都市文化研究　Studies in Urban Cultures
Vol. 12, 139-152頁，2010

◇特別寄稿◇

玉清昭応宮の建造とその炎上

—— 宋真宗から仁宗（劉太后）時代の政治文化の変化によせて ——

久保田　和男

はじめに

佐藤彰氏の『崩壊について』（〔佐藤2006〕）は，ヨーロッパの都市建造物の崩壊を巡る，建築史と社会史の境界的著作であり，啓発されるところが多い。ヨーロッパの石造の建造物は，都市のランドマークであり，都市住民の生活の中で，巨大な存在である。建築史的観点より崩壊のメカニズムがわかりやすく説明されていることはもちろんであるが，それが崩壊する過程，そして崩壊後の都市住民たちの心性が紹介されており，社会史的な問題意識として著作の特色となっている。

さて，本稿が主題とする玉清昭応宮は，北宋の真宗時代に，天書を奉じるためにたてられた道観である。開封の宮城の真北，内城壁のすぐ北の外城域に作られた昭応宮は，天波門から，景竜門までの広大な空間を占めていた。天書をめぐる祭祀の中心施設として丁謂が責任者となって建設された。その巨大さは開封のランドマーク的な存在であった。同時代人の記録には（田況『儒林公議』不分巻），

> その宏大にして瓌麗なること，名似すべからず。遠くしてこれを望めば，ただ見る，碧瓦が空を凌ぎ，京国に聳耀するを。曦光（ひのひかり）上浮するごとに，翠彩照射して，則ち正視すべからず[1]。

とある。完成したのは，大中祥符7年（1014）である。大中祥符元年から建設が始まり，計画では15年かかるとされていたが，昼夜を分かたない突貫工事によって半分の工期で完成した[2]。

ところが，完成からわずか15年，仁宗天聖7年（1029），玉清昭応宮は，炎上し，わずかに東側の数殿を残すのみとなった。再建は行われず，焼失を免れた小殿が道観として再興されるに止まった。本稿では，この顛末をつぎのような視点と方法で分析し，この巨大建造物の建造と消失の意味を考えたい。

真宗時代は，天書や祥瑞など超自然的な象徴を国家統合に用いる傾向があった。このような政治文化[3]において，玉清昭応宮は中心的な施設あるいは装置とも呼べるものだったといえる。ところが，仁宗時代に，火災で全焼しその再建が行われなかった。とすると，この間に政治文化の変化が生じたのである。本稿ではこの変化の過程を問題とする。なお，仁宗時代は，「宋代の士風」が確立した時代であると考えられてきた[4]。士大夫研究として検討されてきた「宋代らしい」政治の特色は，この政治文化の変化にどのように位置づけることが可能なのであろうか。

本稿はこれらの問題を考えるために，以下のような手順を用意した。①玉清昭応宮の建設とその政治的意義などをめぐって検討し，真宗時代の政治文化の特色を玉清昭応宮を中心に考察する。②仁宗（劉太后垂廉聴政）時代における「崩壊」と再建中止の決定がいかなる政治文化史上の変化を意味しているのかを，考察する。③劉太后垂廉聴政の宋代政治史上の意義を考察する。（本稿で頻出する『続資治通鑑長編』は「『長編』，『宋会要輯稿』は『宋会要』と略称する。）

1. 真宗時代における玉清昭応宮の建設と国家統合

真宗時代は，皇帝とその政府が道教信仰によって国家統合を図った。様々な祥瑞が出現したとされ，特に，天書や道教神の降下などが演出され，そのたびに大規模な祭祀が実施された。したがって，馬端臨によると，他の時代に比して，桁外れに祥瑞の出現記録数が多いという[5]。同時に，行幸の回数もずば抜けて多い。行幸は，皇帝の身体を民衆に露出するパフォーマンスである。民衆はこれによって，皇帝との空間的な一体感を持ち，一種の賜与として認識する。国家の統合に有効なものといえる。この他にも真宗時代には，民衆に対しての賜与が様々な形で行われている。免税・宴会を政府予算によって与える「酺」[6]，皇帝の著書[7]や金牌を全国の道観

に配布するなど，真宗時代独特の人心掌握政策が次々にとられた。

なぜ，真宗政権はこのように人心掌握政策を一見異常に思えるまでに取ったのだろうか。この問題については王瑞来氏が次のようにまとめられている。「建国の勲功もなければ征伐の業績もなく，わずかに偶然の機会と慎重な言動だけによって帝位についた真宗は，功績を上げて威信を確立することを焦った。」「真宗は，皇帝として誰よりも史書に美名をとどめたかった。真宗のように，宗法関係によって即位し，他に賞賛されるべき功績や人徳を持たなかった君主としては，何か他に称えられるべき事跡を急いで探し出したかった。」（〔王2001〕）真宗は，太祖や太宗の後を受けた三代目である。太宗の第三子であったが，二人の兄の失脚による幸運によって，即位するに至る。太祖・太宗のように建国創業や中華世界の統一といった歴史的に評価されるような功績は求めるべくもない。したがって，他の方面にそれに代わるものを求めていた。このような真宗の前に現れたのが王欽若であり，真宗に「收天下心」のために，全国に広範に存在した未収租税を免除することを提起した。王欽若は，これによって真宗に信頼されるようになる[8]。

真宗朝において最大の危機は，景徳の役（1004）である。この未曾有の国難において，真宗を励まして，契丹との盟約（澶淵の盟）を締結することに力をつくしたのは宰相寇準であり，真宗は寇準を「敬畏」し，彼の権勢は他を圧した。これを苦々しく思った王欽若は，景徳3年（1006），「澶淵の盟」は，屈辱的な講和条約（「城下の盟」）であり，国家の恥と考えるべきであると，真宗に上言する。これにより真宗の寇準への信任は失われ，ついに，中央から左遷されたという[9]。

澶淵の盟が「城下の盟」であるすると，皇帝権威は傷ついたことになる。それを，いかに回復するかが課題として浮上する。そこで王欽若は，真宗に，泰山封禅を実施し，それを「大功業」として中外に喧伝するように勧める。この一幕を，『長編』は，蘇轍の筆記を引用し生々しく記述している[10]。そのとき，真宗の心理を読んだ王欽若は，見事に泰山封禅を採用させる。おまけに封禅の前提となる祥瑞の出現を演出することも真宗に承認させる。景徳4年（1007）から大中祥符元年（1008）にかけて，そのプランにしたがって，天書の降下が演出され，その天書を奉じて泰山に鹵簿を進め封禅を行った（〔久保田2007b：315頁～〕）。

天を祀った封禅の後，大中祥符4年には，汾陰で地を祀る儀式を行った。いわゆる「東封西祀」と称される。その後，丁謂が，自身が知州をしている亳州で，「芝草（まんねんたけ）」3万7千本を発見し献上する[11]と，その地の道観（太清宮）に行幸している（大中祥符7年）[12]。また，大中祥符5年（1012）10月には，九天司命上卿保生天尊（聖祖）が宮中の延恩殿に現れ，真宗がこれに拝謁するという演出が行われた[13]。聖祖（趙玄朗）とは，唐朝が老子（李耳）を始祖としているのに対し，宋朝の始祖として創造された仙聖である。後に聖祖の宮殿として景霊宮が作られる。このように，祥瑞などを演出することによって道教的な国家儀礼と行幸等を行い，国家統合を図るのが，真宗朝の政策だったのである。

開封城内への行幸も頻繁に行い，特に臣下の病気見舞いと景霊宮などの道観への参拝が目立って多い（〔久保田2007a〕）。封禅や汾陰祀の際には，天書を奉じて，東西に鹵簿を進めた。景徳4年（1007）に宮中に降下した（と演出された）「天書」は真宗政権において権威を強化する不可欠の「装置」となっていた。この天書を奉安するために首都開封に造営されたのが玉清昭応宮である[14]。天書は一部の人にしか見せることができない。これを多くの人々に対して可視的なものにするため造営された巨大な道観が玉清昭応宮である。本節では，この宮観の造営と，宮観を中心に行われた儀礼について紹介してみたい。

a. 玉清昭応宮の造営をめぐって

大中祥符元年（1008），昭応宮の建造がはじまった。この工事に対して，宰相の王旦を始め，多くの臣僚が財政逼迫を心配して反対意見を述べる[15]。しかし，丁謂は，

> 陛下，天下を富有す。一宮を建て上帝を崇奉するは，何れの所にか不可あらん。且つ今未だ皇嗣あらず。宮を宮城の乾地に建て，正に以て福を祈るべし。群臣，陛下のこの意を知らず，或いは妄りに沮止するあり。願わくばもってこれを諭せ。（『長編』巻71，大中祥符2年4月己亥）[16]

と，真宗を励まし，真宗は反対した宰相王旦をなんとか説得する。丁謂は，大中祥符二年に修昭応宮使となり，工事の指揮に当たった[17]。かれは昼夜を分かたず工事を進めた。壁画を描かせるのに，一枚あたり二本の蠟燭を与えて工事を強行させた。そのため，15年かかると言われた工事は，7年余りで完工したのである[18]。現場の指揮に当たった劉承規（劉承珪）[19]は，少しでも不十分なところがあると，「金碧」が貼り付けてあったとしても，作り直させたという。真宗も工事の節目ごとに，現場に行幸し，工事に従事している兵士たちを鼓舞し，賜与を行っている[20]。

