

英斂之與北京輔仁的創建

陳方中

輔仁大學歷史學系教授

摘要

北京輔仁大學的開始是由英斂之與馬相伯在 1912 年寫了〈上教宗求為中國興學書〉，隨後英斂之在北京香山靜宜園的住處，開辦了「輔仁社」，培育天主教青年的國學。1917 年英斂之撰寫了《勸學罪言》，在中國天主教界引起了波瀾及迴響，更流行的版本是在隨後一個月出版的《勸學罪言附覆友人書》，這也是一篇與北京輔仁創建有關的重要文件。1920 年美國教區司鐸奧圖爾（George Barry O'Toole）來華，與英斂之見面，了解中國天主教高等教育需求，隨後道經羅馬面見教宗及本篤會首席院長，初步確認由美國本篤會支持北京公教大學的設立。1925 年北京公教大學（輔仁大學）開始籌備，英斂之在濤貝勒府校址內，恢復了輔仁社，並與馬相伯聯名發布了〈北京公教大學宣言〉。可惜運作未久，英斂之於 1926 年 1 月去世，不及參與輔仁大學的正式運作。本文分析上述相關文件，並以英斂之其時的一些活動狀態，說明北京輔仁的理想藍圖，及其與一般大學乃至基督教大學的差異。

英斂之與北京輔仁的創建

一、前言

北京輔仁大學是教廷在中國設立的天主教大學，肇始於 1912 年英斂之與馬相伯合撰〈上教宗求為中國興學書〉，1913 年英斂之在他自己半退隱的北京香山靜宜園中，開辦一個培育天主教青年國學的「輔仁社」。歷經 1915 年至 1917 年天津的「老西開事件」，教宗本篤十五世在 1919 年發布了《夫至大牧函》，1920 年有美國司鐸奧圖爾（George Barry O'Toole, 1886-1944）來華，然後教廷 1921 年 12 月將此重責大任委託給美國本篤會。1922 年 11 月宗座代表剛恆毅（Celso Costantini, 1876-1958）總主教來華，除了召開全中國教務會議、設立本地主教以外，在北京設立公教大學也是他的代辦事項。1923 年 8 月，「全美本篤會開大會議，…將北平創辦大學之全權，委諸美國攀西臥尼省聖文森院院長斯泰來氏，他院皆以人才及款項輔助之。」¹

在以美國本篤會士為主的辦校過程中，英斂之是美國本篤會士最主要且最信任的中國天主教教徒。奧圖爾 1920 年來華時主要就是拜訪英斂之，1925 年在準備大學開辦的過程中，首先就是恢復輔仁社。在北京輔仁的設立上，他是中國教會方面的推動者；在辦學理念上，他有一定程度話語權。英斂之所設想的北京公教大學，不純然是西方基督宗教文化的教導，而是中國文化與西方基督信仰文化的對話，這從輔仁社的英文名字 MacManus Academy of Chinese Studies 即可見其端倪。²

本文基本上整理過去個人兩篇英斂之的相關研究，並藉由其他的研究成果，增改刪修，希望能呈現出英斂之參與、推動北京輔仁大學成立的過程；了解輔仁大學創立時的理想樣貌，以及理想與現實間的差距。

二、英斂之早期的發展

英斂之生於 1867 年，姓英名華，正紅旗人，屬於滿族赫佳氏。在清末這一支世代弓馬的家族已家道中落，英斂之的父親靠搖煤球維生，不過英斂之仍有受教育的機會，基本上是自學成材。³1888 年英斂之信奉了天主教，他自己說

¹ 〈私立北平輔仁大學緣起〉，《北平輔仁大學簡章》頁 1-2。（北平：私立輔仁大學，1932）斯泰萊氏，又翻譯為史泰萊，英文名 Aurelius Stehle（1877-1930）。

² 'Chronicle of Events- connected with the Origin of the Catholic University of Peking', *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, p. 68. (Peking: Catholic University of Peking, September 1926) 在 MacManus 承諾補助前，英文名稱就是 Academy of Chinese Studies。

³ 周萍萍，〈不同國度、相同情懷：英斂之與雷鳴遠的交往述略〉，《世界宗教研究》，2016 年，第 1 期，頁 135。（北京市：中國社會科學院，2016）在傳統中國私塾教育是相當普遍的，以一個有一定社會地位家庭的子弟，雖然家道中落，但接受基本教育是完全合理的。

是因為看了湯若望的《主制群徵》，欽敬心服而皈依的。⁴ 馬相伯說他

自幼天性沈毅，獨皇皇然以求道為己任，遍求之於三教，弗慊也；於耶穌新教，亦終未慊。弱冠後，始得耶穌舊教之書，讀之既久且多，因多而疑，而問，而思，而辨，而慊，而信。⁵

這段話是與英斂之相知相惜的忘年交馬相伯說的，過程相當清晰，有相當程度的可信度。這段話有另段回憶佐證，稱

里人有德津者，日相過從，乃介之於耶穌教；觀其書，察其禮，有意焉。德又介之於天主教，覺尤甚。乃往西堂，時教士為法人艾公，一見歡甚，曰‘少年好道若此，可喜也。’自是質疑問難無虛日，又得湯若望《主制群徵》，朝夕玩之，如獲至寶。久之遍覺明季清初譯籍，始於聖道毫無疑義。⁶

我個人懷疑這個說法的完整性，因為英斂之不是個人信奉天主教，上自父母，下至妻小都是天主教徒。在描述 1900 年義和團運動的《拳時北京教友致命》一書中，提及英斂之一家，是由一位與英斂之父親熟識的西堂廚役張廣文勸化信教的。⁷這個在義和團時期被殺的教友張廣文，其相關敘述的時間，與英斂之稱其在 1888 年信教的敘述是吻合的。英斂之的父親以搖煤球為生，⁸接觸到廚師也是很自然的事。西堂有很多正紅旗的教友，也可能是吸引英斂之一家加入這個教友群體的原因。

無論如何，有了天主教信仰的英斂之，在 1891 年以後表現出他信仰的真誠。在中國籍耶穌會士李問漁主編的《益聞錄》中，自 1892 年初開始，至 1898 年間，陸續有他的護教文章如：〈辛卯冬夜讀《理窟》 辯誣章有感時事援筆為長句如左〉、〈覆鑒翁先生辨學第一書〉、〈覆鑒翁先生辨學第二書〉、〈初使泰西記辨〉及〈論昏蒙為風俗之害〉等。在這些文章中英斂之的辨析中國社會一般對天主教的成見甚至是不稽謠言，例如稱教士挖眼剖心、製作迷藥、誘人信教，

⁴ 方豪，〈英斂之先生年譜及其思想〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》，第 1 期，頁 11。（台北市：臺大歷史學系，1974）

⁵ 馬相伯，〈萬松野人言善錄序〉，收入朱維錚編，《馬相伯集》，頁 226。（上海：復旦大學出版社，1996 年）

⁶ 周萍萍，〈從新發現的資料解讀英斂之的早期思想〉，《世界宗教研究》2012 年第 1 期，頁 127。（北京市：中國社會科學院世界宗教研究所，2012）。周萍萍是引用英斂之學生徐致遠所撰〈英斂之先生行述〉，刊登在 1929 年第 1 期《中華公教青年會季刊》中，中華公教青年會的核心團體在北平輔仁大學。

⁷ 包士杰，《拳時北京教友致命》，卷三西堂，頁 44。（北京，救世主天主堂，1920）原文為「張廣文在西堂盡本分日久天長，熟識英斂之的父親，勸其家奉教。」文中沒有提及英斂之的父母姓名，是因為大約 1920 年進行這本致命教友的訪談時，重要的人物不是英斂之的父母親，而是英斂之。

⁸ 周萍萍，〈不同國度、相同情懷：英斂之與雷鳴遠的交往述略〉，《世界宗教研究》，2016 年第 1 期，頁 135。（北京市：中國社會科學院世界宗教研究所，2016）。周萍萍引述英若誠、康開麗，《流水雲在：英若誠自傳》的說法。

而信徒皆為不法之徒等；或是以一己之見，批評教會禮儀如告解，而不知告解係人內在的深刻悔改，某部分與儒家的修養功夫相似。⁹這些護教言論可以看出英斂之的信仰相當深刻，不似初領洗的教友。¹⁰在中國天主教會不大的文化圈，英斂之憑藉其流暢的說理文筆，也逐漸得到矚目。

以傳教士為主的中國教會需要一些中文書吏，英斂之正是教會這方面的稀缺人才。這段期間他曾經在北京西堂工作，一段時間後離開，曾經開設私塾。1899年也曾經到遣使會的天津「首善堂」工作，不過這份為外籍傳教士工作的經驗並不好：「大不快，有去意，事極繁瑣，且多偏私固執，恐後欲擾愈亂，至不得了而後已。」¹¹1900年初他果然離開了天津首善堂，遠赴雲南蒙自的法國領事館工作，但不能適應當地的偏遠荒涼及氣候飲食的差異，又遇到義和團動亂，清廷與各國宣戰，7月與法國領事自蒙自經越南逃難，欲返回北京，又遇到義和團大起，只能在上海避難。¹²此時他阮囊羞澀、進退維谷，是人生中最困難的時候。

1901年4月，此時義和團動亂引起的騷動已大致平息，英斂之回到天津，與他在首善堂認識的柴敷霖（柴天寵）見面。柴敷霖是天津首善堂的總管，有意辦報，約英斂之主持其事。英斂之多次自津去滬，透過他多年認識的知識領袖，包括馬相伯在內，為大公報尋覓主筆人選。¹³經過年餘奔波，1902年6月天津《大公報》首刊，英斂之擔任社長，設於天津法國租界中。從一開始，這份報紙就引起矚目，是中國近代報業史中最具有份量的報紙。英斂之身為天津大公報的負責人，也逐漸有越來越高的社會地位，被視為知識界的領袖之一。在這段期間，英斂之與馬相伯往還漸增，雖然相差二十餘歲，但對中國的政治外交處境，以及對中國天主教會的認識有相同見解，成了意氣相投的真正朋友。

