

古代中国主导的国际法：理念与制度

汤岩

(北京大学法学院, 北京, 100871)

摘要: 近代西方国际法是威斯特伐利亚体系的产物, 与欧洲法律传统一脉相承, 随着欧洲对外扩张逐渐成为了今天全球性国际秩序的法律基础。我们对中国古代国际法的研究不能受制于威斯特伐利亚体系下国际法的理论预设, 而应当采纳一种与国际体系相适应的“国际法观”。在古代中国的对外交往中, “天下观”是基本的世界观, “礼”是国家间的主要规范, 包含了精神层面的“礼义”和制度层面的“礼制”, 反映了儒家“礼治”思想在国际治理上的扩展。古代中国在周边区域主导的这套“国际法”在当时的国际社会具有规范性, 为维护区域和平与稳定发挥了重要作用, 这是我国国际治理历史上的重要财富, 也能为现代国际法研究和实践提供经验借鉴。

关键词: 古代国际法; 中国国际法; 天下观; 礼义; 礼制

中图分类号: D990

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2015)05-0099-06

清乾隆五十七年(1792年), 英国马噶尔尼使团奉英王乔治三世之命访华, 这是西欧各国政府首次向中国派出正式使节。乾隆皇帝在热河接见了马噶尔尼, 期间马噶尔尼代表英国政府向清政府提出请求, 希望能够在北京设立常设使馆, 派驻英国人以协调贸易。然而乾隆皇帝对这一请求委婉回绝, 并在给英王乔治三世的敕谕中详细陈述了理由:

至尔国王表内恳请派一尔国人, 住居天朝, 照管尔国买卖一节, 此则与天朝体制不合, 断不可行。向来西洋各国, 有愿来天朝当差之人, 原准其来京, 但既来之后, 即尊用天朝服色, 安置堂内, 永远不准复回本国。此系天朝定制, 想尔国王亦所知悉。……况西洋诸国甚多, 非止尔一国, 若俱似尔国王恳请派人留京, 岂能一一听许? 是此事断难行, 岂能因尔国王一人之请, 以致更张天朝百余年法度?^[1]

在这篇敕谕中, 乾隆皇帝一再强调“天朝体制”“天朝定制”和“天朝百余年法度”, 这显然是一套区别于西方近代外交领事制度的国际交往制度。这套制度有什么内容? 反映了怎样的国际治理理念? 是不是中国国际法史的一部分?

一、突破“威斯特伐利亚束身衣”： 国际法史研究的新路径

在人类的历史长河中, 不同民族和国家总是按照

自己的文化进行国际交往, 发展国际关系, 形成了不同的国际社会。这其中有的以实力相当、地位平等的城邦为基础, 有的则出现了实力超群、范围广阔的大帝国。然而, 17世纪发生在欧洲的“三十年战争”和1648年签订的《威斯特伐利亚和约》对现代世界有着不同寻常的意义, 其确立的威斯特伐利亚体系随着欧洲扩张最终成为了今天全球普遍性的国际体系, 也为世界政治提供了一套全新的外交机制和话语体系, 同时带来了一个新概念——国际法。

历史上的古希腊、古罗马、古印度、古代中国和伊斯兰世界也产生了一些类似国际法的规范, 它们规范国家(或其他具有相对独立性的政治体)之间的关系, 但这些规范对现代国际法的发展和演变基本上没有产生任何影响。除了从罗马法中借用一些术语和法律技术外, 目前国际法的连续性只能追溯到欧洲中世纪的一些零星实践。然而, 中世纪的欧洲是以基督教为基础的等级社会, 世俗国家受制于罗马教皇, 君主之间的关系, 例如战争与和平, 往往能从基督教教义出发获得解释, 因此没有近代意义上的“国际法”。1648年威斯特伐利亚和会之后, 以主权国家为核心的国际社会结构才在欧洲出现, 规范主权国家间交往的国际法也逐渐开始形成。

