

张力中的朝圣者

宗教多样性问题之 知识论研究

钱雪松◎著



Pilgrimage in a Multi-faith World

AN EPISTEMOLOGICAL STUDY ON PROBLEMS OF RELIGIOUS DIVERSITY



中国政法大学出版社



张力中的朝圣者

宗教多样性问题之 知识论研究

Pilgrimage in a Multi-faith World

AN EPISTEMOLOGICAL STUDY ON PROBLEMS OF RELIGIOUS DIVERSITY

钱雪松◎著



中国政法大学出版社

2016·北京

- 声 明
1. 版权所有，侵权必究。
 2. 如有缺页、倒装问题，由出版社负责退换。

图书在版编目（C I P）数据

张力中的朝圣者/钱雪松著. —北京:中国政法大学出版社, 2016. 2
ISBN 978-7-5620-6596-8

I. ①张… II. ①钱… III. ①文化研究—中国—现代 IV. ①G12

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第017967号

- 出版者 中国政法大学出版社
地 址 北京市海淀区西土城路25号
邮寄地址 北京100088信箱8034分箱 邮编100088
网 址 <http://www.cuplpress.com> (网络实名: 中国政法大学出版社)
电 话 010-58908586(编辑部) 58908334(邮购部)
编辑邮箱 zhengfadch@126.com
承 印 固安华明印业有限公司
开 本 880mm×1230mm 1/32
印 张 7.25
字 数 175千字
版 次 2016年2月第1版
印 次 2016年2月第1次印刷
定 价 28.00元

目 录

绪 论	1
第一节 “宗教多样性”题解	2
第二节 宗教多样性：从社会事实到认知现象	6
第三节 宗教多样性的知识论挑战	14
第四节 思想脉络（I）：改革宗知识论与证据论之碰撞	18
第五节 思想脉络（II）：认知证成与知识条件	27
第一章 宗教多样性情境的知识论刻画	39
第一节 模型情境（S）：一个切入点	43
第二节 贝辛格：宗教信仰的对等性认知冲突	53
第三节 理想信念主体假定与认知对等性假定	60
第四节 宗教多样性情境的认知张力假定	69
第五节 宗教多样性情境的完整表述	83
第二章 多样性难题的阿尔斯顿方案	85
第一节 CMP 的实践合理性证成	88
第二节 阿尔斯顿对宗教多样性问题的义务论回应	95



第三章 阿尔斯顿方案的晚近讨论	107
第一节 谢伦伯格：基于逻辑必然性的证成取消条件	108
第二节 温赖特：接受与相信的区分	119
第三节 奎恩：证成效用的对等性与多元论的可能性	126
第四节 普兰丁格：证成思路的局限	131
第四章 普兰丁格的保证方案	138
第一节 从谢伦伯格的概率论证明谈起	139
第二节 环节一：基督教信念的恰当基础性	148
第三节 环节二：A/C 模型及其扩展	163
第四节 从宗教多样性看 PT 辩护	168
第五节 从 EPT 辩护看宗教多样性	184
第五章 宗教多样性与人的有限性境遇	191
第一节 (P_1) 讨论的简要回顾	192
第二节 深层解释原则：信念认知的“卡珊德拉困境”	199
第三节 洞穴隐喻与人的有限性境遇	210
参考文献	217



绪论

多元宗教的并存与互动是古已有之的现象，但这一现象在当代却具有特定的重要性。正如社会学家库尔茨（Lester Kurtz）在谈到宗教与社会冲突时反复警醒我们的：“现代主义、多元文化融合主义和现代暴力工具的独特汇流所造成的问题并不只是冲突，而是毁灭性冲突”；〔1〕“现在是非暴力和不复存在间的选择——我们必须学会像兄弟姐妹一样地共存，要么就像傻瓜一样全体毁灭。”〔2〕因此，宗教多样性不仅是当代世界重要的社会文化现象，而且对它的研究自有其现实处境上的紧迫性。

然而，宗教多样性研究的重要性不仅是社会学的，它也同样体现在当代的哲学和神学讨论中。只不过，宗教多样性现象在哲学和神学中的重要意义并非仅仅呈现为现实中“非暴力和不复存在”的两难选择，它还折射出人类根基处的有限性境遇。贝格尔（Peter Berger）说，“人总是在离虚无咫尺之遥的地方面

