

(2012年卷)

价值论与 伦理学研究

AXIOLOGY AND ETHICS

湖北大学哲学学院
国际价值哲学学会
湖北省道德与文明研究中心
编

Edited by School of Philosophy, Hubei University
International Society for Value Inquiry
Hubei's Center for Morality and Civilization

新 华 出 版 社

价值论与伦理学研究

(2012 年卷)

湖北大学哲学学院 等编

新 华 出 版 社

图书在版编目 (CIP) 数据

价值论与伦理学研究. 2012 年卷/湖北大学哲学学院等编

北京: 新华出版社, 2013. 7

ISBN 978-7-5166-0524-0

I. ①价… II. ①湖… III. ①价值论(哲学)—文集②伦理学—文集

IV. ①B018-53②B82-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 141386 号

价值论与伦理学研究 (2012 年卷)

作 者: 湖北大学哲学学院 等编

出 版 人: 张百新

责任编辑: 唐波勇

封面设计: 伍民力

责任印制: 廖成华

出版发行: 新华出版社

地 址: 北京石景山区京原路 8 号 邮 编: 100040

网 址: <http://www.xinhupub.com> <http://press.xinhuanet.com>

经 销: 新华书店

购书热线: 010-63077122

中国新闻书店购书热线: 010-63072012

照 排: 新华出版社照排中心

印 刷: 河北高碑店市德裕顺印刷有限责任公司

成品尺寸: 170mm×240mm

印 张: 19.25

字 数: 280 千字

版 次: 2013 年 7 月第一版

印 次: 2013 年 7 月第一次印刷

书 号: ISBN 978-7-5166-0524-0

定 价: 36.00 元

图书如有印装问题, 请与出版社联系调换: 010-63077101

编辑委员会

主 编 (Chief Editors)

江 畅 (Jiang Chang)	戴茂堂 (Dai Maotang)
G. John M. Abbarno (阿巴尔诺)	Thomas Magnell (麦格勒尔)

副主编 (Associate Editors)

强以华 (Qiang Yihua)	陈道德 (Chen Daode)
冯 军 (Feng Jun)	高乐田 (Gao Letian)
周海春 (Zhou Haichun)	舒红跃 (Shu Hongyue)
姚才刚 (Yao Caigang)	李家莲 (Li Jialian)

编 委 (Consulting Editors)

万俊人 (Wan Junren)	马俊峰 (Ma Junfeng)
王小锡 (Wang Xiaoxi)	邓安庆 (Deng Anqing)
王泽应 (Wang Zeying)	王海明 (Wang Haiming)
文 兵 (Wen Bing)	冯 平 (Feng Ping)
樊和平 (Fan Heping)	甘绍平 (Gan Shaoping)
卢 风 (Lu Feng)	朱葆伟 (Zhu Baowei)
孙伟平 (Sun Weiping)	李德顺 (Li Deshun)
李建华 (Li Jianhua)	张传有 (Zhang Chuanyou)
陈新汉 (Chen Xinhan)	余涌 (Yu Yong)
夏伟东 (Xia Weidong)	高兆明 (Gao Zhaoming)
葛晨虹 (Ge Chenhong)	龚 群 (Gong Qun)
韩东屏 (Han Dongping)	韩 震 (Han Zhen)
胡向东 (Hu Xiangdong)	焦国成 (Jiao Guocheng)
靳希平 (Jin Xiping)	廖申白 (Liao Shenbai)
翟振明 (Zhai Zhenming)	舍 尔 (George Sher)
马哥里斯 (Joseph Margolis)	

目 录

特稿

- 论中国哲学的价值取向 宋志明 (1)

探索与争鸣

- 信息伦理建设论纲 孙伟平 (11)
- 纳米技术的哲学价值和影响：试述科技与伦理的辩证关系 魏忠明 (22)
- 生态文明之定位问题 戴茂堂 石颖晖 (27)

元价值论与元伦理学

- 命令句与实践推理 彼得·吉奇撰 宋伟译 (34)
- 撞击语言：一则关于维特根斯坦伦理学的批判性评论
..... 那坦·罗森斯蒂奇撰 徐弢译 (52)
- 哲学的去学科化 罗伯特·弗雷德曼撰 芦文龙译 张卫校 (66)

