

何以爱：博爱概念在近代的“全球化时刻”

——兼与向世陵教授商榷

褚丽娟

【内容摘要】 向世陵教授在《儒家博爱论》中指出，博爱作为一个中国自产的词语，在用于翻译西方类似观念时，却反过来用西方的观念否定、束缚了自身的思想。该结论挖掘了历史上儒家博爱观所具有的普适性文化资源，却也掩盖了这个概念产生之初所呈现的历史纠缠、文化互化的史实。运用全球史和概念史的方法，考察作为概念的“博爱”一词在近代中国出现的时间脉络、代表性人物、主要内涵以及提出博爱概念的现实考量和问题意识，进而回溯博爱概念从日本迁移到中国的路径，挖掘明治维新时期博爱概念被使用的历史语境，可以发现博爱概念是中日两国在近代对西方现代文明挑战的回应，这种回应最先从日本开始，到了中国博爱概念的散播路径和资源来源逐渐产生了差异。今天，当我们在讨论“创造属于我们这个时代的新文化”议题时，拥抱跨文化性成为无法绕开的核心。

【关键词】 博爱 和译汉语 梁启超 全球史 概念史 鞍型期

【作者】 褚丽娟，北京外国语大学全球史研究院 / 历史学院副教授。（北京 100089）

【基金项目】 国家社会科学基金青年项目“基于留学史的知识迁移与中国近现代美术知识转型研究”（23CZS080）；中央高校基本科研业务费专项资金（2022TD004）

追问博爱概念的源起

19 世纪下半叶，在西方的强力冲击下，中国士大夫被迫回应并适应新变，其观念的转变历程具有鲜明的阶段性。1842、1860、1885、1895 年这些时间节点，构成刺激士大夫观念跳跃式转变





的外在压力和契机。自甲申易枢（1884年）后，提倡洋务运动的士大夫们虽注意到了西方思想文化层面的内容，但在甲午之战（1894—1895年）之前，仍主要聚焦于外交、经济等方面。^①1895年之后，士大夫的关注点从技术转向思想层面，逐渐认识到西方近代扩张的深层动因。此时，由西方创造的大量现代观念进入中文思想界，受到同时期日本西学词汇的影响，表达西方新观念的现代词汇在汉语中逐渐生成，博爱观念即是在此时开始被广泛引进并讨论的。

然而，近代中国在转型之际，现代汉语不采纳“仁爱”尚可理解，可为什么在墨学复兴的背景下，与“fraternity”“universal love”抑或“Jesus’ love”更亲近的“兼爱”也被舍弃，反而要舍近求远地从日本“借回”博爱一词？一个更本质的问题似乎是，博爱到底能否真正算得上是“回归借词”？

向世陵教授尝试系统地对该问题作出回答：

近代以来，本来携带中华文化自身基因的博爱观念，却很少被人提及。……仁爱与博爱各自成为封建专制和资产阶级民主的代表，分别象征着落后与先进，形成直接冲突的关系。儒家仁爱本有的普遍之爱这一比爱有差等更为重要的内涵，在无形中被注销了。国人用中国自产的“博爱”语词认同（翻译）了西方的类似观念，却反过来又用西方的博爱观念否定、束缚了自身的思想，认为讲博爱就是讲西方文化。结果，不经意间将传扬了数千年的能够抚慰心灵、和谐群体、关爱大众福祉的博爱情怀让给了外来文化。^②

向教授认为，博爱在近代被使用时，成为西方文化尤其是基督教文化的一个专有名词，其实质是用一个中国自产的词语，翻译西方类似观念，同时又以西方的观念否定了最初的中文内涵，导致中国自有的博爱情怀让给了外来文化，这无疑是“近代中国文化的一个怪圈”。^③分析向教授这一观点的底层逻辑可以看到，该结论在一定程度上是建立在多元现代性的立场之上。^④现代化的历史叙事并非如以往人们所认知的那样，是一种发源于欧洲，逐渐散布到全球的普遍发展历程。现代性的源头并非被西方所垄断，而是“许多社会在与西方相遇之前，便已弥漫着多种社会推动力”。^⑤向教授的观点鲜明地表明了这一立场，他的研究欲以证明的就是，现代汉语中具有普遍主义内涵的博爱观念，并非是从欧洲传播到中国，而是历史上儒家爱观的文化资源，这种观念在中国古代社会就已经出现。尽管这一研究挖掘了中国历史中所具有的普遍性文化资源，但这个概念在近代产生之初，所呈现的历史纠缠和文化互化的史实也势必会被掩盖。

从全球史的视角来看，向教授及其团队处理该问题时，采取的是“国家与文明的框架”，依赖的是内部性逻辑。而博爱概念只能在特定历史时刻——也就是中国自身发现“新世界”的那个时刻才能够被理解。这个时刻的主轴并不是中国对中华文化圈（即中国影响范围之外的地区）的认知，而是中国注意到世界是一个结构性的整体，是逐渐由主权（民族）国家与依附的殖民地国家所组成的整体。在这个整体中，避免沦为殖民地的根本要素是跻身主权国家行列，而其底色乃是启蒙思想以来的价值体系。因此，将中国定义为文明国家的重要尺度，当然包括博爱等启蒙思想能否进入国家的政治伦理以及中国人的生活伦理，博爱就此取代了在中国长达两千年的“仁爱差序与兼爱平等”之间的伦理二分法。考察20世纪初汉语“博爱”所具有的诸多意涵，就会发现其既有基督宗教层面的爱，也涵盖启蒙精神的爱；既是作为一种具有社会公约性质的普遍道德，也与红十字会的活动关联在一起；既被视为人道主义精神，又与社会主义思想混合在一起。

跳出民族国家的叙事框架可以看到，创造新词和新概念是19世纪下半叶以来东亚社会普遍面临的任务。当时的东亚社会要建立现代意义上的民族国家，就不可避免地要建立一整套与之相

