

## 手稿整理

### 館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(三)

謝鶯興\*

#### 〔六、荀子性惡論中的問題〕<sup>1</sup>

現在再回頭來看荀子性論的全般結構。如前所說，他是從官能的欲望，與官能的〔能力〕<sup>2</sup>兩方面來理解人性；却僅從官能的欲望方面來說性惡，而未嘗從官能的〔能力〕<sup>3</sup>方面來說性惡。所以他的性惡論，對於他自己而言，不是很周衍的判斷。不僅如此，目明而耳聰等，固然是性；心的知，心的慮，當然也是性。心不知善，固然不能使人由惡通向善；若非目明而耳聰等其他的官能，人即知善，也沒有實現善的才具。因此，荀子性論的結構，是以人性另一方面的知與能【作橋樑】<sup>4</sup>，〔去化人性另一方面的惡〕<sup>5</sup>去實現客觀之善。他性論中性無定向的想法，正指人性中官能的〔能力〕<sup>6</sup>這一方面而言，正要留此以開出化性而起偽之路。【但〔性惡的判斷，又破壞了他性無定向的觀點。】<sup>7</sup>所以〕<sup>8</sup>從理論上說，他的性惡說，實在不及告子性無善惡說的完整。【不僅如此，】<sup>9</sup>〔他在〈榮辱篇〉中說「材性知能，君子小人，一也」，材性知能皆是性，皆不可以說是惡。〕<sup>10</sup>他〔又〕<sup>11</sup>在〈禮論篇〉說：

「凡生乎天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不愛其類。今夫大鳥獸，則(若)失其群匹，越月踰時則必反；鉛(沿)過故鄉，則必徘徊鳴號焉，躑躅焉，【躑躅焉，】<sup>12</sup>然後能去之也……故，有血氣之屬，莫知於人；故人之於其親也，至死無窮。」——卷

\* 東海大學圖書館館務發展組組員

<sup>1</sup> 按，專書此第六節的序號及標題，手稿作「五、荀子性論的矛盾及荀學的制限點」，論文作「五、荀子性論的內在矛盾及荀學到達的制限點」。

<sup>2</sup> 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

<sup>3</sup> 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

<sup>4</sup> 按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

<sup>5</sup> 按，手稿、論文此 10 字，專書皆無。

<sup>6</sup> 按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

<sup>7</sup> 按，論文、專書此 18 字，手稿皆無。

<sup>8</sup> 按，專書此 19 字，論文皆無。「」

<sup>9</sup> 按，手稿此 4 字，論文、專書皆無。

<sup>10</sup> 按，論文此 31 字，專書皆無。

<sup>11</sup> 按，專書此字，手稿、論文皆無。

<sup>12</sup> 按，手稿此 3 字，論文、專書皆無。

## 十三第十八頁

從他的這一段話看，他把「知」與「愛」，作必然的連結，則是入心之有知，即等於人心之有愛，因而從一點也可以主張人之性善。因此，他的性惡說，實含有內部的矛盾。但他從人的官能【的】<sup>13</sup>欲望而言性惡，其用心乃在於提撕警惕，以勉人不可安於現狀。他這裏〔由欲望而言性惡〕<sup>14</sup>的惡，並沒有一般宗教所說的絕對是壞，因而對人生發生厭離的意思。所以他一方面認為惡是從欲而來，但並不如一般宗教樣，始終把「欲」處於絕對敵對的地位，而是主張「節」，主張「養」。節欲養欲的觀念，統一於他的禮的觀念中。所以他說：

「禮起於何也？曰，人生而有欲；欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也……君子既得其養，又好其別。」--《荀子》卷十三〈禮論〉〔一頁〕<sup>15</sup>

