

西學中化與知識的全球史

——以《宋元學案》黃百家一則案語為例^{*}

王 皓

[提 要] 《宋元學案·橫渠學案》中有一則黃百家對於氣象變化之解釋的案語,學者們一般將其視為黃百家本人對於西洋學說的綜合。實際上,這段案語源自明末奉教士人朱宗元的《拯世略說》,該書為護教類作品。朱宗元的論述綜合了熊三拔的《泰西水法》、傅汎際的《寰有詮》以及艾儒略的《口鐸日抄》等耶穌會士的著作,黃百家在二次轉述時完全刪除了其中涉及天主教教義的內容,這使得其案語看起來只有西學而無西教的色彩。通過對朱宗元《拯世略說》、張星曜《天教明辨》和陳薰《性學醒迷》等珍稀天主教文獻進行細緻的文本比較,可以較為明晰地看出黃百家案語的由來以及黃氏的損益。對這樣一個具體而微的案例進行解析,一方面可以反映出西學在清初的流傳、衍變及其化為中學的途徑;另一方面,源自歐洲的知識通過隱微的途徑進入中國的主流學術,這為探討明清以來知識的全球化提供了詳實的個案。

[關鍵詞] 《宋元學案》《拯世略說》黃百家 朱宗元 西學中化

[中圖分類號] K237; B244 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2025) 01 - 0079 - 13

一、引言

據《宋元學案》,張載在其《正蒙》中解釋風、雨、露、雷等自然現象的形成,稱:

陰性凝聚,陽性發散。陰聚之,陽必散之,其勢均散。陽為陰累,則相持為雨而降;陰為陽得,則飄揚為雲而升。故雲物班布太虛者,陰為風驅,斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚,陽在內者不得出,則奮擊而為雷霆;陽在外者不得入,則周旋不捨而為風。其聚有遠近虛實,故雷風有大小暴緩。和而散則為霜雪雨露,不和而散則為戾氣瘴霾。陰常散緩,受交於陽,則風雨調,寒暑正。

張載的這種解釋在其後的士人階層中被普遍接受,影響甚大。陸佃《埤雅》在解釋雹、雲、風、雷等自然現象時,稱:“陽散陰為霰,陰包陽為雹”,“雲,陽而出於陰;風,陰而出於陽”,“雷者,陰中之陽

^{*} 本文係國家社科基金一般項目“西學東漸視野下中國氣象學轉型研究”(項目號:23BZS096)的階段性成果。

也”。^①朱熹在解釋雨的形成原因時稱“橫渠《正蒙》論風雷雲雨之說最分曉”。^②王三聘在《古今事物考》中解釋風雷、雲雨、雪霧時，也以張載《正蒙》作為依據。^③要而言之，正如艾爾曼（Benjamin A. Elman）所說，這些流傳了上千年的解釋的共同特徵是：雨、雲、雷、電等自然現象都是由陰陽二氣交互而產生。^④

黃百家在引述《正蒙》的這段內容之後有長篇案語，逐錄於下：

百家謹案：此先生以陰陽之氣測想風雨露雷之由也。近代西人之說甚詳，略述大旨：自地而上二百六十里有奇，為氣域。氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，上為熱際。種種變化，悉在此氣中。下地水火土為天行所吸，則騰聚於氣中，鬱然成雲，散而為雨。當其未散，火在於中，為氣水所束，不得走出，則殷殷有聲，破裂而出，遂成大響，而電正其光之奔飛者也。火既破氣而出，成為雷霆，若火已盡，則不復風；或火勢盛，未得及土，橫而行地上，則風雷交作。其有風而不雨者，火之升也，不受水迫，即返下土，為氣遏抑，未獲遽達，遂橫奔動氣而為風。水上升而火不上，則有雨而無風。火上升而水不上，則有風而無雨。火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚而風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。水土併上，土多於水，則為霧。土自獨上，奔散之際，則成霾。水升僅達氣之和際，則為雨為露。入於冷際，遂成霜雪。入冷再深，則為電。然霜雪在冬而電在夏者，夏時炎烈，上升之勢銳，能直入冷之最深處，故結而為電；冬則上升之勢緩，僅及冷際，遂為霜雪也。然夏時何以無霜雪？蓋夏時和際之氣暖，能為冷際之氣解；惟入最冷處，凝而為電，始不能為之解也。且夏時之雨狹而速，雲興即雨，不待至冷際而已降矣。其直上不降，至最冷際而為電者，偶然也。冬雲需緩而廣，非經數日，雲氣不成，故至冷際而結為霜雪者，常然也。種種變化，悉出於自然。而其所從，咸因日月星辰往來運動，能吸引下地之火氣水土四行，不特月離於箕則多風，離於畢則多雨也。經緯星辰，性情不齊，各能施效。故精於天文及分野者，推此年之躔度，即可知此年之水旱也。^⑤

先前的研究者對這段論述早有關注，並將其視為考察黃百家西學觀的重要案例。^⑥然而，對於黃百家所說的“近代西人之說甚詳”，既有的研究則大多未加措意。大體而言，學者們多將這段長篇案語視為黃百家個人的綜合，但並未探究此一論說的材料來源。筆者判斷，黃百家此段案語來源於明末清初奉教士人朱宗元所著的《拯世略說》。

二、黃百家之案語本於朱宗元《拯世略說》

據筆者所見，與黃百家這段案語有關的天主教文獻有六種，分別是朱宗元《拯世略說》刻本三種、張星曜《天教明辨》抄本一種，以及陳薰（字鷗亭）《性學醒迷》抄本二種。

法國國家圖書館藏《拯世略說》刻本兩種，每種兩部。這兩種刻本的索書號分別是 Chinois 7139/Chinois 7140，以及 Chinois 7141/Chinois 7142。梵蒂岡圖書館藏刻本《拯世略說》，為雲間敬一堂藏板，2014年由鄭州大象出版社影印出版，收入《明清中西文化交流史文獻叢刊》第1輯第14冊。^⑦《天教明辨》原本現藏於徐家匯藏書樓，為抄本二十冊，2013年由台北利氏學社影印出版，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》。^⑧《性學醒迷》現在也藏於徐家匯藏書樓，一卷抄本（實際上為殘本）（27cm×13.5cm）簽條編號為 00095794B，二卷抄本（24.5cm×14.5cm）簽條編號為 00095795-95796B。《性學醒迷》二卷抄本亦被影印收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》。

