

艾 兰 汪 涛 范毓周 主编

江苏古籍出版社

中国古代思维模式 与阴阳五行说探源



艾兰 汪涛 范毓周 主编

中國古代思維模式
與陰陽五行說探源

江苏古籍出版社

中国古代思维模式与阴阳五行说探源

著 作 者 艾 兰 汪 涛 范毓周主编
责任编辑 胡多佳

出版发行 江苏古籍出版社
发行部电话 025—3223462
社 址 南京市中央路 165 号 邮编 210009
经 销 江苏省新华书店

照 排 南京理工大学激光照排公司
印 刷 者 南京气象学院印刷厂 邮编 210044
开 本 大 32
印 张 14.625
印 数 1—2000 册
字 数 361 千字
版 次 1998 年 6 月第 1 版第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7—80519—990—6/K·469
定 价 22.00 元

(江苏古籍版图书凡印装错误可向承印厂调换)

前 言

讨论阴阳五行的文章和书籍虽然已有不少,有一阵子似乎还成为时髦。可是,读者只要细读一下此书所收的文章,就会发现它跟大部分其他的书刊不一样。首先,此书作者都是对这一专题素有研究的学者,并且来自世界各地,论文显示了不同文化背景下对同一问题的最新研究成果。此书的另外一个特点是编选的角度有独特的着眼点,并不是就阴阳五行论阴阳五行。我们认为解决阴阳五行的问题,必须首先弄清它与思维方式的关系。法国汉学家葛兰言(M. Granet)早在三十年代就提出了关于“中国思维模式”的命题。一种哲学理论的产生跟它自身的文化习俗、思维方式往往密不可分。

中国早期的思维方式具有与众不同的特点,表现在注重具象和直观思维,强调哲学的人本精神;同时也建立了成熟的宇宙论,着重探讨人在这个宇宙中的位置和与自然的关系,并且创造了成套的占理数术与之相应。近年来,中外学者对中国古代宇宙论的研究有较大的突破。人们开始认识到传统宇宙论的深厚内涵,特别是它跟早期神话和科学思想的联系,这一点在过去往往被忽略了。正是从这个角度出发,此书所选的头四篇论文就是专门探讨阴阳五行说和中国古代思维模式,以及它与传统科学、神话背景的关系。

首篇选入的乃是西方最富盛名的研究中国哲学的英国学者葛瑞汉(A. C. Graham)的名作《阴阳与关联思维的本质》(Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking)。葛氏对中国古代哲学的研究建立在对古汉语的深入理解上,并渗透了个人独到的见解。他翻译的《庄子》、《列子》以及对晚期墨家的研究都是西方汉学界的

典范著作。1986年,他利用到新加坡东亚哲学研究所做访问研究的机会,完成了此文的写作。葛氏利用西方当代哲学的概念对中国传统的关联思维做了新的阐释。他指出关联思维是人类思维的一种普遍形式,具有分析思维所不可取代的作用,阴阳理论就是建立在关联思维上的一种“前科学”思想。葛氏还就中国古代阴阳理论的形成过程进行了探索,指出到公元300年以前,阴阳五行说主要是在天文家、乐师、方士和贞人中间流行,此后才被哲学家所用。公元3世纪中叶的邹衍将五行说发展成为一种政治理论,以“五德终始”来解释朝代更替。这种理论后来似乎成了历代王朝更新换代的有利借口。这本薄薄的小册子(英文原著仅94页)发表以后,受到西方汉学界和哲学界的高度重视。自此之后,凡讨论阴阳五行说,无一不以此为出发点或引为参照。

