

跨文化視野下的東亞宗教傳統

個案探討篇

鍾振宇 廖欽彬 主編



【當代儒學研究叢刊 29】

中央研究院

中國文哲研究所



當代儒學研究叢刊 29

跨文化視野下的東亞宗教傳統： 個案探討篇

鍾振宇、廖欽彬 主編

中央研究院 中國文哲研究所

2012 年 12 月



跨文化視野下的東亞宗教傳統：個案探討篇 / 鍾振宇、廖欽彬主編。-- 初版。-- 臺北市：中央研究院文哲所，民101.12
面；公分。-- (當代儒學研究叢刊；29)
部分內容為英文
ISBN :978-986-03-5693-9(平裝)

1. 比較宗教學 2. 多元文化 3. 文集 4. 東亞

218.07

101027208

版權所有・翻版必究

當代儒學研究叢刊 29

跨文化視野下的東亞宗教傳統：
個案探討篇

主 編 鍾振宇、廖欽彬

執行編輯 張裕德

發行者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：(02)2789-9814；2788-3620
網址：www.litphil.sinica.edu.tw

印 刷 新北市維凱創意印刷庇護工場
新北市中和區新民街112號5樓之3
電話：(02)8226-6239

定 價 新台幣 220 元

初 版 中華民國 101年12月

GPN:1010103779

ISBN:9789860356939(平裝)

跨文化視野下的東亞宗教傳統：

個案探討篇

目次

導言	鍾振宇、廖欽彬	1
朱熹論鬼神及其氣化與人文化的相關問題	林維杰	11
明儒與靜坐	楊儒賓	57
東密歸華爭議：從王宏願之爭議談現代東亞佛教 傳統內部的顯密交鋒	吳有能	103
京都學派哲學與新儒學在現代世界的角色	藤田正勝著、廖欽彬譯	137
西田幾多郎後期著作中的「世界」的與「種種世界」 的現象學	Rolf Elberfeld 著、黃文宏譯	153
馬六甲、檳城華人在宗祠、義山祭祀中的聖教觀	李豐楙	169
儒家之「禮」vs.伊斯蘭之「法」(Shari`ah) ——劉智《天方典禮擇要解》的比較倫理學意涵	蔡源林	219

導 言

鍾振宇*、廖欽彬**

「跨文化視野下的東亞宗教傳統」為中央研究院中國文哲研究所的三年期主題研究計畫，此項計畫由研究員李明輝與副研究員林維杰共同主持，執行時間從 2006 年 2 月至 2009 年 1 月。三年間的研究主題重點分別為：第一年的「宗教之本質與方法論問題」，第二年的「道、儒、釋之對話」，第三年的「京都哲學與當代新儒學的對話」。在三年計畫結束之際，文哲所於 2009 年 1 月 15 至 17 日舉辦了國際學術研討會，邀集海內外專家學者發表研究成果。

會中發表文章經過作者修改與學術審查後，收錄為論文集。由於發表的篇數眾多，論文集分為兩冊，本論文集即為下篇。相較於上篇「理論反思篇」，本篇按照文章的內容，定名為「個案探討篇」，收錄有七篇中文稿，其中有一篇是由德文翻譯而來（Elberfeld 文）、一篇由日文翻譯而來（藤田正勝文）。