国外价值与伦理

- 论康德的道德情感理论 强以华 (85)
- 爱、外在性与责任：列维纳斯的爱的伦理解读 林华敏 (95)
- 虚空与生命意义的寻求：《传道书》视角下的基督教伦理思想 高瑛 (107)
- 俄罗斯思想中的价值冲突 张丽君 (116)

中国价值与伦理

- 从“子曰”类文献看孔子心目中“罪”的伦理意义 周海春 (126)

价值论与伦理学研究

《论语》中“言”的伦理意蕴·····	夏芬 (140)
传统儒家慎独学说及其现代价值 ·····	姚才刚 张曼丽 (159)
“难得糊涂”论·····	杨家友 (165)
论慧能的宗教经济伦理思想 ·····	黄云明 (183)

现实价值道德问题

转型期中国乡村社会的人际信任：基于三省四村庄的实证研究

·····	王露璐 (192)
阿马蒂亚·森正义观：基本宗旨与主要特征 ·····	龚天平 (202)
风之魅 ·····	赵红梅 (218)
提升武汉城市竞争力的生态文化路径 ·····	高乐田 吕琮 (224)
民生基线：伦理向度的国家经济安全 ·····	李红亮 余达淮 (233)
湖北省外资企业社会责任伦理探析 ·····	杨海军 (241)
论情感教育在高校思想政治教育中的作用 ·····	邓辉 (251)

博士论坛

亚里士多德“德性的两个原理”的阐释 ·····	杨永利 (263)
简论萨特的自由思想 ·····	朱武振 刘诗贵 (277)
异化劳动的扬弃与人的幸福的实现：从人的幸福的角度解读 《1844 年经济学哲学手稿》·····	邓先奇 (283)

书评

中西伦理思想的深刻理解 ·····	刘柯兰 (293)
-------------------	-----------

contents

On the Value Orientation of Chinese Philosophy	Song Zhiming (1)
An Outline of the Construction of Information Ethics	Sun Weiping (11)
The Nanotechnology 's Philosophy Value and Influence ——the Relation between Science—technology and Ethics	Wei Zhongming (22)
How to Define Ecological Civilization	Dao Maotang Shi Yinghui (27)
Imperative and Deontic Logic	Peter Thomas Geach (34)
The Thrust Against Language: A Critical Comment on Wittgenstein's Ethics	Nathan Rotenstreich (52)
less—subjecting of philosophy	Robert Frodeman (66)
On the Moral Feeling Theory of Kant	Qiang Yihua (85)
Love、Alterity and Responsibility: A Comparative Study on Levinas' Ethics of Love	Lin Huamin (95)
Vanity and the Search for the Meaning of Life— Christian Ethical Perspective on the Book of Ecclesiastes	Gao Ying (107)
Value Conflicts in the Russian Thought	Zhang Lijun (116)
The Ethical Significance of Evil in Confucian Perspective from Documents of the Master Said	Zhou Haichun (126)
The Ethics Connotation of the “Speech” in the Analects	Xia Fen (140)
The Shen—du's Doctrine of the Traditional Confucianism and its Modern Value	Yao Caigang Zhang Manli (159)
Where Ignorance is Bliss, it is Folly to be Wise	Yang Jiayou (165)

On Hui Neng's Religious Economic Ethical Thought

..... Huang Yunming (183)

The Relationship of Interpersonal Trust in Rural China during the Social Transformation — Based on the Survey Data from four Villages in three Provinces

Wang Lulu (192)

Amartya Sen's Theory of Justice: Basic Purpose and Principal Characters

..... Gong Tianping (202)

The Value of Wind

Zhao Hongmei (218)

Enhance the competitiveness of Wuhan city eco—cultural path

..... Gao Letian Lu Qiong (224)

The People's Livelihood Base: National Economic Security of Ethical Dimensions— Based on Risk Society Depending on the Valve

..... Li Hongliang Yu Dahuai (233)

Analysis on Social Responsibility Ethics of Foreign—funded Enterprises in Hubei Province

Yang Haijun (241)

The Effect of the Affective Education in the University's Ideological and Political Education

Deng Hui (251)

An Exposition A Comparative Study of the Chinese and Western Ethics

..... Liu Kelan (293)