〔1〕 库尔茨 2010：第 241 页。

〔2〕 库尔茨 2010：第 274 页。



对无限”〔1〕，这尤其突出地体现在当代信仰者的宗教多样性意识之中。在其他宗教已经成为自己宗教之邻人的全球化时代，各大世界宗教内部众多真诚而又敏锐的心灵均已深切意识到，他们对终极实在的“朝圣之旅”将不得不与多元宗教间的“深刻张力”结伴而行。可以说，多样性（diversity）或多元性（plurality）已成为信仰者认识实在和宇宙万有的构成性特征；而更为彻底而激进的理解还体现在“宗教对话之父”潘尼卡（Raimon Panikkar）力求借助“神-人-宇宙共融（theoanthropocosmic）”或“宇宙-神-人共融（cosmotheandric）”等说法所描述的深刻洞见中——实在之整体本身就是多元的：“我们与他者的关系不是一种外在的连结，而是属于我们最深处的构造，不管它是与地球、与生物——尤其是人——还是与神的关系。”〔2〕

我们的宗教多样性研究将主要从当代知识论的视角来考察宗教多样性现象及其合理性挑战，揭显其中隐含的人类有限性境遇及其知识论意涵，进而探究宗教对话以及突破这种有限性境遇的可能性条件与知识论基础。

第一节 “宗教多样性”题解

从本书的副标题“宗教多样性问题之知识论研究”可以看出，我们关注的是宗教多样性的现象及其知识论问题。目前，国内的宗教哲学界对“宗教对话理论（theories of inter-religious dialogue）”和“宗教多样性研究（studies on religious diversity）”一般不作明确区分，而且前一说法还较为通用。此外，国际上

〔1〕 贝格尔 2003：第 118 页。

〔2〕 潘尼卡 2001：“序言”第 5 页。

还有一门称作“宗教神学 (Theology of Religions)”的学科在专门讨论宗教对话理论。那么,为何本书的副标题要弃通用的“宗教对话理论”和“宗教神学”之说而不取而改用“宗教多样性问题”一说呢?

要言之,本书之所以改用后者,并非别出心裁、立异标新,而是出于研究主题和研究进路的考虑。为了说明这一点,让我们先对晚近三十年间国际宗教哲学界关于宗教多样性现象和宗教对话领域的研究发展略作回顾。

20世纪七八十年代以来,西方关于宗教多样性现象的研究和讨论基本上是基督宗教的神学家出于推进宗教间对话之初衷而发起的,因此对这一类研究一般均冠以“宗教对话理论”之名。参与这一阶段讨论的学者基本上都是有宗教立场的神学家,讨论也主要出现在神学的内部,因此,早期的宗教多样性研究实际上属于当代神学的一个特定门类,即上面提到的“宗教神学”。“宗教神学”的英文“theology of religions”直译应为“关于诸宗教之神学”。顾名思义,“宗教神学”其实是一门基于特定神学立场(主要是基督宗教)来反思信仰者自身的宗教与其他宗教之间关系的学科门类,并由此衍生出诸如多元论、排他论和兼容论等各种宗教神学的宗教对话模式。^[1]

[1] 一般认为,排他、包容和多元的三分类型学模式最早是在1983年由艾伦·莱斯(Alan Race)所提出。不过,莱斯并非独立发展出这一类型学框架的,而是借用了他的老师约翰·希克(John Hick)的划分思路。早在1972年,希克就在“神学的哥白尼革命(The Copernican Revolution in Theology)”一文中提到了存在三种“宗教对话的神学类型”。不过当时他没有使用“排他-兼容-多元”这样的字眼,而是代之以“托勒密地心说”“周转圆理论”以及“哥白尼式的日心说革命”这三个譬喻来作阐发。See Race 1983; Perry 2001: 12, 14-17. 不过,目前已有一些新的宗教对话模式出现。比较有影响的新模式是由著名宗教多元论者保罗·尼特(Paul Knitter)2002年在《宗教神学导论(Introducing Theologies of Religions)》一书中提出的。尼特一反通行的“多元-兼容-排他”三分模式,而代之以置换(Replacement)、成全



