

五十年代冯友兰对人生境界说的自我批判

刘东超

内容提要：本文分两个时段述析了冯友兰先生在五十年代对人生境界说的自我批判，认为当时的社会形势和主导社会思潮对于他的自我批判有着重要影响力，并指出这种自我批判具有被动真诚的色彩。

关键词：冯友兰 人生境界说 自我批判

很明显，二十世纪中国哲学史可以大致以一九四九年为界分为两个时期。在上半个世纪已经建构起自己学术体系的哲学家中，在下半个世纪（在大陆生活的）只有极少数还在持守自己以前的思想，大多数改变了自己的基本观点，接受了马克思主义。多数哲学家的这种思想变迁主要是在五十年代的各种思想运动中完成的。作为其中最为重要的一员，冯友兰先生有过相当特殊的历史背景——他曾两次加入国民党，抗战时期又和蒋介石有过一些来往，并曾为国民党中央训练团讲过中国固有哲学——因此，他自然决无可能置身事外，而且还势必成为历次思想改造的重点对象。对于他来说，重新认识和评价自己的过去思想就成为绵延四十年的一项任务。其中，五十年代对于人生境界说的自我批判是他思想变迁的关键环节¹，充分反映了那个时代及其思想的某些特征，应该说是中国现代思想史上一个鲜明的例子。下面我们对这个例证予以述析。

众所周知，人生境界说是冯先生在三、四十年代构筑的新理学体系的重要组成部分，是中国二十世纪哲学中不多见的成系统的人生哲学学说之一。这一学说将人的生命存在从低到高分四个层级：自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。自然境界的人是按照本能或习性来做事，功利境界的人则是追求个私之利，道德境界的人遵循的是道德规则，天地境界的人“自同于大全”²。境界的差别是由觉解程度不同造成的，其中天地境界的人所具备的觉解最大。这便是人生境界说的核心内容，冯友兰对这些内容的阐述主要是在“贞元六书”的《新原人》中进行的。

从公开发表到今天的半个世纪中，人生境界说受到了各种各样的褒贬议论。但无论是批评者还是赞扬者还有冯友兰本人大都认为这一学说是新理学中甚至冯友兰思想中最为重要的部分。比如，关锋认为《新原人》是贞元之际所著书中“反动党性最强的一本”，而且是新理学体系的核心和精髓³。李泽厚则指出《新原人》是冯友兰著作中最重要的一部⁴。冯氏本人也曾说，除了人生境界说自己别的学说都可以不要。因此，对于人生境界说的反思在一定程度上可以代表对冯友兰整个前期思想的反思。那么，在社会鼎革刚刚完成、马克思主义成为社会主导意识形态的五十年代，冯友兰又如何反思自己这一最为重要的学说呢？

—

非常自然，在当时的历史条件下，思想的命运是和人的政治命运紧密相联的。而中共领导人早在一九四九年就明确给出了冯友兰的政治定位。这一年十月份，冯友兰曾给毛泽东去了一封信，表示愿意改造思想，学习马克思主义，并打算用马克思主义的观点重写一部中国哲学史⁵。当月毛泽东便回了一封信，明确指出：“我们是欢迎人们进步的。象你这样的人，过

去犯过错误，现在准备改正错误，如果能实践，那是好的。也不必急于求效，可以慢慢地改，总以采取老实态度为宜。”⁶ 毛泽东这封信代表了执政当局对待冯友兰的基本态度，在整个五十年代，当局大体上以这种思路来处理冯友兰的思想和待遇问题。由于当时政治力量对社会和个人具有强大的作用力，这就使冯友兰不得不接受这种态度对他的定位，也不得不随着这种定位而改变自己的思想，使之适应这种定位，其中自然包括如何对待自己解放前思想的问题。须说明的是，冯友兰的这种思想转变既有被迫的一面，也不乏主动的成份。这种情况在当时是有某些普遍性的一种现象⁷。

在解放初期，不但冯友兰本人而且还有另外一些人对于他解放前的思想还有不少肯定，甚至还有人认为他的思想属于“被压迫阶级底哲学”⁸。但是随着政治和思想形势的变化，对于冯友兰的批判越来越多，越来越严厉，而他自己半自愿半被迫地采取了自我批判的态度，且这一自我批判也越来越重。他在一九五〇年十月八日《光明日报》星期增刊上发表一篇文章《“新理学”底自我检讨》，试着用正在学习的马列主义的立场、观点分析和批评自己的新理学体系，以应对当时对新理学的批评意见⁹。