匹配的价值体系。博爱作为新概念之一，就是在这种情境下“诞生”的，被用来建构全然迥异于传统的价值理念，以此回应现代性的挑战。在近代史上，这种回应最先从日本开始，到了中国散播路径和资源来源逐渐产生了差异。从这个意义上说，现代汉语中的“博爱”并非古已有之，而是在近代才得以诞生的新概念。

本文运用全球史和概念史的方法，考察博爱作为一种被引入的新术语，如何影响非本土语境下的博爱概念化，以及中国近代知识人接受博爱的现实考量和问题意识。正如王尔敏所指出，思想界的大多数目光都投注到了时代思潮爆发的热闹时刻，却完全不知它创始的契机。^⑥本文将钩沉博爱在明治维新时期进入日本的历史脉络，尝试重构日本社会对博爱的伦理建构维度，通过对中日接受博爱概念的比较，展示博爱在近代东亚的“全球化时刻”。

博爱作为一种新术语：从全球史和概念史进入

全球史强调共时性历史和去中心主义，这意味着研究者需要将关注重点从“是什么”转移到“何以如此”以及“更深层互动的关联”。正如德国历史学家康拉德（Sebastian Conrad）所指出，全球史强调的重点是揭露“在全球各地形塑、重组诸社会的交流活动与发展过程”。^⑦具体到对博爱概念的研究，研究者需要进入博爱概念在不同空间（国家）出现的历史语境，通过相关的代表性人物及其著作理解他们的现实考量和问题意识，即为何要提出博爱，要解决什么问题，以此寻找更深层的联系。

毋庸置疑，博爱概念的思想源头在18世纪末的欧洲，启蒙精神和基督宗教伦理是其底色；到了19世纪，博爱在欧洲已被视为一种现代社会中的公共伦理，具有普遍主义的性质。结合全球史来看，博爱思想得到世人的普遍接受，不是“从一地蔓延到另一地的病毒，而是一种同步发生的全球现象”。^⑧博爱概念进入东亚，首先面对的是与其思想起源地——欧洲有着巨大差异的异质性社会，并且中日两国无论是在传统社会还是在近代社会的发展都大相径庭，因此，全球史要关注的就是博爱在这种异质性社会的融合过程，这是比探讨思想的起源本身更重要的议题。

由此，全球史给我们提供了新的问题意识：博爱概念为什么会在维新变法前后出现在汉语中？又为何会在明治维新时期被引入日本？博爱在什么样的情况下，必须要回应现代伦理的全球挑战？也即，要对启蒙精神打造的现代国家的政治伦理和公民生活伦理作出回应。

在对上述问题作出解答时，首要任务就是对博爱概念的“时间史”进行考察，这涉及概念史的方法。^⑨概念史研究中的“时间层”（Zeitschichten）系德国历史学家科塞雷克（Reinhart Koselleck）从地质学概念借用而来，指代层层累积、交互作用的时间层次。他认为在近代和现代之间，存在一个传统与现代并存的过渡时期——鞍型期（Sattelzeit），并认为时间跨度为1700年到1900年，这一时期从根本上形塑了我们今天所认识的西方世界。^⑩那中国是否也存在这样的过渡时期？近年来中外学界对此给出了肯定的回答，普遍认为中国在近代历史上曾经历过一个短暂的“鞍型期”，日本也有自身的“鞍型期”，只是中日之间存在着一定的时间差——日本的“鞍型期”一般是从明治维新（1868年）开始算起，而主流观点认为中国的“鞍型期”开始于1895年。但其实“鞍型期”的起止时间是有争议的，以科塞雷克的“鞍型期”为参照，可以看到王尔敏、张灏和王马克（Marc Andre Matten）三位不同时代不同国籍的学者对此持不同看法，这生动折射出中国近代历史上过渡时期的复杂程度（见图1）。^⑪若逐一用“鞍型期”包含的四个基本原则来考察博爱概念，

就会发现它同样是契合的。

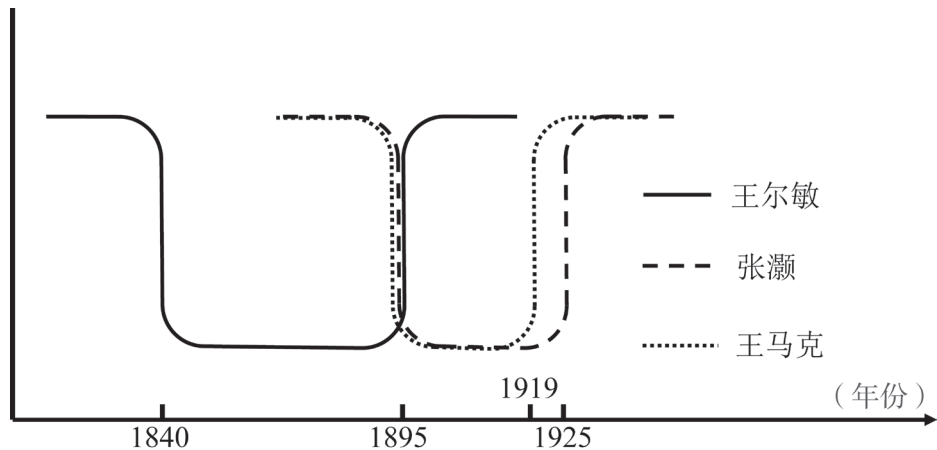


图1 近代中国“鞍型期”的三种划分

注：作者自制。

首先是概念的时间化 (Verzeitlichung)，即在“鞍型期”出现了过去、现在和未来的紧张关系，使得政治的思考指向未来，因此这一时期的显著特征是对更好、更理想的未来的承诺。在中国语境下，它是对跻身现代文明国家的渴望，要摆脱亡国灭种的危机，晚清士大夫不得不克服对历史的情感倾向，在理智上接纳那些被认为有价值的西方思想。因此，对于维新变法（1898年）前后的康有为、梁启超等来说，在很大程度上，仁爱代表过去，博爱代表不久的将来。^②

