Intellectual History of Confucianism in Malaysia

马来西亚近二百年儒家学术史

Tee Boon Chuan

[马来西亚] 郑文泉 著

華文出版社
SINO-CULTURE PRESS



作者简介

郑文泉，英文名 Tee Boon Chuan，马来西亚公民。现为拉曼大学（双溪龙校区）中文系副教授，兼中华研究院副院长。

社会兼职有马来西亚高等教育部“马来西亚研究评鉴”（MyRA）审查人、马来西亚学术评鉴局（MQA）中文与哲学学门审查人；中国曲阜师范大学孔子文化研究院特聘教授、衡阳师范学院文学院客座教授、国际儒学联合会理事。

研究领域为中国儒学、东南亚学术史、文明对话，已出版有《东南亚儒学》《东南亚朱子学史五论》《立象以尽意：从符号学的角度论楷体汉字的形上学》《马来梵语》及编有 *Chindia: From Political Interface to Spiritual Dialogue*，*Prosiding Persidangan Kebangsaan Tamadun Islam dan Tamadun Asia 2016* 等书，并译有《弟子规》《三字经》《老子》《贞观政要》等马来语译本。

自　序

顾名思义，本书旨在撰述“马来西亚近二百年儒家学术史”。“近二百年”之说，其实超过二百年，因为从薛文舟（1793—1847）《文舟乡礼》算起也有224年的光景，只是出于对梁启超、钱穆的同名著作《中国近三百年学术史》的向往与效仿的缘故。话说回来，“近二百年”之说也不意味着马来西亚儒家学术史只有224年的历史，因为在薛文舟之前可上溯到李为经（1614—1688），还有一段为期约两百年的儒学史，我们对这一时期的华人社会或天主教社会（分属葡、荷殖民系统）的教育史、学术史认识还很贫乏，甚至连一般意义上的社会史也说不上，文献“不足征”而不得不暂阙，希望以后能够补上。

至于对薛文舟以降的“马来西亚近二百年儒家学术史”之撰述，本书则采取中国人民大学孔子研究院张立文教授的体例建议，经调整后计为（一）马来西亚儒学发展概况、（二）马来西亚重要儒学人物与思想、（三）马来西亚重要儒学著作简介、（四）马来西亚儒学的发展特色、（五）马来西亚儒学的社会与国家影响等五个方面的内容。马来西亚近二百年的儒家学术，依我们理解有三个时期属性的不同，即（一）约1800年至1876年在中国双禁（海禁、教禁）政策隔离下生成的儒家学术、（二）1877年至马来亚1957年独立前重新纳入中国体系（也是英殖民体系逐渐发挥作用）的儒家学术和（三）1957年马来亚独立以来自主发展的儒家学术，这些时期也都按上述体例来逐一探讨与析述。

从社会学的角度来看，马来西亚近二百年的儒家学术，基本上是民间意义（不是民间阶层）上的学术传统与现象。在第一时期的双禁政策隔绝下，本地人民既进不了中国大地，荷、英殖民体系也不是子民所能与闻其事的，这时期的儒学讲习与论述在后人眼中早已有“大半非为科名起见”，也就是非为担任公务人员的认识，可以不论。至于第二、第三时期，虽然有不少作者

先后进入晚清、民国及本地英殖民政府体系做事，如张煜南（1851—1911）、辜鸿铭（1857—1928）、林文庆（1869—1957）、陈祯禄（1883—1960）、黄存燊（1906—1966）、李昭茂（1915—1989）等，特别是前四者仍不乏传统士大夫的儒学意象，但一来这些参与对后来走向近代化的中、马政府体系之影响甚微；二来本时期更多的儒家作者是民间人士，公务人员也多半仅是公立中小学校的教师；三来这些论述基本上仍然把儒家视为中华文化的范畴来看待，和当地公共与政府的体制鲜有关联，所以儒家学术整体上是作为一种体制外的学术意义与存在。换句话说，本书析述的“近二百年儒家学术史”虽然是“马来西亚”的，但主要是这个国家内的民间学术与传统。

