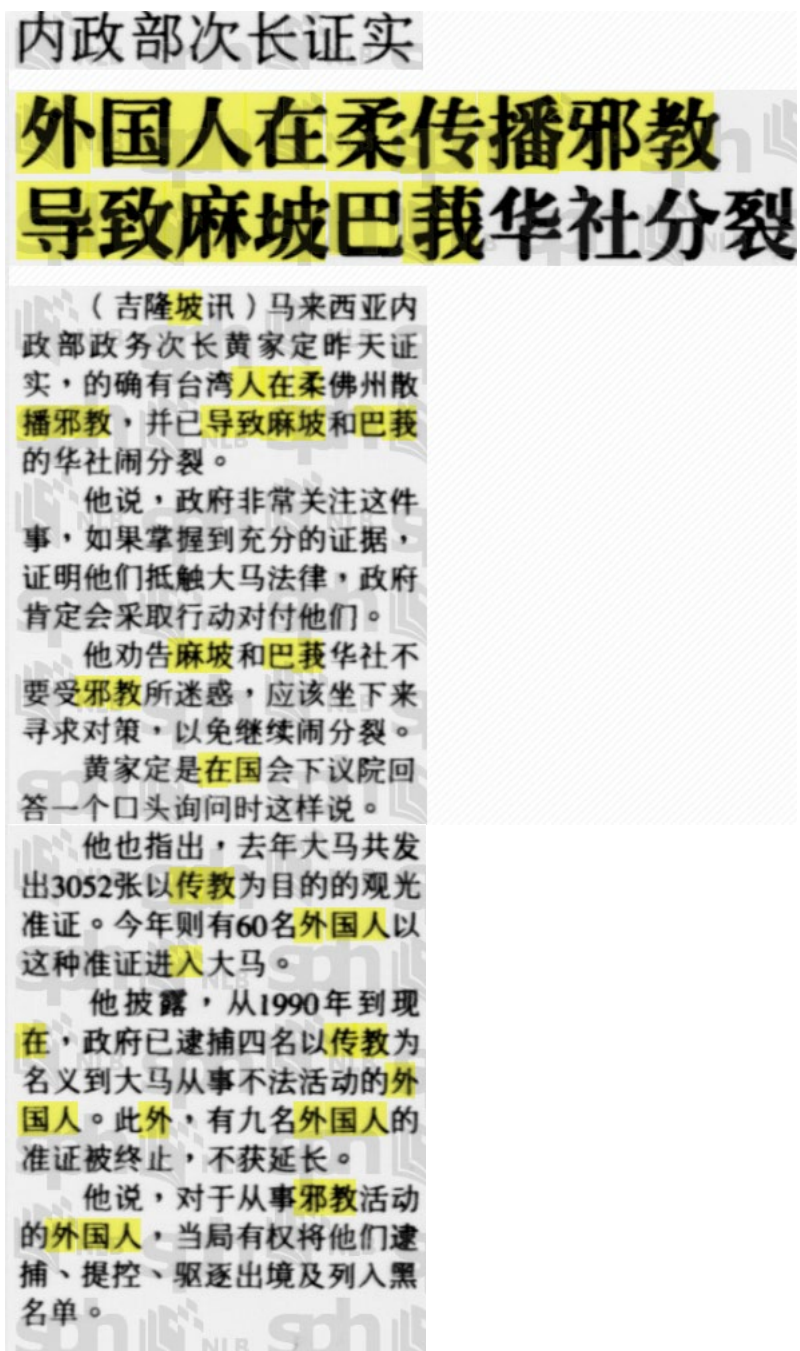


图 7：〈内政部次长证实 外国人在柔传播邪教导致麻坡巴莪华社分裂〉⁶⁵

⁶⁵ 〈内政部次长证实 外国人在柔传播邪教导致麻坡巴莪华社分裂〉，《联合早报》，1993 年 11 月 12 日，页 26。

面对持续存在的负面形象与社会压力，宝光建德自 1990 年代起系统性地修复形象与融入社会，以扭转负面认知并扩大社会接受度。

在组织合法化方面，宝光建德领导人选择以全国性总会作为主要注册单位，而非要求各州或家庭佛堂独立注册，最终以“马来西亚无极圣母总会”之名完成注册。⁶⁶这一策略不仅降低了行政与法律风险，也增强了组织运作的弹性，使总会能够在必要时与个别分会进行区隔处理，避免影响整体运作。尽管当时信众与家庭佛堂的数量已大幅增加，实际完成注册的分会数量仍相对有限。⁶⁷这表明宝光建德在取得合法地位后，对组织管理采取了较为谨慎的审核策略，既符合法律要求，也有利于整体管控。



图 8：“马来西亚无极圣母总会”注册证明书⁶⁸

⁶⁶ 该策略由邱满煌提议，后由本地领导人陈其彪（1952 年—）具体执行。1984 年，陈其彪被林再锦任命为本地点传师，成为宝光建德在马来西亚道场中首位担任此职者，标志着本地人才开始正式承担更高层级的道务职责。

⁶⁷ 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。

⁶⁸ 林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

另一方面，一贯道自台湾传入马来西亚后，各支系长期各自发展，彼此缺乏系统性的交流与协调。为整合资源与推动道务发展，马来西亚各单位逐步联合，成立马来西亚一贯道总会，以加强内部沟通，推动道规整理，并共同开展教育、文化与公益等活动。⁶⁹2002 年，马来西亚一贯道总会正式成立，并获批准注册，标志着其组织建设与合法化进程的一个重要转折。⁷⁰如图 9 与图 10 所示，宝光建德发展至今已建立 13 间大本堂，从柔佛逐步扩展至马六甲、吉隆坡、檳城、霹靂、彭亨及东马砂拉越，形成覆盖全马的道务体系。其道务分布以马来半岛与东马为主要中心，并通过各地道场进行延伸与连接。⁷¹这一布局有助于加强各地联系，提升整体运作的稳定性与覆盖范围。



图 9：一贯道宝光建德马来西亚道务中枢图（马来半岛）⁷²

⁶⁹ 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，页 142-144。

⁷⁰ 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，页 142。

⁷¹ 中央美宣组，〈阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023〉，页 106-108。

⁷² 中央美宣组，〈阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023〉，页 107。



图 10：一贯道宝光建德马来西亚道务中枢图（东马）⁷³

在文化融入方面，宝光建德有意识地进行在地化调整，而非简单复制台湾经验。尽管初期传播主要依赖台湾前人前来传道，以中文、闽南语及部分客家方言为媒介。内容侧重儒家伦理、孝道与因果观念，贴合华人社会对传统文化与道德秩序的认同，使一贯道逐渐被视为兼具宗教与文化内涵的组织，但宝光建德并未止步于此。⁷⁴随着信众规模的扩大，道场通过新春祈福、双亲节活动、中秋团圆等节庆，以及儿童读经班、生活营、书法等文教课程，将教义自然融入华人日常生活之中。强化其文化功能，并与华人社团的文化传承需求形成互补。⁷⁵

⁷³ 中央美宣组，《闡揚聖道 50 載——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 108。

⁷⁴ 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 14 日；刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 27-28。

⁷⁵ 林智圣，坛主兼行政组总策，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 7 日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 14 日。

在人才培养与族群拓展方面，宝光建德亦着力推动组织运作与人才栽培的本地化。领导层通过资深带新的传承机制，系统性培养本土道务人才，让信众从参与佛堂日常事务逐步承担讲道、活动协调等职责，以提升组织的自主性。同时，道场积极参与社会服务，独立举办义卖、慈善午宴及各类回馈社区的活动，逐步扭转外界对其“闭门敛财”的刻板印象，塑造关怀社会、回馈社会的公众形象，也为本土人才提供实践的空间。⁷⁶

在多元族群的马来西亚社会，宝光建德的传道对象与语言使用也逐步拓展，强调超越地域与族群，除中文外，亦纳入马来语、英语、淡米尔语，乃至尼泊尔语、越南语、缅甸语等。信众虽以华人为主，但道场已吸纳马来西亚印尼裔，以及在马来西亚当客工的尼泊尔人、巴基斯坦人、越南人、缅甸人等各类民族与海外华侨，为多族群社会的长远发展奠定基础。⁷⁷人才培养模式直接推动了传教范围的扩大，使道场能够将教义传播给更多不同族群的受众，具体体现在多语言班次逐年增加。如表 3 所示，非华裔参与比例由 1988 - 2009 年仅有 0.8%，逐步提升至 2010 - 2019 年的 3.0%，再到 2020 - 2025 年的 6.0%。目前马来西亚的道场已采用上述六种语言进行讲解或同步翻译，这一成果正是宝光建德系统化外语人才模式的直接体现。

⁷⁶ 钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，页 38。

⁷⁷ 钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，页 36。

年份	年均总参与人数	非华裔参与人数	非华裔比例
1988-2009	500 人	4 人	0.8%
2010-2019	1200 人	36 人	3.0%
2020-2025	2500 人	150 人	6.0%

表3：宝光建德马来西亚道场非华裔参与比例与人数估算（1988 - 2025）⁷⁸

经过多年努力，形象逐步改善，并逐渐显现成效。进入 2010 年代后，宝光建德在马来西亚的公众形象出现明显转变。2015 年，吉隆坡天上佛堂以推广儒家孝道为主题举办大型慈善感恩午宴，参与人数超过 1200 人，活动以推广儒家思想、宣扬孝道精神为主旨。⁷⁹同年，马来西亚一贯道总会在天上佛堂举办国庆祈福会，约 200 名道亲参与，共同为国家与社会祈福。⁸⁰2019 年，柔佛新山天下佛堂再次举办千余人规模的慈善感恩午宴，为天马道场筹得 20 万令吉款项，并向南方大学学院捐赠 5000 令吉作为发展资金。⁸¹媒体报道的视角也由 1980 年代的负面报道，转向对慈善公益与文化遗产的正面呈现。2025 年天马道场正式落成时，柔佛州政府代表、多位峇株巴辖州议员及地方领袖共同出席。州政府

⁷⁸ 资料参考自林智圣、翁宝萍提供的历届名单与数据记录归档，图表由本研究整理绘制。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日；翁宝萍，私人电邮，2026 年 3 月 24 日。

⁷⁹ 无作者，〈天上佛堂办感恩午宴·1200 人出席场面火爆〉，《星洲日报》，2015 年 7 月 8 日，<https://www.sinchew.com.my/20150708/%E5%A4%A9%E4%B8%8A%E4%BD%9B%E5%A0%82%E5%8A%9E%6%84%9F%E6%81%A9%E5%8D%88%E5%AE%B4%EF%BC%8E1200%E4%BA%BA%E5%87%BA%E5%B8%AD%E5%9C%BA%E9%9D%A2%E7%83%AD%E7%88%86/>。

