



北宋《易》学中对“寂感”说的心性阐释（马兴祥）

马兴祥

摘要：“寂感”说是《易传》中所提出的一个概念，在宋代儒、道、佛三教合流的思想大背景之下，宋人对其做了多方面的阐释，集中体现了他们对心性问题的理解，以及对心性修养功夫的提倡。

关键词：寂感 心性论 性情 中和

Disposition Explanation to the “Quiet Sense ” in “Yi” in Northern Song Dynasty

MaXingxiang

(College of liberal arts of the people in University of Business & Economics of Hebei , ShiJiaZhuang , Hebei Province , 050061)

Abstract: “Quiet-Sense ” is one concept put forward in the “ YiZhuan ”. Confucianism dishes of Buddhism and Taoism under the thought heavy background that meet in Song Dynasty, people Song made explanations in many aspects to their , embodied a concentrated reflection of their understanding of disposition question, and recommending to disposition training time.

Key Words: the Quiet-Sense Theories on the heart and disposition the disposition and feeling the Neutralization

心性之学是北宋学术中一个重要内容，随着这一时期儒、道、佛三教的进一步融合，宋人对《易传》中“寂感”说的阐释集中体现了心性学的理论内涵。所谓“寂感”，源于《周易·系辞传上》“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”[1] (p553)一句，其本义是指《周易》原理的客观性以及人们对易理的认识，不是通过冥思苦想而来的，而是一种自然的存在，其本体寂然不动，却具有按照阴阳交感相应的原理来会通万事万物的功用。宋人却不是从这种认识论的角度来解释“寂感”，而是侧重阐发了其中所包含的性与情的关系、人心的动与静、中与和，以及有思和无思的关系，借以提倡一种心性修养的功夫。

从性与情的角度来解释“寂感”，就是以“寂然不动”为人之性，“感而遂通”为人之情。契嵩在《非韩第三》中说：

韩子之所师者孔子也，欲为书，安得不审其师之言而然后发，何辄作谬乎圣人之意也如此。孔子之言性曰：“人生而静，天之性也，感物而动，性之欲也。”又曰：“寂

然不动，感而遂通天下之故。”夫人生而静者，寂然不动者，是岂非人之性唯寂唯静，何尝有善有恶，有其品乎？夫感物而动，性之欲者，感而遂通天下之故者，岂非接乎外物，乃成其善恶之情耶？《中庸》曰：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”是亦备见乎情性之分矣。
[2]（卷十八）

他从孔子之言性出发，认为“人生而静”也就是“寂然不动”，这是指“惟寂惟静”的“人之性”，既然人之性是静止不动的，那么也就根本不存在善恶之分，不会有韩愈所说的“性三品”的问题。契嵩认为善恶是指人情而言，是人之性接触于外物之后而产生的欲望之表现。这种性与情的关系也就是“中”与“和”的关系。从孔子之说，到《中庸》的论述，都提出了一个“以性制情”的题目，因此，契嵩批评后人论性情不能遵圣人之说，以致造成了“鲜有成其德行者也”的局面，甚至会对圣人之道的发展不利。他说：“古圣人其言情性如此之效白，而后世不遵，竞务异而苟为其说，虽欲求异乎佛老，殊不识大悖其师之言而乱乎圣人之道也。《易》曰：‘利贞者，性情也者。’谓性正也，情邪也。必以性制情乃中正也。后之学者方不知其性，乃为狂、为悖、为邪、为佞、为贪、为惑，鲜有成其德性者也，岂堪立言。垂法者乃复以情以性，不辨其真伪而传之其人，吾恐夫益惑也。圣人之道，斯将废矣。”[2]（卷十八）人性本静，因静而正，情为性之动，因其动而必有邪，“以性制情”就是为了能使人的感情归于“中正”，最终成就人的“德性”。

这种“以性制情”的观点并没有否定感情的因素，而是如何引导人的感情，避免狂、悖、邪、佞、贪、惑等情感的发生，并使之归于正的问题。“以性制情”也就是司马光的“正心”理论。他在《温公易说》中解释《咸》卦九四之《象》文“贞吉悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也”时说：

