

# 废名佛学思想浅释

谢锡文

---

**提要：** 废名的佛学著作《阿赖耶识论》，长期以来或被认为“已亡佚”或被视作“有字天书”鲜有学者问津，这便使得废名这位以佛学思想为背景的作家始终未能获得全面深入的解读与评价。从《阿赖耶识论》所提示的思想理路来看，废名所信并非其家乡所传之禅宗，得大乘佛教空宗有宗之精要，得唯识学之精义，悟得阿赖耶识之真谛，才是废名佛学思想的基本理路，而这一思想脉络又是在与唯科学主义和新唯识论的论辩中渐次清晰的。

**关键词：** 废名 阿赖耶识 唯科学主义 新唯识论 佛学

作者谢锡文，女，1965年生，博士研究生，山东大学文学与新闻传播学院副教授。（济南250100）

---

早在1937年朱光潜就指出，“无疑地，废名所走的是一条窄路。”<sup>①</sup>在这条窄路上，废名孤独而寂寞，“仿佛一个修士，一切是向内的”。<sup>②</sup>而这向内的一切有意或无意地阻隔了向外的交流与沟通，废名的作品不仅被一般读者指为“第一难懂”，甚至被评论家预言“永远是孤独的，简直是孤洁的。”<sup>③</sup>但废名并不以为意，执著孤行，甚至称“难懂正是它的一个妙处，读者细心玩索之可乎？”<sup>④</sup>废名这种评说由人，不与辩解也不加阐释的态度，显然阻隔了受众对其文本的接受。但是，难懂却非如有字天书，不可解，无法懂。朱光潜又说：“废名先生的诗不容易懂，但是懂得之后，你也许要惊叹它真好。有些诗可以从文字本身去了解，有些诗非先了解作者不可。废名先生富敏感而好苦思，有禅家与道人的风味。他的诗有一个深玄的背景，难懂的是这背景。”<sup>⑤</sup>

怎样进入作者“禅家与道人”般“深玄”难懂的背景？对废名佛学思想的解读是必由之路。但是，长期以来，废名唯一一部佛学著作《阿赖耶识论》却寂寞鲜有人知。1999年12月出版的谭桂林先生的《二十世纪中国文学与佛学》中称，废名“洋洋洒洒二十万言的佛学专著《阿赖耶识论》”“我们已无缘得读”，对废名小说的佛学分析也只能不无遗憾地付之阙如。<sup>⑥</sup>事实上《阿赖耶识论》这部佛学论著并非

---

①⑤ 朱光潜：《编辑后记》，《文学杂志》1937年6月1日第1卷第2期。

②③ 《李健吾文学评论选》，银川：宁夏人民出版社，1983年。

④ 废名：《莫须有先生传》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第6页。

⑥ 谭桂林：《20世纪中国文学与佛学》，合肥：安徽教育出版社，1999年，第132-133页。

“未传”或“已亡佚”，只是出版过程着实令人寂寞。《阿赖耶识论》于1945年秋完稿，1947年中国哲学学会曾有意付梓，但事不果行。浩劫之后，幸而犹存之手抄本完好无损，1999年止庵根据废名哲嗣冯思纯提供的稿本，并将废名当年在张中行主编的《世间解》上发表的四篇论文列为附录，编入辽宁教育出版社《新世纪万有文库》第四辑出版，总文5万字。从1945年写作完成到2000年正式出版，半个多世纪的岁月沧桑，废名已无缘亲见。

作为一部佛学著作，《阿赖耶识论》是学术论争的直接产物。抗战时期废名在乡间悟得佛教种子义，将《说种子》一文寄与熊十力。在废名看来，熊十力因反对唯识种子义而著《新唯识论》（文言文本），他不懂佛教。“‘说种子’一文等于写了一封信，报告自己的心得，给熊翁一个反省，佛教的种子义正是佛教之为佛教”。<sup>①</sup>然而熊翁却寄来《新唯识论》语体本以示坚持己见。废名读罢《新唯识论》惊叹其“不伦不类”，“熊先生著作已流传人间，是大错已成，我们之间已经有公而无私。”<sup>②</sup>于是，废名决定著《阿赖耶识论》，用其所证悟的佛教唯识学思想反对近代之进化论思想，同时“为儒者讲阿赖耶识”，使其“未圆满处的地方可以圆满”，并订正熊十力《新唯识论》的“错误”。<sup>③</sup>

