

中国与世界：16—19世纪

主编 郝平 张西平

东方之光

——卫礼贤论中国文化

蒋锐 编译 孙立新 译校

外语教学与研究出版社

东
方
之
光
卫
礼
贤
论
中
国
文
化

中国与世界：19—19世纪

主编 郝平 张西平

G12
34

东方之光

——卫礼贤论中国文化

蒋锐编译 孙立新译校

G12/34

2007

外语教学与研究出版社
北京

东

方

之

光

卫

礼

贤

论

中

国

文

化

图书在版编目(CIP)数据

东方之光：孔礼贤论中国文化 / 蒋锐编译. — 北京：外语教学与研究出版社，2007.7

(中国与世界：16—19世纪)

ISBN 978 - 7 - 5600 - 6829 - 9

I. 东… II. 蒋… III. 文化—中国—文集 IV. G12 - 53

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第106205号

出 版 人：于春迟

责任编辑：蓝小变

装帧设计：王 薇

出版发行：外语教学与研究出版社

社 址：北京市西三环北路19号(100089)

网 址：<http://www.fltrp.com>

印 刷：中国农业出版社印刷厂

开 本：889×1194 1/32

印 张：9.5

版 次：2007年7月第1版 2007年7月第1次印刷

书 号：ISBN 978 - 7 - 5600 - 6829 - 9

定 价：18.90元

* * *

如有印刷、装订质量问题出版社负责调换

制售盗版必究 举报查实奖励

版权保护办公室举报电话：(010)88817519

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Hao Ping, Zhang Xiping

Einleitung : Richard Wilhelm ueber die chinesische Kultur

Die Grundlagen der chinesischen Kultur

Die kulturelle Einwirkungen und Anregungen in China

Die Entstehung des philosophischen Denkens in China

Die Philosophie des Buddhismus in China

Das Buch der Wandlungen

Die Krisis der chinesischen Kultur

Die Lehren des Kungtse

Der Kern der konfuzianischen Lehren

Die Stellung des Konfuzius unter den Repraesentanten der Menschheit

Die Bedeutung des Konfuzius

Die Lehren des Laotse

Der Taoismus nach Laotse

Laotse's historische Stellung

Laotse's Stellung im chinesischen Geistesleben

Licht aus Osten

Ost und West

Die Bedeutung des morgenlaendischen Geistes fuer die
 abendlaendische Erneuerung

Kulturphilosophische und weltpolitische Ausblicke in China

Goethe und Lau Dsi

Goethe und die chinesische Kultur

Einige Woerter ueber Herausgebung und Uebersetzung

〔总序〕

郝平
张西平

自晚明以来，中国已经开始与西来的西方文明接触，中国自己的历史已经不能在原有的轨道上发展，夷夏之分的观念开始动摇。外部世界与中国的关系已成为中国发展的重要问题，文化间的对话已成为中国必须面对的问题。但不同文化间的对话，尤其是中国文化和西方文化间的对话与理解并非易事，从双方来说，无论是从历史的角度还是从现实的角度，中西文化之间的对话都需要我们深入研究。

一、历史的回顾

中国和西方之间的对话并非今天才有，这两大文化之间有着悠久的文化交流史和相互对话的历史，研究这一历史会使我们受到启示，从中西对话中汲取经验教训和智慧。中国文化和西方文化之间的交流和对话大体经历了三个阶段。

1. 初识时期 (635—1498)

唐贞观九年(公元635年)东罗马帝国的聂斯脱利派主教阿罗本来到长安并开始在中国发展基督教,名曰“景教”。在唐朝宽松的环境下,一时景教“法流十道,……寺满百城”。这是西方宗教第一次进入中国。^①

公元1206年中国北方的蒙古帝国建立后,蒙古铁骑横扫欧亚大陆,从地中海到中国东海都成为草原帝国的版图,从而大大沟通了中国与西欧诸国的联系。

在此期间教皇英诺森四世曾派出柏朗嘉宾(Giovanni de Plano Carpini,1182—1252)作为使团团长拜访蒙古大汗。1246年8月24日当他们到达蒙古政治中心和林时,正赶上贵由即蒙古大汗的登极典礼。柏朗嘉宾在和林住了几个月,1247年11月24日返回里昂。他留下了著名的《柏朗嘉宾蒙古行记》,这是在西方文献中第一次真实地记叙中国的情况。

