

从文化全球化看中国佛教对现代科学及基督宗教的回应

赖品超

内容提要：本文试探讨的是近现代中国的佛教学者如何响应由西方传入的现代科学，这与他们对基督宗教的响应又有何关系，而这些响应对于学界对文化全球化的讨论又有何意义。本文以章太炎及太虚法师为个案，指出前者基本上是中国视域为本位，而后者更倾向于采取全球的视角。本文认为文化上的全球化，不仅对个别的宗教传统构成挑战，也提供机遇让不同的宗教传统得以更新，这不仅有助不同传统的全球化，更可促进不同宗教间的交流以至多元文化的建立。

关键词：佛教 基督宗教 全球化 科学

作者简介：赖品超，香港中文大学文化及宗教研究系教授。

一、导 论

全球化是一个具有多重不同意义的观念，它所指的可以是经济、政治及文化等方面的全球化；其中与宗教尤其直接相关的，应是文化的全球化^①。而在众多宗教中，基督宗教与佛教可以说是其中两个最全球化的，而近现代科学的崛起对全球的宗教景观也产生了深远的影响。因此，研究中国佛教如何响应现代科学与基督宗教的挑战，将有助了解中国佛教与文化全球化的关系。然而，现存对近现代中国的耶佛相遇的研究，主要是以中国为脉络去思考这一相遇^②，缺乏从全球化的脉络去检视。此外，学界最近关于佛教对现代科学的响应，虽然已有一些历史研究，但比较多是对日本及斯里兰卡的佛教的研究，对中国佛教的研究则相对较少^③。有见及此，本文将尝试从文化全球化的视角，探讨中国佛教对现代科学及基督宗教的相遇。

明末清初，天主教传教士进入中国的，也同时将西方科技引入。然而，当基督新教传入时，西方科学甚至成为批判基督宗教、乃至所有宗教的工具。如何处理与现代科学的关系，成为中国佛教与基督宗教各自需要面对的问题。自晚清以来，有一些中国学者，出于对国家民族前途的关怀，并且也受到对日本佛教的片面理解的影响，尝试采取佛教的立场，一方面融和现代科学，另一方面批判基督宗教^④。本文将尝试以章太炎（1869–1936年）及太虚法师（1889–1947年）为例，探讨近现代佛教学者如何响应由西方传入的自然科学，而这与他们对基督宗教的响应又有何关系、尤其是他们对自然科学的响应有否及如何塑造他们对基督宗教的响应。本文并将探讨，他们对西方科学与宗教的响应，与日后中国佛教的全球化又有何关系。本文最后将会由近现代中国佛教对现代科学及基督宗教的响应，反思文化全球化的理论中的三大范式，就是文明冲突（clash of civilizations）、麦当劳化（McDonaldisation）及杂文化（hybridization）^⑤。

① Malcolm Waters, *Globalization*. London & New York: Routledge, 2001.

② 如：赖品超编：《佛耶对话：近代中国佛教与基督宗教的相遇》，北京：宗教文化出版社，2008年。

③ 参：Donald S. Lopez, *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

④ 葛兆光：《孔教、佛教抑或耶教：一九〇〇年前后中国的心理危机与宗教兴趣》，《中国宗教、学术与思想散论》，香港：三联书店，2008年，第109–176页，第124–161页。

⑤ Jan Nederveen Pieterse, *Globalization & Culture*. Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2004, pp.41–58.

二、章太炎的迎科辟耶

章太炎早年致力于救国安民之术，除倾向于从传统儒家经典发掘济世良方，更热衷于西方传入的自然科学知识、尤其包括进化论，而他对佛教却是采取不屑、甚至否定的态度^①。及后他转为倾向于佛学，认为佛教可以为国民精神改造、民族改革复兴、民主革命等，提供智性和精神上的支撑^②。然而值得注意的是，章太炎并不认为佛教的所有理论和戒律皆可采用，因为佛教也同样染有诸多杂质，其中最典型的便是净土宗和密宗所附着的功利迷信色彩，是需设法改良，方可予以应用^③。

