

理性之思何以透视神性之光

人类有始以来便遭遇难以破解的谜题，面对浩渺宇宙的终极奥秘以及人的真实来源、归宿等未知问题，人们在沉思的困顿中开启了信仰的空间。宗教的产生并非理性思辨的结果，因为它所依靠的乃是不必然需要理性关涉的信仰。神学（theologia）是宗教中的学问，这门学问同样不主要强调理性思辨，而关注如何在实践中拯救现实生活中人们的灵魂，从而通达永恒的幸福。然而，对神学的辩护以及对宗教的反思必然使理性出场并持续在场。无论是阐明信仰的合理性，还是对宗教本质、功能及其社会作用的反思，都是以理性之思透视神性之光的明证。

宗教哲学具有晚近的历史，与神哲学不同，它不以信仰为前提，而力图从科学角度研究宗教领域的基本哲学问题。宗教哲学不是“护教学”（apologetics），也不是“哲理神学”（philosophical theology），而是“元宗教学”（meta-religious studies）。我们不妨以当代哲学家对“上帝存在何以可能”这一经典命题的重新思考、对道德与宗教之间关系的阐述以及对全球宗教对话的探索为例，参悟当代宗教哲学的问题意识，而在这些讨论中体现的哲学的“宗教性”与宗教的“哲学性”也在一定程度上呈现了当代宗教哲学的理论特质。

一、重思经典命题：上帝存在何以可能？

“关于上帝存在的证明”可谓神哲学和西方哲学的经典命题，在思想史上大致呈现感性论证与理性论证两种方式，前者表现为奇迹论证、轮回论证与史迹论证、修炼论证、科学论证，这些主要是神学论证；后者体现为理性论证或曰逻辑论证，因而是神哲学

论证。在经典神学中，最高的神是“理念的理念”、“形式的形式”，是万事万物的创造者及其存在的根据，是自明的存在；“神”或“上帝”（God）是终极的（ultimate），第一（the first）、永恒（eternal）、全知（omniscient）全能（omnipotent）的形而上的存在。著名的神哲学论证包括安瑟尔谟、笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎等的本体论证明、阿奎那的宇宙论证明、奥古斯丁的知识论证明、康德的道德论证明以及帕雷的自然神学证明和哥德尔的数学证明，帕斯卡尔的或然性证明——“你赢了，便赢得了一切；你输了，便输掉了一切”——也引人深思。这个被称为“帕斯卡之赌”的论证逻辑是：相信上帝，最终会上天堂；不相信上帝，最终会下地狱，最好的结果也是上不了天堂。上述论证思路直指上帝存在的真实性，也引发了人们的若干思考，从中可见，不主要强调理性思辨的神学毕竟是对神（theos）的言说（logos），而言说必然基于理性逻辑。神存在是信仰的前提，而神是否存在需要证明，关于神何以存在的证明反映了信仰与理性的矛盾与融通。

这个经典命题在现代社会得到全新审视，因为现代社会的发展使人们的思维方式和价值观念发生了深刻的变化。例如，以往从功利的角度看“帕斯卡之赌”，或许认为它是适当的，但这个赌注在现代人眼中存在机会成本的问题。对一个没有信仰的人来说，不相信上帝，就不必考虑按照上帝的要求去做，因而不必付出很多代价或成本，如果相信上帝，付出了一定的成本，却发现根本不存在上帝，自己的信仰没有回报，大抵是不值得的。与形而上学的命运一样，关于上帝存在的证明也遭到逻辑实证主义哲学家和分析哲学家的拒斥，因为这些论证在科学的视野中似乎没有意义，而且科学探索在很大程度上改变了人们以往对宗教的经验判断，启蒙以来的无神论更是从根本上否

