

华人社会中的宗教与环保初探^{*}

卢云峰 Graeme Lang

内容提要 面对环境问题,宗教领袖选择对宗教经典进行重新诠释,认为宗教在处理这些议题上扮演了重要的角色。本文则越过宗教教义,直接考察华人社会宗教团体的环保参与,并得出一些初步的认识:第一,宗教与环保没有直接的因果关系,但宗教可以成为环保运动的同路人,并对处理环境危机做出贡献。许多宗教参与环保并非源自其教义,而是因为世俗的环保运动如火如荼。第二,有组织的宗教(如台湾的佛教)比那些没有组织的宗教(如儒教)在进行资源动员保护环境方面更有效率。第三,强调自利与个人主义的民间宗教更多地推动地方上的环境保护,而强调利他和集体主义取向的宗教团体则更具心系苍生、环保天下的气质。

关键词 宗教团体 环保 华人社会

宗教与环保:议题与争议

1967年,怀特在《科学》杂志发表了一篇题为“生态危机的历史根源”的文章,认为基督教使其信徒倾向于抗拒环保,因为圣经上说,神让信徒“管辖”自然,“自然存在的目的无非就是为人使用”(White 1967: 1207)。所以,信徒可以为了自己的益处剥削大自然,而神同时也会为了他们的利益而护理大自然。

怀特的说法似乎能找到一些佐证。有研究表明,保守的基督信仰与“掌管大自然”的世界观有关,保守派对环保的态度和信念不是很支持(Hand and Van Liere, 1984)。相对于基督教保守派,非基督徒以及基督教自由派都更有可能在经济上和态度上支持环保。当然,保守派不支持环保政策也并非完全基于他们的宗教教义,也与他们保守的政治立场有关(Greeley 2001)。

怀特的文章也引起了很多人的批评,认为其结论过于武断。有人认为,宗教并非环保的障碍,而是环保的润滑剂(Wolkomir et al. 1997)。宗教参与可能促进利他行为的产生,让自愿参与到有利于社会的活动中去,包括环保。圣经中“管家”的概念不是说人类可以随意地攫取自然资源,而是说,照顾世界乃是人对他的责任,是被神所命定的。也有人认为,基督宗教对环保和生态思维的影响是因社会和团体而异的,不必然被某些特定的教条所限制(Stanworth, 2006)。比如阿米什人,他们在运输和农耕的时候都用马车,而不用拖拉机,在家里用油灯,而不用电灯,也没有电视和电话等电器,但是他们接纳并使用现代医院和药物。不过阿米什人并不以“环保主义者”自居,他们这样做主要是为了尽量远离异信徒和罪恶的世界。当现代生活具有严重、不可延续的生态危机的时候,有些美国人会把阿米什视为一个有趣的

生活模式。显然,身为基督宗教大家庭的一员,阿米什人与其他的兄弟派别在对待自然和现代文明上的态度上差异很大。

争论仍在继续。与此同时,近20年来宗教领袖在推动环保议题上开始觉醒。他们或者发表声明,或者直接赞助及推动环保行动,有时也特意寻求一些非宗教组织如联合国环保计划及世界自然基金会(World Wildlife Fund)的支持。要对过去20年来的这些活动作一概述将会很冗长,有人已经对此做了很好的总结(Tucker and Grim 2001)。但我们相信一个量化的分析会显示宗教领袖在环保参与以及方案提出上有量的增加。尽管有些宗教领袖发表的一些宣言表现出他们对科学发现缺乏了解,但他们对环保问题的关注是显著的。

随着环境危机的加重以及越来越多的宗教领袖参与到环保对话,哈佛神学院的世界宗教中心顺应潮流,在20世纪90年代末举办一系列关于“世界宗教及生态”的会议。超过七百位国际学者、环保积极分子和宗教人士聚一堂探讨各种宗教与环保的议题。其中的一个中心论点便是:单靠科学和理性分析不足以带动环保行动,特定价值观的改变和配合是必需的;宗教有助于推动价值观改变,并帮助人类社会构建应对环境挑战的伦理价值,而这些伦理是无法通过科学或理性达到的。

