

優質品格教育 從德行倫理學與道德經 看品格教育

國立台灣師範大學教育學系博士生
黃懷瑩

壹、前言

品格教育向為我國自古以來教育所重視，上至春秋戰國儒墨道經典乃至明清童蒙教材，無不將品格或道德作為論述重點。而西方哲學家自希臘三哲乃至近代Rousseau、Locke、Kant 等，無不對德行做出探討與實踐論述。德行或道德，皆為中西方倫理學重要的討論議題。在西方哲學，視德行為通往人生幸福的路徑；而東方哲學，從道家說，則視道德為來自於天道的天生本德，依道而行而臻至天人合一，是為人生最高境界。是以東西方哲學都肯定道德的正面價值，而品格教育則源自於道德本質的探討與運用。因此，品格教育，不僅是單純作為約束學生品德，形塑社會安定的手段，更應引導學生透過品德教育，邁向人生的價值最高境界。

相關教育政策推動上，教育部為推動品格教育，自2004年即訂頒「品德教育促進方案」（第一期），實施期程為5年，期透過民主方式，以我國既有共同校訓與德目為基礎，並轉化當代新價值與思潮，融入學校正式課程與非正式課程活動內涵中，以發展具有特色且永續之品德教育校園文化。並於2009年12月4日，修正頒布「品德教育促進方案」（第二期），實施期程自2009年至2013年，以「多元教學方法、學校落實推動、教師典範學習，品德向下扎根；以師生成長、家長參與、民間合作、全民普及」為重點。2014年，則持續推廣與深耕品德教育，再度提出接續的第三期之5年計畫，深化品德教育之推動內涵，使品德教育由學校教育正向擴展到家庭教育與社會教育，以孕育國民具備有品德、富教養、重感恩、懂法治、尊人權之現代公民素（教育部，2014）。

喜悅與生活的自信，提升學生學習的渴望與創新的勇氣，善盡國民責任並展現共生智慧，成為具有社會適應力與應變力的終身學習者，期使個體與群體的生活和生命更為美好。

綜觀上揭品格教育發展歷史與政策推動歷程，可知我國對品格教育之重視，惟弔詭的是，近年來許多社會事件諸如鄭捷捷運殺人事件、台大高材生當街瘋狂砍殺前女友、北投國小隨機殺人事件等層出不窮，不將讓人懷疑，以禮儀之邦自稱，自古即重視道德與禮法，政府亦大力推動品格教育計畫下，卻不斷有上述駭人聽聞事件發生，是否我們在品格教育上出了什麼問題？才讓上述事件不斷重演。

品德教育與品格教育，查詢國家教育研究院所編輯的雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，均將其譯為Character Education。但根據諸如品格教育推展行動聯盟（2006），則又將品德與品格做區分，其認為品德教育接近道德教育中個人私德；而品格教育範圍較廣，包含私德、公民教育及品格發展。然在林建福（2011）從Aristotle德行倫理學到當代品格教育一文，則認為品格與品德一詞常為教育實務現場混用。因此，在品德教育與品格教育未有明確定義是否具差異的情形下，本文將不去探討「品德教育」與「品格教育」意義上的可能區別。



因此，本文將透過文獻分析法，試圖從道德經找答案，道德經中，對聖人於諸多章節皆有描述與諸多意義，但總括來說，其為天道精神落於人間的展現，可理解為品格教育發展的最高境界，而品格教育的最高目的，應是讓人人能成為聖人，天下自大定。本文並輔以Aristotle 的德行倫理學，除了從道德經的角度，也希望以西方哲學做一描述與對照，希望發覺與比較雙方的異同，並提出對品格教育之啟發。

貳、德與德性之人內涵

如何邁向幸福與應該過什麼樣的人生，不管東方或西方哲學家都給出答案，在希臘三哲，Socrates 認為「知即德」(knowledge is virtue)，知本身就是一種善(德)，而知善者必然行善。知而不行，不是因為知的淺薄，就是知的不完整(引自教育大辭書，2000)。而Plato 在理想國中，以「做正義之人是否總是比做不正義之人要更為有利？」這個問題為開端，正義之人比不正義之人在心理上更為健康和諧(侯建，2014)；而「心理較為健康和諧」是一重大的好處，因為只有心理健康和諧的人能獲得真正的幸福。在Aristotle 的德行倫理學中，則構築更完整的道德架構，著重於中庸式德行實踐，也就是透過三段論證，於行為在過與不及中取得平衡後，再從行動中依據正義的原則來檢視其行動是否符合德行。