⁸⁰ 无作者，〈一贯道总会主办·200 人参与国庆祈福会〉，《星洲日报》，2015 年 9 月 10 日，<https://www.sinchew.com.my/20150910/%E4%B8%80%E8%B4%AF%E9%81%93%E6%80%BB%E4%BC%9A%E4%B8%BB%E5%8A%9E%EF%BC%8E200%E4%BA%BA%E5%8F%82%E4%B8%8E%E5%9B%BD%E5%BA%86%E7%A5%88%E7%A6%8F%E4%BC%9A/>。

⁸¹ 无作者，〈新山无极圣母天下佛堂千人宴·筹获 20 万建天马道场〉，《星洲日报》，2019 年 6 月 2 日，<https://johor.sinchew.com.my/news/20190602/johor/2820991>。

不仅拨款支持，更公开肯定天马道场作为峇株巴辖地标性建筑的地位。⁸²至此，其公众形象已基本实现由负面向正面的转型。

小结

本节分析马来西亚以伊斯兰教为国教、非伊斯兰团体须注册的环境下，宝光建德的在地化过程。1979 年，宝光建德以“马来西亚无极圣母总会”注册取得合法地位，但 1980 - 1990 年代屡遭“邪教”“敛财”等负面评价。为此，其采取三项策略：坚持全国性总会注册，2002 年成立一贯道总会；以节庆、文教嵌入华人生活；吸纳非华裔信众，多语言班次使非华裔参与比例从 0.8%（1988 - 2009）升至 6.0%（2020 - 2025）。经长期公益服务，2010 年代后媒体与政府转向正面。宝光建德由隐而显、由外来转本地主导，形成稳定运作模式。

第三节 吉隆坡天上佛堂的成立和发展

吉隆坡天上佛堂成立于 1988 年 7 月 9 日，成立当日即吸引逾 500 名新信众入教，足见一贯道在当地已具备相当的传播基础。天上佛堂坐落于帝帝旺山（Titiwangsa），原址为英殖民时期兴建的独立式洋房，毗邻湖畔，环境清幽，被信众视为“人杰地灵”的理想道场。天上佛堂自 1984 年开始筹建，由施庆星

⁸² 无作者，〈天马道场开幕盛典·逾 1200 人参与其盛〉，《星洲日报》，2025 年 10 月 20 日，<https://www.sinchew.com.my/news/20251020/nation/6960560>。

与林再锦发起。二人发现，当时马来西亚各州虽已有家庭、店面或公司佛堂，但除柔佛州天关佛堂外，多为分散的小型道场，吉隆坡尚缺乏具规模的核心大道场。基于首都的交通、人口及行政优势，他们决定兴建大型道场，作为全国道务中心，并推动一贯道在当地的系统化发展。⁸³

1985 年，施庆星派遣台湾天一宫何添火赴吉隆坡，负责整体规划与筹建工作，同时本地热心道亲如陈其彪、黄树等积极参与建设与组织事务，形成台湾指导、本地执行的协作模式。⁸⁴这一模式不仅确保了佛堂筹建的专业性，也成为马来西亚一贯道道务发展的典型运作模式。在实际筹资与建设过程中，由于当时吉隆坡地区的一贯道发展尚未成熟，佛堂的建设经费主要依靠各地道亲的共同支持。柔佛州一贯道发展较早，信众基础较稳固，当地道亲在筹建期间多次北上协助吉隆坡，无论在资金、劳力或道务推广方面，都发挥了重要作用。同时，雪兰莪和吉隆坡的本地信众也积极参与捐款及各项建设事务，通过持续举办园游会、彩灯祈福、结善缘活动、筹款宴会及社会募捐等方式筹集经费，使天上佛堂得以完成建设。⁸⁵在建筑规划方面，佛堂兼顾宗教象征与实用功能，整体为三层楼的多功能道场，内设老母殿、讲堂、会议室、贵宾室及宿舍，可满足大型法会、培训课程及长期修办活动的需求。

成立初期，天上佛堂的信众以马来西亚华人为主，尤其中老年人与家庭型信众占较高比例，多透过亲友引介或参与佛堂活动接触道义，逐渐形成稳定的组织群体。⁸⁶佛堂日常活动以初一、十五的大众启慧班和进修班为核心。除华

⁸³ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 64。

⁸⁴ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 135-136。

⁸⁵ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 136。

⁸⁶ 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。

语、英语、马来语外，亦逐步增设淡米尔语、尼泊尔语、越南语等班次，配合仙佛诞辰、纪念庆典及跪拜活动，强调道学基础的学习与实践。⁸⁷随着道务运作趋于稳固，佛堂功能逐渐由单一的宗教仪式场所，扩展至兼具教化、文化传承与社会服务的多元角色。

在此基础上，天上佛堂逐步发展出多层次的宗教与社会活动。月度活动如合唱团、资源回收日与感恩日，将修行实践与社会关怀相结合。年度活动包括爱心捐血、孝亲敬老慈善午宴、青少年营队与新春团拜，成为佛堂与社区互动的重要平台。同时，佛堂针对儿童、亲子、青少年及大学生等不同年龄层设计相应活动，拓宽信众参与度。⁸⁸通过持续开放式活动与公益服务，天上佛堂逐渐建立起正面的社会形象，成为吉隆坡华人社区的重要宗教与文化中心。2005年，佛堂扩建道务综合大楼，新建可容纳约 500 至 600 人的大讲堂，并增设餐厅、储藏空间、舞台及小型图书馆，体现其全国性道务中心的发展规划。⁸⁹

⁸⁷ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 137-138。

⁸⁸ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 137-138。

⁸⁹ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 64。

年份	发展重心	主要活动内容
1988 - 2009	建立基础运作，以华人家庭为主	教义讲解、法会、传统节庆
2010 - 2019	推动世代延续，加强青少年与慈善	道务由宗教仪式延伸至教育与社会
2020 - 2025	线上线下融合，多元族群共融	多种语言的班程、固定的慈善活动

表4：天上佛堂发展阶段与运作特征（1988 - 2025）⁹⁰

总的来说，天上佛堂发展可分为三个阶段。如表 4 所示，1988 年至 2009 年为起步期，重点在建立基本运作模式与稳定信众群体，道务对象以本地华人家庭为主，活动以教义讲解、法会及传统节庆为核心。2010 年至 2019 年进入扩展与转型期，佛堂逐渐重视世代延续与社会参与，加强青少年与文教活动，并推动慈善服务，使道务内容由宗教仪式延伸至教育与社会层面。2020 年以后，受疫情影响，佛堂引入线上讲座与数码平台。社会全面开放后，佛堂继续采用线上线下并行的方式。此外，佛堂逐步增加多种语言的讲解与翻译，非华裔信众比例持续提升。同时，慈善、教育捐助等活动也形成固定的安排。这一阶段，天上佛堂展现出传统与现代传播方式的结合，以及在多元社会中的持续扎根。

⁹⁰ 关于天上佛堂的发展阶段与运作特征，本研究综合学位论文与访谈得出这一论述。参考自刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 8-9；黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日；许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 15 日。

小结

本节梳理吉隆坡天上佛堂自 1988 年成立以来的发展。该堂由施庆星、林再锦提议，1988 年建于帝帝旺山，填补吉隆坡大型道场空白。筹建中形成台湾指导、本地执行模式，获柔佛、雪兰莪及吉隆坡道亲支持。初期信众以华人中老年及家庭为主，活动聚焦教义讲解、法会与传统节庆。道务稳固后，扩展至教化、文化传承与社会服务，开展合唱团、资源回收、捐血、敬老午宴等。2005 年扩建综合大楼，巩固全国道务中心地位。发展阶段从 1988 - 2009 年为起步期，建立基本运作；2010 - 2019 年为扩展转型期，强化青少年与慈善；2020 年后线上线下并行，增设多语言班次，非华裔信众比例持续上升。如今，天上佛堂已从单一宗教场所发展为集教化、传承、服务与多元共融的综合道场。

第三章 天上佛堂的培育模式与运作

前章梳理了宝光建德在马来西亚的在地化历程，其中人才栽培始终是道务落地的核心环节。对于天上佛堂而言，如何在多元种族、多语言、多宗教并存的马来西亚社会中，既延续台湾宝光建德系统的教义与制度，又有效培育具备宗教使命感和组织能力的本地人才，成为其道务推动的核心课题。本章将从理念、制度与实践三个层面，分析吉隆坡天上佛堂的人才栽培模式。

第一节 培育理念与组织结构

天上佛堂的人才培养模式，形成于一贯道核心教义与马来西亚在地社会环境的互动之中。从宗教理念来看，“三期末劫”与“代天宣化”不仅是其修办道务的核心目标，也构成界定“人才”的基本标准。“三期末劫”指当今白阳时期，强调“道降庶民”，人人皆可透过求道仪式躲劫避难、超生了死。个体需通过“得道—修道—传道”的过程实现自我救赎，并进一步承担救度他人的责

任。⁹¹“代天宣化”则将这一使命具体化，使信众被赋予代行天命、从事教化的角色，将宗教理想落实于现实社会之中。⁹²

“三期末劫”与“代天宣化”不仅是教义核心，也构成天上佛堂衡量人才的重要标准。“三期末劫”强调道降庶民，意味着人人皆可求道、修道与传道，降低了参与门槛，使人才培养有更广的基础。在此基础上，“代天宣化”则强调将内在信仰转化为外在行动，具体体现为三个层次：一，“了愿”⁹³，即在佛前发愿并付诸实践，如清口茹素、开设佛堂、参与道务；二，“受命”⁹⁴。即通过组织考核与推荐，获得讲道、主持仪式或管理事务的资格；三“传承”，

⁹¹ “三期末劫”说法源自第十五代祖师王觉一。他融合邵雍《皇极经世书》的“元、会、运、世”历史循环论与明清民间教派的末劫观，提出“青阳、红阳、白阳”三期之说。青阳期由燃灯佛掌管，修行以出家、单修为主；红阳期由释迦牟尼佛掌管，修行转向在家修行与伦理实践；白阳期则由弥勒佛掌管，是一贯道所处的当代时期，王觉一提出“三曹普渡”之说，强调“道降庶民”、“道降火宅”，人人皆可在家修行。王觉一讲此思想系统化，并以“末后一着”为教名，主张天地毁灭前的最后救度。至第十八代祖师张光壁（道号天然）时期，正值中国内忧外患、战乱频仍之际，百姓生活朝不保夕，对平安与来世慰藉的需求极为迫切。张光壁将末劫教义具体化为求道仪式的实践，强调求道可以生前躲劫避难、死后超生了死、免受轮回之苦，并透过诸多显化奇迹作为救劫效验的证明，因而获得广大民众的信任与追随，一贯道也在其领导下迅速发展，传播至中国各地及海外。张光壁被弟子形塑为末劫时期唯一拥有“救劫专利”的救世主，其后此一救劫权威延续至同为十八代祖师的孙素珍（道号慧明）与所有点传师，成为一贯道信众推动传道事业的核心教义。详见钟云莺，〈道劫并降：近代一贯道的末世救劫观于论述反思〉，《台湾宗教研究》2022年第2期，页2-21。

