《東華漢學》第 41 期；117-152 頁
東華大學中國語文學系　華文文學系
2025 年 6 月

北宋「華夷論」的王言詮釋*

紀懿恬**

【摘要】

明道二年詔：「王言為命，著在格言」。在北宋特定的歷史背景下，詔令中的華夷之辨有何特色？本文指出：北宋詔令除了承襲先代「四夷賓服」的華夷觀，並提出「華夷同慶」、「華夷同心」的說法；在特定情形下，「蠻夷」也會被宋朝皇帝視為「吾民」，但四夷為外，百姓為內。此外，宋朝與遼、金的外交詔令中尊重對方君主「皇帝」地位，但北宋外交文書中，宋朝皇帝從未自稱天子，這是由於「天子」地位獨一無二，對外詔令用此稱謂，有矮化對方國主之嫌。綜觀北宋詔令，華夷觀念因時而異，既受外交關係影響，在不同情境對華夷的詮釋或避重就輕，或各各不同；另一方面，北宋詔令始終體現儒家的睦鄰之道，以及中原王朝為天下文化正統的思想。

關鍵詞：北宋、王言、詔令、文體、華夷論

---

* 拙文蒙馮志弘博士悉心指導，三位匿名審查委員惠賜建議，獲益良多，謹致謝忱。

** 香港教育大學文學及文化學系博士研究生。

一、前言

關於北宋「華夷觀」的討論，學界主要從中國意識[1]及正統觀[2]兩方面論證，成就豐碩。對於華夷往來中所牽涉的紛繁複雜的外交關係，[3]學界就外交特色與外交思想、[4]外交政策[5]已有深入討論，也有學者就北宋與周邊國家的外交文書展開研究。[6]但是，關於宋代「華夷論」在詔令這

1 日・岡田英弘，《中国文明の歴史》論及契丹人和北宋的「中華思想」（東京：講談社，2004），頁 121-125。葛兆光，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》提出「中國」意識在宋代凸顯，形成了強烈的民族和國家邊界意識，參氏著，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2011），頁 41-65。並參熊鳴琴，〈超越「夷夏」：北宋「中國」觀初探〉，《中州學刊》第 4 期（2013.4），頁 124-129；江湄，〈宋人的「華夷之辨」與「中國」意識——以出使遼金行記為中心的考察〉，《民族社會學研究通訊》第 243 期（2017.11），頁 25-38。

2 饒宗頤，〈宋之正統論〉中討論宋代文人士大夫論及「正統」的情況。參氏著，〈宋之正統論〉，《中國史學上之正統論》（北京：中華書局，2015），討論宋代文人士大夫論及「正統」的情況，頁 41-54；劉浦江，《正統與華夷：中國傳統政治文化研究》（北京：中華書局，2017），析宋代「五德始終」說的終結，及遼金王朝正統性問題，頁 61-115；王燦，〈北宋「正統」「夷夏」「中國」諸觀念問題新探——以士大夫言論為中心〉，《北京社會科學》第 2 期（2018.2），頁 48-59。

3 參闕鎬曾，〈宋夏關係之研究〉，《國立政治大學學報》第 9 期（1964.5），頁 267-317；傅樂煥，〈宋遼聘使表稿〉，《遼史叢考》（北京：中華書局，1984），頁 179-285；聶崇岐，〈宋遼交聘考〉，《宋史叢考》（北京：中華書局，2013），頁 283-375；王桐齡，《宋遼金元史》（武漢：華中科技大學出版社，2017），論及宋初與遼、夏的關係，頁 29-38；Wright David. *From War to Diplomatic Parity in Eleventh-Century China: Sung's Foreign Relations with Kitan Liao*, Boston: Brill, 2005.

4 陶晉生，〈宋代外交的特色〉，〈范仲淹與宋對遼夏外交〉，〈余靖與宋遼夏外交〉，《宋遼金史論叢》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2013），頁 65-89，頁 201-214，頁 215-225；張雲箏，《宋代外交思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2012），專論宋代外交思想的特徵及類型。

5 日・金成奎，《宋代の西北問題と異民族政策》（東京：汲古書院，2000），論及對遼、夏的政策；李華瑞，《宋夏關係史》（河北：河北人民出版社，1998），論述宋對夏的政策、宋夏戰爭、宋夏貿易以及宋夏與遼的三角關係。

6 參陶晉生，〈宋遼關係中的外交文書：以「牒」為例〉，《宋遼金史論叢》

一文體中的表現，還沒有專門的探討，專論宋代詔令或文書的研究也不太涉及「華夷之辨」的問題。[7]北宋時期，中原王朝和外族的關係不如先秦文獻所想像的「華尊」「夷卑」的格局，在這樣的處境中，王言這一特定視角就宋代的「華夷論」又提出哪些新的觀點？例如，北宋詔令中提出了先秦時期未曾出現的「洽華夷之大慶」、[8]「思與華夷，同均於大慶」[9]等表示對於中原宋朝的太平盛世，華夷應「同慶」的說法。[10]不僅如此，在某些特定場景，詔令中還可見宋朝皇帝將蠻夷稱為「吾民」的情況。[11]此外，詔令中北宋帝王與遼、金曾以「兄弟」或「伯姪」相稱，

（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2013），頁 133-181；李華瑞，〈北宋與西夏的外交文書〉，《宋夏關係史》，頁 475-482。

7 參日・平田茂樹，〈宋代文書制度研究的一個嘗試——以「牒」、「關」、「諮報」為線索〉，《漢學研究》第二十七卷，第 2 期（2009.6），頁 43-65，從文書的角度探討宋代官僚制度；鄧小南主編，《文書・政令・信息溝通：以唐宋時期為主》（北京：北京大學出版社，2012）對宋代的文書種類與行政運作、文書體式與外交秩序多有論述；徐紅，《道德與秩序：北宋詔令的話語系統解讀》，（湘潭：湘潭大學出版社，2018）專研北宋詔令，並論及北宋詔令與君德、官德、宗室角色及人神關係的問題。以上對文書或詔令皆有獨到研究，但對「華夷之辨」與「詔令」的關係還可以進一步延伸探討。

8 原文「內則朝政雍熙，外則武功震耀……雷雨行恩，所以洽華夷之大慶」，司義祖整理，〈西京南郊赦天下制〉，《宋大詔令集》（北京：中華書局，1962），卷一百十九，頁 408。

9 原文「車書既混，邊塞無虞……思與華夷，同均於大慶。」司義祖整理，〈耕籍改端拱元年赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百三十四，頁 461。

10 唐代也有類似表達華夷同慶的詔令，如〈改元總章赦〉：「車書混一，文軌大同……百蠻執贄，萬國來庭，朝野懽娛，華夷胥悅」，宋・宋敏求編，《唐大詔令集》（北京：中華書局，2008），卷三，頁 14。這裡「華夷胥悅」與唐王朝國家太平興盛有關；又如〈太和三年疾愈德音〉：「朕以寡德，上奉丕構，宗社流慶，元穹葉靈，微恙愆和，旋就康復……俾我華夷，共歡富壽，中外臣庶，宜體予懷。」宋・宋敏求編，《唐大詔令集》，卷十，頁 65。其中「俾我華夷，共歡富壽」是因為大唐帝王個人疾愈，而不是針對唐朝整體國家形勢。再如〈李德裕崖州司戶制〉：「朕祗荷丕業，思平泰階，將分邪正之流，冀使華夷胥悅」，宋・宋敏求編，《唐大詔令集》，卷五十八，頁 308。這裡「華夷胥悅」與帝王處置不當官員，使天下太平有關。總體說來，唐代詔令中「華夷胥悅」場景各異，北宋詔令中「華夷同慶」以宋朝前期描繪太平盛世的情境為主流；此外，「胥悅」側重心情上的愉悅，「同慶」兼指雀躍之情及付諸行動的慶賀。

11 如〈貸口糧與溪洞詔〉：「彼雖蠻貊，然亦吾民」，司義祖整理，《宋大

並認可其為「大遼皇帝」、「大金皇帝」的政治地位。本文針對上述現象，對以下問題作探討：（1）詔令中是從怎樣的角度提出「華夷同慶」的說法？如何理解「同慶」中「同」的概念？（2）宋詔令將夷狄稱為「吾民」的依據是什麼？這與「鎮撫夷狄」或者「攘夷」的說法是否衝突？（3）宋代王言中認可外族統治者為「皇帝」，與中原帝王常自稱的「天子」有何區別？北宋與外族，特別是與契丹關係友好或發生衝突時，相處之道以及用語稱呼上是否有明顯變化？就以上問題，本文從歷時和共時的角度，討論北宋詔令在不同時期、不同語境下如何詮釋華夷觀念。

二、華夷「同慶」

先秦時期，夷狄經常是被批評的對象，《尚書》：「蠻夷猾夏，寇賊姦宄」，[12]《左傳》：「戎狄豺狼，不可厭也」。[13]也有關於四夷賓服的的描述，如「明王慎德，四夷咸賓。」[14]「柔遠能邇，惇德允元，而難任人，蠻夷率服。」[15]「淮夷蠻貊，及彼南夷，莫不率從。」[16]這些多從宏觀角度表示中原天子「懷德」，其德澤普及四夷，夷狄對中原順服。北宋詔令中繼承了類似說法，如「朕獲續丕基，誕膺景貺，四夷以之內

詔令集》，卷一百八十五，頁 673；〈賜趙遹詔〉：「華夷異俗，皆吾赤子」，見宋・楊仲良撰，《通鑑長編紀事本末》收入《續修四庫全書・史部》，第 387 冊（上海：上海古籍出版社，1995 據宛委別藏清抄本影印），卷一百四十一，頁 467。

12 唐・孔穎達疏，《尚書正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本（北京：北京大學出版社，2000），卷三，〈虞書・舜典〉，頁 89。

