
哲学符号学 ● ● ● ● ●

“空空如也”：一个《论语》文本的叙事分析

伍晓明

摘要：本文尝试通过对《论语》中一个简短文本的叙事分析，表明通常被认为非叙事文本的中国经典如何不仅包含生动的叙事，而且可以通过叙事分析得到不同的或更好的理解。本文分析了一段只有28字的《论语》文本的诸个叙事方面，包括第一人称和第三人称叙述，叙述方式与视点、情节、反讽、元叙事、阅读代码，以及所叙之事作为人物的诞生之地。本文最后一部分则集中于这一文本所展示的对话性及其所蕴含的哲学意义。

关键词：孔子，叙事，叙述，情节，问-答，对话性

“I Am all Empty”: A Narrative Analysis of a Text in *The Analects of Confucius*

Wu Xiaoming

Abstract: This article is an attempt to show how Chinese classics usually considered as non-narrative can be analyzed as a narrative by a narrative analysis of a short text in *The Analects of Confucius*. Furthermore, it attempts to show how new light might be shed on the understanding of such classical texts by applying narrative analysis to them. In this article, the analysis of this text of only twenty-eight Chinese characters touches different aspects of

narratology, vis., the first person and third person narration, methods of narration and the points of view, the plot, irony, metanarrative, codes of reading, and the narrative as the birthplace of the character. The last part of this article focuses on the dialectical-dialogical nature of the text and its philosophical significance.

Keywords: Confucius, narrative, narration, plot, questioning-answering, the dialectical-dialogical

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202201001

本文是一个某种程度上的叙事学以及符号学练习。谨以此文向叙事学和符号学同仁致以谦卑的敬意。

子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（杨伯峻，1980，p. 89）^①

以上就是我们即将尝试进行分析的叙事文本，准确一点说，是尝试将其读为叙事。

这一文本很短，只有 28 字。情节——假如真有的话——也不复杂，当然这里情节之有无仍有待证明。这一文本应该不难分析，至少其篇幅很短，易于穷尽，但对于这一文本的叙事分析——即使其真能被接受——大概也不会有多少可说吧？也许。不过还是让我们……

然而，且慢！你可能会说，这一文本哪算什么叙事？这不就是《论语》所载的孔子的一小段话吗？尽管其中有作为成语流传至今，人们虽已耳熟能详却经常不知其所云的“空空如也”，但这不就只是一个记录古人言说的古典文献或历史文本吗？即便是圣人之言，字字珠玑，句句金玉，但一个人的三四句话，准确地说，是一个难以确定究竟是向谁提出的问题和短短的三句话，就可以构成文学批评和研究者们如今极其看重的叙事了吗？

恐怕不行吧！不过，还是先宽容地给我们一个机会做下尝试。当然，我们保证尽量尊重这一经典文本所享有的历史地位及特殊尊严。或者说，我们将尽量试图恢复其特殊尊严，因为这一经典文本作为文本其实也许已经在无数隔雾看花或隔靴搔痒的评论中沉沦或淹没。

^① 《论语·子罕》第八章。以下《论语》引文仅以括号形式注明篇章，例如这一引文（第九篇第八章）即会以“（9.8）”表示。

一、第三人称和第一人称叙述

首先，让我们直接面对这一文本。这个文本是一段叙述，因此我们首先应该确定这一文本的叙述者。我们可以暂时抛开关于《论语》作者的诸种历史臆测，而仅从形式上界定这一叙述者。叙述者是一个文本的声音的发出者或其文字的书写者。叙述者可以在文本之内，也可以在文本之外。如果在文本之内，这一叙述者大概会用第一人称代词“我”提及自己。这个作为叙述者的“我”可以叙述一件关于自己之事，或一件包括自己在内但不以自己为主之事，也可以叙述一件他（或她，以下不赘）看到或听到但并不涉及他自己的事。在最后这一意义上，他仅是一个可能不想让自己之所见或所闻淹没的记录者，但最后这一意义上的记录者可以并不在其所述之事中现身说法，例如司马迁之在《史记·孔子世家》中叙述孔子生平之事，即通篇无一指涉叙述者自身的古汉语第一人称代词“余”字出现。当然，到了最后，叙述者还是情不能已，一定要加上在《史记》中始终都以“太史公曰”开始的简单评论^①，但那严格说来已经是在叙述文本之外的话了，就像是一幅大画的小画框。因此，这个不甘寂寞地以第一人称代词“我”告诉听众或读者是他而不是别人在叙述此事的第一人称叙述者，有时就似乎显得是唯恐我们忘掉他才是叙述出一切的人似的。

既然无论他以哪种方式在文本中现身，我们都可以看见或听到他在用第一人称“我”进行叙述，则我们称他为第一人称叙述者，亦即，一个使用第一人称代词“我”进行叙述的声音。当然，这个声音也可能用第一人称复数“我们”发言，无论是为了礼貌，出于虚荣，因为自大，还是由于成规，这一叙述者可以就是那个写下或讲出这一故事的署名者本人。当然，就古代文本而言，情况经常是或者我们没法确定其作者，或作者的名字只是后人基于猜测署上去的。但这一叙述者也可能与这个“实在”或“真实”作者有某些难以捕捉的微妙区别。例如，鲁迅那篇大都被认为是中国第一篇现代白话小说的《狂人日记》当然是很典型的第一人称叙述，但作者却通过假托其为他人之日记而与第一人称叙述者拉开了距离。署名作者之有意地与无论是第一

^① “太史公曰：《诗》有之：‘高山仰止，景行行止。’虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家，余只回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”（司马迁，1999，p. 1566）

人称还是第三人称的叙述者拉开距离，实乃小说家的叙述惯技。中国文学中典型者有《红楼梦》，西方文学中典型者有恰在笔者手边的曼佐尼的《约婚夫妇》、艾柯的《玫瑰之名》等。^①

在我们目前所欲分析的文本之内，没有这样一个使用第一人称的叙述者。这一文本的声音的发出者不是文本中的“吾”或“我”，也不是可与此“吾”或“我”相对的某一“你”，而是某一根本不在场的“他”。这一声音来自场外，就像电影的画外音或戏剧的台后音一样。这一进行叙述的他并不在文本中现身，却看到一切，知道一切，记录一切，讲述一切。按照叙事理论的说法，我们应该称这样一个叙述者为第三人称叙述者。但这一看似与“第一人称叙述者”对称的术语其实并不与之对称。如果我们说，就像第一人称叙述者使用第一人称代词“我”进行叙述那样，第三人称叙述者使用第三人称代词“他”进行叙述，那有人可能就会发蒙：此“他”究竟指谁？叙述者还是被叙述者？都是也都不是。就第一人称叙述者而言，第一人称代词“我”指身在叙述中的叙述者自己，但既然此“我”在其叙述中也不同程度地说及自己，所以此“我”也是一个被以不同方式叙述之人。但对于第三人称叙述者来说，局面就有些含糊不清了。相对于听众或读者而言，这一叙述者是“他”，此他为我们讲一件自己不在其中之事。在此事之中，每个人物相对于这一叙述者来说都是一个“他”或“她”，例如我们正在试图分析的文本中的“子曰”之“子”，即被叙述到的孔子。但“自己不在其中”这一表述其实有些暧昧不清。前面已经说到，叙述者可以讲一件自己不在其中但仍然作为目击者或旁观者在场之事，并且明确地以第一人称代词“我”来表明自己这一作为事件的目击者或旁观者的在场（这样的好处之一是增加可信度和权威性）。这就是某类第一人称叙述者所做的事。但涉及我们现在所说的第三人称叙述者时，“自己不在其中”就意味着完全不出现在叙述之中，亦即从来不以第一人称代词“我”在所述之事中提及自己。然而我们仍然可以想象，既然这一叙述者能够讲说此事，那他还是必然曾以某种方式在场。

