《輔仁宗教研究》第三十四期（2017 年 春）43-88 頁

宗教的生態意義：
關於「生態與宗教」領域的方法論反思

鄧元尉
輔仁大學宗教學系助理教授

提要

自從 1960 年代以來，誕生了一個名為「生態與宗教」的學術領域，探討自然環境與人類宗教間的複雜關係。本文即企圖反思此一領域的方法論問題。我們要藉由「宗教的生態意義」此一主導問題來進行反思。本文分為三個部分：（1）尋找一種足以反映宗教生態學與環境倫理學之既有理論成果的整合進路；（2）藉由生態現象學來描述生態意向性的基本特徵；（3）透過魯曼的社會系統理論來建構一種將生態與宗教整合起來的階層模式。最終，本文主張，一個宗教是否能夠成功回應生態危機，端賴其是否能在「宗教傳統作為系統」與「宗教傳統自身」之間產生某種新生特質，而一個宗教的交談能力則可視為檢驗此一新生特質的指標。

關鍵詞：生態與宗教、宗教生態學、環境倫理學、生態現象學、社會系統理論

輔仁宗教研究

投稿時間：2017.1.11；接受刊登：2017.3.14；責任編輯：黃懿縈

壹、問題意識

1960 年代以來，一個新興學科以「生態與宗教」（ecology and religion）的名義浮現上來。[1]這個領域的誕生並非偶然，它有兩個動力來源：一個來自生態學自身的整合取向，另一個來自環境危機的挑戰。

相較於學科分殊化的趨勢，生態學一直帶有對整合的期待。向內的整合表現為：隨著生態學相繼興起不同的研究典範，這學科仍處於不同典範的競爭階段，尚未完成決定性的典範轉移，而為解決眼下的問題，便需要整合新舊典範，其中族群生態學與系統生態學兩種典範的整合是最根本的課題。（Pickett, 2007: 3-13）生態學向外與其他學科的整合則更形蓬勃，正如系統生態學的開創者尤金・歐頓（Eugene P. Odum）所言，針對史諾（C. P. Snow）所論人文科學與自然科學這「兩種文化」無法溝通的窘境，生態學可以提供一道橋樑，在此，生態學呈現為對各種界面領域的研究。[2]我們可以說，「生態與宗教」此一領域的浮現，本就是生態學基於自身的學科動力，在發展諸般界面領域時遲早會創發的課題。

另一個使「生態與宗教」成為學術課題的因素是環境危機。對環境危機的人文反省促發了環境倫理學這個領域，在其中，人文社會科學的學者紛紛從自身學術背景表達對環境議題的關切，而因著不同的理論進路，環境倫理學也面臨相異典範的整合問題。在國外，被譽為「環境倫理學之父」的羅斯頓（Holmes Rolston, III）便畢生致力於科學、哲學與宗教的整合，他與柯倍德（J. Baird Callicott）皆被視作此一整合進路的代表人物。（Palmer, 2003: 25-26）在國內，

[1] 對於從「生態、環境、自然、大地」與「宗教、靈性、精神生活、世界觀」間複雜而模糊的連結中隱約浮現出來的關切，目前尚未有一獲得普遍共識的名稱。「生態與宗教」是英語世界尚稱通行的用法，這個名稱在學術界的採用也許可追溯至 1991 年由佛教學者巴恩希爾（David Barnhill）與天主教學者比安奇（Eugene Bianchi）向美國宗教學會提議組成宗教與生態諮詢委員會，該委員會並在 1993 年成為「宗教與生態小組」（Religion and Ecology Group）。另外，哈佛大學世界宗教研究中心在 1996 到 1998 年間召開一系列名為「世界諸宗教與生態」（Religions of the World and Ecology）的研討會，並在塔克（Mary Evelyn Tucker）與葛林（John A. Grim）的主編下，出版了一系列各宗教傳統與生態的論文集，二人並從 2006 年起在耶魯大學創辦了「宗教與生態論壇」（Forum on Religion and Ecology）。（Taylor, 2008: 1373-1379）

[2] 歐頓甚至建議以環境領域為志業的研究者應該選擇這許多界面中的一個，因為這是現實世界的問題所在。（Odum, E.P., 2007: xii）

我們則可在莊慶信的研究中明確看到此一整合進路的體現，其學術工作除了論述西方環境哲學固有的整合論傾向外，更進而立論如何進行中西環境哲學的整合。（莊慶信，2002：317-367、517-562）因著宗教是人類文明的基本要素，因此，無論是哲學、史學、社會學、心理學等領域對生態與宗教之關係的討論，還是各宗教傳統對環境議題的回應，都在在豐富了「生態與宗教」這領域。

如此的多元背景，加上環境議題的複雜化與宗教角色的多樣化，這個已有半世紀歷史的學科，依然需要從各個方面對它的內涵、目標與方法作出新的探索。本文嘗試將「生態與宗教」視為一個界面領域，為生態與宗教間千頭萬緒的關聯摸索一種以整合為取向的方法論進路。這工作應該怎麼進行呢？筆者主張：我們應該在生態學和宗教學的整合中來探索「生態與宗教」的課題。但這也就意味了，我們須意識到生態相關學科和宗教相關學科間的張力，以之為有待跨越的障礙。這樣做的部分原因在於：無論是「生態」還是「宗教」，都不只是一個有待考察的對象，同時也是一種觀看的視野和思考的方式，以致研究者總會面臨要用何種視野考察何種對象的選擇，並連帶影響到後續的方法論。在這情況下，「生態與宗教」應該首先被視為一種生態學，還是一種宗教學？作為一個界面領域，它的整合期待如何能被實現？該以哪一方的問題提出法來主導整合的進程？又該以哪一方的方法論作為整合的基礎？

這類兩歧性將影響我們對於研究對象、論題和方法的選擇，且往往須在宗教與生態這兩端間擺盪。因此，筆者認為有需要在理論反思的層次對於宗教學和生態學的關係在「生態與宗教」的學術論域中進行更確切的界定。這樣的界定可以發揮定向的功能，因為隨著研究的開展，我們很容易因著某種既有的選擇而漸漸偏移，最終進入純粹的生態學或宗教學領域，甚至陷入其中一端的本位主義而抵抗另一端的洞見。無論是以宗教學化約生態學、或以生態學化約宗教學，都是「生態與宗教」此一領域所須避免的。最終而言，我們應該追問的毋寧是：「生態與宗教」這領域是否有屬於自身的問題提出法和方法論，也就是說，是否有屬於其自身的學科同一性？

此一問題意識要求我們進行一種對「看視方式」的反省。這是對我們既有的理論眼光的反思，是對我們如何能夠看到某種特定現象（在本文即「生態與宗教」此一複合現象）的可能性的探索。這樣的進路因此將更多著眼於研究者如何觀看上，而較少關切被觀看現象之多元紛雜的具體特質。那麼我們要如何進行此一反省？本文的方式是：基於筆者對相關研究的有限理解，本文嘗試藉

由描述「生態與宗教」此一領域的約略輪廓，來思索我們如何使「生態與宗教」獲得連結的基本現象得以浮現上來，從而確立這是一個有其自身同一性的領域。不過，作為宗教學者，筆者不免侷限於宗教這一端，但也希望本文至少可以在「生態與宗教」的共構整體中達致一種向生態學保持開放的宗教學理路。

為達成上述任務，本文嘗試以生態現象學（eco-phenomenology）與社會系統理論（social systems theory）作為理論基礎，以「宗教的生態意義」此一論題來主導論述的開展。追問「宗教的生態意義」意味的是：（1）當我們尋索某個現象的同一性時，這本身就是一種意義的尋索；（2）不過，「宗教的生態意義」是個高度的理論抽象，事實上，無論宗教現象抑或生態現象都極其多樣，確切的意義探討必須具體展現為針對某個宗教現象在某種生態處境中所呈現出的意義，而這是不可能事先決定的；至於本文的方法論工作，則僅僅是探討使此一意義獲得澄清的可能性條件；（3）我們在此追問的是「宗教現象的生態意義」，而非「生態現象的宗教意義」，因為使得「生態與宗教」連結為一共構整體的視域首先是由生態那一端來規定的，並特別與當代的生態危機有關；這也就是說，我們首先是在生態意向性中來獲得生態意義的主要視域，再把某種既予的宗教現象放入此一視域中來考察。因此，何謂「生態意義」須從生態現象學的角度來界定，而不是由宗教來界定，在這意義上，一切宗教自身的自然觀或自然神學，皆在此被懸置其有效性；（4）社會系統理論則可幫助我們確立宗教被賦予生態意義的社會條件，我們將指出，任何宗教現象都不是由其自身獲得生態意義的，而是必須放在該現象在社會系統中的較高階層中來界定；（5）於是，整合前述論點，本文的論述任務可概略刻畫為：在宗教現象得以顯現的視野中進行帶有生態意識的探問；換言之，我們要思索「藉由生態意向性來考察宗教現象」的可能性，探討宗教現象之得以被賦予生態意義的立義條件。

貳、「生態與宗教」的不同進路

「生態與宗教」的含糊性從其學科名稱就可看出來，在此我們須提到另一個亦常被用來指稱此一領域的詞：「宗教生態學」（religious ecology）。筆者並不認為有必要在二者間作出涇渭分明的劃分，許多學者也混用這兩個詞，不過，一個粗淺的比較有助於我們瞭解語詞背後的不同理論進路。

將宗教與生態連結起來的研究，主要出現於 1960 年代，那時候約略有兩

種問題意識和理論進路，我們可分別稱為生態學的進路和環境倫理學的進路。

一、 生態學的進路

宗教人類學家胡爾特克蘭茨（Åke Hultkrantz）受到文化生態學（cultural ecology）的啟發，早在 1966 年就提議一種生態學進路的宗教研究，他稱之為「宗教—生態學進路」（religio-ecological approach），亦稱「宗教的生態學」（ecology of religion），探索宗教的自然環境面向。胡爾特克蘭茨強調此一進路並非宗教史與宗教現象學之外的另一方法論選項，而是對前兩者提供新的資訊，這些資訊乃是透過生態學的格式塔（Gestalt）來考察宗教而獲得的，並主要體現在對原住民宗教的研究上。（Hultkrantz, 1966: 131; Hultkrant, 1979: 221; Paper, 1963）我們已可在胡爾特克蘭茨的用語中辨識出「宗教生態學」這個概念的原初形式，它就像「宗教人類學」或「宗教社會學」一般，將另一學科領域的特定概念和學術典範挪用來觀察宗教現象，獲取既有進路無法得到的素材，從而開創出一個宗教學次領域。

《宗教與自然百科全書》（The Encyclopedia of Religion and Nature）的「生態與宗教」（“Ecology and Religion”）辭條，即採取這種生態學進路的解釋，指出這領域探討人類對環境約束的適應如何反映在宗教的象徵、儀式、神話中，尤其是宗教如何表現出人類對於超越環境極限的嘗試。（Benavides, 2008: 548）此一進路有如是將生態學對於生物如何適應環境約束的研究套用在人類這個物種上，觀察宗教在此一適應過程中所扮演的角色，如此一來，我們就可以對宗教現象進行某種具有生態學意義的解釋。

二、 環境倫理學的進路

相較於生態學進路源出於宗教學領域在視野開拓與素材獲取上的創新企圖，「生態與宗教」對環境倫理學的引用則是來自外部的衝擊，並呈現出更寬廣的視野和更多元的路線。一篇重要的論文從反面促成了這個進路的興起，此即美國科技史學家林懷特（Lynn White, Jr.）在 1967 年發表的〈我們生態危機的歷史根源〉（“The Historical Roots of Our Ecological Crisis”）。1960 年代是美國環境意識風起雲湧的年代，瑞秋．卡森（Rachel Carson）的《寂靜的春天》（Silent Spring）出版於 1962 年，這部作品引發了美國社會對環境議題的重視。相較於卡森針對 DDT 引發的環境危機而呼籲以生物防治的新科技取而代之

（Carson, 2008: CH17），林懷特則是直探生態危機在科技文明中的根源，將生態危機視為人類與自然環境間某種互動方式的結果。透過對此一互動史的追溯，林懷特先是將二十世紀的生態危機歸因於十九世紀中葉科學與技術的結合，而西方的科技成就是在中世紀奠定基礎，再透過科學革命與工業革命開花結果。林懷特進而在中世紀農業技術的發展中看到人類與土地之關係的重大改變，這樣的改變透露出人類開始以一種剝削自然的態度對待環境，此一自然觀的思想根源則可追溯至基督宗教的創世敘事；換言之，正是基督宗教為人類宰制自然的行為提供了觀念上的前提，這觀念隨著基督帝國的擴張而展現為人類剝削自然的歷史，終至當代的生態危機。（White, 1976: 1203-1207；貝瑞編，2015：45-63）

「環境危機」是從生物的角度來觀察的危機，當某類生物所處的環境已不再能供應它的生存，就發生了環境危機。「生態危機」則是一種整體性危機，是包括生物及其環境在內的生態整體瀕臨瓦解的危機。環境危機總是率先映入眼簾，但若只關切環境危機，會被導向片面的分析，特別當生態危機的發生是來自於某種生物的特定存在方式時。倘若我們把重點放在如何改造環境或找到新的環境以供應人類的續存，卻不改變原本的存在方式，新的環境危機會一再發生。我們必須從諸般環境危機中直觀生態危機的基本特徵，特別是洞察此一危機在人類文明中的根源，而這正是林懷特的貢獻。[3]

與生態學進路的方法論意識相較，林懷特懷有明確的危機意識。當他批判性地將宗教與生態危機連結起來，其用意不只是作科學解釋，更帶有倫理上的籲求：我們須在世界觀的層次改變人類與自然環境的關係。[4]雖然 1970 年代開始發展的環境倫理學未必要連結到林懷特[5]，不過，帶有宗教向度的環境倫理