在这篇文章中，冯友兰对于人生境界说谈得较多，可以代表解放初一、二年他对这个问题的看法。他说新理学的方法是对于事物进行形式的分析，从而得到空的哲学。这种哲学的用处，“不在于增加人底知识，而在于提高人底‘境界’。”¹⁰ 这是新理学对于哲学功用的基本看法，这时他仍然采用这一表述。他又谈到自己对人生境界说的总体看法：“照现在看，那种提法及说法，是有害的。但是其中的主要意思，我现在还觉得是代表中国旧哲学底优秀传统，在新社会中还是有用的。我觉得，新社会供给那个意思，以更多的例证。”¹¹ 而新社会中形式上和旧社会相同的事情，有完全不同于旧社会的意义。“在新社会中，任何事都有了新意义，所以人的生活也有了新意义，这种新意义就构成了人底新的境界。”¹² 这里，冯友兰没对人生境界说的基本原理进行大的改变，而且认为新社会中的许多事例也可用自己的人生境界说进行解释。所以他说：“在新社会中，道德标准提高了。实际上是把每个人的境界都提高到‘道德境界’，这是新社会的一个极大的进步。”¹³ 如果忽略掉事实判断中的问题，而仅就纯学理说，冯友兰的这些说法是可以成立的。他肯定人生境界说代表中国旧哲学的优秀传统，也有自己的道理。这些议论反映了冯友兰持守自己过去观点的一面。对于新社会的说法又说明他对于新时代的认同和赞赏，当然，这种认同和赞赏未必是建立在完全理解的基础之上的，或说，有一种未必感知清楚的客观压力使他自觉不自觉地选择了这种认同和赞赏。有趣的是，冯友兰还试图在自己的人生境界说和新社会之间建立一种联系。其中不乏保存自己旧有学说的用意，但这种用意来自他自己的纯学理认识。在冯友兰这些表述的背后，在他前中期思想中早已形成的学术服务于现实的深层想法在自觉不自觉地起作用。

可是，他所说的人生境界说的害处又何在呢？他说：“不过所谓天地境界很可能成为僧侣主义的逃避主义底渊藪。”¹⁴ 又说：“我在理论上虽不以逃避为然，可是在行动上却是总在逃避。《新原人》对于别人也可能有这种影响。这种影响是有害的。”¹⁵ 这里冯友兰对于天地境界的批评主要是就其可能产生的影响立论。虽然这种影响确有可能存在，但这样批评一种哲学学说，似有过责之嫌。冯友兰产生这样的自我批评自然是在当时的社会形势下和主流意识形态面前，必须要寻找自己前期思想的错误所致。而对于自己前期思想逃避主义的批评实际来自对于自己解放前政治立场的判定。只不过将自己政治立场中的“罪名”转移到思想上去罢了。而这种简单的转移现象和当时社会上将政治和思想挂钩甚至混为一谈有关。

冯友兰还讨论了人生境界说的几种理论失误。他说，《新知言》中那些空的观念（指理、气、

道体、大全)“与实际脱离了联系。它所能提高的境界,大概是上面所说的逃避主义的。其实象劳动创造人类,及劳动创造世界。这一类的与实际联系的道理,一样可以提高人的境界。而且可以在实际的工作中提高底境界。”¹⁶这段话是基于新理学体系中的一段话:“理及气的观念,可使人游心于‘物之初’。道体及大全的观念,可使人游心于‘有之全’。这些观念,可使人知天、事天、乐天,以至于同天。”¹⁷这里,通过对于观念的觉解来使人达到一定境界是人生境界说的重要原理。对于这一原理,冯友兰还在坚持,但他将观念的范围远远扩大了,将马克思主义中的一些观念也放入其中。另一方面,冯友兰又对自己过去提出的观念进行了批评,认为它们“脱离了实际”。如果将这里的“实际”理解成现实的时代生活,说那几个观念脱离实际并非一点道理也没有。但似不应该对那几个观念提这样的要求,因为哲学的存有论部分需要抽象性较强的观念,这部分一般和现实生活距离较远。不过,冯友兰承认了还有其它可以提高人的境界的观念,这是对于人生境界说的进一步修正或发展,而此处也确实过去是人生境界说的一个限制。实际上,不管什么观念,都可能对人的境界有影响,也可能产生不了影响。观念本身在一定语境下都包含有较为固定的审美意向、道德意义和理智内涵,关键在于主体能否接受、又接受到观念的多少意义,这在相当程度上决定于主体的接受机制——对于观念(甚至实际的物、景)的诸种感受能力。而这些能力又是主体长期社会实践使直接、间接经验内化形成的心理精神结构。具体到某些观念(比如冯友兰的理、气、道体、大全),可以对人生境界产生影响,但一般说来,不太可能导致人生境界的产生、形成。冯友兰这时对于观念和境界关系的认识较前进了一步,但无疑还有必要和可能合逻辑地再向前走,也就是对人生境界说中观念导致境界的原理进行改进。