1906年7月，天津大公報為了避開法國勢力的干涉，自法國租界遷往日本租界。大概就是在這段時間，英斂之認識了比利時籍的遣使會士雷鳴遠（Vincent Lebbe, 1877-1940），他當時是天津地區各天主堂的總鐸（Dean）。雷鳴遠是一位有新觀念的傳教士，他不喜歡條約保護傳教的現況；認為應該打入社會，與士紳結交；他贊成使用媒體的傳教方式；同時在自由民主的時代氛圍中，覺得神職人員與教友間是平等的。他回憶說他決心要打破神職與教友間的階級概念，當時教友與神父談話，神父坐著，教友站著，即使神父只有二十餘

⁹ 周萍萍，〈從新發現的資料解讀英斂之的早期思想〉，頁 128-130。

¹⁰ 有關英斂之家族的天主教信仰，有另一種可能性，可能是在禁教時期曾經被迫背教，但沒有真正離開教會。這比較能解釋英斂之對明末清初傳教士書籍熟悉，並且能在正式領洗三年後寫出護教文章的原因。必須了解在益聞錄審核英斂之文章的是李問漁，應該有相當門檻。

¹¹ 方豪編，《英斂之先生日記遺稿》，第一冊，頁 18。己亥年 9 月 29 日（1899 年 11 月 2 日）（台北市：文海出版社，1974）

¹² 方豪編，《英斂之先生日記遺稿》，第一冊，頁 123-148。

¹³ 周萍萍，〈清末民初馬相伯與英斂之的交往探微〉，《世界宗教文化》，2019 年第 3 期，頁 135。（北京市：中國社會科學院世界宗教研究所，2019）

歲，教友是堂區的會長或是老人家都一樣。

我早就拿定主意，要打倒這個壞習氣。我的聖文森主保節日到了，…這一天來賀節日的人很多，我從餐館叫了一桌席，招待來賓。入席的時候，他們都不敢就坐，我再三請坐，他們才坐下。席間英斂之大哭起來；他可不是輕易就哭的人，他是一位很高傲要強的人，要他流淚，非受特別大的刺激不能。他哭著說：「今天中國教會真算開了新紀元了！我今天才看到天主教的真面貌了！真想不到我有這福，真是另一個時代了。…」¹⁴

雷鳴遠此後經常出入大公報報館，藉由英斂之的人脈，結識地方士紳文人。雷鳴遠參加天津紅十字會，也是藉由英斂之的引薦，由此認識了一批基督教的新知識份子。¹⁵以天津為基地，雷鳴遠開始推動中國天主教的改革，也可稱之為本地化的運動。

在 1898 年至 1905 年英斂之的日記中，經常可以看到他描述自己的身心處在緊張狀態，常有夜不能眠、情緒焦慮、風濕麻痺等症狀。1902 年以後主持大公報，雖然經濟狀態舒緩，但每日出刊及各種政治、人情的壓力更大，方豪說他得了精神衰弱症，夜不能眠，身體莫名疼痛無力的狀態更嚴重。¹⁶

三、〈上教宗求為中國興學書〉與輔仁社

民國成立是個重大的政治變化，可能對於身為旗人的英斂之也必須適應，於是他退居到香山靜宜園中，不再主持館務，但直至 1916 年 10 月王郅隆買下他的股份，名義上大公報仍由其負責。¹⁷香山靜宜園位於北京西山，原是皇室園林，1860 年英法聯軍時破壞殆盡，1912 年初英斂之妻淑仲及妻姐喀拉沁王福晉向皇室請領，藉以興辦女學、女工，經隆裕皇太后允准，於是由英斂之規劃、整理原來的殘山剩水，並且與家人搬至此居住。¹⁸

馬相伯在 1912 年 8 月應聘總統府顧問，由上海來到北京。馬相伯和英斂之都可稱為是新知識份子，設立學校是引進西方知識最有效的辦法。從這種新知識分子的普遍概念出發，他們不能了解為何在中國的外籍傳教士不願意辦學。必須先澄清，在華的各傳教團體中，耶穌會是有辦學意願的，但在北京的遣使會士，以林懋德（Stanislas Jarlin, 1856-1933）主教為首，是沒有辦學意願的。耶穌會即使有辦學的意願，但過去在上海震旦學院與馬相伯及中國士人衝突的故事，說明耶穌會士是以歐洲標準及心態辦學的。早在 1906 年有一批北方遣使會

¹⁴ 雷鳴遠，《聽命革命的一滴血》，頁 70。（台中市：耀漢小兄弟會，2001 年）

¹⁵ 雷鳴遠，《聽命革命的一滴血》，頁 72-77。

¹⁶ 方豪，〈英斂之先生創辦大公報的經過〉，原載《傳記文學》第 3 卷，第 2、3 期。收入《方豪六十自訂稿》下，頁 2036。

¹⁷ 方豪，〈英斂之先生創辦大公報的經過〉，頁 2036。民國成立對於英斂之的影響是我個人見解，方豪文中未提。

¹⁸ 方豪，〈英斂之先生年譜及其思想〉，頁 26。

傳教區的教友，應該包括英斂之在內，就已經聯名上書教宗，請求派遣耶穌會士在北京成立一所天主教大學。¹⁹為此在 1906 年舉行的第三次華北地區主教會議中，教廷傳信部要求主教們討論關於「在北京建立一所由耶穌會神父們主持的天主教大學」的可能性。被點名的耶穌會士拒絕了這個邀請，表面的理由是上海的震旦學院已經耗盡了他們可用的人才，他們人手不足、缺乏資金，也對是否能有足夠的學生表示懷疑。因此共同的決議是加強修道院教育的科學水準，以及盡力在各教區設立政府承認的中學，堂區設立初級小學等。²⁰

林懋德並不相信教友上書是自發的，反而覺得可能是耶穌會慫恿的，這應該才是耶穌會拒絕承擔在北京成立天主教大學的真正原因，他們是無辜的第三者。林懋德為此特別在 1906 年夏天回到羅馬，面見傳信部長 Girolamo Maria Gotti 樞機，說明他不覺得需要在北京設立天主教大學的理由。林懋德覺得當時中國有踴躍入教的現象，應該把精力及經費用在這一方面。他的說法得到 Gotti 樞機的理解。²¹回到中國後，他不時在茶餘飯後向其他遣使會士表達，他如何在傳信部破壞了耶穌會士的陰謀，並且把耶穌會士想要設立天主大學的企圖，由中國轉到日本去。²²

前面這些敘述是作為 1912 年英斂之與馬相伯〈上教宗求為中國興學書〉的背景，他們並不是相遇後突然做這件事，而是醞釀已久的想法。文章一開始說明民國肇建，人民信仰自由，正是天主教傳播之時，而藉學問傳教，為明末以來之傳統。但現在之情況與明末清初截然不同，雖然歐美各國基督教人已在華紛設大學，「獨我羅馬聖教尚付闕如，豈不痛哉！即以北京而論，……只有一法文小學，學費之鉅，只可招教外求學而已，學成之後，只可依法國人謀生而已。」不設一適合中國人念的學校，皆因各傳教團體無心於此，

蓋來華傳教士善用學問誘掖者有幾？只觀在會與不在會之修道生，其肯遣往羅馬攻書者有幾？則其培養教友之存心，不願追步利、南等可想。……無怪明末清初，人才輩出，今也何如？教中所養成者，椎魯而已，苦力而已，求能略知時務，援筆作數行通順語者，幾寥落如晨星。致令我國雖改為民主，而教中能備選國會議員者無人，府縣議事會員者無人，一鄉一市之議員者亦無多人。豈非放棄利權，自居淘汰之數乎？…²³

這些話說得悲憤，是清末民初教中少數知識分子對外國傳教士的抗議。

¹⁹ 巴斯蒂（Marianne Bastid-Bruguère），〈中國天主教會與新文化運動〉，《基督教文化學刊》第四輯，頁 238。（北京市：中国人民大学基督教文化研究所，2000 年）

²⁰ 巴斯蒂，〈中國天主教會與新文化運動〉，頁 238-239。

²¹ 巴斯蒂，〈中國天主教會與新文化運動〉，頁 239-240。

²² 雷鳴遠，《聽命革命的一滴血》，頁 66。此即日本的上智大學，實際上在 1903 年這所大學已經開始由德籍耶穌會士籌備，1906 年 9 月經耶穌會大會通過，與中國的天主教大學沒有直接關係。

²³ 馬相伯、英斂之，〈上教宗求為中國興學書〉，收入朱維錚編，《馬相伯集》，頁 116。（上海市：復旦大學出版社，1996）

為了避免耶穌會數年前嘗試辦學，結果被「打發到日本去」的情形再次發生，英斂之和馬相伯不再提出以耶穌會為可能人選，而是要打破修會及國籍的限制，

其奉遣之人，能不拘何國，不限在會，似更相宜。倘拘定一國，則政治家視為國教，而啟猜疑。倘限定在會，則不但會與會，此疆彼域，猜忌爭權，且因人性喜同惡異，往往視不在會者，如征服之國民，不巷議則腹誹，防禦之唯恐不嚴不密。²⁴

英斂之和馬相伯也想過，這個大學一方面必須紮根於中國文化之中，但另一方面亦必須求知於西方文化。然後如果這所大學不以教中青年為限，則可生源大增，也可使大學成為真正溝通中西文化的場所，故在文章最後請求教宗，

多遣教中明達熱切諸博士，于通都大邑如北京者，創一大學，廣收教內外之學生，以樹通國中之模範，庶使教中可因學問輔持社會，教外可因學問迎受真光。不且天下四分之一同歸一棧，…至應如何獎勵奉遣之方，聖座自有神用，特先鳴謝。²⁵

