

# 信仰與義理的張力

## ——以《道教義樞》為例

劉世軒\*

**提 要：**《道教義樞》的義理體系與道教通過神秘知識和實踐技術達致長生成仙的傳統信仰實踐發生改變。改變既來自重玄學的思想背景，又來自其重整道教義理的理论嘗試。這種改變展現了宗教之信仰與義理的內在張力，抑或說是信仰思維與理性思維、宗教信仰及目標的超越性與宗教實體的世俗性之間的張力。這種張力體現了信仰思維與理性思維的互涉，以及宗教之世俗性與超越性的雙重本質。此外，從信仰實踐的現實處境來看，信仰與義理之間的隔閡並不妨礙廣大信徒進行正常的信仰實踐，這既揭示了自然理性的限度，又表明信仰不是自然理性的缺位，而是作為根本性的人類思維與實踐方式在人類認識與實踐過程中發揮著不可替代的作用。

**關鍵字：**信仰實踐；宗教義理；《道教義樞》

從宗教要素來說，宗教信仰與宗教觀念皆為宗教的重要組成部分。宗教信仰涉及宗教的本質規定性，宗教觀念則是宗教信仰的解釋體系。宗教觀念有神話寓言與理論思辨兩種形態，後者作為概念化、系統化的宗教觀念，在某種程度上，可以理解是以自然理性的形式去辯護對超自然存在或力量的相信。但是，這種出於闡教或護教目的的辯護卻引發了信仰與義理之間的張力。唐初《道教義樞》可以看作信仰與義理張力關係的典型案例。《道教義樞》的教義重整雖然適應於道教本身理論和體系的構建，卻難以滿足道教傳統信仰實踐的需要。本文以《道教義樞》為例，分析信仰與義理的內在張力關係，以及信仰實踐的獨特意義。

### 一、《道教義樞》的教義轉向

從南北朝末期到盛唐時期，道教逐漸結束了大規模的啟示、經典和實踐造制，體系化的教義學建構成爲這一階段道教發展的主要特徵。這種教義體系建構的重要成果之一就是中古時期造作的各種道教類書，如成書於南北朝末期的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》、撰集於北周武帝時期（543-578）通道觀的《無上秘要》、王懸河（?-?）編撰於初唐時期的《三洞珠囊》及《上清道類事相》、朱法滿摘編於中唐時期的《要修科儀戒律鈔》、青溪道士孟安排（?-?）撰集於初唐時期的《道教義樞》以及中唐時期著名經教道士張萬福（?-?）編撰的系列科教及儀範文書。其中，《道教義樞》從重玄學的立場梳理道教教義，具有高度的思想性與系統性。但是，這種思辨的教義建構卻與道教傳統的神秘知識及實踐技術相改變。這與《道教義樞》重玄學的思想背景以及其重整道教義理的理论

---

\* 作者簡介：劉世軒，男，湖北石首人，現爲四川大學道教與宗教文化研究所碩士研究生，研究方向爲：中國道教、中國哲學。

論嘗試不無關係。

### （一）《道教義樞》的文本特徵

《道教義樞》是一部重要的中古道教文獻，為道士孟安排在《玄門大義》的基礎上「芟夷繁冗，廣引眾經」<sup>①</sup>節略而成。其書以重玄為旨，對道教義理和經教體系進行了系統梳理。現存道藏太平部《道教義樞》題「青溪道士孟安排集」<sup>②</sup>，對於此人身份與成書時間，許多學者都進行了考辨<sup>③</sup>。基本可以確定，其人即武后聖曆二年（699）陳子昂《荊州大崇福觀記碑》<sup>④</sup>中提到的武后時道士孟安排主要活動時期，從《道教義樞》從引用《海空經》《本際經》《隋書·經籍志》等文獻來看，可定位於唐高宗至武周時期（7世紀後半葉至8世紀初）。

