

佛教、基督宗教與科學： 斯特裏特(Burnett Hillman Streeter)與中西文化交流

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系教授

提要

本文嘗試從中西文化交流的視角，對著名聖經學者斯特裏特（Burnett Hillman Streeter, 1874-1937）進行個案研究，探討他對於佛教、基督教和科學的三邊交談的先驅性探索。本文將會提出，斯特裏特對佛教的詮釋基本上是迥異於賽義德(Edward Said)所批判的東方主義(Orientalism)的窠臼；他對於科學與宗教的關係的興趣，左右了他對佛教的詮釋；而他對佛教（主要是當代中國和日本的佛教）的理解，也影響了他對神學、以至基督宗教與自然科學的關係的理解。

從中西文化交流的角度而言，斯特裏特不單展示出，基督宗教可與自然科學相融，甚至二者之間有緊密的關係，中國人在吸收西方文化的時候，沒有必要一方面接受西方的科技文明，而另一方面又嚴拒基督宗教。此外，對於基督宗教在西方的信徒來說，在他們探討宗教與自然科學的問題時，不必將注意力完全集中於基督宗教，更不必妄信那種以為東方文化就是神秘而不科學或不理性的觀點，而是可以考慮一下其中（例如佛教）是否也有一定的智慧，有助西方的基督宗教徒面對與自然科學的關係。最後，本文更會對所謂的“中西文化交流”的討論作出批判性的反思，並展望在全球化趨勢下的當走之路。

關鍵字：基督宗教、佛教、科學、東方主義

導言

在對中西文化交流的探討中，一個重要的面向是西方人如何詮釋東方、尤其是中國的文化，而在這方面的討論中，有一個經常備受關注的理論就是東方主義(Orientalism)。按照其中一位主要的理論家賽義德(Edward Said, 1935-2003)的觀點，很多從事東方研究的西方學者，尤其在十九世紀及二十世紀初，往往採取一種本質主義(essentialism)以及文本主義(textualism)的進路來研究東方文明，並將東方與西方作出一種二元的對比；這種進路，不單在學術上未能恰當地理解東方文化，更重要的是反映了一種西方中心主義的傲慢與偏見，甚至是合理化歐洲以至西方的殖民勢力。¹賽義德這種理論除了引起西方學界、包括宗教研究界的討論外，²也引起了中國學者對中國文化的思考。³筆者曾就此問題，以來華傳教士李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)對佛教的詮釋為個案，對相關理論提出批判性的討論，指出李提摩太的個案與賽義德所描述及批判的東方主義可說是剛好相反。⁴本文乃接續相同的問題方向進行探討，將個案研究的對象轉到斯特裏特(Burnett Hillman Streeter, 生於 1874 年 11 月 17 日，卒於 1937 年 9 月 11 日)及其對佛教的詮釋。我們將會看到，斯特裏特對佛教的詮釋也是與賽義德所描述及批判的東方主義迥異；而更重要的是，斯特裏特對佛教的詮釋，是放在宗教與自然科學的關係的脈絡中進行。在斯特裏特的年代，關注神學與自然科學的關係的學者大有人在，對佛教與基督宗教作比較研究的也有不少，但像斯特裏特那樣將這兩方面的探討結合起來的，卻是非常罕見。即使在當代的討論中，耶佛對話和宗教與自然科學間的對話，已分別成為宗教研究界的兩個顯著的學術焦點，但這兩個焦點卻很少發生實質性的相遇。學者們在關注耶佛對話

¹ 主要論點見：Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Harmondsworth: Penguin Books, 1995).

² 宗教研究方面的討論有：William Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

³ 王嶽川，《發現東方：西方中心主義走向終結和中國形象的文化重建》，（北京：北京圖書館出版社，2003）。

⁴ Lai Pan-chiu, "An Orientalist Missionary? Timothy Richard's Buddhist-Christian Studies." *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), forthcoming.

時，很少同時也去注意科學的問題；而從事宗教與科學對話的學者們則往往傾向於關注那些與基督宗教神學相關的問題，卻忽視與其他宗教（包括佛教）的相關性；⁵真正將佛教、基督宗教及自然科學結合一起來討論的極為罕見。⁶因此，斯特裏特所作的可說是這方面研究的一次先驅性探索，值得予以深入探討。

本文嘗試分析斯特裏特的探索，從而發掘他的討論對於佛教、基督宗教和科學之間的三邊交談的意義，藉以紀念斯特裏特逝世七十周年。本文的分析將著重在兩個相關的方面：一方面是斯特裏特對於科學與宗教的關係的興趣是否及如何構成了他詮釋佛教的進路；另一方面是他對佛教（主要是中國和日本的佛教）的理解，是否以及如何影響他對神學、以至基督宗教與自然科學的關係的理解。通過對於斯特裏特這一個案的初步研究，本文將會提出，從中西文化交流的角度而言，斯特裏特不單展示出，基督宗教可與自然科學相融，甚至二者有緊密的關係，中國人在吸收西方文化的時候，沒有必要一方面接受西方的科技文明，但另一方面又嚴拒基督宗教。此外，對於基督宗教在西方的信徒來說，在他們探討宗教與自然科學的問題時，不必將注意力完全集中於基督宗教，更不必妄信那種以為東方文化就是神秘而不科學或不理性的觀點，而是可以考慮一下其中（例如佛教）是否也有一定的智慧，有助西方的基督宗教徒面對與自然科學的關係。最後，本文更會對所謂的「中西文化交流」的討論作出批判性的反思。

一、斯特裏特的個案

斯特裏特是一位著名的聖經學者，除了曾經擔任牛津大學的愛爾蘭釋經學講座教授(Ireland Professor of Exegesis)外，更是英國皇家學會的院士，並曾獲愛丁堡、曼

⁵ 關於佛學與自然科學的對談，較為全面的著作有：B. Alan Wallace (ed.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground* (New York: Columbia University Press, 2003); 而較為深入及有特色的著作主要是與神經科學的對談，如：James H. Austin, *Zen and the Brain* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1998); B. Alan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge* (New York: Columbia University Press, 2008).

⁶ 一個明顯的例子是：Paul O. Ingram, *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science* (Lanham: Rowan & Littlefield: 2008).

徹斯特及德倫(Durham)等大學頒授榮譽神學博士學位。在新約研究領域中，他是「牛津假說」(Oxford Hypothesis)的主要倡導者。他的《四福音：起源研究》，除了奠定他在聖經研究界的崇高地位外，更可說現代聖經研究的里程碑之一。⁷即使在他與太太一同罹遇空難差不多七十年之後，仍一再被懷念。⁸然而，也許由於他在聖經研究的成就太過矚目，他在其他方面的貢獻往往備受忽視。例如在《簡明牛津基督教會辭典》中，有關於他的辭條便是完全集中在他對聖經研究的貢獻，對於他在其他方面的神學活動卻隻字不提。⁹相對來說，伯登(John Bowden)的神學人物辭典《神學名人錄》中的相關辭條，較能夠全面反映斯特裏特對神學的貢獻，因為該辭條不僅簡要地介紹斯特裏特對聖經研究的貢獻，也提及他致力於科學和神學的結合，並曾受佛教思想影響。¹⁰

雖然斯特裏特的聖經研究卓然有成，但他似乎並非典型的刺蝟型學者，而是帶有狐狸型學者的性格。¹¹他的著作除了聖經研究，既有教父學的專著，¹²也有圖書館史的研究。¹³此外，他更十分關注當代思潮，尤其是宗教與自然科學的關係。他曾編輯及參與撰寫《基礎：以現代思想術語對基督宗教信念的一個陳述》，嘗試將基督

⁷ 這方面的代表作是：Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship & Dates* (London: Macmillan, 1924).

⁸ 參：John M. Court, "Burnett Hillman Streeter (17th November 1874 – 11th September 1937)," *The Expository Times* 118.1 (2006), pp.19-25. 斯特裏特遭遇空難的當天湊巧也是9月11日，與911事件同一天。

⁹ Elizabeth A. Livingstone (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, paperback reprinted with corrections 1990), p.490.

¹⁰ John Bowden, *Who's Who in Theology* (London, SCM, 1990), p.117.

¹¹ 此處參考以賽亞·柏林(Isaiah Berlin, 1909-1997)的講法，參：Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox* (New York: Simon & Schuster, 1953).

¹² Streeter, *The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry* (New York: Macmillan, 1929).

¹³ Streeter, *The Chained Library: A Survey of Four Centuries in the Evolution of the English Library* (London: Macmillan, 1931).