黃百家在黃宗羲卒後補修《宋元學案》，^⑨百家卒於1709年，因此黃百家這段案語大致作於

1695~1709 年間。張星曜所編的《天教明辨》自序署“康熙辛卯”，即 1711 年，實際上，此書的編輯要早於 1711 年。^⑩一卷抄本《性學醒迷》和二卷抄本《性學醒迷》皆有孫致彌所作之序，致彌乃明末著名儒家基督徒孫元化之孫。兩篇序文文字差異較大。一卷本序文署“康熙辛巳秋八月既望年家眷弟孫致彌頓首拜撰”，二卷本序文署“康熙四十年辛巳歲桂月年家教弟孫致彌愷士拜撰”，可知《性學醒迷》成於康熙辛巳（1701）年之前。《拯世略說》“天地原始”條稱：“自有天地至今順治之甲申，僅六千八百四十四年。”^⑪可知此書約成於順治甲申年（1644）。不過，正如學者們所說，此書實際上不太可能在 1644 年付梓，因為江浙地區直至 1645 年都還處於南明的統治之下，像這樣直白地奉新朝之正朔的書籍“基本不可能付梓流傳”。^⑫

張星曜《天教明辨·辨天類》起始便稱“陳鷗亭先生曰”，可知其論述本於陳薰《性學醒迷》。黃百家案語之時，朱宗元早已離世多年，可知黃百家案語一定晚於朱宗元《拯世略說》。現在需要比較的是朱宗元《拯世略說》和陳薰《性學醒迷》成書的先後，而我們對陳薰的生卒年及其生平所知並不明確。德國漢學家夏德明（Dominic Sachsenmaier）認為，朱宗元《拯世略說·自敘》稱：“（吾）始也好辯，為《答客問》行世。今標大義數端，曰《拯世略說》，大約詳於彼者，則略於此。”“始”字意味著朱宗元年輕之時，而他在寫作兩書之間經歷過“重要的轉變期”。假設朱宗元直到 1640 年才完成《答客問》，而《拯世略說》中的“順治”字樣又表明此書作於順治年間。朱宗元卒於順治年間，因此“我們能夠確定的是《拯世略說》完成於 1659 年朱宗元大病之前，並且很可能在完成後迅速付梓。”^⑬換言之，夏德明認為此書的成書和付梓時間在 1644 年至 1659 年之間。筆者認為此說可通，但時間界限或許過於寬鬆。龔纓晏認為，“《拯世略說》成書於明朝的最後一年，但在清初刻印”。^⑭這種觀點可能更接近情理。

《性學醒迷》二卷抄本有《自祭文》一篇，其中有“歲惟癸未，律中夷則，天寒夜長，風氣蕭索。陳子將歸，辭萍跡之館，而承歸於本宅”、“辛丑冬仲，繼室復殞”、“哀哀幼子，月落猿驚”數句。^⑮陳薰曾在王宏翰家為其課子，宏翰二子兆武、兆成皆為陳薰門人。^⑯王宏翰生於 1648 年，如果《自祭文》中的癸未年是指 1643 年，則陳薰辭館時，王宏翰還未出生，不合事理。因此這裡的癸未應為 1703 年，辛丑則為 1721 年。如果《性學醒迷》成書在《拯世略說》之前，不妨做一個最有利於這種立論的假定：《拯世略說》最晚在 1659 年付梓，此時距 1721 年尚有 62 年。陳薰《性學醒迷》成書早於朱宗元《拯世略說》付梓，但兩者在同一年。而此時陳薰為十五歲，心智甫成，那麼這意味著陳薰最晚生於 1644 年。按照這種假設，到了 1721 年，陳薰至少已經 77 歲，這與《自祭文》中“繼室”、“幼子”等情形似乎不合。因此《拯世略說》的成書時間不太可能晚於《性學醒迷》。此外，為《性學醒迷》作序並且署名“年家教（眷）弟”的孫致彌生於 1642 年，這可以進一步佐證陳薰的年歲小於朱宗元甚多，而《性學醒迷》的成書應當晚於《拯世略說》。^⑰

以常理而論，朱宗元《拯世略說》成書最早，應當可以判斷其為黃百家案語的源頭。但這些天主教文獻之間，在版本的源流方面也甚為複雜，需要作出梳理和釐清。首先來看《天教明辨》和《性學醒迷》。《性學醒迷》二種抄本的內容差異不小，因此需要判斷哪一種《性學醒迷》的文字是《天教明辨》的來源。茲摘錄幾處文字進行比對：

《天教明辨》：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

水升僅到氣之和際，則為雨為露。入於冷際，遂成霜雪。入冷再深，則為電。電之大小，視入淺深。然電在夏，而冬反無者。夏時炎熱，上升之勢銳，直入冷之最深處，故結而

為電。

顧七政經星，性情不齊，有阻有悖之勢。同度相值，則能阻其本效，使不得遂。^⑧

《性學醒迷》一卷抄本：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

水升僅到氣之和際，則為雨為露。入於冷際，遂成霜雪。入冷再深，則為電。電之大小，視入淺深。然電在夏，而冬反無者。夏時炎熱，上升之勢銳，能直入冷之最深處，故結而為電。

顧七政經星，性情不齊，有阻有悖之勢，同度相值，則能阻其本效，使不得遂。^⑨

《性學醒迷》二卷抄本：

界中分為三際，近地者為和際，中者為之冷際，近火者為之熱際。

水升僅到氣之和際，則為雨為霧。入於冷際，則遂成霜雪。入冷再深，遂成電。電之大小，視入之淺深。然電每在夏，而冬反無者。夏時火升勢銳，能入冷之極深處，故結而成電。

顧七政經星，性情不齊，有阻有悖，同度相值，則能阻其本效，使不得遂。^⑩

不難看出，《天教明辨》和《性學醒迷》一卷抄本的文字基本一致。從文字來源的角度來說，《天教明辨》應當本於一卷抄本的《性學醒迷》。^⑪

其次，判斷黃百家案語與這幾種天主教文獻的關係。仍然摘錄部分文字進行文本比較：

黃百家案語：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，上為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚而風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲需緩而廣，非經數日，雲氣不成，故至冷際而結為霜雪者，常然也。

