

國立臺灣師範大學國際與僑教學院東亞學系

碩士論文

Department of East Asian Studies

College of International Studies and Education for Overseas Chinese

National Taiwan Normal University

Master Thesis

《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄之比較
Comparison of Tonal Marks and Descriptions of *Xizi Qiji*
and *Arte de la Lengua Mandarina*

研究生姓名：黃資芳

Name: Tsu-Fang Huang

指導教授：韓可龍 博士

潘鳳娟 博士

Advisor: Dr. PhD. Henning Klöter

Dr. PhD. Feng-Chuan Pan

中華民國102年7月

July, 2013

論文謝詞

本論文之所以能順利完成，指導教授韓可龍博士及潘鳳娟博士的悉心教誨與鼓勵功不可沒，從一開始研究方向的選擇、觀念架構之建立、論文題目的選定及後續研究方向，以迄本文之撰寫，均給予精闢的建議與引導。尤其韓老師遠在德國，論文與口試申請的各類文件只能藉由網路往返，老師仍秉持著耐心聯繫訂正，在此謹致以最深的敬意；而潘老師於論文最後階段所提供的參考資料與意見，增加了全文的完整性和邏輯的嚴謹度，在在使我獲益匪淺。

另承蒙口試委員中研院文哲所的李爽學教授及高師大國文系王松木教授，提供了許多非常寶貴的建議與指正。李教授的提點看似於平易處信手拈來，但每一項都值得做深入的研究與探討；遠道而來的王教授對本文鉅細靡遺的指教，特別是在中國傳統音韻方面糾正了不少缺失和疏漏，謹此對二位致上感謝之意。此外，前輔大華裔學志漢學研究中心主任魏思齊神父早先於論文計畫書口試之際，對於研究方向與資料蒐集的建言，對本論文的進行和開展大有助益，亦謹致謝忱。

同時要特別感謝簡宏逸同學在研究資料與心得上無私的分享和討論，以及羅名珍小姐在蒐集原始文獻方面的大力幫忙，沒有你們熱心與適時的協助本論文肯定無法完成。當然還有原第一屆漢學所的各位同學們，從校本部到師大分部到林口校區的學習過程中互相切磋與砥礪，尤其是當年一起參與論文寫作讀書會的幾位，儘管已經是明日黃花，仍要在此一併感謝。最後，多謝蔡蓉芝小姐撥冗擔任口試紀錄，才能順利通過論文最末最重要的環節。

在書寫論文這數載之間，受到不少實質上與精神上的支持，要感謝的人事物尚有許多，未及一一敘之，但點滴銘感五內，不敢或忘。

摘要

本論文主要比較利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)的《西字奇蹟》與萬濟國(Francisco Varo, 1627-1687)的《華語官話語法》(*Arte de la Lengua Mandarina*)二書聲調記錄方式的異同，並結合歷史資料的分析，以釐清十六、十七世紀傳教士對官話聲調的理解程度，目的在建構當時天主教傳教士學習官話過程的輪廓及歸納出是否其聲調描寫已然成為一套系統。

研究發現，當時來華的傳教士大部分都已經體認到聲調在官話中的重要性，然雖具備基本常識，但對聲調內涵的認識可能還很模糊，明顯的例證是對聲調的稱呼還不一致、對聲調之間的差異也不一定分得出來；但是部分有語言研究經驗及著作的傳教士，對聲調的定義與分辨則已經十分精準。

傳教士記錄聲調的時候，符號是採自歐洲傳統，目的是為了正確讀出字音；描寫聲調的時候，則常將內容附於拉丁語法模式的文法書中，完全不帶漢字。由此，對於傳教士處理聲調的方式，可歸納出耶穌會的「詞彙表模式」與道明會的「語法書模式」，前者為記錄聲調的方法，後者為描寫聲調的方式。兩修會介紹聲調的方法迥異，主要是由於傳教方式的不同跟學習重點、使用教材等的差別所造成的。

從歷時的角度看，《西字奇蹟》記錄聲調的方法，為利瑪竇強制規定令後續耶穌會士使用，而道明會士標官話聲調時並未另設系統，仍舊沿襲使用；而就《華語官話語法》的聲調描述方式來看，由於耶穌會創作的語法書很少，所以其傳承主要以道明會士為主。

關鍵字：耶穌會、道明會、傳教士語言研究、官話、聲調符號

Abstract

This thesis compares Matteo Ricci's *Xizi Qiji* with Francisco Varo's *Arte de la Lengua Mandarina* regarding their marking and description of tones in Mandarin Chinese and furthermore analyzes various historical data to clarify missionaries' perceptions of Mandarin tones. It attempts to outline Catholic missionaries' language acquisition of Mandarin from the 1500s to 1600s and discusses their systemization of tones.

In the late 1500s, Ricci and other Jesuits began adapting the symbols used in European diacritics for marking Mandarin tones and marked Chinese characters with them and after that, they demanded all Jesuits use the same tone-marking system. Ricci used this system when he wrote the *Xizi Qiji* in 1605. Despite not being subject to Ricci or any of the Jesuits, the Dominicans later also adopted the same symbols to mark tones. However, since the Jesuits had written little on Mandarin grammar, the Dominicans made this their priority in *Arte de la Lengua Mandarina* and described Mandarin in the style of traditional Latin grammar books.

This study has found that most of these missionaries, despite often imperfect acquisition, realized the importance of tones in Mandarin. Those missionaries who had engaged in linguistic studies defined and distinguished Mandarin tones most accurately. Missionaries of these two religious orders, the Jesuits and Dominicans, developed two very different systems to suit their different proficiency goals and institutional preferences: the former, more of a method for marking tones—the glossary system, and the latter, more of a method for describing tones—the grammar book system.

Key words: Jesuits, Dominicans, missionary linguistics, Mandarin, tonal diacritics

目錄

論文謝詞.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
目錄.....	iv
表目錄.....	vii
第一章 前言.....	1
1.1 研究主題、取向與章節分配.....	1
1.1.1 研究主題.....	1
1.1.2 研究取向.....	3
1.1.3 章節分配.....	5
1.2 文獻探討.....	6
1.2.1 傳教士的原始記音資料.....	6
1.2.2 傳教士來華的歷史背景介紹及其對漢語認知的記錄.....	7
1.2.3 研究傳教士官話記音資料的文獻.....	9
1.3 《西字奇蹟》與《華語官話語法》其書介紹.....	11
1.3.1 《西字奇蹟》的作者、流傳版本與成書動機.....	11
1.3.2 《華語官話語法》的作者、流傳版本與成書動機.....	13
1.3.3 《西字奇蹟》的內容及預期讀者.....	15
1.3.4 《華語官話語法》的內容及預期讀者.....	17
第二章《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄.....	19
2.1 《西字奇蹟》的聲調記錄.....	19
2.1.1 符號的來源及其與聲調之對應.....	19
2.1.2 符號如何應用於發音.....	21
2.1.3 聲調紀錄與中國傳統標音法比較.....	25

2.2 《華語官話語法》的聲調描述.....	26
2.2.1 本調.....	26
2.2.2 變調.....	29
2.2.3 聲調描寫與中國傳統四聲描寫比較.....	30
2.2.4 傳教士在菲律賓的語言研究.....	31
2.3 《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄之比較.....	33
2.3.1 聲調音值之比較.....	33
2.3.2 同一字之聲調標註比較.....	35
2.3.3 無聲調符號的字.....	39
第三章 傳教士的漢語學習與聲調掌握的關係.....	40
3.1 傳教士對聲調的認知之比較.....	40
3.1.1 聲調的數目.....	40
3.1.2 如何稱呼「聲調」.....	42
3.1.3 聲調之間的差異.....	44
3.2 耶穌會在華的漢語學習.....	48
3.2.1 傳教方式.....	48
3.2.2 語言選擇和學習偏重.....	50
3.2.3 使用教材及語言學作品.....	53
3.2.4 學習場所與師資來源.....	56
3.2.5 學習方法與效果.....	61
3.3 道明會在華的漢語學習.....	64
3.3.1 傳教方式.....	64
3.3.2 語言選擇和學習偏重.....	66
3.3.3 使用教材及語言學作品.....	67
3.3.4 學習場所與師資來源.....	68

3.3.5 學習方法與效果.....	70
第四章 傳教士描寫漢語聲調的模式.....	73
4.1 官話記音方式的比較.....	73
4.1.1 早期官話記音資料的聲調記錄比較.....	73
4.1.2 聲調數目與聲調符號順序.....	77
4.1.3 如何呈現音標配置與標調位置.....	79
4.1.4 如何稱呼聲調及各聲調的名稱.....	81
4.1.5 如何描述各聲調之間的差異.....	82
4.2 傳教士漢語方言資料的聲調記錄比較.....	84
4.2.1 早期的福建話記音資料.....	84
4.2.2 聲調數目與聲調符號的使用.....	85
4.2.3 方言資料如何介紹聲調.....	85
4.2.4 符號與聲調的對應.....	87
4.2.5 如何描述各聲調之間的差異.....	89
4.3 《西字奇蹟》和《華語官話語法》描寫漢語聲調的模式.....	92
4.3.1 《西字奇蹟》和《華語官話語法》呈現聲調的方法是否可成為模 式.....	92
4.3.2 詞彙表模式.....	93
4.3.3 語法書模式.....	94
第五章 結論.....	97
5.1 研究結論.....	97
5.2 本研究之不足與創新.....	98
參考書目.....	100
附錄一 傳教士中外文姓名對照表.....	112
附錄二 書影.....	115

表目錄

表一	《西字奇蹟》版本源流.....	12
表二	依《西儒耳目資》的描述所擬之五個聲調高低.....	21
表三	依《西儒耳目資》及《華語官話語法》所擬之五個聲調高低對照表.....	27
表四	《華語官話語法》與《中國文法》的聲調描述相似處.....	28
表五	魯國堯(2003)、楊福綿(1995)、柯蔚南(1996)、高田時雄(2004)之官話聲調調值擬測.....	34
表六	《西字奇蹟》與《華語官話語法》同字不同音的比較.....	36
表七	十六、十七世紀具代表性之傳教士作品中是否提及聲調及其數目.....	42
表八	傳教士作品中對聲調的稱呼.....	44
表九	金尼閣的五個聲調說明及記法.....	45
表十	安文思對 Po 音節十一種變化的說明.....	45
表十一	李明對五個聲調的區別.....	46
表十二	萬濟國對五個聲調的區別.....	47
表十三	金尼閣、安文思、李明、萬濟國描述的聲調高低比較.....	47
表十四	《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《中國文法》、《大秦景教碑》注釋文、《華語官話語法》等五份官話資料的聲調數目及其介紹聲調符號的順序.....	78
表十五	《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《中國文法》、《大秦景教碑》注釋文、《華語官話語法》等五份資料中聲調的呈現方式及其位置.....	80
表十六	《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》、《華語官話語法》等四份資料如何稱呼聲調及各聲調調名.....	81
表十七	《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》、《華語官話語法》等四份資料對各聲調差異的描述.....	82
表十八	《華語官話語法》與《Sangley 語字典》描寫聲調的術語對照.....	86
表十九	《華語官話語法》與《漳州語法》之符號與聲調的對應.....	89

表二十	《華語官話語法》與《漳州語法》的聲調描述比較.....	90
表二十一	《華語官話語法》與《漳州語法》相同符號的聲調描述比較.....	90

第一章 前言

1.1 研究主題、取向與章節分配

1.1.1 研究主題

本論文主要由利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)的《西字奇蹟》與萬濟國(Francisco Varo, 1627-1687)所著《華語官話語法》(*Arte de la Lengua Mandarin*)出發，比較二書聲調記錄方式的異同，並結合歷史背景資料的分析，以呈現當時傳教士對官話聲調的理解程度，目的在建構一個天主教傳教士學習官話過程的輪廓及歸納出是否其聲調描寫已然成為一套系統。

《西字奇蹟》與《華語官話語法》分別是天主教不同修會系統的傳教士語言學作品，前者的作者為耶穌會士，後者的作者為道明會成員。《西字奇蹟》是指 1605 年時，利瑪竇應用他和郭居靜(Lazzaro Cattaneo, 1560-1640)等人擬訂的用羅馬字母給漢字注音的一套方案寫的四篇文章：〈信而步海疑而即沉〉、〈二徒聞實即捨空虛〉、〈姪色穢氣自速天火〉、〈述文贈幼博程子〉送給當時的製墨專家程君房，為程君房編入所著墨譜《程氏墨苑》中。四篇文章的前三篇內容都在宣傳天主教教義，後由教會單獨合成一卷，取名《西字奇蹟》¹。萬濟國的《華語官話語法》(*Arte de la Lengua Mandarin*)一書，Arte 意指「一種技術、技巧，字面上叫做技能」(Coblin, 2000: xxxiv)，其體制源自西班牙語法學家內布利加(Antonio de Nebrija)的作品，美洲與亞洲其他地區的傳教士早已編寫出 Arte 形式的語法書，而第一個應用此種歐洲傳統語法書模式於漢語方言的是 17 世紀早期在馬尼拉的不知名的道明會士，描寫的是福建話。萬氏之書則是第一本運用 Arte 形式描寫官話的作品，於 1682 年完成西班牙文手

¹ 《西字奇蹟》一書，在利瑪竇回憶錄及其尚存世的所有書信中都沒有任何文字記載。《西字奇蹟》之稱，見費賴之(1960: 54)：「利瑪竇有《西字奇蹟》一卷，1605 年北京刻本。Théoph Boyer《中國文法》四頁稱瑪竇刻有漢字譯寫之拉丁字母名曰《大西字母》者，殆指此書。」但現已不見其全本。據考狄所編之《西人論中國書目》(*Bibliotheca Sinica, 1904-1924*)指出，梵蒂岡圖書館藏有《西字奇蹟》之殘片六頁，是拓本，名為《程氏墨苑》。參 Cordier, Henri. 1904-1924. *Bibliotheca Sinica*. Paris: E. Guilmoto. Vol. V p.36, 77。

稿，1684 年修改後完成拉丁文手稿，先以手抄本的形式流傳，直到 1703 年，由石鐸瑒(Pedro de la Piñuela, 1650-1704)增訂過的刻印本才在廣州出版，所以現在見到的《華語官話語法》是萬濟國身後由石鐸瑒據手稿加以編輯整理增訂問世的。

初步比較發現，《西字奇蹟》描寫語音的方式是不同聲調以不同的符號來表示，然僅附註於每個漢字之旁，並沒有描述具體的調值及發音方法；而《華語官話語法》是以描述並舉例佐證的方式來介紹官話聲調，包括五個本調以及變調的發音法。雖然兩部作品介紹漢語聲調的方式有所差異，但就其歷史地位而言都有開創性的角色：《西字奇蹟》是現今可見第一套註明聲調的漢語注音方案，《華語官話語法》則是第一部正式刊行的漢語語法專著。然而，對這兩部作品的研究向來都有盲點：《西字奇蹟》一直以來只被稱為是金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1629)《西儒耳目資》標音系統的基礎，對其所標註的語音之專門研究卻不多，學者主要只針對聲母方面做過較為深入的討論²；而前人對《華語官話語法》一書的著重點似乎理所當然的放在語法上頭，對書中記錄的語音部份研究者較少³；至於專門比較《西字奇蹟》和《華語官話語法》之語音表達方式的相關論文目前仍付之闕如。

儘管此二份作品中的語音描寫常常被忽視，然其作者在漢語聲調的觀察上卻有不可抹滅的重要性。因為在《西字奇蹟》之前，由羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)和利瑪竇所編的《葡漢辭典》(*Dicionário Português-Chinês*)⁴雖然也有拼音，但它並沒有標註聲調⁵，至目前為止，現存可見最早標明聲調的作品應

² 參黃笑山(1996: 100-107)、鄭紹基(2004)等。

³ 專門研究《華語官話語法》的語音系統者為柯蔚南(W. South Coblin)，參 Coblin(1996: 43-57); Coblin(1998: 262-267)等。

⁴ 參 Ruggieri, Michele, and Matteo Ricci. 2001. *Dicionário Português-Chinês*. Edited by J. W. Witek. San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History.

⁵ 這部《葡漢辭典》(參註 4)據研究為羅明堅與利瑪竇合編，編排方式有三欄，其中第二欄是羅馬字母注音，尚無標註送氣與聲調符號。但除此之外還有另一本《葡漢辭典》，為利瑪竇與郭居靜、鍾鳴仁（又名鍾巴相，Sebastian Fernandes, 1562-1621）於 1598 年第一次赴北京南返臨清的旅途中所編撰，這部辭典也是漢語和葡語對照的雙語辭典，但目前還沒有發現它的手稿。依據 Ricci (1953)及利瑪竇、金尼閣(1983)的記錄，該辭典有五種不同的符號，對此，郭

是《西字奇蹟》。而《華語官話語法》全書有十六章，其中的第二章就專門說明漢語的聲調，高田時雄(2004)曾提出過去研究明末官話調值，使用的材料僅限於《西儒耳目資》與《華語官話語法》而不及其他，可見其書對重建當時聲調的價值。

本論文以《西字奇蹟》及《華語官話語法》為基礎點，主要欲探討解決的問題包括：

- 一、十六、十七世紀來華的傳教士對漢語聲調的認知與掌握到達什麼程度？一般傳教士與有語言作品的傳教士對聲調的分辨在哪些方面有差異？
- 二、他們所採取的記錄聲調的方法與自己的母語、中國聲韻學作品或其他歐洲語言傳統是否有相似處？傳教方式、語言選擇、使用教材、學習環境及方法等因素，對於傳教士的聲調描寫有何影響？
- 三、他們的聲調記錄的方式是否為後出同修會組織的傳教士所繼續使用？耶穌會與道明會在中國的傳教衝突有沒有對於語言的引介方式造成對立？其聲調標註是否有耶穌會士專門的或道明會士獨有的語言學「模式」⁶？

1.1.2 研究取向

以往研究《西字奇蹟》和《華語官話語法》之語音的學者，都把心力放在兩個方面：「一是如何確定一種注音材料所依據的方言，一是如何推定那些不明確的音值」（薛志霞，2008: 1）但本論文並不著重於此，而是希望透過分析利瑪竇、萬濟國的聲調記錄與描寫，以相關史料參照，一則釐清他們對官話聲調的理解程度，二則探討他們的聲調記錄是否已可歸納成一套系統，三則試圖聯繫他們的漢語學習過程及環境和官話聲調掌握的關係。因此，研究途徑概分為

居靜的貢獻很大，因為他具有音樂知識，能夠準確辨別不同的聲調；神父們最後決定使用五個重音符號和一個送氣音符號，並把這些符號連同羅馬字母一起使用，來描寫漢字的發音。有關《葡漢辭典》的詳細介紹，參 Yang (1989)；楊福綿(1995: 35-81)。

⁶ 白珊(Sandra Breitenbach)在《華語官話語法》英譯本導言(Coblin, 2000: xxviii-xliv)曾提出一個「傳教士語法模式」的說法，大意是傳教士語言學家若遇到了困難，無法確定所描寫之目標語言中的新概念時，他們的作法就是直接記錄下來，而不多做解釋，萬濟國就是如此。

三部分，一是就所收集之文獻，包括傳教士的原始記音資料與傳教士來華的歷史背景介紹及其對漢語認知的記錄來做分析；二則從研究傳教士官話記音資料的文獻做觀察辨證；三則基於前述筆者所提出的幾個問題點檢視；當然以上三個部份的分析並非斷裂的，而是互相參照佐證的。

本文的研究之理論基礎主要參考 Breitenbach (Coblin, 2000)及 Koerner (1978)，在分析這些記音資料的歷史文本時，力求撇開現代術語，從內部(from within)解釋資料，去考慮作者身處時代的思想氛圍(climate of opinion)⁷以理解，而不以現代語言的角度指正他們的偏誤與缺失，希能避免如 Koerner (1978: 25)所言的研究態度：

以嚴格的現代觀點下的某理論判斷其正確性，忽視其所處的時代一般性的「智識圈」(intellectosphere)及其存在於當時的特別目的。

推而言之，以《西字奇蹟》為例，由於它是現存第一部有聲調的漢語拼音資料，若主張這個樣版(template)影響了之後其他傳教士的語言描寫，那麼首先必須釐清影響的概念及其範圍。

影響的概念包含了三個面向，拿《西字奇蹟》來說，其一是此種記音方式是否受到前人的影響？又是否影響了後人？其二是其影響究竟如何表現出來？其三是應能對產生的影響給予適當的評價。至於影響的範圍也包括了三個方面，同樣取《西字奇蹟》為比方，第一為直接可見的影響，即後人的官話記音作品中出現與其相同的五個聲調符號；第二為作者所認可的影響，即利瑪竇於其書信或札記中若曾提出某作品中之注音標記乃承襲自他本人則屬之⁸；第三為觀察比對作者在其他文本中呈現出的相似性，如若利瑪竇有其他後期作品亦採用此五個符號標記，則可取之與《西字奇蹟》作對照。

進一步說，以《西字奇蹟》裡的五個聲調符號和《華語官話語法》對五聲

⁷ 詳參 Koerner (1978: 26)。

⁸ 據 Ricci (1953)及利瑪竇、金尼閣(1983)，在五個符號確定後，利瑪竇命令即時起所有的耶穌會士都要遵守其制定的聲調拼寫規則，書寫時不得任意違反。依此可推論，之後的耶穌會士作品中如應用同樣的聲調符號即來自於利瑪竇強制規定的影響。

的描述來觀察，即使這些符號、這些描寫看起來只是某一人或少數人的發明，但如被一個特定的團體——如利瑪竇所屬的耶穌會和萬濟國所屬的道明會——所接受和繼續使用，必然取決於他們有一套共同的價值觀。此概念具體應用於傳教士語言描寫的研究，一方面得要先了解某些想法——像應用五個符號標註官話聲調——究竟是怎麼形成的，另一方面也得辨明這些想法到底是怎麼被一個團體採納及其是否受到了當時某種思想氛圍的限制。

1.1.3 章節分配

論文之具體章節安排說明如下：

第一章為前言，本章先闡明研究主題、研究取向與章節之分配，爾後做文獻探討，同時簡單討論《西字奇蹟》與《華語官話語法》所記錄的基礎語言，接著介紹《西字奇蹟》與《華語官話語法》的背景資料，包括創作出此二份作品的歷史環境、兩份資料各自的作者生平、其書寫成至印行的始末、目前尚存的版本與本論文採用的版本；最後介紹這兩部作品的內容、性質，結構安排和預期的閱讀對象。

第二章名為《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄。本章的第一及第二節分別從《西字奇蹟》與《華語官話語法》本身來探討其聲調記錄，並從作者母語、教會傳統知識或中國語言作品的角度以判斷他們採用此種方式記音的理由。第三部份則比較兩份作品的聲調描寫，包括各自的著重點和相同相異之處，並找出二書所出現的相同字來整理比對其聲調標註；此外基於利瑪竇、金尼閣和萬濟國所描述的應是同一種官話，在此前提之下，這幾種材料互相參照可以大致擬測出他們所記錄的官話的調值，但本文不欲擬測新的一套調值，而是綜合重要的前人研究來分析，以證明不同的聲調描寫方式會呈現出相似的調值。

第三章為傳教士的漢語學習與聲調掌握的關係，本章分為三個部份，第一

節比較一般傳教士與這些精熟官話的傳教士對聲調認知的差異；第二及第三節從歷史資料歸納耶穌會和道明會各自的漢語學習過程及方法，包括其傳教方式、語言選擇和學習偏重的影響，教材、語言學習書的編寫、學習地點、師資等，以及學習方法造成的效果。

第四章為傳教士描寫漢語聲調的模式，本章試圖嘗試歸納一套系統性的傳教士聲調模式，從兩方面下手，一者是由縱的方面，看官話記音方式的歷史來源與傳承，另一則是由橫的方面，觀察其他由傳教士編寫的漢語方言辭典或詞彙表的記音方式，以了解是否有殊途同歸的結果。

第五章為結論，此章將依據 1.1.1 所述欲解決的幾個問題作出結論，並反省本研究的不足之處，及提出此研究的創新之處。

概言之，本論文藉由以上的研究步驟，預期能達到的成果包括：

- 1.明白十六、十七世紀這段時期來華的傳教士對聲調的掌握程度及其選擇不同的記錄或描述聲調的方式之緣由。
- 2.追溯當時傳教士的聲調記錄與描寫方式的傳承系統，並歸納出傳教士聲調的模式。
- 3.釐清究竟何種因素對於傳教士的聲調處理影響最鉅，且呈現出耶穌會及道明會傳教士漢語學習的概況。

1.2 文獻探討

1.2.1 傳教士的原始記音資料

主要即是《西字奇蹟》與《華語官話語法》，本文對於前者所採用的研究版本為朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》所收錄之《西字奇蹟》，其根據的是陳垣校訂、沈尹默手書刊本，並參照復旦圖書館藏《涉園墨萃》叢書中的《程氏墨苑》重印本校點。而後者所參照的版本為柯蔚南(W. South Coblin)等在 2000 年出版的英譯本，該書影印了《華語官話語法》1703 年版的西班牙

原文⁹置於左頁，而右頁則為英文譯文。正文前附有一篇由白珊(Sandra Breitenbach)所寫的導論，其後則有附錄，為「美國國會圖書館手稿本」¹⁰的部分內容，但這一部分只有英譯，而無西班牙文原文的影本。

另外，金尼閣的《西儒耳目資》是重要的原始資料已不待言，基於前人的研究成果，《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《華語官話語法》所記之音的關連性相當值得探討。其他的記音資料對本論文的幫助，如基歇爾(Athanasius Kircher, 1601-1680)在《中國圖說》(*China monumentis*, 1667)中所公佈的波蘭入華耶穌會士卜彌格(Michał Boym, 1612-1659)對《大秦景教碑》碑文所做的注音和解釋，卜氏把這個碑文編成了一個拉漢對照的發音辭典，其中亦有漢語發音的五種音調及說明，與利瑪竇《西字奇蹟》採用的五個符號相同，並結合音符來解釋，可證這套標音系統發明五十年內在耶穌會士之間就已經非常流行。同樣的，馬西尼(Masini, 1993; 2005)所介紹的幾部耶穌會士和道明會士編纂的漢語字典與詞彙表；以及其他幾部尚存但不能確定作者的拉漢字典¹¹等等，這些不同原始資料的記音方式都可與本文所研究的二書互相對比佐證。

1.2.2 傳教士來華的歷史背景介紹及其對漢語認知的記錄

這部分的文獻又分成兩類，一類是記錄傳教士在華的活動，可以從中理解哪些傳教士到過中國哪些地區、他們編寫過什麼漢語作品、如何創造出標音系統、從初學官話到精通的過程等等，最主要的資料包括費賴之(Pfister, 1932-1934; 1960)、利瑪竇(1953; 1983)、Mungello (1989)、Brockey (2007)等。特別重要的文獻是附於《華語官話語法》英譯本之前的導言¹²(Introduction)，因為有關於來華傳教士的歷史背景資料，大部分都是屬於耶穌會士的相關記錄，對道明會

⁹ 為羅馬之 Biblioteca Dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana 的藏本，參 Coblin (2000: xvi-xvii)之編者前言(Editor's Foreword)。

¹⁰ 關於《華語官話語法》的版本問題，詳參 Coblin (2000: ix-liii)；魯國堯(2007: 3-22)。

¹¹ 詳參高田時雄(2004)。

¹² 詳參 Coblin (2000: ix-xliii)。

的描述相對的比較少，而這篇論文將萬濟國生平、著述、來華經過、《華語官話語法》成書始末等等皆敘述得十分詳盡。此外，關於道明會在華的事蹟，主要的參考資料為 Boxer (1953; 1990)、Cummins (1993)與鍾鳴旦(Standaert, 2001)等。

另一類則是傳教士向西方介紹中國諸事的泛論性質作品，內容涵蓋廣泛，但其中都有關於中國語言的描述介紹，如門多薩(Juan González de Mendoza, 1540-1617: 1588; 1998)、曾德昭(Alvaro Semedo, 1585/1586-1658: 1655; 1667; 1998)、安文思(Gabriel de Magalhães, 1610-1677: 1688a; 1688b; 2004)、李明(Louis Le Comte, 1655-1728: 1696; 1699; 2004)等，這些記錄可歸納為一般傳教士對中國語言的常識，筆者以為，比照這些看法與利瑪竇、萬濟國等的語言觀，一方面更得以明白後者對漢語的認知是否比一般的傳教士深入，另一方面亦可反映出各傳教士在學習漢語上著重點的異同。

例如觀察同為葡萄牙人及耶穌會士的曾德昭和安文思的作品，發現他們倆人都認為漢語非常容易學；比較之下，《葡漢辭典》的主編之一羅明堅卻抱怨漢語很難學（裴化行，1964）。安文思(2004: 49)認為：

勤奮的人用有效的方法去學習中國語言，可以在一年內學會，而且講得很好。

我們發現，我方現在從事傳教的神父們憑經驗，在兩年內就能充分掌握這門語言，他們能作懺悔，作教義問答、佈道和撰寫，其方便一如使用其本國語言。

13

曾德昭的觀點跟安文思差不多，他曾比較簡單的中文語法和複雜的拉丁語法，得出的結論是中文易懂易學¹⁴。筆者以為，並不能武斷的解讀為曾德昭和安文思的漢語程度高過羅明堅，因為他們二人主要是從語法的角度去判定漢語為容易的，而比較之下，羅明堅可能對漢語聲韻的難以掌握更為注意。

¹³ 由於本論文之許多參考書目皆有中、英、歐語等多語版本，引文時主要以中譯本之文字為主，必要時筆者再加以潤飾，但如遇中譯無法完全如實呈現原文所欲傳達之意的情況下，則引述外文以對照（以英文為主）。

¹⁴ 詳參高永安(2008: 9-16)。

1.2.3 研究傳教士官話記音資料的文獻

這類資料若依學者的研究目的亦可再細分為兩種，一種主要是以傳教士官話記音資料來討論判定晚明清初這段時期所使用的究竟是何種官話以及構擬其聲韻系統的文獻，重要的參考資料包括了金薰鎬(2001)、高田時雄(2004)、曾曉渝(1991)、魯國堯(2003; 2007)等等。另一種是就傳教士記音資料中所呈現的訊息來探討其表現的語言的論文，包括 Chen (2004)、Coblin (1996; 1998)、古屋昭弘(1998)、楊福綿(1989; 1995)、羅常培(1930)、譚慧穎(2008)等等。

關於前者的研究重心放在辨析明清官話是屬於何種方言，目前大多數學者比較傾向認為南方官話在明末仍是通行全國的官話，以江淮官話為基礎方言，以南京音為標準音；至於現代官話標準由南京話轉為北京話，是遲至晚清才發生的¹⁵。在此筆者必須說明，雖然將此種文獻劃分成兩類，但並不代表兩類之間的界線是逕渭分明的，如楊福綿(1995: 71)的研究提出：

《辭典》中的羅馬字注漢字音，是漢語最早的拉丁字母拼音方案。是利氏及《西儒耳目資》拼音系統的前身，也是後世一切中文拼音方案的鼻祖。編寫這部辭典時，羅明堅因為到中國時間不久，初學漢語，記音時，有些漢字拼寫法尚不一致，甚至有模稜含混的地方。不過從拼音資料整體來說，已可使我們歸納出一個大致的官話音韻系統。

說明了他的論文原為整理分析《葡漢辭典》的聲韻系統，但結果也同時可以展示當時官話的樣貌。

至於後者所包含的資料中，最值得注意的是陳淵泉(Chen, 2004)的論文，因為《華語官話語法》比其他傳教士的聲調記錄多了對變調的描述¹⁶，依此，陳淵泉從語音學的觀點，提出《華語官話語法》是西人的語言學作品中最早關注並歸納出漢語變調原則的著作，不僅如此，萬濟國還試圖探討所觀察到的音調變化的聲學原因，以及對本調和變調之間的關係提出了個人見解。陳氏的論文

¹⁵ 詳參張衛東(1998a: 73-78; 1998b: 93-98)、董建交(2007)、黎新第(2005: 103-118)等。

¹⁶ 詳參 Coblin (2000: 37-39)。

先從歷史的角度討論漢語的變調，再重建十七世紀南京話中五個音調的音域，然後歸納出萬濟國的四個變調原則，並與其他現代方言做對照以提出解釋。

當然前人的成果中最不能忽略的是此類研究論著的開宗，即羅常培的〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉，文中他提出了三點耶穌會士在音韻學上的貢獻(1930: 268)：

- 1.用羅馬字分析漢字的音素，使向來被人看成繁雜的反切，變成簡易的東西。
- 2.用羅馬字母註明季的字音，使現在對於當時的普通音，仍可推知大概。
- 3.給中國音韻學研究，開出一條新路，使當時的音韻學者如方以智、楊選杞、劉獻廷等受了很大的影響。

可以說後來學者研究的兩大重點，即以傳教士記音資料的羅馬字去分析漢字的聲韻與構擬音值以重建明末的官話音系，都沒有脫出羅常培的論文涵蓋的範圍及方法。

需要特別說明的是，由於前人研究中有大部份意欲辨析《西字奇蹟》與《華語官話語法》所記錄的基礎語言究竟為何，雖然此非本論文的重點，但原則上筆者相信兩本書的基礎語言相同，都是南京話，根據主要為下面三項證據。證據一是依古屋昭弘(1998)的研究，萬濟國的羅馬記音在拼法上跟金尼閣《西儒耳目資》中的注音非常相似。而金尼閣寫的〈自序〉曾說：「然亦述而不作，敝會利西泰、郭仰鳳、龐順陽實始之，愚竊比於我老朋而已。」(1997: 213-549)可見金氏自述他的注音系統承自利瑪竇、郭居靜、龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)。依此，萬濟國的拼音系統類似金尼閣的，而金尼閣又自云其注音承自利瑪竇等，因而與《西字奇蹟》所注的音極可能是同一語言。

證據二為《華語官話語法》書中第一章「誠律之五」云(2003: 18)：

並非任何一個中國人就能把音發好。只有那些資質好的說官話的人，例如南京地區的居民，以及來自其他操官話的省分的人，才能做到這一點。有些地區比如福建，那裡的人們發音就很不準確，把 *h* 和 *f* 混淆在一起。其他省份也各有

自己的語音毛病。

可見萬濟國當時的官話應即為南京話。又根據楊福綿(1995)提出，金尼閣改訂出版的《利瑪竇中國傳教史》¹⁷曾記載太監把在南京買的一個書僮送給神父們當做禮物，因為這個男孩會講道地的中國話，可以教正要學中國話的龐迪我神父。金尼閣特別把利瑪竇原文之「道地的中國話」改成「純正的南京話」，以此推測，當時的龐迪我等人所學的語言應是南京話。