其次是概念的民主化 (Demokratisierung)，即过去主要局限于少数精英的政治和社会词汇，如今不再被特定群体所垄断，而是成为大众化的概念。《南京条约》签订之后，新式印刷技术和媒介手段传入中国，出版物逐渐普及，加之新式学校体制的建立以及科举制度的废止（1905年），这些因素共同促使大众获取新知识变得愈发容易。更进一步，自新文化运动至五四运动推动的文学革命使得文言文逐渐被白话文所取代，底层社会参与公共领域的程度达到前所未有的水平。在此情境下，仁爱更多地被视为知识精英的词语，而博爱则成为大众的概念，后者被广泛运用于社会的各个场景，如街道、医院、公益组织等都以此命名。显然，博爱在转型中的中国社会扮演着亟需建构的公共伦理角色。

再次是概念的意识形态化 (Ideologisierung)，即进入“鞍型期”之后，政治概念和社会概念不再被孤立地理解，政治价值成为抽象且普遍的价值。与传统社会相比，这一时期意识形态的信奉被强加于每个个体，过去那些具有区分度的社会和宗教藩篱逐渐消失。在中国，单一的民族认同取代了清朝统治下多元化的身份认同，“五族共和”的理想压倒了过去那些具有竞争性的其他认同。^③博爱，作为启蒙精神的共有遗产，法国、英国、德国等欧洲国家的民众对此各有其基本的理解，但这些理解之间的差异几乎可以忽略不计。在东亚，无论是明治天皇还是孙中山，都在不同场合提倡博爱，并将其作为公民的一项基本素养加以要求。

最后是概念的政治化 (Politisierung)， “鞍型期”带来的一个显著变化是越来越多的个体被卷入到政治中，而宗族、书院、僧侣群体等社会和宗教的传统关系在“鞍型期”之后被不断弱化。现代化进程带来了更强的社会控制，个人再也无法远离政治。博爱概念也参与到中国近代的政治

进程中，维新派与革命派等各种不同的政治思想派系和政党组织都“灵活地”倡导博爱。博爱的内涵成为可以不断调整的变量，而底层的政治需要则是一个始终不变的定量。

可见，博爱概念无论是在中国还是在日本，都与上述四个原则所界定的理想政治秩序基本一致，反过来说，这些原则也是政治现代性形成的“鞍型期”的主要特征。事实上，近些年来国内外学者已经将概念史运用到对学科术语的研究中，但对于博爱概念的研究仍相对有限。孙江教授在其研究中考察了 *fraternité* 这一法语概念从其欧洲思想源头“旅行”到中国后两种对应的翻译——“友爱”和“博爱”，指出中译概念存在的“不对称性”，这两个中文概念甚至在使用中也存在冲突。^④孙教授的研究在辨析博爱、友爱概念的知识源头以及在中文语境中的使用流变方面取得了突破，但对于全球史而言，更需要关注的是博爱概念在近代全球迁移网络中为何会产生“不对称性”甚至出现冲突性的“歧义”。从全球史的问题意识出发，结合概念史的方法理解博爱，有助于阐释概念变迁的本质，并通过追溯其对社会结构的影响，摆脱对与错的二分法思维，理解概念是如何在传统与现代的张力中，借助知识迁移的网络最终形塑成我们当下的观念。

博爱在近代中国的“鞍型期”

博爱概念在近代中国的诞生，与其他现代汉语概念生成的历史语境大体相同，都是 19 世纪与 20 世纪之交中国知识精英对现代性问题作出的回应。康有为、梁启超等在最初设计“现代中国”时，就直接借用“和译汉语”中的“博爱”。^⑤进入 20 世纪后，博爱概念经过孙中山、胡适、陈独秀等人的宣传，逐渐演变为一种具有一定普遍主义价值内涵的伦理观念。博爱概念被讨论的热度，始于维新变法前后，落幕于 20 世纪 20 年代末。随着中国社会“鞍型期”的完成，博爱一词在报刊书籍中被提及的频次也逐渐减少。

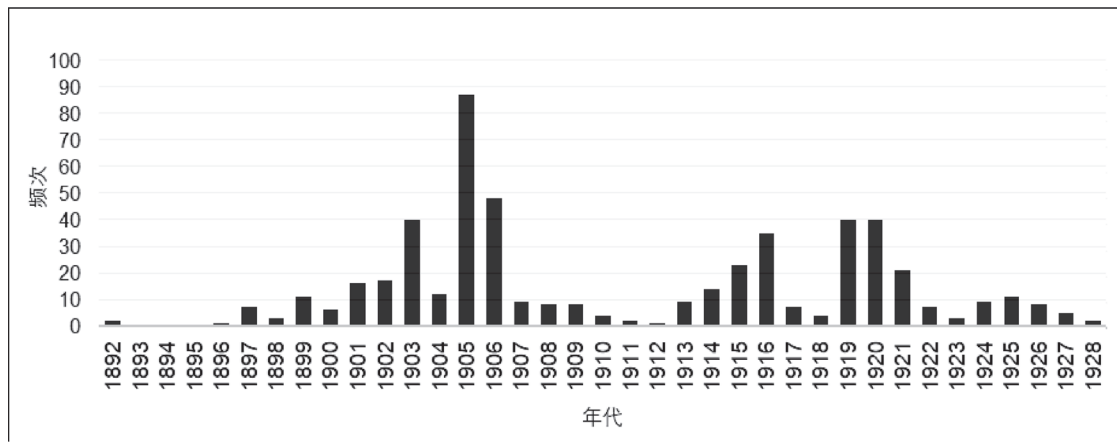


图 2 “中国近现代思想及文学史专业数据库 (1830—1930)” 中“博爱”出现的频次

资料来源：台湾政治大学“中国近现代思想及文学史专业数据库”检索系统。

根据“中国近现代思想及文学史专业数据库 (1830—1930)”的统计，1830—1930 年的 100 年间，博爱被讨论的热度变化与民族、国家、平等、自由、主义等概念史研究中最关注的术语热



