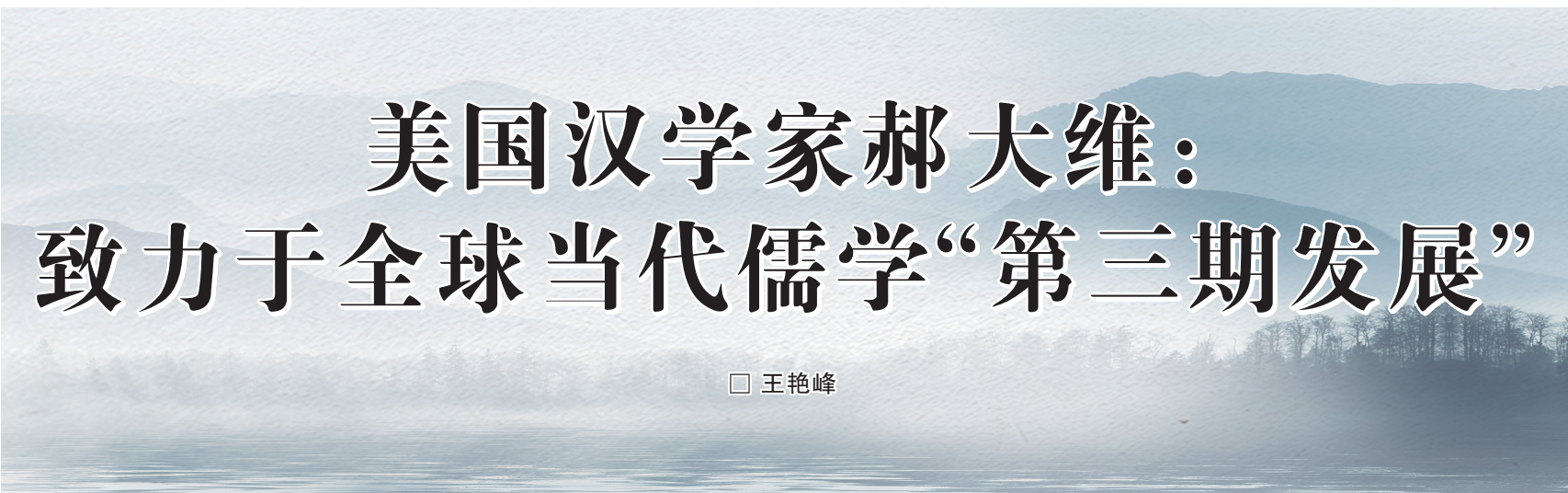




美国汉学家郝大维（David L. Hall）的学术专长是文化哲学和美学，长期在得克萨斯大学哲学系任教。他与安乐哲共同对中国古典儒学进行了建构性诠释，在中西方比较哲学领域作出了突出贡献。郝大维和安乐哲在运用中国传统哲学文化资源进行学术研究的过程中，有着高度的学术默契和长期合作，共同撰写《通过孔子而思》《由汉而思：中西文化中的自我、真理和超越性》《先贤的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》等著作。他们提出的中西文化观及中西文化比较的研究方法，为全球视域下当代儒学的重构产生了广泛而深远的影响。两位哲学家长达数十年的学术友谊和共同著作，更成为中西方文明交流互鉴的典范。

郝大维是现当代新儒学的代表性人物，在“儒学三期说”的形成发展中发挥了极为重要的作用。该理论认为，中国儒学以海量包容的学术气质，在与其他文明交流互鉴、观点碰撞的过程中，使自身的学术内涵得到了拓展与完善。第一期的拓展是从春秋到汉代起步，儒学从鲁国的地方性知识拓展成了整个民族的集体意识。第二期的拓展是从11世纪到17世纪逐渐成熟，儒学从中华民族的核心文化心理与亚洲共同价值。第三期的拓展是从18世纪至今，儒学面临从东亚核心文化心理延展到全球共同价



□ 王艳峰

值体系可选项的主要课题，可能成为西方世界乐于选择和接受的文化理念。在此背景下，“当代新儒学”的发展就具有了全球视野，不同民族、地域、文化背景的学者共同参与与儒学重建，并形成各种理论形态和学派。因此，郝大维与安乐哲基于对儒学的价值认同，倡导文明对话、文明互鉴，积极开展中西方比较哲学研究，为在全球视域下当代儒学的重建建构作出了突出成就，二人的研究成果也成为当代第三期儒学发展的重要组成部分。

