



荀子「辨說」內涵及其當代教育啟示

周仲賢

摘 要

研究目的

在多元複雜、瞬息萬變的當代科技生活，我們須建立道德原則與共識，據以明辨是非善惡，並理性地思考、言說及行動，促進社會共好共榮。本研究乃基於文化價值傳統，呈顯儒家的理智精神，探究荀子「辨說」概念內涵及對現今教育啟示。

研究設計／方法／取徑

本研究採概念分析及詮釋學方法，以《荀子》為主要文獻，探究「辨說」的意涵與要件，及其教育蘊義。

研究發現或結論

荀子於戰國亂世提出「辨說」辯護「禮義」價值，據以明辨是非善惡，說服他人以達致道德共識。他要求辨說者依規則正確地使用語言，同時秉持仁愛、包容、公正、尊重及道德勇氣等品德，並依不同處境闡明「禮義」適切合宜的意涵，以如實準確地掌握事物事理，且使論說令人信服。

為合理且有效地「辨說」，荀子提出創制與使用名辭語彙的原

則及言說謬誤，並指出導正認知的方法，要求人們注意遵循。他亦強調在論辯時，人們應批判地與整全地思考，及提出充足的理由，且所用語言須合於意義一致、不相矛盾且符事實經驗等邏輯或理性的法則。此外，培養品德及良好態度，對成功的「辨說」亦不可或缺。

藉由提出合理而成功「辨說」的要素，荀子指出應培養與發展的能力及品德，包括理性、整全且適當的思考、言說或行動，可供當代教育參考，以因應現今複雜多元、變遷快速的社會，同時有助人們形成合理而有價值的道德共識。

研究原創性／價值

荀子所提「辨說」強調言說的邏輯性與理性，根據「禮義」明辨是非、駁斥邪說謬論，且說服眾人凝聚道德共識。其不僅具明確原則及方法，更表現儒家批判精神且能維護社會和諧。「辨說」的內涵展現言說的品德與智慧，凸顯儒家思想的合理性及言說的功用，對當代教育實有重要意義。

教育政策建議或實務意涵

本研究主張荀子「辨說」實具理性思考、論說、行動及品德，並能建立合理的價值共識。其對當代教育的啟示有：

一、植基傳統文化價值，彰顯儒家思想的當代意義，尤其對言說的看法。

二、呈現荀子思想的不同面向，探究其合理性言說的內涵與要素，包括必備能力及品德，做為教育的指南。

三、提出理性思考與論辯的策略，有助因應複雜多變的生活。

關鍵詞：合理性、言說教育、荀子、辨說



XUNZI'S CONCEPT OF "ARGUMENTATION" AND ITS IMPLICATIONS FOR CURRENT EDUCATION

Chung-Hsien Chou

ABSTRACT

Purpose

In complicated and rapidly-changing modern technological life, it is necessary to come to a moral consensus. Such a consensus can enable us distinguish right from wrong and to think, speak, or act reasonably to build a harmonious and prosperous society. This study aims to contribute to modern education by discussing the spirit of rationality of Confucianism and the key factors of the Chinese philosopher Xunzi's method of "argumentation" for debate or dialectics.

Design/methodology/approach

This study applies a conceptual analysis and hermeneutic approach to the collected writings of Xunzi, *The Xunzi*, to explore the meaning, necessary conditions, and significance for education of Xunzi's concept of "argumentation."

Findings/results

In the tumultuous Warring States Period, Xunzi proposed "argumentation" to argue for the value of "propriety;" that is, to distinguish right and wrong and to convince people to reach a moral consensus. He stipulated several rules on the correct use of language and encouraged speakers to follow these rules to more precisely and truthfully understand ideas and principles as well as to make their arguments more persuasive. Moreover, these rules encouraged virtues such as benevolence, tolerance, fairness, respect, and moral courage.

Chung-Hsien Chou, Postdoctoral Fellow, Graduate Institute of Educational Policy and Administration, National Taiwan Normal University

E-mail: jeremiahc79@gmail.com

Manuscript received: May 23, 2023; Modified: August 23, 2023; Accepted: January 8, 2024

He also noted that speakers must judge what the appropriate meaning of "propriety" is in a given situation.

For rational and effective "argumentation," Xunzi proposed principles for creating and using terms as well as fallacies in the use of language. He also described several methods of cognitive correction and emphasized that, when debating or arguing about values, people should be capable of thinking critically and holistically, offer sufficient reasons, and use language that conforms to the rules of logic or reason. These rules include consistency in meaning, an absence of contradictions, and congruity with factual experience. Furthermore, the cultivation of several virtues is also indispensable for successful "argumentation."

By presenting these essential requirements of rational and successful "argumentation," Xunzi clearly identified the capabilities and virtues that speakers should cultivate, including reasonable, comprehensive, and appropriate thinking, discourse, or action. These capabilities and virtues could be used as a reference in modern education to meet the demands of today's complex and rapidly changing society while also helping communities form a moral consensus that is rational and useful for their context.

Originality/value

Xunzi's concept of "argumentation" emphasizes logic and reason in discourse, distinguishes between right and wrong, and focuses on persuading others to accept moral values by considering the concept of "propriety". It includes explicit principles and methods but is also emblematic of the critical spirit of Confucianism and its goal of maintaining a harmonious society. By manifesting virtues and wisdom in discourse, "argumentation" highlights the characteristics and function of discourse in Confucian philosophy. This is useful for present-day education.

Implications for policy/practice

This study argues that Xunzi's concept of "argumentation" includes the notions of reasonable thinking, discourse, action and virtues that support the development of a rational value consensus. This study's contributions to education as follows:

1. Based on a consideration of traditional cultural values, this study reveals the contemporary significance of Confucianism, especially for discourse.

2. This study discusses a different aspect of Xunzi's philosophy, exploring its meanings and the essential capabilities and virtues of rational discourse, as a guide for education.
3. This study identifies strategies for rational thinking and discussion that can help us respond to rapid changes in our increasingly complex world.

Keywords: rationality, education of discourse, Xunzi, argumentation

壹、前言

現今資訊科技快速發展與流通，當我們的生活、工作、休閒、溝通等方式不斷改變，人生觀、價值觀、世界觀等亦愈趨多元。在此情況，針對是非善惡的分辨及爭議或複雜問題的解決等，我們能否透過理性的思考與論辯獲致道德共識，並合理適當地判斷與行動，以使人我的生命和諧互動並共好共榮，仍待積極地討論及努力。

「道德」(morality)對我們明白事物事理的價值，並獲知何為正當與不正當，十分重要(Thilly, 1900)。而道德原則使我們能明辨是非且因時地制宜地行善，實現適當的人際關係，並以公義而合理的方式解決衝突，避免社會分裂且增進生命的興盛(Pojman, 2002)。至於中文「道德」一詞的意涵，根據《說文解字》，「道」指人應遵循且踐行的原理法則，「德」是人能身心自得亦使人得到惠澤，「道德」即為「人踐行『道』以自我獲致理想美好的生活與價值，同時亦使他人也能獲得」(漢·許慎著，清·段玉裁注，1998)，據此，本研究所稱「品德」乃指人所具實現「道德」之卓越特質與能力，將良善的價值或原則內化於自我，並能推己及人，使人我皆獲致幸福。因此，為使我們的價值判斷及生命計畫能具品質與深度，非視利益為一切衡量標準，則須學習道德原則且據以省思及行動。

牟宗三(2005)認為，中國哲學自孔子對三代文化進行反省，自覺地提出道德與生命價值，並確立人為道德主體。荀子承繼孔子，凸顯「禮義」價值為一切言行準則，著重人的理智精神，並強調「心」的認知作用及理智的思考與言說(discourse)，開展道德價值的辯護與說服，表現批判精神，以求社會安定平治，對建立和諧有序的社會實有重要貢獻。

先秦儒家極重視「道德」，且必須在日常生活中實踐與完成，故正當、合理、適切的思想行為及其修養工夫，是其思想核心。孔子說：「君子欲訥於言而敏於行」(《論語·里仁》)，及「君子博學於文，約之以禮」(《論語·雍也》)(宋·朱熹，2016，頁99，122)，指出品德修養應少言多做，在實際生活中勤勉踐行，始能真正臻於道德價值要求；孟子亦言：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」，且「浩然之氣」的養成「是集義所生者」(《孟子·公孫丑上》)(宋·朱熹，2016，頁329，319)，明示品德培養係從日常言行表現不斷累積。荀子亦重實踐：「學至於行之而止矣。行

