

【历史研究】

东亚朝贡体系的文化内涵

——与西方殖民体系的比较

茹莹¹, 宫玉振²

(1. 北京师范大学 历史学院, 北京 100875; 2. 北京大学 中国经济研究中心, 北京 100087)

摘要:东亚朝贡体系是近代以前独立存在于东亚的世界体系。以中国为中心的东亚朝贡体系, 本质上是儒家的天下理论与东亚的政治现实相结合的产物, 反映了儒家文化的价值追求。与西方殖民体系相比, 朝贡体系虽然也表现出 不平 等的一面, 然而它却有着与后者截然不同的文化内涵。

关键词:朝贡体系; 儒家; 德化; 殖民体系; 东亚政治

中图分类号: K 31 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-2618(2009)02-0051-06

东亚朝贡体系是近代以前东亚地区以中国为中心的世界体系的简称。这一体系从一定意义上说是儒家天下理论塑造下的产物。以“仁”与“礼”的互补为特征的德化主义, 是朝贡体系的基本文化内涵。从现实的角度来说, 与西方殖民体系相比, 朝贡体系虽然也表现出不平等的“中心—边缘”式的结构特点, 然而其本质却有根本的不同。与此同时, 朝贡体系也有明显的虚幻性。在朝贡体系身上, 反映了儒家的德化理论在现实中的真实处境。

朝贡体系的原型可以追溯到先秦之前。朝贡中的“朝”, 本来指的是诸侯对天子的觐见, “贡”则指的是诸侯向天子进献物品。《左传·宣公三年》载:“昔夏之方有德也, 远方图物, 贡金九牧。”《周礼·夏官司马》则记载周时设有专门接待远人的怀方氏之职:“怀方氏掌来远方之民, 致方贡, 致远物。”然而夏商周三代的政权发育, 又远远达不到中央集权的水平, 由此而形成了夏商周三代早期国家在国土结构上的双重性格: 一方面是已经确立了中央权力的唯一性, 另一方面则是中央对地方势力还只能

保持有限的控制。一般来说, 王畿是中央直接控制的地区, 以此为中心向外推, 离王畿越远, 中央的控制能力也就越弱, 甚至仅能保持一种名义上的控制而已。

大约从西周开始, 逐渐形成了与这一事实相应的天下模式, 也就是所谓“五服”理论。五服是一个以王畿为中心, 按照远近亲疏的关系, 由内向外扩展的同心圆式的等级结构。五服之中, 甸、侯、宾三服大体相当于王畿与诸侯的领地, 也就是所谓的“华夏”, 而要、荒二服, 则是“蛮夷”、“戎狄”的范围。这个模式中有两点值得注意: 第一, 这个模式假定, 包括蛮夷戎狄在内的全部天下, 而不仅仅是华夏地区的诸侯, 都应当承认天子的控制权, 都应当接受天子的最高权威, 这也就是说, 天下是一个连续的、宗法式的整体。第二, 与华夏地区不同, 要、荒二服的蛮夷戎狄所受的控制又是十分松散的, 甚至只是象征性的。要服的蛮夷只需要交纳礼仪性的地方特产, 而荒服的戎狄则只需要在名义上认同天子是天下的共主这一点就行了, 即所谓的“王”。

五服模式对于儒家天下秩序观的形成有直接的影响。先秦的儒家经典, 包括《尚书·禹贡篇》、

收稿日期: 2008-12-25

第一作者简介: 茹莹(1969—), 女, 山东济宁人, 历史学博士, 副教授, 硕士生导师, 主要从事国际关系史研究。

《周礼·职方氏》以及《荀子》，在世界观上都是基本继承了祭公谋父的五服之制；而在后世的儒家中，只要谈起天下秩序，更是言必称五服。以至于完全可以说，五服理论实际成了儒家天下模式不可分割的组成部分。之所以如此，是因为五服模式契合了儒家以“礼”为核心的政治架构原则。在儒家的眼中，天下秩序应该是以“仁”（天下一体意识）为精神，以“礼”（宗法伦理秩序）为架构。“礼者，天地之序也。”（《礼记·乐记》）五服理论的意义在于，它为儒家所提供的，正是一种以天子为核心的、伦理等级式的天下模式。因而它成为儒家天下模式的核心，也就是情理之中的了。