宗教的信仰與現代思想結合。¹⁴此書的出版引來一些教會領袖的批評，判為出賣基督宗教的基本教義，他也因此而捲入了「現代主義」(Modernism)的爭論。¹⁵雖然他在十三個月後出版《重述與重合：首要原理研究》，¹⁶重申及澄清其立場，並嘗試向教會當權者表示修好，此外又得到赫裏福德(Hereford)教區主教的支持、甚至任命他為法政牧師(Canon)，但仍受到一些教會領袖的窮追猛打。¹⁷他在這種壓力下仍堅持這方面的探索，並編著了多本對基督宗教的信仰進行跨學科探索的文集，¹⁸甚至獨力撰寫有關神學與自然科學的專著。¹⁹在這些一般西方神學界所關注的課題外，斯特裏特更關注到基督宗教與亞洲的宗教及文化傳統的關係。他曾與來自印度的主教阿帕薩米(A. J. Appasamy)合著一本介紹孫大信(Sundar Singh, 1889-1929)的生平與靈修思想的書。²⁰一般介紹孫大信的書，主要著重他的生平及傳道工作，尤其是孫大信如何生於在印度的錫克教家庭，後來皈依基督宗教，之後又以基督徒的身份，過著印度宗教傳統中的聖人(sadhu)那種的清貧、流浪的傳道生活。斯特裏特與阿帕薩米的書的重點卻落在孫大信的神秘經驗，認為是一種結合了基督宗教與東方傳統的神秘主

¹⁴ Burnett Hillman Streeter (ed.), *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought* (London: Macmillan 1912).

¹⁵ John M. Court, "Burnett Hillman Streeter (17th November 1874 – 11th September 1937)", pp.19-25.

¹⁶ Streeter, *Restatement and Reunion: A Study in First Principles* (London: Macmillan, 1914).

¹⁷ "Important Declaration by the Bishop of Zanibar," *Church Times* (April 1, 1915), <http://anglicanhistory.org/weston/weston1.html> (access on 15.09.2007).

¹⁸ 包括：*Immortality: An Essay in Discover; Coordinating Scientific, Psychological, and Biblical Research* (London: Macmillan, 1917); *Concerning Prayer* (London: Macmillan, 1916); *The Spirit: God and His Relation to Man, Considered from the Standpoint of Philosophy, Psychology and Art* (London: Macmillan, 1919); *Adventure: The Faith of Science and the Science of Faith* (London: Macmillan, 1927). 斯特裏特在後者所寫的一章，後來獨立成篇出版：Burnett Hillman Streeter, *Moral Adventure* (New York: Macmillan, 1929).

¹⁹ 一為 *Reality: A New Correlation of Science and Religion* (London: Macmillan, 1926).

²⁰ Burnett Hillman Streeter, *The Message of Sadhu Sundar Singh: A Study in Mysticism on Practical Religion* (New York: Macmillan, 1921); 英國版: *The Sadhu: A Study in Mysticism on Practical Religion* (London: Macmillan, 1923)。

義。雖然此書並沒有像某些文章那樣明確地由東西方化相遇的角度來看孫大信，²¹但也已顯示出，斯特裏特已留意到，孫大信的思想與生活中結合了基督宗教的信仰與印度的宗教文化。

對於漢語學界來說，值得提出的是，斯特裏特的論著已有不少被翻譯成中文。²²最先譯出的是《原神》（譯自：*The Spirit*, 1919），斯特裏特除了是原著的兩位合編者之一外，也撰寫了其中一篇名為“Christ the Constructive Revolutionary”的文章。²³此後，他的《前三福音問題》由當時漢語神學界的翹楚之一趙紫宸譯出，先在《真理與生命半月刊》分兩次連載，後再印成單行小冊收入燕京大學宗教學院小叢書。²⁴然而，在斯特裏特的著作的中譯之中，最具份量的要算是《真體論》（譯自：*Reality*, 1926）。²⁵由此可見，雖然斯特裏特的譯名不一（計有：“施其德”、“施繼德”和“司徒理台”），漢語神學界對於斯特裏特可說是已有一定的譯介和認識，不僅注意到他在福音書研究方面的重要地位，更可貴的是也關切到了他在神學與自然學對話方面的貢獻。尤有意義的是，從翻譯的數量上來說，漢語神學界更多翻譯的是斯特裏特關於宗教與自然科學的論著，而不是他的聖經研究論著；這與西方神學界之著重他的聖經研究而忽視其他方面的著作，可說是剛好相反。這正好印證了一點，就是漢語神學界當時的翻譯，並非單純被動地反映歐美神學界的潮流動向，而是也反映了漢

²¹ 如：Eric J. Sharpe, “Sadhu Sundar Singh and His Critics: An Episode in the Meeting of East and West,” *Religion* 6 (Spring 1976), pp. 48-68.

²² 其中包括：施繼德著，趙紫宸譯，《前三福音問題》，（北京：京華印書局，1929年）；泊迭生等著，莫安仁口譯，許家惺筆述，《原神》，（上海：廣學會，1924年）；及：施其德著，沈嗣莊譯，《真體論》，（上海：青年協會書局，1929年）。

²³ 司徒理台撰，〈基督為建設上大改良家〉，泊迭生等著，莫安仁口譯，許家惺筆述，《原神》，（上海：廣學會，1924年），頁197-207。

²⁴ 參：施繼德著，趙紫宸譯，《前三福音問題》，（北京：京華印書局，1929年），引言，頁一。查此文之出處應為：Streeter, “The Synoptic Problem,” in: Arthur S. Peake with the assistance for the New Testament of A. J. Grieve, *A Commentary on the Bible* (London: T.C. & E.C. Jack, 1919), pp. 672-680.

²⁵ 施其德著，沈嗣莊譯，《真體論》，（上海：青年協會書局，1929年）。

語神學界出自本土的關注，主動並選擇性地翻譯及吸收西方的神學討論。²⁶ 漢語神學界對斯特裏特有關神學與自然科學的關係的論述的譯介，基本上反映了二十世紀二十年代前後漢語神學界所要面對的「科玄論戰」以及「科學主義」抬頭的學術思想背景。²⁷ 漢語神學界對斯特裏特的譯介，很可能是為了幫助當時的中國基督宗教徒面對科學主義(scientism)的挑戰。

斯特裏特與中國的關係並不止於有國人將他的著作譯成中文。他在一九三二年應邀主講班普頓講座(Bampton Lectures)，講稿後來結集出版成為《佛陀與基督：對宇宙意義和人生目的的探究》。²⁸ 該書除了在獻辭中聲明是獻給在中國及日本的朋友外，更在導言中提及，他雖曾於1913年在印度及錫蘭(Ceylon，今稱 Sri Lanka 斯裏蘭卡)居住過五個月，並對宗教比較學發生興趣，但卻未有好好正視佛教的重要性；直至一九二九年訪問中國和日本，才啟發了他對佛教的研究。在中國期間，他到過北平（北京）、上海、廣州（廣東）、牯嶺等地進行演講或參加會議；在日本，他除了到不同的大學演講外，更與鈴木大拙(D. T. Suzuki, 1870-1966)交談。²⁹ 他的班普頓講座的演講草稿，曾獲他的同事蘇慧廉(William E. Soothill, 1861-1935)評閱，並提出批評及建議。³⁰ 蘇慧廉曾任來華傳教士，並受李提摩太影響，對大乘佛學甚有研究，後來成為牛津大學的漢學講座教授。³¹ 當時不少西方學者將對佛教的理解局限於以梵文或巴利文的文獻為基礎所重構的早期或原始佛教，又或以在錫蘭等地所遇見的南傳上座部佛教(Theravāda Buddhism)作為佛教的正統依據，而斯特裏特在書中所展示

²⁶ 賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》，（香港：基督教文藝出版社，2006年），頁150-152, 179-183。

²⁷ 郭穎頤著，雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》，（南京：江蘇人民出版社，2005）。

²⁸ Burnett Hillman Streeter, *The Buddha and the Christ: An Exploration of the Meaning of the Universe and of the Purpose of Human Life* (London: Macmillan, 1932).

²⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.x-xii, 100.

³⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.xiii.

