

## 「愛國」還是「愛教」： 抗戰前後徐宗澤的天主教救國觀

李麗麗

### **Nationalism or Religionism: on Xu Zongze's Catholic Theory of Saving the Nation around the Anti-Japanese War**

Li Lili

[摘要] 本文通過整理徐宗澤在抗戰前後以「救國」為主題對中國天主教教徒如何處理政治立場、政教關係以及參與抗戰等問題的論述，嘗試勾勒出徐氏從天主教神學出發所構建的救國觀。將其徐的主張與「梵二」前後的教廷官方立場做比較，以評述徐的救國觀在天主教「中國化」方面所做的探索。筆者在文中試圖指出徐對當時天主教教義基於中國處境做了一定的調適，而這些調適是不僅滿足天主教在中國時勢之需，並且在長遠來看，這些調整與「梵二」後天主教官方立場的改革方向是一致的。

關鍵字：愛教 愛國 天主教教會文獻 中國化

### 引言

在以「救亡圖存」為社會主題的近代中國，隨著國家主義思潮的急速膨脹<sup>1</sup>和非宗教運動的推進，基督宗教與列強各國之間

---

1 徐宗澤，〈國家主義的評論〉，載《聖教雜誌》，第15卷，第15期（1926年5月），第222頁。

的微妙關係愈發突顯。其中，天主教首當其衝，不僅傳教士們被指責為「帝國主義先鋒隊」，而教友們更被扣上「帝國主義的走狗」的稱號<sup>2</sup>。這其中有天主教在近代借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<sup>3</sup>。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、博愛主義和世界主義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<sup>4</sup>，由此引起反教人士以「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<sup>5</sup>。

於是，如何響應社會的批評，澄清天主教教義和立場，給具有基督信仰和中華民國國民雙重身份的天主教教友以合於天主教教理的方式表達他們的愛國關懷提供指導意見則成為亟需處理的問題。在此形勢下，徐宗澤站在天主教信仰的神學角度對調適近代中國情境和天主教官方立場的分歧作了一些嘗試。概括而言，徐氏的嘗試大致可分為兩個層面：一是對國家主義、三民主義和抗日救亡的主流思潮觀點進行了天主教神學反思，試圖從天主教信仰教義視角出發來構建天主教的救國觀；一是在此救國觀指導下，對與天主教教義存在衝突之處給予的具體建議，為中國天主教教友提供行為標準的參考。在此基礎上，本文將其救國觀與

---

2 編者，〈天主教是帝國主義麼？〉，載《聖教雜誌》，第16卷，第5期（1927年5月），第193頁。

3 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。

4 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。

5 徐宗澤，《社會學概論》（上海：聖教雜誌社出版，1934年），第180頁。

「梵二」後羅馬教廷對相關問題的官方立場進行比較，指出徐氏對天主教神學「中國化」既堅持了天主教信仰的傳統，又提出了具前瞻性的主張。

—

甲午戰爭的失敗讓近代中國知識份子愈發意識到中國正面臨著一場「亡國滅種」的民族危機，「救亡圖存」成為首要的社會任務；而要「救國」，就須先喚醒中國人民的民族國家意識<sup>6</sup>。20世紀初，梁啟超最先將「國家」觀念引入中國<sup>7</sup>，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。往後，中國思想界以「救國」口號不斷地引入西方各種思潮，企圖以改良的方式達強國之願，如「實業救國」、「教育救國」和「科學救國」<sup>8</sup>。但隨著九一八，一二八和七七等日本侵華事變的相繼發生，中國人民深刻地領悟到必須以武力戰爭的革命方式才能爭取民族獨立，只有實現民族國家的獨立才能實踐各種建國方案。相應地，對徐宗澤的天主教神學救國觀亦可據此進展過程進行構建。簡而言之，徐先意識到「國家」的重要，要喚醒中國天主教教友的「愛國心志」，至抗戰時期則提出了以戰爭的方式來表達愛國情懷。

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，我們纔真正的開始生活。天主並不是為了塵世上的這些暫時的終歸毀滅的事物，而是為了

---

6 吳雁南，《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。

7 鄭大華、鄒小站，《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。

8 參吳雁南，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷）。

那些天國的永的事物，……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」<sup>9</sup>。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<sup>10</sup>。徐氏在《天主造物·四末論》中亦提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」<sup>11</sup>，人生「終點之所向，身後之福耳」<sup>12</sup>。在此基礎上，他還提出了人只有在現世實現「暫福」才能「梯及」於「身後」的永福，以現世「暫福」與永福、天福的實現之間的遞進關係來突出人在現世的幸福之重要意義。

