

徐宗澤的天主教救國神學與 “本地化” 探索

Xu Zongze's Catholic Theology on National
Salvation and Inculturation

李麗麗

LI Lili

214

Abstract:“National Salvation” was a major concern of modern Chinese society. Roman Catholicism was called “the pioneer of imperialism” and criticized by Chinese patriots because of the close ties between Catholicism and imperialism. Xu Zongze’s effort to promote patriotism has not been given enough attention by scholars until now. As a Chinese Catholic theologian, he tried to arouse the patriotic consciousness of Chinese Catholics and urge them, from a theological perspective, to join the anti-Japanese resistance in 1937. This paper will focus on the theme of “National Salvation” and try to explain Xu’s theology of patriotism within the Roman Catholic tradition. The purpose of this paper is to evaluate the historical significance of Xu’s ideas in the context of the Catholic Church’s

official stance and its tradition of social education. The author argues that Xu Zongze's theology offers an example of successful and progressive inculturation of Roman Catholic faith on Chinese soil.

Keywords: Xu Zongze , Catholicism , National Salvation , Inculturation

引言

在天主教神學傳統中，不僅有天主教教理所涉及的神學論題，如《聖事論》、《聖寵論》等^①；還包括從天主教神學視角來討論社會問題的神學，如天主教社會訓導（Catholic Social Teachings）。天主教社會訓導可追溯於 1891 年良十三所頒佈的《新事》通諭（*Rerum novarum*），該份通諭可視為天主教神學傳統應對現代化進程的開始^②。反觀漢語學術領域，不難發現，在漢語語境中甚為缺乏以天主教神學視角來論析社會問題的研究成果。因此，本文探討徐宗澤從天主教神學層面所構建的救國觀對在漢語神學研究領域中挖掘天主教思想發展史有其重要意義。此外，相較於後世多關注馬相伯、英斂之和雷鳴遠等天主教人士所組織的愛國運動，徐的救國神學在近代中國天主教本地化探索中亦有其獨特的歷史地位。

徐宗澤（1886-1947）乃名門之後，是徐光啟的十二世孫，也是近代中國天主教界的重要學者之一。1905 年，他參加科舉考

^① 參考徐宗澤的《神學提綱》論著：《天主三位一體論》，《天主降生救贖論》，《天主造物論·四末論》，《信望愛三德論》，《聖事論》和《聖寵論》。

^② Thomas A. Shannon, "Commentary on *Rerum Novarum*," *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed., Kenneth R. Himes (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2004), 33-135.

試，舉秀才，在科舉制被廢後，跟隨家族信仰，成為耶穌會初學院修士^①。繼而，到歐美遊學，1920年在英國晉升為司鐸，並獲神學和哲學博士。此後回國服務於中國天主教事業，期間，任徐家匯藏書樓主任和《聖教雜誌》主編。徐氏在學術上的貢獻引起學者關注的多是其對明清天主教史的研究，如《明清間耶穌會士譯著提要》。事實上，他在天主教神學造詣上亦不容小覷。對此，由於斌的評價可見一斑，“其（徐宗澤）學精中西，不但能介紹代表西方文化最高峰之神學，且能發揚中國固有之文化道德，其所著《神學提綱》……為空前創制，貢獻巨甚”^②。

一、徐宗澤的救國觀之形成

甲午戰爭的失敗讓近代中國知識份子愈發意識到“救亡圖存”是當時社會的首要任務；而要“救國”，就須先喚醒中國人民的民族國家意識^③。20世紀初，梁啟超最先將“國家”觀念引入中國，宣揚了西方國家主義思潮中的“國家至上”、“民族至上”觀點，從此，“愛國主義”、“民族精神”在中國大行其道^④。在此時代背景下，天主教傳教士被指為“帝國主義先鋒隊”，而教友們則被扣上“帝國主義的走狗”的帽子^⑤。這其中有天主教在

^① 方豪：《方豪六十自定稿》，台北：中華書局，1988年，第323頁。

^② “京滬二地追悼徐宗澤神父”，載《益世週刊（第29卷）》，1947（4），第50頁。

^③ 吳雁南編：《中國近代社會思潮（1840-1949）（第三卷）》，湖南：湖南教育出版社，1998年，第191頁。

^④ 鄭大華、鄒小站編：《中國近代史上的民族主義》，北京：社會科學文獻出版社，2007年，第135頁。

^⑤ “天主教是帝國主義麼？”，載《聖教雜誌（第16卷）》，1927（5），

近代藉不平等條約重新打開其在中國傳教事業及其所引發的保教權問題之歷史根源^①。

其中，更為根本的是天主教傳統教義與近代中國時勢之間在思想層面的衝突。具體表現為：一方面，向來以大公主義（Catholicity）為標識的天主教與民族危亡時期的國家觀念，即“國家、民族至上”的國家主義國家觀相矛盾；另一方面，在徐宗澤的年代，教廷傾向於主張教友對世俗政治事務持消極對待的態度^②。由此，反教人士藉“不能談論政治”為由責難天主教教友在民族危亡時刻對國事漠不關心。^③

