

# 「德行」與「文學」關係之考察—— 從《文心雕龍》〈程器〉談起

郭章裕

中原大學通識中心兼任助理教授

## 摘要

劉勰於《文心雕龍·程器》內申論文學創作及主體人格的關聯，以為無論文人或武士，都應修養道德、鍛鍊幹才，努力外發為實際事功，同時又兼具文章創作能力。真正完美的「文人」，除了寫作之能以外，或以政事著稱，或以武功顯赫，抑或以高潔人格現身於世；絕非徒能馳騁文墨、撰述言辭而已。

其實，早在《左傳》、《國語》、《呂覽》諸典籍裡，已見古人「慎辭無欺」，亦即期許文辭必須符合主體言行舉止的觀念。此外，文辭之美與道德之善，兩者的辯證思考，更常見諸歷代文論資料，不絕如縷。先秦時孔子、老子均以為必先涵養道德之善，才能真正外發為文辭之美。漢代時桓寬、揚雄、王充，則期許文人不應徒能營構文辭，更應能夠向外建功，然則道德之善及文辭之美，適可相輔相成。下及魏晉六朝，面對整體性的綺麗文風，其一如徐幹、葛宏之輩，以德行為本、文章為末，本末相輔相成為其持論，其二如王粲、桓範、裴子野之流，針砭作品不切世用，亦將文學價值歸本於人格修養。

總言之，在劉勰看來，文學創作的價值，並不外於道德的修養與實踐，而如此的文學觀點，早在《文心雕龍》之前，即有跡可尋。

**關鍵詞：**劉勰 文心雕龍 程器 德行 文學價值

# 「德行」與「文學」關係之考察—— 從《文心雕龍》〈程器〉談起

郭章裕

中原大學通識中心兼任助理教授

## 一、前言

《文心雕龍》誠然體大思深，〈程器〉則繫乎第四十九篇，僅先於作者說明作意及情懷的〈序志〉，因此整體言之，〈程器〉就是《文心雕龍》文論體系的最末一篇。〈程器〉開宗明義就說：

《周書》論士，方之梓材，蓋貴器用而兼文采也。是以樸斲成而丹雘施，垣墉立而雕朽附。而近代辭人，務華棄實。而近代辭人，務華棄實。故魏文以為「古今文人，類不護細行。」韋誕所評，又歷詆群才。後人雷同，混之一貫。吁，可悲矣！<sup>①</sup>

按《尚書·周書》有〈梓材〉一篇，依據孔安國〈傳〉，係周公告康叔以「為政之道亦如梓人治材」，其中一段云：「若作室家，既勤垣墉，惟其塗墍茨。若作梓材，既勤樸斲，惟其塗丹廢。」<sup>②</sup>謂屋牆與材器出於工匠之手，建造裁制完成

---

① 梁·劉勰著，詹鍔義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年8月，第一版），頁1867-1869。本文寫作，凡引用《文心雕龍》文獻內容均出此書，故其後僅於引文末端括注頁碼，不再另行注釋。

後，儘管穩固紮實而堪用，猶須附著顏料彩色，美其外觀。實則此段文獻本身所論與「士」的問題並不相涉，但劉勰以此喻「士」，意在強調人亦應先涵養其內在，然後鍛鍊雕琢辭藻的文藝技能。另一方面，時代風氣下，文人卻本末倒置，極盡發揮文墨之能事，忽略內在涵養，故早先於劉勰，曹丕（187-226）與韋誕（179-253），都曾指摘古今文人不在意操守、敗德無行。如此的觀點及印象流行成風，遂使世人認為文人皆無實在，使同樣身為文人的劉勰，對世人如此的評價，極感悲涼。

劉勰不諱言無行之文人大有人在，故而遍舉漢代迄於晉朝，司馬相如、揚雄、馮衍、杜篤、班固、馬融、孔融、禰衡、王粲、陳琳、丁儀、路粹、潘岳、陸機、傅玄、孫楚共十六位文人為例，指出其道德瑕累。但另一方面，「文既有之，武亦宜然。」（頁 1880）所以，又另舉管仲、吳起、陳平、絳灌四位武將為例，指出其品行疵咎。亦即人品瑕疵，並非文人專有，只不過其中有人因「名崇而譏減」（頁 1881），況再以文人而言：「若夫屈賈之忠貞，鄒枚之機覺，黃香之淳孝，徐幹之沈默，豈曰文士，必其玷歟。」（頁 1884）以為文人之中，其實也不乏節操高尚、風骨凜然者。總之，不論文人武士，都難免有品德齷齪之輩，但文人與武士，卻不能將德操腐敗，視為理所當然。

所以，〈程器〉最為要緊的文意，應當為以下部分：

蓋士之登庸，以成務為用。魯之敬姜，婦人之聰明耳；然推其機綜，以方治國。安有丈夫學文，而不達於政事哉？彼揚馬之徒，有文無質，所以終乎下位也。昔庾元規才華清英，勳庸有聲，故文藝不稱；若非台岳，則正以文才也。文武之術，左右惟宜。郤縠敦《書》，故舉為元帥，豈以好文而不練武哉！孫武《兵經》，辭如珠玉，豈以習武而不曉文也。（頁 1888-1891）

② 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏本），頁 211、212。

劉勰以為文士除文藝寫作，更要能具有幹才，並且成就實際事功，如此方不愧為「士」，因為「士」之品格，即在於兼備文、武之修養；揆測劉勰文意，「文」固然指文章創作之道，「武」則指在政治及軍事方面的才能，而能兼備文、武之典範，則可以庾亮、郗縠、孫武為例。庾亮與郗、孫二氏雖分別以文章及武功稱曉於後世，但兩人其實皆兼有政事及文學之素養。反之，文士若僅有馳騁文墨之能，無所實才或器用，則如司馬相如、揚雄之輩，難受拔擢故而地位卑下，如此不僅不足為「士」，甚至不及古代婦人敬姜。更進一步說：

是以君子藏器，待時而動，發揮事業；固宜蓄素以弼中，散采以彪外，榘其質，豫章其幹。摛文必在緯軍國，負重必在任棟梁；窮則獨善以垂文，達則奉時以聘績。若此文人，應梓材之士矣。（頁 1894-1895）

以為理想的文士，平日即當進修道德、鍛鍊才幹，在得遇之時極力發揮，或以其文才，建樹社會國家於當下；倘若不得時遇，則應自守節操，將其情志形於文辭，以曉當今或來世。

綜論之：劉勰認為文人與文藝之價值，絕不在於寫作文章、雕鏤文辭本身，而是藉此以立功或立言，總之裨益於社會事功及教化的實現。換句話說，文學必須要能展現實際效用於人文世界，斷非僅侷限於語言美感的營造，以及單純的抒發性靈。如此說來，劉勰所關切者，若以文學為中心而析之，可再分為兩層來談：其一，為其與人格品行的關係，而人格品行顯較之更具有優先性，故文人須以良善道德為根本；其二，為其與事功才幹的關係，即文學必須能擴展或輔助現出事功才幹，有其實用價值，而非孤懸於人文世界。

