

伊斯兰研究视野下的东南亚儒学

郑文泉

中文提要：本文旨在对东南亚儒教、儒学与伊斯兰教、伊斯兰学的发展水平与差距进行比对，发现与后者教、学合一之关系相较，东南亚儒教与儒学乃是一种脱钩的存在，即“儒教”族群既不自觉其为儒教社会的一环，而当地儒学又多属学术史意义之中国儒学史的研究，故东南亚儒教与其儒学之涵意或构成为何，均有待吾人发掘而后能明之。按本文过去的研究与了解，儒学内容不外“心、礼、天”三项，而此在东南亚均有其儒教之实践形式，即“心”首先被新加坡理解为“把社群利益放在个人利益之上的思想”之意，而印度尼西亚与马来西亚则以为是“共存共荣的平等思想”；在实践上，前者把“礼”视为“社群利益”即“创立足够的共同价值观以及一个单一的国家观念”之大一统体制如何建立之事，而后者则要求国家平等对待与保障华文教育（华教）与孔教的生存空间与权利，可见彼此关注的是“礼制”而非“礼仪”之“礼”；由此一来，“天”因为大一统的意识而有“新加坡实在太小”、“才孜孜不倦地向其他的世界领导人宣扬他的理念”和另一由于保卫一己权益而有“服务华社，解救华人的困境”之狭化之虞的两种理境之差别。唯上述儒教意义之儒学与当地学界纯属中国儒学史之儒学二种，从伊斯兰学的角度来看，均有对“心”或心性之学作为儒学之根基（点）之体认不深、对“心”外化而为“礼”、“礼”尽显而为“天”之联系（线）之认知不全及徒知“礼”有“礼制”而不知其另有“礼仪”之一面（面）而为知解不周之缺失。故儒教、儒学在东南亚之发展，其首要之务在使教与学能

如伊斯兰教、伊斯兰学那样合之一，再逐一改进其“点不深、线不全、面不周”之缺失，或未可否。

关键词：东南亚，儒教，儒学，心，礼，天，伊斯兰教，伊斯兰学

一、“经学干世”：伊斯兰学和儒学的社会基础

今年3月8日马来西亚举行了第十二届大选，其结果对我们谈论学术意义的东南亚儒学有重大的启发与作用。这次大选不仅导致执政党的国民阵线（内含十三个联盟政党）失去了三分之二的国会优势，也失去了五个州政权（马国由十三个州及三个联邦直辖区组成），改由公正党、行动党和回教党（“泛马伊斯兰教党”的俗称）三个现已组成“人民联盟”的反对党所统治。由于执政党和反对党均有其穆斯林和“儒家”（华人）族群的构成阵容与背景，所以它们之间历来的得与失、进与退，就为我们提供了观察伊斯兰学和儒学的社会基础的绝佳平台。

这个观察，简单地说是马来西亚不仅有伊斯兰学的存在（此详下），而且它的“经学”还达到足以干预世术的“干世”作用，是一个活生生的传统，此两点均非儒家之所能比拟。仔细说来，现实的穆斯林政治人物不仅意识到自己的穆斯林身份，而且还自觉地援引《古兰经》和《圣训》的教诲以达成其政治目标与作用，如“须公正，不可残暴”此类极常见的政治话语出在回教党口中多半是如下口吻：

残暴不义给社会和国家都带来灾难。残暴的不良不仅会在后世给残暴者带来灾难，甚至是自我、家庭、社会 and 国家的摧毁之途。阿拉在《山洞章》第59句说道：

وَتِلْكَ الْقَرْىَ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا

（译曰：）当它的居民行不仁时，我们将会毁灭那城镇（国家），而且也预定了毁灭的日子。^①

① 译自 Abdul Ghani Shamsudin, “Jangan Beri Sokongan Terhadap Golongan Yang Zalim \ 不要支持不义人

至于不仁的形式与内涵，也是依据经、训的说法而有，如“劫贫济富”之被认为是不仁之举，原因是：

反对党的支持者经常要面对执政党的某些残暴措施。他们的土地和权益或者被剥夺，或者被借故延宕行使。

阿拉的使者（按：穆罕默德）说：

مَنْ اقْتَطَعَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ

（译曰：）凡是以残暴之途掠夺他人纵使是一小撮土地者，阿拉将在末日以七重土地来夹击（惩罚）他。^①

上述例子，足以看出穆斯林的政治话语常有其《古兰经》和《圣训》的依据与背景，从而达到（用儒学的话来说）用经、训“干世”的作用与目标。实际上，国民阵线政府之失去五个州政权（其中三个由回教党主治），从伊斯兰学的角度来看，是前者的“文明伊斯兰”（Islam Hadhari）失守于后者的“伊斯兰教国”理念，是彼此的“经学干世”之交手与接替之结果，而不仅仅是一般民主选举的得失、输赢之现象。^②

但是，穆斯林政治人物如上言必称经、训的形式与传统，可说是完全无法从其不论是朝野政党的华人同侪身上得见一例，诸如中国历史上的“《春秋》决狱”之事一般。^③ 号称是民主社会主义政党的行动党是一个以华人为其骨干成员

士或政权”，http://pas.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=136&Itemid=29, 2008年4月3日下载。

① 同上。

② 这一方面的原始文本，见 Abdul Hadi Awang（回教党主席），*Hadharah Islamiyyah bukan Islam Hadhari* 伊斯兰文明不是文明伊斯兰（Kuala Lumpur: Nufair Street, 2005）一书为例，足示当前不同伊斯兰经学之政治对峙与作用。有关这一方面的中文通论性文献，见陈中和《马来西亚伊斯兰政党政治：巫统和伊斯兰党之比较》（加影一八打灵：新纪元学院马来西亚族群研究中心、策略资讯研究中心，2006）一书。

③ 例见董仲舒著，陈蒲清校注，《春秋繁露·天人三策》，岳麓书社，1997，344-348页。

的政党，从它过去历任秘书长、主席到现在的顾问一职的林吉祥如下的话语来看，即可想知：

我国人民必须不分种族与宗教地在第 12 届全国发出明确的信息，反对完全蔑视我国这个多元社会敏感性的小拿破仑及神学小拿破仑，他们的权力比正、副部长还大。

在过去 4 年里，首相拿督斯里阿都拉的文明回教（按：文明伊斯兰）已经成为连串不敏感事件的源头。

这些连串事件包括抢尸案、禁止圣经、摧毁神庙、将沙巴古达的世上最高妈祖象腰斩，而且小拿破仑及神学小拿破仑也在学校、大学及公共领域中制造非常两极化的事件。

我最近接到一名很开明的马来妇女之投诉……最近 UPSR 的补课被政治化，政府开始付钱给教补课的教师，但是有条件，获得政府付钱的必须是马来人，而补课只限于马来学生。

她在信中说，印裔家长要的是教育部的澄清，他们已经决定基于原则问题不付钱，他们的子女在没有条件下获得上补课，而不将他们与马来学生分开。

我要呼吁身为“看守”教育部长的拿督斯里希山慕丁立即结束这种不公正的做法。^①

上述话语内容不外是“须公正，不可残暴”的范围与事项，但言者（作为华人）既不自觉自己是儒者或儒教社会的一员，也看不出其种种“必须”、“呼吁”之作有源出儒家经学的依据与背景，此与前述回教党之言必称经、训之迥异