国际法是威斯特伐利亚体系的一个特点, 也是保障这一体系的法律基础, 这区别于历史上其他类型的国际体系。人们对国际法的研究往往也是以这一国际

体系为基础,有两个不自觉的前提预设:第一,国际法诞生的基础是地位平等的主权国家组成的国际社会;第二,国际法的形式渊源是条约和习惯国际法。然而威斯特伐利亚体系之前的国际社会几乎都缺乏这两个特点,毕竟民族国家和主权都是近代欧洲社会的产物,条约和习惯也是欧洲法律传统对“法”的认识,结果是我们发现1648年的威斯特伐利亚和会几乎成了国际法史研究中一个不可逾越的分水岭:一侧是以西方世界为中心300多年来孕育、发展的现代国际社会和国际法,它们通过几个世纪、世界各地学者的不断发展,形成了一套缜密而严谨的知识体系;而另一侧则是人类漫长历史中一幅幅模糊的影像,它们或许混乱不堪,或许是一盘散沙,包含了一些不经常、不完善的国际法现象。人们或许对古希腊的城邦体系、中国的春秋战国时代感兴趣,因为它们偶合了威斯特伐利亚模式,国际法史研究有时也成为了从这一幅幅模糊图像中寻找条约和习惯法——如果考古学家从荒烟蔓草中发现了一块远古时期刻着城邦间盟约的石头,国际法学者就会激动地称其为萌芽的或雏形的国际法。

这是一种学术视野上的“近视”。国际体系是在不断发展变化的,国际法只是国际体系宏观背景中的一部分,不同的国际体系中会产生不同性质和形式的国际法。威斯特伐利亚体系下的“国际法”是欧洲中世纪体制崩溃后出现的,有着特殊的历史和时代背景,是西方法哲学传统在无政府国际社会的映像。契约和习惯不是任何社会中法当然的来源,它们在欧洲法律史和西方法学传统中有着特殊地位,这自然影响了西方人对国际法的认识,也反映在了西方建构的国际法“渊源”或“存在证据”上。这些知识在建构威斯特伐利亚体系下的国际法中有着重要意义,但用于威斯特伐利亚体系之外国际体系中的国际法研究,基本没有任何意义,甚至会限制我们的视野和思维。毕竟历史上其他国际体系和国际规范都是独立于欧洲文化发展的,它们背后是一套完全不同的知识体系,例如古代中国人就从来不从这个角度理解国际社会和国际规范。

从某种程度上看,我们今天的中国国际法史研究没能建构起一套连贯的框架,正是被这种长久以来“欧洲中心主义”历史观影响了,英国学者巴里·布赞曾指责一些现代国际关系理论家穿上了一件“威斯特伐利亚束身衣”(Westphalian straitjacket)而毫不自知^[2],国际法研究本身也没有突破这一束身衣。虽然今天的“国际法”是欧洲威斯特伐利亚体系的产物,随着欧洲扩张成为了今天国际秩序的法律基础,但“国际法”

这一概念本身是开放的,我们对“国际法”的定义和国际法史研究也应当回归其特定的历史和社会背景,采纳一种与国际体系相适应的“国际法观”,否则只会陷入一种“以今证古”的形式主义中,反而忽视了一个国家或民族最重要的历史财富。

二、古代中国的世界观:天下观

法律、规范和制度的建构往往与其背后的理念有密切关系;不同民族和国家在国际社会中建构起来的“国际法”也与他们对自身、对社会和对外部世界持有的基本观点密不可分。古代中国的世界观与西方有什么不同?对国际法的建构又会产生什么样的影响?在研究古代中国主导的国际法之前,我们有必要对古代中华文明的世界观做简单梳理。

先秦时期的《诗·小雅·北山》曾提到“溥天之下,莫非王土;率土之下,莫非王臣”,这强调了“天下”的归属,即王权在所有统治疆域的权威性;与“天下”对应的地理概念是“四海”,这也是古人在疆域上的想象。中华文化中的“天下观”不仅仅是一个地理或文化上的概念,也有着深刻的政治意义。根据周代的“畿服”制度,王朝直辖地为邦畿,职官为内服,外服之地有邦国和部落之别,所担职责不同;《国语》中表述了“五服”的内容,“先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯卫宾服,蛮夷要服,戎狄荒服”,即使是蛮夷戎狄也在五服之内,可以说将复杂的自然社会包含在了一种理想的政治制度预设之中。我国学者赵汀阳认为,中国古代的“天下”具有重要的规范性(normative)和非描述性(non-descriptive),即“全体人民”和一种“世界制度”,这当然暗示着一种理论规划。^[3]

