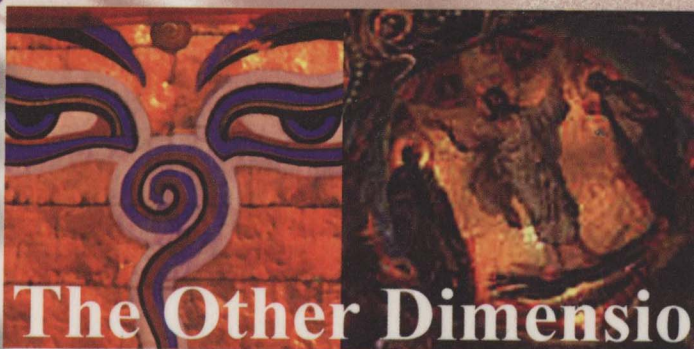


世界宗教學名著

人的

宗教向度

對宗教作哲學反省 絕不能取代信仰 甚至不能取代神學
宗教為人類生命 開拓了一個新的向度



The Other Dimension

A Search for the Meaning
of Religious Attitudes

耶魯大學宗教學系教授

Louis Dupré 著

台灣大學哲學系教授

傅佩榮 譯

新世紀叢書

當代重要思潮 · 人文心靈 · 宗教 · 社會文化關懷

世界宗教學名著

對宗教作哲學反省 絕不能取代信仰 甚至不能取代神學
宗教為人類生命 開拓了一個新的向度

人的宗教向度

The Other Dimension

A Search for the Meaning
of Religious Attitudes

耶魯大學宗教學系教授

Louis Dupré 著

台灣大學哲學系教授

傅佩榮 譯

人的宗教向度 / Louis K. Dupré 著；傅佩榮譯。初版。
臺北縣新店市：立緒文化，民 95

面：公分。(新世紀叢書；)

譯自：The other dimension: a search for the meaning of
religious attitudes

ISBN 986-7416-39-2 (平裝)

1.信仰

211.1

95001681

人的宗教向度

出版——立緒文化事業有限公司

作者——Louis K. Dupré

譯者——傅佩榮

發行人——郝碧蓮

總經理兼總編輯——鍾惠民

責任編輯——馬興國

業務經理——許純青

行政組長——林秀玲

事務組長——劉黃霞

編輯助理——賴婉君

倉庫管理——楊政致

地址——台北縣新店市中央六街 62 號 1 樓

電話——(02)22192173

傳真——(02)22194998

E-Mail Address: service@ncc.com.tw

網址：http://www.ncc.com.tw

劃撥帳號——1839142-0 號 立緒文化事業有限公司帳戶

行政院新聞局局版臺業字第 6426 號

行銷代理——紅螞蟻圖書有限公司

電話——(02)27953656 傳真——(02)27954100

地址——台北市內湖區舊宗路二段 121 巷 28-32 號 4 樓

排版——伊甸社會福利基金會附設電腦排版

印刷——祥新印刷股份有限公司

法律顧問——敦旭法律事務所吳展旭律師

版權所有·翻印必究

分類號碼——211.00.001

ISBN 986-7416-39-2

出版日期——中華民國 95 年 3 月初版 一刷 (1~3,000)

本書由 Louis K. Dupré 教授授權繁體字版之出版發行

定價◎480 元

中文版序

耶魯大學宗教系教授

Louis Dupre

眼見自己的著作被譯成一種外國文字出版，內心著實感到興奮。我彷彿接受意外的邀請，進入一個我無法自行走近的文化中。我懷著欣悅的期待，同時又不免稍覺疑慮。我是否貿然侵入一個歷史更悠久、並在許多方面更有智慧的傳統？我使用西方的文化語言，是否意圖重施殖民作風，無視於其他文化的自主性與獨立性？我對此深感戒懼，難以完全釋懷。

然而，我的疑慮並不重要，因為我更深切的關懷，是想與一個全然相異的悠久文化進行交談。西方的宗教如果一仍其舊地忽視東方，勢將難以繼續存在。今天，即使是羅馬教廷也不會再反對與中國作宗教上的交談；由利瑪竇與南懷仁所開啟的交談之道，應該予以發揚光大。當前西方人之所以不易全盤接受自己的傳統信仰，主要即是因為完全相異的傳統公然存在這一事實。我猜測，東方人也為同樣的問題所苦。未來的宗教將容許各大傳統互相交談，否則無一能夠倖存。