證據三是利瑪竇 1583 年來華，1610 年卒，大約有三分之二的時間待在南方，主要是廣東地區，特別是肇慶、韶州等地；萬濟國 1649 年到中國，歿於 1687 年，始終在福建、廣東一帶活動。自利瑪竇去世到萬濟國來華，相隔只三十九年，漢語南方官話的基礎方言不應有太大的變遷。而利瑪竇的《西字奇蹟》1605 年成書，《華語官話語法》則成於 1682 年，二者在時間上相距不超過一百年，明末和清初的南方官話應該是一脈相承的¹⁸。

1.3 《西字奇蹟》與《華語官話語法》其書介紹

1.3.1 《西字奇蹟》的作者、流傳版本與成書動機

《西字奇蹟》的作者利瑪竇 1552 年生於義大利，1571 年進入耶穌會，1577 年前往里斯本，同年抵達印度的果阿(Goa)。1582 年至澳門開始學習漢語，1583 年與羅明堅來華，抵達肇慶，之後到過韶關、南京、南昌等地傳教。1598 年從南京到北京，因傳教受挫，只住了兩個月就返回南京。1601 年第二次到北京，1610 年逝世於北京¹⁹。

¹⁷ 此書之拉丁原名為 *De Christiana Expeditione apud Sinas*，英譯本書名為 *China in the Sixteenth Century: the Journals of Mathew Ricci(1583-1610)*，有多種中譯書名，有譯為《利瑪竇中國傳教史》、《利瑪竇中國札記》、《基督教遠征中國史》等，而本文所參考及引文所用之中文版本為《利瑪竇中國札記》(1983)；然楊福綿所參考者為《利瑪竇中國傳教史》，因此處依其論文所述，故未加改動。

¹⁸ 由明入清雖經歷政權轉換和國都遷移，但官話的基礎語言並不可能會一夕更迭的，詳參 Coblin (2002: 23-50)；甚至到威妥瑪 1847 年開始研究漢語表音法的時候，「那時沒有人把北京話作為寫作對象，而各種表音法都聲稱描寫的是南方官話」（張衛東，1998: 97）。

¹⁹ 關於利瑪竇生平，參考資料為費賴之(1960)。

根據考狄(1904-1924)所記載，梵蒂岡圖書館藏有《西字奇蹟》的殘片六頁，為拓本，叫做《程氏墨苑》。1927 年陳垣曾用王孝慈鳴晦廬藏本的《程氏墨苑》重印出版，題為《明季之歐化美術及羅馬字注音》，並由沈尹默手鈔做跋，1957 年在北京印行，名為《明末羅馬字注音文章》；1989 年李炳莘在台灣重印，改名為《利瑪竇羅馬注音四文》。本文所採用的研究版本為朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》所收錄之《西字奇蹟》，其根據的即為上述陳垣校訂、沈尹默手書刊本，並參照復旦圖書館藏《涉園墨萃》叢書中的《程氏墨苑》重印本校點。依以上的簡單源流，現存可見收錄《西字奇蹟》的著作及其各種別稱的情況大致如下：

表一 《西字奇蹟》版本源流

時代	對《西字奇蹟》的命名	附於他書中或自成一卷	收錄之書名
1605 年	未命名	附於他書	程氏墨苑
1927 年	明季之歐化美術及羅馬字注音	自成一卷	又名《明末羅馬字注音文章》(1957)、《利瑪竇羅馬注音四文》(1989)
2001 年	西字奇蹟	附於他書	利瑪竇中文著譯集

由上表可以知悉，最早現在名為《西字奇蹟》的注音文章是被收錄於《程氏墨苑》中，所謂的程氏，名為程大約，字幼博、君房，安徽人，以製墨聞名。利瑪竇〈述文贈幼博程子〉（朱維錚，2001: 324-326）記述：

今觀程子所製墨，如《墨苑》所載，似與疇昔工巧無異。程子聞敝邦素習文，而異庠之士且文者殊狀，欲得而諦觀之。予曰，子得中國一世之名文，何以荒外文為耶？褊小之國、僻陋之學，如令演繹所聞，或者萬分之一，不無少裨大國文明之盛耳！

依此，在利瑪竇結識程大約之時，《墨苑》已經成書，而利瑪竇書寫的文章可彌補其書中所欠缺的外文。

陳垣以《明季之歐化美術及羅馬字注音》為名重印《墨苑》時，在跋中言明：「右西洋宗教畫四幅，說三則，見程氏《墨苑》卷六下，三十五頁後。未編頁數者，書成後所增也。又利瑪竇贈文一篇見卷三，自為頁數，亦書成後所加²⁰。」利瑪竇的三篇題詞和一篇贈文不僅用漢語寫成，而且對文中每個漢字都標註了羅馬拼音，一共使用了 26 個聲母、44 個韻母、5 個聲調符號以及專門設計的送氣音符號<'>。四幅版畫和三篇解釋性質的題詞均取材於《舊約》中的基督教故事，然而程大約並不是天主教徒，他向利瑪竇求畫並收入自己出版的書中，不是因為他對天主教有興趣，「更重要的目的也許是慕銅版畫之技法，為《墨苑》標新立異」（莫小也，2002: 103）。當時，程大約正與另一製墨名家方于魯互爭高下，他們各自出版了包含墨法集要和版畫珍品的《程氏墨苑》和《方氏墨譜》。程大約為使其《墨苑》更有吸引力，所以將四幅以天主教教義為題材的版畫及其三篇題詞連同利瑪竇的贈文一起增補至《墨苑》之中。由於程大約編《程氏墨苑》主要是為了展示自己的制墨成就，將西洋圖像刻在《程氏墨苑》中，主要是想用來吸引文人。西洋圖像來自異域，從描繪內容、表現手法、畫中含意，到利瑪竇在標題及解說中附註的羅馬拼音，對中國士大夫來說都是新奇的，讀者必定大為驚訝，讚嘆其博學雅識，進而可證明自己是徽州制墨業中執牛耳的人物。

1.3.2 《華語官話語法》的作者、流傳版本與成書動機

《華語官話語法》的作者萬濟國 1627 年生於西班牙，1643 年加入道明會，1646 年到達菲律賓，然後再前往墨西哥，1648 年又回到馬尼拉開始學習漢語，1649 年到達福建，學習漢語及福建方言，此後一直在閩北和福州傳教。1669 年被驅逐至廣東直到 1675 年止，1687 年去世²¹。

《華語官話語法》書前白珊的導論(Coblin, 2000: xxii-xxv)提出，在萬濟國

²⁰ 轉引自陳輝(2006: 92)。

²¹ 關於萬濟國生平，參考資料為Coblin (2000)。

生前，此書以手稿形式流傳，在十七世紀後期，至少有過兩個手稿原本，一個是完成於 1682 年的西班牙文本；另一個是他在兩年後用拉丁文寫的版本。萬濟國去世後，西班牙文手稿由石鐸瑒²²整理，於 1703 年在廣州出版，書中增加了弁言與解罪手冊，此為第一個印行的版本。第二版印製於 1790 年，用的還是原來的木版，但無解罪手冊，卻多了九個新刻的對開頁，這個版本非常罕見，有一個藏於紐約美洲圖書館的西班牙學社分館，但出版地、出版者均不詳。此外美國國會圖書館藏有另一部《華語官話語法》手稿本，從內容上看，這一份手稿與 1703 年的版本有些許差別²³，其註明的再版時間是 1793 年。白珊、柯蔚南(Coblin, 2000: xiv, xxiv)認為，國會圖書館手稿本與西班牙學社分館本應有密切的關係，後者的出版年份很有可能是 1793 年而非 1790 年；更進一步提出關於這兩個文本之間的年代先後有兩種可能：或者國會圖書館手稿是抄自西班牙學社分館本，或者國會圖書館手稿是西班牙學社分館本所依據的原稿，而前一個推測可能性較大。本文所參照的兩個《華語官話語法》的版本，其一為柯蔚南等在 2000 年出版的英譯本，該書影印了《華語官話語法》1703 年版的西班牙原文置於左頁，而右頁則為英文譯文；正文前並附有一篇由白珊所寫的導論。另一者則為 2003 年由姚小平、馬又清從英譯本翻譯的中譯本，由北京外語教學與研究出版社出版。

由於道明會的傳教區域多位於東南沿海各省，以普羅大眾為主要傳教對象，因此特別偏重口語的學習，加上在華傳教士人數遠不及耶穌會，必須仰賴辭典與語法書來學習漢語，《華語官話語法》就是這種背景下的產物，如同白珊(2003: 269-270)所指出：

耶穌會一般集中在文章的解釋和對中國古典作品的研究；而多明我會²⁴發展的

²² 石鐸瑒並非道明會士，他於 1650 年出生於墨西哥，加入方濟會。1672 年抵達菲律賓，1676 年從馬尼拉前往中國傳教，從廈門深入福建內陸，開始在華傳教事業。參崔維孝(2007)。

²³ 詳參 Coblin (2000: xxiv)。

²⁴ 多明我會即本文中之道明會，拉丁名為 *Ordo Dominicanorum*，亦稱為宣道會（*Order of Preachers*，縮寫為 *O.P.*），為天主教托鉢會的主要派別之一。1215 年由西班牙人 *Domingo de*

是中文教科書和語法的一種文字傳統，他們的目的是為了促動隨後來華的傳教士新手學習漢語。兩個修會的不同選擇，部分是由他們不同的傳教方法，以及他們所提倡的不同教學系統所決定的。耶穌會進行的是一種語言教育的口語傳統，新來華的傳教士是受教於已精通中文的、極富有經驗的神父們。由於直接教授他們中文，他們就不必致力於覆蓋面廣的理論性的語法或教科書。再一方面，托鉢會……在福建他們的傳教據點經常只有極少幾個傳教士。這種現象表明了他們需要書寫、抄寫和印刷材料，並對漢語加以闡明的教科書。

1.3.3 《西字奇蹟》的內容及預期讀者

承上所述，《程氏墨苑》收入了利瑪竇所贈的四幅宗教畫，四幅畫上方都題有羅馬字注音，並隨畫附有三篇題跋及〈述文贈幼博程子〉一篇短文。《西字奇蹟》即指此三篇題跋，皆是用文字解釋圖畫所示《舊約》故事。文中每一行漢字旁邊，都附有羅馬字注音。不但有字母，還標出了五個聲調，這五個聲調分別用<^>、<^>、<^>、<^>、<^>五個符號來表示²⁵。

利瑪竇寫作《西字奇蹟》，究竟是為了給什麼身份的讀者閱讀？如果是給中國士人看的，所以將四幅宗教畫贈與程氏，以與《程氏墨苑》一同刊行，那因何要加註羅馬字的「外文」呢？如果目的是為了給後來的傳教士學習官話之用，那又是為什麼他要建議程君房編入《墨苑》之中，而不直接交給其他耶穌會士流布呢？關於這個問題可以從以下幾個角度去思考。

首先，從本文先前的討論可知，《西字奇蹟》之名，其實在利瑪竇本人尚存世的所有信函以及經過金尼閣修訂的《利瑪竇中國札記》中都不見任何文字記載，因此《西字奇蹟》這個書名應為後世學者所加，朱維錚(2001: 293)提到明末清初有多種刻本，指的應是複刻《程氏墨苑》的各種版本，除考狄所言梵蒂

Guzman (1170-1221)在法國南部所創，注重講道與神哲學，強調由聖母瑪麗亞親授之《玫瑰經》，並加以推廣，使之成為現天主教徒最普遍傳誦之經文。

²⁵ 參附錄二圖一、二之《西字奇蹟》書影。

岡的六頁殘片以外，至今未見《西字奇蹟》全本被發現。或許利瑪竇並沒有將《西字奇蹟》刊印，只以抄本的形式，流傳於耶穌會士之間。金尼閣曾言及利瑪竇、郭居靜兩人有幾篇提供給耶穌會士後輩學習語言用的著述，可能其中就包括《西字奇蹟》在內，而當程大約提出要看看異庠之士的殊狀之文時，利瑪竇便拿出了《西字奇蹟》抄本，載入《墨苑》之中，順水推舟的藉著《程氏墨苑》刊印了《西字奇蹟》。

既然《西字奇蹟》靠著《程氏墨苑》而廣為流傳，那《程氏墨苑》可能的讀者應即是《西字奇蹟》的預期讀者了。程大約為當時的製墨名家，《西字奇蹟》既然收入《程氏墨苑》，讀者群勢必廣及整個中國士大夫階層，應能達到宣教之功用，這就是朱維錚所云(2001: 294)：「這三篇題跋，均為用文字解釋圖畫所示《舊約》有關伯多祿因信得救、因疑溺身等故事，傳教色彩極濃，可知利瑪竇將漢語拉丁化的研究成果，反過來用拉丁化漢語的形式，向中國士大夫推廣，宗旨仍在傳教。」但預期之讀者群應不只如此，因為中國讀者應該無人知曉羅馬字母如何拼音，而且他們閱讀漢字也不需要加註注音，利瑪竇如果只是為了傳教的宗旨，以及吸引中國儒生好奇想翻閱的欲望，在版畫之上與題名註記羅馬字即可，並不需要大費周章的將題跋的每一個漢字都以羅馬字注音。

然而，若利瑪竇的《西字奇蹟》也是為了提供後來的耶穌會士閱讀，這些對傳教士算是耳熟能詳的內容為何要特意以非母語來介紹？可能的理由是，據《利瑪竇中國札記》記載，利瑪竇在鍾鳴仁和郭居靜的幫助下編撰了《葡漢辭典》，在這本辭典中，他們決定使用五個重音符號和一個送氣音符號，並把這些符號連同羅馬字母一起使用來描寫漢字的發音。由於《葡漢辭典》當時並未付梓，利瑪竇此後刊行的著述又全是中文，實際上並沒有任何印刷成冊的範例可供在華耶穌會士參考以採用利瑪竇等人制定的漢字注音法。因此，利瑪竇藉著贈送程大約西洋畫和帶有羅馬字注音的題詞，一旦印行成書，中國各地的耶穌會士都比較容易能夠讀到，因而得以接觸到這一套漢字羅馬拼音的規範。

進一步對照〈述文贈幼博程子〉的內容極言著書的重要,《利瑪竇中國札記》第五卷第二章〈利瑪竇神父的中文著作〉(1983: 482-483),也專門論述用漢語著述對傳教的重要性,提出:

中國人還有一件與眾不同的事情,那就是他們所有的宗教教派的發展以及宗教學說的傳播都不是靠口頭,而是靠文字書籍。

如假設利瑪竇收入《程氏墨苑》的文章是兼為中國士大夫和耶穌會後學所寫,那他寫給程大約的〈述文贈幼博程子〉中的話,可能同時也在叮囑閱讀這一作品的來華耶穌會士(2001: 320-321):「言之傳,莫紀之以書,不廣也,不穩也。一人言之,或萬人聽之,多則聲不暨。已書者能令無量數人同聞之,其遠也,且異方無礙也。」以此勉勵在華耶穌會士要勤於用中文著述,以傳之久遠。此外,將題跋和贈文都注上羅馬字,後來在華的耶穌會士還能藉此對照學習天主教常用的專業漢語。因此,利瑪竇送《西字奇蹟》給程大約,印於《墨苑》之中,一方面既刊印了耶穌會的漢語拼音規範,另一方面又宣傳了天主教。

1.3.4 《華語官話語法》的內容及預期讀者

《華語官話語法》的西班牙文本共十六章。第一章總論漢語特點;第二章為聲調;三至六章論名詞、代詞;第七章是嘆詞、連詞、疑問詞等;八、九兩章講動詞;第十章論介詞與副詞;十一章論構句方式;十二章論數詞;十三章論助詞;十四至十六章描述各種場合表示禮貌的詞語及禮俗。而本論文之討論主要將焦點放在此書的一、二兩章。

《華語官話語法》全書除正文之外,前面有漢語發音的簡介,介紹每個發音時都與法語語音對比,文後則附有葉宗賢(又名葉尊孝, Basilio Brollo de Glemona, 1648-1704)²⁶所著的《解罪手冊》,列出信眾告解時,傳教士所需熟習的常用語句。十六章中,除講述語法外,也提出對語音的觀察及關於整體語

²⁶ 葉宗賢,義大利人,他並不是道明會士,而與石鐸瑒一樣是方濟會士,為陝西代牧區的第一任主教。

言、語用方面的概述。綜觀全書，可以發現其實萬濟國的語法介紹以詞法為主，句法為輔，除了第十一章「構句方式」簡單提到了四種句子類型以外，其他講述語法的章節其實都以詞類區分，主要是介紹不同詞類的使用法，這和近現代漢語語法書中詞法和句法同時被強調的情況很不相同，頗符合張美蘭(2005)提出的：「早期幾部漢語教材都有機械地以西語語法框架來套漢語的現象，以至於語法內容差不多是按同樣的順序展開，包括段落和舉例也是這樣。語法方面雖也涉及到句法，但偏重詞法，因而在詞性的描寫、詞類劃分等方面比較詳細。」

由於語法並非本論文的重點，故在此不詳加討論，本節所欲辨析的是《華語官話語法》的預期讀者為誰？這裡應該可以毫無疑問的確定為之後來華的傳教士，理由有三：一為其書寫語言，二為書中內容，三為萬濟國所屬道明會的語言研究傳統可證。前兩點是不辨自明的，第一，《華語官話語法》最早的手抄本，無論以萬濟國母語寫成的西班牙文版或以教會共通語修訂的拉丁文版，肯定都是提供傳教士閱讀之用；第二，書中處處可見以西班牙語語法的架構詮釋漢語的痕跡，必定是給熟悉西語語法的讀者使用，故此書無疑的是初具雛形的漢語教科書，何況以官話為母語者並不需要這樣一本教發音與語法的書。

至於第三點，萬濟國所屬的道明會成員長期以來在語言研究上有不少成就，他們描寫的語言涵蓋了漢語方言及官話。白珊曾提出，與耶穌會士不同的是，耶穌會士學習漢語的方法多半是由已經掌握漢語的前輩直接教授新來的傳教士；而道明會士比較偏向使用語言教科書的方式²⁷。

從歷史的角度看，姚小平(2008: 117)提出，在接觸漢語之前，各教會屬下的傳教使團在考察異域語言方面其實已經累積了一些經驗。1558 年、1560 年、1571 年，在歐洲先後出版了中美和南美三種印第安語言的語法：塔拉斯坎語(Tarascan)、凱楚亞語(Quechua)、納華特語(Nahuatl)；分佈於今天巴拉圭、巴西

²⁷ 詳參前文 p.17 之引文。

等地的瓜拉尼語(Guarani)，在 1640 年也有了印製的語法書²⁸，這是傳教士首度大規模地接觸結構迥異於歐語的域外語言。再從地理的路線上，道明會來華的路徑是經過南美洲的，因而一定也對於前輩對外語的研究方法和成果有所認識，因此後來來到中國的傳教士，為漢語記錄語音、編寫辭彙手冊、分析語法結構，已有教友分析美洲語言的經驗可資借鑒。況且，由於道明會士創作語言教材由來已久，有資料顯示，萬濟國在寫作《華語官話語法》時曾經參考過前輩如 Morales 和迪亞茲(Francisco Diaz, 1606-1646)²⁹的作品，而他們編寫的語法書都是為了給後輩傳教士學習漢語之用。

第二章《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄

2.1 《西字奇蹟》的聲調記錄

2.1.1 符號的來源及其與聲調之對應

陳輝(2006: 95)主張《西字奇蹟》中的入聲符號和送氣符號是利瑪竇仿照漢字象形的特點所創制的象形符號，是兩個不同朝向的半圓圈，入聲符號<^>開口朝上，像一張嘴吞入東西狀，送氣符號<^>開口朝右，似一張嘴呼氣狀。筆者認為陳氏此說相當牽強，首先，利瑪竇使用這些符號的目的既是要標記標的語（官話）之用，一般來說，學習者應是以已知去理解未知，即，取母語中類似目標語的成份去記錄甫接觸的新語言，而不會採用一個陌生的新概念（漢字象形的特點）再去詮釋要新習得的對象（聲調）。再者，為何開口朝上是吞入東西狀？而開口朝右是嘴呼氣狀？如此對符號與其形象做連結是一種隨意式的想像，又如何得知這是利瑪竇使用符號的原意？明顯的是陳氏先有了此為象形符號的主張，然後欲強將他所謂的象形符號與入聲、送氣連結起來。

²⁸ 姚註，參 Robins, R. H. 1997 / 2001. *A Short History of Linguistics*. London: Longman / Beijing: FLTRP, p.121.

²⁹ 英譯本導言中提出，Morales 所作漢語語法書的真本下落不明，但有證據顯示，萬濟國此書曾用過其書中的若干章節；而萬濟國在通信中曾提到過迪亞茲所著的官話語法書。

那麼，五個符號究竟從何而來？這五個聲調符號本身也並非利瑪竇所獨創，而是希臘人阿里斯托芬(Aristophanes of Byzantium)和阿里塔科斯(Aristarchus of Samothrace)發明的³⁰。楊福綿(2001: 116-119)將《西字奇蹟》中的羅馬字注音與《葡漢辭典》中的羅馬字注音進行了具體的比較，他認為有別於利瑪竇在《葡漢辭典》中與羅明堅合作創制的早期漢語羅馬字注音，以《西字奇蹟》和《利瑪竇中國傳教史》為代表的注音是利瑪竇晚期的一套系統。至於五個符號應用於標註漢語的過程，可見於《利瑪竇中國傳教史》(2001: 110-111)：

我們用了一個月的時間才抵達臨清。為了避免在旅途中浪費時間，傳教團中的年長者，在通曉漢語的鍾鳴仁的幫助下，編纂了一部絕妙的辭典(fecero unbello vocabulario)。這部辭典按照一定的規則和順序，包括了和漢語有關的所有問題。因此，從現在起所有的人都可以毫不費力地學習漢語。由於漢語是由單音節的詞或字組成的，所以對於每個詞的聲調和每一個送氣音，都要認真從聽覺上加以區別並進行反覆的發音練習，就可以辨別和明白許多單字和詞，否則這些單字和詞就無法區別，正是這點使漢語變得比較難學。為了很好地區別帶送氣音的字，他們發明了五種不同的重音符號。對於解決這個問題，郭居靜神父做出了很大貢獻，因為他具有音樂知識，能夠很好地察覺並辨別不同的聲調。他們決定使用五個重音符號和一個送氣音符號，並把這些符號連同我們的羅馬字母一起使用，來描寫一個漢字的發音。為了獲得一致，他們採用這個方法從事所有的寫作。利瑪竇神父命令從即時起所有耶穌會士都必須遵守這些規則，不允許任何人在書寫時隨意違反之，否則將會產生許多混亂。

以上這段文字透露的訊息總結起來便是：一、聲調符號的改良並非一人之功，除了已知的利瑪竇外，另有鍾鳴仁以及精通音律的郭居靜參與合作，才將早期的注音系統改進和完善後確定下來。二、聲調符號有實用性，創制後便開始使

³⁰ 參楊福綿(2001: 111)。阿里斯托芬(Aristophanes of Byzantium, c.257-c.180B.C.)為希臘學者，曾任亞歷山卓圖書館館長；阿里塔科斯(Aristarchus of Samothrace, c.217-c.145B.C.)為阿里斯托芬的學生和繼承人。

用於耶穌會的作品，如《葡漢辭典》、*fecero unbello vocabulario*、《西字奇蹟》等。三、聲調符號的數目為五，另有一個送氣音符號。四、聲調符號的使用有強制性的規定，後來的耶穌會士都得遵守。

《西字奇蹟》使用的聲調符號計五種：<^><^><^><^><^>，並沒有調名，另有氣音符號<'>，書中並沒有凡例說明這些符號的具體所指，但之後的《西儒耳目資》一書中對羅馬字母以外的附加符號都一一作了說明，可藉以理解《西字奇蹟》中聲調符號的定義。金尼閣在《西儒耳目資·譯引首譜·問答》(55b)中曰：

清平之號，區畫一字；去聲之號，自右下左；上聲之號，自左下右；入聲之號，下合上開；濁平之號，上合下開。是也。

因此，<^>為清平，<'>為去聲，<^>為上聲，<^>為入聲，<^>為濁平。

2.1.2 符號如何應用於發音

觀察承繼了利瑪竇拼音符號的《西儒耳目資》的聲調描寫，其中<'>在《西儒耳目資》中稱為「清」，描述為：「清平無低無昂。」<^>稱為「濁」，描述為：「最低曰濁。」上聲的標記符號為<^>，描述為：「次低曰上。」去聲的標記符號為<'>，描述為：「最高曰去。」而入聲的標記符號為<^>，描述為：「次高曰入。」³¹根據其描述可將五個聲調的調值從高至低排列如下：

表二 依《西儒耳目資》的描述所擬之五個聲調高低

聲調高低	聲調符號	調名
最高	'	去聲
次高	^	入聲
平	-	清
次低	`	上聲
最低	^	濁

³¹ 參金尼閣(1997: 213-574)。

由此可知五個聲調符號相對的高低位置，但對學習者而言仍然不足以發出正確的音高，那麼《西字奇蹟》的讀者是如何能把抽象的相對位置轉為實際的發音？從上節引文可知，利瑪竇使用五個符號來分別漢語的聲調，是受到郭居靜從旁輔助的，而郭居靜是優秀的音樂家，所以即使《西字奇蹟》並未說明其發音原則，但如何掌握這五個聲調的高低抑揚應該還是與音樂做結合，而且這種方式對於歐洲的傳教士來說應該非常熟悉。

如高田時雄(2004: 148)曾提出一部手抄漢拉字典，這本字典是義大利漢學家蒙突奇(Antonio Montucci)舊藏書之一，現梵蒂岡教廷圖書館藏有一部，這部字典是從「一」至「鑰」的部首排列，每頁橫排十行，行分三欄，左為漢字字頭與其標音，中欄最寬，為拉丁文注解，右欄橫豎兩分計作四欄填進同義字。書前有導論稱為〈著作目的與使用法(Operis ratio et usus)〉，其中談到官話聲韻，而特別對於聲調調值加以說明，甚至附有一張樂譜來描述五聲，其中清平與濁平都用全音符來表現，而上、去聲則用連續四個十六分音符代表，然而音長似乎有很大的差別。但照理說除了短促的入聲字以外，每個字的音長基本上應該一致。所以此處或許應該解釋為，因為上、去聲有高低昇降，所以為了表現音高推移，就採用十六分音符的連音符。至於入聲用兩個十六分音符，明顯地表示其為短促的聲調。

另一證據為高田時雄(2004: 149)提出的另一部藏於大英圖書館的手抄漢拉字典的附錄，其注記之四有官話的五個聲調符號之說明，其中的第四及第五點為：

四、第四聲的符號是'。表示此聲調的字應該等於第三聲的下降程度提高聲音。

如用樂譜而言，可以音階的第四、第五、第六音(fa、sol、la)相當準確地表現。同樣，第三聲隨著第六、第五、第四音而漸低就可以巧妙表現。

五、符號~表示第五聲，短促而一口氣地發音。接近非常輕微地發我們音樂中所用的第四音(fa)。

以上敘述跟萬濟國的《華語官話語法》很雷同，但利用音階說明的部分卻是萬氏所沒有的，也許耶穌會士本有用音樂記錄漢語字音的傳統。進一步看，第三聲（上聲）為la、sol、fa，而第四聲（去聲）為fa、sol、la；跟上文所說之梵蒂岡樂譜對照，如果假定第一線為do，上聲便為si、la、sol、fa，而去聲則為mi、fa、sol、la，兩者的發音基本上是一致的。

又，基歇爾的《中國圖說》中公佈的卜彌格對《大秦景教碑》碑文所做的注音和解釋亦可為證。卜彌格把碑文編成了一個拉漢對照的發音辭典，其中有漢語發音的五種音調說明³²，更是直接將各調與音符對應：

第一個調為[^]，用拖長的均勻的音調發音，相當於音符 Ut³³；第二個音調是⁻，它的發音明亮而均勻，相當於音符 Re³⁴；第三個音調是[`]，相當於音符 Mi，這意味著高音；第四個音調[']，相當於音符 Fa，它意味著「高音的下落」；第五個音調是[˘]，相當於音符 Sol³⁵，意味著「急促聲」。

而基歇爾本人也曾提出：「中國字音調的第一個符號相當於音樂調的 Ve，第二符號相當於 Re，第三符號相當於 Mi，第四個符號相當於 FQ，第五個符號相當於 So。」按這樣分析，他認為歐洲的字母 Ya 就有五種不同的音調，每種都有不同意思，因而使用它也就可寫出不同的中國字(Mungello, 1989: 146)。從以上種種資料皆顯示出，天主教傳教士有用音樂記錄漢字字音的傳統。

另一方面，既然是用西方的五個重音符號標記聲調，那麼這五個符號在歐語中的使用方式也必然會對發音造成影響。楊福綿(1995: 56)認為<^>、<^->借自拉丁語，<^>、<^->、<'^>借自法語；而譚慧穎(2008: 89-90)以這些符號在現代拉丁語及日耳曼語中的使用情況做分析：

³² 下文引自張西平(2003: 9)，文中張註為譯自《中國圖說》（英文版）p.10。

³³ 此句為筆者依《中國圖說》(China Illustrata, 1667)拉丁文版補譯。十一世紀義大利修士桂多(Guido d'Arezzo, 991-1050)設計了一套「首調唱名法」(Tonic sol-fa)，以拉丁文讚美歌開頭的六行詩歌，從低音到高音，每一行以一個唱名來唱，他使用的六個唱名，由低至高為 Ut(Ut queant laxis)、Re(Resonare fibris)、Mi(Mira gestorum)、Fa(Famuli tuorum)、Sol(Solve polluti)、La(Labii reatum)。因此開頭的音節 Ut, Re, Mi, Fa, Sol, La 就成為音階的唱名。

³⁴ 同註 33。

³⁵ 此處張西平(2003)作 Sou，現依《中國圖說》(1667)拉丁文版改之。

˘為長音符號，主要出現於拉丁文獻，標於元音之上，表長元音。

ˆ為抑揚符號(circumflex accent)，用於法語和葡語中，但在葡語中只表閉口重音，在法語可表閉口和開口重音。

ˋ為鈍重音符(grave accent)，在法語、義大利語、葡語中都使用。在法語中表開口重音，與閉口重音<ˊ>相對。在義大利語中出現在尾重音節的 a、u、i 元音，如出現在 e、o 之上則表示開口重音。在葡語中表示開口次重音，只出現在 a 上。

ˊ為銳重音符(acute accent)，在法語、義大利語、葡萄牙語、西班牙語中都使用。在法語和義大利語表閉口重音；在西語表音節重音，不分開口閉口，是西語唯一的重音符號；葡語也用其表重音，如在 a、e、o 上，則為開口重音。

ˋ為短音符號，主要在拉丁文中使用，標記短元音，與長音符號<˘>相對。

綜合而言，<˘>、<ˋ>主要出現於拉丁語，標示元音發音時值的長短；<ˆ>、<ˊ>、<ˋ>主要表示單詞的音節重音，及標示某些元音的開閉口情況。譚(2008)認為，官話的五個聲調之間的差別不是發音長短的問題，也不是重讀與否，而是音高(pitch)問題，不過這種誤差是由於西方語言本身無聲調所致，故任何聲調系統都只能極力追求相似性而已。

利瑪竇的標音系統當然可能是他及其他參與創制的耶穌會士懂的各種語言的綜合體，但在此可粗探究竟以何種語言為主。十六、十七世紀海外勢力最強的兩國為葡萄牙和西班牙，這兩種語言應該是除拉丁文外歐洲教會中最流行的第二外語，而在這西方早期的海外擴張時期，葡、西兩國透過協議取得各自的保教權，中國是劃歸於葡萄牙的範圍內，耶穌會來華也受到葡國的支持，有可能因此影響到注音選擇的傾向。此外，《西字奇蹟》中使用了 ç、ch、nh、lh 這四個比較特殊的輔音字母，在歐洲語言中，同時具備這四個輔音字母的就是葡萄牙語，所以大體可以推斷利瑪竇和郭居靜主要是用葡萄牙語音系的字母音值來轉注當時的官話。再對照利瑪竇、羅明堅所編的《葡漢辭典》，雖然未標聲調

符號，但已有一種入聲標記法，即用<'>表示 e 結尾的入聲字，如得<te'>、墨<me'>，<'>在中古義大利文表示省音或省略字母之意。古屋昭弘(1991)、楊福綿(1995)整理《葡漢辭典》的拼音符號，並追溯其拼音方式的源頭，根據他們的考證，在《葡漢辭典》可以找到與義大利語、葡萄牙語拼音相應的拼切方式，甚至發現可能專為漢語語音設計的拼法³⁶。綜合上述，可以推斷利瑪竇的標音系統所依據的背景語言應該主要是葡萄牙語跟義大利語。

2.1.3 聲調紀錄與中國傳統標音法比較

利瑪竇應用的符號，看來是前有所本，來自他所熟悉的西方語言背景，但西方語言既然是無聲調的，因此這套聲調符號標記法，是否曾受到中國漢字的標音方法所啟迪呢？

回顧中國歷來有兩大標音方式，首先是被廣為使用超過一千六百年的「反切法」。反切是利用兩個字的讀音來拼讀另一個字的讀音，被拼讀的字稱為被切字(spelled word)，在二字急讀成音時，反切上字只取聲母，此聲母與被切字的聲母相同；反切下字則取韻母及聲調，必須和被切字的韻母相同，也必須和被切字的聲調相同，例如：「昌，尺良切、東，德紅切」等。反切法普遍被認為是佛教傳入中國後，在梵文拼音的影響下所形成的漢字標音法。佛教大約在兩漢之交時傳入中國，譯經的過程是外僧背誦佛經，傳言者口譯成漢語，再由漢人揣摩傳言者的意圖，筆錄成漢文，並進行修飾；而譯者唯恐違背經旨，一般採用直譯法，為保留原貌，多採用音譯。大量的譯經活動，使他們能夠從梵文拼音和漢字讀音的對比中，分析漢字語音的聲韻調，發明了反切注音法。反切法從漢朝末年開始用於標示漢字的讀音，直至 1918 年方為現代注音符號所取代。

³⁶ 轉引自王松木(2005:43)，王注引自古屋昭弘〈《賓主問答釋疑》的音系〉（《音韻學研究通訊》十七期，1991年，26-40頁）。又，王松木(2005: 43-44)指出，在《葡漢辭典》中原本傾向義大利文特點的拼法，在《西字奇蹟》與《西儒耳目資》裡逐一被更換成葡萄牙文的拼法，原本具有葡萄牙文特點的拼法則被繼續保留。這可能是因為來華耶穌會士以葡萄牙籍者居多，為協助新進的神父學習漢語因而改用他們最為熟悉的拼音法。

另外一種標音方式為直音法，盛行於漢代，許慎的《說文解字》中對漢字的讀音常使用「讀若某」或者「某聲」，即是此法，例如「材，才聲」，意思即指「材」字的讀音應讀成「才」；又如唐代陸德明的《經典釋文》中也有「拾，音十」的敘述。而同音異調字的標音法也類似直音法，就是使用同音不同調的字並註明聲調，例如對「刀」字的標音，《康熙字典》注「到，平聲」，刀是平聲字，到為去聲字，單用「到」來對「刀」字注音並不準確，所以須加注正確的聲調，才能得到「刀」字的讀音。