在元代,先后来过中国的还有鲁布鲁克(Guillaume de Rubrouck,约1215—1295)、蒙特戈维诺(Giovanni da Montecorvino)和著名的马可·波罗(Marco Polo,1254—1324),他们都留下了文献,介绍了中国文化^②,尤其《马可·波罗游记》在西方产生了持久而深远的影响,契丹(实为中国)的广阔、富饶使西方对中国的物质生活有了直接的认知,中国形象开始在西方文化中具体化。

中国对西方的认识最早可追溯到《史记·大宛列传》和《汉书·西域传》,史书称其为“黎轩”,实际上是“亚历山大里亚”即埃及的托勒密王朝的首都,它在地理上虽不属欧洲,但却属于希腊文化。

直到草原帝国兴起,才有中国人第一次访问了欧洲,这个人是列班·扫马(Rabban Suama)。他是元朝畏兀人,出身于大都一个信奉聂斯脱利教的家庭,其父是聂斯脱利教会的视察员。1275年他决心到耶路撒冷朝圣,这个计划得到元朝允许;1284年在伊利汗国的阿鲁浑支持下,列班·扫马被派往欧洲。他在君士坦丁堡拜见了东罗马皇帝

^① 朱谦之:《中国景教》,人民出版社,1993年。

^② 《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》,中华书局,1985年。

安德罗尼古斯二世 (Andronicus II), 在法国拜见了法王腓力四世 (Philippe le Bel IV), 在英国拜见了英王爱德华一世 (Edward I), 后返回罗马, 谒见了新选出的教皇尼古拉四世 (Nicolas IV), 之后他返回桃里寺 (今伊朗大不里士), 在那里病故。

列班·扫马出使欧洲的事被叙利亚文《教长马儿·雅人·阿罗河和巡视总监列班·扫马传》一书所记载。这是中国人第一次记叙了真实的欧洲。

在这一时期中国和欧洲文化已开始交流和对话。景教一度十分昌盛, 诗仙李白也有访景教寺院的诗句; 而《马可·波罗游记》则风靡欧洲, 家喻户晓。但此时双方仍处在初识阶段, 对对方的认识并不深入。景教在唐僖宗灭佛后, 基本上消失了, 以至到晚明基督教再次入华时, 中国人已不知基督教为何教; 而《马可·波罗游记》毕竟是以一个威尼斯商人的眼光来看中国, 那只是一个物质生活极为丰足的国度, 他甚至连孔子和儒家都一字未提。

2. 相遇阶段 (1500—1800)

1492年哥伦布发现美洲新大陆, 1498年达·伽马绕过好望角进入印度洋, 并发现印度。从此, 大发现的时代到来。欧洲的殖民主义者在东西两个新大陆采取了完全不同的路线: 在南北美洲烧杀抢掠, 而在东亚、在南中国海, 当他们遭到大明帝国强有力的反击后, 只好采取对话的方式。1601年, 当意大利传教士利玛窦 (Matteo Ricci, 1552—1610) 进驻北京, 成为万历皇帝的门下客时, 一场中西文化的真实对话开始了。

利玛窦为在中国站住脚, 经过近十年的观察和思考以后, 决定采取“合儒补儒”的路线, 脱下袈裟, 穿上儒袍, 与明末的儒生们展开广泛的对话。他通过介绍西方的文化、科学, 赢得了晚明士人的欢迎。他写下的《交友论》、《二十五言》、《天主实义》是中西文化史上第一批比较文化的著作, 也是中西文化的第一次实质性对话。

他认为在中国先秦的儒家文献之中有一种和基督教相似的宗教崇拜, 他说: “吾天主, 即华言上帝”^①, 这样他通过肯定先儒来批后儒, 认为宋明理学以后向理性化发展。从理论上讲, 利玛窦的悟性极高, 对