而中國哲學，亦對上述問題給出答案，不管儒家或道家，皆立基於對人天生本德性善的肯認。論語述而篇：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」儒家通過體來講用，人心發用而為理，克己復禮為仁，儒家講生命的真誠，人就是理。而後中庸：「天性之謂性，率性之謂道，修道是謂教。」透過承於天道的德性，依天生德性發用行事，最後修道而臻至天人合一的境界。儒家透過「仁」心的呈現，自覺把生命定位在德行正道

上，為人文化成之路。而道家，則是即用顯體，通過虛無的作用來照顯生命的實有(王邦雄，2013)。道德經第一章「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」即揭示天道德性的最高境界，透過「有」、「無」兩面性的作用，「道生之，德畜之。」天道一方面覆蓋萬物，一方面與萬物同行，內在於萬物是為德。若仍符應天道則為有德之士，而如何有德，老子是透過不德的作用化解，讓人人得以回歸天真本德。如何有德，老子是透過不德的作用化解，讓人人得以回歸天真本德。

以下將就道德經中「聖人」與Aristotle 德行倫理學有德之人之說明，詮釋中國哲學與西方哲學在達成人格圓滿、人生終極幸福前提下，有德性或體道之人的特色，並比較兩者之差異，最後分別就其內涵，提出兩者對品格教育之啟發。

一、聖人之道

(一) 價值論

第二章「聖人處無為之事，行不言之教」

人格修養達聖人境界者，無心知執著，也不起人為造作，不會帶動天下人像主觀二分的善惡追求。

第十二章「是以聖人為腹不為目」

聖人的修行是回歸自我內在的天真樸素，不向外競逐名利。

第二十二章「少則得，多則惑，是以聖人抱一以為天下式。」

減損心知執著，可以更有所得；心知執著增長，反讓生命困惑迷失。所以聖人的修養是回歸天道，不離天真常德，而且以此作為天下人依循的法則。

二十六章「是以聖人終日行，不離輜重。雖有容觀，燕處超然」

聖人行走人間，想要領導天下人走出人生大道，自己要時時不離生命根本。對於一切榮華富貴，光彩絢爛，能夠安處自在，避免被物慾所役。

二十九章「是以聖人去甚，去奢，去泰」

所以聖人的修養是化解過分的極端，奢侈與驕泰。

四十七章「是以聖人不行而知，不見而明，不為而成」

所以聖人不必出門就能通達天下之理，雖然看不見天道形影，也能得到天道生成萬物之妙。

表面上「不行」和「不見」看似無所作為，實質上聖人是以無為的修養工夫，來保存「而成」的實有結果。

五十八章「是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀」

通過化解心知執著的涵藏修養，聖人治天下能方正而沒有偏執角落，不會與示警百姓割裂；廉潔而不會傷害別人，行事正直不至於肆無忌憚；生命光采柔和，不會刺眼奪目，變成銳利的鋒芒。

七十章「知我者希，則我者貴。是以聖人被褐懷玉」

能體悟我所說的道理而實踐者少之又少，但是能取法者，生命可以保有本自俱足的人性天真與高貴尊嚴。聖人的修養內斂涵藏，就像穿著粗布衣服，沒有引人注目的光采，實則心中有道，這是內在懷有的珍寶。

七十一章「聖人不病，以其病病，是以不病」

聖人的生命沒有心知執著帶來的病痛。因為他能以心知執著帶來的生命病痛為警戒，不讓自己落入有心、有知與有為的桎梏中，所以能夠開闊自在而免於莫須有的病痛。

七十二章「是以聖人自知不自見，自愛不自貴。故去彼取此」

所以聖人回歸虛靜明照的自知，就不會求好表現來彰顯榮耀與光彩，能回歸生命真實而疼惜自己，就不會以外在名利來高貴自身。如此才能看到天下人的存在和光彩，讓天下人的高貴有顯現空間。所以聖人的選擇是往自知與自愛來修行，以化解好求表現和想要榮耀自己的迷失。