基于以上的认识,已有相关研究都集中讨论世界各大宗教的教义对生态的可能意义。由哈佛世界宗教研究中心资助,哈佛大学出版社出版的“世界宗教及生态”的系列丛书可说是目前将宗教与环境及生态议题联系起来的最野心勃勃的学术努力,其内容涵盖了佛教(Tucker and Williams, 1997),儒教(Turker and Berthrong, 1998; Tu and Tucker, 2004),及印度教(Chapple and Tucker, 2000)等。这套丛书的主要推动者和编者Mary Evelyn Tucker说,“虽然在过去没有一个世界宗教需要像我们目前这样面对环境危机,但他们仍旧是塑造我们对自然的态度的关键工具”。这也是她几年后为著名的学术期刊Daedulus主持的宗教与生态特辑的前提。

在该特辑的引言,Tucker认为宗教如果要想参与应对全球环境危机,那就必须与非宗教领域的科学、教育及公共政策进行合作。她坚持认为

宗教必须是这些应对行动中的一部分:“身为一个重要的持久文明价值的宝库及推动道德改变不可或缺的动力,宗教在规划一个有说服力的、可持续发展的未来远景上可以扮演很重要的角色”(Tucker and Grim, 2001)。Daedulus特辑的作者们在被要求回答的问题上都假设了他们能够而且应该在要讨论的特定宗教中找到支持环保的文本和主题。比如说,“这个传统中有那些核心价值可导出出有效的环保伦理?”他们的任务就是解释及强调这些价值或主题。当然,知识分子几千年来就在做这样的“被引导的分析”,以满足他们的雇主及顾客在意识形态上的要求。

但是以上这种仅从宗教经典中寻找有利信息的做法显然有失偏颇。种种的现象表明,即使在同一种宗教传统内部,也存在者对环保的不同声音。即使遵循相同的宗教经典,人们似乎可以得出近乎完全相反的信念与集体生活模式,比如阿米什人与其他基督宗教派别的差异。差异的关键不在于经典本身,而在于对经典的选择性阅读。面对人言人殊的宗教经典,我们需要一个更超越、更具体的视角来梳理宗教与环保的关系。

基于这样的认识,本文试图跳开宗教教义的争论,直接观察宗教团体的环保参与和实践。我们关注这些问题:宗教团体是在什么背景下介入环保运动?是发起者还是追随者?他们在其中扮演了何种角色?宗教是否影响到人们的环保态度和实践?接下来我们将尝试使用这一思路来分析华人社会的宗教与环保。

宗教是环保的发起者还是参与者?

对这一问题的回答需要我们回溯一下华人社会的环保史。先来看看台湾。台湾地区环保运动的展开及其合法化,最初并不是由宗教组织启动,而是世俗组织。从1970年代起,台湾的环保运动越来越积极,特别是反对经济发展所带来的环境污染。台湾当局对此进行了积极回应,在1987年设立了环境保护署。1980年代起,全岛已经有许多非政府的环保组织。许多环保积极分子是在美国获得高等学位的科学家(Weller and Bol 1998)。当环保在社会流行并取得合法性之后,一些佛教团体在1980年代末也开始参与这些环保活动。他们的工作包括动员传统佛教概念和理论来为环

保背书，建立新的理论支持环保，并改良一些不环保的传统仪式，主动参与环保的志愿活动。

佛教徒尝试用佛教教义把环保问题合理化。他们声称佛教具有悠久的珍惜生态以及万物包括动物的历史，尤其是“惜福”及“功德”的观点有助于减轻生态问题。不止是主张，佛教团体也把这些观念付诸实践。比如，法鼓山鼓励人使用可重复利用的购物袋，以减少使用塑料袋。购物袋上印有“少用一个塑料袋、多积一份功德”的字样。与法鼓山同为台湾四大佛教道场之一的慈济功德会也有相似的环保实践，而且效果显著。有一位研究屏东社区再造的社会学同事告诉笔者，当地的官员曾经发起清理河岸附件垃圾的号召，但应者寥寥。后来慈济功德会介入到这一活动中去，提出的口号是“拾一份垃圾、积一份功德”。或许是因为这一宣导，也或许是因为慈济会员以行动感动了当地百姓，很多人加入到治理社区环境的行列中来。于是这位同事感慨，宗教团体不仅能为环保活动提供通俗的理论支持，而且在行动力和感召力上也优于地方政府。

佛教也以“惜福”的观念来对抗消费主义。根据这个理论，能够享用自然提供的资源是人类的“福报”。但是福报是有限的，因此要学会珍惜。假如人因浪费资源而不惜福，那有一天资源及福报将会用尽。为了积福，人应当克制自己不耗损资源。具体说来，现代社会的“惜福”就是要求人们尽可能减少制造垃圾，尽可能使用可再生的资源，对垃圾进行分类并循环使用。

