

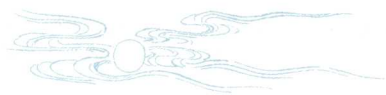
荀子

治世的理想

上海古籍出版社

徐克谦 著

国学基础教程·子部



荀子

治世的理想

国学基础教程·子部
徐克谦 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

荀子:治世的理想/徐克谦著. —上海:上海古籍出版社,2009.12

(国学基础教程·子部)

ISBN 978-7-5325-5495-9

I. 荀... II. 徐... III. ①儒家②荀子—通俗读物

IV. B222.6-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 217850 号

国学基础教程·子部

荀 子

治世的理想

徐克谦 著

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上海古籍出版社
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:gujil@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 启东市人民印刷有限公司印刷

开本 889×1194 1/20 印张 10.4 插页 3 字数 220,000

2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—5,300

ISBN 978—7—5325—5495—9

B·684 定价:20.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

出版说明

“国学”一词，如果仅按照语词来解释，“犹言国故，指本国固有的学术文化”（见1999年版《辞海》）。但如将“国学”作为一个体现中国独特而古老文化的专用名词的话，其内涵则历来未有权威的论断。如国学大师章太炎在其《国学概论》中称：国学之本体是经史非神话、经典诸子非宗教、历史非小说传奇；治国学之方法为辨书记的真伪、通小学、明地理、知古今人情的变迁及辨文学应用。著名学者吴宓认为：“兹所谓国学者，乃指中国学术文化之全体而言。”胡适则认为：“中国的一切过去的文化历史，都是我们的‘国故’；研究这一切过去的历史文化的学问，就是‘国故学’，省称为国学。”现代一般人对“国学”的理解，大多沿革于胡适。

然而，不管学术界如何争议，构建国学的基础为国故，也即中国传统文化，却是明确而不变的，那就是：以先秦经典及诸子学为根基，涵盖（两汉）经学、（魏晋）玄学、（隋唐）佛学、（宋明）理学和同时期的汉赋、六朝骈文、唐宋诗词、元曲与明清小说及历代史学等一套我国所特有而完整的文化、学术体系。这个基础体系如果用我国传统的分类法来区分，便是恢弘而灿烂的经、史、子、集四部。

随着中国现代化进程的深化，“国学”在经历半个世纪的被冷落之后，近来却又以“国学热”的形态兴隆起来。“国学热”，已成为当前中国文化发展中一个引人注目的重要现象。然而追本溯源，当今的“国学热”与“五四”运动前后对国学的提倡却有所异同。当时“国学”概念的提出与确立，是相对于“西学”而言的，就此而言，现在的“国学热”与百来年前一脉相承。然而，如果说当时的国学提倡，更多地体现于严肃的学理、学术层面上，那么当前的“国学热”却具有明显的普泛性。这种普泛性有其深刻的底蕴：不仅是学术界，上至中央、下至百姓的整个中国社会都在苦苦地探究，在世界视域的今天，以价值观为核心的中国文化究竟应向何处去？然而凡事一经

普泛，尤其在普泛以至形成“热”潮之际，便需要一份冷静，以免“热”潮流于浮泛，堕于时俗。在“让历史文化走向大众”的潮流中，我们认为有一个“如何走向”的问题。要言之，也就是深化和浅切的统一，就学术层面而言是富于现代意识的深化，而就表述手段而言，则要求学术思想的社会性的浅切化。正因为如此，我们暂不必再就“国学热”这一名称的学理性是否科学聚讼不休；重要的是，须从其社会实践的本质意义，也就是让更多的人了解中国传统文化的精要，以为当代中国的文化体系的建构提供一方面的营养，来做一些必不可少的工作。要言之，有两件事情：

一是精选。即用最小的篇幅，介绍国学中最精彩、最有生命力的精华。虽然，所谓的“最小的篇幅”只是相对而言，但无论如何，我们这套由三十本左右的小册子组成的“国学基础教程”，相对于汗牛充栋的国学典籍来说，实在是精选到极致了。