玉清昭応宮は皇城の「乾」（西北）の天波門の外側に建てられた[21]。初めは，そこにあった内殿直班院の用地だけを利用することになっていたが，丁謂らは，これ

を拡大し，東西310歩（476メートル），南北430歩（660メートル）の空間を確保した[22]。仁宗時代に焼け残った長生崇寿殿はもともとは照応宮の東端にあったものである。のちに万寿観とされたが，李濂『汴京遺蹟志』によると，景竜門の西北に位置している[23]。したがって，玉清昭応宮の敷地は，天波門から景竜門の間であると理解され，宮城の西北というより，真北である。そこは，黒土が多く問題があったため，京城の北より品質の良い土を搬送し造成したという。そのための水路も新設された[24]。

使用した木材は，温州・台州から寄進されたもの[25]や，彬州・濠州定遠県などで用意されたもの[26]が中心である。京東西・陝西・江淮南・両浙・荊湖等の路からは，「木石」が運ばれた[27]。材料は，北宋の全領域で官民を挙げて採取されたものであり，工事の実施は自ずと全国の人々に意識されたものと考えられる。集められた木材は膨大で「木天」と称せられ，残余の木材を使用して，五岳観（会霊観）[28]が建てられた。田況の筆記は，景霊宮[29]も余材を用いたものとしている。

さて，玉清昭応宮は天書を奉安するために建造されたが，実際には天書は，宮中におかれ，ここにまつられたのは，玉に刻んだ模刻天書であった[30]。その他に，玉皇や聖祖，太祖・太宗の金像が，建安軍で鋳造され，開封に運搬され，昭応宮に安置された。この宮観の建造には，金が非常に多く使用され政府の貯蔵するものだけでは不足したため，民間から供出されるようになった[31]。

玉清昭応宮造営には，全国から多くの画家が選抜の上，参加した。3000人が開封に至りその中から，武宗元をはじめとする100名が選ばれ，工事現場で絵筆を執った。昭応宮に[32]おける画題として名称が今に伝わるものは，「五百霊官，衆天女」[33]「山水列壁而林巒草竹溪谷」[34]「玉皇尊像」[35]「奏楽天女高丈餘」[36]などである。真宗時代に出現した祥瑞を写生したものも多数描き込まれた[37]。昭応宮造営は，この後の景霊宮の工事とともに絵師たちが名をあげる機会となったのである。四方から古今の名画を集めて，「壁龕廡下」に展示したという史料もある[38]。

昭応宮に造営された建物は，『儒林公議』（不分巻）によると，「諸天殿外，二十八宿亦各一殿」とある。史料上に確認される殿閣名は，太初明慶殿（正殿）・玉皇後殿（聖祖正殿[39]）・宝符閣（刻石天書を安置）・天書閣（真宗が天書を奉じて参拝するとき天書を奉安）・神御殿・紫微殿・集霊殿・翊聖閣・二聖殿・三清殿・七賢閣・長聖殿・崇寿殿・東位司命殿・集禧殿（順不同）などである。

b. 玉清昭応宮を中心とする国家的祭祀

昭応宮を主な舞台とした祭祀は，大中祥符8年（1015）正月元旦に行われたものが最初である。これは，昭応宮が完成して初めての祭祀である。真宗が自ら，太初殿の本尊に玉皇大天帝[40]の聖号を奉呈し，祭祀をおこなった。群臣は，陪席したが，諸方客使，貢挙人，蛮夷酋長，道釈，耆寿，坊市民庶は，皆宮門外に参集したという[41]。

注目すべきことに，全国の各州においても，「道場」が設けられ，「設醮奏表」し，「臣庶」の家には悉く「香台」を置き，「上香望拝」するように命じられ，官司がこれを検察することになった。したがって，制度上，すべての宋人が，この祭祀に同時に参加するということになったのである[42]。その前年，10月に昭応宮が完成したとき，「在京五日，両京三日，諸州一日」の酺が，賜与されていた[43]。その時点で昭応宮とすべての宋人との結合が用意されていたのである。したがって，真宗政権の戦略は，全国の関心を玉清昭応宮の完成と祭祀に集中させ，天書（昭応宮）・聖祖（景霊宮）という国家結合ための「装置」の象徴性を高め，庶民の皇帝や国家との一体感を強めることにあった。（「士庶」は，毎年正月朔望に昭応宮で焼香することが許されている[44]。）

さかのぼると，大中祥符6年（1013）に，「諸州官吏，毎天慶・先天・降聖三大節，建道場，散斎致斎，如大祀之制。」という（王欽若の提案にもとづく）詔令が下っている[45]。天慶節は，天書が下った正月三日の事である[46]。先天節は7月1日（聖祖の名前を奉った記念日），降聖節は，10月24日（聖祖が下った記念日）である[47]。これらの三大節においては，それぞれの節日が制定されたときから，各州の天慶観(真宗時代に各州に設置された国立道観[48]）で，それぞれ祭祀を行うことになっており，開封では，一晩の「張灯」が行われ，夜禁が解かれた。このように真宗時代の祭祀システムは，大中祥符年間を通じて整備され，玉清昭応宮が完成するや，この巨大道観を中心とする祭祀として完成を見たのである。

c. 蝗害と真宗不豫

大中祥符9年（1016）6月に華北各地に蝗の大群が出現した。開封上空にも蝗の大群が飛来し，真宗の目にもその影が映る。この凶兆の出現に直面した真宗は，体調に不調をきたすようになったという[49]。翌年元旦，天禧と改元し，真宗自身が玉清昭応宮太初殿にて礼拝することを中心として，全国的な国家祭祀が行われる[50]。しかし，蝗害は収まらず，3月には開封に流民が押し寄せ，炊き出しがおこなわれた[51]。9月，真宗は，三司使の財政状況に関する報告を，蝗害への救済処置と天秤にかけて，不足を心配したという。参知政事に起用され

た李迪は，独対を許され，問題処理の処方箋を上言する。その中で，

> 陛下東封の時，勅して，過ぎるところ木をきること，道を除することなからしむ。すなわち駅舎あるいは州治をもって行宮と為し，わずかに塗塁（かべのドロ）を加えしむるのみ。汾・亳に幸するに及び，土木の役，往時に過ぎること百倍なり。いま旱蝗の災，殆ど天意の陛下を儆（いましめ）る所以ならん[52]。

と述べ，土木事業が多いことに，真宗に対して天戒が下ったという主張を述べている。それに対し，真宗は「卿の言，然り。一二の臣，朕を誤らせこれを為さしむ」と答える。前年，すでに在京の土木工事を中止する命令が出ているが[53]，この月には，諸州からの木の上供が停止されている[54]。この一連の動きは，2年続きの蝗害により，心身共に衝撃を受けた真宗が，祭祀拡大とそれに伴う道観などの土木事業から政策転換を試みたものであると理解できよう。

真宗の病はなかなか快癒せず，むしろ悪化していった[55]。『長編』巻96，天禧4年11月己巳には「上，久しく不豫，語言あるいは錯乱す。嘗って盛んに怒りて輔臣に語る…」とある。つづいて『長編』は，劉皇后の一族の専横を批判するかのような真宗の発言と，それに同調した宰相李迪の発言をのせる。しかし，しばらくして真宗はあっけなく前言を撤回し，李迪は辞任に追い込まれてしまう。真宗は，精神的に不安定な状態になったと言えそうである[56]。したがって，次のような政界の混乱も発生した。

天禧3年（1019）3月，判永興軍だった寇準が，管下の乾祐県に天書が下ったことを上奏してきた。巡検の朱能が「発見」したものであった。従来，政敵の王欽若と深い関わりがある天書に対して批判的だった寇準ではあるが，中央政界への返り咲きを果たすための好機としたのである[57]。

天禧3年（1019）	3月，寇準，天書が下ると上奏。
	4月，天書を大内に迎える。
	6月，寇準，宰相　丁謂，参知政事
天禧4年（1020）	6月，寇準宰相罷免
	7月，李迪・丁謂宰相となる。
	寇準一派のクーデター未遂が発覚。
	寇準→知相州→知安州→道州司馬→雷州司戸参軍
	閏12月，真宗，不豫・重疾
天禧5年（1021）	
乾興1年（1022）	正月，真宗，崩御。仁宗即位。
	劉皇后，垂簾聴政はじまる（明道2年：1033）まで。
	6月，丁謂，山陵を擅移するに坐し，失脚
	→7月　崖州司戸参軍
	10月，真宗を永定陵に葬る。天書を陪葬する。

『長編』巻93，天禧3年3月乙酉によると，今度の天書については「中外，みなその詐を識る。上独り疑わず。」とあり，多くのその欺罔を指摘する上奏が有ったにもかかわらず，真宗は天書を大内に迎入れ，寇準を宰相に復する。天書の偽造は景徳末年，真宗が自ら王欽若と図って行ったものである。しかし，この時期の真宗は，天書に対する正常な判断を失ってしまっていたようにも見える。あるいは，この寇準の天書によって，蝗害による不吉な雰囲気を払拭し，再び，権威の回復を図ろうとしたのかもしれない。