之，明也。明之為聖人」（《荀子·儒效》）（清·王先謙著，沈嘯寰等人點校，1988，頁142），但他更提出「辨說」，並認為「辨」是基於正當原則分清確立人際關係及規範，使人們各得其宜、和諧有序。且依李滌生（1979）之見，「辨」較「辯」之爭論言說意義更具道德價值，兼具反覆議論及區別是非善惡、破除迷妄謬論之意。故本研究依《荀子·正名》原文統一使用「辨說」，特指透過理性思考及論辯，闡明道德蘊義及價值，據以辨別是非善惡、破除邪說妄言，並說服眾人以獲得道德共識，凸顯合理言說的功效作用，展現理智論述的力量。

教育須合價值性，並培養人們對道德原則能理性而批判地認知、思考、論辯與行動，依情境權衡考慮不同抉擇的利弊得失及其正當與適切性，且具自主自律、真誠關懷、理性反省及勇氣毅力等特質或能力（Peters, 1966, 1974）。荀子所提「辨說」即在維護發揚道德價值，於亂世力抗偏頗不實、混淆是非之辭謬論，據以明辨是非善惡，撥亂反正；他並指出「辨說」應具諸如正確使用語言、論述合理有據、秉持仁愛公義、靈活與批判思考等方法及品德，不僅應為教育之重要內容，亦為促進社會和諧共榮所需。本研究乃探究荀子「辨說」內涵，以清代學者王先謙著、近人沈嘯寰、王星賢點校之《荀子集解》為依據版本，分析梳理其蘊義及學習要件，據以作為教育啟示及參考。

本研究主要運用概念分析的方法，及 F. D. E. Schleiermacher、E. Betti 及 H. G. Gadamer 的詮釋學方法，闡釋《荀子》書中「辨說」意涵。首先，藉由概念分析的方法，分析重要概念的語意及語法，探究其目的、假設與所涉事實本質，並釐清概念的用法及其環境與狀況（Ayer, 1956; Hirst & Peters, 1970），力求辨明、理解與澄清「辨說」的意義、目的、要件、實際運用及核心價值等。其次，Schleiermacher 對文獻進行語法分析以求字面意義，並探究作者之時代背景等（Palmer, 1969），故本研究根據文獻進行文法與作者所處時代的理解，探析「辨說」之原意及其目的與重視的價值與品德。本研究並依 Betti 所提自主性、整體性及現實性原則（潘德榮，2015），從文獻的語言系統及歷史語境出發，力圖在當今實境闡釋文獻原義。至於 Gadamer 主張的詮釋方法係指詮釋者擴大自我傳統視域而與文獻意義視域所產生的「視域融合」（a fusion of horizon），或由詮釋者與文獻進行對話或辯證以形成理解與詮釋（Palmer, 1969）。本研究即透過文獻

的語言理解，並藉由研究者與古籍文獻相互對話及辯證，及融合中西教育觀點或古今時空情境之視域，發展「創造性詮釋」，闡釋荀子「辨說」的意涵及其當代教育蘊義。

貳、荀子「辨說」概念的內涵

一、辨說的目的及意涵

荀子提出「辨說」作為闡明道德原則、辯護道德價值、駁斥邪說謬論並說服眾人、凝聚共識之方式，其目的、意義、方法、背景等如《荀子·正名》所言：

辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻。辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直，是故邪說不能亂，百家無所竄。（清·王先謙，1988，頁 423）

荀子所言「辨說」目的在闡明「道」以明辨是非，人「心」則能自主認知、辨別並認可、效法「道」，「道」是處事治理所依據的經常原則，「心」的認可與判斷如合於「道」，言說又符合「心」，則「辨說」的言辭便能表達「道」（陳大齊，1971）。故「心」與「道」分別為「辨說」之發用基礎及價值主張。

荀子又要求「辨說」的言辭應正確清晰、易於理解，並識別各種價值、情境、論點等異同而不逾其意義，以按「類」推論不違其共理；此外，聆聽與言說的態度須合禮、明理，辨說者更應就論點詳盡提出正當理由（李滌生，1979）。為有效「辨說」，辨說者應正確使用語言、適當分類與推理、提出充足理據並表現良好態度。

簡言之，「辨說」旨在闡明「道」且據以辨別是非善惡，如以繩墨判定曲直，使人不被邪說謬論所擾亂誤導，破除迷妄而能確立「道」的價值共識（李滌生，1979）。

荀子在價值紛亂、是非不明的時代提出「辨說」：「今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也」（《荀子·正名》）（清·

王先謙，1988，頁422），指出凡不合「道」之言說皆屬混淆是非的邪說謬論，若不予辨別與平息，社會將無法安定（韋政通，1992）；荀子又言：「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言，……君子之於言也，志好之，行安之，樂言之。故君子必辯」（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁83），表示「辨說」是明理有德者相信、遵循及論述「道」，以判別、駁斥不符「道」之言論，為引導他人理解、接受且實踐「道」之重要方法（李滌生，1979）。故「辨說」不僅能批判錯誤有害的言論、弘揚道德價值，亦能建立道德共識，安定眾人而使社會和諧有序。

「辨說」既為道德思考與論辯的方法，辨說者須通曉道德原則，並使用正確而符邏輯的名詞語句，藉由適當推論、充足理據及良好態度，力求辯護價值、說服他人、建立道德共識、維繫社會秩序。惟其包括培養諸多重要的品德及能力，顯見其獨特與複雜，以下闡論之。

二、辨說發用的根據及價值主張

「辨說」得以發用，係因人「心」能知曉、識別、認可、思慮「道」，進而促使道德行動；「道」則是「辨說」辯護之道德原則或價值，亦為思想言行的準則。以下討論「心」的性質與作用，並闡釋「辨說」所依「道」的意義。

（一）辨說發用的根據在「心」

牟宗三（1979，頁224）認為，荀子所稱人的「心是『認識的心』，……此智心以清明的思辨認識為主」，指「心」能清楚、正確地認知與思辨；而唐君毅（1986，頁131-132）說：「荀子之言性惡……證明荀子之視性為待變化者。然其所以當變化之理由何在，及變化之力之自何來，……全在其言心」，表示「心」更是人「化性」、「為善」的根據與力量。《荀子·解蔽》有言：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……人生而有知……
心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。（清·王先謙，1988，
頁395-396）

「心」能認識「道」，但「道」是外在的，人「心」中沒有「道」而須透過「虛壹而靜」的工夫，保持清澈明靜始能正確認知、認可並表現

「道」。《荀子·性惡》有言：「然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣」（清·王先謙，1988，頁 443），更明示人與生俱來能認知並辨別各種事物，有認知、識別、判斷道德價值的能力。

荀子又說：「心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 417）「徵知」為「心」能指揮感官接觸事物事理產生感覺印象，由感官分類記錄後，再由「心」認知、辨識與判斷，以使感覺印象清晰、有意義且能表達，此理智作用乃認知的根本條件，但「心」的認識與驗證須在感官接觸事物事理後方發揮作用（東方朔，2011）。荀子進一步說：「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」（《荀子·天論》）（清·王先謙，1988，頁 309），強調「心」為各感官與精神的主宰，五官所得感覺經驗須由「心」判斷辨別，並認為「心」是「神明之主也，出令而無所受令。……不可劫而使易意，是之則受，非之則辭」（《荀子·解蔽》）（清·王先謙，1988，頁 397-398），能主宰意識，支配形體而不受支配、給予命令不受指揮，能不由外力之劫持而改變意志，自主決斷不受限制。

「心」既有自主能動性，其「思慮」便能促使行動，荀子云：

故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治！
欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂！（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 428）

