

中国早期新史学家 关爱生命的知识生产进路

——以梁启超、李大钊和“史学二陈”为例

■王冠中

中国早期新史学家的治史实践饱含生命情怀。这一情怀对他们历史知识生产的影响,大体可以归纳为两种作用进路:一种是以梁启超和李大钊为代表的“以知促行”进路,通过革新历史研究客体和研究方法,构建起“新史学”“史学要论”等史学新知,突出“知”对“行”的引领作用;另一种是以陈垣和陈寅恪为代表的“由行求知”进路,借研究医史、宗教史、文化史等与生命直接相关的课题,表达敬生爱人、悯生悲死生命情怀的同时,探寻历史研究中生命的生物、文化和社会等多样化呈现样态,并意欲建构在历史情景中重现生命活态的传记体史学书写新范式。系统梳理四位新史学家的学术实践,可为回答历史知识生产该如何关爱生命问题提供独具中国特色的认识论方案,也可为当下构建中国历史学自主知识体系提供启发。

[关键词]知行观;新史学家;历史知识生产;生命史学

[中图分类号]K092 [文献标志码]A [文章编号]1004-518X(2026)02-0100-11

[基金项目]中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“中国式现代化的生命关怀”(1243100002)

王冠中,北京师范大学马克思主义学院教授、博士生导师。(北京 100875)

中国新史学家是史界对中国新史学诞生后逐渐形成的一个较为松散的史学知识共同体的统称。^①自1902年梁启超发表《新史学》首倡“史界革命”以来,持新史理念的中国史家在史学革命大旗下汇聚成群。到目前为止,学界对这一群体的学术传承、思想分野、治史特色和成就贡献等方面研究,均有不少成果问世^②,但从史家群体视角探寻其历史知识生产规律的成果尚不多见。以梁启超、李大钊、陈垣和陈寅恪为代表的早期新史学家,深受中国传统知行观影响。他们在学术生涯中进行历史知识生产,是知与行交互作用的过程。这里的“知”,史界习惯称之为“史观”,除观念层面的知识外,还包括指导知识生产实践的经验和方法等^③;“行”则指历史知识生产实践。“交互作用”,即指根据一定的“知”去指导“行”生产新知识,抑或在“行”中摸索总结,并上升为“知”的过程。结合四位史家的学术实践,可以发现,中国早期新史学家的治史实践饱含生命情怀,其关爱生命的历史知识生产实践大体遵循两种进路:一是以梁启超和李大钊为代表的“以知促行”进路,二

是以陈垣、陈寅恪为代表的“由行求知”进路。

一、以知促行：“大生命”优先于“小生命”

就历史认识客体而言,梁启超以“群”“大我”和“社会”等概念建构起的“大生命”,置换旧史学重视帝王将相等精英人物之“小生命”,是其新史学之“新”的具体体现。“群”是梁启超对“大生命”的早期表述。在《新史学》中,梁启超将“知有个人不知有群体”,列为旧史的“四弊”之一,强调新史学要将“群”纳入历史认识主体的对象性活动。重视群体的缘由,在于以“群”作为历史研究客体,“能叙一群人相交涉相竞争相团结之道,能述一群人所以休养生息同体进化之状”,并“使后之读者爱其群、善其群之心,油然而生焉”。^{[1](P753)}在阐述史学之界说和明史之范围时,梁启超强调从时间维度去研究人群之进化现象,并求得公理公例,以资借鉴,这是其新史学的真义。

“群”这一“大生命”形态,在梁启超笔下,通常以民族、国家、种族、社会或国民全体等单位,由单个人之“小生命”构成。单个的有生命之人,是进化的“极则”,包括“体魄”(四肢、五官等)和“性灵”(知识、思想、能力等)诸方面。^{[1](P759)}单就每个“小生命”而言,“今人必无以远过于古人”。进化发生于人群,“一个人殆无进化也”^{[1](P759)},所以历史研究“欲求进化之迹,必于人群。使人人析而独立,则进化终不可期,而历史终不可起。盖人类进化云者,一群之进也,非一人之进也”,“苟其事不关系人群者,虽奇言异行,而必不足以入历史之范围也”。^{[1](P759)}这段论述,其字里行间明确透露出“大生命”优先的主旨,明晰了纳入历史知识生产主体对象性活动的客体范围,因而也回答了历史研究该关注何种样态之生命问题。

梁启超重视“群”、强调“大生命”优先于“小生命”的历史认识论思想,建基于其复合型生命观。在《新史学》发表两年后的1904年,他在《新民丛报》上连载发表《余之死生观》一文,较为系统地阐发了他的这种生命观。该文通过对比景、孔、佛诸教的永生观,体认了佛教和儒学的生命观与进化论及现代科学生命观的契合。他受景教第一生命和第二生命说启发,区别了物质生命与非物质生命、“么匿体”与“拓都体”、“小我”与“大我”等不同生命存在形态的区别和联系。该文强调:“综诸尊诸哲之异说,不外将生命分为两界:一曰物质界,二曰非物质界。物质界属于么匿体,个人自私之;非物质界属于拓都体,人人公有之。”^[2]这里“拓都”和“么匿”的概念表述,主要受严复译著《群学肄言》的影响。严复将英文“Total”音译为“拓都”,用以表达“全体”“团体”或“社会”之意;将“Unit”译为“么匿”,用以表达“个人”“个体”或“单位”之意。^④在对生命不同存在形态进行分类的基础上,梁启超进一步指出:“我有大我有小我,彼亦有大彼有小彼。何为大我,我之群体是也;何为小我,我之个体是也。何为大彼,我个体所含物质的全部是也。何为小彼,我个体所含物质之各分子是也。小彼不死,无以全小我;大彼不死,无以全大我。”^[2]

从《余之死生观》一文的概念话语、材料使用和提及的思想家姓名等方面透露的信息看,梁启超的上述复合型生命观,以进化论生命观为基础,杂糅宗教生命观(尤其是佛教和景教生命观)、哲学生命观和现代科学生命观于一体,广纳佛教之“众生”和现代科学之“遗传”等概念话语,且深受今文经学经世致用思想的影响,通过康有为“以群为体,以变为用”的师训得以传承,从而使新史学以革新历史客体为突破口而横空出世。

“群”的概念沿用没多久,在西学东渐、知识群体公共空间意识兴起等复杂因素影响下,“社会”概念开始取代“群”而一跃成为中国知识群体的时髦用词^{[3](P184,P11)},由此也促使梁启超不得不进一步完善其所建构的史“知”。1918年底,梁启超开启其所谓“换一个新生命”的“欧游”之旅,并

