

首善書院の光と陰

柴田, 篤

<https://doi.org/10.15017/2328520>

出版情報 : 哲學年報. 49, pp.181-213, 1990-03-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



首善書院の光と陰

柴 田 篤

一 狐鬼の言

清一代の碩学で、四庫全書総纂官を務めた紀昀（字曉嵐、一七二四—一八〇五）は、その晩年に『閱微草堂筆記』二十四巻を著す。この志怪小説集の一編『如是我聞』の巻四第三十七則には、次のような話が見える。

裘文達公^{（一）}がこんな話をしてくれた。かつて石東村から聞いたのだが、読書家で文義を語ることが好きな驍騎校^{（二）}がいた。ある晩、宣武門の当直で、城壁の上を涼みながら散歩していたところ、麗譙^{（三）}の東に差し掛かると、堞^{（四）}に倚りかかりながら語りあっている二人の人物を見掛けた。内心、狐鬼だとわかったので、息を殺して様子を窺っていた。その中の一人が、手を挙げ、北の方を指差して言った、「あれは前朝（明朝）に建てられた首善書院で、今は西洋の天主堂になっている。天体の観測や器物の製作は実に巧みで、真似ができないが、その説く教えは、仏教の經典を改変して、儒教の道理を附会したものだ。私は以前、出掛けて行って、こっそり聴いたことがあるが、話を取り留めのない所に行ってしまう度に、天主を持ち出しては結着を付けてしまう。だから、遂に〔中国では〕流行することができなかったのだ。しかし、彼らの事業を窺ってみるに、そのもくろみには大変狡猾なものである」と。もう一人が言った、「君は狡猾^{（五）}と言いが、私は大變痴愚^{（六）}ではないかと疑っている。彼ら（修道士たち）は国王の命を受け、海を越えてやって来るが、ひとえに中国を教化しようと考えているだけだ。

事勢を推して考えてみれば、こんな「ことができる」道理がありえようか。それなのに、利瑪竇以降、陸統と渡来し、その願いが果たされなければ止めようとしな。考え違いも甚しい」と。先程の一人がまた言った、「彼らだけが愚かであろうか。あの首善書院を建てた連中も大変愚かである。姦瑄（宦官）が実権を握り、窃かに君子の隙を窺っていた時に、言いたい放策彼らを批謗し、群がっては清談に耽り、反って彼らに党人弾圧の口実を与えてしまい、一網打尽となった。何という誤ちであろうか。そもそも、孔子だけが三千人もの弟子を擁するこゝとができたのであり、孟子は孔子に及ばないと考え、講学を許したのは公孫丑や万章など数人であつた。程朱学派の諸儒は、孔子のような道德もないのに、何百何千という学徒を集め、君子も小人も交じり合い、門戸は互いに抗争し、遂には朋党を醸成した。かくして国（宋朝）は亡んだのだ。東林の諸儒は、覆轍を顧みず、更に空虚な名声に馳せて、現実の災禍を招くことになった。今、首善書院の遺跡に立ち寄って昔人を弔うに、賢者に完全を要求しないでおれようか」と。そこで二人は互に向かいあつて嘆息し、はつとして辺りに人影を見ると、ぼんやりとなつて消えた。東村が言うには、「世人は我も我もと『西洋の文物に』突つ走っているが、世外の狐鬼は心中窃かに不満なのだ。間違っているのは人間なのか、それとも狐鬼なのか」と。⁽³⁾

『如是我聞』は乾隆五十六年（一七九二）に完成しており、この話に登場する「西洋の天主堂」とは、その位置から見て、宣武門内の所謂南堂を指すと思われる。北京四天主堂に関する矢澤利彦氏の研究によれば、南堂は順治九年（一六五二）、湯若望（アダム・シャル）によって創建され、順治帝によって「欽崇天道」「通微佳境」の匾額が下賜されている。当初は単に天主堂と呼ばれていたが、康熙元年（一六六二）に東華門外の地に建築された天主堂（東堂）に対して、西堂と呼ばれるようになり、更に同四十二年（一七〇三）西安門内に新しい天主堂（北堂）が完成したことにより、南堂と呼ばれるに至つたということである。この南堂は、乾隆四十年（一七七五）火災によって一旦灰燼に帰すが、乾隆帝下賜の銀両によって復元されている。ところで、湯若望の建堂について、その弟子である李祖

白は、『天学伝概』（康熙三年序）の中で次のように述べている。

西泰氏（利瑪竇）の旧堂の東偏に、師（湯若望）は西洋武の新堂を改造した。広さは数倍であつた。⁽⁵⁾

西泰氏の旧堂とは、万曆二十八年（西曆では一六〇二）到北京入りを果たした利瑪竇（マテオ・リッチ）が、五年後に入手した宣武門内の旧宅付きの土地に、同三十八年（一六二〇）に創建した教堂のことである。⁽⁶⁾この旧堂の東側にあつた土地が順治帝によつて下賜され、そこに湯若望が新堂を改建したのである。狐鬼の言に見える天主堂とは、明らかにこの南堂のことである。

一方、同じく狐鬼の言に見える首善書院とは、明朝の末期、天啓二年に鄒元標や馮從吾らによつて建てられた書院のことであるが、宦官魏忠賢らの手によつて天啓五年に閉鎖された。その後、徐光啓の建言により、崇禎二年（二六二九）九月にここに曆局が開設され、西洋式曆法を導入した『崇禎曆書』の編纂が行われている。⁽⁷⁾清朝に入つて時憲書局と名前を変えるが、引き続き曆の編纂がなされている。このようにして、首善書院は、曆局・時憲書局へと変貌していくわけであるが、件の狐鬼は、首善書院が天主堂になったと言っており、この両者の関係について更に詳しく見る必要がある。

乾隆九年（一七四四）勅撰の『大清一統志』（三五六卷）巻一・京師〔官署〕の部「時憲書局」の項には次のように見える。⁽⁸⁾

宣武門内の天主堂の東に在る。即ち明の天啓二年、都御史鄒元標・副都御史馮從吾の建つる所の首善書院なり。後、礼部尚書徐光啓、院を借りて曆を修む。名づけて曆局と曰う。本朝、仍お西洋人をして此に居みて時憲書を治理めしむ。

この文章によれば、西側に天主堂、東側に時憲書局が位置していたことになる。ところが、乾隆三十九年（二七七四）欽定の『日下旧聞考』（後述）には異なる記述が見られる。同書巻七一〔官署〕の「欽天監」の項には、先の『大

清一統志』の文章がほぼそのまま引用されているが、同書卷四九「城市」内城南城の項では、増輯の資料としてこの記事を収録する際、「時憲書局は、宣武門内の天主堂の西に在り」と改められており、更に按語として、「（天主堂の）西偏が時憲書局である」とわざわざ注記している。同一書内における、しかも同一書からの引用でありながら、記述内容が反対になっているわけだが、後者は特に按語の中でも「西偏」と述べており、両者の位置関係を実際に当たって確認した上で書き直されている可能性が高いといえる。もし、こちらの記述に従うならば、西側に時憲書局、東側に天主堂があったということになる。一方、天主教側の史書である『正教奉褒』（黃伯禄編、一八八三年、上海慈母堂刊、十五丁）や『天主教伝行中国攷』（蕭若瑟編、一九二二年、獻県勝世堂刊、一八二頁）によれば、曆局は「宣武門内の天主堂の東、首善書院」に開設されたとあり、これは『大清一統志』原典の記載と合致するものといえる。

以上のように、『大清一統志』以降の諸史料では、両者の位置関係の記述に食い違いが見られるが、時憲書局と天主堂が隣接していたことだけは間違いない事実と考えてよからう。ところで朱彝尊は次のように述べている。（曝書亭集・卷四四・書馮尚書元鸞題首善書院詩後）

西洋人湯若望は、自国の天文觀測の法を用いて、大統曆たいとふりの差を証明した。徐宮保光啓は篤くこれを信じ、〔首善〕書院を借りて曆局を作った。（西洋人は）遂にその中に住んで、天主堂と名を改めた。⁽¹⁰⁾

これによれば、首善書院の旧址である時憲書局は、天主堂の一部に帰属していったと考えられる。時代は下がるが、呉長元の『宸垣識略』（乾隆五十三年刊）では、「天主堂は時憲書局の東にある」（卷七）としながら、卷一の附图には、宣武門内の東隅に天主堂の位置が示されているだけで、時憲書局の所在は明示されていない。「首善書院は今の天主堂である」という狐鬼の言は、首善書院が曆局・時憲書局へと変遷し、天主堂の一部に吸収されていったという見方を示すものといえる。

さて、次に考えるべきことは、この天主堂が利瑪竇旧堂の東偏の地を得て建てられたということを重ねあわせてみ

る時、時憲書局の前身に当たる首善書院は、天啓二年に創設された時点で、利瑪竇の教堂の隣地、ないしは極めて近接した土地に建てられたことである。しかも両者の関係は、単に地理的に近接していたということだけに留まらない。後述するように、首善書院を取り巻く人々の中には、利瑪竇を始めとするイエズス会士と密接な間柄であった人物がいることから、両者の間にそれなりの関係が存在したことが窺われる。もちろん、そのことから直ちに首善書院と天主教を結び付けることはできない。その中には、天主教に対してそれほど肯定的ではなかったり、かなり批判的であった人々が含まれていたことも事実である。ただ言えることは、首善書院は、書院廃止後に暦局へと変容していく過程で始めて天主教・西学と関わりを持ったのではなく、既にその設立の時点において、天主教をも巻き込んだ当時の複雑な社会状況の中に登場したという点である。

