

**“TÍNH ĐA NGUYÊN TÔN GIÁO”, “QUAN ĐIỂM ĐA  
NGUYÊN TÔN GIÁO” VÀ “THUYẾT ĐA NGUYÊN TÔN  
GIÁO” - PHÂN TÍCH HÀM NGHĨA CỦA THUẬT NGỮ  
“RELIGIOUS PLURALISM”<sup>1</sup>**

*Tóm tắt:* Hiện nay, giới học thuật Trung Quốc thường dịch thuật ngữ “Religious pluralism” sang Hán ngữ là “Thuyết Đa nguyên tôn giáo” hoặc “Chủ nghĩa Đa nguyên tôn giáo”. Bài viết này thông qua phân tích sâu rộng nội hàm của thuật ngữ này, chỉ ra ba hàm nghĩa chính của nó: “tính đa nguyên tôn giáo”; “quan điểm đa nguyên tôn giáo” và “thuyết đa nguyên tôn giáo”. Tiếp đến, bài viết đề xuất tiêu chí để phán đoán loại lý luận nào thuộc thuyết Đa nguyên tôn giáo và khái quát thành “thông qua phương thức tương đối hóa, loại bỏ thứ chủ nghĩa coi tôn giáo mình là trung tâm, thực hiện bình đẳng tôn giáo trong một trật tự mới”. Từ đó chỉ ra mục tiêu của thuyết Đa nguyên tôn giáo đương đại chính là thông qua xây dựng cộng đồng tôn giáo, xác lập bình đẳng tôn giáo trong “trật tự mới”.

*Từ khóa:* Đa nguyên, quan điểm, thuật ngữ, thuyết, tính, tôn giáo

**1. “Religious Pluralism”: Hiện tượng và Lý thuyết**

Hiện nay, giới học thuật Trung Quốc thường dịch thuật ngữ “Religious pluralism” sang Hán ngữ là “Thuyết Đa nguyên tôn giáo” (宗教多元论) hoặc “Chủ nghĩa Đa nguyên tôn giáo” (宗教多元主义). Cái tên nói lên ý nghĩa, hậu tố “-ism” dường như thể hiện cho mọi người thấy thuật ngữ này tất nhiên nhằm chỉ một ý thức hệ hoặc khuynh hướng lý thuyết đặc thù nào đó. Nhưng nếu đi sâu tìm hiểu nội hàm của thuật ngữ này, sẽ phát hiện nội hàm của nó hoàn toàn không đơn giản như mặt chữ đã thể hiện. Trên thực tế, nó có nội hàm đa nghĩa. John Hick cho rằng,

---

\* Viện Nghiên cứu Tôn giáo Thế giới, Viện Khoa học xã hội Trung Quốc.

<sup>1</sup> Bài viết có tiêu đề “宗教多元性”、“宗教多元观”与“宗教多元论” - 试论 “Religious Pluralism” 的三重含义, tác giả Li Lin (李林), đăng trên tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo Thế giới (世界宗教研究), Quý 3/2007, Bắc Kinh, Trung Quốc, tr. 11-19.

thuật ngữ này có hai hàm nghĩa: lý thuyết và thực tế, tức là nó vừa chỉ một thực tại hiển nhiên của tính đa nguyên tôn giáo, vừa biểu thị một lý thuyết đứng trên cơ sở “tương đối” và “bình đẳng” để giải thích về thực tại đa nguyên tôn giáo. Ông viết: xét theo hiện tượng, thuật ngữ “religious pluralism” đơn giản là chỉ truyền thống đa nguyên trong lịch sử các tôn giáo cũng như thực tại có tính đa dạng thể hiện trong rất nhiều biến thể khác nhau bên trong mỗi một truyền thống. Nhưng nếu xét theo nhãn quan Triết học, thuật ngữ này nhằm chỉ một lý thuyết cụ thể, bao hàm mối quan hệ của các truyền thống khác nhau, có nhu cầu khác nhau và cạnh tranh lẫn nhau. Lý thuyết này cho rằng, các tôn giáo lớn trên thế giới đã hình thành nên các khái niệm, cách lý giải và sự hồi ứng về cùng một thực tại thần thánh tối thượng thần bí<sup>1</sup>.

Trong cuốn *Thuyết đa nguyên tôn giáo và phi tín ngưỡng: Nghiên cứu phê bình và so sánh*, Ian Hamnett đã chỉ ra hai hàm nghĩa khác nhau của thuật ngữ “Đa nguyên tôn giáo”. *Thứ nhất*, nó có thể chỉ thực trạng hai hoặc nhiều hệ thống tôn giáo tồn tại trong cùng một nền văn hóa hoặc xã hội mà chúng ta có thể tận mắt quan sát. *Thứ hai*, nó còn có phương diện ý thức hệ, thông thường được liên hệ với những lý giải về hòa hợp, tự do tôn giáo và chủ nghĩa tương đối<sup>2</sup>. I. Hamnett cho rằng, ở ý nghĩa thứ nhất, chỉ có một xã hội, một nền văn hóa hoặc một quốc gia mới có thể mô tả thành “đa nguyên”. Nhưng với hàm nghĩa là ý thức hệ, trong tư tưởng và hành vi của cá nhân, trường phái, thần học hoặc truyền thống đều có thể biểu hiện phương diện “đa nguyên tôn giáo” của mình. Đây chính là một lập trường hoặc một góc nhìn cụ thể, coi sự khác biệt giữa các niềm tin và thực hành tôn giáo là chính đáng, đồng thời hết sức phản đối việc tuyên bố quan điểm loại trừ (exclusivism). Hai loại hàm nghĩa này cũng thể hiện khác nhau trong sự tương dung đối với niềm tin tôn giáo. Với tư cách là một thực tại, “religious pluralism” có thể tương dung với niềm tin tôn giáo cụ thể; nhưng với hàm nghĩa ý thức hệ, thuật ngữ này rất khó tương dung với niềm tin tôn giáo, hoặc cũng rất khó tồn tại trong chính thể hệ thống nào đó. Giống như J. Hick, I. Hamnett cũng cho rằng thuật ngữ “religious pluralism” có hai hàm nghĩa, nó có thể là thực trạng đồng tồn tại của nhiều truyền thống tôn giáo trong cùng một phạm vi, vừa có thể đại diện cho ý thức hệ ủng hộ tính đa dạng, phản đối chủ nghĩa loại trừ (exclusivism). Brad Stetson trong cuốn *Pluralism and Particularity in Religious Belief* (Chủ nghĩa đa nguyên và tính đặc thù trong niềm tin tôn giáo) chỉ rõ, thuật ngữ “religious pluralism” mang hai