現在，親愛的中國讀者，這本由曾是我的學生而現在是我的朋友傅佩榮君譯成中文的

書，主要並非有關某種西方信仰的。它所討論的，是我認為一切宗教的共同核心要旨，無論這些宗教之間有多大的差異。就此而論，它不僅涵蓋西方，也涵蓋東方。不過，作者寫作時所考慮的背景視域，所表現的知性意味，以及所依循的典範模式，主要仍是西方的，並且特別可以說是基督宗教的。然而，無論我浸潤於某一特定傳統有多深，皆不足以使本書的內容變得僅僅屬於「西方的」。即使信仰對於信徒總是蘊涵普遍真理，我們對信仰所作的哲學討論仍然具有積極的涵義。歷史相對主義以為各種信仰互不相干，其實正是宗教的喪鐘。由此看來，本書所依循的典型與所採取的視域，對於中國讀者應該並不隔閡。他們也許會覺得我的處理方法、哲學進路與特殊問題是囿於一偏的，但是所對應的題材則原本即是普遍的。我們之間的交談，正可以由這一點開始。

本書的焦點問題是符號化（或象徵化）的運作過程，特別著重於儀式的以及兼具符號性與神話性的語言。中國文化在這方面的表現，要比其他文化都早，因此作者有理由希望獲得適當的回響。中國文化不像西方那樣誤以為文化等於持續的「進步」，這就顯示高明的智慧；能夠與這種文化進行有意義的交談，實是本書作者的莫大榮幸。

最後，心靈的永恆關懷是不受時間空間的限制，而永遠相同的。我願引用中國哲學家陸象山的一段話來說明此義：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」

〈譯序〉

宗教向度與人生

台灣大學哲學系教授

傅佩榮

一

就西方文化的大傳統來說，宗教不僅扮演主導的角色，同時還始終保持奠基的功能。以希臘三哲為例，蘇格拉底（Socrates）對雅典諸神的虔敬態度，與他對內心精靈的深切信念，是眾所周知的。柏拉圖（Plato）在《泰提特斯篇》曾經聲稱：人的真正品德是向神明看齊。亞里斯多德（Aristotle）在《尼高馬甘倫理學》也強調人與神明不可疏離，同時人應該力行善事，以求分享永恆的生命。典型的哲學家無不關懷終極問題，由此而對宗教顯示自發的與自然的興趣。中世紀一千餘年簡直是浸潤在基督宗教的氛圍中，無須多加辨明。近代自文藝復興以來，似乎著重於闡揚人文理念與科學精神，要以理性取代宗教的地位，但是綜觀其間文學、藝術、哲學等方面的表現，則顯然繼續周旋於宗教的論題之內，不論其態度為肯定或否定，終究不能繞道而行。就以近代最具俗化性格的資本主義而言，也有

韋伯 (Max Weber) 等學者為文論斷：在其奠基之處，可以找到宗教所啟發的一套倫理信念。

當然，我們並不否認宗教的地位已經不如昔日之尊榮，宗教對現代人的意義也逐漸模糊褪色。然而，宗教做為社會建制之一所呈現的鬆散無力，並不等於宗教做為人性需要的回應，也隨之瓦解崩潰。事實恐怕正好相反。一九七〇年代以來，世界各地都有明顯的宗教復興趨勢，及至今日仍然方興未艾。這其中的原因相當複雜，並且某些事例證明流於非理性、甚至反理性的狂熱，更令人覺得必須冷靜思考有關宗教與人性的關係問題。此關係若僅為外在，則宗教無異於後天的造作；但是這樣一來，我們難免質疑：為何自有人類以來，就普遍存在著祭祀、神話、儀式、占卜等等宗教現象？同時，這一類現象又表現相當整齊的外貌，亦即對應於人在情感、言語、行動、認知等方面的需要而發展？宗教的這種普遍性與整齊性，加上它縣延至今的恆存性，說明了它與人類與生俱來的本性應該也有某種內在的關聯。事實上，若宗教之現象與人類之存在同其久遠，則問題就不再是它的起源是人的先天結構還是後天造作，卻轉而變成：為何人需要宗教？宗教的真偽判準何在？宗教的未來將會如何？

如果要對上述問題作學術上的探討，則最好的辦法莫過於向西方的研究成果借鏡。這不僅因為西方文化大體說來，左右了現代人的生活方式與共同理解，譬如導源於馬克思主義的共產主義與結合了理性訴求的資本主義，使人類世界在生活上與意識上都形成兩大陣營，但是對立雙方皆必須放在西方文化的脈絡中才能恰當予以認識。身為現代人，不論出

