

從能群到和一： 《荀子》「群」義思想的結構與展開 *

嚴浩然 **

（收稿日期：2025 年 3 月 29 日；接受刊登日期：2025 年 7 月 22 日）

提要

「群」在過往《荀子》研究中，被視為禮義價值充分實現的理想社會型態，其背後所涉及的君王禮制之體現、社會倫理秩序建構。如此的預設底下，此概念在《荀子》思想研究，早已蘊涵在禮義價值的實踐結果之中。惟觀乎「群」字在原始文獻中出現的情況，即可發現其倫理意義尚有許多能夠延伸之深度。基於《荀子》「群」概念具有歧義性，即有必要把釐清當中概念的差異，突顯其在《荀子》思想意義與定位。本文旨於聚焦在《荀子》於群的論述過程，闡發「能群」、「善群／使群」、「群和」之間的概念關係，試圖探討《荀子》如何在以「群」為視野，進行其「從能群到和一」的人文化工程。

關鍵詞：《荀子》、能群、善群、群和

* 本文係於 2021 年修習林素娟老師、陳康寧老師「荀子專題研究」課堂報告，初稿〈屬於人的社會圖象——《荀子》群學意義的理論重構〉曾宣讀於「理性、自由與公義：台灣哲學學會 2022 年會暨紀念林正弘教授學術研討會」（2022 年 12 月 16 日），幸得評論人王華老師的寶貴意見與鼓勵；論文反覆修改的進程，承蒙林素娟教授、陳康寧教授悉心指導。最後，感謝兩位匿名審查者指正與提醒，俾使拙著得以減少紕漏，更臻完備，謹致萬分謝忱，由衷感恩。

** 國立成功大學中國文學系博士生。

一、前言

「群」在過往《荀子》研究中，被視為禮義價值充分實現的理想社會型態，其背後所涉及的君王禮制之體現與社會倫理秩序建構。追本溯源，荀學中的『群』這一概念之所以受到重視，原因係與清末時期格義運動有關。1897 年清末民初學者嚴復（1854-1921），翻譯斯賓塞爾（Herbert Spencer）《社會學研究》（The Study of Sociology），在翻譯過程之中進行反格義。嚴氏藉《荀子》之「群」作為理解「社會學」的切入視角，打開了當中現代社會、倫理與政治思想的論域。¹近年，「群學」思潮在荀子思想研究蔚然成風。這一顯題揭示了荀子禮論思想與社群倫理的連結。在過往研究之中，不少學者認為「群」與社會同義，當中包括郭沫若、²劉振英、³黃玉順、⁴涂可國、⁵景天魁、⁶廖名春、⁷約翰·科布洛克（John Knoblock）⁸等學者，惟「社會」之義界無疑是化約了原典中的義理層次。有別於直接語譯與格義，現行「群學」研究脈絡底下，基本以三種研究進路進行：第一，字源考據，如馮時；⁹第二，字義訓解，意謂針對文本所提及的「群」，分別進行闡釋，如簡

- ¹ 嚴復解讀：「荀卿曰：民生有群。群也者，人道所不能外也。群有數等。社會者，有法之群也。社會，商工政學莫不有之；而最重之義，極於成國。嘗考六書文義，而知古人之說與西學合。何以言之？西學『社會』之界說曰：民聚而有所部勒、東學稱組織祈向者，曰社會。」英·斯賓塞爾（Herbert Spencer），嚴復譯述：《改訂群學肄言》（上海：上海商務印書館，1908 年），頁 2。
- ² 郭沫若：〈荀子的批判〉，《十批判書》（重慶：羣益出版社，1945 年），頁 195。
- ³ 劉振英：「以『群』的內容為核心建構的荀子思想體系，將『小康』社會的理念具體化，開闢了先秦儒學的新天地，成為儒學發展過程中一個嶄新的里程碑。」見劉振英著：〈《荀子》中「群」的內容解析〉，《殷都學刊》2015 年第 2 期（2015 年 6 月），頁 116-118。
- ⁴ 黃玉順提出：「所謂『法度』，就是社會規範，即儒家所謂『禮』。荀子指出：『以群則和……故先王案為之制禮義以分之……是夫群居和一之道也』」琤瑩；所以，凡是『群』，『不可少頃舍禮義』。由此可見，荀子之所謂『群』正是『社會』概念。」見黃玉順著：〈儒學的「社會」觀念——荀子「群學」的解讀〉，《中州學刊》第 227 期（2015 年 11 月），頁 106。
- ⁵ 涂可國以黃玉順的說法為基礎，思考荀子「群學」：「受到黃（玉順）先生的啟示，本文將在他的基礎上仿照他從生活儒學角度對荀子群學所作的解讀，立足於社會儒學的參考框架詮釋荀子群學，並把荀子的群學歸納為四個方面，即人而能群的社會本質論、能難兼技的社會分工論、群居和一的社會理想論和明分使群的社會治理論。」見涂可國著：〈社會儒學視域中的荀子「群學」〉，《中州學刊》第 237 期（2016 年 9 月），頁 108。
- ⁶ Jing, T. *Origins and continuity of Chinese sociology*, Berlin: Springer, 2022, p.83.
- ⁷ 廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 137。
- ⁸ Xunzi & Knoblock J. *Xunzi: A translation and study of the complete works*, Redwood: Stanford University Press, 1990, p.106.
- ⁹ 其一，「人有義而群，獸無義而不群」；其二，「複雜的血緣宗族社會需要以宗法區別大小宗的不同，進而限定各自的權利與義務，維繫宗族的穩定。」；其三，「古人新造之『羣』字從『君』，顯然反映了他們對於群中有君，且君位在上的事實的認識」；其四，「人類社會本有貴賤尊卑之差，其何以能夠群而不爭，關鍵即在於能和。」見馮時：〈群聚與群分 荀子群學思想探源〉，

淑慧¹⁰、王孝春¹¹；第三，即「群學」的討論脈絡，放入社會、外王、公共社群等政治思想範圍討論。¹²

除了上述「群學」的討論脈絡，亦有以「群」作為觀察《荀子》思想的研究進路。佐藤將之以《荀子》與《呂氏春秋》的「群論」，說明其作為國家起源論的視角：「第三，『國家起源論』的探討當中，《荀子》與《呂氏春秋》基於人類身體功能限制的理解而發展出『群』論。」¹³佐藤先生以思想史視角，重點是闡發《荀子》與《呂氏春秋》的共法與差異，獨具創見。惟其論述的目標不在深究「群」在《荀子》的意義脈絡。馬國瑤針對「群治」之政治思想，提出全面性定義：

群的觀念，迨為荀子政治思想中的創見，透過群的觀念，可以瞭解荀子的禮義之統，在社會政治領域中運用，所達到的最高效用。群的具體表現是社會組織。群之方法是「分」，而分則是禮義的功效。由此看來，可以說群是由禮所分定的一種等級分位，亦即是每個人在社會組織之中的身分地位。由禮區分的等級分位，纔是一個「群居合一」，至平的理想社會。因此，荀子認為組成群體的理由是：人有能群的基本能力，群是合理的社會組織，群居合一是至平的理想境界，茲為分述其要。¹⁴

按馬氏的說法，群乃為《荀子》重要的政治思想，且以**方法、具體表現、基本能力、社會組織、等級分位**作為分析框架，試圖把與群相關的概念歸納一理論框架之中。惟上述的分析框架，何以對應文本中的「群」字義，仍有待討論，如「群」何以是人的基本能力？何等社會組織屬「群」的具體表現？等級分位的區分，係指階級分層而已嗎？諸如上述的問題，都必需回到文本的論述脈絡中進行審視。孫旭鵬則以政治哲學的視角，審視「群居和一」的理想，從性惡—禮義—維齊非齊的論述脈絡進行之。¹⁵孫氏的論述甚為完整，均顧

《中國文化》第 50 期（2019 年 12 月），頁 48。

¹⁰ 簡淑慧：〈荀子「群」概念探索〉，《萬能商學學報》第 13 期（2008 年 7 月），頁 17-32。

¹¹ 王孝春：〈論荀子的「群」〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》第 243 期（2010 年 1 月），頁 8-12。

¹² 吳進安：〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》第 3 期（2006 年 12 月），頁 237。

¹³ 日・佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2021 年），頁 154。

¹⁴ 馬國瑤：《荀子政治理論的實踐》（臺北：文史哲出版社，1996 年），頁 102。

¹⁵ 孫旭鵬的研究方法係：「以荀子的政治理想『群居和一』為中心，具體按照『性惡』的社會原初狀態——『禮義之統』的治理方式——『維齊非齊』的社會階層的思路展開論述」。見孫旭鵬著：《荀子「群居和一」的政治哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），頁 14。

