

宗教容忍： 政治哲學與神學的對話

郭承天

國立政治大學政治系教授、宗教研究所教授

本文整合了政治哲學的容忍原則和神學中的包容論，建構「批判性情境包容論」的宗教容忍觀。整合的方法是把宗教的內涵分為神論、人論、儀式三部分，而採取不同程度的排外、包容、和多元的立場。應用在政教關係的實務上，神論的部分不適合作為公共政策的內涵，儀式的部分可以謹慎為之，而人論的部分則有廣大的對話與合作空間，以提升國內與國際政治社群的良善。然而在政教互動過程之中，仍須把握「不歧視」與「不過份連結」兩大原則，以避免政教合一的爭議。

關鍵詞：政治哲學，神學，自由主義，宗教，容忍

二〇〇一年恐怖份子攻擊紐約的九一一事件，再一次引起世人重視宗教容忍的議題。這次事件令人困惑的，不只是伊斯蘭極端份子所堅守的「聖戰」(Jihad) 理念，把美國與阿拉伯國家的政治衝突，轉換成宗教戰爭。在長久倡導宗教容忍的西方基督教世界，於九一一事件之後，也產生大量的宗教戰爭憂慮和情緒。Samuel P. Huntington 的文明衝突 (Clashes of Civilizations) 被書商從倉庫中拿出來，成為熱賣品。各種末世預言的書也成為暢銷書，而且多直指基督教與伊斯蘭教的世界宗教戰爭，就是聖經啓示錄所說的

收稿日期：93年3月11日；接受刊登日期：93年8月13日

* 本文得到蕭高彥、吳獻章、周功和、政治大學宗教研究中心成員、以及兩位評審人的修正建議，獲益匪淺，謹此致謝。行政院國家科學委員會專題研究計畫 (NSC 91-2414-H-004-026) 資助此計畫之完成。

末日之戰 (Armageddon)。

伊斯蘭教是否如西方媒體所描述的好戰，這本身就是一個爭議。¹ 令人困惑的是，西方自由主義政治哲學家，如 Benedict de Spinoza 和 John Locke 在三百多年前已經發展出相當成熟的宗教容忍理論，而且這些理論在後來 Immanuel Kant, Voltaire, John Stuart Mill 以及現代的 John Rawls 等人的闡述下，進而擴展適用到其他的政治容忍議題，如意識型態、種族關係、性偏好等，並且成為西方民主社會的主流價值。然而這些自由主義的論述，對於基督教界似乎沒有太大的正面影響，反而激起基本教義派（或譯為「原教旨論」）的復興。這使得政治哲學和神學的對話，不但落入了「雞同鴨講」的困境，甚至是相互引用為負面教材的險境。重新強調傳統自由主義式的宗教容忍觀，可能無法有效的與傳統神學進行對話。我們需要建構一套新的宗教容忍觀，作為政治哲學與神學對話的基礎，這就是本文的目的。

下一節將簡介和評論傳統自由主義對於宗教容忍的看法。第二節討論三種宗教神學：排外論、包容論、和多元論。第三節結合前兩節的討論，建構一個「批判性情境包容論」，作為現代政治哲學與神學的對話橋樑，並且應用在神論、人論、和宗教儀式的議題上。第四節探討批判性情境包容論應用在政教關係的實務上，應顧及「不歧視」與「不過份牽連」原則。最後一節為結論。

為了行文的方便，除非特別註明，下文中宗教之間的關係和宗派之間的關係，都稱呼為宗教之間的關係。基督教一詞，則包含天主教與基督教。

1 感謝本文的評審人正確的指出，伊斯蘭教神學家 Sayyid Qutb 對於近代伊斯蘭「原教旨論」在神學和政治行動上的重大影響。Qutb 不但否定與其他宗教妥協的可能性，甚至否定當時的伊斯蘭政權具有任何的宗教合法性，因此大力主張改革、甚或推翻伊斯蘭政權 (Shepard 1996; Qutb 2004)。不過，也有自由派伊斯蘭神學家指出，聖戰的方式並不一定是戰爭，也可以是用祈禱、口舌、與文字來戰勝敵人 (蔡源林，2003: 87)。伊斯蘭世界在西方帝國主義入侵前，具有相當程度的宗教容忍 (對於天主教、基督教、和猶太教徒)、依法 (宗教律法) 治國、保護私人財產權、以及保護婦女和奴隸基本人權的制度 (Brown 2000; Tamadonfar 2002)。本文由於篇幅限制，無法探討伊斯蘭教的宗教容忍觀。但是本文的用意即在說明自由派的神學家，不論是伊斯蘭教或者基督教，都可以試著與政治自由主義對話，產生一些哲學、神學與實踐上的交集。基督教的某些原旨教義派，如下文所述的排外論者，對於其他宗教和現存西方政體的敵視，可能並不亞於 Qutb。

一、自由主義的宗教容忍論

John Locke 的「宗教容忍信函」(以下簡稱「信函」)被公認為是近代自由主義宗教容忍論的經典作。在他之前，雖然其他政治哲學家也有宗教容忍的論述，²但是都沒有 Locke 來得詳細和完整。因此，下文先介紹和評論 Locke 的宗教容忍論。

Locke 宗教容忍論的核心主張有兩項：一、基督徒應該容忍宗派之間的差異，也要容忍其他不同的宗教。³二、世俗政權無權、也無能涉入宗教爭議。這兩項主張後來演伸出自由主義關於宗教容忍的自主論、功利主義論、國家中立論、以及多元真理論。

就第一項主張而言，Locke (1685, 1955: 13, 25) 所使用的理由可以歸納成四個：第一，信仰是主觀的，每一個人、每一個宗派、或者每一個宗教都認為自己是正統，其他的是異端或邪教。「對自己而言，每一個人都是正統」，「對自己而言，每一個宗派都是正統：其他的是錯誤的或是異端」。至於誰是真正的正統，誰是異端，只有上帝才知道。其次，信仰是個人自主權利的表現，他人無權干涉。「每一個人負責自己的屬靈生活，其他的人無權干涉」(1685, 1955: 17, 30)。第三、「宗教團體是一個自願性的組合」(1685, 1955: 20)。信徒行使自主權，加入某宗教，形成一種特殊的契約關係，服從該宗教的律法和規範。這些特殊律法和規範的約束力只及於信徒，並不約束其他宗教的信徒。故此，信徒對於其他宗教，應該採取寬容的態度，因為他們是屬於別的宗教契約。Locke 這三個理由，後來就演伸出自由主義的多元真理論與自主論。但是 Locke 又提出最後一個理由，就是基督教的教義強調愛人如己，因此應該容忍不同的信仰 (1685, 1955: 13)。這最後的一個理由，常常被

2 例如，Spinoza (1967, 2001) 沿襲著荷蘭共和主義的傳統，刻意的打壓宗教的政治角色，並且把宗教容忍的議題提升到普遍性自主權的討論 (Israel, 1999: 19)。

3 Locke (1685, 1955: 52) 認為宗教容忍不適用在無神論者身上，因為「他們不遵守承諾、契約、和誓言，而這些都是維繫社會之所需」。由於這個理由過於簡短和牽強，它在 Locke 的宗教容忍論中並不構成重大的瑕疵。無神論者並不反對遵守「世俗的」承諾、契約、和誓言。

自由主義者所忽略，因為這是一個宗教性的理由，不是政治哲學的理由。可是下文將說明，Locke 所提供的這項理由，就是搭建政治哲學與神學對話橋樑的樑柱之一。

由於宗教有其多元性並且涉及個人的自主權，Locke 認為世俗政權無權、也無能涉入宗教之間的爭議。世俗政權無權干預宗教爭議，因為世俗政權設立的目的，是在處理屬世事務，而屬靈的事務是屬於宗教的管轄範圍，兩者互不干涉，也就是要政教分立。世俗政權無能干涉宗教爭議，因為政府的強制力只能改變人們的外在行爲，並不能改變人的內心。即使政府能夠強迫人們改變信仰，也不能拯救他們的靈魂（1685, 1955: 17-19）。Locke 的這些主張，後來就發展成爲自由主義的國家中立論。不過，Locke 的國家中立論並不完全排除政府干預宗教事務。當宗教行爲違反國家法令時，或者本國的宗教信徒效忠其他國家時，政府仍可以予以禁止或懲罰，只是執行政府法令時，不可以偏愛或偏惡某一宗教（1685, 1955: 39-40, 51）。

Locke 也從現實的觀點，主張宗教容忍的必要性。當多元宗教並存在一個社會中，人們就必須學習相互容忍，否則彼此的仇恨會世代相傳。尤其當自己信仰的宗教是少數宗教時，更需要支持宗教容忍的理念和法令，以保障自己的生存和信仰的自由（1685, 1955: 27, 41）。Locke 的這個說法後來就發展成自由主義的功利論。

最後，Locke 的宗教容忍論也討論到宗教內部或宗教之間的容忍規範。他主張宗教不得涉入政治事務，以擴展本身的宗教影響力；信徒不可以因爲宗教的差異，而剝奪其他宗教信徒的公民權利；宗教團體可以開除不遵守教規的信徒，但是不得使用強制力以致傷害信徒的生命或財產（1685, 1955: 22-27）。

