“终极实体～体验”元框架与儒道的互印：从原典到显题化

摘要

本报告以“终极实体～体验”元框架与中华文明的儒道传统展开互印。元框架的核心命题是：终极实体本自具足、本不生灭，将“全知的概念”转化为“对于全知的觉知与体验”，由此演化出世界与万物（现象界）。这一命题在儒道原典中已有结构性的先行表达，但尚未以“体验”为核心概念加以显题化。

原典层呈现四条线索：第一动因上，儒家以“天”演万物而有造化，道家以“道”生天地而“道在证道”，共同揭示演化的体验动因；人的地位上，儒道共同确认人是天地之心、万物之灵，是“自觉体验终端”与“协同创造者”之一，自然是人的“无机身体”；体验方向上，从神话传说的自主创造到“天之历数在尔躬”的体验责任，原典确立了自主而负责的人本方向；天人合一上，三皇五帝心法、孔子、《中庸》皆不离“天”本体，道统认证与圣贤教化皆以“不离天”为根基。

历史层呈现一条主线：从文明创始神话、“绝地天通”、“天之历数在尔躬”、周公制礼、孔子集大成，到董仲舒“天人感应”、宋明理学、王阳明“心物一元论”、“十六字心法”，中华文明的体验主脉在历史中逐步显题化，遵循着“本体—现象—体验—合一”的循环。近代以来生产力大发展，儒道的条目跟不上体验的边界扩展，马克思主义的“改变世界”接续了中华文明的世俗体验旅程，抓住并肯定了第一动因。

互印的落点是：觉悟“终极实体演化世界的第一动因是为了体验”是本质与纲领，“仁义礼”和“唯物史观”是架构与条目；本质与纲领不变，架构与条目随历史进化。马克思主义魂脉与中华优秀传统文化根脉在此一致，中华文脉“一以贯之”。元框架以自主知识体系的探索，为“两个结合”“文化自信”“理论自信”贡献一份力量。

关键词：终极实体～体验；儒道互印；第一动因；世俗体验；心物一元；唯物史观

一、导论：互印的定位与两层结构

“终极实体～体验”元框架是从包括儒道在内的各大文明原典中提取出来的意义结构。其中“～”表示本质层与现象层之间生生不息的循环，取太极图 S 线之意——既有二元对立的张力，又有对立统一、循环往复、相即相入的意涵。它的核心命题是：终极实体本自具足、本不生灭，将“全知的概念”变为“对于全知的觉知与体验”，由此演化出世界与万物（现象界）；现象界的二元对立是体验得以可能的条件；本体无生灭，生灭是相，体验是统一层。地球上的人类是万物中具有自觉意识的“自觉体验终端”与“协同创造者”之一。

这一框架回向儒道，揭示儒道本已蕴含、尚未被系统提炼的体验主脉。互印是双向的：儒道因元框架而获得更自觉的体验论表述，元框架因儒道而获得“天人合一，率性参天”“万物皆一、道法自然”这一世俗体验传统中的检验。

报告分两层展开。原典层处理儒道对第一动因的表述、人的地位、体验方向与天人合一的确立，呈现中华文明的体验主脉在原典中的结构。历史层处理从文明创始神话、绝地天通、天之历数在尔躬、周公制礼、孔子集大成到董仲舒、宋明理学、王阳明心学、十六字心法、马克思主义接续的教法演变，呈现中华文明体验主脉在历史中的显题化。两层之间是递进关系：原典层揭示体验的“本体—现象—体验—合一”结构，历史层揭示这一结构在制度与意识层面的逐步展开。报告以“终极实体演化现象界为了体验”这一第一动因作为贯穿命题，以“本质与纲领不变、架构与条目进化”为互印的核心节点，以“儒道各自定位、马克思主义接续”为边界。

