

[文 心 雕 龙 探 原]

本书对刘勰《文心雕龙》进行了全面深入、追源溯流的研究：刘勰于文学追求最高的艺术境界即“般若之绝境”，使有无统一浑化。文学既不可脱离其传统，必将现实与历史相结合，从而衍生出新境界，构成一代新文学。刘勰既批判齐梁萎靡浮艳文风，却又重视文学形成诸因素。……



中山大学中文系
学术文丛

邱世友◆著



岳麓書社

中山大学中文系
学术文丛

「文心雕龙探原」

邱世友◆著



岳麓書社



图书在版编目(CIP)数据

文心雕龙探原/邱世友著. —长沙:岳麓书社, 2007

ISBN 978-7-80665-865-3

I. 文... II. 邱... III. 文心雕龙—文学研究 IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 005321 号

文心雕龙探原

作 者: 邱世友

责任编辑: 王德亚

特邀编辑: 向志柱 喻名乐

封面设计: 山和水工作室 刘 峰

岳麓书社出版发行

地址: 湖南省长沙市爱民路 47 号

电话: 0731—8885616

邮编: 410006

网址: www.yueluhistory.com

2007 年 6 月第 1 版第 1 次印刷

开本: 890×1240 1/32

印张: 8.25

字数: 250 千字

ISBN 978-7-80665-865-3/I·785

定价: 22.00 元

承印: 长沙瑞和印务有限公司

地址: 湖南省长沙市井湾路 4 号

电话: 0731—5622769

如有印装质量问题, 请与本社印务部联系

电话: 0731—8884129



中山大学中文系 “学术文丛”编委会

顾问: 黄天骥 曾宪通 黄修己
编委 (按姓氏笔画排序): 王 坤 邓国伟 艾晓明
丘国新 叶春生 孙 立 李中生 李 炜
麦 耘 吴定宇 吴承学 林 岗 张振林
张海鸥 陈伟武 陈培湛 欧阳光 罗斯宁
施其生 高小康 唐钰明 黄天骥 黄修己
康保成 彭玉平 程文超 曾宪通

主 编: 欧阳光

副主编: 王 坤

中山大学中文系“学术文丛”

出版说明



中山大学前身为广东大学,由孙中山先生手创于一九二四年,中文系则是当年同时设立的系科之一,至今已走过八十年的风雨历程。现在的中文系,是国家文科基础学科人才培养和科学研究基地,拥有中国语言文学一级学科博士学位授予权(现有八个二级学科招收博士生和硕士生)、博士后流动站、两个省级重点学科(中国古代文学和汉语言文字学)以及一个省级人文社科重点研究基地(古代戏曲与人类口头和非物质文化遗产研究所),并与美国、英国、日本、韩国、新加坡等国的诸多大学保持密切的学术合作与交流关系,同台湾、香港以及澳门等地多所大学的学术交往更是十分频繁。

中山大学中文系人才荟萃,曾有许多著名学者在这里任教,早年有鲁迅、郭沫若、傅斯年、郁达夫、成仿吾、顾颉刚、钟敬文、赵元任、罗常培,晚近有王力、岑麒祥、容庚、商承祚、詹安泰、方孝岳、董每戡、王起、黄海章、楼栖等。大师们的工作,为中文系的发展奠定了深厚的学术根基。经过几十年的薪火相传,尤其是改革开放以来,我系教师与时俱进,以继承、开拓、创新为己任,呈现出人才辈出、学术精进的大好局面。

一九九八年五月四日,江泽民同志在庆祝北大建校一百周年大会上向全社会宣告:“为了实现现代化,我国要有若干所具有世界先

进水平的一流大学。”因此,教育部决定在实施“面向二十一世纪教育振兴行动计划”中,重点支持部分高校创建世界一流大学和高水平大学,简称“985工程”,中山大学名列其中。

乘着我校实施“985工程”的东风,中文系特地组织一个大型“985”项目:编纂并与岳麓书社合作出版中山大学中文系“学术文丛”。丛书所收入的,有我系已故前辈学者的遗著,也有退休老教授的杰构,更多的则是中青年骨干教师的力作,乃至优秀博士论文。这些专著,从一个侧面反映出中文系的科研实力和水平。我们相信,随着这套文丛的出版,我系又一批后辈学人会跃上新的学术台阶。