而利瑪竇的羅馬字注音與這兩大標音方式比較，可以說是一種改良的反切法，正如羅常培(1930: 268)所言，他用羅馬字分析漢字的音素，使向來被人看成繁雜的反切，變成簡易的東西。因為跟傳統反切相比，利瑪竇的羅馬字注音裡每個字的聲母、韻母、聲調各自獨立，結合起來就成為其讀音，並不需要先去知道反切上字、下字的讀音，再進而分辨上字的聲母及下字的韻母、聲調，所以使用上簡便得多。就這點看來，儘管利氏採用的符號來自他西方的語言背景，然而其注音的方法與傳統中國標音法具有相似性。由於利氏由海路來華，途經印度，雖然其拼音法或許受到反切標音的影響，但亦可能為印度梵文拼音直接的啟發，目前暫無明確的證據可證明何者為是。

2.2 《華語官話語法》的聲調描述

2.2.1 本調

《華語官話語法》也有五個聲調，用的是和利瑪竇、金尼閣同樣的五個符號表示：ˊ（第一聲）ˋ（第二聲）ˋ（第三聲）ˊ（第四聲）ˋ（第五聲）。其對五個本調的描述為(2000: 33-37)：

第一聲緩而平，不升也不降，像一個人感到疼痛的嘆息。...中國人稱做平清，也叫上平。發第二聲時，如果一個詞有兩個音節，第二音節發音時略降；如只一音節，則發音長而緩，就像是兩個音節。...中國人稱為濁平，也叫下平。發

第三聲時，以母音為基點，隨即降低第三個，略顯突然或短促。...中國人叫上聲，意思是高高的音或高高發出的音。發第四聲時，基點在第一音節，然後升至第三個（即使所發的是一個音節也如此），並在發音末拖長發聲。...中國人叫做去聲，意思是離去或跑開的音。第五聲實際上與第四聲一樣，只是收尾時胸部繃緊，但又較平穩。...發這個音時用強有力的方式，收音時要突然止住。...中國人稱為入聲，意思是置入其中或在內發出的音。

據此，柯蔚南(Coblin, 2000: xvi)的英譯本前言擬出五個聲調的調值高低，筆者取之與 2.1.2 節依《西儒耳目資》的描述所擬之聲調調值比較，將其做成表格如下：

表三 依《西儒耳目資》及《華語官話語法》所擬之五個聲調高低對照表

《西儒耳目資》中描述的聲調高低	聲調符號	《華語官話語法》中描述的聲調高低
最高	ˊ	上中至高升
次高	ˋ	中升
平	ˉ	中或上中
次低	ˋ	中降
最低	ˆ	低降

比對之下可發現，金尼閣與萬濟國之五個聲調的高低相對位置是一致的，然而相對於耶穌會士可能結合了音樂的概念來分辨聲調，萬氏採用的則是描述發音的方法，而且這種描寫法也不是唯他一人所用。如 2.1.2 節提過的手抄漢拉字典的附錄，其注記之四對於官話的五個聲調符號之說明的第一到第三點為（高田時雄，2004: 149）：

- 一、符號ˊ表示單純第一聲，所以（帶此符號的字）應該將聲音提高，而保持其音高稍微拉長。正如病人由於痛苦發 aŷ 音揚其語調而拉長之。
- 二、符號ˆ是為第二聲設而降低音高而發的。例如以平靜的聲音莊重地回答時發出 oui。

三、第三聲用符號`來表現。快速將聲音降低而發音。例如生氣的人不高興地回答 non。

與萬濟國的描寫很類似，故高田認為這個說明受到了萬氏的影響，有的地方甚至可能直接抄自萬濟國的文本。

此外，衛匡國(Martino Martini, 1614-1661)的《中國文法》，成書年代在 1653 年，其中介紹如何發出五個聲調時云(2011: 106-108)：

去聲字的發音很急促，好像最後一個字母繼續重複著，急促向上。最好在開始發音後，稍微把嘴張大些。對聲音作修改，就像最後一個字母發得更高，比開始時更有力。

上聲是重聲，快速的向下出氣，幾乎是一下子就完成的，以便最後一個字母的發聲不得予以拖長。但是，幾乎同時戛然而止。

入聲如果不是因為口形是最後一個字母的，倒寫的長音符號與閉口音符號區別不大。聲音是向上的，集中於口中，並帶有最後一個字母的口形。

平聲發聲非常平直，就像一根直線。準確而平穩，就像開始時那樣，聲音既不要抬高，也不要降低。保持最後一個字母的發音，就好像在重複一樣。最好在開始發音後，不要再移動口形，保持不動，同開始時一樣。

濁平與入聲相反。入聲集中在高處，而濁聲重且尖。另外，濁聲在盡可能的集中低處，與低沈連續的聲音混合在一起。

這些對聲調的描寫可能聽起來很抽象，取之與《華語官話語法》比較，如下表：

表四 《華語官話語法》與《中國文法》的聲調描述相似處

聲調符號	華語官話語法	中國文法
-	緩而平，不升也不降	平穩，聲音既不要抬高，也不要降低
`	降低第三音節、短促	向下出氣、戛然而止
’	發音末拖長發聲	最後一個字母繼續重複著

可發現在平聲、上聲、去聲等三個聲調，在不一樣的資料中出現了類似的形容，這表現了不同的作者對官話聲調描述的一致性。

2.2.2 變調

《華語官話語法》的聲調記錄與其他語言資料比較，有一個前所未見的部分是多了對變調的描述(2000: 37-39)：

每個詞都有一個固定聲調，可是在跟同一聲調的另一音節連用時會改變原來的聲調。...如買是三聲，買餅的買卻發似第一聲；買賣的買卻還是第三聲。...兩個四聲字也會變調，第一個字會變成第一聲，除非是喉音，那樣的話，因為吐氣，音就升得較高。...三、四個第四聲的字連成一串，發聲會有困難，讀起來也顯得拖泥帶水的，所以其中有些字傾向改發第一聲。

陳淵泉(2004)提出萬濟國在語音學上的貢獻有三：一是最早歸納出官話的四個變調原則為：(a)兩個三聲字連讀，前一個發似第一聲；(b)兩個四聲字連讀，前一個發似第一聲；(c)好幾個四聲字連讀，音調會降低，故趨向一聲；(d)兩個連讀的四聲字如為喉音，音調會升得更高。二是他不只描述變調的現象，還試著去說明本調組合後的音調會改變的原因。三是他比較深入的分析了一些聲調現象，比如底層的聲調和表面的聲調、聲調辨義的功能及聲調的組合等等。

針對萬濟國對變調的描寫可以深入思考以下幾點：第一點是一般傳教士的語法書只介紹本調，而萬氏特別提出變調，一方面在真實的語境中，若忽視了變調，採用生硬的本調說話，會造成發音上的不順暢，因此或許可說他的《華語官話語法》比之其他同類著作更著重在日常生活上的實用性；另一方面其實變調與否通常並不阻礙聽者對語義的理解，但對語言熟練的母語者來說，他們並不會混淆本調與變調的使用，依此推測可能道明會對傳教士們的口語發音標準要求頗高。第二點是萬氏之前無人描述過漢語變調，或者是由於他們聽不出來其中的差別，或者是他們雖然發現了不同，卻沒有能力去陳述哪邊有差異，

因此萬氏對官話聲調的觀察應該比較深入，也唯有如此他才得以做更系統化的描寫。第三點是能夠描述變調這樣細微的語音現象，當然代表了萬氏本身的漢語水平是不低的，同時象徵道明會長期以來研究語言、編寫參考書的知識已累積到一定的程度。

2.2.3 聲調描寫與中國傳統四聲描寫比較

從歷代的韻書或學者研究中可以找到以下描述聲調的記錄，儘管這些是對於中古四聲性質的描述，與萬濟國所處之時代的明朝官話有別，但對四聲的描寫提供了大致的輪廓：

平聲者哀而安，上聲者厲而舉，去聲者清而遠，入聲者直而促。(唐·《元和韻譜》³⁷)

平聲平道莫低昂，上聲高呼猛烈強，去聲分明哀遠道，入聲短促急收藏。(明·釋真空《玉鑰匙歌訣》)

蓋平聲聲尚含蓄，上聲促而未舒，去聲往而不返，入聲則逼側而調不得自轉矣。
(明·王驥德《曲律》)

平聲音長，仄聲音短；平聲音空，仄聲音實；平聲如擊鐘、鼓，仄聲如擊土、木、石。(清·江永《音學辨微》)

平聲長言，上聲短言，去聲重言，入聲急言。(清·張成孫《說文諧聲譜》)

其重其疾則為入為去為上，其輕其遲則為平。(清·顧炎武《音論》)

若將以上中國的四聲描述與萬氏的相較，萬濟國的描寫有以下的特點：第一是他已經使用到「音節」一詞，做比較深入的分析，如「發第二聲時，如果一個詞有兩個音節，第二音節發音時略降；如只一音節，則發音長而緩，就像是兩個音節」(Coblin, 2000: 34)；而中國韻書對聲調的描寫比較著重在表面感官的層次，如「哀而安，厲而舉，清而遠，直而促」之類的，其實只有記下聽到的感

³⁷ 《元和韻譜》可能是中國歷史上第一次為四聲下定義者，成書於唐憲宗元和年間，由陽甯公、處忠和尚合撰。

覺，並未予以分析；第二是萬氏描寫聲調採用的形容詞為「緩、平、長、短、緊、強」等，與中國韻書的「哀、急、空、實」等做比較，前者用的都是像快慢、高低、強弱此種與音樂較相關、較具體的描述，而後者多是與情緒心理相關、較抽象的陳述；第三則是在舉例比喻時，萬氏都是以人在各種情況下會發出的聲音為例，如「像一個人感到疼痛的嘆息」(Coblin, 2000: 33)；而中國韻書則是模擬物體、樂器的聲音，如「平聲如擊鐘、鼓，仄聲如擊土、木、石」。

2.2.4 傳教士在菲律賓的語言研究

如上所述，萬濟國的聲調描述法是有一些中國傳統音韻描寫的影子，除此之外，是否亦受到其他傳教士的作品影響呢？1.3.4 節曾提過，來華前的道明會士應該接觸過十六世紀前輩分析中南美洲語言的資料，若將地域拉近至東南亞，西班牙傳教士曾經以拉丁化的方式來重構菲律賓的民族語言。在西班牙人到達菲律賓時，菲律賓的泰加洛(Tagalog)方言已經有了書寫體的字母表，稱為 baybayin，包含了十七個字母，西班牙傳教士再把它們分為三個母音以及十四個輔音(Rafael, 1993: 44)。在西班牙殖民初期，傳教士試圖把《教理問答》等天主教教義翻譯成泰加洛語，但是很快就發現泰加洛語詞彙與語音太少，所以他們決定利用拉丁語和卡斯第語³⁸(Castellano)的語音結構來重新建構泰加洛語。

西班牙傳教士在菲律賓傳教，依據他們之前在墨西哥的經驗與教訓，決定利用菲律賓方言來傳播天主教，經過 1582 年馬尼拉宗教會議的討論之後，正式把學習方言與翻譯天主教經典確立為傳教政策。但是與在墨西哥的時候相比，傳教士在學習菲律賓民族語言上遇到的困難要大得多，因為西班牙佔領前的墨西哥，當地的阿茲提克文化(Aztec civilization)與印加文化(Inca civilization)已經相當發達，他們的語言 Nahuatl 語和 Quechua 語已經廣泛傳播，並被作為前西

³⁸ 卡斯第利亞(Castilla)是西班牙歷史上的一個王國，由西班牙西北部的老卡斯第利亞和中部的卡斯第利亞組成，它逐漸和周邊王國融合，形成了西班牙王國，現在西班牙的君主就是由卡斯第利亞王國一脈相傳。因卡斯第利亞文化是西班牙的主體文化，其語言卡斯第語(Castellano)亦逐漸成為西班牙的首要語言，即今日一般通稱的西班牙語。

班牙時期當地行政管理的通用語言，所以對西班牙人而言，只要學習這兩種方言就可以傳教了，而當時墨西哥與秘魯的許多小部族也因為被西班牙人強迫學習這兩種方言，導致他們自己民族語言的消亡(Rafael, 1993: 20)。但在菲律賓群島的情況非常複雜，有講一百多種方言的民族分佈在眾多的島嶼，單是在呂宋島，就有六種主要的民族及其語言以及許多小的方言群；菲律賓民族的這種語言特徵，對西班牙天主教的傳播無疑是一個巨大的挑戰，因此 1603 年西班牙國王發佈了一道命令，要求所有在菲律賓的傳教士要學會當地的語言³⁹。

從 1594 年到 1650 年，隨著各修會學習各地語言的進展，以及各修會關於各地方言研究的加強，菲律賓民族語言的發展步入黃金時期。四大修會⁴⁰為了促進傳教士的語言學習，紛紛建立了印刷出版機構。如道明會在 1593 年建立了出版社，方濟會的出版社在 1606 年出版了該會的第一本書籍，耶穌會的出版社可能建於 1610 年，而奧斯汀會的出版社在 1618-1621 年間出版了三本書籍⁴¹。這些修會出版的大量書籍是關於語言學習方面的，如語法(arte)、字典(vocabulario)以及天主教的教理問答、懺悔錄與天主教教義。由於以馬尼拉為中心主要為泰加洛語地區，因此這些出版物多以泰加洛語出版。在整個十七世紀出版的書籍中，方濟會占了十七本，奧斯汀會十二本，道明會十一本，耶穌會五本⁴²。

專就道明會來看，道明會在菲律賓的傳教區所面對的方言主要有閩南語、泰加洛語、伊班阿格語(Ibanag)以及班加西蘭語(Pagasinan)。在 1593-1648 年間，道明會士就出版了三本針對華人傳教的閩南語書籍。該會傳教士 Francisco Blancas de San Jose 是一位著名的泰加洛語語言學家，他在 1610 年編寫的語法

³⁹ 轉引自施雪琴(2003: 61)，施註引自 *The Philippine Islands, 1493-1898, vol. 20*, pp250-252。

⁴⁰ 天主教四大修會，包括耶穌會(The Society of Jesus)、方濟會(Franciscan)、奧斯汀會(Augustinian)以及道明會(Dominican)。

⁴¹ 轉引自施雪琴(2003: 62)，施註引自 Phelan, *Philippine Linguistics and Spanish Missionaries, 1565-1700. Mid-American: An History Review, vol. 37. No 3. July 1955. p.158.*

⁴² 轉引自施雪琴(2003: 63)，施註引自 Phelan, *Philippine Linguistics and Spanish Missionaries, 1565-1700. Mid-American: An History Review, vol. 37. No 3. July 1955. p.159.*

書在十八世紀還被重印；此外他還引進了活版印刷術，推動了菲律賓出版業的發展。另外，講伊班阿格語的地區也是道明會的傳教範圍，但早期伊班阿格語的研究成果只有一些手抄本，直到十九世紀才有正式的出版物。至於班加西蘭語，1689 年 Sebastian del Castillo 發表了第一本該方言的天主教教義書；另一名該會傳教士在 1690 年出版了班加西蘭語的語法書⁴³。由此可見，道明會有語言研究的傳統，且亦有創作語言學作品的習慣。

綜合上述傳教士在菲律賓處理民族語言的成果，有幾點是值得特別注意的：第一，他們既然已有利用拉丁語和卡斯第語的語音結構來重新建構泰加洛語的經驗，到了中國之後，再度使用自己熟悉的語種去建構、標記當地的語言是相當自然的。第二，在菲律賓有眾多的方言分佈的情況和中國非常類似，而他們對其傳教區的四種不同方言都有語言學著作，這可對應來華之後，他們對官話與方言齊頭並進的研究成果。第三，早在菲律賓時，道明會士就出版了三本針對華人傳教的閩南語書籍，意即他們已經有了處理聲調語言的經驗，所以萬氏的《華語官話語法》不僅能加註標音，更能作出對本調細膩的描寫和得以提出變調的觀察。

2.3 《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調記錄之比較

2.3.1 聲調音值之比較

基於本文先前之論述，利瑪竇、金尼閣和萬濟國所描述的應是同一種官話，在此前提下，這幾種材料互相參照可以大致擬測出他們所記錄的官話的調值。魯國堯(2003)根據聲調調型與《西儒耳目資》，而楊福綿(1995)是按照五個聲調符號的法文或拉丁文來源，加上《西儒耳目資》與《華語官話語法》裡對於聲調的文字說明做出的擬構，再以現代江淮方言中的聲調調值來驗證；柯蔚南

⁴³ 轉引自施雪琴(2003: 63)，施註引自 Phelan, *Philippine Linguistics and Spanish Missionaries, 1565-1700. Mid-American: An History Review*, vol. 37. No 3. July 1955. p.163.

(1996: 43-57)是依照《華語官話語法》的文字敘述做出的構擬；至於高田時雄(2004)則根據以樂譜描述五聲的漢拉字典與《華語官話語法》做了調值擬測。做成表格如下：

表五 魯(2003)、楊(1995)、柯(1996)、高田(2004)之官話聲調調值擬測⁴⁴

	第一聲 (清平)	第二聲 (濁平)	第三聲 (上聲)	第四聲 (去聲)	第五聲 (入聲)
魯國堯	33	131/121	31	35	535/424
楊福綿	33	21	42	45	<u>45</u>
柯蔚南	33	21	42	25	<u>24</u>
高田時雄	33	11	42	24	<u>12/23</u>

依照此表，從金尼閣的描述，陰平的音高居於四聲之中，不高不低；萬濟國也說：「發這個聲調時，聲音要平，不可升也不可降，就好像我們說嘆詞 ai 一樣。」所以各家都認為清平是中平調。而對於另四個聲調的擬測，明顯與其他學者差異較大的是魯國堯(2003)，他表示自己的聲調調值是根據《西儒耳目資》的文字描述結合暗示調型的記調法：<^><^><^><^><^>五個符號來做擬測的，然其構擬顯然比較遷就調型，故有與其他各家如此大的歧異，如濁平擬為升降調應是出於對聲調符號<^>之調型的誤會。

萬濟國對濁平調的描述為：「發這個聲調時，要把第二音節稍微降低。如果只有一個音節如 y，當把聲音拉長，好像有兩個音節一樣。就好像我們卡斯提爾人(castillians)向某人說 No 字一樣。」所以楊福綿和柯蔚南都把陽平定為低降調 21。而柯蔚南和高田唯一一個出入較大的調值擬測在第二聲，原因是高田認為一個聲調不會有兩種發音，「好像有兩個音節一樣」是指兩個單元音組成的複元音音節，而萬濟國說單母音的時候只有拉長聲音而沒有音高變化，因複元音的第二個音很容易因力盡而難以保持低音，所以萬濟國才特別誇張的強調要

⁴⁴ 下表中楊、柯及高田之入聲調值擬測數字下之橫線，代表發聲要短促的意思。

將第二音的音高保持其最低位置，因此他擬第二聲為 11。

從金尼閣的描述，上聲調較低；而萬濟國說：「第三個聲調發音時，先在母音上把握住一點，然後把聲音降低三分之一，好像一個人在厭煩或生氣時說 No 一樣...這是一個高調，發音時要響亮。」⁴⁵故學者多把上聲定為中降調 42。

關於去聲與入聲，金尼閣說去聲的音高最高；而萬濟國說：「第四個聲調發音時，先在第一個音節上把握住一點，然後把聲音提高三分之一。」⁴⁶楊福綿把去聲定為高微升調 45。至於入聲，楊氏則認為現代江淮方言的入聲大多數是短高調 4 或 5，因此他把入聲調值擬為短高升調 45。在第四與第五聲的擬測，楊福綿的調值都比柯蔚南及高田更高，筆者以為其原因在於柯及高田對去聲與入聲的擬測重點僅放在發音為「由低升至高」，但楊福綿除此之外又特別著意於法語<^>符號為高調，所以他擬了調值較高的去聲，由是產生了與柯蔚南及高田不同的結果。至於高田所擬的 12 與 23 兩個調值中，他認為 23 更為合適，理由是 2.1.2 所提出之梵蒂岡樂譜，如果假定第一線為 do，入聲則為 re、mi；此外可以發現，高田的入聲調值擬得比各家都來得低，他認為其他學者是被《西儒耳目資》的描述「最高曰去，次高曰入」所影響，但他主張入聲之次高是只對去聲而言，並非對其他全部聲調皆然，所以不用給入聲擬過高的音高。

2.3.2 同一字之聲調標註比較

上節是學者們擬出的聲調音值，可以發現《西字奇蹟》與《華語官話語法》的作者不同、時代也有差距，但不同的讀者取之閱讀應該能發出類似的聲調，但音值終究是後人所擬測，因此再取原書中記載的同一字之聲調標註做對照，看看結果是否相合。此處用來比較的材料為《西字奇蹟》中的〈信而步海疑而即沉〉、〈二徒聞實即捨空虛〉、〈姪色穢氣自速天火〉、〈述文贈幼博程子〉四篇與《華語官話語法》最後所附的〈解罪手冊〉，由於《華語官話語法》原

⁴⁵ 此處筆者引用的譯文為楊福綿(1995: 58)，而非《華語官話語法》中文版。

⁴⁶ 同上註。

文通篇僅有西班牙文及羅馬拼音，並無出現漢字，因而這裡做比較所參考的漢字出自古屋昭弘(1991: 19-35)及柯蔚南(2000: 217-251)。兩份資料都出現的字標音如下表，前者為《西字奇蹟》的標音，分號後為《華語官話語法》的標音，若兩者相同則只列一個：

表六 《西字奇蹟》與《華語官話語法》同字不同音的比較

ˊ (第一聲)	ˆ (第二聲)	ˋ (第三聲)	ˊ (第四聲)	ˇ (第五聲)
天 ^t iēn;tiē'n	而 lhˆ;ûl	主 chù	信 sín	即 ciě;çhiě
生 sc̄m;sēng	疑 nˆhi;ÿ	已 ĭ ;ÿ	教 kiáo	十 xě
先 siēn	人 ġm̄ ;jîn	以 i; ÿ	二 1h̄ ;úl	伯 pě
多 tō	行 hīm̄ ;hîng	使 sù;çù	聖 xīm̄ ;xîng	一 yě;iě
之 ch̄y;chī	名 mîm;mîng	我 n̄gō ;gò	在 çai;çhái	日 gě;jě
風 fūm̄ ;fūng	時 xî;xÿ	手 xèu	見 kién	不 pǒ
心 sīn̄ ;sîn	何 hô	少 xào	是 xý;xí	發 fā
君 kiūn	如 jû	水 xùi	望 vūm̄ ;vuáng	實 xiě;xě
虛 hiū	然 ġēn̄ ;jên	本 puèn	便 pién	必 pyě;piě
因 in̄	無 vû	子 çù;çhù	道 táu	樂 lǒ
經 kīm̄ ;kîng	同 t̄ūm̄ ;tú'ng	也 yè;iè	性 sīm̄ ;sîng	色 sě
非 fi; f̄y	言 yēn;iēn	解 kiài	命 m̄m̄ ;mîng	值 chiě;chě
身 xīn̄ ;xîn	從 c̄ūm̄ ;çhú'ng	巴 pà;pā	兆 cháo	沒 mǔ;mǒ
三 sān̄ (san);sān	為 guêy(guêi);goéi(góei) ⁴⁷	有 yèu;ièu	據 kiú	度 tǒ;tú
今 kīn	尋 sīn̄ ;çhī'n	苦 c̄ù;kù'	故 cú;kú	物 voě;vuě
真 ch̄in̄ ;chīn	夫 fū;fū	己 kÿ	利 lý	六 lǒ
聲 xīm̄ ;xîng		久 kièu	救 kiéu	若 jǒ

⁴⁷ 《華語官話語法》中「為」都標第四聲，為「因為、為了」意，且聲調符號大部分標於 e 上，僅有一處標於 o 上，推測應是誤標。

相 siām;siāng(siáng)	常 ch ^c am̃;châ'ng	等 tèm;tèng	受 xeú;xéu	或 hoě
書 xū	年 niên	往 vù;vuàng	事 sú;cú	得 tẽ
居 kiū	淫 ym̃;în	喜 hỳ;hì	問 vuén	
知 chī	全 ciu'ên;çhiuê'n	遠 yuèn;iuèn	證 chm̃;chíng	
曾 cēm;çhê'ng	神 xīñ;xîn	兩	大 tá	
家 kiā	邪 siê	leàm;leâng(leàng)	上 xám;xáng	
工 cum̃;kūng	能 nem̃;nêng	幾 kì	萬 uañ;vuán	
思 sū;cú	前 ci'êñ;çhiê'n	可 c'ò;kò'	次 ẹ'ú;chú	
欽 k'iñ;kī'n	產 c'añ;çhà'n	九 kièu	遇 yú;iú	
將 ciām;çiāng	與 yû;iù(yiù)	所 sò	像 siám;siáng	
分 fuēn;fuén	重 ch'um̃;chû'ng(chúng)	小 siào	會 hóei;hoéi	
	圖 t'û;tú'		自 ẹ'ú;chú	
	明 mīm;mîng		預 iẽ;yú;iú	
			地 tí;tý	
			代 tái	
			臭 chiú;chéu	
			惡 ú(ỗ);ỗ (gỗ)	
			善 xén	
			用 yuim̃;iúng	
			內 núi	
			外 vai;vái	
			論 liún;lún	
			未 ví;úi	
			意 ý	
			治 chý;chí	

			亂 luón	
			異 ý	
			尚 xám;xáng	
			聽 tí ^{ㄣˊ} m;tí'ng	
			再 çáy;çái	
			定 tí ^{ㄣˊ} m;tíng	
			著 chú;chǒ	
			四 sú	
			好 háo;hào	
			助 çú;chú	
			狀	
			ciám;choáng	
			並 pí ^{ㄣˊ} m;píng	
			後 heú;héu	

由以上的表格觀察，首先，兩份資料標音的不同主要在子音、母音、鼻音尾等選用的符號不同，所標聲調的差別則不大，輔以先前對於他們標註的是同一種語言（十七世紀的南京話）的推斷，可以發現，耶穌會和道明會的注音有非常高度的相似性，因而他們的後輩傳教士無論拿哪個修會的教材來研讀，所習得的聲調當不會相差太遠。再者，以標調位置來看，萬氏標音的位置大致固定了，相對來說，利氏標音的位置比較游移不定，比如鼻音收尾的音，利氏標為-m，萬氏標為-ng，萬氏系統的聲調符號一律標在主要元音之上，而利氏系統則標在主要元音和鼻音尾音之間⁴⁸。

這裡特別值得提出的是，因為是拿同一字的聲調符號作對照，而中國字有同一字因詞類不同發音相異的現象，這在《西字奇蹟》與《華語官話語法》的

⁴⁸ 因電腦軟體所限，表格中看起來似乎聲調符號都在鼻音尾音之上，但其實它的位置通常更略前移一點。

標音中也呈現了出來。比如「相」在《西字奇蹟》出現皆為「互相」意，為第一聲；在《華語官話語法》則有「互相」與「看（面相）」意，分別標為第一聲與第四聲。又如「重」在《西字奇蹟》為「又、再」意，為第二聲；在《華語官話語法》則有「又、再」與「嚴重」意，分別標為第二聲與第四聲。再如「惡」在《西字奇蹟》有「討厭」與「壞」意，分別標為第四聲與第五聲；在《華語官話語法》出現皆為「壞」意，為第五聲。

2.3.3 無聲調符號的字

《華語官話語法》裡的每個標音處都有聲調符號，然而在《西字奇蹟》中，可以發現有幾個字是沒有標註任何符號的，包括了三⁴⁹、大⁵⁰、之⁵¹、十、月⁵²、曰⁵³等字。關於「三」、「大」、「之」與「曰」字，由於在全書都僅只各一字未標聲調，其餘都有標註聲調，大為第四聲<ˋ>，三與之為第一聲<ˊ>，曰為第五聲<ˊ>，似乎可以推論為抄寫或排印者之疏漏所致。但「十」與「月」字的情況則不同，「十」於全書僅一處標註聲調為第五聲<ˊ>⁵⁴，餘者皆無標註符號，且帶聲調符號的「十」拼為 xě，不帶聲調符號的「十」拼為 xæ；而「月」字更是在書中無一加註聲調記號。沒有聲調符號的音究竟為何，是否代表五聲之外的另一音，或者是五種聲調皆可，至今仍無法找到相關證據以解答。對照《華語官話語法》，「十」、「月」皆標音為第五聲<ˊ>，若說利氏分別第五聲的能力不夠，導致未標聲調，何以其他第五聲的字無此情形？此處留下了一個未解的謎團。

⁴⁹ 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 306)。

⁵⁰ 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 305)。

⁵¹ 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 305)。

⁵² 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 306, 313, 327)。

⁵³ 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 298, 299, 325)。

⁵⁴ 見《利瑪竇中文著譯集》(2001: 298)。

第三章 傳教士的漢語學習與聲調掌握的關係

3.1 傳教士對聲調的認知之比較

3.1.1 聲調的數目

本節擬從傳教士對中國諸事的泛論性紀錄中找尋線索，將其關於中國語言的描述與利瑪竇及萬濟國相比較，以檢視是否和利氏、萬氏的聲調觀念有所差異，抑或者傳教士們對當時的官話聲調已有一個基本的共同想法與概念。如前所述，由於《西字奇蹟》僅有標音而無說明，故利瑪竇的聲調認知主要由其回憶錄及書信集之中驗證。

所有的傳教士泛論中國的作品中都談到了中國語言及文字，但是大部分都沒有具體的言明聲調數目，唯一指出有五個聲調，並加以敘述應如何發音的只有李明的《中國近事報道》(*Nouveaux Memoires sur l'Etat Present de la Chine*)。至於據傳中文程度很高的利瑪竇在致巴都阿德·富爾納里神父(P. Martino de Fornari)⁵⁵的書信中曾言及：「中國語文較希臘文和德文都難；在發音上有很多同音而義異之字，許多話有近千個意義，除掉無數的發音外，尚有平上去入四聲。」（利瑪竇，1986: 31）然而，他只報告中國話有平上去入四聲，卻沒有提出平聲有清濁的不同。對於利瑪竇在書信中提出中國話為四聲，為何《西字奇蹟》中卻用了五個聲調符號？造成這種矛盾的原因可能是：利瑪竇在初學官話時對漢語的聽力很不在行，因金尼閣（49a-49b）曾指出：「...平仄清濁甚次，敝友利西泰首至貴國每以為苦；惟郭仰鳳精於樂法，頗能覺之，因而發我之蒙耳。」或許是當時利瑪竇本人對聲調的辨析並不清楚，平上去入一說僅為閱讀中國作品或學習中國文化得到的知識。之後，利瑪竇對官話聲調的認識隨著他的語言程度增長而更深入，因上述寫給富爾納里神父的信書於 1583 年，當時利瑪竇尚在澳門，方開始學習漢語不久，至《西字奇蹟》成書的 1605 年相隔超過了二十

⁵⁵ 富爾納里神父為耶穌會士，長年在義大利各處教授倫理學。由利瑪竇書信中可得知，他曾為利氏的人文學或修辭學老師。詳參利瑪竇(1986: 8-9)。

年，在這漫長的歲月中，利瑪竇的中文精進至得以掌握五個聲調變化也很合理。因此到晚年他才能確切的說明聲調數目為五（利瑪竇、金尼閣，1983: 28-29）：

一共有五種不同的聲調或變音，非常難於掌握，區別很小而不易領會。……在我們只具有一種明確含義的一個單音節，在他們就至少具有五個不同的意義，並且彼此由於發音時的聲調不同而可能相去有如南極和北極。每個發音的字的確切意義是由它的聲調質量決定的，這就當然增加了學習說這種語言以及聽懂別人的困難。

相對之下，金尼閣（1997: 213-574）的《西儒耳目資》已明確指出有清平、濁平、上、去、入五聲，且能比較細膩的指出五聲之區別為：

五者有上下之別。清平無低無昂，在四聲之中，其上其下每有二。最高曰去、次高曰入、最低曰濁、次低曰上。清平不高不低，如鐘聲清遠。濁平則如革鼓咚咚之音。旅人所知如是，恐於五方，未免有一二不相合耳。不高不低之清平，極高之去聲，次下之上聲，次高之入聲，極低之濁平。使瞽者雖不見字，總而調之曰 āáǎǎǎ，有何難者？

與《華語官話語法》的〈聲調〉這一章來比較，萬氏也說到了五音(Coblin, 2000: 33)：

……這種語言的字有五種不同的語調或聲調的發音……事實上這五者中國人稱之為五音……五種聲調又可歸入四個類別，即：基本的、喉音或送氣的、加小點的以及帶小點的喉音。

並具體的在第二章第一節說明官話的「基調」以五個符號表示，分別為：第一聲<ˊ>、第二聲<ˊˊ>、第三聲<ˊˊˊ>、第四聲<ˊˊˊˊ>、第五聲<ˊˊˊˊˊ>。在此，將十六、十七世紀較具有代表性的傳教士的著作或書信中是否提及聲調數目的情形依年代做成下表：

表七 十六、十七世紀具代表性之傳教士作品中是否提及聲調及其數目

姓名/作品	著作/書信之年代	是否提及聲調數目	聲調數目
利瑪竇/書信	1583	是	4
門多薩/中華大帝國史 ⁵⁶	1585	否	--
利瑪竇/西字奇蹟	1605	否，但用了五個聲調符號	5
利瑪竇、金尼閣/利瑪竇中國札記	1615	是	5
金尼閣/西儒耳目資	1625	是	5
曾德昭/大中國志	1636	否	--
安文思/中國新史	1668	否	--
李明/中國近事報道	1696	是	5
萬濟國/華語官話語法	1703	是	5

依上表可知：對於官話有五個聲調的知識，最遲應該在十七世紀初之後，已為較具備語言知識的傳教士們所知，但一般傳教士可能不一定都有這種概念，或覺得不重要，因此在他們的作品中沒有提及，一直到了差不多十七世紀末以後，五個聲調的觀念才成為傳教士圈的一種常識。

3.1.2 如何稱呼「聲調」

知道聲調的數目多少只是一個很粗淺的概念，傳教士能否真正理解官話的聲調是什麼，以及辨析聲調語言和他們自己的非聲調語言之間的差異，關於這點，可先從他們的作品中如何稱呼「聲調」一詞來檢視。

金尼閣以五聲稱之，已如上節所述，他又說五聲是上下之別，再從其解說

⁵⁶ 門多薩為西班牙奧斯汀會會士，此表將其《中華大帝國史》列入討論的原因是，此書於 1585 年在羅馬出版後，風靡歐洲，至十六世紀末，一共以七種不同的歐洲文字重印了 46 次（吳孟雪等，2000: 26-27），可見其影響力。

觀之，指的是高低之異。曾德昭《大中國志》提到中國的語言時說：

...words (which in reality are the same, but only differing in accent and aspiration)...(Semedo, 1655: 32)

[每個字的發音其實一樣，僅有重音與送氣與否的差別...]