1913 年英斂之在他隱居的香山「靜宜園」中，為天主教教中青年開設國學專修班，「各省青年慕名而來者，先後凡二三十人。」²⁶這個私人學校稱為「輔仁社」。輔仁兩字來自於《論語》顏淵篇，「君子以文會友，以友輔仁。」大部分人都從「輔仁」如何解讀，來詮釋英斂之選取這兩個字的原因，我覺得有部分的重點是大家沒有注意到的，就是「友」這個字，在這 8 個字中出現兩次。友其實是我以外的「他者」，文化有其主體性，但也必須向外學習。中國儒家思想的核心精神是仁，而來自西方的基督信仰、科學精神可以輔助及補充仁，這是以友輔仁的真正意義。

我大膽推測，英斂之選取輔仁這兩個字是從利瑪竇的《交友論》來的。英斂之在有了天主教信仰後，一定會設法得到明末清初的傳教書籍。《交友論》是利瑪竇 1595 年到南昌，以送給建昌王為名義刊刻的作品。是格言式的短文，取材自希臘、羅馬時代及文藝復興後基督教世界，是最受中國人歡迎的著作，許多叢書皆將之收錄其中，對英斂之而言也是他最容易拿到的傳教士書籍。中國文人熟讀論語，應該也能背誦，拿到《交友論》後，應該會直覺聯想到論語第一章的〈學而〉篇：子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」這裡的友是遠方來的朋友，可以聯想到西方人，可以進一步聯想到西方文化，也可以再進一步聯想到西方文化中的基督信仰。「以文會友，以友輔仁」的概念與上述的概念是相合且互補的，只是「輔仁」二字更清晰且雋永。

²⁴ 馬相伯、英斂之，〈上教宗求為中國興學書〉，收入朱維錚編，《馬相伯集》，頁 116。

²⁵ 馬相伯、英斂之，〈上教宗求為中國興學書〉，頁 116-117。

²⁶ 方豪，〈馬相伯先生年譜新編〉下，《方豪晚年論文輯》，頁 256。

輔仁社同學完成的優異習作輯成「輔仁社課」，與教會思想或歷史有關者甚多，例如：〈太古中西同源說〉、〈唐景教碑考〉、〈元代也里可溫考〉、〈讀金正希集書後〉、〈擬重刊主制群徵序〉、〈廣揚聖教芻議〉等。²⁷英斂之個人支持的輔仁社大概3年左右的時間即無以為繼，但英斂之繼續支持女子教育—由他的妹妹英杕擔任校長的「培根女校」。並且每年固定的組織救濟貧民的工作。

半退休狀態的英斂之在1915年制1916年3月間，撰寫了《萬松野人言善錄》一書，是英斂之人生中唯一一本傳教書籍。全書共分九章，前面是由道德入宗教，然後辨別真宗教與迷信。第六篇題為「再論入手工夫」，全篇介紹明季耶穌會士龐迪我的「七克」，以此入手工夫，他認為更能使人瞭解「所悔之過是何過，所新之新是何新。」第七篇名為「讀書立志」，他認為立志才能高出流俗，讀書則能繼往開來，開物成務。青年人要把科學的倫序，名學論理等一一知曉，成一有系統的研究，才能對時事有所裨益。第八篇名為「青年鑑」，他認為青年當有些不同流俗的價值觀，他說：「賢而多財則損其志，愚而多財則益其過。這兩句話我平生奉為金。」第九篇題為「閒適」，他以為在亂世一般人不能有禮義廉恥之精神，只有隱士才能「始終不渝，表裏如一」，²⁸這無疑是為己明志。

四、《勸學罪言》與《夫至大牧函》

1917年6月時，英斂之突然出版了一本小冊子，名為《勸學罪言》，第一個版本只有近5000字。「勸學」的意思是勸中國教會要重視學問，反過來說就是當時的教會不重視學問，教會的長上聽了一定不高興，所以是「罪言」。他首先批評他所處的教會—基本上應該是遣使會主持北京、天津、保定為代表的華北教會—是一個不重視本地文化的教會。教友們被教導不需要深入學習中國文化，因為讀中國書不能掙飯吃，不如讀外國書還能在「洋鐵路郵局，充一走卒，作一通事，則可月數十番也。」司鐸們是教會的領導者，但司鐸培育，也反對其深入學習，理由是「吾主耶穌所選宗徒，皆為愚魯之夫，曷嘗注意文學。此後歷代大聖。……皆以熱心事主救人為事，亦未見無學問不能升天國也。」²⁹英斂之認為這種說法並不公允，他反駁說：「……聖教列品者，固不專在學問，然何以多瑪斯、奧斯定，又有博學聖師之謚乎？」他又反問：「然則不讀書窮理，即當得救人事主修德立功乎？」他總結說：

本國人不通本國文字，何以接人，何以應事，論其效果，不過自絕於高尚社會，自屏於優秀人群而已，此等是非最易瞭解，尚何足辯。惟我中國奉教人，獨受其毒，處於不中不西之夾縫中，故成此非驢非馬之種類。一言及中國學

²⁷ 方豪，〈馬相伯先生年譜新編〉下，《方豪晚年論文輯》，頁256。

²⁸ 陳方中，〈湯若望與英斂之宗教思想的聯繫〉，《歷史與宗教——紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，頁116-118（台北：輔仁大學，1992）。

²⁹ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁1。（北京：英貞淑重印版，1929）在文中英斂之用的詞彙是「文學」，其意可以擴充為傳統文化的學習。

問，則鄙薄之情，竟成第二之天性。再問其西國學問，則答以中國無此語言，足以譯之。嗚呼！其然豈其然乎？公等亦知明季畢方濟、徐光啟二公，竟譯有靈言蠡勺一書乎？是書所論超性諸語，豈非世人視為微妙玄通者乎？³⁰

中國教會病況之二是傳教士帶有帝國主義色彩。他問道：

豈不聞教宗訓示傳教者之言乎？爾輩到一國，勿將意國偕去，勿將法國偕去，勿將英德等國偕去，惟應將聖教會偕去。然吾所目見耳聞者，則法教士惟歌功頌德於法，意德等教士，惟歌功頌德於意德，甚至著書立說，惟恐人之不己從，必欲我國教民，作為彼國征服附屬之民，無不忠敬愛戴而後始快於心。更聞有荒謬者流，斥我國教民不愛彼國者，謂為相反聖教會，為謂不聽長上命。嗚呼！傳教之士，本為愛主愛人，始犧牲一切，而舍身救人。凡稍具彝良者，誰不感佩入骨。乃今以少數偏私不化之流，演出形跡，使其人竟如虎俵，使其教竟同罪藪。……³¹

這段話與同時時間 1917 年 2 月湯作霖為老西開事件寫給傳信部長 Domenico Serafini 樞機的信有異曲同工之妙，不禁令人揣想英斂之知道湯作霖書寫內容。湯作霖其中一段是這樣說的：

原則上誰都應該知道傳教士在傳教區，不應有危害所在國的言行，而成為一個大公無私的宗徒，「一切為眾人」。聖部也明明說過：「將法國、西班牙、意大利或歐洲的某國家移植到中國去，是極不合理的。傳教不應帶國家色彩，僅該傳揚信仰。」最不幸的是大家仍堅持錯誤的政策不變，中國教會是屬歐洲人的，是我們建立了中國教會，為此法國、西班牙、意大利…應保持權勢。³²

另外可堪注意者，在這一段中，英斂之描寫了外籍傳教士愛其母國的一般狀態，不僅法籍傳教士如此，德、義傳教士亦然。他們會有一種傾向，希望中國教友，「作為彼國征服附屬之民，無不忠敬愛戴而後始快於心。」至於更激進做法，「斥我國教民不愛彼國者，謂為相反聖教會，為謂不聽長上命。」英斂之用的詞句是「聞有荒謬者流」、「少數偏私不化之流」，代表其並非普遍性的，而是一些傳教士的個別做法。在外籍傳教士的普遍帝國主義心態，再加上這一些個別更激進的作法後，這些事蹟口耳相傳，或是載於報紙畫刊中，對一些有文化的中國人而言，就形成信仰天主教的障礙。英斂之很沉痛地寫道：

嗚呼！以獨一無二純正美善之聖教會，竟被諸君作成一荊棘險仄之途，演成一偏私黨派之窟，使我國中上之人，憎惡痛恨，裹足不前。嗚呼！真道

³⁰ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 3。

³¹ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 4。

³² 湯作霖，〈湯高達神父為促成國籍教區一上傳信部長書〉，1917 年 2 月 6 日於鹹水沽，收錄於《雷鳴遠神父專刊》第 21 集，頁 36。（臺中：天主教耀漢小兄弟會，1994 年 4 月）

之不能廣揚，是誰之過？³³

英斂之並不反對外籍傳教士愛其母國，但每個國家的天主教教徒都有愛其本國的權利，中國人亦然。他舉一次大戰爆發時，比利時遭德國侵略後，比利時樞機邁謝（Désiré-Joseph Mercier, 1851-1926）為例：

前歲比國被德殘毀後，該國樞機主教某公，發出勉勵國民書一篇，反覆譬喻，諄諄以愛祖國為訓。至理名言，無論有識無識，莫不感痛。至於我國宣道者，從未聞有提及愛國者（或有之吾未聞也）。豈聖教道理，獨於中國教民，當使之愛外國乎？³⁴

由其所舉比國樞機愛國言論，而未提及邁謝其人，可以推想不是中國新聞紙上所載，而係雷鳴遠告知。後面稱中國宣道者不提愛國，與雷鳴遠其時的愛國宣講不符，實際上英斂之也參加過其中數次演講會，疑似故意為之，希望讀者認為此文與雷鳴遠無關。正因上述相關脈絡，天津老西開事件及後續雷鳴遠、湯作霖等人的遭遇，應該至少是此文撰寫的原因之一。

