

梵·道·物本身·至一

韩林合

摘 要 《奥义书》是印度传统哲学思想的主要来源，正如《庄子》构成了中国传统哲学思想的主要来源（之一）一样。两者对世界的本质和本原问题即终极实在问题给出了几近相同的答案。《奥义书》作者认为，世界的本质和本原在于梵；庄子认为，世界的本质和本原在于道。两者对梵和道的刻画极其相似。但是，在他们各自归属给梵和道的诸多特点中，存在着严重的不一致之处：梵和道被认为既是天地万物的创造者，又遍在天地万物之中，而且还包容天地万物。通常说来，如果一个事物（作为一个部分或要素）存在于给定的某类事物的全体成员之中，那么它便不可能同时又包容此类事物之全体成员。而且，如果一个事物甲生成了另一个事物乙，那么甲便不可能同时完整地存在于乙之中，更不可能完整地包容乙。如果我们将梵和道理解成世界整体本身或至一，即去掉了任何区分的世界的本然的状态，那么梵和道生成万物的造物者身份与其遍在性和包容性如何融贯一致的问题便迎刃而解了。我们可以通过修正康德和叔本华关于物本身的学说而获得这样的世界整体本身或至一概念。

关键词 梵 道 物本身 至一 终极实在

作者韩林合，北京大学外国哲学研究所暨哲学系教授（北京 100871）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)09-0005-10

《奥义书》是印度传统哲学思想的主要来源，正如庄子构成了中国传统哲学思想的主要来源（之一）一样。两者对世界的本质和本原问题即终极实在问题给出了几近相同的答案。《奥义书》作者认为，世界的本质和本原在于梵（Brahman）；庄子认为，世界的本质和本原在于道。两者对梵和道的刻画极其相似，因而也面临相同的困难。有关世界本质和本原的思考也是西方哲学历史久弥新的核心议题。按照康德的理解，世界的本质和本原在于本体界，而本体界则是由无数物本身构成的；物本身刺激我们的感官进而感觉能力，我们因而形成处于时空中的感性表象，并借助于范畴将杂多的感性表象整理成经验对象即自然事物。叔本华一方面接受了康德的物本身概念，另一方面又对其提出了深刻的批评，认为物本身只能有一个，并非有多个。此物本身就是他所说的意志。本文首先讨论《奥义书》关于梵的理论和庄子的道论，指出其困难，即梵和道的创生性、其遍在性和包容性彼此冲突。其次讨论康德和叔本华关于物本身的思想及其困难，即不处于时空中的物本身如何可能是无穷多的？唯一的物本身如何可能是作为盲目的冲动的意志？最后尝试通过至一（即不一不二）概念消解梵、道和物本身理论所遇到的诸多困难，并给予世界的本质和本原问题以一种相对新颖的解决方案。

一、梵

按照《奥义书》的理解，梵的主要特征如次。

第一，梵为唯一者，独一无二（eka, advītiya），根本说来，不存在它以外的其他任何事物，即相对于它来说，“没有第二者”。

第二，梵绝对简单，是纯一者，不可分，不是由诸部分构成的，或者说没有部分。梵的唯一性和纯一性（或曰“简一性”）可以合称梵的“一性”。

第三，由于梵纯一不可分，因此它无形无象无声，因为有形有象有声的东西必定是复杂的，必定是由诸部分复合而成的。

第四，梵没有变化，更无所谓成毁，因为变化进而成毁均预设了划分或部分的存在。

第五，由于空间和时间均预设了区分，预设了复多，因此，纯一的梵不处于空间和时间之中，或者说，是超时空的。

第六，因为梵根本不处于时间和空间之中，相反，它是超时空的，所以，无论从时间上还是从空间上说，梵均不会受到任何限制，它是无穷无尽的，或者也可以说是极其短暂或微小的。实际上，我们根本不能用无穷无尽或有穷有尽（包括短暂或微小）这样的词汇来形容它。

梵在时间上的无限性即其永恒性。梵从时间上说无始无终，无成无毁（无生无灭），但也可以说它极其短暂，有如闪电一般。更准确地说，久暂成毁这些概念均不适用于它，因为它根本不处于时间之中。

梵在空间上看也是无限的。从空间上说梵无边无界，但也可以说其极其微小；更准确地说，大小或无穷有穷这些概念均不适用于它，因为它根本不处于空间之中。

第七，梵先于一切，创造一切。在此种意义上，梵就是造物主。有人认为时间和空间创造一切，实际上梵创造包括时间和空间在内的一切。

关于世界万物的创造过程，《奥义书》给出了多种不尽相同的表述。按照《大森林奥义书》（*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*）I. 2. 1-3 的说法，在太初（即在世界开始的时候），世界上空无一物，只有死亡（或饥饿）。死亡首先创造了心灵，并想法让自己拥有了一个身体（*tan mano'kuruta, ātmanvī syām iti*），然后创造了水。水先是转变成大地，然后转变成火、太阳和风。最后，死亡的诸部分变成东西南北诸方位。^①

《大森林奥义书》I. 2. 4-5 则说，死亡借助于其心灵与言语交媾，由此产生年。另外，此处又说死亡依靠言语和自我（此自我当与心灵同义）产生一切事物：梨俱（颂诗）、夜柔（祷词）、娑摩（赞歌）、诗律、祭祀、人和牲畜等。

《大森林奥义书》I. 4. 1-6 说，在太初，这个世界只是形状似人的自我（*Ātman*），即原人，此外别无他物。自我或原人甚是孤独，不快乐。于是，他将自己一分为二，变成丈夫和妻子。二者交合，产生人类。接着，妻子变成母牛，丈夫变成公牛，二者交合，产生群牛。妻子变成母马，丈夫变成公马，二者交合，产生群马。依这样的方式，自我创造了包括蚂蚁在内的一切成双作对者。此外，自我还创造了一切食物和吃食物者，创造了一切天神。

《大森林奥义书》I. 4. 11-15 声称，在太初，这个世界只是独一无二的梵（*brahma vā idam agra āsīt, ekam eva*）。梵创造了四种姓以及与四种姓相应的诸天神，还有正法。

