

由《老子·五十九章》之結論性質論「嗇」字關鍵地位

陳育民

國立彰化師範大學國文研究所碩士生

摘要：本文在於說明《老子·五十九章》乃屬於結論性質的一章，而所謂結論又落在此章中之「嗇」字上，那麼「嗇」字自然具有歸結《老子》全書大部份思想篇幅理論，所欲探討問題之關鍵地位。

關鍵詞：老子、嗇。

一

筆者所以認為《老子·五十九章》在老子思想中，具備結論性質之一章的原因，乃在於〈五十九章〉：「治人、事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道」，¹其中「嗇」字與「治人」及「可以長久」、「長生久視之道」等文獻的出現。

由於今日發現最早《老子》版本的郭店楚簡《老子》，其中〈五十九章〉也大致完整出現在乙組文字裡，²於此便已足見〈五十九章〉確實應為《老子》原書之舊。不過，對於竹簡本《老子》乙組中「給人」究竟該讀為「治人」還是「給人」，今卻有不同意見。據筆者所知，主張讀為「給人」者，唯有尹振環先生。他因「給」、「給」二字形近，而說：「查楚簡《老子》圖版，並非『治人事天』，

¹ 本文所據《老子》版本以《古逸叢書》中收王弼所注《集唐字老子道德經注》(底下簡稱集唐本《老子》)為主。帛書本《老子》文字據高明：《帛書老子校注》(北京：中華書局，2004年)。竹簡本《老子》文字據《簡帛書法選》編輯組編：《郭店楚墓竹簡(老子甲、乙、丙)》(北京：文物出版社，2002年)。河上本《老子》文字據舊題〔漢〕河上公章句：《纂圖互註老子道德經》(臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年《道德經名注選輯(一)》據明初建刊六子本影印)。傅奕本《老子》(筆者案：此乃依據北齊武平五年開項羽妾墓所出《老子》抄本，與寇謙之所傳安丘望本、仇獄所傳河上丈人本，校定之本)文字據〔唐〕傅奕校定：《道德經古本篇》(臺北：藝文印書館，1965年《無求備齋老子集成初編(第二函)》據明刊正統道藏本景印)。范應元本《老子》(筆者案：此有集《老子》古本之大成的稱譽)文字據〔宋〕范應元撰：《老子道德經古本集註》(臺北：藝文印書館，1965年《無求備齋老子集成初編(第七函)》據上海涵芬樓續古逸叢書景宋本景印)。

² 出現在竹簡本《老子》乙組的〈五十九章〉文字是：「給(治)人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以臯(早)是以臯(早)備(服)是胃(謂)……不克則莫智(知)其[]；莫智(知)其[]，可以又(有)𠂔(國)；又(有)𠂔(國)之母，可以長……長生舊(舊=久)視之道也。」其中，「[]」乃為「恒」字，詳見拙文：〈校勘《老子》「避諱字」二則——「邦」與「國」、「恒」與「常」原本不同〉，《暨大電子雜誌》第49期(2007年9月)。而今據彭浩先生說：「互，帛書本殘損，傳世諸本作『極』。簡本『互』寫作『𠂔』，字形與『𠂔』相近，易訛。《韓非子·解老》引作『無不克則莫知其極』，同各傳世本，也合上下文之用韻。可知簡本『互』字係『𠂔』之誤寫。『𠂔』與『極』同音相通。下句同。」(見彭浩：《郭店楚簡〈老子〉校讀》，武漢：湖北人民出版社，2000年，頁77。)

而是『給人事天』。但這『給』字卻很像『給』字，……顯然是『給』字，但抄寫成有點像『給』字了」、「『給』乃是寫得不清楚的『給』字罷了」、「『給人』非『治人』，給予人民也」。³然而，「給」字，帛書本《老子》乙本及河上公、王弼、傅奕、范應元本《老子》版本皆作「治」，《郭店楚墓竹簡》釋文「給」也讀為「治」。⁴今再引三位學者的說法如下：

