

“问题”的有机体系简说

——对“圆教”之体系的本体实存论的诠释

陈逸舟

(大罗山佛学文化研究院, 浙江 温州 325000)

摘要: 本文以佛教“圆教”体系为理论基础, 尝试建构一种植根于“第一义空”的本体-实存论体系, 以回应现代人无所居的存在困境。文章通过对“别教”与“圆教”的对比分析, 揭示“别教”将“空”第二义化、建构真妄相别体系的局限, 进而阐明“圆教”通过“别别为别”的解构之建构, 复归第一义空之如来临在的“别性”的本体-实存。并在此基础上, 进一步的提出了“问题”作为别性实存的根源, 通过对华严圆教诠释所得的“机缘整体-性具万物”的体系基础, 建构了一个以“问题”为焦点的有机体系。该体系不仅为“物(实存者)”与“生命(我, 作为筹划如何实存的实存)”负载意义与重量, 也为形而上学提供了一种基于“空性”的有机体系的建基。

关键词: 圆教; 问题; 别性; 本体实存; 有机体系

1. 导言

在佛教的“圆教”中, 有一种超越了一般形而上学之体系的建构, 这意味着一个萌芽, 一种建立在虚无上的新体系的可能, 因此可以回应现代中“人之无所居”的问题, 并且不是只停步在“存在(是)无(Sein'ist' nich)^①的诗化之栖居中任运自流, 而是真实的居住在承载着意义与生命的“物”中如其所愿的成其本身。

因此, 本文所要做的, 就是看向“圆教”之理论、之体系所面向、所解决的问题, 并看向现代中人之存在所面临的本真之问题, 根本来说, 也就是在“无(也是存在)”上建基的问题, 既是建立体系, 也是建立让物成物、让生命有其重量的根基。

为此, 具体来说, 文章所要做的工作就是, 在这个所要回答的本真之问题的引导上, 进入到对“圆教”的领会与理解中, 通过对这一本真之问题与“圆教”所关切之问题的切身之进入与理解之把握, 从而以这一本真问题为主导的引线将“圆教”的关切释放出来, 以生命之存在对问题的切身涌动而诠释“圆教”之体系, 建构出立根于存在之“无”的新形而上学。

2. 从“别教”到“圆教”: 解构之建构的本体实存

第一部分的核心任务在于揭示、澄明一种能够正当地安立“问题”、“别性”为本真之存在的本体实存论体系。这一体系, 深植于佛教从“圆教”对“别教”之体系的作为解构的还原上。这种解构在根柢上、首先来说, 并非是一个新体系对旧体系的解离与重构, 而是使得一切实存着的实存者作为本体实存的实存本身的有其自身被澄明出来, 对于佛教来说, 这也就是属于“圆教”对“别教”的真正超越, 也就是“第一义空”的建构与澄明。惟在这种第一义空的建构与澄明中, 解构才真正的进入到建构中建基起万物与生命的有其自身。

