

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(六)：從性到心--孟子以心善言性善(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文有一篇，是發表在《民主評論》的第 11 卷 24 期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有一件，篇名是「孟子道性善」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示手稿與論文及專書的差異；手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔第六章 從性到心--孟子以心善言性善〕¹

一、〔性善說是文化長期發展的結果〕²



* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，手稿篇名作〈孟子道性善(註一)〉，論文篇名作〈古代人性論的完成(《中國人性論史初稿之四》)--孟子道性善(註一)〉。

² 按，手稿第一節標題作「性善之說在思想中的地位」，論文第一節標題作「性善說在思想史中是長期發展的結果」。

〔《史記·孟子荀卿列傳》：「孟軻，騶(一作鄒)人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁(《通鑑》以為始遊梁，繼事齊)，梁惠王不果所言，則見以為迂遠而濶於事情……退而與萬章之徒，序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」。至其生卒年月，不可詳考。他自稱「由孔子而來百有餘歲」(〈盡心下〉)。此語當出於其晚年；以此推之，大約生於周安王在位之後半期，赧王初王，依然存在；即約為西紀前三八二--二八九之間。孟子在中國文化中最大的貢獻，是性著說的提出。但這並非能突然出現的，而係長期發展的結果。〕³

自殷周之際開始，雖然已經有了人文精神的躍動，但這種人文精神，主要還是著眼在行為的實際效果上；由行為實際效果的利害比較，以建立指導行為的若干規範。例如周初文獻中，特別強調殷革夏命，及周革殷命的經驗教訓；這當然已經有了很深地精神反省；而所謂憂患意識，乃是這種反省的結果。人在這種反省中而注〔意〕⁴自己行為的後果，因而建立行為的規範，人實際已從神的手上，取得若干的自主權。但此行為規範的根源，及行為規範的保證，依然須求之於人格神性質的天命。【但】⁵中國民族的性格，對由抽象思〔惟〕⁶【及由】⁷想像所得出的結論，似乎總不寄以太多的信任。加以如前所說，因宗教與政治之關係，過於直接；並缺乏「彼岸」的明顯構造；於是人格神性質的天命，隨政治的混亂而開始崩潰。繼之而起的，則是法則性質的天命。法則性質的天命，雖然可以說明人類行為規範的根源，如〔在第三章〕⁸曾經引用過的「禮，天之經也，地之義也」這一類的說法。但法則性質的天命，依然是抽象地存在；對於人類的行為，缺乏強要、和保證的意義。所以與法則性質的天命的同時，【便】⁹發生了盲目性的運命之命的觀念，經由孔子畢生的努力，而自覺到法則性的天命，實生根於人自身之中，而將人性與天命融合為一，使人的生命從生理的限制中突破出來，使抽象地法則，向人的生【命】¹⁰中凝結，而成為可以把握的有

³ 按，專書此 197 字，手稿、論文皆無。

⁴ 按，專書此字，手稿、論文作「重」。

⁵ 按，論文、專書此字，手稿作「而」。

⁶ 按，專書此字，手稿、論文作「維」。

⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁸ 按，專書此 4 字，手稿、論文作「前面」。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