中山大学中文系“学术文丛”编委会

二〇〇四年四月



序

001

老友邱世友兄，长期以来从事于中国古代文学理论批评的研究工作，精研词学，旁及其他，于《文心雕龙》亦颇致意。八十年代，他曾以所著论文集《水明楼小集》相赠，书中前面三篇《文心雕龙之道》等，即为探究《文心》的文章，拜读之下，感到他于《文心》一书用力颇深。其后他对《文心》继续探究论述，在思想渊源、创作构思、表现手法等多方面进行考辨论析，用力益深。顷由其友人、弟子协助，编成《文心雕龙探原》一书，共十一章，每章三节，成为一部颇具规模与系统的专著，即将问世。作为研究《文心》的同行，我为此感到十分高兴。

世友兄长期在中山大学任教，接受老一辈知名学者的熏陶，读书广博，兼及经、史、子、集四部，国学根底深厚。通晓中国历代的文学理论批评，于诗学、词学尤为熟悉。又注意学习吸取西方的哲学、美学、文艺理论，能以新颖的观点来剖析中国古代文论。因而他的《文心》论文，在探究各种专题时，使读者感到具有穷原竟委、辨析仔细、左右逢源、新意叠出的特点，显示出他深厚的学养和认真治学的精神。他又重视音韵训诂之学，谙悉诗词声律，书中最后两章，体现了他这方面的特长。

本书论述了《文心》书中的不少问题，而其旨归则在于探明《文心》文学思想的原来面貌。书中许多篇章，一方面是多方论析，引证缤纷。另一方面又注意阐释实事求是，符合《文心》原意，不使读者如堕

入五里雾中。书中第一章辨析《文心》之所谓道,并非以佛统儒,即是一个明显例证。这种求真务实、还历史以原来面貌的科学态度是可贵的,我非常赞成。

世友兄的《词论史论稿》一书,已于二〇〇二年由人民文学出版社出版。本书与《词论史论稿》同为他长期钻研中国古代文学理论批评的力作,凝聚着他数十年的心血,堪称双璧。相信此书的出版,将使《文心》的爱好者与研究者获得有益的启发和帮助,并将对今后《文心》的研究工作产生积极的推动作用。

王运熙

二〇〇四年五月于上海寓所



序	王运熙(001)
---------	----------

第一章 道论	(001)
第一节 文学的自然真实	(001)
第二节 道非统儒的佛道	(004)
第三节 “道沿圣以垂文,圣因文而明道”	(011)
第二章 “温柔敦厚”的诗教论	(017)
第一节 “温柔敦厚”的诗歌伦理原则	(017)
第二节 “温柔敦厚”的诗歌艺术表现原则	(025)
第三节 “温柔敦厚”在词作中的体现	(034)
第三章 文学的般若绝境论	(041)
第一节 魏晋玄学的评析与有无的统一	(042)
第二节 有无二谛融合的中观中道的辩证关系	(048)
第三节 “中边皆甜”的中道观构成文学的高深绝境	(052)
第四章 文学的主体情致论	(061)
第一节 情兼雅怨为深,文用谏刺为尚	(061)
第二节 主体情致的怨刺文体规律和特点	(068)
第三节 主观情致的怨讽与社会时势的关系	(073)
第四节 主体情致哀思怨讽转化为审美的愉悦快慰	(077)
第五章 神思论	(083)
第一节 心物同一的形象思维	(083)
第二节 形象思维过程的兴会和虚静	(089)