⁹² 许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月15日。

⁹³ 在一贯道中，“愿”（取“原心”之义，即回归本心本性）是指道亲在求道仪式中，于仙佛面前所立下的十条大愿，如“诚心抱守”“实心忏悔”等，被视为回天成佛的必要条件。“立愿”之后，道亲需通过“了愿”加以实践，即以参与道务、行功立德、服务道场、渡化众生等具体行动，将愿力落实为修行实践。此过程不仅包含外在的行善利他（如财施、法施、无畏施），亦强调内在的自我净化与道德完善。唯有经历“立愿—明愿—了愿”的完整过程，方能确保回归理天之路的顺畅。因此，“了愿”既是一贯道道亲参与宗教社会服务的重要动力，也是其追求“超生了死”、成就圣贤人格的根本途径。详见李雅萱，〈了愿快乐：一贯道道亲参与宗教社会服务行为之研究〉（南投：国立暨南国际大学社会政策与社会工作学系硕士论文，2021），页1、22、67、70。

⁹⁴ “受命”指一贯道道亲在经过道场的培训、考核与推荐后，被正式授予讲师、点传师或坛主等神职身份，从而获得讲道、主持仪式、管理道务等职责授权。受命者须遵守更严格的戒律（如清口茹素），并以身作则，承担渡化众生的更大责任。参见李雅萱，〈了愿快乐：一贯道道亲参与宗教社会服务行为之研究〉，页19、80；林智圣，坛主兼行政组总策，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月7日；许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月15日。

即培养后继者，使道务得以持续延续。这三个层次既是个人修行的进阶方向，也是人才从普通道亲成长为点传师、讲师或坛主的制度通道。

在这一宗教理念的框架下，本研究所称的“人才”，并非一般意义上的技能型人力资源，而是同时具备宗教实践能力与组织能力的成员。具体而言，可从三个方面理解：其一为教化功能，即具备讲道与引导他人的能力；其二为组织功能，即能够参与管理协调与道务推动；其三为德性层面，即通过自我修养，成为群体中的道德典范。

由此可见，人才培养不仅满足组织运作的需求，更体现了宗教使命的延续，其核心在于教义的传承、价值观的内化与行动能力的培养。上述三重能力，在实际运作中分别对应佛堂中的点传师、讲师及坛主等角色，并通过下文所叙述的组织结构与岗位实践加以系统培养。

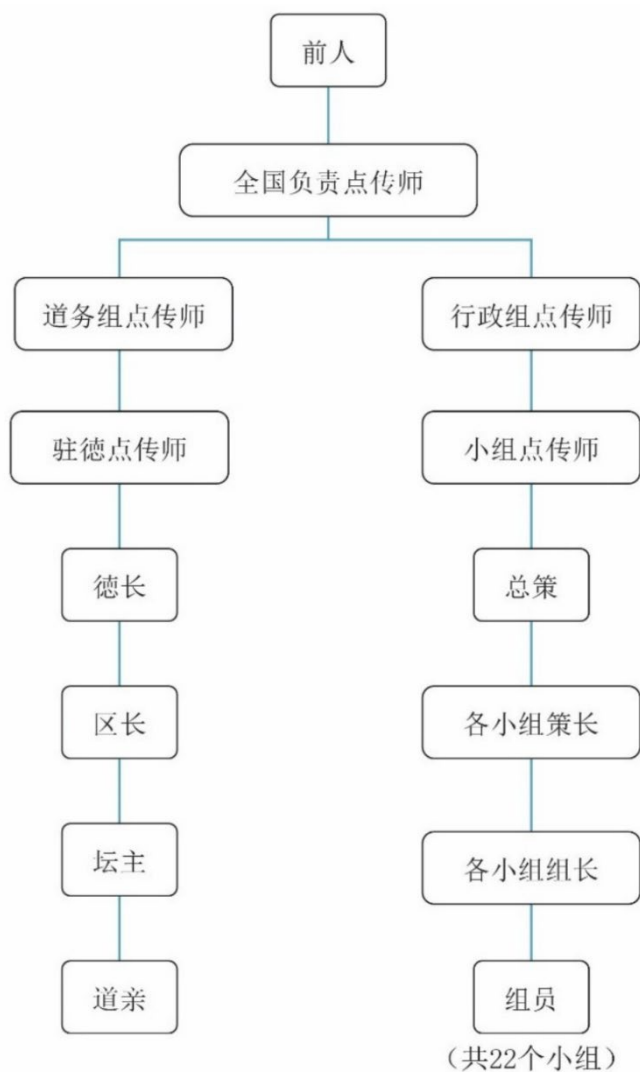


表5：天上佛堂组织运作架构表⁹⁵

为落实上述理念，天上佛堂建立了一套层级分明且分工清晰的组织结构，如表 5 所示，整体架构承袭宝光建德系统既有的层级体系，包括前人、点传师、坛主及办事人员等职务。然而，在马来西亚多元文化与宗教环境中，天上佛堂于发展初期对部分职务进行适度简化与整合，以降低外部社会的理解门

⁹⁵ 天上佛堂架构表承袭台湾宝光建德的架构，随着道场发展多次调整与更新。表 5 主要参考自蔡羽筑，《一贯道宝光建德学界发展之研究——以圣林道场为例》，页 27；中央道务文宣组《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 257-258；刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 90；苏庆华，《马来西亚一贯道的历史及其发展状况》，页 141；并综合林智圣提供的 2025 年天上佛堂行政与道务小组名单及架构表。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

槛，并逐步建立宗教认同与社会信任。随着社会接受度提高与信众规模扩大，佛堂才逐步恢复台湾体系的完整层级。⁹⁶这种调整反映出一贯道在海外运营时，既需保持原有制度的核心运作，又必须灵活适应当地环境，从而在有效管理与组织扩展之间实现平衡。

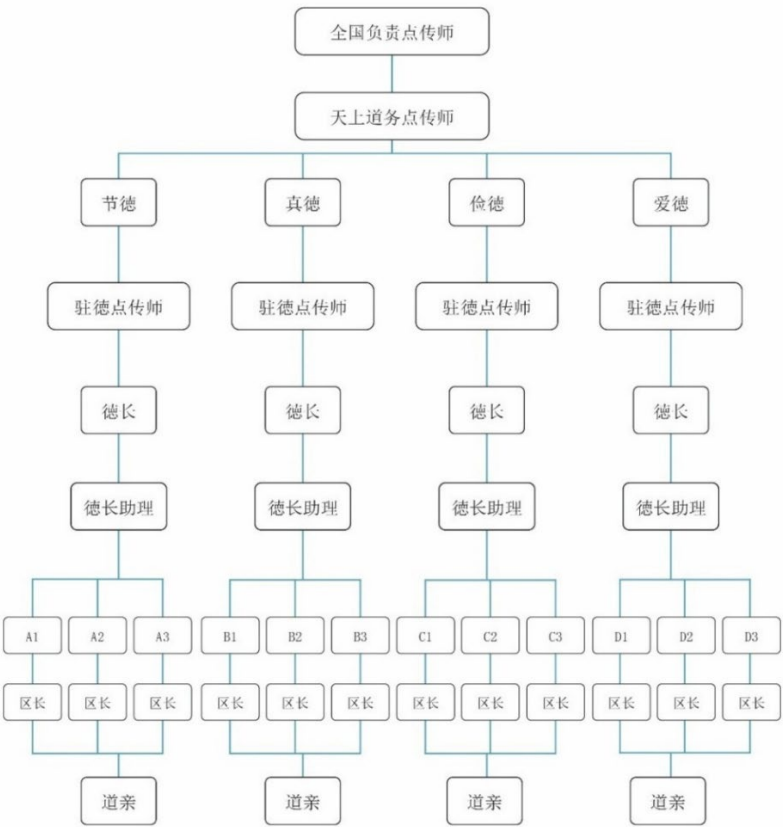


表6：天上佛堂道务运作架构表⁹⁷

在组织运作层面，如表 6 所示，天上佛堂的组织架构由两位全国负责点传师统筹全局，其下设有道务组点传师与行政组点传师，分别负责道务推动与日常管理，并共同参与决策与协调。全国负责点传师在整体方向上给予指导，具

⁹⁶ 许文明，坛主兼白阳组组员，吉隆坡蒂帝旺沙，2026 年 1 月 15 日。
⁹⁷ 表 6 为本研究整理与绘制而成，参见苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，页 141；并结合林智圣提供的 2025 年天上佛堂行政与道务小组名单及架构表。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

体执行则由道务组与行政组点传师分工落实。在实际运作中，随着组织规模的扩大，天上佛堂进一步将吉隆坡与雪兰莪地区划分为“节德、真德、俭德、爱德”四个德属，各德属设两位驻德点传师与一位德长，德长之下再分区域，由区长协调坛主与基层道亲，形成由上而下的管理结构。

道务组点传师主要负责推动道务发展，往来于不同分坛，包括天上佛堂及各家庭佛堂之间，主持佛堂各种课程、培训坛主与干部，引导道亲遵循一贯道教义，承担讲课、主持佛堂仪式、拓展道务等任务。其工作既是教义的传递者，也是人才的发现与培养者。行政组点传师则侧重于组织运作的支撑，具体包括协助安排佛堂日常活动与仙佛诞辰仪式、管理佛堂礼仪规矩与香火、维护佛堂清洁秩序、处理道亲事务与财务收支，并协助行政班班务等。⁹⁸此外，驻德点传师、德长与区长负责各德属的日常事务，包括人员安排、活动统筹、内外协调与会议组织等。⁹⁹

这一培养方式也与佛堂的班程体系相互配合。新道亲加入后，可依次参加新进班、礼节班、基础班、模范班、人才班与培训班，逐步从理解教义走向实际参与。课程提供基本的理论基础，但真正促使道亲持续投入的，往往来自参与道务的实际经验。换言之，亲身参与在人才培养中的作用，已经超过单纯的课堂学习。

为进一步推动组织系统化运作，天上佛堂设立了完善的职能小组架构，让不同年龄层的道亲皆能参与服务、发挥所长。如表 7 所示，目前共设有 22 个职

⁹⁸ 林智圣，坛主兼行政组总策，吉隆坡蒂帝旺沙，2026 年 1 月 7 日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026 年 1 月 14 日。

⁹⁹ 许祥菁，坛主兼招待组小组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 2 月 18 日；邱春诩，坛主兼礼节组小组组长，雪兰莪万挠，2026 年 3 月 1 日。

能小组，分工明确，各司其职。在管理架构上，如表 5 所示，在行政点传师之下，由四位小组点传师负责整体指导，设有一位总策，负责统筹行政组整体事务与跨部门协调。总策之下再细分为 22 个职能小组，包括教育组、儿童组、中青少年组、长青组、文艺组、圣诗组、外语组、政务组、行政环卫组、财务组、维修组、交通组、招待组、礼节组、白阳组、慈善关爱组、贵宾接待组、美宣组、大事记组、多媒体组、花道园艺组及膳食组。各小组策长分别督导，并由各组组长负责具体运作，各组成员依职能分工承担具体工作。

