

中国哲学的特性

本文从分析性地重建中国哲学的主要传统和思想来综合性地说明中国哲学的特性。我们将讨论和描述中国哲学中三种主要传统：儒家、道家和中国佛学。我们将中国哲学分成四种特征：内在的人文主义，具体的理性主义，生机性的自然主义，以及自我修养的实效主义。从此文的讨论中我们可明晰地知道，上述中国哲学的四种特征是相互关连和彼此支持的，因此，要了解四种特征就必须对各种特征的内容作一较佳的了解。在中国哲学中有许多未解决的问题，如超越经验的问题，人性的善恶问题，逻辑与理论的知识问题，这些问题都是研究中国哲学者所应提出的。如果中国哲学能帮助我们作批评性地了解这些问题，以及能为我们提供思想的各种选择

性的途径，则我们就更有理由将中国哲学当作一种应受普遍关注和具有普遍意义的哲学。

西洋早期研究中国哲学的错误

在早期欧洲语言研究中国哲学中，对于中国哲学的真正性质，产生了许多混乱和误解。在许多有关中国哲学的著作中，通常有四种混乱和误解。首先他们相信中国哲学是不合理和神秘的，仅由一些直观的形式才能把握。以这种信仰作基础，就自然会认为中国哲学绝异于西方的思想模式，因之要用西方的术语来表达中国的哲学，那是不可能的。这种想法和其所预设的信仰是错误的，且容易引起误解。因为在中国哲学中显然有自然主义和理性主义的传统，同时也有一些其它普遍性的要素，应该将中国哲学和西洋哲学作一种对照和比较，这种对照和比较不仅是可理解的，而且是有益的。

与归因于神秘主义恰好不同的错误信仰是认为在中国思想中并没有新的创造性的思想，而在中国思想中所包含的各种事物，已在西洋的传统中讨论过了。这种看法正是 19 世纪早期欧洲对中国文化的批评，他就像第一种观点在 20 世纪的美国一样的走极端。这种观点，因假设中国哲学为非理性的神秘主义，而欣赏中国文化与哲学。事实上持第二类观点的人也不是真的，因为当我们彻底了解中国哲学后，就会显示在西洋哲学中并不能发现中国哲学的根本概念。虽然如此，但中国哲学与西方某些哲学思想有许多相似的地方，而且必须指出这种相似，不但极具意义且能激发哲学的探求。事实上要引导和发展中国哲学和西洋哲学之间的对话，也只有当对

中西哲学之间的同异作深入的观察后才能做到。要发展中国哲学和西洋哲学之间的对话，首先必须了解中西两种传统的语言，能以一种建设性的方式将一种语言译成另一种语言。要作到这一点，就必须有创造性的洞察力，使能看到在一不同传统中所展示的各种哲学问题和解决方法，从而用本国的语言将那些问题和解决方法予以概念化。

从中国哲学和西洋哲学之间的对话所产生的良好结果可以是以很多的。其中最为相关的也许是因此得以了解自己的立场。如果哲学的功能之一是发现已被接受的预设观点和探究思想与论辩的新途径，则中西哲学的对话对于此种发现和探究事实上确能提供新的了解。没有此种发现和探究，要增进对自己的了解，那是不可能的。

与上述第二种错误有关的，是许多以机械主义论点来研究中国哲学所犯的一般错误倾向，那就是粗糙地概括中国哲学。在粗糙地概括中国哲学的性质时，他们轻而易举地将中国哲学分为唯物论与唯心论，客观主义与主观主义，无产阶级的或者是贵族阶级的。依于这些分类而作的不切实的价值判断，实无法了解所研讨的学派之真正本质。以这种途径来研究和评估中国哲学是不可接受且是不可取的。因为这种途径是基于经不起批评的武断前提的。尤有进者，这些分类的使用过于含混和一般化，不能把握特殊学派或思想家的长短得失。他们也就自然曲解中国哲学的真象而不能厘清中国哲学的问题。从上述错误中我们学习到一种教训，那就是在着手评估和研究中国哲学之前，我们应该批评自己的研究和评估的概念工具。不论是中国哲学或其它哲学也好，如果没有适当的工具来从事和形成一适当的了解，就不能对所研究的