中华文明的儒道两家同出于《易经》的宇宙观，儒家为主系统线程，抓住体验的第一动因，构建人伦日用的体验圣化系统；道家为辅助与调节线程，防止体验的异化，提供自然韵律与精神自由的体验出口。两家共同确立“即世间而超越”的基本运行范式，形成处理社会性体验与自然性、超越性体验的稳定双核架构。报告据此不将儒道分开论述，而以儒家为主线、道家为调节，呈现中华文明体验主脉的整体结构。

二、原典层：第一动因、人的地位、体验方向与天人合一

2.1 第一动因：儒道对“天/道”演化世界的体验论表述

儒家关于天地演化的最初系统描述，见于《易·系辞上》:“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”[1]由太极而两仪、由两仪而四象、由四象而八卦，是儒家宇宙生成论的最初经典表述。《周易》乾卦开天，坤卦辟地，阴阳二气交错，万物生，世界成；后续卦象一步步发展递进，显示天地人三才“成住坏空”的演化路径。这种演化往复循环，生生不息，至六十三卦既济，一周期完成；六十四卦未济，循环再起。儒家后学继承总结，将终极者命名为“天”，天演万物而有造化。《尚书》等原典中多次提到“天”或“帝”，以指称终极实体[2]。

道家《道德经》第二十五章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”这是道家对宇宙生成论的解释。这一拥有诸多定语的“终极实体”，为何要成为天地母、成为万物始，演化出天地与万物？因为它寂兮寥兮，要将冰冷的概念转化为体验的亲历。这是觉者所说的“道在证道”[3]。

儒道两家对第一动因的表述各有侧重，指向同一结构：终极者演化世界与万物，其动因在于体验。儒家以“天”演万物而有造化，道家以“道”生天地而“道在证道”，二者共同呈现元框架第一动因在中华文明原典中的先行表达：终极实体为了体验而演化世界与万物（现象界）。

2.2 人的地位：天地之心与域中四大

儒家说人是天地之心、万物之灵，贵在道德与灵性。道家说域中有四大，而人居其一。两家共同确认：人是具有自觉意识的体验者，自然、万物是人的无机身体，人自己体验，也让万物在这趟旅程中经由人而得到呈现与体验。

在元框架下，人的这一定位与“自觉体验终端”和“协同创造者”对应。人是万物中具有自觉意识的体验终端：万物都在体验，人能够反观自己的体验，追问“我为何体验”“我如何体验”“我应当选择何种体验”。人也是协同创造者：人参与天地的化育，辅助天道的运行，与万物协同展开体验旅程。自然作为人的“无机身体”，人通过自然参与体验，自然也通过人达到自觉体验。

元框架的命题——“地球上的人类是万物中具有自觉意识的‘自觉体验终端’与‘协同创造者’之一，自然是人的‘无机身体’”——在此获得了儒道人论的印证。人被赋予自觉意识，是为了参与体验的协同，辅助天地化育。

2.3 体验方向：从神话传说到人本文明的道路

中华文明从最开始就把握到了“演化世界是为了体验”的第一动因。神话传说中，燧人取火、神农尝草、仓颉造字，展示中华民族从初始就强调自主的体验，走了一条偏向协同创造者的路。火、草药、文字，都是人通过自己的实践从世界中“取出”的体验工具，并非神赐予人的成品：燧人取火，是人主动获取光与热，扩展体验的场景；神农尝草，是人主动进入自然，以自己的身体体验万物的性，分辨其功用；仓颉造字，是人主动创造符号，使体验得以记录、传递与积累。

体验上的自主，只是方向的一半；原典同时确立了体验的责任与边界。“天之历数在尔躬”[4]，点明天数不是外在于人的命运，而是人自己要躬行的体验旅程；“敬鬼神而远之”[4]，强调人应该走自己的道路，人的主观能动性不置于鬼神之下。至此，“自主的体验”与“躬行的责任”在原典中同时确立，构成中华文明体验方向的原始结构。这一方向如何在历史中一步步落实为制度与教法——“绝地天通”、周公制礼、孔子集大成——是历史层（第三章）展开的线索。