人之「心」所抉擇、認可的若合於「道」，則促使或制止人之欲求皆不致爭亂，故人的思想言行能否合於道德原則，關鍵在「心」的思考、判斷及認可是否合乎「道」而非欲望多寡，「心」如能掌握「道」，則思考、判斷及認可的便能合於「道」，行動亦能合於「道」之規範（何淑靜，1988）。東方朔（2011）指出，「心之所可」須基於「徵知」與「思慮」而決斷，並於諸多可能中思量、權衡、取捨。「心」雖能促使或制止欲望，卻非直接產生行動，是認可並依「道」促使或制止欲望而來（何淑靜，1988）。

此外，從《荀子·性惡》：「性不知禮義，故思慮而求知之也」（清·

王先謙，1988，頁439）之言可知，人對「禮義」之認識及深思，乃「心」之思慮作用，而《荀子·正名》又有言：「情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽」（清·王先謙，1988，頁412），將「心」對「情」的抉擇視作「慮」，並稱「慮」的審慎考量為「偽」，「偽」發起則能生「禮義」。荀子主張「心」能自主認知、思考與判斷，具理智的思維功能，並關切「心」能否真正理解、掌握且抉擇「道」，認為「心」須確當地掌握「道」始能促成道德行動（佐藤將之，2016）。「辨說」實仰賴「心之所可」所蘊含使人知善、向善、行善的力量，並真確深刻地掌握「道」且據以判斷、促使行動。

（二）秉持「禮義」的價值主張

「辨說」辯護「道」並據以批判邪說謬論，故辨說者應先以「心」正確認識「道」後方能效法之。荀子說：「聖人知心術之患，……兼陳萬物而中縣衡焉。……何謂衡？曰：道。」（《荀子·解蔽》）（清·王先謙，1988，頁394）他指出「道」為客觀的言行準則，聖人面臨紛陳的事物事理，在「心」中建立道德原則據以衡量事物事理、辨別是非，並正當適切地評價，此原則便是「道」。荀子又說：「道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之所託。」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁430）李滌生（1979）解釋，「道」亦為判斷是非、福禍的法則，猶如「權」為判斷輕重之準則，遠離「道」則不知是非、福禍真正所在，「道」即為思想言行、更是道德行為的準則。

「道」的內涵為何？荀子云：「先王之道，……比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。」（《荀子·儒效》）（清·王先謙，1988，頁121-122）又說：「道也者何也？曰：禮讓忠信是也。」（《荀子·彊國》）（清·王先謙，1988，頁298）他認為人所應踐行之「道」的內涵就是「禮義」。「道」即「人道」、「治道」，既與治、亂有關，「禮義」就是「道」的內涵，更是「辨說」的價值主張（陳大齊，1971）。

「禮義」作為妥善處理事務及安排行為分際的規範，但荀子表示：「禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」（《荀子·性惡》）（清·王先謙，1988，頁437），及「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。」（《荀子·

榮辱》) (清·王先謙, 1988, 頁 70) 因此, 「禮義」非出於人之「性」而為聖人、先王所創制, 若順從人之欲望則物資不足供給, 故先王創制「禮義」, 以分辨上下、尊卑、長幼、智愚、賢能不肖等差異, 進而使人各任其所適之事、各得其所宜, 不僅防範由爭奪所生動亂, 更積極維持社會和諧 (陳大齊, 1971)。

承上, 荀子又言: 「禮別異」(《荀子·樂論》)(清·王先謙, 1988, 頁 382), 及「禮者, 治辨之極也」(《荀子·議兵》)(清·王先謙, 1988, 頁 281), 指出「禮」、「禮義」有區分辨明異同的作用。他亦云: 「人之所以為人者, 何已也? 曰: 以其有辨也」(《荀子·非相》)(清·王先謙, 1988, 頁 78), 主張人有辨析能力, 且說: 「辨莫大於分, 分莫大於禮」(《荀子·非相》)(清·王先謙, 1988, 頁 79), 認為辨析的基礎為「禮」、「禮義」。他並提出「名定而實辨」(《荀子·正名》)(清·王先謙, 1988, 頁 414), 即要求「名」與「實」須相符應、聯繫且應明確區分、不可混淆, 除指「辨說」使用語言應正確清楚外, 「禮」、「禮義」旨在釐明確立個人於社會群體中的角色、名份或職位, 及其應有合宜的言行舉止。故荀子認為辨明「名」、「實」且「名」、「實」相符, 使人的行事作為須符合其於群體關係中對應之角色、名份或職位的規範, 其規範並應辨明確定, 社會始能和諧有序、各得其宜, 「辨說」乃闡明其意涵與重要, 說服眾人接納、獲得共識。

「禮義」規範人際和諧有序的適當關係, 荀子從客觀層面特關注其作為人們思考言行的法度、準則與綱紀的意義。他說:

人生而有欲, 欲而不得, 則不能無求; 求而無度量分界, 則不能不爭;
爭則亂, 亂則窮。先王惡其亂也, 故制禮義以分之, 以養人之欲, 給人
之求。(《荀子·禮論》)(清·王先謙, 1988, 頁 346)

在群居生活中, 若縱人之欲、順人之情, 則有限物資難以滿足無限欲望, 爭奪因之而起, 偏險悖亂由是而生, 恐致動亂不安, 故明理有德之先王反省自覺, 肯定滿足本能欲望, 但為求和諧有序、各遂其生, 乃創制「禮義」以度量分界、調和物資與欲望, 以達共存共榮的理想 (曾春海, 1981)。

綜上, 荀子謂: 「故人無禮則不生, 事無禮則不成, 國家無禮則不寧」

（《荀子·修身》）（清·王先謙，1988，頁23），並言：「禮之中焉能思索，謂之能慮」（《荀子·禮論》）（清·王先謙，1988，頁357），顯示「禮」或「禮義」，是思想言論之是非判準，又是國家人群平治安定所必需，是以荀子總結：「禮者，人道之極也」（《荀子·禮論》）（清·王先謙，1988，頁356）。質言之，荀子所提之「禮」或「禮義」涵攝人文世界的全部安排，是人應共同遵循的原則，是「辨說」所應持的價值主張，亦為道德共識內涵（李哲賢，1994；東方朔，2011）。

三、辨說應具備的方法及品德

為使「辨說」順利進行以達其目的，荀子提出辨說者應具備的有效言說方法及良好的品德。

（一）正確使用名詞語彙

荀子言：「正名而期，質請而喻」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁423），係要求「辨說」所用名詞語彙須準確適當，以正確表意且使人理解，方能清楚明白、具邏輯地表達，並令人易於理解與接受。荀子所提名詞語彙的創制與使用原則，即在使人正確清楚地掌握道德原則及認識事物事理，且概念明確，思維不致混亂（傅佩榮，2010）。

「名」實具重要道德功能，馮耀明（1989）及傅佩榮（2010）皆認為，荀子繼承孔子「正名」精神，以「名」為概念、「言」為判斷，「名正」使思維概念清楚準確，「言順」讓思維概念形成的判斷合理可行，如此方能正確認識與傳達主張，獲得適當言行的指引，歸於各得其宜、和諧有序的生活。是以，正確使用名詞語彙方使人能清楚表意，並正確理解其意，即使相隔遙遠亦能交流順暢（陳波，2008）。

荀子尚言：「刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉則因之而為通。」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁411-412）他指出典章制度之名詞語彙由歷史文化累積演進而成，於實踐中定型為言行綱紀，分指事物事理，而「散名」是社會通行用以溝通傳達，遵從約定便使遠方異鄉之人知曉名詞語彙及其事物事理，而能溝通表意（牟宗三，1979；李滌生，1979）。荀子又說：「君子之言，涉然而精，俛然而類，差差然而齊。彼正其名，當其辭，以務白

其志義者也。彼名辭也者，志義之使也，足以相通則舍之矣。」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 425-426）實在要求言說應用辭淺顯但意義精確、易於了解、有條有理，討論紛繁的事物事理仍能掌握核心意旨，且措辭恰當，真誠而清晰地表意，以順暢交流（李滌生，1979）。故若「名」正確地指稱事物事理、「辭」能適當且準確地表達論點，則使「辨說」順暢運作。

《荀子·正名》更有言：

實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。故期、命、辨、說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。……名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。（清·王先謙，1988，頁 422-423）

