



生命的“学问”——冲突与安定：在“问题”的是论构造中

陈逸舟

(大罗山佛学文化研究院, 浙江 温州 325000)

摘要:本文以华严宗式的现象学还原作为一种是论建构为基础,揭示“事”与“理”的关系构造,并说明是论作为由“问题”构造的“学-问”。在“理事无碍”中,事(“是者”)即是理(“是”),而这一还原中理有两种以为,除了“是(事的本现)”之外,还意味着寓居于“是”内的“是论(是的学问)”。事以安定与冲突两种方式现是,安定意味着“是”对现是之事的圆融的享受,冲突意味主体对“是”的分别与无法圆融的享受。作为“是的学问”的理相应地呈现为“有问题”与“无问题”两种状态,“问题”是是论在冲突中的呈现。“是的学问”作为是论原则关于“问题”的解决冲突的体系,总是寓居于“是者”之内,其显在运作是主体在“有问题”状态中追求确定性、安定的面向“是”本身的解决冲突的方式,由此,“是的学问”就是“学(是论)”对“问题”的受纳,即“学-问”。

关键词: 是论(学-问); 问题; 冲突与安定; 华严宗; 现象学

收稿时间: 2026年4月8日

中图分类号: G02

通讯作者: 陈逸舟, 大罗山佛学文化研究院

The "Theory-Problem" of Life "Conflict and Stability: Within the Ontological Constitution of "Problem"

Chen Yizhou

(daluoshan Buddhist Culture Research Institute, Wenzhou 325000, Zhejiang)

Abstract: This paper, grounded in an ontological construction based on a Huayan-style phenomenological reduction, reveals the relational structure between “existents” (shi) and “being” (li), and explains ontology as “theory-problem” constituted by “problem.” Within the “unobstructed interpenetration of existents and being,” existents (that which is) are precisely being itself. In this reduction, being functions in two ways: beyond signifying “being (the self-manifestation of existents),” it also signifies “ontology (the study of being)” dwelling within being. Existents manifest being in two modes: stability and conflict. Stability means being’s harmonious enjoyment of manifest existents, while conflict signifies the subject’s discrimination against being and inability to enjoy it harmoniously. Being, as the study of being, correspondingly presents two states: “having a problem” and “having no problem.” “Problem” is the manifestation of ontology within conflict. The study of being, as an ontological system for resolving conflicts concerning “problems,” always dwells within that which is. Its explicit operation is the subject’s mode of resolving conflicts by seeking certainty and stability while facing being itself in the state of “having a problem.” Thus, the study of being is the reception of “problem” by “theory (ontology),” i.e., “theory-problem.”

Key words: Ontology (Theory-Problem); Problem; Conflict and Stability; Huayan School; Phenomenology



生命何以需要学问?学问的构造、根柢何在呢?文章想要做的是对“问题”与“理论”作一个关乎于“事情”的描画,由此就在事情本身的源发中,澄明“问题”与“理论”作为“学-问”在事情内的寓居。

一、“事”与“理”的关系:华严宗式现象学还原的启示

(一)理事相分的困境:“存在-神-学”结构的局限

在一般的是论(“存在-神-学”)的建构中,有着作为“事(存在)”与作为“理(神)”的二元对立的分别。这样一种二元对立的有分别的理论建构,同样在佛教理论中有所体现,如华严宗二祖智俨所判的“渐教”。

“一化始终教门有三:一曰渐教、二曰顿教、三曰圆教^[1]。”

“依教有五位差别不同。一依小乘。有名之教诠有名之义。此在分别遍计位中。二有名之教诠有名之义。有名之教诠无名之义。此当回心。初教位中义。当即名义即空教也。三有名之教目有名之义。有名之教目无名之义。无名之教目无名之义。此当熟教位中即性实成有之义。非是所谓有也。四无名之教显无名之义。义当在顿教位中。一实三昧说也。五有名之教说有名之义。无名之教显无名之义。当在圆教位中见闻处说。有名之教显有名之义。有名之教显无名之义。无名之教显无名之义。此约圆教处说^[2]。”

