

# 以資訊系統觀點談《孟子》學說在教學上之應用

周安邦\*

## 摘要

孟子學說，在中國哲學史中佔有及重要之地位，尤其在人性論之上更有舉足輕重之影響性。對於《孟子》一書，以實踐與應用的方式來解讀時，我們必須依照生理學的方式，而不是依照解剖學的方式來進行思索，也就是說，在我們觀察和企圖理解《孟子》學說之精義時，可能需要的是對整個生理系統（Systems）運作的理解，而非去確定生理器官（Organs）所處的正確位置。因此，本文在對於《孟子》一書之解讀時，擬排除以釐析並試圖去規定仁義禮等主要術語的定義去進行重構的方式，而另以系統結構的類比方法來進行思考，嘗試著在《孟子》的原文中尋求有關現代應用意義上的理解。依據這種解讀方法，本文擬從知識傳播與服務之焦點的大學講堂出發，以資訊系統之觀點為背景，援用系統結構與生物演化概念，對孟子學說進行跨領域之思考與審視，嘗試著在《孟子》的原文中，尋求其與現代資訊系統應用及社會生物學意義上相關的理解，期使閱讀活動能與著作的文本及現今所處的文化環境聯繫起來，並重新賦予屬於時代意義的生命力。孟子學說中的良知系統具有同一性、預設性、方向性及可逆性四種特徵，整個系統是以四端之心與仁義為內涵所建構起來的，而系統執行之核心則落在孝悌這一理念之上，「惻隱之心」則是該系統之驅動程式，負有防毒、偵測即驅動程式執行之功能。由孟子所提出具有普遍性的良知為概念起始，整個系統可經由擴充之功能不斷增強其適應之能力，以符合時空與文化之更迭現象，並藉著更新與學習維持系統的正常運作。

**關鍵詞：**孟子、良知、四端之心、系統、程式、碼

---

\*中台醫護技術學院通識教育中心專任講師，逢甲大學文學碩士。

## 一、前言

科技的進步是以滿足人類的需要為訴求，它在技術面與應用的層次上顯現出了一個社會進步的發展指標。隨著科技的進步，現今的教育環境與形式亦產生了重大的改變，身為一個教育者，置身於進步的洪流之中，更應不斷的思考科技對於教育上所產生的衝擊與影響。在資訊迅速擴張的時代中，對於文本（text）的閱讀，已不是獲得知識的唯一途徑，網路世界的發達使得人們的視野可以無限延伸。然而，在眾多的學習管道中，無疑的，校園還是其中最豐富且完整的學習環境。現今的學子，基本上已具備了統合閱讀、網路資源與生活的能力，大量的使用網路上的資源和環境，來取得資訊，這也使得傳統的學習方式經歷了重大的改變。這樣的現象顯示出，傳統講台上的教學已賦予了另一新的時代意義，老師的角色亦已由傳統單向線性的知識傳授者，轉變成了一個知識網站管理者的角色，任何一科目的講堂儼然成為了該科目的首頁，授課的內容則是此一網站所能提供的資訊。身為一個網站的管理者，並非僅止於努力的詮釋資訊的豐富內容而已，在這一網站中除了資訊的傳輸外，更應提供與授課內容或生活相關的資訊聯結管道，秉持著資源共享的理念，將多樣化的教育環境與溝通方式呈現於授課之內容中，以符合當代學習的趨勢。基於此一原則，本文擬以孟子學說為主題，嘗試用資訊系統之觀點，來論述該學說在教學應用上之現代意義。

## 二、系統之撰寫、編譯及還原

現今大學的價值，絕對不僅僅止於單一課程的知識上之傳授。大學是產生知識、傳播知識的場所，所謂「知識經濟」的時代已經來臨，大學將是知識經濟時代中最大、最重要的知識產生與供應者，在教學過程中所能提供最重要的服務將落在「知識服務」這一主題之上。因此，在大學中講授的任何一門課程，無論使用何種教材進行教學，學生所領受的知識，其實皆並非該項知識的原始面貌，而應是教授者將原始知識經由研究、詮釋的過程，藉由教學活動去進行轉譯與傳播的結果。如果以資訊系統的觀點來看待教學活動，則整個教學活動之過程便可以系統程式之運作方式來加以剖析。

不管在大學講堂上授課的教授是否是該門知識的原創者或傳承者，任何一門學問其原始知識之形成，都是經由學者埋首研究後所得之成果，整個研究的歷程就如同撰寫或創造原始程式一般。理論的創始者，在研究某項學理的過程中，必定有自己思考之邏輯與方法，而這種思考的方式其實並不同於理論形成後的最終存在模式。

在廣漠的物質世界中，蘊含著無限多樣的知識，其中包括了一切的規律性

質，它們原本潛藏於宇宙的各種可能之中，一當條件成熟就會顯示出來。然而這些知識的外現，卻都必須借助於一定結構的知識系統方可形成。就知識屬性與知識結構的關聯性上說，前者是「系統的內容」，後者是「系統的形式」。知識結構既是知識的體現者、執行者，是知識得以實現的憑藉和方式，同時又是認知知識的限制者，對於其有束縛之作用。一方面知識的傳播與理解，必須藉由知識結構來完成；另一方面，知識結構自身亦可能成為知識認知上的先天限制。在技術通信中，將某一信息轉換成一組代碼來表示的過程，稱之為「編碼」。吾人若將信息的傳輸視為知識傳播的過程，則知識的傳播亦同時必須通過人工或機器的編碼和譯碼方可完成。「碼」，是人類語言符號中特殊的產物，由字母表（符號集）及字母的組合規則（語法）所構成。人類以符號來記錄資訊，傳出或接收的資訊即是知識的內容，若能將既有之符碼按一定之規則進一步的編成具資訊意義的碼文，便成了知識的形式。隨著知識被廣泛的使用與傳播，凡是有知識傳播的地方，其知識的表現形式就可以具有一定物質承擔者的「代碼」來呈現，它可以是一種旋律節奏、圖像、文字或任何形式的載體，而載體中所反映出的知識屬性就是該項知識的內容。

以本文所要論述的孟子的學說為例，承載其思想的載體，可以用文字作為記錄的《孟子》一書，可以是一卷有聲錄音帶，可以是介紹該學說的一片 VCD，甚至可以是任何一種能以「碼」的形式所記錄的載體，這些都包括在知識可以表現的形式之中。然而談到知識的內容時，身為學說創始人之孟子，在構築其學說的過程中，應是使用其慣用的思維符號與邏輯來進行思考，在不斷的辨證研析之後，才產生了今日所見《孟子》一書中有關「良知」「四端」「人禽之辨」「義利之辨」「王霸之辨」等精闢思想內涵，成為該項知識成形後最終的存在樣態。此一樣態，超越了構思時原始語言的層次，是經過專業性的文字或符號「編譯」後，將該項學理呈現出來的結果。此外，若就知識的傳播義而言，知識的原始面貌亦必須經過轉譯與詮釋的過程，方能跨越時、空上的隔閡，輕易的被接受者所理解。

上述所提到知識之創造與傳播的歷程，其實可以運用今日系統程式之觀點得到清晰的詮釋。就任何一個作業系統而言，在程式創作的初期，程式設計師是以「原始程式碼」(source code) 的方式來進行的。所謂的「原始程式碼」，是以一高階語言<sup>1</sup>或人類語言所書寫的一種符號，它是一種能為人類所閱讀的程式敘述，基本上這種碼是不能直接由電腦所閱讀，而由「原始程式碼」所撰寫出來的程式，便稱為「原始程式」。相較於前文所提到孟子構築其學說的過程，孟子在其使用自己慣用的思維語言來進行思考的階段時，就如同是以「原始程式碼」來撰寫程式一般，而「良知」「四端」「人禽之辨」「義利之辨」「王霸之辨」等精闢

<sup>1</sup> 高階語言 (high-level language)：以機器語言為基礎，提供高層次抽象語法的一種電腦語言。在高階語言中的敘述，一般是使用類似英文的關鍵字，並可轉譯成超過一個以上的機器語言指令。實際上，每一種較組合語言層次高的電腦語言，都屬於高階語言，也可稱為 high-order language。

的原始理念，即為該學說的「原始程式」。一項學說的形成，必須經歷無數思維辨析的過程，將原本紛雜、跳躍式的思緒，整理成可以輕易被理解敘述方式，這一過程可視為程式創造者對於原始程式的「編譯」(compile)<sup>2</sup>步驟，這一個步驟在系統程式上是使得「原始程式」能由高階的符號轉譯為低階符號或機器可讀取格式。若將此一觀念運用在詮釋孟子學說的方式之上，所指的便是將原始理念轉化為常人可閱讀的文本(text)狀態，也就是今日所見的《孟子》一書之存在模式。

然而，因為時、空的限制，加上語言、文字、文化環境的變遷等因素之影響，雖然孟子學說之精神還在，但對於《孟子》文本的解讀，很可能因上述之變遷而產生了隔閡的問題，這便引發出歷代學者在詮釋該書時為其注疏的情況。注疏，一方面是便於理解與掌握原著之精髓，另一方面則是為了詮釋與傳播上之需要。就詮釋與傳播義上而言，對於當代之學人來說，《孟子》一書之原文，便成了理解上的原始程式，需要再一次的運用「編譯」的步驟，將其轉換為當代可閱讀之敘述模式，以便於理解與傳播。依此類推，時代隔閡越久，需要經歷的「編譯」步驟就越多，這正可說明歷代對於《孟子》的注疏是如此豐富之原因。

研讀前人之注疏，是學習與理解所必經的過程，然而當學習者在具備了某些專業的學養後，若僅藉由注疏來理解原著，便極可能產生隔靴搔癢之憾。因此，學習者就必須得嘗試著跳脫前人認知上的窠臼，以回歸原始思想內容，來作為認知上的印證。如果說這樣的學習過程是必須的，便使得還原原始碼(思想之原始意涵)有了絕對必要存在的意義與價值。以研習孟子學說而言，還原的過程其實就是一種「對話的研究途徑」(dialogical approach)，它必須經過「承續」(continuing)與「再現」(recurrent)的步驟，方能得到理解。所謂的「承續」，是指當代的詮釋者須在思想系統與文化氣氛中，尋求一個可與原始思想溝通的「介面」，以承繼原始的時空條件來進行還原的活動；而「再現」，則是藉由上述的溝通介面，使原始程式(思想之原始義涵)中的內容，可以無間的在當代呈現。經過這兩個步驟之後，現代的讀者與孟子原始思想間的時空隔閡才得以跨越，在古今貫串的詮釋系統中方能建立起一個可以溝通的「對話視窗」，並透過思想上的對話，還原到孟子思想經驗形成時之原貌，而當代之讀者則可藉由此介面所提供的對話功能，理解與分享其思想的原始內涵，使原始學說不僅是歷史上的過往陳跡，而能因還原解讀的過程充份去掌握思想學說的演變歷程，並重新為其學說賦予當代的價值與意義。

就當今系統程式的範疇而論，系統的原創者與使用者間明顯的具有時空的差異存在，對於原始碼還原過程中持續與再現的功能，在技術上則是透過「反譯

<sup>2</sup> 編譯(compile): 從高階語言轉譯所有的原始程式碼為程式執行前的之目的碼的過程。目的碼，是一種可執行的機器碼或機器碼的變形。更進一步說，編譯有時是用於描述轉譯任何高階符號為低階符號或機器可讀取格式的過程。

器」<sup>3</sup>來進行的。反譯，除了能還原程式的原始狀態外，對於程式的更新與系統錯誤之修正，亦提供了極佳的功效。作為一個專業的程式設計師，當然必須具備還原程式及解決問題之能力。此外，就系統更新的活動上來說，程式的更新過程與撰寫原始程式的過程相同，必須先以高階語言撰寫出程式，經過編譯為二進位的機器碼或目的碼後，再輸入原來的程式中將需要更改的「模組」（例如動態聯結檔）「蓋掉」或「改掉」。因此，無論是由 internet、磁片、光碟或 BBS 所更新的程式，都是已經過編譯為二進位的機器碼或目的碼，而並非原始碼。

援用上述之概念再回到思想的範疇上來討論，綜觀任何一位思想家所提出的學說，最初皆是以其特有且慣用的思維符號進行構思的，當構思逐漸成型並醞釀成理論後，即形成了具結構性的知識組態，此結構性之組態再經由其專業之學養以專業性之術語寫定後，即成為正式之學說或理論。面對於此種以專業性術語所呈現的理論敘述，除非經過專業的涵養，否則一般人是無法全然了解的。而落到理論或學說產生的層面上來看，該學說的原創者便負有教育與傳播的雙重責任，為了其提出的學說能為大眾所理解與廣泛的使用，思想家與群眾間便需以通用且易懂的語言來還原其理論基礎（如同程式原始碼之開放），使其理論能為群眾帶來使用上的效率與便捷，並利於在發生錯誤時隨時修正之需。

以今日之大學教師而言，除傳播授課的知識之外，亦同時負有將知識還原與修正之義務。據此，時至今日身處於講堂上傳授知識的教師們，已無法再將知識的所有權視為至高無上的權威，而應藉著知識之傳輸、轉譯、修正等活動，將知識的所有權開放出來，使知識的傳播成為一個自由開放的系統，以達到教學相長的目標。

從上述的論述中可知，一個完整的學說系統必須具備了「還原」與「反譯」的功能，也就是說在學說或理論原創之初，它就必須具有開放性，能將原始碼（思想之原始義涵）順利地在任何時空中釋放與重現出來。因此，就學習上而言，一個可供學習的學說系統就必須能有開放系統原始碼的功能，具備了開放性系統的屬性，而孟子的學說系統正符合了上述所提到的各種屬性。

以上僅藉由資訊系統之觀點，來詮釋孟子學說的撰寫、編譯及還原之內容，在有了上述的基本認知之後，以下本文將承接著「碼」之概念並引入生物演化上的遺傳基因觀念，對孟子學說中「良知」的由來作進一步的探討。

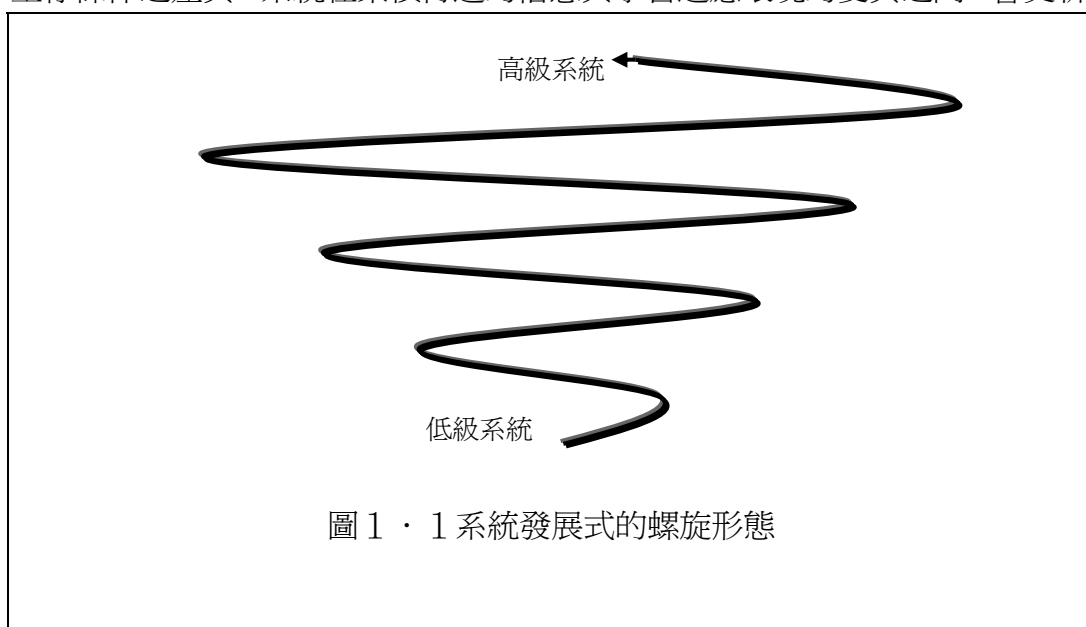
### 三、系統承繼之媒介：基因

依上節所提到知識之創造與傳播的歷程所述，《孟子》一書中有關「良知」「四端」「人禽之辨」「義利之辨」「王霸之辨」等精闢思想學說，是以「碼」的

<sup>3</sup> 反譯器 (decompiler)：能將組合語言程式碼或機器語言轉換成高階語言原始碼的程式。這種轉換可能是困難的任務，因為某些組合語言程式碼可能沒有相對應的高階語言程式碼。

原始程式之形式來進行信息的傳輸與知識的傳播，然而這種以碼組成的學說系統是如何能亙古至今歷久不衰的被承繼與沿用呢？以下本文便試圖藉由碼與生物遺傳基因上之關聯來加以說明。

「基因」(gene)是個生物學上之概念，是負責掌管著生物世代相傳得遺傳信息之載體。在遺傳發展的過程中，當系統將由成熟進入衰老過程的同時，儲存遺傳信息的載體 DNA 則會透過各種繁殖的方式，將遺傳基因的訊息與生物特性傳承至下一個生物體中，以產生下一代的遺傳系統。前一系統的死亡或消滅，為下一個新生的系統留下了同樣的生命循環，使前後的系統成為兩個連續不斷的螺旋圈，而遺傳基因就正好是接連這兩個螺旋圈間的螺距。值得注意的是，新的系統雖然承繼了前一系統的所有基因密碼與遺傳訊息，但是因其所處的外在環境與生存條件之差異，系統在累積傳遞的信息與學習適應環境的變異之間，會更新前