¹⁰ 按，論文、專書此字，手稿作「理」。

血有肉的存在。於是人的行為規範的根源與保證，每人即可求之於自身之中；所以他說「為仁由己」。但孔子是通過他個人下學而上達的工夫，才實證到性與天命的合一。所以性與天道，對於孔子，還是〔個人〕¹¹地事實地存在；孔子似乎還沒有把它客觀化出來，加以觀念的詮表；所以子貢才有「不可得而聞」之嘆。〔不可得而聞，可能有兩種意義，一是指一般門弟子而言；一是指聞者的領受力而言。〕¹²從【〔一般地〕¹³思想發展的順序說】¹⁴，大抵是先有了某種事實的存在，然後才有由對某種事實之反省而產生〔解說〕¹⁵某種事實的觀念。有了某種觀念，然後才產生表示某種觀念的名詞。觀念與名詞的產生，也即是將事實加以理論化的過程。由事實到觀念，由觀念到名詞，常常要經過相當長的【發展時間】¹⁶。孔子在事實上已將性與天道結合在一起；但子貢却只能說出「性與天道」的漠然觀念。一直要到代表子思思想的《中庸〔·上篇〕¹⁷》，才能清楚說出「天命之謂性」的話。從周初的「民彝」、「命哲」的觀念，【經過】¹⁸劉康公「民受天地之中以生，所謂命也」，【以至】¹⁹《中庸》「天命之謂性」；【這】²⁰中間經過凡六七百年之久。據王充《論衡·本性篇》謂「周人世碩，以為人性有善有惡……善惡在所養焉，故世子作〈養書〉（《玉海》三五作〈養性書〉）一篇。宓子賤，漆雕開，公孫尼子之徒，亦論情性，與世子相出入」。按《漢書·藝文志》儒家有《世子》二一篇，名碩，即王充之所謂周人世碩，其書已佚。然以時代推之，其出於偽托無疑。至宓子賤，漆雕開等之言性，今皆無可考。但孔子以後，人性論漸成為思想上之一重要課題，當屬事實。今日有典籍可據，在思想上言，則為上承孔子，下啟孟子，可由此而得確實把握其發展之系統者，賴有《中庸》一篇之存〔（註一）〕²¹。天命之謂性的性，自

¹¹按，書此 2 字，手稿、論文作「主觀」。

¹²按，手稿、論文此 33 字，專書皆無。

¹³按，專書此 3 字，論文皆無。

¹⁴按，專書此 11 字，論文此 8 字，手稿作「從思想發展前一階段而論」等 11 字。

¹⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「把握」。

¹⁶按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

¹⁷按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁸按，論文、專書此 2 字，手稿作「到」。

¹⁹按，論文、專書此 2 字，手稿作「更演進為」。

²⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

²¹按，專書此「註一」，手稿、論文皆無，但皆有「關於《中庸》的時代問題，我以為其中或者雜有少數戰國末期的材料，甚至是由秦博士所雜入的材料；因為它本身是

然是善的，所以可以直承上句而說「率性之謂道」。這兩句話，是人性論發展的里程碑。但「性善」兩字，直到孟子始能正式明白地說出【(註二)】²²。性善兩字說出【之後，主觀實踐的結論，通過概念而可訴之於每一個人的思想，】²³乃可以在客觀上為萬人萬世立教。【並且如後所說，孟子所說的性善，實際便是心善。經過此一點醒後，每一個人皆可在自己的心上當下認取善的根苗，而無須向外憑空懸擬。中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。〔由下落以後而再向上升起以言天命，此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。由內收以後而再向外擴充以言天下國家，此天下國家實乃道德實踐之對象，實即道德自身之客觀性、構造性。〕²⁴從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝集而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善；這是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。〔在此發展中，若《中庸》在孟子之後，則孟子已在心上作了再三再四的指點出善的根據，在心上再三再四的指點出擴充善端的工夫，而《中庸》一篇之中，竟未出現一個心字，乃不可能之事。古來《大學》《中庸》並稱，不知《大學》乃荀子以後之作品，且亦曾受荀子之影響。故《大學》特言正心，言致知；在文字上亦遠較《中庸》為有組織。這種發展之跡，往往為過去的人所忽略過了。〕²⁵】²⁶

二、性善之性的內容的限定

〔《孟子·滕文公上》「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜」。這是性善說的第一次出現。但孟子之〕²⁷所謂性善，是說【一般】²⁸人的本性都是善的。【善的標準是堯；但】²⁹堯舜之所以為堯舜，也只是因