尤其是“渐熟教”或“渐终教”,就是这样一种有着关于“是(理)”的内在性(神内在于存在)的自觉的意识,但是又在主体的实修上不能被顿圆教所摄受,即不能完全的相信“理”于“事”的内在性,故而仍然选择了主客、真妄分别的如来藏缘起的是论。

所谓“渐终教”,是主体对“是”的本现顿显的不能全然信服,故而是论根基建立在以妄(存在)摄真(神)但是必须要去妄还真的处境上,作为是论结构而言,如来藏缘起是一种明知理的本现性(大乘起信论真如心门)但是仍然将“理”设定为超越于“事”之上的绝对本体的一种结构(起信论妄心门),而“事”则被视为现象层面的流转变迁与真如层面的不迁不改形成区别,由此需要

渐修来渐除杂染,使得虚妄杂染的“事(无明妄念)”被渐除,从而转显出清净光明的“理”(“按照法藏对“如来藏缘起宗”的说明,其内涵是“理事无碍”,而宗密所说的“圆融具德宗”则是“事事无碍”,显然在逻辑上,“事事无碍”的位阶高于“理事无碍”的位阶^[3]。换言之,以“圆融具德”为宗的《华严经》在位阶上高于以“如来藏缘起”为“宗”的《大乘起信论》。……《大乘起信论》是站在众生的立场谈佛的境界,是从“因位”而谈“果位”的,其“理事无碍”需要修行作为中介”) ^[4]。

这种二元构造的深层问题在于,它将“理”第二义化了。表面上,“理”被赋予了最高权威,被视为一切“事”的根源与归宿;然而,由于“理”被设定为与“事”相对的存在,它实际上成为了一个与“事”隔绝的抽象本体,渐教之所以能修证成佛还是依赖于“顿”的绝对根基,这也就是为什么渐终教可以成佛,而小、初(始)二教不能成佛,即前二教没有自觉的佛性(理)随缘常在的意识。而在这样一种构造中,“事”的现是,尤其是“事”在生存层面所呈现的冲突、困惑与不安,在价值上也被贬低为需要克服的“妄”,而“理”则成为遥不可及、需要经过漫长修行才能证入的清净本体,这也就是为什么宗密要强调顿悟渐修,没有顿悟作为对“理(是)”本身的领会为基础,渐终教的渐修极大可能只是一种在无数劫的宗教信仰中被安置的虚伪的修行,通过对一种“是”的技术性的维持保障生活的安定。

这种是论的构造方式,在现象学的观察中被总结为“存在-神-学”的结构,这种观察清晰的捕捉到了将“是(存在)”的本现理解为某种最高的绝对是者(神),从而遮蔽了是本身的当即而在的源发性。在这一结构中,“是”与“是者”被设定为一种严格的分别(作为如来藏缘起论的终别教不同的是有清晰的“是”的内在意识),是者(事)被理解为对“理”的模仿或分有,是本身被对象化为一种超越的绝对者。

(二)“顿教”作为根基转换的意识:现象学还原的自觉

要克服这种二元对立分别的理论困境,我们可能需要一种根本性的视角转换。这一转换,在华严宗的五教判的体系中得到了深刻的体现,如果



将五教判理解为对圆教理论的逻辑展开的话,“顿教”的提出显示了这种清晰的是论建构的视野和根基转换的意识。

若依顿教,即一切法唯一真心,差别相尽,离言绝虑,不可说也。如维摩经中三十二菩萨所说,不二法门者,即是前终教中染净镕融无二之义。净名所显离言不二,是此门也^[5]。

所谓“顿教”,并非一种具有特定内容的教法体系,而是一种根基转换的意识,在大乘佛教的发展里面,还要有‘顿教’、‘圆教’。‘顿教’是什么呢?就是你不必要穷你毕生之力去做尝试、做探索……对于真正的修行人来说,他所谓的知识,不是分析性的感觉知识,也不是委婉曲折的 discursive factual knowledge,在那里绕圈子^[6]。在五教判的框架中,“顿教”的位置具有特殊的意义,它没有自身的教义内容,不设立任何言说、名相、心缘的执着,而仅仅是一种意识(主体之所“是”的关注)的转向,就顿教本身作为一种教法而言意味着对一切“是者(色)”的解离,能够信证的最终也只有顿(显之)教,而作为圆教是论的逻辑展开的一个环节来讲,顿教意味着一种对先前是论的完全的解构从而回到一个新的根基点上,即“是”的源发。