2.4 天人合一：不与本体割裂的体验根基

三皇五帝传的心法中，不离“天道”的本体。“天之历数在尔躬”，“道心惟微，人心惟危”[2]，体验的责任落在人自己身上，本体的校准始终在场。孔子从来看重“天”这个本原，《论语》提“天”二十多处，“获罪于天，无所祷也”点明“天”作为本原的地位[4]。《中庸》开篇“天命之谓性，率性之谓道”，不离“天”[5]。文明对于人的最高教导是“天人合一”。至于“天人感应”“天理”等后世教法同样不离“天”的展开，见历史层（第三章）。

中华民族的道统，体现在后世皇帝争当天子、争“受命于天，既寿永昌”的“不离天”的认证上。圣贤要做天之使，辅助天下不离“天”的体验。中华民族走世俗化道路，敬鬼神而远之，但从不把自己与“天”这个本体割裂。

三、历史层：中华文明体验主脉的显题化

3.1 文明创始神话与“绝地天通”：第一动因的原初把握

中华文明从初始就把握了“终极实体演化世界是为了体验”这一第一动因。这种把握，体现在文明创始的神话传说与制度创设之中，远比后世哲学的系统表述更为原初，也更为深刻。

燧人取火、神农尝草、仓颉造字，这些神话的共同结构是：人主动参与世界的创造与体验，不等待神的救赎。火、草药、文字，都是人通过自己的实践从世界中“取出”的体验工具，并非神赐予人的成品。燧人取火，是人主动获取光与热，扩展体验的场景；神农尝草，是人主动进入自然，以自己的身体体验万物的性，分辨其功用；仓颉造字，是人主动创造符号，使体验得以记录、传递与积累。这些神话展示的是中华民族从最开始就强调自主的体验，走了一条偏向协同创造者的路。文明演化出于“体验创造性”的需要，须去除人头上“神”的主宰性。

“绝地天通”是这一方向在文明史上的关键转折。在“绝地天通”之前，人与神、天与地之间没有严格的界限，巫觋可以自由往来于天地之间，人依赖于神的主宰。“绝地天通”切断了这种直接的依赖，使人从“神”的主宰性中解放出来，释放了人的自主创造性。这是人作为“自觉体验终端”的自觉化：人不再以“需要被神牵引的幼儿”身份面对终极实体，而以自主的身份参与现象层的体验与创造。人与天在本体层始终为一，“绝地天通”断开的是现象层对神的主宰性依赖，本体层的合一从未断裂。

3.2 “天之历数在尔躬”：圣王传统中的体验责任

从“绝地天通”到“天之历数在尔躬”，中华文明的体验方向进一步明确：体验的责任落在人自己身上。尧帝对舜帝说：

尧曰：“咨！尔舜。天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”[4]

“天之历数在尔躬”点明天数不是外在于人的命运，而是人自己要躬行的体验旅程。圣王传统的核心在于：天子与圣贤的责任是让百姓能够参与体验的过程。上天的历数要由人亲身躬行；人要依“允执其中”的中道，教化天下，抚育天下，不能让天下的百姓穷困。百姓穷困则无法体验，体验的展开不流畅则天禄终结。体验的流畅展开，是政治治理的正当性依据。

天赋予人体验的条件与场景，人自己承担体验的责任与选择。这一从神话到

圣王传统的连续线索，展示出中华文明对第一动因的把握是原初的、自始的，并非后世哲学家的发明：世界是天演化的，天演化世界是为了体验；人是万物中具有自觉意识的体验者，体验的展开需要人自主地参与、创造与承担。

3.3 周公制礼与孔子集大成：人本文明的体验道路

夏商时代，中华文明继续走体验的道路，但受当时认知所限，先民还有“淫祀”“巫祭”“以物配天”等行为，限制了体验的主动性，异化了对“天”本体的认识。商代的神本文明（玄鸟图腾、巫祭形式）使人的体验依附于神的宰制。周代商是一个关键节点。周代商之后，周公制礼，绝“淫祀”“巫祭”，把“以物配天”的泛灵归并于“天”这一本体；东方文化的格局由此奠定：超越性的归于仙神，世俗性的归于人间。周公制礼确认了本体“天”之下的人本文明体验道路。

