

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

论荀子与黑格尔伦理思想的根本差异 [The Root Difference between Xunzi's and Hegel's Ethical Thinking]

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	任, 丑
Publisher	天津社会科学院、中国伦理学会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-16 17:27:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185092

任丑：论荀子与黑格尔伦理思想的根本差异

任丑

[摘要]吾淳先生在《荀子与黑格尔伦理思想共同点之比较》一文中认为荀子与黑格尔关于伦理学说的人性论证明、社会学证明、伦理问题的基本认识和伦理实现的条件等方面有诸多共同点。事实上，荀子与黑格尔的伦理思想表面上相似，实质上却有天壤之别。

[关键词]荀子 黑格尔 伦理思想 差异

[中图分类号]B82-02 [文献标识码]A [文章编号]1007-1539(2007)03-0097-05

吾淳先生在《荀子与黑格尔伦理思想共同点之比较》一文(见《哲学研究》2006年第11期，以下简称“吾文”)中认为荀子与黑格尔伦理思想有诸多共同点：都给伦理学以人性恶的生物学证明和社会学证明，都主张社会整体对于个体的决定意义，都主张通过教育和法律的途径作为伦理实现的条件。读后颇受教益，但仔细推敲，却发现实际情况并非如此。本文主要就吾文提出的上述几个方面进行分析，指出荀子与黑格尔伦理思想的这些表面的共同点背后潜藏着根本性的差异，并以此文就教于吾先生和学界诸同仁。

一、黑格尔与荀子关于伦理学说的人性论证明的根本差异

吾文认为：“荀子与黑格尔都认为人性是恶的”，他们都以人性恶为出发点，给伦理学以生物学证明。此说表面上似乎很有道理，实际上却不然。

人性论有三个层面：人性是什么?这属于事实判断；人性应当如何?这属于价值判断；如何从人性的“是”推出人性的“应当”并把二者统一起来?这是人性论的真正完成。

我们先来看荀子的人性论。1. 人性是什么?荀子认为“凡性者天之就也，……不可学不可事而在人者谓之性”(《荀子·性恶》，以下仅注篇名)。性者，“生之所以然者”(《正名》)，“本始材朴也”(《礼论》)。可见，荀子是以生而共有、不学而能的自然本能为人性的。2. 人性应当如何?荀子认为人性(人的自然本能)是恶的，“今人之性，生而离其朴，离其质，必失而丧之。用此观之，然则性恶明矣”(《性恶》)。同时，荀子也明确肯定人有向善的可能性，不过这在他看来却是恶。他说：“人之欲为善者，为性恶也。”(《性恶》)“欲为善”就是有向善的要求，有向善的要求似乎可以证明性善，荀子却用它证明性恶，在逻辑上不能自圆其说。3. 如何从人性的“是”推出人性的“应当”?荀子根本没有也不可能意识到休谟所提出的从事实判断推不出价值判断的“休谟问题”，他当然也不可能意识到人性论的这个层面问题，更谈不上回答。他是直接把人性的自然事实等同于人性的价值判断(恶)的。如果他的理论能够成立的话，试问如何从恶中培育出善来?如何“化性起伪”?如果能的话，则恰好证明人性不是本恶的，而是包含有善的。这是荀子的人性论不可克服的矛盾。这就决定了荀子与黑格尔在人性论的证明方式和思想实质上存在着天壤之别。

首先，黑格尔与荀子的人性论的批评对象不同。荀子的性恶论是在和它处在同一知性思维水平上的(主要是孟子的)性善论的争论中提出的。黑格尔的人性论，是在批判人性善、人性恶的知性思维方式的静态人性论基础上进行的。我在《关于黑格尔的善的思想》一文中认为，黑格尔批判人性本善的错误在于仅仅停留在肯定的纯善上，它无法回应意志何以也可能是恶的这一致命问题的挑战。性恶论认为人性纯恶，它同样也难以回应“意志何以可能也是善的”这一致命问题的挑战。这两种人性论的根本失足在于形而上学的机械的思维方式，它们从外在的概念或事物中去寻求内在的矛盾或对立面，却从来不认为意志自身就包含有差别和矛盾，其结果必然走向善和恶的外在对立。虽然黑格尔并不是有意针对荀子的，但荀子的性恶论及他所反对的性善论都属于黑格尔所批判的人性论模式。

