

# 民間信仰「合緣共振」與「含混多義」的思維模式

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

## 一、前 言

中國文化在歷史的發展過程中從來就不是單一，而是多元並舉的，就其精神的心靈體驗也是百家爭鳴，各自傳承與發揚，且經常地相互交流與整合，形成了大雜燴的複雜體系。此體系實際上是由許多不同層次的文化系統組合而成的，是長期縱向、橫向交織互補而構成的有機整體（註 1），提供了許多不同面向的傳統文化形式。

過去對中國文化的探討與理解，大多偏向於知識理性的思維傳統，是以少數精英的上層建構，追究其高層次的心靈活動，偏重在形而上終極實體的體驗與發明上，提昇到超越面的理想文化，展現出各種豐富的抽象論理系統。不可諱言，上層建構是中國文化最寶貴的精神系統與思想結晶，長期的傳承與發揚，且經由各種傳播的管道散佈於民眾的生活傳統之中。問題是民眾如何將上層建構的文化樣式，進行現實生活的凝聚與實踐呢？上層建構與下層民眾之間在文化心靈上是如何接合的呢？這個問題很重要，涉及到中國文化具體實踐的回應系統，從形上的抽象思維貫通為形下的具象行為，二者之間未必是完全黏合，可能存在著更迭、變異與混合的過程。可是這方面研究卻極為稀少，對民眾心靈世界的理解相當有限，以及忽略了生活傳統下所展現出來的生存理性，誤以為民眾在信仰層次上是愚昧與低下的。

「民間信仰」是民眾世代傳承下的觀念系統，是長期生活實踐下的精神現象，是社會活動中派生出來的心靈活動（註 2），是求生過程中的主導性意識

活動，是民眾在各種文化傳承下的心靈建構，是集體智力自發地整合與加工而成，在世代的積累中固定下來的思維定勢與行為模式。其思想的完成與擴充不是全般地繼承了上層建構的文化傳統，而是扣緊在人們現實的社會需要與心理需要，經過眾人的心血長期地灌溉而成，是在民眾的集體經驗下所發展出來的認知與實踐系統，保留了其自身特殊的心靈活動模式，其主要特徵有二，即「合緣共振」與「含混多義」，能將其接收到的各種文化訊息進行創造性的組合，建構出滿足生存需求的自主性精神活動領域。

## 二、合緣共振

漫長的歷史歲月，多元的價值文明，上層建構的豐富性與下層整合的多樣化，導致民眾在生活過程中背負著過重的文化包袱。若學術界只關心到豐富的上層建構，把一切的關懷僅投注於中國哲學現代化的出路，未必能真正理解民眾生活的調適與轉化問題（註 3）。民眾的思維模式雖然與上層建構的主體價值系統有著相互薰陶與滋潤的作用關係，但是彼此間不是全盤連貫的，各自有其動態的價值取向，不應該以等量的方式一體視之。上層建構的觀念系統或許支配了下層民眾的行為規範，但是在生活的過程中有其自身的傳統理性，是跟隨著不同時代的生態環境而不斷地調整（註 4）。

民眾生活經驗累積出來的「民間信仰」，實際上也是一套形而上學的觀念系統，是民眾在信仰領域上的精神活動，是綜合了各種流傳下來的上層建構進行加工後的成果，為民眾提供了生活依據的宇宙圖式與生存模式，作為人際活動的精神支柱與行動指南。民間信仰與上層建構最大的不同，在於其自發性上，精神活動是自由地成型發展，形成了不成文的形而上學。上層結構的成文形而上學如何被轉為民眾不成文的形而上學呢？所謂「不成文」是相對於「成文」而言，缺乏嚴謹觀念的哲理體系，非系統化的學說建構，而是生活意識的動態重組，可以隨時多樣組合與調整，是集體自發地創作加工，可以隨著時代的變革不斷地自我更新，仰賴民眾集體心靈的創造能量，建立可以讓生活重新平衡的信仰系統。

民眾生活的精神內涵基本上還是依附於上層建構，但是上層建構也不是單一的，而是多重的累積與並存，各種價值觀念能在同一個生態環境生存與流傳，各自有其精神教化的作用，而民眾是被迫地照單全收呢？還是有其對待外界信息的

特有心靈創造模式？其實，民眾的生活傳統也是有機的整體系統，是經過長期心靈作用的凝聚與固化，是集體文化意識的延續與沿傳，表達了民眾共同生存的需要與對應的智慧。民眾的這種心靈作用的最大特徵，或許可以稱為「合緣共振」，是各種上層建構在現實生態環境交織而成的文化現象，是民眾生活網絡下互補而成的價值理念與實踐系統。

