

友誼觀下的融和共生—— 世界神明聯誼會的宗教交流新面向

林朝成

成功大學中國文學系教授

一、前言

在宗教全球化的發展趨勢下，基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教等普世宗教多元的呈現，由宗教所形塑的文化，也在同一時空中相互激盪，其間信仰型態的差異，教義教導取向的不同，信受奉行的傳統表現，世俗價值與神聖價值交會的歷史經驗的時空限制，在在造成宗教間的扞格與不解，人與人之間的距離和緊張，乃至宗教的衝突與歧視。後殖民的時代，因殖民母國利用宗教信仰進行分化的統治，在戰後獨立建國後，加劇宗教的衝突，甚至暴力和戰爭。

漢斯·昆（Hans Küng）認為，「沒有各宗教間的和平，就沒有各民族間的和平；沒有各宗教間的對話，就沒有各宗教間的和平；沒有對各宗教的研究，就沒有各宗教間的對話」，¹足見各宗教間的對話對於各民族和宗教間和平的可能貢獻。在當代，透過對話交流，消弭宗教對立，該是各宗教對這世界和平該負起的人間責任。

星雲大師是宗教對話的行動者，也是宗教對話的實用主義者。在漢傳佛教語境中，星雲大師倡導宗教融和，1986年12月召開「世界顯密會議」，進行佛教內部的對話。²顯密二教是佛教二種不同

1. 張志剛：《宗教學是什麼》，台北：揚智文化，2003年，頁275。

2. 〈大事年表〉，《星雲大師》網站，網址：<http://www.masterhsingyun.org/history/history.jsp>。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

教法，原本出於佛之一源，必須融和才能成全人性，成全佛法。大師對佛教內部的對話自此便有諸多表述和學術會議的推動。1995年7月佛光山召開「第一屆天主教與佛教國際交流會議」，1997年2月，星雲大師與教宗若望保祿二世於梵諦岡進行宗教對話，³ 佛教與天主教藉由交流對話，促進彼此相互了解與合作，這是星雲大師展開宗教間的對話，並就宗教間的和諧、相遇，有著諸多課題的開拓和價值認同。

無論是宗教內部的對話，或諸宗教間的對話，皆是各大宗教的對話，當代宗教領導人或學界少有涉及民間宗教者，在漢語語境中恐遭神佛不分的譏諷。星雲大師和民間宗教有殊多因緣，亦能領受民間宗教對佛教的各種善意回應，他力倡佛教和民間宗教對話的必要性，給予民間信仰適當的定位和提升。

佛光山佛陀紀念館於2011年12月25日落成啟用，佛光山邀請各地宮廟進行神明朝山活動，由此因緣，每年12月25日舉辦「神明聯誼會」，促成各宮廟神明與佛的信眾交流，帶動本土宗教神佛交流聯誼的效應。



世界顯密佛學會議開幕典禮，在佛光山大雄寶殿舉行。1986.12.26（圖／佛光山宗史館提供）

3. 同註2。

神明聯誼會反映什麼宗教意涵？⁴ 神明聯誼會體現何種聯誼的價值？在宗教對話的脈絡下，它又創新何種宗教對話的模式？擅長宗教對話行動的星雲大師，開啟了宗教對話的新課題，並讓其意義的詮釋不斷生成。

2018年12月25日，筆者應邀參與觀察「第九屆世界神明聯誼會」全程活動，見證了宗教嘉年華會式的聯誼慶典。此次活動聚集海內外768家宮廟、3478尊神尊，逾10萬人與會，創下世界紀錄協會「世界最多佛教與神像同時聚集的全球多元宗教聯誼會」世界紀錄。⁵ 在歡慶神明聯誼時，從現場的觀察，筆者領悟到神明聯誼會「尊重與包容」的精神及其對傳統的創意取用的現象，所以便以此線索，思考神明聯誼是否有佛教對話的傳統資源？其表現形式又如何取用民間信仰的傳統元素，共構一平等交流的情誼？以此為內容，探討「神明聯誼會」新宗教對話的模式。

二、佛教對話的傳統資源

佛陀生長在印度文化開始進入《奧義書》的時代，這個時代，婆羅門教的《奧義書》思想依然具有正統地位，但挑戰其地位的非正統思想已蔚為時代的風潮。就那個時代而言，佛教屬於非正統思想，此外還有著名的六師外道，六師外道和佛教思想並不一致，佛經也曾對彼等的思想提出反對和責難。⁶

