



NEW HUMANITIES SERIES

新人文丛书

主 编 ● 王晓纯 吴晚云

冷  
霜

# 分叉的想象

光明日报出版社

NEW HUMANITIES SERIES

新人文丛书

主 编 ● 王晓纯 吴晚云

冷  
霜

# 分叉的想象

光明日报出版社

图书在版编目(CIP)数据

分叉的想象 / 冷霜著. —北京: 光明日报出版社,  
2015.12

ISBN 978-7-5112-9661-0

I. ①分… II. ①冷… III. ①新诗—诗歌研究—中  
国—现代 IV. ①I207.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第292505号

## 分叉的想象

---

著 者: 冷 霜

---

责任编辑: 王 娟  
封面设计: 糖晶书装

---

责任校对: 傅泉泽  
责任印制: 曹 诤

---

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市东城区珠市口东大街5号, 100062

电 话: 010-67078231(咨询), 67078870(发行), 67019571(邮购)

传 真: 010-67078227, 67078255

网 址: <http://book.gmw.cn>

E-mail: [gmcbs@gmw.cn](mailto:gmcbs@gmw.cn) [wj\\_gm2013@163.com](mailto:wj_gm2013@163.com)

法律顾问: 北京德恒律师事务所龚柳方律师

---

印 刷: 北京世汉凌云印刷有限公司

装 订: 北京世汉凌云印刷有限公司

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社联系调换

---

开 本: 710\*1000 1/16

字 数: 160千字

印 张: 13.25

版 次: 2016年1月第1版

印 次: 2016年1月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5112-9661-0

---

定 价: 36.00元

版权所有 翻印必究

# 目录

## 第一辑

新中国成立前后废名思想的转变

——以《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》为中心的考察 002

表达即挣扎——论《野草》 021

当代文学中的“日常生活” 034

在两次“重写文学史”之间

——读《回顾一次写作——〈新诗发展概况〉的前前后后》 042

想象历史的方法？

——试论王德威“被压抑的现代性”一说中的几个问题 047

喧宾夺主，还是客随主“变”？

——评刘禾《跨语际实践》 057

## 第二辑

重识卞之琳的“化古”观念 066

分叉的想象：重读林庚1930年代的新诗格律思想 080

## 第三辑

诗歌细读：从“重言”到发现

——以细读张枣《镜中》为例 104

减法所不能删除的

——细读萧开愚《安静，安静》 118

|                |     |
|----------------|-----|
| 爵士乐的自由即兴与王敖的诗  | 135 |
| 从“水泥柱体”说起      | 145 |
| “打工诗歌”的美学争议    | 149 |
| <br><b>第四辑</b> |     |
| 论1990年代的“诗人批评” | 158 |
| <br><b>后记</b>  | 202 |

# 第一輯

## 新中国成立前后废名思想的转变

——以《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》为中心的考察

《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》（以下简称《欢喜的话》）是小说家废名写于1949年春的一篇长文，标明“献给中国共产党”。据废名后人说，废名曾托董必武转交中共中央但结果不详，其手稿在2009年出版的《废名集》中首次面世。<sup>①</sup>长期以来，废名以周作人的弟子和“隐士风”的“京派”小说家为世人所知，对左翼文学与政治素来持拒斥的态度，在此时写出这样一篇文章，其因由和意味均很耐人寻味。

1949年初北平和平解放前后，北平知识界、文教界中颇有一些学者和知识分子开始读毛著。这应该有中共透过学生党员等展开的争取知识分子的活动背景，但北平知识界也有对新政权主动了解的心态。据浦江清日记记载，1949年1月7日，清华大学土木系一个学生给他送去包括《新民主主义论》在内的共方刊物多种，他当日“细心披读一过”。<sup>②</sup>更著名者如辅仁大学校长陈垣，他于同年2月接触到东北书店发行的《毛泽东选集》，并认真研读了《新民主主义论》、《论联合政府》等文，次月致信其三子陈灼

<sup>①</sup> 参见《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》“题注”，《废名集》，王风编，北京：北京大学出版社，2009年，第四卷，1939页。