^① 见林吉祥，《反对蔑视我国多元社会的神学小拿破仑》，<http://www.dapmalaysia.org/cnet/2008/feb08/lks/lks1348.html>，2008 年 4 月 4 日下载。

自不在话下。^①换句话说，如果我们很容易从当前穆斯林的身上看出他们的伊斯兰教徒身份，并且唤醒我们对《古兰经》和《圣训》的存在的价值，那么同样的现象就无法在华人的身上看到了。

这种仅得见有伊斯兰教“经学干世”的现象并不独是回教党和行动党之间的对比之事，而是马来西亚乃至岛屿东南亚各国（在本文，特指马来西亚、新加坡和印度尼西亚三国）的通例。在整体马来西亚的社会，我们不是有没有伊斯兰经学，或伊斯兰经学有无其“干世”的现实作用，而是何种伊斯兰经学并达成何种形式的“干世”之确认问题，所以在学术界看来早已有将之区隔为所谓的传统派、现代派和革新派的不同与认知的必要；^②在印度尼西亚，不仅伊斯兰经学及其干世的形式一如马来西亚那样有“派”的不同，且派与派之间的不同世系之学人及其传承方式，亦早已为学界所意识与确认之。^③但是，我们既不知道岛屿东南亚各国华人社会的“儒家”、“儒者”是谁、在哪里，也无从得知儒家经学诸如“《春秋》决狱”存在的基础与形式为何，更遑论能一如伊斯兰经学那样谈论它在本地区的“干世”形式及其派与派之间的不同与认知的可能了。

二、东南亚的儒教及其儒学涵意的发掘

① 更多行动党的话语形式，见丘光耀，《超越教条与务实：马来西亚民主行动党研究》（吉隆坡：大将书行，2007）一书析例。

② 见 Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* \ 马来西亚伊斯兰教思想：历史与流派（Jakarta: Gema Insani, 1997）一书析释。

③ 当前活跃之学人为各派之第三代人物，包括 Fachry Ali, Azyumardi Azra, Said Aqil Siradj, M. Amin Abdullah, Alwi Shihab, Masdar Farid Mas'ud, Ulil Abshar Abdallah, Mansur Faqih, Komaruddin Hidayat, Bahtiar Effendy, Munir Mul Khan 等，见 Aden Wijdan SZ at el., *Pemikiran & Peradaban Islam* \ 伊斯兰教思想与文明（Yogyakarta: Safiria Insania Press & Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia, 2007），hlm. 107。

仔细说来，从更宽广的伊斯兰学（而不仅是伊斯兰经学）的角度来看，今日东南亚并不可说是没有儒学，但那是在东南亚地区展开的学术史意义的中国儒学史研究，而不是东南亚儒教社会的儒学涵意及其构成之作（详下第十四节）。实际上，现代意义的东南亚儒学自 1953 年马来亚大学（后随新、马二国分家而为新加坡国立大学和马来亚国立大学二校）于 1955 年成立中文系（韩国所谓“汉文学系”）以来即已存在，即相关院系师生对中国儒学史（较少涉及日、韩等国儒学史）所进行的专题、专书或学位论文之作，罕有针对当地儒教、儒学展开的研究，^①且此中尚有“若只是以在这些院校教《论语》、《孟子》或《四书》课程的教师作判断，目前为止，笔者所知道的，他们只是能够任教这些科目，然而本身的研究兴趣与方向并不在此”的问题。^②换句话说，东南亚地区是有儒学研究，但对我们了解当地的儒教、儒学并未有太大的帮助，是一种教（儒教）和学（儒学）分家、彼此未有直接联系的关系存在，这点和东南亚的伊斯兰教和伊斯兰学关系是未可同层并论的。

正是由于这种教和学分立的现象，即儒学不是儒教的儒学，而是学术史意义的儒学史研究之儒学，故东南亚儒学并未如其伊斯兰学同行那样可有传统派、现代派和革新派的不同与类别可言。言下之意，如果我们目前已有不少现成的马来—印度尼西亚文和英文的东南亚伊斯兰教、伊斯兰学的专书介绍或研究之作，如近年里德尔（Peter Riddell）所撰《伊斯兰与马来—印度尼西亚世界》或苏难多（Musyriyah Sunanto）《印度尼西亚伊斯兰文明史》等书所见，那么在认识东南

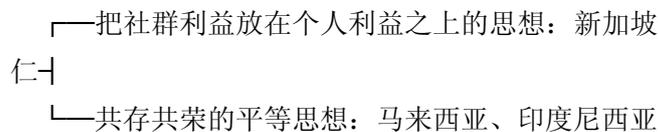
① 关于这一点，可求证于王润华、杨松年主编《新马汉学研究：国大马大中文系研究状况探讨研讨会论文集》（新加坡：新加坡国立大学中文系，2001）所陈 1980-2000 年间之证据。但是，根据林徐典的说法，马来亚大学及其中文系是分别成立于 1949 年和 1953 年的，见林徐典，《汉学研究在新加坡》，林徐典编，《汉学研究之回顾与前瞻：历史哲学卷》，北京：中华书局，1995，37 页。

② 见黄文斌，《论 21 世纪初马来西亚儒学运动的问题与意义》，张立文主编，《儒家思想在世界的传播与发展（上册）》，保定：河北大学出版社，2005，85 页。

亚的儒教和儒学方面就没有这样的便利了。^① 由于这样的原故，本文作者才在过去的几年针对东南亚新、马、印三国独立以来的儒教、儒学进行了《崛起中的东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴之区域儒学论》一书的发掘与研究之作。^②

根据上述研究与基础，本文已可判知儒学层次的“心、礼、天”内容在东南亚表现为怎么样的社会现实，即其儒教之形式与实践为何。确实，在“心”这个层面上，东南亚并没有一套诸如孟子、王阳明乃至今日唐君毅、牟宗三意义的心性之学，但并不表示它也没有儒教意义的心——实际上，如本文上书所考察出的，新、马、印三国对孔子的“仁”（心的内容）已有如下两种理解和表现的不同：

图一：东南亚儒教对“心”的两种理解与实践



① 见 Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books, 2003)、Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* \ 印度尼西亚伊斯兰文明史 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005)。

② 此书稿分上中下三篇，尚未出版，但初稿已发表或刊载于以下地方：一、《孔子把儒家思想说光了？论儒家思想在当代马来群岛的转化与难题》，台北：台湾大学东亚文明研究中心“边缘儒学与非汉儒学：台湾、内蒙古与东南亚的比较（17-20 世纪）”学术研讨会论文，2004 年 5 月 26 日；二、《新、马、印三国儒学的当代组成与差异》，张立文主编，《儒家思想在世界的传播与发展（上册）》（保定：河北大学出版社，2005），141-189 页；三、《东南亚儒学的经学渊源与涵意》，刘学智、高康玉编，《关学、南冥学与东亚文明》（北京：社会科学文献出版社，2007），329-355 页。此外，此书稿之内容也曾以“东南亚华人与儒家”的通识课程（课号 COME233）讲授于 2005 年 3 月 14 日—6 月 26 日之新纪元学院。

