

从符号修辞学论禅诗之现代如何可能

孙金燕

(云南民族大学 人文学院, 云南 昆明 650504)

摘要: 禅诗写作以“平常语”入诗, 反诗歌“陌生化”合禅宗顿悟“自性”之道, 它呈现出的“反讽”修辞格的特点, 也隐藏着禅宗美学“反讽”的符号学内涵。禅宗这种与后现代主义诗学契合的美学追求以及古典禅诗成功的操作实践, 可以为禅诗之现代提供契机与参考。

关键词: 禅诗; 禅宗美学; 符号修辞学; 反讽; 平常语; 陌生化

中图分类号: I052 文献标识码: A 文章编号: 1006-0677(2012)5-0092-05

在中国诗歌史上, 古典诗与禅有着深刻的融合。印度佛教通过庄玄的渗透内化为中国禅宗后, 不仅影响中国士人阶层的人生理念、生活情趣, 而且对中国诗学、美学产生影响, 特别是唐宋以后, 经由禅悟感受过渡到艺术创作的直觉思维, 再到追求无言之美的诗境亦即禅境, 成了中国古典诗学中非常重要的观念。无论是以禅理入诗, 还是以禅助诗、喻诗, 都丰富了中国古典诗的内容, 并促进了古代诗歌审美理想的形成。在此种意义上可以说, 禅宗思想使得中国古典诗歌焕发出特有的韵致且妙音悠长。

对禅与中国古典诗歌上述千丝万缕的联系, 学术界很早就给予了关注。那么, 禅思传统与现代诗之间, 是否还继续保持着沟通与关联, 尤其是在“现代”文化语境下, 禅与诗是否依然互为缠绕、血脉相通呢? 这是个值得现代诗歌研究者关注的问题。而禅诗一开始就在修辞格上呈现出的特质, 或许正是深入这个问题的比较方便的法门。

一、禅诗修辞学意义上的反讽: “平常语”与“陌生化”的悖离

修辞学意义上, 一套符号代码两个意义层面(字面义/实际义; 表达面/意图面)对立并存, 这个

公式可以精确概括反讽的言义悖反特点。而反讽的关键问题在于, 这一套符号编码的两个意义层面究竟何者为主导。新批评的布鲁克斯将“反讽”定义为“语境对于一个陈述语的明显歪曲”^①, 他认为“诗篇中从来不包含抽象的陈述语。那就是说, 诗篇中的任何‘陈述语’都得承担语境的压力, 它的意义都得受语境的修饰。换句话说, 所作的陈述语——包括那些看来像哲学概念似的陈述语——必须作为一出戏中的台词来念。它们的关联, 它们的合适性, 它们的修辞力量, 甚至它们的意义都离不开它们所植基的语境”^②。也就是说, 在叙述者公开表意与作者隐蔽意图之间的权衡, “语境的压力”是必须考虑的条件, 是语境的介入让词义发生逆向改变成为可能, 它开始旁敲侧击时, 反讽才跃跃欲试着以潜藏的言外之意颠覆文本的表层涵义, 并使作品内部矛盾又整体和谐。

禅诗写作一开始就呈现出“反讽”的特质, 因为它必须穿梭于由两个相悖离的语言追求构成的写作语境, 这便是禅的“平常语”追求对诗的“陌生化”追求的悖离。

无论是杜甫的“语不惊人死不休”, 还是释惠洪所强调的“诗意无穷, 而人之才有限。以有限之才,

作者简介: 孙金燕, 云南民族大学人文学院教师, 文学博士。

追无穷之意,虽渊明、少陵、不得工也。然不易其意而造其语,谓之换骨法,窥入其意而形若之,谓之夺胎法”(《冷斋夜话》),诗的语言都是必须“存心机”以“陌生化”的语言。它“不是一种由特殊的偶然性决定的形式,而是一种状态,一种存在的程度,或强烈性的程度。可以说每个陈述都被引向这种状态,条件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,但却不形成断裂。无疑,用这种方法,容易将诗与其他风格分清,诗与其他风格只是在某些手段相似而已。风格是一种断裂,因为它用歧异,用独特性离开中立的语言。而诗的出发点不同,正确地说,诗是从日常语言内部退出,其方法是采取一种——无疑多半是幻想的——深化或反射行动,有点像吸毒造成的兴奋化感受。”^⑥诗语言虽并不与日常语言断裂却需要隔开,它“从日常语言内部退出”,将日常语言推后为背景而使自己呈现出“前推”^④景象,对日常语言所营造的规范标准悖离的程度,与其语言中诗的可能性成正比。