承上，〈程器〉主旨是針對「文人無行」這一說法加以討論，然則逆推之，當時人幾是將「文學」與「道德」、「政治軍事」視為互不相涉，故文人大可專擅於文章，而不砥礪德行，亦不培養幹才。所以劉勰除了為文人提出辯解，更提出對此的針砭之道，期勉文人除了以文章創作為能，還必須堅守道德節操，並鍛鍊、展現政治軍事之才幹。其實由時代略晚於劉勰的顏之推《顏氏家訓》中，也可以發現類似的批判<sup>9</sup>。所以〈程器〉所言，看來似是一時代性的共相，或者普遍

的社會風氣；不過，將文章創作與道德操守及政治才幹相連結以討論，卻是早於劉勰即以存在的文學觀念。換言之，〈程器〉的重要見解，不僅緣自特定時空下的文化情境，也有著歷時性的繼承與發展。

歷來學者所論，如劉永濟、王更生，大抵認為〈程器〉內容關切文人自身德行、器用、抱負等文學創作之外的問題<sup>④</sup>；另一方面，至今《文心雕龍》相關研究之成果，豐碩誠然不在話下，但聚焦於〈程器〉者相對為數較少，即便焦點於此篇者，亦多著力於篇旨底蘊的耙梳闡述<sup>⑤</sup>。因此，本文從縱向角度，嘗試對〈程

- ③ 如《顏氏家訓》〈涉務〉就說到：「吾見世中文學之士，品藻古今，若指諸掌，及有試用，多無所堪。居承平之世，不知有喪亂之禍；處廟堂之下，不知有戰陳之急；保俸祿之資，不知有耕稼之苦；肆吏民之上，不知有勞役之勤，故難可以應世經務也。晉朝南渡，優借士族；故江南冠帶，有才幹者，擢為令僕已下，尚書郎中書舍人已上，典掌機要。其餘文義之士，多迂誕浮華，不涉世務；纖微過失，又惜行捶楚，所以處於清高，蓋護其短也。」一來指責文人除了空談古今之事，既不能耕種，也不能軍武，總之毫無實際作為的能力，當然也無任何社會政治的貢獻可言。再者也批評士族文人，喜好浮華不通世務，還自矜為清高。參見北齊·顏之推撰，王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2010年1月，1版），頁317、318。
- ④ 如劉永濟云此篇主要有二義：「一者，嘆息於無所憑藉者之易召譏謗；二者，譏諷位高任重者，怠忽職責，而以文采邀譽。」參見氏著：《文心雕龍校釋》（台北：正中書局，民國70年10月，初版），頁188-189。王更生則以為，玩索內容，有三大義例：「其一，嘆息無所憑藉的文人學士，易遭譏謗。其二，諷刺位高權重的士大夫，怠忽職責。其三，國家喪亂，學者有文士者必有武備。」參見氏著：《文心雕龍研究》（台北：文史哲出版社，民國78年10月，增3版），頁440。就二氏之說看來，顯然〈程器〉幾乎無涉寫作之法。
- ⑤ 如劉漢：〈試論文心雕龍·程器〉，《國文學報》（第23期，民國83年6月），頁79-103。簡翠貞：〈耿介於程器〉，《國立新竹師範學院語文學報》第6期（1999年12月），頁41-76。鞏本棟〈《文心雕龍·程器》新探〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1998年第2期，頁102-111。劉晟〈「摛文必在緯軍國」辨析——談《文心雕龍·程器》「文德說」得失〉，《貴州大學學報（社會科學版）》第18卷第1期（2000年1月），頁63-67。李景榮：〈《文心雕龍·才略·程器》合觀〉與孫蓉蓉：〈《文心雕龍·程器》篇辨析〉，二文分見於中國文心雕學會編：《論劉勰及其〈文心雕廬〉》（北京：學苑出版社，2000年2月，北京1版），頁533-540、頁541-555。趙運通：〈《文心雕龍·程器》「程文」說〉，《洛陽師範學院學報》2002年第6期，頁72-74。張震英：〈「文人之疵」與劉勰的人才觀〉，《西南師範大學學報（人文社會科學版）》29卷第3期（2003年5月），頁136-139。李映山〈從劉勰的「梓材」說看理想人格的建構〉，《雲夢學刊》第26卷第3期（2005年5月），頁95-98。

器〉重要的文學見解，分析其演變脈絡。

## 二、修辭立其誠

文學作品的優劣與否，直接牽涉到語言表達的才能，而語言表達的才能，與人的品行才幹，客觀來說並無正相關。然而古人顯然並不如此看待文藝創作與文人，否則文人就不會動輒遭受「無行」的指控，就依照〈程器〉所具體舉例：

略觀文士之疵：相如竊妻而受金，揚雄嗜酒而少算，敬通之不循廉隅，杜篤之請求無厭，班固諂竇以作威，馬融黨梁而贖貨，文舉傲誕以速誅，正平狂慙以致戮，仲宣輕脆以躁競，孔璋悁恫以麤疏，丁儀貪婪以乞貨，路粹鋪啜而無恥，潘岳詭禱於愍懷，陸機傾仄於賈郭，傅玄剛隘而詈臺，孫楚狠愎而訟府。諸有此類，並文士之瑕累。（頁 1870）

司馬相如曾琴挑寡婦又收受賄賂，揚雄好酒又作〈劇秦美新〉諛頌新莽，馮衍文過其實且出逐其妻，杜篤曾請託吏令抬舉自己，班固則作〈燕然山銘〉諂媚竇憲，馬融結黨聚眾亦曾貪污錢財，孔融、禰衡皆因狂誕而受誅，王粲、陳琳個性急躁喜好爭勝，丁儀貪婪又因懼死求情他人，路粹曾枉狀陷害孔融，潘岳嘗為禱文詛咒太子，陸機依附權臣賈謐、郭彰，傅玄剛強不敬，當眾訾罵官員，孫楚剛愎自負，與軍府相互控訴<sup>6</sup>。此外，劉勰還指出，有些公卿大臣儘管位居高位，但操守仍大有瑕疵，比如：

孔光負衡據鼎，而仄媚董賢；況班馬之賤職，潘岳之下位哉！王戎開國上秩，而鬻官鬻俗，況馬杜之磬懸，丁路之貧薄哉！然子夏無虧於名儒，濬

<sup>6</sup> 以上文人故事，全見於《史記》、《漢書》、《後漢書》、《晉書》之中，而詹鏜義證：《文心雕龍義證》〈程器〉早已詳盡注解其出處，故直接參考引用，不再一一複查原典，以下所言孔光、王戎之例亦同。

