

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(十五)

我國一治一亂思想的探討

周 道 濟

中 華 民 國
臺 灣 臺 北 南 港

中華民國六十七年七月

(七十四年重新排印出版)

我國一治一亂思想的探討

目 錄

| | |
|---------------------|----|
| 前 言 | 1 |
| 上篇：我國一治一亂的各種學說 | 1 |
| (一) 孟子的一治一亂說 | 1 |
| (二) 鄭衍及呂氏春秋的五德終始說 | 3 |
| (三) 王充的命期自然說 | 6 |
| (四) 仲長統的理亂說 | 7 |
| (五) 李覯的一治一亂說 | 9 |
| (六) 邵雍的元會運世說 | 10 |
| (七) 胡翰及黃宗羲的一治一亂說 | 14 |
| (八) 李贄的治亂循環說 | 15 |
| (九) 夏曾佑對治亂循環的看法 | 16 |
| (十) 李四光對治亂週期的研究 | 17 |
| 下篇：我國一治一亂思想的檢討 | 21 |
| (一) 我國一治一亂思想的來源及其動機 | 21 |

| | |
|-------------------------------|----|
| (1) 周易的理論····· | 21 |
| (2) 五行的學說····· | 22 |
| (3) 天道的觀念····· | 24 |
| (4) 歷史的演變····· | 25 |
| (二) 我國歷史上一治一亂的主要原因····· | 26 |
| (1) 政府人事上的原因····· | 26 |
| (2) 政治制度上的原因····· | 27 |
| (3) 人民心理上的原因····· | 27 |
| (4) 人口與糧食的原因····· | 28 |
| (5) 天然災害的原因····· | 29 |
| (三) 我國一治一亂思想的利弊得失····· | 31 |
| (四) 我們對一治一亂思想應有的態度與作法····· | 33 |
| (1) 要對歷史的進步性具有信心····· | 33 |
| (2) 要發揮人定勝天的積極精神····· | 35 |
| (3) 要針對治亂的原因予以不斷的改進····· | 35 |
| (4) 要加強實行三民主義，以達到有治無亂的目標····· | 36 |

我國一治一亂思想的探討

周 道 濟

前 言

我國自古以來，一治一亂的思想甚為流行。所謂一治一亂的思想，也可說是一種治亂循環的歷史哲學或史觀，其要義為：國家的治亂盛衰，從演變的軌跡來看，係呈循環交替狀態，治後必有亂，亂後亦必有治，治亂之間，有其週期性的發展。俗話說：「天下合久必分，分久必合。」便是這種思想的反映。

本文的主旨，在於就我國歷來一治一亂的各種學說，擇其較為重要者，加以闡釋評估，並進一步，用現代的眼光，作綜合的觀察，以探究其來龍去脈，檢討其利弊得失。

上篇：我國一治一亂的各種學說

(一) 孟子的一治一亂說

孟子（372-289B.C.）生活於戰國之世，是我國的亞聖，也是儒家正統的大師。^{〔註一〕}他的一治一亂的史觀，影響於後世者甚大。他認為：

「天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者爲巢，上者爲營窟。書曰：『洚水警余。』洚水者、洪水也。（朱熹註：此一亂也。）使禹治之，禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹，水由地中行，江淮河漢是也；險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。（朱註：此一治也。）堯舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以爲汙池，民無所安息，棄田以爲園囿，使民不得衣食，邪說暴行又作，園囿汙池沛澤多而禽獸至，及紂之身，天下又大亂。（朱註：自堯舜沒至此，治亂非一，及紂，而又一大亂也。）周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之，滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之，天下大悅。書曰：『丕顯哉，文王謨，丕承哉，武王烈，佑啓我後人，威以正無缺。』（朱註：此一治也。）世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。（朱註：此周室東遷之後，又一亂也。）」〔註二〕

朱熹於此復加以解釋云：

「一治一亂，氣化盛衰，人事得失，反覆相尋，理之常也。」〔註三〕

孟子又說過下面二段話：

「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣，以其數，則過矣，以其時考之，則可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」〔註四〕

「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之，若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱，則見而知之，若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之，若孔子，則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！」〔註五〕

焦循對前一段話曾加以解釋云：

「彼即前也，謂前此聖賢之出，是應此五百年之運而出，是聖賢之出有時也。此即今也，此一時爲孟子之時，謂今時已是聖賢當出之時也。」〔註六〕

趙岐對後一段話亦加以解釋云：

「言五百岁、聖人一出，天道之常也；亦有遲速不能正五百岁，故言有餘岁也。」〔註七〕

可見孟子的一治一亂說，乃根據他自己衡鑒歷史的演進而來，其要點有二：(1)歷史的運行呈一治一亂的循環狀態，(2)此一治一亂的循環週期大約爲五百年。

按：孟子強調一治一亂之說，相信百世之盛衰，可以上下推知，以當時情況言之，正由其胸中已先有此世運當治之信念，故云「由周而來，七百有餘岁矣，以其數，則過矣，以其時考之，則可矣」；而歸結到「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」可謂抱負遠大，望治心切，他的使命感與積極進取的精神，確實令人敬佩。

(二) 鄒衍及呂氏春秋的五德終始說

鄒衍(c. 350-280B.C.)，亦作騶衍，是陰陽家的主要人物，他和孟子先後同時，而年岁較晚。〔註八〕史記對於鄒衍，有如下之記載。

「騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變、終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今，以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其襍祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通俗禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州

，如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」〔註九〕

鄒衍利用當時民間的種種知識和信仰，加上他自己的豐富想像力，「深觀陰陽消息」，以世運定盛衰，於是創為五德終始之說。所謂五德、乃指五行，亦即土—木—金—火—水的變化系統。劉向七略云：

「鄒子有終始五德，從所不勝：（土德後，）木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。」〔註十〕

又淮南子高誘注云：

「鄒子曰：五德之次，從所不勝，故虞土、夏木、殷金、周火。」〔註十一〕

此說以五行為五種天然的勢力，每種勢力皆有盛衰之時，在其盛而當運之時，天道人事皆受其支配，及其運盡而衰，則能勝而尅之者，繼之盛而當運。木能勝土，金能勝木，火能勝金，水能勝火，土能勝水。如是循環，無有止息。所謂「自天地剖判以來，五德轉移，治各有宜」也。吾人歷史上之事變，亦皆此諸天然的勢力之表現，每一朝代皆代表一德，其服色制度皆受此「德」之支配焉。依此觀點，則所謂天道人事，蓋已打成一片矣。〔註十二〕

上述五德終始與陰陽消息等觀念，鄒衍認為：不但可以解釋政治的得失和國家的盛衰，而造成一種歷史變遷的公式，也可以支配人生的一切行為，適用到宇宙間的所有現象。但「我們推想：鄒衍立說之初，大概如史記所記，注意之點在於政治。」〔註十三〕

鄒衍以陰陽五行來解釋治亂盛衰的道理，而又力言五德的終始都先見於襍祥符應，宗教迷信的色彩頗為濃厚。但他的主要用意，則在於教人隨著世運之變，做改革典章制度的事業。因為「各朝代創業的帝王——亦即各朝代——必然獲得五行中某行之德」，「每行都有其專屬的法制，那一行用事，得著該行之德的朝代便當採用該行專屬的法制」。〔註十四〕故漢代嚴安引鄒衍之言曰：「政教文質者，所以云救也，當時則用，過則舍之，有易則易也。」〔註十五〕蕭公權先生評論鄒衍，

有云：

「其立言之旨與儒不異。其爲術之必『闕大不經』者，蓋由鄒子深感孔孟仁義之言，不足與富強之說爭席，故創爲天談，退儒家之禹域爲『神州』，縮時君之世運爲一德，使聞者知天下之小而無足欣，國祚之暫而不足恃，庶可反躬修德，盡洗七雄貪暴之惡。史記以鄒子附孟子之後，而稱其言雖不軌，倘亦有伊尹負鼎相湯，百里奚飯牛相秦之意。然鄒術不行，竟同孟子，史遷蓋亦暗許孟鄒同志，而深歎仁義之難用歟！」〔註十六〕

實有其卓越的見地。

呂氏春秋（240B.C.）是呂不韋門下賓客的集體著述，不韋殆其主編，此書成於秦始皇七年，亦即公元前二四〇年。〔註十七〕這本書上所講的五德終始說，係襲自鄒衍。該書應同篇云：

「凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蠪，黃帝曰：『土氣勝。』土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：『木氣勝。』木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：『金氣勝。』金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書，集於周社，文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知數備，將徙於土。」〔註十八〕

這也是用五行轉移的次第來解釋古往今來的歷史大變遷。惟鄒衍的那套缺水的五德終始說，如上所述，其所搭配的實際朝代是「虞土、夏木、殷金、周火」，其推算方式乃「先序今，以上至黃帝」，換言之，是按五行相勝的順序往上倒溯的。而呂氏春秋的缺水的五德終始說，其所搭配的實際朝代卻是：黃帝土，夏木，殷金，周火，其推算方式則係自黃帝而往下數，二者之不同，如斯而已。〔註十九〕

鄒衍與呂氏春秋的五德終始說，均推定世運是變遷的，盛衰是交替的，治亂是循環的。不過，他們對於治亂的週期，都沒有明白說出。如以改朝換代爲週期的標

準，則朝代各有長短，且朝代彼此之間往往相差甚巨（如其後的秦與漢、隋與唐等是），週期本身便很不固定。所以，他們的說法、與孟子以五百年為治亂之週期者，殊有差異。

（三）王充的命期自然說

王充（27- 100 ? A.D.）是東漢初年的人。他把天地間一切現象和變化都看作無意識的因緣偶合，這種幸偶論，一方面是他的自然主義的結果，一方面又是他的命定論的根據。〔註二十〕

王充痛恨當時天人感應的政治學說，嘗謂：「食有常數，不在政治。百變千災，皆同一狀，未必人君政教所致。」〔註二十一〕他強調：不但人有命，國也有命，一切都是「命期」或「命時」之自然。試看他的說明：

「世謂古人君賢，則道德施行，施行則功成治安，人君不肖，則道德頓廢，頓廢則功敗治亂。古今論者、莫謂不然。何則？見堯舜聖賢致太平，桀紂無道致亂得誅。如實論之，命期自然，非德化也……夫賢君能治當安之民，不能化當亂之世。良醫能行其針藥，使方術驗者，遇未死之人，得未死之病也；如命窮病困，則雖扁鵲末如之何。夫命窮病困之不可治，猶夫亂民之不可安也；藥氣之愈病，猶教導之安民也。皆有命時，不可令勉力也……由此言之，教之行廢，國之安危，皆在命時，非人力也。」〔註二十二〕

他認為：國家的治亂與民生的休戚大有關係，而民生的好壞，則與五穀的收成成正比例。不過，他又認為：五穀的收成「自有年^上岁」，「非政所致，時數然也」。他說：

「夫世之所以為亂者，不以賊盜衆多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？若此者，由穀食乏絕，不能忍饑寒。夫饑寒並至而能無為非者寡，然則溫飽並至而能不為善者希……讓生於有餘，爭起於不足，穀足食多，禮義之心生，禮豐義重，平安之基立矣。故饑岁之春，不食親戚；穰岁之秋，召及四鄰，

不食親戚，惡行也；召及四鄰，善義也。爲善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。由此言之，禮義之行，在穀足也。案穀成敗，自有年歲。年歲水旱，五穀不成，非政所致，時數然也。必謂水旱政治所致，不能爲政者莫過桀紂，桀紂之時，宜常水旱。案桀紂之時，無饑耗之災。災至自有數，或時返在聖君之世。實事者說堯之洪水，湯之大旱，皆有遭遇，非政惡之所致。說百王之害（災害），獨謂爲惡之應，此見堯湯德優、百王劣也。審一足以見百，明惡足以照善，堯湯證百王，至百王遭變，非政所致……五帝致太平，非德所就，明矣。」〔註二十三〕

