

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 論 文

《 詩 經 》 成 語 研 究



研 究 生：王琳雅

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 九 十 七 年 六 月

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

《詩經》成語研究

研究生：王 琳 雅

經考試合格特此證明

口試委員：劉 國 平

陳 章 錫

詹 偉 銘

指導教授：陳 章 錫

系主任(所長)：賴 欣 蓉

口試日期：中華民國九十七年六月二十五日

《詩經》成語研究

摘要

《詩經》是中國最古老的一部詩歌總集，題材多樣，內容豐富，語言質樸自然，優美動人，深入的刻畫出古代先民的思想、情感與生活。經過二千多年的傳承與濃縮，《詩經》中的隻字片語逐漸演變為現代人經常使用的成語，然而大多數的人對於《詩經》成語的典故與淵源卻毫無所悉，誤用的情形時有所聞，令人惋惜，乃興起探索之動機。其次，歷來《詩經》之相關研究數量十分可觀，但《詩經》成語的研究數量卻很有限，多散佈出現於單篇期刊之中，缺乏系統且完整的深入研究，實有進一步探討的必要。因此，本論文以《詩經》成語為研究對象，進行全面且深入的研究，期盼能使《詩經》成語之研究更加豐富且完整。本論文以「《詩經》成語研究」為題，全文共分成五章：

第一章「緒論」，旨在闡述研究動機及目的，回顧前人之研究成果並加以探討，說明本論文之研究方法，並揭示章節安排。

第二章「《詩經》成語之形成與演變」，第一節從成語的定義著手，探討成語的特性、範圍及發展過程。第二節探討《詩經》成語的來源、範圍與形成方式，說明本研究收錄《詩經》成語之原則與範圍，並分析其形成方式。第三節從詞義的擴大、縮小、轉移及感情色彩的變化四方面，探析《詩經》成語意義歷時演變的情形，並提出《詩序》的詩文詮釋與成語意義演變的關係。

第三章「《詩經》成語之語法結構」，參酌各個學者的分類方法與定義後，將《詩經》成語的語法結構歸納為並列結構、偏正結構、主謂結構、動賓結構、連謂結構、動補結構、兼語結構等七種結構類型，並於各節列舉定義及相關成語加以析論。

第四章「《詩經》成語的現代意義與價值」，第一節考察《詩經》在各個朝代中的定位與價值，以及歷代《詩經》學的研究範疇；接著再探討《詩經》在現代社會中所具有的價值與功能。第二節從文化之定義著手，探討

成語及文化之間的關係，再分別從婚戀禮俗、社會習俗、孝道觀念、處世哲理、憂患意識等五個部分依序進行文化的探源與內涵剖析。第三節從教育的觀點出發，探討《詩經》成語在現代教育中所能發揮的意義與價值，分別從語言表達、品德學養、和平思想、兩性關係、文藝之美等五個方面來進行析論。

第五章「結論」，綜論《詩經》成語之構成形式、意義變化、語法結構，及其文化內涵與現代教育價值。

關鍵詞：詩經、成語、語法結構、文化、教育

《詩經》成語研究

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前人研究成果與探討	4
第三節 研究方法與章節安排	12
第二章 《詩經》成語之形成與演變	15
第一節 成語的名義與界定	15
一、成語的定義與特性	15
二、成語的範圍	18
三、成語的演變	20
第二節 《詩經》成語的界定與形成	25
一、《詩經》成語的界定與範圍	25
二、《詩經》成語的形成	36
三、小結	39
第三節 《詩經》成語的意義演變	40
一、詞義演變的原因	40
二、詞義演變的情況	42
三、《詩經》成語之意義演變	43
四、《詩經》成語意義與《詩序》之關係	50
第三章 《詩經》成語之語法結構	55
第一節 並列結構	58
一、同類結構並列	58

二、非同類結構並列	62
三、小結	63
第二節 偏正結構	64
第三節 主謂結構	68
第四節 動賓結構	71
第五節 其他結構	75
一、連謂結構	75
二、動補結構	76
三、兼語結構	77
第四章 《詩經》成語之現代意義與價值	81
第一節 《詩經》的意義與價值	81
一、《詩經》的歷史定位	81
二、《詩經》價值之省思	86
第二節 《詩經》成語的文化內涵	88
一、成語及文化的關係	88
二、《詩經》成語中的文化意蘊	91
第三節 《詩經》成語的教育意義	110
一、訓練語言表達	113
二、增進品德學養	116
三、啓發和平思想	117
四、瞭解兩性關係	120
五、領略文藝之美	123
第五章 結論	131
參考書目	139

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

《詩經》是我國的第一部詩歌總集，取材廣泛，內容豐富，語言質樸優美，刻畫古代先民的生活點滴與情感思維，也蘊含著春秋時代前後五百年間的歷史與文化，不僅是我國純文學之祖，抒情詩之濫觴，亦是瞭解周代社會及歷史之最佳史料，因此歷來研究《詩經》或以《詩經》為研究基礎的著作與論文不勝枚舉，研究的領域與範疇也擴展至各種層面，使《詩經》的相關研究更加豐富多元。

《詩經》中的語言是先民的歌唱，具有鮮明生動、活潑多采的民謠風格，經過藝術加工而成為韻律和諧、樸素優美的文學語言。後代詩人與文人深受《詩經》語言藝術的影響，不斷引用詩篇中的精華內容，或以詩篇內容做為創作的靈感泉源，從而使《詩經》的語言文字歷經千年而不衰，並且成為豐富漢語詞匯的寶庫。舉例來說，三國時代，曹操曾作《短歌行》抒發他渴望招納賢才、建功立業的宏願，其中有幾句正是引自《詩經》之內容，摘錄如下：

對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。慨當以慷，憂思難忘。
何以解憂？唯有杜康。青青子衿，悠悠我心。但為君故，沉吟至今。
呦呦鹿鳴，食野之蘋。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。¹

「青青子衿，悠悠我心。」引自《鄭風·子衿》之首句，原本是女子思念情人之意，曹操則藉此句比喻求才若渴的心境；而原詩後兩句「縱我不往，子寧不嗣音？」曹操雖未明言，卻已含蓄且深切表達出希望賢才主動來歸

¹ 安徽亳縣《曹操集》譯注小組：《曹操集譯注》，北京：中華書局，1979，頁19。

之意。此外，「呦呦鹿鳴，食野之蘋。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。」這四句則是引自《小雅·鹿鳴》的開頭，原本是描寫天子歡宴群臣嘉賓，熱情款待，以示其誠摯之情，而曹操便藉此四句來表達對賢才的期待和禮遇。《短歌行》巧妙的將《詩經》中的字句融入詩歌，看似貼切自然，卻蘊藏典故與深意，兼而委婉表達出心中的深切期望，可謂引《詩》創作的典範。

歷經兩千多年的傳承與濃縮，時至今日，《詩經》中的詩篇內容往往成爲典故的來源，許多的隻字片語也已被提煉爲現代常用的成語，並活躍於現代的口語及書面語中，具有強大的生命力與表現力，可說是語言的「活化石」。現代人慣用白話文作爲日常口語及文章寫作的語言形式，但爲求語言的簡潔與優美，往往會在字句中使用成語作爲表情達意的工具，以期能夠達到言簡意賅的效果，而其中《詩經》成語的使用頻率與出現次數也很多，例如「小心翼翼」、「輾轉反側」、「憂心忡忡」、「不可救藥」、「兄弟鬩牆」等等，都經常出現在我們的口語、文章及報章媒體之中。不過，在現代生活當中，雖然一般人大多不自覺的在口語或文章中曾經使用成語，國中小的語文教學中亦將成語列爲重點教學之一，但大多數人對於成語的出處與典故其實是不曾深入瞭解的，因此誤用的情形時有所聞，以致於積非成是、貽笑大方的例子比比皆是，令人深感惋惜，因此筆者乃由此興起初步研究之動機。

其次，國內與《詩經》相關的研究可謂汗牛充棟，然而對於《詩經》成語的研究卻僅有零散的數篇期刊，欠缺全面且完整的深入研究；而目前國內與成語研究相關的學位論文亦不多，僅有一篇是以《左傳》成語作爲研究對象²，與本論文之研究方向較爲類似，其它大部分多是與成語教學之研究有關，少部份則是針對閩南語或一般常見的四字成語來作研究，取材之方向及範圍與本論文差異較大。至於大陸地區的學術研究，雖然對於漢語的研究投入甚多，研究《詩經》成語的單篇期刊論文數量也較多，但重複性亦較高，整體而言，仍缺乏系統且深入的研究。綜合以上所述可以發現，國內外對於《詩經》成語之研究皆仍處於發展階段，尙有待更進一步的探討與研究，因此從學術研究的觀點而言，極具研究之價值。有鑑於此，筆者更興起深入探索之意，嘗試以《詩經》成語爲研究對象，進行全面且

² 張秋蘭：《《左傳》成語研究》，國立台灣師範大學國文學系在職進修碩士班碩士論文，2006。

深入的研究，期盼能使《詩經》成語之研究更加豐富且完整。

二、研究目的

《詩經》成書至今已經二千五百多年，經過漫長歲月的淬煉與淘汰，詩歌中的隻字片語逐漸濃縮、演化，變成現代人耳熟能詳的成語，不禁讓人產生好奇，究竟有哪些《詩經》成語仍存活於現代漢語之中呢？其形成與發展是否有規律可循呢？歷經千年的使用，《詩經》成語之意義可曾發生改變？再者，《詩經》成語是否也如同《詩經》本身，蘊含著豐富的文化意義與價值？《詩經》成語和現代人的社會生活、心理思維、情感等方面有哪些相應之處呢？在教育層面上，《詩經》成語能發揮哪些的作用呢？因此，本研究之目的即在於確認存在於現代漢語中的《詩經》成語數量，釐清《詩經》成語之典源與流變，分析《詩經》成語之語法結構，以便於深入瞭解《詩經》成語的形成方式與意義演變；並且從文化及教育二個層面個別探討《詩經》成語的現代意義與功能，以期能增加國人對《詩經》及《詩經》成語的理解與重視，並賦予《詩經》研究嶄新的視角，使《詩經》研究更為豐富完整。

第二節 前人研究成果與探討

第二次世界大戰後，日本戰敗投降，隨後國民政府播遷來臺，許多學者亦隨之定居臺灣，並致力於經學研究，使臺灣成爲發揚經學的唯一聖地。³經過學者們的發揚與傳承，臺灣的經學研究蓬勃發展，其中《詩經》亦受到研究學者的高度重視，因此相關的學術研究極多，出版的著作與論文數量亦頗爲豐富，可謂汗牛充棟。然而，有關於《詩經》成語的研究論著卻極少，僅有一些單篇之期刊論文問世，至於書籍或學位論文則是付之闕如。而在大陸方面，《詩經》成語的研究亦是以期刊論文爲主，但與國內不同之處在於，其數量與探討的範圍較多、較廣，且專就熟語或成語進行深入分析的著作亦明顯較多，因此本論文擬以大陸地區之文獻作爲主要參考來源，同時以國內之研究文獻爲輔，分成專書、學位論文、期刊論文三部分來進行文獻探討。

一、專書

由於目前國內外並沒有針對《詩經》成語研究而出版的專書，在缺乏第一手資料的狀況下，筆者決定從成語辭典、《詩經》及漢語成語這三方面分別著手，追本溯源，進行文獻的蒐集與探討。

在成語辭典的部分，坊間的成語辭典種類不一，雖然數量頗多，但收錄的標準與數量皆有極大差異，所標示的典故出處亦多有歧異之處。有些成語辭典是爲學生所編寫，內容多以日常生活中常用之成語爲主，便於查詢及參考之用，因此收錄的數量有限，例如五南圖書出版社之《小學生成語辭典》⁴收錄之成語約一千四百條，鐘文出版社之《學生成語大辭典》⁵收錄三千餘條；規模較大的成語辭典如遠流出版之《活用成語大辭典》⁶則收

³ 林慶彰主編：《五十年來的經學研究》，台北：台灣學生書局，2003，序頁IV。

⁴ 周何審訂：《小學生成語辭典》，台北：五南圖書出版社，2003。

⁵ 《學生成語大辭典》，高雄：鐘文出版社，1998。

⁶ 陳鐵君主編：《活用成語大辭典》，台北：遠流出版社，2004。

錄約一萬餘條成語，五南圖書出版社之《成語熟語辭海》⁷更收錄了近三萬條成語，由此可見不同的成語辭典所收錄的成語數量相差之懸殊。此外，雖然辭典中大都有明列典源出處，但錯誤、模糊者亦不少，容易使人產生混淆，莫衷一是。因此，考量檢索之便利性、正確性及完整性，本研究以教育部之《成語典》網路版⁸為主要參考依據，盡力搜尋及比對源自於《詩經》的成語。《成語典》是教育部於九十年推動「國家語文資料庫建構計畫」中的其中一項成果，此資料庫之編輯自九十年七月到九十三年六月，共耗時三年而成。資料庫之建置是以三十部現有的成語辭典為基礎，建置高達近五萬筆資料，再以成語出現的頻次作為收錄的標準，一共收錄近三萬條成語，可說是匯集所有辭典之精華而成。內容部分，每條成語皆包含釋意、典故原文、註解、典故說明、書證、用法例句等等，以便於一般讀者、學生，及教育工作者之查詢與應用，不僅典源出處記載翔實，對於成語演變之情況也有簡要描述。除此之外，由於《成語典》網路版可供讀者逕行上網點閱檢索，不受時間的限制，搜尋速度極有效率，便利性及機動性很高，因此對本研究之成語資料蒐集有極大助益。

在《詩經》專著部分，糜文開、裴普賢合著《詩經欣賞與研究》共四冊⁹，書中包含各篇詩旨、註釋、語譯及評解，第四冊並附有專題論文共二十一篇，內容廣博，深入淺出；余培林《詩經正詁》¹⁰以解釋詩文、探求詩義為主，博采各家注釋說法，訓詁辯證嚴謹翔實，兩者皆是有助於明本探源、理解詩義之著作，亦是本研究重要之參考書籍。夏傳才《詩經語言藝術》¹¹一書中從詩歌語言藝術的角度探索《詩經》之句式、章法、音韻、賦比興、言志與美刺等等，涵蓋層面廣泛，論述簡潔扼要，可作為《詩經》語體形式之掌握與分析的參考。另外，尚有許多書籍集中探討《詩經》與周代社會、歷史和文化的關係，諸如：許志剛《詩經論略》¹²、《詩經勝境

⁷ 唐樞主編、賴明德審訂：《成語熟語辭海》，台北：五南圖書出版社，2007。

⁸ 教育部國語推行委員會編製：《成語典》，網址：http://140.111.34.46/chengyu/sort_pho.htm，2005。教育部《成語典》有光碟版和網路版兩種，但光碟版已全數售罄，新版光碟版又尚在改版中，無法取得，故本研究以其網路版為主要參考依據，下載及搜尋的時間自 2007.06 至 2008.06。

⁹ 糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》（改編版）（一）～（四），台北：三民書局，1991。

¹⁰ 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005。

¹¹ 夏傳才：《詩經語言藝術》，台北：雲龍出版社，1990。

¹² 許志剛：《詩經論略》，瀋陽：遼寧大學出版社，1999。

及其文化品格》¹³；李山《詩經的文化精神》¹⁴、王巍《詩經民俗文化闡釋》¹⁵、孫作雲《詩經與周代社會研究》¹⁶、趙雨《上古歌詩的文化視野》¹⁷等著作，對古代先民之風俗民情、婚姻禮俗、社會制度、文化淵源、農業生活各方面均有精闢的考察、分析與論述，十分具有參考價值。

在漢語成語之專書論著方面，由於成語隸屬於漢語詞匯系統的一部份，因此文獻資料大都見於現代漢語之相關著作之中，例如國內學者竺家寧所著之《漢語詞彙學》¹⁸第六章即對於成語的結構與意義有一番簡要之概述與探討；何永清《現代漢語語法新探》¹⁹第三章就短語的種類及其語法用途作說明，其中亦包含成語定義、特點及語法結構的介紹。大陸地區也有許多現代漢語之相關著作，如符淮青《現代漢語詞匯》²⁰、曹煒《現代漢語詞匯研究》²¹及程祥徽、田小琳合著的《現代漢語》²²等專書，皆對漢語詞匯有深入且明確的介紹與探討，並進一步將成語歸類於詞匯系統中的熟語類，詳細說明其形成方式、語言形式、感情色彩、結構與用法。李新建、羅新芳、樊鳳珍合著之《成語和諺語》²³篇幅較少，卻是少數專門針對成語和諺語作深入探討與分析的著作，也可作為重要的參考依據。

其次，研究漢語語法的專書如朱德熙《語法講義》²⁴、鄭英樹《現代漢語語法論》²⁵、邢福義《漢語語法學》²⁶及李裕德《現代漢語實用語法》²⁷，將語法進行構造分類，並分別探討句法結構、詞組結構與成語結構的成分、關係和用法，遺憾的是，書中雖大量分析各式句法結構，並羅舉相當多的例證，但實際專論成語結構的內容卻很少，所列舉的成語例子也不多，因此對本研究進行成語結構分類之助益有限。

¹³ 許志剛：《詩經勝境及其文化品格》，台北：文津出版社，1993。

¹⁴ 李 山：《詩經的文化精神》，北京：東方出版社，1997。

¹⁵ 王 巍：《詩經民俗文化闡釋》，北京：商務印書館，2004。

¹⁶ 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1979。

¹⁷ 趙 雨：《上古歌詩的文化視野》，北京：社會科學文獻出版社，2005。

¹⁸ 竺家寧：《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999。

¹⁹ 何永清：《現代漢語語法新探》，台北：台灣商務印書館，2005。

²⁰ 符淮青：《現代漢語詞匯》，北京：北京大學出版社，2004。

²¹ 曹 煒：《現代漢語詞匯研究》，北京：北京大學出版社，2004。

²² 程祥徽、田小琳：《現代漢語》，香港：三聯書店，2005。

²³ 李新建、羅新芳、樊鳳珍：《成語和諺語》，河南：大象出版社，1997。

²⁴ 朱德熙：《語法講義》，北京：商務印書館，1982。

²⁵ 鄭英樹：《現代漢語語法論》，成都：巴蜀書社，2002。

²⁶ 邢福義：《漢語語法學》，吉林：東北師範大學出版社，1998。

²⁷ 李裕德：《現代漢語實用語法》，北京：教育科學出版社，1995。

最後，在成語及文化的部分，近年來諸多學者結合語言與文化進行研究，探討語言與文化的內在聯繫及其中所蘊藏的文化內涵，相關論著如：《語言與文化》²⁸、《語言符號與社會文化》²⁹、《文化語言學》³⁰，及《漢語詞匯與文化》³¹等，皆對語言及文化之間的關聯有詳盡的論述，確立成語和文化之間確實具有密不可分的關係，也為本論文之成語文化研究提供了良好的立論基礎。

二、學位論文

目前尚無以《詩經》成語為研究對象的學位論文，而和成語相關的學位論文也不多，總計有十五篇，最早是 1982 年黃玲玲所著之《當代常用四字成語研究》³²，其研究是蒐羅當代常見之四字成語，從其演變、結構、修辭、意義、平仄、文學價值、社會作用等方面進行探討，並設法歸納出成語的特色及規律。其次是 1992 年劉淑美所著的《國語中四字成語之研究分析》³³，此篇論文是以英文寫成，研究者將對話情境中的成語運用加以分析，從中探討成語之功用及其所反映出的社會規範與習性。再者則是黃瓊慧於 1999 年所著之《成語辭典的編纂理念研究》³⁴，此研究透過語言學及辭典學的角度，隨機抽取十九本成語辭典進行樣本評析，並建立成語資料庫，試圖從語料和辭典的分析中，考察成語辭典的編輯成就與缺失。

隨後，在 2000 年及 2005 年分別出現兩篇以對外漢語教學為主題的論文，探討印尼³⁵與泰國³⁶學生學習中文四字成語時所遇到的困難與補救策略，對於台灣的對外漢語教學有一定的貢獻與正面影響。此外，從 2003 年到 2007 年陸續出現九篇探討成語教學的學位論文，這些研究論文雖然

²⁸ 顧嘉祖、陸昇：《語言與文化》，上海：上海外語教育出版社，1996。

²⁹ 廈門大學外國語言文學研究所：《語言符號與社會文化》，福建：福建人民出版社，1996。

³⁰ 邢福義：《文化語言學》，湖北：湖北教育出版社，1991。

³¹ 常敬宇：《漢語詞匯與文化》，北京：北京大學出版社，1995。

³² 黃玲玲：《當代常用四字成語研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1982。

³³ 劉淑美：《國語中四字成語之研究分析》，國立師範大學英國語文學研究所碩士論文，1992。

³⁴ 黃瓊慧：《成語辭典的編纂理念研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1999。

³⁵ 蔡智敏：《學習中文四字格成語的困難及教學補救策略—以印尼學生為例》，國立台灣師範大學華語文教學研究所碩士論文，2000。

³⁶ 張君松：《泰國學生學習中文成語的困難及教學補救策略研究》，國立台灣師範大學華語文教學研究所碩士論文，2005。

也都有針對成語的定義、特性及句法進行研究與討論，但其研究重心多集中於國中、小成語教學的教學策略與設計，與本論文之研究方向及目的相差甚遠，故不列入探討範圍。

張秋蘭所著之《《左傳》成語研究》³⁷是與本研究之性質與方向較為類似的論文，由於《詩經》及《左傳》皆為古代典籍，因此這篇論文之研究方向與內容十分具有參考價值。此篇論文針對《左傳》成語進行了全面性的考察與研究，主要探討的內容包括《左傳》成語的來源與形成、組成方式、內部結構，及修辭方法，其研究方法是從語言的角度切入，探索《左傳》成語中的形式結構與修辭技巧。另外，此書中的研究內容多是直接徵引成語之本文典故作詮釋與介紹，雖能夠增進讀者的理解，然而對於其分類的方法與依據則著墨較少，理論基礎的部分似乎比較薄弱。

三、期刊論文

探討《詩經》成語的單篇期刊論文頗多，起源亦甚早，但囿於早期成語之定義不明確，因此研究內容與現代漢語中所謂的「成語」研究大相逕庭。王國維〈與友人論《詩》、《書》中成語書〉³⁸，與余培林〈《詩經》成語試釋〉³⁹，均曾對《詩經》之成語進行考據與探討，但兩位前賢所列舉的成語並非以四字格為主的固定詞組，而是指《詩經》中常見的詞語，且多為二字。以余培林為例，他是取《詩經》中的四則成語（王事、彼其之子、良人、翱翔）加以詳考，從《詩經》各篇內文比對確認這四個詞語所指涉之原意。究其根本，兩篇文章標題所題之「成語」，與一般漢語詞匯中所定義之成語含意並不相同，僅可說是古漢語中常用之「成詞」，因此應與本論文所欲探討的內容無涉。

林政華〈詩經成語研究〉⁴⁰中對一百六十幾個《詩經》成語之形式與內容進行分類與探源，文中所列舉的成語二字、四字、八字者皆有之，有

³⁷ 張秋蘭：《《左傳》成語研究》，國立台灣師範大學國文學系在職進修碩士班碩士論文，2006。

³⁸ 王國維：〈與友人論《詩》、《書》中成語書〉，載自《觀堂集林》，台北：世界書局，1961，頁75-84。

³⁹ 余培林〈《詩經》成語試釋〉，載自《慶祝莆田黃天成先生七秩誕辰論文集》，台北：文史哲，1991.06，頁23-38。

⁴⁰ 林政華：〈詩經成語研究〉，《台北師專學報》，第10期，1983.06，頁105-132。

些成語僅是一般詞語，有些如今已鮮為人知，有些則已不流傳，因此雖有助於意義的詮解，但其研究面向仍過於單一，且對於成語的定義與收錄亦有商榷之必要。

梁占先在〈源於詩經的成語分析〉⁴¹一文中，認為脫胎於《詩經》的成語共有九十五個，他除了探討成語的構成方式之外，並認為《詩經》成語的內在特質包含了抒情性、形象性和邏輯性，因此能夠久傳而不衰，依然具有生命力。此外，他認為《詩經》對後世的影響極大，文人常常在字裡行間以各種方式引用《詩經》，而這些引用的精華字句也往往成為《詩經》成語形成的源頭。

黃景湖在〈《詩經》成語的語法結構分析〉⁴²中，將《詩經》成語分為原型結構與非原型結構兩大類，針對非原型結構成語之改變歸納為七種方式，分別是減字、換字、換音、緊縮、增字、仿造和概括。其次，再針對原型結構之六十條成語進行內部的語法結構分析，依次分為聯合結構、偏正結構、主謂結構、述補結構、遞系結構和述賓結構等六種，解釋十分淺顯、清晰，但其中有少數成語已經死亡。

蔡蓉芝〈詩經中的成語詞〉⁴³一文將《詩經》成語分成兩部分作探討，第一部分是從其組織、語法、語音及意義四種結構進行分析比較，第二部分則是探討其修辭技巧，並以高中學生為調查對象，探討《詩經》成語的使用情形。第一部份的研究結果發現，在組織結構方面，直接從《詩經》原文擷取而出的成語數量最多；在語法結構方面，主謂結構及並列結構的比例最高；在語音結構方面，平起與仄起的比例上是一樣的；在意義結構方面，相對義與類近義較多。第二部分的研究結果則發現《詩經》成語中使用譬喻修辭者最多，其次為類疊，恰與詩歌文字的特性相符合。

