

# 論荀子「自然、人性與道德根源」的關係\*

何 淑 靜\*\*

## 摘 要

在荀子，「天」代表「自然」或「自然現象」；而〈性惡篇〉云：「性者，天之就也。」依之，「自然」與「人性」，在荀子看似為「生與所生／成」的關係。此外，如吾人所知，在主張「性惡」的同時，他特別強調「善偽」——人之成善乃出自後天人為的努力。成善之所以可能，客觀上乃因有聖王制定禮法以為人「化性以成善」之準則，主觀上則因人生而有能「以禮義來化『性惡』之『性』」的「心」。「心」，就荀子來說，乃是人所以能成就道德行為之主觀根據。荀子從未明白說「心是性」；相反的，〈性惡篇〉說：「性不知禮義」，而〈解蔽篇〉表示：「知禮義」乃「心」之故。依之，「心不是性」。但「心」與其「知」的能力是人「生而有」(〈解蔽篇〉)。而荀子了解人性的原則是「生之所以然者謂之性」(〈正名篇〉)；此外，〈天論篇〉稱「心」為「天君」。(依「性者，天之就也」，)這些都表示，對荀子來說，「心應當是性」。作為「道德實踐的根據」，嚴格說／一般說來，「心」應當是個「具道德意義與價值的存在」。但，無論「天」與「性」的關係為何，兩者於荀子都是一「自然義」的存在。在此情形下，荀子的「心」是否具有或能具有道德的意義、或只是一「自

---

\* 本文曾於發表第六屆「南北哲學論壇」(主題：「自然、人性、與道德」)，2010年12月20-21日，香港中文大學哲學系主辦。與會學者不吝提供意見及張亨教授之指正，於此略表謝意。

\*\* 國立政治大學哲學系副教授 (ho4012@nccu.edu.tw)

投稿日期：2013.05.21；接受刊登日期：2013.09.30；最後修訂日期：2013.10.12

然義」的存在呢？除了由「心是性」方面之「心」為「天官」的身分來討論外，本文也將由「心不是性」方面之「心」的雙重性（「天君」與任之心）來作探討。經過扣緊文本的了解與分析，我們將發現，無論是從「心是性」或「心不是性」來看，荀子所了解的「心」都很難說它是個帶有道德色彩、具道德意義的概念。這表示荀子的道德實踐理論在此存在著、也必須面對「非道德意義的存在如何產生出／成就道德意義的存在（行為）？」之倫理學中最棘手的問題。

**關鍵詞：**自然、人性、荀學之道德根源、荀學之道德價值、天君、心、  
虛壹靜、學／行禮法

# The Relation of Nature, Human Nature, and the Source of Morals in XunZi

Shu-ching Ho \*

## Abstract

In XunZi, “*T’ien*” calls for “nature,” and the relationship between nature and human nature (*Hsing*) is “human nature is what *T’ien* produces.” Accordingly, *Hsing* in XunZi is natural and neutral in value. As we know, He claims “*Hsing-er Sang-wei*”, and views morally good action as resulting from mind’s (*Hsin*’s) directing and correcting *Hsing* with *Li-Yi*, which is made by the sage, not innate in our mind or nature. It is in terms of *Hsin*’s knowing *Li-Yi* and its directing and correcting *Hsing* according to *Li-Yi* that human has moral performance. Since so, *Hsin* is the foundation of morals in some sense. *Hsin* is given by nature. In this sense, it is *Hsing* (human nature). And *Hsin* can do these two works, for XunZi, because its essential function is to know things and it is at the same time the *T’ien-Chung*. But, according to XunZi, *Hsin* has to practice *Hsi-Yi-Ching*, otherwise it cannot really know *Li-Yi* and actually do what it can and should do as the *T’ien-Chung*. No matter as the knowing subject or as the *T’ien-Chung*, it is very hard to say that *Hsin* in XunZi is a moral being or carries out any moral sense itself (this is determined by its being *Hsing*). Thus, XunZi has to face the following problem in his moral theory: How is it possible for a non moral being to be the foundation of

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Received May 21, 2013; accepted September 30, 2013; last revised October 12, 2013

morals and carry out itself with moral value? In this paper, though deeply and carefully analyzing XunZi's views about how human succeeds in doing morally, I conclude: The motivation and purpose of *Hsin*'s exercising *Hsi-Yi-Ching*, knowing *Li-Yi*, and directing and correcting *Hsing* with *Li-Yi* are all due to a moral purpose — acting morally and thereby becoming a sage, a man perfect in morals. Being so, we cannot say that XunZi's *Hsin* (especially from the point of view that it's functioning its essential functions, no matter as a knowing mind or as *T'ien-Chung*) does not carry out any moral sense at all though it is nor a moral being in itself.

**Keywords:** nature, human nature (*Hsing*), moral source, the moral value of XunZi's theory, *T'ien-Chung*, mind (*Hsin*), *Hsi-Yi-Ching*, learning/study *Li-Yi*

## 緒言

若把「自然與人性」這一組概念運用到荀學上，那它應就是「天與性」這一組概念所代表。〈性惡篇〉云：「性者，天之就也。」依之，「自然」與「人性」，在荀子看似為「生與所生／成」的關係。此外，如吾人所知，在主張「性惡」的同時，他特別強調「善偽」——人之成善乃出自後天人為的努力。成善之所以可能，客觀上乃因有聖王制定禮法以為人「化性以成善」之準則，主觀上則因人生而有能「以禮義來化『性惡』之『性』」的「心」。<sup>1</sup>「心」，就荀子來說，乃是人所以能成就道德行為之主觀依據。荀子從未明白說「心是性」；相反的，〈性惡篇〉說：「性不知禮義」，而〈解蔽篇〉表示：「知禮義」乃「心」之故。<sup>2</sup>依之，「心不是性」。但「心」與其「知」的能力是人「生而有」的（〈解蔽篇〉）。荀子了解人性的原則是「生之所以然者謂之性」（〈正名篇〉）；此外，〈天論篇〉稱「心」為「天君」。依「性者，天之就也」，這些都表示，對荀子來說，「心應當是性」。<sup>3</sup>既然如此，那「心」，就和「性」一樣，都是以「自然」為質的。依之，荀子在此就必須面對「非道德的存在如何產生出／成就道德的存在（道德行為）？」之倫理學中最棘手的問題。有些學者主張荀子的「心」當「具道德意義或為具道德價值的存在」，或同時為、可以為或也是個具「道德性」的存在或為「道德心」，以此來解決上述的問題。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 參見〈性惡篇〉與〈天論篇〉。