以禮來節欲養欲，這是中國人文精神的必然要求。

又其次，孔子、孟子，把性與天道天命連在一起，因而〔後來〕<sup>16</sup>有「性命」連詞的出現。荀子【則】<sup>17</sup>雖有時也言及命，如「知命者不怨天」，「怨天者無志」（〈榮辱篇〉十五頁），但命在他的心目中，完全是盲目地運命。而且他在〈天論〉中說的「彊本而節用，則天不能貧」的一段話中，實與墨子非命的精神相通，所以命的觀念，沒有組入到他的思想裏面去，更不曾把性與命連在一起。這固然是古代人文精神，澈底落實下來的結果，及【來自】<sup>18</sup>他個人澈底經驗主義的性格；但孔孟把人性通向天命，既不是來自古代宗教的殘滓，也不是來自理智推理的假設，而是如前所說，係來自仁心所到達的以天地【萬物】<sup>19</sup>為一體的精神【的】<sup>20</sup>境界。荀子雖然承儒家的傳統，也不斷提到仁義；但他的精神、思想，是偏於經驗地合理主義

<sup>13</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>14</sup>按，專書此7字，手稿、論文作「所說」。

<sup>15</sup>按，專書此2字，手稿、論文皆無。

<sup>16</sup>按，專書此2字，手稿、論文皆無。

<sup>17</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>18</sup>按，論文、專書此2字，手稿皆無。

<sup>19</sup>按，論文、專書此2字，手稿皆無。

<sup>20</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

的一面；對於孔學的仁，始終是格格不入的。他喜歡說「仁義之統」(〔註十二〕<sup>21</sup>)，「統」是知識的條理、系統，他是把仁當作客觀的知識去看，而不是通過【自己的】<sup>22</sup>精神【實踐】<sup>23</sup>去體認，仁便在荀子的思想中沒有生下根；於是荀子心目中的理想地人生、宇宙，只是很合理地劃分明白，各盡其職的人生、宇宙。他也說到「與天地參」，但他之所謂「參」，只是一種合理地分工的參，而不是精神的融合(〔註十三〕<sup>24</sup>)。所以他的思想，可以用個禮字一以貫之。如前面所述，孔孟是以仁為人之所以為人的基本條件，亦即是人禽的分水嶺；「仁者人也」的話，正說明此意。但荀子則從另一角度來看人禽之辨。他說：

「人之所以為人者何已(以)也？曰以其有辨也……非特以二足而毛也，以其有辨也。今夫犷犷形笑，亦二足而毛也，然而君子啜其羹，食其【鬻】<sup>25</sup>……故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。」--《荀子》卷三〈非相篇〉第五~六頁

「水火有氣而無生；草木有生而無知；禽獸有知而無義；人有氣有生有知亦且有義，故最為天下貴也。」--同上卷五〈王制篇〉第十一頁

荀子的所謂義，實與禮為同義語，其涵義依然是辨，是分。【所以荀子是以禮為人禽之辨的標準。〔孔孟由仁的無限地精神境界，以上透於天命的人性，這是人性的超越的一面。人性的超越性，實際即是人性對自我以外的人與物的含融性。不能超越自我，即不能含融人與物。此時之禮，乃是仁向外實現的所建立的合乎仁的要求的個體與群體的生活方式與秩序。禮為了建立秩序，不能不以「分」、「別」為其特性；但在分與別的後面，是流動著連帶性地親和感。因為仁沒有在荀子的精神中生根，所以由他所強調的禮，完全限定於經驗界中，否定了道德向上超越的精神，實際便否定了人性對人與物的含融性。荀子的用心，是要以禮來建立一種「各盡所能，各取所值」的合理地社會(註十四)。但是，這種合理地社會，在人與人的關係上，應當以互相含融的精神，作為禮與法的基礎，缺少精神中的互相含融，而