王充的結論是：「民治與亂，皆有命焉。」「昌必有衰，興必有廢……昌衰興廢，皆天時也。」「故世治非賢聖之功，衰亂非無道之致。國當衰亂，賢聖不能盛；時當治，惡人不能亂。世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益。」「然則國之亂亡，不在政之是非；惡人完疆而老壽，非政平安而常存。由此言之，禍變不足以明惡，福瑞不足以表善，明矣。」〔註二十四〕

王充的命期自然說有二大特點：(1)王充雖然認定昌衰興廢迭有起伏，治亂是交替循環的，而且他也提到「國之存亡，在期之長短。」〔註二十五〕「水旱之至，自有期節。」〔註二十六〕但這個「期」究有多長，如何推算，他都沒有交待明白。此與鄒衍及呂氏春秋的五德終始說，頗相類似。(2)王充將治亂興衰、甚至五穀收成的豐歉，完全歸之自然，而用命運時數來解釋，無視人爲政教的力量，也不問是非善惡的該與不該，實在未免太相信命運，而自陷於悲觀失望了。〔註二十七〕

(四) 仲長統的理亂說

仲長統（179-219 A.D.）是東漢末年人。〔註二十八〕他認爲：在國家大亂之時，豪傑之士互爭雄長，鬥力鬥智，紛紛不息，後來有一特出的英雄，其才智足以駕馭一切，於是各方降服，天下歸心，而定於一尊。其繼位之人雖下愚之才，

藉著其先人之蔭庇，亦無人敢與之抗爭。這是由紛亂之世進至有秩序的治平之世的大概情形。其後，後嗣的愚主「見天下莫敢與之違」，「奔其私嗜，騁其邪欲」，做出種種荒謬的事情，遂將其創業先王由亂而治之局，一變而為由治而亂，終至「土崩瓦解，一朝而去」。他在「理解篇」中曾說：

「豪傑之當天命者，未始有天下之分者也。無天下分，故戰爭者競起焉。于斯之時，並僞假天威，矯據方國，擁甲兵與我角才智，程勇力與我競雌雄，不知去就，疑誤天下，蓋不可數也。角知者皆窮，角力者皆負，形不堪復仇，勢不足復校，乃始羈首係頸，就我之銜繼耳。夫或曾為我之尊長矣，或曾與我為等儕矣，或曾臣虜我矣，或曾執囚我矣。彼之蔚蔚，皆匈（胸）詈腹詛，幸我之不成，而以奮其前志，詎肯用此為終死之分邪？及繼體之時，民心定矣，普天之下，賴我而得生育，由我而得富貴，安居樂業，長養子孫，天下晏然，皆歸心於我矣。豪傑之心既絕，士民之志已定，貴有常家，尊在一。當此之時，雖下愚之才居之，猶能使恩同天地，威侔鬼神，暴風疾霆，不足以方其怒，陽春時雨，不足以喻其澤。周孔數千，無所復角其聖，賁育百萬，無所復奮其勇矣。彼後嗣之愚主，見天下莫敢與之違，自謂若天地之不可亡也，乃奔其私嗜，騁其邪欲，君臣宣淫，上下同惡。目極角觝之觀，耳窮鄭衛之聲。入則耽於婦人，出則馳於田獵，荒廢庶政，棄亡人物，瀆漫彌流，無所底極。信任親愛者，盡佞諂容說之人也；寵貴隆豐者、盡后妃姬妾之家也。使餓狼守庖厨，饑虎牧牢豚，遂至熬天下之脂膏，斲生人之骨髓，怨毒無聊，禍亂並起，中國擾攘，四方侵叛，土崩瓦解，一朝而去。昔之為我哺乳之子孫者，今盡是我飲血之寇讎也。至於運徙勢去，猶不覺悟者，豈非富貴生不仁，沈溺致愚疾邪？存亡以之迭代，政亂從此周復，天道常然之大數也。」〔註二十九〕

仲長統縱觀古代歷史，很感傷地提出他的進一步的看法，即：治亂不但是循環的，而且「亂世長而化世短」，世愈下而亂愈烈。試看他在「理亂篇」中的另一段文字：

「夫亂世長而化世短……昔春秋之時，周室之亂世也，逮乎戰國，則又甚矣。秦政乘并兼之勢，放虎狼之心，屠裂天下，吞食生人，暴虐不已，以招楚漢用兵之苦，甚於戰國之時也。漢二百年而遭王莽之亂，計其殘夷滅亡之數，又復倍乎秦項矣。以及今日，名都空而不居，百里絕而無民者，不可勝數，此則又甚於亡新之時也。悲夫，不及五百年大難三起，中間之亂尚不數焉，變而彌猜，下而加酷，推此以往，可及於盡矣！嗟乎，不知來世聖人救此之道將何用也？又不知天若窮此之數，欲何至邪？」〔註三十〕

按：仲長統的理亂說，固然也是一種一治一亂的思想，但這中間，悲觀的色彩頗為濃厚。〔註三十一〕又，他一則曰：「漢二百年而遭王莽之亂」，再則曰：「不及五百年大難三起，中間之亂尚不數焉」，可見他對治亂週期的看法、與孟子「五百年必有王者興」的推算標準，也是有其不同的。

(五) 李覲的一治一亂說

李覲（1009-1059）是北宋時代的人，深究易理，生平力倡致用之學。〔註三十二〕他認為天道循環，均有曆數，人事變化，亦均有其時勢。他說：

「噫，天道之變，日星循環，占之而不舛者，以知其數也。人事之動，情偽交錯，應之而不謬者，以知其勢也。持之以正，用之以中，百祿之來，弗可辭也已。噫，非天下之至變，其孰能與於此哉！」〔註三十三〕

他深知一治一亂、乃中國政局的形勢，而其原因，則在於治世之民易萌動亂之心，而亂世之民則望治心切。試看他的解釋：

「治之民思亂，亂之民思治。何也？生無事之時，身安而意侈，刑弛矣，急之則驚，斂輕矣，加之則怨，力未嘗鬥，自謂勇，心未嘗謀，自謂智，知兵之利，而未見兵之害，小不得意，則欲翼而飛矣。故曰：治之民思亂也。處多難之世，城者不肆，野者不稼，強者僵於戰，弱者斃於餓，父母妻子，劫束

屠膾，然後見兵之害，而不獲兵之利，幸而有主，則將雨其槁矣。故曰；亂之民思治也。思治矣，雖中才可得其歡，思亂矣，非聖人不能弭其漸。大禹之戒曰：『予臨兆民，慄乎若朽索之馭六馬。』故智者慮亂於治，愚者謂治不復亂，悲哉！」〔註三十四〕

李覯的一治一亂理論，並沒有說明治亂週期的長短；他對於治亂的原因，只就一個角度，作了部分的解釋，也未免所見者小。不過，他既強調「智者慮亂於治」，一切要「持之以正，用之以中」，足見他的基本態度是積極的，不像王充和仲長統那樣的悲觀。

(六) 邵雍的元會運世說

邵雍（1011-1077）也是北宋人。〔註三十五〕他是有名的理學家，精於象數之學。所謂象數、據劉牧「易數鉤隱圖序」云：

「夫易者，陰陽氣交之謂也……卦者、聖人設之，觀於象也。象者、形上之應。原其本、則形由象生，象由數設。捨其數，則無以見四象所由之宗矣。」

〔註三十六〕

按照這種說法，天下之物皆形也，有數而後有象，有象而後有形，而數則是最根本的。

邵雍象數之學，近承道教，遠宗緯書（依託經義，言符籙瑞應之書也），而易緯尤為其主要之根據。他以「太極」、「動靜」、「陰陽」說明宇宙萬物生成變化盈虛循環之理，而以六十四卦表示宇宙萬物演變之程序。「復」卦之初爻為一陽始生，亦即宇宙萬物始生之象，由是陽盛陰微，至「乾」而極，此宇宙萬物盛壯之象也。陽極而一陰之「姤」又生，由是陰長陽消，至「坤」而極，此宇宙萬物毀滅之象也。陰極而一陽之「復」又生，少壯衰死之循環遂週而復始，以運行於無窮。〔註三十七〕

邵雍於其所著「皇極經世」一書中，曾本此理論，為人類所生之世界定一消長

生滅之年譜。此年譜中用「元、會、運、世」計算時間，又以「元」當日，「會」當月，「運」當星，「世」當辰，三十年為一世，十二世為一運，三十運為一會，十二會為一元。以天地之終始為一元，共為十二萬九千六百年。以一元之時間與六十四卦相配合，則天地始於「復」、而終於「坤」，略如下表：〔註三十八〕

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|-------|----------|----------|-------|--------|--------|----------------|-----------------|----------|------------|--------|--------|--------|--------|----|----|---------|
| 推 | 照 | 餘 | 乙 | | | | | | | | | | | 甲 | 日 | 元 | | | |
| | | | 子 | 亥十二 | 戌十一 | 酉十 | 申九 | 未八 | 午七 | 巳六 | 辰五 | 卯四 | 寅三 | 丑二 | 子一 | 月 | 會 | | |
| | | | 三十 | 三百六十 | 三百三十 | 三百 | 二百七十 | 二百四十 | 二百一十 | 一百八十 | 一百五十 | 一百二十 | 九十 | 六十 | 三十 | 星 | 運 | | |
| | | | 三百六十 | 四千三百二十 | 三千九百六十 | 三千六百 | 三千二百四十 | 二千八百八十 | 二千五百二十 | 二千一百六十 | 一千八百 | 一千四百四十 | 一千零八 | 七百二十 | 三百六十 | 辰 | 世 | | |
| | | | 一萬零八百 | 一十二萬九千六百 | 一十一萬八千八百 | 一十萬八千 | 九萬七千二百 | 八萬六千四百 | 七萬五千六百 | 六萬四千八百 | 五萬四千 | 四萬三千二百 | 三萬二千四百 | 二萬一千六百 | 一萬零八百 | | 年 | | |
| | | | 復 | 坤 | 剝 | 觀 | 否 | 遯 | 姤 | 乾 | 夬 | 壯 | 大 | 泰 | 臨 | 復 | 卦 | | |
| | | | ☰☰ | ☷☷ | ☶☶ | ☷☶ | ☷☷ | ☶☷ | ☶☶ | ☰☰ | ☰☶ | ☰☷ | ☰☷ | ☰☷ | ☷☷ | ☷☶ | 卦象 | | |
| | | | 天開 | 天地閉 | 星之戊三百一十五 | 閉物 | | | 國、南北朝、隋、唐、五代、宋 | 夏、殷、周、秦、兩漢、兩晉、三 | 辰二千一百五十七 | 唐堯始皇之癸一百八十 | | | 星之巳七十六 | 開物(人生) | 地開 | 天開 | 天地及人事變化 |

邵雍分政治爲皇、帝、王、霸四種，並據此以論古今之世曰：

「三皇、春也、五帝、夏也，三王、秋也，五伯、冬也，七國、冬之餘列也。漢、王而不足，晉、伯而有餘。三國、伯之雄者也，十六國、伯之叢者也，南五代、伯之借乘也，北五朝、伯之傳舍也。隋、晉之子也，唐、漢之弟也，隋季諸郡之伯、江漢之餘波也，唐季諸鎮之伯、日月之餘光也，後五代之伯、日未出之星也。自帝堯至於今，上下三千餘年，前後百有餘世，書傳可明紀者，四海之內，九州之間，其間或合或離，或治或隳，或強或羸，或唱或隨，未始有兼世而能一其風俗者。」〔註三十九〕