但是,按照佛教的本义,最高境界是不可思议、不可言传的。主张“以心应心”、直觉观照、一念顿悟即可成佛的禅宗(即南宗禅),其基本语言观也是“不立文字”。它视语言、逻辑为纠缠禅理的葛藤与遮蔽本性的理障,“本性自有般若之知,自用智慧观照,不假文字”^⑤,一旦转换成语言,佛性就变成第二义,与其“悟第一义”的旨归相违背。然而为了续道接宗、指示门径,禅又不得不借助语言,由此陷入语言悖论。“不立文字”也不得不退守,“一切经书,因人说有”^⑥;“既言‘不用文字’,人不合言语,言语即是文字”^⑦,只是经书的本源应该到人的“自性”中去寻找,而非相反。并且,语言文字的本性也是“性空”,因而既要“用”语言文字,又要除去语言文字之障,见月亡指,从言向上悟入,“不空迷自惑”。尽管由“不立文字”发展到“不离文字”,但禅宗的语言运用却别有深意。禅宗讲“一切众生,皆有佛性”,“青青翠竹皆是法身,郁郁黄花无非般若”,当下即是悟道。据《坛经》记载,南宗禅创始人慧能,家境贫寒且不识字,“请得一解书人”^⑧题写偈子之后,才得弘忍密授衣法,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,慧能南宗禅一开始就具有世俗化与平民化的色彩。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语:“老婆”“阿谁”“麻三斤”“干屎橛”“入泥入水”等。此外,“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”^⑨。

由命名所追溯到的美学意涵或者称宗教追求,决定了从不立文字的禅到无文而不立的禅诗写作,在语言运作上也需要用“不存心机”的最平常语言入诗,“入”之以真感情且“出”之以客观书写,寄托深而措辞婉使诗人的主观意向不露迹,取直观之象形成澄澈透明的语境,情与景能穿透其中如在眼前不须机心转化,“意贵透彻,不可隔靴搔痒。语贵洒脱,不可拖泥带水”^⑩,当下即是进入王国维所标举的诗词的“不隔”的“无我之境”。如同王维的《辛夷坞》:“木末芙蓉花,山中发红萼。涧户寂无人,纷纷开且落”,二十字,遣词造句极其简单平俗不加修饰,却是禅诗极品。这是将隐深层“意”取平常“象”进行到极致,以对诗的“陌生化”再度陌生化而抵达禅意,将禅诗的解读导向元语言阐释漩涡的结果。因为禅与诗各有其元语言,“两种元语言同时起作用,这时就出现了冲突元语言集合造成的‘阐释漩涡’;两套元语言组合互不退让,同时起作用,两种意义同样有效,永远无法确定;两种阐释悖论性地共存,但是并不相互取消。”^⑪如同黄庭坚评陶渊明诗之“拙”:“若以法眼观,无俗不真;若以世眼观,无真不俗”(《豫章黄先生文集》卷二六《题意可诗后》)。被认为不欲着一字、渐可悟禅的《辛夷坞》,也在于它的简单平俗将不可说之“第一义”隐藏在澄明的、无须转译的平常语之下,“如空中之音,相中之色,水中之月,镜中之花,言有尽而意无穷”^⑫,以于诗“反常”、于禅“合道”^⑬的方式抵达禅味。

二、禅诗“反常合道”所指涉的符号学内涵

库勒布鲁克(Colebrook)在其《哲学著作中的反讽》中谈到:“苏格拉底的反讽不仅仅是一种言语的形式,它也是一种精神或存在的艺术,一种个性的特征,并且通过对反讽概念的界定而不断地扩展和提升。”“苏格拉底的反讽功用并不是传达每天的日常生活知识,而是开启了一条通往‘更高’真理的道路。”^⑭同样,禅诗写作以“平常语”入诗,反诗歌“陌生化”合禅宗顿悟“自性”之道,它所呈现出的“反讽”修辞格的特点,也隐藏着其深刻的符号学内涵。对于讲究顿悟、以“自性”贯穿一切的南宗禅,“平常语”作为宗门语的本色,它不仅是一个文体选择,更是一个根本性的美学选择,在一体两面的两个向度上指涉出禅宗的“反讽”符号学内涵。

