

当代中国人文大系



多元化的上帝观

20世纪西方宗教哲学概览

(增订版)

何光沪 著



图书在版编目 (CIP) 数据

多元化的上帝观：20 世纪西方宗教哲学概览（增订版）/何光沪著.
北京：中国人民大学出版社，2009
（当代中国人文大系）
ISBN 978-7-300-10945-9

- I. ①多…
II. ①何…
III. ①宗教哲学-西方国家-现代
IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 204007 号

当代中国人文大系

多元化的上帝观

——20 世纪西方宗教哲学概览（增订版）

何光沪 著

Duoyuanhua de shangdiguan

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242（总编室）	010-62511398（质管部）	
	010-82501766（邮购部）	010-62514148（门市部）	
	010-62515195（发行公司）	010-62515275（盗版举报）	
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com （人大教研网）		
经 销	新华书店		
印 刷	涿州星河印刷有限公司		
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2010 年 1 月第 1 版
印 张	25 插页 2	印 次	2010 年 1 月第 1 次印刷
字 数	388 000	定 价	40.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

献 给

我的妈妈张醒依。
你为我们兄弟姐妹终生操劳，
愿你的灵魂在彼岸得到安息。

“当代中国人文大系” 出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

目 录

第一章 导言 (兼论宗教哲学的方法论与体系结构)	1
第一节 研究的意义与目的	1
第二节 研究的状况与问题	14
第三节 研究的方法、角度与范围	20
第二章 上帝之认识——宗教哲学的认识论	25
第一节 语言、逻辑与真理	26
第二节 生存体验与宗教意识	55
第三节 理性与信仰	75
第三章 上帝之存在——宗教哲学的本体论	108
第一节 本体论、宇宙论与设计论论证	109
第二节 道德论、或然论与其他论证	115
第三节 批判、扬弃与推进	122
第四章 上帝之属性——宗教哲学的神性观	136
第一节 绝对性与相对性	136
第二节 人格性与超人格性	146
第三节 神秘性与神圣性	151
第五章 上帝与世界——宗教哲学的世界观	158
第一节 自然主义、人本主义与无神论	158
第二节 超自然主义、自然神论与泛神论	170
第三节 超在论, 内在论与超泛神论	175

第六章 上帝与人类——宗教哲学的人生观	184
第一节 罪恶、道德与人性	184
第二节 死亡、来世与拯救	200
第三节 社会、文化与历史	211
第七章 结语（兼论宗教哲学的宗教观与社会背景）	234
第一节 上帝观的多元化与哲学神学的多元化	234
第二节 宗教观的多元化与宗教哲学的多元化	238
第三节 宗教的多元化与社会的多元化	254
名词术语索引	261
人名索引	274
附录一 宗教哲学与当代社会生活——何光沪教授访谈录	281
附录二 基督宗教与人文主义——从文艺复兴到启蒙运动	310
附录三 中国传统中的人文精神与宗教精神	355
后记	389

第一章 导言

(兼论宗教哲学的方法论与体系结构)

第一节 研究的意义与目的

1. 宗教观念的本质与上帝观

宗教的本质特征，在于对神的信仰。汉语“宗”字，原意是对祖先神的尊崇。“宗，尊祖庙也。从宀从示。”^①“示，天垂象见吉凶所以示人也，从二。三垂，日月星也。观乎天文以察时变示神事也。”(《说文·上部》)而“二”则是古文“上”字。汉语“教”字，本为“上所施，下所效”(《说文·支部》)之意。“圣人以神道设教，而天下服矣。”^②《说文解字》释“神”字说：“天神，引出万物者也。”(《说文·示部》)由此可以看到“宗”和“教”与神的联系。后来这两个字的连用，又与信仰佛法普度的佛教学说有关^③，更与用以转译西文“对神的信仰”的日文词“宗教”有关。西文 religion (宗教) 一词，出自拉丁文 religāre 或 religio。前者意为“联结”，指人与神的联结；后者意为“敬重”，指人对神的敬重。根据西方各主要语言的权威辞典，“宗教”一词的界说都与神有关，不论它们用来指代神的词语，是“超自然力量”，还是“比人更高的力量”，是“神圣的存在”，还是“终极的实在”。这些不同的词语，不过表明它们对“神”的解释在侧重点上有所不同而已。