及《荀子》形構理想政治背後思路與概念預設，惟其論述依然是集中在「群」的理想義上，至於文本中其他「群」的討論則不在其主軸之中。就上述詮釋方式而言，確立「群」在禮治思想的重要思想定位。惟上述討論皆關注群的概念指涉，實屬「群是什麼」的定義工作。然就此概念群之中的相互關係而言，則不在討論重心。

本文視角即始於「群」的多義性，試圖釐清「能群—善群—群和」三組概念的意義關係。過往的研究皆強調在「能群」作為人之所以為人的條件義以及「群和」的倫理意義，肯定了人在「群」異於禽獸而「天下貴」之處，確立君在能群、善群的地位及重要性，亦發現群之「分」涉及差等性秩序與分配正義，集中在荀子「能群」在禮義與制度上實踐的價值，君在善群的責任與作用。此舉雖然顯明有助文本個別概念之理解，但對於「群」概念的總體意義而言，則未必能夠顯明荀子「如何」在群的概念上，所進行「從能群走向和一」的人文化工程。筆者所關注的，是《荀子》在「群」的論述歷程，意即群體的道德意義理論與實踐的過程，亦形構本文的問題意識。

是故，本文欲思索的核心問題，是《荀子》如何在「群」的論域中陳述其倫理思想，從「群」的思考中發現問題，以至於從中以禮義提出解決方案。以群作為理論重構的進路，其意義有三：首先，進行深度的定義工作，按照前人成果的論述模式，大都關注在某一概念的指涉意義，人如何異於禽獸而「能群」？又如「善群」指涉統治者的規範與功能，惟《荀子》以「善群」作為秩序建立的途徑，箇中預設著什麼樣的前題，如君在社會的倫理地位，「善群」與秩序建構的關係為何？為何君具有「善群」之條件？諸如上述等等深度問題的回應，是掌握《荀子》「群」義的重要關鍵。

第二，以「群」作為審視人論、性論、禮義、君道、樂論等主題的新視野，重構上述主題的新義，意謂以公共的視野重新思考這些概念，發掘其在《荀子》思想體系的意涵為何。第三，是以「群」作為主軸，建構「從能群到和一」全面性理論，概念關係的連繫，意在以廣角視野，觀察《荀子》政治主張的論證過程，以建立更為全面且完整的理論系統。

二、「能群」：惡的發現與治亂的準則

面對「群居」下所產生的紛亂、乃至於暴力現象，《荀子》遂自「人」類之角度展開道德思考，一方面掌握人如何在群體中發現惡的所在，一方面打開人扭轉混亂局面之可能。關於「能群」的義界，廖名春以「社會性動物」視野作解：「『能群』即人能結合一起組

成社會。荀子的這一思想，同亞里士多德人是一種『社會動物』的觀點非常接近。」¹⁶然「能群」之「能」應如何作解？¹⁷依筆者看來，在「能群」論述之中，所關涉的「能」¹⁸的層面，意指屬於人的特有條件、相應能力及所長，區分人與其他存在的差別，意謂使「群」能夠成為道德意義化的關鍵。在〈王制〉的內容中，指出人「能群」與其他存在「不能群」的分判：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。¹⁹

人與其他存在之不同，在於有義，形構了其他存在作為對比。馮時認為人獸之差別並非在於「群」，而是在於「義」：「與此不同的是，人類非血緣的族群之間仍可以群，而使之能群的關鍵條件則在於禮義。因此從這一意義上說，人獸分別的標準其實並不在於能否群聚，而在於是否有義。」²⁰馮時的說法值得參考，能夠有效回應何以人獸群居之差異。然依然有若干問題尚未解決：首先，「能群」假如不是分辨群聚與否的指標，那麼人之能群與禽獸之不能群，區別為何？又，人之有義與群居的關係為何？有義作為人得天獨厚，且為「天下貴」的條件，對於群居而言，有何道德意義作用？爭奪、亂作為群居結聚現象之描述，它是如何形成屬於「人」的問題？究竟荀子是如何確立「無分則爭」的論點？意思是，爭奪或混亂的現象，是如何與「分配」或「差等秩序」構成關係？這一小節，將把視角放在

¹⁶ 廖名春：《荀子新探》，頁138。

¹⁷ 筆者僅指出「社會動物」作為「能群」的格義，並沒有釐清概念的具體內容；但筆者認為亞里士多德的政治學與《荀子》的禮治論，具有跨文化對話之潛力。如同佐藤將之指出，《荀子》的禮能夠媒合亞里士多德的正、公共善：「不過，其實我們只要觀察《荀子》政治哲學中『禮』所發揮的關鍵角色，就會發現其三是能夠媒合如上亞里士多德政治哲學中的『公共善』及『正』等相關概念。」見日·佐藤將之著：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2015年），頁225。

¹⁸ 「能」義在此處有兩個可能性：其一是「能夠」，意思是「人能夠實踐『群』」，專指人的能力而言；而其二是「擅長」，意即「人擅長於『群』」，而禽獸不擅長於『群』」。筆者認為兩種意義合理，然而筆者較為偏向「擅長」之義。因《荀子》所謂之「彼不能群」，非指動物無法群居生活，故筆者認為，能與不能在此不宜以「群」與「一群」作解；而是在「群」的議題領域中，人獨具禽獸所沒有的條件與能力，故相較禽獸為擅於「群」。

¹⁹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2016年），頁194。

²⁰ 馮時：〈群聚與群分——荀子群學思想探源〉，頁46。

人與非人差異下回應之，方能得知與非人不同，發掘專屬於人的群居意義為何。

首先，先說明《荀子》何以看待「人之所以為人」的特質。在〈非相〉中，清楚列明瞭人與禽獸相異之處：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狢狢形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其葢。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。²¹

由於人異於禽獸在於「有辨」，能夠覺察生物關係意義（父子、牝牡）以外的禮義關係，²²「親」的意涵，乃係建基在血緣關係上的關係。基於這能力，故能夠發現「爭奪、紛亂」之客觀亂象，是違背與傷害了「親」、「別」之禮義關係。透過有辨的能力，反省「群居」下發生紛亂、爭奪現象，得知此為「無分」、「寡」所造成的結果，故提出訴諸制禮義以防止紛亂的發生。職是之故，人能夠透過「有辨」，使群居之紛亂成為「惡」之表徵。「有辨」作為賦予倫理關係的能力，使能紛亂的現象成為道德問題，乃為也就是「辭讓亡」、「忠信亡」、「禮義文理亡」之判斷。假若離開「有辨」的能力與視野層面，上述三者之「亡」則不成立。筆者欲在此以「有辨」的層面進行補充，上述所謂「判定」之所以成，關涉「有辨」的道德視野，故「人之性惡」的判定，具體而言，指人「有辨」之能力，使性成為道德判斷的結果，故「惡」乃是與「辭讓亡」、「忠信亡」、「禮義文理亡」同質。

至於有義、有辨、能群的概念關係。陳大齊以「義辨」合論，與能群「合而為一」，以辨、分、義、能群奠定了「人之所以為人」的基本概念關係，²³惟其所言「辨」、「義」以及「合一」的具體內容或可更進一步清楚說明。而東方朔〔林宏星〕的觀點，則認為三者有著「轉轉周羅」之關係：「群」是屬於社會組織的場域義；而「辨」與「義」作為人

²¹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 92-93。

²² 莊錦章指出，「辨」係指人以社會與禮儀的關係視野之區分能力：「『親』字在此不僅隱含親近與情感的含意，而且還有父子之間的孝順關係，包括控制親屬關係的義務的禮儀行為。同樣地，禽獸也「有牝牡」之異，但「無男女之別」。換言之，一般對於人類而言，祖孫的差異與性別的差異不只是生物上的區分，尚含有社會與禮儀的意涵。因此荀子接著說：『辨莫大於分，分莫大於禮』（〈非相〉）。」見莊錦章著：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第 11 期（2003 年 12 月），頁 198。

²³ 陳大齊：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989 年），頁 35。

生而有的能力，屬於平行概念關係。²⁴後者的意義在前者的論域下方能開顯。三個概念，如東方朔所言，的確是相互密切的關係，惟三者的關係實可以更細緻區分。

有辨，是對應著「別」，意思是指識別、分判的能力層面；而有義，則是既有價值判斷、道德價值根據，或道德能力；²⁵前者係分辨能力，後者則為價值層面，故「有義」，不論是個人對於道德價值之肯認，還是道德實踐的能力，形構了「有辨」的基礎，讓人有倫理（父子之親）分辨之視野，使人能夠覺察生物關係以外的倫理（「親」）意義之能力。²⁶兩者雖有基礎之關係，但實則不盡然同質，相比之下，「義」作為道德能力或價值根據，位階更具優位性。²⁷而「能群」，則是結合兩種性質所得出之結論，意謂有辨與有義，共構出人在面對、思考群居的公共思維條件。