一系統的原始基因而朝向更高的等級發展，這即使得系統在持續遺傳發展的過程中能不斷的擴大而形成了發展式的螺旋形態（如圖 1 · 1），而此一形態正可呈現出系統不斷擴充發展的情形。

在了解生物遺傳的概念後，此處將再導入孟子學說的主要論題加以論證。早在《論語·顏淵篇》就提出了「為仁由己」之概念，來說明人類的道德自覺是由本存於天性之內的「仁」而產生，仁就在每個人的內心，既不需要外在的某種信仰或崇拜，也不需要異己的某種來源和安排。〈述而篇〉亦以「我欲仁，斯仁至矣」之陳述，來肯定能不能做到仁境界完全是取決於自己的實踐與否。因此，在「人而無仁，如禮何？」的論述下，孔子他所強調的是人內在的道德情感和意志，因為這是完成道德人格的內在根據。再則，依「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（論語·里仁）所述可知，一個君子無論在生活中的任何情境下，終其一生都不能離開「仁」的範疇。孔門立人文之學、德性之學，最大的

特色就是在於將道德生活的根源收歸於一自覺心中，而顯現出主體自由。孟子承繼著孔子之思想，進一步的將「仁」賦予了實質上的內容，並明確的指出其由來之根源，其云：

「君子所性，仁義禮智根於心。」( 盡心篇 )

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。弗思耳。」( 告子篇 )

「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」( 盡心篇 )

人在本性上，其所依據的天賦中本然已具（我固有之、君子所性）的仁義理智，而仁義理智這些規範則早就存在於自己的「內心」，人之異於禽獸者之處，便是在這種道德價值性的內容，即求得真理的價值自覺之上。孟子所談的天，既是真正的自然界，同時又是人化了的具有道德屬性的自然界。孟子把性視為「道德的善」，再來就是視性為「道德性」本身，也就是說，直接由仁的內在道德性去闡說「性」。這是屬於精神方面的，因為它具有道德涵意。其實中國古代的道德觀念的來由都是從天命、天道而來。可是我們都是說道德是種內在自覺，怎會由天命、天道而來？因為這是道德的善本身必先通過內在的道德意識，才可以顯露出道德上的善與不善，道德的善不能離開主觀的道德意識。莫之為而為者，天也；莫之至而至者，命也。天命就是客觀必然性，人性即來源於天命，所謂「天爵」，就是天所賦予的仁義之性。所謂「心」，是天之所與我者。「心之官則思」，就是思其天所與我之性。孟子毫不懷疑，天做為自然界的最高存在，具有客觀性，並且是人性的真正來源。人只要實現了自己的人性，就能和天相通。

依照孟子的想法，天固然是最高存在，但就其現實性而言，它只在人的心中，通過心性體現出來。孟子特別重視向內認識及探求主體自身的善性這個方面，因此他認為，人只有認識自身內在的善性，就是惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，才能發揮並實踐仁之境界。這種說法，將孔子所謂之「仁」的來源，歸入了人所固有的「心」之主體上，並為其賦予了「仁義禮智」之內容，使其學說具有普遍性之根源，而形成了〈公孫丑篇〉中『四端之心』的具體形式。

承上節以孟子學說為系統程式之觀點而言，雖然在程式系統中孟子預設了「人人皆有四端心」的命題，來論述其「人性本善」的理論，又認為「人之性善，猶如水之就下也」，換句話說，也就是人性是沒有不善的，但是這樣「性善」的道德性學說是否能經得起世代更迭的考驗？又如何能證其為天性之中所本具的呢？此處正可藉由上文所提之遺傳與基因之觀點來加以說明。

為證明人之道德性是天性本然所具，本文首先以基因之觀念來加以論證。

嚴格來說，基因存在的目的是為了複製與自己相同的基因而努力，但是任何一生物都不會永遠不死，唯一能永生的有機實體只有基因（嚴格說來，應是基因中所挾帶的訊號模式，因為物質性的基因在藉著複製而傳遞訊號模式之後，亦會死去），因此以演化的時間觀而言，在經過數千或數萬年之後，重點已不是個別的生物能不能活下來的問題，重要的是個別的基因能不能活下來的問題。既然在遺傳過程中基因可以世代承繼而不朽，那接下來要討論的重心便落在：「人是否有可能具備道德基因」的問題之上。

人類的道德基因決定論並非新的發現，早在 1960 年代中期漢彌爾頓（W.D.Hamilton）和史密斯（M.Smith）兩位社會生物學者，便已奠定了立論的基礎。社會生物學家認為，在生物演化的過程中普遍的存在著「利他基因」的所顯現的「犧牲行為」之現象。生物會出現犧牲的現象，其實亦是基因求生存中重要的演化法則之一。單一生物體能為其他同種生物犧牲，特別是有血緣關係的兒女或手足，乃是基於利他基因的影響，因為就遺傳的關聯上而言，在兒女或手足之間其基因的相似性分別是  $1/2$  與  $1/4$ ，在當時雖然單一的生物體已為其他同種生物犧牲了，但在一段時間後，那些具有與犧牲者相同基因的而存活同類的生物，其內含的利他基因會因為得到拯救而蓬勃發展。基因不是因為能神奇的感知到其他個體的組織上有著有自身相同的基因訊息，才設法予以拯救。但萬一有個基因正好使其載體做出有利於其他相同基因之載體持續生存或繁衍的情況，那麼，即使該基因載體之存活和繁衍的機率會因而降低，這種基因在演化的過程中仍然會興盛起來。這就是社會生物學上的親族選擇原則。這個推論正好可以應用在人類能確認自己的手足，並與之共享食物、分擔風險、相互保護的現象上，就是因為利他基因存在與不斷繁衍傳承的結果，使人能具有「同情」、「憐憫」和「體諒」（就孟子而言即惻隱、是非、辭讓、羞惡之心）等情懷。

利他的基因傾向於改善那些可能具有同一種基因之載體的處境；同時，長期而言，該基因對自己的興旺有所助益，而非有所損害。達爾文所謂「適者生存」中之「適者」，並非指對行為者有利的行為，而是對利他基因有利的行為，而這種行為的結果，將會致使生物在『基因庫』（gene pool）中加入一群含有高比例利他基因的基因群，這一基因群恰巧又因為利他基因存在與不斷繁衍傳承的結果，能永續長存於該生物系中。

其實，綜觀人類自身亦到處充滿了利他基因之現象。人體中的細胞幾乎都是不孕的，只有性細胞能夠自我複製、代代相傳。而存在於人體中無數的不孕細胞之所以能對這樣的安排完全滿意，無疑是因為他們與性細胞間的相關程度是完全相同的，不孕細胞之基因可以藉由精子或卵子傳遞給下一代。由性細胞傳遞基因，就像該單細胞載體自己繁殖一樣可靠，也就是說，當載體間的相關程度完全相同時，利他的程度是無限大的。

回到基因是否具有道德性的問題上，人類的道德規範其實便是各種利他遺



傳之間非正式妥協的結果，這些遺傳會相互競爭，利用任何手段，使道德規範最符合它的目的，而人類傾向將有助於基因存續的道德判斷傳給下一代。然而，任何一個想深入探討道德內涵的人，碰到的第一個問題大概就是道德太多樣化了。但若依據利他基因之原則來看，人類生而是本具有遵循某一種道德的傾向的，但是因為不同人種所發展出的文化內涵太多樣化了，使得道德規範會因為文化的環境、歷史背景與後天學習的差異，逐漸形成一套對該社會最有利的基準與不同的內容，這就是不同種族之人之所以會有不同的道德原則之因。人類道德行為的質量均佳，藉由複雜的語言，人類可以精確的學習何種行為才對大家有利。人類還會追溯過去，回想自己任由低等動物本能凌駕社會本能的慘痛教訓，並決心痛改前非。道德之果源於社會本能，而社會本能之萌芽則早於人性，雖然人類的演化使得道德之果壯碩。

由上述的論述中可見出，基於利他基因在人類的天性中本具有「同情」、「憐憫」和「體諒」（就孟子而言即惻隱、是非、辭讓、羞惡之心）等道德情懷，而此種情懷又可藉由基因的移傳方式，歷經世代更迭而不朽，可證在程式系統中孟子預設了「人人皆有四端心」「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之」的普遍性命題為真，就算在不自覺的情況下（潛意識），這種利他的道德基因也會藉由世代的遺傳而承續下來，就如同系統中的常駐程式一般，永存於人類的思維之中。再則，因為不同人種所發展出的文化內涵有其差異性，使得道德規範會因為文化的環境、歷史背景與後天學習等條件之不同，形成一套對該社會最有利的獨特之道德原則，這就使得孟子的道德學說產生了異於其他道德理念的獨立價值，而專屬於中國文化的系統之中。

既然人的本能之中具有普遍義的善性道德基因，且可經由轉錄、翻譯、複製的過程不斷承繼下去，本文欲依此線索再以資訊概念與孟子學說之關聯來進一步解說。筆者相信只要是對資訊概念中「物件導向」稍有接觸的朋友都必定對「遺傳」(inheritance)這名詞不陌生。遺傳和歸納關係提供了程式碼重複使用的可行方案。由生物學的觀點來看遺傳：子代的特徵都來自於親代。由資訊的觀點來看遺傳：遺傳就是類似軟體元件共用原則，以分享元件間相同的行為或相似的特性來進行運作。一個被遺傳的父代類別 ( parent class )在資訊上被稱為「超級類別」(super class)。而子代類別(child class)則被稱為副類別(subclass)。父類別和子類別之間則存在著歸納關係(Generalization)，而同時也是表示” is-a”或” a-kind-of”的關係，這代表什麼呢？子類別的案例(instance)必須也同時是父類別的案例。基於這樣的特性，如果子類別被修改的和父類別不同，將會造成無法挽救之錯誤：適用於父類別的運作(operation)將無法正確的適用於子類別上，而設計者在不知情的狀況下去執行它，軟體可能會當掉或失誤。但是此中之子類別並非不能修改，你可以修改(refine)及增加(append)一個子類別的機能屬性(attribute)及運作(operation)之內部方法 (method)，以適應新物件的運作方式並符合新的要求，

但該方法最後所要達成的「目的」應該和舊方法是一致的，非重新定義，否則便違反了「遺傳」之原則。這樣的說法正可印證上一節中所述，孟子學說之「原始程式碼」可經由「編譯」「再現」「承續」「還原」「反譯」的過程，不斷的在文化及人性中重複運作。亦說明了，將孟子的學說視為系統程式實是可行且適切的。以該學說為一種原始程式，除了能在思想之根源與傳承上找到新的詮釋點外，亦可為其學說中「良知」「四端」所具的普遍性意義找到立論所在，解決了將「性善」之道德性落於不可證的危機。

生物可藉著遺傳將基因承繼下去，但身為萬物之靈的人類，除了生物基因外，因為文字、語言的出現，則衍生出了異於其他生物的文化基因，使得人類在生物系統發展的歷程中，找到了理解人類文化之系統發展之鑰匙。在生物系統發展到一定的階段時，出現了神經系統和腦的結構，它能儲存一切遺傳信息的編碼結構，並通過學習傳遞給下一代。人類在文化上的傳承亦可做如是觀，人類運用了「意識遺傳」(noogenetic)的方式，將世代累積下來的「文化基因」之信息編碼結構，透過語言、文字、紙張筆墨、印刷術、書籍、報紙、雜誌、聲音與影像及電腦檔案等紀錄和傳輸信息的工具，得以保存、交流和無限的擴充。文化基因可理解為，在一個民族長期、穩定、普遍地起作用的心理結構與思維方式。今日存在的任何一民族文化中具有影響力且持續不輟的心理結構或思維方式，亦都是人類社會大系統中所保留下來的意識遺傳信息，人類社會是靠它們的存在方可組織起來並延續下去。社會上若爆發了革命性的活動，總是以文化信息的編碼結構發生重大的突變(思想革命)為先導。當某個社會大系統面臨瓦解之後，其後的發展成過程亦總是以文化的形態再傳遞給下一個社會系統，而新的社會系統則必須對原來的文化基因有所更新之後，才能再發展出更高層次的思維方式與心理結構並創造出更高級之文化成果。

在文化基因中，高層次的思維方式代表著一種思維的原則、取向、形式。文化發展的歷程，是按照一定的思維模式所形成的具體成果，可以過時，可以因外緣條件之變遷而變的陳舊，但是高層次的思維方式本身卻不會產生此種現象，因為它可以一定的取向與模式在一定的選擇標準下不斷的更新，以適應外在條件之改變。也就是說，在文化的演變中始終會存在的一種永恆不變的基因模式，如果此一模式改變了，那整個文化亦將隨之崩潰滅亡。

那文化基因與本文所據之資訊觀點是否可互證呢？以下便用一個道教文化中簡單的例證來加以說明。今日吾人可輕易的看到道士所繪製之符咒，其形式是在紙上繪出一些幾何型的圖案或文字(大多以行草所撰)，對於不熟悉這些幾何型的圖案或文字的人來說，這看起來相當神秘、複雜，但我們知道，只要經過正確的排列，這些圖案或文字就能賦予這張紙特殊之能力，使它能夠對應於某種人類未曾使用或掌握之力量。事實上，對於電腦資訊而言，所謂繪製符咒的紙張即是用矽所製成的超薄晶片，而那個幾何型的圖案或文字則是驅動電腦執行動作的

軟體 (software)。矽晶片上蝕刻的幾何型的圖案及指揮電腦執行動作的程式，看起來可能極為複雜又神秘，但全都是根據一些基本原理所設計出來的。千百年前之人使用符咒在文化中留下影響，時至今日亦如是；反觀資訊應用，今日以程式驅動電腦去執行動作，數十年後就算形式改變了，但其原理亦會沿用下去。

在了解了遺傳基因與文化基因之後，同理再證諸於人類身上。人，既擁有生物屬性，亦同時具備了文化屬性。身處於中國文化浸潤之下中國人，可以說是同時接受了遺傳基因與文化基因的雙重影響。若專就本文所述孟子的良知系統而論，人不學而能不慮而知的「良知良能」，乃人天賦所具不假外求者，就生物屬性上來追溯，這可以說是來自於「遺傳基因」的承繼；從實踐的理路而言，良知系統在今日上依然可以運作無間，是因為在文化環境上一直承繼了中國傳統的「文化基因」，保留了其系統完整的思維方式與心理結構之內容。因此雖身處今日，但在具有普遍性與共通性的良知系統之下，吾人還是依然能在文化信息的直接傳遞與控制之下，獲得對於文化具有特定性功能及影響的良知之基本系統。就此而論，若欲討論孟子的學說，則必然得從遺傳與文化基因的承繼上回溯其源頭，方可證孟子所言「人皆可以為堯舜」的四端之心及「中天下而立，定四海之民」的政治理想，在原始觀點上並無古今之異，而僅有實踐方式上的差別。

#### 四、系統簡介

誠如上文所述，知識的外現，必須借助於一定結構的知識系統方可形成，而知識系統的傳播與理解又須靠著系統之撰寫、編譯及還原的過程來完成。因此，在下面的敘述中，本文就將以系統的觀點對應於孟子學說間的關係，進一步的加以說明。

「系統」(System) 這個詞，源自於希臘文，意思是「放在一起」，在德文 Duden 辭典裏的意思是：「由許多部份組成而又被分割的整體」，而英文 Webster 大辭典則解釋為：「相互關聯形成一個單位或有機整體的事物集合」，美國系統學家戈登 (G.Gorden, 1978) 總結了以上的兩種說法，提出了「所謂系統，是指相互作用、互相依靠的所有事物，按照某些規律結合起來的總和」之觀念。

一部完整的電腦是由軟體 (software) 及硬體 (hardware) 兩大系統所組成。軟體系統的任務是指揮電腦執行預先儲存的程式，以完成指定的工作。硬體系統為構成電腦的各種機器設備及電子元件。就孟子之良知系統而言，則是一個能獨立思考及運動之「人」<sup>4</sup>。

人腦可說是一個自然形成的“信息網絡”。人封閉在個體中，與外界唯一的溝通接口是各種感官，而處理感官信息的功能是“思維”。因之，我們可以明確地說，人的問題完全存在於思維的過程中。思維是人類大腦最重要的功能，借

<sup>4</sup> 此處所謂之「人」，指的是生理範疇之定義，即具備人類基本生理結構，能獨立運動之身軀。

著記憶中網絡般的接口，逐一與感官所傳達的信息連接起來。網絡是一種縱橫交連在某一系統間、可以通達各個接口的複雜結構。人類在長久進化過程中，學會了以某一個獨特的符號代替某一區段網絡，以之與他人溝通。而代表這種概略區段的符號，就被稱為“概念”。概念系指概略的念頭，是人將繁複的經驗，用概括簡略的表達方式，以便于與他人溝通者。就孟子學說這麼龐大的程式系統而言，在執行與認知上便有需要以簡單的概念來概括之，在這種情形下「良知」「四端」「人禽之辨」「義利之辨」「王霸之辨」等精闢的原始概念於是產生。以簡單的概念在“信息網絡”中建立接口，便可輕易的在複雜結構靈活的運用。