论中国哲学的价值取向

中国人民大学哲学院 宋志明

Abstract: Pursuing truth: for the Taoist, truth is absolute, and has never been confused by any human factors; for the Confucian, truth is a concept to an equal extent of sincere, and has always been replaced with the pursuit of the sincere. Pursuing virtue: the Taoist emphasizes that virtue is in close propinquity to the Uncarved Block, and the Uncarved Block as virtue; while, the Confucian assert to unify the form and content of the goodness. Pursuing beauty: the Taoist takes Tao as the beauty, also the nature; whereas, the Confucian pursue the goal of a paragon of virtue. Pursuing sage: the Taoist thinks it is extraordinary refined; while, the Confucian lay stress on preeminent. Pursuing group: the Taoist was attracted toward a society of negative harmony; whereas, the Confucian looked forward to a society of positive harmony.

Key Words: truth, virtue, beauty, sage, group

中国哲学研究宇宙论，研究本体论，研究思想方法论，研究知行观，最后都归结到价值问题上，以价值观为归宿，从而使以人为本、内在超越的哲学精神得以充分的体现。归根结底，中国哲学要给中国人指示价值取向。

在价值观方面，中国哲学有一个基本的观点，那就是认为价值的根据不在彼岸世界，就在此岸世界，主张在天人合一中寻找价值根源。用比较晦涩的话说，就是强调价值的此岸性，选择内在超越的取向。这正是中国哲学的最大用处。“用”在何处？就是起到价值导向的作用，鼓励人们追求这么五个价值目

价值论与伦理学研究

标：真、善、美、圣、群。总有人问：学习哲学有什么用？用庄子的话来回答，叫做“无用之大用”。学习中国哲学对于你从事具体的操作，固然没有多大用处，但可以在精神上给你以指导。中国人的精神世界，可以不靠宗教来支撑，但不能不靠哲学来支撑。在我们中华民族这样一个大的群体中，宗教的价值观的影响力不大，不占据主导地位。在十三亿中国人当中，信教的是少数，恐怕连百分之十都达不到。至于在汉族人中间，那就更少了。在办出国手续时，表格中要填写“宗教信仰”，许多中国人对此很犯难：填什么呢？只好胡乱填上“儒教”。其实，在中国根本就没有所谓儒教。儒学是哲学，并不是宗教。中国人的价值世界，不是靠宗教观念支撑起来的，而是靠哲学理念支撑起来的。这种哲学理念，主要由儒、道两家共同打造而成。中华民族是世界上独一无二、绝无仅有的一个非宗教的民族。大多数中国人不信奉宗教，但不等于说没有信念。这种信念靠中国哲学所提供的价值理念来维系。中国哲学所提供的价值理念，概括起来说，有以下五点。

一 真的取向

第一个理念就是求真。什么是真？怎样求真？中国哲学的答案是：道就是真，求道就是求真。

对于何为真的问题，道家的观点很明确：真就是道，道就是真。道家所说道，有两方面的意义：一方面，是指自在的天道；另一方面表示人应当追求的理想的、超验的精神境界。道家的核心论点叫做“道法自然”：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）所谓“道法自然”，就是说道取法乎它自己，不能再追溯了，没有其他因素为道所法。道以自身为法，所以道就是本真。人取法乎自然之道，也就求得了本真。

道家强调，本真乃是不为任何人为因素所干扰的纯真。本真是无为的，而不是有为的，道家往往在真的前面加个“天”字，这就是“天真”一词的来历。什么叫做“天真”？就是不受任何主观意图的干扰，纯任自然。人在小时候才可以称得上“天真”，因为那个时候还没有任何人为的想法。在老子看来，婴儿都是得道者，婴儿才称得上“天真”。你看，婴儿想哭就哭，想笑就笑，从来不考虑别人怎么看他；他妈妈给他什么就穿什么，绝不要绫罗绸缎；饿