^① 《红楼梦》的情况颇为复杂。简单地说，空空道人在石头上看到的文字是原始的叙述文本（即手稿），空空道人是第一抄写者，曹雪芹是这一文本的增删改写者。我们可以合理地推想，假托的原始文本应该是第一人称叙述，因为其中所述之事是关于“石兄”自己及身边之人的。曹雪芹则是那个将第一人称叙述转为第三人称叙述的人。《约婚夫妇》作者曼佐尼声称其所述之事是对于一位“追求浮饰的17世纪作者”的“潦草凌乱、难以辨认”的手稿的改写。艾柯则称《玫瑰之名》只是翻译的翻译的翻译而已：17世纪的修士（Jean Mabillon）出版了14世纪的德国僧侣阿德索的拉丁语手稿，19世纪的法国神父翻译为法语，艾柯又将法语译本译为意大利语，仅删去了少数不必要的部分。

说“某种方式”是因为，他可以是自己身临其境，这是直接的在场方式；也可以是听闻别人转述，无论这一转述已然转过几人或几代之口，这是间接的在场方式^①；他也可能只是在自己的黑夜梦或白日梦中见到此事；甚至可能只是在天马行空地“创作”或“捏造”此事，这可以说是想象的（或艺术的）在场方式，亦即想象自己曾经在场。但无论如何，他都必然曾经以上述某种方式在场。这是他能够讲述此事的前提。

既然无论是否亲身卷入故事之中，第一人称叙述者和第三人称叙述者都会以“某种方式”在场，二者之间的区分可能就不像我们有时以为的那样容易做出。第三人称叙述者经常就像一个在电台或电视上（如今可能更多是在网络上）直播比赛的现场解说员。他紧张急速地为听众或观众叙述着赛事跌宕起伏的进程。我们听到他的声音，知道他的在场，却看不到他，因为他习惯于隐身场外，不让摄像机拍到自己，也从不（或至少是一般不）用第一人称代词“我”提及自己，例如说些诸如“我想，5号队员现在认为裁判不公平”之类的话。当然，这并不是说他从来不做这样的推测或评论，但他可能会避免说“我”，而只说“5号队员现在认为裁判不公平”。这样说是很奇怪的，因为听众（或读者）现在不知道究竟是谁在想，到底是作为叙述者的解说员还是5号队员自己。这不可能是解说员在想，如果是他，那他应该说“我想5号队员认为……”这也不可能是五号队员自己在想，因为是那样的话，那么这句话的主语就应该是“我”：“我认为……”于是这种叙述方式给人的感觉就是，好像无人在叙述，队员的感觉和整个赛事都是自动呈现出来的。这就是所谓第三人称叙述通过隐匿自己而创造的真实效果或毋宁说真实幻觉。（马丁，2018，p. 134）

二、所叙之事——事件——作为人物诞生之地

如果以上所说成立，那么“子曰：‘吾有知乎哉？’”就可以说是一件第三人称叙述者所述之事。其为第三人称叙述的明确标志是，里面的人物是作为“他”而被提及的。如果不厌其烦地翻译出来，那么作为这一文本之开头的“子曰”就可以改写为“夫子曰”或“那一通常被尊称为‘子’的人

^① 例如，根据《春秋公羊传》的解释者汉代何休的说法，对作为历史叙述者的孔子来说，有所见者（所见之世）、所闻者（所闻之世）和所传闻者（所传闻之世）。所见者为孔子自己和自己父亲时之事，所闻者为其祖父时之事，所传闻者则为其曾祖和高祖时之事。“所闻”与“所传闻”都是“听说”，不过前者是听亲历者或当事人说的，后者则是听那些听过更早的亲历者之说者说的。

□ 符号与传媒 (24)

说”。随着这一开端，我们期待着知道这个被叙述的“他”——子，夫子，孔子——要说些什么。这也就是说，我们期待着一件事的发生，期待着此事的展开。即使此一被叙述的“他”除了说话以外别的什么都没做，他也还是在“做事”（performative）。他的说话行为本身就是事，是一个“事件”，他也以说话做事（牛津语言哲学家 J. L. Austin [1911—1960] 的观点）；当然，他作为说话者也可能或更可能是在其所说之中陈述或叙述一件事，一件关于自己或关于别人或关于自己与别人的事。于是我们看到，此种一事包一事或一事套一事的情况理论上可以无限复杂，比俄罗斯套娃（матрёшка）的数量（通常是六个）要多得不可计数，尽管事实上很少有叙述者会让自己如此麻烦或冒如此风险。说风险是因为这样的话叙述者就很可能会在自己设置的迷宫中再也找不到出路。

事——事件——总与人有关，或是由人物做出的，或是关于某个人物的，或是有人物卷入其中的，又或是落到人物身上的、已经发生于人物的、由人物被动承受的。我们也许不会以一次完全与人无关的深海地震为事，但唐山大地震或汶川大地震就不仅是事，而且是大事，是涉及无数有名和无名人物的重大事件。如果追求表述的准确，我们就应该说，这一文本是一件关于某个人物之事。这里重音要落在“事”上，因为一篇关于某个人物的文本也可以没有我们通常所理解的“事”，例如一篇单纯列出墓主年表的墓志（尽管逝者生命中的日期也已经是事之发生的标志，例如出生日期就是一件全新之事——一个新的生命的诞生）。而如果没有事，那也就无所谓叙事，亦即对于某事或一系列事之叙述。更有甚者，我们或许也不该说“事总是关于某个或某些人物之事”，而应该说，事乃是形成或产生或创造人物的场地。因为，严格地说，其实并没有什么先在的独立的人物让一件事去相关，相反，是事——事件——本身形成或产生或创造了人物。就我们这里所关切的文本而言，如果说这一叙述是关于孔子这个人物的，那么在这一文本中，孔子作为一个人物被叙述了出来。当然，这一叙述仅仅呈现了孔子这一人物的某一点滴，某一方面，某一片段，某一剪影。一个关于人物的叙述可以仅是只言片语，如《论语》中的绝大部分文本对孔子的叙述，也可以面面俱到，如司马迁《史记》中的《孔子世家》对孔子的叙述。