(一)反常合道的平常语——“上上根”的个体性——自性即佛性

禅宗“平常语”,还在强调一种非普遍性、非公众性的选择。如同赵毅衡所言:“越是讲究而修饰的文学语言,实际上越是公众性的语言,因为这种精致语言要求职业性的或半职业性的,也就是受过极好的文化教养,了解语汇中的大量典故,也了解风格的历史文化指向的人。这样的语言反而抗拒个人化的阐释,也难以达到超越性的体悟。因此禅宗强调要用俗人的语言,甚至把文字之美看作对治对象,‘邪言不正,其犹绮色’”^⑤。

传统佛教一般要求通过学习经教、念佛、坐禅等各种修行仪式获得解脱。与这种在宗教教义中思辨、在与世隔绝的参禅中打坐冥想的修行方式相比,慧能禅反对以与世隔绝的打坐冥想进入“三昧”,主张悟道之契机遍于十方世界,所谓“青青翠竹皆是法身,郁郁黄花无非般若”;“森罗及万象,法法尽皆禅”,只需以一颗自在无碍、随缘自得的心灵与万物冥合,进入寂照圆融的境界便可顿悟自性。所谓心性本净,佛性本有,觉悟不假外求,顿悟自性便能成佛,是对主体性的高度要求。

并且,慧能《坛经》很少提及“佛性”,一般以“自性”称之,甚至偶尔以“自性”代替佛性:“若言归佛,佛在何处?若不见佛,即无所归,既无所归,言却是妄。……经中祇即言自归依佛,不言归依他佛,自性不归,无所依处。”^⑥且《坛经》中对“自”的强调无以复加:“见自性自净,自修自作自性法身,自行佛行,自作自成佛道。”^⑦“心中众生,各于自身自性自度”^⑧,更为突出的是它一直强调“上根器”的人才能顿悟自性:“此是最上乘法,为大智上根人说”^⑨;“汝师(神会)戒定慧,劝小根智人;吾(慧能)戒定慧,劝上人”^⑩;“如付此法,须得上根智。”^⑪这些都说明禅宗的“自性”是不仅突显人的主体性,而且其所突显出的主体性不是普遍性的、公众的,而是极端个体性的。只有具有“上根器”的主体性才能破人我与法我,识得自性。

(二) 反常合道的平常语——绝对的否定性反思——自性即佛性

禅宗“平常语”与“自性”的关联,与其悟道方式有关。它提倡心性本净,佛性本有,觉悟不假外求,顿悟自性能达到人佛不二。这种“自我”抵达“自性”的悟道方式以绝对的否定性实现。

其一,是对宗教可以在理性思辨中客观认识、悟道可以依附于外在经教权威的否定。如禅宗语录中“问如何是第一义?师曰:我向你道是第二义。”^⑫执泥于所谓正确的语言文字或理论思辨,违背了悟自性的要义。纵观《坛经》,除从宗教实践的角度提出“识心见性”的要求之外,凡是涉及到自性,慧能

均只说明自性“如何”或“怎么样”(how),从不说自性是“什么”(what)^⑬。以及从慧能对神会“汝向去油把茆盖头,也只成个知解宗徒”的斥责,可以看出慧能禅是反对以知解悟道而提倡以行动悟道,将佛教信仰从理论教条转移到生活实践中。这也意味着禅宗的自性不是思辨的、理解的,而是行动的,它以行动使宗教理想在具体实践中付诸实施,同时在宗教实践中发现自性。这种“当下即是”,显示的是一种生存的、行动哲学,“自性”只在自己的生活中呈现,传统的、既成的观念权威不能提供发现“自性”的途径。所谓“既然‘神通并妙用’的宗教实践体现在‘运水及搬柴’上,那么,‘神通并妙用’的语言也必然是运水搬柴人的语言”^⑭。

其二,又是自我对自我的否定。所谓“心中众生,各于自身自性自度”^⑮,它首先是一种自我意识,即“我把自身当做对象”,但这又是一种“我执”。要破除“我执”,即进入“我不把自身当做对象”耗散“我把自身当做对象”,然后才能进入“我即是佛,佛即是我”终极状态。这是生存个体对理性思辨所支撑的对外在世界反思的一种重新反思,关系到个体内在的生存和体验,是个体的一种内在选择。并且,它在自我对自我的跨越中,以自我的生存实践确立生存的意义以及获得宗教意义上的肯定性——“自性”。

