

莊子應帝王篇的應治思想

蔡明田

(作者為本校政治學系專任副教授)

壹、前言

聖王思想為中國先秦諸子政治思想的主流，但細加探究諸子思想的理念建構，則頗覺各有其殊勝義，似不宜混同視之，庶可免愚誣之病。此中尤須一提者，厥為莊子的應治思想。基本上，莊子之學為內聖外王之學，此觀乎莊子內七篇的篇名——逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王——即可窺其端倪；而天下篇更標揭出「內聖外王」的古道術，這是內聖外王一詞的首次出現，其意義自不可等閒視之。

莊子內七篇以應帝王總其義，列為內篇第七；又就應帝王篇的文理結構而言，全篇分為七節，更以渾沌寓言——七竅成而渾沌死——結篇，「七」是否只是巧合，抑或象徵徵人（人間世）的意義，此固有待細心檢證，非可妄為臆斷者也。本文旨在闡明莊子的應治思想，並進而論定其在先秦政治思想中的應有地位。

貳、應帝王的意義

莊子應帝王篇重在點化外王之理，而其奧義盡由「應」字呈顯。左傳僖公二十五年卜偃說：「周禮未改，今之王，古之帝也。」可知古代帝與王並無分別（註一），但大抵單稱；至於帝與王二字連詞並舉，則始於戰國中、晚期。（註二）莊子以應帝王名篇，而就此篇大意析論，帝王一詞為政治意義，殆無庸議。帝王之上冠以「應」字，正所以顯示帝王道術的殊勝義；明乎此，且說莊子的「應」的觀念。

就莊子內七篇加以考察，計有三處「應」字可供解題，其中又以應帝王篇的資料最為重要：

齊物論篇：「樞始得其環中，以應無窮。」

莊子應帝王篇的應治思想

德充符篇：「悶然而後應，汜而若辭。」

應帝王篇：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」

由此三「應」字可知：「應」的意義不是應該之應，而是「若鏡」之應，如實呈顯外物的本來面目，這是應字的表面意義。進而言之，「應」是就心之用而言，乃心對外物之應、之化而言，而此心乃至人之心——平常心、道心，而非指成心、師心。「用心若鏡」，若字點明其中分際。蓋明鏡能應，物來則應，過去不留，但也只是「應」而已矣，別無意義；更且明鏡之「應」恒為時、空諸條件所限制，故其「應」有時而窮；尤其「非物」之類——如概念等，決非明鏡之所能應。至人之用心「若鏡」而已，形似而神異，環中在握，靈明妙應，無不應，無不化，無有窮盡。「不將不迎」乃彰顯此心之自主、主宰之義，不為外物所遷，而又與物無隔；「應而不藏」乃無住生心，無有不應，無有偏私，藏天下於天下，此所謂「其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也，其名為撝寧」(註三)。如此應世，乃能無窮，乃「能勝物而不傷」；不傷也者，不傷己，亦不傷人，亦即老子所謂：「夫兩不相傷，故德交歸焉。」(註四)

若就德充符篇的「應」字而言，則顯見其「不得已」之心，這又是「應」字的另一層深義。在莊子內七篇中有三處「不得已」，都出自人間世篇，其寓意至為明顯：

「無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」

「為人臣子者，固有所不得已。」

「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」

莊子託仲尼之言以寄意：「天下有大戒二：其一、命也；其一、義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也；無所逃於天地之間，是之謂大戒。」(人間世) 既然命與義為人間世的二大戒而無所逃，故不得已之心乃「應」之心，遊心於不得已乃應之正義，從而可知：應的殊勝義乃人間世的意義，應帝王者乃應世而出為帝王，是為順應客觀時勢之需要，出諸不得已，此與一般以私意制天下、治天下者，其間正不可以道理計。不得已之道，聖王之道也，(註五) 應治之道於焉可見。

參、應治的條件

應治的必要條件乃應帝王之類理想人格的應世，這是「人」的要件；同時，客觀諸條件的需要與配合，亦為關鍵所在，這是環境的要件。（註六）析釋如下：

一、應治人物

應帝王篇首揭「四問而四不知」的弔詭，緊接著提示泰氏的妙道：「其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」所謂「不知」，斷非原始渾沌的無知無識，而是「以無知知」、「官知止而神欲行」的「進於知」。此類「達者」歷經內聖工夫——喪我、心齋、坐忘、撻寧，（註七）證成「道通為一」的極則，大通於無待的境界，成就無己、無功、無名的理想人格。