「合緣共振」的作用模式，是建立在「合流共生」的生態環境下。「合流共生」是華人社會文化交合的寫實狀態，自古以來各種文化傳統原本就以並立共存的方式相互綜合與凝聚。周代以前是多氏族並立的局面（註 5），周代以後則是多文化共存的場景（註 6）。其中或許有主流與非主流之別，經由長期的交錯流傳，大致上還是維持著文化的合流共生，各自有其實踐的場域，在同一個生態環境下共生共榮。傳統社會民眾對文化有相當強的包容力，這一點唐君毅特別強調，指出中國古代民族具有著「凝合意識」，說明中國民族在各種文化意識的凝合力量上遠勝於其他民族，民族的複雜性與文化的複雜性是不成問題的，因為彼此能夠互相融凝（註 7）。

「合流共生」是各種文化意識的自然重疊現象，「合緣共振」則是人們有意識的文化整合與創造，進行各種異文化的融凝作用。上層建構表面看起來好像是直接地會集到下層社會，導致文化系統的龐雜性與多樣性，同時流傳著多重操作的價值典範。「合流共生」是用來說明傳統社會這種多元紛歧的意義詮釋世界，問題是如何多樣卻能合流，紛歧卻能共生呢？這正是漢民族包容性格下的文化雅量，以「合緣共振」的心靈創造能量，讓各種信仰系統彼此能夠隨宜附會與相互雜用，進行世俗化的大整合，產生了精緻的社會適應性，以新的文化面貌，來爭取更多民眾的認同與奉行。

民間信仰即是社會各種文化意識「合緣共振」下的產物，是以民眾生存的主體需要為基本核心，進行人類各種精神活動的再組合與再創造，將上層建構的形上體系重新納入到生活經驗上再消化與再吸收。如此，民眾對於各種上層建構是採兼容並蓄的方式，由心靈進行情感的體驗共塑其終極世界的遠景，發展出其內在規律性的形而上學系統。民間信仰不是雜亂無章的，不是隨意拼湊的，而是心靈精神活動的再組織，有著主體需要的深層動因，這種動因的主要內涵，即為「合緣」與「共振」，是觀念與情感的有機整合，建構出內在統一的特有文化形式。

所謂「合緣」，是指主體的價值選擇，回到民眾自身體驗的宇宙圖式中，從其既有的價值觀念與精神系統，來與上層建構的形上體系相交接，合緣者留，不合緣者去，有著主動的選擇性與調適性。一般人習慣將傳統社會稱之為「三教社會」，意指同時在三種教化系統之下的社會。問題是那三教呢？常見的是儒釋道三教之說，這仍從上層建構的思想層面來說，若從民眾的文化立場來看，應該是古老的天命信仰與佛教、道教等信仰系統的重新組合，而儒家、道家、陰陽家等思想傳統，與古老的天命信仰早就相互交流與互通了（註 8）。當然，民間流傳的教化系統不只三種，三教只是總體的概說，各種教化體系要能在社會存活下去，其最基本的條件，就必須與古老的天命信仰相合緣。

何謂古老的天命信仰呢？有些學者稱為中國原始宗教，實際是先民長期生活經驗下精神體驗的累積，由簡陋到精緻，由零星到系統，是自發與自覺而成的信仰體系，大約在周代以前，就已有著各式各樣崇拜的對象，以及事奉鬼神的儀式與祭典（註 9）。儒家、道家、陰陽家等思想建構，與古代天命信仰有著淵源傳承的關係，彼此在觀念系統的表述上是一脈相通的，張光直指出中國文明是一種連續性的文明，連續著古代薩滿式的文明，主要就建立在天、地、人、神的溝通上，發展出天人相通的宇宙觀，整個文明體系延續史前流傳下來的宇宙觀、巫術、天地人神的溝通以及借助這種溝通所獨佔的政治權力等（註 10）。雖然上層建構已發展出豐富的抽象形上學體系，就其深層的觀念認知仍繼承了古老的天命思想，側重在宇宙與人生的對應關係上，重視彼此間全息的交感互應，追究人與天地神之間和諧共存的相通秩序（註 11）。

民間信仰的「合緣」，就是回到其古老天命信仰的宇宙論基調，大致上只是一個簡單的宇宙圖式，是原始思維下對宇宙起源與結構的神話解釋，建立在人與宇宙萬物同源同構互感的網絡系統之中（註 12）。這種古老的宇宙基調，主要是關於天、人與社會的思考以及三者之間相互關係的宇宙意識，在先秦時代這樣的宇宙意識已呈現出豐富而多歧的內容，呂理正將先秦時代的宇宙認知方式，分成四大類，即神話與巫術、古代天文學、儒家思想、道家思想等（註 13）。多重的宇宙意識是有著共同的基調，即天、人與社會是相互感應而整體和諧，在此一基調的認同下，任何宇宙意識都可以形成「合緣」的關係，不斷地重疊與積累，彼此可以互相糾纏成龐大而複雜的體系。