編輯成篇的。但它主要的思想，材料，却是孔子以後，孟子以前的東西(註二)」等 75 字。

²²按，手稿此「註二」，專書、論文皆無。

²³按，專書、論文此 24 字，手稿僅作「後」。

²⁴按，專書此 82 字，論文皆無。

²⁵按，論文此 143 字，專書皆無。

²⁶按，論文此 221 字，專書此 235 字，手稿作「於是人格的尊嚴，人與人間相互的信賴及人類對自身前進無限發展的信心，才有其確實地根據，才可以確實地成立。性善說之出現，是中國古代文化經過長期曲折發展所得出的總結論。至此而中國的人文精神，乃完全成中國文化的基盤，亦因此而得以鞏固」等 102 字。

²⁷按，專書此 46 字，手稿、論文皆無。

²⁸按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

為他是「人」，只是因為人的本性是善。在人的本性上，堯舜更不比一般人多些什麼；所以他說「堯舜與人同耳」。既是「堯舜與人同耳」，便可以說「人皆可以為堯舜」(〔註二〕³⁰)。【人皆可以為堯舜，即是人的自我完成，人性由天命而來，與萬物同一根源，所以完成自己的同時，即是成己及他人與萬物，即所謂成己成物。因此，性善之說，敞開了人類解決人自身問題的無限之門。】³¹

但孟子說這句話，不是把它當作「應然地」道理來說；而是把它當作「實然地」事實來說。即是孟子並不是認為人性應當是善的，而是認為人性實在是善的。然則孟子在現實地人的存在中，憑著什麼而可以作這種事實的肯定呢？

要解答上面的問題，【首先，】³²我們要了解孟子所說的人禽之辨。他說：

「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義也。」〈離婁〔下〕³³〉

孟子這幾句話的意思是說人與一般禽獸，在渴飲饑食等一般的生理刺激反應上，都是相同的；只在一點點(幾希)的地方與禽獸不同。這是意味著要了解人之所以為人的本性，只能從這一點點上去加以【把握】³⁴。其次，關於舜的幾句話，和前面的幾句話，有什麼關連呢？從來的注釋家總不曾說清楚。我以為【孟子的意思與】³⁵這裏所說的「由仁義行」的仁義，即指的是性，即是上面所說的幾希。他意思是說舜的成就雖然大(明於庶物，察於人倫)，但只是由人性的幾希處推擴出來的(由仁義行)；並非在外面找一個仁義去實行它。以見異於禽獸的幾希，〔其本身却是含有無限擴充的可能性〕³⁶。仁義禮智，在未向外擴充以前，微而不著，所以又稱之為「端」(〔註三〕³⁷)。此處則就其與生理之比重言，所以又稱為幾希。由此，我們可以了解，孟子不是從人身的一切〔本能〕³⁸而言性善，而只是從異於禽獸的幾希處言性善。幾希是生而即有的，所以可〔以〕³⁹稱之為性；幾希即是仁義之端，本來是善的，所以可稱之為性善。

²⁹按，手稿此 7 字，論文、專書皆無。

³⁰按，專書此「註二」，手稿、論文皆作「註三」。

³¹按，手稿此 79 字，論文、專書皆無。

³²按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

³³按，專書此字，手稿、論文皆無。

³⁴按，論文、專書此 2 字，手稿作「規定」。

³⁵按，論文、專書此 6 字，手稿皆無。

³⁶按，專書此 15 字，手稿、論文作「其本身是含有無限的可能性的」。

³⁷按，專書此「註三」，手稿、論文作「註四」。

³⁸按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

³⁹按，專書此字，手稿、論文皆無。

因此，孟子所說的性善之性的範圍，比〔一般〕⁴⁰所說的性的範圍要小。

〔再從另一方面說，孟子有時也依照一般的觀念而稱生而即有的欲望為性。但他似乎覺得性既內在於人的生命之內，則對於性的實現，便應當每人能夠自己作主。而異於禽獸之幾希，既可以表示人之所以為人之特性，其實現又可以由人自身作主，所以孟子只以此為性。但生而即有的耳目之欲，當其實現時，須〕⁴¹有待於外，並不能自己作主，於是他改稱之為命，而不稱之為性。所以他對於命與性的觀念，是賦予了新地內容；而此新地內容，正代表傳統人文精神的發展所達到的新階段。他說：