其次，黑格尔正是在扬弃性善论和性恶论的基础上，提出了与荀子静态人性论不同的动态人性论来证明其伦理思想的。在回答关于人性是什么的问题上，和荀子简单狭隘地把自然本能

看作人性不同，黑格尔扬弃康德的思想，把人性看作一个自然和精神相统一的过程。人性不是纯善或纯恶，而是有内在差别的动态变化着的过程。黑格尔明确地说：“孩子天生既不恶也不善，因为他开始既没有关于善的知识，也没有关于恶的知识。这种无知的天真也许会可笑地被认作理想并渴望回到这种状态去；这种天真是无价值的和短命的。很快在孩子那里就出现了固执和恶行。这种固执和恶行的萌芽必须通过管教来打破和消灭。”在人性的精神事实不断扬弃人性的自然事实时，也就展开了善恶的斗争。这就涉及人性应当如何的问题。和荀子独断地认为人性恶不同，黑格尔认为，分析善恶和人性应该从意志的概念的观点出发。意志的本质规定是自由，自由本身具有差别的规定即自然。因此，意志是自由意志和自然意志的统一体。自然意志自在地是一种矛盾，它要进行自我区分，由潜在的而成为现实的，由事实领域进入价值领域，它就含有不自由的规定，如私欲、激情、欲望等，和意志的普遍性即善相对立，从而是恶的。正是这种作为恶对善的否定性，构成意志的内在矛盾，推动着意志通过自我否定而设定或扬弃自己，使自我扬弃特殊性、自然性，不断向普遍性、精神性提升。这就从逻辑的角度回答了人性应当是趋善避恶的自由存在。在黑格尔这里，人性的逻辑和历史的统一就是对人性是什么和人性应当如何的统一。黑格尔认为，从历史的角度看，善恶不是原始的天然观念，而是历史发展到精神阶段的产物。在人类社会和国家出现之前，人们处在一种无善无恶的自然生活状态。黑格尔说：“罪恶生于自觉，这是一个深刻的真理：因为禽兽是无所谓善或恶的；单纯的自然人也是无所谓善或者恶的。”善恶正是自觉和认识从感官性里分别出来的，和感官性相反的，发展它自己的思想的活动而被发现的。荀子根本没有也不可能意识到人性论的这个环节，更不可能从逻辑和历史相统一的角度回答这个问题。

最后，需要特别说明的是，在黑格尔时代，休谟问题已经提出，康德做出了消极的回应，他把理论理性(事实领域)和实践理性(价值领域)严格区分开来，进一步把休谟问题明朗化。经过了康德批判哲学洗礼的黑格尔不满意这种回应，他扬弃传统的形式逻辑和康德的先验逻辑，创立辩证逻辑，独创性地运用逻辑和历史相统一的方法解决人性的事实判断、价值判断及其关系问题。可以说，这是对休谟问题的较好回应。荀子的人性论在黑格尔的体系中只不过是静态的感性人性论。可见，他们的人性论的历史地位和理论价值也具有本质的不同。这也就决定了他们关于伦理学的社会学证明的根本差异。

二、黑格尔与荀子关于伦理学说的社会学证明的根本差异

吾文认为，关于人的社会属性问题，“与荀子一样，黑格尔也从人的社会属性出发，强调社会整体对于个体的决定意义”，“荀子与黑格尔都指出了人的社会属性，这实际是给予人性以社会学证明”，这也就是“荀子与黑格尔伦理学说的社会学证明”。实际上，荀子和黑格尔关于人的社会属性的观点是有巨大差异的。

