

# 明清時代の天朝体制と華夷秩序

檀 上 寛

はじめに

前近代の東アジアの国際秩序を論じるに当たり、隋唐時代に関する西嶋定生氏の「冊封体制」論や、明清時代についての濱下武志氏の「朝貢（貿易）システム」論が論議されてすでに久しい。<sup>①</sup>最近では、明清時代史の分野で岩井茂樹氏の「互市体制」論や上田信氏の「互市システム」論が新たに提示され、朝貢システム論に代わって多くの関心を集めている。とりわけ互市体制論は互市を真正面から取り上げ、清代での体制化を論証しようとするもので、岩井氏の精力的な考察によって互市の実態はかなり明らかにされ、当該分野での主役になりつつある。<sup>③</sup>

もともと互市体制論は、対外政策が朝貢制度に一元化された明初の「朝貢一元体制」をその出発点とする。同じく朝貢一元体制を起点とする朝貢システム論と異なり、純粹な商業取引である互市の成長に着目し、清代に互市が貿易の主流となった点から、朝貢システム論への反措定として提示された。現在のところ朝貢システム論を覆すまでには至っていないが、朝貢システム論と並ぶ有力な通商システム論として、学界に影響を与えていることだけは間違いない。

ただ、ここで注意すべきは、互市が中心となる清代においても、最後まで朝貢制度（朝貢貿易）が存在した事実であ

る。互市体制論自体は朝貢制度を否定するものではなく、朝貢制度によらない互市の量的広がりから、その体制化を主張するにすぎない。だが、互市と朝貢の並存した体制を、一概に互市体制という概念で括ることが果たして可能なのかどうか。現行の互市体制論を見る限り、朝貢システム論の問題点は確かに浮き彫りにしたものの、清末まで存在する朝貢制度をも包括した、その上位の概念として論じられているとはどうしても思えない。むしろこの際、朝貢制度に一元化された明代こそが特異な時代なのだと認識し、それ以前も以後も朝貢と互市とが並存していた事実注目すべきではなからうか。

朝貢と互市は歴代王朝の対外政策の根幹をなし、少なくとも明以外の時代の国交面と通商面とは、この両者によって担われた。となると、朝貢と互市とを包含しつつ、かつそれを正当化する論理が中国王朝によって当然用意されていたはずである。筆者はそれを「天朝体制」という概念に求めたいと思う。ここでいう天朝体制とは、朝貢と互市との上位の概念として措定された方法概念である。それゆえ、朝貢や互市のように実体を伴うものではないが、両者の統一的理解に一つの視座を提供するものとして、有効な概念だと考えている。この概念をもとに朝貢と互市とを捉えれば、どのような全体像が見えてくるか。それを明らかにすることが、本稿の主要な課題である。まずは次章において、天朝体制の説明から始めることにしたい。

## 一 天下と天朝

天朝という用語について記した最古の文献の一つに、『尚書』舜典の孔氏伝がある。それによれば、「〔舜は田野にて〕潜かに道徳を行ったので、〔その噂が〕上にのぼって天朝に聞こえ、遂に徴用された（潜行道徳、升聞天朝、遂見徴用）」とある。孔穎達の『尚書正義』はこれを解釈して、次のように言う。

天朝とは天子の朝廷のことである。下より上にのぼることを升と言ひ、天子が舜の行いを聞いたので、遂に徴用されたのだ。

天朝者天子之朝也。従下而上、謂之為升、天子聞之、故遂見徴用。

ここでの天朝は堯という天子の朝廷を指しており、田野にいた舜の徳が天朝にまで届いたため、それを聞いた堯は舜を臣下として任用したという。要するに、天朝とは天命を受けて天下を統治する有徳の天子の朝廷を意味し、儒教的な天下観のもとでの呼称であることが見て取れる。

天朝が実在の王朝を指す用語として使用されだすのは、後漢から三国にかけての頃のことであるらしい。いわゆる儒教の「国教化」とともに天朝は一般的な呼称となり、正史では『後漢書』に初めてこの用語が出現する。皇帝制度が天命思想によって正当化され、皇帝と天子とが一体化したことで、天朝は皇帝（天子）の治める中華帝国ないしはその朝廷を指すようになった。現行の王朝（朝廷）の尊称として使用され出すのも、これ以後のことである。ただし、その用語が含意するところは、あくまでも「天命を受けて天下を統治する有徳の天子の朝廷」という謂いであり、中華帝国の皇帝が担う儒教的な天子としての側面に、重点が置かれていることはいうまでもない。

そうであれば、ここで問題となるのは天子の統治する空間、すなわち天下の内容であろう。知られるように、天下という觀念には広義と狭義の二つがあり、少なくとも漢代以後の天下観は、この二つの観点から区別して理解された。まず、狭義の天下とは中国王朝が実際に治めている実効的支配領域に相当し、伝統的な呼称に従えば「九州」、中華帝国が成立して以後は郡県制（州県制）のしかれている地域で、いわゆる「中華」を意味する。これに対して広義の天下とは、中国王朝とその周辺諸国・諸民族の両方を合わせた範囲、つまり中華＋夷狄（四夷）のことである。極めて単純化していえば、狭義の天下＝華、広義の天下＝華＋夷ということになる。

一般に新王朝の誕生のことを「天下一統（天下統一）」と表現するが、ここでいう天下は当然のことながら前者の狭義の天下を指している。新王朝の実効的支配領域が確定したということで、王朝創業者は大勢が決した段階でこの言葉を発するのを常とした。一方、唐宋時代には中国王朝と遊牧諸国家との間で盟約が結ばれ、国際秩序として父子・兄弟・舅甥などの宗法（家族）秩序が適用されたが、これは華＋夷の広義の天下を一家に見立て（＝天下一家）、擬制的家族関係によって華と夷の序列を設定したものであった。両者を比較すると、前者が実体を伴う天下であるのに対し、後者はほとんど実体を伴わない観念的な天下であるが、二つの天下観の間にはもちろん優劣は存在しない。また両者の用例は圧倒的に前者の方が多く後者は少ないのだが、歴代の王朝はこの二つの天下観を巧みに使い分けることで、国内外に向けて自王朝を正当化した<sup>8)</sup>。

以上のように、天下には広狭二つの天下があり、その天下を統治するのが天朝であるならば、当然二つの天下にはそれぞれの天朝が存在するはずである。現実の天朝は一つであっても、広狭二つの天下に合わせて天朝の位相も変化するからである。明代を例にそれぞれ史料を挙げてみよう。

まず狭義の天下の天朝については、李自成軍に捕縛された鳳翔知府唐時明の発した次の言葉を紹介したい。『明史』卷二九四、唐時明伝に、

〔唐〕時明が執えられた。〔李自成政権の〕偽宰相の牛金星が曰うには、わが主人は賢人を求めることを渴望されている。君が西京（西安）に至ったならば、特別に抜擢しようではないか、と。時明は叱責して言った。自分は天朝の命を受けた官吏である。どうして賊の臣下になどなれようか。……隙を見て自ら首をくくって果てた。

時明被執。偽相牛金星曰、吾主求賢若渴、君至西京、不次擢用。時明叱曰、我天朝命吏、肯臣賊耶。……乘間自縊。

とある。唐時明のいう天朝とはまさしく明朝政府のことであり、実体をともなう狭義の天下における天朝であること

はいうまでもない。

では広義の天下の天朝はどうか。これについては、明初の有名な懷良親王の「上言」を引用したい。倭寇の侵略に業を煮やした明の太祖は、日本国王良懷（懷良）に恫喝的な書状を送るが、それに対する反論が懷良の上言である。その一節に次のようにある。

堯と舜には徳があつたので四海から賓客が来朝し、殷の湯王や周の武王は仁を施したため、八方からの朝貢がありました。臣が聞くに、天朝には戦さを興すための策略がおりとありますが、小邦にも亦た敵を防ぐためのはかりごとがございます。……。（『明史』日本伝）

堯舜有徳、四海来賓、湯武施仁、八方奉貢。臣聞、天朝有興戰之策、小邦亦有禦敵之圖。……。

上言の中で懷良は自らを臣下と称し、天朝（明朝）と小邦（日本）とを対比させて論じているが、そこで想定されているのは明と日本を含む華と夷の天下である。いわゆる広義の天下を念頭に置いて、明を天朝と呼んでいることは明らかである。狭義の天下の中で明朝の官吏として最期の言辭を吐いた唐時明と、日明交渉の場である広義の天下で上言を行った懷良とは、自ずと天朝の位相も異なっていることが理解できよう。

となると、次に問題となるのは、この二つの天朝によって統治される天下のありようである。

先述したように、儒教の国教化で皇帝と天子とが一体化すると、皇帝（天子）は儒教の徳治主義と礼治主義を標榜することで、その支配は正当化されるようになる。天下には儒教理念に基づく精緻な礼の体系が構築され、その運営が天によって天子（皇帝）に義務づけられた。また礼治の体系は、理念的には王朝内部の狭義の天下（＝華）だけでなく、さらに王朝外部（＝夷）にまで拡大して、中国中心の観念的な華夷秩序を広義の天下に形成した。<sup>9)</sup>つまり、儒教の理念は狭義の天下と広義の天下を貫通させて、天子を中心とする礼治の体系とその運営者である天朝を生み出したのである。

この天子ないし天朝による広狭二つの天下での礼治（徳治）主義の統治構造を、ここでは天朝体制と呼んでおきたい。もともと天朝体制という用語自体、日本の学界ではあまり馴染みがなく、この用語を真正面から掲げて論じた研究を筆者は寡聞にして知らない<sup>10</sup>。だが中国の研究者の間では普通に用いられる用語であり、筆者の命名も中国での用法にちなんでいる。ただし中国の研究者も天朝体制に対して、厳密な概念規定を行っていないわけではなく、広義の天下での華夷の關係、つまり朝貢体制とほぼ同義のものとして理解する向きが多い。天子を頂点として、冊封と朝貢を基礎とする礼の体系で成り立つ国際關係を指すわけで、朝貢体制の貿易面（朝貢貿易）ではなく、礼制面（朝貢儀礼・イデオロギー）を重視しての用法ともいえる。だが、果たして天朝体制という概念を、朝貢体制だけに限定してよいものかといえば、二重の意味でもちろんそうではない。