《天教明辨》：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚而風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲舒緩而廣，非經數日，雲氣不成，及其成雨，施被亦遠。

《性學醒迷》一卷抄本：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚則風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

……及其成雨，施被亦遠。

《性學醒迷》二卷抄本：

界中分為三際，近地者為和際，中者為之冷際，近火者為之熱際。

火土併蒸，則或先風而後雨，或風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲舒緩而廣，非越日不雨，雨亦廣被也。

《拯世略說》法國國家圖書館藏刻本一：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚則風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲需緩而廣，非經數日，雲氣不成，及其成雨，施被亦遠。^②

《拯世略說》法國國家圖書館藏刻本二：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚則風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲需緩而廣，非經數日，雲氣不成，及其成雨，施被亦遠。^③

《拯世略說》梵蒂岡圖書館藏雲間敬一堂刻本：

氣域分為三際，近地者為和際，中為冷際，近火者為熱際。

火土併蒸，則或風止而繼之以雨，或甚而風以散之，或甚則風雨併作，總視其勢之先後盛衰焉。

冬雲需緩而廣，非經數日，雲氣不成，及其成雨，施被亦遠。^④

顯而易見，《性學醒迷》二卷抄本與其他版本差異最大。此外，還可以看出，黃百家之案語與《拯世略說》的文字基本一致，而與《天教明辨》和《性學醒迷》一卷抄本稍有差異。比如，黃百家案語稱“冬雲需緩而廣”，三種《拯世略說》皆與此相同。而《性學醒迷》一卷抄本中此段文字闕漏，《性學醒迷》二卷抄本和《天教明辨》的文字則是“冬雲舒緩而廣”。

由此可以判斷，朱宗元《拯世略說》應當是黃百家案語的參考來源。不僅如此，《拯世略說》中的相關文字亦是陳薰《性學醒迷》相關文字的史源。事實上，法國國家圖書館藏索書號為 Chinois 7141 的刻本與梵蒂岡圖書館藏雲間敬一堂刻本的文字完全一致，它們與法國國家圖書館藏索書號為 Chinois 7139 的刻本在文字上有微小的差異。如果進一步比較，可以判斷黃百家案語的直接參考來源應當是法國國家圖書館藏索書號為 Chinois 7141 的刻本或者雲間敬一堂刻本的同一版本：

黃百家案語：

其有風而不雨者，火之升也，不受水迫，即返下土，為氣遏抑，未獲遽達，遂橫奔動氣而為風。

夏時炎烈，上升之勢銳，能直入冷之最深處，故結而為電；冬則上升之勢緩，僅及冷際，遂為霜雪也。

《拯世略說》法國國家圖書館藏索書號 Chinois 7139 刻本：

其有風而不雨者，火之升也，不受水迫，即退下土，為氣遏抑，未獲遽達，遂橫奔動氣而為風耳。

夏時炎烈，上升之勢，銳然直入冷之最深處，故結而為電；冬則上升之勢緩，僅入冷際，遂為霜雪也。

《拯世略說》法國國家圖書館藏索書號 Chinois 7141 刻本：

其有風而不雨者，火之升也，不受水迫，即返下土，為氣遏抑，未獲遽達，遂橫奔動氣而為風耳。

夏時炎烈，上升之勢銳，能直入冷之最深處，故結而為電；冬則上升之勢緩，僅及冷際，遂為霜雪也。

《拯世略說》梵蒂岡圖書館藏雲間敬一堂刻本：

其有風而不雨者，火之升也，不受水迫，即返下土，為氣遏抑，未獲遽達，遂橫奔動氣而為風耳。

夏時炎烈，上升之勢，銳能直入冷之最深處，故結而為電；冬則上升之勢緩，僅及冷際，遂為霜雪也。

釐清了文本源流之後，我們可以說，作為天學文獻之一的朱宗元《拯世略說》，在其付梓問世以後，形成了兩種流傳渠道，一種是在“天主教內”，另一種是在“天主教外”。它在這兩種路徑中構成的文本流傳系譜和產生的影響值得分別深入探討。

三、朱宗元之論說源於耶穌會士之漢文著述

朱宗元是十七世紀中葉寧波地區的一個中上層士人，他在當地扮演了溝通歐洲傳教士與本地士人階層和信教群體的樞紐性角色。^⑤如上所論，朱宗元《拯世略說》中的相關文字應當是黃百家案語的直接史源。而朱宗元的說法，似乎綜合了明末耶穌會士熊三拔(Sabatino de Ursis)《泰西水法》、傅汎際(Francisco Furtado)《寰有詮》以及艾儒略(Giulio Aleni)《口鐸日抄》等天主教文獻的相關論述。

《泰西水法》於萬曆壬子年(1612)成書，崇禎元年(1628)李之藻將其刊刻並收入《天學初函》。首先比較《拯世略說》與《泰西水法》中的部分文句：

《拯世略說》^⑥：

若盛夏炎熱，水氣乾，不能升，火土獨上，勢重則久凝，為字為彗。勢輕則奔散，而為流星焉。火既破氣而出，成為雷霆，若火已盡，則不復風。……土自獨上，奔散之際，則成黃霾晝晦。

故登高山之巔，則雷雨風雲，咸出其下。

火在於中，為氣水所束，不得出走，則殷殷有聲。及於得路，破裂而走，遂成大响，而電正其光之奔飛者也。若土之升，亦在氣中，為奔火所煉，遂成霹靂楔，同電降地，即拾則可得之。入土久，仍化為土矣。

《泰西水法》：

氣受三行，如雲氣上升，激成雷電，有火分也。陰霾晝晦，黃霧四塞，有土分也。……積火所然，土石為爐，復乘氣出，共成炎上。隔於雲雨，鬱為雷霆，升於晶明，上成彗字。^⑦

每有高山之上，俯瞰雲雨，皆在其下，下視震雷，如水發湍也。^⑧

陰雲逼迫，既不相容，火土之勢，上下不得，亦無就滅之理，則奮迅決發，激為雷霆。是其破裂之聲，電是火光，火迸上騰，土經火煉，凝聚成質。質降於地，是為霹靂之楔矣。……其土勢太盛者，有聲有迹，下及於地，或成落星之石，與霹靂同理焉。若更精更厚，結聚不散，附於火際，即成彗字。^⑨