[3] 林懷特的論點如今稱作「林懷特命題」（Lynn White thesis），其後續效應至少有三個方面：（1）對它的廣泛討論讓社會大眾、尤其是環境運動者，在生態問題上對基督宗教普遍抱持敵意；（2）它在基督宗教內部引發可預見的反彈，但同時也促使生態神學和基督宗教環境運動的興起，反思宗教在生態問題上應扮演的角色；（3）在科技史和科技哲學的領域，則引發學者仔細審視西方文明在歷史上對待自然的態度，在批評林懷特過度偏重中世紀時，也不得不承認他開創了一個新領域。（Whitney, 2008: 1735-1737）

[4] 一如詹金斯（Willis Jenkins）所言，雖然林懷特的主張引發爭議，但他將環境問題連結起宗教宇宙論之道德含義的方式，有助於建立起環境倫理學和「宗教與生態」這兩個學術領域。（Jenkins, 2009: 283）

[5] 環境倫理學正式作為一個學術領域或可追溯到 1971 年在喬治亞大學（University of

學卻很難繞過林懷特命題，因為這命題定義了「生態與宗教」的原初問題域——在互動論的傳統中，面對由人類自身引發的生態危機，探討宗教在過去曾經扮演怎樣的角色、在未來應該發揮怎樣的功能，以及在當下可以如何作出改變？

當我們在環境倫理學的脈絡下延續由林懷特所開啟的課題時，「生態與宗教」的後續發展顯示出有別於林懷特命題的取徑，我們可以約略提到其中兩個路線。第一個路線是由挪威哲學家奈斯（Arne Naess）開創的深層生態學（deep ecology）。奈斯是環境倫理學的先驅之一，他將深層生態學視為一種平臺，藉由八項基本原理，將不同宗教傳統或哲學傳統中的生態智慧整合並轉化為一般性的環境倫理規範，以能適用於特定處境。[6]第二個路線是由塔克和葛林在「世界諸宗教與生態」此一標題下主持的一系列會議及相關出版品，他們懷抱著與林懷特類似的問題意識，但聚焦於各宗教在面對環境危機的挑戰時可以如何從自身傳統汲取資源，以作出具有創造性的回應[7]；他們在《宗教百科全書》（Encyclopedia of Religion）裡提供的「生態與宗教：綜覽」（“Ecology and Religion: An Overview”）此一辭條中，基本上便採取這樣的論點，並主張：面對環境問題，沒有任何單一宗教傳統格外具備生態視角的優勢，因此，應在宗教的多元視角中，透過與科學、經濟、教育、政策等領域的科際整合，幫助宗教將其生態理念轉化為環境實踐。（Tucker & Grim, 2005: 2614）

參、整合的嘗試

一、反思

（一）關於生態學進路

生態學的進路旨在吸納生態學視野來開拓宗教學的新素材，就本文的論題來說，此一進路至少有兩項優點：第一，就學科旨趣來說，這進路著重的是宗

Georgia）舉辦的第一屆環境哲學會議。綜觀此一領域發展初期的課題和參與者，較多呈現出哲學的旨趣，宗教的面向並不多見。（Palmer, 2003: 15-26）

[6] 奈斯藉由一個「圍裙圖」（the apron diagram）來描述此一過程，見 Naess（2005: 75-77）。

[7] 關於此一路線的基本思路，可參該系列叢書的總序，此序的中文版，可見塔克與葛林（2010: 9-28）。

教學本身的學術發展，這使宗教現象可以始終被保持在科學性的視野中。第二，在方法論上，此一進路對生態意向性的引用，為宗教學的舊有素材帶來新的觀察視野，進而挖掘新的素材；另一方面，雖然此一進路主要是援用人類之外的物種的生態學研究為典範來研究人的宗教現象，但因為無論是它所引介的研究進路，或是它所面對的研究對象，都帶有人類學的背景，於是，只要能站穩宗教人類學的學術傳統與田野方法，應可在相當程度上保證研究素材的宗教性，不致被化約為純粹的、無關乎宗教的生態學研究。

不過，生態學進路的優點也同時成為它的限制。首先，學術發展的旨趣使得此一進路較為缺乏關於生態危機的公共意識，但不可否認的是，無論是社會大眾或是其他學術領域，在想像宗教與生態的關聯時，主要仍以面對、甚至解決當前生態危機為背景，而這已然超出此一進路原本的學術企圖。其次，儘管此一進路仍可納入生態危機的課題，但因為它所引用的生態意向性主要來自族群生態學的典範，缺乏系統生態學的視野，加上人類學固有的學術取向，導致此一進路在探討人類對環境約束的適應過程時，通常只涉及某個族群或部落的環境危機，既難以應付大尺度的環境議題，也難以進展到對整體生態危機的反思。相應於人們愈加關切全球性的生態危機，對於世界宗教在整體政經結構中的相關角色的分析也愈顯迫切，一種人類學背景下的宗教生態學對此恐力有未逮。

綜合而言，生態學進路的宗教研究，雖然可以置身於「生態與宗教」的共構整體中，但恐怕只限於其中一個相對狹小的部分，關於這個學科的整體邊界，我們需要更大的視野，這便是環境倫理學進路所有望提供的。

（二） 關於環境倫理學進路

相較於生態學進路中的宗教被視為人類被動適應環境約束的產物，環境倫理學進路則對宗教的主動性表達出更多的期待，正視生態危機的時代課題，從世界宗教的深厚傳統汲取多元而豐富的論述資源，邁向宗教在其中佔有一席之地的普世環境倫理之建構。此一進路首先須回應林懷特命題。林懷特命題帶來了「宗教」與「生態」的對立，雖然這並非其初衷，他原本主張宗教造成的問題應由宗教來解決，並在聖方濟．亞西西（Saint Francis of Assisi）那裡找到基督宗教自然觀的另一選項。（White, 1976: 1206-1227）然而，許多參與討論的神學家並未採納這項提議，而是陷入創世敘事究竟是否真是生態危機之根源的爭論中。這些爭論很快的把「生態與宗教」的課題導引為釋經和神學上的論辯，

至於原本的危機意識則已然模糊不清了。但是，從宗教這一方來說，其實並不需要與林懷特的聖經詮釋多所糾纏，因為，一方面，神學家對經文意義的闡釋與經文在宗教社群中曾被領會的方式及所造成的歷史效應是兩個層次的事情，林懷特處理的是後者而非前者；另一方面，以一種護教的姿態面對「林懷特命題」，恐怕益發使宗教社群封閉對生態的關切，並在往宗教內部偏移的過程中，愈加錯失了那個發生問題的生態連結點。在這一點上，波罕納（Richard Bohannon）的觀察是正確的：無論林懷特對宗教的批判是否正確，其論文的重要性在於提醒我們，「思想」會影響我們生活的方式，「理念」是至關重要之事，特別是關乎終極實在的宗教理念，這正是宗教之所以在生態問題上舉足輕重之故。（Bohannon, 2014: 3-4）

藉由林懷特命題，此一進路將世界宗教納入「生態與宗教」的考察中，在此，宏大的視野與企圖乃是此一進路的優點，但其缺點也隨之而來。環境倫理學有其哲學方面的問題意識：它嘗試採取一種擴大道德社群的思路，把「自然」納入傳統倫理學所處理的「人—人關係」中，將既有的倫理學理論進行延伸以能探討「人—自然之關係」，從而能夠對自然作道德考量。此一思路在環境倫理學的先驅美國生態學家李奧波（Aldo Leopold）關於「土地倫理」的開創性論述中已現端倪（Leopold, 1966: 239-243），後來在第一屆環境哲學會議中獲得確認與推進。（Odum, 1974: 10-12）從環境倫理學的後續發展來看，明顯呈現出一種道德社群以人為中心而漸次擴大的理論進展：先是動物，再是所有生物，最後擴及整個生態系。

此一思路符合直覺，且具有理論建構上的優勢：學者毋須構思全新的理論，只須轉化傳統倫理學。然而，在筆者看來，它最主要的問題在於過度簡化的概念抽象。藉由「人類」與「自然」的抽象化，將生態危機理解作「人類與自然的對抗」，並將危機的化解理解作「人類與自然的和解」。雖然大部分的環境倫理學皆致力於對抗人類中心主義（anthropocentrism），然而，這種以「人類」與「自然」的概念抽象為切入點的做法，恰恰反映出人類中心主義的遺毒。相應的，因著各世界宗教與傳統倫理學的緊密牽繫，環境倫理學進路的宗教研究也就沿襲了這種抽象化的做法。我們可以再度分別從深層生態學和「世界諸宗教與生態」兩條路線來觀察。

深層生態學曾面臨來自社會生態學（social ecology）的嚴厲批評，社會生態學的創始者布克欽（Murray Bookchin）曾指出，深層生態學針對單一物種

「人類」的原罪而宣揚一種「自然」的福音，指責人類犯下摧毀生物圈的罪行，卻未能洞察「人類」此一概念底下有著性別與階級等方面的差異；社會生態學則對抗各式社會階級，從人類社會自身的內部差異而非「人類與自然」的抽象差異來理解環境問題。（Bookchin, 2001: 169）一如德容格（Eccy de Jonge）所言，深層生態學在追求人類與自然的平等時，掩蓋了人類社會的不平等。（Jonge, 2004: 9-10, 29-30）除了受壓制的自然，受壓制的人類也應該進入環境倫理學的考量。但我們如何看到後者？關鍵在於：要明白人類與自然總是以「社會」為仲介來互動的，抽離了具體的社會運作，人類與自然就只能以抽象的方式在概念之域被連結起來，當此一連結過於輕率地對具體環境議題作出斷言時，便隱藏了其他應該被關注的事物。

深層生態學透露出，此一環境倫理學的進路在診斷生態危機時陷入了「人類對抗自然」的不當抽象；相應的，由塔克與葛林所提議的「世界諸宗教與生態」的路線則更多是在回應生態危機的挑戰、就化解危機之道提出解方時，以同一種抽象而提出「人類與自然的和解」。正因為此一路線更多突顯的是宗教在回應議題上的主動性，且較為偏重已然有其獨立學術傳統和組織建制的世界宗教，從而強化了此一概念抽象。不難想見，各世界宗教可以輕易地在「人類與自然」的概念架構下從自身深厚的學術傳統、經典文本、教義信念以及踐行經驗中尋思如何闡述「人類與自然和解」的諸般可能性。

此一進路隨著各個宗教傳統和個別學者的關切而表現出極大的多樣性，有時候偏向生態，有時候偏向宗教。當學者較為關切某個特定環境議題，他可能依此而將相關環境倫理學論述引入宗教傳統，尋找宗教可提供的論述資源。但這類研究有可能因為遷就既有的環境議題、論證方式乃至於特定環境倫理學所偏好的世界觀，而在選擇宗教論述資源時失去了該宗教的核心關切，也抹平各宗教的特殊性。（Günzel, 2013: 77）相反的，當學者較為關切宗教傳統如何在生態危機面前回應壓力、保持自身的同一性時，就可能傾向於返回該宗教固有的自然觀，甚至可能為了捍衛教義信念而表達出護教的姿態，以致於這類回應往往呈現為：停留在由自身傳統所設定的論域中，一方面解除生態危機為宗教帶來的質疑與挑戰，另一方面則證成宗教在解決生態危機上的作用。這為整個「生態與宗教」的研究引入了一種動力學因素，藉由關聯起其固有的自然論述（無論那些論述與當今生態危機是否具有真實的連結），便將所考察的事物牽引入宗教傳統自身的思想體系中，漸漸脫離了「生態與宗教」的共構整體，終

至成為一種無關乎生態的純粹宗教研究。[8]

二、整合

（一）名稱的商榷

我們先來處理用語上的問題。無論是生態學進路還是環境倫理學進路，相關學者都使用過「宗教生態學」和「生態與宗教」這兩組語詞，但生態學的進路傾向於使用前者，環境倫理學的進路則較屬意後者。出於一種整合的企圖，筆者認為可以將「生態與宗教」此一較具含括性的用語泛稱所有嘗試綜合考量生態與宗教之關係的研究；而在「生態與宗教」的寬泛架構下，我們把「宗教生態學」保留給在人類學傳統中發展出來的生態學進路。這樣的做法有兩層含義。

首先，雖然生態學進路和環境倫理學進路的宗教研究看似是各自平行而鮮少交集的，但「生態與宗教」這個充滿各種理解可能性的用語，比較可以讓我們把兩條進路的成果都含括進來而不會感到格格不入。

其次，因為筆者傾向於以「生態與宗教」含括宗教生態學，所以我們格外需要意識到環境倫理學進路挪用「宗教生態學」一語時的問題。筆者認為這樣的挪用並不恰當，理由有二：第一，首先鑄造類似用語的是生態學進路，我們並不宜逕自擴大此語的內涵至等同於環境倫理學進路的相關發展，否則此一挪用的過程在問題意識和方法論上皆有跳躍之嫌。第二，根據塔克與葛林在《宗教百科全書》裡相關辭條的用法，「宗教生態學」一語與「生態與宗教」基本上是同義的，但之所以要挪用前者是為了與「科學生態學」（scientific ecology）作出區隔，突顯一種對生態議題進行科學以外的、傾向於文化面向的考察。不過，我們固然可以明白此一做法源於在學科的分化中宗教研究先行被劃分在社會科學與人文科學底下，所以「生態與宗教」的課題當然也就不屬於自然科學；然而，特意以「宗教生態學」稱之，反倒透露出宗教學者跨學科想像的窘境，因為在生態科學家看來，「宗教生態學」一語恰恰會造成與已然隸屬於自然科學底下的「生態學」的混淆。（Keller, D.R. & Golley, F.B., 2000: 2-3）筆者認為，

