

否定:一个禅宗诗学的核心命题

孙金燕

(云南民族大学 人文学院, 云南 昆明 650500)

摘要:禅诗的成立,源自禅与诗相同的否定语言理据性的“无理而妙”。同时,它需要在否定诗语陌生化的克制叙述中不存机心、生发禅意。这种否定式的语言运作方式及美学追求,既可为当下在“反讽”中日渐疲劳的中国汉语先锋诗写提供参考,又为禅诗的现代转换提供契机。

关键词:禅诗;否定;理据性;克制叙述;符号自指

中图分类号:I0 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-2359(2014)02-0135-05

作者简介:孙金燕(1984—),女,安徽安庆人,云南民族大学人文学院讲师,文学博士,主要从事符号学研究。

禅诗是一种艺术游戏,在将宗教性的语言当作艺术性的语言来体验时,它在通过语言触摸真理,更在进行意义的逗弄。因此,从禅的不立文字,到诗的文而无立,禅诗不可规避地拥有刻意的品质:滔滔不绝,却又可以只被当作一个沉默的隐喻。

这种双重品格,导致关于禅诗是否应该坚持“诗意与禅意”双重守护的讨论,至今无法休止。然而其中一直纠缠不清的问题,也至今犹在:比如,是什么使禅与诗相撞成为可能?所谓“舍筏登岸”、“得鱼忘筌”,使用语言文字的禅诗又是如何将语言文字放置在意义之外?比之诸如“意境”、“禅味”等只能心求不可意解的雾里看花式探讨,禅诗的语言运作中是如何借语言之“筏”登岸的,才是关于禅诗之禅意或诗意的讨论,首先需要解决的问题。

一、禅与诗的碰撞可能:破除语言理据性的“无理而妙”

佛教视语言为“障”。拈花微笑、心心相印、不立文字的传说,便强调了这种语言观。它也是自5世纪70年代中土达摩禅开始,禅宗一直坚持“不立文字”的缘故。尤其“一阐提皆有佛性”思想在6—7世纪的南北朝的普遍被承认,使佛教中的禅学在中土

获得有利理论支持,更间接使“不立文字”语言观获得认可:人人皆有佛性,解脱自我可以凭借自觉而无需依赖外在,包括不必依赖外在的言语分析;安心的法门在“禅”,沉潜于幽冥的内心修行体验,不涉及义理、知识。“本性自有般若之知,自用智慧观照,不假文字”^[1],语言是纠缠禅理的葛藤与遮蔽本性的障碍,虽能传递意义,却也能遮蔽意义,分析只能剥开思想的外壳,却不能触及真理的本原。这是对语言—世界二元理据架构的超越与否定。

基于语言—世界二元对应的静态映射理论架构,语言是实在的复本,人类语言的结构可以在世界的结构那里找到理据。在意义理论上人们容易形成这样的看法:全部语言对应着世界,世界乃是事实的总体,事实的逻辑图像是思想图像,思想是有意义的命题,命题对应着事实,总体即是语言。于是,一个语词对应着一个对象,语词的意义在于其指称的对象^[2]。这种理据性方便人类对世界进行概念化与语言化的认知。而符号学诸家所注意到的语言符号与意义之间非任意武断的理据性之种种,则方便推断、论证语言乃至世界之有序与理性:乌尔曼指出语言除语音理据性、词形理据性外,还有语义理据性,体

收稿日期:2013-12-12

基金项目:国家社会科学基金重大项目(13&ZD123)

现在各种修辞性语言中^[3]；梅里安则认为一旦语言“风格化”，即可获得理据性^[4]；甚至有论者指出“理据性是语言常理而任意性是不得已而为之的解释退路”^[5]；毕竟，符号任意性的荒谬原则“不加限制地使用，终将导致极度的复杂性”，而理据性则可使语言符号能指和所指之间的音义联系获得事实上论证，保障语言成为理性和有序的历时系统，使其可知^[6]。

然而语言符号、指称对象、意义、世界的理据关系并非一眼即明。意义常常以“言语”为媒介诱使“物”卷入象征的坐标体系，使其为“言语”谎言所遮蔽：“意义永远是一种文化现象，一种文化产物。但是，在我们社会中，这种文化现象不断地被自然化，被言语恢复为自然，言语使我们相信物体的一种纯及物的情境。我们以为自己处于一种由物体、功能、物体的完全控制等等现象所共同组成的实用世界中，但在现实里我们也通过物体处于一种由意义、理由、借口所组成的世界中。”^[7]