作者简介: 陈逸舟(2004-), 男, 研究员, 研究方向为现象存在论、宗教哲学。

^①海德格尔. 古代哲学的基本概念[M]朱清华, 译, 西安: 西北大学出版社: 9

2.1 “别教”：法执和真妄相别，作为空的第二义化的本体论体系

“别教”对形而上学的体系的建立，蕴含着筹划自身之存在的存在者“人”的一种必然的倾向：“存在的第二义化”，亦即“实存”的本体论化，对于佛教而言，更具体的来说是“空的第二义化”。这样一种建构，很关键的一点在于将混动、随机的实存者由实存本身而把握为在本体论系统中的“物（事情）”，由此能够更好的进行对实存者的筹划与处理。如果存在的第二义化是在本真实存上可以被允诺的事情，那么“别教”也就意味着一种本真的实存形式，即使在“圆教”这种最完满的教法之中亦然留存着“别教”的形式。但在一般的判教之中，如华严五教判的“小始终（别）顿圆”，或天台四教判的“藏通别圆”，圆教意味着对别教（终教）的完全超越，一种全新的本体实存的境界，在那种教法的境地中，意味着传统形而上学体系，也就是无论外道还是至于别教的对体系的建立与支持的完全不可能。那么如果要谈有这样一种本真的形式“别教”，它所描绘的内容是什么？它凭什么能在第一义空本身，在因果缘起对一切的体系建构的肢解断离上仍然得以留存？问题就在于，要看清“别教”的本真形式。这关键且尤其明显的就是说，在“圆教”和“别教”乃至和从小乘教以来一切体系化的教法所蕴藏的形式比较中，看清楚“别教”在空对一切体系的解离而澄明出其自身中，为何仍然残留有这种称之为“别教”的本真形式。为此，文章整篇所关注的内容都不离“别教”与“圆教”，尤其在第一部分中，首先意味着关注“别教”至于“圆教”的进度，非圆教的“别教”建构了什么？圆教又将其解构了什么？残留了什么？惟知如此，方可以进一步审查，并顺着真正的可能进行建基。

为此，在这里首先要论述而描画、澄清的内容是：非圆教的“别教（终教）”之建构。

为了区别于本真形式的“别教”，以及选取的文献内容只专于传统判教中的“别教（终教）”，所以在这一部分的内容中就统一以“终别教^②”而称，其根本的特征在于，将“空”第二义化，建构起了一个净染相分、真妄和合而又相离的体系。

总体来说，“终别教”代表了佛教教法发展中一种体系化的建构倾向，其实质在于将“空”第二义化，即把原本作为实存本身的“空性”，执成为一个与实存界（苦海、烦恼）相对立的、静态的本体界（净土、菩提）。这一体系虽旨在超越世俗执著，却因其内在的“真妄分别”结构，反而遮蔽了“第一义空”如如实存的本来面目。

为了揭示终别教“第二义化”的总体形式，以及接续后文对圆教的澄明，文章选择隋代回应的《大乘义章》的内容作为分析诠释的文献，通过由本体到实存，由实存到有限、具体实存状态的三步澄明描画出“终别教”使得实存本体论化的总体形式“有（法执）分别的实存之体系”，尤其澄明关注其与圆教似是而非的内在区别。

第一步：即妄真心——本体的空洞设定作为最隐微的“隔别”。

真中分二：一阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨，就真論真，真體常淨，故曰無垢。此猶是前心真如門。二阿梨耶識，此云無沒，即前真心，隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒。故起信論言：如來之藏，不生滅法，與生滅合，名為阿梨耶。^③

别教在本体论上的起点，是对真心、真如、如来藏等等的设定。然而，在这一阶段，本体被描述为一个能生万法却與生滅合的不生滅法。但却依然在“合”中存有了与“阿摩羅識”的隔别。虽然是隨妄流轉的真心，但却已与当下生灭流转的实存（妄）搭构起了最初的隔别。这一“即妄”而谈的“真心”，并非圆教中“即体即用”的本体-实存的如如实相，而是一个被抽象化、空洞化的能生（一切法）的本体、的本源。这种隔别也是“别教”中最似是而非的与圆教隐微的区别。