冯友兰指出人生境界说的又一个问题“是就个人立论,从个人出发”¹⁸,他认为新哲学(指马列主义)是“就群众立论,从群众出发”¹⁹,这是新旧哲学的一个主要分歧点。他指出宋明道学要在社会生活中成圣,的确比佛家进了一步,但仍是“想叫自己成圣人,又何尝不是自私的”²⁰。这自然也是对人生境界说的批评。中国传统哲学基本上是以个人体验为基础而建立起来的经验性理论形态,虽然也广泛涉及到群体和社会等问题,但其主体主要是个人。冯友兰的人生境界说也没脱也这个窠臼。而在近代西方哲学中尤其是黑格尔和马克思那里,其主体主要是群体或族类。其间差别恐怕和哲学形态的发展水平有关,也就是说,人生境界说在某种意义上仍然受到传统哲学水平的限制。这时,冯友兰对人生境界说的这一问题有所感觉。而这一感觉当然是来自当时社会主导意识形态对于群众和群众运动的重视。

另外,冯友兰还谈到自己的哲学创作态度,他说:“抗日战争激发了我底民族主义的情感。这种情感,使我底哲学思想以总结旧哲学底方式表现出来。我近来觉得,总结旧哲学的工作,有两种作法:一种是对以前哲学思想作一个批评的总批判;一种是对以前哲学思想作一个同情的总了解。我以前所作的是后一种的总结。”²¹这的确是冯友兰构造新理学体系尤其人生境界说的基本态度。在今天看来,他的具体结论我们可以不同意,但这种态度还是有价值的。可在当时较为特殊的社会条件下,对于传统学术的批判成为社会(已远远超出学术界)的主导声音甚至理论正确与否的标准。这样,冯友兰就不得不对自己过去的哲学创作态度进行“反省”和自我批判了。不过,他的自我批判常常将重点(也许只能)集中在自己学说的客观社会影响上,他接着说:“在旧社会将要崩溃之际,我要对于以前的思想,作同情的了解,在客观的作用上说,岂不是等于要挽救它底崩溃。而挽救旧社会底崩溃,正是当时的统治阶级所需要的。我近来觉得同是一句话,在不同的时候说,对不同的人说,用不同的方式说,都会有不同的社会作用。这一点我以前并没有注意到。”²²冯友兰对于自己学说社会影响的评价虽然不能说没有一点道理和事实根据(他的人生境界说即使在解放前也有保守倾向),但仍有过分“上纲上线”之嫌。而在评判一种哲学思想时将它与它的社会政治功能直

接挂钩也似过于简单化、直线化，这自然和当时社会上将思想和政治过分紧密地联系在一起有关。今天我们知道，二者的关系是较为间接和相当错综复杂的，对于学说的评估应就其本身立论，在与其社会功能挂钩时应考虑到复杂的中间环节和因素。这段引文中的后一句话曲折地反映出冯友兰对于当时社会思想状况的不适应、不理解，而现实又需要他去努力适应理解，这使他在心理上既有欢迎“新知”的一面，又有难以寻找到自己（过去和现在）思想恰当定位的迷惑之处。

从总体上看冯友兰解放初一、两年的思想，他一方面对自己的人生境界说的基本原理有所坚持，另一方面又半自愿地学习、接受马列主义²³，并结合之来改造自己的旧学说，同时又对自己过去学说及其客观社会作用进行批判。在今天看来，这些批判有许多时代色彩和表述过当的地方。如果滤去这些不计，相对于他后来的自我批判，这时的自我评价还略微客观一些。而他借助自己当时学习的马克思主义对人生境界说的改进既使在学理层面上也有前进和提高的一面，也就是说使人生境界说较过去更合理一些。

