

主编 李天纲
中国国家图书馆藏
民国西学要籍汉译文献·哲学（第二辑）

The religious aspect of philosophy

宗教哲学

〔美〕Royce 著 谢扶雅 译



上海社会科学院出版社
Shanghai Academy of Social Sciences Press

主編 李天綱
中國國家圖書館藏
民國西學要籍漢譯文獻·哲學(第二輯)

The religious aspect of philosophy

宗教哲學

〔美〕Royce 著 謝扶雅 譯



上海社會科學院出版社
Shanghai Academy of Social Sciences Press

图书在版编目(CIP)数据

宗教哲学/李天纲主编. —上海:上海社会科学院出版社, 2017
(民国西学要籍汉译文献. 哲学)
ISBN 978-7-5520-1814-1

I. ①宗… II. ①李… III. ①宗教哲学—研究 IV. ①B920

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第032166号

宗教哲学

主 编: 李天纲

编 纂: 赵 炬

责任编辑: 唐云松

特约编辑: 陈宁宁

封面设计: 清 风

策 划: 赵 炬

执 行: 取映文化

加工整理: 嘎 拉 江 岩 牵 牛 莉 娜

责任校对: 笑 然

出版发行: 上海社会科学院出版社

上海顺昌路 622 号 邮编 200025

电话总机 021-63315900 销售热线 021-53063735

<http://www.sassp.org.cn> E-mail: sassp@sass.org.cn

排 版: 上海三联读者服务合作公司

刷: 常熟市人民印刷有限公司

开 本: 650×900毫米 1/16开

印 张: 27.75

字 数: 370千字

版 次: 2017年4月第1版 2017年4月第1次印刷

ISBN 978-7-5520-1814-1/B.190

定价: 128.00元 (精装)

民国西学：中国的百年翻译运动

——『民国西学要籍汉译文献』序

李天纲

继唐代翻译印度佛经之后，二十世纪是中文翻译历史上的第二个高潮时期。来自欧美的『西学』，以巨大的规模涌入中国，参与改变了一个民族的思维方式，这在人类文明史上也是罕见的。域外知识大规模地输入本土，与当地文化交流信息，激发思想，乃至产生新的理论，全球范围也仅仅发生过有数的那么几次。除了唐代中原人用汉语翻译印度思想之外，公元九、十世纪阿拉伯人翻译希腊文化，有一场著名的『百年翻译运动』之外，还有欧洲十四、十五世纪从阿拉伯、希腊、希伯来等『东方』民族的典籍中翻译古代文献，汇入欧洲文化，史称『文艺复兴』。中国知识分子在二十世纪大量翻译欧美『西学』，可以和以上的几次翻译运动相比拟，称之为『中国的百年翻译运动』、『中国的文艺复兴』并不过分。

运动似乎是突如其来，其实早有前奏。梁启超（1873-1929）在《清代学术概论》中说：『自明末徐光启、李之藻等广译算学、天文、水利诸书，为欧籍入中国之始。』利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）、徐光启、李之藻等人发动的明末清初天主教翻译运动，比清末的『西学』早了一百多年。梁启超有所不知的是，利、徐、李等人不但翻译了天文、历算等『科学』著作，还翻译了诸如亚里士多德《论灵魂》（《灵言蠡勺》）、《形而上学》（《名理探》）等神学、哲学著作。梁启超称明末翻译为『西学东渐』之始是对的，但他说其『范围亦限于天（文）、（历）算』，则误导了他的学生们一百年，直到今天。