于1919年在巴黎拜访了“新派哲学巨子”柏格森。梁氏称其为“所见人最得意者”和“十年来梦寐愿见之人”，且“一见成良友”。^{[4](P567)}柏格森的哲思也随着这次梦寐以求的会见，对梁启超随后的史“知”建构产生影响。回国后，梁启超将其讲演稿汇编成书，名曰《中国历史研究法》(下文简称《研究法》)，该书集中体现了晚年梁启超所建构史“知”的变化。

在历史认识客体上，此前反映梁启超大生命观的“群”和“大我”，被《研究法》替换为“人类社会”。在界定史之范围时，梁启超指出：“史者何？记述人类社会赓续活动之体相，校其总成绩，求得其因果关系，以为现代一般人活动之资鉴者也。”^{[5](P5)}“社会”是人类“大生命”的活动空域。按照梁的解释，“不曰‘人’之活动，而曰‘人类社会’之活动者”，是因为“史迹”只有以社会为范围，才“足以当史之成分”，“史也者，人类全体或其大多数之共业所构成，故其性质非单独的，而社会的也”。^{[5](P6)}梁启超以“社会”概念革新历史客体，主旨还是要继续张扬其“大生命”优先的理念。他强调，由于“个人之生命极短，人类社会之生命极长”，所以“凡人类活动在空际含孤立性，在时际含偶现性断灭性者，皆非史的范围；其在空际有周遍性，在时际有连续性者，乃史的范围也”。^{[5](P6)}史家修治人类社会这一“大生命”之史，只有养成一种整体性思维，重视群体史迹“整个而活的”全体相，方可令往事重现、往态复活，因为人类活动状态，本来就是“为整个的，为成套的，为有生命的，为有机能的，为有方向的”，若史家仅重视事实之叙录与考证，“不过以树史之躯干，而非能尽史之神理”。^{[5](P36)}

在柏格森生命哲学影响下^⑤，梁启超还强调史家应重视对人之心理和情感进行深入研究。在《研究法》中论及“史之改造”时，梁启超指出，历史研究要再现人类之“活态”，首先得知道何谓“态”。对此他给出定义：“从空间方面论，则凡人作一态，实其全身心理生理的各部分协同动作之结果，且又与环境为缘”，所以历史研究如果仅观察局部，就会出现挂一漏万的错讹，“则真态终未由见”。^{[5](P35)}既然“态”是生理心理协同作用的结果，那历史研究就必须将人类心理活动纳入史之范围，“凡史迹皆人类心理所构成，非深入心理之奥以洞察其动态，则真相未由见也”。^{[5](P113)}当然，在梁氏看来，“心理”也有大小之别。民族心理或社会心理等，属于“大生命”之群体心理；个人心理，为“小生命”之个体心理。由于群体心理“实为个人心理之扩大化合品”，所以史家的要务，“在觑出此社会心理之实体，观其若何而蕴积、若何而发动、若何而变化，而更精察夫个人心理之所以作成之表出之者，其道何由能致力于此，则史的因果之秘密藏，其可以略睹矣”。^{[5](P108-109)}这些论述，表达梁氏以心理学方法探索历史因果律观点的同时，也重申了其“大生命”优先的主张。

将人类情感纳入史之范围，也是此时梁启超新史学关爱生命的一个闪光点。“欧游”归国后，梁启超于1922年3月在清华学校讲演时，专题探讨了中国韵文中的情感表达问题。他详细阐述了情感的性质和作用，认为“天下最神圣的莫过于情感”，情感“是人类一切动作的原动力”，“情感的性质是本能的，但他的力量，能引入到超本能的境界”，“我们想入到生命之奥，把我的思想行为和我的生命迸合为一，把我的生命和宇宙和众生迸合为一，除却通过情感这一个闸门，别无他路”。^{[6](P3581)}这与他此前一年在南开讲演历史研究法时，将情感纳入史之范围的观点前后相继。

上述梁启超建构的有关历史研究该如何关注生命之“知”，在他同代或后代史家中得以传承，而李大钊受梁氏这方面“知”的影响较为明显。在中学时，李大钊就“最喜康梁文字”^{[7](P30)}。

在探讨历史研究该关注何种样态的生命时，李大钊表述“大生命”概念发生过一些转变。作为民主主义者的李大钊，从中国传统文化，尤其是儒、释、道诸派思想和当时进化论生命观中，借用“众生”“群”“宇宙”“自然”等概念表述群体之“大生命”。1916年，他将“群”与“小己”作为一组相对应的概念范畴，正式提出“国民全体，亦有其大生命焉”之观点。^[8]同年，他指出：“人类之成一民族一国家者，亦各有其生命焉。”^[9]这里的“生命”，当指以民族和国家形态存在的人类群体之“大生

命”。他循进化论生命观之“天演公例”，勉励青年“于全体为个体，于全生为一生”^[9]，强调将个人有限的生命，融入民族、国家乃至人类、宇宙无尽的“大生命”。到1919年，李大钊明确列举了“大生命”的三种存在形态，即“宇宙自然的大生命”“人类全体的大生命”和个人自己的“全生命”。^[10]三种存在形态的“大生命”，其所涉猎范围由大到小。他主张，个体“小生命”所拥有的时间精力，不宜用作满足自身兽欲的冲动，而应通过实现自己的人生目标来完善自然的“大生命”。

转变为马克思主义者之后，李大钊虽然仍继续用“自然”概念来理解生命，将个人从出生到死亡的整个生命历程称为“全生命”，认为“大生命就是大自然”^[11]等，但在唯物史观影响下，他对“大生命”的诠释发生了明显变化，要者有三：一是开始用“全体人民”来表述“大生命”。在探讨唯物史观在现代史学上的独特价值时，李大钊指出：“一个人，除去他与全体人民的关系以外，全不重要，就是此时，亦是全体人民是要紧的，他不过是附随的。生长与活动，只能在人民本身的性质中去寻，决不在他们以外的什么势力。”^[12]这表明，此时李大钊已深刻领会了唯物史观人民观点和人民立场的真义，同时也阐明了由“全体人民”组成的“大生命”，在历史知识生产主体的笔端，应优先于个体“小生命”的观点。二是在历史与社会的关联性中去领悟人类的“大生命”。按照李大钊的理解：“马克思述他的历史观，常把历史和社会关联在一起”^{[13](P83)}，“他认横着去看人类，便是社会；纵着去看人类，便是历史。历史就是社会的变动”^{[13](P84)}。李大钊认识到，历史是人类“大生命”存在的时间维度，社会是人类“大生命”存在的空间维度。换句话说，早期传入中国的唯物史观之“历史”，是见人的历史；唯物史观之“社会”，是充满生命灵性的社会。三是强调在辩证把握大、小生命关系中确定“历史学的对面问题”^⑥。历史知识生产强调“大生命”优先，是否意味着可以忽视“小生命”呢？在《史学要论》中，李大钊指出，人生有“个体”和“团体”两种生存状态，“个人生活与团体生活，均于其本身有相当的价值”，我们虽不能迷信英雄、王者、圣人等个体创造历史，但“个人为构成团体的要素，个人的活动为团体生活的本源，个人在团体的生活中，实亦有其相当的影响，即亦有其相当的意义，故史学不能全置个人于度外”。^{[13](P94)}在阐述“历史学的系统”时，他在“记述的历史”中专列“个人史(传记)”为一部分，在“历史理论”中对应列出“个人经历论”，强调用“比较传记学”的形式去探寻个体寿命的长短、健康状况和性别差异等，明确“个人经历论”所必须调查的个体气质、体质、职业、社会地位等内容，对梁启超过度重视“大生命”的观点进行纠偏，为建构历史研究不应忽视“小生命”之“知”做出了开拓性理论贡献。