<sup>②</sup> 浦江清：《清华园日记》（增补本），北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，273页。

之：“余近日思想剧变，颇觉从前枉用心力。……直至新局面来临，得阅各种书报，始恍然觉悟前者之被蒙蔽。”后来他与弟子多人共同讨论写成《给胡适之先生一封公开信》，请范文澜修改后发表在5月11日的《人民日报》：“我读了《中国革命和中国共产党》和《新民主主义论》，认清了现在中国革命的性质，认清了现在的时代。”此信发表后在海内外曾引起极大震动。<sup>①</sup>

废名的这篇长文也是在同样背景下写出，文中提到他的学生和女儿此时也都在读《新民主主义论》。<sup>②</sup>他在文中也开门见山地表达了对《新民主主义论》的接受：“我读了《新民主主义论》，识见上得了好大的进益，心情上得了好大的欢欣”，但与陈垣的心悦诚服不同，他的这篇文章在表示“欢喜”的同时，也表现出更为复杂的态度和认识立场，并且如他开篇所言，“情不自禁，同时也义不容辞，要来贡献出我的刍荛之见”，<sup>③</sup>带着辩论和“劝谏”的明显意图。

《欢喜的话》共分九节，每节均有标题。在第一节“自述开卷有得”中可以看出，废名接受《新民主主义论》的心理基础大致有三：一、对国民党统治的不满；二、对美国的帝国主义霸权的不满；三、对胡适所代表的西化派知识分子的不满。<sup>④</sup>然而也是从这一节开始，也已经显示出废名并没有着意于表达他对《新民主主义论》的理解和体认，相反却多处谈到孔子、二帝三王等“中国的圣人”，从第二节“民族精神，科学方法”以下，更是将主要的笔墨放在对中国的“民族精神”的阐发上，其中大量征引孔孟、宋儒和佛教唯识宗的论述，看上去似乎离题，但又时时牵连着共产党和毛泽东：“我所谓道德的意义，是反抗黑暗的意义，反抗自然的意

① 刘乃和：《学而不厌 诲人不倦——向陈垣老师学习》，《励耘书屋问学记：史学家陈垣的治学》，北京：生活·读书·新知三联书店，1982年，167-169页；刘乃和等：《陈垣年谱配图长编》（下册），沈阳：辽海出版社，2000年，535-540页。亦参李晓宇《民国知识阶层视野中的〈新民主主义论〉》，《毛泽东思想研究》2007年第4期。

② 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1947页。

③ 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1941页。

④ 虽然第一节中只是表达了对“不做农民的代表而做官”的读书人的痛恶，但从后面几节特别是第九节中可以看出，这里所针对的是“胡适之一派”，认为他们是“冒着科学方法的牌子做清初一般奴才的学问”，其标榜的“科学方法”只是一种“八股”，是“必然与大众脱离关系的”，而“做了统治阶级的玩具”。见废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1951、1978、1986-1987页。

义，用毛主席的话说便是革命，革命便是为人群谋幸福。”<sup>①</sup>“治国平天下的学问是为人民服务”，<sup>②</sup>总体给人一种以儒解共/毛的奇特感觉。他一方面声称：“要像我这样的唯心论者才能欢喜《新民主主义论》了”，<sup>③</sup>一方面也表现出他的论辩态度：“我真真佩服马列是人类的智者，而且是现代世界的救星。但我还是说人类的爱，即孟子的性善。……因为这一个善字决与大众的幸福不相冲突，对于勇敢的革命家的目的不是障碍，而我贡献了真理。”<sup>④</sup>这些地方，使之成为一个具有相当复杂性的文本。

在废名的著作中，这个文本也占有一个特殊的位置。除开《古代的人民文艺——诗经讲稿》这样的授课讲义，这是目前可见到的废名在1949年这一年所写的唯一一篇文字。废名在新中国建立之后，与同时代曾有自由主义色彩的作家相比，对于新的政权及其主导观念与规范，撇开时代语境中可能存在的表态成分，也仍持有更积极的认同态度。<sup>⑤</sup>《欢喜的话》中所表达的思想，尽管与废名此前的思想认识有更紧密的关联，但从标题到某些内容，也都为我们理解废名在新中国成立后思想的转变提供出某些消息。换言之，这篇文章显示出一种转捩点的意味，它在思想内容上的复杂性，有可能使废名构成“转折时代”又一个有价值的文学/思想个案，也可能丰富我们对这一转折时代的认识维度。