从一定意义上说，朝贡体系正是儒家的天下模式与秦汉之后政治现实相结合的产物。秦汉以中央集权的郡县制取代了分封制，在郡县制下，原来所谓的甸服、侯服、宾服都变成了“王畿”，成了“中国”，成了天子直接统治的地区，之间的区别日渐失去意义，“中国”与“四夷”之间的关系却日渐突出，天下秩序便主要成了“中国”与“四夷”之间的关系问题。然而在儒家的眼中，“中国”与要服、荒服的“蛮夷戎狄”之间的伦理等级关系没有改变，天子为天下共主这一点也没有改变。“中国”的天子与“四夷”的君长之间的关系，至少在名义上，只能是类似于分封制下天子与诸侯之间的君臣关系，是宗主与藩属之间的关系，而分封制下的诸侯对天子的“朝”“贡”之制，则是维系“中国”与“四夷”关系的基本方式。这是以“礼”为表现形式的“天地之序”的基本要求。

以儒家的这种天下模式为基础，随着中原王朝与周边民族与国家政治、经济与文化交流的不断发展，汉代以后，中原王朝的周边民族与周边国家，一个个地被纳入了一个庞大的、以中原王朝为中心的朝贡体系之中，朝贡关系也就因此被视为中原王朝同周边民族与国家的唯一的主导性关系形式。尽管中原地区的周期性战乱可能会暂时地削弱这一体系，但从总体上来说，朝贡体系一直处于一个不断发展和完善的过程中，并最终形成了一个以“天朝”为中心的国际体系。

这确实是一种“中国中心主义”，或者说“天朝中心主义”的天下模式，而不是一种平等的关系。然而，朝贡体系并不意味着宗主国对朝贡国在政治上的支配和武力上的征服，相反，与儒家世界秩序的

整体性的、非对抗性的基本特征相呼应，朝贡体系的基本精神，是强调“耀德不观兵”的“德化”。

“耀德不观兵”这一命题，是祭公谋父在论述“五服”理论时一开始便提出来的。祭公谋父说：

先王耀德不观兵。夫兵戢而时动，动则威，观则玩，玩则无震。是故周文公之颂曰：“载戢干戈，载橐弓矢。我求懿德，肆于时夏，允王保之。”先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大。（《国语·周语上》）

具体来说，在“五服”模式中：

有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不至则修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。于是乎有刑罚之辟，有攻伐之兵，有征讨之备，有威让之令，有文告之辞。布令陈辞而又不至，则增修于德而无勤民于远，是以近无不听，远无不服。（《国语·周语上》）

如果说“五服”之制所强调的是—个整体性的天下秩序的基本结构的话，那么强调“德化”而征服则是这个秩序的基本精神。儒家在继承了祭公谋父的五服模式的同时，也继承了其德化的精神。这一点在孔子的“远人不服，则修文德以来之”中，在《礼记·中庸》的“柔远人，则四方归之”中，都有充分的体现。日本学者信夫清三郎从现代人的眼光出发，将这种价值取向称为“慕化主义”与“不治主义”，^[17]他说：

从中国方面看来，由于夷狄未具有礼的文化，但它却仰慕具有礼的文化的中华（中夏）而谋求化育，即“慕化（慕夏）主义”，因而就诞生了这样一种特征，即与夷狄之间发生邦交关系。与慕化主义互为表里的观念，是东汉何休所说的“王者不治夷狄，来者不拒，去者不追”的所谓“不治主义”，以朝贡为媒介而建立起来的华夷秩序，就是以慕化主义和不治主义为其基本观念，由中华帝国与夷狄作为以前者为中心的上下关系而建立起来的国际秩序。^[17]

“慕化主义”反映的是文化的吸引与认同在朝贡体系中的纽带性作用，而“不治主义”则是朝贡体系在政治上的基本特点。他认为，“不治主义”是东

亚国际体系与近代以来的西方国际体系的显著差异之一。他说,“近代的国际关系在形式上是平等的,但实质上则是一种弱肉强食的不平等关系,强国以各种方式控制弱国,干涉其内政”,而“作为宗主国的中华帝国与作为藩属国的朝贡国的关系,虽是统治与被统治的关系,但宗主国原则上并不干涉藩属国的内政”。^[17-8]这个分析是很有说服力的。直到近代,总理衙门在中日关于朝鲜问题的交涉上,仍然多次申明“一切政教禁令,向由其(指朝鲜——引者注)自主,中国向不与闻”。