まず一つは、先述したように天朝が広狭二つの天下に成立するものだとすれば、天朝体制も当然のことながら、二つの天下を包括した概念として捉える必要があるからである。広義の天下での朝貢体制のみを天朝体制とみなすことは、狭義の天下の天朝を捨象することになり、天朝体制そのものの枠組みを否定することにもなりかねない。にもかかわらず、多くの研究者が天朝体制と朝貢体制とをほぼ同義のものとして理解するのは、おそらく天朝という歴史用語が国際政治の場で中国の尊称としてさかんに使用されたためであろう。特に西洋列強の進出に直面した清朝が、伝統的な体制に固執して自尊の意味を込めて天朝を唱えたことも、あるいは關係しているかもしれない。だが天朝体制とは本来、広狭二つの天下にまたがる礼治（徳治）主義の統治体系であり、朝貢体制だけが天朝体制であるわけでは決していない。

いま一つは、そもそも広義の天下での天朝体制を、朝貢体制の概念だけで括ることができるのか、という問題である。朝貢体制とは、あくまでも広義の天下における国交面での概念であり、広義の天下には国交以外の別の華夷の關係も存在するからである。中国の商人や外国商人（蕃商）が従事する国際交易のことで、当時の用語でそれを互市という。互

市には北辺で遊牧民・狩獵民と行うものと海上交易との二つが存在し、特に後者は宋・元時代には活況を呈して朝貢貿易に代わって主流を占めるに至った。<sup>11)</sup> 天下を統治する天子の朝廷が天朝であるならば、天朝体制にはこうした民間の華夷の関係も含まれるわけで、当然それらも礼的に正当化できる論理が用意されていなければおかしい。つまり広義の天下での華夷の関係には、朝貢と互市の二つの形式があるわけで、天朝体制イコール朝貢体制でないことは、この事実からもうかがえよう。

さらにまた、広義の天下での国交面に限定しても朝貢以外の形式があり、中国王朝よりも強大な遊牧国家との間では朝貢とは別の関係が結ばれた。先にも少し触れた盟約形式の華夷の関係であり、漢と匈奴とが兄弟関係になったのを初め、唐と突厥・ウイグル・吐番などとの間には、君臣秩序とは異なる父子・兄弟・舅甥などの宗法（家族）秩序が適用された。宗法秩序は全時代を通じて存在するものではなく、主に唐宋時代を中心に盛行するが、華と夷の双方の利害を調整しつつ、朝貢関係とは別の論理で国際秩序を規定した。<sup>12)</sup>

以上のように、広義の天下での華夷の関係は、国交面での朝貢関係だけに集約されていたわけではない。そこには少なく見ても、朝貢、盟約、互市の三種があり、これらの関係が複雑に錯綜する中で広義の天下での華夷秩序は支えられていた。このうち盟約については、清初の朝鮮との兄弟関係を除けば、<sup>13)</sup> 宋代を最後に国交面から姿を消す。だが、朝貢と互市とは明と清初の一時期以外、基本的には全時代を通じて存在した。特に互市は宋元時代と清代とに盛行を極めており、むしろそれを禁止した明の対外政策自体が、特異なものであったといえるべきであろう。<sup>14)</sup>

では、これらの華夷の関係は、広義の天下においてどのように位置づけられていたのか。特に純粋な商業取引である互市は、天朝体制の礼治の体系の中に如何なる論理で組み込まれていたのか。また朝貢との関係はどうなのか。章をあらためて検討してみたい。

## 二 天朝体制下の朝貢と互市

### 1 唐宋時代の朝貢・盟約・互市

かつて西嶋定生氏が提唱した冊封体制論は、六〇八世紀の隋唐時代を中心とした東アジアの国際秩序を、冊封と朝貢という東アジア特有の礼を通して見事に描き出し、学界に大きな影響を与えた<sup>15</sup>。だが、今ではその問題点も種々指摘され、冊封体制論だけで隋唐時代の国際秩序を論じることが、もはや不可能となつている。冊封体制論が東アジア固有の国際秩序に基づくもので、すべての国際関係を敷衍できなかったことも一因であろう。とはいえ、冊封体制論に代わる新たな国際秩序論が提示されたかといえ、現在のところはなほ疑問だといわざるを得ない。

筆者も明代の国際秩序を論じる文脈の中で氏の考えに言及し、そこで筆者なりの考えを述べたことがある。それによれば、唐の周辺諸国家・諸民族に対する基本的な政治スタンスは、冊封と朝貢に基づく君臣関係の樹立にあり、君臣関係に包摂できない強大な遊牧諸国家・諸民族に対しては盟約を締結し、宗法秩序で両者の関係（序列）を規定するといふものであった。この考え自体、決して筆者の独創ではなく、すでに西嶋氏によつても言及されているし、多くの論者が主張するところでもある<sup>16</sup>。

例えば西嶋氏は、東アジアに冊封体制を想定する一方で、北アジアや西北アジアには「別の体制と論理」が存在したとして、当初より冊封体制の対象地域から除外していた。当地では盟約に基づく宗法（家族）秩序が適用され、冊封体制下の君臣秩序とは異なる原理が働いていたのだから、西嶋氏が東アジアと北（西北）アジアとを区別するのも理由がないわけではない。だが西嶋氏が北（西北）アジアを異質な地域と捉えて、自己の冊封体制論の中に組み込まなかった（組み込めなかった）のに対し、筆者は二つの原理の整合化を図り、宗法秩序と君臣秩序との統一的理解を試みたこと



である。

つまり、中国王朝が遊牧諸民族との間に宗法秩序を設定したのは、華と夷の世界に擬制的家族関係を作り上げ、広義の天下を一家にするためであった。儒教イデオロギーに基づく天下一家という虚構の世界を演出し、そこに君臣秩序の埒外にある遊牧諸民族を取り込み宗法秩序を適用することで、中国の精神的な優位性を保障しようとしたのである。この結果、北（西北）アジアの「別の体制と論理」は中国的論理で読み替えられ、東アジアに機能する君臣秩序と同様、儒教の礼の体系の中に組み込まれることになる。本稿のテーマに即して言えば、原理を異にする朝貢（冊封）関係と盟約関係は、天朝体制の中で固有の意味を与えられ、互いに齟齬なく広義の天下に位置づけられたということだ。

朝貢と盟約が国交面での関係であるのに対し、民間での華夷の関係として存在したのが互市である。互市を国際秩序の観点から捉えた研究はおそらく無く、筆者の考察においても完全に捨象されていた。ただ西嶋氏はさすがに互市にも着目しており、次のような独自の論を展開する<sup>17</sup>。

すなわち、唐王朝の滅亡で冊封体制＝東アジア世界が解体すると、中国を中心とした国際的政治秩序も消滅し、東アジア諸国は中国王朝の規制から離脱した。ただし、それは東アジア世界が死滅したことを意味するものではなく、宋元時代の活発な交易を背景に東アジア諸国の一体化は進展し、新たな経済的取引圏としての東アジア世界が形成された。だが、この取引圏には秩序を保障すべき国際的政治機構（例えば冊封体制）が整備されておらず、元末の倭寇活動に象徴される東アジア取引圏の秩序崩壊現象に対し、何ら対処できなかった。結局この混乱は明王朝による国際秩序の再編で収束されるのだが、それは政治的秩序の冊封体制と経済的秩序の勘合貿易体制とを結合させることで、ようやく実現したという。

西嶋氏は互市という用語を直接使用してはいないが、宋元時代の東アジアの経済的取引圏の形成に、中国と周辺諸国

との活発な交易（互市）が与っていたことを論証し、国際関係方面での互市の重要性に注意を喚起したのである。ただし、氏の互市に関する理解はあくまでも交易面に限られており、この時期に互市が果たした政治的な役割や、<sup>18</sup>国家の互市に対する位置づけについては一切触れていない。そればかりか、氏が互市を取り上げるのは、消滅した冊封体制に代わる新たな統合の契機を経済面に求めた結果であって、互市そのものの意味を問うているわけではない。まして唐代のいわゆる冊封体制のもとでの互市の位置づけなど、まったく関心の外にあった。

だが唐代の国際関係を見た場合、朝貢（冊封）関係、盟約関係、互市関係の三種の関係が存在したことは、まぎれもない事実である。国交面での朝貢関係だけでもなければ、朝貢関係と盟約関係だけでもない。交易面での互市の関係が、新たに大きな比重を持ち出したのが唐代の特徴であった。この情況は宋代にも継承され、国交面で劣勢に陥った宋が、互市に力を入れたのは周知のとおりである。西嶋氏の指摘を待つまでもなく、宋代の国際貿易は飛躍的に発展し、確かに東アジアに一つの交易圏が成立した。逆に盟約関係は宋の滅亡とともに国際政治から姿を消し、元以後になると朝貢と互市の二つの華夷の関係が、中国の対外政策の主流となっていく。とりわけ互市は宋以後、王朝財政を支える上で不可欠の要素となり、海外貿易に力を入れる元の出現で最盛期を迎えるに至った。<sup>19</sup>

では、中国王朝はこうした互市を、天朝体制の中でどのように位置づけていたか。

## 2 天朝体制と互市

もともと互市という呼称の起源は、後漢時代に烏丸・鮮卑等の北方民族との間で行われた交易にあり、<sup>20</sup>後には中央アジアのオアシス商民（いわゆる胡商）との交易や海外交易（互市舶）も併せて互市と総称するようになる。だが北辺・西北辺の互市と海外交易とは、その形態や目的の面で若干異なっていることに注意する必要がある。純粹な商取引で

ある海外交易に比べて、北辺・西北辺での互市には当初から遊牧民族への懐柔策としての意味合いがあったから。例えば『冊府元龜』巻九九九、外臣部、互市に、

そもそも王者が四夷を手なずけるには、「懐柔の道」と「羈縻の義」の二つの方法がある。思うに、辺境を安定させて中夏を休息させるためである。互市を設けたのも、懐柔と羈縻の趣旨からであろう。