歸納上述價值論，可發現道德經價值論所凸顯的聖人，是無心知執著，強調回歸自我內在的天真樸素，無為修養，內斂涵藏等特質。

(二) 政治論

第三章「是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨」

理想的執政者事先把自己的先知執著放下，不把天下當作自家舞台。人民心無外慕而安適自足，可以會到自然樸實的人生，自在自得。

第五章「天地不仁，以百姓為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」

天道無心自然的化成萬物，它放開萬物，讓萬物自生自長。聖人取法天道的無心自然，放開百姓，讓百姓自在自得。

第七章「聖人後其身而身先，外其身而身存」

聖人體悟天地長久生成萬物之理，他把百姓放在第一位，百姓得到支持，能實現他們的生命價值，就等於聖人自己走在前面而實現了生命價值，因為聖人最關心的是百姓而不是自己。同樣的道理，聖人把百姓放在核心，自己身處外圍，百姓得到保護也就等於聖人自己也在裡面得到保護。

二十七章「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」

所以聖人是以人人本自俱足的善德來救人，對方依恃自己本有的德善，可以獨立自救，所以人人得救，沒有任何人被遺棄。聖人順應萬物的自然之性來救物，天生萬物得以自生自長，沒有被遺棄的疑慮。這是聖人通過修養功夫，順應內心的虛靜明照，而完成救人救物理想。

四十九章「聖人無常心，以百姓心為心」

聖人沒有自己堅持的執著心，他無心自然，以天下人民的意向和需要，作為自己的意向和需要。

五十七章「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

所以聖人說：「我無為而治，人民會自然化成自己，人人走在自己的人生大道上，活出自己生命的精彩，我回歸道根德本的清淨自然，人民能安定自持而有自己的美好。我放下人為造作，不尚賢、不貴貨，人民就能回到生命內在的圓滿自足。我不把自己主觀的價值欲求拋給人民，讓人民心中形成可求的價值期望，不助心知執著的欲求，人人就能回歸自然樸素的天真之德。」

六十章「以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人」

天道在人間臨現，人間有道，人生無憾，所



以不必求助怪力亂神，牛鬼蛇神也失其威力。並非牛鬼蛇神沒有威力，而是其威力對生命圓滿無憾的人而言，沒有作用的空間，沒有作用的空間。所有不是牛鬼蛇神的威力不能傷人，而是聖人不以自以為是的價值來責求天下人，讓人先承受莫須有的挫折而受到傷害。聖人不傷人在先，牛鬼蛇神的威力也無傷人的作用空間。

六十三章「是以聖人終不為大，故能成其大」

所以聖人始終不等事情惡化而為之，由於難題無從產生，天下大治的理想也自然實現。

六十四章「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，已輔萬物之自然，而不敢為」

所以聖人欲實踐的修養工夫，是能化解心知介入自然需求的「不欲」之境，不會崇尚金銀珠寶的貨利；其所學的是「不學」，也就是放下為學路上日漸增長的心知執著，以此來救天下人，使天下人能免於名利爭逐，不會犯下痛失生命自然美好的過失。萬物皆有自得於天道的天生之德，聖人以此來輔助萬物，讓人人可以回歸自然樸素的天真常德，生命自在自然。聖人走在天道的路，所以不敢執意有為與堅持有執，來傷害人人本有的素樸天真。

六十六章「是以聖人處上而民不重，處前而民不害」

所以聖人之治猶如江海居下而納百川，雖位居領導上位，但是天下人民沒有壓迫感；聖人處在超前的地位，天下人也不會因位居處其後而受傷。

七十七章「是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢」

聖人回歸天道之路，為天下付出不會自恃有功，在大功告成之際也不居功。他不凸顯自己的才智賢能，能為天下人的尊嚴留下餘地。

七十八章「是以聖人云：受國之垢，是為社稷主；受國不祥，是為天下王」

聖人曾說：「能把自己放在卑微之處來承受整個國家的塵垢污染，才是國家真正的領導人；能承擔所有天下人的災難和苦痛，才足以稱為天下王。」

七十九章「是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹」

所以聖人的修行就像持有左契的債權人，能放下自己的付出，不會有心計較，責求受惠者償還借貸與回報恩情。



七十三章「天之所惡，熟知其故？是以聖人猶難之」

天意難測，能夠揣測天的好惡呢？勇於不敢不一定可以立即看到現實的福報，所以連聖人要體悟與實踐勇於不敢的生命智慧，都很不容易。

八十一章「聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」

聖人不藏私，也不會想要累積名利，他盡其所能為他人做得越多，自己收穫越多；給予別人越多，自己也越富有，因為內在心靈豐富美好。天道無心自然的生成萬物，給出萬物自生自長的空間，這是天道的「利」，其生成作用既不主宰佔有，大功告成也能功成弗居，這是天道的「不害」。聖人取法天道，在人間以「無為」、「不言」來處事行教，放下自己，生成百姓而不爭功，成就「善貸且成」的天道志業。