章太炎提倡佛学，主要是在于推崇一种人生哲学，即“自贵其心，不援鬼神，自尊无畏，蹈死如饴”的人生态度^④。他也十分看重法相、华严二宗的义理体现出一种哲学、实证科学的特色。他倾向于将佛教称为“哲学之实证者”，指出佛法只与哲学家同聚，不与宗教家为伍，佛教以追求智慧为目的，而且这一智慧必须获得亲证^⑤。可以说，佛教中最为突出的，就是它的实证性。章太炎提出，“佛教的高处，一方在理论极成，一方在圣智内证”，佛教不是宗教，不是为了解脱生死，也不是为了提倡道德，而是为了发明和实证真如之见^⑥。章太炎认为，佛法所强调的追求真知、实事求是、讲求实证、推动自由研究、破除派别（学科）壁垒芥蒂等，均同科学一贯所倡导的精神相一致，有益于推动科学。他特别强调，在法相唯识宗中，存在着同近代学术、科学相一致的精神资源，法相唯识宗强调，“推见本原”，“分析名相，排遣名相”，重义理阐释，“用心益复缜密”，正是符合近代学术逐渐行实事求是之进路，与近代科学之实事求是的精神尤其吻合^⑦。

在当时，自然科学与唯物论几乎成为可以互相替换的词汇，然而章太炎却小心地在自然科学和唯物论之间划清界线。在章太炎看来，如果真的主张严格意义上的唯物论或称“真唯物论”，就应当是主张“自物之外，不得有他”，而科学研究运用因果律，“不以现量为究竟”，也就是不以可观测的、量化的现象作为终极，而是寻求透过现象抓住本质；而“真唯物论……不许因果，不许本质，惟以现所感触为征”，因此，即使是研究物质的科学，也不是这种严格意义下的唯物论。显然，章太炎所要说明的是，由于自然科学并不一定是唯物论的，即使佛法、尤其唯识之学是与某种唯物论有所出入，并不意味着它就同自然科学不相容。而在章太炎看来，佛法与唯物论亦存在相通之处。

章太炎曾经将宗教和哲学的基本立场分为三种：唯神、唯物、唯我。佛教的唯识与唯我的立场比较接近，而与唯神、唯物就颇有距离。佛教在论唯识时也力言无我，所以佛教有时也采用唯物之说^⑧。但他也指出，“唯物之说，只可局论矿物耳”，讨论无机物的唯物根源可以依比量究及电子原子，而有机物若舍佛法而求他，则只能依此推致上帝这一鄙浅之说^⑨。因而，佛法与唯物论是互为补

① 郭应传：《真俗之境：章太炎佛学思想研究》，合肥：安徽人民出版社，2006年，第38页。

② 参看：李庆新撰：《从“转俗成真”到“回真向俗”——章太炎与佛学》，载李德超编：《章太炎与近代中国学术研讨会论文集》，台北：里仁书局发行，1999年，第109-162页。

③ 章太炎：《答铁铮》，《章太炎全集》（第四卷），上海：上海人民出版社，1982年，第369-370页。

④ 姚奠中、董国炎：《章太炎学术年谱》，太原：山西古籍出版社，1996年，第112页。

⑤ 章太炎：《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，载马勇编：《章太炎讲演集》，石家庄：河北人民出版社，2004年，第26页。

⑥ 章太炎：《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，第26-27页。

⑦ 章太炎：《答铁铮》，《章太炎全集》（第4卷），上海：上海人民出版社，1982年，第370页。

⑧ 章太炎：《四惑论》，《章太炎全集》（第4卷），上海：上海人民出版社，第395页。

⑨ 章太炎：《荜汉闲话》，《章太炎全集》（第5卷），上海：上海人民出版社，1982年，第109页。

足的关系，这一方面批判了唯物论的不足，另一方面也防止了由对唯物论的否定推导出有神论的谬误。

章太炎认为基督宗教虽对西方的发展有所裨益，但对中国人而言则是“有损无益”。一方面，中国人信仰基督，不少是别有用心，如为了获得西方文化的知识、物质上的利益甚或是权势，这种伪基督教，只有害于道德；另一方面，即便是真基督教，其理论亦是“谬妄可笑，不合哲学”^①。