度的变化大体一致(见图2)。“博爱”一词自晚清至民国见诸书刊报纸的次数多达523次。讨论次数最多、影响最大、所论范围最广且复杂者,非梁启超莫属。其中,以“梁启超”署名的文章/著作提到博爱的次数便多达41次,以“任公”署名的出现过8次,以“中国之新民”署名的出现过13次。在流亡日本期间,他仅凭一己之力,直接将博爱讨论再次推到新的高峰。梁启超笔下的博爱意义多变,除了仁即博爱,还有佛教之博爱、欧人普遍价值之博爱、耶稣之爱和墨子之爱等。

1901年,在《南海康先生传》中,梁启超将自己老师的思想定义为“博爱派哲学”。在他看来,孔子、佛祖和耶稣立教,只是具体条目不同,其实都“以故当博爱、当平等、人类皆同胞”,在此基础上,他提出“三教可以合一”的主张。^⑥

1902年,梁启超发表《保教非所以尊孔论》一文,在“论当采群教之所长以光大孔教”这一章节中,他认为佛教、基督宗教和回教,都没有容纳他教教义的量,都是“彼其以起信为本,以伏魔为用”。相比之下,孔教的教义囊括了佛教、基督教的精神,“故如佛教之博爱也,大无畏也,勘破生死也,普度众生也,耶教之平等也,视敌如友也,杀身为民也”。^⑦在他看来,今人已经不仅仅是一乡一国的人,而是世界的人,因此不可满足于“孔教本来就有的内涵”,而是应采纳古今中外宗教和哲学之所长。

1903年,梁启超在《新大陆游记(节录)》中写道:“美国人以平等博爱之理想自夸耀者也,故其对于他民族妒嫉之念颇淡(除中国民族不计),是其可敬佩者也。”^⑧之后,启蒙精神被他反复提及,在不同的文章中加以强调。而梁启超所论的博爱概念,其所指似乎变动不居,无论用来描述儒家、墨家、释家、基督教的伦理思想,还是介绍启蒙思想的博爱,相对比较稳定的搭配是“平等”一词。一种“洋为中用”“古为今用”的实用主义态度跃然纸上。

然而,这并非可以简单总结为梁启超的逻辑不够严密,认知存在混淆。其实,在维新变法失败之后,他逃亡日本定居,随后有机会到达美国,通过理论思考和实践考察,继续吞吐西学而为中国寻找出路。这一时期梁启超所描述的文化变革结果是在“新”和“旧”之间,而不是在“西方”和“中国”之间。在他看来,西方国家并非“西方化”而是现代化,中国同样能够实现现代化并摆脱债务的困扰。^⑨所以,用西方的道德、法律观念来塑造国民,并希望全体国民以此自新,正是他自1902年创办《新民丛报》、撰写《新民说》以来的主要任务。^⑩

观念的发展不会停滞。对于梁启超这样的思想家,其思想背后深藏的问题,会随着时代轨迹的不断演变而催生出与时代契合的新命题。在1918年发表的《欧游心影录节录》中,有一章是谈论“思想之矛盾与悲观”,文中描述了从个人思想的矛盾到社会发展的矛盾,他提到了博爱:“分析起来,哲学上唯物和唯心的矛盾,社会上竞存和博爱的矛盾,政治上放任和干涉的矛盾,生计上自由和保护的矛盾,种种学说都是言之有故持之成理,从两极端分头发展,愈发展得速,愈冲突得剧。消灭是消灭不了,调和是调和不来。种种怀疑,种种失望,都是为此。他们有句话叫做‘世纪末’。”^⑪这里的博爱是指与竞存对立的一种价值理念,适者生存作为一种社会伦理,其另一端是博爱,这实际上否定了他之前所信奉的达尔文进化论。列文森(Joseph R. Levenson)指出,1918年梁启超重新踏上欧洲土地,在“一战”阴霾笼罩下的这次旅程,让他的思想发生深刻转变,重新将“西方”与“中国”作为有比较意义的措辞,并将它们纳入“物质”与“精神”的二分法中。^⑫

梁启超所言之博爱,内涵历经诸多变化,或许亦可借助日本学者狭间直树的分析来理解:“梁

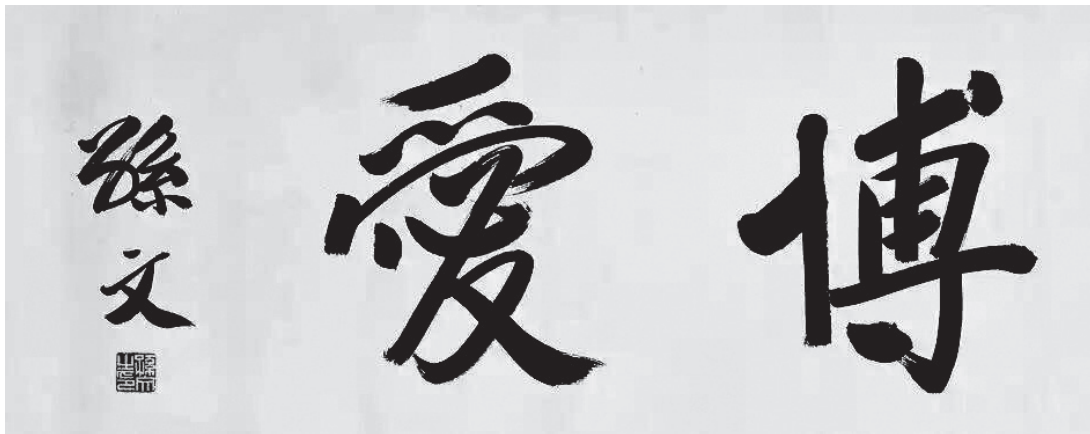


图3 孙中山“博爱”题词之一

启超在亡命日本时只有26岁，在开始执笔《新民说》时也不过29岁。虽然他是兼具深厚的旧学功底和新学兴趣的最先进的知识分子，但是他要开创的未来对于全体中国人（包括他自己在内）来说，属于完全未知的领域。因此，他的论述出现‘摇摆’是必然的。”^②

