

徐宗泽的天主教救国神学 与“本地化”探索

Xu Zongze's Catholic Theological Ideas about National
Salvation and the Exploration of Inculturation

李丽丽

LI Lili

197

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

198

在天主教神学传统中,不仅有天主教教理所涉及的神学论题,如《圣事论》、《圣宠论》等^①;还包括从天主教神学视角来讨论社会问题的神学,如天主教社会训导(Catholic Social Teachings)。天主教社会训导可追溯于1891年良十三所颁布的《新事》通谕(Rerum novarum),该份通谕可视为天主教神学传统应对现代化进程的开端^②。反观汉语学术领域,不难发现,在汉语语境中甚为缺乏以天主教神学视角来论析社会问题的研究成果。因此,本文探讨徐宗泽从天主教神学层面所构建的救国观对在汉语神学研究

^① 参考徐宗泽的《神学提纲》论著:《天主三位一体论》,《天主降生救赎论》,《天主造物论·四末论》,《信望爱三德论》,《圣事论》和《圣宠论》。

^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.

领域中挖掘天主教思想发展史有其重要意义。此外，相较于后世多关注马相伯、英敛之和雷鸣远等天主教人士所组织的爱国运动，徐的救国神学在近代中国天主教本地化探索中亦有其独特的历史地位。

徐宗泽(1886—1947)乃名门之后，是徐光启的十二世孙，也是近代中国天主教界的重要学者之一。1905年，他参加科举考试，举秀才，在科举制被废后，跟随家族信仰，成为耶稣会初学院修士^①。继而，到欧美游学，1920年在英国晋升为司铎，并获神学和哲学博士。此后回国服务于中国天主教事业，期间，任徐家汇藏书楼主任和《圣教杂志》主编。徐氏在学术上的贡献引起学者关注的多是其对明清天主教史的研究，如《明清间耶稣会士译著提要》。事实上，他在天主教神学造诣上亦不容小觑。对此，由于斌的评价可见一斑，“其（徐宗泽）学精中西，不但能介绍代表西方文化最高峰之神学，且能发扬中国固有之文化道德，其所著《神学提纲》……为空前创制，贡献巨甚”^②。

一、徐宗泽的救国观之形成

甲午战争的失败让近代中国知识分子愈发意识到“救亡图存”是当时社会的首要任务；而要“救国”，就须先唤醒中国人民的民族国家意识^③。20世纪初，梁启超最先将“国家”观念引入中国，宣扬了西方国家主义思潮中的“国家至上”、“民族至上”观点，

^① 方豪：《方豪六十自定稿》，台北：中华书局，1988年，第323页。

^② “京沪二地追悼徐宗泽神父”，载《益世周刊（第29卷）》，1947（4），第50页。

^③ 吴雁南编：《中国近代社会思潮（1840—1949）（第三卷）》，湖南：湖南教育出版社，1998年，第191页。

从此，“爱国主义”、“民族精神”在中国大行其道^①。在此时代背景下，天主教传教士被指为“帝国主义先锋队”，而教友们则被扣上“帝国主义的走狗”的帽子^②。这其中有天主教在近代藉不平等条约重新打开其在中国传教事业及其所引发的保教权问题之历史根源^③。

其中，更为根本的是天主教传统教义与近代中国时势之间在思想层面的冲突。具体表现为：一方面，向来以大公主义（Catholicity）为标识的天主教与民族危亡时期的国家观念，即“国家、民族至上”的国家主义国家观相矛盾；另一方面，在徐宗泽的年代，教廷倾向于主张教友对世俗政治事务持消极对待的态度^④。由此，反教人士藉“不能谈论政治”为由责难天主教教友在民族危亡时刻对国事漠不关心。^⑤

国家主义思潮（Nationalism）19世纪在欧洲各国兴起，20世纪初由梁启超引入中国。此思潮无限推崇民族至上、国家至上的爱国精神。罗马教廷从开始就对该思潮不抱好感，源于该思潮在