<sup>2</sup> 〈解蔽篇〉：「人何以知道？曰：心。」此中的「道」乃指「禮義／法」言。

<sup>3</sup> 有關「荀子是否以心為性？」的問題，請參見拙著《孟荀道德實踐理論之研究》（臺北：文津出版社，1989年），第3章。

<sup>4</sup> 如唐端正、鮑國順、劉又銘等教授即作如此主張。唐教授觀點參見〈荀學價值根源問題的探討〉，《新亞學報》卷15（1986年6月），頁239-252；另收入《哲學年刊》期3（1985年6月），頁525-535。劉教授則見〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學文學院編印，2001年）。

但，無論「天」與「性」，乃至「心」與「性」，的關係為何，它們於荀子都是「自然義」的存在。以如此意義或性質之存在，「心」是否可以同時是「道德心」或為一具「道德性」之存在？這實在令人質疑。在荀子，「心」有三重身份，<sup>5</sup>即天官、天君、與認知心。此三者都和道德實踐有關，但扮演積極角色的乃後二者（該二者被荀子視為「不是性」），因此本文的重點將放在後二者上：由其本身及其所有的作用活動和它們在道德實踐上所扮演的角色來探討上述問題。

經扣緊文本作了解與分析後，可以發現：在「性者，天之就也」的影響下，「心」作為道德實踐之主觀依據，它不能同時被視為是「道德心」或具「道德性」。但，這不表示，「心」，從其與道德實踐之關係來看，它完全不具道德的意義與價值。

## 壹、「自然與人性」的關係

「天」字於荀子的作品中有兩種用法——作名詞或名詞轉用作副詞；與「人性」相關時，它並不若吾人今日用「自然」(Nature)一詞之用法與意思，即它不被用作為一具實指內涵之名詞，而是當作副詞用，表示「自然而然地」的意思，而「人性」則是「人生而自然而然地有者」。

---

鮑教授則以荀子的「性」分廣義與狹義，廣義含欲、知、能，狹義則指自然欲望。知及能屬「心」，乃禮義和人性有關而為善與道德價值之根據。其說未及「天君」。鮑說見〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉，《孔孟學報》期 62（1991 年 9 月），頁 257-267。

<sup>5</sup> 一般都以之為有雙重身份，即天官與天君，而其之為認知心則另講；（如牟宗三先生之《荀子大略》，後收入《名家與荀子》，而該書後又收入《牟宗三先生全集》，冊 2〔臺北：聯經出版事業公司，2003 年〕。或，參閱何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，第 3 章。）或單由認知心來講它。（如蔡仁厚教授，《中國哲學史大綱》〔臺北：臺灣學生書局，1988 年〕。）本文則合併言之，因此三者皆荀子之「心」所具之身份。合講可免另一說法被疏忽或三者被離析之嫌。

(詳見下文)儘管如此,「自然」一概念與「人性」於荀子仍是相關的:「人性」以「自然」為質;這也進一步決定了作為「道德實踐之依據」的「心」,本身乃是以「自然」為質的。以下即就荀子的「自然與人性」關係來做了解。

在〈性惡篇〉與〈禮論篇〉,荀子都提到:

性者,天之就也。

「天之就」即「天之成」的意思。在此,「天」看似一「實體字」,表示有個客觀實體的「天」存在;而「人性」就是由它所成就的。若此,「天」與「性」就是「生之與所生」的關係。但事實並不如此。這由荀子對「天」及「天之生/成」的了解可以看出,而這方面的了解則需透過對「天」這個字在荀子的〈天論篇〉的用法來了解。

### 一、「天」與「自然」

1. 不為而成,不求而得,夫是之為天職……列星隨旋,日月遞炤,四時代御,陰陽大化,風雨博施,萬物各得其所和以生,各得其養以成,不見其事,而見其功,夫是之謂神。皆知其所以成,莫知其無形,夫是之謂天功。(〈天論篇〉)
2. 天不為人之惡寒也輟冬,地不為人之惡遠也輟廣……天有常道矣,地有常數矣……。(〈天論篇〉)
3. 天行有常,不為堯存,不為桀亡……。(〈天論篇〉)

「列星隨旋,日月遞炤……」等乃宇宙中的「自然現象」。「萬物各得其所和以生,各得其養以成」中的「其」指的就是「天職」之「天」。萬物之得以生、得以成是「天」盡其「職」之故,是「天之功」。令萬物得以生、成的是「列星隨旋……四時代御,陰陽大化,風雨博施……」等自然現

象之種種條件的配合、施予。依之，生、成萬物之「天」乃是宇宙中的「自然現象」，是整個大自然。如此意義的「天」自是如第 2 及 3 段引文所表示的，不因人之好惡或誰治理天下而改變其運行：它有它自己的運行變化的規律、軌則。這也就是說，自然現象是依「自然的規律」來變化、運轉，與人事無干。在此，「天」或「自然現象」之「生」、「成」萬物不是刻意的求之、為之。其行／盡其職的方式乃是「不為而成，不求而得」：一切皆「自然而然地」順自然而成。