「命」是如實指稱事物事理，「期」則促進相互的溝通了解，而「說」與「辨」皆指辯護價值主張，並闡釋其於特定處境的具體意義，但應提出充分理由，如公認有效，則構成「道」的理據而能證成其解釋，故將「說」視為「解說」，「辨」更為「論證」，而正確指稱事物事理、會通約定，進而闡釋與論證，是解說論述「道」的基本方法（Cua, 1985）。

東方朔（2011）認為，荀子之「名」指「名詞語彙」或「概念」，概括反映某類事物事理的共同性質，「實」兼具客觀實質或約定俗成的意涵，「名」、「實」須對應相符、正確指稱，始能交流溝通。對此，荀子實要求辨說者須在特定處境建立「名」與「實」的共識，使辨說各方的語言理解相合，以達溝通之效；而「辭」為連接指稱不同「實」之「名」以完整表意的判斷或主張（陳大齊，1971）。「辨說」不僅要釐清確定「名」之意，亦須使用定義一致、約定俗成、未有矛盾而為社會通行的名詞語彙，並依論點詳述理由，始讓人理解且信服。

綜上，「辨說」應依創制原則正確使用名詞語彙，用辭淺顯、表意準確並符邏輯且具充分理由，始發揮明辨是非的功用。

（二）具備良好的品德

除正確使用語言外，荀子認為良好的品德亦不可或缺，他說：

凡說之難，……亦必遠舉而不繆，近世而不僞，與時遷徙，與世偃仰，緩急贏紕，……曲得所謂焉，然而不折傷。故君子之度己則以繩，接人則用拙。度己以繩，故足以為天下法則矣。接人用拙，故能寬容，因求以成天下之大事矣。（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁84-86）

荀子認為自尊與尊人皆有助「辨說」的適當應對及包容差異，不逞直言而能謹慎、恰當地審酌援引古今為證，並因時地制宜調整言說之緩急、深淺、詳略，充分表意又避免傷害他人；辨說者更應嚴以律己、敬慎言說，包容不同意見，並展現開放胸襟關懷他人（東方朔，2011）。故「辨說」不可直切急迫，應隨時應變制宜，且具寬容氣度，能顧慮他人，適當地迂迴引導，以有效地溝通說服。

此外，荀子進一步表示「辨說」須莊重、真誠且堅守道德價值：

談說之術：矜莊以蒞之，端誠以處之，堅彊以持之，分別以喻之，譬稱以明之，欣驩芬華以送之，寶之珍之，貴之神之，如是則說常無不受。（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁86）

言談論說須適當譬喻將事物事理說明清楚、分析區別以辨明異同，並能保持尊重、愉悅平和向人言說，亦應自我尊重。是以，真誠莊重、擇善固執、自尊尊人，並應用類比與譬喻強化闡述，是「辨說」應具備的品德與言說方式（Cua, 1985）。荀子又言：「辯而不爭」（《荀子·不苟》）（清·王先謙，1988，頁40），指出論辯並非與人爭執，態度會直接影響「辨說」之效，即使內容合理正確，倘態度不佳，就易傷對方而引起爭論，故「好爭」不能令人誠服（陳大齊，1971）。

此外，荀子更說：

不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權執，不利傳辟者之辭，故能處道而不貳，吐而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說也。（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁425）

荀子強調「辨說」雖不在爭勝，卻不應受任何權力或利益所誘惑脅迫，除應公平、公正及尊重他人外，尚須不被眾人誹謗或誇獎而動搖，亦不為掩飾他人耳目以取悅之，不賄賂權貴獲得利益，也不用浮誇美言以博取讚

譽，應持守道德原則並堅定意志，處境窮困卻不動搖意念，言辭雖流利暢達卻不放蕩輕浮，展現成功「辨說」的道德勇氣及品德（東方朔，2011；陳大齊，1971）。

荀子又說：「有兼聽之明而無奮矜之容，有兼覆之厚而無伐德之色。說行則天下正，說不行則白道而冥窮」即「聖人之辨說也」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 424）他要求辨說者應有寬容的胸襟、謙遜的品德，能關照明辨各家之言、愛護關懷各家之人，論點與價值主張如予採納，能讓社會和諧安定，但若不予接納，則闡明其意而不刻意爭取（東方朔，2011）。因此，「辨說」固然必須是是非非、依靠理據，但仍要保持開放心胸，避免自以為是、驕傲自大，並能容納其他意見與批評，且關心他人需求，平和論說而明白謬誤真正所在，且因勢利導使人誠服（韋政通，1992）。

《荀子·非相》尚有言：

小辯不如見端，見端不如見本分。小辯而察，見端而明，本分而理，聖人士君子之分具矣。……不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。先慮之，早謀之，斯須之言而足聽，文而致實，博而黨正，是士君子之辯者也。（清·王先謙，1988，頁 87-88）

細緻討論雖能詳細審視事物事理，卻不如深知且闡明其開端及結果，這又不如能識別事物事理的異同、掌握「統類」，分別適切且條理一貫地論辯（李滌生，1979）。在此篇，荀子進而提出「辨說」的層次：不需事先思考或謀畫，隨時發言即正當適切的論述，內容富有道理與組織，並合乎「禮義」，且舉例措辭、鋪陳轉折、輕重議論皆依時勢情境關係而權衡應變，是聖人的「辨說」；而能預先思考籌劃，片刻所言仍值得理解接受，文辭具條理且真實可信，內容廣博而合理正當，係士君子的「辨說」（李滌生，1979）。

荀子於〈正名〉及〈非相〉兩篇都指出士君子與聖人的「辨說」：前者能勇於堅持道德原則，且掌握合理性與邏輯性、善用各種言說論辯方式；後者更能展現言說論辯之品德，強調能保持謙遜、關照他人，且又相當靈活、因時地權衡應變，適當地思考、闡釋及論辯。質言之，兩者「辨說」

的能力及品德實為荀子所要求，更是「辨說」教育重要內涵，而由士君子之「勇」與「藝」提升至聖人之「德」與「慧」，為學習的層次，亦鼓勵人持續精進。

最後，荀子提點「辨說」應「以仁心說，以學心聽，以公心辨」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁424）。他強調，辨說者如能包容且敬重他人，謙虛、公正地聆聽與言說，則能關照他人處境、理解他人觀點，更易明白是非真正所在，且能委婉和緩地引導言說；「仁心」展現敬愛、感動良知，而「學心」與「公心」秉持開放與公正：前者能寬容開放、願意學習且耐心等待人、接受批評，後者則克制私欲而維護公義（牟宗三，1979；Cua, 1985）。故「辨說」雖重說理論證，若基於良好的品德，則能表現對價值主張的關切與負責，及對生活世界的共同關懷，避免成見與敵對，建立道德共識。

（三）運用「推類」方法

張曉光（2009）指出「推類」建立在「類」的認識與思考上。《荀子·勸學》有言：「物各從其類也」（清·王先謙，1988，頁7），明示事物事理依其各自的性質與意涵而有歸屬的類別，「類」呈現本質與關係，其同異由「類」決定。而《荀子·正名》所言：「同則同之，異則異之」（清·王先謙，1988，頁418）的原則，強調事物事理情狀繁多，異同程度不等，思考與言說應先掌握其「類」，以正確地分辨、理解與判斷（陳平坤，2006）。

荀子說：「名定而實辨，道行而志通」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁414），提示言說論辯，須先確定「名」且辨明「實」，明白兩者關係及用法便能溝通意思觀念，他進以「其言有類」（《荀子·儒效》）（清·王先謙，1988，頁138）及「多言而類」（《荀子·非十二子》）（清·王先謙，1988，頁97），分別強調言說論辯須能識別及掌握「類」，根據不同情境適當表意闡釋，以說服眾人。當人們對事物事理適切歸類、確定類別後，則可進行恰當「類比」及有效「推論」以獲新知，亦即「類不悖，雖久同理」（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁82），只要類別不相違背，則本質、內涵、關係是相近相通的，便能「以人度人，以情度情，以類度類」（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁82），根據「類」