bộ mặt: hiện tượng và lý thuyết. Năm 1893, Nghị viện Thế giới về các tôn giáo (The World's Parliament of Religions) họp tại Chicago đánh dấu sự khởi đầu "gặp gỡ" của Phương Tây hiện đại với lý trí lẫn tính thiêng trong hiện tượng đa nguyên tôn giáo. Từ bước khởi đầu đó, trong hơn một thế kỷ qua đã xuất hiện một hệ "lý luận về đa nguyên tôn giáo" ngày một phát triển và ảnh hưởng sâu rộng trong lĩnh vực Triết học, với mục đích giải thích về mối quan hệ giữa thực tại tối hậu (Ultimate Reality) và những nỗ lực của con người đang cố gắng lý giải về nó. Thông qua việc liên tục nhấn mạnh tính hỗ trợ luân lý và tính tương đồng trong thần học giữa các hệ thống niềm tin, xác lập nên một mô thức mới, toàn diện nhưng đầy tính thách thức đối với niềm tin tôn giáo<sup>3</sup>. Để tránh dẫn đến sự hiểu nhầm mà bản thân thuật ngữ "religious pluralism" có thể dẫn đến, Brad Stetson đề xuất hai thuật ngữ "the phenomenon of religious pluralism" (hiện tượng đa nguyên tôn giáo) và "the theory of religious pluralism" (thuyết đa nguyên tôn giáo) nhằm minh định hàm nghĩa kép của thuật ngữ "religious pluralism".

Trong một bộ sách có tên *Thuyết Đa nguyên tôn giáo (Religious Pluralism)*, chủ biên Leroy S. Rouner đã tuyên bố rõ ràng: Đa nguyên tôn giáo với tư cách là một thực tại lịch sử đã đặt ra vấn đề triết học cơ bản về "đơn nhất" và "đa phức" trong vấn đề chân lý tôn giáo<sup>4</sup>. L. Rouner cho rằng, thuật ngữ "religious pluralism" về mặt logic lẫn tầng diện phát sinh đều trước hết nhắm đến bản thân thực tại mang tính lịch sử, nhưng nó cũng mang không ít chiều kích suy tư lý luận. Thậm chí đối với L. Rouner, những suy tư trừu tượng về một thực tại lịch sử như vậy càng mang ý nghĩa hiện thực. Ông quan tâm hơn đến những vấn đề triết học và thần học ẩn đằng sau những vấn đề xã hội, văn hóa và chính trị.

Tổng kết những phân tích về thuật ngữ "Đa nguyên tôn giáo" của bốn học giả nêu trên, có thể thấy họ đều nhấn mạnh hàm nghĩa kép của thuật ngữ này. Bất kể là lý giải của J. Hick về thực tại đa nguyên và lý luận đa nguyên từ góc độ hiện tượng và Triết học; sự phân biệt của I. Hamnett về "Đa nguyên tôn giáo" vừa là thực tại, vừa là ý thức hệ; việc đề xuất hai thuật ngữ "hiện tượng đa nguyên tôn giáo" và "thuyết đa nguyên tôn giáo" của B. Stetson; hay đề xuất của L. Rouner coi đó như một thực tại lịch sử và những lý luận nảy sinh từ đó; Những phân tích đó đều không hện mà gặp nhấn mạnh hàm nghĩa kép của "đa nguyên tôn giáo": vừa mang ý nghĩa thực tại, trạng thái, hiện tượng, lịch sử, vừa có nội hàm thuộc Triết học, ý thức hệ, lý thuyết và suy tư học thuật. Bởi vậy, trước

khi bàn về “đa nguyên tôn giáo”, cần nắm rõ nội hàm kép của thuật ngữ này. Không thể chỉ nhìn mặt chữ để lý giải nó một cách hạn hẹp như là một lý thuyết hay một hệ tư tưởng, nếu không giới thuyết rõ ràng, sẽ làm mất đi hàm nghĩa ban đầu của nó, tức là “hiện tượng” hay “thực tại” đa nguyên tôn giáo. Giới học thuật Hán ngữ chỉ dịch nghĩa một cách đơn giản từ “religious pluralism” thành “thuyết đa nguyên tôn giáo” hoặc “chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo” mà không có giải thích đi kèm, như vậy đã bỏ qua hàm nghĩa “hiện tượng đa nguyên tôn giáo” vốn có từ ban đầu. Nhiều học giả Trung Quốc khi nghiên cứu về vấn đề “religious pluralism” (đa nguyên tôn giáo), đa phần chú trọng giới thiệu hoặc đánh giá lý luận của nó, rất ít những phân tích đề cập tới nội hàm của thuật ngữ. Như vậy thường khiến cho người đọc nhầm tưởng nó chỉ là lý luận hay lý thuyết, không tránh khỏi sự phiến diện đáng tiếc.

## **2. “Religious Pluralism”: Tính đa nguyên tôn giáo, quan niệm đa nguyên tôn giáo và thuyết đa nguyên tôn giáo**

Ngoài hàm nghĩa kép “hiện tượng” và “lý thuyết”, thuật ngữ “religious pluralism” phải chăng còn mang hàm nghĩa nào khác mà chưa được bàn tới? Daniel B. Clendenin trong cuốn *Many Gods, Many Lords: Christianity Encounters World Religions* (Nhiều Thần, nhiều Chúa: Sự gặp gỡ giữa Kitô giáo và các tôn giáo thế giới) chỉ ra rằng, ít nhất có ba cách giới thuyết về “religious pluralism”: *Trước hết*, nó có thể chỉ một hiện tượng khách quan nhiều tôn giáo cùng tồn tại trong suốt lịch sử và văn hóa nhân loại. Với ý nghĩa này, thuật ngữ “religious pluralism” đã biểu đạt một thực tế, đó là trên thế giới tồn tại rất nhiều tôn giáo khác nhau; *Thứ hai*, nó có thể dùng để biểu đạt một ý thức chủ quan, cá nhân về hiện tượng đa nguyên tôn giáo. D. Clendenin nhấn mạnh thêm, cho dù thực tế đa nguyên tôn giáo là không phải là hiện tượng mới xuất hiện, nhưng đối với nhiều người, ý thức về thực tế này lại là một trải nghiệm mới; *Thứ ba*, ông cho rằng, thuật ngữ này còn hàm nghĩa thứ ba, đó là một loại “lý thuyết giải thích”. Nó có tác dụng nói rõ cho mọi người nên ứng xử như thế nào với vấn đề xung đột giữa những chân lý tối thượng mà các tôn giáo khác nhau đã tuyên xưng. Đây là một cách giới thuyết hạn hẹp, thiên về kỹ thuật. “Religious Pluralism” khiến cho phương thức của chính nó khác biệt với quan điểm loại trừ (Exclusivism) và bao dung (Inclusivism). Trong hàm nghĩa thứ ba này của đa nguyên tôn giáo, không có tôn giáo nào ưu việt hơn tôn giáo khác, nhiều tôn giáo đều được coi như những con đường nhận thức về Thượng đế hữu hiệu như nhau<sup>5</sup>.

