



衛禮賢中國觀和傳教活動的影響因素

Die Einflussfaktoren auf Richard Wilhelms Chinabild und Missionsarbeit

蔣銳 (Jiang Rui) *

與當時來華的其他德國傳教士相比，衛禮賢 (Richard Wilhelm, 1873-1930) 至少在以下兩個方面顯得與眾不同：一是他對中國、中國人和中國文化的看法，即他的中國觀；二是他的宗教觀念、傳教方式和傳教活動。筆者認為，除了個人方面的原因如性格、興趣等之外，上述特點的形成主要還是和他在中國的生活環境、交往圈子、活動領域及其岳父克里斯托夫·布魯姆哈特 (Christoph Blumhardt) 的影響有關。

一、衛禮賢的中國觀及其影響因素

來華之前，衛禮賢對這個國家的情況還所知甚少，他關於中國的知識，大概主要來自德國的有關出版物。而在當時的德國乃至整個歐洲，關於中國的輿論宣傳基本上是「消極的」，「歐洲中心主義」和「歐洲文化優越論」成為其基調，中國通常被描繪成一個愚昧、落後、僵化、停滯的「異教世界」。在到達青島之初，衛禮賢的所見所聞幾乎是「驗證」了歐洲的宣傳，因為那時的青島的確還很落後，那裡的中國人大多也很貧窮。所以，這時的衛禮賢也不可能不是一個「歐洲中心主義者」和「歐洲文化優越論者」，這從其當時寫的一些家信和傳教報告中可以看得出來。¹ 不過，這樣的時期持續並不太

久，大約一年之後，隨著對中國人的進一步瞭解，衛禮賢的中國觀開始發生「積極的」變化。特別是通過 1900 年冬天對「高密事件」的調解工作，他發現那裡的中國人大都純樸善良、通情達理，儘管生活貧困、消息閉塞，但絕不像歐洲宣傳的那樣野蠻兇殘、愚昧不化。

在接下來的日子裡，隨著其辦學活動的開展和與當地中國人更廣泛的接觸，他對中國和中國人看法的這種「積極」傾向也更加鮮明。例如，對於中國的一些傳統習俗如祖先崇拜、喪葬風俗、出生風俗等，他都表示理解並予以客觀評價；對於中國人的特性、中國的發展能力以及中國傳統文化的生命力等，他也得出了與其他傳教士不同的結論：

他反對歐洲人對祖先崇拜的誇大其詞，認為中國官員並不像歐洲人所認為的那麼腐敗，所謂溺嬰是中國民間一種風俗的說法也不過是那些以偏概全的傳教士荒謬的杜撰，所謂「黃禍」只是歐洲人心中的空洞的幻影。他反對認為中國人很殘忍的觀點。……在衛禮賢看來，中國人一點都不殘忍，相反，他們可能是人類大家庭中最溫順的一員。中國人是富有同情心的，他們在任何需要幫助的情況下都會表現出友好的和樂於助人的態

* 作者為山東大學當代社會主義研究所教授。

1 據吳素樂 (Ursula Ballin) 博士介紹，衛禮賢的這些信件已下落不明，有關內容我們只能通過 Arthur Rich 編輯的 *Christoph Blumhardt: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm* (Zürich 1958) 來推測。衛禮賢的傳教報告部分載於同善會 (AEPM) 主辦的《傳教資訊與宗教學雜誌》(ZMR)。

度。就連中國人的反洋教鬥爭也是可以理解的。中國人並非都對外國人充滿敵意，他們只是想掙脫西方人製造的令世界窒息的泥沼。衛禮賢還反對那種認為中國停滯的觀點，認為中國人的民族意識已經覺醒，中國決不會衰落。²