提出“有生命的历史”观点，是李大钊探索历史知识生产该如何关爱生命的核心命题。这一命题至少蕴含着如下三层深意：一是在区别历史和史料的“异点”中，阐明了历史知识生产要关注活泼有生命的人之价值取向。李大钊将从前旧史家所撰《史记》《汉书》《后汉书》等“研究历史的材料”与历史相区别，指出这些陈编故纸“绝非吾兹所谓活泼泼的有生命的历史”。^{[13](P1)}在1924年出版的《史学要论》中，他明确指出：“有生命的历史，实是一个亘过去、现在、未来的全人类的生活。”^{[13](P146)}这些论述透露出一种强烈的生命情怀。二是完善“活的历史”思想。李大钊指出：“我们所研究的，应该是活的历史，不是死的历史；活的历史，只能在人的生活里去得，不能在故纸堆里去寻。”^{[13](P82)}强调历史的定义要以人类生活为对象性范畴，要到“人的生活”中去探寻生命绽放的光彩。这种“活的历史”概念，最准确、最生动、最形象地展现了生命的本来样态。“活的历史”概念的另一层含义，就是对历史知识生产主体观念更新和史学研究法的创造提出新要求。强调根据新的史观，“拿着新的历史眼光”，去改作或重作旧的历史记录，是保持历史活起来和有永续生命力的必要手段。三是强调历史要“于人生有用”，为人服务。李大钊指出：“依我看来，现代史学的研究，及于人生态度的影响很大。”^{[13](P144)}尤其是对心智尚处于成长发育阶

段的青少年而言,这种影响会直接作用于他们的世界观、人生观和价值观。他认为:“凡是一种学问,或是一种知识,必于人生有用,才是真的学问,真的知识;否则不能说他是学问,或是知识。”^{[13](P144)}历史知识或学问,要有利于青少年克服消极厌世、悲观拜古的人生观,使现实生活中的青少年心智渐趋成熟,“造成进步的世界观和乐天努进的人生观”,利于他们“寻出一种新世界”。^{[13](P145-148)}由此强调历史知识生产关爱生命的核心,就是要关爱现实生活中的自身,通过现实生活中这些活泼泼的生命,去创造新世界。

综上,以梁启超和李大钊为代表的中国早期新史学家,在探寻历史知识生产该如何关注生命问题时,比较重视“知”对“行”的引领作用,形成了一条“以知促行”的知识生产进路。这条进路具有显著特点和影响:一是以“知”的建构见长,善于从理论上推进中国史学知识更新。虽受时间、精力等因素所限,这两位新史学家没来得及用其所建构之“知”,来指导自身学术实践并形成有影响力的著述,却给后世积累了知识,如前述梁对李的影响,以及李对中国马克思主义史学的奠基等。尤其值得一提的是,梁、李治史践行的这条“以知促行”知识生产进路,因“大生命”优先与群众史观等多方面的契合,为马克思主义史学扎根中国大地和中国马克思主义史学的诞生打下基础。二是以现代中国新型民族国家的建构为时代背景。晚近以来,随着资本主义体系的扩张和现代性的侵袭,中华传统夷夏之辨的民族观念面临解构,王朝国家向近代民族国家转型。甲午海战之后,亡国灭种的生存危机更加深重。此种时代背景,使中国新史学家对历史知识生产该如何关爱生命的史“知”建构,裹上了强烈的救亡图存使命。他们强调“大生命”优先的观念,正是建构中国现代新型民族国家的实践需求在史观上的反映。三是在跨文化背景中实现史学知识的更新和创造。无论是梁启超还是李大钊,他们的史“知”建构,均具有汇通中外、博采东西的特点。如梁启超对进化论生命观的借鉴,对柏格森生命哲学的采撷;李大钊对欧美日著名史学思想的推介,尤其是对唯物史观的引进等,增强了他们所建构之“知”的科学性。与此同时,他们又都从中国传统儒释道等诸派思想中汲取养料、借用概念话语等,使他们所建构之“知”,易于获得本土化认同。“以知促行”进路的这些史学知识生产特点,对今天的史学知识更新仍具有启发和借鉴意义。

二、由行求知:鲜见生命概念的生命关怀

与梁启超、李大钊重视对史“知”的建构相比,“史学二陈”则以“行”为先,在学术实践中倾注大量笔墨关爱鲜活的生命,走出了一条“由行求知”的史学知识生产进路。

被后世史家归为“考证学派”的陈垣,其历史知识生产实践经历了从关注人之生物(肉体)生命,到更为关注人之精神生命的转变。^⑦他出身药商家庭,早年所撰医史文章,是关注人的生物(肉体)生命之“行”,主要涉及现代医疗卫生保健知识普及、为著名医史人物立传等。

在现代医疗卫生保健知识普及方面,他撰写《放胸的说帖》《说诊脉》《说肾》《长命术》等文,指出妇女瞒胸会导致哮喘等疾病,普及人体脉之缩涨、心脉关系等生理知识,痛斥将医生诊脉视为衡量其医术水平的时弊^{[14](P146)},纠正前人将肾之“滤尿器”功能误为“精窟”之谬,介绍细嚼慢咽、食中不饮等养生保健方法。在医史人物传记方面,他撰写《张仲景像题词》《王勋臣像题词》《送郑学士之白耳根万国麻疯会序》《古弗先生》和《古弗先生之业绩》等文,对国人不知卫生、医家,“墨守旧法而不求新知”等时弊提出批评^{[14](P142)},同时探讨医学知识断代、“后起者无以继先民”的原因^{[14](P183)},并借纪念德国近代细菌学泰斗Robert Koch(今译科赫),向国人介绍细菌学知识,宣传著名医家的思想和精神。在医疗技术发展史方面,陈垣撰写了《跋阮元引痘诗》《牛痘入中国考略》《洗冤录略史》《中