除了把“功德”、“惜福”等传统的佛教观念用于环保实践，台湾的佛教团体也试图发展出新的环保理论。法鼓山在这方面做的尤为出色，其创办人圣严法师扩大环保的范围，倡导四种环保的观念：保护心灵环境的心灵环保、保护自然环境的自然环保、保护生活环境的生活环保以及保护社会发展的礼仪环保。圣严法师相信环境保护不会取得成果，除非人们接纳环保的观念并拒绝消费主义。从他的观点来看，心灵环保有助于孕育环保的意识。

“心灵环保”是一个新创的名词，但其思想根植在佛教经典中。《维摩诘经》说“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净”。法鼓山的使命是“提升人的质量，建设人间净土”。因此它专

注于推动净化心灵的运动。如今，“心灵环保”的概念在台湾和中国大陆都很流行，它强调灾难的重复发生是因为心灵没有被净化。如果人人净化心灵，少用资源，世界会变得更美好；我们必须自愿放弃消费社会的一些“好处”，以便在人间建立净土。法鼓山的网站这么说，“需要的不多，想要的太多，需要的才要，想要的不重要”，透过这些修行，人们才能积福。

在礼仪上，佛教徒已经改良一些他们认为不环保的传统仪式，其中一项是烧纸钱。许多佛教团体已经放弃烧纸钱的习惯多年。1980年末开始，法鼓山采用以花朵取代纸钱来礼佛。慈济的志工尝试说服社会大众，不要在农历七月鬼节烧纸钱。另外一个被改良的传统礼仪是放生。圣严法师曾说，放生在今日的社会将危害环境。今天大多数的鱼都是人工养殖，放生后鱼因为不适应自然环境反而容易早死并污染环境。被放生的鸟也难以生存。圣严法师指出，“现在每年佛菩萨生日、纪念日的时候，很多寺院仍然会举行放生。于是在放生日的前几天，山产店就会派出很多人到中南部去捕鸟，抓了再送到台北的寺院门口，卖给佛教徒放生。这种行为不是在放生，而是在杀生。根据专家研究，这种把自然界的鸟抓来再放生，一百只鸟中，存活只有三十只。”^①很显然，圣严法师的心态非常开放，并不排斥现代科学研究的成果，而是把它融入到自己的主张中去。

在中国大陆，宗教团体同样是环保运动的参与者而非发起者。宗教组织的参与显然有利于环保运动的普及。云南的“香格里拉可持续发展社区经验”就是一个案例。当地的和尚被分派在香格里拉的附近地区去保护和维修神圣山脉的设施，他们也因此参与到当地其他更大的环保努力中。一位活佛在自然保护区内和附近的村庄推动环保，有关佛教和环保的关联的印刷品也被编辑和分派到村庄中。其中《藏传佛教的生态观》显然已经成为大学教科书(Frescatta, 2008)。然而这只不过是当地的教育工作的一小部分，是由世界自然基金会推动和主导的。世界自然基金会发现寺院可以成为生态保护和维持的一个很好的教育中心，该基金会也在其他国家尝试与宗教团体共同推动环保活动。如果缺少像世界自然基金会这类世俗组织的推动，出自和尚们的自主行动应该不

会太多;如果有这类行动出现,确实是值得关注的。不过到目前为止,我们还没有发现这样的案例。

从道教的教义以及主题来看,似乎可以从中发现关于支持环保的论述和价值观(Snyder, 2006; Nixon, 2006)。然而,有关这些主题的学术著作很复杂,而且声称道教和自然保护或生态平衡有关联的论述很具争议性,无法提供清晰的支持或主题。“无为”是道教的重要观念,有时被理解为消极的无行动,有人认为这一观念有助于保护自然。但是这一观点仍存在争议:无为的观念并没有明示人们应该如何使用自然资源,如果人与自然可以被区分的话。如果有人有闲情逸致,准备埋头在故纸堆中退隐一段时间,那么去研究道教经典的环保贡献将会是一个最好的选择。这方面的文献汗牛充栋,一个人穷其一生也难得识其全貌。不但如此,如下的事实使情况变得更复杂:一方面是道家哲学的抽象性,另一方面却是道教实践的务实性,而这两者在许多社会处境中都存在着很大的差异甚至对立。