隨著漢語水準的提高和對中國古代經典著作的學習、研讀，衛禮賢對中國傳統文化，特別是儒家學說，由愛好逐漸發展到癡迷甚至崇拜的地步，這從他給自己起的中文名（禮賢）和字（希聖）³ 就可以看得出來。他認為，中國文化與西方文化之間不是原始與高級、粗糙與精細、不完善與完善的關係，雖然歐洲精神已經深深侵入中國，正在逐漸改造中國的文化，但它並沒有徹底摧毀中國文化頑強的生命力，相反，中國人完全能夠適應歐洲精神，無論在保存自身傳統文化還是在接受新事物方面，他們都具有無與倫比的高超能力：

歐洲文明的入侵並沒有使中國文化徹底衰亡，這一點完全不同於我們在別的地方所經歷的情形，在那裡，歐洲文明在原始的土著居民當中可謂所向披靡。中國人具有無與倫比的頑強生命力，沒有任何跡象表明中國人的大腦容量有限，不能接受歐洲的科學，相反，歐洲科學很容易被中國人接受，甚至連許多手工業者都能夠很快習慣外來的坐標系。數千年來練就的技巧和中國文化的方法，使他們很容易做到這一點。⁴

衛禮賢認為，中國文化是一種「高度發達的理性文化」，是一種「植根於自然本能的、持續生長的文化」，顯示了「追求和諧、遵循宇宙與社會中組織理性的理想」。⁵ 因此，中國文化恰恰可以彌補西方文化的欠缺，中國人的生活智慧正是「拯救現代歐洲的有效工具」，中國人對內心世界、人生、生活藝術和組織化的重視，

正好可以糾正西方思想的片面性。⁶ 正是出於對中國文化的這種「積極」認識，衛禮賢把自己一生中的大部分精力都貢獻在了向西方翻譯和傳播中國傳統文化的工作中，其字裡行間時時流露出對中國文化的熱愛。

那麼，衛禮賢對中國、中國人和中國文化何以會表現出如此與眾不同的寬容精神和積極態度呢？筆者認為，除了自身方面的原因如性格、興趣等之外，主要還是與他不同於其他大多數來華傳教士的生活環境和活動領域有關。

首先，衛禮賢在華期間的大部分時間都生活在中國的「上流社會」。由於中國政府當時對基督教傳教的種種限制，所以早期的來華傳教士大多只能在偏遠的農村地區進行傳教活動，他們所接觸的也都是當時中國最貧窮愚昧的社會群體和階層。不言而喻，這些社會群體的確代表了中國、中國人和中國文化中落後保守的一面，從而助長了西方傳教士「消極的」中國觀。但衛禮賢不同，他初到中國就直接生活在剛剛成為德國「保護區」不久的膠州，更準確地說是這個「保護區」的政治、經濟和文化中心——青島。儘管當時的青島還只是一個正處於興建中的小城市，但它的「現代」程度早已非中國內地一般城市可比，更不用說偏遠的農村地區了。在這裡，除了西方人，還聚集了一大批富有的中國工商業者和「有教養者」，即使那些從事最繁重體力勞動的中國苦力，其思想、見識也遠非內地那些傳統的農民可比。而且更重要的是，在這個殖民地裡，包括傳教士在內的所有西方人都屬於「特權者」和「上等人」，他們構成了當地的「上流社會」，其社會地位遠遠高於那些富有的中國人。

衛禮賢在青島的絕大部分時間，就是在這個「上流社會」中度過的，即使在日本人統治下的那幾年也是如此。儘管他本人說，在青島期間，他嚴格「約束自己按照基督教的基本原則過簡樸的生活……與普通人共同

2 孫立新，〈衛禮賢的傳教方法〉，載《漢學與神學：基督教文化學刊》第17輯（北京：宗教文化出版社，2007）。

3 「禮賢」的意思是「禮遇賢者」，是儒家的核心價值之一；「希聖」的意思是「仰慕、效法聖人」，聖人即孔子。

4 Richard Wilhelm, "Die Krisis der chinesischen Kultur," *Sinica* 3 (1928.5-6): 224.

5 Richard Wilhelm, *Ost und West*, Wolfgang Bauer ed., in *Richard Wilhelm, Botschafter zweier Welten* (Diederichs: Duesseldorf/Koeln, 1973), p. 184.