D. Clendenin cho rằng, “religious pluralism” mang ba hàm nghĩa, mấu chốt là ở chỗ ông đề xuất loại ý nghĩa thứ hai, tức là “religious pluralism” với tư cách là ý thức về hiện tượng đa nguyên tôn giáo. Theo như D. Clendenin, một khi đã tồn tại hiện tượng đa nguyên tôn giáo, vậy thì sự phản ánh và ý thức về hiện tượng này cũng là hợp lý. Quan điểm của D. Clendenin về ba hàm nghĩa của thuật ngữ “religious pluralism” có sự hợp lý của nó. Đặc biệt là việc ông cho rằng “religious pluralism” còn nhằm chỉ “ý thức” đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo, vừa có sự hồi ứng giữa chủ quan và khách quan của hiện tượng đa nguyên tôn giáo, vừa có sự phân biệt rõ ràng hơn hàm nghĩa lý thuyết và ý thức hệ đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo, đồng thời cho thấy một khoảng trống lý luận tồn tại giữa ý thức và lý thuyết đa nguyên tôn giáo đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo. So với J. Hick và những người khác, cách phân tích của D. Clendenin rõ ràng có sự toàn diện hơn.

Tuy nhiên, trong lý luận của D. Clendenin vẫn còn tồn tại một khiếm khuyết không thể coi nhẹ, vấn đề nằm ở chỗ khi ông đề xuất thuật ngữ “religious pluralism” còn có thể dùng để biểu đạt “ý thức chủ quan, cá nhân” đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo. Nếu như bất cứ ý thức nào đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo cũng đều có thể gọi là “religious pluralism”, vậy thì phải chăng các quan điểm “loại trừ” (exclusivism) và “bao dung” (inclusivism) cũng bao gồm trong đó? Theo cách nói của D. Clendenin, bất cứ ý thức nào đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo cũng đều có thể gọi là “religious pluralism”, *thuyết Loại trừ và thuyết Bao dung* rõ ràng cũng thuộc loại phản ánh về hiện tượng này trên phương diện ý thức, theo logic đó, thuật ngữ “religious pluralism” lại bao gồm cả những thứ vốn đối lập và mâu thuẫn với chính nó, khiến nó trở thành thuật ngữ “tự mâu thuẫn”. D. Clendenin tự đẩy mình vào thế khó, do hàm nghĩa cơ bản nhất của “religious pluralism” là nhằm chỉ hiện tượng đa nguyên tôn giáo, bản thân điều này ẩn chứa khả năng đem gộp vào trong đó những khuynh hướng lý thuyết khác nhau của mọi người về hiện tượng này. D. Clendenin không nhận ra rằng ông sử dụng “religious pluralism” một cách chung chung để khái quát những ý thức khác nhau nảy sinh từ chính hiện tượng này mà chưa thể phân biệt rõ ràng những thái độ và khuynh hướng lý thuyết khác nhau trong đó. Ý thức là sự phản ánh hiện tượng, nhưng ý thức chắc chắn dừng ở sự phục chế hiện tượng, điều D. Clendenin đã bỏ qua chính là tính năng động của con người.

Trên cơ sở đó, chúng tôi cho rằng thuật ngữ “religious pluralism” có

ba hàm nghĩa như sau. *Trước hết*, nó chỉ một hiện tượng khách quan đang tồn tại là sự “đa nguyên hóa”; *Thứ hai*, nó được dùng để chỉ những quan điểm có “thái độ tích cực” hoặc “phương thức tích cực” để giải thích về hiện tượng đa nguyên tôn giáo, nó mang đặc trưng có tính tiên phong và tính khai sáng, chưa thể gọi là lý thuyết về đa nguyên một cách đầy đủ. *Cuối cùng*, ở một ý nghĩa hẹp, nó đại diện cho những lý thuyết có thái độ tích cực giải thích về hiện tượng đa nguyên tôn giáo, thuộc hệ thống lý thuyết có bề dày và tương đối toàn diện.

(1) Chúng tôi chủ trương dịch thuật ngữ “religious pluralism” là “tính đa nguyên tôn giáo”. Trên thực tế, hậu tố “-ism” vừa biểu thị khuynh hướng, vừa biểu thị hiện tượng, tùy theo ngữ cảnh. Cần phải chỉ ra rằng, đối ứng với “tính đa nguyên tôn giáo” chính là ý thức của con người đối với hiện thực đa nguyên tôn giáo đang tồn tại. Nó chính là sự phản ánh của thực tại có tính đa nguyên tôn giáo trong lĩnh vực ý thức. Ý thức chủ quan này tạo nên cơ sở ý thức chung cho cả ba khuynh hướng lý thuyết: Đa nguyên, Loại trừ và Bao dung. Do thuộc về lĩnh vực ý thức, nó ở vào tầng diện nguyên sơ của thuyết Đa nguyên, bao trùm một phạm vi lý luận rộng hơn, thuật ngữ “religious pluralism” không thể bao hàm ý thức chung về tính đa nguyên tôn giáo. Bởi vậy, chúng tôi cho rằng, không thể gọi ý thức về đa nguyên tôn giáo là “religious pluralism”, nhiều lắm cũng chỉ có thể diễn đạt nó là “ý thức về tính đa nguyên tôn giáo” (consciousness about religious pluralism).

(2) Hàm nghĩa thứ hai của “religious pluralism”, phạm là những lý thuyết dùng “thái độ tích cực” hoặc “phương thức tích cực” để giải thích về hiện tượng đa nguyên tôn giáo đều có thể gọi là “quan điểm đa nguyên tôn giáo”. Ở đây cần đặc biệt nhấn mạnh rằng những lý thuyết này tương ứng với hệ thống lý luận có bề dày như hàm nghĩa thứ ba của “religious pluralism” đã chỉ, chúng có tính tiên phong và tính khai sáng. Nó tương thích với những nhân vật, như: nhà tư tưởng Kitô giáo Ernst Troeltsch, Triết gia William Ernest Hocking hay nhà Sử học William Ernest Hocking, v.v...

