

从康德的“理性恨”到黑格尔的“理性的狡计”*

俞 吾 金

在从康德到黑格尔的德国古典哲学的发展历程中，“理性”始终是一个核心的概念。然而，为什么康德会提出“理性恨”（*Misologie*）的观念？这一观念在康德的语境中究竟是什么意思？为什么黑格尔认为这一观念是“不必要的”？而与此同时，黑格尔提出的“理性的狡计”（*die List der Vernunft*）又是什么意思，它与康德的“理性恨”究竟是什么关系？所有这些问题，都是本文在下面的探索中试图加以澄清和解答的。

一、康德所说的“理性恨”究竟是什么意思？

在韦尔海姆·法艾宣特尔（*Wilhelm Weischedel*）编辑的《康德著作》最后一卷的索引中，我们可以查阅到 *Misologie* 这个词条。（*cf. Kant, 1982a, S. 880*）它在康德的著作中曾经出现过三次。第一次在《纯粹理性批判》中，第二次在《道德形而上学原理》中，第三次在《逻辑学讲义》中。这个词显然是被康德创制出来的，因为在普通的德语词典中是查不到的。按照康德本人的解释，*Misologie* 的含义是 *Hass der Vernunft*，即“对理性的憎恨”。（*Kant, 1989, BA5 – BA6*）

Misologie 在汉译中的差异性很大：试以《纯粹理性批判》中相关的句子为例，蓝公武先生译为“蔑视理论”（康德，1960年，B883，884/A855，856），韦卓民先生译为“对理性的蔑视”（同上，2000年，B883，884/A855，856），邓晓芒先生译为“厌恶理论”（同上，2004年a，B883，884/A855，856），李秋零先生译为“厌恶学问”（同上，2004年b，B883，884/A855，856），可以说是见仁见智，迥然各异。贺麟先生在黑格尔《小逻辑》中的汉译（黑格尔，1980年a，第51页）和苗力田先生在《道德形而上学原理》中的汉译（康德，2002年，第10–11页），则是更接近康德本人的意思的。为了求汉译的一致起见，本文按上引康德本人的解释，把 *Misologie* 的含义理解为“对理性的憎恨”（*Hass der Vernunft*），并简译为“理性恨”。

那么，究竟什么是“理性恨”呢？有趣的是，无论是在鲁道夫·艾斯勒（*Rudolf Eisler*）主编的德文版的《康德辞典》中，还是在霍华特·卡齐尔（*Howard Caygill*）编写的英文版的《康德辞典》中，都找不到“理性恨”（*Misologie* 或 *misology*）这个词条。（*cf. Kant Lexikon; Caygill*）这样，我们只能直接到康德自己的论述中去寻找答案。

在《纯粹理性批判》的第二部“先验方法论”中的第四篇“纯粹理性的历史”中，康德区分了“自然主义的方法”和“科学的方法”。按照前一种方法，只要凭借自己的“普通理性”（*gemeine*

* 本文系复旦大学国外马克思主义与国外思潮创新研究基地项目“后现代主义与马克思主义”（编号05FCZD008）的阶段性成果。

Vernunft), 无须通过科学的途径就能对形而上学做出严格而有效的探索。为此, 康德批评道 “这是赤裸裸的理性恨 (Es ist blosse Misologie), 它被应用到各种原理中, 而最为荒谬的是, 它把忽视一切人为的手段誉为扩展知识的一种独特的方法。” (Kant, 1988, B883, 884/A855, 856) 不难看出, 康德这里所说的“理性恨”, 是指以自然主义的方法探索形而上学的人们, 对任何具有科学倾向的理性思维的憎恨。但显而易见的是, 这些人并不憎恨理性的一切表现形式; 事实上, 在他们看来, 普通理性就是思考形而上学问题的可靠的出发点。那么, 在康德那里, 与“科学的方法”相对应的“科学” (Wissenschaft) 究竟是什么意思呢? 有时候, 康德用这个词来指称各门具体的科学; 有时候, 他也用它来指称哲学。显然, 从上面这段话的上下文来分析, 他所说的“科学”是指哲学, 从而, 他所说的“科学的方法”是指以严格的反思作为基础的哲学的方法。无庸讳言, 康德推崇“科学的方法”而拒斥“自然主义的方法”, 认为后一种方法蕴含着“理性恨”的情结。