真宗晩年の政治状況は，寇準・丁謂がともに中央政界に復帰して激しく対立した上，病気の真宗に代わって劉皇后が政務を代行することも多くなり，激動の時期を迎える。その過程については，〔王2001〕に生々しく記述されている。結局のところ，劉皇后と対立した寇準は病気の真宗の了解のもと皇太子（のちの仁宗）を担いで，劉皇后とそれに結んだ丁謂の権力を除く宮廷クーデターを画策するが，失敗し，寇準一派は，中央から追われる（〔王2001：369-386頁〕）。寇準がもたらした天書の欺罔は，権力を掌握した丁謂らによって発表される。真宗がそれに納得したかどうかは『長編』等当時の史書は沈黙している。すでに，真宗は，政務を執れる状況では無かったのである。

この真宗はこの事件から1年余りで崩御し（乾興元年〔1022〕1月），太子（仁宗）は13歳で即位し，皇太后となった劉氏（章献明粛皇太后，以後「劉太后」と称する。）が垂簾聴政することなった。

2. 玉清昭応宮の炎上と「非再建」の決定

宰相丁謂は，真宗の晩年，専権をふるう。しかし，真宗崩御の後，劉太后の儀礼上の要求を拒んだことから，これまで結合していた両者との関係に齟齬が生じる（〔王2001：391頁〕）。太后との関係を悪化させ，その専横によって，官僚集団の支持も失っていた丁謂は，山陵使として鞏県で永定陵の造営に当たったときに，部下の些細なミスを弾劾され失脚に追い込まれる（〔王2001：392頁〕）。真宗と丁謂らが去り，宋朝の政治文化はどのように変化したのであろうか。本節では，その一側面を，玉清昭応宮の炎上とその非再建の決定過程を分析することによって明らかにしたい。

a. 天譴論や祥瑞に対する士大夫の思想の変化

乾興元年（1022）1月，真宗が死去し，その5ヶ月後，丁謂が失脚した。9月，真宗が永定陵に葬られるに際し，王曾と呂夷簡の提議によって，天書は陵に陪葬され

ることになった[58]。『東軒筆録』巻1には，

> 景徳末年，天書，左承天門鴟尾上に降り，すでにしてまた朱能の家に降る。ここにおいて祥符と改元し，玉清昭応宮を作り，宝符閣を建て，尽く天書を褒(あつ)め，閣中に置く。上の意は篤く信ずといえども，しかれども臣下のあるもの以って非と為す。孫奭，張詠のごときは，もっとも極めて詆訾す。いまだいくばくならずして，朱能，謀叛し，天下いよいよその詐りを知る。真宗上仙するに至り，王文正公曾，当国し，建議しておもえらく「天書は本と先帝の為にして降る。まさに留めて人間にあるべからず」と。ここにおいて尽く以って永定陵に葬し，一字の留むる者なし。文正の識慮，微密なることみなかくのごとし[59]。

とある。真宗のために降ったものとして，天書を地下に埋葬したことは，新しい時代の到来を示す「事件」といえよう。真宗の完成させた祭祀体系はその中心を失う。天書の為に建てられた昭応宮もその機能をなかば失ったと言えよう。

翌年，天聖と改元されるや（1023），真宗時代の祭祀制度は次々と見直されてゆく。『長編』巻100，天聖元年2月庚申には，

> 初め，祥符の天書すでに降りしより，始めて天慶・天祺・天貺・先天降聖節及び真宗誕節本命・三元を建て，道家の法を用いて，内外にて斎醮をなす。京城の内，一夕数処あり。帝の即位ならびに太后の誕節もまたかくのごとし。糜費(ムダヅカイ)なること甚だ重く，ここに至りて，或るもの以って言を為す。而して宰相馮拯因りて奏すらくは「海内が久安するには，用度よろしく節あるべし」と。帝および太后曰く「これ先帝の意なり。寝疾にあいて果して行われず」と。即ち礼儀院に詔して裁定せしむ。[60]

とある。真宗時代で，天慶など五節，真宗の誕生日，上元・中元・下元と，計9日，仁宗時代には，仁宗即位日と太后誕生日が加わって，計11日が，「用道家法，内外為斎醮」する節日となっていた。これに対し，財政問題を理由として節減する事になったのである。真宗の遺志であったとして仁宗と劉太后は了承したという[61]。さらに翌月には，これまでは，五節において宴を賜っていたが，一部の州府を除きそれを廃止する。

さらに4月には，礼儀院が廃止される[62]。この礼儀院は大中祥符年間に創設され真宗時代の国家祭祀を実際に組織した機関である。また，翌天聖2年6月には，五節における，「宮観然灯」が廃止される[63]。

天聖元年（1023）9月，晩年を迎えていた王欽若は，宰相に復帰し同3年10月に死去するまで，王曾とともにその座にあった。20年ほど前，天書を偽作し真宗に封禅を行わせた彼は，このような流れを止めようとしたようである。王皡『文正公言行録』（『長編』巻102，天聖2年6月壬申の原注に引用。）には，

> 司空王公（王欽若），江寧より召されて再び秉政す。嘗ておもえらく「宮観欽奉の礼，疎怠して昔時にしかずと」。屡ば以って言を為す。明粛（劉太后）依違(アイマイ)にして未だ能く決せず。一日，公（王曾）廉前において奏して曰く「『天道遠く，人道邇(ちか)し』と。且つ天禧中，霊文降りて『先帝聖寿三万日』と言えり。時に欽若率先して慶忭して曰く『三万日，八十三歳なり』と。臣時に忝じけなくも国政を預かる。太后もまた必ず亦たこれを記さん。後なお験なし。則ち今，ただ典礼に遵い，すべからく過当なるべからず」と冀公（王欽若）赧然として退き，これより言わず。[64]

とある。劉太后の簾前で，王欽若と王曾の両宰相が，宮観における儀礼を今後いかにすべきかを討論した一幕である。復活すべきだとする王欽若の言葉に対して，劉太后は，「依違未能決」と，複雑な表情を見せている。王曾の意見は，天書の御利益を「経学的」に，そして真宗の寿命に言及して「実証的」に否定するものであり，王欽若はその後は沈黙せざるをえなかったという。王欽若は，天聖3年に病死している。

この史料は，王曾の側の史料[65]である。李燾は，実際に王曾や王欽若が廟堂にあった時代と，天書の出現した時代が矛盾するとして，「今不取」とした一節である。しかしながら，本節の論旨からすると，劉太后と王欽若・王曾の微妙なやりとりは，興味深い。

王曾がこの史料のなかで引用している「天道遠く，人道邇(ちか)し。」という一節は，彗星出現によって新法政治を天が否定していると説く反体制勢力に対し，王安石が反論する論拠として用いた鄭の子産の発言である[66]。北宋期，天変が人事と深く関連を持つという神秘主義的な天人相関説に対する批判が，儒学の新しい展開の中から起こってきていた。特に，欧陽修は，天人相関説に対しラディカルに反対した。具体的には『新五代史』や『新唐書』を編纂するに際し，天譴事応説に則った解釈を一切採用しないことを宣言している（〔小島1988：11頁〕）。

これに対し，朱熹は，漢代の天譴論のように天を人格的に捉えることに反対するものの，天譴・天戒の存在は否定しない。天を理として考え，君主が理を究めていないことから気が変じて，天変が起こる，これが天戒なのである。具体的には，災異は，皇帝がみずからの政治姿勢を反省し，必要あればそれを正す，すなわち「恐懼修

省」「克己自新」する機会としてとらえるべきだとする（〔小島1999：53頁〕）。いずれにしても，漢の董仲舒からはじまる，天変を人事と一対一で対応させる天人相関説は，北宋中頃より士大夫の言説空間においては，批判の対象になっていた。王曾の発言はその萌芽的段階を背景にしたものと思われる。

先引の天書陪葬の史料（『東軒筆録』巻1）にも，紹介されていたが，真宗朝において，もっとも激しく天書に対する反対論を述べていたのが，孫奭である。『長編』巻74，大中祥符3年（1010）12月癸酉の条には，

> 龍図閣待制孫奭，経術によりて進み，道を守りて自処す。すなわち言うところあるも未だ嘗て阿附して悦を取らず。上かつて問うに天書を以てす。奭こたえて曰く「臣愚の聞くところには，『天，何をか言わんや』と。豈に書あるや」と。上，奭の樸忠を知り，毎にこれを優容す。[67]

とあり，あからさまに天書に対する批判を述べている。天禧3年（1019）の天書偽造においても，孫奭は，「天，言すらなし。安んぞ書あるを得るか。天下皆な朱能の為るところたるを知る。独り陛下一人知らざるのみ」と上奏する[68]。「天は言わない」という言説は，人格的天が人事に介入するという天人相関説を否定し，天書の虚妄性を指摘する。

同様に，芝草を代表とする自然界に出現する祥瑞をもって，「政治の正しさの証明」とする伝統的な祥瑞観に対しても，それを否定する言説が散見されるようになる。たとえば，大中祥符年間には，「右僕射判都省」という高位にあった張斉賢が次のように発言している。「玉清昭応宮，絵に符瑞を画くは，謙徳を損じ奉天の意に違うに及ぶ有り。」（『長編』巻73，大中祥符3年2月辛丑）」すなわち，祥瑞をもってして昭応宮を飾り立てることは，君主が道徳を修養する機会を失わせることにつながる，と述べ，この道観の建設を批判している。