(3) Hàm nghĩa thứ ba của “religious pluralism” chính là “thuyết đa nguyên tôn giáo” vốn có bề dày lý luận. Nó vừa có thể là một loại lý thuyết, đối ứng với hàm nghĩa “tính đa nguyên tôn giáo” với tư cách là hiện tượng, lại vừa khác với hàm nghĩa “quan điểm đa nguyên tôn giáo” trên phương diện một hệ lý luận có bề dày và hệ thống hóa. Những nhân vật đại diện cho thuyết Đa nguyên tôn giáo gồm có nhà triết học về “tôn

giáo vĩnh cửu" Frithjof Schuon, nhà Tôn giáo học so sánh Wilfred Cantwell Smith và nhà Triết học tôn giáo John Hick, v.v...

Để tiện theo dõi, chúng ta cần một thuật ngữ càng khái quát hoặc càng mơ hồ để cùng lúc bao hàm được ba hàm nghĩa nói trên. Chúng tôi chọn cách dùng "thuyết đa nguyên tôn giáo". Sở dĩ như vậy là vì chúng tôi cho rằng một số học giả dùng từ "chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo" sẽ thể hiện sắc thái ý thức hệ tương đối mạnh, dễ dẫn đến hiểu nhầm. Những tranh luận giữa thuyết Đa nguyên tôn giáo và thuyết Loại trừ, thuyết Bao dung chỉ thuộc về sự khác biệt trong quan điểm lý luận, mà không phải là tranh giành trường phái. Trong thực tế hoàn toàn không tồn tại một liên minh vững chắc được cố kết bởi những người luôn kiên định "chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo".

Về mặt lý thuyết, không thể dùng loại quan điểm "bản thể luận" để lý giải những lý thuyết về đa nguyên tôn giáo. Bởi vì chúng luôn tụ họp trong những biến hóa và những quan điểm gần nhau, mà không phải là một hệ thống cứng nhắc. Hơn nữa, giữa thuyết Đa nguyên, thuyết Loại trừ và thuyết Bao dung vừa khác biệt, lại vừa có quan hệ nội tại đối lập thống nhất. Chính giáo sư tôn giáo học so sánh của Đại học Harvard, bà Diana Eck, đã nói, "sự chuyển biến từ lập trường này sang một lập trường khác giống như một bước chuyển nhẹ nhàng mà không phải là cú nhảy vọt bước lớn<sup>6</sup>."

Thuyết Đa nguyên tôn giáo không thể được hiểu một cách phiến diện là sự phái sinh và tiếp nối thuyết đa nguyên trong các lĩnh vực khoa học xã hội và nhân văn khác sang lĩnh vực tôn giáo. Căn nguyên của thuyết Đa nguyên tôn giáo là tính đa nguyên của tôn giáo. Điều nó phản ánh chính là sự hồi ứng tích cực của mỗi một truyền thống tôn giáo thời kỳ đương đại đối với tính đa nguyên tôn giáo, mà không phải là "chi nhánh" hoặc "phiên bản" của cái gọi là "Chủ nghĩa đa nguyên" trong chính trị hoặc văn hóa trong lĩnh vực tôn giáo. Thuyết Đa nguyên tôn giáo có mối quan hệ bình đẳng với những "chủ nghĩa đa nguyên" đó, mà không phải là quan hệ lệ thuộc. Chúng tôi sử dụng thuật ngữ "thuyết Đa nguyên tôn giáo" chính là để phân biệt với các loại "chủ nghĩa đa nguyên" khác.

Mục tiêu của nghiên cứu thuyết Đa nguyên tôn giáo đương đại không nên chỉ giới hạn ở tính đa nguyên tôn giáo và mô tả "khách quan", "không thiên vị" với những tranh luận trước đây về hiện tượng này, mà là cần hy vọng có thể thông qua làm rõ gốc rễ vấn đề để tìm ra phương

hướng lý luận cho tương lai. Trên thực tế, nguyên nhân căn bản của việc lý luận và tính đa nguyên tôn giáo đã thu hút sự chú ý của rất nhiều học giả chính là ở chỗ nó vốn dĩ tiềm ẩn khả năng định hướng nào đó. Thuật ngữ “thuyết đa nguyên tôn giáo” nhằm chỉ lý thuyết mang tính tiên phong mà trong đó “quan điểm đa nguyên tôn giáo” chính là đại diện cho những lý luận đã chín muồi, rõ ràng là phản ánh được thực tế trong nội hàm thuật ngữ của chính nó, càng tiếp cận được với định hướng tương lai.

### 3. Thử thách của “Thuyết Đa nguyên tôn giáo”

Đằng sau những phân biệt và tên gọi về ba hàm nghĩa của thuật ngữ “religious pluralism” còn ẩn chứa một vấn đề không thể không bàn tới, điều này trên thực tế cũng là một mắt xích tồn tại trong đó, đó chính là tiêu chuẩn đánh giá cái gọi là “thái độ tích cực” hoặc “phương thức tích cực” ở đây là gì? Chúng tôi cho rằng, tiêu chuẩn này có thể khái quát là: Tiếp cận theo nguyên lý tương đối hóa (relativization), thông qua việc loại bỏ tư duy coi tôn giáo mình là trung tâm (the self-centredness of religion), thực hiện sự bình đẳng giữa các tôn giáo (the equalization of religions) trong trật tự thực tại. Chúng tôi gọi đây là “đá thử vàng” trong kiểm nghiệm thuyết Đa nguyên tôn giáo, những gì phù hợp mới có thể coi là “thái độ tích cực” hoặc “phương thức tích cực” đối với tính đa nguyên tôn giáo, mới có thể gọi là “quan điểm đa nguyên tôn giáo” hoặc “thuyết đa nguyên tôn giáo”.

