

從宗教對話到宗教參與

— 佛光山「神明聯誼會」的新宗教多元論意涵

From Inter-religious Dialogue to Inter-religious Participation:
The Meaning of the Buddha-gods Meeting in Fo-Gaung Shan in
terms of Neo Religious Pluralism

蔡昌雄

一、前言

佛光山自 2011 年起至 2016 年的 12 月 25 日止，於佛陀紀念館舉行「神明聯誼會」迄今已歷 7 次。參與的台灣、大陸、海外宮廟及宗教團體數目逐漸增加，到 2016 年這一屆已達六百八十五個單位參與¹。根據媒體估計，2016 年與會的神明像高達二千一百八十八尊，與會信眾則達到五萬餘人²。此一由佛光山發起、由中華傳統宗教總會執行籌辦的宗教盛會，邀請對象雖然是以神道信仰的民間宗教宮廟為主，但也廣及天主教及其他世界宗教團體，其規模之大、參與的神明，宮廟數以及信眾人數之多，已打破多項世界紀錄，在可預期的未來還會持續將記錄推進到更高的境界。

所謂「外行看熱鬧，內行看門道」，佛光山發起舉辦的「神明聯誼會」，由於創意十足、熱鬧非凡，在大眾傳播媒體所引發的視聽效應，已經廣為人知，且獲得社會各界人士的讚許肯定，若說此一活動已達宗教界嘉年華會的位階並不為過。雖然對此宗教盛事背後的意義，媒體上也羅聚了各方的反應與回饋，但是宗教學術界對此宗教活動所蘊藏意涵的解讀，則仍在萌芽階段。基於此一宗教活動接近傳統民間信仰的廟會屬性，對具宗教人類學專長的俗民誌研究學者而言，乃是最

¹ 根據佛光山出版的《2016 世界神明聯誼會專刊》所刊載的參與宮廟名錄統計，至少有六百八十五家，因刊出截止日後仍持續有宮廟加入參與，未能登錄者不在此列，雖未有精確統計，但實際推估應該比現有數字更多。必須在此指出的是，歷屆「神明聯誼會」並未邀請私人宮廟參加，因此，與會者有許多歷史悠久、著名的宮廟，故信眾人數十分可觀。參見陳嘉隆編，《2016 世界神明聯誼會專刊》，高雄市：中華傳統宗教總會，2016 年 12 月，頁 29-37。

² 此處有關當日與會人數，參閱的是中時電子報的估算。

<http://www.chinatimes.com/realtimenews/20161219003234-260405>。聯網日期：2017.03.29.

具有田野探究意義的研究標的，未來活動持續舉辦，假以時日相信這方面的研究成果會陸續出現。

但是另一方面，由於「神明聯誼會」活動海納百川的創舉，以及其對人類未來宗教願景所帶來的衝擊影響至巨，因此對於此一活動在「多元文化主義」(Multi-culturalism)與「宗教多元論」(religious pluralism)當道的今日世界中，其活動意涵究竟透露出怎樣的宗教訊息，確實是一個值得宗教學界探討與省思的課題。基於此一當代宗教發展趨勢與宗教學理探討背景的考量，本文將從「宗教參與」(inter-religious participation)取代「宗教對話」(inter-religious dialogue)的角度切入，詮釋「神明聯誼會」所透露的「新宗教多元論」(Neo-religious pluralism)訊息。具體論理鋪陳將從以下五個子題逐次展開：(一)人間佛教脈絡下的神明聯誼會；(二)宗教多元論的主張與思維；(三)宗教對話的價值與侷限；(四)以參與替代/促進對話的宗教意涵；(五)神明聯誼會的宗教參與精神。本文的基本論點是：由佛光山發起、推動與舉辦的「神明聯誼會」活動，是在人間佛教(Humanistic Buddhism)的思想脈絡下進行的，從此一活動所蘊藏的宗教意涵檢視，與時下多元宗教世界中主流推動之「宗教對話」運動有所不同；該活動所展現的「宗教參與」精神基本上已重塑了「宗教多元論」的內容，本文以「新宗教多元論」(Neo-religious pluralism)稱之，其意義與內涵對世界宗教發展及當代宗教學理論，均具有高度啟發價值。