さて、話を元に戻してみることしよう。冒頭に取り上げた『如是我聞』の一則は、狐鬼が登場するということでは、確かに志怪小説の性格を帯びてはいるが、怪異そのものが主題ではなく、むしろ狐鬼の発言の内容、つまり天主教の動向や首善書院を中心とした明末講学運動に対する評価が問題にされているといえる。しかし、紀昀がこの話を記した時点では、首善書院が廃止されてから既に百数十年の歳月が流れていたのである。なぜここで首善書院の名が語られなければならないのか。実は、首善書院は天啓年間に書院としては解体したのであるが、その後、明末から清初にかけて、多くの知識人たちの間に様々な影を落として行くことになる。紀昀が狐鬼の言に仮託して記述した一つの見解も、そういった流れの中で改めて捉え直してみる必要があるように思われる。

本稿では、首善書院の興廃の事情、そして後世に与えた影響とその歴史的意味について、特に天主教・西学との関係に注目しながら考察を進めていくことにする。

二 首善書院の人々

天啓初年に都察院左都御史となった鄒元標（号南皋、一五五一―一六二四）と、続いて左副都御史となった馮從吾（号少墟、一五五六―一六二七）は、公暇に城隍廟百子堂を借りて講会を催していたが、來聴の士民が数百人にも及ぶようになったため、建議して新たに書院を開設することになった。こうして宣武門内大時雍坊に土地を購入して設立されたのが、首善書院である。講堂三棟、後堂三棟の規模で、聖像を祀り、經史典律を備えていた。創建に当たっては、御史周宗建（号来玉、一五八二―一六二六）が監督し、『名山藏』や『閩書』等の編纂でも有名な何喬遠（号鏡山、万曆十四年進士）が上梁文を書いた（鏡山集、卷二九・首善書院上梁文）。また、当時内閣大学士であった葉向高（号台山、一五五九―一六二七）が書院記を執筆し（蒼霞余草・卷二・新建首善書院記）、書家として著名で後に礼部尚書にもなる董其昌（号思白、一五五六―一六三七）がこれを揮毫している。このように、首善書院はあくまでも私的な講学施設ではあったが、天啓朝政府官界の実力者や名士がここに結集したかの觀があった。

城隍廟以来の講会に参加したのは、鄒・馮二子を始めとして、鍾羽正（字叔濂、万曆八年進士）・方大鎮（字君靜、万曆九年進士）・高攀龍（号景逸、一五六二―一六二六）・楊東明（号晋菴、一五四八―一六二四）・曹于汴（号真予、一五五八―一六三四）・劉宗周（号念台、一五七八―一六四五）らで、錚錚たる顔触であった。このように、首善書院の講学活動の担い手となったのは、主として所謂東林党系の士人たちであったが、彼らの思想傾向や学問内容は必ずしも同一ではなかったようである。

書院設立の中心となった鄒元標・馮從吾にしても、例えばその儒学思想の内容はいささか異なるものがあつたといえる。黄宗羲は師承關係と出身地を軸として『明儒学案』を編纂しているが、馮從吾を、湛若水（号甘泉）―唐樞（号一菴）―許孚遠（号敬菴）―馮從吾という学脈から「甘泉学案」の中に位置付ける一方、鄒元標については、師伝

を明記しないままに「江右王門学案」に配している。この両者については、「鄒先生の学は解悟を宗とし、馮先生は躬行を重んず」（劉子全書・卷四十・年譜上）、「南皋は円にして少墟は方」（理學宗伝・卷十三）というように、とかく対蹠的に捉えられることが多かったようである。ここでは葉向高の評語を取り上げて見てみることにする。書院記の中で、二子の性格や学風を比較して、次のように述べている。

聞くところによりますと、鄒先生の学風は深參黙証で、本性に透徹することを根本とし、生生不息であることを作用としており、その到達した境地は、禪の機鋒や老莊の玄旨をも胸中に包摂しているようであります。（一方）馮先生の学風は反躬実践で、性善を根本とし、居敬窮理を功夫としており、その卓越した識力は、仏老を檣玉に挙げて、すっかり教外に放逐しているようであります。要するに、（お二人共）規矩準繩や彝倫物理については僅かなりとも逸脱することがなく、性命を高談して実践を疏略にする世間の連中とは大きな隔たりがあります。だから両先生は、世人の善き師としての模範であることにおいては、全く相違がないのです。¹²⁾

これは両者の個性を端的に描写した文章といえよう。馮從吾においては朱子学的規範意識が濃厚で、仏教に対して極めて排撃的であるのに対して、鄒元標の方は本体に直入することを根本とする頓悟的性格が強く、仏教をも包摂する傾向が見られるといえる。このことは陽明学に対する両者の姿勢にも表われている。鄒元標の場合、その真心論・頓悟漸修論にも陽明学の影響が見られるが、一方馮從吾は、王陽明の致良知説をそれなりに評価しながらも、その無善無惡の主張に対しては、これを切り離して痛烈に批判して止めなかったのである。¹³⁾

ところで、首善書院に関わった人々の王学観ということであれば、例えば劉念台は、王龍溪・王心齋らの所謂良知現成派に対しては極めて批判的であるが、基本的には陽明学を肯定した立場に立っている。一方、曹于汴は陽明学、特に王龍溪に対しては批判的な発言もあり、更に、直接講学に参加してはいないようであるが、書院記を著した葉向高は、純粹に朱子学を信奉する立場に立っていたといえる。彼は万暦年間に相次いで出版された『二程全書』『朱子

語類『朱子奏議』に序文を寄せ、「朱子の道が尊ばれてから、孔子の学は益々明らかになった」⁽¹⁵⁾（蒼霞草・卷五・朱子語類叙）、「孔子以後、朱子を遙かに凌ぐような実用を示した儒者はいない」⁽¹⁶⁾（同・卷五・朱子奏議序）などと述べている。このように程朱学遵守の立場に立つ葉向高は、「近世の新学を修める者は、好んで朱子に嚙み付く。始めは朱子だけだが、次第に孔子にまで及ぶ」⁽¹⁷⁾（朱子語類叙）として、陽明学を始めとした朱子学攻撃の風潮を批判している。彼は、明儒の弊害は聖賢の学を講じないで自己の学を講じる所にあると見て、挙句に空幻を説き、遂には儒教に叛いて仏教に赴くことになっていると嘆じている（蒼霞草・卷七・馮少墟先生語録序）。従って、書院記では鄒・馮両者の学風を平等に評価しているが、その思想傾向からいえば、馮少墟の立場に極めて近かったといえよう。

このように、王学観一つを取ってみても、彼らの立場には微妙な相違が見られるが、次に天主教に対する彼らの考え方を見ていくことにしよう。鄒元標には利瑪竇宛ての一通の返書が遺されているが、その中で次のように述べている（願学集・卷三・答西国利瑪竇）。

〔貴台の〕二三の同志は、天主の学が中国に行われることを願っておられます。その志は誠に熱心なものです。私がかつてその教えの奥旨を窺見しましたが、吾が聖人の語と異なることはありません。吾が国の聖人や諸儒は、更に余す所なく詳尽に發揮しております。貴台は〔両者に〕相違がないということをお信じなさいますでしょうか。中にいささか異なる点があるのは、慣習や風尚^{（ふうしやう）}の違いだけです。貴台は易経を手にとって御覧になれば、乾について「天を統^{（と）}ぶ」と言っている（るのがおわかりになります）⁽¹⁸⁾。吾が国の人々は、元来天を知らないわけではありません。貴台はお認めになられるでしょうか。

これは利瑪竇宛て書簡という性格もあつてか、天主教に対して好意的である。しかし、天主教の趣旨は儒教と異なることがないという主張は、あくまでも儒教の立場から天主教を容認するというものであつて、それ以上相手の教説に耳を傾け、積極的に取り入れていこうというものではない。むしろ、中国の聖人や諸儒が十分に發揮し尽くしてい

るのだという論調は、その上更に天主教なるものを必要とはしないという考え方を内に秘めているともいえる。だから、中国では古来天を問題にして来たという結論にもなっていくのである。

天主教と儒教は本質的に齟齬を来さないという考え方は、利瑪竇らの布教方針の一つの柱であり、中国の奉教士人たちもしばしば儒教との同一性を口にするわけであるが、天主教側の論法としては、儒教とは両立可能であるということを表示するものではあっても、教説の根本理念が同じであると考えていたわけではない。しかし、中国人の立場からすれば、共に天を説くものであれば、殊更天主教を信奉する必要もない、という主張が出てくることになる。鄒元標の場合、僅か一通の書面から断定するには多少問題もあるが、そのような考え方を読み取ることにも可能である。

次に馮從吾の場合を見ていきたい。『馮少墟統集』巻二には、城隍廟・首善書院の講会における馮從吾の発言が、門人王応遶の手によって記録され、「都門語録」として収められている。天啓三年十月の葉向高と劉宗周の序文を附しているが、語録の中に天主教に論及した次のような発言が見える。

問う、「利瑪竇の天主の説はいかがですか」と。答えて言う、「道の大原は天より出づ。」「と董仲舒が説いているように」吾が儒学は、天を主としないことではない。しかし、天だけを語って、堯舜を祖述し、孔子を学ぶことを願わない、というものではない。堯舜を祖述し、孔子を学ぶことを願うのが、天を尊ぶことに外ならない。