以《道教義樞》的學術淵源與思想主旨來看，其與風靡於隋唐的重玄學派關係最為緊密。首先，孟安排自稱《道教義樞》是對《玄門大義》節略的基礎上修改，而從現存《玄門大義》殘本可知其以重玄為宗旨。盧國龍先生在《中國重玄學》中分析認為：「《玄門大義》主要因循宋文明的《道德義淵》，『三一訣』又以玄靖法師臧矜的見解為歸旨，可知其學源出南朝重玄一派道士。」<sup>⑤</sup>同時盧國龍先生也指出，兩書編成時代不同，宗趣也有差異，《玄門大義》為重玄學本體論哲學，而《道教義樞》將其進一步發展為心性學說。<sup>⑥</sup>其次，從《道教義樞》本身來說，其說理方式、功夫路徑和境界追求都體現出明顯的重玄學特徵。當然，重玄學並非《道教義樞》的全部，其同樣保存了中古各道派的思想。

從具體文本內容來看，現存道藏本《道教義樞》凡舉道教義理名數之重要者三十七義項，分屬十卷。<sup>⑦</sup>每章先以駢文提其玄要，名之曰「義」；後引六朝道經及諸法師之說詳加論析，名之曰「釋」。作者孟安排對各條義理之解釋，條分縷析，盡遣四句，唯立中道之論析方法。其中，道德義是全書核心，在此基礎上分別闡述了大道氣化流行的宇宙論、開劫度人的劫運說、道教的經教體系、人成道的根據與發願修行的教義、道徒的修行和階次以及對道教教義的論辯等內容。

需要說明的是，如果將道教對佛教概念與方法的使用視為一種簡單的抄襲，就忽略了其中複雜的思想史背景和信仰本位的編撰意圖。一方面，重玄學的義理思潮正表明佛教義理在南北朝隋唐時期已經作為一種思想資源被納入當時的學術共同體之中，和其他中華傳統思想一樣成為道教義理建

①（唐）孟安排：《道教義樞》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年，第24冊，第804頁。本文所引《道教義樞》均系此版本，故後文同樣不再一一作註說明，僅標名稱與頁碼。

②《道藏》，第24冊，第803頁。

③ 陳國符著：《道藏源流考》，北京：中華書局，2014年，第2-3頁；王卡：〈青溪小識〉，《中國道教》1991年第1期，第27頁；[日]吉岡義豐：〈道教と佛教・第三〉，東京：國書刊行會，1976年，第312-319頁；[日]大淵忍爾：《道教とその經典》，東京：創文社，1997年，第223-224頁；[日]麥谷邦夫著：〈南北朝隋唐初道教義學管窺——以《道教義樞》為綫索〉，收入辛冠潔、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年。

④ 參見（宋）李昉輯：《文苑英華》，第822卷。

⑤ 盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第325頁。

⑥ 參見盧國龍著：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年，第325-326頁。

⑦ 分別為卷一：道教、法身、三寶、位業；卷二：三洞、七部、十二部；卷三：兩半、道意、十善、因果；卷四：五蔭、六情、三業、十惡；卷五：三一、二觀、三乘（原缺）；卷六（原缺）：六通、四達、六度、四等；卷七：三界、五道、混元；卷八：理教、境智、自然、道性；卷九：福田、淨土、三世、五濁；卷十：動寂、感應、有無、假實。

構的「前見」；另一方面，在佛道混雜的概念工具之下，核心關切仍然是立足於道教的。就《道教義樞》而言，應該看到它對佛教義理的使用是間接的、更深層次的。正如麥谷邦夫先生所說：「《道教義樞》基本上都是依據道教經典和諸師之說來組織教義的，已經……達到了間接地接收佛教教義或獨自展開道教教義的階段。也就是說，《道教義樞》的教義構成的大框，從客觀上來看，雖然是援用了佛教教義的體系，但就其內容來講，主觀上都是道教教義自家的東西。」<sup>①</sup>

