

“攻乎异端，斯害也已”的政治智慧 and 道德容忍度思想

唐代兴

【摘要】孔子之“异端”论思想，历来众说纷纭，但这些不同说法都存在主观臆想之错误。采取语境还原方法，发现孔子之论“异端”，意在于引导弟子如何学会“多闻阙疑”和“多见阙殆”的政治学智慧；其匠心所在，却是培养弟子们的道德容忍智慧。这一道德容忍智慧从正面讲，就是慎取；从反面论，就是广纳，即面对来自各方面的不同政治见解、观点、主张、思想、理论、方法，须具备“有容乃大”的胸襟、“君子不器”的整合融通能力、“周而不比”的人格力量和持守正道的君子大法。

【关键词】语境还原方法 异端论 君子理论 道德容忍度

【中图分类号】B222.2 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2016)03-0023-10

一、语境排斥与望文生义

孔子之论“攻乎异端，斯害也已”（《论语·为政》，以下凡引该条不再加注，所引《论语》也只在文中注篇名），并不属于即兴偶发，而是其深思熟虑之基本思想内容。或许正因为如此，《四库全书》中征引此论的著作竟多达170余部。在现存的著作中，诠释孔子此论的古代著作就有40余部，其中，宋代之前有2部，宋17部，元1部，明10部，清7部；且清以降则又有崔适、程树德、钱穆、杨伯峻、李泽厚等名家对此论再做解析。纵观古往今来的众多解释，其分歧多产生对“攻”和“异端”两个概念的不同释义。

首先看“异端”，其主要语义诠释有如下五种：一是将“异端”训为“他技”。东汉经学家何休和郑玄、南北朝文学家颜之推、清代经学

家宋翔凤、近代训诂学家崔适均持此论。二是将“异端”理解为“小道”。魏晋文学家何晏在《论语集解》中采取“以孔解孔”的方法，指出孔子所讲之“异端”即子夏所肯定的“小道之学”，虽有其可观之处，但却不能为君子之学。三是将“异端”释为“异己”。何晏首先在《论语集解》中注孔子之“异端，不同归也”。其后，南朝经学家皇侃、北宋经学家邢昺分别在《论语义疏》和《论语注疏》中进一步发挥此论。四是将“异端”释为“邪说”。此论始发于朱熹。朱熹的“异端”“邪说”论，远指杨墨，近指佛学。朱熹的“异端”“邪说”论，是上承韩愈之排佛思想，下启李恭、黄震、孙奕、蔡节、罗泌等，其影响广泛。五是将“异端”释为“两端”。此论是一种“以孔释孔”的释义方法，也是一种词源学解释方法。作为前者，它源于《论语·子罕》“有鄙夫问于我，空空如

也。我叩其两端而竭焉。”作为后者，它始于清人刘宝楠和戴震。刘宝楠在《论语正义》中认为“端”之本义乃“直”、“本”、“首”，“异端”即事物的“两端”；戴震在《东原集》中亦认为“端，头也。凡事有两头谓之异端。”近人钱穆在《论语新解》中从此论，并做更详细的解释。概观之，“两端”论被今人认同者众。另外，今人朱去非将“异端”理解为“不同意见”。^①

如上几种“异端”解释，自然形成对“攻”字的三种理解：一是做“治”讲；二是做攻击、围剿讲；三是做把握、把持讲。对这三种“攻”字和五种“异端”语义予以组合，就形成对“攻乎异端”的三种解释：即专攻异端；攻击或围剿异端；把握两端。

以此三者解释为导向，形成对孔子的“攻乎异端，斯害也已”思想的如下五种理解：

- A. 攻学他技或小道，是有害的。
- B. 专攻其他学说和思想，是有害的。
- C. 打击不同的意见，是有害的。
- D. 看待事物或求知偏执一端，是有害的。
- E. 攻击、围剿异己的邪说，就可终止其祸害。

对孔子之“攻乎异端，斯害也已”思想的如上理解，既各有其理据和认同者，也各有其反证和反对者。形成这种多元的歧义性理解状况的根本原因，是如上各种解释和理解都是在抽掉了孔子此论的语境之后所做的一般的猜测性理解功夫，而且这种猜测性的理解功夫又是建基于自己的认知视野和前理解结构上的，^②所以如上各种理解都存在着对孔子本意的偏离。

客观地看，孔子之“攻乎异端，斯害也已”本身就构成一个具体的语境：这是一个由评述其事的方式所构成的语境。也就是说，孔子此论的语境是教学，即孔子以“异端”为专题展开教学，首先陈述了两件已经发生的事实或正在进行的事件：第一个已经发生的事实或正在进行的事件就是“攻乎异端”；第二个已经发生的事实或正在进行的事件，就是其“攻乎异端”的行为已经产生或即将产生的危害。然后孔子对其所陈述的事实或事件予以评价判断，即“攻乎异端”的行为和做法，是极其有害的。这