二、人間佛教脈絡下的「神明聯誼會」

人間佛教係由民國初年時期的太虛大師所倡導，經過佛光山星雲大師在台灣及世界各地超過五十年的弘傳，讓原本停留在理念與思想層次的人間佛教，開始逐步在生活實踐的各個層面落實下來，也讓人們逐漸對人間佛教的內涵有了具體認識。「佛法在世間，不離世間覺。」在星雲大師對人間佛教意涵各種善巧方便的闡釋背後，他想要表達的一個基本思想是：「人間佛教乃佛陀本懷。」³這句話的意涵與層次雖然極為豐富，然而卻根本地彰顯出了佛教作為一個以人的覺醒為核心訴求之宗教的人本特質(humanistic nature)。因此，佛教其餘的人間性格或特

³ 有關此一論題的闡釋，參見：星雲大師口述，妙廣法師等紀錄，《人間佛教—佛陀本懷》，高雄市：佛光文化出版，2016年5月，頁6-139。

質就只是從這個人本的立場所衍生出來的應用罷了。當然在這個延伸發展的人間佛教脈絡裡，有許多需要進一步釐清的爭議課題。比如，人間佛教的世俗化傾向如何可以平衡地維繫其超越性於不墜？便是一個重要卻棘手的議題。不過，在本文所要探討的「神明聯誼會」課題上，主要涉及的人間佛教思想脈絡，乃是佛教與民間信仰以及其他宗教之間的關係。

關於佛教與民間信仰思想的關係方面，程恭讓在《星雲大師人間佛教思想研究》一書中有專文闡述。他從星雲大師一生弘法行持與思想講話紀錄中，提煉出大師對民間信仰思想的兩種思路：一種是以「正信佛法」作為本位的思想路向，另一種是在肯定「正信佛教」地位之餘，更加包容與觀照民間信仰於利益世道人心的正面力量⁴。這兩種思路看似不完全相同，但是本研究認為，星雲大師在其闡述人間佛教要義時所論及的「平等」思想⁵，正是他在人間佛教脈絡下對待民間信仰的思想態度與作法的關鍵所在，也是探討「神明聯誼會」之現代宗教意涵的思想基礎。

星雲大師闡述佛教平等觀的論說散見其各種著述，俯拾即是。他認為平等觀是佛教最殊勝的教義之一。在此教義引導下，他不僅談論女男平等，也論及生死的平等，並且認為平等尊重即能了生脫死。從星雲大師的人間佛教思想體系觀之，此一平等觀的精義，並非只是齊頭式的平等，而是在承認彼此差異的情況下，能夠相互涵容包攝地學習與尊重，去成就人間生活的踏實意義。這樣的平等觀亦體現在其對待民間信仰的態度上，這可以從星雲大師本人對「神明聯誼會」的宗旨與精神所作的闡述內容中得到印證⁶。

佛光山對待民間宮廟的態度向來自由開放，早年即有一些信徒聲稱受到神明指示，抬著他們的神明來到佛光大雄寶殿拜佛⁷。而彰顯其對包括民間信仰在內之各宗教抱持平等觀最具代表性的論述，乃是他認為宗教並不需要「異中求同」，而是要「同中存異」的主張⁸。這就意味著，各宗教之間並沒有誰同化誰的問題，也不用以虛與委蛇的方式談論一些彼此精神相通的高尚言論，但骨子裡仍然是各

⁴ 前揭書，頁 131-133。

⁵ 程恭讓，《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄市：佛光文化，2014 年 12 月，頁 418-518。

⁶ 星雲大師，《貧僧有話要說》，台北市：福報文化，2015 年 6 月，頁 229-240。

⁷ 前揭書，頁 234-235。

⁸ 前揭書，頁 229。

自堅持自己的宗教才是最好的，甚至暗自詆毀其他宗教的價值。大師在此所明示的「同中存異」原則，其實就是在說明各個宗教的絕對平等性，都是各自信徒心目中最好的宗教，鼓勵其發揮各自宗教的特色，這不正是海納百川、百花齊放的平等觀的表現，也正是人間佛教脈絡下「神明聯誼會」運行的背後指導原則。「神明聯誼會」這個以平等原則與不同宗教之間互動交流的宗教範例，其實與目前多元文化世界中的宗教多元論的主張多有契合之處，因此本文將其納入此宗教學理的視域中來加以詮釋，一方面從宗教多元論的角度闡明「神明聯誼會」的宗教意涵，另一方面也將汲取「神明聯誼會」活動中的創見，反饋匯入當代宗教多元論的討論脈絡中，賦予時代新意義。