《大森林奥义书》V. 5. 1 断言，在太初，这个世界只是水。水创造真实（*satyam*），而真实就是梵。梵或真实接着创造生主（*Prajāpati*）。生主则创造众天神。

《歌者奥义书》（*Chāndogya Upaniṣad*）III. 19. 1-4 声称，在太初，这个世界仅仅是非存在，或者说“无”（*asad evedam agra āsīt*）；然后，非存在即这个世界成为存在（*sad*），或者说“有”。接着非存在展开成一个卵样的东西。此卵躺了一年，裂开。卵壳分成两半，一半是银，一半是金。银的一半是大地。金的一半是天空。卵的外膜是山岳，卵的内膜是云雾，其上的经脉是河流，其中的液体是大海。然后，太阳产生。太阳一产生，喊叫声和欢呼声、一切众生和一切愿望随之兴起。

《泰帝利耶奥义书》（*Taittirīya Upaniṣad*）II. 6. 1 和 II. 7. 1 同样断言，在太初，这个世界仅仅是非存在，

① 本文参考的《奥义书》版本如下：Paul Deussen, *Upanishaden, Die Geheimlehre des Veda*, Herausgegeben und eingeleitet von Peter Michel, Wiesbaden: Marix Verlag GmbH, 2007 (Neu gesetzt und überarbeitet nach der 3. Auflage der Ausgabe, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1938; Erste Auflage, 1897); S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, London: George Allen & Unwin LTD, 1953 (此书为梵英对照本); P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998; 徐梵澄译：《五十奥义书》修订本，北京：中国社会科学出版社，1995 年；黄宝生译：《奥义书》，北京：商务印书馆，2010 年。

从非存在产生存在，进而产生万事万物。特别说来，非存在还为自己创造了一个身体（*tad ātmānam svayam akuruta*），因此，它被称为善成（*sukṛtam*）。^①

《歌者奥义书》VI.2-6 对上面谈到的核心说法——在太初，这个世界仅仅是非存在，非存在产生存在——提出了强烈的质疑，认为在太初这个世界只可能是独一无二的存在（*sad eva idam agra āsīd ekam evādvitīyam*）。^②接着，作者声称，从存在生出火光或热（*tejas*），火光生出水，水生出食物。然后，存在作为火光、水和食物的生命自我（*jīvātman*，也译作“个体自我”或“个体本质”）进入三者之中，以不同的形式或比例混合它们，由此而进一步创造出其他事物（包括作为个体自我的人）。

《爱多雷耶奥义书》（*Aitareya Upaniṣad*）I.1.1-4、I.2.1-4 和 I.3.11-14 声称，在太初，整个世界就是独一无二的至高自我或梵。它先后创造了天和天上之水、空和光、地（或死亡界，有生死者之界）和地上之水。然后，它从水中取出未定形的原人，给其以确定的形状。接着，它给原人加热。受热后，原人的嘴张开，由此产生了言语，从言语中又产生火；原人的鼻孔张开，从鼻孔中产生气息，从气息中产生风；原人的眼睛张开，从眼睛中产生目光，从目光中产生太阳；原人的耳朵张开，从耳朵中产生听觉，从听觉中产生方位；原人的皮肤张开，从皮肤中产生汗毛，从汗毛中产生草木；原人的心脏张开，从心脏中产生心灵，从心灵中产生月亮；原人的肚脐张开，从肚脐中产生下气，从下气中产生死亡；原人的生殖器张开，从生殖器中产生精液，从精液中产生水。梵或至高自我接着创造了牛、马和人，并依次让火变成言语，进入人的嘴；让风变成气息，进入人的鼻孔；让太阳变成目光，进入人的眼睛；让方位变成听觉，进入人的耳朵；让草木变成汗毛，进入人的皮肤；让月亮变成心灵，进入人的心脏中；让死亡变成下气，进入人的肚脐；让水变成精液，进入人的生殖器，等等。最后，至高自我或梵从人的头顶上的缝隙进入人之中，变成人的个体自我。^③

《疑问奥义书》（*Praśna Upaniṣad*）I.4-8 认为万物创造的过程是这样的：生主（或梵）渴望生育，因此它修炼苦行。完成苦行后，它创造出物质（*rayi*）和生命（*prāṇa*）。然后让物质和生命相互作用，产生出其他一切事物。

《弥勒奥义书》（*Maitrī Upaniṣad*）V.2 声称，在太初，这个世界仅仅是暗性（或者说黑暗），暗性处于至高者或梵之中。受至高者驱动，暗性或黑暗出现不平衡，产生忧性状态。忧性受驱动，出现不平衡，产生善性状态。善性受驱动，流出液汁。液汁作为纯意识（*centāmātra*），成为每个人之内的知领域者（即灵魂），以构想（*saṃkalpa*）、决定（*adhyavasāya*）和自大（*abhimāna*）为标志，是名为“一切”（*Viśva*）的生主。

按照《弥勒奥义书》VI.14-17 的表述，在太初，整个世界只是梵这个唯一者、无限者。梵依如下次序创造世界万物：太阳、月亮、星星、彗星、时间和年、食物、其他一切事物。

按照《奥义书》中一些地方的描述，梵首先创造了梵天（*Brahmā*），梵天接着创造出金胎（*Hiraṇyagarbha*，即世界灵魂），然后依次借助于金胎创造出天地万物。^④

作为世界创造者的梵天是自在天（*Īśvara*，*Īśāna*，*Īśā*）或大自在天（*Maheśvara*）（某种意义上的人格神）的一种形式。自在天不仅创造了宇宙，而且还维护着宇宙，最终还是此宇宙的毁灭者。作为宇宙维护者的自在天又被称为“毗湿奴”（*Viṣṇu*），而作为宇宙毁灭者的自在天又被称为“湿婆”（*Śiva*）。^⑤

① 这里讨论的段落表明，前面讨论过的《大森林奥义书》I.2.1-3 中出现的“死亡”当指这里所说的非存在。商羯罗（*Śaṅkara*）将“*sukṛtam*”释作“*svakṛta*”（自因，自生）。