认了上帝存在的可能性。但是，关于神何以不存在的论证也存在很大的难度和复杂性，各种质疑与辩护共同构成了当代宗教哲学理论景观。

质疑上帝存在的当代哲学家并不鲜见，其中罗素和艾耶尔的思路有很强的代表性，这里以他们的观点为例说明当代哲学家质疑宗教意义的基本思路。罗素认同卢柯莱修的观点，认为“宗教是由于恐惧产生的病症，是人类灾难深重的渊源。”从这一视角出发，罗素批判了关于上帝存在的证明。他认为关于上帝存在的最初起因即“第一因”的论证是荒诞的，毫无逻辑可言，而关于上帝为自然立法的论证实则将自然法则归因于上帝的意志，这种神学推理缺乏可靠的根据，因而不值得相信。让上帝为人类评判是非、伸张正义，无非是一厢情愿的臆想。至于上帝创造世界的观念，在罗素看来，只要以这个世界中尚存的丑恶与残暴就足以使之被证伪。同样质疑关于上帝存在的证明，艾耶尔的看法是：“我们知道经验命题在任何时候都只能具有或然性。只有先天命题才是逻辑上确定的。但是我们不能从先天命题中推演出上帝的存在。因为我们知道，先天命题之所以是确定的，是由于它们是重言式命题。并且，从一套重言式命题中，除了更进一步的重言式命题之外，不能有效地推演出什么东西。这就必然可以推论出：要论证上帝存在是不可能的。”换言之，关于上帝存在的证明不合逻辑，仅在语言范畴中就可以判断，上帝是否存在无法得到证明，因而不是一个真问题。

值得提及马克思对宗教的有限否定。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中明确指出，“宗教是被压迫心灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样，宗教是人民的鸦片。”宗教在这里主要指的是基督新教，“鸦片”也并非毒品的同义语。马克思看到宗教具有缓解人类精神痛苦的现实功能，但这种缓解无助

于从根本上解决问题，解决问题的关键在于改变世界的社会实践。他认为宗教和政治是当时德国两个现实的领域，较之政治现实而言，宗教现实是基于精神幻境之中的。为此，“废除作为人民的虚幻的幸福的宗教，就是要求人民的现实幸福。”这实则在尼采之前做出了“上帝之死”的判断，当然，尼采是从基督教伦理束缚人们心灵的角度论证基督教衰落的必然性的。此外，后现代主义哲学家在很大程度上对宗教的宏大叙事提出了质疑，无神论在当代社会生活中也产生了很大的影响。宗教问题真的有意义吗？似乎成了一个不容回避的问题。

当然，从另一个角度看，上帝的存在是否需要被证明？或曰有限的思能否理解无限的信仰？同样是需要思考的前提性问题。与超验的神学不同，关于宗教的形上思辨存在理解上的困难，或者说面对宗教的哲学沉思可能存在着这种境遇：“人类一思考，上帝就发笑。”但是，我们也要充分考量人们在面对信仰时的差异。因为有的人可能不作深层思考就选择信仰，而有的人要经由深层思考而选择信仰，后者与前者在信仰面前应该具有相同的权利。在这个意义上，对宗教的哲思并非可有可无，宗教哲学家对上帝的存在所做的辩护式证明因而也并非无意义之举。

当代宗教哲学家所做的辩护在精确分析与新的信仰论证两个维度展开。精确分析式的辩护可以斯温伯恩为例，这位“当代基督教首席理性辩护士”认为，以往关于上帝存在的证明是“草率的”，而教会对现代科学的冷漠令人惊讶，他为此提出包括宇宙论、目的论、意识论、道德论、神启论、经验论在内的“后验性的论证”。斯温伯恩指出，“假如现代论著里抛出了某些理性论证，也建议说，上帝很可能不存在，那么便需要认真对待了，并指出这些论证的荒谬之处。因为忽视它们就是侮辱上帝，上帝给了我们理

性，让我们在理论科学或实践科学中用于良好的效果。”他的论证从自然秩序与宇宙中最普遍的定律相一致这一假说开始，探究自然事物及其生成变化的根本原因，他认为科学无法解释为什么存在最普遍的自然规律，进化论也不能解释终极事实，即不能对原始物质何以适于进化做出合理的解释，而“自然定律来自于上帝”这种解释看起来可能有些简单，但它回应了人们合理的期待，这种思辨也符合现代理性法则。