## （二）《道教義樞》與長生成仙實踐的錯位

道教信仰實踐區別於其他宗教的信仰實踐之處在於，其除了希望元始天尊開劫度人以外，還認為可以通過神秘知識和實踐技術達到長生不死、得道成仙等目的。後者是道教獨特的信仰實踐與個體超越模式。相比而言，佛教雖然也講修行，其目的實際是對世界之真相的思想覺悟，而西方一神論宗教則完全是企圖以虔信換取上帝的拯救。對於隋唐時期的道教來說，以規整散漫而混亂的教義體系為目的的義理化、體系化運動，一方面維護了道教信仰的權威，另一方面卻在思想資源整合的基础上表征出新的信仰實踐模式，相對疏離於長生成仙之信仰實踐。隋唐時期的道教義理化、體系化運動，主要表現在一系列道書的形成，其中具有高度思想性和系統性的《道教義樞》正是疏離長生成仙之信仰實踐的典型代表。這種疏離感，既來自於以重玄學為代表的隋唐道教思想環境，又來自於《道教義樞》重整道教義理的理论嘗試。

首先，重玄學從道家文本的基本觀念出發，某種意義上借鑒了佛教思維模式，強調對本體的反思與感悟，較少關注強調原有的神秘技術和人神感通的道教敘事。但是，思辨的、概念推演式的教義理論面臨如何將理論落實到實踐的難題。雖然對於重玄學家來說，其義理的建構必然伴隨著可以落實於其個人生命體驗的信仰實踐模式，但就道教整體而言，重玄學提出了另一種區別於長生成仙的求道表達。不如說，重玄學的信仰實踐模式，既不是自上而下的信仰救贖，也不是自下而上的技術性的、身心雙重的個體超越，而是通過內心反思復歸於道的內在超越路徑，更多是一種心性論、境界論。

造作於唐代的《道教義樞》，無論是說理方式、功夫路徑還是境界追求，都體現出明顯的重玄學特徵。或者說，其正是主要以重玄思想為旨，統合道教義理。如《道教義樞·卷八·自然義》云：

釋曰：示因緣者，強名自然，假設為教。故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，無所不然；不自之自，無所不自。無所不自，故他亦成自；無所不然，故他亦成然。他既成然，亦是他然。然則他之稱然，亦是不然之然；然之稱他，亦是不他之他。不他之他，無所不他，故自亦成他；不然之然，亦無所不然，故自亦成然。是則自之與他，俱有然義。今但明自然者，以他語涉物，義成有待，自名當已，宜以語絕也。故《本際經》云：是世間法及出世法，皆假

<sup>①</sup> 參見 [日] 麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為綫索〉，收入辛冠潔、袁爾鈺、馬振鐸、徐遠和編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年。

施設，悉是因緣，開方便道，為化眾生，強立名字耳。<sup>①</sup>

「自然」說興發於老莊哲學，其闡述道和德的性質，並以道和德的性質作為人的活動準則。而《道教義樞》之自然義接續上章「智」的作用，強調要破除定執與常計，認為一切法相、名教都只是假言施設、因緣和合的結果，沒有自性，並以此來解釋自然，有佛教中觀思想的色彩。此外，《道教義樞》中多見於佛教「假言施設」與道家道教之「強立名字」聯繫起來，其目標仍然指向超越名言概念的道，體現出強烈的道教重玄學色彩。可以認為，「自然義」明確了理教、境智所要達到的思想高度，即雙遣二邊的中觀與玄之又玄的道境。由此觀之，重玄式的理論旨趣與思維模式是《道教義樞》的核心特徵。雖然分析文本可以發現，《道教義樞》也在嘗試連接理論思辨和道教具體實踐，但這種嘗試正緣自其思想旨趣與道教長生成仙信仰實踐天然的改變。