从明末到清末的『西学』翻译只是开始，而且断断续续，并不连贯成为一场『运动』。各种原因导致了『西学』的挫折：被明清易代的战火打断；受清初『中国礼仪之争』的影响；欧洲在1733年禁止了耶稣会士的传教活动，以及儒家保守主义思潮在清代的兴起。鸦片战争以后很久，再次翻译『西学』，仍然只在上海和江南地区。从翻译规模来看，以上海为中心的翻译人才、出版机构和发行组织都比明末强大了，影响力却仍然有限。梁启超说：『惟（上海江南）制造局中尚译有科学书二十种，李善兰、华蘅芳、赵仲涵等任笔受。其人皆学有根底，对于所译之书责任心与兴味皆极浓重，故其成绩略可比明之徐、李。』梁启超对清末翻译的规模估计还是不足，但说『戊戌变法』之前的『西学』翻译只在上海、香港、澳门等地零散从事，影响范围并不及于内地，则是事实。

对明末和清末的『西学』做了简短的回顾之后，我们可以有把握地说：二十世纪的中文翻译，或曰中华民国时期的『西学』，才是称得上有规模的『翻译运动』。也正是在二十世纪的一百年中，数以千计的『汉译名著』成为中国知识分子的必读教材。1905年，清朝废除了科举制，新式高等教育以新建『大学堂』的方式举行，而不是原来尝试的利用『书院』系统改造而成。新建的大学、中学，数理化、文史哲、政法等等学科，都采用了翻译作品，甚至还有西文原版教材，于是，中国读书人的思想中又多了一种新的标杆，即在『四书五经』之外，还必须参考一下来自欧美的『西方经典』，甚至到了『言必称希腊、罗马』的程度。

我们在这里说『民国西学』，它的规模超过明末、清末；它的影响遍及沿海、内地；它借助二十世纪的新式教育制度，渗透到中国人的知识体系、价值观念和行为方式中，这些结论虽然都还需要论证，但从一般直觉来看，是可以成立的。中国二十世纪的启蒙运动，以及『现代化』、『世俗化』、『理性化』，都与『民国西学』的翻译介绍直接有关。然而，『民国西学』到底是一个多大的规模？它是一

个怎样的体系？它们是以什么方式影响了二十世纪的中国思想？这些问题都还没有得到认真研究，我们并没有一个清晰的认识。还有，哪些著作得到了翻译，哪些译者的影响最大？『西学东渐』的代表，明末有徐光启，清末有严复，那『民国西学』的代表作在哪里？这一系列问题我们并不能明确地回答，原因就在我们对民国翻译出版的西学著作并无一个全程的了解，民国翻译的那些哲学、社会科学、人文学科的『西学』著作，束之高阁，已经好多年。

举例来说，1935年，上海生活书店编辑《全国总书目》，『网罗全国新书店、学术机关、文化团体、图书馆、政府机关、研究学会以及个人私家之出版物约二万种』。就是用这二万种新版图书，生活书店编制了一套全新分类，分为：『总类、哲学、社会科学、宗教、自然科学、文艺、语文学、史地、技术知识』。一瞥之下，这个图书分类法比今天的『人大图书分类法』更仔细，因为翻译介绍的思潮、学说、学科、流派更庞大。尽管并没有统一的『社科规划』和『文化战略』，『民国西学』却在『中国的文艺复兴』运动推动下得到了长足发展。查看《全国总书目》（上海，生活书店，1935），在『社会科学·社会学一般·社会主义』的子目录下，列有『社会主义概论、社会主义史、科学的社会主义、无政府主义、基尔特社会主义、乌托邦社会主义、基督教社会主义、议会派社会主义』等；在『社会科学·政治·政体政制』的子目录下，列有『政治制度概论、政治制度史、宪政、民主制、独裁制、联邦制、各种政制评述、各国政制、中国政制、现代政制、中国政制史』等，翻译、研究和出版，真的是与欧美接棒，与世界同步。1911年以后的38年的『民国西学』为二十世纪中国学术打下了扎实的基础，而我们却长期忽视，不作接续。

编辑出版一套『民国西学要籍汉译文献』，把中华民国在大陆38年期间翻译的社会科学和人文科学著作重新刊印，对于我们估计、认识和研究『中国的百年翻译运动』、『中国的文艺复兴』，接续当

