

---

## 第四章

# 百家爭鳴時期幾個主要意識型態的分析

---

### 1. 儒家

在本文的脈絡關係內，儒家意識型態的根源似乎不重要(蕭公權, 1977: 19)。一般而言，儒家意識型態在春秋戰國時期泛指孔子、孟子、荀子與他們的學生的政治思想。尤其是孔子，他個人的意識型態對當時士階層的性格形成的影響，更是不容忽視(余英時，民國69年：40)。如果從社會體系中「信仰者角色的利益」為範疇來分析政治意識型態的特質與影響力，則某幾個人的思想是否真正能夠代表儒家反而是次要的問題。吾人要探討的重要問題是：當時儒家意識型態的「何種」共同特質(*idiosyncracies*)與「為何」能夠在封建瓦解之後，吸引當時許多新興的知識階層去信仰，以及「為何」在當時無法發揮類似它在漢武帝以後的影響力？

從本文意識型態的界定的觀點，吾人的假設是：至少在春秋戰國時期，儒家的吸引力並不突出，信仰者似乎也不普遍。簡單的推測是：許多人會認為儒家意識型態並不能符合他們的既有或潛在的政治利益。不過，由於它的某些特質，却使它後來成為中國歷史發展過程中最具影響力的政治意識型態，並構成中國政治文化的最重要的成份之一。

春秋戰國時期儒家意識型態的最重要特質

之一，也可以說是它最顯著的矛盾之一，是它既主張維護傳統的並且稍嫌違背潮流的封建秩序；却同時企圖迎合時勢，主張菁英甄補應惠及平民，不應受僵化的封建層級所限制。即是說，在它所企圖維護的統治秩序中，來自「家世」與「成就」的兩類菁英份子應能共同分享權力。例如孔子既強調「君君臣臣」，孟子也贊同「井田」與「世祿」；同時也主張不論出身、但有才德的「君子」才夠資格當統治者，如孟子所說：「賢者在位，能者在職」(滕文公)，荀子所說：「決德而定次，量能而授官」(荀子儒效篇)，這種自由派的菁英甄補是和封建主義相違背的。

站在貴族菁英的立場，在面臨儒家份子的意識型態遊說，對於他們支持春秋大義的保守觀念理應贊同與接受；但是對於他們以「有教無類」的方式來大量製造平民知識份子，以「士志於道，耻惡衣惡食者，未足與議也」(論語八佾)、「君子謀道不謀食，耕也，餒在其中矣，學也，祿在其中矣，君子憂道不憂貧」(論語衛靈公)來鼓舞平民知識份子的從政熱情與野心，以「賢、能、德」等成就標準為菁英甄補的依據，其不安與疑懼是可以想像得到的。所以吾人對於孔子與學生周遊列國而不被重用

，甚至「在陳絕糧，從者病，莫能興」（論語衛靈公），「去曹適宋，與弟子習禮大樹下，宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹」（史記孔子世家），自應不感到意外。因為他們的意識型態不僅涉及政治改革，而是威脅到既得利益。儒家的意識型態對傳統封建秩序的肯定固然會使封建菁英欣賞，但是一旦把意識型態內涵轉換為制度，引進無限制的平民知識階層進入權力結構，無疑將使封建秩序變質。例如孔子在魯國任司寇僅三個月即有誅貴族少正卯之傳說，無論其理由充滿正當性，貴族難免將其解釋為階級利益的衝突。

另一方面，站在平民的立場看，儒家意識型態最具號召力的地方是：它對於後封建(*post-feudal*) 權力結構的再調整提供了合理化的基礎，給平民帶來了類似美國社會的「*Horatio Algers*」的鼓舞：即是，即使出身寒微或現狀窮困，只要他立志從政，便可以循著一個人人可及的「才幹標準」(*standards of competence*) 而獲得無上限的升遷。這些才幹標準大致包括：一個透過內在哲學修養的磨鍊，以達到自求的(*Self-imposed*)的「仁」的境界；一個外在被廣泛接受的風範「德」的建立；以及一套包括禮樂射御書數等統治技術的「能」的具備。儒家信徒相信：當具有「仁、德、能」的菁英份子把儒家意識型態完全付諸實踐時，政治體系將呈現一個「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修

睦……」等高度富裕、公平、幾乎無階級的理想國境界，即所謂的「大同世界」。

學者尤勞 (*Heinz Eulau*) 指出：在一個變遷中的政治文化環境中，由於缺乏社會化的基礎，「有志成為菁英者」(*elite-aspirant*) 很難獲得一個較完整的政治世界，以及對政治局勢的「敏感」(*sensitivity*) 與「認知」(*cognition*) 的能力 (1976: 38)。在春秋戰國的變局中，孔孟等人雖然未必提供一套維護或追求政治利益的機置，但也指出了一個政治前瞻觀 (*political vision*)，並建立了一個新的價值體系結構 (*structure of value-system*)，已經難能可貴。所以，吾人在評估當時儒家意識型態的效力與限制時，有幾點是值得強調的：

第一、在封建秩序瓦解，統治效率鬆弛，一向為貴族所壟斷的知識普遍流入民間之時，儒家的「有教無類」的傳播方式其實並非開風氣之先的創舉，只是時勢所趨的正常現象。對一般平民而言，儒家意識型態未必顯得特別突出或吸引力 (*蕭公權*, 1977: 54)。

第二、儒家意識型態對封建權威的容忍 (*瞿同祖*, 1979: 275—277)，難免使平民的知識階層沮喪。這種容忍使他們產生的疑問是：即使具備了足夠的才幹標準，他們獲得權力的機會仍須屈從於貴族菁英的認可；而貴族菁英憑家世條件擁有權位，未必具有足夠的才幹標準，其權位的合法性却得到儒家意識型態的認可。

，相對的使才幹標準的效力遜色不少。以孔子本人的經驗為例，他在魯國執政三個月，政績似乎不錯，仍不免被「既得利益群」(*the establishment*)排斥，這種教訓是足可令儒者氣餒的。

