Globethics Repository



對話中的生態神學——神學論題導引

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Lai, Pan-chiu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 11:59:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167011

對話中的生態神學

——神學論題導引

賴品超（香港中文大學崇基學院宗教系系主任）

生態與環保的問題，業已成為當代西方學術界的一個重要關注，而生態神學也是當代西方神學中的一個重要神學運動。[1]在漢語人文及社會學界，對生態問題的關注更是有增無減，而對來自宗教／神學界的討論，也是日見開放。除了有漢語人文／社會學界的學者從事宗教與生態的著述外，[2]一些有宗教背景的環境倫理學者的書籍或文章已經有了中譯。[3]其中值得一提的是，著名的環境倫理學家霍爾姆斯・羅爾斯頓III (Holmes Rolston, III)。羅爾斯頓早年修習神學，除了在愛丁堡大學獲取神學的博士學位外、更曾擔任牧職，並且也出版過一些宗教研究的專著。[4]他對於宗教與自然科學的討論也是貢獻良多。[5]現時

1. 對當代生態神學的一個概覽，參：賴品超，〈生態神學〉，見《新世紀的神學議程・下冊》郭鴻標、堵建偉合編，沈宣仁審訂（香港：香港基督徒學會，2002付印中）。
2. 例如：鍾克釗、季鳳文、米壽江、黃常倫、王洪濮著，《彼岸觀此岸——人與自然對話叢書・宗教與自然卷》（四川：四川人民出版社，1999）。
3. 例如約翰・柯布，〈生態、倫理和神學〉，見《珍惜地球：經濟學、生態學、倫理學》，赫爾曼・E・戴利及肯尼思・N・湯森合編，馬杰、鍾斌及朱又紅合譯（北京：商務印書館，2001），頁240-258。
4. 如：Holmes Rolston, III，《宗教探討——參與和抽離》(*Religious Inquiry- Participation and Detachment.* New York: Philosophical Library, 1985) 及《約翰・加爾文對韋斯敏德信條》(*John Calvin versus the Westminster Confession.* Richmond: John Knox Press, 1972)。
5. 羅爾斯頓的《科學與宗教：一個批判性概覽》(*Science and Religion: A Critical Survey.*

至少有兩部由他撰寫的論環境哲學的專書譯成中文。[6]然而，這些中譯本的討論基本上是哲學性的多於神學性；因此，漢語學界對他的評介很少涉及其神學背景。[7]如果他那些更直接地討論宗教與生態的文章有了中譯，對於促進漢語人文及社會學界對宗教與生態的討論，相信甚有幫助。[8]

在二〇〇二年四月，筆者出席了在上海復旦大學舉行的「宗教、道德和社會關懷」國際研討會，並在會上宣讀了一篇短文，題為「宗教與生態關懷的發展」。文中提出，宗教與生態關懷是有着一種辯證的關係；一方面，對生態問題的覺醒會導致宗教上的生態轉向，例如基督宗教在思想及實踐上在二十世紀七十年代出現了明顯的改變；而另一方面，生態問題也會導引出宗教及靈性上的問題，而這在深度生態學的討論中尤為明顯，可以說生態關懷是有一靈性之向度，而宗教是可以對環保有重大的幫助。想不到這樣立論的一篇短文，在會議期間已得到國內一份本來甚少討論宗教問題的期刊主動邀請，將文稿投給他們出版，並且之後真的很快就出版並重刊於別處。[9]筆者後來在香港的報章上，看到有專欄作家也同樣提出，環保的問題最終將指向宗教的問題：

Philadelphia: Temple U.P., 1987)，論質素，絕不遜於現時已有中譯的一些英語概覽，可惜是較少人留意。

6. 劉耳、業平合譯，《哲學走向荒野》(長春：吉林人民出版社，2000)；楊進通譯，《環境倫理學》(北京：中國社會科學出版社，2000)。
7. 例如：佘正榮，《生態智慧論》(中國社會科學出版社，1996)，頁120-133。
8. 例如他的《基因、創世記與上帝：價值及其在自然與人類歷史中的根源》(*Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*. Cambridge: Cambridge U.P., 1999)。
9. 賴品超，〈宗教與生態關懷〉，見《江海學刊》(南京：江蘇省社會科學院) 2002.3，總219 (2002年5月)，頁37-42。重刊於《宗教》(北京：中國人民大學書報資料中心，2002年，第5期)。