二是解读。既用通俗而不失学术内涵的文字来填平横亘在现代汉语和古文之间的鸿沟，更须在正视中国传统文化发生发展过程的基础上，对文化现象作具有世界视域的现代人的解读。

总之，让广大向往国学的读者更方便、更快捷、更正确地了解国学的基础知识，从而在初涉国学这座辉煌的文化殿堂时产生由衷的民族自豪感，并激发个性化的思考，就是我们编撰这套“国学基础教程”的宗旨；而“基础教程”四字，则标志了我们企图将学术性与浅切化统一起来以“提升阅读”的努力。

本《教程》的作者，都是于某一经典有积年研究心得的专家；而同时，我们又请作者或其他专家于各书每一章节的最后，给出一至两道思考题，以期多元化地启发读者在阅读各书内容后，再结合其他知识和当今社会的现状作出自己的思索。这也是我们对孔子“学而不思则罔”这一教诲的礼敬。

最后要说明的是，为了体现国学传统的原味，这套“国学基础教程”也将按照经、史、子、集四部分为四小套。同时为了读者购买和收藏的方便，每套的封面我们也将以四种颜色——绿色（经部）、红色（史部）、蓝色（子部）和灰褐色（集部）以示区别。当然，这种做法并非我们的发明，清代乾隆年间编成的赫赫有名的《四库全书》就是这样做的。而经、史、子、集四部的具体内容，则请参见每一分部各书封底的书目。

上海古籍出版社

荀子是战国末年儒家学派的一位大师,《荀子》一书是先秦诸子百家最重要的著作之一。但是无论是在儒学史上,还是在整个中国思想文化史上,荀子都是一位颇有争议的人物。在东汉班固的《汉书·艺文志·诸子略》中,荀子和孟子同列为“九流十家”中的儒家,而汉人也时常将孟子和荀子并称。如司马迁《史记·儒林列传》说:“孟子、荀卿之列,咸遵夫子之业而润色之,以学显于当世。”刘向在为《荀子》撰写的叙录中说:“惟孟轲、孙(荀)卿为能尊仲尼。”可见在汉代许多人眼里,荀子和孟子一样,都是孔子的忠实的传人。不过《汉书·艺文志》也著录有《虞丘说》一篇,班固自注说“难孙卿也”,好像是一篇专门驳难荀子的文章。可见在汉代也有人对荀子持不同看法。到了唐代,尽管为《荀子》作注的杨倞称赞荀子“真名世之士,王者之师”,但韩愈却批评荀子“大醇而小疵”,并把他排除在儒家的“道统”之外。宋代《孟子》被升格为“经”,与《论语》相提并论,孟子本人也被尊为“亚圣”,与孔子并称“孔孟”。而荀子却被理学家人物目为儒家的一个异端,受到很多批评。如二程(程颢、程颐)认为“荀子极偏驳”,“才高学陋”,“圣人之道,至卿不传”。朱熹对孟、荀二人的褒贬也很分明,他告诫弟子们:“不须理会荀卿,且理会孟子性善。”明清两代学者对荀子褒贬不一,而清末谭嗣同、梁启超等人对荀子几乎全盘否定。如谭嗣同在《仁学》中说:“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚大盗。”他贬斥荀子为“乡愿”,并且把中国两千年封建专制的祸根都栽在了荀子身上。这话说得虽然不免偏激过分,不过倒也表明了一点:不管人们对荀子的思想作如何评价,他在中国历史

文化中的影响都是非常深刻而巨大的。

荀子和孟子都以孔子之“道”的继承者自居，但他们二人在学术上却有不少明显的分歧。从《荀子》书中对孟子的批判可以看出，孟子在荀子眼中不过是众多“散儒”、“陋儒”、“俗儒”中的一支而已。比较荀子和孟子，不难发现他们之间的区别：孟子认为人性善，荀子认为人性恶；孟子讲“仁义”比较多，荀子讲“礼义”比较多；孟子讲的“心”是个道德心，荀子讲的“心”则是个认知器官；孟子强调“返身而诚”的自我内省，荀子强调诵经读礼遵循师法等等。