並且，他以「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」<sup>13</sup>。然而，人死後的「永福」之載體主要在人的靈魂<sup>14</sup>。於是，人可因其靈魂的不死不滅而使現世得到的幸福遞延至後世。可見，他認為人在現世的幸福有助於在末世審判時得到天主賞賜的「永福、天福」，「……身前世福，暫福，苟善用之，即能梯及身後之天福，永福」<sup>15</sup>。

---

9 《新事》，第 22 節。本文所引用的教會文憲均轉引自香港聖神神哲學院網頁發佈的中文譯本，[http://www.hsscol.org.hk/LIBRARY/LIB\\_06.html](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，一九四九年初版，一九五五年再版。出自香港聖神神哲學院網頁：<http://www.catholic.org.hk/document/labour.html>。

10 參《新事》通論，第 23 節。

11 徐宗澤，《天主造物論·四末論》（上海：聖教雜誌社出版，1930年），第 169 頁。

12 徐宗澤，《社會學概論》，第 106 頁。

13 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 48 頁。

14 同上，第 141 頁。

15 徐宗澤，《社會學概論》，第 107 頁。

又因「人為肉身與靈魂結合而成」<sup>16</sup>，且人在現世的肉體與靈魂的產生、存在和結合是同時的，沒有先後之分<sup>17</sup>。那麼，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<sup>18</sup>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，不會只據其靈魂幸福而作考慮，「肉身之幸福，關係於靈魂，精神之幸福而已」<sup>19</sup>。在徐看來，就人的現世幸福來說，必然包括物質幸福和精神幸福<sup>20</sup>，而這兩種幸福分別對應于現世的人在肉體和靈魂上獲得的幸福。因而，雖然人死後人在現世的幸福都歸於靈魂才得以延續，然而，人在現世的幸福于末世審判時根據的是物質和精神兩種幸福的滿足程度。而肉體的物質幸福顯然只能在現世生活中才可能得到實現，因而，在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，他以人如何實現現世幸福指出了國家在天主教教義中的重要性。徐氏一方面提出國家的宗向「無非在為人民謀現世之幸福」，助人性以得「人生終向」<sup>21</sup>；另一方面，他又指國家是人的現世幸福得以實現的「最大」保證，「此二種幸福（物質幸福和精神幸福），舍國家，無能為人類全體保障之，扶助之，指導之，謀劃之」<sup>22</sup>。由此可知，在徐看來，國家是最完備的社會，因而是輔助人實現「世福、暫福」的最理想組織形式。在此，徐氏雖沒有直接表明「國家至上」，但由上述論證不難推出只有保證了國家的正常運作才可更加充分地保障個人利益的實現。同時，他並沒有否定人權的根本性，「未有國之先，已有其為人之權」，只是「有國，而更得其保障」

---

16 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 45 頁。

17 徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 53 頁。他批判「靈魂先存說」，將否定人的肉體性體的說法定為異端，即天主因人的「罪過」而將責罰人的靈魂與肉體。

18 參徐宗澤，《天主造物論·四末論》，第 147-148 頁。

19 徐宗澤，《社會學概論》，第 107 頁

20 《社會學概論》，第 107 頁

21 《社會學概論》，第 107-108 頁

22 《社會學概論》，第 109 頁

23。由此，徐氏實際上已從現世幸福於天主教教義的重要性和國家之於人實現現世之福的地位論證了保障國家利益的必要性。

必須說明的是，按照同時期天主教官方立場的看法<sup>24</sup>，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。人是比國家更早，且早在任何國家之前，他即已享有供給其肉體之生活的權利了」。可見，當時羅馬教廷不僅對人在現世生活的價值消極對待，並且傾向突出人權高於國權，而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，徐氏在傳統教義的「永福」價值基礎上，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」，家庭是最先的「社會」形式，「且早於人和種類的國家和民族」，因而家庭的權利義務自然地先於國家<sup>25</sup>。其中，「先於」決定了國家對家庭的干預權力應在正當範圍內<sup>26</sup>。二十世紀上半期，近代中國的「國家優先」主張使得家庭和個人利益顯得微不足道，與重人權、家庭權利的天主教教義不相一致。在此背景下，徐一方面要為天主教官方立場作辯護，為天主教家庭觀念提供時代意義的詮釋。另一方面，處於民族危亡的中國形勢又促使他意識到要喚醒教友們愛國情懷，而為「愛國」提供天主教教義的神學基礎。