硬體，在資訊應用上通常指的是有形的電腦元件。以信息的傳輸來說，基本上須先配備可用來溝通的硬體設施；就教學活動而言，人是知識學習與傳播之主體，一個獨立思考之人可藉由大腦來運作控制、算數邏輯、記憶及輸出輸入等功能，而大腦就是掌控所有思維系統的硬體設備。人的思維活動可藉由輸出、輸入的功能，使知識順利的傳播與接收，藉由邏輯功能整合所得到的知識，再運用記憶功能將知識轉化為各種「載體」（包括聲音、影像、圖書資料等）能呈現的敘述方式。知識的學習與傳播是如此，當然在孟子學說之應用上，亦復如此。此處以一般資訊概念來陳述有關「孟子學說」在教學理念應用之因，乃是筆者欲藉簡單易懂之方式的言詮說法，試圖以類比之途徑簡明的介紹孟子學說在系統觀念上應用之概念，其中以大腦之神經中樞指稱於電腦之中央處理單元<sup>5</sup>，乃是類比於電腦硬體之解釋方式，至於有關人類的思維主體「心」的陳述，則是牽涉到了系統軟體部份的內容。

軟體，一般指的是能指揮硬體工作的電腦程式（Program），即能控制硬體的指令。在資訊系統上的軟體（software）就是程式，它能有效地控制硬體，軟體與硬體缺一不可，就像人一樣，身軀（硬體）與精神（軟體）也是缺一不可的。以現今有關資訊應用上的軟體而言，不管是系統軟體或應用軟體均以程式設計達成任務的。若將上述資訊系統之概念援引至《孟子》一書來看，整部著作學說之精神內涵，即是孟子學說之「系統軟體」；而其中的「三辨學說」（人禽之辨、義利之辨、王霸之辨），則屬於孟子學說中的「應用軟體」部份。在孟子學說這一個作業系統的平台（platform）<sup>6</sup>上，是以「良知」這一概念作為整個作業系統的介體（middleware）<sup>7</sup>，即在孟子學說的作業平台之上，同時可以開啓並執行運作人

<sup>5</sup> 在資訊概念中，一般將控制單元、算術及邏輯單元、記憶單元合稱為中央處理單元(Central Processing Unit, 簡稱 CPU)。就人的生理結構而言，在硬體上的中央處理單元所指的即是人的大腦。

<sup>6</sup> 平台（platform）：指電腦系統的基礎科技。因為電腦是分層式的裝置，由晶片等級的硬體層、軟體和作業系統層、以及應用程式層所組成。機器的最底層常被稱為平台。或指每天被使用的電腦類型或作業系統。

<sup>7</sup> 介體（middleware）：1.介於兩個或兩個以上之軟體間用以轉譯彼此資訊的軟體。介體可轉譯的對象涵蓋範圍廣泛，一般而言可包括應用程式與作業系統之間、與網路作業系統之間、以及與資料庫管理系統之間的介體等。2.提供通用應用程式設計介面的軟體。在孟子學說的主系統

禽之辨、義利之辨、王霸之辨等應用程式。

系統需要程式語言作為人與電腦間溝通的一個媒介。若將範圍限定於孟子學說的系統而論，此處軟體與程式之定義，所指的即是人在「良知」自覺性的心理層面上所具備的辨識與思維之能力，因此可說「良知」即是人與孟子學說及其各附屬應用程式間的溝通介面（interface）<sup>8</sup>。

承上節所述，良知系統能以遺傳基因與文化基因為媒介，進行跨越時空的系統傳遞，主要是基於下文中「常駐原始程式」之認知。在資訊系統中，一個「記憶體常駐程式」（terminate-and-stay-resident）就算在系統不執行作業時，仍然會常駐於電腦的記憶體之中，然而一旦系統開始執行運作時，此程式便可快速的被呼叫出來，執行系統預設的特定之工作。既然良知系統中的「四端之心」是一常駐程式，當然不會在關機或不再執行運作時就頓然消失，而且只要人的思維功能尚存，在系統的承繼上，可隨著上述的遺傳基因與文化基因的介面，做世代的傳遞。一部新的硬體，在系統程式安裝的過程中，系統工程師可以將已預設好的軟體安裝在系統上，以便讓硬體執行系統預設的工作。就於個體的世代傳遞與文化承繼上而言亦同，人不學而能不慮而知的「良知良能」，乃人天賦所具不假外求者，便是來自於遺傳基因的承繼，而良知系統時至今日依然可以朝著系統預設的目的運作無間，則是因為在文化環境上一直承繼了中國傳統的文化基因，保留了其系統完整的思維方式與心理結構之內容。整個良知系統上所具有「人皆有四端之心」的普遍性原則，就是以此種方式不斷延續下來的。「四端」中所言的善端，可藉由系統的「惻隱之心」之驅動程式，隨時的啟動運作，這整個程序與孟子在創造良知系統初期的運作模式毫無不同。此一模式沒有古今之別，當「人乍見孺子將入於井」皆會激發「怵惕惻隱之心」的驅動，便是最佳之明證。孟子的良知學說是以「四端之心」的善性發展而成的，而整個系統的常駐原始程式亦即在「四端之心」之上，由四端「本有」之心推出「本能」的良知良能，再由「本能」之中推出執行之必然性「效力」，使常駐原始程式在任何時間與況下，皆具有自覺之偵測、判斷與執行能力，確定了系統運作之主軸。

良知具有「由內而外」之監督作用，所以如果人背離於程式預設具有普遍性、道德性的向善之目的，將會受到社會、家人、同儕之疏遠而視為異端，此種由內而外的作用來自於文化的潛在基因，分別是：原始程式，屬於個人內在的、自我的、自律的，即孟子所言之「居仁」；經由歷代以來修正之更新程式，屬於外在的、超我的、他律的，乃是隨著時代的需要而改變的與個人無關，即孟子所

---

中，是使用「良知」概念來撰寫各個應用程式的，而「良知」則將可在相同的系統中被當成介體來執行。

<sup>8</sup> 介面（interface）：1.能使兩元件彼此順利工作的連接點。2.讓程式能與使用者（也就是使用者介面，包括命令列介面、功能表導引介面、或圖形使用者介面）、其他程式（如作業系統）或電腦硬體順利工作的軟體。3.連接電腦與其他裝置的硬體介面卡、接頭或其他裝置，如此可以使資訊在彼此之間傳遞。

言之「由義」的部份。更新程式若產生缺憾時，原始程式將會自動去彌補其缺陷，對於程式更新之人，在編碼的過程中還是本於原始程式所賦予之「自覺」去做更動，維持不變而能不斷進步之原動力。

個人的良知在原始程式部份是由父母之遺傳所授與，當嬰兒一面對其所屬的社會與環境之後，更新的程式便已開始在其身上運作，經由個人成長的歷程良知逐漸朝向抽象化的型態發展，由個人擴展到同齡層，再推及廣大的社會，最後轉變成條規劃的行為準則。參照於圖 1·1 系統發展式的螺旋行態，良知系統除了能因文化基因與遺傳基因的介面傳遞不綴之外，由於整個系統具有隨時代與環境自動更新、修正與學習之功能，所以系統的發展會以同軸的方式逐次向更高的層次與更廣的領域擴充，以滿足因時代或文化進步所產生應用上的需求。依此可知，良知系統在透過了遺傳基因與文化基因的傳遞下，可形成一個符合時代需求的開放性系統，而此系統又能依此特性不斷的提高其應用層次與擴大系統功能，以符合「還原」與「反譯」之屬性，使思想之原始義涵能順利地在任何時空中釋放、實踐與重現出來。。

如前文所述，知識的外現，必須借助於一定結構的知識系統方可形成，知識的理解與傳播須經過代碼的信息轉換過程來完成。在人與人間的溝通中，信息的代碼則取決於人。所以信息的內容與其代碼之間，只存在著相應的變化關係，這種相應關係一方面有確定性，因而才談得上信息的準確傳輸，另一方面又帶有間接性，因而代碼與代碼所反映的原型只能是同構或同態的變換關係。如果是人為創造的符號代碼，則只能作用於人為預先設定的關係與相應的對象之上。再回到孟子的學說系統中，《孟子》一書便是以人工智慧的結晶——文字所記錄下來的，在其完整的「原始程式」中，充滿了以一組組代碼編譯而成的觀念，如「良知」「四端」「知言養氣」等即是。而這些整組的代碼之所以被千百年後的人們所理解或實踐，皆是因吾人一直存在於一個穩定的文化母體之中，這一母體使得古今語言文字與思想文化，在代碼與代碼的關聯上一直呈現著同構或同態的變換關係，它能夠被相應的概念輕易地轉譯成今日可理解與應用的形式。經過轉譯的過程後，這個程式便可在同構的現代人這個硬體的身軀中，發生驅動與執行之功能，以現代之方法執行原來程式所設定的目標，並進行更新之動作。整個系統程式能不斷的經由轉譯、更新而執行功能，事實上是在孟子撰寫這一「原始程式」之初，便已被預先設定了，且在此一設定之中還保留了隨時代與文化之變遷而進行修正之功能。

由以上之介紹中可知，以系統結構之概念來詮釋孟子學說，將引導出教學上整個學習、實踐等一系列的理論，基於這樣的理念，筆者主張將整個孟子學說的系統視為一獨立運作的作業系統，但由於受到篇幅所限，以下的部份就僅以孟子學說中的「良知系統」作為主題，來進行探討。

## 五、人性化的良知系統

### (一) 系統之標準程式：仁義

孟子曰：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知

求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，

求其放心而已矣！」(告子篇)

「學問之道無他，求其放心而已矣」，孟子將一切的學問之道落於「心」之上。自古而來，「學」自便具有「自覺」與「覺悟」之義<sup>9</sup>，孟子提出人心人路之說，就是指出心具有自覺仁義是人根本之道的能力，此處之心，實為自我之認知中心，因此人們的行為進退，都應落在此「心」的貞定之上。而此一仁義根本之道，乃是承繼於遺傳與文化基因上自我所本有的，若不能依循其預設的路徑而運作，便是個人對於自我本有的放失，孟子論為學之道時，便提出了「求其放心而已矣」的主張。依據圖 1·4【參見本文第六節·良知系統的幾個重要特徵(三)方向性中之圖示】所述之內容可知，所有價值本依附於座標中心發展，是由中心座標(善、仁義)產生之附加意義，善惡各有可能性，求則得之、舍則失之，為善者坦蕩蕩而常樂，作惡者常戚戚而悲。好的一半，壞的一半，接納壞的限制與考驗，發揮好的才華與功能，使生命依循著道德系統預設的方向運作，當善的功能發揮極至時，便是仁心的全然展現。

心，在此處指的是心理義(mind)而非生理義(heart)，是所有感官的控制中樞，亦為所有是非判斷的核心，一切有意義的行為活動都需經其指揮方能付諸執行，其功能如同於資訊處理系統上的「中央處理器」(CPU)<sup>10</sup>。心既然如同於電腦系統中之中央處理器，則可從任何外在的資源與信息傳遞及接收資訊，經過擷取、解碼、判斷的過程來執行道德行為上的有效之指令。

心既然有自覺與覺悟之能力，能判斷與執行有效而正確的道德行為，那心

<sup>9</sup> 學在《說文》中釋為「覺悟」之義，《學記》中云：「學然後知不足，知不足然後能自反也。」，自反者即自覺之義。《詩·周頌·訪落》「日就月將，學有緝熙于光明。」《論語·子張》「日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。」都是學字具覺悟、自覺義之極佳說明。

<sup>10</sup> Central Processing Unit，簡稱 CPU，在電腦的主機板上常將上述之各項功能統籌置入一個硬體裝置裝，即俗稱之中央處理器。中央處理器，在電腦系統中，具有擷取、解碼和執行指令的能力，並透過電腦的主資料傳輸路徑(匯流排)，能從其他資源傳遞及接收資訊。由此定義可知，中央處理單元是一個功能類似電腦之「大腦」的晶片。

的內涵與定義又是以什麼為標準呢？答案就在「仁，人心也。義，人路也」一句之中，而求其放心則就是將心的判斷與執行標準置於「仁」「義」的人心與人路之上。可見得，在孟子學說系統創立之初期，是依照「仁，人心也。義，人路也」之標準來設立的。

《孟子·盡心篇》云：「仁也者，人也；合而言之，道也。」即是在此一人性系統創造之初，孟子已就人禽之辯上先確定人與禽獸相異處，再把焦點落在人性上，藉由人性之善的原始動機來創造撰寫此一系統，並把「仁」「義」之內容加諸於其中。孟子是由人性之基點上建構起整個系統的核心，在「性善論」的理論肯定人性本身的特質，從而導出了實行仁政的歷史必然性，以保證其預設的王道政治有絕對實現之可能，將潛在狀態的「善端」充份的發揮出來，成就全然之善的最高目標，這便是孟子在創造整個系統程式時由「人」而至於「道」的最終目的。

此處所說的仁義之心，在生物遺傳上可以溯及前述所言的利他基因，就其系統程式而言它是預設的、唯讀<sup>11</sup>的，其基本的內涵即是下文所將敘述的「四端之心」。

## （二）常駐原始程式：四端之心

孟子曰：「人皆有不忍人之心。「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。「所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入於井，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。」

<sup>11</sup> 唯讀，在資訊上是指已儲入記憶體之存程式或資訊，僅能作讀出或解碼之動作，不能再經由輸入更改程式之內容，也不能再存入訊息者，如唱片、電影膠帶，僅能讀出的磁帶、磁碟、電腦中的固定程式記憶體、自動操作系統之控制組合體。一般基本常用的良好程式，都是先錄製（或燒錄）程式於記憶體中以供使用。



「人之有是四端也，猶其有四體也。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。」(公孫丑)

以上一段文字是孟子學說中闡述性善的代表性敘述，其中最重要的關鍵，即提出了四端爲人固有之的概念，以善性爲人性道德中的第一序。但是現實界之世人卻有善惡並存之現象，因比孟子在解釋人之善惡的差異時，便僅能落於後天的「充之」與否的問題上。文中有強烈敘述無四端心者非人也之說法，以強烈的道德判斷，指出人人生而本存有此四之端心（善的潛在狀態），因而在道德行爲上若仍謂不能行善者則是自欺欺人之騙子。若再配合上〈盡心篇〉中所云「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」，將四端之心與良知良能聯繫再一起參照，則可見出孟子是將「本有」者視爲「本能」者，把能的概念置於存有論之上來講，從人人本有四端之心的概念，轉化出能動的執行與實踐理論。

依孟子之思維理路而論，吾人可將此本有的四端之心解釋爲：此心在本質上爲一能動的意志，擁有此心者即掌握了此功能的意志力量，若說已擁有此心者自己卻不能發動此心的四個所屬之善端，必是自欺欺人之說法，順理而推，人之爲善爲惡便只是落在「充之」與否的問題上了。在孟子這個強烈的道德批判下，任何人還要說仁義禮智爲己之所無者，必受孟子攻擊。孟子會認爲你只是不充擴，它其實早在你心中已本然存在的。但是現實界之世人卻有善惡並存之現象，孟子又是如何說明「惡」存在於現實界中之問題呢？孟子給的解答是：惡現象乃是因人性之善的不成熟所致。四端之善性，用今日之觀點可以解釋爲善的最原始之潛在狀態，然而四端之心的「端」，指的是發端，既是發端便不具成熟之義，因此可以說這個潛藏的狀態並不同於現實。依孟子所言：「五穀者，種之美者也。苟爲不熟，不如萁稗。夫仁，亦在乎熟之而已矣。」（告子）善端若不能發展爲實質之善，就如同莊稼不成熟一般，雖有再美的種子亦不如萁稗。但欲達到成熟之善是要從善端開始的，善的現實化之結果亦必須是從潛在的狀態中發展出來的，絕對無法由外在的條件強加於人性之上而得到。所以人能否把潛在之善端發展爲成熟現實之善，其關鍵是在於對自己本性上「求則得之，捨則失之」的求捨之間。

其次，孟子將屬於個人修養上的心提高到了政治哲學上之層次，認爲能以不忍人之心行不忍人之政者，治天下可如同於掌上運作般容易，不忍人之心即四端之心，以道德心爲政，則施政的良好效果必可達到。但若以孟子最終所設想的

政治效果反溯，則其理論就一定必須奠基於預設的人性善端之上方有實現之可能，由四端「本有」之心推出「本能」的良知良能，再由「本能」之中推出必然性之「效力」，進而藉此道德之效力去執行系統預設的天下歸仁之目標，這點在整個孟子學說之系統上，可說已獲得了理論上內在的一致性。

既然孟子將「本有」者視為「本能」者，從人人本有四端之心的概念，轉化出能動的執行與實踐理論，又將本能的端點視為善的最原始之潛在狀態。然而，此一潛能將是如何發動而執行其功能、達到其效力的呢？這個關鍵就在於「惻隱之心」上。《孟子·公孫丑》云：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍

人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。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。

