

教育研究集刊
第六十七輯第二期 2021年6月 頁115-137

東西方教育理論與實務之對話*

A Dialogue Between East-West Educational Theories and Practices



主持人：

簡成熙教授（國立屏東大學教育行政
研究所教授兼教育學院院長）

Cheng-Hsi Chien / Professor, Graduate
Institute of Educational Administration;
Dean, College of Education, National
Pintung University

引言人：

洪如玉教授（國立嘉義大學教育學系
特聘教授）

Ruyu Hung / Distinguished Professor,
Department of Education, National
Chiayi University

何佳瑞副研究員（輔仁大學品牌與時
尚經營管理學程暨全人教育中心副教
授、天主教學術研究院副研究員）

Katia Lenehan / Associate Research
Fellow, Fu Jen Academia Catholica

李彥儀助理教授（國立中央大學哲學
研究所助理教授）

Yen-Yi Lee / Assistant Professor, Graduate
Institute of Philosophy, National Central
University

* 本文整理自國立臺灣師範大學教育學系2020年11月13日舉辦「培育未來公民：有力學習與創新教育」國際學術研討會之「東西方教育理論與實務之對話」專題論壇場次。

主持人引言

大家好，我們這個場次是「東西方教育理論與實務之對話」，這範圍很大，我先介紹三位講者：洪如玉老師，洪老師目前是嘉義大學師資培育中心主任；何佳瑞老師，目前在輔仁大學天主教學術研究院擔任副研究員；李彥儀老師，目前服務於中央大學哲學研究所。洪老師待會兒可能會和大家分享跟生態教育有關的、老子或後結構有關的議題，她是這方面的專家。何佳瑞老師，在士林哲學方面是研究馬里旦（Jacques Maritain），Maritain在教育哲學方面很有名，何老師待會兒可能會從孟子性善說切入。李彥儀老師是研究荀子，待會兒可能會談「儒家的君子」這個概念。

這個主題（東西方教育理論與實務之對話），我作為一個主持人，打算怎麼來介紹呢？我想到的是，這是一個中華文化、東西文化，題目是東西教育理論，東西教育理論跟東西文化與教育其實是有相關，但不一定相同，不管怎麼說，如果從一個文化的觀點來看，假設我們把東方暫時建立在中華文化的話，事實上，從鴉片戰爭以來就面臨到中體西用的爭議，我們的文化保護不了我們的國家了，所以我們要學習西方，從清末中學為體、西學為用，1911年的共和政體革命，再到五四運動的全盤西化、1949年之後共產世界的文化大革命，以及臺灣的自由民主與追求現代化運動。就歷史的縱深來看，其實可以看得出來是自己的文化本身逐步退卻的過程。但從另外一個角度來看，1949年之後中華民國在臺灣，我們有文化復興運動推行委員會，港臺曾經有新儒家睥睨於世，新儒家一如七、八百年前的宋明理學，那時候是儒家思想，吸納佛教思想，這一波的新儒家則是要吸納民主跟科學，一個很具代表的例子是牟宗三，他提出了良知的自我坎陷、一心開二門，希望以功夫論、以修養論為主的東方文化本身，能夠稍微坎陷，進而能夠發展出科學、「開出」制度化的民主。

如果從社會科學的觀點，西方社會在1960年代左右，有所謂的現代化的理論，從現代化理論來看的話，現代化跟西化對我們這些東方的國家而言，我們都是要追求現代化。但是，在追求民主、科學的現代化過程中，我們也面臨到一些問題，表面上好像進步了、經濟起飛了，但我們的文化本身跟我們的進步、現代

人的生活方式還是有很多磨合，甚至於民主生活也不是很順遂。甚至於1990年代以後，從後現代、後結構的立場來看，西方現代化理論也備受檢討。這都可以作為一個整體脈絡或架構來檢視今天的主題——東西教育理論與實務之對話。

最後，要跟大家提的一點，以在臺灣為例，我們所熟悉的東方的、中國的孔孟荀思想家的學思，是不是像賈馥茗、伍振鷺老師等建構的學庸、孟荀、老莊、宋明理學才是我們的教育理論呢？若是這個標準，我們的老師輩（像楊深坑老師、歐陽教老師等），他們有沒有發展出所謂我們的教育理論？好像不一定有。但我們念的教育理論，很自然地去學教育心理學的皮亞傑、布魯納等，那教育理論有沒有可能有所謂的本土化的概念？我想，這也是過去一、二十年，在方法論上大家討論得很多的議題。

在開始前，我就先做這樣的鋪陳，我要提的一點是，100年前我們面臨的問題是，我們中華文化能不能夠從西方的（哲學）觀點來解釋知識論、倫理學？有些學者認為無法加以比附，可是在100年後的今天，有沒有可能我們純然地站在一個完全不變遷的、不改變的一個東方文化之上？換言之，1919年的五四運動，那時候對科學的吸納、對民主的吸納，跟1949年後及當下對臺灣民主自由的吸納，應該也是與時俱進的，有沒有可能我們在現階段這個過程中，所謂的西方的理論、教育理論本身，對我們來講已經不是遙不可及的外國理論了，它就是我們民主生活中的一部分了？那在這個環節點上，我們今天的論題，我們是要去強化它呢？還是要去消弭它？以上，我就先拋出這樣一個很廣泛、很廣泛的議題。

待會，三位老師們會用他們自己的專長，配合今天這樣的理論來跟我們分享（他們不一定跟我剛談到的背景有關），每位與談人大概15分鐘。最後，希望各位在場的老師和同學們，可以各自站在你對這個問題的思考點上，針對他們的觀點本身提出一些回應。

第一位引言人 | 洪如玉教授

一、東西方教育理論與實務之對話如何可能？

剛剛主持人問的問題，這樣的疑惑也一直在我心裡，我也一直在思考，什麼是東西教育哲學？是引介嗎？我們會做詮釋、批評，也希望能夠有一些相互的創造（共創），不是僅單純地介紹西方學者的思想。但常常會遇到一些狀況，背後