“冈瑟大胆地摒弃了所有对“空”的传统译法,尤其是那些带有否定性意味的译法,转而采用革命性的现象学概念——“敞开”,这一译法强调了该佛教术语在经验上的肯定性与知觉上的开阔性。冈瑟写道:“‘空’这一专业术语指示着‘存在的敞开之维’。惯常译为‘虚空’或‘空无’的译法,未能传达出这一佛教观念的肯定性内涵。……冈瑟接着以现象学的“视域现象”或“场域-材料”之术语,明确地将“空”或“敞开”描述如下:“‘空’[敞开]可以通过一种非常简明的方式来解释。当我们知觉时,我们通常关注的是对象的被界定的‘形式’。但这些对象是在一个‘场域’中被知觉到的。注意力既可以指向具体的、有限的形式,也可以指向这些形式所处的场域。在空的体验中,注意力落于场域,而非其内容之上。”这种从确定的形式转向其周遭场域或敞开之视域的注意力转移(或关注点的拓宽),构成了空之体验的特征。冈瑟接着将此与般若,即觉悟性的知觉意识之模式,联

系起来^[7]。”

这一根基转换的意识,就其本质而言,正是一种现象学式的还原。

笔者认为华严对顿教(相比天台四教判)的添加作为圆教的是论逻辑来说是一种清晰的回到“是”本身意识,早在天台圆教的是论建构的开展的历史逻辑(四教判)中就已经建构了作为“同教一乘”的圆教,而顿教的添加而华严自认的相对于天台所多出的“别教一乘”是息息相关的,这种相关在五教判的逻辑中也就由顿教清晰的体系出来(曾经华严经所传的教法就被称之为顿教,圆教是立根于顿教的对“是”本身回归的意识的发展)。

在顿教的意识中,理与事的分别是无意义的,或者说理与事的分别本身就是不存在的,顿教作为一种还原(理事皆无)或者还原(理事无碍)的一个中介步骤的意义是深刻的。在终别教的是论构造中,“理”被理解为某种超越的、静态的本体,主体需要通过否定“事”才能接近“理”,而“顿教”建构了一种对“是”本身的自信,对于渐终教的主体来说也只有体验过顿教的境界才对渐修的方向有直观的把握(“若于五中,显此论之分齐,正唯终教,亦兼于顿^[8]。”)。

当然,同时,“顿教”作为根基转换的意识,本身构不成一个是论体系。它仅仅是一种意识的转向,作为还在渐终教的主体来说是一种对“是”的本现性的直接觉知,一种关于终极境界的体验。但没有主体能够真正安住在这个境界,在生存的实际展开中,主体会遭遇怀疑、困惑与不确定,会从“顿教”的状态中跌落,重新陷入“真妄相分”的二元构造(这里指“存在-神-学”意义上的凡夫,笔者认为究竟觉是不可知的,是遍计所执的终点,顿圆所证觉的也只能是本觉)。正是在这一处境中,“圆教”的建构成为必要,圆教是一真能即妄为真、于妄无碍的是论建构,在终别教的主体所摄受和体验的顿教境界与终教境界上,二者是有区别的,但是对于圆教境界的主体来说,终教和圆教完全没有障碍(法藏有清晰的渐修的一种态度存在,可以说是立足于顿修的渐修,这一点可以从他对后得智这一概念的继承和使用中看出来,正如遍计所执性是理无而情有的,可以认为法藏看见了这



一点,即在妄心的实存上随顺遍计而渐修是一件合理的事情。)

(三)“理事无碍”的还原:圆教作为是论建构的完成

如果说“顿教”是根基转换的意识,那么“圆教”则是在这一转换基础上建构的完整是论体系,这些大和尚们,可以说是从宗教的经验为出发点,进而产生一种精神上的大转变,变做哲学智慧,然后用哲学智慧来解说一套专门的哲学范畴;用哲学上面的‘理性文字’来说明其间的 philosophical truth^[9]。华严圆教在“顿教”的现象学意识之上,建构了理事一体的“理事无碍-事事无碍”的是论,这一建构正是对现象学还原之后“是”之本现的系统性阐明。