〔しかるに〕彼（利瑪竇）は、堯舜や孔孟を差し置いて、天主だけを口にする。これは天子を擁して諸侯に命令するようなもので、吾が道でいえば曹操や王莽である。世間に、このような不逞の輩がおれば、そうした人物を滅ばし、そのような書物を焚いても、やはり〔そうした考えが〕蔓延していくのを心配するものである。まして、こうしたものに加担し助長する場合は〔その害は〕言うまでもない。『天を知る』『天に事える』『天を畏れる』『と説くように〕吾が儒は、天を主とせずに輕率に異を求めることをしようか。張子は、『吾が道はそれ自体で

充足している。どうして旁く求める必要があるか」と言ったが、私は、『吾が道はそれ自体で精緻である。どうして旁く求める必要があるか』と言おう」と。⁽¹⁹⁾

馮從吾は、天主教は天主を口にするだけで、「堯舜を祖述し、孔子を学ぶことを願う」という面を欠如していると批判する。つまり、儒教的伝統―それは道統意識にも繋がる―を無視する立場であるというのである。ここには、儒教の矩矱を堅持しているという意識が濃厚であり、天主教の中にそれを破る要素があると見ている。これは鄒元標に見られた、両者は相違しないという評価に比べると、天主教に対してより強い態度で臨んでいるものといえる。それは従吾の仏教に対する排斥の姿勢と共通するものであった。鄒・馮二子共、天主教に言及した資料をこれ以上見出せないが、以上おおよそ彼らの基本的な立場は確かめられたと思う。

次に曹于汴だが、彼はイエズス会の修道士と密接な関係にあった。利瑪竇の報告書によれば、当時吏科給事中であった曹于汴は、万曆二十九年（一六〇二）に始めて北京で利瑪竇に会っている。訪問の理由を尋ねられた彼は、「神父（利瑪竇）がすぐれた人物であり、正しく生きるための真の教義を教えていると聞いたからだ」と答えたという。⁽²⁰⁾入京後、会同館に収容されていた利瑪竇らを解放するように手を回したのも曹于汴であり、利瑪竇との対談の記録は『畸人十篇』の第五篇に収められている。彼は、修道士たちの著作に対して、「七克序」や「泰西水法序」の筆を執っている（共に仰節堂集・巻一）。

また、首善書院の上梁文を記した何喬遠は、天啓五年に福建伝道に着手した艾儒略（ジュリオ・アレーニ）と交流があったようで、彼の『西学凡』に序文を寄せたり（鏡山全集・巻三十七・西学凡序）、詩を贈ったりしている（天主教東伝文獻所収「熙朝崇正集」）。一方、艾儒略も後に何喬遠の画像に讃を記し、「丙寅の年（天啓六年）に温陵に入り、先生にお会いしたが、一目で莫逆の友となった」と述懐している（鏡山全集・巻首・像讃）。何喬遠は、北京で修道士龍華民（ニコラス・ロンゴバルティ）にも出会っており、その関係から「真奇図序」（鏡山全集・巻三十七）や「欽恤

忠順西洋報効若翰哥裏亞墓碑（同・卷六十六）を著している。そこにも天主教徒との交流の跡を見ることが出来る。

次に、イエズス会士との交流ということであれば、何といつても葉向高を挙げるべきであらう。彼は利瑪竇の報告書にも散見できるように、南京時代（一五九九年）²³から北京におけるその死の時（一六一〇年）²⁴まで、利瑪竇と親しく交わり、墓地獲得の爲にも尽力している。葉向高は、その後もイエズス会士に好意的であり、弾圧の際には常にその保護に当たっている。天啓四年、下野して故郷福建に帰る途上、杭州に立ち寄った葉向高は、奉教士人李之藻の所にいた艾儒略を福建へと招く。招請に応じた艾儒略は翌年入閩し、ここから彼の福建伝道が開始することになる。²⁵天啓七年初夏のある日、艾儒略は福州の葉向高の屋敷で、たまたま居合わせた曹学佺（号石倉、一五七四—一六四六）を交じえて会談し、翌日さらに葉氏を相手に天主教の教義について幅広く議論を展開させた。その時の記録が『三山論学記』である。仏教を奉ずる曹学佺が天主教に冷淡であったのに対し、葉向高は教義に関して突っ込んだ質問を行い、最後に艾儒略に向かって次のように語っている。

天主の教えは、日月が天上にあつて人の心目を照らすようであります。ただ、常人は旧聞に沈溺し、学徒は競つて新異を好み、岐路をも怪しまずに馳せております。先生が論じられたことは、深い霧が払われて、青天を見たようで、疑いもなく明らかであります。どうか私に聖經（聖書）を示して、佩服させて下さい。²⁶

葉向高は、この後まもなくして六十八年の生涯を閉じることになるが、首善書院に関わった人々の中で、最期までしかも長期にわたつて天主教との密接な関係を持ち続けたのは、恐らく彼が一番であつたといえよう。

以上、曹于汴・何喬遠や葉向高のように、修道士と交流の深かった人々もいたが、逆に天主教に対して排撃的立場を明確にしていた者もある。首善書院の講席に連なっていた劉宗周がそうである。彼は、明朝の終焉を目前にした崇禎十五年閏十一月十五日付の「左道を開け以て人心を正し、以て治運を扶くるの疏」（劉子全書・卷十七、実際には上奏されなかった）の中で、人心の邪正は道術の晦明に基づくとして、今天下に禍をもたらししている異端の教えは西学で

あると説いている。劉宗周は、西洋式曆法や砲術の導入に異を唱え、更に次のように述べている。

天について言えば、どうして主（つかさどるもの）などありません。天とは理に外なりません。今、別に一なる主が存在して、天を生じ人や物を生ずるのだとして、遂には人が祖宗や父母を無視するようにさせている。こうした説は、堯舜の世には一日たりとも容すことができないものです。それなのに、近頃また、大会を仁山（浙江蘭谿）に提唱し、後進を誘引しており、ゆきつく所は天下の人々が君父に叛くことになるでしょう。²⁷

これは、天主教の天主觀そのものが人倫秩序の破壊に繋がるという見方であり、左道惑衆の異端と極め付けて、頭から否定する考え方であつたといえる。

以上のように、首善書院の設立と講学に携わった人々を見ると、彼らが何らかの形で天主教に関わらざるを得ないような時代状況と社会的立場にあつたということがいえるが、その対応の仕方は実に様々で、幅広いものがあつた。その点からも、書院講学の担い手たちが決して画一的思想傾向を持つてはいなかつたということがわかる。

それでは、彼らを首善書院へと結び付けていたものは何であつたのか。天啓二年九月五日、兵科給事中朱童蒙は、鄒元標と馮從吾の立会講学を非難する上奏文を奉る。⁽²⁸⁾これを受けて鄒元標は、翌日直ちに反駁の上奏を行う（鄒忠介公奏疏・卷五・陳共学之原以定衆志疏）。

天下の治乱は人心に係わつており、人心の邪正は學術に係わつております。法度・風俗・刑清・罰省・進賢・退不肖は、学を明らかにすることを置いては、何らその方法はありません。…臣等^{われわれ}が講習討論しておりますのは、^{あやまり}反側を銷^けして正直^{ただし}に帰し、有極^{あつ}を会^あて皇極に帰一させるだけのことであります。⁽²⁹⁾

また同じ日に、馮從吾も上奏する（馮少墟統集・卷三・辨講学疏）。

私^{わが}が思いますに、世道が常に治まって乱れない理由は、ひとえに理学の一脈が存続することによるのであり、また、ひとえに講学の一事が現存することに掛つてゐるのです。…宋の弱体化は講学を禁止したことによるのであ

って、講学によるものではありません。…外患が定まらず、邪教が猖獗している今こそ、まさに講学によって人心を提醒し、忠義を激発しなければならぬのです。⁽³⁰⁾

また、顧憲成と共に東林書院の中心的存在であり、首善書院の講学にも参与した高攀龍は、「世の中は、政事が〔うまく行われ〕ないことが問題ではない。學術が〔振わ〕ないことこそが問題なのだ。…だから學術は天下の大本である」⁽³¹⁾（高子遺書・卷一・語）と説いている。このように、政治の刷新、人心の提醒の根本には、立会講学による學術の振興が必須であるという強い信念が、彼らを書院講学に結びつけていたものといえよう。しかし、それは情勢的には反魏忠賢派の結集という現象を招来することにもなり、結果的には、「自ら門戸を立て、争端を起す」⁽³²⁾ものであり、「東林の巨魁」⁽³³⁾であると弾劾され、遂には書院破壊へと繋がっていくことになるのである。

天啓二年十月に鄒元標・馮從吾が官を辞し、四年には、それまで關党に睨みを利かせていた葉向高も遂に職を退くことになる。魏忠賢派は一挙にその権力を拡大し、反対派を駆逐していくことになる。五年正月には、兵科給事中李魯生の具申によって、書院内に魏忠賢の生祠が建てられ、「忠臣祀」と改称される。⁽³⁴⁾次いで秋七月十六日、御史倪文煥の弾劾を受けて、首善書院は天下の書院に先駆けて破壊される。書院碑は碎かれて門外に晒され、聖像は毀され、經史典籍は堂内において焚かれる。続いて八月五日には、東林・閔中等の書院が一斉に破壊され、鄒元標・馮從吾らが相い次いで官誥を削奪されていく。『帝京景物略』の記述によれば、既に書院は天啓四年の六月に罷講しているが、これで首善書院は名実共にその短い歴史を閉じることになる。

三 『帝京景物略』と『春明夢余録』

さて、天啓七年（一六二七）に魏忠賢派が失脚すると共に、東林諸士の復権・復活がなされていく。崇禎期に入ると、東林派及び万曆・天啓期の党争に対する評価をめぐって、党争の余波をなおも引きづりながら議論が展開されて