可以看出，《拯世略說》中有多處論述是對《泰西水法》的綜合和轉述。朱宗元融會了《泰西水法》中的相關內容，很多詞句如“為字為彗”、“黃霾晝晦”、“登高山之巔”以及“遂成霹靂楔”等可明確顯示其史源。

除《泰西水法》外，朱宗元應當也參閱並借鑑了《寰有詮》。《寰有詮》為傅汎際譯義，李之藻答辭，書前有李之藻序，亦刻於崇禎元年(1628)。^⑩《拯世略說》稱：“種種變化，悉出自然，而其所從，咸因天德。日光所照，能吸引下地之四元，惟月亦然。……諸星之德，各能施效。顧七政經星，性情

不齊，有阻有悖之勢，同度相值，則能阻其本效，使不得遂。故天文之家，推此年之躔度，即可知此年之水旱。”這段話實際上反映的是當時西方的一種星占學，它認為氣象變化受到七政運行的影響，有些學者稱其為天文氣象學（astrometeorology）。^⑩《寰有詮》對這種學說有較為系統的介紹。比較《寰有詮》和《拯世略說》的說法，筆者認為，前者應當是後者的材料來源。《寰有詮》稱：

日月星施效，各有不同，乃知雨暘寒燠之候，可以出作入息，故云司備候占。^⑪

論下域之體，其順動之利，義固有二：一為各受天德所施，二為凡物因性之情，各所自有之動也。^⑫

又按，篤祿謀及占星之說，咸謂七政之情，自分冷熱，間有感下土之氣者。^⑬

亞利論形物之變化悉繇天運而來，故窮理者具論天施下域者何如……庶星或出或入，或遠或近，或離或合，皆能感召風雨。^⑭

一說，謂天施俱出固然之理。今有一星，能梗他星，阻其本效。其在此星，雖出偶然，然會通天體，總之皆固然者。^⑮

引文中“篤祿謀”即托勒密（Claudius Ptolemaeus），“亞利”即亞里士多德（Aristotle）。除上述引文外，還有一個細節可以顯示《拯世略說》應當借鑑了《寰有詮》。朱宗元稱：“自地而上，二百六十里有奇，為氣域。”筆者翻檢利瑪竇（Matteo Ricci）著《乾坤體義》、熊三拔著《泰西水法》、傅汎際著《寰有詮》、高一志（Alfonso Vagnoni）著《空際格致》以及《寰宇始末》等明末天主教文獻，發現似乎只有《寰有詮》、《空際格致》和《寰宇始末》有對氣域高度的介紹。《寰有詮》稱：“論氣行，循天文學，其厚二百六十餘里。”^⑯《空際格致》稱：“氣之厚，按諸名學之論，約有二百五十里。”^⑰《寰宇始末》稱：“氣分上域、中域、下域。厚共二百五十餘里。”^⑱朱宗元的說法與《寰有詮》吻合，這可以佐證《寰有詮》應是朱宗元西學論述的來源之一。

此外，筆者認為朱宗元還有可能參考了艾儒略的《口鐸日抄》和《五十言餘》。《口鐸日抄》的成書和刊刻情形較為複雜。肖清和認為，《口鐸日抄》前四卷約刻於1633年，全本八卷約在1640年或之後刻成。許理和（Erik Zürcher）則認為《口鐸日抄》全本八卷的刊刻時間為1645~1646年間。不過，許理和亦指出，此書可能是天主教徒的“內部出版物”。至於其“內部”傳抄乃至刊刻情形，已不得其詳。^⑲《口鐸日抄》卷八有“答龍之為物目所未見”和“答雷電之義”條，稱：

其香問曰：敝邦之云致雨也，必以龍，未知貴邦亦同此否？先生曰：中邦之龍，可得而見乎？抑徒出之載籍傳聞也？……曰：然則雨之致也如之何？先生曰：雨之致詳載他篇，茲不復贅。但余向航海東來，時方晴朗，忽見陰雲一簇，自天而下，至於海面。俄起騰而上，頃則散為雨矣。於時敝友推論，以為旋風吹雲而下，因吸水氣，始散而為雨。此余目睹甚明且真，並未見所謂龍者，未敢如中邦之神明其說也。

其香曰：請問雷電之說。先生曰：雷之為物也，乃空中四元行所漸結而成。惟受密雲包裹，奮不得出，遂殷殷有聲。一遇雲薄之處，則迸擊而下，遇物而震碎矣。電則結而未成，故只閃爍有光，而不能有聲，且亦不能下擊也。

其香曰：雷之擊物也，或出於偶。若人之被震而死，豈出於偶然者乎？先生曰：雷雖無情之物，然非上主所命，亦不能妄擊一人。即如水火皆無情之物，然其焚人、溺人也，非有上主允命不可。^⑳

《拯世略說》除了對雷雨的形成原因進行分析之外，也對中國民間“龍致雲雨”的觀念進行了批判，其中很多字句與《口鐸日抄》甚為接近。在講述雷雨的形成時，朱宗元稱“水火土為天行所吸，則同

騰聚於氣中，鬱然成雲，上達冷際，受冷所化，則散為雨；當其未散，火在於中，為氣水所束，不得走出，則殷殷有聲。”在批判“龍致雲雨”時，朱宗元稱“如今人誤解雲從龍之說，妄疑雲雨係彼所致。”在論述“雷電擊人”時，朱宗元稱“或死於疾病，或死於殺傷，則亦有水淹而死者，火焚而死者。……豈必死於雷者，惡於水火哉？若人之死生，不拘何等，俱出天主之命。”這些字句和語意的契合，似乎可以讓我們斷定《口鐸日抄》亦是《拯世略說》的參考文獻之一。