华严圆教的是论乃是“法界缘起(性起)”的是论,其核心在于“理事无碍”(“事事无碍”)是理事无碍得出的进一步推论)。

所谓“理事无碍”,首先意味着“理”与“事”并非两个分别的领域,而是相互融摄、相即一体的。具体而言,“理”不是超越于“事”之外的抽象本体,而是“事”本身的本性、本现的方式;而“事”也不是与“理”相对的现象,而是“理”的具体显现与展开。在这种关系中,“事”即是“理”,“理”即是“事”,二者无二无别。

由此继续推论,就得到了震撼的“一尘沙即法界”的是论证明,即“理”是“性起”的,

“性起者,明一乘法界,缘起之际,本来究竟,离于修造。何以故,以离相故。起在大解、大行、离分别菩提心中,名为起也。由是缘起性故,说为起;起即不起,不起者是性起^[10]。”

智俨所谓法界缘起之“本际”,无非是觉体。这觉体是“究竟”的真实,非缘“修”所“造”,这点从它是“离”所有分别“相”。……作为法界缘起之本际觉体的起用,对比缘起层面的起,乃说性起的起为“起即不起”^[11]。“法界缘起”强调的是“事”之间的相互依存、相互缘起的关系;而“法界性起”则强调的是,这一缘起本身即是“性”的显现,即是“理”的开显。因此,“法界缘起”作为是论而言,同时就是“法界性起”。在这一视域下,“是”(同时也是“是者”)得到了完全的解放,“存在-神-学”中二者都被束缚于各自的领

域、范畴之中,而现在它们相即一体的享有了彼此,自由地显现为一切“事”的现是(理事无碍在“是”中就是事事无碍)。“理(是)”本身的静止的绝对性和变化的相对性全然无碍的相即一体(不变即随缘、随缘即不变),任何一相对有限之“事”的现是,都是“理”的圆满呈现,这是在“顿教”的现象学意识上对“是者(事)”的完全肯定。故此同时,渐终教中“真妄相分”的困境也就被客服了,就“理(是)”之本现为“事(是者)”来说,不再有“真(绝对的无限的是者)”与“妄(相对的有限的是者)”的区分,或者真与妄的相分只是随缘显现的,是次要的,第二义的,而第一义的绝对的“是(空、理)”的本现(顿显、海印三昧)被完全的肯定了下来,不再有需要被克服除灭的“事(无明妄念)”。

这一是论建构的完成,意味着“存在-神-学”结构在根本上被转化了(以解构自身的形式:理事无碍的法界缘起是论所达成的事事无碍的法界性起的“是”)。在“存在-神-学”中,确定性被赋予绝对是者(神),而“是”本身则被遗忘;而在华严圆教的是论建构中,确定性本身完全还于“是(存在)”。换言之,不再是某个超越的绝对是者(神)为存在者提供确定性的根据,而是“是”本身在其开显中就是确定性的源初给予。由此,“是(是者)”成为了是论建构的第一原则,而是论本身则成为寓居于“是者”之内的、只有在面对“问题”时才可能被逼显出来的事情。

二、两种现是:冲突与安定

(一)安定的现是:直观中对诸事的圆融享受

在“理事无碍”的视域下,“理”作为“事”的本现,并非某种超越于“事”之外的存在,而恰恰是“事”在现是中所呈现的状态。因此,要理解“理”的不同状态,我们需要从“事”的现是方式入手。在生存的实际展开中,“事”的现是以两种基本方式呈现:安定的现是与冲突的现是。

所谓安定的现是,指的是“事”以确定性的方式呈现于主体的直观之中。在这一状态中,主体对“事”的把握是顺畅的、自然的,无需刻意努力或反思中介。主体与“事”之间处于一种直接的、无隔阂的关系中,主体能够圆融地受纳“事”的呈现,而不感到任何阻碍或困惑。