給，通治。二字古韻同在之部。

《說文·糸部》：「絲勞即給。從糸，台聲。」《逸周書·器服》：「喪勤焚纓一給。」朱右曾《集訓校釋》：「《說文》云，絲勞曰給，以給飾纓，示不任用也。」《說文·水部》：「治，水。出東萊曲城陽丘山，南入海。從水，台聲。」《玉篇·水部》：「治，修治也。」《廣韻·至韻》：「治，理也。」「給」與「治」皆以「台」為聲，故能通用。尹說非，⁵當以「治」為本字，訓為治理。

《說文·糸部》：「給，絲勞即給。從糸，台聲。」《說文·水部》：「治，水。……從水，台聲。」「給」、「治」从「台」聲，皆為定母之部字，雙聲疊韻，「給」借作「治」。⁶

由此可見，「給」與「治」既然互可通借，那麼「給人」讀為「治人」就本無疑義，故如今仍讀作「治人」，而不採納猜測成份過多的尹振環先生之說法。

二

上已確認作「治人」無誤，那麼何謂「治人」呢？顧名思義乃為治理人也。又，由誰「治人」呢？侯王也。要如何「治人」呢？必有一套治理方法也。吾人今試觀《老子》書中理想侯王，當可發現老子同樣以「聖人」一詞名之。王博先生就說：「《老子》以『聖人』與『民』、『百姓』相對使用，且一再講『聖人之治』，則聖人指君主而言無疑。」蔣錫昌先生則說：「《老子》全書所謂『聖人』，皆指

³ 分見尹振環：《楚簡老子辨析—楚簡與帛書〈老子〉的比較研究》（北京：中華書局，2001年），頁34、272、尹振環：〈論《郭店竹簡老子》—簡帛《老子》比較研究〉，《文獻》1999年第3期，頁17。

⁴ 見荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁118。

⁵ 此處廖名春先生主要即在反駁尹振環先生的看法。

⁶ 分見崔仁義：《荆門郭店楚簡〈老子〉研究》（北京：科學出版社，1998年），頁53、廖名春：《郭店楚簡老子校釋》（北京：清華大學出版社，2003年），頁369、聶中慶：《郭店楚簡〈老子〉研究》（北京：中華書局，2004年），頁121。

理想之人君而言。」⁷其實，老子所謂「聖人」必然是「有位之聖人，而非無位之聖人」的「實際政治的權力人物」，⁸不然老子便不能說「聖人之『治』」。⁹是以，《老子·二十八章》說：「樸散則為器，聖人用則為官長」的用意便在於是：¹⁰此謂「『樸』本來不是器，¹¹散了便成器，『聖人』本來不為官長，但為人所用，便成為官長。」¹²而老子所謂「聖人」自然是這樣一種要為人所用，以治理人的官長也。既然如此，如今不妨照劉韶軍先生曾使用「聖人式侯王」一語，¹³來統稱老子心目中為人所用的理想侯王。

可是，此種侯王的出現對老子來說似乎始終只能期待，吾人可試看《老子》一書曾於〈三十二章〉、〈三十七章〉二次說出「侯王若能守之」的話，而其中一個「若」字，實已充分表達老子對當時侯王的期待。又，這份期待對老子而言，似乎是相當著急，試再看〈二十六章〉說：「重為輕根，靜為躁君。是以君子終日行不離輜重。……奈何萬乘之王，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君」，¹⁴此

⁷ 分見王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年），頁95、蔣錫昌：《老子校詁》（臺北：東昇出版事業有限公司，1980年），頁14。而持此種看法者已屬多數，以上只是隨舉此二家說法耳。