<sup>21</sup>按，專書此「註十二」，手稿、論文作「註十三」。

<sup>22</sup>按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

<sup>23</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

<sup>24</sup>按，專書此「註十三」，手稿、論文作「註十四」。

<sup>25</sup>按，論文、專書此字，手稿作「戩」。

僅靠外在的禮、法、勢等，作平面性地規定與安排，勢必墮入於強制性的權力機括之中，使社會有秩序而沒有諧和，沒有自由；此種秩序，終將演變而為壓迫人類的工具。《禮記》中的〈樂記〉裡面曾裡說「禮勝則離」，此處係就禮與樂的相互關係而言；即是認為禮多而樂少，則人與人之間，會導致精神上的離隔。但深一層看，不以仁心為基底的禮，不論如何安排，也會得到「離」的結果。在荀子的主觀意識中，他是直承孔子。而他的學生也說「觀其(荀子)善行，孔子不過」(註十五)。而在事實上，他也應算先秦儒家最後的大師。並且他在〈君道篇〉，〈臣道篇〉，及其他許多地方，從正面很嚴格地批評當時的法家思想及秦國的法家政治。但在他重禮的思想中，竟引出了重刑罰，尊君，重勢的意味來，以致多少漂浮著法家的氣息，亦即是漂浮著極權主義的氣息；這並非重禮之過，而是他對於仁的體認不足的人文主義，所以不能不遇到的制限點。反轉過來，以自由為主的社會制度，假定在其一般文化中，缺乏仁的精神，則權利與義務的關係，永遠得不到真正地均衡；結果，便會走向資本主義下的金融寡頭專政的政治。我們應當從這種地方，來了解人類為什麼一直到現在，還不能把平等與自由、秩序與諧和的開題，作真正的解決。更由此而可以了解，由孔子所體驗出的仁的精神，對人類整個文化所具有的意義。〕<sup>26</sup>】

<sup>26</sup>按，專書此 749 字，論文作「荀子言禮，亦言樂；《禮記》中之〈樂記〉，與《荀子》中的〈樂論〉，有密切的關係。但〈樂論〉中僅言『樂合同，禮別異』(三頁)，而〈樂記〉則言『樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬；樂勝則流，禮勝則離』。由〈樂記〉所看到的禮樂地人生，完全是諧和融合的人生。而由荀子的禮所看到的人生宇宙，則正是一個『離』的人生，宇宙；全靠外在的禮，法，乃至『執』，把它帶強制性的加以統合。在其精神中因缺乏仁的體驗，而不能與個人生命以外的東西相融和，則其所言之性，與道德性地天道天命的觀念，毫不相干，乃必然之事。並且凡言道德而不以仁為中心。則道德常成為人類個性伸展的桎梏。因此，不以仁為中心的人文主義，常成為閉鎖的或互相壓制的人文主義。關於荀卿的學之所出，汪中〈荀卿子通論〉，以為『〈非相〉，〈非十二子〉，〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路。知荀卿之學，實出於子夏仲弓』。一般人以為子夏傳經，漢初經學的傳承，多與荀子有關，因此而有人以為荀子係屬於子夏一派。亦有人認為子弓即子游，即言游優，傳孔門之禮，而荀子正是以禮為中心的(註十五)。但以荀子之尊師，而在〈非十二子篇〉，輒稱『是子夏氏之賤儒也』，『是子游氏之賤儒也』；則荀學出於子夏子游之說，皆不可信。且由《論語》所能看出的仲弓，與荀子精神面並無相似之處；是子弓是否為仲弓，殆亦難徵實。且就今日《禮記》中記載，子游所言之禮，與荀子所言之禮，在精神上有極大的分別。子游所言之禮，實出於仁的精神地客觀化；荀子則缺乏此種精神的呈露；此處不及詳論。我以為在思想解放的時代，師傳的影響，決沒有時代背景的重要。