13 唐・孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷十一，〈閔公〉，頁 346。

14 唐・孔穎達疏，《尚書正義》，卷十三，〈周書・旅獒〉，頁 387。

15 同前註，卷三，〈虞書・舜典〉，頁 85。

16 唐・孔穎達疏，《毛詩正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷二十，〈魯頌〉，頁 1672。

附，八表於是攸同」，[17]「天下承平久矣，四夷和附，兵革不試。」[18]「荷皇天之降祐，蒙列聖之貽謀，方夏人寧，蠻夷賓服。」[19]均描述了天下太平安寧，四夷賓附的局面。與此同時，在北宋特定的環境下，當國家太平興盛，與四夷關係較為和諧時，還出現了十三經中未有的「華夷同慶」／「華夷同心」的表述。此類說法多見於北宋前期，尤其集中在改元、祭天赦天下的對內詔令中。

宋太祖（927-976）開寶九年〈西京南郊赦天下制〉：

> 我國家受命開基，化民育物，荷乾坤之垂佑，致文軌之大同，內則朝政雍熙，外則武功震耀……牲牢報本，所以答天地之殊休，雷雨行恩，所以洽華夷之大慶。[20]

詔令中認為宋王朝開國乃天命所授，趙宋皇帝「天子建國」，[21]且得到「乾坤垂佑」。作為天命的具體實踐者——宋朝皇帝（天子），「化民育物」，將恩澤廣施萬民、萬物，以致於內太平和樂，於外「武功震耀」的結果。這樣的局面是拜天地所賜，故而值得「華夷大慶」，華和夷應該共同舉行重大的慶典。換而言之，不僅是華，包括夷，都應該認同這樣的理想世界，因為這是天命所肯定的。

---

17 司義祖整理，〈至道元年立皇太子制〉，《宋大詔令集》，卷二十五，頁122。

18 宋・李燾撰，〈令執政大臣議兵農更制詔〉，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004），卷一百十四，〈仁宗〉，頁 2660。

19 司義祖整理，〈南郊改來年崇寧元年赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百二十二，頁 417。

20 司義祖整理，〈西京南郊赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百十九，頁407-408。在《宋朝事實》中「所以洽華夷之大慶」寫作「所以洽華夏之慶」，宋・李攸，《宋朝事實》（上海：商務印書館，1935），卷四，頁 54。在同一則詔令中，偶見不同版本有寫作「華夷大慶」，也有寫作「華夏之慶」一方面可能有傳抄出錯的情況；另一方面也表明「華夏之慶」與「華夷大慶」都是北宋詔令可以接受的說法，並不嚴格區分對於宋朝的太平盛世只應該是華夏或華夷來進行慶典。無論是「華夷大慶」，還是「華夏之慶」在北宋詔令中並未形成是非認知的衝突。

21 司義祖整理，〈崔翰定國軍節度使制〉，《宋大詔令集》，卷一百三十，頁 383。

宋太宗（939-997）雍熙五年〈耕籍改端拱元年赦天下制〉亦是將國家太平統一，邊塞無憂的形勢歸功於上天的護祐：

> 車書既混，邊塞無虞……匪凉德之使然，蓋上帝之垂祐。是以振前王之闕典，修耕籍之盛儀……寧惟奉眷祐於乾坤，兼亦備粢盛於宗廟。萬國來庭而述職，千官景從以拱辰……豈予眇末，獨荷於丕休；思與華夷，同均於大慶。[22]

詔令中「匪凉德之使然」，為自謙之詞，表明並非趙宋天子個人的功勞，太平盛世乃是天命所歸。趙宋天子努力實踐宗廟祭祀，宣揚北宋盛德的天命，以致「萬國來庭而述職，千官景從以拱辰」。最後，以「豈予眇末，獨荷於丕休」再次表明這種四海歸順的美善局面，非趙宋天子個人所能達到，是承上天的眷祐，因此華夷當「同均於大慶」。中原王朝太平統一，本與周邊外族無關，詔令中表示華夏與四夷需同慶，突出了以大宋（華）為中心的觀念。

再如淳化四年〈南郊赦天下制〉：

> 我國家創業垂統，逾三十年。禮讓興行，車書混一……八蠻景附，咸伸助祭之儀；百辟雲從，盡展陪鑾之禮。睹士民之繁盛，望羽衛之駢羅，思與普天，同茲大慶……郊天地以致誠明，咸遵典故；法陽春而施德澤，盡滌瑕疵。華夷共播於歡聲，宇宙遍凝於和氣。[23]

詔令中「同茲大慶」的內涵包括天下統一，於內諸侯百官簇擁，兵民繁盛，於外蠻夷依附。通過郊祭天地訴說這樣的功業，表現北宋的繁榮。太平盛世成就了這次四夷賓附的局面，普天之下包括華與夷，乃至宇宙萬物都喜樂和氣，故而值得舉辦重大的慶典。又元祐三年詔：「皇帝嗣位，於茲四年。華夷來同，天地並應。」[24]從人事以外的天地，以及中原以外的夷狄對大宋皇帝認同和肯定，表明中原天子值得推崇的地位。

---

22 司義祖整理，〈耕籍改端拱元年赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百三十四，頁 471。

23 司義祖整理，〈南郊赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百二十，頁 409。

24 宋・蘇軾撰，孔凡禮點校，〈太皇太后賜門下手詔〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，2004），卷四十，頁 1138。

以上詔令描繪了北宋得益於天地垂祐而太平興盛的格局，此事值得華夷共同進行慶典，雖然所慶之事發生在中原，詔令中將外族也納入歡慶之列，認為華與夷應「同慶」。這樣說有何依據？儘管華與夷有各自的邊界和各自的君主，但是共有一個「天」，趙宋將自己的繁盛歸於受天所賜，是天命所歸，有時在詔令中表明自己「天之子」的地位，並以「天子」的身分頒發詔令。大中祥符元年詔：「有宋嗣天子臣某，敢昭告于昊天上帝：運啟大同，惟宋受命。太祖開階，功成治定。太宗膺圖，重熙累盛。粵惟沖人，丕承列聖。寅恭奉天，憂勤聽政。」[25]以天子的身分向上天稟告，趙宋受命於天開國建基，先輩太祖、太宗安邦定國，為太平盛世奠定基礎，真宗（968-1022）將繼續「寅恭奉天，憂勤聽政」不負天命。大觀二年詔：「朕紹天明命，若昔大猷。襲七聖積德之基，接千載承平之統……以迄於今，鎮國受命之寶，與皇帝天子六寶，煥然備具。朕嗣有令緒，獲承天休，思與在位在服之士同慶。」[26]詔令中將皇帝天子並稱，突出趙宋既是皇帝更為天子的地位。天命令天子襲「積德之基」，接「承平之統」，天子能夠踐行天命，故與「在位在服之士同慶」。可見，詔令中引入「天」作為權威，以此表明趙宋皇帝天子身分無可置疑，且能踐行上天的使命，建基立業，開創太平盛世，廣施德澤，使「朝政雍熙」、「士民繁盛」，得到百姓、外族的認同，從這些角度證明華夷應當「同慶」。另一方面，詔令代表王言，通過詔令這種文體呈現出趙宋皇權乃是天命所歸的意識，將中原之事的影響力延伸到外族夷狄，也展現了以華夏文化為中心的世界觀。

此外，詔令中也有北宋作為中原王朝，影響、感染外族，使其和樂，甚至情感上有所共鳴的例子。至道元年詔：

---

25 司義祖整理，〈玉牒文〉，《宋大詔令集》，卷一百十七，頁 397。

26 司義祖整理，〈受八寶赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷一百四十九，頁 552。

朕受乾坤之眷祐，副兆億之推崇。旰食宵衣，納隍馭朽，兢兢業業，日慎一日，故能躋動植於壽域、致華夷於大同。[27]

再次指出國家的興盛得益於天地的眷祐，且因大宋天子勵精圖治，化育天下，從動植物，到人類的華與夷皆和平安樂。大中祥符四年〈祀汾陰赦天下制〉：「肇迎嘉慶，適鍾神賜之祥，均被華夷，宜廣雲行之施。」[28]大宋有太平之世，乃是神賜的祥福，大宋天子承天神之命，將恩澤廣施於天下「均被華夷」。

元祐年間幾則詔令〈翼祖皇帝忌日齋文〉：「今皇帝伏願聖謨廣運，神化博施。并日月之代明，與乾坤而齊泰。然後願君臣同體，夷夏宅心。」[29]〈皇帝為神宗皇帝大祥內中奏告表本〉：「恭惟謚號皇帝，睿明照世，神智自天……悲慕之深，華夷所共。」[30]詔令中的宋朝皇帝具有與日月、天地齊泰的地位，還有著天賜的神機睿智。對於這樣具有至高無上形象的中原宋朝皇帝，夷與華「同心」，懷有同樣的愛戴之心。又〈太皇太后服藥消災祈福金籙道場青詞〉：「至靜能久，大公無私。天地之所鑑知，華夷之所愛戴。」[31]亦是讚譽太皇太后品行高尚，更重要的是得到了天地的肯定，因此值得華夷共同敬愛。

以上可見，宋代詔令中論及華夷關係時並非只強調「華夷之辨」，也論及「華夷之同」。但是這裡的「同」並非表示「華」與「夷」在文化上可以相提並論。無論是「華夷同慶」還是「華夷同心」，都是以中原宋王朝為事件的核心，外族夷狄歡慶宋朝的太平興盛，或外族對宋朝皇室人員同心愛戴，體現了中原文化本位的價值觀。這種思想觀念與趙