首先，在社会属性是否是人性的问题上，荀子只把人的自然本能作为人性，而没有把人的社会属性看作人性。在黑格尔这里，人性是一个自然性和精神性相斗争的过程，其中人的社会属性属于精神性，它不但是人性而且还是人性的高级层面。

其次，伦理学的社会学证明方式的根本差异。表面上看，诚如吾文所言，荀子似乎认为礼源于“群”和“分”。但是，荀子的真正目的是通过“群”和“分”来论证礼的必要性，进而论证先王圣君制定礼的神圣性和崇高性。荀子说：“人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。”(《富国》)显然，“群”、“分”只是礼起源的可能性、必要性，如果没有圣君先王出于对百姓的“高尚”关怀和神圣地位而制定出礼的话，礼还是不能产生的。荀子毫不掩饰自己的这一观点，他说：“君子者，礼义之始也。”(《王制》)只有君子才是金口玉言的立法者，普通百姓只有俯首听命，否则，就是祸乱不祥之根源。可见，荀子的社会学论证是非逻辑的经验叙述，并不是真的论证。整个叙事过程缺乏严密的逻辑性不说，其根本目的是装神弄鬼地企图把圣人君子的所谓礼法提升为绝对不可怀疑、不可动摇的天经地义。这与其说是社会学论证，不如说是社会学布道。

黑格尔的社会学论证，严格说来是逻辑学(辩证逻辑)的论证。他用普遍性、特殊性和个别

性三个环节来论证伦理实体(同时也是伦理主体)的三个环节：[家庭](#)、市民社会、国家。黑格尔认为，伦理实体就是伦理主体，它们构成一个伦理有机体思想体系。但他缺少感性实践的本体论的证明，这是马克思完成的。关于这一点，拙文《简析黑格尔的伦理有机体思想》有较详细的论证，兹不赘述。

再次，在社会整体和个体的关系上，黑格尔与荀子的观点也是对立的。

荀子表面上好像强调社会整体对于个体的决定意义，实际上强调的是圣君先王这个个体对于普通百姓这个整体的决定意义。荀子自己说得明白：“天地者，生之始也；礼仪者，治之始也；君子者，礼仪之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之始也，民之父母也。”(《王制》)因此，作为个体的圣人君子是凌驾于社会整体之上、不受社会整体约束的神圣立法者。其实，荀子拼命攻击孟子的性善论的根本用意就在于为了用性恶论论证万民必须服从圣王、礼义的绝对必要性，诚如所言：“性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣。”(《性恶》)社会整体对于个体的决定意义仅仅在于礼刑对于普通民众的决定意义，其决定权在君子圣人手中。这一思想的实质是君子圣人对普通百姓具有决定意义，是个体对整体具有决定意义。它是典型的反人道的专制理论、吃人理论。这是黑格尔所批判的只有一个人有权力的东方世界的经典理论表述之一。

在个体和整体的关系上，黑格尔表面上似乎主张整体对个体的决定意义，实质上强调二者的统一。黑格尔既反对古代社会只有“我们”没有“我”的思想，也反对近代社会只有“我”没有“我们”的思想，主张“我”和“我们”相统一的伦理有机体的观点。一方面，黑格尔认为，作为国家的公民，个人的尊严和特殊目的的全部稳定性都以国家为根本。在这个意义上，黑格尔甚至强调“单个人是次要的，他必须献身于伦理整体。所以国家要求个人献出生命的时候，他就得献出生命”。另一方面，黑格尔认为，作为整体的国家包含着特殊的个体，如果个人的特殊目的不与国家的普遍目的相同一，国家就等于空中楼阁。因此，“特殊利益不应该被搁置一边，或竟受到压制，而应同普遍物符合一致，使它本身和普遍物都被保存着”。黑格尔还特别指出，君主作为私人也必须服从国家，不能凌驾于国家和法律之上。而且，这种整体和个体的关系还必须在精神哲学中经受考验和提升，最终要经受人绝对精神的审判。在黑格尔这里，只有不断运动、不断自我否定的绝对精神才是最高标准。这和荀子片面强调圣君个体的僵死的礼刑对百姓整体的决定力量和绝对权威的思想是根本不同的。