其次，《道教義樞》重整道教義理的理論嘗試也加深了其與道教獨特的長生成仙信仰實踐與超越模式的區隔。程樂松指出：「《道教義樞》意在完成三重意義上的教義轉變：其一是從道術到道理的變化；其二是從神秘技術到公開體系的變化；其三是從經教體系向觀念體系的變化。」<sup>②</sup>

實際上，所謂的道術、神秘技術和經教體系，正是道教傳統信仰實踐的主要載體。《道教義樞》對道教教義的理論化、公開化改造，雖然與道教作為一個社會實體、宗教組織的發展相適應，在某些程度上卻也削弱了道教自身的特殊宗教屬性。正如程樂松所說：「《道教義樞》代表了中古道教在教義觀念和思想方式上的一種轉向。然而，這一變化也給道教信仰帶來了巨大的內在性矛盾：撇開了神秘知識、修煉技術與師徒之間的傳承、神人之間的感通，脫離了瑰麗的仙境現象、嚴密的時空結構中神靈職司與修仙體驗、修真與靈驗的具體敘事，拒斥實踐性和神秘性的道教教義體系無法落實在信仰實踐中。」<sup>③</sup>

程樂松的這種觀點，顯然與其明確的問題意識有關，即如何對紛繁不經的道教進行可理解的、學術的觀念史敘述，使之成為「可理解」的道教。<sup>④</sup>也就是說，他是在道教發展史的宏觀背景下，嘗試以一種穩定、一貫的道教信仰實踐模式為基礎，對《道教義樞》進行定位。在程樂松看來，道教穩定而一貫的信仰實踐指向的正是神秘主義的修煉知識與技術體系：「神秘化與神譜化是道教對於身體觀念進行改造的關鍵環節，正是通過這一過程，道教信仰從觀念上完成了死亡與不朽的平衡。」<sup>⑤</sup>正是在這個意義上，《道教義樞》之義理與信仰實踐的相異才得以成立。儘管程樂松的觀點是後驗的學術總結，神秘主義的修煉知識與技術體系能否構成道教信仰實踐的全部仍值得深思，但他確為我們理解道教提供了一種極具張力的框架。

需要注意的是：第一，孟安排並沒有放棄道教「開劫度人」的傳統，他在序言中說：「天地淪喪，劫數終盡，而天尊之體長存不滅，每至天地初開，或在玉京之上，或在五方淨土，授以秘道，謂之開劫度人」<sup>⑥</sup>，採納開劫度人的傳統教義，以神明啟示與救贖的方式嘗試彌合其重玄式說理與道

① 《道藏》，第 24 冊，第 831 頁。

② 程樂松著：《中古道教類書與道教思想》，北京：宗教文化出版社，2017 年，第 164 頁。

③ 程樂松著：《中古道教類書與道教思想》，北京：宗教文化出版社，2017 年，第 143 頁。

④ 參見程樂松著：《身體、不死與神秘主義 道教信仰的觀念史視角》，北京：北京大學出版社，2017 年。

⑤ 程樂松著：《身體、不死與神秘主義 道教信仰的觀念史視角》，北京：北京大學出版社，2017 年，第 145 頁。

⑥ 《道藏》，第 24 冊，第 803 頁。

教信仰實踐的關係；第二，《道教義樞》對於求道路徑的重玄式調整，並未脫離道炁、三一的原生語境，從「兩半義」、「三一義」等章中可以看到，《道教義樞》的重玄理論與長生成仙共享著同一套宇宙論圖式，這體現了孟安排對上清等道教傳統的繼承之處；第三，信仰實踐依賴於實踐者的選擇而具有主體性與歷史性，孟安排節略與梳理《玄門大義》而撰成《道教義樞》的這一行爲本身就是他進行信仰實踐的方式，而《道教義樞》的理論轉向同樣對應著一種不同的信仰實踐模式<sup>①</sup>，這一模式可以被放置於南朝以來逐漸形成的心性升玄修仙模式中來理解。對於孟安排和《道教義樞》而言，只要最終的目標仍然指向的是對「道」的追求，則信仰實踐路徑的差異或許並不成其爲一個問題。對道教徒而言，《道教義樞》所建構的義理體系仍然具有信仰實踐的意義。