禅宗“不立文字”源于要破除语言之“执”，与语言的遮蔽的、非自然有关。语言是拣择和分别，所以不能使人领悟至道。如何是不拣择？禅宗语录称：“天上地下，唯我独尊。”^[8]即要凸显自心的独断性，不拘泥于语言的规定性。杨乃乔借伽达默尔之思考，称“逻各斯”具有“思想”（thinking）与“言说”（speaking）两个层面的意义，其原初与主要意义却是“语言”——“language”，作为理性动物的人实质上是“拥有语言的动物”^[9]。禅要证得自性，便需不迷信语言文字以免落入语言文字的窠臼。然而思想的传递毕竟需要语言，为续道接宗、指示门径，禅不得不从“不立文字”退守到“一切经书，因人说有”^[10]。葛兆光将此解读为：所谓“不立文字”是不确立文字的真实性，而并不意味着禅放弃语言^{[11]423}。既要“用”语言文字，又要去除语言文字之障，不落空不渗漏、见月亡指，所谓“但参活句，莫参死句”^[12]，禅宗的语言运作便从破除语言理据性开始，以相对思维和佯谬语言运作“于相而离相”、“于一切法上无住”、“不染万境而常自在”^[13]，否定语言指称意义或世界的惯习与“常识”。

一如，禅宗语录中处处可见的“非”、“非非”式语言双遣，在“来去相因”中破除语言“边见”。洞山良价问弟子：“有一人在千人万人中，不背一人，不向一人，此唤作什么人？”答为“无面目（人）”^[14]——是对空间方位的质疑以及对指示这些概念的语言习惯的困惑，唯有所谓正反的无面目，才能非向/背、非非向/背，破除常识性的可停驻固定视觉概念；《古尊宿语录》卷十三学人问禅时“问：‘柏树子还有佛性也

无？’师云：‘有。’又问：‘几时成佛？’答以‘待虚空落地。’再问：‘虚空几时落地？’师云：‘待柏树子成佛。’”^[15]——是站在语言中间的兜圈子，使判断、推理、分析皆失效、落空。

再如，禅宗语录诸多问答中，在对象语与元语言之间跨跳，突破语言所执之当下语境与常态系统分层。有人问赵州和尚：“如何是佛？”答曰：“殿里底”——从自觉觉他觉行圆满的大智慧者佛陀，跨跳向泥雕木塑的佛像；还有人问赵州和尚：“如何是赵州桥？”答曰：“度驴度马”——或是蕴涵深奥道理的“超度”，也是日常生活中的“度过”？

以上被李泽厚分析为禅宗将“语言的多义性、不确定性、含混性作了充分的展开和运用，而且也使得禅宗的语言和传道非常主观任意，完全不符合日常的逻辑和一般的规范”^[16]；陈仲义则称禅宗语言“是即时的、即兴的、直觉的、不可重复的，随灵感迸发，突如其来的，脱口而出的，随手而作的”，是“完全破坏常规世界语码的规约”^[17]，均是发现禅宗企图以“任意性”割断语言理据再现的透明感，在活泼无碍的想象中自觉自性。

这为禅与诗的碰撞提供了可能。诗的语言同样是要消解语言理据性的，“禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟”^[18]（《沧浪诗话·诗辨》），尤其在以汉语为媒介之时。汉字本质上是规约性的。1919年庞德代为发表《汉字作为诗歌媒介》（费诺罗萨）时，添加副标题“诗歌的艺术”；1934年他又在《阅读入门》^[19]拟借鉴汉语为现代西方诗学发明“表意文字法”（Ideogrammic Method），将意与象的相应相合浇筑于视觉想象上，并强调这就是费氏所讲述的：如此书写的语言保持着本有的诗性。庞德以此为现代西方诗歌寻找路径是没问题的，但立论的基点却有误。事实上，汉语不存在这种“本有的诗性”，即根据性，刘若愚在《中国诗艺》即以较大篇幅解说六书造字，指出西人无视汉字内有表音因素是其错误根源^[20]。所以，铃木大拙称：汉语不拘语法，语词之间关系松散和自由，使语言富于暗示性、朦胧而恍惚，从中产生一种飘渺感，与禅恰恰吻合^{[11]435}。