6 *Ibid.*, pp. 187-188.



生活並從精神上接近他們」，⁷但事實上並非如此。除最初一段日子外，衛禮賢及其家人在青島的大部分時間都居住在「歐人區」中設施良好的住宅裡，生活在舒適安逸的、完全歐洲化的環境中，雇有廚師、保姆和家庭教師，擁有三角大鋼琴甚至一個私人網球場。⁸這樣的生活根本不能說是「簡樸的」，與當地廣大中國人甚至中國富有階層當時的生活水準相比，他的生活幾乎可以說是「奢侈的」。當然，衛禮賢也經常奔波於青島周圍的農村地區，例如他在高密縣那裡建有學校，但他卻很少長時間生活在真正偏遠貧窮的中國農村地區。正因如此，衛禮賢所接觸的大多是中國人在物質和精神生活上較「積極的」一面，從而使他的中國觀顯得與眾不同。

其次，衛禮賢在華期間的主要交往圈子是中國的「正統」文人和官宦富紳。衛禮賢從到達青島的第二年就開始為中國兒童開辦學校，隨著其學校規模的迅速擴大，他的主要精力也都放在了這項事業上。在他為學校聘請的國文教師中，有很多都是當時中國最「正統的」知識分子，在科舉考試中曾經取得「功名」，如舉人邢克昌、臧毓臣，貢生傅蘭升，廩生張海樓等。這些人大多也是衛禮賢早期的經學老師，衛禮賢關於儒家經典的最初知識，主要得益於他們的幫助。不言而喻，衛禮賢從一開始所接觸的，就是中國最「正統的」儒家學說。

1911年辛亥革命勝利，清帝國覆亡，許多失勢的王公貴族、高官巨賈紛紛逃避到包括青島在內的外國租界。在這些遜清遺老中，有很多是出身翰苑的飽學之士，代表著當時中國「正統文化」的最高水準。衛禮賢很快就與遷居青島的這些文化精英建立起密切聯繫，並建立「尊孔文社」作為固定學術機構，著重探討儒家學說和進行中西文化交流。如果說此前衛禮賢所接觸的還主要是中國「正統」知識分子的中下階層，那麼自此以後，他所交往的則主要是這些文化精英，他們是舊中國以儒家學說為核心的傳統文化的主流代表。主要通過與這些人的交流並在他們幫助下，衛禮賢完成了對中國經典著作翻譯的大部分工作，如《論語》、《老子》、《列

子》、《莊子》、《孟子》、《大學》以及特別重要的《易經》等。

此外，在衛禮賢逗留青島的大部分時間裡，特別是1911年以後，他還一直熱衷於在中國的富紳、官員以及官府之間周旋，並一度捲入了尊孔復古和張勳復辟的政治漩渦。應當指出，這些富紳和官員，其本身大多就屬於當時中國「正統文人」的圈子，都是中國「正統文化」的主流代表。

以上事實說明，衛禮賢對中國傳統文化特別是儒家學說的理解，始終是帶有片面性的。產生這種片面性的一個主要原因，就在於他長期生活和交往於其中的那個「正統文人」圈子。事實上，正是這個圈子，代表著當時中國政治與文化生活中最僵化、保守的力量，代表著已經不合時宜的舊統治者的利益，他們只關注於中國傳統文化的「美好」方面，而不承認或不願承認這種文化中阻礙社會發展的那些因素。這一點，在衛禮賢的中國文化觀中也同樣有不同程度地存在。