②牟宗三开先例如此使用，结合华严五教判与天台四教判所使用的术语，指真妄、净染相别的理教。于华严来说是“大乘终教”的内容，于天台来说是“别教”的内容。

③慧远. 大乘义章[M]，T1851

第二步：起妄之心——实存的“染用”自贬。

染用有二：

一依持用，如來藏法，為妄所依，能持於妄，若無此真，妄則不立。故經說言：若無藏識，七法不住，不得種苦樂求涅槃；

二緣起用，向雖在染，而不作染，今與妄合，緣集起染，如水隨風波浪集起。是以不增不減經言：即此法界，輪轉五道，名曰眾生。^④

在动态开显的层面，终别教将真心随缘起用的过程，主要把握为“染用”的生起。无论是依持用中妄法需依真而立，还是緣起用中真如随缘现起染净诸法，其描画皆蕴含了将生灭无常的实存本身，赋予染、妄、輪轉五道等由本体论认识而来的负面的实存判断，实质是实存对实存不满而筹划实存的在本体论上的自贬。为此，在“空性”的历史（如小乘教、大乘始教）中已经澄明的本体界，就与实存界的属性相对立起来，“生灭”、“流转”这些实存的状态，在本体论系统的实存中就被判定为需要克服和超越的对象。在此，比之“即妄真心”更进一步的，本体之“用”作为实存的不是对其自身的开显，而是其落入染妄世界的沉沦，这种“终别教”所关注、着眼的实存视域整体所包含的更清晰的隔别，就被澄清了出来。

第三步：执妄识心——实存于差别之体系。

阿陀那者，此方正翻名為無解，體是無明癡闇心故。隨義傍翻，差別有八：一無明識，體是根本無明地故。二名業識，依無明心不覺妄念忽然動故。三名轉識，依前業識，心相漸麤，轉起外相分別取故。四名現識，所起妄境，應現自心，如明鏡中現色相故。五名智識，於前現識所現境中，分別染淨違順法故，此乃昏妄分別名智，非是明解脫為智也。六名相續識，妄境牽心，心隨境界，攀緣不斷，復能住持善惡業果，不斷絕故。七名妄識，總前六種非真實故。八名執識，執取我故，又執一切虛妄相故。^⑤

“起妄真心”所描绘的是即真的染用的实存视域，而在“执妄识心”中所描绘的就是流转在染用中的各种实存状态，并且统一的是这种状态可以被“识（執識）”所描绘，因为“我（筹划实存的实存者）”在这种状态中被实存于被描绘为实存于差别之体系中的实存（攀緣不斷、住持善惡），从对法的差别的执取（轉起外相分別取故），色与空的相别（所起妄境，應現自心），以至于根本的在实存之体系上的净与染、真与妄的相别（分別染淨違順法故）。即使终别教已然经过了通始教的般若中观而有了一般形而上学体系所无的“空”的认识，但依然没有彻底逃出染净、真妄相别。

这是因为，以小、始（中观）、始别（瑜伽唯识）、终别（如来藏唯识）、圆的逻辑来说，终别教所关注的“（问题）视域”，乃是在已然有了般若中观和瑜伽唯识，尤其是唯识学之后建立起来的，般若中观的纯粹解构难以解决在苦海（实存）中实存的烦恼，而瑜伽唯识就深刻的将空第二义化提出净染、真妄明确分别的“真如凝然”。而终别教正是要贯通因缘生起的当下即空，和沉沦（实存于）苦海（实存）由此需要对治习气的实存之体系，为此以真如、如来藏为枢纽，承认空观的当下即空，同时又肯认如来藏为本体的唯识体系，就做到了对“真如凝然”的彻底的净染相分的解构，又肯认了苦海的现实将其看作对治习气功夫的不到位。但究其根本而言，仍然是“空”的第二义化，也就是体系化的进一步发展，因此仍然没有从根本上脱离执取、分别实存的体系之实存。

而对于任何执取、分别实存的体系以及体系之实存而言，所必然面临的的就是所执取之实存的“生住异灭”的无所存、“成住坏空”的无所住。为此，一种真正的、圆满的，要回到实存本身的教法，也就已然酝酿在空性所流溢的一草一木中，而等待阐发了。

2.2 “圆教”：别别为别，别性作为第一义空的自体-实存

^④慧远. 大乘义章[M], T1851

^⑤慧远. 大乘义章[M], T1851

倘若要谈本真的“别教”，就一定要寻着“别教”在实存上的根源，前文已经描画了“别教（终别教）”的实存的总体状态，而现在首先所要做的就是还原，并且不是在另一个形而上学体系（终别教）上的还原，而是真正的更进一步，将实存如其自身的澄明出来的还原，也就是“进入到圆教”，进入到那个所盼望的新体系的解构之建构的根源、萌芽中。

