

## 福若瑟神父的華人社會生活： 從香港到魯南(1879-1908)\*

吳蕙芳\*\*

福若瑟神父(Fr. Joseph Freinademetz, 1852-1908)為奧籍天主教聖言會(Societas Verbi Divini, 簡稱SVD)會士，乃該修會自1875年創立於荷蘭史泰爾(Steyl)後，首批派往中國傳教的會士之一。其於1879年先到香港工作，再於1881年轉赴山東濟南、1882年至陽穀縣坡里莊服務，此後即持續在魯南地區傳教廿六年，未再返回歐洲故土，終於1908年病逝山東，葬在濟寧戴家莊。福若瑟以外籍傳教士背景，在華近三十年的傳教生涯中，足跡遠達華南的香港及華北的魯南，而後者更是遍及兗州府、沂州府、曹州府所屬諸縣及濟寧直隸州等地，其親眼見聞之民間社會生活狀況實頗為廣泛；尤其，福若瑟曾數次代理魯南傳教區行政工作，參與處理民教紛爭與衝突事務，更令其傳教經歷甚為多樣豐富。本文主要透過福若瑟在華期間之數種文字資料，配合其他當時人、當事者之記載文獻，乃至後人的研究

---

\* 本文為行政院科技部專題研究計畫案(編號MOST109-2410-H-019-019-MY2)補助下之部分研究成果；文章撰寫期間承蒙聖言會中華省會、德國聖奧古斯丁(Sankt Augustin)華裔學誌(Monumenta Serica)研究院之協助蒐集資料及解讀資料，投稿後復蒙兩位匿名審查人提供寶貴之修改意見；對於前述諸多幫助，筆者由衷感激，謹此致上誠摯謝意。

\*\* 國立臺灣海洋大學海洋文化研究所特聘教授。  
通訊地址：基隆市中正區北寧路2號 國立臺灣海洋大學海洋文化研究所。

成果等一、二手史料，呈現晚清香港、魯南地區的民間社會情形，特別著重其對生存環境的適應與傳教工作的進行兩部分；其中，前者含傳教士的語言學習、文化調適經歷，後者則涉及教會與民間秘密教門的接觸、往來，及傳教員的角色扮演與影響。筆者期望藉此課題之分析探究，以觀察中外不同宗教與文化背景下的互動狀況與融合過程。

關鍵詞：教會史、天主教聖言會、民間社會、秘密教門、文化交流、山東兗州府

## 一、前言

1879年3月，年僅廿七歲、來自義大利南提羅爾(Suedtiro)的奧籍聖言會(Societas Verbi Divini，簡稱 SVD)會士福若瑟神父(Fr. Joseph Freinademetz, 1852-1908)，在結束於荷蘭史泰爾(Steyl)舉行的首次派遣禮後，即肩負傳教使命出發往中國行，<sup>1</sup>其乃該修會於1875年由德籍楊生神父(Fr. Arnold Janssen, 1837-1909)創立後，首批派赴海外的傳教士之一，而聖言會士在華人社會生活的歷史即由此展開。

福若瑟於當年4月抵達香港，在屬宗座外方傳教會(Pontificium Institutum pro Exteris，簡稱 PIME)的義籍香港代牧高雷門神父(Fr. Giovanni Timoleon Raimondi, 1827-1894)安排下，被派往當時仍屬中國廣東、一個名為西貢的傳教站，協助義籍和神父(Fr. Luigi Maria Piazzoli, 1845-1904)向當地居民進行傳教工作。1881年2月，聖言會獲山東傳教區代牧、義籍顧立爵神父(Fr. Eligio Pietro

<sup>1</sup> 荷蘭史泰爾的首次派遣禮於1879年3月2日舉行，福若瑟於當晚離開修院後，先行返回家鄉告別親友，再於3月15日自義大利安考納(Ancona)港口登船正式出發，開始為期三十六天的長途旅程。有關福若瑟離開修院至登船出發間之行程與相關說明，可參見其親筆記載，〈前往中國(1879)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》(未出版打字本，藏聖言會中華省會檔案室)，頁5-13。又《聖福若瑟書信》實譯自德文本資料集Fritz Bornemann ed., *Josef Freinademetz, Berichte aus der China-Mission* (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1973)。

Cosi, 1819-1885)允許，接管原屬方濟會(Ordo Fratrum Minorum, 簡稱 OFM)負責的魯南地區傳教事務；於是，當年 5 月，福若瑟接獲會祖楊生指令，離開工作兩年的香港，經由上海往北行，先至濟南停留數月，終於 1882 年(光緒八年)3 月抵達山東陽穀縣坡里莊。

當時，魯南傳教區面積約六萬平方公里、人口九百萬，含三十二縣，僅三個村莊有教徒不到二百人，其中的一百五十八人定居陽穀縣坡里莊；<sup>2</sup>福若瑟即是該據點為基礎，正式開啟此後在魯南長達廿六年的傳教生涯，此生未再返回歐洲故土，<sup>3</sup>而其足跡遍及兗州府、沂州府、曹州府所屬諸縣，及濟寧直隸州等地，終於 1908 年 1 月因病亡故，葬在濟寧戴家莊，享年五十六歲。

福若瑟以外籍傳教士背景，在華人社會近三十年的傳教歷程中，親眼見聞之民間社會生活狀況頗為廣泛；尤其，他曾因魯南傳教區首任代牧德籍安治泰神父(Fr. Johann Anzer, 1851-1903)五次赴歐而肩負傳教區各項工作，<sup>4</sup>參與

<sup>2</sup> Frank Mihalic and Vincent Fecher ed. & trans., *Arnold Janssen, SVD Letters to China Vol. I: 1879-1897*(Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 2003), 222, 註3；狄剛，〈聖言會在華傳教簡史〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》(新北：天主教聖言會，1982)，頁18。

<sup>3</sup> 福若瑟自 1882 年 3 月到達山東陽穀縣坡里莊，至 1908 年 1 月亡故於濟寧戴家莊，近廿六年間，除因肺部嚴重病況被醫生要求到日本長崎療養三周(1898 年 7 月至 8 月間)外，其餘時間均在魯南傳教區工作；見〈濟寧，1898 年 9 月 27 日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁 132。

<sup>4</sup> 安治泰五次離華赴歐之時間與原因，分別為：1884 年 8 月至 1886 年夏為參加聖言會首屆全體教士會議，於此期間被羅馬教廷任命為代牧(1885 年 12 月)；1890 年 8 月至 1891 年夏為討論保教權事，此次有岳昆侖修士(Br. Ceslaus Hermann Blas, 1857-?)隨行；1897 年 7 月至 1898 年 4 月間為參加聖言會第二次大會，此行有盧國祥神父(Fr. Rudolf Pieper, 1861-1909)伴隨；1899 年至 1900 年 7 月間為報告山東教務嚴峻狀況；而最後於 1903 年 10 月，由柯瀛洲神父(Fr. Ludwig Klapheck, 1868-1930)同行，即於 11 月在羅馬亡故。此外，韓寧鎬神父(Fr. Augustin Henninghaus, 1862-1939)擔任魯南代牧時，亦於 1907 年 6 月為向歐洲宣揚中國教務事而離華赴歐，也是由福若瑟代理相關事，故福若瑟在魯南傳教期間，共六次代理傳教區最高行政主管職。相關說明參見：Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, unpublished(ad usum internum tantum), 3-4；Fritz Bornemann and others, *A History of Our Society*(Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1981), 33-51；包敏(Fritz Bornemann)著，梁慧鴻譯，〈天主教聖言會歷史(二)〉，《公教文譯》，第 7 期(羅馬，2016.06)，頁 91-95。又 *A History of Our Society* 一書之部分中譯本，可參見鮑乃曼著，薛原、潘薇綺譯，《聖言會在華傳教小史》(新北：天主教聖言會，1999)。

處理民教紛爭與衝突事務，更令其傳教經歷甚為多樣豐富，值得深入了解，一窺究竟。

而以往有關福若瑟的介紹說明、研究成果多見於教會出版品，特別是聖言會士的投入，如繼安治泰接掌魯南傳教區代牧職、曾與福若瑟共事長達二十年以上的德籍韓寧鎬神父(Fr. Augustin Henninghaus, 1862-1939)，<sup>5</sup>早於福若瑟過世後十二年(1920)即出版 *P. Josef Freinademetz SVD, Sein Leben und Wirken, Zugleich Beiträge zur Geschichte der Mission Süd-Schantung* (《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》)一書，<sup>6</sup>此乃最早為福若瑟著書立傳者，且該書蒐羅徵引諸多原始資料並予全文刊載，在相關史料有限又解讀困難情況下，<sup>7</sup>實方便後人利用作研究。至 1950 年代，首位到中國傳教的美籍聖言會士王金鏡神父(Fr. Clifford King, 1888-1969)撰 *A Man of God: Joseph Freinademetz, Pioneer Divine Word Missionary*；<sup>8</sup>1960 年代，曾擔任河南信陽

<sup>5</sup> 韓寧鎬(亦有譯名為韓萬和)於1862年生於德國，1879年入聖言會，1885年晉鐸，1886年至山東傳教，先後在陽穀、嘉祥、鉅野、鄆城、濟寧、成武、定陶、單縣、青島、高密、臨沂等地工作，1904年被任命為魯南代牧，1939年過世於兗州；有關其生平經歷可參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 58-60.

