00000005名实之辩 https://xueqiu.com/5674464747/87633621

《淮南子·本经训》：“昔者仓颉作书，而天雨粟、鬼夜哭。”  《闲情偶寄 器玩部·制度第一》:“苍颉造字而天雨粟，鬼夜哭，以造化灵秘之气泄尽而无遗也。”   
  
语言的出现，代表“名”的开始，而文字出现之后，“名”真正的抽象独立出来，人类历史也正式上升到 “名实之辩”的历史

06-22 10:03

# **「哲思征文」由名实之辩聊聊哲学**

http://www.jianshu.com/p/41f54c2291d4?from=jiantop.com

作者 [菱歌上下](http://www.jianshu.com/u/1b8c38190539)

2017.04.03 22:19\* 字数 2963

蚯蚓没有爪牙之利，为什么可以在土里钻来钻去？

“用心一也”是一类回答。另一类回答则完全是另一套，谈的是环肌、纵肌、刚毛等等。

你能说这两个答案谁对谁错吗？

不能的，因为它们都是对蚯蚓可以在土里钻来钻去的合理解释，只不过，它们针对的是同一个事物的不同侧面，是在用不同的“名”来阐述相同的“实”。

在我看来，哲学的根本命题就在“名”和“实”之间的关系上产生，也就是名实之辩。

何谓实，何谓名？

通俗来说，“实”就是实际存在的那个事物，比如在你面前蹲着的一条吉娃娃；而“名”即为名称，形式，比如你叫那条吉娃娃“小可爱”还是“甜心”，实与名是不可分割的概念，从某种意义上说，它们也可以被称为“存在”与“感知”。

名实之辩自春秋战国始，其时社会变革，旧有之名已经容纳不了新的现实，由此产生了名实之辩，诸子百家对此提出了他们的看法。

孔子提出“正名”，用一个理想的名去规人们的现实行为，“君君，臣臣，父父，子子”；

老子和庄子则提出“道常无名”“大道不称”，事物本身是永恒存在在那里的，但你无法用一个固有的名词去永远的描述它；

名家有“合同异”“离坚白”的说法，“天与地卑”的相对说法，“白马非马”的差异概念由此而来；

墨子主张“非以其名也，以其取也”，事物的概念存在于你的脑子里，但只有当你真正的感知到这个东西时，才算真正让名和实契合起来，盲人知道红色与白色，但他们无法感知，所以对他们而言，名与实脱节，这个世界是不完整的。

这些说法异彩纷呈，中国的哲学辩证思潮由此开始，而哲学回答的一系列问题，归根到底都在为“名”和“实”做相互的论证。

拿白马非马来说，“白”用来形容颜色这个属性，不能形容马本身的形体，所以“白马”不是“马”，这听起来有点可笑，你开着一辆豪华白色轿车上了高速，对检查站人员说，“嘿哥们，我这白车非车，这车辆过路费管不到我，所以拜拜了”，那等待你的将是毫不客气的逮捕拘留。

问题出在哪？

这个说法过分强调了“名”的差异性和独立性，否定可以用不同的角度去描述同一个“实”。但要知道，事物特殊性都依附于普遍性，马作为一个普遍概念，当然可以有白马红马公马母马的特殊性存在，否定这一点，就未免显得过于偏激。

而从这里，我们可以看到名实之辩里隐含的第一个哲学命题——用不同的角度，去描述同一个事物。也即用不同维度的“名”去描绘同一个“实”。

“实”就好比一个六面体的盒子，而它的六个面，就是描述它的方式，正面是它，反面，上面下面左面右面都是它；文天祥“留取丹心照汗青”可称为英雄，文天祥抗元未成自己身死怎能成为英雄？蚯蚓“用心一也”可挖土而去，蚯蚓构造特殊才可挖土而去——这些说法都没有错，但深处看去，它们代表的是不同的逻辑观，价值观。

哲学就是这样一个整合不同“名”来锻造一个完整的“实”——我们的世界——的学科，通过各种“名”来尽可能还原这个世界的本真样子，所以我们听到各种说法不同甚至迥异的哲学论调，其实它们可能只是一个盒子的正面与背面的关系。

从这个角度出发，我们可以看到哲学对于改造我们生活的意义。当你局限在一个价值判断标准里，不妨跳出来，从另一个侧面去看同一个“实”，也就是换位，换方向思考。

婚姻自然是爱情的坟墓，风花雪月归于锅碗瓢盆，婚姻埋葬爱情；但，用“名实之辩”这种哲学来看同样的一句话，婚姻也当然是爱情的坟墓，可须知死生本就轮回往复，死是生的终点，但又何尝不是生的起点呢？坟墓葬掉了不切实际的爱情，让它内化为可长长久久的亲情，这难道不是一件好事吗？

今天，我们很多人，都在用一种盲目的价值判断标准去约束同一件事情，也就是只用一种名去描绘实，并且不知从哪里来的自信认定这一种标准就是事物的完全面貌。“女孩们，你们一定要减肥，不减肥的女孩都是懒惰的”这种说法居然在网上普遍流行并且成为了价值导向，可我想问，这种价值判断标准是哪里来的？不减肥的女孩就一定懒惰？不减肥的女孩就一定不快乐？可叹很多本来快乐的姑娘就因为这样一句话变得自卑，甚至用了很多错误甚至伤害身体的办法去减肥。今天网上很多大肆释放负能量的价值标准大行其道，我们是不是应该反思下，我们是否只看到六面体那个阴暗的一面？

用不同维度的“名”去看待同一个“实”，这种哲学或许对我们现代人来说，有着非比寻常的意义。

但是，但是，如果我们向方才所提的“用不同维度的名去描绘实”这种说法更深一步看去，又会发生什么？

如果将刚才所说比作哲学的外表——这当然也是不可缺少的，那现在我们将看到他的骨骼与内脏。

也就是我们所说的这一切，是建立在“实”的基础上，还是建立在“名”的基础上？是先存在后感知，还是感知才是知道存在的前提？

今天我们提到狗，想到的是绝不是存在于我们脑海里猪的样子，但如果在一开始，我们把那个模样为狗的东西称为“猪”呢——名的概念全部构建在我们人类自己的认知基础上，它们是否真正的描绘出这个世界的样子？

我们所有的想法都是基于我们自己的脑子，所以我们认知的这个世界到底是不是只在我们的脑海里，宛如所有的人类都做了南柯一梦？甚至你能看懂我写的这篇文章里的每一个字，都是因为我们规定了字的形状，语法，“蚯蚓能挖土”，你当然要凭着我们自己构建的体系去想“蚯蚓”的样子，“能”这个字的意思，“挖土”又是怎样的一种动作，把这三种连接起来，于是你明白这句话的意思，“名”的概念都存在于你的脑子里，所以你可以去调用，并理解眼前的事物。