于是，“这种吻合也正好使禅的语言转向了诗的语言”^{[11]435}，并最终促成了禅与诗的相交合流，造就了“没有表情的幽默”（expressionless humor）^[21]。

二、禅诗之简朴：克制叙述与符号自指的诗性功能

禅诗虽常被划分为禅理诗、禅趣（禅意）诗，以及禅宗历代祖师大德的偈，但无论哪种形式，禅诗总体风格均呈现出某种“简朴”。此一观点，在东西方评

论者对王维禅诗的评价中有过奇特的一致体现：汉学家宇文所安在将王维放入《全唐诗》进行讨论时，曾反复以“简朴的技巧”、“一种严谨的简朴”^{[22]32-62}等语界定王维诗歌；向来坚称诗写要“拒绝隐喻”的于坚，更称王维诗的朴素是世界本身的朴素^{[23]74-76}。

而禅诗之简朴，与其克制叙述（understatement）有关，也与诗歌语言符号自指诗性功能作用下的翻转解读有关。首先，禅诗之简朴，是其以克制叙述平衡禅之平常语与诗之陌生化的结果。这属于禅诗的书写问题。禅宗之南宗禅对语言的使用，一直追求破除机心的“平常语”。据《坛经》记载，南宗禅创始人慧能不识字，得弘忍密授衣法前所题写偈子是“请得一解书人”所为。而南宗禅传法主要在南部地区的山林，其文化水平普遍难以阅读经典，为吸引下层平民和农民僧众，禅宗语言必然与有义学倾向的佛经语言相疏离，走向与日常生活息息相关的平常语，如禅宗语录里随处可见禅师们信手拈来的日常口语：“老婆”“阿谁”“麻三斤”“干屎橛”“入泥入水”等^[24]。特别当禅思想走到“触处皆真”的洪州宗时代，所谓“青青翠竹皆是法身，郁郁黄花无非般若”，更要凸显所有世俗现象与日常生活的合理性，其语言便更追求平民化与世俗化。当下即是，所以“禅宗的平俗但流畅的语言，与儒家经典与主流文学冠冕而精致的语言相比，更是一种‘不存心机’的表达方式”^[25]。

然而，诗却是要刻意与陌生化的，所谓石头不是石头才是诗。所以，杜甫要“语不惊人死不休”，释惠洪洋洋得意于“不易其意而造其语，谓之换骨法，窥入其意而形若之，谓之夺胎法”（《冷斋夜话》），均出于诗语必须“存心机”以“陌生化”。“是在此陈述周围建立起一种‘沉默的边缘’（marge de silence），把它与日常语言环境之间隔开。……诗是从日常语言内部退出”^[26]，将日常语言推后为背景而使自己呈现出“前推”景象。

禅要与诗合，平常语却与陌生化相悖，二者如能共存，便如同赵毅衡所言：“禅诗是双重解构，而且是从相反方向解构：禅诗因为是写出来的，必不是禅；禅因为拒绝被说出，因此不会进入禅诗。如果一定要形诸语言，禅要说得笨拙，诗要写得漂亮，完全是南辕北辙：禅诗如果可能，必定是吞噬自身的意义漩涡。”^[27]于是，禅诗便呈现为以敛衬放、以隐藏衬凸显的克制叙述，将真意隐含于明白朴素的面具之后。比如，王维诗《终南别业》曰：“中岁颇好道，晚家南山陲。兴来每独往，胜事空自知。行到水穷处，坐看云起时。偶然值林叟，谈笑无还期。”率性而行，连最擅

长的描写也免了，简单平俗不加修饰，形成一种非艺术的艺术，情感反应领域的抑制法则、认识领域的隐藏法则，统统转换成书写中的克制叙述。效果在于，解读者会认为“王维诗的简朴语言阻挠了一般读者对修辞技巧的兴趣，迫使他们寻找隐含于所呈现的结构中的更深刻意义。”^{[22]37}所以，此类诗歌的克制叙述，也可理解为是对诗歌陌生化的“再度”陌生化，读者解读时往往不信任其表面形态，反要追述其意义的隐藏。此时之禅诗，隐深层“意”，取平常“象”，于禅，将不可说之“第一义”隐藏在澄明的、无须转译的平常语之下，于诗，将“陌生化”二度陌生化。禅与诗便在简朴的技巧中，匪夷所思地取得了和解。