三、宗教多元論的主張與思維

宗教多元論(*religious pluralism*)在當代的宗教哲學領域中被提出，以及獲得進一步的發展，似乎是一個不可避免的趨勢。基於勢不可擋的全球化(*globalization*)發展，各種文化與宗教之間的密切接觸與互動，讓人們徹底體會到如果各個宗教之間不能進行更多的對話以促進了解，則宗教之間的暴力、衝突、甚至慘烈的戰爭，將會再度成為人類必須面對的噩運現實。為了力挽狂瀾，各宗教的領袖及宗教學家因此對於宗教之間的和平對話寄予厚望，許多關於宗教對話的運動及論述，也就應運而生。廣義而言，宗教對話包括兩大類：第一類是各宗教之間的對話(*inter-religious dialogue*)，第二類是宗教與世俗社會之間的對話(*intra-religious dialogue*)。後者是導因於當代的「宗教世俗化」(*religious secularization*)影響，現今有愈來愈多人以非宗教的身分認同現身，例如，以 2013 年英國的調查統計為例，已約有 38% 的人士選擇無宗教(*non-religions*)，若加上非基督宗教的選擇者，其實已超越基督宗教的 41%⁹，故而產生在宗教團體與非宗教的文化團體之間進行對話的需要。

在當代宗教哲學的領域中，加拿大神學家郎尼根(Bernard J. F. Lonergan, 1904-1984)以及英國宗教哲學家約翰·希克(*John Hick*)的宗教多元論的論述，是非常有代表性的兩位。其中，郎尼根提供了四種神學定義：第一、研究神及其相

⁹ Linda Woodhead, *Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example*, *Society*, 2016, 53: pp. 41-46.

關事物的傳統神學；第二、研究耶穌基督傳遞天主恩寵的傳統神學；第三、透過宗教傳遞天主恩寵的神學；第四、透過文化脈絡傳遞天主恩寵的神學¹⁰。朗尼根認識到當代多元文化的背景已是神學傳播的現實生態，因此他的四種神學定義等於是為神學的歷史演變提供了架構，同時也為當代宗教交談提供了文化脈絡的意識。此外，郎尼根的宗教多元論也演示了宗教對話需在各個層面進行辯證的意涵，對於當代宗教對話具有實質的促進意義。

在本文探討主題的研究脈絡下，約翰希克對宗教多元論的哲學論證，則更具有闡明義理的參考價值。首先，約翰希克從宗教多元論的假設有其必要性這一點開始進行論證¹¹。希克認為，宗教因體驗而相信，並以此基礎而生活。在信仰中人們會確立自己的實在本質，且在日後的經驗裡不斷的去發展、修正與擴大這個真實本質。這在單一宗教信仰傳統的情況下沒有問題，因為信仰與經驗的意向對象(intentional object)是同一的，但是在當今世界宗教的格局中，卻存在著如此眾多不同的人格神與非人格的終極實在。對於人格神，希克除了羅列龐大到令人目不暇給的世界神祇清單之外，並追問說：我們怎麼來看待這些神祇呢？祂們都存在嗎？對於一神信仰者而言，這些人格神的存在是否有根本的矛盾？而對於非人格的終極實在，希克則舉出梵、法身、涅槃、空性、道，並追問說：極樂的、普遍的、也是所有人自我核心的梵的意識，如何也是空的、非存有的與虛無的呢？終極實體為何既可以是道，也是永恆的法身與佛性？它為何也可以是人格神？非人格神與人格神之間是否存在著位階之分？