新的信仰论证可以学院派寓意之争为例。围绕宗教话语与神学命题的意义问题展开的学院派寓意之争是宗教哲学界的常见景观，其中有代表性的是关于隐身的花匠、路过园地的探险家、牛津的疯子、游击队员以及两个旅行者的寓言的讨论。例如，英国哲学家威兹德姆在《诸神》一文中讲述的寓言：两个重归故里的人走进他们以前的花园，令他们感到惊讶的是，杂草丛中有几株以前种植的花木长得生机勃勃，于是他们觉得一定有花匠在这里照顾这些花木，但邻居说从未见过花匠在这里出现过。于是两个人仔细察看了这座花园，然后产生了不同的看法，甲坚持认为有花匠趁人不注意的时候来料理这些花木，甚至是一个无影无声的花匠，乙则不相信有这个所谓的花匠存在。在这种争论中，经验判断不起太大的作用，实际上变成了一个是否相信有花匠来过的信念之争。在关于上帝是否存在的争论中，有神论者和无神论者的辩论也大抵如此。如果大家对这个问题的兴趣，可以进一步体会其它寓言的意旨。我在这里想要指出的是，基于这些寓言，希克认为“证实”的关键在于排除理性怀疑宗教存在的根据，而不等同于“逻辑证明”，“证实”的前提是亲临其境，而关于来世的观念则要由死后的经验来证实，这种思路面对的是无法以人的死亡经验来证伪的境遇。

从中可见，以科学思维和语言分析的逻辑否定关于上帝存在的证明并非难事，但以此论证上帝存在或上帝并不存在都并非易事。上帝是否存在，从根本上看，主要并非逻辑证明的问题，而是信仰问题。正如蒂利希所指出的，我们不能用科学解释信仰的问题，“科学无权干预信仰，信仰也无权干预科学。一个意义维度是不能干预另一个意义维度的。”不同的哲学思维体现了不同的哲学气质乃至不同的哲学情感，很多祈求者没有获得神助之后的无奈使其对宗教产生怀疑，而另一些人可能感到获得了神启，从而强化了宗教信仰。在这个意义上，无论从何种角度做出关于上帝存在的证明，都是以信仰为前提的神哲学论证。而思索道德和宗教的关系问题，即道德是否依赖宗教或是否必然导致宗教，则成了一个更实际的问题。

二、道德是否依赖宗教或必然导致宗教？

康德对上帝存在做出了道德论证明，他否定证明上帝存在的可能性，但并未否定上帝的存在，甚至还提出了“上帝存在”的道德公设。在康德看来，“从思辨理性出发只有三种证明上帝存在的方式是可能的。……第一种证明是自然神学的证明，第二种证明是宇宙论的证明，第三种证明是本体论的证明”。第一种证明的要害在于混淆了逻辑必然性和实在必然性的区别；第二种证明运用“无限后退不可能”原则以有限的经验论证无限的智慧；第三种证明缺乏超验的论据，至多可以说明一个常常被他所加工的材料的应用性严重限制的世界建筑师或钟表匠，而不是一个全然充足的世界创造者。但由此不足以做出上帝并不存在的判断，在上述论证中，上帝不仅可能存在，而且应当存在，因为他为人们所需要。所以，尽管康德对教会做出不客气的批评，但他很明确地指出：“在这个世界上，哪怕只有一个村庄，它也需要上帝。”

这里有一个值得深思的问题，实则关系到我们对哲学和宗教的思考，到底是以德配福，还是以智配福？如果前者成立，一个人可以凭借道德操守而希望获得幸福，如果后者成立，关键的问题是爱智慧，道德只有在与智慧有关的意义上才成为被思考的对象。康德将理性思维引入道德活动，进而确认了理性主义伦理学的合理性。在他看来，符合道德规律的行为不一定是善的，因情感为善并非道德之举，只有出自道德义务的行为才是行善。康德希望用能够满足哲学或理性自身权力的方式，提出一种不同于传统神学或“圣经神学”的“关于纯粹哲理的宗教学说”，也正是这种相对独立的宗教哲学研究的立场，使康德的《纯然理性限度内的宗教》一书的出版遭到传统神学思想与保守教会势力的阻挠。

康德的结论是：“道德必然导致宗教”。由于道德之举并不必然获得回报，所以是否以道德行事往往要叩问我们的良知，那么我们是否要遵循道德法则呢？这在康德看来是最值得经常和持久思考的两个最重要的问题之一。正因为事关重大，又有正反两方面的证据折磨人们的内心，从中做出的选择才具有信仰的力量。如果说“道德上的正当”就是上帝命令我们做的事情；“道德上的错误”就是上帝禁止我们做的事情，那么，人要是为自己的善恶负责，也要做出是否信仰的选择。人们在生活中可能会在宗教的意义上理解道德，将神职人员视为道德权威，凡是宗教的似乎必然是道德的。因而当神职人员做出不符合世俗道德的事情时，往往令人感到震惊。而人之所以自诩“住在神的近处”，原因在于人比动物更具有伦理上的优越性，因而在精神上离神更近。