但问题是，这个世界——姑且用“世界”这个字眼来形容我们当前确定的“世界”这个东西，真正存在的，到底是什么？

换个表述方法，也就是对于我们来说，世界是不是只是我们脑海里的那个样子？

你看过金狗，白狗，黑狗，而且，虽然你没看过，但你依然可以想出一条绿狗是什么样子，但如果我问你，你能够想像出一条你从来没有看见过的颜色的那种狗吗？

当然不能。你都从来没看见过那种样子，你怎么想象出来？

可我们能说世界上不存在这种东西吗？

就像《房间》里那个杰克，对他而言，世界就是一个房间——我们看电影的人理解意义上的房间，而对杰克来说，那就是世界。房间外当然有东西，我们从来没有见过的那种颜色的狗也未必就不存在。

哲学探索的终极问题，就是在我们当前使用的“名”和“实”之外，是否还存在其他的名实？人类究竟是不是活在一个概念性的世界里？所有的“实”都是我们自己用“名”去定义的，是否存在一个类似于我们所理解意义上的“上帝视角”，来说明一个事物的真正属性？

这个问题真的非常深邃而难以回答，就如同数学里证明一个定理不允许重复使用你假设的条件一样，一旦我们进行回答，就必须说明这个回答没有建立在我们自己所定义的世界的基础上。

想想是不是很头痛？

可我们终将面对这个问题，因为我们最终面对的，是无垠的宇宙——或许是比我们当前理解的宇宙更广阔的存在。不要说宇宙本就是无限的，平面也是无限的，但他们对三维的世界来说甚至不占空间。我们必须弄清楚人类自己所认知的到底是一个什么样的存在，也就是寻求一个类似于统一场那样的统一的“名”，去描述终极的“实”——姑且称其为宇宙。

哲学当然不能只局限在用不同的角度去看待同一个事物这个层面上，当我们把它赋予物理与数学的内涵时，哲学就变成了一个认知与存在的学科。

当我们真的能够寻找到这样一个“名”与与之对应的“实”，可以说，在那个时刻，我们将亲眼见到上帝本人的样子——那正是哲学需要论证的最终命题。

中国古代哲学之“五辩”

**天人之辩**

天人之辩，即关于“天道”和“人道”、“自然”和“人为”关系的论争。春秋末至战国时期，“天人之辩”成为哲学争论的中心问题。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”但也强调“畏天命”的必要。墨子重视人的“强力而为”，但又提出“天志”作为衡量一切的标准。老子指出“天之道损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余”，提出人应当顺从自然。子思、孟子主张天人合一之说，认为人只要扩充“诚”的德性，就“可以赞天地之化育”，“与天地参矣”（《礼记·中庸》）。庄子则主张“无以人灭天”，“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人”，以为一切人为都是对自然的损害。荀子认为“天”是不以人们意志为转移的，提出要“明于天人之分”，主张“制天命而用之”。后天人关系一直成为哲学上长期争论问题之一。西汉董仲舒提出天人感应和天人合一思想体系。唐中期，“天人之辨”又出现高潮，柳宗元用元气来解释宇宙起源和宇宙的无限性，刘禹锡对天与人的职能作了区分，并提出“天与人交相胜”的观点。宋代理学家大都从物我合一论证天人合一。

中国哲学中长期争论的重要问题。天，指天道或自然；人，指人道或人为。在两者关系上，唯心主义思想家通常把天解释为精神实体，认为天人感应，天能干预人事。唯物主义思想家则把天解释为物质的自然，认为天人的职能不同，自然界和人类社会发展有不同的法则。

**心物之辩**

一、 心物说

儒学当中自古以来就存在着心性论的传统，这在孔子的语录中有所体现，而孟子、程颢、陆九渊、陈献章、湛若水他们都主张从心性论的视野思考人本身与世界的关系。孟子继承孔子的仁学发展出了自己的性善论，强调仁义礼智是人天生具有的本心，为儒学建立了一个人性论的基础，从而形成了自己的哲学体系；孟子的地位在宋帝国的时候得到人们的重视，孟子的人性论成为朱子学的理论源头，创立朱子学的朱熹继承周敦颐、程颢、程颐、邵雍、张载创建了自己的哲学体系，他根据理的世界与气的世界的并立以及理的世界对气的世界的根本性，认为人性生而便是天地之性，后来由于人在现实中沾染了世俗的气息便有了气质之性，气质之性并不是人性之恶，但气质之性善恶不定，需要天地之性来觉接，他因此就主张人们要以道心来统领人心，达到“存天理，灭人欲”的精神境界。

其实，当时的陆九渊就发现了朱子学当中的问题，他所以才提出“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”的观点，试图解决朱子学当中的问题；因此，陆九渊特别注重心灵的本体论地位，认为“心只是一个心。某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只是如此。”、“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海、北海有圣人出焉，此心同也，此心同也”。心在朱子学中只是道心统领人心，实现存天理、灭人欲的一个环节。心在陆九渊这里成为了哲学的本体论，但陆九渊没有告诉我们这个心是普遍意义上的心还只是特殊意义上的心呢？若是前者，这颗心与朱子学的理有何不同呢？若是后者，心这个范畴又如何能够成为哲学的本体呢？朱陆之争的焦点就在这里，在此之后的一段时期内人们都试图调节二者但他们都没有成功。

明朝虽然驱除了蒙古贵族集团在中国的统治，新的统治者依然采用了朱子学作为国家意识形态，规定四书五经以朱熹的注释作为科举考试的标准答案，明成祖命令学者们编修《性理大全》作为代表国家意识形态的教科书，明初的学者们对儒学也少有独到之见解多有实践之行动。

王阳明之前恐怕只有陈献章算是一位开启了明朝哲学界与思想界新气象的大儒，陈献章从师多年，没有得到老师的思想的真传，参加科举考试而屡战屡败，后来自己在家参悟圣人之道得出“天地变化，万化我立”的结论；陈献章醒悟后来到北京，轰动京师。大约与王阳明同时代的大儒湛若水也提出了“随处体认天理”的命题。晚明大儒大儒黄宗羲在《明儒学案》中认为明代哲学“自白沙之学，始入精微”。明代的哲学在此刻才发生变革。一种新哲学呼之欲出。

王阳明就生长在这种氛围内；这不仅是前代大儒探索，明朝社会的危机，更是明朝在弘治、正德、嘉靖时代资本主义勃兴，市民阶层崛起，人性解放的呼唤以及朱子学异化的问题，王阳明正是在这种环境中从早年沉溺于诗词歌赋，青年沉醉于佛老之学到贬谪龙场形成阳明学提出心即理的基本命题，从心性论的视野消解了朱子学中天理对人本身的异化，正视人本身多维度的现实状态，呼唤人本身自我的觉醒。这样，王阳明便以一个崭新的视野回答心物关系的问题。

