

## 钱钟书与布雷蒙

### ——“纯诗”理论的中国解读

秦海鹰

瓦莱里的“纯诗”理论不仅是法国现代诗论的一个重要组成部分，而且还通过梁宗岱等人的推介，间接地影响了中国新诗理论的发展。但我们知道，在法国本土，“纯诗”概念由瓦莱里提出后，曾得到布雷蒙神甫（l'abbé Henri Bremond, 1865-1933）出人意料的阐发。这位对诗歌问题有着浓厚兴趣的天主教神学家、耶稣会士、法兰西学院院士，在1925年于法兰西学院所做的一次题为“纯诗”的公开演讲中，提出了诗歌不受理性控制、诗歌与祈祷相通的观点，进而引发了法国文学史上著名的“纯诗之争”。在这场争论中，瓦莱里、克罗岱尔等诗人分别陈述了各自对“纯诗”概念的理解，表明了他们与布雷蒙神甫的分歧或共鸣。布雷蒙神甫则通过一系列文章进一步澄清了自己的立场，更加明确地构建了他的神秘主义纯诗理论。这些论战性文章和“纯诗”演讲稿一起于次年出版成书，书名为《纯诗》。他在演讲稿中指出，“纯诗”源于神性，诉诸人的心灵，属于一种超越理性的认识方式：“任何一首诗所特有的诗性都来自某种神秘现实的光临、照耀、改造和统一作用，我们把这种神秘现实叫做‘纯诗’”。纯诗作为一种不可言表的神秘现实，不是诗本身，而是一首诗中除去了“观念、情感、形象”等各种不纯的因素之后剩下的那个可以独立于意义而存在的核心。对于诗中不纯的部分，可以用理性的方式来解释其意义，而对于纯诗部分，则无需理性介入即可直接感受其神妙。纯诗之美不可言传，纯诗之秘无法定义，一切都只能在“凝神默想的魔力”所唤起的宁静状态中去体悟，而这种体悟所触及的正是我们最隐秘、最根本的存在，是人的心灵与一种超自然的现实相契合的那个部分；这样的诗歌体验接近于灵修者在默观祈祷中获得的那种与上帝合一的神秘体验，所以他演讲的最后结论是：“所有艺术，而每一种艺术则凭借自己特有的魔力——词语、音符、色彩、线条——，都渴望趋近祈祷”。演讲后不久，他又出版了《祈祷与诗》一书，着重论证和阐发了“诗歌趋近祈祷”这个命题，试图证明诗歌灵感与神秘体验之间存在着表现形式上的相似性和心理机制上的共通性。

布雷蒙的纯诗理论因其浓厚的宗教色彩而一直未受到法国诗歌界的足够重视，其影响远远小于瓦莱里。法国文学史通常将其视为纯诗运动的一个插曲，褒贬不一。著名批评家莱蒙认为布雷蒙“使诗歌屈尊于基督教神秘”；法国最通行的博尔达斯版文学史教材仅在介绍瓦莱里的纯诗理论时顺带提到布雷蒙的“过度阐释”；法国诗人评论家茹埃在为《通用大百科全书》撰写的《纯诗》词条中指出，布雷蒙否定了对诗歌进行研究和解释的必要性和可能性，这很难让崇尚多元阅读的20世纪批评家们所接受。不过也有研究者看到，布雷蒙强调读者体验，

关于布雷蒙的神秘主义纯诗理论以及“纯诗之争”中的各种观点，笔者将在其他文章中专门讨论。

Henri Bremond, *La poésie pure, avec un débat sur la poésie par Robert de Souza*, Paris, Bernard Grasset, 1926, p.16.

同上书, p.27.

Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, Corti, 1985, p.119.  
Jacques Jouet, « Poésie pure », *Encyclopaedia Universalis*.