國家主義思潮（Nationalism）19世紀在歐洲各國興起，20世紀初由梁啟超引入中國。此思潮無限推崇“民族至上、國家至上”的愛國精神。羅馬教廷從開始就對該思潮不抱好感，源於該思潮在鼓勵義大利成立民族國家中發揮了重要的作用^④。1922年，庇護十一世（Pius XI）頒佈了《深奧難名》（Ubi arcano）通諭，將此思潮定為一種“過火的”國家主義，應提倡“四海之內皆兄

第 193 頁。

^① 從《中法條約》的簽訂開始，天主教借不平等條約重新打開其在中國的宣教事業，並為其傳教活動提供保護。據陳方中、江國雄的《中梵外交關係史》所言，當時，英美與清政府簽訂的不平等條約已在中國佔據了經濟政治優勢，而法國主要考慮以天主教來獲得在文化意識上的優勢以在割據中國時得以分一杯羹。

^② 參《新事》（Rerum novarum）和《四十年》（Quadragesimo anno）通諭。這兩通諭是徐宗澤年代羅馬教廷發佈的僅有的兩份天主教社會訓導檔，涉及的多是勞工等與經濟相關的問題，政治問題甚少談及。亦可參段琦在《梵蒂岡的亂世抉擇（1922-1945）》（北京：金城出版社，2009年）之所述。

^③ 徐宗澤：《社會學概論》，上海：聖教雜誌社，1934年，第180頁。

^④ 喬萬裏（Agosino Givagnoli）：“當代世界中的教會與國家”，任延黎譯，載《現代國家與大公主義政治思想》，劉小楓編，香港：道風書社，2001年，第39-44頁。

弟”的國際精神。秉此精神，在1920年代，徐氏針對國家主義思潮發表的文章中，多是照本宣科地按官方立場勸誡教友。“淺視之，似國家主義實為愛國主義之代名詞；然而有不同之點”，“完全為這國家而犧牲，……民生，個人，家族，人類都是犧牲品了”，“要而論之：國家主義乃一種絕對底愛國思想，出於正理底範圍”^①。

顯然，此時，徐宗澤還沒意識到中國所面臨的民族危機，仍認為中國和列強可處同等的國際地位，中國不必自卑，“國家主義乃一貧弱國的國民，見內或外患，迫集中己國，遂發生愛國心、救國心，欲奮振己國也”^②。在這個階段中，徐氏沒有正面肯定過國家主義思潮，在字面表達上更從沒有否定羅馬官方的立場，但在一些具體問題分析中逐漸可見他對國家主義思潮一些主張的認同。從一開始，他就提倡國家主義中的愛國思想，“國家主義苟愛國而有理性以範圍之，甚合乎正道者也。持國家主義者尤亟以宣揚國光，擁護國格，使吾國在列強中有光榮之地位，此亦合於理性，為國民者所當盡之本分也”^③。

“九·一八”事變後，即1930年代，在逐漸意識到了中國正面臨著一場“亡國滅種”的民族危機後，他提出了國家天生就擁有造物主所賦予的獨立自主和不受侵犯的主權。徐認為組成國家的核心在“國家當有統權”，因為國家的宗向在“為人民謀現世之幸福”，而“欲達到此宗向，不能不有一有權者”。此外，縱觀國家發展史也可知國家“皆有一統權”。而由於“統權”來自

^① 徐宗澤：“國家主義的評論”，載《聖教雜誌（第15卷）》，1926（5），第223頁。

^② 徐宗澤：“國家主義索隱”，載《聖教雜誌（第15卷）》，1926（9），第356頁。

^③ 同上，第357頁。

造物主，因而是不可侵犯的，“造物主為權柄之最終原因”^①。以此為鋪墊，他進一步地明確其中國家與教會之間微妙關係的處理。二十世紀初的中國正致力於建立獨立的民族國家，這無疑激化了天主教在中國的“國家與教會關係”矛盾的一面。在提升國家地位和主張國家主權獨立之同時，必然產生的問題就是應如何平衡國家與教會之間權力的天平，教友又應如何調和“愛國”和“愛教”之兩難抉擇。