> 為了挽救我們賴以生存的世界，只有放棄「利潤最大化」的資本主義目標——也就是放棄當今人類社會的安身立命之本，意味着當今的主流社會和哲學整個要被顛覆。不過的確如此，沿着「環境保護」的貫通命脈追尋下去，將會不可避免地，一直通向宗教的境界與社會制度的革命。[10]

由此可見，宗教與生態的討論，已不再局限於宗教學界，而是漸漸得到人文／社會科學界以至文化人的接受。[11]

事實上，西方的生態神學的發展，除了受到對生態危機的覺醒的刺激外，在其論述的開展中，也是不斷的與基督宗教的傳統以及當代的人文／社會科學界進行對話。其中以歷史學者懷特 (Lynn White, Jr., 1970-1987) 對基督宗教作為生態危機的根源的分析，尤其引起了基督宗教界的廣泛討論。[12]懷特認為，基督宗教是西方的生態危機的歷史根源之一，因為按照猶太——基督宗教的一神論，只有上帝是神聖，大自然不再是神秘以至神聖不可侵犯，而人是被上帝賦予了任意制宰自然的權力。[13]若說懷特的論述主要是批判基督宗教的過去，則深度生態學 (Deep Ecology) * 及生態女性主義 (Eco-Feminism) 則更是挑戰基督宗教的未

---

10. 見：王力雄，〈掙錢與環保〉，見《明報》2002年6月3日，D6版，「大地黃沙．剎那懷心想」專欄。
11. 有些時候，香港的學界不一定比大陸的更為開放。筆者曾以比較儒家及基督宗教的生態倫理為題，向香港的研究基金撥款委員會 (RGC) 申請研究經費，雖然研究計劃書得到不少國外評審專家的推許，但卻受到某些在香港的所謂本地專家的匿名批評，認為生態與宗教的問題不應單由宗教學者進行，甚至其中更有認為與其研究儒家的生態倫理，倒不如研究風水。這些本地的專家，其井蛙之偏狹，實在令人咋舌。
12. 經過三十多年的討論後，最近在互聯網上仍有文章在回應懷特的學說，參：http://www.counterbalance.org/。
13. Lynn White, Jr.，〈我們的生態危機的歷史根源〉(The Historical Roots of Our Ecological Crisis)，見《科學》(*Science*) 155 / 3767 (1967) ：1203-1207。

* 在John B. Cobb Jr.，〈更正教神學與深層生態學〉一文中，譯者李駿康把此詞譯為「深層生態神學」。——編按

來。深度生態學主張一切生命皆具平等的內在價值，反對以人類為唯一的價值所在，更反對以其他形式的生命及環境只具有工具性的外在價值；此外，深度生態學更認為生態問題並非單純靠科學及技術便可解決，因當中是涉及社會／政治的問題、人的心靈與價值取向以至生活方式等。[14] 至於生態女性主義則認為，對婦女的壓逼與對大自然的操控為互相緊扣，這表現在西方文化及建制上的種種層級的二元 (hierarchical dualism)：身體與靈魂、男與女、理智與情感、人與自然等。生態女性主義主張重整西方的靈性氣質 (spirituality)，不再以駕馭或超脫自然為導向，而是強調人需要重新覺醒到意識與身體的結合，這不單是指個人的身體，而是大地作為一個整合的身體；而女性由於其身體更為敏感於自然的節奏，更能體認大地作為眾生 (包括人類) 的母親，這將會更有利於形成一種更合乎生態的靈性氣質。[15]這種對大地在陰性的想像的傾向，得到蓋婭假說 (Gaia hypothesis) 的支持。蓋婭原是希臘神話中的地母，洛夫洛克 (James E. Lovelock) 提出的蓋婭假說，是指宇宙整體有如一有生命的生物體，有自我平衡／糾正的機制，為大地上的生命提供一適合生命繁衍的環境。[16]

