

第一部分

关于彼岸性事态和彼岸性

§ 1. 彼岸性事态的性质和范围

文学彼岸性研究是建立在中国古典文本基础上，对某种文本体验的论述。对某种中国古典文本的彼岸性直觉，来源于读者自身先天彼岸性事态和文本作者的先天彼岸性事态所产生的逻辑效应。“彼岸性事态”的用语，借自维特根斯坦的“事态”（Sachverhalte, 英译: state of affair 或 atomic fact [原子事实]），^①表明彼岸性事态不是其他事实结合的单一性真实存在，无法运用逻辑演绎证明，只能在经验上有效，即在经验上是实在的，^②不能怀疑的。康德哲学用语中的“彼岸性”（Jenseitigkeit）是指经验界限之外，离开人们意识而独立存在的“自在之物”（本体）的不可知性，它与“此岸性”（Diesseitigkeit）的“现象”之间存在着一道不可逾越的鸿沟，这属于认识论问题。本文所说的“彼岸性事态”是指某一主体心灵中所存有的先天性事态，它不与既定事物和已然的世俗情缘相纠

[奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，北京：商务印书馆 1962 年版 第 22 页和第 135 页。

本文出现的“实在”一词均指个人客体是一种纯粹的论据，仅仅作为认识者个人内部经验不可解释的条款。

葛的超然本质就是它的彼岸性。因而从本质上而言，“彼岸性事态”与大乘佛教所说的“Pāramitā”（波罗蜜多，意即“到彼岸”或“彼岸”，有某些相近之处，故借佛教之“彼岸”为用语。但“Pāramitā”是佛教历经修持的圆满或超然德行所达到的最高理想，一般指熄灭生死轮回而后获得的精神境界“Nirvāṇa”涅槃）而先天彼岸性事态则与后天修持无关。

这里的困难是显然的：我们无法给单一物赋予两个及两个以上的概念，况且，任何作为表述工具的符号、语言系统都不可能成为心灵事件的对等物，符号体系本身的不规则性又先在地成为表述发生错误的土壤。因此，我们欲对彼岸性事态进行置身其外的俯瞰式描述是极为有限的。之所以不能确定“非彼岸性”更为具体的范围，是因为文学彼岸性以彼岸性事态为前提，所以，无法通过实证获得明确的结果，也不适合于排斥法。但无论如何有限，我们还是希望描述内省和知觉能力所达到的彼岸性事态的性质。否则，我们将只有在彼岸性事态之外沉默而一无所获。我们通过描述体验到的彼岸性事态来叙述其存在方式，分辨其特征。

文本的彼岸性成分的产生是以先天彼岸性事态为前提的。体验到的彼岸性事态似乎不同于日常普遍性，可能是单纯的，但由于不能肯定得到彼岸性事态的单纯表象而无以证实其单纯性。另一方面，体验的单纯并不标志着可以直指彼岸性事态本身的原始性，只能借彼岸性事态的自稳态而接近彼岸性事态。通过体验后而变异的文本的彼岸性成分以变化多样的形式表明：那个自稳的彼岸性事态在文本创作的实践中被应用为种种变异的东西。彼岸性事态的自稳态并不表示它在任何过程中都处于不变的状态。它是彼岸性事态受到经验干预时，自我调节过程中维持稳定状态的一种应答活动，一种动态的平衡。在任何过程中，种种不断变化总是在相对不变的状态占据优势的情形下发生着。主体的彼岸性

事态的内部状态是稳定的，但在某些情况下，动态稳定的水平可以朝不突破彼岸性事态性状的任意一个方向波动，然后建立新的平衡。当内心体验介入彼岸性事态的自稳态时，自稳态的反应不是恒定的，而是波动的。主体彼岸性事态的水平有预置的一个调节范围，反馈因经验而介入的信息，并在经验介入时调节自身反应的水平与自我确定性距离。

与灵活、具有适应能力的经验系统的开放性相反，彼岸性事态是稳定而又不确切的幽闭系统，其内容为虚无不实的“空”。当经验介入未达其预置范围或超出其预置范围，反馈彼岸性事态的幽闭系统中的输入（经验信息的介入）与输出的效应（对经验后的反应）通过调节控制功能相连接，调节的结果（即输出的改变）可返回到该调节控制状态，从而对调节功能的活动水平进行反馈控制。但在这反馈范围（空间）内的反应形式总是呈无序状和非线性关系。彼岸性事态活动的高水平和低水平两极之间的范围（空间）构成动态的平衡状态——即维系彼岸性事态的正常范围（空间）。彼岸性事态的自稳态的空间是经验介入时主体所意识到的（所予的）彼岸性事态的空间，而非彼岸性事态本然存在的空间。