长期以来，人们在谈到这个问题的时候都是以一句“主观唯心主义”统观之，论据便是那个故事：“一日，先生与友人游南镇，一友指花中盐树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相干？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”其实，花在深山中盛开掉落与人并没有关系，我也不否认思维与存在的关系的基本原则，但一切思维都是关于存在的思维，一切存在也都是思维着的存在，我们不可能离开人本身去思索这个世界。不错，先有地球后有人，没有地球就没有人，当然也就没有人的思维，这是一个众所周知的事实，但问题是王阳明为何不知道这个简单的事实呢？他是主观唯心主义者，我们是辩证历史唯物主义者；他站在落后、保守、反动一边，我们站在进步、激进、革命一边，这岂不太奇怪了？我们不妨问一个这样的问题：思维固然是关于存在的思维，试问：没有思维着的存在会怎样？存在虽然依然在那里存在着，然而这只能是我思维之外的存在无法呈现在我心中，这个世界对我而言只能是无；试想：你都无法实现存在的客观主观化和思维的主观客观化，那么这个世界对你又有何意义？王阳明正是站在这个立场上重建人本身与世界的关系。这无疑是对这个问题的一个具有启发性的回答。

那么，人们长期以来又为何把阳明学看作主观唯心主义呢？

二、哲学中的思维与存在的关系的问题

思维与存在的关系的问题是哲学的基本问题。这个问题是恩格斯于十九世纪在自己的著作中提出的：“全部哲学的基本问题，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系的问题。”

由此可见，这个问题是全部哲学问题的基本问题，这个问题是西方哲学在近代的认识论变革时提出的。古希腊哲学离开人本身直接断言世界，寻找世界的基本元素；文艺复兴以来的西方哲学宣称没有认识论的本体论无效，以此，西方的哲学家们开始思索认识论的问题，恩格斯在回顾西方哲学的认识论变革时总结出了哲学的基本问题并且认为凡是把物质作为世界本原的便是唯物主义，凡是把精神作为世界本原便是唯心主义，恩格斯自己也声明我们只能在世界本源的问题上使用这两个概念，不然就会引发混乱。

我们在建国后的很长一段时期内沿袭了苏俄版本的马克思主义，这条原则也成为我们从是哲学原理与哲学史研究的标准。当时虽然也出版过一些质量上乘的哲学史著作，但大多数遵循了日丹诺夫的哲学史定义，认为“科学的哲学史是科学的唯物主义世界观及其规律的胚胎、发生和发展的历史。唯物主义既然是从唯心主义派别斗争中成长与发展起来的，那么哲学史也就是唯物主义与唯心主义斗争的历史。”

我不否认这个定义自有其道之所在，但它忽视了唯物主义与唯心主义存在的道理，无视唯心主义也是人类人类知识水平上的一个环节，忽略了唯心主义的意义。

事实上，唯物主义和唯心主义这两个概念若不经过恩格斯的解释很容易引起人们的误会，更何况当时的哲学只强调物质世界的客观性，规律的客观必然性，运动的绝对性，认识论的实践论根源。生产力的基础性，经济的根源性，阶级的普遍性，人民群众的力量，没有一处讲道人本身的自由解放全面发展，任何关于人性、人本身、自由、平等、博爱的思考都被当作资产阶级意识形态而予以取缔。

这种局面自从改革开放以来才得以改观，人们在解除思想禁锢以后终于可以平心静气地思考哲学上的唯物主义与唯心主义的问题。，承认它们各自在哲学上的意义，但人们对阳明学还抱有一定程度上的偏见。我认为阳明学不仅没有什么主观唯心主义的错误，甚至有可能超越唯物主义与唯心主义的藩篱，打破非此即彼，两极对立的思维方式，在哲学上走出一条新路，请看王阳明的话：

“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰它高？地没有我的灵明，谁去俯它深？鬼神没有我的灵明，睡去辩它吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天敌鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何于他间隔得！”

“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以位草木瓦石矣。岂唯独草木瓦石然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。”

“耳目口鼻四肢，身也，非心安能视听言动？心欲视听言动，无耳目口鼻四肢亦不能，故无心则无身，无身则无心。”

……

**理气之辨**

理气，原为中国哲学的一对基本范畴。“理”指事物的条理或准则，“气”指一种极细微的物质。“理在气先”还是“理在气中”是其中的焦点。风水学上的理气，与上述理气截然不同，它是指与形势学说相对而言的一派风水学说，是将河图、洛书以及八卦、六十四卦、星象、干支等纳入其理论体系中，来演算天人地感应吉凶的一种十分繁杂的风水术数学说。

　　其实，理气既包括“理”，也包括“气”，还包括“数”。《宅运新案》指出：“玄空学是以形、理、气、数四方面均并重为主要内容的学科。”风水学应该是形、理、气、数的有机统一。对“形”的认识，由形势学说解决，对“理、气、数”的认识，由理气学说解决。很多情况下出于简化的需要，说理派、气派、数派或理气派，指的都是一回事，都是指有别于“形”派而言的“理气”派。

　　河图、洛书，不仅是中国易经的来源与依据，也是风水学理、气、数的来源与依据；在河图、洛书基础上产生的先后天八卦与六十四卦，不仅是易经的主要内容，也是风水学理、气、数运算的框架与数学模型。

　　河图为风水学之源，风水学之体，依据何在？在于一六、二七、三八、四九、五十这生成之数也！1、2、3、4、5、6、7、8、9、10，奇者为阳为天为生数，偶者为阴为地为成数。《青囊经》曰：“天尊地卑，阳奇阴偶。一六共宗，二七同道，三八为朋，

洛书之数1、2、3、4、5、6、7、8、9，配之九宫，则坎一坤二震三巽四中五乾六兑七艮八离九，此为九宫之数。“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”，此后天流行之用也。

　　　　河图确立了阴阳对待、三元气运的基本准则，洛书配之于九宫方位而明日月之出没，四时之气机，阴阳之流行。由此，先天后天统一，体用统一，“中五立极，临制四方”，风水之理气确立。因此，河图、洛书及先后天八卦乃风水学之源、风水学之本、风水学之根、风水学之理气依据也。

　　　　　　二、形势之理气

　　　　风水理气，知道方位之理气者众，知道形势之理气者寡。

　　　　所谓形势之理气，是指将山水结构冠之于理气名称并赋于一定性状的一种风水学说，它并非单独讲形势，也并非单独讲理气，而是将形势与理气结合起来，用于辨认山水结构性质与功能的一种理气方法。在这里，理气并非指方位，而是借用五行、星象、人体、动物、植物、器皿、物件等名称和性状，给单体的山与水冠名，并由此初步确定此山此水吉凶的一种风水识别方法。

　　　　形势之理气，大致上可分为五行、星象、喝形三大类型。

　　　　（一）五行。把山峰以五行命名，五行即金水木火土五行，即将山峰归纳为五类：木直、火尖、土平、金圆、水曲，称为正体五星。《地理人子须知》将此五星又分为清、浊、凶三格。如木星，清者主文昌、科举、声誉、发贵；浊者主才能、技艺；凶者主刑伤、夭折。把一个山峰称之为金、为水、为木、为火、为土，这已经加进去了五行这一理气方面的内容，故言此为五行类的形势之理气。在水法上，也将其分为五种水，土、金、水形多吉，木、火形皆凶。