<sup>6</sup> Augustin Henninghaus, *P. Josef Freinademetz SVD, Sein Leben und Wirken, Zugleich Beiträge zur Geschichte der Mission Süd-Schantung*(Yenchowfu: Druck und Verlag der Katholischen Mission, 1926)。又本書早於1920年即出版，其中譯本即是譯自1920年版，且有兩種不同譯本；首先是陳曉春之譯本，然其未將原書中的第一編、第七編譯出，其後柯雅格再補譯這兩編內容形成完整之譯本，而本文採用完整版中譯本。兩種中譯本參見：韓寧鎬著，陳曉春譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響，兼論山東南部傳教史》，收入《義和團運動文獻資料匯編(德譯文卷)》(濟南：山東大學出版社，2012)；韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》(兗州：天主教兗州府，1920出版、2012翻譯影印)。

<sup>7</sup> 據韓寧鎬言：福若瑟早期留下的文字史料有限，且其很少對人提及與個人相關之事；又當時為節省時間，福若瑟的筆記往往採他人難以理解的個人速記法寫下，即使與之結識二十多年的韓寧鎬都無法完全掌握資料內容；相關說明參見韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁5、8。此外，聖言會編纂書信史料的會士亦指出：福若瑟寫給楊生、安治泰的某些信件已不復存在；見Frank Mihalic and Vincent Fecher ed. & trans., *Arnold Janssen, SVD Letters to China, Vol. I: 1879-1897*, 169，註4。

<sup>8</sup> Clifford King, *A Man of God: Joseph Freinademetz, Pioneer Divine Word Missionary* (Techny, Illinois: Divine Word Publications, 1959)。王金鏡於1888年生於美國，1909年入聖言會，1919年至山東傳教，1920年於兗州晉鐸，先後在山東諸城、汶上，及河南信陽、羅山、正陽等地工作，1944年回美，1969年過世；有關其生平經歷可參見

傳教區主教的國籍聖言會士張維篤神父(Fr. Vitus Zhang, 1903-1982)著《福若瑟神父行實》；<sup>9</sup>1970年代，則有劉英修女的《飲水思源：楊生神父、福若瑟神父小傳》、<sup>10</sup>Fritz Bornemann的*Der selige P. J. Freinademetz 1852-1908, Ein Steyler China-Missionar Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen*等書。<sup>11</sup>再到1990年代以後，相關之著述、譯著更多，如國籍聖言會士薛保綸神父譯自美籍聖言會士周華德神父(Fr. Walter A Joyce)的《天國的拓荒者(*Fools for the Sake of Christ*)》、<sup>12</sup>普路茲(Stan Plutz)的《真福福若瑟神父傳(Blessed Joseph Freinademetz)》等，<sup>13</sup>可見福若瑟在修會、教會內之倍受重視與關注程度。

至於福若瑟本人或當時人、當事者留下之一手史料，除福若瑟執筆的若干教會規範或禮儀書，<sup>14</sup>及部分日記、書信、報告外，<sup>15</sup>另有因民教衝突、教

Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 75-76.

- <sup>9</sup> 張維篤，《福若瑟神父行實》(臺北：教友生活，1962)。張維篤於1903年生於山東，1924年入聖言會，1930年晉鐸，先後在山東鄆城、兗州、沂水、嘉祥等地工作，1941年被任命為河南信陽主教，1949年到菲律賓，1959年到德國，1982年病逝；有關其生平經歷可參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 72-73。又張維篤曾於1937年5月，親訪當年伴隨福若瑟傳教的國籍夏文林神父(Fr. Joseph Xia, 1861-1939)請教相關事，而張維篤的父親張淑雅亦曾協助福若瑟進行教會多方面之工作。此外，據國籍聖言會士楊世豪言，《福若瑟神父行實》一書早於1950年代即寫成。相關資料參見：Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 69；楊世豪，〈三位傑出的聖言會士〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》，頁22。
- <sup>10</sup> 劉英，《飲水思源：楊生神父、福若瑟神父小傳》(臺北：天主教聖言會，1973)。又1975年，楊世豪曾撰寫一本簡明的福若瑟傳記，以紀念聖言會創會百年及會祖楊生、中國傳教士先鋒福若瑟兩人被教廷封為「真福」盛事，然因故未能及時出版，書籍原稿後於1979至1980年間，分四十期連續刊登於《教友生活週刊》；見楊世豪，〈三位傑出的聖言會士〉，頁22。
- <sup>11</sup> Fritz Bornemann, *Der selige P. J. Freinademetz 1852-1908, Ein Steyler China-Missionar Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen*(Bozen: Freinademetz-Haus Bozen, 1977)。該書英譯本見Fritz Bornemann, *As Wine Poured Out: Blessed Joseph Freinademetz SVD Missionary in China, 1879-1908* (Rome: Divine Word Missionaries, 1984)。
- <sup>12</sup> 周華德著，薛保綸譯，《天國的拓荒者》(臺北：天主教聖言會，1996)。
- <sup>13</sup> 普路茲，《真福福若瑟神父傳》(臺北：天主教聖言會，1997)；該書後來又出版為普路茲、米格著，薛保綸譯，《聖福若瑟神父傳：傳教士的典範》(嘉義：天主教聖言會，2005)。
- <sup>14</sup> 如Josef Freinademetz, *Sacrificium*(Yenchowfu: Typographia Missions Catholicae, 1915)、福若瑟，《亞來淑劇》(兗州：山東兗州府天主堂，1917)、福若瑟，《避靜指南》(兗州：山東兗州府天主堂印書館，1931)、福若瑟，《新約中的彌撒聖祭

務紛爭而產生之官府檔案，<sup>16</sup>乃至後人輯錄的語句、<sup>17</sup>敬禮內容等。<sup>18</sup>而本文主要利用福若瑟在華期間之數種文字資料——不論是日記、書信、報告等，配合其他當時人、當事者之記載文獻，乃至後人的研究成果等一、二手史料，呈現晚清香港、魯南地區的民間社會情形，特別著重其對生存環境的適應與傳教工作的進行兩部分；其中，前者含傳教士的語言學習、文化調適經歷，後者則涉及教會與民間秘密教門的接觸、往來，及傳教員的角色扮演與影響，筆者期望藉此課題，觀察中外不同宗教與文化背景下的互動狀況與融合過程。

## 二、生存環境適應

福若瑟往中國行的首站是香港，當結束兩年在華人社會的學習傳教生涯後，他撰文向遠在歐洲的長上報告個人心得時，曾指出：「傳教士第一次用中文聽告解的那一天，對他來說是個喜樂的日子，而他第一次用中文講道的那一天，則簡直就是一個節日！」<sup>19</sup>但他也坦白地說明自己的實際狀況是：

語言很難學，尤其是音調很難辨別，許多詞聽起來別無二致，意思卻大相逕庭。坦率地說，對於這種語言的內部結構，以及怎樣分辨同樣

---

(*Sanctissimum novae legis sacrificium ascetic expositum*)》(不明出版地：天主教聖言會，1997)等，另有關福若瑟的著作說明亦可參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 41.

<sup>15</sup> 《聖福若瑟書信》資料集中即包含福若瑟親筆撰寫的日記、書信、報告，三種不同類型之一手史料。又該史料原以德文記載，初由聖言會羅馬總會刊印出版，且印刷兩次，分別刊於1973年、1974年，兩者內容相同，僅書名略有不同；後由其會士徐祖強神父譯成中文，較早為手稿本，之後有打字本，然未正式印行。前述相關史料除註1提及者外，尚見於Fritz Bornemann ed., *福神父見聞行遇錄Josef Freinademetz SVD, Berichte aus der China-Mission* (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1974).

<sup>16</sup> 官府檔案乃藏於中央研究院的《教務教案檔》，見中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第4輯(臺北：中央研究院近代史研究所，1976)；中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第5輯(臺北：中央研究院近代史研究所，1977)。

<sup>17</sup> 如尤里恩編，薛保綸譯，《聖福若瑟語錄：人間最佳的使命是當傳教士》(新北：輔仁大學出版社，2007)。

<sup>18</sup> 如《向主僕福若瑟神父九日敬禮》(兗州：山東兗州府天主堂印書館，1944)；該書後來又出版為《真福福若瑟神父：九日敬禮》(新竹：方類思神父，1990)。

<sup>19</sup> 〈對兩年學習的回顧〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁40。

的音調，我一點也不喜歡。我用中文聽的第一個告解是在三王來朝瞻禮前夕。我雖竭盡全力去聽，還是無濟於事。<sup>20</sup>

這時當地通用的中文語言是客家話，即福若瑟抵達香港不到九個月，就必須聽懂教徒以客家話辦告解的內容；然再隔半年後的首次以客家話講道情形，則令他重振士氣且提出建議，因為：

我於七月二十五日第一次用中文講了道，星期天又講了一次。人們說：他們能聽懂我。……我想利用這個機會請求院長先生：為了將來的傳教士和傳教事業的好處，應在傳教修院裡重視唱歌課。一個好的聽力對一個人學習中文，其裨益之大，令人不可思議。你可以隨便找一個字詞，發音相同，只是音調不同，意思便不同。很悲哀的是：我們這些「洋鬼子們（fremden Teufel）」往往使用了正確的詞，<sup>21</sup>但因弄錯了音調，聽起來就像是個不正確的詞。這當然常常讓人感到苦惱。

22

事實上，福若瑟接觸中文始於 1878 年 8 月，他初至史泰爾的聖言會傳教修院開始初學階段，那時他除協助教授希臘文外，亦隨曾多年在中國華北及內蒙古傳教與教學的聖母聖心會(Congregatio Immaculati Cordis Mariae, 簡稱 CICM)、荷籍司牧靈神父(Fr. A. E. Smorenburg, 1827-1904)學習中文，<sup>23</sup>故其離開歐洲時，對北方漢語並不陌生。而福若瑟在到達香港前的語文能力，除母語（一種南提羅爾當地的古拉丁文）、希臘文外，還有義大利文、德文、法文、英