第三节	形象思维过程中各种艺术技巧的作用	(095)
第六章	应感论	(103)
第一节	兴会与虚静的统一	(103)
第二节	意象意境的内外层深衍引的多层次性	(107)
第三节	余味韵趣生于虚静闲适	(114)
第七章	隐秀论	(118)
第一节	隐源于《周易》等显微阐幽、言不尽意	(119)
第二节	文外重旨、曲致释例和历史源流	(125)
第三节	隐与秀的关系:秀处必隐,取巧非秀	(132)
第八章	比兴论	(137)
第一节	比兴源于自然之道	(137)
第二节	比与兴相异的艺术特性	(139)
第三节	兴则环譬以托讽	(144)
第九章	通变论	(149)
第一节	尊儒家经典传统的历史意义	(150)
第二节	通与变的辩证关系	(155)
第三节	继承与创新的思想技巧通变关系	(160)
第十章	声律论	(169)
第一节	声律起于唇吻的自然观	(169)
第二节	飞沉抑扬与清浊洪细总归于协和	(180)
第三节	刘勰声律论对后世诗律和诗学的影响	(188)
第十一章	文体音训论	(197)
第一节	文体的同音训释	(200)
第二节	文体的音韵通转训释	(207)
第三节	音训文体的成就及其局限	(213)
附录一	刘知几《史通》的文学思想	(217)
附录二	柳永词的声律美	(237)
后记		(252)

第一章

道 论



刘勰《文心雕龙》^[1]中所说的道,解放前后发表过意见的人,既有认为是儒家之道,也有认为是道家之道,但少数认为是佛家之道或儒、道、佛三家之道。各抒己见,莫衷一是。而近年又有人认为《文心雕龙》之道的内涵是以佛统儒、佛儒合一。对上述看法,我不敢苟同。

第一节 文学的自然真实

刘勰《文心雕龙·原道》(以下只列篇名)开宗明义写道:“夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形。此盖道之文也。”又写道:“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。”很显然,前者是就天地万象所呈现的自然之道说的,后者则是就天文地理社会人事乃至精神现象等自然变化说的。所以“盖道之文”的道,固然是“自然之道”的道,而且刘勰还认为“心生言立,言立文明”也是“自然之道”。这个“道”,“自然之道”及所体现的一切现象都是“自然而然,天然生成的”。在这里,并没有绝对理念、神祇在起作用,也不是绝对理念的体现,换言之,没有超自然的主宰者。在刘勰看来,圣人在人类文化发展中所起的作用是

重要的,而圣人之心也是自然之道。刘勰还进一步指出,自然之道的宇宙万象的美是超越人为的美的。用李贽的话说,前者是“化工”而后者只是“画工”。刘勰写道:“云霞雕色,有逾画工之妙,草木贲华,无待锦匠之奇。夫岂外饰?盖自然耳。”刘勰在这里说得十分明确,云霞雕色,草木贲华,是自然界的美的物质现象。这种现象,就其本身的物质存在说是自然的,就其变化说则是自然之道。道在这里,既指物质实体,也指物质现象变化的规律性。所以刘勰所说的道、自然、自然之道,这三个同义词与词组,在不同场合的不同用法,都在说明宇宙万物也包括社会现象的自然真实性,从而论证文学创作必须自然真实,借以矫正晋宋以来文坛上浮伪玄虚的诗歌创作。在刘勰看来,日月叠璧、云霞雕色、山川焕绮、龙虎彪炳,无一不是自然现象,显然刘勰在这里所指的道、自然、自然之道并不是某些同志援引僧慧远说的“体寂无为而无弗为”^[2],也不是他们所说的最高精神存在。因为慧远说的“体”是“本无”、“佛性”,是佛家宗教唯心主义的实体。刘勰在《隐秀》中说:“烟霭天成,不劳于妆点;容华格定,无待于裁熔。”文章本天成,创作必须本乎自然真实,譬诸裁云制霞,依乎天工,从而达到“自然会妙”^[3]的艺术境界。刘勰极力反对那种矫揉造作背离自然真实的创作,这是众所周知的。所谓“铅黛所以饰容,而盼倩生于淑姿;文采所以饰言,而辩丽本于情性”(《情采》),铅黛文采如不本乎自然真实的美质,用了它,徒增虚饰罢了。无疑,刘勰所提出的道、自然、自然之道,就这方面来说,就自然观来说,是有进步意义的,对当时文坛上的形式主义、唯美主义以及玄言山水诗等缺乏内容的倾向、风尚乃至潮流,从哲学的基本理论角度给予批判,捍卫了自《诗经》、《楚辞》发展下来的现实主义、积极浪漫主义等传统,捍卫了艺术应有的自然真实性。但是,不可把刘勰看成是一个否定艺术加工作用的艺术虚无主义者或艺术自然主义者;而刘勰恰恰强调作家必须本诸自然真实,按照艺术规律、自然之道尽一切努力创作出“自然会妙”的艺术境界。不然,刘勰为什么要立《熔裁》、《总术》、《附会》诸篇,而且自《神思》以下专谈“文术多门”,竭情苦思地探究文学的各种规律呢?



