

先秦儒家对“乡愿”的批驳原因探析

钱思锦成

(华东政法大学马克思主义学院,上海 201600)

摘要:先秦儒家所提及的“乡愿”代表一种人格类型。这种人格类型与现今社会上的“老好人”“好好先生”在表现上契合。这类人没有原则,为了一己之私可以放弃公义,对国家与社会的长治久安带来隐患。先秦儒家早就对“乡愿”做了批驳,认为乡愿是“德之贼”。从两个层次来阐述全文:第一层次分析先前儒家代表们对“乡愿”的态度表现为批驳;第二层次分析先秦儒家对“乡愿”批驳的原因。经过分析,原因如下,第一,与理想人格大相径庭;第二,异化和丑化了“中庸”“中行”;第三,乡愿行为与提倡儒学人群的担当不符;第四,乡愿曲解了儒家推崇的“礼”。

关键词:乡愿;中庸;理想人格

中图分类号:B222 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2018)01-0047-05

Analysis of the Reasons for the Confusion's Criticism of "the Hypocrite" in the Pre-Qin Dynasty

QIAN Si-jincheng

(School of Marxism, East China University of Political Science and Law, Shanghai, 201600, China)

Abstract: the pre-Qin Confucian mentioned "the Hypocrite" represents one kind of personality types. This type of personality fits well with the a yes-man in today's society. This type of people do not have principle who can abandon justice in order to get profits which will bring bad influence to national society. The pre-Qin Confucianism have criticized them long since, who deemed that they were "the thief of morality". In this paper, the author wants to expound the full text from two parts. The first part is the analysis of the previous Confucian representatives' attitude to the "the hypocrite"-criticism. The second part is trying to analyze the reasons why the pre-Qin Confucians refuted the "the hypocrite ". After analysis, the reasons are as follows: first, big difference from ideal personality; second, alienation and dissimulation of the middle of the meaning; third, the hypocrite is different from the promotion of the Confucian people's responsibility; fourth, the type of the hypocrite misinterpreted "zhouli" which Confucianism adored.

Keywords: hypocrite; the doctrine of the mean; ideal personality

一、先秦儒家对“乡愿”的批驳

(一)孔子对于“乡愿”的批驳

孔子用“中行”“狂”“狷”“乡愿”“小人”等五种人格评估世人。“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。”^{[1][33]}是孔子的交友格言。从孔子的交友格言中可知,孔子对自己的交友对象是有严格要求的。孔子将“中行”即中庸作为自己理想的交友对象,如不能也要选择狂、狷之人。狂者激进却进取,狷者知何者可为何者不可为。这说明狂者和狷者都是有理想、有原则的人,也是孔子认为可以相交的朋友,而“乡愿”在孔子谈话中未

提及。孔子在这里并非疏忽未提,而是有意为之。孔子曾在《论语·阳货》中提到:“乡愿,德之贼也。”与上述中孔子的交友格言一对比,即可明白,孔子的交友对象中不会有“乡愿”。原因在于,孔子认为“乡愿”之人是害道伪德之人,应嗤之以鼻,宁为狂狷,而不能“乡愿”。“乡愿”之人看似谨慎厚道,其实八面玲珑;看似坚守仁义道德,其实伪善无德。为此,孔子对“乡愿”嗤之以鼻,称其为“道德上的小偷”。而且“乡愿”的虚伪表现所呈现出的伪君子形象丑化了孔子心中“德之守卫”的形象。因此,孔子对“乡愿”不仅嗤之以鼻更不愿提及。那何种人格是孔子心目中的“德之守卫”呢?一直以来,中行都