27 司義祖整理，〈冊皇太子文〉，《宋大詔令集》，卷二十五，頁 125。
28 宋・李攸，〈祀汾陰赦天下制〉，《宋朝事實》，卷十一，頁 193。
29 宋・蘇頌著，王同策等點校，〈翼祖皇帝忌日齋文〉，《蘇魏公文集》（北京：中華書局，2004），卷三十六，頁 542。
30 宋・蘇軾撰，孔凡禮點校，〈皇帝為神宗皇帝大祥內中奏告表本〉，《蘇軾文集》，卷四十三，頁 1261。
31 宋・范祖禹撰，賈二強、高葉青、焦傑點校，〈太皇太后服藥消災祈福金籙道場青詞〉，《太史范公文集》，收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》（北京：北京大學出版社，2014），卷三十，頁 386-387。

宋皇帝視自己為「天之子」的天下觀密不可分。故詔令中時常提及「昊天有命，皇宋勃興」，[32]「朕受命昊穹，居尊夷夏」[33]趙宋皇帝是得到「天」認可的普天之下唯一的真命天子，不論在華夏還是夷狄都享有最高地位，用不辯自明的人事之外不可推翻的「天」，以神權確立王權的正統性，表明宋朝皇帝天子地位是上天所認可的。整個天下從鬼神、動植，到人類的華夷都與宋朝天子有關，他的影響力不受地域範圍的限制，故「夷夏蠻貂，罔不獻誠，山川鬼神，罔不受職」。[34]同時，他也有責任「以睿文化天下」，[35]樹立道德形象影響、感染普天之下，包括夷狄。因此，華夷除了「辨」，也可「同」。

三、夷狄亦「吾民」

從北宋詔令中看，在某些特定情形下，「蠻夷」也會被大宋皇帝視為「吾民」。大中祥符三年詔：「昨遣孫正辭招撫夷人。如聞兵入溪洞，積聚廩庾，多經焚蕩。彼雖蠻貂，然亦吾民，慮其乏食，宜令轉運使貸以口糧，無使失所。」[36]溪洞是宋朝與蕃蠻諸族地界的臨界點，為控扼要界，通常「分遣士卒屯諸溪谷山徑間」，[37]「擇要害地築城砦，以絕邊患」。[38]真宗稱外族人為「蠻貂」，但仍認為他們為「吾民」，聞士

32 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈上僖祖尊謚冊文〉，《宋會要輯稿》（上海：上海古籍出版社，2014），禮五八，頁 2019。

33 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈立曹皇后制〉，《宋會要輯稿》，禮五三，頁 1932。

34 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈上僖祖尊謚冊文〉，《宋會要輯稿》，禮五八，頁 2019。

35 司義祖整理，〈改景德元年赦天下制〉，《宋大詔令集》，卷二，頁 6。

36 司義祖整理，〈貸口糧與溪洞詔〉，《宋大詔令集》，卷一百八十五，頁 673。

37 元・脫脫等撰，〈蠻夷二・西南溪峒諸蠻下〉，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷四百九十四，頁 14194。

38 同前註，頁 14198。

兵焚燒邊界夷人糧食，使其乏食，下令賑給口糧，無使失所。為何大宋士兵要焚蠻夷廩庾？據《宋會要》：

> 孫正辭等上言：「安撫夷人，悉已平定。蠻羅忽餘等素來忠順，防援井監，至今捕殺叛蠻未已。」即遣內待郝照信齎詔諭忽餘等，獎其向化，因諭以朝廷已釋放，無得更有邀殺。

孫正辭等平定夷亂，對於叛亂的蠻夷採取「捕殺」的態度，對於歸順服從蠻夷則「獎其向化」。

> 又命入內供奉官史崇貴管勾戎瀘州軍馬事。時夷人雖已安靜，尚有逃竄巖穴而未賓者，慮孫正辭等軍還，或致嘯聚，以崇貴嘗使在彼，頗知蠻情，故以命之。

儘管蠻夷大體已平，考慮到還有少數竄逃未服從的夷人，避免其聚集，令崇貴掌管瀘州軍馬事，對夷人仍未放鬆警惕。

> 先是，孫正辭帥兵入溪洞，多焚其積聚廩庾。帝曰：「蠻夷亦吾民也，不可使乏食。」[39]

在此之前，孫正辭入溪洞地區，將夷人糧食大多焚燒，以免其再次叛亂。

從這段材料可知，先前溪洞蠻夷叛亂未服，派兵之後仍有逃竄未賓者，但總體已平定。因此，真宗認為對這些歸服的蠻夷應放其生路，「不可使乏食」。將蠻夷稱為「吾民」其中暗含一個前提條件，即夷人要順服宋朝。不順者，鎮之；順可稱「吾民」，撫之。

政和五年〈賜趙遹詔〉：

> 華夷異俗，皆吾赤子，叛而不討，何以示威？服而不舍，何以示懷？招安撫定，各以著業……為國家生事於夷狄，殺戮生靈，騷動西土，非計之得也。[40]

---

39 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，《宋會要輯稿》，兵一〇，頁 8793-8794。

40 見宋・楊仲良撰，《通鑑長編紀事本末》，卷一百四十一，〈賜趙遹詔〉，頁 467。

哪怕華與夷習俗不同，仍然都是「吾民」。因此，若是夷狄叛變，應當討伐，以示皇威；若已誠服，應當停止討伐，以示安撫。對一味討伐夷狄，而造成生靈塗炭的行為表示否定。政和八年詔：「州縣遏糴以私境內，邊將殺降以倖功賞，殊失惠養元元、招撫羌戎之意，自今有犯，必罰無赦。」[41]亦是表達夷狄同為「民」，應當招安撫慰，不可殺戮無辜。以上材料體現了北宋對屬於「吾民」的夷狄行先「鎮」後「撫」之策。

蠻夷賓服是「夷狄亦吾民」的一個原因。另一方面，宋朝皇帝認為「北燕之地，本國之民，晉漢以來，契丹竊據，迨今不復，垂五十年。」[42]邊境國界上人民現在雖是契丹的子民，但以前這些土地都為大宋所有，且邊界人民可能多為漢人，故仍將他們看作「吾民」。咸平三年詔：「天宇所臨，是惟王土，雖或淪於異俗，人隔皇化，顧念赤子，孰非吾民？如聞邊隅，頗縱驚擾，殊爽綏懷之義，寧忘軫惻之心！」[43]換句話說，大宋皇帝視自己為天子，「普天之下，莫非王土」，哪怕一些地域現在不在宋朝管轄範圍，作為天子也對這些地方的人民懷有責任。且「國家化被華夷，恩覃動植，豈可使幽燕奧壤，猶違禮義之鄉；冠帶遺民，尚限邊荒之俗。」[44]從天子的身分而言，不論華與夷，還是動植物，都是受到天子恩澤的，因為上天賦予了天子這樣的使命。既然動植物都會受到天子照顧、仁德感染，當然排在動植物前面的屬於人，但不屬於中原人民的蠻夷也會受到天子的恩澤，從這個角度，讓蠻夷被稱作「吾民」成為可能。又熙寧年間詔：「夫內則吾民，外則諸蠻，撫之以恩，接之以信，皆可懷也，夫何內外之有？」[45]儘管從地理位置上來說宋朝人民

41 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈誡約文武官不得遏糴殺降詔〉，《宋會要輯稿》，刑法二，頁 8322。

42 宋・李攸，〈幸邊諭幽州詔〉，《宋朝事實》，卷二十，頁 319。

43 司義祖整理，〈誡約不得入北界劫掠詔〉，《宋大詔令集》，卷二百十四，頁 814。

44 宋・李攸，〈幸邊諭幽州詔〉，《宋朝事實》，卷二十，頁 319。

45 宋・沈遘，〈供備庫副使郭琪可西京左藏庫副使制〉，《西溪集》四部叢刊三編景明翻宋刻本，收入北京愛如生數字化技術研究中心「中國基本古籍庫」，2009，卷六，頁 39。

處於內，夷狄處於外，詔令中認為以恩信對待就都可以撫懷，不分內外，也就是說華夷皆可稱「吾民」。〈仁宗哀冊〉：「其仁如天，其度如淵。其仁伊何，得之自然。草莠而茁，蟲飛而翾。尚不忍傷，況吾民焉。」[46]大宋天子要安撫的對象，首先是華夏諸民，然後是其他地方的百姓。大自然中的動物植物，尚不忍傷害，何況吾民。此處「吾民」為泛指，未必具體指向蠻夷，但是宋朝天子「草莠蟲飛，尚不忍傷」，何況作為人類的蠻夷人民。[47]

北宋詔令之外也可見宋朝皇帝將蠻夷視為「吾民」的例子。如蘇軾〈富鄭公神道碑〉：「時諸將皆請以兵會界河上，邀其歸，徐以精甲躡其後，殲之。虜懼，求哀於上。上曰：『契丹、幽、薊皆吾民也，何多以殺為？』遂詔諸將按兵勿伐，縱契丹歸國。」[48]華夷交戰時雖有敵我分別，當契丹兵將求饒時，真宗仍以其為「吾民」放其生路。從領地角度來說，幽、薊在李唐王朝時屬於中原地區，從地域概念這兩個地方的人民可視為吾民。契丹屬不同民族，將其與此二地並稱，混合了傳統華夏地域和民族兩個不同的概念，同時從這兩個角度將這些人民都看作「吾民」，可見北宋不是僅憑地域或民族的單一標準定義吾民。又《續資治通鑒長編》：「戊戌，麟府鈐轄言：『杜慶族依唐龍鎮為援，多擾別部，欲令府州出騎兵襲之。』上（真宗）曰：『蕃部亦吾民也，以道撫之，彼必從命。」[49]杜慶族並非漢人，但蕃部在一定程度上受宋管轄，因此真宗仍將他們視為「吾民」。