关于这个问题，始终存在着哲学性的质疑，苏格拉底的质疑言犹在耳：行为正当究竟是因为诸神命令这样做，还是做诸神命令的事乃是因为正当？换言之，正当性先于上

帝，还是上帝先于正当性？为什么上帝会选择正当性呢？对这些问题只有虔敬才能理解。那么，宗教是不是道德的必然结果呢？在这里，哲学与宗教确实具有复杂的关系，“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的，化为思想的宗教领域内活动。”在马克思这句评述中也可见哲学的宗教性与宗教的哲学性之内在关联，这一点在西方哲学与基督新教的关系中体现得尤为明显。但是，道德独立于宗教乃是不争的事实，我们不能将所有不信仰宗教的人一律理解为无德之人，宗教也并非拯救道德危机的必经之途或唯一有效之途，道德追问的结果在宗教上往往是中立的。毋庸置疑，启蒙时代的很多道德原则的确立或源自反宗教的语境，或与宗教不直接相关。信仰者和非信仰者都有理性，人们在世俗生活中可以不考虑宗教问题，但谁也不能回避道德问题。

值得提及的是，在论证公共理性和社会道德的时候，罗尔斯强调社会道德标准之于公共理性的基始意义，并将宗教信仰私有化。在罗尔斯看来，讨论公共理性与重叠共识的问题，涉及社会道德的公共性，在此过程中考虑私有化的宗教信仰问题是不合理的。在这里，道德不仅不必然导致宗教，而且关于社会道德的讨论恰恰应当在宗教之外的语境中展开。认同康德理性道德观念的罗尔斯并未充分考虑康德关于“道德必然导致宗教”的论断，这也涉及宗教信仰与公德和私德的关系问题。可以说，在当代哲学家中质疑“道德必然导致宗教”的科学主义哲学家或无神论者并不鲜见。我在这里想从哲学辩难的角度反思这一命题，为此引入主持编译《康德著作全集》和《康德往来书信全集》的李秋零教授对康德这一命题的看法。李秋零教授并非从简单的证伪角度否定康德这一论断，而是从非必然性角度重审康德对这一命题的必然性论证，进而指出了康德论证的方法论错误。

李秋零教授指出，康德的论证基于两个预设，一是西方自苏格拉底以降的人不会故意作恶的传统，二是至善的根本在于德福结合或者德福相配，由此康德逐步将道德引向宗教。他逐一批评这两个预设的不合理性，第一个预设是虚无飘渺的，在日常生活中极易证伪，第二个预设同样独有独断论的危险，因为我们“不能否认为恶之人甚至自知其为恶之人同样对幸福持有‘希望’”，如此，则实在是“恶福相配”。李秋零教授以中国儒家经典中乐道的颜回为例，说明人的道德意志不是幸福的原因，在构建道德理想的过程中诉求宗教也并非唯一的选择。“康德一方面拒绝宗教为道德法则提供根据，另一方面又力图使道德法则具有神圣性，从而必然使他的哲学具有这种内在的张力。”这种做法也并未得到后世基督教神学家的认同。在这个意义上，不妨将康德这一强命题转换为一个弱命题：道德必然依赖宗教。

在当代哲学家中强化道德对宗教的依赖性的哲学家首推马克斯·韦伯，他看到“某些宗教观念对于一种经济精神的发展所产生的影响，或者说一种经济制度的社会精神气质（ethos），一般来说是一个最难把握的问题。”韦伯乐于探索这一难题的答案，他反对把资本主义发展视为道德卑劣的产物的评价，对其给予伦理上的认可，为人们诉求财富和推动资本运行提供了宗教上的合法性，指出持守道德信念与合理限制消费之于现代文明的必要价值，提出了以新教伦理的形象出现的天职观。“个人道德活动所能采取的最高形式，应是对其履行世俗事务的义务进行评价。正是这一点必然使日常的世俗活动具有了宗教意义，并在此基础上首次提出了职业的思想。这样，职业思想便引出了所有新教教派的和新教理：上帝认许的唯一生存方式，不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德，而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务。这