（一）

郝大维作为耶鲁大学与芝加哥大学共同培养出来的哲学家，其学术观点受到所处时代哲学文化思潮的影响，尤其深受20世纪以怀特海为代表的过程哲学、以杜威为代表的美国实

用主义哲学、以罗蒂为代表的美国新实用主义哲学，以及各种现代主义和后现代主义哲学的影响。

“以相反相成、互相影响的方法解释世界”，这是怀特海哲学的一个鲜明特点。在怀特海哲学中，郝大维发现了这种与中国东方智慧极为接近的思维模式，探寻到西方哲学与中国哲学的契合点，并开始进行过程性、关联性、审美性及具体经验等的研究。其博士论文《经验的文明：一种怀特海式的文化理论》作为研究怀特海文化哲学的专著，对西方哲学自柏拉图以来对普遍性追求的幻想进行了拒斥，并致力于建构更加完善与成熟的当代文化哲学，这也为之后他与安乐哲的合作奠定了基础。《不定的凤凰：朝向后文化感悟方式的探索》和《爱欲与反思：哲学无政府主义绪论》这两部著作可以看作是郝大维积极参与其所处时代哲学潮流的学术见证。他认为至高的统一的秩序、普遍适应的原则

是不存在的，多元性才是世界的实际样态，这与安乐哲不谋而合。

安乐哲把二人合作的缘起归功于艾略特·道伊奇，也正是在艾略特·道伊奇主编的《东西方哲学》上，安乐哲读到郝大维发表的第一批进行东西方比较研究的论文，发现其核心论题与自己研究的问题极为契合，便开始与郝大维进行学术上的探讨，从此开启了一段默契的合作之旅。

（二）

郝大维、安乐哲在研究过程中发现，自明代以来，西方传教士在中西文化交流史上扮演了十分重要的角色。西方人大多是从传教士翻译的中国古代典籍以及他们寄回欧洲的书简中去认识中国。而传教士有意无意地对中国古代文化典籍的误读，造成了西方社会对东方文化的误解。比如，

传教士将中国古代典籍中的“天”译作“**Heaven**”，这便使西方人误认为中国人也相信有天堂存在。将中国古代典籍中的“命”译作“**Destiny**”，无意中把古希腊悲剧中的“命运”观念赋予了汉字“命”的涵义。诸如此类，都导致西方读者对中国文化产生误解。

郝大维、安乐哲认为，现当代西方的一些学者，在延续传教士的偏见和误读方面都负有责任。比如，有的学者在其人类思维的研究中提供了一种错误的研究方式，无视具体文化环境中人类思维模式的差异性，假定存在一种共同的深层文化心理结构，而照此方式研究中国文化必将得出一些似是而非的结论。有的学者则带有一种先验主义一元论的倾向，预先假定东西方有着共同的人类经验世界，对二者的差异性认识不足。

而一些致力于中西方文化差异研究的学者也给了郝大维与安乐哲诸多

启发。比如法国汉学家谢和耐和英国汉学家葛瑞汉。谢和耐认为，中国人有一种与西方人不同的世界观和思维方式，这与中国人的伦理、宗教态度、社会和政治秩序有关。葛瑞汉的代表作《论道者》中对于中国关联性思维方式的论述也使郝大维、安乐哲受益颇多。

（三）

郝大维、安乐哲提出三种比较研究的方法：先验主义的一元论、先验主义的多元论和解释的多元论。他们是第三种比较方法的支持者，认为比较哲学的目标是跨文化沟通，中西哲学的比较为二者提供了自我理解与相互理解的机会，致力于寻找西方文化资源中与中国古典文化产生共鸣的新要素。

他们从实用主义和历史主义出发，重视中西方文化的差异性，并自觉采用叙述的方法而非理论建构的方法去描述这种差异。

他们站立在反对文化中心主义、文化简化主义的立场，批判了中国哲学经典的西方式解读，主张重建一套不受“欧洲中心主义”预设影响的真正贴近中国人真实感受的中国哲学话语系统，还中国哲学以本来面目。此外，在为中国哲学正名的同时，为西方探寻解决其哲学危机和社会危机的药方。他们否认有任何要达到的终极真理，不再专注于寻找所谓共同规律，这也使得他们同时自觉地选用“椭圆语境”，即同时运用中西两个焦点来进行对比研究而不是采用单一的叙述视角。