众所周知，“仁”是一种《论语》所谓的“己立立人，已达达人”或“爱人”之心，这在马来西亚和印度尼西亚看来首先是表达出一种“己”和“人”之间“共存共荣的平等思想”之意，即处于弱势、少数的华人社会（作为当地的儒教族群）要求主体社会或国家平等对待己、人之间的生存地位与空间之事；但在新加坡这个华人社会作为主体或骨干的国家来说，“仁”则意味着是一种要求把“己”和“人”之间的“立”、“达”之事视为“社群利益”而放在个人或族群一己之间如何“立”、“达”的“个人利益”之上的一种思想和原则。这也是说，“心”在东南亚之地其实已被表现为两种互有联系但彼此不无张力、冲突的儒教形式与实践，此须读者加以留意与细察之。

至于上述心的外化或现实化，也就是儒学层面所说的“礼”之内容，在东南亚也有不同的分化形式与表现，乃是可想而知之事。仔细说来，当前东南亚三国儒教所关心的可说是“礼制”（典章制度）的建立，而非“礼仪”之事：在新加坡，“心”既然被理解为是一种“把社群利益放在个人利益之上的思想”，则它的首要用心是：

新加坡是个儒教社会，这个社会把社群利益放在个人利益之上。我最基本的责任是为人民谋求幸福……要真照她的话去做，新加坡可就要大难临头了……20年后在回忆录（按：指当时驻新美国大使霍尔德里奇）中写道：“李光耀，我曾经在多个场合听他把自己形容为‘最后一个维多利亚人’，他肯定是一名儒家思想的忠实信徒，多年来连同支持者致力向新加坡的年轻一代灌输儒家价值观”。^①

在新加坡，还没有足够数量的人民作为核心分子，具备国家生存该先于个人生存的反应。我们必须养成习惯，先照顾集体利益，然后才照顾个人的

^① 李光耀，《李光耀回忆录：经济腾飞路 1965-2000》，北京：外文出版社，2001，522-523页。

利益……作为个别存在的民族，我们得靠自己具备能力，能够做出迅速和一致的反应，来保卫我们的经济利益。^①

我们独立还不到 23 年（按：时为 1989 年）。父母都决心保留他们所属的不同亚洲人的特色。我们无法消除各不同种族集团之间的文化和宗教差别。可是，我们却必须创立足够的共同价值观以及一个单一的国家观念。政府花了很多年的时间，致力使不同种族的人民住在新镇里混合居住。我们希望能够逐渐使这些离心倾向趋向一致，同时也使不同语文的报章在塑造一个国家观念方面，日益接近，尽管这方面还有不足之处。^②

从李光耀以上三段经典话语来看，可见这种心最终关心的是“创立足够的共同价值观以及一个单一的国家观念”，且这是“我们必须养成”的“先照顾集体利益，然后才照顾个人利益”的“习惯”，足见这是儒学所说大一统及其体制之建立之事，殆不可否；然而，在马来西亚和印度尼西亚，心之被理解为“共存共荣的平等思想”是因为当地儒教所面对的现实是：

人家以官方语文为武器，要来消灭我们的文化，我们要求人家放下以官方语文为武器消灭华文学校，我们要华文列为官方语文，完全是为了自卫，并非要侵略别人，头脑明白的马来人，就会了解我们的意思。^③

照理说所有宗教都可以（按：指“孔教”不得作为国民身份证的宗教栏选项、无法在校讲授或选修、依法不能进行孔教式婚姻等规定），这国家又不

① 李光耀，《国家成功的要素》，载《李光耀 40 年政论选》，新加坡：新加坡联合早报，1994，137 页。

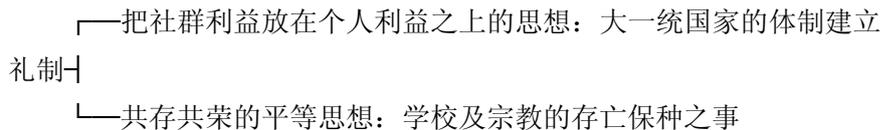
② 李光耀，《传媒角色因国而异》，载《李光耀 40 年政论选》，555 页。

③ 林连玉，《在柔南教师公会特别会员大会上致词》，载《林连玉先生言论集》，吉隆坡：林连玉基金，2003，254 页。

是五个宗教的专利（案：指伊斯兰教、天主教、基督新教、印度教、佛教等五个官定宗教），而是所有国民的……根据“建国五则”（Pancasila）和《1945年基本法》，所有宗教的存在权利都被保障。我们只是要求（minta）被一视同仁的对待，并不诉求（menuntut）更多的。^①

以上二语分别出自马来西亚华教运动和印度尼西亚孔教运动的首领林连玉（1986年卒）和菩提·S.塔奴威峇华（Budi Santoso Tanuwibowo，中文名为陈清明），足示它关心的是华文学校或教育与孔教之间的“自卫”、“被一视同仁的对待”之事，是如何免于被国家“消灭”或其“存在权利”被保障，这就涉及到了儒教作为一种学校或教育与宗教之体制如何被保存、发展下来（见下图二），由此只能隶属“礼制”而非“礼仪”之举。这么说来，东南亚儒教甚少吉礼、凶礼、嘉礼、军礼、宾礼之类礼仪的谈论与文献，并不令人感到奇异难解，因为它当前首要关心与用心的是与“把社群利益放在个人利益之上的思想”、“共存共荣的平等思想”等相关的典章制度之建立，一如今日港、台新儒家之热衷民主政治之建立一般，均属这个时代的礼制之思、之举。

图二：东南亚儒教对“礼制”的关注形式



至于这个礼的外化或现实化得以达至的终极幅度或理想，也就是儒学层面所指的“天”，在时下的东南亚儒教也有其表现之形式。关于这一点，美国学者布

^① 本文中译，见 Budi Santoso Tanuwibowo, 'Umat Konghucu Minta Diperlakukan Sama \ 孔教徒要求被平等对待'，*Kompas*, 27 Januari 2004。

鲁玛 (Ian Buruma) 如下的评论, 已足以让我们体会新加坡李光耀所实践的“天”的涵意是什么:

不过, 我们会觉得李光耀宁可要有更大的舞台来呈现他的愿景——或许就是因为这样, 他才孜孜不倦地向其他的世界领导人宣扬他的理念。因为新加坡实在太小, 无法塑造世界的未来, 所以李光耀在历史上的地位只能是个亚洲的哲学家国王。李光耀是社会达尔文主义最后的拥护者之一, 相信政治有一个角色是无止境地追求种族的适应能力。这些其实都没什么太大的新意, 但是新加坡的科技官僚体系提供了诱人的现代成功典范, 结合了经济动力与社会纪律、自由市场资本主义与政治威权主义。^①

如上“因为新加坡实在太小, 无法塑造世界的未来”导致李光耀“孜孜不倦地向其他的世界领导人宣扬他的理念”是不是“天”或“天下”的追求与告示? 相较之下, 马来西亚和印度尼西亚的“天”容或是相形见绌, 如林连玉的后继者沈慕羽 (1913 年生) 就坦承其两难:

我呼吁大家接受孔子的道理, 学习孔子的精神, 以天下为己任, 服务华社, 解救华人的困境。^②

按照古来儒者之教, 本应“以天下为己任”, 方符“天”意; 但现实的处境却迫使人们须优先“服务华社, 解救华人的困境”, 此时“天”已俨然被狭化为一己族群之事、之举。这也是说, 随顺上述“心”和“礼”的不同理解与实践, 东南亚儒教在“天”这个方面的表现也有如上“新加坡实在太小”、“才孜孜不

① 见 Ian Buruma, “Lee Kuan Yew: The Philosopher King”, Time, 18 April 2005, p. 83, 中译出自 2005 年 5 月《时代杂志》中文解读版, 第 59 页。

② 沈慕羽, 《纪念孔诞 2540》, 载《沈慕羽言论集 (上)》, 吉隆坡: 马来西亚华校教师会总会, 1998, 281 页。

倦地向其他的世界领导人宣扬他的理念”和优先“服务华社，解救华人的困境”的两种理境和幅度之差，此亦须读者加以留意之者。

综上所述，可见我们一般在儒学层面所谈论的“心、礼、天”之基本范围与内容，在现实的东南亚其实都有其儒教的实践形式与基础。^①很可惜的，这种现象与存在事实仍为人所忽视，即现实的华人族群既不自觉自己是儒教社会的一环与背景（这点本文上文已析证过），而研究儒学的人又多半将其内容与对象局于学术史意义的中国儒学史之研究，以为不如此非儒学之举（详下第 15 节）。按本文如上的观察与理解，现在也许是到了一如伊斯兰教、伊斯兰学教、学合一那样的时候，即儒学应该是儒教的儒学（当地儒教实践形式与内容的学理析示），儒教也应被其族群所意识与自觉之，始为妥适。

一旦东南亚的儒教构成与涵意已可析出如上述，则东南亚儒教的儒学之作也可据此“心、礼、天”三层内容而得出，殆不可否。实际上，儒学内容不离“心、礼、天”三事，而此范畴在东南亚均有其儒教之实践与基础，则东南亚儒教之儒学实已稳然成形，而可为吾人援引马来西亚为例析证之如下者：

（1）“心”论：“心”在儒教层次既已被这个国家理解为“共存共荣的平等思想”之意，且此要求（华文学校、教育获得平等发展与对待）之心出于人之“良知良能”，一如沈慕羽如下经典话语之所示：

每个人都爱护自己的文化，是良知良能……那么对于文化的摇篮——各民族学校，不但要继续保存，而且要积极扶助其发展。^②

爱护本族文化，是良知良能，不能看作是沙文主义或种族主义，如我是

^① 从这个把华人社会的儒教、儒学涵意发掘出来的角度来说，本文之作与 Subhash C. Kashyap & Abhaya Kashyap eds., *Understanding India Relevance of Hinduism* (New Delhi: Vitasta, 2007) 一书的思路是相近的。

^② 沈慕羽，《教总第 20 届会员大会》，载《沈慕羽言论集（上）》，31 页。

沙文主义，则马来人及印度人色彩更浓，岂能例外。^①

每个种族都有其自尊心，对于本身的文化珍视如命，这是良知良能。任何种族当他的文化受了迫害，便会不惜牺牲，奋斗到底。^②

从儒学的角度来说，上述意义的“良知良能”显然已将《孟子》一书原指“爱亲敬长”的天赋知能转为“每个人都爱护自己的文化（指语文学校）”的理解，这种转变是否于义可许，便是我们此后谈论东南亚儒学应有的学理之析了；

(2) “礼”论：良知良能既然要求“各民族的（语文）学校，不但要继续保存，而且要积极扶助其发展”，那么最终是学校制度或“学制”的建立之事，属“礼制”之范围。至于为什么每个人都应接受自己的语文（母语）教育，而不是国语文教育，当地人士有一番可构成儒学材料的论说，包括 ①教育方面，以为只有透过本族群语文的教育才是认知、汲取本族群文化的最有效、直接的方式，由此预示了语言文字与文化之间有所联系的问题待考究；②政治方面，以为各民族语文学校须在教育预算、教师待遇、师资培训、学生就业机会等方面有如何之待遇始为是平等的，由此则有政治之平等一义待论衡；③文化方面，以为此语文教育可造就“青年人的思想和人格”，其“人生价值是很高的”，如此便有此价值系统与意义之为何的诠释之作。由此可知，这个由教育、政治和文化三个层面构成的“学制”之作、之说，预示了许多尚有待进一步发掘其意的问题与论说，由此构成了未来儒学意义的礼制之论的材料，殆不可否；

(3) “天”论：儒者本应以天下为己任，但如眼前处境迫使人们致力于学制之建立与保存，以为“服务华社，解救华人的困境”之道，致使有将天下狭化为华社、华人之局面，此于义是否亦所许，固是儒学所须谈论与厘清之事者。^③

① 沈慕羽，《校友会的功用与使命（一）》，载《沈慕羽言论集（上）》，168页。

② 沈慕羽，《大马教育与语文政策的关系》，载《沈慕羽言论集（上）》，211页。

③ 在撰写《崛起中的东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴之区域儒学论》一书时，个人对东南亚儒教、儒学的发掘，尚未能至此“心、礼、天”的地步，此文亦足示个人学思已有

综上所述，东南亚儒教自有其儒学之涵意与理趣（新加坡与印度尼西亚二国可类推，或见本文前指一书所析）有待吾人发掘与构建之，以成东南亚儒教与儒学之教、学合一之局面，至此似可大白其意，以为有理有据之作者。

三、伊斯兰学视野下的东南亚儒学

本文在一开始就已援例表明，东南亚儒教之存在与形式不仅未为人所自觉与意识，且也不是当地儒学研究的一环，致使彼此呈教、学分家的局面与状态。依本文如上“东南亚的儒教及其儒学涵意的发掘”之作，我们已可知东南亚之地不仅有其儒教之存在与实践，且其儒学之涵意与构成亦不离（且可丰硕）传统儒学之“心、礼、天”之内容与范围者。经过如此的发掘与教、学合一的重建后，我们已可以此与东南亚伊斯兰教、伊斯兰学相比观，以察照儒教、儒学之可能不足或特点之所在者。

诚然，东南亚儒教之不自觉自己是儒教一环的特点，就具体表现在它的社会只有“中文系”（“汉文系”）而没有“儒教（或儒学）系”的观念，这点和其它伊斯兰教族群之同时有马来—印度尼西亚文系（或族群语文如爪哇研究系等）和伊斯兰学系的意识与建制相当不同。以中文系近年有较好生机与发展的马来西亚为例，即 1996 年后才在马来亚大学之外的其他院校出现更多中文系（但系、班、所完整者仍只有马来亚大学、博特拉大学和私立拉曼大学三校），但没有哪一间是设有即使是儒家概论之类的选修课的，更别说是必修或儒教、儒学系之设立了；^①与此相较，马来西亚不仅有伊斯兰学系，且部分公立大学已扩编至伊斯