---

23 《社會學概論》，第162頁

24 參《新事》通諭，第6節。

25 《新事》，第10節。

26 《新事》，第9節。

在「國族」、「民族」大行其道的年代，徐氏提出家庭仍有其重要的意義：一是家庭「涉及于國族民族之興亡」<sup>27</sup>，因「有好家庭，乃有好社會，好國家」<sup>28</sup>；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<sup>29</sup>，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」<sup>30</sup>，「家庭非他，社會之細胞」<sup>31</sup>。在他看來，「先於」更多是指社會形式產生時間的先後。與此同時，他更提出國家是由家庭逐漸演進而來的「天下組織最完備之社會」<sup>32</sup>，「家庭為國家之細胞，國家乃團集家庭而成」<sup>33</sup>。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」<sup>34</sup>。

他認為在中國傳統觀念中存有對「家」的強烈依戀感，「我之家屋，令我興起我家婚喪喜慶之種種紀念；我家之一几一桌，一門一戶，莫不與我以甘飴之安慰；令我居之而不忍他適也」<sup>35</sup>。在徐看來，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」，則愛國心亦是在國家與國民之緊密關係上發生<sup>36</sup>。由此，「愛家」

---

27 徐宗澤，《社會學概論》，第 36 頁

28 《社會學概論》，第 38 頁。

29 《社會學概論》，第 40-41 頁。

30 《社會學概論》，第 91 頁。

31 《社會學概論》，第 32 頁。

32 《社會學概論》，第 75 頁。

33 《社會學概論》，第 90 頁。

34 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 11 期（1937 年 11 月），第 646 頁。

35 《社會學概論》，第 182 頁。

36 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 11 期（1937 年 11 月），第 646 頁。

之情必會衍生出「愛國」之心。徐氏就此提出他的「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」<sup>37</sup>，「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」<sup>38</sup>。

在此，徐以愛家之情通感于愛國之心，愛家情愈深則愛國心愈強，向教友宣揚了一種愛家必愛國的民族精神，「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，即于愛國；愛家族，即是愛國族，愛民族」<sup>39</sup>。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」<sup>40</sup>。因此，如家庭需父權，國家理應有其統權。在國際法上，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」<sup>41</sup>。

值得注意的是，在以上的詮釋中，他並未以否定家庭在天主教教義中的地位來突出國家之重要，而是以家庭在國族和民族向度的「根基」地位，申明家庭於近代中國也有其重要意義。在重申家庭地位的同時，他「以家喻國」來呼籲教友以「愛家」的情感來對待自己的國家。進而，試圖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；人民為保護己國領土之完整，愛國之心因即發顯也」<sup>42</sup>。可見，徐氏的天主教愛

---

37 《社會學概論》，第 123 頁。

38 《社會學概論》，第 182 頁。

39 《社會學概論》，第 125 頁。

40 《社會學概論》，第 93 頁。

41 《社會學概論》，第 161 頁。

42 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 646 頁。

國主義並未否定天主教教義的家庭觀，只是他還從中國處境中出發勸導了教友還應有其「愛國心」和「民族國族」意識。事實上，在《新事》通諭對父權與國家之間關係的闡述強調的是國家不應干涉父權在家庭中的使用<sup>43</sup>。而結合以上的論證，我們可看出徐宗澤的愛國論說實際上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「公義」、「緊要」戰爭

九·一八事變後，抗日救亡思潮也隨之興起。中國面臨「亡國滅種」的民族危機，此時，愛國心更突出表現在抗日戰爭上<sup>44</sup>。然而，天主教教義向來主張和平，反對武力戰爭。尤其在 20 世紀上半期，在經歷「一戰」衝擊後，羅馬教廷對戰爭愈發反感、排斥<sup>45</sup>。於是，有人質疑天主教反對戰爭，責難天主教不支持抗日戰爭<sup>46</sup>。此時，中國的「抗日戰爭」是否符合天主教教義成為徐氏「救國觀」要探討的最主要問題。

徐氏將戰爭定義為「變態」社會現象，因「戰爭為擾亂社會和平，人類倫序之天大禍患，故當極端以避免之」<sup>47</sup>。然而，「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<sup>48</sup>，即戰爭是「人禍」。「抗戰」雖不由天主所造，亦不為天所欲，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」，然而，天主「為無窮美善……

---

43 《新事》，第 11 節。

44 參吳雁南，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷），第 537 頁。

45 Kenneth R Himes, <War>, The New Dictionary of Catholic Social Thought, edited by Judith A. Dwyer, Elizabeth L. Montgomery(Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 1994), p978.