³¹ 對蘇慧廉的討論，可參：李智浩，〈佛教典論的基督化詮釋——論蘇慧廉的佛教研究〉，《天國、淨土與人間》，賴品超、學愚合編，（北京：中華書局，2008），頁240-267。

的對佛教的理解，卻是正式在中國發揚光大，並往日本進一步發展、最終對整個東亞產生深遠影響的大乘佛教(Mahāyāna Buddhism)。³² 由此可見，斯特裏特的這本書作為一個成果，它所反映的不僅是中西文化的交流，更是東西方文化的交流，因為他所談的佛教不是局限於印度或中國，而是包含了印度、中國和日本的文化精髓。

二、宗教與科學

斯特裏特的《佛陀與基督》並非一般意義上的宗教比較學專著，就是將兩個宗教作抽空的比較以找出二者之異同。正如書的副題《對宇宙意義和人生目的的探究》所示，斯特裏特最終要探究的是宇宙意義和人生目的。他在該書導言中開宗明義地指出，《佛陀與基督》一書的基本目的，並非比較宗教研究，而是嘗試顯明宇宙背後的不可見力量，以便為日常生活的工作哲學提供基礎。³³ 因此，在未正式進入對佛教與基督宗教的比較之前，他先在書的第一章討論宗教與科學的問題。他的首要關注是，現時有些人在道德與知性上感到困惑，失去人生的方向，只能嘗試從教會或聖經的權威中尋找指引，卻並未受惠於自然科學的新近發展；而他的演講的目的正是在於指出，新近的科學發展有助清除那種反宗教的教條；這不是要為某一宗教教條平反，而是幫助某一宗教清除一些障礙，使之能擺脫與古老神學的糾纏，並能為人的生命提供意義與目的。³⁴

斯特裏特認為：「現代科學建立在兩個緊密相關的概念之上：機械論和定律；而它主要藉兩個工具運作：實驗和度量。」³⁵ 不同的科學更會以科層的形式而排列，包括嘗試從生物學或生理學的角度去解釋心理現象，再用化學以至物理學的原理去解釋生物或生理的現象。³⁶ 然而，新近的科學發展，卻正好突出了現代科學的局限；這主要反映在兩方面，一是物理學中的相對論，另一是在生物學與心理學中，對生命以至意識的探究。

³² Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.x.

³³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.ix.

³⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.10-11.

³⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.11.

³⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.12-13.

斯特裏特指出，物理學的新近發展（尤其是在相對論的領域中）揭示出語言的局限；³⁷語言與概念的用途不再是對事物的直接描述，更不是真理本身，而是變成了一種象徵(symbol)。³⁸它的功能只能如隱喻(metaphor)一樣，又或如地圖(map)之於地形(landscape)；可以說，所謂的科學知識基本上是一種抽象(abstraction)而已，不應將它等同為真理或實在的本身。³⁹斯特裏特提出的這一點，在著名物理學家海森堡(Werner Heisenberg, 1901-1976)那裡得到進一步的發揮；而海森堡的論點，並非單單的基於斯特裏特所強調的相對論，也基於海森堡本人更為擅長的量子物理。海森堡指出，現代物理學（特別是相對論和量子物理）所帶出的一個重要的哲學課題，就是語言與實在的關係。現代物理學家發覺，他們需要用日常語言來溝通，從而幫助人對原先只能用一大串數學公式所代表的事物達到視覺式(visual)的瞭解，但很多來自日常生活的語言或經過改造而成的古典物理學概念，不能恰當地用於解釋或描述現代物理學中的新發現，例如原有的時空概念無法用於廣義相對論，而玻爾(Niels Bohr, 1885-1962)在量子物理中提出的互補原理，可說是將問題更尖銳地突顯出來。⁴⁰事實上，當代的神學與自然科學的科際對話不斷地深化著對這一課題的討論，其中比較著名的有巴布(Ian G. Barbour)及麥菲(Sallie McFague)。⁴¹相對於這些當代學者的討論，斯特裏特的討論無疑是較為初步和粗疏，但他能在二十世紀的二十至三十年代提出相關的討論，已足可見出，他對科學的新近發展對於神學或哲學的意涵(implications)的敏銳觸覺。

斯特裏特所集中討論的第二個方面主要是指出，生物學家發覺，化學與物理的進路無法解釋一切的生物與心理的現象，這不是指不能應用或不正確，而是無法完

³⁷ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.171.

³⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.295.

³⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.3.

⁴⁰ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (London: Penguin Books, 1990), 頁 155-174, 188-189, 尤參 167. 另參：賴品超，〈從量子物理看基督教與佛教的互補〉，《宗教哲學季刊》7.1 (2001.3)，頁 17-34。

⁴¹ 例如：Ian G. Barbour, *Myths, Models & Paradigms* (London: SCM, 1974); Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1982), esp. 67-102.

備，因為很多「生命」與「意識」的現象根本無法用機械或定律來解釋。⁴²同樣，斯特裏特在這方面的觀察與論點，在當代的宗教與自然科學的對話中也受到高度的重視與發展。⁴³

斯特裏特提出這些論點，真正的目的並非停留於指出科學的局限性，而是從中再反省——如果科學的出現倚賴於人的心靈，而如果人的心靈能反省到科學方法的局限，那就是說，人除了科學方法的認知外，應該還有別的認知途徑去認識「實在」。⁴⁴人若要對宇宙作出通盤的解釋，就無法迴避人的心靈這一獨特的現象，而此現象既然無法以機械論與定律來解釋，那就是說，它只能透過人的心靈及其經驗客體化地表達出來的東西，加以間接研究。這些將個人或集體的心靈與其經驗客體化的東西，包括文學、藝術、社會制度以及宗教，尤其是那些偉大的世界宗教。⁴⁵按照這種理解，如要對宇宙整體或實在的全體（包括人的心靈）有所理解，宗教是一個重要的切入點。至於宗教以及科學這兩條進路的高下優劣，按照斯特裏特的理解，宗教與科學乃是認識實在的兩條平行的進路；就如耳朵與眼睛之於聲音與影像，二者不可共量，但卻可以由同一個物質世界所引發；同樣，宗教與科學的進路也不可共量，卻同樣是嘗試解釋同一實在。⁴⁶

他特別嘗試透過說明巫術(magic)、宗教與科學的關係，以說明宗教不一定是反科學的；人以為宗教是非理性的，往往是因為將巫術與宗教混為一談。⁴⁷斯特裏特指出，按照人類學家對巫術的界定，巫術是用符咒或祭獻的方法去駕馭較高層次力量，

⁴² Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.12-15.

⁴³ 例如：Arthur Peacocke, *God and the New Biology* (London: J. M. Dent & Sons, 1986); Philip Clayton, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

⁴⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.29-30.

⁴⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.30-32.

⁴⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.33-34.

⁴⁷ 斯特裏特以下從文化史的角度探討巫術、宗教與科學的關係，基本是質疑當時頗為流行的看法，就是將巫術、宗教與科學作嚴格的劃分與對比，忽視了三者歷史上交織。在這方面的新近討論可參：Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

以助人趨吉避凶，在大多數早期的宗教儀式中暗含著類似的動機。⁴⁸甚至可以說，從起初便有巫術；在科學中、在藝術中、在宗教中都有巫術的因素。⁴⁹即便是及後出現的所謂科學、藝術、宗教、哲學，它們與巫術之間，其實並無真正的分別。⁵⁰

斯特裏特在此再引申出兩點評論，以挑戰一般人對宗教與科學的定型(stereotype)，就是以為宗教就一定接受巫術，而科學則完全排斥巫術。斯特裏特提出的第一點是，在去除巫術因素的嘗試中，宗教領先於科學。⁵¹希伯萊先知所敬拜的上帝，既不能借助符咒來強制，也不能以祭獻來賄賂。例如彌迦先知所強調的，是要人去配合上帝的旨意（就是公義）而不是要上帝去配合人的旨意，於此宗教與巫術的區別再也明顯不過。⁵²這可以說是對巫術及巫術宗教的首次之重要攻擊，而這是以宗教的名義來進行的，之後才是來自希臘哲學的攻擊，最後才是現代科學所作出的致命打擊。⁵³斯特裏特提出的第二點是，科學具有兩個迥異的方面：一是純科學，另一是應用科學。純科學，有如宗教一樣，也是一種降服，它使人類對事物的思考符應於事物本身，它也可以說是一種崇拜、一種對真理的崇拜。但「應用科學」則具有迥異的目標。它試圖讓事物符合人的意志，並取得不小的成就。它立志於利用大自然。如同古老的巫師，它依靠對於多數人玄奧晦澀的知識，去控制那些威脅人類或可以服務於人類物質需求的不可見力量。⁵⁴

回到如何由不同的宗教去探索人的生命的意義與目的的問題，在芸芸宗教中，斯特裏特留意到，真正宣稱為普世的就只有佛教、基督宗教及伊斯蘭教。⁵⁵由於基督宗教及伊斯蘭教基本上擁有共同的背景，因此最值得進行比較研究的，就是佛教和基督宗教。可以說，斯特裏特之所以研究佛教與基督宗教，正是要藉著研究以佛教

⁴⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.153.

⁴⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.149.

⁵⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.150.

⁵¹ Ibid.

⁵² Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.153-154.