いくことになる。⁽³⁵⁾ 例えば、崇禎元年（一六二八）正月五日、翰林院編集の倪元璐（号鴻寶、一五九三—一六四四）が、東林党人士の名譽回復と毀壞された書院の修復を要請する上奏（倪文貞奏疏、卷一・首論国是疏）を奉ったのに対し、十九日に御史楊維垣は、その偏向を指弾する上奏を行う。これを受けて、倪元璐は更に二十四日に、逆批判の上疏を著している（同上・卷一・駁楊待御疏）。また同月十八日には、御史羅元賓が上疏して、門戸の争いは君子小人を問わず責任があると説いている。倪元璐自身も書簡の中で、自分の上疏は東林を標榜しようとしたのではなく、「東林すべてが君子であるわけではないが、確かに君子が多いからだ」とし、非東林もすべてが小人ではないが、もし白黒をいいかげんにしてしまうならば、是非邪正の区別がなくなってしまう、と述べている（倪文貞集・卷十八・復錢昭自）。⁽³⁶⁾ こうした東林評価をめぐる論争はこの後も尾を引き、夏允彝が『幸存録』を著して、東林・非東林両党の責任を糾弾したのに対して、康熙年間に至って黄宗羲は『汰存録』を著し、これに弁駁を加えている。⁽³⁷⁾ 書院復興の問題に関して言えば、倪元璐の最初の上奏に対して崇禎帝は、「各処の書院は、創復を倡言して以て紛擾を滋すを許さず」と答えている（倪文貞奏疏、卷一・首論国是疏）。書院の復興が党争の火種になることを厳に戒めたのであり、公的な形で書院復興の道は完全に閉ざされたといえよう。

こういった状況の中で、首善書院は遂に復興することはなかった。元来、民間の有志の結集になるものであり、鄒・馮二子を始め、書院の支柱となっていた人々が相次いでこの世を去ってしまったことにもよる。また、崇禎二年に暦局が開設されたことも、間接的には首善書院の再興を妨げる要因になっていったといえる。しかし、首善書院の修復という願いは、崇禎以降の人々の中に消えることなく燃え差しのように残っていったのである。

そうした中、崇禎八年（一六三五）に南京で刊刻されたのが、劉侗（字同人、崇禎七年進士）・于奕正（字司直、崇禎九年没）の共著になる『帝京景物略』八卷である。この書は、清朝において盛んに出されることになる、北京の地理文物・名勝旧蹟などを記録した一連の書物の先駆的存在といえる。北京の各区域ごとに名勝旧蹟が取り上げられてい

るが、巻四（西城内）に「首善書院」の一篇を収録している。冒頭に書院設立の事情が述べられているが、特徴的なことは、それに続いて鄒元標や馮從吾から直接聞いた言葉に紙幅を割き、更に鍾羽正・方大鎮・高攀龍・楊東明・曹于汴といった人々の発言を数多く収録している点である。総じて、書院講学的重要性を強調した内容といえる。この一篇は続いて、首善書院が偽学の名によって弾劾され、書院碑が碎かれた後、徐光啓らによって曆局へと変貌していったことを述べ、「時に亦た書院を復し、先聖の主を立て、經史典律を設け、碎く所の碑を起こして、学を講ぜんことを議する者あり」という言葉で結ばれている。首善書院破壊後、十年を経て書かれた『帝京景物略』のこの一篇は、講学に携った人々の肉声を生々しく伝えることによって、書院復興への期待を吐露したものである。

ところで、劉・于の二子は、竟陵派の詩人であった譚元春らと親交が厚かったが、『帝京景物略』各篇の末尾には、おおむね関連の詩が附載されており、その数は全巻で千五百首にも及ぶ。首善書院の篇では、馮元颺の七言古詩「首善書院感旧之作」一首を収めている。馮元颺⁽³⁸⁾は、字爾弼、浙江慈谿の人で、天啓二年に進士に挙げられ、澄陽・揭陽両県の知県を経て、崇禎四年に戸科給事中、十六年には兵部尚書になっており、南明福王の時（一六四四―五年）に没している。「首善書院感旧之作」は、彼が戸科給事中であつた在京時の作品と思われるが、書院の顛末を詠んだ後、次のような句で全体を結んでいる。

臣颺再入問書院	臣颺	再び入りて書院を問う
門外細草間啼鳥	門外の細草	啼鳥間かなり
聖人豈不重經術	聖人豈に經術を重んぜざらんや	
時危未暇陳蒼珞	時危未だ蒼珞を陳ぬるに暇あらず	
窃見京師富梵舍	窃かに京師を見るに	梵舍富み
口語以頌拜以膜	口語に頌 ^{ばい} 拜 ^{ばい} を以てし	拜するに膜 ^は を以てす

亦有高閣祀天主 亦た高閣有りて天主を祀り

譚兵治曆喧齷壺 兵を譚じ曆を治めて齷壺を喧しくす

独使書院屏弗事 独り書院をして屏しやうきて事わざめざらしむ

臣臆敢復惜微軀 臣臆 敢えて復た微句を惜しまんや

卿雲縵縵天子都 卿雲縵縵たり 天子の都

諸儒靈爽応未徂 諸儒靈爽 応に未だ徂もろかざるべし

大道経天終有孚 大道天を經かまめ 終に孚まことあり

幸甚為念臣區區 幸甚念を為す 臣區區たり

この詩には、首善書院の復興を待望する熱情が込められており、『帝京景物略』本文の論旨とも呼応してあうものがある。また、どちらにも首善書院が破壊される一方で、曆局が開設され、天主堂が威容を誇るといった西学隆興の風潮に対する、やや批判的な見方が存在しているといえる。

ところで『帝京景物略』では、「首善書院」の次に「天主堂」の一篇が置かれ、宣武門内に利瑪竇が建てた天主堂のことが詳しく述べられている。特に堂内に描かれている耶穌（聖母子）像に興味があったと見え、その表情は実物のようで、中国絵画の及ぶ所ではないと感嘆している。また、西国の人々は、簡平儀・沙漏すなとけ・遠鏡・天琴などの奇器に巧みであると紹介している。巻五では、阜成門外にある「利瑪竇墳」の一篇を立て、西洋式の墓所に言及した後で、次のように述べている。

按ずるに、西資の学は二氏を遠ざけ、儒教に近づき、中国ではこれを西儒と称している。かつて天主教徒に会って詳しく説くのを聞いたが、おおむね墨家の説に近い。⁽³⁹⁾

以上『帝京景物略』は、西学・天主教の渡来に関して、その珍しい文物に関心を抱き、詳細に紹介しており、特に

天主教に対して批判的であるわけではない。が、天主教信仰を積極的に評価しようというのでもない。ただ、首善書院の廃亡の影に西学隆興の時流を認めていたようである。

さて清朝に入って、北京に関する資料を多方面にわたって詳細に集成し、質量共に『帝京景物略』を凌ぐ書物が現れる。明清の交替期を生きた孫承沢の手になる『春明夢余録』七十巻である。孫承沢（号北海、一五九二—一六七六）は崇禎四年の進士で、刑科都給事中になっているが、清朝においても史料都給事中から吏部左侍郎にまで任官している。この書物は、彼のもう一つの著作『天府広記』四十四巻と共に、北京出身者が編纂した北京志として注目されている。⁽⁴⁰⁾後で作られた『天府広記』（康熙十年編）が地方志的性格を強く持ち、その意味で『帝京景物略』を襲うものであるのに対して、『春明夢余録』は単に名勝古蹟を記述するに留まらず、行政機関や典章制度についても幅広く資料を収集し、詳細な記述を行ったものである。⁽⁴¹⁾すなわち、巻二十三の「内閣」に始まって、六部その他の官署の説明が巻六十三の「錦衣衛」まで続き、全体の五分の三を占めており、明代の中央政治機構を知る上で貴重な史料となっている。その中で特に興味を引くのは、巻五十四「国子監」・巻五十五「府学」の次に、巻五十六「首善書院」の一篇が置かれていることである。続いて巻五十七「大医院」・巻五十八・九「欽天監」となっており、公的機関を列挙した中であって、この一篇だけが特別な位置を占めていることがわかる。巻五十六の末尾には「衍聖公府」が附記されているが、首善書院を官学に続く私学の代表として挙げており、いわば明代学校制度の中に正式に位置付けようとする孫承沢の意図が窺われるのである。孫承沢は、先ず書院興廢の事情を綴った後、資料輯収の理由を次のように記している。

書院が毀壞されると逆祠（魏忠賢の生祠）が建てられた。逆祠は破壊されたが書院は復興されなかった。思うに（それは）執政者たちが、なおも門戸の悪敵を踏襲して、学問に志す者を封じこめ、閩・閩の学の会盟の古蹟が、蜀党洛党といった門戸の見到に打ち勝つことができないようにしているからで、哀しむべきことである。古人は

「国が亡びようとする時は、まず礼楽が衰退して、その後で国が亡んでいくのだ」と言っている（『礼記』礼運）。
 そうであれば、当時礼が失われていった最大のものは首善書院の「破壊という」一件に外ならない。そこで、その大略を輯収して後世（書院の）復興を志す者が参考にできるようにするものである。⁴²

そこで孫承沢は、首善書院関係の資料として、前掲の書院記や鄒元標・馮從吾の上奏文の外、両者を弁護した葉向高の「留鄒都御史疏」「乞休第十四疏」（統緒屏奏草・卷六）と高攀龍の「論学掲」（高子遺書・卷七）とを掲載している。ここに収められた文章は、いづれも魏忠賢派の弾劾に抵抗して、書院講学の意義を宣揚しようとしたものである。孫承沢は更に、顧憲成による東林書院の再興から天啓年間の書院破壊に至るまでの事情を、改めて自らの筆で記した上で、次のように述べている。