---

14. 詳參Arne Naess，《生態、社群及生活方式》(*Ecology, Community and Lifestyle*，David Rothenberg校譯。Cambridge: Cambridge U.P., 1989)；及George Sessions編，《廿一世紀的深度生態學：新環保主義的哲學與實踐選讀》(*Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Boston & London: Shambhala, 1995)。
15. 參Val Plumwood，《女性主義與對自然的操控》(*Feminism and the Mastery of Nature.* London: Routledge, 1993) 及Susan Griffin，《婦女與自然》(*Woman and Nature*, New York: Harper & Row, 1978)。
16. 參洛夫洛克 (J.E. Lovelock) 著，金恆鑣譯，《蓋婭，大地之母》(台北：天下文化，1997，二版)。一個新近的對蓋婭學說作出的神學回應，可參Anne Primavesi，《神聖的蓋婭：整全的神學與大地系統科學》(*Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science,* London & New York: Routledge, 2000)，而洛夫洛克曾為此書撰寫序言。

西方的人文／社會學界對生態問題的論述，不時或晦或明地對基督宗教的傳統形態構成批評，然而他們卻都成為基督宗教生態神學的對話伙伴，對於西方的生態神學的發展，產生了一定的刺激作用。同樣地，若要在漢語學界中發展基督宗教的生態神學，除了要留意與中國傳統宗教及哲學的對話外，也要留意當代(包括西方及漢語)人文及社會學界的生態論述。組成是次主題的五篇論文，可以說是各自直接或間接地對這些論述作出回應。

按照懷特後來的進一步分析，對比起東方希臘正教會來說，西方拉丁教會傳統更容易蘊釀出一種強調要征服自然的科技心態，間接地促使西方社會的生態危機的形成。[17]依此思路，在繼承拉丁教會傳統中，基督新教的主流，對惟獨恩典(sola gratia)及惟獨信心(sola fide)的強調，比起同為繼承拉丁教會傳統的羅馬公教，有更強的個人主義及以人為中心的傾向；而基督新教因對惟獨聖經(sola scriptura)的強調而貶低自然啟示，可能導致比羅馬公教更不重視大自然。[18]啟蒙運動後，因受現代科學及哲學而來的挑戰，基督新教神學出現主體轉向，勢將對大自然在信仰中的地位變得越加漠視。由此得出來的推測是，基督新教可能是在基督宗教中最不環保的分支。然而，以上的推測純粹只是就大方向發展而言，除了證據成疑外，更不能否定在其中有不少重要的例外。正如有研究指出，在十九世紀德語

17. Lynn White, Jr.，〈繼續討論〉(Continuing the Conversation)，見，《西方人與環境倫理》(*Western Man and Environmental Ethics,* Ian G. Barbour編，Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Co., 1973)，頁55-64。
18. Catherine Keller,〈失去的芳香：更正教主義與要緊的自然〉(The Lost Fragrance: Protestantism and the Nature of What Matters)，見《新大地的異象：對人口、消耗與生態的宗教觀點》(*Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology,* Harold Coward及Daniel C. Maquire合編，Albany: SUNY, 2000)，頁79-94。

界，很多著名的神學家都將注意力集中在人與上帝的關係上，在這些神學大師的著作中，大自然似乎是失去了神學上的地位，但在同一時期較少人注意的神學家或平信徒學者中，卻保留了對大自然的關注。[19]此外，近年也有不少研究指出，在更正教中，尤其是其中的門諾會／重洗派，也有其關注大自然及倡導一種可持續的生活模式的傳統。[20]可以說，就對生態問題來說，基督新教的傳統，雖或有它的陰暗面，但絕非徹底的破產，而是也有其潛質，可供當代生態神學發揮。正如山米爾 (H. Paul Santmire) 曾指出，就對自然生態的態度來說，西方神學傳統是含混模稜 (ambiguous) 的，既有只着重人的靈魂與上帝的關係而忽視大自然的模式，也有同時重視上帝、人類和自然的相互關係的模式。[21]