时学统，无疑是有着重要的意义。1980年代初，上海、北京的学术界以朱维铮、庞朴先生为代表，编辑『中国文化史丛书』，一个宗旨便是接续1930年代商务印书馆王云五主编『中国文化史丛书』，重振旗鼓，『整理国故』，先是恢复，然后才谈得上超越。遗憾的是，最近三十年的『西学』研究却似乎没有采取『接续』民国传统的方法来做，我们急急乎又引进了许多新理论，诸如控制论、信息论、系统论……还有『老三论』、『新三论』、『后现代』、『后殖民』等等新理论，对『民国西学』弃之如敝屣，避之唯恐不及。

民国时期确实没有突出的翻译人物，我们是指像严复那样的学者，单靠『严译八种』的稿酬就能成为商务印书馆大股东，还受邀请担任多间大学的校长，几份报刊的主笔。但是，像王造时（1903-1971）先生那样在『西学』翻译领域做出重要贡献，然后借此『西学』，主编报刊、杂志，在『反独裁』、『争民主』和『抗战救国』等舆论中取得重大影响的人物也不在少数。王造时的翻译作品有黑格尔的《历史哲学》、摩瓦特的《近代欧洲外交史》、《现代欧洲外交史》、拉铁耐的《美国外交政策史》、拉斯基的《国家的理论与实际》、《民主政治在危机中》。1931年，王先生曾担任光华大学教授，文学院长，政治系主任，后来创办了《主张与批评》（1932）、《自由言论》（1933），组织『中国民权保障同盟』（1932）。他在上海舆论界发表宪政、法治、理性的自由主义，他在大学课堂上讲授的则是英国费边社社会主义、工联主义和公有化理论（见王造时著《荒谬集·我们的根本主张》，1935，上海，自由言论社）。非常可惜的是，王造时先生这样复杂、混合而理想主义的政治学理论和实践，在最近三十年的社会科学、人文学科中并无讨论，原因显然是与大家不读，读不到，没有再版其作品有关。

我们说，『民国西学』本来是一个相当完备的知识体系，在经历了一个巨大的『断裂』之后，学者并没有好好地反省一下，哪些可以继承和发展，哪些应该批判和扬弃。民国时期好多重要的翻译著作，我

们都没有再去翻看，认真比较，仔细理解。『改革、开放』以后，又一次『西学东渐』，大家只是急着去寻找更加新颖的『西学』，用新的取代旧的，从尼采、弗洛伊德……到福柯、德里达……就如同东北谚语讽刺的那样：『熊瞎子掰包谷，掰一个丢一个。』中国学者在『西学』宝库中寻找更新式的装备，在层出不穷的『西学』面前特别害怕落伍。这种心态里有一个幻觉：更新的理论，意味着更确定的真理，因而也能更有效地在中国使用，或者借用，来解决中国的问题。这种实用主义的『西学观』，其实是一种懒惰、被动和浮躁的短视见解，不能积累起一个稍微深厚一点的现代文化。

讨论二十世纪的『西学』，一般是以五四『新青年』来代表，这其实相当偏颇。胡适、陈独秀等人固然在介绍和推广『西学』，倡导『启蒙』时居功至伟，但是『新文化运动』造成不断求新的风气，也使得这一派的『西学』浅尝辄止，比较肤浅，有些做法甚至不能代表『民国西学』。胡适先生回忆他们举办的《新青年》杂志，有一个宗旨是要『输入学理』，即翻译介绍欧洲的社会科学、人文学科知识，他还大致理了一个系统，说『我们的《新青年》杂志，便曾经发行过一期「易卜生专号」，专门介绍这位挪威大戏剧家易卜生，在这期上我写了首篇专论叫《易卜生主义》。《新青年》也曾出过一期「马克思专号」。另一个《新教育月刊》也曾出过一期「杜威专号」。至于对无政府主义、社会主义、共产主义、日耳曼意识形态、盎格鲁·萨克逊思想体系和法兰西哲学等等的输入，也就习以为常了。』（唐德刚编译：《胡适口述自传》，北京，华文出版社，1992年，第191页）。胡适晚年清理的这个翻译目录，就是那一代青年不断寻找『真理』的轨迹。三四十年间，他们从一般的人性论学说，到无政府主义、社会主义、马克思主义；从不列颠宪政学说，到法兰西暴力革命理论、德意志国家主义思想，再到英格兰自由主义主张，大致就是『输入学理』运动中的全部『西学』。