艾兰(S. Allan)和鲍海定(J. P. Reding)的论文正是利用西方学术界关于“喻象学(metaphorology)”的最新理论,进一步对中国早期思想中的喻象思维和隐喻应用作出分析。阴阳五行说的一项基本原则就是在自然界和人类社会之间建立一种对应关系;这种对应关系亦体现在物质世界和精神世界之间。中国古代哲学术语中存在大量以自然物为比喻和形象化的描述,许多抽象的概念往往是跟特定的具体形象和文化背景紧密联系在一起。艾兰对水、植物这类自然现象与哲学里的道、无为、天命、本性等概念的关系做了深入的分析,揭示了一组与阴阳五行相关的自然“喻象(metaphor)”在阴阳五行说之外的哲学含义。她还观察到中英文在对译某些哲学名词时的困难反映了中西思维的一些本质区别。鲍海定比较了中西古代哲学家在使用隐喻时的原则和实例,指出虽然中国古代和古希腊的哲学家所用的比喻时常有重复之处,但是他们的态度截然不同:古希腊哲学家用比喻来表达一般语言难以传达的意义,追求的是独创性;中国哲人却从比喻的共通性来使自己的语言精炼,容易被人理解。也许由于这种对语言的不同态度

导致了阴阳五行说在中国的长久不衰。

五行说从某种程度上看也是一种宇宙观的理论；而宇宙观往往建立在神话学的基础上。马绛(J. S. Major)关于《淮南子》的研究已受到西方汉学界的普遍推崇。这里，他着重探讨了中国古代神话，特别是宇宙观与科学的关系。他认为五行作为一种分类，阴阳同样是一种分类，很可能跟天文学有关；把中国神话与希腊神话做一番比较就可以看出不同的宇宙观为自然科学提供了不同的理论基础。刘起钊和班大为(D. Pankenier)的论文接着对这个问题做了更深入的阐述。刘氏认为“五行”的原始意义是指天上的五星运行，最早可能出现在商周时期；到了春秋战国时期，“五行”一词开始用来指人的道德品行；战国末期的齐燕方士又将传统的“五材”说与数术结合，至汉代发展成为无所不包、统括一切的体系。刘文对有关的典籍做了详细的分析。班大为同样认为古代的典籍里保存了上古天象观察的记录；结合考古材料，他指出后世的五行说可以上溯到新石器时代晚期的信仰。古人常把天象跟人类社会政治进行类比，这也许就是“天人合一”的最早模式吧。

田笠(S. L. Field)的论文从另一个角度探索了五行说与风水术的关系，指出使用后天八卦来选择方位和划分空间应该比五行说的使用还要早。值得注意的是，后天八卦的卦位表现的是一种较早的方式。他提供了一些发人深思的线索——某些见于稍晚时期记载的信仰和占卜是否也可能有较早的源头。

范毓周的《五行说起源考论》则对已有的各家之说做了辨析，并根据甲骨文、考古材料和文献记载，提出五行说是由原始的“四方”宇宙观念和由经验积累而产生的“五材”说两个来源结合而成的新学说。这一学说最初只是一种方位与数术相配合的信仰，到了战国时期，邹衍把它理论化、政治化，从此变成一种用以解说宇宙万物和社会发展的系统学说。

此书的第二部分主要从具体的考古文献来讨论阴阳五行说的起源问题。要想解决五行说的起源问题,关键是有无新的材料,特别是地下出土的实证。早在本世纪三十年代,陈梦家就根据战国古玉上刻的行气铭,推断五行说兴起于齐国,时间大约在公元前四、五世纪。陈氏的许多观点,即使今天看来也是具有灼见的,例如:他指出五行说是由古代历律学、地理学、天文学和阴阳学构成的;五行相胜源于古代拜水火之俗;五行之官亦跟商代甲骨文里的五工臣有关。这些当时看上去颇为大胆地推论现在已经得到更多研究者的证实。作为目前发现最早的可以解读的文字记载,甲骨文里的材料和任何线索都具有重要的意义。