第三、儒家意識型態似乎較盛行於鄒魯等地區，這些地區也是封建主義的傳統堡壘所在。如前章指出，由於生態條件的變遷，傳統的制度瓦解，當許多諸侯國(尤其是邊陲地區)均致力於「變法圖強」時，對封建主義的執著反而顯得是一種「時代錯誤」(*anachronism*)，在菁英甄補方面無法提供平民參政的機會，減低了儒家意識型態的號召力。反之，實行「變法圖強」的國家以無上限的富貴吸引平民才智之士，即使難免引起政府內部的階級衝突，甚至使平民菁英蒙受不利(例如楚國貴族聯合迫害吳起，見史記吳起傳)，但是對於「有志成爲菁英者」的號召力是可以想像的。而對於這些企圖從「變法圖強」的政策中追求利益的平民知識階層而言，他們需要的是鄒魯地區以外不同的制度以及不同的意識型態。

在封建體系中，貴族菁英的權力承自祖先所建立的合法性；對他們而言，權力的行使不但是既得利益的維護，更是保護祖產、承先啓後的使命。這種「使命感」可以從寬解釋爲是一種貴族的意識型態，表現在許多日常的儀典規範之中，旨在使權力被正當化爲「實然」及「應然」。歷史記錄顯示：具有封建本質的強權帝國

，在一批企圖將權力永久化的統治菁英推動之下，對外實行征服擴張，均帶有強烈的使命感。例如羅馬帝國的貴族自命爲是羅馬法律與正義的「守護神」(*guardian*)，大英帝國的菁英將征服世界的行爲稱爲歷史所賦予的「白人的負擔」(*white man's burden*)，甚至可以說，在每一個世紀，強大的國家都是以「文明解放的使命」(*mission civilatrice*)爲號召，來執行帝國的野心(Barnet, 1976:24)。在周朝，政治也帶有濃厚的使命感，它是建立在一個「天命」的中心概念上，即書經所說：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相，上帝寵綏四方」(書經泰誓上)，及周書：「…我文考文王，克成厥勳，誕受天命，以撫方夏」(周書武成)。所謂天命概念的功能，如柯瑞爾曾指出，「從周朝開始，中國帝國的團結與穩定相當歸功於宗教基礎，中國人幾乎全體地、信之不疑地接受這種宗教基礎，二十個世紀以來的權威就是建立在這個基礎上。」(1960:82)至少在封建周朝，這種以天命論爲基礎的使命感似乎是貴族菁英的信仰，以激發他們壟斷但善用權力的意願。吾人看詩經「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」形式的帝國之中，當事的政治角色僅限於王、臣，平民似乎不夠資格被論及。按柯瑞爾的說法，直到春秋時期，沒有證據顯示有任何意識型態曾提及統治者對平民福祉的照顧(1960:100)。隨著封建權威的衰退，這種「維護權力」的使命

感也因為菁英任期(*elite-tenure*)的不穩而自動地衰退。在這個體系的轉型期中，儒家意識型態的幾個中心宇宙觀可以說是對這種傳統的菁英使命感的再生的號召。它固然引起貴族在情緒上的支持，但是號召者到底是出於平民階層，恰好有不在其位而謀其政的嫌疑，難免引起貴族的懷疑與猜忌；同時，在當時的政治現實狀況中，危機處理(*crisis-management*)遠比抽象的道德修養更為優先，危機處理能力也是平民晉身菁英的有效途徑；就這點而言，儒家意識型態所能提供的僅是一種倫理性的參考(*ethical reference*)，對貴族或平民的私人利益的維護或追求似乎沒有直接的助益。

## 2. 法家

就政治意識型態的效力而言，法家可以說是在僵化的貴族權力結構崩潰、「有志成為菁英」的平民追求政治利益之際，最具有吸引力的一種。

學者尤勞氏以為，「只有政治成為一種職業(*vocation*)而非使命(*mission*)，窮人才可能進入政治」(*Eulau, 1976:38*)，在本文的脈絡關係意即：地位與職位如果分開，地位可以依賴家世繼承，職位必須以能力表現，則平民才可能在職位上有所表現，成為掌權的菁英。春秋戰國的政治局勢顯示：貴族的傳統權威已經非使命感所能挽救，特殊的才能乃是政治的「萬靈

丹」(*panacea*)，任何人只要具備「危機處理」或「變法圖強」的才能，他就可以進入菁英行列。這時的政治可以說已經成為一種「職業」，尤勞氏所言「窮人才可能進入政治」的假設變成現實，於是配合這個現實的法家意識型態遂成為最突出、也最流行的潮流之一。

貴族權威既然已經衰敗，貴族的「類似意識型態」(*quasiideology*)所強調的「先天上優秀」、「知識上先覺」、「身心上勇猛、道德上高潔」等「高貴」品質(參看第二章第二節)當然也被懷疑或否定，取而代之的是一種對於應屬平凡人所共有的人格特點(或者說缺點)諸如自私、貪婪、怯弱等的承認與接受。在這個前提之上，政治權力的行使不再依賴貴族的指引，而是依賴專家的操縱，將平凡人的上述特點導向國家的利益，而所謂專家，當然就不論其出身是否為貴族了。一旦揭開貴族的人性的「神話」，法家的思想邏輯帶給平民階層的訊息是：權力是一種人人都有資格獲得并享受的利益，這種訊息帶給平民的鼓舞是可以想像的。

至少在某一時期，儒家成為「顯學」之一，似乎較法家更具號召力。但事實顯示，春秋戰國中期以後，法家越來越佔上風；其原因很多，除了思想邏輯較能解釋客觀事實並觸及平民知識階層的利益考慮之外，更重要的是這個邏輯很容易轉換成為具體可行的制度。儒家固然主張既存封建秩序的維護，但似乎沒有提出