① 《说文·宀部》。又《书·大禹谟》：“受命于神宗。”《书·洛诰》：“惇宗将礼，称秩元祀。”《诗·大雅·云汉》：“上下奠瘳，靡神不宗。”

② 《易·观》。又《礼记·祭义》：“合鬼与神，教之至也。”

③ 《景德传灯录·圭峰宗密禅师答史山人十问》：“灭度后委付迦叶，展转相承。一人者，此亦盖论当代为宗教主，如土无二王，非得度者唯尔数也。”(转引自《五灯会元》卷二))

自从现代意义上的宗教学诞生以来，各个派别的宗教学家对宗教的本质进行了长期广泛的探讨，提出了纷繁多样的企图概括宗教本质的界说或定义。总起来看，这些表面上歧异甚大的宗教定义，归根结底都或隐或显地把对神的信仰作为宗教的本质核心或根本。大致说来，这些定义可以分成三类。第一类定义倾向于以信仰的对象为中心来规定宗教的本质，多由宗教史学家和宗教人类学家提出。他们当中的代表人物缪勒把宗教定义为对某种“无限存在物”的信仰，E. 泰勒把宗教定义为对“精灵实体”^①的信仰，弗雷泽把宗教定义为对“控制自然与人生进程的超人力量”的迎合或抚慰^②，施密特把宗教定义为对“超世而具有人格之力”^③的知觉和崇拜。这些“存在物”或“实体”或“力量”，乃是宗教学或哲学用来表达“神”的一些术语，所以这些定义实际上都以历史事实和人类学事实为依据，把宗教规定为信仰和崇拜神的体系。马雷特和瑟德布罗姆关于宗教是对“神圣事物”的信仰，马林诺夫斯基关于宗教是对“较高力量”的乞求等说法^④，也都把宗教同“神”联系在一起，只不过这些学者从自己特有的历史学和人类学角度出发，对神的解说又各有不同罢了。

第二类定义倾向于以信仰主体的个人体验作为宗教的基础和本质，多由宗教心理学家和宗教现象学家提出。他们当中的代表人物詹姆士把宗教定义为：“个人在孤单之时由于觉得他与任何他认为神圣的对象保持关系而发生的感情、行为和经验。”^⑤奥托把宗教的本质说成个人对神圣者的直觉体验，“对神既敬畏又向往的感情交织”。弗洛伊德虽把宗教说成无意识中的犯罪感的产物，但这个产物也是通过把“父亲”投射为“上帝”而造成的。蒂里希（P. Tillich）把宗教定义为对于“终极”的关切，而在他看来，真正的终极乃是“存在本身”即上帝。^⑥布雷克认为，宗教现象学把宗教“理解为笃信宗教的人的真诚表示：他们具有关于上帝的认识”^⑦。总之，这些

① E. 夏普：《比较宗教学史》，48、71页，上海，上海人民出版社，1988。

② J. 弗雷泽：《金枝》，77页，北京，中国民间文艺出版社，1987。

③ W. 施密特：《比较宗教史》，2页，北平，辅仁书局，1947。

④ 参见 E. 夏普：《比较宗教学史》；吕大吉主编：《宗教学通论》第1编第1章，北京，中国社会科学出版社，1989。

⑤ W. 詹姆士：《宗教经验之种种》上册，30页，台北，久大文化公司，1989。

⑥ 参见 E. 夏普：《比较宗教学史》、弗洛伊德的《图腾与禁忌》以及 P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1976。