通过这一分工体系，不同年龄、专长与语言背景的道亲，皆能在适合的岗位中参与服务。同时在实践中习得组织协调、项目管理、团队协作等能力，形成由基层执行到行政管理的成长路径，可充分体现了天上佛堂运作的系统化与本土化人才栽培的实际推进的情况和成效。

小组名称	主要职责	培养能力
教育组	课程规划、教材编写、培训统筹	课程设计、教学规划、师资协调
儿童组	统筹儿童班活动、品格教育	儿童教育与辅导、活动策划、耐心与责任感
中青少年组	组织中青年道亲联谊、进修活动	青年领导力、团队凝聚、活动组织
长青组	关怀年长道亲、组织长青班活动	长者关怀、沟通协调、同理心
文艺组	策划文艺表演、文化推广活动	艺术策划与统筹、舞台管理、文化传播、
圣诗组	负责圣歌排练、领唱与音乐指导	音乐素养、团队带领、仪式配合
外语组	提供多种外语的翻译服务	语言能力、跨文化沟通、多元包容
政务组	处理行政文书及政府部门公文往来	文书处理、档案管理、行政协调、法规意识
行政环卫组	统筹佛堂环境清洁与维护	环境管理、细节把控、责任意识、团队协作
财务组	管理收支、香油钱记录与财务报告	财务记录、预算管理、透明度意识
维修组	负责佛堂设施维修与保养	工程协调、问题解决、主动服务
交通组	安排活动交通接送、车辆调度	交通规划、危机应变、统筹调度
招待组	负责道亲与来宾接待、引导	人际接待、礼仪实践、亲和力、流程配合
礼节组	教导与维护佛堂礼仪、祭拜规范	礼仪传承、仪式主持、庄重感、人员调度
白阳组	协助筹备法丧礼及告别仪式	仪式统筹、流程管理、团队协作、临终关怀
慈善关爱组	医疗协助及组织相关慈善活动	急救护理、医疗支持、内部关怀、社会服务
贵宾接待组	接待外来贵宾、讲师、点传师	高级接待、公关礼仪、应变能力
美宣组	宣传与刊物编辑	创意表达、视觉设计、文字撰写与传播能力
大事记组	记录佛堂历史活动、摄影、剪辑	影像叙事、档案意识、历史记录
多媒体组	操作音响、投影、直播与线上会议	数字技能、技术支持、设备管理、线上运营
花道园艺组	负责佛堂花艺布置与园艺维护	审美能力、环境营造、空间设计
膳食组	统筹活动膳食、厨房管理	餐饮管理、卫生安全、团队协作

表7：天上佛堂22小组职责表¹⁰⁰

在制度层面，所有子佛堂（包括家庭佛堂、店面佛堂等）皆归属于天上佛堂这一大本堂统一管理。为此，天上佛堂设有政务组，负责对接政府机关，处

¹⁰⁰ 天上佛堂道务小组历经多次调整，2016年为16个，2020年增至17个，至2025年进一步扩展至22个。表7为本研究整理绘制而成，主要依据中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录1971-2015》，页259-272；刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页90；并综合林智圣提供的2025年天上佛堂道务小组名单及架构图。林智圣，私人电邮，2026年3月20日。

理社团注册、文件呈报等行政事务，同时承担职务设置、会议记录、会员登记、属下佛堂资料建档，以及捐款与慈善经费管理与申报等工作，确保道务在制度与法律框架内运作。¹⁰¹这也意味着，雪兰莪与吉隆坡地区的子佛堂及其道务人才，皆归属于天上佛堂统一管理。

这一组织架构不仅是行政分工的安排，更体现了宗教理念在制度层面的落实。天上佛堂一方面依靠明确的层级与职责划分来有效推动道务发展，另一方面通过“人人有事做、事事有人做”的分工原则，让道亲在具体岗位中积累经验，逐步从信众转变为道务承担者。¹⁰²通过上述职务分工与岗位实践，天上佛堂将人才栽培融入日常运作之中，使信众在不同层级、不同职能的参与中，逐步实现对教义的理解、对组织的认同，以及对道务的承担能力。

尽管如此，天上佛堂的组织架构与职务分工并非一成不变，而是随其发展逐步调整形成。从发展历程来看，这一组织结构与人才理念主要反映了天上佛堂在扩展转型期（2009-2019）形成的制度化模式。在此之前，佛堂处于起步期（1988-2009），组织结构较为简化，人才培养多依赖师徒传承与个人号召。进入扩展转型期后，随着信众人数增加和活动规模扩大，佛堂逐步建立起层级化、职能化的组织架构，并将人才培养纳入制度化轨道。如前所述，2020 年后的疫情时期，佛堂在组织形式上转向线上与线下并行，但人才理念与组织框架仍延续扩展转型期形成的制度基础。

¹⁰¹ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 270。

¹⁰² 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》页 271；钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，页 32-33。

总体而言，天上佛堂的人才培养并非仅依赖课程或个别训练，而是建立在宗教理念与组织结构相互配合的基础上。理念提供方向与意义，组织结构则提供实践与运作的空间，两者共同构成人才培养的基本框架。

小结

本节分析了天上佛堂人才培育的理念基础与组织结构。在理念层面，“三期末劫”与“代天宣化”构成人才观的核心，将人才界定为兼具宗教实践与组织能力的成员，具体体现为教化、组织与德性三重能力。在组织层面，佛堂建立了层级分明、分工细致的架构，包括全国负责点传师、道务与行政两组、四德属、22 个职能小组，以及统一管理的子佛堂体系。这一架构既承袭宝光建德系统的制度传统，又在马来西亚环境中经历了从简化到恢复、从依赖师徒传承到制度化运作的调整过程。理念提供方向与意义，组织提供实践与成长空间，两者相互配合，使人才培育融入日常道务运作之中，形成从执行到行政管理的完整成长过程。

第二节 制度化的培养体系

天上佛堂人才培养体系源自一贯道宝光建德台湾道场的“六大进修班”。Z 这一体系原以密集班程、繁体中文教材及统一礼仪规范为主要特点。然而传入马来西亚后，面对多元族群与语言环境及都市化时间结构，原有制度框架需进

行针对性调整方能有效实施。因此，在保留核心架构的基础上，天上佛堂对课程内容、教学方式、语言媒介及节奏安排进行在地化改造，逐步形成兼具传统延续与现实适应的人才栽培模式。

（一）“六大进修班”的核心架构与功能

道亲的正式学习按照六个等级逐级推进。如表 8 所示，最初是入门的新进班，随后依次是礼节班、基础班、模范班、人才班，最高为培训班。这一体系的设计目的是让道亲从最基本的教义认知开始，逐步掌握佛堂礼仪、办道实务，最终具备讲道和带领他人的能力。整体上，这是一条由浅入深、前后衔接的培养过程。

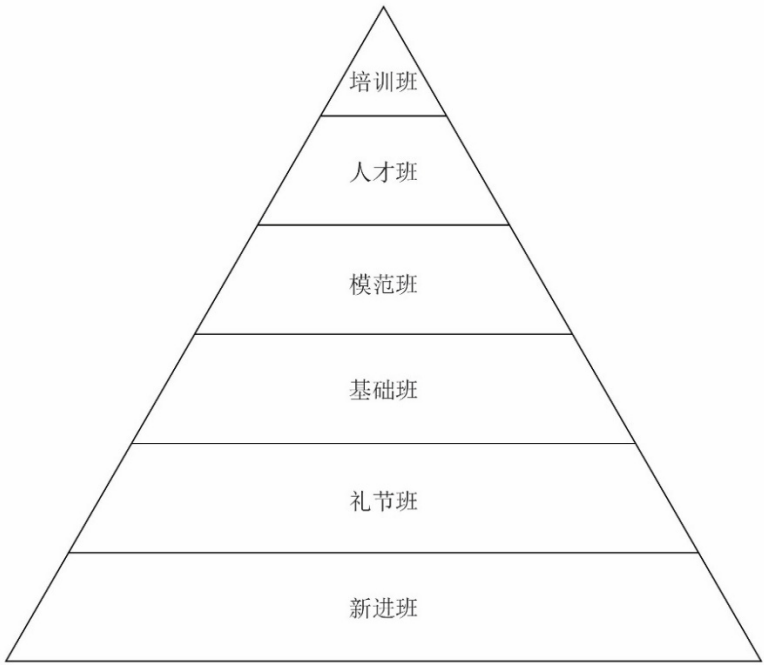


表8：道亲进修班程的结构图¹⁰³

¹⁰³ 表 8 为本研究整理绘制而成。参考自中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 236。

各阶段分工明确、层层衔接。新进班着重建立道亲对天道与求道意义的初步认知；礼节班规范佛堂礼仪与行为，通过实践培养恭敬心与纪律意识；基础班系统讲授教义与修道观念，使道亲深入理解一贯道思想体系；模范班衔接理论与实务，在复习基础上加入办道训练；人才班聚焦道务执行、礼仪操作与组织参与等能力的培养；培训班作为最高阶段，注重讲道与领导能力，通过评估与推荐机制，培育能够引领信众、承担更高层级道务的人才。¹⁰⁴

总体而言，六大进修班不仅是知识传授的制度安排，更是一套融合教义学习、礼仪规范与实践训练的人才栽培体系。通过结班考核与“了愿”机制，道亲在学习过程中逐步完成角色转化，由理解教义迈向实际承担道务的人才。¹⁰⁵

（二）人才培养的四个阶段

从培养方式来看，天上佛堂继承并延续了台湾体系，遵循“道亲—讲员—讲师—岗位负责人”四个阶段。¹⁰⁶

道亲阶段对应新进班与礼节班，侧重基础认知与行为规范，通过课程与基本道务参与，帮助道亲理解教义、熟悉礼仪并建立归属感。讲员阶段对应基础班与模范班，引导道亲由“学习者”转向“分享者”，并在佛堂中开始承担分享道义与带领学习的职责。

讲师阶段对应人才班与培训班，强调专业性与系统性，成员需掌握办道实务、独立授课并系统讲解教义，成为稳定的教义传递者与人才培育者。岗位负

¹⁰⁴ 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，页 237-242。

¹⁰⁵ 陈姿君，俭德 C1 区长兼青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026 年 2 月 22 日。

¹⁰⁶ 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。

责人阶段则通过实际历练形成，承担区务协调与小组带领等职责，强化组织管理能力。¹⁰⁷这一体系源自台湾，在马来西亚被完整保留，构成天上佛堂人才培养的基本框架。

（三）培养制度的本地化调整

1. 课程结构

相较于台湾道场较为密集、往往需要全天或连续多日参与的班程，天上佛堂根据马来西亚道亲的工作与生活节奏，对课时进行了适度压缩与整合。例如，新进班被设为较短的入门课程；礼节班与基础班则分别采用“2个晚间时段与1个整日时段”及“3个晚间时段与1个整日时段”的灵活安排。¹⁰⁸这一调整并非简单削减内容，而是在保留教学重点的前提下提升学习效率，使道亲能够在有限时间内掌握核心教义与礼仪，降低了参与门槛。