他用 accent 來解釋聲調，但官話的五個聲調是音高的不同，和歐洲語言中的 accent 或指元音發音的長短，或用來標示某一詞音節的重音，或指某些元音的開口或合口是不同的。至於安文思及李明分別用了 tones and accents 跟 tone 來稱呼聲調，安文思表示：

This distinction is so natural to the Chineses, that without making the least reflection up the tones and accents, they readily understand all the different significations of the same monosyllable. (Magalhães, 1688b: 76)

[這種區別對中國人而言是再自然不過的了，因此他們是一點也不需要考慮聲調及重音的，他們馬上就能明白同一單音節詞的全部不同的意義。]

其書中還舉了 Po 為例，針對聲調間的區別做出說明，詳見下節之分析；李明則曰：

There are five tones that are apply'd to each word, according to the sense one means to give it.(Le Comte, 1699: 177)

[有五個聲調依各個字義的不同運用於每個字。]

而李明亦對於五個聲調有所描述，以他對第一聲的解釋來看：

The 1st is an uniform pronunciation without lightning or falling the voice, as if one should continue for some time the first note of our musick...(Le Comte, 1699: 177)

[第一聲是不飛快也不落下的一種一致的發音，猶如要把我們音樂中的第一音符持續一段時間似的.....]

他使用了「音符」(note)一詞來形容聲調，是否顯示他已把握到聲調真正的內涵為何呢？至此尚不能斷然的回答，需要輔以他們對各聲調的區別來佐證。

萬濟國在談到中國字的發音有五個聲調時，對於「聲調」稱之為 *entonaciones* ò *tonadas*，英譯為 *intonations or tones*；《華語官話語法》中譯本之註 88 (2003: 20) 提及，*entonaciones/ intonations* 指整個句子的語調，與 *tonadas/ tones* 表示字音的抑揚其實是兩個不同的概念，或許此時萬氏對於聲調這個概念的定義及其命名仍在斟酌中，但此章之後萬濟國凡說到漢語聲調時都一律使用 *tonada/ tone* 一字來表示，可見他很注意所用術語的一致性。

承上，以著作年代排序，傳教士對聲調的稱呼如下表所示：

表八 傳教士作品中對聲調的稱呼

姓名/作品	著作之年代	對聲調的稱呼
金尼閣/西儒耳目資	1625	聲
曾德昭/大中國志	1636	重音(accent)
安文思/中國新史	1668	聲調跟重音(tones and accents)
李明/中國近事報道	1696	聲調(tone)
萬濟國/華語官話語法	1703	語調或聲調(intonations or tones)

尚不能以李明把「聲調」稱為 *tone*，就貿然斷定他對聲調的認知比曾經猶豫不定的萬濟國更深入、為諸傳教士之中最清楚的，因此下節必須要進一步探究他們如何分別各聲調之間的不同。

3.1.3 聲調之間的差異

對於各聲調之間的差異之分辨需要更進一步的語言知識，遠比知道聲調有幾個和理解聲調是什麼來得困難。因利瑪竇的各種作品中未曾陳述過聲調的差別，故本節筆者將討論金尼閣、安文思、李明、萬濟國等四人作品中陳述的官話聲調差異。首先，《西儒耳目資》（金尼閣，53a）以五根指頭來說明五個聲調

的分別與記法：

中國五音之序曰清、濁、上、去、入，但極高與次高相對，極低與次低相對。

辨在針芒，耳鼓易昏。余之所定，曰清、曰去、曰上、曰入、曰濁。不高不低

在其中，兩高與兩低相形如泰山與丘垤之懸絕。清平不低不昂，去、入皆昂，

上、濁皆低。

做成表格如下：

表九 金尼閣的五個聲調說明及記法

調名	說明	對應於手指
清平	不高不低	中指
去聲	極高	巨指
濁聲	極低	小指
入聲	次高	食指
上聲	次低	無名指

金氏的調名是依循中國傳統的術語，從拇指數到小指的順序便是五個聲調由最高到最低的次序。尹斌庸(1995: 351)依此擬出五個聲調由高至低的調值為：去聲(35)、入聲(4)、清平(33)、上聲(42)、濁聲(21)；且提出五個調值的末位數字分別為 12345，與五個指頭互相呼應。

安文思的《中國新史》曾舉 Po 這個音為例，對漢字的發音做過詳細的闡述，說明 Po 音節的十一種變化，將《中國新史》對 Po 這個音節的說明整理如下表（安文思，2004: 46; Magalhães, 1688a: 103; Magalhães, 1688b: 73）：

表十 安文思對 Po 音節十一種變化的說明

音節	說明
Pō（玻）	平滑和均一的音調，表示玻璃
Pò（波）	聲調低沈，表示液體沸騰溢出
Pó（簸）	高音，聲調急促

Pö (菩)	開口音，表示聖人
P [̣] ö	閉口低昂音，表示準備、預備
Pô ^ˆ (婆)	強烈送氣低昂音，聲調飽滿，表示老婦人
Pô ^ˆ (坡)	均一氣音，表示坡度
Pô ^ˆ (破)	低送氣音，表示終止、破裂
Pô ^ˆ (頗)	高送氣音，表示差不多
Pô ^ˆ (潑)	開口送氣音，表示澆、灑
P [̣] ô ^ˆ (僕)	閉口送氣低昂音，表示受奴役者

從 Po 的舉例來看，安文思用<c>表示送氣，<˘>表示開口音，<[̣]>（即<˘>上面加一點）表示閉口音，與金尼閣的標音方式不同，金氏的送氣符號為<ˆ>，閉口音符號為<˘>（即<˘>的右側加一點）。由此看來，雖然利瑪竇已命令傳教士要使用同樣的符號來標官話聲調，但其使用還未形成統一的規範。

李明對官話五個聲調的區別則是(Le Comte, 1699: 177)：

表十一 李明對五個聲調的區別

調名	說明
1	一致的發音、既不飛快也不落下
2	將發音升得特別高
3	很尖銳
4	突然下降為沈音
5	轉變為一個很低沈的音符

李明的五聲給讀者的感覺是，第二與第三聲很類似，而第四與第五聲也很類似，但第二三聲之間及第四五聲之間有何分別，從他的說明很難分得出來。

萬濟國(Coblin, 2000: 33-37)對官話五個本調的解說如下：

表十二 萬濟國對五個聲調的區別

調名	說明
1	緩而平，不升也不降
2	兩音節時，第二音節發音略降；只一音節時，發音緩而長
3	降低第三音節，並略顯突然或短促 ⁵⁷
4	發音基點在第一音節，然後升高至第三音節，並於發音末拖長發聲
5	同第四聲，但發音末胸部繃緊，又比較平穩

與安文思相較，萬氏已經脫離使用母語中已有的語言術語 *grave*、*acute*、*circumflex* 等來說明官話聲調，取而代之的是以敘述性的描寫來表達五個聲調的發音方法。

現試將以上四者對聲調之描述從高至低排列比較看看是否相合：

表十三 金尼閣、安文思、李明、萬濟國描述的聲調高低比較

	最高	次高	中	次低	最低	無法歸類
金尼閣	去聲<ˊ>	入聲<ˋ>	清平<ˊ>	上聲<ˊ>	濁聲<ˊ>	
安文思	高音<ˊ>		平滑和均一的音調<ˊ>	低音<ˋ>		開口音 <ˊ>、開口低 昂音 ⁵⁸ <ˊ>
李明	第二聲、第三聲		第一聲	第四聲、第五聲		
萬濟國	第四聲<ˊ>	第五聲<ˋ>	第一聲<ˊ>	第三聲<ˊ>	第二聲<ˊ>	

⁵⁷ 《華語官話語法》對第三聲的解釋，英譯本為“taking a point in the vowel, and right after that lowering a third, with a certain amount of abruptness or curtness”，中譯本譯為「發第三聲時，以元音為基點，隨即降低第三個，並略顯突然或短促」(2003: 21)；然後於註 92 說明「第三個」指第三個音節。這裡的說明仍從中譯，但筆者認為所謂的‘lowering a third’應指「降低三分之一」，如以元音為基點，然後馬上下降三分之一的音高來發音，與官話第三聲前人多擬測音值為 42 是相符合的，此觀點與楊福棉(1995: 58)對萬濟國上聲調說明的解釋相同。底下關於第四聲的解釋，英譯本為“taking a point in the first syllable and raising it up a third, ...prolonging the voice at the end of the pronunciation or accent”，關於‘raising it up a third’，筆者之看法亦同此，即應指「提高三分之一」。

⁵⁸ 這兩個聲調安文思以 *circumflex* 及 *close circumflex* 表之，只牽涉到了開合口的不同，無法判斷其音調的高低。

比較發現，金尼閣與萬濟國的五個聲調只有調名不一樣，以其調值高低看，金氏從高至低是去<ˊ>入<ˋ>清<ˊ>上<ˊ>濁<ˋ>，跟萬濟國五個聲調由高至低分別為：四<ˊ>五<ˋ>一<ˊ>三<ˊ>二<ˋ>是一致的。安文思有兩個聲調不能歸類；而李明的二三聲為高音，四五聲為低音，竟完全和萬氏是反過來的。至此，可以做出一個粗略的小結為：在需要比較細膩的區別各聲調的差異時，對於語言比較有研究的、曾寫作語言學作品的傳教士似乎比一般傳教士更能釐清這些聲調之間的不同。

下面兩節筆者擬探討耶穌會跟道明會漢語的學習環境與方法等不同面向，及其產生的學習效果如何，以得出其漢語學習基本的輪廓，因為這些因素對於他們所採取的聲調記錄或描述應該有一定的影響。

3.2 耶穌會的漢語學習

3.2.1 傳教方式

鍾鳴旦(Nicolas Standaert, 2001: 310-311)將早期耶穌會士的傳教策略歸納為四點：1.對中國文化的適應政策；2.「自上而下」的傳教策略；3.以歐洲科學技術吸引有學問的中國人，使他們相信歐洲文明的先進，間接達到傳教目的；4.對中國人的社會準則採取寬容的態度。筆者認為鍾氏之第一與第四點是無法斷然截開的，故將其合一，把耶穌會的傳教法分為三點：其一、對中國傳統語言文化抱持尊重的態度；其二、採取由上而下的傳教方式；其三、以科學挾帶宗教目的。必須就第二、三點特別說明的是，耶穌會士不只對上層傳教亦顧及下層人民，也並非只重科學而忽視其他領域，在此只是強調與道明會相較，其所放的注意力較偏重於此。

就第一點而言，耶穌會在東亞的傳教活動發源於日本，首先到達日本的耶穌會士是沙勿略(St. Francis Xavier, 1506-1552)，范禮安(Alessandro Valignano, 1538-1606)繼之，范氏在日本的計畫是，要傳教士先學日本話，適應日本的風

俗習慣，並建立一些傳播天主教的修業所(seminary)和學林(college)這樣的文化教育機構（王冬青，2008: 140）。比較之下，沙勿略雖然也強調學習傳教國語言，但並未融合入當地文化，比如他在日本對佛教採取對抗的策略；而范禮安的主張是不但要會讀、寫、說傳教國的語言，還要採適應當地人的方法佈教，同樣的，來到中國時，他們就身著僧袍，連居住的教堂也裝飾成佛教式樣。此後，耶穌會士入華往往先在澳門學習漢語以及中國文化和禮儀，在播教的過程中，特別注重吸收、融合中國原有的儒、道、佛教，尤其是對孔孟之道表示崇敬。此外，他們不僅融合儒學之道，而且在語言、文字、服飾、習俗諸方面均儘量漢化，例如利瑪竇到了中國，就穿華服、說漢語、起華名、行華禮；他初著僧服，旋改為儒冠儒服，研習儒家經書，逢人打躬作揖。對於中國固有的習俗，只要不妨礙天主教的根本信仰，耶穌會都予以遷就，如中國人一向祀祖、尊孔，利瑪竇等人認為它們屬於文化禮儀問題而非宗教儀式，故主張妥協，允許中國天主教徒保留祖宗的牌位或參加孔廟的祭典。

就第二點而言，1549 年，當沙勿略到達九州的鹿兒島時，就開始採取由上至下的傳教方式，這是來自歐洲天主教政教合一的歷史經驗啟發，他打算先感化天皇皈依天主教，然後使全國上行下效。由於東亞國家通常政治與宗教的關係是分開的，故沙勿略的努力並未達到預期，但范禮安等人接續了沙氏的路線，他們在中國的做法是結交朝野之學士名人，以擴大在上層的影響，便於取得長久居留權，並得到皇室恩准其建堂播教。如利瑪竇初到廣州，即向當地官員贈以西洋奇物，得以結交肇慶制台王太守。後來又交際名士瞿太素、王沙等，入京後又向神宗進獻西洋奇物，獲准長駐京都傳教。同時還結識徐光啟、李之藻、楊廷筠等，並引之入教。

就第三點而言，耶穌會在華一面傳播基督教，一面介紹西方的科學技術知識，當時來華之傳教士不僅帶來西方珍異之物，亦宣傳了當時歐洲科技各個領域之成就，如 1582 年，羅明堅前往會見兩廣總督陳瑞時，就帶去一批禮物，包

括純絲的衣料、帶褶的衣服、三稜鏡等；同年年底，羅明堅等人又再次來到肇慶，贈送給陳瑞一座自鳴鐘和幾塊三稜鏡。又如 1601 年，利瑪竇與龐迪我等進入北京，向明神宗進貢自鳴鐘、三稜鏡、畫像等物品，其中明神宗對自鳴鐘非常喜愛，因此賞賜利瑪竇北京宣武門內的住所，使其能夠在北京紮根；另外，利瑪竇所印製的《坤輿萬國全圖》，更使中國人首次接觸到近代地理學知識。

3.2.2 語言選擇和學習偏重

中國歷來是多種方言遍布的國家，而無論那個教會的傳教士，來華的目的都是為了傳布聖教，所以他們選擇那個語言學習及學習的偏重必然與其決定的傳教方式有相當密切的關係。

耶穌會士來到中國，採取由上至下的傳教方式，故選擇學習官話，他們認為：「各省的方言在上流社會是不說的，雖然有教養的人在他的本鄉可能說方言以示親熱，或者在外省也因鄉土觀念而說鄉音」；「懂得這種通用的語言(官話)，我們耶穌會的會友就的確沒有必要再去學他們工作所在地的那個省份的方言了」(利瑪竇、金尼閣，1983: 30)。

儘管如此，卻也不像某些學者所主張的，耶穌會士只學習官話，而不兼及其他語言。范禮安就曾經認為「要打開中國大門，西方傳教士不但要學會廣州話，還要學會官話；不單要會講漢語，還要認識方塊字，會寫出中文」，(裴化行，1998: 56)由於當時耶穌會的根據地澳門以閩、粵省籍人士為多，耶穌會士既然把澳門作為傳教中心，為了與當地人能夠交流溝通，除了學習標準官話以外，懂得一些廣東等地的方言也是必須的。

不過如前所述，既然其傳教方式為從上到下，當然是以熟練朝廷官方語言為學習的主要目標，且漢語的學習往往從讀寫中國字開始，如羅明堅「於 1579 年 7 月到達澳門，馬上就按視察員的規劃作準備工作。他第一件必須做的事就是學習中國語言，像人們所稱呼的那樣，學習這種語言的官話，即在全國通行

的特殊語。除了這種朝廷的或官方的語言外，也像其他國家一樣，各省還有自己的方言或土語。為了學會語言，他首先必須學會讀寫中國的象形文字」(利瑪竇、金尼閣，1983: 143)。他們的想法就如同西班牙奧斯汀會士拉達(Martinus de Rada, 1533-1578)曾言的：「各省有不同方言，但都很相似—猶如葡萄牙的方言瓦倫西亞語和卡斯特勒語彼此相似。中國文書有這樣一個特點，因所用不是文字，而是字體，所以用中國各種方言都能閱讀同一份檔，儘管我看到用官話和用福建話寫的文件有所不同，不管怎樣用這兩種話都能讀一種文體和另一種文體。(博克舍，1990: 212)」因此，澳門的耶穌會士與其他修會一樣，在中國學習不止一種語言，不過主要是以官話為主，同時兼學一些地方方言；另一方面，耶穌會士對於漢語的文字學習非常注重，尤其強調讀寫。

但羅明堅曾在一封書信中描述：「視察教務的司鐸寫信通知我，令我學習中國的語言文字，在『念』、『寫』、『說』三方面平行進展。」(裴化行，1964: 183)看起來耶穌會漢語的學習被要求讀、寫、說三者並重，然而事實上他們在澳門練習官話口語的情況似乎並不理想，雖然利瑪竇認為官話是中國的通用語言：

「這種官方的國語用得很普遍，就連婦孺也都聽得懂」(利瑪竇、金尼閣，1983: 30)，因而耶穌會在中國的主要學習語言選擇了官話，但實際上官話卻不是暢行無阻，「在澳門信仰了基督並按歐洲的習慣生活的中國人，以及那些從內陸到澳門來做生意的人都不熟悉使用官話交談」(利瑪竇、金尼閣，1983: 144)。對於耶穌會來說，基於認為大多數中國人應該都聽得懂官話，因此決定選擇官話傳教比較便利，但在澳門的百姓也許或多或少聽得懂官話，可是他們平常卻沒有說官話的習慣，或者說得不好，使得傳教士們缺少了練習口語的機會和環境。另一方面，就算進入中國以後，各省居民的官話發音也並不標準，因為當傳教士們到達南京的時候，才發現「這座都城叫做南京(Nankin)，但葡萄牙人是從福建省居民那裏得知這座神奇的城市的名字的，所以把該城叫做 Lankin，因為該省的人總是把『N』讀成是『L』」(利瑪竇、金尼閣，1983: 286)。

雖然耶穌會士學習漢語時，其上課內容仍舊包括口語訓練，如利瑪竇「每天給龐迪我神父上課教授中文，而且住在教堂裏，以便和神父們密切接觸並經常用中文談話」（利瑪竇、金尼閣，1983: 517），但學習寫作對他們而言似乎是更為重要的，因為「讀書人或許更容易相信他們閒暇時所讀的東西，而不相信一位還不精通他們的語言的傳教士在佈道壇上所說的東西」（利瑪竇、金尼閣，1983: 482）。意即，依利瑪竇的觀點，一方面中國的讀書人更相信書本上的內容；另一方面，西方傳教士的漢語口語能力如不純熟，很容易減弱了教義的權威性，因此以傳教工作為主要目的的漢語學習自然要求著重書面寫作；再者，傳教士發現中國人不怎麼願意討論，卻信奉書上說的，「他們很不喜歡人們聚集成群，所以消息主要是靠文字來傳播」（利瑪竇、金尼閣，1983: 482），特別是傳教士們又發現寫宣傳手冊比口頭宣教還有效，「有時候就會有某個人在家裏讀了一本聖書，碰到一些有關基督教的段落，他記住了，以後又講給他的親友聽。這一點使神父們很感興趣，成為他們學習寫中文的一種鼓勵」（利瑪竇、金尼閣，1983: 482-483）；更進一步說，傳教士認為中國文字還有跨方言甚至超越語言的功能，鼓勵了他們努力學習寫作，「任何以中文寫成的書籍都肯定可以進入全國的十五個省份而有所獲益。而且，日本人、朝鮮人、交趾支那的居民、琉球人（Leuchians）以及甚至其他國家的人，都能像中國人一樣閱讀中文，也能看懂這些書」（利瑪竇、金尼閣，1983: 483）。

簡而言之，耶穌會把學習重點放在寫多於說的理由，就如利瑪竇云：

中國方塊字雖說形狀千變萬化，所表達的事物也各不相同，但發音卻鮮有變化。這種語言中充斥著同音異義的現象，因此極難把聽到的發音寫下來，眼前若無書本，也極難明白別人朗讀的那本書的意思，所以往往出現如下情況：一個人即便準確無誤地講話，別人卻聽不懂意思，逼得他往往不僅要重複說過的話，還要把它寫出來。可以說每個省份都有其用語或者獨特的方言；這並不奇怪，法國和世界所有民族中都有這種情況。試想，先生，當不同省份的人必須一起

交往時，相互溝通的困難該有多大；不過，如果他們（把要說的話）費時費力地寫出來，困難也就消除了，因為帝國範圍內文字是統一的。（杜赫德，2001: 215）

歸結起來就是以下兩個因素的結果：其一，漢語語音很難，不論要分辨語音記下來，或是聽懂別人說的，或是說給別人聽懂都很不容易。其二，漢語方言很多，一一學習並不可能，可文字是統一的。故為了便利性著想，他們偏重於寫字。

3.2.3 使用教材及語言學作品

耶穌會士學習漢語的教材主要為中國經典和自編教材，就中國經典來說，「利瑪竇神父所寫並以他的注釋加以增補的四書拉丁文釋文，對別的神父們學習中文有很大價值」（利瑪竇、金尼閣，1983: 336），而且「從羅明堅、利瑪竇開始，《四書》一直是耶穌會士們學習中文的教材」（張國剛等，2001: 251）。由安文思的記錄可以證明：「我會的傳教士都極勤勉地學習這部典籍（指《四書》）四個部分的文字和語言」（安文思，2004: 62）；他還在《中國新史》一書中抄錄了《大學》裏的一句話：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」加上拼音、翻譯，並註明語序以說明如何學習漢語（安文思，2004: 52）⁵⁹。

至於耶穌會自編的教材主要是工具書，以及一些輔助書籍，例如 1998 年張西平在羅馬耶穌會檔案館發現了羅明堅以中國的二十四節氣為教材的識字課本散頁。又如本文所討論的《西字奇蹟》一書，此種在漢字旁加注羅馬字母拼音的方法，目的即為看到拼音就能正確讀出漢字，使傳教士認讀漢字和學習漢語更便利。

而耶穌會編寫的工具書包括字詞典、詞彙表和語法書等，但從保存下來的

⁵⁹ 安文思的通信中曾記載，他正在編一本《中國文字與中國語言》，又說：「我匯集了本會神父專為中國人編寫的書本常用的神學和哲學術語的詞彙。我為初來中國的傳教士準備了一本《四書註釋》，還有一本用中文寫的《耶穌復活專論》。」由於《中國文字與中國語言》一書未見，可能沒有完成，但《中國新史》中有關於中國文字、語言的論述一章（參吳豔玲，2006: 67）。

手稿看，以雙語詞典⁶⁰和詞彙表為多，如《葡漢辭典》，「由利瑪竇和羅明堅在范有行修士幫助下於 1583 和 1588 年之間所編撰的《葡萄牙文-漢文辭典》是現今所知的第一部西文-漢文辭典」（榮振華，1995: 585）。而金尼閣的《西儒耳目資》是既可根據讀音查漢字、亦可根據字形查讀音的字典，高永安(2008)指出，《西儒耳目資》是一個練習漢語發音的表格，學習者可以找到任何一個字的聲、韻、調，順利地讀出音來，對學習聲調有很大的幫助。至於詞彙表，如義大利神父郭居靜，「1593 年到達澳門後，又與利瑪竇共同到達韶州，他們穿上了儒生服裝，1594 年用羅馬字母拼寫漢文的五種聲調」（榮振華，1995: 120-121），並且依此編寫了詞彙表。

此外，德禮賢在羅馬耶穌會檔案館發現 189 張手稿，據楊福綿考證，此手稿第 32 到 156 張為《葡漢辭典》正文，其餘則是羅明堅或利瑪竇手書的有關語言學、神學或科學的筆記。陳輝(2006: 72)以為從 3a 到 7a 是一本共九頁的線裝小冊，其標題為 *Pin ciù ven tà ssi gni*。由於德禮賢誤將 *ciù* 抄成了 *ciã*，遂將其對應成漢字「平常問答詞意」，以致有些學者誤以為利瑪竇和羅明堅未完稿的葡漢辭典書名就稱作《平常問答詞意》⁶¹。楊福綿(2001: 107)⁶²推定該小冊子是羅明堅手書於 1585 年秋的作品，且該小冊子的漢字名應該是《賓主問答辭義》，「辭義」兩字可解釋為「辭和辭組的意義」，而金薰鎬(2001: 33)認為它是利瑪竇所編寫的中文拼音會話課本。

無論如何，羅明堅、利瑪竇編寫這本漢語會話教材的背景是為了培養更多懂中文的傳教士進入中國、日本、越南等地以拓展傳教事業。1854 年以後，范

⁶⁰ 除下文所提之《葡漢辭典》與《西儒耳目資》外，還有孫璋(Alexandre de la Charme)編有《漢蒙法語字典》、《拉漢字典》，錢德明(Jean-Joseph-Marie Amiot)編有《滿、藏、蒙、漢、梵字典》，魏繼晉(Florian Bahr)編有《六種語言大字典》，湯執中(Pierre d'Incarville)曾編寫《法漢字典》等。（詳參徐宗澤，1989: 321）

⁶¹ 陳輝(2006: 72)特別指出，在朱維錚(2001: 247)關於《西字奇蹟》的簡介所云：「羅馬耶穌會檔案館發現過一部著於一五八四至一五八八年間的葡華字典未完稿的抄本，中文名為《平常問答詞意》，乃利瑪竇、羅明堅合編，附有羅馬注音，方豪稱之為『第一部中西文字典』。」是不合乎事實的說法。

⁶² 楊福綿〈羅明堅和利瑪竇的《葡漢辭典》—歷史語言學導論〉，收入 *Dicionário Português-Chinês* (2001)，參註4。

禮安決定在澳門建立神學院，使其成為精通漢語、熟悉中國禮儀的神學人員的培訓基地，所以編寫一批漢語基礎教材和漢葡互譯辭典便成為當務之急。於是就有了羅明堅和利瑪竇的《葡漢辭典》和取名為 *Pin ciù ven tà ssi gni* 的手稿等。

在德禮賢發現的手稿檔案中，除《賓主問答辭義》外，與漢語相關的內容還有（陳輝，2006: 73）：

- a) 《漢字聲韻母字表》：該表列表示聲母的漢字 339 個，表示韻母的漢字 39 個。
- b) 《漢語詞彙表》：包括一份漢語反義詞表、一份以方位、季候、職業等為內容的漢語同義詞表、一份量詞表及一份天干、地支、部首和二十四節氣表。
- c) 《葡漢詞彙對照表》：此表以羅馬字母順序排列，帶有漢語對譯詞。與《葡漢辭典》不同的是，它沒有漢語羅馬字注音。其內容包括中國特產、官銜、科學術語和地理名稱。
- d) 《中國十五省名稱表》：該表在關於日晷的圖解說明後列出了當時中國 15 個省名的羅馬字轉寫，並標明了每個省的緯度。
- e) 《漢語詞及片語表》：此表雖然以「人門」、「地門」等分類，但詞條極少。

至於語法書方面，耶穌會士撰寫的則不多，現今可見最早的是衛匡國用拉丁文寫成的《中國文法》，可惜的是，這本語法研究著作在當時並沒有受到重視，雖成稿不晚於 1650 年，但正式刊行則遲至三個半世紀之後，因而似乎未對當時耶穌會士的漢語學習產生重大影響。

總之，早期的耶穌會士在學習中國語言文字的過程中，因考慮到如何讓後來的傳教士更有效率地學習，所以不斷研究應該怎樣才能更容易、更方便掌握中國語言文字，他們編寫的教材跟語言學作品的價值正如曾德昭(1998: 211)指出的：

只有靠勤勉和不懈的努力，他們才逐漸掌握了基礎。儘管他們沒有達到完全通曉語言的程度，發音也不完美。他們卻發現了那種語言的訣竅，作出明白的解釋，使後來的人學習它變得容易。

耶穌會士在學習漢語過程中創作的典型語言學作品，可以徐宗澤之言來結論：「傳教士一入中國，欲與中國人士有所接觸，自然不能不學言語，不習文字，而吾國之文字語言與歐洲之文字語言完全不同，教士因親自研究經驗之所得，比較其不同之點，編著字典，漢字之旁注以西文解說，附以拼音西字。」（張維華，1987: 289）總的說來，即包括字典、經典註釋跟羅馬拼音。

3.2.4 學習場所與師資來源

來華的耶穌會士，首先要到澳門學習漢語，然後才到中國開始傳播基督教。西方傳教士在澳門學習中國語言與文化，時間大約從 16 世紀下半開始，如羅明堅到達澳門後，第一件必須做的事就是學習中國官話，「羅明堅再一次從柯欽來到中國，於 1579 年 7 月抵達澳門。在這裡他全力以赴地學習中文，瞭解中國及其人民情況以便日後與他們打交道。」（李向玉，2001: 84）又郭居靜 1594 年入華，之前「居果阿若干時，任會團宣教師，繼在波舍利為道長二年，已而被召至澳門研究華語」（費賴之，1995: 57）。⁶³西方傳教士透過各種途徑到達澳門，為了方便在華進行宗教傳播，都積極學習漢語，澳門遂成為重要的漢語學習中心。

羅明堅在澳門期間曾建立過一所傳道所，取名為經言學校，而他本人也在此學習中文。利瑪竇抵達澳門後，亦在此地學習漢語。據他記載：「視察員神

⁶³ 澳門從 16 至 19 世紀，都是傳教士學習中國語言與文化的中心，除本文所討論的 16、17 世紀外，至 18、19 世紀尚有紀錄，如法國傳教士駱尼閣，1754 年 8 月抵達澳門：「尼閣留澳兩年，等待機會，前赴湖廣，在此時間學習華語、葡語」（費賴之，1995: 922）。又，法國傳教士方守義，1759 年 7 月抵澳門後到中國傳教：「余深幸前在拉弗累舍城，與在旅行中及居澳門時，早已學習華語。至是再從事練習逾三日，賴一善於語言者之助，遂能教練悔罪領聖體諸事」。（費賴之，1995: 954）另，英國傳教士布朗，1839 年 2 月到達澳門，在他的記述中寫道：「我致力於漢語學習，學習漢語被當作將來教育中國青年的必備條件。」詳參田茹(2010: 18)。

父離開前，曾設法為我覓得一許可，讓我擔任這裡聖瑪爾定經言學校的負責人，這是羅明堅神父建造的，設有各種方便……羅神父給我留下了兩三人，幫助我學習中國語言。」（羅漁，1986: 40-41）經言學校創辦的首要目的是用於傳教，同時兼有漢語培訓之功能；但規模很小，學習者似乎也僅局限於羅明堅和利瑪竇二人。然而它存在的意義正如張西平(2005: 5)所言：「從傳教史上看，這是中國第一個用漢語來傳教的機構；從漢學史上看，這也是晚明時期中國第一所外國人學習漢語的學校」。

據李向玉(2001)研究，1594年范禮安在澳門創辦了聖保祿學院，成為第一所對來華傳教士進行漢語培訓的學府，由葡萄牙的孟三德(Duarte de Sande, 1547-1599)擔任首位院長，一方面要保證能定期發給中國教團財政津貼，另一方面，在歐洲新的耶穌會士抵達澳門後，往往由孟三德負責組織他們學習中文，待時機成熟時再安排他們進入中國傳教⁶⁴。1596年1月16日〈澳門聖保祿學院年報〉曾提及利瑪竇決定在南昌建立耶穌會院，特向澳門聖保祿學院申請派兩名神父前去幫忙，一位是蘇如望(Jean Soerio, 1566-1607)神父，一位是羅如望(Jean de Rocha, 1566-1623)神父，他們當時「正在學院攻讀神學和中文」（李向玉，2001: 86），又據田茹(2010)，鄭瑪諾神父為中國人，但自幼赴羅馬入耶穌會學習神學，1668年8月回到他的出生地澳門。當時瑪爾多納多神父在聖保祿學院為兩個班級授課。學院開設兩種課程，一為中文課程，一為安南語課程。有八位神父學習安南語，而包括鄭瑪諾在內的另外六位神父則學習中文。馬拉特斯諾曾對澳門聖保祿學院進行研究指出：「在其存在的歷史時期，聖保祿成為澳門人、日本人和中國人進入耶穌會的場所，在經過初步培訓之後，他們開始同為數眾多的，來亞洲之前尚未完成資格培訓的歐洲會友一道開展哲學、神學、科學和藝術的研究。正是在聖保祿學院，中國人和日本人研讀拉丁文和葡萄牙文，而歐洲人則學習漢文和中國文化。（田茹，2010: 19）」

⁶⁴ 著名的在華傳教士幾乎都在聖保祿學院學習過，其詳細名單可參卓新平(2010: 77)。

至於聖保祿學院如何進行中文教學，以及教學成果怎樣，並沒有具體描述：

「在聖保祿學院，中文教學到底佔據什麼位置？是否作為一門正式課程編入教學大綱？每週有多少學時？又有誰曾在此教授過中文？使用的是什麼教材？這些問題，有的似乎已有答案，有的迄今仍存疑問。由於沒有查到中文教學的確鑿史料，我們暫時無法作出結論。」（李向玉，2006: 54）只是該學院可能極重視中文教育，學院的課程分三類：人文、哲學、自然學科，漢語屬於人文科，是必修課程，據說課時也最多（陳瑋，2004: 86）；又黃啟臣亦認為，「學院根據在中國傳教的需要設計課程，……其中中文課程是最重要的必修課，人人要學，學時最多」（李向玉，2006: 55）。無論如何，從 1710 年康熙給在京傳教士頒佈的聖諭來看，聖保祿學院的漢語教學應該卓有成效，甚至得到了中國官方認可：「新來之人，若叫他來，他俱不會中國的話。仍著爾等作通事，他心裡不服。朕意且教他在澳門學中國話語」（李向玉，2006: 183-184）。因此，聖保祿學院對早期澳門的漢語教學有重要的貢獻⁶⁵。

除經言學校和聖保祿學院之外，據鄧恩(2003: 131)考證，耶穌會士還在杭州、嘉定等地建立過類似的漢語學習中心或培訓基地，1616 年的南京教案使傳教士的傳教事業面臨巨大危機，而此時耶穌會士大多數都聚集到杭州。「在這裡，在博學的楊廷筠的指導下，他們刻苦地學習中國的文學和語言，為在暴風雨過去之後能夠更為有效地傳教默默地做著準備」，杭州儼然成為這一特殊時期耶穌會士的學習中心。「1621 年，嘉定建立了一個傳教中心。…澳門的年輕人和入選耶穌會的候選人，被送到這裡來學習中文，期間還要接受見習修行的精神戒律的訓練。剛從歐洲來到中國的耶穌會士也要被送到嘉定，開始他們的中文學習。1622 年，有四名新來的傳教士在嘉定學習中文」（鄧恩，2003: 132-133）。

⁶⁵ 早期澳門除了聖保祿學院為西方傳教士學習培訓漢語的重要學校外，還有一所著名的教會學校也進行中國語言與文化的學習培訓，即 1727 年創辦的聖若瑟修院。據稱該修院所屬的教士，全是生於歐洲的葡萄牙人，其負責人由歐洲派遣。這一學術機構的首要目的是提供中國熱心傳道的教師，這裡同時還教中文、英文和法文，西方傳教士則在此學習中國語言與中國文化。