里的“攻”，不是做“治”讲，也不做“把握”讲，而是做“攻击”、“排斥”讲；这里的“异端”，既不是指“他技”、“小道”，也不是指“邪说”，更不是指“两端”，这些“多是后儒的自我发挥”，^③而是指与己（相持的东西）“不同”（的东西）。所以，“攻乎异端，斯害也已”，是指（粗暴地）排斥、攻击不同的学说、观点、思想、主张的做法，是有害（于已学的守正）的。以此来看，历史上对“攻乎异端，斯害也已”的各种解释都存在对孔子本意的曲解和偏离，因而均体现其理解的错误。因为，孔子所论并不排斥攻学他技、他学、他种思想，更不排斥对“小道”的了解，因为在孔子看来，学习他技、他学、他种思想以及了解小道，恰恰构成持守正道和大道的必为之事，只有盲目地拒绝和排斥对他技、他学、他种思想的学习或对小道的了解的态度和做法，才是有害的。并且，孔子此论的主题并不是如何全面、正确地认知事物，根本没有批评偏执一端看待事物或求知的方式方法“是有害的”这一意思；更没有鼓动弟子们去“攻击邪说、终止祸害”的意愿和要求。

二、回归返本开新的守正教导

陈寅恪在《论语疏证》中主张：“儒教经典必用史学考据，即实事求是之法治之。”^④陈寅恪所倡导的这种研究儒学经典的史学考据方法确实可取，但却客观地存在着困难，因为史学考据方法客观地存在着前证式、同证式、自证式和后证式四种形式。相对《论语》这样的文字简约的经典来讲，更应该注重于探索其语境还原方法。

运用语境还原方法来理解孔子之“攻乎异端，斯害也已”所表达的真实思想，首先需要

① 朱去非：《“攻乎异端，斯害也已”新解》，《孔子研究》2000年第1期。
② [德]伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆2007年版，第261页。
③ 孟冲：《孔子“攻乎异端”思想新论》，《管子学刊》2014年第1期。
④ 杨树达：《论语疏证》，科学出版社1955年版，第11页。

还原其思想生成的时代背景和理论框架。

1. 孔子之“攻乎异端，斯害也已”思想生成的背景语境

孔子（公元前551年～公元前479年）所生活的时代，是周天子王权衰微、诸侯争霸、并由此导致“道术将为天下裂”的时代。^①面对这一时代现实，各种思想涌起，诸多思想家诞生，并由此形成前后相续的“诸子争鸣”学术盛世。比如，先于孔子的管仲（公元前719年～公元前645年）、与孔子同时代的子产（？～公元前522年）、老子（约公元前571年～公元前471年），后于孔子的墨子、杨朱、李悝、吴起、商鞅、韩非、申不害等等思想家，都围绕如何将分裂的道术予以重新再造与统一的问题展开其思想探索。

理解“道术将为天下裂”的时代背景，需要弄清楚什么是当时的“道术”？所谓“道术”就是治理天下使之统一的一统的根本法则和方法，具体地讲就是诸子们所共言的“先王之道”，即王道主义，它经历夏的播种、商的培育，至周达至成熟，形成维系天下一统的内在凝聚力和外在操作智慧，即礼乐制度，并使中国上古历史迎来了西周周公召公之治的王道盛世。但自公元前770年平王东迁始，维系大一统的王道主义开始衰微，由此表现为周室王权下移，诸侯争霸；诸侯争霸又加速了以王道主义为灵魂的礼乐制度的崩坏，这就是孔子及其前后的思想家们所面对的时代现实。

先秦诸子们陆续粉墨登场，有一个共同目标，那就是重建王道主义的大一统世界，为此而必须设计“重新收拾旧山河”的社会拯救方案。虽然目标相同，但他们各自为实践其目标所确立思考的时代出发点不一样，其看待天下道术分裂的视野与态度各有所异，因而解决此一根本性时代问题的方法与途径也截然不同：由管仲所开创的霸王学派（即法家），他们以政治思想家和政治实践家的敏锐和深邃，正视人性和权力的双重现实，提出了切实可行地解决天下“道术分裂”的行动方案，即“以刑入礼”的刑赏主义行动方案。老子所开创的大道学派却从自然主义出发，提出了“去欲”、“静心”、

“无为”的方案来解决天下“道术分裂”的时代困境，并设计出实施此一方案的具体操作路径即“贵生”、“养生”、“长生”。后于孔子的墨子所开创的墨学一派，却设计出一套反战主义方案来解决天下“道术分裂”的时代困境，其具体操作路径是“兼爱”、“非攻”、“尚同”、“非乐”。由孔子所开创的仁学，则持守正统，沿着血缘亲亲的老路子提出了“以仁入礼”的人伦主义方案来解决天下“道术分裂”的时代问题，其具体操作路径是以“尊尊”和“亲亲”为准则的“仁人”主义教化，即修仁弘礼居乐。

从整体看，夏、商、周三代所构建起来的王道主义在遭受解构的同时迎来了重构，这种重构运动造就了诸子盛世。王道主义是一个完整的思想体系、价值体系和方法体系，它以王道为目的、以天道依据、以民道为手段。诸子学说中，墨学发展了王道主义中的民道思想；老子学派发展了王道主义中的天道思想；法家学派和儒家学派则分别发展了王道主义中的王道思想。只是法家和儒家重建王道大统的思路和方法不同：管仲所开创出来的法家顺应时势要求探索一条“由霸而王”的路子，其社会行动的方法论是“以刑入礼”；孔子所开创出来的仁学却坚持守护正统的路子，其社会行动的方法论是“以仁入礼”。