② 此处所说的“存在”指所谓纯粹存在（或至高存在、超验存在），进而指梵。这种意义上的存在完全异于通常意义上的存在，或者说经验的存在，因为经验的存在是与非存在相对的，但纯粹存在并非如此，而是超越于经验意义上的存在与非存在之外的。因此，纯粹存在也可说是经验意义上的非存在。在如此理解之下，此段落与前面讨论的段落《歌者奥义书》III.19.1-4、《泰帝利耶奥义书》II.6.1 和 II.7.1 可以是相容的，因为这些段落所讨论的“非存在”意指的是经验意义上的非存在，进而是纯粹存在。

③ 在《弥勒奥义书》（*Maitrī Upaniṣad*）II.6 中，作者是这样描述梵或生主进入人之内的过程的：“确实，在太初，生主是唯一者，孤独，不快乐。于是，他沉思自身，创造了众生。他看到他们没有知觉（*abuddhi*），没有气息，如同石头，又像伫立的柱子。他不快乐，思忖道：‘我要进入他们之中，唤醒他们。’他让自己变得像风一样，试图进入。但作为一个整体，不能进入。于是，他将自己分成五部分，即元气、下气、中气、上气和行气。”

④ 按照一些解释者的观点，《奥义书》中讨论的金胎，特别是《奥义书》之后的印度哲学中所说的金胎，同于梵天。

⑤ 关于自在天与梵天、毗湿奴和湿婆之间的关系，请参见 S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, pp. 66-67。

按照《奥义书》中一些地方的说法，梵创造世间万物的过程就是其展开（vyabhavat）自身的过程，或者说其展示或展现（vyākaraṇāṇi）万物的过程——其区分（vyakriyate）为名相的过程。^①

在《奥义书》的一些地方，梵创造世间万物或展开众名相的过程也被说成其幻现万物的过程。而且，自在天或大自在天就已经是此种意义上的幻现的“产物”了。

那么，梵或梵天为何要创造或幻现世间万物？对此，《奥义书》给出了三种不同的说法：梵或梵天之所以创造或幻现世界万物，或者是出于梵或梵天自己的本性，或者是梵或梵天出于自我游戏的目的，或者是梵或梵天为了自己的享受。按照第一种说法，梵或梵天在自身之内便包含着幻现万物、不幻现万物或以另外的方式幻现万物的能力。至于梵或梵天是否施展了这种能力，这完全取决于它自己的决定。

第八，梵（进而梵天或大自在天）创造或幻现一切，但它自身则是自生者；或者更准确地说，梵（进而梵天）无所谓生与不生。

梵与梵天（或大自在天）的幻现关系以及梵进而梵天与万物的幻现关系，显然不同于通常意义上的创造或生成关系，而且也不同于任何其他通常意义上的因果关系。

由于梵并非作为原因而创造了天地万物，而且梵自身并不是作为结果而由他物产生的，因此，梵完全超越了通常意义上的因果关系，或者说它完全处于通常意义上的因果关系之外。这个结论也可以通过如下方式加以论证：因果关系必然预设了事物之间的区分，预设了复多，而梵是绝对而简单的一，因此，梵不可能处于因果关系之中。^②

第九，梵虽然不是天地万物的原因，但它毫无疑问是天地万物的本原或本质，当然也是人的本原或本质。那么，我们可以说梵是自身的本原或本质吗？严格说来，这样的说法也是不适当的。因此，梵就是人们苦苦追求的终极实在，或者说实在之实在（tattvasya tattvam）、真实之真实（satyasya satyam）。

第十，梵作为万物的创造者或本原和本质始终制约和支配着万物，构成了万物的内在控制者。

第十一，梵不仅先于一切，创造一切，构成了包括人在内的一切事物之本质，而且完整且完全地遍在一切之中。终究说来，梵就同于万物中的每一个，当然也同于众人中的每一个人，因为万物最终都是梵所幻现出来的幻象而已。

在此要注意：由于梵不可分，没有部分，因此梵并不是通过其诸部分在每个事物中的存在而间接地遍在万物之中的，而是自身就完整且完全地遍在万物之中。

第十二，梵不仅遍在一切之中，而且包容一切（换言之，一切皆在梵中）。因此，梵可以说就是一切。或者说，梵就是整个世界（大全，宇宙）。

一些解释者认为，梵不仅囊括一切存在的或现实的事物，包含现实世界，而且内在地包含了所有可能世界，构成了所有可能世界的唯一的居所。^③

第十三，梵（还有大自在天或梵天）的遍在性和包容性意味着梵的内在性：与万物或宇宙“不异”（宇宙即梵）或“不二”。但是，真正说来，梵不同于万物或宇宙，与万物或宇宙“不一”，甚至可以说梵“处于世界或一切事物之外”，因为万物或宇宙真正说来并不存在，不过是由梵自身幻现出来的幻象而已——此即

① “名相”原文为“nāma-rūpa”。关于此语的意义，Radhakrishnan 解释道：“nāma 和 rūpa 一起构成个体。Nāma 并不是名称（name），而是观念、原型、本质特征，而 rūpa 则是存在环境、观念的可见的体现。在每个对象之中都存在着这两种元素，即理智所把握的本原（the principle）和感觉能力所领会到的外表（the envelope）。Nāma 是内在的能力，而 rūpa 则是可感的显示。如果我们将世界看作一个整体，那么我们拥有了这样一个唯一的 nāma，或者说大全—意识（all-consciousness），它赋予唯一的 rūpa——具体的宇宙——以形式。不同的 nāma-rūpas 不过是唯一的 nāma 或世界意识得到了区分的状况。世界形式是 mūrta（有形的），而世界灵魂则是 a-mūrta（无形的）。前者是有形状的，有形体的（sa-śarīram），后者则是无形体的（a-śarīram）。”（*The Principal Upaniṣads*, p. 167n.）就《奥义书》来说，在大多数情况下，“nāma”意为概念（包括理念），偶尔意为名称或名字。在古典汉语中，“名”有时也指概念。因此，“名”这个译名没有问题。但“色”这个译名极易引起误解（不仅在现代汉语语境中情况如此，即便在古典汉语语境中情况也是如此），会让人想到颜色之“色”，因此，不可取。徐梵澄译本（第 197 页）虽然也将“rūpa”译作“色”，但注解道：“‘名色’之‘色’，非徒‘颜色’之谓，显，形，表，等皆包，亦可谓‘相’。”