二

在整个五十年代，中国政坛和学界俱是阴晴变幻、松紧交替，各种批判时起时落。这期间冯友兰一直处于批判别人、被人批判和自我批判的状态中，对他的批判内容从他解放前的哲学史著作到哲学著作，再到建国后写的学术文章甚至自我批判文章，批判时间绵延之长和参加人数之众是不多见的。五九年，学术界围绕他的新理学体系又有一场讨论和批判，他本人也进行了较为系统的自我批判，其中相当一部分篇幅还是批判自己的人生境界说。

对于人生境界说的一个前提理论“哲学无用论”，冯友兰议道：主张哲学无用论是表面的，这反映了当时资产阶级哲学界的情况。随着资产阶级走到日暮途穷，资产阶级哲学也就到了穷途末路，它“也就脱离了实际，脱离了科学”²⁴，“这是资产阶级哲学家的对于前途缺乏信心，悲观失望的情绪的一种表现。”²⁵另一方面，他们也企图以哲学无用为借口，反对马克思主义。哲学的确和阶级利益、政治斗争相联系，但是，其间的联系恐怕还不是这样机械的直接对应关系，而是在社会这个整体系统中经过许多中间环节而构成的多渠道的动态关联。冯友兰这样简单地将自己过去的哲学无用论和那时社会直接的阶级斗争、思想斗争联系起来，并不是说一丝道理也没有，而是其中牵强成份太多。从他的这些说法可以看出他当时承受的社会现实压力和思想压力相当之大。而这种说法中明摆着的简单化倾向也和当时社会较五十年代初更为严重的左倾化和简单化有关，而这也就是五十年代初他还坚持哲学无用说而在这时却对此持阶级批判态度的主要原因。

冯友兰对于人生境界中最为关键的道德境界和天地境界也进行了自我批判。他说：“在《新原人》所说的道德境界中的人，必然是社会中的人。可是它所说的社会，也是没有发展的抽象的社会。照它所说的，好象一抽象的人，在抽象的社会中，专凭主观的努力，就可以提高自己的‘觉解’，由此而提高自己的境界，因此他所说的境界，也就是抽象的了。”²⁶这只是事情的一方面。另一方面，他又提出：“《新原人》的反动性，就在于它用一些抽象地看也有道德的字句，掩护一些实际上是反动的内容。”²⁷其中道德的具体内容“当然还是剥削阶级的道德”²⁸，是为当时半封建半殖民地的社会秩序服务的，“正是反人民的”²⁹。因此，冯友兰认为，对于《新原人》中的道德的评价，应以具体内容为依据，而不应以抽象形式为依据。实际看来，《新原人》所讲的确主要是一些人生修养的抽象形式原则，冯友兰指出这点是有某些道理的³⁰。但这和当时的阶级斗争政治斗争关联并不紧密，至少很难说是有意

为斗争中某一派服务的，倒是具有较为鲜明的民族色彩。从冯友兰当年本意看，倒似乎想寻找某种超越时代和社会形态的道德形式。因此，他的自我批判便给人“归罪”太过的感觉，而这种“归罪”实际上是执政当局对他四九年前身份的阶级定位。从此不难看出那个时代中“阶级分析法”使用过当的情况，也不难看出这一理论分析中的过当给实际生活中许多人带来的巨大影响。不过，在那个时代的一些理论骁将（如陈伯达、关锋）来看，冯友兰的这点“归罪”自然远远不够，连他这些自我批判都应属再批判之列。