上述与其说是一种提醒，毋宁说是对“马来西亚近二百年儒家学术史”的阶段性总结与归纳。要阐明这一层含义，就是马来西亚儒家学术殊少“官箴”或《大学》所说“治国、平天下”意义的官员或幕僚人物的行政类论著：除了李绍茂的《回忆》（*Words Cannot Equal Experience*，内有“官箴”篇章）外，张煜南《海国公余辑录》的《名臣筹海文钞》（上、下二册）乃至陈祯禄《马来亚问题的华人观点》（*Malayan Problems from a Chinese Point of View*）等马来西亚儒家论著普遍与官僚行政文化无关，反儒言论如庄迪君（1945 年生）等也自觉地抵制儒家的行政官僚化（但仍肯定儒家的个人修身作用），可见一斑。其实，当 20 世纪初马来西亚在申办新式中学堂发现本地没有中国政府所建议的“修身”一科的陈宏谋（1696—1771）《五种遗规》教材，即内含有两种官箴类著作的《从政遗规》和《在官法戒录》时，已足以反衬出马来西亚作者对“从政”“在官”著作与文化的陌生，坊间自然也不会有这一类著作的需求与流通。以是之故，马来西亚近二百年儒学虽有《大学》《中庸》等典籍的译著，但从来没有“治国、平天下”意义的内涵与作品，如真德秀（1178—1235）《大学衍义》、夏良胜（1521 年间人物）《中庸衍义》、叶方蔼（1629—1682）等《御定孝经衍义》等，亦可理解。

从这个角度来说，马来西亚近二百年儒家学术发展的晚近或总体趋势，应该是往传统《大学》所说的“修身、齐家、治国、平天下”的“修身、齐家”意义的阶段发挥与作用。唯需要加以补充的是，这里的“身”“家”并

不是指自己和家庭，因为《大学》的“身”已经有“有所亲爱”“有所贱恶”的人际范围，按其所引“人莫知其子之恶”的谚语来看，指的其实是“家庭”（或家族）单位下的“身”；而“家”用意按“三家分晋”即“三家”可把晋国土地瓜分掉的成语来看，这个“家”指的也是比“国”低一级的政权，谓之为地方政府或无不可。言下之意，本书所说马来西亚儒家学术以“修身、齐家”为其首要内涵，读者不可全然按现代汉语来理解，以为其与公共体系及事务无涉。

本书的“儒家学术”是按目录学来爬梳的，故对马来西亚近二百年来的儒家经、史、子、集之作者、著作及其思想，或可得一分门别类之认识。碍于篇幅，本书对目录学的传统“辨章学术，考镜源流”功能未能有所析示，对这些学术的“修身齐家”首要内涵的展示也同样付诸阙如，而皆有待于来日完善之。

试以孟子学或《孟子》学为例来说。目前这部书所呈现的不过是经类的《孟子》翻译（理雅各的英语译本、邬拜德拉的马来语译本）和史、子二类的良知学传统（陈嘉庚、沈慕羽），对集部方面则未有着墨。实际上，《孟子》学在过去百年马来西亚集类文明的显著影响是透过白居易来完成的，其“修身、齐家”的意义则是“吏隐”的机制。众所周知，《孟子》的“穷则独善其身，达则兼济天下”的处世观到了白居易则演为“仆志在兼济，行在独善……谓之讽喻诗，兼济之志也；谓之闲适诗，独善之义也”的诗歌践履与方针，这点其实很为马来西亚的古典诗人所自觉与遵循。本书后面提到邱菽园（1884—1941）、周清渠（1906—1985）二人的诗作时，既未指出这层关系，也没有带出对白居易诗歌的效仿并不是个别诗人的事情，而是诗人群体，至少包括邱菽园、陈延谦（1881—1943，字止园）、李俊承（1888—1966，号觉园）在内的“三园”和周清渠所参与的南洲诗社（1973 年成立，前身为 1960 年的丹绒吟苑）即是。对这些古典诗人来说，白居易的“谓之讽喻诗，兼济之志也；谓之闲适诗，独善之义也”是一个理想的“修身、齐家”模式：一方面是“兼济之志”的“齐家”作用，是透过出任为“吏”来达成；另一方面是“独善之义”的“修身”需求，则是借由退“隐”生活来满足。“吏”不是“官”，纵使“三园”曾前后参与革命与民国事业也是一民间人物的角色，“治国、平天下”是无从说起的。这也就是说，过去百年马来西亚古典诗