夫王者之牧四夷也、有懐柔之道焉、有羈縻之義焉。蓋所以底寧辺鄙、休息中夏者也。則互市之設、其懐柔羈縻之旨与。

とあり、また『続資治通鑑長編』巻一〇四に、

〔天聖四年（一〇二六）七月〕壬戌、……中書が言うには、先朝が榷場（交易場）を設置して南北を通じたのは、遠人を綏んじ懐けるためであつて、貿易の利益を計算してのことではありません、と。

〔天聖四年（一〇二六）七月〕壬戌、……中書言、先朝置榷場、亦通南北、乃綏懐遠人之意、非計貨易之利也。

とあるように、互市は異民族に対する「懐柔の道」「羈縻の義」であり、「遠人を綏んじ懐ける」ための措置として理解されていた。遠人を懐柔するのはもちろん彼らの軍事的脅威を回避するためであり、中国王朝は強大な遊牧諸国家に莫大な歳幣を支払うと同時に、辺境地帯に榷場を設置することで遠人を懐柔し、その侵入を防いでいたのである。

だがこうした中国王朝の行動は、すべて天朝体制の礼治（徳治）の体系の中で意味を与えられ、互市は天子が夷狄を潤すための「恵沢（恩恵）」として理解された（濡之以恵沢<sup>21</sup>）。天子とは、「礼で夷狄を招諭して、自分のもとに撫で受け入れ、徳で夷狄を懐柔して、手厚くいつくしみいたわる（招諭之以礼、申于撫納、懐柔之以徳、厚其存恤<sup>22</sup>）」ものだからである。また天子の礼治と徳治の結果、夷狄は「教化を慕って天子のもとに向か（嚮慕風教<sup>23</sup>）」い、「教化を敬い徳化を慕って天子のもとに至る（欽風慕化而至<sup>24</sup>）」ものだとされた。ここに認められるのは、天子の「徳化（教化）」とそれに対する夷狄の「慕化」の関係であり、まさしく国交面での徳化（その証しが冊封）と朝貢に相当する構図が、北辺

の互市でも観念的に想定されていたことがうかがえる。

同様のことは、海外諸国との互市についてもいえるだろう。ただし、先述したように、北辺の互市と海外諸国との互市とは、その目的において若干の違いがある。前者が夷狄の「懐柔」や「羈縻」を主眼とするのに対し（その目的を達成するために、当然商業取引としての実体も伴うが）、後者は純粹な商業取引を天子の恩恵とみなし、夷狄に対する懐柔策と読み替えていることである。同じ懐柔策とはいえ、後者の実質は貿易利潤の獲得にあるわけで、前者のような夷狄の脅威に対する喫緊性・緊要性はさほど認められない。その意味で、後に清朝が西洋列強に対して、「外夷操縦」の手段としてさかんに互市を利用したのは、まさに互市の前者の性格に倣ったもので、伝統的な蕃商への恩恵的措置とはいささか性格を異にする。

海外諸国との互市は厳密に言えば、中国の海商が出海して行く「往市」と、海外蕃商が中国に来華する「來市」に区別できる。<sup>(26)</sup> 往市については後述するとして、本章では來市について検討してみたい。まずは唐代の市舶使の王館という人物の、蕃商に関する興味深い意見を紹介してみよう。『文苑英華』卷六一三、雜進奉、進領南王館市舶使院図表に次のようにある。

今年、波斯と古邏本國の二隻の船舶が風に乗ってやってきて亦た言うには、諸蕃の君長がはるか中華の天子の徳と教化を仰ぎ慕っているため、商船が頻繁に到來して、その数は例年の倍であります、と。そこで臣（王館）は皇帝の徳政と教化のさまを申し伝えて彼らをねぎらい、「進備の物」を納めさせる以外は、蕃商に自由に交易を行わせました。夷と華が交易することは人を豊かにすることになり、公私ともに欠けるところは無くありません。

今年波斯古邏本國二船舶風而至、亦云、諸蕃君長、遠慕望風、宝舶薦臻、倍於恒數。臣奉宣皇化、臨而存之、除供進備物之外、並任蕃商列肆而市、交通夷夏、富庶于人、公私之間、一無所闕。

諸蕃の君長（あるいは蕃商）の「遠く慕いて風を望む（遠慕望風）」行為と、天子の徳を体した市舶使王館の「臨んで之をねぎらう（臨而存之）」行為とが対比的に述べられており、天子の徳化と夷狄の慕化の関係が、ここにも想定されていることが分かる。

このように、経済的利益を求めて来航した蕃商も、中国側の史料では「遠く慕いて風を望む」とか、「風教の及ぶところ、則ち四夷・八蛮、猶お当に航海して慕化して来たる（風教所及、則四夷・八蛮、猶当航海慕化而来）」とか、また「南海の蕃舶、本より慕化を以つて来たる（南海蕃舶本以慕化而来）」などと記され、中華の天子の徳を慕って来航したものと読み替えられた。商業行為としての互市も天朝体制の中では、天子の礼治（徳治）の証しとされたのである。蕃商が天子の教化に浴して来航したとなれば、当然天朝は彼らに恩恵を施さねばならない。『唐大詔令集』卷十、太和三年疾愈德音に、

南海の蕃舶はもともと天子の徳化を慕って来航しているのだから、固より恩と仁をもつて接待し、彼らをここから喜ばせよ。

南海蕃舶本以慕化而来、固在接以恩仁、使其感悦。

とあるのがそれである。唐宋時代には法律、行政、商務、生活など多方面で蕃商に対する優遇策が施されたといわれるが、その多くは天朝体制の論理に基づき恩恵を付与する形で行われた。先の『唐大詔令集』卷十、太和三年疾愈德音の続きに、

〔朕が〕聞くところでは、近年、地方官の多くは苛斂誅求に務め、嗟怨の声が外国にまで達しているという。まして朕は勤儉を尊んでいるのだから、どうして遐睪たかよみを愛でることがあろう。遠人が安心できず、税もまた過重であることを憂慮し、彼らを手厚く保護して安んじ懐けようと思う。嶺南・福建及び揚州の蕃客については、節度觀察使

に舶脚（関税）・收市（官収……官の買い上げ）・進奉を徴収させる以外、遠人が自由に往来して交易することを許し、重ねて徴税してはならぬ。

如聞、比年長吏多務徵求、嗟怨之声、達於殊俗。况朕方宝勤儉、豈愛遐賅。慮遠人未安、率稅猶重、思有矜恤、以示綏懷。其嶺南・福建及揚州蕃客、宜委節度觀察使、除舶脚・收市・進奉外、任其來往、自為交易、不得重加率稅。

とあるように、地方官の苛斂誅求が蕃商の來航を減少させている事実を鑑み、節度使に取締りを命じているが、その措置を「遠人」への「綏懷」として位置づけていることである。多くの蕃商を招来して関税の増収を図るための懷柔策ではあっても、天朝体制の中では天朝の恩恵とされ、蕃商の來航は天朝の徳に対する慕化として理解されたのである。

### 3 礼制としての互市

こうした徳化と慕化の關係は、元來国交面での朝貢制度に表現されるものだが、実は唐宋時代には交易面での互市の場でも、その關係が制度化されていた。前掲の『文苑英華』に記された蕃商が市舶使に納める「進備の物」に注目されたい。ここでいう「進備の物」とは、おそらく市舶使に納入する関税等とは異なり、ある種の儀礼的な名目の献上物を指すものと思われる。同じく前掲の『唐大詔令集』にいう「舶脚・收市・進奉」中の「進奉」が、それに相当しよう。進奉物とはもともと朝廷への献上物、ないし朝貢使節がもたらす貢物のことを意味し、蕃商が舶脚・收市以外に進奉の名目で貨物を納めているのは、朝貢と同様の形式を踏んでいることを物語る。商業取引である互市だが、ここでは慕化の蕃商の礼的な行為として制度化されているのである。<sup>30)</sup>

互市を天子の恩恵とみなす天朝体制の構図は、海外貿易が唐代以上に活発化した宋代においてももちろん変化はない。例えば宋代には海外貿易を管理するために、複数個所に市舶司が置かれたが、それは「遠人を招徠して、阜んに貨賄を

通（招徠遠人、阜通貨賄<sup>31</sup>）」じたり、「国家が外夷を綏んじ懐け（国家綏懐外夷<sup>32</sup>）」るための機関として位置づけられていた。周知の通り、契丹や西夏の軍事的脅威に悩む宋は、海外諸国との政治・経済面での関係強化を目指し、熱心に使者を派遣して朝貢を促した結果、北宋前期には多くの海外諸国が宋に來朝する。さらに宋は海外貿易にも力を入れたため、蕃商たちも朝貢を名目にさかんに來朝しては宋と交易を行った。『群書考索』後集卷六十四、大食国に、

宋朝の太祖の開宝元年（九六八）、遣使して方物を貢ぐ。是れより、貢奉の商船、往來してやまず。

宋朝太祖開宝元年、遣使貢方物。自是、貢奉商船、往來不已。

とあるように、大食（アラブ・ペルシャ）の「舶主」や「蕃客」が、朝貢と称して頻繁に來朝したことはよく知られた事実である。宋代では大食のように、正規の朝貢使節なのか蕃商の商旅団なのか区別し難いケースも多いが、朝貢の形式さえ踏んでおれば使節としての優遇を受けたため、多くの蕃商が朝貢の名目で來航した。仁宗の天聖四年（一〇二六）に日本国大宰府の「進奉使」が來朝したのも、当時の日宋間に正式な国交のないことを思えば、おそらくこの類であつたろう。<sup>35</sup>

