

Doi: 10.11835/j. issn. 1008-5831. rw. 2025. 04. 001

欢迎按以下格式引用:常志浩,李玉君.再释“中国”——中国国号承载的民族精神探析[J].重庆大学学报(社会科学版),2025(3):172-184. Doi:10.11835/j. issn. 1008-5831. rw. 2025. 04. 001.



Citation Format: CHANG Zhihao, LI Yujun. Reinterpreting China: An analysis of the national spirit embodied in the country's name[J]. Journal of Chongqing University (Social Science Edition), 2025(3):172-184. Doi:10.11835/j. issn. 1008-5831. rw. 2025. 04. 001.

再释“中国”——中国国号承载的民族精神探析

常志浩,李玉君

(辽宁师范大学 历史文化学院,辽宁 大连 116081)

摘要:“中国”这一国号看似简单明了,实则含义隽永、意味深长。其内涵符合《周易》哲学体系的核心概念——“三易”原则。作为语言文字的“中国”是一种“变易”的概念,在我国古代历史中,“中国”一词具有京师、王畿、天子辖区、都城、国中、中原地区、地处中原的国家、诸夏、传承华夏文明的国家、我国古代政权的美称、高级政治中心以及历史性“中国”等多重内涵;作为政权称谓的“中国”是一种“简易”的象征,“中国”一词最基础、最核心的涵义是以“天命”思想为指导,构建“内中华而外夷狄”的天下秩序中的“高级政治中心”,其他所有义项都可视为这一涵义的演化、引申或应用,而“中国”也就自然成为事实上具有,抑或自认为具有尊崇政治地位的古代政权的代称或自称;作为精神纽带的“中国”是一种“不易”的基因,作为“天下秩序”中的“高级政治中心”,“中国”必须自觉承担起引领文明前进、教化四方、传播文化的责任。因而,自强与担当也逐渐熔铸于“中国”符号之中,并成为推动周边少数民族文化渐次内聚,与中原农耕文明交融互进的内在向心力。“中国”之号的变易、简易与不易,其文字内涵是与时俱进变化者,其国号内涵是可删繁就简而归纳者,其精神内涵是始终如一而不变者。这种变或不变,均与古代民族之间的交融活动紧密相关:民族间的交融活动夯实了国号里的民族精神,国号里的民族精神引领着民族间的交融活动,最终形成了一个统一的多民族的中国。至于今日,“中国”国号所承载的自强与担当,仍是引领中国发展,乃至人类命运共同体构建的精神动力。

关键词:中国;国号;中华民族;传统文化

中图分类号:K092 **文献标志码:**A **文章编号:**1008-5831(2025)03-0172-13

基金项目:国家社会科学基金重大招标项目“中国古代北方游牧民族与中原农耕民族交融史研究”(17ZDA177)

作者简介:常志浩,历史学博士,辽宁师范大学历史文化学院讲师,Email:571213971@qq.com;李玉君,历史学博士,辽宁师范大学副校长、历史文化学院院长,Email:liyujun46@163.com。

中华传统文化灿烂辉煌、博大精深、源远流长。很多事物的名称看似平常往往却大有讲究,可谓滴水能藏海、一花一乾坤。恰如刘熙《释名》自序所云:“夫名之于实,各有义类,百姓日用,而不知其所以之意。”^[1]我们经常挂在嘴边的“中国”国号便是一个典型例子——很多人以为它不过是“中央之国”的缩写,这样的理解不免过于肤浅。关于“中国”的内涵,尽管已经有于省吾、王尔敏、葛兆光、胡阿祥、赵永春等诸多前辈今贤阐释研讨^[2],至今仍有未尽之处。被誉为中华文化“群经之首、大道之源”的《易经》总结事物的发展规律为“变易、简易、不易”三个方面,“中国”国号的特征内涵亦可借此概括。它历经三千多年延续至今,其涵义有与时俱进而变化者,有可删繁就简而归纳者,亦有始终如一而不变者。变或不变,均与古代民族之间的交融活动紧密相关。笔者不揣浅陋,拟从语言文字、政权称谓和精神纽带三个角度,谈谈对我们国家以“中国”为国号之由来的理解。管窥蠡测,敬祈斧正。

一、变易的内涵——作为语言文字的“中国”

“中国”一词作为固定搭配,其实物证据最早见于西周青铜器何尊铭文里的“余其宅兹中或(国),自之乂民”^[2],其文献记载最早见于《尚书·周书·梓材》:“皇天既付中国民,越厥疆土,于先王肆。”^{[3]457}至于有关“中国”的思想观念,必然形成得更早,应该不晚于商代^[2]。从先秦直到明清,古人认知体系里“中国”的内涵往往因时、因地而变。王尔敏、胡阿祥、赵永春等前辈曾专门梳理过,大致可归结为如下几种。

(1)京师。《毛诗·大雅·民劳》:“惠此中国,以绥四方……惠此京师,以绥四国。”“中国”与“京师”对举,毛传解释:“中国,京师也。四方,诸夏也。”^{[4]1338}《汉书·地理志上》:“咸则三壤,成赋中国。”唐颜师古注:“中国,京师也。”^{[5]1536-1537}

(2)王畿。《周礼·大司寇》:“凡害人者,置之圜土而施职事焉,以明刑耻之。其能改过,反于中国。”东汉郑玄注:“反于中国,谓舍之还于故乡里也。”^{[6]1062-1063}郑氏以中国为乡里,而乡里实际等同于近畿,属于王畿以内之地。

(3)天子辖区。《诗·大雅·荡》:“文王曰咨,咨女殷商。女勿忘于中国,敛怨以为德……内鼎于中国,覃及鬼方。”^{[4]1360-1362}此处借周文王历数商王的罪恶来警刺周厉王,自近前的天子直接统治的地区(“中国”)至远处的方国(“鬼方”),到处可见各族百姓的怨怒。

(4)都城。《史记·五帝本纪》:“夫而后之中国,践天子位焉。”南朝宋裴骃《史记集解》引用了东汉刘熙的解释:“帝王所都为中,故曰中国。”^{[7]31}《国语·吴语》:“吴之边鄙远者,罢而未至,吴王将耻不战,必不须至之会也,而以中国之师与我战。”吴韦昭注:“中国,国都。”^[8]

(5)国中,即国境之内。《春秋穀梁传》昭公三十年载:“公在乾侯,中国不存公。”晋范宁《集解》解释:“中国,犹国中也。”^[9]