了吃妈妈的奶嘛，妈妈的奶是唯一的食物，也是最好的食物，他绝不会有对山珍海味的奢望。人一旦长大了，就背离了那个原初的本真。老子盛赞无为的婴儿，批评有为的成年人。在《老子》一书中，经常出现“如婴儿之未孩（咳）”“比于赤子”之类的句子。婴儿和赤子之所以在老子心目中有那么高地位，因为那是得道者的形象，而道就是真。老子和庄子都认为，真就是不假人为，就是不矫揉造作。换句话说，就是不要装像。你装像，总是不真的；真就是不装像，该哭就哭，该笑就笑。这才叫做“真人”，也就是得道之人。道家颂扬“真人”，实则是对现实人格中“伪善”的贬斥。倘若有人说：“我虽然长大了，但我很天真。”那其实是扯淡。当你说自己天真的时候，早已不天真了，不过是装天真而已。天真怎么能自己说呢？婴儿不会说话的时候，那才是天真；你都能说能闹了，还自我标榜什么天真，纯粹是假装天真。用网络语言说，叫做“卖萌”。

儒家对真的理解，也是建立在道上。不过，儒家所说的道，指的是人道，表示一种理想的、入世的人格所应用的精神境界。儒家强调人道是自为的，不太强调那个本真的天道。人道作为真来说，就是人的一种心态，这种心态就是诚。在儒家眼里，“真”与“诚”是同等程度的观念，通常以求诚代替求真。《中庸》上写道：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”在儒家那里，求诚与求真是一个意思。所以，儒家非常重视树立“诚”的观念。所谓“诚”，其实就是自觉了的“真”。朱熹对“诚”的解释就是“真实无妄”，就是“见天理之本然”。

在何为真的问题上，儒道两家共同的选择都是以“道”为真。不过，儒家注重人道，由真引申出诚，提倡有为的人生态度。道家注重天道，倡导无为的人生态度。儒家主张无为，道家主张有为，无为和有为既是相反的，又是相成的。儒道互相补充，满足人们不同的精神需求，都有助于人格的完善。“求真”是儒道两家共同倡导的价值取向，也是中国人最基本的价值理念。

二 善的取向

第二个理念就是求善。求真是对终极价值表示关切，而真善美是联系在一起的，求真必然要涉及如何求善的问题。所谓求善，就是对道德价值表示关

切，探寻主体需求同社会存在的必然性相统一的途径。这两方面统一起来，并且使主体需求得到满足，那就是善。这里所说的“主体”，不是指个体，而是指群体。善跟人群体的需求有关系。什么是善？在通常情况下，维系社会相和谐就是善；反之，就是恶。善不是个人的价值判断，而是群体的价值判断。求善根基于求真。在如何看待善的问题，儒道两家有共同点，也是有分歧。

道家强调善就朴，以朴实为善。在道家看来，所谓善，就是不讲究形式、不加雕琢，“如婴儿之未孩（咳）”，一旦你陷入到形式，那就谈不上善了。道家把善的实质和善的形式区分开来，对于社会上流行的那些道德规范，不以为然。道家认为，那些道德规范的倡导者，未必是善的实行者。道家强调，真正善应当体现在行动中，而不是把道德规范、纲常伦理老挂在口头上。那些把纲常伦理老挂在嘴上的人，未必就是善人。关于善的形式、表达、礼义、教化等等，道家都不买账，认为这种道德说教不仅无助于善的推广，反而会助长伪善风气。对此，老子的批评是：“礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》第三十八章）庄子说得更刻薄，认为礼义之类的道德规范，不过是统治者玩弄的工具而已，其本身没有善可言。他的说法是：“圣人不死，大盗不止。”这里圣人，是指儒家所标榜的圣人，也就倡导道德伦理规范的圣人。庄子指出，圣人所制定的道德规范，仅仅是一种工具，与善的实质没有关系，任何人都可以使用，甚至强盗头子也不例外，这叫做“盗亦有道”。比如，儒家津津乐道的仁智勇三达德，不但治国者可以使用，强盗头子也可以使用。在作案的时候，强盗头子带头冲锋陷阵，这不就是“勇”吗？强盗头子判定作案的地点和对象，那不就是“智”吗？作案以后分赃，讲究公平合理，论功行赏，这不就是“仁”吗？你看，仁、智、勇三达德，强盗头子一样不少。如果没有三达德作为工具，当不成大的强盗，只能当个小贼。庄子的结论就是：“圣人不死，大盗不止。”道家反对把善形式化，反对形式主义，主张实质主义，反对伪善，有合理的一面，但是他们把善的内容和善的形式两个方面对立，也有失于偏颇。