封建地貴族制度的崩潰，開始於春秋之季，而大體完成於戰國之中末期。貴族階級的崩潰，一方面為由貴族所壟斷的觀念世界的流向社會，一方面為貴族所壟斷的經濟利益的流向社會。加以列國並立，互爭雄長，不容於此國者，可容於彼國，知識分子的活動，因而得到相當地自由。所以戰國時代，在精神與物質上，是一個大轉變，大解放的時代；此即產生諸子百家的歷史時代背景。但這又是名符其實的列國互爭雄長的戰國時代；長期的戰爭，對物質與精神，都是莫大的消耗。由時代解放而增加的活力，到了戰國末期，已由消耗而歸入於疲憊，厭惡；於是思想家至此，容易失去，或厭惡理想地想像力，而無形中希望在現實世界中有一外在的身心安息之所；即使此安息之所，是由現實權力所構成的。先秦的諸子百家，以縱橫家與法家收場，在這裏可以找出其歷史的根據。生在這個時代荀子雖繼承儒家的傳統，說詩書禮樂之教，一方面固然想轉移此一時代，一方面也不能不受此一時代氣氛的感染；於是在他重禮的思想中，也特別重刑，尊君，重組織，修改了儒家尚德，抑君，尊重個性，自由的傳統，與法家在若干地方，有其默契之點(註十六)，因而在他的思想中，常常浮出專制政治的面影，在其最根本的地方，改變了儒家的傳統而正面提出論證並不周衍的性惡的主張，以為政治權力強壓人民，提供了理論的根據，則在他思想的後面，正存在著歷史大悲劇的背景」等 1057 字。專書此 764 字，手稿作「荀子言禮，亦言樂；《禮記》中之〈樂記〉，與《荀子》中的〈樂論〉，有密切的關係。但〈樂論〉中僅言『樂合同，禮別異』(三頁)，而〈樂記〉則言『樂者為同，禮者為異；同則相親，異則相敬；樂勝則流，禮勝則離』。由〈樂記〉所看到的禮樂地人生，完全是諧和融合的人生。而由荀子的禮所看到的人生宇宙，則正是一個『離』的人生，宇宙；全靠外在的禮，法，乃至『執』，把它帶強制性的加以統合。在其精神中因缺乏仁的體驗，而不能與個人生命以外的東西相融和，則其所言之性，與道德性地天道天命的觀念，毫不相干，乃必然之事。關於荀卿學之所出，汪中〈荀卿子通論〉，以荀子『〈非相〉，〈非十二子〉，〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路。知荀卿之學，實出於子夏仲弓』。亦有人認為子弓即子游，即言游偃，傳孔門之禮，而荀子正是以禮為中心的(註十五)。但以荀子之尊師，而在〈非十二子篇〉，輒稱『是子夏氏之賤儒也』，『是子游氏之賤儒也』；則荀學出於子夏子游之說，皆不可信。而子弓是否為仲弓，殆亦難徵實。我以為在思想解放的時代，師傳的影響，決沒有時代背景的重要。封建地貴族制度的崩潰，開始於春秋之季，而大體完成於戰國之中末期。貴族階級的崩潰，一方面為由貴族所壟斷的觀念世界的崩潰，一方面為貴族所壟斷的經濟利益的弛緩。加以列國並立，互爭雄長，不容於此國者，可容於彼國，知識分子的活動，因而得到相當地自由。所以戰國時代，在精神與物質上，是一個大轉變，大解放的時代；此即產生諸子百家的歷史時代背景。但這又是名符其實的列國互爭雄長的戰國時代；長期的戰爭，對物質與精神，都是莫大的消耗。由時代解放而增加的活力，到了戰國末期，已由消耗而歸入於疲憊，厭惡；於是思想家至此，容易失去，或厭惡理想地想像力，而無形中希望在現實世界中有一外在的身心安息之所；即使此安息之所，是由現實權力所構成的。先秦的諸子百家，以縱橫家與法家收場，在這裏可以找出其歷史的根據。生在這個時代，荀子雖繼承儒家的傳統，說詩書禮樂之教，一方面固然想轉移此一時代，一方面也不能不受此一時代氣氛的感染；於是在他重禮的思想中，也特別重刑，尊君，修改了儒家尚德，抑君，尊重個性，自由的傳統，與法家在若干地方，有其默契之點(註十六)，因而在他的思想中，常常浮出專制政治的面影，因而他最根本的地方，改變了儒家的傳統而正面提出論證並不周