仁宗時代に入った天聖元年（1023）8月，天安殿（のちの大慶殿）の柱に，霊芝が生じたのが発見され，群臣に見ることが許されるが，監察御史鞠詠は，

> 陛下新に即位するや，河決して未だ塞らず，霖雨が稼を害す。宜く災変に応ずる所以を思うべし。臣願うらくは，陛下，忠良を援進し，邪佞を退斥するを以て，国宝と為し，兵農を訓勧して倉廩が豊積するを以て，天瑞と為さんことを。草木の怪，何ぞ尚ぶに足らんや。[69]（『長編』巻101，天聖元年8月甲寅）

と述べ，善政を行うことこそ，国宝であり天瑞である，自然界の異変は尊重する必要はない，という。これは，宋代的な新しい祥瑞観である[70]。

天譴論や祥瑞観の変化に共通することは，董仲舒にはじまる漢代の神秘主義的な経典解釈の否定である。漢・唐の政治文化の否定であり，宋学の出発点といえるのであろう。たとえば，先に上奏を紹介した孫奭は，「宋初三先生」の一人に数えられる重要な儒者であり，漢唐の王権が自らの正当性を誇示するために演出した儀礼を，虚礼として退ける主張をしたことで注目されている（〔小島1999：174頁〕）。仁宗時代以降の，士大夫官僚たちは，王安石に代表されるように，漢・唐を批判し，堯・舜を見習うことを，皇帝に勧める。これは，唐との政治文化上の断絶を主張するものである。すなわち，宋人自身が唐宋変革を主張していたのである。

丁謂・王欽若・寇準らの旧世代の実力者たちは，神秘主義的性向が強い真宗と関係を深めるために，天書と祥瑞に浅からず関わっていった。これらは漢の武帝や唐の太宗・則天武后・玄宗などの政治文化の継承であり模倣とも言えるものである。かれらが廟堂から去り真宗が病没するや，王曾や呂夷簡らを中心とする新しい執政集団は，祭祀政治・宮観建設を抑制する姿勢を明らかにしてゆく。（真宗時代においても，王曾は，昭応宮建設への反対意見を上奏しているし[71]，呂夷簡[72]も大土木工事による民の苦しみを上奏し真宗に対して反省を求めてる。）そのような時期に発生した事件が「玉清昭応宮炎上」である。

b. 玉清昭応宮の炎上

天書は地下に埋められ，その虚構性もあきらかになった。したがって，天書を中心とした祭祀システムによって国家統合を図るわけにもいかなくなっていたのであろう。それ故に，天書を奉じる施設である玉清昭応宮は炎上する以前に存在意義を失っていたと言える。天聖元年（1023）には，早速，玉清昭応宮・景霊宮・会霊観・祥源観の「清衛卒」を減らすことになった。天聖2年には，南郊に先立って，玉清昭応宮・景霊宮に参拝して太廟に宿斎していたが，天聖5年（1027），玉清昭応宮には，南郊が終わった後に，行幸する事に改められている[73]。

玉清昭応宮が炎上したのは，天聖7年（1029）のことである。『長編』巻108，天聖7年6月丁未には，

> 大雷雨あり。玉清昭応宮災（も）ゆ。宮凡そ三千六百一十楹（えい），独り長生崇寿殿のみ存す。
>
> 翌日，太后，輔臣にたいし泣きて曰く「先帝力めてこの宮を成す。一夕延燔して殆ど尽く。なお幸にして一二の小殿を存するのみ」と。
>
> 枢密副使范雍，太后に再び興葺するの意有るを度

り，乃ち抗言して曰く「燔きて尽きるにしかざるなり」と。

太后そのゆえを詰じる。

雍，曰く「先朝これを以て天下の力をつくす。遽かに灰燼となるは，人意に出るにあらず，その存する所に因るがごとし。又た将にこれを葺せんとすれば，すなわち民，命に堪えず。ただ天戒のみの所以にあらざるなり」と。

宰相王曾・呂夷簡もまた雍を助けて言う。夷簡また洪範災異を推してもって諫める。太后黙然たり。[74]

とある。劉太后は，真宗が何度も駕を運び，昭応宮の工事に関心を持ち続けたことを思い出し，慟哭しながらその再建を廉前に参集した執政集団に示唆する。それに対して，枢密副使范雍が，なんと「すべて燃えてしまった方がよかった」と言う。太后は，キッとして，その理由を問いただす。それに対し范雍は，「先帝は，天下の資力を尽くして昭応宮を建設しました。それが，早くも灰燼となったのは，人為的な現象ではありません（天の意志です）。この宮観自体の存在に問題があるのではないでしょうか。また，再建するとすれば，民は耐え切れません。ただ天戒であるという理由だけで再建しないのではありません。」と述べている。土木事業を過度に行ったことに対する天の戒めであるとしたうえで，再建は人民に苦しみをあたえるからやめるべきだと堂々と主張する。

宰相の王曾・呂夷簡も彼の主張を支持し，とくに呂夷簡は，『尚書』「洪範災異」を引用して，皇太后に諫言を上奏した。一見，従来の天譴論により，太后に対して再建を思い止まるように説得が行われたように思われる。しかし，漢代的天譴論では，実際の災害とは無関係の政治行為が，災異と深い関係があるものとみなされ，担当した臣僚が譴責され失脚した（〔小島1999：8頁〕）。それに対し，玉清昭応宮の炎上においては，この宮観の建設理由や存在自体が天譴の理由とされ，先帝真宗の失政が示唆される[75]。これは，漢代の天人相関説とは異質な論理である。呂夷簡は「洪範」を論拠にしたという。「洪範」は，董仲舒によって天人相関説の根拠とされたものである。しかし，北宋初期より「洪範」の新解釈が次々と発表されており，漢代の注疏を否定する見解が述べられている。呂夷簡がここで漢代以来の「洪範」解釈によって，上奏したとは思えないのである[76]。

ところで，田況の『儒林公議』（不分巻）によると，夏竦を一時，修昭応宮使に任命し，再建を命じたが，反対論が強く，再建を断念した，とする。田況は同時代人であり，しかも夏竦の側近でもあった。しかし，『長編』や李燾が使用した史料の源流となった范仲淹の「范忠献公雍墓誌銘」（『名臣碑伝琬琰之集』中巻10）には，この事は触れられていない。

当時，若干21歳の，蘇舜欽は，登聞鼓院に赴いて再建問題に対する長文の上奏を提出している。この問題を考えるに当たり，その上奏の一部を引いてみよう（『蘇学士文集』巻11，火疏。）

陛下，まさに服を降し膳を減し正寝避け，責躬して己を罪し，哀痛の詔を下し，非業の作を罷め，失職の民を拯い，輔弼にありて国体に裨なうなき者はこれを去り，左右に居りて竊かに威権を弄ぶ者はこれを去り，心を精して政刑の失を念じ，懐を虚して芻蕘の論を収めれば，変災をもって天意に答えるにちかし。辰が浹るの間，未だこの告諭有るを聞かず。竊に知る，陛下将に工役を計り再び興修を謀らんとすを。都下の人，聞く者は駭惑し，往往にして聚首して横議し，咸な宜しからずと謂う。[77]

ここでは，蘇舜欽は，皇帝が災異に対して「恐懼修省」し，政治の失を反省する機会となるとすれば，この災異は天佑のようなものだと指摘する[78]。ところで，「辰が浹るの間」（12日）が経過しても，皇帝（皇太后）サイドは工役を計画し，修復を図っていたと，述べられている。この上奏は，昭応宮焼失から，12日あまりたった時点での一次資料であり確度が高い。したがって，夏竦の修昭応宮使就任は，不確かなものの，昭応宮再建論は，すぐには無くならなかったのであろう。すなわち劉太后の意志は，それだけ強かったのである。『長編』では，108巻天聖7年7月己巳（炎上より16日後）に「詔を下し，宮を復修せざるの意を以て，天下に諭す。」とあり，再建中止が正式に宣言されたことがわかる。下は蘇舜欽から王曾までの官僚集団の総意が，劉太后の意志を押さえ込んだのである。

さて，太后は，少なくとも，昭応宮の守衛していたものには，失火の責任を取らせて誅殺しようとした。しかし，取り調べをおこなう御史台が，反論してきた。

中丞王曙，上言すらく「…今，建てるところの宮，経義に応ずるに非ず。災変の来るは，警するものあるがごとし。願わくば，その地を除き，諸禱祠を罷め，以って天変に応ぜんことを」と。而して左司諫范諷も亦た言えらく「これ実は天災なり，当に獄を置き窮治すべからず」と。監察御史張錫，言えらく「反って以って人を罪するがごときは，恐らくは重ねて天怒を賁さん」と。言う者すでに衆し。上及び太后みな感悟し，遂に守衛せし者の罪を薄くす[79]。（『長編』巻108，天聖7年7月己巳）

王曙は，経義に無いものを建てたため，天の警告があった，よけいな祭祀を中止し，「天変」に反応すべきであるという。また，張錫は，天の戒めであるのに，人災として，多くのものを罰するのは，天の意志に逆らい，さらなる「天災」を招く結果になるのである，という。ここでの天は，幾分人格的に表現されているが，天意を，人事に反映させてはならないという論理は，天人分離論の影響を感じざるをえない。再び，新しい天譴論による言説によって，劉太后は自らの意向を政策運営に反映させることができなかったのである。