题旨有一适当的了解。为了了解的目的，概括通常是必要的，不过要记住的是，概括必须如同达到一结论一样，它是建基在细致的分析和重建上，且能鼓励未来的批评研究。作者对概括的特质持这种观点，拟将整个中国哲学予以一般的讨论。

在研究中国哲学时所流行的最后错误观点是认为中国哲学能以社会政治学、社会经济学甚至社会心理学上的条件以及思想家的性格和他所处的时代来解释。一些知识历史学家，用历史的事件来解释中国哲学，而未发展任何系统性的方法或理论上的根据。以这种途径来研究中国哲学，其结果是许多有意义的哲学观念都被归到特殊的历史事象上，因而剥夺了哲学观念的普遍意义和真理要求。这是历史的约化 (reduction) 之错误。这就像任何约化的形式一样，注定会使中国丰富的哲学思想内容变得贫乏，误导大家忽视中国哲学家的独立的哲学性格。

在我们一般地讨论中国哲学的整个特性之前，重要的是先处理两件事情：首先我们该明晰地说出研究和评估中国哲学的方法，其次便该将我们的方法应用到中国哲学的主要方向、传统与主要回顾上。我们所采用的表诠中国哲学的方法是一种分析和重建的方法，可简称为分析的重建方法。此方法首先在分析中国哲学中各种不同的基本论点，企图展示和显出在基本论点中所包含的内在意含和诸概念的关系。进而对这些论点直接的达成一些显明的预设和结果。最后在解析之下我们将系统地 and 批评性地来解释各种概念和观点。过去并没有应用如些的方法来研究中国哲学，也很少企图以明晰和系统性的哲学语言来说明中国哲学中的观点与概念，这似乎是可憾的。结果是以传统的语言来解释中国哲学的观念，就

渐渐地失却直接诉诸现代人的哲学心灵。这是一种在概念上的障碍和缺少语言批评的结果。在下面我们将以解析的重建方法来讨论中国哲学，并以此途径来引导和显示中国哲学对近代哲学家和近代人是切要的，同时就可能将中国哲学和西洋哲学作一比较。

先儒家时期的原型观念

从历史的眼光来看，中国哲学开始即具有一种传统，这种传统并不是由任何系统性的方法或独断性人格化的宗教表达出来，而是由人的血缘情感与自然以及在时间中的历史感与生命的严肃性和最后对于人与世界的真实性及潜在的完满性之信仰表达出来的。在孔子诞生以前很久的商周时代，关于终极的真实性和其决定性的权威、人成就善的潜能、人的存在之外在限定、以及人与人之间需要以处理得很好的行为模式来建立统一与和谐的关系 都已经发展了原始的观念。其时有天(上苍)帝(高高在上的神,人的祖先神)性(人的性质)命(命令、命运和必然性)德(权力、潜能、道德)礼(礼仪与礼节)等观念。天帝的观念在古代即与对祖先的实际崇拜特别关连在一起：人的祖先与终极的真实性同一，也是人的生命之永久源泉。这一观点实具有极深的哲学意义。后来较具人格化的帝的观念为较少人格化的天的观念所代替，天代表一种较为一般的观念，为大多数的中国人所接受。就某种意义来说，我们可以视天是一种帝的普遍化的观念 这是从需要统合各不同氏族的祖先崇拜发展而来的。因之帝就可以看作是一特殊氏族的祖先，天是所有民族的祖先。