⁵³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.156.

⁵⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.156-157.

⁵⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.185.

為代表的印度傳統，以及那以基督宗教為代表的源自巴勒斯坦的傳統，從而說明宗教之本質，繼而認識實在，以至人的生命的意義與目的。⁵⁶可以說，斯特裏特所嘗試進行的，是一種比較神學(Comparative Theology)，但這並不同於在他之前的一些學者所從事的比較神學。例如，施葛特(Archibald Scott, 1837-1908)的《佛教與基督宗教：平行與對比》也是比較佛教與基督宗教，並且也是以一系列的演講為藍本(The Croall Lecture, 1889-90)。⁵⁷然而，施葛特開宗明義說明，他所進行的比較神學，既假設了基督宗教的優越性，但也不否定佛教有值得基督宗教學習之處；⁵⁸而他的結論是佛陀之於基督，就有如摩西或施洗約翰，是為基督作見證。⁵⁹值得一提的是，施葛特留意到其中的局限，就是他這種討論會由於對自己所屬文化不自覺的優越感，對佛教的詮釋可能會不公平。⁶⁰與施葛特不同的是，斯特裏特的目的，根本不在於說明佛教與基督宗教的優劣高下或異同，而是透過研究作為世界宗教主要典範的佛教與基督宗教，去瞭解人的心靈以至宇宙人生，從而尋找人生的意義。

三、佛教與基督宗教

斯特裏特對佛教與基督宗教的討論，是以對基督與佛陀的對比為起始點，繼而進入對二者之歷史發展的比較；前者強調的是差異與對比，後者則在於共同與類似。⁶¹斯特裏特認為，基督與佛陀之間有很大的分別，從出身與氣質來說，「基督是一位木匠，佛陀是一位王子；他們從不同的角度體驗生命。佛陀是一位哲人；耶穌具有詩人的心靈。他們以不同的模式思考和言說。他們都為了苦難大眾的緣故作出了至高無上的犧牲——基督忍受死亡，佛陀則同意活下去。」⁶²由於身處的環境不同，

⁵⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.34-35.

⁵⁷ Archibald Scott, *Buddhism and Christianity: A Parallel and a Contrast* (Part Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1890).

⁵⁸ Scott, *Buddhism and Christianity*, pp.v-vi.

⁵⁹ Scott, *Buddhism and Christianity*, p.386.

⁶⁰ Scott, *Buddhism and Christianity*, pp.v-vi.

⁶¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.40-41, 74-75.

⁶² Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.42.

二者的個人經歷不一，二者所最關注的問題也不一樣，但卻是互相補充。⁶³基督直接面對貧困和壓迫，而佛陀則直接體味人生浮華的虛幻；⁶⁴佛陀認為人生首要問題是「苦」的問題，耶穌則認為是「罪」的問題。⁶⁵「然而，佛陀和基督在這一點上是一致的：他們對於苦和罪的態度都是全然實踐性的。他們的首要目標不是解釋(explanation)而是解放(deliverance)。」⁶⁶

至於佛教與基督宗教，斯特裏特認為兩者之間有一定的相似性，但這些相似性卻又不太可能出於歷史中直接的相互影響；⁶⁷因此，二者在歷史發展中所展示的相似性，尤其值得注意。斯特裏特指出，兩教最終皆在發源地沒落，反而在發源地以外大放異彩，並且皆發展出不同分支。佛教之出現大乘佛教，表現出一種宗教上的真正進步。⁶⁸大乘佛教的出現，不僅與基督宗教之出現差不多同期，⁶⁹並與基督宗教有一些平行之處。第一點，大乘佛教與原始佛教之間的關係，類同於約翰福音與馬太福音之間的關係，就是由對創教者的詳盡教導的興趣，轉向對於祂的生命和位格之宗教意義的反思；雖然最終大乘傾向於將歷史的佛陀非位格化，而約翰的神學則傾向於把邏各斯(Logos)位格化。⁷⁰第二點，大乘佛教提出的是一種普救論，並將所謂的小乘視為初步和暫時的。⁷¹在這點上，斯特裏特並沒有提出基督宗教方面的對應發展，但其實基督宗教傳統中也有普救論，尤其在奧利金(Origen, c.195-254)及尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa, c.330-c.395)以至相關的東正教神學傳統，⁷²並且也有

⁶³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.61-62.

⁶⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.62.

⁶⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.59.

⁶⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.59-60.

⁶⁷ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.76-77.

⁶⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.82.

⁶⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.81.

⁷⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.83-86.

⁷¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.86-88.

⁷² See: Paul L. Gavriluk, "Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov," *Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 57, Pt.1, (April 2006), pp.110-132.

提倡一種類似的遷就論，相信某些教理為初步和暫時的。⁷³第三點，菩薩形象的出現，甚至變得比佛陀更為重要，其中尤為明顯的是觀音。⁷⁴第四點，阿彌陀佛的信仰與對西方淨土的嚮往；其中阿彌陀佛沒有歷史存在，而只是人格化地表達了釋迦牟尼之救渡眾生的宏願；而對西方淨土的描繪，比約翰的啟示錄對新耶路撒冷的描繪更為細緻。⁷⁵第五點，在大乘佛教中，守五戒漸漸取代了四聖諦的地位，顯示了大乘佛教之遠離原始佛教的他世傾向。⁷⁶第六點，在大乘佛教中發展出仔細而莊嚴的儀式，更勝於在歐洲之所見。⁷⁷第七點，大乘佛教在中國的發展，強化了地獄(hell)的觀念，而這是類似於西方的煉獄(Purgatory)觀念。⁷⁸第八點，大乘佛教在中國與日本的發展，由於太寬容的精神，變得無法抗拒多神信仰及巫術，比中世紀之拉丁教會或希臘正教更甚。⁷⁹特別值得一提的是，斯特裏特在此引用的材料，不僅是過去的歷史，而是包括他自己在中國及日本親眼所見的事例。⁸⁰

在這些概括性的描述外，斯特裏特再集中討論了禪宗(Zen)和淨土真宗(Shin)，特別是其中類似於基督宗教內部有關因信稱義和因善行成義的討論。⁸¹斯特裏特提出，「無可否認，禪是一種貴族式的拯救方式；它是一種適合於能夠堅毅並長期自律的少數人的宗教。其方法基本上是高度集中的冥想；相反，日本真宗的方法，則是信，而這是針對大多數和軟弱的人們。」⁸²斯特裏特留意到，對於大眾信仰來說，阿彌陀佛是一位為了拯救眾人而從天降世的人格神，而對阿彌陀佛的信仰，與保羅書信談因信稱義中對「信」(*pistis*)的強調有點接近，但斯特裏特認為這不大可能受

⁷³ 參：Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (Albany: SUNY, 1995).

⁷⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.88-89.

⁷⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.89-91.

⁷⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.91-92.

⁷⁷ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.92-94.

⁷⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.94-95.

⁷⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.95.

⁸⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.95-98.

⁸¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.98.

⁸² Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.98.

大秦景教的影響，反而更為接近印度的奉愛(*bhakti*)傳統。⁸³然而，有另一方面與基督宗教的情況相似的是，在中國及日本，一般人對阿彌陀佛這種似乎是他世的信仰卻是給合著儒家的五倫作為日常生活的倫理，情況有如基督宗教之結合了斯多葛(Stoic)哲學及羅馬法。⁸⁴

值得注意的是，斯特裏特在《冒進：科學的信仰與信仰的科學》一書中的〈宗教中的最終性〉(“Finality in Religion”)一章中曾評論說，相較於基督宗教與伊斯蘭教來說，當代佛教是相對地沉靜，之後便不再評論。⁸⁵這似乎是假設，在考慮宗教有沒有所謂的最終性的問題上，佛教基本上已不必考慮。然而，這種理解似乎在他的東亞之旅後有所改變。在《佛陀與基督》中，斯特裏特對佛教的演變的描繪以當代佛教的復興運動為結束。他指出，當代佛教有一場「佛教的對抗宗教改革」(Buddhist Counter Reformation)，就是出現了類似於基督宗教的主日學、青年團契、社會服務、以至佛教大學、通俗的聖詩等，甚至在訊息上，也採用了基督宗教所說的「愛」(love)以取代傳統上的「憐憫」(pity)。⁸⁶斯特裏特之用「對抗宗教改革」一詞也許並不恰當，⁸⁷但他的討論確實顯示出，他沒有那種文本主義的傾向，又或將佛教本質化，將

⁸³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.106.

⁸⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.108-109.

⁸⁵ Streeter “Finality in Religion,” in: Streeter & et al, *Adventure*, p.161.

⁸⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.109-110.