二

朝贡体系的这种性格,与西方殖民体系有着本质的不同。与西方殖民体系相比,朝贡体系也表现出明显的“中心—边缘”的结构特点。然而,在西方殖民体系中,中心地区与边缘地区之间是一种征服与被征服、剥削与被剥削、掠夺与被掠夺的关系;而朝贡体系却是以边缘地区对中心地区的文明需求为动力、以中心地区向边缘地区的经济流动为实质的,这是儒家所谓的“德化远及”的现实内容。

中心与边缘之间掠夺与被掠夺的关系,是西方殖民体系的一大特征。这一点,早在古希腊、古罗马时期便已表现了出来。从希腊罗马时代开始,对外扩张便是西方文明发展模式不可缺少的组成部分。由于地理条件的限制,希腊文明的繁荣不可能主要建立在本土的农业发展的基础上,相反,希腊文明走上了一条海外贸易、海外掠夺与海外殖民相结合的外向型发展道路,并由此而形成了区别于内向型的农耕文明的价值观念。哲学家伊索克拉底号召希腊人“把战争带到亚洲,把幸福带回希腊”,柏拉图也认为对于城邦公民来说,海港和船坞、城墙和贡税要比正直和克己更重要。海港与船坞代表的是贸易,城墙和贡税代表的是征服,当贸易与征服相结合成为文明发展的重心的时候,“正直和克己”这样的道德意识是不可能得到崇尚的。

罗马的起源本身就是战争的产物,从外邦、外族夺取财富,特别是夺取土地、奴隶,来支撑它的强盛,是罗马文明发展的基本模式。通过不断对外征服,外部的财富源源不断地流入罗马,保证了罗马文明的持续发展与繁荣。到公元前2世纪,罗马3/4的财政已经来自国外,战斗比生产更成为公民们的主要工作。而“对于这个把生产交给奴隶、把

公民变成士兵的强大的侵略性帝国来说,它的最大的威胁不是别的侵略国家,而是那些拥有发达农业的商业国家”^{[2]17}。当罗马调查了拥有广阔农田的迦太基的繁荣,老卡托便在罗马的元老院中手拿无花果的树枝,告诉元老们,这个盛产无花果的国家离这里只有三天的海路,并反复说着“我们必须消灭迦太基”这句名言。对于这时的罗马帝国来说,“掠夺迦太基比重建自己的农业更具有现实意义”^{[2]17}。

近代地理大发现之后,尤其是资本主义的地位得到确立之后,西方文明的“扩张—发展—进一步扩张”的模式得到了进一步的强化。用保罗·肯尼迪的说法,是“进一步扩张,带来新的发现,因而带来贸易机会,结果是额外的收获,这又刺激了更大的扩张”^{[3]34}。与希腊罗马的扩张不同,近代西方的扩张更多地反映了资本的无限扩张本性,因而近代西方文明的扩张从一开始就注定要扩张到世界的每一个角落,西方文明也正是在这个全球性的扩张中确立了在所谓的“现代世界体系”中的中心地位。而这一体系的建立,从一开始就是以掠夺殖民地的财富、资源与劳动力为目的的。这种对殖民地的疯狂掠夺,在西方现代资本主义文明的发展中扮演着至关重要的角色。可以这样说,资源、财富与力量从边缘向中心的流动,是以西方为中心的现代世界体系的一个基本特点。

很长的一段历史时期中,中国文明一直保持着东亚文明中心的地位。周边地区对中国文明的需求,要远远大于中国对周边文明的需求。中国文明对于周边的地区形成了强大的吸引力,这是以中国为中心的东亚国际体系得以形成的现实基础。用美国学者马克·曼考尔的话说,是“中国的技术发明,包括从周代的弩到东汉的纸,加深了中国与邻居们之间的差距,并因此而在所有层次上都增加了国际关系增长的潜力”^{[4]9}。这是一种以文明的扩散而非武力的扩张为主要动力的国际关系体系。根据马克·曼考尔的研究,“国外对中国物品的需求大于中国对国外的需求这样一种模式,在汉代已经是很明显了”,直到19世纪中叶,这“仍然是中国与外部世界的商业关系的基本特色”。曼考尔并断言:中国历史上的对外贸易,“不是因为中国人渴求得到外国物品,而是因为外国商人来中国进行贸易。中国对于外部世界的知识的增加,不是因为中