在这种方式中，天就比帝较少人格化，因为天是由特殊人格化了的帝之性征转化而来的，即使天仍保有帝的特殊的和道德的力量，天比帝是较少人格化的。

除了上述以外，天主要是一个空间上的观念，而帝主要是一时间上的观念。从帝发展到天的观念指出人觉察到终极的真实性和至上的权威对人的有形接近。事实上天在人的意识上是很关注人民的福祉的，这就更进一步地指出了这种接近。由于上天要提高人民的幸福，政府和统治者的存在才成为可能。正因为天有这种关注，统治者就有责任使人民安居乐业井然有序。天既关注人民，上天的意志也就与人民的意志同一，因此，当统治者失德和不善时人民的不满和不安就可解释为上天要收回统治者之任命的一种征象。实际上德与善不是别的，乃只是实现上天意愿和成就人的生命之潜能的力量。就一种意义来说，德与善生来就在人中，人可以依照上天的意志（命）来成就自己。人的这种可能性和培养这种可能性的能力就叫作人的天性（性）。由于人密切的与天（人的生命之源泉和使自己成为完美的型范）相关连，这一事实清楚地使我们知道人必须修养本性来实现德与善。尤有进者，人的秩序是建立在自然的秩序之上，要保存人的秩序之原则就变为人所实际关注的问题。由于有这种关注，就发展了支配人与人之间和人与神之间的关系——礼，把礼视为发展人和维持社会福祉最根本的价值。

总结起来，儒家以前时期的原始观念实具有很深的哲学意义。他们是彼此关连在一起的，且建基在人与自然之间的原始同族性的情感上，及建基在把人的存在当作一能够发展的潜在事物之情感上，因此，人的存在价值在忠实地追求和

获得或实现人与真实性的统一。下面我们将看到以此作一般的基础，中国哲学的主要方向与传统是如何发展和变化的。

儒家的传统

儒家时代的开始为孔子明白承认外在的天和人的内在德（德性力量）有一种本质上的连结。人应该以一种等级性的爱来爱他人，以此成就我们所固有的普遍人道。因此我们可以说孔子所代表的儒家是人觉醒到自己与天以及与他人的一种关系。人的这些关系是在实践中和完满的道德来实现的。完满的道德是仁（爱与慈）、义、礼与智（分辨善恶的智慧）。仁是人所普遍具有的。义是在实践仁于各种情势和关系上发生的。礼是以适当的方式来表达自己，用礼来成就仁。如果礼是在一种情境中一个人对另外一个人的外在行为模式，则义就是实际上授与行为模式的规范原则，仁是以义的精神来成就的那种自然倾向。因此，仁是使人成为一个人的根本原则。因为人是以仁为基础来成人成己和成己成人的。也就是人以仁为基础使自己与他人连系起来，以完成自己。

追求仁的人是君子，是一个知仁和了解自己能力，且必然以仁来成就自己的人。当人完满的成就仁时，他就无入而不自得，且其一切行为必能符合义和礼的严格原则，这样他不仅是一位君子，且是圣人。因此，在儒家的思想中，仁可以进一步的代表人的完满理想，仁是与全德和一切德的要素同一的。

当天被视为与人的内在德性相关连时，天就是人的勇气 and 智慧的源泉。但另一方面，在孔子以及后来的孟子思想中，

天不仅是一个人的潜能的内在源泉，且是锻炼和限定人生的外在必要因素。了解天的这层意义后，人就当接受人生许多决定性的事实，诸如死亡、不幸等等。这些决定是可能的，因为人都有其客观的自然性，即人是一客体。但是孔子和孟子认为人除了受由外在原因来决定的客观自然性外，人有一种动力性的主体性质，即人是一主体，能在道德的方向上来培育自己，因之在成就自性的充分自主和独立性方向上决定自己。这就说明不论作为一客体的外在决定和限定如何，人可以实现他的精神自由。孔子的重要性在于他坚持人能够成为一充分的主体，因为人有主体的性质，生命就有意义，而在关系之网的自己实际作为中，有力量追求完满。

在孔子以后的古典时代，儒家在孟子、荀子和大学中庸的著作中，已大大地得到了发展。孟子明白地形成人性善的理论来作为人能趋向完满的自我教育之基础。他将人的自然感情和怜悯、羞恶、辞让、是非之心作为仁义智诸道德的基础和开始。孟子认为人的道德有一种自然的基础，而人性无非是追求道德的能力。因此人性就是完成人的固有德性，人的败德只是人放弃和迷失自己的本性，任由环境的支配。不过人不会真正失掉他的固有善性和了解需要存善的先天能力。孟子常喜欢谈论到“存心复善”。孟子爱民的政府理论，以及君主应成为人民的好榜样，就是建基在人性善的理论上。