[8] 以基督宗教為例，因著被視為是一個「反自然」的宗教，許多生態神學論述致力於以回應林懷特以降的環境運動者與社會大眾對基督宗教的批評為己任，參見 Nash（2008: 316-317），而非真正回應生態危機本身。

應把「宗教生態學」保留給它原本的人類學進路，因為此一進路的學者是在科學家所界定的「生態學」底下來開展宗教生態學的；我們毋寧應效法此一做法，並進而在「生態與宗教」的標題下對自然科學與宗教的關係進行更積極的想像。參與「生態與宗教」領域的學者固然不是在從事自然科學的研究，但也不應先天地排斥後者的研究成果，設想要與之分庭抗禮，相反的，正如本文底下要展示的，我們應從科學家那裡獲取生態意向性的基本特徵，才能保持「生態與宗教」的探索在其共構整體中，否則有可能過早地把自己侷限在一種非關生態學的宗教學考察裡。在此，正是出於跨學科的需求，相對於科學家害怕宗教學家以「宗教生態學」之名侵入了生態學的科學領域，宗教學家反倒應該擁抱真正的「科學生態學」進入宗教學的視野。與其在非關自然科學的地方挪用「生態學」之名，我們更應該致力於挪用的是生態學家的視域和意向性，討論其有效性的前提與範圍，並在反思的層次進行科際整合的嘗試。

（二）邊界的摸索

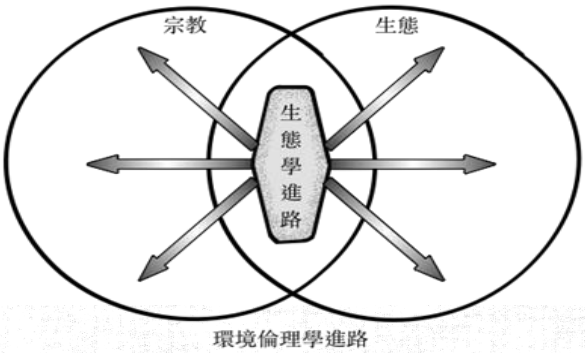
那麼，在「生態與宗教」的標題下，我們如何從前述兩種進路擷取相關優點並進一步推進呢？筆者提出幾點看法。

第一，我們需要宗教生態學的進路來幫助我們將相關研究確立在「生態與宗教」的共構整體內，而宗教生態學之所以能夠做到一點，在於其「引入生態意向性來觀察宗教現象」的方法論特質。我們並不需要將自己限制在此一進路的人類學起點上，雖然這個起點仍應在我們的視野中。宗教生態學對我們的主要啟發，在於那種援引生態學視野來進行宗教研究所帶來的開創性。

第二，因為宗教生態學進路的特定問題意識並不足以回應今天在生態危機的公共意識下對宗教的期待，所以我們需要環境倫理取向的「世界諸宗教與生態」來擴充我們的論題可能性，逼近「生態與宗教」此一共構整體的確切邊界。在此，我們應讓「世界宗教在諸般環境議題上有何貢獻」作為一個主要論題來主導我們去擴張「生態與宗教」的種種可能性。

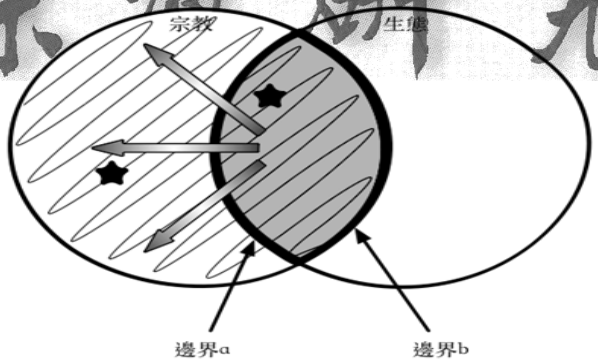
第三，值此同時，我們卻也需要意識到環境倫理學進路所固有的偏置風險——無論是被化約為無關乎生態的宗教，或是相反。我們必須警覺到因著宗教與生態間的張力而導致的視野偏移，並思索如何在「生態與宗教」的共構整體中使宗教的生態相關項（以及生態的宗教相關項）可以持續作為被考察的對象。在這裡，我們也許需要一種關於「生態與宗教」的特定進路，此一進路可以明確納入對「社會」的考量，看到在宗教與生態之間還需要思考「社會」此一界

面所發揮的作用；或者，更準確地說，看到「生態與宗教」的共構乃是在「社會」此一介質中發生的。讓我們用兩個示意圖來總括上述思考：



圖一

圖一要表達的是：在「宗教」與「生態」的雙重視域中，宗教生態學可以幫助我們保持在二者的交集域中，但同時也侷限於此一交集域內部的特定部分；環境倫理學的進路則因著環境議題與宗教傳統各自的不同關切與思想傳統而充滿各種向外拓展的可能性，但也同時容易跨越出此一交集域而進入無關宗教的生態視域或無關生態的宗教視域。箭頭分別代表來自宗教傳統的自然論述與來自環境倫理學的環境論述的偏移動力。作為一份宗教研究，本文論域如圖二所示：



圖二

宗教的視域（斜線區域）既是本文的出發點，也是本文的界限，邊界 b 標誌出了界限所在。我們的課題是尋求「生態與宗教」的共構整體，也就是二者的交集域（陰影區域）。此處的方法論意涵是：首先，我們要藉由宗教現象的生態意向性分析來摸索此一交集域。其次，但就我們所能觀察到的部分來說，在此區域中出現的事物有可能因著宗教傳統內固有的諸般動力（這是宗教視域的出發點所僅能處理的動力學因素）而被化約為無關乎生態的純粹宗教現象；因此，為確保宗教的生態相關項，我們必須格外意識到邊界 a，根據此一邊界將來自宗教的動力限制在交集視域中，從而邊界 a 也就成了我們必須加以警覺的焦點。[9]

這一切意味的就是：各宗教傳統在面對來自生態那一端的諸般衝擊時所作出的反應，提供了待考察的初步現象，但我們須有意識地懷抱著由生態那一端提供的生態意向性來進行考察，並在這過程中持續地與宗教傳統的自然論述對話，藉此勾勒出邊界 a 的基本特徵，這些基本特徵將作為一種判準，幫助我們檢驗某種宗教現象是否具有生態相關項。

但我們還須進一步意識到：宗教與生態相關聯的方式是在「社會」的介質中；一旦忽略了這一點，「宗教」與「生態」的連結將很快被導向「人類」與「自然」的連結，這將把我們的焦點引導到各宗教傳統對「自然」的特定理解所帶出的特定信念上，這些信念所關乎者將從最廣泛的自然觀（涉及自然的起源、自然的性質、自然的命運、人類在自然中的角色等）到特定類型的具體自然物（日月星辰、山川河海、風火金石、土地山林，乃至於特定動植物等）以及與自然互動的日常方式（如飲食、耕作、狩獵等），但隨著我們把焦點放在這些已然極其豐富而考察不盡的「自然事物」中，某些只有透過社會的仲介才得以浮現的生態相關項也隨之被掩蓋了。

於是，我們可以如此總括上述討論在方法論上的提議：基於某種生態議題之挑戰，對於宗教傳統基於其自身的運作方式而提出的回應，進行具有生態意

[9] 至於邊界 b 則成為此一警覺的背景。誠然，相應的我們的確需要另一個方向的研究，在生態的視域中將邊界 b 作為警覺的對象，以確保生態的宗教相關項。雖然這方面的研究並非本文任務，但我們至少要意識到，來自生態那一端也有動力因素，只是其運作方式暫時被我們放入括弧而未成為觀察的對象，但其作用力仍是存在的。而且，在某種程度上，宗教這一端的作用力有部分是生態那一端的作用力的反作用力；只不過因為宗教的作用力有其自身的主動性，所以雖然是被引發的，但我們仍可在懸置生態的作用力的情況下單就宗教自身進行考察。

向性的觀察，並在這過程中考量到社會的仲介所扮演的角色。而本文作為對方法論的反思，不擬進入實際的環境議題和宗教傳統，而是繼續論述生態意向性和社會仲介所意味的方法論特質。

肆、 生態意向性的基本特徵

進行一種現象學式的生態意向性分析，此一方法論步驟來自於宗教生態學的啟發，它與環境倫理學取向的「世界諸宗教與生態」有一根本不同：後者將「生態」視為一種價值，論述宗教在理念和實踐上如何體現這種價值，如果難以體現，又該如何透過對話進行改變；前者則將「生態」視為一種存在方式，重點是獲取生態學的視野，在這視野中，凡有生命者皆已然是以生態性的方式存在著，宗教在此亦被視為一種生態現象，並在這視野底下被生態性地詮釋著。在筆者看來，我們應先行澄清「生態作為存在方式」此一含義的基本特徵，才能進而闡述「生態作為價值」此一含義對宗教傳統所意味的事情。

一、 生物與環境

生態學的開創者之一是德國生物學家海克爾（Ernst Haeckel, 1834-1919），他在 1866 年的《普通生物型態學》（Generelle Morphologie der Organismen）結合 oikos 與 logos 創造出一個新字： “Ökologie”，也就是「家園之學」，成為「生態學」這詞的濫觴。海克爾之所以鑄造新字，緣於不滿當時在實驗室中進行的生物學研究，改而走到野外，在生物的生存環境中探索生物與環境諸般因素的交互關係。（Keller, D.R. & Golley, F.B., 2000: 8-9）這裡涉及一種全新的意向性，這種意向性要求生物學家改變他觀察的焦點，這也意味了必須尋求新的研究方法。實驗室的研究為求精準地控制各種變項，將生物從其複雜多變的環境中拖曳出來，以使被觀察的事物符合於觀察者帶有操控旨趣的觀察意向，甚至透過儀器的仲介來加強這種觀察。相對於此，海克爾尋求的生態學研究則要看到「環境中的生物」，在此並不尋求控制，而是任憑生物展現其自身。生態學家的首要任務便是透過有距離的、不加干涉的觀察來描述生物與環境的關係。在這種新的意向性中，生態學家須同時看到生物與環境，但又保持對生物同一性更強烈的聚焦，以致可使之與環境區別出來。換言之，生態學家一方面須一貫地持存生物與環境的差異以探討二者的關係，另一方面又須使二者以綜合的

方式共同呈現。如此一種持存差異的綜合意向即可謂「生態意向性」的基本特質，此一意向性向我們開啟一個生態的視域，在其中事物向我們呈現為生態的型態，並被賦予生態的意義。

這一切，都在「生態學」這概念的教科書定義中被濃縮起來：

> 生態學是一門科學，它研究生物與其環境之間的關係。當考慮到環境與關係的完全意義時，則此定義是符合要求的。環境包括生物周圍的物理、化學以及生物成分。關係包括與物理世界及與同種及不同種之間的互動。（Smith, T.M. & Smith, R.L., 2010: 2）

在此定義下，「生態」意指生物與其環境所有有意義的互動，包括能量的流動（此時的環境指太陽）、物質的交換（此時的環境指土壤、森林、湖泊）、或是與其他生物的食物網關係（此時的環境指其他生物）。生物的個體、族群、群落（依觀察尺度而定）周遭的所有一切皆是「環境」，包括生物環境與非生物環境，而生物與其環境的所有互動關係之整體即是「生態」。據此，生態就其最普遍的基本定義來說，就是生物和環境的共構整體。

二、生態實體與邊界

哲學家費雷（Frederick Ferré）曾嘗試建構具有生態意義的後現代形上學，他主張形上學應該走向一種生態的世界模型，這個模型裡有關生態實體（ecological entity）的討論值得我們參照來釐清生態意向性的特徵。在費雷看來，實體有六大類型：（1）複合實體（aggregate entity）是指那種藉由所構成部分的外在關係而形成的實體，如山川湖海等，也就是指生物的物質環境，這類實體一方面因為只取決於其構成部分間偶然的外在關係，所以可以接受相當程度的改變但依然是同一個實體，但另一方面其實體邊界也往往取決於人類觀察者的決定；（2）系統實體（systematic entity）是指那種藉由負回饋迴路形成的實體，它們能在持續變化的條件下維持自身的結構與功能，底下我們要討論的社會系統理論即是將社會視為一種系統實體，而在生態學裡此一實體特別指涉到生態系統；（3）形式實體（formal entity）是有如「物種」這樣的實體，它是基於主體意向而產生的。形式實體仍是真實的實體，但必須「體現」在它的具體事例中，就像物種總是體現在生物個體身上；（4）生物實體（organic entity）是藉由所構成部分的內在關係而形成的實體，特別是指生物個體，這可以說明

為甚麼生物學看重實驗室的研究，因為實驗室有助於分析生物的內在結構；（5）組合實體（compound entity）擁有堅固的內在關係，但與生物實體相較則缺乏明顯的內在系統運動，例如分子；（6）最後是基礎實體（fundamental entity），它是形上學這學科所要求的實體，構成一般實體底下的深層結構，是自然的最基本單元，比其他實體更難被觀察，也更具形上學特質。在這六種實體中，複合實體是生態學的背景，生物實體與系統實體是生態學的直接對象，形式實體則是生態學的概念建構。（Ferré, 1996: 324-338）