^① 郑大华、邹小站编：《中国近代史上的民族主义》，北京：社会科学文献出版社，2007年，第135页。

^② “天主教是帝国主义么？”载《圣教杂志（第16卷）》，1927（5），第193页。

^③ 从《中法条约》的签订开始，天主教借不平等条约重新打开其在中国的宣教事业，并为其传教活动提供保护。据陈方中、江国雄的《中梵外交关系史》所言，当时，英美与清政府签订的不平等条约已在中国占据了经济政治优势，而法国主要考虑以天主教来获得在文化意识上的优势以在割据中国时得以分一杯羹。

^④ 参《新事》（Rerum novarum）和《四十年》（Quadragesimo anno）通谕。这两通谕是徐宗泽年代罗马教廷发布的仅有的两份天主教社会训导文件，涉及的多是劳工等与经济相关的问题，政治问题甚少谈及。亦可参段琦在《梵蒂冈的乱世抉择（1922—1945）》（北京：金城出版社，2009年）之所述。

^⑤ 徐宗泽：《社会学概论》，上海：圣教杂志社，1934年，第180页。

鼓励意大利成立民族国家中发挥了重要的作用^①。1922年，庇护十一世（Pius XI）颁布了《深奥难名》（Ubi arcano）通谕，将此思潮定为一种“过火的”国家主义，应提倡“四海之内皆兄弟”的国际精神。秉此精神，在1920年代，徐氏针对国家主义思潮发表的文章中，多是照本宣科地按官方立场劝诫教友。“浅视之，似国家主义实为爱国主义之代名词；然而有不同之点”，“完全为这国家而牺牲，……民生，个人，家族，人类都是牺牲品了”，“要而论之：国家主义乃一种绝对底爱国思想，出于正理底范围”^②。

显然，此时，徐宗泽还没意识到中国所面临的民族危机，仍认为中国和列强可处同等的国际地位，中国不必自卑，“国家主义乃一贫弱国的国民，见内或外患，迫集中己国，遂发生爱国心、救国心，欲奋振己国也”^③。在这个阶段中，徐氏没有正面肯定过国家主义思潮，在字面表达上更从没有否定罗马官方的立场，但在一些具体分析中逐渐可见他对国家主义思潮一些主张的认同。从一开始，他就提倡国家主义中的爱国思想，“国家主义苟爱国而有理性以范围之，甚合乎正道者也。持国家主义者尤亟以宣扬国光，拥护国格，使吾国在列强中有光荣之地位，此亦合于理性，为国民者所当尽之本分也”^④。

“九·一八”事变后，即1930年代，在逐渐意识到了中国正面临着一场“亡国灭种”的民族危机后，他提出了国家天生就拥

^① 乔万里（Agosino Givagnoli）：“当代世界中的教会与国家”，任延黎译，载《现代国家与大公主义政治思想》，刘小枫编，香港：道风书社，2001年，第39—44页。

^② 徐宗泽：“国家主义的评论”，载《圣教杂志（第15卷）》，1926（5），第223页。

^③ 徐宗泽：“国家主义索隐”，载《圣教杂志（第15卷）》，1926（9），第356页。

^④ 同上，第357页。

有造物主所赋予的独立自主和不受侵犯的主权。徐认为组成国家的核心在“国家当有统权”，因为国家的宗向在“为人民谋现世之幸福”，而“欲达到此宗向，不能不有一有权者”。此外，纵观国家发展史也可知国家“皆有一统权”。而由于“统权”来自造物主，因而是不可侵犯的，“造物主为权柄之最终原因”^①。以此为铺垫，他进一步地明确其中国家与教会之间微妙关系的处理。二十世纪初的中国正致力于建立独立的民族国家，这无疑激化了天主教在中国的“国家与教会关系”矛盾的一面。在提升国家地位和主张国家主权独立之同时，必然产生的问题就是应如何平衡国家与教会之间权力的天平，教友又应如何调和“爱国”和“爱教”之两难抉择。