在《道德形而上学原理》的第一章“从普通的道德理性知识过渡到哲学的道德理性知识”中, 康德这样写道 “事实上, 我们也发现, 一个受教化的理性越是致力于生活和幸福的享受的目标, 这个人离真正的满意就越远。因此, 在许多人那里, 尤其是在那些尽最大的尝试来运用理性的人那里, 假如他们足够坦诚, 就会承认, 他们会萌发出某种程度的理性恨 (ein gewisser Grad von Misologie), 即对理性的憎恨 (die Hass der Vernunft), 因为在估算了他们所得到的一切益处之后, 且不说从普通的奢侈品的所有的技艺的发明中得到的益处, 甚至包括从各门科学 (对他们来说, 它们似乎归根到底也是一种知性的奢侈品) 中得到的益处, 他们却发现, 自己实际上招徕的烦恼要多于已获得的幸福, 因而他们最终嫉妒那些宁肯接受单纯的自然本能的引导, 而不允许理性过多地影响其行为的普通人, 而不是蔑视他们。” (ibid, 1989, BA5 - BA6) 康德独具慧眼地指出, 那些“宁肯接受单纯的自然本能的引导”的普通人尽管具有“理性恨”的倾向, 但这并不表明他们对世界主宰的恩赐 (即赋予每个人以理性) 采取了忘恩负义的态度; 无宁说, 在这种“理性恨”的背后蕴含着一个更有价值的思想, 即理性真正伟大的使命是用来探索和实现理念 (即灵魂、世界 - 自由、上帝这三大理念) 的, 而不是用来追求日常生活中的幸福的。

在《逻辑学讲义》的“导论”的第三部分“一般哲学的概念——遵循学派概念和世界概念的哲学——从事哲学探讨的本质要求和目的——这门科学的最普遍的、最高的使命”中, 康德在强调科学只有作为智慧的工具才具有内在的真正的价值的观点时指出 “人们把越是热爱智慧、反倒越是憎恨科学的人称之为理性恨者 (Misologen)。这种理性恨 (die Misologie) 通常源于科学知识的空泛以及必定与此相关的某种虚浮。但也有些人起初以莫大的勤奋和幸福追求科学, 最终发现全部知识并不能使自己得到满足, 因而陷入这种理性恨的错误中 (in der Fehler der Misologie)。哲学是使我们知道如何获得这种内在满足的唯一的科学, 因为它仿佛结成了一个科学的圆圈, 各门科学通过它而获得了次序和联系。” (ibid, 1982b, A28 - A29) 乍看起来, 康德的这段话是令人费解的, 因为他既用“科学”的概念指称“各门科学”的“知识”, 又用它指称以追求“智慧”而不是追求“知识”为目的的哲学, 同时又肯定“哲学是使我们知道如何获得这种内在满足的唯一的科学”, 那么, 他说的“理性恨”究竟是指向各门具体的科学, 还是指向哲学? 我认为, 康德在这段话中使用的“理性恨”把两方面的含义都包括进去了, 即既包含着对各门具体科学的知识的“理性恨”, 也包含着对哲学思维的“理性恨”, 而在康德看来, 前一种“理性恨”是可以理解的, 因为虽然科学知识可以帮助人们解决一些实际问题, 但却无法安顿他们的心灵, 但后一种“理性恨”却是不可思议的, 因为哲学的智慧恰恰可以满足人们心灵的追求。

从康德关于“理性恨”的三段论述中, 可以发现, 康德既在理论理性的范围内, 也在实践理性

的范围内,使用了“理性恨”的概念。然而,康德所说的“理性恨”并不是对理性的一切形式采取憎恨的态度。那么,“理性恨”所指向的对象究竟是何种形式的理性呢?

在理论理性的范围内,人们通常认为,普通理性和与之相应的自然主义的方法是十分可靠的。这里所谓的“普通理性”,就是人们在日常生活中运用的、未经批判性反思的理性;这里所谓的“自然主义的方法”,也是人们在日常生活中自然而然地加以运用的、未经批判性检验的思维方法。在康德看来,单是人们对普通理性和自然主义方法的信赖已经表明,他们对建立在严格反思基础上的、具有科学倾向的哲学理性怀着一种憎恨,他们甚至把智慧与作为严格科学的哲学尖锐地对立起来。无疑地,康德批判了理论理性范围内的这种理性恨的现象,明确地肯定了把普通理性提升为作为严格的科学的哲学的理性的必要性。

