

· 文學研究 ·

“我叩其兩端而竭焉”

——試思孔子如何答問

[新西蘭] 伍曉明

[提 要] 經典之傳承是我們無條件的責任,但傳承不是照本宣科,因為經典作為開放性文本始終要求後來者續寫它們。《論語》“子罕篇”第八章記述了孔子在自云無知的情況下以“叩其兩端而竭焉”的方式回答了一位“鄙夫”的問題,而沒有以“未知”為辭而拒絕。孔子以答人之問為己之責。此責其實也是我們每一個人面對他人之時應該負起的倫理責任。孔子沒有明言其具體方式的“叩其兩端而竭焉”成為一個我們雖然不知卻應該回答的問題:孔子是怎樣叩其兩端而窮盡問者之問的?在預備性的分析之後,通過移置孟子與弟子桃應關於假如天子之父殺人則當如何的對話於孔子與鄙夫之間,我們將可以比較具體地設想,如果孔子處於孟子的地位之上,他將會怎樣應對這一困難局面。這也將是我們今天仍可從孔子這一“辯證-對話”的答問方式中所能學到者。

[關鍵詞] 經典 孔子 提問 回答 兩端 他人

[中圖分類號] I206.2; B222.5 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 04 - 0133 - 12

一、經典作為開放的思想場域

《論語》“子罕篇”中有這樣一章,雖然僅僅二十八字,但卻似乎仍有一些可能尚未引起應有之注意的特殊之處。此章全文如下:“子曰:‘吾有知乎哉?無知也。有鄙夫問於我,空空如也。我叩其兩端而竭焉。’”^①這一特定文本讓我們可以特別感興趣的也許有下述幾點:(一)孔子以一個有關自己的問題,即語言學家會稱之為“修辭性問題”(rhetoric question)的表述,一個可能是向別人也可以是向自己發出的問題或反問,罕見地聲言自己“無知”;(二)引出孔子之問的人雖然地位低下,是個大概沒有什麼顯赫社會地位因而可能也沒有什麼學問的“鄙夫”,而非國君公侯弟子賢達,但孔子還是回答了他的問題,而沒有以其人微言輕而置之不理;(三)這一文本也是至今流行於我們語言中的成語“空空如也”的經典出處。但在孔子這一表述中,究竟是誰“空空如也”,詮釋者卻有不同看法;(四)最後,也是本文所最感興趣並以之作為論題的,是孔子如何在自覺“無知”的情況下仍然回答了鄙夫之問,那就是“叩其兩端而竭焉”。“其”在此句中指鄙夫之所問,應該沒有疑義,那麼“兩端”就是鄙夫之所問的兩端。但此“兩端”究竟何謂,歷來詮釋者的說法也是不一而足。

“叩”是叩問，叩問的對象當然是問者本人，但孔子之“叩”是如何展開的，其“竭”又是怎麼個竭法，這些卻似乎完全留給了我們的想象。本文的基本關切就是——當然，是在澄清了“叩其兩端而竭焉”的意義之後——我們還能從孔子這一答問方式學到什麼？

之所以僅僅集中於這一問題，是因為筆者已在《“吾有知乎哉？”——孔子的問與知》一文中討論了這一特定文本所引發的有關問與知以及二者之關係的哲學問題，包括何為問，何為知，問與知在孔子的思想生活中的意義，孔子為何會自稱“無知”，以及究竟是什麼能讓孔子做出了這一近乎蘇格拉底式的自白等等，故本文不擬重複這些討論，而將僅僅集中於分析孔子在這一文本中所自述的特定答問方式。^②這一分析將完成我們對這一《論語》文本的閱讀。

為了讓讀者對以下展開的分析和討論有所準備，我們可能需要先做些一般性的辯解。用孔子自己的話說，就是一種“必也正名乎”。對於一篇小文來說，這似乎有些誇張，但名若不正，言即難順，至少孔子是如此教導我們的，儘管名之是否可正以及如何可正皆遠非不言而喻。^③但即便名可能並非如孔子所想的那麼易正，某種程度的正名工作對於研究工作來說仍然不可或缺。

此處所說的正名有關如何對待我們的經典。我們知道，由於時間的浸染而閃爍誘人輝光的經典由我們的傳統“千淘萬漉”出來的文本構成。^④參與此種“淘漉”或篩選（其實即使“焚書坑儒”也是某種篩選）的有歷史形成的各種權力所起的作用（例如漢武帝的“罷黜百家獨尊儒術”，此例大家耳熟能詳，但說法其實過於籠統），也有時間形成的偶然性所扮演的角色（例如文本的意外損毀或失傳，或文本的幸運的失而復得，如古文經典在漢代的發現及簡帛文獻在現代的出土，但這樣的好運是可遇而不可求的）。無論這些文本如何來到我們手中，交由我們保管，我們所繼承下來的經典首先都要求一種無條件的尊崇，因為我們無論如何都需要來“處理”這些文化遺產，不管我們最終的“處理決定”是什麼。而這一“無論如何都需要”就已經是我們對這些文本的最原始的回應，已經是我們對它們的“唯唯、諾諾”了，儘管這一原始的無條件的“唯唯、諾諾”——亦即，對我們的經典的原始的無條件的“（回）應—承（擔）”——並不阻止我們隨後的可能的“否否，不然”。^⑤當然，對於經典的尊崇有時也可以成為一些不成文禁忌的借口。這些禁忌總是無聲或無形地否認對待經典的某些“處理”方式，亦即否認某些讀法的有效性。^⑥然而，經典作為文本從根本上即要求自身的開放。而這意味著，經典不僅可讓我們讀（即法國文學批評家和符號學家羅蘭·巴爾特所說的“readable text”，或“可讀文本”），而且可讓我們寫（即巴爾特的“writable text”，或“可寫文本”）。“可寫”意味著，經典作為開放性文本始終要求我們這些後來者續寫它們，而所謂傳統也正是甚至只是在這樣不斷的續寫之中才真正成為“傳—統”。遠者不論，只就中國千年以來的歷史而言，難道程朱陸王乃至現代那些被籠統歸入“新儒家”陣營中者，不一直都是在這樣續寫經典嗎，儘管在我們漢語文化中，續寫經常主要體現為對於經典的一種詮釋？