国解剖学史料》等,对中国种痘技术的发展、法医检验技术的演化、中国本土解剖学技术发展等展开研究。在重大疫疾防治史方面,陈垣撰写《东三省防疫方略》《奉天万国鼠疫研究会始末》等文,记录了1910年东北防治鼠疫和中国首次举办国际鼠疫研究大会的详情。此外,陈垣还对现代医药卫生制度、医院制度等进行了探讨,其撰写的《释医院》《粤中医院之始祖》《论江督考试医生》等,是这方面的代表作。

陈垣早年的医史研究,有如下几个重点或曰特点:一是开辟了通过研究医史、宣传现代医疗卫生知识,来关爱人之生物生命的治史路径。二是力倡医学知识革新。强调医界务求新知,反对墨守旧法和徘徊不前。这一思想在《王勋臣像题词》《黄焯卿像题词》《题郑学士送别图》等医史人物传中尤为突出。他力主发展现代医学教育、培养医学新人,也是这一思想的体现。三是务求学术自主和自立。陈垣亲自参与创办广州光华医学院,就是对美国教会在粤所办博济医学院蔑视、讥讽中国师生,导致中国医学教育不能自主的抗争。此后他又疾呼“学术贵自立,不能恒赖于人”^{[15][16]},为当下中国史家治学修为提供启发。四是饱含医学救国的爱国情怀。在“灭人之国,必先去其史”的古训启发下,陈垣修治医史的另一层深意,便是力图“医学救国”。

1913年春,陈垣以“革命报人”身份被推选为众议院议员北上后,他先后经历了“弃医从政”和“弃政治学”的身份转换。此后,陈垣重点修治更为关爱人类精神生命的宗教史。

陈垣治宗教史,方法上以考证见长,价值取向上特别关注宗教的精神寄托功能。1917年,他以单行本出版的第一篇宗教史成果《元也里可温考》,是运用考证方法研治宗教史的范本。此后其宗教史著述,也大多采用此法。次年他校勘付印宣传天主教的《铎书》,并撰《重刊铎书序》,特别阐述了《铎书》对人精神状态的影响^{[16][1394]}。1940年撰成《明季滇黔佛教考》,借叙遗民逃禅等史实,揭示明末流亡知识分子怀念故国、抗节不仕的精神。《南宋初河北新道教考》与前篇均作于抗战时期,可谓陈垣修治宗教史的姊妹篇,同样也是借叙金元时期汴宋遗民“栖心宗教”现象,指出其中寄托了遗民不屈的民族气节。现有研究成果大多循陈寅恪《明季滇黔佛教考序》的观点,从宗教与政治的关系出发,将陈垣此举解释为借史喻今、唤起国人抗日救亡的政治观点表达,而对陈垣借修治宗教史关爱生命、敬天爱人这一层情思则关注不够。

实际上,在《明季滇黔佛教考》第六卷阐述乱世与宗教信仰的关系时,陈垣对宗教之精神寄托和生命终极关怀的功能进行了理论总结。他根据已掌握的史实,对宗教给出定义:“故凡百事业,丧乱则萧条,而宗教则丧乱皈依者愈众。宗教者,人生忧患之伴侣也。”^{[17][1263]}他详细分析了宗教之所以能够成为人生忧患时精神伴侣的原因,认为人在“艰难困苦颠沛流离之际,则每思超现境而适乐土,乐土不易得,宗教家乃予以心灵上之安慰,此即乐土也”^{[17][1262-263]}。可见,陈垣从宗教家有组织地开展精神慰藉出发,来阐释宗教之所以能缓解心灵痛苦的作用机理,摆脱了从教义和纯信仰视角来解释宗教功能的思维局限。在1942年撰成的《中国佛教史籍概论》卷一《历代三宝记》篇中,陈垣再次表达了宗教关注人心世道、慰藉人之心灵的观点。他指出:“《三宝记》著录,大抵皆有关人心世道之书,而以佛教之言出之。”^{[18][1506]}“人心世道”系社会思想之所依,民众精神之所托。意即《三宝记》著录这类经书,借弘佛之名,载录的是当时民众的精神状态。陈垣关注到宗教典籍的这层深意,表明其对社会群体精神生命的深切关怀。

关爱生命不能不探讨人之生死问题。在1945年完成的《通鉴胡注表微》中,陈垣以专篇论生死,借此阐发其生死观。他开篇便指出:“人生须有意义,死须有价值。”^{[19][1355]}并举例说,如壮士战死,这样的死有价值;而借“明哲”二字偷生苟活者,这样的生没有意义。判断生之意义或死之价值,陈垣有自己的标准。他举例言,“父母不欲其子就死地,私情也;为国而至于死,公谊也。公谊所

在,私情不得而挠之”^{[19](P358)}。也即是说,虽然在生死面前,为私和为公均有其合理性,但当两者发生矛盾时,私情不得挠公谊。对生和死的这一价值取向,与前述梁启超和李大钊“大生命”优先的观点极其相似,是传统儒家义利思想在近代史家身上的传承。随后,陈垣又借张溥评秦桧之语,认为王莽、秦桧之流虽苟活于世,实“惜其不早死”;而对于那些“殉义者”,其生物生命虽死,“亦未必死也”^{[19](P361)},因为他们的精神生命将长存。能在生死大义上做出正确选择,他认为需要智慧。最后,陈垣在生死观上做出结论:“故可以死而不死,可以不死而死,生死都无是处也。”出现这种“无是处”之生死,皆因“平日于生死之宜,未尝堪透,而又不明大义”所致。^{[19](P366)}生物生命的医治,终究无法取代对灵魂的拯救。探寻历史上屡见不鲜的苦难灵魂“栖心宗教”现象的原因,不治宗教史便难以找到答案。以此种生死观来回顾陈垣北上后的学术转向,敬生爱人的生命情怀跃然纸上。

“二陈”之一的陈寅恪,与陈垣有着深厚的学术友谊。从历史知识生产该如何关爱生命这一主题看,其治史实践可以1949年为界,分为前后两段。前一阶段重在关注人之文化生命;后一阶段,通过亦文亦史的“游戏试验”,实现了从关爱生命到在历史情景中重现生命活态的研究转向。