從以上的討論可知，Locke 不只是一位自由主義者，而且他也是一位政治神學家，在「信函」中他讓政治哲學和神學，作了一個成功的對話，就如他在政府二論中所做的成功對話一樣（Locke, 1690, 1993）。可惜的是，後來的自由主義者，把 Locke 論述中許多有建設性的成分逐漸拿掉，也腐蝕了兩者對話的橋樑。在 Locke 之前的 Spinoza 就開始對於宗教自由行使權，做了很大的限制。雖然 Spinoza（1670, 2001: chap. 20）高舉個人的自由權利，

尤其是言論自由權，但是在討論政教關係時，他極力的主張宗教應該完全服從政府的法令、支持政府、甚至將宗教經典和道德的詮釋權交給政府。宗教團體似乎連基本的言論自由權都沒有（1670, 2001: 215-18）。Spinoza 這種對於宗教的敵視和隔離的態度，到了 Thomas Hobbes（1651, 1955: 355-60）就變成以君權來完全掌控宗教權。Locke 之後的自由主義者雖不主張政權掌控宗教權，但或多或少採取了 Spinoza 的敵視與隔離態度。

生活在十八世紀理性主義時代的 Voltaire（1763, 2000）延續了 Spinoza 對於宗教的敵視態度，認為狂熱的宗教信徒是導致戰爭的重要原因之一。但是他又認為宗教對於社會秩序和道德是非常重要的。如何解決這兩者之間的矛盾？Voltaire 提出了類似 Locke 的容忍論，主張政府不得壓迫特定的宗教、信徒應該享有一般的公民權、以及宗教可以公開的進行宗教活動，包括使用公共設施。與 Locke 不同的是，Voltaire 進一步主張政府應該容忍無神論的存在，但是反對國教的存在。

十八世紀末期的 Immanuel Kant（1785, 1996: 102, 134）對於宗教容忍議題，並沒有太多著墨。他延續 Locke 的論點，認為國家與教會分掌不同的事物。國家不得強迫人民信仰特定的宗教，也沒有權利去干涉教會內部的信仰內容、組織和人事。只有當教會的活動危害到公眾安全與和諧的時候，國家才有「否定的權利」（negative right）予以制止。並且國家不得因為個人的信仰，而剝奪其從事公職的權利。那麼宗教是否可以涉入政治？Kant 沒有明言。不過，由於他強調理性倫理在政治中的重要性，而宗教信仰不是在純粹哲學倫理學的範圍內，因此似乎可以推論他認為宗教不適合涉入政治（1785, 1996: 230）。

十九世紀的 John Stuart Mill（39-48）雖然沒有如 Spinoza 和 Voltaire 明顯的敵視宗教，但是與十七世紀 Spinoza、Locke、或者 Hobbes 比較，宗教不再是哲學對話的主要對象，宗教的自由權只是各種個人自由權（尤其是言論自由權）其中的一部份而已。他的自由論是建立在人文主義自主權的根基上，並且結合了多元真理論，因此宗教容忍不只是必然的推論結果，甚至是一種道德規範，其重要性且高於某些道德議題，例如他認為摩門教早期所允許的一夫多妻制應該被容忍（1859, 1955: 135-36）。因此，Spinoza 對於宗

教的隔離態度，到了十九世紀的 Mill 變成對於宗教的淡化態度。

二十世紀的下半葉是自由主義極盛時期，其代表人物 John Rawls (1993, 1996: xxv-xxvii) 對於宗教容忍的看法，仍然延續傳統自由主義的論點，但是也做了一些修正。首先，Rawls 就如 Spinoza 一樣，對於天主教和基督教的反民主傳統，深表疑懼。但是他並沒有像 Spinoza、Locke、和 Mill 把宗教完全排除在建構民主憲政的過程之外。他定義宗教是「合理的整全性學說」(reasonable comprehensive doctrine) 的一種，就像是其他主流的道德、哲學、意識型態信條一樣 (Rawls, 1971, 1999: 457-58) ; 1993, 1996: 59, 201-202)。在建構一個穩定的憲政共識 (a stable constitutional consensus) 的過程中，一方面，這些整全性學說主張者經由理性討論以及「交互性判準」(reciprocity) 的原則，⁴ 形成一種「政治的正義觀」(a political conception of justice)，對於彼此的基本政治權利、自由、與憲政制度，產生「交疊共識」(overlapping consensus)，使得彼此可以在一個穩定的政治秩序下，提倡各自的道德、哲學、或宗教價值。⁵ 也就是說，「雖然公民們所信奉的全面性學說各有各的立足基礎，但是只要這些學說能夠接受同一套公共政治規範，把公共的歸公共，非公共的歸非公共，那麼這便是一個穩定的重疊共識」(陳宜中，2001: 50)。「所有公民皆有其各自肯認的整全性學說，而他們所共同接受的政治正義觀與其整全性學說雖有所關連，唯二者乃是分開的」(何信全，1999: 130)。

另一方面，一個穩定的政治秩序需要這些整全性學說主張者，將所達成的憲政共識反過來融入 (embed) 自己的整全性學說，並且藉著考慮到其他的整全性學說，達到「反思的均衡」(reflective equilibrium) 以增加民主憲政的合法性與穩定性 (Rawls, 1993, 1996: 386-88)。另外，Rawls 也堅持民主政體應該與宗教保持清楚的政教分離關係，不得採取任何行動去鼓勵任何一個宗教的發展 (Rawls, 1993, 1996: 196; Dombrowski, 2001: x)。

4 此處翻譯採用何信全 (1999: 133)。

5 Rawls (1993, 1996: 161-68)。爲了行文的方便，本文依照江宜樺 (1998: 115) 的用法，暫不區分「交疊共識」與「政治上的正義觀」兩個概念。

姑且不論 Rawls 推論上的一些爭議，⁶ Rawls 的政治自由主義並不排斥宗教在民主憲政的建立和運作中，扮演一定的互動角色。持有不同宗教信仰的公民必須與持有其他宗教信仰的公民，對於彼此的基本政治權利和憲政體制達成交疊的共識。持有不同信仰的公民也必須把合理的政治正義觀，融入自己的宗教信仰中，以證明自己信仰的合理性。本文即是受到 Rawls 思想的啓示，試圖將合理的政治正義觀融入基督教的神學中，但不必修正基督教的核心神學思想。⁷

神學如何回應自由主義論，在下一節再討論。不過，近二十年來，自由主義的容忍論（不只是限於宗教事務），在政治哲學界內部也遭到批判。這些批判大致可以歸納成四點：自主權的應用範圍有限，容忍的定義有爭議，政府角色的定位，以及宗教在公共事務的角色（Horton and Nicholson, 1992; Heyd, 1996; Razavi and Ambuel, 1997）。

首先，自由主義對於人們在實際生活中，能夠行使完全自主權的範圍，可能太過於樂觀了。自主權意涵著選擇權。可是大部分的人從生下來，對於自己的性別、膚色、家庭、種族、階級、宗教、職業、文化、國家，可能並沒有太大的選擇權，反而比較容易受到先天、出生環境、團體規範、社會價值、經濟與政治結構的影響。以此推論，人們真正具有完整自主權的議題，大概只剩下一些個人生活上的細節，例如對於衣服顏色的選擇，食物的口味，以及上班的路線等瑣碎事務，這些都不是傳統政治哲學所關懷的重要議題（Mendus, 1989: 149-52; Horton and Mendus, 1985: 5）。因此，宗教容忍論單單建立在個人主義式的自主權論證是不夠的。

其次，容忍的定義有爭議。容忍的態度可分為幾種：不去打壓異己者、忽視異己者、肯定異己者有存在的權利、肯定異己者所持的理念有部分的真

6 例如，政治與非政治領域的劃分是否適當（張福建，1997: 127），合理的正義觀是否如 Rawls 所認為那麼容易達成（陳宜中，2001: 64），交疊共識是否只是涉及程序正義而非實質正義（何信全，1999: 136-37），以及政治自由主義是否能夠避免哲學、道德、或形上學等整全性學說的預設（石元康，1995: 167-72）。

7 就像何信全（1999: 131）明確的指出：「儘管作為交疊共事的政治正義觀迴避普遍的整全性真理，卻未必是對真理抱持懷疑論或漠不關心的立場，而勿寧是基於寬容原則對宗教中的真理保持不涉入的態度」。

理、肯定異己者可能持有真理，以及認同並參與異己者的行動 (Walzer, 1997: 10-11)。自由主義者對於哪一種態度才是適當的容忍態度，至今都還沒有共識。有人認為不去打壓異己者和忽視異己者，是屬於非常消極的態度，這可能導致對於道德議題的冷漠和混亂 (Heyd, 1996: 4)。但是肯定異己者可能持有真理，以及認同並參與異己者的行動，雖然是一種無我無私的高超道德表現，然而可能超出了容忍的定義，因為容忍的主體在主觀上已經認同異己者的時候，容忍的問題就不存在了。肯定異己者有存在的權利，以及肯定異己者所持的理念有部分的真理，似乎是比較合理可行的容忍態度 (Razavi and Ambuel, 1997: xii-xiii)。不過，即使我們可以決定一個適當的容忍態度，但是如何把這個適當的態度實際應用到宗教容忍上，自由主義者也沒有詳細的說明。