2. 教学内容与方法

台湾道场多以讲师单向讲授为主，而在马来西亚，课程引入了多媒体工具、分组讨论与经验分享等方式，以提升参与感与理解度。尤其针对青年及“道二代”与“道三代”群体，课程内容与表达方式进行了年轻化、生活化优化，使其更贴近受众的认知结构与生活经验，从而有效提升学习动机与认同

¹⁰⁷ 林智圣，坛主兼行政组总策，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月7日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026年1月14日；许文明，坛主兼白阳组组员，吉隆坡蒂帝旺沙，1月15日。

¹⁰⁸ 陈姿君，俭德C1区长兼中青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026年2月22日。

感。¹⁰⁹这种教学形式的调整，反映了对马来西亚多元文化背景下不同世代、不同族群学习习惯的主动适应。

3. 多语种语言的教材

台湾道场使用繁体中文教材，但对于以马来语、英语、淡米尔语为母语或主要交流语言的马来西亚道亲而言，语言门槛极高。为此，天上佛堂采用马来西亚本地编著的《天道佛规礼节轨仪》替代台湾版本，使礼仪规范更具一致性。此外，邱满煌与林再锦于 1974 年撰写的《圆觉浅言》成为早期人才培养的重要文本。这些本地化教材与前文所述的多语种翻译互为补充。¹¹⁰这一做法与第二章所述的多语种翻译共同构成教材本地化的整体情况。

4. 人才评估机制的本土化

天上佛堂形成了结合正式与非正式的人才评估体系。正式评估围绕课程完成情况、出席率、考试成绩与实作表现，按进修阶段设置不同考核。如礼节班侧重礼仪演练，基础班考核基本操作，人才班检验表文与办道流程，培训班以讲道演练为核心。非正式评估则通过“了愿表白”机制，让学员提出修行与道

¹⁰⁹ 本段论述主要依据研究者于吉隆坡天上佛堂的参与观察，并结合访谈资料及受访者所提供之课程内容整理而成。受访对象包括老年、中年与青年。综合不同世代成员对课程内容、教学方式及参与经验之反馈，可见天上佛堂在教学形式与课程设计上，已逐步呈现年轻化、生活化及多元互动的发展趋向。参考自黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 14 日；许文明，坛主兼白阳组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 15 日；熊彩莹，中青少年组小组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 1 月 22 日；卢淑佩，中青少年组小组组长兼文艺组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 24 日。

¹¹⁰ 邱春翎，坛主兼礼节组小组组长，雪兰莪万挠，2026 年 3 月 1 日。

务计划，将评估延伸至持续观察；同时依赖点传师、讲师及资深道亲的长期观察，关注稳定性、责任感、德性等难以量化的素质。推荐机制由讲师、坛主推荐潜力成员进入高阶培训或重要岗位，兼顾制度条件与人际信任。¹¹¹

随着道务扩大，佛堂建立人才资料与记录，将结班表白及后续实践纳入持续管理，实现制度化与人际化的平衡。在马来西亚，因道亲背景多元，非正式评估特别强调跨文化沟通能力、多语言运用及对不同族裔的包容性，成为评估机制本土化的重要标准。

（四）实际运作与能力的培养

上述制度框架为人才培养提供了结构化体系，明确了学习内容、顺序及在地化调整方式。然而，制度本身并不自动生成能力，能力的形成有赖于日常实践、组织文化影响与反复操作。这一部分转向实际运作，考察制度如何在日常实践中转化为道亲的实际能力。

1. 台湾见学和后续道务参与

自 1990 年马来西亚见学团正式成立以来，每年约有 300 人参与。行程包括参访台湾各大道场、祭拜宝光建德前人的墓地、参与全球性法会等。¹¹²这一过

¹¹¹ “了愿表白”是指每期进修班课程结束后，学员根据自身愿力书面表达未来拟在佛堂承担的道务方向，包括清口、渡人、开设家庭佛堂、选择职能小组（22 组），以及对佛堂礼节、班程进度、道学知识提出更深入学习的计划。此机制旨在将个人愿力转化为具体承诺，并作为后续持续观察与评估的依据。参考自黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日；许文明，坛主兼白阳组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 15 日。

¹¹² 刘秀萍，《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》，页 74、76-79。

程不仅具有宗教朝圣的神圣意涵，也让参与者在集体行动中学习团队协作，在异地环境中锻炼适应能力。¹¹³通过与台湾前辈交流，道亲体悟修办精神，并在见学之后更积极地投入道务，如清口、设立佛堂或承担更高责任，将内心的感动转化为实际行动。

2. 职能小组的团队协作

在整体运作中，团队协作构成人才培养的重要支撑。二十二个职能小组的运作，本质上是集体行动中的合作训练场。各组分工明确，但在大型活动中需跨组协同完成，使道亲在协作过程中学习沟通、协调与相互支持。群体支持对人才成长尤为关键，在集体行动中，道亲之间形成稳定的情感连接与互助关系，成为持续投入的重要支撑。无论是每月初一、十五的班期，还是赴台湾见学期间的道歌传唱与心得交流，皆在强化成员的认同与归属。佛堂所倡导的“人人渡我，我渡人人”，正体现这种群体支持文化。¹¹⁴

¹¹³ 关于马来西亚宝光建德组织道亲赴台湾朝圣的具体情况：自1990年代初起，马来西亚道场每年12月组织全马道亲前往台湾朝圣，每次报名踊跃，受名额限制，仍约有300人成行。为鼓励信众，马来西亚道场在每次朝圣时会特意甄选修道20年、30年或更长的道亲，或挑选清口茹素时间较长的信众，也会挑选全家修道的家庭或家族。以2015年为例，宝光建德神威道场举办“中华圣母归隐40周年感恩了愿大会”，由陈其彪领导点传师率领马来西亚信众220位，于12月9日至19日展开为期9天的朝圣行程。路线由北往南，先后参访天皇宫、天伦道场、佛山道场、神威道场等宝光建德在台湾的主要道场。核心行程包括祭拜早期从大陆赴台开荒的前人，如杨永江、吕树根、邱满煌、施庆星等。在规模宏大、已被列为当地主要旅游景点的神威天台山道场，来自全球主要地区的宝光建德代表近千人共同参与庆祝大会。这种宗教朝圣特有的经历在每位道亲心中留下深刻烙印，他们返回马来西亚后逢人便说，聆听者往往被打动，下一年度的朝圣者由此产生。参考自钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，页34-35。

¹¹⁴ 关于职能小组的运作方式、团队协作过程及“人人渡我，我渡人人”的组织文化，主要来自笔者对天上佛堂多位道亲的访谈，同时结合笔者在天上佛堂长期参与观察所得。参考自黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月20日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月14日；许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月15日；陈姿君，俭德C1区长兼青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026年2月22日。

综观本章，天上佛堂的人才培养并非单一依赖课程或个别训练，而是以宗教理念为核心，结合制度课程与实践运作，形成整合模式。理念指引方向，制度提供规范，实践促进转化，各环节相互配合。三者相互渗透、彼此强化，使道亲从“学习者”成长为“担当者”，最终实现教义传递、价值内化与能力提升，进而支持组织使命的持续推进。

小结

本节分析天上佛堂制度化培养体系，源自台湾“六大进修班”，形成“道亲—讲员—讲师—岗位负责人”四阶段。传入马来西亚后保留核心架构并做本地化调整：压缩课程以适应都市节奏；引入多媒体与讨论式教学；采用多语种教材及本地编著的《天道佛规礼节轨仪》《圆觉浅言》；建立考核与观察结合的人才评估机制，加入跨文化沟通与多语言包容性标准。实际运作中通过台湾见学、职能小组协作等环节，将制度学习转化为实际能力。总体以理念为核心、制度为规范、实践为转化，使道亲从学习者成长为道务担当者。

第四章 培育机制下的组织功能与挑战

第三章的分析表明，天上佛堂的人才栽培已形成理念、制度与实践相互支撑的体系。据此追问：这一体系在实际运作中究竟产生了哪些组织功能与成效？又面临哪些挑战？本章将围绕功能与挑战两个方面展开分析。

第一节 功能与成效

（一）传教模式从零散转为系统化

在人才培养体系尚未成熟时，宝光建德在马来西亚的道务发展主要依赖台湾前贤的短期指导及少数本地道亲的个人带动，整体较为零散，发展不稳定，也容易因关键人物变动而中断。

随着天上佛堂进修班制度与岗位培养体系的建立，人才规模逐步扩大，道场发展由个人推动转向以团队为主的组织化模式。如表 9 所示，讲师人数由 1988 - 2009 年的约 8 人增长至 2024 - 2025 年的约 120 人，坛主与干部由约 20 人增至约 280 人，核心人才总数由 33 人提升至 400 人。

从时间序列来看，1988 至 2009 年间增长较慢；2010 至 2019 年进入快速扩展期，各项指标明显上升。2020 至 2021 年受新冠疫情影响，道务活动受限，增

长明显放缓，核心人才总数仅从 120 人增至 135 人。疫情过后，道务逐步恢复，至 2024 - 2025 年，人才规模出现较大幅度增长，核心人才总数达到 400 人。

与此同时，人才增长也推动了家庭佛堂的设立速度。1988 至 2009 年间，雪兰莪与吉隆坡地区每年新增家庭佛堂约 3 间；2010 至 2019 年间增至每年约 12 间。2020 至 2021 年受疫情影响，年增仅 2 间；2024 - 2025 年则回升至每年 18 间。截至 2025 年，天上佛堂体系下共有家庭佛堂 195 间。

这一变化表明，人才培养推动道场由个人带动转为组织运作，整体更加稳定，也更易于持续发展。

年份	年增家庭佛堂 (间)	年增讲师 (人)	年增坛主与干部 (人)	核心人才 (总数)
1988-2009	3	8	20	33
2010-2019	12	40	80	120
2020-2021	2	45	90	135
2024-2025	18	120	280	400

表9：雪兰莪与吉隆坡地区道务扩展图（1988-2025）¹¹⁵

¹¹⁵ 表 9 为本研究整理绘制而成，统计范围涵盖天上佛堂（吉隆坡大本堂）及其下属子佛堂（家庭佛堂）的道务发展情况，所列讲师、坛主、干部及核心人才皆服务于这一体系。资料来源参考自天上佛堂内部档案。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

此外，人才栽培的另一项重要成效，是改善了核心人才的年龄结构。如表 10 所示，35 岁及以下的青年人才由 1988 至 2009 年的 6 人，增至 2024 至 2025 年的 200 人，占核心人才总数的比例由约 18% 提升至 50%。中年与老年人数亦有所增加，但青年增长最为明显。