諸如此類的漢語教學機構相信還有不少，但目前欠缺相關研究史料。

儘管有專門的學校學習中文，但同時傳教士也都輔以私人的家教老師來加強⁶⁶，但當時不論學校或家教，在師資方面卻似乎不是那麼充裕：「我仍致力研究中國文學，因為不易學習，所以迄今很多書尚不能讀；其原因固然是由於許多事要作，另外還有一個原因，那就是缺乏老師，基於不少因素，他們往往做一二年便離去了。」（羅漁，1986: 108）。剛到中國的耶穌會士缺乏漢語教師，大概有四個原因。第一個原因在於他們要求漢語教師要懂得官話而不是其他的方言，而如前所述，包括澳門本地人和從中國到澳門的商人，其官話程度都不夠好。第二個原因是很少中國人能勝任教讀寫的任務，「他們甚至不認識普遍書寫的文字，而只能寫進行交易的文字」（利瑪竇、金尼閣，1983: 144）。第三個原因是傳教士要求漢語教師懂葡萄牙語，「中文教師極其缺乏，能夠通葡語的就更少」，「當這樣一位中文老師不能用中國字表達歐洲的詞義時，他就常常乞靈於畫一連串的符號」（利瑪竇、金尼閣，1983: 144）。羅明堅在致總會長阿桂委瓦神父的書信中，曾這樣描述其初學漢語言時的狀況（羅漁，1986: 446）：

起初為找一位能教我中國官話的老師非常困難，但我為傳教非學官話不可；可是老師如只會中國官話而不會講我們的話（原文作葡萄牙語）也是枉然，因為我聽不懂啊！因此後來找到一位老師只能藉圖畫學習中國語言了，如：畫一匹馬，告訴我這個動物中國話叫馬，其它類推。

最後一個原因是當時的政府反對教外國人漢語，如肇慶知府就認為傳教士們找的「舌人」是澳門治安混亂的根源，「此輩舌人教唆洋人，洩露我百姓情況。尤為嚴重者，現已確悉彼輩竟教唆某些外國人教士學習中國語言，研究中國文字。……上項舌人倘不立即停止所述諸端活動，將嚴行處死不貸」（利瑪竇、金尼閣，1983: 156-157）。

⁶⁶ 如當時范禮安為利瑪竇、羅明堅等學習中國語言做的安排，他寫道：「那裡已經有兩個神父學習這種語言，他們別的什麼都不做。出於這個原因，我為他們安排了教師和一間和其他人稍稍分隔開的屋子，給他們提供一切便利條件。」（龔纓晏，2006: 62）

至於誰是傳教士的漢語教師呢？綜合說來，耶穌會士的漢語教師大致有下列幾個來源：

一是翻譯人員，他們在工作之餘教漢語，還跟傳教士一起閱讀中文書。如羅明堅「在譯員的幫助下，用很多時間攻讀中國書籍」（利瑪竇、金尼閣，1983: 195）。

二是聘請學者做中文老師。如進入肇慶後，羅明堅、利瑪竇「以高薪聘請了一位有聲望的中國學者，住在他們家裏當老師，而他們的書庫有著豐富的中國書籍的收藏」（利瑪竇、金尼閣，1983: 246），這位有聲望的中國學者是何人不得而知，但說明他們對師資的要求很高。這位中國文人教口語和寫作，利瑪竇「每天聽先生講兩課，又練習作短文」（羅光，1960: 71）。神父們一方面藉著名師獲得較好的教學品質，另一方面也利用他們所聘學者的身份來提高自己的名聲。

三是受洗的中國教徒。如果有知識份子入教，就可以做中文教師，比如一個取名為保羅的福建省人，是有知識和文化的秀才，後來被神父們請去做教師。還有鍾鳴仁做過利瑪竇的老師，他是第一位中國籍耶穌會士；黃明沙(François Martinez, 1573-1606)是與鍾鳴仁同時入會的最早的一批中國籍耶穌會士，曾指導蘇如望學習漢語。

四是先學了漢語的前輩可做教師，利瑪竇、羅如望等都曾指導過新到的傳教士漢語學習，如《大西利先生行蹟》（鐘鳴旦、杜鼎克，2002）提到萬曆三十八年(1610)，「新到會士熊有綱（又名熊三拔，Sabatino de Ursis, 1575-1620）、費揆一（又名費奇觀，Gaspard Ferreira, 1571-1649），初未習中國語言文字，利子又殫其心力，時與指陳」；又如在南京時，「羅如望神父每天還給其他人上中文課」（利瑪竇、金尼閣，1983: 560）。此外，費奇觀（即費揆一）做過傅汎濟(Francisco Furtado, 1589-1653)和鄧玉函(Johann Schreck, 1576-1630)的老師；王豐肅（又名高一志，Alfonso Vagnoni, 1566-1640）及郭居靜指導過金尼閣。

五為其他來源。例如一位太監曾經把他在南京買的一個男孩作為禮物送給了神父們，因為他口齒清晰，可以教龐迪我神父純正的南京話。

綜上所述，傳教士為了學好漢語，對師資並沒有什麼嚴格的限制，其原因一方面客觀上是由於能夠找到願意教他們漢語的中國人就已經不容易；而另一方面，主觀上教士們也不會去篩選，因為能夠並願意教授漢語的中國人也正好可以成為他們宣講教義的對象。

3.2.5 學習方法與效果

耶穌會士的漢語學習法，偏重於認字、抄書和寫作，這是基於學習目標強調寫與讀，所以導致他們採用的是以書面語為主的學習方法，如羅明堅「到達澳門後剛兩年四個月，他便能認識一萬五千個中國字，初步可以讀中國書籍，三年多以後他便開始用中文來寫作了」，由於學漢語是為了「以便日後用中文著書，駁斥中文書中的謬誤」（羅漁，1986: 413），因此學習順序是先掌握漢字，再進入閱讀⁶⁷。

至於學習成效究竟如何呢？在此必須把聽說跟讀寫分開討論，因為耶穌會的傳教士在語言學習的這四個面向看起來並沒有平行發展。就聽說而論，澳門以廣東、福建籍人士為主，對當時通行的官話並不一定掌握或熟悉，所以早期澳門的傳教士要找到能夠輔導外國人學習標準官話的教師並不容易。又由於在實際運用的語句，漢語的聲調會呈現出變化多端的情況，對於傳教士而言，更是難上加難，從 1769 年晁俊秀(François Bourgeois, 1723-1792)的書信中可知他們是如何艱難的與漢語語音搏鬥：

而對所有歐洲人來說，特別困難而且永遠是一種障礙的是漢語的讀音，它似乎是一道難以逾越的門檻。首先每個字有五種不同的讀法，但你不要認為它們的

⁶⁷ 以習字、閱讀為主，但也練習口語，如教難時期，為避免節外生枝，羅明堅暫避可靠的教友家中，「一年八個月深居簡出，不僅有助於神修生活，更是學習中國語言的好機會；他與屋主主人天天促膝談心，使他在中國語言的學習上有了長足的進步」（利瑪竇、金尼閣，1983: 420）。

讀音非常分明，我們的耳朵可以輕易識別。這些單音節詞發出來出奇地快，令人害怕很容易不得要領。中國人還不知道省略掉多少母音的發音。在一個送氣音後就要緊跟一個平音，有時用上顎發音，鼻子則幾乎總是要用到的。我在當眾佈道時前，在我的僕人面前練習了至少五十遍，我給僕人全權來糾正我，不厭其煩地跟讀，結果是中國聽眾據他們自己所稱只聽懂了其中的三成。好在中國人都非常有耐心，他們也總是對一個可憐的外國人還能說上幾個他們語言中的單詞而感到驚奇。(杜赫德，2001: 164)

從史料上看，耶穌會士的漢語口語學習效果相當兩極。如羅明堅的漢語口語可能只有初級程度，他懂得一些日常會話，「羅明堅向澳門的中國商人和譯員學習，很快就掌握了一些中國傳統禮儀和問答用語。翌年，他隨葡萄牙商人入廣州，因其衣飾、禮貌、言談的改進，而獲得中國人的明顯好感」(張國剛等，2001: 241)，但是他的漢語程度可能還未能參與長篇專業的談話，所以當他外出傳教時，利瑪竇記載了：「在這所房屋裏受到款待期間，大家經常談到基督教，但沒有多大效果，因為一位神父完全不懂中文，只能默默地聽，而另一位只能拼命地對付，講得結結巴巴，只有一個沒經驗的老人當翻譯」(利瑪竇、金尼閣，1983: 193) 那位漢語講得結結巴巴的神父就是羅明堅，另外一位完全不懂中文的則是麥安東(Antoine d'Almeida, 1556-1591)。從結果來看，羅明堅以書面語為主的學習方法導致他的漢語發音掌握得不好，范禮安在給耶穌會會長的信中很清楚地說明：「羅明堅神父在這裏傳教十分辛苦……他的中文發音並不好(Rule, 1986: 7)」不過羅明堅的學習法並不只在他一人身上使用，後來的傳教士仍舊採用這種方式學習漢語，如清代沙守信(Emerie Langlois de Chavagnac, 1670-1717)「每天花八小時抄字典，抄了五個月才終於學會看中文書」(張國剛等，2001: 248)。

而利瑪竇雖然算是羅明堅的學生，但是他比較注意口語，在他自己學習漢語和教龐迪我時，都特別騰出時間練習說話，他經常跟中國文人討論學問，所以他在官府替自己辯護時就不用翻譯，「神父有一名中國翻譯，但他不怎麼懂葡

文，他是被當作一名同伴帶去的，只是裝裝樣子，因為神父無須翻譯」(利瑪竇、金尼閣，1983: 233)。

羅明堅與利瑪竇兩極化的學習成果，有人主張是肇因於羅氏必須負擔的工作太多，無法專心於語言學習，「對於開發這塊土地卻有兩個障礙，都是由於缺乏人手而引起的。神父們為照顧葡萄牙人的需要，要盡許多責任，以致羅明堅神父必須分擔一部分；這樣一來，就要犧牲他很多學習中文的時間」(利瑪竇、金尼閣，1983: 146)。然而，時間不足與工作繁重並非是影響學習效果的絕對因素，因為利瑪竇的責任不見得比羅明堅來得輕鬆。且潘廷璋(Giuseppe Panzi, 1734-1812)在 1777 年的一封信上曾經寫道(肖應雲，2010: 59-60)：

我們法籍神父與葡籍神父負責的兩座聖堂，是中國教友來堂參與聖祭的人數最多的堂口，因為那裡有幾位神父講中國話已能朗朗上口，酣暢流利，尤其是不知疲勞的索德超神父和聖德不凡的方守義神父。至於我本人別無所能，只是在皇宮裡一天到晚執筆作畫，枯燥乏味，記憶力很差，只能沉默寡言。

雖然工作性質不同，但同樣的忙碌，有的神父能對中國話朗朗上口，有的卻只能沈默寡言，應該是練習機會與天分所使然。不過有時傳教士的宗教熱忱與他們使用漢語的能力並不一致，像盧安德(André Rudomina, 1596-1631)「他的德表和他忍受劇痛的高度耐心，使他在宣揚福音上收到的效果遠遠超過了他在宣講中用結結巴巴還不熟練的中國話所能起到的作用」(肖應雲，2010: 61)。當語言達不到宣講教義、歸化人群的程度時，他們就只能憑藉自身的品行和耐心做彌補了。

然讀寫方面，以編寫著作觀之，梁啟超(1987)曾就明清之際在華耶穌會教士及其著述作過一些整理，共列教士 65 人，作品 321 部，可見耶穌會士是偏向書籍的編譯著寫的，可是若以他們著作豐富就斷定其漢語寫作能力極高，也不盡然。因為傳教士的漢語著述頗豐，卻往往並非一人之功，一如徐宗澤(2006: 10)之言：「要而論之：西士所譯之書，有口授者、有親筆而經他人修削者、有共事

合作者；然無論如何，所譯之書必經西士寓目審考，而華士潤色之者也。」

「西士口授而華人筆之的」，以利瑪竇為例，《幾何原本》是「命余（徐光啟）口傳，自以筆授焉，反覆輾轉，求合本書之意，以中夏之文，重複訂正，凡三易稿」（肖應雲，2010: 67）而成。「由西士起稿而華人潤色之」的，如衛匡國「在一位中國學者、寧波教友朱宗元的相助下，曾開始把 Suarez 神父的著作譯成中文」（肖應雲，2010: 67）。當然不能否認也有「西士親自執筆著述」的，然而除去以上兩種情況，這一部分究竟占幾成也不得而知了。

3.3 道明會的漢語學習

3.3.1 傳教方式

托鉢會規定理想傳教士的條件是要有適應力、有活力、對宗教虔誠和具備天才的語言能力；在個性方面則要冷靜、從容、謙虛、很有忍耐力。因為中國人的皈依是透過眼睛而非耳朵，透過實證而非辯論，所以屬於托鉢會一支的道明會的傳教方法與耶穌會恰恰相對，包括：其一，反對耶穌會士對中國禮儀的看法，認為祀孔祭祖是迷信行為和偶像崇拜；其二，強調以身作則，以各地方言向中下層人民傳教；其三，不贊成科學傳教，利用在教堂討論、問答的方式傳教。

就第一點來說，從道明會在菲律賓對華僑傳教的經驗來看，1587 年當薩拉查(Domingo Salazar)主教到馬尼拉時，皈依天主教的華僑並不多，西班牙傳教士對華僑的教化未取得進展的主要原因有兩個：一是不懂中文，無法向華僑宣講教義；二是入教受洗儀式中，要求剪辮剃髮的規定與華僑的風俗相悖。在薩拉查的督促下，道明會的傳教士學會了用中文向華僑傳教，而且在華僑是否必須剪髮這個問題上也做出了讓步。然而來到中國，對於祭祖與祀孔的反對則十分堅持。

就第二點來說，道明會傾向向基層社會民眾傳教，是因為平民百姓所佔的

人數很多。傳教士每到一地都入境隨俗，先學當地的方言，且由老神父指導新神父傳教方法，包括說話技巧、如何與老百姓建立感情、如何學習本地人的語言及應對禮節，等到新神父能獨立工作時，老神父便由長上調走；而當新神父獨當一面時，他們不得不繼續加強各方面的知識技巧。此外，道明會士生活儉樸、清貧刻苦，容易得到下層社會人民的共鳴；不止如此，神父多對堂區教友家庭狀況瞭如指掌，因此與教友建立深厚感情，如高母羨(Juan Cobo, 1546-1592)⁶⁸與博納維德斯(Miguel de Benavides)一起在菲律賓馬尼拉八連區服務，他們在小診所個別照顧生病的中國人，還把自己的床鋪借給病患及體弱多病者，而自己睡在地板上。

就第三點來說，道明會士在閔明我(Domingo Fernandez Navarrete, 1618-1689)等人的影響之下，放棄了以前當街宣教的方法，而將勸人入教局限於教堂內，在那裡他們與聽眾自由地討論和爭辯。在星期日彌撒之前，他們將集會分成兩組，程度高級一些的可以誦讀對話體的玫瑰經。由傳道員幫助，對初學者進行問答式的教理傳授(Cummins, 1993:103)。另一方面，道明會士認為科學的變化會導致中國人對天主教教義的懷疑，且中國人若對傳教士的科學技能印象太深刻，不免變得有些喧賓奪主，以致於十九世紀法國遣使會會員到北京的時候，當地的教徒問他們是製造鐘錶的神父，還是繪畫的神父(Cummins, 1993:108)。他們與方濟會士一樣，比較支持用醫療為手段進入中國社會。早在1650年，方濟會的文度辣(Bonaventura John Ibanez, 1610-1691)就提出，接近中國人最好的辦法是作醫務人員。他向馬尼拉的上級寫信解釋說，掌握醫術的傳教士易於進入中國人的家門，得到他們的支持，也可以照顧病倒的傳教士；利安當(Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669)也請求上級派來精於醫術的

⁶⁸ 高母羨於一五六三年加入道明會，他在西班牙亞維拉(Avila)道明會研究，並在赫納斯的阿卡拉大學接受神哲學訓練。一五八六年加入由三十九位道明會士組成，志願赴菲律賓的傳教行列。一五八八年抵達馬尼拉，並參加第一屆玫瑰省道明會會議。

傳教士⁶⁹；萬濟國亦曾請 Salamanca 大學的醫生來中國(Cummins, 1993:103)。

3.3.2 語言選擇和學習偏重

道明會進入中國傳教的過程，較耶穌會晚而且不順利。明崇禎四年(1631)，玫瑰省道明會第八次派遣九名會士，經由臺灣赴福建。由於途中遇難，只剩高奇(Angelo Cocchi, ?-1633)等四人，於次年元月抵達福州。旋即高氏以菲律賓政府使者的身份，晉謁了當時的福建總督，要求在福建傳教，但未得到應允。經過半年交涉，在艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)的幫助下，高奇等人終於獲准在閩傳教，實現了道明會長達四十五年(1587-1632)的宿願。由於閩東一帶的教務比較薄弱，於是道明會就選擇羅源、寧德及福安這一條傳教路線。明崇禎五年(1632)在他們落腳的福安溪東村，利用民房改為臨時教堂，建立道明會在福建傳教的第一據點，剛開始在城市活動，繼而向各鄉鎮發展，又到穆陽、康厝等處傳教⁷⁰。

據 Cummins(1993: 95)研究，安文思寫信給耶穌會總長時，曾提到道明會對漢語一無所知，這種說法是與事實不符的，其原因一方面是來自耶穌會和道明會的立場對立，所以過分的貶低了對方的語言程度；另一方面很可能是誤解的結果，因為道明會士一開始的學習重點是他們的基地福安的方言，而這種方言對耶穌會士可能很陌生，無論如何，道明會士在中國並不只要精通官話，他們常同時學習官話和福建話。

道明會不以官話為在華唯一學習語言的原因是，身為托鉢會⁷¹分支的道明

⁶⁹ 轉引自趙殿紅(2002: 53)。

⁷⁰ 明崇禎六年(1633)，黎玉範(Juan Bautista Morales, 1597-1664)從菲律賓經臺灣至福州，是繼高奇之後來到閩東者。1633年7月2日黎玉範和方濟會的利安當神父到福安傳教，路經羅江時收留了一個信佛人家的子弟，即日後升為主教的羅文藻(Gregorio Lo Wenzao, 1616-1691)。清康熙三十五年(1696)，傳信部增設九個代牧區，福建排列第一，萬濟國是福建第一任道明會主教，福州教區成立於1696年，在1949年以前教務歸西班牙玫瑰省道明會管理。到清康熙五十六年(1717)，方濟會會士全部撤離福建北上，耶穌會士相繼離去，福建教務至此全歸道明會管理。1949年大陸政權易主，道明會士方全部撤離，總計道明會在福建共有317年的歷史。

⁷¹ 托鉢會(Mendicant order)是完全依靠捐獻支持的修會，他們不積蓄財產，必須發貧窮誓願，

會和耶穌會的傳教方式大不相同，因托鉢會認為傳教士要安貧、行乞於鄉間，而非身著華服、乘轎外出、童僕環繞。道明會與耶穌會的傳教路線也不同，他們沿著西班牙向外擴張的路徑，穿過了美洲和菲律賓而到達東方，他們不同意耶穌會從上而下的傳教方式，認為貧窮百姓才更容易信仰基督教，一如羅光(1983: 84)所說：

方濟會和道明會乃是歐洲的老修會，會士在歐洲、非洲、南美洲已經有了傳教的祖傳方策。他們的傳教方策是到處持著十字架，宣講耶穌救世的大事，指責教外人的愚昧無知，要他們趕快信仰耶穌。他們（莫若翰與利安當）一進福安，檢討耶穌會士艾儒略在福建的傳教方針，評為缺乏傳教心火，過於繞彎費時間，他們要直接向中國宣講福音，宣講救世主受難贖世。又加以這兩個修會，在歐洲素為向貧民宣道的修會，更歧視利瑪竇向士大夫宣教的方策。

既然以到處宣講的方式來傳教，自然必須以符合各地人民習慣的語言來與之溝通，所以道明會士雖然也學官話，但比較偏重在各省方言的學習。在此情況下，漢語口語的表達能力就非常重要，因此無庸置疑的，他們會將學習重點放在聽說上頭的比例大過認字跟讀書、寫作。

3.3.3 使用教材及語言學作品

道明會也跟耶穌會一樣利用儒家經典作品來學習漢語，然而耶穌會和托鉢會基本的不同從他們對中國古籍的閱讀就可看出端倪。耶穌會是基於經典，從中尋找古老的記錄來支持他們的論點；而托鉢會則是忠於自己的傳教方法，而非依靠古老的文本。這兩個修會根本就處於兩個不同的平面，比方耶穌會士利瑪竇理解中國經典的方法是直接閱讀古籍，而道明會士閔明我則是著重於對後人註釋的理解。耶穌會以為把中國習俗做一點小改變，中國人就能成為基督徒；

將所有時間和精力投身於宗教工作。在中世紀，羅馬天主教最早成立的托鉢會包括了成立於 1209 年的方濟會(Franciscan)，成立於 1206 年至 1214 年的聖衣會(Carmelite Order)，成立於 1215 年的道明會(Dominicans, 又稱多明我會)及成立於 1256 年的思定會(Order of St. Augustine, 又稱奧斯汀會)。

托鉢會則認為對知識份子和一般百姓使用同樣的詞彙，會傳達出不同的意思，Cummins(1993: 95)曾舉例，就像漫遊奇境的愛麗絲一樣，首先，要跟對方進行對話，當然要用對方懂得的語言，否則便是自言自語，但碰巧老鼠擁有英法雙語的能力，因此明白愛麗絲說什麼，卻也正因為老鼠明白愛麗絲說的話，造成老鼠的恐慌；引申之，語言的區別不必是自然語言的差異，雞同鴨講不一定是由於外國語言與中國方言之間的言語不通，語言不通的原因可能是因為各自表述自己的一套話語系統，但使用的是同一個自然語言，正如利瑪竇用中國舊詞彙表達基督教概念的作法，在知識份子與平民的理解中可能各不相同。

除了中國傳統經典外，道明會教材也有一些別的來源。如高母羨譯為西文的《明心寶鑑》(Beng Sim Po Cam)，是高氏在抵達菲律賓四年後完成，除了是現存最早的中文西譯書外，《明心寶鑑》中文本原來就是他本人初學中文的入門書籍。

至於道明會所編撰的語言學作品主要有字典跟語法書。以字典來看，高母羨的通信中提過他開始編輯一些字典，高氏的字典簡化了中文文法，並把總數六萬字的中國字歸類成四個範疇：最常用字、常用字、特殊字、個別字或少用字。從語法書來看，菲律賓的道明會士是最先運用拉丁語法框架來分析漢語文法的，他們編撰了一批漢語文法書，目前有記載可尋的，最早的漢語文法書是高母羨的《漢語文法》(1592，已失傳)；而萬濟國的《華語官話語法》(1703)是現存第一部正式出版的漢語語法著作。

3.3.4 學習處所與師資來源

1593 年道明會士以菲律賓作為亞洲傳福音的基地，由聖多瑪斯出版社所印的首批三本書可得到佐証。三本書中一本是菲文的《基督要理》，另兩本則為中文書，即《基督要理》和《無極天主正教真傳實錄》，此三本書籍皆為高母羨的作品。1611 年 4 月 28 日，高母羨與博納維德斯在馬尼拉創立聖多瑪斯大學，

不過這所大學是否如澳門的聖保祿學院般教授漢語或其他地方方言並未可知。

然而，道明會士也和耶穌會士一樣會進入聖保祿學院學習，依劉羨冰(1999: 41)：

在聖保祿學院學漢語，已不單是語言能力的培訓，同時也是進入中國大陸的入境許可條件了。於是聖保祿學院的漢語課，變成法定的必修課了。此後，不僅是耶穌會的教士，其他會院的教士如方濟各會、多明我會、遣使會等傳教士必須在此修讀漢語至少兩年，才能進入中國大陸傳教，這又增強了聖保祿學院及其漢語課程的權威性。因此，漢語科不但是聖保祿學院課程的特色，還是學院培訓目標的體現和學院歷史貢獻所在。

除此之外，如同耶穌會士可能自請家教老師，道明會士學習漢語也有補強途徑，以閔明我為例。1632 年開始，道明會有一個傳教站在福建省的福安，閔明我在 1658 年到這裡，後來又加入另外三位傳教士：施若望(Juan García, 1637-1665)、萬濟國以及中國人羅文藻。施若望於 1632 年到菲律賓，1636 年就來到中國，他在亞洲長期的經驗對閔明我很有幫助，同時閔氏也很高興道明會有萬濟國這個語言學家。此外，閔明我、施若望、萬濟國他們三人學習漢語的過程中都因羅文藻而獲得進益。由此可知，道明會士的漢語老師有一部份是先學了語言的前輩，至於學習的地點除聖保祿學院外，也在教堂中請益討教。

又，閔明我到了金華之後，偶然聽到兩個中國人對話，其中一個是基督徒，這個信教者被他的同伴問到為什麼上帝會生在野蠻的歐洲，閔明我想加入辯論，但只能給提問者一本書讀，後來他很高興此人受洗了。從此以後，他相信要致力於以中文來解釋基督教義，所以就到鄰近的鄉鎮去找受過教育的中國信教者來幫助他，他選擇了已經歸化耶穌會或托鉢會的基督徒做為請教對象，希望能討論出最好的解釋教義的方法。由此可得出道明會士的師資另一來源是已信教的中國教徒，至於學習地點可能在教堂或是教徒家中。

3.3.5 學習方法與效果

托鉢會的傳教方法由經驗得來，他們依西班牙人的路徑到達東方，途中越過廣大的美洲及菲律賓，在各地都有傳教的成功見證，所以他們不認為需要採用適應政策，因為他們在中國以外的地方的傳教經驗遠比由海路抵華的耶穌會士豐富得多。

為了能夠立即運用，新到菲律賓的傳教士要學當地方言，閔明我在菲律賓主要學的是泰加洛語(Tagalog)，這是馬尼拉地區的語言，依Cummins(1993: 83)，他學得相當神速，並主張如果語法等技巧都能應用在歐洲學語言的方式，就可以很快學會，成效是他五個月後就可以用泰加洛語做告解與傳教，一年後就能輕鬆的和當地原住民談論各種日常話題。

一般來說，耶穌會士在進入中國傳教之前，要先在澳門學習三年；而道明會士除澳門之外，也在菲律賓或台灣開始他們的漢語學習，菲律賓道明會的中文研究很有名，他們設計了一些密集課程給新來的傳教士，集體彌撒在黎明前就結束，一直到晚餐前所有可以利用的時間都用來從事個人學習或進行對話練習，而且嚴格規定任何不小心說出拉丁語或西班牙語的人要被處罰（Cummins, 1993: 94）。艾佳良(Francisco Escarona)在寫給上級會長的傳教報告中，對其每日的學習就有如下的描寫（肖應雲，2010: 41）：

從清晨到吃飯這段時間，我們便讀書和學習語言、進行練習，如果有人不小心講拉丁語或羅曼語而沒有講官話，馬上就會讓他跪地念誦一遍「我主」(Pater Noster)和「聖母瑪麗亞」(Ave Maria)以示懲罰。下午晚禱以後，我們複習早上的功課，重複做上午的練習，直至做對為止。

閔明我告誡新來的傳教士中文很難學，他很詫異葡萄牙籍的耶穌會士安文思竟然聲稱它比任何歐洲語言都簡單。一般來說，耶穌會要求比較深入的學術中文，而且耶穌會待在中國的時間比較久，相對的，道明會士學中文的時間是不夠的，他們依靠的祕訣就是自己的毅力和求知欲，比方閔明我雖然認為學漢語很難，

但是他對這個新語言很著迷，為了學中文，常從午夜讀到黎明，又和中國教徒一起學習，所以進步得很快，兩個月之後他就可以佈道(Cummins, 1993: 95)。他中文學習的成功來自於馬尼拉經驗，當年他在五個月內精通了需要一年時間研讀的菲律賓泰加洛方言，他常常手不釋卷，連睡覺都忘了拿下眼鏡，而翌日遍尋不著。至於漢語，他的密集學習持續了兩年，但是一點也不厭煩，因為精確是最基本的要求，不然無法解釋宗教的術語，不只如此，傳福音時的用詞還必須要優雅。

後來來華的托鉢會改變了傳教方式，放棄在街道上傳教，而是轉進教堂裡，這樣子他們和聽道者可以一起自由討論及辯論，在星期天的彌撒之前，他們把教友分成兩組，程度比較好的那組可以朗誦玫瑰經，在禮拜開始前有一個教理問答課，有受訓過的傳道師輔助，參與的中國人很熟於辯論，習於引用傳教士的文字並以之反擊傳教者，他們提出的問題都很尖銳而切中要害，所以高道明(Domingo Coronado, 1655-1665)說，在中國的傳教士若沒有一開始便紮好根，很快就會跌一大跤。就像他們在日本的遭遇一樣，忍者會提出連阿奎那(Aquinas)和蘇格圖(Scotus)之類的神學家都無法完美回答的問題，在中國甚至還有回教徒會在中國人在場時和傳教士爭辯。總之，亞洲人和北美的印地安人不同，不只是照單全收，也不容易滿意，他們常常不斷的質疑，就如方濟會士利安定(Agustín de San Pascual, 1637-1697)在寫往馬尼拉的信件中對派遣傳教士提出的具體要求（肖應雲，2010:23）：

如果道明會的神父們向中國派遣傳教士的話，請你肯求我們的省會長給我派一位有學問的夥伴來，沒有學問的人用處不大，因為中國的文人們，不論是基督徒還是異教徒，他們提出的一些問題，要由有學問的、善於說服他們的學者來回答。如果不能恰當回答他們的問題，他們會嘲笑我們天主教的學說。另外中國的文人喜歡前來同神父們辯論，如果不回答他們的問題，他們不會說神父們無能，而會說我們的學說不是真理。他們同我們爭論的議題都是經常討論的問

題，例如：創世界之說、造物主之功績、天神之德、生靈不死不滅之性質、過失之赦免、德行之賞報和罪過之懲罰。

再以高母羨為例，他 1588 年才到菲律賓，1592 年離開菲律賓，到日本擔任外交使節，在四年之間，不僅會講漢語，還能自己撰寫及翻譯中文書。當他把《基督要理》翻譯成中文時，第一次他沒辦法完全翻好，因為這個語言很難，而他只學了很短的時間，但他又譯了一次，第二次就相當完美，且後人很少再加以更動修改。後來，他可以讀寫三千個中國字，也翻譯了一些中文書(Van der loon, 1966: 18)。跟耶穌會比較，羅明堅學了一萬五千字以後還要再學三年多⁷²，如此看來，道明會對認識漢字的要求沒有耶穌會那麼高。

薩拉查主教在 1590 年 6 月 24 日給菲利普二世的通信中報告了馬尼拉華人的情況(Van der loon, 1966: 16-17)，有六七千個中國人住在 Tondo 和八連(Parián)，還不包括做生意往返於中菲的人，由四個道明會士執行傳教工作，其中的兩個漢語水平很高，就是博納維德斯和高母羨，這兩個人中，第一個學漢語的是博納維德斯，而高母羨的寫作能力極佳，他不僅懂漢語，對漢字也很熟悉，他送過中國朝廷一本書，一半用中文寫作，一半用西班牙文寫作。博納維德斯曾遞過一份狀子，但沒人相信是他自己寫的，因為雖然他知道一些中國常用字，可是並不等於通曉那些特殊的貿易用字，更不用說那些中國上流階層的用字和表達法了，可是他堅持並沒有中國人協助他，因此他被要求當場寫另一份狀子，事實上他寫得很好，而且還從街上一個男孩的筆記裡多吸收了一些有用的新字。

潘國光(Francesco Brancati, 1608-1671)嘲笑道明會只歸化一小撮的農民信了教，原因是他們太窮而沒有東西祭祖，當然就比不上耶穌會的成功。道明會的利勝(Victorio Riccio, 1621-1685)很失望，因為兩年之中他只歸化了 98 個人，但也有人認為不必沮喪，舉例來說，有些葡萄一開始生長時需要照顧和等待，

⁷² 參 3.2.5 之討論。

但產量卻比較低；而另一些葡萄則是在溫室生長需要較少的照料，但收穫的時刻到來時，兩種葡萄品質的不同是很明顯的，托鉢會認為較劣等的溫室葡萄是耶穌會的信徒。儘管傳教事業讓道明會士們倍感挫折，但事實上他們語言學習的成效相當卓越，在 1631 年後最早進入中國的二十一個道明會士中，只有兩個人沒有成功的掌握漢語(Cummins, 1993: 94)。

總之，無論哪一修會的傳教士學習語言的目的性都很明確，就是為了傳教，因此學漢語算是傳教的方式和手段，反過來說，傳教的成效也就是傳教士學習漢語的動力，但以上事實證明，語言能力的高低跟傳教成功與否並不盡然成正比。

第四章 傳教士描寫漢語聲調的模式

4.1 官話記音方式的比較

4.1.1 早期官話記音資料的聲調記錄比較

譚慧穎(2007)用了七份注音資料來分析，其使用之資料包括利瑪竇的《西字奇蹟》、金尼閣的《西儒耳目資》、迪亞茲的《漢字卡斯蒂利亞釋義詞彙手冊》、衛匡國的《中國文法》、卜彌格的《大秦景教碑》注釋文、何大化(Antonius de Gouvea, 1592-1677)的注音及萬濟國的《華語官話語法》。

《西字奇蹟》與《華語官話語法》其書及作者介紹可參本文第一章之討論。金尼閣是法國耶穌會士、比利時人，天啟五年(1625)在中國學者王徵、呂維祺、韓雲的協助下，撰寫了分析漢語語音的《西儒耳目資》，於天啟六年(1626)出版。該書共分三卷：一為〈譯引首譜〉，講解拼音基本原理，為全書之綱領；二為〈列音韻譜〉，按照拉丁字母順序排列漢字便於以音查字；三為〈列邊正譜〉，按照漢字的部首筆劃排列漢字，並標注拉丁拼音，用以以字查音。書中首先列出的「萬國音韻活圖」，為包含七圈的同心圓，最外圈是代表語音的漢字，中

間五圈分別依次排列 29 個拉丁字母，最內圈則是五種聲調。所謂「活圖」是指內六圈可以轉動，當轉動時，每一豎欄就會出現不同的字母組合，將這些字母組合相互拼讀，則產生各種音節。金尼閣還列出一張「中原音韻活圖」，用來推算漢語的各種音節。外圈為 50 個字母（即韻母），內圈為 20 個字父（即聲母）；最裡面則是五聲。在此基礎上，金尼閣通過排列組合得出「音韻經緯總局」和「音韻經緯全域」。「總局」縱行為 15 個同鳴字父（即母音），橫行為 50 個自鳴字母（即輔音），縱橫相拼共得出 750 種讀音組合。「全域」則將漢字讀音進一步細化，同鳴字父增加至 20 個，區分了清輔音和濁輔音，同時加上了五種聲調變化，這樣一來，在「全域」中共產生 5580 種音節。