<sup>20</sup> 〈西貢，1880年4月4日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁29。又三王來朝瞻禮即今日所稱之主顯節(1月6日)，由於福若瑟抵達香港是在1879年4月20日，故其首次聽告解的日子應是1880年的主顯節前夕，即1880年1月5日。

<sup>21</sup> 據廿四歲即到魯南(1886年)、於中國傳教超過半世紀之久的韓寧鎬言：當地人對他們這些外籍神父的普遍叫法是「洋鬼子」、「歐洲妖怪」；見韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁35。

<sup>22</sup> 〈香港，1880年8月16日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁31-32；又福若瑟首度以當地語言講道的這一年，距其晉鐸時的1875年7月已滿五周年。

<sup>23</sup> 〈前往中國(1879)〉，頁3。在荷蘭史泰爾時期，福若瑟與安治泰向司牧靈學習漢語及獲得中國消息的相關說明；可參見Fritz Bornemann, "A. E. Smorenburg," *Verbum*, Volumen 14:3, 1973, 213-221；韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁13、29。

文等。<sup>24</sup>惟即便有如此多樣的語文背景與經歷，當他抵達香港八個多月後的首次聽中文告解卻倍感挫折，其重要原因就在於中文發音的地域差異性甚大。<sup>25</sup>

此種語言學習問題後來亦發生於福若瑟轉往魯南傳教區工作時，其早於上海往濟南之旅途中，即發現「這裡的方言跟香港的方言有很大的差別」，因此，他通常會「努力克服困難，跟這個人或那個人說幾句話」；<sup>26</sup>又為協助新到傳教士學習本地語言，山東代牧顧立爵曾發明一種羅馬字的拼音法，此學習方式亦有助於不識字教徒的閱讀宗教書籍。<sup>27</sup>而福若瑟停留濟南的八個月(1881年7月至1882年3月)期間，或許就是因為這個新方法得以儘速掌握山東方言，<sup>28</sup>此後，不論是對當地民眾傳教或與官府交涉公務，其均可暢言無阻，不被語言問題困擾。<sup>29</sup>

另據韓寧鎬的觀察，當福若瑟對語文掌握愈為得心應手後，他往往在傳教時「喜歡提到跟中文的字兒有類似的發音的古拉丁話的例子」，並說自己「講中國話講得比較容易是因為他的母語有的地方比較相似」，<sup>30</sup>可知此時的

<sup>24</sup> 福若瑟自義大利安考納港出發後，行程經亞歷山大、蘇伊士、阿登、錫蘭、檳榔嶼、新加坡，再到香港，中途使用了數種不同語文；其中，在離開亞歷山大港以前，主要用義大利文，之後則必須用英文，此外，他亦用拉丁文和旅程中遇見之各不同國籍的神父、修士們溝通；參見〈前往中國(1879)〉，頁19、23。又福若瑟具備德文、法文能力亦見於韓寧鎬的說明及其個人記載，見韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁7；〈上海，1881年5月27日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁43。

<sup>25</sup> 韓寧鎬的觀察記載亦明言：「福若瑟在荷蘭學的中國話在香港用不上，而他在香港所學的语言，對他當時還不明朗的未來也沒有用」，指得就是中國語文在各地發音的巨大差異性，實令外籍傳教士在學習上甚感困擾；見韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁18。

<sup>26</sup> 〈濟南府，1881年9月1日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁50。

<sup>27</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁19、26。

<sup>28</sup> 〈從香港到魯南(1881年5月至1882年3月)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁51。

<sup>29</sup> 光緒十一年(1885)因教會在鉅野購地發生糾紛，須至官府處理相關事務，而福若瑟獲鉅野知縣接見，得當面交涉之因，即在於其「通曉華言」；見中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第4輯，頁288，「光緒十一年八月初一日(1885.09.09)總署收山東巡撫陳士杰函，福教士鉅野買地案查係縣民張守鑾盜賣已訊明完結」。

<sup>30</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁5。



他，對中文運用的關注重點，已從聚焦「差異」方面，轉而強調「相同」部分。

語言學習外，文化適應對福若瑟而言，或許是個更大挑戰。其在香港之文字記載，諸多內容提及日常生活情形及風土民情畫面，如：

今天(陰曆二月二十五日)是祭掃祖先墳墓的日子。人們在墓地給祖先奉獻豬肉和雞肉，點燃紅色的蠟燭。但魔鬼只能享用從祭肉中升起的香煙，而祭肉則由他的子孫們分食。……

該地區的外觀，……若干家庭組成大小不等的村落，村落中間是為魔鬼所建的廟宇。道路要比提羅爾山裡糟糕的多，左右全是死者的墓碑。<sup>31</sup>

我穿中國服裝已有大約三個星期了，也就是說：我穿白色的長襪，白色短褲，襯著氈制鞋墊的亞麻布鞋，一件一直蓋到腳的長袍，剃光的頭上垂著一條假辮子，不戴帽子。<sup>32</sup>

其他如民間通俗信仰、人口販賣、飲食內容、治病方式、禁忌規範等，均成為福若瑟書信中描繪華人社會生活的重要內容，惟其對某些現象頗不以為然，甚至難以適應，如：

今天是「天后」的生日，這座廟就是為她而建的。她是海上女神，保護航海者和海盜免於葬身魚腹，賞賜魚夫魚婦網網大魚好魚。可想而知，對魔鬼來說，這可謂是一個相當氣派的凱旋日。今天他得意洋洋，……因為他欣慰地看到：這些人真是他的孝子賢孫，他們的祖先曾對他俯首貼耳，謙恭備至，而新一代竟仍然步其後塵，毫不遜色。<sup>33</sup>

一個十八歲的可憐姑娘，不知從什麼地方被帶到這裡出賣。村裡的頭面人物們從我的窗前經過，去看看那可憐的姑娘是否適合他們想結婚的兒子。我聽見他們說賣價是五兩銀子。另一個人建議：把這個不幸的姑娘進行拍賣，誰出的價最高就給誰。這樣的交易我實在看不下

<sup>31</sup> 〈西貢，1880年4月4日〉，頁28-29。

<sup>32</sup> 〈西貢，1880年6月2日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁29。

<sup>33</sup> 〈對兩年學習的回顧〉，頁32。

去。<sup>34</sup>

人們殺死了一條可怕的蛇，然後津津有味地吃了。據他們說：它比豬肉和雞肉還要好吃，但我是不會去吃的。<sup>35</sup>

幾個星期前我腳疼。一位中醫曾試圖用羊腳（Schafsfuß）治療，但不僅徒勞無功，反而每況愈下（或許是因為我對羊腳缺乏信賴吧！）。<sup>36</sup>

我踏上回家的路。為了走捷徑，我想坐一個外教人的船渡過海峽。他拒絕了我，因為我不按他說的把鞋脫了。中國人相信：如果有人穿著鞋上船，善神就會離船而去，災禍便會隨之來臨，難以逃脫。<sup>37</sup>

其實，對出身十九世紀中葉、一個信仰虔誠的歐洲傳統天主教家庭之傳教士而言，<sup>38</sup>其初至異域外邦，面對不同文化背景下的各式民間社會生活差異，致產生諸多難以認同及不適應之情形，是可想可知的。

然福若瑟認為前述各項並非阻礙傳教士在華人社會生活或工作的問題所在，傳教士最重要的是必須進行「內部的轉變」，即

學習中國人看問題的方法、中國人的風俗習慣，和中國人的性格及資質，這不是一天就能做到的，也不是一年可以做到的，而且也少不了會動一些很痛苦的手術。我每天所見所聞和所經歷的，在許多方面與我目前為止的經驗截然不同。

此外，他也注意到

造物主賦予了中國人與歐洲人不同的稟賦。……在「天朝大國的子民」身上永遠有兩個角色在上演，一個是內在的，另一個是外表的，兩者自相矛盾。……中國人不能使自己上升到一個較崇高的思想。他們不相信：傳教士為到中國來作出了很大的犧牲。當他看到傳教士為一位病人包紮令人厭惡的傷口時，他們就認為：他一定是因為從中能撈到很多油水才這樣作的。……但最令年輕傳教士無法理解、也最讓他痛

<sup>34</sup> 〈西貢，1880年4月4日〉，頁27-28。

<sup>35</sup> 〈西貢，1880年6月2日〉，頁30。

<sup>36</sup> 〈香港，1880年8月16日〉，頁31。

<sup>37</sup> 〈對兩年學習的回顧〉，頁41。

<sup>38</sup> 相關福若瑟的出生及成長經歷，參見周華德著，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，頁3-5。

苦的，是「中央大國」居民們的宗教冷漠。<sup>39</sup>

所以，傳教士必須面對這個痛苦，並堅持傳教事業是個偉大工程之信念，「它的偉大是因為它目標的崇高，它的值得驚嘆是因為它的方式和成就的數量和品質」，乃能獲得真正快樂。<sup>40</sup>

而當福若瑟離開香港往山東行，眼見不同於華南香港的華北魯南之風土民情，再度令他用文字記下了自己的觀察：

船上一共有十個水手，都是相貌英俊、體格健壯、脊背赤紅的彪形大漢……。雖然是外教人，但他們對我都很彬彬有禮，沒有任何粗魯舉止，總是稱我為「神父」。我很讚歎他們的歡樂和滿足。……我感到好奇的是：所有水手們究竟是依據什麼菜譜，在我上方蹲成一圈，把一些很好看、很厚的面皮用一堆很漂亮的蒜、蔥等填滿。我自然是同大家一塊兒吃。<sup>41</sup>