在此，所謂“讓”乃是一個要求，所謂“寫”則是一種責任，即我們的傳統需要我們對之做出的“（回）應—承（擔）”。寫意味著，接著我們的經典說，而這也就意味著，說出些什麼新的東西來——新的觀念，新的思想，新的靈感。這正是經典和傳統——傳統的經典，經典的傳統——所期待於我們的。不能“接著說”，經典就不能繼續其有活力的生命存在，傳統因而也就不能繼續“傳”其生生不息之“統”。但繼續生命並不是苟延殘喘，更非借屍還魂，而是一種“周雖舊邦，其命維新”。這應該就是為什麼“接著說”這一出自哲學家馮友蘭的平淡表述近年來在不斷升溫的國學熱、儒學熱或籠統的中國文化熱中成為屢被引用之名言的原因之一。當然，“接著說”也有成為借題發揮，心靈雞湯，或別有用心，指鹿為馬，趨炎附勢的可能。在一個應該容許百家爭鳴的自由的思

想界，人們無權禁止他人發聲，即使有些聲音可能最終會被證明為是雜響或噪音。然而，這些可能的危險卻不應該讓那些希望真正“接著說”的人——真正忠於自己對傳統之應承的人——望而卻步。認真嚴肅的“接著說”正是抵抗虛假甚至有害的“接著說”的一劑良藥。

以上這一簡短的辯解之所以需要，是因為本文將嘗試以某種或許不被認為盡合時下“學術規範”的方式“接著說”。但我們當然知道，其實任何規範都是被特定權力強加於特定行為的，並因此而使規範的打破始終成為必要，儘管一種規範的必要打破——不如此即無“接著說”或創新——只能意味著另一種規範的形成，而非不要規範。即使“無法無天”的革命造反行為其實也只是在奉行另一法並渴望另一天而已。無可否認，“接著說”的基礎當然必須是經典自身為讀者提供的多重的開放的可能性。文本要求我們向這些可能性敞開，但也最終制約著我們的閱讀。正是因為有來自文本的制約，我們才有可能批評某些“接著說”——對經典文本的某些閱讀和詮釋——是荒言謬說，同時也才有可能讓我們的讀者自行判斷以下展開的閱讀是否已經失之千里，或的確言之有物。

二、“空空如也”——孔子何以知己之不知而猶答？

在進入對孔子“叩其兩端而竭焉”的答問方式的分析之前，先來概括一下整個文本。這是一段由人記錄的孔子自述，以我們耳熟能詳的“子曰”開始。我們這裡看到孔子在問一個關於自己是否有知的問題，但卻無法確定他是在問別人還是問自己。也許是在問別人但卻沒有得到回應，於是孔子就自己給出了答復：“無知也”。此處首先應該考慮的是，孔子為何竟會提出一個關於自己是否有知的問題，並且自己回答說自己無知？傳統的解釋大多認為孔子說自己無知是自謙，但這似乎有為尊者諱之嫌。^⑦之所以需要知道自己是否有知，首先是因為有他人向我發問，即“有鄙夫問於我”，而他人之問即要求我之回答和我之應承。面對他人之問，無論所問為何，被問者可能都會感到自己無知，無論其平時如何以為自己有知。這首先並不是因為我沒有關於某一特定問題的必要知識，而是因為從根本上說，他人之為他人就在於總有可能讓我“出乎意料”，哪怕是一位“鄙夫”。這也就是說，他人作為他人就始終超出我，超出我能用自己的知識所掌握所控制者，因為他人才是那掌握最終謎底的人。所以，即使是日常生活中面對他人的普通提問，我們的空空如也和惴惴不安之感也是必然的，假如我們還沒有完全習慣以無所不知者自居，或還沒有被自大和狂妄徹底攫住的話。

因此，若說孔子之聲稱自己無知只是自謙，他實在不必如此。有知而自稱無知不是自謙，而是虛偽。孔子當然是自謙的，但那體現在他根據心目中的理想君子形象要求自己之時：“君子道者三，我無能焉：仁者不憂；知者不惑；勇者不懼”（14.28），“默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉”（7.2），“出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困；何有於我哉”（9.16）。這些才是真正自謙的表現，因為孔子知道任何人，包括他自己在內，在理想標準的衡量之下都必然有所不足。^⑧

但在一個具體問題上的具體的有知或無知則可以是一個事實判斷。有則有，無則無，這才符合孔子“知之為知之，不知為不知”（2.17）的教導。因此，孔子之在“有鄙夫問於我”這一特定場合聲言自己“無知”，除了以上所說的人在面對他人之問時所產生的那種必然的無知之感以外，也可以是對一特定事實的描述。這一特定事實就是，此時此刻面對此人之此問，我知道自己對此一無所知。就此而言，這一無知是無知於特定他人的特定之問，是不知此時此地如何具體回答此一他人。這使孔子感到自己“空空如也”。因此，“空空如也”應是夫子自道，而非如一些解釋者認為的那樣是指發問的鄙夫。^⑨但既然我們在面對任何他人之問時都必然會感到有所不足，那麼“空空如也”作為孔子對自己在特定場合的內心感受的形容就可以被普遍化。它既形容了孔子此時此地面對此一

鄙夫時的特定感覺，也描述著孔子——或我們任何人——隨時隨地面對任何他人之間時的一般感覺。面對他人之間，或面對他人本身，我們必然“空空如也”。

當然，儘管覺得自己在提問的他人面前空空如也，孔子還是做出了回答。應該如何理解這種情況呢？因為“(回)應—承(擔)”他人乃是我們無法回避的責任。在《論語》中，幾乎沒有關於孔子不答他人之間的記載。只有一次，可能是僅有的一次，我們看到他人有問而孔子不答：“南宮适問於孔子曰：‘羿善射，彘盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。’夫子不答。南宮适出，子曰：‘君子哉若人！尚德哉若人！’”(14.5)但這是因為南宮适之問並非是向孔子提問題，而是在孔子面前發議論。這一議論本身已經通過“而”字點出了對於所述之事的因果關係的說明：羿和彘是**因為**好勇尚武即“尚力”而不得好死；禹和稷則是**因為**躬耕稼穡即“尚德”而得到天下。孔子大概是覺得對此已經不需要再說什麼了吧，所以才會以當面的沉默表示無聲的讚許。當然，言者南宮适出去以後，孔子可能是因為擔心其他在場者不理解他的沉默吧，所以才又以言語明確表達出他的讚許。