民間信仰可以算是傳統宇宙觀念的集大成者，任何與基調相應的宇宙論都能夠被吸納進來，擴張其內涵，更增加其複雜性。這種複雜性是沒有上限，只要與

基調相合，隨時都可以增添進來，從陰陽五行、天干地支到各種術數系統，各種繁瑣的符號體系，是多多益善的不斷補充，形成綜合性的多元論述，各自能找到相應於基調的安頓位置。同樣地，佛教、道教等豐富的宇宙解釋體系，也是可以與民間信仰「合緣」，只要在基調上沒有衝突，就可以附會增華，再度推衍出極為龐雜的文化內涵。所謂「三教合一」，其「一」實際是一個龐大的綜合體，其真正的重點在於「合」，且是多元的「合」，越合越多的當下也要同時相應於基調的「一」，但是這個「一」，不是唯一性的宰制權威，而是民間文化多元統合的推動力（註 14），讓各種宇宙論的觀念體系，彼此並列、因襲與交流，交織成包容性的綜合文化。

但是龐雜下必須滿足其整體和諧的需求，基調的「一」還是很重要的，這個「一」的本質實際就是「合」，所謂「合一」就是追求整體的「合」，讓「一」可以保留在各個「合」上，整體達到了高度和諧的狀態。李亦園注意到民間信仰宇宙運作觀的基本法則，即「三層面和諧均衡觀」，所謂三層面或謂三系統，是指「個體或有機體系統」、「人際關係系統」、「自然關係系統」等（註 15）。「和諧均衡觀」的提出，是掌握到民間信仰的真正奧義，是以「和」整合龐大複雜的宇宙論，天人之間的各種運作，是以人作為中心進行機體內外的均衡操作，各種神祕術數理論都被納入到整體和諧的系統之中，此即民間信仰的「共振」作用。

所謂「共振」，是指主體的創造作用，形成了彼此可以共同接受的頻率，是去繁就簡的工夫，在龐雜多樣的文化形式中有其內在的律動秩序。「合緣」是「合流」下的價值選擇，「共振」則是對緣後的價值完成，從各種組合的可能中進行內部的交融作用，形成了創造性的轉化歷程。「共振」是「共生」下的整合作用，在多種文化系統的動態會集下，不只是世俗性的大集合而已，同時也是神聖性的再創造，在相互混雜與妥協的過程下，主體也有著心靈主導的運動機能，表面看起來，民間信仰好像是隨機的任意組合，只是毫無章法的「合緣」而已，這是對民間信仰的最大誤解，就其本質來說，每一次的「合緣」都必然來自於集體心靈的「共振」，這是神聖性的文化振波，雖然有各種不同的因緣與際會，「合緣」的內容是互異的，但是「共振」的能量是相通的。

因「合緣」不同，「共振」下的民間信仰也是多樣的，外在形式是可以多層次與多類別的大會合，累積許多不同社會情境下的價值觀念、崇拜行為與象徵儀式等，顯示出傳統社會多元文化下的多重操作，原本就是意義紛歧的詮釋世界，

不是定於一尊的文化體系，追求的是「和而不同」下多元並存的文化場景。如此，民間信仰沒有尖銳的排他性格，而是綜合的包容性格，但也不會喪失自我本位的文化立場。即民間信仰不是重視「同」，而是重視「和」，跨越出形式的認「同」，追求其內容的合「和」，對於內容的整合大於對形式的認知，「合緣」與「共振」都是就內容上來說的，超越出「合流」與「共生」的外在形式，是民眾基於生活的需要，進行長期智力的集體創造與加工。各種上層建構，不管是儒家道家，或佛教道教，只要在民間流傳，就必然進入到民眾「共振」的磁場中被消化吸收。

民間信仰的「共振」，是其信仰本體的精神作用，是由心靈所主導的操作模式，自由地進出各種上層建構，有「合」也有「一」，有其本體的「一」，卻同時作用出「合」的多，各種上層建構的本體都能與民間信仰的本體「合」，愈合愈多，擴大了其共振的核心，即民間信仰已不是單一的了，而是對應於「一」的多，形成了多中心的操作模式。民間信仰的操作中心是游走的，游走於各個上層建構，隨時可以與上層建構的本體「合」，可以與儒家「合」，可以與道家「合」，可以與佛教的「合」，可以與道教「合」，由於「合」的管道的多重性，民間信仰只是一種泛稱而已，其實在精神形態上早已多元並立了。

民間信仰是多體的，其操作是多中心的，內容與形式是極為分歧，卻又能整合成民間共有的信仰系統，主要就是建立在「共振」上，彼此間多元發展而又能相互協調，各個運作中心是處在即競爭而又調和的關係上，百家爭鳴的當下又能不斷地混合滲透，結合成更大統合的文化共識。各個操作中心不是壁壘分明的，也不是屬性堅強，與其結合的上層建構是若即若離的，在實際操作的過程中，各中心的內容與形式是可以相互流用與隨意引用。最大的特徵，是其形而上學是可以跳躍的，以開放的方式自由進出於各種上層建構，任意地在各種上層建構的形而上學中游走，在觀念的表述上可以任意從這個「體」跳躍到到那個「體」上，這中間存在著「共振」的磁場，只要能合理其說，滿足現實效用，這個磁場是無所不在。民間信仰就是一個讓各種上層建構相互跳躍的場所，各種上層建構不是相互對立，而是在民眾的生活世界中形成了交錯與複合的立體建構。