在徐看来，最高“统权”是主权，它的特征在“独立”，不隶属于别的权力之下，而“惟天主，万王之王，有其至高无上绝对的完全主权”。国家主权和教皇主权都只拥有“相对的独立主权”。其中，“管理圣教会教皇之主权，似超出寻常一国元首之主权者矣”，对此，徐有两点看法：一是教皇主权与耶稣基利斯当之主权不同，“缘耶稣创立圣教会，其权天主而人之权也”，对“天主而人的耶稣”所创立的圣教会的精神和体制不能变更，因教皇仅为代管之权，还不是天主之权。另一则是教皇之权仅关涉“关于神灵超性之事”范围；而国家遵照人伦伦序，管治人类伦序之世俗事务。

至于国家与教会之间的交往则应以遵守互相尊重各自“相对的独立主权”为前提。具体而言有三个原则^②：“一，纯然在圣教会范围中之事，则圣教会独有其权，国家不能置喙；二，凡纯然

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第97—98页。

^② 同上，第186页。

在国家范围之事，圣教会亦不可顾问；三，凡事有关于圣教会及国家者，则彼此间互商互助，亦不妨害彼此权利为前提，惟圣教会保有其指导训诲之权。”由此可见，徐氏主张政教分离，相对独立，但应相互协调合作，“圣教会中，可以容纳入教之国，而入教之国，亦保有其独立自主之权……缘圣教会与国家各有其宗向故”^①。在此基础上，他劝诫教友不要将国家与教会视为分庭抗礼之对立体，教友入教并不代表他放弃国民资格及其应有的国民权利义务，在教信友受治于教皇、主教和神长仅是依神事而言^②。天主教教友具备“基利斯当（Christian）国民”的双重资格，因此，教友由“初生”具国民资格，理当爱国；后经领洗“再生”又具“基利斯当”身份，必应爱教。那么，如何以“双重资格”实践爱国之情？

概括而言，他认为有六点：第一，教友可谈国政，并申明天主教并没有教义或训导禁止教友或神职人员谈论国事；相反，身为教友和神职人员更应多关心国事，以可及时为天主教立场作辩护。第二，爱国就应“卫家保国”，因而，身为国民当有当兵之义务。第三，爱国在守国家合理之法律，但“国家法律，不能相反更上之律——性律（编者按，自然律）——故”。第四，教友有政权，应参与政治，使用其选举权去影响时势。第五，爱国当不背爱教，为国民应为民族争光，但当“爱国之心”与“爱教之心”相抵触，“当以维护圣教为先”；然而，“凡有抵触者，必一爱出乎轨道”。第六，爱国应爱国家之文物制度，尤其是两千数百年传下来的文化结晶，以保存“我国固有之民族性”。

值得注意的是，在1920年代，徐宗泽遵循天主教官方教义的

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第217页。

^② 同上，第216页。

训导认为应以“和平之法”来实践爱国之心，“欲中国民族之振兴，打倒帝国主义，诚为国民急要之任务；然打倒之法，终须出以和平，范以正道”^①。其中，不能忽视的原因是在徐宗泽年代的罗马教廷主要倾向于以谈和平代替“公义战争”之必要性。然而，直至“七七”事变的发生，他对战争的态度发生了根本的转变，化被动劝阻为鼓励主动参与，“战争能为复兴民族，复新民德之至善机会”^②。

简而言之，徐的救国方案之演变可概括为在意识到“国家”的重要性后，致力于唤醒中国天主教教友的“爱国心志”，至抗日战争时期则提出了以战争的方式来表达爱国之情。由上论述我们还看到了，但凡论及“救国”问题，无论国家主义还是战争救国都不同程度地与当时天主教的官方立场存在冲突。而徐氏的救国神学正是在为这些冲突、矛盾提供神学诠释的基础上形成，以适应中国处境对天主教教义的需求。

二、徐宗泽的救国神学

（一）由人的“现世暂福”论证国家的重要性

“梵二”前，教廷强调人在“天国”的生活，“……天主教大教义……便是说，当我们此生结束时，我们才真正地开始生活。……这个世界……是祇作为一个放逐地，并不是作为我们真

^① 徐宗泽：“天主教与近今之政党”，载《圣教杂志（第16卷）》，1927（10），第440页。

^② “对于战争我人当有之思想”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937（11），第641页。

