

# 康德的基督论

Christology of Emmanuel Kant

顺真 贵州大学

Shun Zhen Guizhou University

## [英文提要]

Upon completing his three major critiques, Kant redirected his energies to a highly personal area of philosophical study: the comprehensive critique of Christianity. In his discourse on Christ, Kant, for the first time, hit a wall. In his search for a way through this impasse, Kant transformed the normative approach to critical philosophy by giving it an unequalled emotional content. The process gave expression to Kant's long suppressed religious affections. However, Kant's notions, rational or affective, were often contradictory, reflecting a serious misreading and misunderstanding of Christianity. From the dual premise of reason and practice, the author offers an objective critique of Kant's thinking in this area.

1793年的春天，也就是康德完成三大批判的最后一部著作《判断力批判》（1790年出版）后的第三年，康德出版了另一部批判哲学的根本著作——*Die Religion innerhalb der Grenzen der*

*blossen Vernunft*。此书名或译成《宗教哲学》<sup>①</sup>，如是则和康德之本义相差万里之遥；或译成《纯粹理性界限以内的宗教》、《论理性范围内的宗教》<sup>②</sup>，似亦有重新推敲之可能。结合书名以及此部著作的全部内容，实际可译成《唯纯粹理性之宗教》。康德的深切意趣是指：宗教问题之考察，唯在纯粹理性的前提下（而不只是界限内，因为康德对于理性之外的诸如神恩、奇迹、奥秘、邀恩等等也是用理性给通通否定掉了！）才能真正进行。也就是说，依康德之义，理性是宗教唯一的立法原则。这里，唯字的使用，我借用了佛典翻译的内容，即“唯识宗”这一译法的精髓。唯识宗讲唯识，其基本表述是为“三界唯心”、“万法唯识”，而唯心、唯识确切的语义学阐释，如果按照印度月称菩萨的理解是说“如觉真理说名佛，如是唯心最主要”<sup>③</sup>，其具体意味就是：

“唯心”语有省文，谓具足应说世间“唯心最主要”，以是作者故。说唯心者，乃将“最主要”三字省去而说。喻如佛是“觉悟”之义，“觉悟真理”者名佛，说佛即将“真理”二字省去也。（《讲记》，44页）

“三界”、“万法”的存在性，是以“心”、“识”为前提而确立的。由是类推，《唯纯粹理性之宗教》这一译名是说，宗教的存在性，是以纯粹理性这一唯一条件为前提而确立的，即纯粹理

① 参见郑保华主编：《康德文集》，379~423页，北京，改革出版社，1997。

② 参见[苏联]阿尔森·古留加：《康德传》，贾泽林、侯鸿勋、王炳文译，北京，商务印书馆，1981，以下简称《传》；[德]康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，香港，香港道风书社，1997，以下简称《宗教》。

③ [印度]月称菩萨：《入中论》，法尊法师译，见法尊法师：《入中论讲记》，44页，福建莆田广化寺，1995年刊，以下简称《讲记》。

性是宗教存在性得以确立的根本前提。康德这一著作的名称，已经将康德的宗教见地和盘托出，即只是依据而且只能依据于康德批判哲学所确立的所谓理性原则才能够建立起唯一真理性的宗教体系。除此之外，凡一切依据其他原则所建立的宗教体系皆是谬误，即使这些历史性的宗教，诸如基督教、道教、伊斯兰教、藏传佛教等还有那么一点点可怜巴巴的意义、地位以及尚可存在之可能的话，那都是出自康德的理性本身对它们的大度宽容和厚爱怜悯！这是因为，康德坚定地认为，如果某种宗教是历史性的，那么这种宗教就犯有必是谬误的“原罪”。不难看出，1793年的康德对于自己在三年前所最后确立的理性原则竟到了如此痴迷之境地。康德说：

有这样一种实践的知识，虽然它仅仅以理性为基础，不需要任何历史学问，但对每一个人，即便是头脑最简单的人，都是如此易于理解，就好像它是逐字逐句地写在他的心中似的。这就是这样一种法则，人们需要提到它，只是为了对它的权威马上与每一个人取得一致，它在每一个人的意识中都具有无条件的约束力，它就是道德性的法则。不仅如此，这种知识或者单凭自身就已经导致对上帝的信仰，或者至少单凭自身就把上帝的概念规定为一个道德上的立法者的概念，从而，它引导人们达到一种不仅为每一个人所理解，而且也为每一个人所极其崇敬的纯粹的宗教信仰。它引导人达到这里是如此自然，以至只要人们试一试就会发现，完全可以从每一个人那里鞠问出这种宗教信仰来，即使他在这方面没有受过任何教育。因此，不仅由纯粹的宗教信仰开始，让历史性的信仰与它协调一致地跟随其后是明智的

举动，而且我们的义务也是把它当作最高的条件，唯有在这一条件下，我们才能希望分享一种历史性的信仰总是要向我们预示的永福。以至只有根据纯粹的宗教信仰，给这种历史性的信仰提供的诠释，我们才能够或者才允许承认历史性的信仰是有普遍约束力的（因为它包含着普遍有效的教诲）。同时，就道德上的信仰者认为历史性的信仰有助于振奋自己纯粹的道德意念而言，他毕竟对历史性的信仰也是开放的。唯有采取这样一种方式的信仰，才具有一种纯粹的道德价值，因为它是自由的，不为任何威胁所强迫（因为那样的话，它就绝不可能是真诚的）。（《宗教》，188~189页）

康德就这样试一试，接着又试一试、又试一试，一直试了7年，结果，到了1800年也还没试出个结果。38年前他给赫德尔等授课期间（1762—1765）把他折磨得死去活来、近于精神崩溃的问题（详见《传》，55~57页），竟又像不死的魂灵一样，重新控制了康德自家所认为的那无所不能的理性。古留加记述曰：

从1800年开始的最后一本笔记已经完全是谈论抽象题材。首先是神的问题。什么是神？有没有神？神是一个拥有一切权力的个性，而任何其他东西都丝毫没有这种权力。神是清除掉一切感性观念的最高存在的实体。神的概念是与世界的概念对立的。主体的能动性使二者结合在一起。“思维着的主体为自己创造一个作为可能经验对象的世界”。这已经不像是批判哲学了，这里显然有费希特的味道，并且康德突然称自己的体系为“知识学”。但紧接着说的又完全不同：“我，人，是外