^① 利玛窦:《天主实义》。

中国文化的整体把握也较为正确，因中国文化的确有一个从“巫”→士→教（儒教，姑且称之）的过程，到今天为止，我们仍在返回原儒，寻求这种文化之根。

利玛窦对中国文化的另一种态度就是“求同存异”。他高度称赞儒家的伦理思想，强调耶儒在伦理上的共同性，正因此，他的《交友论》受到普遍的欢迎。

利玛窦在这场文化对话中表现出了一种极大的宽容与理解，如对儒家礼仪中的祭祖、祭孔，给予了肯定。若从当时欧洲文化背景来讲，这是犯了大忌的。因天主教的基本教义在于：不向耶稣以外的任何偶像跪拜。利玛窦的做法引起了争议，他以后的所谓“礼仪之争”就是围绕这个问题展开的。这场争论的实质在于：基督教对于异于自己的文化应采取什么态度，是以自己的文化为标准，剪裁异文化，还是求同存异。在这场争论中，利玛窦的路线彻底受到了批判，从而对中西文化交流产生了重大的影响。

就中国文人来说也有两种态度。一种是以徐光启为代表的，在坚守自己文化的同时，积极汲取基督教文化，“会通以求超胜”的态度，对科学应不问中西，只要好就应学。如王征所说：“人不问中西，总期不违于天”^①，也如阮元后来评价梅文鼎时所说：“是中西之会通，而补古今之缺略”^②。另一种则是以杨光先为代表的，这一派抱残守缺，抗拒西方文化^③，或如清中期的“西学中源论”，又回到一种“华夏中心说”的老路上去。这条路线后来逐渐占了上风，这也是晚清中国文化日益走向封闭的原因之一。

这一时期应是中西文化对话的最好时期，入华传教士大规模地介绍西方宗教、科学，形成近代中国的“西学东渐”，而同时经过传教士之手，中国典籍大量西译，形成“中学西传”，引起了欧洲历史上的第一次“中国热。”

3. 冲突阶段（1840—1949）

1793年（乾隆五十八年）英国马戛尔尼访华团的失败标志着中国

^① 《远西奇器图说录最》。

^② 《畴人传》卷三十八。

^③ 《圣教破邪录》。

和西方的“蜜月期”已经结束。^①随着乾隆去世，中国日益走向衰落，闭关锁国决定了以后的败局。而鸦片战争以及“整整一大批‘不平等条约’（正如中国人不无理由地称呼的那样），则以难以磨灭的方式，标志着西方列强与中国之间的关系，它是建立在既是不可抗拒的，又是厚颜无耻的强权暴力基础上的，它也是建立在西方于一个世纪中对中国不断地表现出的鄙视与嘲弄的基础上的”^②。

从此，中国在西方失去光彩，黑格尔在《哲学史讲演录》中认为中国根本没有哲学，马克斯·韦伯则认为以儒家和道家为其文化内核的中国人根本不可能实现工业化，因为中国没有新教的伦理精神。在对待中国的态度上西方前后判若两人，西方是典型的变色龙。^③

就中国方面，百年败局极大刺激了中国知识分子。“变法图强”，学习西方成为唯一的选择。经“五四”以后，“现代与传统”、“西方与东方”的二分法已成为理解中西文化对话的基本框架。

这是一个中西文化激烈冲突的时期，是一个“欧洲中心主义”步步逼近，中国文化步步败退的时期，平等的对话，已不可能。

二、文化间对话的可能性

中国和西方作为两种不同的文明类型，不应把冲突作为双方关系的模式，也不能把文化的统一作为目标，而应是在保留差异下的文化对话，这是唯一可以采取的有利于双方的文化交流的模式。我们认为中西文化平等对话的可能性至少有以下两条根据。

1. 西方的历史资源提供了平等对话的可能性

其实西方的文化历史就是不断融合其他文化的历史。基督教文明诞生于东方，尔后传入西方，对其产生了根本影响。罗素早年也曾说过：“不同文化之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑，希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。”这说明欧洲对待其他文化，对待东方文化并非一直是现在这种态度。因此就西方来说，如果同东方对话，首先应放弃近百年来所形成的“欧洲