前述的系列疑問，導致任何宗教傳統中的人都不能合理的宣稱，他自身的宗教經驗形式是真實的，或者他自身所屬傳統的宗教經驗形式是真實的。面對這樣的本體論與認識論困境，宗教經驗的表述有可能被解讀為全是虛妄的，認為它們只不過是言說者自身所喜愛的特殊形式罷了。前者是懷疑論的觀點，而後者則是教條式的觀點。希克的宗教多元論立場則拋棄了前兩種觀點，而提出其「後軸心信仰」(post-axial faith)論。他認為有一個超越我們所有視見的神聖終極實體，而信仰則是「透過與此神聖終極實體的關係所構成的經驗、構想與生活。」¹²至此，

¹⁰ Lonergan, Bernard J. F. *Dimensions of Meaning*, F. E. Crowe and Robert M. Doran (ed.), *Collection*, Toronto: University of Toronto Press, 1967, pp. 232-246.

¹¹ John H. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, pp. 233-236.

¹² *Ibid.*, p. 236.

希克是以區隔「終極實在」(Ultimate Reality)及「人所體驗的實在」(experienced realities)的概念，來處理這個本體論與認識論的課題¹³。他甚至援引康德與聖多瑪斯的論證來協助破解這個終極實在的認識難題。由於本文的主旨只是在介紹希克宗教多元論的基本立場與問題意識，並不在於深入討論其中的哲學思辨問題，因此就省略他分析康德認識論與聖多瑪斯論證的部分，而直接來檢視希克此一宗教多元論立場的宗教哲學意涵。

當希克援引康德認識論與聖多瑪斯論證，將「終極實在」與「人所體驗的實在」在概念上加以區隔開來後，便從認識論上提供了宗教多元論的基礎。換句話說，因為康德哲學將事物區分為本體(noumenon)與現象(phenomenon)兩個層次，而人無法認識本體自身，只能接觸到其現象的層次；同理，由於宗教的終極實在永遠逸出人的認識範圍之外，人所能把握的僅是現象層次的體驗實在，因此宗教實在的客體必然是多元的，當然也不是究竟的。在終極實在不可得、僅有多元經驗為實的前提下，關於多元宗教終極實在的論述，不同個人與宗教傳統之間最具建設性的溝通方式便是交談對話，因為沒有任何個人及宗教傳統能夠代表最後的真實，充其量都只能掌握部分的真實，所以宗教對話與交流便具有促進彼此了解與豐富經驗的積極價值。這也是為何在實務上，促進宗教對話一直是世界各宗教領袖的重要任務，成為與宗教多元論共生並存的普遍現象。

四、宗教對話的價值與侷限

承前所述，宗教多元論對宗教終極實在的認識論方式，確實能在實務上為宗教對話的必要性與可行性提供知識上的有力佐證。然而，從近代世界宗教歷史發展的角度觀看，宗教對話的開啟其實是先始於西方帝國主義與殖民主義的衰敗，繼而是全球化的浪潮席捲，讓原本以傳教為目的的基督宗教，逐漸改以務實的態度認識非西方的宗教傳統。宗教對話即是自由派基督徒(liberal Christians)落實此一交流任務的主要活動方式，其目的在於能夠轉換彼此的宗教立場，相互了解對方的宗教價值，以及培養包容多元差異的文化精神等。這個宗教對話的目標崇高，在現實上未必能夠實現，而且剛開始時進行的方式頗有流於膚淺之感，但是對於許多對峙已久、暴力衝突不斷的宗教團體就頗有需要，例如，以色列與巴勒斯坦

¹³ Ibid., p. 237-240

兩者之間的宗教對話¹⁴，或是回應中非剛果地區戰爭暴亂所成立的第一個宗教對話和平促進組織¹⁵，乃至於在複雜的巴爾幹半島政經糾結中進行宗教對話¹⁶，就是頗具意義的舉措，至少可以和緩緊張情勢，帶來和平的曙光。

