“终极实体～体验”元框架论证报告

——跨文明本体论归一与体验论解释

报告摘要

本报告为比较哲学—本体论—实践论综合论证报告，论证“终极实体～体验”元框架的两个核心命题。第一，各文明最高范畴——“天”“道”“真如”“上帝”“真主”“哲学本体”等——能够归于一，不是因为它们被外力合并，而是因为其定义外延均为无限、完满、自因、不可分割；逻辑上不能有两个“无限者”并立，否则互为边界而沦为有限。各传统经典自身均以“唯一、无限、离名相”描述终极者，多名相只是不同语言系统对同一无限者的“指名”与“再指名”。第二，各文明经典均以“体验”解释世界展开的目的：终极者从“混沌、寂寥、无明、空虚、隐秘、寂静”展开世界，并通过创造、化育、觉悟、崇拜、实践获得觉知性体验；概念全知若不被经历，则冰冷无生机，唯有转为觉知体验，才使全知成为“被经历的全知”。由此，“终极实体～体验”被界定为跨文明可通约的元框架，而非新立宗教教义。报告提出“体一、相异、用别、行通”四层结构，安放各文明差异：归一发生在体层，不发生在组织、教权、仪式层；体验主要发生在相、用与行层面，不取代具体教法。本文统一以符号“～”表示“终极实体”与“体验”之间的非二元对立、循环互摄关系，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，避免“—”可能带来的线性、非此即彼歧义；引用经典原文中的破折号不在此列。报告依次论证本体论归一、体验论解释与差异安放，并给出元框架的结论性说明与边界。

关键词：终极实体～体验；体一相异；比较文明；名相批判；实践本体论

一、引言：问题与方法

人类思想史上一个反复出现的现象是：不同文明在其最高哲学与宗教表述中，都指向一个不可对象化、不可名相化、不可分割的“终极者”。儒家名之曰“上天”，道家名之曰“道”，佛家名之曰“真如”“妙性”，基督宗教名之曰“上帝”，

伊斯兰教名之曰“真主”，西方哲学名之曰“存在”“善的理念”“不动的推动者”“绝对精神”等。这些名相分属不同语言、不同历史、不同教化系统，却在定义上共享“无限、完满、自因、恒一”的结构。

与此同时，这些文明又都提出“世界何以展开”的目的论问题。儒家说“天演万物”，道家说“道生一，一生二，二生三，三生万物”；佛家说“性觉必明，妄为明觉……起为世界”；基督宗教说“起初，神创造天地……神说：‘要有光’，就有了光”；伊斯兰传统说终极者曾是“隐秘的宝藏”，渴望被认知体验；马克思说“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”。这些表述的主动性强弱不同，有的说“造”，有的说“演化”，有的说“缘起聚集”，但其共同结构是：终极者本自具足，却以“混沌、寂寥、无明、空虚、隐秘、寂静”为体验张力，展开世界与众生，通过有限角色获得关系性、选择性、创造性体验，再以觉悟、救度、参赞、劳动回归整体。

本报告的任务，是把这一结构提炼为可学术论证的“终极实体～体验”元框架：以“终极实体”为体，以“名相”为相，以“体验”为用，以“参赞/实践”为行；体一、相异、用别、行通。本报告不把“终极实体”当作“第五个神”或“新教主”，而把它作为元范畴：它是对各文明已有“无限者”的再命名，是对“名相—本质”关系的语言哲学清理，是对“世界何以展开”的目的论解释。框架名称中的符号“～”不是简单的连接号，而是取太极图 S 线之意：终极实体与体验不是两个彼此外在的东西，而是同一本体的展开与回归、张力与统一、循环与互摄。

二、本体论归一论证：各文明终极指号为何能归于一

2.1 逻辑反证：两个“无限者”不能并立

各传统对终极者的定义均含“无限、完满、自因、不可分割、非对象化”属性。若设“道”与“上帝”为两个不同终极者，则二者互为边界：道不是上帝，上帝不是道。有边界者即有限，有限者不可能是各传统所定义的“无限完满者”。若一个包含另一个，则被包含者非终极。故若各传统所言终极者确为无限，则只能是一，不能是二。这不是把各教“合并”，而是指出：各教自己的终极者定义