到孔子之时，为了释放人本文明的体验创造性，孔子强调“敬鬼神而远之”，发扬了人本体验。孔子所说的“仁义礼”，是人本文明在当时更好体验的方法论。孔子继承文明圣贤的法脉核心，在《中庸》中被阐述为：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”[5]

上天赋予万物的是万物的性，把万物的性合理地发挥出来就是道法自然，让万事万物都达到这种道法自然的状态就是教化。唯有至诚而无私意遮蔽的心，能发挥人的天性，进而能发挥物的天性，辅助天地万物的演化，辅助天道的运行，与天地同参，共体验造化之妙。《中庸》写明了人的本质来源于本体，人是自觉的创造者和协同者，要辅助天地的化育，与天地一起体验大道。

孔子着重点出：人本文明的世俗道路仍以“天”为归依。他不空谈“天”，但从未离开“天”的指引，没有将“仁义礼”教条化。后续的中华文明，沿着人本体验的方向发展：皇帝自称是天子，要躬行天数，治理天下让更多的百姓参与体验；圣贤为天的使者，教化天下让百姓更好地体验。这是人辅助天地化育，与本原一起体验造化玄妙的宏伟旅程：百姓能参与体验，圣贤能引导体验，天子能保障体验的展开。体验的边界在历史中逐步扩展，体验的主体在文明中逐步扩大。

3.4 董仲舒“天人感应”：本体校准与教条化风险

汉承秦制之后，汉王朝需要一套治理哲学来安顿天下。董仲舒提出“天人感应”说，其本意是从现象层指向本体层的合一：天是万物的本原，天象与人事相感应，君主的治理若偏离天道，天以灾异警示；君主的治理若合于天道，天以祥瑞应之。这一学说的核心，是让皇帝在治理天下、文明产生体验的时候，不能忘记本体的“天”。皇帝不是孤悬于现象层的权力者，他的治理要对本体层的“天”负责。这种责任感，促使皇帝更认真地对待治理，更谨慎地对待百姓的体验。天演化宇宙万物，天子躬行天数，让百姓安居乐业、能创造并体验，这是“天人感应”说在本体校准上的正面意义。

随着历史的发展，“天人感应”的本质被遗忘了。灾异谴告从本体层的校准，退化为现象层的机械对应：日食、地震、水旱被一一对应为君主的具体过失，天意被简化为可推算的奖惩公式。更关键的是，灾异的解释权逐渐落到士大夫阶层手中。士大夫以“天意”为名，借灾异上疏、谏诤、制约皇权，“天人感应”从皇帝对本体负责的校准机制，变成了士大夫阶层对抗皇权的工具。本体层的“天”被遗忘，现象层的“天意”被争夺；体验的异化由此发生：本来是用来提醒皇帝不忘本体的学说，变成了现象层权力博弈的话语。

这一演变，是体验异化的一个典型形态。元框架在此提示：现象层的规范与学说，是体验的工具；工具服务体验，当工具被当作目的，“天”被简化为“天意”，“天意”被简化为权力博弈的筹码，体验就从本体校准退化为现象层的教条。

3.5 宋明理学：现象层的本体论建构与“理”“心”分裂

佛教传入后，儒家在形而上层面的薄弱逐渐显露。佛家讲真如、讲佛性，有一套完整的本体论；儒家自孔子以来偏重人伦日用的实践，本体论的系统建构相对不足。宋明理学正是对这一局面的回应：它要为儒家的伦理秩序建立一个本体论的基础。

周敦颐作《太极图说》，以“无极而太极”重建宇宙生成论，太极动而生阳，静而生阴，阴阳交感而万物化生。二程进一步以“理”为万物之所以然，“理”是事物存在与运行的根据，也是人伦秩序的根据。朱熹集其大成，以“理”为形而上之本，以“气”为形而下之具，理气不离不杂，万物各具一理，人人各具一性。礼法条目由此获得了一个本体论的追溯：它不只是外在的规范，而是“理”