### 三、含混多義

民間信仰在觀念的組合上是「合緣共振」的，在意義的表達上則是「含混多義」的，其主要的思維模式是延續了上古神話思維而來的。所謂神話思維是人類最早成系統的思維模式，中國原始宗教體系就建立在神話思維，後代的民間信仰，雖然加入了不少上層建構的文化內容與形式，就其本質來說，其文化結構的創造能力仍與神話思維連接成有機的整體。

如果從連續性文化來說，神話思維從來沒有消失，反而經由民間信仰來發揚光大，始終是民眾現實生活下重要的感性支柱。什麼是神話思維呢？當代學術界對「神話思維」這個概念是有些認知上的差異，主要是學派林立，爭議頗多（註 16），加上人們對於神話常常有著先入為主的成見，視為怪力亂神荒謬與愚昧的想像語言，對「神話思維」也就不會有太多的好感，當作早期人類不成熟與非理性的思維模式。但是神話逐漸地被重視，當學者將古代神話視為全民口頭傳承的原始文化結晶時（註 17），也肯定了神話思維是人類內心靈性的體驗，表達了人類精神性的宇宙世界，意識到生命存在的莊嚴意義，以及溝通了天人之間的連續問題。

從原始思維到神話思維是人類思維能力的增長，是先民們用想像或借助想像認識對象世界的精神性實踐思維（註 18），是心靈活動內在理性的開發，建構了經驗與想像之間的生存體驗，實際上已是一種高度的思維文化，開創出深層的精神世界。神話思維可能不合乎哲學的邏輯思維，但不意謂著神話思維是雜亂無章，有其類比推理下獨特的邏輯思維方式（註 19），從思維主體自身的感知與社會生活的經驗去推知萬有存在之理。這種推知是以人為本位去類萬物之情，進而感通神明之德。民間信仰離不開神話思維所建構出來的詮釋體系，對於宇宙與生命的認知，大多延續著神話思維的基本模式，以此種思維模式來把握世界與理解事物。

中國各種上層建構的形而上學，與神話思維也有著相聯繫的關係，大多仍保有著直觀性的思維方式與文化心理。可以這麼說，神話思維在中國從來沒有消失過，重直觀與整體領悟的思維方式，在上層建構形而上學的推展與開拓下，早成為中國哲學特有的文化特徵，重視主體的領悟，進行整體的綜合感受，以直覺對直覺的方式，進行模糊思維，最大的特徵，就是物我混同，形成了模糊物我界限的思維狀態（註 20），這種思維狀態讓各種精神感受有著重合、交叉與相互銜接的模糊帶，以混為一體的方式來構思與觀察事物，意識到宇宙本身就是一種序

化建構，彼此有著感應相生的作用關係，天人之間可以經由某些網絡來交通，形成統一的連續體。

當代學者對中國哲學的思維方式相當重視，體會到中國哲學在模式化、程式化與固定化的過程下，有幾個特有的思維方式，歸類為主體思維、辯證思維、整體思維、意象思維、直覺思維等（註 21）。上層建構的思維模式原本就是多樣，有著極為豐富的思維表達形態，但彼此間也有著共同的深層基因，這個基因主要來自於神話思維下的特有心理結構，重視人與自然的整體和諧，以人作為主體實現天人間的統一，有學者將這種思維模式稱為系統思維，強調是民族的文化遺傳基因，表現出相對的穩定性與民族的普遍性，肯定有文化基因的存在，一切系統的發育都受到基因的控制，文化系統發生與演進的基因表現為民族的傳統思維方式與心理底層結構（註 22）。所謂文化基因應該就是神話思維，導致於民族文化活動具有統一性的走向、特徵與形態，發展出民族文化實現的整體功能。

民間信仰就是以神話思維作為其基層結構，加上各種上層建構的理論支援，如魚得水般地自在發展，有取之不盡的文化資源任其揮霍，有著自成系統的普遍性規律，這種規律的特徵，可以稱為「含混多義」，在一切多元的變化中都可以渾沌為一，回到其全息對應的中心處，即百變不離其中，這個中在作用上不是固定不變的，可以相互轉化與過渡，以多義的形態形成了左右逢源的會通態勢。

所謂「含混」，或者稱為渾沌思維，其對宇宙的認知，沒有清楚的切割空間，其本質是渾然一體的，主體與客體是互滲合一的，彼此是不自覺的混在一起的，是以直覺的態度，朦朧地把握或領悟。即其宇宙論是含混的，看來是渾沌迷離模糊一片，主體的心靈經驗不是很明確的，隨時可以虛實相滲，形成了心物互滲、主客互滲與靈實互滲等現象（註 23），是以心靈的感性直覺來看待萬有世界，形成了虛實相關的思維活動，一切抽象的理念世界是與實在世界並存，而實在世界則靠理念世界來護持與完成。理念世界也是含混的，可以是抽象的「道」，也可以是滿天仙佛，不是唯一的，而是多元並存的，這些多重的超越界都能對現實世界發生作用。