以上のように，劉太后は，玉清昭応宮炎上後の処理をめぐって，自らの意向を強く示したが，ことごとく官僚集団の反対に遭遇し，劉太后は「黙然」としたり「感悟」させられてしまう。要するに君主権が官僚集団によって恣意的な振る舞いを抑制されたのである。すなわち，独裁君主と称される太祖太宗や，大規模祭祀を推し進めた真宗の時代とは，異なる君臣関係が生じつつあるように思える。最後に，この問題について，先学の指摘を交えながら私見を述べてみたい。

3. 明粛劉太后の垂廉聴政時代の意義

真宗時代と仁宗時代の「崩壊」への対応には，不連続性が存在する。たとえば，同じように大内が焼けている。それに対する対応を比較検討してみよう。

大中祥符8年（1015），真宗の弟の邸宅から失火し，大内の一部が焼けた。（この当時，宗室も宮城内に邸宅をおいていた。）真宗は，放火したものを「凌遅処死」，「知情人」を「斬」に処し，その他関係者を「決配」している。死刑と判断された者はもっと多かったが，王旦が独対し，

> 始め失火するの時，陛下，己を罪するを以て天下に詔し，臣等，皆な上章し罪を待つ。いま乃ち殺戮を為すこと過(はなはだ)し。前詔の意を失うを恐るなり。且つ火は迹あるといえども，寧んぞ天譴にあらざるを知るや。[80]（『長編』巻84，大中祥符8年，5月辛巳）

と述べたことに，真宗が動かされ，数百人が救われたという[81]。この中には天譴が述べられているが，王旦一人の上奏にとどまる。

一方，明道元年（1032）にも，大内が大火に見舞われている。この時には，「縫人」の「火斗」（アイロン）より失火したことが，宦官の取り調べによって明らかになっていた関わらず，多くの士大夫が，皇帝・皇太后の政治姿勢に対する反省の機会としてこの災害をとらえるべきであると上奏して，一人の刑死者も出されなかったのである[82]。

劉静貞氏（〔劉1988〕）は，まさに「事実上，劉太后執政時代は，まさに宋代官僚の性格と政治理念に変化が生じたときである。」「儒教教育と科挙を経ている新興士大夫官僚，たとえば范仲淹は，王曾と同様皇帝―官僚統治体系の正統性を堅持した。彼らの態度は，直接・間接に，太后権力の発展過程に影響しているのである。」と述べ，王旦をはじめとする，真宗朝の官僚と，王曾・范仲淹などの仁宗期の官僚とは，異なった態度で，「皇帝－官僚統治体系」を見ていたとする。この論点は，玉清昭応宮の問題から当該時代をとらえた本稿のものと共通である。

天書を奉安した玉清昭応宮を中心とする国家祭祀や頻繁な祥瑞の出現を演出することなどによって国家統合するというのが真宗朝の国家戦略だった。それを継いだ劉太后政権において，執政集団は，劉太后に対して，恣意的な権勢を振るわせなかった[83]。すなわち皇帝権威を神秘的な演出により絶対化する論理を否定し，「天戒」に対応して「恐懼修省」せよという「世論」を絶えず主張した。このことは，劉静貞氏の述べられている「変化」に対応しているといえよう。天戒は従来は，一対一の天人相関を認められており，宰相以下の官僚集団に責任が課された。それに対し，新しい天譴論で戒告されるのは君主である。したがって，君主権の独裁的行使が抑制される傾向に向かったといえよう[84]。

また，天戒と同じように，官僚の言説空間において皇帝の行動を掣肘する「祖宗の制」も，ラムルー氏によると，やはりこの時期から，登場したという[85]。帝王教育をうける帝位継承候補者たちは，士大夫官僚らが作り上げた「近代史」＝祖宗之制を教育され，「偉大な祖宗」によって創造された制度を守ることこそが，正しい政治判断と考えるようになったのである。

以上のように，「祥瑞の否定」「天譴論の変化」と，「祖宗の制」の出現，そして皇帝に対する倫理性の請求が，士大夫の言説の中で普及するのが，ほぼ仁宗時代前半，劉太后執政時代にあったことは，注目されるべきことではないだろうか。垂廉聴政は，宋朝統治の継続のためには中継ぎとして必要なことであるが，太后の権勢は官僚集団にとってコントロールしなければならないものであった。

劉太后は，則天武后について，下問することもあった。

> 太后，臨朝し，（魯）宗道，しばしば献替(イサメル)あり。太后，問う「唐の武后は，いかなる主たるや」と。対えて曰く「唐の罪人なり。社稷危きにちかし」と。后，黙然たり[86]。

宋朝三代目皇帝の未亡人である劉太后は，唐朝三代目皇帝の未亡人である則天武后の存在に，注目せざるをえない。これは，当時の廟堂の士大夫たちも同様であったであろう[87]。太后の下問に対し，魯宗道は，則天武后を「罪人」と断じ，明確に否定した。太后は，それに対し「黙然」としたという。この沈黙は，同意できないが，何ともならない太后の立場を物語っている。則天武后は明堂の建設や封禅の実施に代表されるように神聖政治によって，自らの即位の正当性を主張する一方で，科挙官僚を登用することによって，門閥貴族への対抗軸とした。それに対し，劉太后は，天書や祥瑞を否定する科挙官僚たちの反対によって，神聖政治の政治手法を使用することはできなかった。士大夫達にとっても太后の権力を利用して敵対するような門閥貴族のような勢力はなかった。劉太后は，仁宗の成長に従い増加する，政権を返上せよという上奏に怒り，退けることにエネルギーを費やされたのである[88]。

おわりに

天から降下した「天書」が皇帝政治の正当性を保証するというシステムを構築したのが，澶淵の盟によって権威が傷ついた（と考えた）真宗政権であった。天書を押し頂いて泰山に封禅し，霊芝をはじめとする祥瑞によって，天の支持を象徴させた。この天書を奉る施設として首都に新設されたのが玉清昭応宮である。

また，玉清昭応宮は，全国の津々浦々の道観（天慶観）とネットワーク状に結合し，国家秩序を実現する結節点となった。この祭祀のネットワークは道観だけにとどまらず，各家庭まで包含する全体的なものであった。その中心である昭応宮は，首都機能を与えられた聖なる空間だった。真宗朝の政治文化にとって不可欠な存在だったのである。

しかしながら，真宗末年には天書が人工のものであることは周知のものとなり，真宗没後，天書は，真宗の陵墓に陪葬された。玉清昭応宮は存在意義を失ってしまうのである。この背景には，宋代に於ける「天」観の変化がある。或いは，この時期に，「天」にたいする考え方の変化が生じたのは，玉清昭応宮や景霊宮などの真宗時代の諸宮観の建設工事に代表されるような天書や祥瑞を中心とした祭祀政治――一種の神秘主義――への傾斜があまりにも過剰だと考えられたからではないだろうか。士大夫官僚層に芽生えていた「合理主義」に背反するものだったといえよう。

続く劉太后垂廉聴政時代に，雷雨によって玉清昭応宮が崩壊してしまう。執政集団はこれを，再建しようとする劉太后の意志を，宋代的な天譴論によって押さえ込む。劉太后が没して仁宗が親政を始めてからも，開封では雷雨などによる巨大建造物の崩壊が相次いだ。太平興国寺の双閣・開宝寺の塔といった具合である。その再建には多額の経費を要するため，官僚達は，再建を回避するため，宋代の天譴論による，「内省修己」の言説を繰り返すことになる。

祖宗の制や宋代的天譴論などの宋代士大夫の上奏言説空間において鍵となる概念が確立した仁宗時代，皇帝権力は相対的なものとなり，あくまでも官僚集団の活発な議論の中で政治決定が行われるという宋代的な政治文化が形成された。そのような政治文化の代表的人物が欧陽修である。小林義廣氏は，欧陽修が，『五代史記』を通じて展開した理想的な国家像をつぎのようにまとめている。官僚体制の頂点に，「至高＝倫理的天子」を戴く国家。「皇帝は恣意を排して臣民の動向にしたがって判断を下す公正無私の存在。」したがって，この国家像は，「皇帝機関説」といった性格を有するという[89]。欧陽修の提示する国家像は，まさに，士大夫たちが，劉太后や少年皇帝と相対するなかで，士大夫社会が共有するようになったものなのではないだろうか。

以上のように，真宗期の政治的特徴を表現する建造物であった玉清昭応宮などが，崩壊し再建されなかったのは，宋代的な政治文化が確立する歴史過程を象徴する重大な事件であったと評価できる。真宗時代までに建造された大規模建造物が次々と崩壊したのである。崩壊に直面した士大夫は，新たな天の理論によってそれを克服し，再建の土木工事を節制する皇帝を理想とする。小島毅氏の指摘する[90]，神聖王として気前よく賜与する政治から，哲人王として修己節制を演出する政治という変化である。