本書編排順序以所探討的區域為劃分標準，大致可以分為三組：中國三篇、日本兩篇、其他區域兩篇。林維杰、楊儒賓、吳有能探討中國儒家與佛教的宗教問題；藤田正勝與

* 中央研究院中國文哲研究所助研究員

** 中央研究院中國文哲研究所博士後研究

Rolf Elberfeld 探討日本西田幾多郎的宗教哲學，也旁及新儒家；李豐楙、蔡源林則分別探討馬來西亞的宗教與伊斯蘭教之相關問題。以下簡述各文大要。

林維杰的論文〈朱熹論鬼神及其氣化與人文化的相關問題〉首先說明，欲處理朱子的宗教學理（包含「氣神論」與「理神論」），必須從「理氣論」的角度來加以理解。本文主要著眼於朱子的「氣神論」，並探討其「鬼神」論中所包含的鬼神本身之「屬性」及對鬼神之「祭祀態度」兩個面向。作者分別以「鬼神概念的相關文獻與諸意涵的先行說明」、「陰陽屈伸與天地造化中的理氣結構」、「魂魄與鬼神」、「祭祀與淫祀」四小節處理朱熹的鬼神觀及其相關問題（祭祀）的宗教論述。前兩節著重於鬼神說在朱子理論中的位置，以及先秦至漢代的幾個與鬼神相連繫的關鍵概念（精氣、魂魄）；後兩節則把這些關鍵概念鋪陳為三組概念（屈伸與造化、魂魄與仙怪、祭祀與淫祀）並予以解析。

作者在前兩節中歸納出以下三個要點：第一，鬼神概念的「氣化」性格雖然明顯，但與其相關之祭祀的儀式、政令透顯出「倫理」的意涵。此外，應視氣化之鬼神為天道生生的一環。此天道生生與祭祀之誠皆涵蘊著倫理的虔敬意識。總言之，鬼神必須在理氣的雙顯結構中審視。第二，與鬼神相關的各種文獻大致顯示，精氣、魂魄之說皆與生、死範疇相連結，亦即與「生命」的結構有關連。「鬼神說」與「生命說」實不可分。第三，漢日之前，鬼神之屬性純為神靈，有其強烈情緒與感知之位格以及超自然之力量，在鬼神面前，人人大多顯示出倚賴與畏懼之心。「氣化說」的出現則逐步將其由超越的位置拉下來而成為自然的一部分，並隱然由陰陽屈伸之氣轉化為屈伸之律則。橫渠、朱子等以屈伸、往來說

鬼神，便是這種雙重性思維的產物。

後兩節則論述了朱子的鬼神觀及祭祀觀。前部分討論的是氣化運行及其抽象的律則，並由氣化不離天道流行的倫理氛圍闡明理、氣的對顯結構。此一抽象化的律則，可說更加弱化了鬼神的感知靈驗特質。此外，在魂魄與仙怪的探討上，除了分析它們皆為可聚、可散甚至可消亡的氣化成分，以及朱子「弱義」地保留了民俗信仰與不可知論的意涵，同時也論述了鬼神魂魄的非宗教轉義。後部分則析論出當祭者中最重要的是祖先神與自然神，並說明不當祭往往是出於祭祀者身分的不恰當。

作者最後提到「宗教氣化」與「宗教人文化」這兩個現象早在先秦就不斷地交織與競爭，此情況甚至延續到宋代理學的宗教論述當中。此外，還說明「氣化」始終處於「人文化」的包圍、滲透甚至規範當中，並探討氣化與人文化（倫理化）兩者互相影響的關係。

楊儒賓的論文〈明儒與靜坐〉主張靜坐是理學文化中極為重要的一環，也是三教的共法，並試圖以北宋二程、周敦頤、邵雍、南宋朱熹等人以來的靜坐及其概念之形成與發展為出發點，重探靜坐法在明代的開展情況。如作者所示，晚近學者檢討中國與東亞的現代性時，開始注意到有條東亞本土的系譜，而其源頭往往會推到晚明時期。因此理學的思想體系有重估的必要，而作為理學工夫論主軸之一的靜坐論，亦有值得重新詮釋的空間。

在此對中國哲學與思想在未來發展的展望下，作者舉出明代幾位重要的代表人物，如陳白沙、王陽明、高攀龍、劉宗周等人，並把這些明儒的靜坐文化，依時代順序區分成四個階段。第一階段為明代建國到白沙遊太學被視為真儒復出