在《論語》中，面對他人之間，我們也很少會看到孔子以“不知”為答。“孟武伯問子路仁乎？子曰：‘不知也。’”(公冶長 5.8)但這一“不知”其實只是一種回避策略，即不做正面回答。在下面所引的一章中，孔子的“未知”則只是為一個否定回答所做的預先緩沖：“子張問曰：‘令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？’子曰：‘忠矣。’曰：‘仁矣乎？’曰：‘未知；——焉得仁？’‘崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：‘猶吾大夫崔子也。’違之。之一邦，則又曰：‘猶吾大夫崔子也。’違之。何如？’子曰：‘清矣。’曰：‘仁矣乎？’曰：‘未知；——焉得仁？’”(5.19)^⑩

因此，有問必答似乎是孔子的基本原則，因為回應他人乃是吾人無可推卸的責任，儘管所謂“必答”並不一定就意味著“必知”。所以，當面對那位鄙夫之間時，就像在絕大多數情況中那樣，孔子也盡量做出了回答，而沒有以“不知”或“未知”讓對方失望，儘管當時孔子覺得自己“空空如也”。不過，在這種無知的情況下回答他人的提問是需要有一定的策略的，這就是孔子的“叩其兩端而竭焉”。但所謂“兩端”究竟何謂，“竭”又是竭什麼，怎麼個竭法？朱熹認為“兩端”“猶言兩頭。言終始、本末、上下、精粗，無所不盡”，“竭”則指孔子告訴別人時“雖於至愚，不敢不盡耳”。^⑪楊伯峻的現代翻譯表明他與朱熹的理解類似：“我從他那個問題的首尾兩頭去盤問，[才得到很多意思，]然後盡量地告訴他。”^⑫當然，終始、本末、上下、精粗或首尾各自都構成相對的兩端，但我們卻很難通過這些抽象概念來設想一個問題的具體形式。例如，一個問題的“上下”或“精粗”都能意味些什麼呢？相比之下，可能還是焦循的解釋更為接近：“鄙夫來問，必有所疑；惟有兩端，斯有疑也。故先叩發其兩端，謂先還問其所疑，而後即其所疑之兩端，而窮盡其意，使知所問焉。”^⑬

一個令人猶豫不決或懷疑不斷的問題會是一個至少有著“兩端”的問題，而一個“……是什麼？”的問題卻很難說是有兩端的。後一類型的問題在《論語》中很常見，例如弟子或其他人的“問仁”(6.22;13.19)、“問知”(6.22)、“問禮”(3.4)、“問孝”(2.5;2.6;2.7;2.8)、“問君子”(2.13)、“問成人”(14.12)。^⑭孔子對這樣的問題的回答會是一種描述性的定義或定義性的描述，儘管他對同一問題的回答可能會因人而異，但那也只是在顯示同一主語(例如“仁”)的不同方面而已。前一類型的問題則涉及可能性或當行性。需要在不同可能性之間做出選擇或需要就不同行動方案做出決定時人才可能會猶豫不決或懷疑不斷，並因此而求問於他人。例如，當弟子子張問我們是否能夠預知未來十個世代的禮樂制度時，孔子面對的就是一個涉及某種可能性的問題，而其兩端就是“可”與“不可”：“子張問：‘十世可知也？’子曰：‘殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。

其或繼周者，雖百世，可知也。’”(2.23)因為孔子認為可以根據過去和現在而預言未來，所以他的回答是相當肯定的。不然的話，孔子也很可以叩子張之問之兩端而竭焉。這就是說，首先反問弟子認為十世是否可知，並就其回答而繼續深入。下面這組問答所涉及的則是當行性：“子路問：‘聞斯行諸？’子曰：‘有父兄在，如之何其聞斯行之！’冉有問：‘聞斯行諸？’子曰：‘聞斯行之！’公西華曰：‘由也問聞斯行諸，子曰：‘有父兄在’；求也問聞斯行諸，子曰：‘聞斯行之’。赤也感，敢問？’子曰：‘求也退，故進之；由也兼人，故退之。’”(11.22)“聞斯行諸？”——聽到了就去做嗎，還是聽到了不去做呢？這樣的問題已經把應當和不應當作為兩種可能性包含在自身之內，孔子則針對不同問者而給出了不同回答：冉有應當聽到了就做，子路則不應當聽到了就做。但如果這裡只有一個問者呢？那麼這一問題的某一端可能就會隱而不顯了。

三、“一言興邦”與“一言喪邦”——一個典型的“兩端”

在《論語》中，魯定公與孔子有關是否一言可以興邦或喪邦的問答也許最能闡明“兩端”型問題的形式，從而為我們理解孔子的“叩其兩端而竭焉”提供一個很好的參照。

定公問：“一言而可以興邦，有諸？”孔子對曰：“言不可以若是其幾也！人之言曰：‘為君難，為臣不易。’如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？”曰：“一言而喪邦，有諸？”孔子對曰：“言不可以若是其幾也！人之言曰：‘予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。’如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？”(13.15)

從提問者的身份地位看，定公可能是想知道，他作為國君是否可以一句話就讓其邦國興盛，或者是否也可以一句話就讓其邦國衰敗。但他也有可能是想知道，他的臣下是否可以一句話就讓他的邦國興盛，或一句話就讓他的邦國衰敗。定公的兩問其實關乎同一問題，合起來它們就展開了這一問題的兩端。如果用現代術語來說，這一問題就是言說或話語對國家政治的影響。現代所謂“政治”——politics，一個源於古希臘語“polis”（即“城邦”）的詞的漢語翻譯——在定公的問題中是以“興邦”和“喪邦”加在一起來表示的。對於春秋時代的諸侯來說，如果我們冒簡單化之嫌，那麼興邦與喪邦作為“兩端”也許就是當時“政治”所關心的全部了。

那麼，言說或話語與邦國的興盛和衰亡有何關係？前者對後者有影響嗎？定公的問題本身已經預設了此種影響的可能性，不然他就根本不會問出這樣的問題。他想知道的只是，言說或話語對政治的影響力能夠達到何種程度？僅一句話就能在政治上起決定性的作用嗎？會有發一言——說一句話——就讓邦國興盛或使邦國衰亡的事兒嗎？“一言興邦”是言說或話語對政治的影響在其好的方向上達到極端，“一言喪邦”則是言說或話語對政治的影響在其壞的方向上達到極端。因此，興邦和喪邦就是言說或話語對國家政治的可能影響的兩端，即兩種可能性。

