

莊子「哀樂不能入」之義理研究 ——通識課程「莊子導讀」的抉發

王 小 滕*

摘 要

社會大眾在日常生活中，受到或大或小的事件衝擊，都不免有情緒的起伏波動，然而莊子書中卻記載「哀樂不能入」。試想，這是否指絕無任何情緒的波動？亦即「哀樂不能入」的意涵，是否僅止於字面？如果只是字面之意，那麼豈不是如同木石之無感？本文嘗試考察莊子書中與「哀樂」情緒相關的記載，以了解莊子筆下的「哀樂不能入」是否即為字面的絕無情緒波動之意？

關鍵字：莊子、哀樂不能入、入而能出、情緒、通識

* 國立陽明大學人文與社會教育中心副教授。

An analysis of “sorrow and joy cannot find a way in” in the *Zhuangzi* -- Exploring “Guided Reading on *Zhuangzi*” as a general education course

Wang, Hsiao-Teng^{*}

Abstract

We experience emotional ups and downs when struck by various impacts, major or minor ones, that happen in the daily life. Nevertheless, the expression “sorrow and joy cannot find a way in” is in the book *Zhuangzi*. If this expression simply denotes “absolutely no emotional waves”, a literal definition as it is, then how is mankind different from wood and stone? To find out, this paper attempts to examine statements related to joy and sorrow in the *Zhuangzi*.

Keywords: *Zhuangzi*, sorrow and joy cannot find a way in, able to go in and come out, emotion, general education course

^{*} Associate Professor, Education Center for Humanities and Social Science, National Yang-Ming University.

壹、前言

莘莘學子們進入大學之前，通常都由高中的國文課本讀過選錄自莊子的文章，因此許多學生對莊子產生興趣，進入大學後，便選修通識課程「莊子導讀」，以期更加了解莊子。

莊子全書最受學子愛賞的篇章，莫過於〈逍遙遊〉。唐·陸德明指出〈逍遙遊〉為：「義取閒放不拘，怡適自得。」¹實則不僅〈逍遙遊〉如陸德明所言，莊子全書總是傳達超越俗塵的自由與自適。例如人們在生活中，受到或大或小的周身事物之衝擊，都不免有情緒的起伏波動；然而〈養生主〉、〈大宗師〉各有一則寓言記載面對死亡「哀樂不能入」²，指出哀樂之情不進入胸中，以保有平穩。

試想，死亡是人生中最大的衝擊，如果面對死亡都可實踐「哀樂不能入」，那麼對於生活中，其它衝擊強度不及死亡的事件，自然也都可以心緒平和。不過，針對「哀樂不能入」，卻有學子提出疑問：這是否指絕無任何情緒的波動？亦即「哀樂不能入」的意涵，是否僅止於字面？如果只是字面之意，那麼豈不是如同木石之無感？

〈外物〉記載：「莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：『諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？』莊周忿然作色曰……」³莊子因家境貧窮，以致必須向它人借米維生，由於對方允諾的協助遠在未來，不能解當前的燃眉之急，因此莊子不免有「忿然」的情緒。⁴

試想，上述寓言清晰記載莊子並非如同木石之無感，而有情緒的波動。所以「哀樂不能入」的意涵，如果僅只是字面的絕無任何情緒，那麼豈不是與上述〈外物〉的記載相互矛盾？更且〈大宗師〉：「古之真人……喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。」⁵莊子筆下悟道的真人，⁶也不是絕無任何情緒的無感

¹ 參見清·郭慶藩《莊子集釋》，（臺北：天工書局，1989年9月），頁2。

² 參見周·莊周著，晉·郭象注，唐·成玄英疏，《南華真經》（上海：上海古籍出版社，影印明正統道藏本，1993年4月），頁96、197。另案，關於這二則寓言，本文在此暫無法詳細解說其義理，後文第二、三節將有較為詳細的說明。

³ 參見《南華真經》，頁671。

⁴ 關於本則寓言，本文在此暫無法詳細解說其義理，後文第三節將有較為詳細的說明。

⁵ 參見《南華真經》，頁174。

⁶ 莊子對於其理想中，具有「道」的智慧者，賦予至人、神人、聖人、真人、天人等名號，例如〈逍遙遊〉：「至人無己，神人無功，聖人無名」，〈大宗師〉：「古之真人」，〈天下〉：「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」以上記載參見《南華真經》，頁15—16、170、764。

之人。

以此，綜觀莊子全書，不免使學子疑惑：「哀樂不能入」或許並非如同木石之無感，其意涵並不僅止於字面，而另有蘊意？設若果真如此，那麼其意涵究竟為何？

另外，也有學子提出詢問：「哀樂不能入」如何可能落實在生活中？試想，人人都是血肉之軀，都必然有或喜或悲的情緒，因此如欲落實莊子的敘述，顯然並非僅僅秉持一句「哀樂不能入」，即可超脫哀樂之情。所以實踐「哀樂不能入」，是否必須以莊子揭示的某些哲理做為基石？亦即「哀樂不能入」的理論基礎為何？

以上提出的疑問，大約可歸納為二項：（一）莊子所說的「哀樂不能入」是否為字面的絕無情緒波動之意？（二）「哀樂不能入」如何可能落實在生活中？它的理論基礎何在？後文嘗試考察莊子書中與「哀樂」情緒相關的記載，針對上述二項疑問展開討論，以尋繹解答的線索，第二節與第三節將依序進行探討。⁷

以上討論，若獲得較為深入的說明，則可引入「莊子導讀」之通識課程，幫助莘莘學子們了解莊子哲思；不僅使教學較具有深度，也啟發學子汲取莊子的觀察與思考，運用於生活中。以此，則可達到激盪學子思考與提昇觀察力的教學目標，也有益於莘莘學子開創屬於現代人的智慧人生。⁸

貳、「哀樂不能入」的意涵不在字面

本節首先針對「哀樂不能入」的意涵是否僅止於字面，進行考察。至於考察的焦點，則以莊子所書寫的寓言故事為主。

⁷ 莊子書中與「哀樂」情緒相關的記載甚多，本文限於篇幅，無法逐一討論，故針對上述主題，暫僅擇取最有助於討論的敘述進行考察。在此先予敘明，後文則不再一一贅述。

⁸ 張明慧〈《道家文化與現代文明》讀後〉一文，指出《道家文化與現代文明》記載：「長期以來，在老子與道家思想研究中，人們往往祇把注意力集中於道家思想本身，卻很少把目光投到道家思想在當代的社會價值這一新的領域。這樣老子及其道家思想的研究就變成了一個與現實生活毫無關係的純學術問題，使老子思想研究失去了現實意義。」本文之研究即是期盼將莊子義理引入當代人們的生活中，使二者密切相繫；不僅對當代人們的生活有所增益，亦使莊子的智慧不至於遠離人生。以上〈《道家文化與現代文明》讀後〉，見《道家文化研究》第二輯，（上海：上海古籍出版社，1992年8月），頁435。