「……口之於味，有同耆也。易牙，先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其『性』與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也……」--〈告子〔上〕⁴²〉

從這段話看，他對口、耳、目等的欲望，依然是稱之為性。不過在這裏，須避免一種誤解；在上面所引的人之所以異於禽獸的一句話裏，實暗示人的耳目口鼻等生理的欲望，是與禽獸相同。而他在這裏，分明又說人的耳目之性，却與犬馬不同類，然則【這應作什麼解釋呢？】⁴³〔他這裡〕⁴⁴所說的「犬馬之與我不同類」，乃就人與犬馬對欲望的對象的不同類而言。不可因人與禽獸耳目耆好對象之不同類，而把孟子只從道德意義上區別人禽的意思誤解了。孟子下面這段話，〔把他對於性與命的新觀念，〕⁴⁵說得更為明顯。

「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，『性』也，有命焉，『君子不謂性也』。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子

⁴⁰按，專書此 2 字，手稿、論文作「傳統」。

⁴¹按，專書此 124 字，手稿、論文作「但是傳統以耳目的欲望等為性，孟子也未嘗不承認。不過他是要從仁義的幾希處，把人和禽獸分別開來；並且他認為性是屬於人自己，內在於人之自身，應由人自己作主的。耳目之性，在無道德性的這一點上，既與禽獸無異；而為了達到目的，又」等 97 字。

⁴²按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴³按，論文、專書此 8 字，手稿作「人在什麼地方與禽獸相同呢」等 12 字。

⁴⁴按，專書此 3 字，手稿、論文作「他另外有一段話：君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心……有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也……自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰，此亦妄人也矣；如此，則與禽獸奚擇哉……」。在上面這段話中，可以看出他是從道德性上來區別人禽。而人之所以失掉道德性，照孟子的說法，正是蔽於耳目之欲，以致『以小害大』。由此可以了解人與禽獸的連結點，在根本上還是耳目之欲，亦即是在生理的刺激反應之上。至於上面」等 170 字。

⁴⁵按，專書此 11 字，手稿、論文皆無。

不謂命也。」--〈盡心〔下〕⁴⁶⁾

上面一段話的意思，把下面一段話合在一起看，將更易明白：

「孟子曰，求則得之，舍則失之，是求有益於得也；求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也；求在外者也。」--〈盡心〔上〕⁴⁷⁾

〔按孟子以「莫之致而至者」為命(註四)，在這一點上，性與命是相同的。所謂生而即有(此在孟子則稱為「固有」，如「我固有之也」)，亦即是莫之致而至。同時，孟子以「分定」二字解釋性(註五)，實則亦可以用分定二字解釋命。不過性之分定乃以理言；命之分定多以數言。性與命的最大分別，僅因為性是內在於人的生命之內的作用；而命則在人之外，却能給人以影響的力量。