在的感性客体，是世界的一部分。”就在这论述哲学的字句中间，还有这样的东西：“星期三——豌豆炒猪肉。星期四——干果加布丁。尼科洛维希送来的哥廷根香肠。”之后又是：神，世界和它们的所有者——人。世界能够与神分开吗？先验哲学没有给关于上帝存在的假设提供任何指示。（《传》，282页）

4年之后，即1804年2月12日，康德离开了人世。直到去世，康德也没能够弄清楚一切哲学的根本问题即上帝这一问题。这一问题弄不清楚，又怎能谈得上哲学？又怎能谈得上宗教？由此可见，康德的“唯纯粹理性之宗教”并不是真理性的定论，也不具有真正的宗教实践上的指导意义。连康德自己开方自己去试但却都没能够试出个子午卯酉的宗教实践之方法，它又能够对谁有真正的实践层面上的指导意义呢？康德的哲学体系在他个人的生命上竟不起真正的作用，这是康德“不需要任何历史学问”这一反历史文化之观念的必然结果，是康德虚妄妄执所谓理性原则的必然后果，是康德甚至连像耶稣基督那样的证道者、殉道者都要全部否定的必然恶果！

研究表明，1766年的《通灵者之梦》<sup>①</sup>，使康德彻底偏离了真理的正途<sup>②</sup>；而27年后的《唯纯粹理性之宗教》，使康德今生内证物自体而得圣人果位之生命价值的真正实现彻底无望。

康德在《唯纯粹理性之宗教》的第一部分确立了自己的善恶观后，就认为自家已经确立起了一种新的宗教理论、宗教体系，

① [德] 康德：《以形上学之梦来阐释的通灵者之梦》，李明辉译，台湾，联经出版事业公司，1989。

② 参见顺真：《康德的神秘主义观》，见《经验与超验》，400~509页，贵阳，贵州人民出版社，2003，以下简称《超验》。

即与一切以往人类宗教文化没有丁点儿关系的宗教，也就是“唯纯粹理性之宗教”。由于康德认为自己又完成了一项前人所未完成的事业，因此，它就具有了一种评价、批评以至于否定一切在他之前所有人类宗教文化的资格。康德以基督教为靶子，全面展开了前无古人、后无来者的对整个人类宗教文化的否定性批判，而贯穿于这一批判过程的方法，是一种“诡辩的方法”。康德在《唯纯粹理性之宗教》中，对基督教神学关于神迹的论证方法表示了极大的蔑视和否定，康德认为这种方法就是“诡辩的方法”。什么是诡辩呢？康德认为：

诡辩——把一个事物本身是什么的客观问题改变为我们用来指称事物的语词是什么的主观问题。（《宗教》，89页）

令人震惊的是，康德对基督教以及其他宗教哲学（如斯多葛学派的宗教理论）的批判，恰恰是用了他自家所极为蔑视和否定的方法，即诡辩的方法。在康德宗教批判的展开中，我们无时不看到这一点，即康德的宗教批判从来都是文不对题，也就是说，康德把一个实践性的客观问题全部改变为逻辑性的主观问题来论述。经过康德的改变，我们要问：康德所批判的到底是基督教的客观实践还是康德对客观实践性的基督教所形成的主观误解？答案是不言而喻的，我们马上就可以通过康德对基督教的批评而知晓。

基督论是康德宗教批判的核心，这有两方面的原因。首先，如果康德能够论证基督存在的虚假性，那对于基督教本身来说无疑是釜底抽薪，其他的问题自然不在批判哲学的话下；其次，就康德对世界五大宗教等的了解来说，基督教无疑是康德所最为熟

知的。我们知道，从 1732—1740 年，即康德由 8 岁到 16 岁这 8 年他是在有着“教堂般的校规”（《传》，14 页）的“腓特烈学校”中度过的。

### 1. 斯多葛派与基督教

令人奇怪的是，康德对于基督教进行批判的展开是从对斯多葛学派的伦理学进行批判开始的，这不仅是论述背景的开阔，而且意味深长。康德说：

这是因为，要求勇敢，就已经足以有一半称得起德性了。与此相反，懒惰的、全然不信任自身的、等待外部帮助的、怯懦的思维方式（在道德和宗教中）松懈了人的所有力量，使人自身不配得到这种帮助。（《宗教》，55 页）

144

在这里，康德用反讽的手法在表面上对斯多葛学派似乎有所肯定，进而对基督教作了全面的否定，所言“与此相反，懒惰的、全然不信任自身的、等待外部帮助的、怯懦的思维方式”无疑是指基督教。康德的言外之意是说，不仅基督教没有形成真正的道德学说（在康德的眼中，道德学说就是宗教），甚至古希腊时代的哲学学派如斯多葛学派也没有能够形成真正的道德学说，而且，基督教的道德学说连斯多葛学派的道德学说也不如。不言而喻，在康德的心中，在他之前的所有人类文化根本就没有真正的道德学说之体系，那么，人类文化也就只能是在康德手中才能够有一种真正的道德学说。这种哲学心态不仅是狂妄至极的，而且也是与历史不相符合的。德国学者策勒尔对古希腊哲学的形成、定型、终结的全部脉络作了清晰的阐述，他说：

希腊哲学在公元前6世纪就大胆地并几乎是猛烈地踩出了由神话通向理性（逻各斯“Logos”）的道路。由于深信人类心灵的力量，伟大的前苏格拉底的伊奥尼亚哲学家、柏拉图和亚里士多德在一种科学的基础上建立他们的体系，取代了那些神话时代的思想。小苏格拉底学派，以及斯多阿（即斯多葛）和伊壁鸠鲁的希腊化哲学，全都一致强调了人的道德行为取决于他的知识。这种宣告人类理性自主的理性主义，构成了希腊哲学的总体进程的中流砥柱。但在早先一个时候，这种理性主义倾向掺杂了一种宗教的影响，这种宗教影响归根到底来源于东方。这就是奥尔弗斯主义，它以自己肉体与灵魂、物质与精神、神与世界相互分离的思想，把二元论移植到希腊思想中来，并且依赖神的启示而不是理性的论证。在毕达哥拉斯及其弟子、恩培多克勒和柏拉图这些人身上，希腊精神则努力想要理解这一学说，并根据理性予以阐明……在扬布里丘和普洛克洛手中，哲学被僵化成经院主义，这种经院主义的特点在于它不再寻求以经验的研究和独立的理性思考去代替神话时代的思想，而把自己的任务看做用种种理由去支持传统宗教，并把它表述成理智上可理解的东西。在这里，知识被恍惚神迷状态下的启示所代替。在希腊哲学施行了这种自我阉割之后，它精疲力竭地倒入宗教的怀抱；就像普洛克洛在他那些颂神的赞美诗中的一篇所表达的那样：“那么，让我这个旅途困顿的人，在虔敬的避风港抛锚吧！”这种发展在认识论和形而上学、伦理学和政治学中都已完成。在这里，奥尔弗斯主义还使希腊人熟悉了一种完全和他们的天性格格不入的禁欲主义，与此相关