国人奔赴在商路上去搜集信息,而是——从总体上来说——是因为到中国来的外国人带来了信息,后者之所以引起中国人的兴趣,是因为中国人将之看成是有趣的奇闻”。^{[4]10}

由此我们就可以理解为什么在西方,文明的优势几乎总是意味着积极的对外扩张,而优势的中国文明追求的却是“四夷来朝”、“德化来远”了。一个是“去”,一个是“来”,这里所反映出的,是中西文明的不同本质。曼考尔认为正是中国文明这种不同于西方文明的本质阻止了“中国帝国主义”,即扩张主义的发展。他说:

中国对它自己文明的认识并不包括侵略性的使命……中国人总是欢迎那些希望自己成为文明世界的一员的人们,然而他们并不象法国人、英国人和19世纪与20世纪的美国人那样试图通过征服世界的方式使世界开化,从而将世界变成他们自己的复制品。中国的传统经济也没有发展出对其他经济的产品、原材料或廉价劳动力的贪婪胃口。中国的经济技术18世纪末叶都是远远先进于欧洲,然而它与中国自己的特殊的社会关系的结构结合在一起,从而使经济与社会的发展踏上了自给自足的方向,而不是通过贸易或远征而进行对外扩张。^{[4]11-12}

需求是文明交往的基本动力。中国文明与周边地区的这种关系,决定了在与外部世界的交往过程中,主动者更多的是外部世界,而不是中国。朝贡体系本来就是中国与世界进行交往的一个框架,中国与世界之间的交往的这一特点,决定了朝贡体系是不可能以中国对边缘国家和地区的掠夺为机制的,恰恰相反,朝贡体系是以周边地区对中国文明的内在需求为动力的,朝贡体系中最大的受益者恰恰是周边的朝贡国。

经济上的巨大利益,是许多朝贡国家乐意加入朝贡体系的主要原因。朝贡国通常会得到——至少在一开始——朝廷所赐予的慷慨礼物,贸易对于这些朝贡国来说有更重要的吸引力。事实上他们中相当多是以朝贡为名、以贸易为实的。实际上,在朝贡体系中,进贡本身就是一种特许贸易。而且,这种特许贸易是以“厚往薄来”为特点的,中原王朝对朝贡国的所谓“赏赐”的价值,往往远远超出朝贡国的“贡品”的价值。正因为如此,对于朝贡国

而言,对中国的进贡实际是一件十分有利可图的事情,因而出现许多朝贡国不到贡期就要求朝贡的现象。明初本来规定朝鲜三年一贡,然而朝鲜却多次要求改为一年三贡;清代规定朝鲜每年一贡,而实际上从1637年到1893年的256年中,朝鲜向清王朝定期派遣的朝贡使节共达514次,平均每年2次,不定期的入贡还不计在内。^[9]而日本本来自丰臣秀吉入侵朝鲜之后即退出了朝贡体系,然而在很长的时间里,日本却要求受其控制的琉球王国继续维持与中国的朝贡关系,以从中获利。

对引进中国文化的需求,是部分朝贡国加入朝贡体系的另一考虑。上面提到的美国学者马克·曼考尔则认为,“中国文化本身”就是中国“最伟大的商品”;中国文化的出口,“建立在世所公认的中国在知识与物质文化方面的优势之上”,“一旦‘文明’与‘现实的中国文化’这两个概念之间一定程度上的同义性得到了认同,一旦这种同义性得到了中国物质文化的真实的优势的支持,中国周边民族的统治者和精英们引进各方面的中国文化这一点,就是符合逻辑的发展了”。曼考尔并强调说“这一点直到二十世纪,依然是这些地区和文化的一个活跃因素”。^{[4]10}的确,以儒家思想为主体的中国文化的传播,以及由此而形成的共同的文化价值观念,本身就构成了联结中国与越南、朝鲜之间关系的重要纽带。