便可推理、推擴至其他同類事物事理（李滌生，1979；Cua, 1985）。又荀子更說：「聖人何以不欺？¹……以己度者也」（《荀子·非相》）（清·王先謙，1988，頁 82），表示人倘能先分判了解事物事理的類別性質，面對紛繁的問題與言論，即可避免受制於既有認識，或被詭辯謬論所欺騙、混淆、迷惑（陳平坤，2006）。

陳平坤（2006）指出，「分類」要求辨說者掌握事物事理的共同要素或性質，按「共同性」建立「類」而為分辨的基礎。荀子所言：「有法者以法行，無法者以類舉」（《荀子·大略》）（清·王先謙，1988，頁 500），表示辨說者須通曉法規儀文據以創制的原則共理，並能依不同情境闡明適切的意涵並妥當處理，有法規、儀文就依其辦理，若無，則需根據其原則推論而行（韋政通，1992）。荀子又說：「總方略，齊言行，壹統類」（《荀子·非十二子》）（清·王先謙，1988，頁 95），亦強調「統」的概念，「統」具「綱要」、「統整」之意，荀子並以「統類」凸顯某種「整合」與「綱領」之義（佐藤將之，2016）。《荀子·非十二子》有言：「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博」（清·王先謙，1988，頁 94），顯示「統」與「雜博」相對，具齊一、秩序、條理之性質，但「統」由「理」構成，「理」又為「類」之根據，如了解事物事理「共通之理」便能掌握「統」（蔡仁厚，1984）。

荀子強調，掌握「禮義」須能認識其「統」，「禮義之統」係歷代傳承而屬「綱紀」或「共理」，且百王之道一脈相承，故「統」的依據在粲然明備之「後王」，後王之道乃由「百王」積累損益而成（李哲賢，1994）。荀子說：

百王之道，後王是也。君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。
推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人，故操
彌約而事彌大。（《荀子·不苟》）（清·王先謙，1988，頁 48-49）

他指出，辨說者須通曉「禮義」的「共理」，並按不同情境條件詮釋其適切意義且推論應用，則可恰當地判別是非，使人事各得其宜，如同概括治理天下之法制精要，使治理眾人像是一人般簡約（李滌生，1979）。

¹ 王念孫：「『不欺』當作『不可欺』。」（引自清·王先謙，1988，頁 82）

荀子以「禮義之統」為道德原則或綱領，而「推」有推理、論證之意，能就具體問題或處境，反省與闡釋「禮義之統」，表現其實踐性的意義與決斷（Cua, 1985）。

再如《荀子·臣道》之言：「應卒遇變，齊給如響，推類接譽，以待無方，曲成制象，是聖臣者也。」（清·王先謙，1988，頁248）「接譽」釋為「持類」，「以待無方」即因應處理非常之事，此顯示「推類」係能知「類」又善於因應迅速、非常之變化而推理妥處、因時制宜；又如《荀子·儒效》之言：「倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所擬忤。」（清·王先謙，1988，頁140）荀子認為未曾見聞之事突然發生，辨說者應掌握「統類」據以從容應變得當（李滌生，1979）。是以，「推類」非由前提到結論的推理，卻具相似歸納、演繹及類比的推論或論證的作用。

Cua（1985）表示，「推類」須先確定論點內涵及名詞語彙意義，此蘊含「類」的推論是在特定處境下，闡釋道德原則適切意義而恰當地判斷或行動，原則僅是當前或緊迫情況的指引，辨說者應就所處情境正確地分類、描述及論證。王華（2014）更認為荀子所言：「飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮」（《荀子·王制》）（清·王先謙，1988，頁158）之「聽斷以類」，涉及的能力實相當細緻複雜，絕非單純於不同情境運用原則，而是能於某具體脈絡下，辨別哪些事物事理或論點的差異具有意義須慎重考慮，以在判斷與回應中展現這些差異；同時亦知哪些差異不妨礙「類」的界定而看出相異背後之「統」，一貫而適當地判斷。「推類」實於具體情境闡釋原則主張並對其推論運用，但所遇情境往往未有先例且無既存規則可循，故辨說者須審慎思考原則的具體化或個殊化，是否適合當時的情境條件，即「合法性」，而對原則及其處境的要求進行妥善分類、描述及比較，並提供充分理據，始為有效之「辨說」（Cua, 1985）。

Cua（1985）進而指出，辨說者依特定處境要求闡明「禮義」具體意涵並據以判斷行動，其正當適切性便涉及「理」的探究，應以詳盡理據支持，而因時地適當應變又屬「義」的表現，故「辨說」與「理」、「義」密切相關。「義者循理」（《荀子·議兵》）（清·王先謙，1988，頁279）及「義，理也」（《荀子·大略》）（清·王先謙，1988，頁491）

之「理」，可釋為「禮義」，指言行準則，具和諧有序、平治安定之意，更可釋為「合理」、「正當」，即證明特定處境下判斷及行動之合法性（Cua, 1985）。是以，荀子所說「辨則盡故」（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 423）即要求「辨說」應提出在當前情境實踐的理由依據，倘僅說明應該實踐，卻不說明或未能敘明理由依據，或不確切、不合理、不充足，皆非成功的「辨說」（陳大齊，1971）。

綜上，「辨說」實為理性論辯活動，除應闡明原則主張，並對不同處境詳提實踐的正當理據，不僅涉及原則的適切推理，更強調因時應變以說服眾人。

參、荀子「辨說」的當代教育啟示

「辨說」具規範性目的，並蘊含價值主張，本節除關照前述荀子所提有效且順利進行「辨說」的要件外，並從正確使用語言、真確理解與整全思考、以及理性的思維、言說與論辯等要求，適時運用當代西方觀點，探析學習「辨說」應培養之能力及品德，作為言說教育的原則內涵。

一、學習正確使用語言並導正謬誤

語言的使用影響言說思考的內容及方式，荀子認為正確且適當地制定與使用名詞語彙，方能正確認知且溝通順暢，並如實恰當地表意。故學習言說的清晰性、邏輯性、一致性與確定性，正確認知事物事理，以有效理解、論辯及溝通價值主張，是「辨說」的重要條件。

首先，荀子說：

故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，……故壹於道法而謹於循令矣。

（《荀子·正名》）（清·王先謙，1988，頁 414）

名詞語彙係由聖王制定，人們如遵行制定的原則，則能準確掌握事物事理且順利溝通，惟如擅自析離、改定或變更名詞語彙的意義，打破、混淆原則，將使言說產生疑惑，導致爭論不休及不當作為，故應嚴守制定及使用名詞語彙原則，讓語言清晰、溝通暢達，是非標準明確，言行有據（李

滌生，1979）。

是以，荀子於〈正名〉提出名詞語彙的制定與使用原則，以學習正確使用語言：

故知者為之分別，制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也。……凡同類、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。……心有徵知。……徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知，此所緣而以同異也。……同則同之，異則異之，單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共，雖共，不為害矣。知其實者之異名也，故使其實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。……大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。……大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。……名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，……名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。……物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。（清·王先謙，1988，頁415-420）

首先，「所為有名」指「制名」之目的在「分辨」，故應制定不同的名詞語彙分別對應且如實描述各事物事理，確定意義及關係，以區別異同、明辨價值、清楚表達、避免混淆，使意思明確傳達、事情順利進行（李滌生，1979）。此外，確立「制名」的原則亦為確立是非與秩序，「名」除能分別如實地指稱，更規範對應的地位、關係、權利、義務等，倘違背準則將致「名」、「實」混亂，使人事停滯不前、社會脫軌失序，故正確使用語言亦即導正與教化，並使人事各歸其位、各行其是、各得其宜，「辨說」就在建立道德秩序（陳波，2008）。

其次，「所緣以同異」，指區別異同係由感官接觸、感知事物後再由「心」認知及辨識，事物的感知紛繁，但「心」能歸納異同（胡適，2008）。陳波（2008）與馮耀明（1989）認為「同異之辨」係基於經驗知識，「心」根據經驗內容予以認知與區辨事物同異，據以制定不同的名詞語彙以對應表述，故「辨說」所用名詞語彙須分別如實對應不同的事物事理。