據此，「生態實體」可被界定為：以某種方式從複合實體的背景中浮現出來的生物實體或系統實體。生態實體的浮現之所以能夠被指認與觀察，關鍵是它的邊界。在這一點上，哲學家凱勒（David R. Keller）與生態學家葛利（Frank B. Golley）有更進一步的觀察：（1）生態實體的邊界具有滲透性，使其能夠與環境進行能量和物質的交換。任何封閉的實體都不可能是生態實體，生態現象的一個基本環節就是邊界的滲透性；（2）生態實體的邊界會隨著與環境的互動而有所改變，這些變動顯示出生態實體的外在連結；（3）只要生態實體尚未瓦解，它就始終在邊界的變動中、甚至正是透過此一變動，來保持一種較強的內在連結，從而在維持其邊界的前提下與環境互動，此一可辨識的邊界標誌出生態實體的同一性。（Keller, D.R. & Golley, F.B., 2000: 23-24）

當此般邊界特質反映在生態意向性中，意味了：當我們從環境看出某種生態現象時，我們乃是覺察到它的邊界，這道邊界透露出此一現象的內在連結要比它與環境間的外在連結更加強韌，以致於它在物質流與能量流的不斷流進與流出中作為一個生態現象挺立而出，表現出某種可被辨識的同一性。

三、 生態階層

最後，我們要談到生態意向性的另一個核心概念：生態階層（ecological hierarchy）。[10]這概念的功用在於：生態實體的邊界並不全然取決於與環境的關聯，也取決於觀察者特定的觀察意向，標示出生態同一性的主觀層面。就生態學領域而言，對於生態現象之辨識所進行的主觀建構有著極其複雜和多元的面貌，其中一個基本特徵就是：此一建構依循巢狀階層（nested hierarchy）的方

[10] 國內生態學者對於“hierarchy”並沒有統一的譯法，它可能被譯為「階層」，參 Smith, T.M. & Smith, R.L.（2010: 3），也可能譯為「級系」，參 Odum, E.P.（2000: 30）或「層系」，參 Molles（2011: 2），筆者暫且選擇「階層」此一譯法。

式來進行。（Keller, D.R. & Golley, F.B., 2000: 29-30）最主要的生態階層由下至上依序為：生物個體、族群、群落、生態系、地景、生物群系、生物圈。（Smith, T.M. & Smith, R.L., 2010: 3-4）

無論是在自然界或是在人類社會中，階層現象屢屢可見，這也為階層概念帶來種種不同的理解。布曼（Denise Pumain）區分階層的三種常見含義：第一種是來自於基督宗教「天使階層」的教理，此一意義的階層反映出某種神聖階序（order），後來被轉化為教會中的管理體制，其世俗化的用法則可見於軍隊與政府的權力組織。第二種含義則是隨著十七與十八世紀生物學的發展而來，它被用在分類學上，意指各種生物在不同的巢狀範疇中加以歸類，並由此建立起一種分類階序。第三種含義則是我們此處要加以強調的，意指一種特定的組織化方式，這方式構成複雜系統的核心現象，在此，一個複雜系統由數個層級（level）的組織化而來，各層級彼此間依循某種規範性判準而呈現出階序的現象，如此的組織化型態便是階層。（Pumain, 2006: 1-5）

生態階層的巢狀結構反映在生態意向性上，其重點是：生態階層中每一個層級都是由較低層級的元素構成的，與人類的軍事階層或政府階層不同，例如，在軍隊裡，「少將」此一層級並不是由許多「上校」組成的，而是指涉一個擁有更高權力的獨立個體。（Odum, E.P., 2000: 29）換言之，對生態階層的觀察，生物個體是最底層的層級[11]，在依次往上的焦點移動過程中，意向性所指向的對象不是指向新的個體，而是逐步擴大其意向的尺度（scale），較大尺度的上層會嵌套住較小尺度的下層，由此形成巢狀組織。經濟學家司馬賀（Herbert Alexander Simon）對此有一個著名隱喻：階層有如中國套盒（Chinese boxes），拿起任何一個套盒，都會帶出底下一系列的其他套盒。每個生態實體都作為一個套盒包含了以下層級的生態實體，也都為以上層級的生態實體所包含。重點是：某一生態實體所包含的，僅僅是其他生態實體，沒有非屬階層的事物，因此，對某一生態實體之特質的理解，也就僅能藉由在實體所屬層級中與作為其組成部分的其他生態實體的階層關係來解釋。（Lane,2009: 84-85）

---

11 以生物個體作為生態階層的最小單位，原因在於：個體以下；層級的存在方式，與個體以上層級的、也就是個體與其環境間的共在方式截然不同。歐頓指出，由個體層次往下的器官、組織、細胞等層級是以定點調控的方式來維持一種「內環境平衡」（himeostasis），由此可保持生物個體的生理穩定性；相對的，個體以上層級則是透過非定點調控而「維持流動」（homeorhesis），經由回饋迴路的控制使得生物實體保持在特定的脈衝狀態內。（Odum, 2000: 70-72）

隨著生態意向性觀察尺度的改變，生態實體的邊界也隨之改變，相應浮現而出的生態現象亦呈現出不同的特質，這被稱作「新生特質」（emergent property），它意指：當較低層級的元素因著彼此間的交互作用而產生一個較高層級的功能性整體時，這個整體就會表現出某種嶄新的特質，是不能透過對較低層級之元素的孤立研究來解釋和預測的。新生特質呼應了「整體大於部分的總和」此一古典表述，我們亦由此明白，每一個層級的生態實體都有其自身的特質，不能被化約入其他層級，換言之，每一個層級的生態現象都保有其在相應的生態意向性中的獨立性與同一性，保有屬於其自身的生態意義。每一個層級的生態現象都是作為一個整體而從其下層的各組成部分浮現上來，並要求我們以不同的生態意向性來觀察它。基於此，生態學者面對不同層級的生態現象，便發展出不同的研究典範。（Keller, D.R. & Golley, F.B., 2000: 24）

生態階層的尺度問題極為關鍵，因為它規範了如何對現象進行具有生態意義的解釋。在保有每一層級的生態現象的同一性之同時，對生態現象的解釋涉及該層級與上下層級的關係。隨著我們改變生態意向性的觀察尺度，會看到不同的主導現象，而在上下層級生態現象的切換之間，它們彼此的解釋關係是：當我們對某一現象追問「某一層級的現象為甚麼會發生？」，這問題需要在該層級的下層來解釋；當我們問「某一層級的現象意味了甚麼？」，這問題需要在該層級的上層來解釋。（O'Neill & Smith, M.A., 2002: 5-6）反映在觀察者身上，這意味了：每當我們提高一個層級來觀察，我們需要將原本層級的生態意向性納入到被觀察的視域中，進行一個視域融合的努力；每當我們下降一個層級來觀察，我們需要將原本層級的生態意向性排除在我們的視域之外，縮小我們的視域。我們透過較低層級的現象來說明較高層級的現象是如何在某種系統關聯中浮現出來；我們透過較高層級的現象來理解較低層級的現象在一個更大的整體中意味了甚麼事情。如果我們可以建立起一個將人類的宗教現象納入考量的生態巢狀階層，那麼，對宗教現象進行一種具有生態意義的解釋就意味著：使宗教現象得以現身的生態因素，要在宗教以下的層級來解釋；至於宗教的生態意義關聯項，則要在宗教以上的層級來確認。這兩種解釋都有助於我們進到將「生態」視為一種價值的考察：宗教該滿足怎樣的生態價值，要在宗教的上層來解釋；宗教該如何運作以達到此一要求，則要在宗教的下層來解釋。

伍、宗教系統的生態溝通

我們該如何將那種由生態學啟發的生態意向性分析挪用至「生態與宗教」的課題？宗教生態學的做法是直接將人類這個物種置於生態學視野中，藉此觀察原住民宗教的生態意義；不過，當我們藉由環境倫理學的進路來擴充這個領域時，宗教生態學的做法就不適用了，因為在此我們要面臨的是已然高度社會化（這意味的是更複雜的組織化行動）的世界宗教，它們為「生態與宗教」的共構整體帶來了全新的複雜性以及新生特質，這要求我們必須尋思在社會層面連結生態與宗教。

一種可能的提議是移置觀察的焦點。若說生態意向性的考察是將「生態與宗教」中的宗教視為一個生態現象，此刻則需要在社會的介質中含括宗教自身的視野，將「生態與宗教」中的生態視為一個宗教現象。對此，筆者認為德國社會學家魯曼（Niklas Luhmann）的社會系統理論可以提供理論上的助益。[12] 魯曼的理論有幾個優勢：

第一，在當代生態學的發展中，系統思維（systems thinking）已然是一個重要的研究典範，除了生態學本身的應用外，當涉及包括人類在內的環境議題時，也業已證明是項有力的工具。早期的著名例子是 1972 年由羅馬俱樂部（Club of Rome）發表的《增長的極限》（Limits to Growth），這份報告應用系統思維來討論資源過度利用如何對人類的社會系統和經濟系統帶來不可挽回的衝擊，這樣的系統思路後來更成為「可持續發展」此一重要概念的理論前提之一。魯曼的社會系統理論雖然不是直接取材自生態學對系統思維的相關應用，但在系統思維的理論發展系譜上二者仍具有高度的關聯性[13]，這使得魯曼的理論與前節的生態意向性考察具有整合的空間。

第二，魯曼的社會系統理論既關注宗教也關注生態，二者都在其論著中獲得專門的分析。他將宗教視為整體社會系統底下的一個次系統，並對宗教系統

---

[12] 根瑟・馬庫斯便認為，在宗教學領域運用魯曼的社會系統理論有助於我們確認「生態」在宗教系統中的宗教性，見 Günzel（2013: 105）。

[13] 魯曼的社會系統理論主要是挪用自動物生理學家博塔倫費（Ludwig von Bertalanffy）的「一般系統理論」（general systems theory），此一挪用早在派深思（Talcott Parsons）的「結構—功能系統理論」那裡就獲得開展，魯曼則批判性地繼承了此一系統典範的路線，將之轉化為「功能─結構系統理論」。見 Kneer & Nassehi（1998: 24-28, 40-41, 46-49）

的社會功能有過深入探討；另一方面，他也曾針對生態危機的議題作出社會系統理論式的分析，其中所涉及的宗教面向格外值得我們關注。

第三，就本文的問題意識來說，更為重要的一點是：系統思維反對對現象作單向的線性歸因，而是將觀察的重點放在系統自身的運作方式上，這有助於我們跳出由林懷特命題所帶來的宗教與生態危機間與歷史歸因有關的爭議，轉而以一種截然不同的方式提出問題：面對生態危機以及伴隨而來的社會壓力，宗教系統過去的回應何以是失效的？未來應該如何回應才是有效的？現在又該如何做，才能使宗教系統在不失其系統同一性的前提下，也在其系統承載能力的範圍內，有效的作出改變以真正回應生態議題與社會壓力？

第四，與前一點相關的是，系統思維讓我們知道應該尊重宗教自身的動力學，換言之，不同宗教在面對生態危機時的反應方式是不一樣的，我們並不應該，也不可能要求各宗教以同一種方式來反應，再者，我們也沒有必要偏好某種宗教的回應方式。重要的是：依據特定環境議題讓相關宗教在其自我理解中所呈現或隱藏的生態相關項可以成為生態現象學的考察焦點，再進而思索該宗教如何在其所屬系統中邁向一個更好的狀態，至於何謂「更好」則既須依賴於宗教自身的倫理判準，也須有效回應其社會壓力。

一、系統與環境

系統理論的典範將生態學中「生物與環境」的基本區分替置為「系統與環境」，此處有兩個重點：第一，因著保留了生態學式的「持存差異的共構整體」之特質，社會系統理論可謂亦懷有某種生態意向性；第二，不過，以「系統」取代「生物」，此一替置帶來了理論取向上的轉移，用魯曼的說法，在系統與環境的差異與統一中，生態學的問題提出法著重於系統與環境在差異下的統一；相對的，系統理論的問題提出法則要突顯系統與環境的差異，試圖看到系統如何運作而與環境作出區別，從而成其為一個系統。換言之，從系統理論的角度來看，真正發揮統一作用的就只是系統，而非環境，環境只指涉系統在劃定自身界限時那些被構成為在系統界限之外的事物。[14]

[14] 系統並非依據對環境的反應，而是僅僅依據自身的運作方式來成其為自身。我們由此可以看出社會系統理論與生態學的差異，此一差異的方法論含義是：人類社會，至少是魯曼所論述的功能分殊化的現代社會，作為一個自主的系統，其運作方式並不能透過單純移植生態意向性而獲得說明。據此，人類學式的宗教生態學並不適用於分析現代社會的環境議題。（Luhmann, 2001: 9-12）

如此一來，就引發兩個問題：系統如何運作以與環境保持差異並維持自身？此一運作本身又意味了甚麼？

首先，社會系統運作的基本元素，魯曼稱為「溝通」（communication）。這裡的「溝通」不是一般意義的言語交流，它是社會系統進行運作的最小單元，標誌出社會系統自我再製的功能。「自我再製」意指：系統藉由一個遞迴過程自行生產出自己的組成部分，這些組成部分是系統得以繼續維持下去的前提；因此，自我再製的系統也總是自我指涉的。系統總是以自我指涉的方式不斷創造與環境的差異來維持自身。系統固然得從環境接收它所需要的物質和能量，但系統乃是以它自身的模式來維持它自己，在這意義上，系統是「自主」但非「自足」的。社會系統藉以自我再製的基本元素就是溝通，溝通會繼續生產溝通，只要社會系統不斷透過溝通來運作，也就持續創造出它自己存在的條件，從而與環境保持差異。必須說明的是，溝通不能被化約為溝通者的意識狀態，相反的，溝通具有它自身的運作方式，終致建立起一種新生特質。我們並不需要觀察人們進行溝通的意識，我們需要探索的是這個由自我溝通建立起來的新生特質其運作秩序為何；一旦我們把溝通放在溝通者身上，就會看不到社會作為一個自主的系統其不同於人類意識的特質。[15]