⁸ 分見高亨：《老子正詁》（臺北：臺灣開明書店，1996年），卷上，頁62、蔡明田：《老子的政治思想》（臺北：藝文印書館，1976年），頁5。

⁹ 語出《老子·三章》。

¹⁰ 上引「聖人用則為官長」，集唐本《老子》在「用」字下原有一「之」字。而據高明先生的考察，景龍碑本（筆者案：即指唐中宗景龍二年「易州龍興觀道德經碑」，又稱易州本）、敦煌丁本（筆者案：此乃唐人寫本殘卷）、遂州本均無「之」字（詳見高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，2004年，頁377-378）。今再檢之帛書本《老子》甲、乙本也同無「之」字，故「之」字似為衍文。又，若無「之」字，則「樸散則為器，聖人用則為官長」，其上下句語法自然相對，此據劉殿爵先生說：「按語法『聖人用』是被動句，意思是『聖人為人所用』，因而成為官長，這樣便與上句相對。『樸』本來不是器，散了便成器，『聖人』本來不為官長，但為人所用，便成為官長。」（見劉殿爵：〈馬王堆漢墓帛書《老子》初探（下）〉，《明報月刊》第17卷第9期，1982年9月，頁35。）

¹¹ 何謂「樸」，據《說文解字》「木」部說：「樸，木素也。」《論衡·量知》說：「無刀斧之斷者謂之樸」（分見〔漢〕許慎撰：《說文解字真本》，臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要·經部》據大興朱氏依宋重刻本景印，第6上，頁8上、〔漢〕王充撰，〔明〕程榮校：《論衡》，臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要·子部》據明刻本校刊，卷12，頁8上），故知「樸」乃指尚未被雕琢成器的原木。

¹² 見劉殿爵：〈馬王堆漢墓帛書《老子》初探（下）〉，頁35。

¹³ 見劉韶軍：〈郭店竹簡《老子》文本分析〉，《出土文獻探賾》（武漢：崇文書局，2005年），頁151。

¹⁴ 上引「君子」，乃出自帛書本《老子》甲、乙本，集唐本《老子》則作「聖人」。高明先生說：「景龍、易玄（筆者案：即指唐開元二十六年『易州龍興觀御注道德經幢』）諸碑本，敦煌寫本，傅、范古本，司馬（筆者案：司馬本即指司馬光《道德真經論》本）、蘇轍等宋本皆作『君子』，《韓非子·喻老篇》引此文亦作『君子』。今由帛書《甲》、《乙》本證之，作『君子』者是，『聖人』乃是由後人妄改。」（見高明：《帛書老子校注》，頁355。）而作「萬乘之王」也同出自帛書本《老子》甲、乙本，集唐本《老子》乃作「萬乘之主」。陳錫勇先生說：「王本（筆者案：即指王弼本）『王』訛作『主』。大夫稱『主』，本句所言者乃位在『君子』（筆者案：陳錫勇先生曾說『君子』謂卿、大夫、士，奚侗先生則指出此說可見於《禮記·鄉飲酒義》註。分見陳錫勇：《老子校正》，臺北：里仁書局，2003年，頁242、258、奚侗：《老子集解》，臺北：藝文印書館，1966年《無求備齋老子集成續編（第十二函）》據民國十四年排印本景印，上卷，26章，頁21下。又，其中『大夫』，《老子·三十章》中有以『人主』名之。詳見陳錫勇：《郭店楚簡老子論證》，臺北：里仁書局，2005年，頁50-51）之上者，當是指『侯王』，簡稱『王』。」（見陳錫勇：《老子校正》，頁242。）準此，集唐本《老子·二十六章》作「聖人」、「萬乘之主」者，今皆據上改正作「君

處老子以「奈何」一詞訴說著對當時萬乘之王(侯王)「以身輕天下」此種行為的感受，看來老子自知當時侯王和他心目中的「聖人式侯王」之間，確實還有一段不小差距，而這段差距也使得老子將更加迫切地期待當時侯王能成為他心目中的「聖人式侯王」。

不過，現實情況卻是老子之時的侯王在治理時，總是在眾人面前做出一些讓老子要以「奈何」一詞訴說就像是贅疣那般的「贅行」，¹⁵例如說《老子·五十三章》曾指出當時侯王乃「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘」，¹⁶老子在這裡深刻批判了當時侯王是「挾持權威武力，搜括榨取，侵公肥私，過著奢侈糜爛的生活」，¹⁷卻無視於此時的「民之飢」，¹⁸故老子說這根本就是「盜竽」—強盜頭子的作風。¹⁹