对于章太炎来说，突显心佛众生三无差别的华严、法相佛学，自然是远胜于强调依靠上帝恩典的基督宗教^②。此外，强调众生平等的佛法，更是与高举神我断然二分之基督宗教，不能同日而语；而大乘佛法对心的信仰，是由经验之所得，是最可靠、最坚实的信仰，并远胜基督宗教的以上帝为信仰对象，是必须先知其名才能生信，不知其名便不能生信^③。然而，章太炎最为激烈反对的，仍是基督宗教的造物主之说。他认为，基督宗教思想当中的因果律亦有其真理性，“执邪和华（耶和华）为造物主，可谓迷妄。然格以天倪，所误特在体相，其由果寻因之念，固未误也”^④。章太炎认为，耶和瓦（耶和华）的属性有很多矛盾的地方，尤其“以为无始无终，全知全能，绝对无二，无所不备，故为众生之父”^⑤。因此，一方面，基督宗教所信仰的有属性、有差别、有自相的神，皆是由无明而起，皆为虚妄分别而成之幻象，即“遍计执”，并执着名称，“执其所谓……耶和瓦者，以为道只在是，神只在是，则亦限于一实，欲取一实以概无量无边之实，终不离于遍计矣”^⑥，而真如之本体是人所不能思想者（语言所不能表达者）；另一方面，基督宗教视耶和瓦所创造的世界为真实，但同时亦欲使人解脱，这在佛教以世界为幻象的观点看来，则是一个自相矛盾的解脱之途^⑦。真如不是神，真如可以亲证，神则是现量（经验）和比量（推理）均无法亲证的，因此，“凡现量、自证之所无，而比量又不合于理论者”，只能是“虚撰其名，是谓无质独影”耳^⑧。可以说，章太炎对基督宗教的创世之说的批判，并非单指缺乏科学证据或与现代科学的原理相左，而也是与科学的方法或精神相违。

综合而言，章太炎主要从学术的角度精研佛学，因此倾向于从学理上来发掘佛学精髓，对佛教中具“迷信”色彩的部分则有所保留甚或排斥；他不是把佛教仅仅视作一种普通意义上以认信为内容和主旨的宗教，而是将其定义为一种具有实证科学特性的哲学。以此立场出发，章太炎在撷取佛教各大宗派可取之处，构建自己理想中符合中国处境的佛教时，往往以是否符合中国的文化或国民性格作为一个衡量标准，而另一个衡量标准则在于科学，而这也是他否定基督宗教的工具之一。

三、太虚与佛教全球化

以杨文会（1837-1911年）为主要代表的中国佛教改革或复兴运动，可说是对全球化所带来的冲击的一个直接反应，通过一种跨国的合作，务求使佛教等得以全球化；与此相同的是太虚所致力推行的，基本上也是佛教的现代化和全球化^⑨。

① 章太炎：《东京留学生欢迎回演说辞》，第272-273页。

② 章太炎：《东京留学生欢迎回演说辞》，第274页。

③ 参看：章太炎：《在槟城极乐寺的演说》，《章太炎讲演集》，第61-62页。

④ 章太炎：《荊汉微言》，载姚奠中、董国炎著，《章太炎学术年谱》，第254页。

⑤ 参看：章太炎：《无神论》，第396-398页。

⑥ 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》（第四卷），第409页。

⑦ 章太炎：《无神论》，第399页。

⑧ 章太炎：《无神论》，第402页。

⑨ 有关杨文会及太虚的改革的全球化向度，参赖品超：《基督宗教与文化全球化：从近现代中国的耶佛相遇看》，卓新平、许志伟编：《基督宗教研究》第十二辑，北京：宗教文化出版社，2009年，第380-383页。

太虚倡导全球范围内的佛学新运动,其旨在“讲明‘无我互成’的佛学真理,觉悟全世界的人类,改变其各自竞争以求生存的思想,为人生相助以共存共荣安宁发达的思想”^①，“全球的佛学新运动”要义,包括提倡人生的佛学、科学的佛学、实证的佛学和世界的佛学。所谓人生的佛学,便是在人类交流互助、共存共荣的关系上,在东西各民族的人生哲学基础上,以大乘佛学完成人生应有的善行,开展有组织有纪律的大乘社会生活,渐次发达人性中潜有的德能,最终达到圆满福慧的无上正觉^②。至于科学的佛学,太虚认为近代科学“以经验的归纳和理论的演绎,从公正的客观态度,探究全宇宙事事物物各方面的各部分的真理;以破除传习上偏见上一切的迷信谬解,而立为说明一切事物相互关系的公例定理,穷自然的蕴奥,利人事的进行”,但科学“犹未有完全洞明宇宙人生真相的希望,故终在存疑的猜度中,而不能确立彻底解决的真信”,成为其局限性所在^③。太虚指出,佛学可以补足科学,令二者相得益彰,而科学的佛学也可成为统摄科学的最高信仰,他说:“旷观于古近一切的哲学宗教,唯佛学不但不因科学而有所摧且得科学以为之证据及诠释,益见真确精密。其由无上正觉所完全洞明的宇宙人生真相,又足于科学的发明上,树立合理的正解真信,以补科学之缺陷而促其进步。故当建设以科学为基础的佛学,成立科学上的最高信仰。”^④