提出以佛统儒的同志却不从《原道》所出现的有关道、自然、自然之道的文字和上下文联系,作出客观的实质性的分析,而把《原道》所说的道、自然、自然之道拉到魏晋玄学、晋宋佛学上去;不加区别地与刘勰《灭惑论》所说的纯佛家思想的道等同起来,这是很难令人信服的。词义史和学术思想史表明“道”在各个不同时期不同学术流派甚至在同一个人的著作中常会前后异用,甚至发生含义上的对立。刘勰《原道》之道和《灭惑论》之道便是如此,晋宋的僧徒们为了避免“道”义淆乱,也曾申明佛家之道不同于他家之道。晋释道安在《二教论·孔老非佛》中就写道:“道名虽同,道义尤异。”^[4]他们还引晋时佛教居士孙绰的话:“佛也者,体道者也;道也者,导物者也。应感顺通,无为而无不为者也。无为,故虚寂自然;无不为,故神化万物。”^[5]诚然,在这里,孙绰认为:佛即道,道的形态是“自然”,那么佛的形态也是“自然”;在“自然”这个词的背后,作为主宰的佛在起“无不为”的作用。这显然继承了曹魏玄学家何晏、王弼解释道时的观点,所谓“夫道者惟无所有者也”^[6]。中国哲学史告诉我们,晋宋的佛教理论是一种玄学化了的宗教唯心论。魏晋玄学和佛家思想是相通的。他们不同于佛家的是还未强调世界的主宰——人格化的神。而孙绰所说的“无不为,故神化万物”意味着佛作为世界的主宰者在起作用。他的所谓自然,所谓道,当然和《原道》所说的道不同,而和玄学则异源而同趋。前面说到的云霞雕色、山川焕绮是自然、自然之道,却非佛家所说的真如,因为真如和涅槃一样是彼岸的东西;也非孙绰说的“虚寂自然”之道,因为孙绰说的是绝对理念的东西。刘勰在《原道》中又指出,林籁结响,泉石激韵,只要具备了一定的客观条件,自然而然地发出清脆和谐而富旋律的音响,并没有一个神灵、最高精神存在使之结响,为之激韵。因此,刘勰又接着说:“故形立则章成矣,声发则文生矣。”“形立”,在一定条件下按其自身的规律性构成五彩缤纷的“文章”;“声发”,也按其自身的规律性构成五音和谐的乐调,这些规律性都是自然之道,这些“文章”和乐调都是自然真实的。“自然”体现为有声有色的物象,“自然之道”体现于诸形(色)诸声的组合和分离的变化中,其中也没

有最高精神存在。刘勰正是在这常识基础上,提出了他的道、自然、自然之道。刘勰运用这一基本理论去论述文学现象,揭示出文学现象的某些规律性,例如他在《定势》里说明文学风格、体制形成的必然情势和规律性时,具体生动地比喻说:“如机发矢直,涧曲湍回,自然之趣也。”以《史记》、《汉书》为例,司马子长文章,发扬蹈厉,“如机发矢直”;班孟坚文章,淳澹渊雅,“如涧曲湍回”。这些不同风格的形成在一定的条件下具有一定的规律性。即使那些由于概括性不高,缺乏丰富辞藻的作品所出现的“类乏酝藉”、“率乖繁缛”的缺点,其风格的形成,刘勰也认为是有其必然情势的,所以他说:“综意浅切者,类乏酝藉;断辞辩约者,率乖繁缛;譬激水不漪,槁木无阴,自然之势也。”(《定势》)自然之趣、自然之势,都是一定条件下所表现的道、自然、自然之道。其趋其势都是自然而然,并没有一个主宰者使成其趣,激扬其势的。怎么可以说,在“自然”这个词背后作为主宰的佛在起“无不为”的作用呢?即使较孙绰稍后的僧慧远“佛有自然神妙之法”^[7]的话,也只能说明晋宋期间惯于用玄学解释佛学,而与《原道》所说的“自然”无涉,其实当时不少的唯物论者也作为物质性或物质规律的范畴来使用自然、自然之道、自然之数的。慧远在同一文中引为辩驳的唯物论者的话就有“气聚而有灵,宅(身体)毁则气散……反复终穷,自然之数耳”云云。主张以佛统儒的同志不把《原道》中的道、自然、自然之道和当时唯物论者所说的联系起来加以考察,而从僧徒有关佛教的论著中去印证。其原因之一,无非是刘勰早年曾依沙门僧祐,后又成了佛教徒;其原因之二,不过是刘勰写过《灭惑论》、《梁建安王造剡山石城寺弥勒石像碑》等阐扬佛教的文章。