理解这一背景，才可真正区分孔子时代的“异端”与“邪说”：异端，是指基于共同的王道主义理想而形成的不同的认知视野、不同思想方法、不同探索路径；与此相反，邪说，是指从根本上反王道主义“道术”的一切认知、思想。孔子杀少正卯的理由可以表明“异端”与“邪说”的根本分区：《说苑·指武》记载“孔子为鲁司寇，七日而诛少正卯于东观之下。门人闻之，趋而进，至者不言，其意皆一也。子贡后至，趋而进曰：‘夫少正卯者，鲁国之闻人矣，夫子始为政，何以先诛之？’孔子曰：‘赐也，非尔所及也。夫王者之诛有五，而盗窃不与焉：一曰心辨而险，二曰言伪而辩，三曰行辟而坚，四曰志愚而博，五曰顺非而泽。此

^① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局2004年版，第1069页。

五者，皆有辨知聪达之名而非其真也，苟行以伪，则其知足以移众，强足以独立，此奸人之雄也，不可不诛。夫有五者之一则不免于诛，今少正卯兼之，是以先诛之也。昔者汤诛蚘沐，太公诛潘趾，管仲诛史附里，子产诛邓析，此四子未有不诛也，所谓诛之者，非谓其昼则功盗、暮则穿窬也，皆倾覆之徒也。此固君子之所疑，愚者之所惑也。’《诗》云：‘忧心悄悄，愠于群小。’此之谓矣。”^①

2. 孔子之“攻乎异端，斯害也已”思想生成的理论语境

孔子曾自我画像：“述而不作，信而好古”。面对孔子之自我画像，我们既不可全信，也不可不信。

不可不信的是后半句，即孔子确实是“信而好古”，但绝不能以此而认为孔子是纯粹的守旧主义，也不能以此将孔子视为是复古主义者，尽管他还说了“克己复礼”之类的话。因为孔子“克己以复礼”的“礼”学即是西周之学，西周之学之于孔子来讲，只是今学而不是古学。古学之于孔子来讲是殷商之学和前殷商之学，理解这一点异常重要。孔子理论的核心内容是仁学和礼学，孔子仁学和礼学的思想资源，就分别来源于周学和殷商之学。萧公权在《中国政治思想史》中指出，孔子仁学的思想资源主要是后者，因为“今存比较可信之古籍记载周政者，鲜为仁义之言，如《诗》雅、颂称周先王之德，绝无‘仁’字。《尚书》‘今文’诸篇亦不言仁……若就《周书》、《周礼》等观之，则周人所注重而擅长者为官制、礼乐、刑法、农业、教育诸事。封建天下之典章文物，至周始粲然大备。”^②孔子仁学的思想资源更多地来源于殷商，因为殷商政治崇尚宽简：《尚书·舜典》记载殷之先祖契为舜的司徒“敬敷五教，在宽”；微子之命亦谓“乃祖成汤”，“抚民以宽”。《史记·殷本纪》记载“汤出，见野张网四面，祝曰：‘自天下四方皆入吾网。’汤曰：‘嘻，尽之矣！’乃去其三面，祝曰：‘欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。’诸侯闻之，曰‘汤德至矣，及禽兽。’”^③殷商之“仁”不仅施于人、也惠及禽兽的宽厚政德里所张扬

的恰恰是仁与爱。这种体现仁爱的宽厚殷政，对于好古敏求的孔子来讲，必然深晓。“周政尚文，制度虽备，而究不能久远维持，至春秋而有瓦解之势，孔子或深睹徒法不能自行之理，又有取于周制之完密而思有以补救之。故于殷政宽简中发明一仁爱之原则，乃以合周礼，而成一体用兼具之系统，于是从周之主张始得一深远之意义，而孔子全部政治思想之最后归宿与目的，亦于是成立。此最后目的之仁，即由孔子述其所自得于殷道而创设，故仁言始盛于孔门。”^④萧公权对孔子仁学思想的渊源梳理清晰：仁爱思想源于殷政，但“仁”概念生成于孔子体悟殷政之精华而提出，并由此形成了孔子的仁学。

不可全信的是前半句，即“述而不作”是孔子的自谦。从形式上讲，孔子没有系统地将自己的思想和理想写成书，但孔子却以言传身教和口耳相传的方式实现了自己的思想，完成了自己的理论体系。具体地讲，孔子传述古代的经验与智慧，是返本：返本即是寻求时代性重建的历史依据和生活依据，这种历史依据和生活依据蕴含着天道法则和智慧，更蕴含着深刻的人性法则和智慧。但孔子传述古代经验和智慧仅仅是其起步，其所追求的却是开新。所以，返本开新，构成孔子的人生目标；返本开新，也构成孔子之道德哲学构建的基本路径。

具体地讲，孔子返本开新中的“本”，就是传统，即经历代代而努力而形成的王道主义思想及其系统表述它的礼仪精神和礼仪制度；其所需要开创的“新”，在孔子看来，就是既能使传统新生、更能使时代新生的那个“仁”。因而，孔子的返本开新必要以礼为指南、以“仁”为下手功夫，这就形成了孔子“返本开新”的特有路径必是“以仁入礼”。