正的国土”^①。可见，教会对人在现世的利益持消极否定态度，多关心人在精神方面的事情。徐氏在《天主造物·四末论》中亦提出天主造人的终向是人死后到天国享受“天福永福”，“人生在世，原为升天享福，死时灵魂上有圣宠，无旧污之洗伐，则升天国”^②，人生“终点之所向，身后之福耳”。

他在此基础上还指出人只有在现世实现“暂福”才能“梯及”于“身后”的永福，以现世“暂福”与永福、天福的实现之间的关系突出人在现世的幸福之意义，“……身前之世福，暂福，苟善用之，即能梯及身后之天福，永福”^③。并以“人为肉体与灵魂的结合”论证世福与永福之间的隶属关系。他取奥古斯丁之灵魂不灭说，指“灵魂为神体……离开物质而能存在，而能工作。……虽肉身死亡，而仍自然存在……即所谓之不死不灭”^④。人死后的“永福”之载体主要在人的灵魂，则人因其灵魂的不死不灭而使现世得到的幸福递延至后世。

而又因“人为肉身与灵魂结合而成”，人在现世的肉体与灵魂的产生、存在和结合是同时的，无先后之分。在人的肉体死亡时，即天主开始据其在现世功过而对其灵魂进行评判之时，必是参考人在现世的肉体与灵魂所得幸福而进行审判，不会只考虑灵魂，“肉身之幸福，关系于灵魂，精神之幸福而已”^⑤。就人的现世幸

^① 《新事》，第22节。本文所引用的教会文献均转引自香港圣神神哲学院网页发布的中文译本，http://www.hsscol.org.hk/LIBRARY/LIB_06.html。所引用的《新事》通谕采用戴明我译，原译名《劳工问题》，香港真理学会出版，1949年初版，1955年再版。

^② 徐宗泽：《天主造物论·四末论》，上海：圣教杂志社，1930年，第169页。

^③ 徐宗泽：《社会学概论》，第107页。

^④ 徐宗泽：《天主造物论·四末论》，第48页。

^⑤ 徐宗泽：《社会学概论》，第107页。

福来说，包括物质幸福和精神幸福，而这两种幸福分别对应于现世的人在肉体和灵魂上获得的幸福。因而，在徐看来，虽然人死后人在现世的幸福都归于灵魂才得以延续，而人在现世的幸福于末世审判时根据的是物质和精神两种幸福的满足程度。显而易见，肉体的物质幸福只能在现世生活中才得到实现，于是，在现世获得幸福对于人的终向之实现是重要和必要的。

在论证了人应重视现世生活的幸福后，徐氏进一步指出国家在实现现世幸福中扮演的重要角色。国家的宗向“无非在为人民谋现世之幸福”，助人性以得“人生终向”，并且，国家本身就是人的现世幸福得以实现的“最大”保证，“此二种幸福，舍国家，无能为人类全体保障之，扶助之，指导之，谋划之”^①。在徐看来，国家是最完备的社会，是辅助人实现“世福、暂福”的最理想组织形式。在此，他虽没直接表明“国家至上”，但他已充分论证了保障国家正常运作的必要性，虽然“未有国之先，已有其为人之权”，只是“有国，而更得其保障”^②。

必须说明的是，按照同时期天主教官方立场的看法^③，人与国家的关系应是“人先于国家”，“在这个阶段（现世生活），我们亦不能求助于国家”。可见，当时罗马教廷不仅对人在现世生活的价值消极对待，并且不鼓励鼓吹国家对于个人权利实现的价值。而通过上述分析，徐氏给出了适应中国救亡时期“国家观”之天主教诠释，即在现世是人享“永福”的必经途径基础上提出国家是保证全人类“世福”得以实现的“最完备”组织。

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第107—109页。

^② 同上，第162页。

^③ 参《新事》通谕，第6节。

（二）以“家”喻“国”辩“爱国心志”