要之，依邵雍的理論，宇宙萬物人事皆受定格定數之支配，可以推算而預知，一元既終，雖另有一元繼起，然在一元之中，至盛之世不過「月已」元一會，此後則一陰潛起，盛極而衰，如江河日下，更無復盛之期。易言之，邵雍既推定唐堯爲邽治之盛，其時得天地之中數，則先乎此者有所未至，後乎此者有所不及，故經世年表，自禹以後，卽漸趨頹下，所謂日中則移，月滿則虧，其勢然也。

邵雍的元會運世說，表面上看起來雖似富有條理，但實質上則頗牽強附會，令人有神秘之感。吳康先生云：

「康節之先天易數，言其形式，雖推衍精密，而考其實際，大半皆非科學正確之知識。試舉元會運世之說爲例，康節以元會運世經日月星辰，推出一元之數、爲十二會，三百六十運，四千三百二十世，卽一十二萬九千六百年，爲天地一終之數，卽指現有天地，由開闢以至最後毀滅之年數……但此祇可云原則上有天文學等粗淺推測之趨嚮耳，衡其實際，去科學實驗之功遠甚。」〔註四十〕

蕭公權先生亦云：

「當『月午』之會，人類之歷史已由夏殷而衰退至於唐宋。自此以下，則陰消更甚，愈不足道。綜計十二萬九千六百年之中，治世不及十分之一。吾人生當堯舜之後，眞如漫漫長夜，永無旦時，則豈尙有希望鼓舞之餘地乎！」

〔註四十一〕

洵非苛論。

(七) 胡翰及黃宗羲的一治一亂說

胡翰（1307-1381）是元末明初的學者。〔註四十二〕他對治亂的看法，受邵雍「元會運世說」的影響頗深；不過，胡翰心領神會的乃是所謂「十二運」的歷史推論。他在「衡運」一文中說：

「皇降而帝，帝降而王，王降而霸，猶春之有夏，秋之有冬也。由皇等而上始乎有物之始，由霸等而下終乎閉物之終，消長得失，治亂存亡，生乎天下之動，極乎天下之變，紀之以十二運，統之以六十四卦……是為天地否泰之運……是為男女交親之運……是為陽晶守政之運……是為陰虺權行之運……是為資育還本之運……是為造化符天之運……是為剛中健至之運……是為群愚位賢之運……是為德義順命之運……是為惑妬留天之運……是為寡陽相搏之運……是為物極元終之運。十二運上下萬有一千七百八十載，陽來陰往，太乙臨之，不浸則不極，不極則不復，復而與天下更始，非聖人不能也，聖人非天不生也。天生仲尼，當五霸之衰，而不能為太和之春者、何也？時未臻乎革也。仲尼沒，繼周者為秦，為漢，為晉，為隋，為唐，為宋，垂二千年猶未臻乎革也。」〔註四十三〕

值得注意者，胡翰雖然重視天命和世運，也很重視人事和道德。他在「正紀」一文中，強調天紀、地紀、人紀，對於國家的興衰治亂都非常重要。他說：

「六合之大，萬民之衆，有紀焉，而後持之。何紀也？曰：天紀也，地紀也，人紀也。天紀不正，不足以為君；地紀不正，不足以為國；人紀不正，不足以為天下。何謂天紀？天子無所受命者也，其所受者天也……天之所廢，孰能興之？天之所興，又何廢乎？皆曆數也……何謂地紀？中國之與夷狄，

內外之辨也，以中國治中國，以夷狄治夷狄，勢至順也……天地之紀不正，雖有人紀：君臣也，父子也，夫婦也，朋友之交也，長幼之序也，何自而立哉？而人紀之在天下，固有不可泯焉者也……故天下莫要於人紀，莫嚴於地紀，莫尊於天紀。亂其一，則其二隨之；亂其二，則三者夷矣。漢不亂，則操固漢之征西也；晉不殘，則淵固晉之都尉也。天地之紀不正，由生人之紀先紊之也。非秦隋之亂，漢高帝、唐太宗亦何自而興哉？」〔註四十四〕

而且，根據他的推算：自周敬王甲子（477B.C.）以下的「一亂之運」，經過二千一百六十年之後，會交入「大壯」，走上治途。〔註四十五〕

他的這種思想固然很「玄」，卻使明末清初的黃宗羲（1610-1695A.D.）得到了很大的鼓舞。清康熙二年癸卯（1663A.D.），黃宗羲於其所著「明夷待訪錄」一書的開端，自序云：

「余常疑孟子一治一亂之言，何三代而下之有亂無治也？乃觀胡翰所謂十二運者，起周敬王甲子，以至於今，皆在一亂之運；向後二十年，交入大壯，始得一治，則三代之盛，猶未絕望也……昔王冕（1287-1359A.D.）倣周禮，著書一卷，自謂：『吾未即死，持此以遇明主，伊呂事業，不難致也。』終不得少試以死。冕之書未得見，其可致治與否，固未可知；然亂運未終，亦何能為大壯之交？吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉！豈因夷之初旦，明而未融，遂秘其言也。」〔註四十六〕

可見黃宗羲對孟子一治一亂的說法，雖曾有所懷疑，但在原則上，畢竟是衷心贊同的；只是他和胡翰一樣，在治亂的標準及週期的長短方面、與孟子及邵雍等人的看法，互有不同而已。

（八）李贄的治亂循環說

李贄（1527-1602）是明代末年人，他的思想是很反傳統的。〔註四十七〕但，他對歷史的演變也抱著治亂循環的看法。他說：

「一治一亂若循環。自戰國以來，不知凡幾治亂矣！方其亂也，得保首領已爲幸矣。幸而治，則一飽而足，更不知其爲粗糲也；一睡爲安，更不知其是廣廈也。此其極質極野無文之時也。非好野也，其勢不得不野，雖至於質野之極而不自知也。迨子若孫，則異是矣。耳不聞金鼓之聲，足不履行陣之險，惟知安飽是適而已，則其勢不極文固不止也。所謂其作始也簡，其將畢也巨，雖神聖在上，不能反之於質與野也。然文極而天下之亂復起矣。」〔註四十八〕

他又說：

「當秦之時，其文極矣，故天下遂大亂而興漢。漢初，天子不能具鈞駟，雖欲不質，可得耶？至於陳陳相因，貫朽粟腐，則自然啓武帝大有爲之業矣。」〔註四十九〕

李贄所說的「質」蓋指文化幼稚而人口稀少之時，「文」蓋指文化發達而人口蕃庶之時。〔註五十〕仔細玩味李贄的話，當可看出：他確信在文質互變的過程中，治亂亦隨著一起一伏；不過，治亂雖然是循環的，而其間週期的長短則不固定。按：李贄曾云：「學者不知如何爲有爲，又如何爲無爲耳。是故往往以大有爲之資而不肯自竭其力，反慮人之疑其爲富強功利也。或真得無爲之旨，又不能堅忍不用之術，輒爲有爲之業有忻豔焉。」〔註五十一〕照此推論，領導者如何適時地採用「有爲政策」或「無爲政策」，與治亂週期的長短，又有密切的關係了。

(九) 夏曾佑對治亂循環的看法

夏曾佑（1865-1924）是清末民初的歷史學者。〔註五十二〕他在其所著「中國古代史」一書中，對於我國歷史上的治亂循環，曾提出一套精闢的看法。他說：

「中國歷史有一公例：大約太平之世，必在革命用兵之後四五十年；從此以後，隆盛約可及百年；百年之後，又有亂象；又醞釀數十年，遂致大亂，復成革命之局。漢唐宋明，其例一也。而其間偶有參差者，皆具特別之原因，

無無故者。總之，除南北朝、五代、與元之外（原註：此數代之所以獨異者、以有外族入故也），皆可以漢爲之代表。漢之盛世，實在文景，此時距秦楚漢三世遞續之相爭，已近三十年矣。大亂之後，民數減少，天然之產，養之有餘，而豪傑敢亂之徒，並已前死，餘者厭亂苟活之外，無所奢望，此皆太平之原理，與地產相消息，而與君相無涉也。若爲君相者，更能清靜不擾，則效益著矣。」〔註五十三〕

夏曾佑的推論，不涉及陰陽五行，不委諸命期自然，也不高談千年萬年的大週期，只是根據我國歷史事實的發展，鉤出一個治亂的輪廓，並就其主要原因，作畫龍點睛式的解說，雖其間不無出入，並非完全準確，但其慧眼卓識，誠有足多者。

(十) 李四光對治亂週期的研究

李四光（1889- ）是我國當代有名的科學家，其主要的研究範圍爲地質學，但他對於我國歷史和政治也很關心，用過不少功夫。〔註五十四〕他於民國二十二年曾在中央研究院歷史語言研究所集刊發表一篇論文，題曰「戰國後中國內戰的統計和治亂的週期」。在這篇論文中，李先生首先表示：

「回想中國幾千年的歷史，一治一亂，似乎如流俗所云，成一種循環的局面。但是流俗之所謂治亂，似無嚴格的標準；而所謂循環者，在時間上亦無一定的界限。流俗相傳的觀念，也許完全錯誤；可是錯誤的觀念，有時引起正確的發明。如果這種觀念，完全荒誕無稽，我們應該從事實上證明，給他一個正式的結果。如果他含著幾分真實，我們也得追究他真實到什麼程度。」

繼而李先生又談到他的研究方法，他說：

「一個時代治亂的程度，本來不容易測定；而在過去各時代中，測檢尤其困難。循環的觀念，大都托胎於事勢的類似和類似的事實在時間上作有規則的分配。假如我們能得着測檢治亂的標準，我們還得取一個極長的時期，纔能作有效的比較。這不僅是定性的問題，還有定量的問題。所以選擇標準，我

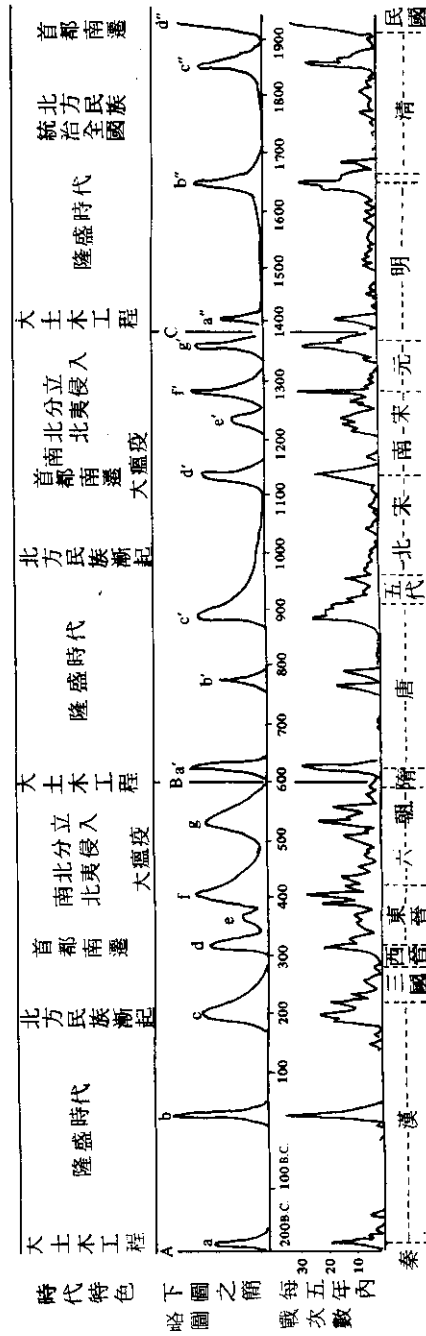
們顧到定性和定量兩方面的困難。依此着想，標準的選擇，至少不能不受下列三個原則的支配：(一)所擇標準事實確能代表治亂的現象；(二)標準本身的性質極為明顯，無絲毫曖昧，致與他種事實混亂；(三)可以統計的方法，定其數量，從數量上可知某時代治亂的程度。總觀各種歷史上的事蹟，歷代國內戰爭一項，似乎最適合以上所列條件。」

李先生認為：「內戰的頻繁度也就可以表示擾亂的程度。絕無內戰的時代，大致可謂治世；內戰愈烈或愈多，亂的程度愈增。」惟歷史上往往此一戰與彼一戰有連續不斷的情形，那麼，戰爭的回數如何斷定呢？關於這個問題，李先生係以交鋒的次數為標準。易言之，「每一交鋒，在戰爭的頻度上看來，可算是一個單位。」至於內戰的涵義，依照李先生的界定，則指中國人在中國國境內所從事的戰爭而言。

從秦始皇統一中國的那一年，即西曆紀元前二二一年起，到民國十八年，即西曆紀元後一九二九年止，李先生以每五年內戰的回數合計一次（即每五年的內戰回數，代表各該五年期中內戰的頻度），將我國內戰頻度的曲線和歷史上的重大事件互相對照，作成了下列一圖：

中國內戰頻度曲線和中國歷史上重大事件的比較

(自秦政二十六年至民國十八年，221B.C.—1929A.D.)