梁启超对博爱的理解显示出博爱概念在中国的转换，一旦离开博爱所诞生的欧洲语境而进入中国，一开始就不可避免地与“仁爱”伦理纠缠在一起，也使得“博爱”这一欧洲概念被接受显得尤为困难。因此，它在中国语境中发挥作用需要极大的创造性。

在1906年之后，对博爱的讨论频次明显降低，但这并不意味着博爱作为现代汉语的新概念，其意义就此稳定。自新文化运动至五四运动前后，除了以上提到的梁启超对博爱的各种用法，中文语境里最常见的是将博爱与自由平等并置，也经常将其用来命名红十字会或者与红十字会相关的超越国界、具有人道主义精神的各种社会活动、机构名称等。在新文化运动时期，博爱俨然成为“新社会”所需要的“新道德”。

五四运动前后，出现“博爱”搭配“互助”的表达。李大钊在《“少年中国”的“少年运动”》中写道：“精神改造的运动，就是本着人道主义的精神，宣传‘互助’‘博爱’的道理，改造现代堕落的人心，使人人都把‘人’的面目拿出来对他的同胞。”^③1919年11月，《新青年》上刊登了郭惜荫反驳钱玄同的回信，他呼吁家庭教育要“少读圣经贤传，少读那些‘文以载道’的古文”，取而代之的是“多听些博爱、互助、平等、自由的真理的演讲”。^④虽然这里的“博爱”与“互助”组合并不能直接显示出社会主义的思想内涵，但只要把时间再往前推一点，就能发现在上一期《新青年》，也就是5月发行的第六卷第五号上，李大钊在《我的马克思主义观》一文中写道：“我们看在这建立于阶级对立的经济构造的社会，那社会主义伦理的观念，就是互助、博爱的理想，实在一天也没有消灭，只因有阶级竞争的经济现象，天天在那里破坏，所以总不能实现。”^⑤李大钊的这一表述，实际上重构了社会主义的博爱。在五四运动前后，随着社会主义思潮的兴起，此时的博爱开始作为一种社会主义伦理观念被加以倡导，但在实际使用中其内涵依然相当含混。比如《新青年》第七卷第六号以“记者”署名的《对于俄罗斯劳农政府通告的舆论》（1920年5月1日）中，包含博爱在内的启蒙精神被社会主义革命家期待成为应然的伦理愿景，同时，“团结、博爱及互助的精神”与“进步”又被描述成生命能够“在这种多变的世界”得以“进化”的伦理底色。^⑥

博爱俨然成为一个内涵混杂、可以变换语境使用的概念。而人们所熟知的科学、制度、学术等相关概念在近代中国的生成路径，则很少会被如此“任性地”使用。实际上，在20世纪头两个十年里，博爱概念的内涵变化与中国历史的急剧转型密切相关，这也使得博爱被清末民国时期各类著名人士反复提及，如孙中山提及博爱的次数，据刘望龄统计，仅题词就已逾60次，图3即为部分题词。但博爱所指向的未来——对应然社会的憧憬，以及它所指涉的伦理价值——具有平等精神以及某种超越性（超越的对象在不同时期随不同理论家而有所变动）的内涵，却是相对稳定的。其伦理的属性，无论是在形而上学层面还是在现实社会中，无论对于当下还是未来，都是人们所期待的甚至热烈拥护的。显然，博爱概念所建构起来的意义范畴，无论如何都不可能以仁爱或者兼爱来简单替换。

一种新的生活伦理：明治维新时期创造“博爱”

博爱概念在维新变法前后被引入中国，最初并非直接取自其诞生的源头欧洲，而是欧洲思想在东亚的迁移，以及知识在东亚内部环流的结果。明治维新早期，博爱概念就开始被引入日本，到明治维新末期，^⑧博爱概念在日语中的内涵已经相对稳定。

经文献梳理发现，“博爱”一词大抵在江户末期明治早期已经出现在日语中。19世纪40年代末传入日本的来华传教士麦都思（Walter Henry Medhurst）和罗存德（Wilhelm Lobscheid）的《英华字典》中已经收录了“博爱”这一词条，而“博爱堂”这类机构名称在江户末期就已经存在。19世纪70年代，随着日本学习西方程度的加深，欧洲的公益组织、福利机构也伴随着“博爱”观念进入日本。这些现代社会的新组织形态，被冠以新概念“博爱”，逐渐出现在日本社会。其中，佐野常民推动日本官方成立红十字会一事最具影响力。1877年（明治十年）5月1日，佐野常民在《关于博爱社成立一事向征讨总督官提出请愿书》（『博愛社設立ニ付征討総督官ニ提出ノ願書』）^⑨中，向官方提请成立博爱社，这标志着国际人道组织红十字会开始进入日本。