⁸⁷ 查“對抗宗教改革”一詞，原是西方教會史學界、尤其是基督新教背景的學者，用來形容羅馬天主教針對抗議宗(Protestantism，另譯基督新教、更正教、復原教、抗羅宗甚或誓反派，而 *protestatio* 原本有正面堅持確認的意思，而不只是消極或負面的反對)的崛起而採取的改革；然而在當代的討論中，很多學者已避免使用此語，改用天主教改革(Catholic Reformation)，因為在抗議宗崛起之前，天主教方面已有一些改革的措施，而天主教會在抗議宗崛起之後所施行的改革，也不一定是為了“對抗”抗議宗的崛起。斯特裏特採用“佛教的對抗宗教改革”，很容易會使人聯想到，中國佛教的這些改革是為了“對抗”基督宗教。但如果從佛教內部的觀點看，把近現代中國佛教的種種改革說成是佛教的一種“抗議宗改革”(Protestant Reformation)可能更為恰當。此外，這種講法也許更能呼應斯裏蘭卡的類似個案。至於在近現代斯裏蘭卡出現的佛教改革及所產生的新式佛教，一方面是佛教內部的改革，並且平信徒在其中扮演了日漸重要的角色，另一方面也是作為對基督宗教及相關殖

佛教等同於一堆古老的文獻；他反而認定佛教是在不斷的演化之中。他體認並企圖表達的是活生生的佛教；它並非一成不變，更不是一個孤立的宗教系統，而佛教徒的生活實踐，也可以受到其他思想體系的影響。這正好有別於賽義德所批評的東方主義的文本主義研究進路。

回到對基督宗教的演化的描繪，斯特裏特同樣採取一種有異於賽義德所批評的東方主義的本質主義的研究進路。斯特裏特認為，基督宗教的發展史中所主要呈現的，不是一個哲學體系或一系列體系，而是一個信仰團體的生活和共同直覺的記錄；這個團體不僅能孕育出具有突出的靈性洞見或道德力量的個人，並且能展示出一種非凡的力量，能夠從其環境中揀選吸納一些外來的因數進入自身的生命與思想之中，但卻又沒有喪失其自身的基本特徵，而這種同化力量也表現在它對於當代的科學及社會運動的回應中。⁸⁸與此相應的是，斯特裏特也指出，英格蘭的宗教改革已顯示出一種經驗主義的進路，此進路在呼克爾(Richard Hooker, c.1554-1600)等人的思想中整理出來，就是神學應是歸納而不是演繹的，所要表達的信仰是群體而不是個人的；依此而言，現代神學家所要說明的，不只是過去，而是現在的活生生的宗教運動。⁸⁹

由以上的討論可見，雖然斯特裏特本人的專長是聖經研究，但他對佛教的詮釋，並非局限於對古代文獻的考據，反而是藉著親身的接觸，以補充甚至修正單憑古代典籍所得到的瞭解，而斯特裏特更是用相類似的進路來瞭解基督宗教。他的這種進路，一方面可能是受到科學上的演化論的影響，相信宗教也有其演化的歷程，但另一方面似乎也反映了他的聖公宗的傾向。可以說，他對佛教的詮釋，多少也受到他在科學與神學上的觀點所影響。

至於基督宗教的發展與佛教的分別在於，雖然佛教也有對佛陀以至阿彌陀佛的敬拜與尊崇，但卻沒有如基督宗教那樣，由於對耶穌基督的信仰與尊崇，引出了很

民勢力的對抗，有學者稱之為“抗議宗佛教”(Protestant Buddhism)。參：Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), pp.172-197.

⁸⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.120.

⁸⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.136-144.

多有關道成肉身與三位一體的教義爭論。⁹⁰斯特裏特認為，佛教之所以沒有如基督宗教那樣產生一套理論系統以說明阿彌陀佛位格的神學，是有其箇中的宗教原因。按照斯特裏特的猜測，其實只有僧人中的知識分子才會覺得有此需要並有此能力去建構這種理論系統；然而他們並沒有著力於教義系統的建構，這是因為他們已接受了大乘佛學中的絕對主義傳統，相信語言或思維系統根本不能表達終極實在，而有關阿彌陀佛的故事，只不過是一種“*hormon*”，一種對真理的神話式的表達，目的在於讓一般人也能有所領悟。⁹¹正因如此，在佛教中出現兩股並行不悖的潮流，一是激烈的哲學討論，而從這些討論中生諸如《金剛經》和《大乘起信論》的經典；另一潮流是在阿彌陀佛的神話、《法華經》的象徵和祭儀中所表現出來的宗教發展；而二者是由“*hormon*”的概念拉在一起，就是將神話和儀式視為一種“遷就”(accommodation)，作用在於幫助心智慧力一般的人，雖未能瞥見終極真理，仍能盡其智力範圍內瞭解更多。⁹²

值得注意的是，斯特裏特沒有因此而作一種簡單粗略的二分法，說西方宗教是理性的，而東方宗教是神秘的。⁹³斯特裏特除坦言教會對基督宗教信仰作理性主義式的系統化其實並不成功外，⁹⁴他更提出，佛教之所以沒有如基督宗教那樣產生一套理論系統以說明阿彌陀佛位格的神學，不是因為東方的宗教缺乏理性思維或哲學化語

⁹⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.128-129.

⁹¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.130. 筆者臆測，斯特裏特此處所說的 *hormon*（原文如此），不是指生物學上所講的激素，而是大乘佛教所講的“方便”，日文的音譯一般作 *hōben*。筆者曾就此問題求教於在洛杉磯 Loyola Marymount University 的 James L. Fredericks 教授，得到進一步的印證，謹此致謝。有關方便(*skillful means*)及相關概念在大乘佛教中的演繹，詳參：Michael Pye, *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism* (London: Duckworth, 1978)。另可參：賴品超，〈處理教理多樣化之道：大乘佛教的方便與基督宗教之遷就〉，《佛教與基督教對話》，吳言生、賴品超、王曉朝合編，（北京：中華書局，2005），頁 364-382。

⁹² Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.131.

⁹³ 對這種將東方宗教定性為神秘的傾向的分析與評論，可參：Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystical East'* (London: Routledge, 1999).

⁹⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.131-132.

言，而是因為它的絕對主義立場。絕對主義主張的是，在絕對者中所有屬人的差異均被超越，因此善惡的區別僅僅屬於表象世界，道德律並不適用於上帝。⁹⁵在佛教思想家的徹底絕對主義中，肯定在涅槃的深不可測的寂靜中，連存在與不存在之間的差別也被超越；一般人也許認為佛教的這種絕對主義是一種神秘主義，但斯特裏特卻認為，佛教的這種絕對主義比英國式的更合乎邏輯，並且與自然科學的進路所達至的立場是一致的。⁹⁶

回到斯特裏特在本書所要處理的問題，就是「顯明宇宙背後的不可見力量，以便為日常生活的工作哲學提供基礎」。對於「顯明宇宙背後的不可見力量」，斯特裏特嘗試從基督宗教與佛教的各自發展歸納出二者的相同之處，即在它們漫長的歷史發展顯示出，一個群體的宗教本能總會堅持神聖的憐憫的實在，繼而一方面否定學院派的唯智主義，另一方面也反對地獄的描繪。⁹⁷

四、人生的目的與意義

作為一部探究人生目的和宇宙意義的書，斯特裏特很自然地要進入有關痛苦與罪惡的問題，並且要處理倫理問題以及人的終極命運問題，也就是與不朽及永生相關的問題，一共是三方面的問題。首先，對於痛苦與罪惡的問題，斯特裏特這樣詮釋佛教的態度：

對於佛陀來說，宇宙萬有和人生所提出的最高問題在於痛苦的事實；正因如此，他在某些方面以如此現代的姿態打動我們。對他而言，正如我們在較早前的演講中所看到的，苦是一個實踐性重於理論性的問題。在一個現實性就只是幻象、其創造也不過一場意外的世界當中，惡的出現不需要解釋，它所需要的是解救(remedy)。佛陀對於這一實踐問題，擁有一個實踐的解決辦法，但是在此他並不十分現代。他的教導是，長期的冥想訓練及無我的善行，將

⁹⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.176.

⁹⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.177.

⁹⁷ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.136.