---

46 司義祖整理，〈仁宗哀冊〉，《宋大詔令集》，卷一，頁 46。

47 北宋士大夫亦有類似觀念，如范仲淹：「穆穆皇皇，為天下王……當其保安宗社，混同夷夏……惟善守於域內，乃化成於天下。萬邦同式，孰謂乎限蠻隔夷；四海為家，莫聞其彼眾我寡。」將大宋皇帝的地位視為天下之王。故以天下為一家，無所不包，沒有外物，一切都和天子有關，都受其福澤，這其中當然也包括蠻夷。原文參宋・范仲淹撰，李勇先、劉琳、王蓉貴點校，〈王者無外賦〉，《范仲淹全集》（北京：中華書局，2020），別集卷二，頁 429。

48 宋・蘇軾撰，孔凡禮點校，〈富鄭公神道碑〉，《蘇軾文集》，卷十八，頁 525。

49 宋・李燾撰，《續資治通鑒長編》，卷七十一，〈真宗〉，頁 1615。

王言之外，也可見北宋官員將外族視為「吾民」的例子。如「吳輔，劍浦人，調道州推官，會蠻獠騷動，郡僚欲毀橋梁，輔曰：『自橋而南者皆吾民也，安可先棄民耶？』」[50]吳輔（天聖八年進士）也認為屬於宋朝版圖裡的外族是「吾民」，不可不照料。又「（范祖禹言）夫溥天之下，誰非吾民，今獨視此州縣如度外之人。自行法以來二十餘年，不聞盜賊衰止，但聞其愈多耳。」[51]更進一步從地域觀念說明，不僅是北宋領土之內，而是普天之下莫非「吾民」。

以上可見，北宋詔令以及詔令之外的王言，或北宋大臣的觀念中，「吾民」在某些特定情況，超出地域、文化的邊界，有時指向北宋政權以外地域的漢族，有時指向北宋政權或領土之內的外族，沒有用純粹單一的民族或者地域的標準來定義吾民。

詔令中也偶見「撫華」與「撫夷」同時出現。建隆四年〈諭江南李煜延納泉州陳洪進詔〉：「朕撫御華夷，理須延納，所期遐裔，皆遂樂康。」[52]宋太祖謂自己對華與夷皆是撫慰的態度，皆能容納，並望後裔順遂康樂。宣和六年〈白時中太宰制〉：

> 朕觀三極之道，而驗天人之理無異致；稽六藝之文，而知古今之治為同歸。故修人紀者，可以懋格天之功；而式古訓者，可以揆當今之務……僉論汝嘉，庶工無斁……勸相邦家，撫綏夷夏。[53]

「三極」見《周易》：「六爻之動，三極之道也。」王弼：「三極，三才也。」孔穎達：「六爻遞相推動而生變化，是天地人三才至極之道。」[54]

---

50 宋・王象之，《輿地紀勝》（北京：中華書局，2003），卷五十八，頁 2109。

51 宋・李燾撰，《續資治通鑒長編》，卷四百六十八，〈哲宗〉，頁 11180。

52 司義祖整理，〈諭江南李煜延納泉州陳洪進詔〉，《宋大詔令集》，卷二百二十五，頁 871。依《宋代詔令全集》點校，夷：原作「夏」，據《景定建康志》卷二改。

53 宋・徐自明撰，王瑞來校補，《宋宰輔編年錄校補》（北京：中華書局，1986），卷十二，頁 803。

54 唐・孔穎達疏，《周易正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏》整理本，卷七，〈繫辭上〉，頁 309。

意謂宋徽宗（1082-1135）觀察天人之道無異，從六藝中又明古今之治同歸。也就是說徽宗以儒家古訓，修人紀、掌國事。褒獎白時中（?-1127）「勸相邦家，撫綏夷夏」，換而言之，「撫夷」和「撫華」一樣都符合儒家之道。

儘管北宋詔令中將四夷和中原百姓都視為吾民，都需「撫」之，但二者間仍有區別。咸平四年詔：「外撫四夷，內親百姓，壹統類，調陰陽，時惟弼臣，兼總其職。」[55]慶曆年間詔：「某父某，邦國元老，經綸嫩材，毗贊沖人，燮調至化，內修百度，外撫四夷。」[56]元豐年間詔：「親百姓，撫四夷，爾於將順朕志之義，可不懋哉！」[57]建中靖國元年詔：「內安百姓，外撫四夷，朕所賴乎輔臣者重矣，是豈一時之功哉。」[58]以上幾則官員加封的詔令中基本都提及了四夷和百姓。當二者並稱時，在用詞上四夷為「外」，百姓為「內」，四夷需「撫」，百姓需「親」或「安」。同時，詔令中還有「鎮撫四夷，內親百姓」的說法。如「外鎮撫四夷，蓋自近始；內親附百姓，必以身先。」[59]「國家崇建宰府，并持鈞衡。外以鎮撫四夷，內以綏寧百姓。」[60]「朕惟宰相之任，外鎮撫四夷，內親睦百姓，使二氣協和於上，而群生茂遂於下。」[61]對不服叛變的四夷要「鎮」，順服後則要「撫」，方可使內外安寧。以上說法沿襲了先秦經典中「春秋，內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。」[62]的傳統觀念。但是，在北宋語境中「外撫

55 司義祖整理，〈呂蒙正拜昭文相制〉，《宋大詔令集》，卷五十一，頁 262。

56 宋・余靖撰，黃志輝校箋，〈王相公贈官制〉，《武溪集校箋》（天津：天津古籍出版社，2000），卷十一，頁 347。

57 宋・曾鞏，〈開府儀同三司制〉，《元豐類稿》（上海：商務印書館，1937），卷二十五，頁 286。

58 宋・鄒浩，〈蔣之奇陸佃章楶贈曾祖制〉，《道鄉集》明成化六年刻本，收入北京愛如生數字化技術研究中心「中國基本古籍庫」，2009，卷十七，未標明頁數。

59 司義祖整理，〈呂夷簡進昭文相制〉，《宋大詔令集》，卷五十二，頁 268。

60 司義祖整理，〈宋庠拜集賢相制〉，《宋大詔令集》，卷五十五，頁 277。

61 司義祖整理，〈曾公亮拜集賢相制〉，《宋大詔令集》，卷五十六，頁 281。

62 漢・公羊壽傳，漢・何休解詁，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，收入

四夷」更多是與外族「二氣協和」，沒有從爭戰的角度，並不強調以武力震懾四夷。這種論調一方面或與北宋本身國力有關，在軍事實力不一定強於外族時，表示要與外族和諧共處，通過詔令在言語層面上維持趙宋王朝的體面。另一方面，或與北宋接受儒家「遠人不服，則修文德以來之」的主張有關。北宋前、中期與遼、金關係不那麼緊張時，在詔令中多見此類表述，但是引述此說法時主要強調「修文德」，甚少提及「遠人不服」，或是避免和同時期「華夷同慶」、「夷狄亦吾民」的說法相矛盾。如開寶七年詔：「方當恭己臨朝，誕修文德，豈欲興兵動眾，專耀武功？」[63]太平興國五年詔：「王者推赤心以待人，修文德以柔遠。」[64]治平年間詔：「朕修文德，所以懷遠人之安；戢威武，所以廣諸夏之福。」[65]以上詔令中塑造了趙宋皇帝以「修文德」而非窮兵黷武的方式與外族相處的形象，同時亦表明這樣做對遠人、諸夏皆有益處。

還有一些詔令中當「鎮」和「撫」同時用來描述對「夷狄」的態度時，「鎮」的主要對象是不服從宋朝的外族領袖，「撫」的對象多是外族的黎民百姓。淳化五年〈廢夏州舊城詔〉：「朕不欲加兵，蓋思靜亂，遂令李繼捧授之節制，俾鎮夏臺，外則式遏亂略，內則撫綏黎庶。」[66]面對夏的作亂，以不增兵，節制的方式制止叛亂，使之安寧。「式遏亂略」針對作亂的外族，對於無辜的黎民仍採用「撫綏」。大中祥符元年〈太祖加謚議〉：「得猛士以守方，式清牧圉，擇循良而共治，俾撫黎苗。威振殊鄰，化孚品彙，增修人紀，丕變時風。」[67]對於黎苗要「撫」，對於殊鄰外族則要「威振」。至和年間詔：「朝廷鎮撫四夷，以綏中國，

李學勤主編：《十三經注疏》整理本，卷十八，〈成公〉，頁 462。

63 司義祖整理，〈招諭淮南敕榜〉，《宋大詔令集》，卷二二六，頁 874。

64 司義祖整理，〈沙州曹延祿拜官制〉，《宋大詔令集》，卷二四〇，頁 943。

65 宋・王珪，〈賜夏國主令發遣熟戶仍不得侵踐地詔〉，《華陽集》（上海：商務印書館，1935），卷十八，頁 210。

66 司義祖整理，〈廢夏州舊城詔〉，《宋大詔令集》，卷一百五十九，頁 599。

67 司義祖整理，〈太祖加謚議〉，《宋大詔令集》，卷一百三十九，頁 500。

貴於息民，而不務佳兵。故常敕邊吏，毋邀奇功。五嶺巳南，蠻夷雜居，其俗剽悍，尤為易動。」[68]宋王朝鎮四夷，為使中原安寧，而後百姓亦可得到安撫，免受生靈塗炭之苦。

北宋詔令中也會直接提出「攘夷」，但大多在北宋末年，哲宗時期偶有出現，徽宗時期較為集中。[69]元祐二年詔：「先帝攘却胡狄，斥大邊圉。」[70]崇寧元年詔：「恭念哲宗皇帝聰明睿聖，外攘驕悍鄰封，內修隳廢法度。紹述烈考，收功太平。」[71]崇寧三年〈增上哲宗皇帝徽號冊文〉：「遵者貴德，靡所不欽……慈故能勇，外攘夷狄，開闢境土，克繼前人，卒其武功。」[72]以上三則詔令都不是講述當朝之事，而是追憶先帝「攘夷」功績，且用「胡狄」、「驕悍鄰封」不是十分正面的詞語描述「攘」的對象。崇寧四年詔：「朕承祖宗之烈，宅兆民之上……內則講修憲章，興熙豐既墜之典，外則攘却戎狄，復版圖已棄之疆。」[73]將「攘夷」描述成和修憲興典一樣，上體現對祖宗功業的繼承，下體現對黎民百姓的關懷，又可復興版圖，表明「攘夷」的正確性。大觀二年詔：「朕惟哲宗皇帝睿武文明，神機獨斷，道與時運，沉潛無方。然事