儒家主张把善的内容与善的形式统一起来。儒家认为，光有善的实质是不行的，你还得通过恰当的形式把善的实质表现出来。用孔子的话来说，那就是：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬然后为君子。”（《论语·雍也》）内容形式应当恰到好处地结合在一起，那就是文质彬彬的君子，也就是理想的人格。

在善的内容和善的形式之间关系的问题上，儒道两家有分歧，但在求善的取向上并没有分歧。至于如何实现善，选择的路径不一样。正因为有差别，儒道才可以互补，构成相反相成的关系。我们不能说道家是一个非道德论者。道家也是主张道德的，但是他反对伪道德，反对把善概念化、形式化。儒家主张尽善尽美，文质彬彬，倡导中和之善；道家倡导纯朴之善、内秀之善，主张做人朴实无华，对人真情相待，向往无为洒脱的人格。在求善这个话题上，儒道两家看法有别，但不妨碍他们之间构成互补关系。

三 美的取向

第三个理念就是求美。“美”跟“善”不一样，主要是指主体需求跟自然存在的必然性相符合并得到满足。此外，“美”与“善”不同还在于，“善”涉及人与人之间的利害关系，而“美”不涉及人与人之间的利害关系，只涉及人跟自然之间的和谐关系。在如何求美这个的话题上，儒道两家有共同的憧憬，都把美作为人们的一个价值追求的目标；不过，对于美的理解，儒道两家还是有差异的。

我们先说道家。道家把“美”同“道”紧紧相联系，以道为美，以自然为美。道家把美区分为两种类型。一种类型是世俗之人眼中的美。世俗所说的美，乃是一种相对的美，因为这种美是跟丑相对而言的：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”（《老子》第二章）世俗所谓美，以丑作为前提，没有以“道”为根基，所以道家不能认同。另一种类型是得道之人眼中的美，乃是一种绝对的美，乃是合乎道的美，一种不加雕饰的美，自然的美，纯真的美。道家反对迷恋形式上的美，而主张以道为根基的实质美。对于徒具形式的美，道家没有好词儿。老子说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，驰骋畋猎令人心发狂，贵难得之货令人行妨。”（《老子》第十二章）一味地追求五色，追求色感上的享受，叫做“目迷五色”，体味不到真正的颜色之美；一味地追求五音，追求宫商角徵羽等乐感享受，体味不到真正的声音之美；所谓驰骋畋猎，也就是骑马打猎，对于男性说，并不能体味到真正的阳刚之美；所谓贵难得之货，也就是穿金挂银、讲究穿戴，对于女性来说，并不能体味到真正的阴柔之美。在老子看来，这些世俗的美的理念，非但不是真美，反而是

对真美的戕害。你说穿金挂银有什么好处？连晚上走路都提心吊胆，怕坏人抢了去，“令人行妨”啊！如果没有金，没有银，没有财，也没有色，在哪儿睡觉都心安舒坦，绝没有坏人来抢。

老子认为，自然有大美而不言。以道为美才是真正的美，朴实无华才是真正的美，师法自然才是真正的美。道家的美学观对中国的绘画和书法影响极大，所谓“师法自然”就是老子“道法自然”原则的变体。有人问郑板桥：“您竹子画得这么好，跟谁学的呢？”郑板桥回答：“我没跟任何人学，是跟竹子学的。”道家主张师法自然，主张返璞归真，反对人为雕饰，认为刻意雕饰必将弄巧成拙，无美可言。道家只认同内容美，不认同形式美，用庄子的说法，叫做“德有所长，形有所忘”。在庄子笔下，那些得道之人长得都是奇模怪样，没有一个是帅小伙儿。帅小伙儿徒有外表之美，心里没有得道，不值得赞佩；而那些长得奇模怪样的丑人，时刻与道为一，很有感召力，很多人都追随他。真正的大美在自然之中，所以道家是主张到山林里去修行。为什么到山林里去修行，因为山林里有大美，而在朝廷里没有大美可言。