鄧紹光及陳家富撰寫的兩篇論文，各自討論了朋霍費爾 (Dietrich Bonhoeffer；另譯潘霍華) 及蒂利希 (Paul Tillich；另譯田立克) 的神學中與生態神學相關的論述。有趣的是，這兩位二十世紀的更正教神學家的觀點，都是在生態危機成為熱門話題之前就早已提出，但卻在大方向上，仍可為發展當代生態神學提供一些幫助。這一方面說明，更正教神學並非想像中的那樣生態破產，另一方面也指出，當代基督宗教的生態轉向，並非純粹一種突然而來並與傳統徹底對立或決裂的革命 (revolution)，而也是一種透過與傳統對

19. Frederick Gregory，《失去自然？自然科學與十九世紀德國神學諸傳統》(*Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century, Cambridge,* MA: Harvard University Press, 1992)。
20. 參Calvin Redekop編，《創造與環境：對一個可持續的世界的重洗派觀點》(*Creation & the Environment: An Anabaptist Perspective on a Sustainable World,* Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 2000)。
21. H. Paul Santmire，《大自然的勞苦：基督教神學的含混的生態應許》(*The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology,* Philadelphia: Fortress, 1985)，頁9-10。

話而展開的生態式的宗教改革 (Ecological Reformation) 。[22]

不錯，在當代的生態神學論述中，曾出現過對基督宗教的神學傳統相當激烈的批判和反抗，例如霍士 (Matthew Fox) 倡導的創造靈修，建議改用原福為起點去思考創造及本性等教理，而這是徹底地顛覆奧古士丁的神學傳統、尤其是原罪論的核心地位。[23]這種較激進的主張，除了引至霍士本人被逐出道明修會 (Dominican) 外，也引起一些神學家的反動，提出基督宗教傳統上對上帝作為造物者的信仰，本來已是與生態關注十分相符，不必為使基督宗教看來比「深綠」更「深綠」，因而否定傳統信仰。[24]

本主題所選譯的拿殊 (James A. Nash) 的文章，基本上是嘗試由傳統上對創造、立約、上帝的形像、愛、道成肉身等教理而開展，不是激進地否定傳統教義，而是加以重新詮釋及修訂，肯定整個受造是在拯救的範圍之內。拿殊的進路，基本上是一種道德延伸主義 (moral extensionism) ，嘗試將原本應用於人倫關係的倫理概念與原則，擴展至人與非人世界的關係，因此它所確認的是一個連貫的倫理，假設是同時可應用於社會和生態的關係，它背後所肯定的原理是以公義是無所不包並又不可分割。[25]

---

22. Dieter T. Hessel及Rosemary Radford Ruether，〈導言〉(Introduction) ，見《基督教與生態學》(*Christianity and Ecology,* Dieter T. Hessel 及Rosemary Radford Ruether 合編，Cambridge, MA: Harvard CSWR, 2000) ，頁xxxvii-xxxix。
23. 參Matthew Fox，《原初的祝福：創造靈修初階》(*Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality,* Santa Fe: Bear & Co., 1983) 。
24. 參Adrian Hough，《上帝並不「綠」：對生態神學的重檢》(*God is not 'Green': A Re-examination of Eco-Theology,* Herefordshire: Gracewing, 1997) ；另參Robert Whelan, Joseph Kirwan及Paul Haffner，《十架與雨林：一個對激進的綠色靈性的批判》(*The Cross and the Rain Forest: A Critique of Radical Green Spirituality,* Grand Rapids: Acton Institute for the Study of Religion and Liberty / Eerdmans, 1996) 。
25. 拿殊的文章原刊於氏著，《愛自然：生態整全與基督徒責任》(*Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility,* Nashville: Abingdon Press, 1991) ，頁162-176。

驟眼看來，拿殊的進路是類似於管家職事的觀念，而管家職事的觀念所強調的是，人類是與上帝立約負責看守管理而非真正擁有大地，因此人要為此向上帝交賬，為對大自然所做的一切負上倫理上的責任。[26]此進路似傾向於以人為中心或人本主義的進路，而否定以生命為中心的倫理，但拿殊的立論卻又不同於一般意義上的管家職事的進路，因它是肯定大自然本身也有其價值及權利、是需要予以尊重。拿殊的文章，除了展示基督宗教在傳統上的資源外，也展示了與當代環境哲學對話的可能，而對於漢語神學界來說，他的論述是可以再有另外一方面的意義。