倡导同情批评，这一定程度上预告了后来的现象学批评和精神分析批评。

布雷蒙在中国的知名度也远低于瓦莱里。上世纪中国诗歌界谈论纯诗时，似未提到他的名字，梁宗岱在关于纯诗的文章中也未提到。在整个 20 世纪，中国学者中大约只有钱钟书对“法国神甫白瑞蒙”（即布雷蒙）的著作给予了充分关注，并在《谈艺录》第八八则“白瑞蒙论诗与严沧浪诗话”及《附说二十二》“神秘经验”中，以凝炼的文言体专门评说了《诗醇》（即《纯诗》）和《祈祷与诗》两本书的内容，称前者为“摭华之书”，总结了法国象征主义关于诗歌“不涉理路”、重在音乐的一贯主张，“陈义甚高，持论甚辨”，“一时耳目为之更新”，后者为“探本之书”，表达了诗歌与“神秘境界”相通的观点：“神秘诗秘，其揆一也。艺之极致，必归道原，上诉真宰，而与造物者游；声诗也而通于宗教矣”。他不仅赞同布雷蒙的观点，而且遗憾他“考镜源流，殊未详覈”，因此又大量援引了东西方经典文献加以补充和“申说”。

就西方而言，钱钟书认为布雷蒙只提到英国浪漫派，但他的诗歌神秘观其实更接近于德国浪漫派，例如诺瓦利士在《碎金集》中说：“诗之感通于神秘之感，皆精微秘密，洞鉴深隐，知不可知者，见不可见者，觉不可觉者。如宗教之能通神格天，发而为先知预言也”；“真诗人必不失僧侣心，真僧侣亦必有诗人心。此非《祈祷与诗》之一言以蔽乎”；而德国浪漫派诗论的源头则可以上溯到主张“绝圣弃智”的“西方神秘主义之大宗师”、“彼土之庄子”普罗提诺（Plotinus）。在中国方面，钱钟书把布雷蒙的纯诗理论与“严仪卿以来神韵派”做了平行比较。“白瑞蒙以诗秘与神秘并举”，正如同严羽的“以禅喻诗”布雷蒙说纯诗不能用理性话语来分析，正如同严羽的“诗有别趣，非关理也”布雷蒙用神秘灵感比附诗歌灵感，正如同严羽的“禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟”。

钱钟书尤其对布雷蒙在《祈祷与诗》一书中提出的“二我之说”颇为看重，也援引了东西方宗教和哲学中大量类似的说法详加“推演”。他选用汉语的“神”和“心”来区分布雷蒙所说的“深层的我”（moi 或 le moi profond）和“表层的我”（je 或 le moi de surface），将两者分别阐释为“正遍之真我”和“偏执之假我”，或“我在”之我和“我执”之我，前者为“真实”，后者如“皮毛”。他又用“妙明之神”和“智巧之心”来分别翻译和阐释克罗岱尔著名寓言中的“阿尼玛”（anima）和“阿尼姆斯”（animus），即用“神”来指称具有神秘维度的“心灵”（âme），用“心”来指称具有智性维度的“精神”（esprit）。在此基础上他对《祈祷与诗》第 10 章和第 12 章的内容做了如下概括：“克罗岱尔谓人性天中，有妙明之神（anima ou l'âme），有智巧之心（animus ou l'esprit）；诗者、神之事，非心之事，故落笔神来之际（inspiration），有我（moi）在而无我（je）执，皮毛落尽，洞见真实，与学道者寂而有感、感而遂

Clément Moisan: *Henri Bremond et la poésie pure*, Paris, Minard, 1967, p. 198. 如果说布雷蒙被认为具有现象学批评的雏形，那么无独有偶，国内郭宏安在《读钱一得》一文中，以钱钟书对布雷蒙的评论为例，看到了钱钟书本人的类似于现象学批评的旨趣，参见郭宏安《波德莱尔诗论及其他》，同济大学出版社，2006 年。

《谈艺录》（修订本），中华书局，1984 年，第 268-290 页。以下来自《谈艺录》的引文均出自该版本，不再一一标注页码。此书中提到布雷蒙的章节还有第六则“神韵”之《附说八》（第 42-44 页）及《补订一》（第 365 页）。