那麼，這樣的溝通運作意味了甚麼呢？社會系統透過溝通發揮一個重要的功能：化約複雜性，一種由環境引入的複雜性。複雜性是指系統與環境間產生種種關聯的可能性，這些可能性必須被簡化到一定程度才是人類可以處理的，而社會系統即扮演這個簡化的角色，藉由建立起系統自身的複雜性來處理環境的更高複雜性。魯曼指出，系統化約環境複雜性的具體方式就是「意義」。在溝通創造溝通的過程中，系統不斷對各種可能性進行選擇，「意義」就是：某種可能性經由選擇而被實現。被實現的可能性會產生新的可能性，從而提供新的選擇，再帶出更新的可能性。換言之，系統利用意義的選擇來化約複雜性，其過程是：面對來自環境的各種可能性，系統選擇了其中一種可能性，獲得了某個意義，也進而獲得了下一次選擇的機會，實現另一種可能性，獲取另一個意義；在這過程中，原本複雜的事態逐漸變得可以處理，至少是透過意義的不斷選擇與實現而不致馬上陷入混沌不明的狀態，從而具有某種可理解性。簡言之，溝通是系統運作的形式要素，意義則是實際運作中的事物。（Kneer &

[15]「新生」在中譯本裡譯為「茁生」，此處改為「新生」以符應於生態學的譯法。（Kneer & Nassehi, 1998: 62-67, 84-89, 110-112）

Nassehi, 1998: 62-67, 84-89, 110-112）我們甚至可以說，意義就是系統藉以運作的媒介，基於這個媒介，系統可以在面對來自環境的複雜性所造成的刺激或干擾時，以系統自身的運作方式來作出回應，化約複雜性以維持系統的穩定。魯曼將系統化約環境複雜性的能力稱為「共振」（resonance），一個系統必須發展出相當的共振能力，才能有效應付環境的複雜性。（Luhmann, 2001: 27-32）

二、 生態溝通

當社會系統針對生態危機進行溝通，就是所謂的「生態溝通」。在這裡，所謂的生態危機，是從系統的角度觀察為危機的，而無關乎系統運作的客觀事實。系統透過溝通來進行對環境的觀察，並在這過程中生產出生態溝通。只有當生態溝通在社會系統的層次被製造出來，所溝通的論題才能被轉化入意識中而成為「生態意識」。這意味了兩件事：第一，任何沒有經過這個溝通過程的生態意識，都將只會在系統的層次被視為噪音而加以消除或忽視，因為它在溝通運作中未能引發共振。第二，任何經由生態溝通而產生的生態意識，也不是正面傳達某種關於環境的知識，而是以否定的形式出現，這些否定的形式包括畏懼、抗議與批判一個沒能正確對待環境的社會，這也是為甚麼有效的生態意識往往呈現為一種「危機意識」。所以，魯曼直言：只有社會自己才能危害到自己。（Luhmann, 2001: 47-51）

這論點乍看之下很奇怪，但如果掌握自我再製的概念，就可看到它對我們的論題極具啟發。系統的自我再製不是指系統可以不靠環境而生存，系統始終仰賴環境提供的物質與能量；然而，只有物質與能量並不足以產生系統，系統之成其為系統乃全然出於其自身，是系統自己產生了它的同一性。因此，系統與環境的關係不是因果的，用魯曼的說法，乃是結構耦合的。（Kneer & Nassehi, 1998: 79-83）當前的生態危機固然有其環境事實，但它要成為危機而引發系統的共振，仍得靠系統自身的運作。在這裡，關鍵是如何提升系統關於生態危機的共振能力。

我們如何針對生態危機而在社會溝通中獲得共振？這涉及社會溝通的運作模式，魯曼以二元符碼（binary code）與綱要（program）來說明。在社會系統底下的所有功能系統都是以二元符碼來組織其溝通，如經濟系統以「支付／不支付」、法律系統以「合法／非法」、科學系統以「真／不真」這些符碼來組織自身，二元符碼可以有效地排除二值之外的所有第三者而達到化約複雜性的

功能。在這些功能系統裡，符碼是固定不變的，從而確立了該系統的封閉性與同一性。不過，另一方面，在溝通的實際運作上，則需要保持彈性以接收外來的意義要素，將之建立到自己的運作中但又不需要改變符碼，這就是「綱要」的作用。例如，經濟系統以「價格及投資」為綱要來決定是否支付，法律系統以「法令、契約」為綱要來決定合法與非法，科學系統以「理論」為綱要來決定真或不真。綱要使得這些次系統可以對外在環境保持開放。在魯曼看來，符碼與綱要使得系統可以進行既封閉又開放的運作，這件事正是我們藉以理解「社會系統對生態危機進行共振」的關鍵。（Luhmann, 2001: 59-61,73-75; Kneer & Nassehi, 1998: 169-172）

於是，魯曼認為，社會如何與環境共振的問題需要在兩個層次來分析：第一，共振受到社會系統分化為諸般功能次系統此一事實的制約；第二，共振受到各次系統不同的符碼和綱要的結構所制約。（Luhmann, 2001: 82）就本文而言，我們只須關切第二個分析層次中宗教系統的符碼與綱要如何藉其生態溝通來回答共振的問題。

三、 宗教系統的生態溝通

關於宗教的生態溝通，魯曼表達出悲觀的診斷。他在西方宗教的脈絡下指出，宗教最基本的二元符碼是「內在／超越」，其綱要是「聖經的規則」，但問題是，隨著現代社會分化為各功能系統，亦迫使宗教的符碼與綱要間愈形分化，但宗教卻不再能提供將符碼與綱要連結起來所需要的轉接語意，導致宗教不再能依據其符碼而獲得具體的綱要規劃。反映在生態問題上，結果就是：宗教無法就「社會對環境的共振」此一問題提供屬於宗教自身的建言。宗教可以就環境議題表達意見，但其表達的方式不再是「宗教性的」；換言之，在生態問題上，宗教只能將何為正確事物的綱要規劃交付給其他功能系統來決定，從而放棄了宗教系統自身化約複雜性的方式，也放棄了自己對環境的共振能力。最終，無論是具規範性的環境倫理，還是相應的神學反思，都是宗教系統所無能為力再行給出的了。（Luhmann, 2001: 153-159）

不過，魯曼的斷言一方面有其歐洲基督宗教的背景，另一方面則側重於宗教系統對整體社會系統的共振能力無所助益，因為他關切的是在整個社會系統的生態溝通中個別功能子系統所能發揮的功能。如果觀察的焦點僅限於宗教系統內部，則似乎仍有可議論的空間。根瑟・馬庫斯便專注於討論宗教內生態溝

通的可能性條件，他嘗試指出，在宗教學的領域裡，最重要的問題並不是宗教的生態溝通是否對自然環境或是當代社會的生態意識產生影響，而是此一溝通是否仍是宗教性的。[16]藉由對此一問題的實例考察，根瑟・馬庫斯認為從符碼到綱要的轉接語意在宗教系統內部仍是可能的。

在當代社會裡，宗教只是眾多功能系統之一，其他功能系統的運作並不再理所當然地接受宗教溝通所給出的意義形式，這多少質疑了宗教系統存在的合理性。不過，根據根瑟・馬庫斯較為樂觀的說法，宗教的生態溝通正可以在這裡發揮穩定宗教系統的功能，也就是說，宗教的生態溝通使得宗教系統的運作可以與社會系統在環境問題上的主導語意保持一致，從而穩定宗教系統與其他功能系統的關係，使宗教系統繼續作為整體社會系統的一部分而生存下來。另一方面，宗教的生態溝通也使得從相關的宗教符碼與綱要來理解生態意義得以可能，使宗教傳統得以在宗教系統內部對當代生態思想賦予宗教意義；此乃確保宗教的生態溝通仍然具有宗教性的前提。（Günzel, 2015a: 107）

此一運作如何得以實現？其可能性條件是：在宗教系統的演化過程中，經由對特定生態意義形式的「選擇」與「再穩定化」（restabilization），藉此更新宗教系統的語意，而宗教的生態溝通即成為這新語意的一部分。此處的關鍵問題有兩個：宗教系統為甚麼選擇某種生態意義？以及，宗教系統如何將此一生態意義整合入它的象徵系統中？（Günzel, 2015b: 126-127）

這兩個問題都涉及宗教系統的符碼與綱要的運作模式。藉由基本的「內在／超越」二元符碼，宗教可以提供某種意義形式，將系統運作不受控制的面向轉化為可控制的形式，於是宗教系統便可藉由符碼來化約世界的複雜性。以穩定的符碼為基礎，宗教系統會建立起具體的綱要，以決定符碼的兩個值該如何被指派。在這過程中，特定的生態意義便有可能被指派，也就是獲得挑選而進入宗教溝通當中。根瑟・馬庫斯以德國教會的「可持續講道」（sustainable preaching）為例，說明「可持續性」此一生態意義是如何被挑選而成為教會的宗教溝通的一部分，這個過程需要藉由可持續性及相關環境價值來「翻譯」聖經經文，從而可持續性的生態意義也就被整合進入宗教系統中。（Günzel, 2015: 127-130）

於是，關於宗教的生態溝通是否成功，我們便有了兩個標準：第一，處於

16 就本文的問題意識來說，根瑟・馬庫斯的問題意識有助於我們在社會的層次確保「生態與宗教」的共構整體仍保持在宗教的視野裡。（Günzel, 2015a: 107）

整體社會系統中的宗教系統，其原本既有的宗教溝通是否能被賦予生態意義，以使之能確實就生態問題進行溝通，在維持其自身封閉性的前提下，同時建立起一組綱要，使系統能向環境的干擾開放，不再視之為噪音，而是看到其意義並將之整合進宗教系統原本的溝通中。第二，回到宗教系統內部，是否能成功地進行從符碼到綱要的語意轉化，以對生態溝通賦予宗教性，使生態問題確實進入宗教系統的溝通運作中。依據這兩個標準，從宗教的視域出發，接下來的任務就是需要去正視魯曼的悲觀診斷：宗教系統是否真的讓渡出就生態危機向社會系統就作出具宗教性的建言的權利？我們若只滿足於宗教系統內部的生態溝通，又怎知道這不會最終成為一種護教學，僅僅用於向信徒證成該宗教的生態性？一種同時具有宗教性和生態意義的溝通如何可能呢？對此，筆者認為或許可藉由開展「宗教的生態意義」此一主導論題來進行討論。

陸、宗教的生態意義

帶著「生態與宗教」這個領域的方法論意識，以下筆者試圖結合生態現象學與社會系統理論，就「宗教的生態意義」此一論題初步給出一種理解模式和分析切入點。

一、整合的嘗試

藉由生態現象學，我們初步探索了某個現象的「生態意義」是甚麼意思；藉由社會系統理論，我們簡略刻畫了宗教系統的意義生產過程。結合這兩者，我們才能趨近「出於宗教系統自身的『宗教現象的生態意義』」，以此作為保持在「生態與宗教」共構整體中的策略。

只有生態現象學並不夠，因為它不能向我們確保甚麼是宗教，它不足以處理具有其自身系統特質的宗教現象。宗教作為社會系統底下的一個功能系統，具有不同於一般生態現象的新生特質，只靠生態現象學會讓我們失去某種重要的宗教相關項，至少對大尺度的世界宗教來說是如此。比方說，我們可能很容易看到「放生」此一議題的宗教性，我們也可能可以藉由些微的努力看到「原住民的生態知識」此一議題的宗教性，但我們恐怕並不容易看出「以科技控制自然」此一議題的宗教性，林懷特命題的貢獻正在於就此議題連結起宗教與生態。

另一方面，只有社會系統理論也不夠，因為它並不對宗教作生態性的觀察，從而不能向我們確保宗教的生態相關項。在某個生態意義經由選擇而進入宗教系統的溝通之前，它必須先被認取為是一種生態意義，但是，僅僅依憑宗教系統的自行選擇，並不能確保看到其生態相關項。生態相關項未必是某種自然現象，相反的，它常常表現為社會系統中的某種人文現象。未能對此有所意識，宗教系統的生態溝通有可能僅僅是「對貌似生態議題進行宗教性的溝通」，此時，表面上涉及某種自然現象，反倒有可能是對生態相關項的掩蓋。比方說，一個宗教系統可以很輕易地對「放生」作溝通，但其溝通的方式可能完全缺乏具有生態意義的語意，僅僅停留在宗教系統自身的固有語意中；其溝通最終只對信徒有效，保全了信徒關於宗教之「護生」特質的信念，卻無法對保育生態學的科學語意產生共振。又如，「貧富差距」、「公民社會」、「公平貿易」等議題可能不會被宗教系統視為是生態議題，但其實它們在當今的生態危機中佔據了核心位置。就此而言，教宗方濟各的「生態通諭」便可謂是個具有生態意義的宗教溝通，通諭屢屢強調生態問題與社會、政治、經濟等方面的關聯，呼籲對自然的關注、對窮人的公義、對社會的承擔與宗教所提供的內心平安是密不可分的（教宗方濟各，2016：15）；誠然，天主教會是否真能落實通諭的內涵，與相關功能系統（尤其經濟系統與政治系統）產生有效的共振，恐怕仍不無疑問。