在徐看來，最高“統權”是主權，它的特徵在“獨立”，不隸屬於別的權力之下，而“惟天主，萬王之王，有其至高無上絕對的完全主權”。國家主權和教皇主權都只擁有“相對的獨立主權”。其中，“管理聖教會教皇之主權，似超出尋常一國元首之主權者矣”，對此，徐有兩點看法：一是教皇主權與耶穌基利斯當之主權不同，“緣耶穌創立聖教會，其權天主而人之權也”，對“天主而人的耶穌”所創立的聖教會的精神和體制不能變更，因教皇僅為代管之權，還不是天主之權。另一則是教皇之權僅關涉“關於神靈超性之事”範圍；而國家遵照人倫倫序，管治人類倫序之世俗事務。

至於國家與教會之間的交往則應以遵守互相尊重各自“相對的獨立主權”為前提。具體而言有三個原則^②：“一，純然在聖教會範圍中之事，則聖教會獨有其權，國家不能置喙；二，凡純然在國家範圍之事，聖教會亦不可顧問；三，凡事有關於聖教會及國家者，則彼此間互商互助，亦不妨害彼此權利為前提，惟聖教會保有其指導訓誨之權。”由此可見，徐氏主張政教分離，相對獨立，但應相互協調合作，“聖教會中，可以容納入教之國，而

^① 徐宗澤：《社會學概論》，第 97-98 頁。

^② 同上，第 186 頁。

入教之國，亦保有其獨立自主之權……緣聖教會與國家各有其宗向故”^①。在此基礎上，他勸誡教友不要將國家與教會視為分庭抗禮之對立體，教友入教並不代表他放棄國民資格及其應有的國民權利義務，在教信友受治於教皇、主教和神長僅是依神事而言^②。天主教教友具備“基利斯當（Christian）國民”的雙重資格，因此，教友由“初生”具國民資格，理當愛國；後經領洗“再生”又具“基利斯當”身份，必應愛教。那麼，如何以“雙重資格”實踐愛國之情？

概括而言，他認為有六點：第一，教友可談國政，並申明天主教並沒有教義或訓導禁止教友或神職人員談論國事；相反，身為教友和神職人員更應多關心國事，以可及時為天主教立場作辯護。第二，愛國就應“衛家保國”，因而，身為國民當有當兵之義務。第三，愛國在守國家合理之法律，但“國家法律，不能相反更上之律——性律（編者按，自然律）——故”。第四，教友有政權，應參與政治，使用其選舉權去影響時勢。第五，愛國當不背愛教，為國民應為民族爭光，但當“愛國之心”與“愛教之心”相抵觸，“當以維護聖教為先”；然而，“凡有抵觸者，必一愛出乎軌道”。第六，愛國應愛國家之文物制度，尤其是兩千數百年傳下來的文化結晶，以保存“我國固有之民族性”。

值得注意的是，在1920年代，徐宗澤遵循天主教官方教義的訓導認為應以“和平之法”來實踐愛國之心，“欲中國民族之振興，打倒帝國主義，誠為國民急要之任務；然打倒之法，終須出以和平，范以正道”^③。其中，不能忽視的原因是在徐宗澤年代的

^① 徐宗澤：《社會學概論》，第217頁。

^② 同上，第216頁。

^③ 徐宗澤：“天主教與近今之政黨”，載《聖教雜誌（第16卷）》，1927。

羅馬教廷主要傾向於以談和平代替“公義戰爭”之必要性。然而，直至“七七”事變的發生，他對戰爭的態度發生了根本的轉變，化被動勸阻為鼓勵主動參與，“戰爭能為復興民族，複新美德之至善機會”^①。

簡而言之，徐的救國方案之演變可概括為在意識到“國家”的重要性後，致力於喚醒中國天主教教友的“愛國心志”，至抗日戰爭時期則提出了以戰爭的方式來表達愛國之情。由上論述我們還看到了，但凡論及“救國”問題，無論國家主義還是戰爭救國都不同程度地與當時天主教的官方立場存在衝突。而徐氏的救國神學正是在為這些衝突、矛盾提供神學詮解的基礎上形成，以適應中國處境對天主教教義的需求。

二、徐宗澤的救國神學

（一）由人的“現世暫福”論證國家的重要性

“梵二”前，教廷強調人在“天國”的生活，“……天主教大教義……便是說，當我們此生結束時，我們才真正地開始生活。……這個世界……是祇作為一個放逐地，並不是作為我們真正的國土”^②。可見，教會對人在現世的利益持消極否定態度，多關心人在精神方面的事情。徐氏在《天主造物·四末論》中亦提

(10)，第440頁。

^① “對於戰爭我人當有之思想”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937（11），第641頁。

^② 《新事》，第22節。本文所引用的教會文獻均轉引自香港聖神哲學學院網頁發佈的中文譯本，http://www.hsscol.org.hk/LIBRARY/LIB_06.html。所引用的《新事》通論採用戴明我譯，原譯名《勞工問題》，香港真理學會出版，1949年初版，1955年再版。