だが北宋の中期以後になると、朝貢使節の接待などに費用がかさんだこともあり、しだいに朝貢貿易に種々の制約が加わり、やがて南宋代に至ってはつきりと制限が打ち出されることになる。<sup>36</sup>朝貢使節の入京拒絶や貢物の受け取り拒否なども起こった結果、周辺諸国の朝貢は一気に激減した。その一方で南宋王朝は蕃商との互市は積極的に推進し、中国海商の出海貿易（往市）の盛況と相俟つて、海外貿易自体は発展の一途をたどっていく。特に蕃商を招聘するために、南宋王朝は数々の優遇策を施したが、その一つが蕃商に対する賜宴に他ならない。『宋会要輯稿』職官四十四、紹興十四年（一一四四）九月六日の条に、

毎年十月内において、例に依りて官錢三百貫文を支破し、筵宴を排弁するは、本司（市舶司）の提舉官、守臣と同

に諸国の蕃商等を犒設（まもらむ、もてなし）するに係る。

毎年於十月内、依例支破官錢三百貫文、排弁筵宴、係本司提挙官同守臣犒設諸國蕃商等。

とあるように、毎年（毎年）の十月、蕃船が中国の地を離れる時に、市舶司の官が地方官とともに宴席を設けて蕃商をねぎらうことを常とした。「毎年、蕃船を遣発するの際、諸国の蕃商に宴設して、以つて朝廷の遠人を招徠するの意を示す（毎年於遣發蕃船之際、宴設諸國蕃商、以示朝廷招徠遠人之意<sup>39</sup>）ためであり、各地で実施された宴席の費用は兩浙の数州だけでも年間三千余貫を下らなかつたといふ。<sup>40</sup>」

周辺諸國が派遣した正式な朝貢使節とは別に、蕃商にまで宴会を実施した裏には、確かに彼らの招致に力を入れた宋政府の思惑が働いていた。「市舶一司を創立するは、遠人を來たらしめ、物貨を通ずるゆえん（創立市舶一司、所以來遠人、通物貨也<sup>41</sup>）であり、「市舶の利、頗る国用を助ける（市舶之利、頗助国用<sup>42</sup>）」ものだからである。ただここで注意すべきは経済的利益を求めるそうした南宋政府の本音ではなく、むしろその宴会に付与された礼的な意味づけである。宴会は当時の用語で「宴設」と呼ばれたが、別に「燕犒」「宴犒」「犒設」などともいわれるように、<sup>43</sup>そこには「ねぎらい」と「もてなし」の趣旨が込められていた。それは遠路はるばる來朝した蕃商に対して、天朝の恩恵として執り行われたことを物語る。

さらに、宴会には蕃商のリーダーである綱首（船主）だけでなく、作頭（頭目）や梢工（水手）など商旅団の構成員も参加し、かなり整然と実施されたようである。『宋会要輯稿』職官四十四、紹興二年（一一三二）六月二十一日の条は次のように記す。

毎年、發船の月分に官錢を支破（しはらひ）し、管設津遣（もてなしみおくり）す。其の蕃・漢の綱首、作頭、梢工等の人は、各おの与に坐して、其の懽心を得ざる（た）ことなからしむ。特に課利を管弁するのみならず、蓋し外夷を招徠して以つて柔遠の意を致さんと



す。

毎年発船月分、支破官錢、管設津遣。其蕃漢綱首、作頭、梢工等人、各令与坐、無不得其懽心。非特宮弁課利、蓋欲招徠外夷、以致柔遠之意。

漢人の綱首らも参加しているのは、おそらく「ねぎらい」と「もてなし」の礼の側面を強調するためであり、まさしくこの宴会には「礼意（礼の意図）」<sup>(14)</sup>が込められていたことが見て取れる。朝貢使節の迎接・送別の宴会と同様、<sup>(15)</sup>蕃商に對する宴会が天朝の礼治の一環として行われていることが理解できよう。

以上のように、唐宋時代の互市は天朝の徳化に対する蕃商の慕化という図式で解釈されており、そこには国交面での朝貢制度と類似の構図を認めることができる。天子の徳治（礼治）を介した華夷の關係が、両者を貫くモチーフとなっていることが分かるだろう。ならば、互市は朝貢制度と同列に論じてよいものなのかといえ、必ずしもそうとはいえないというのが筆者の考えである。その理由は二つある。一つは、華夷秩序を国交面で礼制化したのが朝貢制度であるのに対し、互市は天朝体制の中での徳化と慕化の意味づけを喪失すると、単なる商業取引に過ぎなくなってしまふからである。互市は天朝体制の構図を通してのみ礼治（徳治）の体系の中にその位置を確保し、天子の徳化の証しとみなされた。礼そのものである朝貢制度と違い、互市には本来礼的な要素はまったく備わっていないのである。

いま一つは、朝貢が国家間の政治的行為であるのに対し、互市は商業利潤を追求する純粋な経済行為であり、本来両者は原理を異にする営為であることだ。それゆえ前述した南宋王朝のように、朝貢を制限する中で互市を奨励することもあり得るわけで、互市は朝貢制度とはまったく無關係に独自に発展していく。こんな朝貢とは真逆のベクトルすら持ちかねない互市を、朝貢制度と同列に扱うこと自体、どう考えてもおかしい。ここは一旦、朝貢と互市とを完全に切り離し、むしろ互市は天朝体制のもとでの徳化と慕化の關係からなる、朝貢制度とは別個の華夷の交流形態だとみるのが

国家の意図にも合致していよう。つまり、互市は朝貢システム論のいう朝貢制度の擬制などではなく、まさに天朝体制下の礼治（徳治）に基づく天子と蕃商との個別・人格的な関係として位置づけられていたということだ。元来、朝貢と互市とは実質的にも原理的にも別個のものであり、その相異なる両者を同次元の礼治（徳治）の構図で捉え直したのもこそ、天朝体制という概念に他ならなかったといえよう。

いずれにせよ、唐宋時代の国際関係は朝貢関係に一元化できるものではなく、そこには盟約関係もあれば互市の関係も存在した。本来別々の役割を持つこの三つの関係に、統一的な解釈を与えたのが天朝の礼治（徳治）の構図であり、各関係は天朝体制を構成する要素として、互いに齟齬することなく独自の場所を確保する。一般に東アジアの国際秩序といえれば朝貢体制をイメージしがちだが、その体制が広義の天下に貫徹したのは後述する明代だけで、他の時代には互市を初めとする種々の関係が存在した。それらを無視して一概に朝貢関係だけを論じても、当時の国際秩序の全体構造を説明することにはならないだろう。本論が朝貢・互市よりも上位に立つ、天朝体制という概念を強く主張するゆえである。

### 三 「天朝体制」論の可能性

「はじめに」でも述べたように、従来の朝貢システム論に代わって近年急速に台頭してきたのが、岩井茂樹氏の互市体制論や上田信氏の互市システム論である。<sup>46</sup> 本章では互市体制論に焦点を当てて検討するが、まずはその論が前提とする事実認識を以下に示しておきたい。

中国史上、対外関係を朝貢制度に一元化したのは、後にも先にも明において他にはない。北は万里の長城、南は海禁によって明は華と夷を完全に分離することで、極めて統制的な朝貢一元体制を確立した。この体制は十六世紀前半の広

州での互市の容認ではころびを見せ、やがて月港（福建漳州）開港による海禁の緩和（一五六七）と、長城ラインでの互市の開設で（一五七一）最終的に破綻する。さらに清代になると四海関（江・浙・閩・粵海関）を通じた互市が一層活発化し、十九世紀初頭の『嘉慶大清会典』中に互市国の範疇が登場するに至り、互市の概念が確立したとみるのである。

以上のように、互市体制論は明末から清代にかけて、互市が国際貿易の主流となっていく実情を踏まえたもので、今日では次第に影響力を持ち始めているが、学界での承認を得ているわけでは必ずしもない。もともと互市体制論は朝貢システム論へのアンチテーゼとして主張されたもので、朝貢システム論への根強い懐疑がその根底にある。先述したように朝貢システム論では互市を朝貢の擬制と捉えて、朝貢システムに包括して理解するのに対し、互市体制論は、岩井氏の言葉を借りれば、「朝貢という具体的な制度に結びついた「朝貢システム」という概念に、朝貢とは関係のない事態やそれと相反したベクトルを持つ互市の体制を包括させるのは適切とは思えない。」<sup>(47)</sup>「乾隆帝のように、貿易を諸外国に対する恩恵であると言明したことを捉えて、貿易そのものが朝貢システムの枠内で行われていたとすることはできない」<sup>(48)</sup>ということになる。要は朝貢と互市とは明確に区別すべきことを、まず強調するのである。

互市体制論の朝貢システム論批判の出発点は、岩井氏が「清朝も天朝として、いわゆる華夷秩序の頂点に自らを置こうとしたことは確かである。しかし、こうした中華主義の理念と朝貢システムという概念を同一視することは不適切である。」<sup>(49)</sup>と述べるように、朝貢システム論が華夷秩序＝朝貢システムだとみなしているのは問題だとする点にある。朝貢と無関係のベクトルを持つ互市の体制がしだいに広がりを見せているにもかかわらず、朝貢システム論の立場に立てばすべて朝貢制度の概念で解釈され、朝貢とは無縁の互市の入り込む余地が一切なくなってしまうからである。

例えば互市体制論は、朝貢システム論が互市を朝貢の論理で把握しようとする点を問題視して、次のようにいう。

「このような性格（互市が一種の自由貿易であること……引用者）を認めるならば、清代の互市を朝貢システムという範疇の内に捉えることの不当は、いよいよ明らかであろう」<sup>(50)</sup>。互市は朝貢制度から独立して自由な形で展開したのであり、それを「朝貢システムの殻に閉じこ」めて理解するのはおかしいというのが、その趣旨である。朝貢システム論のように互市を朝貢システムに包括して理解するのではなく、むしろ朝貢システムと互市体制とを別個の体制と捉え、清朝は朝貢システムに依らない貿易拡大の政策目標を追及したと見るのが、互市体制論の特徴だといえよう。<sup>(52)</sup>