顯然，他對山東民間社會的初次接觸與第一印象是不錯的，也頗能接受當地的飲食方式。

迨 1882 年底，福若瑟已抵達魯南九個月後，因長上安治泰委派至沂州府拓展教務，於是他獨自一人前往當地，在幾個本地傳教員協助下，首次進行大規模的傳教工作；八個月後，他向長上作詳細彙報，以相當篇幅說明親自觀察下屬沂州府沂水縣之風土民情，如對當地自然與人文環境的描述是：

這裡是山區，和我的家鄉提羅爾一樣，只是沒有那種神奇魅力，那種氣象萬千。

山上光禿禿的，寸草不生，從山腳到山頂沒有任何樹木，只有矗立在那高不可攀的山峰左右的那許多城堡式的防禦工事看起來相當壯觀。<sup>42</sup>

其亦呈現山區居民貧困生活並分析原因：

大多數這些山裡人的貧困在歐洲人聽來簡直就是聳人聽聞，但對中國

<sup>39</sup> 〈對兩年學習的回顧〉，頁34-35。

<sup>40</sup> 〈對兩年學習的回顧〉，頁38。

<sup>41</sup> 〈濟南府，1881年9月1日〉，頁47。

<sup>42</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁58。

人來說則並非那麼敏感，一方面是因為他們從小便已對此習以為常了，另一方面，是因為中國人生來就有一種易於知足的卓越能力，使他們不致于為未來過多操心。……這極度的貧困也是由於人口過多引起的。每個人都結婚，就連生來就是盲人的也要娶個盲人女人作老婆。<sup>43</sup>

他也對該地平民百姓的禮貌與客氣印象深刻：

世界上再沒有像中國人這樣客套和友善的了。雖然在沂水是些樸素的山裡人，但在這方面，這些樸實無華的山裡人跟那些溫文爾雅的城裡人沒什麼兩樣。……我常常為普通農民的教養感到驚訝。好些人對他們三千年前的歷史如數家珍，瞭若指掌。就連普通人也常常會引用孔「聖人」的話，總而言之，所有的人嘴裡都經常會說一些意味深長的格言俗語。雖然他們沒有學過數學，但他們無論計算整數還是分數都比我們歐洲人既快又準。<sup>44</sup>

然由此親身經歷，亦令福若瑟確實體會到中國傳統文化對傳教工作構成阻力的重要因素；首先，是以自我為中心的驕傲，此

觸及了中國人、尤其是中國讀書人的無法抑制的驕傲。正是這種驕傲使他們認為中國是世界的中心，使他們絲毫也不能想像：除了他們之外，還能有其他有理智的民族存在，或者另一個民族能夠顯示出比中國人更好的東西。

其次，是重視世俗名利，其明白指出「名譽和金錢」是「全中國崇拜的兩大偶像」。且往往為達目的而「處心積慮的詭計多端」，

人們常說：一個猶太人，能騙十個基督徒，而一個中國人則能騙十個猶太人，說得很有道理。啊，中國人已經讓我在這上面吃盡了苦頭！謊言，詭詐，欺騙，偽裝，歪曲，比比皆是，讓人不知道該相信誰，該作什麼。

最後，是缺乏感恩之心，

感恩在這裡聞所未聞。你可以把整個王國給了中國人，而他可能連一

<sup>43</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁58-59。

<sup>44</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁59-60。

句感激的話也不會對你說。同樣，他需要什麼時，不是請求，而是要求，比方說：我病了，給我藥。<sup>45</sup>

值得注意的是，隨著安治泰於 1885 年被教廷任命為魯南傳教區首任代牧，自歐洲返回魯南，同行而來的韓寧鎬——亦聖言會新派赴中國傳教的年輕會士，在 1886 年 6 月與福若瑟初次見面時，兩人即因對中國人之不同看法產生激烈爭辯。據韓寧鎬於三十四年(1920)後的回顧記載言，當時：

可能是我說了一句貶低的話，使得福若瑟神父開始為中國人唱贊歌。他贊美他們的良好品質、他們嚴明的習俗，以及相比較而言，他們對家庭生活的高度重視(這在山東省內的農民身上表現的尤為突出)，他把這些與我們現代大城市裡的一些習慣風俗互作比較。

他的贊美似乎有點太過了，以致我覺得我有必要加以反駁。因此，我們陷入了激烈的爭論之中。

日後，類似爭論仍會發生；甚至，某次因場面過於激烈，致其他年輕會士著急地請魯南代牧安治泰來調解。<sup>46</sup>

其實，韓寧鎬的回顧文中，以相當篇幅解釋了他後來長期觀察到的，福若瑟對中國人及中國文化看法的原因。首先，是在傳教態度上：

如果傳教士不去愛讓自己費心勞神的人，而看到的總是他們身上的弱點，那他的工作最終會變得非常艱難而沉重。他會失去對工作的熱情，變得悲觀甚至易怒。這種心態不僅對傳教者本人，而且對於托付給他的教民來說都是不利的。傳教士必須熱愛和尊重教民，這對他們來說恰恰是頭等重要的。……蔑視中國的一切東西，那麼這不僅說明他本人的糟糕，而且他的傳教事業也不會取得成就。……當然我們不必把中國人和中國的東西都看作是完美的，是不可超越的。如果一個傳教士不了解他工作所在地的人們的弱點，那麼他也自然無法採取正確的改進措施。

事實上，傳教士一旦建立起對當地人們與風土民情的尊重態度，再適時指引

---

<sup>45</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁60-61。

<sup>46</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁63。

其某些想法，即便明白指出傳統文化的不當之處，也較易獲得人們的認同，而福若瑟就是「做到這點」，

他會非常直接地向他的教民們指出他們的缺點，因為他對基督徒的要求非常嚴格，……但是沒有中國人會責怪他，因為每個人都明白，他的批評是出於純潔的心靈之愛和高揚的熾熱情感。

他也不遺餘力地催促中國人根除迷信思想——對於這種習俗他是毫不留情地。但他是站在宗教的立場之上，這是一個傳教士的工作範圍，誰都不能剝奪他的這種權利。此外，中國人仍舊可以平平靜靜地做他的中國人，也可以繼續保留他們歷代傳下來的風俗習慣——如果他們並不違道德觀念的話。

其次，是在傳教觀念上：

作為傳教士來到中國，並不是為了把中國人變成德國人或者法國人，而是把他們變為優秀的基督徒。對於那些相對落後的地區來說，傳教士們可以把給新教民帶去超自然的宗教真理和恩寵的同時賜給他們一個健康的世界文化作為自己的責任。

而在那些本身就擁有幾千年古老文化的東亞文明古國，無論是風俗習慣、生活習性還是社會關係方面，都已經是世代相傳了許多年，傳教士要做的第一件事情，就是要去除其中的罪惡的、顛倒的部分。如果老百姓自己想去了解一些外來的文化財富，如果他們想學習外來的知識和技能，就像目前中國的情景，那就是另一番情況了。只要有益於傳教事業，那麼傳教士自然非常願意助一臂之力，去滿足他們對教育和知識的追求，就如他愉快而全身心地幫著做一切能給百姓帶來真正幸福的事情一樣。<sup>47</sup>

之後，韓寧鎬深刻體會到，當年福若瑟會與他激烈爭論的關鍵，實在於想將「如此重要的一課」，「在新人剛到的第一天晚上就講給他聽」。<sup>48</sup>而他本人也

<sup>47</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁64-65。

<sup>48</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁67。相關此事例之說明亦可見於赫爾曼·費希爾(Hermann Fischer)著，雷立柏(Leopold Leeb)譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53

因為這個文化辯論的碰撞，激勵他開始尋找一個適當的眼光與角度看待華人，以便進行華人社會的傳教工作。<sup>49</sup>

由此可知，福若瑟於抵達魯南四年後，亦接觸華人社會七年後，已身體力行地將自己融入當地社會生活與思考模式中，乃能自不同角度觀看中國人，並進而護衛中國之民情風俗與文化，亦立於前述基礎進行傳教工作，終將此源自域外的宗教信仰，日漸拓展於當地平民百姓間。

### 三、傳教工作進行

在傳教實務上的全心投入，早見於福若瑟在香港工作時期。那時，他常到距西貢有三、四小時路程遠的鹽田仔(Yim Tin Tsai)小島上主持彌撒，也會在島上過夜，其明白表示：「我很喜歡這個小島，因為那裡只有教友，而且是很好的教友，人數大約有七十人。外教人在那裡無法立足，那裡享有完全的信仰的一致」。<sup>50</sup>

當然，他也曾被派往尚未有教會據點的大嶼山(Lantao)島拓展教務，在不到一星期走遍全島後的感覺是好壞參半，因為「當地的人從總體看來準備得很好，而且一位七十一歲的善心老人把他的房屋供傳教士使用，所以，我們將給那裡派一位傳道員，並且每過一段時間會有一位傳教士到那裡去」，但是，他在旅程中曾因投宿困難而不得不住在「魔鬼的家，也就是廟裡度過」，雖然，這是他在島上度過的最後一夜，也是「休息的最好的一夜」；此外，他也經歷了剛踏進村子，外教人就對他「大喊大叫起來」，「還有石頭從我身邊飛過」的場景。<sup>51</sup>

其實，對初來乍到華人社會生活與工作的福若瑟而言，他基於個人宗教背景，喜歡且習慣待在教友村中是可想而知的，至於他對異教世界的觀察及判斷，則往往依據當地人的態度友善與否而定；惟即便如此，他對華人社會