出天主造人的終向是人死後到天國享受“天福永福”，“人生在世，原為升天享福，死時靈魂上有聖寵，無舊汗之洗伐，則升天國”^①，人生“終點之所向，身後之福耳”。

他在此基礎上還指出人只有在現世實現“暫福”才能“梯及”於“身後”的永福，以現世“暫福”與永福、天福的實現之間的關係突出人在現世的幸福之意義，“……身前之世福，暫福，苟善用之，即能梯及身後之天福，永福”^②。並以“人為肉體與靈魂的結合”論證世福與永福之間的隸屬關係。他取奧古斯丁之靈魂不滅說，指“靈魂為神體……離開物質而能存在，而能工作。……雖肉身死亡，而仍自然存在……即所謂之不死不滅”^③。人死後的“永福”之載體主要在人的靈魂，則人因其靈魂的不死不滅而使現世得到的幸福遞延至後世。

而又因“人為肉身與靈魂結合而成”，人在現世的肉體與靈魂的產生、存在和結合是同時的，無先後之分。在人的肉體死亡時，即天主開始據其在現世功過而對其靈魂進行評判之時，必是參考人在現世的肉體與靈魂所得幸福而進行審判，不會只考慮靈魂，“肉身之幸福，關係於靈魂，精神之幸福而已”^④。就人的現世幸福來說，包括物質幸福和精神幸福，而這兩種幸福分別對應於現世的人在肉體和靈魂上獲得的幸福。因而，在徐看來，雖然人死後人在現世的幸福都歸於靈魂才得以延續，而人在現世的幸福於末世審判時根據的是物質和精神兩種幸福的滿足程度。顯而易見，肉體的物質幸福只能在現世生活中才得到實現，於是，在

^① 徐宗澤：《天主造物論·四末論》，上海：聖教雜誌社，1930年，第169頁。

^② 徐宗澤：《社會學概論》，第107頁。

^③ 徐宗澤：《天主造物論·四末論》，第48頁。

^④ 徐宗澤：《社會學概論》，第107頁。

現世獲得幸福對於人的終向之實現是重要和必要的。

在論證了人應重視現世生活的幸福後，徐氏進一步指出國家在實現現世幸福中扮演的重要角色。國家的宗向“無非在為人民謀現世之幸福”，助人性以得“人生終向”，並且，國家本身就是人的現世幸福得以實現的“最大”保證，“此二種幸福，舍國家，無能為人類全體保障之，扶助之，指導之，謀劃之”^①。在徐看來，國家是最完備的社會，是輔助人實現“世福、暫福”的最理想組織形式。在此，他雖沒直接表明“國家至上”，但他已充分論證了保障國家正常運作的必要性，雖然“未有國之先，已有其為人之權”，只是“有國，而更得其保障”^②。

必須說明的是，按照同時期天主教官方立場的看法^③，人與國家的關係應是“人先於國家”，“在這個階段（現世生活），我們亦不能求助於國家”。可見，當時羅馬教廷不僅對人在現世生活的價值消極對待，並且不鼓勵鼓吹國家對於個人權利實現的價值。而通過上述分析，徐氏給出了適應中國救亡時期“國家觀”之天主教詮釋，即在現世是人享“永福”的必經途徑基礎上提出國家是保證全人類“世福”得以實現的“最完備”組織。

（二）以“家”喻“國”辯“愛國心志”

在《新事》通諭中，良十三（Leo XIII）強調“家庭權利先於國家”，家庭的權利義務自然地先於國家。二十世紀上半期，近代中國的“國家優先”使得家庭顯得微不足道，這與重人權和家庭權利的天主教教義難以協調。在此背景下，徐一方面要為天主教官方立場作辯護，即為天主教家庭觀念提供新的論證。另一方

^① 徐宗澤：《社會學概論》，第107-109頁。

^② 同上，第162頁。

^③ 參《新事》通諭，第6節。

面，處於民族危亡的中國局勢又促使他意識到要喚醒教友們的愛國情懷。

在“國族”、“民族”年代，徐氏提出家庭也有其時代意義^①：一是家庭“涉及於國族民族之興亡”，因“有好家庭，乃有好社會，好國家”；一是家庭產生於具超性意義的婚姻聖事，從而家庭在天主教教義體系中具超性價值，而此超性意義使得她的“根基”地位可超越時代變遷之考驗。接著，他以自然律詮釋了家庭“先於”國家之說法，“夫有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有家庭；家庭者夫婦子女所組成”^②，“家庭非他，社會之細胞”。然而，家庭雖“先於”國家產生，但“國家”卻是“天下組織最完備之社會”，“家庭為國家之細胞，國家乃團集家庭而成”^③。國家實則為更完善、更大的家庭，“國家之觀念由家庭與家鄉之觀念，擴大而成；蓋集家而成一鄉一縣一國；故國者家之擴張體也”^④。