在实践理性范围内,人们常常在“普通的道德理性知识”的指引下追求自己的幸福。这种道德理性知识不但包括日常生活中的健全常识,也包括来自各门具体科学的有益的观念。但当人们运用它来追求幸福时,发现自己会陷入更多的烦恼之中,而那些接受“单纯的自然本能的引导”的人,反倒觉得自己获得了更多的实在的幸福。在进行这样的比较以后,人们也会自然而然地产生某种程度上的“理性恨”。但这里的“理性恨”的对象是普通的道德理性知识;尽管这种道德理性知识也包含着来自各门具体科学的某些知识,但并不专指这些知识。

总之,一方面,康德批判了实践理性范围内的“理性恨”现象,因为它诱使人们退向“单纯的自然本能”,即退向非严格理性的生活态度和生活方式;另一方面,康德又揭示了这种“理性恨”的积极意义,因为它暗含着这样的思想,即普通的道德理性知识和幸福观念都不足以承担起准确地引导人们行为的重任,而准确的引导者乃是“哲学的道德理性知识”,即康德在《实践理性批判》中强调的(纯粹理性的)绝对命令和道德法则。

二、黑格尔如何评论“理性恨”的观念?

正如研究者们忽视了康德所揭示的“理性恨”(Misologie)现象一样,他们也忽略了黑格尔对这一现象的思索和回应。事实上,无论是在格洛克纳(H. Glockner)主编的《黑格尔辞典》中,还是在海姆特·兰尼克(Helmut Reinicke)为《黑格尔著作集》所做的索引中,都查阅不到“理性恨”(Misologie)这个术语。所以,我们也只能直接对黑格尔本人的相关论述做出探索。在不完全的检索中,可以发现,在《小逻辑》中有一段黑格尔关于“理性恨”(Misologie)的重要论述。

在《小逻辑》第11节的“说明”中,黑格尔这样写道“认识到思维自身的本性即是辩证法,认识到思维作为理智必陷于矛盾、必自己否定其自身这一根本见解,构成逻辑学上的一个主要的课题。当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时,每退而借助于精神的别的方式或形态(如情感、信仰、想象等),以求得解决或满足。但思维的这种消极的态度,每每会引起一种不必要的理性恨(die Misologie),有如柏拉图早已陈述过的那样,对于思维自身的努力取一种仇视的态度,有如把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度那样。”(黑格尔,1980年a,第51页)乍看起来,在谈到“理性恨”的时候,黑格尔并没有提到康德,而是往前一直追溯到柏拉图。其实,黑格尔上面这段评论性的话语主要是对康德哲学而发的。细心的读者一定会发现,在《纯粹理性批判》的第二部“先验方法论”的第四篇“纯粹理性的历史”中,康德在讨论理性概念时,也一直追溯到古希腊,并认定柏拉图是理性派的代表,而亚里士多德则是感性派的代表。康德还强调,在近代哲学中,莱布尼茨继承了柏拉图的理性派的传统,而洛克则继承了亚里士多德的感性派的理路。(参见康德,2004年b,B881-B882)由此可见,在肯定柏拉图是理性派的代表

代表这一点上，黑格尔与康德并没有什么分歧。区别在于，康德只是指出柏拉图是理性派的代表人物，但并没有肯定他已经意识到了“理性恨”这一现象；而在黑格尔看来，柏拉图既是理性派的最重要的代表，也是最早意识到这种“理性恨”现象的哲学家。此其一。

康德的批判哲学逐一考察了感性、知性和理性的作用，肯定感性的作用是直观，知性的作用是思维，即运用十二个知性范畴对从感性直观中获得的表象进行梳理。梳理的结果形成了知识，而知识只能是经验范围内的知识。至于理性，它与知性的不同之处在于，它不满足于知性获得的知识，而是试图运用十二个知性范畴去把握超验的、无限的、无条件的、总体性的对象。康德称这些超验的对象为“理念”或“自在之物”，它们就是灵魂、世界—自由和上帝。在康德看来，当理性在其本性的驱迫下，运用知性范畴去认识这些超验的对象时，必定会陷入误谬推论、二律背反（其核心是自由与必然的背反）这类理性本性的辩证法中而无法自拔。必须指出的是，与黑格尔不同，在康德那里，辩证法所起的作用完全是消极的，是应当在理性思维中努力加以避免的。