*Tương đối hóa:* Là con đường tất yếu của thuyết Đa nguyên tôn giáo. “Mọi tôn giáo đều là tương đối”. Đây là khẩu hiệu điển hình của thuyết Đa nguyên tôn giáo. Theo Paul Knitter, hàm nghĩa của nó là: “Mọi tôn giáo đều là một phương thức nhìn nhận sự vật một cách hữu hạn và không toàn diện”<sup>7</sup>. Ý của ông là việc bảo lưu nguyên tắc một tôn giáo nào đó ưu việt hơn các tôn giáo khác rõ ràng là quan điểm sai lầm và hẹp hòi. Trong lịch sử tư tưởng tôn giáo Cận - Hiện đại, đại biểu cho lối tiếp cận Tương đối hóa hướng tới thuyết Đa nguyên tôn giáo chính là Ernst Troeltsch. Xuất phát từ ý thức lịch sử mạnh mẽ, E. Troeltsch tin rằng tất cả tôn giáo đều là sản phẩm của lịch sử, đều bắt rễ từ một thời đại và văn hóa cụ thể. Quan điểm này được phát triển thêm trong các tác phẩm của ông sau này. Nhận thức luận được tương đối hóa dựa theo ý thức lịch sử được Troeltsch phát triển lên cao trào. Tư tưởng của ông vào cuối đời đã thu hút sự chú ý do thể hiện quan điểm rằng mọi hình thức tư tưởng - bao gồm niềm tin tôn giáo, đều có nguồn gốc đặc thù của văn hóa và lịch sử.

Quan niệm này trở thành chủ đề xuyên suốt trong lĩnh vực lý luận về đa nguyên tôn giáo.

Trong lĩnh vực lý thuyết về đa nguyên tôn giáo theo nghĩa hẹp, phương thức tương đối hóa cũng được sử dụng xuyên suốt. Trong ba vị học giả đã nhắc đến ở trên, Frithjof Schuon là người đặc biệt nhấn mạnh sự khác biệt giữa hình thức và nội dung bên trong. Ông cho rằng, cho dù hình thức bên ngoài là sự tiếp diễn của cái cốt lõi ẩn bên trong, nhưng người có đức tin theo thuyết thần bí cũng không thể hướng đến cái tuyệt đối một cách hư vô, anh ta cần dựa vào những hình thức biểu đạt đã có trong truyền thống tôn giáo của mình mới có thể thể nghiệm được cái siêu nghiệm. Nhưng cũng giống như ánh sáng phát ra nhiều sắc màu khác nhau, các truyền thống tôn giáo với tư cách là sự vật tiếp diễn ngoại tại của hạt nhân bí ẩn của tôn giáo ấy cũng sẽ mang đặc điểm của chính nó, thể nghiệm và nhận thức của người có đức tin cũng theo đó mà biến đổi. Cantwell Smith chủ trương dùng "niềm tin" để chỉ tính tôn giáo nội tại của con người, coi "truyền thống được tích lũy" là biểu hiện ngoại tại của các niềm tin tôn giáo vốn được bồi đắp trong lịch sử. Đối với bất cứ con người nào trong lịch sử, truyền thống luôn xuất hiện trước niềm tin cá nhân. Người có niềm tin tất phải dựa vào tôn giáo cụ thể để hỏi ứng và biểu đạt niềm tin đối với cái siêu nghiệm, mới có được niềm tin tôn giáo. Mặc dù tôn giáo xuất phát từ niềm tin tôn giáo, chỉ là biểu đạt bên ngoài của niềm tin tôn giáo, nhưng tôn giáo luôn ảnh hưởng và kiểm soát niềm tin tôn giáo. Sự phân biệt giữa niềm tin tôn giáo với tôn giáo như của Smith đã được John Hick kế thừa. Khác với Schuon và Smith, Hick đặt trọng tâm của thuyết Tương đối trong những phân tích triết học về nhận thức. Trong tác phẩm *Faith and Philosophy: A Modern Introduction to The Problem of Religious Knowledge* xuất bản năm 1957<sup>8</sup>, Hick bắt đầu coi trọng sự phân biệt của Kant về "vật tự nó" và "thế giới hiện tượng". Mặc dù sau đó lập trường của Hick có sự thay đổi, nhưng những quan điểm cơ bản của ông về nhận thức luận được đề xuất trong cuốn sách nêu trên vẫn được bảo lưu. Hick cho rằng "vật tự nó" là bất khả tri, nó luôn nằm ngoài phạm vi của khái niệm, ngôn ngữ và sự sùng tín của loài người. Mọi ngôn từ của con người về bản thể tối hậu đều là sản phẩm của tưởng tượng. Mặt khác, người nhận thức luôn chịu sự hạn chế bởi thời gian và không gian, chỉ thông qua các phương thức như thần thoại, biểu trưng và hiện tượng để bàn về bản thể. Có nghĩa là, chỉ có thể bàn về hiện tượng tôn giáo, mà không thể tiếp xúc trực tiếp với bản thân thực tại đó.

Do vậy, Hick đề xuất *Nhận thức luận tôn giáo theo phương thức tương đối hóa*, tức là mọi tôn giáo đều bình đẳng trên phương diện nhận thức cái “Thực tại” (the Real), các tôn giáo đều thông qua những phương thức của mình để hồi ứng về Thực tại đó.

*Chủ nghĩa coi mình là trung tâm*: Là đối tượng mà thuyết Đa nguyên tôn giáo loại bỏ. “Coi mình là trung tâm” là một khái niệm được đề xuất bởi nhà Sử học Arnold Joseph Toynbee. Ông phát hiện rằng, mọi sự sống đều tự thân nỗ lực thoát khỏi sự kiềm chế của sự sống khác, trở thành lực lượng tự chủ, khiến mình trở thành trung tâm vũ trụ, khiến các sinh vật khác trong vũ trụ phải phục vụ mục đích của mình. Sự “coi mình là trung tâm” này là điều kiện tất yếu để sự sống tồn tại, nếu hoàn toàn thoát khỏi nó, sự sống sẽ kết thúc. Mặt khác, mặc dù việc “coi mình là trung tâm” là điều kiện tất yếu của sự sống, nhưng đối với Toynbee, loại điều kiện này chính là một tội lỗi, ông gọi đây là sự sống không tránh khỏi “nguyên tội”. Ông cho rằng, “coi mình là trung tâm” trước hết là sự sai lầm về mặt lý trí, bởi vì không có bất cứ sinh vật nào có thể trở thành trung tâm vũ trụ. Đồng thời, đây cũng là sai lầm về mặt đạo đức, bởi vì không có bất cứ sự sống nào có quyền ở giữa trung tâm vũ trụ. Toynbee phê phán rằng, không có sự sống nào có quyền coi đồng loại, vũ trụ, thượng đế hay thực tại thiêng chỉ tồn tại chỉ nhằm đáp ứng nhu cầu “coi mình là trung tâm”, những niềm tin và thực hành theo điều đó là tội lỗi to lớn<sup>9</sup>.