依前所言，萬物之生成乃「天」之「生」、「天」之「成」。此「天」指「自然現象」；而其與萬物之生養、成長的關係是「生之與所生」的關係。只是這「生之與所生」的關係不是如基督教所了解的上帝之於萬物的生、成——出自上帝之旨意，乃有意有為；「生之者」與「所生者」的關係，即「天」／「自然」與「萬物」的關係是無意無為的「自然生成」。作為「生之者」的「天」（或「自然」、「自然現象」）不是創造性的生、成萬物；它不是個「創造者」、「主宰者」。它只是宇宙中的大自然，循著其自然的規律、軌道運行、變化而自然而然地生養、蘊育了萬物。換言之，在此的「生之與所生」關係只是大自然中的種種條件配合了，就提供了萬物生養、成長所需的條件，萬物因之就自然而然地得以生養、茁壯而成熟。因係「自然而然地」、無意無為地盡其「職」、成其「功」，此中無「為」、「求」，也就無「為」、「求」之「形跡」可循，故說人是「知其成，莫知其無形」而稱之為「神」（神妙不可測知）、而以「天功」稱之。

依前所述，荀子的「天」乃指「自然」或「自然現象」；它是當名詞用的。這顯示：當「名詞」用的「天」，在荀子，並不意指一個超越的客觀實體（如 Being 存有），故它不是個「實體字」。如此的「天」或「自然」，發揮其生之、成之的作用時是以「自然而然」的方式來為之的。在此，「生

之」和「所生」的關係不是一般所了解的那種含「創生義」的關係。荀子所了解的「天與人性」的關係也是如此，而「天」字轉作副詞用。

## 二、「天」與「性」的關係

依前之了解，「天」作為「生之者」（含成之者）和它「所生之者」（含「所成者」）的關係是種無意無為的「自然而然地」就發生的關係。此「生」不是「使一物成為客觀現實中之存在」的含「創生」義的「生」，而是一物成為客觀現實中之存在後的使其得到「生養」而得以生長、茁壯的「生養」之意。依此來看，「性者，天之就也」若表示了「天」與「性」是「生之」與「所生」的關係，那這關係也不會是一般所了解的「生之」和「所生」含「創生」義的關係；在此「生之者」不會是「使之成為存在的根據」的「生之者」。嚴格來說，「天」與「萬物」的「生之」與「所生者」的關係並不是用於「天」與「性」上。因「性」，不同於萬物之需自然現象提供種種條件而得以「生養」。此「生」之意不適用人性。既此，這表示，「性者，天之就也」的「天」（及其中所含的關係不能以前述的說法來了解）及此句話的意思乃有另解。

雖然「生之與所生」的關係不適用於這句話，但「成之」與「成之者」的關係則可。因「天之就」的「就」所表示的乃「成」的意思。在此，表示「性」，就其為「天之成」、「天所成」來說，乃「自然而然地成」。但，此中的「天」不能當名詞解作「自然現象」；此「成」也不是、不能解釋作「成長」、「成熟」，不同於萬物。就「性」來說，這句話乃就「性之為存在方式」，即，「人如何有性？」來說。因「人之性」不能說是「自然現象」自然而然地使之存在、成就其存在。因此，此「天」字不就「自然現象」說，但就「天之成」來說。在此，荀子的「天之成」解釋、說明了「人是自然而然地有性的」。因「天之成」之意涵，此處的「天」字扮演了「副詞」的角色。

依之，「天／自然與人性」的關係，於荀子，不是「天生之」（客觀實體的「天」使人有性），乃純粹地只表示：人之有性乃自然而然地有。就此而言，實體義的、當名詞用的「天」或「自然」與「人性」是沒有關係的。

但這並不表示荀子所了解的「人性」和「自然」這一概念完全無干。就「人性之質」來說，亦如自然現象或自然存在物，其是以「自然」為質的。

### 三、「人性」以「自然」為質

- 1.性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。（〈禮論篇〉）
- 2.生之所以然者謂之性。（〈正名篇〉）
- 3.今人之性，生而有好利焉……生而有疾惡焉……生而有耳目之欲，有好聲色焉……。（〈性惡篇〉）

第1段引文由「本始材朴」來說「人性」乃相對於「文理隆盛」之「偽」而言。「偽」，於荀子，表示的乃是「可學而能，可事而成者」（〈性惡篇〉），即經後天人為的學習、努力而有或可有者。在〈性惡篇〉論證「性惡善偽」時，荀子常以「性」和「偽」相對。相對於「偽」之為「後天人為」，「性」乃人所「本始」而有——生命之始即本有。而「材朴」則是就生命所本始有的「性」來說其質乃樸實的<sup>6</sup>。說其質「樸實」就猶如說其無任何色彩，乃中性的，就猶如「天」所「生」、「成」之萬物之為自然、如「天」所代表的「自然」或「自然現象」之為「自然」。在此，「自然」乃用來指「人性之質」的素樸。

---

<sup>6</sup> 「朴」同「樸」字。

荀子所了解的「人性」以「自然」為質，不同於孟子之「性善」之「性」以「道德」為質，主要就在於他係由「生」來了解「性」的。「生之所以然者謂之性」即表示此意。「生之所以然」即「生之然」<sup>7</sup>，也就是「生而如此」：「生命在始成」之當下即如此、即有。這是由一「生命形成」／生命成為客觀現實中之具體存在的當下就稟具的自然材質或自然徵象，來了解人性。如此了解人性，其所依據的「生」為一「自然的生命」，而所了解的「性」則為此生命所稟具的「自然材質」或表現出來的「自然徵象」（如飢欲飽、寒欲暖等）。<sup>8</sup>故荀子於〈性惡篇〉論證「性惡」時，都由「生而有」來說「性」，如前引第3段引文所示。而該生命之有其性的方式，說它是「生而如此」、「生而然」，就是前所說的，乃生而即「自然而然地」有之，非經也不能經後天人為的「學」、「事」而有之。<sup>9</sup>如此了解的「人性」，無論其內容為何，其質都是「自然」的。

## 貳、「人性」與「道德實踐」之關係

依「生之所以然者謂之性」的原則來了解「人性」，如前所說，人性之質乃是自然的，無所謂善無所謂惡。但荀子卻主張「性惡」。由其論證來看，吾人都非常清楚，他所謂的「今人之性惡」（〈性惡篇〉）並不是就「性」本身來說。此中的「性」特指人所「生而有」的「自然情欲」，如