坛所展示的白居易式“吏隐”诗作其实是“流”，它的源头正是经部的《孟子》学。这种错综复杂的儒家学术关系，正是本书目前所不克展示的。

作为第一部学术史意义的马来西亚儒学专著，本书希望能开一风气，期待未来更完整、地道的儒学史著作的问世与出现！

萨迦 1939 年（2017 年）3 月 9 日
于竹溪行舍

目　录

自　　序 …… 1

引　论 …… 1

第一节　马来西亚儒学史的“儒学”之义与其文献 …… 1

第二节　马来西亚儒学史的“入史”标准与其分期 …… 9

第一章　1600—1876 年间的儒家学术史 …… 19

第一节　本时期儒学发展概况 …… 19

第二节　本时期重要儒学人物与思想 …… 22

第三节　本时期重要儒学著作简介 …… 29

第四节　本时期儒学的发展特色 …… 32

第五节　本时期儒学的社会与国家影响 …… 36

第二章　1877—1956 年间的儒家学术史 …… 44

第一节　本时期儒学发展概况 …… 44

第二节　本时期重要儒学人物与思想 …… 56

第三节　本时期重要儒学著作简介 …… 96

第四节　本时期儒学的发展特色 …… 99

第五节　本时期儒学的社会与国家影响 …… 105

第三章　1957—2015 年间的儒家学术史 …… 111

第一节　本时期儒学发展概况 …… 111

第二节　本时期重要儒学人物与思想 …… 123

第三节　本时期重要儒学著作简介 …… 168

第四节　本时期儒学的发展特色 …… 171
第五节　本时期儒学的社会与国家影响 …… 177

附：马来西亚近二百年儒学著作史编年 …… 183

后　记 …… 188

引　论

第一节　马来西亚儒学史的“儒学”之义与其文献

马来西亚儒学史（或儒家学术史）不是有没有的问题，而是有多少年历史可写和怎样写的问题。这个问题牵涉到我们怎样理解儒学，从而决定了哪些范围的材料可被纳入，这些范围最终也决定了马来西亚儒学史写作的上限问题。如果我们认为儒学必须是环绕着四书、五经或十三经的文本研究之学术传统（此是“经学”），那么马来西亚儒学史只能从19世纪初写起，因为自1815年起的马六甲英华书院（Anglo－Chinese College，Malacca）才有马礼逊（Robert Morrison，1782—1834）、高戴维（David Collie，1785—1822）、理雅各（James Legge，1815—1897）等人的《四书》学翻译与研究始，中经土生华人如辜鸿铭（1857—1928）、林文庆（1869—1957，节译《左传》与《礼记》），一直到今天大学中文系（新、马地区之中文系相当中国的国学系）与民间学人如石诗元（1928—2014）、叶新田（1939年生）等儒家经书之研究与翻译，有约二百年光景的学术历史传统。

但是，这种理解的儒学尽管也可写出马来西亚近二百年儒学史的著作来，本书却不认为它是一个妥适的认识论标准。以儒家四书、五经或十三经一类经书研究的儒学意义与标准，不是因为它只是儒学经学研究之一环，而是它在中国儒学史上只是“学礼”阶层的传统与说法。众所周知，朱熹在12世纪已经在《仪礼经传通解》一书指出儒学的全部学术内涵可分别为“家礼”“乡礼”“学礼”“邦国礼”和“王朝礼”在内的“五礼”阶层与体系。换句话说，朱熹在这里的儒学是指“礼学”，“学礼”是指与学校阶层相关的学习仪礼与文化，在历史上也专指与科举相关的官学或庙学；中举之后才要么在

地方（邦国）任职或在中央（王朝）做官，故分别还有“邦国礼”和“王朝礼”的儒家学术之阶层与分别。从这个角度来说，“学礼”其实是传统中国文官制度的公务员考试与培训学校，读的正是与儒家“经义”（以上经书）和“策问”（如明清会典、朱熹《资治通鉴纲目》等）相关的著作。这也是说，以儒家四书、五经或十三经的经书研究为标准的儒学内涵，其实是非常狭隘的定义，只能反映出儒家“学礼”及以上阶层的部分学术文化与现象，尚不足以观儒学之全体。