② 参见 Paul Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's, Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Erster Band, Zweite Abteilung, Leipzig: Blockhaus, 1899, S. 137-143。

③ 参见 S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, pp. 63, 82, 131n.。

梵的超越性。《自在奥义书》(*Īśa Upaniṣad*) 5-6 说道：“唯一者既动又不动，既遥远又邻近，既在一切之中，又在一切之外。谁在自我中看到一切存在物，在一切存在物中看到自我，谁就无所畏惧。”

《奥义书》将内在于万物进而世界的梵称为“下梵”，而将外在于万物进而世界的梵称为“上梵”。下梵与上梵也常常被分别称为“形梵”与“无形梵”、“时梵”与“无时梵”、“声梵”(śabda-brahman)与“无声梵”(aśabda-brahman)。一些《奥义书》认为梵有三种形式(trirūpa)：有分(sakala)、无分(niṣkala)、有分无分(sakala-niṣkala)。梵的有分的形式(或曰“有分相”)即形梵或时梵；无分的形式(或曰“无分相”)即无形梵或无时梵；大自在天被看作梵的有分无分形式(或曰“有分无分相”)。

第十四，梵是绝对不可认识的：梵既不可感知，又不可思维。由于通常意义上的认识预设了认识主体与认识对象的区分，而梵是超越于一切区分之外的，甚至主客区分也源自梵，因此，梵是绝对不可认识的。

梵虽然在通常的意义上不可认识，但是，在如下特别的意义上，梵又是可以认识的：我们可以通过与梵同而为一的方式对梵加以体认(anubhava)。可以说，同于梵的人放弃了通常意义上的认识或知识，而拥有了另一种认识或知识，即真知。

第十五，梵是不可言表的，既不可命名，又不可谓述。换言之，梵不可表诠，至多只可遮诠，即只能以否定的方式表述它：“不是这样，不是那样”(na iti na iti，连声形式为：neti, neti)。

不过，即便遮诠也不是对待梵的适当态度。那么，如何对待梵？一些《奥义书》的作者给出的回答是：沉默。但是，另一些作者则进一步认识到甚至沉默也不是适当的态度，他们说道：“婆罗门放弃了学识，像孩童一般生活。当他们既放弃了学识又离弃了孩童状态时，他们便成为静默者。当他们既放弃了静默又放弃了非静默时，他们便成为知梵者。”(《大森林奥义书》III. 5. 1)

那么，《奥义书》以及《吠陀》等经典著作中包含的大量关于梵或体梵境界的言论(包括唸声)的作用是什么？相关作者认为，它们的作用仅仅相当于载人的车子的作用：当人们通过它们而了解了梵的道理并进而与梵同而为一之后，人们就应该将它们悉数抛弃掉。这就像对待用来代步的车子一样：待到达目的地后，车子就可弃置一边。

第十六，既然梵不可认识且不可言表，那么它当然也不可教且不可学。

第十七，梵常常被看成太阳(或者太阳的自我或本质，太阳中的那个原人)、光之光(至高的光)或光明本身，为世界一切光亮的来源。

第十八，绝对不可认识且不可言表的梵就是纯粹意识、纯粹智慧——至高智识。

第十九，梵不仅是纯粹意识和纯粹智慧，而且是绝对幸福和绝对快乐，即至福至乐。

在《奥义书》中(特别是在后来的吠檀多哲学传统中)，人们常常将梵的本质规定性归结为三点：真实或真理、实在、存在(sat, satya)；智识或智慧、意识、知识、思维(cit, jñāna, vijñāna)；福乐(ānanda)。此外，在一些《奥义书》中，人们又在这三个特征之外，加上了无限(ananta)。因此，梵常常被说成是真实(或真理、实在、存在)、智识(或智慧、意识、知识、思维)、福乐和无限。

在晚出的《奥义书》中，“sat”(或“satya”)、“cit”(或“jñāna”)与“ānanda”常常连写在一起，因此便有了“saccidānanda”或“satyajñānānanda”(真—智—乐)这样的习惯用语。请看如下段落：

知梵者达到至高者。有诗为证：梵是真实、智慧和无限(satya, jñāna, ananta)。它居于洞穴中，至高的空中。谁知道这点，谁便和睿智的梵一起，实现一切愿望。(《泰帝利耶奥义书》，II. 2. 1)

梵是真实、智慧、无限和福乐(satya, jñāna, ananta, ānanda)。这样的东西——尽管名称、地点、时间、身体和原因均会消失，但它却不会随之而消失——是真实的，也即不变灭的。这种不变灭的东西还被说成是智慧，即被说成是不受制于产生和消失的精神性的东西。进而，它还被说成是无限，也即，正如黏土先于陶器、黄金先于金器、纱线先于织物一样，精神之物先于那些始自非显了之物的造物并且遍在于它们之中，而且作为这样的东西而被说成是无限的。而且，梵被说成是福乐，即这样的东西，它是由快乐和精神性构成，它是无法测量的福乐之海，按照其本质毫无差别地纯粹由福乐构成。这样的东西——其标志是这四个本质特征，而且在空间、时间和因果性(deśa-kāla-nimiteṣu)中不变地持存着——就是经由[“汝为彼”(tvam tad asi)中的那个]“彼”所表示的那个至高自我(paramātman)或至高梵。[*Sarva-Upaniṣat-Sāra* (《菁华奥义书》)，

Deussen 德译本, 第 757 页; 参考徐梵澄译本, 第 784 页]

二、道

庄子的“道”拥有《奥义书》的“梵”所拥有的绝大部分特点。

第一, 道绝“对”绝“待”, “独往独来”(《庄子·在宥》)^①, 根本说来, 不存在它以外的其他任何事物。

第二, 道纯一而不杂, 绝对简单, 不可分, 不是由诸部分构成的, 或者说没有部分——所谓“道未始有封”(《庄子·齐物论》)^②。

第三, 道无形无象无声, 因为有形有象有声的东西必定是复杂的, 必定是由诸部分复合而成的。

第四, 道没有变化, “静一而不变”(《庄子·刻意》)^③, 更无所谓成毁, 因为变化进而成毁均预设了划分或部分的存在。

第五, 由于空间和时间均预设了区分, 预设了复多, 因此, 纯一的道不处于空间和时间之中, 或者说, 是超时空的。

第六, 无论从时间上还是从空间上说, 道均是无穷无尽的。进而, 我们根本不能用久老、高深之类的词汇来形容它: “夫道……未有天地, 自古以固存。”“道无终始, 物有死生。”(《庄子·大宗师》《庄子·秋水》)^④

