

文
心
雕
龍
散
論

馬
宏
山

I206.2/61

D351/10

文 心 雕 龙 散 论

马 宏 山

860074

文心雕龙散论 马宏山

新疆人民出版社出版

(乌鲁木齐市解放路308号)

新疆新华书店发行 兰州八一印刷厂排版

新疆八一农学院印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 8.25印张 200千字

1982年5月第1版 1982年5月第1次印刷

印数：1—5,000

统一书号：10098·102 定价：0.78元

目 录

论《文心雕龙》的纲·····	(1)
《文心雕龙》之“道”辨·····	(32)
——兼论刘勰的哲学思想	
《文心雕龙·辨骚》质疑·····	(43)
《文心雕龙》“神思”辨·····	(56)
《文心雕龙》“体性”辨·····	(87)
刘勰的“风骨论”·····	(101)
《文心雕龙》“通变”辨·····	(123)
①《文心雕龙》“定势”辨·····	(135)
刘勰前后期思想“存在原则分歧”吗? ·····	(147)
——和王元化同志商榷	
《文心雕龙》之“道”再辨·····	(169)
——兼答邱世友同志	
有关《文心雕龙》的一些问题·····	(196)
——答吴林伯同志的辩难	
对周振甫同志所谓“两个前提”的看法·····	(222)
刘勰的佛教思想属大乘空宗·····	(234)
后记·····	(254)

论《文心雕龙》的纲

刘勰《文心雕龙》的纲是什么？作者在全书的最后一篇——《序志篇》中说：“盖文心之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚。——文之枢纽，亦云极矣。”又，作者对全书前五篇的安排，依次为《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》，这与《序志篇》中所说的“枢纽”完全一致。这就是全书的纲。也可以说是刘勰文艺理论的准则。根据这一准则，他在前五篇中论述了文学的起源和功能，内容和形式，体制和要求，以及“讖纬”神学对文学可能发生的作用，并提出了他对屈原的评价。但五项准则既不彼此孤立，也不互相同等，而是有本有末，有主有从，有体有用，有真有伪。其中一以贯之的是作为佛家思想的“道”。刘勰的指导思想是以佛统儒，佛儒合一。

对于《文心雕龙》的文学理论的这个纲，过去的研究者很少有人注意和剖析其意蕴。据笔者所见，刘永济是仅有一位。他在《文心雕龙校释·辨骚》的释文的最后，说了如下的一段话：

舍人自序，此五篇为“文之枢纽”。五篇之中，前三篇

《中国社会科学》编者按语：本文认为《文心雕龙》的纲是本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚；其中一以贯之的是作为佛家思想的道。刘勰的指导思想是以佛统儒，佛儒合一。他用这样的指导思想来征圣，宗经，正纬，辨骚。本文认为刘勰的思想是落后的，在评价刘勰思想问题上提出了自己的见解。

揭示论文要旨，于义属正；后二篇抉择真伪同异，于义属负。负者箴砭时俗，是曰破他；正者建立自说，是曰立己。而五篇义脉，仍相流贯。盖《正纬》者，恐其诬圣而乱经也。诬圣，则圣有不可征；乱经，则经有不可宗。二者足以伤道，故必明正其真伪，即所以翼圣而尊经也。《辨骚》者，骚辞接轨风雅，追踪经典，则亦师圣宗经之文也。然而后世浮诡之作，常托依之矣。浮诡足以违道，故必严辨其同异；同异辨，则屈赋之长与后世文家之短，不难自明。然则此篇（指《辨骚篇》——笔者）之作，实有正本清源之功。其于翼圣尊经之旨，仍成一贯。而与《明诗》以下各篇，立意迥别。

刘永济在这段话里，指出《文心雕龙》之中属于“文之枢纽”的前五篇“义脉”“流贯”这一点，十分重要，是很难得的一个见解。但是还有不能令人首肯之处。第一，对于刘勰之所谓“道”，没有点出它是什么思想，给人以不得要领之感。第二，对于“纬”和“骚”的说法，不尽符合刘勰的原意。第三，说明还不详尽，没有指出所以然来。因此，笔者先从“文之枢纽”的“义脉”开始，写出自己的一点理解，以抛砖引玉。

“本 乎 道”

从《文心雕龙·原道篇》全文来看，“道”既是派生文（包括天地之文、动植万品之文和人类之文；人类之文中又包括所谓“河图洛书”等神物之文在内）的本源，又是文的社会功能之本源。