而解读这一文本，必然要把它和废名在1940年代的经历、思想与著述联系起来。在废名写出这篇长文之前的几年（1945-1948年），正是他创作的又一高峰期。其中，写作并发表于1947-1948年间的《莫须有先生坐飞机以后》（以下简称《坐飞机以后》）以几乎实写的方式叙述了废名抗战以后避居于家乡黄梅几年中的经历及思想，通过它以及废名抗战结束后其他

① 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1964页。

② 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1978页。

③ 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1948页。

④ 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1962页。

⑤ 据乐黛云回忆，1950年废名曾在没有任何人动员的情况下向北大中文系党组织递交了一份入党申请书，1951年也参加了中文系赴江西吉安的土地改十六团，是自愿参加的少数几位教授之一。见《难忘废名先生》，《同行在未名湖畔的两只小鸟：汤一介乐黛云随笔》，西安：太白文艺出版社，2005年，255-259页。卞之琳在《冯文炳选集·序》中也提及，“1949年春我从国外回来，他把一部好像诠释什么佛经的稿子拿给我看，津津乐道，自以为正合马克思主义真谛。”这部稿子应即《阿赖耶识论》。见《冯文炳选集》，北京：人民文学出版社，1985年，序5页。

一些著述，也许可以梳理出他这一时期的思想脉络。接受“五四”思想而成长起来的小说家废名何以成为儒家思想的信徒？为何在其儒家思想的表述中又加入了佛教唯识宗的观念，二者在何种层面上得以结合？在《欢喜的话》中，废名通过融通儒释所阐述的“民族精神”，其论辩的具体针对性又在何处？

1948年，废名在回顾自己的思想经历时曾自言：“民国二十四年，我懂得孟子的性善，从此跳出了现代唯物思想的樊笼。”<sup>①</sup>从他的回顾中可以看出，他对儒家思想的接受，有其1930年代初思想苦闷的背景。在隐居北平西山立志写福楼拜式小说的过程中，早年受旧式教育而记得的论孟言语开始从自身经验层面得到理解，感激于孔子“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”之语，表明废名对自身隐逸道路的否定，同时与周作人的交往也让他得到儒家伦常实践的亲证。<sup>②</sup>这是他转向儒家思想的开端。

而抗战期间的经历，使他对儒家思想有了更深入的体认。正如《坐飞机以后》中所言：“莫须有先生懂得孔子，完全是在故乡避难时期自己的修养。”<sup>③</sup>避居黄梅的十年，废名被深深楔入乡土社会的生活伦理中，进一步体认到儒家观念在其中的生动表现和实在价值，而逐渐脱去身上现代个人主义知识分子的人我关系的观念和习惯。<sup>④</sup>由于对儒家观念的亲切和认

① 废名：《我怎样读论语》，《废名集》（第三卷），1469页。

② 废名曾以羡慕的口吻谈道：“我以为知堂先生是儒家”。见《关于派别》，《废名集》（第三卷），1313页。

③ 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），1057页。

④ “《莫须有先生坐飞机以后》完全是事实，其中五伦俱全，莫须有先生不是过着孤独的生活了。”见废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），809页。小说中很多章节，如《卜居》、《留客吃饭的事情》等都将书写重心放在了乡土社会生活中儒家伦理观念的展现上。《卜居》一节详细写到废名以都市人逻辑欲在乡下赁屋而无所适，却因妻子亲戚介绍，在冯姓本家“顺”那里解决了居住问题的经历，此事对废名身份意识和思想观念的转变起到重要促成作用。后来因日敌深入而再度迁居避难时，他已很熟练地运用乡土社会的逻辑来处理，并因此称赞中国的“家族制度”，详见书中《莫须有先生动手著论》、《到后山铺去》两节中的叙述。亦参张吉兵对废名抗战时期家族生活的相关论述，见氏著《抗战时期废名论》，武汉：华中师范大学出版社，2008年，45-50页。