年份	青年 (35 岁或以下)	中年 (36-55 岁)	老年 (56 岁或以上)	核心人才 (总数)
1988 - 2009	6	12	15	33
2010 - 2019	40	50	30	120
2020 - 2021	45	55	35	135
2022 - 2025	200	140	60	400

表10：天上佛堂核心人才年龄结构变化（1988 - 2025）¹¹⁶

从时间序列来看，1988 至 2009 年青年人才仅 6 人；2010 至 2019 年增至 40 人；2020 至 2021 年受疫情影响，增长放缓，仅增至 45 人。疫情过后，2022 至 2025 年青年人才大幅跃升至 200 人。这一快速增长与六大进修班及青年班的持续开展密切相关。

另一方面，人才梯队的形成也明显提升了组织的稳定性。早期一旦关键点传师或讲师无法参与，道务活动往往需要缩减甚至暂停。随着人才队伍逐步壮大，各岗位皆有后备人选，对个别成员的依赖明显降低。¹¹⁷例如，2020 年疫情

¹¹⁶ 本表参考自天上佛堂内部档案，并综合林智圣提供的 2025 年行政与道务小组名单。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。
¹¹⁷ 刘秀萍，中青少年组组长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2025 年 11 月 11 日。

期间，部分资深讲师无法到场，新生代讲师迅速承担线上授课，使班程得以继续进行。这种应对变化的能力提升，正是人才栽培带来的重要成效。¹¹⁸

在青少年留任与世代传承方面，天上佛堂同样取得明显进展。根据内部观察，儿童班与青少年营队的参与者中，约有 60%在成年后继续参与道务，其中 30%已进入讲师或组长岗位。青年人才不仅在儿童班、青少年团中承担带领角色，也在多媒体组、文艺组等岗位上发挥作用。¹¹⁹这种世代衔接，使宗教文化能够在都市化与现代社会环境中持续发展，而不局限于特定年龄群体。

（二）道务活动的扩展与社会关注

人才数量的持续增长，直接推动了道务活动在规模与类型上的扩展。如表 11 所示，天上佛堂的年均活动数量从 1988 至 2009 年的约 5 至 8 场，增至 2024 至 2025 年的 40 场。参与人数也从早期每场 50 至 60 人，升至恢复期的 500 人以上。活动类型上，早期以初一、十五法会及仙佛诞辰等宗教仪式为主。2010 年后增加了爱心捐血、慈善午宴、儿童班、义诊、旧衣回收等教育、慈善与环保类活动。¹²⁰疫情期间活动转为线上，2022 年后逐步恢复。

在时间序列上，如表 11 所示，1988 至 2009 年活动较少，参与人数有限。2010 至 2019 年进入扩展期，年均活动 15 至 20 场，参与人数 150 至 200 人。

¹¹⁸ 陈姿君，俭德 C1 区长兼中青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026 年 2 月 22 日；熊锦伟，文艺组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 1 月 30 日。

¹¹⁹ 熊彩莹，中青少年组小组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 1 月 22 日；卢淑佩，中青少年组小组组长兼文艺组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 24 日。

¹²⁰ 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，页 64。

2020 至 2021 年受疫情影响，活动以线上为主，数量与参与人数均受限。2022 至 2025 年疫情过后快速回升，年均活动达 40 场，参与人数超过 500 人。

在社会关注方面，吉隆坡天上佛堂的关注度主要来自长期积累。通过定期举办园游会、慈善午宴、探访孤儿院等活动，以低调持续的方式在当地建立良好印象。早期关注度主要限于信众内部，2010 年代后偶有媒体报道。2025 年，天马道场正式落成并获得州政府公开肯定，带动民众对宝光建德各州大本堂的关注，使天上佛堂被更多人认识，其长期积累的正面形象进一步放大。¹²¹

年份	年均活动数量	参与人数 (含内部信众与外部参与者)
1988 - 2009	5-8	50-60
2010 - 2009	15-20	150-200
2020 - 2021	10-15	100-120
2022 - 2025	40	500 或以上

表11：天上佛堂年度固定的道务活动与民众参与人数（1988 - 2025）¹²²

¹²¹ 许文明，坛主兼白阳组组长，吉隆坡蒂帝旺沙，2026 年 1 月 15 日。
¹²² 本表参考自天上佛堂内部档案，并综合林智圣提供的 2025 年行政与道务小组名单。林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

（三）文化教育的扩展

天上佛堂逐步推动儿童经典诵读与素质培养，并在此基础上进一步拓展文教活动。以儒家及相关经典为主要内容，通过读经会考、小状元经典诵读评鉴等形式，结合游戏与背诵考核，吸引不同年龄层参与，并按年龄设定相应标准，营造较为轻松的学习氛围，推动经典理解与学习的普及。¹²³

在文化活动方面，佛堂进一步拓展至体育与文艺领域，如羽毛球比赛、诗歌征文比赛、书法比赛等，使道亲在宗教参与之外，也能在运动与创作中发展个人能力。这类活动不仅丰富内部生活，也有助于吸引青年群体参与，扩大人才来源。

与此同时，天上佛堂亦注重内部刊物的出版与文化记录。《慈音》创刊号于2011年7月出版，其后以双季刊形式持续发行，截至2025年共出版11期。内容涵盖道学知识、道务动态、活动记录、人物访问、生活资讯（如素食、中医养生、环保）、格言摘录，以及诗歌与书法比赛作品等。¹²⁴这一刊物不仅作为道亲学习与信息交流的平台，也成为文化记录与人才展示的重要形式，体现佛堂在文字出版与文化记录方面的持续投入。

同时，天上佛堂亦借助学术平台提升社会影响力。2007年12月，一贯道世界总会与马来西亚一贯道总会联合，于天上佛堂举办第三届国际学术研讨会，

¹²³ 笔者曾于2015与2016年参与天上佛堂主办的读经评鉴会考，考核经典包括《礼运大同篇》《弟子规》《心经》《清静经》《朱子治家格言》《大学》《中庸》《百孝经》《论语》《六祖坛经》《道德经》等。此为本研究之参与观察所得。

¹²⁴ 吉隆坡天上佛堂文宣组，《慈音：温情传千里》（吉隆坡：天上佛堂出版，2011），页1-4。

围绕一贯道与当代社会、学术发展等议题展开讨论，引起学界与社会关注，逐步提升其社会参与与公共表达能力，并有助于改善社会对一贯道的印象。¹²⁵

总体而言，通过教育课程、文体活动与出版刊物的结合，天上佛堂逐步形成了以中华优秀传统文化为基础的发展方向，进而促进了人才栽培与文化传播。

小结

天上佛堂的培育机制改变了组织运作方式。早期道务依赖少数个人，较不稳定；制度化培养后，人才增加、结构年轻化、后备力量增强，组织由个人带动转为系统支撑，运作更稳定，能在疫情等冲击下维持基本功能。人才增加也带动道务扩展，除宗教仪式外，还开展教育、慈善、环保等活动，使佛堂从封闭场所转为社会参与平台。文化课程与刊物既增强成员认同，也改善外界看法。总体而言，这一机制推动了组织的制度化、年轻化与社会参与，提升了组织能力与社会形象。

第二节 面临的主要挑战

上述成效固然明显，但人才栽培体系的持续运作并非一帆风顺。在马来西亚多元宗教环境与组织内部世代更替的双重压力下，天上佛堂正面临一系列的挑战。

¹²⁵ 钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，页 38。

（一）新旧理念的分歧

与世代差异相伴而来的是组织内部新旧理念的分歧。一贯道宝光建德体系承袭自台湾，形成以层级结构为核心的运作模式。这有助于维持组织稳定与教义延续，但在当代强调个体自主的背景下，逐渐难以适应年轻世代。

年轻道亲重视个人体验与自主判断，对服从配合的模式易有距离感，倾向简化仪式、增加互动、生活化表达。资深点传师与讲师则更看重传统完整性，认为过度调整会损害宗教的庄严与规范。在实际运作中，决策仍以资深层级为主，青年难以参与核心讨论，容易感到参与感不足，进而投入降低甚至逐渐边缘化。¹²⁶如何在兼顾传统核心与新世代需求之间取得平衡，已成为人才栽培的关键课题。

（二）人才断层的风险

上述问题进一步延伸为组织结构层面的老化与断层风险。目前佛堂决策与执行层仍以资深道亲为主，中层干部（指介于资深干部与青年之间的群体）虽逐步形成，但进入高层决策结构的青年仍然有限。

人才断层的风险主要包括三方面。第一，核心岗位的接替机制尚未充分建立。资深点传师长期负责特定领域（如讲课、行政统筹），其经验与知识未能系统化传承。一旦他们无法继续任职，可能造成运作断层。第二，青年人才流失

¹²⁶ 关于组织内部新旧理念的分歧、年轻道亲与资深道亲在仪式简化及决策参与等方面的差异，笔者经采访后才得出这一论述。黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月20日；陈姿君，俭德C1区长兼青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026年2月22日；熊锦伟，文艺组组长，雪兰莪蒲种，2026年2月22日。

率高于预期。从青少年班进入成人班程后，因学业、就业、婚姻等因素离开的青年道亲不在少数，真正坚持成为讲师的仅为少数。¹²⁷第三，中层干部供给不足。在点传师与基层办事人员之间，需要能够独立承担区域或专项事务的中层骨干，而这一群体的培养周期较长，目前仍处于供不应求的状态。¹²⁸

此类问题并非个别现象，而是马来西亚一贯道普遍存在的困境。若缺乏针对性措施，如强化导师制度、扩大青年参与与提供弹性机制，组织老化趋势将进一步加剧。

（三）多元社会环境下的宗教适应问题

在多元族群与宗教并存的社会结构中，天上佛堂的人才栽培亦需面对跨文化适应的挑战。尽管已推动多语种课程并吸纳非华裔参与，但在实际运作中仍存在一定的限制。

不同文化背景在礼仪理解、饮食习惯与节庆认知上存在差异。部分非华裔参与者对跪拜、献香等仪式较为陌生，适应过程相对缓慢。同时，多语种讲师与教材资源仍然不足（如马来语、淡米尔语班程），在一定程度上限制了进一步拓展。另一方面，宗教表达在公共空间中受到制度约束。由于马来西亚以伊斯

¹²⁷ 关于核心岗位接替机制不足及青年人才流失等问题，主要参考自笔者对佛堂内部人员的访谈。据受访者指出，资深道亲虽希望有更多年轻人参与，但对青年自主决策仍不放心，近年已尝试放手让青年自主举办活动，整体效果不错，未来将持续推动青年接班。此外，佛堂鼓励青年不要因学业、就业、婚姻等外在因素离开道场，点传师、策长、德长及区长每月召开会议，讨论如何协助道亲解决困难，希望道亲将道场视为家庭，在遇到问题时能主动寻求帮助。参考自黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月20日。