有很多因素。除了引介，我們當然也希望能被聽到。但若我們只談東方的思想，這樣算不算被聽到？東方和西方到底能不能這樣做絕對的切割呢？這是多年來一直在我心中的疑惑。

先藉著我過去編輯一些特刊的經驗來分享，特別是*Educational Philosophy and Theory* (EPAT)，這本期刊很有趣，其實這本哲學期刊本來是很西方世界的一個期刊，從2014年起，總主編希望亞洲學者可以參與，然後就邀請我一起來做Special Issue，那時候叫“Chinese Issues”，但這到現在我仍然無法解答，什麼叫“Chinese Issues”？首先，“Chinese”是什麼？是指華人還是漢人？是指唐人還是中國？總之，這個語詞意義很微妙，它在西文的意義是一回事，在中文又是另一回事，而且意義相當複雜，所以我覺得編輯“Chinese Issue”也是非常困難的事情。實際上，剛開始嘗試編輯特刊時，從現實而言，希望比較多亞洲學者、或者說可以用中文的學者來參與西方理論的討論。當時，也有很多學者在問：「誒？這是什麼意思？只有中國文化背景作者才可以參加嗎？還是研究中國哲學呢？」，很多諸如此類的疑問。但說實話，我並無標準答案，只能且試且做。

因此，剛開始進行特刊徵稿編輯時，是抱著比較Open的心態，雖然是做Special Issue，但沒有太嚴格的主題，而是比較廣泛地歡迎舉凡華裔或對中國或東亞思想有興趣之學者來投稿，到近幾年慢慢聚焦一些觀點，譬如生態思想。2020年末出版的特刊 (Ruyu Hung(Ed.) (2020). *Forgive, Forget or Regret? The Dao of education in times of catastrophe. Educational Philosophy and Theory*, 52(13), 1358-1363.) 的主題就比較特別，有一個較為特殊專一的主題，該特刊主題的誕生很妙，說來話長，因為準備出版一期期刊，通常需要一年半左右的籌備，在此特刊之前一年，當時我剛好聽了一位日本東京大學學者的分享，談到了災難教育，而亞洲歷史多災多難，從人禍戰爭到天災如地震、颱風、甚至海嘯，我因而為2020特刊訂此主題，結果沒想到今年卻真的碰到新冠肺炎全球疫情，形成了另一種災難，如此碰巧，不知是幸或不幸。此期特刊並不過於聚焦於以中文或中國為主的探討，而是比較廣義地接受來自各國之作者。

二、漢字、嗜字現象 (Wordaholic)

為因應本論壇東西教育哲學的主題，我想談一下之前曾寫過的一本書 (Hung, R. (2018). *Education between Speech and Writing: Crossing the Boundaries*

of *Dao and Deconstruction*. London, UK: Routledge.)，該書的主題有些契合，我也希望將來有機會能再深化那本書所探討的主題，因為那本書可說是一個嘗試，那本書是在談什麼呢？剛才主持人也提到，當我們在思考所謂的東西思想差異時，有一個問題很關鍵，東方跟西方文化的差異是本質性還是經驗性？有時候，我們有些擔心將東西文化差異本質化，這樣可能產生某種本質主義的危機。但是經驗上，不同區域確實有文化差異，區域文化特色又是如何產生呢？或許先不從嚴格的本體論角度來思考此問題，而從教育文化研究的角度來思考與探討東方思想特色。中文世界有一個相當特殊的文化產物，即是所謂的「漢字」，漢字語言系統跟西方非常不一樣，因為漢字不是使用拼音文字的語言系統。

漢字是世界語言書寫文字中，一套極具獨特性且高度發展的表意文字，所以，它不僅是一種語言文字溝通符號，也是藝術表現的媒介。譬如中國的書法、日本的書道，都能反映出漢字獨特的特性，而思想跟意義的表達溝通，也必須借助符號（聲音的符號或者是視覺的符號），所以有口說語言跟書寫語言。那這樣，思想跟符號、意義跟語言之間的關係是什麼？

回顧語言學相關討論，約在十七、十八世紀的西方哲學家剛開始接觸到漢文時，他們就覺得漢字非常奧妙，例如，洪堡德寫了很多跟漢字思想有關的文章，他覺得中文很是奇妙，中文是一個一個的方塊字，如何能夠傳達思想呢？漢字與西方文字的系統差異很大，譬如漢字沒有詞類的變化、沒有加s、複數、沒有過去式、沒有未來式等，西方的語言有這些特性時能表達出不同的意義，所以當時西方人對中文充滿疑惑，這確實是相當奧妙的問題。但我並非要解答這個問題，我想的是，語言與書寫差異如何幫助我們掌握文化差異？此差異又如何反映在教育上？而且這種差異可能仍然在變化之中，因為現代社會的全球化與國際化程度相當高，也影響語言的發展，即使漢文系統本身還是有可能在改變，例如，現在中國大陸用的是簡體字。有時我也懷疑，如果漢文的語言使用方式會影響到我們的思考方式，讓漢語說寫社會和使用拼音文化之大多社會產生思想模式的差異，那麼，使用繁體字跟使用簡體字的社會，會不會也有思想與實踐上的差異？這會反映出什麼現象？這是很我想探索的一點。

關於文字，我本人有一個小觀察，使用漢字的社會似乎特別迷戀「字」，我就繼續探索我們有怎麼樣的迷戀方式，這種迷戀我把它稱之為“wordaholic”，

也就是「嗜字」。有些學者也發現這種文化沉溺的現象從古代就有，例如，題字是中國自古就有的傳統。那麼，為什麼會發現漢字社會的人特別鍾愛文字？再例如，我在國外念書時，發現國外電視節目都沒有字幕，臺灣電視節目非有字幕不可，我們看電視電影時，沒有字幕會很痛苦，這就是文字沉溺所反映的生活習慣。

三、語音中心主義(Phonocentrism)及書寫中心主義(Graphocentrism)