Từ trình bày ở trên có thể thấy khái niệm “coi mình là trung tâm” có hai hàm nghĩa vừa liên quan vừa khác biệt nhau. Hàm nghĩa thứ nhất “coi mình là trung tâm” là điều kiện tất yếu để sự sống tồn tại, tức là “nguyên tội”. “Nguyên tội” là “tội” mà mọi sự sống đều không thể tránh khỏi, nó thể hiện đặc trưng “tính cá thể” (individuality). Hàm nghĩa thứ hai khác biệt hơn, coi “tính cá thể” là cơ sở, nhưng lại tăng thêm sự “bất hợp lý” cho “tính cá thể”, phát triển “tính cá thể” thành sự tuyên xưng và bảo thủ mang tính tuyệt đối, tính ưu việt và tính loại trừ của bản ngã trong vũ trụ. Chúng tôi gọi đây là “chủ nghĩa coi mình là trung tâm”. Dùng câu nói của Toynbee, loại “chủ nghĩa coi mình là trung tâm” này có thể gọi là sai lầm kép về mặt lý trí lẫn đạo đức.

Nếu chúng ta phân tích sâu hơn tư duy “coi mình là trung tâm” trên phương diện tôn giáo, “chân tướng” ẩn đằng sau những khuynh hướng lý thuyết trái chiều nhau giữa thuyết đa nguyên tôn giáo và thuyết bao dung tôn giáo sẽ được sáng tỏ. Những người theo thuyết Đa nguyên thừa nhận “tính cá thể” của tôn giáo, nhưng điều họ chú trọng chính là tôn giáo

hoàn thiện bản ngã, khác biệt với những tính chất khác, đây chính là hàm nghĩa thứ nhất của khái niệm “coi mình là trung tâm” mà Toynbee nói đến. Về điểm này, thuyết Đa nguyên và thuyết Bao dung đều giống nhau. Vấn đề là ở chỗ, cả hai có sự chia rẽ trong nhận thức về chủ nghĩa “coi mình là trung tâm” trong tôn giáo. Các nhà đa nguyên tôn giáo thừa nhận mọi tôn giáo đều có “tính cá thể”, điều này không có nghĩa là thừa nhận sự tuyên xưng chân lý tuyệt đối, bài ngoại đến mức cực đoan của tôn giáo. “Tính cá thể” của tôn giáo không nên trở thành “cái có” để bao trùm lên các tôn giáo khác. Người theo thuyết đa nguyên muốn thông qua thuyết Tương đối để tương đối hóa sự tuyên xưng chân lý phổ quát của tôn giáo, đồng thời cung cấp lộ trình hữu hiệu để loại bỏ “chủ nghĩa coi mình là trung tâm” của tôn giáo.

Nhưng với người theo thuyết Bao dung, những người theo thuyết Đa nguyên khi đổ chậu nước bẩn đi, thì ngay cả đứa trẻ trong chậu cũng để trôi đi nốt. Việc loại bỏ “chủ nghĩa coi mình là trung tâm” cuối cùng sẽ làm lung lay cơ sở có tính hợp pháp để các truyền thống tồn tại. Họ cho rằng, “sự tuyên xưng chân lý của tôn giáo” không giống với những mệnh đề lý luận thông thường, càng không giống với sự sống hữu cơ. Tính đặc thù của sự tuyên xưng chân lý là ở chỗ, về bản chất nó là loại “tuyên xưng có tính phổ quát” của thế giới. Họ luôn nhấn mạnh, nếu vận dụng nguyên tắc tất cả tôn giáo đều có “tính cá thể” hoặc “tính độc nhất” vào trường hợp khái niệm tôn giáo đề cập đến chân lý tuyệt đối, thì lập tức nảy sinh vấn đề<sup>10</sup>. Đối với thuyết Đa nguyên, những người theo thuyết Bao dung còn mang nỗi ngờ vực khó nói. Họ thấy rõ rằng, cho dù thuyết Đa nguyên có cách giải quyết hợp lý để “tính cá thể” của tôn giáo không đến nỗi phát triển thành “chủ nghĩa coi mình là trung tâm”. Nhưng nếu bỏ đi tính phổ quát của việc tuyên xưng chân lý của tôn giáo, sẽ không thể tránh khỏi dẫn đến lúc cái “tuyệt đối” trong sự tuyên xưng chân lý tuyệt đối bị hạ cấp thành “tương đối”, truyền thống tôn giáo của những người theo thuyết Bao dung cũng chỉ có thể tương đối hóa thành một sự tồn tại lịch sử có tính hữu hạn, chiếm một phần nào đó trong lịch sử tôn giáo nhân loại. Tuy nhiên, thái độ của người theo thuyết Bao dung đối với tôn giáo của mình ngay từ đầu đã quyết định được có chấp nhận kết quả đó hay không. Từ góc độ người quan sát có thể thấy, cho dù ở ý nghĩa nào, nỗ lực của những người theo thuyết Bao dung cũng gần như bảo toàn được “tính cá thể” nào đó của các tôn giáo khác. Nhưng điều được đích thực bảo toàn chính là “tính cá thể” của truyền thống tôn giáo

mà họ tin thờ, bao gồm những sự tuyên xưng chân lý phổ quát vốn có mối quan hệ mật thiết với “chủ nghĩa coi mình là trung tâm”.