4. 有關「神明聯誼會」的宗教意涵，已有張聖涵深入詳盡的研究成果。參見張聖涵：《從人間佛教的脈絡詮釋「神明聯誼會」之宗教意涵》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2017年。
5. 王昭月：〈2018世界神明聯誼會再寫世界紀錄〉，《聯合新聞網》網站，2018年12月25日，網址：<https://udn.com/news/story/7266/3557737>。
6. 詳見姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經·沙門果經》卷17，《大正藏》第1冊，頁107上-109下。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

佛陀不同意《奧義書》的梵我思想，主張「無我」法義，反對「自我」是恆常不變的靈魂，也反對「梵」作為宇宙造化之主的地位。儘管如此，但佛陀真誠地和各宗教思想溝通對話，抱持開放理解的態度，對布施、持戒、生天等導正人心的倫理道德「端正法」，肯定它們的價值，甚至吸收到佛教之中，作為教導在家信眾的方法，此或可稱為宗教對話的「端正法模式」。

《中阿含經》記載舍梨子（舍利弗）教導婆羅門陀然梵志修學四梵室（四梵住）的故事：

陀然，世尊知見，如來、無所著、等正覺說四梵室，謂族姓男、族姓女修習、多修習、斷欲、捨欲念，身壞命終，生梵天中。⁷

修習慈、悲、喜、捨四梵住（四無量心）有助於捨離欲念、清淨內心，其相應的精神狀態可達至初禪梵天境地。四梵住，又譯四梵行，為修習慈、悲、喜、捨四種心境，乃婆羅門的教法。因婆羅門陀然喜歡梵天、尊敬梵天，視梵天為究竟，故舍利弗教導他四梵住的作法，深得佛陀之讚歎。對於以梵天為究竟的婆羅門，肯定其信仰之堅定，教以其相應之法，乃對該宗教之尊重與平等之對話。

修持四梵住，可與四梵天同住，為此而稱為「四梵住」。世尊不只接受四梵住、教導四梵住，並就其應有之義，貫徹圓滿四梵住之修習。《究羅檀頭經》裡，佛陀告訴究羅檀頭婆羅門有關生梵天的法門，並非傳統的「殺牛、羊及諸眾生」的祭祀之法，反而是修四梵行。⁸ 四梵行的「大祀」，在生梵天的宗教意識下，以四梵行

7. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經·舍梨子相應品》卷6，《大正藏》第1冊，頁458上。

8. 參見姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》卷15，《大正藏》第1冊，頁100中。

取代祭祀犧牲獻祭的崇拜行為，祭祀轉化為慈悲喜捨的實踐，形成佛陀與婆羅門對話的理路與溝通行動實踐的模式。⁹

佛陀對當時的各種宗教保持包容友善的態度，所有宗教的端正法，人天善法，皆可加以採納、抉發其倫理的實踐之道，以豐富本身的教法，淨化人心。這種傳統，在大乘佛教的教義中，擴大了其攝受的範圍，《大智度論》云：

佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語，微妙好語，皆出佛法中。……諸世善語，皆出佛法，善說無失，無過佛語。餘處雖有，皆無過語，一切皆是，佛法之餘。¹⁰

世間善法不盡然是佛陀親口所說，也不一定如佛陀能道盡其真實意涵，然世間善語善說，與佛法無違，皆可視為出自佛法的遺緒，共成良善的教說。

佛教將善語善說，皆視為佛法，故在與各宗教互動、對話中，必然肯定宗教所內涵的多分或全分的道德真實，以此作為宗教對話倫理的基礎。

佛陀與婆羅門教或各家外道的互動對話，有著實效主義的傾向，所謂「實效」是以解脫為目的，非指一般功利的含義。在「解脫」的共同目標下，佛教證無我到達無惑、無所取、無有漏業、無

9. 佛教與婆羅門教的會遇，呂凱文從初期佛教如何詮釋與理解梵思想，對梵思想的援用與改寫，以致於將「梵」定義為「清淨」梵行義，由此從佛教意義的梵法過渡到佛教意義的佛法。這是從佛教詮釋的問題來說明佛教對婆羅門教的「迎合」而「援用」，詮釋意識（法意）的形構與修習的歷程。這種詮釋的轉化，筆者視為發生在對話情境中的教導和詮釋，也是原始佛教和其他宗教對話的模式。參見呂凱文：《佛教典範如何轉移》，台北：新文豐出版，2014年，頁33-64。

10. 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷2，《大正藏》第25冊，頁66中。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