的階段（1369-1467）；第二階段為白沙到陽明的階段（1467-1528）；第三階段為陽明逝世到攀龍汀州之悟的階段（1528-1594）；第四階段為攀龍、宗周的階段（1594-1645）。作者認為第一階段的靜坐論是朱學的延伸，第二階是明代靜坐論的奠基期，第三階段為明代靜坐論的發揚期，第四階段則是明代靜坐論的完成期。

根據作者之說法，一個在理學發展狀況下產生的靜坐及其概念之形成與開展，從北宋諸子的只實踐不言表的形象，轉變成被朱熹置放在窮理與主敬的復性之道下的次要形象。在這過程中，靜坐雖已被提升出來，並作為一種修養工夫或方法，但因其靜態性格，而無法居於工夫論中的主要地位。而靜坐地位的提升與被重視，則須等待上揭重視與實踐靜坐的明儒出現才有可能。靜坐到了白沙以後，開始脫離朱子的理學籠罩，轉而追求對內心的探求與修養。而此種靜坐的推廣逐漸顯露其學問的性格，除了有教學性格外，還有詮釋學（經典解釋）、形上學（存有根源之探索）、倫理學（社會責任、集體行動）、醫學（養生訓）、宗教體驗（冥契）、精神修煉法、訟過法（他律）等性格。靜坐法透過理學、靜坐兼修的明儒之淬鍊後，發展出上述的多元樣貌來。作者最後表示，此種被隱藏、掩蓋住的靜坐文化，在現今的中國哲學思想研究上，有必要重新被檢討與開發。

吳有能的論文〈東密歸華爭議：從王宏願之爭議談現代東亞佛教傳統內部的顯密交鋒〉試圖透過分析王弘願與太虛大師在《海潮音》月刊上的爭論，來闡明近代中日佛教交流的一個重要過程。作者指出，此爭論是一個顯、密教派的爭衡過程，也是中國佛教與日本真言密教在華的重大爭鋒。而要論及現代中國密乘之再興，絕對不能忽視王弘願將日本真

言宗傳回中國的貢獻。作者認為王弘願與太虛之爭，標誌著中國佛教走向理性化，說明入世化實踐的人間佛教的大方向。東密歸華所引起的爭議，實可說是關乎中國當代佛教轉型過程中的重要事件。此論第一節為導論；第二節簡介王弘願及相關事蹟；第三節說明爭議的內容；第四節則為反省；第五節以日本的相關問題進行反省；第六節回顧全文作結。

作者整理出王弘願與太虛的論爭有三點。第一點是居士身分問題。也就是居士是否可以主持灌頂的儀式以及其地位是否應該比出家眾高的問題。太虛批判日本真言宗的「肉食妻帶」觀念，認為王弘願遵循日本作法失當；第二點是判教問題。這是王弘願也是日本真言宗高揚密教，貶抑他宗的立場。其依據來自空海二教論與十住心論的密宗高於顯宗之判定。此點與太虛人間佛教的「八宗平等」之基本立場有明顯差異。第三點是成佛問題。一是即身成佛，一是女身成佛的問題。太虛大師反對真言宗以肉身修行說明即身成佛的立場。此外，還批評轉肉身為金剛佛體、人身與佛身不異等說法。作者指出王弘願主張女身成佛，與中國傳統佛教一定要通過男身成佛有重要的對立，此可從《華嚴經》中有關龍女的解釋看出。根據以上三點，作者歸納出雙方的爭議來自：一、經典解釋上的差異；二、宗派的差別；三、「自力」與「他力」的衝突。

本論高度評價密教歸華的歷史作用，並修正了學界對王弘願帶來的東密歸華爭議之偏見與扭曲，認為太虛與王弘願皆立足於各自相信的佛教原旨，努力因應當時社會的需要，並以返本開新這一基調來回應西方文化對東亞佛教所下的挑戰。