太虚认为,基于“人类报生的五官经验,及人群传习的意理论,辗转增益得以成立”的科学或哲学知识,虽具有一定的相当性,但后者犹未洞明佛学的真谛,就是由积修所成的无上正觉作为宇宙万有之真相,而这是“必吾人自身亦开发等同佛陀的觉心,乃能实证于佛陀所明的万有真相”;因此必须有亲证等同佛陀觉心的经验,方可成立坚确的真信;而正是在此意义上,太虚的佛学新运动特别注重实证的佛学^⑤。至世界的佛学,由于东方文化“调善情意”,偏重经验,而西方文化“扩充理智”,侧重理论,两途殊异,成为东西文化哲学终古不决之隔膜,太虚因此而尝试提出世界的佛学,以佛学弥合鸿沟,实现东西文化与哲学之大同^⑥。

对于太虚来说,佛教是哲学而亦非哲学,是宗教而亦非宗教,是科学而亦非科学,它是文化之总汇,是文化之最高者。太虚认为,科学凭借五官感觉为工具,根据其所得经验进行归纳,这种学问虽恒确但不具普通性,属于部分的;而哲学则以假设为根据来讨论宇宙事物,其结论虽具普遍性,但恒患不确;而“佛学非科学之确定一物一事而不移,亦非其它哲学之超人生而恒不切实际者也”^⑦。佛学虽然与哲学俱是说明人生宇宙,但它的出发点有所不同,“由于修养所成圆觉的智慧,观人生宇宙万有真理了如指掌,为了悟它而有所说明”,而且佛学视解说为初步,其旨在实行所成的事实,即普渡众生成佛,变秽土为极乐世界,这也是佛法的宗教功能。但佛学作为宗教,虽“开人天眼目共趋觉路,亦自然有伟大的宗教团结力”,但它却无所崇拜之神及神话迷信。至于科学,重实际经验,不落玄想,佛学也同样脚踏实地渐次修证,不尚空谈,但“佛学所说者,胥为从实际经验中得来,它所说的宇宙人生、因缘业果种种变化,要皆净智所见”^⑧。

太虚认为,宗教哲学和科学哲学唯物论,无论是推导出永恒不变的世界创造者及主宰——上

① 太虚:《佛学源流及其新运动》,载黄夏年主编:《太虚集》,北京:中国社会科学出版社,1995年,第53页。

② 同上书,第53页。

③ 同上书,第54页。

④ 同上书,第54页。

⑤ 同上书,第54页。

⑥ 同上书,第55页。

⑦ 太虚:《人生佛学的说明》,《太虚集》,第229-230页。

⑧ 太虚:《什么是佛学》,《太虚集》,第58-59页。

帝，还是以特定实体作为万物生成的原质，均是运用因果律的推理方法，而这一因果律显然会陷入无限上溯来源的矛盾当中。因为二者尽管经过了不少的推究与思考，但出发点都依然是“无明之心”，其推究思考无法超越其范畴，无方法对之加以改造。而佛法则利用“转识成智”而得见实事求是真理，“明心见性”，就宗教哲学和科学哲学陷入僵局的因果律而言，所谓因缘所生法认为一切万有“均从因缘所生”，依因果层推过去，现前一切事物是无始无终，“通常说佛法无边，就是说眼前一切事物各各无边，并非舍现前而另有一无边的法。佛法见到事理，是直达的见到无中边且无终始，不同彼宗教或唯物论哲学的转弯抹角”^①。依此，同宗教哲学和科学哲学相较而论，佛学亦具有其优越之处。

至于与其它宗教相比，按照太虚提出的可将宗教由浅至深、从低到高分三类，佛教是属于最高级的自心教的至圆正觉教，是优胜于属于中间的天神教的西方的基督宗教^②。虽然太虚认为佛教高于基督宗教，但他承认中国佛教在近来对于国家社会并无任何优长的贡献，“现在中国一般社会，亦需要基督教的精神来改进”^③。然而，太虚也提出，欧美同样需要借鉴佛教的优长。基督教信仰的弱点，在他看来，是其信仰对象不能为理智所探讨，也就是在科学思想上，不能树立这一信仰物件。因此，欧美人的生活是科学的，但信仰是非科学的，是与他们的科学生活相脱节的，这就导致了一种破裂而不一致的人生。因此，欧美所需的是一种与科学思想不冲突的，并且同时可以作为最高精神寄托的宗教，这时，佛教便是最佳之选^④。太虚总结说，佛的人生观、宇宙观可以同科学理智相贯通，而佛作为最高的典范，亦可以作为唯一信仰，因此佛教的特质是现代欧美人所需要的^⑤。