但是如果我们把孟子、荀子的思想跟《论语》中的孔子来比较，则也不难发现他们两人的确都继承了孔子思想的许多方面，都对孔子思想的某些方面进行了创造性的发展，只不过是各有侧重而已。在大的、根本性的方面，荀子与孟子的差别并不像宋儒所夸张的那么大。《中庸》里有句话叫“尊德性而道问学”，后人常说孟子代表了儒家“尊德性”的一派，而荀子则代表了“道问学”的一派。其实荀子重视“道问学”但也未尝不“尊德性”，只不过他认为只有经过“问学”的途径才能成就“德性”；而孟子“尊德性”也未尝不“道问学”，只不过他认为一切的“问学”都需以内在的“德性”为本。

比较荀子和孟子的思想，可以发现他们两人在不少方面其实是一致的。例如：孟子把“仁”比作“人之安宅”，“义”比作“人之正路”，要求人们“居仁由义”；荀子《大略》篇也有比喻说“仁有里，义有门”，要求人们处仁之里，由义之门。孟子有“舍生取义”的说法，而荀子在《正名》篇也说，虽然人之所欲莫过于生，所恶莫过于死，但在某种“不可以生而可以死”的极端情况下，人也会放弃生而成就死。孟子相信“仁者无敌于天下”，而荀子与临武君在赵孝成王面前议兵时也认为，“仁者之兵”根本不需要使用诈谋就可以征服天下。孟子认为汤伐桀、武王伐纣不是“弑君”，而是“诛一夫”，讨伐独夫民贼；荀子《正论》篇也认为汤、武不是“弑君”，而是“诛暴国之君若诛独夫”。孟子有“天爵”、“人爵”之辨，而荀子《正论》篇辨析所谓“势荣”、“势辱”和“义荣”、“义辱”的区分，可以说与之有异曲同工之妙。荀子《大略》篇说：“家五亩宅，百亩田，务其业，而勿夺其时，所以富之也。立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。”这和孟子《梁惠王上》所说的“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之养，颁白

者不负戴于道路矣”，如出一辙。甚至在一些具体经济主张上，荀子也和孟子相似，如荀子《王制》篇所谓“田野什一，关市几而不征”的税收政策，就跟孟子的意见一致。所以我们不能因为孟子道“性善”，荀子说“性恶”，就误以为他们两人有多大的差别。应该说在儒家的基本价值取向和根本目标，乃至许多具体主张上，他们还是一致的。

不过，荀子所处的时代跟孟子已经有所不同。战国末年，一方面诸侯征战愈演愈烈，民不聊生；另一方面，天下走向统一的趋势也越来越明显。“天下定于一”已经成为有识之士和人民群众的普遍愿望。然而如何才能“定于一”？由什么样的人来统一？“定于一”之后的天下，应当是什么样的社会？应当用什么样的思想来治理？这些问题也变得越来越紧迫。同时，生活在战国末年的荀子已经具备了对战国诸子百家学术思想进行全面检讨和总结的条件。当年孟子曾不遗余力“辟杨、墨”，而荀子在《非十二子》、《解蔽》等文章中则对战国时期诸子各家学术，包括儒家内部不同派别的学术都进行了全面的批判和清理，同时他自己的思想中也广泛吸收了各家学术的营养。正因为荀子已经站在一个历史的转折点和学术的制高点上，他的思想自然会跟春秋末年的孔子和战国中期的孟子有所不同。我们看到荀子对人性、对社会、对政治等问题的认识和分析似乎更具有现实感，提出的治国方略似乎更具有可操作性，对“礼”与“法”、“王道”与“霸道”、“先王”与“后王”等关系问题的态度似乎更具有辩证的观点和包容的态度，而他的文章风格也似乎更趋于成熟、严谨、细致、典雅、冷静、平实。

然而尽管如此，荀子仍然是一位儒家理想主义者，他并没有背离孔子开创的儒家的道德原理和政治原则，他只不过在论证方法、实现途径方面做了一些变通，以便使儒家的理想更贴近一点当时的社会现实。荀子一生除了曾在齐国的稷下学宫担任过“不治而议论”的“祭酒”，晚年曾在楚国担任过兰陵令之外，并没有机会亲身从政，以实施他的政治主张。但是他留下的《荀子》这部书，可以说通篇都是在表述着他的政治理想，似乎是在为他所期待中的一个大一统的“王道”社会预作理论准备。他晚年曾访问秦国，一方面大赞秦国的基本条件，一方面感叹秦国“无儒”，似乎有寻机利用秦国这个大国来实施其政治理想的意图。然而他没有得到这个机会。至于传说他的弟子李斯后来出任秦相，荀子便为之不食，则说明他并不认可这个离经叛道的弟子所奉行的那一套严刑峻法的法家路线。