已经排除了“多极终极”的可能。归一不是新增一个“终极实体”去统摄各教，而是把各教已有的“无限者”用元框架名之曰“终极实体”。

2.2 名相论：从“指名”回到“本质”

“天”“道”“真如”“上帝”“真主”“哲学本体”分属不同语言系统、不同文明场景。儒家圣贤名之曰“上天”，老子用汉字名之曰“道”；佛家依印度语言传统译名“真如”“妙性”；西方语言称“God”；阿拉伯语称“Allah”；哲学称“存在”“善的理念”“不动的推动者”“绝对精神”。这些是“能指”差异，不是“所指”必然分裂。

“存在先于语言”是名相论的存在论基础。语言和文字只是生命绽放活力时借用的工具，不是生命本身。人在婴儿时不会说话、没有文字概念，却依然在成长、依然存在；后来学习言语文字，是为了方便交流。语言文字是工具，是人使用工具，而不是工具反客为主。若遇见事物时最先出现的是“言语”和“文字概念”的降临，而非生命本质的反应与处理，则工具已不知不觉成了生命的主宰。因此，对终极者的讨论必须使用文字，但更要发现“文字”下的本质。道家和佛家的经典对此都有强调。

《道德经》第二十五章明言：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”老子说“吾不知其名，强字之曰道”，说明“道”字是名相，不是本质的边界。第四十二章又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道不是与万物对立的它者，而是万物展开所依之本。

佛家《金刚经》三句义提供了名相批判的通用句式：“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”此句式可复用于终极者：佛说妙性，即非妙性（离名相），是名妙性。《金刚经》又云：“若见诸相非相，即见如来。”这正是超越名相、直达本质的判据。名相是方便指号，不是终极者本身。若执着名相，就是以有限名相禁锢无限者。

2.3 经典自证：各传统均以唯一、无限、离名相描述终极者

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。”此由太极而两仪、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、破、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,是循环再起。儒家后辈继承总结,将终极者起名为“天”,天演万物而有造化。儒家所描述的终极者不是多极实体。

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”指向恒一；“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大”说明名相非本质。第四十章“天下万物生于有，有生于无”，第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”等，也点明终极者不是多极实体。

佛家《楞严经》云：“当知妙性圆明。离诸名相。本来无有世界众生。”“离诸名相”直接说明终极者不被名相限定。此“妙性”是诸佛共一法身，也有“真如”之名，演化世界众生，法界归一，名异而体一。佛家所描述的终极者不是多极实体。

基督宗教《创世记》云：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。神说：‘要有光’，就有了光。”上帝是万有之先的自有者，其“言”创世的终极者不是多极实体。

伊斯兰教《古兰经》112 章云：“你说：他是真主，是独一的主；真主是万物所仰赖的；他没有生产，也没有被生产；没有任何物可以做他的匹敌。”伊斯兰教直接点明了终极者的独一。

西方哲学中，巴门尼德提出“存在”本身作为不变的一，柏拉图提出“善的理念”为最高本体，亚里士多德提出“不动的推动者”作为纯形式的万物向善运动，黑格尔提出“绝对精神”本体；这些西方哲学家眼中的终极者也是独一的。马克思新教家庭出身,后续是神学与哲学的交叉,他不否认哲学本体,而是把“解释世界”推进到“改变世界”的实践体验。

科学的大爆炸理论是以“假说”来解释宇宙如何产生，也就是说科学在这个问题上还有很大的局限性，不足以作为定论。

由此可知，各传统经典自身均以“唯一、无限、离名相、自因”描述终极者；多名称是不同语言系统对同一无限者的“指名”与“再指名”，不是多极实体。

终极者归一在体层成立。

三、体验论论证：各文明为何都提出“体验”