太虚向欧美世界推介佛教作为信仰之依托，其意正配合他一直所倡导的“全球的佛学新运动”，突出佛教同科学、哲学的兼容性及其相对科学与哲学的优越性，其实是展示佛教对现代文化——尤其是代表现代性意识形态之基本特征的科学——强大的包容性和适应性，强调作为宗教信仰的佛教亦具备超出其它宗教的科学性，与现代意识形态的路向完全一致，旨在将佛教推向现代化和全球化。

相对于章太炎来说，太虚有更全球化的视野，章太炎反而更多地只关注到中国的问题。此外，虽然太虚与章太炎皆十分重视佛学的科学性格，相对于章太炎之集中在佛学与科学的融和，太虚则更能点出佛学也有超越于科学的一面。最后，太虚比章太炎更为认识基督宗教，也有更广阔的胸襟，看到基督宗教也有可以学习之处，而不是如章太炎那样只顾批判。可以说，真正促成日后中国佛教的现代化与全球化的，也是太虚所启导的人生佛教的思想，多过是章太炎那种以中国为本位的“迎赛”（科学）“辟耶”（基督宗教）的思想。

四、全球化的视野

为了响应现代科学与基督宗教的挑战，好些中国佛教徒尝试进行不同的内部改革，甚至与其它国家的佛教徒联手将佛法弘扬至西方世界，结果是中国佛教在过去数十年成功地变得全球化。在此过程中，中国佛教不仅未有感受到现代科学与佛学有任何不可化解的矛盾，反而是积极利用了现代科学的论述；它一方面极力标榜佛教的科学性格，另一方面更尝试以此来突显佛教如何比基督宗教更为优越。这与殷格朗(Paul O. Ingram)对佛教整体上对于科学的响应的观察，是十分吻合；就是佛教认为现

① 太虚：《佛学与宗教哲学及科学哲学》，《太虚集》，第309-311页。

② 太虚：《我之宗教观》，《太虚集》，第399-400页。

③ 太虚：《中国需耶教与欧美需佛教》，《太虚集》，第437页。

④ 太虚：《中国需耶教与欧美需佛教》，第439页。

⑤ 太虚：《中国需耶教与欧美需佛教》，第440-441页。

代科学的发展或理论（如进化论、量子物理、相对论、大爆炸宇宙论等），不会对佛教构成挑战，相反只会有助认识佛教的科学性格与优越性^①。可以说，从文化的全球化而言，中国佛教吸收了西方文化的一部份（例如科学），但却又拒斥了另一部份（基督宗教），而在基督宗教那里，也是吸收一部份（尤其在实践上）而排斥一部份（尤其在教义上），对科学也是既吸收但也有所保留（例如对科学主义唯物论），并又尝试肯定佛学的独特性，认为它是既科学也超科学。

中国佛教全球化的个案并不是一个孤立的事件。若与日本的情况比较，基督宗教与日本佛教之从冲突转为对话，出现的时间要比中国略早^②。日本的佛教徒同样也致力于处理科学、政治以及民族主义的问题，他们也是极力强调佛法与科学的相融、甚至比基督宗教更能与科学相结合^③。某种现代化形式的佛教也在日本建立，其中也有在日后成为一个全球化的宗教组织，例如创价学会^④。除了日本外，来自斯里兰卡、属于南传佛教的，也同样强调佛法与科学的相融，甚至也提出，佛教是一种科学的宗教，比其它宗教、尤其基督宗教更为优越^⑤。佛教人士这种高举自身的科学性格、甚至认为比起别的宗教更合乎科学，基本上只是一种自说自话，并且往往是有意无意地忽视或低估，在佛教思想传统中也有与现代科学不协调的地方^⑥。更为值得提出的是，这种对佛教的诠释，就是将佛教诠释为一种科学的宗教、甚至不是宗教，这种诠释也在西方、尤其欧洲出现，甚至可能在时间上更早出现^⑦。于此可见，中国佛教的这种对科学的态度，其实是反映了一种国际性甚或全球性的趋势。