他由中國傳統觀念中存有對“家”的強烈依戀感提升至對國家亦會有同樣的感情，“我之家屋，令我興起我家婚喪喜慶之種種紀念；我家之一幾一桌，一門一戶，莫不與我以甘飴之安慰；令我居之而不忍他適也”^⑤。此“戀家”之情很大程度形成於中國家庭“家人”間關係的緊密，“家中之一切大小事情，……與我皆一體相關”，而愛國心亦是在同樣的國家與國民之緊密關係上

^① 徐宗澤：《社會學概論》，第 38-41 頁。

^② 同上，第 91 頁。

^③ 同上，第 90 頁。

^④ 徐宗澤：“戰爭與愛國”，載《聖教雜誌（第 26 卷）》，1937（11），第 646 頁。

^⑤ 徐宗澤：《社會學概論》，第 182 頁。

發生^①。此“愛家”之情必會衍生出“愛國”之心。就此他提出了“愛國心”論說：“國家之心志，其最要者愛國心。……愛國心，即是愛吾所生，所居，所長之國”^②；“國與有我之休戚相關，無異家之與我；我之當愛國，無異之當然愛家。……故我亦當以相同之愛，愛我國之人民，土地，主權，猶愛我家之人，我家之物，我家之事也。……只要愛，合乎理，順乎性，不侵犯公義，不違背公理，則無往而非是也”^③。

在此，徐以愛家之情通感於愛國之心，“故愛國心即是愛家心之擴大者；人有不愛其家者，即無有不愛其國者。故曰愛家，即於愛國：愛家族，即是愛國族，愛民族”^④。同理，他推出了國傢俱其獨立主權的正當性。家庭有“一家之長”，有“父權”，而擴張至“大家庭”的國家，其“血緣關係無從可考……惟政治關係，即受治於同一之統權，而成一國族”^⑤。正如家庭需父權，國家理應有其統權。運用於國際法上，則為各國當有其“獨立主權”，“國家之獨立權對內對外，皆能基於自己的自由意志處理，不受別國的干涉”^⑥。

在以上的詮釋中，徐氏並未否定天主教家庭觀，只是他還從中國處境中喚醒教友們也應有其“愛國心志”。在重申家庭地位的同時，他呼籲教友以“愛家”的情感喚醒教友保家衛國的愛國心，“我家房屋被人佔據一角，我即產生不快之情；人民為保護

^① 徐宗澤：“戰爭與愛國”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937（11），第646頁。

^② 徐宗澤：《社會學概論》，第123頁。

^③ 同上，第182頁。

^④ 同上，第125頁。

^⑤ 同上，第93頁。

^⑥ 徐宗澤：《社會學概論》，第161頁。

己國領土之完整，愛國之心因即發顯也”^①。實際上，徐宗澤的愛國論說是圍繞著調和天主教教義與近代中國於家庭權利與國家權力問題上的分歧而展開。

（三）“抗戰”是天主“預見預許”的“緊要”“公義”之戰

“九·一八”事變後，抗日救亡思潮隨之興起，在這個時期，愛國心更突出地表現在抗日戰爭上。然而，天主教傳統教義向來主張和平，反對武力戰爭。尤其在二十世紀上半期，尤其在經歷“一戰”衝擊後，羅馬教廷對戰爭愈發反感、排斥^②。於是，國內有聲音質疑天主教素來反對戰爭，責難中國天主教不支持抗日^③。此時，中國的“抗日戰爭”是否符合天主教教義成為徐氏的救國神學要探討的最主要問題。

徐氏視戰爭為“變態”社會現象，“戰爭為擾亂社會和平，人類倫序之大禍患，故當極端以避免之”^④。“戰爭”並非天主所造，亦“原非天主所欲”。戰爭根源於天主賦予人的自由意志，是人因私欲濫用其自由之權所造成，即戰爭是“人禍”。然而，“抗戰”雖不由天主所造，亦不為天主所欲，卻早已為天主所預知、預許。“將來之事情既屬於人自由之意志，則事情未實有之前，則人之意志常能自由”，然天主“為無窮美善……無始無終，永遠常然，固無過去，現在，將來之區別”，沒有天主“認識將

^① 徐宗澤：“戰爭與愛國”，第646頁。

^② Kenneth R.Himes, “War,” *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, edited by Judith A. Dwyer, Elizabeth L. Montgomery (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994), 978.