① 裴传永：《论语外编》，济南出版社1995年版，第360~361页。

② 萧公权：《中国政治思想史》，商务印书馆2013年版，第67~68页。

③ 司马迁：《史记》，岳麓书社1988年版，第15页。

④ 萧公权：《中国政治思想史》，商务印书馆2013年版，第68~69页。

“返本开新”的基本诉求和“以仁入礼”的实施路径，形成了孔子学说的思想特征，即“它不是以打倒现实，去改造现实；而是想攒入到现实之中，采用脱胎换骨的方法去改造现实。这用儒家自己的术语说，即所谓潜移默化。因此，儒家是在封建制度的形式中，注入新的精神，以改造封建制度。”^①也就是说，由夏商周三代而形成的相对完备的王道主义及其礼仪制度，通过注入其修“仁”的精神内涵而获得了脱胎换骨。比如，“君子”本是封建社会的贵族称谓，但孔子赋予它“学而时习之”等丰富的修“仁”内涵和精神，就焕然一新了。

孔子返本开新所构建起来的道德哲学体现两个特点：一是探讨主题的特殊性。雅斯贝尔斯在《大哲学家》中将孔子和苏格拉底都称之为创造生存“范式”的人，但二人的路径完全不同：苏格拉底是从自然人出发来探讨“人如何成为人”，他将此体现其普遍性的人的问题概括为两个具体的生存问题，即“什么样的生活才是人的生活？”和“怎样才能过上人的生活？”孔子却是从人伦关系出发来考察“人如何成为君子”，他将此体现其特殊性的人伦问题概括为两个具体的生存问题，即“什么样的生活才是君子的生活？”和“怎样才能过上君子的生活？”二是指涉范围的广含性。近代英国大学里的道德哲学，包含伦理学、经济学、政治学、法学、神学等众多人文社会学科，而成为一门综合性学科；孔子的道德哲学也与此有些类似，它实际上涉及到人性论、伦理学、政治学、教育学、方法论。具体地讲，孔子的道德哲学就是君子理论，它以人如何成为君子为主题，以礼乐（即政治学）、仁爱（伦理学）、中庸（方法论）、学而（教育学）、人性（心灵学）为基本内容而构建起其君子理论。在其中，礼乐是目标指南，仁爱是实践路径，中庸是方法论导向，学而是起步与奠基，人性是土壤和依据。

在孔子看来，只有修仁才可成礼，只有成仁才可行礼，只有以礼而生活，才可生乐。然而，修仁成仁的基本路子却是“学而时习之”：“学”就是求知，求知必要广博，即只有“博学于文”，才可“约之以礼”。（《雍也》）“习”既

是内省也是践行，前者意即“内省无忧”、“内省无惧”和“温故知新”；后者乃指“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《学而》）更重要的是，修仁成仁的最好方法就是中庸：中庸方法之于意欲修仁成仁的君子来讲，既应该“不愠”：“人不知而不愠，不亦君子乎？”；（《学而》）更不能“过”或“不及”；（《先进》）因为无论是认知、思考、判断、抉择，还是为人处事，过或不及，都是浅见、狭隘、偏私之体现。当人满足一得之浅见，形成狭隘、偏私之陋习时，才产生专断与蛮横，才盲目地排斥不同的意见、看法和认识，才攻击异己之思想和观点。这就是孔子为何将“攻乎异端”视为妨碍人把自己成就为真正的君子之大害的根本理由，因为它既违背博学内省的学而之道，更违背持守正途的中庸之道。

三、还原君子思想生成的三维语境

“攻乎异端，斯害也已”，既是孔子“学而时习之”的方法论思想，也是孔子“为政以德”的政治哲学的基本认知论。要很好地理解这两个方面，需要还原“攻乎异端”的主题语境、上下文语境和交流语境。

1. 孔子之“攻乎异端，斯害也已”思想生成的主题语境

《论语》是一本语录体著作，它是“孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”^②《论语》编辑整理者不仅能真正理解孔子返本开新的道德哲学思想，而且也能在整体上把握孔子返本开新的君子理论体系。今天为我们所阅读的《论语》版本，虽然经历了许多代学者的努力编辑、整理、注疏，但其基本内容、篇章顺序结构却一直没有大的改变。