从历史的观点看，以上说法可能会遭到非议，因为我们摆脱不了一个根深蒂固的成见，即历史文本作为叙事是关于那些真实存在过的人物的。当然！当然！然而，严格地或极端地说，其实这些人物之被我们坚信不疑为真实历史存在只是历史叙事的效果。我们其实只能用历史叙事来证明这些历史人物

的存在，却又总是反过来认为历史叙事只是关于历史人物的真实或不尽真实的描写。这就好像是，历史人物从叙述他们的文本中走了出来与叙述他们的文本相对，作为衡量有关他们的叙述的真实程度的标准。然而，如果没有关于他们的任何叙述，哪怕只是一句单纯说出某一姓名字号的话，我们还会有任何所谓“真实历史人物”吗？当然，这并不是要说，除了我们自己以外都是话语效果，都是叙述效果，都是虚构，甚至我们自己也是这样的效果，这样的虚构，因为我们也只能从我们的名字中认出和确定我们的存在，而我们死后的“历史存在”则完全有赖于我们的名字能否被书写在历史中或铭刻在墓碑上。无名者根本没有历史存在，甚至也没有现实存在。至于我们每人的独一无二的现实存在，或真实的我们，我们每人的独一无二的“真实”，则无以名状，难能言说，没法进入叙述之中。何以如此？因为，没有“私人语言”这回事。进入叙述之中的“我们”已经不是真实的我们，如果不进入叙述，亦即不被叙述，也没有真实的我们，作为历史存在的“真实”的我们。叙述作为话语掏空我们无法言传的真实存在，却赋予我们历史存在，即话语中的存在，叙述中的存在，文本中的存在。

被叙述并非一定是被某一指“我”为“他/她”的另一者叙述，因为我们其实无时无刻不在进行自我叙述，不在叙述自己。不叙述自己，不向别人或自己叙述自己，我们就不知自我为何，不知自己何为（wèi，亦即“for”），不知自身何在，亦即没有自我身份（self-identity）；叙述自己，我们也不知自我为何，不知自己何为，不知自身何在，因为我们即使在最忠实的自我叙述中也不再能找到那个被信以为自我叙述之动因的“自己”。我们在自我叙述中通过误认自己而丧失自己，通过形构或创造我们的身份而丧失我们的身份。这就是言说者——无论是言说他人还是言说自我者——的普遍处境：不言说就一无所有，言说同样一无所有。用庄子的话说就是：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”（王先谦，刘武，1988，p. 20）鲁迅以不同的表达说出同样的困境：“当我沉默着的时候，我觉得充实；我将开口，同时感到空虚。”（1973，p. 463）从文学的观点来看，所谓“孔子”其实就只是这样的文本（众多文本的集合）的创造。除了在这些文本之中，我们还可以到哪里去寻找那个这些文本所关于的孔子，那个作为叙述之原型的人物？没有原型，只有抄本的抄本或拷贝的拷贝。我们从这些叙述中把孔子这一人物拷贝下来，然后健忘地把拷贝当作原本来衡量其与拷贝的距离。这并非所谓历史虚无主义，而是想指出这样一种必然情况，即在一个仍然有待详尽阐发的德里达哲学的意义上，也许确实一切都是文本，或文本之外一无所有。

三、叙述方式与视点

接下来，我们可以确定这一第三人称叙述所采用的叙述方法或手段。所谓叙述方法，指叙述是以何种语言方式或表述形式来呈现内容的。根据叙事学，第三人称叙述大致可有以下方式。

(1) 概括：例如，在《论语》中，“子入太庙，每事问”（3.15）是对一个场景（孔子拜访太庙）的概括，“季文子三思而后行”（5.20）是对一个人的重复行为的概括。

(2) 描写：如“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”（5.14）是对一个人物的描写。《论语·乡党》中大部分章节都是对孔子的生动描写，如“执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。勃如战色，足蹑蹑如有循。享礼，有容色；私觐，愉愉如也”（10.5），就是对于孔子出使他国时行聘问礼的描写。^①

但概括和描写有时不好区分。大致说来，概括可说是对于重复行为或习惯行为的一次性描述，而描写则可在一定意义上说是对于单一行为的概括。

(3) 转述：叙述者把人物说的话重说一遍，但不一定是逐字逐句的。在这种意义上，转述可说是对人物之语的某种概括。在《论语》中，我们没有第三人称叙述者所做的转述，但有其中人物所做的转述，例如，“曾子曰：‘吾闻诸夫子，人未有自致者也，必也亲丧乎！’”（19.17）又如，“曾子曰：‘吾闻诸夫子，孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。’”（19.18）这是曾子转述孔子的话。但此种由叙事中人物转述的情况在《论语》中也很少见。

(4) 直接引用：叙述者让人物直接说话。直接引用的标志是把人物的话放在引号之中，表明这就是人物所说的原话。当然，在并不使用现代汉语从西方引进之标点符号的古汉语文本中，我们没有引号这一可以表示直接引语的形式标志，但《论语》中的“子曰”始终都是表示直接引语的文字标志。我们讨论的这一文本就使用了以“子曰”标志出来的直接引语：“吾有知乎哉？”此语不是报告，不是转述，而是人物在以第一人称代词“吾”说话，

^① 附杨伯峻译文如下以供参考：“（孔子出使到外国，举行典礼）拿着圭，恭敬谨慎地，好像举不起来。向上举好像在作揖，向下拿好像在交给别人。面色矜庄好像在作战。脚步也紧凑狭窄，好像在沿着（一条线）走过。献礼物的时候，满脸和气。用私人身份和外国君臣会见，显得轻松愉快。”（1980，p. 99）。

尽管我们不知道他是在对谁说。换言之，这是让人物自己现身说法。对于有些叙事理论家来说，这是使虚构故事生动逼真或具有现实主义感的一种手段。在历史叙事中，这也是可以创造真实效果的叙述技巧，因为除了被如此引用出来的——其实是叙述出来的——意在让人相信是历史人物曾经说过的真实话语之外，我们并没有任何手段证实其真实性。

而一旦第三人称叙述者或全知叙述者让人物以第一人称代词“我”或“吾”说话，所述之事中就出现了一个转折。此处所谓“转折”指的是，本来整件事都是由对被叙之事中的所有人物皆使用第三人称提及的叙述者看到的，亦即从人物的“外面”看到的。用叙事理论的术语说，这是所谓“第三人称视点”。使用第三人称谈论人物的叙述者当然也可以描述人物的内心世界、情感变化和思想活动，但这样一来读者就会感到叙述者的存在，而对其无所不知的叙述的可信程度产生怀疑。例如，我们可以做个试验，将“吾有知乎哉”以这样的第三人称全知视点叙述出来：

孔子对自己是否有知产生了怀疑，因为当有一位村夫或乡野之人问他问题时，他觉得自己空空如也，什么都不知道，但他通过从正反两方面向这位村夫提出有关其问题的问题而做出了回答。