莊子內七篇中，此類理想人格計有四種稱呼，名雖四，而究其實則為一；蓋莊子祈嚮者乃內聖外王之古道術，內聖與外王乃為一事，而四種名稱之中，如果細加辨析，則於內聖與外王之間，容有倚重倚輕之處，然此只是方便善巧而已，其奧義處則幾至天衣無縫，無迹可尋。（註八）雖然，或有足資討論者，列表於後，以明其大要：

				出 現 次 序	理 想 人 格	篇 名
4	3	2	1	至	人	逍遙遊
眞人	聖人	神人	至人	0	1	2
0	1	2	1	遊	遙	道
0	7	0	2	論	物	齊
0	0	0	0	主	生	養
0	3	2	1	世	間	人
0	3	0	2	符	充	德
10	9	0	0	師	宗	大
0	2	0	1	王	帝	應
10	25	4	7	計		合

就上表所列，試作幾點析釋：

1. 至人、神人、聖人等三名，可謂同時出現在逍遙遊篇中，原文說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」三名連稱，姑予定其次序爲至人、神人、聖人。

2. 聖人出現二十五次，多於其他三名出現的總和（二十一次），且又分見於六篇之中，故最富代表性。其次爲至人，出現七次，分見於五篇之中。

3. 養生主篇直指人（庖丁、文惠君、公文軒、老聃）、禽（澤雉）的名，而四種理想人格的名稱均未見，此顯與他篇有別，這或與其闡述的「爲善無近名，爲惡無近刑」的觀念有關；但篇中已進而論及「緣督以爲經」、薪盡火傳的妙道，是「進乎技」的境界，則其不稱理想人格之名，是否有其寓意，不得而知。

4. 聖人一名最富代表性，此與易、老、孔、墨、孟等書中所稱之聖人，就其入世用世、成已成物之政治社會意義而言，頗有其會通處，此固可見莊子學說思想的淵源脈絡，亦可見其用世、治世的苦心。

5. 真人一名出現最遲，且只有大宗師篇有之，其他各篇則否。「真人」一名的警世意味特濃，「真」之對爲「妄」，是則莊子直比世人爲妄人！「有真人而後有真知」，真知爲衆妙之門，妄知爲衆禍之門，而真知出自真人，則真人的意義厥爲醒世、匡世也。「不以心損道，不以人助天，是之謂真人。」（註九）「天與人不相勝也，是之謂真人。」可見真人乃泯合天人、「與道爲一」的大宗師。值得注意的是：大宗師篇之後，就是內篇第七的應帝王篇，則大宗師篇刻意塑造的真人殆指內聖工夫之究竟者；同篇又數稱聖人（計九次），則莊子之意或許是：就其「體」言爲真人，就其「名」言爲聖人。

莊子以壺子的「無相無不相」，點明此類人物的自主、自在性格。緣有鄭國神巫季咸，「知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神」，因此「鄭人見之，皆棄而走」。於是列子心醉其術，乃引其爲壺子看相，先後四次；壺子先後示之以「地文」、「天壤」、「太沖莫勝」、「未始出吾宗」，終而逼使季咸「自失而走」，列子追之不及。壺子能夠自由顯相，「遊乎天地之一氣」（大宗師）、「以死生爲一條」（德充符）、「天地與我並生，而萬物與我爲一」（齊物論），純任自然，全然自主，故無有可相。世人每爲名、事、知、謀等所羈，故永爲物遷，無有底止；真人則離妄顯真，「無爲名尸，無爲謀府，無爲事任

，無爲知主」，無他故焉，「虛」而已矣！就此層意義而言，「虛」與「真」同義，虛則真，不虛則妄。虛者不藏，虛者能應；應而不藏，則無往而不逍遙，故莊子直指：「至人之心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」

一言以蔽之曰：應治人物爲至人、神人、聖人、真人。其道在「虛」，其義在「真」，其用在「應」。

二、應治契機

莊子生當戰國中葉，約與孟子同時而稍晚幾年。（註一〇）這是一個「以攻伐爲賢」的時代，至化陵遲，處士橫議，諸侯放恣，庶黎憔悴；孟子一書中的記載頗可概見：

「今天下之人牧，未有不嗜殺人者。」（梁惠王上）

「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」（離婁上）

「王者之不作，未有疏於此時者也！民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」（公孫丑上）

列國兵戈相見，日以心鬪，無有寧日。在此時期戰爭之頻繁、時間之長、動員兵力之衆、財物損毀之重，均非春秋時期所可比；尤以斬殺之慘烈，更屬空前，就以史記六國年表中，以秦爲主而特別標明「斬首」者而言，「戰國」之名可思過半矣。