^① 斯当东：《英使谒见乾隆纪实》，上海书店出版社，1997年。

^② 雅克·布罗斯：《发现中国》，第130页，山东画报出版社，2002年。

^③ 道森：《中国变色龙》，时事出版社，1999年。

中心”，无视其他文化，蔑视中国文化的态度。近百年来西方文化的东方研究很大程度上都受这一心态的影响，如萨义德（Edward W.Said）在《东方学》中所说的，欧洲的东方知识，即对东方的认识是伴随着欧洲的扩张，欧洲的殖民过程一起产生的。而19世纪是欧洲人的世纪，整个东方都受到欧洲殖民主义的影响，在这种情况下，西方对东方的认识不可能是平等的和公正的。在西方人眼中“东方是非理性的、堕落的、幼稚的、‘不正常的’，而欧洲则是理性的、贞洁的、成熟的、‘正常的’”。^①

西方人应抛弃“欧洲中心主义”的立场，以一种平等的心态看待东方文化，看待中国文化。在这方面西方历史上是有经验可借鉴的，例如明清时期的人华传教士利玛窦等人已为今天的西方人做出了榜样，这些人华传教士已经探索了一条平等对话之路。

就利玛窦来说，他并未放弃他已有的文化立场，他仍希望“中华归主”，他在中国活动的目的仍然是为扩大基督教的影响，但他确立了一种对待异于基督教的文化的态度，即对于中国文化是尊重的，对它的悠久和博大是称赞的。对于不同于基督教的中国文化，他是理解的、宽容的，他没有站在一种狭隘的基督教立场上对中国文化异于西方文化的部分采取完全排斥的做法。如在祭祖祭孔问题上，他是赞同中国教徒这样做的。

即便对于中国文化和基督教文化相分歧的地方，他也没有一种不理睬，而是积极对话。如他对佛教的批评，实际上是一种理论上的对话；又如他对宋明理学的批评，也是一种研究式的态度，而且这种批评并没有妨碍他同理学家们很好地交往。

这种较为平等的态度还表现于欧洲思想文化界在17—18世纪对中国文化的热情上。他们崇拜孔子，赞扬儒家的自然宗教，对中国伦理交口赞扬。这在伏尔泰那里^②，在莱布尼茨那里^③表现得十分突出。17—18世纪欧洲的中国热当然有其自身文化的原因^④，但那时西方对中国

① 爱德华·W. 萨义德《东方学》，三联出版社，1999年，第49页。

② 孟华：《伏尔泰与孔子》，新华出版社，1993年。

③ 李文潮、H. 波塞尔：《莱布尼茨与中国》，中国科学出版社，2002年。

④ 许明龙：《欧洲18世纪“中国热”》，山西教育出版社，1999年。

文化的态度和 19 世纪完全不同，更多表现出一种平等对话的态度。

这说明西方文化若采取一种正确的对话态度，应放弃现在的“欧洲中心主义”，从历史中汲取智慧，调整文化心态，这才是正确的出路。

2. 中国历史文化的资源提供了平等对话的可能性

中国文化所以从古至今从未断绝并不断发展，其根本的原因在于它对外来文化采取一种兼容、汲取、吸收的态度，从而在与外来文明的对话中不断充实自己，改变自己，提高自己。

这种文化态度可用孔子的“和而不同”来概括。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”^①这里的“和”是在强调对话，强调沟通，而“同”则表示取消差别，由异为同。孔子所强调的是在保持“差异”下的和，而不是取消差异，追求完全等同。这说明孔子认为“不同”是现实存在的，但这并不妨碍和。

孔子的这种文化态度深深地影响了中国文化的走向，中国文化对佛教的吸收就是一个典型的例子。中国文化本质上是一种“入世”的文化，而印度的佛教是一种“出世”的文化，二者之间的差别是很大的。佛教在传入中国各地时曾引起过文化的矛盾和冲突，但中国文化对佛教文化仍采取了一种吸收的态度，在讨论中解决矛盾，在探讨中推动思维。正因此，才在隋唐以后产生了中国的佛教，如五台、华严和禅宗；之后在宋明时，理学一方面批判佛教，一方面却吸收了佛教的哲学思想，把儒家进一步向本体论方向提升，创立了一种新的形而上学，即新理学。正如汤一介先生所说：“中国文化曾受惠于印度佛教，印度佛教又在中国得到发扬光大。”^②

