

卷一

中国古代人
眼里的崇高

生，亦我所欲也。义，亦我所欲也。
二者不可得兼，舍生而取义者也。

华夏民族在四千年前就孕育了摩顶放踵以利天下的大禹式的道德英雄。在中华文明的历史中，出现过倡仁行义知其不可为而为之的孔夫子，出现过宁死不降敌留取丹心照汗青的无数个苏武、文天祥。关于崇高，古人为我们留下了大量的睿智思想。

1. 三代时期

夏商周三代跨时约一千五百年，这是中华文明发展史的童年时期，以“垂衣拱手”为外在特征的礼乐文明在此成型。就在这郁郁文礼中，崇高显现了它最初的踪影。

三代时期的人们一边战战兢兢、诚惶诚恐地跪倒在各种自然力量的脚下 祭天祀地敬鬼祈神 以龟卜 蓍占推演吉凶示请天意；一边努力地以自己对天命人事的理解，在人群社会中设立系统的行为法度，试图以人的品德扶持人自己的命运。

周武克商以后，西周的统治者面临以小邦统率归化一千多个异姓邦族的严峻局势。为了使姬姓周族的江山稳固 辅政的周公明察远鉴 提倡德政 建立礼治秩序。周公从商汤革夏姬周代殷的朝代兴替中得出天命无常的认识，告诫子弟们天意难测，必须恭谨行事，追求肃敬、修治、明哲、善谋等人君的美德 治国理政兢兢业业、慎始慎终。为了使天下归心，周公亲自制礼作乐，以礼乐教化培

育新人，树立新风。礼乐之治的内容实质全面地体现于西周的教育之中。

西周的统治者设辟雍、泮宫、庠、序等国学和乡校，在国学中系统全面地传授礼乐射御书数的技艺，造就贵族子弟的文德武艺，在乡校中有选择地教以日常生活礼仪，培养众庶知晓孝、友、睦、姻、任、恤的伦常道理。西周对贵族子弟的教育可谓系统全面。六艺之首是礼。礼仪规范教育的内容分五类：(1)吉礼——祭祀天地鬼神之礼；(2)凶礼——丧葬哀悼之礼；(3)宾礼——朝会过从之礼；(4)军礼——兴师动众征讨恶逆之礼；(5)嘉礼——宴饮昏冠喜庆之礼。这些礼仪规则的实质是在天地、人鬼、男女、君臣、长幼等万物中间区分阴阳属性、确立尊卑秩序，使人群社会的活动呈现出服从统一规则的有识有序的文明现象。礼教不仅要求贵族子弟们举止应对合乎规范，而且要求他们表现出适宜的仪容。这些仪容也是习得的，如祭祀之容、宾客之容、朝廷之容、军旅之容、车马之容等。礼以修外，乐以修内。西周的统治者认为乐有亲和人群的功用，所以以乐教配合礼教。乐教包括吟诵、歌咏、奏乐、舞蹈四项基本活动，这些乐舞活动被应用于仪仗、田猎、宴饮等许多场合。通过歌之咏之、手之舞之、足之蹈之，陶冶虔诚友善、中正平和的性情，培养乐德。除了温文尔雅的礼乐，贵族子弟还须学习锻炼射、御的军事技艺和书写、计算的基本技能。全面系统的培训使贵族子弟们识文断字，习于诗礼武艺，具备见多识广、举止得体、刚柔相济等诸般德性，在社会大众中树立做人的榜样。

礼乐教化一方面通过“揖让而升”这些给人以美感的礼仪让人心悦诚服地接受尊尊亲亲的等级制度，另一方面它也的确具有塑造人心、陶冶德性的造人功能。礼乐教化的结果使人的内心和行为不再纯粹受自然本能的驱使，而是服从于体现于礼仪秩序中的思想见识。长期地习于诗礼，使人超越于鄙俗的生存状态之上。这里存有提升人的生存境界的明显意图，是人脱离兽的状态趋于“崇高”的第一步。

2. 儒家和墨家的人格主张

在中国历史上明确树立崇高人格这一价值观念的是儒和墨两家。孔子和墨子各自树立了人格风范，论述了做人的理想境界。然而由于历史的原因，孔学在后世影响深远，墨学却在一度繁荣以后成为绝学。