第二部分所选的头五篇都是跟商代甲骨文有关的。萧良琮对甲骨文中的阴、阳、水、火、木、金、土,以及数字五进行了考察,发现它们并没有与五行说相配合的特殊神秘含义;也就是说,商代还没有关于五行说的系统理论。但是,殷人的宇宙观,特别是他们对四方的崇拜和祭祀直接影响了后世五行说的形成。连劭名在将甲骨刻辞和传世文献对比之后,大胆地推论殷人的律历理论跟阴阳五行说密切相关,殷代可能已经存在阴阳数术思想和五行之神,甚至可能有“明堂”一类的建筑。常正光的论文从另一角度探讨了殷人观测太阳、判定方位和确定季节的习俗,认为它们构成了阴阳五行说的基础。汪涛通过对殷人颜色观念的重建及其祭祀中不同颜色祭牲的使用,进而论证了五行说中“五色”观念与殷人信仰的联系。沈建华也从殷人祭祀以祖配星、圜丘礼天的祭礼中看到五行说的雏形。应该强调的是,虽然很难肯定商代已经有了系统的阴阳五行思想,但殷人的信仰和宗教活动无疑为它奠定了基础;它的核心是对自然,特别是对天象的观察,并将天文与人事相对应,宇宙与人体相沟通。经过长时间的发展,到了晚周时期,除了官方的制历者外,不少民间占卜者和医师都精通此道,并将阴阳五行思想付诸实践。再经过哲学家的系统化和宣扬,得到了社会的普遍认同,并

在当时的不少文献里都留下了痕迹。

接下来的七篇论文就是利用传世和新出土的文献对东周晚期到秦汉之际的阴阳五行说及其流传进行了讨论。《管子》是我们了解战国时期哲学思想与阴阳五行说关系的最重要的文献之一。魏启鹏着重论述了《水地》篇中哲学命题和五行说中“五色”、“五味”和“五量”的关系,认为此篇的主旨更近于道家思想;很可能来源于吴越之地。他还观察到在将五藏与五行相配时,《管子·水地》和马王堆汉墓帛书《胎产书》有不少近似之处。

马王堆汉墓自1972年发掘以来,其中出土的帛书文献为研究秦汉之际的阴阳五行思想提供了极为丰富的材料。李学勤通过对帛书《五行》文字的细致分析,发现帛书存在一些错简错字,这都影响了对文献内容的理解。他认为《五行》所言的“仁义礼智圣”和“金木水火土”是有关系的;它的形成分为不同的步骤,“经”的时代应该在孟子之前,汉代贾谊的《新书》亦受其影响。邢文的论文则着重探讨了马王堆帛书《周易》所包含的阴阳五行内容。并将它与帛书中的其他部分相比较,指出了这些文献具有多层次性。帛书《周易》里的五行是指天、地、民、神、时,与通常所言的五行有所区别;但是,帛书《周易》的卦序却反映了古代“明堂”、“游宫”理论;其中包含的“水火”理论是一种久佚的古说。

雷敦和(E. Ryden)研究的是马王堆帛书中《老子》乙本前附的四篇逸文,也就是被定名为《黄帝四经》的文献。他把阴阳术语的出现频率和在不同语境下的不同含义进行了分析,得出结论说这几篇文献当出于不同人之手与不同之时;《观》和《姓争》中的阴阳思想似乎与范蠡有关,但在《黄帝四经》中却找不出五行说的痕迹。叶山(R. Yates)把视野扩大到帛书之外的银雀山汉简和睡虎地秦简,以及其他传世文献中与阴阳家有关的部分。他认为阴阳五行说在战国早期已经广泛流传,主要的实践者就是《汉书》称为阴阳家的一派;作为一种分类法的五行说,乃是阴阳理论的必需构架;由

阴阳家们所列出的禁忌和戒律不仅给日常社会实践提供了依据,也为哲学和政治的意识奠定了基础。秦汉帝国的形成就是将民间阴阳家的五行说转化为皇权政治统治的理论基础的。王爱和在其论文中对这个转化的过程进行了深入探索,除了揭示出阴阳五行理论的动态性之外,还在理论上探讨了宇宙观与政治行为的关系。