的还有救世及灵魂得救的思想……斯多阿派那个由所有的人组成世界的思想以那种将所有的人团结在灵魂得救这一个信念之下的基督教的世界教会的形式，继续存在着。<sup>①</sup>

公元前6世纪的希腊人再也不满足于传统的宗教，在他们面前敞开着两条道路，一条是理性的思维和探究的道路，伊奥尼亚物理学家遵循了这条道路；另一条是宗教神秘主义的道路，这是奥尔弗斯学说所指引的道路。不过，这两条不同的发展路线并非截然分开，而是交叉又交叉的；因为宗教和哲学处理那些终极问题时，有一个共同的目的……最后，在理性思维枯竭之后，以新柏拉图主义的形式，哲学转化为神秘主义。（《史纲》，18~19页）

从中可知，一方面古希腊哲学并不纯粹是理性的哲学，在伊奥尼亚学派之外还有源自于东方印度的奥尔弗斯学派的影响，那就是在神秘主义修行的基础之上所建立的宗教哲学，这一宗教哲学不仅影响了柏拉图而且影响了斯多葛学派，因此，康德将斯多葛学派定性为纯粹的理性主义哲学，这与史实不符；另一方面，不仅仅斯多葛学派甚至整个古希腊哲学在理论与实践上的努力，最后是被基督教历史性的完成的，如果基督教自身不具有超越斯多葛学派以及整个古希腊哲学的理论能力和实践能力之体系的话，那么，这一历史性的完成就不可能完成。因此，康德唯从纯

<sup>①</sup> [德]策勒尔：《古希腊哲学史纲》，336~338页，翁绍军译，济南，山东人民出版社，1996，以下简称《史纲》。

粹理性来评价耶稣基督的基督教甚至连芝诺所开创的斯多葛学派都不如的结论，不仅仅在史实上就是在一般逻辑性的论证上也是不成立的。当然，这一切相对而言都还是次要的，关键的问题是：康德对斯多葛学派、基督教是用什么样的哲学方法去把握以及康德对斯多葛学派和基督教的理论与实践体系的真理性到底有没有能力去真正把握，乃至有没有去把握的资格。基督教在欧洲文化史上的重要作用，是一个重大的历史课题，德国哲学家文德尔班的考察，带有终结的性质，他说：

如果在旧世界崩溃的过程中，没有一种新的精神力量成长起来，这新的精神力量能使北方儿女们五体投地地用坚强的手臂在毁灭的年代里力挽狂澜，为人类的将来拯救和保存文明的财富，那么，希腊精神的辉煌成就就会付之东流，无望挽救。这种力量就是基督教教会。国家政权做不到的，艺术和科学办不到的，宗教做到了，办到了。日耳曼人对于艺术的想象和抽象的思维的精心创作还格格不入，然而福音的说教却在他们感情的最深处紧紧扣住了他们的心弦，福音以它崇高朴素的全部力量深深地打动了他们。因此，只有从宗教的激励这点出发，今日欧洲民族吸取古代科学的过程才可能开始；只有凭借教会之手，新世界才可能进入旧世界的学校之门……中世纪哲学史提出来的对欧洲民族的教育是以基督教教义为起点，并以发展科学精神为目标的。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> [德] 文德尔班：《哲学史教程》，上册，353～355页，罗达仁译，北京，商务印书馆，1996，以下简称《教程》。

## 2. 性好与自由

康德对于斯多葛学派的把握，主要是对性好与自由这两个概念的分析而进行的。

为了成为一个道德上善的人，仅仅让我们的族类所蕴涵的善的种子不受阻碍地发展是不够的，而且还必须与在我们里面起相反作用的恶的原因进行斗争。这一点，在所有古代的道德主义者中，尤其是斯多亚（即斯多葛）学派通过德性（Tugend）这个特有术语给予了说明。这个术语（无论是在希腊语中还是在拉丁语中都一样）标志着英勇无畏的精神，因而假定了一个敌人……但是，那些勇敢的人却认错了他们的敌人。他们的敌人不应该在自然的，只不过是未受教化的却毫不掩饰地向每一个人的意识公开呈现的性好中寻找……自然的性好就其自身来看是善的，也就是说，是不能拒斥的。企图根除性好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，人只需要抑制它们，以便它们相互之间不自相摩擦，而是能够被导向在一个整体中的被称作是幸福的和谐。不过，实现这种状况的理性叫做明智。只有道德上违背法则的东西才自身就是恶的，是绝对应予拒斥的、必须根除的。……因此，如果斯多亚派仅仅由于必须把性好当做遵循人的义务的障碍来克服，而把人在道德上的斗争看做与自己的（本身是无辜的）性好的争执的话，那么，由于他并不承认任何特殊积极的（本身恶的）原则， he 可以把越轨行为的原因仅仅归于忽视了与性好的斗争。但是，由于这种忽视自身就是违背义务（越轨行为），并不单纯是自然错误，从而其原因不

能再（没有循环论证的）到性好中寻找，而是只能在把任性规定为自由任性的东西中（在默许性好的那个准则的内在最初根据中）去寻找。所以，这就可以理解……为什么他们对于自己相信正在与之进行斗争的善的真正敌人会错认对象。（《宗教》，56~57页）

其实，斯多葛学派的伦理学绝不像康德说的那样简单，这可以从两个方面来认识。一方面，从理论原则来看，斯多葛学派不仅认识到了性好的危害性，而且早就认识到了康德所说的比自然性好更为微细的恶的原因，即“默许性好的那个准则的内在最初根据”。正如策勒尔所叙述的那样：

由于我们内心除了理性的冲动或感受外，还有非理性的和失去控制的冲动或感受（芝诺把这些归结为4种主要的感受：快乐、欲望、忧虑和恐惧），斯多阿派的美德本质上就是与这些感受的一种斗争。这些感受是某种与理性对立的東西，并且是不健康的（病态的，当它们养成了习惯，就成为了痼疾），它们不应当只是予以节制（像学园派和逍遥派所认为的那样），而是应当予以根除。（《史纲》，236页）