^① 参见:于省吾《释中国》,《中华学术论文集》,中华书局1981年版;王尔敏《中国名称溯源及其近代诠释》,《中华文化复兴月刊》1973年第5期;葛兆光《宅兹中国》,中华书局2011年版;胡阿祥《伟哉斯名——“中国”古今称谓研究》,湖北教育出版社2001年版,《何谓历史?何谓中国?》,《新世纪图书馆》2012年第8期;赵永春《中国古代的“国号”与历史上的“中国”》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2009年第5期。本文仅列出其代表性论著。

^② 参见:田广林、瞿超《从多元到一体的转折:五帝三王时代的早期“中国”认同》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期。此外,胡厚宣根据商也称“中商”,认为其“当即后世中国称谓的起源”(参见:胡厚宣《论五方观念及中国称谓之起源》,《甲骨学商史论丛初集》第2册,齐鲁大学国学研究所1944年版)。

(6)中原地区。《战国策·南越列传》：“今韩、魏，中国之处，而天下之枢也。”^{[10]70}南越王尉佗(赵佗)：“吾不起中国，故王此。使我居中国，何渠不若汉？”^{[7]2698}《晋书》：“自中国来至江东。”^{[11]909}

(7)地处中原的国家。《战国策·秦策》中公孙衍谓义渠君：“中国无有事于秦……居无几何，五国伐秦。”此处五国谓齐、宋、韩、赵、魏^{[10]115}。《史记·秦本纪》：“秦僻在雍州，不与中国诸侯之会盟，夷翟遇之。”^{[7]202}

(8)诸夏、汉族及其国家。《礼记·王制篇》：“中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。”^[12]《论语·八佾》：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”魏何晏《集解》注：“诸夏，中国也。”^{[13]33}《春秋左传》：“诸夏亲昵，不可弃也。”晋杜预注：“诸夏，中国也。”^{[14]346}《宋史》载岳飞手疏：“金人所以立刘豫于江南，盖欲荼毒中原，以中国攻中国，粘罕因得休兵观衅。”^{[15]11386}

(9)作为天下文化中心的华夏文明，又引申为传承华夏文明的国家。《春秋左传正义》：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美谓之华。”^{[14]1827}战国赵公子成谏言：“臣闻之，中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”^{[10]240}元吴澄为《春秋左传》作疏：“夏犹四时之夏，明而大也；中国文明之地，故曰华夏。”^[16]以上三例之“中国”理解为一“地域”似乎更加贴切，然而“人杰地灵”，灿烂发达的文明才是其更根本属性。《辽史》载，辽太祖认为“受命之君，当事天敬神”，但是“佛非中国教”，最后接受了耶律倍的建议“孔子大圣，万世所尊，宜先”^{[17]1333-1334}。又有南宋陈亮《上孝宗皇帝第一书》：“(南宋)挈中国衣冠礼乐而寓之偏方。”^{[15]12930}此两处“中国”内涵显然为“华夏文明”。

(10)作为政权自称的“中国”，即学界所谓的“褒称”或“美称”。《汉书·五行志》：“刘歆曰：‘昼象中国，夜象夷狄。’”^{[5]1509}可见相对于“夷狄”，“中国”这一称谓具有光明、尊贵等褒扬、溢美之意涵。《新唐书》：“天宝盗起，中国用兵，而河西、陇右不守，陷于吐蕃。”^[18]《晋书》：“明年，吕光发长安，坚送于建章宫，谓光曰：‘西戎荒俗，非礼义之邦。羁縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠。’”^{[11]2914}《明史》：“英宗尝欲使瑾守甘肃，辞曰：‘臣，外人，若用臣守边，恐外裔轻中国。’”^{[19]4270-4271}“中国”的这一用法，多是与“夷狄”等其他政权并举，详见下文。

(11)用以称呼作为高级政治中心的“中国”(如朝贡体系的核心政权)，当然也是“褒称”或“美称”。《明史》：“(郭靖)手自为檄，使持过江，谕以朝廷招徕意。蛮人相顾惊曰：‘中国使竟至此乎？’”^{[19]4475}《清太宗实录》记载皇太极言“明既为中国，则当秉公持平，乃他国侵我，则置若罔闻”^[20]。后文还有讨论。

(12)历史性“中国”，即赵永春先生所谓“后来的政权对以前某一个政权的称呼或后来的政权在追述本朝历史、议论以前各个朝代时，对历史上以中原地区为主且有相互递嬗关系或没有递嬗关系但为自己政权所继承的多个政权的通称”。《宋史》：“于阗国，自汉至唐，皆入贡中国。”^{[15]14106}《元史》：“释、老之教，行乎中国也，千数百年，而其盛衰，每系乎时君之好恶。是故，佛于晋、宋、梁、陈，黄、老子于汉、魏、唐、宋，而其效可睹矣。”^{[21]4517}后文还有讨论。

以上为笔者归纳的“中国”一词的宽泛复杂内涵的12个义项。由于义项之间并不总是界限分明，分类往往因人而异，但其大略如此。进一步，诸项之间还存在衍生关系。如，从“京师”到“王畿”再到“天子辖区”，范围逐步扩大。从“京师”到“国都”的映射，则是“中国”由天子专有变为诸侯共享，而“国中”又是“国都”范围的再扩大。之所以第一到第五义项有此演化关系，只因为它们都是各

自政治体系的核心与权威。由此说,“中国”成为古人心目中的“一种褒称”^③。“‘中国’之‘中’,并非源自地域位置,而是源自‘以我为中心’的政治理念”^④。由于华夏诸族凭借得天独厚的自然条件创造了相对发达的经济和文化,所处地理位置又是中华大地这个相对独立、封闭的地理单元的中心地带,于是便滋生了自视为“天下中心”的优越感。在此基础上对该“中心”进一步引申,则其地、其国、其族、其文化皆可称“中国”——即前面所谓第6、7、8、9义项。至于第10、11、12义项(作为政权自称、他称、统称的“中国”),则是不同情境下的应用。

进一步,除了“中国”内涵的复杂多变和义项之间的衍生嬗变,一些义项本身的指代内容也在发展演变。比如“地处中原的国家”,南宋洪迈《容斋随笔》卷五“周世中国地”条云,春秋之世,“其中国者,独晋、卫、齐、鲁、宋、郑、陈、许而已,通不过数十州,盖于天下特五分之一耳”^[22],至于吴、越、楚、秦等国,皆为蛮戎。但到了后世,这些都被承认为“中国”。再如“诸夏、汉族及其国家”中的“汉族”,其血统成分并非一成不变。梁启超曾指出,汉族是由众多民族像“滚雪球”一样融合而成的“混血民族”。林惠祥也说“中国之主干系即华夏系,其初亦非大族,由屡次加入异系之成分而逐次扩大其内容”,“今日之汉族实为各族所共同构成,不能自诩为古华夏系之纯种”,“其他各族亦皆含有别系之成分”^[23]。其余如“华夏文明”和“历史性‘中国’”,其实际内容也在随着民族交融的深入和王朝政权的更迭而变得越来越丰富,不必细说。