上面提及2018年所寫的書之主要靈感來自解構哲學家Derrida，他研究很多西方哲學史上的學者，從柏拉圖到盧梭、黑格爾、人類學家李維史陀等等，他指出西方思想的傾向稱之為語音中心主義(Phonocentrism)，就是把聲音看作比書寫更重要。以此為參考，我們是否可以反過來說，使用漢字的社會比較強調書寫？不少中國學者和臺灣學者也在研究漢字思維，如此，我們是否可以用書寫中心主義(Graphocentrism)來代表使用漢字社會文化的一個特色？這是我的研究嘗試。對於文字迷戀的相關研究，可以從過去那些社會文化現象發現嗎？我們或許可以從很多不同角度去探討，可以從過去教育史如科舉制度、書法、書道的一些規範、制度要求、書寫倫理等等來進行探討，中國教育對人的理想形塑，或可說是君子，而培養君子的過程是否有哪些跟書寫有關的想法和態度？這是我之前在想的問題，在此提出一個相當有趣的例子，是唐朝一本稱為《干祿字書》(Character Book Seeking for Official Emoluments)的著作。

(一)《干祿字書》

《干祿字書》是唐代顏元孫所著，顏元孫就是顏之推的後人，書法名家顏真卿、名將顏杲卿均為其後輩。《干祿字書》是什麼書呢？看書名就很有趣，「干祿」意謂著獲得功名利祿，這本書就是要讓你獲得功名的字書，該書的重點是，字不能寫錯、筆劃不能寫錯，若字寫得歪七扭八，考科舉勢必落第，放在今日而言亦然，考聯考、指考時錯別字太多就可能落榜，考教甄也可能被刷掉，所以要好好學寫正確的字。寫字的重要性是多種面向的，古代就有這樣的想法了。

《干祿字書》也提出寫字規範、說明字有分為通俗的俗體字、正體字等，放到今日而言也有相同功能，考試、寫信、寫公文、寫給上司看的文書，都不能亂寫或用簡字、錯字，必須用正體字，這本書主要在於強調寫正體字的重要性。

（二）語音中心主義（Phonocentrism）

Derrida提出的語音中心主義是他的哲學思想的一個重點，所謂語音中心主義，跟邏各思中心主義（Logocentrism）、族群中心主義（Ethnocentrism）可謂三位一體。這裡要思考的不只是一個思想架構，而是這個思想架構連結的某些偏見、成見或二元對立的想法，而此種想法可能產生壓迫與暴力，因為二元論蘊含著高低區分與階層。Derrida思考西方思想內在的問題，藉此，我們也可以檢討東方思想文化的內在問題。

Derrida的名著《論文字學》（*De la grammatologie*，亦翻譯成《書寫學》），開宗明義就列出三段文字作為引言，該書檢討許多重要西方思想家，Derrida認為許多西方思想家蘊含著語音中心主義，亦即語音比書寫重要而且優先的想法，先有思想、聲音表達，然後書寫才出來，但是中文世界比較不一樣，書寫則優先於聲音，在西方思想史上占有一席之地的盧梭、黑格爾等人就是非常典型的語音中心主義者，他們認為漢文思想、中國文化因為使用漢字，侷限於思想，因此中國思想處於幼稚期。如此想法當然有其侷限性，也反映出狹隘的族群中心主義以及西方偏見。

（三）書寫中心主義（Graphocentrism）

然而，若我們認真思考漢字文化的書寫中心主義，可能也有我們的問題。在中文世界裡，古代的文獻也將漢族與蠻夷一分為二，可見漢字文化的書寫中心主義可能也潛藏某些思想的暴力，這就是我試圖去檢視、探究的。人類學家李維史陀在《憂鬱的熱帶》（*Tristes Tropiques*）一書中曾提到，書寫文字其實是可能會被用來強化、合理化和遮掩奴役的工具，這是很有意義的論點。

大家認識的老朋友阿Q，最後的結局是上刑場。魯迅描述，上刑場前的公堂大審要他畫押，但他不識字，連筆都不會拿，更遑論簽名，因此判官讓他畫個圓圈表示畫押，最後阿Q戰戰兢兢地畫成瓜子模樣，心裡還不停地犯嘀咕。在魯迅這一小段所描述的情節裡，彷彿可以看到書寫中心主義施展的無形威力，在書寫中心主義的意識型態下，人被分成識字的人跟不識字的人，阿Q不識字，連讓他畫押都怕得不得了，連筆都不敢拿，這支筆象徵什麼呢？它不只是一支筆而已，從這故事可以看到書寫中心主義的影子。

如何得以跳脫我們已經習以為常的書寫中心主義的框架呢？或許，我們能夠

從莊子獲得靈感：

世之所貴道者，書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！

桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死。」輪扁曰：「臣也，以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫。」（莊子天道）

這兩段內容提及書、紀錄、文字、語言及思想不應被作為區分世人高低的量尺，因為這些都是「糟魄」。當然，這段文字可以從很多地方來解讀，但我想我們也可以從莊子的智慧來進行反思與批判，如同Derrida回過頭來批判他所身處的西方思想文化，我們是否也可能回過頭來批判與反省我們自身所處的文化跟思想？漢字或許是個契機。

第二位引言人 | 何佳瑞副教授

一、前言

東西對話對我來說並不陌生，因為很早開始，我的學術興趣一直就在做東西方比較的研究，我自己比較沒有特別去思考前面主持人說的「本土」的概念，因為大部分時間，我的思考比較像洪如玉教授的方式，傾向於從文化的觀點來看：中華文化體系下形成的一些思想，和西方文化體系下形成的思想，兩者之間也許