149

关于感受这一概念，策勒尔有脚注曰：

激情有时被定义为“过分的冲动”，有时也被定义为一种错误的选择或判断。（《史纲》，236页）

也就是说，人性恶的原因既有情感方面的性好，也有理性方

面的“错误的选择和判断”，后者自然就是康德所说的在“道德上违背法则的东西”。

另一方面，从实践原则来看，斯多葛学派有着对于生命存在的深刻的神秘主义体验，这一体验不仅是对人的把握而且是对整个宇宙的把握：

所有事物的性质，也由某种有形体的东西所组成，由一种到处弥漫的气流（πνεύματα）所组成，这种气流还给予它们那使它们结合在一起的张力（Τὸνος）……事物的所有性质都来自渗透在其中的理性力（λόγος）。甚至，宇宙空间的充实起来也由两种运动产生，一种是向内进行的凝聚运动，一种是向外进行的稀释运动。不过，世界上的所有在起作用的力都只能产生于一种原始力，这表现在世界的统一和它的各个部分的相互联系和协调一致。像所有实在的东西一样，这种原始力也必定是有形体的。它是温暖的气息（πνευμα），或者是与此相同的东西—火……最终的世界原因同时又必定是最完美的理性，是所有生灵中最仁慈和最博爱的，一句话，就是上帝……为了构成这个世界，上帝首先把组成他的火的一部分转变为空气，然后又转变为水……然后，他使一部分水沉淀为土；另一部分仍为水；第三部分则变成气，并在稀释之后变成元素的火……在现今的世界周期运行终结之后，一场大火（ἐκπύρωσις）将把万物都化成一团巨大的火焰；宙斯把世界收归他自身之内，并在一个预定的时间再把它放出来。这样，世界的历史就是一个没有终了的创造与消灭的演替……对我们的哲学家来说，在这些生物中最感兴趣的是人，而在人身上，最感

兴趣的是灵魂。灵魂也像任何实在的事物一样，具有形体的本性，并随肉体一起以自然生殖的方式产生；但它的质料是最纯粹的和最高贵的，这是神的火的一部分，当人最初被创造时，灵魂就从以太降到人的肉体内，并由父母传给儿女，作为父母的灵魂的一个后代。这种灵魂的火由血液滋养。正是血液循环的中心，即心脏乃灵魂的支配部分的所在之处。从这里，它发出七条支脉，分别到达器官，也就是五种感官以及专司语言和生殖能力的器官……在死后，灵魂还被相信是继续存在着，直到世界的终结，那时它们和其他一切事物一起回到上帝那里去。（《史纲》，231~233页）

不难看出，在斯多葛学派的见地中，人的生命是在一个更为广泛的时间和空间里的存在，它远不是康德所限定的那个狭小的所谓的纯粹理性之界限。其中有两点认识应给予特别的关注。第一，斯多葛学派认为，构成宇宙和生命存在的是一种气息——*πνεύμα*（普纽玛），这气息就是火，而火之意指绝不是物理现象的火，即不是元素的火。元素的火，是变异之气，是 *πνεύμα* 这一气息的外在显现而已。*πνεύμα*，它实质就是中国道家所说的炁，是不变之气，是构成生命的真气。<sup>①</sup> 第二，斯多葛学派认为灵魂的真正含藏之处是心脏，而且是通过心脏这一核心部位而衍生出生命的支脉，这一点与藏传佛教的心轮学说有相通之处。<sup>②</sup> 因此，斯多葛学派对恶的原因的阐释，就绝不是像康德所误解的那样是

① 参见〔古希腊〕亚里士多德：《灵魂论及其他·炁与呼吸》，355~366页，吴寿彭译，北京，商务印书馆，1999。

② 详见《超验》，400~509页。另参见日琼仁颇且·甲拜袞桑编著：《西藏医学》，134~135页，蔡景峰译，拉萨，西藏人民出版社，1982。

在纯粹理性范围内“假定了一个敌人”，斯多葛学派对于恶的界定来源于神秘主义修行的实践体验。因此，对于既不懂悉为何物也不懂心轮为何物的康德来说，就只能“把一个事物本身是什么的客观问题改变为我们用来指称事物的语词是什么的主观问题”。即在论证的展开上犯了他自家所最为痛恨的“诡辩”的错误。因此，康德对于斯多葛学派关于自由概念的误解也就非常正常的了，康德说：

这些哲学家从人的本性的尊严，即从自由（作为对性好的势力的独立性）中获得他们普遍的道德原则。他们也不可能以一种更好、更高贵的原则为基础了……人们所能做的最初真正的善，就是从恶走出来。而这种恶也不应该到性好中去寻找，而是应该到颠倒了准则中，因而也就是应该到自由自身中去寻找。性好只是给实施相反的善的准则增加困难罢了。但是，真正的恶在于，当那些性好诱惑人作出越轨行为时，我们却不打算反抗它们，其实，这种意念才是真正的敌人。性好只不过是一般基本原理（无论它们是善的还是恶的）的敌人罢了。（《宗教》，55～56页）

然而，斯多葛学派并不是从自由中获取道德原则，斯多葛学派对于普遍的道德原则的确立，来源于上帝的逻各斯，正如梯利所述：“斯多葛学派认为宇宙的逻各斯既表现于人类的理性中，也同样表现于低级的本能中。”<sup>①</sup>也就是说，人类理性以及性好本

<sup>①</sup> [美] 梯利：《西方哲学史》，119～120页，葛力译，北京，商务印书馆，1995，以下简称《哲学史》。

能都是逻各斯的变现生起。而自由是个体生命与上帝即宇宙逻各斯的完全同一，它是生命在神秘主义体行中所达到的当下状态，这种状态就是“无忧无虑、内心宁静而自在的状态”（《史纲》，236页）。十分明显，这自由恰恰是对恶的真正克服、恰恰是对性好本能的真正克服，既然如此，自由又怎会成了“颠倒了的准则”？既然自由不是颠倒了的准则，那它又怎能是恶的来源？不难看出，康德只是在自己的理性幻象里，误读斯多葛学派的概念，之后在这一误读的基础上，展开对斯多葛学派的评述，这种方法是绝对错误的。问题的关键，是康德把所有在实践意义层面的概念独断地转换为理论意义层面下的概念，因此，他断定只有自家才知道那种不反抗性好诱惑的“意念才是真正的敌人”。其实，正如前面所言，斯多葛学派在关于感受、激情的概念中，已经知道了这一理论意义，而斯多葛学派高明于康德的就是，他们对于颠倒的原则的认识，并不仅仅是在逻辑上的推演，也不是一般性的知性直观，而是神秘主义修行中与上帝逻各斯统一时所生起的智慧的观照：