儒家的荀子在时间上晚于孟子，他却认为人性是恶的，人的性善是人为的，不是自然的。虽然如此，荀子仍是一位忠实的儒者，相信人的能力和潜能以及个人追求完美的先天倾向。荀子的性恶论是由于看到人的欲望没有适当的限定，也就是只顾自己的利益。不过这并不是荀子有关人性的整个思

想，因为荀子认为人的心灵能力或理性知能也为人的固有性质。依据经验，人必须用他的心灵和理性来成就自己和他人的利益。因此荀子讨论到以礼来教育和训练人的重要性。礼是在社会和国家中安排和组织人的行为与努力的原则。在这种意义中的礼就是理性的创造和人主要保存的美德。

儒家在中国历史中曾有许多不同的表达形式，不过在基本上，道德自我教育的必要和起码的原则，天人的合一，为了个人的自我实现，要求社会秩序和政治和谐，从汉至宋明时期，所有这些都是受到普遍肯定而从未放弃的。宋明儒家（新儒家）深深地卷入形上学冥想的（存在和理性的原理）和气（自然之气，实体与本质）的问题。理和气也用来解释人的主要善性，人与天及一切事物的实在有一种潜在的合一性，以及为什么用自我教育能实现人的固有善性和天人合一，物我一体。

道家的传统

中国哲学的另一重要传统当然是道家。我们可以指出道家代表着古典时期由天到道概念的发展阶段。事实上的儒家著作中也曾使用道这一名词，不过极力形成道家哲学的还是老子和庄子。至此道的概念是完全不同于天与帝的概念的，道是属于终极实在完全为非人格化的概念。道在范围上比天与帝的概念更为扩大，因为道包含世界的一切事物。不过在某一方面道与以前的天和帝的概念具有某种共同点。道内在的与人相关连一样从一种意义来说，道是人的不可或缺的存在。说到这一点，我们必须提醒，道不像天和帝一样，他并

不能视为带给人一种特殊的恩赐，或视为深深地关注人的福祉。道对任何事物是不偏不倚的，因为道是产生、包容、转变和保存万物的。由于道对万物不偏不倚，因此一切事物在本体上就可视为是平等的。在老子道的根本观念中实包含着本体论上平等的概念。以这种概念的道作基础，庄子就更进一步地发展了世间一切事物在本体论上平等的新意义。

依庄子的见解，一切事物在本体上平等，因为事物的形成是采取自变和共变历程的。个体事物和事物的个体性并没有实体，一切事物只是在事物自变和共变的全体中相对地被决定。因此一切事物在本体上是平等也就有着既相互决定又自我活动的意义。

下面我们将述说道家哲学某些重要的特征。首先道是整体性的。在本质上既不可界定也不可言说的，对道的不可界定和不可言说的适当解释是：道不能以任何对象来限定，也不能将其特性有限的表达出来。这也就是说没有一种对象和特征性能代表道而对于道不会产生偏颇和错误的概念的。

因为道不能以任何有限的特性来叙述，它就与具有有限特性的事物不同。如果具有有限特性的事物称作有，道就是有的反面，老子将它叫做“无”（非有或空处）。因此，对老子来说，道并不只是一种被消极认定的实在，而是一种不受局限的且为一切事物的源泉与原始之对象。虽然老子以空无的概念来把握道的性质，我们最好用“不受局限”或“无终止的”此一名词来提示道能实际产生人和事物的可能性。事实上老子特别认为由道所产生的一切事物都是与我们有某种关连的，我们应了解道的空无性或不受局限性，因而自道的了解中得到种种益处。