有一些必然存在的各自偶然，雖各有各的獨特部分，但這獨特的部分也許闡述了某一個相近或是可以相通的真理。所以在這樣的思維之下，我很喜歡做東西方的比較研究。

近年來，我開始希望有機會能夠多做一些中國哲學的研究，我發現我做西方的研究做了很長的一段時間後，我覺得中國哲學研究其實開啟了我另外一片天空。以前我讀儒家方面的東西時，其實大家應該都有一股打從心裡的煩躁跑出來，心裡想著：「我為什麼要讀論語？」，論語講的東西好像是教條式的，讓我們覺得很枯燥無趣。我承認我有這樣的情結。因為這個情結，我最早念中國哲學時，就選了莊子，莊子真的很好玩，所以我就先把儒家放在一邊。後來有一次我看到一本書叫《人的宗教》，我很建議大家去看。也許你沒有宗教信仰，但是，宗教在我們每個文明裡面，對形成該文明的那種文化，起了很重要的作用。這本書裡有一段講儒家，裡面討論到「儒家是儒家還是儒教？」，作者是一位在西方文化培養下長大的學者，也是一位哲學家，他在看中華文化時就問了一個問題：為什麼儒家的思想跟哲學可以歷經二千多年？不管政治朝代怎麼換、社會怎麼改變，它卻還是能夠在這個社會當中，在我們所有的意識當中，一直留存下來，而且它常常在政治混亂或是人民在受苦受難時，起到安定的作用，讓我們能夠重新在人心裡面找到可以歸屬的地方。到底是什麼東西、什麼元素，讓儒家能夠如此歷久彌新？

我們作為常常熟讀這些儒家經典的人，可是，我們卻沒有好好去想到到底是什麼原因呢？這勾起了我的好奇心，所以重讀了孔子以後，我發現看起來沒有條理，其實是很有邏輯的，但就是要很慢、很仔細地去把那邏輯爬梳出來。爬梳出來的東西也許是一種徑路，而路徑是可以開放的。所有研究中國哲學的人，他們可以用不同的徑路去爬梳、理順，不同的路徑之間彼此是可以相互對話的。同一個主題的內容，大家都可以相互對話、相互討論，然後把整個體系更清楚地呈現出來。

二、從孟子人性論出發，探索倫理素養教育

我先從孟子的人性論出發，來探索倫理素養的問題，在孟子的思想裡，他是怎麼看待人性的呢？其實孔子沒有說過「性善」這件事，孔子只說「性相近，習相遠」。第一個確立「性善」的哲學家其實是孟子，他直接指出人是性善。他指

出了性善論的主張，荀子跟孟子可能要打擂台，荀子說人比較容易顯現出惡的部分。性善、性惡的部分，儒家自己內部就開始出現了討論。為什麼？因為孔子沒說，他只說了性相近，是善的相近還是惡的相近呢？這部分，孔子並沒有說。

大家都知道這一段話：

人之所以異於禽獸者幾希；庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。——《孟子·離婁下》

「人之所以異於禽獸者幾希」，我比較喜歡把「幾希」翻譯成「細微」，我們的差別其實是很細微的，但細微卻很重要，雖然只有一點點，但這一點點，我們就完全變成了另外一種可以產生文化的族群。「庶民」就是一般的人民，這個很細微的差異就保持不住，但是作為一個君子，就可以把它留下來。君子可以瞭解萬物的道理，瞭解人跟人之間的道理，而且更重要的是要「由仁義行，非行仁義」。「由仁義行」就是我們的本性裡有仁義，我要依憑著我的本性把它做出來，由內而外地做出來。只有我的本性當中有仁義，我才能把它做出來；若只是「行仁義」，偽君子就可以行仁義，這不是由內而外，而是只在外部做出來。

可見，孟子心中覺得仁義是我們本性當中本來就有的東西。但是，仁義這個善是不是就是我們的本性呢？其實孟子講得沒有那麼簡單，他不是說善就是仁義、我們天生下來就有仁義、我們就知道怎麼行仁義，事情沒有這麼簡單。

孟子還講過哪些話與性善論有關？譬如說：

惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也。我固有之也，弗思耳矣。故曰：「求則得之，舍則失之。」（《孟子·告子上》）

從這段話可以看出，孟子所認為的人性裡面，再講細一點，除了仁、義，其實還有禮、智。有些人可能會好奇說：「禮不是外在的嗎？」，沒錯，但是我們行這些禮的時候，我們內在可以恭敬、真誠地行這些禮，那時候是由內發出來的，所以在這裡，孟子把「禮」放在了人性裡面，說「仁、義、禮、智，非由外

鑠我也。我固有之也」。雖說這裡強調「內」，但在真正的實踐上，它是內外一起的，怎麼說呢？我們「仁」的行為都是由內和外共同完成的，但在這裡，我沒有討論外的部分，因為我們探討的是人性當中有什麼。

「惻隱之心」，我要多講一點，下面這段大家也是熟得不得了：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《孟子·公孫丑上》）

我在看的時候，發現了自己之前沒有讀到的東西。我這次讀到「乍見」。「乍見」是毫無防備的。這一段是說，有人看見小孩掉入井裡，有了惻隱之心，要去救他，這不是為了想跟小孩父母結交，或是想要得到鄉黨之人的讚美，一下子突然發現小孩掉進井裡，只想著要去救小孩，所有的考慮都放到一旁了。所以，我覺得這個「乍見」很重要，我們日常生活當中可能有太多利益、計算、慾望、計較這些東西，讓我忘記了惻隱之心。但這個「乍見」，就是讓我在毫無防備的情況下，一下子把我打回到原來的樣子，讓我看見了我本性裡原本有的東西。所以，我這次在讀的時候，我覺得「乍見」兩個字非常重要。

在人性裡有惻隱之心，但它是「仁之端」，只是「端」，不是說放在那邊，這個人就是個「仁人」了。仁、義、禮、智是四端，四端非常隱微，它們只是開始，不是完成。有四端就像我們有四體，我們一出生就有，所以這是性善。當然，有人可能會說若沒有把「端」做出來，就不能算是善，人性也許只能說是中性的，無善無不善。那麼，這個「端」到底算不算善？我們先不落入性善、性惡的討論裡，但無論如何，「端」這個字就讓孟子的修養功夫論成為可能。因為「仁」只是「端」，所以我必須在修養的過程當中把那個「端」發展出來，才能夠完成整個人格。孟子自己就講，正因仁、義、禮、智只是善端，我們必須悉心地鍛鍊、陶養以及發展，否則，善端就可能發揮不出來，乃至受掩蓋或被無視，

所以孟子引孔子之語說：「操則存，舍則亡」（《孟子·告子上》）。這是「用進廢退」的道理，所以我要一直「操」，那個端就會慢慢地擴充、擴大，擴到最後很大的時候，就可以內聖外王。