经验介入而产生异质成分于彼岸性事态，异质成分又以反馈的方式再作用于彼岸性事态，降低（或提高）彼岸性事态的自稳水平，促使彼岸性事态重新达到平衡或稳定的状态。经验介入时的生理反应激素的产生也同时影响着彼岸性事态，使各种关系变得较为复杂，与彼岸性事态的反馈系统之间同时交互作用。上述各种刺激因素共同影响着彼岸性事态的稳定状态。任何影响彼岸性事态“空无”性质的过度经验异质成分都将使彼岸性事态的自稳态发生失控，彼岸性事态随之消逝。

彼岸性事态的自稳态机制所预置的自稳态空间是拥有彼岸性

事态的主体得以体验彼岸性事态的必不可少的条件。体验无法直指彼岸性事态的自体，而是接近或进入彼岸性事态自稳态预置（实则是经验所予）的正常范围（空间）。如果主体不能接近彼岸性事态的正常范围，则标志着该主体内并没有先前地（先天）存有彼岸性事态，即未曾体验过彼岸性事态，即使在欣赏含有彼岸性成分的文本时也无法想见（想像）彼岸性事态。彼岸性事态的这种原始性特质表明它是一种自在自为的存在，只有在作者和读者双方均拥有先天彼岸性事态时，才会通过文本而产生共鸣。

§ 2. 彼岸性事态的原始性

彼岸性事态的原状态的先天性从起因上讲不依赖于经验，它显示人的非理性根源乃是原始的不可度量的有机性整体。彼岸性事态的缄默转为一种意识状态，已经是缄默之后的某种心理构造。当它被给予一定情绪的意识时，已对缄默打下作为废黜缄默的参照性烙印。缄默的打破乃是初始内心经验的产生。按理，某一个体的内心经验具有一种他人所难以分享的内在确凿性。因而初始经验尽管对“我”是真实的，但却不具有适合知识共同体所认定的科学描述法（有效的具体标准和验证过程）中的科学性。同理，科学就不能当然地成为否定内心经验这一体现“我”处于某种时空位置的真实性的依据，二者依赖的前提不一。

彼岸性事态作为彼岸性文本所言说的原始对象是先天的自在自为的存在，而文本的描述只不过是对这种凭藉自身资格而存在的东西所做的别的规定。彼岸性事态的原始性，实质上在于既不能说它是什么，也不能说它不是什么。但是对彼岸性事态这一自在自为的存在必须言说，而且只能在没有任何其他规定的情况下加以言说。正是在对先天彼岸性事态的原始性不可能确切说明的情况下，所有含有彼岸性成分的不同文本对它进行的言说就形成

了彼岸性事态以复合的形式出现的景观。这种复合形式实际上以各自的元素后来组合起来，既言说彼岸性事态又显彼岸性事态的原始性。无参照的原始性同时具有唯一性特质。

唯一性是所有涉及彼岸性的具体的个别文本背后的彼岸性事态的唯一性。所有具体文本中的彼岸性成分作为“有为”，从自在自为中浮现出来。犹如那基本水域中的一道涟漪是在空气（风）的作用下出现的特殊幻象，接着又沉溺于水域之中，而另一道涟漪可能在基本水域的其他方位出现。所有存在于文本形式中的彼岸性成分（涟漪）没有它自己存在的重心，它仅仅在唯一的彼岸性事态（基本水域）中才有它自己存在的相对重心。因而“无有无波之水，未有不湿之波。在湿诂间于混澄，为波自分子清浊。虽有清有浊而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。”“若唯从理，只可云水本无波，必不可云波中无水。”（湛然《金刚錍》）文本的彼岸性成分只作为对彼岸性事态幻象的描述而存在。彼岸性成分的文本形式多种多样，而终极依据只有一个——彼岸性事态的原始性或唯一性。