冯友兰又批判自己的天地境界“实际上是宗教思想的变相”，“就是发挥了信仰主义”³¹。详细地说，就是“用纯粹的思维，替代图画式的思维，把那些模糊的混乱的知识，加以澄清。这就是说，我要把普通的宗教中的过于露骨的迷信的部分，加以清洗和冲淡。经过清洗冲淡以后，我就用‘宇宙’或‘大全’的观念，替代了上帝的观念，用‘真际’和‘理世界’的观念，替代了天国或天堂的观念，用‘道体’或‘大用流行’的观念替代了上帝创造世界的观念。”³²这就是以信仰主义替代宗教，或说以一种宗教替代另一种宗教。在功能上天地境界“仍然含有宗教的情感和道德的意义”³³，仍然可以达到剥削阶级利用宗教所要达到的目的。我们说，宗教和哲学在社会功能上确实有相似之处，俱能起到给人寄托心灵、提供精神力量的作用，成为人们的世界观和方法论，二者的差别未必如冯友兰所多次提到的图画式的思想和抽象思维的不同，倒是信仰和理智的不同。他用宗教来比拟《新原人》的天地境界，本意在于批判后者象前者一样起了“迷惑人们的作用”³⁴，“反抗马克思主义的唯物主义底传播”³⁵。这显然由于当时人们对宗教持否定性的价值判断，实际上宗教在那时已经成为封建迷信的同义语。因此，将天地境界宣布为宗教的替代品，就等于说天地境界是落后和反动的。这种思想语法和词汇都是当时的社会所特有的，由此不难窥到那时人们精神世界及其结构的一斑。有趣的是，在《新原人》中冯友兰对宗教也是持批判态度的，因此这时冯友兰的思想和他前期思想仍有某些联系。今天我们说，如果滤去了当年过分强烈的政治色彩和教条倾向，哲学和宗教均是人类发展的文明成果，对于其时代肯定会有一定的积极作用，至于负面作用和消极因素恐怕也不易避免，这就需要具体分析了。作为一种哲学境界，天地境界也当作如是观，既应看到它包含的有益于人生修养的成份，也应注意其中有需要改进以与时代发展相符合的内容。而十分显然的是，前者是主要方面。

另外，即使在这一时期，冯友兰仍然肯定了自己的人生境界说有一定价值。他说：“一个哲学思想有其阶级的根源，也有其认识论的根源。”³⁶“哲学的认识论的根源，和阶级根源比较起来，是次要的，但是也有其相对的独立性，不能完全置之不理。就是在这一点上，我对于有些同志对新理学的批判，有些想不通的地方。”³⁷“《新原人》的‘境界说’……就其认识论的根源说，我觉得它是抓着了生活中的一些特征。这些特征在解放以后，我觉得越来越明显，越来越突出。”³⁸而且，冯友兰举出了解放后符合人生境界说的一些事例。应该说，他这些说法是符合实际情况的，人生境界说确实从个人修养的角度反映了生活实际的一些特征。这便是他所谓的认识论根源。这和他五十年代初对于人生境界说的说法有一贯之处。至于阶级根源，倒是应该通过这个认识论根源起作用的。今天看来，人生境界说基本上反映了知识分子对生命层次的分级，但由于经过学术构造和梳理，可以较为客观地反映、概括社会中的各类、各界人士的情况，所以，创作者所带来的阶级色彩已经有所减弱。

总之，从这一时期冯友兰的思想来看，对五〇年时思想具有一定的继承关系，无论对于人生境界说的正面性评价还是负面性评价均有某些一贯性。这种一贯性在于他一方面坚持认为人生境界说抓住了人类生活的某些特征，这些特征在新社会中有着更多的例证。另一方面，又承认人生境界说的社会功能是有害的。这两个时期的差别在于，五九年冯友兰对于自己

的批判严厉得多，明确将自己的思想放到解放前政治斗争中反动的一面。他说：“在当时我正是在反动阵营中间作这样的鼓动。”³⁹这和他四九年前亲身经历的实际情况是有距离的。相对来说，在五〇年他给自己的阶级定位还是较为允当的，他承认自己属于统治阶级，但属于这一阶级的士大夫阶层。这两个时期差别形成的原因主要在于外在社会环境的变化，由相对的宽松变得愈来愈紧张（在总趋势上），执政党知识分子政策中的一些左倾苗头也变得越来越严重，其中最为明显的一个表现无疑便是五七年反右。同时，思想领域的批判运动也越来越激烈，自然，冯友兰的自我批判也只能越来越严厉。

三

最后，我们讨论一个问题：冯友兰当年对于自己的这些严厉批判是否出于思想真诚？本文估计，还是有相当大的真诚成份在其内的，这是由于主导意识形态占据社会文化空间甚至个人思维空间以至于自由思考能力大为减弱时的被动真诚，或说，他之所以这样认识是因为无力认识到其它内容。不过，客观地说，外在主导话语进入思维空间还不仅仅是完全由于政治压力，还由于这种话语对冯友兰过去的体系具有明显优势。那就是远为高明的处理现实事务和能力及其成就所显示出的理论力量，而这种话语又为冯友兰提供了一条迥异于新理学的崭新理论视角和思想界域。冯先生对于这种话语接受之后，一直保持到去世，虽有一些变化，但在根本上始终未曾改变。