是孔子推崇的理想人格,亦是孔子一直以来向往而不得的方向。另外,在孔子的语境中,中行之人对应着“君子”。孟子在《孟子·尽心上·忘势》中提出的“穷则独善其身,达则兼善天下”。^{[2]304}此话表明,不得志之时,把善作为追求目标;得志之时,应向天下传善,造福天下。而得志与否表现为仕途是否亨通,即求权是否顺利。由此表明,君子不是不可求名,而是不可求虚名;君子不是不可求权,而是不可恋权。同时,孔子还认为君子应是懂得不偏执于一端而懂得平衡两端的人,其实就是在考虑和处理问题时,能够追求统一与和谐,进而达到行事“中庸”。为此,懂得“何为中庸”成为懂得“何为君子”的关键。“中庸”在孔子《论语》中曾被明确提出,“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”^{[3]72}以此说明达到中庸的不易!同时也表明“中庸”是一种“至德”形态,鲜有人可以达到真正“中庸”的层次。《中庸》中并未具体阐述“中庸”的概念。后人总结后认为“中庸”包含三层含义,即“三层含义说”:第一层是中不偏,庸不易。指人生不偏离和变换自己的目标。第二层是中正和平和。这表现为两个方面,一个是回归本心,“胜不骄败不馁”,看淡功利和胜败,保持本心和初心。另一个是强大内心,泰山崩于前而面不改色,波澜壮阔,宠辱不惊,筑起坚毅内里。保持平常心、不忘初心并保有坚毅强大的内心将是“修身、齐家、治国平天下”过程中应有心境。第三层意思是“中和”,但中庸的“中和”并不是简单的物理上的叠加,更不是和稀泥,而是类似表现为马克思所提倡的“扬弃”。“中庸”中的“执其两端用其中”的“取中”更不是要求做人做事时以物理的方式丈量两段确定中央,而是要求人们在做人和做事时,择善而从,固守原则。“中庸”里的“中”不是世俗中理解的“平庸无为、明哲保身”,而应理解为“居中裁判,择善而从”的意思。朱熹曾说“中者,不偏不倚、无过不及之名。庸,平常也。”^{[4]7}朱熹简单地认为不偏不倚即是中庸,其实是把“中庸”的含义庸俗化了,“不偏不倚”虽能表明“中”的表面含义,但无法达致“中庸”的精髓。为此,笔者更为赞同“三层含义说”。在孔子那里,“中行”与“中庸”应有近似的含义。但现今社会却误用“中庸”一词,片面、机械地理解了“中庸”的“中”和“庸”。对比“中庸”和“乡愿”的内涵,笔者认为“乡愿”把“中庸”“异化”和“丑化”了。原因在于“乡愿”人格的外在表现是极其的类似甚至倾向于中庸。但是就本质而言,“乡愿”人格则是一种与“中庸”大相径庭的“伪中庸”。

(二)孟子对于“乡愿”的批评

《孟子·尽心下》一文中万章曾问孟子“曰:何如斯可谓之乡原矣?”曰:“言不顾行,行不顾言,则曰:‘古之人,古之人。行何为踽踽凉凉?生斯世也,为斯世也,善斯可矣。’阉然媚于世也者,是乡原也。”^{[5]13}后来孟子又对“乡愿”做了更为深入的解释,即对于乡愿之人无法列举确实的事情来批评他!也无什么确实可以指责他的地方。乡愿之人能适应糜烂的习俗、污秽的社会却没有不适之感。看似老实、行为廉洁,且获得众人喜爱。但不能学习真正的尧舜之道,此种人是偷盗道德的伪善之人。可知,若从现今社会通行的价值标准考察乡愿,乡愿之人不存在问题的,至少是看起来不存在问题的。甚至在现今的社会环境下,乡愿之人还会得到众人的褒奖。但从人格本质上来分析,这样的人格令人摒弃更不可能成为圣人。孟子曾提“四端说”理论:“无恻隐之心非人也,无羞恶之心非人也,无辞让之心非人也,无是非之心非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。…凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”^{[5]72}“四端之心”体现为人的初心、善心、纯净之心,这是一个没有被沾染颜色、没有被“伪善”裹束的真心。而从“乡愿”的概念看,乡愿之人的心早就不真、不善、不纯了。其实,拥有“乡愿”人格的人表面忠信实则自私自利;道德上表现得似是而非,在处理社会关系上是非不分,圆滑世故,左右逢源,沾利就上,没有原则。而孟子则希望人们能够以四端之心为标准,并且把四端之心落到实处。从而明白区分真善和伪善的标尺更加使人们从内心深处成为一个坚守原则的人,成为一个君子。由此可知,一个人是否是“乡愿”,外在的表现不能为据。内心的真实想法或者是办事的动机才是确定依据。比如分析“谁才是真正的赤胆忠心的臣子?”真正的志士仁人当然会义不容辞地走向死亡,但“乡愿”之人也未必不能做到这一点。如果“乡愿”之人知道身处于当时的环境下死是他利益最大化的唯一途径。“乡愿”之人未必不敢一死以换取万世功名。明朝亡国后,众人对以身殉国、殉道的儒士大夫颇有微词,斥责他们沽名钓誉也无真才实干,懂得就是“闲来无事谈心性,临危一死报君王”,足见就连死也可以被人们视为是谋取一世英名的讨巧的手段罢了。外在的任何行为都不能认为是内心赤诚的可靠依据,这一点其实世人都是知道的,