《荀子》书最后一篇《尧问》中有一段可能是出自荀子门下传人之手的文字，以极其惋惜的口吻感叹“天下不治，孙卿不遇时也”，称赞“孙卿之遗言余教，足以为天下法式表仪”；“观其善行，孔子弗过”。汉代刘向在整理完《荀子》书之后写的《叙录》中，也以无比感慨的语气写道：“人君能用孙卿，庶几于王。然世终莫能用，而六国之君残灭，秦国大乱，卒以亡。观孙卿之书，其陈王道甚易行，疾世莫能用。其言凄惨，甚可痛也！”

假使当年秦国聘荀子为相，采纳其政治主张，秦朝是否还能统一中国？统一之后是否能避免迅速灭亡的命运？汉代以后两千年的中华帝国政治，究竟在多大程度上跟荀子的学说有关？所谓汉唐盛世是否基本就是荀子社会政治理想的实现？历代统治者中有几个人真心理解并实践了荀子所坚持的王道理想和儒家价值观？历史不可重复，这些问题，连同《荀子》书中所留下的治世的理想，只能引发后人无尽的遐想与沉思。

《荀子》一书，内容丰富、思想深刻。而按照本丛书的编写体例，这本小书只能以最小的篇幅节选能够反映荀子主要思想的段落加以译介和评说。限于笔者水平，所选难免以偏概全，有所遗漏；评述也只是笔者一家之言，仅供参考。每一节后面所附思考题，大多连笔者自己也没有最后答案，只希望能引发进一步思考而已。本书《荀子》原文采用的是中华书局《诸子集成》中王先谦《荀子集解》本。为方便读者阅读，原文中个别的明显字句讹误已根据前贤校注径直作了改动。特此说明。

徐克谦

2009年10月

〔荀子小传〕

荀子姓荀，名况，字卿。“荀”与“孙”音近，古书上常通用，汉人避汉宣帝刘询讳，所以又称荀子为“孙卿”、“孙卿子”。他是战国晚期赵国人。生卒年难以详考。《史记·孟子荀卿列传》说他五十岁时才到齐国的稷下学宫来游学（也有人认为《史记》这里的“五十”当是“十五”之误）。在齐湣王（前300—前284在位）末年，荀子曾上书齐相，不被采纳，一度离开齐国去了楚国。齐襄王（前283—前265在位）的时候，稷下学宫复兴，荀子又来到楚国，此时他已是资格最老的大

师，多次担任“祭酒”，也就是学术论坛的主持人。后来他遭到谗言毁谤，就又离开齐国到楚国去了。楚国的国相春申君任命他担任兰陵令，这时大约是在公元前255年。在担任兰陵令期间，春申君一度听信谗言，不信任荀子，荀子就离开楚国去了赵国。在赵国时曾与临武君在赵孝成王面前讨论军事问题，还曾应邀访问秦国，会见了秦昭王和应侯。后来春申君后悔，又邀请荀子回到楚国继续担任兰陵令。直到公元前236年，楚国内乱，春申君被杀，荀子的兰陵令也被废，于是他闲居兰陵，著书立说，一直到死。荀子是一位著名学者，是先秦儒家学派重要代表人物之一，对儒家典籍的传授贡献很大。传说李斯和韩非子都是荀子的学生。据说李斯出任秦相的时候，荀子可能还活着，并且为此气得吃不下饭。若果真如此，那荀子真是“仁者寿”，活到一百多岁的高龄了。

目 录

目
录

出版说明 / 1

前 言 / 3

第一章 人性篇 / 1

- 一、人之性恶，其善者伪 / 3
- 二、情欲难免，但可控制 / 8
- 三、化性起伪，人性改造 / 14

第二章 劝学篇 / 21

- 一、青出于蓝，改变人生 / 23
- 二、锲而不舍，用心专一 / 28
- 三、学问有道，贵有师法 / 31
- 四、治气养心，致诚慎独 / 36
- 五、始乎诵经，终乎为圣 / 41