沖不塵乎竹林者，名崇而譏滅也。（頁 1881）

孔光與王戎，後來分別貴為相國及立功封侯，但在此之前，前者曾諂媚董賢，後者收賄為司隸糾舉；只不過因為兩人後來位高名大，所以過咎即不為人刻意強調，依然享有清譽美聲，倘若此輩之人尚且如此失德，更不論班、馬等等文人，因長久困窘於貧窮卑賤，為求謀生，大概也不得不偶有昧心悖德的行爲了。

劉勰此番言論，雖是為「文人無行」有些辯解之意，但絕非將「素行不良」視為文人理所當然，否則就不會有「摛文必在緯軍國，負重必在任棟梁」、「窮則獨善以垂文，達則奉時以騁績」的期許。唯自上述劉勰所言，可以發現文人們儘管有著各種敗德之舉，但絕大部分的行爲背後，就在於「不誠」。換言之，其中除了少部分狂傲放蕩之外，諸如偷盜財貨、諂媚權貴、收受賄賂、虛誇自美、構陷忠良等等，一言以蔽之都是欺昧自我本心，遂外發為各種罪惡，然則可謂文人之所以「無行」，很大的原因即在於不能自誠；或者說，文人正因不能自誠，所以有諸多敗德之舉，遂而落得「無行」的指控。

然而，與其說「誠」對文人而言，是文章創作外必須堅持的美德，不如說是淵源久遠的文學觀念之一。這又可以從語言文辭與內在情志思想的關係談起。如《左傳》討論到「慎辭」的問題，曾云：

仲尼曰：「《志》有之，『言以足志，文以足言。』不言，誰知其志。  
言之無文，行而不遠。」<sup>⑦</sup>

孔子謂語言、文辭都是人內在志所發；不言固無法使人明其心志，而無文則難以使心志記載於書記，流傳後世或遠方。如此說來，言、文理當皆為人的心思情志緊密相連；那麼理論上，言、文都應是心思情志「如實」的反應及流露。《國語·晉語》則載甯嬴氏長久以來，一直希望可以結識陽處父並舉用之，卻在與其

<sup>⑦</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏本），頁 623。

面晤並交談後，不以拔舉，甯羸氏之妻怪而問之，甯羸氏回答：

吾見其貌而欲之，聞其言而惡之。夫貌，情之華也；言，貌之機也。

身為情，成於中。言，身之文也。言文而發之，合而後行，離則有釁。<sup>8</sup>

依據韋昭所注，「容貌者，情之華采」、「語言者，容貌之樞機」，且「情」又是生於身而成於衷者。那麼甯羸氏之意，是認為「情」乃人之心思情感，本隱而不彰，一旦流露於外，則表現為各種具有修飾自我之意義的舉止容貌，在各種容貌舉止中，又以「言」最重要。再者，「合而後行」，亦據韋昭所注，「謂情、言、貌也，三者合而後行之。」總之，整段文獻重點即在強調內心、言辭、行為三者應當合一，否則其人必有瑕疵。原來，陽處父雖然外在的容貌及表現頗為不俗，但其言辭卻不能相符，所以令甯羸氏感到厭惡。

此外，在《呂氏春秋》中，也提及言、行應當相符的觀點，〈淫辭〉開篇就說：

非辭無以相期，從辭則亂。亂辭之中又有辭焉，心之謂也。言不欺心，則近之矣。凡言者，以諭心也。言心相離，而上無以參之，則下多所言非所行也。所行非所言也，言行相詭，不祥莫大焉。<sup>9</sup>

「從辭」按照陳奇猷注解，即「恣意而言之謂，即淫辭也。恣意而言，則與心相離，故曰縱辭則亂」。則本段主旨，正在說明內在的人格與心思，及言辭、行為之關係：言辭與行為舉止，皆是人內在心思所發，但所言與所行，卻可能不相一

<sup>8</sup> 周·左丘明撰，吳·韋昭注：《國語》（台北：九思出版有限公司，民國67年11月，台一版），頁394。

<sup>9</sup> 秦·呂不韋編，陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（台北：華正書局，民國77年8月，初版），頁1185、1187-1188。據陳氏所注，此篇名「淫辭」即「淫佚詐欺之言」，篇旨主要在於批判先秦宋、尹等擅長詭辯之術的流派及學說，又「亂辭之中又有辭焉」之「亂」為衍字，不當重複。

致。又在此看來，具體的作為才是內在人格的真實呈現，而言辭則未必；亦即言辭可以造假偽作，使其與行為不相符合，但這樣的結果卻是「不祥」的。總之，重點在強調言辭不能自欺其心，也應當與所表現的行為相稱。又〈離謂〉亦云：

言者，以喻意也。言意相離，凶也。亂國之俗，甚多流言，而不顧其實，務以相毀，務以相譽，毀譽成黨，眾口熏天，賢不肖不分，以此治國，賢主猶惑之也，又況乎不肖者乎？

言辭表明意志，倘若兩者相背，後果則凶。進一步說，背離意志之言辭，即是所謂「流言」，其可怕之處在於遮瞞事實，縱使賢能之人，亦難免受其迷惑致使不能判斷人、事之真偽善惡，而流言遍佈，正是國家敗亂之象。

由以上四則，可見早在先秦，語言文辭與行為舉止的關係即已受到關注。兩者都是內在的人格情思所發，但行為舉止更真實反應內在，語言文辭卻可能作假，致使所言與所行不符；而創作文辭，可貴在於誠實無欺，或可用《易傳》〈乾·文言〉所言「脩辭立其誠」一語，概括其要。換言之，人們對於語言文辭的思考，總與行為舉止聯繫觀察，而非獨立看待，與其說希望所言與所行相符，更為根本的，在於文辭必須誠實自心以出，也可以說，語言文辭的存在，本身就含有應然的道德價值。再從另一層次說，所謂誠實，重點莫過於「真」，而「真」除了具有嚴肅的道德意義如上所述之外，另外也不乏感性意義可言，如《莊子·漁父》就提到漁父對孔子所說：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。<sup>10</sup>

<sup>10</sup> 清·郭慶藩，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2010年1月），頁1032。

「真」即是發自靈魂精神，若不能「真」，縱使勉強哭、怒或親近，仍舊不能使人感其哀傷、威嚴與和善；反之，如具真實情感，縱然不將情緒反應形諸於外，依然能使人為之感動領略。此段文獻，雖不直接涉及文辭問題，但文辭之為物，既亦出於內在情思，所以應可如是觀之，是則文辭表現，也當真實寫其情思，由衷而發，才能動人。

總而言之，語言文辭的價值及意義，並非獨立自存，必須與人外在行為相互觀察，且蘊含著道德價值而存在；再者，語言文辭必須發乎真，也才具有感動他人的力量。這些觀念，早在先秦時代就已顯現。