いずれにせよ、両論は互市の位置づけで大きく異なるのだが、ここで指摘できるのは朝貢システム論にしる、互市体制論にしる、対象としている時代がともに明清時代であることだ。明言してはいないが、朝貢システム論の原点は明代の朝貢一元体制にあり、また互市体制論も朝貢一元体制を出発点として、それがやがて破綻して清代には朝貢貿易よりも互市の方が主流になる、その経緯に着目する。朝貢一元体制の崩壊後も前者があくまで朝貢制度にこだわるのに対し、後者は新たに成長してきた互市を重視する点で違いはあるが、ともに明初の朝貢一元体制を立論の前提としている点では共通する。

だが見落としてはならないのは、そもそも朝貢一元体制を採用した明という時代が、極めて特異な時代であったことである。例えば十世紀以降の近世に限っても、まずは宋代に民間の海外貿易（互市）が活況を呈し、それが元の時には全盛期を迎えたことは周知の通りである。<sup>(53)</sup>つまり、宋元時代の対外交流は互市が主流であって、朝貢貿易はそれに付随する形で存在しただけであった。だが、明に至って一切の互市は禁止され、すべての対外交流を朝貢制度に一元化した明独自の体制が出現する。こんな統制的な体制を採用したのは、歴代の王朝の中でも明だけである。むしろその意味では朝貢体制という概念自体、明代の朝貢一元体制というこの特異な体制を念頭に置いたものであることに、まず注意を払うべきであろう。

言い換えれば、清代になって互市が主流になったとしても、それは明以前の宋元時代の情況に戻っただけで、明という王朝によって強引に捻じ曲げられた社会の趨勢を、本来の流れに軌道修正したものだ」と解釈することも可能である。これを特別に互市体制と呼ぶのは、朝貢一元体制の中から「朝貢制度に寄り添いながら」<sup>56</sup>互市が成長し、その体制を崩壊に導いたにもかかわらず、いまだに朝貢システムの概念で対外政策を論じていることへの異議の表明のために他ならない。朝貢システムとは異なる新たな原理を互市の中に見出して、清代の貿易秩序を再構築しようというのが互市体制論の立場であった。

それゆえ互市体制論は朝貢システム論のように、対外政策を一元的に捉えることをしない。あくまでも伝統的な「朝貢の理念と制度は持統」<sup>56</sup>する中で、朝貢とは異質な互市が着実にその地歩を固めていく、その過程と実態とを検証することを主眼とする。清朝の対外政策を、互市という概念で完全に包括して理解するのではなく、複数ある対外関係の一つとして互市は捉えられているにすぎない。それは岩井氏の次の言葉からもうかがうことができる。<sup>57</sup>

私は、「朝貢システム」と互市の体制および「沈黙外交」を包括する上位の概念に対しては、「天朝体制」ないし「中華帝国体制」という呼称を与えるべきであると考える。朝貢という具体的な制度に結びついた「朝貢システム」という概念に、朝貢とは関係のない事態やそれと相反したベクトルをもつ互市の体制を包括させるのは適切とは思えない。

互市体制とは朝貢システム等の他の体制と並立するもので、統一的な体制としては措定されていない。いわば複数の対外関係がせめぎ合う中で互市が主導権を握った時、それはもはや朝貢システムの範疇で捉えるべきではなく互市体制と呼ぶべきだというのだろう。ただしその時点でも、朝貢システムは消滅してはおらず、「朝貢の理念と制度とは持統」する。従って、岩井氏は互市体制のさらなる上位の概念として、「天朝体制」という概念を提示し、朝貢システム

と互市体制との矛盾を止揚しようとする。この天朝体制について、氏は別の箇所でも次のようにも述べる。<sup>58)</sup>

最近、中国では「天朝体制」という用語が使われることがある。中国皇帝の政治行為がつねに天下のすべてに対して超越的であるという理念、そしてそれを表白する言語からなる政治システムを、「天朝体制」と表現することは適切であろう。また、明代には「外夷」との物質的な交換を、その実質が商取引であっても、朝貢という天子に対する臣従の儀礼を前提として行なわせるといふ朝貢一元体制があった。いわば「天朝体制」の適用を、文字通り天下に限なく広げようとする、「朝貢システム」が生成されるという関係である。

天朝体制に関する氏の二つの用例を比較すると、前者が朝貢システムの上位の概念として捉えているのに対し、後者が同位の概念とみるなどいささか矛盾がないではないが、要は一つの「政治システム」としてこの用語を使用していることが分かる。ただし、はからずも二つの発言の間に齟齬が生じているように、氏の天朝体制に対する理解には揺らぎがあるように思われる。すなわち後者の考えでは、天朝体制の理念は朝貢制度に基づく華夷秩序の確立であり、それを徹底させたのが明代の朝貢一元体制だという。裏返せば、朝貢の論理に基づかない互市の成長は、朝貢一元体制の崩壊を招くばかりか、当然天朝体制の理念すら侵食することになるはずである。

だが氏は前者の発言にもあるように、朝貢システムや互市の上位にあらためて天朝体制を措定し、この矛盾の解消を図っている。つまり、当初の天朝体制が崩壊した後、再び別の新たな天朝体制が生成されたと、氏は考えるらしい。あるいは氏は、もともと天朝体制の理念は理念としてあるが、現実には朝貢システムも互市も並立しており、その理念の徹底したのが朝貢一元体制にすぎないと言いたいのかも知れない。しかし、こうした立場に立つならば、天朝体制の天朝体制たるゆえんが説明できなくなるのではないか。もし氏のように考えるならば、朝貢制度だけでなく氏のいう別のベクトルを持つ互市も含め、トータルに正当化できるように天朝体制の概念が最初から用意されている必要がある。

例えば、氏は朝貢一元体制から分離した互市が、朝貢の論理によらない形で成長を遂げた点を評価し、そこに互市の体制化の根拠を求めているが、互市体制を正当化する論理については一切触れるところがない。互市体制の成立が清朝の政策の結果であるとするならば、当然その体制を保障する論理的な裏づけが必要である。だが、清朝の互市に対する姿勢は第二章で見た唐宋王朝のそれと同様、天朝の恩恵という位置づけである点では何の変化もなかった。一例として『皇朝文献通考』卷三十三、市糶考、市舶互市の記述を挙げてみよう。

臣等謹んで按ずるに、中外の商民、本より一体を同じうす。聖朝の仁恩は覃く治じ、拳凡の商旅を通じ、遠人を柔けるの道、詳尽して靡遺すなし。義を慕い風に嚮うに由る所、先を争い後るるを恐る。互市の設、百数十年来一日の如くして、猶お復た時に皇上の聖懷を塵し、体恤すること周至なり。

臣等謹按、中外商民、本同一体。聖朝仁恩覃治、拳凡通商旅、柔遠人之道、莫不詳尽靡遺。所由慕義嚮風、争先恐後。互市之設、百数十年来如一日、猶復時塵皇上聖懷、体恤周至。

これによれば、互市の設置は遠人（夷狄）を柔けるためであり、「聖朝の仁恩」に対する遠人の「慕義嚮風」が、先を争う遠人の来朝を生み出したという。そこに認められるのは天子の徳化とそれに対する遠人（夷狄）の慕化の關係であり、国交面での朝貢制度とはまた異なる民間での慕化のありようを示している。この表現を、岩井氏は「古典的な世界観にもとづくステレオタイプ化した叙述」だといって切って捨てるが、果たしてその見方は正しいだろうか。

何度も述べるように、互市体制論は朝貢システム論へのアンチテーゼとして主張されたもので、朝貢システム論の克服を目的とする。朝貢システム論によれば互市は朝貢制度の擬制であり、当然その正当化も朝貢の論理でなされたものと考ええる。事実、互市にまつわる皇帝や官僚の言辞には、天子の徳化に対する遠人（夷狄）の慕化の關係が頻見し、それが互市を朝貢の擬制とみなす根拠とされてきた。他方、朝貢とは別の原理を互市に求める互市体制論の立場からすれ

ば、互市を朝貢の論理で正当化する言辭は不都合そのもので、朝貢の理念を反映した単なる「修辭」として骨抜きにするしかない。岩井氏が「ステレオタイプ化した叙述」だとして切つて捨てたのも、至極当たり前のことであつた。

だが、はつきりいって、そこには二重の意味での誤解があるのではないか。まず第一に、「ステレオタイプ化した叙述」は朝貢制度の理念を反映したのではなく、まさに天朝体制の理念の反映であつたことである。すでに第二章で明らかにしたように、天朝体制の華夷秩序を国交面で表現したのが朝貢制度であるのに対し、通商面での互市も同じ天朝体制下の華夷の論理で正当化された。それが天子（華）の徳化と遠人（夷）の慕化の關係であり、蕃商が天子（天朝）の徳を個人的・人格的に慕つて来朝したと見ることで、商業取引の互市も天朝体制下の礼治（徳治）の構造の中に収まることになる。天朝体制のもとでは朝貢も互市も天子（天朝）の礼治（徳治）の賜物であり、同じ次元の事象として位置づけられたのである。その意味では、先の互市に関する叙述も朝貢の理念の反映などではなく、むしろ朝貢をも規定する天朝体制の理念の反映だといふべきであろう。

二つ目は、先の叙述を単なる「修辭」として片付けることへの疑問である。よしんば修辭であつても、なぜあれほどまでに互市を綴つた文脈の中で、氏のいう「ステレオタイプ化」した言辭を繰り返さねばならなかつたのか。筆者が思うに、ステレオタイプ化した言辭が頻出することにこそ、その言辭に込めた中国王朝の理念と真意が読み取れるのではないか。こうあれかしと願う中国王朝の思いを、単なる修辭の一言ですましてよいはずがない。端的に言つて、それは本来礼治（徳治）の構造とはまったく無縁の互市を、あえて天朝体制の中に組み込み皇帝（天子）支配の根柢とするための、中国王朝の政策的意図から発せられた言辭であつたはずである。

儒教の国教化以後、皇帝と天子とを一体化させた中国王朝は、儒教理念に基づく精緻な礼体系によつて皇帝支配を正当化した<sup>61</sup>。歴代の王朝が、今から見れば無意味とも思える礼制にこだわつた理由もその点にあり、皇帝は礼の実践を通