孟子的大貢獻，在於徹底顯發了人類道德之心；而荀子的大貢獻，〔是使儒家的倫理道德，得到了澈底客觀他的意義；並相當地〕<sup>27</sup>顯發了人類認識之心；【他】<sup>28</sup>超克了戰國時代的詭辯學派，開啟了正常論理學的端緒；並提供以成就知識的倫類、統類的重要觀念。這就中國整個文化史而論，是很可寶貴的。但從荀子的思想本身，並不能如許多人所期待的，可以開出科學知識的系統。第一、科學知識與道德的連結，中間須要有一種精神上的乃至【處理】<sup>29</sup>上的轉換(〔註十六〕<sup>30</sup>)。荀子的精神可以成就知識；但【他的目的並不在知識而在道德】<sup>31</sup>，因而處處直接落腳在倫理道德之上，這便〔使知識與道德〕<sup>32</sup>，兩受牽制，兩面都不〔易得到發展〕<sup>33</sup>。第二、科學知識，固然係立足於經驗界中；但所謂經驗界，並非以常人感官所能直接接觸者為限。把不可見、不可量的東西，變為可見可量的東西，這是科學家永恆地努力；在此種努力的裏面，常須有一基本假定，即假定在經驗現象後面，常潛伏著有一種東西，【作為經驗現象的根據，】<sup>34</sup>值得去追求。因此，知識地形而上學，在西方常常是推動科學前進的力量。例如希臘的原子觀念，實際也是一種形而上的假定。並且此一假定，由現代物理學的進步，已把它打倒了；但在科學發展進程中，它實在是一個推動研究向前的動力。在現代科學知識中，不須要形而上學的假定，這是因為科學的本身，已發展到了可以提供一切開啟奧秘的鑰匙，可以用自己的演算代替過去的形上學。【但】<sup>35</sup>不能因此而抹煞歷史【上】<sup>36</sup>形上學對科學的啟發推動作用。荀子的思想，過早地停頓在經驗現象之上，而太缺少形上學的

---

衍的性惡的主張，以為政治權力強壓人民，提供了理論的根據，則在他思想的後面，正存在著歷史大悲劇的躍動」等 870 字。

<sup>27</sup>按，專書此 24 字，手稿僅作「則在」2 字，論文僅作「則在於」3 字。

<sup>28</sup>按，手稿此字，論文、專書皆無。

<sup>29</sup>按，論文、專書此 2 字，手稿作「向此躍上」。

<sup>30</sup>按，專書此「註十六」，手稿、論文作「註十七」。

<sup>31</sup>按，論文、專書此 13 字，手稿作「對知識的自身，缺少『為知識而知識』的自覺」等 17 字。

<sup>32</sup>按，專書此 6 字，手稿、論文皆無。

<sup>33</sup>按，專書此 5 字，手稿、論文作「能到家」3 字。

<sup>34</sup>按，論文、專書此 9 字，手稿皆無。

<sup>35</sup>按，論文、專書此字，手稿皆無。

<sup>36</sup>按，論文、專書此字，手稿作「中」。

興趣，這便反而阻礙了向科學的追求。他在〈天論〉中說，「大天而思之，熟與物畜而制之」；殊不知天文學之成立，正是來自「大天而思之」。又說「願於物之所以生，孰與有物之所以成」；殊不知各種自然法則的發現，正是來自「願於物之所以生」。因為在這一點上，常常引起許多治思想史的人的誤解，所以也附帶在此提及。

【附 註】<sup>37</sup>

註一：參閱馮有蘭《中國哲學史》上冊三五五頁；此殆非僅馮氏一人之見。

註二：《荀子》卷五〈王制篇〉十一頁。

註三：《荀子》卷五〈王制篇〉〔十一頁〕<sup>38</sup>。

註四：同上。

註五：〔《荀子》卷十一〈天論篇〉第十九頁。〕<sup>39</sup>

〔註六〕<sup>40</sup>：《淮南子·覽冥訓》「應而不藏」注，「〔應〕<sup>41</sup>猶隨也」。

〔註七〕<sup>42</sup>：「從人之性」，王先謙引《論語·八佾篇集解》「從讀曰縱」，以為皆應讀曰縱。按從者順也。「從人之性」，即順著人之性，與下文「順人之情」，為同義語。無取乎改字為訓。