時代特色

下圖之簡

略圖之簡
戰次數
內戰頻度

李先生加以解釋云：

「每一長期的治安與長期的混亂合成一週期，也可說是一大循環。可怪的是：每一週期的時間大致相等。類如由秦至隋（即A至B）共八百二十年；由隋至明初（即由B至C）共七百八十年。周初至戰國末年，將近九百年。在這九百年中，前一段和平，後一段混亂。就治亂分配的情形說，大致也與後來的兩週期相類似。所以周朝也可說是自成一循環。就時間比較，三循環雖然相差不遠，而實際上有漸漸縮短的傾向。人事進化，愈演愈速，循環的時期縮短，也許是自然的趨勢。」

「驟然看來，未免覺着前述的比較，太嫌疏擴，相類似之處，也許純粹出自偶然。然而仔細的將曲線的各部分加以比較，便可證明偶然的現象，斷不會類似到如此的程度。人事的變遷，本來是一種最不規則的現象，前後相似，而且相似到某種程度，實出意料之外。」

「觀簡單化的內戰頻度曲線圖者，可知一週期間，共有七次的大擾亂。第一次擾亂（即aa'a''）短而強，發生於每一週期的初期。過此即有長期的和平，又繼以猛烈的擾亂（如bb'b''）；這次擾亂的週期，也不甚長。第二次長期的和平，又出現了。第三次擾亂（如cc'c''），在秦隋、隋明兩週期中，時間頗長……第四次擾亂（dd'）以後，擾亂的波動（efg或e'f'g'），進行愈加緊速，一直到週期完結為止。假如歷史上的週期，今後還可適用——這當然是極大的疑問——我們現在正落在第四次擾亂的波頂，還得經過幾次擾亂，和相當的時間，纔能達到盛世。擾亂多少次，經過時間幾何長，後來的歷史，自然給我們證明，現在不必計較。要之，中華民族，有如此悠久的歷史，經過幾度險惡的風波，直至今日，還屹然站在這裡，從歷史上治亂循環的局面推測，將來有復興的時代，是毫無疑問的。」

最後，李先生又語重心長地說：

「我們可以說：自秦以後，直到今日，不獨一治一亂成一種循環的局面，而

且整個的中國史，都有循環的趨勢……這一篇冒險的文字，祇是根據過去的若干種事實，提出一個歷史上的問題。問題本身能否成立，還得待歷史家的考證。如若週期的現象，果能確定，我們纔能進一步研究週期發生的原因。看究竟屬人類社會的原因占多少成分，抑或屬自然界的原因占多少成分。例如人口的問題和過去氣候變更的問題，也許有相當的關係。即令週期律過去可以適用，我們不能無條件的說可以適用於未來。至多，我們祇可以說：在最近的將來，有如何的趨勢。人類的歷史是人類創造的，中國人的運命，畢竟在中國人手裡，認清了歷史的趨勢，今日後如何突破歷史的束縛，便有待於今日中國人的努力和世界的圖境。」〔註五十五〕

按：我國自古以來，有關一治一亂學說的文字雖已不少，但若論方法的合乎科學，理論的根據事實，態度的客觀嚴正，李先生的這篇論文，殆可謂首屈一指了。當然，這篇論文並非無懈可擊，例如：只計內戰，不計外戰（實際上有些外戰、與國內的不穩定也有很大的關係）；只計戰爭的次數，不計戰爭的強度，似乎都有商討的餘地。

下篇：我國一治一亂思想的來源及其動機

（一）我國一治一亂思想的來源及其動機

倘對我國一治一亂的思想加以通盤的觀察，吾人不難發現：周易、五行、天道及歷史四端，實與這種思想最有淵源上的關係。換言之，一治一亂思想之形成，或本於周易，或出自五行，或歸於天道，或依據歷史；有時且多兼收並蓄，混合而運用之，然歸納其來源，殆均不外乎此四端也。茲分述之：

（1）周易的理論

周易亦即易經。孔子之學說，最玄深者，莫如易經。易經之基本概念凡三：曰易，曰象，曰辭。易之為言變易也。天地萬物無處不變，無時不變。論語有曰：「逝

者如斯夫，不舍晝夜！」（子罕）亦言萬象之善變而已。孔子又以爲天地間之變化皆基於動，而凡百活動皆由於力。根本之動力厥爲二種：曰陽曰陰是也。陽者剛性，陰者柔性，故曰：「剛柔相推而生變化。」又曰：「一陰一陽之謂道。」（均見繫辭傳）易經之中，以「一」「--」二種符號代表陽陰二種原力，繫辭傳有曰：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」萬物變化由簡而繁，是蓋其公式也。易經深究宇宙的變易，含有循環不息的原理，故曰：「無往不復，天地際也。」（泰卦象曰）「反復其道，七日來復，天行也。」（復卦象曰）「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」（繫辭傳）

象在易經中亦爲基本概念之一。繫辭傳曰：「易也者象也。」所謂變遷，所謂進化，皆由於象之作用。象爲模型，物爲仿本。故繫辭傳又曰：「在天成象，在地成物，變化見矣。」實謂易之理在於象效，先有法象而後有物類也。

「易」、「象」而外，易經之基本概念厥爲辭。辭者，所以表示象之吉凶動靜者也。故曰：「易有四象，所以示也；繫辭焉，所以告也；定之以吉凶，所以斷也。」又曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」（俱見繫辭傳）

要之，孔子修易（按：孔子所作十翼、乃傳易之經義者，故亦曰易傳）、所樹之原理凡三：第一，宇宙萬物的變化是無窮盡的，悉由簡易以至繁賾，而且循環不息；第二，物類之前，先有法象；第三，種種法象有種種吉凶悔吝之趨向。〔註五十六〕這些觀念與後來的一治一亂說，往往有其關係。

(2) 五行的學說

根據方東美先生的研究，五行之說，遠在夏商時代即已流行。不過，由紀元前八世紀中葉到六世紀末期春秋時代，這幾百年裏，對於五行的解釋都是執着於人類維持生活的必要的自然元素，例如：土是一切稼穡與植物的產生地，火是熟食取煖的必需品，蓋房子要憑藉木，金則是和平時的工具與戰爭時的武器。因此，這段時

期的民間用語與政府公文中提到五行並不叫五行，而稱五材，就是生活上的物質資料——金木水火土，沒有其他的意義。

但是，到了春秋以後，對於五行却有不同的反應。我們從管子的水地篇、四時篇、五行篇這些資料看來，馬上可以察覺五行除了代表維持人民生命的物質資料以外，更代表別的意義。就管子的水地篇來看，五行之說在中國的春秋時代，不僅是把金木水火土當作成周時代之人類維持生活的物質工具而已，同時還把完整的物質化成生命的姿態，代表 *modes of life*，甚至當作維持宇宙生命與人類生命之一種根本質料、根本力量。換言之，此時所謂五行，不僅是維持人類生活的工具，而且代表了宇宙裏面神秘的物質、神秘的力量，維持宇宙萬有的存在，是一切生存的根本原理。因此，五行之說到了春秋時代，已變成哲學上很重要的概念。

其次，有關五行的另一個重要事實是：根據左傳昭公的記載，在中國更古的少昊時代、顓頊時代，政治上設有專官負責人民生活必需品的供應，就叫做木正、水正、火正等，這些專官都是真實的人物，不是少昊、顓頊的兒子，就是他們的親戚。如果掌理得很好，使國民的生活不虞匱乏，便是大有功於人民，死後就變作人民崇拜的對象。如此，火正變成火神祝融，木正變成木神，土正變成土神……像這樣，生前是好官，大有功於人民的生活必需品，死後就變作神，這在近代眼光看來，就是各社會都有的自然宗教，將自然物賦以神話意義，使之成為自然神。如此，自然思想又變作神話思想。

由是可知：所謂五行之說、從遠古到春秋時代，已經有好幾種轉變了，變作人民日常生活的必需物，變作自然現象的構成質素，又在神話式的神秘宗教裏變作自然神。而到了戰國時代，又是一變。按：從春秋到戰國，中國的學問有三個中心：一是從周的中央影響到魯國，以魯為中心是為魯學，也就是儒家的大根據地。二是魯的近鄰齊國，稱為齊學。第三就是大陸北方的三晉，又是一個中心。魯學着重人事與人文，是理性主義發達的地方。齊學則因地處海陸交會，種種自然現象幻變無常，每易引發幻想。於是五行之說到了齊之陰陽家鄒衍、鄒爽等人手上，就馬上演

變爲相生相尅的說法，強調五行之間的關係有時循環相生，有時又互相尅制；然後把五行應用到術數方面，再轉變爲歷史哲學，以之警惕戰國時代一意孤行的各國君主，意謂：如果你今日爲君暴虐無道，則必將衰敗而爲別的力量所征服。這是五行之說在戰國時代的又一變。其後，就一直有人循着這個途徑繼續演變，而日益複雜，甚至附會到周易上去了。〔註五十七〕

(3) 天道的觀念

上古之世，人類的思想簡單，與人生關係最密切而又難以了解的，就是自然界的變化。這自然界的總括名詞和概念、便是天。惟關於天之觀念，亦隨時代而進化。最初所謂天，用梁啟超的話來說，純爲「有意識的人格神」，依據此義，天是有感覺的，有情緒的，有意志的，它與人無殊，常直接監察或指揮人類之政治活動。〔註五十八〕詩經上說：「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。」（大雅、皇矣）書經上也說：「聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷。」（康誥）卽其適例。〔註五十九〕

其後，人類理智日進，此種素樸思想不足以維繫，於是天的觀念，逐漸由宗教的意味變爲哲學的意味，而趨於抽象化。這抽象化的天，便是天道。天道者、天理也，亦卽事物所由的自然理則。詩經有云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（大雅、蒸民）孟子釋之曰：「有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」（告子上）如以今語解釋，則謂凡一切現象，皆各有其當然之法則，而人類所秉之以爲常也。詩經上又說：「順帝之則」（大雅、皇矣），更是明顯地講：人應當順天的法則。〔註六十〕

天有那些法則呢？易言之，卽天道究竟是怎樣的呢？這當然一言難盡。不過，天道循環確是其中的一個重要觀念。按：天道循環，在易經中卽有所發明（見前）。老子書中，亦有這種說法，所謂「周行而不殆」（第二十五章），「反者道之動」（第四十章），正是天道循環，物極則反的意思。這種觀念，影響於後世者甚深。