第七, 道创造或生成一切。在此种意义上, 道就是造物者或造化。

前面我们说到, 《奥义书》的一些地方声称, 在太初(即在世界开始的时候), 这个世界仅仅是非存在, 或者说“无”; 然后, 非存在即这个世界成为存在, 或者说“有”。但《奥义书》的另一些地方则对这种说法提出了强烈的质疑, 认为在太初这个世界只可能是独一无二的纯粹存在, 即梵。庄子也提到了两种极为类似的观点, 并对两者均提出了批评。请看如下段落:

古之人, 其知有所至矣。恶乎至? 有以为未始有物者, 至矣, 尽矣, 不可以加矣。其次以为有物矣, 而未始有封也。其次以为有封焉, 而未始有是非也。是非之彰也, 道之所以亏也。道之所以亏, 爱之所以成。(《庄子·齐物论》)^⑤

有始也者, 有未始有始也者, 有未始有夫未始有始也者。有有也者, 有无也者, 有未始有无也者, 有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣, 而未知有无之果孰有孰无也。(《庄子·齐物论》)^⑥

泰初有无, 无有无名; 一之所起, 有一而未形。(《庄子·天地》)^⑦

前两段话大意是这样的: 有的人认为, 作为整体的世界从时间上说有一个开始(所谓“有始”); 其他人不同意这种观点, 他们认为, 作为整体的世界未曾有一个开始(所谓“未始有始”); 还有一些人认为, “有始”和“未始有始”这样的说法根本不能用来表述作为整体的世界。在坚持作为整体的世界有一个开始的人之中, 一些人认为, 在这个开始的状态存在着某种东西(所谓“有有”); 另一些人认为不存在任何东西(所谓“有无”); 还有一些人认为“有”和“无”这样的说法根本不能用来表述作为整体的世界的开始状态(所谓“未始有无”“未始有夫未始有无”)。庄子的观点应该是这样的: “有始”或“未始有始”(“有穷”或“无穷”)、“有”或“无”这样的说法根本不能用来表述作为整体的世界, 更不能用来表述世界整体本身即道, 它们只适合于表述世界之内的事物。因此, 作为整体的世界——进而道——严格说来甚至都不能说是无穷或有穷的, 也不能说是存在或不存在的。

第三段引文大意为: 作为整体的世界无所谓有始无始, 因而既不能说泰初[意指世界最初的状态——所谓“物之初”(《庄子·田子方》)]^⑧有也不能说泰初无, 所以可以说泰初既无“有”之名, 也无“无”之名(所谓“无有无名”); 反过来, 我们既可以说泰初有, 也可以说泰初无(所谓“泰初有无”)。第一个有形之物当源自泰初, 而泰初本身则是无形的。当然, 我们也可以将泰初直接理解为世界整体本身或道。由

①②③⑤⑥⑦⑧ 本文所用《庄子》版本如下: 郭庆藩:《庄子集释》, 王孝鱼点校, 北京: 中华书局, 2013 年, 第 358、80、483、72、76、382、629 页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》, 王孝鱼点校, 第 225、520 页。

于世界整体本身或道不同于个别的对象，所以“有”和“无”这样的说法严格说来不适用于它。反言之，我们既可以说它有也可以说它无。

第八，道生天地万物，因此它自身不可能是由任何事物生成的〔所谓“生生者不生”（《庄子·大宗师》）^①〕，而只能说是“自本自根”（《庄子·大宗师》）^②。而且，任何事物的毁灭都是由道造成的，因此道本身不可能被任何事物所毁灭〔所谓“杀生者不死”（《庄子·大宗师》）^③〕。

第九，道是天地万物的本原和本质〔所谓“本根”（《庄子·知北游》）^④〕，当然也是人的本原和本质。

第十，在生成万物之后，道作为它们的本质和命运（所谓“性命之情”）而继续维持、支配着它们。因此，道又被称为“物物者”（《庄子·在宥》《庄子·知北游》）^⑤。

第十一，道不仅先于一切，创造一切，构成了包括人在内的一切事物之本质，而且完整且完全地遍在一切之中：“道……无所不在。”（《庄子·知北游》）^⑥

在此要注意：由于道不可分，没有部分，因此道并不是通过其诸部分在每个事物中的存在而间接地遍在万物之中的，而是自身就完整且完全地遍在万物之中。

第十二，道不仅遍在一切之中，而且包容一切（换言之，一切皆在道中）：“夫道覆载万物”“于大不终，于小不遗”“充满天地，苞裹六极”“周遍咸”（《庄子·天地》《庄子·天道》《庄子·天运》《庄子·知北游》）^⑦。因此，道可以说就是一切。或者说，道就是整个世界（大全，宇宙）。

第十三，道的遍在性和包容性意味着道的内在性，可说道处于“方之内”或“物之内”（《庄子·人间世》《庄子·则阳》）^⑧。但是，真正说来，道不同于万物或宇宙，甚至可说道处于“方之外”或“物之外”（《庄子·人间世》《庄子·则阳》）^⑨——此即道的超越性。

第十四，道是绝对不可认识的：道既不可感知，又不可思维。由于通常意义上的认识预设了认识主体与认识对象的区分，而道是超越于一切区分之外的，甚至主客区分也源自道，因此，道是绝对不可认识的。

通常的认识无法知道，但是这并非说道在任何意义上均不可知。认知道的唯一方式是体道——与道同体或与道为一。体道的人是真人。真人对于道的体悟是真知（至知）。因而，有了真人以后才会有真知。