儒家的美学观跟道家不一样。关于“美”这个话题，儒家谈得不多。儒家通常把关于“美”的话题伦理化，同“善”混在一起谈。在孔子那里，尽管美和善还有一些区别，不过已经把二者搞到一起了，向往“尽善尽美”的境界。孔子听过《武乐》，也就是描写武王伐纣战斗场面的音乐，称赞其“尽美”，但有杀伐之音，称不上“尽善”，还有些遗憾。他听了《韶乐》之后，感觉大有不同。《韶乐》是尧三代之治的音乐，孔子听后，连连赞叹“尽善尽美”，使他如醉如痴，陶醉于其中，甚至三个月吃肉都不觉得香。到孟子那里，完全把善与美等同起来了。他对“善”的界定是“可欲之谓善”；对“美”的界定是“充实之谓美。”（《孟子·尽心下》）。他将求美寓于求善之中。在儒家那里，可以说没有单独的美学，美学同伦理学合在一起谈。在现代汉语中，仍然保留着这样的痕迹，比如说“五讲四美”。“五讲四美”中那个美，指的是心灵美，而不是形象美。“心灵美”本身并不是一个关于美学的话题，而是一个关于伦理学的话题。

尽管儒家强调美善一致，但也反对把美庸俗化。这一点上，儒道在上二者是互补的。这是中国哲学树立第三个价值目标：求美。

四 圣的取向

第四个理念就是求成为圣人。什么是圣人？前面我讲过，圣人就是最像人的那个人，完美的人，没有缺陷的人，理想的人格。圣人不仅仅是儒家的理念，也是道家的理念。在老子《道德经》中，多次出现“圣人”这个词。庄子也认同圣人，不过，他又加了两个人，总起来就是圣人、至人、神人。其实圣人也就是至人、也就是神人，指的都是他心目中的理想人格。圣人是中国哲人所设计做人的终极价值目标，说圣人的层面，就到头了，不必再追溯。中国哲学不羡慕神，也不羡慕仙，到圣人这里就打住。中国哲人的忠告是：你别想着当神仙，当神仙干嘛，当圣人挺好嘛！圣人是儒道两家所共同向往的理想人格。他们提供的超越理念，还是做人。不过，这个人是圣人，而不是凡人。以圣人的标准来衡量，凡夫俗子还不能算是完整意义上的人，还需要提升。怎么提升呢？儒家的主张是修身，而道家的主张是悟道。儒道两家对何为圣人的理解，并不完全一样。

道家的圣人观恐怕强调这么几点。第一点，圣人是一个与道为一的逍遥之人。“至人无己、神人无功，圣人无名。”（《庄子·逍遥游》）圣人没有自己的功利目的，无所求，因而也就无所失。这是一种达观的人格，潇洒的人格，超脱的人格。第二点，强调圣人是一种超凡脱俗的散淡之人。圣人之为圣人，只是一种人格的高尚，跟他在社会上的地位没有必然的联系。道家所说的那个圣人，往往生活在田野山林中，不在朝廷里当官。在朝廷里当官的，大都是一些凡夫俗子，人生境界不高。圣人犹如闲云野鹤，心甘情愿地山林里修行，像陶渊明那样，“不为五斗米折腰”。第三点，圣人是超越的人格，是由“技”进于“道”的高超之人。对于道家称羨的圣人，方东美有个妙喻，说道家眼中的圣人，有如“在太空中的人”，超越于地球之外。

至于儒家称羨的圣人，方东美也有个妙喻，说那是“在时空中的人”，仍在地球之上。儒家的圣人观跟道家的圣人观不一样，有鲜明的人世诉求。儒家特别强调，圣人是仁德的化身。圣人是什么？圣人就是凡人的楷模。圣人对于凡人来说，那叫做“出乎其类拔乎其萃”。圣人具有强大的感召力，他就是凡人的精神导师。据孟子的说法，圣人可以使懦夫变得有勇气，可以使那个贪心

之人变得清廉。总之，圣人就是凡人的一面镜子，凡人以圣人为效法的榜样。儒家的圣人观还有一个特点，就是把“德”放在首位。道家还有德才兼备的倾向，重德而不忽视才。例如擅长解牛的庖丁，由“技”进于“道”，可以说既有“才”，也有“德”。在儒家看来，圣人只有“德”就够了，至于有“才”与否，并不重要。王阳明有个比喻，做圣人就是讲究做人的成色，不在于分量。或许你在社会上的地位很低下，但你仍旧可以成为圣人；或许你在社会上的地位很高，高官得坐，骏马得骑，但是你未必成得了圣人，可能还是大号的俗人。