在《新事》通谕中，良十三（Leo XIII）强调“家庭权利先于国家”，家庭的权利义务自然地先于国家。二十世纪上半期，近代中国的“国家优先”使得家庭显得微不足道，这与重人权和家庭权利的天主教教义难以协调。在此背景下，徐一方面要为天主教官方立场作辩护，即为天主教家庭观念提供新的论证。另一方面，处于民族危亡的中国局势又促使他意识到要唤醒教友们的爱国情怀。

在“国族”、“民族”年代，徐氏提出家庭也有其时代意义^①：一是家庭“涉及于国族民族之兴亡”，因“有好家庭，乃有好社会，好国家”；二是家庭产生于具超性意义的婚姻圣事，从而家庭在天主教教义体系中具超性价值，而此超性意义使得她的“根基”地位可超越时代变迁之考验。接着，他以自然律诠释了家庭“先于”国家之说法，“夫有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有家庭；家庭者夫妇子女所组成”^②，“家庭非他，社会之细胞”。然而，家庭虽“先于”国家产生，但“国家”却是“天下组织最完备之社会”，“家庭为国家之细胞，国家乃团集家庭而成”^③。国家实则为更完善、更大的家庭，“国家之观念由家庭与家乡之观念，扩大而成；盖集家而成一乡一县一国；故国者家之扩张体也”^④。

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第38—41页。

^② 同上，第91页。

^③ 同上，第90页。

^④ 徐宗泽：“战争与爱国”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937（11），第646页。

他由中国传统观念中存有对“家”的强烈依恋感提升至对国家亦会有同样的感情，“我之家屋，令我兴起我家婚丧喜庆之种种纪念；我家之一几一桌，一门一户，莫不与我以甘饴之安慰；令我居之而不忍他适也”^①。此“恋家”之情很大程度形成于中国家庭“家人”间关系的紧密，“家中之一切大小事情，……与我皆一体相关”，而爱国心亦是在同样的国家与国民之紧密关系上发生^②。此“爱家”之情必会衍生出“爱国”之心。就此他提出了“爱国心”论说：“国家之心志，其最要者爱国心。……爱国心，即是爱吾所生，所居，所长之国”^③；“国与有我之休戚相关，无异家之与我；我之当爱国，无异之当然爱家。……故我亦当以相同之爱，爱我国之人民，土地，主权，犹爱我家之人，我家之物，我家之事也。……只要爱，合乎理，顺乎性，不侵犯公义，不违背公理，则无往而非是也”^④。

在此，徐以爱家之情通感于爱国之心，“故爱国心即是爱家心之扩大者；人有不爱其家者，即无有不爱其国者。故曰爱家，即于爱国：爱家族，即是爱国族，爱民族”^⑤。同理，他推出了国家具其独立主权的正当性。家庭有“一家之长”，有“父权”，而扩张至“大家庭”的国家，其“血缘关系无从可考……惟政治关系，即受治于同一之统权，而成一国族”^⑥。正如家庭需父权，国家理应有其统权。运用于国际法上，则为各国当有其“独立主权”，“国

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第182页。

^② 徐宗泽：“战争与爱国”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937（11），第646页。

^③ 徐宗泽：《社会学概论》，第123页。

^④ 同上，第182页。

^⑤ 同上，第125页。

^⑥ 同上，第93页。

家之独立权对内对外，皆能基于自己的自由意志处理，不受别国的干涉”^①。

在以上的诠释中，徐氏并未否定天主教家庭观，只是他还从中国处境中唤醒教友们也应有其“爱国心志”。在重申家庭地位的同时，他呼吁教友以“爱家”的情感唤醒教友保家卫国的爱国心，“我家房屋被人占据一角，我即产生不快之情；人民为保护己国领土之完整，爱国之心因即发显也”^②。实际上，徐宗泽的爱国论说是围绕着调和天主教教义与近代中国于家庭权利与国家权力问题上的分歧而展开。

（三）“抗战”是天主“预见预许”的“紧要”“公义”之战

“九·一八”事变后，抗日救亡思潮随之兴起，在这个时期，爱国心更突出地表现在抗日战争上。然而，天主教传统教义向来主张和平，反对武力战争。尤其在二十世纪上半期，尤其在经历“一战”冲击后，罗马教廷对战争愈发反感、排斥^③。于是，国内有声音质疑天主教素来反对战争，责难中国天主教不支持抗日^④。此时，中国的“抗日战争”是否符合天主教教义成为徐氏的救国神学要探讨的最主要问题。

徐氏视战争为“变态”社会现象，“战争为扰乱社会和平，人类伦序之天大祸患，故当极端以避免之”^⑤。“战争”并非天主所

^① 徐宗泽：《社会学概论》，第161页。

^② 徐宗泽：“战争与爱国”，第646页。

^③ 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.