鉴于《阿赖耶识论》的论辩特色，书中内容可概括为两个方面：其一，与唯科学主义辩；其二，与新唯识论辩。

## 一、与唯科学主义辩

所谓唯科学主义，简而言之，就是认为宇宙万物的所有方面都可以通过科学方法来认识。中国唯科学主义的出现，是近代知识分子从追求科学到科学崇拜的结果，其源头可上溯到严复对西学的认知，到20世纪初，已经发展成相信“宇宙一切，皆可以科学解说”。<sup>④</sup>这种唯科学主义世界观，在1923年爆发的“科学与人生观”大论战中，与现代人文精神直面相碰，从而激发了思想界对科学与人文、现代与传统的深入论辩与反思。熊十力的《新唯识论》正是这一背景下的产物，而废名的《阿赖耶识论》则可看作是这场论战未尽的硝烟。

废名的论辩特色是择其源而舍其流，《阿赖耶识论》开首即以唯科学主义的源头——严复译介之《天演论》为目标，对被唯科学主义所遮蔽的问题予以彰显。

### （一）无形世界，善恶生死与谁问？

科学果真可以解决宇宙间的一切问题吗？对于持守现代人文主义立场的废名而言，答案显然是否定的。但和张君勱从人生观问题“决非科学所能为力”而引发“科玄论战”之立论点稍有不同，废名更关注的是人类的终极命运——作为不同于自然界其他生物的生命种群，人，生的意义何在，死将去往何方？作为一个悲天悯人的诗人、作家、佛教徒，废名宣称“拙著《阿赖耶识论》亦注重在向现代科学家说话，因为科学家必了解‘科学方法’的精神，科学方法是不容许有两个答案的，故科学上的事实只有一个答案。我要向科学求一个生死的答案”。<sup>⑤</sup>

然而，科学家的“生死观”却并不能让诗人满意，因为“他们不知不觉的是唯‘形’，只承认有五官世界”。<sup>⑥</sup>科学家对生死问题的解答，是执于“形”的，“有形曰生，形灭曰死。”<sup>⑦</sup>那么，我们的“心”——人类“无形”的精神世界呢？它寄居于何处？有无生死？作为一个观山水有色，看草木有情的诗人，一个

① 废名：《莫须有先生传》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第343页。

②③⑤⑦ 废名：《阿赖耶识论》，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第3、2、67、26页。

④ 吴稚晖：《一个形成的唯科学主义思潮已然新信仰的宇宙观及人生观》，见李璋：《现代中国思想家·吴稚晖》第5辑，台北：巨人出版社，1978年，第152页。

⑥ 废名：《阿赖耶识论·序》，沈阳：辽宁教育出版社，2000年。

品人生疾苦,看生死轮回的作家,废名从其所独有的人文视阈出发,看到的是科学家于“有形”世界中所无法看到的“无形”世界——一个民族的精神遗存,文化传承,以及根植于人心深处的生死观念,善恶伦理。废名认为这些“无形”的心灵之物与有形的社会人生意义绝大,却被进化论的逻辑简单地予以否认。新胜于旧的进化观,将中国传统之民族精髓全盘否定,而佛教独特的方法论和认识论又被科学主义简单地以迷信二字消灭掉了。在废名的人文视野里,“科学是学问的一种,正如宗教与哲学与文学一样。”<sup>①</sup>既然只是学问的一种,科学必然有其范围局限,有其不能解答的现实问题,比如人间的善恶生死,而这恰恰是宗教、哲学与文学的认知领域。废名曾反复嗟叹,在人文领域,“进化论是一个无根的妄想而做了近代社会一切道德的标准,殊堪浩叹。”<sup>②</sup>由此,废名认为,“科学家的事有范围”,而“世间本来没有范围”,<sup>③</sup>善恶生死的解答无法套用现成的科学公式,必须承认,科学有科学的研究对象,“心”学有“心”学解说方法。倘若以科学之名否认“心”学之存在或对“心”之现象妄加解释,都是不符合科学精神的。