在华严宗中，“华严圆教”又自称“别教一乘”，这一“别教”就不是终别教的别教，而是澄明第一义空，别（别于）别（终别教）为别（别性、法界无尽差别缘起）的圆教，也在这种别教一乘的圆教中，可以清晰的看见理（第一义空、非体系的圆教）教（第二义空、有体系的别教）一如的新体系之可能的根种。

为此，这里以对华严三性一际的澄明与诠释，论述其“别别为别”的解构之建构的复还第一义空，并将理教一如的根种澄明出来。

依他無性即是圓成者，第四明三性空有，即離別中相即之義也。謂依他是因緣所生之法，緣生無性，無性故空，空即圓成，更無二體。……法性宗中，則依他性上無遍計性，故依他即空，空即無性之理，無性之理即是實性。故《密嚴經》云：名為遍計性，相是依他起。名相二俱遣，是為第一義。《中論》云：因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。一因緣上，三義具足，無前無後，故即有即空不相捨離。^⑥

整体来说，三性一际作为对圆教（圓成者）的解构（依他無性）之建构（即是）蕴含着这样的理路内容：

第一，针对的对象是“（终）别教”，即一切未澄明第一义空的第二义化，也即实存的本体论化（体系化）。

第二，捕捉“别教”实存的本体论化的根源在于“有分别性（遍計性）”，对实存的分别、执取而成就了体系。

第三，超越这种体系性实存的建构根柢来说不是构建另一个体系，而是解构式的从整个实存境域上超越（别）于别教（緣生無性，無性故空，空即圓成）。

第四，这种超越是直入中道法界的对一切体系化实存的完全超越，因此并非（终）别教的真妄相分的“但中”，而是空假归中、即空即假的第一义空如如临在的法界性起（空即無性之理，無性之理即是實性）。

为此，本体与实存也就是如如一事（中道義。一因緣上，三義具足）。而也因此，在因緣所生的即空即假之中上，遍计法执性在解构后也就作为法界（本体-实存）的无尽差别缘起而被允诺了，一切的有差别性都作为圓成者本身的华彩纷丽（假）而又金碧辉煌（空）的别性。

正是在这种别性融通的圆融教法之中，在第一义空即有即空的澄明中，本真的“别教”得到了在实存上真正的根基“别性”。

3. 建基：对“问题”的机缘整体-性具万物的体系

在前文对“别教”的描画和对“圆教”的澄明中，已经揭示了“（终）别教”将第二义化的总体形式，也即对实存的执取和分别，从而起净染相分的体系，而“圆教”则通过“别别为别”的解构之建构，复还了“第一义空”如如而在的别性的本体-实存。为此，“别教”也就因为别性得到了实存上的真正根基。然而，这一别性的澄明还并不直接契入到“别教”之建立的真正关节，而是仍然有待进一步追问，将别性之为别性的更深层的实存原因和对别性更深刻的整体认识澄明出来，才真正能够在别性的自身涌动中建基起本真的“别教”，也是第一义空与第二义空互依互证的所期待的新体系。

为此，在这一部分中，本文将会进一步探究别性的实存，由此阐发出新的关键点“问题”。

⑥澄观. 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔[M], T1736

并在对“问题”与“别性”的实存的澄明上，建构出一套关于“问题”的有机体系。这套关于“问题”的有机体系是以对圆教（华严）的法界无尽差别缘起所诠释而得到的“机缘整体”和“性具万物”，所构筑的体用融贯的对“问题”形成万物和生命有机性的切身关注的本体-实存论系统。