洪藝芳〈《詩經》成語的發展變化〉⁴⁴，對於《詩經》成語的界定較為嚴格，其研究範圍是以《詩經》中本為四言形式的六十九個成語作為研究材料，除了作成語的結構分析外，也從結構成分、關係與詞義的改變進行

⁴¹ 梁占先：〈源於詩經的成語分析〉，《六盤水師範高等專科學校學報》，19卷1期，2007.02，頁9-15。

⁴² 黃景湖：〈《詩經》成語的語法結構分析〉，《廈門大學學報》，3期，1985，頁129-136。

⁴³ 蔡蓉芝：〈詩經中的成語詞〉，《景女學報》，4期，2004.01，頁69-88。

⁴⁴ 洪藝芳：〈「詩經」成語的發展變化〉，《中國文化月刊》，258期，2001.09，頁19-41。

縱向的深入研究，考察成語歷時發展的變化現象和規律。此篇文章和本論文進行之成語研究有直接相關，使筆者從中得到許多啟發。

李振中、肖素英〈《詩經》成語句法結構定量分析〉⁴⁵，承繼並擴大黃景湖先生之研究，收集了包含原型結構與非原型結構的成語，共三百二十四條《詩經》成語來進行定量分析。他們將成語分成七種結構類型，並算出各類成語數量所佔的百分比，其研究結果發現第一層次的《詩經》成語句法結構之比例由高而低依序為：聯合式、主謂式、偏正式、述賓式、連謂式、中補式、兼語式。從其研究之成語數量而言，可說是目前筆者所知，對於《詩經》成語之結構研究最為完整且全面性的單篇論文，因此對於筆者分類成語有極大裨益且極具參考價值。

洪楷萱〈源自《詩經》中的成語〉⁴⁶是國內近期針對《詩經》成語研究所發表的一篇期刊論文，文中列舉一百八十幾個源自《詩經》中的成語，依據詞義區分為「具象形容」與「抽象感悟」兩大類，並進行內涵、意義、典故的闡述，其內容淺顯易懂，有助於初學者對於《詩經》成語之認識。

除了上述與《詩經》成語直接相關的文章之外，還有許多分析漢語成語及成語文化的單篇期刊，雖然並非專論《詩經》成語的文章，而屬於較廣泛的通則性討論，但亦可作為本研究之重要參考依據，有助於理論的架構及概念的釐清。漢語成語的相關期刊有：左林霞〈成語語義的發展演變〉⁴⁷，對成語語義的演變情況作全面的分析，分別從詞義的擴大、縮小、轉移與感情色彩的升降等現象進行探討，並舉例說明；張少芳〈漢語成語感情色彩轉化再析〉⁴⁸，則是針對成語感情色彩變化的類型再進行分析研究，並進一步探討其轉化演變之語言因素。此外，在成語結構的研究部分，張成福〈「一」組成語的結構關係分析〉⁴⁹中，對「一」字開頭的四字格成語進行語法結構之分析，並提出成語結構分析的四項原則，他認為必須兼顧語源、語義、詞性和構型，才能正確判斷成語的結構類型。

⁴⁵ 李振中、肖素英：〈《詩經》成語句法結構定量分析〉，《廣西師範大學學報》（哲學社會科學版），43卷1期，2007.01，頁71-75。

⁴⁶ 洪楷萱：〈源自《詩經》中的成語〉，《國文天地》，22卷10期，2007.03，頁23-29。

⁴⁷ 左林霞：〈成語語義的發展演變〉，《武漢科技大學學報》，6卷3期，2004.09，頁78-81。

⁴⁸ 張少芳：〈漢語成語感情色彩轉化再析〉，《漢字文化》，4期，2006，頁46-50。

⁴⁹ 張成福：〈「一」組成語的結構關係分析〉，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版），27卷4期，2001.12，頁46-51。

成語文化的相關期刊有：李大農〈成語與中國文化〉⁵⁰從精神文化與物質文化兩方面闡述成語內容上的文化特色。在精神文化方面，她認為成語可以反映儒學思想、道教與佛教文化、制度文化，以及各種文學藝術的精神；在物質文化方面，她認為成語可以反映出古代服飾、器物、宮室建築、山林、動植物、氣候等各方面的特色，因此成語中確實沈澱著許多豐富且生動的文化內涵。姚鵬慈〈「成語與文化」札記〉⁵¹中對於成語內容的文化特色所作的論述，基本上與前一篇期刊大致相同，故不贅述。除此之外，作者也對於成語形式上的文化特色作了簡略的論述，認為成語的四音節形式及並列結構比例偏高皆與文化有所關聯，但對後者之論述缺乏有力的證據，論證稍嫌薄弱。侯志超〈漢語成語的文化特色〉⁵²則是簡要的概括漢語成語中所蘊含的五大文化特色，亦即體現民族精神、反映價值觀念、古代科技及社會生活，並涉及古代典籍，並列舉對應之成語來說明。

⁵⁰ 李大農：〈成語與中國文化〉，《南開大學學報》，6期，1994，頁68-71。

⁵¹ 姚鵬慈：〈「成語與文化」札記〉，《廣播電視大學學報》（哲學社會科學版），4期，2000，頁84-87。

⁵² 侯志超：〈漢語成語的文化特色〉，《陝西國防工業職業技術學院學報》，17卷1期，2007.03，頁25-26。

第三節 研究方法與章節安排

一、研究方法

成語是漢語詞彙寶庫中最耀眼的明珠，也是中國歷史文化的珍貴結晶，不僅能使語言溝通達到言簡意賅的功效，且能深刻的反映出人生哲理、思維與情感，因此長久以來不斷地為人們相沿習用，至今仍活躍於現代人的口語及文章之中，具有強大的生命力。《詩經》的語言優美，文字簡鍊，歷來一直受到古代文士們的傳唱與引用，而篇章中的名言佳句經過代代的千錘百煉，逐漸濃縮為現代人耳熟能詳的成語，深具研究價值。

本論文是以源自於《詩經》的成語作為研究對象，因此擬從成語之定義著手，參酌各個專家學者及辭典的見解與詮釋後，蒐集並考察《詩經》成語之典源出處與數量，再深入探討其內部的語法結構、現代意義與價值，希望能對《詩經》成語有一全面且深入的研究。以下茲就本論文所採用的研究方法分述之：

（一）文獻分析法

透過資料的蒐集，將相關的專書論著、研究論文、期刊雜誌的文章等等，仔細研讀並作綜合整理，再擷取重點加以歸納，以便作為《詩經》成語理論、結構與內涵之分析與判讀的依據。

（二）語言分析法

先將《詩經》成語的來源與數量進行文獻蒐集與考察，再利用語言分析法將成語的語法結構及意義的演變情況加以釐清、分析，並各舉數例以茲說明，藉以深入瞭解成語之語法結構和語義的演變情形與規律。

（三）歷史研究法

將《詩經》成語典源之篇章內容加以理解、剖析，再利用歷史研究法回溯周代的社會文化、制度與生活方式，考察古今歷時的演變概況，並探討呈現於《詩經》成語中的文化意涵與現代意義，及其對後世文化的影響。

二、章節安排

本論文共分為五大章來進行《詩經》成語之探討。第一章緒論，共三節，第一節旨在闡述研究之動機及目的，第二節回顧前人之研究成果並加以探討，第三節提出適用於本論文之研究方法，並揭示章節安排。

第二章〈《詩經》成語之形成與演變〉，共三節，第一節「成語的名義與界定」，從成語的定義著手，根據各家辭典與學者的見解，探討成語的特性、範圍及發展過程。第二節「《詩經》成語的界定與形成」，探討《詩經》成語的來源、範圍與形成方式，說明本研究收錄《詩經》成語之原則與範圍；與《詩經》本文逐條比對、檢視後，確定成語數量與內容，再將其形成方式分類為六種，並各舉數例分述之。第三節「《詩經》成語的意義演變」，則是從詞義的擴大、縮小、轉移及感情色彩的變化四方面探析《詩經》成語意義歷時演變的情形，並且提出《詩序》的詩文詮釋與成語意義演變的關係。

第三章〈《詩經》成語之語法結構〉，共五節，參酌各個學者的分類方法與定義後，將《詩經》成語的語法結構歸納為七種結構類型分節闡述，並列舉數例說明之。第一節「並列結構」，將成語分為同類結構並列及非同類結構並列二種，再深入分析其典故、意義及結構。第二節「偏正結構」，探析成語詞組之主從關係，並提出此類成語之構成規律。第三節「主謂結構」，舉例分析成語之結構關係，並探討《詩經》之語言形式與現代漢語之間的傳承關係。第四節「動賓結構」，探析此類成語之結構關係，並舉例說明。第五節「其他結構」，分成連謂結構、動補結構、兼語結構三部分，先探討其名稱與定義，再舉例子說明。

第四章〈《詩經》成語的現代意義與價值〉，共四節，第一節「《詩經》的意義與價值」，首先考察《詩經》在各個朝代中的定位與價值，以及歷代《詩經》學的研究範疇；接著再探討《詩經》在現代社會中所具有的價值與功能，以及目前的研究方向。第二節「《詩經》成語的文化內涵」，從文化之定義著手，進一步探討成語及文化之間的關係，再分別從婚戀禮俗、社會習俗、孝道觀念、處世哲理、憂患意識等五個部分依序進行文化

的探源與內涵剖析。第三節「《詩經》成語的教育意義」，從教育的觀點出發，探討《詩經》成語在現代教育中所能發揮的意義與價值，分別從語言表達、品德學養、和平思想、兩性關係、文藝之美等五個方面來探討《詩經》成語的教育運用與意義。

第五章為結論，綜論《詩經》成語之構成形式、意義變化、語法結構及其文化內涵與現代教育價值。

第二章 《詩經》成語之形成與演變

成語可說是先民智慧的結晶，亦是歷代語言的寶庫，不僅蘊含深刻的文化意涵，且具有生動、形象的特質，因此一般人經常使用成語來表達心中的想法與情感。在一般人常用的成語中，源出於《詩經》的成語不在少數，但大多數人從未意識到這點，對於其中之典故與內涵更是毫無所悉，實為遺憾之事，因此本章擬分為三節，從成語的定義起始，分析並整理出《詩經》成語的典故來源與其意義演變之概況。第一節從成語的名義與界定著手，根據前人的研究成果進行分析與歸納。第二節則探討《詩經》成語的界定與形成，並蒐羅比對現存《詩經》成語之典源出處與數量。第三節從詞義演變的原因和情況進行分析與瞭解，進而考察《詩經》成語意義之歷時演變概況。

第一節 成語的名義與界定

《詩經》是《十三經》之首，也是詩歌的源頭，書中內容具有高度的文學價值，且其中的隻字片語亦多成為後世成語及典故之濫觴，可說是民族語言文化的精華。然而，在針對《詩經》成語進行討論以前，有必要對成語的定義、特性、範圍、演變概況先作瞭解與釐清，才能進行後續的《詩經》成語研究。

一、成語的定義與特性

成語的定義說法不一，多有歧異或相似之處，茲列出以下學者與成語辭典所提出的看法來作比較：

余光中¹曾在報上對成語作定義：

¹ 余光中：〈成語和格言〉，中國時報，2004.02.09，人間副刊。

一個民族的語文，依其文化的長短深淺，總有不少慣用的詞句，泛稱成語。

竺家寧《漢語詞彙學》²：

成語從字面上說，就是現成的用語。一些詞組或短語，其意義不能只從字面上理解，它有較長時間的來源，也有社會習用性，是人們所熟知的，它的形式簡潔，意義卻深刻，人們引用來表達自己的意思，這就是成語。

余光中認為成語是文化的衍生物，是人們慣用的詞句，對成語的解釋非常簡潔，而竺家寧則是較大範圍的概論成語的意義、特性與形式，其說明是比較廣泛且深入的。李新建、羅新芳、樊鳳珍《成語和諺語》³：

我們認為，漢語成語是常見的一種熟語，它是人們長期以來作為完整意義單位來習用的含意精闢的定型化詞組或短語。

甘禮樂《中國成語故事連環畫》⁴：

成語在熟語中所佔比重很大，一般是一種習用的、定型的詞組或短句，多數由四字組成，組織多樣，簡練、概括、內涵豐富。有的直接可以從字面上理解，例如：「精兵簡政」、「乘風破浪」、「甘居中游」等；有的則需要知道來源、出處，才能真正理解它和正確應用它，例如：「東施效顰」、「請君入甕」、「精衛填海」、「螳螂捕蟬」等。

王榮文《遠流活用成語辭典》⁵出版前言：

² 竺家寧：《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁415。

³ 李新建、羅新芳、樊鳳珍：《成語和諺語》，鄭州市：大象出版社，1997，頁5。

⁴ 甘禮樂等文、盧敦良等：《中國成語故事連環畫》，上海：上海人民美術出版社，1988，頁1-2。

⁵ 陳鐵君主編：《遠流活用成語辭典》，台北：遠流出版社，1996，序文。

成語，是定型而意義完整的詞組或短句，以四字居多。其語源，或為一則故事所引申之名言佳句；或為口語相傳之警示鍼言，散見於歷代典籍中。它具有文化的傳承性，為約定俗成之習慣用語，其組織結構不可任意更易，亦不得隨興杜撰，每句成語均蘊含著古人智慧的光芒，更可視為先民生活的寫照。

賴明德《成語熟語辭海》⁶：

成語原是指出自經傳，或源諸歌謠，為社會間口習耳聞，眾所周知的習用古語；其後則是指長期沿用，結構定型，意思完整，大多由四個字結合而成的固定辭組。

從以上說法，可以大略的歸納出共同點：成語是長時間沿用，為大眾所熟知習用的固定詞組，結構定型，意思完整，且大多是四個字。根據以上所述，可以發現成語的特性有以下幾點：

- (一) 定型性：成語的結構形式、字數和所表達的意義是相對固定的，不可隨意更換、顛倒或增刪。
- (二) 習用性：成語在歷史上沿用已久，源遠流長，具有廣泛而深厚的文化基礎，所以它的意義和用法都是約定俗成的，一般人一聽就能會意。倘若缺乏習用性，則僅是漢語中四字格而已，不能算是成語。
- (三) 完整性：成語是以整體來表示一定的意義，使用時不能把組成成語的詞分割開來，單獨從字面上來解釋，如「井底之蛙」指的不是指井裡的青蛙，而是比喻目光短淺，見識狹小的人。另外，有些成語則出自經典、寓言或歷史故事等，因此必須瞭解成語的典故才能掌握完整的意義，例如「破鏡重圓」並非指破掉的鏡子又重新黏合成一個圓，而是用來比喻夫妻離散或感情決裂後重新團圓合好。
- (四) 精煉性：成語的形式簡潔，具有言簡意賅的表達效果，往往將內容凝鍊濃縮在緊密的四個字中，藉以表達深刻的寓意，使語言表達

⁶ 唐樞主編、賴明德審定：《成語熟語辭海》，台北：五南圖書，2002，審訂者序。

更加精煉、生動且形象鮮明。

(五) 民族性：成語是人們長時間在社會生活中所習用的固定詞組，代代相傳，因此帶有鮮明的民族色彩。在內容方面，由於成語長期依附於社會生活中，因此往往和民族歷史、地理環境、文化風俗、經濟生活等緊密相連。在形式方面，成語大多採用四言形式，便是源自我國最早的詩歌總集——《詩經》的四言結構，明顯表現出四字格這種民族語言的特性。在音韻結構方面，成語的韻律和諧，節奏明快，頗具有民族的語言特色。⁷

二、成語的範圍

從以上對於成語的定義與特性分析來看，似乎相當清楚了，但是筆者發現有一些學者將成語歸類為熟語的其中一種。什麼是「熟語」呢？據賴明德表示：

熟語則是指一般人耳熟能詳的語言，包括俗語、諺語、慣用語、歇後語及格言等。⁸

葛本儀進一步認為：

漢語中相當於詞的作用的固定結構，一般也可以稱作熟語，它包括的主要內容有成語、慣用語和專門用語等。⁹

徐國慶更明確的指出：

熟語，以定型化的形式，表達著整體性的內容，並且有較長的歷史習用性的特殊詞彙成分。……只是固定詞組中的一個類別而已。熟

⁷ 李新建、羅新芳、樊鳳珍：《成語和諺語》，鄭州市：大象出版社，1997，頁10。

⁸ 唐樞主編、賴明德審定：《成語熟語辭海》，台北：五南圖書，2002，審訂者序。

⁹ 葛本儀主編：《漢語詞匯學》，濟南：山東大學出版社，2003，頁81。

語之所以成為熟語，用以統稱成語，諺語，歇後語，慣用語等形式¹⁰。

符淮青則說明熟語所包含的種類與研究範疇：

熟語是固定語中重要的一類。熟語又有成語、諺語、歇後語、慣用語等多種。它們都是詞匯的重要組成部分。……用熟語統稱成語、諺語、歇後語、慣用語，把對這些固定語的研究稱為熟語學是在 20 世紀 80 年代以後才為多數學者所接受的。¹¹

此外，他將熟語的特點歸納為：

1. 結構比較複雜，許多有詞組或句子的結構。
2. 這些結構的成分和格式是語言應用中長期形成的，一般不容變更。
3. 它們的意義往往有整體性。¹²

也就是說，包含成語、諺語、歇後語和慣用語都具備了「長時間習用」、「固定詞組」，以及「完整性」的特性，都屬於熟語的範疇。如此一來，諺語、歇後語和慣用語這三者與成語之間的界線似乎變得模糊不清，容易使人產生混淆。為了確認成語的範圍，勢必要先釐清這四者間的相異處：

（一） 語言形式

成語的語言形式是以四言組合為基本形式，如「弄巧成拙」、「察言觀色」；諺語字數較不固定，如「偷雞不著蝕把米」；歇後語則是由前後兩部分構成，前面像謎面，後面像謎底，如「肉包子打狗—有去無回」、「司馬昭之心—路人皆知」；慣用語常是三個字，其它形式則較少，如「開夜車」、「打官腔」等。

（二） 內容來源

¹⁰ 徐國慶：《現代漢語詞匯系統論》，北京：北京大學出版社，1999，頁 127。

¹¹ 符淮青：《現代漢語詞匯》，北京：北京大學出版社，2004.04，二版，頁 197。

¹² 同上註，頁 197。

成語大多來自於古代的諺語、經典、詩詞、寓言、歷史故事、戲曲等的語句，經過民眾與文人不斷的加工淬煉才流傳下來的，因此成語的書面語性質較強，保留著許多古漢語的成分和結構，風格典雅，如「蒸蒸日上」、「日薄西山」。諺語、歇後語和慣用語則多出自於民間，是民眾生活經驗與智慧的結晶，口語色彩濃厚，通俗易懂，風格平易。

（三） 定型程度

成語的定型性極強，不能任意更改結構成分，或是隨意增刪，但是諺語、歇後語和慣用語的定型性則相對較弱，詞語成分或結構也可拆開使用，如「碰釘子」可改為「碰了個釘子」；「經一事，長一智」可改為「不經一事，不長一智」。

從以上的比較論證，大略可以明白知道成語在語言形式、內容來源及定型性三方面都與諺語、歇後語和慣用語有明顯的差異，但不可否認的，這四種類型的熟語都具有強大的生命力與完整性，用字精簡，是我國百姓長期使用於生活中的語言與文化的精華，彼此之間交互影響，汲取養分，才能使中國的語言、文學與文化的發展更臻成熟。

三、成語的演變

（一） 成語的形成

成語並非一開始就存在於日常語言或書面語之中，而是來自於不同的年代、階層、地域與社會環境，透過民間口耳相傳或文人創作，歷經長時間的醞釀與淬煉，才能成為「現成的用語」，正如同黃玲玲所說的：「這兩個固定來源是互相依存的，民間口頭詞語，必須依靠文人的加工才能成為精煉的成語，而文人創造成語也經常要向民間詞語汲取養分，才有內容豐富而形象鮮明的成語產生。」¹³換言之，成語的來源是極為廣泛的，文人的詩、歌、詞、賦等的文學創作固然經過深思熟慮，文字顯得精煉典雅，

¹³ 黃玲玲：〈當代常用四字成語研究〉，《國立臺灣體育專學報》，第3期，1982.06，頁150。

足堪傳頌，但是民間的口頭詞語則凝聚百姓的生活智慧、經驗與幽默，亦極具流傳後世的價值，所以往往成爲文人創作的靈感泉源，或經文人修飾後再提煉爲成語。

（二） 成語的定型

成語從形成之後，必須經過漫長時間的考驗，直到廣爲大眾周知與使用後，才能真正的凝固成型。成語的定型表現在字數、結構兩方面：

1. 字數定型

翻閱坊間各種版本的成語字典可以明顯發現，其中所收錄的成語絕大多數都是四個字，僅有少部分是二字、三字、五字、六字或七字以上的成語。以四字成語之數量統計而言，黃玲玲從《成語典》中的一萬多個成語之形式作統計，發現四字成語的比例佔了百分之八十以上¹⁴；曹煒從《中國成語大辭典》中的一萬七千多個成語作數據統計，得知四字成語佔了百分之九十六之多¹⁵，可見四字成語是最普遍，也是最受歡迎的形式。一般學者對此亦多抱持肯定的態度，有的學者則採取更嚴格的定義，認爲多於或少於四字都不能稱之爲成語：

成語通常具有下面幾個特徵……從形式上來看，一般由四個字組成。少於四字的，是典故，不算成語，例如「推敲、矛盾、棒喝、閉門羹、莫須有、座右銘、露馬腳」等。超過四字的，是俗語，不算成語，例如「樹倒猢猻散、隔山觀虎鬥、風馬牛不相及、迅雷不及掩耳、覆巢之下無完卵、醉翁之意不在酒」等。¹⁶

縱上所述，成語以四個字爲其基本的組成形式已是無庸置疑了。但是，爲什麼是四字而非其它字數呢？我們或許可以從成語的典源出處發現一些端倪。《漢語成語詞典》共有 5500 多個成語，其中的 4600 多個成語有出處

¹⁴ 同上註，頁 147。

¹⁵ 曹煒：《現代漢語詞匯研究》，北京：北京大學出版社，2004，頁 160。

¹⁶ 竺家寧：《漢語詞彙學》，同註 3，頁 415。

可尋，張斌¹⁷從中依據朝代的先後作分析統計，得知典出於先秦兩漢的成語佔 68%，出於魏晉南北朝的佔 15%，出於隋唐時期的佔 9%，出於宋代的佔 6%，出於元明清的僅佔 2%，由此便可看出典源於先秦兩漢的成語就佔了半數以上，而其中的源頭就是中國詩歌的始祖——《詩經》。《詩經》的語言形式以四言為主，兼采雜言，既保有工整和諧的格式，又可靈活發揮，因此詩文讀來錯落有致，音韻和諧，生動優美，成為後世四言詩之濫觴。魏晉南北朝，四言形式仍然以駢文活躍於文壇，後代私塾亦多以百家姓、千字文等四字格的教材做為兒童的啓蒙讀本，可見四言形式的習用是其來有自的。再者，從修辭的角度來看，成語的四言形式可以表現出對偶、排比、類疊、鑲嵌等的修辭技巧，文學價值較高，念起來也琅琅上口，易於記誦與仿效，因此成語大多以四個字為其固定形式。

2. 結構定型

成語的定型除了字數之外，也表現在結構的成分與關係上。由於成語是經過長期沿用，且約定俗成的現成語，因此凝固性極強，一旦定型後，成語的結構成分就不能隨意更改，即使意思相同也不能替換，例如「千載難逢」不能說成「千年難逢」，「待價而沽」不能說成「待價而買」。再者，成語的結構成分也不能任意增加或刪減，如同前面所提到的，成語是以四個字為其主要形式，所以不能任意增刪而破壞它的結構成分，例如「一心一意」不能簡化為「一心意」，「畫龍點睛」亦不能擴展成「先畫龍再點睛」。除此之外，成語的結構關係也不能輕易變化，例如「本末倒置」不能說成「倒置本末」，「衣冠楚楚」亦不能寫成「楚楚衣冠」。

（三） 成語的發展

成語定型後，由於習用成性，所以不斷的被文人引用於詩賦文章中，或是流傳於民間百姓之口。然而，隨著時代變遷和語言演化的關係，成語也會產生新陳代謝的現象，有些成語漸漸被淘汰而死亡，有些成語則因應時代發展而產生變化。

¹⁷ 張 斌：《現代漢語》，上海：復旦大學出版社，2004，頁 255。

1. 成語的死亡

成語是先民智慧與經驗的累積，保留了古代文化與漢語語法，因此顯得典雅貼切。然而，隨著時代的變遷，社會意識型態改變，舊有事物逐漸消失，有些成語便顯得古奧難懂，無法讓人一聽就會意，引起共鳴，造成許多人不識其意而誤寫、誤用，甚至逐漸被人們淡忘而死亡了，如「伊于胡底」、「鴿原之情」等。