勸學與愛國二事，看似各有其範圍，但英斂之表示二者理路相關。

……教中最為我國所謂上等社會第一口實者，則為不尚學問之一端，而不尚學問之弊，則由我當權者，量狹智昧，……夫量狹智昧由於無學問而出，而受毒則在於種族，於國際黨派之觀念過烈之故。此等觀念過烈，則娼嫉之情不能不生。娼嫉之情既生，則己之不能者，不肯讓於能。己之不足者，不肯認為缺。而對於屬下，則更施以愚民之術，樂其圓熟軟媚，而惟吾命之是從。

35

英斂之知其言詞強烈，前所未有，必有人以背教或異端之詞稱之。英斂之說：「請觀歷來背叛羅瑪自成異端者，舉皆為主教司鐸耳，何有一微末教友乎？僕乃所朝夕惶懼，惟恐與羅瑪有背者也。今對於羅瑪，或陽奉陰違，或直相反背，或任意捏報者，正大有人在。」³⁶英斂之在此明指一些外籍傳教士違反了基本的傳教意旨，才是真正的背命。

英斂之比較不同時期中國的傳教活動，他認為明末利瑪竇以來的傳教士，不只有應當的傳教熱誠，更努力學習中國學問，所著書「不惟折服當時名公鉅卿，而餘韻流風，猶沾丐後學於不替。」這種打入中國社會核心的傳教方式才是對的。反之，在清末民國時期的天主教教會，不只不以中國文化為然，更是在教會內部分別門派、設立障礙，「種種束縛，種種排擠，真有不堪為外人道者。而嚴種族之辨，逞國際之威，尤以仇視於同教異會之人，為唯一目的。」英斂之稱某地的

³³ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁4。

³⁴ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁4。

³⁵ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁6。

³⁶ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁7。

主教阻止了某會在其地設立高等學堂為例，證明確有其事，³⁷前已提及是 1906 年遣使會的林懋德主教阻止了耶穌會在北京設立大學之事。英斂之接著提到，

近者某公著書立說，極力詆毀攻擊於利湯諸前輩。所陳之理由，淺陋荒謬，不過自供其鄙而已，真不值識者之一笑。…此等舊汗重播，究其命意之所在，吾百思之而不得其解，緣此等筆墨，為教中教外中人西人，俱無好處可言也。繼而乃恍然大悟，蓋利湯諸公，與我既不同國，又不同會也。不然，何此公之不憚煩，而自鳴得意乎！凡此諸端，皆為其反對學問之總源。³⁸

英斂之在此表達的是除了文化優越感以外，修會間的黨同伐異也是一些修會反對學習中國文化的原因。然後在華天主教不重視中國文化的結果是司鐸知識程度不夠，教外知識分子不願意信仰天主教。

內之求一司鐸能作數行平常通順之信者，幾如晨星矣。外之曾有一高明特達之士進教乎？效果竟至如此，曾不知自反，乃復洋洋向人曰：富貴人入天國，比駱駝穿針孔尤難。吾主耶穌固言之矣，殊不思我以何芳標，宣布以何妙理，能使人感動皈依，如古之徐李輩心悅誠服耶！³⁹

然後他以反諷的語氣說：

使我今日之所為，而欲得有高尚人格奉教者，……其人尤須具必要之德行數端乃可。一必須其不嫌作外國附屬之順民，而且甘心崇拜之。二必須其一來便知尊崇主教司鐸之大德，而善能跪拜，出言而恭順。三必須捐棄一切知識學問，而尤不敢言愛祖國。⁴⁰

他所謂的高尚人格奉教者，其實完全是反話，描述的是阿諛、奉承、沒有學問、善於跪拜、甘心情願依附外國的順民。這些品格不良的人，怎麼會是好的教友呢？而這正是當時中國教會的一部分現實。

《勸學罪言》在 1917 年 6 月發表後，立即引起教會轟動反應，一個月之後，似乎是因某位上海教徒的反面意見，英斂之又寫了〈覆友人駁勸學罪言書〉。在其文中首先英斂之強調北京情形與上海不同，北京主教太過跋扈，「但能苟忍，僕亦何必躬冒不韙，自蹈訕謗之嫌乎？」文章說明北京之怪現象，首先是重複領洗。按天主教教理領洗只有一次，但為何會有四五次？因為「一次則有一次之錢也。」⁴¹林懋德主教 1890 年左右在擔任保定區總鐸時，即以設立要理學校的方式，冬天農閒時，吸引眾多教外人免費吃住學習天主教教理，學

³⁷ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 9。

³⁸ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 9。

³⁹ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 9-10。部分文句與〈上教宗球為中國興學書〉類似，可證英斂之應有參與該文之撰寫。

⁴⁰ 英斂之，《勸學罪言附覆友人書》，頁 10。

⁴¹ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉，頁 3-4。在民國 18 年的《勸學罪言附覆友人書》，〈覆友人駁勸學罪言書〉有自己的頁數。

成能背誦者領洗信教。辛丑條約簽訂後，部份賠款回流教會，當時北方以北京代牧區為首的許多傳教區，也採用設立要理學校的方法。以後為免麻煩，就不管望教者的飲食，而是將一份要理問答分為四份，能背一份給一銀元，背完四份後方可領洗。⁴²一些狡詐的聲稱欲奉教者，今年在一處領洗後，明年即換一處聲稱欲奉天主教，此則為領洗四五次的原由。

在前述架構下，主教發給傳教經費是由司鐸的領洗績效計算而來的，但也由此產生弊病。

一司鐸告僕曰：在外傳教司鐸，每人每年上峯只給費四百元。告以不足，上峯則云，吾亦知不足，爾輩何不盡力為人領洗，吾則照六元一人開，爾輩可隨意減發。不然，爾輩不力為人領洗云云。嗚呼！熱心救人竟達此地步。有錢不足數，欲歐神父者。有許而未給，群欲縛神父及司事，擬投諸渾河中，幸而聞風逃逸者。…故吾謂此等廣揚，實如於潔淨身軀上，多加瘡癩也。⁴³

然後英斂之點名，在上篇罪言中所控訴攻擊利瑪竇、湯若望的，正是「北堂所出之法文教務雜誌。」此即為《北京公教月刊》*Le Bulletin Catholique de Pékin*，這應該是英斂之撰寫《勸學罪言》的另一原因。原文中有「天津佔地風潮」一節，係對老西開事件的說明，但在民國 18 年的版本中略，前已述及此為撰寫《勸學罪言》的眾多原因之一。學堂之事也在其後有了更為明確的敘述。英斂之指出這一切不合理的教會狀態，其根源為

緣居上峯者，既非本國人，腦中每橫亘一中國野蠻之見，既屬野蠻，安有文學之可言。……我北方向來對於報館學堂，視如仇敵，百般阻遏，百般詆毀，堂中既無正當學堂，而教友有出外就學者，幾以背叛視之。…緣其平日痛惡憎恨學堂之情，如入骨髓，眾人為積威所懾，是以不敢觸其怒也。⁴⁴

英斂之認為這些傳教士忘了天主教信仰的大公性，帶有的是當時歐洲人世俗的白種人優越感、種族歧視，

總之，此輩所挾持者，唯一勢力權位之見。竟有明目張膽向華鐸宣言者云：若無我等，爾輩皆餓死矣。…總之，絕無公理之可言。誰使吾國不能強盛乎？然則聖教會果有國勢盛衰，種族強弱之別乎？此吾所以竟敢以公理為爭，而絕不認吾輩生就永當居於奴隸地位也。閣下所示謙遜、忍耐、聽命諸德，固為聖教真正道理所應爾，然則準以公理，此等道德，非但責之一方面，凡屬教中，皆當勉修者也。至於在上位者，尤當樹以芳表，使

⁴² Octave Ferreux（樊國陰）著，吳宗文譯，《遣使會在華傳教史》，頁 471-472。

⁴³ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉，頁 5。

⁴⁴ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉，頁 6。

人效法者也。⁴⁵

為何英斂之要用這麼強烈的說法批評主教及外籍傳教士？英斂之回答友人說：「凡與吾同見者，無不日夜禱盼，願將此等情形，達於羅瑪，冀有公使之來，一察其是非。」⁴⁶如果把這篇中文的出版品，放在 1917 年的中國天主教史的脈絡中，就能有更深刻的理解。首先是 1916 湯作霖（Antoine Cotta）神父領銜率眾多天津代牧區司鐸向教廷傳信部上書，說明他們對老西開事件的觀點。1917 年雷鳴遠有致寧波代牧區趙保祿主教（Paul Marie Reynased）信，說明合理中國教會的面貌，副本亦寄送教廷。因此《勸學罪言》無疑也是一篇向教廷的上書，期盼教廷能打破法國的保教權，派遣公使來華，建立正常的中國天主教會。⁴⁷

在這裡補充一些中國天主教史的故事，確實教廷在 1917 年至 1918 年間嘗試與中國建立外交關係，不料就在 1918 年 7 月教廷已經在《羅馬觀察報》*L'Osservatore Romano* 公布消息後，陷入一次大戰壕溝戰的法國，仍然決定全力阻撓。中國方面在法國壓力下，宣布「暫緩」與教廷建交的安排，實際上就是終止此事。⁴⁸雖遇挫折，但更增教廷方面推動中國教會發展正常化的決心，因此在 1918 年 7 月派遣廣州代牧光若翰（Jean-Baptiste-Marie Budes de Guébriant, 1860-1935）為巡閱使，帶著教廷所發問卷視察中國教務。在他還在巡視的階段，本篤十五的《夫至大》牧函在 1919 年 11 月 30 日公布。在該份牧函中也有一段話與《勸學罪言》中的說法類似，對於那些到異地遠方的傳教司鐸或修士，牧函開始就提綱挈領提醒他們是「傭作於主之葡萄園」，他們的工作是救拔人靈，闡揚基督上智，遠超過於國家及世俗小知小識。所以「職分一當旨趣清明，毋以世間母國加諸天國之上」（此為馬相伯所加小標題）。