46 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

47 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 645 頁。

48 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 644 頁。

無始無終，永遠常然，固無過去，現在，將來之區別」，沒有天主「認識將來事物」之說法<sup>49</sup>。故抗戰本已在天主認識當中，「人所興起之戰爭，……天主教在無始之始，固已預見之」<sup>50</sup>。然而，「全能」的天主本可阻擋戰爭發生，但天主既給予人以自由選擇權，則尊重之，此為天主所「預許」<sup>51</sup>。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製造的「禍端」。戰爭既「由人而興」，「故戰爭可從人方面以觀察之」。天主賦予人之自主之權，人既可為善立功，亦可興禍患，憑人自由意志之選擇。那麼，根據參與戰爭之人的意志和動機，戰爭可分「無理覺情衝動」和「合理盡義」之戰<sup>52</sup>。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」<sup>53</sup>。在此，他藉奧古斯丁在《天主之城》中對戰爭觀的論述，重新提出了「公義之戰」發動的必要性，「然有時為恢復被侵犯之公義與正理，戰爭亦有不得不然者」<sup>54</sup>。

徐宗澤在「公義戰爭」基礎上提出了「緊要」戰爭觀。「緊要」，意為「最後關頭」，「不得不」，具體指三個因素：「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」<sup>55</sup>。他認為戰爭一旦成為「緊要」，則為光榮之一事<sup>56</sup>，「戰而為求恢復國家不能不有之幸

---

49 參徐宗澤，《天主三位一體論》（上海：聖教雜誌社出版，1930），第 81-83 頁。

50 徐宗澤，〈天主上智亨毒之戰爭〉，載《聖教雜誌》，第 26 卷，第 12 期（1937 年 12 月），第 706 頁。

51 徐宗澤，〈天主上智亨毒之戰爭〉，第 707 頁。

52 徐宗澤，《社會學概論》，第 200 頁。

53 同上。

54 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 648 頁。

55 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

56 徐宗澤，〈天主上智亨毒之戰爭〉，第 708 頁。

福，則宣戰是秉統權者當盡之義務」57。「國家不能不有之幸福」實則為國家在國際法上應享的獨立主權58。在此，徐氏突出保護中國的主權完整和民族獨立之迫切性。「緊要」戰爭觀實則從抗戰發動的原因上支持了抗日戰爭具使用武力的合法性，說明了「抗戰」為「公義」之戰。

因而，參與抗戰不會妨害人們得「身後永福」，緣天主對此作了「轉禍為福」的安排。「永福」獲得是在人死後的審判之時，「善者得享永福，惡者科以永罰」59。人在現世的行為功勞影響末世審判時人的永福之獲得與否，「天主注意于我人本性上的事，如超性上的事一般，不過有從屬之別，先後之次序」60。也就是說，人在現世行善德，成公義，才實現現世之福；此後才可談享天國之永福。而抗戰是「公義之戰」，參加抗戰是衛國保民的英勇行為，那麼，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」61。他不僅證明了天主教教義與「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抗日戰爭，參與抗日戰爭。相較而言，當時羅馬教廷對戰爭問題沒有明確的官方指導62，即使至教宗庇護十二世 1939 年發表的《聖善甘美》的通諭（*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。

---

57 徐宗澤，《社會學概論》，第 202 頁。

58 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

59 徐宗澤，《天主造物四末論》，第 147 頁。

60 徐宗澤，〈天主上智亨毒之戰爭〉，第 708 頁。

61 徐宗澤，〈戰爭與愛國〉，第 645 頁。

62 See Kenneth R Himes, <War>, *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, p978-979.

## 二

在上文徐氏的救國方案經歷了一個從改良走向革命的變奏，筆者以徐氏對國家主義、三民主義和抗日救亡思潮所進行的教義詮解大致勾勒出徐的救國觀。由上論述我們可看出，但凡論及「救國」問題，各種思潮的主張都不同程度地和當時天主教的官方立場存在衝突。徐氏的救國觀正為這些矛盾提供了新的詮解，以適應中國處境對天主教教義的需求。本部分筆者從徐氏在不同年代和時勢中面對的具體問題給天主教教友所提供的建議來反映他的救國觀之演變歷程。就此，筆者要提出徐的救國觀非形成於一朝一夕，而是在回應時代形勢的變遷和各種主流救國思潮對天主教教義的挑戰過程中逐漸呈現。

國家主義思潮（nationalism）產生於 18 世紀的歐洲，19 世紀在歐洲各國興起，20 世紀初由梁啟超引入中國。此思潮的主要觀點是無限推崇民族至上、國家至上的愛國精神<sup>63</sup>。羅馬教廷從開始就對該思潮不抱好感，源于該思潮在鼓勵義大利成立了民族國家中發揮了重要的作用<sup>64</sup>。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「四海之內皆兄弟」的國際精神<sup>65</sup>。