^③ 徐宗澤：“戰爭與愛國”，第642頁。

^④ 同上，第645頁。

來事物”之說法^①。故抗戰本已在天主認識當中，“人所興起之戰爭，……天主在無始之始，固已預見之”，固然，天主“全能”本可阻擋戰爭發生，但天主既給予人以自由選擇權，則尊重之，此為天主所“預許”^②。天主許人自由意志，人獲得擇“善惡”能力和資格，而天主其實早就預知人的選擇，但仍由人運用自由意志，就此“抗戰”可視為獲天主的預先許可。

進而，他論證發動抗戰卻非人為的“禍端”。戰爭既“由人而興”，“故戰爭可從人方面以觀察之”。天主賦予人以自主之權，人既可為善立功，亦可興禍患，憑人自由意志之選擇。他認為根據參與戰爭之人的動機，戰爭可分“無理覺情衝動”和“合理盡義”之戰。其中，“合理盡義”戰爭是指“以保護被侵之權利，與夫維持社會秩序之宗旨而戰”。在此，他藉奧古斯丁之戰爭觀，重新提出“公義之戰”（Just War）之合法性，“然有時為恢復被侵犯之公義與正理，戰爭亦有不得不然者”^③。

在“公義戰爭”基礎上，徐宗澤提出了他的“緊要”戰爭觀。“緊要”，意為“最後關頭”，“不得不”。具體指三個因素^④：“一，一國之獨立主權被蹂躪時；二，一國國土之完整被侵略時；三，一國當有之尊敬及光榮被侮辱時。”而戰爭一旦成為“緊要”，則為光榮之事^⑤，“戰為而求恢復國家不能不有之幸福，則宣戰是秉統權者當盡之義務”。首先，徐的“緊要”戰爭

^① 參徐宗澤：《天主三位一體論》，上海：聖教雜誌社，1930，第81-83頁。

^② 徐宗澤：“天主上智亨毒之戰爭”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937(12)，第707頁。

^③ 徐宗澤：“戰爭與愛國”，第648頁。

^④ 同上，第642頁。

^⑤ 徐宗澤：“天主上智亨毒之戰爭”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937(12)，第708頁。

觀辨析發動抗戰的原因是出於保衛中國主權完整和民族獨立之迫切性，“為保護國土維持主權之自衛動作”，發生於不得不“應戰”的最後關頭。其次，就戰爭的目的來說，在被侵略的一方則是為維護和恢復公義和和平原則而戰，“今被侵略國起而抗戰，不特因自衛故，而增國光，且因為保護公義正理，……此所以自衛之戰有光榮也”^①。“今日之戰爭，是一強國侵略弱國，搗亂人類之倫序者也。我國是應戰，是抗戰，是為公義公理而戰”^②。

再者，從抗戰的過程而言，他以天主教立場對“公義戰爭”作了一些更具體的界定^③：一，戰爭當“公共者”，即宣戰或停戰等均應由交戰雙方以國家或國家元首的名義執行，“非一人之私事”。二，應以“合理有效的方法”去開展戰爭；“合理有效”具體是指應依“性律”的許可和戰時國際公法的規定去戰爭，不要用任何非法的戰具，和實施任何違禁的動作來取得勝利。事實上，他最為關注的是曾經在戰爭中被銷毀的人類文明結晶，提倡一種“文明的”戰器、戰法，不應損毀“公私非戰之各種建築物”。三，“戰爭當有節制，……當適可而止”。因為此次抗戰的目標是以戰求和平，為“合義之戰”。“蓋戰爭為求得和平之方法，令敵人接受和平之條件”，則有“出而調停，得以中止”時，理當接受，否則易變為“不義之戰”。

最後，談及戰果和戰後影響的問題，他認為雖仍不知戰果，但作為“公義之戰”，最終的勝利必定是屬於“抗戰”的中國。因為作為自衛的一方公義正理的倫序必有恢復的一日，而侵略國

^① 徐宗澤：“天主上智亨毒之戰爭”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937(12)，第708頁。

^② “戰爭時期中吾人之祈禱”，載《聖教雜誌（第26卷）》，1937(11)，第577頁。

^③ 徐宗澤：“戰爭與愛國”，第642-643頁。

必定最終受罰。此外，固然，戰爭行為本為禍患，但此次抗戰中天主預備了人們可“轉禍為福”的安排。參與抗戰不妨害人們得“身後永福”，源於天主對此作了“轉禍為福”的安排，“善者得享永福，惡者科以永罰”^①。“天主注意於我人本性上的事，如超性上的事一般，不過有從屬之別，先後之次序”，抗戰是“公義之戰”，則支持抗日戰爭的人和行為都必可在“將來的天國得賞報”。