四在膺下，感其心者也。心感于物，为善为恶，为吉为凶，无不至焉，必也执一以应万，守约以御众，其惟正乎。夫正而遇祸，犹为福也，求仁得仁，又何悔？故心正则事无不吉而悔亡也。憧憧，心动貌。朋，类也。心苟正矣，则往也，来也，屈也，伸也，而心不为之动焉。动于往来，则心倾矣。心苟倾焉，则物以其类应之。是故，喜则不见其所可怒，怒则不见其所可喜，爱则不见其所可恶，恶则不见其所可爱。顾右则失左，瞻前则忘后，视必有所蔽，听必有所偏，故曰未光大也。孔子曰：天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑，归与致者，岂非正欤？故于文一止为正，正者止于一而无不周也，夫又何思而何虑焉。譬诸止水，寂然不动，物有万变，而所以应之者一也。日月者，天地之精也，寒暑者，天地之气也。天地犹以屈伸相感，而况于人乎？故大人之道，正其心而已矣。治之养之，以至于精义入神，则用无违矣。用之于身，则身安而德崇矣，过此以往，不足思也。久而不息，则可以穷神而知化，大人之德莫盛于斯矣。[3]（卷三）

人之善恶吉凶的形成，是由“心感于物”引起的（感于物，是就情而言），因此，必须保证人心之“正”。“一止为正，正者止于一而无不周也”，就是不为物欲所动，所谓“执一以应万，守约以御众”，保持心的“寂然不动”状态，“譬诸止水，寂然不动，物有万变，而所以应之者一也”。司马光提出“正心”说是为了对人情感加以规范和引导，其关键在于保持心的“止水”状态，他称这种心态为心之“一”，因此，“寂感”说中所包含的“治心”而归于正的道理，就是“致一”之道。

王安石和程颐对“寂感”的理解都带有这种“致一”的目的。如王安石作《致一论》，以

“寂然不动，感而遂通”为精义入神，阐明了“万物一体”与“万物一理”的必要性。他说：“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也。精其理之道在乎致其一而已。致其一，则天下之物可以不思而得也。《易》曰：‘一致而百虑’，言百虑之归乎一也。苟能致一以精天下之理，则可以入神矣。既入于神，则道之至也。夫如是，则无思无为，寂然不动之时也。虽然，天下之事固有可思可为者，则岂可以不通其故哉！”又云：“天下之理皆致乎一，则莫能以惑其心也。故孔子取《损》之辞以明致一之道曰：‘三人行则损一人，一人行则得其友’也。夫危以动，惧以语者岂有他哉？不能致一以精天下之理故也。故孔子举《益》之辞以戒曰：‘立心勿恒，凶。’勿恒者，盖不一也。”[4]（卷六十六）但是王安石的“致一”并不是就主体的自我心性修养而言，而是指通过治教政令等行政手段所达到的社会思想的一致，是出于为其政治变法作辩护的需要而提出来的，因此，他的学说具有一种“好使人同己”的弊端。相对而言，理学家的“致一”之说则较少这种功利性的色彩。