孔子對定公的回答不是簡單的“有”或“無”，而是先以“言不可以若是其幾也”來表示言——一言，一句話——是太不可能有“幾乎”興邦的力量的。這應該就是“言不可以若是其幾也”這一語句中“幾”的意思，但詮釋者對此語歷來有不同理解，因此需要一點梳理。近人楊伯峻的白話翻譯是“說話不可以像這樣地簡單機械”，這是將句中之“幾”理解為“簡單機械”，但這樣的解釋在語言上並無根據。朱熹將此句解釋為：“言一言之間，未可以如此而必期其效”，這是根據《詩經·小雅·楚茨》“如幾如式”而將“幾”理解為“期”。“如幾”在此句中被解為“如期”，即準時或及時或按時之意，但這是將“幾”理解為“期”的一音之轉：ji=qi。朱熹解釋的大意是，不可以期望一句話就有像“興邦”這樣的效果。《論語正義》引王若虛《論語辨惑》及孟夢恂《四書辨疑》之說，此二者皆認為

“言不可以若是其幾也”之“其幾也”自為一句。這樣的斷句意味著，話雖不能這麼說，但還是會有近乎這樣的情況。亦即，儘管我們不能說單憑一句話就可以興邦或喪邦，但還是會“有近一言可以興國”的事發生。^⑤此二人將“幾”讀為“近”即“接近”是可取的，“接近”也就是“幾乎”，但他們如此斷句卻很勉強。

其實，我們不必舍近求遠，因為《孟子》中很多同一句法的表述就可以用來支持將“若是其幾也”之“幾”理解為“幾乎”即“接近”：“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饑者，由己饑之也；是以如是其急也”；“牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也”；“曾西慨然不悅，曰：‘爾何曾比予於管仲！管仲得君如彼其專也，行乎國政如彼其久也，功烈如彼其卑也。爾何曾比予於是！’”；“晉國亦仕國也，未嘗聞仕如此其急；仕如此其急也，君子之難仕，何也？”；“左右曰：‘待先生如此其忠且敬也！’”^⑥這些例句皆以倒裝句法強調一種狀態，如“急”、“專”、“久”、“卑”、“忠”、“敬”等，而“若是其幾”也是以同樣的倒裝形式強調“幾”，即一種“如此這般地接近……”的狀態，所以應該頗能支持我們以上對“言不可以若是其幾也”的讀法，即“言——一言，或一句話——是太不可能有如此這般的‘幾乎’興邦的力量的”。

對於定公提出的這樣一個其兩端——更準確地說，是其第一層的兩端，因為我們還將會看到一個第二層的端——已經被表達出來的問題，孔子的回答分成了兩步。首先，他並不認為言說或話語對國家政治的影響能達到一言興邦或一言喪邦這樣的極端程度，“言不可以若是其幾也！”不，一言或一句話還沒有能夠如此接近或“幾於”這種興邦或喪邦的程度，一言還不太可能具有如此這般巨大的力量。於是我們看到，孔子對定公分別兩問的第一回答都是否定：對於其第一問，孔子否定了一言並不如此接近於可以興邦，對於其第二問，孔子則否定了一言並不如此接近於可以喪邦。這也就是說，孔子既否定了此一端，也否定了彼一端，既否定了這一可能性，也否定了另一可能性。這樣他就幫助定公對於自己問題的兩端或兩種可能性都有了第一層的了解：情況既非如此，亦非如彼。

然而，孔子隨即卻又巧妙地引導定公去看每一否定——一言並不如此接近於可以興邦，一言也並不如此接近於可以喪邦——之中的某種“雖不可以但卻又可以成為可以”或“雖不可能但卻又可以成為可能”的情況。這也就是說，存在於每一否定之中的一種“幾乎”的肯定。這種就問題的每一端本身而言的“雖不可以但卻又可以成為可以”可說是一種第二層的端，是問題的每一端本身所具有的又一端，一種更微妙的“端”，一種不可能之中的“幾乎”可能：“人之言曰：‘為君難，為臣不易。’如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？”是的，孔子對定公說，您很難希望以一句話就讓國家興盛起來，單憑一句話確實還到不了就能讓國家興盛的地步。然而，這一不可能本身卻又包含著某種可能，某種“幾乎”可能：一言不可以興邦，但又很有可能非常接近於——即“幾乎”——可以興邦。人們都說，做君主難，做臣也不易。您如果能夠知道做君主的難處，那也就是說，您因而就兢兢業業盡心竭力地做好您這份本職的“君主工作”，那這不就很接近於“一言興邦”了嗎？這就是孔子回答定公之間的巧妙之處。

當然，這一巧妙可能至少部分是因為，禮要求作為臣的孔子在作為君的定公面前表現出合乎君臣關係的恭敬，因此孔子在此場合說話不會像他對弟子說話那樣直接，那樣具有權威性。但這一巧妙也表現了孔子的思想智慧和語言技巧。孔子並未直接告訴定公怎樣的一言可以有接近於——“幾乎”——興邦的力量。這會很難，因為這樣的“一言”即使存在，也肯定會“不一而足”。但通過引用一個現成說法——“人之言曰”——而不是使用自己發明的說法來引入某“一言”，即相對於

“為臣不易”的“為君難”，孔子就委婉地告訴了作為君主的定公，您如果能被這句話提醒，您如果能記住您是相對於臣之君（這也就是說，記住你作為君的職責），您如果也能因為知道了“為君難”而日乾夕惕，那麼這也就是一句雖不可以但又“幾乎”可以興邦的話了。

同樣地，在一言是否可以喪邦這一問題上（這是定公整個問題的另一端），在否定了一言喪邦的可能性——“言不可以若是其幾也！”——之後，孔子也是引導定公再去看這一否定之中的“雖不可以但卻又可以成為可以”：“人之言曰：‘予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。’如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？”孔子仍然還是使用“人之言曰”這一表述，仍然還是先引用常言或俗語：人們都說，我並不樂意做君主，但君主說話沒人違抗，這一點卻是很好。換言之，做君主的快樂或好處就是可以一人說了算，即可以絕對地專制。但這種“一人獨尊言莫予違”的情況也是有兩端的：君主之言有善者也有不善者，如果其不善之言也沒有人敢於違抗，那這也就確實離“一言而喪邦”不遠了。