克尔凯郭尔在其《论反讽的概念》一书中主要从两个向度促使“反讽”概念由古典意义向现代意义转型:其一,反讽的引入和使用标志着主体性的觉醒,“反讽是主体性的一个表征”,它使“主体感到逍遥自在、现象不得对主体有任何实在性。在反讽之中,主体一步步往后退,否认任何现象具有实在性,以便拯救他自己,也就是说,以便超脱万物,保持自己的独立”^⑯;其二,反讽是“无限的、绝对的否定性”,“反讽是道路,它不是真理,而是道路”^⑰,所谓“苏格拉底与基督的相似之处恰恰在于其不相似之处”^⑱,相似在于二者都是行动的“受难者”而非思辨者,个体在绝对的否定性反思即反讽中获得宗教的肯定性。“禅家语言不尚浮华,唯要朴实,直须似三家村里纳税汉及婴儿相似,始得相应。他又岂有许多般来此道?正要还淳返朴,不用聪明,不拘文字。今时人往往嗤笑禅家语言鄙野,所谓不笑不足以道。”(《嘉泰普登录》卷二五《本觉法真一禅师》)所谓“禅家语言鄙野”是“道”,它呈现出禅宗的话语姿态,也蕴含着其特有的美学追求。“平常语”背后所隐藏的“当下即是”、顿悟自性的宗教追求,从高度主体性以及绝对的否定性悟道方式这两个向度,共同指出禅宗的“无限的绝对的否定性”的、不在结果而在过程的“反讽”符号学内涵。

三、一个契机：禅宗美学与现代诗关于“反讽”追求的暗合

在克尔凯郭尔促使西方“反讽”概念由古典意义向现代意义转型之后，“反讽”又被伊哈布·哈桑列为后现代主义的一个特殊表征^②，符号学家赵毅衡也称“反讽在当代已经扩展为人性与社会的立足方式，也就是文化的符号学本质特征。”^③新历史主义者海登·怀特也在借鉴诺·弗莱《批评的剖析》的主要思想下，将诗歌的研究看作“话语的转义”，从而区分出四种类型：隐喻、转喻、借喻、反讽，且这四种符号修辞格中，前三者幼稚地相信可以用比喻抓住事物的本质，而最后一种的主导精神是睿智地自我批评^④。

新时期的中国现代诗，自1980年代中期“诗到语言为止”、1990年代“拒绝隐喻”、“饿死诗人”几大口号的横空出世，到新世纪以来“低诗歌”的崇低、审丑、反饰（语言的直白、直截与不假修饰）、粗陋玩世、以下犯上与平面挤荡、不拘形迹纵情抒写的言说狂欢^⑤，“反讽”这个作为后现代主义特殊表征的修辞格，也成了中国现代诗写作的不二教义。“反讽”中能指以掩饰自己的在场而推迟出场，能指不再有确定的所指，只能通过其他的符号、其他的符号阐释、阐释中的阐释，滑向无穷无尽的意义链条之中，一环接一环地无限衍义下去^⑥。以此方式，禅宗美学也以意义的归约抵制面向意义的归约，打开指涉的多向性，在绝对的否定中发现“自性”。禅宗这种与当下诗歌写作相契合的美学追求以及古典禅诗成功的操作实践，可以为禅诗写作的现代化提供契机与参考。

上世纪末，诗学家陈仲义即写作《打通“古典”与“现代”的一个奇妙出入口：禅思诗学》，倡导现代诗与禅思的融合。诗论者沈奇则指认：“在世纪末之各路诗歌走向中，有两脉诗风，或将成为新世纪诗运的主要流向：一是口语化风格的，一是现代禅诗。”^⑦而相比于大陆，提前进入后工业时代的台湾地区，自上世纪60年代开始就陆续有关于禅诗现代化的提倡与写作实践。周梦蝶的《还魂草》、羊令野的组诗13首《贝叶》等禅诗写作之外，有“诗魔”之称的洛夫在《石室之死亡》完成之后即提出超现实主义文学与禅有深刻的相似性：一是“禅宗的悟，也就是超现实主义所讲求的‘想象的真实’和意象的‘飞翔性’”；二是“超现实主义强调潜意识功能，重视人的本性，反对一切现实世界中的表面现象及一切约定俗成的规范，尤其视逻辑知识是一切虚妄之根源。中国禅家主张人的觉性圆融，须直观