一、滑介叔「入而能出」

首先看〈至樂〉記載：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之虛，黃帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹙蹙然惡之。支離叔曰：「子惡之乎？」滑介叔曰：「亡，予何惡！生者，假借也，假之而生；生者，塵垢也。死生為晝夜。且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉！」⁹

滑介叔面對左肘生瘤，¹⁰雖然先是「蹙蹙然惡之」，唐·成玄英疏：

蹙然驚動，似欲惡之也。¹¹

左肘生瘤的變動，使滑介叔感到驚異，因此有不悅的情緒。這自然是因為人人都喜愛身體健康，不欲身體發生變化出現疾病。但在回答支離叔的談話中，他以「予何惡！」、「我又何惡焉！」兩次強調並無厭惡之意，亦即王叔岷說：「似惡實未惡也」¹²。換言之，滑介叔乍見左肘生瘤，情緒產生波動；然而他的思考隨即來到「死生為晝夜」，唐·成玄英疏：

以生為晝，以死為夜。故天不能無晝夜，人焉能無死生？¹³

「生與死」恰如「晝與夜」，是不可切割的一體之兩面。有「生」、「晝」的一面，必然就有「死」、「夜」的另一面。換言之，生命具有一體兩面的性質。

環顧人間世事，無不具有一體兩面的性質。例如：地球受陽光之照射，必然是一半為「明」（晝），另一半為「暗」（夜），不可能只有「明」（晝）的一面、沒有「暗」（夜）的另一面。同理，生命也具有類似「明暗並存」之一體兩面的性質，不可能只有「生」的一面、沒有「死」的另一面。由此則可再進一步推知，血肉之軀也是相同的具有一體兩面的性質，亦即血肉之軀並非只有「健康」的一面，同時也有「疾病」的另一面。

⁹ 參見《南華真經》，頁462。

¹⁰ 關於「柳生其左肘」，唐·成玄英疏：「柳生者，易生之木」，以為柳是楊柳。但是清·孫詒讓謂「柳」借為瘤；清·郭嵩燾謂「柳、瘤字一聲之轉」，皆以為柳是瘤。本文在此依孫詒讓、郭嵩燾之說，進行詮釋。以上學者之說，成玄英疏參見《南華真經》，頁462。另外，參見孫詒讓，《莊子札遙》（臺北：藝文印書館，影印清光緒二十年刊本，《無求備齋莊子集成續編》第37冊，1974年12月），頁14。郭嵩燾之說，參見郭慶藩，《莊子集釋》，頁616。

¹¹ 同注9。

¹² 參見王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年3月），頁648。

¹³ 參見《南華真經》，頁462。

此外，參看晉·郭象注：

斯皆先示有情，然後尋至理以遣之。若云我本無情，故能無憂，則夫有情者，遂自絕於遠曠之域，而迷困於憂樂之境矣。¹⁴

滑介叔乍見左肘生瘤，雖然初有厭惡之意，但是「生與死」、「健康與疾病」的整體性思考隨即化除情緒攪擾，遂出離厭惡之情，這是莊子以「至理」化解「有情」的情緒擾動。如此之書寫脈絡，對於有情大眾可產生引導作用；亦即可使大眾明瞭，雖然有情緒的攪擾，但可藉由「生與死」、「健康與疾病」的整體性思考，出離情緒，回復平穩。郭象並指出，莊子若改以「我本無情，故能無憂」的書寫脈絡，則對大眾無法產生引導作用；這是因為人人都是血肉之軀，在生活中受到或大或小的事件衝擊，不可能如同木石無感，而必然都有情緒的起伏。因此「我本無情，故能無憂」的書寫，無法與任何人產生繫連或交集，那麼也就無從引領大眾到達不被情緒束縛的自由「遠曠」之境，大眾也無從解脫憂樂之情緒困擾。

簡言之，郭象指出「先示有情，然後尋至理以遣之」的脈絡，可引導大眾，對大眾具有助益；至於「我本無情，故能無憂」的脈絡，也就是「哀樂不能入」字面的絕無情緒波動，與大眾無法產生繫連，也就無從引領大眾，對大眾並無助益。故知莊子以「至理」化解「有情」，也就是滑介叔了解生命與血肉之軀，都具有一體兩面的性質，因而坦然接受「健康」的另一面——「疾病」，遂出離厭惡的情緒，回復平穩。

然而，滑介叔與「哀樂不能入」的意涵是否相關呢？關於此一疑問，可參看漢·韓嬰《韓詩外傳·卷五》記載：

朝廷之士為祿，故入而不出。山林之士為名，故往而不返。入而亦能出，往而亦能返，通移有常，聖也。¹⁵

一般士子，若為「祿」，則入於朝廷而不出；若為「名」，則往於山林而不返。然而唯有能入也能出，能往也能返，適時變通者，方可稱之為「聖」。雖然以上是《韓詩外傳》敘述士子之出處，與本文討論哀樂之情緒波動，並不直接相關，但是上述記載卻揭示一項意涵：入而能出，不固執，不僵化，適時調整，以因應變化，將自我安置在恰如其分的處境，則堪稱有智慧的聖人。

¹⁴ 參見《南華真經》，頁462。

¹⁵ 參見賴炎元，《韓詩外傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1972年9月），頁231。

以此，回顧滑介叔對於左肘生瘤，初有厭惡之意，但是整體性的思考隨即化除情緒波動，誠然即為「入而能出」。亦即乍見左肘生瘤，是「入於哀樂」；隨即化除不悅，即為「出於哀樂」的持平。此時，滑介叔堪稱為有智慧的「聖」者；然而滑介叔「入而能出」，與「哀樂不能入」的意涵是否有所關連呢？關於此一疑問，或許可由後文的討論來給予回答。

二、秦失「入而能出」

接著將繼續探討，入於哀樂而又能出於哀樂的「入而能出」，與「哀樂不能入」的意涵是否有所關連？在此參看〈養生主〉記載：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」
「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也，吾以為其人也，而今非也。
向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。……是遁天倍情，忘其所受。古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。……」¹⁶