在现象层的呈现。这是儒家在现象层的一次系统性本体论建构，其贡献在于把现象层的伦理规范重新接回本体层。

周敦颐、二程、朱熹确实在试着将现象层的伦理规范重新接回本体层。这一建构的力度是空前的，但本质层与现象层的不一不二，在理学体系中尚未彻底贯通。理学的“理”，与“心”仍为二：它没有通过“性”的连接，把现象层的规范追溯回“天”的本体层。“性”在理学中本是“天”赋于人者，是本体层与现象层之间的枢纽；但格物穷理的路向，偏向对现象层规则“理”的研究，枢纽未能充分打开，现象层的“理”便成为外在于人的规范体系。

这一格局的后果是：体验本身并未泛滥，但规范日趋细密，本体层的自由未能在现象层充分呈现。人面对“理”，如同面对一个异己的权威；规范越细密，体验越被条目所限。朱熹本人并未割裂“理”与“心”，但理学在后世的制度化进程中，“理”压“心”、条目压体验的倾向日益明显。陆九渊、王阳明的心学，正是从这一格局中生长出来的回应：人如何在本体层重新确认“心即理”，如何让“性”重新连接“天”，如何在现象层的条目之上重新找到本体层的校准。

3.6 陆九渊与王阳明：心学对抗现象层的异化

在理学制度化、“理”与“心”渐生分裂的背景下，陆九渊和王阳明以“心学”回应当时礼法在体验上的教条，让人回归本体。

陆九渊首倡“心即理”。他说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”又说：“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。”[6]在陆九渊看来，理不在心外的章句条目中，而在人本心的澄明与发用中；“学苟知本，六经皆我注脚”，为学的工夫是“先立乎其大者”——先在本体层立定此心，现象层的规范才不至于沦为异己的权威。鹅湖之会上，他以“易简工夫”与朱熹的“支离事业”相抗，反对将“理”对象化为外在权威、以读书穷理为唯一进路，正是对理学条目化倾向的最早回应。

王阳明承此路向而更进一步。他指出：“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”[7]王阳明点明：在现象层求本体之理是误区，应先回归本体层，再以本体层统观本质层与现象层的不一不二。

《传习录》中，王阳明详细解释了什么是“性”：“性一而已。自其形体也，

谓之天。主宰也，谓之帝。流行也，谓之命。赋于人也，谓之性。主于身也，谓之心。性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。”“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”[7]

这个“性”，在形体上被儒家起名为“天”，它是一气贯通的，它在流行演化中创造了万物，它赋予万物的就是万物的性，赋予人的就是人的性，而性以心的方式存在于人的身体上。

王阳明发现当时文化注重现象层的体验，却忽略了本体层的校准，他的“心物一元论”是对本体层的回归。王阳明的学问直到晚年才臻于纯熟，他点出“致良知”，既不离本体，更指向本体的发用。王阳明点出“致良知”三字，因为他不仅觉悟了本体，更抓住了“本体演化宇宙是为了体验”的发用主旨。王阳明自己说：“此良知二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。”[7]这符合中华文明的发展脉络：中华文明承天道统，立足世俗，尽人之性，尽物之性，辅助天地化育，与天地一起参与体验旅程。

王阳明本人的境界，贯通了本质层与现象层。他少年时格竹致病，中年龙场悟道，晚年揭“致良知”三字，一生走过的路径，是从现象层的穷理转向本体层的自觉，再把本体层的自觉落回现象层的实践。“心物一元论”是在本体层重新确认“心即理”之后，让现象层的格物重新获得本体层的校准。他抓住了第一动因：本体演化世界是为了体验，致良知的“致”，就是本体在现象层的发用，是本体通过人的自觉体验实现自身。

王阳明之后，心学分化。弟子中有人把本体层的“自由”直接搬用到现象层，以为既然“心即理”，现象层的规范便可随心所欲地取消；以为既然“吾性自足”，现象层的工夫便可一概省略。本体层的自由，在现象层变成了对条目的轻率否定；本体层的自觉，在现象层变成了对体验的放纵。体验的泛滥由此出现：现象层的规范被轻易抛弃，体验失去场景的约束，本体层的“自由”被误读为现象层的“想做什么就做什么”。