會慢慢地從或善或惡的慾望的轄制中贏得解脫。對大多數經歷漫長的一系列輪迴後的人，它將帶來進一步的解脫，就是脫離因果業報的定律，並因而從繼續輪迴的必然性中得到解脫。⁹⁸

斯特裏特很清楚地意識到，佛教和猶太-基督宗教對待「苦難」問題的區別：

在此，佛教和希伯來-基督宗教的傳統之間再次出現了尖銳的對比。佛陀從苦的問題出發，他大膽地面對它，並產生了一個輪廓鮮明而且在邏輯上合法的解決辦法（如果你接受他的前提的話）。而對於聖經作者來說，問題本身的性質卻是慢慢地才變得明朗化。一系列的解決辦法被提出；每當一個解決辦法在面對批評，被那些在道德上更為敏感的頭腦發現為不合適時，另一個便被提出。方法是具有變革性和實驗性的，逐步得出的結論要求一種對生命的態度，而這種態度即便不如佛教的那樣富有邏輯性，至少是更加勇敢。⁹⁹

在此，斯特裏特一再提出，佛教的方案也許更為合乎邏輯。對於道德倫理的問題，斯特裏特留意到當時中國的文化狀況，就是之前是以儒家思想作為道德律則，但隨著科舉被廢，其影響力已大不如前。¹⁰⁰這種權威主義的崩潰，出現了共產主義、國家主義、人文主義與基督宗教的互相角逐，以爭奪新一代中國人的心靈，並取代儒家所留下位置。¹⁰¹斯特裏特十分敏銳地看到，這種權威主義的崩潰是中西方社會所共同面對的問題；因此，一個重要的問題是，我們能否為道德找到一個不可被懷

⁹⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.193.

⁹⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.196.

¹⁰⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.231-234.

¹⁰¹ “Communism, Nationalism, Humanism, and Christianity are competing for the place in the mind and heart of the younger generation from which Confucianism has been ousted – with a success which in the case of each varies enormously from year to year.” Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.234-235. 也許這句話之中，只要將其中兩個名詞（就是“共產主義”和“儒家”）的位置互相掉換，便可粗略地應用於 70 年之後的中國。

疑的基礎或律則，有如笛卡兒曾經嘗試為形上學尋找不可被懷疑的基礎。¹⁰²斯特裏特提出的是，人皆寧願過有建設性和創造性的生活。¹⁰³這既非自我犧牲，也不是自我實現，而是最終有益於社群，簡單地說就是「有建設性地活著」(live constructively)。¹⁰⁴斯特裏特這種倫理的觀點，正是預設了一種關於宇宙背後的力量觀點。

斯特裏特認為，若我們如當代科學家那樣正視生命與意識的現象，尤其是人的心靈那種對「質」的把握，就會知道，這多少反映了在物質世界背後的「實在」的某種性質；而那些偉大的人格、包括耶穌基督，更令人推想到，在物質世界背後的「實在」的本質，也應該是有某種位格性，甚至可以說是有「愛」的特質。¹⁰⁵斯特裏特說：

但是，無論宇宙背後的力量會是什麼，有一件事情是確定的——這一力量是富有創造性的。它在使萬物存在的創造性演化(creative evolution)中表達自身。那麼誰選擇一種以建設性和創造性為座右銘的生活，都是在進行一種與這一力量保持和諧的生活。如果我們認為這一力量是有意識的，就是說，如果我們稱它是上帝，人將能更多地活出建設性的生命，更能「與無限者步調一致地」生活。．．．基督在地上所做的事，就是在最高程度上建設性地生活的那一位所做的事。那些追隨他的典範的人們，就是在以他們細小的方式分享著上帝創造性的生命。¹⁰⁶

由這一觀點看，斯特裏特認為，在基督宗教發展史中，其演化之頂峰，不是早

¹⁰² Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.235-237.

¹⁰³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.239-241.

¹⁰⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.250-254.

¹⁰⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.179-185. 斯特裏特這裡的討論，如用儒家的講法是由人之有仁或道德感，可知天或道也是以仁作為其性質。參：賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》，（北京：宗教文化出版社，2006）。

¹⁰⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.254-255.

期或中古的隱修式的基督宗教，而是在現代社會中那種積極參與社會的基督宗教。¹⁰⁷當然，斯特裏特也留意到，英美地區的一些教會領袖只顧倫理與社會實踐，甚至走向極端，忽視了大自然的美麗，也忽視心靈內在的平靜安穩；然而這是不應當的，因為人在現世物質生活上的溫飽以外，仍有所渴求。¹⁰⁸

對於不朽(immortality)的問題，斯特裏特嘗試分析四種不同的世界觀中對不朽的立場。一是佛教式的世界觀，是以宇宙為一個無盡之序列，無始無終，也不存在著具目的性的綫性發展。二是原始的基督宗教的世界觀，相信宇宙始於西元前 4004 年，並在不久的將來完結，相信一種上有天堂下有地獄的「三層的宇宙」，是基督宗教自猶太的啓示文學那裏繼承過來的。三是十九世紀維多利亞時代的科學唯物論，視世界為一個由相互作用的粒子所組成的封閉的機械系統，其中具有意識的生命只不過是一個不相干的衍生現象而已，因此而否定有死後生命或不朽。四是現代的科學世界觀，其主要代表為後柏格森主義哲學(Post-Bergsonian philosophy)和後愛因斯坦科學(post-Einsteinian science)。¹⁰⁹鑒於當代心靈研究(psychical research)的長足發展，包括催眠暗示(hypnotic suggestion)及心靈感應(telepathy)，發覺心理上的改變可以帶來物理上的改變，於是十九世紀的唯物論難以成立，然而這不等於支持有個人的死後生命。¹¹⁰對於印度傳統中的業報及輪迴的講法，斯特裏特認為佛陀是無可避免地使用那時代流行的觀念來表達他的思想，而佛陀真正要提出的拯救(salvation)並不是輪迴，而是脫離輪迴轉世，這也正是佛教中對往生西方淨土的渴望所表達的。¹¹¹至於原始基督宗教對不朽的觀點，在西方學界已是相當熟悉，斯特裏特所強調的是，新約聖經對不朽或復活的表達，不是訴諸於科學方法或哲學分析，而是詩歌、象徵和神話。¹¹²至於現代科學，正如前面提及，其實也開始用象徵來表達，正因為「實在」(Reality)的「內涵」(stuff)類同於我們所經驗的生命(life)，甚至是有意識的

¹⁰⁷ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.256-260.

¹⁰⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.261-262.

¹⁰⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.266-267.

¹¹⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.268-277.

¹¹¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.280-285.

¹¹² Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.285-294.

位格，表現出有其目的、對價值的把握、愛等，這些都不能由科學的量化方法來量度，而只能用對應於「質」的方法來表達，就如詩歌和藝術；正因如此，各大宗教皆以詩歌、藝術的形式來表達位格生命，偉大的宗教典籍（如《法華經》及《博伽梵歌》等）無不如此。¹¹³ 斯特裏特進一步提出：

在任何由機械唯物論世界觀所支配的時代中，在想像中科學必然應當被等同於事實，藝術則應當被等同於虛構；同樣假設的是，能夠用散文來敘述的是真理，而僅能在詩歌中表達的便是幻想(fantasy)。但是，我們如今生活在一個這樣的時代，它認為物質和機械是智性的抽象(abstractions of the intellect)，而生命和意識則如物質般真實，即或不是更真實。依此，藝術、詩歌、音樂也開始得到一個嶄新的地位。如要理解實在，這些都必須與科學一起得到研究。

114

正因如此，我們看到西方有可向東方資源借鑑之處：

藝術的首要目標並非如實地再現(realistically correct representation)，而是靈性理解的相通(communication of a spiritual apprehension)，這一點對於中國和日本而言是歷代所熟知的東西，但在西方仍是一個相對較新的發現。依此觀點，類似於對藝術作品的創作和欣賞，需要在性格(personality)上具特定的質素。藝術家的手和觀察者的眼都不過是工具而已，借助這些工具，使靈魂的內容能在彼此之間得到相互溝通。¹¹⁵

因此，在中國的美學理論中，最看重的是所表現出來的我的素質和深度；而中

¹¹³ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp. 296-297.

¹¹⁴ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p. 298.

¹¹⁵ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p. 299.