　　　　　　（二）星象。《青囊经》曰：“天有五星，地有五行，天分星宿，地列山川。”天上的星宿众多，而人们认为对地球影响最大的是日、月、金、水、木、火、土这一“七政枢机”，和贪巨禄文廉武破辅弼这一“北斗九星”等。因此，在星象上，人们把山峰以九星命名，与北斗九星相对应。杨公在撼疑两经中，称其为贪狼星、巨门星、禄存星、文曲星、廉贞星、武曲星、破军星、左辅星、右弼星。《撼龙经》云：“请从垣外论九星，北斗星宫系几名。贪巨武曲并辅弼，禄文廉破地中行。九星人言有三吉，三吉之余有辅弼。”“贪巨罗星尖与圆，武曲辅弼方匾眠。禄文廉贞多破碎，破军尖破最为害。”杨公以此“望龙观星”，发现了寻龙点穴最上乘之法——“流星定穴法”。

　　　　把山峰在行龙走度、开帐过峡、脱卸剥换过程中，经跌断一次后顿起的山峰，冠之于北斗九星之名，并按此名称初定其吉凶的方法，就是星象类的形势之理气方法。

　　　　除了杨公九星外，还有廖公九星又叫九曜。廖公九曜为紫气（指木星）、天财（指土星）、孤曜（土金兼体）、扫荡（指水星）、燥火（指火星）、金水（金水兼体）、天罡（金火兼体）、太阳（高大金星）、太阴（低扁金星）。

　　　　（三）喝形。有四种类型，即将山水模拟成人物之形、动物之形、植物之形、器皿之形。

　　　　睡美人、坐美人、站美人、美女献花、仙人甩袖、观音坐莲、韩信点兵、将军卸甲、夫子点兵等谓之人体之形。

　　　　狮子踩球、飞天蜈蚣、猛虎出林、伏虎眠虎、灵龟饮水、飞凤含书、上岭之蛇、下山之虎、鲤鱼上水、飞凤展翅、蝉翼蟹眼、马形之案等谓之动物之形。

　　　　莲花献瑞、荷叶呈祥、葫芦照穴、芭蕉障目、梧桐芍药、蒹葭杨柳等谓之植物之形。

　　　　得胜之旗、败军之帜，冲锋之鼓、鸣金之锣、刀剑之威、玉盘之贵、钟釜之覆、笔架朝笏、长直如戟、箭射似刀、弯环玉带、背我长弓等谓之器皿之形。

　　将山水冠以上述名称，虽不象五行、星象那样明显的具有理气性质，但毕竟喝形同样加进了人为的主观的理义进去，如笔架出文，旗鼓出武，葫芦产医卜、荷莲主风流等，故把喝形之法列入形势之理气，应有一定道理

　　认识形势之理气，不仅丰富了形家之理论，而且对方位之理气的认识和理解，奠定了基础，是地学研究者的基本功。

　　三、方位之理气

　　将河图、洛书及由此衍生出的先后天八卦、六十四卦、天干地支、廿四山方位，甚至纳甲、三合、客星、飞吊等理气内容，运用于风水学，便形成了繁杂多样的风水理气各流派。但不管多少流派，如果从阴阳动静这一核心层面来划分，则方位之理气仅可以分为二大部分，即地盘下卦简称地卦、天盘挨星简称天卦。

　　（一）地盘下卦

　　地盘下卦又叫地卦，其显著特征是“静”。不管用何种理气为用，其运算框架和模型都是万古不变，永远不动的。现在的任何理气流派，首先都是从地盘下卦中发展起来的，其分别之处在于：有些理气流派永远停留在这一阶段，而有些理气流派则在地卦基础上，发展到天卦阶段。

　　从地卦上来看，大体上在理气上的运用有如下几种模型：

　　1、以八卦模型为用。包括：

　　（1）八宅派。以八卦为运算框架，不分24山，只论乾坎艮震巽离坤兑八个宫位，八个宫位分别配上伏位、生气、延年、天医四吉星和五鬼、六煞、祸害、绝命四凶星去论吉凶。

　　（2）翻卦派。以八卦翻出九星卦再配合山水以论吉凶。主要是辅星翻卦，根据纳甲起贪巨禄文廉武破辅弼九星来论吉凶。

　　（3）阳宅三要派。以门、主、灶所在宫位八卦五行的生克制化论吉凶。门、主、灶相生比和为吉，相克为凶。如坎宅，配兑门坎灶，为门生宅、门灶比和为吉，否则相克为凶。

　　2、以六十四卦模型为用。

　　此派又称“易经派”、六十四卦派、玄空太易卦派，坊间还称玄空大卦派。不过该玄空大卦派与堪舆五经中所说的玄空大卦，并非一回事。此派基本上不论廿四山或八卦，只论六十四卦。将64卦平均分配到一个周天度中，每45度安排八个卦。其要点是：分二元八运，零神正神，以龙山向水配卦，以卦配数，以数的先天卦气（五行）、先天卦位（星运）、后天卦气、后天卦位等多元关系为运算依据。能合生成、合十、合五、合十五，一卦纯清、一气纯清，生入比入和适度克入，零正合宜，龙与山、向与水不相战即为合法。

　　3、以廿四山模型为用。

　　这一派的代表是三合派。该派以天干地支配成廿四山，以干支阴阳五行论龙、山、砂、向、水的生克吉凶。核心是三合：一是龙、向、水三者之间的配合；二是干支上申子辰水局配天干坤壬乙，寅午戌火局配天干艮丙辛，巳酉丑金局配天干巽庚癸，亥卯未木局配天干乾甲丁。如壬子山丙午向火局，艮寅方为生、丙午方为旺、辛戌方为墓，合得生方来水、旺方聚水、墓方去水为丙火气三合，为吉。

　　三合派还以罗盘上的地盘正针格龙立向，人盘中针拨砂，天盘缝针纳水。

　　4、以八卦与廿四山模型相结合为用。

　　这一派的代表是玄空学派。

　　该派源于东晋郭璞，成熟于唐末杨筠松，堪舆五经即《青囊经》、《青囊序》、《青囊奥语》、《天玉经》、《都天宝照经》是该派的代表作。该派的运算模型是八卦与廿四山相结合，元运挨排、天盘挨星用九宫九数，但八宫分出地元、天元、人元，合成廿四山，具体操作上以廿四山为依据。

　　该派从地卦上来说，要求龙山向水要合生成，合洛书八卦奇偶阖辟，合地元天元人元三大卦的一卦纯清。主要考察来龙与水口，继而定出坐山朝向，务求立穴于确有交媾之一点。此乃方位理气之体，是形势、形势之理气、地盘下卦之理气的综合运用，否则，天盘挨星成了无源之水、无本之木，空空挨星焉能有效？

　　奥语曰：“山与水，须要明此理，水与山，祸福尽相关。”这里的山，并非指廿四山的山，而是指来龙；这里的水，并非穴前所见之水，而是指水口也。“此理”，指的就是玄空地卦之理，山与水雌雄交媾之理，是考察穴心是地非地，是穴非穴，是否真山真水、真阴真阳，是否“确有交媾之一点”的关键一步。此乃玄空理气的地卦理论，如天玉云：“天卦江东掌上寻，知了值千金，地画八卦谁能会，山与水相对”是也。