---

<sup>7</sup> 這句話中的「所以然」是吾人常用的「所以然」之意（一物／事背後的根據或原因；就存在之根源說，則它常含「超越」、「形上」之意義）或只是「然」的意思，此處取牟宗三先生之說法，以後者來解之。詳細理由參見牟宗三，《心體與性體》，冊1（臺北：正中書局，2006年），頁87-89。另，有關這句話的所含的深意與豐富的內涵，拙著《孟荀道德實踐理論之研究》已有詳論；本文之重點在論荀子學思中「自然、人性與道德根源關係之問題」，故有關荀子的這句話當如何了解及其蘊含，請參見上述提及的拙著第2章頁28-38。

<sup>8</sup> 牟宗三，《心體與性體》，冊1，頁88。

<sup>9</sup> 〈性惡篇〉：「凡性者，不可學、不可事。」

生而有的好利、嫉妒憎惡之心與好聲色等，而言。「自然情欲」本身不為「惡」；荀子也不以之是惡的。「性惡」中的「惡」，依論證之內容來看，指的是爭奪、殘賊、淫亂等「惡的行爲」——是順自然情欲而不加以節制所產生的行爲。<sup>10</sup>

順性而不加以節制就會產生惡的行爲，故荀子特別強調「善偽」。<sup>11</sup>荀子所謂的「善偽」乃指「人之所以有善的行爲是出自人爲的努力」。此中的「偽」指人「從師法之化，禮義之道〔導〕」之人爲的努力，（〈性惡篇〉）也就是從師而學、而依禮義／法來化導自然情欲，使之不無節而生惡，進而依禮義而行、而有忠孝、辭讓等善的行爲產生。（〈性惡篇〉）簡言之，即因「性惡」之故，人需「依禮義來化性」才能成善。「性惡」之「性」（自然情欲）是「可化的」，而人也有「可化之」的能力——來自「心」。（見下文）禮法，依荀子，出於聖王之制作，非人的內在本有。（〈性惡篇〉）人是經過「知」而「有禮義」的。（〈性惡篇〉、〈解蔽篇〉）有禮義了才能依之來化性。因此，「有禮義」是人成善、成就忠信、辭讓等道德行爲之關鍵。而負責「知禮義」的，依荀子，乃是「心」。（〈解蔽篇〉）「化性」、「知禮義」的都是「心」。因此，就荀子來說，人之所以能成就道德行爲的依據在「心」。而「心」，從它是人「生而有」來說，它是「性」，即「性惡」之「性」，但此時的「心」是「被化的性」——道德上扮演消極、負面之角色，故以下不就之來論。

---

<sup>10</sup> 見拙著《孟荀道德實踐理論之研究》，第4章。

<sup>11</sup> 「其善者偽也」之簡稱。「其善者偽也」一語出自〈性惡篇〉多處，乃〈性惡篇〉在論證「性惡」之同時所要論證的。

## 一、「心」的三重身份

如前述，人之所以能「認知禮義」乃因「心」之故。這是就「心」是一「認知心」來說。除此之外，荀子所了解的「心」還有另兩個身份，即「天官」與「天君」。〈天論篇〉云：

耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。

在「官」、「君」上冠以「天」字，乃表示彼等爲人所「自然而然地有」，即「天之就也」。喜怒哀樂、耳目鼻口形能、心等稱之爲「天情」、「天官」、「天君」。耳目鼻口形體都能對外物有所感、有所應，但各有各的相應對象，不能互相取代。如目可見色不能見音，耳可聽聲不能聽／見色；目見色可起、會令人起好色之欲，但不能見、不能聽聲，也就不會令人起聲色之欲。<sup>12</sup>耳目鼻口形（體之）能乃人「生而自然而然地有」，故稱之爲「天官」。

表面上看，「天官」限指「五官」，即耳、目、口、鼻、身等之官能，「心」是「天君」，不是「天官」。「天君」能「治五官」，是「治者」；「天官」是被天君所治的，乃「被治者」。二者相對反。「心」既爲「天君」，就不是也不會是「天官」。但，就「耳目鼻口形能各有接而不相能」來說，「天官」一辭所意含的當不只耳、目、口、鼻、身等五官之官能，而是「心」方面的感性愛好或自然的心理情緒也含於其中。因爲此中的「形能」之「能」不當作「態」，<sup>13</sup>也就是「形能」不指「體態」，即「身」，而是「形〔體〕」與「〔本〕能」兩項。「耳目鼻口形能各有接而不相能也，

<sup>12</sup> 當含自然欲望，非李滌生所言，只指「目辨色，耳辨聲」等。見《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁367註3。

<sup>13</sup> 王先謙之解，參見其著之《荀子集解》有關此段之註解。《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1973年），頁530-531。

夫是之謂天官」，前者之所以是「天官」，很清楚，不只因它們是人生而自然而然地有的器官，更重要的是它們生而即具對外物有所感就自然而然地有所應之功能作用（不只官能作用，還有因之而引生自然欲求之功能作用，如目好色、耳好聽等），且各有各的相應對象，不能互相取代。若此，那荀子的「天官」應不只限指「五官」，即耳、目、口、鼻、身等之官能。「心」，對荀子而言，雖不同於五官，不是個有形體的器官或如耳、目、口、鼻、身等是個單一的肉體器官，但它會因各別的五官之官能或綜合其官能而自然地產生一些自然欲求或自然的心理情緒，如好利、嫉害憎惡等。所以〈性惡篇〉論證「性惡」時會說：「今人之性，生而有好利焉……生而有疾惡〔即嫉害憎惡之心〕焉……」，以人「生而有之」而將之列入當「被治」的「性」之內容。除此，〈性惡篇〉論及「禮義如何產生？」時，提到：「……目好色，耳好聽，口好味，**心好利**〔粗黑體為筆者所加，下同〕，骨體膚理好愉佚，**是皆生於人之情性者也。**」明白地把「心好利」同列於感官之能所引生的自然欲求中而全視之為「性」——所謂「生於人之〔自然〕情性者也」，為「感而自然，不待事而後生之者」的「性」，即「天之就也」——人所生而自然而然地有。而「目好色、耳好聽、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚」等，依〈性惡篇〉，乃是當被化、被治者。依之，從「心生而有好利」之欲或「心生而有疾惡之情緒」來說，「心」也是「天官」，也是「被治者」之一。這是「心」在作為「認知心」之外的另一個身份。