私は都で生長し、首善書院が建っているのを見、また破壊されるのを見て、次第に年老いてきた。これを復興したいと思うが、もう時間がない。そこで憤慨して去るに忍びず、繰り返し思いを伝えたいわけにはいかないのである。⁴³

孫承沢の思いはここに尽きるといえるし、それは『春明夢余録』の一卷に首善書院を当てた理由でもあった。

四 朱彝尊と首善書院

『帝京景物略』や『春明夢余録』などの伝統を受け継ぎながら、康熙年間に新たに編纂された北京志が、朱彝尊（号竹垞、一六二九—一七〇九）の手になる『日下旧聞』四十二卷（康熙二十六年刊）である。首善書院に関しては、卷十一・城市二（中城下）に、孫国枚の『燕都遊覧志』と『帝京景物略』の記事を引用する外、資料として「首善書院記」「首善書院上梁文」及び「首善書院感旧作」の各詩文を収録している。『春明夢余録』からの引用もあるが、書院記以外は同書に収録されていない資料ばかりである。しかし、逆に孫承沢が特に力を入れて取り上げられたとみられ

る、書院彈圧に抗した鄒元標らの上奏文については全く掲載していない。首善書院に関して、両書が異なる視点で執筆されていることがわかる。

ところで朱彝尊は、『明詩綜』百卷（康熙四十一年刊）を編纂した際にも、馮元颺の「首善書院感旧作」一首を選載しているが、（卷六十六）⁴⁵ その詩話の前半では、自分の曾祖父に当たる朱国祚の言説を取り上げている。朱国祚（号養醇、万曆十一年進士）は南京礼部尚書や戸部尚書を歴任した人物であるが、礼部侍郎であった万曆二十九年（二六〇二）二月に、ある上奏文を奉っている。⁴⁶ それは、天津河御用監少監の馬堂が利瑪竇の皇帝拝謁を進言したことに反対する次のような内容であった。利瑪竇は大西洋の者というが、『明会典』にはない地名であり、その真偽が不明であること。来華後既に二十年を経ていること。献上物中、天主天主母図は荒唐無稽であり、神仙骨なるものもいかがわしく、これらを宮禁に入れるべきではないこと。朱国祚はこのような理由を列挙して、利瑪竇らの両都居住を認めるべきではなく、速かに帰国を勧告するように上申したのである。もともと万曆帝はこれに反して、イエズス会士の北京在住を認めることになる。朱彝尊は前掲の詩話の前半で、この上奏文を引用した上で、後半では首善書院が暦局から天主堂へと変遷した事情を述べ、最後に「馮公のこの詩は、詩史を忝しめることがない」と結んでいる。⁴⁶ 既に見たように、馮元颺の詩には天主堂の隆盛に比して首善書院が凋落していることを嘆く思いが詠まれていたが、朱彝尊は天主教を批判した曾祖父の文を引くことによって、更に両者を関連づけて捉えようとしたのではないか。

ところで、彼はもう一つ首善書院に関係の深い文章を著している。「跋首善書院碑」（曝書亭集・卷五二）である。董其昌が揮毫した首善書院碑は、天啓五年の書院破壊の際に撻碎されたが、これとは別に王応遼が模刻した碑が存在していた。崇禎五年に董其昌からこの話を聞いた『燕都遊覧志』（今日亡佚）の著者孫国救は、中城察院の署中に移されていたこの碑を確認しているが（『日下旧聞考』卷四九所引）、李自成の乱（二六四四年）の後、その存否がわからなくなっていた。そうした中で朱彝尊は、康熙二十年（二六八二）、華亭の呂公原の孫である嘉先が所蔵していた書院碑原

本の拓本を見る機会を得る。後に嘉先の子天右が上京してこれを石に重刻した際、依頼を受けて著したのが、この跋文である。呂公原是、首善書院の建設の折に周宗建と共に監督の任に当たった人物であり、その時に経営に参与したのが当時都察院照磨であった朱大競、すなわち朱彝尊の祖父である。呂公原是、大競の父朱国祚が応天郷試で第一に挙げた人物であり、ついでに言えば、董其昌は朱彝尊とは姻戚関係にあった。

朱彝尊は跋文の中で、この碑によって、「先儒の典型を仰ぎ」、「君子小人の存亡進退の故を識ることができ」と述べ、「この碑が伝わった〔のだから〕、書院は毀たれたが、どうしてこれを復興する者がいないと言えようか」と結んでいる。このように朱彝尊にとっては、首善書院碑は曾祖父や祖父を始めとする、彼にゆかりのある人々の講学の跡を偲ばせてくれるものであり、明末という激動の時代を生きた知識人たちの姿を如実に伝えてくれる、貴重な文化遺産でもあった。

では彼は、明末の講学活動そのものについてどのように考えていたのであろうか。明清の鼎革後、三十年以上も一布衣の身を守り通した朱彝尊は、康熙十八年の博学鴻詞科に及第し、『明史』の編纂官に任ぜられるが、その折に「史館上総裁書」七通を書いている（曝書亭集・三十二）。その第六書は、東林派評価の問題に関して、自らの意見を具申したものである。彼は、この中で、万暦の東林書院を中心とした講学活動が門戸の形成へと繋がり、反対派との間に熾烈な抗争を繰り広げることになった点を取り上げ、「東林の君子」が災禍を蒙ることになったのは、意見を異にする者を容赦なく排撃するという「過激な疾悪」によるものだとして述べている。更に彼は、「東林派には君子が多くいたが、皆が君子であったのではなく、東林に反対する派も皆が小人であったのではない」と説いている。⁽⁴⁷⁾これは、崇禎以来繰り広げられてきた東林評価の議論を踏まえながら、明史編纂官としての朱彝尊の見解を示したものである。つまり、門戸の見を持って、東林か否かということで正邪賢不肖を区別すべきではなく、あくまでも本人の立朝行己のあり方によって是非黒白を判断すべきであるという考え方である。東林必ずしも君子ならずという評価を下すこと

によって、明末の書院講学運動の中に蔽害をもたらす要素が存在したことを示しているのである。しかし、朱彝尊は一方で、例えば首善書院碑の中に、明朝滅亡を目前にしながら灯された学術興起の光を見出し、歴史的記念碑として捉えてもいる。あるいはそこにも、一布衣の身を守りながらも一旦清朝に仕え、更に身を引くといった朱彝尊自身の複雑な遺民意識が影を落としているのかも知れない。⁽⁴⁸⁾ただ、朱彝尊にとって首善書院は決して過去のものではなかったのである。

ところで朱彝尊の『日下旧聞』は、その子の朱昆田によって補遺が続集として編まれるが、更に乾隆三十九年（一七七四）には勅命により改定増輯が行われ、『欽定日下旧聞考』百六十巻が刊刻される。首善書院に関しては、増輯の際、朱彝尊の「跋首善書院碑」が資料として載せられているが、補遺では黄宗羲の父黄尊素（号白安、一五八四—一六二六）の発言が『黄忠端説略』からの引用として取り上げられている。⁽⁴⁹⁾京師は「縉紳雜沓の地」であり、一旦講学を開始したら賢奸が入り乱れ、政争の種とならないわけにはいかないのであって、鄒・馮両公のこの事業は勇み足であつた、という内容である。また、『日下旧聞考』では、朱彝尊の原書にはない「時憲書局」の項を新たに立て、『大清一統志』の一節を引き、「世祖御製天主堂記」を載せ、更に『春明夢余録』の天主堂関係の記事を収めている。

以上を振り返って見るならば、天啓年間（一六二一—一六四四）の書院講学をめぐる論争に力点を置いた孫承沢の『春明夢余録』。それらの過激な上奏文を省いて、事実を比較的冷静に記述した文章を集め、しかし、その末尾に「首善書院感旧作」を忍び込ませ、自らの思いを托した朱彝尊の『日下旧聞』。両者にはそれぞれの思い入れが濃厚に見られる。が、『日下旧聞考』となると、黄忠端の発言を取り入れることで書院設立の妥当性に水を差し、一方で首善書院とは別に時憲書局の項を敢えて立てることによって、天主堂との連関を示すというように、そこには歴史的経緯を辿ろうとする意識はあつても、首善書院に対する特別な感情はもはや見られないといえる。時代は変化したのである。

五 紀昀と首善書院

ここで、本稿の冒頭に掲げた『閱微草堂筆記』の著者紀昀に話を戻すことにしよう。紀昀は四庫全書館が開設される以前、乾隆三十一年（一七六六）⁵⁰に『帝京景物略』を新たに刊刻しているが、その際大幅な刪訂作業を行っている。前述のように同書は各篇末に関連の詩を附載していたが、紀昀は先ずこれらの附詩を全面的に削除した。彼は、劉侗や于奕正の文章が明末の竟陵・公安派の影響下にあるとし、収録されている題詠を明代特有の「猥雜」と見なして除去したのである（紀文達公遺集・卷八・刪正帝京景物略序）。更にまた、同書卷八の「李卓吾墓」の全文を削った外、卷一の「太学石鼓」、卷二の「燈市」、卷四の「首善書院」の文章を、それぞれ部分的に刪去した。この中「首善書院」の文章では、鄒・馮二子以下、書院関係者の言葉を記した中間の部分、一千二十八字が全面的に削除されている。紀昀は「刪正帝京景物略後序」（同・卷八）の中で次のように述べている。