徐氏將抗日戰爭總括為“非天主所欲，天主不過不欲妨害人之自主權而准許之耳；但此准許亦在天主上智佈置之中，故與天主上智不相抵觸；天主且能從戰爭之禍，造福於人也”^②。他不僅力證天主教教義與“抗戰”不相衝突，並且試圖通過賞善罰惡之功勞論呼籲、勸說教友和人們更多地支持並參與抗日戰爭。相較而言，當時羅馬教廷對“戰爭”無明確的官方立場，教宗庇護十二世 1939 年發表的《聖善甘美》通諭（*In questo giorno*）也因波蘭戰事而批判戰爭呼籲和平，“公義戰爭”的說法反被擱置、忽略。

三、救國神學與“本地化”探索

徐氏將天主教信仰的官方立場與近代中國的“救國”主題相結合討論，嘗試將天主教教義融入近代中國的時勢中。就這點可說，徐的嘗試屬於“本地化”（*Inculturation*）探索的範疇。“本地化”所關注的是如何在地方的具體處境中去詮釋基督宗教信仰

^① 徐宗澤：《天主造物·四末論》，第 147 頁。

^② 徐宗澤：“戰爭與愛國”，第 645 頁。

之精神^①。關於“本地化”理論的討論興起於20世紀70年代，羅伯特·施賴爾特（Robert J.Schreiter）將這個探索過程分為三個模式^②，即翻譯模式（Translation Model），適應模式（Adaptation Model）和處境化模式（Contextual Model）。他提出因為處境化模式能夠最全面地將基督宗教信仰與當地問題結合起來，處境化模式將會是最重要和持久的模式，翻譯模式和適應模式最終亦會轉化至處境化模式^③。

概括而言，上述徐氏對“救國”問題的探討，按施賴爾特理論來看，徐的探索應歸類於處境化模式。然而，處境化模式側重人們在當下的歷史具體經驗中體現基督精神^④，必不可免地會被質問“看似穩定不變”的基督宗教傳統如何在不斷變遷的時代問題中保持、保存^⑤。更甚者，處境化神學模式還被質疑只注重當下而忽略傳統^⑥。引起思考的是，徐宗澤的救國觀在時代回應中所作的調整也是面臨著同樣的問題，即是否可評價徐的觀點是對天主教傳統的突破？是否徐的“處境化”調整已背離了天主教信仰傳統？在此，通過與“梵二”後天主教社會訓導中的教廷立場之比較，以評述徐氏的“本地化”探索與天主教信仰的正統之關係。

第一，談及對“現世”和“永世”關係的看法。“梵二”前，

^① Robert J.Schreiter, *Constructing Local Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 1.

^② Robert J.Schreiter, *Constructing Local Theology*, 6.

^③ Ibid., 16

^④ See Robert J.Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 12-16.

^⑤ Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology* (Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT : Ashgate, 2003), 49.

^⑥ 賴品超：“在全球地域中繼承中國與基督宗教傳統：一個儒家——基督新教的觀點”，載《基督宗教研究（第7輯）》，北京：宗教文化出版社，2004年，第87頁。

在徐的時代，教廷傾向於否定“現世”，“因為現世財富本身便是卑鄙污濁不能饜足人心的”^①。而徐通過“現世暫福”與“永福”間的聯繫肯定人在“現世”活動的價值，從而說明國家的重要性。“梵二”後，教廷重新審視現世和末世的關係，認為天國的實現在現世已開始，提出要肯定現世存在的價值，“天上神國和地上王國的互相滲透”；“此世的一切與超性緊緊相聯繫”^②。此轉變開始於“梵二”前夕，即 1961 年頒佈的《慈母與導師》（*Mater et magistra*）通諭，教會將自己的角色定位於“把地下和上天連接起來，因為這教義包括整個人性：靈魂與肉體，理智和意志”，“不要幻想，以為救靈魂與操作俗務，二者互相抵觸，不能並立”^③。

第二，對國家與教會權力關係的調和、平衡。“梵二”前，教廷頒佈的檔中極少明確涉及國家與教會關係方面的論述。在實際交往中，19、20 世紀，教會與國家的關係並不十分友好；源於一方面眾多“新民族國家”的建立，另一方面天主教與列強殖民國家的密切關係。此時，在追求民族獨立的近代中國處境中，徐不得不處理國家與教會關係。他主張政教應相互獨立，各司其俗職和神職，但必要時亦應相互商助。就此觀點，“梵二”在《牧職憲章》（GS）也有相似看法^④，“教會憑其職責和管轄範圍決不能與政府混為一談；教會是人類超越性的標誌及監護者”，“在各自的領域內，政府與教會是各自獨立自主的機構”。此外，“梵二”後，教廷還提出“人人都應參與政治生活”，這無疑間接肯