第三，陳波（2008）與馮耀明（1989）指出，荀子鑒於同異既辨，「制名」就應據以分別制定名詞語彙以清楚指稱與表意，相同事物應一貫使用相同名稱、不同事物使用不同名稱，「單名」不足表達就用「兼名」²更為準確，「共名」則陳述同類事物共有名稱，但指稱該類部分則用「別名」，建立邏輯層次、從屬關係；荀子並強調，凡於不同情境，同一意義須用同一名稱，以免混亂與謬誤。

第四，荀子認為名詞語彙及其意義亦由眾人約定成俗，包括社會角色的份位、責任與規範等，故「辨說」用語應遵循約定，以使論點如實傳達且能理解，且尚須區別並確立事物情狀相同實質不同、或情狀不同實質相同，所用指稱之「名」（李哲賢，2007）。

綜上，名詞語彙及其意義應按事物事理的特性與關係識別、對應及約定，並如實而真確指稱、清楚表意、避免矛盾，以使辨說各方如實、正確、清晰地認知、理解事物事理及價值主張。這不僅是有效、順利「辨說」的要件，更是能依不同處境而正當、適切、周全地實踐價值主張之基礎。

然而，若錯誤或不慎使用名詞語彙，將導致理解困惑及無法確定認知且正確表意，使認識與判斷產生阻礙及爭議。荀子乃進而於〈正名〉提出三種謬誤：首先，「惑於用名以亂名者也。驗之所為有名而觀其執行，則能禁之矣。」（清·王先謙，1988，頁 420-421）馮耀明（1989）解釋此指未遵循「名」的不同定義與其使用原則所生混淆，修正辦法是探究制定此「名」的理由，並審酌確認其於平常溝通與實踐是否可行。

其次，「惑於用實以亂名者也。驗之所緣無以同異而觀其孰調，則能禁之矣。」（清·王先謙，1988，頁 421）此關乎「名」的經驗基礎，Cua（1985）指出，荀子之「名」構成於感官經驗對事物的類比，若未遵循則易混亂而產生錯誤認知，如以個別、特殊、例外情況反駁常識性的普遍判斷，得出不合常理、違反直覺的論斷。而以感官經驗驗證，考察創制與使用的根據，並細究何以更符實際，方能改正謬誤（陳波，2008）。

第三，「惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受悖其所辭，則能禁之矣。」（清·王先謙，1988，頁 421-422）馮耀明（1989）稱此即未依既存約定或習慣使用語言，以不符約定之「名」擾亂所指之「實」，混

² 「兼名」指由二個以上名詞、形容詞等構成的名稱。

淆兩者關係及原本適當行為。其糾正方法乃根據「名」所約定的原則檢驗並改用約定之「名」（陳波，2008）。

簡言之，荀子表示偏邪不當、悖離常理的詭辯言論多出自前述謬誤，故辨說者應學習識別並據以檢核批判，謹慎釐清與確認名詞語彙及其所表意涵，以明辨內容之正確與真實，避免誤導或爭執。

綜上，荀子詳述「制名」原則及容易產生的困惑與問題，提示正確用語及導正方法，是有效「辨說」的必要條件。教師應指導學生學習正確且適當運用語言，並養成反省與批判論辯形式及內容的能力或習慣，俾使認知、思考、言說與表達能如實準確，且具條理地進行溝通及說服。

二、培養真確理解及整全思考能力

荀子表示「人心譬如槃水」，若「湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣」，故須「導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」（《荀子·解蔽》）（清·王先謙，1988，頁401）他主張「辨說」秉持「禮義」的價值，辨說者應先知「禮義」才能行「禮義」，但「心」須不受外物影響始能正確認知、適當決斷（何淑靜，2014）。荀子所指人「心」雖能知慮、抉擇、判斷，卻未必皆正確或恰當，因「心」的認可仍會有「失理」之時（蔡仁厚，1990）。

「心」若蔽於一隅或受干擾都會影響認知作用，故荀子要求人應保持「心」之清晰澄明，才能如實完整地掌握事物事理或觀點意見，進以通透周全地理解、思考及判斷。他說：

心何以知？曰：虛壹而靜。……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。……知而有異，異也者，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。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。（《荀子·解蔽》）
（清·王先謙，1988，頁395-396）

曾暉傑（2014）解釋：「臧」指「記憶」，「兩」是同時認識不同事物，蘊含辨異與統攝功能，「動」則為運思，皆「心」本有認知作用。

荀子認為「虛」能避免「心」對已知事物事理產生執著或僅以其為是，

致阻礙真確認知其他事物事理，或拒絕接受新知，具超越既存、化除成見能力；「虛」亦含「謙遜」的品德，指辨說者能免除傲慢自滿而寬容大度，為人處事謙卑溫和，並傾聽、包容不同意見看法，留意各種條件事實且關懷他人需求，以對所處情境或關係提出周全且令人信服的論點（何淑靜，2014）。而荀子所稱「壹」，是對事物事理的理解與判斷能「專一」及「整合」，指「心」能避免分歧雜異的事物事理相互妨礙對彼此認知及行動，而能專定不亂，如實掌握意義，但此非限制或停止思考，而能同時認識各類事物事理並真確辨析其異同，保持彼此之義明確，以確實掌握其內涵，且有助歸納統合（曾曄傑，2014）。荀子又以「靜」要求「心」之自主與穩定，不受內外意念或訊息影響，清楚完整地明察事物事理（曾曄傑，2014）。

綜上，「心」能記憶積藏、辨識兼知、活動思慮，亦應能容受、專一、定靜，這正是「臧、兩、動」使「心」能認知、識別、思考事物事理，再由「虛、壹、靜」使其認知、識別、思考能如實、明確、整全。

此外，教師除須養成學生「虛、壹、靜」的能力與品德外，依《荀子·勸學》之言：「除其害者以持養之」（清·王先謙，1988，頁 19），尚須探析並導正影響學生認知、思考或學習的負面因素或不良習慣，此由於實際認知未必清晰、周全、正確，荀子乃要求反省「蔽」的問題（韋政通，1992）。荀子說：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理」（《荀子·解蔽》）（清·王先謙，1988，頁 386），張曉光（2009）指此顯示「心」會受事物事理的片面局部所蒙蔽，未見完整或關照大局。故辨說者應學習對事物事理，包括所處情境與關係，能如實、正確且完整地認識與理解，並能改進不當的思考習慣，避免導致偏見、誤判及欺騙。

尤有進者，培養反省、批判及理性自主的能力與態度，對於確當而周妥地識別、思考、論辯及實踐，同時關照、權衡不同脈絡需求以適切地表意與回應，實不可或缺。荀子說：

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰：道。（《荀子·解蔽》）（清·王先謙，1988，頁 394）

「心」若「蔽塞」則不能明理，為如實地知物識理，則須去除「蔽塞之患」（何淑靜，2014）。教師應引導學生避免、去除執著，且能不偏於一隅、不預存成見，亦不因先知先見就相互屏蔽而妨礙整全認知，方能通曉事物事理。面對紛繁的事物事理，我們須學習建立正當合理的評判準則，並能衡量輕重、利害、得失以適當地決斷，讓事物事理各自定位，不相互妨礙以亂條理（蔡仁厚，1990）。

從今日西方觀點言，學習「批判性思考」（critical thinking）便相當重要，Nussbaum（1997）即主張人們不能因某一信念或價值觀是傳統或習以為常的，就視為權威，而須能質疑與檢討，接受符合邏輯性與合理性的觀念或論點。Lickona（1992）則表示，教師可先提供合適的準則，教導學生如何評判言行價值，並要求學生提出理據，使其知道如何及為何應該如此。為明辨是非、駁斥偏見，辨說者應學習有意識地對推論、現象、權威、價值、觀念等予反省、探究、懷疑或詰問，並包容不同價值、意見、原則、論點等，以捐棄不合理者且重新探究確認。溫明麗（1998）並強調，培養能質疑、反省、解放與重建的批判性思考，建構合理的道德觀或價值觀，是教育的要務。「辨說」除須駁斥不當言論或邪說謬論外，更透過論辯與說服，建立合理的道德共識，故辨說者須學習批判性思考，在認知與理解任何原則、觀念、論點或價值主張等時，能質疑及反省，檢視是否合理且能通過驗證，如此「辨說」始可令人信服。