石鼓は古蹟である。石鼓によつて学制を諛頌するのは善くない。首善書院と李卓吾墓はどちらも古蹟ではなく、語録を雜記して道学を標榜するのは善くない。東林を表章しながら溫陵（李卓吾）に言及するのは益々善くない。⁵¹

紀昀は明末の心学流行の風潮に批判的であり、李卓吾に対して否定的であつたが、しかしそのことは直ちに李卓吾を排撃した東林派を支持するということを意味してはいない。むしろ、首善書院の講学に関する所謂語録部分を全面削除したことからわかるように、紀昀は書院を中心とした明末講学運動に対して、極めて批判的な立場を取つていたといえる。

そのことは、彼が総纂官の任に当たつた『四庫全書』の編纂方針の中にも見ることができる。『四庫全書総目提要』（以下『提要』と略す）は、東林派に対し総じて厳しい評価を下している。例えば、東林の領袖ともいふべき顧憲成に関していえば、その文集である『涇皋藏稿』二十二卷は『四庫全書』に収録されているが（提要・卷一七二・集部・

別集類二五)、代表的語録である『小心齋割記』十六巻と、彼の全著述を集成した『顧端文公遺書』三十七巻附年譜一卷は、『提要』巻九十六・子部・儒家類存目二にその名を収めているだけである。解題には次のようにある。

明末、東林の風評は天下を傾動した。君子や小人が互いに攻撃しあい、君国をそつちのけで門戸を競い、次第に国家の衰退を招くことになった。それでも抗争が蔓延して、尽きることがなかった。(52)『涇皋藏稿』

門戸が角逐して、互いに勝ちを競い合い、党禍がこれによって大いに起こった。敵味方が入り乱れ、報復が繰り返され、遂に明朝は滅亡した。(53)『小心齋割記』

『提要』は、しかし、東林派士人の人格性に関しては、それなりの高い評価を与えている。例えば顧憲成については、「身を持つること端潔で、名利に恬淡としており、」(54)「その論説は大変純正で、私見を持って是非を乱すようなことは決してなかった」(55)『提要』『涇皋藏稿』と言い、高攀龍に対しても、「品行は篤実、純粹で全く公正に基づく」(56)『提要』巻一七二・集部・別集類二五「高子遺書」とみなしている。従って彼ら自身にもとと禍を天下にもたらすような意図がなかったことは認めるが、学徒を集めての講学活動が党争を醸成し、国家に災禍を及ぼすことになったのだと捉え、「春秋は賢者に完全を要求した。憲成らはその咎を免れることはできない」(57)『提要』『小心齋割記』と断案を下しているのである。また『提要』には、「だから論者が『東林を攻撃する者には小人が多いが、東林が必ずしもすべて君子というわけではない』と説いているのは、公正な評価である」(58)『提要』『涇皋藏稿』とあるが、これは先に見た朱彝尊などの見解を指したものである。

以上のような『提要』の東林観は、馮從吾に対する評価の中にも見える。『四庫全書』では、馮從吾の作品として『元儒考略』四巻を史部に収録する外、『馮少墟集』二十二巻を採録している。(59)これは万暦四十年(一六二二)の畢懋康による初刻本に、從吾の次子嘉年が天啓元年(一六二二)までの著作を加えて重刻したものである。従って、嘉年が同三年から六年までの著述を収録刊行した『馮少墟続集』六巻(60)を含んではいない。つまり、前述した首善書院に纏

わる会語や上奏の類は一切収録されていないのである。この『馮少墟集』の『提要』（卷一七二・集部・別集類二五）では、馮從吾が御史として万曆十九年（二五九二）に礼科給事中胡汝寧を弾劾した「論劾險佞科臣疏」（馮少墟集・卷一八）や、翌年に神宗皇帝の政治姿勢を叱責した「請脩朝政疏」（同上）の外、三案に関する廷議などを取り上げ、「正」を持して阿らず、卓然として名臣たるを愧じず」と高く評価している。しかし同時に、二十二卷本には収録されていない二つの上奏文を特別に取り上げて問題にしている。一通は先に見た朱童蒙に対する弁駁であり、もう一通は、鄒元標を弾劾した郭允厚・郭興治に対する批判文である。『提要』は、馮從吾が講学の重要性を論じているのに対して、士大夫の務めは実践如何にあるのであって、衆を聚めて講学することにあるのではないとしている。また「宋の弱体化は講学を禁じたからだ」という從吾の主張に対しても、歴史的事実に合わない牽強の論であると極め付けている。『提要』は結論として、「この二つの疏は、意図は善いが、その流弊を考慮していない。だから附言してその失を糾弾し、後世の者が惑わされないようにした」と述べている。⁽⁶¹⁾

以上のように見てくると、『四庫全書』の編纂者は、首善書院の講学活動についても極めて批判的な立場に立っていたことがわかる。⁽⁶²⁾それは『帝京景物略』の刪訂を行った紀昀の見解と、概ね重なるものと見てよいだろう。また、こうした東林観は、『如是我聞』の狐鬼の言と完全といってよいほど符合しているのである。

では、天主教・西学に関しては、どのような捉え方をしているのだろうか。既に指摘されているように『四庫全書』は、明清期入華の天主教修道士たちによる著訳書に対して、地理・天文・算法関係のものを収録する一方、天主教に直接言及した書物、あるいはそれに基づく諸学書については、批判的にその名を『提要』の類目に留める（存目）という方針を貫いている。⁽⁶³⁾もともと、著録・存目を含めて、それらは『天学初函』所収書がかなりの部分を占めており、修道士たちの手になった膨大な漢文著訳書の極一部分にしか過ぎないが、西洋學術に対する『四庫全書』編纂者の基本的視点はここに明確に表わされているといえる。つまり、技術的諸方面に関する、いわば形而下的な内容

については秀れたものを備えているが、形而上的な内容となると「ほうまつぎやう夸詐迂怪」(巻一二五・子部・雜家類存目二「竇有銓」)で、異端の最たるものだというのである。例えば『提要』では次のように言っている。

西洋の学問は、測量歩算が第一であり、奇器がこれに次ぐ。⁽⁶⁴⁾(巻一〇二・子部・農家類・「泰西水法」)

西学の名所は測算にあり、その短所は天主を崇敬して人心を炫惑する所にある。大は天地より、小は虫の蠢うごめきに至るまで、すべて天主が自ら造ったものであるというような考え方は、取り留めがないから、差し当たって深く弁析はしない。が、人にその父母を捨てて天主を至親とみなし、その君長を後回しにして天主の教えを伝えることが国命に従うことだとみなすように求める、これほどひどく綱常を悖乱することなどない。(そのような教えが)「⁽⁶⁵⁾どうして中国に流行することがありえようか。(巻一三四・子部・雜家類存目一一「天学初函」)

つまり、天主を絶対とする天主教思想は、中国固有の儒教的綱常倫理ならびにそれを基盤とした社会秩序に反するという考え方である。こうした反天主教の見解は、天主教の中国布教開始以来しばしば見うけられたものであり、馮從吾や劉宗周の主張とも軌を一にするものではあるが、乾隆期の時代情況にもよると思われる。明末以来の修道士たちの活動は清朝に入っても続けられ、⁽⁶⁶⁾特に彼らが中国にもたらした暦法・測量・砲術などの技術や、時計・プリズム・世界地図から絵画・楽器に至る珍奇な器物は引き続き中国人の興味の対象であった。特に暦法に関しては、湯若望(アダム・シャルル)が順治帝に登用され、「依西洋新法」と記された『時憲曆』が天下に頒布されて以来、修道士たちは欽天監の監正・監副として、その実権を握っていくことになる。しかし、天主教布教そのものに関しては、康熙帝の時に起きた所謂典札問題以後、時に緩和されることはあっても、基本的に禁教の措置がとられることになる。特に雍正期から乾隆期にかけては激しい弾圧も行われており、紀昀が活躍し、『四庫全書』編纂という一大事業が行われたこの時期は、中国天主教にとって厳しい冬の時代であったといえる。しかし、それでも修道士たちは欽天監の要職に就いており、皇帝を始め人々は西洋の文物に好奇の目を輝かせていたのである。そうした天主教修道士の行動

に対して『提要』は極めて懷疑的な見方をしている。例えば、『天文略』一卷、『天学初函』所収は、『四庫全書』子部・天文算法類に収録されているが、『提要』巻百六では、その自序の文章を取り上げ、次のように批判している。

その本来の學術を置いて、盛んに天主の功績を称え、更に所謂第十二重不動の天を挙げて、諸聖の居所・天堂の在りかであり、天主を信奉する者はこの天に昇ることができると説き、下愚を挑発している。思うに、推算測量が検証されることから、それを天堂（天国）の実在証明に用いようとしており、その意図は極めて詭譎あやしげなものがある。⁶⁷⁾

西洋の技術や器物を示しながら、巧妙な手口を用いて天主教の教理へと人々を誘導している、というのである。このような『提要』の説を聞いていると、『如是我聞』の一則で修道士たちは狡黠であるとした狐鬼の言や、世人が「我も我もと〔西洋の文物に〕突っ走っている」ことを嘆いた石東村の言葉などが彷彿として浮かんでくる。