综上,我们列举了从先秦到明清文献中可见的“中国”概念的主要义项,并简单分析了这些义项在不同维度上的变易。种种变易,均伴随着古代民族之间的交往、交流、交融活动,乃是中华民族形成过程的历史印记。换言之,“中国”一词复杂多变的宽泛内涵,正是对我们国家悠久历史的记录与浓缩。

二、简易的象征——作为政权称谓的“中国”

大道至简。尽管“中国”的内涵复杂多变以至于义项多达十余种,我们只要明晰底层逻辑,便可执简驭繁,轻松把握其全部内涵。前面讨论过,“中国”一词的最基础、最核心的涵义是“高级政治中心”,所有义项都可视为这一涵义的演化、引申或应用。然而这一认识是通过归纳、倒推得到的,无法“保真”。想要深刻理解其原始本义,还得从单个汉字的字义开始探究。

“国(國)”,其初文为“或”,本义是“邦国”或“疆域”且随时间变化不大,不必赘述。“中”字在甲骨文和金文里有数十种写法,大致可分为三类:第一类与其简体大致相同(如:);第二类是在第一类的上、下甚至中部添加数量不等的波浪形飘带(如:);第三类则相当于在第二类基础上去掉了“口”部分(如:。学界关于其象形来源的看法存在分歧:或认为是“有旒之旂”——旗帜说;或认

^③ 翁独健认为,古代中国一词“只是地域的、文化的概念或者是一种褒称”(参见:《民族关系史研究中的几个问题》,《中央民族学院学报》1981年第4期)。冯友兰指出,“中国”一词在古代,文化意义最甚、民族意义较少、国体意义尚无(参见:《中国哲学简史》,北京大学出版社1985年版,第222页)。

^④ 参见:陈玉屏《略论中国古代的“天下”、“国家”和“中国”观》,《民族研究》2005年第1期。另外,辽朝国号,时而称“契丹”,时而称“辽”。据刘凤翥研究,汉字国号为“契丹”时,对应契丹文字国号意为“大中央契丹辽国”;汉字国号为“辽”时,对应契丹文字国号意为“大中央辽契丹国”。他认为,两者中的“中央”也可视为“中国”之“中”(参见:《从契丹文字的解读探讨辽代中晚期的国号》,《辽金契丹女真史研究》2006年第2期)。笔者认为,这似乎也可佐证,“中”字更偏重“政治中心”而非“地理中心”。

为是测风向、测日影的工具——测量仪说;或认为是穿过半地穴式住宅的天窗的木梯——木梯说;当然,也可能是它们的混合体^[24-25]。虽然形成定论有待更多证据,笔者认为其本相是次要的(可能不同写法的象形来源也不同,也可能象形来源本身发生过变化),抽象的象征意义才是关键:接收来自上天的信息(爬到屋顶或者使用工具来观测气象信息),传达权威政令。《周礼》云:“大军旅、大田役,以旗致万民,而治其徒庶之政令。”^{[6]321}要言之,“中”就是一个权威媒介,有资格与上天沟通(意味着真理与权威),同时负责传达信息(意味着义务与责任)。

“中”的这一抽象内涵,也可以在先秦和秦汉时期的文献记载里得到印证。于省吾等人有过分析,此处仅述其要。东汉许慎的《说文解字》作为中国最早系统分析汉字字形并考究其字源的语文辞书,尽管由于时代变迁不能准确解释全部甲骨文和金文,但反映秦汉时人的思想观念还是比较可信的。毕竟我们更关心的是“中”的抽象内涵而非其象形来源,而秦汉时期也正是中华文明形成发展的关键阶段。《说文解字》释“中”为“内也。从口。丨,上下通”,而“内”为“人也。从口。自外而入也”^[26]。换言之,这里“中”的基本涵义为:自外而入,上通下达。结合夏商周三代的“天命”思想可知,“中国”之“中”从有形之物的象形被进一步引申为沟通天地、传达上天意志的权威媒介。相应地,作为“高级政治中心”,“中国”也因此成为地位尊崇、独一无二的“天朝上国”。今天人们看到“中国”二字习惯于望文生义地解释为“中央之国”,这就只是其涵义的细枝末节了。笔者非常赞同刘砥石博士的观点:“天朝”即“人世间承天应命的王朝”——“天上的神明”与“天下的万国”的“中间媒介”;“上国”即“众国中上等地位之国家”——将文明辐射传播出去以管理教化四方邦国的“中心权威”。这种“天命”色彩很容易找到佐证。如南宋陈亮《上孝宗皇帝第一书》:“臣惟中国天地之正气也,天命所钟也。”^{[15]12930}犹如清乾隆皇帝对外交文书中劝缅甸“归汉”一语不满,认为清朝“或称天朝,或称中国”^[27]。

总而言之,无论衍生出多少义项,“中国”一词的内涵底色是“天命”思想:在古人的认知中,现实世界“统于天”,“天下”万物都反映着并且要服从于“天”的意志。从“天”出发,产生了“天下”概念,又有了“天子”的称呼^[28]。“天地之道,帝王之治,圣贤之学,皆不外乎中”^[29]——传达、贯彻上天的意志就是“中”。“天子”又称为“王”“圣(聖)人”(“王”“聖”也包含“沟通天地”之意涵,不再赘述),而“帝王所都为中,故曰中国”^[30]——帝王和“中国”,从“天命”思想的角度看,不过是上天意志在世间的代理人和代理机构。从这一底层认知出发,儒家构建了“大一统”“华夷之辨”“三世说”等理论,设计了“内中国、外夷狄”同心圆式的理想化“天下”秩序。这实际上是一套“中国(华)”处于核心领导地位、“华(中国)尊夷卑”的世界观和价值观。在儒家的设想中,“中国(华)”作为“高级政治中心”,将通过传播先进的华夏文明以带领“四夷”共同发展,最终实现“夷狄进至于爵、天下远近大小若一”的“大同”世界^⑤。要之,尽管内涵多变,基于“天命”思想的“高级政治中心”是“中国”的基本内涵,其他义项都是以此为基础的演变、引申或应用,而且“中国”的内涵与儒家的政治理想紧密相关。

接下来我们将通过分析传世文献来加深对“中国”的基本内涵的理解。另篇关于“华夷之辨”观念对中华民族形成的促进作用的文章,重点讨论了边疆民族如何采用种种手段谋求脱“夷”入“华”