最后，需要提及的是，除了吾文认为的两种证明外，荀子和黑格尔还都对伦理学进行了本体论证明，但证明方式也是截然不同的。荀子认为圣人君子是万物之本体，也是礼之本源。他说：“君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”(《王制》)“圣人者，人道之极也。”(《礼论》)如果说荀子坚持的是自然的个体本体论证明，黑格尔坚持的则是逻辑学、认识论、本体论相统一的精神本体论证明，他从逻辑学推出自然，由此进入精神哲学的主观精神，从主观精神推出客观精神(由抽象法、道德和伦理三个环节构成的伦理有机体)，并把客观精神提升到绝对精神的领域。当然，他们都没有达到马克思的实践本体论的高度，但黑格尔已经非常接近它了，而荀子还相去甚远。

荀子和黑格尔关于伦理学论证方式上的不同，更具体地体现为他们关于伦理问题的基本认识的差异。

三、黑格尔与荀子关于伦理问题的基本认识的根本差异

吾文认为，荀子的“礼”所侧重的主要不是内在的德性，而是外在的社会秩序与规范，“与荀子相比，黑格尔对于伦理的认识主要是通过道德的比较而展开的，……但若仔细推敲，黑格尔所阐述的伦理诸特征即普遍性、现实性和具体性，其实也都是蕴含于荀子的思考之中的”。是这样的吗？

首先，黑格尔的伦理与荀子的礼的内涵根本不同。

荀子关于伦理问题的根本范畴是“礼”。如前所述，荀子的“礼”所关心的社会秩序与规范只是一个很表层的方面，其要害在于“礼”从根本上来自并决定于圣王君子。具体来讲，荀子的“礼”有如下两个层面的涵义。

(一)从内容上讲，礼是指伦理道德、政治、刑罚的最高原则和根本大法，“礼者，人道之极

也”(《礼论》)。“礼者，贵贱有等；长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”(《富国》)礼是由先王圣君标示出的治或乱的界限，是确定上下贵贱的等级差别并确定人类生活方式的文理或法式，是维护封建制度的等级规范制度，所谓“礼者，其表也，先王以礼表天下之乱，今废礼者，是去表也”(《大略》)。

(二)从功能上讲，礼是维护圣君王者的专制霸权的最高统治工具。荀子说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”(《修身》)“礼之所以正国也”(《富国》)。一方面，荀子主张礼法(实即刑)并举，但认为礼是高于刑的统治术，刑要以礼为根据。另一方面，荀子倡导普通人要以礼养情，值得注意的是，尽管礼的地位如此之高，但“礼莫大于圣王”(《非相》)。因为圣王是礼的来源、根据和服务目的，礼只不过是圣王制定的统治万民的工具而已。以礼养情的目的就在于希望万民能够自觉地成为“礼”(实即圣君)的奴才和顺民。显然，荀子的礼法的实质是蔑视人权、以人为工具的礼刑，他根本没有以权利义务为基础的现代法治思想，更不可能有以人为本的德治思想。荀子的礼刑并举是地地道道的刑治和人治。