衛禮賢那種敢於仗義執言、為弱者聲辯的勇氣，那種同情、理解乃至熱愛中國、中國人和中國文化的博大胸懷和寬容精神，那種熱情傳播中國文化、促進中西交流的努力，在當時的確是難能可貴的。但我們也不能不遺憾地指出，他對中國、中國人和中國傳統文化的認識仍然是膚淺的、不全面的。事實上，在當時的中國正是各種新舊思想、新舊勢力、新舊文化激烈衝突的時期，「維新變法」及其失敗、辛亥革命爆發和滿清覆亡、新文化運動和五四運動的興起等，這一系列社會巨變都與這些新舊衝突有關。應當承認，當時「正統的」中國文化、精神生活和政治經濟制度都已僵化到足以阻礙中國社會繼續發展的地步，遠不像衛禮賢所描繪得那樣「美好」，否則，它們也不會在後來的歷史發展進程中被拋棄。

再次，衛禮賢在華期間的主要活動領域是辦學校和從事學術研究。衛禮賢在中國生活長達25年，其前期活動主要是辦學校而不是傳教，後期除繼續堅持辦學

7 Richard Wilhelm, *Die Seele Chinas* (Berlin: Verlag von Reimar Hobbing, 1926), p. 32.

8 參見吳素樂，〈衛禮賢（1873-1930）傳略〉，載孫立新、蔣銳主編，《東西方之間——中外學者論衛禮賢》（濟南：山東大學出版社，2004），頁40。另見孫立新，〈衛禮賢的傳教方法〉。

校外，主要轉向對中國古代經典的翻譯工作，以及對中國文化和社會狀況的研究工作。其活動領域的這種局限性，也在他的中國觀或中國文化觀中得到反映。

先說辦學校。根據 1912 年的同善會禮賢書院章程，該校初級部學生每年的學費和膳宿費是 40 圓，⁹ 高級部學生是 60 圓。根據 1911 年的同善會淑范女中和美懿女校共同章程，淑范女中學生每年的學費和膳宿費是 60 圓，美懿女校學生是 25 圓。¹⁰ 對於當時普通的中國家庭來說，這樣一筆開支簡直就是天文數字。這意味著什麼呢？這意味著：能夠入讀衛禮賢開辦的學校的學生，只能是那些來自當時中國最富有家庭的子弟。或者換句話說，衛禮賢通過辦學活動所能夠接觸到的那些中國人，幾乎完全屬於中國的「上流社會」。

再說學術翻譯和研究活動。在當時的中國，文化與學術活動僅限於文人的書齋和官府的專門機構，是一種「象牙塔式」的生活，完全與大眾生活和社會實踐相隔絕。這意味著什麼呢？這意味著：衛禮賢在華期間的學術活動是在一個完全封閉、與中國社會現實相隔甚遠的環境中進行的，他所瞭解的中國文化或中國傳統文化，其實乃是一種書齋式文化，或稱「經院哲學」。

因此可以說，儘管衛禮賢在中國生活達 25 年之久，但他對中國、中國人和中國文化的瞭解始終是有限的，是不全面的，有時甚至是膚淺的。這當然不全是他的錯，對於中國這樣一個古老的大國，我們不能苛求一個外國人在這樣一段時間裡就能對她的一切都有全面深刻的認識。事實上，衛禮賢無論作為一位教育家，還是作為一位漢學家，直到今天在中國都還備受人們尊重和懷念。

二、衛禮賢的傳教活動及其影響因素

衛禮賢首先是作為同善會（AEPM）的傳教士被派往青島的，但他對傳統意義上和傳統方式的傳教其實缺

乏興趣。早期那些來華活動的傳教會，如天主教聖言會、方濟各會，新教巴色會、柏林信義會、禮賢會等，大都奉行一種較為傳統的傳教方式，把勸人皈依、為人施洗、發展教團和教區作為首要目標。但具有自由主義傾向的同善會在傳教理念和傳教方式上與之有所不同，對此下文還將涉及。順便說一下，同善會在青島的第一位傳教士、衛禮賢的前任花之安（Ernst Faber）博士，1880 年以前曾為禮賢會工作，後來主要因為對其保守、刻板的傳教理念不滿而退出，加入了同善會。