秉此精神，在 20 世紀 20 年代，徐氏針對國家主義思潮發表的回應文章中，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」

---

63 吳雁南編，《中國近代社會思潮（1840-1949）》（第三卷），第 191 頁。

64 喬萬里（Agostino Giovagnoli）著，《當代世界中的教會與國家》，任延黎譯，劉小楓編，載《現代國家與大公主義政治思想》（香港：道風書社，2001 年），第 39-44 頁。

65 《深奧難名》，第 20 節。所採用的譯本轉移自韓山城編譯，《近代教宗文獻論和平問題》，（臺北：思高聖經出版社，1966 年），第 15-51 頁。

66。此時，徐宗澤仍理想地看待中國的形勢，「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」<sup>67</sup>。他也將國家主義與中國社會結合起來批判國家主義，「中國今日內受軍閥之跋扈，外受列強之壓迫，……而有所謂以主義救國者；國家主義即成此隙而樹立吾國」<sup>68</sup>。

總的來說，徐氏沒有正面地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依稀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」<sup>69</sup>。在九一八事變後，即 1930 年代，在逐漸意識到了愛國應在民族危亡時刻維護國家主權的獨立自主後，他的天主教國家觀帶有一定的國家主義思潮色彩。

如前所述，國家的重要性體現在國家是「為人民現世之幸福」的最大保障，有國家才有人民的幸福。因為按照徐氏的神學觀點，人在現世的生活幸福也有其重要的超性意義，源于現世與後世是遞進的延續關係，並非互相割裂的兩個「時空」。由國家的宗向在為人民謀現世幸福，則「國家對於人民有義務當盡，執權者當為人民服務」<sup>70</sup>。國家的核心在「國家當有統權」。徐提出「欲達到此宗向（國家宗向），不能不有一有權者」。然而，造物主是統權的最終來源，但又因「有權者」是人，基於人性，即國家按照人類倫序運作。在徐看來，最高的統權是主權，它的特徵在

---

66 徐宗澤，〈國家主義的評論〉，載《聖教雜誌》，第 15 卷，第 5 期（1926 年 5 月），第 223 頁。

67 徐宗澤，〈國家主義索引〉，載《聖教雜誌》，第 15 卷，第 9 期（1926 年 9 期），第 356 頁。

68 〈國家主義索引〉，第 358 頁。

69 〈國家主義索引〉，第 357 頁。

70 《社會學概論》，第 111 頁。

「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」。

按此而言，國家主權和教皇主權都只擁有「相對地獨立主權」。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」<sup>71</sup>，對此，徐主要有兩點看法：一是教皇主權與耶穌基督之主權不同，「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「神靈超性之事」範圍；而國家「基於人性」而遵照人倫倫序，管治的是人類倫序之世俗事務，涉及對內的國計民生問題和對外的國際政治關係問題。

以此作鋪墊，他進一步明確國家與教會關係的處理意見。國家與教會的關係不好的原因之一就是教會與「新民族國家」的對立關係<sup>72</sup>。20世紀初的中國正致力於建立獨立的民族國家，這無疑激化天主教在中國的「國家與教會關係」矛盾的一面。在提升國家地位、強調愛國心志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。

徐氏首先提出國家與教會之間交往應遵守互相尊重各自「相對地獨立主權」。具體為遵守三個原則：「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」<sup>73</sup>。他主張政教分離，相對獨立，但應相互協同合作，「聖教會中，可以容納入教之國，而入教之國，亦保有其

---

71 《社會學概論》，第159-160頁。

72 喬萬里（Agostino Giovagnoli），〈當代世界中的教會與國家〉，第44頁。

73 《社會學概論》，第186頁。

獨立自主之權……緣聖教會與國家各有其宗向故」<sup>74</sup>。並就二者分屬實現人的暫福和永福宗向申明聖教會和國家不能絕對地分離。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，教友受治于教皇、主教和神長僅是依神事而言<sup>75</sup>。

再者，就教友愛國和愛教問題，他談到教友因「初生」具國民資格，理當愛國；後經領洗「再生」又具「基利斯當」(Christian)身份，必應愛教。於是，天主教教友具備「基利斯當國民」的雙重資格。如何以雙重身份愛國？他認為<sup>76</sup>：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出辯護。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」，說明愛國與愛教產生矛盾的原因不必然只在愛國。第六，愛國應愛國家之文物制度，尤其是二千數百年傳下來的文化結晶，以保存「我國固有之民族性」。