3.1 在机缘整体之中的“问题”与“别性”的本体-实存

于圆教而言，“别别为别”已然证成第一义空即本体-实存的如如之境，那么有一根本的问题所要问：如果圆融即是差别，差别即是圆融，那么“别性”本身的实存何以能称为别性的实存呢？这是问：别性如何存在？别性的本体-实存是什么样的形式？实性、体性、佛性之所以为别性的根源在哪里？

为此，就从这一追问出发，我们审视被解构后所谓“别性”的实存视域。于是，在对别性之实存的经验的审查中，我们就发现了一种特殊的视域“问题”，一个在问、在筹划“如何存在”的实存。在这个实存状态中，所呈现的总是一种必要“非此即彼”的选择，这是说，总是有这物或那物、这里或那里、去或来、拿或放等等选择其一就意味着放弃其他一切可能的“如何存在”之筹划、决断，在这个视域中，一切的“物（实存者、现成存在者、事情）”都纷繁缘起，要求着筹划“如何存在”的实存（我）做出决断。

为此，我们感到一种烦恼，同时我们想进一步追问：这种特殊的实存“问题”，它意味着什么？

首先毫无疑问的，它是由第一义空解构后的残留，因此它本真的被允诺了。为此，我们不禁想到，这一“问题”之视域、之实存状态，必然不是对圆融的本体-实存本身的破坏，这也就是说，它反而本体-实存本身所必然开显的一件、一种事情。

而我们也发现了一种对解构后的有分别性的直面，不是在一般对圆教证成后的无烦恼、无惑、无染、清净自守、无别任运的状态，而是一种有烦恼、有“问题”、有数不清的物缘起粘连、有在分别中必须做出决断。如此，我们也就看到了别性在实存上的来源：“问题”。

如果说别性的本体-实存是一个因缘升起而使得一切实存在因缘中有其自身、在本体中归其自身的实存，那么正是在这种解构后仍然存在的有分别性，也就是本真的有分别性的实存中，缔造了别性真正的根源。正是在“非此即彼”的分别之筹划中，将圆满的整体切割为了不同的“物”，由此当切割发生时，本体也在因缘升起的运动中被其自身赋予了这种有分别性，惟如此，别性才真正的发生、实存。别性的丰富正在于因缘整体对“问题”的开辟与收容，惟此，别性的本体-实存才是真正一切“物”与生命的有机的实存，没有真正的“非此即彼”的有分别、没有真正的筹划，就没有“物”而承载着物的意义有机运动的生命。

可以说，别性的本体-实存，就是开辟与收容“问题”的机缘整体的，承载着“物”与生命之意义与重量的体系自身。^⑦

3.2 因门义：第一义空对“问题”与本真的第二义空体系的开辟

^⑦ “从这一个观点上看来，譬如今后我们的着眼点是摆在杜顺大师的“华严法界观”、“一乘十玄门”，智俨与法藏大师便经由此而发展出“四法界”，甚至再透过“十玄门”来解说“无穷的法界缘起”，如此才可证明整个森罗万象的世界，绝无孤立的境界，也无孤立的思想系统存在着。因此在四法界中，我们可以说“理法界”与“事法界”要结合起来，成为“理事无碍法界”，然后再从这种非常玄妙的思想领域里面，用向下回向的办法，投到现实世界上面来说明现实世界里面的一切事物，一切的一切都是透过理性的解释，便可以证明它是“事事无碍法界”。于是我们便可以掌握各种差别境界——理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界。再从这里的许多差别境界，将它们贯串总括起来，便成为“一真法界”。这个“一真法界”一定要透过我们近代人所了解的 organistic philosophy (机体主义哲学)，把整个世界当作一个有机体的统一，在名种层次所具有的“事”，就是要说明宇宙里面深刻的“理”，而这个“理”路则必须渗透到宇宙万象的各种层次里去，在宇宙万物的里面，宇宙万事的里面。如此一来，才把一切万有的差别性、对立性、矛盾性等等多元的世界，都能综合贯串起来，成为一个广大和谐的体系。所以华严宗的哲学，我们可以称它为 philosophy of comprehensive harmony (广大和谐的哲学)。”