在到達青島的最初兩年裡，衛禮賢在傳教事務上投入了較大精力，並定期向同善會提交傳教報告。此後，他便將主要精力轉向了「另一種方式的傳教」，即教育和文化工作。據他自己後來說：「我作為傳教士沒有勸說任何中國人皈依基督教，這對我是一個安慰。」¹¹ 當然，他也沒有建立任何屬於同善會的教團或教區。不過，這並不意味著他背棄了自己的傳教士身分，至少在青島期間是如此。事實上，衛禮賢是在秉持一種自由主義的、非教條的傳教理念，試圖通過溝通東西方文化為基督教在中國的傳播開闢道路，正如他所說：

過去，東方和西方沒有建立聯繫，各民族各自走自己的路，創造了各自獨特的文明、習俗和組織機構，彼此很不一致。因為缺乏瞭解，些許傳聞只能使人深感驚奇。現在，時代變了。鐵路和蒸汽船導致了前所未聞的交往，而這種交往還在不斷發展，它也以不容抗拒的必要性把各民族聯繫在一起了。這肯定是上帝的旨意，我們必須對此加以特別關注。上帝不僅希望在各民族之間開展貿易往來，而且也希望使人們越來越多地知道，我們人類在上帝面前均為兄弟姐妹，在上帝面前不存在中國人和歐洲人的區別。因此，各民族的任務是，盡力謀求相互理解和尊重，把各自所擁有的珍貴的精神財富悉數拿出進行交流。¹²

9 指銀圓，俗稱大洋。下同。

10 參見王鎮，「德占時期青島新式教育的發展」（青島：中國海洋大學歷史學碩士論文，2008），頁 26、27。

11 Carsun Chang, "Richard Wilhelm, der Weltbürger," *Sinica* 5 (1930.2): 72.

12 Richard Wilhelm, "Eroöffnungsrede bei der Feier der Eroöffnung der chinesischen Tagesschule in Tapautau," *ZMR* 16(1901): 279.



衛禮賢認為，傳教工作和文化工作具有同等重要的意義，將不可避免地導致東西方的思想交流，這種交流將「是世界歷史所提供的最大和最重要的一次，它不僅是兩個相距極其遙遠的文化區域的綜合，而且也是兩個人類時代的綜合」，¹³ 必將為東方和西方帶來巨大轉變，必將克服它們的對立，也必將實現其相互補充。但是，他在這條道路上走得如此之遠，以至後來大大超出了同善會所能容忍的限度。大約從 1909 至 1910 年開始，他與同善會之間開始產生裂痕，1915 年約翰內斯·維特（Johannes Witte）繼任同善會主席後，二者之間的裂隙越來越大，後來他則完全脫離了傳教工作，再後來又退出了同善會，不過這已是他返回德國以後的事情了。

那麼，作為傳教士的衛禮賢，其宗教理念和傳教方式為什麼會與其他傳教士如此不同呢？對此，筆者打算從以下四個方面進行分析：

（一）其岳父克里斯托夫·布魯姆哈特的影響

衛禮賢的精神導師和岳父克里斯托夫·布魯姆哈特（1842-1919）是一位具有自由主義思想的新教牧師，後來甚至成了一位著名的「宗教社會主義者」，於 1899 年宣布放棄牧師生涯，加入了德國社會民主黨。在宗教觀念上，克里斯托夫主張一種自由開放、兼容並包的立場和態度：

克里斯托夫·布魯姆哈特視野開闊，他是站在全世界和全人類的高度上信仰上帝、思考人生並身體力行的。……他認為：「上帝信任每一個人」，或者「每一個人都是為上帝所信任的」，人甚至不必皈依上帝，因為他從一開始就與上帝在一起——而且信仰上帝！恰恰因為他這樣從上帝出發進行思考，所以就產生了一種類似革命的神學觀點，一種顛覆性觀點：不僅顛覆了慣常的皈依要求，而且顛覆了大部分的教會·教義說教。¹⁴