3.1 核心区分：概念全知与觉知体验

东西方都描述了终极实体在概念上的全知，但概念的信息全知是冰冷且没有意义的。只有概念的信息转变为觉知的体验，才不是冰冷，才是生机的。全知作为信息集合，不包含感受、选择、关系、创造、救度、劳动；体验使全知成为“被经历的全知”。各文明经典所描述的“世界展开”，正是从“混沌、寂寥、无明、空虚、隐秘、寂静”走向“关系性、选择性、创造性体验”的过程。这一过程不是线性的“先有全知、后有体验”，而是符号“～”所表示的循环互摄：全知在体验中成为被经历的全知，体验在回归中确证全知不是抽象信息。

3.2 儒家：天演万物，人尽性参赞，天体验己身

《中庸》云：“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。”

儒家认为“天”本体演化世界，天赋予万物生命，万物所接受的独特禀赋是万物的天性；人的存在是辅助天地化育，与天地一起参与造化的体验旅程。当你能够发挥自己的本性，就能更好地发挥万物的本性，更好地体验。在后续发展中，为了释放人在体验过程中的主观能动性，儒家淡化上天的主宰性，落地谈“仁、义、礼、智、信”。儒家多言“仁义礼”，并非舍本逐末，而是在浩瀚的天演万物图景下，捕捉到了人执行体验最浓缩的那个点。

3.3 道家：道本寂寥，展开万有以体验自身伟力

《道德经》第二十五章云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”第四十二章云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”天地之先寂寥空虚，混成存在成天地母，演化天地人物来体验自身伟力。万物与众生，是这场大道之流衍所呈现的万象场景，它们依道而生，归根复命，

在自然的运化中各归其位，共同构成大道体验自身的恢弘画卷。庄子所赞扬的逍遥游，展示了自由“体验”的美。

3.4 佛家：妙性本自湛明，起自证之觉，借妄修真体验己身

《楞严经》中，富楼那尊者问佛陀：如来藏清净无染，为什么会生出世界，忽然生出山河大地这些有生灭变化的现象呢？

如来云：“当知妙性圆明。离诸名相。本来无有世界众生。性觉必明。妄为明觉。觉非所明。因明立所。所既妄立。生汝妄能。无同异中。炽然成异。异彼所异。因异立同。同异发明。因此复立无同无异。如是扰乱。相待生劳。劳久发尘。自相浑浊。由是引起尘劳烦恼。起为世界。……以是因缘。世界相续。因妄有生。因生有灭。生灭名妄。灭妄名真。”

如来的回答揭示了妙性本自具足，本自自然，本自清净，本不生灭，本是湛明，无需自证。然而妙性因为“空”的寂寥状态，升起了自证“我是明”的觉；本是湛明，却要证明“自己是明”，是妄，是无明。于是因缘升起，一步步演化出了世界。

佛法的最高阶段是不一不二，所以佛说妙性明，即非明（无明），是名明。也可以正向阐述：妙性（宇宙演化的本原），在天地之先，混成状态，寂兮寥兮，因空寂而感乏味，遂起自证之觉；于是妙性为了将“全知全能”的概念之“明”转变为“全知全能”的“明”之体验，演化出“空有不二”的妄相世界，借妄相而修真体验，真妄不二。

这个实相，也可在其他佛经中参证。此妙性本尊，即是毗卢遮那法身佛，其所演化的世界，即是华严世界海。华严世界三圣，中央主身毗卢遮那法身佛（妙性），两侧是“大知”文殊菩萨和“大行”普贤菩萨。文殊大知表智慧（全知），普贤大行表体验（全能），这也就是宇宙间真正的“知行合一”大体验过程。普贤菩萨在成佛的《法华经》中劝发，在讲述宇宙世界海的《华严经》中有普贤菩萨行愿品，点明了佛法“不离世间觉”的体验功夫。。

3.5 基督宗教：面对空虚混沌，以言创世、在创造治理中体验自身

《创世记》云：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运

行在水面上。神说：‘要有光’，就有了光。”

上帝创世的因由，是要对抗虚空，在创造与治理的秩序中体验自身的全能与荣耀。世界与众生是上帝体验的场景与角色，而人被赋予特殊的位分，作为管理者牧养万物，代表上帝行使治理全地的权柄。