而也正是因為老子認為當時侯王從事於「失者」此種「贅行」，已使得在他之下所有人必然效法也「同於失」，²⁰以致於才形成此時「邦家昏亂」的局面。²¹又，若要究其所以形成「邦家昏亂」的源頭，自然皆在侯王治理時從事於「失者」的「贅行」上。所以，如今要讓邦家昏亂或安定，無非便左右於侯王行為之好壞上矣。

若然，為了不讓周文罷弊下之「天下」(全中國)各邦家持續昏亂，²²老子才會設想出一套「聖人式侯王」的行為模式，以期能讓當時侯王實踐所謂好的行為，

子」、「萬乘之王」。

¹⁵ 「贅行」，語出《老子·二十四章》。

¹⁶ 《老子·二十章》也曾說：「眾人皆有餘」，而此處所謂「眾人」之「人」，依蔣錫昌先生解釋當指「人君」(見蔣錫昌：《老子校詁》，頁132)，故這句乃說當時各邦眾多入君(侯王)是「皆有餘」。

¹⁷ 見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》(臺北：臺灣商務印書館，2000年)，頁246。

¹⁸ 語出《老子·七十五章》。其中，上引「飢」字，集唐本《老子》作「饑」。清人畢沅說：「古饑鐘字作饑，飢餓字作飢，此應作飢。」(見〔清〕畢沅撰：《老子道德經考異》，臺北：藝文印書館，1966年《無求備齋老子集成續編(第四函)》據乾隆四十八年「經訓堂叢書」刊本景印，卷下，75章，頁14上。)由於此處明顯意指人民之飢餓，故當作「飢」是也。

¹⁹ 「盜竽」，語出《韓非子·解老》(見〔戰國〕韓非撰：《韓非子》，臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要·子部》據吳氏影宋乾道本校刊，卷6，頁12上)，集唐本《老子·五十三章》乃作「夸盜」。高亨先生說：「夸、竽同聲系，古通用。」(見高亨：《老子正詁》，卷下，頁13。)若既可通用，如今便採時代較早的《韓非子》引《老子》文作「盜竽」。又，何謂「盜竽」，高亨先生說：「盜竽猶今之盜魁也」，樓宇烈先生也說：「『盜竽』猶盜首」(分見高亨：《老子正詁》，卷下，頁13、樓宇烈：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年，頁143)。

²⁰ 《老子·二十三章》說：「從事於……失者，同於失。」

²¹ 語出《老子·十八章》。其中，上引「邦」字，集唐本《老子》作「國」字，今何以改正作「邦」字，詳見拙文：〈校勘《老子》「避諱字」二則—「邦」與「國」、「恒」與「常」原本不同〉。

²² 牟宗三先生視「周文疲弊」乃先秦諸子共同要面對的時代問題，他說：「這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說『郁郁乎文哉，吾從周』。可是周文發展到春秋時代，漸漸地失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子的思想出現就是為了對付這個問題。」(見牟宗三：《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁60。)又，據張默生先生說：「老子時代，……天下指全中國言。」(見張默生：《老子新釋》，臺南：大夏出版社，1990年，頁116。)陳榮波先生也有相同看法。詳見陳榮波：〈老子的社會哲學〉，《哲學、語言與管理》(桃園：繼福堂出版社，2001年)，頁54。任繼愈先生也說：「古代『天下』，相當於今天的『國家』。春秋時代人不可能知道華夏中國本土以外的世界。」(見任繼愈：《老子釋讀》，北京：北京圖書館出版社，2006年，頁119註2。)

而此由《老子》一書中不時可發現常提到「聖人」在治理時，會「為」、「居」（「處」）、²³「行」或做某某事，不「為」、「居」（「處」）與不做某某事的說法來看，²⁴便可知這其實都是老子要讓當時侯王成為「聖人式侯王」，以在治理時行「聖人式侯王」會有的行為，所自鋪陳之理論。由此見得，老子的確相當看重在上位者於治理時所表現出的行為。簡言之，老子就是要當時侯王成為「聖人式侯王」，以在治理時行「聖人式侯王」會有他所設定之行為也。