*Bình đẳng tôn giáo: mục đích của thuyết Đa nguyên tôn giáo*

“Mọi tôn giáo về cơ bản đều là bình đẳng”, câu nói này nói rõ mục đích của thuyết Đa nguyên tôn giáo. Từ tầng diện hiện tượng, thuyết Đa nguyên tôn giáo là sự phản ánh trong lĩnh vực ý thức về thực tế trở dậy của tính đa nguyên tôn giáo thời kỳ đương đại, là một sự hồi ứng “tích cực”, “chính đáng” đối với hiện tượng đa nguyên tôn giáo. Nhưng thuyết Đa nguyên không nên chỉ coi như một loại lý thuyết, nó còn có chiều kích thực tiễn. Mục đích cơ bản của nó chính là thông qua phương thức “tương đối hóa” để loại bỏ “chủ nghĩa coi mình là trung tâm”, để thực hiện “bình đẳng tôn giáo”. Lý thuyết này tất nhiên đòi hỏi một kết quả hiện thực. Theo các nhà Đa nguyên, “bình đẳng tôn giáo” hoàn toàn không phải là một loại lý tưởng hoàn hảo kiểu “utopia”, mà là “con đường ứng xử với nhau” mà mỗi một truyền thống tôn giáo cần có. Hơn thế nữa, “hiện thực tương lai” đó sẽ xuất hiện trong thời khắc lịch sử nào đó. Nhưng thực tế hoàn toàn không đơn giản như vậy. Như Hick đã từng nói, “mãi cho đến cuối thời kỳ Cận - Hiện đại, mỗi một thành viên trong các tôn giáo khác nhau trên thế giới đều hoàn toàn không biết gì về tình hình của tôn giáo khác”<sup>11</sup>. Bởi vậy, “mọi người vẫn còn giữ quan điểm hết sức phổ biến, đó là chỉ có thể có một tôn giáo đích thực, đó chính là tôn giáo mà chính họ đang tin thờ. Các tôn giáo khác đều là giả tạo...”<sup>12</sup>, hoặc cho dù nhấn mạnh các tôn giáo khác cũng có cái hay, nhưng vẫn kiên quyết tôn giáo của mình là ưu việt hơn tôn giáo khác. Như Ernst Troeltsch đã chỉ ra, đó chính là coi tôn giáo của mình là “đỉnh điểm” phát triển của mọi tôn giáo trên thế giới, “trong tôn giáo có thể nhận biết được điểm tụ hội của tất cả các xu thế phát triển”, “chúng ta biết được thế giới đời sống tôn giáo ở mức độ phát triển hoàn thiện nhất, cao nhất”<sup>13</sup>. Trong hệ thống đẳng cấp tôn giáo được sắp đặt bởi con người, ngự nơi đỉnh cao nhất của kim tự tháp luôn là tôn giáo của người sắp đặt. Sự tích lũy không ngừng những gì chứng minh “chỉ ta là chân thật”, “chỉ ta là ưu việt” là mục tiêu của “trật tự đẳng cấp tôn giáo”. Điều mà những người theo thuyết Đa nguyên nỗ lực hóa giải chính là cái “trật tự cũ” mang bản chất đặc trưng là sự bất bình đẳng tôn giáo nói trên.

Tom F. Driver trong công trình nghiên cứu về thuyết Đa nguyên tôn giáo đương đại có tên: *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*<sup>14</sup> đã đề xuất: “Về tính tương đồng của

các tôn giáo lớn, những phân tích thấu đáo nhất trong các nghiên cứu đương đại về tính đồng nhất tính cho đến nay vẫn thuộc công trình *The Transcendent Unity of Religions* (Sự thống nhất về tính siêu nghiệm của các tôn giáo) của Frithjof Schuon (1953). Trong phần trình bày mệnh đề cốt lõi của thuyết Đa nguyên tôn giáo là “mọi tôn giáo về cơ bản đều bình đẳng”, Schuon chủ trương rằng cho dù các tôn giáo khác biệt nhau về mặt hình thức bên ngoài, nhưng cốt lõi nội tại đều như nhau. Theo ông, mặc dù hình thức bên ngoài không thể coi nhẹ, nhưng sự biểu hiện ngoại tại khác biệt nhau của các cốt lõi nội tại giống nhau về bản chất là không khác nhau, đều bình đẳng trong quan hệ. Nếu nói rằng Schuon đại diện cho các nhà Đa nguyên nỗ lực thực hiện “bình đẳng tôn giáo” trên phương diện triết học, thì các nhà Đa nguyên thuộc thế hệ sau ông đề xuất việc thực hiện “bình đẳng tôn giáo” chỉ có thể thông qua việc thiết lập một “trật tự mới” nào đó, còn chủ thể thực hiện “trật tự tôn giáo mới” thì thể hiện qua diện mạo các “cộng đồng tôn giáo” khác nhau.

Năm 1981, Wilfred Cantwell Smith tiếp tục sự nghiệp của William Ernest Hocking cho ra mắt tác phẩm kinh điển *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Hướng đến Thần học thế giới: Niềm tin và sử học so sánh về tôn giáo). Có thể nói ông là học giả “tập đại thành” nỗ lực không biết mệt mỏi để xây dựng một học thuyết về “niềm tin thế giới”. Tư tưởng của Smith về thuyết Đa nguyên tôn giáo thể hiện đầy đủ trong đó, có thể khái quát thành hai nội dung chính. Thứ nhất, Smith phân tích các thuật ngữ “tôn giáo” (religion), “đức tin”/ “tín ngưỡng”, “niềm tin” và “truyền thống được tích lũy”, mục đích chủ yếu là nhằm thuyết minh “đức tin” - một khả năng hồi ứng của con người đối với cái siêu nghiệm, tồn tại phổ biến trong các truyền thống tôn giáo khác nhau; Thứ hai, trước những thách thức của thời đại, chúng ta sẽ xây dựng nên một “cộng đồng thế giới” (world community) chung giữa các truyền thống tôn giáo đa dạng đa sắc. Bởi vậy, Smith đề xuất ý tưởng xác lập nền “thần học thế giới” (world theology) trên cơ sở “Tôn giáo học so sánh” và “ý thức cộng đồng tự phê phán”. Trong đó, nội dung thứ nhất là tìm kiếm tính đa nguyên tôn giáo được xác lập trên mối quan hệ cộng đồng mà đức tin là hạt nhân cốt lõi; nội dung thứ hai là thể hiện nỗ lực không mệt mỏi xây dựng một cộng đồng và bình đẳng tôn giáo trên nền tảng tính đa nguyên tôn giáo.

John Hick thúc đẩy sự chuyển đổi mô thức từ “Thần học Ptolemaic” sang “Thần học Copernicus”. Ý nghĩa của sự chuyển đổi mô thức như

vậy trong lĩnh vực tôn giáo là ở chỗ nó giúp cho nhận thức của con người về mối quan tâm tôn giáo chuyển từ “coi Kitô là trung tâm” thành “coi Thực tại là trung tâm”. Căn cứ theo mô thức này trong vũ trụ quan của mỗi hệ thống niềm tin tôn giáo, Thượng đế (God) hoặc Thực tại (the Real) nằm ở vị trí trung tâm, còn Kitô giáo và các tôn giáo khác là một trong những thành viên trong thế giới niềm tin đó, tất cả đều xoay quanh Thực tại, hồi ứng với Thực tại. John Hick phân biệt sự khác nhau giữa “Thực tại” tức “thực thể, vô hạn hoặc tính thần thánh” với “thực tại” mà loài người khái niệm hóa và cảm nhận được. Về bản chất, hiểu biết “sự tuyên xưng chân lý tuyệt đối” thực chất là như hiểu về “ngôn ngữ thần thoại”, tương đối hóa “tính tuyệt đối” của tôn giáo thành “tính cá thể”. Từ đó, các tôn giáo khác nhau được định vị một cách bình đẳng trên cùng tầng diện thấp hơn một chút theo “kết cấu thứ cấp”, bình đẳng tôn giáo được xác lập trên cơ sở đó. Năm 1976, Hick còn công bố một tác phẩm có tên *Death and Eternal Life* (Cái chết và cuộc sống vĩnh hằng)<sup>15</sup>, trong đó khảo cứu cách nhìn về tương lai và thế giới sau khi chết trong các truyền thống tôn giáo. Điều đáng chú ý là, trong sách này, Hick bàn về khả năng Kitô giáo hoàn toàn không phải là tôn giáo duy nhất là tôn giáo chân thực. Ngoài ra, ông muốn thông qua tương tác thực tế giữa các truyền thống để kiến tạo một nền “thần học toàn cầu”.