对比理学与心学的后续演变，可以看到两种不同的异化形态。理学教条化，现象层的条目压住了本体层的自觉，但体验本身并未泛滥，因为条目仍在约束体验的场景；心学末流不再教条，本体层的自觉被误读为现象层的放纵，体验反而出现泛滥倾向。王阳明本人贯通了本质层与现象层，他的弟子们有些却把本体层

的“自由”滥用为现象层的“自由”。主脉不动，枝叶条目可变化；主脉若被误读，枝叶条目同样会走偏。

3.7 “十六字心法”：中华文明法脉的总纲

中华文明的发展，继承着尧舜相传授受的十六字“心法”：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”[2]

“人心惟危”，描述的是人在现象层体验时容易遇到执迷的危险。现象层的二元对立是体验得以展开的条件，但人若把对立中的一面当作全部真实，把场景当成归宿，把角色当成自己，执迷便发生了。危，是人心在现象层容易失去本体层的校准。

“道心惟微”，描述的是本体层要在具体情境中展开多样的体验。道心不是死寂的顽空，而是要在现象层展开丰富、深刻、渐趋自觉的体验。道在每一个具体的场景、每一个具体的角色、每一次具体的选择中呈现自身。

“惟精惟一”，是人心与道心的合一。精，是对现象层体验的精细辨察；一，是对本体层校准的始终持守。只有人心与道心合一，才能既把握本质层，又不执迷现象层。

“允执厥中”，是在合一中展开中正不偏的体验。中，是本质层与现象层的不一不二，自由自觉地展开体验。不偏于本体层的寂灭，也不偏于现象层的执迷；既进入场景，又不忘记玩家身份。

十六字心法，是对中华文明法脉的概括。从文明创始的神话传说，到“绝地天通”释放人的自主创造性，到“天之历数在尔躬”点明体验责任，到周公制礼奠定人本文明的体验道路，到孔子集大成以“敬鬼神而远之”延续人本道路而保留“天”的本体，到董仲舒“天人感应”以本体校准治理，到宋明理学在现象层建构本体论依据，再到王阳明“心物一元论”回归本质层统观本质层与现象层的不一不二——历代圣贤的教法在学派上有演化，有些偏向本体层，有些偏向现象层，但都围绕这一总纲展开。就其内涵而言：十六字心法是对第一动因的把握，即本体演化世界是为了体验；也是对体验异化的防范，即人心在现象层容易执迷，道心在本体层始终校准。它既是对本体层的确认，即“道心惟微”；也是对现象层的安顿，即“人心惟危”，而以“惟精惟一、允执厥中”收束。

中华文明的法脉，在这十六字中获得了最精炼的表达。它从原典中来，在历史中展开，向未来而去；每一步都是对第一动因的回应，每一代都是对十六字心法的重演。

3.8 马克思主义：以“改变世界”接续世俗体验旅程

中华文化从原初就把握了“终极实体演化世界是为了体验”的第一动因。儒家偏重体验的规范，在“仁义礼”的框架中安顿人伦日用的体验；道家偏重体验的逍遥，在“道法自然”中为个体保留精神自由的体验出口；东传的佛家助人破除对现象层的执迷，让人从对场景与角色的痴迷中回头。这些教法都符合各自历史条件下的体验需要。受时代客观条件所限，它们未能研究人如何在现象界获得更多资源、扩展体验的边界；这一研究，是工业化之后由马克思补上的。

随着工业革命的展开，人类的生产力大大发展，创造出更丰富的资源，拓展了体验的可能。对这一时代生产力与生产关系的系统研究，是由西方大思想家马克思完成的。马克思说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”[9]改造世界，就是中华文化一直在说的“世俗体验”旅程。马克思抓住并肯定了第一动因：世界演化是为了体验，而体验的扩展需要改变世界，需要生产力与生产关系的实际变革。