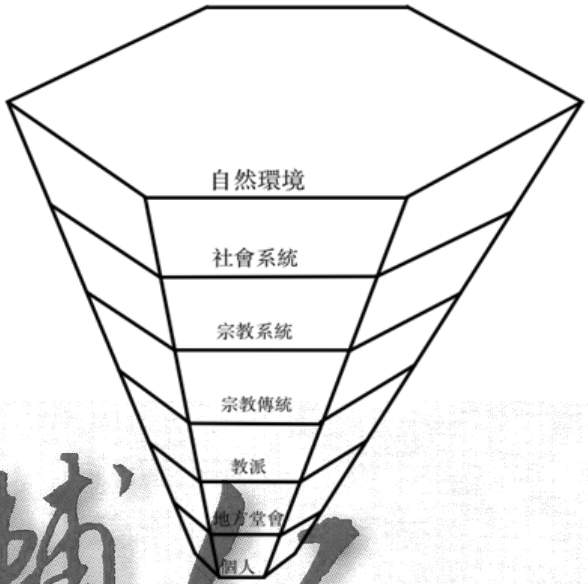
我們該如何結合這兩種理論進路？筆者認為「巢狀階層」可以作為整合的骨架。生態學家溫伯利（Edward T. Wimberley）曾以巢狀階層為架構構想了一個從個人到宇宙的生態階層，依次論述個人生態學、社會生態學、環境生態學、宇宙生態學，最後更進入「未知的生態學」（ecology of the unknown）、一種具有宗教或靈性向度的生態學。[17]不若大部分生態學家是以生物圈作為最大尺度的層級，溫伯利擴展至宇宙尺度，提議一種生態宇宙論（eco-cosmology），作為整個巢狀階層的終點，科學與宗教則是生態宇宙論中的兩個向度或兩種進路。（Wimberley, 2009: 81-83）溫伯利的理論也許略顯素樸，但至少讓我們看到：巢狀階層在生態學家眼中是這個世界的基本組織原理，亦是生態意向性藉以理解世界的概念架構。

[17] 本書可說是一個生態學家欲建立一種全面的、整合性的環境倫理之嘗試。在「生態與宗教」的領域裡，這種來自自然科學並為宗教的生態觀保留空間的跨域立論是較為少見的。（Wimberley, 2009: 119-120）

然而，魯曼的社會系統理論卻缺乏對巢狀階層的重視。魯曼不是沒有談過「階層」，但那是社會演化的一個歷史階段，而且不具備巢狀特質。在魯曼的分析中，人類歷史中先是有片段式分化的社會系統，繼而出現階層式分化的社會系統，後者以「上／下」這個區分來進行觀察；然而，這個社會系統無法解決複雜性提升的問題，以致在十六世紀末開始漸漸被功能式分化的社會系統取代，後者在十九世紀末、二十世紀初臻於成熟。（Kneer & Nassehi, 1998: 158-169）從社會演化的歷程來理解階層，也許是階層概念在社會系統理論中不再重要的原因。然而，在筆者看來，因著缺乏階層的意向性，特別是生態學的巢狀階層，導致社會系統理論中各功能系統的關係是平行的，這造成整合上的困難，因為諸如神經系統、心理系統、社會系統等都各具自身的新生特質，彼此只能是對方的環境，無法融合為一個具有統一性的後設系統，也不存在系統間的階序關係。（Kneer & Nassehi, 1998: 94）

筆者並非主張真實存在著一種後設系統，而是認為，在「生態與宗教」的課題上，我們需要這麼一個後設系統的理論視角，才能使我們觀察的對象具有生態意義，因為這是生態意向性所要求的。社會系統理論過早地把階層概念留置在次要的位置上，這或許承繼自魯曼所言系統理論與生態學在問題提法上對於「差異」或「統一」的不同偏好。然而，如果我們希望更多地將宗教系統的生態相關項保持在我們的視野內，也許更好的做法是以生態學中的系統進路作為思想依循的路線，在這裡，生態系統的複雜性不只是來自於各平行系統間的互動，更與不同巢狀層級間的互動有關，而這才是解釋某個層級之新生特質的關鍵。（Swannack, T. M. & Grant,W. E., 2008: 3478）或許可以說，社會系統理論將階層中的層級互動所帶來的複雜性化約掉了，這固然有助於處理整體社會系統中各功能系統間的關係，但正是在這地方，社會系統的生態相關項被隱藏起來。我們應該拾回階層概念，在這一點上，筆者同意溫伯利關於社會階層和自然階層的論點，他在反思布克欽的社會生態學時指出，布克欽從無政府主義批判了「社會等級制度」，但這無關乎自然中的生態階層，相反的，溫伯利提議的巢狀生態學，在精神上是與社會生態學一致的，但在結構上則是階層的——是自然階層，而不是社會等級。（Wimberley, 2009: 138-140）

據此，筆者嘗試提出底下這個將宗教與生態整合起來的巢狀階層圖，將之視為「生態與宗教」之共構整體的初步描繪：



圖三

這張圖預設了生態意向性的觀察角度，再整合進社會系統理論。就整體構成而言，它有幾個特質：（1）此處呈現的是事物之生態性的存在方式，而非事物的生態價值與相關的環境倫理規範。價值是出各層級間的關係來決定的，而非取決於某種存在方式；（2）巢狀階層是主要的組織架構，從「個人」依次往上，隨著觀察尺度的擴大逐漸洞悉上層的生態現象。「個人」以下仍可以產生具有生態意義的觀察尺度，且同樣具有與宗教共構的可能性，但那已進入生態心理學的課題；（3）每一個層級都可被視為一種生態實體，也都意味著某種新生特質的產生，不可被因果性地化約到它的下層層級中；（4）每一層級如何以其自身特有的方式而被生態性地構成，產生其專屬的新生特質，需要在與下層層級的關係中來解釋；每一層級的生態意義為何，則需要在與上層層級的關係中來解釋，在一個更大整體中探討它如何連結到某個生態相關項。

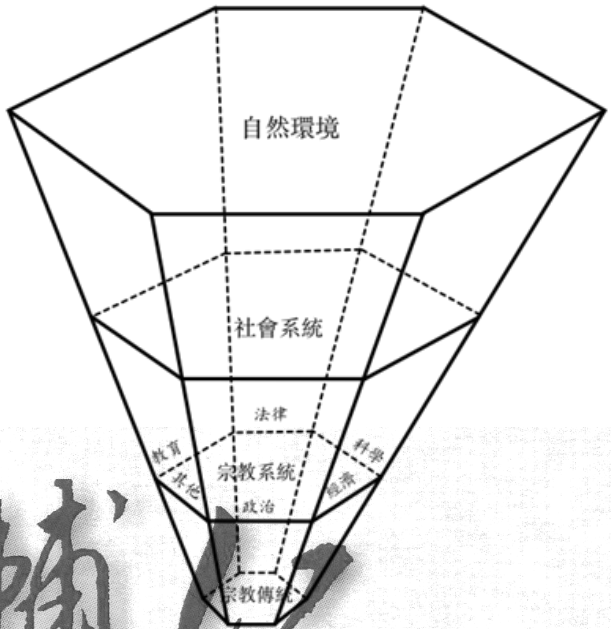
就具體的層級劃分而言，這張圖包含了兩種觀察視野，相應於生態意向性中「生物實體」與「系統實體」兩種實體觀的區別，這裡涉及的考量包括幾點：（1）在「生態與宗教」的領域中，我們以諸如「世界諸宗教與生態」這類環境倫理學路線來逼近邊界，這些研究通常呈現出「宗教傳統—自然環境」的基

本結構，現在我們在「宗教傳統」以降直到信徒個體的諸般層級進行巢狀階層的劃分，將宗教傳統視為一種生態現象來進行觀察，乃是企圖以更富生態性的方式連結起此一路線的既有研究成果。在此呈現出的宗教現象近似於生態現象學中的生物實體；（2）不過，在「宗教傳統」與「自然環境」間，我們插入社會系統理論的觀察視野，以社會為仲介將宗教傳統與自然環境連繫起來，在生態意向性中的社會系統理論視野向我們呈現出宗教傳統所具有的系統實體特質，在此傾向於將宗教傳統的生態溝通視為宗教現象來進行闡釋；（3）不同於溫伯利的論點，宗教被我們視為社會系統的次系統，而非被置於最上層。在筆者看來，溫伯利的做法毋寧是混淆了觀察者的視角與被觀察的對象，他將宗教作為觀察者的宇宙論整合進生態宇宙論中，但我們首先需要把宗教的生態論述視為被觀察的對象，這正是社會系統理論的貢獻；（4）基於前述考量，最上層的「自然環境」其實並非純粹的「自然界」，也不是一個更大的系統，而是指「社會的自然環境」，是社會系統藉以理解所謂「生態危機」的那個環境背景，這個背景本身並不會直接成為觀察的焦點，它只能以各種方式被反映在社會系統中，並經由某種功能系統加以表達。「生態與宗教」所應該探討的，即是這個自然環境背景如何在宗教系統中獲得表達；（5）因此，「宗教傳統—自然環境」此一固有的理解模式誠然是個概念抽象的產物，在今天這個功能分殊化的社會型態底下，嚴格說來並不存在某種「宗教自身」與「自然自身」的共構整體，因為宗教並不與自然直接發生關係，二者間總是有著社會的仲介。這並不是說沒有任何一種自然物會進入宗教的視野，而是指：自然總是在社會系統中與宗教連結的。

以下讓我們分別從這兩種觀察視野來作更細緻的討論。

二、宗教系統與生態危機

我們要由上往下來分析，因為「生態與宗教」的關聯是在社會介質中發生的，是作為社會對環境干擾的共振而連帶震盪到宗教系統，各宗教傳統才感受到作出回應的壓力。我們用下圖來說明上層的分析視野：



圖四

在圖四中，社會系統底下有著諸般功能系統，宗教系統是其中一個，成為我們觀察的焦點；宗教系統的各個側面則與其他功能系統（經濟系統、科學系統、教育系統等）相鄰，此一邊界特質往下延伸至個別宗教傳統，也就是說，各宗教傳統作為整體宗教系統的次系統，亦有其經濟、科學、教育等社會功能面向。

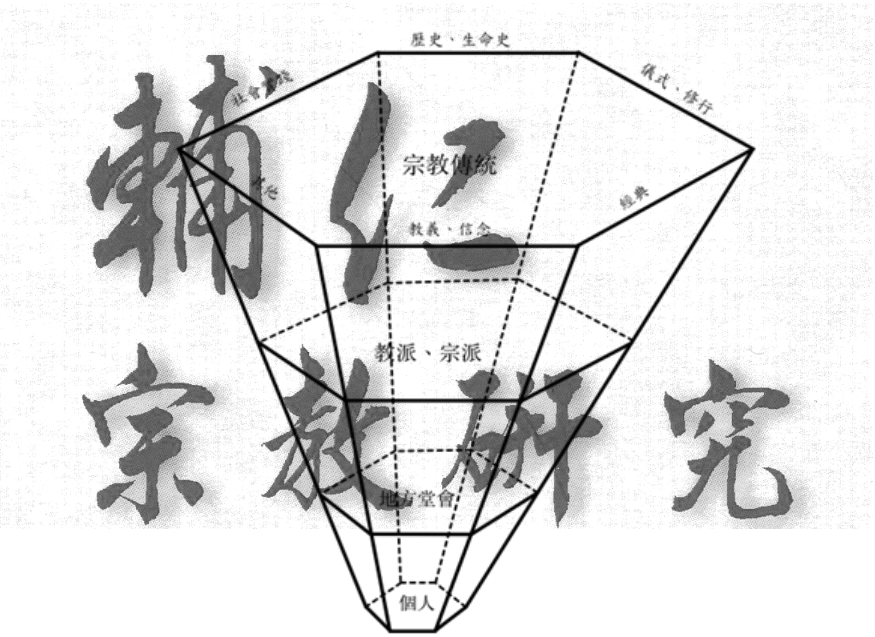
值得注意的是「自然環境」在這巢狀階層中與社會系統的關係。依據社會系統理論，一個自主但非自足的社會系統只是在其自我溝通中去確認生態危機，是社會自己向自己發出危機的訊號。這樣的危機意識如何真正關聯起自然環境的某種事實，如果那對社會系統而言是真正的危機的話？單純就社會系統理論來說，似乎沒有甚麼保證。但我們至少可以確認一件事情：正因為社會系統並不是自足的，所以，如果在自然環境對於物質流和能量流的供應上出現匱乏，那麼，社會系統不可能不接收到某種匱乏的信號。對匱乏信號的理解可能在不同功能系統中會有出入，這或許可以解釋何以在暖化問題上始終不乏懷疑論者。但是，我們終究必須在各種對匱乏信號的理解中作出選擇並進行溝通。

當代在系統層次上的生態危機，首先是由科學系統發出警訊，但它之所以能夠進入社會系統的溝通運作中，主要是由經濟系統來確認的，也就是說，經

濟系統在此提供了社會對環境的共振能力，其中「可持續性」又成了社會系統進行生態溝通的主導語意。在這情況下，宗教系統與經濟系統相鄰的邊界、以及往下延伸至宗教傳統層級的側面，應當成為「生態與宗教」在此一觀察視野中的主要議題。整個宗教系統以及某個宗教傳統，是否能夠對生態危機產生共振能力，端賴它們是否可以在經濟系統提供的主導語意中作出符合期待的反應。