Nhìn chung, thuyết Đa nguyên tôn giáo là một phương thức giải quyết những thách thức do tính đa nguyên tôn giáo mang đến. Việc đề xuất lý thuyết này đã quyết định việc thuyết Đa nguyên không còn dừng lại ở dạng “giả thuyết” và “ý tưởng” trong tháp ngà tri thức, nó tất yếu phải liên hệ chặt chẽ với hiện thực. Từ chiều kích thực tiễn, thuyết Đa nguyên tôn giáo có ý nghĩa ở chỗ nó thực hiện những nghiên cứu tiên phong nhằm đề xuất một “trật tự mới của tôn giáo” có thể “tổng hợp cao hơn” mối quan hệ giữa sự tuyệt đối và tương đối và giữa cái hữu hạn và cái vô hạn. Mục tiêu sau cùng của lý thuyết này là: thông qua phương thức tương đối hóa, hóa giải “trật tự cũ” vốn đang duy trì mối quan hệ bất bình đẳng trong tôn giáo, đồng thời thông qua việc kiến tạo một “thế giới tôn giáo đại đồng” vừa giữ bản sắc riêng vừa mang đặc trưng chung, thực hiện bình đẳng tôn giáo trong “trật tự mới”. Cuối cùng, chúng tôi tạm dùng câu nói “bỏ cũ, xây mới, hướng đến hòa hợp” để khái quát về tư tưởng lý luận của thuyết Đa nguyên tôn giáo đối với hiện thực xã hội./.

**Trần Anh Đào dịch.**

**CHÚ THÍCH:**

- 1 John Hick (1987), "Religious Pluralism" in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol.12, New York: Macmillan: 331.
- 2 Ian Hamnett (1990), "Religious Pluralism", in Ian Hamnett, ed., *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, London; New York: Routledge: 6-7
- 3 Brad Stetson (1994), *Pluralism and Particularity in Religious Belief*, Westport: Praeger Publisher, Preface: ix.
- 4 Leroy S. Rouner, ed. (1984), *Religious Pluralism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press: 1.
- 5 Daniel B. Clendenin (1995), *Many Gods, Many Lords: Christianity Encounters World Religions*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books: 12.
- 6 Diana Eck (1993), *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston: Beacon Press: 170.
- 7 Paul Knitter (1985), *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll: Orbis Books: 23.
- 8 John Hick (1957), *Faith and Philosophy: A Modern Introduction to The Problem of Religious Knowledge*, Ithaca, New York: Cornell University.
- 9 Tham khảo Arnold Joseph Toynbee (1998), *Tiếp cận Tôn giáo từ góc độ nhà Sử học*, (bản tiếng Trung 一个历史学家的宗教观), Yên Khả Giai dịch từ tiếng Anh: *A Historian's Approach to Religion*, Nxb. Nhân dân Tử Xuyên, Thành Đô (Trung Quốc): 12-13.
- 10 Gavin D'Costa ed.(1990), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N. Y. : Orbis Books, Preface: x.
- 11 John Hick (1990), *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall: 109.
- 12 John Hick (1997), "Religious Pluralism", in Quinn, Philips L. and Taliaferro, Charles, eds., *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd: 610.
- 13 Ernst Troeltsch (1901), *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, London, SCM Press: 114, 117.
- 14 Tom F. Driver, "The Case for Pluralism", in Hick, John and Knitter, Paul. ed., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, p. 209.
- 15 John Hick (1976), *Death and Eternal Life*, New York: Harper & Row Publishers.

**TÀI LIỆU THAM KHẢO**

1. John Hick (1987), "Religious Pluralism" in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol.12, New York: Macmillan.
2. Ian Hamnett (1990), "Religious Pluralism", in Ian Hamnett, ed., *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, London; New York: Routledge.
3. Brad Stetson (1994), *Pluralism and Particularity in Religious Belief*, Westport: Praeger Publisher.
4. Leroy S. Rouner, ed., (1984), *Religious Pluralism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
5. Daniel B. Clendenin (1995), *Many Gods, Many Lords: Christianity Encounters World Religions*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

6. Diana Eck (1993), *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Boston: Beacon Press.
7. Paul Knitter (1985), *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll: Orbis Books.
8. John Hick (1957), *Faith and Philosophy: A Modern Introduction to The Problem of Religious Knowledge*, Ithaca, New York: Cornell University.
9. Arnold Joseph Toynbee (1998), *Tiếp cận Tôn giáo từ góc độ nhà Sử học*, (bản tiếng Trung 一个历史学家的宗教观), Yên Khả Giai dịch từ tiếng Anh: *A Historian's Approach to Religion*, Nxb. Nhân dân Tử Xuyên, Thành Đô (Trung Quốc).
10. Gavin D'Costa ed., (1990), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, N. Y. : Orbis Books.
11. John Hick (1990), *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
12. John Hick (1997), "Religious Pluralism", in Quinn, Philips L. and Taliaferro, Charles, eds., *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
13. Ernst Troeltsch (1901), *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, London, SCM Press.
14. Tom F. Driver, "The Case for Pluralism", in Hick, John and Knitter, Paul. ed., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*.
15. John Hick (1976), *Death and Eternal Life*, New York: Harper & Row Publishers.

## Abstract

### AN ANALYSIS ON THE MEANING OF RELIGIOUS PLURALISM

**Author: Li Lin (李林)**

Through a careful analysis on the meaning of term "religious pluralism", the thesis puts forward that this term has three different meanings, that is, the phenomenon of religious plurality, the primal theories of religious pluralism and the mature theories of religious pluralism. The author also proposes a criterion of religious pluralism and believes that by the means of relativization to dispel the self-centredness of religion, to achieve the equalization of religion is the authentic goal of contemporary theories of religious pluralism.

**Keyword:** "religious pluralism", "relativization", "self-centredness".