为此皇帝有时并不为那些所谓忠心耿耿的大臣的“死谏”或者“棺谏”所动,反而斥喝他们以此来欺世盗名。^{[6]80}

(三)荀子对于“乡愿”的批评

故常以为二千年来之政,秦政,皆大盗也;二千年来之学,荀学,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿媚大盗。^{[6]79}此句话透露了清朝时期有志之士对于清王朝的腐朽的愤恨以及对社会制度和社会风气革新的愿望。但戊戌变法引领者却是误解了荀子,偏离了荀子对“乡愿”的真实认知。“持宠处位终身不厌之术”“必无后患之术”是维新派乃至学者们斥责荀子无原则似乡愿的文献依据。但这却是世人望文生义、断章取义的错误结论。学者刘云超也有类似观点,他认为:“对于荀子来说,所有的‘术’都指向一个目的——‘道’,所有的‘术’都基于一个前提——‘义’。‘道义’是‘经’,‘操术’是‘权’,‘经’与‘权’在荀子那里泾渭分明,何来‘乡愿’之说?荀子明确说过‘从道不从君’,何来‘奴颜婢膝’和‘助纣为虐’之说?”^{[7]114}荀子的确在《臣道篇》和《子道篇》多次强调“从道不从君”。道乃天道,亦可视为正义或者原则。而且荀子还主张,君王无道,荒废社稷,臣子可废除之。由此可知,荀子的确将“道义”放在先而将“操术”置于后。另外,“可杀而不可使为奸”是荀子《仲尼篇》的重要观点。而乡愿之人以利益为首,为自保可无所不用其极。因此生命是乡愿之人最大的利益。因此乡愿之人怎会轻易愿意放弃生命呢?正义于乡愿之人而言就似“鸡肋”“食之无味,弃之可惜”。乡愿之人愿意拿着正义作为粉饰门面装饰品,但绝对不能为了正义而放弃生命。由此可知,荀子仍然是个坚守原则、保有道义的儒家代表人物,而且荀子所作的《荀学》也非乡愿之学。但为什么荀子还会在《荀子》一书中多次提到“操”“术”呢?笔者认为,这是荀子在审社会之时代朝政之势后的隐忍、被迫的抉择。“夺然后义,杀然后仁,上下易位然后贞,功参天地,泽被生民,夫是之谓权险之平,汤、武是也。”^{[8]28}发现君王的过错,就直接采取极端进谏方式,极易遭到君王的反感和抵触,甚至引来杀身之祸。荀子也认为此行为得不偿失,非但政治策略未被采纳还搭上性命和长期以来所积累的政治资本。因而荀子理性地提出保身之术,此术非但无损于人、无损于国,反而大利于社稷和人民。原因在于,坚持“道义”的臣下依旧可以向君主传扬“道义”,为“道义”传遍天下、济世天下带来了可能性。可以说保身之术的提出不仅彰显出荀子超群的政治策略更表现出荀子具有巨大的牺牲情