綜言之，從整個道教發展史來看，《道教義樞》所代表的是重玄學的時代學風與義理化的時代需要對道教信仰實踐的表達方式、具體路徑的改造與調整，或者說，神秘主義的修煉知識與技術體系難以適應公開的、思辨的、概念推演式的新理論形態，進而要求探索新的信仰實踐模式。而《道教義樞》中借由重玄思辨實現公共性表達的義理與道教面嚮個人的超越性實踐之間的双向互動，揭示了宗教之信仰與義理的張力關係。

## 二、宗教之信仰與義理的內在張力

在現代社會的主流敘事中，常見的觀點有兩種：其一，將宗教視爲信仰的自留地，而理性則屬於非宗教——更嚴格地說是科學——的領域。這種預設下，宗教與科學在基本原則、思維模式及實踐方式上的巨大差異，似乎自然推導出信仰與理性的二元對立。其二，進化論視角下的價值中心主義則暗示理性是近代才出現的「高級思維」，而信仰思維則是人類認知發展的「初級階段」。

第一種觀點的問題在於，信仰與宗教、理性與科學之間的對應關係實際上並不成立。對於科學來說，其雖然以理性爲原則，但科學理論的形式本質仍然是建立在某些不言自明的前提之上的主體信念，無論是牛頓力學的絕對時空觀，還是量子力學的概率詮釋，其最終接受都包含了超越當時完全證據的信念飛躍。對於宗教而言，信仰確實關涉其本質規定性，但任何宗教理論、體系的構建都是自然理性的結果。無論是基督教系統神學的精密推演，還是佛教因明邏輯的嚴謹辯論，抑或伊斯蘭教「凱拉姆」學派的哲學思辨，都是自然理性在信仰語境下的建構與詮釋。

至於第二種觀點，同樣也只是非歷史的刻板印象。實際上，理性早已高揚於兩千多年前的軸心時期，其哲思至今仍在被反復詮釋與解讀。此外，從人類學視角來看，短短兩千多年並不足以讓人類的抽象思維和理性能力發生太大的變化，當代理論資源的極大豐富，更多是知識層累、文化傳承與技術媒介發展的結果，而非人類心智結構的根本突變。理性從未消失，實際上它從軸心時代開始就一直「在場」——在軸心與近代之間漫長的「宗教時代」（西方的中世紀、東方的封建時期），宗教義理、宗教理性是理性的主要存在形式之一。簡言之，信仰與理性不僅關涉宗教內外的關係問

<sup>①</sup> 程樂松在之後的論著與文章中也指明，《道教義樞》不能被僅僅理解爲基於重玄思辨的教義重構，而應當看到其貫通義理與實踐的努力。或者說，就孟安排本人的創得意圖而言，重玄學的理論思辨與道教的信仰實踐始終處於天平的兩端，平衡的結果表現爲信仰實踐在初唐時代學風與背景下的典型特徵。參見程樂松著：《耽玄與尘居：唐宋道教思想與社會研究》，北京：宗教文化出版社，2021年；程樂松另有一篇文章〈隋唐道教的詮釋層次：類書文獻的價值與研究方法〉（《中國道教》2020年第2期，第8-12頁）中亦有對此說明。