同，废名在黄梅时期生活中，特别是教学及人际交往中，也表现出自觉的伦理实践的意图。同时，在战争环境下，对国家、民族前途的思考，也成为他思想中的重要关切点，<sup>①</sup>且由此构成他思想最终收拢的关节点。在抗战前已接受的“性善”观念的基础上，他在这一时期从下层民众身上观察到儒家仁恕、孝悌观念的表现而发展出他的“民族精神”论，以及在与熊十力论辩中形成的“破进化论”的《阿赖耶识论》，最终融合为一个整体。这也正是他在写《坐飞机以后》时能够开章明义，以之作为“有心写给中国人读的”、“谈国家大事”的一部书的原因。<sup>②</sup>

就此可以发现，大致从1942年冬动手著《阿赖耶识论》起，废名的所有著述都是在对他融通后思想的阐述，除《坐飞机以后》外，《阿赖耶识论》、《说人欲与天理并说儒家道家治国之道》也都是其中比较重要的论述，只是各有其侧重，而《欢喜的话》既是这一系列阐述实践的终点，也表现出某些变化。后文将做具体分析。另一方面，除《阿赖耶识论》是与熊十力论辩的产物，《坐飞机以后》及《说人欲与天理》等文均写于1947—1948年间，正是国内政治激烈角力的时候，因此既有回顾抗战期思想经历的意图，也有针对现实政治发言的意味，这在连载的《坐飞机以后》中有所表现，如对现代选举政治的批评，应即指向1948年4月国民党操纵下的总统选举<sup>③</sup>。这种意味，到《欢喜的话》中更为鲜明地表露出来。

作为一个作家，废名虽以喜深思著称，但毕竟不是思想家，他的思想表述在概念使用、逻辑推理和连接上多有显得随意和跳跃之处，这为理解他的思想造成了不小困难。然而他在1940年代后期的思想却又并非是片段性的，其间存在着一种可以辨认的完整性。因此需要对其思想的构造做出解析，以此理解他在《欢喜的话》中的立论基础。这里试着简要地勾勒其中最基本的一些要点。

① “莫须有先生现在正是深入民间，想寻求一个救国之道，那里还有诗人避世的意思呢？”见废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），920页。

② 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），811页。

③ “中国农民的代表是古代的圣贤，而你们号称民主者是要他们举你们做官！他们何曾举你们呢？是你们自己的生意经！他们对于你们简直都是隐士，他们对于你们的选举勾当都抱着避世的态度了。”见废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），1054页。此节最初发表于1948年10月1日《文学杂志》第3卷第5期。

前面提到，废名从1935年前后开始服膺于孟子“性善”的观念，这是他1940年代思想一个起点，也构成其中最重要部分之一。在《欢喜的话》中也有《性善》一节，其中引大程“天下善恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但或过或不及，便如此”一段，可知他对“性善”观念的理解经过了宋儒的阐释中介，他在《说人欲与天理》中曾举例说，世间父母皆爱其子是天理的表现，官吏因爱其子而贪污做恶，说明恶正是过或不及，还是从善来的，“所以善是天理”，<sup>①</sup>这种理解方式显然也本于宋代理学。

废名对“性善”观念最初的认同应源于他对自身生命经验的反观。在他早期小说中，他尤爱将笔墨集中于童年经验，如《桥》上卷小林成长过程中种种感官体验与精神活动，明显有着将童年作为认识生命本初形态的“桥梁”的趣味。他早期小说中另一显著现象，即常以活泼美丽而命运悲惨的少女为主角，既写出她们美好的天性，也从第一人称叙事者“我”的角度表达出对其命运的惻隐和“哀愁”（如《柚子》《竹林的故事》）。美的生命的消损给他带来强烈的伤恸之感而又坚拒左翼文学的社会阶级分析的理解方式，是他1930年代初开始接触佛教、同时逐渐认同儒家思想的缘由。在《我怎样读论语》这一自述文本中，可以看到他的思想转变过程中与“现代唯物思想”对抗的背景。