如此，把「能群」與一般意義下的群居相比，即可發現禽獸之不能群，非指其離群獨居，其在於無法以「義」的價值觀點作為詮解群體的視角，這也構成《荀子》判斷人之所以比禽獸更擅長於「群」的理由。如此，可以得知〈禮論〉中言及「爭奪生」、「殘賊生」、「淫亂生」，與「辭讓亡」、「忠信亡」、「禮義文理亡」，乃是因為人能夠連繫生物關係與禮義關係之能力，把爭奪、殘賊、淫亂之描述，一方面在「義」的視野下，成為了辭讓、忠信、禮義文理喪亡的道德問題。可見，「能群」是使「群」道德意義化的關鍵，在於看待群體的道德視野，使具體社會現象賦予道德層面意義；此外，「能群」亦預示著群體秩序透過道德與制度的重構，得以恢復的可能，此乃屬於「人道」的層面。²⁸同理，在處理「群居」下「欲多物寡」的失衡問題時，這看似是經濟層面的分配問題，荀子亦把它

²⁴ 東方朔：「由此看來，在荀子那裡，人之所以為人之特質在於人有義、有辨、能群。但此『義』、『辨』、『群』三概念之間卻有著轉轉周羅的關係，首先，此『義』和『辨』就其作為人生而有的能力而言，乃是能人生義、生辨的先天基礎，而且此義、此辨亦只有在社會組織（『群』）中生義、生辨才使此義、此辨表現出之所以為人的特質。」見東方朔著：〈秩序與客觀化——荀子之「禮」論〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年），頁297。

²⁵ 按王靈康對於《荀子》「義」的理解，分別為「傳統之價值」與「個人道德能力」的歧義。見王靈康著：〈「義」的歧義與《荀子》道德規範的性質：以近年國外學者之探討為線索〉，《國立政治大學哲學學報》第41期（2019年1月），頁48。

²⁶ 本文所稱「義」並非人之性中本具之善德，乃是人「有辨」之基礎：使原本純屬利害衝突的現象得以被提升為道德評價的對象。換言之，「義」是將「爭奪／紛亂」道德化的媒介，從而為禮義之判準。

²⁷ 在《荀子》看來，「父子之親」，非等同於義，故在〈子道〉有曰：「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁624。

²⁸ 承如佐藤先生指出，《荀子》的立論關懷實不在「原性」，而是人之「變化」方向：「對荀子而言，重要的一點不在於『原性』的『善惡』，而是如何將其本質上一定經過『變化』的『性』放在正確『變化』之方向。筆者之所以不將荀子『性論』稱呼為『性惡論』，而是『化性論』的理由就在這裡。」見日·佐藤將之著：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，頁203。

歸結至道德問題層面審視，故其所關注的，是不同階層的人有否志意、道義以及內省之修養。

上述兩個構成「能群」的關鍵性質，充分回應人與其他存在之「群」問題。禽獸成群，乃為「無待而然」之層面；而「能群」者，能夠透過「有辨」倫理關係的洞察能力。以「義」作為確立社會秩序的標竿，目的正是為了調解群居時人與人之間的衝突與矛盾，發揮「勝物」作用，達致天下皆足的理想願景。換句話說，從人之「有辨」能力的強調，確立「有義」的價值認知，繼而到能群、不能群的分判，《荀子》強調人具有覺察道德、理序的條件，能夠使得人類社會的合作關係，足以永續長久的經營。

「能群」，強調人「能群」的條件，更涵攝了人類社會秩序建構的價值。有辨、有義，體現於君子「惡亂制禮」到「治禮去亂」之上，²⁹說明瞭禮之於治是必然條件，在〈不苟〉中提及：

君子治治，非治亂也。曷謂邪？曰：禮義之謂治，非禮義之謂亂也。故君子者，治禮義者也，非治非禮義者也。然則國亂將弗治與？曰：國亂而治之者，非案亂而治之之謂也。去亂而被之以治。人汙而脩之者，非案汙而脩之之謂也，去汙而易之以脩。故去亂而非治亂也，去汙而非脩汙也。治之為名，猶曰君子為治而不為亂，為脩而不為汙也。³⁰

這段引文之中，區分禮治與去亂的概念，強調君子雖惡其亂，但對治社會亂象不是至高目的，而是必須以禮義之手段來去除亂象。荀子要求君子不能脫離禮義來化解亂象，治的手段必須涵攝在禮義的範圍之內，否則即失去了稱之為「治」的正當性。顯然，荀子雖然以化解社會亂象為重要目的，但更強調德、理序的條件作為手段的正當性。同時，荀子也強調「能群」是化解紛亂、建立秩序的不二原則，實則對應著荀子對「人」類的存有認知。故「能」非某特定階層之能力，而是人類存有普遍具有的「能」。自「去治」與「非治亂」的分判，體現《荀子》對於禮義的價值判斷。從「非治亂」的角度而言，意味著君子的任務，並非以掃除社會亂象為最根本的目的，而是把禮義的推展，清除欠缺禮義的問題。在此，禮義實踐的價值，遠比平定衝突、使民臣服的具體目標優位。

由此可見，「能群」所形構的社會群體秩序，無不與人異於禽獸之有義、有辨相關。

²⁹ 〈王制〉：「先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁180。

³⁰ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁52。

在「能群」的角度而言，說明人所具備的道德條件，何以在結群上比禽獸優勝、擅長，故稱之為屬於人的社會圖象，實不為過。³¹結合上述「有辨」與「治治」作為「能群」的理解，即可以發現「能群」的雙重性格：一方面，係指人有能力、條件使經濟、社會紛亂等等問題，成為義的考察範圍；另一方面，是指治國策略應以禮義為本，非以解決紛亂為最高目的。前人的詮釋大抵把「能群」視作為人禽之辨的論述，標示人獨具義、分的能力。惟在「群」的觀點之下，筆者發現，「能群」與「不能群」之分，在於分、辨的特質，使人能雖身在群居中，卻能夠有能力反省爭、亂現象背後的問題，歸屬於「義」的層面；同時，也成為了治亂方案的根本原則。

三、「善群」與「使群」：統治者的禮治責任與典範意義

在「能群」的討論，荀子揭櫫人獨有的條件，足以使得群居秩序有恢復之可能。然而，惡的發現與治亂原則的確立，雖然打開了實踐的可能性，惟此與社會具體上的落實依然存在距離。而荀子視善群、明分使群作為統治者身份責任，亦是把「能群」之能力條件充分實踐的重要樞紐。《荀子》並沒有止於道德作為建構群居秩序方法的討論，而是轉入在「善群」討論範圍，先自〈王制〉中看看「善群」與君的關係：

君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。³²

君以實踐「群道」，總的來說，係使所有人與物都能安在其管治之下。而以「善群」來界定君，具有兩種核心意義：其一，意謂君的身份必須具有善群的能力，指涉君在社會中的角色功能，讓「萬物」、「六畜」、「群生」皆能於天下處於相宜的定位，與〈君道〉四統說相關：「道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能

³¹ 荀子此處之區分，與「類」的道德視野有密切的關係。人作為類之存有，異於禽獸者，在於：人類雖身在群體之中，惟能夠以「有辨」、「有義」的視野以及能力，對於群體秩序、倫理觀點提出深切的反省。

³² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁195。

群。」³³管理者、給予者³⁴角色，為天下人提供良好的社會條件，使天下對君莫不心悅誠服。從給予者的角度來看，君之能群善群，在於能夠有效維持天下秩序，給予所需，的確合理。³⁵

筆者認為君在「善群」，除了由上而下的給予者、管理者角色，更具有「群道」實踐者之意義，意思是透過統治者的角色，樹立榜樣，修正天下之價值觀，使得「義」、「分」在社會中具有實踐之可能，成為筆者稱之為「主導者」角色，亦為「善群」所代表的意義。

在《荀子》看來，君作為一統治者，必須為道、義的實踐者。甚至，《荀子》更以此作為君的正當性表述。廖名春指出，《荀子》對於「君本論」進行批判：「荀子認為，君主的興廢在於天下之民。天下之民歸附，即使不居君位也可為君；天下之民背叛，居於君位也不能算君。」³⁶廖氏所言，揭示君位不代表君。若更為具體而言，筆者認為可以從「去之」與「歸之」兩種政治模式觀之，在〈正論〉中提及：

湯、武非取天下也，修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀、紂非去天下也，反禹、湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀、紂無天下而湯、武不弑君，由此效之也。³⁷