可運作的具體途徑；他方面，法家固然也承認既存封建秩序的合法性，但是對於權力的取得與維護的策畧却採取最自由化的解釋，可以說滿足了當時朝野不擇手段追求政治利益者的需要。尤其從平民知識階層份子的觀點看，儒家意識型態所提倡的「才幹標準」僅是一個抽象的資格要求，却有實踐上的限制，這種限制可能來自外在被排斥的，也可能是內在自我約束的。例如孔子弟子顏淵強調：「舜何人也？子何人也？有為者亦若是」，但是要成為堯舜的先決條件是擁有權力，試問權力要如何獲得？孔子的途徑是很消極的：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也」（論語里仁篇）；在一個政治體系功能失調(*dysfunctional*)、急需才智之士變法革新之時，儒家却只選擇功能良好的體系才願意參與：「危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱」（論語述而篇）。這類消極的態度顯然忽畧了政治公式中很重要的一點，即是：邦不危不亂，天下有道，則菁英甄補傾向家世取向，平民階層更不容易進入權力結構，則「才幹標準」更流於無用。儒家意識型態的限制對於當時「志於道」的知識份子而言未免不切實際，即使孔子周圍的學生似乎也不易堅持這種操守（論語衛靈公篇）。所以在事實上，儒家意識型態對於春秋戰國期間權力結構再調整的貢獻似乎較屬啓發性的(*inspirational*)，而非功能性的(*functional*)。

從社會心理的觀點看，在封建制度與思想崩潰、貴族規範蕩然、政治鬥爭進入了達爾文式的零數遊戲的春秋戰國局勢中，不論是傳統貴族菁英、新興平民菁英或有志成為菁英者，在致力於權力的爭逐時，在某個程度上每個人難免帶有一種「罪惡情結」(*guilt complex*)；那是一種在面對尚未連根拔除的封建規範與流行的功利主義之間的矛盾時難免產生的「慚愧」(*shame*)，這種慚愧使他們既執著傳統規範，同時却因為無法放棄現實利益，而企圖以「逃避」(*avoidance*)傳統規範來減低慚愧。吾人看齊宣王與孟子的對話，似可推測出前者的慚愧但逃避的心態：

齊宣王問曰：「人皆謂我毀明堂，毀諸，已乎？」孟子對曰：「夫明堂者，王者之堂也，王欲行王政，則勿毀之矣。」王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥，老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡……」王曰：「善哉言乎！」曰：「王如善之，則何為不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨……寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃。詩云：古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至於岐下，爰及姜女，聿來胥宇。當是時也，內無怨女，

外無曠夫，王如好色，與百姓同之，  
於王何有？」(孟子梁惠王下)

有趣的是，戰國策一書記載許多君臣辯論，最後常以一方的贊同或反對收場，例如司馬錯與張儀在秦惠王前爭議，「……惠王曰：善！寡人聽子。」(戰國策上秦策司馬錯請伐蜀)而在孟子與齊宣王對話後，齊宣王似乎沒有進一步表示意見，意即「參考」而已。孔子孟子能夠周旋於各國領袖之間討論政策，顯示當時統治菁英至少在認知上并非完全排斥儒家意識型態的基本假設，只是因為這些假設的實踐有事實上的困難。可以說，這種認知與實踐的矛盾所引起的罪惡情結，儒家似乎沒有能力解決，法家却很成功地解決了。

對法家意識型態而言，統治毫無天命的神秘，菁英份子更非超人，所有的政治現象均可以從「私人利益的維護與追求」的脈絡關係內來解釋。法家假設人都是「趨利避害」的，統治者只要能夠「設利害之道，以示天下」(韓非子姦劫弑臣篇)，有才能的人為了追求利益自然投效政府，為了畏懼懲罰自然不敢違背政府的法律。所以慎子明白指出：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也；人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者，不與入難。人不得其所以自為也，則上不取用焉

。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣，此之謂因。(周慎到，因循)

用現代政治學的術語說，法家的權力概念不是一種道德範疇內對人的行為的糾正(如儒家所主張的)，而是一種以「利益」交換「支持」，以「傷害」保證免於「不支持」的操縱。對法家而言，如何累積足夠的「利益」與「傷害」的能力，才是統治者的中心要務；換言之，「利益」是「給賞能力」(ability to reward)，「傷害」是「處罰能力」(ability to punish)，轉換成政策，就是當時最流行的「富國」與「強兵」了。把政治脈絡化為一種人人可以參與、追求利益、富國強兵的「企業」(enterprise)，法家頗使當時的菁英或有志成為菁英的平民相信：法家意識型態既能夠滿足個人利益的需求，又可以心安理得的逃避封建主義後遺的罪惡情結。吾人試看商鞅與秦孝公的對話：

孝公既見衛鞅，語事良久，孝公時時睡，弗聽。罷而孝公怒景監曰：「子之客妄人耳，安足用邪！」景監以讓衛鞅，鞅曰：「吾說公以帝道，其志不開悟矣。」後五日，復求見鞅，鞅復見孝公，益愈，然而未中旨。罷而孝公復讓景監，景監亦讓鞅。鞅曰：「吾說公以王道而未入也，請復見鞅。」鞅復見孝公……公與語，不自知膝之

前於席也，語數日不厭。(史記商君列傳)

總之，將政治「世俗化」(*secularized*)，政府活動「企業化」，將個人追求政治權位的野心「合理化」，這是法家意識型態在春秋戰國時期最重大的貢獻。平民知識份子不但以法家意識型態所提供的途徑成爲貿易與戰爭方面的掌權菁英，很多人甚至被統治者以「乾薪」而「儲備」起來，以免流入敵對統治者，著名者如孟嘗君、春申君「養士」動輒千人。由於能夠反映政治局勢性質，適合個人利益需要，法家意識型態更因掌權的信奉者人數增加而增強其影響力，可以說是春秋戰國時期官僚階層的塑造者之一。它不但催化了封建後的中國進入了世俗化政治體系的發展過程，更是對中國數千年來政治體系的菁英甄補方式發生了決定性的影響力。