故洞明：『忘爾鄉民，忘爾父家』是向爾各人言之者，則當省念爾非傳佈世人之邦國，乃傳佈基利斯督之邦國也；亦非為在世之本鄉，乃為在上之天鄉而收錄郡人者也。

理想如此，但牧函坦白的說實況並非如此，有些傳教士

噫，堪哀痛矣！假如見有傳教之士，竟忘卻本身位分，乃至思維天國不如世間之母國，母國之威權出乎中道之外而申張之，母國之光榮加於萬有之上而擴充之，此實為宗徒功用極猛之疫症。使傳福音之喉舌，於愛靈之筋力全弛，而於民間亦虧損其信用之權也。……設令傳教士但有幾分參用塵世謀為……則其種種事功，立即招來萬眾之疑猜，……即以基利斯督之

⁴⁵ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉，頁 8-9。

⁴⁶ 英斂之，〈覆友人駁勸學罪言書〉，頁 9。

⁴⁷ 1917 年英斂之自馬相伯處聽聞中國有與教廷建交之意，故很有可能先在文中提倡之。

⁴⁸ 羅光，《教廷與中國使節史》，頁 214-215。（臺中：光啟出版社，1961 年）有書信可知雷鳴遠、湯作霖、英斂之、馬相伯、陸徵祥在 1917 年在推動此事。

教為某外洋邦族之私教云，而凡奉此教者，遂見以為服屬於外洋郡國之保護與政權之下，而反脫離本邦郡國之關係也，名分也。⁴⁹

這些話可以聞到《勸學罪言》及雷鳴遠、湯作霖上書的味道。在夫至大牧函中還有提及傳教士注重本地神職培育，尊重本地文化的內容，⁵⁰也都與勸學罪言的內容若合符節，這些都可推論至少英斂之的意見部分是被教廷接受的。那麼英斂之及馬相伯在中國設立一個公教大學的想法呢？

1920 年奧圖爾神父來華是一個謎。他身為一個教區神父，與中國沒有甚麼淵源，為何會選擇到北京學中文？來到北京之後，在法國傳教士與中國教友之間，他又選擇與這位被主教視為大反派的英斂之見面？然後奧圖爾以同情者及支持者的心態，繞道羅馬，面見本篤會的首席院長（Abbot Primate）Fidelis von Stotzingen。然後在首席院長的協助下，私下面見了教宗本篤十五。為何要私下見面？然後教宗及首席院長都支持奧圖爾所提，美國的本篤會在中國設立大學的計畫，而這個計畫是由一位教區神父提出的？然後本篤會來到中國之後，很清楚的與英斂之合作，恢復輔仁社的運作。從一個完全沒有中國傳教經驗的美國本篤會來說，似乎是奇怪的選擇，但如果這些選擇其實是教廷願意的，只是教廷不方便主動，所以派了一個與中國教會沒有淵源的美國教區神父去中國，營造出是美國本篤會主動的想法，然後希望得到教廷的同意，看起來就比較合理了。

五、〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉

目前可以看到兩個不一樣的〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉的版本，一是在朱維錚編的《馬相伯集》中的〈美國本篤會創設北京公教大學宣言書稿〉，根據方豪神父的考據，「宣言書原為英文，英斂之先生擬有中文稿，寄請馬先生潤色，馬先生乃另撰一稿，惟中間及最後一部分僅將英先生原稿略易若干字。」⁵¹此為馬相伯撰寫為主的版本，日期定於 1925 年 3 月。另一為刊載在 1940 年《輔仁生活》第 4 期的版本，日期定於 1925 年 9 月。雖刊載於 15 年後，但其實是在 1925 年 9 月正式發給各新聞紙的正式版本。文中提到輔仁大學創設的過程，

當一九一二年秋季，有二人焉，一為江南耆宿，一為燕北寒夫，二人者，因見世道人心，江河日下，乃發憤上書於羅馬教廷，請遣高才碩德，且非同一國籍之教士，設大學於北京，以示公教之公，非一種族，一邦國所可限制，…⁵²

⁴⁹ 馬相伯，〈《教宗本篤十五世通牒》譯文〉，收入朱維錚編，《馬相伯集》，頁 389-390。

⁵⁰ 馬相伯，〈《教宗本篤十五世通牒》譯文〉，收入朱維錚編，《馬相伯集》，頁 388、391。

⁵¹ 方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 74。（臺北：文海出版社，1972 年影印出版）原書為北平上智出版社，1948 年出版。

⁵² 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，收錄於柯博識著，袁小涓譯，《私立北京輔仁大學 1925—1950：理念、歷程、教員》，頁 52（台北縣：輔仁大學出版社，2007

文中稱馬相伯為江南耆宿，稱英斂之為燕北蹇夫，按中國文人自謙之習，可以判斷這是英斂之承擔文責的版本。按其過程，應該是先有一英文版本，此版本主要出自奧圖爾及史泰萊手筆，英斂之或有參與部分意見。翻譯為中文後，英斂之寄予馬相伯，馬相伯保留不及一半內容，自撰其他文字，此為方豪所見書稿。馬相伯並未要求英斂之按此稿刊登，他知道英斂之還需與奧圖爾等人商議，在文稿附札中寫道：「稿極草草，看不出處，讀不通處，仍請大筆斧正為盼。」⁵³英斂之知道不需與馬相伯客氣，就依當時整體環境再做刪改增添，1925年9月在輔仁社準備開學之際，廣發於各報刊。因此文為正式發出版本，本文以此為分析對象。

文章以易經及董仲舒天道學說開頭，呈現輔仁大學的中國文化根基，亦在當時新文化運動的浪潮中，討論古典與創新皆有其價值。此段未出現在馬相伯文稿中，應為英斂之後來所加：

《易》云，窮則變，變則通。古語云天不變，道亦不變。驟觀二說，若甚相反者，然其實所謂不變者，乃形上萬古常新之真理；所謂變通者，乃形下因時制宜之事物，初無背觸，殊非不相為謀者也。⁵⁴

第二段敘述聖本篤誕生於蠻族興起、羅馬帝國覆滅、拉丁希臘文化消亡之時，賴本篤修院之功，使歐洲文化得以不絕如縷。而本篤會此時前來中國辦理大學，有類似的時代背景，「一本斯旨，不避煩贅，更申言之，即介紹西歐新得科學文化之最精者，並保存中國舊有文學美術之最善者，舍短取長，不使偏勝。」⁵⁵

第三段描述傳統中國與本篤會相似之處甚多，包括都有長遠歷史，尊重文化，從事農業，重視修持汲引功夫等。第四段發揮中國現今處境，處於傳統文化被大量及深入破壞之際，而學習西方者又只是學習皮毛，在此中外之間，本篤會可扮演深化學習西方及保留中國傳統的角色。第五段是本文的另一個重點，強調人之天性相同，因此東西文化，其基本原則是互通的。本篤會來此，並不是要將中國引到西方，也不具有帝國主義思想。這段話是這樣說的：

民之秉彝，好是懿德，東海西海，理同心同，非可限於種族，囿於邦國也。苟但醉心歐化，稗販唾餘，致失其固有之良，豈非下喬入幽，而不善變者耶。今本會辦此大學之人，雖皆美產，然其來華本意，絕非用殖民政策，造成附屬之品，乃為吸收中國有志愛群之士，本此志願，同功合作，數十年後，不假外力，該會該學，純為中國自主自立之機關，即達其志願

年)。即使是輔仁大學，現在也沒有 1940 年的《輔仁生活》，編者明言是轉引自顧衛民編，《中國天主教編年史》，頁 472-476。

⁵³ 方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 74-75。

⁵⁴ 柯英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，收錄於博識著，袁小涓譯，《私立北京輔仁大學 1925—1950：理念、歷程、教員》，頁 49。

⁵⁵ 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，頁 49。

矣。⁵⁶

第六段在說明大學將設之科目，此基本上應為本篤會所籌畫，有（一）神學哲學，（二）中外文學，（三）自然科學，（四）社會學及歷史，（五）礦質及建築。以及必須設立預科。⁵⁷第七段則在討論中國目前革新的方向，主要是以杜威的觀點作為討論對象，一方面贊成杜威對於中國所面臨危機的敘述，另一方面並不贊成杜威對於傳統中國文化復興悲觀的論調，因為本篤會在歐洲正扮演了文藝復興的角色。第八段則在論述中國目前時局之壞，亟需本篤會所代表的真正愛人之理，其實也就是天主教的知識與信仰，打破各種文化及國家的界線，實行拯救中國之道。⁵⁸

最後一段是描述北京公教大學整個籌畫過程，從 1912 年英馬二人〈上教宗求為中國興學書〉開始說起，前已述，不贅。其中間部分稱，

綜核前後，關於興學之事，若燕北塞夫之於一九一七年，再上《罪言》也，教廷之派員巡視各省，詳加復核也，奧圖爾博士之來華，調查教育也，並親赴羅馬晉謁教宗，陳述情形也，又謁傳教部總長，羅列利害也，又晤全球本篤會總長，請求進行也。…⁵⁹

以上內容除第一段外，基本上與馬相伯文稿，意思類同，但文句稍微精簡或按時局有所調整。如第八段馬相伯用了「愛國愛人」、「大父母」⁶⁰等中國天主教脈絡之詞句，英斂之均將其啟其他詞句取代。可以推測是避免其他外籍傳教士，看了之後刺眼，反而不利大學之設也。