### 三、「文辭」及「德行」的辯證思考

必發於真誠的文辭觀念，既然其來有自，那麼由文辭纂構而成的文章作品，自然也就難以擺脫道德議題而獨立看待。在《文心雕龍》之前，彼此的關聯，可以見諸歷代文論資料：

#### （一）先秦：

先秦時代有關「文辭」、「德行」彼此關係的討論，最重要的文獻莫過於《論語》中的這兩段：

子曰：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」（〈雍也〉）  
棘子成曰：「君子質而已矣，何以文為？」子貢曰：「惜乎，夫子之說君子也，駟不及舌，文猶質也，質猶文也，虎豹之革享。猶犬羊之革享。」（〈顏淵〉）<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 以上兩則引文，參見魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏），頁54、107。凡本文所引用《論語》原典，均出此書，故其後僅於引文末段括注頁碼，不再另行注解。

上則謂人之「質」須經「文」的潤飾，否則失於粗鄙，但潤飾又不能過度，不然即掩過其「質」，造成虛偽失實，故以「質」、「文」若能辯證融合，迄達於「文質彬彬」，方為最高理想之境。次則中子貢之言，謂「文」雖是「質」以外的修飾，卻不能欠乏，否則縱然有虎豹之雄偉體質，觀之亦與犬羊無別，意即人除了本質之外，亦不能免除文飾。可見「質」、「文」一內一外，而「質」可理解為人生命中潛在的氣質情性，「文」則泛指修飾外在儀容舉止的規範<sup>12</sup>。實際上「文」、「質」固不能偏廢，才能使由氣質情性所外發的各種言行，顯得宜適中、合乎規範，故兩者其實並存同現；但理論上，應先確定真實氣質情性的存在之後，才有如何修飾、使之流露得宜的問題。意即，「質」其實較「文」更具優先性。

當然，上述《論語》中「質」「文」的討論，雖非針對語言文辭的創作而發，但仍可就此議題加以聯繫。如上所述，語言文辭之創作，必須發源於真心，則真實情志本身即是內在之「質」，具有文飾效果的語言文辭，則是外在之「文」；必先確定情志為真，然後才有在文辭上如何表達並修飾的問題，而「文質彬彬」也就意謂情志篤實真切，同時又能以美好適度的語言文辭敷陳而出<sup>13</sup>。若情志篤實，但不逮於文辭，是為「質勝乎文」，然則人或能有所作為或美好情操，卻不能藉文辭展現真實心志；反之，文辭陳述、修飾的程度超過情志，是為「文勝乎質」，如此人之行為舉止，必不合乎文辭相符合，於是文辭不免就成了矯詐的偽裝。

其實，情志真切或虛假，本身就是誠實與否的問題，而誠實與否，到底又是一道德問題；既然如此，問題也就可從文辭與情志的層次，提升到文辭與道德的

<sup>12</sup> 這裡「質」、「文」的說明，其實借用顏崑陽之說，且顏氏又指出：「文質」觀念，其基源問題，是先秦思想家對於人以至宇宙一切生命存在的本質與表現關係，所做的一項反省。若以「人」而言，就是「自然本質」與「人文修飾」如何調適的問題。參見氏著：〈論魏晉南北朝文質觀念及其所衍生諸問題〉，《六朝文學觀念叢論》（台北：正中書局，民國82年2月，臺初版），頁8、12。

<sup>13</sup> 這樣的觀念，在《文心雕龍》〈情采〉有進一步的發展：「情者，文之經；辭者，理之緯。經正而後緯成，理定而後辭暢。此立文之本源也。」先有情志之真，再有文辭如何修飾的問題；劉勰之意，昭然若揭。

層次。就此，《論語》中孔子曾云：「有德者必有言，有言者不必有德。」（頁123）老子亦嘗言：「信言不美，美言不信。」<sup>14</sup>顯見言辭、德行並無必然關係，故善於言辭者，所行未必能合乎道義，因此認為美言則不信實；不過，何以道德充足就必能善於言辭，而信實所發之言，果然就不能美嗎？與其將此作實解釋，不如理解為：孔、老二氏，認為人勢必以真實德行及信實情感為本質之後，才能真正思考、發展如何「有言」，或使言辭為之「美」的問題，順此而下，最終於是能迄及「德」、「言」俱佳、「信言且美」的境界<sup>15</sup>。換句話說，如直視「有言」、「美言」為目標，致力於文辭雕琢藻飾，卻不能貞定、反省道德及情感之真善，於是就很可能言不由衷，使文辭恰恰成為虛飾及欺詐的工具，如此縱然再美也失去意義，然則「有言」當然不代表「有德」，「美言」也就意謂著不實了。

總之，正如前述「質」、「文」關係的討論，必須先有「質」，才能真正討論如何以「文」予以適度地修飾，而非先有外在之「文」，然後思考如何矯揉其「質」；在文辭與德行的層次上，也應先涵養誠善之德行，再能思考如何達於文辭、形諸筆墨。這也意謂著，文辭雖與德行一併被討論，但德行的價值高於言辭，而言辭欲趨美好，最重要的並非從言辭表現的方法、技巧上著手，而是自品德的鍛鍊培養出發，讓真實道德內充於心，才能外發為動人美好之辭。

## （二）漢代：

承上，先「質」後「文」、先「德」後「言」，此一語言文辭的觀點自先秦有之。至於漢代，以語言文辭之創作、構撰為專長的文人，確立為一種社會階層<sup>16</sup>，然而先秦以降的觀點，看來依舊延續不輟。

<sup>14</sup> 樓宇烈：《老子道德經校釋》（北京：中華書局，2008年12月，1版），頁191。

<sup>15</sup> 《禮記》〈表記〉中載孔子所言：「情欲信，辭欲巧。」顯然孔子認為情志之信實，與言辭之巧妙，兩者可以得兼。

<sup>16</sup> 王充《論衡》云：「能說一經者為儒生，博覽古今者為通人，采掇傳書以上書奏記者為文人，能精思著文連結篇章者為鴻儒。」其中將「文人」雖不同「鴻儒」，但都講究創作能力，或可謂「鴻儒」實是「文人」的進階，而這些人又不同僅能辦事、處理公文的「文吏」。在王充後劉劭《人物志》將文章家列為「人流十二業」之一，《後漢書》更在〈儒林傳〉外別立〈文

西漢桓寬《鹽鐵論》〈能言〉中，大夫、賢良就此展開討論，云：

大夫曰：「盲者口能言白黑，而無目以別之。儒者口能言治亂，而無能以行之。夫坐言不行，則牧童兼鳥獲之力，蓬頭苞堯、舜之德。故使言而近，則儒者何患於治亂，而盲人何患於白黑哉？言之不出，恥躬之不逮。故卑而言高，能言而不能行者，君子恥之矣。」

賢良曰：「能言而不能行者，國之寶也。能行而不能言者，國之用也。兼此二者，君子也。無一者，牧童、蓬頭也。言滿天下，德覆四海，周公是也。口言之，躬行之，豈若默然載施其行而已。」<sup>17</sup>