是他的天职。”在履行天职的过程中，道德对宗教的依赖是明显的，与资本主义精神相对应的职业道德在这里闪现着基督新教的光芒。

韦伯的研究当然基于新教改革的结果，但并非因袭新教改革的老生常谈。韦伯有志于研究世界宗教，并试图比较各种宗教的精神气质等方面的差异，形成了宗教社会学理论与方法。韦伯不仅研究了基督新教、儒教、道教、印度教、佛教和古犹太教，他还有研究其他宗教的计划，而且提出了宗教社会学的理论框架和基本方法。他试图找出东西方文化发展差距形成的主要原因。作为一种精神气质，对不同文化中的道德之间进行比较，应当是韦伯心仪的话题。当然，韦伯的宗教观念只是当代哲学家中的个例，质疑“道德必然依赖宗教”的当代哲学家也很常见。或许我们应当进一步弱化这一命题：道德可以依赖宗教。以此在不强化的语境中充分说明道德和宗教的亲缘关系，而关于道德宗教的思考实际上体现了一种泛宗教的理路，这种理路并不具有唯一性，宗教的多样性和哲学的多元化使泛宗教的观念呈现为丰富多彩的景观，而全球宗教对话在这个景观中尤其引人注目。

三、如何感知与回应同一个神圣的实在？

全球化时代是注重文明对话的时代，在这个时代强调某种宗教的唯一合理性，实则拒绝宗教对话的狭隘之举。无视其他宗教的合理性，极易出现夸大某一宗教的合理性进而陷入理解误区的情状。“世界上的诸多伟大的宗教传统所体现的是，人类对同一无限的、神圣的实在的不同感知与回应。”在希克看来，各种宗教信徒对神圣实在的理解实属盲人摸象而已，只有彼此对话才能接近真知。“只懂一种宗教的人，其实什么宗教也不懂。成千上万的人信心之诚笃可以移山，但若问他们宗教究竟是什么，他们

可能张口结舌，或只能说说外表的象征，但谈不出其内在的性质，或只能说说信心所产生的力量。”在朴素信仰的意义上，也许可以不了解其他宗教教义和仪式，但在认识宗教乃至加深信仰的层面，则应当对宗教现象或宗教问题作较为全面的研究，无此不足以把握宗教信仰的意义及其真实性。可是，宗教对话中的共识并非有愿即可达成，因为信仰的差异难以通过对话消弭，宗教对话在一定程度上体现了感知与回应同一个神圣的实在的愿望，但实现其有效性仍在艰难探索的途中。

毋庸置疑，全球宗教对话是避免宗教冲突的理性选择，而宗教的相似性是对话的前提。例如，世间各种宗教几乎都有其超越有限性的终极关怀和摆脱功利苑囿的终极追求，不以世俗利害为价值取向。应当看到，“全球化的经济重心需要政治安排或制度层面的补充，超越民族国家的政治共同体和全球民主的思考因此而提出。在政治安排和制度安排之外，还需要精神层面的补充，宗教能提供使世界多元和谐的精神支持。”当然，我们也应当充分意识到，宗教对话最大的困难来自信仰的差异。“对话的必要性在于信仰的不同，而信仰的差异性是无法消除的；若要进行对话便不得不开放观念，凡在信仰上开放者难免陷入两头不讨好的境地——本宗教或本宗派会有人指责你离经叛道，来自其他宗教的对话者则迟早发现你决不会改换门庭。”宗教对话的结果并非教徒身份的转换，而是在本宗教的视域中对其他宗教的理解，有时候这种对话不仅是跨宗教的，而且是跨文化的，因为“一种文明形态就是其宗教的表达方式。”在泛宗教或文化人类学的意义上对“宗教—文化”的研究，实则意味着具有世俗旨趣的广义文化对话。人们在对话中可能对宗教哲学有越来越清晰的把握，不同宗教有各自的神学，却无所谓各自的宗教哲学，在这个意义上，可以“把人类不同的宗教文化解释为对神性之光的折射”。

大体上来说，与各种文化对话相似，宗教对话也存在着思想排他、文化兼并和多元融合三种旨趣。思想排他论者在正统神学的意义上否认其他宗教，论证自身宗教的唯一合理性和合法性，实则隐含着现代社会的宗教冲突。文化兼并论者固然具有开放的视野，但他们将其他宗教信众理解为自己宗教的匿名教徒，这种理解实则宗教排他论的另一种看似合理的表现样态。相比而言，多元融合的宗教对话则具有可观的前景，因为在文化多样性的时代，强化某种宗教的道德优越性几乎是不可能的。而且，深层而有效的宗教对话具有重要的现实性。而在更宽泛的意义上看，宗教对话不仅体现为种种宗教之间的对话，还包括一个宗教内部的对话、宗教与文化或曰意识形态的对话以及宗教与哲学的对话。这些对话不仅可能，而且必要。正是在宗教对话乃至关涉宗教问题的文化对话中，我们对宗教哲学有了更清晰而深刻的认识，它基于对各种宗教的研究，却并不限于对某种宗教的研究。