既然大量參考了馬相伯文意，英斂之中文版的〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，一定與所謂英文版的宣言有不小差別。在有關輔仁大學校史的研究中，或許個人才疏學淺，沒有看過這個英文的宣言，同時也沒看過研究者使用過這個所謂英文的宣言。比較類似的文稿是在《輔仁英文學誌》第一期奧圖爾的文章 *The Spiritual Lineage of the Catholic University of Peking*。〈北京公教大學的精神傳承〉（中文翻譯見附件）文章以描述本篤會的創立，美國本篤會聖文森總會院與日耳曼本篤會的傳承，本篤會在黑暗時代所扮演的文化傳遞角色，本篤會與歐洲大學密不可分的關係等。在此部分中文版的〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉有非常簡略的描述。比較類似且篇幅相當的是描述中國當時環境的部分，但奧圖爾認為從中國外面來的思想不見得都能拯救中國，他批評了從俄國來的布爾什維克主義及歐美的基督新教，因為布爾什維克是拋棄傳統的，而基督新教則助長了這些激進創新的思想，奧圖爾認為只有代表西方傳統

⁵⁶ 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，頁 50。

⁵⁷ 徵諸其後之實際科目，有不小落差，可見此準備工作的倉促。但預科的籌備是名副其實的。

⁵⁸ 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，頁 50-51。

⁵⁹ 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，頁 52。

⁶⁰ 方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 73。

的本篤會，才能提供中國希望。⁶¹另一個主要類似之處就是有關杜威的部分，奧圖爾站在傳統的一邊，同意杜威對中國現況的觀察，但不同意杜威拋棄傳統的解方。

英斂之文中並沒有對布爾什維克及基督新教的批評，這只是一個省略，英斂之文章與奧圖爾文章更大的差別是他並未完全站在傳統這邊，他認為有需要變的部分，也有不需要變的部分。如果西方革新的部分是有需要的，他也認為是可以採用的。另外在奧圖爾文中並未提及任何中華文化的內容，他所描述的是與基督信仰結合的，有本篤會色彩的西方傳統知識文化，他認為中國的解方，設立公教大學的目的是使中國人皈依於這種脈絡下的基督信仰。⁶²英斂之及馬相伯概念與奧圖爾的差別在於他們認為基督信仰是在所有文化之上的，英斂之描述的基督信仰及其教會是「惟一神聖之建築，無古今，無文野，具本其真愛，以施維持補救之方，…」⁶³本篤會代表的西方傳統很好，但中國的傳統也很好，改革中的中國或許也有可取之處，由此可以看出兩人想法的不盡相同。

奧圖爾是一個反對中國文化的人嗎？應該不是，奧圖爾只是缺乏對中國文化的了解，很自然地從其歐美文化及本篤會立場去建構北京公教大學的藍圖，他很清楚地要與當時盛行的帝國主義劃清界線。在同一期《輔仁英文學誌》中有另一篇文章 *PEI-CHING KUNG CHIAO TA HSÜEH—The Chinese Name of the Catholic University of Peking* 〈北京公教大學中文名稱的意義〉，以史泰萊監督的名義，表達北京公教大學的理想與原則：

因此，監督堅決主張，凡與這所新機構有關的一切，都必須體現出天主教理念中的普世精神。在他看來，本篤會的修士們應該作為公正無私的管理者，主持一所完全並專注於服務天主教在中國使命的教育機構。他們並不打算把教育的權利只留給自己，而是要邀請歐洲的會士、世俗神職人員、其他修會成員，以及傑出的中國文人與學者共同參與。

此外，他們絕不會將美國的民族主義強加於中國，而是盡其所能加快那一天的到來——使無論是大學本身，還是他們在中國的團體，都能成為真正的本地機構。雖然他們以美國人的身份開展工作，但他們會培養中國人民的愛國精神，並與中國的民族情感同行。他們會竭盡全力，讓中國教會的中國性，就如同美國教會的美國性、法國教會的法國性一樣自然。

他們熱切盼望那一天的到來：天主教在中國不再被視為外來之物，而他們也能將聖座託付給他們的教育使命，順利交付給中國本地的繼承者，讓使

⁶¹ George Barry O'Toole, 'The Spiritual Lineage of the Catholic University of Pekin', *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, p. 19.

⁶² George Barry O'Toole, 'The Spiritual Lineage of the Catholic University of Pekin' p. 22.

⁶³ 英斂之、馬相伯，〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉，頁 51。

命在中國延續。⁶⁴

這些話語在英斂之、馬相伯〈上教宗求為中國興學書〉，英斂之的《勸學罪言》、教宗本篤十五的《夫至大牧函》以及中文版的〈美國本篤會創設北京公教大學宣言〉中可以綜合看到，可以視為奧圖爾多少了解設立北京公教大學的理想。

六、突然的結束

1925 年 10 月，輔仁社再次成立，又稱國學專修科，英文名稱直接翻譯是北京公教大學麥瑪納中國研究學院（MacManus Academy of Chinese Studies），實際上只是中學，也可稱之為大學預科。輔仁社由英斂之擔任社長（院長），聘請陳垣、張蔚西、郭家聲、李泰棻⁶⁵等人擔任教授。輔仁社 10 月 1 日的開學典禮由英斂之院長主持，邀請河南開封代牧譚維新（Noè Giuseppe Tacconi, 1878-1942）主教及奧圖爾致詞，至月底時已有 23 人註冊，都是由英斂之面試後挑選的，也幾乎都是天主教子弟，⁶⁶1926 年 2 月時增加至 40 人註冊。⁶⁷英斂之在輔仁社開學不久就呈現病況，應該是肝癌。12 月時病情更為嚴重，當時奧圖爾要返回美國與史泰萊商議學校財務及學術規劃，他與英斂之見面時已覺其病重。在奧圖爾離去不久，1926 年 1 月 10 日英斂之去世，1 月 14 日在北京北堂舉行了殯葬彌撒。⁶⁸3 月 2 日教宗庇護十一授予英斂之聖大額我略騎士的詔書才發出，是為死後哀榮。在此之前英斂之推薦陳垣擔任副手，因此奧圖爾 1 月 28 日任命陳垣擔任輔仁社社長，其後又擔任 1927 年教育部立案的輔仁大學的副校長，然後 1929 年擔任校長。

馬相伯在上海得知英斂之的死訊後，寫了一封信給英千里，除了表達追悼之意，也在信中談起了輔仁社及未來的大學：

千里世講鑒：一號去信得達否？（有附寄詠春一紙）十一號志堯得訃電，已代訃相知追禱。主旨不可測，小德勒撒言死後將大行其救靈之事，吾於斂之亦云。八號奧圖赴美，但言斂之病重。…奧圖言公教大學亦收教外生，然大學而冠以公教，公教二字，應指所授之科，似非兼收教外生之道也。平心而論，自受雍正艱難後，教中讀書子弟不多，不得教外之切磨，教育難忘猛進，故不如改為本篤大學之為愈也。輔仁社當如師範之類，…大抵洋人辦學，輒有二弊：一不重漢文，或重而不得其道；一所授西文，程度太淺，蓋視十五六歲華

⁶⁴ PEI-CHING KUNG CHIAO TA HSÜEH—The Chinese Name of the Catholic University of Peking, *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, p. 7.

⁶⁵ 張蔚西（1867-1933），中國地理學者。郭家聲（1869-1945），中國詩文學者。李泰棻（1896-1972）中國歷史學者。這些人都是一代名師。

⁶⁶ 'Chronicle of Events- connected with the Origin of the Catholic University of Peking', *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, p. 68.

⁶⁷ Jerome Oetgen 著，張琰譯，《北京輔仁大學創辦史》，頁 26。

⁶⁸ 'Chronicle of Events- connected with the Origin of the Catholic University of Peking', *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, pp. 68-69.

生等於五六歲者而授之；或所授非淺，而不知選擇華人所喜者。即以科學論，亦鮮能澈底，或雖深而在華人理想反易明者，往往靳授焉。有此數端，故與西人辦學，頗費周旋；陸伯鴻言奧圖辦學之款，係向光主教借來，然則此番回美，係籌還耳。究竟公教大學內容何如？能否以公教之精神，公教之捐款，辦一華生眼前所需要者否？倘亦如以往所辦者，則雖大學其名，竊不敢贊同也。...⁶⁹

這一封信中有很多重要的訊息，首先是語氣輕快，問及生活瑣事又問約十餘天前信件，可知馬相伯與英斂之經常通信且親近。加上前半年共商如何撰寫本篤會創設北京公教大學宣言，可以推想英斂之必定將北京建校各種狀況告知馬相伯。其次，奧圖爾至上海亦來見馬相伯，並告知英斂之、輔仁社及大學籌備狀況，因此奧圖爾也知馬相伯是其中重要人物。其三，馬相伯不以公教大學名稱為然，但並不是反對本篤會設立大學，只是覺得若公教學生不為主體，傳授的不以公教知識為主，則公教大學的名稱並不適當。因此若按照實況招收天主教及教外學生，則應當改名。⁷⁰其四，在前述的背景下，他建議改名本篤大學，除了名副其實外，應該還帶著一些不滿的情緒，好像奧圖爾等人只知本篤所代表的歐洲古典文化，但對於中華文化並不在意，因此用本篤為名即可。其五，因此文章後半所談到的西人辦學之弊，並非泛泛之談，而是他已經從英斂之處得知交涉過程中的不同意見，可以想像美方本篤會士及奧圖爾，因其為資金提供者，主導大學籌備過程，想當然耳的是將其西方概念放在未來大學架構中，雖然尊重英斂之，但許多英斂之所提之意見，並不真正採納。所以馬相伯才會說「與西人辦學，頗費周旋也」。由馬相伯所言可知，英斂之並不滿意大學籌備情形，馬相伯才會跟英千里說，這個學校能否符合中國教會及國家的需要，是存有疑問的。此時在中國天主教僅有一震旦學院是大學等級的⁷¹，最初由馬相伯創立，但耶穌會介入後，他與部分學生出走成立復旦公學，可以想見他是不同意震旦這種以歐洲文化為主的教育方式，因此他也不會希望未來的北京公教大學是此種方式，所以他才會說「究竟公教大學內容何如？能否以公教之精神，公教之捐款，辦一華生眼前所需要者否？」