如此我们可能就会问，叙述者怎么能知道孔子的感觉呢？所以，为了实现更高的可信度，叙述者就会尽量限制对人物内心世界的描写。这是中国传统文学和非文学叙事的一般情况。司马迁《史记·孔子世家》堪称这类叙述方式的典范，尽管他也极偶尔地会触及一下人物的内心。例如：“孔子知弟子有愠心，乃召子路而问曰……”又如：“孔子恐获罪焉，居十月，去卫。”（司马迁，1999，p. 1555，p. 1546）这是《孔子世家》中少见的两处对孔子内心感觉的描述，因为“知”和“恐”严格地说都是人物的内心活动，第三人称叙述者从外面是看不到的，除非人物将恐惧流露到脸上，将认知形之于言语。司马迁一般会限制自己从“外面”看人物行为和听人物言说。他的另一叙述手法则是让孔子这一人物形象在他人的言谈话语中表现出来。一些小说家们，尤其是现代小说家们，解决这个问题方法之一就是第三人称视点转入第一人称视点。当叙述者让故事中的人物开始用第一人称说话时，叙述视点就发生了这样的改变。现在我们不是通过第三人称叙述者的眼睛来看，而是通过使用第一人称指称自己的人物的眼睛来看。人物自己说的第一句话就让我们看到他的内心活动。在我们尝试分析的这一《论语》文本中，当叙述者用“子曰”引出一段以第一人称代词“吾”开始的话时，我们就跟着说

□ 符号与传媒 (24)

话者进入了他的内在世界。如果这句话是被报告或转述出来的，其真实效果就会打折扣。可以设想一下，孔子的话不是直接引语而是曾子转述的，那么这一文本就可能被写成：“曾子曰：‘吾闻诸夫子言己之无知矣，有鄙夫问于夫子，夫子言己空空如也，然而夫子叩其两端而竭焉。’”这当然不似直接听孔子自己说（尽管这一“自己说”也是叙述产生的效果）那么让人信服，因为我们可以怀疑曾子是否听错了或记误了，而一般地说，信息在转述即传播过程中的失真（增熵）是必然的。

关于叙述者，这里也许可以再多说一点。第一人称叙述和第三人称叙述是最常见的两种叙述方式，二者又各可包含不同方式，例如第三人称叙述中包含第一人称叙述，或第一人称叙述中包含第三人称叙述。再以前引《论语》中曾子转述孔子之语为例：“曾子曰：‘吾闻诸夫子，孟庄子之孝也，其他可能也，其不改父之臣与父之政，是难能也。’”此中“曾子曰”是由第三人称叙述者说出的，曾子对孔子之语的转述（或报告）则为第一人称叙述，而被转述的孔子之语却是有关孟庄子之孝的第三人称叙述。这样分析起来有些复杂，对吧？但凭着直觉阅读的读者其实并不会为此烦扰。最后，想象一下以较为少见的第二人称叙述方式来改写这一文本也不是不可能的：“汝有知乎哉？无知也！有鄙夫问于汝，汝空空如也。汝叩其两端而竭焉。”再翻译成我们的现代汉语，那就会是：“你有知道吗？没有！有村夫向你发问，你空空如也。但是你却（机智地）通过反复追问其问题的两端来回答了他。（你可真棒啊！）”

这一第二人称叙述会对读者产生怎样的效果？这是孔子在自夸吗，还是在夸人？我们能确定吗？恐怕很难。这也许就是第二人称叙述的特殊之处：读者经常觉得自己被置于暧昧之中，不知叙述者是在对自己说“你”还是对读者说“你”。限于篇幅，我们只能将对这样的第二人称叙述的无穷想象留给“你”来进行了。

四、情节、反讽、元叙事、阅读代码

现在可以说说这一叙事的情节了。但这一叙事——假定你已接受这是一篇叙事的话——有情节吗？首先，何谓情节？西方批评传统的情节观念主要来自亚里士多德的《诗学》。情节由时间上的连续和因果关系结合而成。按

照英国小说家福斯特^①的形象说法，“国王死了，然后王后也死了”是故事，“国王死了，然后王后也因悲伤而死了”就是情节（马丁，2018，p. 79）。不过这一翻译过来的情节定义也有问题：故事（story）可以没有情节吗？按照我极为敬重的老朋友赵毅衡的说法，情节是有人物卷入其中的变化。水结冰是物理变化，其中也有时间上的连续和因果关系，但没有人物卷入（除非我们让007被冻在里面再设法逃出），所以似乎很难说是情节，至少不是通常所说的“故事情节”，尽管科学叙述中其实也未尝没有情节。^②那么，“吾有知乎哉”这一故事有情节吗？我们前面曾有所保留地提到这一故事可能有情节，现在来根据上述关于情节的说法验证一下。首先，有时间连续吗？有。从有鄙夫问于我到我回答了他的发问，这是一个具有时间上的连续的过程。有因果关系吗？也有。有人问我，我因为被问而感到自己空空如也，这就是一个有着因果关系的连续。是一个有人物卷入其中的变化吗？是。如果只有某人发问，那么这是状态而非变化（但其实即使只是有人发问，这也已经是变化：发问打破绝对静寂，这是一个从无到有的开始），但问题被回答了，初始状态就改变了。在这一状态的改变中，不仅有人物——我和鄙夫卷入其中，而且人物本身也改变了。鄙夫可能因虚来实归（即因有问题而来，带着问题的解答而归）而满足，我则可能因回答了本以为自己无法回答的问题而高兴。

有些关于情节的讨论认为情节要从头开始。但也有认为情节可以或应该或其实只能从中间开始的，因为故事的真正的开头只能是一个无限回溯的过程。（马丁，2018，p. 82）这一叙事的情节就可说是从中间而不是从头开始的。我们一开始就听见孔子发问：“吾有知乎哉？”却不知道他为什么发问，为什么会发此问而非其他的问，也不知道他在向谁发问。这一发问的背景和起因都没交代。我们只有继续读下去，才知道他这一发问的起因，即“有鄙夫问于我”。

① E. M. Forster (1879—1970)，英国小说家和批评家，《印度之旅》是其名作。

② 写作此文过程中偶遇艾柯《文学这回事》（翁德明译，上海译文出版社）一书中提到，格雷马斯曾对法国比较语言学家杜梅齐尔（Georges Dumézil, 1898—1986）《大天使的诞生》的科学性导论做过叙事分析，而艾柯自己曾在《故事中的读者》中试对斯宾诺莎《伦理学》开篇的那段表面看来毫无情节可言的文本进行叙事分析。笔者当然远不如这些学者大胆。在中译本中，艾柯的斯宾诺莎引文及他所做的分析皆不好读，我猜想部分原因可能是译者并非哲学专业。此处与其引出艾柯那译成汉语会让读者云里雾里的分析，不如从中译本斯宾诺莎《伦理学》直接引出其开篇，并将可能的分析游戏留给有兴趣一显身手的读者去做：“自因（causesui），我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着。”（1991，p. 3）