总之，荀子的礼是静态的、平面的，是与政治、刑罚、自然混淆在一起的经验的统治技巧和驾驭社会的秩序大法。黑格尔的伦理则是一个自由意志贯穿始终，由抽象法(包括风俗习惯)、道德、伦理三个环节构成的伦理有机体。与荀子把道德和自然、政治、刑罚混为一谈不同，黑格尔在把道德和自然、政治、刑罚严格区分开来的基础上，把道德、政治、法律都归结为伦理。黑格尔的伦理把层次的区分和各层次间的内在联系有机统一起来，是一个有生命力的动态过程，它既符合个体的发展历程，也符合人类整体的发展历程。这是荀子的抽象的独断的伦理思想所无法比拟的。和荀子把礼看作道德之极不同，黑格尔把自由看作伦理的根本；和荀子把礼看作圣人的统治工具不同，黑格尔把自由看作伦理的本质和目的，他甚至把拿破仑式的人物也看作马背上的世界精神，看作自由精神的工具。因此，“伦理就是成为现存世界和自我意识本性的那种自由的概念”。如果说黑格尔的伦理是自由，荀子的礼则是对自由的钳制。

其次，黑格尔与荀子在伦理内涵方面的差异决定了二者伦理地位的根本不同。我曾把黑格尔的伦理概括为三个基本层次：客观伦理(风俗礼教、抽象法)、主观伦理(道德)和绝对伦理。黑格尔的伦理是由抽象到具体的不断展开的发展过程：客观伦理、主观伦理和绝对伦理是一个肯定、否定、否定之否定的逻辑进程。绝对伦理扬弃了客观伦理和主观伦理并把二者包含于自身之内，达到了形式与内容的和解、逻辑与历史的统一。在这个意义上，绝对伦理就是伦理有机体，就是真正的伦理。这就是黑格尔构建的伦理有机体，也就是黑格尔所阐述的伦理的诸特征即普遍性、现实性和具体性的有机统一。荀子的伦理思想只能属于客观伦理的层次，还不能和黑格尔的伦理有机体思想相提并论，更不可能把黑格尔的这一思想蕴含于自己的思考之中。

四、黑格尔与荀子关于伦理实现的条件根本差异

吾文认为，在伦理的实现途径上，黑格尔与荀子看法相似，他们都把教育和法律作为伦理实现的条件。实际上，他们的教育和法律的内涵是根本不同的。

首先，黑格尔的教育与荀子的教育的内涵根本不同。

荀子的教育即“化性起伪”。他认为，教化百姓要靠圣人君王。原因在于，礼源自圣人君王，“君者，民之原也；原清则流清，原浊则流浊”(《王霸》)。这样看来，民的善恶道德完全取决于君的善恶。既然如此，就不需要教化百姓了，只需要教化君王即可。可是，君王是不需要教化的圣人和教化者。而且，人性既然是恶的，君王凭什么能够制定礼仪、引导善的道路呢？答案只能是，君王不是人。可是，荀子显然认为君王是人，且承认“涂之人皆可为禹”(《性恶》)。如果君王是人，其人性也是恶的，他就没有资格制定礼仪并成为万民之原。这样，荀子的道德教育根本不能进行。荀子的这种教育方式本身缺少黑格尔的动态的历史的分析和辩证的思考，连最起码的自我反思意识都没有，它是一种独断的填鸭式的强制措施。究其实质而言，荀子的教育主要是统治者造就顺民的奴化训练，是一种扼杀人性和道德的统治术。

和荀子的抽象的王霸之术的教育方式完全不同，黑格尔讲的教育(Erziehung)主要指人类精神的自我训练、自我磨砺，特别是历史的训练和磨砺，其次才指作为历史环节之一的社会的伦理教育。黑格尔主要从个体成长、伦理有机体和人类发展三个角度展开教育的论述。1. 人类个体的教育。黑格尔认为，人类个体经过了童年、青年、成年、老年的自然年龄进程，“通过