### 3. 道家

在本文的脈絡關係內，意識型態是一種「利益」的維護與追求的合理化機置，吾人很容易即可界定儒家與法家的政治意義，而道家意識型態則相當獨特與難解。兩者最大的不同點是，儒法較關心對「既得或潛在利益」的執著，道家則是一種對「利益放棄」的強調；前者的中心宇宙觀是對菁英地位的肯定，後者則是否定的。並且，意識型態是一種建立在意識覺醒爲前提的主觀事實，道家提倡者均爲知識階層，

則道家應列爲意識型態似屬無疑，自不應冒然解釋爲是一種無知群衆的人生觀。換言之，儒法意識型態與政治權力之間較直接地相互增援，道家意識型態則較屬於反映政治秩序瓦解、社會規範離析的變局中，政治意識覺醒、缺乏(或拒絕)資源圖存的平民知識階層的心理逃避(*psychological escape*)，以及將這種逃避合理化的一種奇想(*fantasy*)。

由於脫離了「利益」的範疇而進入玄學的形式，道家意識型態成爲一種抽象、不易瞭解的思想體系，吾人實在不易考察它在春秋戰國時期的影響力究竟如何，諸如：如果以老莊思想爲代表，它是否引導了一個本來業已具備老莊哲學觀的潮流，或者它僅是少數憤世嫉俗的平民知識份子厭世的類似存在主義，而毫無潮流的代表意義？

從政治社會學的觀點看，道家思想似缺乏意識型態的色彩，而是偏向於一種較出世的人生觀。對於一般的個人而言，人生觀的形成是一種在文化體系內經長期不斷的行爲模式社會化的結果。在春秋戰國時期，頻繁的動亂使許多人流離失所，變局容易促使他們形成吻合於道家思想內涵的人生觀；至於這種人生觀是否同時也受道家諸子的影響，似乎變成較次要的問題。因此，合理的說法應該是，道家意識型態之所以被認爲在春秋戰國時期具有相當的重要性，主要是它隱含了失所群衆的疏離心態，

這種心態是通常個人在相當恐懼與絕望的環境下易傾向的心理反應模式。吾人發現，春秋戰國以後，歷代舊政權崩潰與新政權建立的混亂期間，平民群眾每因為無助感而羣求超現實的「奇想」的慰藉，例如東漢末年的黃巾教，明末的白蓮教，清末的太平天國，民國初年的無政府主義等。不論這些「奇想」的形式與內容如何，至少它們所明示或暗示地對世俗人類所受精神與肉體的桎梏的解脫、以及對追求某種終極的不朽的生存等的承諾，似乎均與道家意識型態相當接近或一致的。

總之，道家意識型態在春秋戰國時期的重要性似乎不在於老莊等人的思想的影響力，而在於它肯定了人性在生態限制、缺乏可用資源時的邏輯反應。許多爭議諸如「道家思想對中國社會的影響力」或「中國社會所包含的道家思想」之所以不易產生令人信服的結論，乃因為道家與儒家法家尋求的「利益」有正面與反面的不同：後者是一個「營利」(profit-seeking)的思想體系，信仰者支持它、接受它的指導、並且努力推廣傳播它的效力；反之，道家是一個或一組無定形(amorphous)的人生觀，信仰者由於對某種生態環境的反應而擁有類似的人生觀，這種巧合使吾人誤以為是道家的影響。這種巧合似乎也存在於西方國家，例如希臘城邦瓦解後的犬儒派(Cynics)，在很多地方儼然與道家相呼應。例如老子強調「夫禮者，忠信之

薄也，而亂之首乎」、「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口傷」(道德經)，莊子也說：「天下每每大亂，罪在於好知」(莊子胠篋)；同理，犬儒派也強調生命的本質在於追求快樂，而快樂只有在免除道德、物慾、甚至政治社會制度的束縛，終而「與自然共和諧」(harmony with nature)(Runkle, 1968:46-49)。另外的共同點是，兩者似乎都是一種針對類似的變局的一種反應，即是說，它們緬懷過去但無力回到過去(道家懷念小國寡民的采邑時代，犬儒派懷念希臘城邦時代)，對現狀不滿但是對未來則不抱希望，是以企圖突破傳統的價值觀而創造一個可供逃遁的心理避難所(psychological Sanctuary)。這種新價值觀所帶來的政治意義也是不可忽視的：由於它挑戰與貶低一切傳統的政治、社會制度，其實等於推翻了建立在那些制度之上的層級秩序，倡導另外一種不分階級地位、人人平等的「獨立的」、「個人為本的」、「回歸自然的」快樂的境界。這種思想在某些生態條件下對某些遭受利益剝奪的人是具有相當的吸引力的，同時對歷史發展過程中的政治社會制度的形式與功能也必然產生一定的衝擊。

#### 4. 墨家

組織理論指出：法人形成的過程中，其途徑不外乎採取菁英主義或平等主義的途徑，前

者強調強迫手段 (*coercive means*)，如優勢或權力的使用；後者較強調道德手段 (*normative means*)，如象徵、共有情感 (*common sentiments*) 等。以春秋戰國時期的政治角色為例，他們在追求個人利益時所認同的意識型態的抉擇中，法家可以說較傾向於激進的菁英主義，例如它強調威勢、陰謀詭計、成就取向的菁英甄補等；儒家似乎採取溫和的菁英主義，例如它既不排除菁英的優越性與主導性（君子之德如風），原則上不排除與不過度依賴刑罰，但強調溫和的社會化努力（德）；墨家則傾向於激進的平等主義，強調以「兼愛」與「非攻」，可以說是無可用資源的窮人 (*have-nots*) 追求利益的意識型態。