如果我们继续进行形式分析,甚至还可以在這一文本中辨认出反讽或互文反讽以及所谓“元叙事”来。孔子说自己无知,可他又回答了他人的问题。但如果无知,怎么能够回答他人的问题?而如果能回答他人的问题,又怎么会是无知?回答者即孔子自称的“无知”与其对村夫问题的回答是如何相连的?能够回答问题的无知者之无知是怎样的无知,而被无知者以无知所回答的问题又是怎样的问题?问题之被如此回答难道不构成对孔子自称之无知的反讽吗?反之,能被以无知回答的问题难道不又构成对此问题的反讽吗?这样分析起来,这一叙事文本中不仅包含了反讽,而且这一反讽意味深长,颇有哲学意味。关于这一反讽,我们还可以问,是第一人称叙述者即孔子在有意反讽,还是他在自己的叙述中创造了反讽而不自知?如果是前者,那么孔子的言外之意何在?而如果是后者,那么这一反讽对不意落入其中的叙述者的影响何在?但追问这些似乎就超出了有关反讽的形式分析的范围。

最后,关于这一反讽,我们还可以从结构主义角度来看。孔子有博学之名,是大师,在这一叙事中是被问者,向他发问的人却是无名之辈,是鄙夫,乡野之人,缺乏起码的文化修养。孔子高高在上、尊贵,乡野之人低低在下、卑贱。然而,卑贱者是发问者,尊贵者是被问者,被问者自己承认无知却需要回答,发问者明知自己无知却有疑而问。但如果能提出问题,而且提出让孔子也需要谨慎回答的问题,那么恐怕问者就并非一无所知。这一点从孔子可以“叩其两端而竭”即通过穷究问题之两端或正反两面而解答即可知,因为能提出一个好的问题亦即值得回答尤其是值得孔子这样的大师回答的问题,本身就已经是智力超群的标志。问题的提出——用如今学者之非常看重的话说,即“问题意识”的具有——不已经就将问题置于回答之上了吗?于是,我们可以发现这一叙事中有一系列二元对立:高对低,贵对贱,文对野,有知与无知,发问与回答。在这些二元对立中,对立项互相转化,在下的问者使在上的被问者感到自己相对于问题的无知,于是双方的高下互换了位置。在下者在这一叙事中转化为在上者,在上者则转化为在下者。但问题最终被回答,于是所述之事开始时的失衡就被消除,正常秩序得到了恢复。在上者复归上位,在下者回到下位。这些相互转化都可以被视为互文反讽,即可从结构主义角度看出的互文反讽。

至于这一叙事中可能包括的元叙事,如果我们的分析能让读者信服的话,应该可以在叙述者孔子最初的自我评论与随后的发生之事的关系中发现。“有鄙夫问于我,空空如也。我叩其两端而竭焉”是关于一件事的完整叙述:初始寂静(这是从叙述本身回溯到叙述开始之前的寂静,是任何叙事都预设

或蕴含的寂静)打破了(言打破默,问打破原本自以为的有知而让叙述者感到无知),行动开始了(叙述者以自己的方式回答问题),转化发生了(叙述者从问题之两端入手回答问题),任务完成了(问题所蕴含者被穷尽了,问题被回答了)。孔子的自我评价(“吾有知乎哉?无知也”)尽管位置上是在这一叙述之前,却既是由所述之事激发的,也是对所述之事的评论,因此可说是一定程度上的元叙事,尽管所谓“元叙事”这一说法不伦不类,因为元非元,元叙事之上还可以有元元叙事、元元元叙事,等等,所以最好还是满足于“叙事之叙事”或“叙述之叙述”这一似乎难以专名化或术语化的说法。孔子似乎是在说,关于我所述之事,我所能说的就是它表明了我之无知,但同时也反映了我即使无知也仍能设法回答问题的机智。

当然,谈论“叙事之叙事”,即一个叙事中包含的关于此一叙事本身的叙事,我们不能忽视叙事本身对有关这一叙事之叙事的反诘或质疑。叙事文本中关于叙事之叙事意在发挥作者权威性,解开叙事本身的谜团,揭示其中的奥义,让读者有迹可循,有法可依。然而,作者在叙事之叙事中的这一权威性(并非所有作者都意在运用叙事之叙事来确立自己在解释上高于读者的权威性)又总是可以被所述之事本身反过来加以破坏。这就是说,有关叙事之叙事意在范围叙事,即规定其解释界限,但叙事本身却并非如此容易被驯服。就我们目前所论之文本而言,孔子认为鄙夫之问与自己之答表明了自己之无知。但我们也可以看到,叙述者所述之事突破了其有关评论。孔子之最终能回答鄙夫的问题表明他其实并非如自己所说那般无知。于是,在这一叙事本身与关于这一叙事的评论之间,我们又看到了前述从另一角度分析的互文反讽。

现在我们可以转到读者对叙事的阅读。从阅读角度分析这一叙事,我们可以像巴尔特一样,使用若干代码。所谓“代码”(code,亦译为“译码”或“符码”等)大致可说是我们在译解言词和文本意义时使用的词典(密码本就是译解密码的词典)。在谈论反讽时,我们已经运用了巴尔特所谓的文化代码。我们诉诸这一代码理解“子”这一称谓,理解作为历史文化人物的孔子以及向他发问之鄙夫的社会地位。“吾有知乎哉?”可以让我们启动诠释代码:孔子在问谁,别人还是自己?他为何如此发问?他为何发如此一问?而从“有鄙夫问于我”开始,我们就需要使用行动代码或情节代码了:什么在发生?什么发生了?结局将会是什么?等等。