孟子之前說：「求則得之，舍則失之」，又說：「求在我者也」。他強調的是人須有行善的意志，以此來養其善端，故曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」（《孟子·盡心上》）。這裡有個部分很重要，「端」在人身上，但在實踐的過程中，人必須要有積極的主動性。如果沒有積極的主動性，這「端」最後出不來。所以作為道德主體的積極性，可以在這邊看到，功夫修養也是從這邊出來的。

接著，孟子又講到人有「心」：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（《孟子·盡心上》）

「心」這個字如果對照西方哲學的話，就會發現西方人比較會講人的各種能力，例如理智、意志等，但在中國哲學裡，就給你一個「心」，一切都在這裡面了。人要「盡其心，知其性」，「知其性」就可以知天，「養其性」後就可以事天。

我們剛剛說過，這個端是「操則存，舍則亡」，善端可以慢慢地擴大。但能夠擴到多大呢？這就問到關於人生意義的問題了。對孟子來講，我不斷擴大我本性中的善端，擴到最後，就像有天命一樣，我終能完成我人生的使命，到最後，我甚至可以事天，就變成所謂的聖賢了，這是人生的最高境界。

耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。（《孟子·告子上》）

因為我們的耳目不會思，所以會蔽於物。心官卻會思，就像「心」有理智、有意志一樣，但是這個「思」並不完全是在西方主智主義裡的那種「思」，而是

我心裡面去想就會得到，不想我就得不到。如果我心官去思，我本性裡重要的東西就會立起來，就是大者。大者立起來，小者就不能影響大者。「小者」是什麼呢？就是耳目之官，那些由耳目得來的欲望，或是過度的快樂等等。大者先立起來，耳目之官就不能奪。我們都知道，孟子講，如果人從其大者就是大人，從其小者就是小人。所以，如果我心裡面想的是仁、義、禮、智，我就變大人；若我心裡面想的都是耳目之官的東西，我就變小人。孟子的區分其實很簡單。孟子又說：

有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孫丑上》）

人既然有四端，那麼，有人說自己其實做不了善事，他其實是在自我傷害（自賊）。所以，我們看到別人沒在做善事時，一定要去規勸他，讓他不要自己傷害自己，因為他是把自己的本性泯滅了，就是自賊。

「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達」，這段話是說，如果我把這個端往外擴展的話，就像火開始燃燒，野火燎原般一直擴大，像水開始流動，一下子就通暢、流通了。所以，孟子有一個很重要的修養方法，就叫做「推」，他說，「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」。那個端如果沒有去把它往外擴的話，一個人連跟父母的關係都不會好（不足以事父母），側隱之心、羞惡之心這些，如果連對親人都做不到的話，那後面的就都不用說了，可見這是多麼重要。所以，孟子的修養之道就是「推」，「善推其所為而已矣」。就是這樣，不斷地往外推，因為推，才有儒家的「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」。在推的過程中，一邊是往外推，擴而張之，另一邊是往內深化，我一邊推，其實我一邊也在加深我自己，它其實是一個一體兩面的關係。

最後，值得一提的是，我覺得孟子相當重視情感的表達。現在，西方很多倫理學者或道德學者也開始慢慢重視道德中情意的表達。過去，西方比較強調道德命令、主體尊嚴，說我們的主體是自由的，道德會向我們下命令，這命令是普遍

的，可以普及化，而且是我一定要遵從的。但其實情意和命令這兩者是互通的。關於這一點，我們還是要回到人的本性去探討。

西方比較強調命令，孟子則非常強調情意，還有欲望。欲望在中國哲學中有一度也受到打壓，尤其宋明理學，相較之下宋明理學是比較狹窄的，把欲望看成是壞的，所以要「存天理，滅人欲」，但是人欲真的能滅嗎？不能，怎麼滅都滅不了。所以，其實人要把欲望好的一面發展出來，好好善用它。我們的情意，從我們的欲望，到我們對家人的親愛、到仁民、到愛物，在這些過程中其實處處都有情意的特徵。在中國哲學裡，我看到情意是很重要的東西，這和西方不太一樣。當然不應該一竿子打翻一船人，現在西方也有很多人開始重視道德實踐中的情意部分。

我說的這些還很粗略，因為我還在發展當中，但我現在有一個雛形來理解倫理素養的教育：我認為倫理素養的培育，是以喚醒我們本有的善根為目標。所以，我們在做素養教育時，要先讓同學們去覺察。那要怎麼做呢？也許體驗的方法是管用的。要怎麼在課堂設計裡讓他們發現自己本有的惻隱之心、羞惡之心？可能是用戲劇，讓大家演戲，也可能是用一段影片，各種不同的方法都是可能的。但目標是一樣的，關鍵在於，我要去看見我的四端，然後我才能把四端高度發展起來。因為我在環境、境遇當中，我會受到外在刺激，我會由外而內地受到啟發，但是我也會由內而外地滿溢。當我從內部將四端膨脹、擴充起來時，會由內而外地滿溢。我覺得由外而內和由內而外，這是一個交互的作用，它最終就會成為一體兩面、成己成人的倫理教育，我覺得唯有這樣深耕，才能讓倫理變成真正的素養。

第三位引言人 | 李彥儀助理教授

我會分成四個部分來分享，第四個部分不是結論，而是我一直在思考的問題，藉此機會拋出來跟大家交流。首先，我會在前言回顧我為什麼要處理這類議題，接下來談先秦儒家「君子」有哪些面向，我試著大膽地去談跟西方教育人的對話、跟素養的對話、品德教育怎麼做？

一、前言

「君子」是理想人格，我們很常使用「君子」來形容人，但它是不是指涉一

個具體的內容？我們往往不是那麼確定。什麼是「君子」？「君子」讓人感覺內涵非常豐富，所以你好像可以用來講好多好多的事情，比如謙謙君子。有趣的是，前陣子我聽一個關於企業倫理的演講，內容有談到香港的恒生大學有在做君子企業；信義房屋用「君子」來做評量，就是說你在行銷的時候，不是看業績而已，還有「君子」這一塊，也就是以品德這一面向去衡量。對此有興趣者，可以參考政治大學商學院劉世慶教授最近發表的文章。