唯独有智慧的人才是自由的，才是美好的，富足的，幸福的等等……他完全摆脱了欲求和忧愁，并且是诸神的唯一朋友。（《史纲》，237页）

而要达到这种自由，那就必须完成人性的转变：

我们只能要么是有道德的人，要么是不道德的人；要么是一个有智慧的人，要么是一个愚蠢的人，从愚蠢到智慧的转变是瞬息即成的；那些处于过渡中的人，仍属蠢人之列。（《史纲》，237页）



哲学家掌握了全部真理以后，同神一样自由。（《哲学史》，118页）

因此，康德说的“人们所能做的最初真正的善，就是从恶走出来”是不对的，因为人本然即善，这也是康德所主张的，但是，康德在对斯多葛学派展开批评时，却又忘了自己先前所说的结论。康德的善恶观总是矛盾的，当他从先验的角度来思考人性时，便认为人性是善的；当他将人放到经验中，便认为人性是恶的。根本而言，康德并不知晓先验与经验二者之间的真正关系。对于人的生命而言，并不是在先验的外面有一个经验，也不是在经验的外面有一个先验，经验、先验当体同在。如果落在人的精神生命上，那就是佛教所主张的现行熏种子、种子起现行，现行即经验，种子即先验，而先验不过是一种微细的特殊经验罢了。所以，斯多葛学派并不是假设了人性的敌人，四种基本美德——慎思、勇敢、自我控制、正义也不是由理性推导出来的概念，而是来源于人神同体的科学智慧。所以，斯多葛学派坚决主张：“我们必须摆脱感受，即‘*apathia*’（无动于衷）”（《史纲》，236页），所谓无动于衷，无非是佛教禅定即禅观修行中的某一境界而已。

总之，康德并不晓得斯多葛学派是从宇宙逻各斯获得道德原则，因而误将斯多葛学派神秘主义修行状态的自由当成是这一学派引申出道德原则的基础，由此断定斯多葛学派只不过是在性好里打转而根本就不知道颠倒了的原则——“意念”（即康德所认为的邪灵）是人性恶的来源，这一切都是康德的想当然而已，都是康德的诡辩罢了。最为关键的是，由反抗经验层面的性好到反抗先验层面的性好，那才是斯多葛学派达到自由的神秘主义修行的次第，而康德却认为：

自然的性好就其自身来看是善的，也就是说，是不能拒斥的。企图根除性好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，人只需要抑制它们，以便它们相互之间不自相摩擦，而是能够被导向在一个整体中的被称作是幸福的和谐。不过，实现这种状况的理性叫做明智。只有道德上违背法则的东西才自身就是恶的，是绝对应予拒斥的、必须根除的。（《宗教》，56页）

在康德看来，一方面自然性好（经验性好）永远无法根除；另一方面，先验意念（邪灵）必须根除。我们要问，先验意念能不能根除呢？康德认为，这是更没办法根除的，如果是这样，那么人生也就永远达不到自由和解脱，正如康德在《万物的终结》一文中对与斯多葛学派有相通之处的中国道家老子的禅观进行了无知的诡辩性批评之后，紧接着断定说：

万物一经过人手，即使是目的良好，其终结也都是愚蠢；这就是说，对于他们的目的所使用的恰好是与之相反的手段。智慧，也就是充分符合于万物的终极目的，即至善的措施的实践理性，是唯有上帝那里才会有的……至于为最好的终极目的而选择的手段，则其后果根据大自然的过程终将如何却始终是无从确定的，所以就只好留给天意了……我深刻意识到自己在进行新的成功的探索这方面无能为力，以至我由于确定并没有伟大的发明创造力宁愿劝告人们：就让事情处于像是它们最后所处的那样，像是经过几乎一个世代之后已经证明了

它们的后果还过得去那样。<sup>①</sup>

《万物的终结》发表于1794年6月，迟于《唯纯粹理性之宗教》出版的1793年的春天，只有一年左右的时间，不难看出，《唯纯粹理性之宗教》在康德精神生命中的重要性。即至迟到1794年的6月，康德已经在心灵深处不再相信人类、不相信人，虽然康德并不相信上帝的大能，但他却无可奈何地将一切的创造力归于上帝。康德的心路只能表明，理性主义哲学是以狂妄开始而以可悲结束。其实，走出可悲的基本前提，就是必须斩断哲学的狂妄，这一狂妄对康德而言不仅是经验层面的而且是先验层面的。如果康德当年能够洗耳恭听斯多葛学派的理论和实践，不去做诡辩性的探讨，那么他自家的生命就会“山重水复疑无路，柳暗花明又一村！”康德在自家唯纯粹理性的喧闹中，已经什么声音都听不到了。不过这也真应了康德自家的理念：“自然的性好就其自身来看是善的，也就是说，是不能拒斥的。企图根除性好，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的”。

但是，真正的智慧绝不如是，儒家孔圣曰：“三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）又曰：“仁，远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）朱熹《论语集注》曰：“仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以为远者；反而求之，则即此而在矣。夫岂远哉？”<sup>②</sup>

孟子曰：“仁，人心也。义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。

<sup>①</sup> [德] 康德：《历史理性批判文集》，90~93页，何兆武译，北京，商务印书馆，1990。

<sup>②</sup> 姚永朴：《论语解注合编》，123页，余国庆点校，合肥，黄山书社，1994。

学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子》）汉代赵岐《孟子注》曰：“不行仁义者，不由路、不求心者也，可哀悯哉。人知求鸡狗，莫知求其心者，惑也。学问所以求之。”<sup>①</sup>

又《尽心篇》曰：“人，不可以无耻，无耻之耻，无耻矣。”“耻之于人大矣！”“为机变之巧者，无所用耻焉。”不耻不若人，何若人有？”赵岐曰：“耻者，为不正之道，正人之所耻为也。今造机变陷阱之巧以攻战者，非古之正道也，取为一切可胜敌也，宜无以错于廉耻之心。不耻不如古之圣人，何有如贤人之名也？”（《正义》，885页）焦循曰：“近时通解机变谓机械变诈。按《淮南子原道训》云：‘故机械之心藏于胸中’高诱注云：‘机械，巧诈也。’是不必指攻战言之。”（《正义》，885~887页）