自得，方成妙理”；三是“禅与超现实广义最相似之处是两者所用的表现。禅以习惯语言为阻挠登岸的‘筏’，故主张‘不说’而悟，而超现实主义以逻辑语言为掩蔽真我真诗三障，故力倡自动写作”^⑧。尽管最早在台湾翻译《超现实主义之渊源》的洛夫，论述禅时以与超现实主义的比较为着眼点，但从相同的“反对一切现实世界中的表面现象及一切约定俗成的规范”、“以习惯语言为阻挠登岸的‘筏’，故主张‘不说’而悟”等，可以看出二者有着相同的“反讽”的后现代品质。

与此同时，洛夫也一直做融禅入诗的诗歌实践。早在1974年的《魔歌》诗集中，已有《金龙禅寺》、《随雨声入山而不见雨》等一些别具禅趣的现代诗，《魔歌》之后又陆续创作了不少“禅诗”之作，并指称“诗与禅的结合，绝对是一种革命性的东方智慧”^⑨，及至2003年内含将近70首现代诗的《洛夫禅诗》出版，以及三千行长诗《漂木》的问世，融禅思于现代主义诗歌的成功实践确实为禅诗的现代化提供了参考。洛夫对“禅味”有深刻的理解：“禅的味道如何 / 当然不是咖啡之香 / 不是辣椒之辛 / 蜂蜜之甜 / 也非苦瓜之苦 / 更不是红烧肉那么艳丽，性感 / 那么腻人 / 说是鸟语 / 它又过分沉默 / 说是花香 / 它又带点旧袈裟的腐朽味 / 或许近乎一杯薄酒 / 一杯淡茶 / 或许更像一杯清水 / 其实，那禅么 / 经常赤裸裸地藏身在 / 我那只 / 滴水不存的 / 杯子的 / 空空里”（《禅味》）^⑩。禅的味道不是，不是，更不是，色声香味触法全不是。不以“鸟语”说不可说的“第一义”，“沉默”与“藏身”貌似精神至肉体的躲闪故作神秘，但它是日常的“酒”“茶”“水”，且是不修饰的“薄”“淡”“清”与“赤裸裸”。当杯子滴水不存，绝对否定之后的“空”不是真空，还有禅藏身在，当然只有“我”才能发现。并且，也早在诗中认定这种在本质上呈现为“反讽”的禅宗美学，是中国的后现代主义诗学本土意义上的源泉：“被繁花围困的诗人 / 如何淡？如何远？ / 如何庄？如何禅？ / 这时，他正俯首从满地的落花中 / 寻找那一瓣彻底解构后的自己 / 至于他后院里偶尔冒出的 / 一丛 / 非常之欧洲的薰衣草 / 也只是一群过客”（《叶维廉家的后院》）^⑪。

四、结语

禅诗写作，由命名所追溯到的宗教追求，决定了从不立文字的禅到无文而不立的禅诗写作，在语言运作上也需要用“不存机心”的最平常语言入诗，将不可说之“第一义”隐藏在澄明的、无须转译、简单平俗的平常语之下，并以对治、消解诗的“陌生化”追求而抵达禅意。其在语言上呈现出的“反讽”

修辞格特点,也显示出“当下即是”、顿悟“自性”的禅宗对“平常语”的使用,在高度主体性以及绝对否定性悟道方式这两个向度,共同指出禅宗的“无限的绝对的否定性”的、不在结果而在过程的“反讽”符号学内涵。对于这个作为后现代主义特殊表征的修辞格以及中国当代诗写作不二教义的“反讽”,与之相契合的禅宗在美学追求与古典禅诗成功的操作实践两方面,都可以为禅诗写作的现代化提供契机与参考。