（註一一）

莊子內七篇中，鮮少對當時的政治社會作直接的描述，比較明確的厥爲人間世篇對統治者的批評：「其行獨」、「其德天殺」、「其知適足以知人之過，而不知其所以過」、「輕用其國」、「輕用民死」；因此人民「死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣」、「方今之時，僅免刑焉」、「福輕乎羽」、「禍重乎地」。雖是片言隻語，而人間世的慘象盡在眼前，可不哀哉！

莊子面對人間世的大亂局，他所刻意把握的乃亂世的人心，而政治社會的亂相只是其粗者、末者。亂由心生，治亦由心，故「哀莫大於心死」！（註一二）其書以「逍遙遊」爲首，實已直指道樞；篇中標揭「無待」的境界，點化爲無己、無功、無名的理想人格，人間世的桎梏悉予解除，從心所欲不逾矩，這是靈府、靈臺，與道爲一，是莊子一再強調的「懸解」，於是乃得大自由、大自在，無待而逍遊——遊於人間世。從養生主篇庖丁解牛的故事，可得由技入道的三階段：（註一三）

第一境界：「始時」，「所見無非牛者」，無知，渾沌；
 第二境界：「三年之後」，「未嘗見全牛」，官知，技；
 第三境界：「方今之時」，全牛——「以神遇，而不以目視」，「官知止而神欲行」，道。
 相應於人間世的心路歷程而言，亦可析為三個境界：

第三境界	第二境界	第一境界
道 二度和諧 真——常心、道心 無知(大全) 無我(大、通) 客觀(同、公) 逍遙(無待) 和(治)	技 萬發怒號 妄——成心、師心 有知(一曲) 有我(小、執) 主觀(別、私) 倒懸(有待) 爭(亂)	渾沌 初度和諧 不覺 不知 渾沌 渾沌 渾沌

第一境界乃為原始渾沌社會，無知無識，不知不覺，全然物性表現，故無「意義」可言。第二境界乃由第一境界「運」、「化」而來，是為「多疾」、「萬發怒號」的狀態，齊物論篇稱：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為搆，日以心鬪」、「與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」、「終身役役而不見其成功，齟然疲役而不知其所歸」、「其形化，其心與之然」、「其溺之所為之，不可使復之也」、「近死之心，莫使復陽也」；一言以蔽之：這是黑暗的亂世，是醜惡的人間世！相應於時代背景而言，這正是莊子所處的戰國「相斫」社會。莊子的用心乃在鑄造一位真知大覺、大公無私、逍遙無待、與道為一的聖王典型，提其神於太虛而俯視，應世出而為帝王，亦即以抱道之身(第三境界) 同向現實社會(第二境界)，「依乎(社會)天理」、「因其(社會)固然」，以從事於「遊刃有餘」的無為政治——應帝王之治，醜惡轉化為美善，當下的人間世即為至德之世。

。（註一四）於是莊子在內篇第七的應帝王篇最末段，以渾沌寓言點明應帝王「應治」的契機：

「南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」

中央之帝渾沌象徵的是第一境界，原始的無識狀態，不知不覺，聽任南北二帝爲其開竅，直至於死。「日鑿一竅」，則「七日」象徵七竅已成，故「渾沌死」正象徵第一境界「運」、「化」爲第二境界，更厲聲宣告原始渾沌狀態已一去不返。第二境界乃「萬竅怒號」的大爭之世，正是應帝王應世而出的適當契機，恰似周易終之以未濟，妙透天機，誠爲千古莊謎。嘗試檢證內七篇的思想脈絡，由逍遙遊肇始，直至應帝王篇「至人之心若鏡……故能勝物而不傷」，南華之義已盡於此，而應帝王却了無應世而出的契機，這真是一段漫長的心路歷程！設若渾沌不死，人類仍處在原始不知不識的狀態中，則所謂逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王等等篇章都只是天書，沒有絲毫意義可言。因此渾沌之死乃是畫龍點睛，莊學的弔詭豁然開朗，人間世洋溢無盡生機與活力，而應治思想乃有其落實義，從而彰顯出超邁的時代價值。（註一五）