胡适一语道破地说：『这些新观念、新理论之输入，基本上为的是帮助解决我们今日所面临的实际

问题。』胡适并不认为这种『活学活用』、『急用先学』的做法有什么不妥。相反，二十世纪中国知识分子接受『西学』的方法论，大多认为翻译为了『救国』，如同进口最新版本的克虏伯大炮能打赢仗，这就是『天经地义』。今天看来，这其实是一种庸俗意义的『实用主义』，是生吞活剥，不加消化，头痛医头，脚痛医脚的简单思维，或曰：是『夺他人之酒杯，浇自己之块垒』。从我们收集整理『民国西学要籍汉译文献』的情况来看，『民国西学』是一个比北大『启蒙西学』更加完整的知识体系。换句话说，我们认为『五四运动』及其启蒙大众的『西学』并不能够代表二十世纪中国西学翻译运动的全部面貌，在北大的『启蒙西学』之外，还有上海出版界翻译介绍的『民国西学』。或许我们应该把『启蒙西学』纳入『民国西学』体系，『中国的百年翻译运动』才能得到更好的理解。

我们认为：中国二十世纪的西学翻译运动，为汉语世界增加了巨量的知识内容，引进了不同的思维方式，激发了更大的想象空间，这种跨文化交流引起的触动作用才是最为重要的。二十世纪的中国文化变得不古不今，不中不西，并非简单的外来『冲击』所致，而是由形形色色的不同因素综合而成。外来思想中包含的进步观点、立场、方案、主张、主义……具有普世主义的参考价值，但都要在理解、消化、吸收后才能成为汉语语境的一部分，才会有更好的发挥。在这一方面，明末徐光启有一个口号可以参考，那便是『欲求超胜，必须会通；会通之前，必先翻译』。反过来说，『翻译』的目的，是为了中西文化之间的融会贯通，而非搬用；『会通』的目的，不是为了把新旧思想调和成良莠不分，而是一种创新——『超胜』出一种属于全人类的新文明。二十世纪的『民国西学』，是人类新文明的一个环节，值得我们捡起来，重头到底地仔细阅读，好好思考。上海社会科学院出版社邀我主编『民国西学要籍汉译文献』，献弁言于此，是为序。

2016年3月20日，于阳光新景寓所

[美] Royce 著 謝扶雅 譯

宗 教 哲 學
上

中華民國三十六年十月初版

譯者序

魯一士 (Josiah Royce 1855-1916) 此書出版於一八八五年 (美國休頓書局 Houghton Mifflin Co.)，爲其多種著書中問世最先之一種。原名 "Religious Aspect of Philosophy"，直譯應爲「哲學之宗教方面」，實係對宗教根本問題作「哲學的批判的研究，固儼然宗教哲學之一巨構也。乃逕譯「宗教哲學」以名書，亦有鑒夫國人心理，居常書籍標題，喜取簡渾方正，以爲得體，大平原環境民族性使然耳。對自然現象之研究，有自然科學，對社會現象之研究，有社會科學，對宗教現象之研究，亦可有宗教科學。竊率言之，宗教科學之今已形成者有二：一曰宗教史，二曰宗教社會學，三曰宗教心理學。更進而研究科學所未逮之領域，通常稱爲哲學。吾宋儒揭櫫讀書窮理四字爲學問工夫。竊謂科學可以喻「讀」，哲學可以喻「窮」。今對自然現象而窮究焉，可謂自然哲學；對社會現象而窮究焉，可謂社會哲學；則對宗教現象而窮究焉，稱之曰宗教哲學，宜矣。作者於是書本名之下，更標有一小題，作「德行與信仰二事根基之批判」 (A Critique of the Bases of Conduct and of Faith)。曰根基，曰批判，即所謂窮理之道。透過對宗教外表行爲與宗教信仰現象之觀察與敘述，而更尋根究底，深掘達其奧藏，斯誠非哲學莫任也。本書成自上下兩卷，前者以窮宗教行爲之理，後者以窮宗教信仰之