^① 《深奧難名》，第 17 節。

^② 《教會在現代世界牧職憲章》，第 40、76 節。

^③ 《慈母與導師》，第 2、256 節。所引用的譯本出自《近代教宗文獻：論社會問題》，沈鼎臣譯，台北：安道社會學社，1968。

^④ 《教會在現代世界牧職憲章》，第 76 節。

定了徐提到的鼓勵教友和神職人員積極參與政治生活之建議。

第三，關於“和平與戰爭”的看法。受“一戰”的影響，二十世紀上半期，教廷關於戰爭問題的討論多被呼籲和討論“和平”問題所替代^①。庇護十一在1922年的《深奧難名》以及庇護十二世在1939年的《聖善甘美》通諭均批判了戰爭給人類社會帶來的惡果。然而，1937年，處在“全面抗戰”的中國卻使得徐宗澤在官方“一片和平”聲中申明自衛戰爭也是合“公義”的。然而，直到“梵二”，教廷才在教會文憲中重新提起自衛戰爭的合理性，“……不得否認國家有合法的自衛權利”。並且，“武力雄厚並能使其在軍事和政治方面都成為合法的”^②，在“正義的自衛戰爭”也不應濫用各種武器。無獨有偶，徐氏對“公義戰爭”的具體論述中，也提及過不能用“非法戰具”的建議。

232 綜上列舉的種種，徐宗澤針對中國救國問題提出了不少與當時官方天主教立場不相一致但卻與教廷轉變的方向相契合的觀點。就此可言，徐氏的“本地化”探索對當時官方立場所造成的限制作了一些變通的解釋以適應中國處境的需要，而他的嘗試已跳出當時的天主教傳統框架的限制。但其中值得注意的是，他的調整意見有很多主張與“梵二”後教廷的立場是不謀而合的，而鑒於天主教的官方立場代表著天主教的正統，因此可說，徐宗澤的調整雖跳出了當時羅馬教廷官方立場的限制，而實際並沒背離天主教信仰的傳統與正統。相反，徐宗澤正是為了維持天主教信仰的精神不被時代的洪流所淹沒才提出具前瞻性的調適。可見，“處境化”模式並不會必然地導致對傳統忽視、拋棄甚至背離傳統。正如西格·伯爾曼（Sigurd Bergmann）所提出，“應以一個

^① See *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, 979.

^② 《教會在現代世界牧職憲章》，第79節。

動態的視角理解‘傳統’”^①，應重新審視的是“傳統”概念本身，傳統並不意味著永恆不變，而應在變化與延續之中保持^②。

參考文獻：

1. Bergmann, Sigurd. *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT : Ashgate, 2003.
2. Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.
3. Donovan, Daniel. *Distinctively Catholic: An Exploration of Catholic Identity*. NY: Paulist Press, 1997.
4. Dwyer, Judith A. & Elizabeth L. Montgomery(eds.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994.
5. Himes, Kenneth R. ed. *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2004.
6. Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
7. _____. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.
8. 《梵蒂岡第二次大公會議文獻》，中國主教團秘書處譯，臺北：天主教教務協進會出版社，1975。
9. 《近代教宗文獻：論社會問題》，沈鼎臣譯，臺北：安道社會學社，1968。
10. 《近代教宗文獻論和平問題》，韓山城譯，臺北：安道社會學社，1966。
11. 賴品超：《傳承與轉化——基督教神學與諸文化傳統》，香港：基督教文藝出版社，2001。
12. 劉小楓編：《現代國家與大公主義政治思想》，香港：道風書社，2001。

^① Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*, 53.

^② *Ibid.*, 53-57.

13. 《聖教雜誌》(1923-1938)。
14. 《四十年》，戴明我譯，香港：香港真理學會，1949。
15. 吳雁南編：《中國近代社會思潮(1840-1949)(第三卷)》，湖南：湖南教育出版社，1998。
16. 《新事》，戴明我譯，原譯名《勞工問題》，香港：香港真理學會，1955。
17. 邢福增：《基督信仰與救國實踐——二十世紀前期的個案研究》，香港：建道神學院，1997。
18. 徐宗澤：《社會學概論》，上海：聖教雜誌社，1934。
19. _____：《天主造物論·四末論》，上海：聖教雜誌社，1930。
20. _____：《天主三位一體論》，上海：聖教雜誌社，1930。
21. _____：《聖事論》，上海：聖教雜誌社，1931。
22. _____：《天主降生救贖論》，上海：聖教雜誌社，1932。
23. 詹姆士·C·利文斯頓 (James C. Livingston)：《現代基督教思想——從啟蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》，何光滄譯、賽寧校，四川：四川人民出版社，1999。
24. 卓新平、許志偉主編：《基督宗教研究》，北京：宗教文化出版社，2004 (第7輯)，2005 (第8輯)。

作者簡介：李麗麗，香港中文大學。

Email: lili2006@hotmail.com

Introduction to the author: Li Lili, The Chinese University of Hong Kong.