最后一篇论文是关于医学理论的。阴阳五行说的起源当与古代医学有关。特别是早期对人体自身的认识往往跟宇宙观、社会结构的理解分不开:人体被看成宏观宇宙的模型,阴阳对应原则也是人类生理学的基本原则。从这个角度的探索不仅有益,而且格外重要。罗维前(V. Lo)对马王堆帛书和张家山汉简里的属于针灸、养生、房中术的医学文献做了仔细的剖析,指出了阴阳术语概念在哲学和医学上的共通性;在《合阴阳》一类的文献中,人的肉体并不单独存在,而是与宇宙天地合为一体,在这种情况下,很难说什么是哲学理论,什么是医学理论。

综而论之,要想把阴阳五行说的研究推进一步,就必须结合不同的专长,从不同的角度进行探索。本书的编选可以说就是本着这一立场,从哲学、天文学、医学、政治学、神话和祭祀各个方面讨论了阴阳五行说的内涵和形成过程。各篇的重点虽不一样,但所涉及的材料和观点却是互相联系的。如果用一句话概括我们对阴阳五行说的主要观点的话,那就是:源于观象,用以治人,天人合一,万物关联。这虽然不能说是十分准确,也应该是比较贴近的吧。

最后,有必要加以说明的是,本书中不少文章是由外文译为中文的,我们在编辑过程中虽然对照审校多次,但仍会有不尽令人满意的地方。凡此,敬希读者批评指正。

编 者

1997年4月

目 录

前 言.....	(1)
----------	-----

中国古代思维模式与阴阳五行理论起源

阴阳与关联思维的本质.....	葛瑞汉(1)
中国早期哲学思想中的本喻	艾 兰(58)
隐喻的要素:中西古代哲学的比较分析.....	
.....	鲍海定(74)
神话、宇宙观与中国科学的起源 ...	马 绛(101)
“五行说”起源考论.....	范毓周(118)
五行原始意义及其纷歧蜕变大要	
.....	刘起钊(133)
天命和五行交替理论中的占星学起源	
.....	班大为(161)
风水探源:早于五行术的方向择吉.....	
.....	田 笠(196)

古文献所见阴阳五行说的形成及发展

从甲骨文看五行说的渊源·····	萧良琼(217)
甲骨刻辞所见的商代阴阳数术思想·····	
·····	连劭名(226)
阴阳五行学说与殷代方术·····	常正光(245)
殷人的颜色观念与五行说的形成及发展·····	
·····	汪涛(261)
从殷代祭星郊礼论五行起源·····	沈建华(295)
《管子·水地》新探·····	魏启鹏(305)
马王堆帛书《五行》的再认识·····	李学勤(318)
马王堆帛书《周易》与五行说·····	邢文(326)
《黄帝四经》中的阴阳学说·····	雷敦和(350)
秦汉阴阳思想的特色·····	叶山(369)
五行之相克相生与秦汉帝国的形成·····	
·····	王爱和(386)
合阴阳:西汉养生文献对医学思想发展的影响··	
·····	罗维前(401)
外文引用书目·····	(424)
所引甲骨文著录书目及其略称·····	(438)
重要名词术语索引·····	(439)

阴阳与关联思维的本质

葛瑞汉

作者简介:葛瑞汉(A. C. Graham, 1919—1991), 出生于威尔士。曾在牛津大学攻读神学。毕业后正值第二次世界大战, 加入英国皇家空军。1944 至 1945 年学习了日文, 被派到马来亚和泰国作翻译。1946 至 1949 年在伦敦大学亚非学院学习中文, 获学士学位, 并开始在该学院任教。1953 年完成论文《二程哲学》, 获博士学位。他在亚非学院教授古代汉语和哲学, 直到 1984 年退休, 为荣休教授。他于 1981 年当选为英国学术院院士。葛瑞汉在汉学, 特别是古典哲学方面的研究受到世界汉学界的普遍推崇; 主要著作有《晚期墨家的逻辑、伦理和科学思想》、《中国哲学与哲学文献研究》、《辩道者》等; 他本人亦是一位哲学家, 喜好老庄思想。