學者梁啟超認為儒家的目標也朝向平等主義（大同世界），與墨家在理論與方法上完全相同（民國65年：285）。不過吾人注意到：儒家在循「小康世」、「太平世」以至於「大同世」的法人形成過程中，核心菁英「士」的優越性與墨家行動份子的平等性似有差異，此所以儒家在很多地方頗不以墨家為然，如孟子即指責後者：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨，楊氏為我，是無君也，墨子兼愛，是無父也，無父無君，是禽獸也（孟子滕王公下）。

由於缺乏可用資源來實行「強迫手段」以利己，墨家意識型態以平等主義的道德價值來利

他，這是可以理解的。歷史上許多無資源可用的窮人所追求的平等意識型態，如早期的基督教運動、法國大革命時期的甲可賓俱樂部 (*Jacobin club*)、十九世紀歐洲的社會主義等，在它們發展影響力的過程中，信仰者也一再強調了類似兼愛非攻的道德價值。

孟子既然承認「天下之言，不歸楊，則歸墨」，可見墨家意識型態在春秋戰國時期似乎有相當的號召力，問題是：何以之後即告衰退少聞？與歷史上其他的平等主義意識型態可否相比較？以下數點值得吾人注意：

第一、這些平等意識型態的信徒大多出身於或願意認同低階層的群眾，他們既然均屬於無可觸資源 (*tangible resources*) 的窮人，以「不可觸」 (*intangible*) 的道德價值為追求利益的途徑似乎成為不可避免的抉擇。在共同的「貧困」或「被壓迫」的政治社會基礎上，平等的號召與追求不但是符合實際狀況，而且看起來具有可行性；關懷與愛心的傳播與行動似乎是被迫需要以及廣泛受到嚮往的價值：「……天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。今天下無大小之國，皆天之邑也，人無幼長貴賤，皆天之臣也……故曰：愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之。」

(墨子法儀篇)

第二、平等意識型態的出現與流行同樣每多發生在政治社會體系瓦解中的紛亂狀況，在其中的窮人均飽經痛苦的遭遇。他們之所以身處困境，可能由於長期置身於不平等層級關係的壓迫；也可能本來屬於上階層，因失敗而處於劣勢；這兩類人均可理解地渴望某種「社會正義」(social justice)，即是，一種「人與人之間應無善惡之別，是以人人應享有同樣的權利」的信念(Carr, 1973:266)。在宗教上，這種權利是上天堂；在墨家意識型態上，這種權利在抽象上是一種人人均享有「天」的保護，以及在實際上一種「機會均等」的權利：「……故古者先王列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高子之爵，重子之祿，任之以事，斷子之令……故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」(墨子尚賢篇)就這一點而言，墨家的激進主義實不遜於法家，在相當程度上被接受，尤其是被窮困的知識階層接受，應該是無可置疑的。

第三、何以歷史上類似的平等意識型態常導致不同程度與不同性質的影響力？除了不同的生態條件，尤其是不同程度的意識覺醒，意識型態體系本身所提供的實踐方法可能是很重要的原因之一。在春秋戰國的落後時代，加上長期封建統治的愚民政策，一般平民的自我意識的覺醒程度應屬有限。由是，墨家意識型態

所能感動人心的地方，可能僅限於它符合了人性在窮困的壓力之下的心理需求，至於如何把這種需求轉換為事實，恐怕不是當時一般中國人有能力去想像與相信的。在這點上，基督教運動初期的信徒們由於受到羅馬帝國有系統的迫害，希臘文化提供了意識型態的參考，他們的政治意識的覺醒程度顯然不能與春秋戰國時期的中國群眾相提並論。直到二十世紀，歷史的演化已經使一般人的自我意識達到高度覺醒，在困境下所產生的平等意識型態不但能夠提供置身其中的人所需求的心理慰藉，且更進一步能夠刺激、引導覺醒的信徒們去實現意識型態所號召的目標。可見意識型態的效力不僅取決於它是否能夠對利益的追求與維護合理化，還要進一步看信仰者的實際表現如何。即是說，意識型態的號召力不但必須提供認知上的效力，且要提供實踐上的可行性，例如組織技巧(organizational techniques)等問題。歷史上有許多平等主義的意識型態能夠在某一特定時間與地點造成強大的號召力，但未能發揮持續的影響力，重要原因之一便是因為組織技巧的失敗，使意識型態未能因實踐而帶來實際上的利益的保障。成功的例子如基督教運動與共產主義運動顯示：如果沒有健全強大的組織技巧，信仰者是否能夠在艱難的運作環境下生存與發展，是值得吾人懷疑的。

墨家意識型態較令人費解的地方是，它強

調的利益與價值惠及平民群眾，而且似乎有堅強的組織為後盾(如巨子)，但影響力似乎很含糊，至少沒有明顯的制度與它相配合。從本文的脈絡關係來解釋，它可能太強調個人的道德義務與自我奉獻而忽略了個人利益的維護或促進，所以固然可以滿足窮人對社會正義的心理需求，但未必能帶來實際的物質需求，有違意識型態本身「維護或追求利益」的本質。

其次，墨家意識型態的「兼愛」固然隱含著「反當局」(*anti-establishment*)的激進主義(*radicalism*)，但是它的「非攻」却使它必須採取和平式與妥協式的途徑與「當局」周旋，而不是採取「一手持劍一手持可蘭經」的公開鬥爭或採取共產主義的滲透顛覆的秘密鬥爭，墨家的這種「誠實的解除武裝」(*honest disarm*)極易遭受既得利益的打擊。何況，歷史上幾乎每一個具有革命性質的意識型態的共同點是，當它們在面對「當局」時，均強調代表不分階級的全體的利益，以便孤立當局，增加它們的「平等主義」的號召力(Kaplan, 1973:7)。並且為了維持信徒們的團結與紀律，它們也提供了超高於世俗標準的價值，以彌補可用資源的不足，例如基督教的「天堂」、共產主義的「無階級社會」、墨家的「天志」等。除了具備這種平等的理想的號召，意識型態的效力仍有賴於信徒的行動的配合，而信徒之所以願意配合，必然是牽涉到利益的維護或追求。例如基督教的菁英有溝通上帝