## (二) 唯有唯识解生死

解说“心”之现象,首先必须确认有“心”之本体存在。“有一个东西的现象必有一个东西之体”。<sup>④</sup>废名认为,此乃科学研究之前提,即如物理学研究声光磁电,各有其现象,亦各有其发生此现象的本体,“于心亦然”。“心”之现象,如“乐则笑,哀则泣,羞则脸红,怒则气盛,贪食垂涎,忧思不寐。心不在焉,视而不听,听而不闻,食而不知其味”,<sup>⑤</sup>此尽人皆知,但亦如庄周所云,可行已信,而不见其形。正因不见其形,世人“遂不知有心这个东西耳。有之则指我们体内的脏。科学家的部位不同,指着脑。”<sup>⑥</sup>显然,废名认为世间所指“心”(古人认为是思维器官)或“脑”,作为意识活动的物质基础,固然可析可见,但它们实则如人之耳目,只是感官,并非发生“心”之现象的本体。“心”之现象如梦与记忆虽须借助感官,却非感官之生理学机制与心理学理论可解说清楚。科学家认为意识依赖于物质,物质消灭则意识消失,废名则追问人之形体没有了,精神何在?正如“打电话,电话通了,即是现象发生了,要待许多条件许多配合,然而即使电话未通,即使电话机器尚未发明,电之为物仍在,不能因为没有通电话的现象而失却电这个东西。所以心的现象未发生,心这个东西仍是有的”。<sup>⑦</sup>

也就是说,废名所谓的“心”之本体既非唯物论者所说的意识活动的物质基础,亦非唯心论者所指的纯粹意识,而是一个确实存在又不见其形的东西。那么,这个有其实而无其形的“心”何之谓也呢?废名答曰,“阿赖耶识就是心。”<sup>⑧</sup>

对于“心”的解说,唯有佛教唯识学能给予圆满解决。在人生根本问题的探讨上,佛学三藏十二部,所要讲明的也只是生死问题。唯识学就是围绕心识变化来展开的。因此,解读善恶死生之终极问题正是观心治心之学之唯识学所专擅,由此废名断言,“必也心是一个东西而说唯心(佛书上叫做唯识),然后善恶问题,死生问题都迎刃而解。”<sup>⑨</sup>

唯识学认为阿赖耶识是世界的根本,我们所认知的世界都包含在阿赖耶识中,外而世界,内而身心,都是由此阿赖耶识变现出来,所谓“万法唯识”,就是指这个阿赖耶识。在存在论上,佛教主张“色心不二”,心物一体,故阿赖耶识乃是心物合一的,它不但包括思想认识的主观部分,也包括物质世界的客观部分。为什么“不用心这个字而用中国人所不惯的阿赖耶识”呢?废名说,“便是唯心之后要来说‘相’,要来说‘生’,要能够‘合内外’。”<sup>⑩</sup>此之“唯心”“相”“生”等皆佛学概念,显然废名认为只有进入佛法世界,用唯识学的理论才能圆满解说生命的根本问题。

但是由于废名的论辩对象是唯科学主义,由科学而入佛学,废名的论理必须理通常识合乎理智。

① 废名:《一个中国人读了新民主主义论后欢喜的话》,手稿,第57-59页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 废名:《阿赖耶识论》,沈阳:辽宁教育出版社,2000年,第1、8、10、11、11、10、46、20、46页。

通常世间学理都是先确定存在,后从存在推出认识,而阿赖耶识的存在一般并不能为凡夫的觉知所证实,因此废名在引导读者进入唯识学的论理空间之前,首先要确证有不见其形的“心”之本体——阿赖耶识存在,从而使主体心识在认识上有其依托。这正是《阿赖耶识论》辩难的难点之一。

废名的观点是,尽管阿赖耶识须在佛教唯识学的体系得到完满的证明,但不能因其不符合“意验相符”的科学逻辑,便否认其存在的真实性。有许多旁证足以证明,很多属于“心”的东西,不见其形,无法证验,但却真实存在。

其一,人心可证。废名认为,“心有心这个东西,犹如眼睛,有字典,各有其自体。这个东西最直接的证明应莫过于良心,不藉感官,无待烦言,人人有的,人人自证。”<sup>①</sup>此乃从常识出发。

其二,圣人可证。废名一向坚信圣人之言是经过历史检验的,堪称真理。他说,“我在许多经验之后,知道古圣贤的话都没有错的,‘新’则每每是错。”<sup>②</sup>几千年前的孔子虽曾有言,“未知生,焉知死?”“未能事人,焉能事鬼?”但孔子在此是不答生死,是不谈这个问题,而不是不许有这个问题。孔子又说“敬鬼神而远之”。可见,“孔子知有鬼神,知有死,知有生。”但“我们不能说孔子知道死生鬼神,那样说便是不知道孔子,因为孔子本是不知为不知”。<sup>③</sup>即孔子承认有不见其形的鬼神世界存在,只不过自己尚不能知。废名认为,“孔子的宗教,即是救现世的宗教,佛教则是知生知死,救众生出轮回。”<sup>④</sup>而生死轮回之无形世界何所在,只能由阿赖耶识之佛法来印证。