黑格尔在《哲学史讲演录》中评论康德在纯粹理性批判中使用的理性概念时曾经指出“理性的任务在于认识无条件者、无限者。这是什么意思呢？认识无条件者意味着规定无条件者，把无条件者的规定推出来。这叫做认识，或者也应该这样说。关于知识、认识等等写了不少、说了不少，但是没有给它下一个定义。但是哲学的任务在于将人们假定为熟知的东西加以真正认识，因此哲学在这里所要做的就是对无条件者得到真知。现在理性有了认识无限者的要求，但理性又没有能力达到这点。”（黑格尔，1981年b，第275—276页）也就是说，虽然康德在纯粹理性批判的语境中设定了理性这一概念，但在他那里，理性又是没有能力去认识超验的、无限的、总体性的对象，即理念或自在之物的。当康德肯定理念或自在之物不可知、肯定理性的超验运用必定会陷入理性本性造成的辩证法中时，也就等于宣布了理性本身的无能和无奈。也正是在这个意义上，黑格尔指出，康德哲学“完全是知性哲学，它否认了理性”（同上，第306页）。在黑格尔看来，既然康德主张理性无法认识超验的对象，既然他的哲学本质上是“知性哲学”，那么在他的思想中实际上就蕴含着“理性恨”，即对理性的无能和无奈的憎恨；遗憾的是他本人并没有自觉地意识到这一点。

如前所述，康德在分析、批判“理性恨”现象时，并没有把自己理解为由“理性恨者”组成的群体中的一分子；恰恰相反，他认为自己的批判哲学所倡导的正是作为严格科学的哲学的理性，从而维护了理性的尊严。然而，按照黑格尔的看法，在纯粹理性批判的语境中，康德的理性只具有否定的、消极的含义，因而他认为，虽然康德批判了“理性恨”，但由于他自己也认可了理性在认识超验的对象时必定会陷入的无能和无奈，因而实际上也把自己放到由“理性恨者”组成的群体中去了。可是，在黑格尔看来，认识一个对象就是对对象做规定；尽管理念或自在之物是超验的，但仍然是可以被规定的，因而也是可以认识的。他这样写道“当我们常常不断地听说自在之物不可知时，我们不禁感到惊讶。其实，再也没有比自在之物更容易知道的东西。”（同上，1980年a，第126页）在黑格尔看来，理性在其认识超验的对象时陷入的辩证法不仅不是消极的，相反倒是积极的。事实上，理性正是通过现象与本质、有限与无限、有条件与无条件、部分与总体的辩证关系来把握这些超验的、无限的、总体性的对象，即理念或自在之物的。既然理性完全有能力认识理念或自在之物，那么在黑格尔看来，康德式的“理性恨”就完全是“不必要的”。此其二。

尽管康德在纯粹理性批判的范围内承认理性没有能力去认识超验的理念或自在之物，但在《纯粹理性批判》中他还是留下了伏笔。他强调，人类只具有“感性直观”的能力，只有上帝才具有“理智直观”的能力。这里所说的“理智直观”实际上就是知性绕开理性、直接把握超验的对象的能力。前引黑格尔提到的“把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度”，实际上暗含着

对康德倡导的理智直观的批判。凡是熟悉哲学史的人都知道，到费希特、谢林那里，理智直观已经被阐释为杰出的哲学家拥有的能力了。当然，黑格尔这里提到的“直接知识”主要涉及德国哲学家耶可比。在耶可比看来，一切真正的知识都是在感觉经验范围内的直接知识，甚至人们对超验的对象（如上帝）的信仰，也不是理性间接证明的结果，而是在感觉经验的基础上形成的直接知识。耶可比认为，我确知我的存在，我也可以以同样的方式确知上帝的存在。正如黑格尔所指出的“这里这种对上帝的直接知识就是耶可比的哲学所坚持之点；他也叫这种直接知识为信仰。康德的信仰和耶可比的信仰是有差别的。在康德那里，信仰是理性的一个公设，是试图解除世界和幸福矛盾的一种要求；在耶可比那里，信仰本身是一种直接知识，并且也被了解为一种直接知识。”（黑格尔，1981年b，第248页）尽管耶可比像康德那样，并没有承认并显露出自己身上的“理性恨”的情绪，但在黑格尔看来，诉诸这种直接知识，已经暗含着对理性的不信任的态度，因而至少不自觉地默认了这种“理性恨”的意向。