抓住第一动因之后，马克思提出“唯物史观”的实践（体验）哲学。唯物史观不把现象界视为虚幻的泡影，而视为体验得以展开的现实场景；不把物质变动视为可有可无的附属，而视为体验场景得以生成、维系与更新的基础。基于唯物史观，马克思继续研究并写就《政治经济学批判》《资本论》等著作，分析资本的运动规律，揭示生产关系如何制约生产力的发展，又如何反过来被生产力所推动。

觉悟“终极实体演化世界的第一动因是为了体验”是本质与纲领，“仁义礼”和“唯物史观”是架构与条目，《政治经济学批判》《资本论》等著作则提炼出随问题域变化而更新的方法论。本质与纲领是不变的，架构与条目是随着历史的发展而进化的，方法论是随问题域的变化而更新的。当觉悟了本质与纲领，我们就能发现，中华文脉是“一以贯之”的。马克思主义这个魂脉和中华优秀传统文化这个根脉，在元框架中天然合一：两者都抓住并肯定了第一动因，都以改变世界、

扩展体验为实践指向，都在本质与纲领的层面上指向人的自由自觉的体验与创造。

四、互印的节点与边界

4.1 核心互印节点：第一动因、人的地位、体验方向与天人合一的四重印证

儒道与元框架的互印，从第一动因开始：儒家以“天”演万物而有造化，道家以“道”生天地而“道在证道”，二者共同呈现终极者为了体验而演化世界与万物的结构，此即元框架第一动因在中华文明中的先行表达（详见第二章）。

人与本体的关系，是这一动因的落实。儒家说人是天地之心、万物之灵，道家说域中有四大而人居其一。人由此成为“自觉体验终端”与“协同创造者”之一，自然是人的“无机身体”；人参与天地的化育，辅助天道的运行，与万物协同展开体验旅程。

体验方向的确立，是这一动因在文明史中的展开。神话传说展示自主创造的主动性，“绝地天通”释放人的自主体验，“天之历数在尔躬”点明体验责任，周公制礼奠定人本文明的体验道路，孔子集大成以“敬鬼神而远之”延续人本道路而保留“天”的本体，董仲舒以“天人感应”肯定治理不能忘记本体的“天”而埋下礼法教条化的风险，宋明理学以“理”为现象层建立本体论依据而渐生“理”与“心”的分裂，陆九渊与王阳明以心学回归本质层，“十六字心法”总括中华文明法脉。

天人合一的确立，是这一动因在本体层的始终持守。三皇五帝心法不离“天”本体，孔子看重“天”这个本体，《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”不离“天”本体，后世“天人感应”“天理”等也不离“天”本体，中华民族的道统体现在“受命于天，既寿永昌”的不离“天”的认证上，圣贤做天之使辅助天下不离“天”的体验。体验方向与天人合一不是两条平行线：体验方向是人在现象层展开体验的道路，天人合一是这条道路始终不脱离本体层的根基；一为展开，一为保障，二者共同构成“本体—现象—体验—合一”的循环。

这正是导论所说的“～”的含义：本质层与现象层之间生生不息的循环。中华文明的原典与历史，是这一循环的展开：从本体出发，进入现象，在现象中体

验，再回归本体；每一次回归都带着现象层的体验，使本体之“一”在体验中更加自觉。

4.2 边界：儒道各自的定位与马克思主义的接续

互印在儒道各自保持定位的前提下展开。具体而言，儒家通过“礼”为社会行为提供规范性框架，通过“仁”激发内在的道德情感与动力，将家庭生活、政治参与、教育学习等日常活动设计为通往“天人合一”这一高阶和谐体验的实践路径；道家以“道法自然”“无为而治”的智慧化解儒家系统因过度结构化而产生的僵化与焦虑，维护文明系统的整体弹性，为个体追求超越性体验保留空间。两家由此形成处理社会性体验与自然性、超越性体验的稳定双核架构。