孟子先肯定人皆有「不忍人之心」，也就是說先將此心賦予了普遍性的意義，再則以「乍見孺子將入於井」之例證，引入了驅動了「善性」的主題。善性，需要善行的實踐方可成為現實。在引文中有一句關鍵性的概念，即「怵惕惻隱之心」。「惻隱之心」在次序上列於「四端」之首，其實對於整個良知系統而言，它就是此一系統的「驅動程式」<sup>12</sup>，此程式的驅動與執行是來自於人本能上具有的善性之潛能上。回證於本文第三節軟體簡介中提到信息傳輸的觀念，在物質進化過程中，信息代碼的形式化，原是為適應信息過程的專門話語，以提高信息的傳輸效率的客觀要求而發生的。在生物信息中具有代表性的信息形式是神經系統中傳遞信息的脈衝，當某種達到一定閾值的刺激作用於生物感受器時，在神經原上即可產生神經脈衝，並沿著神經纖維的傳導，產生一種生物的電化學訊號。當大腦接受到此一電化訊號後，會馬上「驅動」資訊處理中樞加以判斷，並適時的做出反饋性的舉動。「孺子將入於井」是系統的感受器對外所偵測到的信息，一旦這個信息觸動了「惻隱之心」這個預設的程式，「良知」將會立即對其作出判斷，整個系統將會因此而產生「反饋作用」，引導出後續的「羞惡」「辭讓」「是非」等善性的潛能使其遂行，將潛在的善性執行出來。有了「惻隱之心」這個驅動程式後，整個系統才能發揮其作用的功能，才能將潛在的善性以不忍人之心之模式呈現，系統依據不忍人之心之模式所引導出的方向去運作，才可能達到「治天下於掌上」的功效。反之，若「惻隱之心」這個驅動程式失去了功能，則良知

<sup>12</sup> 驅動程式 (driver)：是一個用來控制或管理其他指定裝置或硬體的程式，開啟此程式後便具有控制電腦與特殊裝置一起工作之功能。

系統便失去了對外界信息的偵測與感知能力，那潛藏在人性之中善性將永遠無法作用，亦即失去了存在之意義。

將「惻隱之心」列為四端之首，是文本既有之事實，然若因其名列其首，就以其為整個良知系統的「驅動程式」，是否能盡適其宜呢？又陸象山曾云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋不同時也。」（《象山全集·語錄》）。在孔子而言，「仁」是諸德之總攝；但在孟子，「仁」僅是四端之一。以理論內容來說，「惻隱之心」（仁），在邏輯次序上是否能優先於「義」「禮」「知」，而具有主導與誘發其他三端的地位呢？如果不能，那僅以「惻隱之心」為良知系統之驅動程式便有可議之處了！為了提出論證以解決這種疑義，筆者試回到《孟子》一書的原文來加以說明。

首先，在〈公孫丑上〉中孟子使用「非所以內交於孺子之父母」「非所以要譽於鄉黨朋友」「非惡其聲而然」三者，說明此「惻隱之心」為當下的、不容於己的、非出於功利的，來論證「惻隱之心」是內在於己而非出於外鑠之力量；但在原文中，對於以下的「羞惡之心」「辭讓之心」「是非之心」等三端，卻並未出現相類似的論證。再則，據〈離婁上〉云：

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺

則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；

嫂溺援之以手者，權也。」

此章中「男女授受不親」乃是孟子所說的「禮」之範圍，這是客觀方面當如何做的問題，其中隱涵著叔嫂間當有之恭敬與自克的親疏之別；而「嫂溺援之以手」，本身則是主觀的如何使「善性」經過「善行」實踐，使之成為現實的主題。善性，需要善行的實踐方可成為現實。在本章所透露之「權」的思想，即是一種實踐之工夫。「叔嫂不親授」之所以是孟子所說之「禮」，乃是因為「不親授」表達了內在的「恭敬之心」，平常對人須有「恭敬之心」，而在春秋戰國之時，叔嫂之間的恭敬之別，就表現在「不親授」之上。但這平常無事之時的「不親授」，不應該僵硬而不智地全然應用於叔嫂之間所發生的一切狀況中，當發生嫂溺危急之時，若再斤斤於不親授的規範，無視於「惻隱之仁」的覺發，則將因生命僵固於此「禮」之規範而遠離了吾人之良心、大體。「權衡」之作用便是使我們離開對於某一特定規範之固著而回歸吾人之良心、大體。吾人之良心、大體，在嫂溺危急之時，並不呈現為「恭敬之心」，而是「惻隱之仁」，而「惻隱之仁」在這樣的情境下，則要求我們在客觀外在的行事方面，需立即表現出「援之以手」的實際反應，這全都是因為「惻隱之心」具有驅動良知系統去實踐善性之因。據此，因「惻隱之心」所驅動的「權」或「權衡」，才會產生使我們的生命得以實踐善

性、使我們的生命回歸吾人之良心、大體的功效。「惻隱之心」(仁)，在此處具有優先於恭敬或辭讓之「禮」的地位，是非常顯而易見的。

其次，就四端發動的次第而言，「惻隱之心」的仁，當有總攝與發動其他三端之功能。仁者，為仁心，為善性之端。義者，依《釋名》之解釋為：「宜也。裁制事物，使合宜也」，是善性被驅動後主觀實踐上將如何做方才合宜之認知。在惻隱之心的驅動下，良知系統將潛在的仁心外發為行為而發展為義行，因此行在外發的過程中須以合宜為方實踐向，而產生了客觀的行事規範之「禮」，及依良心、大體而行即是、不依良心、大體而行即非的「知」之裁斷。象山在《語錄》中云：「夫子以仁發明斯道」、「孟子十字打開」，此中之「十字打開」，並不僅是指孟子將統攝諸德的仁分述為仁義理知四項而已，既云「十字」便必有一交集之中心，而「惻隱之心」的仁之端，正是這十字打開的交集處所，其他三端必以此仁心為依憑，如果少了這一項立足點，其他三端便被將架空而成「誑語」「空論」。依此而論，「惻隱之心」(仁)，在邏輯次序上便存在有優先於「義」「禮」「知」三者之地位，且具備著主導與誘發其他三端之功能，並使本文以「惻隱之心」為良知系統的驅動程式之論點，得到明確之支持。

據以上所述可知，孟子的良知學說是以「四端之心」的善性發展而成的，而整個系統的常駐原始程式亦即在「四端之心」之上，由四端「本有」之心推出「本能」的良知良能，再由本能的驅動程式「惻隱之心」之中推出執行之必然性「效力」，使常駐原始程式在任何時間與況下，皆具有自覺之偵測、判斷與執行能力，確定了系統運作之主軸。良知的原始程式之來源(性之本質)最早應是由孟子發掘出來的，並經由其編碼建構，其後此程式則在應用的過程中被賦予了普遍性的意義。由個人推向了政治領域。

### (三) 執行系統的核心程式：孝悌

《論語·學而篇》云：「孝弟也者，其為仁之本與」，孝主要是體現於親子的關係之中，而悌則表現於兄弟的關係之上。一般而論，親子與兄弟關係首先是以血緣為樞紐，因而帶有自然義的生物屬性。然而這種關係一旦以孝悌的方式展現，便開始突破了自然屬性而具有人文內涵。人作為一個價值主體，總是要經歷一個從自然到人化(社會化)的過程，惟有超越了自然屬性，人才能獲得內在之價值(使自身成為目的)。因此可說，孝悌是人類在人文化過程中，首先離開獸性而形成人倫道德，它將屬於自然義的血緣關係轉化為人文義的人倫關係，以肯定人之所以為人的價值所在。《孟子》一書對於孝悌的觀念有大量的闡述<sup>13</sup>，其中

<sup>13</sup> 有關孝悌之陳述，可見於以下之文字：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。」(梁惠王)「入則孝，出則悌；守先王之道，以待後之學者。」(滕文公)「不孝有三，無後為大。」「舜盡事親之道，而瞽瞍底豫瞽瞍底豫；瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定；此之謂大孝。」「世俗所謂不孝者五：惰其四支，不顧父母之養，一不孝也；博奕

承繼了孔子以孝悌爲人之本的觀念，進而強調了「事親」「敬長」的仁道價值。按孟子之見，一旦人能從最初的自然屬性提升到人倫屬性之上，更應在實際的道德行爲中實踐出來，而「事親」「敬長」便是實踐孝悌的最貼切方式，若能確切實踐，那麼人之異於禽獸者的人性本質便可以真切的被確立，而善端的實現也相應的有了內在的保證。

孟子云：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。」（離婁上）意思是說欲實行善性之仁政並不迂遠艱難，只要由自身出發，從最親近的親友長上做起，將親親、長上之理逐次向外推及，則可達到平治天下之境界。親親、長上乃至平治天下之道爲何呢？孟子藉由歷史之明證，給了「堯舜之道，孝悌而已矣」之答案。孝悌，是善性之核心，在人倫架構上是發揚善性之基點，於其現實的實踐義上所指的即是「事親」「從兄」二者，此點可證之於〈離婁上〉所云：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；

禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可

已也，惡可已則不知足之蹈之，手之舞之。

因爲樂於事親、從兄，而可生智循禮，甚而可斷絕惡端之出現，依此而論可以見出，在孟子學說系統執行的最高層程式中，就簡單而完整的歸納在「孝悌」二字之上。把「孝悌」視爲系統執行的最高範疇，對於孟子來說有兩重意義。第一，從性善論出發，認爲孝悌是仁民之出發點，仁民是孝悌的延伸，其政治理念實際乃是建築於其性善論之上的，因此在孟子大談其政治理想之時，便絕避免不了其與孝悌上的連帶關係。孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（盡心上）這就是說，只要能把人與生俱來的親親敬長的良能良知推而廣之，那麼就能達到仁義滿天下的平治境界。孟子在〈公孫丑上〉中云「以不忍人之心，行不忍人之政」時，最後還是歸結到以「事父母」的四端之心擴而充之，而達到保四海之成效，亦是以「孝悌」爲系統執行最高範疇之明證。第二，同樣是從人性論出發，孟子試圖把政治結構與社會結構都轉化成父子與兄弟的人倫關係，然後統一由「孝悌」的系統來統籌運作，其云：「舜盡事親之道，而瞽瞍底豫；瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之爲父子者定：此之謂大孝。」（離婁上）就文中之義可知，孟子欲把政治結

---

好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也。從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬥狠，以危父母，五不孝也。」（離婁）「大孝終身慕父母；五十而慕者，予於大舜見之矣。」「孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。爲天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。詩曰：『永言孝思，孝思維則。』」（萬章）

構比擬成父子、兄弟關係，視君臣如父子，把朋友作兄弟，以父子、兄弟之關係來規範仁政，而達到「以孝治天下」的目的。

孟子把政治與社會之契約關係轉化為父子兄弟之血緣關係，其原因還可再回到本文所謂的「遺傳基因」上來加以說明。在本文的第三節關於人類可藉由「利他基因」傳承道德性的論述中，已提到生物的某一種行為若能夠歷經自然淘汰的過程而保存下來，其原由是因為這種行為將有利於該種生物的整體利益。在社會生物學中，這就是「族群選擇」的觀點。對整體適宜性有利的行為，才會被選擇留下來，繼續繁衍下去。基於這樣的需求，人類在天擇的演化過程中先在自己的心中安置了一中立且對象廣泛的利他心態，並以大環境中人我之間平均的親疏關係，來調整利他傾向之高低，藉由血緣親疏關係之認定，使得任何使利他行為之能更準確且具成效的遂行。以遺傳學的觀點而言，親代與子代間基因的關聯性為百分之百，而在兒女或手足之間其基因的相似性則分別為 1/2 與 1/4，基於族群選擇原則之推論，正好可以解釋在人類能確認自己親子、手足關係後，會產生共享食物、分擔風險、相互保護甚而無私犧牲的現象，實際上都是基因為了促進族群自身之生存及生養子嗣，以達到自身生存及繁衍的行為表現。孟子主張「法先王」，在倡言性善之時「言必稱堯舜」，舜在孟子〈滕文公〉的陳述之中稱其為「盡事親之道」，而堯、舜、禹、后稷等聖人也都同時以犧牲奉獻之精神為後世稱頌，就「法先王」而言已具有遺傳上承繼之義，其所標榜之先聖亦同時具備「利他」之內涵。除此之外，〈梁惠王〉中對於「獨樂樂不若與眾樂」之陳述，亦是利他之表現。再參照於孟子對於「事親」、「敬長」之重視，實符合以利他基因為始之「族群選擇」觀點。據此，在利他基因之主導下孟子所謂的良知良能，會產生「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。」之表現，也就不足為奇了。值得再深入說明的是，以血緣親疏關係認定之「族群選擇」的觀點，來詮釋孟子將父子、兄弟的血緣關係外推到治天下的範疇，正是承繼於孔子「推己及人」的忠恕之道而來，其間之關聯可見圖 1·2 所示。

首先吾人先須釐析孔子所言的「忠恕」與「推己及人」間之關聯，朱熹在《論語·里仁》「夫子之道忠恕而已矣」之注釋中，已對孔子所謂的「忠恕」二字作了明確之闡釋，其云：「盡己之謂忠，推己及人之謂恕」，也就是說「忠」是忠於自己之本分，適才適性的盡其所能；而「恕」則是在行有餘力之後，依照親疏遠近之關係，將自己之所能推及需要之人身上，這便是儒家在道德實踐上「有等差之愛」的原則。而孟子則將「盡己」而至「天下平」的這樣的原則，具體化為實踐之過程，以作為施行仁德之依據，吾人可見：

「人人親其親，長其長，而天下平。」(離婁篇)

「事，孰為大？事親為大。守，孰為大？守身為大。」(離婁篇)

「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。」(離婁篇)

「親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」(盡心篇)

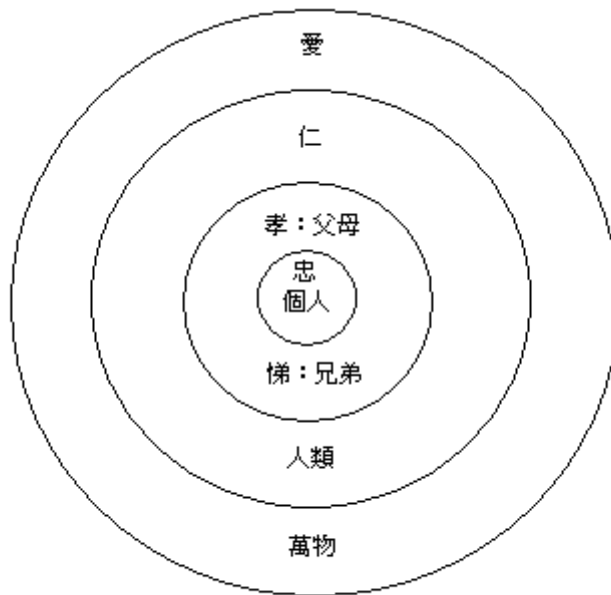


圖 1•2 推己及人之步驟

就「有等差之愛」的推及過程而言，首先必須以「己」為實踐之基點，無論是在孔子或孟子的思想中，這樣的認知都可找到支持之證據<sup>14</sup>，然而推及功夫之實踐畢竟是個歷程，是歷程便會有階段性的努力方向與重心，不管是由「盡己」至「推己及人」，或是由「忠」經歷「孝」「仁」而至「愛」，甚或「親親」「敬長」乃至「天下平」，參照於上圖之內容吾人都可輕易的看出，「孝悌」是由己向外堆及的第一個階段重心。以下本文再試圖援用資訊中的「有限狀態機」之概念來作應用性之闡述。

在電腦資訊的世界裡，時間並不是連續的，而是以一組組固定的狀態變換序列所構成，人的世界亦同，所有看起來具有時序性的事物，還是以一個個單一獨立的事件組合而成。「有限狀態機」的基本構想，是將一個對照表與記憶元件

<sup>14</sup> 《論語》：公也長「行己也恭」，雍也「己欲立而立人，己欲達而達人」，子路「行己有恥」，顏淵「克己復禮，為仁」。《孟子》：公孫丑「禍福無不自己求之者」「仁者如射：射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」，離婁「行有不得者，皆反求諸己」「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也」，盡心「有大人者，正己而物正也」。

加以結合，記憶元件儲存著過去輸入的序列概要，輸出是由狀態所決定，而機器狀態之順序則由內部的對照表與輸入之狀態決定，也就是說下一個狀態是取決於前一個狀態與輸入之訊號之共同影響。「有限狀態機」，在現實生活中運用的極為廣泛，而最容易使人了解的就是密碼鎖之裝置。以下筆者便嘗試將資訊中「有限狀態機」之概念，與前述所言推及實踐上階段性歷程相結合，來論述何以「孝悌」是孟子學說執行系統上的核心程式之因。