第十五，道是不可言表的，既不可命名，又不可谓述。因此，庄子常常不得不通过否定的方式来描述道：非有非无、无东无西、无南无北、不动不止、不将不迎等。

那么，如何对待道？庄子给出的初步回答是：沉默。但是，他立即认识到，甚至于沉默也不是对待道的适当态度，只有非言非默才是适当的态度：“言而足，则终日言而尽道；言而不足，则终日言而尽物。道物之极，言默不足以载；非言非默，议有所极。”（《庄子·则阳》）^⑩

既然道不可言说，那么如何处理庄子书中那些关于道的言论？庄子认为，对于读者来说，在某种程度上，这些言论可以起到类似于捕鱼或捉兔的工具那样的作用——尽管借助于捕鱼或捉兔的工具你并非必定能够捕到鱼或捉到兔子，但是没有它们的帮助，你十有八九不能捕到鱼或捉到兔子——所谓“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄”（《庄子·外物》）^⑪；类似地，尽管读到庄子关于道的言论后，你不一定能够知道道真正说来是什么样子的，更不一定能够体道，但是没有它们的帮助，你肯定不可能知道道真正说来是什么样子的，更不可能体道。

在此，庄子告诫读者：他关于道的言论的作用仅此而已，你们千万不要执着于它们；当你们理解了它们的“意义”之后，你们最好将它们弃置一边，忘掉它们——所谓“言者所以在意，得意而忘言”（《庄子·外物》）^⑫。他自己当然不会执着于它们，但是未体道的人不会轻易地忘掉它们。因此，庄子慨叹，听到或看到他关于道或体道境界的言说并理解了其“意义”之后便将其悉数忘掉的人是非常难于找到的！

第十六，既然道或体道的境界不可思、不可知、不可言，那么我们当然无法教一个人如何体道，任何人也无法学习如何体道，因为通常意义的教和学都须依赖于认识和言说，最后依赖于心灵能够正常地发挥作用。

①②③④⑥⑩⑪⑫ 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第231、225、231、649、660、805、828、828页。

⑤⑧⑨ 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第358、662、244、512、244、512页。

⑦ 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第368、435、453、661页。

第十七，庄子常常将道比喻为一种光源，进而用“明”来形容体道者所处的境界，由此便有了“虚室生白”（《庄子·人间世》）^①的说法。对于做到了心斋的人来说，道或体道境界自动地显示于其心斋的境界之中。因此，对于做到了心斋的人来说，道或体道的境界——其人生的意义——虽然不可言说，但是却可以显示。不过，对于不能做到心斋的人来说，道或体道境界既不可言说，也不可显示。

简单对比一下《奥义书》关于梵的刻画与庄子关于道的刻画，不难发现，梵与道有着深刻的相似之处。^②不过，与《奥义书》不同的是，庄子并没有将道本身规定为纯粹意识或纯粹智慧，也没有将道本身直接等同于至福至乐。显然，庄子的观点更为合理，因为终极实在只能是这样的：既非意识也非非意识，既非心灵也非物体，既非乐也非苦，等等。

三、物本身

西方哲学也始终在探究世界的本质和本原问题。康德的物本身学说无疑构成了此种探究中的重要一环。按照这个学说，世界的本质和本原在于本体界，而本体界是由所谓物本身构成的。我们通常所认识的事项最终说来仅仅是物本身通过刺激我们的感官进而感觉能力（泛而言之，感性）的方式所显现给我们的显象，而物本身则是不能认识的。因为真正的认识必须是感性和知性（还有理性）协同作用的结果，而物本身是不可感知的，因为它们不处于时间和空间之中，而时间和空间是作为有限的理性存在物的我们人类成员的感性的形式。感知最终说来依赖于本源的刺激（所谓“先验的刺激”），即物本身对我们的感觉能力的因果作用。但是，不处于时间和空间结构之中的物本身如何能够因果地刺激我们的感觉能力？另外，按照一种非常经典的观点，时间和空间是个体化原则（*principium individuationis*），不处于时间和空间中的物本身应当只有一个，而非多个，更不可能存在着无穷多个物本身。但是，按照康德的理解，物本身恰恰是无穷多的。在他的相关著作中，他大多数情况下都是以复数的形式使用相应于“物本身”这个中文词的德语词“*Ding an sich (selbst)*”的。

我们似乎可以通过如下方式消解这个困难：时间和空间只是具体事物的个体化原则，不是抽象事物的个体化原则。因此，即便物本身不处于时间和空间之中，我们也不能推导出它们不是多而是一的结论，因为物本身可以是抽象事物，比如可以是柏拉图意义上的理念。不过，这种消解困难的方式对于康德来说并不是可以接受的，因为抽象事物根本不能扮演康德意义上的物本身所扮演的重要角色之一，即刺激我们的感觉能力进而感官，以便引起感觉，为我们的知识提供质料。

《纯粹理性批判》出版后不久，哲学家们便注意到了物本身学说的重重困难。叔本华对该学说进行了系统的澄清和批评，并在此基础上提出了其著名的世界之为意志和表象的理论。他认为，世界的本源和本质只能是一而非多，而且只能是他所理解的意志，世界中的一切现象均是这样的意志的客体化。

按照叔本华的理解，作为物本身的意志与作为其显象的世界中的诸客体或个体之间的关系并非因果关系，而是客体化关系。而且，作为物本身的意志是绝对的一，完全超越了一多对立。叔本华认为，如此改造的物本身学说便成功地摆脱了康德物本身学说那两个巨大的困难。

在叔本华的哲学体系中，柏拉图的理念扮演着重要的角色。不过，叔本华对之进行了改造，认为理念不过就是唯一的物本身即意志客体化的层次。因此，按照这种理解，即便柏拉图的理念也完全不同于作为物本身的意志。

不过，即便我们承认叔本华的物本身学说成功地摆脱了康德物本身学说的内在困难，叔本华的物本身学说仍然面临着巨大的困难：世界的本来状态如何可能是意志？即便是叔本华彻底重新解释了意志，仍然难以令人信服地扮演作为世界本原的物本身的角色。而且，叔本华物本身学说更为严重的问题是，作为物本身的意志既然是绝对的一，它如何又是一种永不停息的、不知疲倦的、盲目的冲动或力量，如何又要客体化为世间万象？^③