　　如果仅从八卦与廿四山相结合为运算模型来说，三元派中除玄空学派以外的其它流派及过路阴阳等也属于这一类别。至于近代出现的心易风水、奇门风水、八卦风水，其运算模型均以“九宫八卦”为主，命理风水则以廿四山模型为主。当然这些新派风水能否成为风水上独立的一派，有待考察。因为这些流派均以“断风水”为主要特征，但可以肯定的是，风水师如能掌握一些断风水的技术，是有益无害的。

　　（二）天盘挨星

　　天盘挨星又叫天卦，其显著特征是“动”。上述流派中，八宅派、翻卦派、阳宅三要派、三合派、过路阴阳派等，都仅停留在地卦阶段，其体系中没有涉及天卦这一“动”的核心。比如三合派，其24山的龙向水配合是永远不变的，不管何元运均如此；过路阴阳派，一二三四见砂，六七八九见水也是不变的，实际上它是停留在上元，所以它也未上升到天卦。只有三元派，如其中的玄空派才形成了这一“动”为特征的天卦理论。

　　天卦天机理论是风水术中“用”的问题。地卦天机理论解决“体”，解决山水之雌雄交媾的问题；天卦天机理论解决“用”，解决“时令旺衰”的问题。此山此水，确能交媾，又能符合空中盈虚消长流行之气，收得“天心正运”之一卦，这叫得时为用，发福非常。但如不能符合，或时令已过，或时令未到，叫失时失运，强行插之，焉能获福？故《青囊序》开篇即曰：“先看金龙动不动”，此金龙之动就是指此。动，已合时令，不动则失时也！“山是山，水是水；山不是山，水不是水；山还是山，水还是水”，既说出了地师在研习风水中不断提高的各个阶段，其中也隐含着天卦玄机也！

　　清末玄空大家沈竹礽公，早年研习三合风水多年，后转入研习玄空。同治12年癸酉（公元1873年），沈氏与其姻兄胡伯安到江苏无锡访章仲山后人，在无锡居数月，其后人都不肯轻泄一字。后许重金得借观仲山所著《宅断》，二人尽一日夜之力抄竣。穷年苦思，终不得解。一日读易时，玩洛书图，被五入中宫之理触动，而豁然贯通。而后始有《沈氏玄空学》之面世。沈氏玄空已完成了由地卦理论到天卦理论的升跃。比如：以令星入中挨排，然后以山向两宫之父母星再入中顺逆挨；当令之山星挨到高实之处为收山，当令之水星挨到水里或空虚之处为收水，亦谓“山上龙神不下水，水里龙神不上山”；城门以向首左右两宫定之，合河图者为正，不合者为副，且该宫父母星能逆飞者为可用之城门；以天卦论离震乾、坎巽兑之七星打劫等等。

　　当然，天卦理论由于传承隐密，衍生出较多支派。（1）在元运上，有用三元九运者；有用二元八运者。（2）在阴阳零正上，有九运中当运为正为阳，对宫为零为阴。有二元八运中，以上元一二三四运时，上四运为正为阳，下四运为零为阴；下元六七八九运时，以下四运为正为阳，上四运为零为阴。（3）在父母卦挨排上，有阳顺阴逆，有奇顺偶逆等。（4）在天卦挨排上，有用山向者，有用龙水者，有用坤壬乙诀者等。

　　《沈氏玄空》确实已经上升到了天盘挨星即天卦理论，问世一百多年来，成了风水理气之主流，特别是1933年在沈竹礽之子瓞民、再传弟子王则先等一批门人的努力下，修正增补再版该书，1995年广州出版社对该书翻印发行以来，习者无数，转行研习沈氏玄空者无数。虽然众多实践中，按沈氏玄空之法亦有失败或不验的情况，但总体上来说，还是验者多，不验者少，其准验率应该更高些。

　　更值得称道的是沈公的胸怀与胆识。玄空学自晋到清一千多年间，其诀多暗晦不露，“父子虽亲不能说”，只赖师傅口传心授。沈公重金购得后，能无私地公诸于世，实乃可敬。可以说，如非沈公的无私，对广大风水学研究者来说，可能到现在还不知玄空为何物！遗憾的是，有些人出于个人目的，极力诋毁沈氏玄空，这不仅无知，也无聊。当然，如对沈氏玄空心平气和地提出学术争论，这是学者之所为，值得提倡！

　　诚然，沈公未有玄空师承，仅靠别人案例而破译玄空之诀，其理论用于解读堪舆五经，常常捉襟见肘。我们有理由提出质疑：沈氏玄空与郭杨玄空虽然在构架上比较接近，但运用方法应有差别。我国清末大易学家王元极先师的《秘传地理 三元真谛》、《挨星金口诀》，与沈氏玄空不同，用于解读五经就畅顺得多。如其“序”中云：“挨星之说，分门聚讼，由来久矣。不得传心之秘，不经覆坟之多，必不能道其真伪疑似一览也。”“于是一望诸家穿凿支离之说，可以立判其非。再读蒋氏辨正，及无心道人直解，不啻（不亚于）把臂谈心。始信前人果不我欺，我再说法，亦不敢丝毫有欺于后人也。”

　　同时，沈公所抄仲山后人出示的《宅断》（案例），是否仲山所作或是否仲山晚年成熟之见，值得怀疑。《宅断》作于嘉庆18年（公元1814年），而仲山的代表作《地理辨正直解》作于道光元年（1821年），整整晚了七年。而综观宅断的挨星之法，与《直解》内容不合，即是说，仲山自己之《宅断》与自己之《直解》互相矛盾，读者细读之必有发现。

　　杨公正学究竟在哪里？在堪舆五经中，在《地理辨正》中也！实践是检验真理的唯一标准，只有众多实践检验有效者方为真诀。本文从理气脉络与架构上作出辨析，希望对研习地学者有所帮助，也诚请方家斧正。

**名实之辩**

先秦的“名实之辩”指的就是当时对于语言（名）和世界（实）的关系之争。

在这场争论中颇有论述的有：儒家、道家、墨家和名家。

儒家的观点：他们认为，所谓的语言符号系统就是“名分”，所谓的“世界”就是上下有别、贵贱有差得社会秩序。所谓“正名”，就是通过语言来调节现实，规范社会，使之纳入到“唯上智与下愚不移”的等级秩序中。

儒家关心的是社会，看重的是父子、君臣之间的这种“名”与“实”之间天经地义的关系。“实”无论发生了多么翻天覆地的变化，“名”的秩序也不能乱了章法，否则就会天下大乱。

道家的观点是：“世界”既不是现实的社会秩序，也不是可以经验到的客观实际，而是超越经验的“道”和“无限”。世界本是混沌的，是语言使其清晰了起来；世界本是黑暗的，是话语使其光明了起来。是语言让世界变得可以言说，可以把握。可是，在让世界清晰和光明的同时，语言也在阉割着世界的无限和丰富。