例如：淮南子云：「天地之道，極則反，盈則損，五色雖朗，有時而渝，茂木豐草，有時而落，物有隆殺，不得自若。」〔註六十一〕又如：王夫之云：「天下之生，一治一亂……一治一亂、天也，猶日之有晝夜，月之有朔弦望晦也。」〔註六十二〕諸如此類，不勝枚舉。

(4) 歷史的演變

一治一亂思想的最重要淵源，似仍在於歷史的演變所給予人的啓示。自孟子以下，凡倡言一治一亂理論者，多有其歷史的依據。縱然是鄒衍及呂氏春秋的五德終始說，乃至邵雍的元會運世說，含有濃厚的神秘色彩，但他們還是要引用歷史，甚至渲染歷史、歪曲歷史，以充實他們的說法，加強他們的論證。

由於各人所依據的歷史有虛實之不同，有的本於事實，有的出於誤傳，有的來自虛構；復由於各人對治亂標準的看法不同，有的極嚴，有的較寬；更由於各人的推算方法不同，有的失之籠統，有的則相當精密，故彼此雖然都有一治一亂的思想，而其內容則頗有差異。

蕭公權先生於論述孟子之一治一亂思想時，曾云：「夫治亂循環，按之吾國歷史，不特三代爲然，即秦漢以後二千年中亦未始不然。孟子此說，誠具卓見。」惟提及「孟子又有五百年爲治亂一循環之說」時，則云：「此明言一治一亂，爲一整齊固定之週期運動。按數推求，則百世之盛衰，可以前知而舛誤。孟子所以毅然以『平治天下』自任，以『保民而王』勉人者，正由其胸中先有此世運當治之信念，深知文王以來七百餘歲，計數已過，論時則可也。孟子此說雖未盡合歷史事實，尚不失爲一有趣之歷史哲學。」〔註六十三〕推蕭先生之意，似乎他原則上很贊成孟子一治一亂之說，當然更佩服孟子的抱負，但他對五百年爲治亂一週期的說法，則持保留態度，因「未盡合歷史事實」也。蕭先生的行文用詞，實極有分寸。由此亦可見歷史的因素與一治一亂思想的淵源關係。

至於一治一亂思想的產生動機，有若干，固由於倡導此種思想者望治心切，希

圖一展抱負，以報效國家，造福人民（如孟子、胡翰、及黃宗羲等是）；有若干，則旨在警惕君主，勉其進德修業，以防止君權之過度擴張（如鄭衍、李觀、李贄等是）。此二者、或多或少，均有其積極進取的樂觀精神。但也有若干人，本其觀察研究所得，抒為治亂循環之說，而在情態上，則聽天由命，消極悲觀，揆其用意，或只是浩歎「天地之不仁」，以求得一種心理上的發洩而已（如王充、仲長統、及邵雍等是）。

（二）我國歷史上—治—亂的主要原因

就我國歷史的演變來看，姑不論其細節如何，大體上，治亂循環的情形的確相當顯著。至其原因，愚以為；最主要者，蓋有下列五點：

（1）政府人事上的原因

君主既賢且能，而又有良好的臣屬為之輔佐，國家自易興盛；反之，君主無才無識無德，臣下貪污無能，或心懷奸詐，國家自易衰亡。六韜上有一段記載：

「文王問太公曰：『天下熙熙，一盈一虛，一治一亂，所以然者何也？其君賢不肖不等乎？其天時變化自然乎？』太公曰：『君不肖，則國危而民亂；君賢聖，則國安而民治。禍福在君，不在天時。』」〔註六十四〕

陳師錫序歐陽修五代史記，亦云：

「孟子曰：『三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。』自生民以來，一治一亂，旋相消長，未有去仁而興，積仁而亡者……天與人相為表裏，和同於無間，聖人知天之所助，人之所歸，國之所恃以為固者、仁而已。非特三代然也，堯舜之盛，漢唐之興，秦隋之失，魏晉之亡，南北之亂，莫不由此也。」〔註六十五〕

正是此意。

一般言之，開國或中興的君臣大多比較能幹，亦較有朝氣。可是人性樂於軟熟

，往往日久玩生，以致小人道長，君子道消，而君主的繼承制度，又不能保證繼位之君既賢且能，所以政治的清明也就不能長期維持了。方東美云：「中國歷代的理想政治只是在開國時代的一兩位君主，以後就因爲人君腐化，大臣腐化，百官腐化，而把治世變作亂世，造成國家與人民的災難。」〔註六十六〕真是慨乎言之了。

(2) 政治制度上的原因

我國過去的君主專制制度，對於君權，缺乏有效的制衡力量。固然，其時輔弼之臣，對於君主的詔命可以封駁之，對於君主的言行可以諫諍之，類此忠君愛國之事，史不絕書，間亦發揮了糾正作用，但就整個情形看，實不足以拘束天子、遏阻君權之步步擴張。至於天命民貴之理論、五行災異之學說，在限制君權方面，很難產生具體的效果，尤不待言。

這種情形，使君主易於「獨制於天下而無所制」〔註六十七〕，走上「權力腐化，絕對權力絕對腐化」之路。〔註六十八〕從而，由制度影響到人事，再由人事影響到制度，每造成壞人得勢，紀綱蕩然的局面，終至覆亡。此項政治制度上的缺陷、與我國往昔每隔相當時期便改朝換代，也有很大的關係。〔註六十九〕

(3) 人民心理上的原因

天下大亂之後，特別是經過長期的動亂之後，人民疲敝不堪，十分痛苦，他們在心理上，普遍渴望能過着安定的生活，對於和平與秩序的希求，非常強烈。此時，如有人焉，毅然奮起，完成統一，洵爲臻於太平盛世之大好機會。因爲：第一，一般人民望治心切，在生活上易於滿足，對政府亦較少挑惕。第二，豪傑敢死之徒大多已被剪除，餘者亦不得不遷就現實，而較少奢望。第三，新的士大夫階層（即與新成立的朝代有良好關係的讀書人、以及由新朝代所培植的讀書人）人數不多，而政府的官位空缺、自中央以至地方，則所在皆有，故容易安排。這批士大夫的出路既寬，內心的怨望亦相對地減少。

天下承平既久，情況正與之相反：第一，一般人民「身在福中不知福」，對於生活的要求，水平較高，對於政府，積多年之「舊賬」，每懷不滿，「小不得意，則欲翼而飛矣」，此正李覲所謂「治之民思亂，亂之民思治」者也。〔註七十〕第二，局勢既有不穩，流氓盜匪，各懷鬼胎，英雄豪傑，咸興壯志，他們多待時而動，以求利己，有的更對「貴不可言的金龍寶殿」，心嚮往之，而無所顧忌。第三，士大夫階層的人愈來愈多，政府的官位空缺則愈來愈少。在「萬般皆下品，惟有讀書高」，且「學而優則仕」的觀念籠罩下，社會的重心不是多元的，而是一元的。這批士大夫既習慣以「高官厚祿」為第一志願，而官額又不夠分配，結果，必造成很多士大夫的怨恨失望，終於在思想上及行動上都不免反對當時的政府。此際，苟政治敗壞，任官沒有公道，致「黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴，讒人高張，賢士無名。」〔註七十一〕國家的禍亂便更嚴重了。

(4) 人口與糧食的原因

每當天下大亂之後，人口急劇減少，其時，土地生產的糧食，大率足夠供應。惟太平之世一久，人口復又增多，此時，由於農業技術依然故我，並未改進，而土地面積又不易隨之擴大，故穀類的生產無法大量增加。陶希聖先生說：

「歐洲近代社會的生產是擴大再生產，中國社會的生產卻是單純再生產。中國社會的生產，是以同一技術，同量資本，在同一生產組織之內，反覆實行的。」〔註七十二〕

這一點很值得注意。

如此，人口愈增加，糧食愈匱乏，以致很多人民常常吃不飽，生活日益困難。到了相當程度，若干人民遂不得不挺而走險，而盜賊起矣，動亂生矣。薩孟武先生對於這種循環起伏的道理，非常重視，他說：

「吾國為農業國家，農業生產力不能供給社會的供需，或土地集中於少數人，其勢必亂。到了亂極，人口減少，或地主流亡，天下又歸於治，吾人讀中國歷史，

即可知之。」〔註七十三〕

他又說：

「男女結合之後，勢必孳生不息，人口增加到了一定程度，土地的生產常不能供給人類的需要。人類由於飢餓的壓迫，不免挺而走險。亂事既已發生，老弱者填於溝壑，壯者死於刀兵，人口減少了，土地生產又恢復到可以供給人類的需要，由是社會復呈出小康的狀態，一治一亂乃是人口與糧食不能配合而後發生的。」〔註七十四〕

可見人口與糧食的相對關係，實為造成一治一亂的重要原因。〔註七十五〕

(5) 天然災害的原因

考之歷史，天然的災害與國家的動亂，每有因果的關係。昔西漢之亂也，據漢書食貨志云：「枯旱霜蝗相尋。」又後漢書光武紀云：「莽末天下連歲旱蝗。」又同書宗室四王傳章懷注云：「王莽末年，天下大旱，蝗出蔽天，盜賊蜂起，四方潰叛。」然則西漢季年之亂，固與枯旱霜蝗有關也。西晉永嘉之亂，據晉書懷帝紀云：「永嘉三年……大旱，江漢河洛皆竭，可涉。」又同書五行志云：「懷帝永嘉四年五月，大蝗自幽并司冀。至於秦雍，草木牛馬，毛鬣皆盡。」然則永嘉之亂，亦與旱蝗有關也。隋季之亂，據舊唐書竇建德傳云：「是時山東大亂。建德謂孫安祖曰：『今水潦為災，黎庶窮困，而主上不卹，親駕臨遼。』」又新唐書李勣傳云：「當是時，河南山東大水。隋帝令飢人就食黎陽倉，吏不時發，死者日數萬。」然則隋季之亂，固與水災有關也。王仙芝、黃巢之亂，據通鑑卷二五二，僖宗乾符元年云：「自懿宗以來，奢侈日甚，用兵不息，賦歛愈急。關東連年水旱，州縣不以實聞。上下相蒙，百姓流殍，無所控訴，相聚為盜，所在蜂起。是歲，濮州人王仙芝，始聚眾數千，起於長垣。」又舊唐書黃巢傳云：「黃巢，本以販鹽為事。乾符中，仍歲凶荒，人饑為盜，河南尤甚。初，里人王仙芝、尚君長，聚盜起於濮陽，攻剽城邑……朝廷以王鐸代為招討，五年八月，收復亳州，斬仙芝，首獻於闕下。先是

，君長弟讓，以兄奉使見誅，率部衆入嶮岬山。黃巢、黃揆昆仲八人率盜數千依讓，月餘，衆至數萬。」然則唐末之亂，亦與水旱凶荒有關也。南宋之亂，據宋史杜範傳云：「旱暵薦臻，人無粒食，楮券猥輕，物價騰踊。行都之內，氣象蕭條，左浙近輔，殍死盈道，流民充斥，未聞安輯之政。剽掠成風，已開弄兵之萌，北兵乘勝而善鬥，中原群盜假名而崛起。」然則南宋季年之亂，固與旱災有關也。明末，張獻忠、李自成之亂，亦與陝西「連年荒旱」大有關係，故唐甄曰：「昔者，明之亡也，人皆以爲內外交關，國無良將，雖有良將，忌不得用，安得不亡？烏乎，此其亡之勢也，非其亡之根也。當是時，兵殘政暴，重以天災，民無所逃命，故群盜得資之爲亂。」（潛書，卷下之上）至於太平天國之事，何獨不然？曾國藩於咸豐元年上言：「乙巳（道光二十四年）以後，秦豫三省之旱，東南六省之水，每歲大歉收，恆在千萬以外。」（朱孔彰：名臣事略，卷一）於此寥寥數語之中，即可以窺其消息矣。〔註七十六〕