墨家

墨家认为西周的礼乐过于糜费，而且儒家那种爱有

亲疏之分、推崇亲亲、尊尊的道义于苍生大众益处不大，因此转向别处觅求人群生活的理想。墨子以摩顶放踵以利天下的大禹为墨家子弟的典范，要求弟子们一心一意地为天下兴利除害，脱离由个人的喜怒哀乐情绪控制的狭隘生存境界，成为义人。

墨子之义有两层含义：（1）为天下人谋利益；（2）兼爱社会大众而非爱有亲疏之别。墨家认为有爱心但不施利于人是空谈，义即是为他人社会谋利。生存境界高尚的贤人义士是这样一种人，他们有气力的助人以力，有财物的分人以物，有道义的济人以教，使饥寒的人得衣食，患病的人受待养，丧亡的人得以埋葬。

墨家认为人脱离动物本能的生存状态进入“义”的崇高境界不是为得到他人的称誉，而是为了生活理想的实现。墨子一生在天下提倡兼相爱、交相利。为阻止大国以强凌弱，他不仅游说劝阻大国，而且精心设计制造先进的防御器械和设施，发明各种守城战术，设立守城的军事编制组织和纪律，不遗余力地帮助小国以弱抗敌。为了实现理想，墨子生活清苦，以短褐为衣，以木麻为鞋，为天下造福而日夜劳作，虽形容枯槁也不止息。有个儒生叫巫马子的，不理解墨子的为人之道，对墨子说，人家看不见你的高行义举你也照样做这不是有精神病吗？但是墨子始终不渝地自苦以利天下。不仅如此，他还训练弟子们为了理想“赴火蹈刃死不旋踵”的勇敢牺牲精神。据说墨子有弟子百八十个人，个个英勇无畏，一心为公，不怕牺牲。这是一种极自觉的做人境界，它把崇高与外在的赞誉、社会的

要求区分了开来。不是外在的道德义务，而是一种人格意识的觉醒，是文明的主体精神的生成。

儒家

与墨子否弃西周的繁文缛节不同，儒家是周礼的欣赏者和维护者，并且试图以“仁”的崇高精神填充礼的内在于空间，补救古礼偏重外在形式的缺陷。

孔子明确地赋予礼以仁的精神内涵。孔子之前礼乐教化的重心在于外在的形式和秩序，其中虽隐含有提升人的生存境界的崇高意识，但内在的德性和精神没有获得独立彰显的地位。西周时代的人们对礼乐文明中的崇高内涵的理解是含混模糊的。贵族之尊往往是血统、权势、奢华、文礼多种因素的混合，人的德性的独立价值未获承认。到了孔夫子那里，仁的德性被认为是礼的价值所在，是礼存在的依据。孔子说：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”在他看来父母离世服丧举哀是出自对父母养育大恩的感念，如无真挚的感情，那么守灵哭丧之类的丧服之礼就虚浮做作，毫无价值。

孔子认为人的价值在于内心的仁德，这仁德通过人外在的举止有礼表现出来，不知礼不懂仁的人不过是会讲话的鹦鹉和能行走的猿猴而已。

孔子对人的基本要求是孝德，认为孝是仁之本，是区分人与兽的标志。

父母怜子是动物的本能，子女反哺却是人才有的德性，它超越于自然界新陈代谢的规律之上。孔子认为孝的

内涵是敬爱父母。与孔子同时代的当时许多人把孝理解为养活父母。孔子认为这样的养不能算是“孝”。因为单纯地养父母与养犬马没什么区别。孝养父母离不开“敬爱”二字，怀着发自内心的感激尊敬供奉父母，这才是孝。因此当父母活着的时候，为人子者应始终和颜悦色地做到昏定晨省、冬温夏清；当父母故世以后为人子者应满怀悲戚思念地服丧和祭祀。

孝德是自然状态的人转变为文明性质的人的第一块基石。孔子在向人指出人与兽的分界线以后，进一步提出了做人的努力目标——君子人格。

君子也称士，是知书识礼文武兼备的人。孔子认为君子是大写的人，是人的典范。从《论语》对君子、士的众多描述中可以看出这种理想人格具有以下特征：

第一 外志于道 谋道不谋食。

“朝闻道 夕死可矣。”（《论语·里仁》）

“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”