此外，他建議將基利斯當的精神運用於國際間交往的公法上，即以「愛人如己」發揮於尊重鄰國和他國的權利上，「則天下可永無戰爭」。可見，徐認為應有愛國、衛國之心，但仍盡量避免採用戰爭方式。其中，不能忽視的原因是在徐宗澤年代的羅馬教廷主要傾向于以談和平代替「公義戰爭」之必要性。事實上，在1920年代，徐也認為應以和平之法來表達愛國精神，「欲中國民

---

74 《社會學概論》，第217頁。

75 《社會學概論》，第216頁。

76 參《社會學概論》，第180-187頁。

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」<sup>77</sup>。直至七·七事變，抗日戰爭在中國全面爆發，此時，他對戰爭地態度才發生了根本地轉變，「戰爭能為復興民族，復新民德之至善機會」<sup>78</sup>。

在抗戰時期，他對戰爭已是化被動勸阻為鼓勵主動參與。上文已述，他的轉變主要體現在以「緊要戰爭觀」提出抗日戰爭於中國處境中的合法性，以此鼓勵教友主動參與到抗戰。而徐宗澤意識到要為抗戰提供天主教教義上的支援，關鍵的是協調抗戰行為與天主教的公義和平原則之間的衝突，因而，他致力於提出和不斷地完善他的抗戰「公義戰爭」理論。首先，徐辨析發動抗戰的原因是出於「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，「……在侵略國方面，是違背公義與正理之暴行」；然而，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」<sup>79</sup>。就此，「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」<sup>80</sup>。

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。第一，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」。第二，應以「合理有效的方法」去開展戰爭。徐所言的「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，

---

77 徐宗澤，〈天主教與近今之政黨〉，載《聖教雜誌》，第16卷，第10期（1927年10月），第440頁。

78 編者，〈對於戰爭我人當有之思想〉，載《聖教雜誌》，第26卷，第11期（1937年11月），第641頁。

79 徐宗澤，〈天主上智亨毒之戰爭〉，第708頁。

80 編者，〈戰爭時期中吾人之祈禱〉，載《聖教雜誌》，第26卷，第11期（1937年10月）第577頁。

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<sup>81</sup>。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，就此，他提倡一種「文明的」戰器、戰法，不應損毀「公私非戰之各種建築物」<sup>82</sup>。具體而言，他提出了：不可殺害無辜；不可無力禁毀；待遇俘虜，當有人道；所用軍器不可過於殘暴等。第三，「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」<sup>83</sup>，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。一是戰爭時期可促進人民抱一種前所未有的、可使「日月為之失光」的犧牲心、忠勇心、衛國保民心去行義事，增強民族團結；一是戰爭亦是復興民族的良機，「所謂多難興邦」<sup>84</sup>。

綜上，由徐宗澤救國觀的演變可知，徐氏並非主動地追求以背離和突破天主教官方教義為初衷去考慮、回應時代的挑戰。相反，他是站在維護天主教正統的立場去提出回應之觀點。從他的國家觀和戰爭觀的改變歷程可見，在時勢轉變之催逼下，他才不得不做出相適宜的調整。因為他意識到若不作任何調適，一味抽象地宣揚官方訓導，則天主教在中國當時處境中必為被批判和責難的對象，繼而會極可能陷入被邊緣化和忽視的困境。

---

81 〈戰爭與愛國〉，第 643 頁。

82 〈戰爭與愛國〉，第 643 頁。

83 〈戰爭與愛國〉，第 642 頁。

84 〈戰爭與愛國〉，第 644-645 頁。

## 三

徐氏將天主教信仰的官方教義與近代中國「救國」主題涉及的相關問題結合討論，以使天主教能融入近代中國時勢發展中。就這點就可說，徐的嘗試屬於「當地語系化」（Inculturation）探索的範疇。「當地語系化」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之精神<sup>85</sup>。關於「當地語系化」理論的討論雖興起於 20 世紀 70 年代，但「當地語系化」的實踐和探索卻是作為「普世性」的基督宗教信仰向世界各地傳教的過程一直必須處理的主要問題之一。Robert J.Schreier 將這個探索過程在神學層面分為三個模式<sup>86</sup>，即翻譯模式（Translation Model），適應模式（Adaptation Model）和處境化模式（Contextual Model）。其中，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<sup>87</sup>。因為處境化模式最全面地將基督宗教信仰與當地問題結合起來，即不僅是文化，還涉及社會變遷、經濟和政治方面的問題。