68 宋・劉敞，〈屯田員外郎胡揆除都官員外郎制〉，《公是集》（上海：商務印書館，1935），卷三十，頁 358。

69 詔令以外，北宋前、中期《春秋》學著作詮釋經義時，偶見涉及夷夏之防的例子，如孫復《春秋尊王發微》：「攘夷狄，救中國，以尊周室，乃合宋人、陳人、蔡人、邾人于此」，見宋・孫復撰，方韜點校，《春秋尊王發微》，收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》，卷三，頁 40；孫覺《春秋經解》：「齊威攘夷狄尊中國，可謂義矣」，見宋・孫覺撰，吳仰湘點校，《春秋經解》，收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》，莊下第六，頁 192。但類似例子並不多見，或是因為澶淵之盟以後，宋與周邊威脅最大的遼基本保持和平關係，故強調「攘夷」在北宋後期聯金滅遼以前非主流思想。

70 宋・劉攽撰，逯銘昕點校，〈新知河中府葉康直可知秦州制〉，《彭城集》（濟南：齊魯書社，2018），卷二十一，頁 564。

71 司義祖整理，〈名重光殿詔〉，《宋大詔令集》，卷一百四十三，頁 519。

72 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈增上哲宗皇帝徽號冊文〉，《宋會要輯稿》，禮五八，頁 2047。

73 司義祖整理，〈九鼎赦文〉，《宋大詔令集》，卷一百四十九，頁 553。

天治人，彰善癉惡，訓迪有位，攘却四裔，號令指麾，若揭日月。」[74]依然是描述先帝哲宗之功業，「攘却四裔」前還提到了「事天治人，彰善癉惡」。「事天治人」見《老子》:「治人事天，莫若嗇。」成玄英（608-669）：「言上合天道，下化黎元者，無過用無為之法也。」[75]攘夷是順天應民之事，且「彰善癉惡」有暗指「夷狄」為惡之意。宣和六年詔：「以內治則立經陳紀，以外攘則保大定功。政事集熙、豐之成，疆宇復燕雲之舊。惟克紹先烈，乃臻夷夏之安，而聿懷永圖，尤切淵衷之念。」[76]「保大定功」見《左傳》：「夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財者也。」孔穎達（574-648）：「時夏、保之，保大也。耆定爾功，定功也。」[77]也就是說「攘夷」可保華夏平定，後文又提到「臻夷夏之安」，表明詔令中認為攘夷最終可使華與夷都得到安寧。這幾則詔令通過引用經典的權威性表示攘夷的正確，是符合儒家標準的，並使攘夷對夷夏都有利的說法增加了合理性。

以上可見，北宋詔令中帝王稱「夷狄亦吾民」，與視自己為普天之下的天子，天賦使命恩澤萬物、萬民有密不可分的關係。因此，詔令中表示用文化感染，以德行撫育蠻夷，以致「蠻夷率服」，[78]「夷夏胥悅」，[79]多於用武力征服。總體說來，將夷狄視為絕對的對立面，或認為華夷無需區分這樣兩極化的判斷在詔令中比較少見。至於北宋後期崇寧年間，較為集中的提出「攘夷」，呼應了徽宗時期聯金滅遼之策。這一時期詔令中常通過追憶，甚至想像先帝「攘夷」的功績，為本朝「攘夷」做理論上的建立，表明「復版圖已棄之疆」的決心。

---

74 司義祖整理，〈建徽猷閣等官詔〉，《宋大詔令集》，卷一百六十三，頁618。

75 朱謙之撰，《老子校釋》（北京：中華書局，1984），59 章，頁 239。

76 司義祖整理，〈起復通奉大夫尚書左丞李邦彥除銀青光祿大夫少宰兼中書侍郎神霄宮使加恩制〉，《宋大詔令集》，卷五十八，頁 296。

77 唐・孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷二十三，〈宣公〉，頁 752-753。

78 司義祖整理，〈元符遺制〉，《宋大詔令集》，卷七，頁 31。

79 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈乾興二年改天聖元年詔〉，《宋會要輯稿》，禮五四，頁 1951。

總而言之，北宋詔令中「華夷同慶」、「夷狄亦吾民」的說法亦可看作先秦以來「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王民」觀念的一種體現。但是這樣的說法並不貫穿整個北宋，而是主要集中在北宋初期太祖、太宗、真宗三朝對內的詔令中。這一現象可視為北宋建立初期需要營造國勢輝煌，政權為天所認可的氛圍，以彰顯「正統性」的表現。同時，趙宋能與外族「同慶」，視夷狄為「吾民」也是塑造太平盛世的重要因素。至於政和年間，徽宗朝重提「華夷皆吾赤子」，可能與其欲收復燕雲十六州之心有關，因而將如今已不屬北宋管轄範圍內之人仍視為「吾民」。可見，在北宋詔令中何時融入先秦的觀念，往往牽涉到現世的處境。當北宋需要塑造太平盛世，或開闢、收復疆土時「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王民」的概念在詔令中則愈發明顯，其他語境中則不如此般多見。

四、倫理與禮法：北宋與遼、金的相處之道

西周初年文化與國力鼎盛，沒有周邊外族可與之挑戰，而北宋時期周邊有國家可以與其分庭抗禮。因此，儘管宋朝皇帝將自己視為「天子」，契丹、西夏、金沒有認為宋文化高於本國文化，需行夷夏之禮。如何解讀現實之下詔令中夷夏相處之道？

景德元年十月〈與契丹國主書〉：

> 密邇封壤，遐慕聲猷。未申與國之懽，詎適親仁之願？所念勝殘去殺，邦國之永圖；偃武修文，人君之盛美。顧惟涼德，恭紹慶基，八載於茲，群生是恤。至于保乂疆境，禁戢兵烽，止令守備以安邊，不以交侵而為事……成二國睦鄰之事，契沖人守位之心。固以深衷，樂聞高義。[80]

[80] 司義祖整理，〈景德元年十月與契丹國主書〉，《宋大詔令集》，卷二百二十八，頁 882。

宋真宗稱契丹首領為「國主」，希望兩國和好，成為「睦鄰」。「勝殘去殺」見《論語》：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。」[81]引用《論語》中的概念作為宋遼修好的根據，用一定正確的標準支持宋遼和好，表明爭戰不是國與國的相處之道，和睦相處才是常態。這樣亦可成「人君之盛美」。此處人君指向宋和遼的統治者，表示二國君主皆肯定此事，說明中原與周邊外族有同樣的標準。同時，不發生戰爭可以「群生是恤」，對百姓、對國家都有好處，宋與契丹國主都「樂聞高義」。

景德元年十二月〈澶淵誓書〉：

> 維景德元年，歲次甲辰，十二月庚辰朔，七日丙戌，大宋皇帝謹致誓書於大契丹皇帝闕下……自此保安黎獻，慎守封陲，質於天地神祇，告於宗廟社稷，子孫共守，傳之無窮，有渝此盟，不克享國。昭昭天監，當共殛之。遠具披陳，專俟報復。[82]

〈誓書〉中先從人事的角度表示兩國簽訂盟約可使「保安黎獻」，百姓平安。再從天人關係的角度，表明神明、天地、宗廟社稷都肯定此事。天地神明為全人類共有，宗廟也不僅僅是趙宋的祖先，因此簽訂盟約對宋朝和契丹都有利。從現實世界延伸到過去的祖先，永恆的天地，再到將來，子孫共守，傳之無窮，若不遵守不僅僅是對契丹，兩國都「不克享國」，受上天懲罰。

此外，從稱謂角度，自〈澶淵誓書〉開始，宋朝與契丹的外交詔令中大多稱對方為「契丹皇帝」，認可對方為「皇帝」這一最高統治者的政治地位，在外交層面上將遼視為和宋朝地位相當的，承襲了中國正統「皇帝」稱號的政權。實際上，〈誓書〉中並無將遼國君主稱為「皇帝」，或以宋遼互為平等的兄弟邦國的條約。如何看待詔令中稱呼的改變？

一方面，「澶淵之盟」後趙宋不得不面對的政治現實是，自己並非西周時可使「蠻夷賓服」的中原王朝。在此種現實狀況中，宋朝帝王的

---

81 魏・何晏注，宋・刑昺疏，《論語注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷十三，〈子路〉，頁 197-198。

82 宋・李燾撰，《續資治通鑒長編》，卷五十八，〈真宗〉，頁 1299。

確願宋、遼二國和諧共處，將契丹視為好「鄰居」。既然為「鄰居」，二者地位理應是相當的。這一點在北宋詔令中多有體現。如乾興元年〈即位報契丹書〉：「二月日，姪大宋皇帝謹致書於叔大契丹睿文英武宗道至德崇仁廣孝功成治定啓元昭聖神贊天輔皇帝闕下：恭以先皇帝聿修歡聘，彌固善鄰，道合人祗，情深友愛。」[83]詔令中宋朝與契丹以「叔姪」相稱，是用儒家五倫的道德觀類比國與國的外交關係，互相爭鬥則不符合儒家倫理道德。將契丹稱為「善鄰」，且與其志同道合，情誼深厚，與鄰居和好相處符合人道。治平元年〈皇帝回契丹皇帝賀登寶位書〉：「十一月日，兄大宋皇帝致書於弟大契丹聖文神武睿孝皇帝闕下：自膺寶命，嘗達信函。聖業垂休，方荷祖宗之構；鄰音修睦，更敦兄弟之情。」[84]與契丹以「兄弟」相稱，並指出如今的美聖局面乃承祖宗之業，願與契丹繼續保持和睦鄰里關係，並加深二國間的兄弟情誼。