四、“竭”之又竭——假如孔子處在孟子的地位之上

上述對定公與孔子之問答的分析雖有助於闡明“叩其兩端而竭焉”之“兩端”，但“竭”之所指與“叩”之方式仍有待於被明確。對於定公的問題，孔子並沒有“叩”，即反向作為提問者的定公發問，大概那樣做會有違君臣之禮。沒有對提問者的叩問，因此也就無所謂對所問之“竭”。儘管朱熹和楊伯峻都以為“竭”指孔子答問時的毫無保留，孔穎達亦解“竭”為“竭盡所知，不為有愛”，但文本所支持的“竭”的解釋卻是對問題本身所蘊含者之窮究至極。^①孔子之未反過來叩問定公，是因為定公之問本身已將其兩端顯露出來，而孔子對定公之問亦已有所知，所以孔子能機智巧妙地回答定公。而對於自己並無所知的鄙夫之問，一個或許也並未明確顯示出其兩端之問，孔子又會怎樣通過叩其兩端而竭其所問之義呢？《論語》之中並未言明，所以我們此處也許還得發揮一下自己的想象力，以便勾勒出孔子答鄙夫之問時“叩”與“竭”的可能方式。

他們之間的對話很有可能會以下述方式開始：鄙夫問孔子一個問題。孔子回答說，抱歉，實在對不起，我對此並無所知。但您既然能提出這一問題，想必一定已有所知吧？不然您怎麼會提出這樣的問題呢？您看，我就沒能想到這樣的問題。所以，我們還是先來聽聽您對這個問題的想法吧。鄙夫回答說，是啊，我怎麼就沒有想到這一點呢？我好像是有些想法的，但自己也不清楚，所以才來問您啊。那您就試著說一下您的想法吧，孔子說，咱們就從您這個問題的一端開始，好嗎？但上述對話還只是一個沒有內容的形式。為了更加具體，我們也許可以把孟子與弟子桃應的一場著名問答移置於孔子與鄙夫之間，並且試問，如果這場對話發生在孔子與鄙夫之間，前者將如何以“叩其兩端而竭焉”的方式來應鄙夫之問。孟子與弟子桃應的問答是這樣的：

桃應問曰：“舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？”孟子曰：“執之而已矣！”“然則舜不禁與？”曰：“夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。”“然則舜如之何？”曰：“舜視棄天下猶棄敝屣也；竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。”^②

弟子桃應問的是，假設舜是天子（立法者），皋陶是士（執法者），而舜的父親瞽叟（犯罪者）殺人，這種情況下應該怎麼辦？這個籠統的“應該怎麼辦”（“則如之何”）既是問舜或皋陶或瞽叟應該怎麼辦，也是問孟子應該怎麼辦。而這也就是說，是問孟子“您認為在這種情況下此案所涉及的那些當事人們應該怎麼辦或將會怎麼辦”。孟子正是這樣理解弟子的這一問題並立即給出了他自己的回答的：“執之而已矣！”把舜的父親瞽叟抓起來就是了。這就是孟子設想的第一解決方案。

但孟子可能馬上就會後悔自己過於倉促了。因為在孟子的第一回答之後，弟子桃應緊接著就問，“然則舜不禁與？”那麼舜就坐視父親被自己任命的執法者抓起來嗎？他真能如此無動於衷嗎？但舜又怎麼管得了呢，孟子回答，舜不可能插手，他沒辦法管，因為他的執法者是遵命而行，而此命當然是天子之命：“夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。”在弟子第二輪問題的“攻勢”下，孟子繼續保衛著他的“正面防線”，即法之為法，因為即使天子也不該妨礙法的施行。但提問者卻並沒有到此為止，他並不滿足，因為問題沒有解決。他接著再問：“然則舜如之何？”要是舜讓自己的父親就這樣被抓起來，那就算完了嗎？整個事情就這樣完了嗎？但事情真能這樣就完了嗎？這一問題中的潛臺詞是，舜可是天下之大孝啊！而孝不正是舜以之治天下者嗎？眼睜睜讓自己的父親被抓，那就甭說大孝了，就連最起碼的孝也都算不上吧？在這種情況下，舜又應該怎麼辦呢？

在這第三波問題的攻勢面前，孟子開始放棄他最初保衛的防線，即讓舜坐視自己之父瞽叟被抓，因為孟子似乎意識到自己已經難以堅持這一最初的立場。舜不能不讓父親被抓，但又不能讓父親被抓！在這種情況下，舜又應怎麼辦呢？孟子於是開始退守一條不同的防線：讓舜毫不顧惜地放棄天下，背起自己的父親逃去某一遙遠之處（在孟子這裡是海之濱，古代的天下之盡頭），某一很可能是無人之處（這一無人之處很可以被譯為 u-topia，即烏托邦，一不可落實的烏有之地），而與之一起快樂地生活到老。

孟子真能守得住他這第二條防線嗎？我們不知道，因為他的弟子放棄了繼續進攻。如果弟子繼續追問，舜真能就這樣拋棄天下，跟自己的父親在遙遠的海邊一起永遠快樂地生活下去嗎？我們不知道孟子又將如何回答。看來私淑孔子的孟子並未學到前者“叩其兩端而竭焉”的技巧，一種以退為進的“辯證—對話”（dialectico-dialogical）方式。在弟子面前，孟子無問不答，卻節節退卻。問者桃應則只是一再地提問，如果……，那麼……？然而……？他並不反駁孟子的回答，他也沒有說出自己的想法。但他既然會提出這樣的問題，一定也會有自己的想法吧，即使只是模糊的想法，還沒有形諸詞語的想法？但孟子並沒有給予這一問者任何機會說出自己的想法。問者內心的思想一直是無聲的，並未得到任何機會表達出來，因而就在問答之中消失於無形，而沒有對問題的解決做出本來應該可能的積極或正面貢獻。