一、导 言

肇端于古希腊哲学初期的宇宙论思辩, 直到上古(即先秦——译者注)的末叶才成为中国思想的主流。我们完全可以花费较长时间来研究从孔子(公元前 551 年—479 年)到韩非(卒于公元前 233 年)的所有哲学家, 而毫不提到宇宙论这个词。然而再往前走一步进入《吕氏春秋》(公元前 240 年)和《周易》的“十翼”, 便会发现我们迈入了一个庞大系统的门径。在这个系统中, 社会与宇宙在并置和谐与分隔冲突的秩序中关联起来; 这一秩序由与阴阳相关的对

立成份构成的链条开始,又可分解为与五行相关的四与五(四季、四方、五色、五声、五觉、五味……),再往下是与八卦和六十四爻相关的依次分解。在这个框架里,解释与暗示成了依框填空,这就为诸如天文学、医学、音乐、占卜及后来的炼丹术和风水术等原始科学提供了有条理的观念。葛兰言(Marcel Granet)在《中国思维》(1934年)一书中对中国这种关联思维(correlative thinking)做了绝妙的叙述。这种关联思维对于那些知道自己传统中的四种要素、四种体液和毕达哥拉斯(Pythagorean)的数字命理学的西方人来说并不十分陌生,但是近几个世纪以来,除了那些醉心于仍然盛行西方研究中的神秘学的人以外,这种形式的系统构造对于我们现代大多数人变得如此疏远,以至于很难接近。本文将对中国的宇宙论中关联思维的本质做一番总体的考察,力图从纵横上下各方面旁征博引,以期达到探微索隐的目的。

这种关联思维不是陈腐的和外来的,它贯穿于其他各种类型思维的始终。尽管其结论看来奇特,但这种阴阳系统建构的极有趣味的地方在于,它试图全面明晰地排列所有对立和比较,而其他类型的思维则对之较为暧昧。单纯使用一个名词,就已经在划分相似与不相似。在前语言(proto-language)的知觉层面,填充一个图形的空白,这可视为一个格式塔(Gestalt),它意味着近似与区别的关联;尽管作为一种共时性的行为,它并没有区分部分与整体。如同依类似法推论所呈现的那样,在相似与区别系统中,相似物可以类推;这个系统是含蓄内隐的。而分析性思维认为,同化与变异孕含于一种语言的词汇中,只有在特别的情况下,人们才反转过来对之进行审视和批评。我们的确发现了思想基础是相互关联的,表现在极端奇异的宇宙论中及在对语言自身的获得中也是如此。在这些活动中,关联思维足以大显身手。举英文为例,由于已经熟悉了“cat/cats(猫)”,“shoe/shoes(鞋)”,“stone/stones(石)”,一个人便会马上用“houses”(屋)填入“house/”中的空缺里;如果把鹅

字弄错成“goose/geese”经改正后,一个人便会自动地把“goose/geese”同“foot/feet(脚)”和“tooth/teeth(牙)”联系起来。在学习按照语法规则说话时,分析性思维是不能胜任的,它只是作为基本的工具才有用;只有当一个人不再审慎地运用记忆中的单数与复数的区分规则的时候,一种外语才完全被掌握。然而,甚至在语言学习中,关联思维也是一种隐蔽的过程,只是偶尔会变成自觉的意识,即只有在一个人开始问“我应该这样,还是那样说”的疑问的时候才会如此。此外,只有当哲学家从其自身的思想背景出发对概念的关联产生怀疑时,才会有相似的情况出现。虽然中世纪和文艺复兴时期的宇宙观也许充分地揭示了隐然存在的近似与区别,有如中国人那样清晰,中国例子对于我们探讨这一问题尤有助益。用词构句对应的趋向在古代汉语风格中是如此突显,以至于我们从自身思想的深层所朦胧领悟到的近似与区别的运用,似乎只接近于中国思想的肤浅表层。人们有这样一种印象,中国文化,至少是道家流派,热衷于对概念与客体相适合的宽松度持一种更自然的认可和较随意的接受。因此,老子用一种逆反的启发性方法,来颠倒“高/低”、“强/弱”和“公/母”标准的对立项的次序,以贬损陈规旧俗。这种逆反的启发方式恰是结构主义者雅克·德雷达(Jacques Derrida)在解构西方概念体系的崭新计划中最初的行动。