ところで、『提要』巻百二十五・子部・雜家類存目二「西学凡一卷附録唐大秦寺碑一篇」の条では、『天学初函』が『西学凡』の附録として「景教流行中国碑頌」を置き、天主教が唐代から伝わっていたことの証拠とした点を問題にしている。『提要』は『西溪叢語』『冊府元龜』『西陽雜俎』などの中国側資料を引用しながら、唐代に流行したのは「祇教」シロアスター教であり、要するに西洋人とはベルシア人のことで、天主とは祇神のことであるとし、しかもこの祇教は唐以前から中国に渡来していたと断じている。それなのに天主教伝来に際して、誰一人古事を援いてその源流を抉摘する者がなく、遂に天下に蔓延することになったとして、その理由を次のように説明している。

思うに、万曆以来、士大夫は概ね心学を講じ、語録を刊行すればそれで一生の能事終われりとしていた。だから事実に照らして古事を考察し、邪説の流行を阻むことができなかったのである。⁶⁸⁾

邪説Ⅱ天主教の流行を阻止することができなかった要因は、心学流行の時代風潮によるといのである。⁶⁹⁾ 実は、こ

の『提要』の文章全体は、『閩微草堂筆記』所収の『槐西雜誌』卷二第四十則に、紀昀自身の言葉として、ほとんどそのままの形で見ることが出来るものである。従って、明末における心学思想の隆盛が天主教伝播を促進する間接的要因ないしは基本的土壌であったというこの主張は、明らかに紀昀自身の見解を示したものだといえよう。『槐西雜誌』の文は「故に微実の学は全く荒れた^{すた}」という言葉で結ばれているが、そこに明末の学問全体に対する紀昀の否定的評価を見てとることができよう。

以上のように『提要』に表われている、明末書院講学及び天主教の流行に対する批判的論調を見てゐる時、それは『如是我聞』の一則における狐鬼の主張と見事に重なり合うものであったといえるし、そこに紀昀自身の基本的姿勢を読み取ることが出来るように思われる。

六 首善書院の終焉

上述のように『提要』及び紀昀の思考形態を考察してみると、そこには、東林派に対する慎重な評価、天主教に対するやや批判的な見方という点で、朱彝尊の思考傾向に繋がるものがあつたといえる。ただし、前者においては、明末書院講学活動そのものに對してより厳しい批判の眼が向けられているし、天主教に関しては、朱彝尊が間接的にしか言及していないのに対し、紀昀においては攻撃的姿勢を全面に出し、天主教不要論ないしは天主教有害論といったものが鮮明な形で打ち出されている。しかし、両者の違いが最も明確に表われているのは、首善書院が持っていた意味の違いであつたといえる。

朱彝尊において首善書院は、明末の活氣溢れる書院講学の跡を偲ばせてくれるものであり、更には明朝が衰退と滅亡へと向かつた時代を象徴する痛恨の記念碑としての意味をも持っていた。そこには、明の遺民朱彝尊の懐旧の念が込められていた。一方、清朝の隆盛期乾隆朝の鴻儒紀昀においては、もはやそれは感傷の対象ではなく、むしろ否定

的意味を持つ歴史的遺物であった。明末の心学思想運動は講学を興起させたが、一方では門戸による党争を醸成することになり、他方では天主教・西学の流行を促進することにも繋がった。このような見方に立つ紀昀にとって、首善書院は明朝壊滅の過去の象徴であると同時に、否定すべき天主教の存在を今も誇示する天主堂として捉えられていたのである。

さて以上、首善書院に纏わる歴史の跡を辿ってきた。首善書院は天啓二年に創設された時から、既に象徴的意味を内包していたが、その後崇禎年間から王朝の鼎革期を経て清朝前期に至る時代の人々にとって、それぞれ独自の意味を持っていたといえる。しかし、紀昀以後は、首善書院が特別に取り上げられることはなくなっていく。清末から民国にかけての地志類には、もはや古蹟としてその名を留めることもない。⁽⁷⁰⁾見方によっては、『如是我聞』巻四第三十七則に見える狐鬼とは、既に消滅したにも関わらず、百数十年もの間人々の脳裏から消え去ることなく、亡霊の如く現われ続けた首善書院の姿そのものであり、この説話自体がその長い歴史に幕を下ろすべく著されたともいえよう。二人の狐鬼の嘆息は、書院復興を悲願とした馮元鑾や孫承沢の情熱とも、複雑な気持で前朝を懐古する朱彝尊の感慨とも異なるものであった。しかし、それもまた首善書院に対する紀昀流の挽歌であったのかもしれない。

註

- (1) 『閩微草堂筆記』と紀昀については、前野直彬氏「清乾嘉間志怪書解題」(『東京大学文学部紀要七・一九五六』)及び『古典文学大系』四二(平凡社刊)所収の同氏による抄訳と解説、吉田純氏「『閩微草堂筆記』小論」(『中国—社会と文化』四・一九八九)、五嶋久弥子氏「『閩微草堂筆記』に見る紀昀の学問論」(『お茶の水女子大・中国文学会報六』)、近藤光男氏「紀昀の学問」(『清朝考證学の研究』所収)等を参照。

- (2) 裴日修(一七二一—一七七三)のこと。字叔度、諡文達。乾隆四年の進士。礼部・刑部・工部の各尚書を歴任し、四庫全書総裁になる。なお、次の石東村は未詳。

- (3) 藁文達公言、嘗聞諸石東村。曰、有驍騎校、頗讀書喜談文義。一夜寓直宣武門、城上乘涼散步、至麗譙之東、見二人倚堞相對語。心知為狐鬼、屏息伺之。其一舉手北指曰、此故明首善書院、今為西洋天主堂矣。其推步星象、製作器物、実巧不可階。其教則變換仙經、而附會以儒理。吾儕往窃聽、每談至無歸宿處、輒以天主解結。故迄不能行。然觀其作事、心計亦殊黠。其一曰、君謂其黠、我則怪其太痴。彼奉其國王之命、航海而來、不過欲化中国為彼教。揆度事勢、寧有是理。而自利瑪竇以後、源源統至、不償其所願終不止。不亦慎歟。其一又曰、豈但此輩痴。即建首善書院者亦復大痴。姦璫柄國、方陰伺君子之隙、肆其詆排而群衆清談、反予以鉤党之題目、一網打尽。亦復何尤。且三千弟子、惟孔子則可。孟子揣不及孔子、所与講肄者、公孫丑万章等数人而已。洛閩諸儒、無孔子之道德而亦招聚生徒、盈千累百、梟鸞並集、門戶交爭、遂釀為朋党、而國随以亡。東林諸儒、不鑑覆轍、又驚虛名而受実禍。今憑弔遺踪、能無責備於賢者哉。方相對嘆息、忽回顧見人、翳然而滅。東村曰、天下趨之如鶩、而世外之狐鬼乃窃窃不滿也。人誤耶、狐鬼誤耶。
- (4) 矢沢利彦氏『北京四天主堂物語』（平河出版社、一九八七）を参照。
- (5) 西泰氏旧堂之東偏、師為倣西式改創新堂。寛数倍。
- (6) マテオ・リッチ『中国キリスト教布教史・二』（川名公平氏訳、岩波書店『大航海時代叢書』第二期・第九卷、一九八三）六八頁（第五の書・第八章）を参照。
- (7) 徐光啓による崇禎二年七月十一日付「礼部為奉旨修改曆法開列事宜乞裁疏」（上海古籍出版社『徐光啓集』卷七・治曆疏稿一）を参照。
- (8) 乾隆二十九年勅撰の『大清一統志』（五百卷）では、卷二・京師下（官署）の部「欽天監」の項に同文が見える。
- (9) 光緒十二年『順天府志』卷七・京師志七・衙署にも「時憲書局在宣武門内天主堂西」とある。
- (10) 西洋人湯若望、以其國中推歩之法、證大統曆之差。徐宮保光啓篤信之、借書院作曆局、遂踞其中、更名天主堂。なお、『明詩綜』卷六十六には、「宮保率若望等借院修曆、署曰曆局、久之西洋人踞其中、更為天主堂、至今不改矣。」とある。
- (11) 首善書院は鄒元標・馮從吾の両名が中心になって創設されたというのが、葉向高の『蘧編』卷十三には、「然皆馮公倡之、鄒公協同而已」とある。
- (12) 吾聞、鄒先生之学、深參默証、以透性為宗、以生生不息為用、其境地所詣、似若併禪機、玄旨而包括于胸中。馮先生之学、反躬實踐、以性善為主、以居敬窮理為程、其識力所超、又若拳柱下竺乾而悉驅于教外。要之于規矩準繩彝倫物理尺寸寸、不少踰越、与世之高譚性命忽略躬行者大相徑庭、則二先生師世淑人之模範、又無不同。

- (13) 鄒元標・馮從吾の思想形成とその思想的特徴については、荒木龍太郎氏「明儒鄒南皋の思想―頓悟漸修論を中心に―」（『荒木教授退休記念中国哲学史研究論集』一九八二）及び拙稿「馮少墟―明末一士人の生涯と思想―」（『哲学年報』第三十八輯・一九七九）を参照。

- (14) 『仰節堂集』卷八「答盧生守恭」を参照。

- (15) 自朱子之道尊而孔学益明。

- (16) 吾以為自孔子而後儒者之有実用、未有遠過于朱子者。

- (17) 近世之為新学者、好齟齬朱子。其始直朱子耳、浸淫不已、且及孔子。

- (18) 二三兄弟、欲以天主学行中国。此其意良厚。僕嘗窺其奥、与吾国聖人語不異。吾国聖人及諸儒、發揮更詳尽無余。門下肯信其無異乎。中微有不同者、則習尚之不同耳。門下取易經讀之、乾即曰統天。敝邦人未始不知天。不知門下以為然否。