彼岸性事态的唯一性在时间上无持续性，但这点并不表示其为永恒稳定的存在。作为体验彼岸性事态的事件，具有刹那性和当下性，而其所以驻留于文本，是由于拥有它的主体事后的无限挽留（持续）的行为之效能所致。彼岸性事态的唯一性在空间上无广延性，这并非说它是无所不在的，而是说它没有可以寻出的前后位置关系的部分。我们给对彼岸性事态的体验在时空上定位，则已属在构造空间、想像时间内确定（言说）那不确定（难以言表）的对象——彼岸性事态——的位置的知性活动，以利达成具有彼岸性成分的文本形式。

在某种情境的主体中，一切经验和经验对象都在转瞬间化为乌有，他只能体验那种无限和荒芜（更确切地说是“虚化”或者

“ 虚无 ”) ，也就是如 “ 本来 ” 那般 “ 无异 ” 的永远处于当下那种唯一的境域。这一看似特殊的情形实质上仍然表明人类精神在某种情境中可能达到的境域。作为以 “ 一 ” 统贯的彼岸性事态意味着所有相异的他者都不复存在。虚无无处不在，虚无取代了一切。彼岸性事态的原始性具有先于一切的品格：“ 无在万化之先，空为众形之始 ”（《名僧传》），生命被融入到彼岸性事态的唯一性中，体验彼岸性事态的奥赜，化为单纯的存在。

佛教文化与以个体的人为终极存在去体味多种多样形式美感倾向的基督教文化有着截然不同的特性，佛教文化认为个人只有通过世界的无形式的基本存在中的最后消解才能获得拯救。“ 万法之称，宁隔于纤尘，真如之体，何专于彼我？”（湛然《金刚錡》）被拯救的个人（包括所有生命个体）以 “ 无我 ” 为 “ 真如 ” 这一终极实在的 “ 无碍融通 ” 表现。佛教在这一点上，与彼岸性事态的性质颇为接近。彼岸性事态的原始性最内在的核心，被体验的方式参与其本质，对这种原始性的体验，乃是主体最后的、不能再加以追溯的内部经验。这就是精神获得原始认知的哲学态度。

§ 3. 体验彼岸性事态

对彼岸性事态的体验就是排除妨碍体验彼岸性事态的东西，以便能够完全实现对彼岸性事态的纯粹精神上的把握，在彼岸性事态的内在体验中超越日常的普遍性。相对日常的普遍性来说，彼岸性事态是那样一个绝对的他者。反之，日常普遍性相对彼岸性事态则是诸种异类的杂烩。彼岸性事态是以自身为依据的由自己而生的先天性存在，只有体验才能听见它的 “ 声音 ”，看出它的 “ 形相 ”。对彼岸性事态的体验要求从一切有限的事物、被实现了的事物以及既定的科学系统所认可的合法性问题中解脱出

来，让彼岸性事态作为唯一的存在从幽闭状态向体验敞开，达到最后的静态。当代医学^①和传统宗教（佛教、基督教、伊斯兰教）断食经验、^②瑜伽经验^③业已表明：人类心灵可能具有深入到自主有机过程中的无知觉感受力。也就是说，那些由主体自主神经系统控制的生物过程可以达到无需信号深入到大脑皮层区域，因而它们不会表现出通常的心灵事件的迹象，亦即主体的精神处于当下的“空无”或“空白”状态。这种静态表示对彼岸性事态的体验之沉浸，这种沉静所能达到的彼岸性就被给予了。它也就不再像达到真正的体验之前那样自在自在地居于主体之中。因此，体验绝不是彼岸性事态的摹写，而是在直接体验中所发生的偏差行为。情况又往往是这样：只有在体验偏差发生的情况下，体验才充实了本来虚空的彼岸性事态，表象才走向（靠近）其所体验的彼岸性事态的实际有效的本质存在。而文本作为对彼岸性事态经验的演绎便成了认识有关彼岸性事态作为某某的参照性样态和知识。

对彼岸性事态的内省或宗教式冥思欲求对彼岸性事态的言语。然而，彼岸性事态之不可名状乃因其先天性地融于个体机缘之中，与常规语言或中介性符号无关。自我意识（对先天彼岸性事态的感悟）对彼岸性施以综合，企图建构一个可言说的彼岸性世界——形象一概念一文本。主体在试图言语彼岸性事态时，意识到自身彼岸性事态的存在，这种反身存在是在内心言语流程中