① 徐复观：《中国学术精神》，华东师范大学出版社2004年版，第74页。

② （汉）班固：《汉书》第30卷，中华书局1962年版，第1717页。

《论语》共20篇，前4篇至为重要，它不仅浓缩了孔子的基本思想，也是孔子君子理论（即道德哲学）的基本框架。孔子所生活的时代，是一个“道术将为天下裂”的时代，孔子将这种社会状况出现的最终根源归结为人欲泛滥，即贪婪与野心才导致礼崩乐坏，而不是制度本身。基于此种认知，孔子寻求解救的根本方案就是“克己复礼”。实施这一解救方案的主题是如何使人成为君子，它具体展开为两个维度：一是“什么样的生活才是君子的生活？”二是“怎样才能过上君子的生活？”致思前者：只有有德性和德行的生活，才是君子的生活；追问后者：惟有通过不倦地“学而时习之”，才能获得做人的智慧和生活的德性与德行。孔子从如上体认中提炼出两个原则：即“博学内省”的知识生成原则和“敬德修业”的生活践行原则。这两个原则却贯穿着一个人性假设：即“性相近，习相远”。（《阳货》）在孔子看来，人的本性是天赋的，它无善恶之分，使人性获得善恶朝向的却是人的后天欲望和作为。换言之，本无善恶的人性，因为后天性的利欲挟持而获得了或善或恶的多种可能性，孔子本人对人性本善却持怀疑的态度，他认为能使人性向善的唯一光明大道，就是博学内省、敬德修业。博学内省，就是获得仁，即内生仁性、仁心、仁情、仁爱，它具体敞开为恭、宽、信、敏、惠；敬德修业，就是言行守礼，即在日常生活中做到孝悌、忠恕，具体地讲，就是敬慕贤人、孝敬父母、忠诚君主、信用朋友和节用而制欲、勤勉而慎言。（《学而》）从博学内省到敬德修业，其所敞开的既是“以仁入礼”的进路，也是“仁德公道”的进路。前一种进路表述为君子必自我成就德性；后一种进路表述为君子必运用自我成就的德性去齐家治国平天下。运用自我成就的德性去“齐家”，这是将仁德、公道施之于家庭、家族，家庭、家族就充满仁德和公道；运用自我成就的德性去“治国平天下”，就是将仁德、公道施之于社会，社会就成为仁德和公道的社会。惟有从这两个方面努力并做到，亲亲之乐的世界就会被创造出来。

《论语》第一篇总论“人要成为君子”并

28

“过上君子生活”，必须“学而”，即必须“博学内省”和“敬德修业”；第二篇，讨论君子之“学而”目标是为己达人：为己达人的具体所指，就是“为政以德”。围绕这一为己达人的目标，君子之学必须从两个方面展开：一是“学而时习”其“礼”（第三篇《八佾》）；二是“学而时习”其“仁”（第四篇《里仁》）。学而时习其礼，就是训练德行；学而时习其仁，就是养成德性。德性与德行的统一，就是君子；德性与德行的统一，才可真正实现“为政以德”。

在孔子看来，一个人只有成为真正的君子才可担当起“为政以德”的重任；一个人要成为真正的君子，必须在“学而”不辍的人生过程中并修德性和德行：并修德性和德行，既需要“博学而笃志”（《子张》）的高远和“君子不器”（《为政》）的视野，还需要“不患人之不己知，患不知人也。”（《学而》）的态度和“君子无所争”（《八佾》）和拒绝“各于其党”（《里仁》）的胸襟。以此来看，孔子之学是“有容乃大”之学，而“有容乃大之学”，绝不是排斥他技或小道之学，也不是攻击不同思想、见解、观点、主张之学，而是辨别真伪、去粗取精之学。所以，孔子论“攻乎异端，斯害也已”，不是在向弟子们灌输偏激、片面的观念，而是在向弟子传授方法，即引导弟子学习如何辨别与取舍的思想方法、认知方法。

2. 孔子之“攻乎异端，斯害也已”思想生成的篇章语境

“攻乎异端，斯害也已”出自《为政》篇。《为政》篇的主题是“为政以德”。关于“为政以德”，人们习惯于将其理解为以德治国，这种理解虽然没有错，但很片面。因为在孔子的政治世界里，“为政”之“政”的首要含义不是政治，而是伦理意义上的“正”，即正直、端正、坦荡、堂正、公正，即“政者正也，子帅以正，孰敢不正。”（《颜渊》）在孔子看来，“政”就是“正”，即通过正己来正人。为政，就是指为人正直，站立得直，行走得端正，处事公正，让人信服，使人遵从。换句话讲，只有为人处事正直、端正、正派、公正、公道，才有德；有德，才使人信服。“为正”才是“为政”的本

意。在驻守其本意基础上，“政”才获得“政治”的含义，即政治本身应该是德性的，德性构成政治的本质规定与行为之价值诉求。所以，为政的前提必须是德性；为政的行为展开，必须体现德性、光华德性。这就是“为政以德”的基本含义，也是“为政以德”的基本规定。具体地讲，“为政以德”是孔子的基本政治主张，它包含了三个方面：首先，政治是伦理的，为政必须是伦理的、善的；其次，政治的本质是正，为政必须求正；再次，为政的基本方法是正己以正人、正己以正事、正己以正国。因而，正己以正人、正己以正事、正己以正国，才是真正的以德治国。以上三个方面构成了《为政》篇的基本内容。