二十世紀以來，其實對君子一直都有詮釋，最有趣的是「勁德爾門」，也就是“gentleman”，這是當時梁啟超的翻譯。君子的內容有很多，這個詞其實蠻有貴族的味道。我最近看到一篇文獻，那是蘇格蘭格拉斯哥大學一位教授的論文，他在文中用儒家的君子去反推維多利亞時期小說家Anthony Trollope的小說裡頭，主要人物的儒家君子的色彩。「君子」其實不斷被討論，不只是被翻譯成gentleman，也有很多其他的翻譯。

再來，在漢語世界裡，多半是從道德倫理的角度來看君子，我們在談的時候也是從道德倫理去談君子，但是，晚近開始有人從政治儒學角度去談君子，諸如「公民儒學」、公民君子或君子公民的討論，這些概念很早以前就為林安梧老師提出了，而現在中國大陸那邊也有討論「公民君子」或「君子公民」等的概念。其實這個概念一直有人在注意，只是前面很側重它的道德面向，後來也開始重視它的政治學面向，這可能也跟儒家如何現代化、一心開二門等都有關聯，可算是沿著牟宗三先生「道德主體如何開出民主科學」的思路下，延伸出來的討論。另外，也有不少學者致力於重新理解與詮釋儒家的「君子」思想，比如說瑞典學者Thomas Taro Lennerfors，他是談資本主義，也有談到對當代民主人權的啟示。

有關君子，除了談道德、政治，好像有一個可以突破的點，就是要談道德也好，談政治也好，教育或許是可以將兩個向度落實的關鍵？不管談道德、政治，或是由下而上或由上而下談都好，沒辦法忽視的是教育這個環節，所以我從教育的角度切入。比如《論語·顏淵》提到：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃」，其中就隱含了教化，可是反過來則「積禮義而為君子」，這個禮義教化是荀子的概念，所以你可以變「君子」，君子再持續積學下去就變聖人，他說聖人是人之所積，所以人人都有可能變聖人，你可以把它想成是「君子」的理想境界，那麼從教育來重新思考的話，這可以是對先秦儒家重新詮釋的參考依

據。

二、先秦儒家「君子」理想

我們最早可以在《易經》、《書經》與《詩經》裡看到「君子」，這些經典裡面有很多段落提到「君子」，它基本上有幾個涵義或向度，我整理了一些，譬如說發號施令者的子嗣，顧名思義，君子就是君之子，還有夫婿、情人或是講德性，《易經》有很多這類的內容。

那麼孔子呢？因為他有關懷，他去做了一個轉換，我們最常看到的是孔子將政治意涵的君子轉為道德意涵的君子，在《論語》裡常看到這兩個意涵同時被使用，甚至我們可以說它是一個理想的狀態。這裡可以指向一位理想的君王，所以在儒家會說是「聖王」，但後來發展變成「王聖」，你本來應該是理想的聖賢變成君王、統治者，但實際上，我們看到歷朝歷代都是君王取得政權後，說自己是君子、聖人，在「聖王」、「王聖」這種轉換的過程中，很容易把儒家當成政治意識形態在灌輸。這方面學界已經有所討論（比如林安梧老師、高明士教授的論述），可以參考。

我個人目前認同余英時教授所說的「內聖外王連續體」，這個概念非常好，我覺得它不只可以用來談宋明理學裡的「君子」，儒家「君子」基本上就是這樣的概念，君子是「內聖外王連續體」，問題是要怎麼做？孔子在《論語》裡講了很多君子，譬如子產，作為典範人物給他學生去學，孔子自比為「君子」，學生們也視他為「君子」。

晚近出土文獻《郭店楚墓竹簡》，是1993年在湖北挖出來的，這解答了很多疑惑，從孔子到孟子、到荀子，這個學派發展的一步，你可以去釐清，譬如荀子在批評孟子什麼，從出土文獻都可以看到這脈絡。換句話說，如果你要做中國教育思想史，這一塊是可以做的，在哲學界、中文系、考古人類學這邊其實已經有很多研究，而這邊看到一個很不一樣的儒家思想，譬如情感這一塊。《郭店楚墓竹簡》裡就有「道始於情」的提法。另外補充一點，其實有學者（比如翟里斯[Lionel Giles]）認為希臘文裡的“*ho kalos kagathos*”可能是最接近儒家「君子」概念的詞彙。回到儒家的君子，可以看到有品德，也就是內聖，也有外王，換句話說，我們無法完全拆開說君子是品德或政治，因為對早期儒家而言，它們應該是連在一起的。

孟子與荀子分別更進一步發揮了「君子」思想，孟子側重凸顯「君子」心性主體性的向度，荀子則用「禮」來談「君子」。有趣的是，君子與小人之間貴賤高下的區別可能在《論語》、《孟子》裡沒那麼明顯，可是，在《荀子》裡這樣的區別就變得很明顯，所以，變成價值判斷的問題，荀子的說法基本上規定了「君子」的性質與方向，使得「君子之學」就是「為己之學」，這個部分可以參考沈清松老師的觀察。後來，荀子的「君子」似乎也變成了對道德與政治理想上對一個人的描述，《荀子》一書裡幾乎隨處可見「君子」的概念，但是，你好像無法去統一說，他到底在講君子的哪些特質？這就回應到我最開始說的，我們用好多詞去界定「君子」，或說用「君子」形容人格的許多特質。

根據前面的回顧，我們可以看到這樣的一個發展，我們回到「內聖外王連續體」來看，從這裡，我們可以去思想，到底從「君子」的理想可以談出什麼？如果把先秦儒學的發展在荀子這裡劃一條線的話，《荀子·勸學》提到：「其義則始乎為士，終乎為聖人」，又說：「好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也」。所以，它是一個發展過程，我是這樣來詮釋的，「君子」的理想終極境界是「聖人」，另一方面，「士」也可以是一個處於潛在狀態的「君子」。總之，最理想的狀態是「全」跟「粹」，此外，還要「故誦數以貫之，思索以通之」。