道士可以被理解为宗教寻求者,专业的实践者,及类似魔法服务的提供者,包括为追求长生不老而不断修炼和服用的丹药(D. R. Yang, 2005)。道士的服务并不注重抽象的主题,尽管总的说来他们特别注重延长他们自己和顾客的生命,或者提供养生服务。一些道士可以谈论环保课题是因为他们透过媒体或学校学习。本文的第二作者曾经访问浙江金华某道观。道观的道长曾询问他如何改良道观,以便让潜在的朝拜者或顾客感到更有趣味和吸引力。作者不习惯给道士建议,但出于礼貌也只好勉强为之。考虑片刻后,作者建议他可以把道教、道观与自然保护问题挂钩,因为这些课题已经在中国引起很多的关注。他似乎感觉这个想法令人困惑,远远超乎他知识和思考的范围。显然他对环境主题没有概念和兴趣,更加喜欢专注于吸引和服务付钱的顾客。

尽管浙江的那位道长对环保缺乏了解,但是有一些道观开始关注此议题。最近一段时间,陕西省太白山铁甲生态道观的建设活动引起了人们的广泛关注。作为国内第一间生态道观,铁甲道观包括两部分:主殿和展室。主殿是朝拜静修的宗教空间,而展室则定期展出关于道教和生态保

护的资料和图片,整个道观的设计体现了道教和环境和谐的宗旨。道观本身并没有特别出众的地方,引起媒体关注的是该道观在宣扬环保上的努力。2006年,铁甲生态道观举办了第一届“道教生态保护教育工作间”,邀请了学界、教界和环保界的人士,共同挖掘和探讨道教理论与生态保护的现实社会价值,并为把中国道教第一座“生态道观”出谋划策,目标是把该道观建设成集人文型与环保型为一体的师范教育基地。之后,他们发布了《秦岭宣言》,认为“天、地、人三才和谐是人类可持续发展的重要保障,也是道教的最高追求。面对日益严重的环保危机,我们有责任反思道教对当代环境保护的作用。首届中国道教生态保护教育工作间的所有参加者达成共识,形成道教宫观生态教育联盟。”行动计划包含承诺融生态教育于宫观建设和道教活动之中,减少烧香和鞭炮产生的污染、关注当地的物种保护和支支持绿化、在道观中采用节能技术及保护附近道观所在区域的水源等。

第二届会议在2007年7月举行,吸引了更多的参与者,包括来自各地方道观的15位道长和3位道姑,共18位教界代表,世界宗教与环境保护基金会的官员、宗教局的政府官员和社会科学院的学者。他们决定尊崇道祖老子为“道教生态保护神”,并将此理念向全国宫观推广。参与者汇报了他们的环保进展,包括太阳能、循环用水的使用、排污管道的建立、环保香蜡等的采用。最后他们制定了“生态道观执行表”,以便让各道观管理者评估他们的进度。

这两次会议非常成功,于是2008年召开了第三次中国道教宫观生态保护论坛。这次在江苏句容的茅山,道教上清派的发源地。而且论坛的规模也更大,共120多人参加了会议。参会人员的构成也更加国际化和多元,其中有来自英国、丹麦、荷兰的国际代表,有联合国开发计划署、生态管理基金会、世界宗教与环境保护基金会等国际组织的官员,有国家宗教局的领导,有全国各地道观道长,还有来自社会科学界的专家学者。很明显,生态宫观建设以及相关论坛已经成为我国道教乃至整个宗教界的环保品牌之一。如果没有意外,该论坛应该还会继续举办下去。

这一系列活动非常具有创意,并影响深远。

但我们也必须看到，尽管道教界人士在其中扮演了重要的角色，整个项目的成功似乎与世界自然基金会的支持以及官方的鼓励密不可分。据生态道观的负责人任兴之道长介绍，生态宫观的名称来自“世界自然基金会”中国事务负责人刘晓海博士的建议，而“世界宗教与环境联盟”的中国事务首席代理——赵效民先生则直接促成了“铁甲生态道观”的营建，甚至彻底改变了任道长的“人生观和信仰观”（任兴之 2006）。另外，生态道观建设项目本身是太白山环保的一部分。早在 1995 年，国家就开始在秦岭太白山区域建立了五个具有国际意义的示范自然保护区。只到 2004 年 11 月，当地政府才将“铁甲树太白庙”正式批准为宗教活动场所，并正式更名为“太白山铁甲生态道观”。也就是说，生态道观本身便是现代环保运动产物，是现代环保意识与传统道教环保理念的结合。