道家另一要点是道并不是一静止的或不变的实体，而是运转与变迁的一种历程。这也就是说由道所包含的一切事物是在运转与变迁的历程中。就这一关连来说，现在须解答两个问题。在有中，道以什么样的动作产生一切事物？作为变迁与运转的历程，如何来描述道？回答第一个问题是道以化生和自现来产生一切事物。很明显由道发生的历程是有着矛盾的，我们必须从辩证的观点来解决这一矛盾。

我们已经看到道是空无而又产生一切事物的。其所以如此，是由于道是一种原理，由此原理否定可以变为肯定，潜在的可以变为实际的，空无可以变为实有，一可以变为多。正由于道的否定性和潜在性，就创造和维持了每一肯定的和实在的事物。不过就在潜在变为实际、否定变为肯定、空无变为实有、一变为多时，也就发生相反的历程。在这种意义中的道是无穷尽的，且以相反相成的辩证方式来决定变迁的作用。道家认为这种意义的道，代表人生最根本的智慧，我们可以在对人生和实在的细心反省中体验到它。

因为道是变迁的，而变迁一直是由某些事物转变为另一些事务，道自身便是两相对待事物的一种统合。道的两相对待事物分别称作阴与阳，即柔和刚的力量或原理。很明显，老子认为阴阳力量代表一种统合力量的两方面，不论是个体或道的全体均如此。阴可以与否定的、潜在的、主体的、保存力等相同一，而阳则可以与肯定的、实际的、客体的和创造的相同一。从一种意义来说，阴代表道的一种无穷尽的力量，从这种力量引出各种形式的力或活动，阳则代表创造性的活动形式，不过这种创造性的活动形式在具体事物中有一种开始和终结，因此在具体事物的发展中，当阳的力量自身耗竭

时，就转化为阴；但当阴具支配力量时，就会大大的造成阳的活动。变迁的历程是由道的两重运动的两种力量交互影响构成的。由阳显现阴，由阴促使阳的潜在性的运动。老子曾特别强调返（或复）的观念。返是返于道的不可局限和无穷尽上。这是强调道为一种阴的力量。不过这并不是否定阳，因为除非阳的活动自身穷尽，一个事物就决不可能回到阴。因此在以道来解释一切事物产生的宇宙论原理时，老子也说明一切事物归宿的宇宙论原理。

老子曾将他的事物产生和事物归宿的宇宙论原理应用到人上，因为人的世界是离不开自然世界的。依照这些原理，人的福祉在于人能依循道，这也就是说，人能够保存行动的潜力，而不实际将潜力实现出来。因为人是道的一部分，且为道的产生过程的一分子，当人尽力而为耗竭自己时，他就会像作为道的一产品而遭摒弃，这可以解释为因过多努力的结果而遭受挫折与衰竭。因此，对待人生的较好方式是不盈与无为。人必须“致虚及守静”。要作到这一点就必须知“道”和养“道”。也就是学道的无为，从而使自己具有无限的创造且免于毁坏力的支配。在这种状态中。人生自然会归真返璞，事事复归其根。老子将这种理论称作无为而无不为。无为是不特意去作某些事情，无不为是依事物中的自然性去作任何事情。老子曾用了许多的比喻和形象来表达保持虚静、不盈和归真对引导人生的重要性。如果我们反省一下像水、山谷、未雕的木块、婴儿、母与阴等的自然性质与力量，就不难了解老子的论点。

就道的运转和获得人生的幸福来说，庄子在根本形式上是与老子不同的。首先，庄子并没有强调道是一切事物的源

泉与原始。庄子认为道是一种普遍的表现且为一切事物的整体活动。在一切事物的相对性和相关性中，道便特殊的显示出来。庄子特别强调事物相对性和相关性的观念。事物的相对性和相关性有两重：事物彼此是相关的和相对的，且进一步与事物的全体相对和相关，这便是道。事物彼此相对和相关，意即每一事物是“此”又是“彼”，他们相对的和相关的被决定与被界定。事物彼此不同且又互相依赖。因之没有事物是绝对的或是世界的中心，这是因为每一事物是一绝对且为世界之一中心。对道来说，事物与道相关且是相对的。因为每一事物是道的一部分，且都是由自我型变和相互型变而产生的。在道的基础上，自我型变和相互型变的历程是有限定的，道自身是一整体，由道展示了事物的自我型变和相互型变。因为如此，没有单个的事物和事物的差异是绝对的。也没有毫无差异的相同事物。