2. 成語的變化

成語是時代的產物，能反映出社會的文化與價值，爲了因應時代變遷及語言演變，許多舊有的成語也產生若干的變化，以便適應大眾的需求，增進理解和運用：

- (1) 結構成分改變：是指成語的字面改變，而意義不變。成語大多出自古代典籍與詩書，有些字詞較爲晦澀難懂，或是與今字相通，爲了滿足現代人們的溝通需要，因此結構成分就產生了變化。大體而言，成語的結構成分變化是以通俗代替艱深爲原則，務求淺顯明白，如此便可切合社會及語言發展的需要，如「憂心如焚」出自《小雅·節南山》，原作「憂心如惓」；「神出鬼沒」語本《淮南子·兵略》，原作「神出鬼行」。諸如此類的成語數量頗多，字面改變後，更有助於記誦與傳播，因此原有的字面就被新的所取代了。
- (2) 結構關係改變：是指成語的結構關係發生變化，也就是次序上有所改變，但其結構成分與整體意義則不受影響，如「瓜瓞綿綿」語出《唐風·杕杜》，原作「綿綿瓜瓞」。
- (3) 詞義變化：成語的意義歷經時代發展，以及人們的廣泛運用，許多成語的古今意義發生了很大的改變，有的甚至演變成積非成是的狀況，如「空穴來風」語出戰國時代楚國宋玉之〈風賦〉，原本是指有了洞穴才會進風，用來比喻消息和傳說不是沒有原因的，如今卻演變成用來比喻憑空捏造的不實傳言，明顯與原來的意思矛盾。像這樣與原來意義不同的成語也不少，筆者將在本章第三節作更詳盡的探討。

- (4) 綜合變化：成語的綜合變化是指結構成分、關係或是詞義，其中二者或三者皆產生變化的類型，如「每況愈下」出自《莊子·知北游》，原作「每下愈況」，比喻愈是從低微之處去推求，就愈能看出「道」的真實情況，但這句成語需從典故入手，理解不易，因此原意原詞罕為人用，而後人望文生義，便改其詞序為「每況愈下」，轉為比喻情況愈來愈糟。嚴格說來，「每況愈下」實屬訛用，但因成語極重視習用性，且早已約定俗成，因此我們也不得不承認它的存在。

綜合以上所述，我們可以瞭解到成語會隨著時代與社會的演進而產生變化，造成成語結構成分、結構關係與詞義上的改變，使舊有的成語能夠適應新的社會與現代語法，繼續為人們所接受與活用。不過，有一點必須澄清的是：成語的發展變化與成語的定型原則並沒有互相抵觸，因為成語的定型是「約定俗成」的結果，而成語的發展也是經過漫長時間的醞釀與淬煉，為人們長期習用後才約定成俗的。換言之，成語從形成、定型到死亡或變化的發展歷程，就如同歷史發展的軌跡一般，並非一成不變，亦非一蹴可幾，而是持續不斷地凝聚眾人的共識，在歷史的長河中緩慢推移、發展的進行式。

第二節 《詩經》成語的界定與形成

一、《詩經》成語的界定與範圍

《詩經》是我國的第一部詩歌總集，記錄了周代至春秋中期，前後共五百多年的歌謠，全方位的反映出周人的思想、感情、歷史與文化風貌，內容豐富多采，用語含蓄簡潔，典雅深刻，被奉為純文學之祖。由於《詩經》所用之語言以四言為主，寫情描景形象生動且鮮明，靈活且傳神，因此詩篇的內容常成為典故的來源，詩篇中的名言佳句亦多流傳後世而被提煉為成語，不僅常見於古籍之中，今人猶經常使用而不自知。

翻閱坊間各種成語辭典，所收條目與數量差距頗大，少則收錄三千餘條，多則收錄近三、四萬條成語；雖多有註明成語之來源出處，但交相比對之下，仍有歧異與模糊之處。為使此研究具有普遍性與公正性，盡可能求其嚴謹與完備，筆者擬以教育部《成語典》網路版中所收錄的 28,508 條成語作為主要參考依據，從中搜尋典源於《詩經》本文的成語來作為研究材料，考察其內部源流與形成方式。

本論文研究之初，在教育部《成語典》附錄中發現有「同出一書的成語參考表」，當中有收錄出自於《詩經》的成語共 46 條。筆者原本計畫以這 46 條成語作為研究基礎，但是仔細思索與檢閱後，發現其中有疏漏及未盡合理之處，且牽涉到《詩經》成語的界定問題，對之後的研究有重大的影響，因此有必要一一釐清：

（一）成語來源

這些成語並非全部典源於《詩經》本文，有的成語是從詩序或毛傳演變而來，有的則是與其它典籍配句而來，分述如下：

1. 從詩序或毛傳演變而來—如「手舞足蹈」是從《詩·大序》摘取而來：

詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。情動於中而形於言。言

之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。¹⁸

又例如「坐懷不亂」是來自於春秋時代魯國人柳下惠的典故，成語則是出自於《小雅·巷伯》毛傳的敘述。

2. 與其它典籍配句而來—如「老成持重」的「老成」語出《大雅·蕩》，「持重」語出《史記·卷一〇八·韓長孺列傳》，兩個詞組合一，用來形容人成熟老練，處事沉著穩重；「白頭偕老」的「白頭」語出樂府古辭〈白頭吟〉二首之一，「偕老」語出《詩經·鄭風·女曰雞鳴》，兩個詞組合一，用來形容夫妻恩愛到老。

由於本論文旨在研究典源於《詩經》「本文」的成語，非出於歌謠篇章者一概不論，因此由詩序、毛傳、鄭箋等演變而來的成語，皆屬於「間接」資料，不在研究範圍之內，故不列入討論。至於與其它典籍配句而來的成語，都是由兩個詞組結合而成，其中一個詞組是典源於《詩經》之本文。雖然這類成語不完全源自於《詩經》本文，但從成語形成與發展的角度來看，結合另一個詞組而演變為成語的例子也不少，如「墨守成規」是「墨守」（《戰國策》）加上「成規」（《三國志》）、「文過飾非」是「文過」（《倫語》）加上「飾非」（《莊子》）、「提綱挈領」是「提綱」（《韓非子》）加上「挈領」（《荀子》），這種組合方式能使成語表達之意義更加完整，亦有利於成語之傳播與流行，符合成語之發展與習用原則，因此筆者將此類成語納入討論範圍之內，並將特別標記典源出處以明其源流。

（二）成語數量

除上述非典源於《詩經》本文的成語之外，筆者對於數量亦有疑慮。以《詩經》用語之優美精練，加以四言為其主要形式，易於流傳，對後世文學影響極大，應該不僅止於所載之四十餘條成語。因此，筆者查閱其它成語辭典，輔以《詩經》本文作更深入的搜尋，從教育部《成語典》之正

¹⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁13。

文典源一一作檢索，證實這 46 條成語僅是其中一小部份而已。實際上，典源於《詩經》本文的成語約有 200 多條，比原先的資料多了將近五倍。

(三) 常用題辭

教育部《成語典》的附錄中還包含了「常用題辭表」，其中收錄了婚喪喜慶時經常使用的應酬題辭共計 1046 則，其中典源於《詩經》的題辭共有 67 則，每則題辭都有作簡要解釋，說明其使用場合，並標示典源出處。「常用題辭表」中所收錄的題辭都是四字成語，人們可依據不同場合擇取特定的題辭，適切的表達心中的情意，所以長久以來一直廣為大眾流傳與沿用，繼而發展出靈活的變化，如「文定厥祥」語出《大雅·大明》：「文定厥祥，親迎于渭。」¹⁹，描述周文王與莘國之女納幣訂婚，迎娶佳人之喜事，經過代代相傳後，又發展出「文定吉祥」、「文定之喜」這兩個題辭，「文定」猶如現代的「訂婚」一詞，古今皆通，故不變；但「厥祥」則化為更淺白易懂的「吉祥」、「之喜」，令人一看即能心領神會，深切感受到他人的祝福之意。

經過以上的研究與釐清後，本文決定將符合以下三項定義其中之一的成語列為研究材料：其一，典源於《詩經》本文的成語；其二，由《詩經》本文與其它典籍配句而成的成語；最後，典源於《詩經》本文，並發展為常用題辭的成語。

透過上述三種篩選方式所整理出來的成語共有 281 個，各按十五國風、二雅、三頌、題辭之分類如下：

編號	類別	成語	典源	出處
1	風	夢寐以求	周南	關雎
2	風	輾轉反側	周南	關雎
3	風	窈窕淑女	周南	關雎
4	風	君子好逑	周南	關雎
5	風	琴瑟友之	周南	關雎
6	風	鐘鼓樂之	周南	關雎

¹⁹ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁 541。

編號	類別	成語	典源	出處
7	風	求之不得	周南	關雎
8	風	悠哉悠哉	周南	關雎
9	風	桃之夭夭	周南	桃夭
10	風	于歸之喜	周南	桃夭
11	風	宜室宜家	周南	桃夭
12	風	桃灼呈祥	周南	桃夭
13	風	爲國干城	周南	兔置
14	風	赳赳武夫	周南	兔置
15	風	麟趾呈祥	周南	麟之趾
16	風	鳩佔鵲巢	召南	鵲巢
17	風	夙夜在公	召南	采芣、小星
18	風	憂心忡忡	召南	草蟲
19	風	甘棠遺愛	召南	甘棠
20	風	素絲羔羊	召南	羔羊
21	風	標梅迨吉	召南	標有梅
22	風	有女懷春	召南	野有死麕
23	風	憂心悄悄	邶風	柏舟
24	風	綠衣黃裡	邶風	綠衣
25	風	燕燕于飛	邶風	燕燕
26	風	日居月諸	邶風	日月
27	風	謔浪笑敖	邶風	終風
28	風	惠然肯來	邶風	終風
29	風	死生契闊	邶風	擊鼓
30	風	白頭偕老	邶風、鄭風	擊鼓、女曰雞鳴
31	風	寒泉之思	邶風	凱風
32	風	不忮不求	邶風	雄雉
33	風	深厲淺揭	邶風	匏有苦葉
34	風	涇渭分明	邶風	谷風
35	風	清渭濁涇	邶風	谷風
36	風	宴爾新婚	邶風	谷風
37	風	如兄如弟	邶風	谷風
38	風	匍匐之救	邶風	谷風
39	風	葑菲之采	邶風	谷風
40	風	甘心如薺	邶風	谷風
41	風	充耳不聞	邶風	旄丘
42	風	褻如充耳	邶風	旄丘

編號	類別	成語	典源	出處
43	風	狐裘蒙戎	邶風	旄丘
44	風	北門之歎	邶風	北門
45	風	搔首踟躕	邶風	靜女
46	風	魚網鴻離	邶風	新臺
47	風	之死靡它	鄘風	柏舟
48	風	柏舟之痛	鄘風	柏舟
49	風	柏舟之節	鄘風	柏舟
50	風	中冓之言	鄘風	牆有茨
51	風	胡天胡帝	鄘風	君子偕老
52	風	桑中之約	鄘風	桑中
53	風	星言夙駕	鄘風	定之方中
54	風	素絲良馬	鄘風	干旄
55	風	載馳載驅	鄘風	載馳
56	風	切磋琢磨	衛風	淇奧
57	風	如切如磋	衛風	淇奧
58	風	永矢弗諼	衛風	考槃
59	風	螭首蛾眉	衛風	碩人
60	風	巧笑倩兮	衛風	碩人
61	風	夙興夜寐	衛風	氓
62	風	信誓旦旦	衛風	氓
63	風	言笑晏晏	衛風	氓
64	風	抱布貿絲	衛風	氓
65	風	首如飛蓬	衛風	伯兮
66	風	投木報瓊	衛風	木瓜
67	風	不日不月	王風	君子于役
68	風	遇人不淑	王風	中谷有蓷
69	風	一日三秋	王風	采葛
70	風	人言可畏	鄭風	將仲子
71	風	孔武有力	鄭風	羔裘
72	風	一唱一和	鄭風	蘄兮
73	風	室邇人遠	鄭風	東門之墠
74	風	風雨淒淒	鄭風	風雨
75	風	風雨如晦	鄭風	風雨
76	風	邂逅相遇	鄭風	野有蔓草
77	風	采蘭贈芍	鄭風	溱洧
78	風	顛倒衣裳	齊風	東方未明

編號	類別	成語	典源	出處
79	風	葛屨履霜	魏風	葛屨
80	風	陟岵瞻望	魏風	陟岵
81	風	尸位素餐	魏風	伐檀
82	風	不稼不穡	魏風	伐檀
83	風	日月其除	唐風	蟋蟀
84	風	碩大無朋	唐風	椒聊
85	風	今夕何夕	唐風	綢繆
86	風	踽踽獨行	唐風	杕杜
87	風	百歲之後	唐風	葛生
88	風	秋水伊人	秦風	蒹葭
89	風	惴惴不安	秦風	黃鳥
90	風	百身何贖	秦風	黃鳥
91	風	同仇敵愾	秦風	無衣
92	風	同袍同澤	秦風	無衣
93	風	渭陽之思	秦風	渭陽
94	風	渭陽之情	秦風	渭陽
95	風	無冬無夏	陳風	宛丘
96	風	涕泗滂沱	陳風	澤陂
97	風	衣冠楚楚	曹風	蜉蝣
98	風	淑人君子	曹風	鳴鳩
99	風	眉壽顏堂	豳風	七月
100	風	酒介齊眉	豳風	七月
101	風	萬壽無疆	豳風	七月
102	風	未雨綢繆	豳風	鷓鴣
103	風	風雨飄搖	豳風	鷓鴣
104	風	父母恩勤	豳風	鷓鴣
105	風	伐柯人	豳風	伐柯
106	風	操斧伐柯	豳風	伐柯
107	小雅	兄弟鬩牆	鹿鳴之什	常棣
108	小雅	如鼓瑟琴	鹿鳴之什	常棣
109	小雅	瑟調琴弄	鹿鳴之什	常棣
110	小雅	琴瑟之好	鹿鳴之什	常棣
111	小雅	琴瑟調和	鹿鳴之什	常棣
112	小雅	求其友聲	鹿鳴之什	伐木
113	小雅	乾餱以愆	鹿鳴之什	伐木
114	小雅	出谷遷喬	鹿鳴之什	伐木

編號	類別	成語	典源	出處
115	小雅	嚶鳴求友	鹿鳴之什	伐木
116	小雅	天保九如	鹿鳴之什	天保
117	小雅	壽比南山	鹿鳴之什	天保
118	小雅	如日方升	鹿鳴之什	天保
119	小雅	日升月恆	鹿鳴之什	天保
120	小雅	松柏之茂	鹿鳴之什	天保
121	小雅	松柏同春	鹿鳴之什	天保
122	小雅	化洽菁莪	南有嘉魚之什	菁菁者莪
123	小雅	載沉載浮	南有嘉魚之什	菁菁者莪
124	小雅	百堵皆作	鴻雁之什	鴻雁
125	小雅	哀鴻遍野	鴻雁之什	鴻雁
126	小雅	夜未央	鴻雁之什	庭燎
127	小雅	他山之石	鴻雁之什	鶴鳴
128	小雅	白駒空谷	鴻雁之什	白駒
129	小雅	弄璋之喜	鴻雁之什	斯干
130	小雅	熊羆入夢	鴻雁之什	斯干
131	小雅	夢兆熊羆	鴻雁之什	斯干
132	小雅	鳥革翬飛	鴻雁之什	斯干
133	小雅	虺蛇入夢	鴻雁之什	斯干
134	小雅	竹苞松茂	鴻雁之什	斯干
135	小雅	昊天不弔	節南山之什	節南山
136	小雅	憂心如焚	節南山之什	節南山
137	小雅	旨酒嘉肴	節南山之什	正月
138	小雅	將伯之助	節南山之什	正月
139	小雅	烏之雌雄	節南山之什	正月
140	小雅	跼天躋地	節南山之什	正月
141	小雅	高岸深谷	節南山之什	十月之交
142	小雅	不敢告勞	節南山之什	十月之交
143	小雅	暴虎馮河	節南山之什	小旻
144	小雅	戰戰兢兢	節南山之什	小旻
145	小雅	臨深履薄	節南山之什	小旻
146	小雅	如臨深淵	節南山之什	小旻
147	小雅	如履薄冰	節南山之什	小旻
148	小雅	築室道謀	節南山之什	小旻
149	小雅	謀夫孔多	節南山之什	小旻
150	小雅	無忝所生	節南山之什	小宛

編號	類別	成語	典源	出處
151	小雅	功在桑梓	節南山之什	小弁
152	小雅	疾如疾首	節南山之什	小弁
153	小雅	屬垣有耳	節南山之什	小弁
154	小雅	屬毛離裡	節南山之什	小弁
155	小雅	巧言如簧	節南山之什	巧言
156	小雅	無拳無勇	節南山之什	巧言
157	小雅	爲鬼爲蜮	節南山之什	何人斯
158	小雅	如壘如箴	節南山之什	何人斯
159	小雅	壘箴相和	節南山之什	何人斯
160	小雅	萋萋貝錦	節南山之什	巷伯
161	小雅	投畀豺虎	節南山之什	巷伯
162	小雅	生我劬勞	谷風之什	蓼莪
163	小雅	顧復之恩	谷風之什	蓼莪
164	小雅	罔極之恩	谷風之什	蓼莪
165	小雅	昊天罔極	谷風之什	蓼莪
166	小雅	衄罄疊恥	谷風之什	蓼莪
167	小雅	南箕北斗	谷風之什	大東
168	小雅	鞠躬盡瘁	谷風之什	北山
169	小雅	率土之濱	谷風之什	北山
170	小雅	自詒伊戚	谷風之什	小明
171	小雅	笙磬同音	谷風之什	鼓鐘
172	小雅	千倉萬箱	甫田之什	甫田
173	小雅	不稂不莠	甫田之什	大田
174	小雅	左宜右有	甫田之什	裳裳者華
175	小雅	高山景行	甫田之什	車牽
176	小雅	高山仰止	甫田之什	車牽
177	小雅	優哉游哉	魚藻之什	采芣
178	小雅	綽綽有餘	魚藻之什	角弓
179	小雅	老馬爲駒	魚藻之什	角弓
180	小雅	教猱升木	魚藻之什	角弓
181	小雅	出口成章	魚藻之什	都人士
182	大雅	自求多福	文王之什	文王
183	大雅	本支百世	文王之什	文王
184	大雅	無聲無臭	文王之什	文王
185	大雅	小心翼翼	文王之什	大明
186	大雅	天作之合	文王之什	大明

編號	類別	成語	典源	出處
187	大雅	文定之喜	文王之什	大明
188	大雅	懿德壽考	文王之什	棫樸
189	大雅	鳶飛魚躍	文王之什	旱麓
190	大雅	鳶飛戾天	文王之什	旱麓
191	大雅	赫斯之怒	文王之什	皇矣
192	大雅	億萬斯年	文王之什	下武
193	大雅	克繩祖武	文王之什	下武
194	大雅	繩其祖武	文王之什	下武
195	大雅	燕翼詒謀	文王之什	文王有聲
196	大雅	詒厥孫謀	文王之什	文王有聲
197	大雅	壽考維祺	生民之什	行葦
198	大雅	永錫不匱	生民之什	既醉
199	大雅	醉酒飽德	生民之什	既醉
200	大雅	威儀孔時	生民之什	既醉
201	大雅	率由舊章	生民之什	假樂
202	大雅	豈弟君子	生民之什	泂酌
203	大雅	挹彼注茲	生民之什	泂酌
204	大雅	鳳凰于飛	生民之什	卷阿
205	大雅	鳳鳴朝陽	生民之什	卷阿
206	大雅	柔遠能邇	生民之什	民勞
207	大雅	不可救藥	生民之什	板
208	大雅	詢於芻蕘	生民之什	板
209	大雅	有始無終	蕩之什	蕩
210	大雅	老成持重	蕩之什	蕩
211	大雅	蝸蟾沸羹	蕩之什	蕩
212	大雅	殷鑒不遠	蕩之什	蕩
213	大雅	俾晝作夜	蕩之什	蕩
214	大雅	靡不有初， 鮮克有終	蕩之什	蕩
215	大雅	面命耳提	蕩之什	抑
216	大雅	投桃報李	蕩之什	抑
217	大雅	不愧屋漏	蕩之什	抑
218	大雅	白圭之玷	蕩之什	抑
219	大雅	誨爾諄諄， 聽我藐藐	蕩之什	抑
220	大雅	生不逢辰	蕩之什	桑柔

編號	類別	成語	典源	出處
221	大雅	進退維谷	蕩之什	桑柔
222	大雅	自有肺腸	蕩之什	桑柔
223	大雅	兢兢業業	蕩之什	雲漢
224	大雅	旱魃爲虐	蕩之什	雲漢
225	大雅	靡有子遺	蕩之什	雲漢
226	大雅	赫赫炎炎	蕩之什	雲漢
227	大雅	生申令日	蕩之什	崧高
228	大雅	崧生嶽降	蕩之什	崧高
229	大雅	夙夜匪懈	蕩之什	烝民
230	大雅	明哲保身	蕩之什	烝民
231	大雅	愛莫能助	蕩之什	烝民
232	大雅	柔茹剛吐	蕩之什	烝民
233	大雅	穆如清風	蕩之什	烝民
234	大雅	不畏彊禦	蕩之什	烝民
235	大雅	於呼哀哉	蕩之什	召旻
236	頌	干戈載戢	周・清廟之什	時邁
237	頌	遭家不造	周・閔予小子之什	閔予小子
238	頌	日就月將	周頌	敬之
239	頌	高高在上	周頌	敬之
240	頌	懲前毖後	周頌	小毖
241	頌	邦家之光	周頌	載芟
242	頌	遵養時晦	周頌	酌
243	頌	允文允武	魯頌	泮水
244	頌	天賜純嘏	魯頌	閟宮
題辭				
245	一般	誨我諄諄	大雅	抑
246		儒林菁莪	小雅	菁菁者莪
247		作育菁莪	小雅	菁菁者莪
248		卓育菁莪	小雅	菁菁者莪
249		鶴鳴九皋	小雅	鶴鳴
250	婚嫁	文定吉祥	大雅	大明
251		文定厥祥	大雅	大明
252		如鼓瑟琴	小雅	常棣
253		百年琴瑟	小雅	常棣
254		詩詠好逑	周南	關雎
255		于歸穎吉	周南	桃夭

編號	類別	成語	典源	出處
256		之子于歸	周南	桃夭
257		宜其家人	周南	桃夭
258		宜其家室	周南	桃夭
259		桃夭及時	周南	桃夭
260		淑女于歸	周南	桃夭
261	祝壽	如南山壽	小雅	天保
262		南山之壽	小雅	天保
263	哀輓	彤管流芳	邶風	靜女
264		蓼莪詩廢	小雅	蓼莪
265		柏舟完節	鄘風	柏舟
266		高山安仰	小雅	車牽
267		國失干城	周男	兔置
268		痛失干城	周南	兔置
269	賀喜	瓜瓞綿綿	大雅	緜
270		弄璋誌喜	小雅	斯干
271		熊夢徵祥	小雅	斯干
272		螽斯頴吉	周南	螽斯
273		弄瓦徵祥	小雅	斯干
274		祥徵虺夢	小雅	斯干
275		瓜瓞延祥	大雅	緜
276		斯干頴吉	小雅	斯干
277		高第鶯遷	小雅	伐木
278		喜報鶯遷	小雅	伐木
279		喬木鶯聲	小雅	伐木
280		鶯鳴出谷	小雅	伐木
281		造福桑梓	小雅	小弁

(四) 未收錄在教育部《成語典》中的成語

在比對《詩經》原文與成語的過程中，本研究發現仍有少數源自於《詩經》的成語並未被收錄在教育部《成語典》中，可謂滄海之遺珠，因此特別增列於此，以茲參考。

編號	類別	成語	典源	出處
282	風	參差不齊	周南	關雎
283	風	逃之夭夭	周南	桃夭
284	風	膚如凝脂	衛風	碩人
285	風	美目盼兮	衛風	碩人
286	風	二三其德	衛風	氓
287	風	蓬首垢面	衛風	伯兮
288	風	蓬頭垢面	衛風	伯兮
289	風	青青子衿	鄭風	子衿
290	風	東方未明	齊風	東方未明
291	小雅	喬遷之喜	鹿鳴之什	伐木
292	小雅	三多九如	鹿鳴之什	天保
293	小雅	他山之石， 可以攻錯	鴻雁之什	鶴鳴
294	小雅	慶叶弄璋	鴻雁之什	斯干
295	小雅	只知其一， 不知其二	節南山之什	小旻
296	小雅	畢恭畢敬	節南山之什	小弁
297	大雅	千祿百福	生民之什	假樂
298	大雅	言者諄諄， 聽者藐藐	蕩之什	抑
299	頌	斤斤計較	周頌	執競

二、《詩經》成語的形成

檢視《詩經》成語，四字格成語佔全部的 97.7%，顯示《詩經》成語具有相當整齊一致的句式，這與《詩經》本身以四言為其主要形式有很大的關係，也就是說，直接引用《詩經》中的詞句作為成語的比例是相當高的。但是，其它非採取直接引用詞句而成的成語數量仍有很多，因此，為了通盤瞭解《詩經》成語之源流與發展，本文考察整體《詩經》成語之句式，將其形成方式分為以下六種，並各列舉數例作為典型參考：

(一) 直接引用

以《詩經》中本為四言形式的句子，直接引用，作為成語。

1. 信誓旦旦：指誓言說得非常誠懇可信。
出處：「總角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反。」〈衛風·氓〉
2. 不可救藥：病重無藥可醫治。比喻到了無法挽救的地步。
出處：「多將焯焯，不可救藥。」〈大雅·板〉
3. 允文允武：既有文才，又曉武事。
出處：「允文允武，昭假烈祖。」〈魯頌·泮水〉