譬如刘勰对于“道”派生文的问题，《原道篇》有如下的话：“夫玄黄色杂，方圆体分，日月垒璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形；此盖道之文也。”这是对天地之文的产生

而说的。

又如：“傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有踰画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰，盖自然耳。至于林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铎；故形立则章成矣，声发则文生矣。”这是对动植万品之文的产生而说的。

再如：“仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。”又如：“人文之元，肇自太极，幽赞神明，易象惟先。庖牺画其始，仲尼翼其终，而乾坤两位，独制《文言》，言之文也，天地之心哉！若迺河图孕乎八卦，洛书韞乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之，亦神理而已。”这两段话是对人类之文，包括所谓神物之文的产生而说的。

此外，在《明诗篇》中还有：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”在《情采篇》中也有：“故立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也；二曰声文，五音是也；三曰情文，五性是也。五色杂而成黼黻，五音比而成韶夏，五性发而为辞章，神理之数也。”这两段说的也是人类之文的产生。

刘勰对于“道”是文的功能之本源的问题，在《原道篇》中的说法是：“玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教；取象乎河洛，问数乎蓍龟；观天文以极变，察人文以成化。然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义。”又说：“《易》曰：鼓天下之动者存乎辞。辞之所以能鼓天下者，迺道之文也。”

总之，刘勰对于“道”是派生文之本源又是文（这里的文均指人类之文而言）的社会功能之本源的问题，是以“道沿圣以垂文，圣因文而明道”这句话来概括的。这样，他就对“道”和文

(指广义的文而言)的关系作了规定,即“道”和文之间,一个是“本体”,一个是“末用”;“道”是文之“本”,文是“道”之“末”;“道”是文之“体”,文是“道”之“用”。——如此而已。

刘勰之所谓“道”,根据刘勰称呼“道”为“神理”这一名称来看,“道”就是“佛道”,亦即“佛性”。例如,刘勰在《灭惑论》中说:“是以谪亲出家,《法华》明其义;听而后学,《维摩》标其例。岂忘本哉,有由然也。彼皆照悟神理,而鉴烛人世。”在《梁建安王造剡山石城寺石像碑》中说:“道源虚寂,冥机通其感;神理幽深,玄德思其契。”“道性自凝,神理独照。”这都说明刘勰所说“神理”的实质性含义即是“佛道”、“佛性”。生活在刘勰之前的刘宋时期的佛教居士宗炳的著作同样说明了这一点。他在《明佛论》中说:“汉魏晋宋,咸有瑞命,知视听之表,神道炳焉。有神理必有妙极,得一以灵,非佛而何?”“若使颜、冉、宰、赐,尹喜、庄周,外赞玄儒之迹,以导世情所极;内禀无生之学,以精神理之求,世孰识哉!”

(《弘明集》)宗炳还在同篇中对“人之神理”用明镜作了一个形象的比喻说:“今有明镜于斯,纷秽集之,微则其照蔼然,积则其照眊然,弥厚则照而昧矣。质其本明,故加秽犹照,虽从蔼至昧,要随镜不灭,以之辨物,必随秽弥失,而过谬成焉。人之神理,有似于此。”这些直叙或比喻都说明“神理”一词的特定意义就是“无生之学”,而“无生之学”即是“涅槃佛性”之说,所以刘勰所赋予“道”的意义就是“佛性”无疑。

其次,再以“道”的总名“自然之道”(或只称“自然”)为例,来看“道”是什么意思。晋时著名沙门慧远说:“《佛经》所云:‘佛有自然神妙之法’。”(《弘明集·沙门不敬王者论》)晋时佛教居士孙绰说:“佛也者,体道者也;道也者,导物者也。应感顺通,无为而无不为也。无为,故虚寂自然;无

不为，故神化万物。”（《弘明集·喻道论》）这两个例子说明：佛教信徒所谓“自然”，还是“佛性”之意。由于此，刘勰在《文心雕龙》中把“神理”和“自然”都按照“佛性”的意义来使用。例如我们在前面所举“道”派生文的证明中就有《明诗篇》的“感物吟志，莫非自然”和《情采篇》的“五性发而为辞章，神理之数也”这样相同意义的语句，即是其证。又《丽辞篇》的“造化赋形，支体必双，神理为用，事不孤立。心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对”这句话中对举足义的“神理”和“自然”，也都是“佛性”之意，又是其证。