⑤ 参见:李玉君《华夷之辨·华夷之辩·华夷之变——关于中华民族形成的再思考》,《华中师范大学学报》(社会科学版)2025年第2期。

需要指出的是,这套理论基于华夏族的话语体系,采用的是以“中国(华)”指代文明和先进、以“夷”指代野蛮和落后的语言符号。虽然其中带有华夏族自身的优越感和对周边民族的偏见的烙印(附在语言符号上的烙印),但它不属于民族歧视——“不是狭隘的民族意识,也不是并吞一切的大民族意识”(参见:杨向奎《大一统与儒家思想》,北京出版社2016年版,第11页)。

(中国)”并最终推动了中华民族共同体意识的形成^[31]。就是说,我们已经分析了边疆民族“怎么样才能成为中国”(实现民族交融的途径),而本文是要分析边疆民族“为什么想要成为中国”(推动民族交融的动机)。我们将着重阐释长期对峙的不同政权之所以热衷于以“中国”自居,乃是出于对“高级政治中心”的尊崇地位的重视和向往。在开始探讨之前,有两点需要强调。

第一,不可混淆古人的“中国”用法与今人对史实的认识。

本文意在明晰古人如何理解“中国”一词的内涵以及在具体历史情境下怎么使用它,与今人的历史认知并无关联。比如,关于南北朝史,有“南书谓北为‘索虏’,北书指南为‘岛夷’”的说法^[32],可见确实有部分古人不肯承认对方为“中国”。但是后继王朝均承认南北朝为“中国”的一部分,相关史书都被纳入中国正史系列即为佐证。在今人看来,南北朝俱为“中国”更是人所共知、无可辩驳的事实。换言之,本文只是讨论古代政权的“中国”用法,与今天我们承认古代各政权都是中国历史的一部分和维护祖国统一的坚定立场无涉。

其实,关键在于不可混淆古、今之“中国”概念。前文提及“明既为中国,则当秉公持平,乃他国侵我,则置若罔闻。”显然此“中国”更多是一种政治地位,与春秋时期的会盟霸主类似。古代政权角逐的“中国”就是儒家理想化的“天下”秩序中的核心地位,担任“中国”的政权仍然与周边政权相互独立地并存于“天下”体系中,只不过其政治地位最高。古代政权不承认另一政权为“中国”时,并不是要把后者排除出“天下”体系,而是出于角逐最高政治地位的考量。当我们说古代的某一政权不承认另一政权为“中国”时,只是不承认后者的最高政治地位而已,与我们今天所说的分裂国家完全是两回事。现代的“中国”概念大致可以对应古人所谓“华夷一家”“中外一家”“天下一家”中的那个“大家庭”。

第二,不可混淆古人的“中国”用法与史书编纂者的表述。

史书,尤其是官修正史,大多为后朝史官依据前朝留下的《实录》之类的官方文献编纂而成。毫无疑问,著述者皆有其立场——《实录》纂者必有前朝的立场,正史编者必有后朝的立场。探究古人的“中国”用法时,想要秉持客观的态度,就不能不考虑这两种因素。

比如,宋真宗驾崩后,《续资治通鉴长编》载契丹主“谓其妻萧氏曰:‘汝可致书大宋皇太后,使汝名传中国’”^{[33]2282}。《契丹国志》的记载则是辽帝“谓后曰:‘汝可先贻书与南朝太后,备述妯娌之媛,人使往来,名传南朝’”。我们无法得知辽帝用的到底是“中国”还是“南朝”,但可以确信前者较后者更加尊崇北宋。这两处说法虽然有出入,毕竟还都说得过去,有些记载就比较可疑了。比如,《续资治通鉴》载:“金主谓良嗣曰:‘我闻中国大将独仗刘延庆,延庆将十五万众,一旦不战自溃,中国何足道!我自入燕山,今为我有,中国安得有之!’良嗣不能对。”金主气势汹汹地斥责手下败将,却用饱含崇敬之意的“中国”称呼对方,实在令人难以置信^[34]。又有宋人笔记载:“嘉祐二年(1057)秋,北虜求仁皇帝御容。议者虑有厌胜之术,帝曰:‘吾待虜厚,必不然。’遣御史中丞张昪遗之。虜主(耶律洪基)盛仪卫亲出迎,一见惊肃,再拜。语其下曰:‘真圣主也,我若生中国,不过与之执鞭捧盖,为一都虞候耳。’其畏服如此。”^[35]乾隆帝对此很是不屑:“彼时宋方畏契丹,增岁币,其政略兵威,有何令契丹可惧处?而契丹主见像惊拜,有都虞候之叹耶?此不过宋臣自诩之言,无足信,益可鄙耳。”^[36]这种“宋臣自诩”的心态,不但驱使宋人夸张甚至捏造一些史实,同样也会误导今人对某些史料的理解。比如,辽道宗“愿后世生中国”的说法中^[37],“中国”作何解释?张其凡和熊鸣琴令人信服地给出

了正解：佛诞生地（中天竺）。因为在佛教信徒看来，生于“中国”而“不生边地国”乃是一种福报^[38]。今人会产生此“中国”指北宋的误解，不能不说与某种文化优越感有关。此外，“中国”被作为“佛诞生地”的另一种称呼，亦可见其尊贵崇高之意涵。

关注史书编纂者的立场，一方面要尽量选取官修史书而少用杂史笔记，另一方面也要恰当选取作为考察对象的并存政权。如群雄并立的三国时期，根据陈寿《三国志》记载，曹魏高堂隆上疏“今吴、蜀二贼，非徒白地小虏、聚邑之寇，乃据险乘流，跨有士众，僭号称帝，欲与中国争衡”^{[39]714}，又有孙资评价“数年之间，中国日盛，吴、蜀二虏必自罢弊”^{[39]485}，蜀汉诸葛亮游说孙权“若能以吴、越之众与中国抗衡，不如早与之绝”^{[39]915}，东吴周瑜评价曹魏“舍鞍马，仗舟楫，与吴越争衡，本非中国所长。又今盛寒，马无藁草，驱中国士众远涉江湖之间，不习水土，必生疾病”^{[39]1261-1262}。此四例中曹魏被称为“中国”，吴、蜀则仅以地名之，甚至呼为“贼、虏”。这与陈寿尊魏的立场一致，仅能反映曹魏一方的“中国”用法。因此，根据《三国志》，我们只能相信曹魏官员自称“中国”，但无法确定主张“汉贼不两立、王业不偏安”的诸葛亮是否曾经自称“中国”。辽宋金三史则不然，它们是元代史官主要依据三朝留下的文献在“各与正统”的指导思想（脱脱主持）下编纂而成的，据此揣摩古人在不同情况下使用“中国”一词的习惯是比较可靠的。辽宋夏金元时期还有一难得之处：其中既有长期抗衡的辽金与两宋，也有完成大一统的大元，还有实力较弱、夹缝求生的西夏。各政权有的南北对峙并称“中国”，有的理直气壮自称“中国”，有的含蓄委婉暗称“中国”，后来都被明、清承认为“中国”。因此，辽宋夏金元时期正是探讨“中国”称谓用法的绝佳案例。