題，更是宗教自身的對題。在宗教內部，這種關係正表現為宗教信仰實踐（如祈禱、儀式、神秘體驗追求）與宗教義理體系（教義、神學、哲學闡釋）之間既依存又緊張的動態平衡。

《道教義樞》與道教傳統信仰實踐的改變，實際展現了宗教之信仰與義理的巨大內在張力。一方面，義理是信仰的解釋體系，它為龐雜的科儀方術、神仙譜系、修煉法門提供了統一的邏輯基礎與神聖性論證，維繫著信仰的權威性與可傳播性，宗教義理化的進程與宗教作為一個社會實體、組織的發展相適應。另一方面，義理的構建依賴於理性，而理性思維的過分發揚並無助於信仰實踐，甚至可能恰恰區別於某些信仰實踐的需要、削弱宗教之以信仰思維為基礎的超越性本質。可以認為，宗教之信仰與義理的張力，實際上是信仰思維與理性思維、宗教信仰及目標的超越性與宗教實體的世俗性之間的張力。對於信徒個體而言，他既需要以信仰思維投入修煉實踐，又需要以自然理性來理解教義、參與宗教組織生活並與社會互動。

之所以說理性思維無助於甚至是不利於信仰實踐，我們可以從信仰的形式與對象兩方面理解。首先，從信仰（Faith）的形式上看，其本質是宗教信念（Religious Believe）。而宗教信念區別於其他信念之處在於，它是在高度證據欠定（underdetermined by the evidence）的情況下產生的，即當現有的證據不能擔保一套相互競爭的理論當中的某一個為真時，或者存在多種理論都與現有的證據兼容時，仍然選擇相信其中一種理論。證據欠定意味著自然理性的失效，這正構成信仰的發生環境，或者說，對超自然存在的肯認之所以只能是信仰，正是因為它無法被自然理性證實或理解。其次，宗教信仰的對象是超自然力量或存在（道、上帝等等）。所謂的超自然存在，即無法用自然理性去理解的存在，表現為非對象性和不可言喻性。對於經由現代性「祛魅」與「除魔」的大多數人而言，信仰的權威性必須奠基於自然理性的有效證明，否則就是無效與迷信的，但是這恰恰顛倒了信仰與理性的關係：對於人類而言，信仰總是先存在的。無論是科學賴以成立的那些預設<sup>①</sup>，還是哲學所追尋的終極實存，抑或是宗教的信仰對象，都與人的自然理性之間存在著論釋論意義上的斷裂與鴻溝。換言之，我們必須認識到，信仰思維並不是作為理性的缺位與附庸而存在的，人類的認識與實踐總是處於信仰思維與理性思維的複雜互動之中。

對與信仰和理性的關係問題，西方基督宗教早已進行了大量的討論，主要表現為神學與哲學的關係問題。基督宗教實際上是在與希臘哲學傳統、理性傳統互涉的背景之下產生和發展的，這造就了基督宗教特殊的哲學氣質。從早期的教父哲學到托馬斯·阿奎那的自然神學傳統，再到 20 世紀 30 年代自法國興起的關於「基督宗教哲學」的大論辯<sup>②</sup>，基督學者要麼致力於調和哲學與宗教的關係甚至以哲學的方式辯護宗教信仰，完成那「信仰的一躍」，要麼嘗試將理性和哲學從信仰的、神學的領域中剔除出去。對於前者而言，最具代表性的是安瑟倫的著名論斷：「信仰尋求理解（Faith seeking understanding）」，以及托馬斯·阿奎那對自然理性與超自然信仰的融貫。後者的主要代表

<sup>①</sup> 科學最基礎的預設就是世界的物質性與客觀性，近代西方哲學的認識論轉向已經表明，這些預設無法在自然理性的層面得到真正的落實，而只能被「懸擱」起來，以經驗的方式去把握。在這一點上，西方的存在主義思潮與東方對「道」的超越名言地體認是一致的。

<sup>②</sup> 關於「基督宗教哲學」的論辯，以及神學與哲學的關係問題，可參見趙敦華：〈基督教哲學何以可能？〉，《社會科學戰綫》2010 年第 1 期，第 14-22 頁。