从道的观点来看，一个个体是道又不是道。其为道是因为其为道的自我型变的例示，因为它不是全体，故又不是道。如同我们以前指出的，这种自我型变和相互型变的原理，使事物在根本上平等。进一步的应用到人生上。认识了事物的相对性和相关性，人就不会自事物的任何特殊景象产生偏见，而能对事物中所展示的一切可能的景象和可能性产生开放的心灵。这种态度能使人过一种自然和自发的生活，即使面对困境和灾难也是如此。庄子并不认为这种态度是一种被动和退却，而是从了解道产生的一种自然积极的结果。积极的了解道即能适合道和应用道的内容，由此了解每个事物的中心性。在这种方式中，我们就可以使自己具有创造性，这是因为我们准备接受变的一切可能性，且使自己趋向自由，因为我们

不会把自己固着于任何单一的固定位置上。我们可以说庄子中的道学，除自然和自发以外，使人的生活目的变得自由和富创造性。

中国佛学的传统

在中国哲学中第三个重要的因素是佛学。我们必须将中国的佛学与在中国的佛学辨别开来。在中国的佛学是自印度输入的，但中国的佛学是中国本土理知的产物，为在中国佛学的后期发展。在讨论中国佛学时，一个有趣的事实常被疏忽是：中国的佛学有两派与印度佛学先辈相符合，又有两派中国佛学与印度佛学先辈不相符合。与印度佛学先辈不相符合的两派中国佛学可以视作是两派新佛学的发展，而比以前更具有意义和深度。中国佛学头两宗是三论和唯识，后两宗是天台和华严。

现在我们首先简短地讨论后两派佛学，提出其典型的概念并指明其何以比前两派佛学更重要，最后并显示这两派佛学何以可视为在理论上结合成为一种异常的地位，而广大地影响了后来的时代——慧能的禅宗立场及慧能以后的其它禅师。

在三论宗中，主要的概念是要达到不执著和圆融无碍的佛智，肯定此和肯定非此都须超越。但此四种辞端的否定之逻辑（此、彼、此与彼、非此非彼），当应用到本体论上时，就需要一种不断和无限分离与否定的概念。无论如何，这种历程是难与人自己所发现的心灵状态与稳定的实际经验相调和的。天台宗很明显的便是从关注这种型态的问题而发展的，

也就是关注人与此世界的关系。

在天台宗的经典中，不断超越此与彼的否定态度是与肯定此与彼之意义的肯定态度相结合的。此世界是虚有的，因之加以弃绝，又正因虚有即是此世界，我们也就只有在此世界中接受此虚有。此种思想的结果，如同天台佛学思想家所关注的，弃绝此世界即是接受此世界，接受此世界即是弃绝此世界。因为我们能弃绝可以弃绝的世界，接受可以接受的世界。这样看世界，世界便是既可接受又可弃绝，既可肯定又可否定。由之真理是两层而又二而一的统合在一起。现在我们可以追问这种情形如何可能。回答是非常简单的。世界可以从辩证的观点来看，由之世界是两相对待的动性统合，而此两相对待的两端又相辅相成。有人也许可以注意到在中国经典哲学中的老子与易经中，已为这种辩证的思想提供了一种式样。

从法相宗到华严宗的理论发展历程，似乎也依循此相同的模式。在唯识的原始教义中，认为整个世界是超俗世心灵或潜意识即称作阿赖耶识的观念活动所投射。设定此一切能力的心或意识，从而设定附着于此心的观念，用来说明世界的存在。换一句话说，佛教认为世界是心的活动所变展而来的实在。因此若心碍观念活动继续且不改的话，生死轮回就不会止息。唯识理论最终目的之一在指出藉止息心的活动从而止息生死活动的途径，以及指出藉控制心的实在性从而控制世界的实在性的途径。这种观点却又是与人类的实际生活经验及世界继续存在的人之经验相冲突的。也许是基于要调和这种冲突性，华严宗便进一步地发展出一种理论，认为世界可以从多重途径来看，而智慧与真的解脱就在以多重途径