先看正史中称本朝为“中国”的例子。据《辽史》记载，太子洗马刘辉曾上书辽道宗：“西边诸番为患，士卒远戍，中国之民疲于飞挽，非长久之策。”^{[17]1603-1604}据《金史》记载，“国家世居上京，既徙中都，又自中都至汴。今又兴兵涉江、淮伐宋，疲弊中国”^{[40]1601}，“古筑长城备北，徒耗民力……不可疲中国有用之力，为此无益”^{[40]2035}，金章宗时“言事者以茶乃宋土草芽，而易中国丝绵锦绢有益之物，不可也”^{[40]1187}，“海陵欲伐宋……议者言珫与宋通谋，劝帝伐宋，征天下兵以疲弊中国”^{[40]2964}。《宋史》载，北宋名臣富弼对辽兴宗说“且北朝与中国通好，则人主专其利”^{[15]10251}；北宋官员任布认为“契丹、西夏方窥伺中国，备未可弛也”^{[15]9683}；南宋大臣乔行简“言金有必亡之形，中国宜静以观变”^{[15]12489}；宋高宗下诏“禁掠卖生口入蛮夷蹊峒及以铜钱出中国”^{[15]508}。《元史》载，大臣劝阻元世祖征伐安南“蛮夷小邦，不足以劳中国”^{[21]3917}，官员魏初上疏元世祖“外有高丽、安南使者入贡，以观中国之仪”^{[21]3858}。凡此种种，不胜枚举。在这些记载中，作为本朝自称的“中国”常常与辽、宋、金、夏等国号或者“蛮夷、蕃、羌、贼、虏、敌、边、小邦”等贬义称谓对举，而且自己是唯一的“中国”。后人修前朝史的主要依据就是前朝人留下的文字材料，因此，这些记录足以证明前朝人的观念和立场——以本朝为“中国”。类似情况在非正史文献中也比比皆是。

再看称他朝为“中国”的例子。据《辽史》载，述律皇后劝辽太祖“幽州之有土有民，亦由是耳。吾以三千骑掠其四野，不过数年，因而归我矣，何必为此？万一不胜，为中国笑，吾部落不亦解体乎”^{[17]1320}。这讲的是刘守光时期之事，辽称五代中原政权为“中国”。《宋史》记载，“契丹遣萧蕴、杜防来，蕴出位图示琳曰：‘中国使者坐殿上高位，今我位乃下，请升之’”^{[15]9674}，“元昊既归款，朝廷欲加封册，而契丹以兵临西境，遣使言：‘为中国讨贼，请止毋和’”^{[15]10409}，“辽、夏使至，必问光起居，敕其边吏曰：‘中国相司马矣，毋轻生事，开边隙’”^{[15]10768}，“辽主使其臣王言敷燕于馆，言敷问（韩忠彦）：‘夏

国胡罪,而中国兵不解?无失两朝之权,则善矣”^{[15]10230},“(韩综)使契丹,契丹主问其家世,综言亿在先朝尝持礼来,契丹主喜曰:‘与中国通好久,父子俱使我,宜酌我酒’”^{[15]10300}。这里记载的是辽朝或西夏使臣称宋朝为“中国”的例子。也有宋人史料称金朝为“中国”,如《大金国志校证》载,章宗面对西夏因被蒙古进攻而来求援的情况评价“敌人相攻,中国之福,吾何患焉”^[41],但这里涉及的三个政权不包括宋朝。

另有一种不指代本朝“中国”政权而是指历史概念层面的“中国”的情况。如,《宋史》:“五代之末,中国多事,唯制西戎为得之。中国未尝遣一骑一卒,远屯塞上。”^{[15]10501}《大金集礼》载,金世宗册立皇太子的《大定八年册命仪》云:“绍中国之建储,稽礼经而立嫡。”^[42]《元史》记录的元世祖给日本的国书提到“日本密迩高丽,开国以来亦时通中国,至于朕躬,而无一乘之使以通和好”,“朕惟日本自昔通好中国,实相密迩”^{[21]4626,4618}。此处“中国”显然是指传承华夏文明的一系列中原王朝。前文已有例证,情况较为简单,不再赘述。

还有一种“复数中国”的情况^[43]。通过“澶渊之盟”和“绍兴和议”,两宋分别与辽、金议和,促成了中国历史上第二个“南北朝”。这导致两宋不得不在正式外交文书上与辽金以“南朝”“北朝”互称,实际上等于默认双方均具有“中国”的政治地位。《续资治通鉴长编》载,澶渊之盟后宋辽双方“通和所致书,皆以南、北朝冠国号之上”^{[33]1299},宋臣王曾认为“古者尊中国贱夷狄,直若首足。二汉始失,乃议和亲,然礼亦不至均。今若是,是与之亢立,失孰甚焉,愿如其国号契丹足矣。上嘉纳之,然事已行,不果改”^[44]。《宋会要辑稿》载,宋仁宗时期辽朝遣使贺宋乾元节,其国书“去其国号,止称‘南朝’‘北朝’”,北宋对此不满,宋仁宗“诏学士院,自今答契丹书,仍旧称‘大宋’‘大契丹’”^[45]。显然,双方对于此类外交辞令都极为敏感,前述富弼与辽兴宗对话时提到的“北朝与中国通好”恐怕只是宋人在辽人不知情的情况下单方面的记录。另外,由于元代未为西夏修史,我们看不到正史中西夏自称“中国”的记录。但宋人笔记中提到,西夏曾“自称西朝,谓契丹为北边”,显然是以宋为“东朝”^[46]——这也是一种“复数中国”的提法。