### 3. 天国与地狱

康德对于斯多葛学派的批判，一方面是为了表明从古希腊开始的理性哲学都没有达到康德自家那么高的哲学见地，另一方面是为了在一个更广阔的文化背景上引出对基督教的否定。因此，当康德用理性原则的大棒对斯多葛学派一顿“棒揍”之后，对基督教的“棒揍”随之开始。他说：

因此，当一位使徒把这个不可见的（仅仅由于其对我们的影响才是可认识的）、败坏了基本原理的敌人，说成是在我们之外的，而且说成是恶的精灵时，这也就不值得奇怪了。他说道：“我们并不是与属血气的争战（自然的性好），乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵的恶魔争战。”这是一个并非

<sup>①</sup> 焦循：《孟子正义》，786页，沈文倬点校，北京，中华书局，以下简称《正义》。

为了把我们的知识扩展到感性世界之外，而似乎仅仅是为了使我们在无法探究的东西的概念，对于实践的运用变得鲜明生动而提出的表述。顺便说一下，如果是为了后者，那么，我们是把诱惑者纯粹设定在我们内部，还是也把它设定在我们外部，对于我们来说是无所谓的。因为我们在后一种情况下所负的罪责一点也不比在前一种情况下所负的罪责小。在前一种情况下，假如我们没有默许诱惑者，我们本来是不会被他所诱惑的。（《以弗所书》6：12）（《宗教》，57~58页）

康德以为，使徒保罗所言的恶有两层意思：一是实然存在的血气，即康德所说的性好；二是假然存在的恶魔。康德认为保罗所言的恶魔不过是“无法探究的东西的概念”，如是断定，是康德诡辩方法的常规，即康德又一次把基督教在实践层面意义上的恶魔概念，变成理论层面的语言概念。如何展开对康德的批驳呢？要分两步走。首先，我们要认真地研究圣经文本，《新约圣经并排版·以弗所书》6：12（香港圣经公会，此版本《圣经》对列并排希腊文、新标点和合本、现代中文译本、吕振中译本、思高译本、英文本六种）曰：

因为我们不是对抗有血有肉的人，而是对天界的邪灵，就是这黑暗世代的执政者、掌权者，和宇宙间邪恶的势力作战。（现代中文译本）<sup>①</sup>

通过对读，我们更能够确切地把握原文的意思，即与血气不

<sup>①</sup> 香港圣经公会：《新约圣经并排版》，556页，简称《圣经译本》。

同的恶是邪灵；其次，我们要了解《以弗所书》的写作背景。  
《圣经一串珠·注释本（新旧约全书）》简介：

保罗结束第三次旅行布道往耶路撒冷去时，途中曾邀请以弗所教会的长老到邻近的米利都受他耳提面命一番，当时他嘱咐他们谨慎牧养群羊（信徒），因以后必有凶暴的豺狼进入教会（徒 20：29）来，在保罗被囚的时候，亚西亚省的哥罗西教会果然渗进异端邪说，迷惑了神的群羊（见《哥罗西书简介》），且有波及省内其他教会的危险……本书没有明言作者的写作动机，大概由于哥罗西教会出现异端，保罗在写完哥罗西书以驳斥异端之后，深觉有必要将神以基督为教会元首的计划作充分的陈述，于是写下本书，并趁推基古要前往亚西亚之际，请他一并送达。<sup>①</sup>

又曰：

《哥罗西书》一个主要目的是对付当时渗入教会的诡谲异端。虽然保罗未系统地分析这异端，但由书中各种证据显示，这可能是第一世纪雏形的诺斯底主义（知识主义）与犹太教的律法主义混合的学说……本书的结构、内容和使用的文句，与以弗所书颇为类似，原因是两封信都是作者在同一时期和处境下写的，而且两个教会都面对当时流行于亚西亚省的异端邪说。不过以弗所

<sup>①</sup> 中国基督教协会：《圣经一串珠·注释本（新旧约全书）》，435～436页，1996，以下简称《圣经串珠》。

书所论述的教义较系统化，具有适合各地教会的公函性质，哥罗西书却是针对渗入教会的某种异端，带着争辩的语气。（《圣经串珠》，461~462页）

也就是说，《以弗所书》是《哥罗西书》的姊妹篇，而这两部书的背景是基督教教会中出现了异端，这异端是什么呢？曰：

所以，不要让人在你们的饮食、节期、月朔或安息日这些问题上用条例束缚你们。这一切不过是将来之事的影儿；基督才是实体。不要让那些坚持有特殊远见、故作谦虚、崇拜天使的人使你们丧失了得奖的机会。他们随着人的幻想，无故狂妄自大，跟元首基督断了联系。其实，只有从身体的头，就是基督，整个身体才能够得到滋养，借着关节筋络，互相联结，按着上帝的旨意逐渐生长。（《哥罗西书》2：16-19，《圣经译本》，547页）

就引文而言，保罗所言在教会出现的异端邪说，主要有两项内容：一是安息日等束缚性之条例，二是不信耶稣乃是实体（又译为形体、真体）。在第二项内容中，保罗又特别指出异端邪说不信耶稣乃是实体的原因是这些人“拘泥在所见过的”（又译为“坚持有特殊远见”、“根据所见过的幻象”、“只探究所见的幻象”），这里所言的“所见”，不是指视觉和幻觉之所见，而是在邪灵的作用中所见到的神秘景象。《以弗所书》2：1-3曰：