的「權力」，信徒有上天堂的「利益」；共產主義的菁英更是革命的「先鋒」，執行無產階級專政的「特權」。反看墨家意識型態，吾人似乎看不出誰能夠在其中獲得利益。與利益脫節，這可能是墨家意識型態在中國歷史上一直無法突出並流行的最重要原因之一。

## 5. 春秋戰國時期政治意識型態對後世的影響

從社會科學的觀點，一個國家體系的政治文化是許多生態變數經過長時期的互動與演化過程的結果，政治意識型態便是其中的變數之一；由於生態條件不斷地在變化，政治意識型態的有效性因而不可能不隨時間與空間的變化而持續不變。例如，欲瞭解中國政治文化，不但須探討中國歷代的主要意識型態，更須研究這些意識型態與生態變數的互動與演化的過程。

春秋戰國時期的政治意識型態可以說是中國歷史上有系統的意識型態的流行的開始，吾人認為：這段時期的意識型態的特質、意識型態與生態條件的互動情形，相當地塑造或影響了中國的政治文化。在本文中，吾人企圖以春秋戰國時期的「意識型態與生態條件的關係」為理想類型(*ideal type*)，來探測是否可以用這個理想類型作為分析架構，以分析在其他不同的時間與空間內意識型態的影響力。

何以春秋戰國時代的意識型態與生態具有

理想類型的意義？第一、當時的中國是一個類似近代邦聯或聯邦的多元的政治體系，之後，中國大部份的時間處於單元的政治體系。以政治為脈絡關係來看，單元的政治體系的決策過程是較不安協的，在金字塔型的層級關係之中，權力的行使與制度的安排是傾向於中央集權式的(*centralized*)。政治意識型態由於直接反映這種政治的單一主義(*monolithism*)，故傾向於一神教(*monotheism*)性質，通常僅反映統治菁英的利益，也由他們負擔維護與宏揚的責任（或者說權利）；不是由官方所肯定的意識型態則傾向於被壓制、被忽畧。事實上，春秋戰國以後的中國，除了民國初年，幾乎再未出現「百家爭鳴」的局面。

第二、春秋戰國可以說是中國歷史上統治效率相對地最低、持續時間最長的時期，等於提供了政治上的「自由放任」(*laissez-faire*)的環境。由於封建結構功能的衰退以及內爭不息，使中國社會進入一個類似權力的真空狀態，每一個人幾乎能夠不受限制地追求自己的利益，因而也刺激了各種不同的意識型態的發展，造成了「百家爭鳴」的局面。吾人可以說，春秋戰國的自由放任的生態環境，以及不可避免地隨之而來的意識型態的擴散(*proliferation*)，替中國古代的政治發展樹立了「參考模型」(*reference model*)，這個模型可以幫助吾人解釋許許多多意識型態方面的問題。

以下是幾個中國歷史發展過程中有關意識型態的問題，透過這些問題的探討，吾人可以藉以評估春秋戰國時期意識型態對後世的影響。例一是：何以儒家意識型態成為西漢以後中國的「統治意識型態」(*ruling ideology*)？意識型態既然是一種政治利益的合理化，則所謂「統治意識型態」的涵義便是「直接反映統治菁英的利益」的意識型態；換言之，即是統治菁英居於優勢地位，行使權力來支配利益的傳達與分配，並把這種支配行為加以合理化、且似乎獲得被統治者接受或信服的思想體系。儒家之所以在西漢以後成為統治意識型態，蓋有幾個因素滿足了意識型態所需的生態要求：第一是漢朝封建制度瓦解，官僚政治再度興起。儒家意識型態最特殊的設計一方面肯定家世菁英(*ascriptive elite*)的合法性，同時又企圖在這個合法性的基礎上突破家世的僵化而甄補平民進入菁英行列。在春秋戰國時期，魯、宋、陳等國封建傳統最深，理應最能夠接受儒家意識型態；事實上是，儘管這些國家國小勢弱，深受周圍強國侵畧的威脅，貴族仍不願意放棄太多既得利益而採取布衣卿相、變法圖強的政策；形成的矛盾是，它們既不接受儒家，也排斥法家。到了漢初，劉邦呂后大封宗室功臣，中國成為類似西周的統一的封建帝國，一時政治意識型態遂淪為不具意義，儒家尤其不受重視。

但是，漢封建到底和周封建是不相同的。

舉其重要者如，平民政治意識覺醒的程度遠比春秋戰國時期為高，「貴族」觀念早已不能被接受。劉邦本人即低層平民出身，見秦始皇車陣之雄偉，據說「涓然太息，曰：嗟乎，大丈夫當如此也」（史記高祖本紀）；漢初功臣多數出自士卒舍人（詳見史記高祖功臣侯者年表），雖榮登爵位，享有貴族的「合法性」，其實內心是否真有貴族的「自我形象」頗令人懷疑。何況封建結構中，貴族的「階級團結」乃維護權力的要件（參看第二章）。事實上，劉邦家族却從來不信任諸侯，諸侯也未必由衷支持皇室，漢初的政治充滿著皇室、外戚、諸侯之間的鬥爭，僅高祖在位期間即有臨江王驩、燕王臧荼反、潁川侯利幾反，楚王韓信反，梁王彭越反、淮南王黥布反、燕王盧綰反等（參閱史記高祖本紀）。文帝後，諸侯反叛趨勢更明顯；至景帝實施「衆建諸侯以少其力」政策以後，隨即引起七國之亂。以上事實證明漢初貴族的「階級團結」不但根本從未存在，更見封建制度已經無法在當代實行。