除此，「心」的第三個身份，依前引文，就是作為「天君」。作為「天君」，嚴格講，「心」的功能與職分並不只是前引的〈天論篇〉那段話所說的，「治五官」而已。關此，〈解蔽篇〉交代得比較仔細，下文再作了解。

由前所述，吾人可以看出，對荀子來說，「心」的身份是三重的：認知心、天官與天君。第二項屬「心是性」，其餘二項則屬「心不是性」。<sup>14</sup>在荀子的書中，「心」之「知」方面，常是單獨另講，不似「天官」與「天君」乃對列而言。故一般在作了解時，不是專就「心」是「認知心」來講，就是就它為相對於「天官」之「天君」來講。<sup>15</sup>就作道德實踐來說，道德實踐之成就涉及這三者，而這三者也是互相關涉的；但，就「道德實踐之所以可能的積極依據」來說，相關的乃是「天君」與「認知心」；（見下文）「天官」是負面的被治者。因此，以下僅就「認知心」與「天君」來做討論。

## 二、「認知心」在道德實踐上的角色與意義

如前所述，就荀子而言，我們必須「依禮義／法來化『性惡』之『性』」而後才能成就忠信、辭讓等道德的行為。要依禮義來化性，我們必須先「有禮義／法」。而依荀子的說法，禮義／法乃出於聖王「積思慮，習偽故」而制定出來的；（〈性惡篇〉）它並不是我們內在本有。因此，我們必須透過「知」才能「有禮義」。<sup>16</sup>「能知禮義者」乃是「心」。能「認知禮義」的「心」於是在人之道德實踐扮演了一個十分關鍵的角色——能不能作道德實踐首先視「心是否認知禮義」而定。

〈解蔽篇〉云：「人生而有知……」、「心生而有知」。「知」乃是人「生而有」的能力，是「心」生而有的能力。（依「生之所以然者謂之性」的原則，「能知」與「心」都是「性」。）但，依荀子的了解，「心」不是據它「生而有的知」來認知禮義的，因為：

---

<sup>14</sup> 參見拙著《孟荀道德實踐理論之研究》，第3章。

<sup>15</sup> 見註5。

<sup>16</sup> 〈性惡篇〉、〈解蔽篇〉。

- 1.……人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶〔羸〕理矣。（〈解蔽篇〉）
- 2.凡人之患，蔽于一曲而闇於大理。（〈解蔽篇〉）
- 3.故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽……凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。（〈解蔽篇〉）
- 4.人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。（〈解蔽篇〉）

第 4 段引文中的「道」就是荀子〈天論篇〉、〈儒效篇〉等所謂的「人之道」、「人道」，也就是人脩身、為人處事、君主治國之所依的「權衡／準據／依據」，<sup>17</sup>即「禮者，法之大分，類之綱紀」（〈勸學篇〉、〈禮論篇〉）、「聖人……審之禮也」（〈君道篇〉）的「禮」。在此，它是客觀認知的對象；此中的「知」是「純粹認知的活動」，沒有道德實踐之意義。也就是**認知禮義的活動**，就其為「認知活動」來說，是中性的，沒有道德的意義；而能作此活動之「心」，即「生而有」的「認知心」也是中性的。「認知禮義」，依第 4 段引文，必須作「虛壹靜」的工夫。

「生而有」的「能知」之「心」有其蔽，如一盤混有泥沙的水，只要放得不正或有風吹過，即使只是微風，也會混濁不清，無論事物之大小、事理之粗細，都手法如實地看清楚、辨明白。就「心」來說，會如此影響它的蔽，如第 3 段引文所表示的，即「偏於一曲之蔽」與因萬事萬物之雜異而受之的影響、紛擾之蔽。因此，「心」必須作「虛壹靜」的

---

<sup>17</sup> 〈解蔽篇〉：「何為衡？曰：道也……。」

工夫才能如實地「認知禮義」。<sup>18</sup>從作道德實踐必須先「知禮義」來說，「虛壹靜」是作道德實踐首先必要做的工夫。

5.……心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧〔同「藏」字〕<sup>19</sup>也，然而有所謂虛；心未嘗不滿〔兩〕<sup>20</sup>也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一。不以夫一害此一謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。（〈解蔽篇〉）

表面上看起來，虛、壹、靜和藏、兩、動是相對立的；虛、壹、靜似乎是針對心之藏、兩、動而作的。藏、兩、動是心「生而有」的作用能力。就認知來說，沒有這三者，人就無法認知事物。再者，由引文亦可看出，荀子並沒有把「藏、兩、動」視為是「虛、壹、靜」工夫所要祛除或對治的對象。他只是強調：「心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一……」，也就是強調，在「生而有」的「藏」、「兩」、「動」之認知能力外，心可以同時作到或有「虛」、「壹」、「靜」。只是，認知心在有藏、兩、動之作用能力的同時，會因藏、兩、動之作用引生「以所已臧害所將受」、「以彼一害此一」、以及「夢劇亂知」之蔽病。虛、

---

<sup>18</sup> 在《荀子》一書中，「虛壹靜」之工夫乃專門針對「認知禮義」而提出的。為何如此？是否表示「虛壹靜」與「知禮義」有特殊的關係、不同於一般的認知或認知其它事物？這關涉到：對荀子而言，認知禮義要認知到何程度才算真正認知禮義／法？又，「認知禮義／法」之「禮義／法」指何而言？此等問題已在及將在另外的研究計畫中進行探討。