第三，國家角色的爭議。被容忍如果是一種權利的話，國家是否應該通過法律並且提供執法能力，積極的去保障這種權利？這個答案對於自由主義者而言很簡單：是的。但是應用到政教關係上，國家應該涉入到什麼程度，自由主義者卻有不同、甚至相互矛盾的看法。自由主義者一方面沿襲 Locke 的政教分立論，認為政府不應該涉入宗教內部事務，但是大部分宗教的教義和行爲，都有一定程度的排他性。宗教團體有時會開除信徒的會籍；宗教團體的信條，尤其是一神教的宗教，對於其他宗教採取貶抑或攻擊的態度，並且鼓勵信徒在生活中不要容忍異端和異教。國家可以制定法律禁止這些「宗教仇視」的語言和行爲嗎？有些自由主義者，如 Yael Tamir (2000: 28-29) 認為應該禁止，但是這可能跨越了自由主義的政教分立觀，並且可能侵犯了言論自由的基本權利 (Horton and Mendus, 1985: 6-10)。

那麼禁止一個宗教團體去傷害其他宗教團體，例如九一一事件，這似乎比較沒有爭議吧？不然。Mill 容忍理論的基礎之一，就是所謂的「不可傷害他人」原則。但是這裡的「傷害」只包括身體、財物上的傷害，還是包括社會地位、心理上的傷害？判斷傷害的標準是什麼？非傳統的性行爲是否是一種傷害？鼓勵自殺是否是一種傷害？輸血給別人一般認為是善事，但是耶和華見證人認為是一種傷害 (Horton and Mendus, 1985: 4)。伊斯蘭教的恐怖份子，認為西方帝國主義對於穆斯林的宗教、文化和經濟的傷害，嚴重性遠

高於軍事的迫害。

最後，許多自由主義者把宗教排除在公共領域之外，是不可欲也不切實際的。主要的宗教都宣稱自己的理念是普世性，而且涵蓋信徒生活的各面向。許多自由主義者主觀的把宗教劃入「私領域」之中，等於刻意的剝奪了信徒在參與政治時所使用的價值判斷基礎。⁸固然，這種排斥的觀點對於十九世紀以前佔宗教界大多數的「狂執作風」(fanaticism) 以及對於現代某些基本教義派，有一定的均衡作用。⁹但是這種排斥的觀點是否也排除了與溫和教派的對話，甚至違反了自由主義者自己所倡導的基本權利與自由？為什麼一位愛護貓狗的人士，可以積極涉入立法過程保護貓狗，而一位宗教人士卻不能依照宗教的理念，反對墮胎的合法化？有信仰的政治人物在作政策選擇時，難道可以完全拋棄自幼學習得來的宗教理念嗎？在民主社會中，宗教團體持續的參與政治，這是實際的狀況，在未來也不會消滅。自由主義需要提供一個更具彈性的政教關係論。本文認為 Rawls 的論點，如上所述，其實包含了這種彈性。

基於自由主義以上的問題，有些社群主義者認為分析容忍的道德基礎時，需要同時加入社群的考慮。也就是說，除了個人自主權以外，和平共處以及人類對於社群歸屬感的需求，也同樣是——如果不是更重要的——基本道德價值。Locke 就提到支持宗教容忍的原因之一，是因為不同的宗教需要在同一個政治體制內共同生活。Mendus 等人建立在 Locke 的這個論點上，認為人們的社群屬性，常常不是經由行使個人的自主權選擇而得到的。他們的群體歸屬感，不只是消極的歸屬於家庭、社團、和宗教團體，而且想要積極的歸屬於所處的政治體制內，與他人一同分享公民的相互尊重和歸屬

8 Horton and Mendus (1999: 5)。張福建 (1997: 127) 對於 Rawls 的政治自由主義就提出了類似的質疑。對於「公領域」與「私領域」的在政治哲學討論，最經典的著作是 Arendt (1958: chap.2)。不過 Arendt 並未有系統的討論政教關係。她認為基督教只關切靈魂得救的問題，並且試圖用家庭的觀念來看待國家事務，因此不適用在公領域議題的分析上。這個論點似乎忽略了無數的政治神學的著作。

9 本文認同評審人對於宗教「狂執作風」的憂慮，但是宗教並非等同於「狂執作風」。一個合理的憲政秩序是要避免狂執作風的影響，而不是避免宗教。

感。¹⁰ Michael Walzer (1997: 2) 的容忍論，也是以「和平共存總是一件好事」，作為他推論的前提。因此，一個適當的宗教容忍論，應該同時顧及自由主義和社群主義所倡導的一些基本價值。

二、基督教對自由主義挑戰的回應

基督教對於自由主義容忍論挑戰的回應，大致可以分為三類：排外論 (exclusivism)、容忍論 (inclusivism)、以及多元論 (pluralism)。這三類應該視為理想型 (ideal types)，因為在極端的排外論和極端的多元論之間，有不同程度和種類的排外論、多元論，以及傾向排外論的容忍論和傾向多元論的容忍論。¹¹

排外論的基本主張是「教會之外無救恩」(No salvation outside the church)。基督教的教義和傳統，已經包含了一切的真理，因此沒有必要外求，自然也沒有必要對於其他異端邪說採取容忍的態度。他們的信仰信條包括：相信一位創造萬物的上帝、聖父聖子聖靈三位一體、耶穌是救贖的唯一道路、以及聖經無誤並且具備完全的真理。比較有代表性的排外論神學家有 St. Augustine (1962: 193-239), John Calvin (1989, 1997: Book II, Chapter 6, Section.1), R.C. Sproul (1982: 47-59), 以及 Ronald Nash (1994)。

「教會之外無救恩」適用於宗教之間的關係，也適用在基督教各宗派之間的關係。事實上「教會之外無救恩」的原則，早在中古世紀時，就成為教廷對待天主教異端和教會分裂份子的態度。這個原則對於異教、甚至猶太教，更是嚴格的適用。Augustine 的「異端導正論」成為中古時期迫害異端和異教的神學根據 (陳思賢, 1997)。十六世紀基督教改革運動興起，羅馬教廷仍然繼續使用這一原則看待新教，形同水火。奇怪的是，被視為異端的新教各

10 Horton and Mendus (1985: 14); Mendus (1989: 154-56)。雖然這些學者自稱為“socialist”，但是論證的方式接近社群主義，所以此處的翻譯使用社群主義的詞彙。

11 這個三分法一般都歸功於 Race (1982) 的研究。Copeland (1999) 另外發明一種更詳細的分類法，將基督教的宗教容忍分為九類。不過，這九類仍然是在 Race 三分法的光譜中。為了簡化分類，本文仍以普遍為宗教學界所接受的 Race 三分法為指標。

宗派，並沒有立刻發展出宗教容忍的規範和行爲。有些新教的宗派不但視天主教爲大異端，而且是末世審判時代表撒旦勢力的「羅馬大淫婦」。¹² 他們對於其他的宗派也採取敵對的態度，彼此互斥爲異端。對於自己宗派內的分裂份子，也採取「教會之外無救恩」的態度摒棄之。

排外論在聖經中，可以找到至少 376 處直接相關的經文根據（見附錄一）。其中具有代表性的經文有：十誡的第一誡宣示，除了耶和華以外，不可以有別的神。第二誡禁止信徒雕刻和祭拜偶像（出埃及記二十章 3-5 節）。摩西剛記錄完十誡，以色列人就在西奈山下祭拜金牛犢，因此摩西下令誅殺祭拜金牛犢且不悔改者三千人，以警效尤者（出埃及記卅二章）。以色列民攻佔迦南地之後，趕出當地居民，並且毀壞當地的石像與偶像（民數記卅三章）。記載以色列歷史的六卷書卷（撒母耳記上下、列王記上下、歷代志上下），其中分別賢君、昏君的最主要標準，就是君王是否能復興純正的耶和華信仰，並且摧毀境內其他宗教的圖騰、建築、以及神職人員。到了以色列亡國之後，以色列族群的政治和宗教領袖，對於純正信仰的要求，不但沒有因爲異教國王的統治而鬆懈，反而走向更保守的路線，極端排外。雖然以色列人不能夠再像王國時期去侵擾其他宗教，但是對於其他宗教入侵猶太教，卻是採取嚴格的拒絕態度，並且對於內部信仰不堅的信徒發動整肅運動（以斯拉記九、十章，尼希米記十三章 27-30 節）。到了新約時代，耶穌和祂的門徒也持續的教導信徒，要堅守真道、戒除拜偶像、避開邪術、和分辨真假先知；這一類的經文有 60 多處。其中最具代表性的經文是使徒行傳四章 12 節：「除他（耶穌）以外，別無拯救；因爲在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」

基督教容忍論的另一個極端是多元論，它對於自由主義的多元論，也有最多的正面回應。多元論認爲上帝以不同的形象和方式，向各宗教啓示真理。這些真理可能給各宗教的信徒，提供另一途徑的救恩之道。因此宗教之間不但要相互容忍，而且要相互學習，才能找出上帝完整的真理。

基督教的多元論在基督教神學歷史上，可能比排外論更先出現，因爲排外論所要批判的對象，其中就包括這些多元論。但是因爲排外論是教廷的傳

12 啓示錄十七章。

統政策，所以多元論只能在神學歷史上，偶而以異端的身分出現。到了梵諦岡二次大公會議之後，許多到過第三世界傳教的天主教徒，以及來自第三世界的神職人員或神學家，受到教宗鼓勵多元化政策的影響，積極的發展天主教多元論，吸納了不少第三世界本土信仰的教義。新教的神學家也有類似的主張 (Copeland, 1999: 10-22; Sugirtharajah, 1994; Dietrich and Luz, 2002)。現代的多元論者比較著名的包括 John Hick (1977; 英國長老會), Paul Knitter (1985; 美國天主教), Aloysius Pieris (1988; 斯里蘭卡天主教), Raimundo Panikkar (1973; 父親為印度教徒的天主教神學家), Stanley J. Samartha (1991; 印度的天主教普世運動者), 以及下文要討論的 Jacques Dupuis (1997; 法國天主教) 等人。