《谈艺录》中的《附说八》之《补订一》提到克罗岱尔“阿尼姆斯和阿尼玛的寓言”，并简述如下：“白瑞蒙区别 animus 与 anima，同时法国诗人克罗岱尔亦撰寓言，谓‘心’为夫而‘神’为妇，同室而不相得；夫智辨自雄，薄妇之未尝学问，实不如妇之默识灵悟也”。

《谈艺录》第六则“神韵”之《附说八》（第 42-44 页）专门讨论了中文的神/心与布雷蒙《祈祷与诗》中所论之 Anima/Animus 以及法文 âme/esprit、德文 Seele/Geiste、英文 soul/mind 的对译关系：“所谓 Soul 若 Anima，其词其意，即中土所谓神也”，并提供了中西不同哲学体系中的相应术语。

通之境界无以异 (un état mystique)”。这样古色古香的中文表述使我们对布雷蒙和克罗岱尔诗论中的某些概念和观点有了一种更加“心”领“神”会的感觉同时又反过来借助西文，对“心”和“神”这些具有复杂语义的汉语词汇有了更趋明确的理解。仅从此例我们即可看出，钱钟书对西方思想的中文表述本身就已经具有了会通的作用，也就是说，其“东学西学，心理攸同”的阐释观不仅在他的论述内容中得到论证，而且通过他的言说方式直接呈现了出来。

布雷蒙认为诗人或灵修者可以借助灵感体验，摆脱“表层的我”，进入“深层的我”，钱钟书用带有佛教色彩的词汇将此观点表述为“破遣我相”或“破我”：“白瑞蒙谓作诗神来之候，破遣我相，与神秘经验相同”，同时指出“破我之说”不仅是“东西神秘宗之常言”，而且这样的神秘经验其实是人类共同的平常经验，即“悟”的经验，即陆桴亭所说“凡体验有得处，皆是悟”，因此“神秘经验，初不神秘，而亦不必为宗教家言”，“除妄得真，寂而忽照，此即神来之候。艺术家之会心，科学家之物格，哲学家之悟道，道家之因虚生白，佛家之因定发慧，莫不由此”，“诸凡心注情属，凝神忘我，涣然彻然，愿尝志毕，皆此境也”；各家“别立名目”，其实说的都是相同的经验。我们看到，钱钟书用一种超越宗教的态度来审视以“灵感”、“迷狂”、“妙悟”为表现形式的神秘经验，这一方面使他区别于布雷蒙的基督教立场，因为布雷蒙所说的“神”指的是超自然的唯一上帝，在这个意义上他确实如钱钟书所说“于神秘境界，未能如桴亭之看作平常”，但另一方面，这种超越宗教的态度其实也暗合了布雷蒙本人的泛神秘主义的异端倾向，因为在布雷蒙看来，“神秘经验”是一个比“宗教经验”更重要、更根本的概念，它可以包括一切世俗形态的神秘经验。

钱钟书不仅用大量中西例证支持和补充了布雷蒙关于“诗秘”通于“神秘”的观点，同时也注意到了布雷蒙关于“诗秘”有别于“神秘”的观点。由于布雷蒙大部分时间都在论证“诗歌趋近祈祷”这个命题，很容易让人以为他把诗和祈祷混为一谈，这是他在“纯诗之争”中遭到诗歌界和宗教界两方面责难和误解的原因之一。但他其实主要是在心理机制上讨论诗歌体验与神秘体验的相通性，并未将两者完全等量齐观。《祈祷与诗》最后四章重点讨论的便是诗人与神秘体验者的根本区别。《谈艺录》中的相关阐释也大多受到这四章的启发，并有所扩展。