墨家的观点：坚持经验主义，强调“闻之见之”、“取实与名”。用现在的话来说，就是从实际出发，与时俱进。现实的世界是基础，语言符号不过是现实世界的反映。现实的情况发生了变化，语言符号自然要发生变化。

名家的观点：其实名家是一个另类，它不探究名、实关系，而是把注意力集中在了语言本身上，从而玩弄起了语言的概念，利用语言本身做起了游戏，不再关注语言所寓含的内容，而是看重语言本身逻辑技巧。从而形成了中国古代历史上著名的诡辩论。

**形神之辩**

| 神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也。

——范缜

南北朝时期，是佛学盛行的时期。佛学坚持有神论的主张，认为凡事都有因果，人死了，灵魂还能在来世存在，接受今世的因果报应。正所谓“因果轮回”。而以范缜为代表的无神论者则主张，人死灯灭，形销神散，灵魂根本不能单独存在。于是，围绕着“形神关系”，两派进行了激烈的辩论，史称“形神之辩”。

在这场争论中，佛家人物坚持认为，灵魂是人成为人的决定性因素。他们说：木头是客观存在的，人的身体也是客观存在的。但是，木头是没有感觉和意识的，而人的身体却有感觉和意识。这充分说明，木头就是木头，是一，而人的身体却是二，里面还有灵魂。否则，就无法解释人的身体所具有的感觉和意识。如果人的身体是一，为什么死人和活人都有形骸，但死人不会有“知”呢？

范缜对佛教的上述观点还不以为然。他指出：“神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也。”意思就是说，身体和精神是对立的统一体，精神（灵魂）从属于身体，身体存在就有精神（灵魂），人死了，精神（灵魂）也就随之消灭。对此，他也做了一个形象的比喻：精神就像锋利，形体就像是刀刃。离开了锋利就无所谓刀刃，离开了刀刃就谈不上锋利。没有听说刀没有了而锋利还存在的，岂有形体亡了精神还在的道理？因此，形是神之质，神是形之用，二者不可分离。“形体”和“精神”不是两个不同东西的拼凑或组合，而是统一体的两个方面；二者不是并列的，精神作用从属于物质形体，因此，人的形体死亡了，其精神作用也就必然随之消灭，精神决不可能脱离形体而独立存在。

形神关系问题，是当时哲学上的一个关键性的理论问题，也是唯物主义与唯心主义的分水岭。范缜关于“形神相即”和“形质神用”的一元论体系，是我国古代哲学发展史上的一个重要的里程碑。

【延伸阅读】

形神关系问题，仍然是我们上面所看到的“条件”和“原因”的关系问题。一个事物现实地存在，必须要同时具备“条件”和“原因”，缺一不可。但是，“条件”和“原因”又是不同质的，将“原因”归为“条件”，或者将“条件”归为“原因”，都是片面的。所以，佛教认为人的灵魂可以脱离肉体而单独存在的唯心主义观点，是不正确的。但是，佛教的观点不正确，并不代表范缜的唯物主义就是正确的。实际上，他从人的精神不能离开身体而单独存在这个正确前提，错误地得出了“神即形也，形即神也”的错误结论。

唯心还是唯物，是哲学上的两条路线。其实，无论是唯心还是唯物，都是不可取的。马克思当年就说，唯心和唯物的争论，只有在区分哪一个是第一性，哪一个是第二性的情况下才有意义。除此之外，并没有单纯地唯心，也没有单纯地唯物。回到上面的“形神之辩”，范缜的“形神相即”、“形质神用”的唯物主义观点似乎更能为常人所接受。但是，这种观点危害更大，因为他采取的是一种还原论的方法，即将有待解释的现象还原为其赖于存在的前提。这在一定程度混淆了经验和超验两个视野，进而混淆了科学和哲学的界限。

比如，今天的哲学教科书，就是采取这种方法来解释哲学的，使得哲学跟在科学屁股后面亦步亦趋，丧失了自己的独立地位。也难怪现代的学生对哲学不感兴趣。比如，教科书在解释人的意识现象时写道：“意识现象并不神秘，它不是从来就有的，也不是神创的，而是物质世界长期发展的产物。”物质是意识赖以存在的前提，但这并等于说，意识之所以是意识，需要到物质中寻找根源。但是，教科书就混淆了两者，无所不用其极地追溯大脑的形成，描述大脑的结构和功能。从宇宙演化讲到生命出现，再讲到人类的诞生。从神经系统讲到神经细胞，再从神经细胞讲到神经纤维。然后告诉我们：“人脑是意识活动的物质基础，意识活动是人脑的机能和产物。意识是客观世界的反映。”但问题是，即使我们把脑细胞在显微镜下看得一清二楚，仍然无法解释意识是怎么回事。

## 春秋、战国时期的“名”、“实”之辩

 http://blog.sina.com.cn/s/blog\_4b779b58010008sr.html

中国的春秋、战国时期，上古的所谓安定的生活分崩离析，人们在四分五裂的大地上流离失所，但也正是这个时期出现了一个所谓的文化上的“争鸣”，也有学人说这是一个“轴心”时期。它的“独特”也许源于它间于两个历史时代之间：前一段历史民智未开，人们法天而行，生活有着不言自明的规范；后一个时代，“权力”和“知识、智慧”之间出现了分离，他们之间的张力异常深刻，“士”不断地探寻着新的文化秩序，不断找寻着新的信仰和解释世界的“统一”框架，从“法道”到“内圣外王”，“士”慢慢进入了“仕途”，失去了鲜活的批判性，最终“政统”和“道统”合而为一（其间两者当然也是相互制约的），这也就是很多学人称中国为“政教合一”国家的原因。

      而这个时代在两者之间，破裂的政治和文化环境促使一批人充分展现了人“思考”的力量，在这样彼此没有过多“界限”的“竞争”中，出现了很多的具有影响深远的思想。

      这里我主要想关注一下那个时期的关于“名”和“实”的一些观点。

      什么是“名”呢？“名”就是事物在人类语言中的名称；而“实”就是事物本身。

      孔子编著的《诗经.大雅.板》中说到：辞之辑矣，民之协矣。辞之绎矣，民之莫矣。这一看法来源于孔子等人对上古的考察。上古的人们在“巫祝”时代，相信象征有一种神秘的力量，人们通过象征和天地进行交流，而象征的变化有时候就等同于事实世界的变化。而在象征中，语言是最基本的，所以有“言以知物”的说法。每个字词和音都有一个象征，长期的运用是他们有了和物稳定的对应关系，它们靠音和形来引起人们的联想。这时候，似乎字、词、句有了清晰的秩序的时候，世界的秩序就被清晰地建立了。

      所以孔子和他的后人才很重视“正名”，所谓“名不正而言不顺”，所谓“君君臣臣父父子子”就是通过“名”的界定以调节社会的秩序。这样扩充下来，“名”就成了真实世界的秩序，就成了“等级”的依据。