<sup>19</sup> 依王先謙之註。

<sup>20</sup> 同前註。

壹、靜的工夫就是要讓心不引[生這些蔽病而充份發揮它「生而有」的藏、兩、動之「知」的功能。<sup>21</sup>

至於「什麼是虛壹靜？」依上引文，所謂「虛」指的是「不以所已臧害所將受」，也就是不因已認識的事物妨礙到對未知事物之認識。所謂「壹」是「不以夫〔彼〕一害此一」，指的是我們的「心」可同時認識不同的事物，而在認識不同事物之時，不會因此物之不同於彼物而影響到對它的認知。至於「靜」則指「不以夢劇亂知」。我們的「心」是，無論我們是否用心，它隨時都在動的：不用心時、睡覺時，心會自己動，會自己胡思亂想或作夢，而出現種種的雜念、幻象；用心時，則可謂我們計慮籌謀，可認識事物、辨知事理。<sup>22</sup>「靜」就是不讓這些雜念影響到心對事物、事理的認知。

由此可以看出，「虛壹靜」是在「認知」方面所作的功夫活動。既此，那很清楚，作為「工夫活動」，它「本身」乃是中性的，不具道德價值意義。由「生而有」的「認知能力」、「認知活動」及「心」所知「虛壹靜」工夫本身來看，「心」在作為「認知心」上，都不具有道德價值之意義。若此，那表示：無論就「它是性」或「不是性」來說，<sup>23</sup>荀子所了解的「認知心」本身都不具「道德的意義」而不能同時是「道德心」——一個具有道德意義、能生起或創發道德行為之心／根源，如某些學者所主張的。簡言之，它只是個「中性」的「認知心」而已。

---

<sup>21</sup> 荀子對「虛壹靜」與「藏兩動」及兩者關係的了解，詳見拙著《孟荀道德實踐理論之研究》第5章。

<sup>22</sup> 〈解蔽篇〉云：「白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞。」這即指不用心的話，即使白黑那麼明顯的對比顏色在前，雷鼓那麼大的聲音在耳邊，我們也都「有看沒有見，我聽沒有到」。另參見前引的「心如槃水」一段話。

<sup>23</sup> 同註 14。於該處筆者詳細討論：荀子的心是否是性？

據前之了解，單從「認知」來看，「心之認知禮義」乃是個無道德價值意義的活動。此中所涉及或關繫到的，基本上有以下幾環。首先，是「認知的對象」——禮義或禮法。就荀子來說，它是道德實踐的客觀依據。但是就「心」之「認知活動」來說，它只是個純粹的認知對象而已。在此，它並沒有道德或價值的意義；它只是被視為一客觀的單純存在對象而已。其次，就「認知的作用能力」來說，無論是「生而有」的「藏、兩、動」，或作工夫而有的「虛、壹、靜」，（也就是由「心是性」與「心不是性」兩方面來看的「心」之「認知能力／作用」，）依荀子的描述，都與道德無干：它們都只是純粹地就「認知」而言，是單純的認知作用能力。這表示，虛壹靜之為「工夫活動」並沒有道德的意義。在此，「心」之不為「性」與「心之為性」，即「生而有」的認知能力與經「虛壹靜」知工夫而有的認知能力，其質並無差別——都無道德的意義。

不過，這並不表示，荀子的「認知心」及其對象、活動，於「道德實踐的活動」中完全不具道德的意義。關此，基本上可以分由其「認知的對象」與「認知的目的」兩方面來考量。首先就其「認知的對象」來說。雖然在「認知活動」中，「禮義／法」是被當作純粹的對象來對待的，但若就其本身來說，很清楚地，對荀子來說，它絕不是個中性的、不具道德意義的存在。對荀子，禮法乃道德的準繩。既為道德的準繩，它本身就具道德的意義而為一具道德價值的存在。既此，「認知禮義」的活動就有道德價值的意義；它不會是個「純粹認知」的活動，一如認識粉筆、青蛙等。其次，依前所述，荀子之所以認為人必須「認知禮義」乃為要能「依禮義而行」而「成就仁、義、禮、智等道德行為」。「認知禮義」是為「道德的目的」。「認知禮義」，在荀子，**不是個「單純的、獨立的認知活動」**；它是不能離開「實踐道德的目的」，是為「道德的目的」而

有、而存在的活動。依此，荀子的「認知禮義」之活動不能被視為一般的認知活動：它乃是個有「道德實踐意義」之「認知活動」。

綜而言之，就「認知心」本身及其活動與對象來說，於荀子，雖都是中性、無道德色彩的，但就他於「道德實踐」所扮演的角色與意義來說，則不如此：乃有道德意義的。

### 三、「天君」與「道德實踐」之關係

在「成就道德實踐」上，「認知禮義」是第一步要作的工作。因此，「認知心」扮演了一個十分關鍵的角色。除此，在認知禮義之後，作為「天君」的「心」依禮義來「化性」，是另個關鍵。在知禮義之後，人是否（能）成就道德的行為，就看「心」是否發揮它作為「天君」的功能作用。以下即由荀子所了解的「心」之為「天君」在成就道德行為上所扮演的角色來了解其是否具道德意義或道德之質。就如同荀子所了解的「心」之為「認知心」一樣，關於「天君」及其作用活動是否具有道德價值的意義，吾人也應當分由「生而有」與「道德實踐」之不同角度來看。

首先，由「生而有」來看。

- 1.耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（〈天論篇〉）
- 2.心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨〔同「默」字〕云，形可劫而使誣〔同「屈」字〕申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。（〈解蔽篇〉）

由第1段引文可以得知，「心」之所以被稱為「天君」乃因它是個「能治者」。此段話只說它能「治五官」（耳目鼻口形能），實則依荀子之意，不

只如此。第 2 段引文中的「形之君，而神明之主也，出令而無所受令」就明白的表示：作為一能治的君、主，我們的形、神都是它主宰、作用的對象。而由〈性惡篇〉來看，「性惡」之「性」，也就是自然的欲求與心理情緒（因天官而起、而有的自然欲求與自然的心理情緒等）是它所要化、治的主要對象。換言之，在「性惡」之下，人之所以能「化性起偽」就在於「生而有」作為「天君」的「心」——在認知禮義之後，它會認可禮義，進而依禮義來化「性惡」之「性」，而使人成就善行。<sup>24</sup>