基督教的多元論在聖經中，很難找到直接的經文來支持他們的立場。比較常被多元論者提到的經文有三處：創世紀十四章 17-20 節關於身兼外邦國王和祭司身份的麥基洗德的故事；以斯拉記第一章關於波斯王受到神的啓示，協助以色列難民返鄉的故事；以及羅馬書一章 19 節「神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡」。多元論者認為這些經文顯示，神也會啓示其他宗教的人，藉著他們來告訴以色列人所不知道的真理。不過，仔細考察這些經文的上下文和經文背景後，這些經文最多只能說，神在特殊的時空環境下，會借用外邦人來傳達部分的真理，但是並沒有說其他宗教是可以獨自完成救贖、是與基督教一起成全基督的救贖計畫、或者能夠說出聖經以外的真理。

因此他們的論點，大都需要建立在新的詮釋學上，藉著彈性解經，賦予舊詞新意，從而推論出新的命題，然後應用到現代的時空環境。這種新的詮釋學，就是「情境神學」(contextual theology)。

以過去十年最具爭議性和代表性的天主教神學家 Jacques Dupuis S. J. 為例。¹³ 他使用一種「生物遺傳的」(genetic) 研究法，強調解釋經文時，應該注意經文與實際經驗的辯證關係，以及時空環境的特殊性。尤其是在亞洲的環境，宗教性 (religious) 就等同於「跨宗教性」(interreligious) (1997:

13 羅馬教廷諭 1998 年對 Dupuis 提出警告，並且解除其在羅馬 Gregorian 大學的教職 (潘鳳娟, 2003)。

14-15)。他一方面堅信天主教的基本信條，一方面也認為上帝藉著一個宇宙性的「道」(Logos)，對於其他的宗教也有特殊的啓示。其他的宗教有不同程度得到救恩的可能性，甚至是上帝整體救贖計畫的一部份。所有的宗教都在上帝的主權之下，而且上帝要藉著這些宗教逐漸完成祂末世時候的完美性，所有的宗教要一起參與建構上帝的國度 (1997: 27-30, 358)。

他引用聖經的經文和故事，來支持他的論點。例如，上帝與亞伯拉罕、摩西的盟約 (covenant) 是一種適用於全宇宙、全人類的盟約，並不限於以色列人。舊約的聖徒，如亞伯、以諾、挪亞、約伯、麥基洗德、羅得、沙巴女王、波斯王賽魯士等，都是耶穌出生之前得到救恩的人，而且其中有許多人不是以色列民。耶穌和使徒時代，也有許多非以色列人得到救恩。因此可見上帝在人類歷史過程中的參與，是普世性的也是持續的，並沒有忽略其他的宗教 (1997: 31-51)。

Dupuis 的多元論所依賴的是一種鬆散的詮釋學，把傳統的信條和聖經經文作最廣義的解釋，才能把其他宗教包含進來。傳統的基督教神學強調上帝與祂的「選民」的特殊盟約關係。這裡所謂的選民，不是指種族或血統，而是指對於上帝的信仰。所以非以色列人可以成為選民，只要他們信仰這一位獨一的上帝 (羅馬書十一章)。Dupuis 所舉的聖經例證，全部都是在「上帝一選民」這種契約關係下，上帝給予這些人特殊的啓示和救恩。即使是波斯王賽魯士這位多神崇拜的君王，他也是在上帝單一指示下，協助完成一項猶太人的宗教任務。聖經上並沒有說他因此成為信徒，或者因此得救。Dupuis 所舉的例證，沒有一處明顯的指出，上帝曾經藉著其他的宗教，來直接的建立祂與人的關係。

這裡需要釐清的是，基督教的多元論與自由主義的多元真理論，雖然都是多元論，但是在核心假設上並不完全相同，也不太會被其他宗教所歡迎。基督教的多元論仍然相信有一位，也只有一位上帝，而這位上帝具有完全與絕對的真理。也就是說，基督教多元論在神學假設上，仍然是獨一論，並不是多元論。他們的多元，只是在方法上的多元而已，藉著不同宗教達到相同、獨一的目標 (McDermott, 2000: 43)。人文主義的多元論和多神宗教，並不會認同這一個神學假設。他們懷疑是否有上帝存在，神是否只有一位，是否

有絕對的真理，還是真理都是相對性的。因此，基督教的多元論不但有基督教內神學上的問題，作為宗教互動的基礎，也有一定程度的限制。

最後，介於排外論和多元論之間的是包容論。包容論堅持基督教的基本信條：一位上帝、三位一體、耶穌是救贖的唯一道路、聖經無誤並且具備完全的真理。但是他們也同意，上帝也會啓示其他宗教的信徒，其他的宗教也可能含有一些真理，因此某種程度的宗教容忍是適當的。在教會史上比較有代表性的包容論神學家，包括 John Wesley (1986, Book 6: 286, Book 7: 197), C.S. Lewis (1967: 65, 176), Clark Pinnock (1992), John Sanders (1992)，以及 Harold Netland (2001)。

由於包容論在戰後的發展，天主教與基督教各宗派積極推動「教會合一」運動。「教會之外無救恩」的「教會」一詞，從天主教的教會逐漸包括所有的傳統基督教教會。至於是不是要包括摩門教、耶和華見證人、基督教科學派等被認為是非主流的宗派，則決定於各教會不同的宗教容忍程度，因為這些非主流宗派挑戰了一些傳統基督教的基本信條。對於其他的宗教，則推展一些「宗教對話」的行動，不過仍與基督教多元論的作法和目的有所區隔。

相對於排外論而言，包容論的聖經根據並不太多，但至少也有 34 處（如附件二）。而且就質和量而言，也足夠支持包容論的主要論點。在舊約裡面，最具代表性的人物就是約瑟和但以理 (Wildavsky, 1993；郭承天, 2001: 103-107, 192-204)。他們有一個共同的背景：在異教國王之下擔任宰相的職務。這個政治現實迫使他們對於其他宗教採取包容的態度。但以理雖然堅守自己的信仰，不容許當時盛行的君王崇拜融入他的宗教生活中，但是他並不批判異教，而且曾經身兼管理各宗教事務的職責，必須與其他宗教人士互動，甚至可能執行當時帝國的宗教多元化政策，保護和發展各屬地的宗教自主。約瑟的例子更是明顯的包容論，甚至有些神學家懷疑他可能接近多元論，因為約瑟不但有異教神祇的名字，娶異教大祭司的女兒為妻，而且把他的父親、虔誠的猶太教信徒雅各，用埃及的宗教葬禮儀式埋葬。¹⁴ 很奇怪的是，多元

14 約瑟出獄時接受剃頭刮臉，與法老對話時避免提及至高者耶和華，接受異教名字以及與異教大祭司女兒結婚，給兩子命名切斷過去，指著法老性命起誓，占卜，與埃及祭司妥協，

論者很少使用約瑟的例子，來支持他們的論點，也許是因為約瑟的這些行爲，後來被摩西律法所禁止，等於間接的否定了約瑟這些行爲的宗教合法性。

與但以理故事相近的另外一些經文，是評價猶大王國時期君王的宗教政策。亞撒、約沙法、約阿施、亞瑪謝、亞撒利亞、約坦、以及瑪拿西，都是虔誠信奉耶和華的君王，受到聖經的肯定與讚美。但是在他們的統治時期，似乎也都容許祭拜異教神祇的「邱壇」存在於國境內。¹⁵ 對此，聖經的評價似乎是採取「雖不滿意，但可接受」的態度。

聖經有些經文敘述非信徒說出符合聖經真理的話，甚至幫助耶和華信仰的發展。例如，以色列人進攻迦南地時，當地的領袖請來一位術士，名叫巴蘭，想要藉著他咒詛以色列人。結果巴蘭被上帝感動，不但沒有發出咒詛，反而祝福以色列大軍獲勝（民數記廿二～廿四章）。以色列的第一任國王掃羅，曾經違背宗教律令，去詢問一位交鬼的靈媒關於即將發生的戰爭。結果靈媒從地下叫出了先知撒母耳的靈魂，嚴厲的咒詛掃羅將要家破人亡（撒母耳記上廿八章）。波斯王古列受到耶和華的感動，幫助遷徙在外的以色列人民，返鄉重建聖殿（以斯拉記一章）。新約時代，猶太教的領袖拒絕承認耶穌的神聖地位；但是耶穌趕鬼時，那些鬼卻高喊承認耶穌是神的兒子（馬可福音三章 11 節，路加福音四章 34、41 節）。

最後，包容論的聖經經文有一些是在處理基督教內宗派之間的問題。門徒曾經向耶穌抱怨，有人奉耶穌的名趕鬼，卻不加入他們。耶穌回答說：「不要禁止他；因為沒有人奉我名行異能，反倒輕易毀謗我。不敵擋我們的，就是幫助我們的」（馬可福音九章 39-40 節）。保羅曾經勸勉信徒不要因為神學理念不同，而彼此攻擊。這在加拉太書和羅馬書中，都有詳細的解說。¹⁶

包容論雖然比排外論有彈性，又不至落入多元論的過度彈性錯誤中。但

香燻雅各屍體和守埃及禮節（出埃及記四一章 14, 45, 51-52 節，第四二章 15 節，四四章 15 節，四七章 22, 26 節，五十章 2-3 節）。

15 邱壇是指在設立於山丘頂端的祭壇。列王記上十五章 14 節；列王記下十二章 3 節，十四章 4 節，十五章 4 節，十五章 35 節；歷代志下十五章 17 節，二十章 33 節，卅三章 17 節。