《为政》篇的主题是孔子培养、引导、训练弟子如何学习为政，全篇 24 章，大致可以分成三部分内容：第一部分是第 1~8 章，讨论“为政以德”基本问题，这些基本问题有三：一是“为政”的伦理本质（第 1 章）；二是“为政”的本体方法及其主体要求（第 2~4 章）；三是为政的核心任务（第 5~8 章）。第二部分是第 9~17 章，讨论为政者的自身要求和主体条件：首先讨论为政者必须具备“为政”的一般方法（第 9~10 章）；其次讨论为政者必须具备“为政”的主体条件，这就是温故固本的政治理想（第 11 章）、通才的为政视野（第 12 章）、“先行后言”或“行而要言”的为政品格（第 13 章）、“周而不比”的人格力量（第 14 章）、学知互动的为政习惯（第 15 章）、辨别守正的为政能力（第 16~17 章）。第三部分内容是第 18~24 章，主要讨论为政的实践要点与根本策略。

由此可知，《为政》篇的每一章内容都是围绕“为政以德”这一主题而展开的。第 16 章“攻乎异端，斯害也已”也不能例外：孔子论异端，不是在一般的认知论层面展开，而是相对为政者如何具备其主体条件而论的，此其一。其二，孔子论为政，不是一般的理论致思或系统思想的阐发，而是在实际的教学活动中展开的，即孔子将“为政”作为君子之必学课程予以教授。他教导弟子们：君子的人生理想应该是治平，这是时代赋予每个君子的使命。君子

能为政并为好政，首先必须认知为政的道德本质和掌握为政的本体方法。在此基础上，要具备为政的主体能力和熟悉为政的实践策略及其要点。相对地讲，如上三者中最根本的是为政的主体能力，因为为政就是实行，实行要达到良好的效果，必须是为政之德性与德行的有机统一。对于君子为政的主体能力问题，孔子认为最重要的有六个方面，即为政方法、为政理想、为政视野、为政品格、人格力量、学而能力、辨正能力。孔子将这六个方面的问题分别作为专题讲解，弟子们听后将这六个专题主题用简要的语言记载了下来，就形成现在的文本形态。孔子将君子为政必须具备客观辨正的能力作为最后一个专题时，又将其分成两个具体专题来讲授，可见其辨正能力对于为政以德的重要。

孔子引导弟子训练为政能力，其理路是从具体到抽象：首先传授为政实践的一般方法，包括主体认知方法和主体实践方法，然后讨论为政的理想、视野、品格、人格力量，意在于揭示为政实践的一般方法如何形成、怎样掌握和提升，最终必须以具有温故固本的为政理想、有容乃大的为政视野、“周而不比”的为政品格、“先行其言而后从之”的为政人格为前提条件。然而，这四大前提条件的具备，以及要得到不断提升，必须学会并具备很强的学而不息和辨正守正的能力。

在孔子的君子世界中，“学而”就是学与思、学与行的统一。但学与行的统一是建立在学与思的统一这一基础上的。学与思既是为了“敏于事而慎于言”，更是为了“先行其言而后从之”。因而，君子修德必学与思，其关键是对所学所思的辨别、辨析、辨正，并通过这种对所学所思的辨别、辨析、辨正的持久不息的训练，坚固其守正“为政以德”的政治理想和实践精神。

3. 孔子“攻乎异端，斯害也已”思想生成的交流语境

围绕“为政”之主题语境并联系上下章的语境来看，“攻乎异端，斯害也已”，是孔子围绕君子如何修养为政之德性和德行问题，教导弟子们怎样才能学会“在学中思，在思中学”守正“为政以德”的君子理想及实践精神，孔

子告诫弟子，要守正“为政以德”的君子理想，必须在学与思的方法论修习与掌握上下功夫。学与思的方法论，就是辨别、辨析正确与错误的能力，就是辩正方向和守正基本思想的能力，这种能力对于君子来讲，既是一种为政的内在德性，更是一种为政的基本德行。

孔子为何要教导弟子辨别、辨析，并通过其辨别、辨析来辩正方向、守正思想？这是因为孔子所生活的时代，是一个“道术将为天下裂”的时代，在这样的时代现实中，各种思想、学说风起云涌，各种弥合业已分裂的“天下道术”的社会拯救方案，频繁产生；更重要的是，在这样一个众说纷纭的时代，要持守正道或者说“死守善道”是难的，尤其是对于心怀施治雄心的英才们，则是更难。然而，这仅仅是时代的一般状况，具体地讲，各家学说、各种社会拯救方案、各种施政思想、进路与方法，已经广为传播了。这无疑已在事实上对孔子“复周”的信念和“为政以德”的政治理想和实践方案的实施产生了很大的阻碍。更重要的是，这种种不利的环境和各种政治主张与行动方案，已经事实上对孔门弟子形成诱惑，可能有些弟子已经在悄悄地或明目张胆地学一习其他拯救方案、其他施治主张，比如，子夏就是孔门中一位喜习异端和致力创新的人，这不能不引起孔子警觉和忧虑。因而，正面的引导弟子学会辨别、辨析不同的政治理想、政治主张、施政方案，使弟子们守正“为政以德”的王道理想和治国平天下的实践精神及其德性能力，成为衡量君子与小人的根本分水岭。

正是基于如上的时代语境、孔子“为政”学说、君子理论的生存处境，孔子才将“攻乎异端”作为教学内容，对弟子进行专题讲解，以此引导弟子们守正儒学的王道理想、“为政以德”的政治主张、“导之以德，齐之以礼”的施政方向和以君子之身体力行方式去治民、治人的治国路径。为此，孔子必须向弟子们讲清楚流行于那个时代的各种不同的政治理想、政治主张、政治行动方案，教给弟子们辨别、辨析其不同政治理想、政治主张、政治行动方案的根本方法，这是形成思想认知免疫能力、守正