西方學界對佛教的生態觀討論甚盛，更非對儒家或道家／教的生態觀的討論所能望其項背。[27]一些西方生態神學家甚至提出透過宗教對話，尤其與佛教的對話，去建構基督宗教的生態神學。[28]在漢語學界，基督宗教與儒家就生態問題的對話已正式展開，[29]而基督宗教與佛教界的卻

---

26. 有關管家職事的概念，參John Passmore，《人對自然的責任：生態問題與西方諸傳統》(*Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions,* 2nd ed, London: Duckworth, 1980)，頁28-40；Robin Attfield，《環境關懷的倫理學》(*The Ethics of Environmental Concern,* 2nd ed, Athens and London: University of Georgia Press, 1991)，頁34-50。
27. 對佛教的生態倫理的主要討論有Julia Martin編，《生態責任：一個與佛教的對話》(*Ecological Responsibility: A Dialogue with Buddhism,* Delhi: Tibet House, 1997)；Stephanie Kaza及Kenneth Kraft編，《法雨：佛教環保主義的資料》(*Dharma Rain: Sources of Buddhist Environemntalism,* Lonon & London: Shambhala, 2000)；Padmasiri de Silva，《佛教中的環保哲學與倫理》(*Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Basingstoke & London: Macmillan, 1998)；及M.E. Tucker與D.R. Williams合編，《佛教與生態》(*Buddhism and Ecology,* Cambridge, MA: Harvard Center for the Study of World Religions, 1997)。
28. 例如Jay B. McDaniel，《有根有翼：在生態與對話年代中的基督宗教》(*With Roots and Wings: Christianity in an Age of Ecology and Dialogue,* Maryknoll: Orbis, 1995)。
29. 在最近兩屆在香港中文大學舉行的儒耶對話國際會議(1998及2001)，均有一些論文討論生態問題。參：賴品超、李景雄合編，《儒耶對話新里程》(香港：宗教與中國社會研究中心，2001)；另參：賴品超編，《基督宗教及儒家對談生命與倫理》(香港：宗教與中國社會研究中心，2002)。

仍在醞釀中。[30]但事實上，漢語佛教界近年對環保問題頗為關注，絕不會少於儒家方面的討論和反省。除了有心靈環保之說外，[31]更有學者提出，中國佛教中的草木皆有佛性的教理與深度生態學的相通。[32]然而，也有學者指出，雖然佛教哲學與西方深度生態學的理念相符，但佛教在生態理論與實踐之間卻出現重大鴻溝，除了因為佛教徒對來自對群體倫理中政教關係的認知不清外，也是因為未能肯定慈悲與公道為同一之原則；反觀基督宗教近年在環境倫理與生態哲學方面的努力，有着可觀的成果。[33]由此可見，生態倫理中的公義與慈愛的問題，可以是耶佛對話的一個重要焦點。然而，在漢語神學界的著作或翻譯中，卻一直甚少討論基督宗教的生態倫理中的公義與慈愛的關係，而拿殊的文章卻正好填補此一空檔，這或許有助發展漢語界中基督宗教與佛教就生態問題的對話。

本主題的另外兩篇譯文，都是關於漢語神學界較少論及的問題，一為生態女性主義，另一為深度生態學。柯布(John B. Cobb, Jr.)是著名的歷程神學家*，而歷程神學所採用的歷程哲學，常常被認為是與深度生態學的世界觀非常吻合；[34]究竟作為一個歷程生態神學家，柯布如何區分