藤田正勝的論文〈京都學派哲學與新儒學在現代世界的

角色〉透過比較西田幾多郎與熊十力的思想，來找尋京都學派哲學與新儒家思想的現代性意義及兩者在現代世界所應扮演的角色。在比較兩者之前，本文首先指出西田與笛卡爾（René Descartes）、霍布斯（Thomas Hobbes）對經驗與主體的認知的最大不同在於，經驗與主體是否處於主客二元對立的情況。西田提出既無主亦無客，知識及其對象完全合一的「純粹經驗」之概念，否認在經驗之前會有經驗所有者的存在，認為經驗與主體並非主客二元對立的二物。作者認為西田所欲批判的是笛卡爾、霍布斯預先描繪主客對立模式，之後再思考經驗如何成立之想法。作者並談到西田的「純粹經驗」與梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）《知覺現象學》（*Phénoménologie de la perception*）主張「哲學必須將具體的表情還給事物本身」這種立場有相通之處。

接著作者指出要探討西田與笛卡爾的不同處，必須透過對兩者所使用語言之結構的分析。其援用中川久定對歐洲諸語言分析後所得出的結論（即「在無主體（基體）的情況下，無論任何作用都是無法想像的」），來突顯笛卡爾的主客二元對立思維的形成，有其語言背景存在。相對於此，西田的思想世界因日語不存在主詞與謂詞的二元區分方式，而呈現出主客未分的「純粹經驗」思維。關於和這種主客未分、無主謂詞區分，甚至是無我立場之間的關聯，作者還提到鈴木大拙的無心及世阿彌的「無心之感」、「無心之境」，藉此強調東方精神傳統和西方的不同之處。

最後，作者比較西田與熊十力的思想，認為熊十力的思想特徵，在於明確區分慧與智、哲學與玄學，並指出其重視智與玄學的立場以及實體的體會，這和西田的「純粹經驗」記述有對應、相通之處。作者認為要思考京都學派與新儒家

在現代世界的意義及其所扮演的角色，必須透過兩者和西洋哲學的對比，也就是一種將自身立場相對化的哲學對話過程才有可能。

Rolf Elberfeld 的論文〈西田幾多郎後期著作中的「世界」的與「種種世界」的現象學〉對西田哲學的「世界」概念做了系統性的整理。本文首先說明西田哲學從自我到世界的發展過程，其順序是自我→自覺→場所→我與汝（或我與環境）→我與世界之間的關聯。接著作者從五種不同的層面來區分西田的「世界」概念：一、作為辯證法全般者的世界；二、辯證法世界的三個世界；三、世界的自覺；四、世界作為特定的歷史與文化的世界；五、世界作為「世界性的世界」或者「種種世界的世界性」。

本文第一節闡明西田的世界結構，即特殊者與全般者彼此相互依存的作用關係，並關注到西田的辯證法世界包含了構成其自身的四要素，即身體、表現、知識與行為。如此一來，世界不再是一個抽象存在，而是在不斷和人的上述四要素之間的相互作用下，具體地形成自身。第二節具體地說明了西田對物理、生物與歷史三個世界的看法，並認為歷史世界對西田而言才是最重要的。其並指出西田歷史世界的承載者即是在創造與形塑當中的人，而此創造則來自人的藝術形成活動，藝術的形成活動顯然是一種歷史世界形成的活動。最後作者指出西田援用大乘佛教的「空」或「無」，來說明歷史世界即是「無限定者的限定」這種「無的限定」之世界。第三節表示當個別的世界透過藝術與歷史行為被形成時，人們必會在當下將歷史世界的形成活動自覺為世界與全體實在性的發生。但這種自覺並不是主觀的自覺，而是一種世界的自覺。作者指出西田認為在世界的形成過程中，人能實現其