苦的安穩境地。證無我有一定的次第：無我正觀→厭離→解脫。這個過程或可用味、患、離作為三個實行細則，指導修行者證入無我的過程。正統婆羅門教則以「梵」為唯一的實在，梵是宇宙的創生主，是支配宇宙的原理，是解脫的終極目的，依《梵書》的教說，解脫是由於安住於「梵我」的本性而獲得的。

「我」與「無我」的對話，佛陀依實際的效驗，判定梵我論是無法達成解脫的，梵天仍是未解脫的眾生。在佛教的經文中，有著創造主梵天王懇請毗婆尸佛說法度眾生的記載：

時，梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：「唯願世尊以時說法。今此眾生塵垢微薄，諸根猛刺，有恭敬心，易可開化，畏怖後世無救之罪，能滅惡法，出生善道。」¹¹

唯願如來，普為眾生廣說深法。又此眾生根原易度……然不聞法而使喪者，不亦苦哉！今正是時，唯願世尊當為說法。¹²

梵天王勸請說法，為宗教史傳的宇宙大戲。梵天王放下宇宙創造主至高無上的身段，誠懇請求毗婆尸佛為眾生



梵天懇請佛陀說法度眾

11. 姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經卷1·大本經》，《大正藏》第1冊，頁8中。
12. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增一阿含經卷10·勸請品》，《大正藏》第2冊，頁593中。梵王勸請佛陀住世說法，亦見於隋·闍那崛多譯：《佛本行集經》，《大正藏》第3冊，頁805-806下。

說法。這段敘事一者肯認佛為解脫者，一者表述了梵天王成為請法者，唯願世尊說法度生，令眾生滅苦得樂。

從宗教對話的角度，梵天王請法乃是對宗教解脫傳統合法性地位的確認，經由理解而信解，轉而擔任佛法甚深法義的見證人和代言人。以此為原型，梵天王的角色或化為童形五髻的梵童子，為忉利天說證得涅槃的三十七道品¹³對話的呈現，以說法為平台，隨其所在，讚歎奉行。

在大乘經典中，梵天王為眾生請法的原型，轉化為佛、菩薩示現，為眾生說法：

或見諸佛現梵王身如應說法，或現帝釋身如應說法，或現護世四王身如應說法，或現大自在天身如應說法……如是諸相遍滿虛空，皆佛神通自在變現，種種奇特諸希有事。¹⁴

過去及現在，一切諸如來，具足自在力，悉於身中現。深知變化法，善能隨所應，普現無量身，於彼悉無著。帝釋梵王身，四大天王身，諸天清淨身，一切眾生身，聲聞緣覺身，如來清淨身，普現一切身，善修菩薩行。¹⁵

應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法；應以帝釋身得度者，即現帝釋身而為說法……應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法。¹⁶

13. 梵童子對忉利天說法的敘述，參見姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》卷1，《大正藏》第1冊，頁35下-36上。

14. 唐·般若譯：《大乘理趣六波羅蜜多經》卷8，《大正藏》第8冊，頁901中-下。

15. 東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經·離世間品》，《大正藏》第9冊，頁674中。

16. 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，《大正藏》第9冊，頁57上。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

為救度眾生，應眾生之意欲及其文化環境，佛、菩薩方便示現諸天神身，為眾生說法。從法身大士因應眾生機宜而任運的神通變化來看，諸天神身皆可置換為佛菩薩的示現。依此模式，佛教順應眾生心性，方便融攝世間一時的諸天梵王信仰。

佛菩薩為眾生說法，令其解脫的意願，促成佛教與諸天神教、婆羅門梵王身、四大天王身相融合，這種模式或可稱「說法模式」的對話。中村元博士即指出，日本佛教對本土的各種原始信仰極其寬容，並未將之視為異教，而是把民間信仰的諸神，當成佛菩薩的示現化身，藉此將諸神信仰與佛教調和起來。¹⁷ 這便是受「說法模式」的影響，成為佛教會通民間信仰的思惟方式。

「端正法模式」以人間善法、道德倫理為基礎，疏通宗教利益人間、淨化人心的各種面向的作為；「說法模式」以解脫為目標，方便示現教化、融合他教諸天神的信仰，以慈悲救度眾生到解脫境地為實效目標。這兩種模式，為佛教與他教的會遇，留下了宗教對話的傳統資源。

三、人間佛教的民間宗教觀

宗教對話所以能夠進行，基本上就等於承認對話之宗教的價值與意義。對話的態度至少需具備（1）對等（2）開放（3）了解三個原則。真正的對話是在平等地位、忠誠態度、開放心胸、了解的興趣中產生。¹⁸ 民間宗教不具備教主、教義、聖典等要素，若要進行「對話」，將成為弱勢或被教導、批判的一方，很難說是真誠對話的方式。