在這樣不確定、不完全和諧的氣氛中，英斂之去世了。如果英斂之活著，理想的狀態是他可以在輔仁大學的體系中，協助這些新來的美國傳教士更進入狀況，但換一方面設想，他能忍受這些不經意就顯現出高人一等架式的美國傳教士多久？不要忘記，他在 1917 年用《勸學罪言》和北京的法國人主教開戰。英斂之雖然是旗人，但他也是這個時代典型的民族主義中國天主教徒。從美國本篤會這一方來說，他們即使知道並認同輔仁大學的理想，但他們需要多少時

⁶⁹ 〈致英千里先生書〉，1926 年 1 月 13 日，收入方豪編，《馬相伯先生文集續編》，頁 75-76。

⁷⁰ 這種考慮，或許是在 1927 年大學向教育部申請時，改名為輔仁大學的原因。用輔仁為名，就是承認英斂之的基督信仰與中國文化的理想。

⁷¹ 天津工商學院初辦於 1922 年，是一種技術性質的商學院，在二十世紀初不算大學。

間去真正認識中國文化？他們需要多少時間了解中國社會的人際相處之道？在他們中，像休·威特（Hugh Wilt）這樣，抱著對中國文化同理心、尊重及好奇心的有多少？⁷²以後的實際發展是 1933 年之前輔仁大學的運作是由美國本篤會的聖文森總會院主導的，名義上的校長陳垣在其中最多只扮演次要的角色。以後聖言會時期也是如此，但也是因為他甘心擔任名義上的校長，所以輔仁大學在本篤會及聖言會的真正領導下逐漸發展，有其一定的成就，雖然在中國文化與基督信仰的對話，在中國人與歐洲人的合作方面，仍有缺陷。

我個人的經驗中，輔仁大學的老校友對輔仁大學很有向心力。輔仁大學在台灣復校，是由輔仁大學校友會推動的，這些逃難到台灣的輔大校友，基本上是不認同中國共產黨的。中國大陸改革開放後，1984 年中國的輔仁大學校友會也正式向中國政府登記成立了，每年基本上在北京舉行校友會的活動，並且與台灣的輔仁牽上線。這些校友多半當年是認同中國共產黨，或者就是共產黨。1948 年至 1950 年間的鬥爭多麼激烈，甚至到達生死相爭、逃難遠避的程度，但時過境遷，兩邊都懷念輔仁大學的當年。一定有甚麼東西超過了政治，而有更恆遠的價值，才能使人牢記心中、念念不忘。我想應該是基督信仰中的奉獻、服務，以及傳統中國儒家文化中的勤奮、仁愛。所以輔仁大學的教育有其可改善之處，但已經帶給了這個時代正面的影響。

⁷² Jerome Oetgen 著，張琰譯，《北京輔仁大學創辦史：美國本篤會在中國（1923-1933）》，頁 30。

附錄：The Spiritual Lineage of the Catholic University of Pekin

北京公教大學的精神傳承

北京公教大學是由本篤會在賓夕法尼亞的聖文森總修院為主，並由美國本篤會加西尼聯合會的其他修院共同承擔所建立的機構。聖文森（總修院）是美國最老也是最大的本篤會修院，它實際上是美國所有其他本篤會修院的母院，由這些修院成立了加西尼聯合會，也因為如此，它被授予了總修院的頭銜在其他修院之上。從聖文森（總修院），北京公教大學延續了本篤會從巴伐利亞、英格蘭及義大利的古老根源。

Nursia 的聖本篤，西方隱修主義的大家長，誕生於西元 480 年，去世於 543 年。他制定了偉大的隱修規則，終究被西方的隱修者們所採用，就如同巴西略對東方的僧侶有同等的影響。特別巧合的是，本篤和他的最早的弟子們在一千多年前，西元六、七世紀所遭遇及要解決的羅馬帝國解體的問題，和現在美國本篤會士面對中華帝國解體的狀態，是那麼的相似。實際上聖座在邀請美國本篤會來北京建立天主教大學時說的，正明確的表達了這種巧合。尊貴的王老松樞機說：「我們傳信聖部對本篤會有最急切的期待，因為他們在中古世紀，從那必然的毀滅中拯救了拉丁及希臘文學。他們將會發現在北京城建立一所高等的中國教育（學習）機構，是促進我們聖教在中國廣袤領土上更加蓬勃發展的最恰當方式。」（*Protocol N. 1625-22*）

聖本篤的第一個基地在蘇比亞克 Subiaco，一個古老的帝國別墅（Villa，類似法文的 *château*，應該有一定數量的人口，還稱不上 *village*。）隨後他放棄了這裡，去了他第二個更值得祝福的基地—卡西諾山修院，位於一個在羅馬及拿坡里中間的高山山頂。西元 580 年，卡西諾山隱院被蠻族倫巴底人洗劫，這個災難迫使修士們到羅馬尋求庇護，教宗皮雷傑第二為他們在拉特朗大殿之旁建立隱修院。在那時期羅馬有一位傑出的年輕貴族，隨後命運的安排使他高升至聖伯多祿寶座，就是大良教宗。這位年輕的貴族，隨後改革羅馬，放棄他的高位，成為一位 *Clivus Scaurus* 隱院的卑微本篤修士。不久之後，他將他自己在 *Celian Hill* 的家族宮殿，改變為聖安德宗徒隱院的一部分，他在那裏成為院長。因此他在 596 年（按：此時他已擔任教宗），派遣這個修院的第四副院長，聖奧古斯丁和 40 位修士們前往英格蘭，皈依當地的盎格魯及薩克遜異教徒。

英國的文明得益於這些本篤會修士，聖奧古斯丁死於西元 604 年。在這世紀的尾聲，也就是西元 680 年，在英格蘭 *Devonshire* 的 *Kiron*，未來的日耳曼宗徒聖鮑尼法斯誕生了，他的英格蘭名字是 *Winifrid*。他隨後在 *Exeter* 和 *Nutcell* 的本篤修院受培育，他在 716 年開始在歐洲大陸的福傳生涯，直至 755 年 6 月 5 日以殉道者的身分結束。因為他的明確要求，他被安葬在他最喜愛的 *Fulda*

隱院。

在這個偉大本篤會傳教士去世後的世代，本篤修院在日耳曼地區有快速的進展。在許多巴伐利亞本世紀末（也就是八世紀）以前建立的基地（基礎；母院）中，其中一個就是著名的 **Metten** 隱院，是由皇帝查理曼所建立的。**Metten** 是聖文森的母院，在 1846 年本篤會士 **Dom Boniface Wimmer** 從那裏來到（美國），他是聖文森總修院的創建者，也是美國所有本篤會修院的族長。聖文森在 1855 年成為修院，並且在 1924 年第一次派遣美國修士們來到北京，為了建立公教大學。

建立一個大學並未背離本篤會的傳統，相反的，本篤會與中古時代的主教們及奧古斯丁會士，共同分享了同是歐洲偉大大學建立者的名聲。**Salerno** 大學，是由在 794 年建立的 **Salerno** 本篤會隱院所建立的。劍橋大學是從八世紀創立的 **Croyland** 隱院外面附加的學校（*schola exterior*）發展出來的。這個「外面的學校」是隱院院長 **Goisfred** 在 1109-1124 年，於 **Cottenham** 的農場建立的。劍橋的第一個學院是在 1284 年，由來自本篤會 **Ely** 隱院的副院長 **Hugh de Balsham** 建立的，這個就是聖伯多祿學院。聖多瑪斯就讀的拿波里大學，是在本篤會的支持下，由腓特烈二世 **Frederic II**（神聖羅馬帝國皇帝）在 1224 年所建立的。最近，奧地利薩爾斯堡的本篤會聖伯多祿隱院，復興了薩爾斯堡大學（按：實際上尚未，當時計劃但未實現）。這個隱院是在六世紀由愛爾蘭的修飾建立的，由聖鮑尼法斯將之轉換為本篤規則。這是幾乎十四個世紀不間斷的歷史，在這段期間，神聖的日課吟詠從未在其隱院牆內沉寂過。奧地利本篤會士新的努力，在時間上碰巧與美國本篤會修士要在北京建立的一樣。

當西方的修士們出現在歷史舞台上時，他們與羅馬帝國被蠻族暴君撕成碎塊的小規模戰爭是綁在一起的。他們看見他們傑出的文明墜落為廢墟。他們發現希臘及拉丁文化被忽視也快速的被遺忘，如果不是他們對於垂死的藝術及文學，以友善的態度保存、研讀，以及在隱修院中培育修士們研讀傑作及古代傳統經典，可以肯定地說這些東西會無可彌補的失去，而所有或至少接近所有今天西方文明的理想及模範的基礎將會滅亡。

今天中國在面對古老文化及文明時有相似的危險，自從中華帝國在 1911 年殞落以後，就不再有保守的力量從事於中國四十個世紀以來輝煌過去，藝術及文學珍寶的保存。帝國考試不再舉行，雜草在冬宮的黃色屋頂上以及天壇廣場上的大理石板裂縫中抽芽發枝。中國受擾於軍閥政權，受害於俄國布爾什維克主義的宣傳，以及被日本及歐洲強權的自私自利所剝削。基督教傳教士無心的，但卻成了布爾什維克無政府主義者的同盟。他們用心良好，但抗議者 **Protestant** 的獨立以及從傳統及權威解放的心態，浸染他們，使其本能地對過去懷有敵意，並不可避免地使他們致力於奉行一種激進創新的政策。他們缺少公教對傳統及古代的尊敬，他們沒有真正了解我們救主所說的寓言：「為此，凡成

為天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西。」（瑪，十三，52）因此他們「基督化」中國人民的方法是「現代化」他們，也就是所謂的商業主義和工業主義；或是用體育、牙刷及肥皂使他們「美國化」；或是向衝動的年輕人宣講民主的理想，包括自由、博愛與平等，使他們「布爾什維克化」。