自任何傳統，也不論其傳統如何博大精深，都不再能夠免於西方思潮的衝擊，不再可以忽視西方文化的深層結構。從另一角度來看，西方學術界向來不曾遺忘宗教這個主導力量，因此在所有歷史悠久的著名學府皆有神學院或宗教學院之設，同時所有舉足輕重的思想家也無不認真討論過有關宗教的問題。唯心論宗師康德（Kant）、黑格爾（Hegel）固然如此，唯物論巨匠費爾巴赫（Feuerbach）、馬克思（Marx）亦不例外。從人性關懷著眼的存在主義者，如海德格（Heidegger）、雅士培（Jaspers）固然如此，從實證科學著手的哲學家，如懷德海（Whitehead）、德日進（De Chardin）亦不例外。至於明白標舉有神論與無神論大纛的思想家，更是念茲在茲，以澄清宗教之某幾項、甚至某一項題旨，為平生志業。因此，西方學術界關於宗教之討論所積累的材料極其豐富，難以輕易處理。我們以為，若想「得其中，以應無窮」，則須由「宗教哲學」這個學科入手。

二

「宗教哲學」可以有兩層意思：一是對宗教現象作哲學反省，釐清其定義及範圍，分辨其真偽與效用，並且就其對整體人生與整個個人的意義，予以理性之評價。二是對宗教理論作哲學考察。這一點須稍加說明如下：提出宗教理論者，在古代與中世多為宗教圈內之人，因此難以擺脫既定的宗教教義與神學立場的影響。彼時宗教哲學的主要課題似乎只在銜接理性與信仰，亦即為上帝存在找出合乎理性的證明。

近代以降，則有專業哲學家嘗試對宗教作較為獨立而合理的說明。其說明或主依乎純理（如康德），或倡發乎感受〔如士萊馬赫（Schleiermacher）〕，甚至可以取決於意志〔如詹姆士（William James）〕。與此同時，自成解釋系統的學說亦各擅勝場，如黑格爾的辯證宗教觀，奧陀（R. Otto）的聖界理念，以及懷德海的歷程神學。不僅如此，由於近代以來學術分門別類獨立發展，乃各自就普遍恆存的宗教現象提出特定角度的觀察與假說，蔚為流行思潮，如社會學、人類學、心理學、語言學為其中之彰明昭著者。這些新的理論當然有助於抉發宗教的底蘊，但是終究各囿一偏，需要加以統合；同時其背後的預設往往是未經檢查就接受的某種觀念，更需要予以深入地評析。

如此一來，今日研究宗教哲學，難免讓人產生治絲益棼之感。然而越是如此，我們對於曾是西方文化的動力而現在仍是其信念底基的宗教，更覺得迫切希望認識。較為傳統的研究途徑，是選擇宗教哲學上的經典作品，依其作者或題材分類，編訂為有體系的讀本。此種讀本優點固多，可以讓人欣賞各家原典；但是缺點則是難免遺珠，並且不易融會貫通。目前這一類讀本的代表作，有希克（J. Hick）所編較大部的《古今宗教哲學選文》，以及瑞達（M. Rader）所編《宗教哲學初探》（傅佩榮譯，待版中），後者雖附有編者的精采評論，也使人覺得淺嘗輒止、難窺全豹。

然而，若捨此另覓他途，則勢必陷入抉擇的困境。到底要由哪一本書入手，可以同時掌握古往今來的宗教理論與普遍存在的宗教現象？換句話說，西方世界有沒有一本宗教哲學的著作，可以準確客觀地評介各派宗教理論，全面周到地處理各種宗教現象，同時還可

以自成一一個有創見的系統，有效地詮釋現代人的存在處境？

有的。就是眼前杜普瑞教授（Prof. Louis Dupré）的這本傑作：《人的宗教向度》。

首先須稍作說明的是：譯者這種判斷並非僅是一廂情願或內臺叫好。譯者於一九八〇年赴耶魯大學念書，專攻宗教哲學，曾經修過八門宗教學系的課，研讀了數不清的相關論文與專著，因而對於宗教哲學的理解自信可以達到西方專業學者的水準。一九八四年回臺大哲學系，負責「形上學」、「宗教哲學」等課程，每每發覺學生們對於西方思想涉及宗教的一面難以心領神會。至於哲學界前輩及同輩學者談及西方宗教，亦多有誤解或曲解的情形。因此我才決定把自己在這方面獲益最大的一本書譯為中文。以下簡單介紹本書作者的治學背景、基本論點與傑出成就，以及我在翻譯上必須交代的地方。