湯武與桀紂之辨，在於脩道行義，興利除害的政治方針，前者行之則可以稱王，後者反道而行則失去天下之君的正當性。可以得知，《荀子》中對於「君」的認定，不在政權的獲得，而是道與義的實踐上。若合乎道義，天下則歸之，符合君的要求；反之，天下則不屬於君，故謂「桀紂無天下」。由此可證，在《荀子》思想裡，君位的正當性，源自於禮義

³³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁280。

³⁴ 佐藤將之對於能群之「群」的理解，主要著重在管理者以及給予者的身份特質，提及：「『統』所指涉的統治者角色，是將某個管理職位和社會身分授予其臣民，以使社會中的所有成員都能享受適當的『養』和『飾』。」見日·佐藤將之著：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁310。另外，亦陳述《荀子》、《呂氏春秋》的「群」義時，指出：「『善群』就是非帶給整體福利的領導功能莫屬。」見日·佐藤將之著：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，頁150。

³⁵ 伍振勳更認為「善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也」，是君具備治理天下的正當性：「一方面是『能群』之『君』，因為他是『善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也』，所以『天下歸之』，具備治理天下的正當性或合法性。」見伍振勳著：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁78。

³⁶ 廖名春：〈論荀子的君民關係說〉，《中國文化研究》第16期（1997年春之卷），頁43。

³⁷ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁382。

實踐的基礎上。

君作為一條道行義者，實與天下理想秩序有關。於〈君道〉同段引文的後半部分，呈現著天下理想秩序的具體圖象：「聖王財衍以明辨異，上以飾賢良而明貴賤，下以飾長幼而明親疏。上在王公之朝，下在百姓之家，天下曉然皆知其非以為異也，將以明分達治而保萬世也。故天子諸侯無靡費之用，士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，**其能以稱義徧矣**。故曰：『治則衍及百姓，亂則不足及王公。』此之謂也。」³⁸原來理想秩序的核心，不是權力展現或監控的手段，而是道德貫徹於（上位者、士大夫、百姓）社會全體所有身份階層。

而道德之體現與落實，實際上與君在社會的主導角色有關。在〈君道〉裡即有提及「君」對於「民」具有主導的角色意義：「君者，民之原也；原清則流清，原濁則流濁。」³⁹以原喻君，民喻流，說明是君之品德作為，直接主導人民的表現，反映在民的行為之上，除了表明了民之行為好壞，責任歸屬在君的身上。基於如此的主導角色性質，荀子尤對君的道德修養與實踐甚為重視。故〈君道〉曰之：「請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。君者盂也，盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。」⁴⁰此段文字雖論「修身」，然更直指君修身對於百姓的主導，所注重的是君與民的「原」與「流」之關係，君不正，使得百姓福祉受損。如此，荀子論君的修身，在指涉個人德行的修養，箇中也蘊涵著民之實踐向度。承接上一節關於「能群」的討論，君非只是資源分配的給予者，而是能夠使天下都依循「有義」、「有辨」所生之禮義而生存。而聖人制禮，除了奠定差等秩序以外，更重要的是使得社會群體融入道德意義的向度之中，這亦是荀子對於君子在社會中角色功能認知，君子並非在「所知」、「所能」、「所察」、「所辯」能力有特別過人之處，其重要性在於禮義之實踐角色上。⁴¹

在〈大略〉中提及，君對於天下「義利」價值觀之形構，正好證明了這一說法：

義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好義也。雖桀、紂不能去民之好義；然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，

³⁸ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁281-282。

³⁹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁277。

⁴⁰ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁277。

⁴¹ 在〈儒效〉中，荀子清楚指明了君子之所長，不是所知、所能、所察、所辯之上（「非能遍」），而是在於按禮義使不同社會角色得到相應之位置（「量能而授官」、「萬物得其宜」）。清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁144-146。

利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利則利克義。⁴²

君理應使民「欲利不勝其好義」，而非以利克義，意思是統治者具有責任使人民具有明辨道德價值之能力，使人民面臨義利兩難的處境，能夠循義而行。在義利權衡的討論，「好義」與「欲利」兩種傾向雖然同存於民之中，惟兩者之權衡卻涉及民自身的價值分判與選擇。從義與利的權衡問題來看，顯明在《荀子》道德視野中，「禮治」的終極目標並非他律規範的落實，而是使所有人都能夠自律、自覺秉持「利不勝義」的價值觀，即要求社會整體不廢義循利，在個人的職守之中，皆能夠體現「欲利不勝其好義」。

承上君民原流關係的討論，君之所以能使民進行道德意義之抉擇，是因為君個人「欲利不勝其好義」之道德修養，主導了民的道德價值取向的立場。筆者認為，按照原流關係來看，君的主導角色，是使民實踐道德成為可能，為其必要條件，讓群居能夠「和一」之重要法門。人民道德標準之建構，關鍵在於君的道德實踐之上，從「上重義則義克利，上重利則利克義」的上下關係來看，民的義利觀建構，乃係受君所主導。若進一步詮解上下的關係，可以從〈不苟〉中的「誠」補充：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣；唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。」⁴³君子以「誠心」守仁行義，盡得「變化代興」之成效，此成效按佐藤將之的「變化論」見解，乃為道德擴充之教化以及孕育萬物之功能。⁴⁴由此可見，君的道德實踐之所以能夠貫通上下，使得人民能夠在君「守仁行義」的修養中，受其影響而變化，箇中的關鍵在於以「誠」為養心之本。如此，君的主導者角色，透過「誠」作為仲介，從個人「守仁行義」，以形神為通貫上下的媒介，使得人民接受其「變化」，即形成上述所言及的「原流」關係。

連結君之主導者角色與上一節討論的「能群」，進而得知君的倫理地位在「明分使群」的重要性，在〈富國〉中提及：「窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。」⁴⁵可見，明分使群的動機，在於化解物質失衡，社會紛爭的問題。實行「明分使群」的人，應屬「君」之工作。而君是如何從群中把握「分」，推行於群體之中？這問題涉及到道德根源的討論層面：君的道德實踐究竟從何而來。潘小慧認為「善群」之君是善於發揮「能

⁴² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 592。

⁴³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 53-34。

⁴⁴ 佐藤將之認為〈不苟〉之「誠」，乃為道德與孕育功能的仲介角色：「換言之，《荀子》〈不苟〉中的『誠』具有人間的『道德之擴充與人民之教化』和自然界『孕育萬物』之間推類關係之仲介功能，而在此意義上它亦是帝王『參於天地』之德。」見日·佐藤將之著：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 37。

⁴⁵ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 208。

群」特點：「荀子指出『能群』作為人的本質特點，而又指出『君者，善群也』（〈王制篇〉），理想的君（君主）由於必須作為天下的領導，更是要能善於發揮此一本質特點。」⁴⁶潘氏連結君的領導者的地位與「能群」的特質關係。然君的政治地位，如何充分發揮「能群」？筆者認為，此一關係實質可以從君的修養論，進一步闡發君何以能夠使「明分使群」得以落實。

承如上一小節的論述，「能群」的關鍵乃為結合「有義」與「有辨」之道德視野，所提出以道德意義為構的群體成立之可能。「能群」是屬於道德條件的指涉，揭橥（1）人有形構與發現道德問題的視野，同時亦具有提出（2）以禮義作為調解進路的能力兩種。「君」為「明分使群」之推動角色，以及天下道德實踐的主導角色，在上述「能群」的兩種條件上皆有充分的發揮與實踐。「有辨」、「有義」所涉及的價值分判能力，所對應的是「心」層次之三個功能。⁴⁷「明分使群」之實踐，背後有賴體道之君「大清明」的視域。在此視域之下，萬物之存有遂全面涵攝於「有義」、「有辨」的道德範圍內，箇中實與「心」有密切的關係：

夫何以知！曰：心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣。以其可道之心，與道人論非道，治之要也。何患不知？故治之要在於知道。⁴⁸

《荀子》把「道」的認知與實踐根基紮根於「心」，意味著「心」乃為禮義實踐的重要根源。⁴⁹而經過「虛壹而靜」之工夫修養，使心通往道之路徑暢通無阻，無所窒礙，為「大

⁴⁶ 潘小慧：〈荀子以「君一群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化》第40卷第9期（2013年9月），頁32。

⁴⁷ 據佐藤將之的分析，《荀子》中的「心」具備三種功能角色：「在荀子思想中，『心』具備三個主要角色：（1）對其他身體部份的絕對支配者；（2）『神明』（神秘變化和精明的認知能力）所發生之處；以及（3）人身中唯一能認知『道』的主體。」見日・佐藤將之著：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，頁267。