1927年,刚入清华工作不久的陈寅恪,身边发生了一起重大生命事件,与其一同受聘为清华国学研究院“四大导师”之一的王国维投湖自尽。由于王与陈“识趣特契”^{[20](P61)},所以王之自尽给陈思想上极大震撼。对于王国维自尽的原因,陈氏进行了深思,并通过挽诗、挽词等形式,提出“文化殉节”观点。在陈寅恪看来,王国维之死实为“文化神州丧一身”^{[21](P11)}。《王观堂先生挽词(并序)》开篇,陈氏便将文化与人之生物生命紧密相连,认为“凡一种文化值衰落之时,为此文化所化之人,必感苦痛,其表现此文化之程量愈宏,则其所受之苦痛亦愈甚;迨既达极深之度,殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也”^{[21](P12)}。显然,陈寅恪眼中的王国维,就是那个深受神州文化所化且其表现程量又极宏的代表。陈氏分析指出,自道光以来的数十年,中国正经历“数千年未有之巨劫奇变”,以“纲纪之说”为核心的神州文化走向“消沉沦丧”。将自己生物生命深深融入神州文化的王国维,“安得不与之共命而同尽”。^{[21](P13)}1929年,陈寅恪进一步凝练出王国维自尽的精神象征:“惟此独立之精神,自由之思想,历千万祀,与天壤而同久,共三光而永光。”^{[22](P246)}至此,王国维结束生物生命所蕴含的文化和精神内涵,被陈寅恪完整地发掘出来,其文化生命观也由此得以浮现。强调文化与人之生物生命具有共情共命的纽带联系,是陈寅恪文化生命观的内核。此后,追求“独立之精神”和“自由之思想”,成为陈寅恪探寻生命之文化存在样态的精神标尺。

在王国维去世后的最初几年间,陈寅恪历史知识生产之“行”对生命的关爱,重在以其所通晓的多种语言文字为工具,考证医籍、佛典对人之文化生命的呈现样态。代表性成果如《三国志曹冲华佗传与佛教故事》《南岳大师立誓原文跋》等。20世纪30年代中期之后,陈寅恪开始“捐弃故技”^{[23](P162)},其历史知识生产重心转到中国中古史(魏晋南北朝至隋唐时期),但主题仍在文化。1937年,陈寅恪撰写发表《狐臭与胡臭》这一广受医学文化史学者关注的短文,通过搜寻隋巢元方《诸病源候总论》等古典医籍史料,来考证中国古代腋气病名“狐臭”实由“胡臭”演变而来。^{[23](P159)}迁居岭南前后,陈寅恪撰《崔浩与寇谦之》,强调“自来宗教之传播,多假医药天算之学以为工具”的文化传播特征,认为这与明末以来西方宗教在中国的传播“正复相类”。^{[24](P127)}此外,该文和次年出版的《元白诗笺证稿》,还强调要慎言“国医”称谓,不能“认输入较早之舶来品,或以外国材料之改装品,为真正之国产土货耳”。^{[25](P149)}上述无论是宗教借医学为传播工具,还是医学的土洋之辨,都表明生命的文化存在样态,具有多样化和复杂性特征。

1949年之后,在时局变迁和自身双目失明、晚年疾病缠身等多重因素影响下,陈寅恪对生命的体悟达至新高度。1953年夏,他开始撰写《论再生缘》,前后用了不到一年时间,一气呵成。大约也是

在同一时期,他又开始创作《柳如是别传》(下文简称《别传》)。该书初名《钱柳因缘诗释证稿》,全书80余万字,前后花了约10年时间,于1964年完稿。^[26]晚年这两部著述中,陈氏有意打破文学和史学的传统学科界限,即所谓“捐弃故技,用新方法,新材料,为一游戏试验(明清间诗词,及方志笔记等)”,并强调他的试验“固不同于乾嘉考据之旧规,亦更非太史公、冲虚真人之新说”。^{[27](P279)}结合两部著述的选题、构思和话语等方面考察,可以看出陈氏晚年开展历史知识生产的“游戏试验”,实为意欲开创一个在方法上有别于乾嘉考据旧规、在体例上不同于《史记》《列子》等旧籍的传记体史学书写新范式。这一新范式以在历史情景中重现陈端生、柳如是等个体鲜活生命之活态为要旨,其大体轮廓可以从史观、史法、话语和史料等方面进行概括。

史观上,凸显“悯生悲死”的生命情怀。《论再生缘》开篇,陈寅恪就阐明其创作缘由:“偶至再生缘一书,深有感于其作者之身世,遂稍稍考证其本末,草成此文。”^{[23](P1)}“作者身世”即陈端生的生命历程,这是了解陈寅恪创作动机的钥匙。再看《别传》结尾的“稿竟说偈”,其中“忽庄忽谐,亦文亦史。述事言情,悯生悲死”之句是关键。^⑧“亦文亦史”,表达的是陈寅恪对自己著作知识分类的定性;“悯生悲死”,则明确表达了陈氏知识生产的生命情怀。史法上,兼取考据理性与历史想象之长。陈寅恪晚年所撰的两部著述,通篇彰显了其“考证长才”。《论再生缘》对作者身世的详细考证,其功力曾为郭沫若所肯定。^[28]《别传》第二至五章,从考证柳如是最初的姓氏名字、家世等,再到考证钱柳夫妇从事“复明运动”,考证“技艺”随处可见。与乾嘉旧规不同的是,陈寅恪的考据通过揭隐去暗、逐层深入,将生命中本来存在而又被文献和实物记载所遮蔽、无法通过语言文字直译的意涵表达出来。当考据理性遭遇史料瓶颈时,重现生命活态就需要插上历史想象的翅膀,如《论再生缘》开篇的红豆之引,《别传》第三章“河东君嘉定之游”等,都展现了作者历史想象的功底。话语上,强调庄谐并重和文史交融。陈寅恪晚年意欲建构的治史“游戏试验”,其话语特色与选题、取材浑然一体。两部著述在述及“小生命”的悲欢离合时,故事情节跌宕起伏,以诗证史,以史释诗,真正做到了打通文史。这种叙事话语,既传承了自太史公以来中国传记体史学之长,极尽刻画人物情感细节之能事,使故事情节引人入胜,同时又摒弃了史学体例的刻板的限制,实现了话语的庄谐有致和文史交融。史料上,重视对“新材料”的利用。这两部著述有意打破传统治史取材界限,将诗词、笔记等被传统史家忽视的材料纳入视界,开展“诗史互证”,由此拓展史料获取范围。陈寅恪晚年意欲构建的治史新“游戏”,是对此前他学术之“行”重在探讨文化生命的超越,传承和改进了中国传统传记体史学的叙史范式。