雖然這一類的宗教對話具有和平促進之功，但因為是長期歷史誤解積怨造成種族、社群與宗教之間的隔閡與衝突，所以此處的宗教對話只能算是緩解立即的災難，但是根深柢固地存在於各宗教團體之間的偏見與誤解，則需要持續更深入的宗教對話活動才有希望解套。從文獻上檢視，近年來這一類的宗教對話研究顯現出以下的趨勢：第一、基督宗教推動宗教對話的不同宗教聯盟彼此開始合作並進行對話交流¹⁷；第二、在進行宗教對話的同時，開始進入如社會正義實質問題的比較觀點探索¹⁸；第三、開始意識到造成宗教對話障礙的宗教經驗問題¹⁹；第四、在宗教對話的難題經驗中開發注入神學思考的資源²⁰。

隨著宗教對話運動在全球的日益開展，研究宗教對話的學者已能逐漸看見，現有宗教對話形式與內涵的表淺不足與侷限性。根據 Volker Kuster 的觀點，若依傳教(mission)與對話(dialogue)兩個標準來加以分類，宗教對話可以分成四種形式：(一)對話即是傳教(dialogue is mission)；(二)對話而不傳教(dialogue instead of mission)；(三)傳教之餘對話(dialogue besides mission)；(四)既對話也傳教(dialogue and mission)²¹。在這些宗教對話形式中，第一種形式因為抱著傳教之心，所以很難轉換立場進入對方的宗教內涵中探索認識，只能算是表淺的對話；第二種形式

¹⁴ Ron Konish, *The Other Peace Process: Inter-Religious Dialogue in the Service of Peace in Israel and Palestine*, adapted from an essays in *Coexistence and Reconciliation in Israel-Voices for Interreligious Dialogue, a Collection of Essays by Jews, Christians, and Muslims from Israel and Palestine*, edited by Ron Konish, Paulist Press, 2015, *Palestine-Israel Journal*, pp. 88-94.

¹⁵ Mutombo Nkulu-N'Sengha, *From Philadelphia to Kamina: Bumuntu Interreligious Dialogue in the Heart of Africa*, *Journal of Ecumenical Studies*, 50:1, Winter, 2015, pp. 174-181.

¹⁶ Ina Merdjanova, *Overhauling Interreligious Dialogue for Peacebuilding*, *Occasional Paper on Religion in Eastern Europe*, January 2016, XXXVI, 1, pp. 26-33.

¹⁷ Edmund Kee-Fook Chia, *Inter-religious Dialogue in EG, TTL, and CTC*, *International Review of Mission*, World Council of Churches, 2015, pp. 268-277.

¹⁸ Lai Pan-chiu, *Inter-religious Dialogue and Social Justice: Cobb's Wesleyan Process Theology in East Asian Perspective*, *Asia Journal of Theology*, pp. 82-102.

¹⁹ John R. Friday, *Problems and Possibilities of Religious Experience as a Category for Inter-Religious Dialogue: Intimations from Newman and Lonergan*, *The Heythrop Journal*, 2013, pp.796-812.

²⁰ 有關這方面的主題論文有許多，以下三篇僅是代表範例：Ambrose Mong Ih-Ren, *Approaches to Inter-faith Dialogue: Trinitarian Theology and Multiple Religious Belonging*, *Asia Journal of Theology*, pp. 285-311. Stanko Jambrek, *Christian Witness in a Multi-Religious World in the Light of God's Word*, *KAIROS - Evangelical Journal of Theology / Vol. VIII (2014), No. 2*, pp. 187-215. Jonathan Magonet, *The Growth of Interfaith Dialogue*, *European Judaism*, Volume 48, Number 2, Autumn 2015: 38-45

²¹ Volker Kuster, *Who, with Whom, about What? Exploring the Landscape of Inter-Religious Dialogue*, *Exchange*, 33.1, 2004, pp. 77-78.

雖然不預設傳教立場，較不易出現對話的障礙，但是因為沒有涉入宗教內涵問題，所以根本不可能觸及深度經驗；第三種傳教之餘對話的方式，是在肯定自身宗教立場的前提下進行對話，既有立場，也有包容，可開展相當的深度；第四種既對話也傳教的方式，是以對話為前提來進行傳教，因為態度開放又不失立場，可以說是最具有開展性的一種宗教對話形式。換句話說，宗教對話的深度與其定位息息相關。Kuster 更進一步依形式與內容區分出三種對話：(一)社區居民的生活對話(dialogue of life)；(二)學者之間的頭腦對話(dialogue of the mind)；(三)神秘家的心靈的對話(dialogue of the heart)²²。原則上，每一種對話都有其交流意義，但也因為觸及的經驗程度不同，而有深淺之別。