17. 參見【日】中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》，台北：淑馨出版社，1990年，頁292-293。

18. 參見莊嘉慶：《宗教交流的基礎》，台北：雅歌出版社，1997年，頁78。

在二十世紀五〇年代神佛不分的民間宗教處境中，台灣佛教界普遍存在著兩種觀點：一是「激進派」，主張徹底的「神佛分離」，要將民間信仰的神祇，徹底地從佛教寺院和佛教信仰中驅離出去；一是「溫和派」，認為民間信仰的神祇與佛菩薩未必不相容。¹⁹ 作為「正信佛教」與通常被視為迷信的民間信仰的互動，擺盪在批判與包容的二極中，所以談不上「對話」的機緣。

此中，星雲大師對民間宗教採取包容的態度：

當我的老友煮雲法師到南方澳講演，呼籲那裡的漁民要放棄媽祖信仰，轉而皈投佛教，引起當地居民反感時，我也對他這種過度護佛排神的舉動不表贊同；總覺得，「神佛同在」就好，何必表現得如此激烈呢？²⁰

星雲大師對民間宗教的思考和實際交流的經驗，從二十世紀五〇年代宜蘭弘法經驗起，至二十一世紀開初之年的成熟之論，開展出「為民間信仰定位」的思想，歷經五十多年的漫長發展過程，至此，「一面包容民間宗教，一面弘揚佛法真理」的理論架構和實踐運作成為可能。

有了解才有對話，星雲大師對民間宗教的論說散見其各種著述和演講論集，筆者謹就其成熟期的思想闡釋大師眼下的民間宗教觀。

19. 參見關正宗：《重讀台灣佛教·戰後台灣佛教（續篇）》，台北：大千出版社，2004年，頁60；程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2014年，頁435。

20. 星雲大師口述，佛光山書記室記錄：〈我與神明〉，《百年佛緣4·社緣篇2》，高雄：佛光出版社，2015年，頁84。程恭讓的研究認為，星雲大師在宜蘭弘法的階段，處理了佛教信仰與民間信仰的關係的諸多問題（宜蘭經驗），確立了星雲大師的民間宗教觀以及日後民間宗教對話的重要思考。參見氏著：《星雲大師人間佛教思想研究》，頁419-436。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向



武聖關公是佛教的護法伽藍尊者。圖為安奉於佛陀紀念館伽藍殿的關公像。
(陳碧雲/攝)

大師對民間宗教的認識，隨著其經驗的拓展，採用宗教學的方法，陳述己見。²¹歸納起來，星雲大師認為民間宗教起源於人類對自然力量的不可知，大自然充滿神祕感和恐懼感，因而產生敬畏自然的宗教。隨後民智漸開，進而走向英雄崇拜的宗教。英雄人物或如關雲長赤膽忠義、或如岳武穆盡忠報國、或如鄭成功開拓台灣、或如林默娘對漁民救苦救難，因其德顯庇護生民，由人升格為神，人們建廟奉祀，奉為神明。

崇拜神明，為民間信仰的特色。民間宗教崇奉神明，有天地、自然、山川諸神，有英雄人物轉化的功勳之神；有各行業尊奉祖師，感念其庇護和教導的行業祖師神；亦有開拓地方，德澤後世地方子民的開拓之神；各種神祇，因應人類的現實需要，有著相應人類社會的各種神祇的存在。

信仰是一種出乎本性，發乎自然的精神力。人們將信仰對象崇拜為具有神祕的、超人的力量，故對神明有所祈願、有所要求，求發財富貴、求長命百歲、求家人平安、求子嗣等，終究有貪求之心，所以求神重其靈驗。但崇奉神明，雖含有超越現實的希望與期待，亦懷有敬畏之心，舉頭三尺有神明，故重因果，遵守世間倫理，相信善惡