⑦ C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden: Brill, 1963。



说法虽然强调了信仰主体的宗教体验，但都不可避免地要涉及宗教体验的对象；而这个对象，尽管对其性质和起源有不同的看法，还是可以统称为日常语言中的“神”。

第三类定义倾向于以宗教的社会功能来规定宗教的本质，多由宗教社会学家提出。他们当中的代表人物杜尔凯姆把宗教定义为把信奉者团结到道德性团体之中的、与“神圣事物”相关联的信仰与行为体系。^① M. 英格把宗教定义为“人们借以同生活中的根本问题进行斗争的信仰和行动体系”^②，是使人获得最高幸福的手段。岸本英夫认为，宗教是使人们生活的最终目的明确化、相信人的问题能得到最终解决并以此为中心的文化现象。^③ 后两种说法似乎并未提到宗教的本质同“神”有关联。但是，正因为如此，它们不能把宗教同其他具有相似功能的文化现象相区别，即不能指明决定宗教之所以是宗教而不是其他文化现象的本质规定性。这正好从反面说明了宗教与神明信仰不可分离的关系。英格在其另一本著作中已发现了这个问题^④，而岸本英夫则补充说：宗教作为解决人生问题的文化现象，其特点在于经常伴随着神圣性或神的观念。最后，贝格尔作为当代很有代表性的宗教社会学家，明确地把宗教定义为人类构筑“神圣秩序”^⑤的活动。总而言之，即令是倾向于把宗教的社会功能等同于宗教本质的宗教社会学家，也不能不把这种功能同对神的信仰联系起来。

在此，我们还应该谈谈马克思主义的宗教定义。在马克思主义经典作家关于宗教的论述中，恩格斯的下述论断是最典型的宗教定义：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^⑥ 这个定义可归入社会学方法的定义一类，但它的着眼点是宗教的社会根源，而不是其社会功能（马克思主义经典作家在其他地方已大量论述了宗教的社会功能问题），所以所取的是一种发生

① Cf. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. by Joseph Ward Swain, London: G. Allen & Unwin, 1915, p. 47.

② J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan, 1970, p. 7.

③ 参见岸本英夫：《宗教学》，东京，大明堂，17页，1961。又参见吕大吉主编：《宗教学通论》第1编第1章。

④ M. 英格：《宗教、社会与个人》：“从功能的观点看，宗教同非宗教是连续统一体，其中没有根本性的区别，因而在定义上含混，以致越来越不能应用。”（英文版，118页）

⑤ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969, p. 51.

⑥ 《马克思恩格斯选集》，1版，第3卷，354页，北京，人民出版社，1972。

学的角度；同时，又因其着眼于人的主观意识对客观外在的反映过程和反映方式，所以它又取了一种认识论的角度。尽管这条定义内容十分丰富，但其核心仍在于揭示宗教同“超人间力量”的关系。所谓“超人间力量”，正是形形色色的神的统称。

当然，我们不能忽略某些西方宗教学家的相反说法。他们或者认为，把宗教的本质概括为对神的信仰，会遗漏某些宗教史的事实（因为他们认为儒教与佛教就是不信神的宗教）；或者认为，宗教的共同本质在于其共同的社会功能，因而存在着一些有宗教功能的“无神的宗教”，例如爱国主义、共产主义，甚至对科学或民主的热爱和尊崇，对美式足球的入迷和狂热，都属于这种宗教——或称“非宗教的宗教”、“世俗的宗教”（有些人还根据“激进神学”或“上帝之死”派神学的理论，主张一种所谓“无神”的基督教或“非宗教的”基督教）。我们认为，这些说法都是不能成立的，世界上过去没有，现在没有，将来也不会有什么无神的宗教。无神的宗教或非宗教的宗教之类说法，本身就是用语的矛盾，是逻辑的混乱。儒教尊奉“天地君亲师”，这个“天”，不是自然的天，而是“天祐下民，作之君，作之师”（《书·泰誓上》）的天，是“天叙有典”、“天秩有礼”、“天命有德”、“天讨有罪”（《书·皋陶谟》）的天，是“天监在下，有命既集”（《诗·大雅·大明》）的天，是万物的主宰，是有意志的神。^① 原始佛教的四谛说所宣扬的涅槃境界，是一种超自然的神秘境界；大乘佛教崇奉的三世十方法力无边的佛，无疑应归入宗教学所说的“神”的范畴；小乘佛教的阿罗汉，既有“神足通”、“天眼通”等神通，也很难说同神有什么本质区别。至于把爱国主义、共产主义等等说成是宗教，实际上是把某些价值观和人生态度同宗教等量齐观了。这种过于宽泛而又模糊的宗教观，已经丢掉了宗教区别于他物的本质特征，抹杀了宗教同其他意识形式的界