則是唯信主義（Fideism）、理性主義（Rationalism）以及某些新經院主義（Neo-Scholasticism）<sup>①</sup>。

可以看到，道教與基督教都具有明顯的信仰與理性互涉特徵。在道教表現為道術與道理、神秘實踐與內心境界、長生不死與復歸道體之間的張力關係，在基督宗教則呈現為神學與哲學的關係問題。這或許有兩方面原因：一是與它們的思想背景的雙重性有關；二是信仰與理性的互涉本身就是人類思維模式的重要特徵。精神文明的發展絕非簡單地從信仰到理性、從低級階段到高級階段，而是立足於思維整體（例如信仰思維與理性思維）張力關係的複雜過程。至於其他宗教是否也有這種特徵，還需進一步討論：例如佛教強調義理，末期的密宗卻受婆羅門教的影響而偏向神秘信仰實踐；原始圖騰宗教與巫術明顯缺乏義理，這或許可以看作其作為宗教早期形態的典型特徵。

總的來說，無論是宗教義理與信仰實踐的斷裂，還是以哲學辯護神學的嘗試，實際上都是宗教內信仰與義理之張力關係的表現形式，揭示了信仰思維與理性思維的互涉，以及宗教之世俗性與超越性的雙重本質。由此我們還可以進一步思考：現代的理性思潮與這種宗教內部張力之間是怎樣的關係？答案絕非簡單的全面否定與斷裂。現代理性思潮本身，在某種程度上恰恰脫胎於宗教內部那場持續千年的信仰與理性之辯所積累的思維成果。理解宗教內部信仰與理性的張力，不僅是把握宗教本質的關鍵，也是理解現代精神世界中信仰的持續在場與多樣形態的鑰匙。

### 三、信仰的現實處境與意義

對於除宗教教職人員（抑或說神職人員）之外的廣大信眾而言，宗教義理往往以被給定的、簡化的、模糊的、符號化的形態融入日常生活，體現為易傳誦的箴言（如「諸惡莫作」）、神聖象徵物（十字架、法輪）、儀式中的簡短經文咒語，以及承載道德訓誡的神靈傳說。這些形式剝離了複雜論證，直接以某些容易被理解的信仰價值與行為進行指引。對普通信眾來說，更重要的仍然是宗教體驗、宗教實踐（儀式、念經、打坐、上香）和宗教功能（保平安、得善報、被拯救）。

從信仰實踐的現實處境來看，隨著教義理論的發展，宗教教職人員對宗教義理體系構建該如何提供給廣大宗教普通信仰者，這是大部分宗教都不得不面對的問題。但是，這一問題似乎並不妨礙廣大信徒進行正常的、虔誠且充滿生命力的信仰實踐<sup>②</sup>，或者說，基層信徒的信仰相對獨立於宗教教職人員的理論構建，在某些程度上不太容易受其影響。從這個意義上來說，「信仰尋求理解」似乎只是一種可能性，大部分普通民眾還是在不甚理解的狀態下去信仰，這一方面揭示了自然理性的限度，另一方面也凸顯出信仰的重要地位——它絕不僅僅是愚昧無知或自然理性的缺位，而是作為根本性的人類思維與實踐方式而在人類的認識與實踐過程中發揮著不可替代的作用，是人類面對生命有限性、不確定性及超越渴望時，一種融合情感、意志、傳統與實踐智慧的整全性回應。它為個體和羣體提供勇氣、道德指引、精神慰藉與凝聚力，發揮著不可替代的根基性作用。

<sup>①</sup> 魯汶學派，強調二者分離，理性不應該觸碰信仰的內容，否則就變成了神學。

<sup>②</sup> 需要說明的是，從廣義上看，信仰思維是人類普遍的一種思維模式，與理性思維相對應。在此意義上，每一個人都有資格和能力進行朝向生命超越與現實關切的信仰實踐。但是，落實到具體的宗教而言，往往需要面臨信仰的規範性問題，歷史上道教與民間信仰之間複雜的互動關係就是典型代表。對此學界已有相當豐富的討論。