因此，当时这类研究所以冠以“宗教对话理论”和“宗教神学”之名实际上是当代神学家反思与回应宗教多样性现象在神学领域所引发之冲击的结果。这些宗教对话的讨论本质上是神学的，它们所围绕的中心问题其实不是单一的问题，而是相互关联的一对规范性问题：

(1) 立足于自身宗教的信仰立场，我们应该如何看待自宗教 (home religion) 与他宗教 (alien religions) 之间的关系？又如何与他宗教展开对话？

(2) 反之，考虑到宗教多样性的现实，我们是否应该对自身的信仰传统作出反思与调整？又应如何反思与调整？

不过，晚近十余年间，随着研究范围逐步扩展，讨论主题日趋丰富，感兴趣的学者日益增多，参与对话的立场和视角也随之趋于多元。如此一来，对宗教多样性现象的思想性探讨也就逐渐跳出了宗教神学的局囿而正式成为宗教哲学的研究对象；其所讨论的问题也并不仅仅局限于自宗教与他宗教之关系以及宗教对话的现实可能性与方法途径等，而是一方面既从整体上深入到对宗教多样性现象之哲学基础及其知识论意义的探究之中，另一方面也就各大宗教的具体主题展开了分门别类的比较哲学研究。既然研究不再局限于神学内部的讨论，继续用“宗教神学”一语就不再那么合适。同时，扩展后的宗教多样性研究也不仅仅围绕宗教对话来进行，因此“宗教对话理论”的说法也显得过于狭窄。于是，对于这一类关于宗教多样性现象及其问题的哲学研究来说，无论是“宗教对话理论”还是“宗教

(接上页) (Fulfillment)、互异 (Mutuality) 和接受 (Acceptance) 的四分模式。就此而言，中译者王志成将该书书名译作《宗教对话模式》实际上很切题。参见尼特 2004。

神学”的说法都不是十分的贴切。

在这样一种研究背景的转变过程中，越来越多的学者（包括许多神学家）开始直接采用“宗教多样性”、“宗教多样性问题（problems of religious diversity）”或“宗教多样性挑战（challenges of religious diversity）”等更为中立的类似说法来称呼这一类采取哲学而非神学的研究进路并且直接面对宗教多样性现象与问题的研究。^{〔1〕}例如，笔者手头好几本2000年之后关于宗教多样性现象的哲学研究专著或论文集，其标题就直接采用了“宗教多样性”或“宗教多样性问题”等字眼，显然是要有意识地与神学性的“宗教神学”和更为特定的“宗教对话理论”区分开来。^{〔2〕}此外，在线更新的《斯坦福哲学百科（*Stanford Encyclopedia of Philosophy*）》（SEP）并没有收录“宗教对话”或“宗教神学”的条目，但却专门收录了“宗教多样性（Religious Diversity）”的条目，显然是将后者视作哲学（尤其是宗教哲学）的研究对象。^{〔3〕}而在同样学术性的《英特网哲学百科（*Internet Encyclopedia of Philosophy*）》（IEP）中，宗教哲学家查德·迈斯特（Chad Meister）在解释词条“Philosophy of Religion（宗教哲学）”时，也专门列有“Religious Diversity”一节，并将宗教多元论、宗教排他论和宗教兼容论置于其下来讨论。^{〔4〕}

由此可见，宗教多样性研究已经是国际宗教哲学界相对独立的研究领域，采用“宗教多样性”或“宗教多样性问题”的说法来指称关于宗教多样性现象及其问题的“哲学研究”（以区

〔1〕 这是就宗教哲学——尤其是宗教知识论——对宗教多样性的思想性研究而言的。其他如社会学、政治学、人类学或历史学等各大社会科学和人文学科的研究者用“宗教多样性”一词来指称某一研究领域或某一类问题则相对更早一些。

〔2〕 Meeker & Quinn 2000；Griffiths 2001；McKim 2001；Basinger 2002.

〔3〕 Basinger 2014.

〔4〕 Meister 2014.