日本红十字会在明治时期呈现出两个鲜明特征：一是一开始就得到皇室的支持，二是推动女性教育，尤其是护理专业的发展。日本的王室和明治时期的政要名流开始重视社会底层的教育，更重要的是，对日本“战时”的伤员救治表现出人道关怀，这些均被作为国家象征而加以强调。皇室在转型为现代政府的过程中，倚重红十字会的活动，试图塑造一种新型的皇室与平民关系，竭力向民众传递一种超越社会阶层的、具有人道关怀的新精神。正因如此，日本红十字会的名誉总裁往往由皇室成员担任，如图4所示，发行于明治四十一年（1908年）的《博爱》明信片右侧一列写“笃志看护妇人会”，左侧一列写“闲院宫妃殿下总裁”，中间印制身着护士服装的闲院宫妃本人的照片，宛如“白衣观音”。这种新型女性形象正是以闲院宫妃为代表的日本皇室以及上层社会女性所努力追求的，借助现代传播媒介，“白衣观音”成为日本民众对志愿者女性群体的整体认识。^⑩比如，王妃智惠子从青年时期就热心于女性教育，除了红十字会总裁，还担任各类相关公益组织的总裁，如担任“大日本妇人教育会”的总裁，也是上文提到的“笃志看护妇人会”的总裁，在日俄战争时期，她还担任了爱国妇人会的总裁。

佐野常民等人申请成立的博爱社，经过10年的发展，在1886年（明治十九年）加入了《日内瓦公约》。1887年（明治二十年）博爱社更名为“日本赤十字社”，同年成立了“笃志看护妇人会”，这是支援日本红十字会的核心力量，也是日本红十字会首个志愿者组织。有栖川宫妃董

子担任首任干事长，成员以皇室女性、大名夫人和高官夫人为主。在鼎盛时期，笃志看护妇人会拥有超过 10 万名会员，她们进行急救培训、制作绷带、支持护理教本的出版，并护理伤兵和战俘。通过向国民宣传护理职业的尊贵和自豪感，笃志看护妇人会为提升护士的社会地位作出了巨大贡献。这也改变了社会对女性护理活动的看法，此前这种活动在某种程度上往往被视为好奇和偏见的对象。^⑩

之后，日本社会的博爱概念与各种公益组织的联系日益普遍。比如，1890 年（明治二十三年）小桥胜之助创建的孤儿院，取名为博爱社；1909 年，高知慈善协会创办的育儿部于第二年四月改称高知博爱园；秋间为子在 1894 年创立“博爱看护妇学校”，在日俄战争期间，又成立“博爱护士会”，进行护士培训以提高当时的护士医疗水平。日俄战争时期，日本印刷的红十字卫生队宣传画在展示当时救护日俄战争负伤者的情况时，特意用“博爱”一词修饰“日本红十字卫生队”。在这种语境下，博爱成为现代人道主义的代名词。对日本来说，博爱的理想落实到各种慈善事业中，服务对象包括战时的伤员、孤儿、新女性职业群体——护士。皇室更是需要借助这样的组织及其活动参与到民众改造中，这构成其存在合法性至关重要的一部分。

其实，早在明治中后期，博爱作为一种价值观已被写入日本官方文书中。1890 年天皇颁布教育敕谕，“博爱”被置于“尔等臣民”理应遵守的伦理准则之一，与“孝敬父母、友善兄弟、夫妻和睦、朋友互信、行恭谨节约之行”并列，天皇要求“广施博爱于众人”。这一充满儒家色彩的敕谕，裹挟在极其强烈的现代民族国家的叙事中，构成 19 世纪末日本现代教育理念的主要内容之一，由此建构的公共伦理亦充满浓郁的东亚色彩。其实，在天皇将“博爱”写进国家主导的教育理念之前一年，也即 1889 年（明治二十二年）4 月，岸具瞻和直江三吉编纂的教科书《初等小学修身课教科书》（『尋常小学修身科教授書』）已经借“‘卡同逊契克’将一滴水分给众人的故事”来倡导博爱精神。^⑪明治中后期，日本实业补习学校修身课使用的教科书中，也出现了关于博爱的记述内容。当时的实业补习学校，是政府为没有升入高等小学、中学、高等女校等



图 4 明治四十一年年的《博爱》明信片



中等义务教育阶段且从事劳动的青少年提供的实业教育学校。为了培养能够适应日本产业跃进和发展的才，需要大力充实实业教育，因此时任文部大臣井上毅在 1893 年 11 月 22 日颁布《实业补习学校规程》，将“在高等小学程度上设立实业补习的规程”作为教育改革的基本方针之一。^③显而易见，博爱作为一种现代日本社会的政治伦理，通过教育渗透到每一个社会成员的观念中，这也为即将到来的“战时”状态驯化更多的“爱国之心”。

除此之外，明治时期日本知识界将“博爱”作为一种新的生活伦理，通过新闻、杂志、小说、政论文章等不同媒介平台灌输给公众。我们可以看到，当时出现了专门讨论博爱的专著《博爱论》，^④横滨禁酒会也出现“恳请博爱的君子淑女深思”这样的标语呼吁人们禁酒。^⑤明治二十二年（1889 年）至明治二十四年（1891 年），报纸《日本》上陆续刊登陆羯南的系列文章，讨论如何看待外国人、日本人、现代政府、现代国民等问题，“博爱主义”作为现代文明的伦理尺度被反复阐述。^⑥至于“自由、平等、博爱”的启蒙精神，亦被日本社会精英反复介绍给公众。^⑦此外，博爱一词也出现在当时的药房广告、街道命名中。可以说，博爱作为一种社会生活伦理，遍布日本社会的各种空间。

总体来看，日语中的博爱概念既有基督宗教层面的爱，也有启蒙精神的的爱；既作为一种具有社会公约性质的普遍道德，也与红十字会的活动关联在一起。其在各种生活情境中的使用，显示了博爱是指导民间社会生活的一种生活伦理。通过政府公文和教科书，博爱又作为一种现代性价值，获得了官方的制度性倡导。不仅如此，博爱概念还参与到明治时期所开启的公民社会讨论、国民性问题等社会热点议题中，并被日本的知识精英拿来作为一种政治伦理，展开国家之间政治原则的辨析。明治早期日本社会对博爱的理解虽然偶尔也会混杂儒家仁爱的伦理色彩，但在随后的历史进程中，“博爱”的诸多所指几乎无一来自中国儒家思想。