① 1999年11月12日20:30, ATV Pearl [H. K.]. “DISCOVERY” [from the U. S. A.] (《环球探索》资料片 美国。)

② 中国佛教协会编：《弘一法师》，北京：文物出版社 1984年版，第248页。

③ 《大藏经》卷85，《瑜伽师地论》，台北：台湾佛陀教育基金会出版部影印 1990年版。

产生的自觉意识。彼岸性事态封闭的本性决定了它须借助经历过体验之后的感官经验、沉思而觉醒。觉醒意味着“我”的认知系统在发生着作用。主体在体验后描述彼岸性，构筑形式。彼岸性事态作为自然存在与体验—内省作为前认知系统依仗着不同的内部环境。没有一切关系和构造的彼岸性事态的内部环境本为“空无”，却被人们误认为（尤其是依据彼岸性文本而误认）彼岸性事态据以一定的内部环境（背景）而发生。实际上，这种“内部环境”是主体以回溯的方式给予的。体验彼岸性事态之后，内省所处的环境是认知系统，据此为彼岸性事态再建构（回溯）内部环境，以便对其进行参照性地描述。此时，彼岸性事态实已流入到事后的阶段而非无经验异质成分介入的本原状态。

由于科学的进步，各类测试人体内部运动的种种物理事件的精密仪器诞生且日新月异，使心灵事件^①在具有认知功能的心灵之外被观察到成为可能。^②这种观察毕竟是局外人观察当事人（被监测的心灵事件的发生者）的大脑活动——物理事件，并将其与观察对象的心灵事件进行对比。如果以物理世界的理论（科学）为前提，这种对比显然遇到了困难：物理系统不以体验某一对象的感觉为其所能，而是以出现在可能观察到的状态改变的能量转换（量化）为其所能。科学仪器仅仅证明导致心灵事件的物

① 心灵（精神）事件（mind [mental] -events）与物理事件（physical-events）为一组相对应的概念。心灵事件是关于内省、体验、思考的精神或心理的活动；物理事件是指心灵事件的客观现实的物理和生理过程，是体现物质实体——机体（如大脑）存在的物理运动，大脑活动即属于物理事件。参见 [美] A. 罗森布鲁士（Arturo Rosenblueth）《心灵和大脑》（Mind and Brain），剑桥，马萨诸塞州 1970 年版，第 67—81 页。

② 2000 年 8 月 20 日 20:30，ATV Pearl [H. K.]，“DATELINE”[from the U. S. A.]（《社会档案》，资料片，美国。）

理运动的实体的实际存在，而无法描述存在于意识活动中的感觉。科学仪器不能成为：在把具有物理过程的心灵活动转换成活动图像以及相应数据的同时，转换成与此图像和数据毫无出入的知识的转换器。也就是说，科学仪器无法检测或验证诸如体验彼岸性事态的心灵事件。科学方法和监测结果只能够证明心灵事件与物理事件具有关于物理运动意义上的同步的特征而已。不过，这点说明心灵事件既然具备物理事件的某方面的特性，那么，心灵事件就具备了与其外在世界交相感应的事件发生机制，常常须借助物理世界来填充体验、内省中的世界。大脑皮质和相应区域内某些复杂回路与外部世界的某些物理运动也具有同步性。

从根本上来说，彼岸性事态的原始体验是一瞬间（刹那）的。“我”体验到了彼岸性事态，但尚不知它为彼岸性事态，除了产生某种无可表述的不确定的感觉外，尚不能给感官活动提供确定性的信息。这显然不同于另一种体验：当作曲者谱写乐曲时，就能够有一种直接的时间体验；当我们感觉到一阵疼痛时，这种直接的时间体验自然就会更加地强烈和明显。正是关于彼岸事态的无持续性的原始体验，反衬出我们对于时间“先”和“后”的存在的知觉。不论是无时间性的原始体验还是时间体验都是回溯性的理论解释。无时间性的原始体验（可以被认作彼岸性事态本身）与通常意义上的体验有着根本区别。彼岸性事态作为唯一直接实在的原始状态是无法再进行科学证明的。我们要说明的只是：究竟是什么东西在我们的意识以内赋予意识以内容及其与那对象——彼岸性事态——的关联性。解释同彼岸性事态这一实在的关联性在于对象（彼岸性事态）与关于意识这种彼岸性事态的表象具有某种时间上的关系。这样一来，只有体验的对象与“时空假相”结成综合的统一，它们才成为关于彼岸性事态的