^① 很多人反对“儒教”说，主要理由之一是，“天”不具有人格性，所以不是神。姑不论这是以对神的十分狭隘的、以基督教为标准的界定（神必须具有人格性）为前提的，也不论基督教的神的“人格性”并不是他们所理解的那种人格性，并不是对其上帝的本质性界说，就以这一说法本身而论，也是站不住脚的。孔子的“予所否者，天厌之！天厌之！”（《论语·雍也》）“天丧予！天丧予！”（《论语·先进》）“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）等等说法中的“天”，不可能指没有人格的天，否则也不会有“丘之祷久矣”（《论语·述而》）之说。归根到底，对丝毫不具人格性的“天”是无法祷告，也不必设立牌位的，因为这种天与人无法相通，当然也就不是宗教的神了。但儒教的“天”绝非与人无法相通。



限，把宗教学研究的对象扩大为社会学研究的对象，实际上等于取消了宗教学。^①

由此我们可以看到，问题的关键在于对“神”这一概念界定的宽窄。前述种种关于宗教的界说之分歧，都与此有关。一方面，学者对“神”这一概念的界定，固然不免受立场观点的限制，有所侧重，很难甚或不可能面面俱到，但是一般而论，过于狭窄的界定，尤其是带有排他性的界定，由于缺乏包容性、吸收性和开放性，往往同以其他界说为基础的理论“不对口径”，酿成不必要的笔墨官司。另一方面，神的概念之宽泛又不能混同于宗教概念之宽泛。神的概念之宽泛，乃以历史上诸宗教的神灵观念的多样性为事实根据，并以包容各种宗教事实为目的。但宗教概念之宽泛一旦脱离“神”这一核心，便丧失了宗教区别于其他文化现象或意识形式的本质规定性，宽泛到了接近“自身消失”的程度。所以，我们一方面赞成绝大多数宗教学家关于宗教的本质与神的观念相关的说法，赞成以之为基础的十分严谨的对“宗教”的界说；另一方面则采取尽量宽泛的对“神”的界说。笔者主张，在学术讨论中对神这一概念的界定，应以所谓“超人间力量”为主导，同时采用与之相适应的宽泛的外延。也就是说，我们在理论上所讲的“神”的观念，是指人类的这么一种观念，它的内容或对象可能被认为具有超自然的、超在的、精灵的、人格的、高于人的、无限的、绝对的、神圣的、神秘的、终极的（或根本的）性质，也可能被认为具有内在于自然的、泛在的、物质的、非人格的、有限的、相对的、非神圣的、非神秘的、非终极的（或非根本的）性质，但无论如何，它总被认为是一种超人间的力量。我们之所以采取如此宽泛的界说，不仅仅因为这样可以避免由“不对口径”引起的“笔墨官司”，而且还因为这最符合宗教学研究所揭示的大量宗教事实。即便像“玛纳”、“奥伦达”之类的巫力，虽可能被认为是内在于自然的、非人格的、邪恶的，但它们至少仍然是“超人间”的。所以把“超人间的力量”作为“神”的基本内涵，具有相当大的开放性和包容性，可以避免把历史上很多宗教（例如原始宗教、儒教和佛教）排除在“宗教”范畴之外。与此相应，我认为宗教可以定义为：“对超人间力量的信仰以及

^① 所谓“无神的宗教”或者“非宗教的宗教”不仅是用语的矛盾和逻辑的混乱，而且不符合宗教史的普遍事实。在这里我们不可能也不必要列举所有的“宗教信神”的正面事实，只能也只需要澄清一下用来支持反面论点的主要事实。

与之适应的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度的体系。”这是对宗教的最低限度定义，可以避免把一些不是宗教的意识形态和文化现象（例如人生哲学、艺术虚构、民族主义）硬拉进“宗教”范畴之中。这两个宽严适度又相互贴近的定义使我们可以从书本中包容以对神的各种不同界定为基础的形形色色的宗教思想，不至于因为宽严失当而相互分离的定义而收缩或模糊我们的视野。