五、问与对话性

我们这一叙事分析或许还可以再进一步，即开始考虑这一文本中所包含的对话性。我们希望以一个阅读试验来阐明这一对话性的哲学意义。

让我们从“空空如也”开始。“空空如也”一般有两解，即或以为指向孔子发问的鄙夫，或以为指孔子自己。《论语》此章之句法及语境应让我们将此语理解为孔子之自谓。此章仅记录孔子之语（《论语》所记孔子之语或为面对他人之问的回答，或似乎仅为夫子自道，但后者其实也经常甚至几乎全部都是从问答之语或对他人所说的话中截取的。这一点其实已经由作为书之标题的《论语》一词所指明，但我们阅读和解释《论语》时经常会忘记这一点）。本章开始即为孔子关于自己是否有知的自问自答。但这其实应该也是说给某一称赞孔子有知或坦率地问孔子是否自认有知者听的话。正因为孔子被人问到他是否认为自己有知，孔子才会以回答自己是否有知而开始此篇言语。但孔子不是以直接肯定或直接否定的方式回答，而是以一种先将他人之问原封不动接过来的方式回答。说“原封不动”当然并不完全准确，因为问题的主语或主体在问题转手之后改变了。在孔子接过来的问题中，他人话中用以尊称对方的“子”（《论语》中“子”用为第二人称代词时表示尊敬^①）或普通的第二人称代词“汝”或“尔”变成了“吾”或“我”。通过首先原封不动地接过问题，孔子让自己在对话中的位置发生了某种变化。问题总在两者之间往复，其指向则可以为两者共同关注的第三者：其他的人，其他的物，其他的事，或对象、客体。但当问答为自问自答时，情况似乎有所变化，或者说，复杂化了。我问自己，我有知吗？我是有知者吗？这样的问题中有三我，问者为我，答者为我，问之所问者亦为我。因此，孔子这一以自问自答开始的说话方式首先就值得注意，但其所以值得注意是因为，是另一者——作为提问者的他人——携带着其问题到场才激发了此一者——我，需要回应他人者，需要回答他人之问者——的自我问题。而所谓自我问题最终总是因另一者而起，与另一者——与我自始即需要回应并已然回应的他人有关，亦即，“关（乎）-（连）系”到我作为我即必须为之负责的另一者。当然，在总是需要有一定的交流策略的实际生活中，孔子之言自己无知，

^① 见《论语译注》所附《论语词典》（杨伯峻，1980，p. 217）。根据杨伯峻的统计，《论语》中“子”作为“表敬的对称代词”共出现23次，例如“子奚不为政？”（2. 21）

言自己之“空空如也”，也可以是被认为有知甚至无所不知的孔子的某种自我保护方式，一种在与他人的交往中以退为进的策略。^① 我如承认有知，就会让自己处于某种自我防守之势。问者——提问的他人，是进攻者，而我若不能回答就等于承认失败。相反，如果我首先承认自己无知，我就使自己转而处于某种攻势之中：对不起，我不知道，您既然提出此问题，想必已有所知吧？您自己对您的问题怎么看呢？您难道不是一定已经有了一些想法了吗，不然您怎么会提出这样的问题呢？您看，我就没有想到这一问题呢。所以，还是先听听您的想法吧。如果允许一些想象的补充，这难道不很可能就是发生在孔子与鄙夫——那位乡野之人之间的问答吗？

为了让上述想象更具体、更充分一些，我们甚至可以把孟子与弟子桃应的问答移置于孔子与此乡野之人之间，并试想如果这是发生在孔子与乡野之人之间的问答，而孔子将以他自己的方式来应对乡野之人之问，那又可能会出现怎样的局面。孟子与弟子桃应的问答是这样的：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也；窃负而逃，遵海滨而处，终身沂然，乐而忘天下。”（1960，p. 317）

现在，让我们设想，是乡野之人在问孔子：假设舜是天子（立法者），皋陶是士（执法者），而舜的父亲瞽叟杀了人，在这种情况下（您认为）应该怎么办呢？前面放在括号里的“您认为”只是隐含在而并没有实际出现于问题之中，因此问题之中的这个“怎么办”就有些笼统。当然，因为问题是向被问者提出来的，所以这个“怎么办”可以首先理解为——甚至应该毫无疑问地理解为——指向被问者本人对此的想法、态度、立场或所能提出的解决方案。这样理解，这个问题问的就是“您认为应该怎么办？”但这个“您认为应该怎么办”如被具体化，就应该会是“您认为在这种情况下所涉及的那些当事人们将会怎么办或应该怎么办？”孟子就是这样理解弟子的这一问题并立即给出回答的：把舜的父亲瞽叟抓起来就是了（“执之而已矣”）。

但我们可以想象，孟子可能马上就后悔自己的回答过于仓促了。看来私淑孔子的孟子并没能学到孔子的“叩其两端而竭焉”的技巧——一种以退为进的“辩证”（dialectical-dialogical）技巧。因为在孟子的第一回答之后，弟

^① 刘宝楠说：“夫子应问不穷，当时之人，遂谓夫子无所不知，故此谦言‘无知’也。”（1990，pp. 332 - 333）。

子桃应紧接着就问，那么舜就坐视父亲被自己任命的执法者抓起来吗？他真能如此无动于衷吗？在对方第二轮问题的攻势下，孟子把自己的正面防线暴露给对方。他首先防守的是法之为法：舜不可能插手，他没办法管，因为他的执法者是遵命而行（而这蕴含着“此命当然是天子之命”）。但提问者并没有到此为止。他并不满足。问题没有解决，所以问题尚未完结：要是舜让自己的父亲就这样被抓起来，他又会怎么样呢？这就算完了吗？整个事情就这样完了吗？事情能这样就完了吗？这一问题中的潜台词或潜文本是，舜可是天下之大孝啊！而孝不正是舜以之治天下者吗？眼睁睁地让自己的父亲被抓，那就甭说大孝了，就连最起码的孝也都算不上吧？

在这第三波问题的攻势面前，孟子放弃了他原先保卫的防线，即“执之而已矣”。放弃最初的防线意味着承认自己已经知道在提问者的进攻之下自己设置的这一防线无法保卫，并在这一意义上是承认了自己的一个失败。舜不能不让父亲被抓，但又不能让父亲被抓！在这种情况下，舜又应该怎么办呢？孟子于是转而开辟了一道不同的防线：舜将毫不顾惜地放弃天下，偷偷背起自己的父亲逃去某一遥远之处（在孟子这里是海之滨，古代的天下之尽头），某一很可能是无人之处（这一无人之处很可以被译为 u-topia，即乌托邦，一不可落实的乌有之地），而与之一起快乐地生活到老。

孟子守得住这第二条防线吗？我们不知道，因为弟子桃应放弃了继续进攻。如果桃应继续追问，舜真能就这样抛弃天下，跟自己的父亲在遥远的海边一起永远快乐地生活下去吗？我们不知道孟子又将如何回答。在弟子面前，孟子无问不答，但节节退却。问者只是一再地问与追问：如果……那么……然而……？他并不反驳孟子的回答，也没有说出自己的想法。他并没有说他觉得舜会这样或那样做的话，也没有说自己觉得舜不会这样或不会那样做的话。他一定也有自己的某种想法吧，即使只是模糊的还没有形诸词语的想法？但孟子并没有给予问者任何机会说出自己的想法。因此，孟子不知道问者自身对问题的想法。问者内心的思想是无声的，并未得到任何机会表达出来，因而就在问答之中消失于无形，而没有对问题的解决做出积极的或正面的贡献。在与问者的交流中，孟子没有表现出他也关心并希望知道问者的想法。在作为弟子的问者面前，孟子表现为能够“应问无穷”的老师。他对最初的问题做出了迅速回答（“执之而已矣”“夫舜恶能禁之”）。这种迅速表现着孟子的自信。但孟子最后却被问题之“两端”逼得自相矛盾。皋陶应该依法把瞽叟抓起来，舜不能禁止皋陶如此行事，但舜最终却以“窃负而逃”这一行为至少是消极地阻碍了法的执行，并且放弃了自己对整个天下的责任。孟