现在对以上自称“中国”(“自称”)、被称为“中国”(“被称”)和称呼他朝为“中国”(“称他”)的情况做一个总结(默认各朝正史材料来源于各朝自己)。《辽史》中,仅见一例自称,未见被称,另有一例称他——辽朝称五代政权为“中国”的情况。《宋史》中,有大量自称,也有一些来自辽或西夏等的被称,未见称他的情况。《金史》中,有一些自称,但未见被称或称他的情况。《元史》中,有一些自称,未见被称或称他的情况。除了《宋史》资料丰富的因素之外,以上主要差异来自于其“正统意识”的强烈程度。两宋为汉族中原王朝,深谙“中国”称谓的内涵,不可能称他朝为“中国”。辽(契丹)长期被视为唐、五代的藩属国,留下称中原王朝为“中国”的文字资料是很自然的,又由于滋生“正统意识”相对较晚,故而少见自称“中国”的文献。代辽而立的金在立国之初就有较强的“正统意识”,元则是强大的大一统王朝,故而金、元两个非汉族王朝留下的资料中只见自称“中国”也就很容易理解了。

这里我们再次强调,古人心目中的“中国”具有“天命”色彩,具有尊崇的政治地位。正因为此,宋人甚至对并称“南北朝”都不情愿。然而形势比人强,正如宋臣富弼的评价:“自契丹侵取燕、蓟以北,拓跋自得灵、夏以西,其间所生豪英,皆为其用。得中国土地,役中国人力,称中国位号,仿中国官属,任中国贤才,读中国书籍,用中国车服,行中国法令,是二敌所为,皆与中国等。”^{[33]3640-3641}“皆与中国等”意味着文化水平和政治地位相当,等于是承认了事实上的“复数中国”。北宋与辽,以及后

来的南宋和金，都是当时“天下”体系中文明相对先进、文化相对发达的“中国”，故而两宋并无实力驳斥辽金与自己并称“南北朝”。

值得注意的是，有时一篇文献中会同时出现偏重不同内涵的“中国”。如，南宋陈亮《上孝宗皇帝第一书》^{[15]12930}中就使用了带有天命论色彩的“高级政治中心”的“中国”，指代华夏文明的“中国”，指代中原地区的“中国”，与辽金敌对的宋朝自称的“中国”，指代周、唐的历史性的“中国”，但是没有指代其他并立政权的“中国”。揣摩古人的“中国”用法，一定要结合文本语境、实力对比和人物心态。

总之，从辽宋夏金元时期的“中国”称谓用法可见，产生“正统意识”的政权都是从自身立场出发，称己方政权为“中国”而且是唯一的“中国”。在落实到文书上的外交辞令方面，绝没有哪一个政权会称对方为“中国”——即使是在默认“复数中国”为事实的情况下。所有这些都表明，在古人的认知中，作为政权称谓的“中国”具有尊崇的政治地位，是相当于春秋时代会盟盟主一样的存在，理论上同一时期内“中国”是独一无二的。

三、不易的基因——作为精神纽带的“中国”

行文至此，我们已经清楚了古代各政权热衷于以“中国”自居的内在动机——为了成为朝贡体系中地位尊崇、独一无二的“高级政治中心”。这实际上意味着“中国”称谓具有排他性。然而，这种排他性为何没让今日中国成为小国林立的一盘散沙却走向了凝聚与统一呢？要明晰这一点，还需对“中国”国号里“不易”的文化基因作一番探讨。

尽管“中”字最初的根本涵义是传达上天的意志，尽管各古代政权自称“中国”是出于对成为“天朝上国”的追求，但这并不意味着“天命”思想在“中国”的内涵中始终占据主导地位。实际上，在中华文明的发展进程中，“天命”成分越来越淡化，“民本”意识则越来越浓厚。众所周知，商代宣扬的是“以祖配天”的思想，即宣称天帝是商人的始祖，商人作为天神的后代，其统治天然具有合法性。殷周革命之后，周人反思了商人的政治观念，提出了“以德配天”——“皇天无亲，惟德是辅”^{[3]534}，即上天眷顾的并非某一特定族群，而是能够践行天道的“有德”之人。“天道”眷佑百姓，因此统治者必须重视民生。如“惟天阴骘下民，相协厥居”^{[3]352}“民惟邦本，本固邦宁”^{[3]212}“天视自我民视，天听自我民听”^{[3]329}“天矜于民，民之所欲，天必从之”^{[3]325}。自春秋时期宣称“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”^{[13]39}的孔子创立儒学开始，儒家知识分子对周代的政治思想进一步发挥，比如以《春秋》等经典为核心阐发“华夷之辨”的民族观。这一特点，不可避免也影响了古人的“中国”观念，并贯穿由秦至清的两千多年。董仲舒《春秋繁露·竹林》曰：“《春秋》无通辞，从变而移。今晋变而为夷狄，楚变而为君子，故移其辞以从其事。”^[47]韩愈《原道》云：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”^[48]

在儒家知识分子的大力阐发下，“中国”称谓的“天命”色彩逐渐淡化，但其精神内核两千年来保持不变：一个政权想要成为人世间的“天朝”，就必须践行天道（发展礼乐文化），成为“天下”体系中文明程度最高的国家；一个政权想要成为众国中的“上国”，就必须承担引领角色，传播文化、教化四方。换言之，要成为“中国”，一要自强，二要担当。在古代社会，最发达的文明就是中原文明。“自强”就要把中原文明向前推进，“担当”就要成为朝贡体系的核心，向四方示范、传播中原文明。因

此,各民族政权争相涌入中原地区,中原农耕文明与北方游牧文明以及其他规模较小的文明发生了越来越深入的交融,最终形成由各民族共同创造、发展、传承的内容更加丰富的中华文明。随着各民族之间变得你中有我、我中有你、不可分割,共同性越来越多,中华民族和统一多民族中国的形成也就水到渠成了。

仍以辽宋夏金元时期为例。辽朝发展到中后期,统治者一边津津乐道于自身的文明进步,一边也为能够教化四夷而沾沾自喜。辽道宗面对儒士疾读不敢讲“夷狄之有君”的情况说:“上世獯鬻、猃狁荡无礼法,故谓之夷,吾修文物,彬彬不异中华,何嫌之有?”^[49]这是文明程度提升的自信。而萧观音与辽道宗唱和的《君臣同志华夷同风应制》中“文章通谷蠡(匈奴),声教薄鸡林(新罗)”一句^[50],则反映了辽朝统治者以“中华(中国)”的身份教化四“夷”的优越感。无独有偶,《金史》评价把金朝文物发展到极致的金章宗为“盖欲跨辽、宋而比迹于汉、唐,亦可谓有志于治者矣”^{[40]310},即金章宗的追求是把金朝发展为万国来朝、声威远播的汉、唐那样的国家。又《元史》载:“俄有日本僧告其国遣人刺探国事者。铁木儿塔识曰:‘刺探在敌国固有之,今六合一家,何以刺探为。设果有之,正可令睹中国之盛,归告其主,使知向化。’”^{[21]3373}这反映的正是元人对“大一统”的“中国”的教化责任的自信和自豪。即使是疆域相比汉唐大大缩水的两宋,也念念不忘“古者尊中国贱夷狄,直若首足”,此种心态自不必说。每次与其他政权对峙尖锐之时,两宋往往都会大搞礼乐文化制度建设,以强调自己才是中华历史文化的正朔所在^[51]。即使是当时一直处于相对弱势的西夏,在礼乐文化制度建设上也不甘落后。为了体现对华夏文明的尊崇,西夏曾“尊孔子为文宣帝”^{[15]14025}——在其他朝代里,孔子最高也就被封为“文宣王”。这乃是西夏想要在文化上赶超宋辽金的体现。