可见，明治时期的日本对欧洲语境中的“博爱”的照搬程度远高于中国。在“脱亚入欧”的大进程中，“和译汉语”中的博爱是当时的日本知识精英面对现代性挑战时作出的回应，在这一点上，中国与日本所处的情境并无二致。但如何回应现代性价值体系中爱的观念，即建构一种基于普遍价值、平等精神的伦理观念，日本讨论的高潮是在 19 世纪八九十年代，中国则是在 20 世纪最初的两个十年才被真正全面地拿出来讨论。

结语：拥抱跨文化性

博爱概念的欧洲思想源头既涉及启蒙精神，也混同了基督宗教伦理，是近代中日两国对西方现代文明挑战的一种回应，这种回应最先从日本开始，他们首先选择汉字“博爱”，试图建构一套具有普遍主义内涵的爱的观念。尽管梁启超等人最初是直接借用“和译汉语”中的“博爱”，但到了中国博爱概念的散播路径和资源来源都产生了差异。孙江教授认为，近代意义的“博爱”是否亦为“和译汉语”尚难断定。^⑧而笔者认为，我们或许可以给出比较肯定的答案。博爱概念生成的背后隐藏着复杂的政治动机和社会因素，维新派等知识人士对“仁爱”和“兼爱”视而不见，刻意选择“回归借词”博爱，这本身就意味着他们要挑战传统伦理，并显示出对以欧洲启蒙思想为底色的普适伦理作出回应的尝试。这样，我们也就能够理解向世陵教授所描述的困惑，即为何人们常常会将“博爱”视为西方文化尤其是基督教文化的专有名词。

博爱概念传入东亚后，在中日两国之间存在“时间差”，无论对于日本还是中国来说，博爱

概念在近代历史上都经历了中西之间以及东亚内部的知识环流，两国的博爱观念本质上既不属于西方观念意识在东亚国家的衍生物，亦非该形态在时间上的延迟重复。1938年，津田左右吉在《支那思想と日本》中写道：“日本文化是现代文化、世界文化在日本的独立的显现。”^⑧博爱概念在日本的引入和使用流变均显示出，日本在借用汉字“博爱”的最初，并非只取其字形而无视其儒家伦理的背景，甚至到明治中后期，博爱观念通过红十字会、天皇敕谕、教科书等不同方式渗透到日本社会的方方面面时，依然能隐约看到些许儒家伦理的底色。博爱观念在日本的独立显现，恰恰体现在它既与欧洲源头保持了联系和差异，又与中国的博爱观念产生了关联和张力，使之成为东亚文化和西方文化“互化”后的一种“辣味炖汤”(ajiac)——这里借用了古巴人类学家奥尔蒂斯(Fernando Ortiz Fernández)的比喻，以形容文化互化后的结果。^⑨博爱观念在迁移到东亚社会时所经历的“全球化时刻”，在与中日各自社会现实的历史纠缠和文化互化中，呈现出各具特征的复杂性，这种复杂性折射出不同文化的“相遇”，创造出了新形式的文化联系。

也因此，今天，当我们在讨论“创造属于我们这个时代的新文化”议题时，理应摒弃对某种纯粹文化的执念，拥抱跨文化性成为无法绕开的核心。借用德国哲学家韦尔施(Wolfgang Ivers)的话来说，“我们是文化的混血儿”，^⑩因为跨文化性而非单一文化性正是人类生存的特点，这也提醒我们需要不断理解“文化自信”的复杂性。^⑪

注释：

① 王尔敏在《十九世纪中国士大夫对中西关系之理解及衍生之新观念》中对此做了详细的分析。参见王尔敏：《中国近代思想史论》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第1—79页。

② 向世陵等：《儒家博爱论》，北京：高等教育出版社，2022年，第3页。

③ 向世陵：《“博爱”的哲学》，《中国德育》2016年第10期。

④ 这里的分析借鉴了康拉德在讨论全球史取径时，曾指出以往的历史研究中有三种深具影响力却彼此竞争的历史叙事方式，分别是西方例外论(现代化史观)、多元现代性和文化帝国主义。参见塞巴斯蒂安·康拉德：《全球史的再思考》，冯奕达译，台北：八旗文化出版社，2016年，第106—113页。

⑤ 塞巴斯蒂安·康拉德：《全球史的再思考》，第108—109页。

⑥ 王尔敏：《中国近代思想史论》，第3页。

⑦ 塞巴斯蒂安·康拉德：《全球史的再思考》，第109页。

⑧ 此处借用了桑杰·苏布拉曼扬(Sanjay Subrahmanyam)以全球史立场描述对现代性的理解，这样的情况同样适用于博爱从欧洲到东亚的知识旅行。Sanjay Subrahmanyam, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400–1750," *Daedalus*, vol.127, no.3, 1998, pp.75–104, pp.99–100.

⑨ 这样的思考路径也可以在康拉德对全球史关于时间的

讨论中看到，见《全球史的再思考》，第183页。

⑩ “鞍型期”理论是科塞雷克在其主编的8卷本大词典：《历史基本概念——德国政治和社会语言历史辞典》的“导论”中提出的。参见 Werner Conze und Otto Brunner, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 in 9 Bänden. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–1997; zuletzt: 2004.