這類的成語幾乎佔半數以上，可見得《詩經》成語大多仍是依照原貌流傳下來的。

（二）剪接摘取

這類成語的形成不限於《詩經》中四言形式的句子，亦不更改字詞，僅是從原句中剪接或摘取字詞而成。

1. 切磋琢磨：比喻互相研究討論，取長補短，以求精進。
出處：「有匪君子，如切如磋，如琢如磨。」〈衛風·淇奧〉
2. 兄弟鬩牆：原指兄弟失和，後亦用「兄弟鬩牆」來比喻團體內部不和睦。
出處：「兄弟鬩于牆，外禦其務。每有良朋，烝也無戎。」〈小雅·常棣〉。
3. 耳提面命：比喻懇切教誨。原作「面命耳提」，後來演變為「耳提面命」。
出處：「匪手攜之，言示之事。匪面命之，言提其耳。」〈大雅·抑〉

（三）替換字眼

原則上，仍是直接引用《詩經》中本為四言形式的句子來作為成語，但以古今意義相通的字作替換，使成語更易於為大眾所理解。

1. 宴爾新婚：形容新婚甜蜜的生活。亦作「新婚燕爾」、「燕爾新婚」。
出處：「宴爾新昏，如兄如弟。」〈邶風·谷風〉
2. 憂心如焚：內心憂慮有如火在焚燒。形容非常焦急憂慮。
出處：「憂心如惓，不敢戲談。」〈小雅·節南山〉

3. 夙夜匪懈：形容日夜勤奮，從不懈怠。

出處：「夙夜匪解，以事一人。」〈大雅·烝民〉

（四）概括濃縮

將全詩或段落的事義概括濃縮為四字成語，蘊含寓意，極具言簡意賅的效果。

1. 遇人不淑：女子誤嫁了不好的丈夫。

出處：「中谷有蓷，嘆其脩矣。有女仳離，條其嘯矣。條其嘯矣，遇人之不淑矣。」〈王風·中谷有蓷〉

2. 寤寐以求：睡夢中都在尋找、追求；形容願望強烈而迫切。

出處：「窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。」〈周南·關雎〉

3. 一日三秋：雖只一日不見，卻好像隔了好久的時間；比喻思念心切。

出處：「彼采蕭兮，一日不見，如三秋兮。」〈王風·采葛〉

（五）加工配句

在原有的文句中加入其它字詞，使成語的意思更加淺顯易懂，意義更完整。

1. 弄璋之喜：恭喜人生男孩的賀詞。

出處：「乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋。」〈小雅·斯干〉

2. 顧復之恩：比喻父母養育的恩德。

出處：「拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。」〈小雅·蓼莪〉

3. 懲前毖後：以從前的過失為教訓，戒慎自己以後不再犯錯。

出處：「予其懲而毖後患。莫予荇蜂，自求辛螫。」〈周頌·小毖〉

（六）綜合配對

由兩個詞組合併為成語，其中一個詞組源自《詩經》本文；另一個詞

組則源自其它典籍的字句。

1. 尸位素餐：指空居職位享受俸祿而不盡職守。

出處之一：「太康尸位以逸豫，滅厥德，黎民咸貳。」《書經·五子之歌》

出處之二：「不稼不穡，胡取禾三百廩兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮？彼君子兮，不素餐兮！」〈魏風·伐檀〉

2. 同仇敵愾：指共同抵禦仇敵。

出處之一：「豈曰無衣？與子同袍。王于興師，脩我戈矛。與子同仇。」〈秦風·無衣〉

出處之二：「侯敵王所愾而獻其功，王於是乎賜之彤弓一，彤矢百，旅弓矢千，以覺報宴。」《左傳·文公四年》

3. 老成持重：形容人成熟老練，處事沉著穩重。

出處之一：「雖無老成人，尚有典刑。」〈大雅·蕩〉

出處之二：「吳楚反時，孝王使安國及張羽爲將，扞吳兵於東界。張羽力戰，安國持重，以故吳不能過梁。」《史記·卷一〇八·韓長孺列傳》

三、小結

界定《詩經》成語時，必須要先對成語本身的定義有所瞭解，才能開始作《詩經》成語的搜尋。搜尋《詩經》成語的工作十分耗費心力與時間，除了一一比對確認之外，還需詳讀本文內容，方可深入理解成語之意義與內涵。雖然檢索過程中，仍有疏漏之處，或與其它版本的成語辭典有相異之處，但筆者已盡可能逐一檢視《詩經》本文與教育部《成語典》之內容，大抵而言，不至於相差太多。此外，在理解各條成語與《詩經》本文內容的過程中，信手拈來皆是流傳千年的名言佳句與歷史典故，令人對先人的智慧與幽默感到佩服不已，過程雖然辛苦，卻也充滿樂趣。本文蒐羅《詩經》成語，試圖從其本源出處作一系統整理，並依照其形成方式作分類與歸納，找出《詩經》成語外部結構之形成與發展的脈絡，希望能對未來的成語研究有所裨益。

第三節 《詩經》成語的意義演變

在本章第一節「成語的名義與界定」中，曾參考許多學者與成語辭典對熟語及成語的定義說明，大多學者都認為成語是熟語的其中一類，且屬於一種定型化的詞組或短語（也有些學者稱為固定詞組、固定結構、或固定語等），具有完整意義，至於在句法上的運用，則與詞的作用大致相同。因此，要討論成語意義的演變，就必須先從詞義演變的情況來進行瞭解，才能有助於全面且系統性的考察《詩經》成語的意義，並瞭解其歷時發展的繼承與演變的現象。

變遷乃是人類文明進化的肇基，隨著時代的改變，各種典章制度、風俗習慣、倫理價值都會產生不同程度的演變，語言的內涵與用法也同樣會產生變化，其中的詞義也很難保持一成不變，而是隨著歷史與社會的脈動不斷的適應或調整。因此，即使一個詞的古今外在結構完全相同，但其內涵或意義卻有可能已產生變動、轉移，也就是說，雖然具有同樣的軀殼，卻有不同的靈魂與內在了。

一、詞義演變的原因

趙克勤在《古代漢語詞匯學》²⁰中，將詞義的演變原因歸納為社會歷史的發展、風俗習慣的變遷和語言內部規律的制約這三方面，前二者屬於外部條件，後者則屬於內部條件。從外部條件來說，趙克勤認為歷史的演進與社會的發展往往反映在詞義的改變上，例如「家」的本義是指豬圈，後來逐漸變為指人居住的地方；隨著私有制的確立，「家」不僅是指尋常百姓居住的處所，同時也可指稱為士卿大夫統治的範圍，帶有濃厚的政治色彩；封建制度瓦解後，「家」在現代漢語中又變為一般民眾居住的處所了。另外，有些詞義的演變也與風俗習慣的變遷有關，因此必須瞭解其變遷，才能正確掌握詞義的內涵，如「跪」在古代是指跪坐，古人席地而坐，其坐姿相當於日本民族的跪坐；後來生活習慣改變，人們不再席地而坐，

²⁰ 趙克勤：《古代漢語詞匯學》，北京：商務印書館，1994，頁 104-108。

改爲坐在椅子上，「跪」和「坐」由此有了區分，「跪」就產生了「跪拜」的意思，繼而沿用到現在。

從內部條件而言，張克勤認爲詞義的演變也受到語言內部規律的制約，而這種制約現象又可分爲三種情況：第一種是指詞義的演變受到古義與今義之間存在的關連性所影響，經過引申或擴大後，詞義的適用範圍就變廣了，如「本」的本義是指草木的根、莖，後來因關連作用而演變爲指根本的、基礎的事物；第二種是指詞義所指稱的範圍或義項縮減而導致詞義的演變，如「金」本指金屬或黃金，後來金屬的意思漸漸消失，「金」就演變爲專指黃金了；第三種則是指詞義會受到語法的影響而產生改變，特別是詞性由名詞轉爲動詞，或是動詞轉爲名詞時更爲明顯，如「刃」本是名詞，但若說成「手刃盜賊」時，就當作動詞使用了²¹。

符淮青則是將詞義發展的原因歸納爲三方面，分別是社會生活的發展、人的思想意識的發展，和語言內部各個因素的相互作用²²。自古至今，社會生活的發展持續不斷地演變，許多新事物、新概念的出現，取代了舊有的事物與概念，階級制度的建立與瓦解也反映在詞義的變化中，這些與一般大眾相關的政治、經濟、文化、生活的改變，都可從詞義的演變找到相關的跡證。人的思想意識的發展與詞義演變的關係則可分爲兩方面來探討，首先是思想認識的發展，現代科學與文明的進步，改變了人們對原有詞義的認知與理解，使得以往抽象的或缺乏科學根據的詞義解釋，產生更具理性與科學化的闡釋；其次是思維聯想規律的作用，詞義的演變往往是由於人們察覺到不同的事物之間的關連性或相似性，而產生了聯想，久而久之，便習慣將原本指稱某一特定事物現象的詞套用在另一個具有關連性的事物現象上，繼而使原有的詞義產生新義，也就造成了詞義的變化了。

至於語言內部各個因素的作用與詞義發展的關係大致可從詞性、語音和字形的變化來做一概略性的瞭解。一般而言，詞在句子中的位置如果改變，往往也會導致詞性與詞義的變化，如名詞轉化動詞，或動詞轉化爲名詞時，其意義也將隨之改變。其次，語音的變化往往也伴隨著詞義的變化，古漢語中便常以聲調的變化來區分詞義與詞性的不同，因而產生一字多

²¹ 同上註，頁 109。

²² 符淮青：《現代漢語詞匯》，北京：北京大學出版社，2004，頁 147-154。

音、多義的現象，這種情形延續到現代漢語中，仍時常可見。此外，字形的變化往往也會衍生出新的詞義，並成爲一個新詞，這樣的例子以假借字最爲顯著。

綜合以上兩位學者對於詞義演變原因的看法，可以發現他們都同意社會與歷史的變遷會反映於詞義的演變上，且語言內部間的相互作用也會使詞義產生變化，造成古今詞義內涵的不同。不僅如此，舉凡風俗習慣、科學文明的發展，或是詞性、聲調、字形的轉變都與詞義的演變息息相關，可以說，詞義反映出時代和語言的變遷，而時代和語言的變遷則造成詞義的演變，彼此之間是相互影響，相互制約的，也正因爲如此，現代漢語的詞匯才能變得比以前更加豐富靈活，更加貼近民眾的生活。

二、詞義演變的情況

在漢語詞匯中，詞往往不只有一個意義，但在幾個意義之中，必然有一個是它的本義，至於其它的意義則是由本義所衍生出來的比喻義或引申義，就如同樹幹衍生出其他的枝節一般，詞也會產生多重的或延伸的意義，這種情形常常可以在辭典、成語典的釋義中發現。然而，隨著社會歷史的發展，詞義在人們長期使用的過程中，也會因爲使用頻率高低而產生汰舊換新、約定俗成的變化。換句話說，詞的本義有可能因長期習用而被保存下來，也有可能被比喻義或引申義所取代，而依照其常用的頻率與程度，最常被使用的詞義就成爲中心詞義。因此，趙克勤將詞義的演變做出以下解釋：

詞義的演變實際上就是中心詞義發生的變化，或者是由於中心詞義的變化而導致的整個詞義發生的變化。²³

然而，詞義演變的情況很複雜，缺乏一套具概括性且有系統的分類標準，所以一般詞匯學著作都是參考國外學者的「邏輯分類法」²⁴，而將詞

²³ 趙克勤：《古代漢語詞匯學》，頁 110。

²⁴ 「詞義變化的邏輯分類法」是德國語言學家赫爾曼·保羅（Herman Paul 1846-1921）在它的《語言史原理》（*Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880）裡首先提出來的。稍後法國語言學家布勒爾（M.

義的演變概括為詞義的擴大、詞義的縮小、詞義的轉移三種情況，前兩種詞義的演變情況侷限於一定的範圍內，與原義仍有一定的關連性，而詞義所指稱的範圍或對象產生擴大或縮小的變化；詞義的轉移則是指原義從一個範圍轉到另一個範圍，產生另一種新的意義。這三種情況之間的界線有時並不是很明顯，有時也無法將所有的詞義變化概括進去，但整體而言，對於幫助瞭解詞義發展的內部規律，仍具有極大的功用與價值，因此大多詞匯學的研究學者仍採用這種分類法來對漢語詞義的演變作分析與探討。

除了上述的三種詞義演變情況外，後來的詞匯學著作也將感情色彩的升降納入詞義的演變情況之一。什麼是感情色彩呢？簡單的說，人們對於客觀的事物所產生的主觀感受與情緒，就是「感情」。一般而言，感情可分為肯定的和否定的這兩大類，依照其程度的深淺又有不同的色彩變化。自古以來，人們以語言作為彼此間溝通的橋樑，藉以表達心中的想法與情感，因此有些詞義本身即附帶著鮮明的感情色彩與價值觀²⁵，讓人一聽即能會意，且能立即感受到其中蘊藏的褒貶含義，如溫柔、英雄、美麗，便帶有正面的褒揚意味；粗暴、卑劣、巴結等詞，則讓人明顯感受到負面的貶低意味；至於其它不帶有明顯褒貶含義的詞，則稱為中性詞。

詞的意義往往會影響其感情色彩，因此當詞義發生轉移時，感情色彩也將隨之產生貶降或揚升的變化，如中性詞降為貶義詞、中性詞升為褒義詞、褒義詞變為貶義詞等等。因此，探討詞義的變化情況時，也應該將詞義的感情色彩變化納入討論的範疇，才能全盤掌握詞義的演變情形。

三、《詩經》成語之意義演變

《詩經》成語的歷史源遠流長，經過漫長歲月的洗禮與淬煉，流傳至今已近三千年之久，大多仍保有原來的形式與意義，具有極珍貴的語言與

Breal) 在他的《論語義學》(Essai de semantique, 1897) 裡也有類似的敘述。到了本世紀，語義變化的這一種分類法又通過汪德里耶斯(J. Vendryes) 的《語言論》(Le langage, 1921) 等比較通俗而影響巨大的著作而得到了廣泛的傳播。」引自張永言：《詞匯學簡論》，武昌：華中工學院，1982，頁 60。

²⁵ 符准青在《現代漢語詞匯》中將詞的形象色彩、感情色彩和語體色彩統稱為詞的「附屬義」，而本文所提到的感情色彩，是指「附著在詞上同概念義同時存在」的感情色彩，因此感情色彩往往受到詞義的影響極大。(頁 57)

文化價值。但是，正如同詞義會產生變化一樣，和詞的作用相同的成語亦是如此，許多《詩經》成語的意義也會隨著社會文化的變遷，以及語言使用習慣的改變而有所不同，有些成語的結構成分與關係不變，但現代意義已經跟原始義有所不同；更有甚者，其結構成分、關係及意義都已經產生極大的變化了。爲了瞭解《詩經》成語意義演變的規律及情形，下面就分別從詞義的擴大、縮小、轉移以及感情色彩的變化四個方面來做分析探討：

（一）詞義擴大

詞義擴大是指成語意義中所指稱的對象或範圍擴大了，即發生了由具體到抽象，由特殊到一般或由局部到整體的變化。例如：

1. 夢寐以求：睡夢中都在尋找、追求。形容願望強烈而迫切。

出處：「窈窕淑女，寤寐求之，求之不得，寤寐思服。」〈周南·關雎〉

「夢寐以求」原本是指君子欲追求女子之心十分強烈，無論醒時或是夢中，都無法忘懷。後來這個成語的意義範圍擴大，心之所求並不僅限於女子，而是泛指各種事物了。

2. 功在桑梓：形容對人民百姓有功勳。

出處：「維桑與梓，必恭敬止。」〈小雅·小弁〉

「功在桑梓」中的桑梓原指桑樹與梓樹。古時候的住宅牆邊常栽種著桑樹和梓樹，遺留給後世子孫，以便於養蠶、製作器具之用，後來桑梓的意義擴大爲故鄉家園的意思，因此「功在桑梓」就解釋爲對國家百姓有功勳或貢獻的意思。

3. 麟趾呈祥：讚譽子孫良善昌盛。

出處：「麟之趾，振振公子，于嗟麟兮。」〈周南·麟之趾〉

「麟趾呈祥」本意爲讚美公侯子孫眾多，良善傑出如麟，後來多用於祝賀人得子良善，不再專指公侯。

4. 殷鑒不遠：比喻前人的教訓近在眼前，不可不慎。

出處：「殷鑒不遠，在夏后之世。」〈大雅·蕩〉

詩人假藉周朝初年的文王之口斥責殷商的腐敗無道，實則用以諷諫周厲

王，希望周厲王能以殷商之歷史教訓做爲借鏡，切勿重蹈覆轍。「殷鑒不遠，在夏后之世。」乃千古警語，意即夏朝亡國之事，可作爲殷商之借鏡；如今殷商爲周朝所滅，周朝更應引以爲誡。時至今日，「殷鑒不遠」不僅是指殷商滅亡的教訓近在眼前，而是擴大範圍，泛指前人的教訓近在眼前，今人更應有所防範、警惕之意。

（二）詞義縮小

詞義縮小是指成語所指稱的範圍縮小了，即發生了由抽象到具體，由一般到特殊或由整體到局部的變化。例如：

1. 琴瑟調和：比喻夫妻感情諧調融洽。

出處：「妻子好合，如鼓瑟琴。」〈小雅·常棣〉

此篇以琴瑟樂音之和諧來比喻夫婦間感情的融洽，婉轉貼切，因此後來又衍生出類似的成語，例如「百年琴瑟」、「琴瑟和鳴」、「琴瑟和諧」、「琴瑟之好」等等，長期習用，約定俗成後，「琴瑟」便專指夫婦之間的感情之意了。

2. 遇人不淑：女子誤嫁了不好的丈夫。

出處：「中谷有蓷，暵其脩矣。有女仳離，條其嘯矣。條其嘯矣，遇人之不淑矣。」〈王風·中谷有蓷〉

「遇人不淑」原義是指遇到不好的人，但在此篇中明顯是指女子誤嫁了品德不佳的丈夫，在荒年饑饉時遭到丈夫的離棄，因此「遇人不淑」的「人」即是指「丈夫」無誤。後來這個意思就沿用至今，人們皆以「遇人不淑」來形容女子所嫁之人非良人。

（三）類別轉移

類別轉移是成語意義的演變中較爲複雜的部分，與一般詞義演變的情況較爲不同。一般詞匯學者認爲詞義演變中的「轉移」是指成語的語義本來表示甲範圍的事物，後來變成表示乙範圍的事物，兩者之間仍存有一定程度的關聯性。

然而，以成語意義的轉移而言，則有兩種不同的分類，第一類是與上述詞義的轉移相同，也就是當成語意義由甲範圍轉移到乙範圍時，甲乙之間仍有關聯性，如《詩經》成語中的「綽綽有餘」，原作「綽綽有裕」，語出〈小雅·角弓〉：「此令兄弟，綽綽有裕；不令兄弟，交相為瘡。」指兄弟之間的相處若是和睦相善，感情就會融洽，綽然寬裕，反之則將互相詬病，傷害彼此間的感情。因此「綽綽有餘」的原義是指兄弟間的感情融洽寬厚，但是後來的意義產生轉移，引申為各方面都十分寬裕，足以應付所需。再者，如「高高在上」，語出〈周頌·敬之〉：「無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」意指天神雖地位崇高，仍往來視察其事，日日監視於此，猶如在其左右一般，故應當恭敬戒慎。由此可知，「高高在上」原義應是指天神之地位崇高，但是後來意義轉移，演變為形容人的態度傲慢睥睨，自高自大，且感情色彩也轉為貶義。「兢兢業業」，語出〈大雅·雲漢〉：「旱既大甚，則不可推。兢兢業業，如霆如雷。」是描寫周宣王初年，旱魃肆虐，民不聊生，雖盡力祀奉神明，仍無法銷去解除旱象，因此宣王之心境猶如雷霆時的恐懼憂危。在此詩中，「兢兢業業」的原義是形容心情恐懼、擔憂的樣子，後來意義轉變，多用來形容人做事時小心謹慎，認真負責的樣子。從以上幾個例子可以發現，這類成語的意義轉移是從原始意義的基礎上引申而來，可說是原義的發展，因此在古義與新義之間仍具有關聯性。

相較於第一類的意義轉移，第二類的意義轉移則是當成語意義由甲範圍轉移到乙範圍時，後來的意義和語源本義之間已不具關聯性，甚至產生極大的差異，如「悠哉悠哉」，語出〈周南·關雎〉：「窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。」原義是形容君子追求女子不得，思念深長，以致於夜不成眠的情形，因此「悠哉悠哉」是指思念之悠長，但後人多以「悠哉悠哉」來比喻悠閒自得的样子，明顯與原始意義不同，且毫無關聯。對於這個成語意義的演變，林政華認為是因為誤假借為「優哉游哉」所造成的²⁶，而筆者進行考察比對之後，亦有相同看法。「優哉游哉」語出〈小雅·采菽〉：「優哉游哉，亦是戾矣。」指君子優游閒適，從容自得的樣子，與「悠哉悠哉」意義轉移後所演變的意

²⁶ 林政華：〈詩經成語研究〉，《台北師專學報》，第 10 期，1983.06，頁 106。

思相同，加以兩個成語的讀音極為相似，確實極有可能因讀音相似而誤植其義，經過長期習用後，約定俗成，反而將原來的成語「優哉游哉」取而代之，凌駕於其上。此類成語又如「逃之夭夭」，也是一般人耳熟能詳的成語，多用來形容人逃跑得無影無蹤，溜之大吉的意思，帶有貶義。其實「逃之夭夭」原作「桃之夭夭」，語出〈周南·桃夭〉：「桃之夭夭，灼灼其華。」原義是形容桃樹初長成，枝葉茂盛，桃花綻放，鮮明豔麗的樣子。後來因為「桃」與「逃」諧音，於是有人就將「桃之夭夭」改為「逃之夭夭」，以「逃跑」為其主要意義，而忽略「夭夭」的意涵，並帶有詼諧戲謔之意，久而久之，就習用成俗，為一般大眾所接受了。檢視第二類意義轉移的特性，再以《詩經》成語作分析，可以發現這類成語的語源本義和轉移後的今義大相逕庭，甚至可以說古今意義根本是風馬牛不相及的，探究其產生變異的原因，則多是由於諧音或字形改變所導致的。另一方面，正因為此類成語的古今義差別極為明顯，所以更易於察覺詞義歷時演變的狀況，有助於詞義演變情況的瞭解。

從以上例證可以發現，《詩經》成語語義轉移的例子很多，多數仍與語源本義相關，屬於類別的轉移，但也有少數成語的意義是和語源本義毫不相關的。此外，許多成語的意義轉移後，感情色彩也會連帶的發生變化，是特別需要注意的，正如同左林霞所說的：

……大多數成語在歷史發展過程中意義發生了轉移。語義轉移是成語意義演變的主要途徑，感情色彩的變化是其重要內容，而不像一般詞語（主要是單音詞）那樣，詞義擴大是詞義發展的重要途徑，這是成語意義演變與一般詞語演變不同之處。²⁷

（四）感情色彩

成語之感情色彩轉化大略可分為兩類，第一類的感情色彩轉化歸因於詞義的發展與演變，第二類的感情色彩轉化則是源自於社會變遷所導致的道德觀與價值觀的改變。成語的感情色彩往往是附著於其意義上，因此當

²⁷ 左林霞：〈成語語義的發展演變〉，《武漢科技大學學報》，第6卷第3期，2004.09，頁81。

成語意義發生擴大、縮小或轉移的情況時，感情色彩就有可能隨之產生貶降或揚升的變化，下面就從感情色彩的貶降與揚升兩方面分述之：

1. 感情色彩貶降

除了先前提到過的「高高在上」因成語意義轉移，導致感情色彩轉為貶義之外，較為明顯的，還有「鳩佔鵲巢」和「不稂不莠」。「鳩佔鵲巢」亦作「鳩居鵲巢」，典源於〈召南·鵲巢〉：「維鵲有巢，維鳩居之。」現代多用來比喻人以強橫的手段坐享他人之成果，屬於貶義成語。但是，閱讀此篇詩作，全文中並無任何強佔之意，而是一首描寫貴族嫁女之詩：

維鵲有巢，維鳩居之。之子于歸，百兩御之。維鵲有巢，維鳩方之。
之子于歸，百兩將之。維鵲有巢，維鳩盈之。之子于歸，百兩成之。

28

姚際恆《詩經通論》對此詩提出精闢的見解：「此詩之意，其言鵲、鳩者，以鳥之異類況人之異類也；其言巢與居者，以鳩之居鵲巢，況女之居男室也。其義止此。」余培林更進一步說明：「三百篇中，鳩皆象徵女性，循此思之，則雖不中，亦不遠矣。」²⁹由此可知，「鳩居鵲巢」應是隱喻女子嫁入夫家之意，但一般人大多望文生義，或以生物習性來解釋，而取其強佔之意，並引申為霸佔他人成果的意思，不但成語意義轉移，與原義毫不相關，感情色彩也由中性義轉化為貶義。另外，「不稂不莠」語出〈小雅·大田〉：「既方既皂，既堅既好，不稂不莠。」本義是形容田中的稻穀逐漸長成，堅實飽滿，沒有野草的危害。「稂」和「莠」都是指田中有毒的野草，因此「不稂不莠」本來是指田裡沒有野草叢生，但後來成語的意義發展卻與原義完全相反，「不」變成無意義的虛詞，成語的整體意義就演變成形容人不成材、沒出息的样子，感情色彩也就從褒義轉化為貶義。