以上若干詔令從神明之道、天人關係，人與人之間的關係，儒家傳統的倫理道德，多方位呈現了簽定盟約的好處。多次用同樣的理論架構論證簽定盟約不只是功利的事情，而是和天地、祖宗都相關。

此外，詔令中還把儒家的思想觀念納入北宋的外交關係中。不僅在稱呼上遵循儒家五倫之禮，以叔姪、兄弟相稱，當兩國君主或皇族人員有喜喪之事，特別是契丹國主、國母去世時，詔令中也可見宋朝皇帝從儒家禮法角度致哀。元符年間〈回大遼皇帝賀天寧節書〉：「十月日，姪孫大宋皇帝謹致書於叔祖大遼聖文神武全功大略聰仁容孝天祐皇帝闕下：良月謹時，初紀誕彌之節；善鄰敦好，遐申慶祝之儀。」[85]稱遼為「善鄰」，共慶宋徽宗誕辰。不僅如此，遼國皇帝或皇后去世，宋朝亦表示哀悼，甚或輟朝，禁音樂。大中祥符三年詔：「河北、河東緣邊安撫司，候契丹國母葬日，令沿邊州軍於其日前後各禁音樂三日。仍移

83 司義祖整理，〈即位報契丹書〉，《宋大詔令集》，卷二百二十八，頁 882-883。

84 司義祖整理，〈皇帝回契丹皇帝賀登寶位書〉，《宋大詔令集》，卷二百三十，頁 892。

85 司義祖整理，〈回大遼皇帝賀天寧節書〉，《宋大詔令集》，卷二百三十二，頁 902。

文契丹界，令知朝旨。」[86]契丹國母去世，宋朝按儒家五禮的觀念令沿邊州軍禁音樂三日，且告知契丹。天聖九年詔：「朕以契丹爰自先朝，早修歡好，歲時滋久，使聘交馳……宜特輟朝七日，在京并禁音樂，河北、河東沿邊亦禁七日。擇日備禮，舉哀成服。」[87]宋仁宗（1010-1063）為契丹主輟朝、禁音樂，並且按照禮制為其穿孝服。至和二年詔：「朕以大契丹文成皇帝講修前世之好……睦然兄弟之情，確乎金石之固。忽聆哀訃，良用震懷……宜特輟視朝七日，兼禁在京音樂七日，以輟朝日為始，其河北、河東緣邊州軍亦禁樂七日，仍擇日舉哀成服。」[88]詔令中強調宋遼二國兄弟之情亦如金石，對於契丹國主去世深感哀痛，禁止京、緣邊州音樂，並為其舉哀成服。又天聖九年〈雄州開啟北朝皇帝盡七道場齋文〉：「伏為北朝皇帝世結隣歡，歲交聘問。方睦敦隆之好，遽聞訃告之音。深極哀懷，用申資薦。廣梵筵而斯啟，陳法供以惟嚴。冀仰助於仙遊，庶永孚於冥祐。」[89]除了用儒家傳統的守喪的禮法表達對契丹國主的懷念之外，還會用兩國都認同的佛教儀式，來表達追念。

又乾興元年〈接送契丹使須慎重禮貌詔〉：「接送契丹使自今并須慎重禮貌，穩審言語，不得因循，別致猜疑。管押三番使臣亦須用心鈐轄，常令齊整，供應豐備。」[90]不僅兩國君主相處遵循禮法，宋遼一般官員之間也強調應當「慎重禮貌，穩審言語」。

需要注意的是，儘管宋朝皇帝在詔令中將遼、金君主稱為「皇帝」，但是不會稱他們是「天子」，且在外交話語中，無論與其二國關係好壞都未稱自己為「天子」。這與「天子」身分在儒家文化中具有特殊意義

86 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈契丹國母葬日令沿邊州軍禁音樂三日詔〉，《宋會要輯稿》，蕃夷二，頁 9738。

87 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈為契丹主卒輟朝詔〉，《宋會要輯稿》，禮四一，頁 1638。

88 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈為契丹皇帝輟朝禁音樂舉哀成服詔〉，《宋會要輯稿》，蕃夷二，頁 9748。

89 宋・歐陽脩著，李逸安點校，〈雄州開啟北朝皇帝盡七道場齋文〉，《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001），卷八十四，頁 1224。

90 見清・徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，〈接送契丹使須慎重禮貌詔〉，《宋會要輯稿》，職官三六，頁 3906-3907。

和地位有關。《禮記》：「子曰：『唯天子受命于天』」，[91]「天子」受上天之命到人間管理地上之事。因此，「君天下曰『天子』」[92]天子是統治天下者，天下包含人民以及土地。趙宋皇帝既認為自己是天子，便認為自己管轄整個天下土地，暗含不僅統領中原華夏，也包括外族夷狄之意。又《左傳》：「古者，天子守在四夷」，[93]天子不僅統領整個天下，周邊四夷也為天子守衛疆土。但是，從實際層面來說，宋朝和遼、金各有國主，且後二者不認為自己的國力不如趙宋，需要受其統治。在此情況下，若北宋在與遼、金的外交詔令中自稱天子，便有冒犯對方一國之主的地位，或矮化對方之嫌。

此外，北宋與遼、金的外交詔令中與對方國主以叔姪、兄弟相稱，儘管在趙宋王權體系下皇族親戚不為國王，但事實上對方為其國國主。《禮記》：「孔子曰：『天無二日，土無二王』」[94]，儒家文化中天下只有一個天子。若趙宋皇帝自稱天子則不能體現和遼、金國主平等的外交關係，因此「天子」的說法不見於北宋外交詔令中。但是普天之下可以有多個皇帝，故而用「皇帝」來稱對方國主，既符合儒家體統，又不違反外交禮儀。

總體言之，宋遼之間以叔姪、兄弟相稱一方面有遼強宋弱的現實因素考慮，當趙宋面對周邊有國力不輸宋朝，甚至在軍事方面實力更強的外族政權，如何調和先秦儒家對中原盛世的想像以及華夷關係的定論？北宋王朝需要在詔令這種特定的文體中，用文字將自己描繪成「天命所歸」的政權，凸顯了在北宋詔令的想像中，國與國之間的交涉不僅體現國勢強弱與否，還包含了文化之間的交融。也就是說，宋朝哪怕在國力

91 唐・孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷五十四，〈表記〉，頁 1742。

92 同前註，卷四，〈曲禮下〉，頁 143。

93 唐・孔穎達正義，《春秋左傳正義》，卷五十，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷五十，〈昭公〉，頁 1656。

94 唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷十八，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本，卷十八，〈曾子問〉，頁 684。

未必強於遼的情況下，也會用這種基於中原儒家「五倫」文化延伸出來的倫理來建立國與國之間的關係。另一方面，外族政權接受了用同一套儒家的話語與宋朝建立關係，用倫理親戚的名目稱呼表面上並無血緣關係的雙方執政者，在禮法層面上拉近了國與國之間的距離，同時也建立了一種除了客觀邊界，權力之外的親和感。正因為叔姪或兄弟關係，相互間應該在同一個文化系統下和平共處。[95]

北宋皇帝在某種程度上的確將遼視為地位等同的兄弟、睦鄰，但是這種關係建立在二國和諧相處的前提下，在現實政治局面中，特別是兩國發生紛爭時，這種友好關係，在相處之道或用語稱呼上是否有明顯變化？

熙寧七年，遼借北宋在邊境增修堡壘，稱其破壞邊界，要求劃界。宋朝有詔曰：「卿等見在遵稟依準商量，無信僥倖忿躁輕淺小人妄作使氣，擊觸敵人，結成大釁。國事體大，不同小故，萬因茲引惹，無謂朝廷不曾預有此戒約，至時，卿等一身恐不可當其責矣。」[96]此處「敵人」即指契丹。詔令中令官員毋意氣用事，與對方造成爭端。又曰：「李昭回等麤率武人，不量國體，一向持強使氣，極為不便，宜痛切戒約，令每見素等及來人，須存守禮容，溫言謹恪，以歡心接之，則敵人雖欲凌我，料須銷其半矣。」[97]詔令中再次強調對契丹使臣須以「禮容」待之，「溫言謹恪」，不要失體辱慢。這二則詔令中將契丹稱作敵人，此時，兄弟、友鄰隨著現實境況的變化，已變成「敵我」關係。但是未見用「夷」、「狄」等可能含有貶低意義的詞指稱契丹，且告知官員與契丹

95 關於澶淵之盟後宋遼間兄弟之邦的建立可參陶晉生，〈宋遼間的平等外交關係：澶淵之盟的締訂及其影響〉，《宋遼關係史研究》（北京：中華書局，2005），頁 16-20，頁 29。書中提到宋遼間的兄弟關係並非每朝都是宋為兄，遼為弟，主要取決於二者間輩分，並沒有其中一方較對方為優越的含義。Franke Herbert 認為遼稱宋為兄是尊稱，宋有較高地位，參 Franke, Herbert. “Treaties between Sung and Chin.” *Sung Studies.* v1 (1970): 55-84.本文採陶氏之說法。