对话可以达成共识，也可以促进比较研究。例如，楼宇烈先生指出，我们可以从“拿得起”、“放得下”、“想得开”这三种角度理解儒学、佛教和道教的思想实质。这种看法不乏启示意义。我曾提到韦伯从东西方宗教的比较层面理解东西方哲学与文化的差异，其实，这种理解在其他学者的视野中也很常见。比如斯温伯恩认为，“东方宗教，如佛教、印度教和儒教，主要着眼于对实践一种生活方式的描述和鼓励，而不是像西方宗教那样注重构建一种借以判定这种实践的正当性的理论体系。为什么对形而上学基本问题和有关回答的意义与正当性感兴趣的哲学家更多地关注西方宗教而不是东方宗教，这不能不说是一个主要的原因。”此外，宗教比较研究也有助于我们更好地理解某种宗教，比如对“儒学是不是宗教”以及对各种新兴宗教的认识，在宗教比较和

宗教对话的视域中可以得到有效地促进，人们可能理解各宗教的文化习惯和精神信念，甚至在宗教与生命的内在意识的同一种达成共识。而作为社会化组织的制度宗教，也可以在比较视域中更好地理解其与政治和经济的关系，进而提高服务社会文化意识，形成发展人间宗教的合理思路。

改革开放以来，宗教哲学在中国学界也获得了发展的契机。改革开放以前，固然有很多学者研究过宗教哲学，特别是新儒家在中西宗教文化比较等方面做出了颇有价值的理论探索，但在很长的时间里中国学者只有一部以“宗教哲学”为题的专著。20 世纪 80 年代以来，很多有影响的论著和译著不断进入人们的视野，宗教学学科建设也日趋成熟，宗教学界、宗教人士与宗教管理部门的交流日益增多，在此过程中，学界围绕“宗教鸦片论”、“儒学是不是宗教”等问题展开了丰富的对话。人们开始理解中国哲学的宗教性和中国宗教的哲学内涵，探究宗教与文化和意识形态的关系，从而深化了宗教哲学研究。借鉴西方宗教哲学的研究成果，研究中国哲学与文化中内蕴的宗教精神，对进一步理解中国哲学思想与文化价值观念的要义，在宗教对话维度促进中西哲学与文化交流，无疑是体现时代精神而富有价值的学术探索。

概言之，当代宗教哲学家对宗教的哲学性与哲学的宗教性加以双重审视，重审理性与信仰的关系问题，在比较视域中理解各宗教的文化差异，试图在理解的基础上实现深刻的认知。他们在当代哲学语境中探讨了关于上帝存在的证明、道德是否依赖宗教或道德是否必然导致宗教、全球宗教对话何以可能等问题，对解放神学、哲理神学以及各宗教内蕴的哲学问题的重新思考引人深思。关于这些问题，大家可以深入阅读当代宗教哲学文献，深思当代宗教对话的文化内涵。由此也可以进一步理解哲学的超越旨

趣与宗教的人文精神，把握世界各宗教的文化特质，使中国宗教与中国特色社会主义发展相协调，使人间宗教促进社会和谐和人民幸福。这是当代宗教哲学研究的现实旨趣之所在，也是发挥宗教哲学社会功能的必经之途。

推荐阅读书目：

1. [德]康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，中国人民大学出版社 2003 年版；
2. [德]黑格尔：《宗教哲学》，魏庆征译，中国社会出版社 1999 年版；
3. [英]约翰·希克：《宗教哲学》，何光沪译，三联书店 1988 年版；
4. [美]麦克·彼得森等：《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，孙毅等译，中国人民大学出版社 2005 年版；
5. [美]凯斯·严德尔：《当代宗教哲学导论》，谢晓健等译，中国人民大学出版社 2010 年版；
6. 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社 1998 年版；
7. 方立天：《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社 2002 年版；
8. 李秋零、田薇：《神光沐浴下的文化再生》，华夏出版社 2000 年版；
9. 张志刚：《宗教哲学研究：当代观念、关键环节及其方法论批判》，中国人民大学出版社 2009 年版。