概括而言，上述徐氏對「救國」問題的探討涉及了時代發展、政治關懷到文化延續等方面，因而，按 Schreier 的理論來看，徐的探索應歸類於處境化模式。然而，處境化模式由於強調在動態的社會變遷來詮釋基督宗教信仰，側重人們在當下的歷史具體經驗中體現基督精神<sup>88</sup>，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<sup>89</sup>。更甚者，

---

85 Robert J.Schreier, *Constructing Local Theology* (Maryknoll: Orbis Books,1985), p.1

86 See above, p.6

87 See above, p.16

88 參 Robert J.Schreier, *Constructing Local Theologies*, pp.12-16

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

處境化神學模式還被質疑只注重當下而忽略傳統<sup>90</sup>。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？

此前，筆者已通過與徐同時代的教會文憲精神來反映他的救國觀對官方立場的調整。在此，通過與「梵二」後的教會文憲和教廷立場之比較，以評述徐氏的「當地語系化」探索與天主教信仰的正統的關係。

第一，談及對「現世」和「永世」關係的看法。「梵二」前，在徐的時代，教廷傾向於否定「現世」，現世生活充滿「禍惡」，「因為現世財富本身便是卑鄙污濁不能饜足人心的。……直到休止於天主，人心決不能無牽無掛安閒寧靜地生活的」<sup>91</sup>。徐卻通過「現世暫福」與「永福」間的聯繫來肯定人在「現世」活動的價值，從而說明國家的重要性。「梵二」後，教廷重新考察了現世和末世的關係，認為天國的實現在現世已開始，肯定現世存在的價值，並呼籲教友要重視人在現世的活動。「固然，在此世，我們並沒有永久的國土，而應尋求來生的國土，但如果信友認為可以因此而忽略此世任務，不明白信德更要他們依其使命滿全此世任務」<sup>92</sup>；因為「天上神國和地上王國的互相滲透」<sup>93</sup>；「此世的一切與超性緊緊相聯繫」<sup>94</sup>。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。在

---

90 賴品超，〈在全球地域華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。

91 《深奧難名》，第17節。

92 《教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes (GS)*），第43節。本文採用的譯本是《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年），第195-318頁。

93 《教會在現代世界牧職憲章》，第40節。

94 《教會在現代世界牧職憲章》，第76節。

該通諭中，教會把自己的角色定位於「把下地和上天連接起來，因為這教義包括整個人性：靈魂與肉體，理智和意志」<sup>95</sup>，因而，「不要幻想，以為救靈魂與操作俗務，二者互相抵觸，不能並立」<sup>96</sup>。

第二，對國家與教會權力關係的調和、平衡。「梵二」前，教廷頒佈的文憲中極少明確涉及國家與教會關係方面的論述，而多是從教會理解的角度出發討論「國家」問題。在1891年頒佈的《新事》至1931年的《四十年》，教宗良十三世和庇護十一世從歐洲處境出發主張國家應重在建設社會秩序和維護各階層的和諧上。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<sup>97</sup>。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。

徐氏主張的是政教應相互獨立，各司其俗職和神職，但必要時亦應相互商助。就此主張，「梵二」的《教會在現代世界牧職憲章》也有相似的看法，「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」<sup>98</sup>。此外，梵二後教廷還提出「人人都應參與政治生活」<sup>99</sup>，這無疑間接地肯定了徐在教友對愛國與愛教問題的處理中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，20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」

---

95 《慈母與導師》，第二節。所引用的譯本是沈鼎臣譯，《近代教宗文獻：論社會問題》（臺北：安道社會學社，1968年）。

96 《慈母與導師》第256節。

97 喬萬裡（Agostino Giovagnoli）著，〈當代世界中的教會與國家〉，第44頁。

98 《教會在現代世界牧職憲章》，第76節。

99 《教會在現代世界牧職憲章》，第75節。

問題所替代<sup>100</sup>。1922年，庇護十一在《深奧難名》中宣揚「只有在基督王國內才有基督和平。亦只有恢復基督王國，始能有效地建立和平」<sup>101</sup>。此後，1939年，庇護十二世在其《聖善甘美》（*In questo giorno*）通諭指出戰爭的原因來自各民族間的「精神隔牆」造成的疑忌心理。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。