程颐把人心寂然不动的“止水”状态视为“一”，所谓“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。在人所见何如耳。”程颐认为，“一”包含了心的体与用两个方面，是他“体用同源、显微无间”的理学思想的体现。心的体与用就是中与和的关系，他以“寂然不动”为“中”，以“感而遂通”为“和”，他说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；中也者，言寂然不动者也。故曰天下之大本。发而皆中节谓之和，和也者，言感而遂通者也，故曰天下之达道。”[5]（p. 319）“中”与“和”之间是以中为体，以和为用，他说：“大本言其体，达道言其用”[5]（p. 1182）又云：“喜怒哀乐未发谓之中，只是言一个中体。既是喜怒哀乐未发，那里有个甚么？只可谓之中。如《乾》体便是健，及分在诸处，不可皆名健，然在其中矣。天下事事物物皆有中，发而皆中节，谓之和，非是谓之和便不中也，言和则中在其中矣，中便是含喜怒哀乐在其中矣。”[5]（p. 180-181）“中”主要是一个形容词，从“中之体”而言，是“在中”之意；从“中之用”来说，是“时中”之意。他说：“喜怒哀乐未发是言在中之义，只一个中字，但用不同。”[5]（p. 200）“在中”是针对性之理、或者道之理而言，但其本身又不是性与道。他说：“性道可以合一而言，中不可并性而一。中也者，状性与道之言也。犹称天圆地方，而不可谓方圆即天地。方圆不可谓之天地，则万物非出于方圆矣。中不可谓之道，则道非出于中矣。中之为义，自过与不及而立名，而指中为性可乎？性不可容声而论也。率性之谓道，则无不中也，故称中所以形容之也。”[5]（p. 1182）“中”虽然关乎性与道，但并没有实指性的内容，这说明

“中”是不可求的，只能通过心性的涵养来实现，此处指“在中”之意。从“用”的角度来说，“中”还有“时中”意。他说：“中字最难下，须是默识心通。且试言一厅则中央为中，一家则厅中非中而堂为中，言一国则堂非中而国之中为中，推此类可见矣。且如初寒时，则薄裘为中；如在盛寒而用初寒之裘，则非中也。更如三过其门不入，在禹稷之世为中，若居陋巷，则不中矣。居陋巷，在颜子之时为中，若三过其门不入，则非中也。”[5]（p. 214）

针对“中”的两种含义，程颐提出了两种相应的心性修养功夫。对“在中”之意，他主张“主一”、“持敬”。他说：“若言存养于喜怒哀乐未发之时，则可；若言求中于喜怒哀乐未发之前，则不可。”又云：“于喜怒哀乐未发之前，更怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐发自中节。”[5]（p. 200-201）“涵养”的根本在用敬：“涵养须用敬。”[5]（p. 188）又云：“学者莫若且先理会得敬，能敬则自知矣。”用“敬”之道“莫若主一”，所谓“一”，也就是心如镜如止水的“纯一近道”的境界。他说：“不拘思虑与应事，皆要求一。”又云：“涵养吾一。”“主一无适，敬以直内，便有浩然之气。浩然须要识得他刚大直，不习无不利。”[5]（p. 143）又云：“圣人之心如镜，如止水。”[5]（p. 20

2) 针对“时中”之意，他提出了“得止之道”的主张。所谓“止之道”，就是《艮》卦《系辞》中“时止则止，时行则行”的意思。程颐在解释此卦辞时说：

人之所以不能安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故艮之道，当艮其背。所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安。不获其身，不见其身也，谓忘我也。无我则止矣。不能无我，无可止之道。行其庭不见其人：庭除之间，至近也。在背，则虽至近不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。[5] (p. 968)

目无所见，耳无所闻，外不受物之牵绊，内不起欲望之心，一切循理而行，当行则行，当止则止，虽谓“忘我”、“无我”，却不是佛教所言的“定”。程颐明确地与佛教之说区别开来，他说：

释氏多言定，圣人便言止。且如物之好，须道是好；物之恶，须道是恶。物自好恶，关我这里甚事？若说道我只是定，更无所为，然物之好恶，亦自在里，故圣人只言止。所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也。《易》之《艮》言止之义曰：“艮其止，止其所也。”言随其所止而止之，人多不能止。盖人万物皆备，遇事时各因其心之所重者，更互而出，才见得这事重，便有这事出。若能物各付物，便自不出来也。[5] (p. 201)

程颐所说的“止之道”与以前儒者“皆言静中见天地之心”不同，是于“动中见天地之心”，是“于动上求静”，[5] (p. 201) 也就是喜怒哀乐“发而皆中节”的意思，是“和”。因此，“寂感”之说除了心性修养的意义以外，还关涉着一个“动静之理”的问题。他说：“老子曰‘无为’，又曰‘无为而无不为’，当有为而以无为为之，是乃有为为也。圣人作《易》，未尝言无为，惟曰‘无思也，无为也’，此戒夫作为也。然下即曰‘寂然不动，感而遂通天下之故’，是动静之理，未尝为一偏之说矣。”[5] (p. 76) 他把“寂感”看作是一种动静之说，而其“于动中求静”的主张把他的“寂感”之说与佛、道二家区别开来了，这一点与其兄程颢的观点相同。