¹²⁸ 邱春诩，坛主兼礼节组组长，雪兰莪万挠，2026年3月1日。

兰教为官方宗教，非伊斯兰宗教在公开传播与活动呈现上需保持审慎，这提高了培养对外沟通人才的门槛。¹²⁹

此外，部分非华裔信众可能因家庭或亲属对宗教选择的期待与约束，以及周边社会舆论环境的影响，对参与保持较为低调的态度，减少公开身份认同。这种情况影响了他们进一步承担道务、成为干部的意愿，也限制了人才栽培的多样性。¹³⁰

（四）政策的制约

国家制度规范是另一项重要外部约束。一贯道在马来西亚以道德与文化团体形式注册，虽确保合法性，但也带来结构上的限制。

在此框架下，注册身份与实际宗教实践存在落差。总会名义上推广道德文化，实际仍包含求道、传道等核心宗教活动。这种不一致使佛堂在人才培养中必须教导道亲在公共场合妥善表达，避免宗教表现过于外显而引发质疑。其次，社团注册局对年度报告、财务透明、会员名单等有严格要求。佛堂在扩大人才参与的同时，需维持规范的行政记录，增加了行政与财务负担。此外，组织架构或负责人变动需报备核准，限制了人才调动的灵活性。¹³¹

在活动层面，政府对非伊斯兰宗教活动的场地与集会规模存在限制。例如大型户外活动涉及公共空间、封路等，需向多个部门申请审批。因此，佛堂在

¹²⁹ 刘秀萍，中青少年组组长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2025年11月11日；翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月14日。

¹³⁰ 邱春翎，坛主兼礼节组组长，雪兰莪万挠，2026年3月1日。

¹³¹ 黄婷婷，坛主兼道务组组长，雪兰莪万挠，2026年1月11日。

培养大型活动策划人才时，必须额外培训法规与审批流程，增加了人才培养的复杂度。

（五）宗教竞争与语言环境的不确定性

在马来西亚多宗教并存的环境中，一贯道面临来自佛教、基督教、伊斯兰教及民间信仰的多重竞争与资源压力。相较之下，佛教与基督教在青年发展方面组织更成熟、专业人力更充足。天上佛堂则以志愿者为主，规模与专业化程度相对受限。尽管一贯道融合儒家伦理与佛道元素，在华人社会有一定基础，但在吸引年轻群体与非华裔方面仍面临明显挑战。部分青年道亲同时接触其他宗教团体，可能出现参与分散甚至转向的现象。

与此同时，语言环境的不确定性也增加了传播与教学难度。天上佛堂中老年华裔道亲多使用华语、闽南语、粤语、客家话等多种方言，而年轻一代更习惯使用华语或英语。尽管佛堂已推行多语言班程，但实际讲道中，资深讲师仍会参杂闽南语或粤语，年轻或非华裔信众可能因语言隔阂难以深入理解。¹³²

天上佛堂的人才栽培虽已取得一定成效，但仍面临多重挑战。这些因素相互影响：世代理念与组织模式的落差加剧人才流失，宗教竞争与语言环境的不确定性则制约传播效果。因此，未来需在组织策略、制度安排与实践方式上作出针对性调整，以应对环境的变化。

¹³² 熊彩莹，中青少年组小组组长，雪兰莪蒲种，2026年1月22日；卢淑佩，中青少年组小组组长兼文艺组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026年1月24日；熊锦伟，文艺组组长，雪兰莪蒲种，2026年1月30日。

小结

天上佛堂的人才栽培虽然已有成果，但也面临不少问题。新旧观念不同，使年轻人参与感不强，重要决策仍由资深人员主导。人才接替机制不完善，年轻人流失较多，中层干部不足。社会环境多元，也带来适应困难。语言资源有限，非华裔信众参与道务的意愿受到影响。在政策方面，注册身份与实际宗教运作之间存在落差，增加了管理和人才培养的难度。宗教竞争和语言环境的不确定性，也限制了青年和非华裔群体的参与。这些挑战相互关联，若无法平衡传统与创新、制度与弹性，人才培养将难以持续。

第五章 结语

回顾全文，本研究以吉隆坡天上佛堂为个案，试图回答一贯道在马来西亚多元环境中如何系统化培养人才这一核心问题。该问题的提出与一贯道长期背负的负面社会印象有关。在大众眼中，它曾是“邪教”、是“闭门敛财”的组织。然而，正是在这种压力下，宝光建德反而迫切需要一套稳定、可复制的人才栽培机制，以支撑道场运作与道务延续。

通过对天上佛堂的个案分析，本研究给出了具体回答。首先，其人才栽培并非零散的师徒传承，而是一套以宗教理念为内核、以制度课程为骨架、以日常实践为血肉的整合模式。核心理念源自“末世救劫”观，强调人人皆可求道、修道、传道，为人才培养提供了广泛的群众基础。制度层面，六大进修班构成从新进到讲师的系统化学习路径，22 个职能小组则将学习成果转化为实际的组织参与。更重要的是，这套源自台湾的体系在马来西亚并未生搬硬套，而是在课程节奏、语言教材、评估机制等方面做了务实的在地化调整，以适应本地多元族群与都市化节奏。

其次，研究证实人才栽培对组织发展具有实质推动作用。数据表明，核心人才总数从 1988 - 2009 年的 33 人增长至 2024 - 2025 年的 400 人，青年人才比例从约 18% 提升至 50%，家庭佛堂年新增量从 3 间增至 18 间，道务活动参与人数从每场五六十人扩大到五百人以上。这些变化是制度化人才培养带来的连锁反应。同时，随着人才规模扩大与结构优化，道场的公众形象逐步从负面转向

正面。通过推广儒家经典、举办读经会考、承办国际学术研讨会及开展慈善文化活动，天上佛堂逐步改善了一贯道的负面印象，提升了在多元社会中的文化认同度与公共形象。

然而，本研究也揭示了当前人才栽培体系面临的深层挑战。内部方面，资深道亲与年轻世代存在理念分歧，前者倾向维持传统仪式完整性，后者更看重个人体验与互动表达；青年人才数量虽上升，但流失率不低，中层与高层之间的接替机制尚不健全。外部方面，一贯道以社团形式注册的身份与实际宗教实践之间的落差，以及多元宗教竞争、语言环境的不确定性，构成了持续压力。这些发现表明，制度化培养虽能解决人才“从无到有”的问题，但如何应对“从有到优”、“从老到新”的转型，仍是长期课题。

就研究局限而言，本研究仅以宝光建德组线下的吉隆坡天上佛堂为个案，结论未必能推及一贯道其他支系或马来西亚其他地区。同时，受限于内部史料不足，部分数据依赖口述与估算，分析深度受限。不过，本研究至少为一贯道在马来西亚的组织化人才栽培提供了具体依据，其制度设计与实践经验或可为其他在多元社会中谋求发展的宗教或文化团体提供参考。

最后，未来研究若能在以下几个方向上深化，将有助于进一步完善这一课题。一，将视野扩展至不同道场或组线的比较研究，以检验本研究发现的适用范围。二，关注数码时代对宗教人才培养的影响，例如线上课程、社交媒体与虚拟社群如何改变传统师徒模式。三，研究非华裔信众的参与动机与情况，以更全面理解一贯道在多元族群社会中的发展动力。这些方向的持续推进，将使一贯道人才栽培这一课题获得更完整的解释。

引用书目

中文书目

专书

1. 宝光建德道务中心文宣部，《宝光建德特刊——创刊号》，高雄：宝光建德出版社，1991。
2. 吉隆坡天上佛堂文宣组，《慈音：温情传千里》，吉隆坡：天上佛堂出版，2011。
3. 林本炫，《台湾的政教冲突》，台北：稻乡出版社，1990。
4. 马西沙、韩秉方著，《中国民间宗教史》，北京：中国社会科学出版社，2004。
5. 牟钟鉴、张践著，《中国宗教通史》（下卷），北京：中国社会科学出版社，2007。
6. 南屏道济著述，《一贯道疑问解答》，青岛：俊德昌印刷局，1937。
7. 宋光宇，《天道钩沉——一贯道调查报告》，台北：嵩华彩色印刷有限公司，1983。
8. 天和文宣工作室，《圆觉圣迹：缅怀圆觉大帝成道二十周年纪念专辑》，台中：宝光建德出版社，2002。
9. 郑志明，《无生老母信仰溯源》，台北：文史哲出版社，1985。

10. 中华民国一贯道总会，《一贯道百年大事纪》，新北市：中华民国一贯道总会，2011。
11. 中央道务文宣组，《德泽慈航——宝光建德马来西亚道史回顾录 1971-2015》，吉隆坡：宝光建德出版社，2016。
12. 中央美宣组，《阐扬圣道 50 载——宝光建德马来西亚道场 1973-2023》，吉隆坡：宝光建德出版社，2025。

专章

1. 马西沙主编，〈一贯道前期历史初探——兼谈一贯道与义和团的关系〉，《当代中国宗教研究精选丛书·民间宗教卷》，页 282-296。北京：民族出版社，2007。
2. 苏庆华，〈马来西亚一贯道的历史及其发展状况〉，《马新华人研究·苏庆华论文选集》（第二卷），页 129-149。吉隆坡：联营出版公司，2009。
3. 钟大荣，〈马来西亚宝光建德的宗教教育与文化教育〉，《新的纪元：东南亚华人新编》，页 24-41。吉隆坡：华总东南亚华人研究中心，2017。

译著

1. 【德】韦伯，《韦伯作品集》，桂林：广西师范大学出版社，2004。

期刊论文

1. 杨弘任,〈一贯道的宗教全球化初探:从台湾、马来西亚到英国〉,《人文及社会科学集刊》2021年第4期,页703-744。
2. 钟国发,〈世界现代化进程于新兴宗教运动〉,《宗教哲学》1998年第16期,页85-96。
3. 钟云莺,〈道劫并降:近代一贯道的末世救劫观于论述反思〉,《台湾宗教研究》2022年第2期,页1-42。
4. 邹智贤,〈“新兴宗教”现象反思〉,《湖南科技学院学报》,2010年第9期,页27-32。

学位论文

1. 蔡羽筑,《一贯道宝光建德学界发展之研究——以圣林道场为例》,花莲:国立东华大学台湾文化学系,2012。
2. 洪铭谦,《泰国一贯道的“在地化”发展——传道者的视角》,南投:国立暨南国际大学东南亚学系博士论文,2019。
3. 李雅萱,《了愿快乐:一贯道道亲参与宗教社会服务行为之研究》,南投:国立暨南国际大学社会政策与社会工作学系硕士论文,2021。
4. 刘秀萍,《一贯道宝光建德在马来西亚的传播和研究》,高雄:一贯道天皇学院一贯道道学研究所硕士论文,2020。