寻求中原王朝的安全保护,也是朝贡国家加入朝贡体系的一个重要原因。对于朝贡国来说,“与中国朝廷交往可提高它们的声望”^{[6]76},从而大大改善自己的安全环境,这确实是许多小国主动加入朝贡体系的重要动机。信夫清三郎认为,作为后进国而出现的日本,正是因为曾作为朝贡国进入了朝贡体系,才“在中华帝国的保护伞下实现了自立”^{[1]118}。明后期日本侵略朝鲜,明王朝出兵“援朝御倭”,维护了朝鲜的独立,更是人所共知的事实。

然而,对于中原王朝来说,维持朝贡体系,却是以经济上的付出为代价的。这种付出既包括对朝贡国的纯粹的“赏赐”,包括招待进贡使团的巨大开销,也包括“厚往薄来”的贸易所带来的利益外流。正因为如此,中原王朝在朝贡问题上的心态是十分矛盾的,一方面,中原王朝希望看到“四夷来朝”的局面,另一方面,又每每苦于维持朝贡体系的经济负担。从现实的角度出发,不少儒家士大夫明确要

求对朝贡体系的规模进行一定的限制,甚至好大喜功的帝王们,有时也会发出“入贡既频,烦劳太甚”的感慨。明清两朝对贡期、贡品、使团规模等方面进行了严格规定,其中的一个重要原因,就是为了将朝贡国的朝贡活动控制在中国经济力量能够承受的限度之内。

中国封建王朝的这种苦心,是西方的殖民者所根本无法理解的。中国封建王朝之所以在明朝朝贡在经济上“非中国之利”的情况下,仍然维持朝贡体系的运行,除了在经济上抱有“天朝富有四海”的物质优越感,在政治上通过所谓的“四夷来朝”来确立自己作为“天子”的合法性之外,显示仁慈与大度,和追求“德化远及”、“协和万邦”的一体意识之外,在安全上,则是为了保持对周边势力的安抚笼络与松散控制,以保证边疆地区的和平、秩序与安全,即所谓“修文德以来之,被声教以服之,择信臣以抚之,谨边备以防之,使重译来庭,航海入贡,兹庶得其道矣”《旧唐书》卷一九九下)。在儒家看来,这是“守在四夷”的所谓“天子之道”。朝贡体系的防御性在这里体现得非常突出。

三

毫无疑问,作为近代以前东亚最主要的世界体系,朝贡体系为维护东亚的秩序做出了不可替代的贡献。然而,朝贡体系既是现实的国际体系,又是理想的文化模式,它兼具现实与虚幻的双重性格,它所暴露出来的问题,正可以反映出儒家的“德化”理论在现实领域中的真实处境。

中国与周边农业国的朝贡关系,应该说是基本成功的。自给自足是东亚农业各国的基本特征,各国之间的交换,因而主要不是日用必需品的交换,而更多的是满足社会上层需要的奢侈品交换。这种交换的数量是有一定限度的,基本可以通过礼物交换的形式来完成。以朝贡为表现形式的所谓的“礼尚往来”,本意正在于此。而交换过程中大国对小国的所谓“厚往薄来”,以及与此有关的一整套复杂的礼仪,则使这种交换被赋予了伦理的、文化的含义。国家间的关系正是这样最后变成了伦理的关系,交换过程也因而变成了中华帝国推行“德化”的过程。虽然这种交换不可避免地包含了天朝中心主义的色彩,但从总体来说,一方面中国以道德与文明的化身自居,儒家的“不言利”原则,在中国

历代王朝维持朝贡体系的实践中得到了很好的贯彻;另一方面,周边朝贡国家从这一体系中,也确实得到了经济、文化与安全上的好处。这是朝贡体系在很长时间里能够在东亚农业区得以顺利运转的现实基础;“不言利”的原则,也使得朝贡体系表现出了敦厚的情感性特征。

然而,从另一方面来说,“德化”理论得以体现的朝贡体系,反映的却是东亚社会相对稳定、相对停滞的社会发展水平。随着生产力的发展,商品交换规模的扩大,这种以有限交换为特征的朝贡体系,势必难以继续满足各国的需要。实际上,越是在朝贡体系最为完备的封建社会后期,朝贡体系的伦理与情感色彩却越来越淡薄。尽管中国的儒生与王朝的统治者依然希望通过朝贡体系来体现自己的包容大度,然而周边的国家却越来越将朝贡变成了一种贸易的手段。由于朝贡体系中所谓的“一年一贡”、“一年三贡”无法满足周边国家的贸易要求,朝贡国因而不断要求增加朝贡次数。然而非常明显的是,朝贡次数的增加,并不意味着中华帝国的声威达到了一个新的水平,相反,就朝贡国而言,在“向化”的表象下,却更多的是纯粹的利益驱动。这无疑使儒家的“德化”在很大程度上变成了帝国自己的文化幻觉。