準上所述，《老子·五十九章》既然說：「治人……莫若……」，〈八章〉又說要「正善治」，並且由上可知，老子看重的乃是在上位者於治理時所表現出之行為，故老子所謂「治人」，準確來說不外乎在提出侯王於治理時該表現出哪些「尊行」（可貴的行為）而非「贅行」，²⁵才是老子認為治理人的最佳方法，所謂「善治」是也。而此當屬政治領域、是政治思想要探討的問題，殆無疑義。

三

今考《老子》書中有涉及「政治」的章節，其中較明白是有出現「治」、「取」一類字眼，²⁶不然便是在談論「聖人」治理人或「取(治)天下」時會有的行為、²⁷(詳

²³ 集唐本《老子》中所有「處」字，例如〈二章〉中「處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭」之「處」字，在帛書本《老子》甲、乙本與竹簡本《老子》三組裡俱作「居」字。今據馬敘倫先生說：「十七章王弼注曰：『太上大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始。』『居無為之事』三句，即引此文(筆者案：即指《老子·二章》文)，則王『處』作『居』。」(見馬敘倫：《老子校詁》，香港：太平書局，1973年，卷1，頁33。)疑當時王弼引《老子》原作「居」，但由於「處」與「居」音近義同，故後人以「處」代「居」(見廖名春：《郭店楚簡老子校釋》，頁171)。可是，雖然「居」、「處」通，然《老子》原文作「居」不作「處」。(見陳錫勇：《老子校正》，頁154-155。)

²⁴ 這些說法大致上可見於「聖人」一詞有出現的章節。「聖人」一詞出現的章節分別是《老子》〈二章〉、〈三章〉、〈五章〉、〈七章〉、〈十二章〉、〈二十二章〉、〈二十七章〉、〈二十八章〉、〈二十九章〉、〈四十七章〉、〈四十九章〉、〈五十七章〉、〈五十八章〉、〈六十章〉、〈六十三章〉、〈六十四章〉、〈六十六章〉、〈七十章〉、〈七十一章〉、〈七十二章〉、〈七十三章〉、〈七十七章〉、〈七十八章〉、〈七十九章〉、〈八十一章〉。而集唐本《老子·二十六章》所出現「聖人」一詞，由本文註14已改正作「君子」，故不列入。另外，〈七十三章〉所出現之「聖人」，據奚侗、馬敘倫先生指出此句包含「聖人」一詞的文獻，乃〈六十三章〉文錯簡複出於此，而帛書本《老子》乙本已可證之。分別詳見奚侗：《老子集解》，下卷，73章，頁26下、馬敘倫：《老子校詁》，卷4，頁187。

²⁵ 「尊行」，語出《老子·六十二章》。而陳鼓應先生註釋「尊行」乃指「可貴的行為」。見陳鼓應：《老子今註今譯及評介(三次修訂本)》，頁272。

²⁶ 出現「治」的章節分別是《老子》〈三章〉、〈八章〉、〈十章〉、〈五十七章〉(筆者案：此章「治」字，帛書本《老子》甲、乙本與竹簡本《老子》甲組俱作「之」字。高明先生說：「『之』字假為『治』，徐富昌先生則進一步解釋說：『之』，『上而切』，上古音屬『之』部『章』紐；『治』，『直之切』，上古音屬『之』部『澄』紐。疊韻，故可通假」。分見高明：《帛書老子校注》，頁102、徐富昌：〈典籍異文之鑑別與運用—以簡帛本與今本《老子》為例〉，《出土文獻研究論文集初集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年，頁162)、〈五十九章〉、〈六十章〉、〈六十四章〉、〈六十五章〉、〈七十五章〉。而「取」字只以出現「取天下」的章節為考量，這些章節分別是《老子》〈二十九章〉、〈四十八章〉、〈五十七章〉。又，「取天下」之「取」本可通「治」，試看蔣錫昌先生說：「《廣雅·釋詁》：『取，為也。』《國語》十四：『疾不可為也。』韋解『為，治也』，是『取』與『為』通，『為』與『治』通，故河上云：『取，治也。』」(見蔣錫昌：《老子校詁》，頁304。)其實，劉笑敢先生曾以為老子所謂「取天下」之「取」，應訓為「容易、輕易」之意，此說筆者雖不從，但仍有參考價值，特錄於此。詳見劉笑敢：《老子古今—五種對勘與析評引論(上