大夫之意，謂言易而行難，故言不足以檢視人、事之真實，因此君子謹慎言辭，若不能行則不空言，否則即是君子之恥。賢良則謂君子既能立言以為國之寶，又能展其實才為國所用，亦即能言且能行，否則缺一則僅為凡眾；應效法周公，既能樹立功德，又能著作文辭，非僅有才用，徒然能幹而已。總之，應兼具文辭表述及實際器用，才不愧為君子。

再如揚雄（53BC~18AD）《法言》〈吾子〉云：

或曰：「君子尚辭乎？」曰：「君子事之為尚，事勝辭則伉，辭勝事則賦，事辭稱則經，足言足容，德之藻矣。」<sup>18</sup>

---

苑傳〉。可見以文辭創作為特長的文人，在這個時候，已被看做是一群有共同特質、共同行事風格、共同心理狀態的人。相關說明，參見龔鵬程：《中國文人階層史論》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002年5月，初版），頁16-17。

<sup>17</sup> 漢·桓寬撰，王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，2010年1月，1版），459頁。

<sup>18</sup> 據汪榮寶疏，「伉」通於「伉」，乃枯槁之意，所謂「事勝辭者，言之無文，有類枯槁。」「辭勝事則賦者，即所謂辭人之賦麗以淫也。」參見汪榮寶撰，陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1996年9月，初版），頁60。凡本書所引《法言》內容文獻，均出此書，故之後僅於引文末端括注頁碼，不另行注釋。

君子並非不崇尚言辭陳述，但更重視實際具體行事，若彼此調和相稱，人格即能符合經書所象徵的典雅精神，如此幾近完善<sup>19</sup>。倘若能「事」而拙於「辭」，則枯槁無文，不能顯其精神，又若能「辭」而不敏於「事」，則為虛假之空言。

再則：

或問：「君子言則成文，動則成德，何以也？」曰：「以其弻中而彪外也，般之揮斤，羿之激矢。君子不言，言必有中也；不行，行必有稱也。」  
(〈君子〉) (頁 496)

將「『言』則成文」與「『動』則成德」視為「君子」所必須的兩要件，前者謂能於文辭，後者則謂能於各種道德活動的實踐；其「動」與「言」相對，尤其突出道德必須被切確實踐，而非僅滿足於言辭述說而已的意義<sup>20</sup>。又君子正因內在道德情志畜養充足完備之後，可以將之外發；既能力行實踐、有所作為，且又能美於文辭，所以言、行皆能得宜可觀<sup>21</sup>。

王充相關意見尤多，如《論衡》〈書解〉云：

- 
- <sup>19</sup> 揚雄《法言》本有濃厚宗經思想，這裡的「經」本為「五經」，並引伸出有以五經為標準之意。在揚雄看來，五經內容既具有實用之價值，也具有語言之價值，所以地位崇高。參見萬志全：《揚雄美學思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年11月，初版），頁93-95。
- <sup>20</sup> 錢鍾書指出：「文德」一詞在先秦典籍如《左傳》《國語》即可見，但先秦之時，「文德」一詞意義多為「政治教化」以有別於軍旅征伐（武功），至王充《論衡》「文德」意義始異，「德」偏向人之內在「品德」，「文」或偏重「著作」，或偏「品德流露之操守」。總之，雖「文」、「德」有分，但兩者並行不悖，人無「德」不能見諸「文」，有「文」適足以顯其「德」，兩者雖區別但相表裡。相關說明，參見氏著：《管錐篇》（不著出版資料），頁1502-1507。不過，「文」、「德」兩者如錢氏所言有所區別，看來在王充之前，揚雄已見端倪。
- <sup>21</sup> 引文中輪般揮斤、后羿射箭之喻，照吳秘所解釋：「猶如君子之言行，素習於內，發中繩準。」而「言則成文，動則成德」，本文對此句之理解，即如汪榮寶注云：「文辭者，言之文；德行者，行之文」。參見漢·揚雄撰，汪榮寶撰、陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1996年9月，初版），頁496。

或曰：「士之論高，何必以文？」答曰：「夫人有文質乃成，物有華而不實，有實而不華者。《易》曰：『聖人之情見乎辭。』出口為言，集扎為文，文辭施設，實情敷烈。夫文德，世服也。空書為文，實行為德，著之於衣為服。故曰：『德彌盛者文彌縟，德彌彰者人彌明。大人德擴其文炳，小人德熾其文斑，官尊而文繁，德高而文積。』」<sup>22</sup>

此段文獻有兩重點值得關注：首先，所謂「空書為『文』」、「實行為『德』」，文辭創作，與道德仍是並列，但道德更重要的是還要能付諸「實行」；而文人的價值，就在於除了善於文辭創作及著作外，還能體現各種道德活動。其次，王充還以為「德」與「文」成正比，是則道德活動愈有成就者（包含勝任高官尊位），文辭也就愈顯華麗動人。關於第一點，與上述揚雄所論甚為接近；第二點明顯承繼孔子「有德者必有文」的觀念而來，實際上仍舊跳過了「道德如何能夠促進文辭表達能力」這一問題。相較之下，如果說孔子僅提出有「德」者才能真正發展「文」的論點，王充卻於此更進一步，認為「德」的增長同時也能促進「文」的提升。但無論如何，其論調背後的邏輯，都應是認為「德」先於「文」，有「德」之後才可能有真正具有價值及美感之「文」。

此外，關於文人存在的價值，《論衡》〈超奇〉又提到：

或曰：「著書之人，博覽多聞，學問習熟，則能推類興文。文由外而興，未必實才學文相副也。且淺意於華葉之言，無根核之深，不見大道體要，故立功者希。安危之際，文人不與，無能建功之驗，徒能筆論之效也。」  
曰：「此不然，周世著書之人，皆權謀之臣。漢世直言之士，皆通覽之吏。豈謂文非華葉之生，根核推之也？心思為謀，集扎為文，情見於辭，意驗於言……觀谷永之陳說，唐林之言，劉向之切議，以知為本，筆墨之文，將而送之，豈徒雕文飾辭，苟為華葉之言哉？精誠由中，故其文語感動人

<sup>22</sup> 漢·王充撰，黃暉集解：《論衡集解》（北京：中華書局，2009年2月，1版）頁1149、1150。  
凡本文所引用《論衡》內容文獻，均出此書，故其後僅於引文末段括注頁碼，不再另行注解。