纵观“史学二陈”的历史知识生产实践,可以总结出“由行求知”进路的如下特点:其一,历史知识生产关爱生命,既可借“医史”形式关注人之生物生命,也可借宗教史、传记、评论等形式关爱人之社会和文化生命。“二陈”治史实践,都与救治人之生物生命的医学存在直接联系。陈垣药商的家庭背景和习医的求学历程,为其早年研治医史并立志医学救国打下基础;陈寅恪出身中医世家^⑨,加上自幼体孱多病的求医问药经历,加深了其体悟生命、悯生悲死的生命情怀。这表明,历史研究主体自身的生命历程,是促成史学知识生产进路形成的一个重要变量。其二,“二陈”史著中都较少直接使用现代生命概念,大多数情况下,他们用“生死”“死生”“命”“性命”等带有浓厚传统文化和宗教文化色彩的概念来叙说生命。这反映出史学知识生产,并非只有由概念建构到判断、推理之一途。成果中鲜见生命概念,并不代表其缺少生命关怀。其三,他们都注重在治史实践中加强对史“知”的建构。如陈垣在治医史、宗教史过程中,开辟了以医史关爱人之生物生命、以宗教史关注人之精神生命的史学知识生产进路;陈寅恪对治史“游戏试验”的尝试,开辟了在历史情境中展现生命活态的知识生产新路。其四,两者治史都非常注重考据和史料功底,并在成果中展现出

常人难比的功力。这些特点,将“由行求知”进路与“以知促行”进路区别开来。

三、余 论

上述两条历史知识生产进路表明,中国早期新史学家不仅关注群、“大我”等抽象化“大生命”,以及“小我”、个体等鲜活的“小生命”,探寻历史研究中生命的生物、文化和社会等多样化存在样态,还意欲建构在历史情景中重现生命活态的治史新范式。这两条进路的形成,是新史学家们才、学、识及人生经历和学术实践等方面综合因素共同作用的结果。择其要者,主要包括如下三个方面:首先是中国传统认识论的重要影响。从现有史料看,中国新史学家的知识结构和治史实践,深受传统知行观的影响。以梁启超为例,1921年底,他在北京哲学社以《“知不可为主义”与“为而不有”主义》为题发表演讲时,在阐发其中西合璧人生观的同时,也特别展现了他将“责任心”和“兴味”相结合的“知行合一”的认识论思想。^{[29](P3307)}其次是建基于他们自身生命历程而形成的学术偏好和学术兴趣。如前文所述,梁启超游欧与柏格森的相会,陈垣习医的求学历程和办医学院的经历,陈寅恪求医问药的生命感悟等,这些个人生命历程中的经历,会在潜移默化中通过影响学术兴趣,而作用于他们的史学知识生产实践。最后是以民族国家转型为主要内容的时代要求。如前文所述,清末民初之际,正值中国现代民族国家肇建的关键期,国家转型中牵涉的疆域整合、主权重构和政治认同再造等时代需求,必然会反映到当时的历史知识生产主体思维中,故而中国新史学家关爱生命,会以民族、国家、社会等“大生命”优先为要义。他们的学术实践,也饱含浓厚的爱国情怀,如陈垣早年的“医学救国”抱负等。

这两条知识生产进路,具有重要的价值和学术影响。一方面,新史学家们的治史实践,为回答历史知识生产该如何关注生命问题,提供了独具中国特色的历史认识论方案。20世纪70年代,一些西方史家打着“突破传统政治史框架”旗号,攻击马克思主义史学为“没有活生生的人”的史学,“只有一些骷髅不断机械地跳着骷髅舞”。^{[30](P270)}这些观点被译介到国内后,被国内一些学者附和,认为中国近现代以来的历史书写,也缺乏对生命的真正关怀。通过前述梳理可知,中国新史学家的历史书写,不仅饱含生命情怀,而且积累了关爱生命的丰富史知。在知行观视域下,历史知识生产主体关注生命,是“以知促行”和“由行求知”相结合的过程。在新的时代条件下,中国历史知识生产要在这些史知积累基础上,既瞄准史学知识发展前沿和社会现实需求,以观照历史、回应时代、立足本土、面向世界的理论勇气,自觉进行系统化和理论化的知识体系建构,使有血有肉、有温度有情感的中国生命史知识体系臻于完善;同时还要以新史“知”引领和推进医疗社会史、生活史、环境史、身体史和情感史等相关领域研究,并通过史家群体间的协同合作达至知行合一。另一方面,中国新史学家的知识生产实践也启示我们,中国历史学自主知识体系建构,须建基于中国本土学术资源,善用前辈学术积累。17世纪初,英国实验科学的创始人培根就指出,“人们通过教育得到的知识是逐渐积累起来的”,并将这种“积累起来的知识”看作是人类知识的两种不同源泉之一。^{[31](P78)}无独有偶,18世纪中叶恩格斯在撰写《国民经济学批判大纲》时,又进一步强调了知识生产的代际继承性,认为科学的发展速度“与前一代人遗留的知识量成比例”^{[32](P82)}。当代中国历史学知识生产,无疑有赖于对前代史家遗留知识的清理和盘点。早期新史学家的上述群体贡献,是构建饱含生命情怀的中国历史学自主知识体系不可多得的学术资源。

注释:

①较早使用“新史学家”或“中国新史学家”概念的有周予同、钱穆等。周予同1937年和1941年分别使用了“新史学家们”和“新史学家”的表述,参见周予同《我们的时代》(《中学生》1937年第75期)和《五十年来中国之新史学》(《学林》1941年第4期)。此外,钱穆在1937年初直接使用了“中国新史学家”的概念,见钱穆《论近代中国新史学之创造》(《中央日报·文史副刊》1937年1月17日)。此后,学界对这一概念的使用渐增,并为后世史著普遍沿用,如许冠三等学者的著述中都使用过此概念,参见许冠三《新史学九十年》(岳麓书社2003年版,第79、496页)。

②代表性成果大体可分为三类:一是学术史成果,如周予同《五十年来中国之新史学》,齐思和《近百年来中国史学的发展》(《燕京社会科学》1949年第12期),戴逸《20世纪的中国历史学》(《当代学者自选文库·戴逸卷》,安徽教育出版社1999年版,第794页),尹达《中国史学发展史》(中州古籍出版社1985年版),王学典、陈峰《二十世纪中国历史学》(北京大学出版社2009年版),王学典《新史学与新汉学》(上海古籍出版社2013年版),杜正胜《新史学之路》(三民书局2004年版),许冠三《新史学九十年》等;二是史学思想与方法类成果,如钱穆《中国今日所需要的新史学与新史学家》(《思想与时代》1943年第18期),罗志田《史料的尽量扩充与不看二十四史——民国新史学的一个诡论现象》(《历史研究》2000年第4期),葛兆光《〈新史学〉之后——1929年的中国历史学界》(《历史研究》2003年第1期)等;三是为新史学家作传的传记类成果,如陈其泰《梁启超评传》(华夏出版社2018年版),李泉《傅斯年学术思想评传》(北京图书馆出版社2000年版),牛润珍《陈垣学术思想评传》(北京图书馆出版社1999年版),朱志敏《李大钊传》(山东人民出版社1998年版),汪荣祖《史家陈寅恪传》(北京大学出版社2005年版),史学史研究室《新史学五大家》(社会科学文献出版社1996年版)等。