怀。原因在于,明哲保身并非保身之人的本意而是为了“道义”被迫之举。因此,对保身之人而言,明哲保身的隐忍与无奈将由他承受,明哲保身的责难与非议将由他经历。而这时保身之后将面临的痛苦将可能远远大于进谏牺牲的痛苦。为此,荀子所提出的儒家的保身之术正是一种容易被人错误理解的政治策略。为此,在荀子那里,“道义”是荀子追求的目的,而“操术”是荀子为了顺利地达成“道义”目标的手段。“操术”可分为多种,由与修身相关的“术”、与君主治国相关的“术”、与臣子为官相关的“术”以及其他很多“术”。“保身之术”就属于臣子为官的“术”。但归根结底,“操术”都可是“权变之术”。“权变之术”强调运用灵活的技法和手段解决问题。世人着重或者是过分理解了“权变之术”中的“变”,于是将“权变之术”与“善变”联系在一起,也与“乡愿”联系在一起。实则并非如此,荀子随提“权变之术”却看重“权变之术”中的“术”字,将其视为一种达成目的的方法。为此,荀子所用的权变之术以“道义”为底线,以“济天下”为目的。“操术”在手段上虽有类似“乡愿”之处,但与“乡愿”有着明显的区别。

总之,荀学与“乡愿”有着本质的区别。另外,坚持“从道不从君”的荀子对“乡愿”必然也是表现为否定的态度。

二、先秦儒家对乡愿的批评原因

(一)与理想人格大相径庭

君子,是传统儒家的理想人格类型,具体表现为润养“四端”,践行“五常”,坚守道义,将内在精神和外在修养并重,努力达至完满之人的境界。《论语》中《卫灵公第十五》一章以“君子”为主要话题,其中主要谈论到如何提高个人修养以“成君子”的问题。对孔子而言,君子最核心追求的就是一个“义”字。在《论语》中有多处句子表现出君子对“义”的执着。如,“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”^{[9]268};“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!”^{[9]262};“君子故穷,小人穷斯滥矣。”^{[9]252}等句子都说明“义之于君子”就好似“水之于鱼”一样的重要。而乡愿却不以“义”为先而是以“利”为重。学者刘云超曾对乡愿的特点做过三点总结,他认为乡愿有三个特点,一是自保,二是权变,三是没有节制。同时他还通过整理文献总结出儒家学者对“乡愿”人格的定性。第一、乡愿媚柔而不立。第二、乡愿诈伪而不诚。第三、乡愿逐利而忘义。第四、乡

愿似是而非是。^{[7]113}由此可知,“君子”人格与“乡愿”人格之间产生了巨大的目标分歧。而“义”“利”之辩常常出现在孔子对“君子”与“小人”的区分中。最为明显地体现在“君子喻于义,小人喻于利”这个句子上。“乡愿”“小人”都以“利”为目的,而且“小人”在行为上比“乡愿”更不堪。为什么孔子将“乡愿”称之为“德之贼”呢?从孟子的话中可以得到答案,“非之无举也,刺之无刺也,同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁;众皆悦之,自以为是,而不可与人尧、舜之道,故曰德之贼也。”^{[2]341}孟子的话表明,乡愿之人虽然内心中向往利益却在外表上表现得廉洁、忠信,并以此博得大家的欢喜。而且这些人并不自知自己存在的问题,还对自己所处的状态感觉良好。但实际上这种人早就与尧舜之道渐行渐远了。另外,孟子在此提及的“尧舜之道”正是“君子之道”。为此可知,孟子在此已经明确了一个观点,即乡愿之人与君子之道是大相径庭的。其原因在于“乡愿”与君子之间存在着根本区别。“乡愿”为了获得名利,可以放弃应坚守的价值原则,而君子则愿意杀身成仁而不愿求生害仁。乡愿在外在表现为君子却是实际的“伪君子”,与真正的君子从根本追求上大相径庭。正因为如此,以君子为理想人格的儒家会对“盗版君子”——“乡愿”产生鄙夷和愤恨。

(二)乡愿异化和丑化了“中庸”“中行”

“异化”在马克思那里表示为人所作用的对象反过来统治了人。在资本主义社会中,劳动产品和工人之间就存在严重的异化现象,劳动产品是由工人制造出来,但工人却被劳动产品所奴役。而在中国传统语境中,“异化”表现为变异或者性质、本质上的改变。中国传统社会错误理解“中庸”,认为“中庸”之人擅长和稀泥。这是对“中庸”的极大误解。而这种错误的误解正是“乡愿”所带来的影响。从上文孟子对“乡愿”的评价来理解,孟子认为从“乡愿”之人的身上看不到大错,同时“乡愿”之人也能用自己的方法(即以“道义”为外衣,以“和稀泥”方法,以将“自身利益”为目标,来处理人和事。)把周围的人和事处理得貌似妥帖。周围的人也都喜欢他,认为他忠信、廉洁。甚至把“乡愿”之人处事的原则错误地认为是“中庸”之道。“中庸”因此被误读、错读,被异化、丑化。孔子所说的“中庸”本质上强调一种原则、标准,即达到中庸之人必把正义原则、社会道德视作比生命更重要的事物。一旦遇到生与义的选择时,中庸之人会毫不犹豫地舍生取义。而乡愿之人为人左右逢源,为一己之利可打破