在布魯姆哈特看來，異教徒沒有轉變成為基督徒也可以進入上帝之國。他們是為基督而來的，不是為基督徒及其不吉利的教會而來的。人子的原則、人性的原則、社會的義務、通過和平機構處理政治事務的行為已經開始啟動，在異教徒當中也是如此，這是基督精神傳遍全球的第一步。不是基督徒，不是伊斯蘭教徒或佛教徒，而是真正的人將成為未來宗教的表現。無論人怎麼想，怎麼做，都不能阻止各國人民向著追求統一、爭取實現更高目標的人性大踏步前進。¹⁵

1897 年，衛禮賢以代理牧師的身分來到巴特鮑爾（Bad Boll），成為克里斯托夫·布魯姆哈特牧師的助手，後來又成為他的女婿，深受其宗教觀念的影響。1898 年底，衛禮賢申請加入同善會、到膠州保護區去傳教的想法，也得到布魯姆哈特的大力支持。在衛禮賢到達青島的最初幾年裡，布魯姆哈特通過頻繁的信件對他的工作進行悉心指導，不斷向他灌輸自己的宗教觀念和對傳教工作的看法，甚至把同善會在青島的傳教站視為「自己的」事業，先後把自己的侄子和另外兩個女兒派到那裡幫助衛禮賢開展工作。衛禮賢逐漸放棄傳統的傳教方法（如勸人皈依、為人施洗等）和宗教活動（如建立和管理教團、教區等），而專注於教育和文化工作，這些都與布魯姆哈特的想法相一致，並得到他的大力支持：

我十分高興地獲悉，你們不想急於做皈依和說教的工作了……因為歐洲化和基督教化在我看來都不是十全十美的事情。理想的結局應當是：在那個民族中，用他們自己的語言和習俗，把反映在基督身上的上帝的本質自然、真實地表現出來，以至我們歐洲人也可以從中學學習不少東西，為一種鮮活的本質而受到激勵。……你要把所有滿懷信仰向你走來的中國人都看作是——或者

13 Richard Wilhelm, *Die Seele Chinas*, p. 230.

14 阿爾布萊希特·埃舍（Albrecht Esche），〈衛禮賢與巴特鮑爾〉，載孫立新、蔣銳主編，《東西方之間——中外學者論衛禮賢》，頁 59-60。

15 Karl Rennstich, *Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel und Mission in China und Südostasien* (Stuttgart: Quell, 1988), p. 217.

更確切地說是基督的——綿羊，不要用洗禮把他們區別開來。……他們根本不需要成為什麼基督徒，我們根本沒有理由讓這個名稱出現在異國他鄉。誰遵從上帝的意願，按照上帝的旨意做事，誰就是天國的孩子，不管他出身於孔子還是出身於教父。¹⁶

（二）同善會自由主義立場的影響

衛禮賢之所以選擇了同善會以及克里斯托夫之所以支持他的這一選擇，在很大程度上是因為他們看中了同善會在宗教與傳教觀念上的自由主義立場。事實上，具有自由主義思想的克里斯托夫·布魯姆哈特牧師從一開始就與同善會保持著密切聯繫。1884年，以艾爾恩斯特·布斯（Ernst Buss）為首的自由派牧師和神學家在魏瑪所建立的同善會，與其他那些舊的、虔敬主義的傳教會不同，它主張宗教寬容，信奉一種非教條的、倫理化的基督教，倡導在東方古老文化民族中進行自由開放的「文化傳教」。與此相應，同善會採取了一種新的傳教方法：不設立大規模的傳教機構，也不以虔敬主義的個人信仰得救為主要目標，而是派遣受過良好教育的傳教士和醫務人員，主要通過教育、文化和慈善醫療工作，向中國、日本等東亞古老文化民族中那些受過教育的階層進行思想文化滲透，為傳播基督教文化特別是「德意志特色的」基督教文化開闢道路。¹⁷