在葛兰言的时代,作出这样的假设仍是自然的,事实命题就像几何学证明一样,可能发端于明确界定而不依赖于关联的名称。所以,在葛兰言看来,阴阳思想永远处在落后于希腊逻辑的发展阶段(并非他对之不同情),而在今天看来似乎是,由分析理性的根源探寻下去,你会达到这样一个层面,即在那里思维是相互关联的。因此,从另一个角度来反思中国古代哲学里的阴阳思维就成为必须的了。我们不妨列举两本在本世纪产生过广泛影响的书,即吉尔伯特·赖尔的(Gilbert Ryle)《心的概念》和托马斯·库恩(Thomas Kuhn)的《科学革命的结构》,他们用我们将要使用的“关联比率”

(correlative ratios)这一术语重申了他们的立场。赖尔对身体有广延性,而思维没有广延性的悖论提出怀疑。赖尔指出,认定思维与身体是一部不同质而又相互作用的机器的猜测,包含了这样的信念:心灵与身体有相似性,心灵的活动与身体一样有原因和结果。作为“机器中的幽灵”(ghost in a machine)的心灵必定被视之为“一部幽灵似的机器”(a spectral machine)。这必然会导致一些人们所熟知的疑问,诸如人怎样能够产生意愿?非空间的而又引起肢体在空间中运动的东西是什么?心灵对色彩的感知是视觉神经作用的结果吗?赖尔认为,这个问题是由于比喻中不恰当的关联而引起的,这种“心:头、手、足::统治者:臣民”(“副政治神话”[the para-political myth])的思想伴随着机械论科学的出现而转向“心:头、手、足::控制器:其他机器”(“副机械论神话”[the para-mechanical myth])。他请我们试用一种新的关联来替代它,即“心:头、手、足::大学:学院、图书馆、运动场”或“心:头、手、足::英国机构:议院、法院、英国国教”。用这个方法,由传统习惯积淀下来的或由新的观察所引发的关联都先于逻辑上可能性的证明;人们深入探讨这些公式,分析其相似与区别,然后根据由这些公式所产生的论点是否陷入或避免逻辑错误来决定其倾向性。库恩对待科学哲学也采用了类似的方法。他认为,科学家的工作不能化为对约定的概念、准则和定理的运用,只有在实践中学会运用它们的过程中才开始理解它们。他通过得到解决具体事例的关联来学会驾驭这些概念、规则和定理的技巧,“做这件事:这个问题::做那件事:那个问题”。一个科学共同体的工作,依托于它所约定的自然律,共有的“范型”(paradigm)及其自身所特有的信念、价值和技术手段的总和,以及其专注于属于狭义的范型的具体事例之中。科学之于库恩,有如心灵哲学对于赖尔,其产生于既不能证实又不能回避的相互关联,在这种关联中,谁也没有束缚对方。当旧的范型内未能解决的问题积累到一定程度时,便引发了危