⁴⁸ 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁466-467。

⁴⁹ 李滌生認為：「故曰：治國之要，首在『知道』。換言之：以禮義為準據，衡量各種事物，則是非善惡，可以立判，所以禮義就是解蔽的客觀標準。」見李滌生著：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁484。

清明」之理想。⁵⁰曾曄傑指出「大清明」乃為「禮義身體的內化過程」⁵¹。然而，「大清明」之禮義功效，不僅是道德內化的身體意義，更具有秩序視野的建構意義。承如〈解蔽〉中所述：

萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠。
疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙
裏矣。⁵²

在「大清明」之心的功效下，表現於「坐於室而見四海，處於今而論久遠」上，意味著知曉天下古今之廣域視野；此視野所關涉的，包括萬物之情、治亂之方、天地經緯的理想秩序以及實現於宇宙之大理，如同劉又銘所言，上述四者均為「價值的權衡和安頓」，而非「客觀知識的攝取」。⁵³以上展現從「知道」通往「治」之論述脈絡，足見秩序理路之把握，在於以「心知道」為本，而天下萬物之所屬以及彼此之間的秩序，⁵⁴在此基礎上得以朗現，故天下之「分」，由此得以彰顯。⁵⁵在「大清明」之心的廣域視野，展現著天下萬物之秩序理路，以此作為應然規範。由是觀之，「大清明」開展出政治實踐，正是在其虛靜之心所開顯的道德分際與天下秩序理路之中。而「明分使群」之實踐，若無「心知道」

⁵⁰ 在荀學脈絡中，「好義」之所以能從民眾「欲利」的自然傾向中凸顯出來，關鍵正在於〈不苟〉所謂「誠心」與〈解蔽〉所倡「虛壹而靜」之修養工夫：此一自律機制既成，民眾原有之「能群」本能遂獲得德性升華，轉化為統治者所需之「善群」「使群」功能——亦即能在明確分際與禮義教化下，相互扶持而不競奪。聖王正是以其已臻圓熟的誠心與虛靜，透過「原清則流清」的上行示範，使天下「欲利不勝其好義」，並藉此落實〈富國〉所謂「明分使群」之政。

⁵¹ 曾曄傑提出：「荀子所謂的大清明之心，其實正是建立在心對於外在資訊接收的完整性與容受性，以及判斷力形成的準確性與可靠性之上。誠如前文所說，荀子修身的途徑，在於透過認知心去『知道』、去認知禮義，使本來不具有道德價值——『義』的身體，進而能夠透過內化禮義達至禮義的身體，甚至達到成聖的目標。因此，能夠正確判斷是非價值的大清明之心，就成為人是否能夠將正確的價值內化，是否成為禮義的身體之關鍵。」見曾曄傑著：〈禮導形·形入心·心正身·身心合——論荀子的身體觀及其修養論中的身心關係〉，《漢學研究》第35卷第3期（2017年9月），頁19-20。

⁵² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁469。

⁵³ 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁41。

⁵⁴ 在此，筆者乃係集中在「心合於道」之「主宰」關係脈絡而談，而非心作為「天君」的主宰角色。

⁵⁵ 大清明心與筆者所言「秩序理路」的關係，可參照楊儒賓對於「大清明心」在秩序建構上的解讀，指出前者之擴充使得渾沌無序的自然，能夠成為明朗秩序理路，說：「由於認知中有定位的作用，所以大清明心擴充至極，整體的自然界就有了重新塑造的構造，失序的渾沌因此也就變為可以理解的秩序，這顯然是種可以比配造化的創造。」見楊儒賓著：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年），頁75。

作為德性依據，亦將失其節度。這無疑是（1）「人有形構與發現道德問題的視野」條件義的充分發揮，落實至天下萬物之範圍；同時，秩序理路並不停留在「知」的層次，箇中更預設了秩序推動與實踐的行動，這與（2）「以道德作為調解進路」相關，即符合禮義之治道能夠實現。

從君之能群、善群到明分使群三個層面的討論，意在補充過往以給予者、管理者的角色，以「主導者」理解「君」之所以能夠善群的原因。君之所以能夠善群，不僅是社會資源分配、秩序安排以及養民的功能而已，更重要，同時亦更為根本的，是君透過以「誠」作為養心之本，在道德修養之過程中貫徹上下，形成道德實踐的原流關係，讓人民能夠在其個人的生活之中，獲致「義利」權衡之道德視野與能力。如此，即可證立《荀子》對於君的期待，乃為道德實踐的主導者角色：個人修養連動社會大眾的義利觀。至於「能群」與「善群」、「使群」兩者，乃為「條件—實踐」的意義關係，君之所以能夠「明分使群」，源自其「大清明」之心，所構建的道德視野，能夠知萬物之情、治亂之通度、經緯天地、貫徹宇宙之大理。如此的眼界，即反映著透過心之禮義學習與涵養，讓聖人能夠把握「分」的精神與尺度，從而以守仁行德主導人民。

由此可見，從「能群」作為道德實踐條件，到君能夠「明分使群」的實踐成果，中間有賴「心」之禮義涵養、學習，使得「能群」不僅停留在「人之所以為人」的條件敘述，更落實在天下倫理情境之中。因此，由君之能群、善群到明分使群，可以得知《荀子》思想下的君，不僅是擔任給予者、管理者的角色，更是身在群中的主導者角色：其一，大清明心把握天下大理之秩序，將「有辨」、「有分」的能力發揮於國家之中；其二，個人修養，透過上下原流的關係結構，主導人民的品德實踐。

四、「群和」：上愛下親的關係與倫理共同體

在「善群」的討論之中，確定了「君」之所以為「善群」者，係與主導角色有密切關係，透過原流關係的主導關係認知，使得天下安於其禮義系統的秩序理路當中。完成君了在「善群」之脩道行義者的討論，接下來將進入社會層面，欲進一步思考，被治理者實踐「群道」的具體圖象，即謂「群居和一」。在〈榮辱〉中，「群居和一」是指先王能夠制禮義以及使有差等，天下皆能夠「各得其宜」的理想社會圖象：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲則執不能容，物不能贍

也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜。然後使穀祿多少厚薄之稱，是夫群居和一之道也。⁵⁶

群居和一，「載其事」「得其宜」的意義，係指天下不同「角色」，都能按照其差等秩序，獲得其相稱之，意思是政治標準與實際情況一致契合。「相稱」作為秩序的呈現，所關涉核心則為社會倫理本分，承認每一倫理角色在人類合作關係的地位與重要性，使之明朗化。過往談論「相宜」、差等，概著重於「賞罰」、「德位」的分配秩序層面上。筆者欲在此基礎上補充，天下差等相稱，更涉及了倫理本分的意義，強調「群居和一」不僅只是社會客體秩序之定論，更觸及社會在禮義倫理上的共同體意義。⁵⁷

承如《荀子》所言及禮的實行與群居和一之道的關係：「故三年以為隆，縵、小功以為殺，期、九月以為閒。上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以羣居和一之理盡矣。」⁵⁸足見禮之充分實踐，實則正是貫徹群居和一之理。由此可見，〈禮論〉下的「羣居和一」，有別於〈榮辱〉的分配秩序，揭櫫禮治與群和之道的密切關係。以下，本文將以「禮治」切入，務求觀察「群和」下社會身份與人倫關係的具體圖象。

雖然荀子的理想政治，係以「禮治」為核心精神，然而，禮義的實質意義在社會不同階層，卻有著相異的功能與表現。在〈禮論〉論「祭禮」的部分，即言及之：

故曰：祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗；其在君子，以為人道也，其在百姓，以為鬼事也。⁵⁹

荀子強調禮情不二、禮與道德的一體性，但知悉此等禮的精神，只限於聖人「明知」範圍；

⁵⁶ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 82-83。

⁵⁷ Doil Kim 認為：「荀子曾用另一種表達方式，即「群居和一之道」，涉及所有的人都有不同的社會地位和角色。這指的是人類能夠在相互合作（和）和團結（一）中共同生活的方法。」（筆者自行翻譯）他指出，「群居和一」關係著所有人的社會處境與角色定位，同時確保人類在群居等合作關係下，貫徹「和」與「一」的理想。「和一」之道，所關注的，不只是廣義的社會秩序，更指向個體的倫理本分。原文為：“Xunzi once uses another expression, “qun ju he yi” zhi dao” (群居和一之道), in relation to a similar state in which all humans have different social statuses and roles. The expression refers to the way to enable humans to live together in cooperation with one another (he) and in unity (yi**).” Kim, D. *Xunzi's Ethical Thought and Moral Psychology*, Toronto: University of Toronto Ph.D. dissertation, 2011, p.17.