見下頁)批判與告誡甚至期望當時侯王治理人或「取(治)天下」時應有的行為，²⁸其它則是觀其文意也確有在談論為政時的行為之章節，²⁹又除了以上筆者考察的章節之外，袁保新先生也曾指出某些尚不為筆者提及，但袁先生認為有在談論「如何建立理想的政治」者，³⁰今也一併計算。若將這些章節去除重複，則在《老子》八十一章中便有四十章明顯有涉及政治領域。³¹

袁保新先生曾說：「老子對政治的關懷是非常殷切的，有幾近一半的篇幅都是在談為政之道，……可以確定：『如何建立理想的政治？』正是老子道德經的主要關懷之一。」³²而由上考察可知，《老子》一書確實有以半數左右的章節在談論政治。因此，如今判斷老子思想是以對「政治」的討論為大宗，乃是一本「務為治」的「言治之書」、³³「老子一書可以說是以政治思想為主體的」，³⁴則大抵有了依據。

下面所引一些學者之說法，也可以支持筆者上述的考察結果。葛連祥先生曾說：「一部老子，……絕大部份為論政治」，蔡明田先生嘗言《老子》一書「蓋全書中談論政治之處特多」，傅武光先生也曾敏銳指出「《老子》書中，談論政治的部份，佔著相當大的比例。」《老子通》一書作者同樣看出「《老子》書中有很大的篇幅講政治問題。」沈善增先生更認為「《老子》八十一章，每一章的中心話

卷)》(北京：中國社會科學出版社，2006年)，頁484-485。

²⁷ 由《老子·八十一章》說：「聖人之道，為而不爭」可知，「不爭」是老子心目中之理想治者——「聖人式侯王」——會有的行為，而《老子》一書中幾個提到「不爭」的章節，或是一些「聖人」、「侯王」、「有道者」(等同「聖人」)有出現的章節，皆已談論到「聖人」在治理人或「取(治)天下」時會有的行為。這些章節分別是《老子》〈二章〉、〈三章〉、〈五章〉、〈二十二章〉、〈二十四章〉、〈二十八章〉、〈二十九章〉、〈三十一章〉、〈三十九章〉、〈四十九章〉、〈五十七章〉、〈五十八章〉、〈六十章〉、〈六十三章〉、〈六十四章〉、〈六十六章〉、〈六十八章〉、〈七十二章〉、〈七十七章〉、〈七十八章〉。

²⁸ 這些章節分別是《老子》〈二十三章〉、〈二十六章〉、〈三十六章〉、〈三十七章〉、〈五十三章〉、〈七十四章〉。

²⁹ 這些章節分別是《老子》〈十三章〉、〈十七章〉、〈四十三章〉、〈四十八章〉、〈六十一章〉、〈六十七章〉。

³⁰ 不曾為筆者提及，而為袁保新先生所提及的章節分別是《老子》〈十八章〉、〈三十章〉、〈八十章〉。詳見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》(臺北：文津出版社，1997年)，頁88-89。

³¹ 這些章節分別是《老子》〈二章〉、〈三章〉、〈五章〉、〈八章〉、〈十章〉、〈十三章〉、〈十七章〉、〈十八章〉、〈二十二章〉、〈二十三章〉、〈二十四章〉、〈二十六章〉、〈二十八章〉、〈二十九章〉、〈三十章〉、〈三十一章〉、〈三十六章〉、〈三十七章〉、〈三十九章〉、〈四十三章〉、〈四十八章〉、〈四十九章〉、〈五十三章〉、〈五十七章〉、〈五十八章〉、〈五十九章〉、〈六十章〉、〈六十一章〉、〈六十三章〉、〈六十四章〉、〈六十五章〉、〈六十六章〉、〈六十七章〉、〈六十八章〉、〈七十二章〉、〈七十四章〉、〈七十五章〉、〈七十七章〉、〈七十八章〉、〈八十章〉。以上共計四十章。