此外，康德试图借助于实践理性批判，即通过扬弃知识为信仰开拓地盘的方式，赋予实践理性以积极的、具有立法效力的作用。在康德看来，灵魂不朽、自由（内在于世界这个自在之物中）和上帝存在正是实践理性的范导性的原则。在这些原则的引导下，实践理性对人们的行为方式起着决定性的制约作用。正如黑格尔已经指出过的那样，“当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时，每退而借助于精神的别的方式或形态（如情感、信仰、想象等），以求得解决或满足。”（同上，1980年a，第51页）对于康德来说，在纯粹理性批判即认识论的领域里，理性是无能的，也是无奈的，因而康德实际上被“理性恨”的情绪所笼罩。然而一转身，在实践理性批判即道德、宗教等实践的领域里，康德又赋予（实践）理性以巨大的、积极的力量和作用。当然，细心的读者一定会发现，即使在实践理性的领域里，真正处于显赫地位的并不是（实践）理性，而是对上帝的无条件的信仰。所以，在黑格尔的眼光中，康德哲学本质上仍然是“知性哲学”。此其三。

综上所述，通过对黑格尔在《小逻辑》中留下的这段重要论述的分析，可以发现，黑格尔不仅从柏拉图、康德的思路中接过了“理性恨”批判的传统，而且通过对康德批判哲学——这一具有隐蔽的“理性恨”倾向的哲学——的解析，及对理性本性之辩证法的肯定性的阐释，恢复了理论理性应有的地位和尊严。

三、黑格尔的“理性的狡计”的意义

如前所述，通过对理性主义哲学传统、特别是康德哲学传统中潜藏着的“理性恨”倾向的批判，黑格尔不但拒斥了康德关于理论理性无能和无奈的思想，全面地阐述了理性在认识过程和实践过程中的地位和作用，而且创造性地提出了“理性的狡计”的新观念，即理性是内在于宇宙万物和人的全部活动中的伟大的普遍的力量，它总是借用特殊的存在者之间的磨损和消耗，在冥冥中贯彻自己的目的和意图。黑格尔有时也把“理性的狡计”称为“概念的狡计”（die List des Begriffes），或简称为“狡计”（die List）。借助于海姆特·兰尼克为《黑格尔著作集》所做的索引，我们大致上可以把黑格尔关于“理性的狡计”的论述分为以下四种不同的类型：

第一种类型：认识活动与每个规定之间的关系。在《精神现象学》的“序言”中，黑格尔这样写道“认识的活动是这样的一种狡计（die List），它自己好像并不活动，却眼看着规定及规定的具体生命恰恰在其自以为是在进行自我保持和追求特殊兴趣的时候，适得其反，成了一种瓦解或消溶其自身的行动，成了一种把自己变为全体的环节的行动。”（Hegel, 1989, S. 53-54; 参见黑格尔，1981年c，第37页）按照黑格尔的看法，在认识活动得以展开的过程中，每个规定似乎都“在进行自我

保持和追求特殊兴趣”，但结果却是自身被瓦解和消溶，取而代之的则是认识过程中出现的更高的环节，而这个更高的环节也会遭遇到同样的命运。正如斯宾诺莎的伟大命题“规定就是否定”所启示我们的，通过规定自身中蕴藏着的否定性的力量，认识活动能够以符合理性的方式展开。在黑格尔看来，这种认识活动的展开正是理性的狡计使然。

第二种类型：客观规律与具体事物之间的关系。在《逻辑学》上卷第一部“客观逻辑”的第一篇“有论”的第三部分“尺度”中，黑格尔在谈到量的变化会引起质的变化的现象时写道“从质好像不起作用的这一方面来把握实有，这乃是概念的狡计（die List des Begreffes）；以至于一个国家、一笔财富等等的增大，虽导致该国家和财主于不幸，而初看起来却好像是幸运。”（Hegel, 1986a, S. 398；参见黑格尔，1981年a，第365页）黑格尔这段论述究竟是什么意思呢？乍看起来，当具体事物发生量的变化时，似乎与它的质是风马牛不相及的，但量变达到一定的关节点后，具体事物的质就会发生相应的变化。同样地，从表面上看，一个国家领土的扩大、一个财主的财富的增加，似乎都是值得庆贺的好事，但麻烦和危险也蕴含在这一扩大或增加的过程中。乍看上去，客观规律似乎对具体事物采取漠不关心的态度，它放手让它们自己去发展或去折腾，但它们的发展或折腾却逃不出客观规律的掌心。而在黑格尔看来，客观规律不是别的，它正是具体事物在其一切活动中必须遵循的理性。因此，客观规律的无处不在正体现出理性的狡计的无处不在。