在新话语的参照之下，五十年代冯先生对人生境界说的自我批判有一些合理和正确之处。但由于这种自我批判受到弥漫于当时整个社会的教条倾向和左倾色彩的影响，其中又包含了大量过责和牵强的内容。在这两个方面之中，后者是主要的，前者所占比重较小。也就是说，这一自我批判的主要方面是不合适不正确的。自然，其中的责任主要不应由冯先生来负，这是当时社会的一些客观形势和左倾思潮和政策造成的。当然，即使在这时，冯先生仍然在残存的狭小思维空间中试图作出自己的思考，这成为他八十年代进一步反思的基础。

注释：

- 1 这一思想变迁的另一部分内容是对新理学存有论的自我批评，其主要观点是由过去的“理在事先”转变到“理在事中”。这部分内容须另文探讨。
- 2 《贞元六书》（华东师范大学出版社，1996年）635页。
- 3 关锋《揭露〈新原人〉的原形--兼论冯友兰先生的哲学系统》，载《哲学研究》1959年2期。
- 4 李泽厚《悼念冯友兰先生》，载《冯友兰先生纪念文集》（北京大学出版社，1993年）。
- 5 蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》（河南人民出版社，1994年）1949年部分。
- 6 《毛泽东书信选集》（人民出版社，1983年）344页。
- 7 之所以如此，是有深刻的社会学原因的。黄平谈到这段思想史时曾说：“资源与规则，无论其初看起来具有多么强的约束力，实际上都不可能让行动主体完全被动受缚，在本质上，它们既对人有约束性又能给人以主动性。”见黄平《有目的之行动与未预期之后果》一文，

载《中国社会科学辑刊》1994年秋季卷。

8 见茅冥家《从自我批判到对〈新理学〉思想的批判》，载1950年8月6日《光明日报》。

9 1950年前后，哲学界对新理学有过讨论、批判，冯先生本人也参加了。可见《冯友兰先生年谱初编》1950年部分。

10 《三松堂全集》十四卷（河南人民出版社，1994年）85页。

11 《三松堂全集》十四卷85-86页。

12 《三松堂全集》十四卷86页。

13 《三松堂全集》十四卷86页。

14 《三松堂全集》十四卷87页。

15 《三松堂全集》十四卷87页。

16 《三松堂全集》十四卷87页。

17 《贞元六书》855页。

18 《三松堂全集》十四卷88页。

19 《三松堂全集》十四卷88页。

20 《三松堂全集》十四卷89页。

21 《三松堂全集》十四卷91页。

22 《三松堂全集》十四卷91页。

23 一方面，在马列主义指导下中国共产党彻底地完成了民族国家的独立，使冯友兰这一代知识分子看到其理论力量的强大，因此，自愿地接受这一理论工具；另一方面，由于冯先生本人的特殊情况，他是在不停地被批判被改造中学习马列主义的，且当时的思想状况和现实待遇直接挂钩，所以其中无疑也有被迫成份。

24 《三松堂全集》十四卷140页。

25 《三松堂全集》十四卷140页。

26 《三松堂全集》十四卷141页。

- 27 《三松堂全集》十四卷 141 页。
- 28 《三松堂全集》十四卷 141 页。
- 29 《三松堂全集》十四卷 143 页。
- 30 毫无疑问，对任何一种思想形式的抽象和具体区分都是相对的。由于冯氏《新原人》中的人生修养原则确实给人以脱离现实生活的感觉，所以他这时做出的这些观察有一定道理。
- 31 《三松堂全集》十四卷 145 页。
- 32 《三松堂全集》十四卷 145--146 页。
- 33 《三松堂全集》十四卷 140 页。
- 34 《三松堂全集》十四卷 146 页。
- 35 《三松堂全集》十四卷 114 页。
- 36 《三松堂全集》十四卷 238 页。
- 37 《三松堂全集》十四卷 239 页。
- 38 《三松堂全集》十四卷 240 页。
- 39 《三松堂全集》十四卷 143 页。