己学、探索正道、实践为政理想的主体性前提，如果不具备这种主体性前提或者思想认知的免疫能力，不知所以地拒斥一切“异端”或胡乱地、任性地甚至不加任何理性反思地接受这些“异端”，就会产生实际的危害。这就是孔子对他的弟子发出“攻乎异端，其害也已”的谆谆教导之本原语义：凡是不加思索、不加辨别地攻习不同政治主张或不加思索、不予辨别地攻击不同政治主张的行为或做法，对于任何要想成为“为政以德”的君子来讲，都是有害的。

四、“攻乎异端”的道德容忍度思想

当我们尝试运用语境还原方法，对“攻乎异端，斯害也已”做了如上五个层面的义理论释，再回过头来整体观之，亦可做如下概括。

首先，无论从整体讲，还是从具体的篇章语境论，孔子之“异端”论，与后人所讲的“小道”、“邪说”没有关系。“邪说”一语出自荀子，他在《非十二子》中将“不法先王，不是礼义”的法家、墨家等学说都称之为“邪说”。^①荀子的“邪说”论为秦汉以来的“党同伐异”论提供了依据，也为后世把“异端”与“邪说”相提并论、并将孔子的“异端”说理解成“邪说”论，提供了顺理成章的路径和方法。自汉以降，儒家学说的外斗内争在每一个时期都排练出正统与邪说的势不两立，其实都根源于荀子之“邪说”论，这种“邪说”论与孔子之“异端”论没有任何联系。后人在注疏或讨论孔子之“异端”论时，总是将其与“邪说”、“小道”、“他技”之类拉扯在一起，实是人们主观臆想之体现。正如程树德先生言：“若夫党同伐异，必至是非蜂起，为人心世道之害，故夫子深戒之也。”^②

其次，孔子之“异端”说，有其明确的指涉对象范围的规定性，即它仅限定在“为政”领域，而不涉及一般认知、一般学说。更具体

^① 王先谦：《荀子集解》（上），中华书局1997年版，第94页。

^② 程树德：《论语集释》，中华书局1997年版，第10页。

地讲，孔子之“异端”，实指相对“为政以德”之君子学说而论的不同政治立场所形成的不同政治见解、政治观点、政治理想、政治思想以及不同政治实践方案。

再次，孔子的“异端”论，不是为政治见解、政治观点、政治理想、政治思想及其政治实践方案划定界限，不是区别什么是正统与非正统，也不是区别正说与邪说，而是将当时出现的不同政治见解、政治主张、政治理想、政治思想作为教学内容，针对性引导和训练弟子学会辨别和认知，学会判断和选择，学会冷静和客观，教导弟子们对待各种不同的政治主张、不同的政治学说、不同的拯救时代的社会方案，都不能视而不见或盲目轻信。孔子告诫弟子们，在这个“道术将为天下裂”的大变革时代，任何视而不见或盲目轻信都是有害的，因为，在这样的大变革时期，任何形式、任何方式的盲目和轻信，都将有可能消解正道，丧失自己，使之误入时代性的歧途。

同时，孔子还告诫弟子，在这个风云变幻的特殊时代，任何意欲要投身于“为政”洪流的君子来讲，不可逃避地要面对来自于各个方面的不同政见、不同社会主张、不同“重新收拾旧山河”的拯救方案，因而，决不能不问青红皂白地排斥、否定、拒绝，必须具备一种“有容乃大”的胸襟、“君子不器”的整合融通能力和“周而不比”的人格力量。只有这样，才不会凡事盲目轻信或凡事排斥否定。孔子告诫弟子，凡事盲目轻信，这是丧失自己；凡事排斥否定，就是自以为是，固步自封，最终形成“各于其党”的偏执与愚妄，君子之德性将会荡然无存。孔子告诫弟子们：“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣！”（《里仁》）人在成就自己为君子的人生过程中，最大的错误或者说根本性的罪过，就是以自己为绝对尺度，以自己为是非标准，排斥一切、否定一切，“各于其党”。孔子认为，这种“各于其党”的狭隘胸襟、愚狂人格和浅薄认知，根源于唯我独尊的“意”、“必”、“固”、“我”陋习。所以，孔子警示弟子们：要想成为真君子的人，必须杜绝“各于其党”的陋习，其根本方式就是“毋意，

毋必，毋固，毋我。”（《论语·子罕》）因为人一旦自我愚狂地“意”、“必”、“固”、“我”，就根本不可能将自己造就成有真仁心、仁德的君子，这样的人为政，只能祸害社会。

不难发现，孔子的“异端”论，既不是盲目愚昧的偏信论，也不是霸道愚狂的否定论，而是“多闻阙疑”论和“多见阙殆”论。（《为政》）因为无论是盲目愚昧的偏信论，还是霸道愚狂的否定论，都是丧失自己、抛弃正道的愚昧做法。只有“多闻阙疑”的兼听论和“多见阙殆”的兼观论，才是提升自己、持守正道的君子大法，也是升华自己、“死守善道”的为政大法。只有在这个意义上，我们才能理解孔子之“攻乎异端，斯害也已”的真正政治学含义。