（《论语·里仁》）

“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）

“志于道 据于德 依于仁 游于艺。”（《论语·述而》）

“君子喻于义 小人喻于利。”（《论语·里仁》）

“君子谋道不谋食。”（《论语·卫灵公》）

以上论述集中了孔子对士的生存境界的规定。孔子

认为君子是有着高级生存需求的一类人。他们的志趣在于探索真理，使人群社会普遍地知仁守礼，一旦进入这种崇高的生存境界，哪怕只活一天即已心满意足。君子以倡行仁义为己任，死而后已，这样的职责可谓任重道远，因此必须弘扬坚韧的毅力。庸碌小人终其一生都在谋食趋利，牵挂的总是一方田土，些许实惠。在孔子眼里这是一种可鄙的低级生存状态，这样的人有待于君子的诗礼教化，使其知耻近仁。君子越出了汲汲于物利的鄙俗状态，他们谋道不谋食。经过君子们的努力，苍生大众将具有仁的德性，使生活更具有人性，远离兽界，而人群社会也更加有序、安定、和睦。

第二 内修于己 修己以安人。

“君子求诸己 小人求诸人。”（《论语·卫灵公》）

“子路问君子。子曰：‘修己以敬’。曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。……’”。（《论语·宪问》）

“曾子曰：‘吾日三省吾身’。（《论语·学而》）

“君子有九思 视思明 听思聪 色思温 貌思恭 言思忠 事思敬 疑思问 忿思难 见得思义。”（《论语·季氏》）

“子曰 君子道者三 我无能焉 仁者无忧，知者不惑 勇者不惧。”（《论语·宪问》）

这些论述表明，君子实现理想的方式是内修德性，强

化主体力量 以智慧、爱心和勇毅来认真工作 感化别人。在改造社会之前先改造自己、塑造自己。这种修养是伴随终身的，学而不厌，日日三省吾身。这种修养也是全方位的 观察求明 听闻求聪 脸色求温和 容貌求恭敬 言语求信实，做事要认真，有疑惑时要善于提问，发怒要考虑后患 有所得时要考虑道义。修养的目标是具备仁、智、勇三种美德 仁者心地宽厚 克己有礼 安贫乐道 智者明晓天道人理 乐天知命 勇者无畏无惧 有仁必有勇。

第三 臻于美。

外志于道内修于己的结果是形成超凡逸群的君子风范 达到“浴乎沂 风乎舞雩 咏而归”的和美境界。

君子风范分君子风度和君子气节两层。

君子风度体现于平常生活中：

“君子坦荡荡 小人常戚戚。”（《论语·述而》）

“君子欲讷于言而敏于行。”（《论语·里仁》）

“文质彬彬 然后君子。”（《论语·雍也》）

“君子温而厉，威而不猛 恭而安。”（《论语·述而》）

“子之燕居 申申如也 夭夭如也。”（《论语·述而》）

“食不语 寝不言。”（《论语·乡党》）

“席不正 不坐。”（《论语·乡党》）

心志高洁胸怀坦荡；言语精当行动敏捷；灵与肉、修养与天性平衡和谐相得益彰；仪容气质温和又严格，威严却不凶狠，庄重而安详。君子在家居生活中也举止得体，

整齐清洁，和乐舒展，垂示人的明哲和尊严。

在生活的非常时期，君子人格放射出光彩夺目的气节之美：

“岁寒然后知松柏之后凋也”（《论语·子罕》）

“三军可夺帅也 匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》）

“见利思义 见危授命。”（《论语·宪问》）

“志士仁人 无求生以害仁 有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）

美的人生境界不仅表现于风度气节，还表现在与天地宇宙和谐共流的悠然胸襟和气质上。

子曰：“兴于诗 立于礼 成于乐。”（《论语·泰伯》）

（点）曰：“莫春者 春服既成 冠者五六人 童子六七人 浴乎沂 风乎舞雩 咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”（《论语·先进》）

子在川上 曰：“逝者如斯夫 不舍昼夜。”（《论语·子罕》）

从诗歌的吟咏开始 超脱于鄙俗的生存状态 培养人特有的审美情感 铸写“人”字内涵的第一笔。当识见举止合于人伦之礼时，自然生命中便具备了社会人之道德属性，算是进入了人的生存境界，是堂堂正正的人了。但做人的境界不止于此，为人乃是一个无限进化提升的创造过程 含摄人论之善并超越之 进入“从心所欲不逾矩”的天人合一境界，才算是得了做人的至味。因此孔子赞赏曾点的志向，向往蕙风在衣身心俱洁、应景而歌、和节而舞这种人与天地自然融为一体的大美境界。