正是在中华大地上这场以“自强”和“担当”为评判标准的竞赛中,中华文明得到了丰富、发展和传播,最终将各民族凝聚为一个文化共同体。这个文化共同体的发展壮大,以重视文明教化为突出特征。恰如《论语》所说:“远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之。”^{[13]251}毋庸讳言,任何国家的形成过程中都免不了军事冲突。比如金宋对峙初期,海陵王完颜亮就曾宣称“自古帝王混一天下,然后可为正统”^{[40]2003},即希望凭借武力一统天下。当双方都无力吞并对方时,军事对抗很快转变为长期的“文化竞赛”。比如“绍兴和议”达成后,宋金双方在“受书礼”等礼制问题上反复拉锯^[52]。辽宋在“澶渊之盟”后的和平局面也大致类似。即使能够像元朝那样一统天下,儒学仍然是稳定社会的不二之选。参与文化竞赛的结果只有一个,那就是在社会的方方面面“皆与中国等”——文化上逐渐趋同。

总之,要成为“中国”,传承华夏文明始终是硬性标准。如《唐律释文》所说:“亲被王教,自属中国。”^[53]想要成为“中国”的一部分,仅仅承认“中国”为宗主国是不够的,必须实质上接受华夏文明才行。例如,蒙古帝国在西征过程中所建立的金帐汗国和伊儿汗国都有自己的国号,只是名义上从属于元朝而未被有效控制,常不被时人以及后人视为元朝统治的一部分。明代所修《元史·地理志》只列中书省和11个行省的地理范围即为证明^{[21]1345-1580}(当然,从处于中央政府的实际管辖范围之下到实现“王化”也非旦夕之功,比如明清时期的“改土归流”就是一个长期过程)。

结语

“核心价值观承载着一个民族、一个国家的精神追求,是最持久、最深层的力量。”^[54]“中国”国号

里承载着最可宝贵的民族精神——“自强”与“担当”。正是这样一种力量,不仅为那些追求“正统”地位的古代政权所认同,也深刻在了每一个中国人的文化基因里。儒家知识分子的言行最能体现这种民族精神,他们在逆境中“知其不可而为之”“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”“苟利国家生死以,岂因祸福避趋之”……正是因为心中始终秉承着这样的信念,儒家知识分子推动着儒学治国理念和传统文化的传播,促使边疆民族政权的文明程度在立国之后得以迅速提升^[55]。结果是,通过反复的分裂与统一,实际纳入“中国”治理的范围越来越大,理想中的以“中国”为核心的“大一统”的“天下”最终在清代与现实中的统一多民族中国的疆域实现了重合^[56]。

回顾历史,“中国”从1912年中华民国成立开始成为我们国家的正式国号^[57]并非偶然——那是基于两千多年来人们对“中国”观念认知的文化积淀。“中国”国号的内涵经历了“天命”思想渐消而“民本”意识渐长的变化过程,但其精神内核始终不变。“取其精华,去其糟粕”是我们对待传统文化的一贯原则。狭隘的“天命”思想自然是要摒弃的,文明的“民本”意识必须得到弘扬。我们应当了解,在中华民族的形成过程中,写在国号里的“自强”与“担当”的民族精神推动了中华传统文化的发展和传播,推动着古代各民族之间的交往、交流与交融,推动着众多民族共同性越来越多而从“多元”渐趋“一体”。

“弄潮儿向潮头立,手把红旗旗不湿!”决定中国和中华民族形成的必要因素不一而足,我们祖祖辈辈赖以生存的相对封闭、独立的地理环境是一个,中华传统文化兼收并蓄、包容开放的开明特质也是一个……所有这些,造就了推动中国和中华民族形成的历史大“潮”。历史上那些竞相自称“中国”的政权就是勇立潮头,积极推动中华文化向前发展的“弄潮儿”。他们“手把”的“红旗”就是包括“中国”国号所承载的,包括“自强”“担当”在内的崇高、伟大的民族精神。虽然几千年来中华民族历经磨难,但这种民族精神却始终屹立不倒、斗志昂扬——“旗不湿”。今日中国的形成,离不开历史上那些努力自强、勇于担当的“中国”;未来人类命运共同体的构建,同样需要一个努力自强、勇于担当的中国。

参考文献:

- [1] 刘熙.释名[M].影印本.北京:中华书局,2016:1.
- [2] 吴镇烽.商周青铜器铭文暨图像集成:卷二一[M].上海:上海古籍出版社,2012:311.
- [3] 孔颖达.尚书正义[M]//十三经注疏:第2册.北京:北京大学出版社,2000.
- [4] 孔颖达.毛诗正义[M]//十三经注疏:第3册.北京:北京大学出版社,2000.
- [5] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [6] 贾公彦.周礼注疏[M]//十三经注疏:第4册.北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [8] 韦昭.国语[M].上海:上海古籍出版社,2008:291.
- [9] 杨士勋.春秋穀梁传注疏[M]//十三经注疏:第9册.北京:北京大学出版社,2000:353.
- [10] 刘向.战国策:卷五[M].郑州:中州古籍出版社,2007.
- [11] 房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [12] 孔颖达.礼记正义[M]//十三经注疏:第6册.北京:北京大学出版社,2000:476.
- [13] 邢昺.论语注疏[M]//十三经注疏:第10册.北京:北京大学出版社,2000.
- [14] 孔颖达.春秋左传正义[M]//十三经注疏:第7册.北京:北京大学出版社,2000.