（一）秦失並非無情

老聃死後，老聃之友秦失，前往弔喪，但僅號哭三聲便離去。老聃弟子追問秦失：如此弔喪，是否合宜？秦失回答：業已表現合宜的哀悼之舉，並且指出前來追悼的老少民眾，悲泣無已，是「遁天倍情」逃避自然、違背真實。¹⁷在此參看前文關於「入而不出」的說明，可知不斷哀泣的老少民眾，是因為受到老聃死去的衝擊，落入憂傷之中，未能適時出離，仍耽滯在悲哀的情緒中，他們「入而不出」，因此遭受背離自然的處罰，也就是受到「遁天之刑」。然而如果立足「生死」一體不可分的整體性，觀照「適來，夫子時也；適去，夫子順也」，接受有生就有死、有來就有去的整體性，「安時而處順」安於人生的機緣與變化，則可解除「遁天之刑」，也就可以適時出離哀傷的情緒，亦即前述曾說明的「入而能出」。一旦出離情緒的擾動，即為「哀樂不能入」的平穩。¹⁸

不過，秦失如果是「哀樂不能入」，那麼「三號而出」究竟是哀抑或不哀呢？關於「三號而出」，晉·郭象注：「人弔亦弔，人號亦號……至人無情，與

¹⁶ 參見《南華真經》，頁94—97。

¹⁷ 王叔岷說：「『遁天倍情』謂逃避自然，違反情實。」參見王叔岷，《莊子校證》，頁113。

¹⁸ 另外，也可認為「入而能出」是達到「哀樂不能入」的前一階段；或者認為「入而能出」是實踐階段，「哀樂不能入」是一種境界，但要達到此一境地，必須了解並且做到不被哀樂所困，而能出離此一情緒，才可達到「哀樂不能入」。以上兩種見解皆與本文的說明並不衝突，而是相因不悖。

眾號耳，故若斯可也。」¹⁹指出秦失無情，至於「三號而出」則是表現普通的哀悼禮儀。然而前文討論〈至樂〉滑介叔之寓言，曾引錄郭象注，²⁰指出：莊子以「至理」化解「有情」的情緒擾動。如此之書寫脈絡，對於大眾具有引導作用，可使大眾明瞭雖然有情緒的攪擾，但可藉由「生與死」、「健康與疾病」一體不可分的整體思考，回復平穩。至於「我本無情，故能無憂」的脈絡，與大眾無法產生繫連，也就無從引領大眾，對大眾並無助益。

郭象之言甚是，然而在此卻也立即逼顯一項疑問：莊子對於〈至樂〉滑介叔之寓言，運用「先示有情，然後尋至理以遣之」，也就是「入而能出」的脈絡，以引導讀者大眾，並對大眾有所助益；至於〈養生主〉「老聃死，秦失弔之」的寓言，秦失若果真是郭象所說的「無情」，那麼莊子豈不是運用「我本無情，故能無憂」的脈絡，書寫這一則寓言？那麼，這一則寓言豈不是無從與讀者大眾產生繫連，也就無從引領大眾，對大眾並無助益？然而，是否果真如此呢？

如欲回答上述疑問，顯然必須回到莊子的本文。回顧「老聃死，秦失弔之」的敘述，莊子清晰記載秦失前往靈堂哀悼老聃之死。試想：秦失若果真無情，完全無感於老聃之死，那麼也就不前往靈堂哀悼，更不至於號哭三聲。換言之，秦失既然前往哀悼，便已彰顯老聃之死，不僅使得在靈堂哭泣的老少民眾感到悲傷，秦失亦同感悲傷，因此他前往靈堂，並有「三號」的哀哭之舉。只不過他了解生命有來必有去的整體性質，遂以「生死」一體不可分的整體思考，適時出離哀傷的情緒，也就是「入而能出」，一旦出離情緒波動，即為「哀樂不能入」。

由以上說明可知，郭象未細察莊子埋藏之線索，遂誤以為秦失「無情」²¹。實則莊子筆下的秦失，並非如同木石之無情。莊子仍然是運用「先示有情，然後尋至理以遣之」，也就是「入而能出」的脈絡書寫這一則寓言，也因此而與讀者大眾產生繫連，並對讀者有所助益。

¹⁹ 參見《南華真經》，頁94—95。

²⁰ 參見注14。

²¹ 自從郭象注指出秦失「無情」之後，歷代學者多從其說，例如：唐·成玄英疏：「爰洎三號，而俯跡同凡，事終而出也……方外之人，行方內之禮，號弔如此。」宋·林希逸說：「三號而出，言不用情也。」明·釋德清說：「言無哀切之情也。」但是本文不依從郭象之說，因此也就與上述學者的解說不同。以上學者之說，成玄英疏參見《南華真經》，頁95。林希逸之說，參見周啟成《莊子內篇齊物論義校注》（北京：中華書局，1997年3月），頁54。另外，參見釋德清，《莊子內篇齊物論義校注》（臺北：新文豐出版公司，2004年12月），頁289。

(二)「哀樂不能入」並非木石之無情

〈養生主〉的秦失，與〈至樂〉之滑介叔相仿，也經歷「入而能出」的過程，適時出離憂傷的情緒，遂為「哀樂不能入」。由此可知「哀樂不能入」並非絕無情緒的波動，而是「入而能出」²²。不過，由於上述說明並未完全依從「哀樂不能入」的文字字面，所以看似背離莊子；但是完全依從文字字面，以為「哀樂不能入」是絕無情緒波動，是否便符合莊子義理呢？

試想，莊子之所以書寫「哀樂不能入」，當是因為察見大眾時常陷入情緒之中，久久不能回復平穩，也就是深受「入而不出」的困擾。因此建議讀者：在生活中，雖然不免因為或大或小的事件衝擊，以致有或哀或樂的情緒，但此時必須因應情勢，自我調整與變通，不宜執著，以適時出離情緒的波動，也就是「入而能出」；一旦出離，即為不被情緒干擾的「哀樂不能入」。

換言之，莊子以「哀樂不能入」改善大眾「入而不出」的苦惱，但是讀者若僅僅停留在文字字面，以為「哀樂不能入」是絕無哀樂的情緒，則如同木石，對人生所有事件與變化皆無感，這豈有可能是「喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極」(〈大宗師〉)²³的莊子本意？因此本文詮釋「哀樂不能入」的意涵不僅止於字面，不是絕無情緒，而是雖有哀樂的情緒，但可適時出離的「入而能出」。