16 羅馬書十四章 1-9 節。關於保羅的宗教容忍觀，見 Jewett (1982)。

是包容論並沒有提出具體的標準或分類，對於異端或異教的哪一些部分應採取包容的態度，或者包容到什麼程度。這使得許多包容論的論述與多元論非常接近，也因此讓人懷疑包容論是否是多元論之下的次類別而已。

綜合以上的分析，基督教的排外論與自由主義的宗教容忍論，幾乎沒有交集的地方，很難建立起雙方對話的橋樑。基督教的多元論一方面遠離了傳統神學，另一方面又與自由主義的多元真理假設無法融合，雙方的對話有如在沙上建塔。而基督教的包容論固然在排外論和多元論之間提供了一個折衷的論點，但是由於本身定義不明確，需要更進一步的釐清其包容的條件。

三、批判性的情境包容論 (Critical Contextual Inclusivism)

本文提出「批判性的情境包容論」作為政治哲學與神學的對話基礎，以規範宗教之間以及政教之間的互動關係。基督教包容論需要使用「情境」神學，因為現代的多元宗教環境，受到全球化的影響，使得基督教即使在基督教國家內部，都必須面對著如何與不同宗教信仰的人對話、共事、以及參加國內或國際的公共事務。基督教的容忍論必須找尋以及重新詮釋聖經的經文根據，來應用到現代的多元宗教環境中。同時，基督教的容忍論必須是「批判性」的，因為基督教有其核心信仰，如果不想成為混合宗教，它需要發展出具體的批判標準，來選擇接受或者排斥異端和異教中不符核心信仰的部分。下文先介紹批判性情境神學的詮釋學基礎，然後再說明批判性情境包容論的內涵。

本文所提出的批判性情境神學，在詮釋學方法上的要求，比多元論來得嚴謹。此一神學方法為 David J. Hesselgrave and Ed Rommen (1989)，以及 Paul Hiebert (1987) 等人所提出，以避免鬆散的情境神學所導致的種族中心主義、真理相對論、以及宗教融合的後果。綜合這些神學家的論點，批判性情境神學要求聖經的詮釋，需要謹慎的遵守六個步驟。第一，確定經文的文字表面意義。第二，確定經文上下文的文理與思路，以避免斷章取義。第三，注意到經文當時的時代背景與經文出現時的特殊情境。第四，找出現

代情境中是否有相似之處。第五，將經文應用在現代的特殊環境，或者，第六，將經文應用在現代的一般環境 (Osborne, 1991: 336)。

除了這六個步驟以外，本文認為在每一個步驟中，詮釋者應該加入另一項詮釋學的準則：是否與聖經其他同等級或者更高階 (higher lexicographical order) 的神學信條相互矛盾？若有矛盾且無解之處，詮釋者應該放棄自己的論點。例如，解放神學是情境神學的產物，結合了傳統的正義神學與馬克斯的階級論 (Gutierrez, 1988)。但是解放神學根據啓示錄的預言，對於耶穌的政治角色重新詮釋，賦予「無產階級解放者」的地位，並且推論出要以武裝革命來推翻國內和國際資本主義。姑且不論基督教的一神信仰與馬克斯理論無神論的假設有水火不容之處，解放神學的這些詮釋都犯了斷章取義、時空錯置、以及隨意應用等的錯誤 (Belli and Nash, 1992)。同樣的，基督教多元論以及部分的包容論，也常常犯了類似的詮釋學錯誤，或者故意忽略那些排外論所引用的大量經文。

本文的批判性情境包容論，提出一個簡單的三分法，作為「批判性」包容的檢驗標準。如果我們把宗教的構成因素，分為神論、人論、以及儀式等三大部分，那麼神論的部分適合採取排外論，儀式的部分因為與神論有緊密的關係，可能還是適合採取排外論或者比較嚴格的包容論，但是人論的部分有許多地方可以採取包容甚至是多元的態度。

(1)神論

神論不適合作為宗教容忍的議題，因為神論比較抽象、無法客觀驗證、涉及宗教的核心、而且宗教的感情也最強烈。目前沒有一個宗教能夠提供相互可接受的客觀具體證據，證明他們所崇拜神（一神或多神）的起源、性格、能力、和經歷。不論是一神或者是多神，祂們都是被紀錄在人所寫的古老記錄中，或者是信徒的主觀記憶中。這裡面有多少是神的啓示，還是記錄者的主觀建構，信徒、非信徒、和宗教學者會有不同的看法，而且很難達到共識。

批判性包容論的神學假設，完全接受排外論所主張的基本信條，如：世界上只有一位真神，聖父聖子聖靈三位一體，救贖的道路必須通過耶穌，以及聖經無誤並且包含所有的信仰真理。在這些信條上即使有爭議，也應該是

屬於神學內部關於名詞定義、邏輯推論、以及解經方法上的爭議，並不需要藉著其他宗教來豐富基督教的神學內容。由於堅持這些信條，在邏輯上也必須排除其他宗教類似信條的眞理性。例如，基督教信徒不能既相信一神論，又相信多神論；就像是一位多神論的信徒，不能相信一神論一樣。同樣的，基督徒不能又相信聖經有完全的眞理，又相信其他宗教含有與聖經不同的眞理。有些包容論者和大部分的多元論者，常常犯了這些邏輯推論上的錯誤。

批判性包容論的神學假設，與多元論有一些相似之處，就是認爲上帝對於所有的宗教都有主權，上帝也對於其他宗教有不同程度的啓示。但是與多元論不同的是，批判性包容論並不認爲上帝會向其他的宗教啓示聖經以外的眞理，也不認爲其他的宗教信徒可以藉著自己宗教的內涵，得到基督教所宣稱的救贖。

批判性包容論認爲上帝可能會像其他宗教啓示一些眞理，但是這些眞理只會是部分的眞理，否則聖經中強調的選民概念，就完全失去其意義。其次，這些眞理不能超出聖經的眞理之外，因爲基督教神學強調聖經具有完全的眞理。其他宗教所顯現的眞理，必須在聖經裡面找到明顯對應之處，才能作爲對話的基礎。而這些對話的目的，是在幫助基督徒找出所忽略的聖經教訓，而不是發明新的眞理。其他宗教的信徒，可以藉著其宗教中某些與聖經相同的教導，歸入基督教。但是他們的救贖，必須以歸入基督教爲門檻，並且無法在自己的宗教中得到基督教的救贖。

由此看來，批判性包容論似乎與自由主義所倡導的多元性背道而馳。但是弔詭的是，批判性包容論的神學假設，其實比基督教多元論更尊重宗教的多元性，因爲它不強迫把其他宗教納入基督教一神論的框架下，成爲基督教上帝救贖計畫下的次等宗教。就像是多神論的宗教不必爲了與基督教對話，而強解耶穌是多神中的一位，而且地位（必須）低於他們的主神。基督教多元論的這種論述，反而傷害到其他宗教的深層尊嚴。

由於它的排他性，批判性包容論在實際應用上，比較適合自己關起門來在自己的宗教圈子裡談論。當聽眾不完全是基督徒時，除非爲了宣教和學術的目的，這種神論自然會引起其他宗教的反彈。因此，神論不適合作爲宗教對話的議題。

(2) 宗教儀式

這裡的宗教儀式，包括宗教節期、祭神的禮儀、以及宗教組織。相對於神論的抽象性與知識性，宗教儀式是具體、生活化的宗教成分，因此產生了不同程度的宗教容忍空間。排外論或者比較保守的包容論者，認為大部分的宗教儀式，都與神論有密切的關係，因此這些宗教成分不太適合做為對話的議題。比較多元傾向的包容論者，認為宗教的儀式，常常融入當地文化之中，使人不易區分何者為宗教儀式，何者為文化風俗。基督教為了宣教的方便，有時在宗教儀式上，作某種程度的融合，以減少當地人的反感以及減輕新信徒的適應成本。不過，為了減少宗教融合的疑慮，多元傾向的包容論者同時也會強調在神論層次的教訓，堅持一神論與信仰的專注。只是，一般信徒是否會記得神論的教訓，還是比較習慣從傳統的風俗習慣去解釋融合過的宗教儀式，這就要看各宗派的神學教育是否成功。

由於神論具有延續性和普遍性，而宗教儀式相對來說，比較受到特殊時空的影響，因此有時必須因地制宜、因時改變，只要這些改變仍然維持原有儀式的精神即可。例如，舊約時代的信徒守安息日，是現代星期日曆的週六。到了新約時代以後，基督徒就以週日崇拜來代替安息日，一方面保持了十誡第四誡的精神，另一方面以便與猶太教區別。¹⁷ 另外，舊約時代的祭典常常當場要屠殺牲畜，並且用動物鮮血潑灑祭祀器物、場所、和參與者。到了新約時代則廢除這種血淋淋的儀式，改以禱告詞、金錢、或勞務作為獻祭的貢品。在西方國家的基督教聖餐，是以麵粉製成的薄餅代表基督的身體。而亞非國家許多新興的宗派，則採取當地的主食，如米飯，來代替麵餅（Jenkins, 2002）。因此，儀式的多元化，是基督宗教發展的必然現象。