在作為弟子的問者面前，孟子表現為一個能夠“應問無窮”的老師。他對最初的問題做出迅速回答：“執之而矣已！……夫舜惡能禁之！”這種迅速也許表現著孟子的自信，但他最後卻被問題的“兩端”逼得自相矛盾。皋陶應該依法把瞽叟抓起來，舜不能禁止皋陶如此行事，但舜最終卻以“竊負而逃”的行為至少是消極地阻礙了法的執行，並且放棄了自己對整個天下的責任。但舜對孟子為他所設想的這一最終選擇真能滿意嗎？或者，孟子對自己為舜做出的這一最終選擇真能滿意嗎？也許很難。他難道不會為自己在問題的迫迫之下而讓舜在這一倫理困境中做出這樣的決定而後悔嗎？很有可能。雖然記錄弟子桃應與老師孟子對話的這一文本在孟子讓舜悄悄背著父親到海濱快樂地住下之後就戛然而止了。

現在讓我們來想象一下孔子在這種情況下會怎麼辦。首先不是想孔子會讓舜怎麼辦，而是想孔子自己會如何應對這一困難的“問題局面”。按照孔子對自己的“空空如也”狀態的承認，以及他所說的“叩其兩端”的回答方式，我們可以想象，孔子也許不會像孟子一樣遽爾作答。相反，他可能會首先反問對方的想法：那麼您覺得在這種情況下又該怎麼辦呢？這樣的反問將雙方的角色反轉過來。於是，本該回答問題的孔子卻變成發問者，而代替桃應提問的鄙夫則被孔子置於需要回答的地位之上，就像孟子在和桃應的對話之中所處的地位一樣。在一問一答的對話之中，起支配作用的

邏輯是，問題總是使被問者感到自己必須做出應答，儘管這一應答可以表現為反問。但反問不能循環。反問如果再遇上反問就會失效，就像在兩面對照的鏡子之中無限地互相反映的鏡像因為沒有止境而不能提供任何確定的信息或知識一樣。孔子反問提問者，就將其置於需要回答的地位之上。在這種情況下，這位鄙夫也許很可能會像孟子一樣說，受命執法的皋陶應該把瞽叟抓起來吧？這並不是說此一鄙夫能有孟子一般的見識，而是說，當此一鄙夫被如此問到之時，他會自覺或不自覺地受著問題本身的引導，因為問題本身包含著諸種回答的可能，或至少是指向諸種可能回答的方向，此即所謂“(問)題中應有之意”也。

但所謂“諸種”其實通常都只是“兩種”，因為思想大都受決定著判斷的非此即彼邏輯的支配。這一以排中律知名的邏輯排除非此非彼的中項或第三項。這在中國傳統中跟在西方傳統中一樣是事實。此處暫且不論儒家的中庸思想，這一思想似乎從來沒有得到清晰明確的表述，例如為孔子及後人所樂道的舜之“執兩用中”。當然，沒有得到清晰明確的表述與中庸這一思想本身就是困難的思想有關。過猶不及，所以最好能夠處於中間，拿住中間，“執中”。但問題在於，這一“中間”之“中”本質上就是無法確定的，因為其並無任何“本質”，或任何實在，或任何實體。此種非此即彼的思想方式根深蒂固。也正因為如此，古今中外那些發揮各種亦此亦彼又非此非彼之論的思想者(如中國的莊子，印度的龍樹，和歐洲的德里達等)才始終不受待見，難成主流。

孔子或許也應被列入非此非彼又亦此亦彼之論者的行列，儘管這似乎並不是人們所熟悉的孔子的形象。但我們知道他稱許中庸為“至矣”，並說人們很少有能真正做到中庸的：“知者過之，愚者不及也……賢者過之，不肖者不及也。”他因而慨歎：“天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也！”(《中庸》)孔子自己則被人描述為一個“毋意、毋必、毋固、毋我”(9.4)者，而他也自云自己“無可無不可”(18.8)。也正因為如此，我們才會覺得，孔子對於問題應該不會僅執一端，而會叩其兩端，甚至不止兩端。而“叩其兩端”也並不一定就意味著，在兩端顯露之時，問題的提出者和解答者就必須擇其一端而從之，因為兩端的存在有時可能會要求某種非此非彼的解決，某種不可能但又非常必要的“中”。

當然，如前所述，如果僅從形式上看，一個關於可能性或當行性的問題通常會有兩端：此或彼，彼或此，非此即彼，非彼即此。例如，天子之父殺人時也**可能**被抓嗎？一個可能性是他會被抓，另一個可能性是他不會被抓。或者，天子之父殺人時也**應當**被抓嗎？一種回答會是應當，另一種回答會是不應當。在我們讓孔子和鄙夫代替了孟子和桃應的這一問答中，鄙夫問的首先是在有殺人之事於特定情況下發生之時諸被涉及者應當如何。一般而言，殺人償命，這是當時共享的觀念或 assumption。而當提出問題的鄙夫在孔子之“叩”或反問下做出類似孟子的第一回答即“執之而已矣”時，他應該是在不自覺地受著問題本身的引導，因為這個“執之而已矣”的回答乃是有關天子之父瞽叟殺人應當如何這一問的“題中應有之義”：如果殺人就應該被抓起來，無論是誰。這是在問題本身所包含的可能回答之一的引導下而做出的。因此，我們應該可以假定，首先提出這一問題的人心中其實已經有了這一可能的回答，即使他自己還沒有明確意識到。而孔子之“叩”，即其向對方提出的反問，或其針對其問題本身提出的問題，則使提問者對自己的問題本身所蘊含的一端或一種可能性或一種當行性開始顯露出來或明確起來。

當然，剛開始時，孔子應該還只是幫助鄙夫明確了問題的一端，那就是即使天子之父殺人也應該被抓。但孔子還不能放鬆，因為問題有一端即有另一端。因此孔子可能會繼續反問，就像桃應繼續問孟子那樣，如果執法的皋陶因殺人而逮捕瞽叟，舜就不會出手干預嗎？瞽叟不是舜的父親嗎？

而舜不是天下之至孝或孝的最高榜樣嗎？參加問答的雙方的角色此時就已經相互調換了。最初的回答者即孔子現在成了發問者，而最初的發問者即鄙夫現在則成了需要回答者。的確，這位鄙夫會在孔子的這一叩問之下開始意識到，舜作為天下之至孝應當在這種情況下為自己的父做些什麼，並即因此而有可能回答說，是啊，舜是不應該聽任自己的父親被抓啊！隨著這一回答，問題的另一端就開始在對話中浮現出來了。一方面，即使天子之父殺人也應該讓其被抓，但另一方面，作為兒子，舜又不應該聽任自己的父親被抓。這一問題的兩端——抓還是不抓——於是就形成了一個困境，一個雖是想象出來的但卻無比實在的倫理困境（*aporia*）。