深。」（頁 610-612）

有人質疑文人只能博覽學問、著作華麗文章，既不能闡述深刻事理，又幾不能實際建立功業。王充反駁並加以解釋，以為周迄於漢，歷代不乏兼有政治才幹與著述能力的將相謀臣，這些人除了以軍政功績之外，其論政謀事的見解與情思心志形諸於筆墨，即衍為動人之文辭。我們注意到，文章之發必須要先有「根核」，切確一些說即是「以知為本」、「精誠由中」；「精誠由中」強調情性的真實，「以知為本」則著重思維的理智，總之無非內在的道德情志。而理想的文人，就在於道德情志充實之後，既能具體實踐，又能善長語言文辭，故其作品不僅切要於實事，且能感動人心。

可見，桓寬、揚雄、王充看待文辭創作，依然與之聯繫於內在道德，不過相對過往，顯然更偏重較具體的道德實踐，亦即文人除了撰述辭章，也期許能有修身、齊家、治國、平天下的實際作為；唯此文人與文學作品，才有真正的價值。

進一步說，在如此觀點之下，倘若作家不能實踐道德活動，徒然擅長文辭鋪陳，當然就會受到批判，最具代表性的對象，就是辭賦家與辭賦。如《論衡》〈定賢〉又云：

以敏於賦頌，為弘麗之文為賢乎？則夫司馬長卿、揚子雲是也。文麗而務巨，言眇而趨深，然而不能處定是非，辯然否之實，雖文如錦繡，深如河、漢，民不覺知是非之分，無益於彌為崇實之化。（頁 1117）

辭賦特色在語言華麗、用辭深奧，且又宏篇鉅構，但王充認為其寫作與現實無關，絲毫無益於政治教化的推行，所以縱如大家司馬相如、揚雄之輩，也不足以為賢。王符《潛夫論》〈務本〉也有類似的批評：

詩賦者，所以頌善醜之德，洩哀樂之情也。故溫雅以廣文，興喻以盡意。今賦頌之徒，苟為饒辯屈蹇之辭，競陳誣罔無然之事，以索見怪於世。愚夫慧士，從而奇之，此悖孩童之思，而長不誠之言者也。<sup>25</sup>

謂詩、賦之作，本應具有順導人情、輔助教化的功能，但當時辭賦作者，一味競力於構造文辭、誇張情事，將原本的嚴肅意義遺忘殆盡，故作品雖足以聳人耳目、驚人視聽，但其實無益世風。

總之，桓寬、揚雄、王充以為文人除了文辭創作，還必須能實踐道德，而實踐道德本身即有著濃烈的事功傾向，亦即期望文人在政治上有所作為或功績；那麼，文人除了撰述能力以外，也就應當培養實際幹才，否則若只擅長文辭的營構，文人存在及其作品，也都失去價值，如辭賦家與其辭賦，最常成為批判的對象。

### （三）魏晉六朝：

魏晉以下的文章，普遍言之有著「辭賦化」的傾向，亦即辭賦寫作的方式滲染其他文學體類，無論用於朝廷政事間的應用體類，或者朋友間應酬往來的書牘，都具有辭賦的色彩<sup>23</sup>，且「貴遊」心態成為流行，文人以遊戲的觀點來看待、創作作品，往往沈湎於駢儷的語式，極力在華麗文辭的雕琢<sup>24</sup>；換句話說，文人以營造語言藝術為專長，其存在價值似與道德實踐漸不相涉。雖然如此，但對此文學現象，其實不乏憂心之人，而其觀點略可分兩類：其一，辯證德行與文辭的關係；其二，對華而無用的文風，直接批判。

<sup>23</sup> 漢·王符撰，清·汪繼培箋、彭鐸校正：《潜夫論校正》（北京：中華書局，2010年1月，1版）頁19、20。

<sup>24</sup> 王夢鷗〈貴遊文學與六朝文體的演變〉一文指出：魏晉六朝文體之形成，只是一個「文章辭賦化」的現象。在此期間，不但先進辭賦作家如屈原、司馬相如、揚雄等等，無不受到文士的羨慕，同時作辭賦也成為文士必須用力的一端。他們長期受到風氣薰陶，辭賦的體式變成了寫作文章的公示，上以對朝廷，下以應酬朋友，公文書牘都具有辭賦的色彩。頁5。又〈漢魏六朝文體變遷之一考察〉一文提到：依據全後漢三國六朝文，可以看出辭賦的製作方法，如何使用於辭賦以外各種文章的製作。其間不特是把語意隱藏在豔辭之中，而駢四儷六的語式，也跟著日益滋增。參見氏著：《傳統文學論衡》（台北：時報文化出版企業有限公司，民國70年，1版），頁390。

<sup>25</sup> 王夢鷗〈漢魏六朝文體變遷之一考察〉又指出：貴遊文學的本質，重要的乃是作家與欣賞者都是從遊戲或娛樂的觀點來看待文章。這樣，文學就成了習玩之事，所以為了好玩，就要求新求變，愛辭好異。如此，文學家就必須隨時供應以奇異的文辭。參見氏著：《傳統文學論衡》（台北：時報文化出版企業有限公司，民國70年，1版），頁395。

先就第一類來說，德行與與文辭的關聯自秦迄漢，如上所述已見討論不歇，其實下至魏晉依然。如徐幹（171~218）《中論·藝紀》對「藝」之於人的價值，加以闡釋云：

藝之興也，其由民心之有智乎？造藝者，將以有理乎？民生而心知物，知物而欲作，欲作而事繁，事繁而莫之能理也。故聖人因智以造藝，因藝以立事，二者近在乎身，而遠在乎物。藝者，所以旌智飾能，統事御群也。聖人之所不能已也。藝者，所以事成德者也。德者，以道率身者也。藝者，德之枝葉也。德者，人之根幹也。斯二物者，不偏行、不獨立。木無枝葉則不能豐其根幹，故謂之癩，人無藝則不能成其德，故謂之野。

人類生活事理日趨繁富紛雜，聖人以其才智創造「藝」，故從事「藝」之創造，亦必不能脫離現實人事。又特別強調「德」與「藝」的關聯：「德」是「以道率身者」，亦即人立身處事之理，及依據、秉持此理而體現出的行為表現，而「藝」則是「德」的修飾。雖然如此，「藝」與「德」猶如樹木之枝葉、根幹，彼此一體兩面，不能偏廢獨立以存。進一步說：

君子者，表裏稱而本末度者也。故言貌稱乎心志，藝能度乎德行。美在其中而暢於四支，純粹內實，光輝外著。孔子曰：「君子恥有其服而無其容，恥有其容而無其辭，恥有其辭而無其行。」故寶玉之山，土木必潤；盛德之士，文藝必衆。<sup>26</sup>

人之所以為「君子」者，就在能表裡本末相符合稱。「裡」即是心志、德行，「外」則是言貌、藝能，而「相稱」也就意謂著心志真實、德行貞潔，同時有著合適的舉止及文藝表現；再引用孔子之意，強調若僅講究言貌、藝能或心志、德

<sup>26</sup> 本頁兩段引文，參見魏·徐幹：《中論》，收入《四庫全書（696）》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣《四庫全書》），卷91，頁476、480。