诚如 2009 年南帆在其《后现代主义、消极自由和负责的反讽》一文中所言:“现代性历史导致了古典文学的衰落,现代性冲动是一大批文化观念的强

大后援;同时,西方文化的反现代性和后现代主义支持另一批文化观念踊跃发言。有趣的是,古典文学的天人合一或者淡泊宁静可能依附于反现代性和后现代主义无声地复活”^⑩,禅宗美学的“反讽”以自由无羁来取代社会规范,试图将物的物性放回到虚空粉碎的原点,体悟它在不同语境中变幻不定的意义。它能以极大地扩展心象超越所在现实,也使禅宗美学并不只是从属于某个时空,如洛夫现代禅诗《禅味》所言,“禅”的强大的古典源头,让它总是在当下认知里“带点旧袈裟的腐朽味”,其实,它也“经常赤裸裸地藏身在”我们的“杯子”里,并随时准备着为当代诗的创作提供精神支撑与实践参考。

- ①②(美)克利安思·布鲁克斯:《反讽——一种结构原则》,赵毅衡选编:《新批评文集》,百花文艺出版社 2001 年版,第 112 页,第 379-381 页。
- ③(法)热拉尔·热奈特:《诗的语言,语言的诗学》,赵毅衡选编:《符号学文学论文集》,百花文艺出版社 2004 年版,第 548 页。
- ④(捷)扬·穆卡洛夫斯基:《标准语言与诗歌语言》,赵毅衡选编:《符号学文学论文集》,百花文艺出版社 2004 年版,第 15-30 页。
- ⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒ 郭朋:《坛经校释》,中华书局 1983 年版,第 54 页,第 58 页,第 96 页,第 15 页,第 47 页,第 38 页,第 44 页,第 54 页,第 79 页,第 114 页,第 44 页。
- ⑨ 赵毅衡:《建立一种现代禅剧——高行健与中国实验戏剧》,台湾尔雅出版社 1999 年版,第 209 页,第 210 页。
- ⑩⑫ 严羽:《沧浪诗话》(清)何文焕辑:《历代诗话》,中华书局 1981 年版,第 694 页,第 688 页。
- ⑪⑮ 赵毅衡、陆正兰:《元语言冲突与阐释漩涡》,《文艺研究》,2009 年第 3 期第 10 页。
- ⑬(宋)释惠洪:《冷斋夜话》第 5 卷,中华书局 1988 年版,第 44 页。
- ⑭ Claire Colebrook, Irony in the work of Philosophy[M]. Nebraska: the University of Nebraska Press, 2002. pp.86-87.
- ⑳(宋)普济:《五灯会元》,苏渊雷点校,中华书局 1984 年版,第 563 页。
- ㉑ 洪修平:《禅宗思想的形成与发展》,江苏古籍出版社 2000 年版,第 291 页。
- ㉒ 周裕楷:《禅宗语言》,浙江人民出版社 1999 年版,第 7 页。
- ㉓⑲⑳(丹麦)克尔凯郭尔:《论反讽概念》,汤晨溪译,中国社会科学出版社 2005 年版,第 221 页,第 284 页,第 1 页。
- ㉔(美)伊哈布·哈桑:《后现代概念试述》,刘象愚译:《后现代的转向》,台北时报文化出版企业股份有限公司 1993 年版,第 154 页。
- ㉕ 赵毅衡.符号学课件第八讲符号修辞学.<http://www.semiotics.net.cn>.
- ㉖(美)海登·怀特:《后现代历史叙事学》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 8 页。
- ㉗ 张嘉谚主编:《低诗歌诗选》(序言),民刊 2006 年版,第 1 页。
- ㉘ Ernst Behler, Irony and the Discourse of Modernity[M]. Washington: the University of Washington Press. 1990. p.6.
- ㉙ 沈奇:《口语、禅味与本土意识》,《沈奇诗学论集》第 1 卷,中国社会科学出版社 2008 年版,第 8 页。
- ㉚ 洛夫:《超现实主义与中国现代诗》,《幼狮文艺》(诗专号),1969 年,第 6 页。
- ㉛ 洛夫访谈录:《诗探索》,天津社会科学院出版社,2002 年第 1-2 辑,第 281 页。
- ㉜ 洛夫:《背向大海》,台湾尔雅出版社 2007 年版,第 42-43 页。
- ㉝ 洛夫:《雪落无声》,台湾尔雅出版社 1999 年版,第 53-54 页。
- ㉞ 南帆:《后现代主义、消极自由和负责的反讽》,《文艺理论研究》,2009 年第 2 期,第 11 页。

(责任编辑:张卫东)