然而，儀式的多元化不能毫無限制，尤其是融入當地的風俗習慣的時候，更需要採取批判性的包容論。聖經上具有代表性的例子，就是西乃山下的金牛犢。¹⁸ 摩西在西乃山上聆聽神所傳的誠命，歷經四十晝夜。山下的群眾以

17 從這個論點來說，一些基督宗教派把週六訂為崇拜主日，其實也屬於這種技術性的差異，並不一定涉及基本教義的爭議。

18 出埃及記卅二章。

為摩西遭到不測，民心躁動。摩西的哥哥亞倫為了安撫人心，鑄造了一隻金牛犢，聲稱這就是耶和華，群眾就圍著金牛歌唱跳舞、荒淫醉酒。根據考古資料，金牛源自埃及多神崇拜。以色列人遷居埃及四百年，深受埃及文化的影響，因此亞倫便宜行事，把耶和華崇拜結合埃及文化，果然大受以色列人民的歡迎，但是後來卻遭到摩西嚴厲的懲罰。

另外一個相似的例子，是以色列王國在所羅門之後分為南北兩國。北國的國王耶羅波安因為擔心北國人民每年都要到南國的首都耶路撒冷朝聖，恐心向南國，因而在北國境內造了兩座金牛犢，也學亞倫一樣，聲稱這就是耶和華。後來耶和華派遣先知譴責這件宗教本土化的舉動。¹⁹

基督教歷史上最著名的例子，大概就是十二月廿五的聖誕節了。根據歷史考據，十二月廿五日可能是羅馬帝國時代，民間普遍祭祀的太陽神阿波羅的生日。而根據聖經的考據，耶穌的誕生應該是在春天微暖的季節，否則嬰孩耶穌生在馬槽可能會冷得受不了，報喜訊的牧羊人也不會夜宿荒野。為什麼羅馬帝王要訂一個異教神祇的生日，作為耶穌誕生的紀念日？目前沒有一定的說法。不過，全世界大部分的基督徒，兩千年來也固定的過著這個宗教融合的紀念日。有少數基督教宗派則因為宗教融合的疑慮，拒絕慶祝聖誕節。

在中國基督教歷史上，最引起爭議的議題，莫過於祭祖。早期到中國傳教的宣教士，在這個問題上分為兩派。一派認為祭祖是崇拜偶像，犯了十誡中的第一誡和第二誡。一派認為祭祖是文化習俗，表示慎終追遠之意，不涉及偶像崇拜。天主教廷後來採取保守派的看法，禁止天主教徒拜祖先，因此也引起中國知識份子和政治領導者極大的反彈，認為基督教是「無父無母」的宗教（葉仁昌，1992）。這種情況一直要到1965年天主教大公會議之後，教廷才給予各地的教會較大的自主權，以融入當地的文化習俗中。在祭祖問題上比較保守的新教各派，仍然在這個議題上有很大的爭議。現在漸漸為許多信徒接受的作法，就是在心靈的層次上，堅守一神的信仰，但是在儀式上用鮮花代替炷香，以融入傳統的宗教儀式。

19 列王記上十二、十三章。

(3)人論

人論即一般所謂倫理學，除了涉及人與人之間的關係，現代倫理學也擴及人與動物，以及人與環境之間的關係。十誡的前四誡，是規範神與信徒的關係：除了耶和華以外不可有其他的神、不可敬拜偶像、不可妄稱耶和華的名、以及遵守安息日。後六誡則是規範人與人之間的關係：要孝敬父母、不可殺人、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證、以及不可貪婪。就整本聖經的規範來說，似乎處理人際關係的經文也比處理神與人關係的經文來得多。而大部分規範人際關係的教導，與其他宗教的倫理教導沒有太大的差異，就像是大部分的宗教都有類似十誡後六誡的規範。這也是為什麼俗話常說「宗教都是勸人爲善」的原因。宗教在人論的部分有很大的重疊，也最適合作爲宗教對話與合作的基礎。但是這並不表示他們的神論或宗教儀式必須要有重疊或者是一樣的。

耶穌替律法的總綱作了很好的摘要：「你要盡心、盡性、盡意愛主——你的神。這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱」（馬太福音廿二章 37-40 節）。應用在宗教容忍議題上，耶穌教導的前半部，可以是指神論的部分。而後半部，則是指人論的部分。既然要愛人如己，消極的說，就不能忽略或者否定其他宗教信徒存在的價值。積極的說，更要和他們對話、互動、甚至合作。保羅對於羅馬的基督徒，曾經勸導：「眾人以爲美的事要留心去做。若是能行，總要盡力與眾人和睦」，也就是這個意思（羅馬書十二章 17-18 節）。

Locke 宗教容忍論的主要論證之一，就是認爲基督教教義強調愛。如果基督徒不能夠容忍其他宗教的人，如何有愛，也如何稱爲基督徒（Locke, 1685, 1955: 13）？因此，基督徒要學習宗教容忍，不僅僅是時代的要求，更是基督徒的基本宗教義務之一。

基督教與其他宗教之間在人論的部分，經由批判性情境包容論的方法，可以有對話、合作、甚至相互的學習與啓發，並不用、也不應導致原來神論的改變。基督教的環保觀就是一個很好的例子。環保觀主要是在處理人與環境（包括動、植物）之間的關係，也可歸於人論的一部份。近代環保觀的源

起，可能受到東方或者原住民宗教的影響，迫使重視資本主義發展的基督教社會，重新回到聖經以建構自己的宗教環保觀。結果是基督教的團體可以在環保議題上，與其他宗教團體一起合作。而基督教的環保神學仍然保持其一神論的信仰，認為人類要扮演好管理者的角色，要適當的使用自然資源（包括動物），但不要過份的破壞或者傷害自然資源。這與東方宗教強調「天人合一」或者「眾生平等」的環保觀，並不全然相同，可是也不妨礙宗教之間在環保議題上的合作。

基督教的環保觀是一種情境神學，因為它回應了當代所盛行的環保觀，而這種環保神學在基督教歷史上是不存在的。它是一種包容論，因為它不但與其他宗教對話，而且融入其他宗教的環境倫理，成為基督教的環保神學。最後，它是批判神學，因為它堅守基督教的一神信仰，區分神、人、與萬物之間的權利義務關係，使得基督教環保觀與其他宗教的環保觀還是有顯著的差異。

另外一個擴大中的宗教對話與合作，是在民主人權議題上，包括政治與宗教的互動關係。1980年代第三波民主化之後，使得民主人權成為世界性的價值，也促使主要的宗教加速回應這些議題。基督教由於受到西方人文主義的衝擊，最先發展出民主神學與宗教內部的民主制度（郭承天，2002）。其他的宗教雖然都有強烈的平等觀與人權觀，但是這些常常侷限在宗教靈性層次上，並未大幅度的轉換成經濟、社會、政治平等的權利，也沒有廣泛的推行具體可行的宗教民主制度。

四、政教關係的應用： 「不歧視」與「不過份牽連」原則

在政治與宗教互動關係上，批判性情境包容論與自由主義的看法有相同和相異之處。相同的地方是，兩者都主張政府應該允許多元宗教的存在，不應該歧視迫害特定的宗教（non-discrimination），也就是要尊重各宗教的自由行使權（free exercise of religion）。但是批判性情境包容論認為政府協助特定宗教發展的程度，應該採取「不過份牽連」（non-excessive entangle-

ment) 的原則, 而不是自由主義所主張的政教完全分離 (嚴震生, 1998: 99; 郭承天, 2001: 274-78)。在「不過份牽連」原則下, 政府可以少量資助宗教團體舉辦公開宗教活動, 如節慶遊行。尤其是與公共利益相關的活動, 政府可以比較積極的鼓勵宗教團體去補足政府機關能力不足之處, 如教育、救難、社區服務、和社會福利等。主要的原因是, 從社群主義的角度來看, 各宗教與政府保持某種程度的互惠關係, 可以增加信徒的公民歸屬感, 對於國家認同也有幫助。然而這種互惠的關係, 不能夠過度, 以免造成政教合一的惡果。至於何謂「過度」, 則需要同時考慮到國內特定的時空情境和國際一般的狀況, 並無法找出一個精確普世的標準。

由於批判性情境包容論並不堅持宗教是一個獨立緊密的體系, 而是分為神論、人論、儀式三個彼此關連但容許各自變化的部分。因此, 它不必陷入自由主義和基督教排外論的困境。自由主義的困境是: 宗教任何一部份涉入政治, 就等於政教合一, 將傷害到其他宗教團體的人權。爲了要避免政教合一, 因此要麼就是剝奪宗教團體的參政權, 要麼就是要求宗教團體「去宗教化」。基督教排外論的困境是: 如果要堅信基督教的信仰, 就必須完全否定其他的宗教; 如果不完全否定其他的宗教, 就必須改變基督教的信仰。自由主義和基督教排外論之所以有以上的困境, 都是因爲他們假設宗教是一個獨立緊密的體系, 牽一髮而動全身。這使得自由主義和傳統神學沒有太多的政策對話空間。

批判性情境包容論大大的開闢了自由主義和傳統神學政策對話的空間。在神論部分, 由於涉及信仰核心和深層宗教情感, 這一類相關的議題, 不適合成爲國家法律或公共政策的內涵。政治人物與宗教團體都不適合推動這一類政策議題, 以支持特定宗教或壓制其他宗教。因此, 所謂不得建立國教, 應該是指不得倡導特定宗教或宗派的神論, 例如將某一宗教或宗派的名稱寫入憲法中, 成爲國教。反過來說, 國家也不得因爲特定宗教的神論, 而禁止其存在或宣教。John Locke 的政教分立論, 主要也是在處理神論的部分。