      墨子的观点和孔子不同，他对“名实”的看法是经验主义的，他认为“名”没有绝对的意义，它的存在是以“实”为基础的，世界的本质是“实”，“名”是人们认识“实”的描述性工具，“实”变了，那作为手段的“名”也就也要跟着变化了，所以名也就没有常名，法自然没有了常法。

      到了老子和随后的庄子，对“名”的态度就跟孔子他们截然对立了，所谓“道无常名”、“道可道非常道”，在他们看来，名和实没有必然的联系，“名”在描述“实”的时候，已经误解了“实”，所以当人们执着于“名”的时候，人就有可能被“名”所迷惑，被“名”所欺骗，最终不能体会到什么才是“实”。这样的见解确实是有针对性地，比如有了“名”就有了大小、高低、上下之分别，就有了贵贱、真假、对错之分，这样人们就会在这样的世界中变得固执，变得世故，变得混沌起来。所以《齐物论》说“气分也，成也，其成也，毁也。”而在《德充符》中说“知者不言，言者不知”，所谓说出来“名”来也就不是那么一回事了。

      同时期，以“名”为核心也出了很多辩士，他们在当时也可谓“风光”，在现在来说就是“语言学家”了。其中比较突出的是惠施和公孙龙。在他们看来，“名”成为“名”之后，它们就有了自己的逻辑系统，有了自己的结构，这样的结构可以脱离“实”而单独存在。《公孙龙.指物论》说“指也者，天下之所无也，物也者，天下之所有也”。也就是说“名”本来就是一个人类思维的产物，是一个不存在的符号而已。既然是符号，那些因果、那些联系也就成了一套思维规则而已。所以也就有了作为符号的“白马”非“马”之说了。

      几种观点大概就是这样了，作为千年“正统”，儒家关于“名、实”的关系一直处于主导的地位，在中国的传统中“名”成了最重要的东西，人们生活中要有好名声，包括皇帝也受到这一观念的限制，所以他们才有时候也不敢“冒天下之大不韪”，有时候就是“冒大不韪”了也会干预史官对历史进行修改。所以有了“人言可畏”，所以很多“莫须有”的罪名能置岳飞等人于死地,所以男女在一起要夫妻的名分，而妻子的名分又理所当然大于妾。这样“名”的秩序似乎也就界定了道德甚至法的规则。

      而到了近现代，墨子的观点也开始渐渐被认同，“名”和“实”还是不能完全分离的，但“名”和“实”的关系需要不断的调整，使得“实”获得一个确切的“名”，这样人们就可以通过“名”来把握“实”，通过所谓的“名”的推理来完成“实”的实验。这样的观念也来源于人们对自己把握“实”的自信，来自于人们对客观世界认识的自信。而所谓的“实事求是”也似乎做到了“名”和“实”的无缝隙。而“属-类-物”的认识逻辑也被冠以了“科学”的头衔。而“科学”这个“名”又被推到“不容置疑”的位置。

      对于老庄的观点和后来传到中国并在中国演变的“禅宗”有些不谋而合的地方，也和西方的“不能同时踏入同一河流”的哲学思辨有些暗合。到了现在，又和一些所谓的“后现代”大师提出的“结构主义”、“文本分析”有些呼应。到了现在我们似乎对“实”也开始怀疑了，当语言成为了一个庞大的体系时，一切似乎都相对和模糊了。

参阅《中国思想史》葛兆光  复旦大学出版社

                                                     　　　　——郑三易

*另一篇 中国古代哲学之“五辩”  
  
名实之辩  
先秦的“名实之辩”指的就是当时对于语言（名）和世界（实）的关系之争。  
在这场争论中颇有论述的有：儒家、道家、墨家和名家。  
儒家的观点：他们认为，所谓的语言符号系统就是“名分”，所谓的“世界”就是上下有别、贵贱有差得社会秩序。所谓“正名”，就是通过语言来调节现实，规范社会，使之纳入到“唯上智与下愚不移”的等级秩序中。  
儒家关心的是社会，看重的是父子、君臣之间的这种“名”与“实”之间天经地义的关系。“实”无论发生了多么翻天覆地的变化，“名”的秩序也不能乱了章法，否则就会天下大乱。  
道家的观点是：“世界”既不是现实的社会秩序，也不是可以经验到的客观实际，而是超越经验的“道”和“无限”。世界本是混沌的，是语言使其清晰了起来；世界本是黑暗的，是话语使其光明了起来。是语言让世界变得可以言说，可以把握。可是，在让世界清晰和光明的同时，语言也在阉割着世界的无限和丰富。  
墨家的观点：坚持经验主义，强调“闻之见之”、“取实与名”。用现在的话来说，就是从实际出发，与时俱进。现实的世界是基础，语言符号不过是现实世界的反映。现实的情况发生了变化，语言符号自然要发生变化。  
名家的观点：其实名家是一个另类，它不探究名、实关系，而是把注意力集中在了语言本身上，从而玩弄起了语言的概念，利用语言本身做起了游戏，不再关注语言所寓含的内容，而是看重语言本身逻辑技巧。从而形成了中国古代历史上著名的诡辩论。*

*2017-*06-22 10:07

*初始，形式和意义是结合在一起的，或者说按着意义构建了形式，然而随着时代变迁，原本的意义逐渐被遗忘或异化，只留下形式，而形式又逐渐的仪式化和神秘化，产生了为了意义的意义。*

06-24 14:07

*经常会有“XXX不过是OOO罢了，就是个噱头/百八十年前那谁就搞过了，没戏”，这样的言论，通常结果也确实最终不了了之无疾而终，然而总有例外，而这例外，往往就是带来天翻地覆的改变。电动车，云计算，还有早些的电商，聊天软件等等[干杯]  
  
如何从名与实的角度来看待[想一下]*

2017-06-28 14:30

*定义，或者说对于事物赋予“名”，是将事物（无论是实际的还是主观感受的）纳入人类的逻辑体系中的第一步，无法定义，自然无法研究，更勿论掌握和应用。所以说“好的科学家解决问题，伟大的科学家定义问题。”*

2017-07-08 14:30

*举个例子  
  
凯文凯利的核心观点，一言以蔽之，就是 第七生命体/第七界/第七王国（Kingdom）。他认为“技术是生命体的第七种存在。人类目前已定义的生命形态包括植物、动物、原生生物、真菌、原细菌、真细菌，而技术应是之后的新一种生命形态。”，而人工智能，只是第七王国的一类“生物”，正如动物界脊索动物门哺乳纲灵长目的恐怖直立猿一样。  
  
这一“定义”，赋“名”之举，带来了一种新的视野，可以迅速套用大量人类生物学积累的框架和方法对“技术”进行新方向的研究分析和应用。[想一下]*

2017-07-10 14:30

# 怎样理解胡塞尔讲的「科学世界与生活世界的分裂」？

https://www.zhihu.com/question/20959906

科学世界向生活世界反渗，并在观念和实践上否定生活世界的奠基性，而把自己作为是第一性的“本质”之物，那也是可以的。最好还是用几个例子说明，比如在日常生活中，我们有了关于粗糙的圆和斜面的成品的经验，后来因为工艺进步，不断制造出更为规整和光滑的圆和斜面，于是我们开始认为，正圆和绝对光滑的斜面，这些观念之物，它们才是世界最真实的东西，不是正圆通过感知和理性抽象而被给予，而是相反，是现实的感性的车轮模仿了正圆。