其三,学理可证。这是废名与科学主义的直接交锋。废名认为,持守科学主义立场的学人们“耳目聪明”,“诸事以为求决于理智”,对不见其形的“心”,因“我不晓得”便断然否定其存在。废名质问,“睡觉的时候,‘我’晓得么?在耳目不及的范围,‘我’晓得么?”“雨淅沥淅沥的响着,聋者便不晓得”,“可见我们不能以‘我不晓得’来否认‘有’。”<sup>⑤</sup>因此,“我说活在有心这个东西,躯壳没有了心这个东西也不是没有。”既然不是没有,我人何以不知?废名直言,此乃世人凡事必执着于有形之惑也。而对无形世界的认知被科学家称为玄学,废名则反唇相讥,“你们如说我是玄学,那么你们的数学亦是玄学。你们如说数学可以应用,可以应用到别的科学上面,可以应用便是可以实证,故不是玄学,那么佛教因果亦是实证,因为世间有生死的事实,生死事实便是因果道理的应用。”“我上一段话,完全是尊重科学方法,故尔有意同科学家挑衅似的。”<sup>⑥</sup>

由于此“心”虽则实有却无形无相,即便专门研究佛法的人亦未必能得此佛法之精要,废名认为,熊十力先生的《新唯识论》就是“因为不知心有心这个东西”,“仍是眼见物说话”,从而“误会了佛家唯识的精义。”<sup>⑦</sup>于是,废名《阿赖耶识论》的另一个论辩对象被引了出来——熊十力所著《新唯识论》。

## 二、与新唯识论辩

著名哲学家熊十力是废名学佛的入门之师,曾在北京大学教授唯识学。1932年,熊十力著《新唯识论》(文言文本),该书援佛入儒,以组建自家的哲学体系,所讲唯识未免与佛家本义有所相左。此书一出,即刻遭到佛学界人士群起攻击。在这场论争中废名本是局外之人,但由于平常佩服熊十力的才学思想,常与之谈儒道异同事,由熊十力引入唯识学之门后,于佛教颇有心得,于是读过《新唯识论》的废名认为,熊十力先生虽然曾经“从师学佛,学唯识”,但是,“关于唯识的话熊先生都是学来的”,并非亲证,“反不如我这不学的人懂得他的精神。”<sup>⑧</sup>废名认为佛教的精神正在于讲阿赖耶识。因此“我看了《新唯识论》诚不能不讲阿赖耶识,熊先生不懂阿赖耶识而著《新唯识论》,故我要讲阿赖耶识。”<sup>⑨</sup>

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 废名:《阿赖耶识论》第11、41、28-29、68、13-14、67、20-21、40、3页。

### (一) 阿赖耶识辨析

废名经由修习证悟,领会到心识的奥秘即是宇宙和生命的奥秘所在。针对“世人执着有物,不知有心,说物世人心目是有一个东西,说心则空空洞洞的”,不懂得“心是一个东西,犹如物是一个东西,各有各的因果法则”,<sup>①</sup>《阿赖耶识论》先析心识,后证因果,依照佛学经典的阐释和自己的证悟,描绘出一个较为完整的阿赖耶识的轮廓,以期对佛教阿赖耶识的探究有一个合乎唯识学原旨的基础。

首先废名对唯识学以阿赖耶识为中心的八识详加辨析。阿赖耶识是佛教唯识宗的核心概念,“识者心也”,佛教的大小乘都认可的识有六个,即眼、耳、鼻、舌、身、意,分别对应见、闻、嗅、味、觉、知六种了别作用,除此六识之外,唯识宗另加了两个识,即阿赖耶识和末那识,末那识是依阿赖耶识而有的。唯识宗认为阿赖耶识作为区别于眼、耳、鼻、舌、身、意的第八识,它含藏一切,变现一切,是人类认识的起源和究竟。但它又不是一个客体的存在,不同于灵魂、神我或本体,乃是精神之流。修佛悟道,重在观心,于心识上用功,这就是唯识之方法。显然,唯识学是基于“心为法本”的佛学理念而广演唯识妙谛的。废名于此深有领悟:“唯识的精义始终是心这个东西,世界是它,佛亦是它。”<sup>②</sup>