再次，我们更把“太极”这个“道”的名称加以探索，看一看刘勰赋予它是什么意义。曾和刘勰同时反驳《三破论》的南齐沙门僧顺，在他所著《释三破论》一文中说：“太极剖判之初，[△]已自有佛”（《弘明集》）。这是说“太极”这个远古的时代就是由佛来统驭的世界。这种观点当然是极其荒谬的，但是佛教信徒却对这种说法“敬信不敏”，所以刘勰这个佛教信徒也用“人文之元，肇自太极”之语，来和“自然”、“神理”二者合拍。从表面上看，好象是儒释道三教并衡，但骨子里却只是佛家一家之“道”。

根据以上所论，“文之枢纽”之所谓“本乎道”之“道”，更证明它是“佛道”无疑。这样，文之本源也就是“佛性”无疑。

关于文学的产生问题，在现代人的头脑里，由于学习了马克思主义理论而得到解决，但是，在刘勰所处的那个时代，甚至到了清代，人们也是弄不清楚的。例如乾隆时期《四库全书》的总编纂官纪昀（晓岚），就曾针对这一问题在《文心雕龙·原道篇》眉批说：“文以载道，明其当然；文原于道，明其本然。识其本乃不逐其末，首揭文体之尊，所以截断众流。”纪昀对刘勰的观点表示了钦佩的态度，可见这个文学艺术的起源问题，刘勰不可能作出很好的回答，这是时代对他的局限所使然。马克思在

《政治经济学批判·序言》中说：“物质生活的生产方式决定着社会生活、政治生活以及精神生活的一般过程，不是人们的意识决定人们的存在，恰恰相反，正是人们的社会存在决定人们的意识。”恩格斯在《劳动在从猿到人的转变过程中的作用》一书中说：“由于手、发音器官和脑髓的共同作用，人才变成有能力来进行更复杂的活动和有能力来提出和达到更高的目的——这不仅对个别的人来说是如此，而且对社会的人来说也是如此。劳动本身一代一代地变得更加不同、更加完善和更加多方面。打猎和畜牧以外，又有了农业，农业以后又有了纺纱、织布、冶金、制陶器和航行。与商业和手工业一起，最后出现了艺术与科学……。”据此，刘勰所谓文“与天地并生”，文是“道”所派生的观点，就不攻自破了。他的总结性的“道沿圣以垂文”的说法，也就更显示出了它的唯心主义本质和佛教的荒诞之说。

既然文“与天地并生”的说法是荒谬的，那么刘勰所谓文之功能的本源是“道”的说法，总结这种说法的“圣因文而明道”的话，当然也同样是荒谬的了。虽然如此，但是刘勰认为文有其社会功能的说法，却还有它合理的一面。肯定文有其社会功能这一点，正是刘勰在《文心雕龙》开头第一句所说的“文之为德也大矣”这句话所表示的观点。

“文之为德”是文的功能或作用之意。《论语·雍也》“中庸之为德也，其至矣乎”，《礼记·中庸》“鬼神之为德，其盛矣乎”。这两个例子即可说明“文之为德”的“德”字的意义是“功能”或“作用”。有人以为这个“德”字是“文之所由来”之意，失之远矣（见《历史学》一九七九年第二期《〈灭惑论〉与刘勰前后期思想的变化》）。试问“文之所由来”怎么能说是“大矣”呢？范文澜曾把“文之为德”解释为“君子以懿文德”的“文德”（见《文心雕龙注·原道注三》），似乎也是不恰当的。

毛泽东同志在《新民主主义论》中说：“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关系的基本观点。那末，一定形态的政治和经济是首先决定那一定形态的文化的；然后，那一定形态的文化又才给予影响和作用于一定形态的政治和经济。”据此，刘勰提出“文之为德”是指为封建地主阶级门阀士族的利益而服务的文之功能而言。如他说：“经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义”（《原道篇》），“摛文必在纬军国”（《程器篇》），“唯文章之用，实经典枝条，五礼资之以成，六典因之致用，君臣所以炳焕，军国所以昭明”（《序志篇》），即是其证。对于刘勰的这种看法，一方面我们不能苛责古人，因为他所处的时代对他有局限性，另一方面我们应当看到他比他同时代的有些人来说，他的观点是比较落后的。如他在《史传篇》说：“原夫载籍之作……表征盛衰，殷鉴兴废，使一代之制，共日月而长存；王霸之迹，并天地而久大”，即是其证。在这个问题上他连一点发展的观点都不存在了。