所深进矣。

^① 这一点从中国或台湾高校的中文系来看或许并不奇怪，因为儒家、儒教自 1919 年五四运动以来就一度被排除在体制之外，只有近年在中国才陆续有孔教、儒教乃至孔学、国学的研教机构之建制。可是，从中文系的欧洲同行来看却会很奇怪，如比利时根特大学中文部巴得胜

兰学院的地步，特别是马来亚大学伊斯兰研究院（1996 年起由九个不同学门的伊斯兰学系组成）和马来西亚国民大学伊斯兰研究学院（内有五个学系），^①其伊斯兰教意识之鲜明、伊斯兰学研究队伍之庞大，殆可想见。如果我们还考虑到在政治上仅见有伊斯兰教的“经学干世”而没有儒教的“《春秋》决狱”的作用与差距，则长此以往，儒教、儒学在东南亚与伊斯兰教、伊斯兰学的意识悬殊和发展鸿沟，也就不由得不让有心人士以为有深思的必要了。

在这种未有儒教、儒学系，也普遍未有儒家概论之类的课程之下（新加坡新大、南大中文系近几年才有“儒家思想”一课），东南亚儒教意识的复苏、儒学研究的开展就显得异常缓慢，而不能令人满意了。实际上，伊斯兰研究进展、扩编至伊斯兰学院的地步的弦外之音是，人们对伊斯兰教的认识较全面，以至有从五个或九个不同学系来展开伊斯兰学的研究与工作的必要，但彼此又意识到“伊斯兰信仰研究”（*Pengajian Akidah*）是基础学科而为所有伊斯兰学系的共同必修；^②相较之下，现有东南亚儒学研究对儒教就没有这样的主次之分了，即未能意识与判知“心”或心性之学才是儒学的奠基、根源之学，从而我们看到过去新、马一带中文系的学位论文（印度尼西亚因过去三十年间华校遭关闭，故可勿

（**Bart Dessein**）教授在向本文作者介绍中文部的课程是由语言、文学与文化三大组构成时，表明“既然是中文系，儒家当然也是很基本的东西”，可见一斑。当年五四运动对东南亚的影响途径，可见 David L. Kenley, *New Culture in a New World: The May Fourth Movement and the Chinese Diaspora in Singapore, 1919-1932* (New York & London: Routledge, 2003) 一书析释。

① 举例来说，马来亚大学伊斯兰研究院由伊斯兰思想与信仰学系、古兰经与圣训学系、伊斯兰文明与历史学系、人类发展与宣教学系、教法与教义学系、教法与经济系、教法与法学系、教法与管理学系及教法与政治学系组成，见 Mohd. Fauzi Hamat, ‘*Pengajian Akidah di Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia: satu Tinjauan Awal*’ \ 马来西亚公立大专院校的伊斯兰教信仰研究’, Mohd. Fauzi Hamat, Joni Tamkin Borhan dan Ad. Aziz Mohd. Zin ed., *Pengajian Islam di Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia* \ 马来西亚公立高等教育机构的伊斯兰研究 (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2007), hlm. 5-6。

② 同上，7-19 页、27 页。

论) 普遍未能投入此一方面之理解与探究:

表一: 新、马 1967-2007 年间思想类儒学学位论文(中文) 一览^①

篇序	年次	作者	论文题目	学位资料
01	1970	廖元华	孟子心性思想研究	南、学
02	1970	胡芸莲	荀子的礼学	南、学
03	1970	陈斯标	说元亨利贞	南、学
04	1970	林伟毅	中庸思想和朱子中和说	南、学
05	1971	陈丽芳	从儒家的仁爱和墨家的兼爱以探讨两家学说的不同	南、学
06	1972	韩淑玲	孔子的中道思想	南、学
07	1972	林素云	荀子性恶论对韩非学说的影响	南、学
08	1972	吴锡河	荀子的教育思想	南、学
09	1972	陈碧华	荀子的天道观	南、学
10	1973	岑慧贞	荀子正名篇述评	新、学
11	1973	陈文发	从荀子的君权论窥探其政治思想	南、学
12	1973	刘文銓	论孝道及其对新马华人社会的影响	南、学
13	1974	林源河	早期荀学与秦汉儒术关系之研究	新、硕
14	1974	梁秀宝	梁启超的民权思想	—
15	1974	李元瑾	林文庆的思想: 中西文化的汇流与矛盾	—
16	1975	蔡永辉	荀子的经济思想	新、学
17	1975	林伟信	颜氏家训研究	南、学
18	1975	龚道运	论儒家之道德哲学: 着重宋明儒家心学之发展	新、博
19	1976	赵亚圣	中共批孔之研究	—

① 注: 南、学: 南洋大学中国语言文学系学士学位论文; 新、学: 新加坡大学中文系学士学位论文; 新、硕: 新加坡大学中文系硕士学位论文; 新、博: 新加坡大学中文系博士学位论文; 马、学: 马来亚大学中文系学士学位论文; 马、硕: 马来亚大学中文系硕士学位论文; “—”者为南洋大学中国文化学院大陆问题研究所、南洋大学历史学系、新加坡大学历史学系等学位论文。

20	1977	郑春锭	张謇的经济思想的事业	—
21	1978	白国成	孔子的政治思想	新、学
22	1979	彭悠儿	童蒙训研究	南、学
23	1980	李淑华	荀子的礼说	新、学
24	1981	陈薇娇	孔子仁学研究	新、学
25	1981	彭志凤	韩非对荀卿论法思想的承扬	新、学
26	1983	陈振泉	中国的孝道思想立法平议	新、学
27	1983	钟辉光	儒佛孝道思想的比较研究	新、学
28	1983	何子煌	《孝经》的研究	新、学
29	1984	戴秀清	孔孟的天命观	新、学
30	1984	李良川	孔子的经济思想	新、学
31	1984	张淑芝	孟子的经济思想	新、学
32	1984	薛宗辉	梁漱溟的中国文化观	新、学
33	1985	李秀叶	孟子的伦理思想	新、学
34	1985	邱慧明	孔子《论语》的英译：几本译本的讨论	新、学
35	1985	苏小妹	梁启超的社会思想	新、学
36	1986	周文慧	李鸿章的洋务思想	南、学
37	1986	郭宝燕	孔子的仁教与儒学今后的发展	新、学
38	1986	林玉莲	严复的富强思想	新、学
39	1986	吴惠桩	《大学》格物致知论	新、学
40	1986	黄丽卿	孟子对孔子思想的承扬	新、学
41	1986	施辉煌	张之洞的教育思想	新、学
42	1987	叶玉莲	梁启超的伦理思想	新、学
43	1987	郑瑞琳	孟子的仁义观	新、学
44	1988	叶红玉	孟子思想中的民主精神	新、学
45	1988	孙凤琳	王韬的经世思想	新、学
46	1988	梁秉赋	曾国藩的经世思想	新、学
47	1989	庄国文	王安石的政治思想	南、学
48	1989	王梅凤	王阳明的知行合一论	新、学
49	1989	莫顺宗	荀子学说在先秦思想发展中的地位	马、学
50	1990	王绵琦	孔子政治思想述评	新、学