肆、應治思想正義

應治思想乃無爲思想的典型之一，而特彰顯其「用」的意義。就應帝王篇的要義而言，約可歸爲如下三端：

一、正己化行

狂接輿問肩吾曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義，度（庶）人孰敢不聽而化諸！」經、義皆爲法度，中始以爲統治者以一己之意，發號施令，頒行全國，人民無不景從；即法度至上，違者論處，則人民無不依法從事。

狂接輿曰：

「是欺德也！其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣……」

欺德！堅決的全然否定，無庸置疑。徒恃法度以治天下，是爲「治外」，本末倒置，是使蚊負山的妄行、暴行，非但天下不治

，亦且遺患無窮。聖人治天下，非治外，「正而後行」，則無有不治。何謂正？正其德也，以與治外之欺德爲對。逍遙遊篇「乘天地之正」，以喻無待之境界；齊物論篇「環中」、「兩行」以應無窮；養生主篇「緣督以爲經」而養生之主；人間世篇「先存諸已而後存諸人」、「戒之，慎之，正女身也哉！」；德充符篇「……唯止能止聚止。受命於地，唯松柏獨也正，在冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正衆生」；大宗師篇之「真人」等等。可知「正」乃自然之道，是內聖工夫之所成就；正己而化人，成己而成物。唯其能正己，乃能「確乎能其事者」，亦即因人付人，各因其自然，成其所能成。夫如是，則爲者常成，行者常至。以此較諸「君人者以己出經式義」者，理趣迥異，要言之，治內（正德）與治外（欺德）之分，有以致之。

二、順物自然而無容私

天根向無名人「請問爲天下」，無名人不悅，以「鄙人」斥其速去，並稱其「將與造物者爲人」，「而遊無何有之鄉，以處曠垠之野」，無暇以治天下爲事。天根所問「爲天下」，乃世俗所謂平治天下，是以私「制」天下，而非以公「應」天下；「以不平、平，其平也不平」（註一六），亂由此起，不合治道，故不得其問。「又復問」！無名人不得已，乃點出無爲之道，「順物自然而無容私焉，而天下治矣」！「順物自然」乃養生主篇「依乎天理」、「因其固然」、遊刃有餘之道，正老子所謂「兩不相傷」之道也。「無容私」乃純任至公，因物付物，用物之用，則無物不美，無物不善，民生樂利，無尤無訟，天下大治。德充符篇「常因自然而不益生」，達生篇「從水之道而不爲私」之類，並與此同。「私」乃古今中外政治上一大課題，如何避免私心自用、假公濟私，更進而去私從公，則各種可能的政治設計盡矣，不可以加矣，而問題依然如故。容私則無法順物自然，故所謂「順物自然」與「無容私」實爲一事，其本源在心；莊子對之乃主張「遊心於淡，合氣於漠」——內聖工夫也。

就「順物自然而無容私」的觀點言，則渾沌寓言正有嘲諷時政之意。渾沌沒有七竅，却是活渾沌，這是渾沌的自然；儵與忽自以爲是，自我中心，爲報渾沌善待之德，妄爲渾沌開竅；只知人，不知渾沌；既用一己之私，又大違渾沌的自然，終而致渾沌於死地，這是妄知之禍！愛之，適足以害之，乃人間世篇所謂「意有所至，而愛有所亡」也。妄人（儵、忽之類）爲政，

強不知以爲知，以己意爲公意，強行於天下，人民不飽受肆虐者幾希！這是「順物自然而無容私」之道的倒行逆施，反天下之心，天下將不堪。因此渾沌之死乃所以大明時君妄治之過，亦所以想望「真人」（應帝王之類）「應治」之切也。

三、明王之治

應治思想的落實義即是明王之治，基本上爲人治主義，但與通稱的「人治」有別。一般之治乃儻、忽之類，「嚮疾強梁，物徹疏明，學道不勸」，亦即「胥易技係，勞形怵心」者矣；明於小而不明於大，治其標而遺其本，此乃治絲而棼，「虎豹之文來田，猿狙之便來藉」，以水救水，以火救火而已。明王之治則大異其趣：

「明王之治：功蓋天下而似不自己；化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測而遊於無有者也。」這是重言，莊子借老聃之口以言志（註一七）。細加辨析，明王之治儼然就是逍遙遊篇所稱的無己、無功、無名：