21. 星雲大師對民間宗教的看法，綜合性地呈現在〈佛教對神祇信仰的看法如何？〉、〈佛教對「民間宗教」的看法〉、〈我與神明〉等篇章。

有報，由此有益世道人心，淨化自心，維繫社會道德於不墜。²²

在基本的民間宗教意涵的了解下，星雲大師以佛教觀點對民間宗教的評價和交流，開顯人間佛教行者本其善巧方便，與民間信仰互動關係的智慧，並在二造之間搭造融和的方法。

民間宗教是迷信嗎？這關係到宗教信仰的定性問題。大師對「迷信」的解釋除了順從五四以來一般的漢語詞彙，「迷信」意指不科學、反理性、無根據等負面意義外，對於「迷信」給予「價值的估定」和新的意義轉換。²³ 大師承認民間宗教是「迷信」，然「迷信」意指「對自己所信仰的對象不計利害得失、全心全意地信奉」，是「不問任何原因、不計較任何條件的絕對信仰，也就是『迷信』的情操」。²⁴ 再者，「迷信」的純潔至誠的心很珍貴，迷信也有迷信的力量，如果善於運用，可以是維繫社會倫理道德的一股力量。在此，「迷信」有其正面的意義，可作為了解民間宗教信仰實踐的定位。

筆者以「信、解、行、證」來理解信仰，或可補充此一模式的詮釋。信仰可分仰信、解信、行信、證信。仰信為宗教的崇拜和超越的指向；證信則為證悟自得，「信」即「知」即「行」即「果」；解信與行信為解、行的功夫歷程。「迷信」即只有仰信和多分的行信，而無知、解的澈明之道，故以非究竟解脫的神明為信仰皈依的對象，信奉神明的主宰力量。

22. 星雲大師對民間宗教「有所求」的心和「敬畏」的心，分別在各處論說，二者須合一而觀，始可完整了解大師之意。

23. 對於「迷信」的分析，程恭讓有深入的詮釋。參見氏著《星雲大師人間佛教思想研究》，頁 437-439。

24. 參見星雲大師：〈佛教對「民間信仰」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》下冊，台北：香海文化，2008 年，頁 272。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

在信仰上，星雲大師提出著名的四種信仰形式的概念：邪信、迷信、不信、正信。「正信」比「邪信」好，「迷信」比「不信」好，比「迷信」更好的是「正信」。²⁵ 這四種信仰形式是星雲大師討論宗教問題及信仰問題的最基本理念。淺白地說，「邪信」是走錯了方向（如不信因果，有我見或斷滅見）；「不信」是沒有方向，人生無所依靠；「迷信」是走在信仰的道路上，但沒有地圖指引走到終點站，甚至也沒有設定到達終點站的目標，以為目標的道路是神明主宰的；「正信」則是依理依法，走到了終點站。「迷信」有「行」之大力，但不知如何分辨，未解其方法，也沒有走到終點站的意願或圖像，順從神明的主宰。唯有「正信」是真理的宗教，契理契機追求真理之道（如三法印、四聖諦、見性成佛、證得涅槃等）。如此說來，「迷信」已走在信仰的道路上，就宗教的信仰來說，仍有其意義與價值。

民間宗教的神祇世界存在嗎？大師依佛教的觀點，承認神祇的世界，宇宙間有精神和神性的存在，但神祇也是六道眾生之一，仍須承受業力因果、輪迴生死。²⁶ 「天道」即是民間宗教所謂的神道，神道世界存在，但具體的神祇存在嗎？譬如三太子貴為神明，祂存在嗎？神祇世界的存在，並不保證某一神祇的存在，筆者認為這是難以充分說明的問題。神祇的存在若是寂然不動，那和人間世界渺不相及，要和人間相涉的神祇須得與人的心靈相感，方顯其通感的存在樣態，由此反推，或可承認特定神祇存在。

有關信仰對象的存在問題，星雲大師轉了個彎，從信仰的主體來立論：

25. 同註 24，頁 260。

26. 同註 24，頁 278。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十四期

其實宇宙間只有一個東西，那就是我們的「心」。「心」想作佛，就是佛心；「心」想上帝，就是上帝的心；「心」想成聖成賢，就是聖賢的心……世界上的各種宗教中，包括天主教、基督教、回教、佛教等，雖然彼此信仰的對象有別，但不管是天主、上帝、阿拉、佛陀，乃至地方性的各種神祇等，其實都是信者自己心中所規劃出來的「本尊」，名稱雖有不同，意義卻是一樣。²⁷

大師在此主張，民間宗教及各大宗教信仰對象的本質乃是源自於自心自性，都是信仰者自己心中所規劃出來的「本尊」。「心中所規劃出」為何意？是「心的投射」嗎？「規劃出能滿足自己欲求的神明」，「規劃」就是欲望的投射，以滿足精神的歸依，「信仰就是規劃自己，讓自己有力量，讓我們容易到達佛的世界」。²⁸「規劃」就是方法，規劃出到達目的的方法。因此，我們可把「規劃出」理解成「體現出」，由信仰體現出佛，佛便是「本尊」，體現出各種神祇，神祇便是本尊。反向而論，因佛之感應，神祇之感應，感而遂通，棲止於心，便規劃出（體現出）「本尊」。「本尊」之說將信仰對象和自性相合為一，揭示自性乃各大宗教及民間宗教信仰的本質。