討論至此，回顧前文說明〈至樂〉滑介叔亦為「入而能出」，故可推知滑介叔乍見左肘生瘤，初有厭惡之意，但是隨即出離厭惡之情的「入而能出」，即為「哀樂不能入」。有鑑於在本則寓言中，秦失之所以「哀樂不能入」，是因為他明瞭「生死」是不可切割的一體之兩面，所以適時出離老聃死去的憂傷之情。至於滑介叔，也是明瞭「生與死」、「健康與疾病」一體不可分，因此化除疾病所引起的情緒波動，故為「入而能出」，也就是「哀樂不能入」。

以此，似乎即可回答本文之初提出的二項疑問：(一)莊子所說的「哀樂不能入」是否為字面的絕無情緒波動之意？(二)「哀樂不能入」如何可能落實在生活中？它的理論基礎何在？但是上述〈至樂〉「滑介叔」與〈養生主〉「老聃死」之寓言，只是莊子書中與哀樂相關的眾多記載之二例，那麼，是否尚有其它記載可證明「哀樂不能入」不是絕無情緒，而是雖有哀樂的情緒，但可適

²² 案「哀樂不能入」指哀樂情緒不進入人的胸懷，亦即人不受哀樂情緒影響。至於本文在此說明「入而能出」則是指秦失進入哀樂的情緒中，受到情緒影響，但隨即出離而不再受情緒影響。雖然「哀樂不能入」與「入而能出」二句敘述的著眼點，略有不同，前者是以「哀樂的情緒」為主詞，後者是以「人」為主詞；但是它們傳達的意涵則無不同，所以本文借用「入而能出」來說明「哀樂不能入」。後文的討論，均與在此說明秦失相同，因此後文將不再贅述。

²³ 參見《南華真經》，頁174。

時出離的「入而能出」呢？下文將繼續探討。

三、莊子「入而能出」

接下來再看一則莊子家人的死亡，〈至樂〉記載：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭，亦足矣；又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慟然！察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」²⁴

（一）莊子並非無情

面對妻子死去，但卻鼓盆而歌的莊子，遭到惠施的責備。然而，由莊子的回答則知：妻子死去之初，莊子亦不免哀嘆，²⁵但是經過深入思考而了解，妻子本是「無生、無形、無氣」，在恍惚、若無若有之間²⁶，轉變為「有氣、有形、有生」，現今則再轉變為死。

試想，死亡即為「無生、無形、無氣」；不過，莊子業已明示「無生、無形、無氣」將轉變為「有氣、有形、有生」，故可明瞭妻子雖死，但卻並非一成不變的停滯於死亡，而將再變化為「有氣、有形、有生」。亦即「生與死」恰若春夏秋冬四季的運行，週而復始，無從分割。莊子藉由「春秋冬夏四時行」以喻「生與死」是不可切割的「一」而不是「二」。妻子安臥在「生死」通而為一的「天地之間」（唐·成玄英疏）²⁷，若仍隨而哭之，則是不通達生命的變化，因此遂止息淚哭。

由此可知：妻死之初，莊子曾嘆息哀哭。晉·郭象注：

未明而慟，已達而止。斯所以誨有情者，將令推至理以遣累也。²⁸

²⁴ 參見《南華真經》，頁460—461。

²⁵ 關於「慟然」，宋·褚伯秀說：「慟字說之不通，當是『慨然』，嘆也」。見褚伯秀，《莊子義海纂微·卷五十六》，《正統道藏》第14冊（日本·京都：中文出版社，據明正統十年刊《道藏》本影印，1986年），頁11068。

²⁶ 關於「芒芴」，褚伯秀說：「芒芴」讀同「恍惚」。見褚伯秀：《莊子義海纂微·卷五十六》，《正統道藏》第14冊，頁11068。

²⁷ 參見《南華真經》，頁461。

²⁸ 參見《南華真經》，頁461。

莊子以「至理」化除憂傷情緒。亦即本則寓言的脈絡與〈至樂〉之滑介叔相仿，也是「先示有情，然後尋至理以遣之」²⁹。換言之，死亡的衝擊使莊子嘆息淚哭，隨後，「生死」通而為一的整體思考，使莊子出離哀哭。亦即莊子經歷「入而能出」的歷程，一旦出離，則如同〈養生主〉「哀樂不能入」的秦失。不過，在此卻出現一項新的疑問：莊子停止哭泣之後，「鼓盆而歌」的舉動似乎並非「哀樂不能入」。那麼，試問：「鼓盆而歌」表示莊子處於什麼狀態呢？

（二）「鼓盆而歌」非矯情、非自樂

關於「鼓盆而歌」，晉·孫楚曾說：「妻亡不哭，亦何所懼！慢弔鼓缶，放此誕言，殆矯其情，近失自然。」³⁰至於唐·成玄英疏：「鼓甕而歌，垂腳箕踞，敖然自樂。」³¹試想，如果僅觀文字表面，那麼「鼓盆而歌」不免被認為是「矯情」³²、「自樂」。可是學者既然一致公認莊子書中處處透顯其智慧深淳，但卻在此認為莊子矯情，這豈不是太過矛盾？然而，如果認為「鼓盆而歌」不是矯情，也不是自樂，那麼，停止淚哭之後的「鼓盆而歌」，表示莊子處於什麼狀態？

針對上述疑問，可先由親人死亡的衝擊，開始進行思考。試想：親人死去的撞擊，至深且鉅；亦即愈是親近之人死去，對於存活者的撞擊力愈強。故可推知，面對妻子死去，莊子所受到的衝擊力度必然至極強大。此由妻死之初，莊子嘆息哀哭，即可明瞭上述推論不假。接著，可進一步推想：莊子雖然理悟而止息哀哭，但是妻子死去的強大撞擊，是否因此瞬間消散？任何人皆知，至親死去的強大撞擊不可能瞬間消散，而且仍將持續一段時間。這是血肉之軀的人情之常，莊子既是有血有肉之人，當然也就不在此理之外。以此，則可再進一步推想：妻子死去的強大撞擊，既然仍將持續一段時間，那麼，憂傷之情也就將在莊子胸中停留一段期間；不過，死亡的衝擊將在時間中遞減，因此憂傷也將逐漸平復，而成為「哀樂不能入」的平穩。

綜上說明，如果不以矯情、自樂來了解「鼓盆而歌」，那麼或許可了解為：莊子雖明瞭「生死」一體不可分的整體性質，但他未能瞬間出離死亡的強大撞擊以及憂傷之情，亦即他尚在「入而能出」的逐漸出離之過程中，尚未立即回