首先,“天下观”意味着一种超越“民族国家”的单位观念。威斯特伐利亚体系以具有主权的民族国家为基本单位,国际法就是国家之间(international)的法,条约和习惯都是国家基于双边或多边交往而产生的规则。相比之下,在西方国际法舶来中国之前,中国人并没有西方近代以后这样斩钉截铁的民族国家概念,而是将“天下”所有可以接触到的政权视为一个亲疏有别的大家庭,甚至缺乏严格的边疆界限。在实践上,往往以此为基础建立朝贡体系,这是一个以中国中央政权为中心的同心圆结构。其核心层是中央与地方的朝贡关系,主要通过地方向中央缴纳土贡来体现;中间层是中央王朝与周边少数民族的关系;最外层即中国和外邦之间的朝贡关系。这一同心圆结构的国际体系被国外学者称为“朝贡体系”,与今天以形式平等国

家为基础的威斯特伐利亚体系有着本质不同。古代中国主导的国际法正诞生于这样的社会结构基础上，主要存在于最外层，即中央政权和藩属国之间的交往关系，也影响了藩属国之间的交往文化。另一方面，朝贡体系作为一种理念上的预设，在实践中很大程度上受制于主导这一制度的中国中央政权，这意味着并不是所有的中央政权一开始都会主导朝贡体系，例如一些少数民族政权入主中原，但最终仍会沿袭朝贡制度，因此朝贡制度在中国周边有着断断续续千余年的实践。也不是所有情况下朝贡体系都能得到很好的维持，特别是在中国中央政权实力衰弱时，一些藩属国会消极应付甚至退出朝贡体系，这时藩属国和中国政权间又很像主权国家间的博弈过程。

其次，“天下观”反映到了中国主导的国际法形式上，中国人不会从双边或多边的契约或习惯中提升出作为“法”的行为规则，毕竟这些反映个体利益博弈的造法形式路径在中华文化中的意义是微乎其微的。在中国国内社会，民间的契约有拘束力，根本上仍然是源于“礼”的要求，而不是一种法律的正当形式渊源；在国际社会，以平等关系为基础的条约并不被中国政权采纳，原因在于朝贡制度下中央政权理论上高于周边国家，这本身是儒家“礼”的要求。例如鸦片战争后中国人刚刚接触到西方国际法时，就认为条约不过是与海上蛮夷打交道的一个重要工具，被看作是“筹办”夷务的一种新方法。哈佛大学的费正清教授曾提到，“当西方外交官盛赞条约的神圣特性时，中国人只是把条约看做书面契约，而未看到条约背后的法律制度”^[4]。习惯造法这一社会规范形成模式在中华文化中同样难以具有普遍性，在中华法系的传统观念中，习惯在法律或司法过程中并没有如此重要的地位，官府自上而下看待习惯，并不把其视为法律，更不会受其拘束。^[5]当习惯性做法符合了“礼”或官方规定的要求，才可能具有合法性，这排斥了来源于其他因素的“法律确信”的可能性；同样，“礼”的要求在国际社会中也是任何制度、规范合法性的最终标准，被中华文明所崇尚和推动。

再次，“天下观”之下中国人对社会秩序和法律哲学也有不同于西方的理解。西方传统政治哲学中缺乏一种超越民族国家单位的哲学视野，国际理论很大程度上只是国家理论的衍生品。西方的国际法也是以双边或多边关系为基础，从个体利益的博弈中升华规则，以国家利益的得失为基本出发点，因此国际法仅仅是国际法(international law)，很难称为一种世界法(world law/global law)。当然，西方国际法也有一些来自自然法的先验性因素，康德等人也在一定程度上思考了世