必有己而無己，無己乃真我；

必有功而無功，無功乃全功；

必有名而無名，無名乃常名。（註一八）

茲作簡表以明之：

無己	立乎不測而遊於無有
無功	功蓋天下而似不自己
無名	有莫舉名，使物自喜
化貸萬物而民弗恃	

（註一九）

明王之治的典型乃逍遙遊篇中的堯帝；並非想讓天下與許由時的堯，而是「治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉」的堯。堯爲中國傳統中理想聖王之首，莊子亦予正面肯定，只是所肯定的境界有別，如此而已。

（註一〇）

總上三端以觀，莊子未曾置意於政治設計或具體施政方案，明王之治正有此憾；但往深層體會，此正爲其博大高明處，蓋莊子洞察世亂的根源——心，故其中心思想乃在經由內聖工夫，以成就一顆至人之心，夫如是，則源清而流清，此之謂根治。人間世固有所不得已，儻、忽之害不可勝數，層出不窮；孰令致之？莊子說：成心是也，師心是也。列禦寇篇說得好：「賊莫大乎德有心而心有睫……凶德有五，中德爲首。何謂中德？中德也者，有以自好也而叱其所不爲者也。」而去此「中德」之道，「虛」而已矣。莊子的應治思想首重「虛」道，能虛則能應，應而不藏，此乃診治「中德」的妙方，崇本而息末，是又何憾之有！不器然後見莊道，不器然後見聖道。

伍、結 語

莊子的應治思想乃先秦諸子聖王思想的一脈流貫，其理想人格以「聖人」爲最具代表性，可見端倪。基本型態乃以聖定王，而內聖與外王乃一事，不容分割。莊子又另創新義，其道在虛，其用在應，應而不藏。

齊物論號稱「勁烈」（註二），義理博大精深，其主旨乃在標揭「道通爲一」的極則，繼而闡明「天地與我並生，而萬物與我爲一」的境界；其道樞則在政治價值層次落實：

「夢飲酒者，且而哭泣；夢哭泣者，且而田獵。方其夢也，不知其夢也；夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有覺而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！」

人間世迷亂顛倒，唯有大覺者乃能破此大夢，無奈儻、忽之輩却自以爲亦知亦覺，妄爲斷喪，良可浩歎！從而點出莊子的千古之痛：「君乎，牧乎，固哉！」君、牧是大夢中人的夢魘，是儻、忽之輩的行爲模式，以「藏」（私）制天下，「道術將爲天下裂」，其離聖人之治也亦遠矣。莊子依齊物論旨痛斥其「固」，良有以也！蓋大覺者「知此其大夢」，奉行內聖外王之道，以「虛」（公）應天下，因天下付天下，是爲應帝王之治，成就「美而善」的社會，這是應治思想的現實理想。

「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好……天下之人各爲其所欲焉以自爲方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！」（天下）

莊子刻意闡明內聖外王之道，以期癒合百家思想的裂痕，而其不朽文獻即是齊物論：

妙道極義：道通爲一；

文學極義：物我同一；

聖道極義：相忘道術；

治道極義：應治而王。

莊子宣告渾沌之死，應帝王應世而出，於是逍遙遊於人間世，則應治思想的理趣昭彰明著，弔詭於我何有哉！

莊子之道，休乎天鈞，「注焉而不滿，酌焉而不竭」；唯道集虛，道通爲一，無所不在，得其環中，以應無窮，此爲藝術生命之主體。其無待的理想人格乃無己、無功、無名，無己乃真我，無功乃全功，無名乃常名，已如上述；而此與立德、立功、立言的傳統人生最高價值典範暗合，更契合正德、利用、厚生的政治哲學理想，從而藝術與道德同歸一府，落實爲極富創造力與價值感的政治文化生命；莊子的應治思想即承此一慧命，當下肯定人間世的意義與價值，點化爲應帝王之治，虛、真、應、化，「人相忘乎道術」，這是中國心靈的生命情調，亦即先秦聖王思想的藝術造形。