来看世界，这世界就是华严的事事无碍法界观。

华严宗第一位祖师杜顺，提出了理无碍、事无碍、理事无碍、事事无碍的理论。所有这些观点，意谓世界是无穷丰富和实在的。我们就应张开自己的心眼来看此非局限于观念产物之丰富和实在的世界。从而更进一步肯定一切即一、一即一切的理论，这就可清晰地看出华严宗应是视心既为一原理又为一殊象，它存于其它一切原理与殊象中。其它一切原理与殊象，无不具有心的原理与心的殊象，这也就是万法唯心。此种互为依借和互为关系的本体论原理，便用来恢复了世界的两种实在，及由恢复两者的原始统合而保持了世界的原有面目。这一理论也意谓着在一无限和谐的实在中，主体和客体必须互为依借，因而使主体和客体都成为一实在知识的必要属性。这种思想的可能性也可从道家 and 易经所发展的辩证观点来了解。

下面我们介绍在中国哲学中禅学的发展。前面我们已经指出此文是从分析性的重建观点来介绍中国哲学，我们最好视禅宗为在它以前中国佛学传统的最后和最好的产物。这也就是说禅宗在了解空的问题有天台宗的最佳传统，在了解心或意识的问题有华严宗的最佳传统。当我们适当地了解了天台和华严宗后，就知道禅宗实有天台和华严宗所具有的最佳传统。上面已解释了这两宗思想的主要论点。依此解释，我们可容易地看到天台宗发展了一种有关空的理论，承认世界实在和存在的丰富意义，且保留了心的现象学上的实在，华严宗发展了有关心或意识的现象学，承认和肯定世界本体上的实在。关于世界和人的心灵。华严和天台宗都指出了将本体和现象相互结合的可能性。虽然他们开始时是从不同的哲

学背景和不同的论点出发，但所针对的方向却是相同的。

至此关于世界的实在性和人的本体及现象相互结合的可能性，亦即世界的本体的实在和心灵的现象上的活动相互统合的可能性，就实际地和明显地由禅宗的教义与实践表现出来了。依照禅宗的教示和实际，只要我们一旦见到自己的真性（本性和本有心灵，我们就了解终极的实在和得到智慧，也就是不再受任何幻想、偏见和由心所产生的种种事象的束缚。但这并不是说丧失人的心灵或否定世界的存在。相反地，禅宗为了要达到开悟，肯定世界的存在和保有人的心灵是很重要的。因为只有保有自己的心灵和肯定世界的存在，才能从自己的心灵和世界存在的束缚中解脱出来。用佛学的术语来说，在实际的人生中有涅槃（自由）在涅槃中有实际的人生。

上述禅宗辩证性的结合，不仅仅表现在智慧的作用中，也表现在人生的实际活动中。或者用另一句话来说，不是而且不能脱离实际的人生。即使是语言，若离开了生活的内容，也不能认为是可以了解的。事实上，因为禅宗所使用的语言代表了实在的许多方面，结果就使得在实在中的一切可能性相互作用在一起。因此语言和语言的使用，除了叙述、讨论或达成一种言词上的论点外，就有许许多多的功能。通常语言可用来指其所指，我们也可用语言指其非所指以指其所指，或者否定其所指而明即其所指。在禅学的宗师中使用语言来表示或启示开悟的境界，它的多种复杂性方式是值得仔细分析和解释的，这仍是一种大部分尚未为人进行的工作。这种分析和解释所具有的意义，不仅能显示禅宗诚朴和深厚的思想特性，且能确定语言和语言使用的潜在性质。事实上，对禅宗的宗师来说，语言的使用并不是表示或诱导开悟的唯一方法，还有其它的