從以上的討論可以知道，宗教對話固然是當今多元文化世界格局中，消除宗教藩籬、促進了解與和諧的起步，但是在對話的過程中，也會遇到經驗深入的難題與困境，而突顯出宗教對話的侷限性。關於此一宗教對話的侷限性，Marianne Moyaert 提出了所謂「宗教的不可轉譯性」(untranslatability of religions)來加以解釋²³。提出此一立場的，乃是強調宗教身分認同(identity)且反對宗教多元論的「後自由主義殊相論」(post-liberalist particularism)。David Nah 並不完全贊同這個立場，但是他對於前述希克的宗教多元論學說提出的主要批評，就是認為那是從基督宗教自身的特殊性加以詮釋解讀而推導出的結論²⁴。要言之，Nah 雖然同意多元文化處境下宗教多元論有其存在的必要性，但是絕不能以犧牲自身認同或扭曲歷史正確認識的代價來達成。針對此一限制，有學者倡議從宗教人類學的「超自然」(supernatural)概念切入，促進宗教對話的內涵²⁵；也有宗教心理學者更進一步提出了宗教多元性的心理學，呼籲要從「宗教之間的對話」(intra-religious dialogue)轉向「心靈之間的真實」(intra-psychic reality)進行探索。但不論是哪一種思路，其實都指出了當前宗教對話的形式、格局與內涵，都有朝深化宗教經驗的方向突破改進的必要。

²² Ibid., pp. 78-79.

²³ Marianne Moyaert, The (Un-) translatability of Religions? Ricoeurs Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue, *Exchange* 37, 2008, pp. 337-364.

²⁴ David S. Nah, *Christian Theology and Religious Pluralism: A Critical Evaluation of John Hick*. Eugene, OR: Pickwick Publications (Wipf & Stock), 2012.

²⁵ Thomas Raverty, Starting with the supernatural: Implications for method, comparison, and communication in religious anthropology and inter-religious dialogue, *Anthropological Forum*, Vol. 13, No. 2, 2003, pp. 187-194.

五、以參與替代/促進對話的宗教意涵

既然宗教對話反映了全球化時代的需求，但是又存在著根本的侷限性，於是朝向宗教經驗深化的方向改進現有的宗教對話方式，便有其必要性。然而，這改革的一步究竟應該如何跨出？本文作者認為，首先在概念上應以「宗教之間的參與」(inter-religious participation)來替代現有「宗教之間的對話」(inter-religious dialogue)，然後進一步在實踐上以「宗教參與」促進「宗教對話」、豐富其內涵及提升其品質。要說明這個道理，吾人需先回歸到宗教對話需求產生的原初處境來檢視。讓我們設想，分屬任何兩個不同宗教傳統的團體或個人，當他們相遇互動時，彼此之間必然會產生不能相互理解對方經驗與教義的情況，而且這兩項層次的困惑又會相互纏繞，增強或加深彼此的隔閡距離。目前宗教對話方案提出的解方策略似乎是，先呼籲彼此退讓一步，不要堅持各自的絕對教義，而是透過交談對話的方式來促進彼此的了解。然而，根據前述的學理引證與分析，我們可以推知，善意精神、表面和諧以及對各自宗教系統周邊環節的更多了解，並不能達到鬆軟教義堅持、消弭宗教衝突的理想目的，因為真正核心的問題並未觸碰，各自對己身教義與對方教義的理解都仍停留在原先的層次，而一旦碰觸，則又走入激烈碰撞與爭鬥的老路上去，無法脫困。

那麼我們究竟應該如何來改善這樣的困境呢？本文作者的立場是，除非雙方能夠創造一種宗教氛圍或環境，讓彼此參與進入對方的宗教情境中去，也就是如美諺俗話所說的—「去穿別人的鞋子」，讓身心體驗產生根本的改變，否則只停留在思想語言層次上的宗教對話，是無法帶出心靈之間宗教經驗的變化的，自然也就無法達成原先期待的宗教和平理想目標。不能帶動根本宗教經驗改變的宗教對話，充其量只是形塑了宗教多元化的表面現象，實質上各宗教之間的壁壘甚至可能因為表面的和諧而更加鞏固，因此也就無法帶出宗教轉化的經驗來。