③如周予同将转变期的新史学分为“史观派”和“史料派”两类,并认为“史法每原于史观,或与史观有密切的关系”,而将“史法”也划入“史观”之内,参见周予同《五十年来中国之新史学》;许冠三对新史学家的群体分类,也沿用了周予同的这一分类方法,参见许冠三《新史学九十年》(第227、289页)。

④在《群学肄言》的《译余赘语》中,严复详述了这两个概念的对译情况,参见(英)斯宾塞《群学肄言》(严复译,商务印书馆1981年版,第11页)。

⑤《创化论》是柏格森生命哲学的代表作。在欧洲拜访柏格森时,梁启超专门提及其友张东荪翻译《创化论》一事,令柏格森“大喜过望,索赠印本,且允作序文”,《创化论》对梁的影响也由此可见一斑,参见丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》(上海人民出版社2009年版,第567页)。

⑥这是1923年12月至1924年4月之间李大钊在北京大学开设“史学思想史”课阐述“马克思的历史哲学与理恺尔特的历史哲学”时所使用的概念,也即前文所述的“纳入历史认识主体对象性活动的客体范围”,参见李守常《史学要论》(商务印书馆2017年版,第10页)。

⑦有关人之生物生命、精神生命、社会生命和文化生命及其相互关系的论述,参见牟宗三《道德理想主义的重建》(中国广播电视出版社1992年版,第67页),张曙光《生存哲学:走向本真的存在》(云南人民出版社2001年版,第199-202页),封孝伦《生命之思》(商务印书馆2014年版,第58-59页)。

⑧需说明的是,陈氏后人编辑出版《陈寅恪集·诗集》时,为读者提供了两个版本的“稿竟说偈”,虽然两个版本的意思大体相仿,但《别传》初稿完成时的第一版“说偈”中,没有“亦文亦史”“悯生悲死”等明确表达作者创作心迹的用语。最终版经作者反复斟酌,且直接置于《别传》末页,意图已十分明了。见《陈寅恪集·柳如是别传》下册(生活·读书·新知三联书店2015年版,第1250页)。

⑨陈寅恪晚年回忆道：“中医之学乃吾家学。”他的曾祖、祖父、父亲均精通中医，且为人疗病，参见《陈寅恪集·寒柳堂集》（生活·读书·新知三联书店2015年版，第188-189页）。

[参考文献]

- [1]梁启超.饮冰室合集·文集:第4册[M].北京:中华书局,2015.
- [2]梁启超.余之死生观(续第59号)[J].新民丛报,1904,(12).
- [3]金观涛.观念史研究:中国现代重要政治术语的形成[M].北京:法律出版社,2009.
- [4]丁文江,赵丰田.梁启超年谱长编[M].上海:上海人民出版社,2009.
- [5]梁启超.中国历史研究法[M].北京:中国书籍出版社,2017.
- [6]梁启超.饮冰室合集·文集:第13册[M].北京:中华书局,2015.
- [7]朱文通.李大钊传[M].天津:天津古籍出版社,2005.
- [8]李大钊.民彝与政治[J].民彝,1916,(1).
- [9]李大钊.青春[J].新青年,1916,(1).
- [10]李大钊.现在与将来[N].晨报,1919-03-28(07).
- [11]李大钊.自然与人生[J].新生活,1920,(38).
- [12]李大钊.唯物史观在现代史学上的价值[J].新青年,1920,(4).
- [13]李守常.史学要论[M].北京:商务印书馆,2017.
- [14]陈垣.陈垣全集:第1册[M].合肥:安徽大学出版社,2009.
- [15]陈垣教授诞生百一十周年纪念文集[M].广州:暨南大学出版社,1994.
- [16]陈垣.陈垣全集:第2册[M].合肥:安徽大学出版社,2009.
- [17]陈垣.陈垣全集:第18册[M].合肥:安徽大学出版社,2009.
- [18]陈垣.陈垣全集:第17册[M].合肥:安徽大学出版社,2009.
- [19]陈垣.陈垣全集:第21册[M].合肥:安徽大学出版社,2009.
- [20]蒋天枢.陈寅恪先生编年事辑[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [21]陈寅恪.陈寅恪集·诗集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [22]陈寅恪.陈寅恪集·金明馆丛稿二编[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [23]陈寅恪.陈寅恪集·寒柳堂集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [24]陈寅恪.陈寅恪集·金明馆丛稿初编[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [25]陈寅恪.陈寅恪集·元白诗笺证稿[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [26]高克勤.《陈寅恪文集》出版述略[N].文汇报,2007-06-03(08).
- [27]陈寅恪.陈寅恪集·书信集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.
- [28]郭沫若.《再生缘》前十七卷和它的作者陈端生[N].光明日报,1961-05-04(02).
- [29]梁启超.饮冰室文集点校:第6集[M].吴松,点校.昆明:云南教育出版社,2001.
- [30](法)雅克·勒戈夫,皮埃尔·诺拉.史学研究的新问题新方法新对象——法国新史学发展趋势[M].郝名玮,译.北京:社会科学文献出版社,1988.
- [31](英)培根.学术的进展[M].刘运同,译.上海:上海人民出版社,2007.
- [32]马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2009.

【责任编辑:王立霞】

why “neither good nor evil” precisely embodies ultimate goodness. Second, it identifies “intent” (yi) as the source of good and evil in human nature, clarifying that good and evil arise when intent engages with external affairs and thereby generates distinctions of right and wrong. Third, it emphasizes that the faculty responsible for discerning good and evil is liangzhi (innate knowing). Although liangzhi and intent are of one substance, liangzhi is fundamental; therefore, it is capable of discriminating right from wrong and good from evil within intent. Fourth, it explicates that the cultivation required to eliminate evil and realize goodness lies in gewu (the rectification of things). It further explains that gewu is the practical effort of extending knowledge and making the intent sincere, and that “extending knowledge and making the intent sincere” both encompass and elevate all forms of moral practice aimed at doing good and removing evil. The Confucian theory of mind and nature implied in Wang Yangming’s “Four-Sentences Teaching” is: the essence of the mind (nature, innate knowledge, heavenly principle) is neither good nor evil; good and evil originate from the “intent.” Yet since the innate knowledge and the will are of the same essence, the innate knowledge can discern the good and evil within the will. Furthermore, after discerning the good and evil within the will, one proceeds to eliminate the evil within the will through investigating things while preserving its goodness—thus constituting a systematic theory of the mind and nature for doing good and eliminating evil. Therefore, Wang Yangming’s “Four-Sentence Teaching” represents a summarized response to the issues of Confucian theory of the mind and nature, elevating it to a new realm.