程颢作《定性书》，但并“不是要求性之定，乃是要求性之表现时之心定。故通篇皆就心言，言‘定性’者乃略辞耳。”[6] (p. 193) 因此，其目的与程颐的“涵养”、“主一”相同，是一种治心的修养功夫。他对“定”的理解也关涉着心的动静问题。他说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？”[5] (p. 460) 程颐认为“定”主要是佛家功夫，而圣人的做法主要在得“止之道”方面，程颢的理解却不同，他以《艮》卦中的“止之道”来解释“定”的含义。在《定性书》中，他引用了《艮》卦《系辞》中的：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”一句，提出“与其非外而是内，不若内外两忘”的观点。认为只有这样，才可以做到“两忘则澄然无事矣，无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？”程颢所说的“内外两忘”是物我一体，主张“以大定显大常，以大常应万变，则一定一切定，一常一切常，亦可谓各止其所。”[6] (p. 199) 他说：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然大公，物来而顺应。《易》曰：‘贞吉悔亡。憧憧往来，朋从尔思。’苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。”直接引用了《咸》卦九四爻的《爻》辞，从心与物的关系论“寂感”说中的“感”，因此，

心的动静之理就是对“感”之方式的认识。程颢说：“看一部《华严经》，不如看一《艮》卦。”[5](p.81)又云：“《艮》卦只明使万物各有所止，止分便定。”[5](p.83)无论是心之定，还是“止”，从动静之理的角度来看，都是“静中便有动，动中自有静。”[5](p.98)程颢对动静的理解富有一种辩证的精神，注意到了心性修养中动与静的辩证关系，而他更强调于“静中求动”的修养方式，重视“静后，见万物自然皆有春意”[5](p.84)的心性功夫，与程颐“动中求静”的主张不完全相同。

在北宋，谈到“寂感”中的动静之理的还有苏辙，他对《老子》中“反者道之动”的解释是：“复性则静矣，然其寂然不动，感而遂通天下之故，则动之所自起也。”[7](卷下)他用“复性”来解释老子中的“虚静”，但是这种“虚静”并不是纯粹的寂静。从《易》中的寂感说来看，是静中自有动。苏辙对“寂感”中的动静之理的认识是与人之思虑问题相联系的，强调“寂然不动”之中所蕴含的“无思无为之妙”。如对《老子》“生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死，地亦十有三”的解释，他说：“用物取精，以自滋养者，生之徒也；声色臭味，以自戕贼者，死之徒也。二者既分生死之道矣，吾又知作而不知休，知言而不知默，知思而不知忘，以趋于尽，则所谓动而之死地者也。生死之道以十言之，三者各居其三矣，岂非生死之道九，而不生不死之道一而已矣。不生不死，则《易》所谓‘寂然不动’者也。老子言其九不言其一，使人自得之，以寄无思无为之妙也。”[7](卷下)“无思”并不否定人的思虑，而是指人之思是“无邪”之思，他说：“《易》曰：‘无思无为，寂然不动，感而遂通天下之故。’《诗》曰：‘思无邪。’孔子取之，二者非异也。惟无思，然后思无邪；有思则邪矣。火必有光，心必有思，圣人无思，非无思也，外无物，内无我，物我既尽，心全而不乱，物至而知可否，可者作，不可者止，因其自然，而吾未尝思，未尝为此，所谓‘无思无为’，而思之正也。若夫以物役思，皆其邪矣。如使寂然不动，与木石为偶，而以为无思无为，则亦何以通天下之故也哉？故曰：‘思无邪。’‘思马斯徂’，苟思马而马应，则凡思之所及无不应也，此所以为感而遂通天下之故也。”[8]他认为《易》中的“寂感”也就是孔子的“思无邪”。虽然他说“惟无思，然后思无邪”，但这里的“无思”是圣人之思，是一种“外无物，内无我，物我既尽，心全而不乱，物至而知可否”的无思之思，是一种类似于程氏兄弟所言的“当行则行，当止则止”的“止之道”，并非真正排除思虑营为，“思”不是刻意地、有心地追求，而是因自然之理而思。“止”者止于自然、止于正而已，而“无思无为”也是为了做到“思之正”。