經驗先於語言思想，以及任何宗教經驗皆有其生理基礎，早已是各大宗教傳統以及當代宗教心理學研究所熟知的道理。具體而言，身心之間的關係究竟如何，哲學與科學迄今尚無定論，但是各大宗教傳統早已認識到身體的條件對心理或精神靈性狀態具有重大影響。因此，心靈的鍛鍊法通常便包括對身體的直接訓練。例如，採取特定姿勢、剝奪睡眠或飲食、以及其他使身體不適的方式(倒立、金

雞獨立)或控制呼吸等，不一而足。此外，正常的身體機能也是宗教經驗產生的基礎。許多宗教儀式或修行便是設計用來吸引感官的注意與反應的，特別是眼睛與耳朵的功能。宗教儀式也需要身體的積極參與，如跪、坐、站、觸摸聖物、以臉貼地、跳聖舞、繞行聖廟等都是儀式需要身體參與的常見例證。

這些身體的動作在運動感覺(kinesthetic)與平衡(equilibratory)方面所啟動之生理覺受，與個人接受宗教價值、觀念、信仰及情感的傾向密切相關。因此，宗教經驗的發生必然以生理基礎為前提。許多宗教心理學家皆支持這個立場，例如以實證研究為取向的心理學家認為，生理學必須包括在宗教心理學的研究之內；留巴(Leuba)主張研究倫理學的生理心理學(psychophysiology of ethics)；德國宗教心理學先驅沃博勒德特(Gustav Vorbrodt)主張歷史神學應被生物心理學(psychobiology)所取代等皆是²⁶。

因此，並不是宗教對話不應進行，而是應以更根本的宗教參與概念來引導宗教對話；也就是說，宗教對話只是宗教參與的一種表淺形式或起點，它的理想目標的完成應該要導向更為深入的宗教經驗參與才行。人一旦要參與事務或活動，就必須啟動身體、展開行動，而不會只停留在語言思想的層次，這時才有機會觸及宗教經驗，也才有機會帶來轉化。古來各大宗教傳統都明白這個道理，也都在實踐這個道理，在今日宗教多元化的處境中，這個道理依然適用，只是其適用範圍從個別宗教自身內部轉移到各個宗教之間罷了。有了這樣的認識，我們便能了解以宗教參與替代宗教對話的概念，來探討當今宗教多元論的意涵，乃是回歸宗教原初精神的思考策略，其具體作法的展演將可解除宗教對話的先天侷限性，賦予宗教多元論嶄新意涵，本文稱之為「新宗教多元論」(Neo-religious pluralism)。

六、「神明聯誼會」的宗教參與精神

本文所探討的佛光山「神明聯誼會」活動，在本質上是一個包含宗教對話形式在內的宗教參與活動。因為在當日舉行活動的佛陀紀念館，其內館的會場中確實有來自世界各地及台灣各宮廟的代表齊聚一堂，舉行由中華傳統宗教總會所主持的代表大會，主要有台灣各宮廟代表、大陸宮廟代表及世界其他地區教會代表

²⁶ David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic & Contemporary*, 2nd edition, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1997, pp.49-116.

的致詞，除了表達各自的宗教信念之外，也表達對於其他宗教的祝福，以及神明聯誼大會的期許。這無疑是一種宗教對話的形式，直接以言說進行溝通，代表制式宗教之間的官方立場交流。表面上，它在整個活動場地的最內圍進行，堪稱「高峰聯誼會」，然而究其實質以及從整個現場活動的安排考察，它只是神明聯誼的人間發言會場紀錄而已。因為當日朝山各宮廟神明尊像在會場的齊聚、陣頭在廣場上的多采表演，以及來自四面八方幾萬信眾的虔誠參與，才是活動的主體與大部分的活動內容。從當日熱鬧的活動氛圍、現場莊重崇隆的神明禮敬儀式，以及各方參與者具豐富意義的肢體與言語交談觀之，這無疑是一場結合佛道民間信仰及世界宗教的一場嘉年華盛會。其本質是由各個宮廟神明及信徒朝山拜佛而促成的神明聯誼活動，但其實就是一場超大型的地方「廟會」活動，差別只是在於這已非一宮一廟的廟會，也不只是各宮廟廟會的總和集結，神明來到佛陀紀念館朝山的象徵意義，就是個神明與佛祖的相會遇，也是神道及佛教信徒的宗教交流。