儒道两家的圣人观也有共同点，那就是都主张超凡入圣、提升人格。在超凡入圣这一点，儒道两家是互补的。儒家的圣人更有入世的品格，道家有一种超脱的品格，共同铸成理想人格理念，确立成圣的价值取向。

五 群的取向

最后一个理念就是求合群。所谓“群”，指的就是理想的社会。求成圣人是中国哲学关于理想人格、关于个体价值目标的设计；而求合群是中国哲学关于理想社会、关于群体价值目标的设计。在讲究合群体性这一点上，儒道两家应当说是共同的。不过，他们各种设计的理想社会模式不一样，达到这一理想社会的路径也不一样。

先说道家。道家心目中的理想社会，是个什么样的社会呢？老子的说法叫做“小国寡民”。老子并不是反对人与人之间正常交往，只是反对打着关心他人的旗号，干着干预他人的勾当。按照老子理论说，民与民为什么会有矛盾呢？为什么打架呢？为什么会造成社会的不和谐呢？就是因为有人企图干预他人的缘故。如果每个人都干自己的事儿，你干你的事，我干我的事儿，谁都不干预谁，“老死不相往来”，那还能打架吗？老子认为，社会成员之间、社会团体之间、国家之间，原本是一个相安无事、和平共处的关系，很不幸，被干预主义者破坏了，从而造成社会不和谐的乱局。

庄子把这个道理讲得更透彻。他指出，人与人之间互相关心，看起来很美，其实不然。打一个比方说，就像两条鱼在即将干涸的小沟里“相濡以沫”。那两条鱼多么互相关心啊，我用我的唾液滋润着你，你用你的唾液滋润着我。

你看，这是一幅多么感人的相亲相爱的图景啊！可是，庄子却不表示欣赏。他提出的问题是：这两条鱼有多少“沫”啊？过不了多久，这两条鱼一起干死了。所以，“相濡以沫不如相忘于江湖”。两条鱼在浩瀚大海里，谁都不管谁，那不正是和谐吗？道家对和谐社会的理解，不是积极的，而是消极的，那就是相互尊重、相互不干预、和平共处。道家不主张主动地关心他人、主动地关心社会，因为这将导致干预，而干预正是造成矛盾的根源。你把自己管好了就得了，你干预社会、干预别人干嘛？道家的社会和谐理论，固然有些消极，但对和谐的向往也是真诚的。道家绝不是鼓励人去做害群之马，也不鼓励人自封为社会的领袖。道家的希望是，谁都不要争当社会领袖。“惟其不争，故天下莫能与之争。”（《老子》第二十章）不争的社会，就是理想的社会，就是太平的社会，就是和谐的社会。道家不主张主动地关心人，但是他主张消极地尊重人。“不相往来”是对人表示尊重，“相忘”也是对人表示尊重。所谓尊重，就是不要干预别人活动空间和生存空间。道家的不干预主义未必完全是一个负面的说法，也有它的正面意义。

道家的和谐理念是“消极地不为恶”，而儒家的和谐理念则是“积极地为善”。儒家眼中的合群体性，不是一个消极的合群体性，而是一个积极的合群体性；儒家眼中的理想社会，不是个体组成的小国寡民，而是群体至上的大一统社会。儒家的理想社会有两种形态，就是大同之世和小康之世。大同和小康有一个共同的主题，就是强调积极地合群体。在大同之世，天下为公，人人都主动地关心社会，都有主动的奉献精神，“不独亲其亲，不独子其子。”这是最高尚的、合理的、理想的社会。在小康之世，天下为家，需要靠礼义来维系社会和谐，借助礼义的力量把大家组成一个社会群体。

在合群体这一价值取向上，儒道两家路径上虽有差别，但目标恐怕是共同的。两家都主张人与人和谐相处，建构和谐的理想社会。我们今天倡导建立和谐社会，恐怕既是儒家思想的继承和发扬，也是道家思想的继承和发扬。儒道共同倡导的真、善、美、圣、群，已经成为中华民族主流的价值理念。这五个价值理念虽然在历史上没有完全实现，但其积极的导向意义不能抹杀。它对于人性的优化，对于社会的优化，均起到导向作用，而这正是传统中国哲学的现代价值之所在。