---

年》(臺北：聖家獻女傳教修會，2006)，頁62-63。

<sup>49</sup> 赫爾曼·費希爾著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，頁63。

<sup>50</sup> 〈西貢，1880年4月4日〉，頁28。

<sup>51</sup> 〈西貢，1880年6月2日〉，頁29-30。

普遍設立的信仰據點——廟宇，仍無法接受而視之為魔鬼住所，縱然這個經歷曾提供他在異教世界旅途中難得的良好休息環境。事實上，當 1882 年 3 月正式到達魯南傳教後，福若瑟接觸到的華人社會精神生活，已不再只是前述普遍廣泛的民間通俗信仰而已，更涉及不被官府認可的各種民間秘密教門。

山東地區民間社會秘密教門的發展歷史頗為悠久且影響深遠，<sup>52</sup>早在聖言會士到達該地區前，這些秘密教門即與基督教會有聯繫；<sup>53</sup>而福若瑟與其接觸始於 1883 年初在沂州府，先是沂水縣的王莊，再至蒙陰縣的井旺莊等地。據在魯北工作的方濟會馬天恩神父(Fr. Pietro Paolo DeMarchi, 1838-1901)於 1882 年 8 月致函安治泰可知，<sup>54</sup>當時，是沂水縣曾參加無極道與一柱香兩個秘密教門的二十多戶人家主動表態想加入教會，並透過淄川亦曾具秘密教門背景的望教者居間聯絡而成。

馬天恩信件中附有沂水欲加入教會之外教家庭成員名單，並清楚說明這些人過往的精神信仰與曾遭受官府迫害之經歷，請安治泰「自己親自調查他們」，更特別提醒剛到魯南僅半年多、接手傳教區行政工作不久的年輕聖言會士「在這件事上最好謹慎行事，很有可能受騙上當」。而安治泰的決定是：應利用此一機會親自到當地了解實際狀況，即使這些主動來的人不適合，或許也有機會為未來的傳教工作建立新的聯繫契機。<sup>55</sup>於是，當年 10 月安治泰啟程往沂水，11 月到達王莊，在當地「用不低的價錢購買一些茅屋」

<sup>52</sup> 山東民間秘密教門之相關說明可參見路遙，《山東民間秘密教門》(北京：當代中國出版社，2000)；狄德滿著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》(南京：江蘇人民出版社，2011)，頁133-148。而後者的研究指出，十九世紀下半葉，異端信仰被山東農村民眾廣受信奉，當時山東、河南和直隸的三分之一人口與秘密教門有關，而魯北地區的教門規模尤較魯南地區為大；詳見該書頁145、193。

<sup>53</sup> 山東民間秘密教門早於十八世紀初即與天主教會有接觸，相關說明可參見孟德衛著，潘琳譯，《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》(鄭州：大象出版社，2009)，頁126-147。

<sup>54</sup> 馬天恩於1889年2月繼顧立爵(任期1870-1885)、李博明(Fr. Benjamin Geremia, 1843-1888，任期1885-1888)，成為魯北傳教區代牧(任期1889-1901)。

<sup>55</sup> 〈馬天恩神父致函安治泰神父，濟南府，1882年8月21日〉，引自韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁41-42。



作為傳教據點後，便要福若瑟接替相關工作，自己則於福若瑟抵達王莊後次日離開。<sup>56</sup>

福若瑟在該地區停留十五個月，首先進行的是挨家挨戶之巡視工作，即到每個希望加入教會的外教人家中待上幾天時間，以掌握確切情況。一個月後完成巡訪，他發現這些人的數量約二百個，並非原來預期的四、五百人，且這些外教人來找傳教士的動機很多樣化，「為了報仇，或想謀個職業等等。至於靈魂的得救，他完全可以甘心情願地放棄。他的計畫一旦成為泡影，人便也消失得無影無蹤」。然福若瑟也注意到一些外教人對傳教士的「熱烈歡迎」與「親切信任」，甚至婦女也會來拜訪他，「這對外教人來說可謂大傷風化」之事。事實上，他得知當地「許多人有好的意願，但缺乏勇氣和力量去克服奉教路上的障礙。作天主教徒對這些人來說絕非易事」，外教人曾對他說：

一旦奉教，他們便再也不敢上市場了。見了人，他們就會羞得面紅耳赤。若在這之前他們被看作是正派的人和好鄰居的話，現在他們一下子變成了世界上最瘋狂的人，變成了人類的渣滓！鄰居再也不和他們彼此往來，互相幫忙，而這在中國是非常必要的。他和他的全家大小現在被稱為「鬼子鬼孫（Söhne oder Enkel oder Brut der Teufel）」或者「二毛子（der zweite Teufel）」，因為「大毛子（der erste Teufel）」是傳教士。挖眼掏心、活活用油煎死之類的陳詞濫調被他們成百上千次的大事宣揚。人們逼他把門堵上，威脅要把他活埋，要把他的名字從祖譜中勾銷（這在中國是個可怕的懲罰）。母親對兒子喊道：「我沒有你這樣一個兒子！」因為兒子成了天主教徒。<sup>57</sup>

為杜絕不實謠言及取得官府支持，福若瑟首次拜訪中國地方官，獲得官員熱情接待，甚至發布保護令。<sup>58</sup>即便如此，民間各式不利教會之謠言仍四處播散，惟福若瑟並未放棄，持續從沂水地區往西面的蒙陰及東面的莒州拓

<sup>56</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁62-63。

<sup>57</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁64-65。

<sup>58</sup> 該保護令發布於光緒9年3月20日（即1883年4月26日），全文內容可見〈王莊，1883年9月4日〉，頁66。

展教務。其中，莒州地方官的態度與沂水一致，亦曾下達保護令，且表示他「對天主教非常熟悉，因為在這之前他已與傳教士打過交道」，而「假若他不是地方官的話，他也會奉教的」。<sup>59</sup>

福若瑟在沂州府開拓出之望教者，無論是在沂水、蒙陰及莒州等地均屬民間秘密教門背景，然這不構成傳教工作之困擾，因民間秘密教門種類繁多，性質不一，流派複雜，並非都涉入政治企圖，真正參與武裝叛亂者更是少數；<sup>60</sup>而傳教士往往予以區分，稱「和平的、非暴力的、虔誠的」教門為「較好的外教人的教派」。<sup>61</sup>尤其，當福若瑟愈廣泛、深入到民間社會底層，愈發現這些秘密教門在民間社會的普遍性與重要程度。如其曾因安治泰赴歐期間巡視整個傳教區一年，於 1885 年 8 月提出觀察報告指出：

人們常說：沒有任何地方像中國這樣對待宗教如此冷漠。這話只對了一半。在中國大約有七十二個所謂的「大教」，其他小一點的更是數以千計。人們意識到異教的荒誕不經，於是渴望找到更好的營養，卻找不到。有人靠打短工為生，家裡除了老婆和滿屋孩子外一無所有，吃了上頓沒下頓，目不識丁，但談起他已多年為伍的教派來卻口若懸河，滔滔不絕。這裡成千上萬的人似乎不加入一個教派就不能生活似的。此外，有些教派花費很高，教徒們成千成千的財產被花在上面，但他們還是說：不加入教派，就無法生活。<sup>62</sup>

因此，在民間社會如此普遍而迫切的信仰需求、精神慰藉下，基督教會是可以有拓展的空間。

其實，此種秘密教門皈依者除前述屬沂州府的諸縣村落外，另有屬兗州府汶上縣的李家莊，屬曹州府鉅野縣的張家莊、單縣的秦奶奶廟和寇莊、曹

<sup>59</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁68-69。

<sup>60</sup> 學界有關華北民間秘密教門的類型、發生於山東地區的教門叛亂、十八世紀末至二十世紀初秘密教門之本質等問題，狄德滿有相當完整的綜論與說明；參見狄德滿著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》，頁133-152。

<sup>61</sup> 赫爾曼·費希爾著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，頁129。

<sup>62</sup> 〈巡視傳教區(1885年8月)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁78。

縣的郭堂村，以及屬濟寧直隸州嘉祥縣的周家莊等地。<sup>63</sup>而這些新教徒是教會在魯南傳教初期頗為重要的力量，理由不僅在於他們的宗教熱忱，其亦對產生及訓練新望教者有相當助力，因為他們往往能將自己原來秘密教門的同伴引進教會，<sup>64</sup>且某些甚具能力的新教徒也可協助傳教士進行各項工作，如對福若瑟幫助甚多的王碩新即為一例。此人成為教徒，實經歷曲折過程，因其為尋求真理，在認真讀書十年後，走過山東、北京、滿洲等地，先後涉獵儒學、道藏、佛經等大量著作，甚至在道觀、佛寺裡修行，亦曾加入秘密教門，然這些學說、教義內容均無法滿足其精神需求，於是他

打算到朝鮮繼續找尋，途中經過設在營口牛庄的天主教傳教點。雖然他在當學生時聽說過天主教，他所在的村庄離一個天主教區也只有十五里遠，但當時人們說了那麼多關於基督教學說的壞話(他們不孝順，看不起自己的父母等等)，以至於他極為蔑視地離去。<sup>65</sup>

文中提及的外教人批評天主教會不孝順父母之說，確也出現於福若瑟在魯南傳教的經歷中，因此，為反駁不實傳聞，其曾於1885年11月2日(即天主教會的追思亡者日)在兗州府汶上縣李家莊，為一個新教徒的已亡父親舉行正式的天主教殯葬禮以正視聽。當時，這個教會首次隆重殯葬禮需要的人力，因本地外教人不肯支持與協助，必須從其他村落調度教徒來幫忙，包括距李家莊有兩百里路遠的白洋峪教友村中三十多人組成之樂隊，來自曹州府的教徒則負責扛著棺木；整個禮儀由三位神職人員，即福若瑟、白明德神父(Fr. Franz Bartels, 1859-1928)、<sup>66</sup>能方濟神父(Fr. Franz Xaver Nies, 1859-1897)全程參