界问题，但这并没有完全落实到国际社会实践中，也没有从根本上解决无政府的理论预设与国际法之间的矛盾，正如国际法学者劳特派特曾无奈地指出，“国际法的重点在于强调主权，而主权本身是与国际法治相矛盾的”^[6]。相比之下，古代中国人有着更高的哲学视野。中国人往往以“修身、齐家、治国、平天下”为理想，对这些概念的政治排序是“自身—家庭—国家—天下”，也就是说在国家之上还有“天下”这一更高层次的单位，而中国人的最高理想往往也是在“天下”这一层面。这样的哲学性格使中国人从一开始就认识到在个体利益之上应当有真正普世的价值追求，考虑到世界秩序和世界制度的合理性，而不是仅仅从一个人、一个家庭或一个国家的利益出发。在法律价值上，中国人也不会像西方那样将任何法律价值的最终合理性还原到“个人价值”上，而是落脚到“世界秩序”或“天下之治”层面。

可以说，中国古代的“天下观”从一开始就包含了一种有组织的规范建构理念，与西方人为国际社会预设的“无政府状态”不同，“天下”本身就是一种有组织的社会观，暗示着一种社会制度，将可以接触到的世界纳入到一个组织体系之内。如果说西方国际法是在克服弱肉强食的“自然状态”中发展起来的，无论是霍布斯文化还是洛克文化，都充满了竞争和博弈的气氛，后来将“契约必须信守”这一反映商业文明的规则作为国家政治交往根本原则；那么中国古代的国际法则是以行为体的内在联系为基本预设，将所能接触到的所有民族视为一个有亲缘关系的大家庭，在此基础上建构规范，讲求重义轻利、往来礼仪、互助互谅等。这一礼义文化本质上是一种更高层次的社会组织文明，进入这一文化的国家和民族会受到这一文化的影响，重新定义自己的身份和行为模式。国家间关系就不仅仅表现为利益平衡的结果，国际法也不仅仅靠制裁违法者保障其有效性，而是调和关系、促进合作、追求共同体的和谐，并通过“礼”的教化作用使国家内在地遵守法律。这使国际法真正成为了国际社会“公平和善良的艺术”，也为国际政治提供了一种更为深刻的检验标准，而不是表现为机械的利益平衡规则或“强行法”等社会价值底线。

三、古代中国国际法的内容： 礼义与礼制

在传统儒家文化中，“礼治”被认为是理想的社会治理模式，从政府行政、贵族和官吏的权力，到民间的衣食住行、婚丧嫁娶，“礼”几乎涵盖了社会生活的

各个方面。历代中国中央政权在处理国家间关系时,将其视为国内秩序的延伸,同样采用了“礼治”的基本理念。“礼”在国际社会中体现为“礼义”和“礼制”两方面,前者侧重于精神层面,后者落实到具体的制度,两者互相协调、互相补充,构成了中国主导的国际法的主要内容。

我国自古以来被称为“礼义之邦”,而古代中国主张社会治理的学派都重视“礼义”精神的教化和培养。在中国传统文化中,“礼义”一词表达的内涵丰富博大,几乎涵盖了人伦、天道、政治、社会和风俗等诸多方面的基本精神。儒家经典《礼记·冠义》云,“凡人之所以为人者,礼义也。礼义之始,在于正容体,齐颜色,顺辞令。以正君臣,亲父子,和长幼。”可见,礼义包含了自身修养、与人交往的和谐和尊重长者。孟子重视以“仁”为基础的礼义,将仁义的起源看作是人的“恻隐之心”“羞恶之心”,又将其视为一种“尊敬”的美德,例如“亲亲,仁也”,“敬长,义也”,孟子所言的仁、义、诚、孝等都反映了“义”的内涵;荀子则从社会教化角度强调“礼义”,他认为人性是恶的,有欲望必引争执,必须用礼义来节制和引导,起礼义,制法度,形成人人知名分,守规矩的社会秩序;这一方面强调了礼义在社会治理中的教化作用,同时也说明了礼义与法制互为补充的社会治理观念。