國的理論無疑是更為精湛(profound)。¹¹⁶

在此，斯特裏特並沒有忘記自己的本行——新約聖經。他指出，西方人已開始學習這些東方的美學觀點，但還未如古代日本人那樣要求先預備平靜的心靈、恭敬的態度，才開始欣賞偉大的繪畫；而這些正是要欣賞新約聖經的人所應具備的。這是因為：

如今宗教著作的客觀價值並不依賴於其詩歌形式的技巧之美，而是正如中國人會提出的，是端賴於作者「靈魂的高貴」(nobility of soul)。而我們擁有比靈魂的高貴性更多的東西。我們擁有一個熱切的內在生命，它活在與無限生命(Infinite Life)的有意識的聯繫中，因此，除非這樣的聯繫是一種幻象，否則便能夠向人們反映出對於那一無限生命的某些素質上的把握(qualitative apprehension)。因此，宗教著作的主觀涵義及其客觀價值都不能脫離某程度上的宗教洞見而得到評估。¹¹⁷

正如東方的諺語所說，「唯有佛才能完全瞭解佛」(Only a Buddha can fully comprehend a Buddha)，也許只有聖徒或密契家才能把握聖保羅或聖約翰的洞見的客觀價值。¹¹⁸值得注意的是，作為當代聖經研究中的歷史評鑑法的主將，斯特裏特無疑是十分重視講求客觀證據的研經法；但他卻在對以佛教為代表的東方文化的欣賞中，反省到這種講求客觀證據的歷史評鑑法的局限，並能欣賞到東方式讀經進路的優點，可說是一再反映出，他不是單向地由基督宗教或科學的觀點來研究佛教，而是也透過對佛教等東方文化的理解，反省他對基督宗教的研究進路。

回到不朽的問題，斯特裏特認為，世上的人並沒有對永生的第一手經驗，但由作為生命最高層次的位格的生命來看，位格生命的最高活動是參與在神聖的生命之中，這種參與，用密契主義的講法是「聯合」(union)，用較為現代的隱喻則是「互

¹¹⁶ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.299-300.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.300-301.

滲」(interpenetration)。¹¹⁹

生命之其最高層次，只能實現在和諧氣氛所支配的自由位格的社會。正因如此，這便是在人的生命活動中，愛佔據著首要的地位，愛高於對美的崇敬或對真理的追求。如果彼岸世界的生命仍然處於一個位格的社會當中的話，這一首要地位必須維持。¹²⁰

簡言之，「依此，愛是永生的本質。因為在這裡，也只有在這裡，才有某種根本不需要改變便可適應來世生命狀況的東西。」¹²¹在此意義上，人可在此世預嘗永生，而擺在前頭等候著我們的圓滿實現，不是涅槃的永恆寧靜，而是一個可稱為家的國度。¹²²

斯特裏特這裡所作的對比集中於涅槃與上帝國／天國，情況類似於蒂利希(Paul Tillich, 1886-1965)在他的班普頓講座所作的，同樣是並未充分正視用淨土來作比較的可能性。¹²³但無論如何，我們還是可以看見，斯特裏特最終仍是傾向於一種接近於基督宗教的盼望，作為人生的歸宿。

結語

由以上的討論可見，雖然斯特裏特是帶著對科學的熱衷來詮釋佛教，而當時可說是自然科學發展的一個黃金時代，並且他也曾經努力證明基督宗教與科學可以並行不悖，但他並沒有帶著科學主義及西方文化優越論的立場，將以佛教為代表的東方文化描繪為神秘的、非理性的或非科學的，反而是由東方文化反省及說明科學的不足。他並不是透過科學來證明基督宗教比佛教更科學、因此也更為優越，相反，

¹¹⁹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, pp.303-304.

¹²⁰ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.304.

¹²¹ Streeter, *The Buddha and the Christ*, p.305.

¹²² Ibid.

¹²³ 賴品超，〈上帝國與淨土：一個對終末論及社會實踐的比較研究〉，《天國、淨土與人間：耶佛對話與社會關懷》，賴品超、學愚合編，（北京：中華書局，2008），頁 404-426。

他對宗教與自然科學的關係的關注，讓他有一個另類的觀點去看佛教，強調佛教的理性／合乎邏輯／現代化的一面，突破了當時一般西方學者對東方的宗教與文化的詮釋之強調其神秘性。其中不可忽略的是，他這種進路是因為受了他對基督宗教與自然科學的關注所影響。當然，斯特裏特之能夠突破一般的對東方的宗教與文化的詮釋的窠臼，仍是與他能夠在中國及日本親自接觸到活生生的佛教徒有關，他也因此能直接進入當代的議題，而不是停留於古代文獻的研究。他甚至透過直接接觸以及其他途徑認識佛教以至中國及日本的文化，繼而反思基督宗教的系統神學的進路以及研讀聖經的態度。

當然，斯特裏特對佛教以至中國文化的認識仍有不少的局限。例如，斯特裏特並沒有交代當代佛教徒對科學的回應，然而這很可能是由於在那個時代，大乘佛教對自然科學的回應仍是十分初步，可供西方人理解的材料不多。例如日本佛教代表在 1893 年的世界宗教會議(World's Parliament of Religions)期間及之後，曾採取護教的進路，強調佛教與科學並不矛盾，而佛教比基督宗教更能與科學相融。¹²⁴中國的太虛法師(1890-1947)也提出過類似的論點，他在西方演講時曾嘗試向西方人介紹這些論點，但反應不佳。¹²⁵因此，斯特裏特沒有特別討論佛教如何看待自然科學，也可說是無可厚非。還有，斯特裏特認為，在大乘佛教中守五戒取代了四聖諦的主導地位，顯示出大乘佛教之遠離原始佛教的他世傾向——這一主張實有待商榷，因有不少主觀臆測的成份，而詳細論據卻不足。另外值得一提的是，斯特裏特集中關注佛教，對儒家著墨不多，但如果他瞭解儒家所講的生生之德，也許可以進一步印證他所要說明的創造性地或建設性地生活，甚至從而開展儒家-基督宗教-自然科學的三邊會談。然而不可忽視的是，其實他對中國文化的關注，並非停留在她的歷史文獻與哲學傳統，而是也留意到當代中國的精神狀況，尤其在權威崩潰下的混沌，這種態度頗為有別於一般漢學家之埋首故紙堆而漠視當代中國的需要。

最後，基於斯特裏特的個案研究，我們可以提出以下數點對中西文化交流研究的反省：

1. 在這一文化交流中，中國不只是接收的末端。由斯特裏特的個案可見，即使

¹²⁴ John Harding, *Mahāyāna Phoenix: Japan's Buddhists at the 1893 World Parliament of Religions* (New York: Peter Lang, 2008), pp. 117-136.

¹²⁵ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), pp.59-62, 65-66.

是當西方文化發展看似處於巔峰、遠優於其他文化時，中國文化仍被視為可以對西方文化的發展有所貢獻。因此，應當重視研究雙方的相互或相向的交流；不是單向地只看一方向另一方的傳播（基督宗教如何向中國傳播），也是考慮到中國文化對於當今世界其他文化的發展（包括對基督宗教的神學發展）所可能做出的貢獻。

2·儘管不少中國人以西方科學來批判基督宗教，也有一些中國人站在傳統中國宗教的立場來排斥基督宗教，但這並不表示三者必然互相矛盾，至少某些西方人認為並非如此。基督宗教和西方科學的歷史聯繫會令人重新思考：是否可以將基督宗教和科學完全分離；但由斯特裏特的個案可見，基督宗教和科學在歷史上的關聯，並不一定意味著其他宗教與科學更不相容或是較為低劣。中國宗教，尤其是中國佛教，也可能有助於基督宗教面對科學主義以及科技進步的某些問題所帶來的挑戰。

3·有必要重新考慮，在當代處境繼續討論所謂「中西文化交流」是否仍是適切。如果東方主義(Orientalism)可能具有過於普泛化東方(East/Orient)的缺陷，那麼關於「中西」的論述，也許會有過於普泛化「西方」並忽視「西方」多樣性的「西方主義」(Occidentalism)嫌疑。所謂的「西方」，其實是一個包羅不同國家、地區和文化的抽象概念。正如基督宗教和中國佛教在歷史上的相遇所提示的那樣，這一交流並非完全是中西方之間的。基督宗教本身源於西亞，更準確地說是巴勒斯坦，而所謂的西方基督宗教本身則是希伯萊和希臘以至拉丁文化的綜合。在來華的基督宗教傳教士當中，有一些並非來自歐洲，而是來自於西亞國家敘利亞。從佛教方面來看，中國佛教本身便是中印文化交流的產物，它不僅體現出中國文化，而且也體現了印度文化。此外，日本佛教在中國佛教現代史當中也發揮著作用，由斯特裏特的個案可見，不少西方人也是把中國佛教和日本佛教連在一起來思考。換句話說，由於佛教和基督宗教在某種程度上都是「全球化」(globalized)的宗教，它們之間的相遇與交流也是「全球性」(global)事件。它們在中國的相遇也是全球事件的一部分，而不僅是中國與西方之間的交流而已。在全球化的當今世界，中國不僅與「西方」有更多的交流，與其他國家和文化發生文化交流也日益增加；¹²⁶因此，我們的視野不應再局限於「中國面對西方」的二分或二元的觀點，而應以全球之視野來重新審視所謂的「中西文化交流」。¹²⁷

¹²⁶ 按照這一全球化的趨勢，香港中文大學所談的「結合傳統與現代，融會中國與西方」，也許應理解為「融會中國與四方」。

¹²⁷ 本文之研究，除得到本系副研究員王濤博士的協助外，也受惠於香港中文大學的研究資

參考書目

一、斯特裏特原著與翻譯

(Ed.). *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*. London: Macmillan 1912.