一切既定的原则,灵活似狐狸一般。他们是披着“道义”外衣体面追逐利益的小人,以“道义”为工具,以“利益”为目标,处理事情时,不强调事情是否被合理合法的处理,而强调事情被处理之后自己是否能获得现实的或未来的可得利益。为此,“乡愿”之人在处理事情时总会以“和稀泥”的方法处理,甚至为缓和矛盾而屈从或者放弃必须被秉持的原则。而屈从或放弃必须被秉持的原则正是背离了“中庸”之道的核心。为此,“乡愿”之人的处事方式最多是空有“中庸”之道的外衣,但与“中庸”之道内核背道而驰,但世人现在却把“乡愿”之人的处事方式误解成“中庸”。使得“中庸”被“乡愿”之人的处事方式异化和丑化了。

(三)乡愿行为与提倡儒学人群的担当不符

先秦儒家讲究“修身、治国、平天下”。“修身”是修塑金身。用学识装点自身,用德行深化内涵。而“治国、平天下”是儒家人士“修身”过后的天然目标责任。儒士总是有着“穷则独善其身,达则兼济天下”情怀,而“兼济天下”更是儒士们生命的极致目标和终极意义。儒士们坚守着自己信奉的政治思想并正直地期冀着自己的政治思想被君主赏识甚至被君主大力推行。为此,儒士入仕的目标是纯粹的,其目的是宣扬自己的政治思想,并希望自己政治思想可以获得君主的赏识并巩固于社稷、造福于百姓。基于上述原因还可以得到下面观点就是:在面对有人仕机会时,儒士必然会把握。而较之于儒士,乡愿入仕的目的则体现为“复杂”而又“简单”的。乡愿之人入仕会以名、利、权、色等多方面作为自己的考虑因素,并经过利弊权衡确定是否入仕。这也意味着乡愿之人入仕目的并非纯粹而是复杂的。但其实乡愿之人入仕的目的却也是简单的。这种“简单”则根本表现出乡愿之人的人格。名、利、权、色等因素都属于实际利益范畴。获得可得利益是乡愿之人行事的最终目的。而为了这个达成最终目的,乡愿之人可以无所不用其极,抛弃任何道德标准,选择任何可达目的的手段。从这个角度理解,乡愿之人在入仕目的上也变得简单,即通过入仕获得尽可能多的可得利益。从某种程度上说,入仕是儒士实现人生终极价值的必经途径,而对乡愿之人而言,入仕则是获得可得利益的某一选择而已。另外,儒学源于“士”,也可以称儒学为“士学”,那么什么是“士”?“士”即学士,而古代能够为学士之人多为士大夫贵族阶层。而且早期儒学以教育和培养“士”为己任,是为国家培养官吏的学说。士学要求官吏不仅要才学五车也要品德高格、

以身作则。从中可以看出遵循儒学的人群能归为封建社会的精英人群或算是知识分子人群、上层人士。那么这群高端人士的正义会是什么呢?引用张横渠的话就是“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”因此可知儒士的内心的终极目标是高尚的,也是难得的。而有原则之人总会对自己的事情负责的且具有羞耻之心。为此遵循儒学的群体会有极强的“群体意识”。儒士自身的自尊心和廉耻心将不愿意也不允许自己以平常心看待乡愿——儒士最为不屑的人格标准,儒士更愿意看到真心人而不愿意看到伪君子。

(四)乡愿曲解了儒家推崇的“礼”