表象。这表明作为单一物的彼岸性事态所构成的世界是必然先天性的，而体验彼岸性事态过程中所形成的时间和空间实质上是经验所给予的时空状态，犹如佛教法相宗所言“假立为时”、“假立为方”。体验彼岸性事态是主体将先天彼岸性事态诉诸文本的必要条件。

§ 4. 文本 ——对彼岸性事态经验的片断演绎

主体获得特殊的或偶发的时机体验这先天彼岸性事态，而后用文本来诠释这先天存在的事态。彼岸性事态存在于先天藏有彼岸性事态的主体之中，潜在地存在，它可能在某个特定的适当时机被成功调用。主体通过实践经验所获得的技术不是必然的，这正是文本创作者并非在所有情形下都能成功地调用其先天彼岸性事态的原因。先天彼岸性事态意味着拥有它的主体能够体验自己心灵中先前固有的彼岸性事态，并对其进行沉思从而表现为永恒、稳定的形式。

纯粹意识与从实践经验中得来的知识相对，以不同的方式而存在。主体在实践经验中认识和掌握文本创作的技术。技术努力作为先天彼岸性事态诉诸文本的手段，描绘本来虚化的宗教式冥思，使彼岸性事态的转化、客观化成为可能。偶发性的宗教冥思与技术制动的行为互为表里又互为矛盾。无制动的偶发性冥思流于语言的消失，而制动的外化（形成文本）将宗教式冥思中断，使彼岸性事态的彼岸性秩序化。偶发性有着先天的自然结构，技术制动使偶发性不至于漫无边际地任意流淌，二者相互渗透、交织、冲撞。主体企图尽可能地使二者在结局中自然地融合为一。然而，语言作为表达意念必要而不充分的工具，使文本最终不过成为宗教式冥思的剩余而已。可以被领悟到的彼岸性事态就是彼岸性的表达依仗语言技术所达到的程度。而我们对语言表现力的

信赖是如此有限以至于我们不得不把文本表达看作是无奈之举。

由于先天彼岸性事态封闭和缄默这种本性，才须通过内心经验并借助一定的媒介表现出来。彼岸性事态本来在主体内被体验的性状使之无法用常规语言或其他任何媒介表达其实质。彼岸性表达之媒介被借为主体欲望（对彼岸性事态的体验）表达并客观化的试验载体。在此试验过程中，彼岸性事态变成了主体的新经验以及由此产生的知识——文本。用常规语言或符号表达关于彼岸性事态的体验——内省，使之变为新的经验，这是危险的——精神要素作用于感觉经验的材料是部分的和偶然的，而非整体和必然的。也就是说，非经验性的先天彼岸性事态是必然的、自稳的，而经验性的文本创作及其结果是不稳定的，不是必然的。但这又是需要表述出来以供知识共同体认知的真理性真实存在。否则，对他人来说，主体的先天彼岸性事态永远地处于彼岸的沉寂中不得而知。

文本创作就是演绎关于先天彼岸性事态的经验，把彼岸拉回到此岸。客观性的文本是先天彼岸性事态在内心经验中与知识共同体约定的语言相碰撞的产物。主体在创作过程中将先天彼岸性事态的经验演绎为个别以及众多的个别。自稳的先天彼岸性事态经后天演绎变为不稳定的个别——互有区别的各个个别。后天的文本创作实际上借助经验而赋予先天彼岸性事态以结构和意义。这种言说的结构和意义不可避免地会产生偏差——词不达意。每次的文本创作仅仅是借助经验对彼岸性事态进行幻灯片式的切割（表达）。整理成形的文本，其时序性、片面性地诠释了具有不可添加或减少的先天彼岸性事态原本是无序、虚化的自然状态的特性。

文本把不可度量、难以言说的先天彼岸性事态的单一性整体分解成某种简化的形式，其任务就是表明这些形式尽管简单却是

如何依赖于主体有关彼岸性事态的内在活动。文本作为主体内部精神之整体世界的外在呈象，是不完全的客观知识世界。文本能以多种形式述说彼岸性事态，乃内部世界的种种不同展示和对照。主体不断地或陆续地创作文本，源于其对内部精神整体世界的向往，从而导致用客观化的形质解释精神世界的行为（创作）发生，把精神简单地归结为客体，试图以此给精神以推动。更多次的创作，无非是企图给精神以更充分的解释。而实际上，若干次文本创作的种种具体行为表现为对整体精神世界的再想像和不同角度的观照，用变化的不稳定状态弥补以具体方式存在的文本的客观化之不足。