布雷蒙认为，诗人是言说者，神秘体验者则是沉默者，言说既不是其目的，也不是其手段，因为神秘经验不需要言说，也无法言说：“就诗人这个词的准确含义而言，诗人是声音，否则他什么也不是”；“越是诗人，就越感到需要交流自己的体验，就越容易通过词语的魔法变化把自己的部分体验从他的内心传到我们的内心；越是神秘体验者，就越不感到需要交流，就越觉得这种交流是不可能的，即使他试图这样做”；“诗人越是贴近诗人这个概念本身，就越远离神秘体验者这个概念本身”。这是因为，诗人的语言劳作恰恰妨碍了他对终极目标——上帝——的把握，使得已经具有神秘体验“雏形”的诗歌体验最终不能成为最高形式的神秘认识。所以在布雷蒙看来，诗人是“半个圣人”，是“一个转瞬即逝的或未成功的神秘体验者”，诗歌仅仅是“趋近”于祈祷，并不等于祈祷：“诗歌只要还是诗歌，就不可能成为祈祷；如果诗歌真的成了祈祷，它就不再是诗歌”。布雷蒙进一步解释道，诗人之所以不能成为完全的神秘

Henri Bremond, *Prière et poésie*, Paris, Bernard Grasset, 1926, p.209.

同上书, p.208.

同上书, p.89, note 1.

体验者，还在于他缺少“神秘恩宠”，而诗人若想获得神秘恩宠，就必须遁出尘世，封闭感官和智力，进入修会，把自己完全献身给上帝，成为真正的祈祷者，也就是不再做诗人。

不过，布雷蒙最终也承认，诗人虽然不是完全的祈祷者，但他在普通人和神秘体验者之间起着不可替代的中介作用，这种作用在于，真正伟大的诗歌作品能够借助语言的魔力，在读者那里引发某种适合于默观祈祷的精神状态：“这些诗篇越是具有诗的完美，就越不是祈祷，但它们越不是祈祷，就越能引人祈祷”。在全书的结尾，他不仅没有把诗人的缺陷看作是否定诗歌存在的理由反而通过一个美丽的悖论重新回到了捍卫诗歌的立场，并从“我们”信徒的角度感谢诗人的存在：“在真正的诗人那里，诗歌体验趋近于祈祷，但未达到祈祷，而在我们这里，多亏了诗人，诗歌体验毫不费力地达到了祈祷。这就是诗歌奇特的悖论性质：一种本身不祈祷、却能引人祈祷的祈祷”。也就是说，布雷蒙最终是在阅读的层面上论证了“诗歌趋近祈祷”的命题。

对于布雷蒙的这些观点，钱钟书以简洁的文言体做了解释性的翻译或提炼，并附上了法文原文和出处。比如上面已经提到的、由笔者直译过来的布雷蒙的引文“诗人只是一个转瞬即逝的或未成功的神秘体验者”，在《谈艺录》中被译作“诗人之于神秘，特有间未达”（*mystique évanescent ou manqué*），见 p.208”（《谈艺录》第 270 页），或被转述为：“故白瑞蒙谓诗秘为未具足之神秘”（《谈艺录》第 282 页）；再比如上面刚提到的关于诗歌“本身不祈祷、却能引人祈祷”的大段引文，在《谈艺录》中被浓缩为：“读者奇文欣赏，心境亦遂与祈祷相通云。见 p.218：‘*Chez le parfait poète lui-même, l’expérience poétique tend à rejoindre, mais ne rejoint pas la prière ; chez nous, elle la rejoint sans peine, grâce au poète. Etrange et paradoxale nature de la poésie : une prière qui ne prie pas et qui fait prier.*’”（《谈艺录》第 282 页）