竺可楨先生曾撰一文，題曰「中國歷史上之旱災」，其中有云：

「去秋，亨丁頓來，對於氣候與人生，曾有一度演講。大抵謂二者關係甚切，中國歷史上之外患內亂，大都可據此解釋。如東晉之五胡亂華，北宋時之契丹女眞寇邊，明季滿清入關，莫不以中亞氣候時旱，爲之主因。余近將圖書集成及東華錄所載，中國歷年之旱災，以與亨丁頓之由地質與氣候考據參證，以覘其適合與否。歷代旱災次數多寡、與區域加廣，作正比。而以東晉六朝、南北宋間、元初明末，低曲尤甚，以示旱災獨多。頗與亨丁頓之說，相吻合。」〔註七十七〕

李四光先生亦云：

「……這兩次大瘟疫，不獨限於中國，且遍布歐亞大陸。第一次在紀元後五世紀的時候，就是晉末和六朝的初期，羅馬的崩潰，與此次大瘟疫有絕大的關係。第二次在北宋的末期、和南宋的時候，與歐洲的『黑暗時代』相當。在這兩個時期，死於瘟疫的人數恐怕比任何時代，因戰爭而死的人，多多了。」

〔註七十八〕

可見天然災害的時息時作，對於國家的一治一亂，影響甚巨，二者之間頗有互相呼應之勢。

(三) 我國一治一亂思想的利弊得失

我國一治一亂的各種學說，就利和得而論，除其中若干，聽天由命，過分悲觀者外，一般言之，約有下列二點好處：

(1) 對苦難人民有安慰和鼓勵的作用

在天下大亂之際，特別是歷經長期動亂之後，這種一治一亂的思想，對生活於水深火熱之中的苦難人民，乃是一種安慰，對愛國憂時的有心人士，更是一種精神上的鼓勵。俗諺所謂：「天道循環，物極必反。」所謂：「但將冷眼觀螃蟹，看你橫行到幾時。」以及「天快亮了，不必灰心」之類的耳語，際此時會，不但可以振奮人心，也可以堅定人的信念，使他們能咬緊牙關，不計較當前所受的痛苦，而勇往邁進，以發揮龐大的力量——因為：「光明就在前面，勝利就是明天！」

(2) 對當政者有勸勉和警惕的作用

不論在治世，抑或在亂世，這種一治一亂的思想，對當政者，都具有某種程度的勸勉和警惕的作用。釋言之，天命縱然是不可違抗的，但當政者仍應善盡人事，以待天命之有利轉變，不能任其敗壞。這是因為：天命與人事本是息息相關的，要想上天降福，就得自己先努力向善；退一步設想，倘若壞的天命果真無法全部挽回，只要當政者「積至誠，用大德，以結乎天心」，仍能產生「積德延年」的效果，使壞的情況獲得部分的改善。否則，或喪心病狂，或自我陶醉，勢必壞上加壞，「天命殛之」的結果，當政者和他的一夥人，都將陷入罪惡的深淵了。

按：歐陽修在其所著新五代史中，嘗慨嘆「自古治世少，而亂世多。」〔註七

十九] 可是，他畢竟認為：

「盛衰之事，雖曰天命，豈非人事哉？……書曰：『滿招損，謙得益。』憂勞可以興國，逸豫可以亡身，自然之理也。」〔註八十〕

明代大儒方孝孺也說：

「慮天下者，常圖其所難，而忽其所易，備其所可畏，而遺其所不疑。然而禍常發於所忽之中，而亂常起於不足疑之事。豈其慮之未周與，蓋慮之所能及者，人事之宜然，而出於智力之所不及者，天道也……古之聖人，知天下後世之變，非智慮之所能周，非法術之所能制，不敢肆其私謀詭計，而惟積至誠，用大德，以結乎天心，使天眷其德，若慈母之保赤子，而不忍釋，故其子孫雖有至愚不肖者，足以亡國，而天不忍遽亡之，此慮之遠者也。」〔註八十一〕

他們異口同聲，所強調者正是這種義理。

不過，就我國歷史看來，一治一亂的思想雖有其利和得，但它的弊和失似乎更多。我以爲它至少有下列三點壞處：

(1) 使一般人民及當政者均不免悲觀失望

這種思想可使治世之人民及當政者，預感亂世之來臨而悲觀，亦可使亂世之人民及當政者，相信一切出於命運的安排而失望。結果，處治世而悲觀者，易流於「今朝有酒今朝醉」，而腐化放縱；處亂世而失望者，易流於厭世消極，而自暴自棄，任憑擺佈，均將走入墮落之途。

(2) 使當政者有逃避政治責任的藉口

當政者由於自己的領導錯誤，行爲乖張，而致天下大亂時，可大言不慚，將一切事故歸之於天命，歸之於一治一亂之循環，好像自己反而沒有什麼責任了。歷史上有很多失敗的領導人物，當大勢已去時，最後總喜歡說「此天亡我也」一類的話，似乎長嘆一聲，便可了結他的所有責任，真是可憐亦復可笑。

(3) 使我國民主政治的產生和發展受到不良的影響

我國一治一亂的思想，隨著時間的推移，既已深入人心，對於民主政治的產生和發展頗有不良的影響。何以故呢？民主政治圖久遠，尚法治，是「長期政治」，而非逞意氣，重人治，把握不定的「短期政治」。正如邱昌渭先生所說：

「英國於一二一五年制定大憲章後，遵法治軌道前進。美國於一七八七年聯邦憲法成立，建立法治制度，上下遵行。數百年來，專制與獨裁的國家，旋起旋滅，不知凡幾，而英美兩國，仍屹然獨立。法國雖於一九四〇年，一度為希特勒的兵威所蹂躪，但今又重列民主陣營之中。」〔註八十二〕

民主政治透過它的一套制度與作法，確能使國家長治久安，而非治後便亂，亂後才治。

根據這項標準來衡量，一治一亂之說便有問題了。假定這一段時期是治世，人民固然很幸運，但下一段時期呢，豈不將淪為亂世嗎？淪入亂世的人民難道就該當默默地受苦嗎？可見如太拘泥於這種史觀，便無異變成宿命論者，凡事要任憑命運的擺佈了。請問：在這種心理狀態下，又如何能從「短期政治」過渡到「長期政治」呢？政治問題又如何能穩固而圓滿地解決呢？按：我國的民主政治，自國父孫中山先生倡導三民主義，建立中華民國，始立定腳根；二三十年以來，在自由中國的台澎金馬，始不斷開花而結果。較之西方民主先進國家，遲滯甚多。其所以如此，與一治一亂思想的瀰漫，實不無關係。〔註八十三〕

(四) 我國對一治一亂思想應有的態度與作法

(1) 要對歷史的進步性具有信心

歷史是不是循環的，這是一個很有興趣的問題。中國有很多一治一亂的學說，已如前述。而在西方，也有不少歷史循環的理論。最著名的，如德國的斯賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936），他把歷史分成幾個不同時期的文明，每個

文明都有其獨立的生命期和軌道，而軌道則是由四個季節：春、夏、秋、冬——興起、繁榮、衰退、沒落所組成，但主要的是兩段時期：一段是互相地凝聚一個文化，成爲無敵、整合、和藝術形式的向心組織期；另一段則是信仰和文化在分裂和否定中分解，並在個人主義、懷疑主義、和文藝入邪的紛亂中，走向毀滅的離心解體期。〔註八十四〕古代希臘的亞里士多德（Aristotle, 384-322 B.C.），對政治也有循環交替的看法，他指出政體腐敗之由及革命循環之狀，其大意爲：

「凡一國之始立也，其最初之政體必爲君主政體……此爲第一級（即君主政體）。及後此傳國於子孫，子孫漸忘開創之艱，不復率由祖法，以謀國家人民之公益，專制恣行，民不堪命，此爲第二級（即霸王政體）。專制之弊既極，於是其臣下有起與爲難者，叛亂滋生，其結果也，倡亂之諸首領代起以掌握政權……此爲第三級（即貴族政體）。及貴族政體既確立，漸無藉人民之助，於是益恣肆以徇私利，其黨與多，其團體大，故其害人民之自由，壞群治之秩序，比於一人之君主其禍尤烈，此爲第四級（即豪族政體）。及其極也，民不聊生，於是多數者相率蹶起，致成劇烈之革命，革命後，除公害，興公益，國乃大治，此爲第五級（即民主政體）。及其末流，民主之治漸老且衰，國民漸失其敬重法律之念，漓其平和禮讓之風，馴至於無政府之慘狀，此爲第六級（即暴民政體）。於斯時也，有一二梟雄桀黠者起焉，煽惑愚民，自植權利，羽翼已就，遂覬天位。至是復迴轉於第一級，而君主專制政體再興，而革命循環之圈一周。君主政體復興之後，其第二次循環，亦復如是。善惡相續，治亂相尋，如是遞嬗，以至無窮。」〔註八十五〕

按：斯賓格勒係以世界文明爲着眼點，並未專談一國之興衰。亞里士多德之政治循環論，則純以政體爲着眼點，其所云云，早已證明與事實的演變不符，在西方甚少受到重視，自不能與孟子一治一亂之說，對我國所產生之影響相提並論。何況，中國自古以來，雖有分有合，但根本上爲大一統的國家，此與西方世界慣於各自分裂，形成多國的局面，亦不相同。

不管中西的歷史循環論調有何不同，其影響力之大小有何差異，愚以爲：縱然歷史過去是循環的，將來仍然是循環的，但歷史畢竟是朝着進步的方向發展。古代部落的酋長或國家的領袖，有時會爲爭取同一女人而引發彼此的戰爭，殺人盈野，遭殃者無數，此在今日乃決不會發生之事。古代帝王身死之後，有所謂陪葬陋習，禍延無辜，慘不忍睹，此在今日亦爲不可能之事。類此事例，比比皆是。至於今昔物質文明的高下，更是盡人皆知。故從整體觀察，歷史雖然有其循環，甚或曲折，但不斷向前進步，則無疑問。因此，作爲歷史推動者的人類，特別是具有高度文化傳統的中國人，必須對歷史的進步性具有信心。

(2) 要發揮人定勝天的積極精神

在上古時代，人類主要是靠天吃飯，很多事情都受大自然力量的支配。入乎中古，民智漸進，用人力改造天然之事，時有所聞，我們的祖先築長城，開運河，卽其典型的事例。近世以來，由於科學的發達，技術的進步，和人類理性的發揚，天固可以勝人，人亦可以勝天：由空氣調節到人造雨，由人工肥料到育種改良，由海底隧道到人造衛星，由公式計算到電腦操作，以及在政治上、由君主專制的不斷改朝换代，到民主憲政的長治久安，都是很好的例證。今後，我中華兒女，更應本自強不息的古訓，運用智慧，廣集衆長，樂觀奮鬥，勇往邁進，以發揮人定勝天的精神。

(3) 要準對治亂的原因予以不斷的改進

如前所述，我國一治一亂的主要原因有五：卽政府人事上的原因、政治制度上的原因、人民心理上的原因、人口與糧食的原因、及天然災害的原因。倘以上分析尙無大誤，我們便應針對這些原因加以不斷的改進。