这就是笔者对于“本乎道”这一理论准则、文的起源问题和文的功能问题的看法。

至于刘勰所谓“道”和文的关系，根据“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的说法来看，它是用佛教的“真谛”（亦名“第一义谛”）和“俗谛”（亦名“世谛”）的思想所推衍出来的“二谛义”的逻辑来看待“道”和文的关系的。“道”既是“真谛”，它是看不见、摸不着的观念，而“俗谛”的文也就必然会发挥其世俗的作用，在现实社会中显示出它自己的功能了。孙绰对此有一段话说：“周孔即佛，佛即周孔，盖内外名之耳。”“周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。”（《弘明集·喻

道论》)孙绰的这些话把“真谛”为佛,“俗谛”为儒的关系一语道破了,把儒学也等同于文了。刘勰和孙绰的逻辑是一致的,都是以佛教的宗教思维方式来进行思维的。

再进一步说,既然文之源是“道”,文的功能是“明道”,那么,把“文之枢纽”的这一项准则规定为“本乎道”,就在理论上毫无窒碍,逻辑上也顺理成章。反过来说,由于刘勰要规定文必须“本乎道”,所以也才有“原道”的理论阐发。虽然这种“文原于道”的理论,是凭空的臆说,没有事实为其根据,难以自圆其说,也使人莫名其妙,但是它毕竟反映了刘勰的世界观和文学观的主要方面,代表了刘勰的唯心主义思想,却是无可置疑的。笔者猜测:也许刘勰在《原道篇》中用的是“罩眼法”,以令人不可解的“哑谜”,掩饰着他混杂儒释,淆乱古今,一切为“我佛”所用的手法,惑乱人们的视线,致使很多研究者对于“道”与文的关系问题,众说纷纭,莫衷一是,甚或理不出一个头绪来。例如《原道篇》既包括“玄圣”(佛)、“神理”(佛道),又包括“庖牺诸圣”、“易道”(天地人之道)等等佛儒两家的东西,同时又在一篇之中既有称孔子为“素王”的今文派的说法,又有“取象乎河洛,问数乎蓍龟”等等古文派的东西。试问这应属于那家那派呢?这不过说明了刘勰既不是一个纯儒,又不是一个儒学古文派能守其“家法”者。范文澜认为刘勰是儒学古文派的裔传,当然也应是一个纯儒,这说法令人怀疑其合理性。由于范文澜有如此说法,很多人也跟着如此来说,这已是众所周知的了。鲁迅在《汉文学史纲要》中说:“梁之刘勰,至谓‘人文之元,肇自太极’,三才所显,并由道妙,‘形立则章成矣,声发则文生矣’,故凡虎斑霞绮,林籁泉韵,俱为文章。其说汗漫,不可审理。”(单行本四页)可见刘勰的“文原于道”之说是一定有其烟幕的。

第一,他要以“神理”这个佛教之道来统驭儒学的“易道”。

刘勰在《文心雕龙》中称“易道”为“三极彝道”，亦即他所谓“神道阐幽”（《正纬篇》），“神道难摹”（《夸饰篇》）的“神道”。《周易·观·彖》：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”刘勰在《原道篇》两次曾说：“神理设教”，却不说“神道设教”。可见在刘勰的思想里“神道”和“神理”既有共同之处，又有不同之点。其共同之处是二者都是宗教神学，其不同之点是二者一儒一佛。

第二，他要以佛（玄圣）来统驭儒学之所谓“庖牺诸圣”这一系列儒家认为的中国古代历史上文化的开创人物。

第三，他要以荒谬的佛教“太极剖判之初已自有佛”的逻辑所推衍出来的“人文之元，肇自太极”之说来统驭儒学原有的文起源于“易象”（即八卦）之说。

可见刘勰的这种“文原于道”的思想，是为他所信奉的佛教扩大宣传和巩固地盘而服务的理论。这就是刘勰“本乎道”的准则的思想实质。然而，即便是这种从臆说而生发出来的“本乎道”的思想，刘勰还是把它作为“文之枢纽”的理论出发，从而再生发出“师乎圣，体乎经”的文学准则，并又从“师乎圣，体乎经”的思想而更生发出“酌乎纬，变乎骚”的理论来。因此，《文心雕龙》的“文之枢纽”的文学准则，就由“道”一脉贯注，一线相承而成为有体系的理论准则了。