§ 5. 将文本看作彼岸性事态的逻辑效应

先天彼岸性事态的原状态是潜在的、非物质的和自稳的，它提供关于可能经验的对象；文本的彼岸性成分则蕴藏于客观化知识形式之中，以彼岸性事态为依托。一个存在——先天彼岸性事态——业已存在而非生成，与以此存在为依托在创作中产生的另一个存在——文本的彼岸性——不可能成为同一性的存在。文本作为其所言说的精神存在的另一种存在，并非先天彼岸性事态的直接转化，仅仅是通过精神整体的变现而产生的新的存在，在此过程中，两者之间存在着时间上的关系。

彼岸性事态原本与语言功能、先天知识范畴以及其他逻辑概念和表达无关。文本形式（语言、知识、概念）之目的就是对本原进行安排和组织。先天彼岸性事态潜在地成为主体创作种种文本的动因。只有当潜在的本原通过体验、内省等经验，并借时空给予一定意味的形式时，它才能实际地成为被诠释的那个对象。换言之，只有当那个对象——彼岸性事态——被整理成客观形式（文本）时，才产生有效的真正知识，供知识共同体进行认知和

批判。通过文本来说明其所言说的对象是先天彼岸性事态。

然而，所谓“完成”文本的过程，实质上是创作彼岸性事态的变异形式，或者说由彼岸性事态引发的彼岸性事态的替代形式。事后的文本创作是对先天的彼岸性事态的本体存在的探求、研究，更确切地说是某种推测，它试图揭示他人未知、自己未明的关于主体内部的实在——一个无法求证于实验的实在。创作主体试图以内省经验再通过语言来凸现先天彼岸性事态于光明世界。“先天彼岸性事态→文本”是“晦→明化”流动过程中非同轨的两个阶段。先天彼岸性事态乃未成形质之前，而文本是成形质之后。文本的个别特定性永远处于对先天彼岸性事态的终极状态的表述过程中，是有限的客观知识世界的某种类型。文本这一精神整体之经验的知识形式，是用有限的形式构成来解释不可度量的精神整体的企图。先天的彼岸性事态经由个体的体验—内省，再借助语言文字而表现为文本，其前后在质料和形式上都已发生改变。先天彼岸性事态的意义或本质无法用任何一种可限定的意味形式来还原，它也不是众多文本形式的总和。无论如何，创作结果既有限又不可靠。文本要求达到一种确定性（有限），而彼岸性事态本身的无限性（或无所谓“无限”、“有限”）只有不确定。然而，缄默的先天彼岸性事态又只有当它显现为言语的具体形式时，其缄默的先天性才能在一定程度上被理解，二者永远地处于矛盾逻辑的框架之中。

主体试图以内心经验接近彼岸性事态而后窥测彼岸性之本质。主体的主观愿望欲捕捉散逸、无序的彼岸事态而终不得，则其愈处于彼岸。彼岸性之被看出或被感觉到，实植根于主体潜意识和深层观念中，这也是彼岸性事态的某种特征。对彼岸性事态体验之沉思诱使主体走向揭示一个由形式组合起来的实体世界——文本的欲求。文本把彼岸性事态分解成一个由一定量的文

字语言构成的奇妙的形式结构。这样，彼岸性文本使彼岸性事态成为在心理上可以被感受、在技术上可以被把握的客观知识世界。这个潜意识中的世界与本来跟主体自身分离的物质实体世界联系了起来，而彼岸性事态作为精神整体则在某一看似奇妙的形式形成中被削弱。然而每一种创作文本的行为正是在有意识地设计中产生的含有彼岸性成分的一件作品，一件无意识—潜意识—有意识地自我表现着的精神的彼岸世界之富于效力的欣赏品。