方东美. 华严宗哲学[M], 北京: 中华书局, 2012: 122-123

在“问题”作为别性之实存根源得以澄明之后，我们面临一个根本性的追问：第一义空作为本体-实存的如如之境，何以能开展为第二义化的体系？

回顾前文，“（终）别教”所代表的第二义化形式，在于它将“空”第二义化为一个与实存界相对立的本体界、是清静自在的果地，同时也是自贬实存界为现象（表象）界、是沾染纷乱的因地。圆教的建成在于“别”此第二义化（别）为本体即实存的别性之实存别教一乘，然而，别别为别，在圆教如此的解构之建构中，第二义化被消解的是对实存无始的执取与分别，而并非否认了本真的有分别性的实存，也就是“问题”。

所以，倘若要谈第二义空的体系，要谈本真的“别教”，就必须首先关注于“问题”的实存中。如果说第一义空是别教一乘、是可能被建构的新体系的非体系之自身，那么，这个新体系之的非体系之自身如何作为直面的、实存着的第二义化的体系，就一定在于第一义空对这个新体系的由自身而出且有其自身的开展。

为此，在华严圆教的建构中，相较于一般的对本体-实存整体的描画不同的一个描画，一个专门针对“有分别性”之实存的描画“因门六义”，就出现在了视野中。文章在这里，也将通过对它的诠释，证成“因门义”，作为别性的本体-实存对第二义化体系的开辟。

谓一切因皆有六義：

一，空有力不待緣。（初者是剎那滅義。）

二，空有力待緣。（二者是俱有義。）

三，空無力待緣。（三者是待眾緣義。）

四，有有力不待緣。（四者決定義。）

五，有有力待緣。（五者引自果義。）

六，有無力待緣。（六者是恒隨轉義。）^⑧

与“四法界”、“六相”、“十玄门”等对别性的本体-实存的整体进行描画不同，“因门六义”同样是一种对实存整体的本体-实存的描画，因此也是先天性的描画，但其不同就在于，其潜在的意味着专对“因地”的一种实存整体的描画。如果看到这一点，就立马摸索到了一种开辟、展开，也就是我们所想要把握的第一义空、机缘整体如如临在而创化、开辟出的第二义空的体系的展开。

审查因门六义，会发现剎那滅……恒隨轉等六义，都意味着对在“因（地）”之“物（实存、现成实存者整体）”的在果地的描画，也就是对其在因缘生起中的有其自身，而在本体中的其所归属的描画。

如果审查这种第一义空自觉的第二义化，我们会发现，在这种自觉的第二义化中，从对第二义空的实存视域，也就是处理着“非此即彼”而要“由此（因）达彼（果）”的“问题”之实存审查来看，每一“因”中都蕴含着其与“果”的关联（因果缘起）——或空或有、或有力或无力、或待缘或不待缘，因与果并非是在“（终）别教”中净染相分、體是根本無明地的隔别，而是蕴藏了内在关联，与因地（实存界、现象界）隔别的果地（本体界）就是因該果海、果徹因源^⑨的由体达用、不可知而知知的呈现在因地（现象界）介入判断中，给予了判断作为实存自身、也就是本体的一种先天性的、充实其动机的辅助，可以称之为“先天判断机缘”。

从第一义空的视角来看，本体-实存的先天性机缘无时不刻流转在如如显现的实相（無性之理即是實性）中的先天机缘，而对于需要判断这一第二义化的，也就是因果相分但又融通的“问题”中，也就成为了由体达用的一种先天性动机，因为这种动机对判断起到在根本