理。惟宗教問題，除德行與信仰二事外，宜尚有一顯著的心理現象，為宗教重力所集疑，即稱曰「神契」(Mysticism)者是。東西中古大神契家之自狀及語錄，皆足供吾儕研究此問題之良好資料，亦殊豐富琳琅。按神契心境歷程大致有三：一、滌淨(Purification)，二、豁朗(Illumination)，三、禪悅(Estasy)，而尤以最後之一境地為神契之最高歸宿。今問其根本原理及價值為何，恐非藉美學的基準從事探討不可。行為屬於「善」之範疇，信仰屬於「真」之範疇，神契則屬於「美」之範疇；斯為宗教哲學三部曲。康德三大批判名著，貽吾人以希世奇珍之哲學方法；惟其最後之審美批判，遠未逮前二種「真」「善」「美」批判之周詳。巨星永隕，吾道喪厥津梁。此殆魯氏所以不得不略去神契之部分，而謙言（見其序）僅涉道德與純理二方面之一未竣的宗教現象學之故歟？

魯氏為美國加里福尼亞州人，生長於礦山之邑。西美罕產哲人，乃由氏而破其紀錄。惟氏於畢業大學以後，除留德若干年外，生命之大部分幾盡消磨於東美，尤與哈佛 (Harvard University) 結不解緣。任教之初，即與皮爾士 (Charles Pierce 1839-1914) 詹姆士 (見作者序) 為伍，故受實用主義之影響特深。然氏復感實用主義為不足，乃乞靈於正統的理想主義，大煽歐陸黑格爾之宗風，世稱其為新黑格爾派，與英之漢拉特萊 (F. H. Bradley 1848-1924) 相倫匹（見大英百科全書 霍金柯爾 兩教授 (W. E. H., M.E.C. 所作傳略)。惟其哲學思想中仍含本國產物實用主義之成分不少，故亦有稱之為「實用的唯心論」或「絕對的實用主義」焉。其

上帝觀(參考其神之概念)一書 *The Conception of God*, 1895) 爲「絕對的內意」(*The absolute internal meaning*)。凡實在由外象(*Pure image*)與內意(*Will*)合成，如黑板由木料，黑漆，長方形……等外象與可以寫粉字教課之內意合成，刀由鐵、柄、銀白色、鋒利之刃……等外象與可以殺敵，可以割雞……等內意合成。此內意即襲自實用主義之恆以「效用」說明知識，而爲此主義之根本精神也。但吾人有限者之知識或經驗，每有錯誤或未完全，此即由於吾人內意之不完全性或相對性；蓋吾人祇知刀可以殺人割物，而不知刀尚可擴大其意義也。錢之意義，淺見者祇知可以買食而滿足肉體之求，稍進，知可以購書而滿足心智之樂，更進，知可以施捨，可以興學育才，可以紓國難而濟鄰邦。若更擴大其意義，尙不知底於何極。故本體爲意念之完成(*Reality is the fulfillment of ideas*)。忠之意義，昔人祇知爲忠於一姓忠於一人之爲忠，斯爲封建時代，後則擴大爲忠於國，忠於民族，忠於人類，甚至爲忠於忠(*Loyalty to loyalty*)，斯爲忠之絕對內意(見其忠之哲學一書 *The Philosophy of Loyalty*, 1908)。惜吾人僅得想知之而未能實踐之也。神者，即此種絕對意義；此雖無預於吾人有限者之事，特終可就一斑點以側全豹。斯即魯氏採取實用主義之論點，以應用於宗教信仰之一端。故魯氏之正宗目的固爲唯心論，固爲絕對主義，而其所取方法則多涵實用主義的實在論的色彩也。