水井的发明与文明的起源

□ 赵燕姣

迄今为止，我国是世界上发明水井最早的国家，埃及在新王国第二十王朝时期，还未见水井记载。在两河流域，底格里斯河中游地区的亚述城邦国家，利用水井则是公元前2000年以后的事，至于古代印度有水井的记载，则是孔雀王朝时期，而我国使用水井的时间则比古亚述人早五六六个世纪。

井的本义即为水井，《周易·卦井》孔颖达疏：“古者穿地取水，以瓶引汲，谓之井。”又《说文解字》释“井”为“八家一井，象构韩形”。构韩即井周围的木制栅栏，《说文释例》释“韩”为“以木为框，周匝于井，防人之陷也”。水井的发现不仅使人类摆脱了河流带来的诸多不便，而且还提高了人类饮水的质量，拓展了人类的生存空间。因此，对于水井和文明的关系，苏秉琦先生认为水井与文明起源有高度相关性，对人类的进步有着极其重要的作用，标志着人类开始一定程度摆脱了地表自然资源的束缚，迈出了改造大自然的艰难步履，从而出现了人类农业文明的曙光。定居农业的一个重要标志就是凿井技术的发明和运用，凿井技术的逐步成熟则是台地农业完成向平原农业过渡的重要反映。

考古学的研究表明：在旧石器时代，原始人类过着采集渔猎的生活，与野兽猛兽丛林杂处，他们人数有限常年逐水草而居，迁徙频仍，这个时期既没有凿井的必要，也缺乏凿井的工具。至新石器时代初期，农业尚处于“刀耕火种”的原始阶段，放火烧荒后的收成全靠老天。这种粗放的耕作技术不仅使粮食产量低，而且很快便耗尽地力，先民们只好另寻他处再次重复“刀耕火种”的生产方式，因而不可能形成长期的定居生活，只能“结草为庐”，为使生活便利只能在靠近河流或泉水之处往来迁徙。《淮南子·修务训》载“神农乃始教民播种五谷，相土地宜，燥湿肥磽高下，尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民有所辟就”讲的就是这段历史。

考古学认为，深至当时的地下水位，形状规则，井壁有对称脚窝，底部多有汲水器、井圈或细沙淤泥等的可能为水井，其中水位线、坑底部的淤泥淤沙层、汲水器等是判断水井的核心标准，井口形状、脚窝设置、井深等则是次要标准。这主要是从水井的形制入手，以是否发现上述遗迹现象作为判定水井的标准，契合的现象越多，则为水井的可能性越大，反之则越小。然而在实际田野工作中还应注意，有一些形制简单的水井废弃后也会改作他用，从而使得原有的水井遗迹特征被掩盖，故而也不能排除报告中被定为较深的灰坑或窖穴的遗迹本是水井的可能。

目前所见史前水井主要分布于黄河中下游与长江下游地区，如浙江余姚河姆渡、上海青浦崧泽、江苏苏州草鞋山、江苏常州圩墩等遗址。有学者认为：“一方面可能是限于一些原因我们没有发现或已经发现而没有认识；另一方面，一种饮食习惯形成后，会持续很长时间而不轻易发生改变，史前人们多依河而居，习惯于饮食河水、而不是饮食

井水，这种饮水习惯除非在发生重大的自然环境变迁或者迁入者强势推行新的习惯条件下，否则在水井的使用成为一种新的习惯前是不会轻易改变……这种情形在汉代的时候也有表现：西汉中原地区已经普遍使用水井，而到汉武帝时，卫律在匈奴‘为单于谋，穿井筑城，治楼以藏谷’；在大宛，因为城中无井，又教给他们打井术，‘宛城中无井，汲城外流水……宛城新得秦人，知穿井’。因此可以说，局部地区内凿井技术的传播、饮食井水习惯的影响，加上传统旧习俗的强势延续，使得史前水井相对集中分布于黄河中下游地区和长江下游地区。”