して初めて天子としてのおのれの地位を保障する<sup>(62)</sup>。様々な儀礼の制定と苦心の解釈もそのため、朝貢と互市についても、中国王朝は見事なまでに天朝の礼治（徳治）の構造の中にそれらを位置づけたのである。唐宋時代の蕃商に対する賜宴もその一例であり、これこそステレオタイプ化した言辞が具体的な行為となつて、可視化して演じられたものに他ならない。国交面での朝貢制度と並んで互市は天朝体制を構成する要素となり、礼治（徳治）の体系の中で独自の役割を担いながら皇帝（天子）支配を支え続けたのである。

確かに互市は十六世紀以降、中国王朝の対外政策の中で時代とともにその経済的比重を増してきた。最終的には明代の朝貢一元体制を崩壊させ、清代に至つて商業取引では朝貢貿易を遙かに凌駕したかもしれない。だが互市は、朝貢と互市とを包括する天朝体制の枠組みを突き崩し、主役となつて新たな地平を切り開いただろうか。最後まで天朝の唱える「修辭」から逃れることができず、天朝体制の枠内に甘んじていたのではないか。しかもその「修辭」は言われるような朝貢の論理に基づくものではなく、あくまでも天朝体制の礼治の構図から直接発せられたものである。少なくとも互市の体制化を主張するのであれば、天朝体制の構図に代わる互市中心の新たな構図を示す必要がある。それがなされていない現状では、互市体制論というこの極めて魅力的な議論に対しても、天朝体制の論理で反論せざるを得ないだろう。筆者が互市体制論にいささか異論を呈するのは、以上のような理由による。

最後に今ひとつ補足的な説明をしておきたい。岩井氏らが互市体制を強調する理由の一つに、「互市国」という用語の出現がある。従来中国王朝は周辺諸国に華夷秩序を適用し、それらの国々を一概に朝貢国の観念で捉えてきた。明代の『会典』である『正徳大明会典』や『万曆大明会典』では周辺諸国はすべて朝貢国として扱われ、一度でも来朝すればすべて朝貢国として列挙された。この体例は続く清の初めにも踏襲され、現実には朝貢を行っていない国もすべて朝貢国の範疇に入れられた。例えば清代の『会典』は『康熙大清会典』『雍正大清会典』『乾隆大清会典』『嘉慶大清会

典『光緒大清会典』の五種があるが、このうち前三者は朝貢国の項目しか設けていない。

しかし、十九世紀初頭に刊行された『嘉慶大清会典』になると、「互市国」という範疇が初めて登場する<sup>(63)</sup>。そこでの朝貢国は、朝鮮、琉球、越南（ベトナム）、南掌（ラオス）、暹羅（シャム）、蘇祿（スールー）、荷蘭（オランダ）、緬甸（ビルマ）、西洋（ポルトガル・ローマ法王庁・イギリス）であり、これとは別に互市国として、日本、東南アジア諸国（パレンバン・カンボジア・ルソン等）、法蘭西（フランス）、瑞国（スウェーデン）、暹国（デンマーク）等が挙げられている。今まで朝貢国しかなかったところに新たに互市国が加わったわけで、それだけ互市の比重が増加したことは疑いない。そこから互市体制を強調する論者は自分たちの立論の根拠として、この史料を極めて重視する。

だが、結論を先取りすれば、これは互市国という範疇に特別の意味を持たせたというよりは、海外諸国を分類する上の技術的な要請に応じたものと考えざるべきであろう。『嘉慶大清会典』が「〔朝貢国以外の〕余国は則ち互市を通ず（余国則通互市焉<sup>(64)</sup>）」と記し、それに続けて互市国の名称を列挙しているように、朝貢国に包摂できない周辺諸国をひとまず互市国という範疇で括ったというのが実状に近い<sup>(65)</sup>。イギリスやローマ法王庁などは使節を派遣したことから朝貢国に分類しているが、使節の派遣のないフランスやスウェーデン等までも朝貢国とするわけにはいかず、やむなく互市国という範疇を設けてそこに分類したものと解される。

それゆえ、互市国という用語を使用しつつも、その概念自体は伝統的な天朝体制下の互市そのものであり、新たな互市国の概念が打ち出されているわけでは決してない。そこでの互市国は朝貢国と同様、天朝が恩恵を施す対象であり、互市は相変わらず遠人を懐柔するための手段でしかない<sup>(66)</sup>。互市国は、「中華」と「外夷」の天下観と礼治の体系の中に依然としてあり、互市国の誕生が天朝体制の枠組みを突き崩したわけではなかったのである。前代以来の天朝体制の枠組みの中で、周辺諸国（外夷）を朝貢国と互市国とに分類し、天下統治のありようを示したのが『嘉慶大清会典』の体

例に他ならなかった。

ともあれ、朝貢システムの反措定として提示された互市体制だが、この用語自体、明清時代の互市の盛行から演繹的に導き出されたもので、互市体制の概念化ははまだ達成されてはいない。<sup>(67)</sup>一方、商業取引としての互市という営為については、徳化と慕化の関係からみた伝統的な概念があり、いわば実態と概念とが乖離したまま成長しているのが互市体制論なのである。率直に言って、概念による裏づけのない体制など存在するはずもない。それは政治体制も経済システムも同様である。古来、中国王朝は一つの体制の創出に当たり、必ずその正当化を図ってきた。拡大し続ける互市の体制化を論証し、互市体制論を有効な視座とするためにも、互市の実態と概念との整合化が切に求められるところである。<sup>(68)</sup>

### おわりに

第一章で述べたように、天朝体制という用語は中国の研究者が、朝貢体制の礼制面やイデオロギー面を論じる際によく使用するタームである。それゆえ一般に天朝といえば、朝貢制度が機能する広義の天下での朝廷を指し、狭義の天下での天朝に対して注意を払うことはほとんどない。だが、天朝が広狭いずれの天下にも存在する以上、一方の天朝だけの語りですませてよいはずがない。中国王朝がその両様の天朝を使い分けて、全体として如何なる天朝体制の相貌を作り上げていたのか、それを見極めることが重要である。特に一つの事象が二つの天下にまたがる場合は、なおさら両者の関係が問われねばならない。

互市についても、本来ならば広狭二つの天下から捉える必要がある。なぜなら、互市には往市と来市の二種があり、往市とは中国海商の出海貿易、来市とは外国商人（蕃商）の来華貿易のことで、本論での分析はあくまでも来市に限定されているからである。蕃商によってなされる来市が広義の天下を対象とするのに対し、中国海商による往市は皇帝が

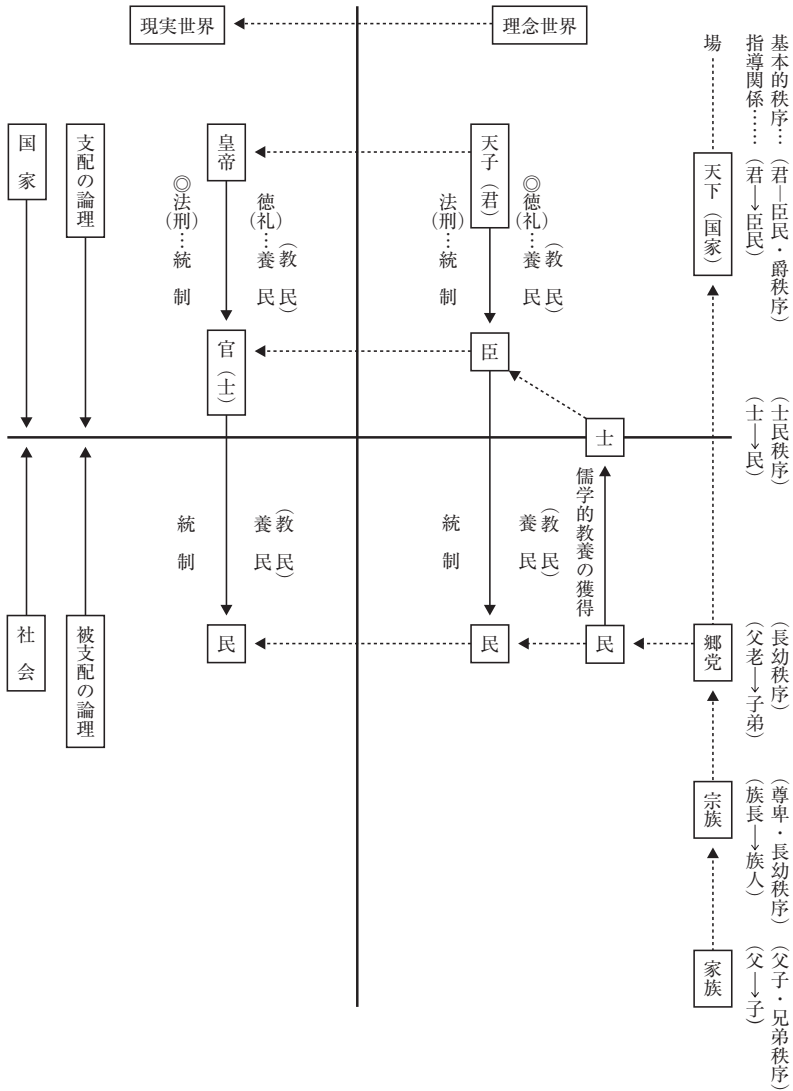
実効支配する狭義の天下を主舞台とする。その狭義の天下で往市は如何なる論理で正当化されていたのか。それを論証してこそ初めて、互市は完全に天朝体制の中にその位置を得ることになる。

では、狭義の天下での天朝体制の構造とはどのようなものなのか。これについて筆者はかつて、儒教イデオロギーに基づく「理念世界」と実際の「現実世界」とを対比させつつ、明朝の専制体制の確立について論じたことがある<sup>(9)</sup>。今詳しく説明する余裕はないが、次頁に掲げたのがその二つの世界の概念図である。旧稿では天朝体制という用語こそ使用してはいないが、右の理念世界こそまさしく狭義の天下のあるべき天朝の姿を示している。そこでの天子に課せられた義務は、徳と礼に基づく「養民（民の生活保障）」と「教民（民の教化）」を通した秩序維持であり、礼治（徳治）の体系の中に身を置き養民（教民）を実践することで、天子の地位が正当化されるさまが描かれる。