主体心中所追求的目标是自我意识的彼岸性，同时，彼岸性的精神整体在主体之中又是通过“人”（知识共同体）而达到这一目标的。为此缘故，彼岸性事态的主体是按照不同时空中知识共同体的方式，以其精神折射出来的光辉而对彼岸事态加以种种凸现的。文本的形成，使每次对彼岸性事态的表达都遭到削弱。但文本却在形成过程中用作对彼岸性事态整体由体验再转向客观知识世界的一个必然的有用载体。

彼岸性事态是天赋主体的内在秉性，只能求证于主体自身。先天彼岸性事态是未经解释的幽闭、缄默系统（单一物）。用常规语言和符号以若干不同方式加以解释，无奈地赋予缄默以言语，其无奈在于不得不用已被赋予意义的东西来推导意义。含有彼岸性成分的文本这一客观形式无奈地成为先天彼岸性事态的摹本。其实，文本形式是对彼岸性事态的精神整体的性质的简单无奈的理解。

尽管如此，我们仍然绝不可忽视：文本一旦产生，即获得自身独立的资格，在其投入阅读过程中，将被阅读主体再激活，使之可能产生大于客观形式本身的能量而反作用于知识共同体（包括阅读欣赏者、批评家、创作者本人和其他作家）。所以，更为恰当的是：将彼岸性文本看作彼岸性事态的逻辑效应，这种效应的作用来源于先天彼岸性事态。也就是说，推动对彼岸性事态的

体验过程和决定主体认知内容的超然性力量来自彼岸性事态本身。要使处于无法避免的彼岸性事态与文本的矛盾难题中的偏差缩小，可以通过增加各种类型的文本，并创造不同表现力的语言和符号，构造各种各样更为适当的描述系统，从而在其中表达范围更广的意义，表达更多的关于彼岸性事态的未知世界，以扩大文本的相对价值。

第二部分

作为彼岸性表达的汉语言文字 ——表意—词符文字

一、汉语言文字训导机制之于彼岸性表达

§ 1. 神圣铭文

所有远古不同文化地域的文明肇始都将秘诀和神性托付于文字，使文字通过镌刻的力量固定成不朽的永恒秩序，为后世提供一种不可磨灭的文化产物，再铭刻于人的灵魂深处而成为人类心灵中永远活着的神圣文字。

中国文字起源的神秘传说，把文字的产生既看作惊天地泣鬼神的事件，又看作与天地交相感应的自然变化本身。文字的产生体现着自然的法则和律令，是自然的无声之音。据记载，中国文字的起源为圣人对宇宙万物的感悟所画就的八卦符号：

天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。（《周易·系辞上传》）

奎有芒角，下主辞章，颡有四月，仰观垂象。因徧鸟龟之迹，遂定书字之形。造化不能藏其秘，故天雨粟；灵怪不能遁其形，故鬼夜哭。（张彦远《历代名画记》）

这些一直被认为是神化了的传说已由当今古文字学家根据实物论证其存在的确实性，八卦符号在殷商时代甚至原始陶器中就已作为指事的数字被应用，只是还不能确证那种神秘的创造者究竟是谁。^① 使学术界感到棘手的问题是中国文字形成过程中的中间缺环——从原始陶器符号到商代甲骨文、金文这一阶段，目前尚无文字实物发现。从有关研究来看，图画文字并非汉字产生和发展的必经阶段可由原始陶符与商周八卦数字以及其他象形字之间的联系获得有效推断。中国境内出土的唯一图画文字实物（时代相当于西汉前期。1964年出土）的地区为少数民族世居之地——云南晋宁石寨山，而该地区并未因其图画文字发展形成一套系统的文字。^② 从时间顺序上看，不言而喻，汉字的演变与这些图画文字绝无借鉴关系。因而将中国文字定义为“象形文字”，则不及“表意—词符文字”更能恰当地标示汉文字的性质。这种起源神秘的表意文字系统历经高度技术化（“六书”造字法和用法）的发展而千古不落。

世界其他文化地域文字的发展迥异于此。实用的功能是促使文字产生的根本动因。由于口头语言受时间和空间的限制，古代人类曾长期寻求不受时空限制的交际手段。或借助实物，如北美

张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年第4期，北京：科学出版社。管燮初：《商周甲骨和青铜器上的卦爻辨识》，《古文字研究》第六辑，北京：中华书局1981年版。

^② 林声：《试释云南晋宁石寨山出土铜片上的图画文字》，《文物》1964年第5期，北京：文物出版社。