三、試論先秦儒家「君子」理想及其教育方式的當代意義

成為一名君子，學習任何事物不僅僅限於一隅，他能夠通觀之並悅樂之等，君子有這樣的特質。另外，在儒家學說裡，培養君子的具體方法是六藝，有人說詩、書、禮、樂、易、春秋，或禮、樂、射、御、書、數，好古老啊！但是，六藝一直到現在都有人為它做新的詮釋，也可以此去思考現在新課綱素養導向的部分，我覺得六藝是個突破口，能夠有新的詮釋，比如林安梧老師的詮釋，他將六藝轉化成六種能力，例如，把「禮」看作是掌握分寸的能力；將「樂」強調生命間的互動、和諧；「御」強調自我掌握能力，你可以自己做主，諸如此類。我用這來思考，看能夠如何結合。

另外，也有「新六藝」課程，哪裡可以看到？臺中的道禾六藝文化館已經在從事新的詮釋，譬如「書」就變成了書法，就變成了一種能力、未來公民培養的向度，它是可以轉化並跨出去的，只是我們要怎麼做？

剛剛提到「內聖外王連續體」，我覺得它可以呼應到108課綱素養的三面九項，道德實踐與公民意識不就類似內聖外王、道德倫理嗎？這個部分，我想因為大家都很熟了，我就先跳過去不談。

而儒家只談謙謙君子嗎？不談「君子」的其他特質、向度或涵義嗎？有，談辯論，但就國內提倡的品德教育、六E教學法中的啟發思辨來說，只要能辯論、善辯就好了，可是更重要的是，對儒家來說還有「仁」這一塊。換句話說，你辯論時分析問題、解決問題的態度、你對人的態度，還有你學習的態度，是很重要的，這邊是可以去強化的。但我們看那課綱裡的三面九項，感覺比較多還是屬於個體發展，但人我關係的處理以及和整個社群的總體連結似乎相對薄弱許多。

四、未盡的思索與試探一代結語

（一）返本開新？

這是我一直以來的困惑跟問題意識，到現在還在思考，為什麼一直都是西方？我的意思不是說西方不好，我的意思是，我們能不能像亞里斯多德的思想一樣，在現代的視野中開創出來自東方或華人哲學與文化裡的思考？我們能不能因此提供一個東方或華人哲學與文化的思考問題，特別是思考當代教育議題的視角？

（二）當代諸子百家爭鳴及儒家教育哲學的自處之道？

當然，在這情況下是百家爭鳴，先秦儒學也是在百家爭鳴的狀態，只是他們的學說當時沒被採用，雖然沒被採用，但它可以提供一個思考的角度。

（三）創造性的繼承、轉化與發展？

再來是如何做？這個問題也是源於我自己的探索經驗。我們如何妥切地將「華人傳統教育哲學」從「古典漢語」轉為「現代學術話語」，再轉成「現代生活用語」，好幾層轉化，這也不是我的說法，是林安梧老師的說法，我是順著思路下來的。如何把它解釋出來，例如剛剛說的，如何把「六藝」變成六種能力？例如把「化性起偽」的「性」變成了一種能力，我覺得是可以去對話的，我不是說一定要排斥，讓它有一個新的可能。

對談

請教洪如玉教授

Q1：您剛剛有提到書寫中心主義的教育主要取自《干祿字書》，剛才提到字跡端正可能也是當時的要求跟規範，我的疑惑是，這種字跡端正在中國的社會脈絡裡究竟反映出什麼教育思維？因為從我現在的角度來看，我在思考說，因為現在在小學我們還是很注重字跡端正，可是到中學、大學，你比較在乎的是內容或論述實質的地方，這東西是否反映出某種程度的形式主義？

A1：我同意你的意思，中國文化中確實有許多形式主義，透過書寫中心主義所強調的書寫，形式主義更被加強。今天無法特別談到一些其他的觀察與歸納，雖然我不能確認如此推論的理性程度，我只能說，我覺得書寫中心主義的社會現象確實有某些特性，書寫中心主義的世界觀特別強調可見性、視覺依賴、可驗證性以及不可改變性。這不一定要強調書寫直接產物，也可能是其他特性，書寫可能有很多不同的載體，可以作為我們書寫文字的工具。其次，《干祿字書》引發的思考在於，寫字需要怎樣的規範以及蘊含的問題；但是，放在現代而言，現代人愈來愈少寫字，更多依賴電腦，這會不會改變漢文說寫社會的思想與文化？再者，都使用漢文字書寫的人們，但使用寫的書寫方式、工具、輸入法都不一樣，又會產生什麼樣的改變呢？這是值得探索的現象。

請教何佳瑞副教授

Q2：講到四端的部分，您提到「操則存，舍則亡」，可問題是，從教育的角度來看，四端還是要透過教育外在的引發或作用的話，也就是要透過他者教導的話，是否終究還是屬於一個被動的狀態？四端的極限，一旦我離開教育環境後，可能就變得平平庸庸，而人主動的意願或限制是否就成為四端極限性的可能性或存在？

Q3：剛剛有提到孟子很強調要把內在的善性往外推，就可以達到內聖外王，請問在推之前是不是自己要先養氣？要不然，四端的善性很容易就消失了，因為「操則存，舍則亡」，若不養的話就亡了，請問老師對於養氣有什麼看法？

A2&A3：因為人是一個關係當中的主體，所以沒辦法不在與外界互動當中去逐步形成，或者說是完成自己的人性。人性只有在與外界的互動當中去完成，當然我們在完成過程中就會有浩然正氣，它其實是可以當作意志力的表現，可以在我的各種能力（我們的六藝）精進的過程當中不斷地卓越。但是同樣的，大家都是在關係當中的存有，有的人可以在關係當中卓越，有的人不行，所以你說中間有沒有一個主動的積極性？當然是有的，有的人可以在關係當中，把我們的每一項能力、意志通通都培養起來，還可以擴而充之，而且還可以影響其他的人，甚至他擴而充之到最後，變成內聖外王，這個王不一定是真正意義上的君王，他不一定要成為一個君王，但他可以讓身邊的人都可以在他身上獲得滋養，在他身邊就會很開心。我就想到了君子，我幫彥儀補充一下，我想到孔子的一個形象，他說孔子的形象是：遠遠地看他，非常的莊重；靠近他時，發現言談非常親切，可是你聽他講話非常言之有物、非常嚴謹，我在讀孔子的時候一直在想，我們教育哲學界哪些老師有這樣的形象？我覺得很多老師都有這樣的形象，我覺得其實我們身邊有很多君子，他們其實也都在和我們的互動當中有益於我們。所以，儒家一天到晚都叫我們要親近善知識、親近仁者，因為外界有它一定的影響力，但若我們沒有主動或沒有試著用善意去回應這些影響力的話，最後我們自己身上原來的好東西也會消失不見（舍則亡）。內與外，我覺得是一體兩面的。