由於儀式又與神論緊密相關, 但同時又可隨時空環境調整, 因此這類議題在成爲國家法律和公共政策內涵時, 應謹慎爲之, 顧及其他宗教的反應。例如國家的祭典應該避免採取特定宗教的儀式, 而以多數宗教所共同接受的

紀念方式進行。國家要訂定國定宗教節期，應該同時允許不同宗教享受相同的宗教節期權利。不過，這些權利也要顧及「不過份連結」原則：國家可以資助宗教團體進行宗教節期的公開活動，但是應該避免造成公共資源（人力、財力、時間、公共場所等）過度被宗教所佔有。

至於人論部分，由於各主要宗教之間重疊之處甚多，甚至也與人文主義的倫理價值交集，因此可以形成 John Rawls 所謂「交疊共識」的政策內涵。例如保護家庭制度、不鼓勵墮胎、提倡環保、反貪污、反賭博、反戰爭等。在這些議題上，宗教團體應該享有一般公益團體的參政權利，扮演積極的角色，與其他宗教團體或人權團體溝通協商，推動相關立法。如此兼顧自由主義和傳統神學的堅持，但也不妨礙宗教之間的合作與容忍，更能夠提升社會的良善以及減少國際社會主要宗教之間的衝突。

五、結論

九一一恐怖份子攻擊事件，對於自由主義和各宗教的基本教義派，都是新的挑戰。自由主義者可以再一次強調以個人自主權為基礎的多元主義，要求各宗教放棄他們不願放棄的信仰核心。各宗教的基本教義派可以繼續的敵視或者忽略其他宗教的存在。但是這些舊的方法，正是造成九一一攻擊事件的主要原因之一，他們無法解決過去的問題，反而可能造成問題的惡化。

本文結合了政治哲學的容忍原則和神學的包容論，建構「批判性情境包容論」的宗教容忍觀，試圖在自由主義和宗教基本教義派之間取得平衡，一方面修正他們的偏差，另一方面提出具體的宗教容忍規範。批判性情境包容論主張各宗教應該尊重其他宗教存在的權利，應該與其他宗教進行對話，甚至為了一些共同倫理目標而合作。但是這種宗教容忍必須建立在對於信仰核心的堅持上，根據這些信仰的核心，而對於其他宗教的內涵作不同程度的排斥、包容、或者接納。具體的來說，宗教的神論部分，屬於基本信仰，可以採取排斥論的態度。宗教的儀式雖然與神論密切相關，但是可以因為時空的變化而調整，因此也可以審慎的採取包容論的態度，對待其他宗教和文化。至於人論的部分，由於宗教之間頗多重疊，可以作為宗教對話與合作的對象，

而不一定會侵犯到彼此信仰的核心價值。應用在政教關係的實務上，神論的部分不適合作為公共政策的內涵，儀式的部分可以謹慎為之，而人論的部分則有廣大的空間，成為宗教團體之間以及宗教團體與其他公益團體之間，推動成為公共政策，以提升國內與國際政治社群的良善。然而在政教互動過程之中，仍須把握「不歧視」與「不過份連結」兩大原則，以避免政教合一的爭議。

參考資料

石元康

1995 《當代自由主義理論》。台北：聯經。

江宜樞

1998 《自由主義、民族國家與國家認同》。台北：揚智。

何信全

1999 〈多元社會交疊共識如何可能？——羅爾斯對社會整合之證成〉，《國立政治大學哲學學報》5: 123-142。

張福建

1997 〈多元主義與合理的政治秩序：羅爾斯《政治自由主義》評釋〉，《政治科學論叢》8: 111-132。

蔡源林

2003 〈從 Jihad（聖戰）的理念淵源探討伊斯蘭信仰的通往聖界之道〉，見盧蕙馨、陳德光、林長寬（合編）。《宗教神聖：現象與詮釋》，頁 75-92。台北：五南。

陳宜中

2001 〈羅爾斯與政治哲學的實際任務〉，《政治科學論叢》14: 47-74。

陳思賢

1997 〈選擇信仰的空間——奧古斯丁異端導正論與洛克寬容論〉，《政治科學論叢》8: 147-64。

郭承天

2001 《政教的分立與制衡：從聖經看政教關係》。台北：中華福音神學院出版社。

2002 〈基督教與美國民主政治的建立：新制度論的重新詮釋〉，《中央研究院人文及社會科學集刊》，14(2): 175-209。

潘鳳娟

2003 〈誠實面對宗教多元的一個呼籲：對梵蒂岡警告比利時耶穌會神學 J. Dupuis 的回應〉，http://www.ces.org.tw/main/fcrc/fcrc_wksp/wksp-c-c-4.htm，9/5/2003。

葉仁昌

1992 《五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》。台北：久大文化。

嚴震生

1998 《美國最高法院與宗教自由：「禁止設置條款」與「自由行使條款」的爭議》。台北：志一。

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Augustine, Saint, Bishop of Hippo

1962 *The Political Writings*. Henry Paolucci (ed.). Washington, DC: Regnery Gateway.

Belli, Humberto, and Ronald Nash

1992 *Beyond Liberation Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

Brown, L. Carl

2000 *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press.

Calvin, John

1989, 1997 *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Copeland, E. Luther

1999 *A New Meeting of the Religions: Interreligious Relationships and Theological Questioning*. Waco, TX: Baylor University Press.

Dietrich, Walter and Ulrich Luz (eds.)

2002 *The Bible in a World Context: An Experiment in Contextual Hermeneutics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Dombrowski, Daniel A.

2001 *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany, NY: State University of New York Press.

Dupuis, Jacques S. J.

1997 *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. New York: Maryknoll.

Gutiérrez, Gustavo

1988 *A Theology of Liberation*. 2nd ed. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Hesselgrave, David J. and Edward Rommen

1989 *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.

Heyd, David (ed.)

1996 *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hick, John

1977 *The Myth of God Incarnate*. Philadelphia: Westminster Press.

Hiebert, Paul

1987 "Critical Contextualization," in *International Bulletin of Missionary Research*.

Hobbes, Thomas.

1651, 1955 *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesi-*

- astical and Civil*. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, John and Susan Mendus (eds.)
1985 *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. New York: Methuen & Co. Ltd.
1999 *Toleration, Identity and Difference*. New York: St. Martin's Press.
- Horton, John and Peter Nicholson (eds.)
1992 *Toleration: Philosophy and Practice*. Hants, U.K.: Avebury, Ashgate Publishing Limited.
- Israel, J. I.
1999 *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670-c. 1750)*. Amsterdam, Hague: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Jenkins, Philip
2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Jewett, Robert
1982 *Christian Tolerance: Paul's Message to the Modern Church*. Philadelphia, NY: The Westminster Press.
- Kant, Immanuel
1785, 1996 *The Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (ed.) New York: Cambridge University Press.
- Knitter, Paul
1985 *No Other Name?* Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Lewis, C. S.
1967 *Mere Christianity*. New York: Macmillan.
- Locke, John
1683, 1993 *Two Treatises of Government*. Rutland, VT.: Charles E. Tuttle.
1685, 1955 *A Letter Concerning Toleration*. New York: The Liberal Art Press.
- McDermott, Gerald R.
2000 *Can Evangelicals Learn from World Religion?: Jesus, Revelation & Religious Traditions*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Mendus, Susan
1989 *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: Macmillan Education Ltd.
- Mill, John Stuart
1895, 1955 *On Liberty*. Chicago, IL: Henry Regnery Company.
- Nash, Ronald
1994 *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Netland, Harold
2001 *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Osborne, Grant R.
1991 *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Panikkar, Raimundo
1973 *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*. London: Darton, Longman & Todd.
- Pieris, Aloysius
1988 *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Pinnock, Clark
1992 *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Race, Alan
1982 *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Qutb, Syed
2004 *Milestone*. New York: Globusz Publishing.
- Razavi, Mehdi Amin and David Ambuel (eds.)
1997 *Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Rawls, John
1971, 1999 *A Theory of Justice*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1993, 1996 *Political Liberalism*. 2nd ed. New York: Columbia University Press.
- Samartha, Stanley J.
1991 *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology*. Maryknoll, NY.: Orbis Books.
- Sanders, John
1992 *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Shepard, William E
1996 *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. New York: E.J. Brill.
- Spinoza, Baruch
1967, 2001 *Theological-Political Treatise. Gebhardt Edition*, 2nd ed. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Sproul, R. C.
1982 *Reason to Believe*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Sugirtharajah, R. S. (ed.)
1994 *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Tamadonfar, Mehran
2002 "Islamism in Contemporary Arab Politics: Lessons in Authoritarianism and Democratization" in Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, New York: Cambridge University Press.

Tamir, Yael

- 2000 "Remember Amalek: Religious Hate Speech," in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Voltaire

- 1763, 2000 *Treatise on Tolerance*. Translated by Brian Masters. New York: Cambridge University Press.

Walzer, Michael

- 1997 *On Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wesley, John

- 1986 *The Works of John Wesley*. 3rd ed. Peabody, MA: Hendrickson.