舉例言之：如何使國家的領導人物，繼繼繩繩，經常具備有才有識有德的品質，而名實相當，並使賢能之士，綿延不絕，蔚爲國用，這些便都是政府人事上所應注

意的問題。如何使人民有權，政府有能，並使當政者不致貪污腐化，濫用職權，這些便都是政治制度上所應注意的問題。如何造成開放的社會，建立多元價值的觀念，並實行公道政治，以使全國上下、整合為一體，有福同享，有難同當，這些便都是為消弭人民心理上的不平不滿，所應注意的問題。如何採取適當的人口政策，增加生產，合理地平均財富，並與他國保持互利的貿易關係，這些便都是為解決人口與糧食的矛盾所應注意的問題。如何利用科學方法，探測並預防天然災害，以減少天然災害所造成的損失，這些也都是我們為保障人民生活所應注意的問題。

這些問題，解決得愈徹底，愈有效，禍亂之源便愈難存在。苟能如此，我們的國家便可長治久安了。

(4) 要加強實行三民主義，以達到有治無亂的目標

梁啟超對亞里士多德之政治循環論，曾加以批評云：

「按：亞氏此論，與孟子所謂『天下之生久矣，一治一亂』者，其理想正同。雖然，此未足以為政治之真相也。此蓋亞氏據其有生以前所經之歷史，而推測將來耳。實則後世地球上諸國，從未有依此定例以為循環者。夫創業者多善政，繼體者多弊舉，此則君主、貴族兩政體或有然。至於民主之治，其現象適與此相反，草創伊始，民未習於自治，法律未備，風俗未醇，往往罅漏百出焉。行之數十年百年，經驗日多，逐漸改良，遂能成為完全真民主之治，此近世歐洲諸國之明效大驗也！亞氏所謂由第五級變為第六級者，在古代希臘、羅馬雖嘗有之，然彼非真行民政耳。苟真行民政，則進矣，斷未有能退者也。」〔註八十六〕

梁先生之言，可謂畫龍點睛，誠深中肯綮。不過，以今日情形觀之，愚以為梁先生的批評仍意有未盡，我們應作更進一步的研究。

按：當代主要的政治思潮有四：一、民主政治的思潮，二、右派極權主義的思潮，三、左派極權主義的思潮，四、三民主義的思潮。

傳統的民主政治，可以英、法、美等國為代表，其要義是：①主權在民，②多數決定，③強調個人主義，④重視自由與人權，⑤法治的社會，⑥民治的政府。右派的極權主義，像從前義大利的法西斯主義（墨索里尼所領導）和德國的納粹主義（希特勒所領導）都屬之。左派的極權主義，最典型的便是今日蘇聯和中共所實行的那套政治。而中華民國現在所戮力以赴的則為 國父手創的三民主義。

不論是右派的極權主義、或左派的極權主義，它們都有以下嚴重的缺點：①對若干人情人性的違反，實非明智，②自由人權沒有保障，③社會缺少進步，④政府易流於腐化，⑤走向帝國主義，⑥政治領袖的繼位困難。

民主政治尊重自由與人權，強調憲政與法治，形成開放的社會，使政局能和平轉變，這些都是它的長處，而其最大的優點則在於有充分的彈性，以適應社會的進步與改革，故能「細水長流」，歷久而不衰。但一般的民主政治容易形成富豪政治，進而造成資本主義，並變成帝國主義，而自由人權的流於放任，政府有時陷於軟弱無能，亦為常見的事實，這些都是它難免的瑕疵。

三民主義則不然。三民主義在本質上也是民主政治，但根據它的民族主義、民權主義、及民生主義，卻正可以改正一般民主政治的缺點。所以，就當代政治思潮而論，右派的極權主義不過是一種偏流，左派的極權主義不過是一種逆流。至於民主政治、則始終居於主流的地位；而三民主義、乃是最進步的民主政治，也是主流中的「中流」或「正流」。因此，談救中國，救世界，三民主義才是真正の中流砥柱。〔註八十七〕

如能貫徹三民主義，作者相信：我國過去一治一亂的「輪迴」，必可避免；因政府人事上的缺點，政治制度上的弊病，及人民心理上的亂源，均將一掃而空，不復存在，而人口與糧食的調節，天然災害的預防及補救，亦可得到適當的解決也。〔註八十八〕

最後，作者要強調的是：別的国家，如比利時、荷蘭、丹麥、挪威、瑞典、乃至英國、法國等，因本身條件的關係，雖能長期的治，未必就能長期的強，特別是

國際上的超強。而我中國，地大物博，人口衆多，苟能長期的治，就必能長期的強，而成爲國際上的超強，果如是，世界大同與天下爲公的理想便將成爲事實。吁嗟乎，瞻望我中華民國之前途，誠令吾人不勝其興奮！但願全國上下，切記我國過去治亂相尋的痛苦教訓，自今日起，澈底加強三民主義的推行，以達到有治無亂的目標，使一治一亂成爲歷史上之陳述，則豈中國一國之福，又豈中國人一己之利也。

附 註

- 〔註 一〕孟子的生卒年係依通說，即生於周烈王四年（公元前三七二年），卒於周赧王二十六年（公元前二八九年）。參看姜亮夫：歷代名人年里碑傳總表（台灣商務印書館、五十四年台一版）、第三頁；及梁廷樞：歷代名人生卒年表（台灣商務印書館、五十九年台一版）、第三頁。
- 〔註 二〕見孟子（朱熹集註），滕文公下。
- 〔註 三〕同前註。
- 〔註 四〕見孟子、公孫丑下。
- 〔註 五〕見孟子、盡心下。
- 〔註 六〕焦循：孟子正義（台灣商務印書館、國學基本叢書）、第三冊、第三十五頁。
- 〔註 七〕同書、第八冊、第一百二十頁。
- 〔註 八〕見胡適：中古思想史長編（南港、胡適紀念館、六十年出版）、第三十二～三十三頁。
- 〔註 九〕見史記（台北、宏業書局、六十一年出版——據清金陵局本分段標點者）、卷七十四、孟子荀卿列傳所附騶衍傳。又鄒子四十九篇及鄒子終始五德五十六篇（漢書藝文志列有書目）雖已失傳，然就史記、呂氏春秋、淮南子、及漢書等書所載片段觀之，已足窺見鄒衍思想之闕肆瑰奇。
- 〔註 十〕轉引自昭明文選（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷六、左太沖：魏都賦、李善注、第五十九頁。
- 〔註 十一〕見淮南鴻烈集解（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷十一、齊俗訓、高誘注。
- 〔註 十二〕參看馮友蘭：中國哲學史（台北翻印本改爲中國思想史，未載著者姓名）、上冊、第二〇二頁。
- 〔註 十三〕見胡適：中古思想史長編，第四十二頁。
- 〔註 十四〕見賀凌虛：中國古代政治思想論集（台中、霧峰出版社、五十九年出版）、第一二二～一二三頁。至於各行專屬的法制，可參看顧頡剛：「五德終始說下的政治和歷史」，北平、清華學報、第六卷、第一期，十九年六月出版，第八十二及八十九頁。
- 〔註 十五〕見漢書（藝文印書館、王先謙補注本）、卷六十四下、嚴安傳。
- 〔註 十六〕蕭公權：中國政治思想史（台北、中華文化出版事業委員會、五十四年十月四版）、第

三十一頁。

〔註十七〕見賀凌虛：呂氏春秋的政治理論（台灣商務印書館、五十九年初版）、第二十一～二十二頁。

〔註十八〕見呂氏春秋（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷十三、有始覽、應同篇。

〔註十九〕參見賀凌虛：呂氏春秋的政治理論，第一七～一五八頁。又、呂氏春秋的作者既沿襲鄒衍的學說，為什麼又要改變它所搭配的實際朝代、和更改它的推算方式呢？這問題近人頗有不同的推測和說法，可參閱孫廣德：先秦兩漢陰陽五行說的政治思想（台北、嘉新水泥公司文化基金會研究論文第一四七種，五十八年初版）、第九十一～九十二頁；及王夢鷗：鄒衍遺說考（台灣商務印書館、五十五年台初版）、第一一二頁。

〔註二十〕參看胡適：「王充的論衡」，見黃暉：論衡校釋（台灣商務印書館、國學基本叢書）、第十冊、附編四。

〔註二十一〕黃暉：論衡校釋、卷十七、治期篇。按：王充仍相信：國家之盛衰可於災祥覘之，國家將亡，必有妖孽，國家將興，必有吉兆。所以他說：「天命當興，聖王當出，前後氣驗，照察明著。」「若高祖光武者、曷嘗無天人神怪光顯之驗乎？」（論衡卷二、吉驗篇）充既斥天人感應之說，茲又認災祥為治亂之徵，非自相違忤也，蓋災祥之與治亂，同出於偶然之遇合耳，易言之，是偶合而非感應也。參看蕭公權：中國政治思想史，第三四九頁。

〔註二十二〕黃暉：論衡校釋，卷十七、治期篇。

〔註二十三〕同前註。

〔註二十四〕同上。

〔註二十五〕黃暉：論衡校釋：卷五、異虛篇。

〔註二十六〕同書，卷十四、寒溫篇。

〔註二十七〕蕭公權先生謂：「王充破除感應，其目的在闡明悲觀之宿命論。充認宇宙間一切事物之發生，悉由偶然之際會，此偶然之際會，充號之為『命』，故曰：『命、吉凶之主也，自然之道，適偶之數，非有他氣旁物厭勝感動使之然也。』」（論衡、卷三、偶會篇）然所謂偶然者，就宇宙全體言之也。天運自然，事物自生，既非有意，更無目標，故得謂之偶然。若就各個之事物言，則偶然之會，絕不由己，而一經具體，改造無方，偶然者遂有必然之勢。就人類言之，稟生之初，即以定命。『有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命。』」（論衡，卷一、命祿篇）此後一生遭際，皆受二命之支配……行善於身何益，求仙更為徒勞，然則人類生活之中殆不復有希望之餘地矣。」（見渠著：中國政治思想史：第三四八頁）可供參考。