²⁹ 這是〈至樂〉滑介叔寓言的郭象注，請參見注 13。

³⁰ 晉·孫楚〈莊周贊〉：「莊周曠蕩，高材英雋，本道根貞，歸於大順。妻亡不哭，亦何所懼！慢弔鼓缶，放此誕言，殆矯其情，近失自然。」參見宋·歐陽修等撰，《藝文類聚·卷三十六》，《四庫全書·子部·一九三·類書類》（臺北：臺灣商務印書館，據國立故宮博物院藏《文淵閣四庫全書》本影印，1983-1986 年），第 887 冊，頁 734。

³¹ 參見《南華真經》，頁 460。

³² 王叔岷說：「鼓盆而歌，自是矯情。」參見王叔岷，《莊子校證》，頁 646。

復平穩，所以有迥異於日常行為的「鼓盆而歌」之舉。換言之，「鼓盆而歌」並非矯情、自樂，而是彰顯莊子尚受到死亡的撞擊。反之，若是以為莊子藉由「理悟」瞬間出離死亡的衝擊，視妻子死去如一陣清風吹過，對他的影響業已完全消散，那麼莊子應當持平如常日，處理日常生活中的事務，豈可能有「鼓盆而歌」如此出乎日常舉止之外的特殊舉動？

然而以上說明，或許將受到質疑：莊子既然也需要在時間的滌洗中，逐漸回復平穩，那麼與社會大眾並無不同，焉可稱之為有智慧？關於此項質疑，可參看《老子·十五章》：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容……混兮其若濁，孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？³³

有道之士的生命內涵深不可測，不過老子仍然勉強予以描述，而且指出悟道者有時也不免如同混濁之水，並不清澈安靜。這是因為悟道者也是有血有肉之人，在生活中受到周身事物的激盪，自然不免有混亂激動之時，但可逐漸安靜下來，遂由混濁而逐漸清澈。由「濁以靜之徐清」可知悟道者的智慧，並不在於瞬間便由「濁」至「清」，他與大眾相同，也需要時間逐漸調整生命狀態。他的智慧在於「入而能出」，可適時調整。至於社會大眾通常是「入而不出」，僵化於固定情態，而未能適時調整。

以此則可了解，本文說明莊子面對妻子死去，也需要藉著時間逐漸解消死亡的衝擊與憂傷，與老子的義理相應；亦即莊子與老子筆下的有道之士相仿，並非瞬間出離死亡的激盪，仍需要時間逐漸調整生命狀態，可見莊子是有血有肉之常人，並不悖離道家的智慧。更且莊子思考「生死」如四季循環，是不可切割的「一」而不是「二」，並且因此止息哀哭，即是業已開始實踐「理悟」以及「入而能出」，而非大眾之「入而不出」，因此稱莊子具有智慧，並不虛妄。

綜言之，如果不以矯情、自樂來了解「鼓盆而歌」，那麼或許可了解為：莊子尚受到死亡的撞擊與憂傷的激盪。若由後者來了解，那麼莊子非但不矯情，而且是有血有肉的真性情，³⁴擁有與大眾相同的真實人性；同時，這樣的了解並不減損莊子的生命智慧，也與老子義理相應。

³³ 參見周·李耳著，魏·王弼注，《老子》（臺北：金楓出版社，1991年2月），頁46—47。

³⁴ 王叔岷說：「莊子妻死，始亦不能無嘅；惠施死，莊子過其墓亦有感傷之言。則莊子固亦深於情者，特能更進而忘情耳。」（見《莊子校詮》，頁646）指出莊子乃有血有肉之有深情之人。至於晉·孫楚指莊子「殆矯其情，近失自然」（參見注31），實屬誤會，因為莊子是誠懇記載妻子死去的感觸與思考，非但不矯情，而且貼合自然天性。

在本則寓言中，面對妻子死去的衝擊，莊子的行止也可間接證明「哀樂不能入」不是絕無情緒，而是雖有情緒波動，但可適時出離的「入而能出」。至於莊子落實「入而能出」，則是由於立足「生死」一體不可分的整體思考。

此外，本則寓言透顯：雖然理悟「生死」是不可切割的一體之兩面，但是將「理悟」實踐於腳下，並非易事，仍須在生活中磨鍊。由此亦知社會大眾因為親人死亡而悲痛不止，並非愚蠢，而是人情之常；縱然睿智如莊子，亦有哀嘆淚哭、鼓盆而歌之舉。但是大眾仍須自我提醒：應將生死一體不可分的「理悟」落實於腳下，也就是「入而能出」。雖然實踐「理悟」以及「入而能出」，有其難度，但是並非絕無可能實踐。由莊子理悟，遂止息淚哭，即知他業已真實踐履；至於「鼓盆而歌」則是激盪之餘波，他正在逐漸調整生命狀態，死亡不至於銷毀他深湛的智慧。

參、「哀樂不能入」落實在生活中的具體方法

上一節討論的三則寓言，主人翁都是以一體不可分的整體思考，做為實踐「哀樂不能入」的基礎。不過，在此之外，莊子是否指出尚須輔以其它相關要素，以實踐「哀樂不能入」呢？本節將繼續探討。

一、「哀樂不易施乎前」——無哀無樂

現在看〈人間世〉記載：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重，齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動也，而況諸侯乎！吾甚慄之。子常語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。』……吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患。……仲尼曰：「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。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死夫！子其行可矣。……」³⁵

³⁵ 見《南華真經》，頁 116—118。另外，關於「何暇至於悅生而惡死夫！子其行可矣。」舊讀皆從「死」字絕句，「夫」字屬下讀。但是王叔岷認為孔子似不必稱葉公子高為「夫子」，

楚國國君命令葉公子高出使齊國，葉公子高面對此項任務甚感憂心，因此情緒出現起伏不安的陰陽之患；另一方面，憂慮出使的工作，若不成功，則有國君處罰的人道之患。也就是因為國君交付的任務而「入於哀樂」，情緒擾動不寧。所以向孔子請教因應之方，孔子指出：「親與子」、「君與臣」一體不可分，是天下的兩項大戒「命」與「義」，為人臣子者，在這不可切割的整體中，必須事親盡孝、事君盡忠，不可針對任何處境或事件進行揀擇，以安頓雙親與國君交付的工作，運用如此的態度自我修養，³⁶則「哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」晉·郭象注：