《論語》上凡單稱一個命字的，即指運命之命而言，與「天命」一詞，作顯明的對照。孟子則只用《論語》上之「天道」或「天」的名詞，而未用「天命」一詞，因此，《孟子》書中的命字，實際是命運之命，而含義稍為寬泛；多取其「莫之致而至」及「分定」之意。在此種意味上(不涉及其實質內容)，命與性本無不同。但性自內出，人當其實現時可居於主動地位；命由外至，人對於其實現時，完全是被動而無權的。上面所引用一段話中的「有命焉」之命，即下文「得之有命，是求無益於得也」的意思。「有性焉」之性，即指下文「求則得之，舍則失之，是求有益於得也」而言。因為性是在人身之內，其實現是人自己可以作主的。從孟子上面的話看來，當時一般人把耳目之欲等稱為性，孟子以為此類耳目之欲，在生而即有的這一點上，固可稱之為性；但當其實現時，則須「求在外」，其權並不能操之在己；所以他寧謂之命，而不謂之性。當時一般人，把仁義禮智天道等稱為命，孟子以為此等道德理性，在莫之致而至的這一點上，固可稱之為命；但當其實現時，是「求在內」，其主宰性在人之自身；故孟子寧謂之性而不謂之命。由孟子對於命與性的劃分，不僅把仁義之性，與耳目之欲，從當時一般人淆亂不清的觀念中，加以釐清；且人對道德的主宰性、責任性，亦因之確立。古來對孟子性善說的辯難，多由不明孟子對性之內容賦予了一種新的限定，與一般人之所謂性，有所不同而來；所以這類的辯難，對孟子的原意而言，多是無意義的辯論。〕⁴⁸⁾

⁴⁶⁾按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁷⁾按，專書此字，手稿、論文皆無。

⁴⁸⁾按，專書此 649 字，論文作「把上面兩段話合起來看，可知孟子對於由耳目口鼻等所發生的欲望，因為是生而即有的，所以也承認這是『性』，但是因為這些東西是『得之有命』，是『求於外』，【不是人自己可以作主的，】所以『君子不謂性』。此處的『君子』，乃與一般人相對而言，亦即孟子自謂。耳目之欲，因為是求在外，人自身

從來讀孟子的人，似乎忽視了〔上面所引的「君子不謂命」，「君子不謂性」〕⁴⁹的「君子」二字，〔是對一般人〕⁵⁰【而言】⁵¹的意思，因而也忽略了孟子的人性論，一方面是繼承了殷周之際所開始的人文精神，不斷地曲折發展下來的結果；一方面對於一般人而論，却是一種新地學說，這才引起了當時熱烈的爭論。孟子下面一段話，從來的注釋家，都注釋得很牽強，我認為應作新地解釋。

「孟子曰，天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而待也。」--〈離婁〔下〕⁵²〉

按「天下之言性」，《趙注》《朱注》，以為即孟子之言性。禹之治水，以為即所謂「則其故」。「苟求其故」之故，以為即上文「則故而已矣」之「故」。然

並不能作主，所以君子寧謂之命而不謂之性；命即是命運之命。孟子繼承孔子的思想，把『天』，『天道』，與命運之『命』嚴格分開。他對於命的態度是『修身以俟之』（〈盡心〉）。俟之，即是聽其自然的意思；把耳目之欲劃到『命』的範圍裏面去，是要人不在耳目之欲這方面費冤枉心事，也與孔子是一樣的。莊子以『不知所以然而然』為『命』（註五），此殆當時通說。仁義禮智天道，孟子說是『命也』，正是說不知其所以然而然的意思。與劉康公『民受天地之中以生，所謂命也』的命字，有點分別，【劉康公所說的命，】是天命的命；到孔子【已經】把天命與運命分得很清楚了。仁義禮智天道，雖是不知其然而然的命，但已成為人之所以為人的本性，因而是『求則得之，舍則失之』，人可以自己作主的，所以『君子不謂命』。不謂命，是【要】以自己之力積極去『求』，積極去『擴充』的意思」等 398 字。手稿作「把上面兩段話合起來看，可知孟子對於由耳目口鼻等所發生的欲望，因為是生而即有的，所以也承認這是『性』，但是因為這些東西是『得之有命』，是『求於外』，所以『君子不謂性』。此處的『君子』，乃與一般人相對而言，亦即孟子自謂。耳目之欲，因為是求在外，人自身並不能作主，所以君子寧謂之命而不謂之性；命即是命運之命。孟子繼承孔子的思想，把『天』，『天道』，與命運之『命』嚴格分開。他對於命的態度是『修身以俟之』（〈盡心〉）。俟之，即是聽其自然的意思；把耳目之欲劃到『命』的範圍裏面去，是要人不在耳目之欲這方面費冤枉心事，也與孔子是一樣的。莊子以『不知所以然而然』為『命』（註五），此殆當時通說。仁義禮智天道，孟子說是『命也』，正是說不知其所以然而然的意思。與劉康公『民受天地之中以生，所謂命也』的命字，有點分別，是天命的命；到孔子而把天命與運命分得很清楚了。仁義禮智天道，雖是不知其然而然的命，但已成為人之所以為人的本性，因而是『求則得之，舍則失之』，人可以自己作主的，所以『君子不謂命』。不謂命，是以自己之力積極去『求』，積極去『擴充』的意思」等 379 字。