子对于他设想的舜的这一行为真能满足吗？或者说，他对自己为舜做出的这一最终选择真能满足吗？也许很难。他难道不会为自己在问题的追迫之下而让舜在伦理困境中做出的这一决定而后悔吗？很有可能。虽然记录弟子桃应与老师孟子对话的这一文本在让舜偷偷背着父亲到了海滨快乐地住下之后就戛然而止了。^①

现在让我们来想一下孔子在这种情况下会怎么办。不是首先想孔子会让舜怎么办，而是想孔子自己会如何应对这一问题，亦即，他会采取何种方式来回答这些难题。按照孔子对自己“空空如也”的无知状态的承认，以及他自言的“叩其两端”的回答方式，孔子也许不会像孟子一样遽尔作答。他可能会首先反问对方的想法：那么您觉得在这种情况下应该怎么办呢？这样的反问将对话双方的角色反转过来。现在，本来应该回答问题的孔子变成了发问者，而提问的乡野之人则被孔子的问题置于需要作答的地位之上。这一地位就是孟子和桃应的对话之中孟子的地位。在一问一答的对话之中，起支配作用的逻辑就是，问题总是使被问者感到自己必须做出应答，尽管这一应答可以表现为反问。但反问不能循环。反问如果再遇上反问就会失效，就像在两面对照的镜子之中无限地互相反映的镜像因为没有止境而不能提供任何确定的信息或知识一样。孔子反问提问者，就将其置于需要回答的地位之上。在这种情况下，这位乡野之人很可能会像孟子一样说，受命执法的皋陶应该把瞽叟抓起来吧？这并不是说此一鄙夫能有亚圣孟子的见识，而是说，当此一鄙夫被如此问到之时，他会自觉或不自觉地受着问题本身的引导。这就是说，问题本身包含着诸种可能的回答，或至少是指向诸种回答的可能方向。此即所谓“（问）题中应有之义/意”。

但所谓“诸种”其实通常都只是两种，因为思想通常都受决定着判断的非此即彼逻辑的支配，这一以排中律知名的逻辑排除非此非彼的第三项。这在中国传统中跟在西方传统中一样是事实（此处暂且不论儒家的中庸思想，这一思想似乎从来没有得到清晰明确的表述，例如，为孔子及后人所乐道的舜之“执两用中”。当然，没有得到清晰明确的表述与中庸这一思想本身就是困难的思想有关。过犹不及，最好能够处于中间，拿住中间即“执中”，但问题在于，这一“中间”之“中”本质上就是无法确定的，因为其并无任何本质，或任何实在，或任何实体）。此种思想方式根深蒂固。也正因为如

^① 关于这一问题的详尽讨论，参阅拙作《设想舜欲废除死刑——重读〈孟子〉“天子舜窃负杀人之父而逃”章》（2015）。

此，古今中外那些钟爱并发挥各种亦此亦彼又非此非彼之论的思想者（如中国的庄子、印度的龙树和西方的德里达等）才始终不受待见，难成主流。

孔子或许也应被列入非此非彼又亦此亦彼之论者的行列，尽管这似乎并不是人们所熟悉的孔子的形象。但我们知道他称许中庸为“其至矣”，并说人们很少有能真正做到中庸的：“知者过之，愚者不及也……贤者过之，不肖者不及也。”他因而慨叹：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”（《中庸》）孔子则被人描述为一个“毋意、毋必、毋固、毋我”者，而他也自云“无可无不可”（18.8）。也正因为如此，我们才会觉得，孔子对于问题应该不会仅执一端，而一定要“叩其两端”，甚至不止两端。“叩其两端”并不一定就意味着在两端显露之时，问题的提出者和解答者就必须择其一端而从之，因为两端的存在可能经常会要求某种非此非彼的解决，某种不可能但又非常必要的“中”。

当然，如果仅从形式上看，一个关于可能性或当行性的问题通常会有两端：此或彼，彼或此，非此即彼，非彼即此。例如，天子之父杀人时也可能被抓吗？一个可能性是他会被抓，另一个可能性是他不会被抓。或者，天子之父杀人时也应当被抓吗？一种回答是应当，另一种回答是不应当。在我们让孔子和鄙夫代替了孟子和桃应的这一问答中，鄙夫问的首先是在有杀人之事于特定情况下发生之时诸被涉及者应当如何。一般而言，杀人偿命，这是当时共享的观念或“assumption”：如果杀人就应该被抓起来，无论是谁。“执之而已矣”是在问题本身所包含的可能回答之一的引导下而得出的结论。因此，我们应该可以假定，首先提出这一问题的人心中其实已经有了这一可能的回答，即使他自己还没有明确意识到。而孔子之“叩”，即其向对方提出的反问，或其针对其问题本身提出的问题，则使提问者对自己的问题本身所蕴含的一端，或一种可能性、一种应行性，开始显露出来或明确起来。

当然，刚开始时，孔子应该还只是帮助鄙夫明确了问题的一端，那就是即使天子之父杀人也应该被抓。但孔子不能放松。问题有一端即有另一端。因此孔子可能会继续问（注意，此时参加问答的双方的角色已经相互调换了。现在，最初的发问者成了回答者，而最初的回答者成了发问者），如果执法的皋陶因杀人而逮捕瞽叟，舜就不会出手干预吗？瞽叟不是舜的父亲吗？而舜不是天下之至孝，孝的最高榜样吗？是啊，对方会在孔子的这些叩问之下开始意识到，舜作为天下之至孝应该在这种情况下为自己的父亲做些什么，并因此而可能回答说，是啊，舜是不应该听任自己的父亲被抓啊！随着这一回答，问题的另一端似乎也在对话中浮现出来。虽然即使父亲杀了人，按照

杀人偿命的古老原则，也应该让其被抓，但作为儿子，舜又不应该听任父亲被抓。这一问题的两端于是就形成了一个困境——一个想象出来的真实伦理困境。

言其为“困境”（*aporia*）是因为此两端并不构成一个能够容许非此即彼的回答或解决。相反，这一问题的两端却导向两条虽然方向相反却皆有“此路不通”标志的死路。因此，为了在这一似乎没有出路的困境中找到出路，孔子可能会从已经显露的问题的两端之一重新开始，接着这样发问：如果舜应该为父亲做些什么，舜能直接禁止皋陶抓人吗？也许不能吧，对方迟疑了，因为皋陶可是遵照舜的命令行事的啊，而天子舜的命令不也就是天的命令吗？遵此天命，即使天子之父犯法，不也应该与庶民同罪吗？是啊，孔子可能会回应说，但孔子不会停下来，因为问题还没有被穷尽，亦即，问题本身还包含着其他可能的回答，而且孔子自己可能也不倾向于让舜听任父亲被抓（孔子此时可能会联想到他自己对“其父攘羊子证之”[13.18]一事的态度^①）。于是孔子可能就还会问，如果既不能禁止皋陶抓人，也不能坐视父亲被抓，那么舜又究竟该怎么办呢？至此，这一戏剧性的对话局面就达到了高潮。