^④ 徐宗泽：“战争与爱国”，第642页。

^⑤ 同上，第645页。

造，亦“原非天主所欲”。战争根源于天主赋予人的自由意志，是人因私欲滥用其自由之权所造成，即战争是“人祸”。然而，“抗战”虽不由天主所造，亦不为天主所欲，却早已为天主所预知、预许。“将来之事情既属于人自由之意志，则事情未实有之前，则人之意志常能自由”，然天主“为无穷美善……无始无终，永远常然，固无过去，现在，将来之区别”，没有天主“认识将来事物”之说法^①。故抗战本已在天主认识当中，“人所兴起之战争，……天主在无始之始，固已预见之”，固然，天主“全能”本可阻挡战争发生，但天主既给予人以自由选择权，则尊重之，此为天主所“预许”^②。天主许人自由意志，人获得择“善恶”能力和资格，而天主其实早就预知人的选择，但仍由人运用自由意志，就此“抗战”可视为获天主的预先许可。

进而，他论证发动抗战却非人为的“祸端”。战争既“由人而兴”，“故战争可从人方面以观察之”。天主赋予人以自主之权，人既可为善立功，亦可兴祸患，凭人自由意志之选择。他认为根据参与战争之人的动机，战争可分“无理觉情冲动”和“合理尽义”之战。其中，“合理尽义”战争是指“以保护被侵之权利，与夫维持社会秩序之宗旨而战”。在此，他藉奥古斯丁之战争观，重新提出“公义之战”（Just War）之合法性，“然有时为恢复被侵犯之公义与正理，战争亦有不得不然者”^③。

在“公义战争”基础上，徐宗泽提出了他的“紧要”战争观。“紧要”，意为“最后关头”，“不得不”。具体指三个因素^④：“一，

^① 参徐宗泽：《天主三位一体论》，上海：圣教杂志社，1930，第81—83页。

^② 徐宗泽：“天主上智亨毒之战争”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937(12)，第707页。

^③ 徐宗泽：“战争与爱国”，第648页。

^④ 同上，第642页。

一国之独立主权被蹂躏时；二，一国国土之完整被侵略时；三，一国当有之尊敬及光荣被侮辱时。”而战争一旦成为“紧要”，则为光荣之事^①，“战为而求恢复国家不能不有之幸福，则宣战是秉统权者当尽之义务”。首先，徐的“紧要”战争观辨析发动抗战的原因是出于保卫中国主权完整和民族独立之迫切性，“为保护国土维持主权之自卫动作”，发生于不得不“应战”的最后关头。其次，就战争的目的来说，在被侵略的一方则是为维护和恢复公义和平原则而战，“今被侵略国起而抗战，不特因自卫故，而增国光，且因为保护公义正理，……此所以自卫之战有光荣也”^②。“今日之战争，是一强国侵略弱国，捣乱人类之伦序者也。我国是应战，是抗战，是为公义公理而战”^③。

再者，从抗战的过程而言，他以天主教立场对“公义战争”作了一些更具体的界定^④：一，战争当“公共者”，即宣战或停战等均应由交战双方以国家或国家元首的名义执行，“非一人之私事”。二，应以“合理有效的方法”去开展战争；“合理有效”具体是指应依“性律”的许可和战时国际公法的规定去战争，不要使用任何非法的战具，和实施任何违禁的动作来取得胜利。事实上，他最为关注的是曾经在战争中被销毁的人类文明结晶，提倡一种“文明的”战器、战法，不应损毁“公私非战之各种建筑物”。三，“战争当有节制，……当适可而止”。因为此次抗战的目标是以战求和平，为“合义之战”。“盖战争为求得和平之方法，令敌人接