儒家伦理中主要包括孔子的思想核心“仁学”、对“礼”的追求、德治的思想等。而不少人认为“礼”给“乡愿”的欺骗性行为提供了伦理依据。笔者认为这种看法应是片面的。“周礼”是周代建立的一系列的典章制度和道德规范,用来管理国家及其社会事务,礼制已经较为完善。儒家思想中的“礼”,是从观念形态上说的,是和“仁”紧密联系、通过“仁”来实现的。礼的范围广泛,涉及人的各种行为和国家的各种活动,如父子、夫妇、兄弟之礼,祭祀之礼,婚、丧之礼,天子之仪等。礼具有鲜明的阶级性和差别性,人们在家族内的身份和社会政治地位不同,则将适用不同的礼,可以用“名位不同,礼亦异数”来形容。儒家认为礼的作用在微观上来说是让人们明确自己的身份,使得人人遵守符合其身份和地位的行为规范,就可以维护尊卑、贵贱、亲疏、长幼有别社会秩序,国家就能安定祥和了。国人均有“明分”的意识,分就是地位的含义,按照礼的规定,国家建立了不同等级的秩序伦理,人人各审其地位之所在,而做到各司其职、各司其事,则社会的昌盛指日可待;若人人不安其本分,总想越位谋私,势必会渎其本职,互相牵扯,社会也将因此变得岌岌可危。礼从宏观上来看是维护封建统治的重要工具。礼有外在表现形式和内在原则两个方面,分别是“仪”和“义”。仪是外在的表现形式,仪的规定比较具体且繁琐,从对言谈举止到处事接物等各个方面都有详细的要求。“义”是礼的灵魂,即是把握“礼”内在的价值原则。仪是可以随着时代发展变化而变化,而义则是应始终把握的。在社会生活中,“乡愿”往往注重礼“仪”的方面,待人讲礼貌,讲究仪式上的细节要求,外表上给人留下谦谦君子的印象。他们一般不关注“义”,为了私利可以放弃内在的合理的价值原则。因此“乡愿”表现为表里不一、与“礼”不符。周礼是儒学人士所极力追求、向

往的。孔子曾因为季孙氏用八佾舞于庭院而愤然道出“是可忍,孰不可忍”。先秦儒学人士拥护“礼”的态度明显而坚决。乡愿扭曲了“礼”的真实内核,先秦儒学人士将是无法容忍的。

先秦儒家从以上四个原由批驳乡愿可谓是有理有据。“乡愿”是表面和气、似忠信、似廉洁,以利益为人生导向的人群。“君子”则是表里如一、守正义、重原则,以道义、修养为人生目标的人群。“乡愿”和“君子”在本质上是存在巨大差别的。为此,纵然“乡愿”在表面上表现得近似君子,甚至追求君子之风,但实际上只是个沽名钓誉,热衷权力、财富等实得利益的“伪君子”。君子所看重的“道义”,仅是“乡愿”之人锦上添花的点缀,而并不是为之奋斗的目标。而中国传统人情社会和对“中庸”的误读使得当今中国社会上存在着不少表现得似“乡愿”的“好好先生”。“好好先生”的确是好的赞誉但“好好先生”却是走向反面的苛责。“好好先生”旨在与各方交好,往往会迫于各方因素而动摇最根本的原则或者是道义。为此,“好好先生”在“义”“利”之间总会选择“利”而非“义”。“好好先生”总会表现得道貌岸然但或许虚情假意,表现得与人为善但或许包藏祸心。“好好先生”因以“利”为重而难以真心待人,同样的,人们也难以真正真心信任“好好先生”。因此,“好好先生”与朋友之间少不了牵绊和隔阂甚至尔虞我诈。另外,“好好先生”貌似能够处理好周围的一切的人和事,但实际周围的一切人和事并未实质性改变。所谓的处理不过是将问题掩埋,将矛盾缓和,将利益搁置。所处理的结果仅是表明祥和,但实际上仍暗流涌动。这意味着“好好先生式”的处事方式并不能真正解决问题,而是在缓和问题。待到问题变得无法缓和,更激烈的问题会被更汹涌地爆发出来。由此说明,类似“乡愿”人格的“好好先生”在做人和处事方面都存在着巨大的瑕疵和隐患。但现在的中国却存在着一大批“好好先生”群体。对此,笔者有一组数据作为佐证。(1)《中国青年报》曾做一个有关“好好先生”的调查,发现有61%的人认为自己身边存在着“好好先生”。这是一个惊人的数字,这就意味着中国社会上存在有极大一批“好好先生”。(2)通过查阅知网,笔者发现关于研究“老好人”即“好好先生”的文章有479条结果,研究“好好先生”有221条结果。由此说明,学术界对“老好人”“好好先生”现象的关注,更能侧面说明“老好人”“好好先生”问题的严重性。(3)通过分析知网中对“老好人”“好好先生”文章的总结,笔者得到了一个几乎一致的结论,