知不可奈何者命也而安之，則無哀無樂。³⁷

知曉「親與子」、「君與臣」的整體性，是不可奈何、不可改變的真實，因此坦然接受，則無哀無樂。也就是由「入於哀樂」，進而「出於哀樂」，成為「哀樂不能入」。

二、積極承擔君父指派的任務

關於「知其不可奈何而安之若命」，如果僅僅停留在文字字面，不免以為只是消極的接受，³⁸但是唐君毅曾有深入的闡釋：

莊子安命之學之最高表現，則在……任何場合之死生呼吸無可奈何之際，而仍能以孝子對父母之心，承當其在天地間之所遇。……人之無條件的承擔人所遇之一切。³⁹

莊子安命之學在於知曉「不可奈何」就是生命中無可改變之情事，在本則寓言中，指「親與子」、「君與臣」一體不可分的整體性。由唐君毅之說明，可了解

故以「夫」字絕句為當（見王叔岷，《莊子校詮》，頁140）。本文從王先生之說。

³⁶ 關於「自事其心者」，清·宣穎說：「事心如事君父之無所擇」。見宣穎，《莊子南華經解》（臺北：廣文書局，影印懷義堂藏版，1978年7月），卷2。

³⁷ 郭象注，參見《南華真經》，頁117。另外，清·王念孫說：「施讀為移，此猶言不移易」（引自王先謙，《莊子集解》，臺北：藝文印書館，影印清宣統元年刊本，1972年5月，頁52）。張默生說：「當前的哀樂，自不至改變他的心境」（見張默生，《莊子新釋》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月，頁117）。案上述學者之說均與郭象注「無哀無樂」相因不悖，本文在此乃從郭象注進行詮釋。

³⁸ 以為「知不可奈何而安之若命」只是消極的接受，也就是認為莊子是宿命論。至於莊子義理是否為「宿命論」，學界之討論甚多。不過，由於「宿命論」並非本文探討之主題，因此暫不詳述。至於較為詳細的討論，可參看拙著〈莊子「安命」思想探析〉。

³⁹ 見唐君毅，《中國哲學原論——導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980年3月），頁549—550。

「接受」即為「承擔」。亦即「接受與承擔」是一體的兩面，它們同存並在，是「一」而不是「二」；若不「接受」即無「承擔」可言，若「接受」即是「承擔」。換言之，「知其不可奈何而安之若命」的接受雙親或國君交付的工作，並非文字表面的消極、被動而已，而是主動積極的擔當。換言之，正是因為具有主動積極承擔的生命力，故可接受並且承擔被指派的工作。反之，若無主動承擔的生命力，則將因為不能擔當眼前的工作，不免逃避遠遁。無疑地，那才是消極。至於看似消極、被動的「知其不可奈何而安之若命」，反而彰顯為人臣子者，堅定沉穩的處理事務，顯現主動承擔的勇敢與堅毅。為人臣子者深厚積累如此主動承擔的生命力，即為「德之至」，是莊子稱許的至德。

後文又說「為人臣子者，固有所不得已。」關於「不得已」，與「不可奈何」相同，也是指生命中無可改變之情事。⁴⁰在本則寓言中，指「親與子」、「君與臣」一體不可分的整體性。故知「為人臣子者，固有所不得已」，指出為人臣子者，面對無可改變而且不可切割的「親與子」、「君與臣」之整體，不論雙親或國君交付任何工作，都是「無條件的承擔」（唐君毅之語），專注於事件之處理，進而安頓之，不落入「悅（樂）／惡（哀）」、「生／死」的對立思考，這就是「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死夫！」以此，則由陰陽之患、人道之患的「入於哀樂（悅惡）」之情緒擾動，進而「出於哀樂（悅惡）」回復平穩，亦即「入而能出」，也就是「哀樂不能入」。

本則寓言中，莊子指出面對國君交付的任務，雖然曾因憂慮而有情緒起伏，也就是「入於哀樂」，但是仍可藉著立足「親與子」、「君與臣」的整體性，並且秉持積極主動承擔的精神，出離情緒不安的狀態，也就是「入而能出」回復平穩，成為「哀樂不易施乎前」，亦即無哀無樂的「哀樂不能入」。

換言之，本則寓言的書寫脈絡，與上一節討論的〈至樂〉滑介叔、〈養生主〉秦失、〈至樂〉莊子妻死相仿，也是「先示有情，然後尋至理以遣之」⁴¹。不過，前述三則寓言揭示：可遣去情緒擾動的「至理」，均為「健康與疾病」、「生與死」一體不可分的整體思考；至於本則寓言指出，積極主動承擔的精神與「親與子」、「君與臣」的整體性思考相輔相成，以遣去情緒攪擾。簡言之，前述三則寓言的主人翁都以整體性思考，做為實踐「哀樂不能入」的基礎，本則寓言不僅立足整體性，而且秉持積極主動承擔的精神，以實踐「哀樂不能入」。

⁴⁰ 關於「不得已」之義理，由於並非本文探討之主題，因此暫不詳述。至於較為詳細的討論，可參看拙著〈莊子「不得已」之義理研究〉。

⁴¹ 這是〈至樂〉滑介叔寓言的郭象注，請參見注14。

那麼，這是否意謂著：前述三則寓言的主人翁，都只具有整體性的思考，而不具有積極主動承擔的精神呢？回顧前述三則寓言，滑介叔面對左肘生瘤的疾病，秦失面對老聃死去的傷感，莊子面對妻子死去的衝擊，他們並未被疾病或死亡壓垮，而仍然平穩立身天地之間。由此即可推知：他們也都具有積極主動承擔的精神，否則焉有可能「入而能出」、實踐「哀樂不能入」？綜言之，討論至此，則知整體性的思考，以及積極主動承擔的精神，是實踐「哀樂不能入」的基礎。

三、承擔疾病與死亡

接著再看莊子書中另一則論及「哀樂不能入」的寓言，〈大宗師〉記載：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「……孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉！夫造物者，將以予⁴²為此拘拘也？」曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天，陰陽之氣有沴，其心閒而無事……曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。……且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」俄而子來有病，喘喘然將死，……犁往問之，……倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「……今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」⁴³

子祀等四人了解死生存亡為一整體，也就是明瞭生命有「生」的一面，也有「死」的另一面；那麼，自然與〈至樂〉滑介叔相同，也了解血肉之軀亦具有一體兩面的性質，不僅有「健康」的一面，同時也有「疾病」的另一面。

（一）「健康與疾病」一體不可分

由於四人都具有「生死」一體不可分的整體思考，遂結為莫逆之交。結交未久，子輿有病，肢體扭曲，大異於常人，但是子輿面對疾病與肢體異常，並不恐慌憂煩，反而「其心閒而無事」，心神平穩。而且在回答子祀的談話中，以「予何惡！」、「吾又何惡焉！」兩次強調並不厭惡疾病與肢體扭曲，更且進