种种迹象表明，铁甲生态道观负责人的环保意识并非完全来自道教经典的教导，而是更多受到现代环保理念的影响。在这一系列非常有趣和有意义的环保创意活动背后，我们看到了很多活跃的身影：世俗环保组织的管理者、政府官员以及知识分子。道教界人士完成了最后一击，但活动本身是多种社会力量合谋的产物。现在，生态项目被推广到多个省市的道观，已经成为跨区域的环保努力。但是我们没有确切的数据显示在道教界之外，该项目的实际影响力如何。我们也还不能确定道士们已经有具体的运动来发展更广泛的生态理性，或推动全国性的道教之外的环境保护。即使在唤醒人们的环保意识方面，政府也是更关注如何发展世俗的环保教育。当然，政府也会寻找合适的机会让宗教团体加入环保行动。这既符合政策实施的优先次序，也展现了全民参与的态势。在这样的背景下，少数道士顺应时代的潮流，十分谨慎、温和地参与了环保的行动和主题。然而，如果缺少政府的通融和外部世俗基金会的支持，我们很难想像宗教团体能有任何实质的超越地域限制的环保贡献，除了在针对寺庙内部资源使用上作一些温和的环保呼吁和实践。

有组织 vs. 无组织

从上面的考察我们已经了解，华人社会中宗

教团体的环保参与出于上升态势，尽管他们的身份并非环保运动的发起者而是追随者。在参与或追随环保运动时，我们发现，如果某一宗教只能从教义上进行声援而无法从组织上实际支持环保运动时，那么其作用不大。台湾佛教环保运动的声势浩大是由于佛教在台湾拥有强大的组织。比如慈济功德会是台湾地区最大的民间组织。1990 年慈济开始参与环保，在 2005 年，慈济在台湾注册的环保志工最少有 44700 位。环保志工们在社区推动环保，捡垃圾并将垃圾分类，并资源回收。从 1990 年起，慈济“回收并转卖的资源超过一亿六千万新台币。”他们所通过循环使用纸张所节约的资源等同少砍伐了三十六万棵 20 年树龄的树。当然，宗教领袖的意愿和人格是很重要的，对慈济功德会这样的由魅力型领袖所领导的宗教团体更是如此(Laliberé, 2004)。慈济在台湾地区的影响极其深远，只要是慈济倡导的活动，其他宗教团体都会效仿。因为他们知道慈济的感觉非常敏锐，既知道民间所需也了解官府所想，并同社会各方面关系良好。有宗教团体的负责人告诉笔者，他们很重要的任务就是学习慈济，追随慈济做慈善活动。当然他们也抱怨慈济过于强大，吸纳了过多的社会资源和慈善捐献，以至于其他宗教团体很难进行资源动员。无论如何，慈济功德会的力量来自于其魅力型领袖和庞大且井然有序的组织机构。

相对于佛教团体蓬勃发展，儒家在现代社会不断衰落的命运令人不胜感慨。尽管儒家在历史上曾居于各教之首，但自从废除科举之后，儒家就再也没有像样的团体或者相对固定的阶层来为之传承和申辩。组织不存，影响也就日渐式微。虽然我们可以从儒家经典中得到一些有用的资源，比如“对生命绵延长存的尊重，对苦难的恻隐之心以及建设公正、可持续社会的基础的渴望”（Tucker and Berthrong 1998: xxxv），但是儒家在历史中并没有发展出“合乎生态的环保态度、政策以及行动”（Weller and Bol 1998: 336）。从 1990 年代末以来，儒家在中国大陆开始复兴。有一些儒家的积极分子意识到生态危机的重要性，其中最为积极的是蒋庆。在一次演讲中，蒋庆宣称儒家有助于建立一套“深度生态学”，而目前基于科学和技术的生态学是肤浅的。但是他并没有详细解释何谓

深度生态学。近年来, 蒋庆的同道中人不断增加, 他们热衷复兴儒家, 设立书院传扬传统文化, 特别是儒家经典。我们在互联网上找到 23 所儒家学院, 其中, 明德书院把生态教育作为其任务之一。然而, 大多数这些新兴的书院没有参与环境保护。儒家复兴运动仍然很薄弱, 也缺乏完善的组织。精英式的儒家主义对当代中国环保的政策影响甚少。没有组织的支持, 任何环保的主张都是有心无力。佛教团体在环保参与上的风生水起和儒家在此议题上的鲜有作为就充分证明了组织的重要性。