朱宗元《拯世略說》關於雷電擊人的論述與艾儒略另一著作《五十言餘》亦有相似性。朱宗元稱：“或又曰：雷霆擊人，為天主之罰乎？曰：人必有死，但不無故而死，必有所以致死之由。……死於雷，與死於水火，原無以異。特以其自空轟轟而下，遂若獨此為非常之罰耳。試觀雷霆所擊，或在無罪之孩童，或在不靈之木石。……被雷所擊，豈非有天主之意乎？”艾儒略《五十言餘》則稱：“或疑霹靂震空，何以擊不靈之山，而不擊有靈之盜？曰：山雖不靈之物，正可以動有靈者之心。如慈母於子，欲使知懼，不忍責其躬，則擊几以驚懼之可也。雖然，亦有時造物主欲借此以擊人焉，則擊之矣。或又曰：與其擊一無知，曷不擊一有罪人，顯示賞罰之公？曰：生死之際，殊不可以人情推測也。善人雖刀鋸之終，亦善終也。惡人之終，雖床第之安，亦不善終矣。天帝寬容不改，則降之刑罰愈為重，何必亟雷擊之乎悲哉。愴愴地獄諸靈，寧受雷擊之火而死，不堪受地獄之苦，而死，而終不能死也。是故，死之一字，等死也。就寢而死，與沉海而死，雷擊而死，其亦無大分別。不拘何狀，有罪而死，則不善死矣，又何疑耶？”^④朱宗元的說法要比艾儒略的說法溫和很多，但兩者的意旨基本一致。艾儒略和朱宗元都認為人的生死俱由天主掌控，“殊不可以人情推測也”。不過，艾儒略還順便對中國傳統社會中的“報應”觀念作了批判，這種意味在朱宗元那裡減弱了很多。艾儒略此書初刻於乙酉年（1645），與朱宗元《拯世略說》的付梓時間前後相仿，但並不能根據刊刻時間而斷定此書在之前未曾流傳。《五十言餘》扉頁載：“遵教規，凡譯經典、著書，必三次看詳，方允付梓。茲並鐫訂閱姓氏於後：極西耶穌會士艾儒略撰，陽瑪諾、傅汎際、費奇規全訂，司會傅汎際准梓，乙酉歲長至月。”可知該書的付梓時間一定晚於成書時間。陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Junior）與朱宗元關係甚為密切。孟德衛（David E. Mungello）稱，朱宗元於1638年由陽瑪諾施洗入教。^⑤此說或許不確，1638年在杭州為朱宗元領洗的是意大利耶穌會士利類思（Ludovic Bugli）。^⑥然而，1640年，陽瑪諾譯《輕世金書》初刻，“甬上門人朱宗元”為之參訂。1642年，陽瑪諾著《天主聖教十誡直詮》初刻，朱宗元為之作序，參與校訂的耶穌會士還有費奇規（Gaspard Ferreria）、艾儒略和何大化（António de Gouvea）。^⑦可見，《五十言餘》和《天主聖教十誡直詮》的撰著、校訂群體重合度甚高。夏德明曾指出，“很有可能，在朱宗元十分年幼之時，便已經閱讀過其同鄉天主教徒所收藏的天學文獻”，朱宗元受洗之後，“與幾位歐洲傳教士也保持密切聯繫”。^⑧因此，朱宗元在撰寫《拯世略說》時，即使閱讀過艾儒略的《五十言餘》，亦在情理之中。只是，限於史料，不能做出斷言。明清之際天主教人物和天學文本之間的交涉，可能十分複雜。

四、結論和意義

以上分析為我們提供了一個具體的案例，從中可以看出明末傳入中國的西洋氣象知識在中國士人階層（包括奉教士人和非奉教士人）中流傳、衍變以及化為中學的形態和路徑。熊三拔《泰西水法》、傅汎際《寰有詮》和艾儒略《口鐸日抄》等外國耶穌會士的著述，經過中國奉教士人朱宗元的融會與綜合，成為新的天學文本。黃百家在《宋元學案》中的案語，既非直接源自明清之際的西學書籍，也非他自己對西人之說的綜合，而是直接來自《拯世略說》這一奉教士人的著述。但是，黃百

家在案語中稱“近代西人之說甚詳”，卻隱諱朱宗元其人其書，這一點值得留意。從表面上來講，這可以理解為在黃百家看來，這種知識並不屬於中國原有的知識系統，重要的不是徵引的直接來源，而是這種知識乃“西人之說”。

同樣值得注意的，是奉教士人和非奉教士人在對待西學和西教態度上的差異。對於自明末傳入的西洋氣象知識，黃百家似乎是傾向於接受的。他在評論張載的《正蒙》時稱：“《參兩篇》，尤先生之極深思索，以談造化者也。但曆法一道，至今愈加精密，凡各曜之遠近大小行度，薄食陵犯，灼然可見可推，非可將虛話臆度也。伊川云《正蒙》中說得有病處，殆此類與！”⁴⁷所謂“曆法一道，至今愈加精密”，即是對自明末傳入的西洋曆算之學的描述。⁴⁸本文的案例也表明，在黃百家看來，對氣象變化進行解釋的知識層面上，“西人之說”似乎比傳統的“陰陽二氣交互感應說”更為優勝。

本文所論的黃百家案語與其知識來源——即《拯世略說》——之間最顯著的區別是，黃百家將所有涉及天主教神學的解釋完全摒棄，“取其知識去其信仰”，以理性化的方式來論述天文和氣象變化。黃百家案語稱：“種種變化，悉出於自然。而其所從，咸因日月星辰往來運動，能吸引下地之火氣水土四行……經緯星辰，性情不齊，各能施效。故精於天文及分野者，推此年之躔度，即可知此年之水旱也。”但是，他刪去了朱宗元《拯世略說》中至關重要的兩句：“而其所從，咸因天德”與“茲皆天地固然之理矣。惟製造天地之主，可以易固然之運”。

朱宗元在《拯世略說》自敘中稱：“及睹天學諸書，始不禁躍然起曰：道在是！道在是！向吾意以為然者，而今果然也。向吾求之不得其故者，而今乃得其故也。復獲交大西諸士，益歎德行之純全，至西士止矣；學問之覈博，至西士止矣。吾何幸而獲聞茲理耶？……雖天學典籍百萬，振聳聾聵而有餘，但余小子既受造物主多恩，識所能及、口所能言者，何敢不竭其區區？始也好辯，為《答客問》行世。今標大義數端，曰《拯世略說》，大約詳於彼者，則略於此。”⁴⁹顯而易見，朱宗元著《答客問》和《拯世略說》的目的在於“宏道”和“標舉大義”。他所交接的西士“德行純全”且“學問覈博”，能夠使他深信“茲理”。這意味著在朱宗元那裡，“西學”從屬於“西教”。