明徐光启《农政全书》言：“井，池穴出水也。《说文》曰，清也。故《易》曰：井冽寒泉食。斲之以石，则洁而不泥。汲之以器，则养而不穷。……若夫岩穴泉窦，流而不穷，汲而不竭，此天然之井也。”史载水井的发明者主要有黄帝、伯益、伊尹诸说，《经典释文》载：“《周书》曰‘黄帝穿井’。”又据《史记》《左传》《竹书纪年》《国语》等书载“伯益作井”，伯益曾跟随大禹治水。此外，《世本》记载：“汤早，伊尹教民田头凿井以溉田。”

黄帝、伯益的生活时代约在龙山文化时期，伊尹的生活年代更晚至商，然而目前考古发现的最早水井出现在浙江余姚河姆渡遗址，距今约5700年前后，时代远早于黄帝、伯益生活的龙山文化时期，更遑论商了。当然或有另一种解释，即水井虽然出现很早，但迟至龙山文化时期才开始大规模的推广使用。由于井的发明在人类历史上意义重大，故而人们把这发明权归于黄帝、伯益、伊尹之类的部落酋长，以示郑重，这种将集体创造最终归于某位大人物的做法，完全符合中国古史传说时代的传统记录方法。

水井的发明结束了先民逐水草而居的游牧生活，开始一定程度地摆脱了地表自然资源的束缚，扩大了人类活动范围，促进了社会的形成与发展，迈出了改造大自然的艰难步履，从而出现了人类农业文明的曙光。水井的发明是文明社会的一种表现和重要特征，目前所见先秦时期的水井多分布在居址或手工业作坊附近，极大地方便了人们生产生活所需，促进了生产发展，加速了人口增加。出现了早期的城市，促进了人类的文明进步。

在生产力极端落后的时代，开凿一汪甘冽清甜的水井，不仅需要花费很大的人力物力，而且还需要智慧、需要精神。从水井的历史中，我们可以看到人类的每一项发明创造都延伸了人类的脚步，而与水井相关的文化观念也潜移默化地渗透到古人的物质生活与精神生活的诸方面，从而产生了许多与水井遗迹有关的无形的文化现象，诸如市井文化、井田之制、藻井建筑等等，这一切极大地拓宽了古代文化史的研究领域。



从考古看文明

孟子心目中的“大丈夫”

□ 朱保锋



在中国思想史上，孟子是孔子“道统”和“衣钵”的继承者，被后人尊称为“亚圣”。他继承并发展了孔子的学说，形成了以“仁政”为核心的思想体系，将儒家思想推到了一个新的高度，深刻影响了中国文化的发展和人文精神的养成。在孟子思想中，追求完善的理想人格是其重要组成部分。他以“性善论”为出发点，宣扬“人皆可以为尧舜”，创造性地提出了“大丈夫”的理想人格，为中国人民的道德修养树立了标杆。

那么，在孟子心目中，什么样的人能够称得上是“大丈夫”呢？

“大丈夫”在“气”不在“形”

《说文解字》对“丈夫”的解释是：“周制以八寸为尺，十尺为丈。身长八尺，故曰丈夫。”按照这一解释，“丈夫”特指的是“身长八尺”之人。但是，孟子所讲的“大丈夫”与此则大相径庭。在孟子看来，一个人是否称得上是“大丈夫”，与其身材外形无关，而是取决于是否具有“浩然之气”。

那么，“浩然之气”又是什么呢？在《孟子·公孙丑上》中，作为门徒的公孙丑曾以同样的口吻请教过孟子——“敢问何谓浩然之气？”对这个问题的，孟子的回答是：“难言也，其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”。按照孟子的解释，“浩然之气”是难以用语言来描述的，作为一种“气”，它是最浩大也是最刚强的，用正直去涵养这种“气”并且不加妨害，它就会充盈于天地之间。因此，孟子所说的“浩然之气”，并非天然存在于自然界的精气，不是简单易得的固有存在，而是需要人在主观上努力才能形成的正气。这种“气”，根源于人内心的善，要通过人的自我修养进行涵育和蓄积，并且“配义与道”，才能形成充盈于人体之内的浩大正直之气。从本质上讲，“浩然之气”是一种至大至刚的人格力量，也是