⁵⁸ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 441-442。

⁵⁹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 445。

而士君子於祭禮，則是落實、執行的角色；祭禮於官人而言，則為禮儀的謹守者；祭禮於百姓而言，則是成為風俗文化。祭禮實踐於具體的社會，有賴於天下不同角色的功能而成。聖人明知，乃是把握「禮節文貌」與「忠信愛敬」連結，發掘禮儀的具體形式，包含禮儀的過程、物質意義、社會風俗，何以使人之情得以合乎道德而安之。聖人之於祭，深諳且肯認禮儀於天下的作用，故能以統治者的權力地位，祭禮推行於天下；士君子、官人則為祭禮的維護、維持角色，「安行」與「守」，意即使祭禮有效進行，異於聖人「明知」，士、官未必全然知道禮節與道德、情感的人文意義，較為側重服膺於禮的具體形式，使之有效落實在政治社會場域，更為強調祭禮的規範化意義；於百姓而言，祭禮則是風俗文化意義，意思是祭禮非只是規條，而是流行於天下的民俗意義，此謂強調祭禮在社會場域的流通性，成為百姓日常文化的一部分。以祭禮為例，可見荀子對於禮義落實，不非只單靠上位者的權力推行，更是在社會不同階層呈現相異的禮義意義。

荀子繼而強調「人道」與「鬼事」的分野，「祭」於君子的理解之中，是即以禮節文貌貫徹人文精神，即為「人道」意義；而在百姓理解之中，則為上通神秘之「鬼事」。人道與鬼事之辨，在於是否能夠「明知」其人文意義，但兩者皆同屬「志意思慕之情」的功能之中。可見，從倫理本分而言，聖人具備對人文精神的認知能力，百姓則屬於禮儀的參與者，縱使不能掌握禮義對於人情與道德實踐意義，也無礙於其參與角色。百姓視之宗教式禮節文化，無須充分知悉箇中道德性質，卻能夠身在文化風俗之中，享有禮義的養情等等作用而不知。由此可見，「群居和一」雖與禮義有關，當中道德實踐與倫理本分卻有明確的分判。聖人乃為道德實踐主體，而百姓則為其服務對象，目的使百姓能夠在充分且有效發揮其社會功用，在〈榮辱〉中言及：「故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。」⁶⁰仁人在上位者，農、賈、百工皆能盡其工作本分，「仁厚知能」則為士大夫以上階層的盡職本分。可見，《荀子》明確分判了士人階層與百姓的社會角色本分，前者是為以禮義盡職，在其職份中貫徹仁與知；後者則是身在禮義之中，充分發揮自己職業身分所長。

兩種本分的論述，亦可從「禮樂」與「法數」兩種概念辨之，在〈富國〉中言及：

故天子祿褱衣冕，諸侯玄褱衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。量地而立國，計利而畜民，度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入

⁶⁰ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁83。

相揜，必時減餘，謂之稱數。⁶¹

在此強調德、位、祿、用相稱的概念，其具體實踐針對不同社會階層有「禮樂」與「法數」之分。以禮樂節之，意謂從具體的禮樂規範，要求不同政治階層的物質使用，以維持階層之間的穩定秩序；而法數，則指涉具體規則、度量等具體規範，係針對百姓職業相關專業的生產工具，確保人民能夠在其工作上有穩定的表現。⁶²自「禮樂」與「法數」來看，體現了禮義在統治階層與平民階層的不同功效，但兩者皆同屬禮治實踐於群的範圍之內，從兩者差異共構成群和的具體意義。因此，自社會角色而言，《荀子》在禮治論述之中對於上（統治階層）下（百姓），所寄予角色本分的期待亦大相逕庭，在〈王霸〉中言及：

上莫不致愛其下而制之以禮，上之於下，如保赤子。政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，則雖孤獨鰥寡必不加焉。故下之親上歡如父母，可殺而不可使不順。君臣上下，貴賤長幼，至於庶人，莫不以是為隆正。然後皆內自省以謹於分。

63

統治者制禮的緣由，除了上文曾言及「恐其亂」的因素，更是「致愛」的動機，作為統治者實踐「能群」的責任，形成上愛下親的理想關係。上愛之所以確保下親，當中的前提是上一節提及君民之原流關係，同時，也是「有辨」所言「父子之親」之血緣關係基礎的條件描述，擴展至天下的層次，與民建立「親」之理想關係。⁶⁴統治者致愛於百姓而制禮，理想之士則「尊君愛民」，⁶⁵而百姓則可親之如父母。荀子論上下關係，乃確立了上位者、士人階層肩負制禮愛民的責任，作為「如保赤子」之保護者角色；而百姓則如同「赤子」般，屬於受保障者。自上愛下親的關係視域理解「禮樂」與「法數」，即可發現：禮樂之於統治階層，是為使上位者對百姓之致愛，能夠以禮治的形式有效進行；「法數」之於百

⁶¹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁211。

⁶² 在〈榮辱〉中，論及法則、度量、刑辟、圖籍之「數」，可作法數意義的補充：「志行修，臨官治，上則能順上，下則能保其職，是士大夫之所以取田邑也。循法則、度量、刑辟、圖籍，不知其義，謹守其數，慎不敢損益也。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁69。

⁶³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁261。

⁶⁴ 《荀子》文本中，常以父母之親形容人民與理想國君的關係，〈王制〉：「歡若父母」〈富國〉、〈王霸〉、〈議兵〉、〈疆國〉：「親之如父母」；〈正論〉：「湯武者，民之父母也。」；〈禮論〉：「彼君子者，固有為民父母之說焉。」足見《荀子》以家庭的親密關係喻理想之政治關係。

⁶⁵ 見於〈不苟〉：「上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是則可謂通士矣。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁57。

姓，則為保障百姓的日常生活與工作，能夠合乎義而行。故此，「禮樂」對於統治階層而言，乃為使群體的日常生活與工作，能夠符合「分、義」之道德原則；而法數則是此道德原則所衍生的具體指示與法則。

「群居和一」的理想背後，看似為一上行下效的政治模式之實踐，但這並非荀子所期待的最終目標。在上愛下親的關係中，禮遂成為了貫徹群體秩序的體現，道德實踐的主體似乎全在統治階層，尤其為君身上。然在此實踐過程中，荀子更要求群體的不同角色，在禮法的分配系統下，確立個人於群體中的本份，〈王霸〉：「農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而止矣。」⁶⁶不論是農、賈、百工還是士大夫、諸侯、三公，都能在「禮」之系統下，確立了耕、販、勸、聽、守、議的職分。而在此「確立」意義，不是出於盲目服從，而是出於自省的結果：「皆內自省以謹於分。」不同角色從「分、義」所生的禮之中自省，從而確立個人的社會身份，不是斷裂孤絕的存在，而是在從屬於群體一員，肯認身份背後的角色本份。⁶⁷從而得知，群體中的角色，不全然是分配、指派的被動接受，更重要的是對於個人從「禮」中自省其身份的倫理意義。在此補充牟宗三論《荀子》視野下的人之說法：

荀子說人，自始即為位於「分位等級」中之客觀存在體，亦即位於客觀理性中之存在體。從未孤離其所牽連之群與夫所依以立之禮，而空頭自其個之為個之自足無待而言人也。⁶⁸

蔡仁厚亦持類近的觀點。⁶⁹從自省的角色的本份而言，可以得知牟宗三、蔡仁厚所言「分位等級」的人，不只是指社會身份的標籤而已，當中更蘊涵著個人對於自我角色本份的倫理自覺與承認，更重要的是認知個人職分對於他人、社會上的公共意義。由此可見，「分位等級」作為《荀子》人論認知，不僅是外在客觀的社會框架的理論陳述，更涉及從個體到

⁶⁶ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁253。

⁶⁷ 關於個人角色本份之肯認，實際上是確立自我與社會的聯繫認同，從一己之「分」中形構個人於社群中的意義。在此可以柯雄文（Antonio S. Cua）論禮時提及的「聯繫感」輔以說明：「就『禮』是一套規約性的程序而言，被認為在道德上是可接受的人類行為的和諧，不在於一種人與人之間的聚合之社會秩序概念，而在於一種一個社群的成員之間有著各式各樣的情義（ties）與關係，並且有著共同的聯繫感之社會秩序的概念」見美·柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：〈禮的各面向：反思荀子倫理學中的「禮」〉，《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺北：臺灣大學出版中心，2017年），頁119。

⁶⁸ 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁210。

⁶⁹ 蔡仁厚提出：「荀子所說的『人』，亦自始便是『分位等級』中的客觀存在。」見蔡仁厚著：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁471。