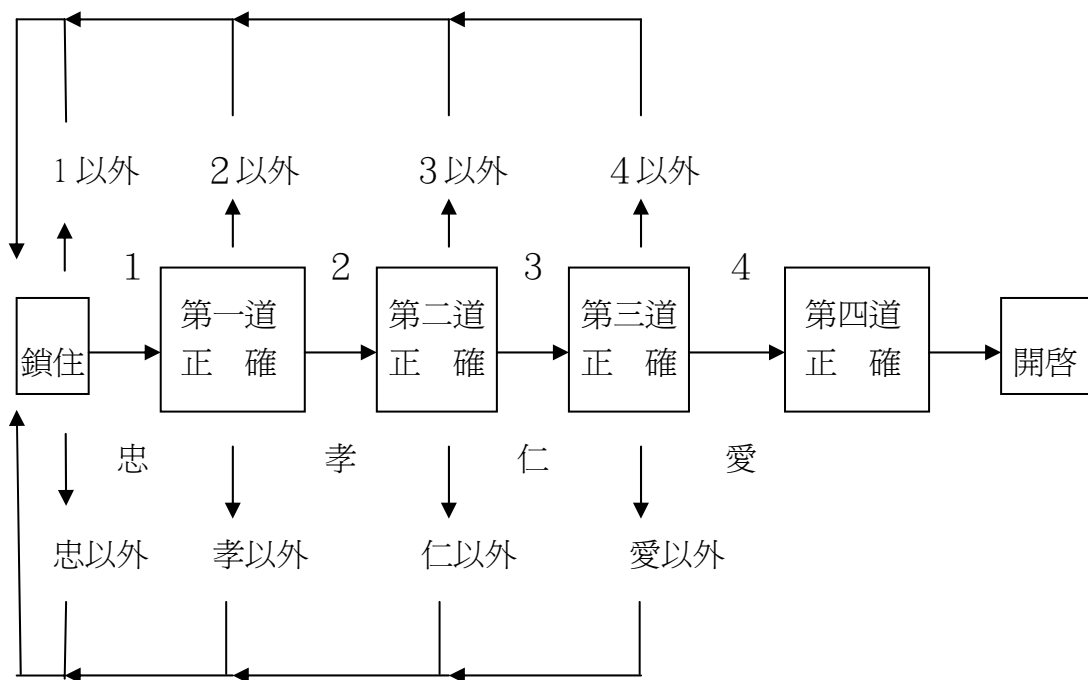


圖 1·3 密碼鎖與忠恕之道配合圖

據圖 1·3 所示，鎖的本身並不記得撥過的所有數字，但它可以記住最後輸入的幾組數字，而這幾組儲存於記憶元件中的數字，就會因前一個狀態與輸入之訊號之影響，在數字序列正確的時候把鎖把開。例如一個只能在 1 - 2 - 3 - 4 的數字序列下才會開啓的密碼鎖，能明確的辨識以 1 為首，接著以 2、3、4 為序列的執程序，如果在第一道過程中輸入了 1 以外的數字，因不能符合所要求的序列形式，所以將無法進入下一道程序，而所亦無法把開。相較上圖下方忠、孝、仁、愛序列，孟子在學說系統建構的初期，早已預設了首要的關鍵『盡己』之『忠』的位置，如果無法達成，那下列一連串的孝、仁、愛之階段性程序，將無法一一實踐。忠，是忠於自己，是盡己，而由己向外推及的第一個步驟，將作用於孝與悌之上，如果這個關鍵無法突破，那其後的仁民愛物乃至天下平的理



想，亦將接無法順利實現。孟子整個學說系統之發用，是從孝與悌之上起始，離卻了孝悌，學說僅是學說，系統只是系統，完全無應用上之價值，因此可證「孝悌」是孟子學說中執行系統的核心程式。

由本節的論述中可知，無論是從人倫的觀點、生物遺傳上的觀點及資訊系統之觀點而言，「孝悌」都是孟子學說中的核心概念，是學說發用而產生價值意義的起始，也是肯定人之所以為人的最基本行為之表現。將政治、社會之結構置於血緣之下運作，一方面是欲把複雜的政治社會因素單純化的回到人倫體系下來處理，另一方面是期望以對遺傳基因的掌握來反控文化基因之發展，使政治、社會之發展能受到善性的制約而形成人性向善之機制，將文化之價值定義於人性光明面的基礎之上。據此可明確的看出，孟子在「性善論」的理論建構上乃是從人性本身的特質上出發，導出了實行仁政的歷史必然性，以保證其預設的王道政治有絕對實現之可能，將潛在狀態的「善端」充份的發揮出來，成就全然之善的最高目標。

## 六、良知系統的幾個重要特質

### (一) 同一性

良知系統具有「同一性」，使系統能貫串於古今而不至於改變，在系統的運作上並不著眼於系統或系統成份在空間或時間上的運動，而著眼於系統組織的功效、性能的保持。孟子由人之異於禽獸的「人禽之辯」出發，將屬於人性特質上的「心」普遍化的推及於道德層次，並賦予其直覺的辨識功能，使其成為良知系統作用之核心。良，在《孟子》中指的是先天的、天賦的道德義；心，則具備了直覺的辨識功能。孟子論「心」，「心」字在《孟子》中一共出現了一百一十九次之多，其中包括了單獨使用者與由雙音詞所組成之「良心」「中心」「放心」「心志」等詞彙，在〈告子篇〉中首次的出現了「良心」之概念<sup>15</sup>，一旦「良」與「心」聯繫起來，其具道德義之天賦直覺之知的屬性便顯得十分明確，誠如孟子所言「不學而能謂之良能，不學而知謂之良知」，以「不學而知」來定義「良知」中可見，在孟子的觀念裡良知不僅僅是道德之知，而且還是天賦之知。但是，孟子所言之心到底是如何『普遍化』的推及到『道德層次』的呢？此點可由《孟子·告子篇》中所述見出，其云：

<sup>15</sup> 《孟子·告子篇》云：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其『良心』者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而之伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希；則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情哉？」在此段文字中，良心之觀念與人禽之差異對舉，將「心」之意義與屬性歸結於人性之上，賦予與了人性的良知名確知定義。

故凡同類者，舉相似也；何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故曰：

「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有

同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義

也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

此段文字的重點在於孟子提出的「心有同者」的命題上，心之所同然者為理、為義，參照於《孟子·公孫丑篇》中所述可知，此處的禮義是以仁義禮智四端之道德本性為主要之內涵，而理義對於人的本性而言，因為人人皆同，故而應為人人所樂。文中雖言今日只有聖人樂之者，但這並不能表示一般人無此理義之心，只能說是聖人由學習踐履中先體悟四端之心而已，而聖人之有以能教我者，與我所能學之內涵，實乃為前述所言我之本有的良知之心而已，聖人之先，不礙我之後，但聖人之先可以提醒我有此本有者，而更重要的是，聖人與我皆有此本有者，是為同類者，故而孟子在此段文字中乃是提出了人人有此共同人性之觀點，在這一觀點上建立了理義本有之普遍性意義，又由於人人皆同有此心，只要能擴充存養向外推及，即可形成道德心本有之人性論上的普遍性命題，進一步的將此心推入了道德層次之上。由於「普遍化」的結果，使得只要異於禽獸之人，便皆天賦而有「四端之心」；由於屬於「道德層面」之屬性，使得只要生存於中國文化散佈之所，便隨時都能感受良知系統運作之存在。孟子提出良知學說之時代如此，陸九淵、王陽明所闡發之心性論時如此，身處於中國文化浸潤之今日的吾人亦如此，雖隨時代不斷更迭，但在任何一個時代中因文化基因與道德基因持續傳承的結果，則可使良知系統之運作永續不綴。文化不斷推衍承傳，而良知系統亦被各個時代以不同的方式普遍的應用著。古人如是，今人亦如是，此貫通古今之思維精義，使得良知在屬性上具有人與人相同、古與今相通的「同一性質」。

## （二）預設性

良知系統是具有預設屬性的，其中的仁心、義行、四端與執行取捨之標準，在理論學說提出的初期便已被確定，也就是說在整個系統撰寫的初始時便已被預設並灌注於程式之中。

在中國的思想中，孔子以「仁」確立了儒學的道德性社會關懷及禮樂教化人文化成的發展方向，孟子即在同一方向上加入了「義」，並以「四端之心」為基礎開發出儒家成德之學的實踐功夫之歷程，大量地闡述了仁政的觀念，及君子人格的倫理生活原理。然而若吾人從理論建構方向來看時，孟子則是進一步的從

實踐方法之理論中，確定了成德之學的可能性。他從實踐主體的心性能力的肯定下手，當下要求實踐主體的道德承擔活動的必然決行，在推己及人的條件下一路編製成德之教的已達達人之學說體系。這其中的理論精華，即在於功夫實踐的哲理建構部份。所以我們說從哲學體系的根本上來看時，孟子之學中的「學」與「思」之概念，實是在其實踐體悟的歷程中形成的，他的所有學說觀念之表述根本上亦即是在回答其仁義之道的實踐問題，也是因著這個問題的涉獵，才有牽涉了一定程度的世界觀言說，以及使用到了若干必然地已預設了的形上觀念。

作為一個儒學早期的理論而言，孟子學說確實為儒家學說之發展的確定了重要的基本型態，並成為後世儒學發展史上諸多體系之共同源頭，例如肯定人性是善的本質、提出對社會的強烈使命感的文化方向、以及討論功夫實踐時的直接承擔的觀念等，這些特質不僅在儒學史上一直是最重要的基本命題，更在中國思想發展的歷程造生了極大的文化影響。

它在理論中所提出的實踐方法，則是直接切入於人性的特質，主張在心性念慮思維上作攝提警凜的修養。它的理論進程則是由形上學本體論說與人性論上立說，直接在實踐理論上預設著一套人性論或本體論的價值體系。孟子的「盡心功夫、求放心」的工夫，就是一種「四端心內在的本體論進路的功夫哲學」。

「四端之心」具有先驗的預設性，不因任何人之出生與死亡而產生或消滅，任何人在出生之時便已具備了仁心之善端，孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」，這是孟子所提出的一種以現實界所存在之現象反推而形成的預設性之假說，因為沒有任何一種方法可以檢驗人在未出生之前的狀況，尤其是心理方面之狀況。孟子主要是從道德義上來研究人生，定位人生之價值。他把人的道德概括為仁義禮智四個範疇，認為人與生俱來便具有惻隱、羞惡、辭讓（恭敬）、是非四端之善性，並以「思之」「求」的方式來開啓人類先驗善性的開端。此四端之善性，用今日之觀點可以解釋為善的最原始之潛在狀態，然而四端之心的「端」，指的是發端，既是發端便不具成熟之義，因此可以說這個潛藏的狀態並不同於現實。此一潛藏之狀態是由何得出的呢？當然是現實的道德實踐中所觀察出來的，在人性之上有向善之可能，亦有為惡之可能，但孟子則專就人性向善的立意上立說，由道德實踐中善的價值義上反推出人性之善端的存在。

從推理系統的根源上看來，當時雖未曾出現遺傳與系統之概念，但孟子能在其學說中提出了預設性之假說，以從事於道德活動者的自身經驗作為法則。雖說四端之心在人類童稚未開之時是難以自我感知的，但等到人在學習中逐漸開發出自覺的意識而體悟道德之精義後，依其從事於道德活動者自身之經驗反推，則可得到一個人類普遍共具之「四端之心」，以作為欲從事於道之人的道德依據，此一普遍性之道德依據便是整個系統最高概念的預設性對象。因此，要人從事於道德活動，必先安立一個足以提供人類善性基礎之概念，「四端之心」對於從事

於道德活動而尚未有真切認知之人便具有預設之特性。這種預設性的特徵，經由孟子本人的體悟，將其普遍化的推及於道德層次的結果，使得從事於道德活動之人，可由現有可知之事物中獲得實證性知識，以作為其概念的基本材料，再通過實際從事於道德體驗者為引導，然後提出一種從事於道之法則，並經由返回已知事實加以驗證，以增強體驗感受之自洽性，以預言或預測的論斷形式，揭示尚未經證實之未知領域。對於從事於道德活動者而言，其目的在於先提出預設之方向，以解決因未知而可能引出之疑惑與迷失。就「良知系統」中所呈現這樣的特性上來說，提出預設以解決實踐過程中目標與方向迷失之可能，是為了能使從事於道德活動者，能在實踐過程中先求得人性安頓之所在，期勉人真正在作為中去實踐目的，而非只是理想空言。

知識系統之有「預設性」是必然之現象，因為設立知識系統的目的是以追求知識為「目標」的；凡是追求「目標」，在未至之先當然免不了要「預設」。但思想系統或知識系統，其所以有別於知識系統，就在於其終極之旨趣並非僅為了「預設」，而是為了能真正的「實踐」。故上述提到的道德價值系統，是必須透過實踐、體驗之工夫，方可充極此所謂之「境界」。如此的境界，若非親為之體驗而僅是「預設」，則縱然立此學說者嘵嘵不休，終究是「誑語」「空論」，在其內容來說是「死寂」，就其實踐結果來說是「落空」，既不足為取法，那聖人豈會為此而設教呢？牟宗三先生曾說：「良心本體並非一空懸之抽象概念，而實是一真實之呈現，如此，則肯定人人皆有此本體方有道德實踐上之實義。」<sup>16</sup>本文如以知識系統來討論孟子學說，又提出該系統具有「預設性」之特色之假說，是否會與價值體系與實踐目標相左呢？

其實不然，就性質而言，今日所見的《孟子》一書是由其弟子萬章、公孫丑等紀錄的「語錄」，孟子之思想之能成系統，首當歸功於「紀錄者」萬章、公孫丑等人之「傳譯」，在宋代理學極力闡揚孔孟學說之際，陸、王或程、朱對於《孟子》一書思想之闡發，便是一種「代碼的信息轉換」之過程。然而在轉換的過程中，宋明理學家所認知之《孟子》又非全與原始孟子之思想相同，因為在系統設計之初期，該系統除了可以在文化與基因的程式進行承繼的運作，又賦予了該系統開放的性質，使得系統具有學習及擴充之功能，以因應時代之更迭與環境之變遷，開發出具有時代意義即價值的運作功能。此外，就內涵而言，《孟子》所關切之重心並不是去建立一個形上學之原理，它提出此種學說最終是希望開發出人能不斷自我超拔、突破之力量，而建立一種安頓人生之人學。而在《孟子》書中所留下之語錄，便明確的提供一條有心從事於道德者可能之途徑。道德之實踐必須具有明確之目標，但對於未能體悟此道的從事於道德活動之人而言，在未能實現其努力之方向與目標的過程中，那可以「保四海」「治天下於掌上」所具之存在義，是否也會因此而遭受質疑呢？本文所言「預設性之假說」義，乃是針

<sup>16</sup> 見牟宗三《從陸象山到劉蕺山》頁126-127 台北•學生書局 民國七十三年十一月

對於從事於道德活動者之角度而立論，並非僅停留於那高不可攀的悟道者之境界而論。以學無止境的原則來看，目前任何一個從事於孟子學說研習之人，皆只可能是正從事於孟子學說實踐過程中之人，絕不會是全然善性的得道、悟道者，而本文所提出良知系統由道德實踐中善的價值義上反推出人性之善端的存在之預設性，是亦須經由從事於孟子學說研習之人的踐履加以落實，方具存在之價值。

### (三) 方向性

系統具有「方向性」，方向性可理解為系統最終穩定的理想狀態，換言之就是系統最後的「目的」。就現代的力學而言，一個蘋果之所以會掉落於地面，是因為地心引力的作用，作用於物體上的力才是物體運動的根本原因，而物體之運動與否，則是直接取決於最後穩定的理想狀態，因為只有在平穩的地面這個位置它才能以最穩定的狀態存在。

在人類世界中，善、惡本身都存在可能性，但就「人性」的基點而言，則以追求真、善、美為其終極目標，人性之本真特異於禽獸者在於由孝悌產生之仁德規範，充份發揮人性之本真即為善，能善者美亦自然呈現。人一生的努力都不斷的在向真善美之極致趨近，將人性向善的可能性化為必然，把所有負面功能化為正面成就（如圖 1·4），則人之為人之價值才可能實現發揚，此刻之人方才真正稱得上為有仁之人。將人之亦於禽獸的向善之可能性化為必然性，以人的正面成就肯定人存在之價值，如此一來人在由生至死的歷程中的所有學習與努力之過程，即產生了非常明確的方向與目標，使得「人」存在於天地間處於最穩定的狀態，此即是良知系統所具有之「方向性質」。至於如何能確實的把握人性向善之方向不產生偏失呢？這就牽連到了「性」之座標定位與反省的修養功夫了。