在国家间关系上,“礼义”同样是最重要的规范因素,即将儒家尊崇的一些礼义原则和准则适用于对外交往。古代中国一方面将所有国家置于一个“礼义”文化下的共同体中,避免了“自然状态”下的混乱与争斗,同时为国家间的互助提供了有益的支持,进而形成了一个经济、文化和军事上的共同体。在国际交往实践中,藩属国遭受外来侵略时中国中央政权往往会应其请求派兵援助,帮助其稳定国内秩序,例如清朝时朝鲜遭受日本侵略、安南遭受法国侵略,清政府均应其请求派兵援助;中国国内发生叛乱或自然灾害时,一些藩属国也主动请求派兵前来平叛、支援,例如太平天国运动期间尼泊尔曾上书清政府要求出兵携带大炮到内地助剿。“国家行为有了‘礼义’这一更高层次的规范,国家间关系被赋予了友好、互利、敬重和礼节等‘文明标准’。”“礼义”背后具有一定的等级性,这也是儒家的社会观。在国际社会中,中国作为体系内权威最高的国家,但追求的更多是一种名义上的权威,很少藉此获取经济上的利益,是一种“统而不治”的状态。正如王铁崖先生所讲,“这个制度的功能主要是维护中国作为‘中央国家’的安全和不可侵犯性,藩属国在朝贡中获得的利益更多,它们也能受

到帝国的保护而防止外来侵略,而且可以在受到自然灾害时请求援助。”

“礼义”落实到国际政治实践中就是朝贡制度,其中的具体规范是适用于国家交往的“礼制”。“礼制”是朝贡活动的具体形式安排,由不同朝代编纂或制定,体现为不同国家间交往的朝贡仪式(礼仪)和具体制度。从来源上看,“礼制”主要来源于《周礼》,周朝的“礼”分为巡狩、朝覲、聘问、会盟、庆吊等仪式,作为天子与诸侯、外邦之间使臣交往的一般规范。^[7]但《周礼》中没有说明具体的礼仪细节,后来的《仪礼》和《春秋左氏传》将礼仪规范进一步细化。例如《仪礼·觐礼》规范诸侯百官觐见天子的礼仪,《春秋左氏传》则进一步规范了百官士庶相见礼,这些礼仪同样是天子与外邦使臣之间的交往活动的规范基础。到清朝初年,礼学集大成的《五礼通考》将宾礼具体分为了11种,包括诸侯蕃国朝覲之礼、会同之礼、天子遣使之礼等。到同治年间,清政府接受西方的公使,还专门依此拟定“外国公使觐见礼”。在历代的朝贡体系中,《周礼》是“礼”的基本依据,《仪礼》和《春秋左氏传》是礼的仪式来源,以此为基础历朝采纳或制定的礼制规则是中国历代王朝接待“四夷之君长与使者”的基本规范,这也是朝贡体系下国家间交往最主要的规则。

“礼制”的内容涵盖了国际交往的方方面面,也涉及了藩属国国内制度和标准,以清朝为例,包括朝贡文书制度、贡使往来制度、贡使馆舍制度、属国王印制度、属国乐舞制度、朝贡通商制度(例如清朝时广州体制、恰克图体制)等等。朝贡文书制度对藩属国的下行文书格式和藩属国上行文书格式都有严格要求。朝贡下行文书有诏书、诰命、谕祭文、敕谕和檄谕等格式,这些文书的书写格式和用词上都反映了中国的宗主国地位和对属国的等级关系。朝贡上行文书包括表文、奏本、奏折、禀文等,其中最重要的表文,是藩属国上书中国皇帝的“国书”,在行文用词方面,一般须带有“稽首顿首”“诚惶诚恐”等词汇。历代政府对贡使馆舍制度也有严格规定,主要用于藩属国贡使停留京城期间的居住和活动,一般有严格的防禁制度。例如明代规定外国贡使五天方可出使馆一次,其他时间只能停留在馆舍之内,贡使严禁与官民私自交往等。中国历代的统治者有向周边国家赐印的习惯和政策,颁发王印是双方建立朝贡关系的重要标志,属国王印制度一般要求属国的王印在制作规格、颁发、收缴上都遵循特定的标准。

四、古代中国主导的国际法性质

古代中国建构的国际规范是以“礼”为基础的，这与西方社会强调的以“法”为中心的社会治理方式有着根本上的不同。那么这一套“礼”的规范是否可以称为“国际法”？或者说有没有必要将其作为“国际法”进行研究？这可能是大部分国际法学者从本文开始就关注的问题。