自身的本源。而這種本源的向度，對西田來說，不再是哲學、而是宗教的向度。而宗教必須得在世界的歷史與創造行為當中，才能實現自身。第四節指出對世界概念的探討，除上述方式外，還可以有其他看法。對西田而言，種種的歷史世界總是只能在特定的種種歷史與文化背景中形成。作者認為這些形成方式可透過文化、時代、共同體、社會、民族、國家等典範來加以研究。第五節探討西田對日本文化的關懷具有傳統性與世界性，因此對世界概念有其嶄新、獨特的眼光。作者認為西田的世界已然達到具有「世界性的世界」，最後說明其自身從西田的世界概念得到一個重新思考當代世界圖像的思想泉源。

李豐楙的論文〈馬六甲、檳城華人在宗祠、義山祭祀中的聖教觀〉以識別於「異端」、「異教」的「聖教」這一綜合性觀念，來闡明閩、粵移民（即華人）早期移居到馬來西亞的馬六甲、檳城面對多種族、多宗教的多元文化環境時，所呈現出來的文化與宗教意識。作者指出，原本在原籍的宗祠、義山，從明朝中葉到清朝中、晚期，既已成為標誌宗族的建築及儀式，也作為埋葬祖先的傳統禮俗，經移植之後為因應環境而強化其為「聖教」，以之融合儒、釋、道及民俗信仰，原本帶節慶民俗性質的活動也突顯出其文化與宗教意涵。作者借由使用各種文獻資料及實地觀察馬六甲與檳城兩個華人較多的城市，從現存的宗祠祭祀與義山搬遷事件中，挖掘出華人原本隱而未發的「宗教」意識，並闡析其如何經由宗祠來凝聚宗族。此外，還指出在義山搬遷事件中的「被發現」之埋葬地，在經由和友族、友教的比較對照中被視為「神聖場所」。作者表示有關宗祠、義山皆可作為單獨的歷史研究課題，然在此文僅以實例論證其歷史事件的背後，乃因宗教性

的聖教或儒教觀轉化為「華人宗教」，故可借此「宗教」的觀念轉換論證華人的宗教定義，乃因生存環境而被激發成為一種文化認同。最後，作者結語出，住在馬六甲與檳城的華人所被激發出來的宗教性，並不須受限於嚴格的宗教的制度化定義。其信仰心理不僅可視為一種地方性知識，還可以提供作為普世化的意義及其價值。

蔡源林的論文〈儒家之「禮」vs.伊斯蘭之「法」(Shari`ah)——劉智《天方典禮擇要解》的比較倫理學意涵〉藉由析探劉智《天方典禮擇要解》，來說明劉氏對伊斯蘭法理學的「本土化」詮釋策略極具嚴謹態度。作者指出劉智以伊斯蘭傳統為本，儒家傳統為末的區分立場十分明顯，並表示其蘇非主義式的認主學傳統或絕對一神論的形上學立場，顯然受到其父劉三杰、伊斯蘭的回族學者伍遵契、王岱輿等人一脈相承的影響。

本文首先指出《古蘭經》對非伊斯蘭宗教的論述之重要性，並說明此論述對後代穆斯林及歷代重要的穆斯林比較宗教學者有深遠的影響。作者認為《古蘭經》的「獨一真神，多樣啟示」之普世性宗教判準，不僅被劉智所繼承並發揚光大，還打開了穆斯林接受中國儒、釋、道三教的方便之門。本文接著在簡述劉智生平與學術傳承後，析論《天方典禮擇要解》的整體結構，並歸納出其在論述崇拜真主阿拉的宗教信仰與儀式（「宗教功修」、「五功」、「天道」）時，堅守伊斯蘭傳統。在論及個人對家庭、社會與國家的各項義務與責任（「人倫關係」、「人道」）時，則借用儒家傳統「五倫」來闡述。但作者強調，即使講述倫常，劉智還是堅持伊斯蘭傳統，將「夫婦」列為伊斯蘭「五典」之首（儒家的「五倫」則是以君臣為首），並表示劉智以獨尊伊斯蘭正信與正行為優先考