报章

1. 〈在我国搞得满城风雨 台湾邪教实系宗教老千〉，《南洋商报》，1981 年 7 月 15 日。
2. 〈惑众敛财的邪教——一贯道〉，《南洋商报》，1981 年 7 月 16 日。
3. 〈随新加坡驱逐邪教人物 柔警察总部令各县调查邪教活动情况〉，《星洲日报》，1981 年 7 月 26 日。
4. 〈妻女信邪教麻坡闻人家变〉，《联合晚报》，1993 年 9 月 8 日。
5. 〈内政部次长证实 外国人在柔传播邪教导致麻坡巴莪华社分裂〉，《联合早报》，1993 年 11 月 12 日。

网络资料

1. 无作者，〈天马道场开幕盛典·逾 1200 人参与其盛〉，《星洲日报》，2025 年 10 月 20 日，<https://www.sinchew.com.my/news/20251020/nation/6960560>。
2. 无作者，〈天上佛堂办感恩午宴·1200 人出席场面热爆〉，《星洲日报》，2015 年 7 月 8 日，<https://www.sinchew.com.my/20150708/%E5%A4%A9%E4%B8%8A%E4%BD%9B%E5%A0%82%E5%8A%9E%E6%84%9F%E6%81%A9%E5%8D%88%E5%AE%B4%EF%BC%8E1200%E4%BA%BA%E5%87%BA%E5%B8%AD%E5%9C%BA%E9%9D%A2%E7%83%AD%E7%88%86/>。

3. 无作者，〈新山无极圣母天下佛堂千人宴・筹获 20 万建天马道场〉，《星洲日报》，2019 年 6 月 2 日，<https://johor.sinchew.com.my/news/20190602/johor/2820991>。
4. 无作者，〈一贯道总会主办・200 人参与国庆祈福会〉，《星洲日报》，2015 年 9 月 10 日，<https://www.sinchew.com.my/20150910/%E4%B8%80%E8%B4%AF%E9%81%93%E6%80%BB%E4%BC%9A%E4%B8%BB%E5%8A%9E%E5%BC%8E200%E4%BA%BA%E5%8F%82%E4%B8%8E%E5%9B%BD%E5%BA%86%E7%A5%88%E7%A6%8F%E4%BC%9A/>。

访谈

1. 陈姿君，俭德 C1 区长兼中青少年组荣誉组长，雪兰莪蒲种，2026 年 2 月 22 日。
2. 黄树，俭德驻德点传师与行政组点传师，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 20 日。
3. 黄婷婷，坛主兼道务组组员，雪兰莪万挠，2026 年 1 月 11 日。
4. 林智圣，坛主兼行政组总策，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 7 日。
5. 刘秀萍，青少年组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2025 年 11 月 11 日。
6. 卢淑佩，中青少年组组长兼文艺组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 24 日。
7. 邱春诩，坛主兼礼节组组长，雪兰莪万挠，2026 年 3 月 1 日。
8. 翁宝萍，坛主兼外语组与其他事务策长，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 14 日。
9. 许文明，坛主兼白阳组组员，吉隆坡蒂蒂旺沙，2026 年 1 月 15 日。

10. 许祥菁，坛主兼招待组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 2 月 18 日。

11. 熊彩莹，中青少年组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 1 月 22 日。

12. 熊锦伟，文艺组组长，雪兰莪蒲种，2026 年 1 月 30 日。

私人通讯

1. 林智圣，私人电邮，2026 年 3 月 20 日。

2. 翁宝萍，私人电邮，2026 年 3 月 24 日。

英文书目

期刊论文

1. Broy, Nikolas, “Nodes and Hubs: An Exploration of Yiguandao Temples as ‘Portals of Globalization’ ”, *Religions* 13.4 (April. 2022): 366.

学位论文

1. Soo Khin Wah. “A study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and its development in Peninsular Malaysia” PhD diss., The University of Malaya, 1988.

网络资料

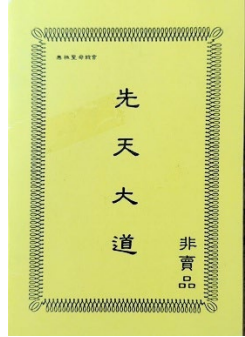
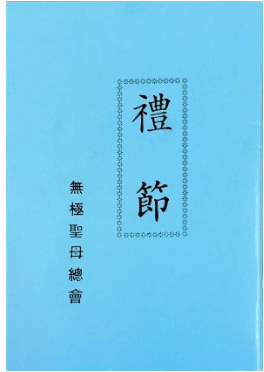
1. Societies Act 1966 (Act 832), 2021, Pg 9-50, accessed 20 March 2025, <https://www.mdi.gov.my/wp-content/uploads/2025/06/Akta-832-Akta-Pertubuhan-1966.pdf>.

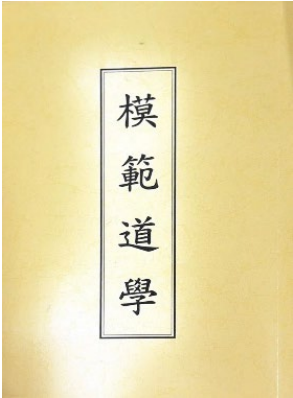
附录

一、采访名单

序	姓名	性别	年龄	道场职称	参与年数
1	黄树	男	60	点传师	32
2	许祥菁	女	54	坛主	15
3	翁宝萍	女	50	坛主	
4	邱春诩	男	50	坛主	17
5	黄婷婷	女	47	坛主	17
6	许文明	男	45	坛主	33
7	刘秀萍	女	39	中年干部	29
8	林智圣	男	36	中年干部	36 (出生已求道)
9	陈姿君	女	36	中年干部	25
10	熊彩莹	女	25	青年干部	15
11	卢淑佩	女	24	青年干部	17
12	熊锦伟	男	24	青年干部	15

二、六大进修班课程

序	课程名称	课程内容	课程年限	教材
1	新进班	1. 降道因由 2. 何谓天道 3. 三宝 4. 修道的的好处	2-3 小时	
2	礼节班	1. 认识天道的宝贵 2. 修道基本礼节 3. 修道人人对人对事 4. 修道人对父母 5. 修道人对道亲 6. 修道人对引保师 7. 修道人对坛主 8. 修道人对点传师 9. 修道人老母娘 10. 道亲到佛堂规则 11. 听讲经训规则 12. 诸天神圣纪念日 13. 参辞驾礼节 14. 献香礼节 15. 献供礼节	2 晚 + 1 天	
3	基础班	1. 道是什么 2. 道与人有何关系 3. 何以必要求道 4. 为何要修道 5. 为何要行道 6. 道与教有何差别 7. 何谓三期末劫 8. 修道之功夫依法行持 9. 认清魔考真意 10. 修道为何要清口	3 晚 + 1 天	

4	模范班	1. 模范道学的意义 2. 人生的真谛是什么 3. 人生是苦海怎么说 4. 认识什么叫做道 5. 道的宗旨是什么 6. 真道天命道统验证 7. 大道宝贵须闻至道 8. 修道有什么好处 9. 求道后不进行的原因 10. 修道与立信心的重要 11. 深信因果报应 12. 深信轮回 13. 深信天堂与地狱 14. 三教圣人共订选仙选佛章程 15. 人道的重要 16. 三纲五常略说 17. 五伦八德略说 18. 三从四德略说 19. 武圣帝君训廿字大道 20. 修道要行功立德 21. 修道须具十种功德与行十善 22. 清口茹素的重要 23. 修道应注意什么 24. 修道课程 25. 认识魔考 26. 认识十条大愿	2 年	
---	-----	---	-----	--

5	人才班	1. 办事员须知基本常识 2. 办道重要事项 3. 佛规历届注意项目 4. 办事员到佛堂应尽职责 5. 办道时注意要点 6. 办事员要具备五德五美 7. 办事员伟大之职，要晓尽责 8. 办事员平常行持方面 9. 应知积德行善 10. 立外功之道 11. 应改二十项要点 12. 办事员对修道方面应村之心里 13. 修道细则 14. 修道课程 15. 修道四大信条 16. 涵养德性 17. 阐释宠辱若惊，贵大患若身之义 18. 真忏悔，真改过要义 19. 活佛师尊训 20. 祖师慈训 21. 讲道人员应有的	2 年	
6	培训班	1. 道场操持 2. 三宝演练 3. 基本道义专题 4. 提纲撰写 5. 经典背诵 6. 分组研讨 7. 礼节演练	2 年	

三、天上佛堂三代同堂经典同乐班评鉴会

【经典挑战】 编号: C1-054 10G

必考科	选科											
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
道之宗旨 礼运大同篇	弥勒真经	济公活佛 救世真经	十条大愿 十五条佛规 廿四条佛规	弟子规	心经 清静经	朱子 治家格言	大学首章 中庸首章	百孝经	论语 学而第一 为政第二	六祖坛经 无相颂	道德经	
0	0		0	0	0	☆	0	0				

成功通过挑战 共计: 7 组合 评鉴导师姓名: 郭小玲

*包括必考科

天上佛堂 三代同堂经典同乐班评鉴会 - (儿童) 准考证

姓名: 邱静柔 德属: 伍德 编号: 32 0 区属: C1B

必读科 至少两科			选科															总数
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	
心经	清静经	朱子治家格言	道之宗旨	礼运大同篇	弥勒真经	大学首章	中庸首章	百孝经	弟子规	济公活佛救世真经	十条大愿	十五条佛规	二十四条佛规	三世因果经	三字经	五言绝句	七言绝句	
✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓		✓	✓	✓	✓		✓	✓	14

会考科目: 请✓在要会考的科目

(2016 年儿童准考证与经典考核图: 拍摄于 2026 年 4 月 17 日)



(2015 年笔者于天上佛堂参与读经大会, 图片取自天上佛堂大事记组)



(2013 年笔者于全国儿童经典比赛获优秀奖，拍摄于 2026 年 4 月 17 日)

四、《慈音：温情传千里》杂志



(拍摄于 2026 年 4 月 18 日)

五、天上佛堂举办的各类型活动

（一）2026 年新春大团拜



（图片取自天上佛堂大事记组）

（二）2025 年：园游会/捐血/义诊





（图片取自天上佛堂大事记组）

（三）2025 年：孝亲敬老感恩午宴



（图片取自天上佛堂大事记组）

（四）儿童营/儿童班/儿童活动



（图片取自天上佛堂大事记组）

（五）青少年道学营/青少年班/青少年活动





（图片取自天上佛堂大事记组）

（六）2024 年：老年道亲团康活动



（图片取自天上佛堂大事记组）

(七) 2025 年：雪兰莪家庭援助中心义工活动



(图片取自天上佛堂大事记组)

(八) 2025 年：中秋晚会





（图片取自天上佛堂大事记组）

（九）历届羽球交流赛



（图片取自天上佛堂大事记组）

(十) 2025 年：三代同堂经典同乐班评鉴会



(图片取自天上佛堂大事记组)

(十一) 爱心便当发放活动（残障福利中心、孤儿院及老人院）



(图片取自天上佛堂大事记组)