51	1990	吴毅慧	康有为的大同思想	新、学
52	1990	梁美芳	孟子政治思想述评	新、学
53	1990	钟国荣	国可亡，天下不可亡：顾炎武的政治思想	新、学
54	1990	王锦绮	孔子政治思想述评	新、学
55	1990	梁美芳	孟子政治思想述评	新、学
56	1990	梁秉赋	王船山的经世思想	新、硕
57	1991	陈慧丽	韩愈对儒学复兴的贡献	新、学
58	1991	陈来金	张居正的治国理念	新、学
59	1991	莫顺婵	董仲舒研究	马、学
60	1992	卢汉霖	董仲舒儒学思想析论	新、学
61	1992	林友华	论《唐律疏议》及其儒家思想成分	新、学
62	1992	梁福庆	论谭嗣同的《仁学》	新、学
63	1993	宋以德	荀子天人关系论	新、学
64	1993	苏秉苓	张君勱的政治思想	新、学
65	1993	沈俊平	魏源与近代中国世界观的改变	新、学
66	1993	涂月娟	傅山的政治思想	新、硕
67	1994	关月霞	孔子“天”哲学探讨	马、学
68	1994	林志达	冯友兰的《新理学》论析	新、学
69	1994	林金萍	荀子经济思想的现代意义	新、学
70	1994	潘秋平	王充的天道性命思想	新、学
71	1995	莫顺宗	陈亮生平与思想	马、硕
72	1995	陈美玲	朱熹对传统儒学的承扬	新、学
73	1995	杨彩梅	《管子》的儒家思想	新、学
74	1995	王昌伟	张君勱的经济思想	新、学
75	1995	谭淑芬	钱穆与中国现代学术：一个史学家的文化观	新、学
76	1995	何国杰	孔子的宗教思想	新、学
77	1996	洪雅荫	孟子政治思想的特色	新、硕
78	1996	黄文斌	孔孟的天道性命思想	新、硕
79	1996	芮玩华	《荀子》书中的外王思想	新、硕
80	1996	胡建弟	冯友兰的文化观	新、学
81	1996	谭淑芬	钱穆与中国现代学术	新、学

82	1997	童小军	试论明清之际西学对儒学的影响	新、硕
83	1997	黄先炳	儒家思想和中国古典小说：《三国演义》研究	马、硕
84	1997	林素慧	反孔急先锋：吴虞	新、学
85	1997	陈玉如	荀子对孟子性善说的批评论析	新、学
86	1998	王辉雯	试论郭嵩焘的中西文明比较观	新、学
87	1999	黄添嵘	刘宗周诚意之教研究	新、硕
88	1999	韦 兢	王阳明对孟子思想的体会与承扬	新、硕
89	1999	刘香伦	马来西亚一个华人甲必丹家族之儒家文化现象	马、硕
90	1999	许德发	鲁迅与儒学：中国反传统主义的悖论	马、硕
91	1999	黄耀鸿	荀子与韩非子法、术、势思想的比较研究	新、学
92	1999	陈秀云	于无声处听惊雷：龚自珍的政治思想与当代社会	新、学
93	2000	王越文	评徐复观对先秦儒家思想的阐释——以《中国人性论史—先秦篇》为例	新、硕
94	2000	林志敏	先秦儒家思想中“权”的概念	新、硕
95	2000	姚光正	论钱穆对儒家思想的弘扬	新、硕
96	2000	林良娥	先秦政治思想研究：孔子、孟子与荀子	马、硕
97	2000	叶玉玲	英文小说中妇女形象所体现的儒家传统	马、硕
98	2000	刘慧慧	国外儒家学者在新加坡推动儒家思想的报章言论分析（1982-1986）	新、学
99	2000	陈晓冈	《大学》思想研究	新、学
100	2002	叶秀清	《孟子》的叙事及其哲学意义	新、硕
101	2002	陈广通	曾子研究	新、学
102	2002	符婉君	爱的真谛：谈基督教与儒家的看法	新、学
103	2003	刘 娟	讷讷里的孔子	新、学

（资料来源：1. 新加坡大学中文图书馆编，《新加坡国立大学学位论文（中文）目录（1961-2008）》（新加坡：新加坡国立大学中文图书馆，2008）；2. 潘碧华提供，《马来亚大学中文系历届硕博学位论文目录（1967-2006）》、《马来亚大学中文系学士论文目录（1967-2007）》；3. 王润华、杨松年主编，《新马汉学研究：国大马大中文系研究状况探讨研讨会论文集》（新加坡：新加坡国立大学中文系，

2001)；4. 陈徽治、陈素珍，《近十年来马来西亚之儒学研究（1996-2005）：兼论文教团体对儒学发展之贡献》，《南方学院学报》第3期（2006年），11-27页。）

据上表可以得知以下二点：一、在过去 1967-2007 的四十年间之儒学学位论文主要由新加坡作出，即 103 篇中占 80 篇（不包括东南亚华人社会共同创办的南洋大学），此高达百分之七十四；二、若从宽认定，则此年间之心性之学论文亦甚稀，仅有 12 篇（廖元华、林素云、龚道云、陈薇娇、李秀叶、郭室燕、郑瑞琳、王梅凤、潘秋平、黄文斌、陈玉如、韦兢），约占百分之十一（此外有一特点亦须提出，即有关东南亚儒教之研究仅四篇，可见本文上文之所论非虚）。言下之意，与伊斯兰学已认识到“伊斯兰信仰研究”（Pengajian Akidah）或教义学、“神学”（Usul Al-Din）为其宗教之核心与骨干相较，东南亚儒学尽管还只是中国儒学史（而非当地儒教）的学术史研究，且此儒学史之心性论传统亦甚丰，但现实中人们对这一方面的意识与认知却甚薄弱。

与此相反，上述学位论文题目所见，可知人们对儒教之“政治思想”、“经济思想”乃至种种“外王思想”之课题与人物极为关注与意识（胡芸莲、吴锡河、陈文发……彭志凤、陈振泉、李良川、张淑芝、薛宗辉、叶红玉、王绵琦、莫顺宗、吴毅慧、梁美芳、梁秉赋、莫顺婵、卢汉霖、林友华、涂月娟、林金萍、莫顺宗、洪雅荫、芮玩华、胡建弟、林素慧、刘香伦、许德发、黄耀鸿、林良娥、叶玉玲），以致有论文 63 篇或占百分之六十一强。尽管纯属中国儒学史之研究取向与现象，但我们可能有理由认为，这些论文是当地“把社群利益放在个人利益之上的思想”、“共存共荣的平等思想”的社会环境与意识的学术投射与反映，致使研究者不自觉地对“外王思想”、“经世思想”之儒教课题与人物有一种近似天然的留意之情。换句老话来说，如果心论或心性之学属“内圣”之学而几不为人所意识，那么这一类“外王思想”、“经世思想”或儒学的“外王”之学就为当前人们所极为关注与探讨的课题与现象，或未可否。

但是，从伊斯兰学的角度来看，这种留意与关注却有一项儒学研究者自身未

能察觉的偏颇取向与特点，尚须在此一提。仔细说来，伊斯兰学也有其“内圣”与“外王”之学的构成部分，如纳斯瓦迪（Nazzwardi Abu Bakar Aly）如下所释：