### (二) 阿赖耶识缘起义

缘起是佛教的根本理论之一,指一切法(现象)都是因缘相续而生,即任何事物皆因各种条件之互相依存而有变化,这是佛教对于现象界的起源、发展和变化的证悟理则。唯识学立阿赖耶识就是确认阿赖耶识乃宇宙生命的本体,为一切现象产生的根本,外而世界,内而身心,都是由此阿赖耶识的种子变现而来。即所谓“万法唯识,识外无境”。眼、耳、鼻、舌、身、意识这六种识所触对的色、声、香、味、触、法为六境,皆非实境,全由心识变现出来的。我们心识变出相分(世间各种事物的形相),再由心识的见分去认识。

西洋哲学家说是对象,佛书上说是心的“相分”。凡属心,都有其“见分”与“相分”。梦与记忆是意识作用,而意识自有其相分,就法则说,意识的相分本不如五官识的相分为世俗所说的那个外在的对象罢了。<sup>③</sup>

阿赖耶识与其他六识的关系,废名以水流与水波的关系比拟描述。

眼识耳识鼻识舌识身识意识都如水流之波,而阿赖耶识如水流。波有时不兴,而水则无时不流,故我们可以不见物不闻声不追念过去如熟寐无梦的时候,而我们的心则无时不在,明朝早起依旧听啼鸟看落花了,好比水里又兴波作浪了。无时不在的心是阿赖耶识。<sup>④</sup>

### (三) 阿赖耶识种子义

宇宙万法,都是阿赖耶识含藏的万法种子变现而来的。“识变”是唯识学中最深奥难解的一部分。而废名“在故乡避难时,习于农事,每年见农人播种,见农人收获,即是说见植物的下种发芽开花结实,周而复始”,于是“在田间而悟得种子义”,<sup>⑤</sup>他打比方说,“一株植物是诸多种子,诸多种子是一株植物,由种子长起一株植物,由一株植物又结成种子,若轮之循环无始,佛教所说的轮回便是这个意思。”<sup>⑥</sup>

他将阿赖耶识比作仓库,所有种子都包藏在里面,当遇到外缘触动的时候,种子就会变为现行,就像谷子遇到土壤、阳光、空气和水会生长发芽。这阿赖耶识中含藏的种子变化时有何特性?这便是废名最有心得的唯识种子义。唯识学认为种子有六义:刹那灭,果俱有,恒随转,性决定,待众缘,引自果。废名认为,“种子六义只有两义难懂……这难懂的两义是‘果俱有’义与‘引自果’义。熊十力先生

①②④⑤⑥ 废名:《阿赖耶识论》第45、54、47、41、50页。

③ 废名:《阿赖耶识论·序》。

便因为误解了‘果俱有’义而著《新唯识论》，因此佛教失了一个信徒，这真是最大的损失。”<sup>①</sup>

废名是如何理解“果俱有”与“引自果”呢？

果俱有者，因与果同时俱有，即甲必生乙，而甲不因乙生了而消灭，甲乙丙是同时俱有。<sup>②</sup>

植物不是种灭芽生而是种芽俱有。因坏而果生，于理不合。<sup>③</sup>

显然，这是废名针对优胜劣汰的进化原理有悖于历史发展的因果规律而特别提出的。他强调了历史发展中因果链条不可断裂，从而也就为他所坚持的中国传统文化之不可割裂奠定了思想基础。

“引自果”则将佛教因果关系的复杂性与规律性清晰呈现。

《成唯识论》释“引自果”植物的芽茎叶都是芽茎叶种子长出来的，不是一个性质的种子长出各样东西如芽与茎与叶来，也不是由一枚叫做种子的东西而芽而茎而叶互为因缘生长出来。芽要芽种，茎要茎种，叶要叶种，自种生自果，不是一般种生诸多果。用我们现在的新名词是“分工合作”。<sup>④</sup>

废名有一诗歌《花盆》，或可与此段文字参照理解：

池塘生春草，

池上一棵树，

树言，

“我以前是一颗种子。”

草言，

“我们都是个生命。”

植树的人走了来，

看树道，

“我的树真长得高，——

我不知那里将是我的墓？”

他仿佛想将一钵花端进去。

“种子义”是废名领悟于乡间，印证于佛书，并在1941年写成《说种子》分寄给友人，却未得到回应的。尽管没有应答，废名却在这样的证悟当中彻悟了佛教的生死观：“世界不止我们人类这个世界，佛说三界，欲界色界无色界，阿赖耶识藏有各界种子，故各界都可生。在各界中打转，叫做轮回。”<sup>⑤</sup>“我们所说的‘死’，是阿赖耶识离身；我们所说的‘生’是阿赖耶识依托着，即所谓投胎。死不是断灭，生仍是本有。”<sup>⑥</sup>