16 世纪西方基督教传入中国以后，虽然反对声从未断绝，“华夏中心”论时隐时现，从未根绝，但入华传教士带来的西方文化仍受到大多数文人的欢迎，这点我们上面已讲了。

以上说明就中国文化本身来说，它具有这种吸收外来文化，与异域文化展开积极对话的历史传统。正是这个传统使中国文化不断发展和更新，也为我们展开今天的中西文化对话提供了历史的资源和基础。

^① 《论语·子路》。

^② 汤一介：《佛教与中国文化》，宗教文化出版社，1999 年。

三、中西文化对话的限制

跨文化的对话，是一个“我”与“他者”之间相互影响，相互融动的过程。就中西文化来说，把握好这种对话并非易事，这场对话的成功与否在于双方对自身文化的认识和对“他者”文化的认识。在漫长的历史过程中，“本质主义”的单一文化几乎是不存在的。文化的对话同时又受他者文化因素的影响，因而这场对话中的限制是明显存在的。

就中国文化来说，对自身文化的认识受到两个方面的限制。

其一，殖民主义话语的限制。19世纪以来，西方文化是强势文化，它们根据自身的需要塑造了中国的形象，无论是从“乌托邦”出发，把中国作为“浪漫”和“理想”的，还是从“意识形态”出发，把中国作为“丑恶的”和“批判的”，这一切都是西方从自身文化出发的，这种被曲解、想象了的中国是作为西方自身文化的“他者”出现的。但值得注意的是这些中国形象，又被西方强加于东方，强加于或影响了中国，从而把中国纳入了西方文化的权力结构中。这种西方的话语系统严重影响了我们对自身文化的认识。“五四”以来，东方与西方，传统与现代的二分法实际就是这种殖民主义话语在中国文化中的反映。按照这种二分法理解，西方等于现代，中国等于传统；要现代化就要抛弃传统，全盘西化。显然按这个思路，很难谈得上什么对话，因为这是“无差异”的现代化，是中国文化将完全丧失的现代化。我们看到，这种思路至今仍限制着我们。

其二，过度“本土化”。全球化已成为一个无法抗拒的事实，经济的全球化必然带来文化的全球化。对这种文化的全球化有两种态度，一种是赞同，而不注意本土化的发展；一种是反对，把本土化作为对全球化的抗衡。实际上全球化并不一定是西方化，现代化也不一定是西方化，这点亨廷顿已作了深入的说明^①。但不少研究者对“全球化”这把双刃剑没作全面理解，只看其消极方面，而对抗其消极方面的最简单方法是强调“本土化”。

所谓的“21世纪是中国文化的世纪”，“儒家文化救世说”都是这种心态的反映。不加批判地接受全球化不对，一味地强调“本土化”就

^① 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社，1999年。

会封闭我们的视野。作为本土文化的中国文化具有独特价值，但它又是个发展的过程，而不是静止的，不能以一种本质主义态度来看待它。实际上我们应从全球化的角度来看待本土文化，积极在全球化中与异质文化，主要是西方文化对话，而不能对其置之不理，采取回避的“独语”。

就西方文化来说，在对话中它所受到的限制也有两个方面。

其一，经济与政治上的限制。历史上的文化补充与对话历来是同文化间的政治、经济活动交织、联系在一起的，从来没有纯粹的文化对话。就目前世界经济来说，西方，尤其美国占有十分重要的地位，但随着亚洲经济，尤其是中国经济和政治的崛起，美国认为这影响了它的经济政治利益，从而提出“遏制中国”的战略。

享廷顿的书值得肯定的一面是他承认文明已经多元化了，有八大文明存在，但他的基本立场仍是美国单边主义的立场。他认为“中国的崛起对美国形成了更根本的挑战……中国作为在东亚占主导地位的地区大国的状况如果继续下去，将对美国的核心利益构成威胁。美国与中国冲突的潜在原因，是两国在东亚未来均势问题上的根本分歧。”^①