四、友誼觀下的平鋪世界——平等的多元主義

佛教傳入中土，與傳統儒道文化相激盪，衝突與融合相續互生，直至北宋，僧人平視三教，力倡「三教同歸」，晚明則有憨山

27. 星雲大師：〈佛教對「民間信仰」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》下冊，頁 311。

28. 星雲大師：〈佛教對「宗教之間」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》中冊，頁 95。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

德清主「三教一理」、「三教同源」，蕩益智旭主「三教一心」，儒、釋、道三教融合之說，幾成教界主流。

三教會通類型，依林義正教授之綜合歸納，計有：名異實同論、教異道同論、跡異理同論、本末內外主伴論、判教融攝論、殊途同歸論、萬法同源（一心）論、超越體證論等八種。²⁹ 會通是為了化解衝突，然為「求同」，是否「泯異」呢？若為求同，是以犧牲宗教自身認同或扭曲教義的正確認識、歷史的脈絡的代價來達成，那麼會通只是獨白，而非真正的對話。在歷史的脈絡中可相比附，這是「格義」，非各宗真正的原本教義。

在各種會通論中，同源的、歸納的、判教之義理高下的，皆將「心」解為「真常心」、「自性清淨心」、三教一心，心即是真常心，所異者本末、形跡罷了。這種形上的心體義，預設了佛教如來藏系的心性論，是由「心」、「性」思想的主體哲學來主導的，在（1）由心說性（2）以性說心（3）心性交徹的類型中，形上學化了各宗教義以及詮釋的角度。

星雲大師認為，「人是宗教的動物，有人的地方就有宗教。宗教信仰是發乎自然、出乎本性的精神力」。³⁰ 宗教來自於本性，是精神共同的趣向，人只要有生死，便有宗教信仰的趨力。信仰起源於人們的「心」，它的立足點正在人心的超越需求和安頓的渴望上。此處的「心」，是經驗性的「心」，乃精神動力的心，因為人皆有信仰的需求，所以「心」想作佛、「心」想上帝、「心」想聖賢，雖彼此信仰的對象有別，通感體現有異，然從「心」的角度來說，皆是人心的信仰，

29. 參見林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛教研究中心學報》第7期，台北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，2002年7月，頁185-211。

30. 同註28，頁52。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十四期

基本的立足點是平等的，乃至於信仰者心中所規劃出來的「本尊」，也不必求其同，各「本尊」皆有獨立自主的本體地位。

宗教信仰的對象存在於人「心」中，也存在於聖典的教說中。為眾生說法，乃佛存在的意義，眾生皆有佛性，皆有宗教追求的趣向，故可教導使其成就本來的自性。「說法」乃真理的宣稱，也是終極關懷的呈現，人心中所以關係到佛、神、上帝，乃因在祂們的智慧、慈悲、愛的氛圍下，教導、宣說、啟示、顯能了真理的道路，體證了終極的真理。

依佛典所說，佛陀為教化眾生，依眾生根性不同而施設各種層次的實踐法門，稱為「五乘佛法」，即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。歷代大德常以五乘佛法為基本模式，定位三教的地位。五乘佛法乃以眾生為主角，不是以終極真理為標的，故可平鋪開來，不分本末、主從、高下。依眾生之所想、所願、所能，而開顯之。因此，它是個開放性的架構，又是極有彈性的教導，得成為融攝他教的方便定位。

憨山以佛教五乘判分三教，孔子乃人乘之聖，故奉天以治人；老子乃天乘之聖，清淨無欲，離人而入天；佛陀超凡聖之聖，能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。³¹佛使人了悟本來面目，能入人天，救度眾生。若依《觀世音普門品》所說，應以何身何法得度，即現何身何法而度脫之，則孔、老皆可是佛應化之身。