(3) The Views on “Chaosmos” and Its Aesthetic Significance: Beginning with Deleuze *Cai Xi*

The “Chaosmos”, proposed by the French philosopher Gilles Deleuze, is a poetic philosophical concept that bridges China and the West and connects ancient and modern thought. It serves as an important intellectual resource for understanding the universe, overcoming mechanisms of control, and pursuing becoming and creation. Characterized by infinity, undifferentiatedness, virtuality, and generativity, the “Chaosmos” represents a creative mode of thinking. For Deleuze, art is not representation or conceptual judgment, but a form of affective, non-intellectual thinking grounded in sensation. The concept carries significant aesthetic implications. First, the essence of art lies in discovering the infinite within the finite and reconstructing the infinite through it. Second, artistic creation is the production of a “Chaosmos”, a movement from the finite to the infinite that exemplifies a process-oriented aesthetic paradigm. Deleuze’s “Chaosmos” aesthetics thus places particular emphasis on artistic creativity.

(4) The Knowledge Production Approach of Early Chinese New Historians that Values Life: A Case Study of Liang Qichao, Li Dazhao, and the “Two Chens of Historiography”

Wang Guanzhong

The historical scholarship of early Chinese New Historians was imbued with a profound concern for life. The impact of this ethos on their production of historical knowledge may be broadly summarized in two distinct approaches. The first, represented by Liang Qichao and Li Dazhao, may be termed the “knowledge-driven action” approach. By reforming both the objects and methods of historical research, they constructed new historiographical discourses—such as “New Historiography” and works on the principles of historiography—thereby emphasizing the guiding role of knowledge in shaping action. The second, represented by Chen Yuan and Chen Yinke (the “Two Chens” of historiography), may be described as the “action-driven knowledge” approach. Through research on subjects directly related to life—such as medical history, religious history, and cultural history—they expressed a reverence for life

and compassion for humanity, while exploring the biological, cultural, and social dimensions of life as manifested in historical contexts. They also sought to develop a new paradigm of biographical historiography capable of re-presenting the living vitality of historical actors within specific historical situations. A systematic examination of the scholarly practices of these four historians offers a distinctively Chinese epistemological framework for addressing how historical knowledge production can embody a care for life. It also provides valuable insights for the contemporary construction of an autonomous knowledge system in Chinese historiography.

(5) Challenges to and Responses of the Medical Accident Reporting System in the Context of AI-Assisted Diagnosis and Treatment

Chen Yunliang, Wu Sihui

With the widespread application of artificial intelligence (AI) in medical diagnostics and treatment, the existing medical accident reporting system faces significant challenges. In terms of reporting subjects, the legal duty to report remains confined to medical institutions, while accident information and risk control heavily depend on AI systems and their technology providers. This creates a paradox in which “those who are informed bear no reporting obligation, while those who are obliged to report lack full knowledge”. In terms of the allocation of responsibility, the reporting obligation continues to be imposed solely on medical institutions. Technology providers, although occupying a pivotal position in both the generation and mitigation of risks, are not assigned corresponding collaborative reporting duties, resulting in a gap in accountability. Accordingly, it is imperative to reconstruct the reporting system by promoting coordinated reporting among multiple actors and establishing a tiered allocation of administrative, civil, and criminal liabilities. Such reforms would strengthen the binding force of reporting obligations under emerging technological conditions and enhance the governance of medical risks.

(6) The “Triple Model” of Chinese Cultural Communication from the Perspective of Globalization

Yao Junxi

With the development of the global communication of Chinese culture, the exchanges of civilizations have become increasingly frequent. Strengthening China’s international communication capacity and enhancing the global influence of Chinese culture are not only a necessity for the development of China’s modernization, but also crucial pathways for China, as a major country, to contribute to the progress of human civilization, build a community with a shared future for humankind, and establish an autonomous theoretical discourse system. The traditional one-way model of Chinese cultural communication, which was mainly characterized by output and passivity, had led to predicaments such as “emotional estrangement”, “symbolic entrapment”, and “value suspension” in the communication practice. Clearly, this model is difficult to adapt to the complex and ever-changing global public opinion environment and the diverse demands of international audiences. Therefore, from a global perspective, considering the current development status of China’s cultural global communication, the specific practice of building China’s international cultural communication capacity, based on the new paradigm of globalization and global communication theory, constructs a theoretical framework of the “emotion-symbol-value” triple model for China’s cultural global communication. Grounded in emotional resonance, mediated through symbolic imagery, and culminating in value recognition, this model aims to realize effective global dissemination of Chinese culture.

李承贵



李承贵，南京大学二级教授、博士生导师，儒佛道与中国传统文化研究中心主任。中华孔子学会副会长，国际儒学联合会理事，尼山世界儒学中心理事，中国哲学史学会常务理事，中国朱子学会常务理事，江苏省儒学学会会长。国家社会科学基金重大项目首席专家。入选教育部新世纪优秀人才计划。曾为东京大学、新加坡国立大学、韩国忠南大学访问学者。出版《儒士视域中的佛教——宋代儒士佛教观研究》《王阳明心态思想研究》等专著10余部；发表论文300余篇，其中百余篇被《新华文摘》《中国社会科学文摘》及人大复印资料等转载。荣获省部级社会科学优秀成果奖一等奖4次、二等奖10次。

王冠中



王冠中，北京师范大学马克思主义学院教授、博士生导师。国家社会科学基金重大项目首席专家。兼任中国青少年研究会青运史专业委员会委员，北京市政治学与行政学会理事，北京市中共党史学会理事。主要研究方向为中共党史、党的建设和马克思主义中国化。主持国家社会科学基金重大项目1项、一般项目1项，教育部人文社会科学青年基金项目1项；出版专著《新中国重大疫病防控中的政府协同及实现机制研究》《社会资源与中国共产党执政》等3部；在《政治学研究》《中共党史研究》《中国行政管理》等刊物发表论文80余篇；多次荣获省部级社会科学优秀成果奖。

姚君喜



姚君喜，上海交通大学媒体与传播学院特聘教授、博士生导师，中国视觉形象传播研究中心主任，孔子学院顾问专家。上海市“育才奖”获得者。主要研究方向为中外传播思想史与传播理论、智能媒体与文化批评、视觉文化与实验美学等。主持或参与国家社会科学基金项目和教育项目等十余项，其中，主持国家社会科学基金重大项目“汉语异域传播与中国文化影响模式研究”；开设国家级一流本科课程“媒介批评理论与方法”；主编“语言·传播·文化”丛书，出版《西方传播思想史》《中国文化的全球传播》等专著十余部，发表论文百余篇。荣获教育部哲学社会科学研究优秀成果二等奖。