这里还必须对“玄圣创典，素王述训”这句话作一解释。

“玄圣”一词，《弘明集》卷三载宗炳《答何衡阳书》云：“夫《佛经》所称，‘即色为空，无复异者，非谓无有，有而空耳。有也则贤愚异称，空也则万异俱空。夫色不自色，虽色而空，缘合而有，本自无有，皆如幻之所作，梦之所见。虽有非有，将来未至，过去已灭，见在不住，又无定有。’凡此数义，皆玄圣至极之理。”这就肯定地说明：“玄圣”是对佛的称呼。其实在刘勰之前的刘宋时期它就已经是被人们公认的词语。晋时的孙绰很可

能是用“玄圣”这个词语表示佛的最早的一人。他在《游天台山赋》中说：“昔玄圣之所游化，云仙之所窟宅。”李善注云：

“《名山略记》曰：‘天台山即是定光寺，诸佛所降葛公山也’。”（《文选》）即使到了唐初，释法琳还在《九箴篇》中说：“玄圣创典，以因果为宗；素王陈训，以名教为本。”

（《广弘明集》）虽然，“玄圣”一词在《庄子·天道篇》、《后汉书·王充传论》以及班固《典引》、何承天《上白鸠颂》等文中曾出现，但均是泛指“老君、尼父者也”，注家皆不得其确解。只有孙绰、宗炳和法琳等人之所谓“玄圣”，专为指佛而言，具体明确，毫不含糊。可见在刘勰之前和之后，佛教信徒都称佛为“玄圣”，则是无可置疑的。能不能说偏偏处于中间的刘勰，而他也是一个虔诚的佛教信徒，在使用这个已有特定意义的词语时，可以凭空生发出另外的意义来，或仍然沿袭“泛指”呢？看来这是不可能的。退一步说，即使刘勰在这里所说的“玄圣”可以解释为“老君、尼父者也”，那么按照清人纪昀的说法，“若指孔子，于下句为复”，当然解释为“老君”就更不是正确的了。况且刘勰在《原道篇》中又使用了“神理”这个有其佛教特定意义的词语，不是更加说明了刘勰同样在《原道篇》中使用也有特定意义的“玄圣”一词的合理性吗？在这里我们更不必再举出刘勰在《文心雕龙》中使用佛教专有词语如“般若”（系由梵语直译过来的，意为“智慧”，大乘佛教称为“诸佛之母”）、“圆通”（觉慧周圆，通入法性之意）等等来作例子以为证明了。肯定地说，刘勰所谓“玄圣”，就是指佛而言无疑。

至于所谓“玄圣创典”之“典”，它是“典刑”、“法典”之意。《毛诗·周颂·维清》“文王之典”，即是其证。这一句的正确解释应是：“玄圣”（佛）创《佛经》之典，孔子述“玄圣”所创之佛典为儒家之六经，故孔子之所述为“训”。按，“训，顺也”，《尚书·洪范》“是训是行”，即其证明。那

么，孔子所“谥号”的六经，也就不言而喻地成为“佛典”的附庸了。这样一来，“玄圣创典，素王述训”这句话就和下文“莫不原道心以敷章，研神理而设教”的意思完全合辙。总括起来说，“道”是佛道，“玄圣”是佛，对儒家的圣人孔子，刘勰虽然用了今文派的“素王”之称，但它在刘勰的眼里，只不过是一个佛徒而已。因此，“道（佛道）沿圣（孔子）以垂文（儒家之经），圣（孔子）因文（儒家之经）而明道（佛道）”这句话，不是可以作具体的解释了吗？

“师 乎 圣”

刘勰在《原道篇》所说“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的话，是对“道”派生文，而文又反过来“明道”的过程而言；而“玄圣创典，素王述训”的话，则是对由“道”到文，又由文到“道”的另一说法。“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的“圣”，分明是指儒家的孔子这个圣人而言；“玄圣创典，素王述训”的“玄圣”，不用说是在指佛而言。这样就使人更加明白“道”派生文最后坐实的是儒家的六经。因此，必然是在“道”派生文的问题上，“玄圣”和“素王”，即佛和孔子，以及佛所创的“典”，孔子所述之“训”，即“佛典”和“儒经”，就都是一主一从，一本一末，一内一外，一首一尾，一道一俗，一体一用的关系了。既然如此，那么，要人们明白什么是“道”（也就是佛），就必然要从孔子那里来证验了。这就是“征圣”的意义。纪昀说：“此篇却是装点门面，推到究极，仍是宗经。”这一说法我认为不是确论。《弘明集》卷十三载有颜延之《庭诰二章》，其中有云：“达见同善，通辩异科，一曰言道，二曰论心，三曰校理。言道者本之于天，论心者议之于人，校理者取之