量，再嘗試包容儒家傳統，通常只有在「人道」層次才採用包容性詮釋策略。

作者最後得出以下的結論。劉智在處理「天道」與「人道」，也就是在區隔「聖」與「俗」這點上，採兼容伊斯蘭與儒家的立場，與經堂前輩學者的基本立場並無不同，皆以伊斯蘭傳統為依歸。然其獨特之處在於，對儒家傳統具有更大的包容性，在儒、伊思想的對比上，以更為圓融的方式來處理。作者透過此結論言及伊斯蘭研究及其宗教教育在當代臺灣社會處境的困難，以及兩者對臺灣社會多元文化發展的現代性意義，十分耐人尋味。

本書各文除了探討宗教的一般議題（如鬼神），更多的是討論一種宗教轉化與對話的可能性，如日本密宗對於中國佛教的影響、京都學派與新儒家的對話、伊斯蘭與儒家的對話、以及馬六甲宗族儀式的轉變。經由各文的探索，期待讀者對於個別宗教議題可以有更深入的瞭解。

朱熹論鬼神及其氣化與人文化的相關問題

林維杰*

一、前言

宗教哲學的眾多議題中，一個頗具核心意義的研究是針對超自然的 (supernatural) 或超越的 (transcendent) 存在¹ 之認知與態度²。超自然與超越者屬於經驗世界之外，且往往帶有意志或位格——或至少兼具靈性以至於靈怪的色彩，其中萬物有靈論 (animism)、多神論 (polytheism) 與一神論 (monotheism) 都是典型論述，可統稱為有神論 (theism)。在更廣義的「有神論」諸論述之中，理神論 (deism)³ 或自

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員

- 1 宗教的超越、超自然、神聖等面向屬於同一範圍，而與經驗、自然、世俗等面向處於對峙的局面。在儒學方面，先秦時期的宗教信仰及其祭祀活動有逐漸「氣化」與「人文化」的兩個發展傾向。「氣化」屬性的發展雖使得鬼神的身分由超越、超自然逐漸向世俗與自然領域靠攏，但仍保留某種非經驗性格。富有思辯意義的是，從理學的角度來看，「理氣架構」中的鬼神乃是陰陽的氣化存在，從屬於自然，卻又與其保留的非經驗面向形成一種張力。
- 2 與此相對的泛神論 (pantheism) 則融宇宙、自然與上帝為一爐，其論述只有「內在性」而無「超越性」。
- 3 牟宗三先生曾以「理神論」說伊川朱子，以「智神論」說陸象山，並以「即存有而不活動」與「即存有即活動」分別類比這兩種神論。牟先生言：「純形式就是個純理。把上帝體會成一個純形式，那是哲學家心目中的上帝，不是宗教家可以作為崇拜祈禱對象的那個上帝，這

然神學（natural theology）乃是以「理性」解析神之創造及論證神之存在，而有別於依循《聖經》教義與強調神蹟的啟示神學（revealed theology）。與有神論相對立者是無神論（atheism），無神論在強義上不接受立場明確的有神論（如萬物有靈論、多神論與一神論等），但在弱義上則可以包含不可知論（agnosticism）、懷疑論（skepticism）等。

從宋明儒學的宗教學理來說，「理氣論」是解析與判分的重要依據。超越的、至上的位格神祇轉成為天道、天理之「理」，如借用前述語彙，可用牟先生解釋程朱的「理神論」一詞加以理解，在此意義下，超越的天道、天理乃是一「形式根據」；至於超自然的各種靈怪仙妖與祖考魂魄，在理學家的除魅思維中則轉而視為「氣」的屈伸形變，此類的氣化神祇仍保留一定程度的靈覺性格，或可稱之為「氣神論」。大致而言，在儒學的思維中，重形式的「理神論」（天道論）與偏材性的「氣神論」（鬼神論）雖然皆帶有「神」字眼，但乃是