三

杜普瑞先生原籍比利時，於五〇年代就讀魯汶大學，先是主修古典文學，然後專攻哲學，獲哲學博士與神學碩士。杜氏的博士論文《馬克思哲學的起點》，由比國政府獎助出版（一九五四年），隨後又獲兩年一度的惠格獎（J.-M. Huyghe prize）。這篇博士論文奠定了他在學術界的初步地位。大約十年之後，也就是一九六六年，杜氏出版《馬克思主義的哲學基礎》，立即成為同類書中的一流佳構。一般學界人士因而多以杜氏為研究及批判馬克思主義的權威之一。我在一九八三年遇一韓國漢城大學畢業、赴耶魯攻讀政治學的同

學，當他聽到杜普瑞之名時，極為興奮，因為他曾經將杜氏此書譯為韓文，但未能出版，原因是：韓國自開放研究馬克思主義之後，第一批選擇翻譯的著作中即包括此書，而此書已經被一位政治學教授搶先譯成出版了。杜氏在這方面的最新著作是一九八三年出版的《馬克思對文化的社會批判》，自然也獲得專家們，包括柯拉寇斯基（Leszek Kolaowski）的一致推崇。然而，杜氏研究馬克思主義並非為了順應潮流，而是為了對治西方文化的根本危機。因為馬克思所揭示的其實是文化解體之後遺症，亦即所謂「社會病理學家」的獨門診斷，但是若想找出致病之因，則須由根本著手。因此我們不難了解，杜氏為何始終關懷傳統西方文化的凝聚力量——宗教。

杜氏本人是虔誠的天主教徒，又曾研習神學，對於基督宗教的認識自非泛泛。國內某些學者以為信仰有礙學術研究，其實並不必然如此。西方人接受基督宗教，就像中國人接受儒家思想一樣自然。我們怎能因為一個中國人相信儒家，就判斷他只能主觀地認識儒家，而無法客觀地認識其他傳統呢？主觀客觀之分只是成見而已。凡是屬於生命的學問者，首要條件是研究者主體的付託與契入。基督宗教是西方文化中價值系統的依據，杜氏在這方面的背景十足是個圈內人；他並非神職人員，但是以其學術成就曾任美國天主教哲學會會長（一九七一年）。肯塔基州革塞馬尼修院的西斯妥會會士（Cistercian monks）曾邀請他作一系列演講，講稿結集成書為《更深刻的生命：基督徒密契主義導論》（一九八一年）；對這一類題材能夠清楚了解的人已經不多，能夠在專務修行的隱修會會士之前談得入情入理的人，更是極為少見。但是如果就此以為杜氏只是一個具有深刻靈修體驗的信

徒，則又是片面之見，因為他是當代第一流的宗教哲學家。他由哲學立場對宗教的現象與理論所作之評析，充分顯示他在這方面所下功夫之深厚與所立見解之周全，當代少有人能及。

宗教哲學在近代以來能夠成為獨立發展的學科，應推康德為開路先鋒。康德的先驗哲學對純粹理性所作的批判，固然局限了客觀知識的領域，而將道德移交給實踐理性去處理，但是藉此亦使道德擺脫因果決定的格局，顯豁其主體性與自律性。道德若是自律的，則宗教的意義必須重新界定。譬如，康德駁斥傳統的上帝存在論證之後，並不就此成為無神論者，反而明確肯定上帝為「道德命令」之一項設定，亦即本身不可證實、卻又必須存在以為道德之奠基者。這在西方是革命性的做法，但也是協調宗教與近代人心態的必要措施。康德由此界說宗教為：辨認一切道德責任為上帝律令。可是，這個界說顯然蘊涵兩難的困境：如果這種辨認為道德引入一個新的要素，使道德法則變成上帝所定的法則，則將摧毀人的自律性；反之，如果這種辨認只在道德法則之外運作，則宗教對人無法產生真正的衝擊。康德自己也不曾妥善解決這個困境，但是他所揭示的問題則影響了此後宗教哲學的研究直至今日。