这种“学礼”标准的儒学说法，既不符合马来西亚儒学史的史实，也不利于对马来西亚儒学史的认识与撰述，因为马来西亚可以说是严格意义的非“学礼”所及的国度，中国的科举制从来未曾在这个国家实施过。远在1644年，明末的李为经（1614—1688）南来马六甲为华人社会的甲必丹，从他在青云亭遗下的“玄冕素服”（蓝服）的穿着来看，可知是生员身份（俗称秀才），也就是时在地方官学读书尚未参加科举考试的学生。在有清一代的海禁政策之下，一直到1877年派驻领事护侨之前，整个华人社会绝少有人回去过中国考试并中举，[①] 这一期间以研读儒家经书为职事的绅士阶层与文化自然也就无从产生与成形（上述英华书院英国传教士的《四书》学研究，别有原因而得另论）。这种情形一直要到第三任领事左秉隆（1850—1924）的积极鼓吹之下，才有邱菽园（1874—1941）、黄景棠（1870—1915）、吴锡卿（1876—?）等本地学子陆续回国并分别于1894年、1897年、1890年（此其返乡年）应考中举的事件出现，且吴锡卿事后也在中国出任公职，但已离清廷于1904年废科举的时代不远了。这也就是说，从李为经于1644年到邱菽园于1894年中举的250年间，马来西亚基本上是处于一个科举中断的地区与时代，何能有儒家经书之研读，又何有研读之必要？

当时的人对马来西亚属于非科举区域、读书也不是为了应考中举是很有充分的认识与自知之明的。从办学的角度来说，槟城南华义学在1888年创立

① 目前不少著作都提及辜鸿铭的叔公辜安平（？—?）曾返乡并中第为进士，旋于林则徐（1785—1850）隶下办事，恐非实事。查朱保炯、谢沛霖编《明清进士题名碑录索引》中册（上海：上海古籍出版社，1979年）第1200页，明、清辜家进士仅六人，清朝唯辜文麟一人，为康熙进士，广东海阳人。辜安平一事恐系后人伪造。黄存燊（C. S. Wong）《华人甲必丹》（原著为英文）曾载此说，唯亦言明“由辜承福供给”，见黄存燊著，张清江 译，《华人甲必丹》，《新马华人甲必丹》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006年，第60—61页。

时，其《南华义学条议》第十三条阐明：

> 来义学读书者，大半非为科名起见，如资质平常者，先读《孝经》，次读《四书》；如已读完，无大出色者，则教以信札，俾其谋生有路。①

尽管学校还读儒家的《孝经》《四书》等经书（因为这是旧有制度与传统），但其目的已“非为科名起见”，也就是不是为了科举而读的；个人方面，第四任领事黄遵宪（1848—1905）在继承左秉隆会贤社旧例为图南社的前提下，历来所出题目之中有一道“论南洋生长华人宜如何教养以期利益”的题目，被录取为第一名的黄启让之文，其中有“变通课程”一段意思为：

> 中邦儿童，就傅三数年后，即教以习联句，学诗文，其讲解《四书》，亦必顺其章句先后之次第，其急于科名之计，故不得不尔也。而南洋则不必拘于此，其童子就塾，即宜择章句中有益于人伦日用者，有关于人心风俗者，随时为之浅解；俾散塾而归者，子以告其母，弟以告其兄，优游餍饫，积之日久，将有民日迁善，而不自知矣。②

按上之意，在本地（“南洋”）读《四书》是为了“有益于人伦日用者”“有关于人心风俗者”的实用目的，而少了也无须一如中国（“中邦”）那样的“必顺其章句先后之次第”的学术原因和目的，则《四书》学的讲求与论著意愿自然就大大降低了。实际上，从李为经 1644 年南来到清廷 1877 年派领的这一期间，马来西亚华人社会本身从无一篇（更别说类似高戴维 *The Four Books* 的一部）《四书》学的文章问世的事实，已足以说明非科举化和非《四书》学化之间的儒学联系了。