- (19) 問、利瑪竇天主之說何如。曰、道之大原出於天。吾儒之学、何嘗不以天為主。然又未嘗專言天而不祖述堯舜願学孔子也。祖述堯舜願学孔子、正是尊天処。彼置堯舜孔孟而專言天主。是挾天子以令諸侯、乃吾道中之操舞也。世間有此不軌之徒、即誅其人火其書、猶恐滋蔓。況從而羽翼之乎。知天事天畏天、吾儒何嘗不以天為主而沾沾求異為也。張子曰、吾道自足。何事旁求。余亦曰、吾道自精。何事旁求。

- (20) マテオ・リッチ『中国キリスト教布教史・二』（川名公平氏訳、岩波書店『大航海時代叢書』第二期・第八卷、一九八二）四八四頁（第四の書・第二章）

- (21) 同右四九九頁（第四の書・第三章）

- (22) 丙寅歲入溫陵、得接先生。一晤即成莫逆。

- (23) 註(20)所掲書三九九頁（第四の書・第四章）

- (24) 註(6)所掲書二二四頁（第五の書・第二十二章）

- (25) 艾儒略『三山論学記』を参照。

- (26) 天主之教、如日月中天、照人心目。第常人沈溺旧聞、学者競好新異、無怪乎岐路而馳也。先生所論、如披重霧而覩青天、洞乎無疑矣。示我聖經、以便佩服。

- (27) 若天何主乎。天即理也。今以為別有一主者、以生天而生人物、遂令人不識祖宗父母、此其說詎可一日容於堯舜之世、而近者且倡仁山大会、以引誘後進、率天下之人而叛君父者、必此之帰矣。

- (28) 『明熹宗實錄』卷二六
- (29) 天下治乱、係於人心。人心邪正、係於學術。法度風俗、刑清罰省、進賢退不肖、舍明學則其道無繇。…臣等所講習討論者、惟是銷反側以歸正直、会有極以歸皇極。
- (30) 窃惟世道之所以常治而不乱者、惟恃有此理學之一脈、亦惟恃有此講學之一事。…宋之不競、以禁講之故、非以講之故也。…況今外患未定、邪教猖獗、正当講學以提醒人心激發忠義。
- (31) 天下不患無政事、但患無學術。…故學術者天下之大本。
- (32) 註(28)朱童蒙の言
- (33) 『國權』卷八十七・天啓五年七月十六日の条を参照。
- (34) 『國權』卷八十七・天啓五年正月二十五日の条を参照。
- (35) 以下、『國權』卷八十九・崇禎元年の条を参照。
- (36) 頃者孟浪一疏、非欲為東林標榜也。正以東林不尽君子而正多君子。其非東林者、原有小人而不尽小人。若付之不皂不白、則是非邪正之弁不明矣。
- (37) 浙江古籍出版社『黃宗羲全書』第一冊の附録「黃宗羲遺著考(二)」(吳光氏)によれば、『汰存録』は康熙三年(一六六四)前後に書かれたという。
- (38) 朱彝尊編『明詩綜』卷六十六や『日下旧聞考』卷四十九では、「首善書院感旧作」となっている。
- (39) 按西賓之學也、遠二氏、近儒、中國稱之曰西儒。嘗得見其徒而審說之、大要近墨爾。
- (40) 北京古籍出版社『天府広記』(一九八三)の「出版説明」を参照。なお朱彝尊は『天府広記』の序(康熙四十三年)の中で、「北海孫退谷先生、博學鴻覽、多識軼事。初著春明夢余録、歴載先代典制景物、刊行伝世、幾使洛陽紙貴。復有天府広記、搜採広羅、文獻彰著、洵為芸林之大乘。考核家藉此以為捭信也。」と述べている。
- (41) 註(40)所掲書「出版説明」にも指摘があるように、「四庫全書」では「春明夢余録」を子部・雜家類に、「天府広記」を史部・地理類に入れている。なお『帝京景物略』は地理類存目に、後述の『日下旧聞考』は地理類に収めている。
- (42) 書院既毀、逆祠乃建。乃逆祠毀而書院不復建。盖以秉政大臣猶襲門戶機睡、以錮天下向學者、遂使閭閻壇坫之迹、終不能勝蜀洛門戶之見、哀矣。昔人有言、国之將亡、必其礼楽先去而後国随之。然則当日失礼之大、孰有踰首善書院一事者乎。因輯其略、俾後之有志興復者有所考云。

- (43) 余生長輦轂、於首善書院、曾見其建、又見其毀而冉冉老矣。思興復之無期。不能不於此憤惋留連三致意焉。
- (44) 『帝京景物略』所収の同詩と比べると、『明詩綜』及び『日下旧聞』では十二の句を節略している。
- (45) 『明神宗実録』卷三十六。なおこの上奏文は、沈德符の『万曆野獲編』卷三十「大西洋」の条、『明史』卷三百二十六「意大里亜伝」にも引用されている。
- (46) 『明詩綜』の詩話の文によるが、『曝書亭集』卷四十四所収の文は「誦馮公詩、足当詩史。」とある。その外にも両者は異同がある。
- (47) 東林多君子而不皆君子。異乎東林者、亦不皆小人。
- (48) 竹村則行氏「朱彝尊の遺民意識」(九州大学文学研究・七七)及び「康熙十八年博学鴻詞科と清朝文学の出発」(中国文学論集・九)を参照。
- (49) 『黄忠端公年譜』(黄炳厚編)によれば、黄尊素には、文集六卷(文略三卷、詩略二卷、說略一卷)が刊行されていたようである。なお、同年譜の天啓二年の条にも、黄尊素が「都門は講学の地に非ず」と呈言したことが記されている。
- (50) 北京古籍出版社『帝京景物略』(一九八〇年)の「出版説明」による。
- (51) 石鼓古蹟也。因石鼓而諛頌学制、不類也。首善書院李卓吾墓、併非古蹟矣、而雜記語録標道学、不類也。表東林而又及溫陵、益不類也。
- (52) 明末東林声氣、傾動四方。君子小人、互相搏擊、置君国而爭門戸、馴至於宗社淪胥、猶蔓延詬爭而未已。
- (53) 門戸角爭、通相勝敗、党禍因之而起。恩怨糾結、輾轉報復、明遂以亡。
- (54) 惟憲成持身端潔、恬於名利。
- (55) 其論說亦頗醇正、未嘗挾私見以乱是非。
- (56) 操履篤実、粹然一出於正。
- (57) 春秋責備賢者、憲成等不能辭其咎也。なお「春秋責備賢者」は、『新唐書』卷二・太宗紀の贊に「春秋之法、常責備於賢者」とあるに基づくが、『提要』では、「涇臯藏稿」の項でも用いている。また、冒頭の「如是我聞」の説話にも同様の表現が見えており、ここからも両者の共通性を見ることができ。
- (58) 故論者謂攻東林者多小人而東林不必皆君子、亦公評也。
- (59) 四庫全書本は、この二十二卷の中、卷十九の族譜と卷二十の家乗を省いており、實際は二十卷本となっている。

(60) 現存の『馮恭定全書』（内閣文庫・京大附属図書館所蔵）所収の「統集目錄」では四卷本になっているが、中身を見ると、元來六卷本であったものを再編したものであることがわかる。四卷本統集卷二に含まれる「七十自寿」の詩に附して、「先君文集伝世已久。自癸亥迄丙寅、類成六卷、因付梓。人名曰統集」とある。

(61) 惟此兩疏、意雖善而未計其流弊。故附糾其失、俾來者無惑焉。

(62) 『提要』卷九十六「鄭南畝語義合編」には、「其立首善書院、卒釀門戸之爭」とある。

(63) 吉田公平氏「四庫館臣の中体西用論——四庫全書総目提要——所収耶穌會士訳著提要にみえる——」（昭和三年度科学研究費補助金・総合研究A・研究成果報告書「イエズス會士關係著訳書の基礎的研究」（一九八八）所収）を参照。

(64) 西洋之学、以測量歩算為第一、而奇器次之。

(65) 西学所長、在於測算。其短則在於崇奉天主、以炫惑人心。所謂自天地之大、以至蠕動之細、無一非天主所手造。悠謬姑不深弁。即欲人舍父母而以天主為親、後其君長而以伝天主之教者執國命、悖亂綱常、莫斯為甚。豈可行於中國者哉。

(66) 清朝期における修道士たちの動靜については、『東西文明の交流5・西欧文明と東アジア』（平凡社・一九七二）所収の矢沢利彦氏「第二章・イエズス會士の來華とカトリック布教の展開」「第三章・西洋文化と中国文化の交流」及び同氏訳『イエズス會士中國書簡集』（平凡社・東洋文庫）等を参照。

(67) 舍基本術而盛称天主之功、且肇所謂第十二重不動之天、為諸聖之所居、天堂之所在、信奉天主者乃得升之、以歆動下愚。蓋欲借推測之有驗、以証天堂之不謬、用意極為詭譎。

(68) 蓋万曆以來、士大夫大抵講心學刻語錄、即尽一生之能事。故不能徵實考古、以遏邪說之流行也。

(69) 『提要』卷百二十五「靈言蠡勺」も参照。

(70) 例えば、震鈞（一八五七—一九二〇）の『天咫偶聞』十卷（光緒三十三年刊）には、首善書院はもちろん天主堂の記載もない。ただ、余榮昌「故都變遷記略」（民国三十年序刊）巻六には、「順城街極西、有高樓南向者、為天主堂。明万曆二十八年建。清順治年間修。伝其一部係首善書院旧址。：天主堂西旧有時憲局。即明天啓二年都御史鄒元標副都史馮從吾所建首善書院。：局廢後而址亦歸天主堂」とある。