30. 北京清華大學道德與宗教研究中心與香港中文大學宗教系，計劃在二〇〇三年六月，在北京合辦一次佛教與基督教對話研討會，相信這是在漢語世界中首個具規模的耶佛對話會議。
31. 參釋聖嚴，《心靈環保》(台北：正中，1994)。
32. 釋恆清，《佛性思想》(台北：東大，1997)，頁253-283。
33. 林朝成，〈生態公道與宗教實踐——以佛教森林保育思想為核心的探討〉，《一九九六年佛學研究論文集(二)：當代宗教理論的省思》(台北：佛光，1996)，頁25-98，尤參頁88-91。
* 在James A. Nash，〈愛作為生態的公義：權利與責任〉一文中，譯者李天鈞把該詞譯作「進程神學」。——編按
34. 柯布的生態神學，可參：賴品超，〈柯布基督論及生態神學與當代華人處境〉，見鄧紹光編，《柯布、潘能博、侯活士與當代華人處境》(香港：信義宗神學院，1999)，尤參頁10-16，23-31。

基督新教與深度生態學的立場，他又如何評價深度生態學，這些都是十分值得注意的。[35]此外，對於漢語神學來說，這種討論更可能有助與中國佛教就生態問題的對話。[36]

至於蘿特(Rosemary Radford Ruether)對生態女性主義的回應，是同樣地值得留意，因為蘿特是當代婦女神學的代表，她的《蓋婭與上帝》(*Gaia & God*)可說是基督宗教界中，最清楚地吸收生態女性主義的神學論著。在書中，蘿特一方面接受生態女性主義的觀點，並且進一步指出，在西方文化的種種層級式的二元，在理念上是與柏拉圖式的心物二元論及對身體的鄙視有關，在宗教則為超越的一神論的父上帝信仰所強化。然而，蘿特認為，解決方案不應是單純的用內蘊的女性的蓋婭去取代強調超越的男性的上帝，而是對基督宗教中的兩個傳統加以保留和發揚，一是上帝、人和自然之間的立約傳統，二是聖禮的傳統，前者肯定人類歷史與自然為互相緊扣，後者則可有助克服心物二元論。[37]在本主題所選譯的文章中，蘿特繼續她在該書的討論，將她對生態女性主義的回應，縮龍成寸地表達出來。[38]這種生態女性主義的論述，在漢語神學界甚至整

35. 柯布的文章原刊〈更正教神學與深度生態學〉(Protestant Theology and Deep Ecology)，見《深度生態學與世界諸宗教》(*Deep Ecology and World Religions,* David Landis Barnhill及Roger S. Gottlieb編，Albany: SUNY, 2001)，頁213-228。
36. 參賴品超，〈從柯布看耶佛對話在漢語處境的前路〉，見《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年紀念學術文集》，陳廣培編，(香港：道風山基督教叢林，1998)，頁97-130，尤參頁121-123。
37. 詳參R.R. Ruether，《蓋婭與上帝：地球治療的生態女性神學》(*Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing,* London: SCM, 1993)。
38. 此文原出氏著，〈生態女性主義：對神學的挑戰〉(Ecofeminism: The Challenge to Theology)，見《基督宗教與生態學》(*Christianity and Ecology,* Dieter T. Hessel及Rosemary Radford Ruether, Cambridge, MA: Harvard CSWR, 2000)，頁97-112。在同書中Heather Eaton 對蘿特作出回應，有興趣者可參閱：Heather Eaton，〈回應蘿特：生態女性主義與神學——挑戰、抗衡與重建〉(Responses to Rosemary Radford Ruether: Ecofeminism and Theology - Challenges, Confrontations, and Reconstruction)，頁113-124。

個人文／社會學界並不多見，但對於漢語神學來說，對大地作以陰性形象的思考與言說卻絕不應感到陌生，因為這在中國的傳統思想中，尤其在道教及民間信仰中，是相當常見的，而對於女性在傳統社會中受到的歧視與壓制，漢語神學工作者更是無法漠視。生態女性主義提出的文化批判，是值得漢語神學界反思的。

是次主題的論文，除本篇導引外，兩篇為漢語原創，三篇為譯文，這實非筆者所樂見。筆者一直期望的是盡可能增加漢語學界的原創並減少譯文的份量，然而由於未能在上一期預告本期主題以廣徵鴻文，在時間緊逼下惟有採用譯文以濟燃眉，希望這些翻譯也同樣有助進一步的漢語原創以及生態神學在漢語語境中的發展。