此外，隨著社會文化的發展，有些成語的意義雖然不變，但受到道德觀及價值觀改變的影響，感情色彩亦會受到影響而發生貶降的現象，如「明

²⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁46。

²⁹ 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁26。

哲保身」，語出〈大雅·烝民〉：

肅肅王命，仲山甫將之；邦國若否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身。夙夜匪解，以事一人。³⁰

這篇詩歌相傳是周宣王的大臣尹吉甫所作，詩歌原義是稱讚仲山甫能奉行王命，了解邦國的好壞，是一個明達事理，能夠洞見時勢，且懂得保全其身的人。如此賢明之人，爲了事奉宣王而日夜爲國事奔波忙碌，從不懈怠。唐·孔穎達疏：「既能明曉善惡，且又是非辨知，以此明哲擇安去危，而人全其身，不有禍敗。」³¹因此，「明哲保身」原本是指一個人通曉事理，具有過人智慧，所以能夠擇安去危，保全其身，遠離禍害，是一個褒義成語。然而，這個成語後來多用來形容人們爲求得安身立命的有利條件，迴避可能的損失或危害，往往把自身之安危與利益放在第一位，而將是非對錯或是他人的利益擱置一旁，凡事以維護自身利益爲優先，是一種消極、自私的處世態度。整體而言，「明哲保身」的主要意涵雖與古義並無太大不同，但著眼點已有所差異了，也就是說，「明哲」的目的是爲了自保，因此成語意義是以「保身」爲重點，帶有消極退縮、隔岸觀火的意味，因此成語意義便由褒義轉化爲貶義了。

2. 詞義的揚升

在成語意義的揚升方面，除了「出谷遷喬」與「兢兢業業」外，尚有「未雨綢繆」和「崧生嶽降」。「未雨綢繆」語本〈豳風·鴟鴞〉：

鴟鴞鴟鴞！既取我子，無毀我室！恩斯勤斯，鬻子之閔斯。迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今女下民，或敢侮予！³²

此詩相傳爲周公所作，蓋當時成王年幼即位，周公輔政，流言四起，適逢管蔡之亂，周公於是東征平亂，將罪人誅殺後，作此詩遺贈成王以表明心

³⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁 675。

³¹ 同前註。

³² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁 292-293。

跡。詩人以失去雛鳥之母鳥自喻，向鷓鴣呼告，勿毀其巢。為保護雛鳥，母鳥趁著天候尚未轉陰下雨的時候，趕緊取桑根皮把鳥巢的空隙纏緊，鞏固鳥巢，使巢下之敵不敢輕舉妄動，再次侵害其家室。由上述典故可知，「未雨綢繆」是指在還沒有下雨之前，就先把門戶修補好，使之更加堅固；後來成語意義擴大，常用於比喻事先做好防備以防患未然，也用於形容人深謀遠慮，懂得考量未來之風險並預作準備，而後者就明顯帶有褒揚之意了。另外，「崧生嶽降」語出於〈大雅·崧高〉：「崧高維嶽，駿極于天，維嶽降神，生甫及申。」仲山甫與申伯皆是周宣王時的賢臣，才德兼備，同樣有功於王室。周宣王冊封申伯領地於謝邑，在郟地為申伯餞行時，詩人吉甫作此詩相贈送別。詩中極言吳嶽之高峻，直達天庭，嶽神有靈，故降生仲山甫與申伯這兩位國之棟梁，此即成語之典故。後來，人們使用「崧生嶽降」來形容天賦特異者，含有褒揚之義。

綜合考察《詩經》成語之意義演變概況可發現，其擴大、縮小、轉移之演變也往往帶動了感情色彩的變化，使成語之內涵與本義產生殊異之處。另一方面，成語意義與褒貶色彩的演變與社會之發展脈動緊密相連的，因此也反映出社會價值與道德觀念的轉變，顯見成語和生活的關係是互相影響，且密不可分。

四、《詩經》成語意義與《詩序》之關係

《詩經》成語之意義演變概況中，有少數成語之意義轉移方式是較為特殊，且實在有必要提出來加以說明的，那就是受到《詩序》之說所影響，導致意義產生變化的成語。由於《詩經》成書年代久遠，許多詩篇本文的內容不易為後人理解，因此各個朝代均有許多學者埋首解詩，試圖從各種角度來詮釋詩義與詩旨，而其中影響最為深遠的，則非《詩序》莫屬。

《詩經》本為詩歌，依靠口耳相傳，東漢時所流傳的《毛詩》即為現代所見之《詩經》內容。按理說，《詩序》³³是讀者瞭解詩義的橋樑，應有助於讀者理解詩篇的意涵。然而，《詩序》中所述之詩旨，往往與詩義

³³ 夏傳才：《詩經語言藝術》，台北：雲龍出版社，1990，頁143：「在東漢流傳的《毛詩》，三百零五篇的題目下面，各有一段類似題解式的簡略的文字，簡述詩的題旨，或述及時代背景與作者，稱作《詩序》。」

難以配合，反而增加了閱讀的困難，令人感到窒礙難解。究其源由，乃因《詩序》為鞏固集權政治與實行道德教化，對《詩經》內容賦予美刺大義，並強加附會，故而造成詩義嚴重扭曲，喪失其原有之意涵。宋代以後，思辨之風興起，《詩序》之權威動搖，清末民初之學者詳細考據、論證，強力批判《詩序》內容之荒謬，對於《詩經》原本面目之還原與澄清有極大的貢獻。然而，《詩經》內容的考證與澄清對於已經約定俗成的成語而言，卻沒有造成明顯的影響，因為《詩序》從漢代到唐代盛行已近千年之久，古代文人依據《詩序》的內容詮釋並長期習用《詩經》中的隻字片語，久而久之，便形成了今日所見之《詩經》成語，其形成與流傳的時間久遠，因此已經形成固定之形式與內涵，而難以有所改變。茲舉出數例說明之：

1. 素絲羔羊

教育部《成語典》之解釋：「素絲羔羊用來稱讚任官廉潔正直。」³⁴「素絲羔羊」語本〈召南·羔羊〉：「羔羊之皮，素絲五紵，退食自公，委蛇委蛇。」此詩從士大夫之服飾入手，描寫其退朝後回家用餐，態度從容安詳，悠閒自得的樣子。所謂「羔羊之皮」是指士大夫所穿著之羔羊皮裘，而「素絲五紵」則是用來連接兩皮裘之物，余培林謂其為「以白絲編織五圓形如紐之物，以連屬兩皮並以爲飾也。」³⁵換句話說，「素絲羔羊」是用於形容士大夫之常服，但《詩序》則曰：「〈羔羊〉，〈鵲巢〉之功致也。召南之國，化文王之政，在位皆節儉正直，德如羔羊也。」將「素絲」解釋為節儉正直，以「羔羊」形容士大夫之德行，此謬解與原義之差異極大，顯然是曲解了詩意。然而，《詩序》之說在歷史上很長一段時間佔有著權威之地位，而古代文人遵從《詩序》之詮釋，不疑有他，因此這個成語流傳至今，依然維持著《詩序》的解釋。

2. 綠衣黃裡

教育部《成語典》之解釋：「古人以爲黃色是正色，綠色是不正不純的雜色，將雜色置於外，正色置於裡，用來比喻正邪不分、貴賤尊卑顛倒失

³⁴ 引自教育部《成語典》：<http://140.111.34.46/chengyu/mandarin/fulu/dict/cyd/35/cyd35124.htm#>

³⁵ 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁 37。

序。」³⁶「綠衣黃裡」語出於〈邶風·綠衣〉：

綠兮衣兮，綠衣黃裡。心之憂矣，曷維其已？綠兮衣兮，綠衣黃裳。
心之憂矣，曷維其亡？綠兮絲兮，女所治兮。我思古人，俾無訖兮。
絺兮綌兮，淒其以風。我思古人，實獲我心。³⁷

《詩序》舊說以爲此詩是莊姜所作，曰：「綠衣，衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位，而作是詩也。」於是注疏者便在顏色上下工夫，謂綠色爲閒色，黃色爲正色，綠賤黃貴，本該是黃衣綠裡的衣裳，卻上下顛倒，成了綠衣黃裡的衣服，用以比喻賤妾上僭，夫人失位，表裡失當的狀況，因此「綠衣黃裡」後來便用來比喻正邪不分、上下失序的情況，帶有貶義。然而，今之學者³⁸對此詩則有不同看法，認爲這是一首思念故人之詩。詩人看到一件外綠內黃的舊衣，不禁睹物思人，想起曾爲自己巧手縫製衣裳的妻子，如今已不在身邊，內心充滿憂傷與思念之情。詩人失去妻子的悉心照料，僅穿著葛布所製之衣服，無法禦寒，望著手中妻子所縫製的舊衣裳，兩相對照之下，更增添詩人心中之淒涼與無限懷念。這首詩以「綠衣黃裡」的舊衣服作爲起興，引發詩人心中懷念故人的強烈情緒，因此「綠衣黃裡」僅是單純的指衣服的顏色罷了。比對今舊之說，內容之詮釋與詩旨差異懸殊，現代解詩多採「思念故人」之說法，但成語之形成已久，因此仍採用《詩序》之說法。

3. 卓育菁莪

教育部《成語典》將此成語放置於「一般題辭—教育界」之附錄下，解釋爲：「比喻培育許多優秀人才。」³⁹相關的成語還有「化洽菁莪」、「作育菁莪」和「儒林菁莪」，這四個成語中的「菁莪」都是指有才學者，或是英才。探求原典出處，是出自於《小雅·菁菁者莪》：

³⁶ 引自教育部《成語典》：<http://140.111.34.46/chengyu/mandarin/fulu/dict/cyd/40/cyd40794.htm#>

³⁷ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁 75-77。

³⁸ 余培林認爲此篇是一首思念故人的詩篇，「所謂故人，當是詩人之妻妾。」（引自《詩經正詁》，頁 56。）糜文開、裴普賢對此也有相同的看法。（《詩經欣賞與研究》（一），頁 120-123。）

³⁹ 引自教育部《成語典》：

http://140.111.34.46/chengyu/mandarin/fulu/about_main/tici/tici/tici01_01.htm#t0004

菁菁者莪，在彼中阿。既見君子，樂且有儀。菁菁者莪，在彼中沚。
既見君子，我心則喜。菁菁者莪，在彼中陵。既見君子，錫我百朋。
汎汎楊舟，載沈載浮。既見君子，我心則休。⁴⁰

《詩序》舊說謂：「〈菁菁者莪〉，樂育材也。君子能長養人材，則天下喜樂之矣。」亦即人君能培育人材，授予官爵，猶如山陵之長育蘿蒿，使之茂盛茁壯，則為天下所喜樂。《詩序》之說帶有教化與讚頌之意味，但現代學者則有不同見解，或曰為人君喜見賢者之詩⁴¹，或道為諸侯喜見天子之詩⁴²，雖所見略有歧異之處，但都一致認為「菁菁者莪」並不帶有教育英才之意涵，而是易物取興之作用，與《詩序》之說大相逕庭。雖則如此，但取「菁莪」為英才之用法沿襲已久，因此「卓育菁莪」這類的成語至今仍然採其舊義，並成為一般題辭之固定用法。

根據上述例子之分析，可以發現這三個成語皆是源自於各篇詩歌之首句，從詩歌內容作深入瞭解與判讀，其意涵都是相當單純且直接的，正符合《詩經》語言質樸與簡潔之特色，但《詩序》之說往往就其微小之處著眼，擅自穿鑿附會，自圓其說，並且賦予美刺教化之意義，扭曲了詩歌篇章原有之意旨，加深後人瞭解詩義之困難。雖然宋朝已降，諸多學者對《詩序》之詮釋漸漸產生懷疑，不再盲從依附，而是以批判的角度重新檢視《詩經》的內容意旨，民初學者也秉持西方之科學論證方法，進行內容考證與研究，陸續提出新的見解與詮釋，終於使《詩經》的原始面貌漸漸得以重見天日，但是《詩序》的觀點與見解流傳已久，且影響後世極為深遠，因此許多《詩經》成語的意義也就因長期習用而約定成俗，依然按《詩序》的詮釋沿用至今。

⁴⁰ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1985，頁353-354。

⁴¹ 糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》（改編版）（二），台北：三民書局，1991，頁820，在其【評解】中寫道：「全詩充溢著那種見到君子，喜不自勝的情懷，人君之好賢，亦不言可喻矣。」

⁴² 余培林：《詩經正詁》，頁348，【詩義·章旨】中認為：「菁莪似蓼蕭，皆象徵諸侯自身……此詩與〈蓼蕭〉並為諸侯喜見天子之詩也。」

第三章 《詩經》成語之語法結構

在漢語詞彙中，成語是隸屬於熟語範疇的一種定型詞組或短語，具有完整意義與強大的表現力。由於成語多為四字格的組合形式，所能容納的信息量十分龐大，可以是一個典故的濃縮，也可以代表一個人生哲理，因此較諸於一般雙音合成詞而言，成語顯得更為豐富而簡鍊。

瞭解詞語的語法結構，有助於理解詞語的意義與用法，而在句法的運用裡，與詞語作用相同的成語，亦有深入探索與分析的必要性。誠如朱德熙在《語法講義》中所說的：「漢語句子的構造原則跟詞組的構造原則基本上是一致的。」¹大多學者分析句法、詞語構造、成語構造時，所用的分類形式都來自句法結構的名稱，由此可見漢語各級語言單位組合的一致性。

四字成語的結構分析，大多是分成前後兩個部分來做探討，也就是二二組合方式，類似於合成詞的組合，少部分亦有三一組合、一三組合或其他的組合形式。不過，一般學者大都是把詞的構造類型類推到成語的結構關係上，但內容中真正專論成語語法構造的並不多，對於成語結構的實例分析亦缺乏深入且全面的研究。大體而言，學者們對於主要的結構類型與組合關係，各有不同的分類方法和慣用術語，例如：

- 一、程祥徽、田小琳在《現代漢語》中將成語主要的組合關係分為並列關係、偏正關係、主謂關係、動賓關係、其他關係等五種²。
- 二、符淮青在《現代漢語詞匯》將成語結構歸納為七大類³，除並列結構、偏正結構、主謂結構、動賓結構這四種之外，還有兼語結構、述補結構，和述賓補結構。
- 三、竺家寧將成語的語法結構分為五種常例（主謂、動賓、偏正、並列、重疊）和兩種變例，即賓語前置、詞性變易⁴。
- 四、錢乃榮認為四字成語的組合方式與「實詞＋實詞」的六種組合關係相

¹ 朱德熙：《語法講義》，北京：商務印書館，1982，頁4。

² 程祥徽、田小琳：《現代漢語》，香港：三聯書店，2005，頁221-222。

³ 符淮青：《現代漢語詞匯》，北京：北京大學出版社，2004，頁200。

⁴ 竺家寧：《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999，頁417。

同，即聯合短語、偏正短語、謂補短語、動賓短語、主謂短語，及同位短語。⁵

五、常青認為成語之結構類型可分為並列關係、偏正關係、動賓關係、補充關係、陳述關係、連動關係、兼語關係等七種。⁶

除了上述學者之說法外，有些學者更細分了八、九種結構，務求更為精準、確實的分析成語的語法結構。簡而言之，成語的結構類型確實極為複雜且充滿多樣性，幾乎其它短語所有可能出現的結構類型，成語也都採用了，因此在進行結構分析時，往往面臨極大的困難與挑戰。有鑑於此，筆者檢視各個學者所提出的結構類型，發現其名稱與類型雖略有異同，但大都包含有四個基本結構：並列結構、偏正結構、動賓結構，和主謂結構，至於其它特殊結構，諸如連謂結構、動補結構⁷、兼語結構等則未必有之。

在期刊論文方面，少數單篇文章是針對特定的典籍成語進行結構分析，例如陸秀豔將《左傳》成語的結構分成主謂結構、動賓結構、偏正結構、述補結構、聯合結構、連謂結構等六種⁸，頗具參考價值。此外，和《詩經》成語之語法結構有直接相關的三篇期刊論文分別為：〈《詩經》成語的語法結構分析〉⁹、〈「詩經」成語的發展變化〉¹⁰以及〈《詩經》成語句法結構定量分析〉¹¹，前面兩篇是針對源自於《詩經》的原型成語進行結構分析，對於分類之定義和理由有較清楚的論述；而第三篇則是將所有原型與非原型的《詩經》成語一併納入結構定量分析之中，逐條進行分類，其類型共分成聯合式、主謂式、偏正式、述賓式、連謂式、中補式、兼語式等七種結構，比較屬於全面性的分析研究。

⁵ 錢乃榮：《現代漢語概論》，台北：師大書苑，2002，頁 186-187。

⁶ 常青：《語法提要講析》，湖北：武漢大學出版社，1993，頁 66。

⁷ 竺家寧在「詞匯的結構」（林慶勳、竺家寧、孔仲溫：《文字學》，台北：國立空中大學，1996，頁 514-517。）一章中，將合義詞分成五種結構：並列式、主從式、動賓式、動補式、主謂式，不過他認為成語的語法結構中「沒有動補式的結構」（《漢語詞彙學》，頁 417）。而程祥徽、田小琳在其主要的四種結構分類中雖無提到動補結構（《現代漢語》，頁 221-222），但也沒有否定成語動補結構的存在，至於其它學者如符淮青等人則都有將動補結構列入基本結構之一，反觀竺家寧雖提出主張，但並無對此作進一步的分析與論述，似乎難以令人信服。

⁸ 陸秀豔：〈左傳成語研究〉：<http://www.hyrtu.com/Article/xs/jj/749.html>，2005.11.23。

⁹ 黃景湖：〈《詩經》成語的語法結構分析〉，《廈門大學學報》，3 期，1985，頁 129-136。

¹⁰ 洪藝芳：〈「詩經」成語的發展變化〉，《中國文化月刊》，258 期，2001.09，頁 19-41。

¹¹ 李振中、肖素英：〈《詩經》成語句法結構定量分析〉，《廣西師範大學學報》（哲學社會科學版），43 卷 1 期，2007.01，頁 71-75。

綜合以上之考察比較後，筆者擬參考〈《詩經》成語句法結構定量分析〉的分類方式，將《詩經》成語之語法結構按照並列結構、偏正結構、主謂結構、動賓結構、動補結構、連謂結構和兼語結構等七種類型，進行分析和探討。然而，《詩經》成語之確定結構類型之後，並非意味著分類的過程就能夠簡單順利的進行。事實上，進行成語的結構分析仍然有極高的難度，因為成語的形成方式和語法構造和一般合成詞不同，因此不能單就其語法或語義來做為分類的依據，而是要經過綜合考量後，才能夠做出正確的判斷。就如張成福在其摘要中所言：「要解決成語結構分析的難題，需堅持顧及語源、參考語義、考慮詞性、著眼構型等四條原則。」¹²否則便容易失之偏頗，導致錯誤的結構分析了。在語源的部分，本論文研究的對象皆是出自於《詩經》的成語，毫無爭議。其次，在語義方面，成語的語義和結構有密切關係，但「詩無達詁」，歷來許多學者對於《詩經》詞義的解釋不同，因而造成結構類型的分析也有所差異，故筆者擬參考各家學者的見解後，再擇其中一說作為詞義判斷的依據，並提出個人之意見。再者，判別詞性對於分析成語的結構有很大的助益，但古漢語轉為成語後，有些詞會產生詞性的變異，所以在分析結構時，也必須將詞性變異的因素考慮在內。最後，構型可說是結構分析的主要依據，但詞組順序的改變也會導致不同的分析結果，因此將原文或原型成語和新成語作一比對時，更能看出成語演變的軌跡，也能更精確的分析其結構類型。

本章的研究方法與重點擬以上述之分析原則為基礎，綜合考察《詩經》成語的語法結構與其組成關係，以期對《詩經》成語之語法結構與組成規律有更深入的研究。接下來，本章就並列結構、偏正結構、主謂結構、動賓結構，和其他語法結構依序在各節中作深入的分析與探討，並各舉數例分述之。

¹² 張成福：〈「一」組成語的結構關係分析〉，《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版），27卷4期，2001.12，頁46。

第一節 並列結構

並列結構是由兩個詞組以平行的關係組合而成，兩個詞組的作用是相等的，誰也不附屬於誰。¹³有些學者亦稱之為「聯合結構」。這種結構正是典型的二二組合方式，前後兩個詞組的語素之間，大多各自存在著互相對應的陳述、支配、補充、修飾等的關係，屬於同類結構的並列，少部分則屬於非同類結構的並列，因此有必要進行更深一層的語法分析。

一、同類結構並列

1. 主謂＋主謂

(1) 柔茹剛吐：吃到硬的即吐出來，軟的就吞下。比喻欺善怕惡。¹⁴

出處：「人亦有言，柔則茹之，剛則吐之。維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏彊禦。」〈大雅·烝民〉

此詩乃周宣王之大臣尹吉甫所作，詩中歌頌賢臣仲山甫之賢德與剛正，藉著「人亦有言」來發表議論，強而有力的襯托出仲山甫的美德。詩中明白道出世人之習性，皆是欺善怕惡，好比柿子總是挑軟的吃，硬的就吐掉一般。但是，仲山甫卻與世人不同，其性剛正不阿，從不恃強凌弱。此段雖無一語正面讚頌仲山甫之德，但藉由世人之言反襯其個性高潔剛正，讚美之意也就不言自明了。「柔茹剛吐」即由此典故而來，柔、剛是指柔軟與堅硬之物，皆是主詞；茹、吐是指吞下與吐掉，都是謂詞，因此屬於主謂式的並列結構。

(2) 左宜右有：比喻才能品德兼備，無所不宜。

出處：「裳裳者華，或黃或白。我覯之子，乘其四駱；乘其四駱，六轡沃若。左之左之，君子宜之，右之右之，君子有之；維其有之，是以似之。」〈小雅·裳裳者華〉

¹³ 林慶勳、竺家寧、孔仲溫：《文字學》，台北：國立空中大學，1996，頁514-517。本章第二至四節語法結構之定義皆參自此書。

¹⁴ 引自教育部《成語典》網路版所釋，下文出處皆同。

此為讚美某位君子之詩，從上下文觀之，「左之」、「右之」應是就駕車一事而言，指君子駕車技巧極佳，左右自如，藉以隱喻其才能優異，無所不宜，「左宜右有」即由此段內容精簡而來。在原句中，「左」、「右」本作動詞用，但化為成語後，改變詞性為名詞的主語，形成主謂並列的結構。

(3) 日升月恆：比喻事物漸趨興盛圓滿。今多用為祝頌之詞。

出處：「如月之恆，如日之升。如南山之壽，不騫不崩，如松柏之茂，無不爾或承。」〈小雅·天保〉

〈天保〉是臣子祝福君主的詩篇。蓋仁德之君，乃萬民之福，百姓廣受其恩德澤被，故能安居樂業，因此臣子便作此詩祝頌國君，以報答其恩德。此句是祝國君之福祿能夠像月亮一般漸趨圓滿，像太陽初昇一樣燦爛奪目；同時亦祝禱國君之年壽能夠如南山、松柏一般，長久屹立，永保長青。「日升月恆」即是由此典故而來，後來就用來比喻事物漸趨興盛圓滿的樣子。

2. 偏正+偏正

(1) 螭首蛾眉：形容女子貌美。

出處：「手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蛴，齒如瓠犀，螭首蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。」〈衛風·碩人〉

此詩是描寫齊侯之女，莊姜，初嫁衛莊公時的景象，詩人於此段形容莊姜容貌之美，以動植物的型態特徵來作比喻，新奇生動，貼切入微，成功刻畫出莊姜的美好形象，創下我國描寫美人最早的一篇傑作。「螭首」是比喻女子的額頭如螭首般，廣方豐隆，「蛾眉」是比喻其眉毛如蛾的觸鬚一般，彎長纖細，後來「螭首蛾眉」就用來形容女子貌美的樣子。

(2) 高岸深谷：比喻世事變遷，高下易位。

出處：「燂燂震電，不寧不令。百川沸騰，山冢峯崩。高岸為谷，深谷為陵。哀今之人，胡僭莫懲？」〈小雅·十月之交〉

此乃士大夫刺周幽王之詩。幽王當政無道，在位時天災人禍不斷，接連出現地震、日蝕等災禍，再加上他重用佞臣、寵愛褒姒，導致人民困苦

不堪，天怒人怨。詩人見此亂象而憂心憤恨，故作此詩以諷刺幽王，盼幽王能有所警惕。「高岸深谷」即由此出，原本是描述地震之駭人景象，強烈的震盪使得地貌產生極大的變化，高岸陷為山谷，深谷升為高山，後來引申為世事無常，風水輪流轉的意思。

3. 動賓+動賓

(1) 為鬼為蜮：比喻陰狠毒辣的手段，暗中害人。

出處：「為鬼為蜮，則不可得。有靦面目，視人罔極。作此好歌，以極反側。」〈小雅·何人斯〉

詩人與朋友原本情同兄弟，後來朋友卻趨炎附勢，翻臉無情，暗中與惡人共同陷害自己，因此詩人作此詩痛陳其過，揭發其鬼蜮伎倆。蜮，是傳說中一種潛伏於水中，會含沙射人的毒物，詩人咒罵其為鬼為蜮，不知羞愧，專門在暗中使陰險手段傷害別人。後來，「為鬼為蜮」就用來比喻暗中傷人的陰險手段，就語法而言，是屬於動賓式的並列結構。