「天君」之依照禮義／法來化／治性，依第 2 段引文，都出自它自我的裁決、定奪與發令。這顯現了「天君」的獨立自主性與強制性——對被治者之禁、使、奪、取、行、止等作用活動都出自自我的決定與命令，完全不受令於他者、不受他者影響。<sup>25</sup>「心」依其所知、所可的禮義來對「性惡」之「性」，行使「天君」所有的禁、使……等作用。透過此「化性」、「治性」進而「起偽」（役使、促使或禁止自然情欲依或悖禮義而行）的作用，「心」間接地令人產生了合於禮法的道德行為。這表示，作為「天君」，「心」雖只有治、化及使、止「性惡」之「性」的作用，並沒有直接生起行為活動之作用，它對行為之產生是有間接卻關鍵的主宰作用的。這也就是說，它雖然沒有「生起」行為活動之作用，但卻具有「實踐意義之作用」，且這作用就關繫著人是否有、是否能成就道德的行為。

---

<sup>24</sup> 〈解蔽篇〉：「何謂衡？……故心不可以不知道；心不知道，則不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可、以禁其所可？……心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。」

<sup>25</sup> 有學者認為此段表示荀子的「心」乃一具「自由意志」之心。在「完全自主」的意義下，筆者同意說荀子了解的、作為「天君」的「心」是「自由」地作其決定與自主地發號命令的。但，是否可用「自由意志」稱之，則有待斟酌。此涉及討論「自由意志」一詞之了解。

依「是之則受，非之則辭」，「天君」是完全依它自己所判定、認可的來行使其「治」的功能的。從「心如槃水」一段話來看，只要「心」作「虛壹靜」的工夫，它就是「大清明」的，就能不為物傾側。若此，則它不只能發揮它作為「認知心」之「知」的功能，也能發揮它作為「天君」之功能作用。既此，作過「虛壹靜」工夫的「心」，自能完全依禮來化性起偽，而讓人成就道德的行為。就此而言，「心」，在荀子，自是人作道德實踐之所以可能的積極之「憑依因」或依據。<sup>26</sup>「心」在人之道德實踐扮演如此的角色，基本上乃是由它之為「認知心」與「天君」兩種身份共同完成的。

就「心」是「天君」這部分來說，首先，荀子稱之為「天君」，此中的「天」字就表白了「心」之為「形之君、神明之主……」乃是「天之就也」，即「自然之就也」，也就是「生而自然而然地如此」。在此，「天」字就含「天君」之質乃是「自然的」之意。其次，就它「生而有」的那些功能作用（如形之君、神明之主、出令而無所受令、自禁、自使等等）本身來看，那些功能作用本身乃是中性的。就如一國之君在治理他／她的子民時必具有一些的權能：治理、行使這些權能的活動和他／她的「君主」身份與責任有關，但這是政治的責任，並不是道德的，因之無道德意義或色彩。最後，從「天君」之能有這些作用能力或活動來看，它既是「生而有即自然而然地能」的，是「生而有」的作用能力——由「生」（「生命之始成」）而有的，則「它基本上乃是以『自然為質』的」一義乃很明白。

綜上之了解，無論就「心」之為「天君」的意義或其所具有的功能作用或其具有作「天君」之功能作用的方式來看，「生而有」的「天君」都

---

<sup>26</sup> 在此不能說它是「生起」行為活動之「根據」；其扮演的角色只是「憑藉」的角色。詳見拙著《孟荀道德實踐理論之研究》，同註 5。

不具「道德的意義」。這表示：由「生而有」的角度來看，「天君」作為道德實踐之所以可能的依據是個「非道德的存在」，其質乃是「非道德的」。

但是，若從荀子「化性起偽」或「道德實踐」的角度來看，則恐不是如此。以下就從這方面來討論。

其次，由「道德實踐」來看。作為「天君」的「心」之所以在「道德實踐」上扮演非常關鍵的角色，主要就在於它能「依禮義來化性而使人成就善」，也就是在於：認知心作「虛壹靜」的工夫以認知禮義後，它能以禮義為「是」，它就是道德行為的準則、客觀的依據而接受它就是自己行「治」的依據、準繩（前引文所謂的「是之則受，非之則辭」、「自奪」），進而完全依照自己的決斷（即「心不可劫而使易意」、「出令而無所受令」）來「禁」、「使」「性惡」之「性」而使之依它所認可的禮法來欲求，因之成就合於禮法的行為。<sup>27</sup>換言之，也就是在作「虛壹靜」的工夫成為「大清明」的「心」之後，「心」能不為外物所影響<sup>28</sup>而自定是非、可否，且會完全依其自己所定、所可的來行使它為「君」、是「能治者」之權能，絲毫不受制於他者（含自然情欲或外在因素），即「出令而無所受令」。這也就是說，「心」之為「天君」，其之所以在人的「道德實踐」扮演了一個非常關鍵的角色，固然是因其本身具「實踐意義的作用」；但，就「道德實踐之所以能成」來說，此作用要發揮它對人之「道德實踐」的作用則有賴於以下兩個條件。第一，心認知禮義／法。沒有「認知心」之「認知禮法」，即使「天君」有「自奪」、「自取」、「自禁」、「自止」、「出令而無所受令」等權能，它也無法知禮法為是而是之，之後再進一步地依之來化、導「性惡」之「性」，使其欲求合於禮法而使人成就合於禮法

<sup>27</sup> 〈解蔽篇〉：「……心不知道，則不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可、以禁其所可？……心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。」

<sup>28</sup> 參見前引自〈解蔽篇〉「心如槃水」一段引文。

的道德行爲。第二，心作「虛壹靜」的工夫。如前所述，要認知禮義，心必須先做虛壹靜的工夫。但，仔細論究起來，「虛壹靜」工夫的作用不只是使「心」能認知禮義／法，它同時能使「心」恰如其份地發揮它「天君」的職分。在前引自〈解蔽篇〉「心如槃水」的一段文字中，有如此的描繪：「……人心譬如槃水……故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶〔羸〕理矣。」由這段話可以看出，「心」必須保持「清明」而不受外物所紛擾，它才能發揮「定是非」、「決事理」之功能，也就是「天君」之「自奪」、「是其所是，非其所非」等功能。能如此，它的其它功能，如自禁、自止、自使、「出令而無所受令」等，才能被恰當的使用、表現，而成就它爲「形之君、神明之主」的職份。而此心「清明」，不致「其正外易」、「爲物傾側」的，正就是「虛壹靜」的工夫，尤其是其中的「壹」與「靜」（見前）。所以〈解蔽篇〉在解釋完什麼是「虛」、「壹」、「靜」之後說：「虛壹而靜，謂之大清明。」換言之，只有在「心」作過「虛壹靜」的工夫之後，它才能「定禮之爲是、非禮之爲非」，而「以禮義來化『性惡』之『性』、使人起『合／依禮義』之行爲」。