一方面从自身生命经验对“性善”有所体认，另一方面又在大革命失败、内战与国族危亡情势加剧的“黑暗”境况中得不到圆通解释，这种思想苦闷的状态在1930年代中期，以向儒家思想归依而得以突破，同时，对“性善”的体认也从生命观转进到世界观的层面。废名对于孟子“性善”论的狂喜接受，是以（经过宋代理学给予形上阐释后的）《中庸》“天命之谓性”作为基础的。而抗战期间的某些经验又进一步使他确认了“天理”的存在。在《坐飞机以后》中，废名写到黄梅百姓面对武汉会战后日本军队的不断侵扰，只能扶老携幼地“跑反”，却一致认为“日本老”必败，理由是“天视自我民视，天听自我民听，说起来日本老奸掳烧杀无所不为，一定不讨好。”<sup>②</sup>黄梅乡民对“天理”的朴素认知由于抗战最终的胜

① 废名：《说人欲与天理并说儒家道家治国之道》，《废名集》（第四卷），1908页。

② 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），825页。

利也使废名获得了“天理”的亲证。也是基于此，他在《欢喜的话》中抓住毛泽东《新民主主义论》引述孙中山“顺乎天理，应乎人情”一语中的“天理”二字，来展开他的“民族精神”的论述。

“中华民族的根本精神，便是‘顺乎天理，应乎人情’。”<sup>①</sup>“自述开卷有得”一节中这一句，既可以作为理解《欢喜的话》的核心线索，也提示着废名1940年代后期思想的重点所在。整部《坐飞机以后》正是通过叙述废名（莫须有先生）抗战期间对“中华民族的根本精神”的体认，在内战重起、冷战开端的关头试图提出“救中国”乃至“救世界”的方案：

“我们先要认识我们的民族精神，我们的圣人又正是我们的民族精神的代表，我们救国先要自觉，把我们自己的哲学先研究一番才是。本着这一部哲学，然后机器与人类或有幸福之可言，那时我们不但救国，也救了世界。”<sup>②</sup>

废名所谓“民族精神”的内核，正是他在乡土社会中体认到的仁恕、孝悌等儒家观念，经由“性善”观念的收束和提升，也构成他的历史观，即他在同段文字中讲到的，“中国的历史就是中国的哲学”，中国的历史乃是“天理”的自我展开，并反过来印证“天理”。“民族精神”内在呼应着“天理”，而成为历史的能动机制。

有意思的是，当“性善”的观念与废名的“民族精神”论联结在一起，实际上形成了后者的本体性要素时，意味着原本作为世界观的“性善”观的普遍性的缩减，在废名这里，这种“民族精神”论进而被安放于一个“文明论”的框架中，在《欢喜的话》第二节“民族精神，科学方法”中，废名做了如是阐述：

中国文化所表现的真理是治国平天下的宗教。凡属圣人，都是民族的代表，而且圣人都已经出现了，西洋的圣人——我们就综合地说是希腊文化罢，印度圣人是释迦摩尼，中国圣人是尧舜禹汤，三方面的圣人代表三方面的民族，代表三方面的学问，学问便是知行合一，

① 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1947页。

② 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），811页。

便是真理……<sup>①</sup>

不同民族/文明的圣人代表着不同的民族精神，而这种民族精神的结晶就是这一民族的学问/真理/哲学，它的极致即是“宗教”，即由某一民族精神的自我认知和自我表述所发展出来的普遍性的世界观，尽管在废名看来它们仍然各自封闭在其民族精神内部，并在这一内部才能具有其合理性。

“我更引一件历史上的事情证明我的意思，宋儒对于孔孟有极大的发挥，而他们是得了佛教的一个很好的方法，佛教是反人伦的，宋儒得了佛教的巧妙而回到人伦里面去了，中国的精神本来是‘在亲民’的。”<sup>②</sup>

也是在这个意义上，接下来的“儒家是宗教”一节力图说明，儒家是一种“现世主义的宗教”，即与西洋基督教、印度佛教鼎足而立，而构成一个民族/文明自身的“绝对理念”或“绝对精神”。