(2) 挹彼注茲：比喻取有餘以補不足。

出處：「洄酌彼行潦，挹彼注茲。可以饋饈。豈弟君子，民之父母。」〈大雅·洄酌〉

此為讚美天子之詩。詩人以行潦取興，言天子之有德，可為民之父母，能夠使民心向歸。此詩大意是說到遠方取那行潦流動之水來儲存，可做為洗滌、酒食和灌溉之用；而君子有德，便可造福廣大百姓，使百姓生活安樂。

(3) 暴虎馮河：比喻人有勇而無謀。

出處：「不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。」〈小雅·小旻〉

「暴虎馮河」典出於〈小旻〉，君王親小人而遠賢臣，受惑於奸謀詭計，不肯採納善謀建言，詩人見之而感到憂心忡忡，遂提出諷諫，盼在位者能夠有所警惕。在本詩最後一章，詩人以暴虎馮河為例，說明世人皆知徒手與虎搏鬥或是徒步渡河，都是非常危險的事，極有可能喪命，因此不敢貿然從之。然而，對於小人禍國一事卻缺乏危機意識，不知禍之將至。

後來，「暴虎馮河」就用來形容人行事莽撞，缺乏遠慮，有勇無謀的樣子。暴，是指徒手搏鬥；馮，是指徒步渡河，均作動詞用，故為一動賓並列的結構。

4. 並列+並列

(1) 輾轉反側：形容因心事而翻來覆去睡不著覺。

出處：「求之不得，寤寐思服，悠哉悠哉，輾轉反側。」〈周南·關雎〉

〈關雎〉篇是國風首篇，亦是《詩經》三百零五篇中的第一篇，更可說是千古情歌的首選。詩歌中唱出君子追求愛情時的忐忑心境，那種焦慮又興奮的感受，正是此詩最動人心弦之處。君子求愛不得，日夜相思，以致於翻來覆去，無法成眠。「輾轉」和「反側」都是形容睡不安穩，翻來覆去的樣子，因此屬於並列結構。

(2) 謔浪笑敖：假意殷勤，戲弄調笑。

出處：「終風且暴，顧我則笑。謔浪笑敖，中心是悼。」〈邶風·終風〉

此為女子不得所愛的自傷之詩。男子嘻笑戲謔的神情，態度輕浮而侮慢，時而殷勤，時而不見蹤影，使女子暗自神傷，但心裡卻依舊思念不已，兩者相較之下，更顯出女子之敦厚多情。

5. 重疊+重疊

(1) 赫赫炎炎：形容炎熱熾盛的樣子。

出處：「旱既大甚，則不可沮，赫赫炎炎，云我無所。大命近止，靡瞻靡顧。群公先正，則不我助。父母先祖，胡寧忍予？」〈大雅·雲漢〉

此詩記載著周宣王在位時，曾經發生旱災，大地乾涸，飢饉連年，百姓苦不堪言，宣王虔誠祭祀神靈與祖先，用盡各種方法祈求上天降下甘霖，仍是徒勞無功，因此心中極為焦慮、憂愁。「赫赫炎炎」就是形容氣候炎熱，暑氣蒸騰的樣子，屬於重疊式的並列結構。具有相同結構類型的僅有「兢兢業業」和「戰戰兢兢」，數量很少。

二、非同類結構並列

(1) 蝸蟬沸羹：比喻議論喧騰，紛亂不寧。

出處：「咨！咨女殷商。如蝸如蟬，如沸如羹。小大近喪，人尚乎由行。內興于中國，覃及鬼方。」〈大雅·蕩〉

此詩相傳為召穆公所作。時值周厲王在位，召穆公有感於國事衰敗，遂作此詩，假文王之歎商，實則欲以商之亡國為借鏡，警誡周室應引以為鑑，勿重蹈覆轍。教育部《成語典》對於「蝸蟬沸羹」的解釋乃是承接上一章之內容而來，謂「飲酒號呼之聲如蟬鳴，笑語之聲如湯沸羹熟。」¹⁵而余培林、裴普賢等學者則從朱熹、馬瑞辰之說，認為「蝸蟬沸羹」應是用來形容商朝末年社會紛亂、人心動盪不安的情形，猶如蟬鳴之亂聲，沸羹之亂象。對照現代漢語之語義及用法，似乎以後者之詮釋較為適切。其語法結構是屬於「連綿+偏正」的並列關係。

(2) 孔武有力：勇敢而力大。

出處：「羔裘豹飾，孔武有力。彼其之子，邦之司直。」〈鄭風·羔裘〉

這個成語是讚美人非常勇武又有力氣的樣子。孔，甚、非常的意思，「孔武有力」是屬於「偏正+動賓」的結構。

(3) 搔首踟躕：形容心情焦慮著急。

出處：「靜女其姝，俟我於城隅。愛而不見，搔首踟躕。」〈邶風·靜女〉

〈靜女〉是一首男女相悅之詩，此段詩文描寫兩人相約於城上之角樓會面，女子故意躲藏不現身，男子焦急的以手抓頭，不停的踱步徘徊的情景。男女相戀約會時，焦急等候對方的心情與動作，千古皆同，詩人能將此情狀描寫得如此巧妙傳神，實在令人佩服。「搔首踟躕」是屬於「動賓+連綿」的並列結構。

¹⁵ 教育部《成語典》<http://140.111.34.46/chengyu/mandarin/fulu/dict/cyd/6/cyd06952.htm#>

三、小結

《詩經》並列結構成語之型態、語義和關係大多仍與典源出處相同，且數量很多。在語法結構方面，此類成語以同類結構並列者較多，除上述所舉的例子之外，尚有「悠哉悠哉」、「深厲淺揭」、「室邇人遠」、「無冬無夏」、「竹苞松茂」、「千倉萬箱」、「不稂不莠」、「耳提面命」、「懲前毖後」、「永矢弗諼」、「允文允武」、「日就月將」、「崧生嶽降」、「無聲無臭」、「鳶飛魚躍」等等；而非同類結構者佔極少數，除了以上所列的三個成語之外，還有「威儀孔時」、「參差不齊」等。

第二節 偏正結構

這一類組成的兩個詞組，前一個是修飾成分，後一個是主體詞組，二者之間有主從之分，一偏一正，所以稱爲「偏正結構」，也可稱之爲「主從結構」。從漢語的發展而言，並列結構和偏正結構都是屬於發展較早的結構關係。以下茲舉數例分析：

一、中冓之言：於內室談論有關淫邪之事的私房話。

出處：「牆有茨，不可埽也。中冓之言，不可道也。所可道也，言之醜也。」〈鄘風·牆有茨〉

中冓，即室中之意，不過「中冓之言」不能僅照字面解釋爲在室內所談論的話，而是特別用以指稱不可張揚的閨中醜事。探其典故，係由於衛宣公死後，其妻宣姜與公子頑產生不可告人的關係，生下五子，此等醜惡淫亂之事，令衛國百姓引以爲恥，因此詩人作此詩以刺之。詩中每章開頭以牆有茨，不可掃除爲興，暗指宮廷淫亂醜聞之不可道說，乍看以爲委婉含蓄，實際上卻是字字毒辣，貶抑意味濃厚，正如余培林所言：「一字之貶，深及骨髓，真勝於斧鉞矣。」¹⁶

二、赳赳武夫：雄壯威武的軍人。

出處：「肅肅兔置，施于中逵。赳赳武夫，公侯好仇。」〈周南·兔置〉
〈兔置〉是一首讚美武士之詩，「赳赳武夫」之「武夫」爲中心詞，「赳赳」則是修飾語，因此爲一偏正結構的成語。

三、邂逅相遇：無意間偶然遇見。

出處：「有美一人，清揚婉兮。邂逅相遇，適我願兮。」〈鄭風·野有蔓草〉

〈野有蔓草〉是描寫男子一見鍾情的喜悅。邂逅，是指不期而遇。男子在野外巧遇一美人，一見鍾情而欲與之共結連理，喜悅之情溢於言表。

¹⁶ 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁89。

四、惴惴不安：因恐懼耽憂而心神不定。

出處：「交交黃鳥，止于棘。誰從穆公？子車奄息。維此奄息，百夫之特。臨其穴，惴惴其慄。彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身。」〈秦風·黃鳥〉

〈黃鳥〉是一首紀念子車三兄弟的輓歌。秦國向來有殉葬的習俗，秦穆公死後，陪葬者多達一百七十七人，其中包含了子車氏三兄弟—奄息、仲行、鍼虎。他們三人皆是秦國之良臣，卻因殉葬之惡俗而殞命，國人痛惜不已，故詩人作此詩以悼之。「臨其穴，惴惴其慄」是形容詩人站在他們三人殉葬的墓穴旁，不禁爲之恐懼戰慄¹⁷，後來成語「惴惴不安」就由此增字而出，「惴惴」用以修飾「不安」，故爲偏正結構。另外，「惴惴不安」之典源出處又可見於〈小雅·小宛〉：「溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。戰戰兢兢，如履薄冰。」詩人作詩以勸誡幽王，盼幽王能謹慎修德，常懷戒慎恐懼之心，才能免於生禍。後來，「惴惴不安」就用來形容因恐懼擔憂而心神不定的樣子。

五、甘棠遺愛：表示對賢官廉吏的愛戴或懷念。

出處：「蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。」〈召南·甘棠〉。

召穆公虎統轄南國，勤政愛民，曾休憩於甘棠樹下。死後，詩人重臨樹下，感念其恩德，遂作詩歌讚美之，謂濃密的甘棠樹是召穆公虎所曾休憩之樹，應珍重愛護，不可剪枝砍伐。後來，「甘棠遺愛」就用來表示對賢良官吏的愛戴或懷念，亦作「甘棠之愛」，現代常用於哀輓政界喪者的輓辭。

六、北門之歎：爲貧困的代稱。

出處：「出自北門，憂心殷殷，終窶且貧，莫知我艱。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！王事適我，政事一埤益我。我入自外，室人交徧謫我。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！」〈邶風·北門〉

¹⁷ 教育部《成語典》寫道：「才德出眾的奄息，走到將活埋自己的墓穴之前，禁不住恐懼而全身戰慄。」似乎不合於詩義，余培林亦指此說法有誤，認爲「臨穴惴惴，指秦人（詩人）而言，若指三良，則三懦夫耳，何良之有？又何勇敵百夫之有？」筆者亦有同感，況此詩爲輓歌，應是在三人死後所作，又怎知三人當時之心境？故應以余培林之解釋爲宜。

詩人從北門出來，滿心憂慮，自嘆家裡狹小又貧困，卻沒有人知道箇中之艱苦，只好安慰自己，是上天如此安排，實在是無可奈何啊！朝中公務全落在他一人頭上，但回到家中，家人卻不諒解，反而責怪他。從詩文觀之，詩人應為士大夫，終日操勞公務，卻沒有獲得合理的報酬，家中經濟依舊貧困，家人也多所責難，因此只能獨自嗟嘆。後來，「北門之歎」就演變為貧困之代稱。

七、他山之石：比喻能幫助自己改正缺點的人或意見。

出處：「它山之石，可以為錯。」、「它山之石，可以攻玉。」〈小雅·鶴鳴〉

此詩之旨在於勸諫上位者應求隱逸之賢才以成其德業。「他山之石，可以為錯。」錯，指可磨治美玉的礪石；「它山之石，可以攻玉。」攻，錯也，即磨治之意，兩句皆是暗喻賢者可作為輔弼之才，幫助君主成就功業，正如同別座山上的石頭也可作為礪石，拿來琢磨玉石，使其成為美玉，閃耀光輝。後來，「他山之石」就引申為能夠協助自己改正缺失、互相砥礪的人或意見。

八、踽踽獨行：孤單無伴的走著。

出處：「獨行踽踽，豈無他人？不如我同父。」〈唐風·杕杜〉

此篇乃詩人自傷無兄弟，而欲求助於人之詩。踽踽，無所親也。詩人孤單的走著，無親無依，並非身邊沒有其他人相伴，只是不如親手足罷了。這個成語原作「獨行踽踽」，屬於「偏正+重疊」的動補結構¹⁸，但經過長期演變後，現代已改變其詞序為「踽踽獨行」，其結構亦隨之而更易為偏正結構了。

九、小結

《詩經》偏正結構成語以「○○之○」的型態為多，佔此類成語將近半數以上，不過，其中又有大半是在發展演變的過程中，取原文二字再行

¹⁸ 依據黃景湖之說法，述補結構之「述語」可以是形容詞或動詞，但主謂結構中的主語部分則需是名詞。洪藝芳指「獨行踽踽」為「偏正+重疊」的主謂結構，但其中心語應為動詞「行」，而「踽踽」即用於更深一層的補充前面的動詞，所以「獨行踽踽」應歸類於動補結構為宜。

添加而來。這種方法既能保留關鍵詞語，還能夠使成語的意義更易於一般人理解與使用，對於成語的流傳有正面積極的效果。以這種方法構成的成語，除了上述的「北門之歎」外，「邦家之光」、「白圭之玷」、「文定之喜」、「顧復之恩」、「渭陽之情」、「桑中之約」、「柏舟之痛」、「于歸之喜」等等，皆屬此類。

第三節 主謂結構

這類結構的兩個詞組，分別具有主語和謂語的功能，就像一個主謂句濃縮在一個成語中。兩個詞組之間的關係是陳述與被陳述的關係，因此又可稱爲「陳述結構」，被陳述的對象稱爲主語，至於所作的描述則稱爲謂語。

一、進退維谷：形容處於進退兩難的境地。

出處：「瞻彼中林，甡甡其鹿。朋友已譖，不胥以穀。人亦有言：『進退維谷。』」〈大雅·桑柔〉

這個成語是直接引用《詩經》本文而來，維，爲也；谷，比喻困境，是屬於「並列+動賓」的主謂結構，語義是形容前後都無路可走的困窘處境。詩人看到林中眾多的鹿群相處和諧，反觀朝中朋友卻互不信任，彼此間不以善道相待，反倒互相猜忌，使詩人陷入進退兩難的困境之中，而不禁有所感慨。

二、屬垣有耳：以耳附牆，竊聽他人談話。

出處：「君子無易由言，耳屬於垣。」〈小雅·小弁〉

幽王誤信讒言而廢太子，流放於刑。太子宜臼遭父母放逐後，心中充滿憂愁與哀怨，故作此詩以抒發鬱結之氣。雖然詩中流露著苦悶不平，但終究還是放心不下父母的安危，故於末章提醒父母不要輕易發言，以免遭到他人竊聽而受害，其敦厚情意實在令人動容。後來，「屬垣有耳」即由此演變而來，與現代常用之「隔牆有耳」意義相同。

三、人言可畏：指流言蜚語令人生畏。

出處：「將仲子兮，無踰我園，無折我樹檀。豈敢愛之？畏人之多言。仲可懷也，人之多言，亦可畏也。」〈鄭風·將仲子〉

此篇詩歌描寫男女相悅，但男子魯莽行事，爲求愛而踰牆折樹，女子害怕家中親人長輩出言反對，故欲阻止其魯莽行徑，盼男子能遵循禮法而

來。「人言可畏」即由此濃縮而來，現代多用於指流言蜚語的殺傷力很大，令人生畏。

四、首如飛蓬：無心化妝打扮，頭髮散亂的樣子。

出處：「自伯之東，首如飛蓬，豈無膏沐？誰適爲容。」〈衛風·伯兮〉
婦人自從夫婿隨軍出征後，因極度思念而無心打扮，頭髮散亂得像飛散的蓬草一樣。她自嘆並非沒有洗滌潤澤之清潔用品，而是不知要爲誰梳洗打扮，正所謂「女爲悅己者容」，如今夫婿不在，打扮得亮麗動人又有何意義呢？「首如飛蓬」即由此篇詩歌內容直接引用而來，形容頭髮散亂，有如飄動的蓬草一般。

五、涇渭分明：比喻是非好壞區別得非常清楚。

出處：「涇以渭濁，湜湜其沚。」〈邶風·谷風〉
〈谷風〉是一首棄婦詩。婦人因丈夫另娶新歡而遭到離棄的命運，心中哀怨痛苦之情，可想而知。臨走之前，雖心中有恨，但仍藏著一絲企望，期待丈夫能夠回心轉意。「涇以渭濁」，以，使也，混濁的涇河流入渭河，使渭河之水變得混濁了，比喻丈夫因新婚而思緒混亂，忘卻兩人白首之約；「湜湜其沚」，污泥沈澱後，渭河就能恢復清澈，亦即盼夫能夠即時清醒，恢復理智想起往日的夫妻恩情。「涇渭分明」即由此演變而來，屬於「並列+動賓」的主謂結構，但其語義已無典故之深意，僅保留河川交匯之現象，用以形容涇河初匯流入渭河時，清濁分明，分界清楚而不混雜的樣子，後來這個成語就用來比喻是非好壞區別得很清楚。

六、哀鴻遍野：比喻到處都是流離失所的難民。

出處：「鴻雁于飛，哀鳴嗷嗷。維此哲人，謂我劬勞。維彼愚人，謂我宣驕。」〈小雅·鴻雁〉
周厲王在位時，暴虐無道，濫殺無辜，民不聊生，百姓離散，居無定所，因此詩人將流民比喻爲找不到棲身之所的鴻雁，在天空中悲傷哀痛地鳴叫。後來，「哀鴻遍野」就用來比喻到處都是流離失所的難民，其語法是「偏正+動賓」的主謂結構。

七、自有肺腸：比喻爲人處世有和他人不同的看法；含有貶義。

出處：「維此惠君，民人所瞻。秉心宣猶，考慎其相。維彼不順，自獨倖臧。自有肺腸，俾民卒狂。」〈大雅·桑柔〉

〈桑柔〉乃是芮良夫諷諫厲王所作之詩。昔厲王暴虐無道，逐良臣，親邪佞，內憂外患頻傳，使百姓生活於水深火熱之中，芮伯憤而賦詩以刺之。「自有肺腸」即出自於此篇第九章，謂順道而行之君主，乃是人民瞻仰依附的對象，秉性明智通達，慎選賢能之士來輔佐他；但無道之君，專斷獨行，自有私心，使百姓都陷入迷惑之中。肺腸，比喻心思、主見，「自有肺腸」屬於主謂結構，而後來由此演變而出的成語「別有肺腸」和「別具肺腸」則屬於動賓結構。

八、瓜瓞綿綿：比喻子孫繁盛、傳世久遠。

出處：「綿綿瓜瓞，民之初生，自土沮漆。」〈大雅·綿〉

此篇乃歌頌太王遷岐，筆路藍縷，終於完成開國大業，爲文王之興奠定基礎的史詩。原句「綿綿瓜瓞」是形容後代子孫有如瓜瓞繁衍，綿延不絕之意，屬於偏正結構，但現代多以「瓜瓞綿綿」稱之，改變語序後，其結構也就隨之變化，變成「並列+重疊」的主謂結構了。

九、小結

《詩經》成語中，屬於主謂結構類型的成語數量非常多，僅次於並列結構，筆者以爲這種結果與《詩經》本身的語言有極大關係。由於《詩經》是以四言爲主體的詩歌，語言簡鍊，質樸優美，往往在四字之中便包含了完整的語句意義與結構，因此相沿至今仍有相當多的成語數量是屬於主謂結構的類型。從以上分析，我們亦可由此覺察《詩經》的語言形式和現代漢語之間，一脈相承的語言規律。

第四節 動賓結構

這類的組成關係，前一個詞組往往是動詞，後面帶了一個賓語，兩者之間存在著支配關係。有些大陸學者習慣將動詞稱作述語，以別於主謂結構中的謂語，因此亦稱呼為「述賓結構」，與動賓結構是相同的意思。

一、投畀豺虎：指將進讒言的小人丟給豺虎吃掉，表示對小人的極端憤恨。

出處：「取彼讒人，投畀豺虎；豺虎不食，投畀有北；有北不受，投畀有昊。」〈小雅·巷伯〉

此詩篇末署名寺人孟子所作，蓋寺人即後世之宦官，此人因被讒言所害而受宮刑，成為掌管宮內巷道之長，稱為巷伯，故此詩歌即以〈巷伯〉命名。寺人孟子受讒人陷害，對於讒人深惡痛絕，怨氣沖天，恨不能除之而後快，因此欲捉拿這個進讒言的小人，將他丟給豺狼虎豹之野獸吃掉；若野獸不吃，就丟到北方極地任由自生自滅；再不然，就留待老天來治其罪，由此可見詩人憤恨的程度。「投畀豺虎」即由此文直接引用而來，屬於「並列+並列」的動賓結構。

二、求其友聲：指結交志趣相同的朋友。

出處：「嚶其鳴矣，求其友聲。相彼鳥矣，猶求友聲；矧伊人矣，不求友生？」〈小雅·伐木〉

〈伐木〉是天子燕饗故友之詩，詩中言道：鳥兒鳴聲嚶嚶，是在尋求同伴的呼叫聲。看那林間鳥兒，也知道要尋找朋友，更何況是人，怎能沒有朋友呢？成語「求其友聲」即由此處直接引用而來，屬於「動賓+偏正」的動賓結構。

三、顛倒衣裳：形容匆忙失序的樣子。

出處：「東方未明，顛倒衣裳。顛之倒之，自公召之。」〈齊風·東方未明〉

此篇為刺君令不時之詩，描寫生動逼真，讀之極有意趣。內容是描寫

天還未亮時，士大夫就手忙腳亂的穿上朝服，準備上朝去，但由於天色仍黑，且過於慌張，以致於衣裳都穿顛倒了。臣子們之所以如此匆忙，全是因為君王突然下令召見之故。後來，「顛倒衣裳」就用來形容窘迫匆忙的樣子，屬於「並列+並列」式的動賓結構。

四、二三其德：三心二意而沒有一定的節操。

出處 1：「鴛鴦在梁，戢其左翼。之子無良，二三其德。」〈小雅·白華〉

出處 2：「士也罔極，二三其德。」〈衛風·氓〉

教育部《成語典》列《左傳》¹⁹為此成語之典源出處，但「二三其德」早見於〈小雅·白華〉，時間上遠早於《左傳·成公十三年》之記載²⁰。再者，根據《左傳》的記載，成公八年時，魯國名臣季文子曾引《詩》作為言談申論的依據²¹，而考察其原文出處，正是源自於〈衛風·氓〉中的一段文字。由此可證，教育部《成語典》所列之出處確實有誤，成語「二三其德」之典源出處應更正為《詩經》才對。

〈小雅·白華〉與〈衛風·氓〉同為棄婦詩，雖然兩詩之主人翁身份地位高低懸殊，但遭到丈夫拋棄而感到悲痛淒涼的心情卻是如出一轍的，因此皆於詩中痛陳丈夫無德無良，三心二意，對兩人之愛情不專一的樣子。「二三」本為數字名詞，在此作動詞用，故此成語屬於「並列+偏正」的動賓結構。

五、率由舊章：指一切遵循舊規。

出處：「千祿百福，子孫千億。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由舊章。」〈大雅·假樂〉

¹⁹ 《左傳·成公十三年》：「楚人惡君之二三其德也。」參自左丘明傳、杜預注、孔穎達疏：《十三經注疏·左傳》，台北：藝文印書館，1995，頁 463。

²⁰ 〈小雅·白華〉：「鴛鴦在梁，戢其左翼。之子無良，二三其德。」周幽王在位時，因寵愛褒姒而黜原配申后，改立褒姒為后。申后遭棄後，內心憂傷，故而作此詩。由此可知，此詩應是西周末年之詩，約作於西元前 778 年左右。而成公十三年大約是西元前 578 年，比起前述之時間晚了將近 200 年，由此可見「二三其德」應是典源於《詩經》才對。

²¹ 《左傳·成公八年》魯國名臣季文子曾道：「《詩》曰：『女也不爽，士貳其行。士也罔極，二三其德。』七年之中，一與一奪，二三孰甚焉？士之二三，猶喪妃耦，而況霸主？」參自左丘明傳、杜預注、孔穎達疏：《十三經注疏·左傳》，台北：藝文印書館，1995，頁 445。

此篇乃讚美成王之詩，謂上天保佑周室福多祿多，子孫綿延不絕；美哉成王，宜為君王，不犯過，不遺忘，一切皆遵循原有之典章制度，即可使人民歸於安樂。率，循也，作動詞用，故「率由舊章」是屬於「並列＋偏正」的動賓結構，指一切遵循舊有之規章。另外，這個成語的感情色彩原本是褒義，但現代用此成語時，卻常用於指人行事只知遵循陳規舊矩，而不尋求突破，帶有貶義色彩。

六、不愧屋漏：比喻處世光明正大，即使四下無人，仍保持正直，無愧於神明。

出處：「相在爾室，尚不愧于屋漏，無曰：『不顯，莫予云覯。』神之格思，不可度思，矧可射思？」〈大雅·抑〉

〈抑〉據傳為衛武公用以自我惕勵之詩。屋漏，指房屋的西北角，即幽暗之處，在此比喻為隱蔽無人之處。此段內容謂人在雖處於屋漏幽暗之處，也要恭謹守禮，才能無愧於神靈，不可以為暗處就沒人看到。因為神靈何時降臨，凡人根本無法揣度，所以人怎麼能夠厭棄修德之事而有所鬆懈怠忽呢？「不愧屋漏」即由此處精簡而來，用以形容人品德高尚，即使身處於無人之處，亦恭謹自持不逾禮。