从前，你们因犯罪违抗上帝的命令，你们在灵性上是死了。那时候，你们随从这世界的邪恶风俗，顺服天

界的掌权者，就是管辖着那些违抗上帝命令的人的邪灵。（《圣经译本》，548页）

由此可知，保罗所言“我们不是对抗有血有肉的人，而是对天界的邪灵，就是这黑暗世代的执政者、掌权者，和宇宙间邪恶的势力作战。”这些论断，并不是纯粹在做理性概念上的讨论，反倒恰恰是由实践层面而发。按照保罗的生命证量，他认为就是在神秘主义的实践中也有正与邪、真与假的区别，而造成这种区别的原因正是因为有圣灵和邪灵的不同。如果永依圣灵，就能够进入天国（生命的解脱）；如果永依邪灵，就唯有堕入地狱（生命的灾祸）。因此，恶魔的问题，本质上已经超越了康德所言的理性范畴之界限，它是生命实践更为幽深层面上的存在，那么，并不具有这一方面实践体验的康德，又怎能够对这一问题作出断定的资格呢？所以，康德认为：“并不把道德上的善与道德上的恶设想得像天与地那样彼此分离，而是把它们设想得像天国与地狱那样彼此分离，这是基督教道德的一种特征。”（《宗教》，58页）这样的判断就只能是一种诡辩的独断。天国与地狱，并不是基督教设想出来的，而是人类生命的事实；圣灵与邪灵的斗争，在人类历史上也从未停止。在康德确立起批判哲学后将近二百多年的当今世界，邪教成了全世界最棘手的问题。邪教并非像理性哲学所断定的那样是因概念的争论而兴起，其根本原因是源于生命实践的內部，即不是源于理性的外部。如果按照当年保罗的教诲，所谓邪教无非是源于邪灵；因此，正教的确立只能依据于圣灵。当今世界唯从科学理性而对邪教展开批评，其效果之苍白，不能不源于康德所开创的理性哲学。理性哲学在实践上不知邪灵为何物，更不知圣灵为何物，因此，面对邪教就只能在空谈理论的层面上隔靴搔痒，而不能在神秘主义实践的层面直捣邪教的



老巢。

#### 4. 理念与理想

既然康德不承认圣灵与邪灵的对立、不承认天国与地狱的对立，由此，其在论证上就为否定耶稣基督生命之证量铺展了道路。随后，康德就在这一根本就不成立的前提下，开始解读耶稣基督，它又分成三个步骤。

首先，康德又操起他惯用的所谓理性哲学概念的大棒，以先声夺人的论证气势，先给耶稣基督扣上一顶作为哲学斗争对象的大帽子。在这里，康德用了在自己头脑中已经根深蒂固的概念，即理念。依康德之见，所谓理念就是理性越过了自己的阈限而进入到一个本不可知、唯能假设的领域。康德在引用了《圣经》对耶稣基督的有关记述后断言：“把我们自己提高到这种道德上的完善性的理想，即提高到具有其全部纯洁性的道德意念的原型，乃是普遍的人类义务。为此，就连理性交付给我们、要我们仿效的这个理念，本身也能够给我们以力量。但是，正因为我們不是这个理念的创造者，相反，它已经在人心取得了一席之地，而我们并未理解人的本性是如何哪怕仅仅能够接受它的。所以，人们也可以更正确地说，那个原型是从天国降临到我们这里来的。”（《宗教》，59页）

其次，康德又用峰回路转的笔法，将被他刚刚否定的基督生命的存在性，纳入到自己的理性哲学之范围，康德说：“从实践的方面来看，这一理念在自身之中完全拥有其实在性，因为这种实在性就在我们那在道德上立法的理性之中。我们应当符合它，因而我们也必定能够符合它……单是一种合法则性的理念，如何可能是任性的这样一种动机，它比所有只要想得出来的、从利益取得的动机都更强而有力。这是既不能由理性来洞察，也不能由经验的榜样来证明的……为了使一个在道德上让上帝喜悦的人的

理念成为我们的范本，并不需要什么经验的榜样。那理念作为这样一个范本已经蕴涵在我们的理性之中了。”（《宗教》，60~61页）

最后，康德又从实践经验的角度出发，对耶稣基督（以及神学）提出自己的要求，他说：“外部经验不能揭示意念的内在东西，而是只能推论出它……但他（指耶稣基督）的本性毕竟可以被设想为超人的。因为意志的那种并非获得的、而是天生不可改变的纯洁性，使他绝对不可能作出任何越轨行为。这样一来，与自然的人的距离又会变得如此无限大，以至那个神性的人对于自然的人来说，再也不能被当作榜样。自然的人会说：请给我一个完全圣洁的意志，那样，所有趋恶的诱惑在我这里就会自动地落空。请给我内在的最完善的确定性，确信在短暂的尘世人生之后，我（依照那种圣洁性）将立即分享天国的全部永恒的荣耀；那样，我将不仅甘愿而且还会充满愉悦地承受一切苦难，不管它们有多么沉重，甚至包括最屈辱的死亡，因为我亲眼看到了美好的和临近的结局。”（《宗教》，61~63页）

163

以上就是康德以“一、论善的原则关于对人的统治权的律法要求”为大标题而在“1. 善的原则的拟人化了的理念”、“2. 这一理念的客观实在性”两个小标题下的思路过程。我们要十分耐心地回答康德的问题，因为在这里康德又犯了27年前（1766）他就养成的被哲学家门德尔松所痛斥的针对他在《通灵者之梦》一书中所显露出的学术性格上的坏毛病、坏癖性：模棱两可、变化无常、弄虚作假。<sup>①</sup>

首先，康德对于耶稣基督的批评是站在唯纯粹之理性的角度，既然如此，刚刚在这一角度下被否定的耶稣基督的生命证量又怎么能够一转眼之间又被纳入到纯粹理性的范围之中了呢？

<sup>①</sup> 参见《康德书信集》，23页，李秋零译，北京，经济日报出版社，2001。

同时，既然康德是在纯粹理性的界定中通过理念与理想的视角来否定耶稣基督独特的生命证量的存在性，既然康德已经先入性地确定了理性和经验都不能够对耶稣基督这一“范本”进行证明，那么，康德在论证的第三步骤上又有什么逻辑权利从实践经验之角度而对神学提出那种潜含着无限蔑视的要求呢？也就是说，康德在论证的前提和标准上并不统一，一会儿是理性的一会儿又是经验的。我们要问康德，你的论证前提到底是理性的还是经验的？论证得以展开的前提在康德那里如同玩偶以至于如是这般地模棱两可、变化无常，这又怎么能够保证论证内容的真理性呢？其次，康德在论证上失去逻辑的严密性，如果说造成这一坏癖性的原因是他常年沉溺于理性独断的自然恶果的话，那么，他对于耶稣基督所横加的种种责难只能说明康德对于基督教的真髓一无所知。康德并不相信耶稣基督的生命证量，但却贪求于基督的意志圣洁、完善的确定性，这实质上只能说明康德并不理解基督出世的教化意义。康德不信神，但却对神的大能充满贪婪，在这一点上，他与我们今天这个时代的所谓理性主义者对真正的宗教完全怀疑、全面拒斥但却对江湖术士甚至江湖骗子的看命算命充满着儿童玩玩具般忘我的情形有着惊人的相同，这真是所谓的理性主义者最大的人性悲哀！康德在理性的镜片后面，死死盯着《圣经》中关于耶稣基督所谓种种神性显现不放，并加以全面的否定，但是，耶稣基督的神性不仅有其前世的原因而且有其今世的原因，耶稣基督既是上帝之子更是一位历史中的人！而成就耶稣基督神性的不是思维层面的逻辑理性而是肉身层面的神秘修行。《路加福音》4：1-15曰：