三、 宗教傳統與實體同一性

當我們進到宗教傳統內部，也就是其下層層級時，呈現出一幅極為不同的畫面，我們由下圖來表示：



圖五

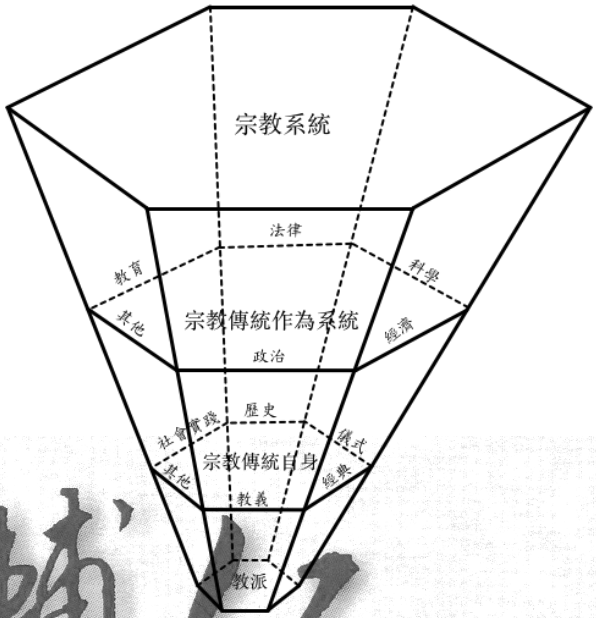
在這裡，邊界不再被理解作與其他功能系統的交界，而是宗教作為一種生物實體保持其自身同一性的疆域所在，此一同一性之所以得以維繫，一方面在於宗教傳統透過其可調整的邊界與外在環境的物質、能量與資訊的交流，另一方面則在於其更強的內在連結保持邊界的完整性。因此，宗教傳統的邊界在這裡不僅是標誌出與環境的區別，更在於要反映出「更強的內在連結」的基本特

質，換言之，這些邊界乃是宗教同一性之不同方面的示意圖，可藉以刻畫宗教之為某個特定宗教的輪廓。不過，我們在此僅僅是泛泛地用歷史、儀式、教義等傳統宗教學範疇來分類，實際上在不同宗教傳統中應該有不同的範疇和側重。

保持宗教傳統之同一性的諸般範疇，將往下層層級延伸終至信徒個人。此處有幾個重點：（1）也許在某些宗教中，「宗教傳統—教派—堂會—信徒」的階層存在著對應的教階體系和權力關係，但在這裡它們只是純粹因為觀察尺度的差異而被提出來，完全有可能在不同的宗教中有著不同的層級劃分；（2）每個層級的每道邊界都有彈性，但也有一定的限度，這在不同宗教的不同層級的不同邊界上有著極度多元的差異，但無論邊界如何變動以致扭曲整個宗教傳統作為生態實體的型態，其同一性終究是由宗教內部的連結力量來保持的。這個保持同一性的內在連結力量究竟為何，向來是各宗教自身的學術傳統以及宗教學者所關切的課題，我們一方面可以在這一點上連結起這些既有的學術成果，另一方面，生態意向性的觀察則讓我們更加注意到各種邊界在保持宗教同一性上的不同作用方式；（3）這些從宗教傳統往下以至於個人的諸般邊界面向，同時也是宗教傳統進行溝通的論題所在，藉由對這些溝通要素的探討，我們可以進而在宗教傳統的系統層級獲悉該宗教藉以進行溝通的符碼與綱要。

四、 宗教傳統作為分析的界面

我們最後要還原出「生態與宗教」這個問題域作為一種界面領域進行分析的切入點，這個切入點就在「宗教傳統」這個層級上。讓我們用以下這個圖作細部的說明：



圖六

結合圖四與圖五，在「宗教傳統」這個層級上，我們同時面臨兩種邊界：（1）宗教傳統作為「系統實體」的邊界，這些邊界取決於在社會系統中宗教系統與其他功能系統的關係界面在特定宗教傳統中的延伸形式；（2）宗教傳統作為「生物實體」的邊界，這些邊界單單由宗教傳統自身所決定，它們界定了特定宗教傳統的生態同一性。在這兩種含義的邊界間並沒有連續性，在這意義上，「宗教傳統作為系統」具有某種新生特質，是不能在這傳統內部被預期到的。於是，我們在圖六將「宗教傳統自身」與「宗教傳統作為系統」劃分開來，儘管它們指涉到同一個宗教實體，但在我們的理論觀察上則有所區分。

此一劃分對應到兩種生態學研究典範：族群的典範與系統的典範。這種研究典範上的不一致來自於一個既存的現象：在巢狀生態階層裡，明顯隨著觀察尺度的不同而需要採取不同研究典範的假說。（Allen, 2008: 1852-1853）兩個典範中的生態現象有著明顯不同的組織方式，借用皮克特（Steward T. A. Pickett）與歐斯菲爾（Richard S. Ostfeld）的隱喻，前者關切的是「自然的平衡」（balance of nature），後者關切的是「自然的流動」（flux of nature）。就我們的課題來說，這些差異的重點是：（1）族群典範將系統視為封閉的，觀察焦點是系統如何藉由與環境的差異來建立起系統自身的完整性；系統典範則將系統視為開放的，

系統與環境的差異本身才是觀察的焦點。這個情況完全符合魯曼對於生態學與系統理論不同的問題提出法的分析；（2）族群典範尋求一個「平衡點」，在這平衡點上，系統的構成要素與運作功能獲得與環境間的平衡態。系統典範並不否定平衡態的存在，但認為平衡態是很罕見的，只是因為在時間和空間兩方面的觀察尺度擴大到某種程度，系統才會表現得像是穩定的；平衡態其實是新典範中的特例，而不被視為真實世界中的主導狀態；（3）族群典範將環境的干擾視為是系統必須加以克服的例外狀況，系統典範則將干擾視為是系統的一個組成部分。（Pickett & Ostfeld, 2004: 352-358）

我們對宗教傳統的兩種理解也呼應了這樣的典範差異。兩種實體意義的宗教現象其共同的運作特質是：以保持自身的繼續存在為基本目標。在這目標底下，「宗教傳統自身」致力於藉由內在的連結力量、某種尋求內在統一的內聚力，儘可能消除環境的干擾而在一個封閉狀態中保持自身的同一性；對此一同一性的確認則取決於找到某個平衡點，這個平衡點的特徵則將訴諸於宗教傳統的自我理解。相應的，「宗教傳統作為系統」則致力於在與其他功能系統的結構耦合中尋求共振能力的提升，以應付愈趨升高的環境複雜性，在這過程中並不尋找某個平衡點，而是提高系統自身的複雜性，在開放狀態中保持與環境間物質流、能量流與資訊流的順暢；至於共振能力是否獲得提升的指標，則將訴諸於作為環境的其他功能系統的反應。

如果我們僅僅是要對宗教的存在方式作生態性的解釋，那麼，我們的議題就在於，從個人到「宗教傳統自身」之間的諸般層級的諸般邊界上去描述：宗教傳統、教派、地方堂會與個人的內在連結如何在某道邊界上與外在環境互動而讓自己保持在某個平衡點上。人類學取向的宗教生態學進路，將在此一解釋架構中傾向於聚焦在地方堂會的層級，因為地方堂會在時間和空間上較匹配於生態學對族群以下之生態現象的分析尺度。

但如果我們追問的是生態價值的體現這種帶有環境倫理學旨趣的課題，就須結合起「宗教傳統作為系統」的層級。此時，我們需要一種截然不同的觀察視野，這道視野要將「宗教傳統自身」以降諸般層級維繫同一性的方式納入系統理論中，並進行兩種類型的分析：一方面，在宗教傳統自身的層級討論宗教該如何回應生態危機；這意味的是：去決定宗教該如何依據其自身傳統建構起某種環境倫理，此一環境倫理意指某種行動綱要，既對信徒具有規範性，亦能與外在環境產生有效的共振。這也表示，另一方面，我們同時得在宗教傳統作

為系統的層級來決定宗教該回應甚麼危機;一個宗教傳統應該先在系統層級去確認對它來說生態危機究竟意味了甚麼,它才能夠在該傳統內部去追問如何以維持同一性的方式作出回應。

綜言之,宗教作為一個生態現象,其生態特徵的產生與維持交由宗教所在層級的下層來解釋即可。但宗教是否及如何符合某種生態價值,則得納入宗教所在層級的上層,在一個更大的視野中來解釋。

生態作為一種價值其內涵究竟是甚麼,最終來說,是由社會系統來定義的,而不是宗教這個次系統。宗教傳統自己並無法確認生態危機何在,生態危機的課題是由其他系統引入的,而且,已有很長一段時間,佔據主導語意位置的都是經濟系統和科學系統,宗教的生態危機自始就是以其他功能系統對宗教系統發出質疑的形式現身的。因此,為能有效作出回應,「宗教傳統作為系統」必須藉由經濟系統和科學系統的主導語意找到它所要納入宗教溝通的生態課題,並要能對此有所共振。在「生態與宗教」的領域裡,我們應該明白,對宗教系統而言,「生態危機」不是關乎大自然的危機,而是關乎宗教系統自身的功能性危機;不是出於大自然對人類的威脅,而是出於其他功能系統對宗教系統的威脅。

共振的成功與否,取決於三個條件:(1)「生態危機」是否以具有生態意義的方式進入宗教系統的溝通中,將真正的生態相關項傳達給宗教系統;(2)宗教系統要能有效地就「生態危機」進行溝通,須依據宗教自身的符碼與綱要來進行宗教性的溝通運作,在其意義選擇的過程中實現某種生態意義;(3)宗教系統在實現生態意義的同時,須使其發揮化約複雜性的核心功能。就如魯曼所言,在生態危機面前,社會系統不應如同過往那般對環境的干擾保持漠視的姿態,而是必須提升自己的複雜性以處理環境干擾日益升高的複雜性。(Luhmann, 2001: 21-22)若是未能幫助社會系統化約環境複雜性,宗教系統對某種生態意義的選擇就不可能產生有效的共振。

宗教系統藉以進行溝通運作的符碼與綱要出自「宗教傳統自身」,但在生態溝通上的困境是:面對當前的生態問題在整體社會系統中的狀態,宗教的舊綱要已不再能發揮化約複雜性的功能,能產生有效共振的綱要只能來自「宗教傳統作為系統」與經濟系統和科學系統之主導語意的連結。根據魯曼的看法,因為宗教系統的符碼無法提供轉接語意來推導出可以產生有效共振的綱要,就只能把綱要規劃的工作交付給其他功能系統。這可能帶來兩個結果:第一,宗

教系統完全固守在自己的舊綱要中，寧可放棄一切生態意義的獲取，於是宗教系統從根本上失去共振能力，只能對生態危機保持一貫漠視的姿態，彷彿這樣的環境干擾並不存在。反映在圖六中，這意味的是「宗教傳統作為系統」是失能的，它無法應付來自其他功能系統的干擾，最終只能漸漸失去其在社會系統中作為一個功能系統的位置，從而無法就生態問題向社會系統提供任何建言。第二，或者，宗教系統透過從其他功能系統借用來的綱要進行反應，從而仍可勉強有所共振，但這樣的共振已失去宗教系統自身的振動頻率，也就說是，這不是具有宗教意義的共振。反映在圖六中，這意味的是「宗教傳統作為系統」與「宗教傳統自身」的分裂。

相較於魯曼認為今天的宗教傳統已無法連結符碼與綱要，以致於只能直接挪用其他功能系統的綱要規劃，筆者認為，根瑟．馬庫斯在宗教傳統內部尋求宗教自身的綱要規劃，仍是一個必要的前提；也就是說，必須先行確保宗教的生態溝通的宗教性。只不過，該如何進而達致宗教的生態溝通成為在社會系統中的有效溝通，該如何基於宗教系統自身的運作而產生能夠與其他功能系統有效共振的新綱要，其可能性條件仍不明朗。

究竟該如何基於宗教自身來產生有效的綱要規劃呢？在筆者看來，首先，我們終究需要承認：在生態溝通上，真正能有效化約複雜性的綱要規劃畢竟是由其他功能系統提供。承認這一點並不會失去宗教之生態溝通的宗教性，而不過是承認：宗教系統之所以對生態問題感到棘手，正是因為在這問題上宗教之環境複雜性的提升完全就是來自於其他功能系統的運作。

以上述承認為基礎，接下來應該看到，宗教系統在化約環境複雜性上，有兩項基本任務，對應到兩種環境：（1）宗教系統首先面臨的是作為宗教之直接環境的其他功能系統，因此，宗教系統須提升自己的複雜性以化約來自其他功能系統的複雜性；然而，怎樣的化約是有效的？怎樣才能產生真正的共振？關鍵在於要能間接地關聯起更高層級的社會系統的環境；（2）整體社會在面對生態危機一事上，真正關切的是社會系統的自然環境在支援社會系統之可持續發展上的物理限制已然瀕臨極限，各功能系統所致力於反映的就是此一來自自然環境的匱乏信號；在這一點上，偏偏各功能系統彼此掣肘，而宗教系統往往是反應最慢、遲滯最久的一環，導致備受責難。為能產生有效的共振，宗教系統須嚴肅地思考如何把來自科學系統和經濟系統的危機資訊加以內化，納入宗教自身的溝通中，其提升複雜性的方式，並不是把來自經濟系統和科學系統的複

雜信息化約掉、從而延續了固有的存在方式，而是要作出有效的回饋、從而最終有助於整個社會系統去化約自然環境的更高複雜性。

於是我們可以構想，宗教系統的工作是：藉由對外來綱要規劃的參照，進行內化與外推的嘗試。其過程可設想如下：（1）先藉由某個系統邊界從對應的功能系統獲取某種可被宗教系統理解的生態意義，有效地接收到生態危機的壓力以及由其他功能系統提供的化解生態危機的綱要規劃；（2）將那在「宗教傳統作為系統」的層級所獲取的外來綱要，經由一個內化的過程，轉化至「宗教傳統自身」的層級，以與此一層級的諸般邊界產生連結，進入到宗教原有的符碼與綱要的意義運作中；（3）在「宗教傳統自身」的溝通運作中，經由一種外推的努力，在「宗教傳統作為系統」的層級創造出新的綱要，此一新綱要必須是一種具有生態意義的宗教性綱要；（4）在「宗教傳統作為系統」的層級檢驗此一新綱要是否能與其他功能系統產生有效的共振。