もちろん、当図にも示されるように、天子は徳と礼だけを実践すればそれで事足りたわけではない。天下には徳（礼）の通用しない「小人（下愚）」が存在し、たえず天下の秩序を乱すからである。彼らは法（刑）によってその行動を統制するしかなく、そのため法（刑）の行使が天子の専権事項として許可される。ただし、天子に求められるのは何よりも徳（礼）による政治であり、法（刑）の行使は窮余の策として認められただけであった。理念世界ではあくまでも徳（礼）が主であり、法（刑）は従にすぎない。とはいえ、この論理に基づきさえすれば、儒教は法（刑）の行使を容認したわけで、中国王朝が徳治（礼治）主義を鼓吹しながら刑法典の律を編纂できた根拠もこの点にあった。

徳（礼）が主、法（刑）が従である理念世界に対し、法（刑）が主となり徳（礼）が従となったのが左の現実世界である。歴代の王朝は徳治（礼治）を前面に掲げて皇帝（天子）支配を正当化しつつ、秩序の統括者である皇帝の権力を強化して、法（刑）による民衆への統制を強めていった。まさに理念世界を反転させた姿が現実世界に出現したわけで、その最終局面に登場するのが明朝専制国家に他ならない。明初には法家と見紛うばかりの施策を通じて専制体制の確立

国家構造と儒教イデオロギーの関係



がなされたが、それは「儒家」の徒・朱元璋によつて成し遂げられた理念の果ての姿であつた。筆者が明初の体制を「中国社会の体制的帰結」と称するゆえんである。<sup>(1)</sup>

いずれにせよ、現実世界の政策は理念世界の徳治（礼治）の論理（それはまた狭義の天下の天朝体制の徳治（礼治）の論理）に裏付けられて、初めて社会の承認を得た。互市の中の往市も同様であり、その論理によつて正当化が図られる。例えば、清代に海禁が緩和されて（開海禁）展海令が発令され、互市が許可された時の状況を『清聖祖実録』康熙二十三年九月甲子朔の条は次のようにいう。

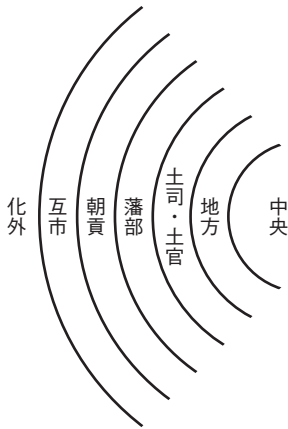
大学士等に諭す。向に開海貿易せしむるは、閩・粵の辺海に於いて、民生に益あるを謂<sup>お</sup>はばなり。此の二省の若きは、民用充阜し、財貨流通し、各省俱に裨益あらん。且つ出海貿易は貧民の能くする所にあらず、富商大賈、有無を懸遷す。薄く其の税を徴して、民を累わずを致さざれば、閩・粵の兵餉を充たすべく、以つて腹裡省分の転輸協濟の勞を免れ、腹裡省分の錢糧に余あり、少民も又た安養を獲ん。故に開海貿易せしむ。

論大学士等、向令開海貿易、謂於閩粵辺海、民生有益。若此二省、民用充阜、財貨流通、各省俱有裨益。且出海貿易、非貧民所能、富商大賈、懸遷有無、薄徵其税、不致累民、可充閩粵兵餉、以免腹裡省分転輸協濟之勞、腹裡省分錢糧有余、少民も又獲安養。故令開海貿易。

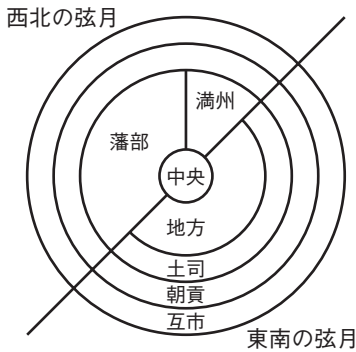
清初以来の海禁を緩めて「開海貿易」を認める理由に、「富商大賈（中国海商）」を含む「民生に益ある」ことを挙げ、<sup>(2)</sup>「民生」の保障という文脈で捉えていることが分かるだろう。数十年ぶりの「開海貿易」は天子の「養民」策となり、天朝体制のもとでの天子の徳治の一つに数えられたのである。

繰り返せば、来市は広義の天下での蕃商への天子の「恩恵」であり、往市は狭義の天下での中国海商への天子の「養民」策として理解された。本来商業取引に過ぎない互市だが、天朝体制の構図を媒介とすることで、天子の徳治の具体

図①



図②



的措施へと昇華したのである。それが可能であったのは、広狭二つの天下とその天下を統治する天朝体制の構図を、中国王朝がたくみに使い分けて適用したことによる。朝貢と来市とは広義の天下、往市は狭義の天下で意味を付与され、ともに天朝体制の徳治（礼治）の構図の中に位置づけられた。見方を変えれば、たとえ互市が朝貢貿易を凌駕したとしても、天朝体制の枠組みからは一歩も抜け出せなかったということだ。朝貢システム論や互市体制論に有効性を持たせるには、まずは天朝体制の枠組みを越えた独自の論理を用意する必要がある。それを達成せぬままいくら東アジアの国際秩序や通商秩序を論じても、その全体構造を明らかにするのは不可能ではなからうか。

こう考えると、今日通行している天下を同心円状に表す華夷秩序の概念図も、実際にはもつと複雑であることに気付くだろう。ここに掲げた濱下武志氏の清代の「華夷秩序」の外縁構造を表す図①にせよ、マンコールの「西北の弦月」<sup>(7)</sup>「東南の弦月」の図に修正を加えた茂木敏夫氏の図②にせよ、いずれも中国内地から周縁に向かって拡大していく単面的な概念図である。それは言い換えれば、広義の天下での華夷の関係を記したもので、天下の一面を表現したものにすぎない。実はそれと重層するように、狭義の天下にも一つの秩序構造が存在し、広義の天下と複雑に絡み合って全体としての天下を構成していた。この広狭二つの天下を射程に入れねば、天下の全体秩序

を射程に入れねば、天下の全体秩序

が描けないことは、もはや贅言を要すまい。

筆者は第一章で、「天朝体制とは、朝貢と互市との上位の概念として措定された方法概念である」と述べた。本論を終えるに当たり補足説明をしておけば、この規定は朝貢と互市に限っていえばまったく誤りではない。だが、天朝体制全体から捉えれば、広狭二つの天下のもとには様々な関係があり、朝貢と互市とはその中で主要な二つの関係ではない。しかも互市は広狭二つの天下にまたがるため、一層複雑な様相を呈することになる。こんな錯綜した天下を概念図で表現するのは至難の業ではあるが、もし実現できれば天朝体制のイメージはより鮮明になることだろう。それに關する腹案のない現在、二つの天下はそれぞれ別個に理解しておくしかない。両者を含む概念図の作成については、今はひとまず今後の課題にすることとし、最後に天朝体制という概念の有効性を再び強調して本稿を終えることにしたい。

## 註

- (1) 西嶋定生「東アジア世界と冊封体制―六―八世紀の東アジア―」『西嶋定生東アジア史論集』第三卷、岩波書店、二〇〇二年、初出は一九六二年、同「序説―東アジア世界の形成―」『古代東アジア世界と日本』岩波現代文庫、初出は一九七〇年。濱下武志『近代中国の国際的契機―朝貢貿易システムと近代アジア―』東京大学出版会、一九九〇年、同『朝貢システムと近代アジア』岩波書店、一九九七年、など。

- (2) 岩井茂樹「十六世紀中国における交易秩序の模索―互市の現実とその認識―」同編『中国近世社会の秩序形成』京都大学人文科学研究所、二〇〇四年、同「朝貢」と「互市」―非「朝貢体制」論の試み―」京都大学文学研究科二世紀



COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」『東アジアにおける国際秩序と交流の歴史的研究』ニューズレターNo.4、二〇〇六年、同「帝国と互市―十六―十八世紀東アジアの通交―」籠谷直人・脇村孝平共編『帝国の中のアジア・ネットワーク―長期の十九世紀アジア―』世界思想社、二〇〇九年、同「朝貢と互市」『東アジア近現代通史 1 東アジア世界の近代 一九世紀』岩波書店、二〇一〇年。上田信『海と帝国 明清時代』中国の歴史9、講談社、二〇〇五年、同「文明史としての中国近現代史」飯島涉他編『現代中国と歴史学』東京大学出版会、二〇〇九年、など。

(3) 岩井氏による互市の定義を記せば次のようになる。「互市とは広義においては交易することを意味するが、制度の枠組みを与えられた場合には、外国との境界上に交易場を設定し、徴税や禁輸物品の検査などをともなう管理貿易の形態をとる。陸路の関門であれば「榷場」を置いて出合い交易の場を提供し、船舶による貿易であれば港に市船司（宋―明）や海関（清）を置いて、出入境の安全と徴税の責任を官吏に委ねた。互市は境界をこえる人とモノとを管理する安全保障の機能を組み込んだ貿易制度であった（註（2）、岩井茂樹「朝貢と互市」）。この定義に従えば、中国海商や蕃商による民間貿易だけでなく、朝貢に付随する牙行を介した商取引も互市に含まれることになるが、本稿では後者については朝貢貿易の範疇に入れ、純粹な商取引として行われる民間の海外貿易だけを互市と規定して論を進めたい。

(4) 『後漢書』列伝卷三十三、孫穆伝。なお編纂年次の先後からいえば、すでに『三国志』呉書にこの語がみえる。

(5) 西嶋定生「皇帝支配の成立」『西嶋定生東アジア史論集』第一巻、岩波書店、二〇〇二年、初出は一九七〇年。

(6) 渡辺信一郎『中国古代の王権と天下秩序―日中比較史の視点から―』校倉書房、二〇〇三年。檀上寛「明代中華帝国論」『新しい歴史学のために』二七九号、二〇一一年。