如果持这样一种态度，中国将继续被美国“妖魔化”，一种平等的文化对话是根本不可能的。

其二，“西方中心主义”立场。这是西方19世纪以来所形成的对待东方、对待中国的基本态度，这在黑格尔那里，在马克斯·韦伯那里十分明确地存在着，上面已讲到。

应该说西方文化若同中国文化对话，这两条限制是十分明显的。

一百多年前梁启超在《少年中国说》一文中对中国未来之强盛作了诗化的描写，在他眼中强大的中国是“红日初升，其道大光；河出伏流，一泻汪洋；潜龙腾渊，鳞爪飞扬；乳虎啸谷，百兽震惶；鹰隼试翼，风尘吸张；奇花初胎，皇皇干将发硎，有作其芒；天戴其苍，地履其黄；纵有千古，横有八荒；前途似海，来日方长。美哉，我少年中国，与天不老！壮哉，我中国少年，与国无疆！”从晚明葡萄牙人和西班牙人东来以来，中国已经卷入了一个逐步全球化的历史过程，一个长达四百年的、与外部世界关系经历了大起大落的、惊心动魄的

^① 享廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第254页。

历史过程。今天，中国开始以更为自信和自觉的态度融入世界，并在世界的各项事务中发挥越来越重要的作用。但变幻的历史，复杂的现实，使中国和世界的关系还存在不少的变数，我们应以更宏大的历史眼光来审视中国与外部世界的关系。无疑，1500—1900为我们提供了长时段、大历史的角度，或许在这样长时段的大历史研究中，我们会对中国与世界的外部关系有一个更为从容和理性的认识。此丛书为此而立。

卫礼贤论中国文化

作为一名在中国前后生活达25年之久，努力研究中国文化，积极向德国、欧洲乃至整个西方世界译介中国经典著作的翻译家和汉学家，卫礼贤的汉学成就是举世公认的，他被人们誉为“两个世界的使者”^①是当之无愧的。

卫礼贤对中国文化的研究是从儒家学说切入的，虽然他后来涉猎的领域十分广泛，对道家学说、中国佛教、《易经》与中国哲学、中国文学与艺术、中国文化史、中国思想史等都颇有研究，但儒家学说始终是他关注的焦点，也是他取得最辉煌成就的领域。他甚至不无自豪地公开宣布自己是儒家弟子。以儒家文化为主线，以其他思想文化领域为辅助，卫礼贤形成了自己独到的中国文化观。这一文化观的最突出特征是：与当时占主流的欧洲中心论、欧洲优越论不同，他对中国文化给予了积极的肯定和高度的评价，不仅肯定这一文化在中国和整个东亚文化圈的历史与

^① 鲍吾刚 (Wolfgang Bauer) 选编：《卫礼贤——两个世界的使者》，杜塞尔多夫、科隆，1973年。

现实意义，而且承认它对欧洲乃至整个西方世界的启示与借鉴价值，字里行间流露出对中国文化的崇敬与热爱。

一、卫礼贤的汉学生涯

1899年5月，26岁的卫礼贤作为一名新教传教士被同善会派到刚刚成为德国“保护区”不久的青岛。那时，他对中国还几乎一无所知。同其他传教士一样，他当时来中国的目的无非是为了向广大中国人传播上帝的福音，但他并不属于那种宗教狂热分子。他天生就是一个感情细腻的人，对文学与艺术有着较高的天赋和良好的修养，所以这位年轻人从一踏上中国的土地，对于了解中国民族及其思想与文化的兴趣就远远超出了宗教事务本身。他从一开始就对办学表现出特殊的兴趣。1900年5月，也就是在来中国刚刚一年后，他就在一所租来的房子里为中国男孩开办了“德华神学校”，规模虽然不大，只有几名学生。后来，办学计划得到同善会支持和资助，于次年春天建立起独立校舍，定名为“礼贤书院”，并聘请了一批中国旧式文人和新式知识分子担任教员。由于该校师资力量雄厚，办学成绩优异，1906年清政府赏给他四品顶戴。卫礼贤成为青岛备受人尊敬的“卫大人”。