在《孟子·告子篇》中曾出現以水來喻「性」之例子，其云：

今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山，是豈水之性哉？

其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。

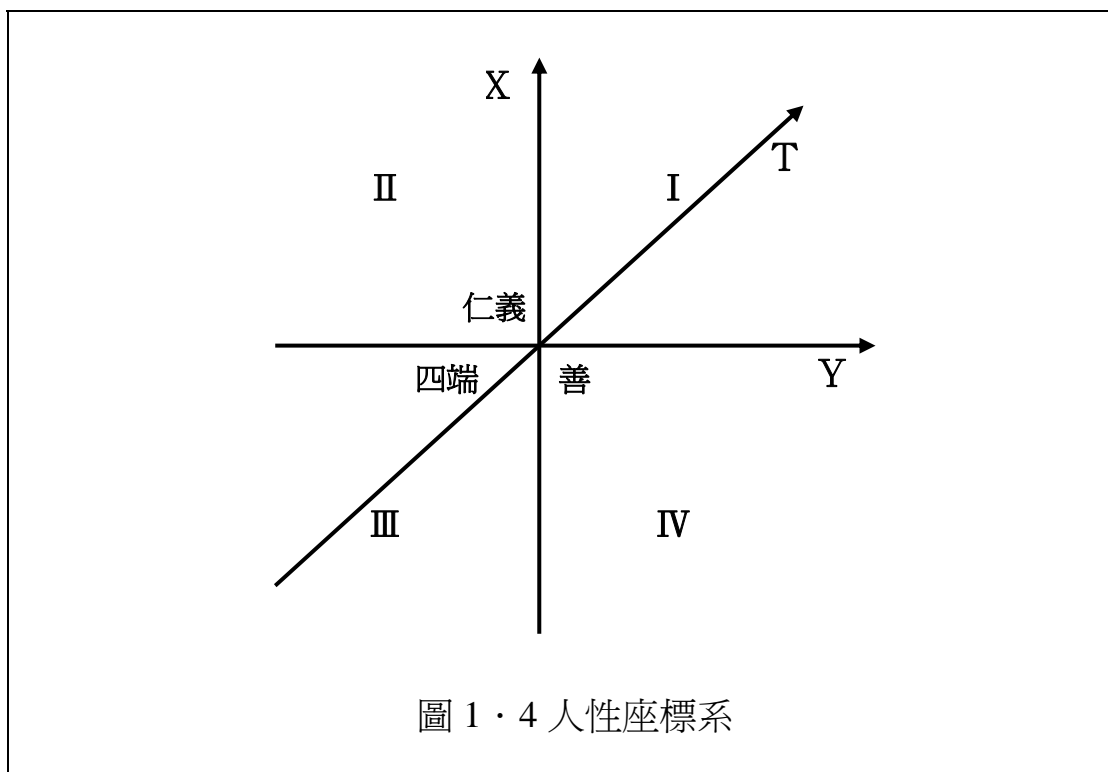


圖 1·4 人性座標系

依孟子之解釋，善是本質，惡只是善在未成熟的過程中產生偏差之現象，由客觀的外在條件所使然，可見得其學說之核心是以「善」為基礎。因此就實踐之意義上而言，孔子之「仁」、孟子之「善」、儒家之「四端」，就是人性座標之中心（如圖 1·4），每一個人的中心定位都相同，卻可能發展出不同之結果，其中之過程就靠個人的價值觀去訂定方向了，可能得正，亦可能為負。但在孟子學說中有一補充說明，以保證向善實踐之必然性，此即「求其放心」之修養。若行為偏失時，則須回到原點的本心上重新出發。

曾子云：「吾日三省吾身」，《孟子·離婁篇》云：「行有不得者，皆反求諸己。」皆說明了反省之重要性。反省，當然是回到自己的身上去尋找修正行為偏失的關鍵，但要從何處反省起呢？又需以何種方式去反省方可得到正確的修為（修正行為）之結果呢？《孟子·盡心篇》中實已給了明確的提示，其云：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」人自上天承繼了完整的人性，善良之種子早已根植於心，此乃孟子所言之「四端之心」也，人秉持著四端之善性，存養、擴充進而推己及人，當能成善之性、盡善之能，然而因受外在物慾的引誘，心則逐物而放失了，即會產生惡的結果。為了維持行為的正當以成就善性，孟子學說中已存在一套修正行為偏失之方法，以下本文便試圖以【圖 1·4】之人性座標系來做簡要之說明。

在數學的座標系中，第一象限與第三象限可產生正數之質，但是在現實的人類生活領域裡，卻絕不會產生「負負得正」之事實，一個十惡不赦的殺人犯絕不會因為其再度的殺人而得到正面之評價，因此在【圖 1·4】的「人性座標」

中，僅有第一象限方可產生人性正面之價值，如何常保自己之作爲永遠在正面價值之上，就落在反省之上。每個人都可能忙，終日不習，但亦可能在麻木之下而盲行，此便產生「不仁」之現象（喪失爲仁爲善之自覺）。反省是保證自己行爲不偏之不貳方法，就孟子而言即「求其放失之心」也，東西遺失了大不了自認倒楣，但人生之定位迷失了，則方向頓失價值全無，故所有價值觀不能與善衝突，與此大前題衝突者，則一切意義便偏至負面發展，此即自我反省、回歸原點以保證作爲正確之定義，亦爲孟子性善學說系統之核心。至於反省之後該由何種方向出發呢？孟子則明言「義，人路也」，亦即由符合於禮儀道德之方向再重新開始。

#### （四）可逆性

以今日系統程式之觀點而言，任何一個作業系統在程式創作的初期，程式設計師都是以「原始程式碼」(source code) 的方式來進行撰寫的。以思想學說之建構來說，孟子在其使用自己慣用的思維語言來進行思考的階段時，就如同是以「原始程式碼」來撰寫程式一般，而「良知」「四端」「人禽之辨」「義利之辨」「王霸之辨」等精闢的原始理念，即爲該學說的「原始程式」。

有了「原始程式」，當然必須經過「編譯」，將原始理念轉化爲常人可閱讀的文本(text) 狀態，以便於於傳播與理解，這就是該學說的「原始系統」。又由於語言、文字、文化環境的變遷等因素之影響，對於《孟子》文本的解讀，很可能因上述之變遷而產生了隔閡的問題，這便引發出歷代學者在詮釋該書時爲其注疏的情況。克就詮釋與傳播義上而言，對於當代之學人來說，《孟子》一書之原文與各代注疏間的隔閡與落差，便成爲了理解「原始系統」阻礙，需要再一次的運用「轉譯」的步驟，將其還原爲當代可閱讀之敘述模式，以便於理解與傳播。依此類推，時代隔閡越久，需要經歷的編譯與還原的步驟就越多。當然一位研讀該項學說之讀者，本身先得具備能還原於原始思想之能力，但是如果該項學說本身的思想內涵，並不具足可以還原之功能與溝通介面，那思想學說本身便不可能藉由「承續」與「再現」的方式，跨越時空之隔閡去進行傳播。就一個專業的程式設計師，其設計之程式當然必須具備還原之功能；以一個傑出之思想家而論，其提出之學說當然也需要具備有「還原」與「反譯」的『可逆性』，以利於學說之研討、傳輸、轉譯、修正等活動。以上節所述之內容爲例，若孟子學說系統不具備可逆之特性，那在行爲偏失時，以「求其放心」之功夫，讓本心回到原點上重新出發的可能，便無法成立了。

從上述的論述中可知，一個完整的學說系統必須具備了「還原」與「反譯」的功能，也就是說在學說或理論原創之初，它就必須具有開放性，能將原始碼(思想之原始義涵) 順利地在任何時空中釋放與重現出來。今日吾人尙可經由多樣的轉義方式，領略到孟子學說之精華，便是該項學說深具『可逆性』之因。因此，

就學習上而言，一個可供學習與傳播的學說系統就必須能有開放系統原始碼的功能，具備了開放性系統的屬性，而孟子的學說系統正符合了上述所提到的此種屬性。

由於可逆性亦同時賦有利於研討、傳輸、轉譯、修正等特徵，因此這一個學說系統將是個開放性的系統，由於開放性之故，系統便可因時代或使用者之需求隨時的進入擴充與升級的狀態，能開擴充與升級的系統便成產生系統的學習功能。只要該學說的「原始程式」，在思想內容與執行序列上的建構正確，而預設之目標又能涵蓋整個文化內涵，那這樣的系統便可因應於時代所需，無窮盡的運作下去。當然，若是孟子的學說系統不具備上述之特性的話，那早已在時間的洪流中化為灰燼，無法發展、承續至今。

## 七、系統偵錯與防毒之能力

本文在第五節「常駐原始程式」中已提到以「惻隱之心」為驅動程式的觀點，此處擬再論及良知系統所具備的偵測功能。一個正常運作之系統，除了須有正面自律之規範以執行預設之目的外，尚需要有負面偵錯防堵之功能，以避免系統之失誤與干擾。良知系統能自律的執行既定預設的善性之目標，即是本文前述由驅動程式、常駐程式、標準程式及執行程式所運作之結果，這樣的運作將使系統呈現正向之值。相對的，若在系統中出現負向干擾因素時，就需要偵錯及修正之程式來加以處理。良知系統為因應上述情形，因此除了有正面養成執行善性之程式外，亦同時具備了負面防堵的偵錯程式，以滿足人同時兼有人性（四端）與物性（耳目口鼻之欲）的存在條件。

良知之心本具有偵測之能力，是能知之主體。《孟子·公孫丑篇》，云：

「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」本文雖為孟子論知言之說，但卻通向一個重要的觀點，即知的本體的問題。人在判斷言辭之詖、淫、邪、遁者時，應有一衡量之標準，能作為此一判斷標準者，實應為孟子所主張的認知本體。因此，此處所謂知言的功夫，其實是發動於一個能知的本體而來者，而此能知之心便是具備四端的良知之心。依照勞思光先生的解釋，此四端之心分別為：

「惻隱」指涉人當見某事項之進行時，可以自覺到「不應有」。

「羞惡」指涉人對某種已有之事項，若覺其不應有，即顯現拒斥割離之自覺。

「辭讓」指涉人當考慮自己之所得時，常有「應不應得」之辨別。

「是非」指涉人對一切主張常能自覺到「合不合理」。<sup>17</sup>

心既為能知之主體，便具有消極的防止惡產生之作用，與積極從事欲向善

<sup>17</sup> 請參見勞思光《新編中國哲學史〔一〕》頁 164 台北•三民書局 民國 84 年 增訂八版



之能力。就其積極性而言，小則以孝悌事親敬長，大則足以保四海、治天下；就其消極性而論，就是勞先生所述自覺到不應有而產生之排拒之意識，重點在於防堵偏失之行爲，避免心因逐物而放失之上。

生命現象的根本特徵，在於生物體能夠適應外界環境而與外界保持相對穩定的物質能量交換，當人對準一個目的物準備進行質能交換的擷取活動時，目的物的存在狀態將形成一序列的信息代碼，此代碼會經由感官的刺激傳入大腦，此時人的腦中便會形成關於目的物的形象、位置、擷取方式、擷取與否的相關判斷，在此一判斷基礎上人腦開始建立一系列的擷取動作模型，而在這個動作模型建立的同時，人腦又將整個系列的動作模型轉譯為神經脈衝的代碼，人腦透過神經脈衝碼將動作的「指令」傳達到執行的器官，把腦中的模型變為現實的行爲實踐出來。特別是在擷取一運動中的目的物時，感官會將目的物的運動情況和運動效果不斷的傳入腦中，大腦此時會依據這些傳入的信息對於動作模型隨時加以修正，再變為「指令」傳導出去，校正身體器官的執行行爲，使其準確的接近目的物進行擷取。這種「反饋調節」的現象，是以神經中樞、感官及外部環境三者之間反覆進行的信息傳遞作為基礎的，也是同一種內容以不同的形式相互轉化的過程。當然，當大腦對於擷取的目的物進行評估的結果，如果判斷此一擷取行爲是不可行的，則將會馬上發出「指令」終止此一擷取之行爲。

什麼擷取行爲是不可行的？依據本文第五節·〈人性化的良知系統〉中所論，當然是由「惻隱之心」所驅動的良知之心，這個具有偵測能力的能知之主體來作判斷。

從控制論的角度來看，無論生物、工程乃至於社會，在變化的外在條件下都在極力的維護一個原則，即去實現和保有穩定而理想的狀態。而這種理想的狀態便是「目的」。一個自動化的系統，會如期的以預設值的方式運作，而控制系統中的「感應器」則會隨時在該系統預設的「目標質」上不斷的比較，如果該系統偵測到現況中的實際值與預設值產生差異時，便會將現況中實際值與理想值的差異回饋到機器的操作系統中，依系統之設定對於理想與實際的差異進行調整，這便是上述所謂的「反饋調節」。反饋，是控制論中的一個名詞，係指一個系統的輸出經過某種作用，再重新回饋入系統的輸入端的過程。若將此一過程對照於良知的系統而言，當感應器偵測到行爲中理想與實際的差值，低過於道德良知預設的底限時，良知的防毒系統便會因「惻隱之心」的驅動而開始啟動運作，對於該行爲進行防治措施，而當錯誤的行爲解除後，當然系統則又回復於偵測的位置而暫時沉潛。就行爲而論，良知的防毒系統是屬於負面消極義的防堵作用，其功能是避免人的行爲在執行之過程中因犯錯而導致整個人性產生「當機」之疑慮，進而保證人性的系統能正常的發揮功能去運作，而回饋系統的功能，即是具有自動調節系統狀態與目標的差距進而實現系統目標之達成的作用。

就思維發生過程來說，人是先在產生利害分辨能力後，才能於其中自覺的

作選擇，在選擇之後相繼而來的便是對結果之面對與承擔，這整個發展便是一種認知過程。當然認知之主體是自我，因此便將引發自覺意識的產生，人類之認知與能力有限，真正自覺之認知是表現在對不能與不為之體認上。認知是一種學習之過程，而「學」本身便包涵有自覺義，由「學」而「覺」以至於真知，一般人雖不易達到，但卻是每一個從事於學的人皆有實現之「可能」，此點在《孟子》中即常援引古代「聖人」所展現之德性作為具體之象徵。聖人之可貴而異於常人之處，不在於所呈現之境界的高低，而在於由學而知的體道過程中主體之建立與自覺意識之有無而已。這個主體乃是具有偵測與防毒能力之自我主體，是由四端之心的良知系統所建立之主體。人天生稟賦有四端之心，在基點上聖人乃與我同類者，人性之善端本已存在於自性之中，只是聖人能以靈明之心隨時自我監督而持之而勿喪，最後得以將其善端全然的朗現發揚。人雖內具善端，但在與外物交接的過程中往往因放失了本心而悖離善道。因此，具有偵測與防毒之能力，在良知的系統中便顯得十分重要。

獨學無友，不免孤陋寡聞，人活在世上又必須與物交接，心逐物轉便可能產生慾望，雖然慾望並非全然是壞的，但過度的「欲」則會使四端之因逐物而產生「放失」之現象，心一旦放失便有如電腦系統中感染「電腦病毒」<sup>18</sup>的情況一般，無法正常順利的發揮其靈明的認知與判斷之能力。在系統的運作中，要防止電腦中毒，除非是該台電腦完全不和其它電腦有磁片、檔案或網路的交流，否則就無法保證不中毒了，但事實上，這樣的觀念就如同一個人活在世上卻過著與世隔絕不與其他任何人發生接觸一般，是難以做到的。系統一旦中毒，不僅其偵測與執行能力將無法運作，且將破壞整個系統的儲存資料甚至感染給他人。而人心因逐物而放失，不亦復如此嗎？

性是根源於四端之心，每個人在生活中皆能默然體悟，不要因外來的物欲將其沖散了，本著本心之良知而行，它本來就充滿在每個人的身上，心之所欲將會形於象，行善道之人，容貌溫潤和藹可親，儀態舉止合宜自然，反之則威顏厲色，行事齷齪，其間之差異可一眼即可辯明。心之所欲會形於象，實與良知系統的偵錯與反饋調節功能有極密切之關係。

在了解系統中毒的情況後，讓吾人再回到「欲」會使四端之因逐物而產生「放失」的現象之上，來看看孟子的良知系統是如何偵測心的放失的。

**孟子曰：「廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海**

<sup>18</sup> 電腦病毒(virus)是一支程式，一般屬於常駐程式(TSR)，雖稱之為【病毒】其實只是一段幾 k Bytes 的程式，它是一種會不斷自我【繁殖/複製(自我拷貝)】或【感染/複寫】的程式碼，通常它都會寄存在可執行的檔案之中，或者是軟、硬碟的開機磁區啟動部份，它會破壞系統磁碟之啟動磁區(boot sector)或附著於可執行檔中，經由檔案系統的讀寫動作在使用者利用磁片或硬碟執行程式時，將電腦病毒程式重製於未受感染的資料檔案或程式中。

之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻。」(盡心篇)

欲，是所欲作為之事。樂，是實行而可感受到快樂之事。性，則為人之為人的本質內容。分定，乃指每一人固定所得於天之性，分量不可增減。四體，則是四肢所表現之行動舉止。

性，是人之本質內容，質言之即為仁，分言之為仁義禮智四端。形式上稱之為性，內容上稱之為仁。四端之心（惻隱—仁、是非—義、辭讓—禮、羞惡—智）是無需向外追求的，只需發用即可滿足。而欲、樂，則由於本質發用後所帶來的附加價值（外在於物質），欲與樂若建立在仁德之上（善）便能長久，建立在物欲上（惡、放失之心）則只能為瞬間。

除此之外，吾人可再由性與欲上之關聯作以下之分析：

1. 性與欲不造成衝突之情形：寡欲而非無欲。可以顏回之「一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂」（離婁下第二十九）為例。
2. 性與欲同時皆不表現其要求：最基本之欲得以維持生理之運作，使系統得以正常朝向既定善性之目標發展。
3. 性與欲同時皆有要求而造成衝突之情形：
  - a. 性堅持其要求而取消欲：偵錯防毒系統發揮，使系統中出現放失或中毒的負向干擾因素得以消除。
  - b. 欲堅持其要求而取消性：欲造成正面執行善性之預設目標的傷害，即心之放失或中毒的情況，使人的生命墮落乃至朝向為惡而有罪之方向發展。

在第 1、2 項中，系統皆可依其正常之設定而運行不輟，只有在第 3 項之 b 的形況下，整個良知系統才可能完全失效。為了避免失效的情形發生，良知系統偵錯防毒最大之功效，便落在第 3 項之 a 的運作之上。因此，理解生命墮落與為惡之方向的先決條件，是理解仁義禮智之心在人的身上有迫切於呈現與實踐的需求。反之，實踐仁義禮智之預設的正面目標，亦需同時考慮到生命墮落與為惡之可能。如此說來，在欲與善性（人性與物性、生理與心理）同時並存的情況下，良知系統在設計之初期就得同時考量正面執行善性之預設程式與負面防堵偵錯之修正程式的同時並存之需要。