陳薰《性學醒迷》和張星曜《天教明辨》亦是《拯世略說》的同類著作，都可以稱為護教類文獻。這些文獻都試圖以“西學”作為“格物窮理”的工具，達到“闢邪”的目的，其所謂的批判對象即是“雨師”、“風伯”、“雷公”、“電母”等中國傳統社會中的信仰。而這些在黃百家的案語中完全沒有體現，黃百家對此存而不論，他只描述“西理”，不批判“中俗”。本文的討論也顯示，這些護教類文獻往往前後相因，但後出者在內容上亦有損益，這些文獻在輾轉抄傳的過程中形成了自身的系譜。不過，要清晰地分辨各個文獻和版本之間的承續關係，卻有一定的難度，常常需要作具體的比較和分析。

接下來筆者嘗試闡述這一個案探討的意義。首先，從中西文化的關係這一角度來看。黃百家“取西學而棄西教”的處理方式，本身就折射出在近世初期中西文化接觸和融合過程中的一些深刻意涵。徐海松指出，黃宗羲和黃百家父子均與歐洲耶穌會士有過直接交往。黃宗羲與湯若望(Adam Schall)、羅雅谷(Jacques Rho)曾經定交，“得其各種抄刻本曆書極備”。1687~1691年，黃百家在北京修《明史》期間，曾與南懷仁(Ferdinand Verbiest)、徐日昇(Thomas Pereira)、安多(Antoine Thomas)、畢嘉(Giandomenico Gabiani)和白晉(Joachim Bouvet)等人結交，並曾實地考察安置西洋天文儀器的觀象台。⁵⁰龔纓晏通過分析明末清初浙東學人群體的人際關係，指出“黃宗羲應當知道朱宗元等浙東天主教徒，但奇怪的是，在劉宗周及黃宗羲的著作中，並沒有提到張能信，更沒有提到朱宗元等天主教徒”。黃宗羲父子是紹興餘姚人，朱宗元是寧波鄞縣人，餘姚和鄞縣相距百里，而

且朱宗元的教友張能信與黃宗義同為劉宗周的弟子。^{⑤1}本文顯示,黃百家在續修其父未竟之作時,徵引而且筆削朱宗元《拯世略說》,但卻隱晦其名,乍看起來,這一現象的確很“奇怪”。黃氏父子均與西方傳教士有交往,也都會鑽研西方曆算之學並接受西學的優勝,因此,黃百家隱諱朱宗元其人其書,原因應該不在“西學”而在“西教”。

關於明清之際西學和西教的關係,前人早已作出深刻的觀察和論述。李天綱指出,黃宗義不喜歡西教,但卻對西學中的理性知識非常重視。更值得留意的,是中國士人對西學的採納方式。乾嘉時期的朴學大師錢大昕曾致書戴震,激烈地指責江永,認為他不及梅文鼎,原因是梅文鼎“能用西學”,而江永“則為西人所用”。換言之,江永是“西化”,而梅文鼎是“化西”。^{⑤2}艾爾曼指出,十九世紀之前的中國士人對天文、曆算、觀象等西學知識帶有一種“選擇性的”興趣,通常他們都拒絕基督教神學,而這種基督教神學即使在歐洲本土也正在逐漸式微。在中國士人看來,耶穌會士所闡述的有關“天主”之力量的說法是不能夠被接受的,因為這屬於異端邪說。^{⑤3}這些恰恰呼應了幾位民國史家的論斷。梁啟超稱:“中國思想之痼疾,確在‘好依傍’與‘名實混淆’。若援佛入儒也,若好造偽書也,皆原本於此等精神。以清儒論,顏元幾於墨矣,而必自謂出孔子;戴震全屬西洋思想,而必自謂出孔子;康有為之大同,空前創獲,而必自謂出孔子。”^{⑤4}錢穆稱:“東西兩文化……其始有直接接觸,已近在明清之際……且彼之來也,其先惟教士與商人;彼中教義非我所需,彼挾天算、輿地、博物之學以俱來,我納其天算、輿地、博物之學而拒其教義,此在我為明不為昧。”^{⑤5}謝國楨則認為,明清之際的士人“精研西學而不師其教”,“說明了我國的學人,能夠採納眾長而揚棄其短。”^{⑤6}本文探討了一個明清之際西學中化的具體案例,或許可以為上述諸位學者的論斷作一個微小的注解。

其次,從全球史的視角來看。夏德明以朱宗元為個案,探討了十七世紀這樣一個奉教士人對全球化的參與,他的書名可以直譯為《未曾遠行之人的全球性牽連:一個十七世紀中國天主教徒和他的矛盾世界》。本文不能對這本書作過於冗長的介紹,只是想著重呼應作者的幾個主要論述。夏德明多次強調,朱宗元是身在寧波的歐洲傳教士群體和本地信徒之間的樞紐式人物,而寧波是當時書籍刊刻的一個中心,因此朱宗元的著作具有兩重屬性,一方面它們是全球性的天主教文獻的構成,另一方面也是明清之際中國書籍市場的組成。^{⑤7}夏德明採用全球視角來解析朱宗元這樣一個中上層奉教士人,他的論述主要還是集中在“天主教內”的範圍。本文顯示,朱宗元的作品的確在更為廣泛的“教外”書籍市場上流通,而且通過黃百家這種重要人物的刪削進入中國的主流學術。眾所周知,黃宗義父子的《宋元學案》是中國學術史上的重要作品。黃氏父子卒後,經過全祖望、王梓材和馮雲濠等數代學人的不斷續修,此書才最終得以寫定,分為一百卷,並於道光十八年(1838)刊刻。這時距全祖望離世已有83年,距黃宗義離世已有143年。^{⑤8}這一過程可謂漫長而曲折。但是,畢竟有一代又一代的士人對這部作品念念不忘,並且努力玉成它的問世和流傳。相比之下,傳統士人對本文探討的另外六種“天主教內”文獻基本鮮有問津。朱宗元《拯世略說》三種,分別藏於法國國家圖書館和梵蒂岡圖書館;陳薰《性學醒迷》兩種和張星曜《天教明辨》一種,藏於徐家匯藏書樓。這些文獻的蒐集和保存都與天主教傳教士密不可分,從一定意義上來說,它們都可以稱為“與域外有關的漢籍”。^{⑤9}假如沒有天主教傳教士對天學文獻有意識的蒐集活動,抑或上述文獻未能在海內外的圖書館得到妥善保存,學者對黃百家這段氣象學案語的解說或許只能止於主觀性的判斷而言人人殊,這樣一段“知識的全球旅行史”或許也就無籍可徵。換言之,由於黃百家和朱宗元在歷史話語權上的不對等,很容易導致知識史和學術史上關鍵環節的缺失,由於這種關鍵環節的缺失,後人對歷史的理解和解釋也會大相逕庭。不管是明清之際西學的入華,還是天學文獻在世界各地圖