第二节 道非统儒的佛道

提出以佛统儒的同志为了论证刘勰《文心雕龙》中所说的道,其中也包括自然、自然之道,是最高精神存在,是无,是不含物质意义的唯心实体,对“形而上者谓之道”(《夸饰》)的话和“人文之元,肇自太



极”(《原道》)的“太极”一词,也追本穷源。这两个命题在中国思想史上是极为重要的,当然不可不研究。前者出于《易·系辞上》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这两句话决不能不加分析地依唐孔颖达《周易正义》的解释。孔颖达说:“道是无体之名,形是有质之称。凡有从无而生,形由道而立,是先道而后形,是道在形之上。”这段话说得很明确,意即宇宙万物都是由道所决定,所派生的。毋容置疑,这是客观唯心论。孔颖达当年奉诏撰“五经”正义,《周易》用王弼注,采录诸家旧说编缀成书,所以“五经正义中《周易正义》最为空疏”^[8],玄学唯心论观点也最为突出。这段释文就是其中一例,而《系辞》的撰者之意,所谓形上之道是指宇宙构成的总原理,是事物矛盾变化的客观规律性,而不是超自然形器的最高精神存在。道之所以被称为形而上者,是就从事物形器抽象出来后的规律性而说的,也是就用之于事物形器的法则而说的。王夫之在《周易外传》卷五作了正确而精辟的解释:“形而上者,非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。”又说:“天下惟器而已矣,道者器之道,器者不可谓之道之器也。”^[9]这里说明两个唯物论观点:没有事物形器便没有道,即没有规律性,此其一;道是事物形器的规律,但不能说,事物形器是道的事物形器,换言之,不能说事物形器是由道派生的,此其二。在这原则下,“形而上者”的“道”是抽象的,“形而下者”的“器”是具体的。宇宙万物就是道和器的统一,是抽象和具体的统一,即此而已。这个解释既符合《易·系辞》的原意,也可以用来说明《原道》所描写所叙述的道、自然、自然之道。刘勰在《夸饰》中正是从这个意义上论证夸饰之不可废,因为事物的抽象的规律性和特性有时必须借着夸饰的艺术手法才能表现,才富有感染力,他说:“夫形而上者谓之道,形而下者谓之器。神道难摹,精言不能追其极;形器易写,壮辞可得喻其真。”因此,自六经以来,“夸饰恒存”。刘勰所引《小雅》“周余黎民,靡有孑遗”,《尚书·尧典》“浩浩滔天”和《武成》“血流飘杵”,这些都是对战乱、水灾、倒戈等特性即形而上者生动而富有感染力的提示,所谓“无理之理”,正是夸饰的艺术力量。由此可见,某些同志征引孔颖达的那段解释《易·系辞》的话来说

明《文心雕龙》的道,是儒家玄学家所说的“无”和佛家的“本无”是最高精神存在,这是不能成立的。其次,他们又说,“人文之元,肇自太极”(《原道》)里的太极也是指道,即太极是道,是无、本无,是最高精神存在,不含有物质意义。《原道》出现的“太极”一词,果真是这个涵义吗?殊不以为然。按“太极”一词,出于《易·系辞上》:“《易》有太极,是生两仪。”而《疏》云:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即太极太一也。”元气混而为一谓之太极,这显然是物质性的。