第三种类型：人的目的与外在客体之间的关系。在《逻辑学》下卷第二部“主观逻辑”的第三篇“概念论”的第二部分“客观性”中，黑格尔谈到目的面对着一个客体时指出“目的既然把自身建立为与客体的直接关系，并在自身和那个客体之间插入另一客体，这就可以认为是理性的狡计（die List der Vernunft）。”（ibid, 1986b, S. 452；同上，第437页）在黑格尔看来，目的不会直接与客体发生冲突，而会“在自身和那个客体之间插入另一客体”，把目的与客体之间的关系转化为一个客体与另一个客体之间的关系，而在这两个客体的相互磨损和消耗中，目的得以保存和实现自己。

在《小逻辑》第三篇“概念论”中，黑格尔也指出，主观目的在机械性和化学性的过程中“让客观事物彼此互相消耗，互相扬弃，而它却超脱其自身于它们之外，但同时又保存其自身于它们之内，这就是理性的狡计（die List der Vernunft）。”（ibid, 1986c, S. 365；同上，1980年a，第394页）在同一页的“附释”中，黑格尔又解释道“理性是富于计谋的（listig），同时也是有威力的。一般地说，这种狡计（Die List）表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。”（ibid；同上，译文有改动）事实上，黑格尔在这段话中探讨的主观目的与机械性、化学性之间的关系，与前面一段话所要表达的是同样的含义。

有趣的是，黑格尔也以同样的眼光看待人的目的与自然力量之间的关系。在《自然哲学》的“导论”中，当黑格尔谈到人从自然中获得手段用来对付自然本身时，写道“他的理性的狡计（die List seiner Vernunft）使他能用其他自然事物抵御自然力量，让这些事物去随那些力量的磋磨，在这些事物背后维护和保存自己。”（ibid, 1986d, S. 14；同上，1980年b，第7页）

黑格尔认为，人的目的决不会使人直接去面对自然力量，它会指使人利用其他自然物做成的工具来对付自然力量。于是，在自然力量与作为工具的自然物之间的相互磨损和消耗中，人的目的得以保存自己，并成功地使原来处于盲目状态中的自然力量为自己服务。众所周知，人的目的是以理性为基础的，因而在目的活动中显露出来的这种狡计，不是别的，也正是理性的狡计。

第四种类型：普遍的理念与特殊的東西之间的关系。在《历史哲学讲演录》的“导论”中，黑格尔指出，特殊的東西之间常常处于相互的冲突中，从而大家都有损失，然而，“普遍的理念并不接

着卷入对立和斗争中，卷入是有风险的；它始终留在背景里，不受骚扰，也不受侵犯。这可以称作理性的狡计（die List der Vernunft），它驱使热情为它自己而工作，通过这种方式，热情获得了自己的存在，也受了损失，遭受了祸殃。”（Hegel, 1986e, S. 49）

当个人的目的对外部客体时，理性的狡计常常会使外部客体受到磨损甚至毁弃，个人的目的得到保存和实现；然而，在人类历史的总体运动中，个人的目的下降为受磨损的、甚至受毁弃的特殊的東西，而普遍的理念则在特殊的東西的冲突中得到保存并实现自己的目的。

综上所述，从康德的“理性恨”到黑格尔的“理性的狡计”，理性的地位和作用得到了全面的提升。在上面列举的“理性的狡计”的四种不同的类型中，第四种类型对历史理论的影响最大，正如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）所指出的：这种理性的狡计“对于任何需要给无意识的意图一个规则的历史理论说来，都是必不可少的”。（Taylor, p. 100）事实上，“理性的狡计”启示我们，历史运动是服从客观规律的。当然，在批判“理性恨”的过程中，黑格尔又走向另一个极端，即对理性及理性主义的地位和作用做了过度的诠释，从而陷入了哲学史家们通常批评的“泛理性主义”（pan-rationalism）的泥潭之中。正如我们所了解的，作为对这种“泛理性主义”倾向的反拨，在当代西方哲学中又出现了一股强大的反理性主义的潮流：当我们阅读霍克海默的著作《理性的黯然失色》（*Eclipse of Reason*, 1946）和卢卡奇的著作《理性的毁灭》（*Destruction of Reason*, 1952）时，不免感慨系之。