依之，「天君」在「道德實踐」上所扮演的角色，嚴格來說，關鍵在於「心」之作「虛壹靜」的工夫。而心之作此工夫，如前所述，依荀子，乃是爲「知禮義」、「求得禮義」。<sup>29</sup>而「知禮義」、「求得禮義」的目的，就荀子來說，非常清楚，乃是爲了一個「道德實踐」的目的：依禮義而行、成就合於禮法的道德行爲。「禮法」乃道德行爲之「衡」（〈解蔽篇〉）之準繩。「知禮義」之目的如此，「化性以成僞」之目的也是如此。因此，

---

<sup>29</sup> 〈解蔽篇〉：「未得道而求道者，謂之虛壹而靜。」此中的「謂之」，依鄭力爲先生之解乃「告訴他」。「虛壹靜」之後的一段文字向來難解，經鄭先生之句逗與解釋後，它才成爲令人可解的一段。因之取鄭先生之解法。參見鄭先生之文〈荀子解蔽篇疏析〉，《新亞書院學術年刊》期 13（1971 年 6 月），頁 134-135。

就如前對「知禮義」與「虛壹靜」工夫活動之了解，這些活動本身是中性、沒有道德價值的意義，但，就荀子來說，它們是在「實踐道德」的「目的」或「要求」下被作的：它們不是單純的、純粹為知識而有的活動，乃關連著道德的實踐目的、因著道德的目的而有的活動。不能把它們與道德及作它們的目的切開來；一切開，就沒有從事之之意義。而就「化性起偽」來說，它也是為「道德實踐」和它的目的而有的活動；甚而進之的是，它本身就是「實現道德」的「一環」或為如此活動本身。因此，從「天君」與「道德實踐」之關係來看，「天君」在「道德實踐」上所擁有的那些功能作用、所扮演的那些角色，都和由它本身之存在及它本身之功能作用來看不同：乃是有道德意義而為具「道德價值之存在」者。

## 參、結論

由前所述可以發現，荀子所了解的「天」與「性」，即「自然」與「人性」，的關係，不只對「人性」，同時也對「道德實踐之依據」的「心」具有決定性的影響：「性」是「天之就也」，是「生之所以然」，故而以「自然」為質。荀子的「心」有三重身份：天官、天君、與認知心。「天官」是「被治者」，在道德實踐上扮演的是負面、消極的角色。對荀子來說，它沒有「是不是性？」的問題：它就是性，就以「自然」為質。「天君」和「認知心」在道德實踐上扮演積極的角色，二者合而使「心」是道德實踐之所以可能的主觀依據。如此角色的「心」，於荀子，就有「是不是性？」的問題。

從「生而有」來說，依荀子了解人性的原則——「生之所以然者謂之性」、「性者，天之就也」，「天君」與「認知心」都是「性」，都以「自然」為質——這代表沒有道德價值的意義而為「中性」的存在。它們之

爲「中性」的，由前面之論析可以看出，不只就其「本身」來說是如此，就「其作用活動與作用活動之對象於其活動的意義或所扮演的角色」來看，也是如此。據此，吾人無法如一些學者般，主張荀子的「心」也具「道德性」或也爲一「道德心」。

從「實踐作用／功夫」方面來看，「心」之作為「天君」和「認知心」，對荀子來說，都「不是性」：「天君」是「能治者」，「性」是「被治者」；「認知心」能作功夫（虛壹靜），而「性」則不能，故「性不知禮義」。就其爲「被治者」或「能知者」、「能作功夫者」來說，它們本身仍是中性的，其所有的作用也是中性的，並無道德的意義。但，由「道德實踐的角度」來看，則有些不同。無論是「天君」或「認知心」，其在「成就道德實踐」上，所有的「作用活動」，如「以禮義化／治性」、「認知禮義」等，本身都有道德價值、道德意義。「以禮義化／治性」本身就是個「道德的作為」，而「認知禮義」也是——「禮義」是「道德的準繩」，本身就是個具有道德價值的存在；在「認知禮義」的活動中是以如此的身份被對待的。因此，「認知禮義」的活動不能說沒有道德的意義與價值。更重要的是，這些作用活動（含「心」之作「虛壹靜」的功夫）都是因「道德的目的」（要成就道德行爲）而被作的。在此情形下，它們不能由其本身來單獨看，不能脫離「道德的目的」來了解。既因「道德的目的」而有，這些作用活動就有道德的意義與價值。因此，雖然就「心」之爲「天君」和「認知心」本身來說，它們是中性的，不是「道德心」或具「道德性」，但就其作用活動與目的都與「道德實踐」相關、都因之而有來說，「心」之作為「道德實踐之主觀依據」並不是完全中性而無道德價值與意義。

## 徵引文獻

### (一) 古籍

清·王先謙，《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1973年。

### (二) 近人編輯、論著

李滌生，《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979年

牟宗三，《牟宗三先生全集》，冊2，《名家與荀子》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。

——，《心體與性體》，冊1，臺北：正中書局，2006年。

何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1989年。

蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣學生書局，1988年。

唐端正，〈荀學價值根源問題的探討〉，《新亞學報》卷15，1986年6月，頁239-252；另收入在《哲學年刊》期3，1985年6月，頁525-535。

鮑國順，〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉，《孔孟學報》期62，1991年9月，頁257-267。

劉又銘，〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學文學院編印，2001年，頁55-77。

鄭力為，〈荀子解蔽篇疏析〉，《新亞書院學術年刊》期13，1971年6月，頁123-149。