在他聘请的中国教员中，有不少是熟读儒家经籍的旧文人。他们几乎都是清末的举人或贡生，其中不乏饱学之士，有的成为他在华早期的经学老师。他对儒家经籍的学习、研究及早期翻译，多得益于他们的帮助。正是在办学和同这些旧文人打交道的过程中，他对中国古典文化有了更进一步了解，他的汉学家生涯正是从这里起步的。我们可以把卫礼贤的汉学生涯划分为三个阶段：

（一）1902—1910年：早期阶段。

这个阶段以1902年他在上海的德文杂志《远东》上发表自己翻译的《三字经》为起点，直至1910年他出版《论语》的第一个全译本。在这个时期，卫礼贤最主要的活动是传教与办学，所以他的汉学活动也基本是围绕传教与办学展开的，或者至少和传教与办学活动有某种联系。他在这一阶段的汉学活动主要包括：（1）尝试向德语读者译介一些中国古典作品，其中以儒家典籍为主，也包括其他文学作品。除了《三字经》外，他还先后在各种德文报章杂志上发表了自己节译的《诗经》、《大学》和《论语》，以及《三国演义》、《聊斋志异》和《吕

氏春秋》的片断等。1910年，他翻译的《论语》全文在德国出版，代表了他在这一阶段学术翻译的最高成就。(2) 向西方尤其是德国介绍中国的风土人情、历史文化、现状与人物等，其中包括《中国的社交礼仪》、《山东的丧葬风俗》、《历史上中国与外国的联系》、《中国女孩出生的风俗》、《德国在中国的文化传播》、《中国妇女在婚姻中的地位》、《秦始皇对中国文献的毁灭》、《中国的文化斗争》、《中国的危机》、《西方科学与中国科学的区别》等一大批很有价值的文章。(3) 尤其重要的是，与中国旧文人的广泛接触，使他与孔子乃至整个儒家学说结下了不解之缘，并影响了他一生的汉学活动。包括他为自己取的汉文名字，他的字（希圣），以及他自命为儒家弟子，都体现了他对孔子和儒家思想的崇敬与热爱。早在1903年，他就在青岛作过一个题为《孔子在人类代表人物中的地位》的学术报告，对孔子给予了高度评价，后来该报告还出了单行本，在德语读者中产生了极大影响。此外，他还于1909年在德国杂志上发表了《孔子的意义》一文。

作为卫礼贤汉学生涯的早期阶段，他在这一时期的汉学活动自然表现出某些不成熟的特征。比如，除了对孔子和儒家典籍的译介之外，其他活动很难说具有多少学术性。即使对于孔子和儒家典籍，他也主要处于学习阶段，对其认识理解尚显肤浅。尽管如此，他的汉学活动也表现出一些明显不同于其他西方汉学家的特点：首先，他对中国文化的切入是从孔子及儒家学说开始的，从所谓“正统”的观点来看，抓住了孔子及儒家学说，就等于抓住了中国传统文化的精髓，对于理解中国思想史和中国人的精神生活有着非同寻常的意义。正是这一点，影响了他的整个汉学生涯。其次，他从一开始就得到熟读经书的中国旧文人的悉心指点，这使他在学习和研究中国传统文化方面从一开始就站在了一个较高的起点上，很快就顺利步入了中国古典文化的神圣殿堂。再次，虽然他初来中国时同当时大多数欧洲人一样深受欧洲中心主义影响，但他很快便为博大精深的中国文化所折服，迅速融入到这一文化中来，“他有时表现得几乎就像一个中国人，而他本人也常说，在中国就有人发现：他的思想和言谈举止比有些中国人还中国化”^①。正因为这一点，他在观察和研究中国文化时的视角不同于大多数西方汉学

^① W. F. 奥托 (W. F. Otto): 《卫礼贤——人格肖像》，载孙立新、蒋锐主编：《东西方之间——中外学者论卫礼贤》，济南，2004年，第6页。