耶稣被圣灵充满，从约旦河回来，圣灵将他引到旷

野，四十天受魔鬼的试探。那些日子没有吃什么：日子满了，他就饿了。魔鬼对他说：“你若是上帝的儿子，可以吩咐这块石头变成食物。”耶稣回答说：“经上记着说：‘人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’”魔鬼又领他上了高山，霎时间把天下的万国都指给他看，对他说：“这一切权柄、荣华，我都要给你，因为这原是交付我的，我愿意给谁就给谁。你若在我面前下拜，这都要归你。”耶稣说：“经上记着说：当拜主——你的上帝，单要侍奉他。”

魔鬼又领他到耶路撒冷去，叫他站在殿顶上，对他说：“你若是上帝的儿子，可以从这里跳下去；因为经上记着说：主要为你吩咐他的使者保护你；他们要用手托着你，免得你的脚碰在石头上。”

耶稣对他说：“经上说：‘不可试探主——你的上帝。’”魔鬼用完了各样的试探，就暂时离开耶稣。

耶稣满有圣灵的能力，回到加利利；他的名声就传遍了四方。他在各会堂里教训（思高译本作施教）人，众人都称赞他。（《圣经译本》，172页）

这才是耶稣基督一生最重要的奥秘！如果没有40天于旷野受魔鬼的试探，即使耶稣基督在此之前就已被圣灵所充满，以及一直到他复活之间示现了种种神迹，那也只能说明耶稣的神性而不能说明耶稣的人性。因此，在这40天的日子里，耶稣基督恰恰是一个自然人，他有和康德一样的作为一个自然人的食欲、自然人的思考，但问题的关键是，耶稣基督用其圣灵所自然显露出的智慧而将魔鬼的诱惑一一粉碎。有了这个证道的过程，那么，这以后耶稣基督所显现的种种神迹就有了人性上的

来源，也就有了令人相信的根源。这一点，就是教内人士，也是如此认为，就连他们也并没有因为相信耶稣基督独特的生命证量因此就完全丧失了清醒的逻辑理性而盲目迷信。《新经全集》之汉文译者针对相应于上引经文部分以及《玛窦福音》（即《马太福音》）中相关章节“四旬严斋、三退魔诱”（4：1-11）所作注释如下：

耶稣许魔鬼诱惑他，是为给我们立退诱惑的表样，也为安慰受诱惑的人。世界是战场，内外诱惑，无人能免。但耶稣无原罪无偏情，所受诱惑，只在外边，不能入内。<sup>①</sup>

耶稣隐居纳匝肋（即拿撒勒），预备传教三十年。传教之前，犹必退入旷野，严斋四旬。是教训人，传教之事，任大责重，非久久预备不可。

耶稣是我们的首，所受的诱惑，与我们相同。一是贪肉身的快乐（变饼充饥），一是贪虚假光荣（自高跃下，令人喝彩），一是贪财，贪世间的荣华富贵。耶稣怎么退了这诱惑，我们也应该怎么退，他已经代替我们战胜了魔鬼，践踏了独龙的头。

耶稣赶退魔鬼，天神来侍奉他。这也是天主待我们的常法，几时我们勇敢克胜魔诱，主就亲近我们，教我们良心平安快乐。（《新经全集》，182页）

耶稣基督的生命是朴素的生命，耶稣基督的真理也是朴素的真理，并不玄妙！因此，康德以及一切理性主义哲学家如果还想

<sup>①</sup> 中国天主教教务委员会：《新经全集》，10页，1981。

要否定耶稣基督的神迹的话，就先要面对耶稣基督受魔鬼试探这一人迹。如果连人迹都不知其义更谈何对神迹的否定？假使康德当年也有缘在某一旷野中40天不食而受魔鬼的试探，他或许就能够明白耶稣基督的生命是怎样一回事。当然，设若按照康德理性独断的哲学心性，他经不起魔鬼的诱惑也将是大大可能的。总之，耶稣基督以及世界其他四大宗教的创始者们，无不是在神秘主义的艰苦修行中，忍常人所不能忍、行常人所不能行，进而战胜一切魔鬼的诱惑（归根结底是心魔）而成道的，也如儒家孟子所言：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志、劳其筋骨、饿其体肤、空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”（《孟子·尽心》）赵岐《孟子注》曰：“言天将降下大事，以任圣贤，必先勤劳其身，饿其体而瘠其肤，使其身乏资绝粮，所行不从，拂戾而乱之者，所以动惊其心，坚忍其性，使不违仁，困而知勤，增益其素所不能行。”（《正义》，865页）因此，像康德这样的理性主义哲学家在实践上对神秘主义的修行一无所知、从未体行，只是坐在书斋里一路玄想——这也是假、那也非真，如是这般封闭而且狭隘的生命经历，那他又有什么资格来对神秘主义的实践过程进行评判呢？康德所认识的所谓理性还没有达到人类理性的真正终极，而人类理性的终极恰恰就是耶稣基督粉碎魔鬼诱惑时所显现出来的不被原罪（即原始无明、原始贪欲）所主宰的生命智慧，也就是圣灵的光。所以，康德所批评的基督根本就不是福音书中的基督，而是他在书斋里用第六意识所构想出来的基督罢了。然而，一个用第六意识所构想出来的基督这又和真正的基督有什么相干呢？书斋的墙和紧锁着的门，阻碍着生命的真实；如果理性主义哲学家还坚信自己的理性具有无所畏惧的力量，那就请你们走出书斋，走向旷野，走向心灵的旷野，去面对魔鬼的试探，即面对自我人性深处的贪、嗔、痴、

慢、疑、不正见（六大根本烦恼），只有经过这样的生命实践，才能够具有评判耶稣基督生命证量的初步资格，而像康德那样用理念、理想来推想性地断定基督生命之真实性的一串串的概念幻泡，也就必将在生命真修实炼中烟消云散、化为乌有。这一方面的理趣，道家的庄子曾经做过绝妙的寓言，《庄子·秋水》曰：

秋水时至，百川灌河，泾流之大，两涘渚涯之间，不辨牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百，以为莫己若者。’我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信。今我睹子之难穷也，吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家！”北海若曰：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于涯涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。”