ただし，歴史の推移は，それほど単線的ではなさそうだ。まず，神宗時代以降の新法政治の時代，開封では土木工事が数多く行われている。新法期の政治は，「社会政策」的側面が強調され，土木工事を巡っては，あまり注目されていない。しかし，城壁・城壕の新設工事が大規模に行われている（〔久保田2007ｂ：249頁～〕）。景霊宮は増築され各皇帝・皇后の御容を奉じる施設に改変された（〔山内1985〕）。仁宗時代に炎上した上清儲祥宮が再建された（『汴京遺蹟志』巻8）。これらの大土木工事と新法政治との関係を明らかにすることが宋代の政治文化の解明に必要なことであろう。

さらに，徽宗時代には新法政治の継承が唱えられる一方で，神聖政治が形をかえて復活する。天神が降臨し，徽宗自身が天神の化身であると見なされた。祥瑞は至る所に出現し，大規模な道観や，神仙世界を地上で再現したとされる艮嶽などが，開封の都市空間に次々と建設される（〔久保田2007ｂ：273頁～〕）。新法政治と神聖政治の共存は，一見奇妙である。しかし，新法期に見られる

土木事業の積極路線を媒介とすると，一定の見通しが述べられるかもしれないと考えている。今後このような仮説を検証する作業を進めてゆきたい。その際，本稿が採用した建造物の崩壊とそれを巡る再建・非再建の議論をつうじて都市空間を検討するという方法は，有効な戦略となると考えられる。次は，本稿の延長にある，仁宗時代後半の建造物崩壊について詳論し，新法期の土木事業と比較検討を試みることになろう。

注

1. 其宏大瓌麗，不可名似。遠而望之，但見碧瓦凌空，聳耀京国，毎曦光上浮，翠彩照射，則不可正視。（この美文は，完成した際に編まれた「記」の文を引用したものと推測される。）
2. 『長編』巻83，大中祥符7年10月甲子。
3. 「政治文化」の概念については，〔阿河1995〕を参照した。政治行為のなかで用いられる共通の習慣や言説，心性などの特色，傾向性を表した概念として用いている。
4. 〔近藤1984〕の冒頭に端的に述べられている。
5. 『文献通考』巻299，物異5，芝草・朱草には，「（馬端臨）按三朝符瑞志載，天禧以前草木之瑞史不絶書，而芝草尤多。然多出於大中祥符以後。東封西祀之時，王欽若・丁謂之徒，以此導諛，且動以万本計，則何足瑞哉。姑存其略云。」とある。
6. 『宋会要輯稿』礼，60，賜酺によると，北宋時代には，太宗が二度ほど行っているが，残りの数十回は，真宗時代のものである。『長編』でも「酺」の記事は真宗時代だけに懸けられている。「酺」は国に慶事があったとき，天子より飲食を賜り，民が喜び合って群飲することである。
7. この問題については〔劉1989〕において詳論されている。
8. 『長編』巻42，至道3年11月丙寅。
9. 『長編』巻62，景徳3年2月戊戌。
10. 『長編』巻67，景徳4年11月庚辰。
11. 『長編』巻81，大中祥符6年11月甲寅。
12. 『長編』巻82の各条を参照。
13. 『長編』巻79，大中祥符5年10月戊午。
14. 『長編』巻68，大中祥符元年4月丙午に「詔於皇城西北天波門外，作昭応宮以奉天書。」とある。
15. 『長編』巻71，大中祥符2年4月己亥には，「初議作宮，命謂経度。謂欲殆国財用，規模宏大。近臣多言其不可。殿前都虞候張旻亦言，土木之侈，不足以承天意」とある。
16. 陛下富有天下，建一宮崇奉上帝，何所不可。且今未有皇嗣。建宮於宮城之乾地，正可以祈福。群臣不知陛下此意，或妾有沮止，願以諭之。
17. 『長編』巻71，大中祥符2年4月己亥。
18. 『長編』巻83，大中祥符7年10月甲子。
19. 劉承規は「性沈毅徇公」で真宗の深い信頼を得ていた宦官である。もともとは，承珪と言ったが，病気で苦しむ彼を見かねた真宗が「道家の説」により改名させ，厄払いを図ったという（『長編』巻81，大中祥符6年7月乙未）。
20. 『長編』巻78，大中祥符5年7月己巳。『長編』巻79，大中祥符5年閏10月辛巳。
21. 『長編』巻68，大中祥符元年4月丙午。『長編』巻71，大中祥符2年4月己亥。
22. 『長編』巻71，大中祥符2年6月壬子。
23. 『汴京遺蹟志』巻10を参照。『事物紀原』巻7，万寿観の項には，「本玉清昭応宮東偏別殿也。『宋朝会要』昭応宮篇云，天禧三年十一月，皇后皇太子於宮東偏長生殿，置経藏，以祝聖寿。詔賜殿名長生崇寿。五年七月，作皇帝本命殿於宮中，名万寿。仁宗朝，玉清昭応宮災，所存止此殿重加営葺，後以為万寿観也。注，林希『両朝宝訓』曰，天聖七年七月，玉清昭応宮災，上以所存長生崇寿殿，為万寿観。『紀年通載』云六月也。」とある。
24. 『長編』巻71，大中祥符2年6月壬子。
25. 『長編』巻73，大中祥符3年4月壬子。
26. 『長編』巻76，大中祥符4年7月庚辰。
27. 『長編』巻88，大中祥符9年9月戊辰。『容斎三筆』巻11，宮室土木には，この工事にあたり，木・石などの材料が，どの地域より採取されたのかが詳細に記録されている。
28. 『孫公談圃』巻中。
29. 『儒林公議』（不分巻）。
30. 『長編』巻82，大中祥符7年5月乙未。
31. 『日知録』巻11，黄金によると，昭応宮を飾っていた金の総量は計算不能であったという。〔勝山1996〕は，他の朝代のそれが奢侈禁止という側面が強かったのに対し，真宗時代の金飾禁令の性格には，それが前提となっておらず，民間からの金の徴収という性格が強かったという。『燕翼詒謀録』巻2には，「真宗皇帝朝，盛礼縟儀屡挙，費金最多，金価因此頓長，人以為病。」とあり，金価格が上昇したことが分る。
32. 劉道醇『宋朝名画評』（『聖朝名画評』）巻1，「武宗元」の項には「景徳末，章聖皇帝，営玉清昭応宮。募天下画流，逾三千数，中其選者纔百人。分為二部。（武）宗元為左部之長。朱崖為宮使，語僚佐曰，適見靡旗乱轍者，悉為宗元所逐矣。亦優労之。」とある。
33. 『宋朝名画評』巻1，王拙。
34. 『宋朝名画評』巻2，厲従穆。
35. 『宋朝名画評』巻2，龍章。
36. 『図画見聞誌』巻3，張昉。
37. 『長編』巻70，大中祥符元年11月壬午には「丁謂請，以天書降後祥瑞編次譔賛，絵画于昭応宮。」とある。また，『長編』巻73，大中祥符3年2月辛丑も参照。
38. 『孫公談圃』巻中。
39. 『長編』巻79，大中祥符5年閏10月己巳。
40. 北宋朝と玉皇の関係については〔山内1981〕を参照。
41. 『長編』巻84，大中祥符8年正月壬午。〔吾妻2009〕を参照。
42. 『長編』巻84，大中祥符8年正月壬午。
43. 『長編』巻83，大中祥符7年10月甲子。
44. 『長編』巻83，大中祥符7年11月癸卯。
45. 『長編』巻81，大中祥符6年9月丁巳。
46. 『長編』巻70，大中祥符元年11月壬午。詔以正月三日天書降日，為天慶節。休仮五日。京師於上清宮建道場七日。宰相迭宿。罷日，文武官，内職皆集，賜会錫慶院。是夕京師張灯，五日内無得用刑，仍禁屠宰。諸州建道場三日，羣臣亦賜会。
47. 『長編』巻79　大中祥符5年閏10月壬申。
48. 天慶観については，〔山内1981〕注13に詳論されている。
49. 『長編』巻88，大中祥符9年9月末には「自是，聖体遂不康。」とある。
50. 『長編』巻89，天禧元年正月辛丑。
51. 『長編』巻89，天禧元年3月辛酉。
52. 『長編』巻90，天禧元年9月癸卯。陛下東封時，勅所過無伐木除道。即駅舎或州治為行宮，才令加塗塓而已。及幸汾・亳，土木之役，過往時百倍。今旱蝗之災，殆天意所以儆陛下也。
53. 『長編』巻87，大中祥符9年7月戊午。
54. 『長編』巻90，天禧元年9月癸卯。
55. 『長編』巻96，天禧4年7月甲戌には「大中祥符末，上始得疾，是歳仲春，所苦浸劇，自疑不起。・・・」とあり，大中祥符末より，体調不良が続いたことが分かる。
56. 〔熊本1998〕などを参照。
57. 『長編』巻93，天禧3年5月甲申には，寇準に対し偽造の天書への関与を仮病によって回避し，「正直之名」を全うすべきであるという門生の忠告を乗せている。これは，『湘山野録』を採っ