其二，禅诗能以简朴取胜，还与诗歌语言符号自指诗性功能能够“翻过一层”的容忍平常语有关。这属于禅诗的解读问题。

诗之为诗，与其信息传达过程中的“诗性功能”有关。诗性功能是雅柯布森符号功能理论之一，意为符号将解释者的注意力“引向信息自身”^[28]，使信息本身的品质成为主导。任何言语行为都包含着对语言实体的选择与组合，诗歌语言在内部的动态运作一投射（project）运动中，呈现为一种非线性的破碎语言，语词在自足的“聚合”或“组合”中，不再指向客体世界与作为工具去证明或阐述世界实在，而是重新指向自身，指向自身的可能性，“通过将语词作为语词来感知，而不是作为指称物的再现或情绪的宣泄，通过各个语词和它们的组合、含义，以及外在、内在形式，获得自身的分量和价值而不是对现实的冷漠指涉”^[29]。它表明两个方面的问题：一、诗歌是通过符号的自我指涉，加深符号同指称对象之间的分裂，强调符号本身的意义；二、日常语言偶尔也能具有“诗性”，却未必能成为诗歌。

然而，诗文本为有机体。禅诗的平俗简朴，虽使其偏离诗语的陌生化，却并不能因此将其解读为“非诗”，而是需要对它做“翻过一层”的解读，辨析其外表和真实的分离，如同有论者所言：“（禅诗）与生活中的沉思与妙悟有关，在表现手法上常用浅白而平和的文字，背后却有灵性。”^[30]譬如庞蕴诗偈《呈石头和尚偈》云：“日用事无别，惟吾自偶偕。头头非取舍，处处勿张乖。朱紫谁为号，青山绝点埃。神通并妙用，运水及搬柴。”此诗表示要在细节中实践禅，用的是日常平实语言，写的是日常生活。所谓“日用事无别”、“运水及搬柴”的日常家话、庸常生活，此时也需要隔断它与它所指称的对象，解读出“日用”“运水”“搬柴”的诗性，比如其所写乃为歌吟世界与生俱来的事物，或人和世界不言自明的关系。

禅诗的克制叙述,无非是以平俗但流畅的语言,首先在表达方式上避开冠冕与精致的“机心”。所以,有论者指出有些诗僧写的诗偈和悟道诗是“‘为禅不为诗’的耿直之作”、“直抒禅理或放言无忌的疏野之作”、“禅理彰然,却谈不上有什么‘诗意’”,是恳切之语。然而,如其所例举:“比如宋代僧人汝风泉的《火筒》:‘两头截断见心空,一窍能生万灶风。漫借渠依伸口气,死柴口上也通红。’是借农家用的吹火筒讲生死截断的开悟和度化众生的心窍。……还有石庵禅师的《身世》:‘身世悠悠不系舟,得随流外且随流。今朝有酒今朝醉,明日无钱明日愁。’后两句已经成了百姓的口头禅,说的是随缘任运的平常心,契合禅理却没有多少诗艺上的审美价值可言。”^[31]如做“禅”与“诗”的联合解读,倒能翻转出一些诗意;若单从“诗”解,品出寡然无味,也是理所当然。

是以,以“不存机心”为体,以克制叙述为用,以诗性翻转为解读之要,于诗“反常”、于禅“合道”,诗禅在互否中抵达禅意。

三、否定:禅诗思维之现代意义

从“不可言说”到“不可说破”,禅诗的努力,是要在否定中明心见性。其根植于禅宗教的不断否定而不断超越追求的诗写特性,于现代汉诗书写,尤其是当下以文学及文化方式反思社会现状的先锋诗写,相契合且具有参考价值。