之所以说戏剧性，是因为一出想象出来的戏剧或一个虚构的事件在对话中展开。在情节的每一转折点上都有两种可能，假使这整出政治—伦理戏剧始于天子之父瞽叟杀人，那么之后的情节发展将沿着两种可能不断分叉：皋陶可能逮捕瞽叟，也可能不逮捕瞽叟；皋陶的逮捕可能被阻止，也可能不被阻止；如果逮捕不被阻止，瞽叟可能被抓；如果瞽叟被抓，舜可能干预，也可能不干预；如果舜不干预，瞽叟可能就需要偿命；如果瞽叟陷入这一绝境，舜可能采取某种行动，也可能不采取某种行动。孝要求舜采取行动，义要求舜不采取行动。情节的发展至此就展开了一个难题，一个真正的伦理的同时也是政治的难题。

我们可以想象，当孔子在这一节点上问对方舜应该怎么办时，如果对方没有孟子那样的未经质疑的自信，他可能就将不知所措。一方面，皋陶应该抓人，舜不应该禁止；另一方面，舜也应该照顾他的父亲，不应让他被抓。但如果对方也像孟子一样，那么他也许就会说，在此进退两难之中，舜会选择放弃天下，背起父亲悄悄逃到无人的地方住下来，二人一起无忧无虑地快乐度过余生。而自觉“空空如也”、一无所知并以“毋意、毋必、毋固、毋我”（9.4）自勉的孔子则可能就会再问：放弃天子之位，放弃天下，也就是

^① 参阅拙作《“吾道一以贯之”——重读孔子》（2013）中有关父为子隐子为父隐的讨论。

说，放弃对天下之人的应承，背负着杀了人的父亲悄悄逃走，往而不返，舜真能从此就快快乐乐、无忧无虑了吗？这是提给对方的问题，也是提给自己的问题。而对方对此的回答将有可能是：我觉得舜不可能如此，不应该如此，他应该能做得更好；虽然我这个缺乏知识的乡野之人现在还不能回答舜如何才能做得更好这一问题，但孔子先生您必有以教我吧？

往复问答的对话至此，对话中形成的思想就会被引向对不可能有明确的、一劳永逸的解决方案的伦理-政治难题或困境的进一步的详审细察。这并不意味着这样的详审细察就能彻底解决问题，但其至少应能形成对这一思想困境的承认，从而使某种在此困境中的必要的坚持成为一种可能，并使解决——有限的解决，必然有所妥协的解决，尽量兼顾所有人的解决，而非彻底的或绝对的解决——之可能得以涌现。在这样的“叩其两端”的问答或以问为答的对话中，孔子将能引领提问者也引领自己沿着艰难的思想小径前行，而尽量避免将问题仓促简单化之险。对方现在将孔子置于不可能再以问为答的境地。叩其两端已经告一段落。孔子现在需要真正回答问题了。而我们则可以期待，孔子可能将不会给出像孟子那样的“最终”回答，既然孔子已经通过前述反问质疑了舜在背着父亲悄悄逃走以后无忧无虑地快乐生活下去的可能性。这样，我们可能就会看到，发现自己需要做出最后回答的孔子将因乡野之人对舜背着父亲逃走之后能否快乐的怀疑而亦开始怀疑，并感到需要找出更好的答案。更好，意味着能够对天下所有人都更加公正，包括天子自己的父亲，而不是让他成为有特权的例外。于是，提问者在此似乎转变为有以教孔子者，而孔子的“叩其两端”的方式将有可能导出积极的思想结果。（伍晓明，2015）这样一个认为自己一无所知“空空如也”的孔子的形象符合《论语·子罕》中与此章相邻的“毋意、毋必、毋固、毋我”章所描述的那个孔子，也符合那个说“三人行，必有我师焉”（7.22）的孔子。

最后，在结束以上全部的分析时，让我们回到这一作为本文标题的暧昧或神秘的“空空如也”。谁空空如也？孔子还是鄙夫？我还是他人？此一者还是另一者？如果他人——现实中的他人，实际的他人——完全空空如也，那么他就连提问的可能都没有，因为能有所问就意味着他已经有些什么，一些他无法确定的什么，一些可能困扰着他的什么。那么，空空如也的是孔子？可能吗？让我们从反面想一下，如果孔子不是空空如也，那他还能对鄙夫之问做出应答吗？尽管可能很多人都会立即说，孔子恰恰因为并非空空如也，才能应答鄙夫。然而，应答意味着什么呢？是从装满现成知识的口袋里掏出一个符合对方之间的回答吗？但既然他人总是可能出乎我之意料者，我又怎

样才能让他之问与我之答完全和永远“若合符节”？他人之问可以无穷，而我之知则必然有限。如此，一旦被他人之问逼到己之知的尽头，我又将如何应对？所以，我必然会空空如也：要么是自始即空空如也，要么是最终回到空空如也。面对带着问题的他人，作为问题的他人，我只能空空如也，必须是空空如也。何以然？铜钟因中空而能响，琴箏因内虚而可鸣。虚与空难道不正是我们这一传统历来珍视的观念？正因为空空如也，我才能回一应他人，亦即回答他人，应承他人。而这也就是说，为他人负起无限责任，或以他人为己之任，即使此他人只是地位低下的“鄙夫”。

孔子虽自云无知而且空空如也，却不仅没有回避他人之问，还能“叩其两端而竭焉”。我们能从孔子的这一自我叙事中学到什么？“空空如也”！这也许就是我们最终应该学到的东西，但这丝毫也不意味着我们应该放弃对知识的追求。

引用文献：

- 鲁迅（1973）. 鲁迅全集. 北京：人民文学出版社.
- 刘宝楠（1990）. 论语正义（高流水，点校）. 北京：中华书局.
- 马丁，华莱士（2018）. 当代叙事学（伍晓明，译）. 北京：中国人民大学出版社.
- 司马迁（1999）. 史记（裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义）. 北京：中华书局.
- 斯宾诺莎（1991）. 伦理学（贺麟，译）. 北京：商务印书馆.
- 王先谦，刘武（1988）. 庄子集解·庄子集解内篇补正. 载于新编诸子集成（第一辑）. 北京：中华书局.
- 伍晓明（2013）. “吾道一以贯之”：重读孔子（修订版）. 北京：北京大学出版社.
- 伍晓明（2015）. 设想舜欲废除死刑——重读《孟子》“天子舜窃负杀人之父而逃”章. 国际汉学, 2, 162 - 167.
- 杨伯峻（1960）. 孟子译注. 北京：中华书局.
- 杨伯峻（1980）. 论语译注. 北京：中华书局.

作者简介：

伍晓明，四川大学文学与新闻学院讲座教授。

Author:

Wu Xiaoming, chair professor of comparative literature at the College of Literature and Journalism, Sichuan University.

Email: xmwu86@hotmail.com