欲與樂只有程度上之差異，無本質上之不同，因為二者都需依附於某一主體方能存在並具有價值，相對於主體而言，此二者只是一種外在的客觀條件，是被選擇之後的結果。當主體選擇為善時，此欲與樂則為坦然的、愉悅的，反之若

選擇惡時，伴隨而來之欲與樂則為緊張的、恐懼的。至於生理上為何會對依附於「惡」（放失之心）的欲產生緊張恐懼的反應呢？那是因為人的任何行為無時無刻不受良知系統之監督，當系統偵測到可能導致人的行為產生「惡」「放失」（中毒）的結果時，良知系統會在人的意識介面之中產生警告方塊<sup>19</sup>以顯示警告的訊息，並馬上在生理上提出警告之反應，並進形適當的「反饋調節」，以維持系統預設的「善」之理想質。欲並非惡，但是卻會引發心產生放失之可能，生命之下墮不是因為耳目口鼻之欲有抵擋仁義禮智之心的調理規範的力量，只是因放其心而不知求、不知操、不知思而已。既然心有可能因欲而產生放失之可能，便需要消極防堵的偵錯程式存在，以維持心之正向發展。

誠如上述所言，欲並非皆是不好的而須全然戒除，只要欲能建立在仁德之上（善），孟子依然贊成人可以適當的滿足生理存在之慾望，其云：

明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶

年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。」「今也制民之產，

仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡。

此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉！（梁惠王上）

此段文字，表面上看來是指孟子的生養之道，而事實上此中之「生」「養」則別具深刻之涵義。「事父母」：保存基因之來源。「畜妻子」：君子之道，肇端於夫婦。人倫之始，一方面為基因遺傳之首要必須之條件，一方面為人類最小之社會之始，由此開始了善性推及之端點。因此，有關「生」的「事父母」「畜妻子」，實則是孟子學說之系統為保存善性基因能無限遺傳下來的條件，亦為善性在人類社會中首先發用的基點。「樂歲終身苦，凶年不免於死亡」所指的，則是有關於「養」的部份。在現實層面上人具「生理」與「心理」存在之兩種涵義，但是心理之存在得奠基於生理的存在之上方有存在之意義，若生理存在義消失，則心理義所需之載體亦將同時被消滅。因此，「樂歲終身苦，凶年不免於死亡」所指的是人必須先滿足生理存在，方有可能去踐履仁義之善性，以使心理義之價值得以成立。基於此點，通觀《孟子》全書我們可以察覺，孟子並不是反對所有的功利，而是反對於統治階層上所汲汲營求幾近於率獸食人的「上下交征利」（梁惠王上），孟子主張「寡欲」（盡心上）而非如《老子》所述之無欲，贊成人適度的擁有滿足基本生理存在的慾望需求，這是孟子對於其性善學說上所做的外緣問題之釐析的第一步驟。滿足人生理存在之需求，乃是先解決了其學說上外緣的物質問題，使

<sup>19</sup> 警告方塊（alert box）：在系統的圖形使用者介面中出現於螢幕上的一個視窗，該視窗的用途是傳達某種訊息或通知發生某些狀況。

其對於善性的踐履之道，單純化的只歸於心理層次上，讓從事於仁道者無後顧之憂，能專心的著手於實踐之上。欲是人類對於外緣物質的追求，欲求過多會致使人窮耗精力，無法專心致力於善性的踐履之目標上；就如同一個系統灌入太多的應用程式般，非但可能減少記憶體的空間與系統執行的功能與效率，還可能因程式相互干擾對衝而使得整個系統停擺。孟子贊成寡欲，其另外之立意尚見諸於以下一段文字：

易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝

用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶求水火，無弗與者，至足矣。

聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁乎？（盡

心上）

把「使有菽粟如水火」作為從事於仁道者踐履之基礎，積極的主張盡可能的滿足百姓生活上基本之利益，當然能達到「驅而之善」「民之從之也輕」的效果。

孟子此段話並非說造福人群不重要，而是言明為人處世需有本末先後之別，己不立何以立人，以仁德修身是做人之首要，待條件俱足後即可隨機而發揮造就人群之功。故《大學》中所云：「誠意，正心，格物，致知，修身，齊家，治國，平天下。」相較於孟子之言來看，實際上亦明白揭露了本末之次序，誠所謂「君子務本，本立而道生」者也。儒家講有等差之愛，「親親而仁民，仁民而愛物」「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，其實亦是在本末先後之關係上延伸出來之觀念，參照於本文【圖 1•2】及良知系統以孝悌為執行的核心程式而言，先蓄養本性本心，而後在發用於統領眾民之上，其本末之義則清晰可見了。

再回到良知系統對於欲的監督之上，既然欲與樂為外在客觀條件，而性為人的本質內容，則系統當以實踐並執行人之本質為主要對象。故身為一個君子人，首先當在仁義禮智上下功夫，以修身為本，身之不修，德之不齊，去談如何在廣土眾民下統治百姓安定民心都是空言。至於修身之後有無機會展現才能為民服務，因而得到百姓愛戴而使欲與樂皆得到滿足，這便是外在的命限而不可強求了，故孟子才會說「盡心、知性、知天」，「存心、養性、事天」，「君子夭壽不貳，脩身以俟」也，當自己修為之條件俱足後，所等待者就只剩下外在之機緣了，但在等待的過程中，良知系統的監督與偵測功能則早已作好了充份之準備，隨時準備迎接心可能「放失」的發用機會。再則，良知系統之所以要設定以偵錯防毒程式，避免「欲」對於系統之失誤與干擾，其目的在於良知之發揮可以顯示人與禽獸之異，可以呈現人對自己能表現惻隱、羞惡、恭敬、是非之心之價值的自覺；而且，良知之善性乃是求之在我、求有益於得的，而耳目口鼻之欲則是求之在外、

求無益於得。換言之，孟子之所以主張性善，不是因為他對於食色之性沒有認識，而是因為透過性善之主張，他除了可以去強調耳目口鼻之欲對人存在的價值外，還可以內在於人的四端之心，去超越於自己的耳目口鼻之欲，使人能自覺自己內心的善性之要求並加以實現。這表示在系統設定的目標上，孟子對於仁的善性之道德要求與實現之評價，高於人對耳目口鼻之欲及其滿足之評價，人之所以為人而與禽獸之處同處，就在這些道德的要求下被突顯出來。

## 八、系統程式之擴充與升級

擴充 (expansion) 是一個資訊術語，指的是藉由加入硬體來提昇電腦能力，使電腦能系統的基本功能之外執行其他附加工作的方法。通常是藉由將印刷電路板 (擴充板) 插入電腦內的擴充槽來完成擴充。擴充通常會帶動整個電腦在作業功能上的升級。然在此處所援引的「擴充」一詞，指的並非硬體上的增益動作，而是指如何增益良知系統的功能屬性，讓標準程式與原始程式具備其完整的功能，並擴充其應用之範圍與層次以發揮最大之效用。

然而，心畢竟不是電腦之硬體，無法以擴充設備來增益其功能，需擴充時便只能用「涵養」之方式來進行了。但是要以什麼來涵養呢？以心養心嗎？由於人之四端之心由天賦而生，四端之善性又本然性的具備了，故以心養心之方式，在邏輯上是行不通的。依本文所述，良知系統的原始程式為四端之心，既然是心之善端，當然其潛在之功能便無法全然作用出來，又因為人之異於禽獸之善端甚微，且易受環境之影響而放失，故在消極義上孟子主張學問之道就在於「放心」之上。放心，就是將因逐物而放失之善端，重新回復於心的本位。在積極義上，孟子則特別重視「養」的擴充概念，其云：

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：操則存，捨

則亡；出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。(告子上)

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。(盡心下)

在兩段引文中可見出「養」與「存」並陳的現象，放失之心必須回復其本位之上，心既不放失，那養其心者便是已然復位而存之心，可見得「養」與「存」是同時並存的，養是作用，而存者則為作用的對象。然而作用的目的又是如何呢？孟子云：「養其大者為大人」(告子上)。

在確定了存養之目的後，孟子更進一步的提出了存養其心的方法，孟子云：

「養心莫善於寡欲」(盡心下)。「養」，在現實層面上人具「生理」與「心理」存在之兩種涵義，但是心理之存在得奠基於生理的存在之上方有存在之意義，若生理存在義消失，則心理義所需之載體亦將同時被消滅。人必須先滿足生理存在，方有可能去踐履仁義之善性，以使心理義之價值得以成立。基於此點，通觀《孟子》全書我們可以察覺，孟子並不是反對所有的功利，而是反對於統治階層上所汲汲營營幾近於率獸食人的「上下交征利」(梁惠王上)。「寡欲」一方面乃在於滿足人生理存在之基本需求，先解決了其學說上外緣的物質問題，使其對於善性的踐履之道單純化的只歸於心理層次上，讓從事於仁道者無後顧之憂能專心的著手於實踐之上；另一方面，若是多欲則心將逐物而放失，使耳目之官能可能反過來壓抑了心之作用，妨礙了原來養心之目的。而欲並非不好而須全然得戒除，只要欲能建立在仁德之上(善)，孟子依然贊成人可以適當的滿足生理存在之慾望，若使之建立在仁德之上(善)則有輔仁之作用，反之若欲建構於物欲的前提上(惡、放失之心)則只能為瞬間快樂。

心之善只是「端」(善之潛在狀態)，但卻具有無窮的生命力，只要能養能存，便會無限的作用與延伸，在意識之中使人的德性增長，以成就一個完美的道德人格(大人)。這種延伸與增長，在整個良知系統來說便是擴充。孟子云：

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。(公孫丑上)

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。(盡心下)

擴充，不僅僅是精神上的境界，更需要落實到生活實踐之中，以四端存養擴充而成就一完美的道德人格，再向外推及於天下之人而達足以保四海的目標，這是良知學說初始時所預設的方向與理想。心是屬於個人具體的存在，在其上不斷的存養擴充，擴充到了極限，便是孟子所稱之盡心。心，是人類生命活動之主宰；盡心是擴充此心的實踐功夫。依上面〈盡心上〉一段的引文之義來看，在盡心在實踐的準則上，孟子則主張回到整個良知系統的標準程式「仁義」之上來下手。此外，在擴充的方法上孟子還提出了一個次一級的概念「養氣」。孟子云：

「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何為浩然之氣？」曰：「難言

也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」( 公孫丑上 )

在孟子思想中氣雖是低於心的一個存在層次，但可以提昇到一個高級的存在結構上的道理，但那就需要以正確的方式來充養它，使之成為「浩然之氣」。而「浩然之氣」的產生是要由義來充養的（集義所生），是以義為充養氣的內在根源，若能正確的發用其結果則能產生至大至剛「雖千萬人吾往也」之力量。然而在人的整體生命結構裏，氣作為自然生理的綜合作用，或生命力的呈現，原則上是受到心志的決定與主導，所謂「夫志，氣之帥也；氣，體之充也」、「志至焉，氣次焉」皆在表明這層關係。但是，氣在人的整體生命結構中，雖居於下層，接受上層心志活動的引導，卻並不是完全被動的。所謂「志壹則動氣，氣壹則動志」，就是在說明「心——身」的關係，一方面是立體的，上下導從；但另一方面，形軀也具有回頭過來影響心志的力量。所以孟子又提出了「持其志無暴其氣」的看法，使一個人能在「直養而不害」、「配義與道」的情況下，讓心的道德內容能下貫到生理層面上，以仁義之內涵灌注於四肢之中，這時整個人的生命就會以「浩然之氣」的存在形態呈現於天地之間。

存養，能使四端之心得到擴充；盡心，則在實踐中使整個系統產生升級之效果；養氣，則因持其志無暴其氣的結果，使得系統能在善性的預設方向上不會放失。參照於本文第三節系統承繼媒介中所述，良知系統除了能因文化基因與遺傳基因的介面傳遞不輟之外，由於整個系統具有隨時代與環境自動更新、修正與學習之功能，所以系統的發展會以同軸的螺旋行態方式逐次向更高的層次與更廣的領域擴充、升級，以滿足因時代或文化進步所產生應用上的需求。整個系統擴充的方式，在孟子原始學說的系統中已有非常明確的設定，然而良知需要發用方可展生效能，因此除了遺傳與文化承繼外，就歷代從事於孟子之學的學者來說，對於原始程式之應用與修正，則又是有別於孟子原始思想的另一種系統擴充與更新之方式。

## 九、系統更新與學習之方式

依據「控制論」的觀點，自然界的生物、人類社會及自動化機器，都是以「反饋」為基礎的自控系統。一切自控系統的目的性行為，都離不開信息的編碼與譯碼活動。但一個系統若因原始程式與其預設執行或發展序列間產生差距問題，在發出信息與回收信息的時間中間隔太久，使得系統無法作出正確的回應，便會形



成「時滯現現」<sup>20</sup>。為解決這一難題，系統就必須事先預設其具有更新學習和預測能力的功能，以便因應於系統在需要擴充、升級或更新時，去修改儲存於記憶體內的原有程式。在本文中，曾經以遺傳與文化基因論及了良知系統的承繼方式，然而在承繼了原始的良知系統之後，面對於不斷更迭變動的社會環境與文化現象，原始的系統又當如何進行更新以進行適應呢？此處筆者便試圖以今日系統傳遞之管道，對良知系統在應用上的更新與學習之方式，作進一步的解說。

### （一）Internet【網際網路】

電腦網路是一個資料的傳輸系統，任何的電腦主機一旦與網路連上線，皆可自由的在這個系統上，彼此交換資料與傳遞訊息。資源共享、檔案傳輸、資料查尋、電子郵件，已成為今日電腦網路所不可或缺的功能。

Internet，最早源起於 1968 年美國國防部成立的尖端研究企劃署（ARPA，Advanced Research Projects Agency）所主導的一項實驗計劃，科技發展日新月異，在資訊科技極度的蓬勃下，電腦網路逐漸被廣泛的使用開來，時至今日，Internet 已成為電腦網路的主流，無論任何一個人或機關單位，不管其所能連接的是哪一套網路系統，只要能連上了 Internet，都能自由的在這個系統上無遠弗屆的彼此交換資料與傳遞訊息。

網際網路（Internet），是一個結合分散在世界各地小網路系統而成的全球性網路，透過使用相同的通訊協定，達到資源共享、訊息交換的效果。Internet，在良知學說的更新方式上，代表著再度進修的教育管道，於現行的教育環境中，最迅速易得且成效卓著的，便是直接於學校中求諸於老師的指導。「老師」在此一良知系統中，扮演著程式維修與更新的角色。「心」之存在義有二，一是物理之心，一是精神之心。身處於現代的教育傳承者，在物理屬性的身上，當然是屬於現代的；然而屬於精神主宰的意識，卻可透過原文的認知而直接回溯至古老的任何一時代中。經過專業技能與涵養，老師直接由《孟子》的原義中，承繼了孟子學說之精義，得到屬於「良知」系統的原始程式，在了解與認知中轉化出自己之體悟。這一體悟，原來自於一千多年前程式的原始作者—孟子，然而身處於現代的老師們（系統工程師），以其自身對於「原始程式」的理解，加上了置身於現代的認知，進而有能力為原始程式進行了「改寫」，這一改寫的過程吾人可以將之稱為程式系統的再創。在今日系統軟體的運用上，這便是程式工程師所為原始程式所作的更新工程。此一更新，不僅可以是程式碼的更新，可以是功能屬性的更新，更可以是整個系統軟體在程式上的更新。今日教師之角色已被重新定位，他們除了必須是在理論架構上能搭鷹架的高手之外，更必須具備將所建構之

<sup>20</sup> 此處時滯現象所指的是，一項學說系統因時空間隔或世代更迭之情形，在讀者與學說系統間產生時空之疏離感，以致使學說系統無法依預設的架構被理解、認知與運用。

理論或教材轉入網路之上，並能在網路上作雙向之溝通，以非同步的方式監督學生學習之進展。

回到良知系統的範圍上，一個老師可將對於時代之認知與學習之心得，藉由修正原始程式之方式，再為孟子原始之學說提出修正，並賦予新的時代意義與實踐價值，這個過程其實就是一個「反饋」<sup>21</sup>之活動。若將此種概念應用於教學的過程中，教授者除了做更新的工作外，尚可藉由教授的過程介紹相關的閱讀書籍，而其中的每一本書，便都像是網路世界中的一個「位址」一般，藉由老師的引導（類似瀏覽器中書籤的功能）與介紹，受教者可以任意藉由「書籤」中對於所需資料的得到基礎認知，進而選擇進入所需的「位址」，做進一步深入的學習。（每一個位址所指出的「首頁」home page，其實就是進入該書的管道）因此說，現代之人雖可從遺傳與文化基因上獲得良知系統的原始程式，但由於環境與文化之變遷，藉由類似 Internet 的教育學習之管道，是最容易且迅速進行程式更新與升級以適應變動的環境之方式。

## （二）BBS【朋友】

BBS<sup>22</sup>，俗稱「電子佈告欄」，使用者可以在在線上與其他使用者閒聊、傳送電子郵件、下載和上傳免費及共享軟體，並能登入網際網路進行存取，提供上線的使用者找尋各種資訊及與人交談的園地。