参考文献

- 黑格尔, 1980年a 《小逻辑》, 贺麟译, 商务印书馆。
 1980年b 《自然哲学》, 梁志学译, 商务印书馆。
 1981年a 《逻辑学》, 杨一之译, 商务印书馆。
 1981年b 《哲学史讲演录》第4卷, 贺麟、王太庆译, 商务印书馆。
 1981年c 《精神现象学》上卷, 贺麟、王玖兴译, 商务印书馆。
 康德, 1960年 《纯粹理性批判》, 蓝公武译, 商务印书馆。
 2000年 《纯粹理性批判》, 韦卓民译, 华中师范大学出版社。
 2002年 《道德形而上学原理》, 苗力田译, 上海人民出版社。
 2004年a 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 人民出版社。
 2004年b 《纯粹理性批判》, 李秋零译, 中国人民大学出版社。
 Caygill, Howard, 1997, *A Kant Dictionary*, Oxford: Bkackwell Publishers.
 Hegel, G. W. F., 1986a, *Werke* 5, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1986b, *Werke* 6, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1986c, *Werke* 8, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1986d, *Werke* 9, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1986e, *Werke* 12, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1989, *Werke* 3, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 Kant, I., 1982a, *Werkausgabe* XII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1982b, *Werkausgabe* VI, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1988, *Werkausgabe* IV, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
 1989, *Werkausgabe* VII, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag.
Kant Lexikon, 1930, bearbeitet von Dr. Rudolf Eisler, Berlin: E. S. Mittler & Sohn.
 Taylor, Charles, 1979, *Hegel And Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

（作者单位：复旦大学哲学系）

责任编辑：黄慧珍

of Philology (han xue) hold that like or dislike to somebody means like or dislike to somebody as most people and you should learn what people like or dislike before you like or dislike to somebody, as a result, the issue of Legitimacy of likes and dislikes turns into the issue of epistemology. Even we agree the view that it is right or wrong to like or dislike to somebody, its meaning will dependent on the criterion of correctness and wrongness. Roughly, “Principle” (*li*) stands for a kind of universal value which transcends any special community, while the similarity (*tong*) of likes and dislikes stands for a kind of particular value of special community. The doctrine which takes “Principle” (*li*) as the criterion of correctness and wrongness closes to the correspondence theory of truth, while the doctrine which takes similarity (*tong*) as the criterion closes to the conventionalism of truth.

From Kant's “the Hatred of Reason” to Hegel's “the Cunning of Reason”

Yu Wu-jin

Kant put forward a well-known point of view in his own writings, that is, there are phenomena “the hatred of reason” in the fields of the theoretical reason and the practical reason. However, he didn't know that his own philosophy also includes the element of “the hatred of reason”, because he denies that reason can know transcendent objects. According to Hegel, it's not necessary for Kant to keep in “the hatred of reason” in his philosophy, because reason has an absolute ability to know transcendent objects. Meanwhile, Hegel put forward an important idea on “the Cunning of Reason”, confirming great function of reason, especially historical reason, however, Hegel slides to the other extreme, i. e. the tight corner of pan-rationalism.

What Kinds of Seeing and What to be Seen: Phenomenology and “the Violence of Light”

Yang Da-chun

The essential seeing (vision of essence) in Husserl's phenomenology of consciousness continues and develops spiritual seeing and intellectual light of western rationalist tradition represented by Plato and Descartes. In Merleau-Ponty's phenomenology of Body, pure spiritual seeing is replaced by seeing with eyes which at the same time comprises spiritual seeing, and the intellectual light is put aside. But according to phenomenology of the Other in Levinas, all the ways of seeing, including that of Plato and Descartes, that of Husserl and Merleau-Ponty, signify the violence of intellectual light. As for Levinas himself, his ethics suggests a light which eliminates the violence. This ethical seeing gives emphasis to the primacy of hearing: responding to other's call and listening to other's order. I should asymmetrically assume the responsibility for and of the other.

Contextual Reading of Genetics and Reduction

Zhao Bin

The debate of reduction is always a hot topic in philosophy of science, and the case of reduction in biology as a counterexample is usually been used to refute the opinion of reductionism in traditional philosophy of science. The arguments of reductionism in biology have never been ceased since the study of biological philosophy arisen. After 80 years of the 20th century, philosophers began to focus on the reduction in genetics and try to find out whether molecular genetics play a basic role in genetic explanation even evolution theory. This article tries to analysis the debate of genetic reduction and reconstructs it by contextualism approach.