〔註二十八〕仲長統之生卒年，據姜亮夫：歷代名人年里碑傳總表，第二十八頁。

〔註二十九〕引自後漢書（台北、宏業書局，六十一年出版——分段標點本）、卷四十九、仲長統傳。

〔註三十〕同前註。

〔註三十一〕參看薩孟武：中國政治思想史（台北、三民書局、五十八年初版）、第二三九～二四〇頁。

- 〔註三十二〕參看姜亮夫：歷代名人年里碑傳總表，第一七九頁；及蕭公權：中國政治思想史，第四五二～四五六頁。
- 〔註三十三〕直講李先生文集（台灣商務印書館、四部叢刊初編）、卷三、易論第十。
- 〔註三十四〕同書、卷二十一、備亂。
- 〔註三十五〕生卒年據姜亮夫：歷代名人年里碑傳總表、第一八〇頁。
- 〔註三十六〕通志堂經解本、第一頁。
- 〔註三十七〕參看蕭公權：中國政治思想史、第四九四頁。
- 〔註三十八〕皇極經世原表甚繁，此表係錄自蕭公權：中國政治思想史，第四九四～四九五頁（蕭表乃據邵伯溫之「一元消長圖」略加修改而成者）。
- 〔註三十九〕皇極經世（明刊本，道藏太玄部）、觀物內篇、卷十一之下。
- 〔註四十〕吳康：邵子易學（台灣商務印書館、五十八年台一版）、第七十六頁。
- 〔註四十一〕蕭公權：中國政治思想史，第四九七～四九八頁。
- 〔註四十二〕明史（藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印）卷二百八十五，有胡翰傳。又關於胡翰的生卒之年，可參看 L. Carrington Goodrich 主編：Dictionary of Ming Biography (Columbia University Press, 1976), p. 1445.
- 〔註四十三〕胡仲子集（藝文印書館、百部叢書集成——據金華叢書本影印）、卷一、第一～四頁。
- 〔註四十四〕同書、卷一、第四～七頁。
- 〔註四十五〕參看黃宗羲：明夷待訪錄（台灣商務印書館、萬有文庫叢書）、自序；W. I. de Bary 著：張永堂譯：「中國的專制政治與儒家理想」（截段昌國等譯：中國思想與制度論集，台北、聯經出版事業公司、六十五年九月初版）、第二二一頁；及華國出版社：增補歷代紀事年表（四十八年四月初版）。
- 〔註四十六〕單從字面解釋，「明夷待訪錄」這個書名並不能完全表達該書的旨意。因為「明夷」有多重意義，而「夷」字最普通的意義是指「和平與秩序」，以故，從字面上說，「明夷」是暗示此書目的是在「闡明一個好政府的原理」。不過，「明夷」還有「光明的暗晦」或「明者之見傷」的意思，它是易經第三十六卦的卦名。易經本來是一部占卜的書，後來的人加上了許多形而上學和宇宙論的玄想，而「明夷」卦代表宇宙循環中的一個週期，在這個週期中，黑暗勢力盛行，而君子則保持自身的真正，等待黑暗勢力的衰退。一般認為這正象徵着一位聰明賢能的大臣處在一位昏庸殘暴的君主的壓迫下，不得不在這種黑暗的時代藏晦其明，自守其正。古史傳說之中的箕子，就是商朝末年的一個具體例子。箕子因不滿君主腐敗的統治而被囚禁，直到周武王征服商朝之後，才把他釋放。他認為武王是一位叛逆，因此拒絕仕周，可是當武王拜訪他，並請問他有關治國之道時，這位遺老政治家却陳述了他的政治理論（今見尚書洪範篇）。因此，箕子所知道的古代政府理想，不但沒有因為他的逝世而隨之湮沒，反而繼續保存下來，並在周武王盛世之時見諸實行。黃宗羲在「明夷待訪錄」序言中，就明白地表示自己所處的時代，正是易經明夷卦所代表的那種黑暗時代；而且他也表明是為後世，才條具了這本為治的大法。所以，他還特別提到王冕，因為王冕也曾著書一卷，希望能在生前遇到明主，以成就伊、呂之大業。由此可見：黃宗羲以有明遺老而處在異族統治之下，其處境正如箕子之

於商，因此他說：「吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉。」因此書名之所謂「待訪」，實乃自比於箕子之意。總之，「明夷待訪錄」最主要的目的，似乎是在保存黃氏所相信的一些傳統的政治智慧，並進而嘉惠來日某些再興的漢人政府。而且黃氏所提出的這個新方案，也的確與古今任何一種朝代的統治，有很大的不同。參閱 W. T. de Bary 著：「中國的專制政治與儒家理想」、第二一七～二二〇頁。

〔註四十七〕李贄、明史無傳，其著作前清列為禁書。肅公權先生曾以英文寫了一篇李贄傳，頗為詳細，見 L. C. Goodrich 主編：Dictionary of Ming Biography, pp. 807-818.

〔註四十八〕李贄：藏書（台北、台灣學生書局、六十三年八月印行）、卷一、世紀總論。

〔註四十九〕同前註。

〔註五十〕參看薩孟武：中國政治思想史，第四一三頁。

〔註五十一〕李贄：藏書、卷三十二、德業儒臣後論。

〔註五十二〕夏曾佑的生卒年、據姜亮夫：歷代名人年埠碑傳總表、第四九四頁。

〔註五十三〕夏曾佑：中國古代史（台灣商務印書館、五十六年台二版）、第二五二頁。又、陳登原先生曾云：「大混亂之後，蓋必有大統一，然其間必有一小反折……非徒隋仿秦也，唐固甚似漢者。以其享年各長，而又承大亂之後，人心厭亂，易為滿足，略有開明的專制，人民乃心許之。」（見渠所著：中國文化史、台北、世界書局、五十五年再版，第三七三～三七四頁）他的看法與夏曾佑所述者有些類似，不過，陳先生的話不及夏曾佑的完備明白。

〔註五十四〕李四光先生不幸仍陷留大陸，為可憾耳。關於李四光的生平，可閱 Chinese Communist Who's Who (Institute of International Relations, Republic of China, 1970), pp. 416-418.

〔註五十五〕以上所引李四光的話，均據渠著：「戰國後中國內戰的統計和治亂的週期」，載國立中央研究院、歷史語言研究所集刊外編第一種（慶祝蔡元培先生六十五歲論文集）、上冊（二十二年一月於北平出版）、第一五七～一六六頁。

〔註五十六〕關於周易的理論，請參看朱熹：周易本義（粹芬閣藏本）；胡適：中國古代哲學史（台灣商務印書館、五十六年台三版）、第七十三～八十七頁；及唐鉞等編：教育大辭書（台灣商務印書館、五十三年修訂台一版）、第一五九頁、「孔子」條。

〔註五十七〕本節關於五行的學說，均係依據方東美先生的看法，見方東美主講：傅佩榮錄音筆記：「中國哲學之精神（三）」，載哲學與文化、第四卷、第十二期、台北、六十六年十二月出版。

〔註五十八〕梁啟超：先秦政治思想史（台灣中華書局、四十五年台一版）、第二十頁。

〔註五十九〕天、高高在上，虛無縹緲，在宇宙萬物中，對人最具神秘性，所謂「悠悠蒼天，曷其有極」（詩、唐風、鶉羽），便是這個意思。因此，初民的敬天觀念，動輒油然而生，而予以神化。其後，民智日進，神化的色彩減低，理性化的趨向轉濃，但二者仍有交互的關係。

〔註六十〕據梁啟超：先秦政治思想史，第二十一～二十二頁。又，馮友蘭云：「在中國文字中，所謂天，有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人

格的天帝；曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」之天是也；曰自然之天，乃指自然之運行，如荀子天論篇所說之天是也；曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如中庸所說「天命之為性」之天是也。」（見渠者：中國哲學史，上冊，第五十五頁）條分縷析，更為精細矣。

〔註六十一〕淮南鴻烈集解、卷二十、秦族訓。

〔註六十二〕王夫之：讀通鑑論（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷十六、敘論一。

〔註六十三〕見蕭公權：中國政治思想史，第九十七～九十八頁。按：在所有治亂循環的思想中，孟子一治一亂之說，對後世的影響，實最為深遠。

〔註六十四〕六韜（台灣商務印書館、影印宋刊本武經七書內）、卷一、盈虛。按：六韜殆為偽託之書，然引用此段，作為古代政治思想之一種反映，固未嘗不可也。

〔註六十五〕見藝文印書館據清乾隆武英殿刊本景印：五代史記（即歐陽修所著：新五代史）、第一頁。

〔註六十六〕見前引方東美主講：傅佩榮錄音筆記：「中國哲學之精神（三）」、第八頁。

〔註六十七〕借用李斯語，見史記、卷八十七、李斯傳。

〔註六十八〕英國阿克頓爵士曾謂：Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. See Lord Acton: Essays on Freedom and Power (the Beacon Press, Boston, Mass., 1949), p. 364.

〔註六十九〕關於我國古代政治制度上的缺陷，請參看拙著：「論我國宰相制度」及「論我國的君權」，此二文均已收入拙著：中國宰相制度研究（華岡出版部、六十三年初版）中。

〔註七十〕前已引，見直講李先生文集，卷二十一、備亂。

〔註七十一〕借用屈原語，見楚辭（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷六、卜居。

〔註七十二〕見陶希聖：中國社會與中國革命（台北、食貨出版社、六十年十一月台灣重印）、第一二七頁。

〔註七十三〕見薩孟武：中國政治思想史、第三四四頁。

〔註七十四〕同書、第四一三頁。

〔註七十五〕關於我國歷代人口與治亂的關係，可參看張之傑：「談我國歷代的人口——梁任公編我國歷代人口表補註」，載大學雜誌一〇六期，六十六年四月出版。

〔註七十六〕參看鄧雲特：中國救荒史（台灣商務印書館、中國文化史叢書）、第一編、歷代災荒史實之分析；及陳登原：歷史之重演（台灣商務印書館、五十五年七月初版）、第四十二～四十七頁。

〔註七十七〕竺可楨：「中國歷史上之旱災」，載史地學報、三卷六號。此處轉引自陳登原：歷史之重演、第四十六頁。

〔註七十八〕見李四光：「戰國後中國內戰的統計和治亂的週期」。

〔註七十九〕歐陽修：五代史記（藝文印書館、據清乾隆武英殿刊本景印）、卷六、唐本紀、明宗。

〔註八十〕同書、卷三十七、伶官傳序。

〔註八十一〕遜志齋集（台灣商務印書館、國學基本叢書）、卷二、深慮論一。

〔註八十二〕邱昌渭：政治常識（華國出版社、四十二年十月初版）、第一七八頁。此書第五章「結

論」的最後一節為「長期政治與短期政治」（第一七六～一八〇頁），可參看。

[註八十三]關於我國一治一亂思想對於民主政治之不利影響，請參看拙著：我國民本思想的分析與檢討（中央研究院三民主義研究所、專題選刊（四）、六十六年四月出版）。

[註八十四]詳見Spengler: *Decline of the West*. 此處大意轉引自鄭緯民譯：Will and Ariel Durant 著：歷史的教訓（*The Lessons of History*）（台北、巨流圖書公司、六十三年五版）、第九十二頁。參看羅光：歷史哲學（台灣商務印書館、六十二年初版）、第一四一～一四四頁。

[註八十五]詳見Aristotle's *Politics* (Jowett translation), Book V. 此處大意轉引自梁啟超：「亞里士多德之政治學說」，見飲冰室全集（台北、文化圖書公司、六十三年出版）、第一八八～一八九頁。又，關於循環史觀，可參看張蔭麟文集（台北、中華叢書委員會、四十五年印行）、第二五三～二五五頁；及許倬雲：歷史學研究（台灣商務印書館、五十六年二版）、第二十一頁。

[註八十六]前揭：飲冰室全集，第一八九頁。

[註八十七]請參看拙著：「當代政治思潮分析」（載幼獅時事專稿、第八期，六十七年二月三日出版）；及「三民主義研究」、國立政治大學公共行政企業管理教育中心、六十七年元月印行。

[註八十八]陶希聖先生於所著「中國社會與中國革命」一書中云：「三民主義就是救治中國的病的方法……中國社會的病，不是偶發的，而是週期的。舊日的歷史家所謂『一治一亂』，確是中國社會變動的實相……病理之由來無他，數千年的社會構造而已。」（第一一七頁）他又說：「為救治中國的社會週病性，於是三民主義。」（第一三三頁）他的觀點很值得參考。又，羅香林先生於所著「歷代治亂的因果」一文中云：「從上面所論的依據、和歷代治亂因果的分析，我們可知，在理念方面，長治久安的方策是可以有的。不過，過去到底還是行而後知的時代，所以往往到了事後才能理解牠的真蘊，或則僅為少數人的理解，而沒有見之於全體大眾的實行，所以有了還是等於沒有。現在是科學的時代，是知而後行的時代，憑着人類敏銳的觀察，學問的深造，科學的發明，技術的進步，使我們知道以時執中，即依中極前進的計劃政治，是社會長治久安的大道。」（見東方雜誌第四十四卷第十一號，三十七年十一月發行，上海）也是很有見解的看法。拙著有「論我國中庸之道」一文（載中華學報第二卷第二期，六十四年七月出版），詳細說明我國中庸之道的正確意義及其與三民主義的關係，或可與羅先生所論，互相發明。