行，皆不足取，故君子自當極力避免有此之患。換言之，人之「德」、「藝」須互成，猶如寶山必具有茂木沃土為外表，盛德之人也應多有可觀之文藝，作為修飾。若有「德」無「藝」，即為上段引文所謂的癯萎之木、鄙野之人，自無可觀；若有「藝」無「德」，更是虛有其表，兩者皆為聖人修身立世必須警惕的弊病。

葛洪（283-363）《抱朴子·尙博》也云：

或曰：「德行者，本也；文章者，末也。故四科之序，文不居上。然則著紙者，糟粕之餘事；可傳者，祭畢之芻狗。卑高之格，是可識矣。文之體略，可得聞乎？」抱朴子答曰：「筌可以棄，而魚未獲，則不得無筌；文可以廢，而道未行，則不得無文……夫上天之所以垂象，唐、虞之所以為稱，大人虎炳，君子豹蔚，昌、旦定聖謚於一字，仲尼從周之郁，莫非文也。八卦生鷹隼之所被，六甲出靈龜之所負；且文章之與德行，猶十尺之與一丈。謂之餘事，未之前聞。文之所在，雖賤猶貴。犬羊之革享，未得比焉。且夫本不必皆珍，末不必悉薄。譬若錦繡之因素地，珠玉之居蚌、石，雲雨生於膚寸，江河始於咫尺。爾則文章雖為德行之弟，未可呼為餘事也。」<sup>27</sup>

論者以為德行為人立身處世之根本，文章則為末節，又以為文章所記述傳載者，不過人文活動中的糟粕、餘事；言下之意，以為德行之精髓，不能以語言文辭傳答，只能親身力行體現，而語言文辭既不能幫助德行的完成，則廢棄之亦無不可。但葛洪以為不然，申論之重點有二：首先，認為聖道所以能夠流傳延續，正賴文章之功；換言之，文章即是言筌，無之則不能承載申明聖道，人亦難以修德養性，若此，則人將無法立身於世。再者，謂德行與文章互為本末，固然本的重要性大於末，但本之為物，往往質樸簡略，而事物由初源發展，逐漸趨於壯大華麗且可觀。然則人固以德行為本，亦非始終質樸無采，也應隨其發展後有文章加以修飾，

<sup>27</sup> 晉·葛洪撰，楊明照：《抱朴子外篇校箋》下冊（北京：中華書局，2010年4月，1版），頁108-113。

亦即文章足使德行更臻美好，所以價值崇高。總之，德行與文章儘管有本末之別，但絕不可將文章視為累贅而捨去。

徐幹、葛洪對於文辭創作與德行之間的思考，仍是將兩者視為表/裡、末/本之一體兩面，必須相互成就，才是理想之境。其中不少與揚雄、王充頗為相似的觀點，如論德行與文章的正比關係：王充云「德彌盛者文彌縟，德彌彰者人彌明」，徐幹亦云「盛德之士，文藝必衆」。又如德行與文章的本末關係：揚雄云「弮中而彪外」；葛洪則云「文章雖為德行之弟，未可呼為餘事」。總之，重點不外乎「文由德發」，而孔子「有德者必有言」，可說是此一觀念的源頭了。

此外，如果說早在漢代，辭賦此一體類作品，早就因語言炫麗，但文辭一來與作者德行無關，二來也缺乏政教意義，因此飽受非議；那麼魏晉已降普遍性的「辭賦化」文風，也就使得更為整體的文學發展，招致了相似的批判。

如王粲（177~217）〈硯銘〉云：

昔在皇頡，爰初書契，以代結繩，民察官理，庶績誕興。在世季末，華藻流淫，文不為行，書不盡心，淳朴澆散，俗以崩沈，墨連翰染。榮辱是若，念茲在茲，惟玄是宅。<sup>23</sup>

認為文辭寫作，本因政治教化之用而生，然至晚近，文人卻沈湎於雕鏤華藻，寫作也遠離政治教化與個人修養。因此，搦筆為文之時，應當有所警惕，勿忘原本的崇高價值，淪為遊戲。桓範（?-249）〈世要論·序作〉：

夫著作書論者，乃欲闡弘大道，述明聖教，推演事義，盡極情類，記是貶非，以為法式。當時可行，後世可修。且古者富貴而名賤廢滅，不可勝記，唯篇論傲儻之人，為不朽耳。夫奮名於百代之前，而流譽於千載之後，以其覽之者益，聞之者有覺故也。豈徒轉相放效，名作書論，浮辭談說，而

<sup>23</sup> 清·嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年6月，初版），頁966。

無損益哉？而世俗之人，不解作體，而務汎溢之言，不存有益之義，非也。故作者不尚其辭麗，而貴其存道也；不好其巧慧，而惡其傷義也。故夫小辯破道，狂簡之徒，斐然成文，皆聖人之所疾矣。<sup>29</sup>

桓範提到書、論一類的著作，有著闡明聖人教化及道理，或褒貶是非、維繫世間正義的功能，其存在的意義，正在擔負並延續著世間永恆道德價值。因此，著作書寫，不僅有著神聖的意義，作者也能隨之名留歷史，萬古而不朽。再者，指摘世俗文人不解箇中道理，文辭浮誇無要，不能裨益於人倫世道，縱使言辭美艷，理當也為聖人鄙棄。但這並不意謂著作不能講究辭藻的美麗，或者修辭的巧妙，而是作品的內容意旨應當優先被重視，因此才說作者「不尚其辭麗」、「不好其巧慧」，更重要的是要能「貴其存道」、「惡其傷義」。

裴子野（469-530）〈雕蟲論〉也說：

宋初迄於元嘉，多為經史。大明之代，實好斯文。高才逸韻，頗謝前哲。波流相尚，滋有篤焉。自是閭閻少年，貴游總角，罔不擯落六藝，吟詠情性；學者以博依為急務，調章句為專魯。淫文破典，斐爾為功，無被於管絃，非止乎禮義。深心主卉木，遠致極風雲。其闕浮，其志溺，溺巧而不要，隱而不深。討其宗途，亦有宋之遺風也。<sup>30</sup>

謂南朝宋雖然文風興盛，猶不荒廢經史之學，但齊、梁以降，風氣卻頗不相似，尋常文人與貴胄文士，不問經、史，搦筆為文只為炫其文筆，所以一味沈湎於沈湎情性的抒發，以及語言的雕琢，但內容不關世務，也無涉教化，所以作品文辭看似巧妙精工，其實內容並無要義深旨可言。而這樣的風氣，又可上溯於宋代，

<sup>29</sup> 清·嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年6月，初版），頁1263。

<sup>30</sup> 清·嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年6月，初版），頁3262。