以自然赋予的血肉之躯，凭理性智慧的修为，铸就宇宙的精华——人性之美。这就是儒家推崇的大写的人。

孔子认为人是可以被教导得趋于崇高的，治理天下应导之以德 齐之以礼 使百姓懂得礼义廉耻 安分守己。不过孔子说，惟上智与下愚不移，拥有天赋的两极者都不在教化的范围之内。

孟子继承了孔子的人格思想，并将之充分阐释。

孟子明确指出，人皆有趋近崇高的先天良知。他说，见孩童落井，心生不忍，上前救他，这不是想与小孩的父母攀交情，也不是要赢得乡邻的赞誉，也不是讨厌孩子的哭叫声，纯属先天良知。因此孟子认为恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之 这是仁、义、礼、智四种美德的肇始。

孟子说人与禽兽的差别就在这一点清明良知上，对这一点善良天性存而扩之者为君子。普通人则泯灭了它。因此君子就是不失其赤子之心的人。孟子认为尧舜等古代圣贤是由着仁厚的天性做事，不是履行外在的道德职责。人如果纯任先天的善良本性生活，则人人皆可以为尧舜。

修身养性就是存其心，养其性。由纯良的心性发展为仁义礼智的德性，从而成为人身上的一股浩然正气。

君子修身，目的在于内圣外王。君子穷则独善其身，成就高洁的人格；达则兼济天下，施惠于黎民大众。当鱼与熊掌不可兼得时 舍生而取义 杀身以成仁。

这样的人是宇宙中的高贵者 享有“天爵”。仁义忠信

即是自然尊贵的爵位，而王公大人享有的不过是人爵。在王公大人面前，君子应保持自己的尊严。孟子坚持诸侯国君应待君子以师尊之礼，而不是视之如臣。

从孔子到孟子，他们的人格思想可谓一脉相承。

将孔孟的崇高观与墨子的崇高观相比较，可发现他们各自的长短。孔孟的君子人格富于艺术美感，在心志气质举止容色方面修养到家，但存在两个明显缺陷：(1)谋道不谋食，动口不动手，改造社会但不改造自然。孔孟推崇的君子视物利和耕作为小人操心的事情，他们不关心科学和技术的进步；(2)君子人格的‘仁’的境界有限。孔孟之仁既有宽厚待人的基本含义，又有克己复礼亲亲尊尊爱有亲疏的内涵，与墨子的兼相爱交相利的爱的境界相比，有很大差距。儒家君子人格的缺陷恰好映衬出墨子的大禹式人格的长处，墨家的人格有斗天斗地斗恶人的英雄气概，有机巧智慧和博大的情怀，但长于实务在文采雅逸方面有所不足，实际生活中的人格之美也没有像儒家那样在语言文字中予以充分地论述和展示。

孔孟之后的荀子在思想认识上克服了崇高不计利的弊病，并从人的族类进化的角度来认识人的价值。

荀子是一个兼收并蓄的思想家。他不囿于孔孟的视野，分析墨、法、道、农等各家的特点，并将它们的长处吸收于自己的思想体系。但荀子思想的出发点和归宿点仍是仁义礼法，即继承了儒家的价值观念，仍属于儒的阵营。

荀子崇道：“彼其人者，生乎今之世而志乎古之

道。(《荀子·君道》)

“行一不义杀一无罪而得天下，仁者不为也。”

(《荀子·王霸》)

致“道”的关键是制礼立法：“礼起于何也？曰人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”(《荀子·礼论》)

“故先王案为之制礼义分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。”(《荀子·荣辱》)

在荀子看来，礼是人群社会必需的生存秩序，这秩序制定于圣明的先王之手，它体现贵贱、长幼、智慧之间的合理差别，体现了正义原则，就是使贵贱有等、长幼有差，贫富轻重皆有所宜。