第三章 君子篇 / 47

- 一、君子人格，后天形成 / 49
- 二、君子小人，区别何在？ / 55
- 三、圣人君子，治世之宝 / 63

第四章 社会篇 / 69

- 一、人生以群，群必有分 / 71
- 二、明分使群，各得其所 / 75
- 三、社会等级，维齐非齐 / 80
- 四、批判墨子，平均主义 / 86

第五章 礼法篇 / 91

- 一、隆礼贵义，礼以正国 / 93
- 二、节欲止乱，礼之所起 / 98
- 三、既得其养，又好其别 / 102
- 四、礼乐之统，管乎人心 / 107
- 五、只有治人，没有治法 / 111
- 六、礼法并用，刑赏不过 / 116

第六章 君臣篇 / 123

- 一、水则载舟，水则覆舟 / 125
- 二、为君之道，源清流清 / 131
- 三、谏诤辅弼，道重于君 / 138

第七章 王霸篇 / 143

- 一、义立而王，信立而霸 / 145
- 二、道德之威，成乎安强 / 151
- 三、先王后王，道贯古今 / 155
- 四、王者富民，霸者富士 / 162

第八章 道名篇 / 169

- 一、天人相分，各有其道 / 171
- 二、先王之道，比中而行 / 178
- 三、何以知道？虚壹而静 / 184
- 四、名定实辨，道行志通 / 190

篇目索引 / 197

第一章



人 性 篇

人性论，是儒家伦理学和道德修养理论的基石和逻辑起点，但在这个重要问题上，先秦儒家人物有着很明显的分歧。孔子很少谈到“性”，只说过一句“性相近，习相远”。孟子则提出“人性善”之说，认为仁、义、礼、智，在人的本性中已有萌芽，谓之“四端”。荀子则持相反的观点，认为“人性恶，其善者伪也”。由于有这个分歧，孟子和荀子在道德修养的方法、途径乃至社会、政治理论方面都有一些不同，后代也曾有一些儒家传人据此论孟、荀之高下。不过，尽管在人性论问题上有上述差异，荀子和孟子在根本的儒家价值观和社会政治文化理想上并无根本不同，甚至可以说是殊途同归，并行不悖。因为他们都希望人们能够成为具有儒家道德人格的君子、圣人，从而实现儒家王道政治的社会理想。人性究竟是什么？这个问题古今中外无数思想家都曾做过思考，迄今也并无标准答案。即使在今天，人性善恶的问题，也仍然是一个考验人类智慧和思维能力的复杂难题，涉及价值观、信念、实然与应然、个别性与普遍性、理性与感性、灵与肉等诸多方面，且非所谓“科学的方法”所能解答，甚至连究竟是否存在一个共同的普遍的人性本身，也是个可以质疑的问题。然而各种有关人性的学说，或多或少都从不同的角度和不同的侧面切入和探测了人性这个困扰人类千年的谜团，并各有所见。荀子的人性理论当然也不例外。荀子“性恶论”强调道德之善不是人的自然属性中固有的东西，而是要靠人为的努力去建构的。他认为通过人为的努力建构道德文明，从而防止人性欲望无限制膨胀可能产生的恶果，不仅是可能的，而且也是必须的。这是理解荀子人性论观点的关键。

人之性惡，其善者偽

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

——
《性惡》

〔原文〕

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸于

暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

——《性恶》

〔今译〕

人的本性是丑恶的，若有善良则是人为的结果。如今人们的本性，生来就贪图私利，顺其发展，就会互相争夺不讲礼让；生来就有嫉妒仇恨，顺其发展，就会互相残害不守忠信；生来就有耳目的欲望，贪图声色享乐，顺其发展，就会产生淫乱不讲礼义文明。因此放纵人性，迁就人的情欲，必然导致争夺，迎合侵犯社会秩序扰乱社会治理的行径，走向暴乱。所以必须用师长的法度来教化，用礼义道德来引导，然后他们才会讲究礼貌谦让，遵守礼仪文明，服从治理。由此看来，人的本性丑恶是很明显的，若要善良需要靠人为的努力。