言下之意，是謂宋代即有如此現象，不過尚未大興，至齊、梁終於席捲瀰漫。

王粲、桓範的論調，與先前王充、王符在批判辭賦時，看來甚為近似，不過王、桓二人所批判的對象，分別擴大成為整體性的文學情況，以及書、論之文章體類，下至齊梁之際的裴子野，亦是就整體的文學情況而言。總之，其指摘的面向主要有二，其一就作品來說，內容無切世用（「在世季末，華藻流淫」、「浮辭談說，而無損益」、「溺巧而不要，隱而不深」）；其二則就文人來說，欠乏德行修養（「文不為行，書不盡心」、「世俗之人，不解作體，而務汎溢之言，不存有益之義非」、「其闕浮，其志溺」）。然則文學作品內容的虛浮、缺乏價值，根本於作者德行修養的不足；如此的批判，亦應可印證「文由於德」，以及「有言者不必有德，有德者必有言」的哲言。

總之，魏晉六朝之際，即便整體文風偏重於語言文辭的精工雕琢，卻仍可見時下文人針對此一文學現象的反省、批判；有關文學作品及文人道德的議題，在《文心雕龍》〈程器〉之前，就不乏關注，也可見德行始終不自外於文學及文人存在之類的議題。

#### 四、結論

劉勰在《文心雕龍·程器》中大談文人在文章寫創作外，應當具備道德修養及實踐的理想，而文人所以敗德，總結其要因則在於不「誠」，於是外發各種無行之舉。這種道德性的理想，看似與文章創作無關，實則早在劉勰之前，語文表達的問題，向來不自外於道德修養與實踐，所以劉勰在〈程器〉中對文人的期許，可謂前有所承。經由本文分析，我們可以概述其脈絡如下：

首先，早在先秦時，言辭的存在及其價值與道德相牽涉，如此的現象已可見端倪，所以如《左傳》、《國語》、《呂氏春秋》、《莊子》書中，都可以發現各家都有著言、行應當一致的觀念，亦即所言必須為「真」——言辭發自內心，且不與行為相悖，否則當使個人或群體遭致禍害危亂，且亦不足以感動人心。同時，「言辭」與「道德」，進一步可以延伸為「文」、「質」的概念與關係，在先秦及後代受到各種層次的討論。

文辭的美好展現，未必與道德人格的實踐同步，而孔、老並非一味鄙棄文辭之美，只是要求先以道德人格的修養為先；是則《論語》固以「文質彬彬」為理想，但必須先「質」而後「文」，否則不免本末倒置，文辭的存在，也就失去真正的美好與價值。

漢代以降，先「質」後「文」、先「德」後「言」的論調，由桓寬、揚雄、王充等人持續發揮，但在漢人文論資料中，「質」、「德」的概念，更為明顯地指涉為具體的事功表現。換言之，文人固以創作文章為能事，但不以此為滿足，被期待著能夠建功立業、對國家及社稷有著實際貢獻，否則文章不免淪為空談，文人與文章的存在，當然也就失去了意義。

下至魏晉六朝，文辭語言的營構雖然日趨華麗精美，但此一現象不乏反省之人，而其意見可分為二：其一，繼承漢代以來，文章與道德必須相輔相成的說法，兩者兼修；其次，疾聲批判，斥責時代文風華而不實、朽敗無用。雖分之為二，其實都是將道德實踐與文章寫作結合並論，以申明文章存在的意義，及對文人的期許。

總之，劉勰《文心雕龍·程器》內容所析，其來有自。與其說〈程器〉是劉勰在文章寫作之外，另外去談論文人德行的篇章，不如說文辭寫作這件事，從理論上來看，其實早已不能自外於道德價值而存在，劉勰〈程器〉中所言，正是此一現象的再次呈現。

## 參考書目

### 一、古籍原典

〔周〕左丘明撰，〔吳〕韋昭注：《國語》（台北：九思出版有限公司，民國 67 年 11 月，台一版）

〔秦〕呂不韋編，陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（台北：華正書局，民國 77 年 8 月，初版）

〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏本）

〔漢〕桓寬撰，王利器：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，2010 年 1 月，1 版）

- [漢] 揚雄撰，汪榮寶撰、陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1996年9月，初版）
- [漢] 王充撰，黃暉集解：《論衡集解》（北京：中華書局，2009年2月，1版）
- [漢] 王符撰，〔清〕汪繼培箋：《潛夫論校正》（北京：中華書局，2010年1月，1版）
- [魏] 何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏）
- [魏] 徐幹：《中論》，《四庫全書（696）》（台北：台灣商務印書館景印文淵閣《四庫全書》）
- [晉] 葛洪撰，楊明照：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，2010年4月，1版）
- [梁] 劉勰著，詹鍇義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年8月，第一版）
- [北齊] 顏之推撰，王利器：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2010年1月，1版）
- [晉] 杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》（台北：藝文印書館景印十三經注疏本）
- [清] 郭慶藩，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2010年1月）
- [清] 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年6月，初版）

## 二、專書

- 王更生：《文心雕龍研究》（台北：文史哲出版社，民國78年10月，增3版）
- 王夢鷗：《六朝文學觀念叢論》（台北：正中書局，民國82年2月，臺初版）
- 王夢鷗：《傳統文學論衡》（台北：時報文化出版企業有限公司，民國70年，1版）
- 劉永濟：《文心雕龍校釋》（台北：正中書局，民國70年10月，初版）
- 龔鵬程：《中國文人階層史論》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002年5月，初版）
- 顏昆陽：《六朝文學觀念叢論》（台北：正中書局，民國82年2月，初版）

### 三、單篇論文

- 劉澐：〈試論文心雕龍·程器〉，《國文學報》（第23期，民國83年6月）
- 簡翠貞：〈耿介於程器〉，《國立新竹師範學院語文學報》第6期（1999年12月）
- 鞏本棟：〈《文心雕龍·程器》新探〉，《南京大學學報（哲學·人文·社會科學）》1998年第2期
- 劉晟：〈「摛文必在緯軍國」辨析——談《文心雕龍·程器》「文德說」得失〉，《貴州大學學報（社會科學版）》第18卷第1期（2000年1月）
- 趙運通：〈《文心雕龍·程器》「程文」說〉，《洛陽師範學院學報》2002年第6期

# The relationship between Morality and Literature — Exploring from (The Literary Mind And The Carving Of Dragons)

*Kuo, Chang Yu*

Adjunct Assistant Professor, Center for General Education,  
Chung Yuan Christian University

## Abstract

Liu Hsiehe discussed the relationship between Morality and literature, It is meaning literature is not an independent issue from morality. In fact, the relationship is an important issue in Chinese literary critique. At several ancient codes and records which are earlier than (The Literary Mind And The Carving Of Dragons), critics considered what one says should be honestly, and the value of literature is basic on morality. In short, Liu Hsiehe's point is not innovative, That is a historical and glorious literature point.

**Keywords:** Liu Hsiehe, The Literary Mind And The Carving Of Dragons, cheng chi, literary critique