还有一个用语问题必须说明，本书从现在起，在不必二词并列的情况下，将用“上帝”这个双音词代替“神”这个单音词。这不仅仅是为了行文方便，而且还有如下理由：首先，本书的内容是西方的宗教哲学，也就是基督教背景下的宗教哲学，基督教关于神的观念是一种至上唯一神论，其中的神，译为“上帝”较能体现此意；其次，中国宗教界虽有“天主”、“上帝”、“神”和“主”等不同叫法，但学术界以“上帝”一词较为通用，本书采用此名也带有超越宗教和教派立场的意思；此外，当代不信教的中国公众一般都以“上帝”一词指称西方人宗教信仰的对象，而不问其为天主教、新教还是东正教，并且在不涉及西方宗教的场合也常常使用此词。说到底，这个汉文词并非外来语，而且表达了中国人历史悠久的至上神观念。^①

总而言之，宗教的语义、史实和关于宗教的各种理论都表明，宗教的核心，乃是对神或上帝的信仰，因此，以宗教为研究对象的宗教学，也必然以对神的观念，即这里所说的上帝观的研究，作为自己研究的核心。如果说宗教学的目的旨在认识宗教现象的本质以及宗教产生和发展的规律，那么，它在认识宗教现象的本质，在认识包括各种宗教的观念、体验、行为和制度等等在内的宗教现象时，乃是以认识其神灵观或上帝观的本质为这种认识的核心；它在认识宗教的产生和发展，认识包括上述各种因素在内的宗教的产生和发展的规律时，也是以认识其神灵观或上帝观的产生和发展规律为核心的。宗教的思想观念、情感体验、行为活动、组织制度等各种要素，其核心和基础都是对神灵或上帝的信仰；宗教对其他的社会上层建筑和社会意识形态的作用及其社会功能，乃是通过其上帝观念而发挥的；宗教在历史上的变化和发展，从表层看往往是其组织活动形式的变化和发展，深一层看往往是其教义体系的变化和发展，

^① 例如，“上帝将复我高祖之德”（《书·盘庚》），“荡荡上帝，下民之辟”（《诗·大雅·荡》），等等。





而在最深处则是其神灵观念或上帝观念的变化和发展。从上述三个方面来看，作为宗教学构成部分的、研究这三个方面的宗教现象学（和宗教心理学）、宗教社会学和宗教史学，都离不开对神灵观或上帝观的现象学（和心理学）研究、社会功能研究和发展史研究。最后，宗教的根本问题，乃是神或上帝的存在、性质及其与世界和人类的关系等等问题，其他一切问题都是以此为基础、为核心的。因此，作为宗教学构成部分的、专门研究宗教根本问题的宗教哲学，更不能不以神灵观或上帝观的研究为核心。在宗教哲学中，神灵观或上帝观是纲，纲举目张。^①

2. 西方神学哲学的交叉与上帝观

西方“神学”（theology, théologie, theologie 等）一词，来源于希腊文 Theos（神）和 Logos（知），意为关于上帝的知识、道理、论述、学问或学科。另一个表示神学的词 divinity，来源于拉丁文 divinitās，词根出于 deus，也是神或上帝之意。西方神学的核心是上帝观，这是不待多言的。从教义神学到历史神学，从实践神学到道德神学，神学的各个分支学科都围绕上帝信仰而运转。从圣经神学到教会法，从自然神学到启示神学，各种部类的神学都以促进上帝信仰为鹄的。从早期教父到经院神学，从托马斯·阿奎那到现代神学，从古到今的神学均以论证上帝观念为其主干。因而，奥古斯丁把神学定义为“关于神的理论或论述”是完全正确的。有人把某些“上帝之死”派神学家的神学称为“无神论的神学”，但是这种“神学”既已归约为“以耶稣为中心”的伦理学，所以理所当然地被认为已经根本不是神学了。正如麦奎利所说，甚至不能称之为“激进神学”，因为“真正的激进神学乃在于信仰与怀疑之间的冲突或张力，而在这里，这种冲突或张力已由于取消上帝而消解了；而且，把一种否弃神学的关键词——‘上帝’的东西称为‘神学’，人们应当踌躇再三”^②。这是不无道理的。

我们再看看上帝观在形而上学^③或西方传统哲学当中的地位。

① 若以研究各具体宗教的宗教哲学为例，则儒教的宗教哲学必以其天道观为核心，道教的宗教哲学必以其三清尊神所体现的“道”的观念为核心，等等。

② John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London: SCM Press, 1979, p. 158.