「含混」是民間信仰的基本特徵，從宗教觀念到宗教儀式，都是心靈思維含混下的作用，在主體的感受下可以任意關聯與任意組合。即主體對待宗教的觀念



是處在互生互動的關係之中，觀念系統強化了人們的信仰行爲，同樣地，人們信仰行爲回過頭來重組觀念系統。民間信仰雖然有著整體表現形態及其特定的教義形式，但是其教義不是固定形態，而是流動的，以不成文的方式跳脫出成文的限制。民間信仰的不成文教義，充分地展現其觀念系統的開放性與合緣性，以概括的方式跳躍在各種成文的形式上，以模糊的認知進行直觀的整合，不須要嚴密的推理程序，只求整體的領悟與把握，是直接切入於領悟的對象之中，獲得渾沌的感受，超越出既有形式的範疇限制。「含混」不是意識不清，重點在於泯除外在的界限，是直回本心的精神作用，在渾沌中有著直覺觀照的主體思維的能動性。

民間信仰的神觀，是「含混」的最佳寫實狀況，眾神並立，各有存在的秩序與規律，彼此相安無事的共處一室，各自以其多采多姿的文化風貌來接引信徒。表面看起來混雜，實際上是亂中有序，民間信仰不只神多，神觀也多，有多重的至上神系統，導致信仰的派別分立，各自有其至上的神觀，彼此含混在一起，卻又能兼容並蓄，交錯複合成龐大的信仰系統。細數民間信仰的神觀，光是至上神系統種類就相當驚人，其來源與變化之多，幾乎難以想像，比如有來自遠古的昊天上帝轉而成爲民間玉皇大帝，也有來自於五方五帝的崇拜，卻獨尊北方的玄天上帝。來自於道教的至上神，其種類更多，有元始天尊、太上老君、瑤池金母、三清、五老等，吸收了道教的神學系統，每一尊神都可以是宇宙最高的主宰。佛教的宇宙最高主宰，也是系出多門，在民間形成好幾組至上神系統，有釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、彌勒佛、藥師佛等，連菩薩也可以成爲至上神，最有名的是觀世音菩薩，民間稱爲觀音佛祖。另外，民間還不斷地創造出新的至上神，如無生老母、聖宗古佛、清水古佛、太乙老祖、玄玄上人、無極至尊等。最有趣的是至上神還可以重新組合，比如將老子、孔子、釋迦牟尼佛等合起來成爲三教教主崇拜，甚至還有五教教主崇拜，也有新創的組合式至上神，如宇宙三祖、先天三聖、五母、九皇、九母等（註 24）。至上神林立的現象，雖然把民間信仰分割成許多系統，可是彼此間卻可以多體系的相互整合，在同一個生態環境裏，相互競爭而又相互調和，經由串連形成均衡的齊鳴共奏現象，矛盾對立的少，相互交流的多，在含混共存下，彼此愈來愈相似。

所謂「多義」，是指民間信仰具有著開放性的解釋空間，常以具體形式表達複雜多樣性的內容（註 25），形式與內容之間存在著許多各自表述空間，可以超越外在的物象，進行多重主觀意象的詮釋。因此，任何外在的具體形式，只是一種存在的工具而已，可以同時與各種主觀情感意識相結合，各自有不同的領悟與詮釋。即具體的象徵物可以獲得多樣抽象思維的飛躍，尤其是民間信仰的宗教行爲與宗教儀式，只被當作符號的象徵而已，重點不在於符號的外在形式，而在

於符號背後意象傳達的空間，提供了各種意象接受者自我意識的再詮釋與再創造。意象的傳達，不是定於一尊的，而是多義並起，提供了主觀意象的交感經驗。但是「多義」並不表示就必然的對立衝突，在重直觀與重意會的思維下，擅長於整體把握，多義反而可以經常互補，在複雜的認知下又具有著統合的規律性。

民間信仰在儀式上始終無法避免「多義」的現象，同樣的儀式可以運用在許多不同樣的場合，同樣的概念也可以用許多不同樣的儀式來表達，儀式不是固定的，在不同的時空下依需要而進行調整。民間有其固定的儀式傳承，同時也保有著儀式再創造的可能性，儀式的變遷一般不會遭受質疑，反而常常會興起新的信仰風潮。顯示，儀式的外在形態有著頗具彈性的發展空間，容納著各種不同直觀的創造形式，造就了多義並立的局面。這種局面不是混亂的，表面看起來好像無序無律，實際上有其心靈作用下的自身規律，是直接建立在人神互動與人神一體的交感經驗上，重視的是交感經驗，不管儀式如何變化，民眾只要求在頂禮膜拜與祈禱祝願中，確實可以領受到神明威赫靈力的賜福庇佑。只要儀式能象徵神聖的交感，就能獲得民眾的信賴，至於儀式在形態上要怎麼變都可以。