這整個議程是否成功，關鍵顯然取決於：在內化與外推的過程中，「吸納外來綱要以改變舊有綱要」以及「創造出保有宗教同一性的新綱要」這兩個環節。在魯曼看來，因為缺乏轉接語意，所以新綱要是推論不出來的；但在「生態與宗教」的領域裡，我們毋寧更應該追問：要如何獲得這種轉接的語意呢？

五、 宗教多樣性與交談能力

因為轉接語意是在「宗教傳統自身」與「宗教傳統作為系統」這兩個層級之間運作的，所以，如果這個轉接語意要是可能的，它就必須與在這兩個層級之間創發出某種新生特質的能力有關。「宗教傳統」作為兩種觀察視野的交會處，它在邁向「宗教傳統作為系統」的過程中，勢必產生整個階層體系裡最關鍵的新生特質。

究竟會產生哪些新生特質，也許隨各個宗教而有所不同，但我們至少可以就「創發新生特質」的能力設想某種指標。在我們的論題裡，所需要的新生特質應要能有助於宗教之生態溝通進行符碼與新綱要的語意轉接，從而可以順利地進行外來綱要的內化與宗教新綱要的外推。因此，這樣一種新生特質必須滿足此一基本條件：它要依據宗教的自我理解來發揮化約環境複雜性的功能，也就是說，須在宗教自身的詮釋傳統中理解環境的新衝擊，也藉此而重構自身的自我理解。而此一自我理解的重構，乃是表達為提高宗教系統自身的複雜性，惟其如此，才有可能化約環境帶來的新的複雜性，並同時保有宗教傳統的同一

性，傳承固有的二元符碼。

當某個宗教傳統能夠在系統層級順利創發此等新生特質時，便可謂是一個「生態宗教」。我們可以如何評估這樣一種創發能力？筆者提議：讓宗教傳統對於宗教多樣性的態度以及從事宗教交談的能力作為這樣一種生態宗教的指標。這個提議來自生態學的類比。在我們的討論裡，一直都參照著生態學的兩種典範，此處則可進而指出：這兩個典範中間那個同時兼有生物特質和系統特質的層級是「群落」（community），這是從族群典範進展到系統典範萌發新生特質的層級。（Pavé, 2005: 45-47）群落是由多個生物族群的互動與共生而形成的生態現象，幅聚在此一界面上的常見指標是「生物多樣性」。

對應到作為界面領域的「宗教傳統」，這要求我們去觀察某個宗教傳統與其他宗教傳統的關係。正是多元宗教共存的現象，表現出宗教現象的群落特質。如果我們對生態學的類比是有效的，那麼就可以預期：宗教多樣性的現象可以告訴我們「生態宗教」之得以可能的新生特質。將此一預期反映在圖六中，「宗教傳統」的兩種邊界含義可以在相關課題上相互呼應：在「宗教傳統自身」的邊界上，我們可以探詢該宗教傳統的宗教神學，也就是它對於宗教多樣性的態度；在「宗教傳統作為系統」的邊界上，我們可以探詢該宗教傳統之系統與其他宗教傳統之系統互動的界面與模式，也就是它如何與其他宗教傳統在共同作為一個功能系統的意義下進行溝通，我們誠可將這樣的溝通視作宗教交談的體現。

當每一個宗教傳統在生態危機的挑戰下都以維繫自身的存在為優先考量時，顯然如何就生態議題進行可以帶來「共生」效果的宗教交談，會是個可取的進路。當這樣的期待反映在各宗教傳統內部時，就是它是否能夠相應的把相關期待整合進自身的宗教神學中，提升自己處理宗教多樣性的理論能力。在現代社會裡，宗教多樣性顯然是一個宗教系統之環境複雜性的重要指標；處理宗教多樣性的能力，反映出如何化約複雜性的能力。因此，宗教傳統應在其溝通運作中強化對於宗教多樣性的理解，而我們預期要看到的那種能夠回應生態危機的新生特質，也應該出現在某個宗教傳統從其對宗教多樣性的理論態度進展至宗教交談的這個過程中。以一種較富哲學性的用語來說：我們應該觀察某個宗教在面對宗教他者的干擾時，如何在其自身建立起某種他者意識；以及它是否及如何透過此一他者意識走向他者、與他者交談。當然，在這過程中，這個宗教傳統始終保持為同一個宗教傳統，其邊界容或變形，但其同一性並未消失。

如此一來，一個宗教傳統若是能夠愈益發展出一種既不危害其內在的同一性，又能在系統層級促發更高交談能力的「宗教神學」——而不只是「自然神學」——便有可能愈益趨近於宗教傳統作為系統之新生特質的所在，趨近於連結宗教溝通之符碼與有效綱要的轉接語意，從而越有可能在宗教傳統自身中發展出具有生態意義生產力的生態神學，也越有可能在宗教系統的生態溝通中實現那種確實能夠回應生態危機的宗教——生態意義。

參考文獻

教宗方濟各（2016）。《願你受讚頌：論愛惜我們共同的家園》，天主教會台灣地區主教團祕書處編著。臺北：天主教會台灣地區主教團。

莊慶信（2002）。《中西環境哲學：一個整合的進路》。臺北：五南。

Åke Hultkrantz（1979）. “Ecology of Religion: Its Scope and Methodology,” In *Science of Religion. Studies in Methodology*, Lauri Honko（Ed.）（p.221）. The Hague: De Gruyter Mouton.

Allen, T. F. H.（2008）. “Hierarchy Theory in Ecology”, In *Encyclopedia of Ecology*（pp. 1852-1853）. Elsevier Science.

Benavides, G.（2008）. “Ecology and Religion,” In Bron R. Taylor（Ed.）, *The Encyclopedia of Religion and Nature*（p.548）. New York: Continum.

Berry, Robert James 編（2015）。《關顧受造世界：基督教對環境的關懷與行動》，黃懿翎譯。臺北：聖經資源中心。

Blackstone, W. T., ed.（1974）. *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press.

Bohannon, R., ed.（2014）. *Religions and Environments: A Reader in Religion, Nature and Ecology*. London: Bloomsbury.

Bron R. Taylor, ed.（2008）. *The Encyclopedia of Religion and Nature.* New York: Continum.

Callicott, J. B. & Clare Palmer, eds.（2004）. *Environmental Philosophy: Critical Concepts in the Environment, vol. V: History and Culture*. London: Routledge.

Carson, R.（2008）。《寂靜的春天》，李文昭譯，台中：晨星。

Clare Palmer（2003）. “An Overview of Environmental Ethics,” In *Environmental Ethics: An Anthology*, eds. Andrew Light & Holmes Rolston, III（pp.25-26）. Malden: Blackwell.

De Jonge, Eccy（2004）. *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism.* Aldershot: Ashgate.

Ferré, F.（1996）. *Being and Value: Toward a Constructive Postmodern Metaphysics*.New York: State University of New York Press.

Gergel, S.E. & Monica G. T., eds.（2002）. *Learning Landscape Ecology: A Practical Guide to Concepts and Techniques*. New York: Springer-Verlag.

Günzel, M（2015b）. “On the Conditions for the Development of Eco-Religious Communication in the Religious System”（〈論宗教系統中生態學宗教溝通形成的條件〉），《玄奘佛學研究》，第 24 期：頁 117-132。

Günzel, M.（2015a）. “Functions of Contemporary Eco-Religious Communication in the Religious System”（〈從宗教學的角度探討宗教系統生態學溝通的功能〉）。《玄奘佛學研究》，第 23 期：頁 101-118。

Günzel, Marcus（2013）. “On Systems Theory as an Approach to the Study of ‘Religion and Ecology’ within the Context of the Science of Religion”（〈試探系統理論作為宗教與生態學相關問題的宗教學研究途徑〉），《玄奘佛學研究》，第 20 期：頁 69-85。

Honko, L., ed.（1979）. *Science of Religion: Studies in Methodology*. The Hague: De Gruyter Mouton.

Hultkrantz, Åke（1966）. “An Ecological Approach to Religion”. *Ethnos* 31: 131-50.

Jenkins, W.（2009）. “After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems”. *Journal of Religious Ethics*, 37.2: 283-309.

Jones, Lindsay, etc., eds.（2005）. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA.

Jørgensen, S. E. & Brian Fath, eds.（2008）. *Encyclopedia of Ecology*. Amsterdam: Elsevier Science.

Keller, D. R. & F. B. Golley, eds.（2000）. *The Philosophy of Ecology: From Science to Synthesis*. Athens: University of Georgia Press.

Kneer, G. & Nassehi, A.（1998）.《盧曼社會系統理論導引》，魯貴顯譯。臺北：巨流。

Lane, D.（2009）. “Hierarchy, Complexity, Society”, In *Hierarchy in Natural and Social Sciences*（pp. 84-85）. Springer.

Leopold, A.（1966）. *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. New York: Ballantine Books.

Light, A. & Holmes Rolston, III, eds.（2003）. *Environmental Ethics: An Anthology*. Malden: Blackwell.

Luhmann, N.（2001）。《生態溝通：現代社會能夠應付生態危害嗎？》，湯志傑、

魯貴顯譯。臺北：桂冠。

Molles, Manuel C., Jr.（2011）。《生態學：概念與應用》，金恆鑣等譯。臺北：麥格羅希爾。

Murray Bookchin（2001）. “Social Ecology Versus Deep Ecology,” In Louis P. Pojman（Ed.）, *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* ,3rd ed.（p.169）. Belmont: Wadsworth.

Murray Bookchin, “Social Ecology Versus Deep Ecology,” in *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, ed. Louis P. Pojman（Belmont: Wadsworth, 2001, 3rd ed.）, 169.

Naess, A.（2005）. *Deep Ecology of Wisdom: Explorations in Unites of Nature and Cultures Selected Papers*（The Selected Works of Arne Naess, vol. X）, eds. Harold Glasser, etc. Dordrecht: Springer.

Nash（2008）. “Christianity (1) - Introduction,” In Bron R. Taylor（Ed.）. *The Encyclopedia of Religion and Nature*（pp.316-317）.

Odum, Eugene P.（2000）。《生態學：科學與社會之間的橋樑》，王瑞香譯。臺北：國立編譯館。

Paper, J.（2008）. “A Religio-Ecological Perspective on Religion and Nature,” In Bron R. Taylor（Ed.）, *The Encyclopedia of Religion and Nature*（p.1363）.New York: Continum.

Pavé, A（2005）. “Biological and Ecological Systems Hierarchical Organisation,” In *Hierarchy in Natural and Social Sciences*（pp.45-47）. Springer.

Pickett, Steward T. A., Jurek Kolasa & Clive G. Jones, eds.（2007）. *Ecological Understanding: The Nature of Theory and the Theory of Nature, 2nd ed*. Burlington: Academic Press.

Pojman, Louis P., ed.（2001）*Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. Belmont: Wadsworth, 3rd ed.

Pumain, Denise, ed.（2006）. *Hierarchy in Natural and Social Sciences*. Dordrecht: Springer.

Pumain, Mary Evelyn & Duncan Ryūken Williams 編（2010）。《佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐》，林朝成、黃國清、謝美霜譯。臺北：法鼓文化。

Robert V. O'Neill & Mark A. Smith（2002）. "Scale and Hierarchy Theory," In *Learning Landscape Ecology: A Practical Guide to Concepts and Techniques*, eds. Sarah E. Gergel & Monica G. Turner(pp.5-6). New York: Springer-Verlag.

Smith, Thomas M. & Robert Leo Smith（2010）。《基礎生態學》，楊勝任等譯。臺北：高立。

Swannack ,T. M. & Grant, W. E.（2008）. "Systems Ecology", In *Encyclopedia of Ecology*, eds. Sven Erik Jørgensen & Brian Fath(p.3478). Amsterdam: Elsevier Science.

Taylor, Born R. & Jeffrey Kaplan, eds.（2008）. *The Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Continuum.

White, Lynn, Jr.（Mar. 10, 1976）."The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science*, vol. 155, no. 3767: 1203-1207.

Whitney, E.（2008）. "White, Lynn (1907-1987) - Thesis of, " In Bron R. Taylor（Ed.）.*The Encyclopedia of Religion and Nature* (pp.1735-1737). New York: Continum.

Wimberley, Edward T.（2009）. *Nested Ecology: The Place of Humans in the Ecological Hierarchy*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

輔仁宗教研究

The Ecological Meaning of Religion: Reflections on the Methodology of "Ecology and Religion"

TENG Yuan-Wei
Assistant Professor, Department of Religious Studies,
Fu Jen Catholic University

Abstract

Since the mid-1960s, there has been an emerging discipline, which might roughly be named 'Ecology and Religion', that studies the complicated relationships between the natural environment and mankind's religions. The goal of this article is to reflect on some methodological problems in this field. We attempt to achieve this goal under the guidance of a question: how do we obtain the ecological meaning of religion? This article includes three main parts: (1) searching for an integrated approach which reflects the multiple achievements of religious ecology and environmental ethics; (2) describing the basic character of ecological intentionality from the perspective of eco-phenomenology; (3) constructing a hierarchical model to integrate religion and ecology in terms of Luhmann's social systems theory. Finally, I attempt to point out that whether a religious tradition can produce a successful response to ecological crisis is determined by some kind of emergent property which occurs between the level of a 'religious tradition as system' and the level of a 'religious tradition in itself'. The stronger the ability of a religion to engage in inter-faith dialogue, the more possibility that religion may create the emergent property which can produce an effective resonance in the environmental field.

Keywords: Ecology and Religion, Religious Ecology, Environmental Ethics, Eco-phenomenology, Social Systems Theory

輔仁
宗教研究