同善會的這種立場與布魯姆哈特的觀念不謀而合，而教育和文化工作也恰好符合衛禮賢的興趣愛好，所以當同善會要招募一名傳教士到膠州保護區去工作的時候，他們兩人一拍即合，毫不猶豫地做出了選擇。但是，同善會畢竟是一個傳教會，衛禮賢畢竟是同善會的傳教士，當他在教育、文化工作上走得太遠以至於「忘記了」自己的宗教使命時，就超出了同善會所能容忍的限度。另一方面，同善會後來表現得越來越強烈的民族

主義和文化帝國主義傾向，也令衛禮賢十分反感，因此他與同善會的最終決裂是必然的。

（三）衛禮賢本人興趣愛好和中國文化觀的影響

衛禮賢喜愛文學、藝術和哲學，但少年時代的家庭困境卻使他走上了神學的道路，後來成了一名牧師和傳教士。到達中國後，他的個人興趣也很少放在傳教與宗教事務上，而是很快就迷戀上了對中國傳統文化的學習和研究。在此過程中，他對中國文化尤其是中國儒家文化的認識，也促使他越來越遠離日常宗教事務和同善會的初衷，越來越成為一名教育家、翻譯家、漢學家而不是傳教士。例如，同善會在青島辦教育的目的，本來是為了向中國的下一代灌輸西方思想和基督教文化，但在衛禮賢的學校裡，除傳授自然科學知識外，更注重學生對中國傳統文化的學習，甚至還大大淡化了像其他教會學校通常所要求舉行的宗教儀式。再如，同善會雖然倡導「文化傳教」，但其基本出發點則是向中國人傳播「德意志特色的」基督教文化，而衛禮賢後來乾脆反其道而行之，著重向西方社會傳播中國文化，並且對中國傳統文化推崇備至，甚至打算用中國文化來彌補和完善西方文化。這些都是由他的興趣愛好和中國文化觀所決定的。

（四）德國對華文化、教育政策的影響

德國佔領膠州灣後，最初是把它作為一個海軍基地和商業貿易中心來經營的。但由於面對中國人仇視和反抗的壓力（如義和團運動），膠澳殖民當局逐漸意識到：「為了貫徹經濟上的目的，軍事上的擴張和對領土的強奪已不是常能奏效的手段，而文化政策上的措施卻往往能為經濟的擴張開闢道路。」¹⁸ 時任德國駐華公使的阿爾方斯·馮·穆默（Alfons von Mumm）也認為，應該給青島的中國居民提供廣泛的教育機會，推行統一的「德意

16 阿爾布萊希特·埃舍，〈衛禮賢與巴特鮑爾〉，頁 63-64。

17 豪斯特·格林德（Horst Gruender），〈衛禮賢——德國的自由派帝國主義者和中國的朋友〉，載孫立新、蔣銳主編，《東西方之間——中外學者論衛禮賢》，頁 84-85。

18 《膠澳發展備忘錄（1898-1909）》，青島市檔案館館藏資料。



志文化使命」：「我們希望用另一種方法滲入中國市場，那就是發展德中文化關係。」¹⁹ 特別是在 1905 年日俄戰爭之後，德國加強了在中國首先是在膠州保護區的文化教育工作，並逐漸確立了其「對外文化政策」：

這種「對外文化政策」的目標是：不僅通過軍事力量奪取市場和殖民地，而且同時通過文化影響來保衛之。……建立德國學校和開設德語課，是傳播德國文化並影響華人精英的最重要手段。在中國，這種教育努力有著肥沃的土壤，因為中國政府在世紀之交正進行廣泛的、以西方為典範的教育改革。²⁰