Wildavsky, Aaron

- 1993 *Assimilation Versus Separation: Joseph the Administrator and the Politics of Religion in Biblical Israel*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

附錄一：排外論經文

創世記 35 章 2, 4 節。出埃及記 20 章 3-5 節, 20 章 23 節, 22 章 18, 20 節, 23 章 13, 24 節, 32-33 節, 32 章 8, 20, 35 節; 34 章 13-17 節。利未記 17 章 7 節; 18 章 21 節; 19 章 4, 26, 31 節; 20 章 2-6, 27 節; 26 章 1, 30 節。民數記 21 章 28 節; 25 章 2-3, 5, 11, 13 節; 33 章 4, 52 節。申命記 4 章 3, 16, 19, 23-25, 28, 35, 39 節; 5 章 7-9 節; 6 章 14-15 節; 7 章 4-5, 16, 25 節; 8 章 19 節; 9 章 12, 16, 21 節; 11 章 16, 28 節; 12 章 3, 30-31 節; 16 章 21-22 節; 17 章 3 節; 18 章 10, 14, 20 節; 27 章 15 節; 28 章 13 節; 29 章 17, 26 節; 30 章 17 節; 31 章 16, 18 節; 32 章 12, 16-17, 21, 39 節。約書亞記 23 章 7, 16 節; 24 章 16, 19, 20, 23 節。士師記 2 章 3, 11-12, 17, 19 節; 3 章 6-7, 10, 25-26 節; 6 章 31 節; 8 章 27 節; 10 章 6, 10, 13, 16 節; 17 章 4-5 節; 18 章 14, 30-31 節; 撒母耳記上 2 章 2 節; 5 章 3-5, 7 節; 7 章 3-4 節; 8 章 8 節; 12 章 10 節; 15 章 23 節; 28 章 3 節。撒母耳記下 7 章 23 節。列王紀上 8 章 60 節; 9 章 6, 9 節; 11 章 2, 4-5, 7, 10, 33 節; 12 章 28-32 節; 13 章 2, 32-33 節; 14 章 9, 15, 23 節; 15 章 12-13 節; 16 章 13, 26, 31-32, 33 節; 18 章 18-19, 21-23, 25-26, 40 節; 19 章 18 節; 21 章 25-26 節; 22 章 53 節; 1 章 2-3, 6, 16 節; 3 章 2 節; 9 章 22 節; 10 章 18-28; 29 節; 11 章 18 節; 13 章 6 節; 16 章 3-4 節; 17 章 7, 9-12, 15-17, 29, 32-35, 37-38 節; 18 章 4 節; 19 章 18 節; 21 章 3, 5-7, 11, 21 節; 22 章 17 節; 23 章 4-8, 10, 13-15, 19-20, 24 節。歷代志上 5 章 25 節; 10 章 13 節; 14 章 12 節。歷代志下 7 章 22 節; 13 章 8-9 節; 14 章 3, 5 節; 15 章 16 節; 17 章 3, 6 節; 19 章 3 節; 21 章 11, 13 節; 23 章 17 節; 24 章 18 節; 28 章 2, 4, 25 節; 31 章 1 節; 32 章 12 節; 33 章 3, 5-7, 15, 22 節; 34 章 3-4, 7, 25 節。以斯拉記 9-10 章。尼希米記 9 章 6, 18 節; 13 章 27-30 節。詩篇 31 章 6 節; 78 章 58 節; 81 章 9 節; 96 章 5 節; 97 章 7 節; 106 章 19-20, 28, 36, 38 節; 115 章 4 節; 135 章 15 節。以賽亞書 2 章 6, 8, 18, 20 節; 3 章 2-3 節; 8 章 19 節; 10 章 10-11 節; 17 章 8 節; 19 章 1, 3 節; 21 章 9 節; 27 章 9 節; 30 章 22 節; 31 章 7 節; 37 章 19 節; 40 章 19-20 節; 41 章 7, 21, 29 節; 42 章 8, 17 節; 43 章 10-12 節; 44 章 6, 8-10, 15, 17, 25 節; 45 章 5-6, 14,

16, 18, 20-22 節；46 章 1, 6-7, 46 章 9 節；47 章 8-10 節；48 章 5, 11 節；52 章 11 節；57 章 3 節；65 章 6；66 章 3 節。耶利米書 1 章 16 節；2 章 5, 8, 20, 23 節；3 章 2, 6, 8-9, 13, 24 節；4 章 1 節；5 章 7, 19 節；7 章 6, 9, 18, 31 節；8 章 19, 2, 14 節；10 章 3, 8, 10, 14-15 節；11 章 10, 13, 17 節；13 章 10, 27 節；14 章 14, 22 節；16 章 11 節；17 章 2-3 節；18 章 15 節；19 章 4-5, 13 節；23 章 13, 27 節；25 章 6 節；27 章 9 節；29 章 8 節；32 章 29, 35 節；35 章 15 節；43 章 12 節；44 章 3, 5, 8 節；48 章 13, 35 節；50 章 2 節, 38 節；51 章 11, 17-18, 52 節。以西結書 6 章 4-6, 9, 13 節；7 章 20 節；8 章 3, 5, 10 節；12 章 24 節；13 章 6-7, 9, 23 節；14 章 3-7 節；16 章 17, 21, 26-30, 32-36 節；18 章 10, 12 節；20 章 7-8, 16, 18, 24, 26, 31, 39 節；21 章 29 節；22 章 3-4, 9, 28 節；23 章 7, 27, 30, 35, 37, 39, 49 節；26 章 11 節；30 章 13 節；33 章 25 節；36 章 18, 25 節；37 章 23 節；44 章 10, 12 節。何西阿書 1 章 2 節；2 章 8, 13, 16-17 節；3 章 1 節；4 章 12-15, 17 節；8 章 4, 6 節；9 章 1, 10 節；10 章 1-2, 8 節；13 章 1-2, 4 節；14 章 3, 8 節。約珥書 2 章 27 節。阿摩司書 2 章 4 節；5 章 26-27 節；7 章 9 節；8 章 14 節。約拿書 2 章 8 節。彌迦書 1 章 5, 7 節；3 章 6-7 節；12-14 節。那鴻書 1 章 2, 14 節；3 章 4 節。哈巴谷書 2 章 18-19 節。西番雅書 1 章 4-5 節；2 章 11 節。撒迦利亞書 13 章 2 節。瑪拉基書 2 章 11 節；3 章 5 節。馬太福音 4 章 10 節；7 章 15 節；10 章 1 節；12 章 27, 43, 45 節；16 章 23 節；24 章 24 節。馬可福音 8 章 33 節；12 章 32 節；13 章 22 節。約翰福音 17 章 3 節。使徒行傳 4 章 12 節；7 章 43 節；8 章 9 節；13 章 6, 8 節；14 章 13 節；17 章 16, 29 節；19 章 19 節；21 章 25 節。羅馬書 1 章 23, 25 節；2 章 22 節；11 章 4 節；5 章 10-11 節；6 章 9 節；8 章 1, 4, 7, 10 節；10 章 7, 14；19-21 節；12 章 2 節。哥林多後書 6 章 15-16 節。加拉太書 5 章 20-21 節。以弗所書 2 章 2 節；4 章 14 節；5 章 5 節。歌羅西書 3 章 5 節。帖撒羅尼迦前書 1 章 9 節；2 章 3-4, 9 節。提摩太前書 1 章 3 節；4 章 1 節；4 章 7 節；6 章 3 節。雅各書 2 章 19 節。彼得前書 4 章 3 節。彼得後書 2 章 1 節。約翰一書 1 章 1, 6 節；5 章 20-21 節。啓示錄 2 章 6, 14, 20 節；9 章 20 節；13 章 3 節；14 章 11 節；16 章 2 節；19 章 20 節；20 章 4, 10 節；21 章 8 節；22 章 15 節。

附錄二：包容論經文

創世紀 41-50 章。民數記 23 章 23 節。撒母耳記上 28 章 7-9 節。撒母耳記下 5 章 21 節；12 章 30 節。列王紀上 3 章 3 節；15 章 14 節；22 章 43 節。列王紀下 5 章 17-18 節；12 章 3 節；14 章 4 節；15 章 4 節，35 節。歷代志上 20 章 2 節。歷代志下 15 章 17 節；20 章 33 節；33 章 17 節。以斯拉記 1 章 7 節；5 章 14 節。以賽亞書 28 章 11 節。但以理 3 章 28-29 節。馬太福音 2 章 1-12 節；3 章 11 節。馬可福音 1 章 24 節；3 章 11 節；5 章 7 節；9 章 38-40 節。路加福音 4 章 14-30 節；4 章 33-35 節；4 章 41 節；8 章 28 節；9 章 50 節；10 章 29-37 節。約翰福音 4 章 5-29 節。使徒行傳 10 章 1-35 節；15 章 1-31 節；16 章 16-17 節；19 章 37 節。羅馬書 3 章 29 節

Religious Tolerance: A Dialogue between Political Philosophy and Theology

Chengtian Kuo

Professor, Department of Political Science,
Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

ABSTRACT

By integrating the tolerance principles in political philosophy and the inclusivism in theology, this paper constructs a perspective of religious tolerance called “critical contextual inclusivism.” Different levels of exclusive, inclusive, and plural positions are adopted according to three different parts of a religion: theology, ethics, and rituals. When applied to church-state relations, theology is not suitable to become the content of public policies. Some rituals can become public policies, but only under scrutiny. Ethics provides a large space for inter-religion dialogue and cooperation, which aim to promote the good of domestic and international communities. However, in order to reduce the controversy of church-state integration, the interaction between church and state should be based on the principles of “non-discrimination” and “non-excessive-entanglement.”

Key Words: political philosophy, theology, liberalism, religion,
tolerance