96 宋・李燾撰，《續資治通鑑長編》，卷二百六十二，〈神宗〉，頁 6374。

97 同前註。

相處要注意言行得體，毋激怒對方，進而有可乘之機。熙寧八年詔：「真定府路安撫司，如北人移鋪侵越疆界，先以理道說諭止約；或不從，量以兵馬驅逐，毋輒生事。」[98]詔令中採用較為中性的說法，將契丹稱為「北人」，仍令官員與其相處「毋輒生事」，先講道理，不從再用兵馬適量軍隊驅逐，用適可而止的方法，不起大衝突。總體說來，北宋自澶淵之盟後，對待契丹的態度是和緩的。宋和契丹的外交使節都重視「禮」，有了這個前提，互相以禮相待，肯定外交場合應該和諧的相處之道。即使在特定情形下稱對方為「敵」，也減弱了攻擊性。反映出二國都認可將「禮」作為相處之道，以此建立二國外交禮儀規範，不去違反，避免出現不好的局面。如〈定與契丹分水界詔〉所言：「緣兩朝通好年深，終不欲以疆埸細故有傷歡好大體。」[99]

此友好狀況至宣和年間，宋徽宗欲聯金滅遼時發生明顯變化。宣和二年〈報聘金國書〉：

> 九月日，大宋皇帝謹致書於大金皇帝闕下：遠承信介，特示函書，具聆啓處之詳，殊副瞻懷之素。契丹逆天賊義，干紀亂常，肆害忠良，恣為暴虐……今者確示同心之好，共圖問罪之師。念彼群黎，舊為赤子，既久淪於塗炭，思永靜於方陲。誠意不渝，義當如約。[100]

〈國書〉中首先稱金國君主為「大金皇帝」以示友好尊重。接著對契丹展開猛烈抨擊，謂其「逆天賊義」違反天道，「干紀亂常，肆害忠良」不顧人道，「恣為暴虐」危害百姓，破壞人倫常理。從宏觀的天道、人道，再到倫理，再到具體的忠良、百姓，契丹的所作所為幾乎違反了儒家所有的道德規範。從絕對真理的角度論證契丹的「不義」，從而再請金幫忙攻打遼則順理成章。並表示與金滅遼是「同心之好」，為雙方的

98 同前註書，卷二百六十七，〈神宗〉，頁 6551。
99 同前註書，卷二百六十二，〈神宗〉，頁 6382。
100 宋・徐夢莘撰，《三朝北盟會編》（上海：上海古籍出版社，2008），卷四，頁 28。

共同理念。最後，指出此事對金國的好處：使群黎、赤子免於塗炭。從以上引文可見王言中「宋」（華）與「金」（夷），以順天、順義，遵從人道、忠良等綱常倫理為共有的價值觀。

當聯金滅遼遭遇背叛後，宋朝又倒戈轉向遼國，請求幫助對抗金國。靖康元年〈黃絹間牒結構書〉：

> 大宋皇帝致書於左金吾衛上將軍元帥右都監耶律太師：昔我烈祖章聖皇帝與大遼結好澶淵，敦信修睦，百有餘年，邊境宴然，蒼生蒙福，義同一家，靡有兵革鬬爭之事。通和之久，振古所無。

開篇用通常在大型禮儀場合採用的長稱謂方式稱呼遼國君主，以示隆重，也是從最全面的角度肯定對方。避重就輕，回顧過往，宋遼歷史上已有百年友誼，並且利於兩國、利於蒼生，是前無古人的。

接著又說：

> 金人不道，稱兵朔方，拘縻天祚，剪滅其國，在於中國，誓和之舊，義當興師，以拯顛危。而姦臣童貫等違國擅命，沮遏信使，結納仇讎，購以金繒，分據燕土。金匱之約，藏在廟祧，委棄不遵，人神恫怨。致金人強暴，敢肆陸梁，俶擾邊境，達於都畿。則惟此之故，道君太上皇帝深悼前非，因成內禪。

一開始指出金人「不道」，並非因為其為外族夷狄，而是用道德標準說明其「稱兵朔方，拘縻天祚」的行為不符合道義。如此一來，既不冒犯契丹同為夷狄的身分，又從無庸置疑的真理角度說明金國的不當，從「義」的角度，遼應當與宋結盟滅金。考慮到實際層面，宋曾聯金伐遼，將過往破壞關係的責任歸於宋朝奸臣，最大程度上減弱兩國間芥蒂。同時，在詔令的描述中避重就輕，嘗試重塑聯金滅遼的前因後果，表示主要錯誤不在宋朝皇帝，但其也願承認錯誤，展示與遼國合作的誠心。此外，宋朝表明自己亦是受害者的形象，金國的行為使人神都憤怨。

又：

> 肆朕初即大位，惟懷永圖，念烈祖之遺德，思大遼之舊好，輟食興嘆，無時暫忘。凡前日大臣之誤國搆禍者，皆已竄誅，思欲興

> 亡繼絕，親仁善鄰，以為兩國無窮之福。此志既定，未有以達。而使人蕭仲恭、趙倫之來，能道遼國與燕、雲之遺民，不忘耶律氏之德。[101]

此前不快之事不是欽宗（1100-1161）的決定，拉開契丹對當今宋朝不好的觀感，回望宋遼舊好，對兩國現今關係「輟食興嘆，無時暫忘」。在行為上已將破壞宋遼關係的誤國大臣誅滅，希望以此平息兩國此前的不和，再次重提「親仁善鄰」的稱呼，以示友好，並以契丹對燕雲遺民的德澤作為復合的契機。詔令中是在倫理和外交禮儀的背景之下，表明兩國應建立良好關係，所提出的祖宗之德，懲處官員、耆老議和，亦是倫理與外交禮儀的實踐。

由此可以看出，對華夷觀念的詮釋，固受傳統畛域、種族影響，但在北宋後期戰亂之時，更多從儒家道德倫理論證華夷行為的正當性，並隨著北宋與對方的關係或需要發生變化，使華夷之辨具有彈性，是具有功利性的策略。此時華夷概念並不是抽象的，或排除時局即可以定義的。

從詔令中可見，北宋初期至徽宗之前，以宋對遼為例，基本上以遵循儒家人倫、禮法為相處之道，關係較為和諧。此外，宋朝皇帝在與遼、金的外交詔令中避免自稱「天子」，以示與其二國君主平等的外交關係，既不冒犯其為國主的身分，也迴避了儒家「天無二主」的觀念，不違儒家體統。

五、結語

就北宋複雜的外交處境而言，詔令代表的王言對於反映北宋時期如何詮釋華夷之辨具有權威性。本文從歷時和共時的角度，考察北宋不同

[101] 宋・佚名，金少英、李慶善點校，〈黃絹間牒結構書〉，《大金吊伐錄校補》（北京：中華書局，2017），頁 227-228。

時期的詔令，及同一時期不同語境下的詔令，探討這一文體中北宋王言對華夷之辨有何傳承與創新。從中可以發現，北宋詔令中既有對先秦「四夷賓服」說法的繼承，在實際外交情形中，當四夷與宋朝關係較為和諧，國家太平興盛時，北宋前期的詔令中還提出了先秦所沒有的「華夷同慶」、「華夷同心」的概念。但是，這裡的「同」並不表示華與夷在文化或地位上的等同，而是指夷狄外族對中原宋朝的太平國勢同樣感到歡慶，對宋朝皇族人員同樣地懷有愛戴之情。理論依據通常是先指出趙宋開國乃是「天命」所授，趙宋皇帝乃是「天子建國」，以「天」的權威性，表明「天子」地位的無可置疑性。同時，指出趙宋天子勵精圖治，努力踐行「化民育物」的「天命」，使「華夷共播於歡聲，宇宙遍凝於和氣」，因此這樣的太平盛世值得「華夷同慶」。另一方面，詔令代表王言，通過此文體形式帶出趙宋皇權天命所歸的意識形態，將中原王朝之事的影響力提升到「華夷同慶」的角度，也體現了以華夏文化為中心的世界觀。

其次，在特定情形中，也可見宋朝皇帝將蠻夷稱作「吾民」的例子。詔令中沒有用純粹單一的標準來定義「吾民」，而是超出了地域、民族的邊界，「吾民」可以指向北宋政權以外地域的漢人，也可是北宋政權之內的外族。同時，趙宋皇帝自視天子，認為「國家化被華夷，恩覃動植」，天賦使命讓天子以仁德感染、化育萬民、萬物，當然也包括夷狄，使「夷狄亦吾民」成為可能。當然，北宋詔令中依然沿襲了「內諸夏而外夷狄」的傳統觀念，故有「外撫四夷，內親百姓」之說，夷狄與中原百姓仍有區別。但是，在北宋語境中「外撫四夷」更多是與外族「二氣協和」，沒有爭戰的角度，並不強調從武力角度震懾四夷。在「鎮撫夷狄」這一用語中，「鎮」的對象多是不服從宋朝的外族領袖，「撫」的對象多是無辜百姓。將夷狄視為絕對的對立面，或認為華夷無需區分，這樣兩極化的判斷在詔令中比較少見。

此外，北宋時期與外族主要以「禮」為相處之道，澶淵之盟以後與契丹，總體保持友好的關係，直至宋徽宗欲聯金滅遼時發生變化。外交

詔令中稱契丹國主為「皇帝」，但是就天子之位而言，仍然認為只有趙宋皇帝可稱「天子」，且在外交文書中避免自稱天子。一方面，從現實局面來說，宋、遼、金各有國主，趙宋不在外交詔令中強調自己「天子」的地位可表明宋朝與別國平等的外交關係，尊重他國國主的身分，體現儒家之「禮」。同時，也不違反儒家「天無二主」的觀念，符合儒家倫理。