たものだが，これによって寇準の政治的意図が判然とする。『湘山野録』巻中には「寇忠愍罷相，移鎮長安，悰怳牢落，有恋闕之興，無階而入。忽天書降於乾祐県。指使朱能伝意密論之，俾公保明入奏，欲取信於天下。公損節遂成其事，物議已譏之。未幾，果自秦川再召入相。将行，有門生者忘其名請独見，公召之，其生曰『某愚賤，有三策，輒瀆鈞重。』公曰『試陳之。』生曰『第一，莫若至河陽称疾免覲，求外補以遠害。第二，陛覲日，便以乾祐之事露誠奏之，可少救平生公直之名。第三，不過入中書為宰相爾。』公不悦，揖起之。後詩人魏野以詩送行，中有『好去上天辞将相，帰来平地作神仙』之句，蓋亦警之為赤松之遊。竟不悟，至有海康之往。」とある。

58. 『長編』巻99，乾興元年9月己卯。

59. 景徳末年，天書降左承天門鴟尾上，既而又降於朱能家。於是改元祥符，作玉清昭応宮，建宝符閣，尽裒天書，置閣中。雖上意篤信，而臣下或以為非。若孫奭，張詠，尤極詆訾。未幾，朱能謀叛，天下愈知其詐。至真宗上仙，王文正公曾当国，建議以「天書本為先帝而降。不当留在人間。」於是尽以葬於永定陵，無一字留者。文正之識慮微密皆如此。

60. 初，自祥符天書既降，始建天慶・天祺・天貺・先天降聖節及真宗誕節本命・三元，用道家法，内外為斎醮。京城之内一夕数処。帝即位并太后誕節，亦如之。糜費甚重，至是或以為言。而宰相馮拯因奏，海内久安，用度宜有節。帝及太后曰「此先帝意也。会寝疾不果行。」即詔礼儀院裁定。

61. 先に真宗が李迪の意見に納得し，自分が欺かれたと告白している『長編』巻90，天禧元年9月癸卯の一節を紹介したが，太后の言及している真宗の変心に関係があると思われる。

62. 『長編』巻100，天聖元年4月辛丑。

63. 『長編』巻102，天聖2年6月壬申。

64. 司空王公（王欽若），召自江寧再秉政。嘗為，宮観欽奉之礼，疎怠不若昔時。屡以為言。明肅（劉太后）依違未能決。一日公（王曾）於廉前奏曰「天道遠，人道迩。且天禧中霊文降，言『先帝聖寿三万日。』時欽若率先慶忭曰『三万日，八十三歳。』臣時忝預国政，太后必亦記之。後仍無験。則今但遵典礼，不須過当。」冀公（王欽若）赧然而退，自是不言。

65. 王皡『文正公言行録』は，現在伝わらない。『郡斎読書志』巻9には，「『王文正公言行録』三巻。右皇朝王文正公曾相仁宗。其弟皡録其平生言行，凡六十七事。李清臣為之序。」とある。これが李燾が引用した書であろう。

66. 「天道遠，人道邇。」とは，『春秋左氏伝』昭公18年夏5月の条，子産の発言よりの引用である。王安石の天譴論に対する立場については，〔小島1988：63頁〕〔小島1999：39頁〕を参照。

67. 龍図閣待制孫奭，由経術進，守道自処，即有所言未嘗阿附取悦。上嘗問以天書。奭対曰「臣愚所聞，天何言哉。豈有書也。」上知奭樸忠毎優容之。（「天何言哉」は，『論語』陽貨篇第17の一節である。）

68. 『涑水記聞』巻6には「永興軍上言，朱能得天書，真宗自拝迎入宮。孫奭知河陽，上疏切諫，以為天且無言，安得有書。天下皆知朱能所為，惟上一人不知耳，乞斬朱能以謝天下。其辞有云『得来唯自於朱能，崇信只聞於陛下。』其質直如此，上亦不之責。頃之，朱能果敗。」とある。『長編』巻93，天禧3年4月辛卯も参照。

69. 陛下新即位，河決未塞，霖雨害稼。宜思所以応災変。臣願，陛下以援進忠良，退斥邪佞，為国宝，以訓勧兵農，豊積倉廩，為天瑞。草木之怪，何足尚哉。

70. 宋代の祥瑞観については，〔寺地1968〕〔小島1988〕〔吾妻2004〕などを参照。

71. 「諫作玉清昭応宮」（『宋文鑑』巻43）により，王曾は玉清昭応宮建設に反対したことが知られる。

72. 『長編』巻88，大中祥符9年10月壬辰には，「初，祠部員外郎呂夷簡，提点両浙路刑獄。時京師大建宮観，伐林木於南方，有司責期会峻急，工徒至有死者，則以亡命收繫其妻子。夷簡疏請緩役。又言盛冬挽運艱難。宜須河流漸通，以兵卒番送。及代帰，上謂曰，観卿所奏，有為国愛民之心矣。乃擢刑部員外郎・侍御史知雑事，賜緋。歳蝗旱。夷簡請，責躬修政厳飭輔相，思所以共順天意，及奏弾李溥専利罔上。」とあり，真宗時代の呂夷簡の政治姿勢が知られる。

73. 『長編』巻105，天聖5年7月丙寅。

74. 大雷雨。玉清昭応宮災。宮凡三千六百一十楹，独長生崇寿殿存焉。翌日太后対輔臣泣曰，先帝力成此宮。一夕延燔殆尽。猶幸一二小殿存爾。

　枢密副使范雍，度太后有再興葺意，乃抗言曰，不若燔之尽也。太后詰其故。雍曰，先朝以此竭天下之力。遽為灰燼，非出人意，如因其所存。又将葺之，則民不堪命。非所以祇天戒也。宰相王曾・呂夷簡，亦助雍言。夷簡又推洪範災異以諫。太后黙然。

75. 『名臣碑伝琬琰之集』中巻10，「范忠献公雍墓誌銘」（范仲淹）には，「時玉清昭応宮災，両府廉対。章献太后泣曰『先帝崇奉此宮。一旦至此。頼東北隅猶存一二小殿。』公揣知有興復之意，因抗言曰『先朝極土木而成此宮。一夕為燼，豈天意耶。如因其所存。復欲興之。民将弗堪。不如焚之尽也。』諸公協其対。章献意解曰『不復労人矣。』上説，翌日下詔以諭中外焉。」とある。

76. 〔吾妻2004〕に，北宋の思想界における，洪範の新解釈が整理されている。

77. 陛下，当降服減膳，避正寝，責躬罪己，下哀痛之詔，罷非業之作，拯失職之民，在輔弼無裨国体者去之，居左右竊弄威権者去之，精心念政刑之失，虚懐收芻蕘之言，庶幾変災以答天意。浹辰之間，不聞有此告諭。竊知陛下将計工役再謀興修。都下之人聞者駭惑，往往聚首横議，咸謂非宜。

78. 災異を，皇帝の「恐懼修省」「克己自新」の契機とし，すなわち，皇帝の心構えに対する監視・抑制の機能を持つ現象であるとするのは，曾鞏や朱熹などに見られる宋代士人の共通した考え方であるという（〔小島1999：53頁〕）。ただし〔吾妻2004：101頁〕によると，蘇舜欽のこの上奏には，漢代的天譴論の要素も含まれており，蘇舜欽自身は天譴論の支持者であるとしている。

79. 中丞王曙上言「…今所建宮非応経義。災変之来，若有警者。願除其地，罷諸禱祠，以応天変。」而左司諫范諷，亦言「此実天災，不当置獄窮治。」監察御史張錫言「若反以罪人，恐重貽天怒」言者既衆。上及太后皆感悟。遂薄守衛者罪。

80. 始失火時，陛下以罪己詔天下，而臣等皆上章待罪。今乃過為殺戮。恐失前詔意也。且火雖有迹，寧知非天譴邪。

81. 『長編』巻84，大中祥符8年4月壬申および5月辛巳の条。

82. 『長編』巻111，明道元年8月壬戌以降を参照。

83. 〔Chaffee2001〕によると，劉太后は卑賤の出身で有力な一族を持たなかったため，官僚集団は，彼女の権力拡大を阻止することが可能になったという。したがって，外戚専権を招いた漢や唐と異質の，官僚集団との協治という宋代独特の垂廉聴政が，劉太后執政時代に確立したとする。ただしChaffee氏は，宋代の垂廉聴政の特色を漢唐のそれとの比較の上で考察することに力点を置いており，玉清昭応宮の問題や天観の変化などによって特徴付けられる士大夫主導の宋代的政治文化の確立を問題としていない。

84. 台諫の活動が活発になったのもこの時期である。たとえば，諫官専用の官衙(諫院)が設置されれている（『長編』巻111，明道元年7月辛卯）。

85. 〔ラムルー2007〕に，この問題が明らかにされている。なお「祖宗の制」については〔鄧2006〕を参照。

86. 『長編』巻107，天聖7年2月庚申の条には，「太后臨朝（魯）宗道，屡有献替。太后問『唐武后何如主。』対曰『唐之罪人

也。幾危社稷。』后黙然。」とある。

87. 〔熊本1998〕によると，垂廉期には，劉氏を則天武后になぞられる雰囲気が一部にあったという。〔Chaffee2001〕は，武后と違い，劉太后は一族に大きな権力を付与することはなかった，という。そして，劉太后の垂廉聴政の特徴は，有力の一族の支援無しに行われたことにある，という。