3.6 伊斯兰教：隐秘宝藏渴望被认知体验，万有为迹象

《古兰经》圣训传统：终极者曾是“隐秘的宝藏”，渴望被认知体验。受造物通过清洗内心尘埃，让生命化为镜子，回看并鉴赏真主无上的德能。

真主从无中创造天地万物，其创世的因由，在于彰显自身的至仁至慈与大能独一。真主要以万有作为迹象，在有的呈现中体验己身，觉醒者由此参悟真主的存在与独一，能够更好地体验。万物与众生是真主大能的显现场景，而人被造为大地上的代治者，其最高使命是认识真主、崇拜真主、敬畏真主，在顺从与公义中完成代治与体验之责。

3.7 马克思：从解释世界到改造世界，自由自觉劳动中的体验

马克思并非天然的无神论者，他从基督神学家庭转向自然哲学，经由对古希腊自然哲学的创造性转化，将外在的、人格化的上帝转化为内在于宇宙的非人格化“道”，并最终落脚于“改造世界”的社会实践。

“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”马克思不是简单地否定“人格神”这一名指代下的终极本质，而是以非人格化的方式去描述和把握这一本质，把解释世界的认识哲学拔高到改造世界的实践哲学（体验）。马克思主义对解放和发展生产力的追求，可理解为“终极实体”扩展体验条件、丰富体验维度的基础性实践。

3.8 科学：大爆炸解释“如何”，元框架回答“为何”

20 世纪，出现了两种“宇宙模型”比较有影响：一是稳态理论，一是大爆炸理论。20 世纪 20 年代后期，爱德温·哈勃发现了红移现象，说明宇宙正在膨胀。20 世纪 60 年代中期，阿尔诺·彭齐亚斯和罗伯特·威尔逊发现了“宇宙微波背景辐射”。这两个发现给大爆炸理论以有力的支持。但科学暂未解释为什么会有

大爆炸，未揭示世界产生的第一动因。元框架不替代科学，只回答“为何有世界”与“体验目的”的哲学层面问题。

3.9 共同结构：寂寥—展开—体验—参赞

各传统表述有“造”“演化”“缘起聚集”等主动性强弱差异，但共同结构是：本然状态为混沌、寂寥、无明、空虚、隐秘、寂静；展开动因为创造、化育、自证、代治、荣耀、实践；世界与众生既是场景，也是角色；体验方式为创造治理、顺其自然、破妄显真、恩典感通、认主威能、自由自觉劳动；归宿为与天地参、逍遥游、世间觉、世俗救赎、天园临尘、改造世界。这正是“终极实体以体验为核心诉求”的跨传统解释力。体验不是享乐主义，而是觉知性实践：在关系中感受，在选择中创造，在救度中成就，在劳动中确证。此结构用符号“～”表示，正是强调终极实体与体验不是先后两截，而是同一本体的展开与回归、张力与统一。

四、差异如何安放：体一、相异、用别、行通

归一不等于取消差异。各文明最高范畴在“体”层归一，是因为其定义外延无限，逻辑上不能有两个无限者并立；但各文明的语言系统、历史处境、观察角度不同，故在“相”层呈现差异。天演万物、道生万物、因缘而起、人格化主宰、真主创世、自然演化等，都是不同文明对同一无限者的不同描述，不应以某一相否定另一相。各文明的教法在“用”层各有侧重：儒家重人伦感通，道家重自然运化，佛家重破妄显真，基督宗教重创造治理，伊斯兰教重认识崇拜，马克思重实践改造世界。这些侧重不是本质对立，而是因材施教。当人类群体互相接触变成一个共同体，各传统传下的实践法会在“行”层接触并融通：儒家参赞化育、佛家借妄修真、道家自然逍遥、基督代治公义、伊斯兰荣耀鉴赏、马哲自由自觉劳动，均指向觉知性实践。因此，“体一”是终极实体，“相异、用别、行通”都可归纳在“体验”中，于是可提取出“终极实体～体验”元框架。元框架不是新宗教组织，不设教权，不取消具体信仰与教法，而是让人类文明思想归一有了可能。