苏轼在《思无邪斋铭并序》中提出“有思皆邪，无思则土木”的观点，主张“无思之思”。他说：“夫有思皆邪也，无思则土木也，吾何自得道，其惟有思而无所思乎？于是幅巾危坐，终日不言，明目直视，而无所见，摄心正念，而无所觉，于是得道。”[9](p.575)苏轼讲的“无思之思”，不只是主张心性的修养，而且他还将其与道教的养生理论等同起来。他在《续养生论》中说：“孔子曰：‘思无邪。’凡有思皆邪也，而无思则土木也，孰能使有思而非邪也，无思而非土木乎？盖必有无思之思焉。夫无思之思，端正庄栗，如临君师，未尝一念放逸，然卒无所思。”[9](p.1983)这种介于“思”与“无思”之间的“无思之思”说，并没有把“思”和“无思”作为相对立的两极看待，而是于二者之间寻求一种最佳结合点的理论。“无思之思”也不是只纯粹就“思”自身而言，而是指心与物的关系而论，从不以物役思，以及如何才能做到“无邪思”的角度来说的，在人之性情归于正的基础上，造就一种自由而洒脱的艺术人生。二程的弟子杨时对苏氏“无思之思”的批判显得有点拘束而不得要领。杨时说：

《易》于《咸》卦初六言咸其拇，六二言咸其腓，九三言咸其股，九五言咸其脢，上六言咸

其辅，颊舌至于九四，一爻由一身观之，则心是也。独不言心，其说以为有心以感物，则其应必狭矣。惟忘心而待物之感，故能无所不应。其《系辞》曰：“贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思。”夫思皆缘其类而已，不能周也。所谓“朋从”者以类而应故也。故孔子《系辞》曰：“天下何思何虑，天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？”夫心犹镜也，居其所而物自以形来，则所鉴者广矣。若执镜随物以度其形，其照几何？或曰：思造形之上极，过是，非思之所能及，故唯天下之至神，则无思也。无思所以体道，有思所以应世，此为不知易之义也。《易》所谓无思者，以为无所事乎思云耳，故其于天下之故，感而通之，今而曰：不可以有思，又曰不能无思，此何理哉？[10]（卷十）

《咸》卦六爻都有“感通”之意，却都不明言“心”之感。杨时认为，这体现了“忘心而待物之感，故能无所不应”的道理。在他看来，“感”是同类之间的心感，而心就象一面镜子，当物自己来到这面镜子前面的时候，自然就能有所反应，形成感通。可是如果象二苏所认为的那样，用人心之镜去到处照物，“则其应必狭”。他把“思”与“无思”对立起来，认为“无思之思”不合乎“思”之理。他说：“《书》曰：‘思曰睿，睿作圣’。孔子曰：‘君子有九思。’夫思可以作圣人，而君子于貌言视听必有思焉，而谓有思皆邪，可乎？《系辞》曰：‘《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故’。非天下之至神，其孰能与于此？夫自至神而下，盖未能无思也。惟无思为足以感通天下之故，而谓无思土木也，可乎？此非穷神知化，未足与议也。《诗三百》出于国史，固未能不思而得，然而皆止于礼义，以其所思无邪而已。”[10]（卷十四）如果只就“思”之自身来看，确实就象杨时所说，有思不一定是邪思，而倘若真的无思，则对于宇宙与人世之间神妙莫测的东西就难以知晓了，更不要说还有“感通”的问题。