³² 見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁88-89。

³³ 語分出《史記·太史公自序》、《道德經評點》。分見〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》(臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要·史部》據武英殿本校刊)，卷130，頁3上、〔清〕嚴復撰：《道德經評點》(臺北：藝文印書館，1966年《無求備齋老子集成續編(第九函)》據光緒三十一年日本東京榎木邦信朱墨套印本景印)，上篇，第37章，頁36。

³⁴ 見余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，《中國思想傳統的現代詮釋》(南京：江蘇人民出版社，1995年)，頁71。

題都未曾脫離政治」、「《老子》全書……只是一門心思地關注政治」。³⁵雖然，沈先生的判斷不免誇大，但不論如何「《老子》直論政治」、「《老子》一書，主要之關懷為政治」、「老子主要針對政治問題」、「老子原本就關注政治問題」、「老子思想主要關心的是治道」，³⁶則無疑問。

袁保新先生還說：「除了現實政治之外，老子談論最多的就是如何成為聖人。」³⁷今再考「聖人」一詞在《老子》書中共出現二十九次，散見二十四章，³⁸而出現「聖人」之處，也大致就是在談論治理人時該表現出哪些行為之章節，故「聖人治理時該表現哪些行為」確實是《老子》一書頗常見的議題。

再來，《老子》書中除了有上述圍繞於現實政治或「聖人治理時該表現哪些行為」等討論外，王博先生尚考察出「追求長久」也是老子相當關注的思考點。他以為《老子》八十一章中，有至少二十五章(約占三分之一)都直接涉及或討論了「長久」問題。³⁹看來，老子欲「追求長久」的用心在其思想中也自有獨特地位。

總而言之，由於「治人」一詞，無可否認地實已涵蓋老子思想中，佔了半數左右的章節所要討論之政治問題，又由上述曾說老子看重的乃是在上位者治理時所表現之行為，故由此吾人自該得知老子思想中最主要的政治思想，便是擺在提出一套「聖人式侯王」於治理時該表現出哪些行為之上。而老子既然說：「治人，莫若嗇」，那麼由此即可明顯看出老子以為所有「治人」時該表現出的行為，都比不上「嗇」來得好，因為老子已將這些行為皆收攝在他所謂「嗇」字裡，是這些行為皆不出「嗇」字也。

甚至，吾人可以說老子已由「嗇」字，替其思想中最主要的政治思想下了一個定論，是他的政治思想無非此一「嗇」字矣。其實，漢人嚴遵嘗云：「故治國

³⁵ 分見葛連祥：《老子會通》(臺北：著者自發行，1968年)，頁108、蔡明田：〈論老子的善道〉，《第一次世界道學會議第四屆國際易學大會會後論文集》(臺北：中華民國老莊學會，1988年)，頁108、傅武光：《孔孟老莊思想的平等精神》(臺北：文津出版社，1990年)，頁197、古棣、周英：《老子通(中)》(高雄：麗文文化事業股份有限公司，1995年)，頁513、沈善增：〈道論〉，《還吾老子》(上海：上海人民出版社，2004年)，頁9、沈善增：〈綜論〉，《老子走近青年》(上海：上海人民出版社，2007年)，頁7。

³⁶ 分見沈善增：〈《老子走進青年》道言〉，《老子還真注釋》(上海：上海人民出版社，2005年)，附錄，頁307、郭鶴鳴：〈讀老疑義析論—第四章，附論四十章〉，《老子思想發微》(臺北：文史哲出版社，1999年)，下編，頁211、劉榮賢：《莊子外雜篇研究》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年)，頁9、商原李剛、梁燕成：〈古代道治思想的現代啓示—關於道家文化與西方文化比較的對話〉，《文化中國》2006年第1期，頁4、陳鼓應：《老莊新論(修訂版)》(臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006年)，頁328。