(7) 安部健夫「中国人の天下観念―政治思想的試論―」『元代史の研究』創元社、一九七二年、初出は一九五六年。註

- (6)、渡辺著書参照。
- (8) 註(6)、檀上論文参照。
- (9) 明代については、岩井茂樹「明代中国の礼制覇権主義と東アジアの秩序」『東洋文化』八十五号、二〇〇五年を参照。
- (10) 天朝体制そのものではないが、天朝という用語に注目した数少ない研究として、川島真「天朝から中国へ―清末外交文書における「天朝」「中国」の使用例―」(『中国 社会と文化』十二号、一九九七年)があり、清代での天朝という用語の使用法の変遷を通して、中国人の世界観・国家観の変化を論じるなど興味深い観点が示されている。
- (11) 陳高華・呉泰『宋元時期的海外貿易』天津人民出版社、一九八一年。
- (12) 檀上寛「明朝の対外政策と東アジアの国際秩序―朝貢体制の構造的理解に向けて―」『史林』第九十二卷第四号、二〇〇九年。
- (13) 『朝鮮王朝実録』仁祖五年四月丁酉の条。
- (14) 檀上寛「明初の高麗と朝貢―明朝専制支配の理解に寄せて―」『明清時代史の基本問題』汲古書院、一九九七年。
- (15) 註(1)の西嶋論文。
- (16) 堀敏一「近代以前の東アジア世界」『律令制と東アジア世界』汲古書院、一九九四年、初出は一九六三年、同『中国と古代東アジア世界―中華の世界と諸民族―』岩波書店、一九九三年、など。
- (17) 西嶋定生『日本歴史の国際環境』東京大学出版会、一九八五年。
- (18) 中国の海商が皇帝の聖旨や官庁の文書を、高麗や日本などの周辺諸国に伝達して政治的役割を果たしたことについては、山内晋次『奈良平安期の日本とアジア』(吉川弘文館、二〇〇三年)第二部第三章「東アジア・東南アジア海域における海商と国家」参照。

- (19) 高栄盛『元代海外貿易研究』四川人民出版社、一九九八年。陳高華・史衛民『中国經濟通史—元代經濟卷—』第十二章「海外貿易」、經濟日報出版社、二〇〇〇年。
- (20) 『後漢書』列伝卷八十、烏丸伝。
- (21) 『冊府元龜』卷九七四、外臣部、褒異。
- (22) 『冊府元龜』卷九七七、外臣部、降附。
- (23) 『冊府元龜』卷九七七、外臣部、降附。
- (24) 『冊府元龜』卷九六三、外臣部、封冊。
- (25) 坂野正高「アヘン戦争後における最恵国待遇の問題」『近代中国外交史研究』岩波書店、一九七〇年、初出は一九四六年。
- (26) 往市・来市という歴史用語が出現するのは明末の頃だが（『日本一鑑』窮河話海卷六、海市の条）、本稿では互市の持つ二つの側面、すなわち中国海商の出海貿易と蕃商の来華貿易は少なくとも唐以後には通時代的に存在するため、特にこの用語で表現することとする。
- (27) 『唐大詔令集』卷一一八、令鎮州行營兵馬各守疆界詔。
- (28) 『唐大詔令集』卷十、太和三年疾愈德音。
- (29) 桑原隲蔵『蒲寿庚の事蹟』平凡社東洋文庫、一九八九年、初出は一九二三年。木易「試論唐宋的對外開放」『雲南師範大學學報（哲學社會科學）』一九九五年第一期、何春明「淺議唐朝政府對外來穆斯林商人的優待及影響」『民族論壇』二〇一一年第四期、など。
- (30) 註(18)の山内著書第二部第二章「中国海商と国家」によれば、十一世紀に日本に來航した中国の海商は、交易品と

は別に朝貢品の名目で「進上物」を朝廷に献上していたという。こうした慣行が当時の東アジア諸国に共通するものなのか否かについては、別に検討してみる必要があるだろう。

(31) 『宋会要輯稿』職官四十四、紹興十六年九月二十五日の条。

(32) 『嶺外代答』卷二、航海外夷。

(33) 李雲泉『朝貢制度史論—中国古代対外関係体制研究—』新華出版社、二〇〇四年。

(34) 註(29)の諸研究および楊富学・陳愛峰「大食与南宋貿易関係研究」『宋史研究論叢』第九輯、二〇〇八年、参照。

(35) 『宋会要輯稿』職官四十四、天禧四年十月の条。なお、日本と高麗とのあいだの「進奉」問題については、前掲註

(18)、山内著書第一部第三章「朝鮮半島漂流民の送還をめぐって」参照。

(36) 註(33)、李雲仙著書参照。

(37) 『宋史』卷四九〇、大食伝。

(38) 註(29)の諸研究を参照。

(39) 『宋会要輯稿』職官四十四、紹興十四年九月六日の条。

(40) 『宋会要輯稿』職官四十四、紹興二年六月二十一日の条。

(41) 『宋会要輯稿』職官四十四、隆興二年七月二十五日の条。

(42) 『宋会要輯稿』職官四十四、紹興十六年九月二十五日の条。

(43) 『宋会要輯稿』職官四十四、建炎二年七月八日、紹興二年六月二十一日、紹興十四年九月六日の条。

(44) 宴会に礼の意味合いがあったことは、『宋会要輯稿』職官四十四、紹興十四年九月六日の条に、「提挙福建路市舶樓瑯言、臣昨任広南市舶司、毎年于十月内、依例支破官錢三百貫文、排弁筵宴、係本司提挙官同守臣牘設諸国蕃商等。今來

福建市舶司、毎年只量支錢、委市舶監官備宴設、委是札意、与広南不同。欲乞依広南市舶司体例、毎年于遣發蕃船之際、宴設諸国蕃商、以示朝廷招徠遠人之意。従之。」とあることからもうかがえる。

(45) 『宋会要輯稿』蕃夷四、政和五年八月八日の条に「諸蕃国貢奉使副・判官・首領所至州軍、并用妓樂迎送、許乘輪或馬。至知〔州〕・通〔判〕或監司客位、俟相見罷、赴客位上馬、……」とある。

(46) 註(2)の諸研究を参照。

(47) 岩井茂樹「清代の互市と『沈黙外交』」夫馬進編『中国東アジアの外交交流史の研究』京都大学学術出版会、二〇〇七年。

(48) 註(2)、岩井茂樹「帝国と互市―十六―十八世紀東アジアの通交―」。

(49) 註(48)、岩井論文。

(50) 註(48)、岩井論文。

(51) 註(48)、岩井論文。

(52) 註(48)、岩井論文。

(53) 註(11)、陳高華・呉泰著書、註(19)、陳高華・史衛民著書参照。

(54) もちろん、これは内容と実態とを無視した形式面についていえるわけで、宋元時代の互市と清代の互市とが同一だという意味ではない。

(55) 註(2)、岩井茂樹「十六世紀中国における交易秩序の模索―互市の現実とその認識―」。

(56) 註(48)、岩井論文。

(57) 註(47)、岩井論文。

- (58) 註(48)、岩井論文。
- (59) 註(48)、岩井論文。
- (60) 例えば乾隆帝の次の言葉、「蓋我大清國勢強盛、許遠夷互市者、不過寓綏懷之略而已」(『清高宗実録』乾隆十六年正月丁未)を見よ。
- (61) 註(5)、西嶋論文参照。
- (62) 註(9)、岩井論文参照。
- (63) 『嘉慶大清会典』卷三十一、礼部、主客清吏司。
- (64) 『嘉慶大清会典』卷三十一、礼部、主客清吏司。
- (65) 岡本隆司「朝貢」と「互市」と海関」『史林』第九十卷第五号、二〇〇七年、同「朝貢と互市と会典」『京都府立大学学術報告(人文)』六十二卷、二〇一〇年。
- (66) 一例を挙げれば、『清宣宗實録』道光十九年三月乙卯に「論軍機大臣等、林則徐等覆奏、堵截粵洋夷船情形、請暫緩議斷互市、及頒行各国檄諭等語、所見是。此次查辦海口、防堵躉船、各国夷商、業經遵繳煙土。自应加恩准、予照常互市以示懷柔」とある。
- (67) 注(65)、岡本隆司「朝貢」と「互市」と海関」参照。
- (68) 最近、中島榮章氏は一五七〇年前後に朝貢と互市とが並存する「一五七〇年システム」が構築されたとし、それを「貢市体制」と称すべきだと提唱している(「十四—十六世紀、東アジア貿易秩序の変容と再編—朝貢体制から一五七〇年システムへ—」『社会経済史学』七十六卷四号、二〇一一年)。だがこの点については、城地孝氏の以下の批判に筆者も賛意を表したい。城地氏は「貢市体制」論が「あくまでも対外貿易の現象面にかぎった検討からみちびきだされたも

の」だと論断した上で、次のようにいう。「そうした体制（貢市体制……引用者）をささえていたであろう構造・理念が、明朝の「祖宗の制」たる「朝貢一元体制」のそれをのりこえたのか否か、両者のあいだに質的な相違はあるのかといった点について、個々の交易の実態ともからめた実証的な検討が不可欠と思われる」（『長城と北京の朝政―明代内閣政治の展開と変容―序章」、京都大学学術出版会、二〇一二年）。筆者も城地氏のこの指摘に対し、まったく異論はない。

(69) 檀上寛「中国専制国家と儒教イデオロギー―「士」身分の変遷を通して―」『明朝専制支配の史的構造』汲古書院、一九九五年、初出は一九九四年を参照。

(70) 旧稿では理念世界の身分秩序を君―臣―民としたが、本稿では天朝体制の構図を明確にするために、「君」の上に旧稿にはなかった「天子」という言葉を新たに加えている。

(71) 註(69)、檀上論文。

(72) 註(1)、濱下武志『朝貢システムと近代アジア』など。

(73) 茂木敏夫『変容する近代東アジアの国際秩序』山川出版社、一九九七年。