Restatement and Reunion: A Study in First Principles. London: Macmillan, 1914.

(Ed.). *Immortality: An Essay in Discover; Coordinating Scientific, Psychological, and Biblical Research*. London: Macmillan, 1917.

Concerning Prayer. London: Macmillan, 1916.

(Ed.). *The Spirit: God and His Relation to Man, Considered from the Standpoint of Philosophy, Psychology and Art*. London: Macmillan, 1919.

“The Synoptic Problem,” in: Arthur S. Peake with the assistance for the New Testament of A. J. Grieve, *A Commentary on the Bible* (London: T.C. & E.C. Jack, 1919), pp.672-680.

The Message of Sadhu Sundar Singh: A Study in Mysticism on Practical Religion. New York: Macmillan, 1921.

The Sadhu: A Study in Mysticism on Practical Religion. London: Macmillan, 1923.

The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship & Dates. London: Macmillan, 1924.

Reality: A New Correlation of Science and Religion. London: Macmillan, 1926.

(Ed.). *Adventure: The Faith of Science and the Science of Faith*. London: Macmillan, 1927.

The Primitive Church: Studied with Special Reference to the Origins of the Christian Ministry. New York: Macmillan, 1929.

助(Direct Grant Project ID: 2010286)，謹此鳴謝。本文初稿宣讀於由美國洛杉磯基督教與中國研究中心主辦，“中西文化交流：回顧與展望”國際學術會議(2007年10月24-25日)，謹在此向主辦單位及與會者致謝。本文在最後定稿時，曾參考兩位匿名評審者之意見，並獲本系博士後研究員沙湄審閱，在此一併致謝。

Moral Adventure. New York: Macmillan, 1929.

The Chained Library: A Survey of Four Centuries in the Evolution of the English Library.
London: Macmillan, 1931.

The Buddha and the Christ: An Exploration of the Meaning of the Universe and of the Purpose of Human Life. London: Macmillan, 1932.

司徒理台撰，〈基督為建設上大改良家〉。載：泊迭生等著，莫安仁口譯，許家惺筆述，《原神》（上海：廣學會，1924年），頁197-207。

施繼德著，趙紫宸譯，《前三福音問題》。北京：京華印書局，1929。

施其德著，沈嗣莊譯，《真體論》。上海：青年協會書局，1929年。

二、相關外文著作

Austin, James H. *Zen and the Brain*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology, 1998.

Barbour, Ian G. *Myths, Models & Paradigms*. London: SCM, 1974.

Benin, Stephen D. *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*. Albany: SUNY, 1995.

Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox*. New York: Simon & Schuster, 1953.

Bowden, John. *Who's Who in Theology*. London, SCM, 1990.

Clayton, Philip. *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Court, John M. "Burnett Hillman Streeter (17th November 1874 – 11th September 1937)," *The Expository Times* 118.1 (2006), pp.19-25.

Gavrilyuk, Paul L. "Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov." *Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 57, Pt.1, (April 2006), 110-132.

Gombrich, Richard. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1988.

Harding, John. *Mahāhāyana Phoenix: Japan's Buddhists at the 1893 World Parliament of Religions*. New York: Peter Lang, 2008.

- Hart, William. *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. London: Penguin Books, 1990.
- Ingram, Paul O. *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*, Lanham: Rowan & Littlefield: 2008.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystical East'*. London: Routledge, 1999.
- Lai, Pan-chiu. "An Orientalist Missionary? Timothy Richard's Buddhist-Christian Studies." *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), forthcoming.
- Livingstone, Elizabeth A. (ed.). *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press, paperback reprinted with corrections 1990.
- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- Peacocke, Arthur. *God and the New Biology*. London: J. M. Dent & Sons, 1986.
- Pye, Michael. *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*. London: Duckworth, 1978.
- Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin Books, 1995.
- Scott, Archibald. *Buddhism and Christianity: A Parallel and a Contrast*. Part Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1890.
- Sharpe, Eric J. "Sadhu Sundar Singh and His Critics: An Episode in the Meeting of East and West." *Religion* 6 (Spring 1976), 48-68.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Wallace, B. Alan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Wallace, B. Alan (ed.). *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003.

Welch, Holmes. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Weston, Frank. "Important Declaration by the Bishop of Zanibar." *Church Times* (April 1, 1915), <http://anglicanhistory.org/weston/weston1.html> (access on 15.09.2007).

三、相關中文著作（按作者姓名筆劃）

王嶽川，《發現東方：西方中心主義走向終結和中國形象的文化重建》，北京：北京圖書館出版社，2003。

李智浩，〈佛教典論的基督化詮釋——論蘇慧廉的佛教研究〉《天國、淨土與人間》，賴品超、學愚合編，北京：中華書局，2008。

郭穎頤著，雷頤譯，《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》。南京：江蘇人民出版社，2005。

賴品超，〈從量子物理看基督教與佛教的互補〉，《宗教哲學季刊》7.1，2001.3。

賴品超，〈處理教理多樣化之道：大乘佛教的方便與基督宗教之遷就〉，《佛教與基督教對話》，吳言生、賴品超、王曉朝合編，北京：中華書局，2005。

賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》，香港：基督教文藝出版社，2006。

賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》，北京：宗教文化出版社，2006。

賴品超，〈上帝國與淨土：一個對終末論及社會實踐的比較研究〉，《天國、淨土與人間：耶佛對話與社會關懷》，賴品超、學愚合編，北京：中華書局，2008。

初稿收件：2008年06月26日

初審通過：2009年01月06日

二稿收件：2009年01月24日

二審通過：2009年01月28日

作者簡介

賴品超 (Lai Pan-chiu)

倫敦大學英皇學院哲學博士

現職：香港中文大學文化及宗教研究系教授

著作：《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》，香港：基督教中國宗教文化研究社，2000；《邊緣上的神學反思——徘徊在大學、教會與社會之間》，香港：文藝出版社，2001；（編著）《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，香港：道風書社，2003；《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》，香港：文藝出版社，2006；（林宏星合著）《儒耶對話與生態關懷》，北京：宗教文化出版社，2006。

聯絡地址：香港沙田香港中文大學文化及宗教研究系

電話：(852) 26096465

E-mail：pclai@cuhk.edu.hk

Buddhism, Christianity and Science: Burnett Hillman Streeter and Cultural Exchange between China and the West

LAI Pan-chiu,

Professor, Department of Cultural and Religious Studies,
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Religion and Science are two important as well as interesting aspects in the cultural exchange between China and the West. The present paper aims at offering an in-depth study of Burnett Hillman Streeter (1874-1937), who was not only a world-renowned Biblical scholar of his generation but also a pioneer of an underdeveloped field of studies—the dialogue or trilogue of Christianity, Science and Buddhism. This paper focuses on two related aspects of Streeter's work. One is whether and how his interest in the dialogue between theology and science shaped his approach to Buddhism. The other is whether and how his understanding of Buddhism, especially his encounter with the living Buddhists in China and Japan, contributed to the further development of his understanding of the relationship between Christian theology and science. All these make Streeter's interpretation of Buddhism, as this paper argues, significantly differ from the essentialism and textualism characterizing the Orientalism strongly criticized by Edward Said.

Streeter's case indicates that Christianity can be compatible with science and it is not necessary for the Chinese to accept western science on the one hand and reject Christianity on the other. Furthermore, Christians in the Western world, when considering the relationship between religion and science, should not focus exclusively on Christianity and science, assuming that "oriental" culture is far less "rational" or "scientific" than the Western. They should be more open to the possibility of learning from "oriental" culture, including Buddhism, even in the area of religion and science.

With regard to the cultural exchange between China and the West, Streeter's case may serve as a reminder that China is not merely on the receiving end of this exchange. Chinese culture is able to contribute to cultural development in the West, including possibly Christian theology in the Western

world and the discussion concerning theology and science. Furthermore, Streeter's case may further indicate that the exchange between China and the "West", which itself is by no means monolithic, is actually within a wider context of global exchange among various cultural traditions. As Buddhism, Christianity and Science are to different extents "globalized", their encounters and exchanges are also "global" events. In the contemporary world of globalization, a binary or dualistic view of "China vis-à-vis the West" should be replaced by a more global vision of multilateral cultural exchanges among a huge variety of cultural traditions.

Keywords: Buddhism, Christianity, Orientalism, science