民間信仰還是以神話思維作為其主要的心靈活動，在思維過程中，有序與無序相伴生，確定性與隨機性相交錯，其各種文化活動有其複雜性也有規律性，「含混多義」即是用來表達這種思維的特徵，說明其交感同構的文化特性，本質是「含混」，形式是「多義」，以渾沌的主體思維去面對萬千氣象的現實世界，能以不變的主體性去應付萬變的客體作用。

#### 四、民間信仰思維所面臨的挑戰

民間信仰的神話思維，能從遠古延續到今，實際上是有一個變化不大的「民間」可以依存，文化得以連續，沒有斷裂過。問題是在現代化的過程中，「民間」幾乎快不見，神話思維所依附的生態環境大致上已殘缺不全，甚至快奄奄一息了。

現代學者開始談華人的國民性格已經太慢了，當農業社會的民間已經瓦解時，國民性格已算是古董了，現代人的性格相當紛歧，早就斷成了四分五裂了，已很難整體論斷其國民性格，談現代人的國民性格走向，只是學者幻想性的理想

期待而已（註 26）。同樣地，現在談民間信仰的思維模式也是太慢，這些思維模式也快成為古董了。這篇文章寫作的用意，不是在念舊，也不是在搶救。念舊只是一味地懷古而已，於事無補；搶救則是白廢氣力，只是早日將其送盡博物館而已。

在現代化的過程中，人類文明能否再保有多元文明開展的可能性呢？現代社會的共同特徵是科層化、世俗化、理性化與物質化等，成為不可抗拒與無法抗拒的時代力量（註 27），在這種潮流下，形成了全球性的文化整合，不少人類原有的文明形式遭受到淘汰或毀滅的危機，這或許也是無法抗拒的趨勢。如果原有的文明形式失去了其活動的場域，搶救遺物只是增加古董而已，比如在大眾傳播的風行下，「文字文本」取代了「語言文本」生存的空間，口頭的民間文學已逐漸喪失了其語言傳播的世界，壓縮了其原有的生存情境。有不少人基於保護文化財的理念，推動民間文學採集的工作，將「語言文本」轉換成「文字文本」，問題是民間文學若失去了語言傳播的作用，轉錄為文字，不就等於宣告死亡嗎？真正的搶救，應該是重建新的口頭傳播與創作的世界，讓民間文學有再生的契機，問題是這種契機是愈來愈小，是現代化下的無奈，那就多採取一些吧，以文字文本的形式搶救下來當作文化遺產的寶貝吧（註 28）。

民間信仰比民間文學好一些，雖然共同地面對著傳統社會語言傳播文化功能的萎縮，逐漸失去了以語言創作作為主體的生態環境，但是民間信仰仍擁有著龐大的支持群眾，維持其集體創作與傳播的文化形式，比民間文學更具有存活的韌性，可是這種韌性也逐漸在減弱，有著風雨飄搖的種種生存困境，在現代化的社會處境下隱藏著不少發展的危機，主要原因有三：

第一、傳統上層建構下不來：民間信仰與傳統上層建構原本是緊密結合，有取之不盡的源頭活水，彼此在文化價值是一體相承的，隨時可以流通與整合，有著互動與互補的關係。但是在現代化的過程中，新式教育孤立了傳統的上層建構，加上新的政經體制，切斷了上層與下層的交通網絡。由於當代制度性的變革，傳統上層建構逐漸失去其主導性的文化權威，轉為學術論壇的清高角色，失去對民眾社會生活規範功能，導致常態的文化運用體系處在斷層帶上形成了脫節現象。即上層建構與下層生活的脫節，不再是聯成一體，各自尋找新的出路，由於舊有文化功能的衰退或失靈，惡化了現實操作的調適能力，在危機四伏下求生存，難免造成了不少偏差與迷亂，更衰退與惡化其內在的結構性功能。民間信仰是最典型的例子，其生態環境已愈來愈惡劣，斷掉了傳統上層建構後，被冠上了

迷信的高帽子，成爲文化更新下極力要消除的封建遺孽，其超強的生命能量，最後也只能靠靈驗的神蹟來延續其存活空間，無法講究神聖的形而上學，只剩下世俗的靈驗儀式，來滿足民眾生存利益的現實需求。當代民間信仰在文化形態上，已非整體的建構，其他部份都已萎縮了差不多了，只保留了宗教最原始的部份，靠神人交通的靈驗性來招徠其死忠的群眾，淪落在現代社會的邊陲地帶，成爲現代上層建構討伐與消滅的主要鎖定對象。