群體的共同體意義。從「自省謹分」的論述中，可以進一步補充社會中不同身份與角色的互動關係，承如佐藤將之所言：

荀子藉由將「理」與「倫類」結合的觀點，提出「人間的秩序需要持有不同身份和角色之成員間的互動」的觀點；也藉由將「理」與「義」的結合，主張為了達成正確的互動，人類始終需要倫理道德的支持。⁷⁰

倫理道德的作用，目的是達成不同倫理身份之間的互動關係。從自省謹分的角度來看，倫理道德的實踐及秩序的建構，並非純然只是由上而下的規訓而來，更是要求各人在其職務、身份之中，覺察個人在互動關係裡的角色本份與責任。

從惡亂、致愛制禮到「人事—鬼事」與「禮樂—法數」的分野，無疑是確保及維持「維齊非齊」的「差序和諧」實行。⁷¹惟上述分野預設著不同階層的身份背景與條件之差異，故禮治需要必須以不同型態應合之。惟上述兩者指涉的，說明了禮在社會不同組群下表現的差異性，至於何以維繫這些差異背後的同一性，則必須依靠「樂合同」的凝聚效果。在〈樂論〉中，即言及制樂的原因，與制禮相同：「先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不詖，使其曲直、繁省、廉肉、節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。」⁷²先王惡亂，成為其制樂之理由，其功效在於從「雅頌之聲」感動人之善心，以驅逐邪氣。而樂在群中的具體實踐，非只是個體之層面，而是「同聽」的公共連結：

故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。⁷³

「樂」在不同的情境下（「宗廟」、「閨門」、「鄉里族長」）發揮審一、定和的凝聚作用，「同聽」蘊含著情感之公共性。⁷⁴從「同聽」到「和敬」、「和親」、「和順」的論

⁷⁰ 日・佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年），頁228。

⁷¹ 「差序和諧」一詞出自林俊宏：〈荀子禮治思想的三大基柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》第9期（1998年），頁206。

⁷² 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁448。

⁷³ 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁448-449。

⁷⁴ 陳昭瑛論及「公共感性」時，亦對於「同聽」與「和」尤其注意，認為：「值得注意的是『同聽』，音樂欣賞是集體活動，情感的共同抒發意味著情感本身具有共通性；另一值得注意的是

述當中，不難發現「同聽」作為一音樂欣賞活動，除了具有「感動善心」的功能以外，更是倫理情境空間的充分打開。

而樂在群體中所起的功效亦從上述三種展現，（1）「同聽」是使「和」能夠體現於不同情境之中，以共同情感的氣應，使家長式的上下關係結構，從和之作用中成為一體，如此，君臣、父子等關係即非以相互約束的規訓存在，而是「樂」的共享關係，上下關係並沒有因此而取消，惟就音樂欣賞的同聽活動而言，乃屬對等關係；（2）場合的差異性，有助「善心之感動」在不同場合的充分作用，適應人身份的多重性。人亦可同時為父、子，亦可為臣，在進入「樂」所打開空間場域時，即從中體現所屬空間相應的人倫理想德行（「和敬」、「和親」、「和順」），如此，「樂」即保證了人在場合與倫理身份轉換時，能夠合乎「和」的理想進行；（3）「樂」所注重的非在於知、學養之累積，而係情感的直接感應，如曾曄傑所言「直接的氣感」、「不須知識背景」、「人皆有感動與回應」的「默會之知」（tacit knowledge），⁷⁵樂與禮雖然皆由君所制，惟在「禮」的實踐中，背後之「義」、「稱」、「分」，背後乃依靠聖人的道德視野「明知」，可見知禮背後乃係聖人位階的門檻；而「樂」的活動進行，不須要求聽者有特定的知識門檻，亦能直接受其感動，足見「樂」對於形構「和一」而言，在於其流通不同階層的普遍性。上述三種的特質，足見「樂」透過倫理空間的打開，使得不同個體浸淫在其中。

回到「群居和一」的討論，「使人載其事，而各得其宜」，載其事、得其宜的相稱意義固然與分配有關，但更為重要的是，個人從禮當中自省其分，把個人的社會身分連繫於所負責的職分，不只是個人活動，而是使群體能「和一」的關鍵。如此，不論是農、賈還是士、諸侯，其職業活動即能夠在「群居和一之道」中，從個人職務昇華至公共意義，在社會身份的本份確立，即形構了人類作為倫理共同體之社會結構。而此共同體的內部原則，乃是透過「有辨」（父子之親）的倫理視域，肯認個人與他人身在天下之中的位置，關鍵就在於把握身份與背後倫理德行，再以〈王制〉為例：「故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。」⁷⁶《荀子》以「謂之」為分辨，串連「事親、事兄、事上、使下」的行為規範與「孝、弟、順、君」之德行，闡明了身份之「名」背後所寄予的倫理之「實」，無疑是行為規範與德

『和』，『和』既是欣賞者的心情，也是藝術表現的效果，更是音樂的主要風格。」見陳昭瑛著：《荀子的美學》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年），頁298。

⁷⁵ 曾曄傑：〈音樂的經濟學——「經濟人」的禮樂結構與荀子化性的工夫〉，《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019年），頁345-346。

⁷⁶ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁194-195。

行的結合。至於共同體的經營，乃依靠「樂」的凝聚功能，讓不同的個體不單成為職務、責任的承擔者，更從「樂」在不同處所中打開的倫理空間之中，成為「同聽」的其中一員，進一步深化上下關係結構的聯繫。

五、結論

綜上所論，荀子「群」義思想所呈現者，乃一種由人性潛能、政治踐行至制度理想的義理一貫結構。本文以「從能群到和一」為題，試圖指出荀子思想內部不同層次觀念之貫通關係，然此「到」非指線性歷史發展，而是觀念間的理路涵攝與實踐進程之展開。在過往成果豐碩的荀子「群學」研究範圍，本文自三種「群」的論述脈絡下，試圖拓展「群」意義在荀子思想的廣度與深度；另一方面從「群」的視角，重新審視《荀子》重要的思想議題，包括人論、君民倫理、禮樂論，從中發掘這些議題與不同層次的「群」之間的概念關係。必須強調的是，荀子並未詳述庶民從『能群』躍升至具備「善群」、「使群」能力之聖王的具體途徑；相反地，其中是在三條互不重疊的座標上各自界定「群」的意涵：「能群」屬人性論的向度，「善群」「使群」屬政治實踐與治理義務，而「群居和一」則指向一種理想化的整體秩序。此三者荀子筆下更呈並列而非遞進的關係。⁷⁷

首先，荀子在「能群」的部分，解釋了人對社會現象的反省能力，以及何以人如何異於他物，獨能在群體的角度中成就禮義之可能。本文發現，「能群」之為人之所獨有，一方面掌握人如何在群體中發現惡的所在，一方面打開人扭轉混亂局面之可能。本文亦進一步釐清了「能群」、「有義」、「有辨」三者的關係：「有義」是為「有辨」之基礎，而「能群」則是從「群」之視角結合兩者所得出之判斷。三者概念關係之釐清，說明人與禽獸「能」與「不能」的分判為何，在於禽獸係以「無待而然」的自然欲求（或可能是捕獵習性），作為結聚群居之原理，而人類則有相異於自然法則的禮義進路組建社群，這也是《荀子》判斷人相比禽獸更為「擅長」於群的關鍵原因。「能群」意味著人具有賦予道德、理序的條件，即有分、有義、有辨，能夠使得人類社會的合作關係，足以永續長久的經營，使得群體秩序透過道德與制度的重構，得以恢復的可能。同時，「能群」作為對治群體亂象的能力，意味著「禮治」是為第一序的實踐價值，而非表面亂象的平定、鎮壓。

本文第三、四節，即「善群」、「使群」與「群居和一」的部分，乃為群的「實踐」

⁷⁷ 審查者提醒，「能群」與「善群／使群」之間的關係，並建議將三向度視為並列概念後再探討整合可能，爰據其提醒修訂此段，謹誌謝。

論述。荀子先釐清群道的道德實踐主體，在於「善群」之君。本文從給予者與主導者兩種角色，回應君何以善群的問題。前者以給予所需作為維持天下秩序；而後者則基於君民之「原流」關係，「君」的個人修養，主導著「民」的道德實踐。統治者有責任使人民具有明辨道德價值之能力，使人民面臨義利兩難的處境，能夠循義而行。而原流的上下關係，乃係依靠「誠」作為中介，使君的個人修養，從形神通往天下，讓人民受到相應「變化」。故從主導者的角色論述可見，《荀子》對於君之期待，不僅是以禮義作為有效分配資源與職務的工具而已，更冀望君能夠養成天下則實踐道德的理想願景。本文亦發現「能群」與君「善群」、「使群」之間，乃為「條件—實踐」的關係。君透過「虛壹而靜」之工夫修養，達致「大清明」之心，構建通曉天下秩序理路的廣域視野，是為「心知道 → 治」的實踐過程。故「能群」作為理論性陳述，在君的「善群」、「使群」中轉向具體且充分實踐的境域。