對此，他以自然法原則展開論證，「這自然法全部奠基於天主；祂是造生人類的全能大父，……以及人類行為至智至義的裁判者」<sup>102</sup>。特徵之一就是「人類倫序」的說法散見於其文章。此外，徐以賞善罰惡的原則討論「抗戰」為天主預許的公義戰爭。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。……但正義的自衛戰爭和以征服他國為目標的戰爭，截然不同」，「武力雄厚並能使其在軍事和政治方面都成為合法的」<sup>103</sup>，也就是說，即使是在「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。

綜上列舉的種種，徐宗澤針對中國救國問題確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「當地語系化」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，而他的嘗試實際已跳出當時的天主教傳統框架的限制。然而，他的神學論證原則很大程度仍是參照當時天主教教義的神學基礎——自然法

---

100 See *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, p.979.

101 《深奧難名》，第42節。

102 《教宗》，第21節。載韓山城譯，《近代教宗文獻論和平問題》（臺北：安道社會學社出版，1966年），第53-102頁。

103 《教會在現代世界牧職憲章》，第79節。

(Nature Law) 的思路。例如，在提出國家的保障作用時，並未否定實現人權為國權存在的根本；在有關家權與國權關係的論述上仍強調家庭為基礎；在為抗戰的正當性作辯護的同時，仍緊扣和平、公義原則等。並且，在前文論述中，不乏徐宗澤調和中國社會問題與當時天主教教義之間相衝突之處的例證。

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。而又鑒於天主教的官方立場代表著天主教的正統，因此可說，徐宗澤的調整雖然在一定程度上跳出了當時羅馬教廷的官方立場限制，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，而不被時代的洪流所淹沒才提出具有前瞻性的調適、嘗試。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。而這正如 Sigurd Bergmann 所提出，「應以一個動態的視角理解『傳統』」<sup>104</sup>，即應重新審視的是「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<sup>105</sup>。

### 參考文獻：

#### (一) 徐宗澤著作

- 徐宗澤，《社會學概論》（上海：聖教雜誌社出版，1934年）。
- 徐宗澤，《天主造物論·四末論》（上海：聖教雜誌社出版，1930年）。
- 徐宗澤，《天主三位一體論》（上海：聖教雜誌社出版，1930年）。
- 徐宗澤，《聖事論》（上海：聖教雜誌社出版，1931年）。
- 徐宗澤，《天主降生救贖論》。（上海：聖教雜誌社出版，1932年）。

---

104 Sigurd Bergmann, *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT : Ashgate, 2003. P.53

105 See above, pp.53-57.

(二) 其它史料

《聖教雜誌》(1923—1938年)

(三) 教會文獻

沈鼎臣譯，《近代教宗文獻：論社會問題》(臺北：安道社會學社，1968年)。

韓山城譯，《近代教宗文獻論和平問題》(臺北：安道社會學社，1966年)。

中國主教團秘書處譯，《梵蒂岡第二次大公會議文獻》(臺北：天主教教務協進會出版社，1975年)。

戴明我譯《新事》，原譯名《勞工問題》(香港：香港真理學會出版，1955年)。

戴明我譯，《四十年》(香港：香港真理學會，1949年)。

(四) 相關書目

Bergmann, Sigurd. *God in Context: A Survey of Contextual Theology*. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate, 2003.

Schreiter, Robert J.. *Constructing Local Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

Dwyer, Judith A. & Montgomery, Elizabeth L(eds.). *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994.

Bevans, Stephen B.. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis Books, 2002.

Schreier, Robert J.. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1997.

Donovan, Daniel. *Distinctively Catholic: An Exploration of Catholic Identity*. NY: Paulist Press, 1997.

Himes, Kenneth R. (ed.). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2004.

卓新平、許志偉主編，《基督宗教研究》（北京：宗教文化出版社，第7輯2004年、第8輯2005年）。

劉小楓編，《現代國家與大公主義政治思想》（香港：道風書社，2001）。

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）。

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年）。

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年）。

詹姆斯·C·利文斯頓（James C. Livingston）著，何光滬譯、賽寧校，《現代基督教思想——從啟蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》（四川：四川人民出版社，1999年）。

[ABSTRACT] Through sorting out his opinions on how Chinese Catholics deal with tense situations, such as political positions, the relation between church and state, participating in the war or not, and so on, this article aims at constructing Xu Zongze's theory of saving the country around the time of the Anti-Japanese War on the basis of Catholic doctrine. Xu's theory shows a historical example of how Catholic doctrine is enculturated in modern China. In this article, the author tries to argue that as a Chinese Catholic theologian, Xu's theory is not only accommodated to the special social situation of modern China, but also his opinions are almost identical to Catholic official positions, particularly the position after the Second Vatican Council.

Keywords: Religionism, Nationalism, the official Catholic doctrines, Enculturation