综上所述，废名的佛学思想可概括如下：“三界唯心，万法唯识”，宇宙人生的一切现象，不过是八识所变现的假相而已。人之眼、耳、鼻、舌、身、意六识，分别执着外在环境的色、声、香、味、触、法，依个人的判断力差别，而有真假认识，并逐渐建构出自我理解的宇宙人生。其实，万物成、住、坏、空不断异动，心念生、住、异、灭刹那生死，没有常住不变的宇宙人生，世界就在我人心里，这个聚集我们多生累劫善恶种子的阿赖耶识，如同仓库，收藏今生已不复记忆的爱恨恩怨种种，左右着我们现世一切行为的抉择，佛教称之为“无明烦恼”。由于无明烦恼的业力因缘，我们投胎转世；当过去所种的恶因种子现行时，我们心烦意乱，六神无主，更造恶业，又成恶因种子；当过去所种的善因种子现行时，我们心明智朗，良心不昧，多做善业，善因种子回熏阿赖耶识，此乃善恶之因果。此乃生死之轮回。这就是佛教唯识学对善恶生死的理论阐释，也是废名所强烈认同的关于无形无相之善恶生死问题的圆满答案。

①②③④⑤⑥ 废名：《阿赖耶识论》第62、63、44、43、51、50页。

从《阿赖耶识论》的内容分析中不难看出,废名笃信的是大乘佛教之唯识学思想,而此前所谓评论界“公认的是禅宗”<sup>①</sup>这一结论,显然有悖于废名学佛信佛的基本理路。废名对于佛学的兴趣,固然与其自幼浸淫其中的黄梅家乡的禅宗氛围密不可分,但作为学者,废名的性喜是建立在理通基础上的,乃智信而非迷信。从废名所读佛书来看,龙树《中论》《智度论》《涅槃经》《瑜珈师地论》和《金刚经》《摄大乘论》(世亲释)《华严经》及提婆《百论》等,正是大乘佛教空宗有宗的主要经典。那么,是否可以据此认定废名的佛学思想与禅宗无涉呢?其实如果我们了解禅宗与唯识之间的关系,就不会在这个问题上过于偏执。禅宗与唯识学有着共同的佛学理论前提,禅宗所讲的明心见性与唯识学的转识成智亦有相通之处,二者之不同主要体现在对心体的认识上,唯识学的心是个体的阿赖耶识,而禅宗的心则是指真心。不过,废名毕竟是一个认真的学者,“印度有印度之佛学,中国有中国之佛学。其所宗向虽一,其所趣发各殊。谓宜分别部居,溯源竟流。”“今后而欲昌明佛法者,其第一步当自历史的研究始。”<sup>②</sup>梁启超的此番论述,不仅代表了他本人研究佛学的基本理路,也应该是中国近现代学人研究佛学的重要思路,同时也应该成为后世学者研究厚佛作家之思想特征的基本思路。在20世纪中国文学研究中,由于后世学人普遍缺乏深厚的佛学修养,在对厚佛作家的思想创作分析探讨时,往往一概而论之为禅宗影响,对废名的创作思想的解读中这一点尤为突出。事实上,唯识与禅宗并非一体,废名固然深受其家乡禅宗思想的熏染,但从其精心研读的佛学著作和《阿赖耶识论》所提示的思想理路来看,废名所信亦非就是其家乡所传之禅宗,得大乘佛教之空宗有宗之精要,得唯识学之精义,悟得阿赖耶识之真谛,才是废名佛学思想的基本理路。

佛教教派繁多,义理复杂,不仅宗教信仰者的唯识与禅有极大差别,而且在中国文化史上,宗教信仰者的禅和文人接受的禅亦有很大不同。废名的独特在于,他既在信仰上接受唯识学的义理又以诗人的姿态亲近禅宗,同时生活中还有静坐养生的习惯,因而,废名的美学空间不仅因其佛理与禅机被大大拓展了,而且因其执著的信仰与奇渺的禅悟,遗世独立,面貌奇古,解读其美学思想和文学创作,如若不从其佛学思想入手,只能是隔靴搔痒,难解其玄奥。

责任编辑:任宜敏

① 杨厚均:《废名创作中禅意的形成与嬗变》,《湘潭大学学报》1999年第3期。

② 大乘起信论考证序,梁启超:《佛学研究十八篇》下册附录一,上海:上海中华书局,1936年。