“国际法”(international law)这一词在19世纪才由边沁第一次提出，在这之前，主导国际关系的这套规则有时被称为“欧洲的公共法则”，但大部分国际法学者使用意义模糊的“万国公法”(law of nations)，还有一个更古色古香的词汇“万民法”(ius gentium)，这借用了古罗马法中用来表示罗马公民和异邦人之间民事法律关系的法律名称。显然，对于17世纪后新出现的国家间关系来说，法学学者们似乎更愿意用一个来源于中世纪基督教或者古罗马的概念化词汇来表述新的国际规范。无论是“万民法”“万国公法”还是“国际法”，在威斯特伐利亚模式下都曾用来表示“主权者之间的法”，称谓的变化有着特定的历史原因，反映了不同时代的不同法哲学家对国际社会中的法现象的特殊认识，约定俗成很大程度上发挥了将特定词语与特定规范体系联结起来的作用。

与约定俗成相关的另一个问题是“国际法是不是法”，这至今仍有争论。实证法学派的代表人物约翰·奥斯丁认为，法律是主权者发布的命令，以制裁或处罚为后盾，从这个意义上看，国际法不过是一种“实在道德(positive morality)”^[8]。这遭到了后来大多数国际法学者的反对，但事实确是如此，如果完全套用国内政治体制中狭义“法”的概念，可能会造成对国际法法律性质的否定。因而，大多数国际法学者采取了一种广义的解释方式，例如路易斯·亨金指出“不可否认，国际制度没有政府，当然不会有各种政府的体制。但是，除非狭义地界定法律封闭式的定义，否则认为没有政府体制就没有法律的观点是不正确的”^[9]；劳特派特也强调，“国际法是否为法的问题，取决于法的定义”^[10]。这些看似诡辩的观点实际上包含了对国际法一项深刻的认识：与国内社会不同，国际社会的特殊性决定了其中的“法”只能在国际社会的具体背景中定义。

我们再回到古代东方国际社会的“礼”。“礼”在当时的国际秩序中绝不是没有拘束力的道德性准则，

对体系内的国家发挥着重要的规范作用，也得到了体系内国家的承认，其规范性甚至高于今天威斯特伐利亚模式下的“国际法”。首先，中国作为这一国际区域中实力最强大的国家，其权威性和经济实力对周边国家有着重要的影响，周边国家遵守中国制定的国际规则。藩属国遵守“礼”动机可能是迫于中国政权的军事实力，也可能是对中国经济上有所需求，然而如果我们仅仅将“礼”视为一种博弈下被迫遵守的规则，可能忽视了“礼”在文化上的影响力。“礼”在很大程度上也被周边国家视为一种文明的标准和先进的交往文化，国家主动去学习和遵守，将其内化为行为的准则。以日本为例，日本国内法和国内文化深受“礼”的影响，也及于国际观念和国际交往上，甚至在清末中国中央政权衰落时，日本也曾试图借鉴中国的朝贡制度建立以其为中心的朝贡体系，这说明了“礼”的观念内化后对国家对外交往机制上的影响。“礼”已经成为了一种可普遍采纳的国内政治和国际政治模式，而礼的规范作用同样是微观的，这得益于礼内在的教化作用。在历史上的政治动荡中，甚至是战争中，“礼”的一些原则有时仍然得到交战双方遵守；在礼的规范下，战乱时政府缺位，民间社会秩序并没有必然崩溃，往往依靠“礼”的观念而得到很好维持；在国内政治恢复稳定后，“礼”往往又会自我修复；即使是外来的少数民族政权入主中原后，也会逐步融入中华文化体系之内，重新建立朝贡体系和恢复“礼”的秩序。可以说“礼”作为一种规范，其稳定性甚至高于政治上的稳定性。

英国法哲学家韦恩·莫里森曾指出，“法律不是某种不变的或者超历史的现象，而是在不同的社会历史环境下建构起来的不同的经验现象。”^[11]“国际法”这一概念也是开放的，在不同的历史和国际社会背景下有不同的含义。在古代中国主导的国际秩序中，“礼”事实上发挥着规范性，“礼义”也内化为了一些国家对外交往的基本观念，以“礼制”为规范的朝贡制度是中国中央政权开展对外交往的基础，曾被中国统治者视为“天朝百余年法度”。因此，我们完全可以将以“礼”为基础的国际规范定义为与中国主导的国际秩序相适应的一套“国际法”，这是国际法的一种历史类型，区别于威斯特伐利亚体系下的国际法。