〔述评〕

人性问题，是先秦诸子普遍关注的一个重大问题，因为它是其他有关人和人类社会问题的理论基础和出发点。先秦诸子各家，都有关于人性问题的论述。但是究竟什么是人性？人性究竟是善的还是恶的？在先秦时期，不仅各家看法不一致，即使在儒家内部也有不同的观点。孔子说“性相近，习相远”；孟子则持“性善论”，而荀子则认为“人之性恶，其善者伪也。”孟子和荀子这两位先秦儒家大师在人性问题上的立场，构成了他们之间最显著的分歧。而在后代儒家主流思想中，性善论似乎是占主导地位的，特别是在宋明理学中，天命人性的本然之善，乃是儒家仁义道德的本源和基石。如果没有人性中本然的善，仁义道德似乎就成了无源之水，无本之木。正因为如此，荀子及其性恶论颇受后代儒家人物诟病。如宋代理学家二程就说：“荀子极偏驳，只一句性恶，大本已失。”明代儒生胡居仁也说：“荀子只性恶一句，诸事坏了。是源头已错，末流无一是处。……在本原上见错，故百事皆错。”

只因为荀子说了“人性恶”，就把他否定得“无一是处”，并把他剔出儒家正统之外，未免有点太过分。其实如果我们把荀子与孟子的言论作一番总体比较，就不难发现，他们的思想主张还是同的方面多，异的方面少。荀子说人性恶，目的还是要人们改恶从善，接受儒家的仁义道德，努力成为儒家所要求的君子，这个根本目标跟孟子还是一

致的。

但是孟、荀在人性善恶的问题上毕竟是有重大分歧的。也有人指出，孟子所说的人性，主要是指人的社会属性，而荀子所谓人性，是指人的自然属性，他们俩说的不是一回事儿。然而即使这样理解，还是回避不了孟、荀在这个问题上的分歧。因为如果说孟子讲人性善，是说的人的社会属性，他的用意就是要证明仁义道德这些东西是人性中所固有的。而荀子恰恰也就是要否定这一点，认为人性中根本没有这些东西，仁义道德是“伪”的结果。

顺便说一下，这个“伪”字，并不具有后来所谓“虚伪”、“伪造”的否定性价值评判的含义，它的词义不过是“人为”、“人造”的意思，是说仁义道德是要靠人为的努力来培养的，不是从天上掉下来的，是由人后天建构起来的，丝毫没有说仁义道德虚伪的含义。同时，这个“人性恶”的“恶”字，在这里也并没有后来“邪恶”、“罪恶”等词语中的强烈价值否定色彩，只不过就是一个对“善”字的否定性词语，意为“不善”。荀子的主要意思，不过就是说，人性“本始材朴”，里面没有孟子所说什么“善端”，人性本身不是“善”的，如果任其发展，结果会很糟糕。

那么，在人性善恶这个源头问题上，荀子跟孟子的分歧，是不是真的如后儒所指出的那样，事关重大，后果严重呢？应该说，事情是比较重大，后果是比较严重的。虽然，人性到底是善的还是恶的，即使到了科学如此发达的今天，也还是一个说不清的问题，并没有一个公认的结论。因为这不是一个科学可以解决的问题。我们没法用科学的方法，比如用统计或者基因分析等等，来证明人性到底是善的还是恶的。但是，在儒家伦理道德体系中，却是涉及一个根本信念或信仰的问题。

这个问题要细说起来，的确很复杂，不过我们可以打个比方来说。假如一个患病的人，分别去看两个医生。一个医生对他说：你的身体本身基本状况还是很好的，有免疫和恢复能力，我的治疗不过是因势利导，所以你只要配合，就康复有望。另一个医生对他说：你的身体真的很糟糕，病入膏肓，我必须给你加大矫治力度，你必须准备忍受一番折磨，结果如何，还得走着瞧。试想这两个医生的话，会对这个病人心理产生怎样不同的效果呢？在接受同样的治疗方案的前提下，病人自身的信念和信心对于其康复无疑也是十分关键的因素，这就是人们有时会说的“信则灵，不信则不灵”。