根據杜普瑞先生的看法，這些問題可以歸結為三點。第一是：理論理性既然局限於對付客觀的、現象的領域，那麼宗教信仰又要如何找到理論上的支持？第二是：如果有人不能經由外在世界，只能經由主體對自我的覺知，而抵達超越界（或上帝），那麼以這種經驗為基礎的途徑，能有什麼可靠的方法？第三是：人的自律與自由不允許超越界介入，那麼

人的這種經驗如何能被合法肯定？

杜氏依據此一線索進行研究，於一九七七年出版《一個猶疑不定的傳統——康德以後的宗教哲學研究》，其中依次探討：一、宗教經驗的合法性問題，論及士萊馬赫、齊克果（Kierkegaard）、黑格爾；二、尋求一種方法，論及胡塞爾（Husserl）、布隆德（Blondel）、杜美利（Dumery）；三、宗教信仰的證成問題，檢討上帝存在之宇宙論的、目的論的、道德的與存有學的論證。值得一提的是，杜氏此書並非概論類型的著作，而是數十年功力的累積成果。譬如，他曾獲丹麥政府資助，到哥本哈根研究齊克果，並著有《神學家齊克果》（一九六三年）；又曾獲《華盛頓星報》資助，到魯汶大學研究胡塞爾手稿。至於黑格爾，則更是他的當行本事；他曾任美國黑格爾學會會長（一九七二—七三），足以說明這一點。因此之故，杜氏處理這幾位哲學家時，往往要言不煩、切中題旨，理路精密、推證確當，使原本艱深複雜的學問展示為層次井然、意義朗現的思想之旅。杜氏本人對宗教哲學的理解與詮釋，則賦予全書統合的風格。

於是，值得我們探索玩味的，轉而成為杜氏本人的宗教哲學觀。在這方面，杜氏於一九七二年已經推出他的代表作，就是眼前這本《人的宗教向度》，其原著標題為《另一向度：尋求宗教態度的意義》。杜氏亦於本書出版之後，由美國人文學術重鎮耶魯大學禮聘為宗教哲學講座。

四

從杜普瑞先生的治學背景看來，他走上研究宗教哲學的路子，毋寧是十分自然的。他所關懷的不僅是他個人生命的安頓，同時也是西方文化危機的解決方案。這兩方面都歸結到宗教問題。宗教對現代人的意義已經異於往昔。中世紀的人以宗教為生命之全部，亦即照顧到全盤人生，甚至包括生前死後在內。現代人似乎只以宗教為生命之一個特殊部分，既無法干預屬於俗世的領域，如政治、經濟與社會，甚至也無法介入屬於精神活動的領域，如求真的科學、向善的道德與審美的藝術。如此一來，宗教必須被重新界定，否則將喪失存在的理由。這個問題本身並非宗教可以應付，必須訴諸哲學的省察。杜氏的宗教哲學由此展開。

《人的宗教向度》一書包括導論與十二章內容。杜氏在導論中指出：宗教是人類心靈與實在界之間一種複雜的辯證關係，因為它總是不停地否定既得的立場，以致「為人類生命開拓了一個新的向度」。換句話說，宗教不是「可以先天予以界說的實體」，而杜氏全書是想就宗教的主要側面，來驗證這種新的看法。

杜氏非常清楚自己的意圖，他說：「對宗教作哲學反省，絕不能取代信仰，甚至不能取代神學。」但是哲學可以幫忙指出：「心靈的動態發展，總是趨向一個追求意義與存有之絕對的、終極的、無所制約的原理。這個超越的終點，正是信仰所要建立關係的對

象。」宗教的核心信仰可以恆存不改，但是它的概念框架與制度形式則難免與時俱進。哲學所要做的與所能做的，顯然針對後者，尤其是就概念上的建構，從事討論與批判。因此，本書的主要目標是為宗教信仰及其基本側面，重新在人類生命中定位。