黄裳在《论性表》中有一段文字，从明道与修德的角度谈心性的“寂感”问题。他说：“臣愿陛下时于万机之暇，宴坐之间，遗外物我，内视而反听，当见此道。非内非外，无近无远，含容管摄天地之大，万物之众，寂然不动，则其孰可名？俄然有感，则无乎不在，谁无此者？惟圣人为能不以物累形，不以形累心，不以心累德，其心常静而虚，常虚而明，故能独体此道以驭天下，物来而应，事起而辨，何则？万物之情，庶事之理，起于一体故也。惟贤人能常斋心诚意，澡雪疏淪，不使纤埃微垢有玷乎光明，然后日进而体之，惟下流以物累形，以形累心，以心累德，伤怀染污，遂至丧失，与一物无以异。”[11]（卷二十六）“一体”指心之体，“寂然不动”指心无内外、无远近，而又能包括万有、涵盖八荒的本然状态。心之感通在于“常静而虚，常虚而明”，以至体道、应物与辨事的一系列过程中，“不以物累形，不以形累心，不以心累德”，说明这种“寂感”超越物形、物欲，达于行而上之道德人格和道德境界的特点。在《西塘集》卷三《豫顺堂记》中，郑侠从“寂感”中引申出“废兴有命，动静有时”的人生之理，从而铸就一种融合儒道、慵合静默的人生态度。他说：“夫无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，古之人其未用也，则静而养之，方其静而养，固已知其不得不动，盖不出户庭，而天地万物之情可以图回于掌上矣。物无常静，会其静时，则不得以不静。物无常动，会其动时则不得以不动。故废兴有命，动静有时，会逢其适而莫之固必，惟有道者能之。若夫重阴蔽空，白日藏辉，轩窗昼静，禽鸟不鸣，嗒然隐几而忘其形，到华胥于顷刻，见周公于眼前，此先生之慵合也。万壑沉静，长空练铺，松风不动，霜月自凉，兀然一榻而是非两忘，则体合无外，心包大荒，潜精乎虚一之内，游神乎何有之乡，不知天地之变易，尧桀之兴亡，此先生之默轩也。”[12]（卷三）这种人生之境可以作为北宋“寂感”之说的另外一种旨趣，体现了他们持静内敛，寻求内在超越的心路之旅。

北宋学者对“寂感”的关注超过了以前的任何一个时期，不仅专门的易学家，甚至一些并没有潜心过《周易》的学者、文人，对“寂感”说都有了解，甚至作出了解释。[1]这些解释从性情、中和，从动与静、有思与无思的角度来说，其最终的目的都是提倡一种心性的修养功夫。无论是就对“寂感”的重视程度，还是就其内涵的理解，都体现了宋人较为普遍的内倾型的思维方式，即把心性作为支配和影响人之思维方式的内在心理依据。

[1] 除了我们在文中提到的学者以外，还有胡瑗的《周易口义》、周敦颐的《通书》、游酢的《游廌山集》、秦观的《圣人继天测灵论》等中，也都有关于“寂感”的问题的相关论述，他们的解释也不出文中我们涉及到的几个方面。

参考文献：

[1]黄寿祺、张善文．周易译注[M]．上海．上海古籍出版社．1989

[2] 契嵩．镡津集[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

[3] 司马光．温公易说[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

[4] 王安石 临川先生文集[M]．涵芬楼影印四部丛刊初编．上海．商务印书馆．1919

[5] 程颢、程颐．二程集[M]．王孝鱼点校．北京．中华书局．1981

[6] 牟宗三．心体与性体(中册)[M]．上海．上海古籍出版社．1999.

[7] 苏辙．老子解．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986




[8] 苏辙．论语拾遗[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

[9] 苏轼．苏轼文集[M]．孔凡礼点校．北京．中华书局．1986

[10] 杨时．龟山集[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

[11]黄裳．演山集[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

[12]郑侠．西塘集[M]．影印文渊阁四库全书本．台北．商务印书馆 1986

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-4-8 浏览人次：429

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。