这种安定的状态,并非某种特殊的、需要特殊修行才能达到的境界,而是生存中最为源初的日常状态。当我们自然地行走于世间,顺畅地处理日常事务,无需对“事”本身产生疑问时,我们就处于安定的现是之中(迷悟一如)。在这一状态中,“事”以其“确定性(不是在反思这一事的时候我们对其全知,而是在这一事发生时的随物应世,完全确定而不必反思)”的面貌呈现于我们面前,我们知道自己所面对的是什么,知道如何应对,知道事物将如何发展。这种确定性并非来自理性反思的建构,而是来自直观的源初给予,它是在主体与“事”的直接遭遇中自行呈现的(在这一事中主体圆融的享受了“是”的本现)。

从“理”的角度来看,在安定的现是中,“理”作为“事”的本现,其状态是“无问题”的。所谓“无问题”,并非指主体没有提出问题的能力,而是指“事”的现是本身不呈现任何需要追问的裂隙。主体作为“事(诸事)”的发生(或构造)处于一种和谐共在的“安定”的直观中,主体在“事”的现是中感受到的是安定的(对诸事的圆融的享受)。

(二) 冲突的现是:直观中诸事的不确定性的发生

与安定的现是相对,冲突的现是指的是“事”以不确定性的方式呈现于主体的直观之中。在这一状态中,主体对“事”的把握受到阻碍,无法顺畅地接纳“事”的呈现。主体与“事”之间出现了一种裂隙,主体无法确定“事”究竟是什么、应当如何应对、事物将如何发展。这种不确定性的感受,被描绘为诸事的“冲突”。

冲突的现是,在生存中同样具有源初性。它不是某种偶然的、可以避免的状态(在“存在-神-学”的设想中它是偶然的、可以避免的,如在涅槃、究竟觉、首楞严三昧等等中,佛陀作为主体对万事万物达到绝对的了知,享受永恒的安定。那么,即使有这样一个佛陀证得了“永恒的安定”,他又凭什么知道自己是证得了呢?究竟觉是不可知的,如果永恒的安定可以被设想为真实,那么必然的冲突也同样可以。),而是“是(是者)”本身所固有的可能性。当我们面对陌生的事物、遭遇意料之外的变故、陷入无法抉择的困境时,冲突就会显在。在这些时刻,“事”不再是确定无疑地呈现于主体

面前,而是以一种模糊的、不确定的、难以把握(甚至不可把握)的方式显现。主体失去了对“事”的确定性,主体可能感到困惑、不安、无所适从等等。

从是论的角度来看,在冲突的现是中,是论作为寓居于作为“事(是者)”内的转变为了被逼显的,这一被逼显的状态被描画为“有问题”的。这里的“问题”,并不一定是一个需要解答的客观疑问,因为首先来说,它意味着主体对确定性的无法完全把握,主体从“是(安定)”中失落了,“冲突”成为了“是”,由此在“是论”的意义上,主体的“是论”不能圆融的接纳诸事了,这也就是对“是论”的挑战,作为疑问、质疑,“问题”出现了。

这种“有问题”的状态,在生存中往往伴随着强烈的张力。主体不再能够圆融地接纳“事”的现是,而是感到被“(一些)事”所逼迫、所困扰,主体本身就被“事”所构造,这也就是“冲突”和“问题”的本意,构造着主体的事一定在直观中不是“一”而是“多”,以碰撞、战争、纷乱,而要决出王者(占据“是”本身)的形式,在此中,是论作为寓居于是者内而被逼显的,所面对的情境就是“问题”,是论对问题的解决本质就是诸事冲突的安定,在冲突、纷乱、矛盾、革新与统一之中,是论解决问题而扩展了它自身。

(三) 额外的一点说明,“理事无碍”下的两种现是共属一体

在阐明了安定与冲突两种现是方式之后,我们需要进一步澄清它们在“理事无碍”视域下的关系。一个常见的误解是,将安定视为“理”的正面显现,而将冲突视为“理”的背离或遮蔽。然而,在“理事无碍”的视域下,这种理解恰恰是应当被克服的。