^⑧ 此处引文做了括号连接用于解释的处理，括号前的内容和括号后同属一段，中间以“二釋相者”连接。

法藏，华严一乘教义分齐章[M]，T1866

^⑨ 澄观，大方广佛华严经随疏演义钞[M]，T1736

上保证了某些正确动机的作用，也就可以称之为“先天本体论系统的判断动机”。这一判断动机既包容万有、自在缘起之中，但又不武断全权，而是作为在机缘整体（第一义空）中的一种保障了一些本真的动机的“建议（先天判断动机）”实存在“问题”的判断中。这一本真的第二义化的体系也就由此被建基了起来，其本质是第一义空作为体系自身在“问题”之视域中的开显。

3.3 开阖“问题”的机缘整体-性具万物的生命有机体系

通过对“因门义”的阐发，对第一义空的体系自身和第二义化的体系的建基也基本开辟了出来。在这里，作为文章的最后一节，将会整合并理清整个本体-实存的体系自身与体系化的建基，由此彻底建构出来一个开阖“问题”的有机体系。而其中重要的关节在于，围绕“问题”的“开阖”，就别性的由因缘生起所解构之建构出的本体-实存，说明并贯通实存的机缘整体性和性具万物性。

首先，机缘整体即是“物”作为实存者在因缘生起中的有机互动，本体-实存被描画为机缘整体，在于其既是作为现成实存者的实存整体的机缘整体，也是作为（现成）实存者自身在本体上的机缘整体。而现成实存者就是在实存整体中作为机缘整体并且因此在作为现成实存中有其自身，因而获致了在本体上的实存者之自身，也使得本体如实存的作为机缘整体。

而在其中，这种实存、现成实存者的有其自身，就体现为实存的性具万物性和本体的性具万物性，“本体-实存”这一术语所描画的特征就是这一性质，本体与实存如为一事的存在。而这种实存即本体的如为一事，在对第二义体系的开辟中就作为理教一如的根基，也即第一义空自身的第二义化，第一义空即体系自身。并且华严以因果缘起-理实法界^⑩为宗，就在于机缘整体作为实存对本体的敞开，同时也是本体对机缘整体的临在，无尽差别的缘起就是清静恒在的法界，用即是体，体即是用。因此，别性的本体-实存就是机缘整体-性具万物的本体-实存。

如此，当谈及“问题”的时候，就更能清晰它作为一种承载着“物（事情）”之意义与重量的生命的昭出和创化。

在“机缘整体-性具万物”的体系中，“问题”是别性作为本体在将一切真正实存昭出，也就是将“物”，一个与他者相别的实存者，以及筹划着实存的那个在实存的机缘运动中被天然的赋予了意义与生命的特殊实存者“我”的昭出。在实存的视域中是没有“外物”的，物自体不可知，真正的体系与动机都系于这个在黑暗、虚无中打破、创造出实存者的视域，正是在“问题”中，将这个完满但又虚无的圆分割成了无数与他者相异的实存者，以及占据了实存的中心点或者说重点的“我”，“我”作为特殊的实存者占据了视域的全部，并且承担着这些有其自身的“物”的核心之重，展开着生命与筹划。这就意味着，对“我”来说，“问题”就是“我”的生命全体的展开，作为联结着一切“物”而实存着的“我”，“我”有一种天然的使命同时也是实存的意义，就是在运动之中承载着一切“物”使其有属于自身。

尤其当解构之建构完成后，一者意味着在根本上对这些“物”的承载不再意味着教条的律令和外在的法则，反倒意味着让其有属自身的解放，作为一种生命本身的运动。而另外，更为神圣的意蕴就闪烁在这种解放之中，对“物”的筹划在解构中由执定的体系中解脱出来，由此实存不再被贬低为现象（表象），一切都失去链接悬浮在虚无之中，没有执定的同时也只有真正对“物”的承载才使得生命不会在虚空之中失重，因此相较于传统形而上学的神化与教条式的实存追求来说，一种更伟大也真正神圣的追求也就自生命自身涌现了出来。链接的失去反倒意味着对枷锁完全的挣脱，因为对“物”的、对一切实存者本真的承担所需要的是生命奔放的真正冲力，和在虚无、混乱、毫无执定，即使曾经引以为豪的先天理性演绎也