这样一种文明分别的观念，在中国现代并非废名所独有，但废名的表述还是有其特殊性。因为在他这里，文明首先不是取决于地理、物候、人种等物质性因素的彼此作用和相互生发，而是各自“绝对理念”的自我展开。用废名的话说就是：“各民族的历史都有其哲学的根据的，换一句话说，历史就是哲学，哲学就是宗教”，<sup>③</sup>而各民族/文明之间的交往虽可能带来某些变化（如宋儒对佛教知识论的吸收），但不会造成根本的改变。

这种认识方式，追溯其根源，或许来自同样完成于1940年代的废名思想中另一个基点，即他在与熊十力的争论中形成的“阿赖耶识论”。废名深入研习佛教思想，是1930年代初与熊十力交往后的事。<sup>④</sup>他对唯识论的兴趣，部分也起因于与熊十力的交流，但他后来却在唯识认识上与后者产生了分歧，文学史上所艳谈的两人争论以至扭打的轶事即与此有关。考诸两人1930年代行迹，这个思想争执应发生于1932年熊十力《新唯识论》文言

① 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1951页。

② 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1954页。

③ 废名：《一个中国人民读了新民主主义论后欢喜的话》，《废名集》（第四卷），1959页。

④ “民国十九年以后，我能读佛书，龙树《中论》于此时读之，较《智度论》读之为先，读《智度论》时则已读《涅槃经》，已真能信有佛也。”见废名：《阿赖耶识论》，《废名集》（第四卷），1890页。

文本出版之后的几年间。<sup>①</sup>而废名著《阿赖耶识论》，是这一争论的延续，是在抗战期间收到熊十力《新唯识论》语体文本后的回应。在《欢喜的话》中，第六节“理智与迷信”正是《阿赖耶识论》的一个更精简的复述。

《新唯识论》是熊十力从儒家立场上，融合大乘空有二宗、中土禅教各派和易学、心学思想，对唯识学进行批判和彻底改造的著述，自文言文文本出版后十数年间，它对唯识学的批判和改造、对佛法的攻击引起佛学界诸多领袖如欧阳竟无、太虚、吕澂、周叔迦、印顺等纷纷撰文驳议论难，成为现代佛学一大公案。废名《阿赖耶识论》也属于这一脉络，是站在佛家立场上对熊十力思想的批评。在《新唯识论》语体文本中，熊十力对唯识宗（大乘有宗）重要概念“阿赖耶识”及由此引申出的“种子说”提出批评，认为它们既陷入（“种子”与“真如”的）“二重本体”论，即关于世界本体的二元论，又以“种子”把本体析为无数多元，显得支离破碎。《阿赖耶识论》第八章“种子义”正是废名针对熊十力这一批评做出的辩驳。<sup>②</sup>他引《成唯识论》“种子六义”中“果俱有”“引自果”二义来解说“种子”的内涵：

如植物是随时为种随时为果，在我们栽植的时候，有分根，有插枝，则根与枝都是种，即根与枝都决定有其必生之果。如是根可以谓之果，因为由种子来的；根亦可谓之种子，根亦能生故。枝可以谓之果，由种子来的；枝亦可谓之种子，枝亦能生故。这样叫作“果俱有”……植物学家拿一颗种子简直可以分析得出来，一颗种子并不是囫囵吞枣，他里面有芽茎叶等种子，另外还同婴孩要吃乳一样自己带

① 关于废名与熊十力这则轶事的最早叙述来自周作人写于1943年的《怀废名》一文，其中提到此事为“与熊翁同住住二道桥”的“余君”所见，而熊十力1933-1937年间住二道桥。见周作人：《怀废名》，《论新诗及其他》，废名著，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，148页。

② 对于废名在《阿赖耶识论》中的批评，熊十力后来亦撰《与冯君谈佛家种子义》一文回应，收入《十力语要初续》，亦见《废名集》第六卷，3421-3424页。对熊十力《新唯识论》思想及相关论战的分析，可参景海峰《熊十力哲学研究》第二、三章，北京：北京大学出版社，2010年，51-122页。关于两人争论在理念层面的分析，可参姚彬彬《略论废名与熊十力关于唯识“种子”义之辩》，《佛教文化》，2010年第2期。