“理事无碍”的核心洞见在于,“理”并非某种与“事”相对的存在,而是“事”本身的本现方式。因此,“冲突”与“安定”并非两种不同的本体状态,而是“理”在“事”中现是的两种不同方式,安定和冲突都是“理”的现是(迷悟一如)。换言之,冲突并非对“理”的背离,恰恰是“理”的某种特殊的现是(特殊即绝对),安定也只在“存在-神-学”的设想(遍计所执)中作为终极境界,但只是一悬设的设想,就实在是论理解来说,冲突与安定都摄涵彼此于“是”中。



这意味着,从生存论(价值追求)的角度来看,冲突不能被视为需要被消除的“妄”,因为冲突需要被消除等于冲突需要被发现,当主体遭遇冲突时,主体并非失“理(是)”,而恰恰是“理”以冲突的方式显现自身。因此,作为“存在-神-学”所设想的不可知的永恒的安定,没有资格以现实的形式进入现实的生存中(如对“理”和“礼”的等义,作为在设想中作为永恒王国的“是者”的形式(礼)没有资格约束不在其中的人,“明德”作为“玄德(空)”在随顺应世意义上的呈现只能是同样随顺的,承认现实的礼教等义于否认现实的礼教。)

三、“学-问”:是论对问题的包含

(一)“学问”的本义:作为“学-问”的重新定义

基于前文对“事”与“理”的关系构造以及两种现是方式的分析,我们就可以对“(生命的)学问”这一概念的理解。

生命即是被诸事构造的“主体”,作为一种蕴含着无限可能的全体(“是(是者整体)”)。“生命的学问”,就其本义而言,应当被理解为“学-问”,这一连字符的使用标示着“学”与“问”之间的内在统一,二者不是两个独立的活动,而是共属一体的于“是”的所互相摄涵(意味着不以安定为本质)。

所谓“学”,即“是论”,或者说“是论的活动(关于是者的思辨)。”“是论”即关于“是”的学问,它作为潜在结构寓居于生命之中,是生命与“理”的内在关联。当生命处于安定的状态时,“是论”隐而不显,生命与“理”自然为一,无需任何显在的“学(思辨)”的活动。然而,当冲突发生、“问题”显现时,“是论”便被逼显出来,成为显在的“学(思辨)”的运作。在这种运作中,主体面向“理”、追求确定性、达成安定的活动,就是“学”的本质。

所谓“问”,则直接对应于“冲突”本身,是“问题”的呈现与表达。“问”并非某种主动的、有意识的提问行为,而是“事”以不确定性方式现是时自行显现的裂隙(旧有的是论对现是的诸事的无法包容)。主体感到困惑、感到不安、感到“事”无法被把握,这种感受本身就是“问”的源初形态。“问”首先不是意味着主体发出疑问,而是意味着主体在“事”的冲突中被抛入的处境,“是论”在

被逼显中的疑惑等等状态。

如此,“生命的学问”就是“学”与“问”的在“生命”上的统一体:“学-问”。“问”是冲突的显现,是“事”的不确定性在生存中打开的裂隙,而“学”则是面向“理(-神-)”的活动,是生命在冲突中寻求确定性、追求安定的内在动力,二者不可分离,没有“问”,就没有“学”的逼显,而没有“学”,“问”就永远是困惑与不安。正是“学”与“问”的统一,构成了生命在冲突中自我安顿的完整过程。

(二)“是论”的寓居与逼显:问题的发生与思辨的运作

要理解“学-问”如何可能,我们需要进一步阐明“是论”的寓居结构及其在冲突中的逼显机制。前文已经指出,在华严圆教的是论建构中,“是”成为了第一原则,而是论本身则寓居于“是者”之内。这意味着,每一存在者(事)在其自身之中就蕴含着“是论”的可能性——它不是从外部被赋予的,而是“是”在“是者”中的寓居。

这种寓居结构,在安定的状态中表现为隐而不显。当生命处于安定的现是中,“是论”作为潜在结构与生命融为一体,主体无需反思、无需追问,就能在“事”的现是中直接接纳“理”的呈现。此时,“是论”是生命本身的存在方式,而非生命所拥有的某种工具。

然而,当冲突发生、“问题”显现时,这种隐而不显的寓居结构便被逼显出来。所谓“逼显”,意味着“是论”并非被主体主动调用的,而是在“事”的不确定性逼迫下被迫显现的。当主体遭遇无法把握的“事”时,原有的安定状态被打破,主体无法再以直接的方式接纳“事”的现是。在这种逼迫下,“是论”从隐性的寓居状态转化为显性的运作状态,主体逐渐开始追问、反思、寻求确定性。