附 註：

註 一：韓愈原道說：「帝之與王，其號名殊，其所以爲聖一也。」此 註 五：若更考察莊子外、雜篇，則不得已之道益發詳明有力，如：刻

說可資參考。名字下或有雖字。

意篇：「感而後應，迫而後動，不得已而後起。」在宥篇：「

註 二：如莊子應帝王篇；荀子王霸篇、賦篇；戰國策秦策三、齊策四

君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲。」庚桑楚篇：「動以不得

、趙策二、趙策三；韓非子和氏篇、定法篇、六反篇等是。呂

已之謂德。」又：「有爲也欲當，則緣於不得已；不得已之類

氏春秋則有時並舉，如貴生篇、應同篇；有時則異稱，如先已

，聖人之道。」

篇、應同篇、下賢篇。

註 六：浦薛鳳教授認爲構成政治的基本因素共有五項，即：政治現象

註 三：語見莊子大宗師篇。

、政治制度、政治觀念、政治人物、政治勢力等。見其著，政

註 四：今本老子第六〇章語。

治論叢，臺北市：正中書局，中華民國五十六年九月臺一版，

頁四十六—五十九。據此，則前者係指「政治人物」，後者則包括另四項因素。

註七：參閱拙作，「論應帝王的道術——莊子內篇管窺」，輯於國立政治大學政治研究所暨政治系主編，政治學論叢，臺北：聯經出版事業公司，民國六十九年一月初版，頁一八一—二二一。

註八：內篇如此，及至外、雜篇則大異矣，其名雖同，而意義却不可同日而語，譬如外篇胠篋所稱之「聖人生而大盜起」、「聖人不死，大盜不止」，以此較諸內七篇中的聖人，其差異直比天壤。類此情形頗多，茲不贅。

註九：大宗師篇語。「損」字原為「捐」字，王叔岷教授說：「捐蓋損之壞字，下文『不以人助天』，一損一助，相對而言，意甚明白，史記賈誼列傳索隱引此文正作損（惟損道誤為損死耳。）」今據改。見其著，莊子校釋上冊，臺北：臺灣國風出版社，民國六十一年三月重刊，卷一，頁四十九。

註一〇：戰國時代的時間問題，許倬雲先生定為公元前四六三—二二一年。見其著，先秦社會史論（英文版），臺北：新月圖書股份有限公司，民國六十年，頁三十九。黎東方先生將戰國分為三期：戰國前期（公元前四七六—），戰國中期（公元前三八六—），戰國後期（公元前二八四—二二一）。見其著，中國上古史八論，臺北：中華文化出版事業委員會，民國四十六年二月初版，頁九十一。兩氏之說，大抵可從；其他學者容有不同說法，但相去甚微，無關宏旨。又：據考證，孟子約生於公元

前三七〇年，卒於公元前二九〇年；莊子約生於公元前三七〇—三六〇年，卒於公元前二八五—二七五年。

註一一：有關書籍頗多，參閱許倬雲，前揭書，頁五十三—七十七，當可知其涯略矣。

註一二：就此一觀點言，與孟子所見相同。公孫丑上：「生於其心，害於其政；發於其事，害於其事。」滕文公下：「作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。」心為治亂之源，心之為用大矣！孟子與莊子對此都有所見，但所肯定的心及其造就取向，則顯有殊趣。

註一三：參閱拙作，前揭文，頁七一—一一。

註一四：參閱拙作，「莊子逍遙遊篇的聖王思想」，東方雜誌，民國六十九年五月一日，復刊第十三卷第十一期，頁四十三—四十七。

註一五：參閱拙作，「論應帝王的道術——莊子內篇管窺」，前揭書，頁一四—一五。又：拙作，「莊子的渾沌寓言」，文史選集第一輯，臺北市：中央日報社，民國六十八年二月初版，頁九十七—一〇〇。

註一六：莊子列禦寇篇語。

註一七：就今本老子而論，此處老聃所說的明王之治，實與老子的政治思想相符。參閱拙作，老子的政治思想，臺北：藝文印書館，民國六十五年五月初版，頁九十五—一四四。拙作，「論老子的無為思想」，朱建民先生七十華誕論文集，臺北：正中

書局，民國六十七年四月，頁四十一—五十三。拙作，「老子的理想社會」，中央日報，「文史」第四十三期，民國六十八年二月二十七日。

註一八：參閱拙作，「莊子逍遙遊篇的聖王思想」，前揭文，頁四十四—四十五。

註一九：參閱拙作，「論應帝王的道術——莊子內篇管窺」，前揭書，頁三十二—三十三。

註二〇：就內七篇而言，莊子思想既重工夫，亦重境界；即工夫，即境界。莊子所肯定的是「應天下」的堯，而非「治天下」的堯，其間分際，質言之，藏與無藏、隔與無隔之別而已。莊子一書中，或揚堯，或貶堯，其故在此。

註二一：聞家譚，古典新義，臺北：九思出版社，民國六十七年二月十日臺一版，頁二八二。