伊斯兰教由信仰（akidah）和教法（syariah）两大基础所构成。信仰也叫做“伊玛尼”（iman）或心的行为，教法另叫做“伊斯兰”（islam）即有外外部肢体的行为……所以穆斯林都必须向以下信条表示“伊玛尼”（按：信仰）：

信仰安拉；

信仰众天使；

信仰安拉的所有圣典；

信仰安拉的使者们（rasul-rasul）；

信仰后世；

信仰前定……

至于教法就是由人身肢体表现出来的行动法则或仪式，它包括：

礼拜仪式（ibadah），如祷告、斋戒、纳课和朝圣；

经商仪式（mu'amalah），如买卖；

作证仪式（ahwal syakhsiah），如婚媾、离婚、子女赡养等；

刑罚，如死刑、断肢刑；

国际关系，如签署和约；

道德与教养，如诚实与认真……

信仰是教法的根基。不是出于明晰的信仰的教法之实践是不被接受的（按：指行为无效），故社会大众的心需要奠基于稳固的信仰之基础上。^①

^① 本文中译，见 Nazzwardi Abu Bakar Aly, *Muqaddimah Pengajian Islam* \ 伊斯兰研究绪论 (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2000), hlm. 8-9。

据上所见，信仰是跟人的内心行为有关的“内圣”之学，教法则是“有关外部肢体的行为”的“外王”之学，因为它包括了一己的道德与教养之事到社会的作证、经商、刑罚一直到国际关系等事项之故。从儒学的角度来说，伊斯兰的教法或外王之学与儒学的“礼学”一词或恐相通，因为礼拜仪式指的是“吉礼”（祭祀之礼）之意，经商、作证之仪式属“嘉礼”之举，刑罚则是“军礼”的一小环，国际关系也不脱“宾礼”的范围，足见二者之相通性，殆非附会之说。

上述伊斯兰学的视域与情形，可助吾人照察出当前人们对儒学“外王”之学的留意的何种不足或特性之所在？显然，与伊斯兰学界尚知其种种仪式属教法之一环、且其学为教法学（Usul Al-Fiqh）之情形不同，上述年间之学位论文极注意儒学“外王”之学的研究是一事，但未曾有一文尝以“礼学”之域论之、析之，此又足示此间人士之莫有“礼学”一词之观念；反之，原来礼学之内容所被留意者多为“法思想”、“经济思想”、“民主精神”、“政治思想”等典章制度之“礼制”之事，无复“吉礼”（祭祀之礼）、“嘉礼”、“军礼”、“宾礼”、“凶礼”等五礼之“礼仪”之学了。言下之意，与伊斯兰学相较，当前东南亚的儒学研究已显示出它一方面已失去“礼学”的观念与分析视域，另一方面也照察出它对儒教之所以为教的礼仪之内容已不能有所注意了。

这点一旦与伊斯兰的教法学界或礼仪学界相较，东南亚儒学（不管是学术界意义的儒学还是当地儒教社会意义的儒学）在这一方面的弱点就异常显著。首先，新、马、印三国的伊斯兰教社会仍有大量专司礼仪类的教法学者，其名为“乌拉玛”（ulama），但礼仪之学从来就不是儒学界的关注范围，迄今也未见有何礼仪类之学者（持平地说，这点在中国、台湾两地儒学界也是如此，不独东南亚为然）；其次，伊斯兰礼仪在东南亚呈教、学合一的状态，不但有专门学者（即“乌拉玛”）与机构（如马来亚大学伊斯兰学院）在学术上讲明之，而且被讲明的礼仪实际上都是当地伊斯兰教社会的生活仪式或一部分，^① 儒教、儒学则

^① 其范围可以通行马、印二国之 Abu Bakr Jabir Al-Jazairi, terj, Fadhli Bahri, *Ensiklopedi Muslim*。

不然，也未能明于世；再次，伊斯兰礼仪学者之讲明礼仪之合不合礼，泰半以“法特瓦”（fatwa，指礼仪之合礼性裁决）之形式决之，但儒教社会则从未闻有“合礼、不合礼”之声、之议。要言之，与伊斯兰教之礼仪意识、伊斯兰学之礼仪类教法学之发达相较，儒教之礼仪以其未为人所自觉意识、儒学之礼仪之学未有其讲明之人而言，其未可与伊斯兰教、学相并论之意，至此已明。

这种失去“礼”观念、礼学传统的不足与现象，也同样可从东南亚儒学界的“天”论照察得出来。在上述 1980-2000 年间仅有的 7 篇“天”论的论文当中（陈碧华、戴秀清、宋以德、关月霞、潘秋平、何国杰、黄文斌），可知儒学的“天命观”多从“天人关系”的角度来谈，且此天人乃“天道性命”之天人，可见是由“心”（性命）或心性之学的角度来说，属心性之学的天命论。在这种情况下，心如何表现为“礼”、礼又如何可体现为“天”，也就是“礼”和“天”的关系为何，向为东南亚此间儒学研究之人士所恍而未视者，殆非妄说。

但是，与伊斯兰学界相较，后者由“礼”来说“天”的现象却颇不乏其例，与儒学界可说是大异其趣。举例来说，儒教、儒学素有“华夷之辨”，即藉由族群与文明关系的处理（此“宾礼”事）以表现儒者的终极理想与愿景（此“天”之范围），然此义仅得见于伊斯兰学界：众所周知，伊斯兰教也有其“华夷之辨”，即“伊斯兰—惹黑尔”（islam vs jahil）或“文明—蒙昧”之辨，并且从教法层次透过文明或宗教关系的处理来表现这个涵意的，如宗教间的婚姻、财产继承、节庆等如何维系才符合伊斯兰教的信仰本意，在东南亚就颇有其书，如《建构包容—多元社会的跨宗教教法学》（印度尼西亚）、《简易伊斯兰：透过不同教法学派的角度来理解伊斯兰教》（马来西亚）等即是。^① 然而，透过吉礼、嘉

Minhajul Muslim \ 穆斯林百科全书：穆斯林的生活之道 (Jakarta: Darul Falah, 2003) 一书见之。

① 原书见 Nurcholish Madjid dll, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, 2004) 及 Alias Othman & Anisah Ab. Ghani, *Islam Yang Mudah: Memahami Agama Islam daripada Pelbagai Mazhab Fikah* (Batu Caves:

礼、军礼、宾礼、凶礼等礼仪层次来表现儒教的族群—宗教间之理想的，东南亚儒学界可有其人、其书？

综上所述，时下东南亚儒教、儒学与伊斯兰教、伊斯兰学之差距，经本文如上之评比，已可得其大概。首先，东南亚儒教之不自觉其为儒教社会之一环、儒学又纯属学界之中国儒学史之作，而终不为人所察觉其存在，此与伊斯兰之教、学合一之存在关系大不同；其次，纵然东南亚儒教之儒学涵意可经人发掘（如本文所作，儒教、儒学至此乃合一）而后明，然其与学界之儒学二种，均有如下“点不深、线不全、面不周”之不足与特点：对“心”或心性之学作为儒学之根基（点）之体认不深，对“心”外化而为“礼”、“礼”尽显而为“天”之联系（线）之认知亦不全，此中对“礼”之内容仅知其有“礼制”而不知其另有“礼仪”之一面（面）而显得知解有所不周。在这种情况下，东南亚儒教、儒学欲拉近其与伊斯兰教、伊斯兰学之发展水平与间距，其要或首在使教与学能合于一，再逐一改进其如上“点不深、线不全、面不周”之缺失，或未可否。