首先,表现在语言运作层面。禅诗所言非所示,具有假相与真实的双重含义。这种语言运作方式,新批评理论主将布鲁克斯称之为悖论(paradox),时而又叫反讽(irony)。它不仅是一种重要的修辞手段,同时也是一种思维方式。中国现代汉诗自1980年代中期就以“诗到语言为止”、“拒绝隐喻”等逐渐开启了以诗写进行“反诗”的道路,企图以意义的归约抵制面向意义的归约,打开指涉的多向性,在绝对否定中发现“自性”。辗转到新世纪以来的“低诗歌”书写,追求反饰(语言的直白、直截与不假修饰)、粗陋玩世、不拘形迹纵情抒写的言说狂欢,已进入彻底为反讽是问的“反讽中心主义”。譬如:“真理就是一堆屎/我们还会拼命去拣/阳光压迫我们我们还沾沾自喜/……在真理的浇灌下/我们茁壮成长/长得很臭很臭(男爵:《和京不特谈真理狗屎》)。”借反讽为名,以腌臢之物入诗,解构传统积淀的诗观以及形而上学的理性。此种以平常物、日常语挑战诗歌常规思/写的方式,在“低诗歌”时期尤其显著。“走向‘反讽中心主义’的诗歌话语意味着新的中心与秩序化的同时,也意味着对诗歌抒情本体的背离,从这个

意义上讲,反讽写作的中心化和大众化的话语现状,构成了艺术话语与时代精神的双重悖论”^[32]。而禅诗之否定式运作与现代先锋诗写的操作方式相合,或许正意味着禅诗书写思想的方式有进行现代化转换的契机。

其二,也是更为重要的,隐藏于禅诗否定式思维幕后的宗教追求,与先锋诗写的反叛精神异曲同工:都是企图以“当下即是”,破除对过去与未来的执着。比如,对于坚而言,王维诗歌所能提供的感动,除了技巧的简朴,还有所书写世界的“基本”,以及因“基本”而带来的“永恒”:“就像我们头上的天空从来不仅仅是现代的天空,王维们的作品从来不是古典诗歌。‘竹喧归浣女,莲动下渔舟’,今日看起来是多么诗意,多么遥不可及,当时却是庸常的现实。这个世界正在不惜代价地进步,王维诗歌中的世界,那些基本的事物一旦成为‘古典’,世界之进步难道不是到地狱去么?我想,我们已经比王维们更清楚地看到了这一点。我永远怀念三十年前我在云南的流水高山中吟咏王维诗歌的日子,明月松间照,清泉石上流,是这些基本的东西,使我领悟了何谓世界,何谓永恒,何谓之诗歌,使我生活,热爱着。”^{[23]74-77}于坚所认为的王维诗歌中的世界对“进步”的对抗可能,同样是当下先锋诗写在思考与企图完成的目标。

20世纪中国最首要的主题是“现代化”。但社会不是统一的,且分裂的各个不同领域有着不同发展模式,丹尼尔·贝尔便曾在《资本主义文化矛盾》中明确指出“现代社会”分成三个服从于不同轴心原则的“特殊领域”:经济—技术体系、政治、文化。经济—技术领域“轴心原则是功能理性”,“其中含义是进步”。而文化领域则不同,它无所谓“进步”,却“始终有一种回跃,不断回到人类生存痛苦的老问题上去”。所以社会呈现出“经济—文化复合体系”,且经济和文化“没有相互锁合的必要”^[33]。对于社会生产活动,经济与文化有各自的符号解读机制。因此,对于经济一味的“现代化”进步要求,文化总会适时地“回跃”。

对经济、政治现代化的反思,显然是上世纪八十年代中期而后发生的先锋诗歌抒写的题中之义。“拒绝隐喻”、“口语”的倡导,无非要以世界的透明与平常,来消解经济现代化对于“未来”的过于执著。

而禅诗的“否定精神”使其可以向当下的“先锋”敞开,这绝不是一种巧合。符号学家赵毅衡称我们的时代,是“反讽时代,不是犬儒时代。恰恰相反,反讽最认真:承认彼此各有是非,却不借相对主义逃避。欲在当代取得成熟的个人性与社会性存在,反

讽是唯一方式”^[34]。正因能承认此一是非、彼一是非,以“否定”为主导精神的反讽,似乎也正在使我们的时代成为一个奇特的场域:现代性历史曾经导致古典文学的衰落;而当下,曾因相异的意识形态脉络而交锋的观念正在相互交织,古典禅的简单素朴、淡泊宁静,似乎正依附反现代性而无声复活。

现代汉语先锋诗写以一种风格替代另一种风格,展现了逃避的技巧。在禅与诗的两极化追求中穿梭,禅诗的似是而非,同样也可理解为是挣脱那些已陷入泥沼的形式与声音,以及寻找到某个似错非错的真实。空洞之物才有安全感,禅诗能为当代中国先锋诗写提供何种参考,以及能在何种意义上进行现代化转换,仍是一个悬而未决的问题。事实上,它值得讨论者们“重复”面对。