马克思主义的接续，是中华文明“体验”主旨在近代的展开。当儒道条目跟不上体验边界扩展时，马克思主义以“改变世界”接续了中华文明的世俗体验旅程。元框架与马克思主义的互印，在“体验”的纲领层面：元框架的“体验”若被误解为纯粹内在的心理状态，它就失去了改造世界的实践重量；马克思主义的“改变世界”若被误解为脱离体验的物质生产，它就失去了体验第一动因的意义指向。二者的互印，在“世俗体验旅程”这一节点上相互校正：体验是目的，改变世界是体验的展开方式。

边界则在条目的补足方向上。中国化时代化的马克思主义是当前指导思想；元框架不是来取代指导思想的，而是在马克思主义中国化时代化的框架内，为中华文明体验主脉的显题化提供意义结构的支撑，以自主知识体系的探索，为“两个结合”“文化自信”“理论自信”贡献一份力量。

五、结语：中华文脉的一以贯之与思想自主

元框架与儒道的互印是显而易见的。原典层上，儒家“天”演万物而有造化、道家“道”生天地而“道在证道”，与元框架第一动因同构；人是天地之心、域中四大，与“自觉体验终端”和“协同创造者”同构。历史层上，从文明创始神话、“绝地天通”、周公制礼、孔子集大成，到董仲舒“天人感应”、宋明理学、王阳明“心物一元论”、“十六字心法”、马克思主义“改变世界”，中华文明的体验主脉在历史中逐步显题化，遵循着“本体—现象—体验—合一”的循环。这些

互印已经在前面的章节中各就其位。

元框架与儒道的互印，重心在“体验”作为第一动因这一方向上。中华文明的核心在于认知了本体，并抓住了“体验”的第一动因。无论后续圣贤偏向本体层的合一，或偏向现象层的体验规范，都离不开这个主脉。主脉不动，枝叶条目可变化。近代以来生产力大发展，儒道的条目跟不上体验的边界扩展，马克思主义以“改变世界”接续了世俗体验旅程，抓住并肯定了第一动因。如前文所论，觉悟第一动因是本质与纲领，“仁义礼”与“唯物史观”是架构与条目——本质与纲领不变，架构与条目随历史进化。马克思主义魂脉与中华优秀传统文化根脉在此一致，中华文脉“一以贯之”，由此，“两个结合”有了底层归一的哲学基础。

元框架与儒道的互印，还让我们拥有了自主的思想体系去面对人类文明。长期以来，面对西方文明，我们或者以“抵御”的姿态防守，或者以“跟随”的姿态学习，缺少一个既能容纳中华文明原典深度、又能与马克思主义对话的自主框架。元框架从包括儒道在内的各大文明原典中提取意义结构，以“终极实体～体验”统摄不同文明的终极者指名，以“本体—现象—体验—合一”的循环解释教法演进，这使我们能够在思想领域以自主的体系面对西方文明。这一自主体系的意义，不止于中西文明比较，更在于它为人类命运共同体下的人类思想共同体提供了可能：不同文明对终极者的指名可以会通，不同文明的体验主脉可以互印，不同文明的教法演进可以共享同一个意义结构。人类思想共同体让各文明在“终极实体～体验”的元框架下相互翻译、相互承认、相互丰富。由此，我们在思想领域也能够引领人类文明：以意义结构的会通引领，以体验自觉的姿态引领。

参考文献

[1] 周易[M]. 北京: 中华书局, 2009.

[2] 尚书[M]. 北京: 中华书局, 2009.

[3] 老子. 道德经[M]. 王弼, 注. 北京: 中华书局, 2008.

[4] 论语[M]. 北京: 中华书局, 2009.

[5] 中庸[M]. 北京: 中华书局, 2009.

[6] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京: 中华书局, 1980.

[7] 王阳明. 传习录[M]//王阳明全集. 上海: 上海古籍出版社, 2011.

[8] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.

[9] 马克思. 关于费尔巴哈的提纲[M]//马克思恩格斯选集: 第 1 卷. 北京: 人民出版社, 2012.