總體來說，北宋的華夷觀念因時而異，受現實外交關係影響不同情境中有不同的側重。北宋前期與外族特別是遼、金沒有太大衝突時，對內詔令中可見「華夷同慶」、「夷狄亦吾民」的觀念，中期與周邊矛盾漸起，此類說法漸少，但對內、對外詔令中仍都強調以儒家之「禮」為相處原則，至北宋後期，對內詔令中逐漸突出「攘夷」的概念，尤其徽宗朝聯金滅遼政策前後甚明顯。不變的是，趙宋皇帝為「天子」的觀念貫穿作為內政文書的王言。無論北宋時期華夷關係如何，詔令中都表現出趙宋皇權天受，作為天子有責任「化民育物」，對華與夷皆如此。此外，與先秦相比，北宋時期華夷有別的觀念有所淡化，表現在心理和文化上認同異族政權，[102]華與夷既可「辨」也可「同」，甚至在特殊情形下夷狄也可被中原皇帝視為「吾民」。以上認識助於進一步瞭解北宋時期，在詔令這一代表王言的特定文體中，華夷觀念的發展和演繹。

[102] 參劉浦江，《正統與華夷：中國傳統政治文化研究》（北京：中華書局，2018），頁 57-59。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

【周】左丘明傳，【晉】杜預注，【唐】孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【漢】公羊壽傳，【漢】何休解詁，【唐】徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【漢】孔安國傳，【唐】孔穎達疏，《尚書正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【漢】毛亨傳，【漢】鄭玄箋，【唐】孔穎達疏，《毛詩正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【魏】王弼注，【唐】孔穎達疏，《周易正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【魏】何晏注，【宋】刑昺疏，《論語注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理本。北京：北京大學出版社，2000。

【宋】王珪，《華陽集》。上海：商務印書館，1935。

【宋】王象之，《輿地紀勝》。北京：中華書局，2003。

【宋】余靖撰，黃志輝校箋，《武溪集校箋》。天津：天津古籍出版社，2000。

【宋】佚名，金少英、李慶善點校，《大金吊伐錄校補》。北京：中華書局，2017。

【宋】宋敏求編，《唐大詔令集》。北京：中華書局，2008。
【宋】李攸，《宋朝事實》。上海：商務印書館，1935。
【宋】李燾撰，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，2004。
【宋】沈遘，《西溪集》四部叢刊三編景明翻宋刻本，收入北京愛如生數字化技術研究中心「中國基本古籍庫」，2009。
【宋】范仲淹撰，李勇先、劉琳、王蓉貴點校，《范仲淹全集》。北京：中華書局，2020。
【宋】范祖禹撰，賈二強、高葉青、焦傑點校，《太史范公文集》，收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》。北京：北京大學出版社，2014。
【宋】孫復撰，方韜點校，《春秋尊王發微》收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》。北京：北京大學出版社，2014。
【宋】孫覺撰，吳仰湘點校，《春秋經解》，收入北京大學《儒藏》編撰與研究中心主編，《儒藏》。北京：北京大學出版社，2016。
【宋】徐自明撰，王瑞來校補，《宋宰輔編年錄》。北京：中華書局，1986。
【宋】徐夢莘，《三朝北盟會編》。上海：上海古籍出版社，2008。
【宋】曾鞏，《元豐類稿》。上海：商務印書館，1937。
【宋】楊仲良撰，《通鑑長編紀事本末》，收入《續修四庫全書・史部》，第387冊。上海：上海古籍出版社據宛委別藏清抄本影印，1995。
【宋】鄒浩，《道鄉集》明成化六年刻本，收入北京愛如生數字化技術研究中心「中國基本古籍庫」，2009。
【宋】劉攽撰，逯銘昕點校，《彭城集》。濟南：齊魯書社，2018。
【宋】劉敞，《公是集》。上海：商務印書館，1935。
【宋】歐陽脩著，李逸安點校，《歐陽脩全集》。北京：中華書局，2001。
【宋】蘇軾撰，孔凡禮點校，《蘇軾文集》。北京：中華書局，2004。
【宋】蘇頌著，王同策等點校，《蘇魏公文集》。北京：中華書局，2004。

【宋】宋綬，宋敏求編；司義祖整理，《宋大詔令集》。北京：中華書局，1962。
【元】脫脫等撰，《宋史》。北京，中華書局，1985。
【清】徐松輯，劉琳、刁忠民、舒大剛、尹波等點校，《宋會要輯稿》。上海：上海古籍出版社，2014。
朱謙之撰，《老子校釋》。北京：中華書局，1984。

二、近人論著

（一）專書

【日】金成奎，《宋代の西北問題と異民族政策》。東京：汲古書院，2000。
【日】岡田英弘，《中国文明の歴史》。東京：講談社，2004。
【美】Wright David. *From War to Diplomatic Parity in Eleventh-Century China: Sung's Foreign Relations with Kitan Liao*. Boston: Brill, 2005.
王桐齡，《宋遼金元史》。武漢：華中科技大學出版社，2017。
李華瑞，《宋夏關係史》。河北：河北人民出版社，1998。
徐紅，《道德與秩序：北宋詔令的話語系統解讀》。湘潭：湘潭大學出版社，2018。
張雲箏，《宋代外交思想研究》。北京：中國社會科學出版社，2012。
陶晉生，《宋遼關係史研究》。北京：中華書局，2005。
———，《宋遼金史論叢》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，2013。
傅樂煥，《遼史叢考》。北京：中華書局，1984。
葛兆光，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，2011。
劉浦江，《正統與華夷：中國傳統政治文化研究》。北京：中華書局，2018。
鄧小南主編，《文書・政令・信息溝通：以唐宋時期為主》。北京：北京大學出版社，2012。

聶崇岐，《宋史叢考》。北京：中華書局，2013。
饒宗頤，《中國史學上之正統論》。北京：中華書局，2015。

（二）期刊論文

【日】平田茂樹，〈宋代文書制度研究的一個嘗試——以「牒」、「關」、「諮報」為線索〉，《漢學研究》第二十七卷，第2期（2009.6），頁43-65。
【德】Franke, Herbert. “Treaties between Sung and Chin.” *Sung Studies.* v1 (1970): 55-84.
王燦，〈北宋「正統」「夷夏」「中國」諸觀念問題新探——以士大夫言論為中心〉，《北京社會科學》第2期（2018.2），頁48-59。
江湄，〈宋人的「華夷之辨」與「中國」意識——以出使遼金行記為中心的考察〉，《民族社會學研究通訊》第243期（2017.11），頁25-38。
熊鳴琴，〈超越「夷夏」：北宋「中國」觀初探〉，《中州學刊》第4期（2013.4），頁124-129。
闕鎬曾，〈宋夏關係之研究〉，《國立政治大學學報》第9期（1964.5），頁267-317。

Selected Bibliography

【Song】Li Tao, *Xu Zi Zhi Tong Jian Chang Bian (The Extended Edition of Zi Zhi Tong Jian)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.

【Qing】Xu Song compiled, Liu Lin, Diao Zhong-min, Shu Da-gang, Yin Bo, and others edited, *Song Hui Yao Ji Gao (Compilation of the Collected Statutes of the Song Dynasty)*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2014.

Deng Xiao-nan edited: *Wen Shu Zheng Ling Xin Xi Gou Tong: Yi Tang Song Shi Qi Wei Zhu (Documents, Political Orders, and Information Communication: Mainly focusing on the Tang and Song Dynasties)*. Beijing: Peking University Press, 2012.

Liu Pu-jiang, Zheng Tong Yu Hua Yi: Zhong Guo Chuan Tong Zheng Zhi Wen Hua Yan Jiu (Orthodoxy and Hua Yi: Research on Traditional Chinese Political Culture). Beijing: Zhonghua Book Company, 2018.

Nie Chong-qi, *Song Shi Cong Kao (Collection of Studies on the Song Dynasty History)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.

Si Yi-zu compiled, *Song Da Zhao Ling Ji (Collected Imperial Edicts of the Song Dynasty)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.

Tao Jing-shen, *Song Liao Guan Xi Shi Yan Jiu (Research on the History of Song-Liao Relations)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2005.

Tao Jing-shen, *Song Liao Jin Shi Lun Cong (Collected Essays on the History of Song-Liao-Jin).* Taipei: Linking Publishing Co., Ltd., 2013.

Wang Tong-ling, *Song Liao Jin Yuan Shi (The History of Song Liao Jin and Yuan)*. Wuhan: Huazhong University of Science and Technology Press, 2017.

Zhang Yun-zheng, *Song Dai Wai Jiao Si Xiang Yan Jiu (Research on Diplomatic Thought in the Song Dynasty)*. Beijing: China Social Science Press, 2012.

Imperial edict's interpretation of "the Perspective on Hua (華) - Yi (夷)" in the Northern Song Dynasty

Yi-Tian Ji*

Abstract

During the second year of the MingDao (明道二年), an imperial edict was issued, proclaiming that the emperor's words are commands to be recorded as maxims. In the specific historical context of the Northern Song Dynasty, what were the characteristics distinguishing the Chinese and the barbarians in the imperial edicts? This article points out that the imperial edicts of the Northern Song Dynasty inherited the traditional perspective on "Si Yi (四夷) submitting to the Hua", while also putting forward the views of "Chinese and barbarians celebrating together" and "Chinese and barbarians united in heart". Under certain circumstances, the "Si Yi" could also be regarded as "our people" (吾民) by the Song emperors; however the Si Yi were considered external, while the Hua were deemed internal. Furthermore, in the diplomatic edicts between the Song Dynasty and the Liao and Jin Dynasties, the Song emperors showed respect for the imperial status of their counterparts, deliberately avoiding self-identification as the "Son of Heaven" (天子) to prevent undermining the foreign monarch's position. This illustrates that perspectives on the Hua and Yi varied across different contexts within the imperial edicts of the Northern Song Dynasty, influenced by diplomatic relations and contextual factors, leading to different interpretations. Moreover, the imperial edicts consistently reflected Confucian principles of harmonious

* PhD student, Department of Literature and Culture Studies, The Education University of Hong Kong

neighboring relations and the belief that the Central Plains dynasty represented the cultural orthodoxy of the world.

Keywords: The Northern Song Dynasty, The Emperors' words and writings, Imperial edict, Literary genre, The perspective on Hua and Yi