<sup>63</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁41-43、46-47、72、90；狄德滿著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》，頁193-194；雷立柏編著，《聖言會在華1879-1955年：通史、地方志、人物列傳》(未出版打字本，藏聖言會中華省會檔案室)，頁10-12。

<sup>64</sup> 柯博識，〈十九世紀的中國教案〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》，頁58。

<sup>65</sup> 王碩新成為基督徒的過程與經歷，源自曾聽聞其自述內容的韓寧鎬之文字記載；見韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁49。

<sup>66</sup> 白明德於1859年生於德國，1877年入聖言會，1882年晉鐸，1883年至山東傳教，先後在陽穀、汶上、鉅野、沂水、臨沂、濟寧、青島等地工作，1928年於青島過世；

與主持，<sup>67</sup>吸引了周圍四、五十里外，上萬人的異教民眾聚集觀看，場面之浩大，可想而知；事後，福若瑟在報告中認為，「這個葬禮的確給教會增添了不少的光彩」。<sup>68</sup>

又教會雖欲拓增信眾而向不同背景或經歷之有心皈依者敞開大門，惟外教人要成為望教者，甚至得以領受聖洗聖事真正成為教徒，仍有相當長的學習階段與考驗歷程，特別是要熟記每天必須進行的早禱與晚禱經文，<sup>69</sup>實望教者莫大之挑戰；如 1882 年魯南代牧安治泰的年度報告中，曾言及教徒宗教生活情形是：

所有的人都參與早上和晚上的集體祈禱，而這個祈禱很長。他們也參與彌撒。主日幾乎完全是祈禱的日子，晨禱和早上的彌撒長達 2 個小時，大約 9 點是大彌撒和講道，此後女孩子和婦女郎誦教理問答，又加上很多祈禱。大約 12 點，男人們也朗誦這些經文。下午 2 點有聖體降福，此後婦女們唱很多經文。到了晚上，大家一起唸晚禱，先是女人，後來男人。<sup>70</sup>

而當時的晚禱經文即多達三十種，包括：

- 1.三鐘經、2.信望愛短誦與小悔罪經、3.預備經、4.悔罪經、5.謝恩經、
- 6.天主經、7.聖母經、8.信經、9.大悔罪經、10.痛悔、11.求恩經、12.
- 日課誦、13.向聖母與護守天神和主保聖人誦、14.省察、15.痛悔、16.
- 信望愛誦、17.申爾福與母皇、18.聖母禱文、19.向聖母請安、20.向聖
- 母求善終經、21.向聖若瑟誦、22.為主教祈禱經、23.為司鐸祈禱經、
- 24.為已亡父母親友恩人祈禱經、25.為所有亡者祈禱經、26.求免患難

---

有關其生平經歷可參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 7.

<sup>67</sup> 能方濟於1859年生於德國，1879年入聖言會，1884年晉鐸，1885年至山東傳教，先後在臨沂、陽穀、單縣、汶上等地工作，1897年因鉅野教案被殺身亡；有關其生平經歷可參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 97.

<sup>68</sup> 〈巡視傳教區(1885年8月)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁76-78。

<sup>69</sup> 當時中國教會很重視早晨與傍晚教徒齊聚教堂中的集體誦經，此乃凝聚教徒團體的重要方式，也可說「在華天主教的特徵和記號就是每天的唸經」；相關說明可參見赫爾曼·費希爾著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，頁16-117。

<sup>70</sup> 雷立柏編著，《聖言會在華1879-1955年：通史、地方志、人物列傳》，頁9。

誦、27.睡覺前求主保佑誦、28.為各種需要的七個經文、29.結束經、30.謝恩經。

此外，還必須牢記玫瑰經十五端，每主日要唱的完整苦路經；另有各不同性質的禱文學習，如聖母德敘禱文、諸聖禱文、耶穌聖名禱文、領聖體經等；最後是與各不同聖事相關的四本要理問答內容。<sup>71</sup>這對民間社會大多數目不識丁的農民，或僅粗通文字、略具識字基礎者而言，實須花費相當長的時間學習，且這些經文往往以文言形式呈現，用吟唱方式進行，而中文系統裡「書面語言與日常語言有天壤之別」，<sup>72</sup>故望教者的學習歷程通常是兩年，或至少需要一年時間，<sup>73</sup>再經由神父考核通過後，才能施行聖洗聖事。<sup>74</sup>而望教者最終能領受聖洗聖事正式成為教徒的比例並不高，從以下數個統計資料即可得證：

時間	領洗者	望教者	比例	說明
1886年10月 <sup>75</sup>	634	2,150	29.5%	本數據不含教徒家孩童與瀕死孩童領受聖洗聖事之人數。
1892-1893復活節	4,398	11,885	37.0%	
1902-1903復活節	3,231	36,760	8.8%	
1903-1904復活節	3,416	40,363	8.5%	

資料來源：〈一份收穫報告(1903年)〉、〈1903至1904年復活節年度彙報〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁152-153、161；韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁58。

由上表可知，能順利完成學習階段及通過考核，真正成為教徒的人數占望教者比例最多只有三成多，也有少至不到一成者。<sup>76</sup>

<sup>71</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁64。

<sup>72</sup> 〈王莊，1883年9月4日〉，頁63。

<sup>73</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁58。

<sup>74</sup> 對望教者的考核內容不一，福若瑟特別重視「他們勤謹地公唸早晚課，遵守主日」，並將此項列入獲得聖洗聖事的必要條件，並向每一個望教者講明，若不遵守此一規定，他就不給望教者領受聖洗聖事；見〈巡視傳教區(1885年8月)〉，頁76。

<sup>75</sup> 這個數據並非當年度的統計結果，有可能屬累計數值，即自1882年初聖言會開始協助方濟會在魯南傳教區工作，或自1886年聖言會正式負責魯南傳教區(即安治泰於1885年底被教廷任命為魯南傳教區代牧)起算，故聖言會士到達當地前原有的一百多名老教徒亦已累積計入該數值中，果真如此，若扣除這些老教徒人數，則領受聖洗聖事者人數應更為減少，占望教者比例亦更低。

<sup>76</sup> 亦有研究顯示，魯南傳教區發展至1899年時，共有54名外國傳教士為54,000個中國教徒服務，如將魯南傳教區總人口仍以當年(1882年)福若瑟初至該地時的900萬人

又望教者一旦領受聖洗聖事後，絕非學習歷程的結束，而是日常生活裡謹守教會各項規範，將學習內容徹底實踐的開始。<sup>77</sup>事實上，後者的長期生活實踐或許較前者的階段性學習更為艱難，故福若瑟曾言：「讓一個外教人奉教要比讓一個新奉教的成為一個熱心教友容易得多」。<sup>78</sup>他也曾對不守教規者，不論是宣揚迷信、參與賭博，或沒有參加祈禱等情形予以適當處置，如他在寫給安治泰的信中言：

我讓參與賭博的全體人員在教堂裡公開請求寬恕，然後我才同意進行懺悔，我對那些搞迷信的人說，他們必須等到您的歸來，而後接受您認為適當的懲罰，然後他們才能夠進行懺悔。<sup>79</sup>

惟其文字記載中亦不乏虔誠教徒的典範實例，如屬兗州府汶上縣郭家樓的九歲、雙目失明男孩濤兒，他每每於早晨喚醒教友，讓他們聚集起來祈禱，而星期六他會為教友推磨，以便大家明天能參與主日活動；<sup>80</sup>來自曹州府鉅野縣的少女、不滿十七歲的武芝，為堅守天主信仰抗拒嫁入自幼即被訂親的異教家庭中，甚至要求加入善會成為貞女。<sup>81</sup>而後者也是教會往往期望一個家庭、家族或整個聚落、村莊能集體皈依，成為聖家或教友村的重要原因——令天主教信仰在同血緣、同地緣團體中長期維持發展，並落地生根至代代相傳不間斷。也因此，福若瑟會對曹州府單縣新教友村的出現甚感欣慰地言：

去年一年中（即 1887 年），我又有了三個極好的教友團體：楊莊，有教友約一百四十人，賈莊，有教友一百四十人，和伊莊，有教友二百

---

計算，則聖言會士在魯南傳教區工作十八年後，教徒人數占該區總人口的比例為 0.6%；相關資料見 Patrick Taverine 著，古偉瀛、蔡耀偉譯，《漢蒙相遇與福傳事業：聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史 1874-1911》（臺北：光啟文化事業，2012），頁 478。

<sup>77</sup> 天主教徒的日常生活要依循「瞻禮齋期表」（即聖教年曆）進行，須遵守主日、聖日及相應之大、小齋與禮儀等規範；相關說明可參見吳蕙芳，〈實踐信仰生活：1931 年的中國聖教年曆〉，《國立政治大學歷史學報》，第 52 期（臺北，2019.11），頁 103-142。

<sup>78</sup> 〈梁山，1886 年 9 月 17 日〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁 88。

<sup>79</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁 78。

<sup>80</sup> 〈梁山，1886 年 9 月 17 日〉，頁 89。

<sup>81</sup> 〈基督徒德性〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁 116-118。

多人。這是我十三年傳教生涯中很少見過的三個模範團體。儘管極度貧困，但他們不從傳教區領受任何資助，反而表現出一種他處少見的熱情。這三個村也幾乎全是教友，只有個別家庭仍然對外教戀戀不捨。當一位傳教士在這些村莊中看到如此眾多的孩子，他心中是多麼喜悅啊！<sup>82</sup>