第二、現代上層建構接不上：傳統上層建構退位了，現代上層建構卻難產了，甚至經常流產，主要還是在於傳統與現代文化意識的衝突，彼此間缺乏一脈相承的樞紐關係，常爆發出全有與全無的抗爭場景。現代社會生存結構的變遷，對傳統文明來說幾乎是全面的挑戰，彼此的文化基調差異太大了，加上轉移的過程太快，缺乏相互調適的時空，直接讓傳統上層建構失靈，被迫全盤移植現代社會的生存結構，立即轉入到全新的體制，但隨著新體制而來的上層建構，卻同樣地也有無法調適的危機，難以整合出完整的文化體系，遲遲無法發生作用，導致社會的價值運作長期處在脫序與迷亂的狀態中，讓沒有上層建構指導下的民眾自由發揮，在現代的制度叢林憑其生存的本能，尋找自我中心的生存之道，將新舊的價值理念扭曲在現實需求之下。民間信仰也在這種處境下，其角色功能是曖昧的，一方面可以在心靈上指導民眾，一方面又被民眾的功利心態牽著走。就精神安頓來說，民間信仰仍扮演著重要的文化角色，但就社會風尚來說，民間信仰也往往是有心無力，起不了作用，已失去了文化整合的功能角色。最大的原因，就是民間信仰無法與現代上層建構連線，彼此在觀念的認同上無法拉近距離，難以寬解對峙的心態，雖然已不至於惡鬥，仍不易於打開心門。其他，就是當代社會宗教的複雜性與複雜性，導致現代上層建構與宗教也是保持距離的，缺乏相互滋潤的文化資源。在這樣的情況，民間信仰能獲得的文化資源是相當有限，若本身沒有強烈的運動能量，只好停在邊陲地帶苟延殘喘。

第三、神話思維失去主導性：民間信仰的運動能量主要就是靠神話思維，是集體心靈所爆發出來的創造力量，基於共同信仰的需求，發展出集體意識的價值認知與行爲規範，是社會文化功能齊全的實踐依據，是生活經驗下累積而成的有機整體意識，是人們以經驗爲基礎形成的觀念系統。這樣的神話思維在現代化的浪潮下，卻成爲愚昧的象徵，其原有的運動能量隨著認知的不同而動搖、失序與瓦解。神話思維可以說是民族文化原始的沈積層，是民族文化心理賴以不斷發展的初始胚胎（註 29），可以在這個基礎上孕育與充實文化的內涵。民間信仰即是神話思維長期歷史不斷活動下的文化結晶，是複合交融下多層次的沈積與凝聚。但是在現代文明知識體系下，科學主義與理性主義成爲主要價值判斷，神話

思維成爲原始愚昧的文化，必須強力地加以消除與擺脫，方能建構新的規範化價值權威。在這樣的情況下，神話思維不僅失去了文化創造的主導性，還被視爲阻礙社會進步的絆腳石。現代社會文化的快速變遷，不同價值系統的接觸與衝突是無法避免的，都可能面對著重新適應的難題，神話思維的模糊性與靈變性，必然不符合現代知識的邏輯分析，無法被納入到科學的思維理性與方法實證的系統中，變成了當代文明急著想要排除的文化悖論，認爲其思維模式是束縛社會現代人的文化包袱，唯有大力地排除舊有文化的宰制，才能求得新文化的創造與發展。

以上三種文化困境，近年來有些舒解，學者重視軸心時代文明，肯定由軸心文明所發展出來的源頭活水都有很大的生命力（註 30），重新對以工具理性爲主導的科技文明有所反省，意識到現代化的過程中其文化的開展也面臨著困境與缺陷的考驗，回過頭來，思考人類各種不同源頭的文明能否重聚在一起，整合出新的生命活力。其實，這種整合民間早已開始進行，人們在文化衝突下也默默從事涵化的工作，把各種文化加以協調與融合，有著主體的適應與動態的平衡，其整合的動力仍以民間信仰作爲核心，回到人的主體性上，安頓人與自然、人與社會、人與自我等整體的均衡和諧，開啓了人類心靈的主體實踐與完成。

對本土文化的關懷，不能只把視野盯在上層建構上，民眾生活印記下的心理文化與行爲模式，更應該是關注的聚光點（註 31）。民間信仰是本土文化自發性的運作系統，是來自於神話思維的價值定向，融入社會生活的結構與功能，只要外在的環境不要過於惡劣，自有創造與更新的能量，這種能量來自於集體心靈的作用，其作用的主要動力，即是「合緣共振」與「含混多義」，反映出人們學習、繼承與累積的創造能力，能夠不斷地從上層建構中獲得了營養與活力，然後聚合出新的適應時代要求的文化整體（註 32）。

## 五、結 論

人類文化的發展，是動態的歷史過程，追求生存的整體均衡與和諧，原本就是不斷綜合化的發展歷程。民間信仰就是社會綜合性的動態文化，經過數千年的積累，不斷地吐故納新，展現出民族集體生活的連續性與進步性。民間信仰不等於民眾的鬼神崇拜，而是文化觀念系統的累積與傳遞，是經由具體生活的實踐，