^⑩ 法藏. 华严经探玄记[M], T1733

只能沦为不可能断定任何陈述的建议性的先天动机,但也正是如此,生命与信仰才如为一事。摒弃虚伪的,为神圣的境地知道没有封闭的生命,对“问题”的昭出与解决,才是对信仰真正的负重。在机缘整体-性具万物的目光之中,对现成者的“超越”本身已经降临在现成者中,生命可以理所当然的抓住这一触角,然后以他全部的力量行为,因为早已经没有了枷锁,神圣就是生命要将他自身创化而出的冲力,故而理所当然地愿意面对自己真正的坎陷和“问题”,因为他载负着自己。

在空的开与阖中,缤纷多彩的“物(法)”与庄严神圣的“神(佛)”如为一事,包容、开辟、吞吐、呼吸,生命开辟着自身,创造着神圣。

4. 结语

文章旨在对生命建立一种真正可靠的根基,而这种根基为了使其自身有重就必然回到那个让一切创生的源点,也就是“问题”。这不是说要求了一种主动的解决问题的律令,而是将“问题”作为存在的本真所有而澄明出来,让开阖“问题”这一生命在机缘整体-性具万物的把握中,将其作为生命有机的运动创化的一个必然被澄明出来,并且通过对这一作为焦点的使有其存在(使别性存在)的关键,把握住“问题”不同于一般机缘整体的实存视域的特殊性,由此能够更合理的筹划着生命与“物”的实存和有机运动。

参考文献:

- [1]海德格尔. 古代哲学的基本概念[M]朱清华,译,西安:西北大学出版社:9.
- [2]慧远. 大乘义章[M], T1851.
- [3]澄观. 大方广佛华严经随疏演义钞[M], T1736.
- [4]方东美. 华严宗哲学[M], 北京:中华书局, 2012: 122-123.
- [5]法藏. 华严一乘教义分齐章[M], T1866.
- [6]澄观. 大方广佛华严经随疏演义钞[M], T1736.
- [7]法藏. 华严经探玄记[M], T1733.

The Organic System of "the Problem" Brief Explanation——An Ontology-Existenziology Interpretation of the System in "Perfect Teaching"

CHEN Yizhou

(Daluoshan Buddhist Culture Research Institute, Wenzhou, Zhejiang 325000, China)

Abstract: Based on the Buddhist "Perfect Teaching" system, this paper attempts to construct an Ontology-Existenziology system rooted in the "Emptiness of the Being itself (第一义空)", in response to the existential predicament of homelessness faced by modern individuals. Through a comparative analysis of the "Separate Teaching (别教)" and the "Perfect Teaching (圆教)", the paper reveals the limitations of the "Separate Teaching" which reifies emptiness into a secondary meaning (第二义空) and constructs a system based on the separation of the true and the false. It further elucidates how the "Perfect Teaching", through the deconstructive construction of "Separation-as-(Non-)Separation As (Non-)Separation (别别为别)", returns to the Ontology-Existenziology of "Separate Nature (别性)" as the suchness-presence of the Emptiness of the Being itself. On this basis, the paper further proposes "the Problem (问题)" as the root of the Existenz of Separate Nature. Drawing from the system foundation of the "Karmic Organism - Inherent Nature Possessing All Things (机缘整体-性具万物)" derived from the interpretation of the Huayan Perfect Teaching, it constructs an organic system focused on "the Problem". This system not only loads "things (Existents)" and "life (the I, as the Existenz that projects how to exist)" with meaning and weight, but also provides a foundation for metaphysics based on an organic system grounded in "Emptiness (空性)".

Keywords: Perfect teaching; The problem; Separate nature; Ontology-existenziology; Organic system