史稱實用主義不下二十種。就廣義言之，古代主張「人爲萬物之量準」之彼勃洛哥拉斯(*Protagoras* 490-410? B.C.)，即可謂此主義之先河。康德亦可以此種人本精神(*Menschlicher*

(Geist) 之意義而被視為實用主義之列。非自然支配人，乃人支配自然：為康德精神之出發點。人類理性自身具有一定不變的先驗法則以統率客觀自然而為其立法者，故人生實為宇宙之本。人人皆為目的，而非受役使支配之工具。理想社會乃為「目的之王國」(The Kingdom of ends)。魯氏所稱得力於康德為特多者，除認識論的方法外，當指此種人本精神。彼認「人類諸我之世界為一大社會」(The world of human selves is the Great Community) 之概念，當由「目的王國」而來，吾人必須注意此處 Ends 一詞之為複數，實與雷氏 Selves 一詞之為複數相同。故氏雖主一元論，而仍不忘多元，雖主絕對無限，而仍不棄相對及有限。絕對為無窮層級之自我表現 (The absolute is an endless series of self-representation)。絕對非超絕於有限而巍然孤懸，不過有限之終極耳。絕對不必否定相對而始高，無限不必撥盡有限而始顯，如漢拉特萊在其現象與本體 (Appearance and Reality, 1891) 一書所主張者。神為各個有限意識之完全表現的形式。物在吾人有限觀念中常為部分的實現，故吾人恆覺事物為外在 (實在論者之所據)。金錢於吾人祇供買物享樂、施捨、教育……之用，而常常錯誤與不完全。其最真而最完全者應為完滿的實現，應能滿足神之欲求。是神之概念為動的而非靜的，神亦如吾人之認識而認識，亦分領吾人之苦痛，亦有其努力，掙扎，奮鬥，與進步，而非與「惡」作遊戲之無聊 (如浪漫悅心論及汎神論者之所見)，否則何解於勝利之崇高與神光之榮耀 (參閱魯氏世界與個人 The World and the Individual 1900-01, pp. 408-410)。在宗教哲學上，

吾人稱此爲內在神觀 (Immanent view of God)，而少有出入於超神論 (Transcendent God) 者也。

西方人運用思想輒無逃乎二型：不入於柏拉圖，即入於亞里士多德。漢拉特萊、柏型也。作者則亞型也。黑格爾常欲集三型之大成，故獨占近代唯心論之魁霸。然綜合工作殊不易爲。黑格爾之成功幾何，頗屬疑問。況其三折（正、反、合）辯證法多涉牽強，宜爲作者所不滿。魯氏乘魯撒孫 (Anglo-saxon) 思想之遺緒，承襲經驗之方 (Empirical method)，而由觀念分析 (Analysis of ideas) 着手，乃毋事乎辯證。但如詹姆士之徹底經驗主義 (Radical Empirism)，則必陷於「不可知論」之泥足。時演化論氣餒萬丈，如斯賓塞之流，輒喜建立哲學體系於此種學說之上，以科學方法自矜，而付本體於「不可知」(The Unknowable)，以之爲崇拜之對象，抑何滑稽之甚也。倫理的演化主義又必與快樂論功利論合流，胥爲魯一士所不取，作者於卷上道德理想之探究，不惜痛駁之至體無完膚，宜矣。對超自然的神祕的實體深致懷疑，自固其所，然而神不在天，豈亦必令不在田乎？現實界儘有宏固之宗教基礎，何事他求？『凡現實者無不爲合理者』，爲黑格爾對吾人之偉大啓示，而此理性的實在必依其內在的論理法則而爲史的發展。故黑學基調爲「既濟」與「未濟」之統一，爲絕對與相對之融和。魯氏承之而演爲「一大自我」與「衆小自我」之組合圓通，夫固順理成章之事也。氏雖據謙不敢自命黑格爾學者，但其昌明黑學，重釋黑學，尤能於社會、倫理、及宗教學說方面超越黑學，