在強調君為禮義重要推行者的同時，荀子並未止於聖人規範層面討論，打開了「群居和一」之理想圖象：使人載其事，而各得其宜。有別於「賞罰」、「德位」分配秩序的前人討論，筆者依循〈禮論〉「羣居和一之理」脈絡，在此發掘箇中社會實況與具體圖象，尤其是群體的角色本份與禮義功效的範圍。所謂「和一」，背後在不同的社會階層涉及兩種禮義功能——「禮樂」與「法數」。「禮樂」屬於統治階層，意指道德實踐與推行者，故必須深諳人道與禮之間的緊密關係，確保法律與禮治保持高度一致性；而「法數」是針對百姓日用的層面而言，禮義的實踐則為「法數」，是百姓所遵從的具體法則，在遵行禮義秩序下，百姓的個人職務與生活皆能有效實踐，兩者同屬禮治實踐的範圍。「使人載其事，而各得其宜」相稱意義不只是指分配合宜，更為重要的是不同角色能夠在禮之中自省，肯認個人在群體中的角色與其本分，「由下而上」維持一體的秩序，恢復合作關係的有效性。而上述「差序和諧」與「和一」之所以能成，乃是依靠「樂合同」的凝聚功能。樂在「群」中所起的功效為：使「和」透過共同活動；使人在不同關係框架下皆能貫徹「和」的理想；以及普遍流通於不同階層，使全體之善心直接受其感動。是故，「樂」使得群居處所，轉化為倫理的公共空間，時刻喚起個人與他人之間的聯繫感與親密感（Intimacy）。

徵引文獻

古籍

*清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2016年）。

近人論著

王孝春：〈論荀子的「群」〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》第243期（2010年1月），頁8-12。

王靈康：〈「義」的歧義與《荀子》道德規範的性質：以近年國外學者之探討為線索〉，《國立政治大學哲學學報》第41期（2019年1月），頁45-92。
[https://doi.org/10.30393/TNCUP.201901_\(41\).0002](https://doi.org/10.30393/TNCUP.201901_(41).0002)。

伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。<https://doi.org/10.6281/NTUCL.2014.09.46.02>。

吳進安：〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁221-239。<https://doi.org/10.7045/YJCS.200612.0221>。

李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979年）。

*東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺灣大學出版中心，2011年）。

林俊宏：〈荀子禮治思想的三大支柱——從「化性起偽」、「維齊非齊」與「善假於物」談起〉，《政治科學論叢》第9期（1998年6月），頁195-224。

孫旭鵬：《荀子「群居和一」的政治哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021年）。

涂可國：〈社會儒學視域中的荀子「群學」〉，《中州學刊》第237期（2016年9月），頁108-116。

*牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，2006年）。

馬國瑤：《荀子政治理論的實踐》（臺北：文史哲出版社，1996年）。

莊錦章：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第11期（2003年12月），頁195-210。[https://doi.org/10.30393/TNCUP.200312_\(11\).0005](https://doi.org/10.30393/TNCUP.200312_(11).0005)。

郭沫若：《十批判書》（重慶：羣益出版社，1945年）。

*陳大齊：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989年）。

*陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年）。

- *曾曄傑：〈禮導形・形入心・心正身・身心合——論荀子的身體觀及其修養論中的身心關係〉，《漢學研究》第35卷第3期（2017年9月），頁1-30。
- 曾曄傑：《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019年）。
- 馮時：〈群聚與群分 荀子群學思想探源〉，《中國文化》第50期（2019年12月），頁39-49。
- 黃玉順：〈儒學的「社會」觀念——荀子「群學」的解讀〉，《中州學刊》第227期（2015年11月），頁101-108。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所籌備處，1996年）。
- 廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年）。
- 廖名春：〈論荀子的君民關係說〉，《中國文化研究》第16期（1997年春之卷），頁41-44。
- 劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁33-54。<https://doi.org/10.7045/YJCS.200612.0033>。
- 劉振英：〈《荀子》中「群」的內容解析〉，《殷都學刊》2015年第2期（2015年6月），頁116-118。
- 潘小慧：〈荀子以「君一群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化》第40卷第9期（2013年9月），頁23-37。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。
- 簡淑慧：〈荀子「群」概念探索〉，《萬能商學學報》第13期（2008年7月），頁17-32。
<https://doi.org/10.29678/VCI.200807.0002>。
- *日・佐藤將之：〈掌握變化的道德——《荀子》「誠」概念的結構〉，《漢學研究》第27卷第4期（2009年12月），頁35-60。<https://doi.org/10.6770/CS.200912.0035>。
- *日・佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2013年）。
<https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789860396348>。
- *日・佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析・前景・構想》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年）。
- *日・佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年）。<https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501824>。
- *日・佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2021年）。
- 英・斯賓塞爾（Herbert Spencer），嚴復譯述：《改訂群學肄言》（上海：上海商務印書館，1908年）。
- 美・柯雄文（Antonio S. Cua）著，李彥儀譯：《君子與禮：儒家美德倫理學與處理衝突的藝術》（臺

北：臺灣大學出版中心，2017 年）。

Jing, T. *Origins and continuity of Chinese sociology*, Berlin: Springer, 2022.

Kim, D. *Xunzi's Ethical Thought and Moral Psychology*, Toronto: University of Toronto Ph.D. dissertation, 2011.

Xunzi & Knoblock J. *Xunzi: A translation and study of the complete works*, Redwood: Stanford University Press, 1990.

（說明：徵引文獻前標示 * 者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chen, Da-qi. *The Thoery of Xunzi*. Taipei: Hwa Kang Publishing Center, 1989.

Chen, Zhao-ying. *The aesthetics of Xunzi*. Taipei: National Taiwan University Press, 2016.

Dong, Fang-shuo. *The quest of reasonality: the collections of studies on Xunzi's thought*. Taipei: National Taiwan University Press, 2011.

Mou, Zong-san. *Mingjia and Xunzi*. Taipei: Student Book Co., 2006.

Sato, Masayuki. "The Virtue of Mastering Change: The Concept of Sincerity (Cheng) in the Xunzi", *Chinese Studies*, Series 27(4), December 2009, pp.35-60.

Sato, Masayuki. *The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*. Taipei: National Taiwan University Press, 2013.

Sato, Masayuki. *The study on Xunism and Xunzi's thought: commentary, prospect and projection*. Taipei: Wan Juan Lou Books Co., Ltd., 2015.

Sato, Masayuki. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Taipei: National Taiwan University Press, 2016.

Sato, Masayuki. *The World Order after the Zhou-Lu Regime in Early China: A Comparative Study of the Political Philosophies of the Xunzi and Lü's Spring and Autumn Annals*. Taipei: National Taiwan University Press, 2021.

Tseng, Wei-jie. "The Body-Mind Relationship According to Xunzi's Theory of Cultivation Chinese Studies", *Series 35(3)*, September 2017, pp.1-30.

Wang, Xian-qian & Shen, Xiao-huan & Wang, Xing-xian. *Collected annotations on Xunzi*. Taipei: Huazheng Book Company, 1993.

From Ability to Unity: An Inquiry into *Qun* in the *Xunzi*

YAN, HAO-RAN

(Received March 29, 2025 ; Accepted July 22, 2025)

Abstract

In prevailing interpretations of the *Xunzi*, the concept of *qun* (群)—commonly rendered as “association” or “community”—has often been framed as the ideal social configuration in which the normative values of *li* (ritual propriety) and *yi* (righteousness) are fully actualized. Within this normative paradigm, *qun* is typically regarded as the teleological culmination of royal governance and the institutionalization of moral-ritual order. However, a philological and philosophical reexamination of the occurrences of *qun* in the *Xunzi* reveals a more complex semantic and conceptual structure. The polyvalence of the term suggests the need for a differentiated analysis that attends to its layered ethical functions and evolving philosophical significance. This study undertakes a conceptual reconstruction of *qun* in the *Xunzi*, elucidating the internal logic and dialectical progression among three distinct yet interrelated dimensions: the *capacity to associate* (*neng qun*), the *ethical cultivation or guidance of association* (*shan qun* / *shi qun*), and the ideal of *harmonious community* (*qun he*). By tracing this trajectory, the paper argues that *Xunzi* articulates a vision of human cultural transformation that moves from the natural propensity for sociality to the normative ideal of harmonious integration.

Keywords: *Xunzi*, Ability of Social Construction (Neng-Qun), An expert at socializing(Shan-Qun), Unity of Group(Qun-He)