⁴² 王叔岷認為「予」乃「子」之誤。見王叔岷，《莊子校詮》，頁243—244。

⁴³ 參見《南華真經》，頁195—199。

一步表示：非但不執著人類的形軀，設若變化為其它物種之形體，亦無所排斥。子輿自言「安時而處順」，也就是安於人生機緣的變化，所以「哀樂不能入」。

在本則寓言中，讀者只見莊子書寫「哀樂不能入」，然而同樣是形體發生疾病的變化，莊子書寫〈至樂〉滑介叔，則是乍見左肘生瘤，初有厭惡之意，隨後「生與死」、「健康與疾病」一體不可分的整體思考，化除情緒擾動；二者併觀，滑介叔與子輿，似乎有所不同。那麼，這是否指子輿全無哀樂，沒有任何情緒的起伏？或許讀者將提出詢問：人人皆為血肉之軀，面對形體發生嚴重扭曲變形，縱然胸懷深厚智慧，是否可能沒有任何情緒的波動？這豈不是如同木石，無感於人生之變化？這就是智慧嗎？至於滑介叔雖然初有厭惡之意，但是隨即以整體思考，化除情緒攪擾，豈不是貼合真實人性，而且也並不減損其生命智慧呢？

針對此一疑問，前文曾說明「哀樂不能入」的意涵並不僅止於字面，不是絕無情緒，而是雖有哀樂的情緒，但可適時出離的「入而能出」。

以此，則可推知莊子書寫〈至樂〉滑介叔之時，明白敘述滑介叔「入而能出」的歷程，但在書寫〈大宗師〉子輿之時，使用減筆，並未詳細記載子輿「入而能出」的過程，而僅記載「入而能出」的成果——「哀樂不能入」。然而，莊子雖然使用減筆，但是通讀莊子全書的讀者，仍然可由滑介叔「入而能出」的歷程，推知子輿亦經歷相似的过程。也就是子輿「哀樂不能入」，並非如同木石之無感於軀體的變化，參照滑介叔的「入而能出」，便可推知子輿面對形體嚴重扭曲變形，亦與滑介叔相仿，也不免有情緒波動，但是他以「生與死」、「健康與疾病」一體不可分的整體思考，出離情緒波動，而成為「其心閒而無事」的平和。以此，即可回答讀者關於子輿是否全無哀樂情緒波動的疑問。

（二）「生死」一體不可分

寓言中，四人結為莫逆之交，不久之後，四人中的子來患病，呼吸急促，近乎死亡。子犁前往探病，但卻詢問子來：形軀是否將變化為鼠肝或蟲臂？這樣的詢問，並未使子來產生不悅，子來反而以「惡乎往而不可哉！」表示接受任何變化。由此可知子犁、子來與前述的子輿相同，既不執著人類的形軀，也不排斥變化為其它物類。

此外，由子來平和鎮定的談話，可知他面對死亡，亦如子輿，也是「哀樂不能入」。這自然是因為明瞭「生與死」、「健康與疾病」是不可切割的一體之兩面，亦即一體不可分的整體思考，使子來接受死亡的變化。回顧前文曾說明「接受」即為「承擔」，故知子來並非消極、被動的接受死亡，而是以整體性

思維承擔死亡的變化，並未被死亡壓垮。同理，本節前曾討論的子輿也與子來相同，並非被動的接受疾病，而是以整體性思維，心平氣和的承擔疾病的衝擊。簡言之，子輿、子來之所以「哀樂不能入」，就是因為「生與死」、「健康與疾病」一體不可分的整體思考，以及承擔的精神。

四、莊子安於貧窮

現在看第一節曾部分引錄的一則寓言，本節則是引錄全文，〈外物〉記載：

莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰：「諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？」莊周忿然作色曰：「周昨來，有中道而呼者，周顧視，車轍中有鮒魚焉。周問之曰：『鮒魚來，子何為者邪？』對曰：『我，東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？』周曰：『諾。我且南遊吳、越之王，激西江之水而迎子，可乎？』鮒魚忿然作色曰：『吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆。』」⁴⁴

莊子家境貧窮，乃至必須向它人借米維生。由於對方允諾的協助遠在未來，不能解當前的燃眉之急，因此莊子不免有「忿然」的情緒，也就是「入於哀樂」有情緒的波動。然而不畏讀者嘲笑他的情緒起伏，而將此次借米的經驗書寫下來，足見上述的情緒波動業已平復，也就是「入而能出」，達到「哀樂不能入」的平穩。由此可證，本文說明「哀樂不能入」的意涵不僅止於字面，不是木石無感，不是絕無情緒，而是雖有情緒波動，但可適時出離的「入而能出」，當不悖離莊子之旨。

不過，莊子書寫此次借米的經驗，是否表示他安於貧窮呢？關於此項疑問，可參看〈列御寇〉記載：

或聘於莊子，莊子應其使曰：「子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻菽。及其牽而入於太廟，雖欲為孤犢，其可得乎！」⁴⁵

關於莊子受到禮聘之事，漢·司馬遷《史記·老莊申韓列傳》亦有詳實記載：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入大廟。當是之時，雖欲為孤豚，其可得乎？子亟去，無污我。我寧遊

⁴⁴ 參見《南華真經》，頁671。

⁴⁵ 參見《南華真經》，頁761。

戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」⁴⁶

對於「千金，重利；卿相，尊位」的權力富貴，社會大眾通常都是竭力爭取。但是莊子卻不為之所動。這是因為莊子洞見權力富貴並非僅有單一面向，而有殺身之禍的另一面，亦即權力富貴具有一體兩面的性質。由於察見權力富貴一體兩面的另一面，洞見其中隱藏著殺機，因此不為富貴的表象所動。

由此，可進一步推知：當「富貴」一體兩面的另一面——殺身之禍——呈現時，大眾羨豔的富貴，遂轉變為人人唯恐避之而不及的死亡禍害。反之，若安於貧窮，由於捨棄富貴，所以也就同時捨棄富貴一體兩面的另一面——殺身之禍。此時，若與富貴的死亡禍害併觀，那麼沒有殺身之禍的貧窮，則被認為是人生佳境。亦即原本大眾認為「不善」的貧窮，則將被認為是「善」。由此可知，大眾認為是「善」的富貴，並非恆常為「善」，它具有一體兩面的性質，不可能只有「善」的一面、沒有「不善」的另一面。同理，大眾認為「不善」的貧窮，也不是恆常為「不善」，也具有一體兩面的性質，並非只有「不善」的一面，它也有「善」的另一面。