① 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第 139 页。

② 印度著名哲学家、《奥义书》的英译者 S. Radhakrishnan 在其译本中多处指出了老子和庄子的道与梵的类同之处。

③ 本小节主要内容取自作者如下文章：韩林合：《康德物本身学说的困境及其出路》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2024 年第 1 期。

四、至一

在上文的讨论中我们看到，人们或许试图通过将物本身理解为抽象事物甚或理念的方式来规避康德相关观点中的矛盾。我们指出，这种规避困难的方式在康德的系统中是行不通的。而且，抽象的事物（包括柏拉图意义上的理念）之间的区分（包括诸事物的类别之间的区分）更加是人心的造作。因为，最终说来世界中根本就不存在任何区分。因此，唯一真正的物本身，或者说世界的本原或本质，只能是不包含任何区分的世界整体，即世界整体本身，进而即所谓绝对的一，或者说至一：并非与多相对的一，而是超越于一多对立之外的一；或者说既非多也非一之一，不二不一之一。^①显然，叔本华所理解的意志不可能是这样的绝对的一或至一。

在我看来，《奥义书》的梵和庄子的道均应该理解成这样的绝对的一或至一^②，因为只有在这样的理解之下，《奥义书》有关梵的理论和庄子的道论所遇到的巨大理论困难才能得到消解。

在梵和道的诸多特征中，遍在性与包容性最为令人费解。这两个特征之所以令人费解，其原因为：通常说来，如果一个事物（作为一个部分或要素）存在于给定的某类事物的全体成员之中，那么它便不可能同时又包容此类事物之全体成员。此外，梵和道生成万物的造物者身份如何与其遍在性和包容性协调起来也是一个颇难处理的问题。这个问题之所以难以处理，是因为：通常说来如果一个事物甲生成了（特别说来，创生了）另一个事物乙，那么甲便不可能同时完整地存在于乙之中，也不可能完整地包容乙。

《奥义书》提出的幻现说一定程度上消解了这个矛盾。但是，幻现说最大的问题是无法令人满意地解释这点：绝对简单且唯一不二的梵如何拥有幻现能力，进而他为何要幻现出世间万物。

庄子没有提出幻现说。它提到的梦幻说大致相应于《奥义书》的幻现说。庄子认为，世间万物的区别仅仅是世俗之人造作的结果，是对整全无区别的道的人为划分的结果，因此，相对于绝对真实的道而言，世间万物不过是梦幻而已。在道那里（或者说根本说来），这些世间万物的区别根本就不存在。但是，世俗之人认识不到这点，认为世间万物的区别是真实无妄的。^③针对世俗之人的这种观点，庄子的回答是这样的：所谓世间万物最终源自道，均是道的创造。在此，庄子所面对的理论困境是这样的：其一，如何消解道的创生性、包容性与遍在性之间的冲突？其二，如果万物的区分一方面是道的创造，另一方面又源自人心的造作，那么，如何让这两点彼此一致起来？

如果我们将梵和道理解成世界整体本身，即所谓“至一”^④，那么其遍在性与包容性就变得易于理解了。就其本然状态而言，作为整体的世界（简言之，世界整体本身）根本无所谓我与物、物与物、物与事、事与事的区别，因此也无所谓化与不化的问题。梵和道均可以理解成这样的世界整体，而非通常的心智所了解的充满各种各样区别和变化的世界整体——所谓现象世界。因此，这种意义上的梵或道，即世界整体本身或“至一”，意指无所谓一还是二的存在“状态”，进而指超越于一个、两个、三个、四个……这样的区别乃至任何区别（包括存在与非存在或有与无、我与物或主体与客体、意识与非意识、精神与物质、无待与有待或自由与

① 如此理解的“至一”可谓“不一”且“不二”。请比较《庄子》的如下说法：“大仁不仁。”（《庄子·齐物论》，郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第81页）“至乐无乐，至誉无誉。”（《庄子·至乐》，郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第543页）“至言去言，至为去为。”（《庄子·知北游》，郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第674页）

② 德国著名印度哲学专家 Deussen 认为，《奥义书》的基本思想同于康德和叔本华有关物本身的思想。（参见 Paul Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, S. 38-40）我认为这种解释不无问题。

③ 参见韩林合：《虚己以游世》，北京：商务印书馆，2014年，第73—112页。

④ “至一”这个术语出现在《庄子·缮性》之中：“古之人，在混茫之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”（郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第489页）显然，此语境中的“至一”当指一种至为和谐的生存境遇，因此与我们所理解的至一有重大的区别。在解释《庄子·天地》“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形”这句话时，郭象注曰：“无有，故无所名。一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。”（郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第383页）不难看出，郭象所谓“至一”是指至妙之一，万有之初，未有任何物理之形者，而非我们所理解的作为道的至一。在此，“夫一之所起，起于至一”中的前一个“一”当指第一个有形之物。按照郭象的理解，第一个有形之物只能说是“起于至一”（始自至一，即从至一那里开始的，跟着至一出现的），而不能说是“源于至一”，即不能说是由至一创生的。

束缚、生与死、安与危、真与假、善与恶、美与丑、乐与苦、贵与贱等)的存在“状态”。常人眼中的万物万事(或万化万变)的区分只是常人自己的造作,而非世界整体本身或梵和道本来的样子。在世界整体本身或梵和道之中本来不存在任何这样的区分。这样,相对于常人眼中的万物万事来说,世界整体本身或梵和道可以说直接同于其中的任何一个,进而可以说完整地存在于其中任何一个之中。同时,常人眼中的任何事物当然又都悉数包含于世界整体本身或梵和道之中。相应地,通过诵经、祭祀、布施、苦行和斋戒等和修炼瑜伽(包括调息、制感、沉思、专注、思辨和入定等)的方式,或者说通过心斋、齐物、安命的方式,最终达到与梵或道同而为一境界的人即知梵者或至人,也可以说直接同于常人眼中的任何事物,同时也可以说悉数包容了它们。

同样,如果我们将梵和道理解成世界整体本身或至一,即去掉了任何区分的世界的本然状态,那么梵和道生成万物的造物者身份与其遍在性和包容性如何融贯一致的问题便迎刃而解了。按照这样的理解,我们之所以可以说梵和道生成了万物,是因为作为现象的万物(包括人本身)不过就是作为世界整体本身的梵和道显现给人的样子。在这种意义上,没有梵和道这个显现者便不可能有人们眼中的万物。上面我们已经论证说,这样理解的梵和道在终极的意义上既遍在万物之中又包容万物于其自身之内。