别于“宗教神学”)也已经成为当前国际宗教哲学中的惯常做法。本书考察的主题是宗教多样性现象及其问题,采取的又是知识论的哲学进路,因此,尽管它在观点内容和代表人物上与一般所说的宗教神学和宗教对话理论多有重合之处,但笔者还是决定遵循目前国际上的趋势采用“宗教多样性问题之知识论研究”这一说法作为副标题以显明其研究领域之所属。

本章绪论的余下部分将依次考察如下议题:(1)何谓宗教多样性?(2)宗教多样性所引发之知识论挑战是什么?以及最后(3)对这一研究在宗教知识论领域的当代语境以及基本概念的要说明。

第二节 宗教多样性:从社会事实到认知现象

在理解宗教多样性的知识论分析时,不少人对于作为社会文化现象的宗教多样性与作为认知现象的宗教多样性之间的分野并无清楚认知,而且往往从前一层面的现象来理解后一层面的问题,以至于许多对此话题感兴趣的朋友会觉得笔者所研究的问题与他们关于宗教多样性现象的直观感受对接不上。尽管我们直接观察到的宗教多样性往往是社会文化层面的现象,但从知识论上探讨的却是作为认知现象的宗教多样性问题。这两类宗教多样性在现实中有着密切的关联,但却分属两类很不相同的研究领域,有着不同的研究对象、研究方法和基本问题。

(一) 作为社会事实的宗教多样性现象

多宗教的并存与交流本是自古有之的历史事实,但当代的宗教多样性现象所以成为一现代事件,却在于它晚近才出现的两大特征:(1)近代以降各大宗教(包括各种新兴宗教)在全球化背景下的全方位相遇与互动,以及随之而来的(2)信仰者

对其他宗教的普遍意识。

全球化的出现是当代宗教多样性现象最直接而突出的社会背景。现代科技的发展和政治经济的交相渗透，令我们所身处世界已经日益成为所谓的“地球村（global village）”。〔1〕伴随这一全球化进程而来的，是不同国家、民族、宗教和文化的民众之间跨界式交往和跨越式发展的空前勃兴。世界各地的民众对于各大宗教的普遍意识正是在这一互动过程中逐渐形成的。据理查德·普兰丁格（Richard Plantinga）的总结，今天西方人的宗教多元意识所以形成，主要是由世界近现代史上的七件历史事件所促成。它们分别是：哥伦布发现新大陆、宗教改革、启蒙运动和现代科学精神的普及、比较宗教学研究（尤其是宗教史研究）的兴起、两次世界大战引发的西方精神危机、亚洲复兴以及晚近出现的全球化进程。其中，宗教改革、启蒙运动、比较宗教学研究的兴起以及二次大战所引发的精神危机，是其思想上的主要成因；余皆外部社会和历史等方面的助缘。尽管这一概括还仅局限于西方文明的视角，但的确点出了当代宗教多样性现象不同以往的重要历史因素和文化背景。〔2〕

要对这样一种社会文化现象展开社会学层面的研究，我们就不能将“宗教多样性现象”简单等同于不同宗教的并存与互动的“生硬事实（brute fact）”，而应将之理解为涂尔干所说的“社会事实（social fact）”。正如凯文·克里斯蒂亚诺（Kevin Christiano）在 *Religious Diversity and Social Change: American Cit-*

〔1〕 据说，林语堂曾在小说《远景》中发过一番著名的感慨：“世界大同的理想生活，就是住在英国的乡村小屋，屋里安有美国的水电煤气，娶个日本太太，再找个法国情人，还得有个中国厨子（to live in an English cottage, with American heating, and have a Japanese wife, a French mistress and a Chinese cook）。”我们关于地球村的这一图景可从这位幽默的文坛巨匠的上述调侃中窥见一斑。

〔2〕 Plantinga (R. J.) 1999: 1-3.



ies, 1890 ~ 1906 (《宗教多样性与社会变迁: 美国城市 1890 ~ 1906》) 一书中所指出的, 宗教多样性并不直接等同于众多单个宗教的简单汇聚, 而是涂尔干所说的在整体上具有结构特征的“社会事实”。^[1]简言之, 涂尔干将“社会事实”视为超出个体之上并对身处其中的个体行为具有强制力量 (coercive force) 的某种社会行为模式, 因而, 它自身具有独立于其内部个体以及个体之简单加总的结构性特征。克里斯蒂亚诺引用社会结构理论的代表人物彼得·布劳 (Peter M. Blau) 的话来阐明社会事实的这种结构特征:

社会结构指的是所兴起的某一集合体的诸种属性, 它并不对组成该集合体的各别元素作出刻画。在任何一个结构中, 我们均可对组织它的各种元素和由这些元素所组成的集合体作出区分, 但在分析上, 我们还必须将该集合体与其结构区分开来。集合体仅仅是这些元素的总和, 但结构则还取决于它们之间的关系……^[2]

在这一意义上确立的“宗教多样性”概念并不是对多个宗教并存与互动这一事实的简单指称, 而且还表示一种具有结构特征且不同于个体的社会学研究对象。这种结构特征使得宗教多样性现象成为某种可被视为单个研究对象的“集合体 (aggregate)”。因此, 从社会文化层面分析宗教多样性现象, 我们就要对这种社会事实层面的结构特征、成因及其后果或社会影响作出论析。简而言之, 从社会学层面展开对宗教多样性现象的研究, 就是将这一现象视作具有结构性特征的社会事实。

[1] Christiano 1987: 61 ~ 62.

[2] Christiano 1987: 62.

(二) 作为认知现象的宗教多样性现象

不过，本书所关心的宗教多样性现象并非社会学意义的，而是知识论上的。知识论层面的宗教多样性研究无论在研究对象、基本问题还是分析的着眼点上都与作为社会事实的宗教多样性研究有很大的不同。

首先，在研究对象上，知识论者并不将宗教多样性现象视为社会事实，而是将之视作认知现象。作为认知现象的宗教多样性，它所关注的并非诸宗教的社会结构，而是另一种意义上的“结构”，即一个人的“信念认知结构（noetic structure）”。宽泛地讲，信念认知结构指的是“一个人所持有（hold）^{〔1〕}的信念以及信念间各种逻辑关系与认知关系的总集”。^{〔2〕}因此，宗教多样性的知识论研究所关注的对象乃是“宗教信仰”（而非宗教组织或宗教制度）的多样性及其相互间的认知关系。宗教知识论者关心的是类似于“世界上存在多个宗教，它们分别提出并信奉着各种互不相同甚至可能是相互冲突的宗教主张”这样的信念现象，并力求从信念主体（believer）的信念认知结构这一角度来审视宗教信仰多样性的知识论意涵。于是，社会文化意义的宗教多样性现象在知识论的视角下须先转化为宗教信仰的多样性以及这些信念对于特定认知主体而言所具有的认知关系——如此方有宗教多样性之知识论问题的提出。

其次，随之而来的问题是：对于宗教多样性这一认知现象，宗教知识论者会作出什么样的知识论追问？

〔1〕 这里的“持有（hold）”有别于单纯的“具有（entertained）”某信念，它指的是信念主体相信某一信念为真确从而将之纳入他的信念认知结构中。比方说，我知道地心说讲什么（因此我头脑里具有地心说的信念），但我并不相信地心说（因此它并没有进入我的信念认知结构中，我没有持有它）。

〔2〕 Kenny 1992: 10. 在本书中，如无特别说明，“信念认知结构”有时也会简称作“信念结构”。



一般而言，对于一则有真假可言的信念 p ，我们可从知识论上追问如下两类问题：

(甲) p 是真的吗？

(乙) 我们有何理据去相信 p ？

这两类问题虽有关联却又相互独立。问题（甲）是从 p 自身的语义学内容来考察和评价 p ——无论这里对真的理解是符合论、融贯论、实用主义还是其他意义上的。在此，我们假定了信念 p 是有真假可言的，并且总可以将之表达为命题的形式。对于这一类有真假可言且可表述为命题形式的信念，我们将之称作“命题信念 (propositional beliefs)”。

而（乙）却是与（甲）不同的知识论问题。这也正是本书考察的重点所在。就本书而言，这一类问题有以下几个特点值得注意。其一，不同于（甲）这类事实性问题，（乙）追问的是规范性问题，因此其结论和立场总是与研究采用何种合理性理论密切相关。

其二，我们这里的“相信”是认知意义上的相信，即相信 p 为真。当然，我们也可以采用类似的句式来表达一些不涉真假的规范性或价值性的信念，例如，一般说来，像“我相信西餐最好吃”或“情人眼里出西施”这一类的相信例子^[1]就不属于相信一个非真即假的命题表述，而更像是带有某种主观偏好的信念表达。不难看出，认知的相信与非认知的相信背后所根据的理据通常是不同类型的。