從政治論看聖人治道，可發現其源自價值論「無」的虛用，在位之人要放下心知執著，以百姓為先，不以自以為是的價值責求百姓，無心自然地放開萬物，功成而弗居，處無為之事、行不言之教等。

是以聖人在道德經的表現，若從八一十章脈絡來看，實為天道精神落入人間的展現。在王邦雄（2014）的「老子十二講」也談到「道可道，非常道」的三層價值意義，「道」的第一層意義是事實的道，第二層是價值的道，第三層則是實現的道，謂之價值的源頭。而上述的價值論與政治論，則為天道原理之實現之道，落於價值之道與事實之道的體現。第一章常道玄妙所點出道的兩面性—「無」與「有」，以及「無而有」和「有而無」的特性，即展現於聖人行走人間的樣貌，諸如無心知執著的「聖人無常心」、「聖人不

二、德行倫理學

Aristotle 的德行倫理學中所謂德行之定義為（轉引自林建福，2011）：

德行…是一種與抉擇有關並且是擇取中庸的品格狀態，也就是擇取相對於我們的中庸，這是由理性原理所決定的，而且具有實踐智慧者也是憑藉這種原理以決定擇取中庸。

因此德行具有兩種意義，一是德行為一種品格狀態；二是德行是使人得以擇取中庸的品格狀態，這是德行的種差（differentia），也就是德行不同於其他同類（genus）之品格狀態的地方。Aristotle 認為，我們應該依德行（virtue）的方式生活並行動，注重道德行動者與其生活，而非與品德分離的行動，或約束行動的規則（引自黃藹，1999）。換言之，德行伴隨實踐，而非單純義務的服從或自律。其理論重點特性，林建福（2011）整理如下：

（一）德行包含抉擇

真正的德行不只是展現出類似的良善行動，而是要有「抉擇」這項重要成分。抉擇必須同時要有理智和品格兩者的結合，它是「帶有慾望的理性」（desiderative reason）或「帶有理性的慾望」（ratiocinative desire）。以確保所追求的目的及所採取達到該目的之方法兩者的適當。

（二）德行具有中庸特性

中庸則是德行的特性。因此，Aristotle 認為，德行是過與不及兩種惡行之間的中庸，相對於惡行，德行尋找且抉擇情慾及行動上的適當。進一步來說，Aristotle所指的中庸是「相對於我們的適中」（the intermediate relatively to us），而不是「事物的中數」。

（三）實踐德行活動必然伴隨快樂

Aristotle 在《尼科麥遜倫理學》卷一提到，德行行動本身就是快樂的，從事正義、慷慨等德行者要能樂而行之才能說擁有這些德行，卷十則進一步指出「快樂完成活動」（pleasure completes the activity），因此，當行動者實踐德行行動時，快樂不僅是該行動必然伴隨的感受，而且是否展現適當的快樂也是確定其有否已獲致德行的依據。

（四）德行是後天習慣養成，來自從事像是具有德行之活動的結果

Aristotle主張人們必須由發揮德行來獲致德行，即從履行正義、節制、勇敢等行動來分別成為具有正義、節制及勇敢等德行的人，而這點和學習技藝類似，都須透過不斷實踐而養成習慣

。也因此，Aristotle 特別強調少年時期養成德行習慣的重要性，以及教師教導學生從事類具有德性之行動的必要性。

（五）德行具有實踐智慧並憑藉理性原理

Aristotle 認為實踐智慧作為一種理智德行，它是一種正確而具有理性成分的能力狀態，同時是辨別是非善惡並據以行動的能力狀態，使人能夠思索與判斷美好人生（good life）或人類善行等問題，理解對自己本身以及普遍來說，善是什麼，再加上能夠在這樣的判斷下進行抉擇，並加以實踐自己的抉擇。行動者所以在情慾或行動中能連結到中庸或種種的「適當」，主要是以上開的理性原理作為其憑藉。