〔註八〕<sup>43</sup>：〈正名篇〉第十三頁「欲雖不可去，求可節也」。

〔註九〕<sup>44</sup>：友人唐君毅先生在其大著〈孟墨莊荀之言心中義〉一文中，謂莊子之言心有二……荀子引道經有人心道心之分，其原蓋始於莊子。按〔唐先生之意見，似為過去一般之通說。但〕<sup>45</sup>莊子言心，未嘗有二，此意另詳；而荀子此處之人心道心，似亦與在子無關。

〔註十〕<sup>46</sup>：《荀子·勸學篇》「其義則始乎為士，終乎為聖人」。〈儒效篇〉

---

<sup>37</sup>按，論文、專書 16 個附註，手稿皆無。

<sup>38</sup>按，專書此 3 字，論文作「光緒辛卯長沙王氏《荀子集解》刊本(以後凡引荀子者皆同第十一)」等 26 字。

<sup>39</sup>按，專書此「註五」的內容，論文置於「註六」，論文在此作「我所說的高級的宗教，是指從神話，迷信，一切偶像崇拜中超脫出來的無限地虔敬，仁愛的精神狀態」等 40 字。

<sup>40</sup>按，專書此「註六」的內容，論文置於「註七」。

<sup>41</sup>按，專書此字，論文皆無。

<sup>42</sup>按，專書此「註七」的內容，論文置於「註八」。

<sup>43</sup>按，專書此「註八」的內容，論文置於「註九」。

<sup>44</sup>按，專書此「註九」的內容，論文置於「註十」。

<sup>45</sup>按，專書此 16 字，論文皆無。

<sup>46</sup>按，專書此「註十」的內容，論文置於「註十一」。

「上為聖人，下為士君子」。〈榮辱篇〉「人之生固為小人」。〈禮論篇〉  
 「故學者固學為聖人也」。〈性惡篇〉「有聖人之知者，有士君子之知者，  
 有小人之知者」。則荀子對於人進學之歷程，大約如此。

〔註十一〕<sup>47</sup>：《荀子·勸學篇》「倫類不通，仁義不一，不足謂善學」。〈非相篇〉「發之而當，成文而類……是聖人之辯者也」。〈非十二子篇〉「若夫總方略，齊言行，壹統類」。「多言而類，聖人也」。〈臣道篇〉「禮義以為文，倫類以為理」。〈正名篇〉「聖也者，盡倫者也。王也者，盡制者也」。〈儒效篇〉「脩脩兮其用〔(王引之以「用」字涉上文而衍者是也)〕<sup>48</sup>統類之行也」。「志安公，行安脩，文而類，終日議其所以言之，千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」。〈性惡篇〉「多言則文而類。終日化其所以言之，千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也」。此皆荀子重統類之誼。

〔註十二〕<sup>49</sup>：如〈榮辱篇〉「今以夫先王之道，仁義之統……」，「況夫先王之道，仁義之統……」。

〔註十三〕<sup>50</sup>：《荀子·天論篇》「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣」。這完全是天與人分工的說法。〔卷十一第十二頁〕<sup>51</sup>

〔註十四〕<sup>52</sup>：拙著《荀子政治思想之解析》，〔對此有較詳細之陳述。此文〕<sup>53</sup>收入《學術與政治之間甲集》。

註十五：〔見《荀子》卷二十〈堯問篇〉二十四頁。此乃荀子後學所記。〕<sup>54</sup>

〔註十六〕<sup>55</sup>：請參閱拙著《象山學述》中「朱陸異同」一章。收入《中國思想史論集》。

<sup>47</sup>按，專書此「註十一」的內容，論文置於「註十二」。

<sup>48</sup>按，專書此 14 字，論文皆無。

<sup>49</sup>按，專書此「註十二」的內容，論文置於「註十三」。

<sup>50</sup>按，專書此「註十三」的內容，論文置於「註十四」。

<sup>51</sup>按，論文此 7 字，專書皆無。

<sup>52</sup>按，專書此「註十四」的內容，論文置於「註十六」。

<sup>53</sup>按，專書此 11 字，論文皆無。

<sup>54</sup>按，專書此「註十五」的內容，論文則作「見武內義雄博士著《諸子概說》五二~三」。

<sup>55</sup>按，專書此「註十六」的內容，論文置於「註十七」。