迪亞茲為道明會士，於 1640 年編《漢字卡斯蒂利亞釋義詞彙手冊》⁷³（董海櫻，2005: 35）。衛匡國在《中國文法》首章論述語音，主體是一張字表，列出三百多個字，實際上是一張音節表。字表上每個字都標有注音，用拉丁語釋義，按照字母順序排列。字表一開頭說，漢語的音節不超過 318 個，可是序號卻排到第 320，或許應該剔除第 102 個有音無字的 hun，以及第 293 字「物」（與第 299 字重複），那麼總數就恰如衛匡國所說，這些純音節配上五個聲調，足以構成 1179 個音節。對於無聲調的 318 個漢字音節，衛氏對應迪亞茲書中的相應音節注了音（譚慧穎，2007: 108），而觀察迪亞茲的注音系統，與金尼閣的很類似，僅有一些個別字的聲調與金尼閣不一樣，如「來」字，迪亞茲注音為 lái，金尼閣注為 lái。

衛匡國為義大利籍的耶穌會士，《中國文法》是一本以拉丁文撰寫的漢語語法書，成書於 1653 年，長期以來只以手稿形式流傳。白佐良(Giuliano Bertuccioli)以義大利語翻譯出版了《衛匡國全集》(Martino Martini S.J. Opera Omnia)，將《中國文法》收於第二卷，《中國文法》僅三章，首章談語音，後兩章論語法。

⁷³ Francisco Diaz, Vocabulario de letra China con la explicacion castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras, 1640. See Henri Cordier, Bibliotheca Sinica: dictionnaire Bibliographique des Ouvrages Relatifs a L'Empire Chinois, Paris: Guilmoto, 1904, vol. III, p.1634. (轉引自董海櫻，2005: 35 註 5)

書中舉例不多，表達精練，描述簡約，全稿像是一份大綱，點到了很多大的方面，而細微的探索還未展開。

卜彌格為波蘭籍耶穌會士，1645年來華，1651年受南明皇室之托出使羅馬，遭遇阻礙，到1655年才又返華，在此期間與基歇爾見面，並為《大秦景教碑》全文注音⁷⁴。在對碑文注音時，他的作法是將碑文的中文全文從左到右一共分為29行，每一行從上到下按字的順序標出序號，每行中有45到60個不等的漢字，碑文全部共有1561個漢字。這樣碑文中的所有中文字就全部有了行數和編號⁷⁵。在完成這些分行和編號以後，卜彌格用三種方法對景教碑文做了研究。其一是對碑文逐字注音；其二是對碑文逐字釋義；其三是對碑文作的內容解釋。

而何大化是葡萄牙籍耶穌會士，1671年他在廣州刊布昭雪湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666)的文件，全文十二份資料，一共八十多頁，以漢語和拉丁語對照，文件的漢字部份附有注音。

綜合七份資料來看聲調記錄，有幾點特別值得討論：第一是關於同一個字被標了好幾個不同的調號是什麼原因。這現象對比各資料並不少見，如迪亞茲與金尼閣同字不一致的調號標注共有17個音；衛匡國的標音中也有一些個別字的調類不固定，有兩種或多種標法；卜彌格注音更是一個字常有多種調類。至於《西字奇蹟》和《華語官話語法》同字的不同標音可參前文2.3.2。底下筆者分成兩種情況討論，一種是不同注音資料的同字不同調；一種是同一份注音資料的同字不同調。

關於不同注音資料的同字不同調的情況，譚慧穎(2007: 136-137)主張迪亞茲與金尼閣不一致的17個調號標注中，其中10個迪氏的調號與白佐良注的現代漢語拼音相同，而白氏所編之《衛匡國全集》裡所加註的漢語拼音這一欄就在迪亞茲注音前，故她認為是編輯排版時受到漢語拼音影響所致，也有可能是

⁷⁴ 張西平(2009: 94-95)另提出其他幾份卜彌格與南明王朝的文獻，包括：〈王太后致耶穌會總會長書〉、〈龐天壽上羅馬教宗書〉、〈龐天壽上耶穌會會長書〉亦逐字都注有羅馬拼音。

⁷⁵ 參附錄二圖五、六之《大秦景教碑》碑文與注釋文書影。

迪氏編書時根據當地官話發音對某些字的調類所作的調整。而《西字奇蹟》和《華語官話語法》同字的不同聲調標音統計有 12 個，第一聲有 3 個，第二聲有 4 個，第三聲有 1 個，第四聲有 3 個，第五聲有 1 個。因為《西字奇蹟》和《華語官話語法》的標音不涉及到現代漢語拼音的問題，故譚氏的第一假設不列入考慮，至於《華語官話語法》是否編書時曾根據當地官話發音對某些字的調類做了調整，不能排除這種可能，但筆者更傾向這是由於中國字有同一字因詞類不同而發音相異的現象，詳見 2.3.2 之討論。

至於同一份注音資料的同字不同調，如衛匡國的標音中有一些字的調類有兩種或多種標法，如「二」有上聲和濁平兩種調號；「花」有清平、去聲和入聲三種調號；「們」在「人們」與「我們」時所標的調號也不同。譚氏認為衛匡國這些調類的不一致應與連讀變調有關。此外，卜彌格記音一個字也常有多種調類，譚(2007: 120)認為卜彌格是與一位中國信徒同去歐洲的，在為碑文注音時，應該是由中國人讀，卜氏記錄，有些字在閱讀時會因前後文產生變調，由於卜氏是如實記錄他聽到的調值，自然會出現一字多調的情形。雖然《西字奇蹟》和《華語官話語法》也有此情況，但數目不多，《西字奇蹟》只有兩個，且其中的「三」還是屬於沒標調號的情況；《華語官話語法》只有三個，且除了「兩」的狀況以外，亦都可以上述中國字有同字因詞類不同發音相異的現象來解釋。

第二點值得討論的是關於標調的位置。如衛匡國注音的聲調位置較不固定，雖然都標在韻的上方，標於哪個韻母卻不一定；卜彌格注音的聲調位置比較固定，通常標在尾音上，也就是音節的最後一個字母，不論它是元音還是輔音，只有極少數以 en、ey、am、em 結尾的字，聲調標在倒數第二個字母（元音）上，如「皇」hoâm、「渾」hoém。這個問題筆者於後文之 4.1.3 將以《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文與《華語官話語法》四份資料來詳細分析。簡言之，關於標示聲調的位置，可從兩方面觀察：一則是它出現的位置是否有規律抑或只是隨機性的；另外就是出現的位置僅是固定而已或者有更深入

的思考。以這個角度來看，和上述四份資料相較，衛匡國的聲調標示系統比較不成熟。

第三個討論點是無聲調符號的情況。如衛匡國聲調符號常有省略，如「話」、「瓜」，譚(2007: 115)認為衛氏寫作時並沒有每個字查察字典，常憑記憶大致標音，對於不能肯定的細微發音便省略了事。何大化的注音中也偶有省略聲調的情況，但由於無法見到原文⁷⁶，因而省略的原因尚不可知。而《華語官話語法》裡的每個標音處都有聲調符號，可是在《西字奇蹟》中，可以發現也有好幾個字是沒有標註任何符號的，其原因仍有待研究，詳見前文 2.3.3 之討論。

譚(2007: 139-141)將《詞彙手冊》、《中國文法》、《大秦景教碑》注釋文、昭雪湯若望的文件、《西儒耳目資》與《西字奇蹟》、《華語官話語法》對比分析後，把七種注音分為兩個系列，她稱之為金氏系統和利氏系統，所謂金氏系統包括金尼閣、迪亞茲、萬濟國的注音；而利氏系統則為利瑪竇、衛匡國、卜彌格與何大化的注音。她將其分成兩類的依據是前者為一音標一種調號，後者為一音標多種調號，且認為金尼閣注音可以一音標一調號是由於他的語言天份及有中國合作者的協助，她主張一音標一調號比較符合中國人的語感，但並不是外籍學習者自己可以辦到的，故極可能參考已有的資料，所以推測迪亞茲、萬濟國都參考過《西儒耳目資》。

譚進一步提出，利瑪竇、金尼閣、衛匡國、卜彌格和何大化都是耶穌會士，而迪亞茲與萬濟國屬於道明會。多數耶穌會士選用利氏注音，而道明會士卻選用金氏注音，這是由於他們很重視編撰教科書，故從中選擇比較高級的字典來參考之故。

4.1.2 聲調數目與聲調符號順序

以下從 4.1.2 到 4.1.4，是由《西字奇蹟》、《華語官話語法》、《西儒耳目資》、

⁷⁶ 譚慧穎的分析是依據羅常培之《〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉補》一文的研究，而羅文只附了部份何大化昭雪湯若望的文件。

《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》這幾份資料所作的分析。五份資料的類型分為三種，《西字奇蹟》、《大秦景教碑》注釋文是附以注音的文章，《華語官話語法》、《中國文法》是漢語語法書，《西儒耳目資》則屬於字典。成書年代由早至晚排列應該是：《西字奇蹟》(1605)、《西儒耳目資》(1625)、《中國文法》(1653)、《大秦景教碑》注釋文(1655)、《華語官話語法》(1682)。現將五份資料的聲調數目與符號順序整理如下表所示：

表十四 《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《中國文法》、《大秦景教碑》注釋文、《華語官話語法》等五份官話資料的聲調數目及其介紹聲調符號的順序

資料名稱	聲調數目	聲調符號順序
西字奇蹟	5	無
西儒耳目資	5	ˊˋˋˋˊ
中國文法	5	ˋˋˋˊˊ
大秦景教碑注釋文	5	ˊˋˋˋˊ
華語官話語法	5	ˊˋˋˋˊ

至此，當時官話聲調數目為五個已無爭議，只有其順序有別，《西儒耳目資》、《華語官話語法》、《大秦景教碑》注釋文及《中國文法》皆各成一格，差異很大。《西字奇蹟》既未明言聲調數，僅能就其內文觀察出有五種不同的符號，自然也沒有說明五種聲調的次序。《西儒耳目資》中則多次提及聲調為五之數：「五聲之殊，總本一音，如鴉、牙、雅、亞、鴨。」（金尼閣，1997: 213-574）「中國五音之序，曰清、濁、上、去、入。」（金尼閣，1997: 213-575）不但清楚提出五個聲調符號為<ˊ><ˋ><ˋ><ˋ><ˊ>，而且指出<ˊ><ˋ><ˋ><ˋ><ˊ>五個符號分別對應於清去上入濁，至於他將中國傳統的清、濁、上、去、入的順序改為清、去、上、入、濁，這是金氏為方便使傳教士後輩記憶五聲而改動的，其方法是以置中的清聲為基準，將其餘四音分為高音與低音兩部分，高音的較高則為去，低音的較高則為上；高音的較低為入，低音的較低則為濁，故其順序為清去上入

濁。

《華語官話語法》的順序不難理解，其一二三四五聲分別為<ˊ>、<ˋ>、<ˊ>、<ˋ>、<ˊ>，完全對應於中國傳統聲韻名稱平清、濁平、上聲、去聲、入聲。至於《大秦景教碑》注釋文的一二三四五聲分別為<ˋ><ˊ><ˋ><ˊ><ˋ>，對應於中國聲韻名稱為濁平、平聲、上聲、去聲、入聲，原則上還是維持著平上去入的順序，只在平聲的清濁順序和《華語官話語法》顛倒而已；《中國文法》的聲調順序則是去聲、上聲、入聲、平聲、濁平，呈現不規律的排列。撇開無法找到排列原因的《中國文法》不談，簡單的說，傳教士介紹聲調符號，其次序有二種：一種順序以幫助記憶為主，如金氏的做法；一種則依據中國傳統順序不加更動，如卜氏、萬氏的做法。

依以上的觀察比較，可得出一個概略的結論：各作者對聲調符號的排列順序與他們著書的目的性是相關的，意即，像《西儒耳目資》的次序是為了便於記憶聲調而改；而《華語官話語法》跟《中國文法》本來就已描述了各聲調的發音法，因此，聲調順序相對的並不那麼重要；至於《大秦景教碑》注釋文是附於《中國圖說》的一部份，其意圖為介紹新奇特別的中國事物給西方讀者知曉，基本上和前四者是語言教材或參考工具書自有所差別，對作者來說，引介各聲調是什麼想來遠比其次序重要得多，換言之，五個聲調的順序安排在此書中也並不是作者需要格外著意之處。

4.1.3 如何呈現音標配置與標調位置

若語言資料中有文字，也有聲調，則聲調與文字何者為主，何者為輔，可以觀察出作者的書寫意圖；而標示聲調的位置有否一致和其標音是否呈現系統性相關連，茲先將《西字奇蹟》、《華語官話語法》、《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》這幾份資料的聲調呈現方式及聲調位置做成列表如下：

表十五 《西字奇蹟》、《西儒耳目資》、《中國文法》、《大秦景教碑》注釋文、《華語官話語法》等五份資料中聲調的呈現方式及其位置

資料名稱	音標與文字配置	聲調位置
西字奇蹟	中文字在左，標音在右，兩者比例相當，但視覺上似乎音標略大於漢字	1.最末字母上 2.主要元音上
西儒耳目資	依部首列中文字，每字下面均標音	1.最末字母上 2.主要元音上
中國文法	中文字為一欄，標音在旁，列於另一欄	1.主要元音上 2.有些字未標音
大秦景教碑注釋文	將每個中國字右上角標號，每一字均標音	原則上標於最末字母上
華語官話語法	西班牙文為主，只有舉例時才標音	1.最末字母上 2.主要元音上 3.鼻音結尾標於字母 n 上

比較發現，《西字奇蹟》、《西儒耳目資》以及《大秦景教碑》注釋文這些耶穌會的語言資料有兩個共同點，一個是就內容看都是以中文闡述，另一個是每字標音；而《中國文法》雖然以拉丁文寫成，但附有詞彙表，其中也將中國字字字注音，可見音標的目的是要求能正確的讀出每個文字，合理的推論是耶穌會士似乎對文字的閱讀很重視。相較之下，《華語官話語法》的西班牙文原稿裡面標音時是完全不帶中文字的，英文版的中文字都是後來柯蔚南所加上的。因此感覺上耶穌會士對聲調的應用方式比較像傳統中國母語者學認字的輔助角色，而《華語官話語法》相對的完全沒有任何一個漢字，可說是較有意識的把「語」（口語）和「文」（文字）分開，獨立來學習聲調。

關於標示聲調的位置，可從兩方面觀察：一則是它出現的位置是否有規律

抑或只是隨機性的；另外就是出現的位置僅是固定而已或者有更深層的含意。就這兩點來看，首先各資料的聲調出現位置都堪稱一致，標調的位置不是在主要元音上就是在最後字母上，以現代音標的觀點看，標在主要元音上頭代表作者可能對語言的認知是更為複雜的，因為他還必須多費一層功夫去辨別主要元音，而標在最後字母上相對來說就比較不需要太多的思考，這樣看來，《大秦景教碑》注釋文的標調概念可能比較原始，而比較之下，《華語官話語法》的作者標音時考慮得更深入，他甚至還把鼻音收尾的字另獨立一套聲調位置。

4.1.4 如何稱呼聲調及各聲調的名稱

由於五份資料中的《西字奇蹟》並未稱呼聲調，也沒有說明聲調名稱，故略而不論。將其他四份資料所呈現者做成簡表如下，以便觀察：

表十六 《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》、《華語官話語法》等四

份資料如何稱呼聲調及各聲調調名

資料名稱	對聲調的稱呼	聲調名稱
西儒耳目資	五聲、五音	清濁上去入
大秦景教碑注釋文	accentus	12345
中國文法	tonis	kiú xīm、xam xīm、ge' xīm、p'īm xīm、cho' p'īm
華語官話語法	tonadas、entonações	12345

漢語聲調之間的差別主要是音高的不同，英語中一般以 **tone** 來翻譯。各資料對聲調的稱呼亦不盡相同，《西儒耳目資》使用的是傳統中國術語，所謂「五聲、五音」是指古樂中五聲音階的階名，即宮、商、角、徵、羽，即音樂的五種高低不同的音階，可推知其對聲調的理解應該比較接近事實。《大秦景教碑》注釋文跟《中國文法》對聲調都只一個稱呼，《大秦景教碑》注釋文稱之為 **accentus**，亦即 **accent**（重音）；《中國文法》稱之為 **tonis**，亦即 **tone**（聲調）。當然我們並

不能簡單的以 *tonis* 跟 *accentus* 觀之，就說衛匡國對聲調的認識要比卜彌格更清楚；《大秦景教碑》注釋文稱聲調為重音，多少是受到母語中對五個符號的認知所影響，而《中國文法》雖稱聲調為 *tonis*，可是以它對各聲調的解釋看來，主要卻是用輕重、緩急來做說明。《華語官話語法》用了 *tonadas* 跟 *entonaciones* 來稱呼聲調，*tonadas* 可譯為 *tunes*（曲調），而 *entonaciones* 可譯為 *intonations*（語調），前者自然較近於今日對聲調的理解，可是為何萬濟國會將聲調又視為語調？前人研究已指出可能萬氏對聲調的概念還很模糊⁷⁷，不過筆者另有一看法，可能也是由於他對變調的現象有所觀察與體認，故認為中國聲調是曲調和語調的結合體。

至於各聲調的稱呼倒沒有很大的爭議，若不是使用中國傳統的術語清濁上去入，就是直接標號為一二三四五。其中《中國文法》所用的 *kiú xīm*、*xam xīm*、*ge' xīm*、*p'īm xīm*、*cho' p'īm* 依其音對應分別應該是去聲、上聲、入聲、平聲、濁平，與《西儒耳目資》的稱呼相同，而《華語官話語法》跟《大秦景教碑》注釋文都用單純的一二三四五。

4.1.5 如何描述各聲調之間的差異

同上節，《西字奇蹟》並未解釋聲調之間的差異，故略而不論。現將其他四份資料所呈現者做成簡表如下：

表十七 《西儒耳目資》、《大秦景教碑》注釋文、《中國文法》、《華語官話語法》等四

份資料對各聲調差異的描述

資料名稱	如何描述聲調之間的差異
西儒耳目資	為上下之別： 1. 不高不低之清平 2. 極高之去聲

⁷⁷ 參《華語官話語法》中譯本之註 88 (2003: 20)及本文 3.1.2 節的討論。

	3.次下之上聲 4.次高之入聲 5.極低之濁平
大秦景教碑注釋文	1.第一聲似音樂的 UT 2.第二聲似音樂的 RE 3.第三聲似音樂的 MI 4.第四聲似音樂的 FA 5.第五聲似音樂的 SOL
中國文法	1. kiú xīm 為急促的發音 (<i>acuta pronunciatur</i>) 2. xam xīm 為重音(<i>gravis vox</i>) 3. ge' xīm 為倒寫的抑揚符號，聲音高而向上(<i>inversus circumflexus</i>) 4. p'īm xīm 發聲平直，像直線 5. cho' p'īm 和 ge' xīm 相反，重而尖
華語官話語法	1.第一聲緩而平 2.第二聲發聲延長並略為下降 3.第三聲是高高的音或高高的發出的音 4.第四聲是離去的或跑開的音 5.第五聲是置入其中的或者在內部發出的音

對於聲調差異的描述，牽涉到作者要如何引導讀者去理解不同的聲調，同時也意味著他自己對分辨聲調的認識，這些資料大概可以分成三種：第一種是《西儒耳目資》跟《大秦景教碑》注釋文，它們都是屬於用音高、音樂來分別。《西儒耳目資》所說的上下，配合著他對每個聲調的說明，其義應指高低；《大秦景教碑》注釋文以音樂的音階來輔助解說。第二種是《中國文法》，它是應用母語對符號的知識來分別，應用了歐語中輕重音的概念。第三種就是《華語官話語

法》，它的一二三四五聲分別對應於中國傳統術語的清濁上去入已如上述，仔細觀察其對於五個聲調的解釋，除了「濁平」與「發聲延長並略為下降」比較難以連結外，「緩而平」是在解釋「平」、「高高的或高高的發出」是在解釋「上」、「離去的或跑開的」是在解釋「去」、「置入其中的或者在內部發出的」是在解釋「入」，所以基本上是利用解釋中國傳統聲調名稱的方式來說明各調之間的差異。

4.2 傳教士漢語方言資料的聲調記錄比較

4.2.1 早期的福建話記音資料

本節是以一些早期菲律賓的福建話(EMH, Early Manila Hokkien)記音資料手稿為參照來討論，這些資料的來源為韓可龍(Klöter, 2011)，包括《漳州語法》(*Arte, Arte de la lengua Chio Chiu*)的兩個手稿本：《漳州語法—巴塞隆納手稿本》(BMS, *Barcelona manuscript of the Arte*)跟《漳州語法—倫敦手稿本》(LMS, *London manuscript of the Arte*)。1620 年出版的《漳州語法》，是西班牙傳教士寫的漳州話語法教科書，它的完整本收藏在巴塞隆那大學圖書館，而大英圖書館也有一個較晚但不全的手抄本，是 Melchior de Mançano 神父為 Rajmundo Feijoo 神父編寫的語法書。

參考資料還有耶穌會士 P. Petrus Chirino 在菲律賓編寫之《西漢字典》(*Dictionarium Sino Hispanicum*, 1604)的兩個手稿本：《西漢字典—巴黎手稿本》(PMS, *Paris manuscript of the Dictionarium Sino Hispanicum*)和《西漢字典—羅馬手稿本》(RMS, *Rome manuscript of the Dictionarium Sino Hispanicum*)。《西漢字典》中的漢字優雅工整，極可能為中國士人所書寫；所收詞條根據語意分類，同時兼顧部首，如第一頁上的字頭為「金」，列有銀、錢、銅、錫等共十九個金字旁的字，每字的右邊有西文翻譯，字下標有羅馬注音⁷⁸。

⁷⁸ Chirino 之《西漢字典》的羅馬拼音的特徵是，其一，將字母 h 置於 p, t, c, ç, q 之後表示送氣；

此外，編於 1617 年左右，收藏於大英圖書館，作者不詳的《Sangley 語字典》(*Bocabulario, Bocabulario de lengua sangleya*⁷⁹ *por las letraz de el A.B.C.*)亦將於下文加以比較。

4.2.2 聲調數目與聲調符號的使用

早期閩語手稿一共有七個聲調，利用六個符號的單用或結合使用來標調，聲調符號包括 acute accent<'>、macron<ˉ>、grave accent<`>、háček<ˇ>、circumflex<^>和 vertical stroke<'>六種，總計有七種聲調組合，分別是<'>、<ˉ>、<`>、<ˇ>、<^>、<'+'>、<^+'>。其中<'>、<ˉ>、<`>、<ˇ>、<^>五個符號與《西字奇蹟》和《華語官話語法》相同，再輔以另一符號<'>的組合標記另兩聲。由此可見，不管傳教士標記的是官話或方言，無論他們要記錄的聲調數目為何，皆是拿這五個符號為標記聲調語言的基礎，此現象的意義為，第二語言的學習者通常都會取自己所熟悉的、已知的概念以轉換、習得陌生的、未知的概念。然而，儘管表面看來，不同漢語方言使用的原則上是同一套符號，但必須進一步對照這些符號在標記不同的聲調語言時所表現的深層意義。

4.2.3 方言資料如何介紹聲調

上文已經討論過官話裡介紹聲調的兩種方式：其一是如《西字奇蹟》般，將聲調附於文字旁，字字注音；另一則是如《華語官話語法》般，先描述聲調如何發出，必要時再舉例說明。依此來對照看福建話資料的情形，在本文所參考的手稿資料中也呈現兩種方式：其一，使用羅馬拼音標示每字的聲調，以《漳州語法》為代表，一頁有左右，各分三欄，第一欄是注音，第二欄是漢字，第三欄是用西班牙語翻譯這個詞彙的意思。至於詞彙依何原則排列呢？看起來，

其二，已出現部分聲調符號，但還不完備(Masini, 2005)。

⁷⁹ Sangley (Sangleye)意指從中國去菲律賓的華人，語源來自閩南話（生力），為西班牙殖民統治菲律賓時期，從中國過去的短期住民、商人和定居在菲律賓的閩南人。

其書剛開始的幾頁在介紹同樣音節的不同聲調，後面則是把不同類別的詞彙分組陳述，《漳州語法》的編者似乎很熱切的想追求官話跟西班牙文結構上的平行對照，例如他把時間副詞放在一起，可是像「後來」這個詞，仍配合西語語法列了六種人稱的說法⁸⁰。

另一種方式則是以《Sangley 語字典》為代表，其中一個典型的詞條如下(韓, 2011: 69)：

Ban 念平調，意即慢慢的，常重疊用，如：慢慢想你的罪並去告解、慢慢來

Ban 同樣聲調。一萬。如：十萬、二十萬、三十萬等。

以此為例，大部分的詞條先標發音和釋義，然後舉例。不一樣的發音方法詞條會做解釋，可是不再一字一字的加註拼音，聲調符號只偶爾使用，一般來說，標音沒有什麼系統，將聲調視為和送氣、鼻音等一樣的音韻區別。韓(2011: 70)做出了《Sangley 語字典》裡用於描述發音的術語表，筆者從中取出與聲調描寫相關的用詞，將《華語官話語法》與《Sangley 語字典》出現同樣或類似的描寫對照如下：

表十八 《華語官話語法》與《Sangley 語字典》描寫聲調的術語對照

Sangley 語字典		華語官話語法	
西文原文	英文翻譯	英文翻譯	中文釋意
a la dentro	in the inside	internal or interior	在裡面
afecto	affected	more expression	有感情的
altillo	risen	raising	升高
alto	high	high	高
baxa	low	lowering	低
breue	short	short	短
llano	flat	evenly	平的

⁸⁰ 參附錄二圖九、十之《漳州語法》書影。

en el pecho	in the chest	in the chest	在胸腔裡
reçio	strong	strong	強的

由上表可以發現，《Sangley 語字典》跟《華語官話語法》儘管描述的是不同的方言，但使用的術語卻具有高度的雷同性，可見萬濟國在寫作的時候不止參考過中國傳統音韻作品，也參考過一些傳教士前輩編寫的語言書，如《Sangley 語字典》即為一例。

4.2.4 符號與聲調的對應

各種符號分別代表什麼聲調呢？在《漳州語法》和其他早期福建話的記音資料都沒有任何一處提及過傳統中國用來分析聲調的術語，這一點倒是與萬濟國分析官話音韻時使用中國古代傳統的聲調分類很不同。最早記載了大量福建話注釋的語料是 1873 年的《廈英白話辭典》(*Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy*, 1873)，此字典為杜嘉德(Carstairs Douglas, 1830-1877)所編，以英文敘述，文言/白話、漳州話/泉州話皆收，雖然它大概比《漳州語法》早了 250 年，這段時間的鴻溝減弱了資料的可比性，然而更早期的資料又付之闕如，以致沒有比《廈英白話辭典》更適合的比較資料。韓(2011: 116-117)比較了《漳州語法》和《廈英白話辭典》裡的聲調符號與聲調對應，他的做法是先羅列福建話的七個聲調，然後第一欄計算歸類出《漳州語法》裡面標有各聲調符號的不同的音節數目，第二欄再歸納這些音節當中出現在《廈英白話辭典》的總數，第三欄就使用中國傳統的聲韻術語把第二欄的音節依最常見的聲調歸類，其符合數目計算在第四欄，而第五欄是第四欄對比第二欄音節的比例。比對之後發現，只有<'>、<~>跟<^+>三種聲調的符合率較高，<~>符合率尤其低。對於有四個聲調的符合比率並不高？韓(2011: 117-119)提出四個可能性，第一，《漳州語法》的編者沒有區別本調和變調，手稿裡並未提及兩者的區別，但卻可發現變調的影響。可是，變調似乎只影響了上聲和陰

去調，而不及其他調類；又，《漳州語法》裡面很多聲調歧異的例子都發生在獨立音節或者是在上下文不會產生變調的介詞，相當不合理，因此在這些情況，就沒辦法用變調的理由解釋。

他的第二個解釋是杜嘉德的資料主要基於廈門方言，並不適合比較，因為它已經假設了一個無陰陽區別的上聲音值以代替去聲音值。第三個可能的原因則來自於編《漳州語法》的傳教士選取聲調的方法，其編者自稱參考了中國字彙，可惜的是無法得知這些字彙為何，無論如何，應該是中文書面資料。在菲律賓的華人並沒有接觸到中國文人編輯的韻書，但應該基於口語資料的《漳州語法》卻被書面參考資料所影響，因為編者主張有八個不同的聲調，明顯的與其結果的七個聲調衝突，所以八個聲調應該是建立於他所參考的書面資料的理論。

第四個是資料收集的問題。馬尼拉不同的福建方言的母語者可能有變調，卻沒有被其他方言記錄下來。如果<^>確實代表陰去調，可能傳教士在分辨陰去調和陽去調的區別上有困難。例如在《漳州語字典》(*Diccionario, Diccionario de la lengua Chincheo*)裡，這種分辨上的困難可見於很多以手寫校正的符號，比如認為<^>是陰去調或者將<^>改為陽去調等，可能是因為音韻的相似性，兩個去聲調的音值對編者來說很難區別。

從 1630 年開始，道明會轉變了他們的焦點去學習官話，從此以後，早期福建話的羅馬拼音系統就沒再使用了，後來發展於十九世紀初福建話研究的新教傳統，並沒有繼承道明會在兩百多年前發明的這些符號。對此，韓(2011: 128-129)比較了《漳州語法》跟《廈英白話辭典》的聲調符號，雖然《漳州語法》與新教的教會羅馬字系統使用同樣的五個符號，中間卻有四個相同的符號用於完全不同的聲調，只有<'>都是表示入聲，他認為這呼應了 Murakami 的主張，即新教的傳教士在十九世紀給福建話設計羅馬拼音系統時，並不知道十七世紀早期天主教注音傳統的存在。

回到《華語官話語法》，把它跟《漳州語法》的聲調符號與中國音韻名稱結合觀察，如下表。

表十九 《華語官話語法》與《漳州語法》之符號與聲調的對應

中國音韻名稱 \ 符號	-	^	`	ˊ	ˇ
漳州語法	陽平	去（陽去）	上	陰平	去（陰去）
華語官話語法	清	濁	上	去	入

《華語官話語法》跟《漳州語法》的聲調符號比較，雖然都用同樣的五個符號，中間卻有四個同樣的符號用於完全不同的聲調，只有<ˊ>都是表示上聲。從上節的比較知道，《華語官話語法》跟《Sangley 語字典》用於描寫聲調的用詞很多是極相似的，可見萬濟國在描寫聲調的時候參考過一些傳教士前輩編寫的語言書。而萬濟國是官話與福建話二者皆通的傳教士，他在對應符號與官話聲調的時候卻沒有設法依循早期福建話的聲調對應，反而是照著耶穌會為官話注音的傳統，代表了他所參考過的傳教士前輩的語言書，既有道明會描寫方言的作品，也有耶穌會記錄官話的作品。

4.2.5 如何描述各聲調之間的差異

如上節，把《華語官話語法》的聲調符號跟《漳州語法》比較發現，在不同的中國方言裡，聲調符號不會使用在同樣的調類，只有 grave accent<ˊ>都表示上聲，對於不同漢語方言的聲調符號還可以用聲調表現的音韻特質來分析。下表的聲調描述之比較中，《漳州語法》的聲調描述採自《漳州語法—倫敦手稿本》，因為比起《漳州語法—巴塞隆納手稿本》，它提供的例子比較完整，包含音高、音長等的簡述（韓，2011: 122）：

表二十 《華語官話語法》與《漳州語法》的聲調描述比較

聲調符號	華語官話語法	漳州語法
ˉ	緩而平，不升也不降	使其保持不下降
˘	兩音節時，第二音節發音略降；只一音節時，發音緩而長	略低的音
˙	降低第三音節，並略顯突然或短促	有一些爆裂好像生氣一樣
ˊ	發音基點在第一音節，然後升高至第三音節，並於發音末拖長發聲	較高較尖銳
ˋ	同第四聲，但發音末胸部有一些壓力舒緩	較低的音

下面就依據上表歸納出《華語官話語法》與《漳州語法》對同樣符號的描述有哪些共同點：

表二十一 《華語官話語法》與《漳州語法》相同符號的聲調描述比較

聲調符號	華語官話語法		漳州語法	
	描述	中國音韻名稱	描述	中國音韻名稱
ˉ	不升不降	陰平	不落下	陽平
˙	突然爆發	上	爆發	上
˘	發音略降低	陽平	略低	陽去
ˊ	升高	去	較高	陰平
ˋ	發音末胸部有一些壓力舒緩	入	較低的音	陰去

對照發現，雖然以中國音韻傳統的調名看，只有符號<ˊ>在官話與福建話裡都代表上聲，但觀察聲調描述，其中 macron<ˉ>都表示平的聲調（《漳州語法》：不

落下；《華語官話語法》：不升也不降）；另外在描述用 grave accent<`>表示的聲調都用了「爆發」（《漳州語法》：爆發就像生氣似的；《華語官話語法》：某種程度的爆發或是突兀）；而 circumflex<^>則連結於低音（《漳州語法》：有一點低的音；《華語官話語法》：輕輕的降低聲音），這些類似應該不只是巧合。

至於 háček<ˇ>在《漳州語法》和《華語官話語法》各自描述發音為「較低的音」和「發音末胸部有一些壓力舒緩」，看起來似乎找不到連結性；可是《漳州語法》把<'+>（陽入）跟<^'+>（陰入）描述為「從胸部/心臟出來的壓力」，和入聲在《華語官話語法》描述為「胸口裡有一些壓力舒緩」是可以找到共同點的。雖然《漳州語法》並沒有描述不同的入聲調的差別，但以符號<'+>及<^'+>相當一致的標示陽入和陰入，代表了此二音值應具有相當的可辨性。

和早期官話資料不同的是，早期福建話資料中的聲調符號並不總是相同，最早的資料為 1605 年 Chirino 的《西漢字典》，但他並沒有分辨聲調，Chirino 用了七個不同的符號來描寫發音，就是 acute accent<'>、grave accent<`>、circumflex<^>、半圓（類似一個短記號，插在兩個字母間）、tilde<~>、一點（插在兩個字母間）以及送氣符號，後四個標示的是鼻音化（半圓和<~>）和送氣（點以及送氣符號），而前三個符號的功能不明顯。