五、结论：元框架的定位与边界

5.1 论证结论

第一，各文明终极指号能归于一，是因为其定义外延无限，逻辑上不能有两个无限者并立；各传统经典自身均以“唯一、无限、离名相、自因”描述终极者；多名相是不同语言对同一无限者的“指名”与“再指名”，名相不是本质。第二，各文明都提出“体验”，是因为其经典均描述终极者从“混沌、寂寥、无明、空虚、隐秘、寂静”展开世界，并通过创造、化育、自证、代治、荣耀、实践获得觉知性体验；概念全知必须转为觉知体验才有生机。第三，“终极实体～体验”不是取代各教的新教义，而是元框架：体一、相异、用别、行通。其严密性来自逻辑反证、名相批判与跨传统经典解释力；其价值在于为跨文明思想归一提供可通约、可实践、可差异共生的基础范式。

5.2 元框架的操作性定义

所谓“体一”，指各文明最高范畴在“无限终极者”层面归一，归一不发生在组织、教权、仪式层。所谓“相异”，指各文明因语言系统、历史处境、观察角度不同，对同一无限者形成不同描述；天演万物、道生万物、因缘而起、人格化主宰、真主创世、自然演化等，都是“相”的差异，不应以某一相否定另一相。所谓“用别”，指各宗教法因材施教，各有侧重：儒家重人伦感通，道家重自然运化，佛家重破妄显真，基督宗教重创造治理，伊斯兰教重认识崇拜，马克思重实践改造世界。所谓“行通”，指当人类群体交往扩大、观察水平提升，各传统在实践法上可以接触、互鉴、融通；参赞化育、借妄修真、自然逍遥、代治公义、荣耀鉴赏、自由自觉劳动，均指向觉知性实践。四层合观，即“终极实体～体验”元框架的操作性定义。符号“～”在此四层中表示：体一不是静态同一，而是在相异、用别、行通中循环展开；体验不是体外的附加，而是体一在差异中的自我经历与回归。

5.3 边界说明

元框架的成立，以守住边界为前提。其一，不搞组织合一，不设教权，不替

代具体宗教教义与科学实证。其二，不把“终极实体”变成新的排他名号；若以新名相禁锢本质，就重蹈历史上门户之争的覆辙。其三，不把“体验”庸俗化为感官享乐；体验是觉知性实践，是在关系中感受、在选择中创造、在救度中成就、在劳动中确证。其四，不取消差异；归一不等于同质化，差异不等于对立化。其五，防止“破而不立”；元框架要提供“立”的学术基础，使名相批判之后仍有可讨论、可教学、可实践的内容。唯有守住这些边界，元框架才能作为学术命题成立，而不至于滑向新教义或新组织。

5.4 余论

“终极实体～体验”元框架的学术价值，不在于增加一个“终极实体”的名号，而在于提供一种名相批判的方法与体验论的解释：它让研究者看见“天”“道”“真如”“上帝”“真主”“哲学本体”是不同语言对同一无限者的指名与再指名，让各文明在“体”层可通约，在“相”层可差异，在“用”层可并存，在“行”层可互鉴。元框架不要求任何人放弃自己的信仰与教法，只要求在讨论终极者时先区分“名相”与“本质”，在讨论世界展开时先区分“概念全知”与“觉知体验”。符号“～”不可省略，是为了在表述上避免“非此即彼”的线性歧义，保留太极图 S 线所象征的对立统一、循环往复、相即相入。此即本报告论证的归宿。

参考文献

[1] 老子. 道德经[M].

[2] 鸠摩罗什, 译. 金刚般若波罗蜜经[M].

[3] 大佛顶首楞严经[M].

[4] 般若波罗蜜多心经[M].

[5] 中庸[M].

[6] 周易·系辞上[M].

[7] 圣经·创世记[M].

[8] 古兰经[M].

[9] 马克思. 关于费尔巴哈的提纲[M]; 马克思. 1844 年经济学哲学手稿[M].

[10] 妙法莲华经[M]; 大方广佛华严经[M]; 坛经[M]; 庄子[M].