孔子的政治学亦是其道德学，将道德的智慧和政治的智慧融为一体而形成对为政者的要求，或者说形成对弟子的培养引导思想，就是孔子的君子理论。从这个角度来审视“攻乎异端，斯害也已”，其所表达的表层语义，是“多闻阙疑”和“多见阙殆”的政治学智慧；其所表达的深层语义，即是最深刻的伦理智慧：蕴含在“攻乎异端，斯害也已”之中的至为深刻的伦理智慧，即是道德容忍的智慧。

所谓道德容忍，是指对不同意见、不同看法、不同观点、不同思想、不同做法甚至是反对、排斥、否定自己的做法或行为，持一种广纳和宽厚的态度。

对孔子来讲，道德容忍是一种胸襟，也是一种气度，更是一种认知和思想，一种主见和正道。概括地讲，道德容忍既是一种君子德性，也是一种君子德行。在孔子的君子世界里，道德容忍构成其君子理论——具体地讲是他的政治学理论和伦理学理论——的基本主题，因为其道德容忍思想才把他的政治理论和伦理理论统一起来形成自成一体的君子理论，并且通过其道德容忍思想才把“学而”、“为政”、“德行”有机地统一起来，真正打通“以仁入礼”的通道，将“仁德”、“公道”、“中庸”统一于“修身、齐家、治国、平天下”的践行之中。

孔子之“攻乎异端，斯害也已”所体现出来的道德容忍，并不是无限度的容忍，也不是

无原则的容忍，而是相反，“攻乎异端，斯害也已”所主张的道德容忍，始终是有限度、有原则的。孔子“攻乎异端，斯害也已”所蕴含的道德容忍度从正反两个方面体现出来：从正面讲，就是慎取，即面对任何新颖的、刺激的、甚至是有感觉的、充满诱惑或魅力的新说、新见、新观点、新主张、新思想、新理论，都不能盲目轻信，要保持客观和冷静的理解、判断、选择、取舍。从反面讲，就是广纳，即一切形式的小道、他技或来自各方面的不同见解、观点、主张、思想、理论、方法，都需以“大海般浩瀚”和“天空般广阔”的胸襟容纳，而不盲目排斥，不任性否定，不凭好恶而主观拒绝。

广纳和慎取构成孔子道德容忍度的两个扇面，形成广纳和慎取两个扇面的内在依据是“为政以德”之道。这个道就是共同的人性，对它的具体表达就是“仁”和“礼”。对仁与礼以为政实践的路径，就是“以仁入礼”；通过“以仁入礼”的践行而实现个人的仁德（即正己）和社会的公道（即正人）。以“仁德”和“公道”为目标，以“以仁入礼”为路径，这就是孔子的儒学正道；对其正道的守正并始终不懈，这就是孔子所讲的“死守善道”。所以，“攻乎异端，斯害也已”所体现出来的道德容忍

度之“度”，就是以“仁德”和“公道”为双重目标、以“以仁入礼”为基本进路、以“中庸”为方法论的儒学正道。对这一正道的至死不渝的守正，就构成了孔子道德容忍度思想。

进一步讲，孔子道德容忍度思想的完整构成要素有五：一是依据，即以“仁德”为个体目标并以“公道”为社会目标、以“以仁入礼”为基本进路和以“中庸”为方法论的正道；二是姿态，这就是必须具备“人不知而不愠”（《学而》）之宽容、豁达、严诚的姿态；三是具备“有容乃大”的广纳胸襟和气度；四是具备“君子不器”的整合融通的慎取能力；五是方法，即既要“多闻阙疑”，又能“多见阙殆”，还要“敏于事而慎于言”和“先行其言而后从之”。在孔子看来，只有具备了如上内涵要求的道德容忍度，才可真正发现和辨别“攻乎异端”的危害性；也只有具备了避免“攻乎异端”的能力，才可成为真君子，具备为政的德性和施政的德行，为政以德的拯救道路才可得以真正地开辟。

本文作者：四川师范大学二级教授，特聘教授，四川省学术与技术带头人
责任编辑：周勤勤

Confucian Political Wisdom and Moral Tolerance in “Excluding Those Who Hold Different Views Is Harmful to One’s Studies”

Tang Daixing

Abstract: Confucius’ judgment on *yiduan* (异端) has been interpreted diversely, but there are errors of subjective conjecture among such interpretations. With the method of context reduction, this paper finds that the intention of Confucius’ judgment lies in guiding and cultivating his disciples to *learn everything but suspend the judgment on anything in doubt and see everything but keep away from the troublesome*, so as to cultivate the wisdom of moral tolerance. On the one hand, the wisdom of moral tolerance means taking it prudently; on the other, it means absorbing information widely, i. e., when faced with various different political opinions, views, opinions, ideas, theories and methods, one must have *magnanimity, adaptability, impartiality and integrity*.

Keywords: context reduction method; judgment on *yiduan*; theory of gentlemen; moral tolerance