西方的貿易及機械化同樣也促使古老的政權逐漸損壞。今日的中國面對的是自十八世紀因工業革命飛躍的歐洲，我們由煤和鐵為基礎的機械文明，在那個古老的、人口眾多的國家岸邊站穩了腳跟，而且他們的鐵路就好像鋼鐵觸角，延伸佈滿了整個（中國）大地。舊的規矩已經過去，箴言「新燈換舊燈」⁷³已形成普世唱和的道路。而這些其實因為世界大戰而幻滅，西方的我們開始擔憂，例如我們對於工業化的欲求，而且開始思考這種帶來醜陋的效率及無限制力量的毀滅，這種科學化的文明，究竟帶給人類的是詛咒還是祝福！首先，它是昂貴的，然我們可以懷疑中國熙熙攘攘的數百萬人民，要怎麼買得起這些強加給他們的東西。這些東西永遠無法企及那古老文明中的詩歌、繪畫與書法之美的十分之一，如今他們（舊傳統之美）被丟棄為了給新東西騰出地方。

然而，雖然對於這場危機引發了這些以及許多其他方向的疑慮，但危機卻是無疑的。宗座代表剛恆毅總主教說：「中國現在正在全面翻新的過程中，這個轉變要不是完成於跟隨基督到獲得救贖，或是沒有基督以致殞滅。」（1924年10月23日信件）約翰·杜威說：「歐洲自十八世紀的“啟蒙”以來，他們以顛覆性的思考與行動攻擊古老。而中國開始了他們一個世紀的改變，這個改變即使其中包括了一些被引進的好的、新的東西，卻造成了破壞。」

在這篇文章的其他地方杜威說：「單從智識的舞台，作為研究與推測、探究與想像的場域，如今世上沒有任何地方——甚至正在重建中的歐洲也不例外——能與中國相比。歷史上更找不到相似的例子。一個古老的、巨大的、古怪的、獨有的、自足的文明會重生嗎？改善是一定需要的，但可能它無法忍受。…但是這重新組織、轉變以及整合新與舊的工作是如此巨大、糟透的複雜，既沒有大規模的預測，也沒有單一的解方可以在這紙上寫下來。新中國不是為那些半吊子愛好者的潮流或文學修辭，這是必要的（意指中國的改變），否則中國將會日漸腐朽，最終它的殘骸將成為世界和平的一種威脅。」

杜威在他對於危機嚴重性的理解是正確的，但他對於歷史上從未有過古老文明重生的先例的觀點是錯的。一個歷史上這樣的先例是希臘羅馬文明從中古公教世界中的重生，帶來這新生的媒介正是西方的隱修主義（精神）。

讓我們這裡暫停一會兒，去思考西方隱修運動發展的歷史環境。帝國的羅

⁷³ 來自阿拉丁神燈的故事，意指以不實的承諾或表面上的利益換取實際有價值的東西，也就是欺騙。

馬城已經兩次被洗劫，一次是西哥德的 Alaric，另一次是汪達爾人的 Genseric。在聖本篤去世以後，羅馬城落入東哥德人 Tolila 之手。教宗大額我略及來自愛爾蘭的修士聖高隆龐看著倫巴底人對義大利可怖的侵略，*nefandissima gens langobardorum*（最邪惡的倫巴底人）這是當時文雅的羅馬人對他們的描述。城市、村落、主教宮以及修道院都在這最後一波野蠻人的狂暴中被搶劫、毀壞。羅馬的高架渠破損然後被拆卸；貿易麻痺了；各市政府被推翻；土地被剷平；法律被反抗。蠻族的專制取代了羅馬法律體系對人民財產及世襲權利的保證。戰爭、瘟疫、洪水、飢荒是日常秩序，羅馬文明迎來了其最後一擊，義大利陷入野蠻狀態。實際上羅馬文明灰飛煙滅了，同時拜占庭皇帝在策畫凶險的陰謀，要阻礙重建，增加苦難。雪上加霜的是亞略派在公教之先，得到了蠻族部落。在四世紀亞略派的修士 *Ulfilas of Constantinople*，曾到哥德人中福傳，並將聖經翻譯為他們的語調。續集更是災難性的，在異端哥德與倫巴底的刀劍威勢之下，亞略派教義在三分之二個基督王國中獲得勝利。總之，從外觀來看，羅馬文明已經死亡了，是公教事業無可避免喪失的原因。

但是死亡，在基督信仰的救贖計畫中卻是生之源。「我實實在在告訴你們：一粒麥子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；如果死了，纔結出許多子粒來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生。」（若，12，24-25）顯而易見的失敗所呈現的黑暗卻是軍隊集結的掩飾，這是一支可以征服蠻族的軍隊，而羅馬及拜占庭的所有軍團都做不到，而且把亞略派到那時為止的得勝優勢，消融成一段昏暗而蒼白的記憶。而且這支軍隊，在義大利、愛爾蘭、英格蘭及高盧和平之山上的迴廊不訓練矛、劍、盾。即使在今日，看起來似乎失去一切，但無數披著兜帽的戰士，仍然悄然無聲、毫不張揚地從他們隱居於群山的堡壘中傾巢而出。

他們手中握著虔誠的武器，

給受壓迫者帶來希望，

以恩典征服列國，

並將征服者解放。

寧靜的拓荒者在荒谷的泥土裡，

以鏟子不斷翻耕。

他們也試著以學習的溫柔種子，

栽種那更難馴服的心靈。（*Dreizehnlinden*）⁷⁴

⁷⁴ Friedrich Wilhelm Weber (1813 – 1894) 的史詩《*Dreizehnlinden*》，出版於 1878 年。原文為德語。

在蒙他朗貝爾 Montalembert⁷⁵的介紹中，加斯凱樞機⁷⁶解釋了他們功效的秘訣：「西方的修道者，只要安居在一個民族之中，藉由展現基督徒生活的美好與卓越，就能潛移默化地使他們接受基督信仰。正如同他們在未開化的西方民族面前，展現和平（按：非戰爭的，文明的）技藝的運作一般，修士們也教導了他們文明生活的價值。」

他結論道：「誠然，可以這麼說：若無修道制度，近代世界上極少有民族能夠歸信基督，或學習到和平之道。」新教作家梅比（Hamilton Mabie）坦言：

「我總是懷著激動的心情讀到〈共同生活弟兄會〉的故事。那些謙遜而堅忍的教師與思想家，以他們的奉獻與熾熱靈魂，在一個半世紀之中，將義大利宮殿、修院與大學所珍藏的至寶，化為尼德蘭低地沿岸百姓共享的財富。」高貴的修士團體所奉行的禁欲，並不是一種病態或分裂的狂熱；那是他們對自我的否定，好讓自己能有更多可以付出。他們在僅有光禿牆壁的斗室中，有時得以窺見超凡的美景，但這些異象並沒有使他們只顧自享，反而更加激勵他們渴望將這份天國的恩典分享給背負重擔的塵世。的確，維吉爾、賀拉斯，以及其他古典文學巨匠，或許從未受到過比這更崇高的尊崇——當這些胸懷高遠、熱愛學問與同胞的人，將那些鏗鏘的詩句帶入農家的屋舍，讓平民百姓也能親近之時。」（《閱讀熱火 My Study Fire》，頁 92。

他們長久以來在禱告與辛勤的愛心勞作中堅持不懈。因為毀滅只需片刻，而療癒與重建卻只能靠世代代耐心的努力來完成。誠然，這些工作者的個人身影，大多消隱在修道院那種自我淡忘的隱退中；然而，他們安靜而不知疲倦的付出，卻留下了持久、壯麗且深遠的影響。野蠻的汪達爾人被轉化為學者與建造者，羅馬的文化如同浴火的鳳凰般自灰燼中再生，古老的文明獲得新生，帝國的羅馬化為歐洲，開啟了「信仰的世紀」。自此以後，後世的子孫得以自在地立於那崇高的高原之上——那是連伯里克利與奧古斯都的「黃金時代」都未曾敢夢想的高度。

這偉大的復興壯舉，無可否認地見證了天主教會獨特的生命力，這股力量使她有別於世上一切其他的機構。唯有在她之內，復活的基督注入了那永不衰竭的復活神能；唯有她能夠成就中國復興的奇蹟，而其他一切力量都傾向於分裂與瓦解。只有天主教會能將這個不幸的民族，從剝削者的貪婪與改革者的狂熱中拯救出來。若缺少她的救贖性影響，中國的藝術與文學將註定消亡，而隨之消失的，幾乎就是這偉大古老民族的靈魂。

中國的整體救贖，不論今世還是靈魂的永恆，都繫於她皈依於此信仰；因

⁷⁵ Charles-Forbes-René, Comte de Montalembert (1810-1870) 是十九世紀法國知名天主教言論領袖，主張自由主義，也主張教會朝自由主義開放。教宗庇護第九 1864 年的 *Quanta Cura* 通諭主要是指責他。

⁷⁶ Francis Aidan Cardinal Gasquet (1846-1929) 是一位英國本篤會士，也是一位歷史學者。奧圖爾寫這篇文章時還健在。

為經上記載說：「惟獨虔敬在各方面都有益處，因為有今生與來生的應許。」（《弟茂德前書》4 章 8 節）因此，祈求吧！願美國本篤會士的熱忱與精力永不衰竭，並在天主選定的時刻，他們能於東方重現往日西方本篤修士的榮耀，正如一千年前的修士們曾是近代歐洲的建造者一樣，如今也成為新中國的締造者。

（George Barry O'Toole, 'The Spiritual Lineage of the Catholic University of Peking', *Bulletin of the Catholic University of Peking*, No. 1, pp. 17-22, 陳方中譯，最後 5 段 ChatGPT 中文翻譯，陳方中改）