^① 徐宗泽：“天主上智亨毒之战争”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937（12），第708页。

^② 同上。

^③ “战争时期中吾人之祈祷”，载《圣教杂志（第26卷）》，1937（11），第577页。

^④ 徐宗泽：“战争与爱国”，第642—643页。

受和平之条件”，则有“出而调停，得以中止”时，理当接受，否则易变为“不义之战”。

最后，谈及战果和战后影响的问题，他认为虽仍不知战果，但作为“公义之战”，最终的胜利必定是属于“抗战”的中国。因为作为自卫的一方公义正理的伦序必有恢复的一日，而侵略国必定最终受罚。此外，固然，战争行为本为祸患，但此次抗战中天主预备了人们可“转祸为福”的安排。参与抗战不妨害人们得“身后永福”，源于天主对此作了“转祸为福”的安排，“善者得享永福，恶者科以永罚”^①。“天主注意于我人本性上的事，如超性上的事一般，不过有从属之别，先后之次序”，抗战是“公义之战”，则支持抗日战争的人和行为都必可在“将来的天国得赏报”。

徐氏将抗日战争总括为“非天主所欲，天主不过不欲妨害人之自主权而准许之耳；但此准许亦在天主上智布置之中，故与天主上智不相抵触；天主且能从战争之祸，造福于人也”^②。他不仅力证天主教教义与“抗战”不相冲突，并且试图通过赏善罚恶之功劳论呼吁、劝说教友和人们更多地支持并参与抗日战争。相较而言，当时罗马教廷对“战争”无明确的官方立场，教宗庇护十二世 1939 年发表的《圣善甘美》通谕（*In questo giorno*）也因波兰战事而批判战争呼吁和平，“公义战争”的说法反被搁置、忽略。

212

三、救国神学与“本地化”探索

徐氏将天主教信仰的官方立场与近代中国的“救国”主题相结合讨论，尝试将天主教教义融入近代中国的时势中。就这点可

^① 徐宗泽：《天主造物·四末论》，第 147 页。

^② 徐宗泽：“战争与爱国”，第 645 页。

说，徐的尝试属于“本地化”（Inculturation）探索的范畴。“本地化”所关注的是如何在地方的具体处境中去诠释基督宗教信仰之精神^①。关于“本地化”理论的讨论兴起于20世纪70年代，罗伯特·施赖尔特（Robert J.Schreiter）将这个探索过程分为三个模式^②，即翻译模式（Translation Model），适应模式（Adaptation Model）和处境化模式（Contextual Model）。他提出因为处境化模式能够最全面地将基督宗教信仰与当地问题结合起来，处境化模式将会是最重要和持久的模式，翻译模式和适应模式最终亦会转化至处境化模式^③。

概括而言，上述徐氏对“救国”问题的探讨，按施赖尔特理论来看，徐的探索应归类于处境化模式。然而，处境化模式侧重人们在当下的历史具体经验中体现基督精神^④，必不可免地会被质问“看似稳定不变”的基督宗教传统如何在不断变迁的时代问题中保持、保存^⑤。更甚者，处境化神学模式还被质疑只注重当下而忽略传统^⑥。引起思考的是，徐宗泽的救国观在时代回应中所作的调整也是面临着同样的问题，即是否可评价徐的观点是对天主教传统的突破？是否徐的“处境化”调整已背离了天主教信仰传统？在此，通过与“梵二”后天主教社会训导中的教廷立场之比较，

^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 赖品超：“在全球地域中继承中国与基督宗教传统：一个儒家——基督新教的观点”，载《基督宗教研究（第7辑）》，北京：宗教文化出版社，2004年，第87页。

以评述徐氏的“本地化”探索与天主教信仰的正统之关系。

第一，谈及对“现世”和“永世”关系的看法。“梵二”前，在徐的时代，教廷倾向于否定“现世”，“因为现世财富本身便是卑鄙污浊不能贍足人心的”^①。而徐通过“现世暂福”与“永福”间的联系肯定人在“现世”活动的价值，从而说明国家的重要性。