(下转第75页)

- [3] 段成荣,吕利丹.城市化背景下农村留守儿童的家庭教育与学校教育[J].北京大学教育评论,2014(3):18-21.
- [4] 范志光,魏欣.城市小学留守儿童攻击性行为的研究[J].现代预防医学,2013(13):2435.
- [5] 陈智,朱成科.我国农村留守儿童隔代监护的教育困境及解决路径[J].江苏教育研究,2013(2):7-10.
- [6] 张军勇.二元经济转化背景下我国农村留守儿童家庭教育问题研究[D].太原:山西财经大学,2010:18.
- [7] 韩志红,郭智慧.隔代抚养对农村儿童孤独感和心理健康的影响[J].华南预防医学,2016(2):170.
- [8] 李芳霞.校园欺凌行为状况调查及干预策略研究[J].宁夏社会科学,2017(3):134-136.
- [9] 国务院.关于印发国家教育事业发展规划“十三五”规划的通知 http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-01/19/content_5161341.htm.
- [10] 杨青松,周玲.亲子沟通对农村留守儿童的行为问题的影响:希望感的调节作用[J].中国临床心理学杂志,2014(6):1120.
- [11] 刘艳丽.校园欺凌行为中受欺凌者的心理适应与问题行为及干预策略[J].教育科学研究,2017(5):64.
- [12] 张学浪.新时期农村留守儿童家庭教育纽带构建:现实困境与破局之策[J].农村经济,2016(6):128.
- [13] 田维.移情训练对留守小学儿童攻击行为影响的实验研究[D].重庆:西南大学,2009:1-3.
- [14] 范志光,魏欣.城市小学留守儿童攻击性行为的研究[J].现代预防医学,2013(13):2435.
- [15] 杨旭东.一个隔代抚养的农村留守儿童家庭教育的叙事研究[D].重庆:西南大学,2013:35.

(上接第51页)

即几乎整个学术界都认为“老好人”“好好先生”是需要被警惕防止的人群,“老好人”与“好好先生”的行为也是需要被一步步杜绝的。

特别是在构建社会主义法治社会的今天,“老好人”“好好先生”处事时所崇尚的“人情”与“法治”之间产生了背离。另外,在建设社会主义市场经济中,资本的大肆冲击固然会导致人们越来越务实,

但生财亦需有“道”。中国人不能在生财的道路上越走越远的同时,却在人格追求的道路上越走越偏,越来越像“好好先生”,越来越“乡愿”。儒家所追求的理想人格——君子才是社会主义和谐社会、法治社会所需要的。而似君子却非君子的乡愿是与社会和谐发展背道而驰的,是不利于法治社会良好推进的,应被鄙夷、抛弃。

参考文献:

- [1] 葛荃.作为政治人格的狂狷、乡愿与伪君子——以晚明东林诸君见解为据[J].东岳论丛,2008(6).
- [2] 孟子.孟子译注[M].杨伯峻,译.北京:中华书局,2006.
- [3] 孔子.论语译注(简体字本)[M].杨伯峻,译.北京:中华书局,2006.
- [4] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.
- [5] 金良年.孟子译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [6] 邓晓芒.从康德的道德哲学看儒家的“乡愿”[J].浙江学刊,2005(1).
- [7] 刘云超.生命的延续与荀学之“乡愿”——兼论荀学人性论起点是生命意识[J].东岳论丛,2016(8).
- [8] 强中华.荀子论为臣的政治艺术[J].大连大学学报,2009(5).
- [9] 刘天华.论语的逻辑[M].桂林:广西师范大学出版社,2016.