整個活動因為是由宗教儀式引導串聯結合而成的，所以儘管現場熱鬧非凡、人聲鼎沸，但是將眾神與眾人匯聚的宗教儀式力量，卻是無言的、靜默的。這個來自宗教儀式的巨大超個人力量的展現，最令人肅然起敬與感動的時刻，便是在數量龐大的各宮廟神明起駕回鑾之際，竟能逐次散去而且如此無聲有序的完成退場。這乃是「道」的力量在當下的展演顯示，乃是超越世間各宗教人我分際藩籬的神聖經驗的臨現(presence)，宗教的世俗性格於是得以被提升、被超越，參與的信徒也因當場的雨露施法，而默默地聆聽受教。因為這是朝山及各宮廟神明引領的宗教儀式所促成的宗教活動，所以它是由不同信仰的信徒之間參與而凝聚出來的，是一場不具有宗教對話形式的宗教對話，而實質上則是一場意義無窮、無限多邊的宗教對話。

從以上對「神明聯誼會」所展現的宗教參與精神，以及它所促成的豐富宗教對話內涵可以看出，在當代多元文化世界中，以一種「新宗教多元論」的眼光來看待不同宗教之間互動可能形式的雛型已然浮現，那就是以宗教參與替代宗教對話，進而以宗教參與促進及豐富宗教對話內涵的作法。雖然佛教與神道民間信仰因為具有不少可以相容的宗教元素，以及在中國社會文化歷史的長期演化進程中已粗具對話融合的條件，使得舉辦宗教參與的活動在現實上比在其他世界宗教之

間舉辦的困難性較低，但重點是事在人為的精神，以及願意採取具備宗教體驗意義的宗教參與來替代浮淺表面的宗教對話的創意，凡此皆具備當代宗教學意義上的參考價值。

七、結語

本文作者認為，整體而言，已持續舉辦七屆的佛光山「神明聯誼會」，其在宗教活動上所展現的有容乃大及充滿創意的精神，對於已成當代宗教學界主流的「多元宗教論」所倡議的宗教對話運動，提供了一個相當具有省思與參考價值的宗教對話新模式，也就是一種以宗教參與為主軸，推動世界各宗教之間進行宗教對話的可能性。這個本文稱之為「新宗教多元論」的主張，雖然其內在理路的嚴謹性以及實務應用上的彈性，仍有後續議論及思辨的空間，然而它回歸宗教體驗與儀式精神的作法，在解除當今世界宗教對話流於形式的侷限性，以及促進實質宗教交流與教化人心上的貢獻，是絕對無庸置疑的。

就本文探究處理的主題而言，有兩項具體結論：第一、在「神明聯誼會」的人間佛教脈絡這個線索上，星雲大師的佛教平等觀以及「同中存異」對待多元宗教的精神，乃是成就此一具有高度宗教參與意義活動的主因；第二、就神明聯誼會對當代宗教多元論的啟發意義而言，「神明聯誼會」所展現的宗教參與特質，可為當代宗教對話運動內含的限制性，提供一種理論突破的實踐範例，形成一個以宗教參與為主軸的宗教對話新範式，以及朝向新宗教多元論的論述開展。不過由於本文篇幅所限，在這兩個方向上所獲得的初步看法，仍有後續研究進一步探索充實的空間。譬如，神明聯誼會的宗教參與可以如何改變神佛不同信仰者的宗教經驗？以及此一轉化的宗教經驗可以如何促進人間佛教與民間神道信仰之間的宗教對話與理解？這些都是後續極具探討價值的課題，也是蘊含佛光山「神明聯誼會」對人間佛教及當代宗教學理潛在貢獻的所在。