請教李彥儀助理教授

Q4：六藝的六個能力有沒有高下之分？因為孔子說：「君子無所爭，必也射乎」，要爭的話，爭「射」，為什麼他把「射」看得那麼重要？還是說君子很謙虛，不好意思跟別人爭別的東西，所以只爭這個？

- A4**：「射」是準確，我就我體驗過的弓道並關聯著前一陣子中央大學哲學研究所黃崇修教授在他舉辦的定靜工夫論壇上回應我對荀子心性論的討論而說，這個「射」回到荀子，可以類比地說其中涉及了「虛壹而靜」，這是不容易的事情，你要能夠瞄準，要「虛」你的心，不是讓你的心思雜亂，「虛」，你要專注，也就是「壹」與「靜」，這樣你才會射得準確。
（主持人補充）其實我們可以從心理學的觀點，從心理學可以怎麼培養專心致志？這些東西，其實古書沒有用。
謝謝簡老師，「虛壹而靜」，講到這個「射」的時候，可以提到修養工夫論，你可以透過弓道的訓練帶到人格的培養，你在射箭的時候，可以訓練準確、專注的能力，以及觀察反思自己的身心狀態，這是我的回應。
- Q5**：剛剛講到荀子的君子，在《論語》裡面，君子有兩個意思，一是政治上的意義，指的是君王，另一個是指道德上修養很好的人，剛剛題目是說「先秦儒家的君子」，但老師比較偏重的是荀子，想請問老師，荀子的君子跟他的老師孔子所謂的君子，在傳承上有沒有什麼差別？
- A5**：我放很多《荀子》是因為這幾年在做《荀子》的研究，我有觀察到，從《論語》裡談君子，到《孟子》談「君子」，《孟子》裡談到「君子」的地方不是很多，而《荀子》書中隨處可見，但有一個發展變化是，在《論語》這裡，用很多具體的人物典範去講，可是到了《荀子》，君子好像就變成一個概念，但它一樣反映了政治跟道德層面，可是它愈來愈抽象化，好像變成了一個象徵、符號。

主持人結語

如玉老師說，雖然是東西對立，但事實上各自之間恐怕也有他們自己的分進合擊，譬如我們以前常說英文是豆芽菜，是拼音的。我們自己的文字很多元，象形、指事、會意等，但我們也有形聲，也有聲音的東西啊，像炸彈（bomb）爆炸的「爆」的勺，也是聲歷其境啊！我們有日月是象形，那麼對一個外國人來講，bicycle的「bi」是two的意思，當他們想到bicycle的時候，他們有沒有「兩個

圓圈（輪胎）」本身書寫的形象意義呢？我認為還是有的，所以這些各自之間可以區分，但各自之間恐怕也都有共通的一面。

我最後的提點是，我從一開始說我們的主題可能會牽涉到東方文化、性善說，這個討論不完，剛剛特別是佳瑞老師，在很短的時間內，她很想把她自己對性善、孟子那種感覺與大家分享。我讀《孟子》，他生活周遭中，遇到的都是小人、壞人，或是望之不似人君者，但他依然堅持人性本善，雖千萬人吾往矣。他難道不曉得經驗中很多人是壞人嗎？他為什麼強調性善？以他的這種口才雄辯，難道無法像蘇秦、張儀求取干祿嗎？這種學術志向或經世濟民的王道抱負，我們似乎遺忘了。

從彥儀最後的討論，時間的關係，給他的時間有點太短。我們大家想一想，我們的新課綱、教育目標，這些目標我們覺得很炫，對不對？大家想一想，我們回到兩千年前儒家的傳統裡面好像沒有那麼守舊。如果我們願意耐下性子來，不要帶有成見，重新去看一下儒家那時候的君子（當然那時候沒有電腦，他們不懂數位素養），那就是一個教育的理想，大家可以很認真地想一想，在九年一貫或新課綱裡，所呈現的對未來成功的範型，「型」是什麼？電腦很強、有素養、有很多能力、可以賺到很多錢、可以解決問題，跟我們當年的教育君子，有什麼差異？英國的R. S. Peters，大家都以分析的教育學者看待，或是教檢時背誦三大教育規準。有沒有想到他三大教育規準的理想—the educated person，其實也反映了他那個年代，英國步入商業化或專業化的現代社會，對於逐漸逝去的古典的緬懷？在2020年的今天，我們是不是就要放棄這些東西了？至少我剛剛在聽彥儀的分享，古典不必然守舊。我們教育學院的同學都有心理學的素養，我們都讀過馬斯洛的人本論，人必須先有一些基礎的、安全的需求，才能成就自我實現。但是，孟子說，天將降大任於斯人也，接下來就是違反人權的一些作為——苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚。可以討論的是，滿足肉體的需求，才能達到精神；還是我們滿足了肉體，其實上不去？我認為馬斯洛不見得是對的，所以當我們晚近接受教育學理、學習理論的時候，不管是東、西方，如果我們能夠重新從來自哲學的、來自思想的反思，然後做一個互通，我相信能夠讓我們有更廣闊的胸襟。新課綱核心素養亦如是。

我希望今天這樣的主題，不是一個「恐龍」的主題，而是可以與我們當下環

境呼應。三位老師都各自在方法論上、在性善說上、在君子的理念來抒發，可以給我們很多的啟示。謝謝大家！

DOI: 10.3966/102887082021066702004