然即便形成教友村，村中教徒信仰的持續蓬勃發展，除依恃其本身堅守外，亦仰賴本地傳教員(即傳教士助手，又稱傳教先生)的長期帶領、居間聯繫，及傳教士的駐守當地與巡視各區。而由於傳教士人數頗為有限，且經常被派赴各地承擔不同任務，必須離開原工作區，故長期留在當地的傳教員實居關鍵地位，扮演重要角色。

聖言會最初在魯南的傳教員，主要依靠早期方濟會、耶穌會(Societas Iesu, 簡稱 SI 或 SJ)在當地培育之既有人手，其中不乏條件不佳被兩會解雇者，<sup>83</sup>之後則自行尋找及訓練適合者，如 1885 年底的魯南傳教區報告顯示，當時已有三十二名傳教員，惟 1888 年底的報告記載，只有三十名傳教員可協助傳教工作，<sup>84</sup>可知傳教員的數量並不穩定。

而福若瑟在魯南傳教時確有傳教員之協助，<sup>85</sup>這些人的來源、背景與經歷各不相同，除前述體驗過數種不同學說思想、教義理念，最終皈依天主教的王碩新外，另有較早的張昌澤，其乃來自魯北的老教徒，所受教育不多，然盡忠職守地協助教會，有他在身邊，福若瑟「非常地高興」；<sup>86</sup>而幫忙魯南傳教事業達二十年之久，相貌堂堂且處事明智、圓融的樂秉君，擅長與官員溝通；<sup>87</sup>至於夏文林是山東臨朐人，曾入濟南洪家樓修院，因病中斷學習至

<sup>82</sup> 〈單縣匪患(1888年)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁96。

<sup>83</sup> 雷立柏編著，《聖言會在華1879-1955年：通史、地方志、人物列傳》，頁10。

<sup>84</sup> 雷立柏編著，《聖言會在華1879-1955年：通史、地方志、人物列傳》，頁13、18。

<sup>85</sup> 此處所說的傳教員，是指正式經過相當訓練的成人而言，不含因應緊急狀況而臨時調派之人手，如福若瑟曾派一個十歲小女孩去教一些婦女們道理，也多次派一名男童去教他的祖母學習劃十字聖號；見Fritz Bornemann and others, *A History of Our Society*, 272.

<sup>86</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁46。

<sup>87</sup> 赫爾曼·費希爾著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，頁63。

坡里莊當傳教員，後再入修院並於 1889 年正式晉鐸，為首批由安治泰祝聖的兩名本地神職人員之一。<sup>88</sup>此外，單縣劉家莊的孫天一及其外孫熊家林，與秀才周奉章等人，均為傳教士得力助手，福若瑟的報告中「表達了與他們合作的和諧，贊揚他們是傳教助手中好的典型。他們通過自己的行動獲得了良好的個人聲譽，也為基督教爭取了更多信徒」。<sup>89</sup>

但也有不良傳教員的失當行為影響教會聲望者，如福若瑟曾在報告裡指出：汶上縣的助手「不在自己的職位上盡職盡責，而是去耕田犁地來養活他們的女人和孩子」，這會造成「某些新教徒中的嚴重冷漠和隔閡，而異教徒對於教徒的厭惡更是與日俱增」。<sup>90</sup>至於成武縣侯家莊的助手，更令福若瑟感覺是「碰上了一件此前在中國從未有過的傷心事」，給他「帶來了極大的痛苦」。

該名助手昔日曾參與兗州府教會購買房產事，後來多次插手訴訟案件，謀取私利，亦向人兜售鴉片，且「口中髒話連篇」。福若瑟欲將之開除，而助手竟先行「將那些新教徒拉到他那一邊，並且作了安排」，甚至有四個堂口的村長及一個八十歲老人來為他求情，福若瑟了解到：

教徒們并不是針對我的，但是他們堅持要某某人做傳教團助手，而不要其他人，因為他能給他們搞到一些東西，包括那些他不應該弄到的東西。那些教徒自己也承認，某某人做得不對。那兒一些不信教的人也不喜歡他，在這整個地區他都是臭名昭著，因為他把自己變成了一個專為他人打官司的蹩腳律師。

因此，他向安治泰表示自己的態度是：

這件事情至關重要，因為它牽扯到幾乎二百名教徒。我能饒恕他的，就是不直接趕他走，而是把整個事情向主教閣下匯報，由主教來作出決定。主教閣下考慮得更加深遠，所以我願意按照您說的去辦。某某

<sup>88</sup> 另一人是來自山東平陰縣的趙永榮(Fr. Matthias Zhao, 1856-1920)，有關夏文林與趙永榮之說明，參見Leopold Leeb ed., *Biographies of SVDs in China*, 69、75。

<sup>89</sup> 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁91。

<sup>90</sup> 〈福若瑟神父報告，梁山，1886年9月1日〉，引自韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁74。



人活該馬上被趕走，這是確定無疑的。但是如果考慮到那二百名新教徒的話，那麼減輕刑罰可能是更加明智的。不過這樣一來就會出問題，即教徒們將來也會這樣地要求赦免他們犯下的罪惡。在這些冷漠的壞教徒中也有一些正直的人，我不能理解他們為什麼也會做出這種事情來。

而福若瑟當時無法理解的狀況，韓寧鎬在事隔十餘年後撰文明指癥結所在，即中國文化中的面子問題、社會網絡裡的人情包袱，因為「那些新教徒覺得有愧於他們的傳教團助手，所以就為他說情」；同時，被這樣一個傳教助手長期影響下的教徒行為表現，亦可想而知。<sup>91</sup>又針對這些傳教員於當時教會在魯南傳教區拓展教務之影響，韓寧鎬亦作出整體評價：「我們也必須感謝和承認，其中有一些很能幹的人。他們對傳教事業作出了很傑出的貢獻。不過另一些人沒有很大的價值，而另一些破壞的比建立的多」，<sup>92</sup>此一說法應是反映實情的中肯之言。

#### 四、結語

綜觀福若瑟在華人社會近三十年之生活經歷，實體現中外不同宗教與文化背景下的交流互動及調適融合過程。從香港到魯南，他首先面臨的挑戰是語言困擾，若不能克服即無法掌握庶民百姓生活內涵，更難以在華人社會進行傳教工作，而福若瑟能順利解決問題，並愈為著重不同語言的共通處、相似點，實為後續之傳教工作奠定良好基礎。

其次是對中國傳統文化、民間通俗信仰，以及華人社會心態、平民百姓特質的理解與包容。福若瑟從香港時期初次接觸中國根深蒂固的諸多傳統風俗習慣，而感到難以認同，無法接受，到逐漸體認傳教士必須進行內部轉化，即學習自中國人的視角看待事情、思考問題，再到魯南時期更進一步地徹底改變傳教士態度與觀念：即傳教士必須先熱愛並尊重當地人，乃能獲得當地

<sup>91</sup> 〈福若瑟神父致函安治泰神父，1890年5月13日〉，引自韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，頁99-100。

<sup>92</sup> 赫爾曼·費希爾著，雷立柏譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，頁112。

人的敬愛與信任，並因此令人們容易接納基督信仰及其教導；同時，傳教工作的真正目的，並非是將中國人變成外國人，而是導引本地人成為理想的基督徒，因此，本地的傳統文化——特別是已具悠久歷史傳承之中國文化是可持續保留，只要去除其中之罪惡及顛倒部分。

此外，在傳教工作實務方面，尤其是與不同宗教或信仰的接觸上，福若瑟在香港即已觀察到華人社會之民間通俗信仰現象，到魯南時期更擴及諸多不被官府認可的民間秘密教門。而教會與這些秘密教門的關係建立，實導因於對方的主動聯繫，且秘密教門普遍流傳、信眾廣泛，足以顯示小民百姓的精神需求；惟其派別甚多，性質互異，欲進入教會之目的也不盡相同。然無論來者意圖為何，對廣為宣揚福音、努力拓展教務的傳教士而言，凡與教會友善、有心皈依者，教會往往敞開大門，但要正式成為教徒，仍有其必要之學習歷程與考核門檻，且一旦領受聖洗聖事成為教徒，必須持久實踐教會規範於日常生活中，若有違反者亦要面對懲處；因此，當時能通過考核，從望教者順利成為教徒之人數比例實有限。

又與魯南傳教事業發展密切相關者，除傳教士的努力拓教、教徒的堅守信仰外，另有傳教員的角色扮演。當時由於傳教士人數有限，亦因不同任務分派而難以經常或長期留守某地，故身為傳教士助手，且屬本地人身份的傳教員角色即頗為重要。福若瑟在魯南的傳教事業，確實受益於來自不同背景、經歷，及具不同專長、能力之盡職傳教員的協助，然亦有不良傳教員的失當行為，對教會工作非但沒有幫助，甚至造成嚴重負面影響，實傷害教會聲譽。

福若瑟近三十年的華人社會生活，無論是在香港或魯南時期均曾經歷諸多艱難，但他不放棄希望，也謹記年少初衷，甚至鼓勵更多人到中國來傳教；如 1891 年，他提筆致函給在故鄉準備作神父的侄兒，信中寫著：

假如你將來也能來中國作福傳的工作，為我會是多大的喜樂，對你也是多大的恩寵！但是這件事讓我們放心地留給可愛的天主，祂為每一位祂想用的人安排祂想用他的地方。……我當時也覺得，去中國是幾乎不可能的事，但在天主那裡什麼都可能。<sup>93</sup>