七、詒厥孫謀：為子孫的將來作打算、安排。

出處：「詒厥孫謀，以燕翼子。」〈大雅·文王有聲〉

此詩篇是描寫並讚頌文王遷都豐邑、武王遷居鎬京之史事。詒，同遺，作動詞。「詒厥孫謀」語法結構特別之處，在於它有兩個賓語——「孫」和「謀」，前者較靠近動詞且指人的賓語是間接賓語，後者事物的賓語則為直接賓語，但這並不影響其歸類屬性，仍屬於動賓結構之成語，其語義是指遺留謀略給後代子孫，以便保護並輔助子孫。

八、小結

動賓結構的成語數量大約有三十餘條，但相較於前面的並列結構、偏正結構和主謂結構，其數量則明顯較少。除了上述八個成語之外，另外還有「靡有孑遺」、「不畏彊禦」、「遵養時晦」、「如臨深淵」、「如履薄冰」、「卓

育菁莪」、「造福桑梓」等等。

第五節 其他結構

在《詩經》成語的結構分析中，除了前面四節所提到的基本結構類型之外，還有三種數量較為稀少，且結構較為複雜的類型，即連謂結構、動補結構和兼語結構，因此將這三種類型集中於同一節中，一併作分析與介紹。

一、連謂結構

連謂結構又稱爲「連動結構」，是針對同一主語連續使用動詞性詞組的結構²²，型態與並列結構極爲相近，容易造成混淆，但並列結構的前後兩個詞組之間是平行的對等關係，而連謂結構的前後詞組則是具有承接關係，其次序是固定的，不能隨意前後調換。舉例如下：

(一) 抱布貿絲：抱著布帛去換絲，暗喻男子爲求婚而與女子接近。

出處：「氓之蚩蚩，抱布貿絲。匪來貿絲，來即我謀。」〈衛風·氓〉

此詩與〈邶風·谷風〉同爲棄婦詩。婦人遭到丈夫背棄，怨悔之餘，回想起當初兩人相悅成婚的經過，歷歷在目。古時候尚無幣制，百姓多採以物易物的方式得其所需，故當時男子是抱著布帛去向女子換絲。不過，換絲只是個藉口，男子真正的目的是藉交易之便向女子謀求婚事。「抱布貿絲」即由此沿用至今，「抱布」和「貿絲」之主語皆爲男子，且其前後兩個行爲具有先發與後續的關係，因此應視作連謂結構，而非並列結構。

(二) 陟岵瞻望：比喻思念父母。

出處：「陟彼岵兮，瞻望父兮。父曰：『嗟予子，行役夙夜無已，上慎旃哉，猶來無止。』」〈魏風·陟岵〉

〈陟岵〉乃是行役者思親之詩篇。詩人因從軍遠役，離家已久，極度思念遠方的父母親人，故登山遠眺家鄉，想像著家中親人牽掛自己時所說

²² 邢福義：《漢語語法學》，吉林：東北師範大學出版社，1998，頁 133-134。

的話語。一般人言思念之切，多平鋪直敘，但詩人卻反其道而行，想像親人念己之深，如此一來，益發顯示出詩人思親之深切。「陟岵瞻望」即由此處演變而來，意思是登上草木茂盛的山陵，向著遠方眺望，用以比喻思念父母之情，屬於「動賓+並列」的連謂結構。

(三) 愛莫能助：內心雖然同情，想要幫助他，卻無能為力。

出處：「人亦有言：『德輶如毛，民鮮克舉之。』我儀圖之，維仲山甫舉之，愛莫助之。」〈大雅·烝民〉

周宣王之大臣尹吉甫作此詩歌頌仲山甫之賢德，詩中言品德雖然輕若鴻毛，但能夠修持成德的人卻很少。詩人左思右想，認為只有仲山甫能夠靠一己之力持道修德，不需他人之挹助。原句「愛莫助之」意指雖愛之卻幫不上忙，後來「愛莫能助」就由此演變而來，用以形容內心雖感到同情，但心有餘而力不足，想要幫助卻無能為力，屬於連謂結構。

二、動補結構

這類結構的前一個詞組是動詞或形容詞，後一個詞組是其補語，兩個詞組間帶有補充關係，又稱為「述補結構」。在語法功能上，後者是用來修飾、補充前面動詞或形容詞的。動補結構和動賓結構的區別在於，前者的兩個詞組之間是屬於補充關係，而後者的兩個詞組之間則是屬於支配關係。在語法的演變過程中，動補結構發展較晚，數量也較其他類型為少。

(一) 詢於芻蕘：向割草砍柴的人詢問請教，亦即不恥下問。

出處：「先民有言：『詢於芻蕘。』」〈大雅·板〉

芻蕘，割草砍柴的人，意指身份卑賤之人。古代先民曾說過可向採薪微賤之人請教，其意同「不恥下問」，由此句可見先民之智慧，歷經千年始終正確無誤，確實值得後人謹記在心。

(二) 小心翼翼：非常謹慎，不敢疏忽。

出處 1：「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，

以受方國。」〈大雅·大明〉

出處 2：「仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力。天子是若，明命使賦。」〈大雅·烝民〉

〈大雅·大明〉乃追述文王武王大業，並追溯及二代聖母之史詩。此段言文王恭敬謹慎，誠心侍奉上帝，因此得到許多福祿。他的品德正直不回邪，因此四方的諸國都來歸附。另外，成語典源又見於〈大雅·烝民〉，內容敘述仲山甫之德，秉性善良，面容和藹又有威儀，處事恭敬謹慎，遵從古訓，勉力於威儀，因此天子賦予他重責大任，命他將政令施行於四方。「小心翼翼」即由此二處直接引用而來，用來形容舉止十分謹慎小心的樣子。

三、兼語結構

兼語結構是透過動賓結構的延展而造成兼語現象的一種結構。²³兼語結構的獨特之處在於它含有「兼語」成分，因此可以把前後兩個詞組看做是「動賓詞組」和「主謂詞組」的組合。簡單的說，就是指動賓詞組的「賓語」，又同時兼作主謂詞組的「主語」，屬於一種極為特殊的結構型態。在《詩經》成語中屬於兼語結構的例子很少，試分析如下：

(一) 教猱升木：比喻唆使、引導惡人做壞事。

出處：「毋教猱升木，如塗塗附。君子有徽猶，小人與屬。」〈小雅·角弓〉

此詩篇乃父兄勸君王親兄弟遠小人之詩。猱，獼猴，天生擅長攀爬樹木；塗，指泥土。詩人勸諫君主勿教獼猴攀爬樹木，因為這原本就是獼猴擅長之事，這麼做就如同在泥土上再覆上一層土，其言外之意是指小人本好讒佞，若君主亦喜好讒言，那麼就猶如教猱升木一般，不僅是多此一舉，且將使小人之惡更變本加厲。反之，若君主行善道，則小人亦將受到感化而歸附之。「教猱升木」就由此沿用至今，比喻引導惡人做壞事的行為。把這個成語拆開來看即可發現，「教猱」是動賓結構，而「猱」既是前面

²³ 邢福義：《漢語語法學》，吉林：東北師範大學出版社，1998，頁 135。

詞組之賓語，也是後面主謂結構——「猱升木」之主語，因此「教猱升木」正是屬於兼語結構的類型。

(二) 俾晝作夜：以白晝作夜間。指日夜生活顛倒。

出處：「天不湏爾以酒，不義從式。既愆爾止，靡明靡晦。式號式呼，俾晝作夜。」〈大雅·蕩〉

此詩相傳為召穆公所作。時值周厲王在位，召穆公有感於國事衰敗，遂作此詩，假文王之歎商，實則欲以商之亡國為借鏡，警誡周室應引以為鑑，勿重蹈覆轍。此段謂上天並未使你們殷商沈湎於酒，效行不義之事，如今你們卻犯了過錯，敗壞自己的威儀容止，不分晝夜的呼號作樂，連白晝也當作夜晚來胡鬧。「俾晝作夜」就由此引用而來，本指以白天當作夜晚，晝夜不分，後來用以指日夜生活顛倒，語義上稍有不同。其語法結構成分屬於兼語結構，「晝」即是兼語，既作賓語亦兼作主語之功能。

(三) 將伯之助：請求長者幫助。

出處：「其車既載，乃棄爾輔。載輸爾載，將伯助予。」〈小雅·正月〉

此篇是一首諷諫幽王之詩。國家危亂，民不聊生，而褒姒禍國殃民，小人讒言害人，幽王卻日日縱酒狂歡，寵信奸佞，不辨是非，對於國家之將亡毫無所覺。詩人目睹現況，憂心家國危傾，百姓將陷入災難之中，而自己雖欲力挽狂瀾，卻是孤掌難鳴，心中充滿無限憤慨哀痛之情。此段內容言車上已載滿貨物，但你卻將載物的車箱丟棄，等貨物全掉落後，才想要請人們來幫助你，這時就已經太遲了。詩人以貨物隱射國家之存亡，痛斥幽王領悟大勢已去時，才想求助於賢臣的行為，已經於事無補了。將，請也。「將伯之助」即由此處演變而來，語法上屬於兼語結構的類型。

綜合本章各節對於《詩經》成語之研究分析，可以發現四大基本結構的數量仍是佔大多數，且其數量亦有所差異：並列結構>主謂結構>偏正結構>動賓結構。從漢語句法的發展歷程而言，並列結構和偏正結構發展較早、較普遍，因此其數量偏多實屬正常現象。不過，《詩經》成語中，

主謂結構的數量卻凌駕於偏正結構之上，僅次於並列結構，究其淵源或許是與《詩經》四字為主的語言形式有關係，因為主謂結構的成語在現代漢語中雖不是當作完整的句子用，但卻具有句子的形式，與《詩經》四字為句的形式相同。在其它結構方面，動補結構的發展較晚，在先秦時期才剛萌芽²⁴；連謂結構與兼語結構則是到二十世紀後才有學者從現有的漢語句法中再細分並提出²⁵，因此這三種類型均屬於較為特殊且罕見的結構，在《詩經》成語中所佔的數量亦較為稀少。

此外，就成語的結構形式與意義而言，《詩經》成語大多仍是依原型結構沿用至今，保留了相當多古漢語的特色與原始意義，但其中也有許多成語在漫長的演變過程中產生不同程度的蛻變，有的是語序更動了，有的是詞性改變了，也有些是後人為了使其意義更加清楚易懂而再增添字詞，每一種改變都使得成語更能夠適應現代漢語的表達方式，其結構也隨之變得更加靈活多樣，同時也加深了結構分析的困難度。但無論其結構或成分有何更易，都是為了更便利於人們的理解與使用，與漢語發展的原則是相符合的，因此《詩經》成語的結構型態，可說是在傳統中有創新，創新中亦保留著精華，充滿豐富多樣的變化。

²⁴ 潘允中：〈漢語動補結構的發展〉，《中國語文》一期，1980，頁 53。

²⁵ 「連動式」（即連謂結構）的名稱是由趙元任在《國語入門》（趙元任：《國語入門》，美國哈佛大學出版，1948，後來更名為《北京口語語法》，開明書店，1952。）一書中所提出的，他認為連動式結構是漢語中很特別的結構，且其次序是固定的，後來丁聲樹、呂叔湘等學者便相繼沿用。「兼語式」原稱為「遞系式」，最早是由王力所提出的，後來「語法小組」在《中國語文》1952.10 及 1953.04 裡首先提出「兼語式」的名稱。以上資料參自陳業川、鄭懿德：《呂叔湘著《漢語語法分析問題》助讀》，北京：語文出版社，2003，頁 386-395。

第四章 《詩經》成語之現代意義與價值

《詩經》流傳於世已逾二千五百多年了，在這漫漫的歲月長河中，它不斷的滋養著千萬人的心靈，並豐富著中國文化的內涵；同時，它也隨著歷史的遞嬗，在各個朝代間扮演著不同的角色，產生不同的功能與價值。如今，《詩經》的語言精華仍表現出強大的生命力，以成語的形式存活於現代人的口耳之間，成為日常生活中不可或缺的表情達意的工具；而成語中所蘊含積累的文化意蘊更深深的影響著人們的思想與價值觀念，成為人們立身處世的精神準則。此外，承繼了孔子的《詩》教理念，並融合現代教育的觀點與方法，《詩經》成語更具有教育層面的積極意涵，能夠對下一代的教育產生正面的影響與作用。

本章將從《詩經》的歷史定位與功能進行探討，檢視其古今意義與價值的演變；再由此基礎深入探討《詩經》成語的現代意義與價值，分析《詩經》成語中的文化精神與內涵，瞭解其傳承與相異之處；最後再從教育應用的觀點來探究《詩經》成語的教育功能及意義，期盼能對《詩經》成語有更透徹的研究，達到鑒往知來，溫故知新的積極效果。

第一節 《詩經》的意義與價值

一、《詩經》的歷史定位

《詩經》是我國的第一部詩歌總集，最早僅稱為《詩》，一共有三百零五篇作品，取其整數，所以又稱為《詩三百》，或《三百篇》。《詩經》按樂調可分為風、雅、頌三類，以賦、比、興為其表現手法，合稱為「六義」。風共有一百六十篇，包括《周南》、《召南》、《邶》、《鄘》、《衛》、《王》、《鄭》、《檜》、《齊》、《魏》、《唐》、《秦》、《豳》、《陳》、《曹》，又稱為「十五國風」，篇數最多，數量佔全部作品半數以上，為地區性的民間詩歌；雅共有一百零五篇，其中《小雅》七十四篇，有一部份是燕饗樂歌，其他

則為諷諫怨刺的詩歌，《大雅》三十一篇，主要為朝會樂歌；頌共有四十篇，其中《周頌》三十一篇，《魯頌》四篇，《商頌》五篇，皆為宗廟祭祀的樂歌。

《詩經》中的詩篇並非一時一地一人所作，而是包含著西周初期（西元前十一世紀）¹到春秋中葉（西元前六世紀），前後跨越了五百多年的時間所集結而成的作品，所涉及的地域以黃河流域為主，也就是現在的陝西、山西、河南、河北、山東和湖北北部，往南則擴及江漢流域一帶，涵蓋地域廣大，可說是我國古代文化的搖籃。《詩經》大部分的創作者已不可考，從其內容與形式作判斷，大略可知十五國風的歌謠多出自民間歌手，也有少部分是貴族的作品，二雅多是貴族、士大夫的創作，而三頌則是出自史官、樂官的手筆。

《詩經》是中國先民的歌唱，源遠流長，內容豐富，題材廣泛，語言質樸優美，反映出周代社會的文化與人民的思想，流露出詩人的內心情感，是我國純文學之祖，自古以來便不斷的受到重視與傳唱，對中國文化、文學藝術及各方面均有深遠的影響。然而，梳理《詩經》在不同的時代的定位與價值，卻可發現諸多相異之處，以下即依時代先後分成四個時期來進行探討：

（一）西周至春秋戰國時期

西周至春秋戰國時代還沒有《詩經》一詞，而是稱之為《詩》，或是《詩三百》、《三百篇》。當時《詩》的內容是以配歌詠唱為主，常常作為宗廟祭祀、朝會燕饗及日常生活禮節的儀式樂歌，極具實用性與必要性，如《周禮·春官》中記載著：「凡射，王奏〈騶虞〉，諸侯奏〈貍首〉，大夫奏〈采蘋〉，士奏〈采芣〉。」²由此可知，當時的貴族、士大夫與從政者對《詩》的內容必定是非常嫻熟，故而能在適切的場合擇歌而唱之。

¹ 《詩經》的產生年代有兩種說法，一說《詩經》中最早的詩，是作於周代初年的《周頌》，約西元前一千一百年；另一說指最早的作品是《商頌》，約創作於西元前十二世紀或更早以前。以上資料參考自余培林：《詩經正詁》（序論，頁5）、孫克強、張小平：《教化百科——《詩經》與中國文化》（頁2-3）及褚斌杰：《《詩經》與楚辭》（頁15），目前學界仍未有定論。本論文暫採余培林之說法，以《周頌》為《詩經》最早的作品。

² 鄭玄注、賈公彥疏：《十三經注疏·周禮·春官》，台北：新文豐出版公司，1994，頁366。

春秋時期，文人、士大夫在一般場合的言談之間，常引《詩》以印證或抒發自己的觀點，使用《詩》的情形十分普遍。此外，周室衰微，禮樂崩壞，各國諸侯問鼎意味濃厚，各國外交往來頻繁，但當時周禮遺風尚存，朝盟宴饗的聚會很多，因此諸侯與士大夫便時常藉機擷取《詩》中的篇章內容作為規勸君主、諷刺對手、應對進退，或議事談判的依據，而這正是所謂的「賦詩言志」。在外交場合上，人們往往在雍容揖讓之間、宴享吟詠之際，以賦詩的方式委婉含蓄的表達心中的想法、情感與立場，而聽詩者則是通過詩文內容來理解對方的暗示與意圖。雙方憑藉對詩文的熟悉與理解，心領神會，進而達到溝通的目的，建立共識，有時甚至能夠化干戈為玉帛，發揮超越一般語言的極大功效。因此，在春秋時代，若對於《詩》的內容不夠熟悉而無法意會，或是無法賦詩以言志，是沒有資格在外交場合上進行溝通與發言的，無怪孔子曰：「不學詩，無以言。」³、「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為！」⁴可見得熟習《詩》的內容早已成為當時人們的基本素養了

孔子曾致力於《詩經》的編輯與整理，《論語·子罕》謂：「子曰：『吾自衛返魯，然後樂正、〈雅〉、〈頌〉各得其所。』」由此可見孔子對於《詩經》內容的重視程度。他認為《詩》的內容符合於正道，溫和平易，曾謂：「詩三百篇，一言以蔽之，曰：思無邪。」⁵並認為「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也。」⁶換言之，孔子認為《詩》中的內容多為雅正之言，也就是具有溫柔敦厚的特質，發用於個人，可作為立身處世及道德修養的準則，發用於政治教化，則可使社會民風歸於純樸敦厚，因此國家之中若能以詩為教，就能移風易俗，使民風歸於淳善。有鑑於此，孔子將《詩》作為啟發思想與學習的教材，並鼓勵門人弟子多讀《詩》，曰：「小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於草木鳥獸之名。」⁷認為學詩《詩》可以達到興觀群怨的功能，增加知識，不管是侍奉父母或君主皆可合於正道，於是就將《詩》

³ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·季氏》，台北：藝文印書館，1993，頁150。

⁴ 同前註，《論語·子路》，頁116。

⁵ 同前註，《論語·為政》，頁16。

⁶ 鄭玄注、孔穎達正義：《十三經注疏·禮記·經解》，台北：新文豐出版公司，1994，頁845。

⁷ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·陽貨》，頁156。

當作讀本教材，教育門人弟子，把《詩》中意旨加以闡揚發揮。

戰國時代，賦詩言志之風逐漸式微，《詩》的實用性質大為降低，但由於孔子對《詩》的重視與發揚，使得《詩》的地位凌駕於其他典籍之上，並且成爲儒家的重要的典籍之一。

（二）漢代到唐代

漢朝初年，由於連年戰禍，民生凋敝，因此奉行黃老之治，與百姓休養生息，並不特別重視儒家思想。然而，當國力逐漸充實，經濟日漸繁榮後，許多社會問題隨之衍生而來，層出不窮，國家亟需一套有效的治世教化方法，而儒家思想講求仁義道德的精神，正符合當時經世治國的需要，所以逐漸受到重視。漢武帝時罷黜百家，獨尊儒術，將齊魯韓三家詩立於學官，並設置經學博士，但齊魯韓三家詩後來卻因不得詩之本義而逐漸衰微，反倒被流行於民間的毛詩所取代。毛詩經由漢末鄭玄作箋後，自此大行於世達一千多年；唐代時，孔穎達作五經正義，便是以毛詩鄭箋爲本，可見毛詩早已是大眾唯一認可的版本，而《詩序》中所言之詩旨與詩義，自然也就被大眾奉爲圭臬，深信不疑了。

漢代崇尚《詩經》，除了本於儒家思想基礎外，另一方面也透過《詩序》的闡述將《詩經》的價值提高爲經世教化的功能，用以進諫君王，教化百姓，因此詮釋詩義時，往往將詩旨依託在史事、政治上，賦予美刺大義與道德規範，嚴重扭曲《詩經》原來之面貌。久而久之，經由儒家思想的宣揚、今文經學者的闡釋，與統治者的推波助瀾，詩教便逐漸根植於民心，充分發揮其政治教化及道德教育的功能，儼然成爲經世致用的「聖經」，具有至高無上的地位。《詩經》被賦予如此崇高的地位，因此自漢代以降，學者對《詩經》的研究多是以解「經」爲主，通過闡釋《詩》而重塑《詩》⁸，試圖解開《詩經》中所蘊藏的聖人之道，經世教化之義，而鮮少直接從詩文本身加以欣賞與理解。

⁸ 楊子儀：〈論文化《詩經》與文學《詩經》的形成〉，《詩經研究叢刊》（第十輯），北京：學苑出版社，2006，頁198。

（三）宋代到明清

宋朝以後，許多學者開始對《詩序》之說感到懷疑與矛盾，認為《詩序》題旨多有謬誤與牽強附會之處，似不足以採信，朱熹更積極主張應該廢掉《詩序》，因此撰《詩集傳》時便捨去《詩序》不錄，掀起廢序之爭，引發兩派論辯，也使《詩經》的聖經地位產生動搖。此外，朱熹更進一步指出《國風》之詩「多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與咏歌，各言其情者也。」⁹並提出「淫詩」之說，開創全新的見解。雖然他是以理學的角度出發，從道德的立場作評論，但他也可說是首次以文學欣賞的眼光來論《詩經》的學者。

明代中葉以後，濫觴於朱熹的文學論《詩經》的觀點漸漸擴展開來，人們不再拘泥於傳統的以經學論《詩經》，而開始以藝術欣賞的眼光讀《詩經》，重視其文學及審美之特質，致力於《詩經》的文學研究。到了清代，許多學者主張從詩篇本文去探討詩旨，陸續對《詩經》提出新說，並分門別類，多方研究與考據，如：聲韻訓詁、地理考察、禮儀制度等，其中亦不乏獨到之見解，顯見《詩經》內涵之豐富，仍有許多地方值得深探研究。

綜觀宋代到清代對《詩經》的研究，雖然觀念上較漢唐開明、豐富許多，研究的範疇也大為擴展，但是根本上仍無法完全擺脫漢唐以來傳統對「經」書的探求觀念，詮釋《詩經》時仍受到舊時聖經至道與道德規範的影響，不敢離經義太遠，因此《詩經》的「聖經」地位雖受到動搖，但仍缺乏突破性的發展。

（四）民初到現代

隨著滿清王朝的滅亡，經學的發展也隨之消亡。五四運動以後，古史辨派的學者大力抨擊集權主義，猛烈批判《詩序》扭曲《詩經》大義、為政治教化服務的企圖，並針對《詩經》的內容重新審視瞭解，認為《詩經》是一部富涵古代文化與詩歌藝術的文學作品。顧頡剛〈詩經在春秋戰國間的地位〉曾說：「《詩經》是一部文學書……就應該用文學的眼光去批評牠，

⁹ 朱熹集註：《詩集傳》，香港：中華書局，1973，序頁2。

用文學書的慣例去注釋牠，才是正辦。」¹⁰胡適〈談談詩經〉也曾表示「《詩經》並不是一部聖經，確實是一部古代歌謠的總集，可以作社會史的材料，可以作政治史的材料，可以作文化史的材料。」¹¹由此，《詩經》可說是邁向一個新紀元，重新得到不同的定位與重視，不僅恢復《詩經》之為《詩》的純粹面目，也提供其他學者研究古代文化、歷史、藝術與文學的多元視角。時至今日，《詩經》學方興未艾，近幾十年來有許多學者相繼投入《詩經》的研究，從各種角度進行考察、探討，研究的深度與廣度更是不可同日而語，使《詩經》的內涵再度受到重視與發揚，同時也為《詩經》的研究注入源源不絕的活力。

二、《詩經》價值之省思

歸納歷代對於《詩經》的定位與價值，《詩經》的實用價值在春秋戰國時代獲得充分的發揮，或作為宗廟祭祀的樂歌，或作為朝會燕饗的樂歌，或作為賦詩言志的依據，又或作為教育學子的教材讀本，是自然而然的融入社會生活之中。漢代至唐代崇儒尊經，將《詩經》奉為治世「經典」，《詩序》題旨為建立集權體制的權威而服務，使《詩經》成為經世治國與道德教化的範本。簡而言之，從春秋戰國時代到唐代的這一千多年，《詩經》的核心價值即在其實用性，無論是作為樂歌、言談依據、教材讀本，或是政治教化的經典，它一直是被定位成一種為達到某種目的而使用的工具，注重的是文化經典的內涵，而非其文學性。

宋代至清代則掀起疑古思辨的風潮，使《詩經》的經典地位受到動搖；學者們開始嘗試以文學的觀點多方研究《詩經》，使《詩經》研究產生迥異於以往的新風貌。民初的學者更進一步採取新的研究方法和角度，掙脫經典教化的包袱，從不同的角度來閱讀、詮釋《詩經》內容，並從中發現文化歷史的傳承與文學藝術的源頭，開創了《詩經》研究的大道，也重新肯定《詩經》的文學價值。梳理《詩經》研究的發展脈絡，從宋代開始注意到《詩經》的文學特性，經過近千年的醞釀與演進，《詩經》才得以恢