毋庸置疑，宗教中也有不少重要的规范性表述，如犹太教 -

[1] 第二个例子尽管没有出现“相信”的字眼，但这不过是采取了较为隐晦和修辞性的说法而已。它完全可以转变为带有“相信”的说法，如“我相信她是最美的”。

基督教的十诫和佛教的戒律。这些规范性的宗教主张并不是从真假来讲的，它们一般可表达为应然陈述，即“应该如何”。尽管我们在本书中主要是以有真值的命题信念作为宗教信念或宗教主张的主要代表，但并不表示我们的研究以及结论不能延伸至规范性的宗教信念上。在下文必要的地方，我们也会将规范性的宗教主张纳入考察。

其三，这里的“理据 (reasons and evidence)”在外延上是很宽泛的，它并不局限于命题证据 (propositional evidence)，同时还包括了非命题的感知觉经验及其自然倾向 (natural inclinations)。命题证据涉及对特定认知主体 S 的信念认知结构与认知状态中的相关命题信念对于信念 p 所形成的支持力度的考量，而非命题的感知觉经验及其自然倾向则涉及获取 p 相关的一整套认知官能的运作是否正常和可靠，也涉及 S 获取 p 的“认知源泉”〔1〕是否正当。对于这些非命题的理由，我们无法用命题形式将之嵌入论证的前提中，但却可以用于描述某种信念行为的原因。比方说，我不是因为看见窗外有一座青山所以“推论出”“我家窗外有一座青山”的信念，而是这一视觉经验让我直接“生起”“我家窗外有一座青山”的信念。这样一种由经验直接引发的信念生发过程 (doxastic practice)，就是基于非命题的自然心理倾向或感知觉经验而产生的信念行为。这样的非命题因素不属于我们这里所说的证据，但可以纳入宽泛的理据或理由的范畴。

在随后的讨论中，如无特定说明，我们会将理由和证据作一简单区分，即仅从命题证据的意义来谈论“证据 (evi-

〔1〕在此我们是追随克利福德 (W. K. Clifford) 在 “The Ethics of Belief (信念伦理学)” 中的说法，将这种信念获取的途径或方式称之为“信念的源泉 (the origin of beliefs)”。See Clifford 1879.



dence)”，而将非命题的感知觉经验及其倾向归于宽泛的“理由 (reason)”范畴。如此区分的用意在于将命题证据视作可独立处理的知识论范畴，以便区分内在论合理性和外在论合理性——因为后者（外在论合理性）往往是在命题证据的意义上被视为“非证据主义”的合理性概念。这也是我们为何要使用“理据”而非单纯的“理由”来意指信念主体对其信念行为所具有的各种积极的正面要素的原因。只是如此一来，“理据”中的另外一半——即理由 (reason) ——本应仅仅包含那些非命题的因素，如此方才不会与“证据”产生意义用法上的重叠。但是，考虑到在整个知识论的传统中，“reason”一词一直都既用于非命题的感知觉经验及其自然倾向，也用于命题证据，甚至意指包括了实践理性在内的广义“理性”，因此，在本研究中我们还是遵循这一传统，将“理由”作为更加宽泛的范畴而可同时用于命题证据和非命题的感知觉经验及其自然倾向。换言之，“理由”和“理据”在外延上基本相等，不过后者更加强调“证据”在评价某一信念或信念行为时具有的独立地位罢了〔1〕。

总而言之，知识论所说的理据是认知上的理据，它要求我们除了依据某种特定的合理性概念外，还必须根据信念 p 的真假以及我们认知信念 p 的源泉是否可靠（即该途径或认知官能是否能帮助我们很好地获取真信念乃至知识）等相关认知标准对理据作出考量和取舍。于是，我们接受 p 的认知理据就不同于讨论“西餐是否最好吃”的理据，因为后者涉及接受某种主

〔1〕 须在此预先说明的是，当代知识论中强调作为命题证据的证据概念并不是因为所有知识论者都认同命题证据对于信念行为的合理性评价而言是不可或缺的，恰恰相反，证据对于信念尤其是宗教信念而言的作用或地位一直是知识论者争论的焦点。从下文如普兰丁格等外在论者对证据主义的批评我们可以看到，将命题证据独立出来处理只是为了更加方便地对以往知识论中过于重视命题证据的传统予以批判分析和反思的一种名言施设上之方便而已。