- [15] 脱脱. 宋史[M]. 北京:中华书局,1977.
- [16] 吴澄. 书纂言[M]//四库全书:第61册. 台北:台湾商务印书馆,1986:28上.
- [17] 脱脱. 辽史[M]. 北京:中华书局,2016.
- [18] 欧阳修. 新唐书:卷三七[M]. 北京:中华书局,1975:960.
- [19] 张廷玉. 明史:卷一五六[M]. 北京:中华书局,1974.
- [20] 希福. 清太宗实录[M]//清实录:第18册. 北京:中华书局,1985:235.
- [21] 脱脱. 元史:卷二〇二[M]. 北京:中华书局,1976.
- [22] 洪迈. 容斋随笔[M]. 上海:上海古籍出版社,1978:64.
- [23] 林惠祥. 中国民族史[M]. 上海:商务印书馆,1936:39-40.
- [24] 胡厚宣. 甲骨文合集释文:第1册[M]. 影印本. 北京:中国社会科学出版社,2009:65.
- [25] 刘砥石. 正本清源释“中国”[EB/OL]. (2021-04-09)[2024-05-07]. <https://zhuanlan.zhihu.com/p/65883390>.
- [26] 许慎. 说文解字[M]. 北京:中华书局,1963:14,109.
- [27] 庆桂. 清高宗实录[M]//清实录:第18册. 北京:中华书局,1986:643.
- [28] 王柯. 从“天下”国家到民族国家:历史中国的认知与实践[M]. 上海:上海人民出版社,2020:9-12.
- [29] 钱大昕. 中庸说[M]//嘉定钱大昕全集:第9卷. 南京:江苏古籍出版社,1997:38.
- [30] 赵岐注,孙奭疏. 孟子注疏[M]//十三经注疏:第12册. 北京:北京大学出版社,2000:303.
- [31] 李玉君. 华夷之辨·华夷之辩·华夷之变:关于中华民族何以形成的思考[J]. 华中师范大学学报(社会科学版),2025(2):139-149.
- [32] 李延寿. 北史:卷一〇〇[M]. 北京:中华书局,1974:3343.
- [33] 李焘. 续资治通鉴长编:卷九八[M]. 北京:中华书局,1985.
- [34] 毕沅. 续资治通鉴:卷九四[M]. 北京:中华书局,1957:2461-2462.
- [35] 邵博. 邵氏闻见后录:卷一[M]. 北京:中华书局,1983:4.
- [36] 评鉴阐要[M]//四库全书:第694册. 台北:台湾商务印书馆,1986:518上.
- [37] 张江裁. 燕京访古录[M]. 北平:中华印书局,1934:21.
- [38] 张其凡,熊鸣琴. 辽道宗“愿后世生中国”诸说考辨[J]. 文史哲,2010(5):84-93.
- [39] 陈寿. 三国志:卷二五[M]. 北京:中华书局,1964.
- [40] 脱脱. 金史[M]. 北京:中华书局,2020.
- [41] 宇文懋昭. 大金国志校证:卷二一[M]. 北京:中华书局,1986:288.
- [42] 张暉. 大金集礼:卷八[M]. 杭州:浙江大学出版社,2019:119.
- [43] 赵永春. 从复数“中国”到单数“中国”:试论统一多民族中国及其疆域的形成[J]. 中国边疆史地研究,2011(3):9-21,148.
- [44] 杜大珪. 名臣碑传琬琰集[M]//四库全书:第450册. 台北:台湾商务印书馆,1986:540上.
- [45] 徐松. 宋会要辑稿[M]. 影印本. 北京:中华书局,1957:7770.
- [46] 田况. 儒林公议[M]. 北京:中华书局,2017:79.
- [47] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京:中华书局,1992:46.
- [48] 马其昶. 韩昌黎文集校注[M]. 上海:上海古籍出版社,1986:17.
- [49] 叶隆礼. 契丹国志:卷九[M]. 北京:中华书局,2014:106.
- [50] 陈述. 全辽文:卷三[M]. 北京:中华书局,1982:62.
- [51] 瞿林东. 历史文化认同与中国统一多民族国家:第3册[M]. 石家庄:河北人民出版社,2013:128.
- [52] 赵永春. 宋金关于“受书礼”的斗争[J]. 民族研究,1993(6):81-88.
- [53] 王元亮. 唐律释文:卷三[M]//唐律疏议. 北京:中华书局,1983:626.

- [54] 冯鹏志. 习近平总书记文化思想的实践指向[N]. 学习时报, 2018-06-15(A4).
- [55] 李玉君, 孔维京. 士志于道:“华夷之辨”与历史文化认同[J]. 中国边疆史地研究, 2019(2):127-136, 215.
- [56] 李大龙.“中国”与“天下”的重合:古代中国疆域形成的历史轨迹:古代中国疆域形成理论研究之六[J]. 中国边疆史地研究, 2007(3):1-15, 148.
- [57] 胡阿祥. 何谓历史? 何谓中国?[J]. 新世纪图书馆, 2012(8):10-13.

Reinterpreting China: An analysis of the national spirit embodied in the country's name

CHANG Zhihao, LI Yujun

(School of History and Culture, Liaoning Normal University, Dalian 116081, P. R. China)

Abstract: The national title “Zhongguo” (China) appears straightforward at first glance, yet carries profound and multilayered connotations. Its essence aligns with the core concept of the “Three Transformations” principle in the Yijing. As a linguistic concept, the term “Zhongguo” embodies fluidity in meaning. Throughout ancient Chinese history, it encompassed diverse interpretations: the imperial capital, royal domains, territories under the Son of Heaven, the Central Plains regions, states inheriting Huaxia civilization, honorific titles for ancient regimes, and a historical–geographical concept of China. As a political symbol, “Zhongguo” represents a simplified political ideal rooted in the “Mandate of Heaven” (Tianming). It denotes a superior political center within the traditional “All-under-Heaven” (Tianxia) order, structured around the principle of “civilized central states versus peripheral barbarians” (nei Zhonghua er wai Yidi). All other interpretations derive from this foundational concept, making “Zhongguo” a self-referential title for regimes claiming or possessing elevated political status. As a spiritual bond, “Zhongguo” constitutes an immutable cultural gene. As the superior political center in the Tianxia framework, it assumed responsibility for civilizational leadership, cultural dissemination, and moral stewardship. Consequently, the ethos of self-strengthening and historical mission became ingrained in the “Zhongguo” identity, fostering a centripetal force that facilitated cultural integration between the Central Plains agrarian civilization and surrounding ethnic groups. The evolution of “Zhongguo” reflects dynamic textual interpretations, streamlined political essences, and enduring spiritual continuity. This dialectic of change and constancy intertwines with ancient ethnic integration: cross-cultural interactions enriched the national spirit embedded in the title, while the title itself guided integration processes, ultimately forging a unified, multi-ethnic China. Today, the ideals of self-reliance and global responsibility inherent in “Zhongguo” remain vital spiritual forces driving China’s development and the construction of a community with a shared future for mankind.

Key words: China; national title; Chinese nation; traditional culture

(责任编辑 周沫)