荀子认为循法、有礼、知义是人能群居、和睦共处、互济互助的奥秘。群中有序，序中有理，守序见义，这些是人与兽的族类区别。

在德性的生成问题上，荀子反对人有先天良知的性善说，认为人的德性是后天修为得来的。“其善者，伪也。”是后天的塑造、雕琢。学习和改造是使人群之舟远离动物界的桡橈。

学习、奋斗不仅能使人具有人的德性，而且能使人从自然界那里获得自由，摆脱自然本能的束缚。“假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君

子生非异也 善假于物也。”(《荀子·劝学》)因此与其颂天祈天不如制天命而用之,利用事物的机理规律为人类造福。荀子提倡改进工具、强本节用、顺时而作,认为人与天奋斗必能使自己摆脱贫困,实现富裕。

在荀子这里,人已被视作全面地改造自己、改造社会和改造自然的一种新存在,是群居的、自为的一种力量,完全不同于听命于自然本能的其它动物。能否刻苦自为是荀子眼中人与兽的内在差别。

所以荀子劝学 劝人学习、努力、奋斗 在人的自然之质上镂刻人性的美丽花纹,在人群社会中立下合理的规则秩序,在自然环境之上留下人的智慧和意志的烙印,实现有义、有道、富庶和平的理想世界。

荀子综各家之长,明确揭示了人类由兽到人的进化超越的过程,触及了崇高的本质。

3. 法家和道家唱出的反调

儒和墨树起了各自的理想人格风范,提倡人从一己

之私利的生存境界中超拔出来，成为有高贵品德的人。但是法家和道家的代表人物们对此不以为然。

法家

韩非是法家思想的集大成者。他竭力反对儒家“人皆可以成尧舜”的观点，否定人有趋于崇高的本性。

韩非认为人有客观自然之性，这就是趋利。在百姓那里趋利表现为争夺物利，在士那里趋利表现为求名攀位。利之所在民趋之，名之所彰士死之。因为人无羽毛，无衣则不能御寒，人以肠胃为根本，不吃就不能存活。人与人之间的仁礼是表面的，利害关系才是实质。父子至亲产男则相贺，生女则杀之。这是出自长远利益的计算。父子之间尚且用计算之心相待，何况无生养之泽的一般人之间。

韩非认为治理天下应倚仗法、术、势，而不能期待人人都有修养觉悟。他说，以孔仲尼之圣，忠于他的不过七十来人，以鲁哀公之低能，境内百姓却个个俯首称臣，可见仁义治国的不可靠。

韩非抓住了人的客观需求对人的心理及其活动的决定作用，认识到这是社会活动的驱动力。但是他对于人与动物的本质区别缺乏认识，没有看到美德、人格、尊严也会成为人的客观需求，看不到人有能力从动物本能状态中提升出来这一文明趋势。这就从根本上否定了崇高的可能。

以这样的观念治国就把管理人群看成了驾驭畜群，在这样的观念下产生的法律也不可能富含文明的精神，

帮助社会成员追求正义、尊严和美德。因此秦始皇视天下为一己之私产，倚仗权势，滥施暴政虐刑于臣民，虽一统天下，文明的精神却倒退了。

法家否定人有趋于崇高的天性的思想对中国历朝历代的封建统治者有着不可忽视的影响。在宫廷权力斗争中父子疑忌，兄弟互防，君臣相猜，彼此都用计利之心看待对方。比如立太子之前先把生他的偏妃杀掉以防日后戚族干政。这种把每个人看作是绝对自私的动物，理直气壮地除掉可能妨碍自己的他人生命的观念和行与法家的思想直接相关。这种思想对于人群社会中崇高精神的提倡和培养起着破坏作用。

道家

道家也否定儒家提倡的仁义礼乐教化，认为这一套东西虚浮做作，使得人心不古，争名逐誉，天下混乱。作为替代，道家推出了自然清静的“道”，认为人应以“道”为榜样，守住“道”这一根本。

道家之“道”充满诗意和神奇。它无形无象，无声无息：“视之不见，听之不闻，搏之不得”；“迎之不见其首，随之不见其尾”。它又真实地存在于天地宇宙之中：“其精甚真，其中有信，自古及今，其名不去”。这样一种神奇的存在是天地万物的本原：“道生一，一生二，二生三，三生万物”；“天下万物生于有，有生于无”。这样一种神奇的存在又是万物的精华，它使得万物各异其趣，各有价值：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得