實不能爲黑格爾之功臣也。

作者序中深致贊揚於格林之勞績。格林固在英之一新黑格爾學者，而以倫理學說光大黑學，與魯氏可謂當時英美雙絕，而有相視莫逆之會通也。人咸知格林之中心學說爲自我實現 (Self-Realization)。此所謂「自我」，實卽作者書中屢述之「意識我」 (Conscious self)，實言之，卽自覺也。吾人之自覺能使吾人自知何謂較善於現狀，吾人之意志卽秉此所示而努力以赴之。願何以自我能審知何爲較善？其必有本體無限者於冥冥中促使此有限者之自我而提示之也。然則吾人小我之自覺，不啻卽所以表現此大我，故小我不得不自求進於善，以此實大我爲欲完全其自覺計所使然也。因此，甲小我之所求，在本質上，應不與乙小我所求相衝突，乙小我應不與丙小我相齟齬；蓋一切小我之自我實現，卽所以使大我爲之實現也。以自我必須實現，故我常知有較善較圓滿於目前者引我向前以求之，更有「最高善」或「完全」爲我生命所懸之最後目標；得達乎此，則永久滿足（具見格著倫理學序論 "Prolegomena to Ethics", 1883）。此道德最高目的卽可謂宗敎之一大根基也。作者書中所強調之道德徹悟，實等於格林之自我實現，而其「絕對的道德徹悟」，卽與格林之大我或「神聖自覺」 (Divine Consciousness) 相通。絕對徹悟者能完全領會世上一切衝突意欲之內在真性。吾人可念及之，特勿能企及之（六章末節）。換言之，絕對徹悟者乃爲吾人有限者道德徹悟之達完全表現，而此非神莫任也。

西人之宗教本質觀每集注於基督教之三位一體：言聖父（指上帝），聖子（指救主耶穌），

聖靈（指人之明覺），名雖三而實則一也。本書開卷即引海涅之置疑三一，棒喝當頭。其實世上高級宗教，無不各有其三位一體。佛教三寶：僧寶、佛寶、法寶。法可等於父，佛可等於子，僧可等於衆靈，其關鍵在「一」（父）與「多」（靈）之對立，而以「子」爲緩衝。子者，神子而亦「人子」（見聖經中耶穌自稱）也。神一人多，神絕對無限，而人相對有限。胡以調和通會？教主之意義厥在乎斯。是以教主亦稱爲「中保」，作上天下地之橋梁。大乘經認人皆具佛性，即狗子亦具佛性，不必釋迦牟尼獨是佛尊也。然釋迦牟尼明顯表示由部分的道德微悟達於絕對的道德微悟之歷程，親證「多」與「一」之可通，此其所以可貴。中古探柏拉圖兩重世界之說，劃天國與人間爲不可逾越之鴻溝，以「信」證「信」，安得不啓近代人（自笛卡兒以降）之懷疑。黑格爾發見「一」在「多」中，「多」在「一」中，即多即一，以歷史的論理的內在發展，繫「絕對」與「相對」於一環，其功誠不可泯。魯一士生於個人性的盎魯撒孫之族，友於多元論的實用主義者之林，其必更爲「衆我」（Human Selves）張目，抑何俟言。大我非負絕遠在天城，實深駐乎吾人各個自我之奧。人人皆具佛性，大乘之所以誘掖吾衆者良多。中州素稟寬宏氣度，不拘拘於小乘之戒律，自亦不樂聞泰西中古宗教之認人爲罪惡之蛆，而隔絕塵寰於神國。如魯一士，固可以基督教之大乘派稱之，而宜爲中土所欣悅而接受，以重滋於有文華，如唐宋時期之闡明佛教而新創理學者然，不亦懿歟！

抑吾族固有之三位一體則大殊乎亞利安人。吾之倫理哲學，政治哲學，與教育哲學，恆具