话说回来，马来西亚在 1644—1877 年间是不是就没有儒学可言了？也就是说马来西亚儒学史不能上溯至 17 世纪的历史时期，以成“马来西亚近四百年儒家学术史”之事了？还是 1644—1877 年这一期间的儒学并不以儒家四书、五经或十三经的经书研究见称，而是别的儒学形式？

实际上，朱熹的“五礼”说提醒我们，此一期间的马来西亚儒学或没有

---

① 见《倡举南华义学小引及条议》，引自陈育崧，《椰阴馆文存》第二卷，新加坡：南洋学会，1983 年，第 244 页。

② 见黄启让，《论南洋生长华人宜如何教养以期利益?》，叶钟铃，《黄遵宪与南洋文学》，新加坡：新加坡亚洲研究会，2002 年，第 167 页。

“学礼”“邦国礼”“王朝礼”阶层的内容可言，并不表示也没有其他“家礼”“乡礼”的学术文化与传统。如果“学礼”“邦国礼”“王朝礼”是公务员或官方的阶层，那么在此之下的“家礼”“乡礼”就只能是一般所说的民间阶层了。“家礼”与“乡礼”阶层的儒学自不以儒家经书的研究为对象，而另有现代学者所谓的“家训”“乡规民约”等文本依据与范围，如今人赵振《中国历代家训文献叙录》及牛铭实（Emerson Niou）《中国历代乡规民约》等书所辑各文所示。[①] 从朱子学的角度来说，“家礼”“乡礼”这两个阶层的儒学问题分别指：

（一）家礼：“家”指家庭或五代以内的家族聚落，“礼”也就是儒学的讨论对象是一般所说的“四礼”，即以冠、婚、丧、祭为核心的仪礼研究；

（二）乡礼：“乡”既可以指五代以上的宗族聚落，也可以泛指“百户为乡”的地方性之民间社区或乡里；“礼”的构成可有“六礼”（依明黄佐《泰泉乡礼》）之说，即“乡礼”（狭义，指地方性的冠、婚、丧、祭之事）、乡约、乡社、乡仓、乡校和保甲，后五礼分别指地方上的治理、寺庙、救济、学校、保安等相关事宜。

换句话说，历史上的“家训”“乡规民约”等就是古人关于家、乡阶层的儒学研究之文献与成果，属于民间儒学而与上提“学礼”“邦国礼”“王朝礼”阶层的官方或国家儒学相对照而同为一体之不同构成。

总结来说，在科举制从来没有实施过的马来西亚土地上，要求有（或抱持一）以儒家四书、五经或十三经的经书研究为范围的儒学研究与传统或有悖于史实。马来西亚的儒学，自 17 世纪以来就主要是有关家庭层面的冠、婚、丧、祭以及地方层面的乡礼、乡约、乡社、乡仓、乡校和保甲之事，传统中国意义的“学礼”“邦国礼”“王朝礼”之官方儒学仅存在于 1877—1918 年间，此容下详。

从文献的角度来看，我们说马来西亚儒学史是传统中国意义的“家礼”“乡礼”之儒学史，也不是意味着这个地方充斥着大量诸如《中国历代家训文献叙录》《中国历代乡规民约》之类的“家训”“乡规民约”等文献。实际上，“家礼”作为一种文化传统及学术文体在马来西亚迄今都是一个令人倍感

① 分见赵振，《中国历代家训文献叙录》，济南：齐鲁书社，2014 年、牛铭实，《中国历代乡规民约》，北京：中国社会出版社，2014 年。

陌生的概念与范畴，部分原因是社会上没有这一方面的金石与刻本文献，在1877年以前尤其如此。现在我们仍然可以看到的马六甲青云亭甲必丹如郑芳扬（1632—1677）、李为经、蔡士章（1750—1802）与亭主如薛文舟（1793—1847）等人的家谱，其内容极简略，大都只有世系表和生平纪要二种，和学人所谓元朝以来之明清家谱都有“记事范围之扩大”之趋势并不尽符。这些范围，依张海瀛之说约有：