于物，从而别之，由涂参陈；要而会之，终致可一。”“崇佛者本在于神教，故以治心为先。”从颜延之的这些话看刘勰的“原道”、“征圣”和“宗经”的相互关系，似乎可以这样说：他们所用的逻辑是一致的。

《征圣篇》开头说：“作者曰圣，述者曰明”，这是对《原道篇》“玄圣创典，素王述训”的话的照应之笔。这里的“圣”指“玄圣”而言，“明”指“素王”而言。因为“作者”就是“创典”者，“述者”就是“述训”者之故。同时，紧接下文所说的“夫子文章，可得而闻，则圣人之情，见乎文辞矣”这句话，就是承接“作者曰圣，述者曰明”的话而来。这里的“夫子”指孔子，“圣人”当是“玄圣”（佛）了。如果不这样来看，文字上的逻辑就是讲不通的。所以“圣人之情”是指佛之情而言，这是无可辩驳的。

又，《征圣篇》对孔子有“鉴周日月，妙极机神，文成规矩，思合符契”的赞语。这是在说，孔子是高瞻远瞩，妙观察智，文是典范，心合佛理的一位令人景仰的人物，因此，刘勰认为：作家要明“玄圣”之情，就得以孔子为师，否则就是不可能的。所以“夫子文章，可得而闻，则圣人之情，见乎文辞矣”这句话，也仍然是“道沿圣以垂文，圣因文而明道”和“玄圣创典，素王述训”这些话的另一种说法而已。因此，“师乎圣”这一“文之枢纽”的准则，是从“征圣”这个不成道理的道理而引申出来的结果。同时，“征圣”又是“师乎圣”的理论阐释，二者相互为用，又互为因果。这就是刘勰所运用的逻辑方法及其奥妙之处。

至于《征圣篇》的“先王圣化，布在方册；夫子风采，溢于格言”之语，即是上文“圣人之情”和下文“政化贵文”、“事迹贵文”和“修身贵文”这三个“贵文”表现“儒经”政治思想的一大段文字的媒介。即是说，它是“玄圣创典”和“素王述训”的

一个中间环节。因此，它说明了三个“贵文”的那一大段表示“儒经”政治思想的话，就是“素王”所述的“圣人之情”，而这也就不能不是“玄圣”所创之“典”的具体内容了；同时它也就不能不是“原道”之“道”的内容了。所以，为儒家所宣扬的中国古代的唐虞盛世和西周教化的政治思想，也就通统成为“玄圣”（佛）的观念形态之内的东西了。按照刘勰所说的三个“贵文”的内容来看，也就是孔子的“祖述尧舜，宪章文武”的政治思想，也就不能不是刘勰自己的政治思想的内容了，更不能不是他对文学创作提出的政治内容了。从这一点看，“圣人之情”和“夫子文章”的关系，就是“佛道”和刘勰对文学创作所要求的内容二者之间的关系。证之刘勰在《原道篇》所说的“唐虞文章，则焕乎始盛”，“逮及商周，文胜其质，《雅》《颂》所被，英华日新”，以及在《时序篇》中所说的“昔在陶唐，盛德化钧，野老吐何力之谈，郊童含不识之歌”的话，还有对肖齐王朝阿谀奉承所说的“经典礼章，跨周轹汉，唐虞之文，其鼎盛乎”的谄辞，即可明白：《征圣篇》中刘勰是用孔子赞美唐尧和西周的政治教化来表示自己的政治思想的，也是表示他对文学创作的内容所提出的看法和要求。

孔子的“祖述尧舜，宪章文武”的政治思想是所谓“王道”和“霸道”相杂的东西。如《礼记·经解》说：“孔子曰：‘天子者，与天地参，故德配天地，兼利万物；与日月并明，明照四海，而不遗微小。其在朝廷，则道仁圣礼义之序……义与信，和与仁，霸王之器也’。”即是其证。刘勰以孔子的“祖述尧舜，宪章文武”为样板的政治思想，也是“王道”和“霸道”相杂的东西，如他在《史传篇》所说的“使一代之制，共日月而长存；王霸之迹，并天地而久大”，即是其证。如果文章有这种王霸思想的内容，同时又有“或简言以达旨，或博文以该情，或明理以立体，或隐义以藏用”的形式，即所谓“衔华佩实”的“雅丽”