了解貧窮具有「善與不善」一體不可分的整體性，故以整體為立足點而安於貧窮。如果有富貴的機緣來到，則衡量於己是否合宜，若認為合宜，便適時掌握，立登卿相之高位。但若察見富貴隱藏著殺機，於己並不合宜，則拒絕榮華，安於貧窮。因此可知〈山木〉何以有如下的記載：

莊子衣大布而補之，正廩係履而過魏王。魏王曰：「何先生之憊邪？」莊子曰：「貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也；衣弊履穿，貧也，非憊也，此所謂非遭時也。」⁴⁷

莊子「衣弊履穿」，誠然極為貧窮，若是有意改變貧窮現況，自然可以在面見魏國國君時，求取官職，以接近富貴。但是本則寓言顯示：莊子並無任何追求富貴的言行，由此而知他依然安於貧窮，無意親近隱藏殺機的富貴。

綜上說明，莊子了解貧窮具有「善與不善」一體不可分的整體性。以整體的思考為立足點，因此拒絕富貴，不同於大眾，不以貧窮為恥，也就是平和地承擔貧窮。

⁴⁶ 見漢·司馬遷著，宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（臺北：大中出版社，1978年3月），頁2145。

⁴⁷ 參見《南華真經》，頁506—507。

五、莊子順應死亡的變化

除了經歷它人死亡的衝擊之外，莊子在書中也敘述他面對自己的死亡，〈列御寇〉記載：

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不備邪？何以加此！」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。」⁴⁸

在本則寓言中，莊子雖然即將進入大眾最為排斥的死亡，但卻沒有任何畏懼恐慌，他認為死後仍然與存活之時相同，仍是與天地萬物、日月星辰同在；並且語帶幽默的指出，弟子欲將他厚葬，是將他死後的軀體，由烏鳶口中搶出，送予螻蟻，是一偏執之舉。以上談話，充分彰顯莊子「哀樂不能入」平和鎮定地面對自己的死亡。

回顧前文討論莊子書中與死亡相關的論述，一致揭示「生與死」是不可切割的一體之兩面，由於明瞭生命具有一體兩面的性質，不可能只有「生」的一面、沒有「死」的另一面，因此莊子坦然接受「生」的另一面——死亡。

寓言中，莊子「哀樂不能入」的平穩談話，雖然看似接近「我本無情，故能無憂」（郭象注）⁴⁹的脈絡，但是若將本則寓言與〈至樂〉「莊子妻死」的記載併觀，則可了解莊子是在生活中磨練，除了經歷妻子死去，〈徐無鬼〉記載：「莊子送葬，過惠子之墓。」⁵⁰試想，莊子所送葬的死者，當是頗為親近之人，至於惠施則與莊子常有會談，亦屬親近之友人，然而亦先於莊子死去。由此可了解莊子在生活中，業已多次經歷親友們的死亡，所以當面對自己的死亡時，業已完成「入而能出」的歷程，也就是實踐「理悟」，故而「哀樂不能入」。

換言之，莊子不同於大眾，既不執著「生」，也不排斥「死」，泰然接受並且順應死亡，但他並非如同木石之無情，而是多所經歷死亡的衝擊與情緒的波動之後，業已徹底實踐「理悟」，所以「入而能出」，達到「哀樂不能入」的平穩。

另外，在此回顧「莊子妻死」的寓言，莊子面對妻子死去，並非瞬間出離死亡的衝擊，所以未能立即落實「哀樂不能入」；然而面對自己的死亡，則是徹底實踐「哀樂不能入」。由此可知「哀樂不能入」的實踐，雖然有其難度，

⁴⁸ 參見《南華真經》，頁 761。

⁴⁹ 這是〈至樂〉滑介叔寓言的郭象注，請參見注 14。

⁵⁰ 參見《南華真經》，頁 613。

但是並非不可能落實在生活中。由此亦可間接證明「哀樂不能入」不是絕無情緒，而是雖有情緒波動，但可適時出離的「入而能出」。

肆、結語

關於莊子書中記載之「哀樂不能入」，本文提出二項疑問：（一）「哀樂不能入」是否為字面的絕無情緒波動之意？（二）「哀樂不能入」如何可能落實在生活中？它的理論基礎何在？本文針對上述二項疑問展開討論，經過較為深入的探討，現在可大致回答如下。

- （一）「哀樂不能入」的意涵不在字面，不是絕無情緒波動，亦非如同木石無感於生活中的一切事物與變動，而是雖有情緒起伏，但可適時出離的「入而能出」。
- （二）莊子以及他筆下的寓言中之主人翁，之所以不同於大眾，不至於長期深陷情緒波動，而可實踐「哀樂不能入」，都是因為具有一體不可分的整體思考，以及主動承擔的精神。

綜言之，以整體性的觀察與思考為立足點，則將不同於大眾，既無所執著也無所排斥，輔以主動承擔的精神與生命力，則可持平面對人生之各種處境。

本文之討論，可引入「莊子導讀」之通識課程，不僅使莘莘學子們了解「哀樂不能入」並非字面的絕無情緒波動，其中蘊藏整體性的思考以及主動承擔的精神，以此可使教學較具有深度；同時可使學子們明瞭：穿透表象的整體性觀察與思考，以及勇於承擔的精神，也可幫助我們面對人生中各種事物的衝擊，即使有情緒的波動，但可適時出離，進而實踐「哀樂不能入」。

參考文獻

一、專書

(一) 古籍

- 周·李耳著，魏·王弼注，《老子》，臺北：金楓出版社，1991。
- 周·莊周著，晉·郭象注，唐·成玄英疏，《南華真經》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 漢·司馬遷著，南朝·宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》，臺北：大申出版社，1978。
- 宋·褚伯秀，《莊子義海纂微》，《正統道藏》，日本·京都：中文出版社，1986。
- 明·釋德清，《莊子內篇慙山注》，臺北：新文豐出版公司，2004。
- 清·紀昀等，《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北：廣文書局，1978。
- 清·王先謙，《莊子集解》，臺北：藝文印書館，1972。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989。
- 清·孫詒讓，《莊子札迻》，臺北：藝文印書館，1974。

(二) 近人論著

- 王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- 周啟成，《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1978。
- 張默生，《莊子新釋》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 賴炎元，《韓詩外傳今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1972。

二、期刊論文

- 張明慧，〈《道家文化與現代文明》讀後〉，《道家文化研究》，第二輯，1992。