胡塞尔在晚年提出了科学危机问题，他认为危机来自于实证科学所彻底化的客观主义范式，以及由这一范式所体现的科学主义盲目性，即危机是由于忽视了科学所由之开始的生活世界。于是他提出了“生活世界”的概念，也是胡塞尔的得意之作。

科学世界主要指的近代以来科学的发展所产生的被高度客观化规范化和概念化的世界。“生活世界”也叫”日常生活世界“，它是没有经过科学概念化的，是由知觉实际地给予的，是被人们经验到的世界。生活世界与“科学世界”之间是正反合的关系，它仍是科学研究的参考点和意义基础，科学世界只是一个特殊的局部性的世界。

生活世界是个动态的概念，具有修正性，它具体地处在永恒的变化之中，他对每个人都是开放的平等的，而且永远是具体的，经验性的。

但是胡塞尔指出正是因为科学世界向生活世界的渗透导致了现代的危机。人们开始用科学的思维方式来看待生活世界就导致了人类文明的危机。比如资本主义生产使得经济学将人仅仅看作数字，资本家们用这一理念对待工人，在100年前导致了工人阶级的遭受了空前的压迫。

在现代的社会中人性危机，各种世界大战，大规模的种族屠杀，社会阶层间的空前对立，世界范围内的革命，实际上都是可以归结为科学世界对生活世界的入侵，将人概念化，抽象化，数字化，标题化本身就是反人道的，也就无怪乎这些奇怪的世界发生。

============================================

如果结合凯文凯利的第七生命体理论来看的话，可以认为科学危机是第七生命体崛起的结果[想一下]

2017-07-11 14:22

值得注意的是，这场当代的科学危机，却可以上溯到柏拉图的理型(theory of Forms)，理型论认为，在人类感官能够感受到事物的共相之上，存在着一种抽象的完美理型（Form）。柏拉图认为，人类感官可见的事物，并不是真实，只是一种表相（form），它是完美理型（Form）的一种投射。  
  
整体说来，这似乎可以看作人类整体理性主义发展的一个注脚，肇始于昔，见证于今。[想一下]

2017-07-12 14:22

作者：徐行之  
链接：https://www.zhihu.com/question/38389008/answer/76328232  
来源：知乎  
著作权归作者所有。商业转载请联系作者获得授权，非商业转载请注明出处。

恰好前几日也思索过这个问题，因而不请自来，略整理下自己的想法，以待方家指正。

但就朱子而言；

首先，“道”在许多情况下是一个可与“理”互换的概念，即二者无需区分。

如《周易本义》中，原文“一阴一阳之谓道”，朱子注曰：“阴阳迭运者，气也。其理则所谓道。”  
原文“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”，朱子注曰：“卦爻阴阳，皆形而下者，其理则道也。”

又如《语类》中，朱子亦将两者混着说：  
1.“衣食动作只是物，物之理乃道也。将物便换做道则不可。且如这个椅子，有四只脚，可以  
坐，此椅之理也。”  
2.问：“诸先生多举‘形而上’、‘形而下’，如何说？” 曰：“可见底是器，不可见地是道。理是  
道，物是器。”  
3.道是道理，事事物物皆有个道理。

但，“道”与“理”虽基本等同，在意味上却有些细微差别。引证如下，观之可自明。

如《语类》有云：  
1.道者，兼体用、该隐费而言也。  
2.道须是合理与气看。理是虚底物事，无那气质，则此理无安顿处。《易》说：“一阴一阳之  
谓道”，这便兼理与气而言。阴阳，气也；一阴一阳则是理矣。

3.道是统名，理是细目。  
4.道训路，大概说人所共由之路。理各有条理界瓣。  
5.问：“道与理如何分？” 曰：“道便是路，理是那文理。”  
问：“如木理相似？” 曰：“是。”  
问：“如此却似一般？” 曰：“道字包得大，理是道字里面许多理脉。” 又曰：“道字宏大，理  
字精密”

道为根本，而理为表象

你对这个问题的提法就有问题。在朱熹之前，儒家不会去讲“理”。朱熹的“理”是吸收佛道教思想而产 生的新儒学的核心思想，它本身就带有道家思想中所谓道的概念在里面。这个理的概念甚至可以说 理论根源就是道家思想的道，那还提什么相通之处。 题主你问这个问题之前，先翻一下中国哲学史。

*当我们说 “道、德、理”  的时候，我们在说的是什么？[想一下]*

2017-08-03 14:55

*这个念头产生于第一次接触到皮亚诺公理时[好失望]  
  
皮亚诺公理，也称皮亚诺公式，是数学家皮亚诺（皮阿罗）提出的关于自然数的六条公理系统。根据这六条公理可以建立起一阶算术系统。根据这个建立在公理基础之上的自然数体系，通过引入减法可以得到整数系，再引入除法得到有理数体系。随后，通过计算有理数序列的极限（由数学家康托提出）或者对有理数系进行分割（由戴德金提出）得到实数系。  
  
重点在于其意义，我第一次真切意识到，数学，这个人类认知体系的根基（之一），不是客观存在的，而是被定义的，并非独一无二的，而是可以在自洽性前提下存在无穷多个的。那么引申到其祂领域呢？艺术，语言，文字，宗教，信仰，乃至科学和哲学本身。[吐血]*

2017-08-05 17:32

*身份认同来自于什么？是什么区分了“我们”和“他们”?  
血缘，环境，交互，利益，种族，文化，国家。  
归根到底是个体的人生经历发展出来的，也就是“记忆”*

2017-08-27 10:32

实不会凭空产生(那么多)，对应的名若无需要自然不会无故增加，某些原始部落的语言词汇数千年基本未变，只有几千条，说原生态也行，说停滞不前更贴切。

名的诞生，也遵循先到先得，人多势众的一般规律，一般谁先定义就用谁的(比如解放前社会和人文科学方面的名词、术语，据有70％是从日本输入的这一事实，当然其中很多是英德俄——>日——>中二传手)，但最终定下来还是用的多那个(比如音译“卡通” cartoon   到老一辈望文生义的（会动的小画书） “动画”   再到新生代望文生义的（会动的漫画）“动漫”)。

改革开放三十年来汉语外来词新增的数量约有几千条。其中音译词约有几百条，日借词约有几十条，外来字母词约有1000-2000条，另外专有名词方面也有不少外来词，如法拉利、谷歌，其数量估计有数百条。  如果这是发生在原始部落，那么相当于将其语言替代了一半以上（考虑增加衣食住行等常用词替代）  。

而《现代汉语词典》收录有380580 （三十八万零五百八十）条词汇。同时近三十年来英语中也出现了数千条Cnglish。

2017-09-05 09:42