> 有的族谱记载条目已有：族源、正谱、支谱、遗文、遗事、碑碣、传记、祭田、基地等项，这些内容的记载，事实上就揭开了仿照正史体裁编纂族谱的序幕。①

乃至今日通论家谱（或称族谱、家乘、宗谱、会谱、统谱、房谱、支谱等）之记载内容者，亦多有武新立以下之论：

> 综观现存诸家家谱，其修纂形式虽有所不同，收载亦有多寡，重点各有侧重，但多数家谱的基本格式是统一的，大体包括如下各项（按：以下只列项目，释文容略）：（一）谱名、（二）谱序、（三）谱论、（四）恩荣录、（五）遗像、像赞、（六）族规家法、（七）五服图、（八）世系、（九）谱系本纪、（十）任宦记、（十一）传记、（十二）先世考、（十三）名绩录、（十四）祠堂、（十五）族产、（十六）坟茔、（十七）艺文、（十八）派语、（十九）续后编、（二十）领谱字号。②

从这些体例来说，上提郑芳扬、李为经、蔡士章、薛文舟等人的家谱只有（八）世系和（十一）传记（极简略）二种，而没有诸如（六）族规家法、（七）五服图、（十三）名绩录、（十四）祠堂、（十五）族产（含祠田、义塾等）、（十六）坟茔（含祭祀规定）、（十七）艺文等内容，而后者却是我们探讨此一期间“家礼”阶层的儒学之不可或缺的基本文献。这也是说，虽然我们自1612年以来就有大量的坟茔、碑铭足以证明“家”阶层的存在，但是由于严缺上述族规家法、祠堂、艺文等资料，无从得知其日常生活与礼仪

---

① 见张海瀛，《明代谱学概说》，刑永川编，《中国家族谱纵横谈》，南宁：广西教育出版社，1993年，第277页。

② 见武新立，《中国的家谱及其学术价值》，刑永川编，《中国家族谱纵横谈》，南宁：广西教育出版社，1993年，第100—103页。

的营运与意理，故“家礼”一事暂时也无从说起。

与此相反，今人所辑本土碑铭，如《马来西亚华文铭刻萃编》《新加坡华文碑铭集录》等所见者，[①] 其儒学意义却是“乡礼”阶层的，尤其指狭义范围的“乡礼”。承上五礼体系所析，与学礼、邦国礼及王朝礼等官方阶层与仪礼相对照，乡礼不但指地方性而且同时是民间性质的阶层与仪礼之事。纵上二书所辑碑铭，其时则起自 1622 年并终至 1963 年（此仅《马来西亚华文铭刻萃编》一书），其类按《新加坡华文碑铭集录》（碑铭年限为 1830—1945 年）则有九大类之分，依多寡之次为庙宇、会馆、公冢、宗祠、书院、医院、墓志铭、教会与纪念碑，而以前三类占总数之六成六为最大宗。这些碑铭几近清一色为民间性质的金石文献，从儒学的角度来说（教会之非儒学类碑铭，纪念碑亦驳杂，可暂勿论），则是其意义充其量亦是乡礼阶层的，简释如下：

表一：马来西亚华文碑铭与儒家“乡礼”的仪礼关系

乡　礼	碑铭类别
“乡礼”	公冢、墓志铭乃地方葬礼，宗祠则是地方施行冠、婚、葬、祭四礼之场所。
乡社	庙宇。
乡仓	陈笃生医院之类，与乡仓之“或有乡人有疾病、死葬，不能自养者，则出廪赈之”之精神相通。
乡校	书院。
乡约	从会馆起于“客旅重洋，互助为先；远适异邦，馆舍为重”的“相友相助”的原因来说，与“德业相劝，过失相规，礼俗相交，患难相恤”的乡约虽非一事，其精神则可相通。
保甲	—

试举公冢类碑铭为例以释其儒学之乡礼义。时在新加坡的薛文舟《恒山亭碑》(1830）告诉我们地方处理公共葬事起于“然而托足异国昔人所悲……存则荣归，没则旅瘗，眼见恒山之左……迭迭丘墟，或家乡远隔，吊祭不至”等现实与需要，而《恒山亭重议规约五条》（1836）则供给了我们其处理之“规约”，不唯葬礼于此具体可见，且《恒山亭重开新冢布告事牌》（1846）

① 按此后尚有庄钦永《马六甲、新加坡华人碑铭辑录》（台北：“中央研究院”民族研究所，1998 年），丁荷生（Kenneth Dean）、许源泰《新加坡华文铭刻汇编：1819—1911》（新加坡：新加坡国立大学，2014 年）等书，但不为笔者所及见，请容略。