簡言之，在 Chirino 的注音系統中，三個符號的功能還不清楚，更重要的是，符號只出現在很少的音節，所以沒辦法系統性的區別聲調。與 Chirino 的字典對照，《漳州語法》使用了一系列成熟的音標系統，這表示了 1620 年初以馬尼拉為基地的道明會士已對聲調間的對比有了一套系統性的認識。比較早期福建話資料可知，《漳州語法》裡聲調明顯的概念化之前是一段漸進的學習過程，1605 年的聲調區別是很基本、粗淺的，著於 1617 年的《Sangley 語字典》在少數單音節的詞條包含了對於聲調對比的評述，然而從其注音系統和語言學術語表現出編者還未能應用一套完全無誤的注音系統來區別每個聲調。由於早期福建話資料的注音比官話資料的注音遲了大概二十年，因此韓(2011)主張早期福

建話聲調符號的使用取自於先前由中國天主教傳教士留下的官話資料。

4.3 《西字奇蹟》和《華語官話語法》描寫漢語聲調的模式

4.3.1 《西字奇蹟》和《華語官話語法》呈現聲調的方法是否可成為模式

傳教士記錄或描寫聲調的方式能否成為一種模式，最重要的條件就是它不可能是單一、偶然的存在，必定要具備連續性及代表性，它不但要影響之後其他傳教士的作品，而且其影響的範圍必須夠廣泛。

《西字奇蹟》的聲調標記採自希臘符號，將《葡漢辭典》的羅馬注音改良而來，在五個符號確定後，由於利瑪竇命令即時起所有的耶穌會士都要遵守其制定的聲調拼寫規則，書寫時不得任意違反，因此之後的耶穌會士語言作品中若有標注聲調皆應用同樣的符號，沒有例外。而《華語官話語法》承襲內布利加的語法書形式，其聲調描寫既能找到中國傳統音韻作品的痕跡，也與傳教士前輩描寫漢語方言的用語有所雷同，同樣的形式與類似的描寫亦在後出的語法書中屢見不鮮。依此，可以說《西字奇蹟》與《華語官話語法》的聲調引介方式毫無疑問的都有承先啟後的地位。進一步說，以《西字奇蹟》裡的五個聲調符號和《華語官話語法》對五聲的描述來觀察，即使這些符號、這些描寫看起來只是某一人或少數人的發明，但因為被後人所接受和繼續使用，可以推知就連續性來說自然不成問題。

至於代表性的方面，前文曾討論譚(2007: 139-141)將傳教士注音分為金氏系統和利氏系統，她將其分成兩類的依據是前者為一音標一種調號，後者為一音標多種調號，且進一步提出，多數耶穌會士選用利氏注音，而道明會士卻選用金氏注音。譚氏的分類是基於音標是否標本調，而筆者則意圖依本論文研究的軌跡，在下二節把傳教士作品中對漢語聲調的呈現歸納出兩種代表性模式。

4.3.2 詞彙表模式

傳教士的聲調記錄，其特點為：一、形式上大部分是詞彙表與字辭典。二、聲調符號與文字對照，字字注音。三、由於學習聲調的同時，挾帶著大量中國字/詞彙的輸入，因此涵蓋了認字的目的。四、應用方法是內求的，以個人語言背景及教會知識為主。筆者將其稱之為「詞彙表模式」。

首先關於第一點，雖然《西字奇蹟》是利瑪竇以中文書寫的文本，比較類似拼音練習的教材，但除此之外，其他傳教士的聲調記錄形式上大部分是詞彙表與字辭典，包括《葡漢辭典》、《西儒耳目資》及附於《中國文法》的詞彙表等等，值得一提的是，像《大秦景教碑》注釋文的注音表面上似乎是古代漢語文本加註羅馬字拼音，然而「根據這些漢字的編號，便可將它們編成按字母順序查閱的辭典（愛德華·卡伊丹斯基，2001: 234）」；又 1670 年出版的《中國圖說》法文版增加了拉丁文版所沒有的兩個內容：一個是法漢對照辭典，一個是中文的教理書《天主約要》，其中法漢辭典載於《中國圖說》法文版第 324-367 頁，是用拉丁文字拼寫漢語，旁列法文相對之字（張西平，2008:192）。所以《大秦景教碑》注釋文的注音或可視之為一本雙語辭典編撰的前置作業。

其次是第二點，聲調符號與文字對照，字字注音，從《西字奇蹟》、《大秦景教碑》注釋文等即可見一斑。舉羅明堅和利瑪竇共同編寫的《葡漢辭典》為例，「第 32-65 頁是葡萄牙語和漢語對照辭典。共分三欄，第一欄是葡萄牙語單詞和片語，按字母表順序排列；第二欄是羅馬字注音；第三欄是漢語詞條，裡面既有單音節詞、雙音節詞，也有片語和短語」（張西平，2005: 206），根據楊福綿統計，該辭典共收錄葡語詞匯 6000 餘條、漢語字詞 5460 條，其中有 540 多條因當時在中文中無法找到相應詞彙而暫缺。雖然它的標音系統尚不完備，並無送氣音和聲調符號，聲母和韻母的拼法也尚未完全一致，但通過這種平行對比排列，傳教士可以根據羅馬字的注音讀出中文的字或詞。

就第三點而論，由於學習聲調的同時，挾帶著大量中國字/詞彙的輸入，因

此涵蓋了認字的目的，這是為何耶穌會士的標音作品多採「詞彙表模式」的緣故。因為耶穌會把寫字看得非常重要，他們認為「中文的一個音節就是一個單獨的字，因為所用的各個音節就指同一個對象……總數不超過七萬或八萬，一個人掌握了大約一萬個這樣的符號，他受的教育就達到了可以開始寫作的階段，這大概是寫作通順所要求的最低數目」（利瑪竇、金尼閣，1983: 28）。既然耶穌會士在學習漢語時注重龐大的詞彙量，因此即使是他們的聲調記錄也不能脫離中國字而存在。

最後是第四點，有了聲調符號，其應用方法是以個人語言背景及教會知識為主。這點可以參考本論文之 2.1.2 節的論述，傳教士自己的母語、教會共同語言拉丁語，對聲調符號的應用於發音必然產生影響；此外，傳教士一般都受過音樂訓練，將音階的概念拿來學習聲調亦為可行之一途。

4.3.3 語法書模式

而傳教士的聲調描述，其特點為：一、是以作者母語書寫的文本，且講求目標語與自身母語的對照。二、主要描述發音原則，只有少數例字注音。三、學習聲調的過程獨立，並不與認字結合。四、應用方法是外求的，需要配合前輩或當地人的幫忙學聲調。筆者將其稱之為「語法書模式」，以《華語官話語法》為代表。

首先關於第一點，是以作者母語或教會共同語書寫的文本，且講求目標語與自身母語的對照，不論是耶穌會士衛匡國的《中國文法》抑或是道明會士萬濟國的《華語官話語法》皆是如此；對官話的描寫是這樣，對其他方言（福建話）的描寫亦同，《漳州語法》就是明顯的例子。必須特別說明的是，儘管萬濟國的《華語官話語法》跟衛匡國的《中國文法》都是語法書，然就兩書結構來看，《華語官話語法》依循著內布利加的西班牙文法書模式，全書共十六章：

第一章 總論漢語戒律

第二章 漢語語音

第三章 名詞和代名詞的格

第四章 名詞、形容詞以及名詞的比較級和最高級

第五章 抽象動名詞、表示少和重複的詞，行業名稱以及詞性

第六章 代名詞

第七章 嘆詞、連詞、否定詞、疑問詞、條件詞

第八章 動詞

第九章 被動詞和被動句

第十章 陳述句與副詞

第十一章 構句方式（主動句、被動句）

第十二章 數詞和量詞

第十三章 各種語氣小詞

第十四章 官話用語

第十五章 如何稱呼官員及親屬，以及其他

第十六章 拜見和邀請時的專門用詞

當然萬濟國對漢語語法的描寫還很簡單，真正屬於句法分析的內容很少，主要在解釋漢語詞法，然而《華語官話語法》作為一本語法書是無庸置疑的。而《中國文法》只有三章：

第一章 第一節 漢語音節總數

第二節 以拉丁文解釋漢語子音

第三節 五個聲調如何發音

第二章 第一節 名詞及其變格

第二節 論代詞

第三節 論動詞變位

第三章 第一節 介詞

第二節 副詞

第三節 嘆詞

第四節 不常用的連詞⁸¹

第五節 名詞的原級、比較級和最高級

第六節 附錄（代詞）⁸²

第七節 論數詞以及與之連用的量詞

內文敘述的部分相當簡略，但極大的篇幅為三張表所佔據：其一為首章論述語音的字表，列出三百多個字，實際上是一張音節表；其二為漢字部首表，每部首旁有注音與釋意；其三為 318 個無聲調的漢字音節，衛氏對應迪亞茲書中的相應音節所做的注音。統計起來，字表的部分約佔了全書快二分之一，因此，與其將《中國文法》依其書名劃入「語法書模式」的作品，以其呈現的內涵而論，反倒比較吻合「詞彙表模式」。

其次是第二點，主要描述發音原則，只有少數例字注音，而且全文中沒有出現漢字。這點可與第三點——學習聲調的過程獨立，並不與認字結合——互相對照。由於創作語法書的傳教士以道明會士為多，由此可以知道，相對於耶穌會士以書面的、文言的漢語學習為主，道明會士的漢語學習以口語為主。

最後第四點，應用方法是外求的，需要配合前輩或當地人的幫忙學聲調，因為拉丁文法模式並沒有為聲調分析或發音提供方法。以《漳州語法——倫敦手稿本》為例，它解釋陰平調為「較高或較尖的聲音」，而上聲發音為「有些輕蔑就好像生氣一樣」(Van der Loon, 1967: 109)，看起來很難理解這樣的解釋怎麼傳達聲調真正的發音法，然而據 Klöter(2007: 113)，書中所舉的例子是由母語者背誦，然後由學習者模仿。

⁸¹ 意指大都見於文言古語，應用於書面文字。

⁸² 列出口語中的三個單數人稱代詞「我、你、他」，然後說明表示領屬關係的「的」之用法。

第五章 結論

5.1 研究結論

回顧首章所提出，本論文以《西字奇蹟》及《華語官話語法》為基礎點，主要欲探討解決的問題如下：

一、十六、十七世紀來華的傳教士對漢語聲調的認知與掌握到達什麼程度？一般傳教士與有語言作品的傳教士對聲調的分辨在哪些方面有差異？

二、他們所採取的記錄聲調的方法與自己的母語、中國聲韻學作品或其他歐洲語言傳統是否有相似處？傳教方式、語言選擇、使用教材、學習環境及方法等因素，對於傳教士的聲調描寫有何影響？

三、他們的聲調記錄的方式是否為後出同修會組織的傳教士所繼續使用？耶穌會與道明會在中國的傳教衝突有沒有對於語言的引介方式造成對立？其聲調標註是否有耶穌會士專門的或道明會士獨有的語言學「模式」？

概言之，藉由本論文的研究步驟，得出的結論為：

十六、十七世紀來華的傳教士對聲調的認知與掌握是，大部分都已經認識到聲調在官話這種聲調語言中的重要性，基本常識已具備，如官話的聲調數目。但對聲調內涵的認識可能還很模糊，明顯的例證是對聲調的稱呼還不一致、對聲調的差異也不一定分得出來。但是少部分對語言研究相當有心得的傳教士，對聲調的認識已經十分精準，這一點由其作品即可展現。

傳教士記錄聲調的時候，符號是採自歐洲傳統，目的是為了正確讀出字音；描寫聲調的時候，內容常附於拉丁語法模式的文法書中，完全不帶漢字。無論何者，發音時必然受到母語的影響。研究亦發現，他們記錄與描述聲調的方式與中國傳統標音法及四聲描寫有相似處，由於傳教士身在中國，自然有可能閱讀或參考過若干語言學作品，但這些記錄與描寫是否為直接將其概念運用於自己著作的結果，仍有待更多的資料以佐證。從連續性看，他們的聲調呈現方式

都獲得了後人傳承，以《西字奇蹟》為例，利瑪竇是以強制規定令後續耶穌會士使用這一套標音系統，但當時的道明會士標官話聲調時並未另設一套系統，仍舊沿襲使用；而就《華語官話語法》來看，不難找到其他文法教科書類，甚至字辭典類的著作跟它呈現出類似的聲調描述方式，然而由於耶穌會創作的語法書很少，所以其方式後續的使用主要以道明會士為主。

兩個修會在介紹聲調時方法的歧異，是由於傳教方式的不同跟學習重點、使用教材等的差別所造成的，由本文第三章可以觀察出更多的包括語言選擇、學習場所、師資來源等因素如何形塑出其漢語學習的輪廓。誠然傳教士來華是以傳播聖教、試圖歸化中國教徒為己任的，也就是說傳教才是目的，其他的一切只是使目的得以更順利達到的手段而已，如學習中國語言，但傳教的目的能達到與否卻並不總是和語言能力完全相符。

對於傳教士引介聲調的方式，可歸納出「詞彙表模式」與「語法書模式」，前者為記錄聲調的方法，其特點為：一、形式上大部分是詞彙表與字辭典。二、聲調符號與文字對照，字字注音。三、學習聲調的同時，挾帶著大量中國字/詞彙的輸入。四、應用方法以個人語言背景及教會知識為主。後者為描寫聲調的方式，以《華語官話語法》為代表，其特點為：一、講求目標語與作者自身母語的對照。二、主要描述發音原則，只有少數例字注音。三、學習聲調並不與認字結合。四、需要配合前輩或當地人的幫忙學聲調。

5.2 本研究之不足與創新

本研究並非盡善盡美，仍有許多有待改善之處，主要在於：第一，傳教士官話研究方面，尚有許多雙語辭典及詞彙表等可使論述更加完善，然限於篇幅與時間，並非本文所能窮盡。第二，在傳教士方言作品的對照上只採福建話，而不及其他地方話，但中國境內語言多為聲調語，若能與別的方言之語言作品比較或能帶來不同的觀點。第三，在參考資料時雖盡量選擇原文為主，但有些

文稿由於難以取得，只能閱讀英語文獻或自前人研究中轉引，為研究之一缺憾。

儘管有以上之缺失，但本文亦有創新之處，主要如下：首先，以往學者或偏重研究單一語言作品，缺少相對完整的研究體系，或力圖從宏觀角度闡述傳教士漢語學習與研究的情況，但可能失之零碎，而疏於深入探討；而本研究試圖於其中找出平衡點，對照兩份作品，以發現其異同，並探討其原因。其次，雖然已有大量有關漢語學習與研究的文章、論著提及《西字奇蹟》跟《華語官話語法》，但學者並未同時取其他傳教士的官話和方言資料來做歷時與共時的比較，因此，本文研究之視角較之以往應有所突破和補充。再次，前人之成果大都局限於整理文獻，做出結論，但未有提出個人意見，本文所歸納的兩種聲調引介模式儘管粗淺而不成熟，但此後研究應可朝此方向，以更多的文獻驗證其成立與否，或加以修正，使之更臻完美。

參考書目

(一) 原始資料

- Boxer, Charles Ralph. 1953. *South China in the Sixteenth Century : Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, Fr. Martín de Rada (1550-1575)*. London: Hakluyt Society.
- Coblin, W. South, and Joseph A. Levi. 2000. *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703)*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins.
- Cordier, Henri. 1904-1924. *Bibliotheca Sinica*. Paris: E. Guilmoto.
- González de Mendoza, Juan. 1588. *The Historie of the Great and Mightie Kingdome of China, and the Situation thereof*. Translated by R. Parke. London: I. Wolfe for Edward White.
- Kircher, Athanasius. 1667. *China monumentis*. Amstelodami: apud Joannem Janssonium à Waesberge & Elizeum Weyerstraet.
- Le Comte, Louis. 1696. *Nouveaux Memoires sur l'Etat Present de la Chine*. Paris: Jean Anisson.
- . 1699. *Memoirs and observations topographical, physical, mathematical, mechanical, natural, civil, and ecclesiastical*. London: Benjamin Tooke.
- Magalhães, Gabriel de. 1688a. *Nouvelle Relation de la Chine*. Paris: C. Barbin.
- . 1688b. *A new history of China*. London : Thomas Newborough.
- Martini, Martino. 1998. *Opera Omnia, vol. II, Opere minori*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Pfister, Louis. 1932-1934. *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, 1552-1773*. Chang-hai: Imprimerie de la Mission catholique.

- Ricci, Matteo. 1953. *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Translated by L. J. Gallagher. New York: Random House.
- Ruggieri, Michele, and Matteo Ricci. 2001. *Dicionário Português-Chinês*. Edited by J. W. Witek. San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History.
- Semedo, Alvaro. 1655. *The history of that great and renowned monarchy of China*. London: E. Tyler for I. Crook.
- . 1667. *Histoire Vniverselle de la Chine*. Lyon: H. Prost.
- 方日升：《古今韻會舉要小補》。臺南：莊嚴文化，1997年。
- 王驥德：《曲律》，收入《中國古典戲曲論著集成》第四冊。北京：中國戲劇出版社，1984年。
- 白晉著，馮作民譯：《清康乾兩帝與天主教傳教史》。台中：光啟出版社，1966年。
- 弗朗西斯科·瓦羅著，姚小平、馬又清譯：《華語官話語法》。北京：外語教學與研究，2003年。
- 安文思著，何高濟、李申譯：《中國新史》。鄭州：大象出版社，2004年。
- 江永：《音學辨微》。台北：藝文，1967年。
- 伯希和著，郭可譯，高田時雄編：《梵蒂岡圖書館所藏漢籍目錄》。北京：中華書局，2006年。
- 李明著，郭強、龍雲、李偉譯：《中國近事報道(1687-1692)》。鄭州：大象出版社，2004年。
- 杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》。鄭州：大象出版社，2001年。
- 利瑪竇：《明末羅馬字注音文章》。北京：文字改革出版社，1957年。
- 利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯：《利瑪竇中國札記》。北京：中

華書局，1983年。

利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》。台北：輔大出版社，1986年。

利瑪竇著，朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》。香港：香港城市大學，2001年。

金尼閣：《西儒耳目資》。台北：天一出版社，出版年不詳。

金尼閣：《西儒耳目資》，收入《四庫全書存目叢書·經部·小學類》。臺南：莊嚴文化，1997年。

門多薩著，何高濟譯：《中華大帝國史》。北京：中華書局，1998年。

徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要：耶穌會創立四百年紀念（一五四〇~一九四〇）》。北京：中華書局，1989年。

徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》。上海：上海書局出版社，2006年。

張玉書等：《康熙字典》。上海：同文，1884年。

張成孫：《說文諧聲譜》，收入《皇清經解序編》。江陰南菁書院刊本，1888年。

許慎：《說文解字》。台北：世界出版社，1986年。

程大約：《程氏墨苑》。北京：中國書店，1990年。

博克舍編，何高濟譯：《十六世紀中國南部行記》。北京：中華書局，1990年。

曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》。上海：上海古籍，1998年。

費賴之著，馮承鈞譯：《入華耶穌會士列傳》。台北：臺灣商務印書館，1960年。

費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》。北京：中華書局，1995年。

阿塔那修斯·基歇爾著，張西平、楊慧玲、孟憲謨譯：《中國圖說》。鄭州：大象出版社，2010年。

榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》。北京：中華書局，1995年。

衛匡國著，白佐良譯：《中國文法》。上海：華東師範大學出版社，2011年。

陸德明：《經典釋文》。台北：新文豐，1985年。

陽甯公、處忠和尚：《元和韻譜》，收入《四庫全書存目叢書•經部•小學類》。

臺南：莊嚴文化，1997年。

鐘鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》。台北：台北利氏學社，2002年。

顧炎武：《音論》。台北：台灣商務，1983年。

（二）前人研究論著

Bertuccioli, Giuliano. 2003. Martino Martini's *Grammatia Sinica*. *Monumenta Serica* 51: 629-640.

Brockey, Liam Matthew. 2007. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Chen, Matthew Y. 2004. Francisco Varo (1627-1687), a Pioneer in the History of Chinese Linguistics. *Journal of Chinese Linguistics* 32 (1): 1-19.

Coblin, W. South. 1996. Tone and Tone Sandhi in Early Qīng Guānhuà. *Yuen Ren Society Treasury of Chinese Dialect Data* 2: 43-57.

———. 1997. Notes on the Sound System of Late Ming Guanhua. *Monumenta Serica* 45: 261-307.

———. 1998. Francisco Varo and the Sound System of Early Qing Mandarin. *The Journal of the American Oriental Society* 118 (2): 262-267.

———. 2002. Reflections on the Study of Post-Medieval Chinese Historical Phonology. *Dialect Variations in Chinese--the 3rd International Conference on Sinology (Section on Linguistics)*, edited by Ho, Dah-an. Taipei: Academia Sinica, 23-50.

Cummins, J.S. 1993. *A Question of Rites : Friar Domingo Navarrete and the Jesuits*

- in China*. Aldershot: Scolar Press.
- Klötter, Henning. 2007. China's Local Vernaculars in Early Missionary Sources. *Missionary Linguistics III: Morphology and Syntax*, edited by O. Zwartjes, G. James and E. Ridruejo. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 191-210.
- . 2009. The Earliest Hokkien Dictionaries. *Missionary Linguistics IV: Lexicography*, edited by O. Zwartjes, R. A. Marín and T. C. Smith-Stark. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 303-330.
- . 2011. *The language of the Sangleys: a Chinese vernacular in missionary sources of the seventeenth century*. Leiden; Boston: Brill.
- Koerner, E.F.K. 1978. Towards a Historiography of Linguistics: 19th and 20th Century Paradigms. *Toward a Historiography of Linguistics: Selected Essays*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 21-54.
- Masini, Federico. 1996. Some preliminary remarks on the study of Chinese lexicographic material prepared by the Jesuit missionaries in China in the seventeenth century. *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*, edited by Federico Masini. Rome: Institutum Historicum S.I., 235-245.
- . 2003. Notes on the First Chinese Dictionary Published in Europe (1670). *Monumenta Serica* 51: 283-308.
- . 2005. Chinese Dictionaries Prepared by Western Missionary in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *Encounters and Dialogues—Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, edited by Xiaoxin Wu. San Francisco: Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 179-193.
- Mungello, David E. 1989. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of*

- Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rafael, Vicente L. 1993. *Contracting colonialism : translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Durham: Duke University Press.
- Rule, Paul. 1986. *K'ung-tzu or Confucius: the Jesuit interpretation of Confucianism*. Sydney; Boston: Allen & Unwin.
- Standaert, Nicolas. 2001. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635 – 1800*. Leiden: Brill.
- Van der Loon, Piet. 1966. The Manila incunabula and early Hokkien studies (part 1). *Asia Major*12: 1-43.
- . 1967. The Manila incunabula and early Hokkien studies (part 2). *Asia Major*13: 95-186.
- Yang, Paul Fu-Mien. 1989. The Portuguese-Chinese Dictionary of Matteo Ricci: A Historical and Linguistic Introduction. Paper presented at *the 2nd International Conference on Sinology (Section on Linguistics & Paleography)*. Taipei: Academia Sinica, 191-242.
- 王冬青：〈明代耶穌會在華傳教中的日本經驗〉，《雲南社會科學》第一期，2008年，138-142頁。
- 王松木：〈從明末官話記音資料管窺西儒中介語音系〉，《高雄師大學報》第十九期，2005年，35-50頁。
- 卞浩宇：〈明清時期來華傳教士漢語學習方法淺探〉，《學術交流》第十二期，2009年，226-228頁。
- 尹斌庸：〈利瑪竇等創制漢語拼寫方案考證〉，收入《學術集林》卷四。上海：上海遠東出版社，1995年。
- 史正浩：〈《程氏墨苑》中西洋圖像的相關問題研究〉，《藝術百家》第六期，2008

年，113-116頁。

古屋昭弘：〈萬濟國、葉宗賢的解罪條問〉，《中國文學研究》第十七期，1991年，18-37頁。

古屋昭弘：〈萬濟國《官話語法》中的羅馬字拼音〉，收入《語苑擷英—慶祝唐作藩教授七十壽辰學術論文集》。北京：北京語言文化大學出版社，1998年。

白珊：〈在中國的西方語言學傳統〉，收入《相遇與對話—明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》。北京：宗教文化出版社，2003年。

田茹：《西方傳教士與早期澳門漢語傳播（16-19世紀）》。廣州：暨南大學碩士論文，2010年。

吳孟雪：〈歐人對中國語言文字的研究〉，收入《明清時期歐洲人眼中的中國》。北京：中華書局，2000年。

吳孟雪、曾麗雅：《明代歐洲漢學史》。北京：東方出版社，2000年。

吳豔玲：《17-18世紀清廷中的葡萄牙傳教士》。廣州：暨南大學碩士論文，2006年。

李向玉：《澳門聖保祿學院研究》。澳門：澳門日報，2001年。

李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》。北京：中華書局，2006年。

李曉芳：〈1605年前的澳門與入華耶穌會士〉，《惠州學院學報（社會科學版）》第二十三卷第一期，2003年，67-71頁。

肖應雲：《明清之際在華天主教士研習漢語研究》。廣州：暨南大學碩士論文，2006年。

肖應雲：《明清西方傳教士的漢語學習與文化交流(1582-1795)》。廣州：暨南大學博士論文，2010年。

周志明：《明清時期閩台多明我會關係研究》。福建：福建師範大學碩士論文，2007年。

- 卓新平：〈澳門學與基督宗教研究〉，《廣東社會科學》第四期，2010年，73-80頁。
- 金薰鎬：〈《西儒耳目資》的成書及其體制〉，《河北學刊》第四期，1994年，76-82頁。
- 金薰鎬：〈西洋傳教士的漢語拼音所反映的明代官話音系〉，《古漢語研究》第一期，2001年，33-39頁。
- 姚小平：〈現存最早的漢語語法著作—瓦羅著《華語官話語法》簡介〉，《中國語文》第五期，2001年，475-478頁。
- 姚小平：〈16-19世紀西方人眼中的漢語漢字〉，《語言科學》第二卷第一期，2003年，99-103頁。
- 姚小平：〈早期的漢外字典--梵蒂岡館藏西士手稿十四種略述〉，《當代語言學》第九卷第二期，2007年，97-116頁。
- 姚小平：〈歐洲漢語教育史之緣起—早期傳教士的漢語學習和研究〉，《長江學術》，2008年，114-120頁。
- 施雪琴：〈西班牙天主教語境下的宗教政策—16-18世紀菲律賓華僑皈依天主教研究〉，《華僑華人歷史研究》第一期，2002年，49-55頁。
- 施雪琴：〈十六—十七世紀西班牙傳教士與菲律賓民族語言的發展〉，《東南亞》第三期，2003年，59-64頁。
- 計翔翔：《十七世紀中期漢學著作研究：以曾德昭《大中國志》和安文思《中國新志》為中心》。上海：上海古籍，2002年。
- 胡曉彤：〈明代來華耶穌會士通曉漢語的原因及影響〉，《徐州教育學院學報》第十九卷第一期，2004年，33-36頁。
- 徐文勘：〈談早期西方傳教士與辭書編纂〉，《辭書研究》第五期，2004年，121-126頁。
- 高永安：〈《利瑪竇中國札記》所記的明末對外漢語教學狀況〉，《中州大學學報》第二十四卷第一期，2007年，62-65頁。

高永安：〈明末西方人學習中文的理念和方法探析〉，《語言教學與研究》第二期，2008年，9-16頁。

高田時雄：〈明末官話調值小考〉，收入《語言學論叢》二十九輯。北京：商務印書館，2004年。

張西平：〈西方漢學的奠基人羅明堅〉，《歷史研究》第三期，2001年，101-115頁。

張西平：〈明清時期的漢語教學概況—兼論漢語教學史的研究〉，《世界漢語教學》第一期，2002年，93-104頁。

張西平：〈16-19世紀西方人的中國語言觀〉，《漢學研究通訊》第二十二卷第一期，2003年，7-17頁。

張西平：《傳教士漢學研究》。鄭州：大象出版社，2005年。

張西平：〈17世紀德國漢學研究—以基歇爾、米勒、門采爾、巴耶爾為中心〉，《中國文化研究》冬之卷，2008年，189-201頁。

張西平：〈關於卜彌格與南明王朝關係的文獻考辨〉，《史學史研究》第二期，2009年，93-100頁。

張美蘭：〈掌握漢語的金鑰匙—論明清時期國外漢語教材特點〉，收入《世界漢語教育史研究—第一屆世界漢語教育史國際學術研討會論文集》。澳門：澳門理工學院出版社，2005年。

張國剛、吳莉葦等：《明清傳教士與歐洲漢學》。北京：中國社會科學出版社，2001年。

張維華：《明清之際中西關係簡史》。濟南：齊魯書社，1987年。

張衛東：〈試論近代南方官話的形成及其地位〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第十五卷第三期，1998年，73-78頁。

張衛東：〈北京音何時成為漢語官話標準音〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第十五卷第四期，1998年，93-98頁。

張衛東：〈論《西儒耳目資》的記音性質〉，收入《紀念王力先生百年誕辰學術論

- 文集》。北京：商務印書館，2002年。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》。台北：台灣中華，1987年。
- 許莉莉：〈《西儒耳目資》中的聲調符號與昆曲字腔〉，《中國戲曲學院學報》第二十八卷第二期，2007年，59-61頁。
- 崔維孝：〈石鐸瑒神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究〉，《社會科學》第一期，2007年，124-133頁。
- 黃笑山：〈利瑪竇所記的明末官話聲母系統〉，《新疆大學學報(哲學社會科學版)》第二十四卷第三期，1996年，100-107頁。
- 曾曉渝：〈試論《西儒耳目資》的語音基礎及明代官話的標準音〉，《西南師範大學學報(哲學社會科學版)》第一期，1991年，66-74頁。
- 莫小也：《十七—十八世紀傳教士與西化東漸》。杭州：中國美術學院出版社，2002年。
- 楊福綿：〈羅明堅、利瑪竇《葡漢辭典》所記錄的明代官話〉，《中國語言學報》第五期，1995年，35-81頁。
- 愛德華·卡伊丹斯基著，張振輝譯：《中國的使臣：卜彌格》。鄭州：大象出版社，2001年。
- 裴化行著，蕭濬華譯：《天主教十六世紀在華傳教誌》。台北：台灣商務印書館，1964年。
- 裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》。北京：商務印書館，1998年。
- 趙殿紅：〈明末清初在華天主教各修會的傳教策略論述〉，《韓山師範學院學報》第一期，2002年，48-59頁。
- 趙殿紅：〈西班牙多明我會士閩明我在華活動論述〉，《暨南學報(哲學社會科學版)》第五期，2009年，124-133頁。
- 黎新第：〈明清時期的南方系官話方言及其語音特點〉，《重慶師院學報(哲學社會科學版)》第四期，1995年，81-89頁。

- 黎新第：〈近百年來明代漢語共同語語音研究述略〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》第五期，2005年，103-118頁。
- 董明：〈明代來華傳教士的漢語學習及其影響〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》第六期，1996年，90-95頁。
- 董建交：《明代官話語音演變研究》。上海：復旦大學博士論文，2007年。
- 董海櫻：《西人漢語研究述論—16-19世紀初期》。浙江：浙江大學博士論文，2005年。
- 魯國堯：〈明代官話及其基礎方言問題—讀《利瑪竇中國札記》〉，收入《魯國堯語言學論文集》。南京：江蘇教育出版社，2003年。
- 魯國堯：〈研究明末清初官話基礎方言的廿三年歷程—「從字縫裏看」到「從字面上看」〉，《語言科學》第六卷第二期，2007年，3-22頁。
- 劉羨冰：《澳門教育史》。北京：人民教育出版社，1999年。
- 陳義海：〈基督教在中國的傳播與漢語研究的科學化—明清之際基督教文化對中國文化的影響〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第二十六卷第六期，2006年，80-84頁。
- 陳瑋：〈聖保祿學院的創辦與入華耶穌會的活動〉，《韶關學院學報（社會科學版）》第二十五卷第四期，2004年，84-87頁。
- 陳輝：《論早期東亞與歐洲的語言接觸》。浙江：浙江大學博士論文，2006年。
- 韓可龍：〈西方傳教士之漢語言觀—以一本十七世紀閩語語法為例〉，《漢學研究集刊》第七期，2008年，95-118頁。
- 薛志霞：〈明末傳教士漢語羅馬字注音方案性質考〉，《晉中學院學報》第二十五卷第四期，2008年，1-9頁。
- 鄧恩著，余三樂、石蓉譯：《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》。上海：上海古籍，2003年。
- 鄭紹基：〈明末傳教士利瑪竇《西字奇蹟》殘篇聲母系統構擬〉，收入《丁邦新教

授榮休紀念論文集》。香港：香港科技大學人文學部中國語言研究中心，2004年。

羅光：《利瑪竇傳》。台中：光啟，1960年。

羅光：《教廷與中國使節史》。台北：傳記文學，1983年。

羅常培：〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉，《中研院史語所集刊》第一本第三分冊，1930年，267-338頁。

譚慧穎：《西儒耳目資源流辨析》。北京：外語教學與研究出版社，2008年。

龔纓晏：《西方人東來之後：地理大發現後的中西關係史專題研究》。杭州：浙江大學出版社，2006年。

附錄一 傳教士中外文姓名對照表（以中文姓氏筆畫排序）

二畫

卜彌格 Michał Boym (1612-1659)

四畫

文度辣 Bonaventura John Ibanez (1610-1691)

王豐肅 Alfonso Vagnoni (1566-1640)

五畫

石鐸瑑 Pedro de la Piñuela (1650-1704)

六畫

安文思 Gabriel de Magalhães (1610-1677)

七畫

何大化 Antonius de Gouvea (1592-1677)

利安定 Agustín de San Pascual (1637-1697)

利安當 Antonio de Santa Maria Caballero (1602-1669)

李明 Louis Le Comte (1655-1728)

利勝 Victorio Riccio (1621-1685)

杜嘉德 Carstairs Douglas (1830-1877)

利瑪竇 Matteo Ricci (1552-1610)

八畫

孟三德 Duarte de Sande (1547-1599)

沙勿略 St. Francis Xavier (1506-1552)

金尼閣 Nicolas Trigault (1577-1629)

沙守信 Emerie Langlois de Chavagnac (1670-1717)

門多薩 Juan González de Mendoza (1540-1617)

艾佳良 Francisco Escarona (?)