③ 本书中的“形而上学”一词，若非特别指明，一般均在“探究事物第一原理的学科”、“本体论或关于存在的学说”（分别见 *Longman Modern English Dictionary* 与 *Chambers Twentieth Century Dictionary*）等西方哲学界说的意义上使用。

从亚里士多德的《形而上学》开始，传统西方哲学就被定义为研究“作为存在的存在”的学问。“存在”被称为事物的第一原则或首要原理。哲学家们一直以研究世界第一原理或曰探索宇宙终极本原为己任。他们或者采取柏拉图路线，认为它是精神性的，或者采取德谟克利特路线，认为它是物质性的；或者称之为至善，或者称之为实在，或者称之为理念，或者称之为实体，常常也称之为神或上帝。他们使用“神”或“上帝”这种神学概念，并不妨碍他们讨论世界本原问题并在这个问题上得出形形色色或相互对立的本体论结论，因为神学的上帝概念也同样含有“终极本原”和“第一原则”的意义，神学在信仰基础上也讨论了哲学本体论问题。同时我们知道，传统哲学家们对认识问题的探究，也往往是在“灵魂论”的总题下进行的，而且这也并不妨碍他们得出形形色色或相互对立的、可知的或不可知的认识论结论，因为神学里的“灵魂”概念也含有“认识主体”的意义，神学在信仰范围内也讨论了认识论问题。总之，本体论和认识论在哲学中占有核心地位，而神灵概念则常常不过是其神学语言表达形式。正因为如此，任何一本西方哲学史都不会漏掉奥古斯丁和阿奎那，任何一本神学思想史都不会漏掉亚里士多德和康德，也就绝非偶然，不无道理了。西方传统哲学或形而上学同西方神学的相互交叉是如此明显^①，相互渗透是如此普遍，以至于在西方思想家当中，不仅有许多人很难说是哲学家还是神学家，或者说既是哲学家又是神学家，而且有许多肯定属于哲学的思想受到了神学的巨大影响或反过来影响了神学，又有许多肯定属于神学的思想受到了哲学的巨大影响或反过来影响了哲学。这种相互交叉和相互渗透的部分，主要就是哲学的本体论和神学的上帝论，以及与本体和上帝相关的认识论。

在西方特定的历史、社会和文化条件下，这种交叉使得上帝概念成了西方哲学史中一个内涵丰富而又重要的哲学范畴。这个哲学范畴始于古希腊宗教中的神被抽象为古希腊哲学中的神，并在中世纪的基督教经院哲学中发展得极其完备，以至包容了几乎所有重要的或基本的哲学问题。在近代哲学中，不论上帝被认为是虚幻的反映还是实在本身，不论对上帝观提出什么样的发生学的解释，它仍

^① 有一种形而上学的界说是：“探究自然和思想的第一原则的科学。”（《钱伯斯 20 世纪辞典》）就是说，传统哲学包含的不过就是本体论与认识论，而这两部分都与神学有重叠。