一文“窃谓冢山之建，盖系仁人恻隐之心，欲俾死者所赖以安也”直指葬礼之源为儒家心性之恻隐之心，[①] 已经是一篇相当完整的葬礼类儒学乡礼的文献了。换句话说，今人所辑本土碑铭或金石类文献，不但使我们有探讨家礼以上的乡礼成为可能，而且从其中具有儒学意义的碑铭而言，也同时是乡礼阶层的儒学、儒学史之实际可能。

如果说我们对1877年前的儒学史撰述，不得不仰赖碑铭或金石类文献，以致此一时期为乡礼阶层的儒学之说，是否也适用于概括1877年后的儒学史现实？这是由于碑铭在1877年以后已沦为较为次要的文献类型，人们更多的是采用报纸、书籍等纸本类文献来记载言论和传达信息，且此一时期亦是清廷及后来的民国政府承认马来西亚华人社会为其侨社的开始，本地社会逐渐生长、延伸出“学礼”“邦国礼”“王朝礼”的官方阶层与文化来，还会局于前此时期的“家礼”“乡礼”的阶层吗？确实，一方面，从1877年以来，经过1957年马来亚独立直到今天，华人社会的华文学校与教育都有其“侨校”或“国民型学校”的官方学校之性质与地位（此今日之“学礼”阶层），在此一学校任职的教职员工也都具有国家公务员的身份；另一方面，在中国和马来亚地方政府或中央政府就职的华人，也颇有其人（此“邦国礼”与“王朝礼”），足示1877年后的马来（西）亚已有其官方意义之阶层与文化。不唯如此，这些阶层也有若干被认为是儒者的儒学著作留世，如时为清廷驻槟副领事张煜南（1851—1911）于1898—1899年刻印的《海国公余辑录》、在中国担任孙中山总统机要秘书或卫生部长等职的林文庆于1914年出版《民国必要孔教大纲》一书，或陈祯禄（1883—1960）在担任马六甲市各行政、立法议会议员等职期间的言论于1947年结集为《从华人的观点论马来亚问题》一书（英文）等，[②] 也就形同是“邦国礼”“王朝礼”阶层的儒学文献了。这也就是说，1877年以后的马来西亚儒学史，可能已不能再以乡礼阶层的儒学来看待和爬梳了。

问题在于，马来西亚儒学史上的“官方儒学”之学礼、邦国礼与王朝礼，

---

① 原文俱见陈荆和、陈育崧编著，《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学出版部，1972年，第221—225页。

② 分见林文庆，《民国必要孔教大纲》，上海：林文庆（中华书局代售），1914年、Tan Cheng Lock，*Malayan Problems from a Chinese Point of View*，Singapore：Tannsco，1947年。

不是严格意义上的传统中国官方儒学之复制，且人数与著作量均较少，构不成显著的阶层特点。从学礼的角度来看，清廷自 1877 年起派遣领事来马护侨（初以新加坡为总领事处）以来，马来西亚华人社会逐步纳入并与中国官方体制相衔接，这包括黄遵宪、张煜南等领事的南来和上提邱菽园、黄景棠、吴锡卿等回去应考的例子，甚至槟城出生的辜鸿铭也长随张之洞门下二十余年。然而，远在清廷于晚清之际拟在马来西亚办学时，已非传统科举制的县学、府学一类官办地方学校（旧称“儒学”），而是新式学堂的建设，也就是马来西亚的“学礼”还来不及有传统模式的生长机会时，就已直接移植中国近现代的官方教育模式了。在这种情形下，在清廷于 1911 年瓦解之前担任其官员的张煜南、辜鸿铭等，都不是科举出身的饱读儒家经书、史策的“邦国礼”“王朝礼”之公务人员，[①] 更遑论 1911 年后到民国政府任职的林文庆等人了。至于在马来亚英殖民体制下从公的陈祯禄、黄存燊（Wong Choon San，1906—1966），或后来在新加坡自治政府、马来西亚联邦政府之下的李绍茂（Lee Siow Mong，1915—1989）之无须儒学资格，自不在话下。这也就是说，1877 年以来的“邦国礼”“王朝礼”的儒学著作，若不是非正规意义的，就是已不是传统人们所熟悉的中国“官方儒学”的形态与模式。