回到理论上的问题，由本文所讨论的个案可见，从后果来说，文化上的全球化，不仅对个别的宗教传统构成挑战，也提供了一个机遇，除了让不同的传统借着相遇与对话得以更新，甚至可让不同的传统变得更为全球化。这种不同的宗教传统的复兴以及不同宗教的全球化所带来的，既不是文明冲突论的那种拼个你死我活的斗争关系，也不是纯粹的西方价值的扩张或麦当劳化；至于杂文化，虽然基督宗教和佛教中有个别人士曾提倡如何采纳对方的一些元素，然而至今仍未曾于相遇中产生一种“既耶且佛、非耶非佛”的第三种宗教，因此仍未算是严格意义上的杂文化。因此，我们不必负面地从“文明冲突”来看文化的全球化，而是也可以正面地，从多元文化全球流动、相互渗透、相互影响、相互交流的角度来思考文化的全球化，进而寻求建立和而不同的多元文化^⑧。

总之，由近代中国佛教的例子可见的是，面对全球化的挑战，其中包括由现代科学及基督宗教而来的挑战，并不一定带来佛教传统的崩溃，而是可以在保持其自身传统的身份认同的前提之下，尝试对别的宗教或文化采取互相观摩学习的态度，继而带来对传统的更新、进一步的发展以至全球化。

（责任编辑 郑筱筠）

① Paul O. Ingram *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2008, esp. pp.49-50.

② Natto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

③ John S. Harding, *Mahayana Phoenix: Japan's Buddhists at the 1893 World's Parliament of Religions*. New York: Peter Lang, 2008.

④ Richard Hughes Seager, *Encountering the Dharma: Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the Globalization of Buddhist Humanism*. Berkeley: University of California Press, 2006.

⑤ 参：Donald S. Lopez, *Buddhism and Science*, pp.14-17, 92-102.

⑥ 参：Donald S. Lopez, *Buddhism and Science*, pp.39-72.

⑦ 参：Donald S. Lopez, *Buddhism and Science*, p.12.

⑧ 卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第4-5页。

Influence of Islam on the Diplomatic Policies of the Contemporary Islamic Countries

Wu Yungui

Abstract: Islam is one of the three major religions in the world. It's generally accepted that the term "Islamic countries" refers to those with a major Muslim population, or that have been greatly influenced by Islam in history. The article focuses on three topics: the close connection between Islam and the state, the dual impact of pan-Islam and Islamic fundamentalism, and practical interference on radical religious groups. From these the author gives a thorough analysis on the profound influence of Islam on the diplomatic policies of Islamic countries today.

Key Words: Islam Islamic countries diplomatic policies

The Establishment of Paradigms in Intercultural Hermeneutics: On the Significance of C. K. Yang's Concept of Diffused Religion in China

Fan Lizhu, Chen Nai

Abstract: In the sociological study of Chinese religion, it is necessary to bring in the concept of intercultural hermeneutics. Based on his deep understanding of the nature of and differences among various religions, C. K. Yang made his chief contribution to the study of religion in identifying the traditional Chinese religion as "diffused religion" in contrast to the institutionalized religion in the Western tradition. This paper attempts to explore C. K. Yang's theory in the study of Chinese religion with an emphasis on intercultural hermeneutics, that is, to conduct sociological studies of religion based on intercultural comparisons, and to deepen our understanding of traditional Chinese religion through intercultural interpretation.

Key Words: C. K. Yang diffused religion intercultural hermeneutics Chinese religion

Chinese Buddhist Responses to Modern Science and Christianity: Viewed from the Perspective of Globalization of Culture

Lai Panchiu

Abstract: This article aims at studying the Chinese Buddhist responses to modern science, with special references to their relationship with their responses to Christianity and their significance for the academic discussion on globalization of culture. The author takes Zhang Tai-yan (1868-1936) and Ven. Taixu (1890-1947) as examples to illustrate that though both of them assumed the Buddhist position, Zhang's perspective is predominantly China-centered whereas Taixu's relatively more global. On the one hand, both of them emphasized the scientific character of Buddhism, the uniqueness of Buddhism, and the compatibility between Buddhism and science. On the other hand, both of them made use of modern science to criticize Christianity and to highlight the superiority of Buddhism. Based on these cases, this article attempts to suggest that the globalization of culture may bring forth not only challenges to individual religious traditions, but also opportunities for their renewals. These renewals might contribute to the globalization of different traditions and the establishment of pluralistic culture.

Key Words: Buddhism Christianity Globalization Science