此外，事物事理各有不同多元層面，若顧此而略彼，將蔽於一方，易陷入偏頗與錯誤，如欲「解蔽」則須學習關照、衡量事物事理的各種面向及多元觀點，並相互補充整合以臻周全，其方法即荀子所提「兼權」：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。如是，則常不失陷矣。（《荀子·不苟》）（清·王先謙，1988，頁51）

「兼權」旨在整全關照事物事理各種不同的面向，提示人們不能只見一方的道理而未顧及他方，在遇可欲可利者也考量其可惡可害處，進而思考可欲可利或可惡可害之正當且充分的理由，多方權衡再做抉擇，避免衝動決定（陳大齊，1971）。在教育上，可培養學生對情境、議題或論點能探究多種方案或可能性，並超越既有知識常規、跳脫所見所聞而延伸或結

合不同觀念的「發散性思考」(divergent thinking)，以免於偏頗成見與鑽牛角尖(Osborn, 1953)。而為兼顧多元性且周全地認知，並發掘更多適合的想法或方案，教師可運用「價值澄清」(value clarification)法，透過對話或討論，引導學生檢視日常為人處事，分析梳理自我價值觀及所持理據，並反省各價值觀的意涵及評估利弊得失或後果，養成自主省思的能力，進以型塑適當的價值體系並能合理地判斷及行動(Raths et al., 1975; Straughan, 1999)。因此，學習「兼權」的思維有助「辨說」在論述上促進完理解、周妥考量、辨析澄清及權衡判斷，以建立正當合宜的價值共識。

三、培養理性的思考、言說及品德

若欲展現「辨說」所具「合理性」(rationality)的特質，以理據為基礎，深入地探析與論辯，且能令人理解與信服，進而達致合理的價值共識，教師須教導學生學習理性的思考、言說及品德。

從西方觀點言之，Brandt (1979)認為，「合理性」指思維、論點或行動能通過事實與邏輯之最嚴格的批判。就事實而言，Hare (1981)表示，此須考慮所有可知與相關的事實，及實然無可否認的事物事理。荀子說：「凡論者，貴其有辨合，有符驗」(《荀子·性惡》)(清·王先謙，1988，頁 440)，即要求觀點的論述須有事實驗證，一定程度上以客觀經驗為基礎，故「辨說」實含具體的「合理性」(Cua, 1985)。

依 Dewey (1978)之見，具邏輯性是使用概念及進行判斷、論述或推理時，應保持意義或觀點的透徹明確、前後一貫，不自我或相互矛盾，並詳提正當理由。故學習邏輯能使思考與言說更精確、有條理，理性的思維言說，皆因合邏輯而合理有效(Noddings, 2007)。根據荀子「制名」原則，名詞語彙的制定與使用須確立所指稱對應的事物事理，且意義始終一致、不可混淆，各名詞語彙亦皆有其類別層次的歸屬，顯示「辨說」實具邏輯性。

進言之，「辨說」更是具論證性的思考與言說，荀子言：「辨則盡故」(《荀子·正名》)(清·王先謙，1988，頁 423)，便要求辨說者應提出好的、充分的理由，用以支持或駁斥某價值主張。故教育上，對於闡釋論述價值主張，辨說者應學習提出詳盡且令人信服的理由，使他人

接受該理由下同意，或提出充足的理據反對或否認某主張，即從形式指出其邏輯無效，指陳實質上相反理由或所提理由的不當（彭孟堯，2020）。又 McNerney（1992）指出，能提出好的與充分的理由，係於確知及相信某事物事理或價值主張時，能清楚解說理由且舉出證明，不僅支持其為真實與正確，並應達兩個以上不相矛盾、衝突之理由或證明。

進行理性的論辯，辨說者除應有價值主張的知識外，為有效地向眾人論述、辯護及說服，尚須具備相當程度的表達、分析、推理、論證、批判思考及反省等能力（彭孟堯，2020）。由於「辨說」應清楚論述論點內涵與意義，使人能理解且信服，荀子乃提示辨說者應學習包括：提出詳盡充分的理據、運用「推類」方法、正確使用語言且明辨異同，並培養真誠、關懷、寬容、開放、尊重與公正等品德，以反省與關照不同層面、觀點及需求，且能根據不同情境闡釋價值主張的合宜具體內涵，或因時地制宜而調整不同的言說方式和語氣態度，及同時質疑、判別、導正不當言論及語言謬誤，清晰論證使人易於理解，循序漸進地引導、說服以建立共識。故教育上須加強培養上述能力及品德，以確立「辨說」的合理性，同時增進理解與說服的可行性。

Noddings（2007）表示，培養某些能力的精熟（proficiency）及好習慣（good habits），包括發掘重要議題、批判思考、設想評估各種論點、避免自我或社會中心，及判斷理據須經得起考驗等，亦為理性思考與言說的教育重點。荀子所提破除與導正語言的謬誤及困惑，即強調學習質疑與反省不合理處，並重建合理的觀念與意義；而培養「解蔽」與「兼權」的方法，旨在完整探究各種論點並周全思考利弊得失。準此而言，進行對話、闡釋或論辯時，辨說者應學習秉持「公心」、「學心」、「仁心」的公正立場、開放胸襟及真誠態度，展現對他人的關愛、謙遜與公平，呈顯「辨說」為具真誠善意及互為主體性的理解、論辯、說服方法，以去除執著、捐棄成見、多元思考、謙和寬容，關照不同觀點，進而真確完整地認知與思考，建立合理可行的價值共識。

Hare（1981）稱「理性」（reason）還可納入「可普遍化」要求，指對所有在普遍特性相同的事物事理，其判斷應是相同的，倘吾人應對某人做某事，除認同該觀點外，若吾人完全置身他人處境，且個人特徵與動機狀態皆同，則相同的事應同樣發生於吾人。Hare（1981）又指出，各種紛

雜觀點的衝突本身都可化為個人內部衝突，並向自己完全展現他人處境，透過整全認識他人的好惡，藉由內部衝突的評估權衡及適當推理，可探求幾近一致之見，而有助凝聚共識的思考。

綜上，為展現「辨說」的合理性特質，教師應指導學生培養理性的思考、論辯、言說等能力及品德，包括能自我反省、接納多元觀點、關照他人需求，並能具邏輯性地與批判地思考、周全地評估權衡，辨別何者合理、真確及正當，判斷證據理由能否支持論點進而適時強化，且能深入地推理考量為何、如何、何時及在何種情境進行適當的行動（Lickona, 1992）。這些要素當為荀子建構並確保「辨說」的合理性所必備的條件及其學習內涵。

肆、結語

在價值紛亂、充斥邪說謬論的戰國時代，荀子提出「辨說」闡明及辯護「禮義」的價值主張，建立道德共識。辨說者須依語言制定與使用原則，以真確認知、理解及掌握事物事理與價值主張，並提出充分的理據支持，且具關懷、寬容、尊重、公正、堅毅等品德，就不同處境或關係，適切地闡釋、推擴價值主張，以令人心悅誠服以達成「辨說」的目的。在當今快速變遷的科技社會，我們實需荀子所倡「辨說」具合理性特質的思考與言說行動，以辨明是非善惡、理性地判斷與行動，並促進社會和諧、共好共榮。

在教育上，為能成功有效地「辨說」，教師應指導學生認識如何正確使用名詞語彙及導正語言謬誤，並學習如實確當的認知及多元周全的思考等方法，同時訓練與培養理性思考、言說、論辯等能力及品德，此更是言說教育重要原則內涵，提供當代教育實務參考。