在处理与北方游牧民族的关系上,朝贡体系与“德化”理论表现出了更明显的脆弱性。虽然为了将北方游牧民族纳入朝贡体系中,以维持一个稳定的边疆秩序,历代中原王朝作出了很大的努力,然而事实证明,这个以稳定为追求的朝贡体系,与游牧文明的流动性性格以及大草原兴衰无常、充满变数的政治形势是很难接合的。在这种情况下,要想将游牧民族纳入朝贡体系中,就远远不是仅有“修文德以来之”的良好愿望所能完成。相反,实力的对比在背后要扮演着更为重要的角色。因而中原王朝与游牧民族之间的朝贡体系从本质上来说只是一种脆弱的平衡,任何一方情况的变动都可能造成体系的不稳定。朝贡体系的这种脆弱性,实际体现的是儒家的“德化”在现实面前的脆弱性。

将近代西方国家“纳入”朝贡体系之中,则集中表现了朝贡体系的虚幻性的一面。《清实录》中明确记载顺治年间鄂罗斯(俄罗斯)、荷兰、西洋诸国“梯山航海,重译来王”。乾隆年间,“天朝”的君臣们更是把英国殖民主义者谋求打开中国市场的外

交行为,理解为荒远极西的夷狄由于受中华帝国的“德化”的感召,而进行的“向化输诚”。具有嘲讽意味的是,虽然儒家以“德化”化人,但是被“德化”者却并不买账,朝贡体系的荒诞性莫过于兹。实际上,中国封建王朝的“德化”是难以满足西方殖民主义者的扩张要求的。殖民主义者的文化从本质上来说是一种强权主义的、非伦理化的文化,一种不受道义约束的文化。正因为其不受道义约束,所以它也就最大限度地实行掠夺与扩张。而类似于夷狄“犬羊之性”、“叛服无常”、“不可以化诲怀

服”以及“只可威制,不可德服”的感慨,无疑是承认儒家的“德化”在另一种文化逻辑面前遭受了根本的挫折。于是在儒生的笔下,只好将这些“顽梗不化”的“夷狄”归为非人的“禽兽”了事,以维护儒家的“德化”在文明世界的普遍意义。这种鸵鸟政策,却只能反过来进一步削弱对现实问题的反应能力。这是朝贡体系以及德化理论所无法解决的内在文化困境。朝贡体系在近代的最终瓦解,也就是必然的了。

参考文献:

- [1] 信夫清三郎. 日本政治史: 第1卷[M]. 上海: 上海译文出版社, 1982.
- [2] 猪口邦子. 战争与和平[M]. 北京: 经济日报出版社, 1991.
- [3] 保罗·肯尼迪. 大国的兴衰——1500—2000年的经济变迁与军事冲突[M]. 北京: 求实出版社, 1988.
- [4] 马克·曼考尔. 中国在中心: 对外政策300年[M]. 纽约: 自由出版公司, 1984.
- [5] 任桂淳. 试论十八世纪清文化对朝鲜的影响[J]. 清史研究, 1995, (4): 28-39.
- [6] 斯塔夫里阿诺斯. 全球通史: 1500年以后的世界[M]. 上海: 上海人民出版社, 1992.

Cultural Connotation of the Tributary System of East Asia

—Compared with Western Colonial System

RU Ying¹, GONG Yu-zhen²

(1. School of History, Beijing Normal University, Beijing 100875, China;

2. Research Center for China Economy, Peiking University, Beijing 100087, China)

Abstract: The tributary system of East Asia existed independently in the world system of East Asia before modern times. The tributary system of East Asia with China as the center, it is the result of the combination of Confucian theory and political reality of East Asia, and reflects the pursuit of Confucian cultural value. Compared with western colonial system, although the tributary system showed its unequal side, it has entirely different cultural connotations.

Key words: the tributary system; Confucianism; moralization; colonial system; politics of East Asia

(责任编辑: 李兆禄)