参考文献:

- [1]郭朋. 坛经校释:二八[M]. 北京:中华书局,1983:54.
- [2]贺绍甲. 逻辑哲学论[M]. 北京:商务印书馆,1996:42-65.
- [3]Stephen Ullmann. Semantica[M]. Oxford:Blackwell,1962:81
- [4]Stephen Merrim. Cratylus' Kingdom[J]. Diacritics,1981(Spring).
- [5]G Lakoff. Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind[M]. Chicago: The University of Chicago Press,1987:346.
- [6]索绪尔. 普通语言学教程[M]. 裴文,译. 南京:江苏教育出版社,2001:31-40.
- [7]罗兰·巴特. 物体语义学[G]//符号学历险. 李幼蒸,译. 北京:中国人民大学出版社,2008:190.
- [8]普济. 五灯会元:卷四[M]. 北京:中华书局,1981:203.
- [9]杨乃乔. 东西方比较诗学——悖立与整合[M]. 北京:文化艺术出版社,2006:84.
- [10]郭朋. 坛经校释:三〇[M]. 北京:中华书局,1983:58.
- [11]葛兆光. 中国禅思想史——从六世纪到十世纪[M]. 上海:上海古籍出版社,2008:423.
- [12]普济. 五灯会元:卷十五. [M]. 北京:中华书局,1981:935.
- [13]郭朋. 坛经校释:一九[M]. 北京:中华书局,1983:39.
- [14]普济. 五灯会元:卷十三[M]. 北京:中华书局,1981:781.
- [15]痲弦. 禅趣诗人废名[G]//废名诗集. 台北:新视野出版公司,2007:1.
- [16]李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 北京:人民出版社,1985:203.
- [17]陈仲义. 禅思:模糊逻辑的运作[J]. 诗刊,1993(10).
- [18]郭绍虞. 沧浪诗话校释[M]. 北京:人民文学出版社,1961:12.
- [19]Ezra Pound. ABC of Reading[M]. New York:New Directions,2010:46.
- [20]Liu, James Jo-yn. The Art of Chinese Poetry[M]. London: The University of Chicago Press,1962:23-29.
- [21]Jack Kerouac. The Dharma Bums[M]. New York:New American Library,1959:163.
- [22]宇文所安. 王维:简朴的技巧[G]//盛唐诗. 贾晋华,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2004:32-62.
- [23]于坚. 从王维进入诗歌[G]//诗学随笔. 西安:陕西师范大学出版社,2010:74-76.
- [24]于谷. 口语化石[G]//禅宗语言和文献. 南昌:江西人民出版社,1993:137-144.
- [25]赵毅衡. 建立一种现代禅剧——高行健与中国实验戏剧[M]. 台北:台湾尔雅出版社,1999:210.
- [26]热拉尔·热奈特. 诗的语言,语言的诗学[G]//赵毅衡. 符号学文学论文集. 天津:百花文艺出版社,2004:548.
- [27]赵毅衡. 看过日落后眼睛何用?——读沈奇《天生丽质》[G]//天生丽质. 北京:文化艺术出版社,2012:2.
- [28]Roman Jakobson. Linguistics and Poetics[G]//Roman Jakobson Selected Writings III: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry. Hague: Mouton,1981:25.
- [29]Roman Jakobson. Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances[G]//Language in Literature. Cambridge, Mass: University of Harvard Press,1987:378.
- [30]钟玲. 中国禅与美国文学[M]. 北京:首都师范大学出版社,2009:85.
- [31]李春华. 关于现代禅诗审美的几个问题[M]. 文艺争鸣,2012(2).
- [32]董迎春. 走向反讽叙事:20世纪80年代诗歌的符号学研究[M]. 苏州:苏州大学出版社,2013:201.
- [33]丹尼尔·贝尔. 资本主义文化矛盾[M]. 赵一凡,蒲隆,任晓晋,译. 上海:上海三联书店,1989:56-60.
- [34]赵毅衡. 反讽时代:形式论与文化批评[M]. 上海:复旦大学出版社,2011:280.

[责任编辑 海林]