然是被作为最高范畴来加以讨论或批判的。在现代哲学中，当逻辑实证主义思潮取消了上帝这一范畴的时候，它也就同时取消了本体论本身，或者说退出了哲学本体论和与之相连的人生论的战场，因为它认为本体论和伦理学都是应予抛弃的形而上学。一方面，逻辑实证主义以为，它是得胜而收兵的，敌人在战场上已尸横遍野，全军覆没，或者说得准确些，本体论和道德论者们只是在同风车作战，这些堂·吉珂德先生早该下台，虚幻之战的无聊戏剧早该降下帷幕了；另一方面，神学家和形而上学家或“当代的传统哲学家”们却还活跃在战场上，或者说，本体论和道德论者们还在继续同“风车”作战，还在为解决本体和道德本源问题而思考和写作。而这些问题即使不能归结为罗素所谓“原子事实”，它们影响着人的世界观、人生观，也是人生经验中的事实。有关这些问题的命题即使不能证实或证伪，从而具有分析哲学所说的“意义”，它们也的确影响着人的生活态度，从而具有巨大的实践或实际的意义。因此，从逻辑实证的角度来看是虚幻的“风车”，从人生的角度来看却是真实的“妖魔”，这个“妖魔”就是上帝观问题，它是一个需要认真对付的、真正实际的问题。传统思想在当代的存在和延续，是不可避免的事实，对传统思想的改造和更新，是不可避免的趋势。因此，20世纪的各种继承批判传统本体论的西方哲学之继续讨论上帝问题（不论使用什么概念语言，也不论是从肯定还是否定的方面讨论）^①并发展这个问题，既是不可避免的，也是切近于人生实际的。在这个意义上，它们是无愧于人本主义或人文主义这个称呼的。可以说，不讨论这个问题的哲学，不是真正的人本或人文哲学。我们既然看到即令罗素和维特根斯坦也很重视这个问题，而后者的“语言游戏说”又为研究这个问题打开了大门，则现代西方哲学的人本或人文特征就从一个新的角度得到了证明。在这里，人本或人文特征是以上帝观研究的形式表现出来的。

综上所述，可以看出西方神学与哲学的交接点，是以同人生观相关联的本体论为内容的上帝观。因此，宗教哲学作为最集中地表现宗教与哲学密切关系的一个学科，作为哲学的一个分支学科，特别是作为在问题上（不是在方法和立场上）与神学有所重叠的一个哲学分支学科，作为富于人本或人文色彩（它研究的范围属于人文

^① 分析哲学虽然不作讨论，至少也在提出问题，例如其最大代表罗素与维特根斯坦即是。

问题)的哲学门类,必然把上帝观作为自己的主要研究内容。

由于宗教哲学是哲学的一个分支,它同哲学的区别是不言自明的。但是由于神学也主要研究上帝问题,并常常用哲学语言和理智方式来论述这一问题,所以宗教哲学同神学的区别必须稍加说明。简单说来,二者的主要区别在于:神学从信仰之内的立场出发来研究这类问题,宗教哲学则从信仰以外的立场出发来研究;神学站在庐山上,在庐山中看庐山,宗教哲学则退出庐山,在庐山外看庐山;神学表达的是宗教信徒的观点,而宗教哲学则既可表达信徒的,也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点;神学是宗教的理论表现形式,而宗教哲学则是哲学的一个分支,它是哲学而不是宗教,正如探讨科学的最根本问题的科学哲学不是科学,探讨艺术的最根本问题的艺术哲学不是艺术一样。

一方面,宗教哲学作为哲学,不能不涉及哲学的一些基本问题,如常常也用上帝这类概念论述的本体论、认识论、世界观、人生观等根本问题;另一方面,宗教哲学作为宗教学,又不能不讨论宗教的核心问题即上帝问题。这两者的结合,造成了宗教哲学独特的论述形式,即宗教根本问题的论述与哲学根本问题的论述相结合,上帝观问题与认识论、本体论、世界观、人生观等问题相结合。由于结合的双方或多或少地采用了神或上帝这一概念或范畴,所以宗教哲学的语言和概念也不能不同宗教或神学语言有很多重叠。如果把宗教哲学蹩脚地比喻为一个孩子,那么,他的这种外部特征乃是由其双亲——宗教学和哲学所造成的。由于前述西方神学与哲学各自的特点以及相互交叉的历史背景,西方宗教哲学的研究就不但更明显地以上帝观为核心,而且也更明显地在论述形式和语言方面带有这种特点。

3. 西方社会的文化价值根基与上帝观

宗教在各民族的文化系统中处于价值根基的地位,发挥着举足轻重的作用,而这种作用主要是通过各种宗教观念中的神灵观或天道观或上帝观来实现的。

在西方,基督教的绝对唯一至上的上帝观念取代罗马帝国的众神观念,所造成的后果之深刻和广泛,是无法尽述的。人们的世界观、人生观、价值观,以及思维方式和行为方式,都以此为转折而发生了巨大的变化。作为时代精神之升华的哲学,在思考方式和文化地位方面发生了几乎是一百八十度的转变,从无前提的对真理的