前章已經說明，封建權威越強，意識型態的地位越不重要，平民掌權的可能性幾乎不存在。甚至到了春秋戰國，儒家的困境也證明了平民掌權的困難重重。到了西漢就不同了：局勢顯示「次體系獨立」的貴族政治已無法避免不斷的動亂，中央集權的官僚政治似乎是穩定的保障。由於瞭解到這點，漢朝政府在成功地削

弱諸侯勢力、鞏固中央政權的同時，並逐漸加強實施平民色彩的官僚制度。一旦制度的階級性改變，一個反映這個新制度——即是，既能支持既存統治秩序、又能肯定平民參與權力——的意識型態乃成為必要的與必然的趨勢。在許多現成的意識型態參考中，法家雖然肯定官僚制度，但過度強調成就取向，不免威脅現狀的穩定；於是儒家乃成為最被接受的抉擇了。

第二是儒生增加，引起政治流動的瓶頸。早在叔孫通的建議被採納之後，劉邦政府即開始有系統地制度化；七國之亂平，強大的中央政府使天下定於一，政治社會秩序進入穩定狀態，漢朝的統治權力終於獲得無可挑戰的合法性與法律性。一旦秩序穩定，社會階層化逐漸形成，菁英任期也開始趨向延長甚至僵化。在這種狀況中，受教育的儒生或一般的知識份子 (*literati*) 逐漸形成一個很麻煩的問題。遠自春秋戰國以來，教育普及民間，儒生的人數即不斷增加。這些人擁有政治知識，常懷政治野心，他們雖然未必能夠獲得菁英的地位，他們的潛力却足以構成對權力結構的影響力（參看第三章）。官僚制度固然在戰國以後普遍建立，其實僅能吸收少量儒生，且缺乏明確有效的甄補管道。秦朝崩潰，楚漢相爭，儒生的政治流動更陷入停頓狀態。由於作戰的優先考慮，劉邦項羽難免不重視儒生的角色；即使劉邦後來逐漸承認儒生在治理政府事務上的必要性（漢書鄒

陸劉叔孫傳)，政府對於儒生的政治流動仍採取了阻礙性的措施，例如西漢初年規定有家產黃金十斤者才可以被任命為官（漢書景帝本紀）。由於在建立政權的過程中，儒生的貢獻不大，所以他們在漢初的菁英行列中僅佔有微弱的比例。儒生無法獲得充分的流動，乃轉而從事教育工作以謀生，於是產生更多的儒生，就業問題日趨嚴重，對政治社會的穩定形成威脅。

面對這種現實問題，漢朝政府既不能效秦始皇迫害儒生，也無能力甄補太多儒生成為菁英份子，但更不能漠視儒生人口日益增加的危險性。如何在事實上讓少數的儒生分享權力，却可以在表面上讓多數的儒生「認為」有公平的機會競爭參與？這時，一個適合這個特殊狀況的「制度」的建立，並有一個「意識型態」加以配合，使儒生「相信」這個意識型態可以維護或促進他們的利益，乃成為不可避免的措施。吾人目睹清朝宣統政府甫宣佈廢除科舉，許多長期投入準備應試的儒生頓失遠景，許多人即投身革命黨人行列的「巧合」現象，頗可以瞭解漢武帝在面臨儒生人口膨脹壓力時，建立新的制度與吸收新的意識型態的急迫性。

第三是政府急需專業官僚治理國家行政，但也重視秦朝吏治的後遺症。楚漢相爭之際，一切以軍事的勝利為優先，儒家的大一統觀念似乎遙不可及，「但有仁義而已矣，何必言利？」的策畧太不實際，所以儒家意識型態難免被

忽畧，儒生也遭受歧視，如劉邦即「不喜儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溺其中」（漢書酈食其傳）。建國之後，劉邦政府忙於救平叛亂，有統一之名，無統一之實。直到七國之亂平，漢朝才能算是完成較名符其實的統一，達到「一統乎天子」的狀況（春秋繁露符瑞），總算有了「大一統」意識型態的生態條件了。但是大一統固然帶來了政治的穩定，社會問題却越來越嚴重，諸如人口膨脹、犯罪率、糧食供應、傳染病、天災等，政府的業務增加，急需大量的行政人才，貴族制度既然過時，新的官僚制度有必要及時建立。

政府的權力須依一定的法令與制度設立組織及其人員以執行之，這些「人員」均屬於官僚的範疇。在「地位與職位合一」的貴族時代，官僚較強調家世或「人的」特質；到了平民參與政治之後，官僚開始具有韋伯所指的「結構的」或「非人的」(*impersonal*)特質(Weber 1948:196)。古代的政治體系顯然較為單純，少數貴族研習「六藝」，便足以治理周朝社會；隨著體系結構的分化，行政上的分工詳細，牽涉到所謂刑名、錢穀、賬房、書啓、教讀、硃墨等專門技術，官僚政治於焉成型。官僚政治的特點之一是行政不再由貴族壟斷，是以從「出身」來區分官僚的類型便不具太大意義，重要的是官僚本身的「價值取向」，如較關心整體權力的維護與合理化者，通常被稱為意識型態者(*ideologue*)

，他們強調的是個人的忠誠與權力的使命感；較關切行政上的專業技術者，通常被稱為「技術官僚」，他們強調實務的效能與組織的目標，可以說是中國古代的吏。

秦始皇帝似乎爲了避免春秋戰國時代貴族陵夷王室的覆轍，也不願接受只談法統而不重視實效的儒家意識型態，乃實施「以吏爲師」的法家制度，建立技術官僚的層級結構，將一切權力來源收歸中央，卒能發揮極大效能，有助於六國之統一。不過技術官僚效能固佳，難免惟功利是圖，缺乏道德情操與權力的使命感；吾人看戰國時期的著名將相，動輒變節，幾乎都曾服務於數國政府。技術官僚以專業技術交換政治利益，所處理的業務、人民、土地等所有權均屬於皇帝而與本身無關，由是形成學者嚴復所說的「彼與所官之土固無愛也」的冷漠心態（嚴復，法意：18卷）。在皇帝權力鼎盛時，威勢足以禁暴除奸，富貴足以號召人心，技術官僚因趨利避害，常有傑出表現；一旦皇室衰弱，權力來源枯竭，外加上述的「冷漠心態」，官僚體系的效能常因而瓦解，造成「始皇死而天下崩」的現象。漢朝政府一旦名其實一統天下，權歸中央，秦朝吏治的後遺症遂成爲最近的殷鑑。