更重要的是，马来西亚儒学的乡礼阶层与意义，从 1957 年以来的主流发展与趋势来看，尤其如此。这也就是说，从 1877 年到 2017 年的“学礼”阶层人物虽然不少，甚至官至国家教育部副部长的名单也不短，但是和张之洞（1837—1909）在担任四川学政（相当于今马来西亚的州教育局局长）时期那样撰有《辅轩语》《书目问答》（均 1875 年）等论著的儒学官员甚为稀见；与此相反，此一期间的教育类儒学著作是来自私立华文学校的严元章（1909—1996）之“柔道教育”或施纯协（194X—）的“从《易经》看华教”等系列作品，[②] 其意义则与乡礼阶层的“乡校”即民办学校与教育相当。

① 按张煜南是通过捐纳而为时任新加坡代总领事张弼士荐举为槟城副领事的，见方雄普，《有关张煜南官衔资料的梳理》，黄浪华主编，《华侨之光：张榕轩张耀轩张步青学术研讨会论文集》，北京：中国华侨出版社，2011 年，第 288—298 页。

② 严元章生在中国，卒在香港，于 1951—1965 年马、新私立中学、大学就职期间，不唯对此一期间之华文学校运动贡献厥伟，且亦是其个人柔道教育思想的“形成期”。见王嘉毅、李孔文，《柔和之道：严元章教育思想精髓——兼评〈中国教育思想源流〉》，严元章，《中国教育思想源流》，广州：广东教育出版社，2012 年，第 225—233 页。

同理，在陈祯禄于1960年逝世之后的马来西亚地方或中央华人政府官员之中，被认为是儒者甚至能像张之洞接任湖广总督期间应对时务而撰有《劝学篇》一书那样的例子，除李绍茂之外，也为世所稀闻；与此相反，此一期间素有“民间儒教”之说的一贯道、德教等组织在民间却大行其道，是传统乡礼“乡仓”（救济）一义的现代演化与发展，吕书成（1931年生）更是“德教华乐50年”的音乐家（此事关民间儒教之乐教）。言下之意，我们说1877年之后马来西亚的儒学史仍然是乡礼意义的儒学，不是说华人社会没有学礼、邦国礼、王朝礼等阶层与文化的出现，而是说这一整个时期的儒学之代表人物、著作与其思想主要还是来自乡礼阶层。

第二节　马来西亚儒学史的“入史”标准与其分期

承上“五礼”体系所示，儒学并不专以四书、五经或十三经的经书研究为唯一对象与范围，这充其量只是且集中为“学礼”阶层人物的研究课题。这种观念对熟悉传统儒学文献的人来说并不新颖，因为《四库全书》“经部”文献也并不都是经书类著作，如“礼类”就辑入朱熹《家礼》（五卷附录一卷）、黄佐《泰泉乡礼》、毛奇龄《辨定祭礼通俗谱》（五卷）等有关家礼、乡礼乃至个别仪礼如祭礼的研究之书，与《周礼》《礼记》《仪礼》本身并无直接联系。但是，朱熹、黄佐等著作被辑入为儒学“经部”文献，足示古人对“儒学”范围的认定，并不似今人之如此狭促。从这个角度来说，如果我们将黄存燊的《节令研究》（*A Cycle of Chinese Festivites in Malaysia and Singapore*，1967）、李永球的《魂气归天：马来西亚华人丧礼考论》（2012）也纳入马来西亚儒学的“经部”之“礼类”文献来看待（按：此尚有其他入部标准，详下），读者自不应感到奇异、难解。对于以科举制（今文官制度）为支撑的传统“学礼”阶层从来没有在历史上实施和出现过的马来西亚来说，这个看似常识的儒学观念反而有一再申明的必要，以提醒世人儒学之内涵，至少是马来西亚之儒学内涵，原非经书研究之所能范围的。

话说回来，是不是举凡有关上提家礼、乡礼等阶层的现象与材料之研究，就是儒学的研究文献了？举例来说，1939年陈达所著《南洋华侨与闽粤社