个人主义 vs. 集体主义

我们的另一个观察是, 集体主义取向的宗教比个人主义取向的宗教更关注整体的人类环保事务, 而后者只对当地的环境问题感兴趣。让我们先解释一下术语。个人主义取向的宗教着眼于利己的活动。在各宗教中不乏这样的例子。在亚洲社会中, 在庙宇对神明的崇拜是典型的为着个人或家人的利益出发, 最多把预期的利益限定于某个特定的村落集体(Lang and Ragvald, 1993: 73-126)。

另外一些宗教鼓励对福利和福祉采取一个比较广泛和集体的进路, 不惜要求信徒及实践者付出一些个人的代价。这可说是某些宗教最特殊的特色之一: 要求人们为一个不包括亲人及朋友在内的群体牺牲。当然, 如此的利他意识可以完全是世俗的, 并非宗教所独有。事实上, 这样的想法在世界宗教中相对罕见。但我们可以说这是宗教可能影响环境保护主义的其中一个相关变项。利己或服务自己人的宗教只会在环境社会学中推动所谓的NIMBY反应(‘不在我后院’), 也就是针对地方性的污染作局部的抗议。

我们发现, 中国民间信仰的追随者主要关注本地的环境。在台湾, 当地寺庙不但投入大量的钱财来杯葛工厂的建设, 还用扶乩的方式来生产善书来否定“那些冒犯他们的工厂, 认为那是对神明所控制土地的长远利益的威胁”(Weller and Bol 1998: 334)。但他们对超出本地范围的环境污染并不关心。在中国大陆, 民间信仰的追随者以不同方式参与当地的环境保护。譬如陕北榆林的黑龙大王庙因灵验及环保颇有盛名。历时已久的大

王庙, 在 1960 年被摧毁, 在 1980 年被重建。基于神明灵验, 大王庙越来越著名, 名声也让它越来越富有; 善男信女每年捐献大笔钱给寺庙。从 1988 年开始管理寺庙的农民以这些钱来种植树木。到了 1999 年树林已达一千三百亩, 引起世界各地的关注(Chau 2005)。与黑龙大王庙相关的资源和组织在保护当地生态上扮演很重要的角色, 但是也就仅限于当地。

而那些有普世关怀的宗教团体则更多地把目光投向全世界、全人类。佛教的“心灵环保”显然超越了一时一地的环保经验; 而集体主义取向的救世教派生产出的环保善书也在风格上迥异于民间庙宇的鸾文, 更强调普世性。比如, 在台湾某教派书写的善书中有这样的语句: “此刻地球已千疮百孔, 再不尽力维修和整治, 则这个美丽的星球, 将枯萎和毁灭在你们的手中, 诸方法界的仙佛都为你们担心, 徒儿啊! 你们除了要从事道德心灵的环保工作外, 还要真正协助与参与从事环境维护的运动。”这种心系天下、环保苍生的气质显然是民间宗教不具备的。

讨论与结论

在讨论宗教与环保的关系时, 无论教界还是学界, 大都把讨论限定在教义层面。对于教界, 这种进路无可厚非。宗教领袖面对从团体内部及外部来的压力, 需要表态支持环保。由于他们的神学背景, 也由于他们的宗教身份, 他们会理所当然地从宗教经典的寻求支持来作为公共意见的根据。但是经典赋予人们自由发挥的空间太大, 我们可以轻松地从中找出自相矛盾的论述。一个宗教的经典越是复杂, 著作者越多, 诠释者就越容易按着自己的意愿找到与任何当代议题相关的文本。有了这些复杂的资料为资源, 我们很容易精选或筛选任何文本来达到自己想要的目的。换句话说, 经典就像药品齐全的中药铺, 作者总能从中抓到自己想要的方子。

本文的研究进路与上述讨论迥异。我们并不试图从教义中探寻某种宗教与环保之间是否具有亲和力, 或者讨论哪些教义可以为环保所用。我们关注的焦点是华人社会中宗教团体的具体的环保实践, 并得出了一些尝试性的认识。第一, 许多宗教参与环保是因为外面世界已经知道了环保的