書館的收藏,都是全球史的具體體現,而且都與耶穌會這樣一個具有全球特徵的天主教修會密切相關。^⑥從這個角度來講,耶穌會所參與的帶有全球特點的書籍收藏建制,為奉教士人朱宗元的“全球性牽連”提供了憑藉,並且突破了十七世紀的時間局限,在更長的歷史時段中得到了彰顯。當然,這話反過來說也未嘗不可:朱宗元這一個案的彰顯,為耶穌會在全球各地學術融合的深度參與方面,提供了一個重要的例證。

[2022年5月,學友張怡雯博士到法國國家圖書館代訪索書號為 Courant Chinois 7141/7142 的《拯世略說》清初刻本,謹致謝意]

①陸佃撰:《埤雅》卷十九至二十,收入王雲五主編:《叢書集成初編》(第1173冊),上海:商務印書館,1936年,第500~501、510頁。

②《朱子語類》卷二,收入朱熹撰:《朱子全書(修訂本)》(第14冊),朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010年,第141頁。

③王三聘輯:《古今事物考》卷一(據商務印書館1937年版影印),上海:上海書店出版社,1987年,第1~2頁。

④Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2005, p. 49.

⑤④⑦黃宗義原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校:《宋元學案》卷十七《橫渠學案上》,北京:中華書局,1986年,第678~679頁;第681頁。

⑥參見楊小明、馮芒:《黃百家物理學成就初探》,浙江寧波:《寧波師院學報》,1996年第2期;徐海松:《清初士人與西學》,上海:東方出版社,2000年,第190頁;楊小明:《清代浙東學派與科學》,北京:中國文聯出版社,2001年,第285~286頁;劉耘華:《清初寧波文人的西學觀:以黃宗義為中心來考察》,上海:《史林》,2009年第3期。

⑦《拯世略說》在晚清和民國時期有多種重刻(印)本,如同治十二年(1873)上海慈母堂本、光緒五年(1879)北京救世堂本、1930年北京西什庫天主堂鉛印本、1935年上海土山灣鉛印本等。這些版本的出現較晚,無論它們在文字上有什麼變化,對本文的探討沒有影響。筆者判斷,本文所涉及的三個版本均為清初刻本。此外,徐家匯藏書樓藏有雲間敬一堂刻本一部,羅馬耶穌會檔案館藏有與法國國家圖書

館藏索書號 Chinois 7139/Chinois 7140 相同的刻本三部。參見張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧主編:《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》(第1輯第14冊),鄭州:大象出版社,2014年,第189頁;朱宗元:《拯世略說》(土山灣印書館民國鉛印本),收入周燮藩主編:《中國宗教歷史文獻集成:東傳福音》(第5冊),合肥:黃山書社,2005年,第261頁;Albert Chan, S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*, New York and London: M. E. Sharpe, 2002, pp. 191-192, 220; Adrian Dudink, “The Chinese Christian Texts in the Zikawei 徐家匯 Collection in Shanghai: a Preliminary and Partial List”, *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXXIII (2011): 29.

⑧《天教明辨》的原抄本藏於徐家匯藏書樓,共二十冊。1918年左右,馬相伯將此書的手抄副本寄送給時在北京的英斂之和陳垣進行校勘,這一副本現藏於中國國家圖書館。參見肖清和:《天儒同異:清初儒家基督徒研究》,上海:上海大學出版社,2019年,第39頁。

⑨參見王梓材、馮雲濤同輯:《宋元學案考略》,收入黃宗義原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校:《宋元學案》,第15頁。

⑩肖清和:《天儒同異:清初儒家基督徒研究》,第39頁。

⑪朱宗元:《拯世略說》,法國國家圖書館藏刻本,索書號 Chinois 7139,葉16。梵蒂岡圖書館藏刻本《拯世略說》內容與此同。

⑫龔纓晏:《明清之際的浙東學人與西學》,杭州:《浙江大學學報》,2006年第3期;Dominic Sachsenmaier, *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A*

Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds, New York: Columbia University Press, 2018, p. 50.

⑬⑭⑮⑯Dominic Sachsenmaier, *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds*, pp. 50-51; pp. 54-56; p. 41; pp. 44-46.

⑭⑮龔纓晏:《明清之際的浙東學人與西學》。

⑮⑯陳薰撰、孫致彌編撰:《性學醒迷》,康熙辛巳九思堂抄錄,徐家匯藏書樓藏二卷抄本,索書號00095795-95796B,卷下葉72;卷上葉5—7。

⑯王皓:《王宏翰奉教及其相關問題》,載徐以驊、張慶熊主編:《基督教學術》(第23輯),上海:上海三聯書店,2020年。

⑰需要指出,孫致彌為陳薰《性學醒迷》作序,時在1701年,這意味著《性學醒迷》的完成應該不晚於1701年,為何二卷本《性學醒迷》中還會收錄至早作於1721年的《自祭文》?筆者的理解是,應當考慮二卷本《性學醒迷》的形態,該書為抄本,封面有“康熙辛巳”、“致彌愷士孫先生編撰”、“九思堂抄錄”字樣。孫致彌所編纂的《性學醒迷》有可能被刊刻,但目前似乎未發現這一刊刻版本。孫致彌所編的《性學醒迷》中,不會出現《自祭文》,因為孫致彌卒於1709年,早於《自祭文》的寫作至少十餘年。這篇文章應該是後續加入到孫致彌編纂的《性學醒迷》之中的,並且被“九思堂抄錄”而存留了下來,是現存二卷抄本《性學醒迷》卷下的最後一篇。

⑱鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳主編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》(第7冊),台北:台北利氏學社,2013年,第5~8頁。