了养料，这样便联到“引自果”义。<sup>①</sup>

简单地说，在废名看来，“种子”非指实体，而是因缘的譬喻：如植物随时为种随时为果，它的根茎芽叶并非彼此相缘而生，而是都同为各自种子的果，因其“能生”的性质而又成为种子。而唯识观念中“八识”的最高一层“阿赖耶识”（藏识）则含藏了一切因缘的种子。

撇开熊废争论的具体细节，可以发现，废名对“阿赖耶识”及“种子义”的理解和认同，与他对“性善”观念的服膺有着某种共同的思想基础，因为两者都指向一个黑格尔“绝对理念”式的构型。<sup>②</sup>这和他在1930年代前期形成的新诗观念也存在着一定相似性，如他提出，新诗一定要内容是“诗”的，而这个“诗”的内涵，在他的论述中必须是“当下完全”、“自己完成”、“不写亦已成功”的。<sup>③</sup>这种描述与他的“阿赖耶识”观念在认识方式上也有内在相通处。

而把他的“阿赖耶识”观念放到《欢喜的话》的整体思想结构中，我们就可以发现，它也提供了“民族精神”论在观念上的原型。也就是说，在废名看来，“民族精神”是一种更为本源性的存在，一个民族的历史正是这一“民族精神”的“种子”萌蘖之果。

由上所述，我们可以把废名1940年代的思想归结为三个要点，即“性善”论、“阿赖耶识”论和“民族精神”论，三者的关系或许可以概括为，“性善”论为“民族精神”论提供了思想起点，构成了其关于中国的“民族精神”的基本内容，而“阿赖耶识论”或“种子义”则为“民族精神”论提供了认识论基础。

<sup>①</sup> 见《阿赖耶识论》，《废名集》第四卷，1892—1893页。

<sup>②</sup> 《莫须有先生坐飞机以后》中提示了他的思想与黑格尔之间的关联：“它（指《坐飞机以后》）可以说是历史，它简直还是一部哲学。本来照赫格尔的学说历史就是哲学。”见《废名集》（第二卷），809页。

<sup>③</sup> 废名：《谈新诗》，《废名集》（第四卷），1610—1611页。

废名的“民族精神”论是在抗战期间形成的，而在抗战后的现实中，它的内涵又有一个充实和进展的过程，它所依托的实际基于现代国际格局的“文明论”具有了更明确的针对性和更丰富的内容。在《坐飞机以后》一书开头他写道：“我这回坐飞机以后，发生一个很大的感想，即机器与人类幸福问题。”<sup>①</sup>他的认识和同时代一些新儒家学者有相似的反西方现代性的文化保守主义立场：

照我上面的话看来，机械发达的国家，机械未必是幸福；在机械绝不会发达的中国民族而购买物质文明，几何而不等于抽鸦片烟呢？谋国者之心未必不是求健康，其结果或致于使国家病入膏肓呢？我们何不去求求我们的黄老之学？我们何不去求求孟夫子的仁政？我们何不去求求孔夫子“节用而爱人”的意思，看看大禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫”的榜样呢？你将说我的话是落伍，咱们的祖先怎抵得起如今世界的潮流？须知咱们的病根就在于不自信，不自信由于不自知，禹治水以四海为沟壑，这个本事不算小了，如今世界潮流正是“以邻国为沟壑”哩！咱们为什么妄自尊薄，甚至于数典忘祖，做历史考证把“三过其门而不入”的古圣人否认了呢？这便叫作丧心病狂。<sup>②</sup>

在《坐飞机以后》和《欢喜的话》中，废名都谈到“信”的重要性，“民无信不立”，在废名这里，“信”不仅是对儒家伦理观念的践行，也是对“民族精神”的肯认和实践，是对本民族伦理、政治信念或观念体系的精神上的自信。在前述的废名“民族精神”论的认识论前提下，他认为

① 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），810页。

② 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名集》（第二卷），810-811页。