（六）德行是在行動者自主且限於能力範圍內人們所做出的行動包含了對事情深思熟慮後作出抉擇，也包括諸如在無知、非個人能力範圍內或強迫之下所從事的行動。Aristotle 所指德行：「是在行動者能力範圍內而自主的」的一類行動而言。也因此，德性行動者必須具備實踐智慧及道德德行，才能擔保所追求的目的及所採取達至該目的之方法兩者的適當性。因此在德行倫理學中，所謂有德之人，則具備上述德行特質，包括行為具理性與中庸原則，並在實踐中獲得快樂。換言之，有德之人特質為中庸式德行的實踐者，也就是說行為在過與不及中取得平衡後，再從行動中依據正義的原則與其後是否伴隨快樂來檢視其行動是否符合德行，並據以成為人生終極的目標。

參、兩者異同比較

從上述兩者對所謂「德」或「德行」的描述，可發現德行倫理學主要強調「理性」、「中庸」、「實踐」與「快樂」，而道德經則強調「無心知執著」、「回歸內在天真樸實」、「化解過分的極端」與「無為修養」的價值，兩者之異同分述如下：

一、價值根源的追求

不管德行倫理學或道德經，皆不只是對事實社會現象做出診斷，而是肯定應探究現象背後的根源。前者Aristotle 的德行倫理學的目標是在探究幸福以協助人們過應該過的美好生活，認為品格教育應立基於更深層的倫理學或人性論。而道德經則是從實現之道著手，探究價值根源為何，老聃給出的答案是天道。雖同是肯定需探究現象背後的價值，但兩者相異之處，在於德行倫理學透過理性運作，止於第二層的價值論，而道德經「絕聖棄智」，則達第三層的形上層。

二、肯認中庸的價值

德行倫理學重視透過理性判斷，選擇「適合我們的中庸」，過與不及為非善。而道德經中：「聖人去甚、去奢、去泰」，強調化解過度的極端，在現象上與中庸有異曲同工之妙。但若就其背後的驅動原則，則有所差異，前者為理性思維運作，是辨別是非善惡並據此以行動的能力狀態，透過趨近善（中庸）避免惡的原則下，據以抉擇並行動。而後者則是「多言數窮，不如守中」為天道沖虛的原則與妙用。

三、活動伴隨的情感狀態

德行倫理學認為，當行動者真正擁有德行而踐履德行行動時，快樂不僅是該行動必然伴隨的感受，而且是否展現適當的快樂也是確定其有否已獲致德行的依據。而道德經中，一方面天無所謂好惡，「天之所惡，熟知其故？是以聖人猶難之」，又「聖人無常心，以百姓心為心」、「聖人不仁，以百姓為芻狗」，道德經所凸顯的，不是體道後的快樂與否，而是是否回應天道精神，因此兩者形上、形下，人文與自然之分在此產生。

四、根源價值

Aristotle 將幸福視為至善，而它就是人應過的美好生活，為每人所欲求。德行倫理學是為達到至善此目的的手段或構成的一部分，德行能確保人們抉擇、情慾與行動的適當，使人成為好人而獲致幸福人生。而好人的定義，就Aristotle 功能 (function) 論證來說，其善或好乃在於將活動動或事物特有功能展現出來。譬如雕刻家、藝術家及人在內的所有事物會有各自特有的功能或活動，能把該特有功能或活動展現出來就是該事物的善或「好」。Aristotle 認為人們培養的道德德行與理智德行使其能夠展現出人的獨特功能，也因此使人成為好人。這邊有點類似「萬竅怒鳴」寓言的概念，天地長風吹動地籟、人籟，但怒者其誰？可惜的是德行倫理學未給出答案。

綜上所述，道德經其實是將德行倫理學的實踐智慧，視為心知執著的一種，「天下皆知美之為美，斯惡已，皆知善之為善，斯不善已」，「是以聖人為腹不為目」，「知人者智，自知者明」，人生至善為回歸每個人天生本德，天生自得的善，其功夫有別於德行倫理學的直觀理性與實踐智慧，是透過「致虛極，守靜篤」的觀復修為，虛心若鏡照現自己與他人的美好，回歸每個人自身的美好，就像回到天道中，是為天人合一的最高境界。相較於道德經，德行倫理學仍未能跳