將各種承襲下來的文化，在運用的過程中，進行檢驗、取舍、補充與創新，是集體性的心靈活動，表現出神話思維下的民族性格。

「合緣共振」與「含混多義」是民間信仰思維活動的主要特徵，也是民族心靈作用的表現形態，是人們共同的心理與性格的基礎，同時可以不斷地與上層建構交流與互滲，進行動態的平衡與整合，發展出適應外在環境的堅強生命力。民間信仰即是民眾觀念的大組合，是共同生活經驗的結晶，在「合緣共振」與「含混多義」下，相互地適應、吸取、協調、和諧與統一，顯示出其內在良性的整合能量。同樣地，在現代化的過程中，民間信仰應該也具有著現代轉化的適應能力，自身也能在現代文明的衝擊與挑戰下，進行自我的修正、消化與涵化，整合出新的文化適應體系。

文化的整合，是需要有旺盛心靈的生命力，如果人們心靈世界萎縮了，思維的創造能量也就減弱了，時代的各種衝突必然隨之而來，將有層出不窮的自相矛盾與纏繞的對立場景。這個時候，不只是民間信仰的宿命，同時也是民族無法逃避的生存災難。

## 註 釋

- 1 張立文，《傳統學引論－中國傳統文化的多維反思》（中國人民大學出版社，1989），頁 56。
- 2 馮天策，《信仰導論》（廣西人民出版社，1992），頁 98。
- 3 學者討論中國社會現代化的生存危機時，多太偏向於上層建構，想法過於單純，如韋政通，《中國思想傳統的現代反思》（桂冠圖書公司，1990），頁 103。
- 4 李明華，《時代演進與價值選擇－中國價值觀探討》（陝西人民出版社，1992），頁 65。
- 5 所謂遠古時代華夏文化區是多民族聯合與融合而成，參閱印順，《中國古代民族神話與文化之研究》（正聞出版社，1975），頁 8。

- 6 先秦百家爭鳴後，文化系統多樣紛立，加上佛教、道教的流行，社會不是由單一的信仰系統所支配，其實從漢代以來早已是多元並立了。有些學者仍以儒家作為國家主要的意識形態在認知上是有些偏差，如張德勝，《儒家倫理與秩序情結－中國思想的社會學詮釋》（巨流圖書公司，1989），頁133－156。
- 7 唐君毅，〈中國古代民族之凝合意識〉（《中華人文與當今世界補編（上冊）》，學生書局，1988），頁149。
- 8 鄭志明，《中國社會的神話思維》（谷風出版社，1993），頁249。
- 9 詹鄞鑫，《神靈與祭祀－中國傳統宗教綜論》（江蘇古籍出版社，1992），頁1。
- 10 張光直，《考古學專題六講》（稻香出版社，1988），頁23。
- 11 謝松齡，《天人象：陰陽五行學說史導論》（山東文藝出版社，1989），頁147。
- 12 葛兆光，《道教與中國文化》（上海人民出版社，1987），頁31。
- 13 呂理正，《天、人、社會－試論中國傳統的宇宙認知模型》（中央研究院民族學研究所，1990），頁9。
- 14 鄭志明，《神明的由來－臺灣篇》（南華管理學院，1998），頁190。
- 15 李亦園，《文化的圖像（下）－宗教與族群的文化觀察》（允晨文化公司，1992），頁68。
- 16 劉魁立、馬昌儀、程薈編，《神話新論》（上海文藝出版社，1987），頁4。
- 17 謝選駿，《神話與民族精神》（山東文藝出版社，1986），頁1。
- 18 武世珍，《神話學論綱》（敦煌文藝出版社，1993），頁240。
- 19 鄧啓耀，《中國神話的思維結構》（重慶出版社，1992），頁164。
- 20 袁珂，《袁珂神話論集》（四川大學出版社，1996），頁119。
- 21 蒙培元主編，《中國傳統哲學思維方式》（浙江人民出版社，1993），頁1－363。

- 22 劉長林，《中國系統思維》（中國社會科學出版社，1990），頁 573。
- 23 苗啓明、溫益群，《原始社會的精神歷史構架》（雲南人民出版社，1993），頁 32。
- 24 有關民間多重至上神系統，參閱鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉（《神明的由來－臺灣篇》），頁 169－204。
- 25 中元村，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》（浙江人民出版社 1989），頁 142。
- 26 有些學者談國民性，是想要企圖建立新的國民性，如任劍濤的《從自在到自覺－中國國民性探討》（陝西人民出版社，1992），頁 32。
- 27 陳秉璋、陳信木，《邁向現代化》（桂冠圖書公司，1988），頁 13。
- 28 鄭志明，《文學民俗與民俗文學》（南華管理學院，1999），頁 43。
- 29 王鐘陵，《中國前期文化心理研究》（重慶出版社，1991），頁 511。
- 30 軸心時代是指公元前一千年到公元前六世紀間。杜維明，《現代精神與儒家傳統》（聯經出版事業公司，1996），頁 443。
- 31 葛魯嘉，《心理文化論要－中西心理學傳統跨文化解析》（遼寧師範大學出版社，1995），頁 252。
- 32 李榮善，《文化學引論》（西北大學出版社，1996），頁 399。