“梵二”后，教廷重新审视现世和末世的关系，认为天国的实现在现世已开始，提出要肯定现世存在的价值，“天上神国和地上王国的互相渗透”；“此世的一切与超性紧紧相联系”^②。此转变开始于“梵二”前夕，即1961年颁布的《慈母与导师》(Mater et magistra)通谕，教会将自己的角色定位于“把地下和上天连接起来，因为这教义包括整个人性：灵魂与肉体，理智和意志”，“不要幻想，以为救灵魂与操作俗务，二者互相抵触，不能并立”^③。

第二，对国家与教会权力关系的调和、平衡。“梵二”前，教廷颁布的文件中极少明确涉及国家与教会关系方面的论述。在实际交往中，19、20世纪，教会与国家的关系并不十分友好；源于一方面众多“新民族国家”的建立，另一方面天主教与列强殖民国家的密切关系。此时，在追求民族独立的近代中国处境中，徐不得不处理国家与教会关系。他主张政教应相互独立，各司其俗职和神职，但必要时亦应相互商助。就此观点，“梵二”在《牧职宪章》(GS)也有相似看法^④，“教会凭其职责和管辖范围决不能与政府混为一谈；教会是人类超越性的标志及监护者”，“在各自的领域内，政府与教会是各自独立自主的机构”。此外，“梵二”

^① 《深奥难名》，第17节。

^② 《教会在现代世界牧职宪章》，第40、76节。

^③ 《慈母与导师》，第2、256节。所引用的译本出自《近代教宗文献：论社会问题》，沈鼎臣译，台北：安道社会学社，1968。

^④ 《教会在现代世界牧职宪章》，第76节。

后，教廷还提出“人人都应参与政治生活”，这无疑间接肯定了徐提到的鼓励教友和神职人员积极参与政治生活之建议。

第三，关于“和平与战争”的看法。受“一战”的影响，二十世纪上半期，教廷关于战争问题的讨论多被呼吁和讨论“和平”问题所替代^①。庇护十一在1922年的《深奥难名》以及庇护十二世在1939年的《圣善甘美》通谕均批判了战争给人类社会带来的恶果。然而，1937年，处在“全面抗战”的中国却使得徐宗泽在官方“一片和平”声中申明自卫战争也是合“公义”的。然而，直到“梵二”，教廷才在教会文宪中重新提起自卫战争的合理性，“……不得否认国家有合法的自卫权利”。并且，“武力雄厚并能使其在军事和政治方面都成为合法的”^②，在“正义的自卫战争”也不应滥用各种武器。无独有偶，徐氏对“公义战争”的具体论述中，也提及过不能用“非法战具”的建议。

综上所述的种种，徐宗泽针对中国救国问题提出了不少与当时官方天主教立场不相一致但却与教廷转变的方向相契合的观点。就此可言，徐氏的“本地化”探索对当时官方立场所造成的限制作了一些变通的解释以适应中国处境的需要，而他的尝试已跳出当时的天主教传统框架的限制。但其中值得注意的是，他的调整意见有很多主张与“梵二”后教廷的立场是不谋而合的，而鉴于天主教的官方立场代表着天主教的正统，因此可说，徐宗泽的调整虽跳出了当时罗马教廷官方立场的限制，而实际并没背离天主教信仰的传统与正统。相反，徐宗泽正是为了维持天主教信仰的精神不被时代的洪流所淹没才提出具前瞻性的调适。可见，“处境化”模式并不会必然地导致对传统忽视、抛弃甚至背离传

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

^② 《教会在现代世界牧职宪章》，第79节。

统。正如西格·伯尔曼 (Sigurd Bergmann) 所提出, “应以一个动态的视角理解 ‘传统’”^①, 应重新审视的是 “传统” 概念本身, 传统并不意味着永恒不变, 而应在变化与延续之中保持^②。

作者简介: 李丽丽, 香港中文大学。

Introduction to the author: Li Lili, The Chinese University of Hong Kong. Email: lili2006@hotmail.com

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

^② *Ibid.*, 53—57.