机,关联发生转变,需要一个新的范型更适合于问题的解决,这时,“科学革命”(scientific revolutions)就发生了。

赖尔与库恩所面对的是这样一个问题:一个对中国哲学极为严肃的探索者,被他自己的经验所驱使,为了自我而发现;最初他可能断定,他的工作是被隐喻所掩盖的中国思想移植于不言自明的概念中。但是,如果没有意识到他自己关于规律的概念也是根植于隐喻,他就不能提出这样的问题:中国科学认知自然律吗?对于可能出现的这种情况,即当他沉思于自由意志的问题时,他关于科学统计的规则在很多方面不同于议会立法这一问题的抽象知识,并没有妨碍他认为“自然律:自然::人的法律:人”。他仍然会断定,如果他的有意志的行为“服从”、“隶属”和“制约”于自然律的话,他是不自由的,就像他不能悖离人类法规一样。承认西方与中国的思想同样依赖于逻辑证明所未能涉及的关联思维,似乎陷入了相对主义;而且再进一步承认分析从来没有达到彼此完全可解译的理想地步,这又流于“文化独在论”(cultural solipsism)了。然而,这种怀疑论与我们的经验是相抵牾的,我们可以通过超出伽达默尔(Gadamer)的“视界交融”(fusion of horizons)所能解释的层面,用概念对位来成功地理解孔子或老子。这里,我们再一次被迫承认,语言的运用是一种活动,其中分析思维从来没有达到关联思维的效果。语言作为交流工具发端于视点的关联,这在人称代词和指示代词的转换中就可以看到其最简单的形式:一个孩子能够迅速学会“你的‘我’:我的‘你’::你的‘你’:我的‘我’,”而无需分析或猜测代词有无同样的意义关系。当我们不再依赖我们头脑中进行的不完整的翻译而舍弃翻译去单纯地说话的时候,我们就掌握了一门外语。在研究中国思想史时,我们对上下文中一个词的理解,也总是先于我们对它与西方哲学的对应概念的区分的分析。我们不能够在完全的分析和不完整的翻译的领域中孤立我们自己。这种独在论不能自圆其说,因为并不存在着区分文化、语言

甚至自我之间视点的明晰的界线。一个人无需进行翻译就能成功地把他在不同社会角色中的语言风格关联起来。甚至在西方哲学中,这种关联也不总是遮蔽起来而有待阐明的,在许多领域中关联思维一直顽强地拒绝着被纳入正轨。我们可以举西方道德哲学家试图把他们的一条清规(Golden Rule)“以己所欲施之于人”与关联思维分离的长期努力为例,他们试图把这条清规公式化,就像康德(Kant)的绝对命令(Categorical Imperative)或某些较现代的普遍化原则那样。这一清规讲述的是,把我放在你的位置来考虑问题,“我要 A : 做 B 有利于我 : : 你要 C : ……”,这个空缺可由同时展现的“做 D 有利于你”来填充。但是,由于哲学家的工作并非满足于日常生活中未加分析的观念,他必须试图从相关联的行为中分解出规则,通过与事实命题的结合推演出“做 D 有利于你”。对此,基本的清规仅适用于最简单的情况,那里,A、B、C 和 D 都是相同的。考虑到 A 不同于 C,或 B 不同于 A(我想要的不利于我),思考者将发现自己被拖入一条再公式化和再限定的无休止的河流之中。自孔子、乔达摩和耶稣以来,运用关联思维的清规一直被用来阐明道德说教,而对于分析的头脑来说,这种清规成了如此含混的原则,以至于它怎样能够发挥作用也成了不可思议的事情。

自从葛兰言权威性的研究到现在,50 年来这点变得越来越清楚:无论在中国或在西方,在宇宙论和原始科学的结构中采用关联思维这一点,大体上没有导致任何程度上的思想曲解。在西方,直到 19 世纪对亚里斯多德(Aristotle)的回归,逻辑学一直被作为完美的体系接受下来,而科学中的关联思想在 1600 年以来的科学革命中才盛行起来。如果我们设问,为什么多年来西方思想在一个领域“现代”而在另一个领域却“原始”。这有一个明确的解答:逻辑问题的解决不需要人的头脑以外的凭藉,而科学问题的解决则需要大量的不同知识,直至找到可供选择的方法,经由划分相近或相异并且从相似性来推断,这些知识才能被组织和抽象出来。宇宙论的