关于诗人为什么是“未具足”的神秘体验者，钱钟书的解释也基本沿袭了布雷蒙的思路，从言说和修炼两方面加以说明，但正如上面的许多例子所显示的那样，钱钟书对布雷蒙思想的转述本身就已经具有了会通的作用，他通过选用一些文化蕴含明显的中文词汇，让西方话语悄然“化入”了东方话语。在语言问题上，他也像布雷蒙那样，用言说和沉默来区分诗人和神秘体验者，但他的表述方式使得基督教灵修者的“默观祈祷”通向佛教参禅者的“静坐默照”；在精神修炼方面，他也把诗歌灵感和神秘灵感相比附，但他的遣词造句使得西方的“灵感”通向东方的“悟”。他首先区分了世俗形态的“悟”和宗教形态的“悟”，前者属于“顺世间学问之神秘经验”，后者属于“出世间宗教之神秘经验”，继而指出，前者停留在“有我无我、在我非我”的境界，后者则增加了“无我乃是有我、非我而是真我”的境界，前者以有所见为悟，后者“以无所见为悟”，并且“出世宗教注重虚静，面壁绝缘”，讲求“调息制感、定入三昧”，而“顺世学问，不事三昧心齐”，“真能凝神忘我者，却不多见”；顺世者“与人生融贯一气，不弃言说”，出世者则“隔离现世人生”，不著言说；“诗之神境，‘不尽于言’而亦‘不外于言’，禅之悟境，‘语言道断’，斯其异也”。也就是说，他虽然是在评论布雷蒙的基督教神秘主义诗论，但他最终是在佛教思想的语境中解释了“诗秘”与“神秘”的区别。

“诗秘”与“神秘”既相通又相异的观点在《谈艺录》其他章节（如第六则“神韵”和第二八则“妙悟与参禅”）中还有更详尽的论述。这些论述主要涉及对《沧浪诗话》的评价，并不涉及布雷蒙，但却为我们提供了继续解读西方纯诗理论的丰富资源，也让我们看到了两位中西学者之间的可比性。在这些章节中，钱钟书仍然像布雷蒙一样，在灵感（悟性）问题上把诗人与修行者联系起来——“学道学诗，非悟不进”，又在语言问题上把两者区别开来：“了悟以后，

同上书, p.219.

同上书, p.218.

禅可不著言说，诗必托诸文字”。他不仅指出“诗之神韵之异于禅机”，更对诗歌本身的“理路”与“神韵”、“说”与“不说”的辩证关系做了极为精到的阐发，对于纠正布雷蒙本人的偏颇或消除人们对他所说的“纯诗不必言之有物”的理解有诸多启发。如果我们把“神韵”与“理路”的关系对应于“anima”和“animus”的关系，或对应于诗之“纯”和“不纯”的关系，我们就可以更全面地理解布雷蒙的“纯诗”概念：“无神韵，非好诗；而只讲有神韵，恐并不能成诗”；“若诗自是文字之妙，非言无以寓言外之意”，“夫神韵不尽理路言诠，与神韵无须理路言诠，二语迥殊，不可混为一谈”。这就是说，诗中那部分超越理性的、不可见的“纯诗”（“神韵”）并不能独立存在，而是要依托可供视听的语言材料和可供理性分析的语言意义才能被传导出来：“字句章法，文之浅者也，然神气体势皆由之而见”；“调有弦外之余音，语有言表之余味，则神韵盎然出焉”。“纯诗”固然以沉默为其逻辑结果，“神韵”固然不可言传但“纯诗”或“神韵”并非来自于完全沉默，正如司空图所谓“不著一字，尽得风流”的“含蓄”，只是“不多著、不更著也”，并不等于“不留一字，全白真无”。

整体看来，钱钟书对布雷蒙的评价和“利用率”明显高于法国评论界。东方特有的神秘主义思想背景以及学贯中西的个人学养使他比理性传统悠久的法国本土学者更容易理解和接受布雷蒙的观点。布雷蒙把诗与神秘相提并论的做法曾遭到理性主义者的激烈反驳，甚至也未得到他所推崇的纯诗理论家瓦莱里的认同，而钱钟书不仅称布雷蒙“立说甚精”，而且从古今中外的各派神秘学说或非神秘学说中为他找到了更多的支持，以期证明“人共此心，心均此理，用心之处万殊，而用心之途则一”的人类大同性。如果回到“纯诗之争”的历史语境中，这种以“儒、道、释、法”互为参证来解读布雷蒙的独特方式，可能比布雷蒙当年对瓦莱里的神学解读更能令人“耳目为之更新”。

详见《谈艺录》第六则“神韵”（第42-44页）、第二八则“妙悟与参禅”（第98-102页）及《补订一》（第412-415页）。