在青島，膠澳總督府從 1905 年起就開始制定廣泛的教育計畫和方案，把文化教育工作作為在保護區以及整個中國的重要任務之一。在它 1908 年致帝國國會的備忘錄中更是明確提出：「將本殖民地進一步建設成為歐洲特別是德國在東亞的文化中心，是海軍當局的一項最重要任務。我們確信，這種努力同時也將促進德國自身合理的經濟利益。」²¹ 將文化工作作為保證長期、穩定的殖民統治的手段，並借此將青島建設成為一個「展示德國成就的永久性櫥窗」和「向中國大規模傳播德意志精神的基地」，是德國政府在華文化努力的基本目標，而這一目標的實現，則離不開當地教會組織和傳教士的協助。為此目的，德意志帝國海軍署、膠澳總督府以及各宗教團體通力合作，共同致力於德國對華文化政策的推行，正如時任總督府「華人事務專員」的單威廉（Wilhelm Schrameier）在 1910 年所說：

新教的以及天主教的教會，也對使德國文化滲透到中國做出了貢獻。很多人斷言：中國人決不會光顧眾多基督教堂中的一個，對於我們的基督教信仰，中國人決不會理解；試圖喚醒中國人對基督教的理解，是對時代要求的錯誤判斷，是對歷史教訓的否認。然而重要的是引起中國人對歐洲文化中基督教因素的注意，使基督教思想成為活動於其內心深處的東西。我們不是要用基督教文化取代中國文化，而是要為基督教思想滲透中國文化鋪平道路。……把中國人引入由基督教所承載的民族思想，就是傳教士今天在中國的使命。²²

衛禮賢在青島期間的教育和文化工作，恰恰適應了德國當局的上述需要。不僅如此，他甚至還十分熱衷於為實現德國政府的文化使命而效勞。他所以這麼做，當然有自己的目的。筆者認為，從衛禮賢的人生經歷來看，有一點其實是可以理解（或猜測）的：出身低微的他走向神學和傳教士的道路原本是出於無奈，因此在到達中國後，他起初既沒打算成為一名出色的傳教士，或許也沒打算成為一名出色的教育家、翻譯家和漢學家，而是試圖通過這種經歷能夠走向仕途，出人頭地，就像此前一些西方來華傳教士所經歷的那樣。²³ 正因如此，衛禮賢在 1906 至 1917 年間不斷地周旋於中、德兩國的官員和官府之間，積極參與當時的各種政治活動，²⁴ 只不過最後都沒有達到其預期目的而已。正是在這樣的情況下，他才不得不繼續潛心於學術，致力於中國文化研究和東西方文化交流，最終成了一名享譽世界的漢學家。

19 羅梅君（Mechthild Leutner），〈樣板殖民地——德國對膠州保護區的印象〉，載劉善章、周荃主編，《中德關係史譯文集》（青島：青島出版社，1992），頁 63。

20 Roswitha Reinbothe, *Kulturexport und Wirtschaftsmacht. Deutsche Schulen in China vor dem Ersten Weltkrieg* (Frankfurt/M: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992), pp. 7-8.

21 《膠澳發展備忘錄（1898-1909）》，青島市檔案館館藏資料。

22 Chun-Shik Kim, *Deutscher Kulturimperialismus in China: Deutsches Kolonialschulwesen in Kiautschou (China) 1898-1914* (Stuttgart: F. Steiner 2004), pp. 135-136.

23 這樣的先例並不少見，如美國傳教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman）、衛三畏（Samuel Wells Williams）以及德國傳教士郭實臘（Karl Friedrich August Gutzlaff）等，後來都成了本國政府重要官員。

24 除積極參與尊孔復古活動和張勳復辟外，衛禮賢還積極為促成溥儀與德國皇室聯姻牽線搭橋，並極力謀求德國在青島建立的「德華特別高等專門學堂」的領導職位。