在今日的學習上，有問題不一定得去請教老師或查閱書本，如果能在 BBS 上留下問題，請諸方朋友代為查詢解答，或者彼此溝通討論，亦可在很短的時間之內得到解決問題之明確方向的答案。就身處資訊時代的人而言，朋友之定義以非侷限於昔日有平素交往的定義上，而是更為擴大到彼此願意投身於同一範疇且志同道合的同伴上。《論語·學而篇》開宗明義的講：「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不慍，不亦君子乎！」其中「有朋自遠方來」所指的不就是目前 BBS 所能呈現的功能嗎？同門曰朋，同志曰友。朋友在個人修養上有見賢思齊，見不賢而內自省之功能，孔子云三人行必有我師、以友輔仁，皆是將仁德之學與朋友接連上關係。「有朋自遠方來」中的「朋」，無論是孔子的朋友或學生，其實都是志同道合而能共同學習之「同學」。平日孔子和共同學習之友人，溝通彼此觀念、分享人生經驗、關係親近密切、氣氛融洽和諧，孔子之

<sup>21</sup> 反饋 (feedback)：一種生物學概念，一個系統（分子、細胞、機體或種群）中的能影響該系統的連續活動與生產效率的反應。本質上是一種通過生物學反應的終末產物，進行的對該反應的控制。在數學中，特別是在通信理論的各個領域中，常常應用反饋這一原理。輸出的一部份，做為新的輸入回授，以修正或改善該系統隨後的輸出。

<sup>22</sup> 是 Bulletin Board System 的縮寫，一種具有一部或多部數據機或提供其他網路存取的方法，讓遠端的使用者能與之連線以做為資訊存取及訊息張貼中心的電腦系統。使用者以他們的數據機撥號到 BBS 站，並在專門討論某些特定主題的區域張貼訊息給其他人使用。

所以要說「有朋自遠方來，不亦樂乎？」，顯然是因為他有感而發：對於這份教學相長、獲益良多的工作，這種極其愜意、無比充實的生活，引以為樂、樂此不疲！

年輕人在自己之生活圈中常需要朋友之肯定與認同，如何慎選學習之對象與開發出自我之自律性便顯得極為重要。在正面價值上，以友為鏡雖可以正得失，修正可能產生之偏失想法或行為，以達到以友輔仁之效用，但於負面意義上，若交友不慎亦可能導致自我迷失而淪入錯誤無法自拔之境。因此就良知系統而言，在交友論學的程式更新過程中，其防毒的監督功能依然無時不在運作，以避免其產生負面之效果。

獨學而無友，不僅孤陋寡聞，在心靈上也難免慨然生寂。能得一二知友論學談道，學問交流的融貫，自不待而言；然而心靈上志同道合的喜悅，有時更勝實質上的收穫。要知道，古代之哲人並非呆板固執的道學家，他們的活潑靈動，常常不經意流露在對話中。學問的交流與增長，對於自我學習上有絕對的增益作用，尤其是在心靈上能有相知相合的默契，彼此切磋琢磨的砥礪與慰藉，那會比單純的學問自勵，來的更有動力！就此而言，透過如同 BBS 的朋友之管道來學習，亦是良知系統更新與再創的極佳方式。

### （三）磁片【所有可保存之資訊】

磁片，其作用在於讀存各種資料與記錄的「載體」。既然是「載體」，必有其承載的內容，就良知系統之軟體而言，便是「原始程式」或「更新程式」。在本文所述良知系統的觀點上，它可以指稱為《孟子》的原文，亦可以指稱為現代學者對於《孟子》學說在精神上所做的「詮釋」，而後者便是一種符合現代屬性的改良與再創造的工作。

在現今人為了社會交往與知識傳遞而創造的符號式代碼中，雖然最後都必須借助光波或聲波以刺激人的視聽神經使人去感知，但是經過技術處理後，幾乎所有物質材料和能源形式都可以用來進行訊息的傳輸，使信息得以征服空間與時間的限制，而盡量的提高傳輸的效率便於儲存和加工。現在信息不僅可以通過神經脈衝、聲波、書報等方式傳遞，而且還能借助於電流、電磁波以至於光纖系統來輸送，憑靠著磁帶、磁碟、半導體、全息微縮膠卷等載體來儲存。通過一組共同約定的符號，現代人已可以使用任何信息傳遞的方式，來替代天然的語言，運用 FTP<sup>23</sup>的功能進行人類知識的表達與傳輸。只要將人類的知識、理論進一步的經過形式化的過程，就可以把各種信息送入機器內，以各種人工智能的機器對知識進行加工，進而創造出更多新的信息。就今日可見的資料記錄之載體而言，不

<sup>23</sup> FTP 是 File Transfer Protocol 的縮寫，是指使用網際網路上的檔案傳輸協定，從遠端的電腦系統上相互的下載或上傳檔案。

外乎以下的範疇：

|          |          |           |                |        |
|----------|----------|-----------|----------------|--------|
| 聲        | 音        | ：         | 類比—錄音帶、有聲圖書。   | 數位—CD。 |
| 影        | 像        | ：         | 類比—錄影帶、微縮影片。   | 數位—CD。 |
| 圖書資料之儲存： | 類比—微縮影像。 | 數位影像—影像檔。 | 人工輸入—文字檔、一般圖書。 |        |

上述所列舉的任何一種載體，都可以視為是承載良知系統的工具，孟子的原始學說，可以經由聲音、影像或者是圖書加以保存與流傳，由學習者直接去接觸系統之原始程式，當然對於歷代學者有關詮釋孟子學說之著作，亦復如是。當然任何一種資料載體所承載之內容，在應用的觀點上都需經過轉碼與譯碼的過程方可適當的使用。所以無論文化的差異如何，語言文字的隔閡如何，時代的差距如何，一切可以被保留下來的系統與學說之內容，只要經過適當的介面加以轉譯解碼，便能被學習者所吸收與接受。尤其是歷代學者對於《孟子》學說在精神上所做的「詮釋」與「更新」之著作，更可以藉由此一管道傳遞給後學者，循理而推，學習者亦可由閱讀之中轉化出具有時代意義的創見。

閱讀，可自由的馳騁於思維的領域中，尤其是在思想的撞擊上所產生的見獲，又是前述兩種方式所無法取代的。在學習的成效上，當然是直接去接觸程式本身並進行探索，所轉化出來的認知會更加真切，因此在良知系統的更新與學習上，此種方法是最實際且具成效性的。

除了上述的更新方式外，只要是可承載思想內涵的方式，無論是類比或數位式的信息，只要經過轉譯的程序，都可藉由網路、電話、手機甚至電傳上的應用，以最經濟的時間與空間而進行良知系統之更新動作。

良知系統之更新，除了上述幾種外緣方式之外，其實他還是具有自我更新之功能。良知具有「由內而外」之監督作用，所以如果人背離於程式預設具有普遍性、道德性的向善之目的，將會受到社會、家人、同儕之疏遠而視為異端，此種由內而外的作用來自於文化的潛在基因，分別是：原始程式，屬於個人內在的、自我的、自律的，即孟子所言之「居仁」；經由歷代以來修正之更新程式，屬於外在的、超我的、他律的，乃是隨著時代的需要而改變的與個人無關，即孟子所言之「由義」的部份。更新程式若產生缺憾時，原始程式將會自動去彌補其缺陷，對於程式更新之人，在編碼的過程中還是本於原始程式所賦予之「自覺」去做更動，維持不變而能不斷進步之原動力。

個人的良知在原始程式部份由父母所授與，當嬰兒一面對其所屬的社會與環境之後，更新的程式便已開始在其身上運作，經由個人成長的歷程良知逐漸朝向抽象化的型態發展，由個人擴展到同齡層，再推及廣大的社會，最後轉變成條規劃的行為準則。

## 十、結論

大學的基本任務是傳播知識，然而目前在大學教學內容的建置上，大多仍是以課程為核心，亦即先決定課程科目、進度之後，再將課程內容逐一填入。如果說任何一科目的內容都是一個知識系統的話，這樣的方式會使得知識的學習方式與教學的課程結構完全相同，都是線性的、有先後順序的，而教材的內容也僅侷限於教師所預先設定的範疇，依據這樣的建置模式，無論使用任何媒介來進行教學，並沒有完全用到現代資訊科技進步化的成果，讓知識系統在學習上可以產生開放、自由、網狀鏈結的特性。

本文曾提到孟子學說具有開放性系統的屬性，推而廣之，其實任何一個知識系統都應具足此項特性。許多教學的相關研究均強調，在資訊教學上由於有” self paced”、” self-directed”的特性，適合用在學習動機強的學生，特別是希望經由終生教育管道獲取最新知識的專業人士。對於這些專業人士，「從 0 到 1」的線性、序列式結構的課程，可能並不完全適合其需求，他們可能希望在某些特定、有興趣的課題，能夠探索得到更深或更廣的知識。因此以資訊系統與演化觀點來建構本文的詮釋架構，乃是基於上述的理念而發。本文援用了當代廣泛使用的資訊、遺傳、社會生物學及控制論中之觀點，乃是能期望踐履學術統合之目標。對於一門課程之講授，除了進行專業性理論的引導之外，更應提供相關知識網狀鏈結，使學生能有效獲取知識的導引|介面，以充實學習的內容。

知識這項資產(Commodity)的價值和一般資產不同，因為當知識被廣泛運用時，其價值不但不會因頻率過高而減損，反而會隨著使用的深度與廣度而增益，正因為如此，當知識的取得越容易時，其增值的速度越快。從這個觀點來看，大學中經由教學過程所產生的知識，的確應該思考如何在應用技術上，找到新的傳播與理解之方式，以利於知識資產之增值。

一部傳世不朽的經典，因其能在知識與洞見上能呈現出特殊之優越性，而使人們自覺的崇奉它的正確性與權威性。從經典的本質上來說，它體現了一種文化、一個民族與社會的共同價值觀與思維方式；從傳世不朽的意義上而言，在於它能夠適應社會的變遷轉而指導與規範社會。然而在文化的更迭與發展中，必然會對於經典的思想內容有所變通與調整，因而有了對經典重新詮釋之必要。本文在關於孟子學說的詮釋之中，欲藉由當代廣泛使用的資訊、遺傳、社會生物學及控制論中之觀點，反映出中國歷史傳統與當代現實間的關聯性，這種關聯性呈現出筆者本人對於傳統與現實的直接參與感，論文的整個詮釋過程，對於孟子之學說並非是一種重複示現的活動，而期望它會是一種參與和創造的結果。

良知系統自古而今，無論是依據生物遺傳或人文關懷的基點，一直維持著

質量守恆<sup>24</sup>之原則持續在運作著，藉由系統的更新能與量不斷的互相轉換著，原始程式在先賢廣泛的運用並賦予時代性的實踐力量下，持續的發展並創造了無窮的潛能。

依照本文所討論的內容所示，良知系統具有以下幾項特色：系統具有同一性、預設性、方向性即可逆性四種特徵，整個系統是以四端之心與仁義為內涵所建構起來的，而系統執行之核心是落在孝悌這一理念之上，「惻隱之心」則是該系統之驅動程式。由孟子所提出具有普遍性的良知為概念起始，整個系統可經由擴充之功能不斷增強其適應之能力，以符合時空與文化之更迭現象，並藉著更新與學習維持系統的正常運作。

將孟子學說中之良知概念，視為系統並應用於資訊與生物演化之範疇上加以詮釋，乃是筆者在學習過程中的一種嘗試。但是每一種思想著作，在被創造之後，其原創者便已死去。當然不是真的死了，而是對所提出之思想理念再也無干涉能力，即使原創者再作修改，那也是另一種更新的內容，原著已不同了，因此後學在解析其思想時，亦同時擁有了再創造的權力。秉持著這樣的原則，筆者希望能藉由前賢的思想中汲取精華，讓孟子的思想成為自我學習中的一種自我詮釋。或許有人會認為過度的自我詮釋會模糊了作者的原本用意，但反過來看，如此腦力激盪，方能使思想再一次的創造高峰，讓學習者變為思想的應用與實踐者。

在良知系統的更新與學習之討論中，吾人可在網路化的學習概念中得到新的學習方式與成果，今日以進入資訊化的網路時代，學習任何一項知識已不可能僅以單機獨立作業的方式來完成，本文僅以孟子的「良知系統」作為跨領域學術統合之敲門磚，因望能發揮拋磚引玉之功，使所有致力於中國思想開發與研究之學者，能藉由相同的文化平台彼此交流，而達到學習更高之效果。

---

<sup>24</sup> 質量守恆 (mass, conservation of) 關於一個物體或物體集合，不管它們的各部份如何重新排列，其質量永遠不變的理論。此處援引此一概念，乃在說明良知系統，可藉由遺傳、擴充與學習之方式，在文化的平台上不斷的被理解、認知級運用，其系統預設的本質與效能，不會因時代之更迭而產生變異。

## 參考文獻

### 中文資料

- 《十三經注疏－孟子》，台北·藝文印書館，民國七十四年十二月。
- 《四書讀本－孟子》，朱熹集註、蔣伯潛廣解，啓明書局。
- 《四書章句集註》，朱熹，台北·鵝湖出版社，民國七十三年。
- 《中國人性論史－先秦篇》，徐復觀，台灣商務印書館，民國七十七年十一月。
- 《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，袁保新，文津出版社，民國八十一年二月。
- 《良心論－傳統良知的社會轉化》，何懷宏，上海·三聯書店，1998年12月。
- 《中國系統思維》，劉長林，北京·中國社會科學出版社，1997年4月。
- 《日性良知與月性良知－論道德、合法性和正義感的心理基礎》，[美]默理·斯坦因著、喻陽譯，北京·東方出版社，1998年9月。
- 《系統動態學》，陶在樸，台北·五南出版社，民國八十八年三月。
- 《系統視野與宇宙人生》，陳天機等人主編，香港·商務印書館，1999年7月。
- 《複製之謎－性、遺傳和基因再造》，李·希爾佛（Lee M.Silver）原著，李千毅、黃美妹譯，台北·時報文化，1997年12月。
- 《胚胎大勝利》，沃伯特（Lewis Wolpert）原著，周業仁譯，台北·天下遠見，1998年8月。
- 《你能懂－生命複製》，吳宗正、何文榮著，台北·大塊文化，1998年9月。
- 《生物學》，李大為等人編譯，台北·文京圖書，民國89年6月。
- 《生物技術》，田蔚城主編，台北·眾光文化事業，民國85年2月。
- 《現代遺傳學》，Francisco J. Ayala 與 John A. Kiger, Jr.著，蔡武城、蔣成山、顧大年譯，台北·五洲出版社，民國77年10月。
- 《性·演化·達爾文》，美·羅伯·賴特原著，林淑貞譯，台北·張老師文化，1997年9月。
- 《螞蟻與孔雀 上、下》，英·柯若寧原著，楊玉齡譯，台北·天下文化，1997年8月。
- 《自私的基因》，英·道金斯原著，趙淑妙譯，台北·天下文化，1995年12月。
- 《人類本性原論》，美·魏爾森原著，宋文里譯，台北·桂冠文化，1992年4月。
- 《大自然的獵人》，美·威爾森原著，楊玉齡譯，台北·天下文化，1997年5月。
- 《電腦字典》，徐志明編譯，台北·松崗電腦圖書，1999年9月。
- 《電腦概論》，環劭資訊，高商圖書，1999年5月。
- 《最新實用電腦概論》，施威銘研究室，台北·旗標出版有限公司，民國89年7

月。

〈孟學詮釋史中的一般方法論問題〉，黃俊杰，收錄於《中國哲學》第二十二輯，第 22 至 60 頁中，瀋陽·遼寧教育出版社，2000 年 6 月。



Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp. 69-117, No. 3, November 2001  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# Pedagogical Application of Meng Tzu's Philosophy Based on the Perspective of Information Systems

*An-pany Chou\**

## **Abstract**

Meng Tzu's theories play an important role in Chinese Philosophy, especially their impact on the treatise of human nature. As to Meng Tzu, based on the above-mentioned principles, focusing on the practical and applicable matters, we should decode this book in a physiological way, instead of in an anatomical way. In other words, while observing and attempting to understand the essence of Meng Tzu, we probably need to know about the operation of the whole physiological system, rather than the exact location of the biological organs. Therefore, decoding Meng Tzu, this paper attempts to focus on the practical aspects-the possible application with modern significances of the ancient knowledge, through methods of systematic structural analogy rather than the analysis and the definition of the technical terms, such as benevolence, righteousness, decorum and so on. With this decoding approach setting out the college classroom focused on knowledge broadcasting and services in the background with information system perspectives, this paper attempts to use the system structure and bio-evolution concepts in the interdisciplinary thoughts and examinations of Menfucius theories. From the text of Meng Tzu, this paper tries to seek its related understanding with the application of modern information system and the significance of social-biology, and furthermore, to revive its vitality of this era. In Meng Tzu's theories, the consciousness system is made up by ethic mentality, benevolence and righteousness, which have the characteristics of coherence, hypothesis, direction and reversibility. The whole system is run by the sense of filial

---

\* Lecturer, General Education Center, Chungtai Institute of Health Sciences and Technology.

devotion. Compassion can boost the system by detecting and annihilating viruses. By means of the idea of consciousness proposed by Meng Tzu's, the whole system can upgrade and adapt itself to adjust to the new environment, in order to come to terms with the modern society and to sustain its functions.

**Keywords:** Meng Tzu, Consciousness, Ethic Mentality, Systems, Programs, Codes