為了掌握本書的要旨，我們可以配合各章標題依序說明如下。首先，宗教一直是客觀存在的事實。在宗教中，人的心靈發現新的實在界。古人對於這一實在界往往可以直接體驗，肯定其為聖界；今人則必須憑藉較為反省的與刻意的信仰態度，才能體驗聖界（第一章：〈宗教經驗之過去與現在〉）。宗教現象既不是純粹客觀的，也不是純屬主觀的。客觀的進路，如唯物論、自然主義與實證主義，對此無能為力。宗教現象並非在科學上可以否證的；澄清其起源並不能使人得知其本質。主觀的進路，如弗洛伊德（Freud）、榮格（Jung）、佛洛姆（Fromm）、費爾巴赫等人之所為，雖然各有所見，還是難竟全功。現象學家所能貢獻的較多，但仍不夠充分（第二章：〈幾種錯誤的宗教論點〉）。因此之故，宗教信仰需要哲學反省（第三章：〈宗教信仰與哲學反省〉）。宗教經驗的根本特色在於克服主體與客體之間的對立，而這種主客合一的境界要想得到表達，則必須透過宗教的符號或象徵以及它的神話解說。我們隨之讀到內容富麗精美的三章（第四章：〈神聖記號之種種〉；第五章：〈語詞之符號系統〉；第六章：〈神話及其續存〉）。這三章對於中國讀者，不論是否基督徒，都是同樣嚴格的挑戰，因為其中涉及的是西方文化的深層結構部分，如符號象徵系統、語言表詮過程、神話意象型塑等。這些深層結構左右了基督宗教的外顯形態。不經由這一疏解，不可能真正明白宗教所特有的啟示範疇（第七章：〈聖界之

啟示〉)。進而，除非充分認識宗教稱述之性質與啟示概念，否則亦無從探究上帝問題（第八章：〈上帝之名〉）。接著，杜氏特別根據基督宗教所提供的材料，分別考察宗教的辯證發展過程中，三個具體的信念體系，就是：創世（第九章：〈創世奧蹟〉）、罪的觀念（第十章：〈宗教的異化〉）、人與絕對者的合一，以及由此達成之與萬物的合一（第十一章：〈救贖：完美的生命〉）。這種合一在人類偶爾體會的密契經驗中臻於頂峰。杜氏以此總結全書（第十二章：〈密契的景觀〉），因為他相信：一切宗教意識至少在初起時，都帶著密契的性格，密契經驗是宗教生活的最精純形式。因此，如果恰當理解密契主義，不僅將有助於使密契經驗脫離模糊神祕的外貌，回歸宗教生活的主流，並且更重要的，將使各大宗教之間的溝通與和諧，重新有一個穩固的起點與共通的基礎。

關於本書的獨到之處，我願引述美國復旦大學（Fordham University）教授、《哲學人類學》一書的作者佟西爾（J. F. Donceel）在一九七五年《國際哲學季刊》（十五卷一期）對本書所作之書評。佟西爾教授首先肯定這是一本了不起的書：不僅學識廣博、見解深刻，而且融合了個人體悟與客觀哲理，令人不得不讚嘆佩服。就學識廣博而言，杜氏精通西洋哲學，在時間上綜攝了古代、中世、近代、當代，在空間上則涵蓋了歐陸、英倫、美國；同時對於天主教神學的各家各派瞭如指掌；此外，他還熟知心理學、現象學與東西方宗教史的進展。就見解深刻而言，他像所有哲學家一樣，深受古今偉大哲人智士的啟發，但是始終保持自己的看法；當他在行文中消化這些哲人智士的卓見時，必定適時凸顯問題癥結，然後予以修訂，再繼續推證。這種傑出手法在他處理有關黑格爾的部分，表現得最為

可圈可點。就個人體悟而言，由於宗教現象只能在個人經驗中直接親證，因此哲學家難免依賴別人的個人經驗來進行研究，除非他自己體驗過繁複多樣的宗教現象。的確，讀者很快就會發覺這位耶魯教授的宗教經驗如何豐富，他的論斷又如何顯示高度的說服力。就客觀哲理而言，作者的深刻契入並不妨礙他採取冷靜的清明心態，步步為營，毫不留情地剝除一切遁詞贅語，直探問題核心。

佟西爾教授接著提出他的唯一異議，就是無法苟同杜氏以為：光靠哲學本身絕對無法抵達上帝觀念，以及沒有任何哲學論證能夠證明或否證上帝存在。然而佟氏也承認這個異議可以化解，如果杜氏的用意只在說明哲學的上帝與宗教的上帝不可混淆。杜氏的用意究竟如何？讀者可以自行在書中找到答案。我更感到興趣的，是杜氏對宗教與信仰的看法，因為他的看法對於現代人是一個刺激：刺激我們去思考；是一個照亮：照亮我們的存在處境；是一個邀請：邀請我們選擇完美的生命。

五

因此，我願意引用本書散見各章的幾段話，先行點出杜氏的大致觀點，供讀者參考，並做為深入閱讀的準備。

◆「假使宗教喪失了統合其他價值之能力，則注定要歸於消亡。信仰若非生命之