樣理解的上帝是理神論（deism）的上帝。假如上帝成為人格神的上帝，也就是宗教家所講的上帝，講這樣的上帝是智神論（theism）。理神論承認宇宙萬物有一個根源，但是，並不把這個根源擬人化。因此，這個根源就是個形式的概念，一個形式的根據（formal ground），是空洞的。理學家中朱夫子最顯明，朱夫子認為天地萬物的形式根據是理。這個理從太極說，太極就是理。在朱子，太極、理就是道體。因此，朱子把道體簡單化而為理。這種思想最理性化。智神論可類比陸象山所言『心即理』，這種型態把道體體會成『即存有即活動』。理神論可類比伊川、朱夫子所言『性即理』，這種型態把道體體會成『只存有而不活動』。」（牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》[臺北：聯經出版事業公司，2003年]，頁173-174）按 theism 一般翻譯為有神論，依照基督教義的規定乃是指對一個神祇（deity）的信仰（即一神論），但從宗教學的立場來說也包含多神論，甚至泛神論與理神論在內。有神論的對反是無神論而非理神論，牟先生的智神論用法當是轉義，即相對於理神論的「不活動」原理，智神論則是具「創造的活動性」。

「以理論神」及「以氣論神」，照理講皆應列入「無神論」（理學版的「理神論」因為不重位格，故有別於西方的自然神論），但理學家偶爾也持有接納民情風俗的寬容態度，後文對此將有詳述。

處理朱熹的宗教學理，基本上須從「理氣論」的角度加以理解，其涉及範圍則包含「氣神論」與「理神論」兩個向度在內。關於「理神論」，已有論者以朱熹與多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）⁴、馬勒伯朗士（Nicolas Malebranche, 1638-1715）⁵ 以及萊布尼茲（G. W. Leibniz, 1646-1716）⁶ 等人之思想相對比。本文則著眼於「氣神論」，

-
- 4 參見黎建球：《朱熹與多瑪斯形上思想的比較》（上、下冊）（臺北：臺灣商務印書館，1978年）。其書把「形上學」區分為「存有論」與「宇宙論」，嘗試由此（包含太極與天主，理氣與形質等對照議題）比較與融通朱熹與多瑪斯的宗教神學體系。
 - 5 法國的馬勒伯朗士曾完成一篇長論，即“Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois”（〈基督教哲學家與中國哲學家的對話〉），這篇長論把理學之「理」視為「神」，含有將理學視為「有神論」之意。朱子學說與馬勒伯朗士哲學交鋒的進一步討論可參見龐景仁著，馮俊譯：《馬勒伯朗士的「神」的觀念和朱熹的「理」的觀念》（北京：商務印書館，2005年）。
 - 6 在明代耶穌會傳教士的前驅人物利瑪竇（Marreo Ricci, 1552-1571）去世之後，同教派的龍華民（Nicholas Longobardi, 1559-1654）以及方濟會的利安當（Antonio de Santa Maria Caballero, 1602-1669）分別寫就了傳教士的見聞報告，報告中皆批判中國哲學的「無神論」（主要針對儒教）以及自中國上古經典以來即用以代替神的「上帝」字眼（語詞之爭），並都反對利瑪竇所贊成的容納中國文化的宣教方式（禮儀之爭）。龍華民、利安當以及馬勒伯朗士三人所寫的東西後來都輾轉來到德國理性主義哲學家萊布尼茲的手中。萊布尼茲閱讀之後，於1716年起草了一封給友人德雷蒙（de Remond）的長信（惟最後並未寄出），此即“Lettre sur la philosophie chinoise à Nicolas de Remond”（〈致尼古拉斯·德雷蒙論中國哲學書簡〉），一般稱之為〈論中國人的自然神學〉（“Discourse On the Natural Theology of the Chinese”）。