³⁷ 見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁89。

³⁸ 詳見本文註24。

³⁹ 王博先生雖說有二十五章涉及「長久」問題，但實際上他只列出二十四章以為說明。這些章節分別是《老子》〈二章〉、〈四章〉、〈五章〉、〈六章〉、〈七章〉、〈九章〉、〈十六章〉、〈二十一章〉、〈二十二章〉、〈二十三章〉、〈二十五章〉、〈三十章〉、〈三十二章〉、〈三十三章〉、〈三十五章〉、〈四十四章〉、〈四十五章〉、〈五十章〉、〈五十二章〉、〈五十四章〉、〈五十五章〉、〈五十九章〉、〈七十三章〉、〈七十六章〉。以上共計二十四章。詳見王博：《老子思想的史官特色》，頁192-195。

之道，……嗇為祖宗。」⁴⁰此判斷頗可為筆者上述所言下一注腳。

另外，老子在「治人，莫若嗇」之下還說：「夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。」由此數句文獻，吾人還可推知老子也以「嗇」為「可以長久」的「長生久視之道」，而此「道」今不妨將之名曰「嗇道」。⁴¹換句話說，老子是以「嗇」為能夠達致「長久」的途徑。

準此，老子以全書一半左右之章節闡述「治人」的政治議題，所以《老子》一書自然是以政治思想為論述大宗，其次則為王博先生所考察的「追求長久」之問題。

四

如今由上可知，吾人自該察覺《老子·五十九章》說：「治人、事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道」，此一篇幅不長的文字，實已由其中的「嗇」字與「治人」及「可以長久」、「長生久視之道」等文獻，精確地涵蓋並總結所有討論關於政治與該如何「追求長久」之問題。並且，涵蓋度還相當廣，試看上述已考察出討論「治人」的政治議題有四十章，「長久」有二十四章，若扣除重複便有五十八章，⁴²而這實際上已佔《老子》全書八十一章的七成以上。

僅由此統計觀之，《老子·五十九章》當無可反駁地該被認為有替《老子》一書所討論的兩大議題，也即是替《老子》全書七成以上的思想篇幅理論，以「嗇」字下結論的意味。而此也即是筆者以〈五十九章〉屬於《老子》全書結論性質之一章的依據所在。

既然，《老子·五十九章》乃屬於結論性質的一章，而所謂結論又落在此章中之「嗇」字上，那麼「嗇」字當然具有歸結《老子》全書大部份思想篇幅理論，

⁴⁰ 見〔漢〕嚴遵撰，〔唐〕谷神子註：《道德真經指歸》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年《道德經名注選輯（一）》據明萬曆間胡震亨刊祕冊彙函本影印），卷4，方而不割篇，頁243。

⁴¹ 「嗇道」一詞，黃釗先生也曾使用。詳見黃釗：《帛書老子校注析》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁324。

⁴² 這些章節分別是《老子》〈二章〉、〈三章〉、〈四章〉、〈五章〉、〈六章〉、〈七章〉、〈八章〉、〈九章〉、〈十章〉、〈十三章〉、〈十六章〉、〈十七章〉、〈十八章〉、〈二十一章〉、〈二十二章〉、〈二十三章〉、〈二十四章〉、〈二十五章〉、〈二十六章〉、〈二十八章〉、〈二十九章〉、〈三十章〉、〈三十一章〉、〈三十二章〉、〈三十三章〉、〈三十五章〉、〈三十六章〉、〈三十七章〉、〈三十九章〉、〈四十三章〉、〈四十四章〉、〈四十五章〉、〈四十八章〉、〈四十九章〉、〈五十章〉、〈五十二章〉、〈五十三章〉、〈五十四章〉、〈五十五章〉、〈五十七章〉、〈五十八章〉、〈五十九章〉、〈六十章〉、〈六十一章〉、〈六十三章〉、〈六十四章〉、〈六十五章〉、〈六十六章〉、〈六十七章〉、〈六十八章〉、〈七十二章〉、〈七十三章〉、〈七十四章〉、〈七十五章〉、〈七十六章〉、〈七十七章〉、〈七十八章〉、〈八十章〉。以上共計五十八章。

所欲探討問題之關鍵地位。

易言之，該如何「治人」而達致「長久」，老子都以他認為最能涵蓋所有說法的字眼——「嗇」字——下定論了。