“神理”一词,最先见诸刘宋宗炳的《明佛论》^[10],但是否如某些同志所说以后沿用的人日多,遂又被当时社会公认为佛性?看来未必然。即使在宗炳《明佛论》中“神理”一词出现四次,而其中的“内秉无生之学,以精神理之求”,也不是指佛性。按宗炳原意,以无生之学即佛学,使人神理精之又精最后求得佛性。“神理”非指“无生之学”。何承天是一个反佛教的唯物论者,而在《答宗(炳)居士书》里说:“神理风操。”^[11]神理与风操对举,显然也不是指佛性。较早的郗超在《奉法要》中所说的“不醉则神理明治”^[12]也不过指僧徒五戒的戒酒能使神理清明,非指佛性;较后的王融在南齐永明九年所作的《三月三日曲水诗序》云:“设神理以景(光也)俗,敷文化以柔远。”^[13]据李善注神理一词即神道,语本《周易》。可见东晋宋齐间神理一词指佛性的倒不是沿用的人日多。在《文心雕龙》中,神理,一般地说是指事物微妙变化的自然之理,也即自然之道,近乎规律性。例如“五色杂而成黼黻,五音比而成韶夏,五情发而为辞章,神理之数也”(《情采》);又如“造化赋形,支(肢)体必双;神理为用,事不孤立。夫心生文辞,运裁百虑,高下相须,自然成对”(《丽辞》)。这里的“神理之数”、“神理”和自然之道、自然同义而异言,这些词,就所举的两例来说,在刘勰看来,所表示的意义是:(一)五色相配变化无穷,五音相协变化不尽;惟其变化无穷不尽,故见其神妙。惟其变化有迹可寻,故有理有则,换言之,有它自己的规律性。韶夏乐章之美,黼黻“文章”之丽,无不因之而成;(二)宇宙万物所以有对称的形态,有对偶的关系,文辞中所以有骈俪,全是自然而然的,是事物矛盾对立的结果。所谓“神理为用”、“自



然成对”，在这里是指矛盾对立之理。至若“神理共契，政序相参”（《明诗》）。如果不是以佛性来比附，而是随文考释，这是说诗歌自古以来都是表现人们的情志，反映时代政治的良窳的。神理就是指诗歌这方面的规律性。应该指出，神理一词和神道同义，如前所举王融诗李善注，盖取自《易·彖传》的《观》。《观》云：“观天之神道而四时不忒（差错），圣人以神道设教而天下服矣。”意即春夏秋冬按时序运行而不偏离其固有的规律性，圣人据以设教化于天下。所以这里的神道神理也不过是宇宙万物微妙变化之道之理罢了。据此，从《原道》“原道心以敷章，研神理而设教”、“道心唯微，神理设教”云云，看来神理明显不是指佛性。至于《原道》“谁其尸之，亦神理而已”，从尸字见神理，神理也不是主宰一切的佛。尸字除主持（《诗·召南·采蘋》和笈）一义外，尚有呈现之义。《说文》：“尸，陈也。”按此，《原道》所谓：“玉版金缕之实，丹文绿牒之华”这些事实也不过是自然展现。自然就其微妙变化说是神，就其变化的规律性说是理。神理不是指支配一切、派生一切的最高精神存在，不是佛性。诚然，我们这样说，并不认为《文心雕龙》中没有“神灵”、“天命”等宗教唯心成分。如“效鬼神，参物序”（《宗经》）、“有命自天”（《正纬》）、“颂主告神”（《颂赞》）、“黄帝神灵，克膺鸿瑞”（《封禅》）以及玉版金缕、丹文绿牒、符瑞迷信等等，是刘勰思想的落后方面，这些落后方面仍是传统的儒家思想而非佛教的宗教迷信。

有的同志还引用任继愈同志评论晋名僧竺道生的话：“道生从佛教唯心主义的立场，反复说明佛性是‘本性’，是‘理’，是‘自然’，是‘本有’”，认为这评论对竺道生说来是正确的，对刘勰《灭惑论》也理有相通。因为无论“般若空宗”或“涅槃佛性”都是空无的“真如”，是精神实体，而《灭惑论》正是综合二者而形成的佛家理论体系的文章。但不能因此推论说《文心雕龙》的理和竺道生佛性论的理相一致，理即佛性。《文心雕龙》谈到理的地方不知凡几。从一般现象的理到具体事物的理，从神理到文理都酣畅而谈，具体深刻地加以论述，而又一归于自然，归于自然真实。刘勰认为，任何的理都是自然的，是事物的规