⑲陳薰著、張蘭錄:《性學醒迷》,徐家匯藏書樓藏一卷抄本,索書號00095794B,無頁碼。

⑳必須要說明,筆者稱“《天教明辨》本於一卷抄本的《性學醒迷》”,不能被理解為兩者是“機械地對應”關係。換言之,筆者不是說徐家匯藏書樓所藏的“這種”張星曜《天教明辨》抄本就是“本於”徐家匯藏書樓所藏的“這種”一卷抄本的《性學醒迷》。而是說,一卷抄本的《性學醒迷》在文本形成的過程中處在時間的上游,二卷抄本的《性學醒迷》在文本形成的過程中處在時間的下游。與一卷抄本《性學醒迷》同時

存在的,可能有很多《性學醒迷》文本,這些文本基本屬於同一個系列。《天教明辨》的參考來源,應當是這一系列或者更早的《性學醒迷》版本,而不會是文字發生變異之後的二卷抄本《性學醒迷》及其同一系列的版本。筆者在下文中判斷黃百家案語本於“法國國家圖書館藏索書號為Chinois 7141的刻本或者雲間敬一堂刻本”,也是在相同意義上的描述。這涉及到《性學醒迷》和《拯世略說》等天學文獻可能存在的複雜動態成書過程,以及應當考慮在內的文本佚失情形。

㉑朱宗元:《拯世略說》,法國國家圖書館藏刻本,索書號Chinois 7139,葉53—56。

㉒朱宗元:《拯世略說》,法國國家圖書館藏刻本,索書號Chinois 7141,葉51—54。

㉓朱宗元:《拯世略說》,雲間敬一堂藏板,葉51—54,收入張西平、馬西尼、任大援、裴佐寧主編:《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》(第1輯第14冊),第305~311頁。

㉔朱宗元著:《拯世略說》,法國國家圖書館藏刻本,索書號Chinois 7141,葉51—54。法國國家圖書館藏索書號Chinois 7139的刻本《拯世略說》的文字與此只有一字之差。梵蒂岡圖書館藏雲間敬一堂刻本《拯世略說》的文字與此完全一致。

㉕②③④李之藻輯:《天學初函》(影印本第3冊),台北:台灣學生書局,1965年,第1638~1639頁;第1657~1658頁;第1661~1663頁。

㉖徐宗澤:《明清間耶穌會士譯著提要》,上海:上海書店出版社,2010年,第147頁。

㉗黃一農:《制天命而用:星占、術數與中國古代社會》,成都:四川人民出版社,2018年,第81頁。另參見韓琦:《通天之學:耶穌會士和天文學在中國的傳播》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2018年,第19~37頁。

㉘③③④⑤⑥⑦傅汎際譯義、李之藻達辭:《寰有詮》,法國國家圖書館藏刻本,索書號Courant Chinois 3384,卷一葉37—38;卷二葉41;卷三葉7—8;卷三葉24;卷三葉36;卷六葉30。

㉙高一志撰、韓雲訂、陳所性閱:《空際格致》,日本早稻田大學圖書館藏刻本,索書號二07 02288,卷上葉27—28。

- ③⑨高一志撰、李燁然等修潤：《寰宇始末》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 6859，卷上葉 26。
- ④⑩參見肖清和：《“天會”與“吾黨”：明末清初天主教徒群體研究》，北京：中華書局，2015 年，第 141～142 頁。
- ④⑪艾儒略口譯、李九標筆記：《口鐸日抄》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 7114，卷八葉 13—14。
- ④⑫艾儒略：《五十言餘》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 3406，扉頁、葉 11。
- ④⑬D. E. M., Book Review of Dominic Sachsenmaier's "Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)", *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXIV (2002): 71.
- ④⑭據董少新翻譯的葡萄牙里斯本阿儒達圖書館 (Biblioteca da Ajuda) 所藏的耶穌會年度報告，為朱宗元施洗的確實是利類思。參見胡金平：《論朱宗元對原罪的解釋——兼其生平著述考》，北京：首都師範大學碩士學位論文，2007 年，第 9～10 頁。
- ④⑮參見陽瑪諾：《輕世金書》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 7199，卷一葉 1；陽瑪諾：《天主聖教十誠直詮》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 7192，扉頁、序；徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，第 37、133 頁；方豪：《中國天主教史人物傳（中）》，北京：中華書局，1988 年，第 94～95 頁。
- ④⑯關於黃宗義和黃百家父子與西學的關係，參閱楊小明：《清代浙東學派與科學》。
- ④⑰朱宗元：《拯世略說》，法國國家圖書館藏刻本，索書號 Chinois 7139，“自敘”葉 2—3。梵蒂岡圖書館藏《拯世略說》文字一致。
- ⑤⑩ Xu Haisong, "The Eastward Spread of Western Learning and the Eastern Zhejiang School in the Qing Dynasty", in Xiaoxin Wu ed., *Encounters and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Ex-*

changes from the Sixteenth to Eighteenth Centuries, Nettetal: Steyler Verlag, 2005, pp. 141-160.

⑤⑫李天綱：《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》，北京：新星出版社，2007 年，第 102～112 頁。

⑤⑬ Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, pp. 107, 111.

⑤⑭梁啟超撰：《清代學術概論》，朱維鈞導讀，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 89 頁。

⑤⑮錢穆：《國史大綱（修訂本）》下冊，北京：商務印書館，1996 年，第 890～891 頁。

⑤⑯謝國楨：《明末清初的學風》，北京：人民出版社，1982 年，第 6 頁。

⑤⑰參見陳金生：《點校前言》，收入黃宗義原著、全祖望補修、陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，第 1～7 頁。

⑤⑱徐家匯藏書樓在地理上位於中國，它所藏有的文獻不能被稱為“域外文獻”。然而，該機構在晚清民國時期的興起和發展基本是由“域外人士”主導。可以說，如果沒有“域外人士”的努力，這些文獻能否流傳至今，是大堪疑問的。正如學者所言：“朱宗元的其他著作流傳不廣，後來幾乎湮沒，如果不是在國外圖書館有收藏，我們對他知之更少。”參見龔纓晏：《明清之際的浙東學人與西學》。

⑥⑩明清時期，歐洲耶穌會士對中國典籍文獻的蒐集和收藏情形，參見 Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012, pp. 47-96.

作者簡介：王皓，上海大學歷史系副研究員，博士。上海 200444

[責任編輯 陳志雄]