星雲大師認為「五乘佛法」可以作為實踐教化的模式，將各個宗教融會其中，給予一個合理定位：

31. 參見明·德清述，福善日錄，通炯編輯：〈觀老莊影響論〉，《憨山老人夢遊全集》卷45，《卍續藏經》第73冊，頁767c。



星雲大師應嶽麓書院院長朱漢民先生之邀，以「中國文化與五乘佛法」為題講演，是史上第一位於千年學府開講的出家人。2006.03.19（陳碧雲／攝）

儒家講「三綱五常」，近於佛教持守五戒的人道思想，歸於人乘；基督教提倡「升天」、「博愛」，近於佛教修行十善的天道思想，歸於天乘；道家講「清淨無為」、「任性逍遙」，類似於佛教的聲聞、緣覺，歸於聲聞、緣覺乘；而佛教是以「出世的思想」做「入世的事業」，發菩提心才是佛教，所以歸於菩薩乘。³²

星雲大師將道家定位為聲聞、緣覺乘，與憨山將道家定位為天乘，二者有所差異，而五乘因其因眾生之教法而存在，其邊際界限亦有調整的空間。星雲大師認為，菩薩乘的佛教重菩提心，這是與其他宗教不共的特點。但依筆者之見，各乘行人依其教理修為，可類比於他教，也可有自己不共的特性，如此方可完成自宗的認同和其自主性。

從眾生的心性來論，神、佛是因眾生出乎本性的精神需求而存在的，神佛為眾生說法、教化眾生方顯其存在的正當性，神佛與眾生是互為主體的存在，信仰的對象因信仰者（眾生）主體的行為而彰顯，信仰者亦因信仰對象的慈悲回應，進入信仰的實踐歷程，得其真、善、美、聖的本質。

32. 星雲大師：〈我與神明〉，《百年佛緣 4·社緣篇 2》，頁 93。

眾生皆有佛性，或眾生皆有神聖性，所以眾生平等；人的宗教信仰出乎自然本性，所以信仰的對象不比較大小、高低、深淺，亦肯認其平等。事實上，神、佛、上帝的平等，並非單純由於信仰對象本身的平等，而是搭在信仰者身上；亦即，顯現在信仰者身上的神、佛、上帝，方是平等，這是互為主體的平等，也是「因」位的平等，不是「果」位的平等。「果」位因各宗教所宣稱的真理，方顯其特色，不失其獨立自主性。

「為眾生說法」，眾生信仰對象有別，然其信仰對象皆是為其打開真理顯能有力的「本尊」，各人心中的本尊都是最尊貴的，用星雲大師的話，「都是第一」，故其宗教世界，乃是立足在信仰的平鋪世界中，各尊其本尊，亦尊他人之本尊，不排斥他人之信仰，形成互為相關的共同體。

在宗教的相遇中，星雲大師主張各宗教的融和，融和而非混合，融和而非一源，融和而非合一，大師之意，融和乃「同中存異」，不必「異中求同」。³³

大師用淺白的話說，建立宗教的條件有三寶：教主、教義和教徒。各個宗教的教主不同；各個宗教各有教義，彼此的說法也不同。宗教的目標都是勸人為善，這是「同」；然教主和教義皆有異，故須存異，並尊重差異。教主好比爸爸，你有你的爸爸，他有他的爸爸，爸爸各個不同，不必放在一起，分辨不清；教義不能混合，也根本不必合。³⁴ 依大師之意，融和是並立而相關，並不是混同而混異。融和是各個宗教的面貌清楚不相妨礙排斥，不是面貌不清而失

33. 星雲大師口述，佛光山法堂書記室記錄：〈神明朝山聯誼會〉，《貧僧有話要說》，台北：中華佛光傳道協會，2015年，頁229。

34. 參見星雲大師：《貧僧有話要說》，頁231。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

自宗宗教認同。宗教信仰可以是平鋪的世界，實踐層次井然，共成互為主體的世界，不是混漫分際、收攝到絕對主體的一體。

星雲大師進一步說，教主、教義存異，但教徒之間可以互相往來，做朋友。³⁵朋友是平等往來的，友道相責為善，義合相知，在互相往來的理解中，各宗教信徒表現心目中最好的（第一的）宗教，發揮各宗教的特色，相互包容而認可，相互歡喜而責善，以促進宗教的了解。所以就宗教對話來說，大師成熟的想法顯然是持平等的多元主義，這也是「神明聯誼會」的理念。

五、通過宗教儀式的對話

星雲大師宣揚宗教交流乃「同中存異」，不必「異中求同」，這已修正了「五乘佛法」會通五教的模式，呈現更徹底的宗教多元論的立場。就民間宗教來說，「同中存異」表達了平等的立場和友誼的訊息。

民間宗教在「對話」的平台上，本有其根本的不足，印順法師認為「宗教」意為：

宗，指一種非常識的特殊經驗；由於這種經驗是非一般的，所以有的稱之為神秘經驗。教，是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解、奉受、奉行。如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為宗；佛因教化眾生而說法，名為教……所以，宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的。³⁶