在此,我们要注意:对于梵和道来说(或者说,以梵或道观之),根本不存在人们眼中的万物,也不存在我与物或主体与客体的区别。相应地,所谓的显现关系根本说来也是不存在的。在有了我与物的区分进而物与物的区分之后,当人们(包括《奥义书》的作者和《庄子》的作者)进一步思考万物之间的关系及其来源时,他们中的一些人断言:万物最终说来或许均是由一种元素——比如气或水——构成的,其中的物之化或事之变均是气或水的变化,而且万物万事又都是从原始混沌之气或原初之水演化而来的。因此,这样的作为万物的最终构成要素或始源的气或水也是常人的造作,不过是他们这样的企图的最终结果(之一):力图给予世界整体本身或道显现给他们的样子——万物万事或万化万变——以一种统一的解释。这样,老子所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”便不难理解了。“道生一”之“一”即原始混沌之气显然不同于道,因为这个“一”是指与“二”相对的“一”,而非无所谓一和二等的“至一”即道。由此看来,庄子和老子所谓“气”或《奥义书》所谓原水,实际上已是其用来描述现象界的统一性的语汇了。对于世界整体本身或道和梵来说,或者对于体道或体梵的人来说,何为万物万事的最终构成元素、何为其最终的始源等问题根本就没有任何意义。

总之,如果我们将梵和道理解成世界整体本身即至一,那么其造物者身份、其遍在性和包容性便可以得到融贯一致的解释。

世界的本质和本原问题是哲学的永恒课题。印度、中国和西方的哲学家们一直在尝试以各种方式回答这个问题。许多哲学家给出的答案根本说来极其相似,认为世界的本质和本原应该很好地解释世界的统一性:一方面是世间万物的构成上的统一性,另一方面是世间万物的最终来源的统一性。他们都认为,能够承担此重任的东西只能是绝对简单甚至独一无二的。《奥义书》和《庄子》的作者进一步认为,作为世界本质和本原的梵和道不仅创造万物,而且遍在万物之中,此外还包容万物。但是,这三个特征彼此冲突。为了解消解这些冲突,我们引入了康德和叔本华关于物本身的思想,并指出了其内在的困难。为了解决物本身思想内在的困难,我们引入了“至一”概念,即不一不二概念。所谓至一就是世界整体本身,即取消了任何区分的世界状态。我们认为,这种意义上的至一概念能够很好地消解梵和道的诸核心特征之间的冲突。因此,世界的本质和本原在于至一,在于世界整体本身。

[本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“西方哲学中的自我与主体性研究”(22JJD720003)的阶段性成果]

(责任编辑:盛丹艳)

(下转第 47 页)

是建立健全跨区域合作的制度保障。建议尽快建立起正式的跨区域投资协调机制，实现区域间利益共享和风险分担制度。当地方政府将资金投向域外项目时，可通过财政结算、税收返还等方式让出资地分享项目收益，以消除地方对“肥水外流”的顾虑，激励更多跨区域协同投资，最终在体制上巩固“寓合作于竞争”的制度优势。

[本文为教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“深化‘放管服’改革促进营商环境持续优化研究”(18JZD048)、北京市高校卓越青年科学家项目“北京市建设全球营商环境标杆城市的机制体制创新以及扩散效应研究”(JWZQ20240202001)的阶段性成果。李睿之为本文通讯作者。]

(责任编辑：沈敏)

Cooperation within Competition: Can Local Government Guidance Funds Foster a Unified National Market

NIE Huihua, LI Ruizhi

Abstract: Building a unified national market is crucial for achieving a new development paradigm and promoting coordinated regional economic growth. However, local protectionism has hindered its formation. Against this backdrop, local government guidance funds (LGFs)—a novel policy instrument combining government guidance with market-oriented operations—have sparked debate over how their cross-regional investments affect inter-city market integration. This study manually collects and compiles data on fund investment events at the prefecture-level city scale across China from 2004 to 2022. We construct a city-pair panel dataset and employ an improved price-based approach and a market potential index to measure inter-city market integration. We then empirically examine the impact of LGFs’ cross-regional investments on market integration and explore the underlying mechanisms. Our main findings are as follows. First, LGFs’ cross-regional investments significantly enhance market integration between cities. Second, mechanism analysis reveals that these funds facilitate integration primarily by promoting cross-regional corporate mergers and acquisitions. Third, heterogeneity analysis indicates that LGFs’ integration effect is stronger for non-neighboring or inter-provincial city pairs, suggesting a “befriend a distant state while striking a neighbor” strategic pattern.

Key words: government-guided funds, unified national market, funds with mandatory return-on- investment commitment, market fragmentation

(上接第 14 页)

Brahman, Dao, Things in Themselves and the Absolute One

HAN Linhe

Abstract: *Upaniṣads* is the main origin of traditional Indian philosophical thoughts, just as the *Zhuangzi* is one of the main origins of traditional Chinese philosophical thoughts. Both of them offer almost the same answer for the question of the essence and principle of the world, that is, that of the ultimate reality. According to *Upaniṣads*, the essence and principle of the world is Brahman; according to the *Zhuangzi*, the essence and principle of the world is Dao. Their characterizations of Brahman and Dao are very similar. But there are grave inconsistencies among the many attributes they ascribe to Brahman and Dao. Brahman and Dao are regarded as the creator of the myriad things in the world, as well as existing in all the things and containing them. However, usually speaking, if one thing exists in all members of a given type of things, then it cannot contain all of them at the same time. Moreover, if one thing generates another thing, then it cannot wholly exist in the latter, nor can it wholly contain it. If we understand Brahman and Dao as the world as a whole in itself or the absolute One, namely, the world without any distinctions, then these inconsistencies among the many attributes of Brahman and Dao can be solved altogether. We can get this conception of the world as a whole in itself or the absolute One by means of revising Kant and Schopenhaur’s doctrine of things in themselves.

Key words: Brahman, Dao, things in themselves, the absolute One, ultimate reality