88. 『長編』巻111，明道元年8月是月の条。『長編』巻113，明道2年11月戊寅の条。

89. 仁宗時代，聖人天子をいただく官僚体制という理想の国家体制が，士大夫層によって想定された。そのため，これ以降の皇帝は高度の倫理性を，官僚集団から求められるようになる。小林義廣氏は，このような考えを「皇帝機関説」と称する。（〔小林2000〕第4章　欧陽脩における歴史叙述と慶暦の新政。）

90. 神聖王から哲人王へという，宋代王権の推移については，〔小島2005：206頁〕を参照。

【参考文献】

阿河雄二郎　1995　「イメージと心性の政治文化史」（竹岡敬温・川北稔編『社会史への途』有斐閣　所収）

吾妻重二　2004　「『洪範』と宋代政治思想の展開」（『朱子学の新研究』創文社　所収）

吾妻重二　2009　「宋代の景霊宮について」（『宋代思想の研究』関西大学出版部 所収

王瑞来　2001　『宋代の皇帝権力と士大夫政治』汲古書院

勝山稔　1996　「北宋代における奢侈禁令の考察―真宗代の金飾禁令集中と公私経済に於ける金の集散」『東方学』 92

熊本崇　1998　「宋仁宗立太子前後」『集刊東洋学』79

久保田和男　2007a　「北宋皇帝行幸年表」（久保田『平成15～18年度基盤研究C「中国両宋時代の首都と都市に関する基礎的研究」研究成果報告書』所収。）

久保田和男　2007 b　『宋代開封の研究』汲古書院

小島毅　1988　「宋代天譴論の政治理念」『東洋文化研究所紀要』107

小島毅　1999　『宋学の形成と展開』創文社

小島毅　2005　『中国思想と宗教の奔流－宋朝』（講談社『中国の歴史』07）

小林義廣　2000　『欧陽脩 その生涯と宗族』創文社

近藤一成　1984　「北宋「慶暦の治」小考」『史滴』5。『宋代中国科挙社会の研究』（汲古書院　2009）に再録。

佐藤彰　2006　『崩壊について』中央公論美術出版

寺地遵　1968　「欧陽修における天人相関説への懐疑」『広島大学文学部紀要』28-1

鄧小南　2006　『祖宗之法』三聯書店

ﾗﾑﾙｰ, ｸﾘｽﾁｬﾝ　2007　「宋代宮廷の風景－歴史著作と政治空間の創出（1022-1040）（高津孝訳）」『東方学』113

劉静貞　1988　「従皇后干政到太后攝政-北宋真仁之際女主権力試探」『国際宋史研討会論文集』中国文化大学史学研究所

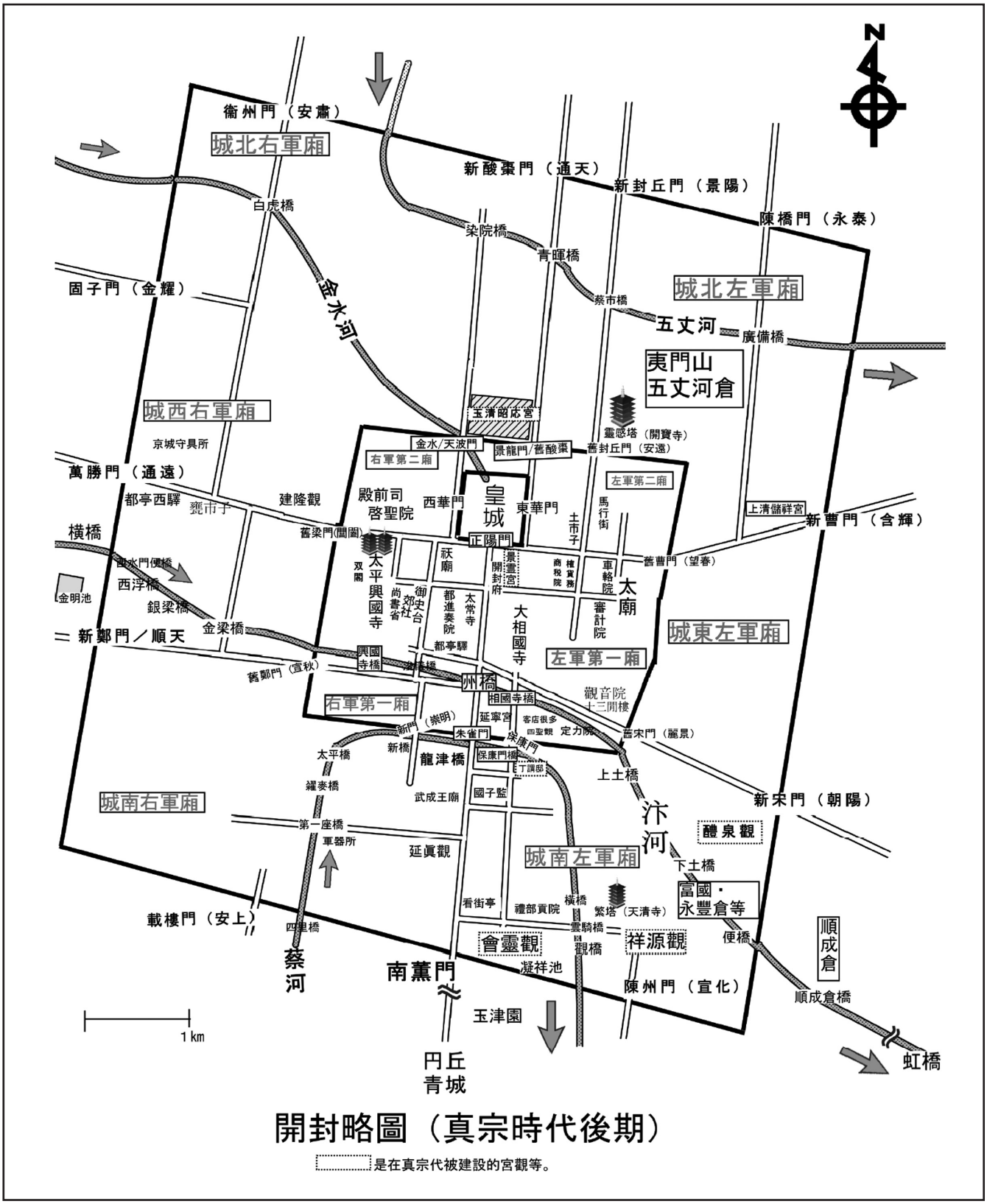
劉静貞　1989　「権威的象徴-宋真宗大中祥符時代探析（1008-1016）」『東吳文史学報』7号

山内弘一　1981　「北宋の国家と玉皇」『東方学』62

山内弘一　1985　「北宋時代の神御殿と景霊宮」『東方学』70

Chaffee,John　2001　“The Rise and Regency of Empress Liu（969-1033）,” Journal of Sung - Yuan Studies 31

（補記）校正中に，田中靖彦「澶淵の盟と曹操祭祀」（『東方学』119，2010）が，発表された。本稿で簡単に触れた，真宗の亳州行幸と政治文化について論じている。



開封略圖（真宗時代後期）

：是在真宗代被建設的宮觀等。

Construction and Destruction of Yuqingzhaoyinggong:

change of the political culture between the Zhenzong era and the Renzong(Liutaihou) era of the Song Dynasty

Kazuo KUBOTA

Zhenzong's authority was undermined because of his conclusion of a peace treaty with the Khitan Empire in 1004. Tianshu (the Heavenly Texts) was therefore forfeited, and it was ordered that a ritual be performed at Taishan to worship Heaven. Yuqingzhaoyinggong was the newly built facility in the capital for enshrining Tianshu. Construction of Yuqingzhaoyinggong, a huge Taoist temple, took seven years to complete. Note that this building had become symbolic of the political culture of the Zhenzong era. After its completion, rituals were often performed here and elsewhere across the country, and this Taoist temple was positioned as the head temple. In each province, Tianqingguan, i.e. Taoist temples, were established; these provincial temples played the role of Zhaoyinggong for the provinces. Further, the rituals were performed not only in the many Taoist temples but also in households across the country. It is true that this was a system for national integration.

However, it became well-known by the end of the Zhenzong era that Tianshu was coined, and after the demise of Zhenzong, Tianshu was buried in the vicinity of his mausoleum. Following this, Yuqingzhaoyinggong came to lose its significance, and at the beginning of the Renzong era when Liutaihou served as Regent, it happened that Yuqingzhaoyinggong was reduced to ruins by a lightening storm. This was just 15 years after its completion. Though Liutaihou, the Empress of Zhenzong, tried to rebuild it, her bureaucrats forced her to abandon her efforts by using correlative cosmology created on the basis of the new Confucianism that is characteristic of the period of Song. This correlative cosmology insisted that Heaven could interfere with the Emperor's authority, and hence was different from the idea handed down from Han dynasties that the changes in Heaven are directly connected with happenings on the lower world. The period of vicissitudes from Zhenzong to Renzong was also the age when various thoughts peculiar to the political culture of scholar-bureaucrats flourished. In the Renzong era, the Emperor had a relatively weak authority and the Song political culture was formed wherein the school of bureaucrats made political decisions after lively discussions among themselves. The collapse of Yuqingzhaoyinggong as the outcome of a struggle for power was an epochal event telling us of the coming new age.

Keywords : Yuqingzhaoyinggong, Song Dynasty, political culture, correlative cosmology