一个人道德修养的最高境界。在孟子看来，一个人想要成为“大丈夫”，必须涵育和蓄积这种“浩然之气”，只有真正具有“浩然之气”的人，才称得上是“大丈夫”。

大丈夫“配义与道”

那么，“浩然之气”怎样才能涵育和蓄积出来呢？孟子认为，最为重要的是做到两条，即“以直养而无害”和“配义与道”。“直”，即“正”也。孟子认为，一个人只有刚直守正、心底无私，并且把这种品质内化为精神信仰，做到“持志养气”，才能最终形成较高的境界。受孟子这一思想的影响，崇正尚直由此成为中国人格修养的追求目标，而正直不阿则被视为一个人最为可贵的德行。只有具备了这种德行，才配称“丈夫”。唐代诗人寒山就有诗云：“丈夫志气直如铁，无曲心中道自真。”讲的就是一个人要有坚定正直的志气，能够做到胸怀坦荡公正无私，才称得上是“丈夫”，也才真正懂得了人生的真谛。孟子在讲“以直养而无害”的同时，还强调了“直”绝不是莽撞古板，而要“配义与道”，也就是要合乎正义和正道。他认为，如果不能用“义”和“道”来加以修养，“气”就会走样变形，所形成的就是一种疲软败坏的“馁气”。而一个人身上一旦形成了这种“馁气”，就无法在各种境遇下始终保持内心的坚定与平和，也就无法具备成为“大丈夫”的可贵品格。

“大丈夫”舍“生”而取“义”

“义”在孟子思想中占有重要地位。据统计，在《孟子》一书中，仅“义”字就出现了百余次，“义”也因此成为孟子思想的一个鲜明标识。正如文天祥在其《绝命词》中写到的：“孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至”。这是对孔孟思想的精辟概括，也是对二人思想殊殊的精准归纳。

在孟子看来，“义”不仅仅是一种外在的行为规范，更是实现人之为人基本价值的正路。他认为，人要实现其作为人的基本价值，就必须在面对各种诱惑和抉择时，能够坚定地做到唯义是取。在孟子心目中，唯义是取是“大丈夫”必备

的崇高人格。也正是基于这一点，他明确提出了舍生取义的价值选择，即“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”。孟子告诉我们，一个有崇高道德修养的人，应该为义而生、为义而死。虽然生命是我们所应该珍视的，但是如果还有胜过生命的道义在，当道义和生命不能两全时，绝不能以牺牲道义来换取生命的苟安，而应该慨然地选择舍生取义。如果做不到这一点，便是“失其本心”，也就不可能成为“大丈夫”。因此，在孟子看来，只有“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，并且能够做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的人，才称得上是真正的“大丈夫”。

在强调唯义是取的同时，孟子还认为“大丈夫”必须要有一种“虽千万人，吾往矣”的大无畏精神。这种精神，既源自刚直不阿的气节，也源自“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”的担当意识。要担当，也就意味着一个人必须要有相当强的承受能力，能够忍受常人所不能忍、行常人所不能行。孟子认为，正是由于有着强烈的担当意识，心中有着明确的目标，所以舜、傅说、胶鬲、管夷吾、孙叔敖、百里奚等人才能在面对艰难困顿时做到泰然处之。在孟子看来，这也是“天将降大任于斯人也”时，必然要对承担大任之人进行的磨炼与考验。只有经受过“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为”的重重考验与极致磨炼，才能使其达到“动心忍性，增益其所不能”的效果。在这一过程中，一个人才能淬炼成钢，才能成为真正的“大丈夫”。

总之，在孟子心目中，一个人能否称得上是“大丈夫”，并不在于是否具有伟岸的外形，而在于是否“善养浩然之气”；也不在于是否拥有“一怒而诸侯惧，安居而天下熄”的权势，而在于是否具有“自反而缩，虽千万人，吾往矣”的大无畏精神和能否在面对“二者不可得兼”的抉择时舍生而取义。因此，“大丈夫”不仅是孟子心中理想人格的写照，也是孟子为中国人树立的一个仰之弥高的道德标杆。古往今来，无数的志士仁人为这一理想人格孜孜以求，甚至不惜以命践行。这样的人，既是鲁迅先生口中的“中国人的脊梁”，也是孟子心目中的“大丈夫”。