35. 參見星雲大師：《貧僧有話要說》，頁232。

36. 印順：《我之宗教觀》，《妙雲集》下編之六，台北：正聞出版社，1987年，頁2-3。

民間宗教缺乏說法的「教」，很難在對話的平台或對話的主題上構成相對的論說。依大師的經驗和洞見，民間宗教可從信仰的角度來了解，而其對話則可從儀式節慶展開交流。宗教有儀式、意識型態、理性、結果和靈性體驗五個維度，儀式為第一維度，是其最基礎的維度。³⁷ 在宗教方面，由儀式進入宗教體驗，達到與更崇高、超越存在的連結，可說是儀式的目的。通過儀式的對話，為宗教對話展開另一種新的模式。

「神明聯誼會」在星雲大師「尊重與包容」的理念下，展現人間佛教對傳統民間信仰的開放融和，也是對民間宗教並不排斥佛教的態度伸出友誼的手。佛陀不捨眾生，當然也會接納神明，神明亦有佛性，故在平等的態度上，以「聯誼」之名，促成佛、神交流，信眾與信眾的交流，而成佛、神、人共同聯誼的景象。



佛光山住持心保和尚為神明掛佛祖牌。
2013.12.25 (陳碧雲/攝)

依筆者的觀察和參考相關的資料，「神明聯誼會」的活動流程，分作（一）迎神進場、（二）安奉神明、（三）聯誼交流、（四）午供設宴、（五）陣頭戲劇表演、（六）祈福回鑾六項。「迎神進場」，主辦方以鳴炮、施鐘鼓歡迎神明的到來，由宮廟重要幹部舉佛祖旗，宮廟主委持手爐和香，

37. 參見【英】斯蒂芬·亨特 (Stephen Hunt) 著，王修曉、林宏譯：《宗教與日常生活》，北京：中央編譯出版社，2010年。

友誼觀下的融和共生——世界神明聯誼會的宗教交流新面向

後面跟隨陣頭和神明、神轎，隨香信眾壓後。³⁸「安奉神明」，由各宮廟主委或主委雙手捧著神尊，虔誠地接受佛光山法師為神尊掛上佛祖紀念金牌，上塔剎安奉。整個現場呈現神佛並坐、神佛同在的盛大場面。「聯誼交流」，在大覺堂舉行的宗教聯誼大會，各宗教代表禮讚各自宗教的教主、神明，星雲大師為宮廟代表開示，闡發交流意義，各宮廟代表帶頭交流、溝通、聯誼。「午供設宴」，午時舉行上供儀式，供養十方諸佛、神明以及一切法界眾生。「陣頭戲劇表演」，未參加「聯誼交流」的會眾到場外觀看陣頭演出、戲劇表演。2018年以「官將首」最為吸睛。「祈福回鑾」，會眾聚集在菩提廣場，虔誠進入祈福法會現場，誦讀星雲大師的祈願文，祈求社會和諧，世界和平。法會結束後，各宮廟依序請回神明，依傳統在民間信仰神尊過爐儀式，歡送神明回家。³⁹

「神明聯誼會」創造一種宗教氛圍，佛陀紀念館有如容納各宗教神明的聖地，讓彼此進入到宗教儀式中，主辦方以各自神明之禮和宗教象徵物回應答謝，善盡聯誼交流中儀式的結合功能。儀式進行中，涼傘、淨爐、九品蓮花佛祖旗、佛祖金牌等象徵物的運用，皆以民間信仰的概念作為聯誼接引的方便，達成眾神連結交流、神佛往來的互敬互重，神佛共在的情誼，有如星雲大師的理念，尊重與包容，每個信仰的對象都是第一。

38. 詳細的敘述和宗教形式、象徵的探討，參見張聖涵：《從人間佛教脈絡詮釋「神明聯誼會」之宗教內涵》。張聖涵描述 2013-2016 年神明聯誼會的活動流程和特色，經筆者比對 108 年現場經驗皆相合。

39. 2016 年各宮廟神明起駕回鑾，肅穆靜默有序地完成退場，令蔡昌雄深為感動，讚歎為「道」的力量在當下的展演顯示，為神聖經驗的臨現。詳見蔡昌雄：〈從宗教對話到宗教參與——佛光山「神明聯誼會」新宗教多元論意涵〉，《人間佛教學報·藝文》第 11 期，高雄：佛光山人間佛教研究院，2017 年 9 月，頁 86-103。