这一逼显过程,在主体层面呈现为“思辨”的运作。“思辨”乃是生命在“事”的冲突之“现是”中,寻求通往“理”对诸事的圆融享受之安定的功夫。思辨的本质,在于关切着“问题”,将诸事的矛盾运动通往确定的统一体,将不确定性的现是的冲突转化为可理解的确定性,从而建立起主体对诸事圆融享受。

(三)“学-问”应然的栖居之所:冲突与安



定的共属一体

“学-问”的最终指向是什么？是彻底消除“冲突”吗？以“理事无碍”的视域来看，“冲突”作为“理”的一种现是方式，是不可能被彻底消除的，只要“事”以不确定性方式呈现的可能存在，“冲突”就有可能发生。因此，“学-问”的目标并非消除冲突，而是通过在“问题”中不断通往“理”对诸事更为深刻的圆融的享受，在自觉的对解构性的归身之中建构起冲突与安定共属一体的“是论”。

以“是”对冲突与安定共属一体的受纳，同时往往意味着动态被看作更现实的，静态的是者和动态的是者都可以作为直观的现实或者理论的设想，但在价值的选择上以动态看作更现实的而摄涵静态（安定）的可能则是一种大概率更合宜的选择，作为安定的享受者不能确定自己永恒的能够享受它，故而培养一种肯认冲突的源发性的是论会更能够提前发现问题而可能有更多、更好的解决问题的可能，尽管这是不一定的，这不是确定性的（关于体性的）描述。

每一次“问题”的解决作为“学-问（是论）”的自我扩展，都是一次生命在“理”中的自我安顿。通过“问”的展开与“学”的运作，主体将不确定的“事”转化为确定的“事”，将困惑与不安转化为理解与安定。当然，对于主体而言应当知道的是这种安定并不一定一劳永逸的，随着新的“事”的涌现，新的“冲突”可能再次发生，新的“问题”可能再次显现。而无论是否会再有“冲突（问题）”，每一次相较于之前的新的“冲突”，都意味着再次逼显“是论”的运作（思辨），再次开启“学-问”的自我扩展过程。

“学-问”的自我扩展不是一次性的解决，而是生命在时间中永恒开阖的事件（在永恒的安定被质疑看作不可能的意义上）。正是在“学-问”的永恒开阖中，生命通往那个离他无限远但可能

早就在他之中的永恒家园。

四、结语

本文尝试以华严宗式的现象学还原为方法论根基，揭示“事”与“理”在“理事无碍”中的相即一体关系，进而阐明生命作为“是者”在“冲突”与“安定”两种现是中展开自身。安定与冲突同样具有属“是（理）”的源发性，在“问题”的作为冲突的现是中，“是论”从寓居中逼显为显在的活动（思辨），以对此以“问题（冲突）”的解决而转归于安定的状态，由此学被理解为由即理诸事（安定与冲突互相摄属）所构造的以“问题”为焦点的寓居、居有诸事之内的“学-问”。

参考文献：

- [1] 智俨. 华严经搜玄记 [M]
- [2] 智俨. 华严孔目章 [M]
- [3] 张文良. 《大乘起信论》思想史研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2020 年
- [4] 法藏. 华严五教章 [M]
- [5] 法藏. 华严五教章 [M]
- [6] 方东美. 华严宗哲学（上）[M]. 北京：中华书局，2012.
- [7] Steve Odin. Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration [M]. Albany: State University of New York Press, 1982
- [8] 宗密. 大乘起信论疏 [M]
- [9] 方东美. 华严宗哲学（上）[M]. 北京：中华书局，2012.
- [10] 智俨. 华严孔目章 [M]
- [11] 廖明活. 智俨的“缘起”和“性起”思想 [J]. 佛学研究中心学报，1997.7, 第2期：70

陈逸舟（2004-），男，汉族，本科在读，福建漳州人，大罗山佛学文化研究院研究员，主要研究方向为现象学、佛教圆教与道家哲学。