參考文獻

- 漢·許慎（著）、清·段玉裁（注）（1998）。說文解字注。洪葉。
[Xu, S. (Authored), & Duan, Y. C. (Annotated). (1998). *The explanation of Chinese words with collected annotations*. Hung Yeh.]
- 宋·朱熹（2016）。四書章句集注。國立臺灣大學出版中心。https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501626
[Zhu, X. (2016). *The Four Books with collected annotations*. National Taiwan University Press. https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501626]
- 清·王先謙（著）、沈嘯寰、王星賢（點校）（1988）。荀子集解。中華書局。
[Wang, X. Q. (Authored), Shen, X. H., & Wang, X. X. (Punctuated). (1988). *The Xunzi with collected annotations*. Zhong Hua Book.]
- 王華（2014）。對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察。哲學與文化，41（3），97-120。
[Wang, H. (2014). A potential reply to the situationist challenge: An investigation of Xunzi's analogical projection and hsi, yi, and ching. *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 41(3), 97-120.]
- 牟宗三（1979）。名家與荀子。學生書局。
[Mou, Z. S. (1979). *Logicians and Xunzi*. Student Bookstore.]
- 牟宗三（2005）。中國哲學十九講。上海世紀。
[Mou, Z. S. (2005). *Nineteen lectures on Chinese philosophy*. Shanghai Century Publishing Co.]
- 佐藤將之（2016）。參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造。國立臺灣大學出版中心。https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501824
[Masayuki Sato (2016). *The Confucian quest for order: The origin and formation of Xunzi's political thought*. National Taiwan University Press. https://doi.org/10.6327/NTUPRS-9789863501824]
- 何淑靜（1988）。孟荀道德實踐理論之研究。文津。
[Ho, S. C. (1988). *A study of the ethical practice theories of Mencius and Xunzi*. Wen Chin Publishing Co.]
- 何淑靜（2014）。荀子再探。學生書局。
[Ho, S. C. (2014). *Re-exploring Xunzi*. Student Bookstore.]
- 李哲賢（1994）。荀子之核心思想—「禮義之統」及其時代意義。文津。
[Lee, J. S. (1994). *The core ideas of Xunzi – "The integration of ritual and righteousness" and its historical significance*. Wen Chin Publishing Co.]

- 李哲賢（2007）。論荀子名學之本質及定位。漢學研究集刊，4，1-15。https://doi.org/10.7045/YJCS.200706.0001
- [Lee, J. S. (2007). On the essence and assessment of Hsün Tzu's theory of names. *Yuntech Journal of Chinese Studies*, 4, 1-15. https://doi.org/10.7045/YJCS.200706.0001]
- 李滌生（1979）。荀子集釋。學生書局。
- [Li, T. S. (1979). *The collected explanations of "Xunzi."* Student Bookstore.]
- 東方朔（2011）。合理性之尋求：荀子思想研究論集。國立臺灣大學出版中心。
- [Dong, F. S. (2011). *The quest for rationality: Collected essays on Xunzi's thought.* National Taiwan University Press.]
- 胡適（2008）。中國哲學史大綱：古代哲學史。臺灣商務。
- [Hu, S. (2008). *Outline of the history of Chinese philosophy: Ancient philosophy.* Taiwan Commercial Press.]
- 韋政通（1992）。荀子與古代哲學。臺灣商務。
- [Wei, Z. T. (1992). *Xunzi and ancient philosophy.* Taiwan Commercial Press.]
- 唐君毅（1986）。中國哲學原論：導論篇。學生書局。
- [Tang, J. Y. (1986). *Disquisitions on Chinese philosophy: The introduction.* Student Bookstore.]
- 陳大齊（1971）。荀子學說。華岡。
- [Chen, T. C. (1971). *Hsün Tzu's philosophy.* Hwa Kang Publishing Center.]
- 陳平坤（2006）。荀子的「類」觀念及其通類之道。國立臺灣大學哲學論評，31，77-135。https://doi.org/10.6276/NTUPR.2006.03.(31).03
- [Chen, P. K. (2006). Xunzi's concept of "categorization" and his method of realizing the "categorization." *National Taiwan University Philosophical Review*, 31, 77-135. https://doi.org/10.6276/NTUPR.2006.03.(31).03]
- 陳波（2008）。荀子的政治化和倫理化的語言哲學——一個系統性的詮釋、建構、比較與評論。國立臺灣大學文史哲學報，69，99-126。https://doi.org/10.6258/bcla.2008.69.04
- [Chen, B. (2008). Xunzi's politicized and moralized philosophy of language: A systematic interpretation, reconstruction, comparison and comments. *Humanitas Taiwanica*, 69, 99-126. https://doi.org/10.6258/bcla.2008.69.04]
- 張曉光（2009）。荀子推類思想探析。邏輯學研究，3，76-87。
- [Zhang, X. G. (2009). On Xunzi's idea of analogy. *Studies in Logic*, 3, 76-87.]
- 傅佩榮（2010）。儒家哲學新論。聯經。
- [Fu, P. J. (2010). *New disquisitions on Confucian philosophy.* Linking Publishing Co.]
- 彭孟堯（2020）。知識論。三民。
- [Peng, M. Y. (2020). *Epistemology.* San Min Book Co., Ltd.]

- 曾春海（1981）。荀子思想中的「統類」與「禮法」。輔仁大學哲學論集，13，71-85。https://doi.org/10.29699/FJPS.198106.0006
- [Tseng, C. H. (1981). "T'ung-lei" and "li-fa" in Hsün-tzu's thought. *Fu Jen Philosophical Studies*, 13, 71-85. https://doi.org/10.29699/FJPS.198106.0006]
- 曾曄傑（2014）。「虛壹而靜」只是認知工夫嗎？論荀子「虛壹靜」對「天君」之「心」的作用與意義。當代儒學研究，16，183-204。
- [Tseng, W. C. (2014). Is "making mind simple and peaceful" just the cognitive practice? discussing the meaning of "making mind simple and peaceful" for the "tian-jun." *Journal for Contemporary Studies of Confucianism*, 16, 183-204.]
- 馮耀明（1989）。荀子的正名思想。哲學與文化，16（4），33-42。https://doi.org/10.7065/MRPC.198904.0033
- [Feng, Y. M. (1989). Hsün-Tzu's rectification of names. *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 16(4), 33-42. https://doi.org/10.7065/MRPC.198904.0033]
- 溫明麗（1998）。批判性思考教學——哲學之旅。師大書苑。
- [Wen, M. L. (1998). *Critical thinking instruction: A journey into philosophy*. Lucky Bookstore.]
- 潘德榮（2015）。西方詮釋學史。五南。
- [Pan, D. J. (2015). *The history of western hermeneutics*. Wu Nan Publishing Co.]
- 蔡仁厚（1984）。孔孟荀哲學。學生書局。
- [Tsai, J. H. (1984). *The philosophy of Confucius, Mencius and Xunzi*. Student Bookstore.]
- 蔡仁厚（1990）。儒家心性之學論要。文津。
- [Tsai, J. H. (1990). *A dissertation of the Confucian study on the human nature and mind*. Wen Chin Publishing Co.]
- Ayer, A. J. (1956). *The problem of knowledge*. Penguin Books.
- Brandt, R. B. (1979). *A theory of the God and the right*. Clarendon Press.
- Cua, A. S. (1985). *Ethical argumentation: A study in Hsün Tzu's moral epistemology*. University of Hawaii Press.
- Dewey, J. (1978). How we think. In J. A. Boydston (Ed.), *John Dewey the middle works, 1899-1924* (Vol. 6, pp. 177-356). Southern Illinois University Press. (Original work published 1910)
- Hare, R. M. (1981). *Moral thinking*. Clarendon Press.
- Hirst, P. H., & Peters, R. S. (1970). *The logic of education*. Routledge & Kegan Paul.
- Lickona, T. (1992). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam.
- McInerney, P. (1992). *Introduction to philosophy*. Harper-Collins.
- Noddings, N. (2007). *Philosophy of education*. Westview Press.

- Nussbaum, M. C. (1997). *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*. Harvard University Press.
- Osborn, A. F. (1953). *Applied imagination: Principles and procedures of creative problem-solving*. Scribner.
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics*. Northwestern University Press.
- Peters, R. S. (1966). *Ethics and education*. Allen and Unwin.
- Peters, R. S. (1974). *Psychology and ethical development*. Allen and Unwin.
- Pojman, L. P. (2002). *Ethics: Discovering right and wrong*. Wadsworth.
- Raths, L., Harmin, M., & Simon, S. (1975). Teaching for value clarity. In B. I. Chazan & J. F. Soltis (Eds.), *Moral education* (pp.170-182). Teachers College, Columbia University.
- Straughan, R. (1999). *Can we teach children to be good*. Open University Press.
- Thilly, F. (1900). *Introduction to ethics*. Scribner.