⁴⁹按，專書此 15 字，手稿、論文僅作「此處」。

⁵⁰按，手稿、專書此 5 字，論文作「即對傳統」。

⁵¹按，論文、專書此 2 字，手稿作「亦即對傳統而言」。

⁵²按，專書此字，手稿、論文皆無。

觀〈告子〔上〕⁵³〉「公都子曰，告子曰，性無善無不善也……」一章，舉三種與孟子不同之性論，而問孟子說「今日性善，然則彼皆非與」？可知孟子之言性，實不同於當時一般流行的說法；而此處「天下之言性也」，乃【係】⁵⁴指當時一般流行之說法而言。〔《朱注》謂「故者已然之跡」。〕⁵⁵禹之治水，順水之性，並不等於順其故跡；若順其故跡，則無事於治水。「則故」與「苟求其故」，從文字之組織看，〔兩個故字，亦〕⁵⁶不必為同義。按《莊子·達生篇》「吾始乎故，長乎性，成乎命。……吾生於陵而安於陵，故也。長於水而安於水，性也。不知所以然而然，命也」。從莊子這段話看，故、性、命，是性質相連的三個觀念，〔而〕⁵⁷「故」則正同於習慣的「習」。【〔這是「則故而已矣」的「故」字的解釋。至於〕⁵⁸「苟求其故」的故字，則應作「本」字解（註六）。】⁵⁹普通所謂之習，乃人在不自覺狀態下的反復行為，即生理上的慣性。孟子這段話的意思是說「一般人說性，都是照著（則）人的習慣性來說。人的生活習慣，只是本於各人生理上的要求（利）。《孟子》一書，常將義利對舉）。但這些人並不是反對仁義；而是用智來把仁義安放在人的身上，有如告子的「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」，這種智是「率天下之人而禍仁義」，這種智是可惡的（所惡於智者，為其鑿也）。若智像禹之治（行）水，只順水就下之性，則行其所無事，而水已治了。若言性者不溺於習而知仁義為性所固有，順著性裏面的幾希之仁義以擴而充之，則仁義亦係行其所無事了。天雖高，星辰雖遠，但只要進而求其本（故），【（註六）】⁶⁰則千歲的日至，也可以容易知道得很清楚（可坐而待也）。意思是說仁義的功用萬端，若求其本，也只是性裏幾希之善。把握到此幾希之善，擴而充之，並不須另外穿鑿了。【由我這一文從字順的解釋，當可】⁶¹說明孟子的言性，對當時一般人而論，乃是一種新說、創說。

⁵³按，專書此字，手稿、論文作「篇」。

⁵⁴按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁵⁵按，專書此 9 字，論文、論文皆無。

⁵⁶按，專書此 5 字，論文、論文皆無。

⁵⁷按，論文、論文此字，專書皆無。

⁵⁸按，專書此 15 字，論文僅作「而」。

⁵⁹按，專書此 30 字，論文此 15 字，手稿皆無。

⁶⁰按，手稿此「註六」，論文、專書皆無。

⁶¹按，論文、專書此 13 字，手稿皆無。