<sup>93</sup> 引自韓寧編著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平與影響及兼論

字裡行間，可見他對魯南傳教事業的全心投入與熱切期許。

其實，就在寫這封信的前兩年(1889)，福若瑟在曹州府曹縣遭遇外教人的集體暴力行為——被捆綁、毒打、臉上塗滿糞便，連拉帶拖地通過街道，百般折磨後再被扔在地上；<sup>94</sup>惟即便經歷此事件，他仍不想離開華人社會，甚至不只一次請求會祖楊生免除其歐洲行程，另派其他會士替代。<sup>95</sup>最終，因在兗州府照顧病患，感染到已在城中肆虐數月之久的傷寒疫疾而亡故，<sup>96</sup>長眠於華人社會的魯南傳教區。

---

山東南部傳教史》，頁9-10。

<sup>94</sup> 福若瑟於1889年在曹縣城遭群眾暴力對待，當時，他正在傳教區西南各縣進行巡視工作；事後，應總會長楊生的要求，福若瑟就該事件呈上詳細報告。相關資料可參見：〈一八八九年四月二十三日的受虐事件〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁99-107；又該事件亦有中國官方的檔案記載，見中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第5輯，頁448，「光緒十五年七月二日(1889.07.29)總署收法國公使李梅照會，頃聞副主教等在曹州府有事謁地方官被差役關門毆打請迅即查明嚴辦」、頁453，「光緒十五年十月十八日(1889.11.10)總署收山東巡撫張曜函，查復福若瑟神父在曹縣被毆情形並已飭縣嚴拿滋事之人究辦」。

<sup>95</sup> 因職務及資歷關係，福若瑟在華期間曾有數次機會得返回歐洲故鄉，然其表態不願離開華人社會的工作崗位；相關史料與說明參見“Letter from Freinademetz to Janssen, Yenchowfu, 14 December 1904,” “Letter from Freinademetz to Janssen, Yenchowfu, 14 February 1905,” in Richard Hartwich ed., *Arnold Janssen and Josef Freinademetz: Correspondence between two saints(1904-1907)* (Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 2008), 56、69；韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平與影響及兼論山東南部傳教史》，頁150。

<sup>96</sup> 〈魯南宗座代牧韓寧鎬主教的紀念文章(1908)〉，徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，頁171；該資料為韓寧鎬於1908年，因福若瑟病逝後撰寫的悼念之文。

## 徵引書目

### *Bibliography*

#### (一) 史料

- 《向主僕福若瑟神父九日敬禮》，兗州：山東兗州府天主堂印書館，1944。
- 《真福福若瑟神父：九日敬禮》，新竹：方類思神父，1990。
- 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第4輯，臺北：中央研究院近代史研究所，1976。
- 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第5輯，臺北：中央研究院近代史研究所，1977。
- 尤里恩編，薛保綸譯，《聖福若瑟語錄：人間最佳的使命是當傳教士》，新北：輔仁大學出版社，2007。
- 徐祖強譯，《聖福若瑟書信》，未出版打字本，藏聖言會中華省會檔案室。
- 福若瑟，《亞來淑劇》，兗州：山東兗州府天主堂，1917。
- 福若瑟，《避靜指南》，兗州：山東兗州府天主堂印書館，1931。
- 福若瑟，《新約中的彌撒聖祭(*Sanctissimum novae legis sacrificium ascetic expositum*)》，不明出版地：天主教聖言會，1997。
- 雷立柏編著，《聖言會在華1879-1955年：通史、地方志、人物列傳》，未出版打字本，藏聖言會中華省會檔案室。
- 韓寧鎬著，陳曉春譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響，兼論山東南部傳教史》，收入路遙主編，《義和團運動文獻資料匯編(德文譯卷)》，濟南：山東大學出版社，2012。
- 韓寧鎬著，陳曉春、柯雅格譯，《聖言會福若瑟神父——其生平和影響及兼論山東南部傳教史》，兗州：山東天主教兗州府，1920出版、2012翻譯影印。
- Bornemann, Fritz. ed. *Josef Freinademetz, Berichte aus der China-Mission*, Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1973.
- Bornemann, Fritz. ed. *福神父見聞行遇錄Josef Freinademetz SVD, Berichte aus der China-Mission*, Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1974.
- Freinademetz, Josef. *Sacrificium*, Yenchowfu: Typographia Missions Catholicæ, 1915.
- Hartwich, Richard. ed. *Arnold Janssen and Josef Freinademetz: Correspondence between two saints(1904-1907)*, Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 2008.
- Henninghaus, Augustin. P. *Josef Freinademetz SVD, Sein Leben und Wirken, Zugleich*

*Beiträge zur Geschichte der Mission Süd-Schantung*, Yenchowfu: Druck und Verlag der Katholischen Mission, 1926.

Leeb, Leopold. ed. *Biographies of SVDs in China*, unpublished, ad usum internum tantum.

Mihalic, Frank. and Fecher, Vincent. ed. & trans. *Arnold Janssen, SVD Letters to China, Vol. I:1879-1897*, Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 2003.

## (二)專書

狄德滿著，崔華杰譯，《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》，南京：江蘇人民出版社，2011。

周華德著，薛保綸譯，《天國的拓荒者》，臺北：天主教聖言會，1996。

孟德衛著，潘琳譯，《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》，鄭州：大象出版社，2009。

路遙，《山東民間秘密教門》，北京：當代中國出版社，2000。

普路茲，《真福福若瑟神父傳》，臺北：天主教聖言會，1997。

普路茲、米格著，薛保綸譯，《聖福若瑟神父傳：傳教士的典範》，嘉義：天主教聖言會，2005。

張維篤，《福若瑟神父行實》，臺北：教友生活，1962。

鮑乃曼著，薛原、潘薇綺譯，《聖言會在華傳教小史》，新北：天主教聖言會，1999。

劉英，《飲水思源：楊生神父、福若瑟神父小傳》，臺北：天主教聖言會，1973。

赫爾曼·費希爾(Hermann Fischer)著，雷立柏(Leopold Leeb)譯，《奧古斯定·韓寧鎬主教傳：一位德國人在華工作53年》，臺北：聖家獻女傳教修會，2006。

包敏(Fritz Bornemann)著，梁慧鴻譯，〈天主教聖言會歷史(二)〉，《公教文譯》，第7期(羅馬，2016.06)，頁91-95。

Patrick Taverine著，古偉瀛、蔡耀偉譯，《漢蒙相遇與福傳事業：聖母聖心會在鄂爾多斯的歷史1874-1911》，臺北：光啟文化事業，2012。

Bornemann, Fritz. *Der selige P. J. Freinademetz 1852-1908, Ein Steyler China-Missionar Ein Lebensbild nach zeitgenössischen Quellen*, Bozen: Freinademetz-Haus Bozen, 1977.

Bornemann, Fritz. and others. *A History of Our Society*, Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1981.

Bornemann, Fritz. *As Wine Poured Out: Blessed Joseph Freinademetz SVD Missionary in China, 1879-1908*, Rome: Divine Word Missionaries, 1984.

King, Clifford. *A Man of God: Joseph Freinademetz, Pioneer Divine Word Missionary*,

Techny, Illinois: Divine Word Publication, 1959.

### (三)專文

吳蕙芳，〈實踐信仰生活：1931年的中國聖教年曆〉，《國立政治大學歷史學報》，第52期(臺北，2019.11)。

狄剛，〈聖言會在華傳教簡史〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》，新北：天主教聖言會，1982。

柯博識，〈十九世紀的中國教案〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》，新北：天主教聖言會，1982。

楊世豪，〈三位傑出的聖言會士〉，收入輔仁大學聖言會編，《聖言會來華傳教一百周年紀念特刊(1882-1982)》，新北：天主教聖言會，1982。

Bornemann, Fritz. "A. E. Smorenburg," *Verbum*, Volumen 14:3, 1973.

## **Father Joseph Freinademetz's Life in Chinese Society: From Hong Kong to South Shandong, 1879-1908**

Wu, Huey-fang

Distinguished Professor, Institute of Oceanic Culture, National Taiwan Ocean University

Father Joseph Freinademetz(1852-1908) was an Austrian missionary of the Society of the Divine Word(SVD). He was one of the first missionaries sent to China after the SVD was founded in 1875 at Steyl, the Netherlands. In 1879, Father Joseph Freinademetz was first sent to work in Hong Kong for a couple of years. In 1882, he was sent to Poli, a small village in Yanggu County of Shandong Province. From there he continued his missionary work all over South Shandong for the following 26 years. He died of illness in 1908 and was buried in Daijiazhuang, Jining, having never returned to his homeland in Europe.

As a foreign missionary, Father Joseph Freinademetz lived and worked in China for almost 30 years, both in Hong Kong and in South Shandong. In South Shandong, he did mission work in districts under the administration of the counties Yanzhou Fu, Yizhou Fu, and Caozhou Fu, as well as Jiningzhou. He became very much acquainted with living conditions across a wide range of rural society. He also served several times as proxy administrator of the whole mission territory of South Shandong and often had to deal with strife and conflicts between local people and the church, thereby deepening his understanding of society as a whole.

This study uses a variety of primary and secondary sources, including diaries, letters, and reports related to Father Joseph Freinademetz's stay in China; materials and records from other contemporary observers; and the research findings of later scholars, to analyze their representation of the rural societies of

Hong Kong and South Shandong in the late Qing dynasty. Special emphasis is placed on the missionary's adaptation to the social environment and the execution of missionary work. The missionary's adaptation to the social environment included language learning and cultural adaptation, while the execution of missionary work involved the church's contact and interaction with secret rural sects and the role and influence of the catechist. Through an exploration and analysis of the life and career of Father Joseph Freinademetz in China, this study provides a perspective on the interaction and mutual adaptations of Chinese and foreigners in the context of their different religious and cultural backgrounds.

**Keywords: church history, Society of Divine Word, rural society, secret sects, cultural adaptation, Yanzhou Fu in Shandong**