⑪ 中外学术界对中国的“鞍型期”开始和结束的时间存在争议，王尔敏认为这个时间维度大概在1840年至1895年，张灏认为是1895年至1925年，而德国学者王马克则认为从1895年开始，到1919年结束。

⑫ 笔者对此部分的充分理解得益于李雪涛《中国近代的跨文化性》(待刊)和王马克对民族概念的研究。

⑬ 参见王马克：《民族概念及其对中国近代政治思想的影响》，张凤阳、孙江主编：《亚洲概念史研究》第3辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第169—216页。

⑭ 孙江：《博爱，还是友爱——Fraternité跨文化之旅》，《上海师范大学学报》(哲学社会科学版)2024年第2期。

⑮ 尽管在五口通商口岸开埠之前，广州的新教传教士在传教时，已经出现了“博爱”的概念，但他们的影响更多地是在明治维新早期传入日本，而不是直接影响到19世纪后期的中国先知先觉的知识分子。日本在江户末期明治早期，确实出现“博爱”一词，或是与儒家仁爱类似，或是指基督教的爱。



- ⑩ 梁启超：《梁启超全集》第二集，汤志钧、汤仁泽编，北京：中国人民大学出版社，2018年，第370页。
- ⑪ 梁启超：《梁启超全集》第二集，第684页。
- ⑫ 梁启超：《饮冰室合集》（第7册），北京：中华书局，2003年，第32页。
- ⑬ 约瑟夫·阿·勒文森：《梁启超与中国近代思想》，刘伟等译，成都：四川人民出版社，1986年，第7页。由于现在中文世界通常写作“列文森”，故正文遵循现通行译名。
- ⑭ 梁启超：《梁启超修身三书》，上海：上海古籍出版社，2020年，第4页。
- ⑮ 梁启超：《饮冰室合集》（第7册），第15页。
- ⑯ 约瑟夫·阿·勒文森：《梁启超与中国近代思想》，第7页。
- ⑰ 狭间直树主讲：《东亚近代文明史上的梁启超》，张勇评议，上海：上海人民出版社，2016年，第220页。
- ⑱ 李大钊：《“少年中国”的“少年运动”》，《少年中国》第1卷第3期，1919年9月1日。
- ⑲ 郭惜荫：《写白话与用国音：郭惜荫—致玄同，附钱玄同复信》，《新青年》第6卷第6号，1919年11月。本文的文献出自“中国近代思想及文学史专业数据库（1830—1930）”，但在王东杰的文章中，将此处的作者写作“郭惜龄”，见王东杰：《在解放汉语：白话文引发的语文论争与汉字拼音化运动论证策略的调整》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2013年第4期。
- ⑳ 李大钊：《我的马克思主义观》（上），《新青年》第6卷第5号，1919年5月。
- ㉑ 记者：《对于俄罗斯劳农政府通告的舆论》，《新青年》第7卷第6期，1920年5月1日。
- ㉒ 本文这里说的早期大约指1870年前后，末期大约在1900年前后，主要根据“博爱”在日本使用情况的历史脉络来界定的。事实上，关于明治维新的分期学术界有多种说法，但本文的界定大体无出其右。
- ㉓ 参见日本红十字会所藏「有栖川宫提出 博爱社設立請願書一式」（日本赤十字社デジタルアーカイブズ，https://adeac.jp/jrcsarchives/viewer/ct10000000107900/hak001_079/）。
- ㉔ 本间乐宽在《佐野常民传》中介绍笃志看护妇人会活动时，以“白衣观音”形容女性志愿者，传记中这些出身高贵的女性，身着白色衣服，献身于服务大众的形象，宛如慈悲的观音菩萨。参见本间乐宽：『佐野常民伝：海軍の先覚日本赤十字社の父』，東京：時代社，1943年。
- ㉕ 参见近藤晋一郎「〈博愛の里から〉篤志看護婦人会

- 女性皇族らが赤十字社支援『佐賀新聞』，2023年10月31日。
- ㉖ 『「カトシユチツク」ノ一滴水ヲ衆ニ分チタル話（博愛）』，见岸具瞻、直江三吉編『尋常小学修身科教授書』卷3，益智館，1889年，第25—26页。
- ㉗ 「実業補習学校規程」，见『文部省命令全書』，文部大臣官房文書課，明治二十六年（1893年），第20—24页。
- ㉘ 《博爱论》，收录于野口貞一編：『修身学社叢説』第27冊，東京：修身学社，1882年。
- ㉙ 横浜禁酒会仮事務所：「世の博愛なる仁人淑女に一省を請ふ」，載于『横浜禁酒会杂志（3）』，明治二十二年（1889年）1月，第2—6页。
- ㉚ 参见陆羯南在明治二十二年（1889年），在报纸《日本》上发表系列文章，「反問論」（4月30日）、「外国人論」（6月22日）、「続日本人論」（6月26日）、「国政の要義（三）」（12月3日），又于1890年1月4日发表「世界的理想と国民の觀念」，1891年发表「近時政論考」，呼吁博爱精神，认为博爱主义应该作为国民的公共道德来加以提倡。
- ㉛ 明治三十六年（1903年）7月，『女学杂志』第517号发表文章「自由、平等、博愛の三標語」，写道：「然らば即はち、今にして、自由、平等、博愛と名付けて、人の感覺する所以のもの、果して其の先人が當年に於て感激したる所以のものと相同じきや否やを知る可らず。」
- ㉜ 孙江：《博爱，还是友爱——Fraternité 跨文化之旅》，《上海师范大学学报》（哲学社会科学版）2024年第2期。
- ㉝ 津田左右吉：『支那思想と日本』，東京：岩波書店，1938年，第179页。
- ㉞ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ciencias Sociales, 1940. 此书的西班牙语版不断再版，2002年西班牙出版新的版本：Contrapunteo cubano el tabaco y del azúcar. Madrid: Cátedra, 2002.
- ㉟ Wolfgang Welsch, *Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*. In: *Via Regia - Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 20/ 1994, herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen, 1997, S. 83-123, hier S. 17.
- ㊱ 本文的完成受到李雪涛跨文化研究、王马克民族概念研究和李长莉生活伦理研究的启发，沈国威对博爱是否为“和译汉语”问题提供了帮助，张东悦、黄嫣然为本文搜集与翻译日文资料，特此致谢。

编辑 李梅高原