總而言之，漢朝政府在面臨「加強官僚政治，以減少封建列侯背叛中央的機會」、「如何有效經營吏治，使不致於淪爲「刑名之徒」色

彩而缺乏忠誠情操」、「防止儒生人口增加，因爲政治流動管道阻塞而引起政治不穩定」等重大問題時，它被迫必須作制度上與意識型態上的變革。於是漢武帝遂採用董仲舒的建議，正式由政府支持儒家，並設立制度以配合儒家意識型態（當然吾人也可以說設立儒家制度，並以儒家意識型態配合之），諸如開科取士，有計劃的甄補儒生進入官僚體系；設置太學，由國家統一培養儒生，此舉不但可以有效地「罷黜百家」，且可以有系統地灌輸「春秋大一統」的政治信念以及「但有仁義而已矣何必言利」的個人節操。

漢朝採取儒家爲統治意識型態的效果似不容懷疑。由於意識型態的目的是維護或促進個人利益，一旦儒家意識型態獲得政府肯定，並以利益的提供來實際支持它，知識階層對它的接受是可以理解的：

自漢武帝立五經博士，開弟子員，設科設策，勸以官祿，訖於元成，傳業者寢盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路然也（漢書儒林傳）。

總之，儒家之所以成爲統治意識型態，是因爲它能夠保障統治當局的利益；同樣的，它之所以能夠深入民間，係因爲儒生出自民間，而儒生「相信」儒家意識型態可以使他們獲得政治利益，值得他們以身實踐。雖然開科取士的考試

制度錄取名額不多，僅能帶來「有限的流動」(*limited mobility*)；但至少流動的事實是很誘人的，知識份子寧願「十年寒窗」準備考試、等待進用，也不願意挺而走險，破壞秩序。更進一步說，儒家意識型態排斥「犯上」的不忠行爲，提倡修、齊、治、平的節操，使中國傳統的吏治外加上道德的感化，可以說對歷代王朝的統治效率與政治穩定助益極大。

例二是：何以在中國歷史上法家意識型態的影響力似乎較小並且較短暫？前章已經說明，法家意識型態的中心主張如不受家世限制而以成就來甄補菁英份子，排斥封建主義的道德規範而以法律來規範個人(不論其地位如何)的行爲，可以說是一種激進的改革主義(*radical reformism*)。在這個基於改革主義所形成的政治結構中，幾乎任何一個菁英份子的地位將受到兩種現實的或潛在的威脅：

第一種威脅來自上級菁英份子：按法家意識型態，菁英份子地位的合法性係建立在法令與成就的基礎上；但是法令本身的公正性以及制定過程由上級菁英或君王掌握，任何菁英份子勢必產生朝不保夕的恐懼感。歷史證據顯示：權勢大如商鞅者，尚不能免於作法自斲，地位更低者當然更覺得沒有保障。由於不知何時何事將觸怒上級，他們在執行任務時難免顛顛兢兢，惟恐犯錯；事實上，讓菁英份子常常處於恐懼之中，正是法家意識型態對君王統治術的

忠告之一。其次，地位如果取決於成就，菁英份子爲了證明他的地位與成就相稱，被迫必須力求表現，勇於負責，以免有尸位素餐之嫌，如韓非子即指出：「……主道者，使人臣有必言之責，又有不言之責。言無端末，辯無所驗者，此言之責也。以不言避責持重位者，此不言之責也。人主使人臣言者必知其端以責其實，不言者必問其取舍以爲之責，則人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣，言默則皆有責也(韓非子南面篇)。「顛顛兢兢，惟恐犯錯」與「言默則皆有責」兩者是矛盾的：因爲害怕犯錯，難免不敢有所表現；但是爲了證明自己地位的合法性，又必須力求表現，難免增加犯罪的機會；面對這種兩難，菁英份子很難免除來自上級長官威脅所引起的不安與恐懼。

第二種威脅來自同位菁英、下級菁英、或菁英期望者。按法家意識型態，地位的正當性既然不是建立在制度性的保障或道德性的規範，則任何菁英份子(或菁英期望者)均可能不擇手段(包括力求表現或陰謀詭計)使自己獲得晉升而取代上級菁英的地位。在法家的權力結構中，菁英行列常具有兩個特性：一是對內的權力鬥爭，有時是努力防止別人奪取自己的利益或地位，有時是設計攻擊別人以擴張自己的利益或提升自己的地位；二是對外的侵略或仇視，以便緩和內部鬥爭，或者根本是「製造」機會，使菁英份子有「立功」的空間。

從以上兩種威脅可以推測：法家意識型態所反映的政治局勢是極不穩定的。雖然這種不穩定并非法家意識型態所刻意「創造」，而且相反的是由於政治局勢不穩定才迫使權力結構採取法家的激進改革，但是法家意識型態在本質上是難免「促進」更多的不穩定。吾人可以看到：歷代實行法家意識型態的時期，幾乎都充滿了對內權力鬥爭與對外擴張侵略的氣氛，例如王安石變法時，阻力大都來自黨爭；而諸葛亮六出祈山，原因之一何嘗不是緩和權力結構內部的衝突。所以，從本文的脈絡關係來看，法家意識型態的激進改革只有在極端的危機狀況下才可能被統治菁英接受；否則，在正常狀況下，菁英份子爲了使利益永久化，對法家的排斥是可以理解的。