脫價值判斷的「心知執著」。

肆、對品格教育意涵

對品格教育之建議，可從道的三層次分說，分別為實現原理、價值與事實道路，說明如下：

一、品格教育應回應更深層的價值或形上原理

回顧前言，我們發現學校教育往往都被期望對社會現象做出回應，但做出回應是應然，只是該回應的是現象的表面抑或應探究背後的深層價值或形上根源，Aristotle 的德行倫理學從人性、人類行動追求的善與目的、幸福或「善及首要的善」、德行等更根本的層面著手，而不只是對社會道德情況的診斷。即使社會像當代品格教育者所描述般出現堪虞的道德問題，其中重大的根源仍然在於人的價值觀及其所營求的善或目的。而道德經的價值，則是在對德行倫理學「幸福」的手段背後，進一步的給空間，在理性實踐思維下，究竟幸福或善是否為心知執著，理性實踐必然帶來快樂與人我互動，自身的快樂是否構築造成他人壓迫，道家則在實踐背後進一步提出反思。

二、品格意義的確立與選擇

品格教育淵源流長，中西並茂，不同流派都對品格有不同的定義，品格定義該如何挑選？Nussbaum (1990) 曾提出人類經驗領域與德行所涉範圍的論點，其認為品格意義的確立可大略從人性共通性—必死的命運、人的軀體、快樂與痛苦的能力、認知能力、早年幼見發展、實踐理性、和其他人建立親密關係、和其他種屬與自然的關係、幽默和遊戲、各自分離等十個特性進行區辨，並可視歷史與文化差異等泛文化考量下新增或刪減。而王邦雄 (2014) 在「老子十二講」則認為，一個思想之所與偉大在於其能否回應第三層次—實現問題，因此，我們可透過上述觀點

，審視當前品格教育議題或教材之內涵，是否隱含不適當的品格內涵或過於狹隘之觀點。

三、品格教育實踐策略

在實踐策略部分，則可立基於價值根源的選擇，進而確立品格定義，而至實踐策略的設計。以德行倫理學來說，肯認實踐智慧與中庸價值後，則可從實際帶給學生快樂的德行行為著手，讓學生於先天或後天所教之道德行為實踐上獲得快樂，在進而引導學生對道德行為進行深思熟慮與抉擇，並做出實踐判斷，由外而內，由低層次往高層次延伸，但先決條件是教師或政策執行者須先具有品格的形上或價值思維。

伍、結論

道德經中聖人與德行倫理學中，有德之人對我們的品格教育啟示為何？從德行倫理學中，我

們得以知道德行實踐裡中庸、慎思與理性實踐的重要性，以及確立品格價值的考量思維與其開放性。而道德經的聖人境界則揭示我們道家於品格教育的形上原理與實踐於人間的價值與政治觀點，並相對於Aristotle 德行倫理學，其提供了理性實踐智慧下另一個反思空間，提供理性實踐而後超越的可能性。透過上述概念介紹，我們可以更進一步地檢視當前品格教育政策重點所揭示的德目，其是否具有形上根源，抑或只是對社會現象做出簡單回應？政策重點背後價值觀為何？以及實踐上是否能回應其價值觀與形上原理？在當下公民意識崛起與價值觀多元的社會脈絡下，上述論述，提供了我們一個審視紛雜社會現象與政策的面向，也讓我們在政治、價值亂象中，有可依循之道。

參考文獻

- 林建福（2011）。從Aristotle 德行倫理學到當代品格教育。中等教育，62（3），8-37。
- 侯建（2014）。柏拉圖理想國。臺北市，聯經。
- 黃藿（1999）。德行倫理學的復興與當代道德教育。社會文化學報，9，1-18。
- 文英玲、鄧佩玲（2010）。道德經與品格教育。2014年6月15日，擷取自：<http://daoist.org/booksearch/BookSearch/.%5Clist012%5C45-4-30.pdf>
- 教育部品德教育方案（2014）。教育部。2014年6月15日，擷取自：<http://ce.naer.edu.tw/policy.php>
- 教育大辭書（2000）。國家教育研究院。2014年6月16日，擷取自：<http://terms.naer.edu.tw/detail/1315547/?index=3>
- 王邦雄（2013）。道家思想經典文論。新北市：立緒。
- 林秀珍、徐世豐（2014）。老子道德經義理疏解。臺北市：師大書院。
- 王邦雄（2014）。老子十二講。臺北市：遠流。
- Nussbaum, M. C. (1990). Non-relative virtues: An Aristotelian approach. In M. Nussbaum & A. Sen (Eds.), *The quality of life* (pp. 242-269). Oxford, UK: Clarendon Press.