言其為“困境”或“*aporia*”是因為此兩端並不構成一個能夠容許非此即彼的回答或解決。相反，這一問題的兩端卻導向兩條方向雖然相反但卻皆有“此路不通”標志的絕境。於是，為了在這一似乎沒有出路的困境中找到出路，孔子就可能從問題已經顯露的兩端之一重新開始發問：如果舜應該為父親做些什麼，舜能直接禁止皋陶抓人嗎？也許不能吧，對方有些遲疑了，因為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嗎？遵此天命，即使天子之父犯法不也應該與庶民同罪嗎？是啊，孔子可能會回應說，但孔子不會停下來，因為問題還沒有被窮盡，亦即，問題本身還包含著其他可能的回答，而且孔子自己可能也不傾向於讓舜僅僅聽任父親被抓。¹⁹於是孔子可能就還會問，如果舜既不能禁止皋陶抓人，也不能坐視父親被抓，那麼他又究竟該怎麼辦呢？至此，這一戲劇性的對話局面就達到了緊張的高潮。

之所以說“戲劇性”是因為，一出想象出來的戲劇或一個虛構的敘事在這樣一個對話中展開著。在情節的每一轉折點上，都將有兩種可能。既然這一整出政治—倫理戲劇始於假想的天子之父瞽叟殺人，那麼之後的情節發展就將沿著下述兩種可能不斷分叉：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，舜可能干預，也可能不干預；如果舜不干預，瞽叟可能需要償命；如果瞽叟陷入這一絕境，舜可能採取某種行動，也可能不採取某種行動。**孝要求舜採取行動，義要求舜不採取行動。**情節的發展至此就展開了一個真正的難題，一個同時是倫理的也是政治的難題。

可以想象，當孔子在這一關鍵之點上問對方舜應該怎麼辦時，如果這位鄙夫沒有孟子那樣的未經質疑的自信，他可能就會不知所措。因為，一方面，皋陶應該抓人，舜不應該禁止，另一方面，舜也應該照顧他的父親，而這就蘊含著舜不應讓父親被抓。這是一個兩難。但如果這位鄙夫也像孟子一樣自信，那麼他也許就會說，在此進退維谷之中，舜會選擇毫不顧惜地放棄天下，背起父親悄悄逃到無人的地方住下來，二人一起無憂無慮地快樂度過餘生。而自覺“空空如也”、一無所知並以“毋意、毋必、毋固、毋我”自勉的孔子則可能會接著追問：如果舜放棄天下人，而這也就是說，放棄他對天下所有之人的應承或責任，而僅僅背負著一個殺了人父親悄悄逃走，往而不返，他能從此就快樂無憂無慮了嗎？這既是提給對方的問題，但其實也會是提給自己的問題。而對方的回答將很有可能是，我覺得舜不可能如此吧，他不應該如此吧？我覺得他也許應該能做得更好吧。更好，意味著更加公正，因為不然我們這些鄙夫小民不是就沒有得到公正對待的可能了嗎？雖然我這個缺乏知識的鄙夫現在還無力回答舜如何才能做得更好這一問題，但孔子先生您必有以教我者吧？

至此為止，在這樣的往復問答中由於孔子的叩問而出現的這一關鍵問題就將有可能引導問答雙方對一個也許不可能有一勞永逸的簡單解決方案的倫理—政治難題去做進一步的細審詳察。當然，這並不意味著這樣的細審詳察就可以徹底“解決”問題，但其至少應能**形成對於這一思想困境的明確承認**，從而使**在此困境之中的某種必要的堅持成為一種可能**，並使解決——有限的解決，盡

量兼顧所有人的解決，必然會有所妥協的解決，而非徹底的或絕對的解決——之可能得以浮現。在這樣的叩其兩端的問答或以問為答的對話中，孔子將能既引領著提問者也引領著自己沿著艱難的思想小徑前行，並且盡量警惕著讓自己冒將問題倉促簡單化之險。提問的對方現在已將孔子置於不再可能以問為答的境地。“叩其兩端”已經告一段落，但問題卻並沒有“竭”，並沒有被窮盡，孔子現在將需要認真思考和回答這一困難的“舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？”的問題了，為鄙夫，也為自己，而這也就是說，為我們的文化能有一個更好的未來。

舜究竟應當怎麼辦呢？他最終可能會做什麼呢？我們應該可以期待著，孔子可能將不會給出像孟子那樣的“最終回答”，既然孔子已經通過叩問方式而質疑了舜在背著父親悄悄走後將會無憂無慮地快樂生活下去的可能性。這樣，我們可能就會看到，發現自己需要做出最後回答的孔子將因這位鄙夫在他的叩問下對舜背著父親逃走之後是否還能快樂的懷疑而亦開始懷疑，並感到需要找出更好的答案，而不是一個簡單的“竊負而逃”或“子為父隱”。於是，提問者在此就開始轉變為有以教孔子者，而孔子“叩其兩端而竭焉”的答問方式則將有可能導致一個也許會大出我們意料的答案。這也就是說，一個並非像孟子那樣讓舜“竊負而逃”的解決辦法。也許孔子將會建議舜不僅不該棄天下如棄敝屣，背著父親悄悄逃走，而且應該……。但如果我們繼續想象下去，那在有些人看來我們就會是在繼續加重某種“越俎代庖”之罪了。所以，最好就先這樣停下來吧。我們當然不能臆斷孔子最終可能會為舜想出怎樣的“出路”或解決方案，但問題有其自身的邏輯，而如果我們也能像孔子那樣學會“叩其兩端而竭焉”的話，那麼或許就應該也在這一“天子之父殺人天子應當如何”的問題上來檢驗一下我們自己學習孔子“叩其兩端而竭焉”的成績了。^①