重要性。他们对环保的参与不是基于他们的教义,而是基于世俗生态环保运动的带动。正如在台湾所发生的那样,在1980年代多数的环保运动领袖都是科学家。频繁的环保示威逐渐让当局意识到环保的重要性并改变其政策。当官方改变对生态的态度,宗教团体才开始加入环保运动。大陆广受关注的生态观建设活动固然是由道教人士组织,但更关键的是世俗环保组织人士的推动以及政府的通融与支持。第二,越来越多的证据表明,宗教团体在环保活动中扮演了重要的角色。尤其是那些组织完备的宗教,如台湾地区的佛教,能够广泛地动员社会资源,并投入到环保的实际行动中去。相信之下,儒教在环保方面也想跟进,但有心无力,因为它徒有经典却缺乏行动力。第三,目前宗教团体的环保工作主要集中在环保伦理的建设上。在这方面,不同取向的宗教表现出一定的差异。强调个人主义的民间宗教更多的推动地方上的环境保护,而集体主义取向的宗教团体则有更广阔的视野和更宏大的关怀,比如佛教的心灵环保概念的提出。当然,以上这些认识还很粗糙,我们需要更多的研究来进一步探讨宗教与环保之间的关系,尤其是细致的定量研究。

① <http://www.douban.com/group/topic/1577369/>

参考文献

1. Chapple, Christopher K., and Tucker, Mary Evelyn (eds.), 2000, *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2. Chau, Yuet, 2006, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford: Stanford University Press.
3. Frescata, Carlos (ed.), 2007, *Green China 2007 - 2008*, Palmela Portugal: BoisanWe Lda.
4. Greeley, Andrew, 2001, "Religion and attitudes toward the environment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32(1): 19-28.
5. Hand, Carl M., and Van Liera, Kent, 1984, "Religion, Mastery-over-nature, and environmental concern", *Social Forces* 63(2): 555-570.
6. Kephart, William M. 1982, *Extraordinary Groups: The Sociology of Unconventional Lifestyles* (Second Edition), N. Y.: St. Martin's Press.
7. Laliberté, André, 2004, *The Politics of Buddhist Organizations in*

- Taiwan; 1989-2003*, London: RoutledgeCurzon.
8. Lang, Graeme and Lars Ragvald, 1993, *The rise of a refugee god: Hong Kong's Wong Tai Sin*, Hong Kong: Oxford University Press.
 9. Nixon, Denver Vale, 2006 "The environmental resonance of Daoist moving meditations", *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 10(3): 380-403.
 10. Norris, Pippa, and Inglehart, Ronald, 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press.
 11. Snyder, Samuel, 2006, "Chinese traditions and ecology: survey article", *Worldviews: Environment, Culture, Religion* 10(1): 100-134.
 12. Stanworth, Hilary, 2006, "Protestantism, anxiety, and orientations to the environment: Sweden as a test case for the ideas of Richard Sennet", *Worldviews* 10(3): 295-325.
 13. Tu Weiming, and Tucker, Mary Evelyn (eds.), 2004, *Confucian Spirituality* (vol. 2), N. Y.: Crossroads Publishing Co.
 14. Tucker, Mary Evelyn, and William, Duncan Ryuken (eds.), 1997, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 15. Tucker, Mary Evelyn, and Berthrong, John (eds.), 1998, *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 16. Tucker, Mary Evelyn, and Grim, John A., 2001, "Introduction: the emerging alliance of world religions and ecology", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (Fall).
 17. Welles, Robert, and Peter K. Bol, 1998, "From Heaven-and-Earth to Nature: Chinese Concepts of the Environment and their Influence on Policy Implementation" (with Peter K. Bol), In Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (eds.), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998 pp. 313-341.
 18. White, Lynn, 1967, "The historical roots of our ecological crisis", *Science* 155: 1203-1207.
 19. Wolkomir, Michelle, Futreal, Michael, Woodrum, Eric, and Hoban, Thomas, 1997, "Substantive religious belief and environmentalism", *Social Science Quarterly* 78(1): 96-108.
 20. Yang Der-muey, 2005, "The changing economy of temple Daoism in Shanghai", in Fenggang Yang and Joseph B. Tamney (eds.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill, pp. 113-148.

作者简介: 卢云峰, 北京大学社会学系副教授, 中国宗教与社会研究中心执行主任。北京 100871; Graeme Lang(梁景文), 香港城市大学亚洲及国际研究学系教授。

[责任编辑: 毕素华]