这样一个过程，就是灵魂的直接个别性成为与普遍东西相适应的，就是这个普遍东西在那个个别性中实现了出来，而这样一来灵魂与自身的那个最初简单的统一就被提高为由对立中介了的统一，灵魂的最初抽象的普遍性就被发展成为具体的普遍性。这个发展过程就是教育(Erziehung)”。2. 伦理有机体的教育。黑格尔认为，伦理有机体包括家庭、市民社会和国家三个伦理环节。个人在伦理有机体中接受训练并改造着伦理有机体，使之充满生命力。这种训练和教化的过程就是善恶发展斗争的历史，就是人类争取至善自由的历史。当人类脱离自然状态进入社会状态后，就进入了相对自由阶段，但它是不断朝着至善即自由发展的，即人类经过了一个人自由、一部分人自由和所有人自由的阶段返回到自由的历史训练过程。3. 历史的训练。与个体的四个发展阶段相对应，黑格尔认为人类历史也经过了四个阶段：东方世界、古希腊世界、罗马世界、日耳曼世界。黑格尔说：“虽然世界在本质上必须承认是完成了的，可是它并不是一个僵死的东西，一个绝对静止的东西，而是——如生命过程一样——一个永远重新创造着自己的东西，一个在只保持自己之际就同时前进着的东西。”人类的老年世界日耳曼和个体的老年状态不同，它是自由的绝对精神的成熟状态。当然，黑格尔的日耳曼世界老年论是应该加以批判的典型的欧洲中心论。

其次，黑格尔的法律与荀子的法律作为实现伦理途径的内涵是根本不同的。荀子礼法并举的实质是刑治和人治并举的统治工具。在荀子这里，一方面，礼法(刑)相通，二者都是对不同等级的规范规定。另一方面，礼高于法(刑)，因为法以礼为大本，礼是法律条文的根据。刑治不过是“暴察之威”，靠它治国最多为霸；礼治则是“道德之威”，如果以礼治为本，就可以王天下。问题的关键是，礼法(刑)最终决定于圣王君子。荀子非常露骨地说：“有乱君，无乱国；有治人，无治法，……故法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。法者、治之端也；君子者、法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣；无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。”(《君霸》)圣王君子比法重要，礼法统一于圣王君子，其实质是人治和刑治。

与荀子相反，黑格尔痛恨封建法律的封闭、滥用和神秘。黑格尔则强调公正和权利，强调权利和义务的统一，强调法律的自由本质，主张法律的公开性、正义性和可变性。黑格尔认为，自由是法的定在，法律是自在的是法的东西被设定在其客观定在中。实定的法律即各种法律条文是黑格尔要扬弃的对象，却是荀子要探求的根本问题。可见，黑格尔讲的法律主张法治，反对人治，这和荀子把圣王看作礼刑的根据完全相反。荀子的刑治和人治的所谓礼法统一正是黑格尔深恶痛绝、大加批判的对象。

要言之，1. 荀子的伦理思想是随着所谓圣人的变化而变化的偶然性的个人的随意规定，不过是实现政治统治的工具罢了，因此，它是静态的封闭的。黑格尔的整个伦理思想只不过是其精神哲学的一个环节即客观精神，它前纳主观精神之源流，后经绝对精神之洗礼，在哲学中才能达到真正的自由。因此，黑格尔的伦理思想整个来说是动态的、开放的。2. 荀子的礼为诸德之纲，强调的是外在的社会规范，属于康德批判的他律。黑格尔强调自律和他律相统一的自由伦理。如果根据黑格尔伦理的三个环节即抽象法、道德、伦理来看，荀子属于抽象法的环节，康德属于第二个环节，黑格尔则属于二者的合题。第三个环节(黑格尔)和第一个环节(荀子)虽然表面相似，却有着本质的不同。3. 无论从历史背景、理论地位、思维方式、精神实质、影响价值上看，荀子与黑格尔的差异都是根本性的。甚至可以说，他们的伦理思想的可比性微乎其微，他们伦理思想的本质差异却是一道极难逾越的鸿沟。

是为管见，不当之处，敬请吾先生和学界诸同仁批评指正。

(作者：任丑 西南大学政治与公共管理学院哲学系副教授、哲学博士，重庆 400715)

《道德与文明》 2007年第3期

(文中注释、参考文献等请参见杂志原文)