艾儒略 Giulio Aleni (1582-1649)

九畫

施若望 Juan García (1637-1665)

拉達 Martinus de Rada (1533-1578)

十畫

高一志	Alfonso Vagnoni (1566-1640)
高母羨	Juan Cobo (1546-1592)
高奇	Angelo Cocchi (?-1633)
晁俊秀	François Bourgeois (1723-1792)
高道明	Domingo Coronado (1655-1665)

十一畫

麥安東	Antoine d'Almeyda (1556-1591)
基歇爾	Athanasius Kircher (1601-1680)

十二畫

傅汎濟	Francisco Furtado (1589-1653)
閔明我	Domingo Fernandez Navarrete (1618-1689)
黃明沙	François Martinez (1573-1606)
費奇觀	Gaspard Ferreira (1571-1649)
迪亞茲	Francisco Diaz (1606-1646)
費揆一	Gaspard Ferreira (1571-1649)
曾德昭	Alvaro Semedo (1585/1586-1658)
范禮安	Alessandro Valignano (1538-1606)

十三畫

湯若望	Johann Adam Schall von Bell (1592-1666)
-----	---

十四畫

熊三拔	Sabatino de Ursis (1575-1620)
黎玉範	Juan Bautista Morales (1597-1664)
熊有綱	Sabatino de Ursis (1575-1620)

十五畫

葉宗賢	Basilio Brollo de Glemona (1648-1704)
郭居靜	Lazzaro Cattaneo (1560-1640)
葉尊孝	Basilio Brollo de Glemona (1648-1704)
萬濟國	Francisco Varo (1627-1687)

十六畫

衛匡國	Martino Martini (1614-1661)
盧安德	André Rudomina (1596-1631)

潘廷璋
潘國光

Giuseppe Panzi (1734-1812)
Francesco Brancati (1608-1671)

十七畫

鍾巴相
鍾鳴仁

Sebastian Fernandes (1562-1621)
Sebastian Fernandes (1562-1621)

十九畫

羅文藻
鄧玉函
羅如望
羅明堅
龐迪我

Gregorio Lo Wenzao (1616-1691)
Johann Schreck (1576-1630)
Jean de Rocha (1566-1623)
Michele Ruggieri (1543-1607)
Diego de Pantoja (1571-1618)

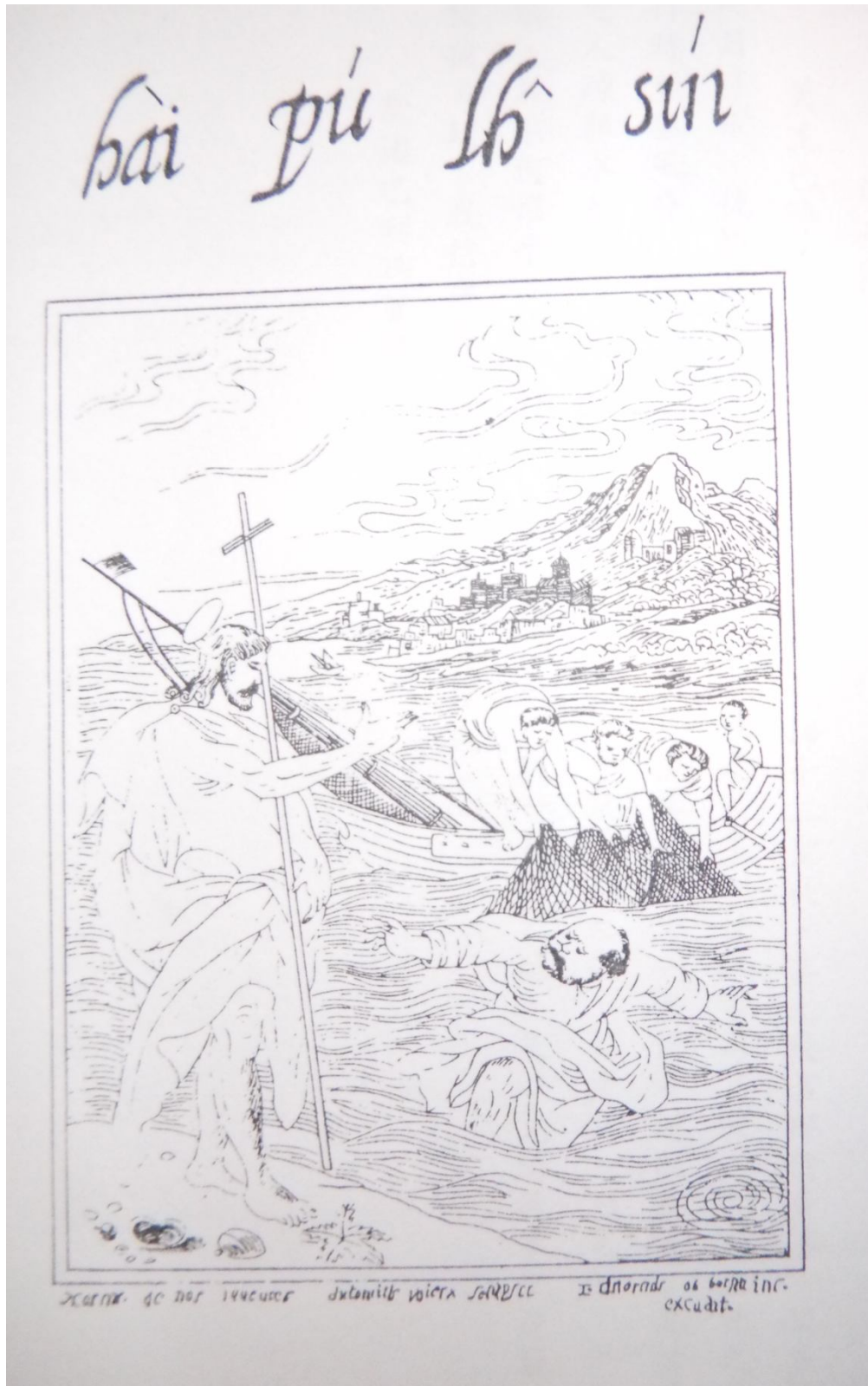
二十二畫

蘇如望

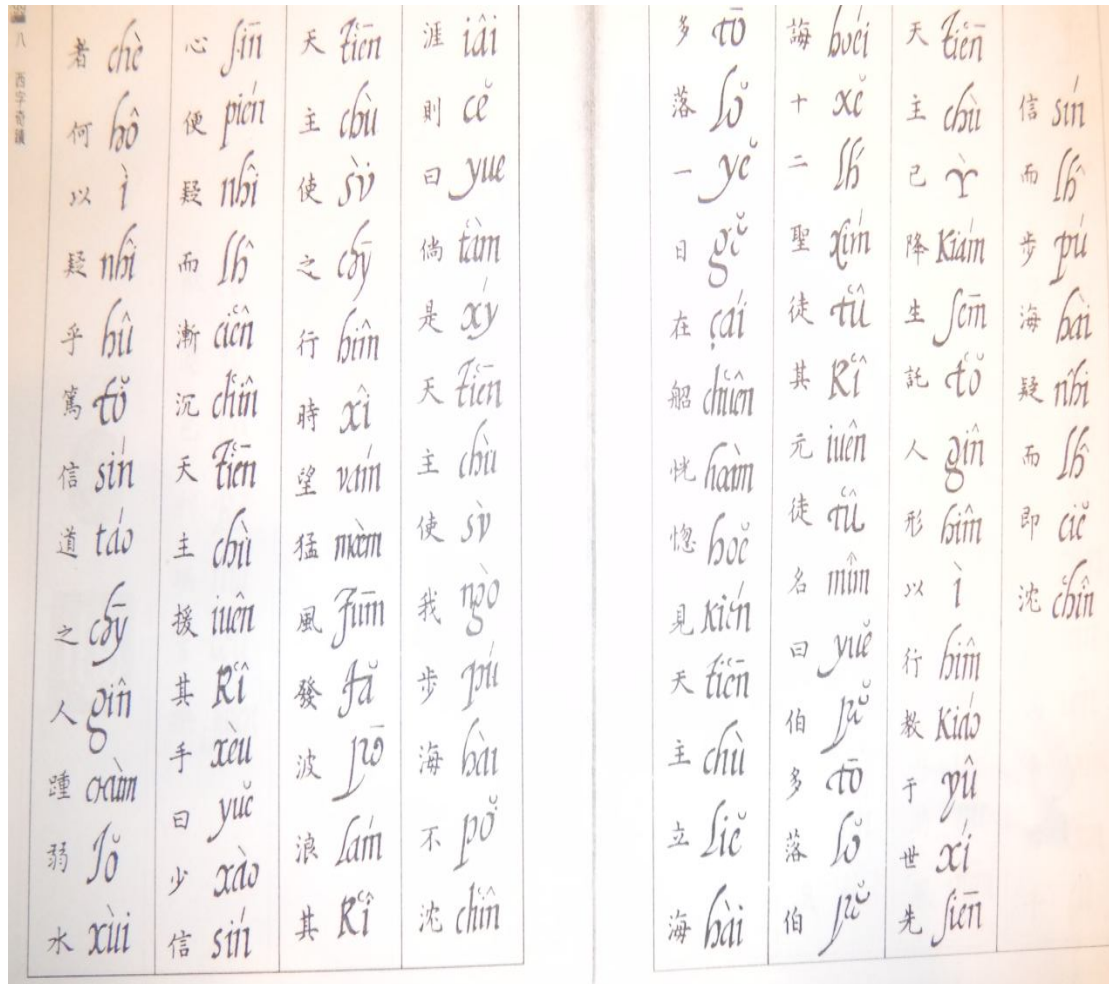
Jean Soerio (1566-1607)

附錄二 書影

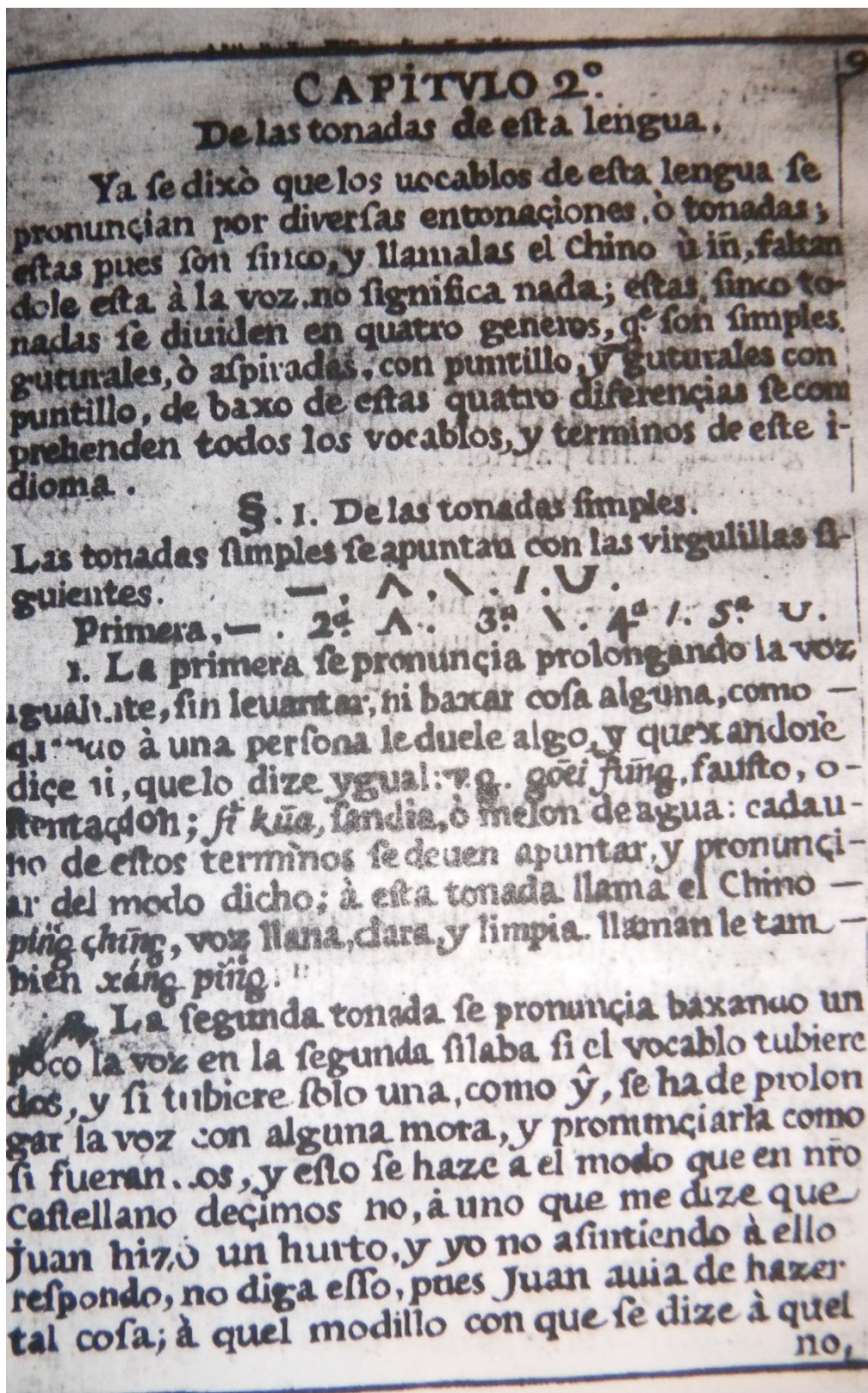
圖一 《西字奇蹟》書影（版畫）



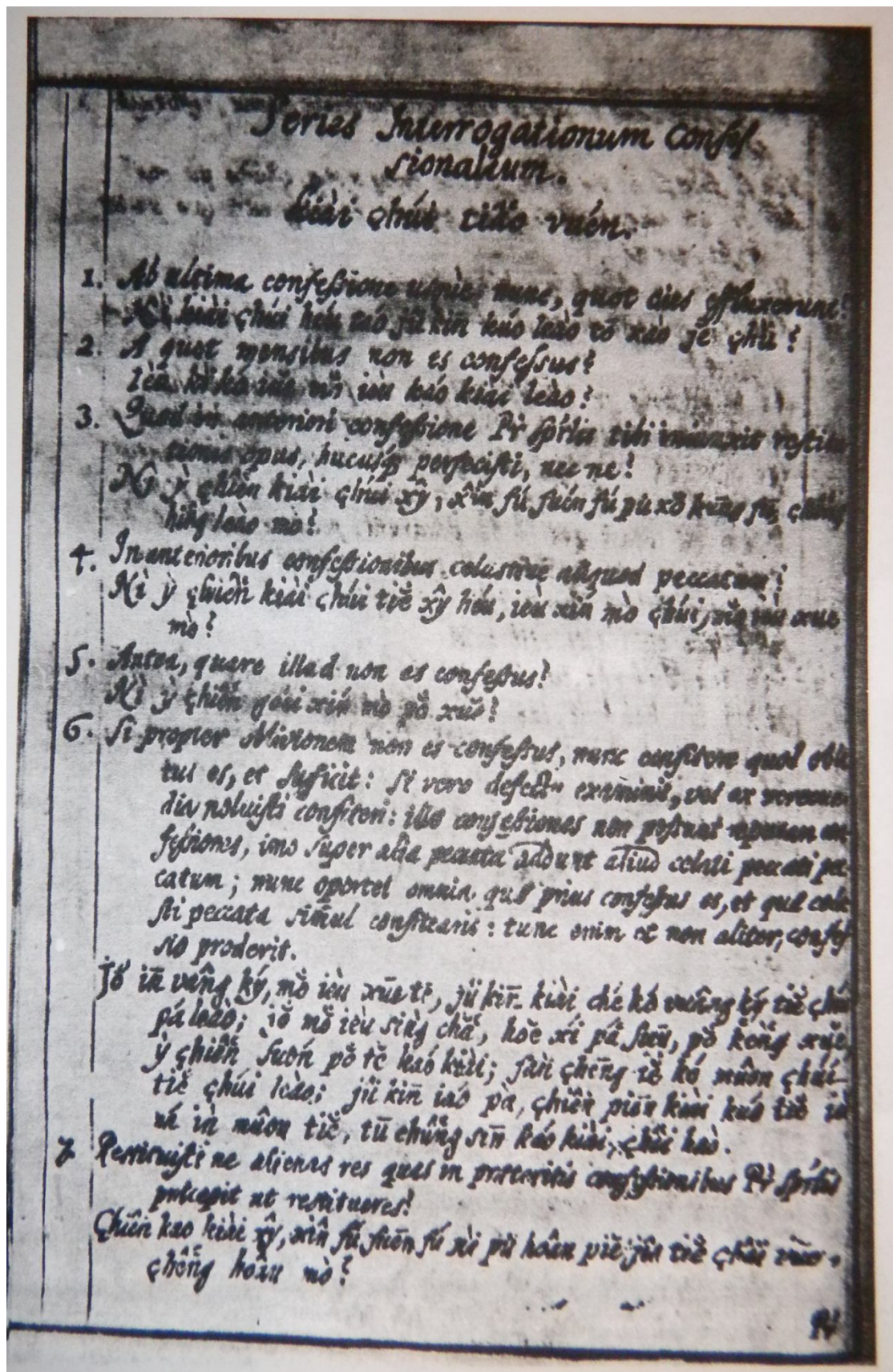
圖二 《西字奇蹟》書影（內文）



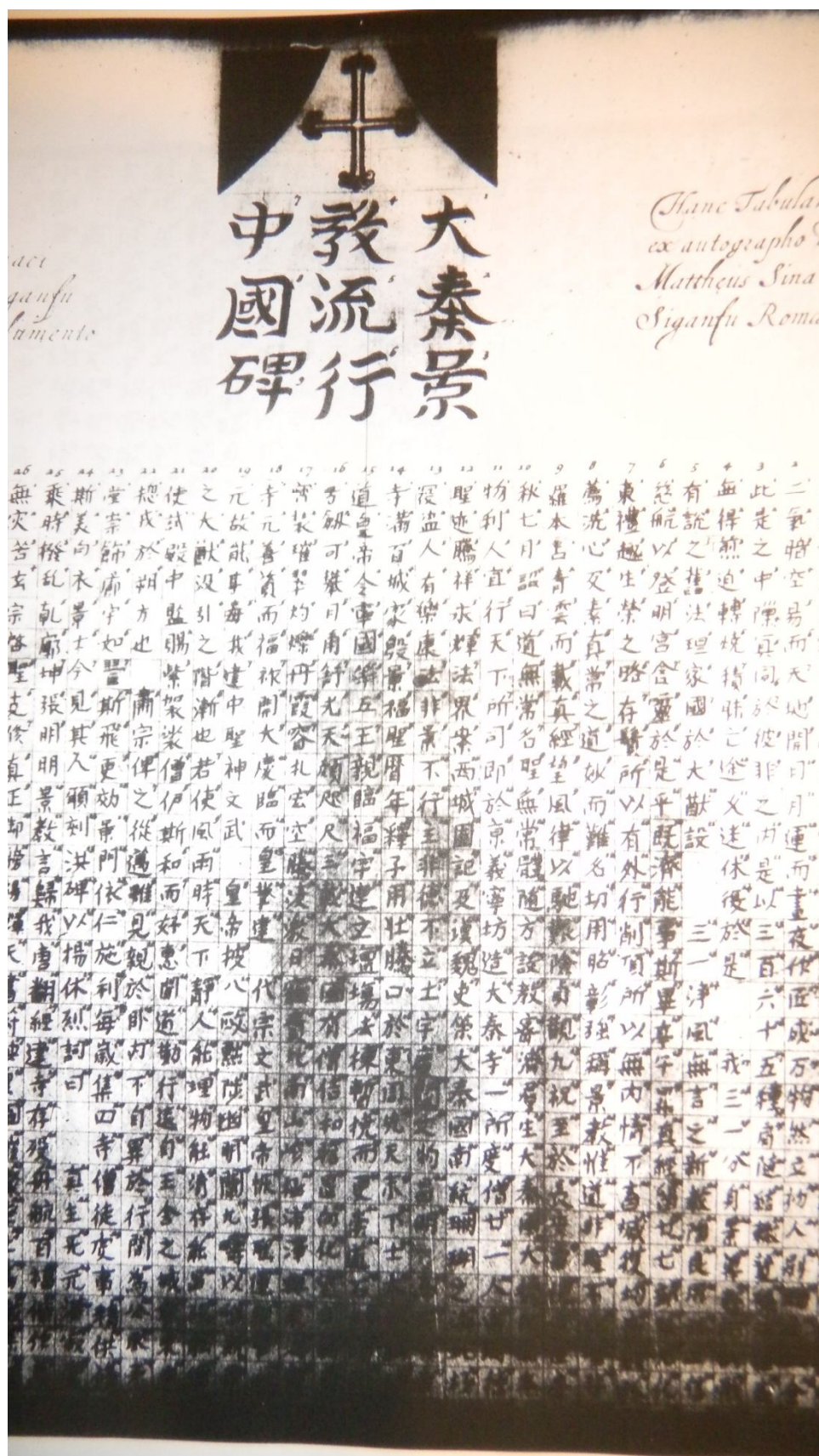
圖三 《華語官話語法》書影（內文）



圖四 《華語官話語法》書影（解罪手冊）



圖五 《大秦景教碑》注釋文書影（碑文）



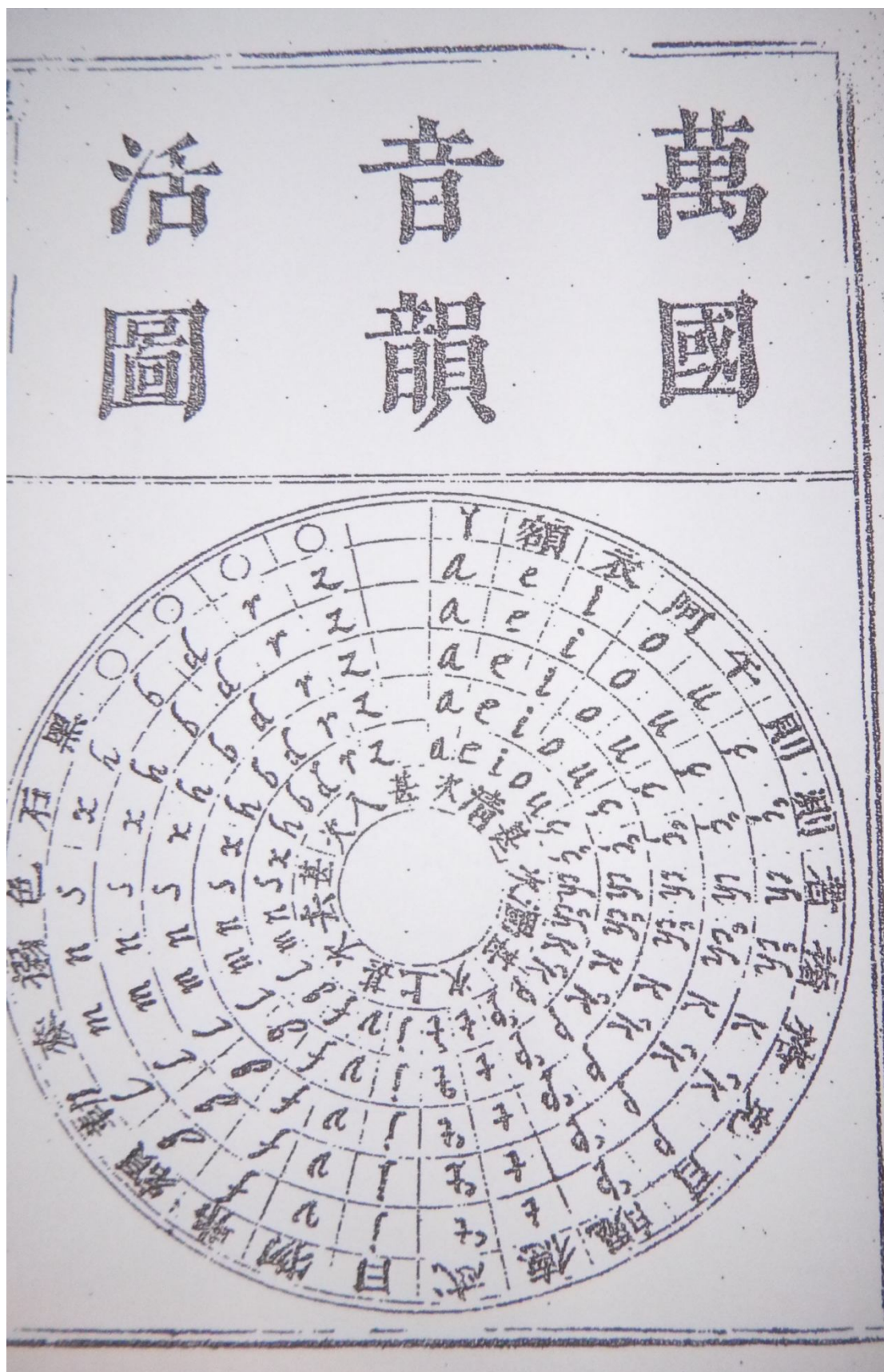
圖六 《大秦景教碑》注釋文書影（注音）

CHINA ILLUSTRATA. 13				
INTERPRETATIO I.				
Quâ				
Characterum Sinicorum, qui in Monumento Sinico continentur, pronunciatio genuina per Latinos Characteres exprimitur.				
4. COL.	3. COL.	2. COL.	1. COLUMNA.	O.
1. uû	1. sú	1. lî	1. yě	1. Kim
2. tē	2. { xī	2. kī	2. giû	2. kiaó
3. yen	3. { chí	3. ngan	3. cham	3. { lieu
4. pē	4. chum	4. chm	4. gen	4. { hui
5. chuen	5. kiē	5. y	5. chin	5. { chum
6. xao	6. mui	6. lî	6. yē	6. { kuē
7. yē	7. tum	7. tien	7. syen	7. poey
8. mō	8. yú	8. tŷ	8. syen	8. sum
9. van	9. poŷ	9. kay	9. lî	9. pim
10. tū	9. { fi	10. gē	10. uû	8. siú
11. kien	9. { chí	11. yuē	11. yuen	
12. mī	10. nuŷ	12. yui	12. siaó	
13. hieu	11. xī	13. lî	13. gen	
14. fō	12. y	14. cheu	14. { lmi	9. { Tá
15. yú	13. fan	15. yě	14. { hui	9. { yŷ
16. xī	14. pē	16. só	15. beú	10. xī
17. rigō	15. lō	17. gam	16. beú	11. cēn
18. fan	16. xē	18. chin	17. lî	12. { kim
19. yē	17. ú	19. tam	18. miaó	12. { yŷ
20. fuen	18. chum	20. uē	19. yeu	13. xō
21. xim	19. kien	21. gen	20. sum	
22. kim	20. suŷ	22. liē	21. huen	
23. sun	21. kiē	23. sō	22. kiû	
24. { mī	22. chē	24. gin	23. lî	
24. { xī	23. km	25. piē	24. { saó	
24. { ō	24. chē	26. siú	24. { hoá	
25. yē	25. fá	27. { leam	25. miaó	
26. yŷ	26. lō	27. { hō	26. { chum	
27. chin	27. hoē	28. lmi	26. { xim	
28. guéŷ	28. chī	29. chin	27. y	
29. tūm	29. uē	30. hoá	28. yuen	
30. gin	30. y	31. bay	29. sun	
31. chō	31. tō	32. boen	30. chē	
32. tay	32. sum	33. yuen	31. kī	
33. xim	33. hoē		32. guéŷ	

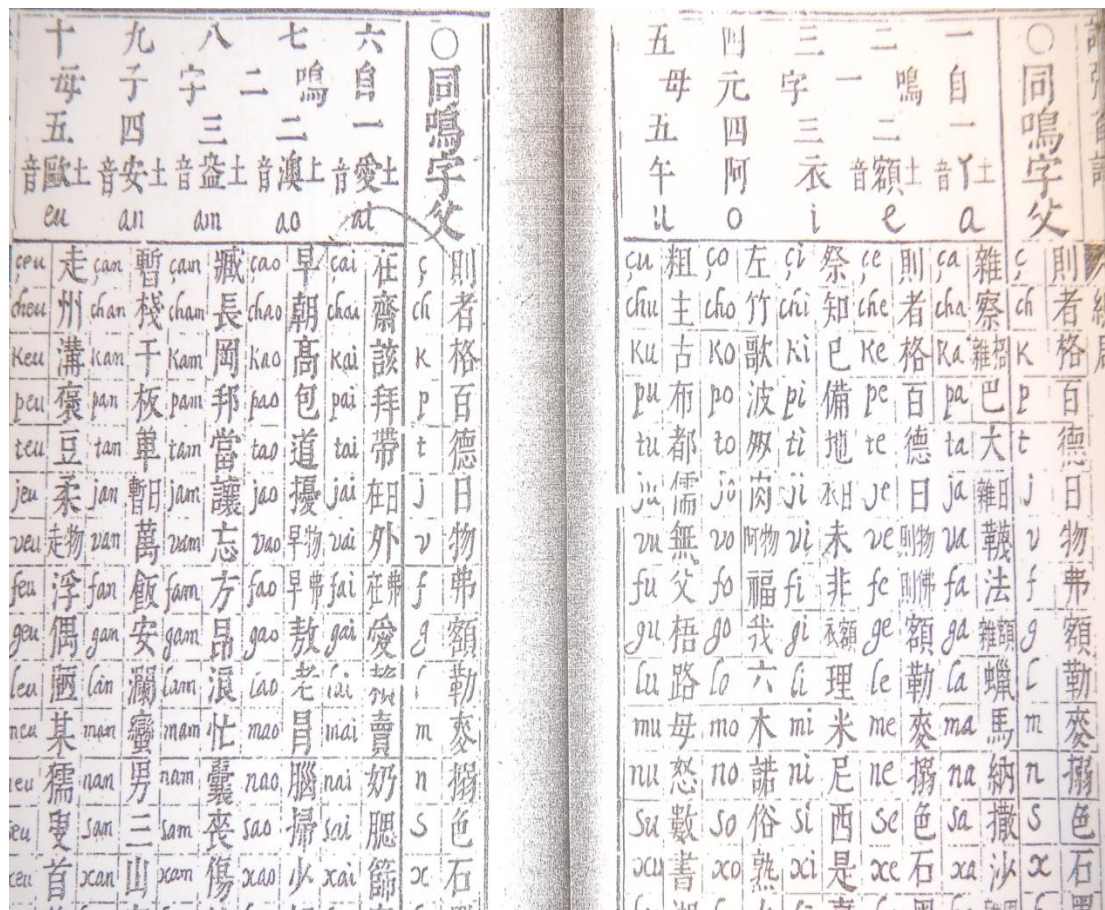
B 3

34. tien

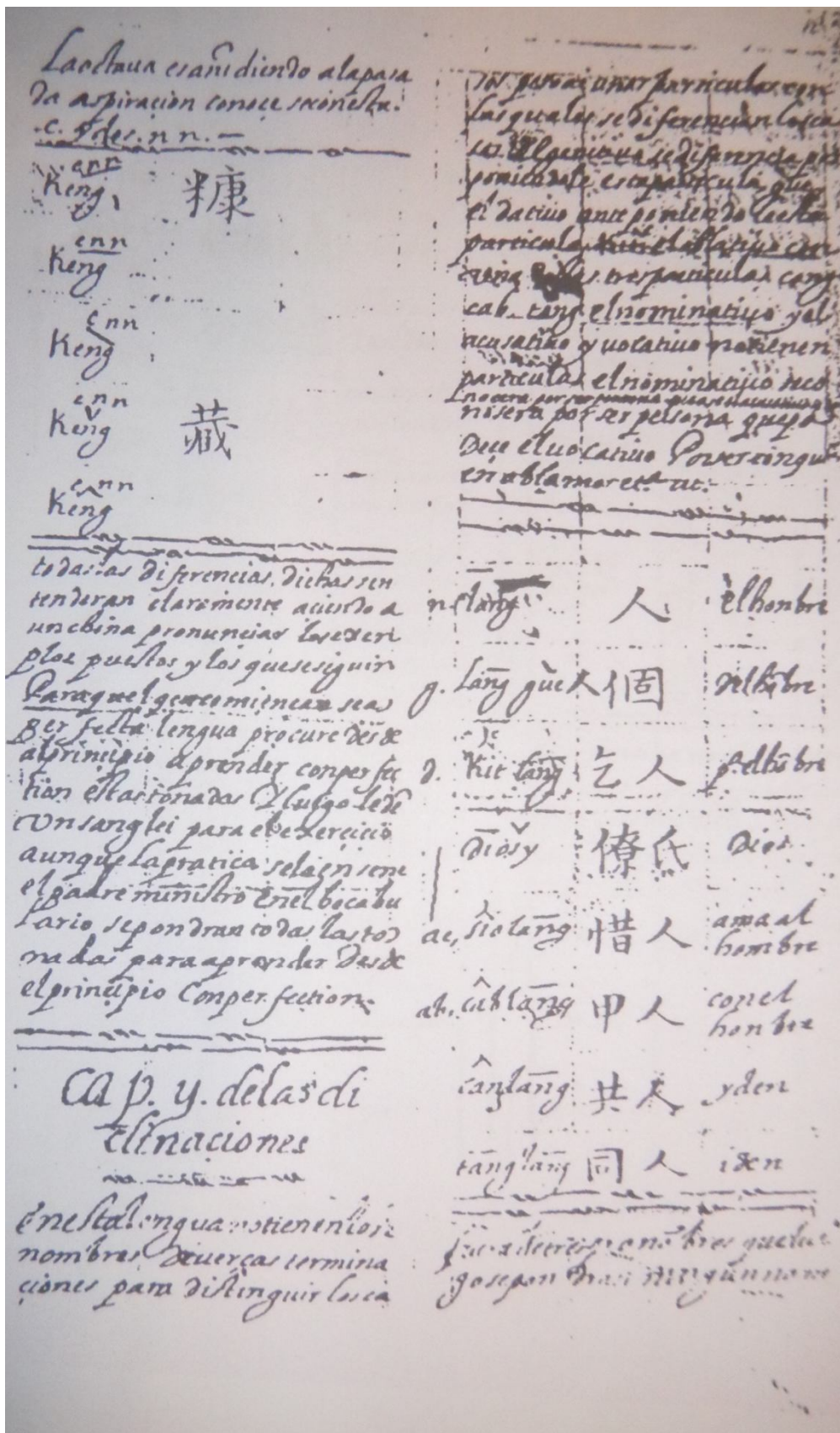
圖七 《西儒耳目資》書影（萬國音韻活圖）



圖八 《西儒耳目資》書影（內文）



圖九 《漳州語法》書影一



圖十 《漳州語法》書影二

meni	明年	el año que viene	lian ke	念經	abureco
Comillas particulas (richas) y todas las demas que se refieren a un tiempo futuro segun el otro futuro			lin peratino saca no era por un de las de particula no es la de la parte de la no es		
gua culai	我後來	yo vendre	taimo	來郎	venace
lu cu lai	你後來	tu vendras	cu mo	去郎	va
y au lai	伊後來	el de que vendra	El apatavila. lo. epan man dar pro. suendo. ut.		
gua culai	阮後來	nosotros de que vendra	taimo	莫訂郎	noable
lu cu lai	世後來	vosotros de que vendra	bo pa	莫打	no de
in au lai	因後來	aquel de que vendra	kin nia	簡仔	almuecho
El finis perfato se como como el finis plus quanyer fello pre sediendo una omicron y ponien do el futuro perfato alapartiu la. Hau lai. ut.			lin finis no tiene particula alguna y se por una oracion que se de o se por una oracion de potencia o de potencia.		
me sui	冥昏	alatar	sia zi	寫字	eleccion
lu lai	你來	quando viengas	so su	好事	buena
su si	許當時	entonces	gua ay	我欲	yo quiero
gua	我	yo			