（作者系马来西亚 新纪元学院 马来西亚族群研究中心研究员兼主任）

参考文献（中文类依姓名汉语拼音排序）

- 陈徽治、陈素珍，《近十年来马来西亚之儒学研究（1996-2005）：兼论文教团体对儒学发展之贡献》，《南方学院学报》第3期（2006年），11-27页。
- 陈中和，《马来西亚伊斯兰政党政治：巫统和伊斯兰党之比较》，加影一八打灵：新纪元学院马来西亚族群研究中心、策略资讯研究中心，2006。
- 董仲舒著，陈蒲清校注，《春秋繁露·天人三策》，长沙：岳麓书社，1997。
- 黄文斌，《论21世纪初马来西亚儒学运动的问题与意义》，张立文主编，《儒家思想在世界的传播与发展（上册）》，保定：河北大学出版社，2005，85页。
- 李光耀，《李光耀40年政论选》，新加坡：新加坡联合早报，1994。
- ，《李光耀回忆录：经济腾飞路1965-2000》，北京：外文出版社，2001。

林吉祥,《反对蔑视我国多元社会的神学小拿破仑》, <http://www.dapmalaysia.org/cnet/2008/feb08/lks/lks1348.html>, 2008 年 4 月 4 日下载。

林连玉著,郑良树编,《林连玉先生言论集》,吉隆坡:林连玉基金,2003。

林徐典,《汉学研究在新加坡》,林徐典编,《汉学研究之回顾与前瞻:历史哲学卷》,北京:中华书局,1995,37 页。

潘碧华提供,《马来亚大学中文系历届硕博士论文目录(1967-2006)》、载《马来亚大学中文系学士论文目录(1967-2007)》,吉隆坡:马来亚大学中文系。

沈慕羽,《沈慕羽言论集(上)》,吉隆坡:马来西亚华校教师会总会,1998。

王润华、杨松年主编,《新马汉学研究:国大马大中文系研究状况探讨研讨会论文集》,新加坡:新加坡国立大学中文系,2001。

新加坡大学中文图书馆编,《新加坡国立大学学位论文(中文)目录(1961-2008)》,新加坡:新加坡国立大学中文图书馆,2008。

郑文泉,《儒家思想在当代马来群岛的转化与难题》,宣读于台北:台湾大学东亚文明研究中心“边缘儒学与非汉儒学:台湾、内蒙古与东南亚的比较(17-20 世纪)”学术研讨会,2004 年 5 月 26 日。

——,《论新、马、印三国儒学的当代组成与差异》,张立文主编,《儒家思想在世界的传播与发展》(保定:河北大学出版社,2005),上册,141-189 页。

——,《东南亚儒学的经学渊源与涵意》,刘学智、高康玉编,《关学、南冥学与东亚文明》,北京:社会科学文献出版社,2007,329-355 页。

Abu Bakr Jabir Al-Jazairi, terj, Fadhli Bahri, *Ensiklopedi Muslim: Minhajul Muslim* \ 穆斯林百科全书: 穆斯林的生活之道, Jakarta: Darul Falah, 2003.

Abdul Ghani Shamsudin, “*Jangan Beri Sokongan Terhadap Golongan Yang Zalim* \ 不要支持不义人士或政权”, http://pas.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=136&Itemid=29, 2008 年 4 月 3 日下载。

Abdul Hadi Awang, *Hadharah Islamiyyah bukan Islam Hadhari* \ 伊斯兰文明不是文明伊斯兰, Kuala Lumpur: Nufair Street, 2005.

Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* \ 马来西亚伊斯兰教思想: 历史与流派, Jakarta: Gema Insani, 1997.

- Aden Wijdan SZ at el., *Pemikiran & Peradaban Islam* \ 伊斯兰教思想与文明, Yogyakarta: Safiria Insania Press & Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia, 2007.
- Alias Othman & Anisah Ab. Ghani, *Islam Yang Mudah: Memahami Agama Islam daripada Pelbagai Mazhab Fikah* \ 跨伊斯兰礼仪学派下的伊斯兰礼仪 (Batu Caves: PTS Publications, 2008.
- Budi Santoso Tanuwibowo, "Umat Konghucu Minta Diperlakukan Sama \ 孔教徒要求被平等对待", *Kompas*, 27 Januari 2004.
- David L. Kenley, *New Culture in a New World: The May Fourth Movement and the Chinese Diaspora in Singapore, 1919-1932*, New York & London: Routledge, 2003.
- Ian Buruma, "Lee Kuan Yew: The Philosopher King", *Time*, 18 April 2005, p. 83.
- Mohd. Fauzi Hamat, "Pengajian Akidah di Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia: satu Tinjauan Awal \ 马来西亚公立大专院校的伊斯兰教信仰研究", Mohd. Fauzi Hamat, Joni Tamkin Borhan dan Ad. Aziz Mohd. Zin ed., *Pengajian Islam di Institusi Pengajian Tinggi Awam Malaysia* \ 马来西亚公立高等教育机构的伊斯兰研究 (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2007), hlm. 5-6.
- Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* \ 印度尼西亚伊斯兰文明史, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Nazzwardi Abu Bakar Aly, *Muqaddimah Pengajian Islam* \ 伊斯兰研究绪论, Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2000.
- Nurcholish Madjid dll, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Iklusif-Pluralis* \ 建立兼容并蓄社会的跨宗教伊斯兰礼仪学 (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, 2004.
- Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, Singapore: Horizon Books, 2003.
- Subhash C. Kashyap & Abhaya Kashyap eds., *Understanding India Relevance of Hinduism*, New Delhi: Vitasta, 2007.

Southeast Asian Confucianism from an Islamic Studies' Viewpoint

TEE Boon-Chuan

The paper aim to explore the current trend of both Confucianism practise in society and Confucian Studies in academia compared with Islam and Islamic Studies in Southeast Asia. From the local Islam and Islamic Studies' point of view, the Confucianism practicing in Singapore, Malaysia and Indonesia are irrelevant to the Confucian Studies because the latter's subject matter is composed mainly of Confucianism in China from the ancient to modern times. Besides the disconnected Confucianism and Confucian Studies, both share the same concern about contextualizing Confucian ritual institution ('lizhi') into Southeast Asian condition while ignoring the importance of its foundational doctrine of Heart-Mind ('xin') and ultimate spirit of Heaven ('tian'). In other words, the Confucianism and Confucian Studies were not on a par with Islam and Islam Studies today in Southeast Asian countries.

Key Words: Southeast Asia, Confucianism, Confucian Studies, Heart-Mind (xin), Ritual (li), Heaven (tian), Islam, Islamic Studies