以上所想象的這個對問題“叩其兩端而竭焉”的孔子的形象應該很符合那個說“三人行必有我師”(7.22)的孔子的形象。因為，除了以上所論諸點，“叩其兩端而竭焉”也蘊含著，**在讓自己為他人之師以前，先讓他人為自己之師**。他人，即使是一位“鄙夫”，也始終是必有以教我者，哪怕只是以其有人也許會覺得不堪入耳而拒絕回答的“鄙問”來教我。現在，我們應該可以回到本文開始提出的問題了：我們如今還能從孔子這一答問方式學到什麼呢？不外乎是，對於任何一個問題，我們首先應該通過叩其兩端乃至其多端而詳盡地分析之，而不是倉促給出自己的回答或盲目接受權威的斷言。如今的漢語學界大談“問題意識”，這當然十分必須也非常重要，但如果沒有一種叩其兩端乃至叩其多端而竭的精神和方法，那我們就恐怕即使意識到了一個重要問題也仍然不能真正深入。對於一個真正的問題，一個名副其實的問題，我們不僅應該首先假定自己一無所知，而且應該真正承認自己一無所知。只有這樣，我們所意識到的問題才有可能帶著全部的新鮮氣息和挑戰力量來到我們的思想之中，而我們也才有可能開始一個可以產生積極思想和理論結果的“叩其兩端而竭焉”的過程。這也意味著，問題自始即來自另一者，最終仍來自另一者，這也就是說，問題其實始終只能來自他人，來自我們甚至可能視為“鄙夫”之人，而我們的叩問則將有助於既提升他人之知，也有助於提升吾人之思！

①楊伯峻：《論語譯註》，北京：中華書局，1980年，第89頁。朱熹《四書章句集注》將“子罕篇”第六與第七章合併為一章，遂使本章成為第八章。本文以下所有引用《論語》皆以括號中數字標明其篇與章。

②伍曉明：《“吾有知乎哉？”——孔子的問與知》，武漢：《哲學評論》，第25輯，2020年。據說柏拉圖的蘇格拉底曾聲稱“我知道我一無所知”，或“我既不知道，也不認為我有知”，見柏拉圖《申辯篇》21d。但一

些學者認為此並非蘇格拉底之言。

③“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！”(13.3)關於正名問題，參見伍曉明：《解構正名》，《文本之間——從孔子到魯迅》，北京：北京大學出版社，2012年。

④劉禹錫《浪淘沙九首》之八：“莫道讒言如浪深，莫言遷客似沙沉。千淘萬漉雖辛苦，吹盡狂沙始到金。”

⑤這一表述影射司馬遷《史記》卷一三〇《太史公自序》中之語“唯唯，否否，不然”。筆者曾以此例示我們對於另一者的任何否定回答都必然已經蘊含着一個原始的無條件的肯定回答。參見拙著《文本之“間”——從孔子到魯迅》（北京：北京大學出版社，2012年）中之《心性天人：重讀孟子》。

⑥此種禁忌甚至延伸到解釋我們的經典的當代著作的標題。例如，李零那本出色的《論語》研讀就因為採用了“喪家狗”這一其典有自的標題而激起軒然大波。作者甚至收到死亡威脅。

⑦《論語正義》中對孔子自言“無知”的解釋就是：“夫子應問不窮，當時之人，遂謂夫子無所不知，故此謙言‘無知’也。”劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年，第332~333頁。

⑧楊伯峻在《論語譯註》（第66頁）中將“何有於我哉”（7.2;9.16）譯為“這些事情我做到了哪些呢？”這也是我的讀法。他在注釋中提到有人認為《論語》中的“何有”都是“不難之辭”，如此這句話就應該譯為“這些事情對我有什麼困難呢？”我不認為應該這樣解讀。李澤厚在《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998年，第170頁，第225頁）中將此句譯為“我還有什麼呢？”（他對7.2章的譯法）及“我還有什麼長處嗎？”（他對9.16章的譯法），似難以接受。

⑨例如，邢昺疏何晏注《論語》之此章曰：“設有鄙賤之夫來問於我，其意空空然，我則發事之終始兩端以告語之。”何晏注，邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》，北京：北京大學出版社，1999年，第115頁。又如，劉寶楠在《論語正義》中說：“此鄙夫來問夫子，其意甚誠懇，故曰‘空空如’。皇疏以為虛空，非也。”劉寶楠撰：《論語正義》，北京：中華書局，1990年，332~333頁。引文中之“皇疏”指皇侃《論語義疏》。

⑩孔子及其弟子很少有不答他人之間的情況。子路是少數例外之一：“葉公問孔子於子路，子路不對。”（7.19）子路是率直之人，不知道怎麼說就不回答，當然誠實得可愛，但未免會讓對方尷尬，是以孔子聽說後會教子路說：“女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。”（7.19）

⑪朱熹：《四書章句集注·論語集注》，北京：中華書局，1983年，第110~111頁。

⑫楊伯峻：《論語譯註》，第89頁。

⑬劉寶楠《論語正義》引焦循《論語補疏》。劉寶楠：《論語正義》，第333頁。

⑭子路的問題“何如斯可謂之士矣”亦屬此列，這是在要求關於士之理想形象的描述，因此孔子也應之以一種描述：“切切偲偲、怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。”（13.28）

⑮楊伯峻之說見《論語譯註》，第138頁；朱熹之說見《四書章句集注·論語集注》，第145頁；王若虛《論語辨惑》及孟夢恂《四書辨疑》之說為劉寶楠《論語正義》所引，第533頁。

⑯分別見《孟子》之“離婁章句下”第29章，“告子章句上”第8章，“公孫丑章句上”第1章，“滕文公章句下”第3章，“離婁章句下”第31章。楊伯峻：《孟子譯註》，北京：中華書局，1960年，第199頁；第263頁；第56頁；第142~143頁；第201頁。

⑰劉寶楠：《論語正義》，第333頁。

⑱《孟子》“盡心章句上”第35章。楊伯峻：《孟子譯註》，第317頁。

⑲我們不會忘記孔子是主張“父為子隱，子為父隱”（13.18）的，但關於這一主張，歷來都有不同理解。筆者的觀點可參閱拙著《吾道一以貫之——重讀孔子》（北京：北京大學出版社，2013年）中有關論述。

⑳作為嘗試，筆者在拙作《設想舜欲廢除死刑——重讀〈孟子〉“天子舜竊負殺人之父而逃”章》（北京：《國際漢學》，2015年第2期）中為舜設想過一個不同於孟子為舜設計的“竊負而逃”的出路。

作者簡介：伍曉明，四川大學文新學院講座教授。成都 610225

[責任編輯 桑海]