五、结语

并不是每一个现代国家在历史上都有丰富的国际

治理经验,作为中国的国际法学者,应当认识到“国际法”这一概念本身是开放的,只能放在特定的国际社会背景和历史情境下理解,而不能受制于“西方中心主义”的历史观和“威斯特伐利亚束身衣”,将中国历史上曾经建构的国际法排斥在研究之外,甚至盲目否定自身历史和文明的价值。

近代“国际法”诞生在西方文化的土壤中,随着欧洲扩张逐渐成为了今天国际秩序的法律基础。从西方国际法学史来看,国际法的规范和价值并不是来源于所谓的“神意”或各民族“共同理性”,而是来源于西方知识体系和价值体系,是西方法哲学传统在国际社会中的映像。西方法哲学传统主导了几个世纪的国际规范建构,但这并不意味着在未来的国际法建构中西方文化也理所应当具有垄断性,其他文化中积极的社会治理理念和价值观念就应当被排除出国际法建构的知识体系之外。古代中国主导的国际法以“礼”为基础,强调了国家间关系的和谐、争端解决的人文关怀和规范的教化作用等,其中有很多积极的可取之处,能够有效弥补西方国际法在现代国际治理上面临的一些瓶颈和不足,为现代国际治理能够提供新的视角和启示;而对于中国国际法学研究来说,开展古代中国主导的“国际法”研究,也能为中国参与国际治理提供有理有力的历史借鉴,有助于打破西方对“国际法”建构知识的垄断,提高国际立法中的话语权。

参考文献:

- [1] 斯当东. 英使谒见乾隆纪实[M]. 北京: 群言出版社, 2014: 642-644.
- [2] 巴里·布赞, 理查德·利特尔. 世界历史中的国际体系——国际关系研究的再构建[M]. 北京: 高等教育出版社, 2004: 1.
- [3] 赵汀阳. 天下体系: 世界制度哲学导论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2011: 83.
- [4] 费正清. 中国的世界秩序中的早期条约体系[C]// 中国的世界秩序: 传统中国的对外关系. 北京: 中国社会科学出版社, 2010: 282.
- [5] 张晋藩. 中华法系的回顾与前瞻[M]. 北京: 中国政法大学出版社, 2007: 193.
- [6] Lauterpacht H. The function of law in the international community [M]. Oxford: Oxford Press, 2011: 3.
- [7] 尤淑君. 宾礼到礼宾——外使觐见与晚清涉外体制的变化[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2013: 28.
- [8] John Austin. Lectures on jurisprudence or the philosophy of international law [M]. Michigan: Scholarly Press Inc, 1977: 11.
- [9] Louis Henkin. International law: politics and values [M]. Martinus Nijhoff Publishers, 1995: 3.
- [10] Lauterpacht E. International law: being collected papers of hersch lauterpacht (Volume I) [C]. Cambridge: Cambridge University Press, 2009: 11.
- [11] 韦恩·莫里森. 法理学[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2003: 5.

International law conducted in ancient China: theory and practice

TANG Yan

(School of Law, Peking University, 100871 Beijing, China)

Abstract: Modern western international law, born in Europe, is a production of the Westphalian system and a reflection of western legal tradition in the anarchic international community. Along with the expansion of European countries, international law became the legal foundation of the globe. However, in the study of the history of Chinese international law, we should adopt a different view on the concept and nature of international law. In ancient China, “Tianxia” (under the Heaven) was the basic view of the world; “Li” constituted the norms among nations, which included Confucian morality and the regulation of tribute system. The international law conducted in ancient China acted as the concrete norm in history, and facilitated the peace and stability of the region. We can define it as the ancient international law in China, which is rich legacy in Chinese history of international governance, providing reference for studying modern international law in both theory and practice.

Key Words: ancient international law; Chinese international law; under the Heaven; Confucian morality; regulation of tribute system

[编辑: 苏慧]