¹⁰ 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，《古史辨》第三冊下編，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1987，頁309。

¹¹ 胡適：〈談談詩經〉，《胡適文存》第四集，台北：遠東出版社，1979，頁557。

復其詩歌之本相，以文學經典之姿重新得到世人的重視；而《詩經》中所反映出來的周代社會、歷史與文化的內涵，也成為學者們研究探討的議題，開啓了全方位的《詩經》學研究。

綜而言之，無論將《詩經》單純視為治世經典，或是文學經典，都是有所偏頗的。固然，《詩經》曾因被奉為政治教化的經典，導致其文學性受到忽略與漠視，但我們也不能完全否定《詩經》教化經世的功能。畢竟，它曾是千百萬中國文人讀詩的意義，也是他們寄託抱負之處，提供了亙古不變的美好理想，並深刻的影響著中國人的思想、情感與價值觀，具有不可抹滅的文化價值。另一方面，《詩經》從民間歌謠汲取養分，經過整理與加工而成為優美動人的詩歌，其四言形式、自然韻律、雙聲疊字之特色，以及賦比興的藝術手法，均成為後代文學作品創作之源頭；而詩篇中所反映的周代士人與庶民的生活及心聲，不但是研究周代社會、制度、歷史與政治最好的史料，更有助於人們對歷代文學作品、批評理論的瞭解。

因此，以現代的眼光來看待《詩經》這一部古老的詩歌典籍，它的研究價值應是十分多元，且具有豐富之內涵的。除卻實用性之外，人們盡可以涵詠《詩經》篇章，感受先民的情感，領略詩歌之美，探索文化之意蘊，也可以深入探討《詩經》之文學藝術，或是《詩經》為主體，進行跨領域的學術研究，甚至可依據不同的年齡層，循序漸進的教導下一代閱讀、背誦《詩經》裡的歌謠，提升其文學素養，陶冶性情，發揮《詩經》的最大價值與功能。

第二節 《詩經》成語的文化內涵

語言是文化的一部份，而文學是一門語言的藝術，免不了要與社會文化發生密切的聯繫。《詩經》作為一部古代的詩歌總集，自然也會反映出周代時期人們的生活風俗、社會制度、心理情感、審美觀念與價值觀念等等層面的文化內涵。而出自於《詩經》的成語，歷經兩千多年的考驗而依然存活至今，可見其不但充滿生命力，也蘊藏了許多文化意蘊在其中，堪稱是文化中的瑰寶。考察《詩經》成語之文化意涵，有助於理解周代社會文化之精神，亦有助於察覺歷史演進過程中，文化內涵的轉變與特色。然而，一般的成語研究多是從成語的來源、屬性、語法、修辭等方面來進行探討，較少從文化的觀點來進行考察，因此本節擬從文化的視角來探討《詩經》成語之文化意涵，期盼能增進文化的理解與成語的應用，並拓展《詩經》成語的研究範圍。

以下茲就成語及文化的關係先進行深入的探討，再進一步分析《詩經》成語中的文化意蘊，以瞭解其文化淵源與傳承之概況。

一、成語及文化的關係

要探討成語及文化的關係之前，首先必須要瞭解「文化」的定義與範疇。「文化」是一個抽象的概念，在我國古時候就已經存在「文化」一詞。

《說文解字》稱：「文，錯畫也，象交文。」本義是指各色交錯的紋理，後來引申為包括語言文字在內的各種象徵符號，與典章制度等。至於「化」字則是有改變、化生、造化的意思，如《禮記·樂記》云：「和，故百物皆化」¹²，此處之「化」即是指化生之意。「文」與「化」聯繫使用，最早見於《周易·賁卦》：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」¹³此處之「人文」是指人類社會中的各種關係及規律，包括人倫道德、禮儀規範。而「人文」與「化成天下」的結合，即是以文治教化百姓，使其思

¹² 鄭玄注、孔穎達正義：《十三經注疏·禮記》，台北：新文豐出版公司，1994，頁 669。

¹³ 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《十三經注疏·周易·賁卦》，台北：藝文印書館，1985，頁 62。

想行爲合乎倫理與禮儀的規範，基本上已經具備了「人文化成」的「文化」意涵。

西方國家所謂的「文化」一詞是從拉丁文「cultura」而來，本指耕種之意，在英文與法文皆作「culture」，作動詞用，指培育、培養（cultivate）樹苗的意思，後來就引申爲對人類價值觀念、心靈與情操的化育培養，與我國古代「以文教化」的基本意涵是很相似的。到了十九世紀中葉以後，隨著各類科學與哲學的蓬勃發展，人們開始對文化現象與內涵產生濃厚的興趣，並著手進行研究，試圖以各種不同的角度與方法來將文化下定義。雖然各家學者對於文化的解釋眾說紛紜，但大致可歸納爲廣義文化與狹義文化兩類，前者認爲文化是人類生活的總和，包括人類的創造活動、生活方式，以及隨之形成的思想意識、風俗習慣、社會制度和價值觀念等等；而後者則認爲文化是指人類的價值觀念、思想意識、心態和習俗的總和，著重於精神文化的層面。

筆者以爲，文化是伴隨著歷史而發展演進的，人類文明從無到有，從簡單到複雜，從物質文化進展到精神文化的層面，每一個階段都有其意義與價值，亦象徵著人類文化的發展歷程，因此文化的內涵不應限於精神文化的層面，而是包括了人類全部生活的總和，兩者之間雖有深淺層次的區別，卻是無法分割的。邢福義在《文化語言學》中將廣義的文化分成物質文化、制度文化和心理文化三個層次，而語言即是屬於制度文化的層次，是文化的一部份，與文化之間的關係是密不可分的。¹⁴不同的民族具有不同的文化特色，但文化的傳承並非藉由基因遺傳來控制，而是透過後天習得的，因此民族語言與文字可說是記錄該文化的一種符號系統，亦是文化構成的重要基礎。

語言既是文化的重要組成部分，也是一種特殊的文化現象，因爲語言與文化之間不僅是互相影響，也具有互相制約的關係。語言是文化傳播的媒介，透過語言學習與溝通的過程，人們在潛移默化中不自覺的接受了民族的歷史、文化、信仰，以及思維與價值觀等；同時，文化也受到語言的影響，從而反映出不同於其他民族的文化內涵與特色。正如同邢福義所形容的：「語言是文化的符號，文化是語言的管軌。好比鏡子或影集，不同

¹⁴ 邢福義：《文化語言學》，湖北：湖北教育出版社，1991，頁 8-9。

民族的語言反映和記錄了不同民族的特定文化風貌；猶如管道或軌道，不同民族的特定文化對不同民族的語言發展，在某種程度、某個側面、某個層次上起著制約的作用。」¹⁵因此語言與文化之間可說是有著「水乳交融」般的密切關係。

以中華民族而言，漢語正代表著中華文化的符號系統，與重要的文化載體。幾千年來，隨著時代的推移與歷史的演進，中華民族所創造出來燦爛文化與高度文明都在漢語中得到廣泛而深刻的反映；而詞匯系統是語言的基本要素，對於社會與文化的改變最為敏感，影響也最為直接，因此漢文化之精神與內涵在漢語詞匯系統中體現得最為突出。

詞匯系統包括一般詞語和固定語，而後者又可分為專門用語和熟語。漢語成語即隸屬於詞匯系統中的「熟語」類，由於其長期依附於社會生活中，歷經漫長的歲月而逐漸凝固定，具有習用性與民族性，往往和民族歷史、地理環境、文化風俗、經濟生活等文化內涵緊密相連，對文化的反映更為集中、更為典型，因此作為辭彙重要組成成員之一的漢語成語，更是漢民族文化的精華，最富有漢民族的文化特徵。¹⁶李大農曾說道：「成語比一般語彙更能完整的表現出漢民族的文化內涵，這是由成語本身的特性決定的。首先，成語是人們長期沿用，有某種歷史源流的古老詞語，每一條成語從產生到定型，都要經過語言歷史的多次篩選與錘煉，存活下來的成語，就像語言中的活化石，蘊涵著豐富的文化內涵；其次，成語固定的結構形式與組成成分使成語具有特定的語義內涵，其語法功能上相當於一個定型的片語甚至短語，比普通的詞語包含的信息量更大。」¹⁷

由以上論述可知，漢語成語往往承載著龐大的文化訊息，反映出文化的多層次樣貌與深層意蘊，是文化的沈澱與結晶，亦可說是語言與文化的「活化石」，因此比起一般的詞匯，成語中所蘊含的文化內涵不僅更為豐富，且更具典型，極具深入研究與參考的價值。

¹⁵ 邢福義：《文化語言學》，湖北：湖北教育出版社，1991，序頁1。

¹⁶ 姚鵬慈：〈「成語與文化」札記〉，《廣播電視大學學報》（哲學社會科學版），4期，2000，頁84-87。

¹⁷ 李大農：〈成語與中國文化〉，《南開大學學報》，6期，1994，頁68。

二、《詩經》成語中的文化意蘊

《詩經》中的隻字片語歷經漫長歲月的考驗，與人們的長期習用，逐漸凝鍊為成語，可說是濃縮了《詩經》語言及歷代文化的精華，因此這些成語不僅反映出周代的歷史文化，也具體呈現出中國兩千多年悠久且豐富的文化意蘊。考察《詩經》成語中的文化意蘊，大略可分成（一）婚戀禮俗、（二）社會習俗、（三）孝道觀念、（四）處世哲理、（五）憂患意識。婚戀禮俗與社會習俗是從制度文化的層面而言，孝道觀念、處世哲理和憂患意識則是屬於心理文化的層面，與人們的思想與價值觀有密切的關係。以下就從這五項分別探討並分析之：

（一）婚戀禮俗

中國自古以來就十分注重倫常關係，而在君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友這五倫中，又特別重視夫婦之義。《禮記·昏義》中記載著：「禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰昏禮者，禮之本也。」¹⁸由此可見，婚禮是諸禮的根本，夫婦人倫更是五倫的起源，因此周代先民對於男女之間的戀愛情事與婚姻大事也就格外的重視了。《詩經》中婚戀詩的數量相當多，尤其集中於十五《國風》，其中有許多篇章記載了周代之青年男女們求愛的方式與過程，以及婚嫁的禮俗儀式，有助於深入瞭解周代的社會生活與制度。《詩經》成語中亦保留了相當成分的周代婚戀禮俗的痕跡，有些儀式甚至已經演化定型，成為古今男女定情、迎親嫁娶的傳統儀式了。

在求愛方式方面，相關的成語有「標梅迨吉」、「桑中之約」、「投木報瓊」、「采蘭贈芍」等。「標梅迨吉」典出於〈召南·標有梅〉，內容是描寫一名逾時未嫁的女子，迫於婚齡的倉皇與焦慮：

標有梅，其實七分。求我庶士，迨其吉兮。

¹⁸ 鄭玄注、孔穎達疏：《十三經注疏·禮記》，台北：新文豐出版公司，1994，頁1000。

標有梅，其實三分。求我庶士，迨其今兮。

標有梅，頃筐墜之。求我庶士，迨其謂之。

《周禮·地官·媒氏》曰：「令男子三十而娶，女二十而嫁。中春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁。」¹⁹周代時有令會男女之規定，凡男女之逾齡而未嫁娶者，可於仲春之月相會以尋找伴侶，而且，若於此時相約私奔者亦不罰。〈標有梅〉中的女子過了適婚年齡，心中望嫁的急切心情可想而知，因此她以樹上之梅子掉落的情況來比喻自己的婚齡，暗示有意求婚的男子應趕快把握吉時以成婚。趁著樹上的梅子尚有七成時，女子勸男子把握良辰吉時，備禮求親；待梅子只剩三成時，女子焦急之情溢於言表，催促男子擇期不如撞日，乾脆今天就備禮成婚；到最後梅子落盡時，女子已經迫不及待，於是告訴男子，只要口頭約定即願嫁之。後來「標梅迨吉」就用來比喻女子已到適婚出嫁的年齡。

「投木報瓊」典源於〈衛風·木瓜〉，是描寫男女互贈瓜果及玉珮以定情之詩：

投我以木瓜，報之以瓊琚，匪報也，永以為好也。

投我以木桃，報之以瓊瑤，匪報也，永以為好也。

投我以木李，報之以瓊玖，匪報也，永以為好也。

仲春之月，男女可於集會中自由選擇婚配的對象，女子以瓜果投擲心儀的對象，若男子解下玉珮以報之，即表示同意女子之求愛，兩人便可擇期成婚。詩中男女向對方投擲瓜果玉珮，並非純粹朋友之間的贈答而已，而是用以作結情之物，表示兩人願意互訂終身的意思。周代這種互贈定情的習俗流傳久遠，可說是古代才子佳人珮玉定情的源頭。

「采蘭贈芍」是出自於〈鄭風·溱洧〉：「溱與洧，方渙渙兮，士與女，方秉蘭兮……維士與女，伊其相謔。贈之以芍藥。」此詩生動傳神的描繪出鄭國青年男女相偕春遊的情景。「蘭」，即蘭草。「芍藥」，今作芍藥，盛開於春季，別名江離。鄭國男女相偕遊江，歡聚嬉戲，臨別之際互贈芍藥，

¹⁹ 鄭玄注、賈公彥疏：《十三經注疏·周禮》，台北：新文豐出版公司，1994，頁 216-217。

就是取其諧音「將離」，表示即將離別之意。周代仲春時節除了有「令會男女」之習俗外，尚有「上巳節」祭祀狂歡的節日，類似於現代的廟會，原本是爲了祭祀高媒以求子，在水邊設壇祭拜的活動，後來就逐漸演變爲男女遊樂的節日。孫作雲以爲「仲春之月的會男女、祀高媒，與三月上巳原來是一個節日。」²⁰在這種熱鬧的場合中，春光明媚，江水漫漫，遊人如織，充滿活潑歡樂的氣氛，自然也成爲男女互表情意，或是情侶們相約定情的重要節日了，無怪乎《詩經》篇章中，情人們常相約於河畔，如溱水、洧水和淇水等地互訴衷情。「采蘭贈芍」即是指男女兩情相悅，互贈禮物表示心意的意思。

從以上所述可知，周代的戀愛習俗並非如想像中的嚴格死板，而是與現代未婚男女的戀愛模式有異曲同工之妙。固然，周代男女需憑媒妁之言、父母之命方可成婚，但逾期未婚之男女亦可自由戀愛，追求心儀對象，並與之贈物定情、相約郊遊，雖古今習俗略有不同，但渴望找到伴侶的心情與交往模式卻是古今一致的。

在婚嫁禮俗方面，相關的有「伐柯人」、「文定之喜」和「于歸之喜」。「伐柯人」典源出自於〈豳風·伐柯〉：

伐柯如何？匪斧不克。取妻如何？匪媒不得。

伐柯伐柯，其則不遠。我覲之子，籩豆有踐。

關於此篇章之詩旨，學者們意見紛歧，或以爲詠周代婚姻禮俗之詩，或以爲美周公之詩，各有其立論憑據，不過對於第一章的詮釋及見解則是一致的。「柯」，指斧頭之斧柄。詩人以伐柯來比喻娶妻一事，並以斧頭來比喻媒人，內容是說想要伐木作斧柄，非用斧頭不可；若想要娶妻成婚，則非得有媒人不可。與此篇說法類似的還有〈齊風·南山〉：「析薪如之何？匪斧不克；取妻如之何？匪媒不得。」「析薪」，意指砍柴。此篇句法與〈伐柯〉極爲相似，基本上只是將「伐柯」代換爲「析薪」而已。從以上所述可知，周代時各國就已有憑媒說合的禮俗傳統了²¹，而這個習俗一直流傳

²⁰ 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1979，頁303。

²¹ 糜文開、裴普賢認爲「憑媒說合的禮俗，實最初見於詩經，其禮俗東起黃河下游濱海的齊國，西至黃河上游陝西的邠州，一致採用，所以『取妻如何？匪媒不得。』會成爲當時流行的習語。」

下來，後來人們就習慣將「伐柯人」做爲媒人的代稱，在明代短篇小說〈醒世恆言·賣油郎獨佔花魁〉中也曾出現這種說法：「這幾件東西，奉與姨娘爲伐柯之敬。」可見得「伐柯」一詞習用久遠，已成爲媒人的替代語了。

「文定之喜」典源於〈大雅·大明〉：「大邦有子，俔天之妹。文定厥祥，親迎于渭。造舟爲梁，不顯其光。」此詩乃追述周代文武二王開國之業，並追述於二代聖母的史詩，其中第四、五章是描寫文王與莘國之女太姒爲天作之合，文王親迎太姒於渭水旁，行禮納幣以訂吉祥的過程。中國自古以來一直將婚姻嫁娶視爲人生大事，十分注重婚禮的各項儀式。《儀禮·士昏禮》中記載了婚嫁時必須遵循的六種禮儀，分別是納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎²²，從〈大明〉中便可看出文王娶親時就是依照禮儀中的納吉、納徵與親迎的儀式而行。「文」，禮也，指納幣之禮，也就是納徵的禮俗。「文定厥祥」是指占卜得吉後，行納幣之禮，送聘禮至女方家中，待女方受禮後，婚姻乃定，因此「文定」也就是納幣定婚之意，後來就演變爲「訂婚」一詞。

「于歸之喜」之典故來自於〈周南·桃夭〉：「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。」此篇乃是祝賀人嫁女之詩。詩人以桃花盛開，鮮明豔麗的樣子，來比喻少女之美貌；復以宜其室家形容女子之德性美好，能有益於室家。「之」，此也；「子」，指女子；「歸」，古時稱女子出嫁曰歸。「之子于歸」的意思是說這個女子出嫁了，後來經過長期的沿用與發展後，便刪去前面二字，而在「于歸」後面加上「之喜」，成爲「于歸之喜」，使賀婚之意更加清楚易懂。同出此源的成語頗多，例如：「桃夭及時」、「于歸頴吉」、「淑女于歸」、「桃灼呈祥」、「宜室宜家」等成語，皆是用於祝賀女子出嫁的婚嫁賀辭。

中國自古視婚姻爲人生大事，兒女們多無婚姻自主的權利，或聽父母之命，或憑媒妁之言，遵循六禮之嫁娶儀式以成婚，從《詩經》篇章及成語中可溯及淵源，窺見周代婚姻禮俗之儀式，有助於深入瞭解周代之民俗

引自《詩經欣賞與研究》(改編版)(二)，台北：三民書局，1991，頁725。

²² 「納采，是指男方送禮物到女方家，表示願意談婚事。問名，即請媒人問女家的姓名和生年月日。納吉，男家占卜得吉兆告訴女家，婚姻之事於是定下來。納徵，是男家送錢和禮物給女家，表示訂婚。請期，男家卜得結婚吉日，徵得女家同意。親迎，男子駕車到女家，等在庭中，女子從房中出來，其父親領其手遞給婿，婿牽婦手出來，一同上車到婿家。」引自王巍：《詩經民俗文化闡釋》，北京：商務印書館，2004，頁215。

禮儀概況。此外，從現存數量頗多的婚嫁賀詞，亦可看出人們重視婚姻禮儀，以及賀婚成俗的文化意蘊。

（二）社會習俗

《詩經》可說是周代社會生活的真實寫照，反映出周代人們的生活方式與風俗民情，而當時盛行的社會習俗經過長時間的流傳與淘汰後，有一部份依然存活於現代社會之中，成為中國文化的一部份。《詩經》成語是文化的精髓與濃縮，自然也保留了許多社會習俗的內涵，但一般人多停留在「只知其然，不知其所以然」的層次，對於這些社會習俗僅限於粗淺認知，而不知其文化淵源。因此，本文擬從多子多福的期盼、夢兆生子的淵源，以及男女地位的分別這三方面進行探討，並列舉相對應之成語及典故以茲佐證。

1. 多子多福的期盼

中國自古以來就非常注重血脈的傳承，深信「多子多孫多福氣」，因此多子多福的觀念一直深植民心，成為傳統文化的一部份。從《詩經》成語中，亦可看出周代社會對於傳宗接代的殷切期盼與祝福，如：「瓜瓞綿綿」、「麟趾呈祥」、「螽斯穎吉」等，均具體表現出周代冀求人丁興旺的觀念。考察這種觀念的起源，應與中國農業社會的生產方式及宗法制度有極密切的關係。

中國自古即是以農立國，百姓在廣大的土地上辛勤耕種以獲取糧食，日出而作，日落而息，世世代代傳承著相同的信仰與生活習慣。周代亦是一個典型的農業社會，經濟生產主要依賴農作，但在農業技術落後的時代，農業生產需要大量的勞動人力支援，才能應付繁重的耕種活動。然而，農作的豐收與否不僅取決於氣候的變化，有時也會因為蟲害、戰爭等因素而造成毫無所獲的結果，引發糧食短缺的危機。在這種情況下，增加生產力成為首要之務，而人力的增加與生產力的提升呈正比，因此子孫的繁衍就顯得格外重要了。此外，周代所推行的是以血緣親疏為中心的宗法制

度，採嫡長子繼承制，因此嫡長子可繼位為天子，次子以下分封為諸侯；諸侯之長子可繼承爵位，次子以下再分封為大夫……以此類推，而土地的劃分亦是由上而下，由大而小依序分封，形成了土地分封的制度。周代能夠結合宗法制度與封建制度，實行嚴格的階級劃分，便是建立在血緣關係的基礎之上。他們利用血緣關係來鞏固其政治組織，形成嚴密而牢靠的政治集團，因此血脈的延伸開展具有重要且實質的意義。

簡而言之，周朝上至天子諸侯等貴族，下至廣大的農民百姓，所有的人對於血脈的傳承都是極為重視，且深切期盼其血脈能夠綿延不絕的。以下就從《詩經》成語之出處篇章進行內容探析：

(1) 麟趾呈祥

出處：「麟之趾，振振公子，于嗟麟兮。」〈周南·麟之趾〉

趾，足也，與子諧音。此篇讚嘆公侯之子孫眾多，且傑出如麟，涵意單純直接，後人遂用以讚譽子孫良善昌盛。

(2) 螽斯穎吉

出處：「螽斯羽，詵詵兮。宜爾子孫，振振兮。」〈周南·螽斯〉

此篇乃祝賀他人子孫眾多之詩。螽斯，猶如今語之蝗蟲，繁殖力強，常群集飛舞覓食。詩人以螽斯為喻，便是取其多子之意，形容螽斯成群振翅而飛時，聲音盛多的樣子，而詩中所指之人後代子孫眾多，恰如螽斯多子之特性。後來「螽斯穎吉」便成為賀喜他人子孫眾多的賀詞。

(3) 本支百世

出處：「文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。」〈大雅·文王〉

此篇相傳為周公所作，內容敘述文王死後，周公追述其德，闡述周人所以能夠受命代殷，皆是由於文王之德行彰顯而得天命之故，並藉以告誡成王應敬天法祖，效法先人之典範。詩中第二章言文王的子孫眾多，能夠綿延後世，且所有與周族有血緣之士，皆能代代大顯於世。本，是指繼承大統之天子；支，是指天子之手足，受領封地之諸侯，因此「本支百世」即是指子孫百代相傳不絕。

(4) 瓜瓞綿綿、瓜瓞延祥

出處：「綿綿瓜瓞。民之初生，自土沮漆。」〈大雅·緜〉

此篇乃歌頌公劉、太王遷居岐地，篳路藍縷，終於完成開國大業，為文王之興奠定基礎的史詩。首章開頭即以瓜為喻，形容周代子孫繁衍有如蔓生之瓜瓞眾多，接著話鋒一轉，便話說從頭，追溯公劉與太王遷居岐地，創始大業之艱辛過程。瓜瓞，是指瓜之大、小者，瓜類枝蔓具有攀爬延生的特性，因此詩人便以瓜瓞比喻周代子孫繁盛，綿延不絕的樣子，現代則多用以祝賀人子孫繁衍昌盛。

早期農業社會將傳宗接代視為延續宗族香火之大事，認為多子多孫能夠傳承血脈，因此人丁興旺是極有福氣的象徵。但是，臺灣從農業社會、工商業社會，逐漸過渡到現代以資訊業及服務業為主的社會，整體而言，家庭的形式與生育觀念已有很大的改變。傳統農業社會的家庭形式多是以大家庭為主，也就是以血緣關係為基礎所形成的家庭，其成員除了祖父母、夫婦、子女之外，也包括已婚子女及其子嗣，或是其它親屬在內；生育觀念則是偏好多子多孫多福氣。現代家庭則是漸漸從大家庭、三代同堂為主的折衷家庭，轉變為由父母及子女所構成的核心家庭；生育觀念產生極大改變，生育數量亦大幅減少為以一至二名子女為主。

2. 夢兆生子的淵源

《詩經》成語中有許多是用於祝賀人得子或得女的賀詞，考察這些成語的出處，都是源自於〈小雅·斯干〉而來。從原文進行解讀與研究，可考察周代夢兆生子的淵源，並且有助於瞭解周代男女地位的分別。在「夢兆生子的淵源」這方面，詩篇之第六章原文如下：

下莞上簟，乃安斯寢。乃寢乃興，乃占我夢。吉夢維何？維熊維羆，
維虺維蛇。大人占之，維熊維羆，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥²³。

²³ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁386-387。

〈斯干〉乃是敘述周宣王建築宮室之事，全篇共九章，前五章述說宮室建築之形式雄偉、結構之堅固方正，無不美觀得宜；第六章則言宮室建成之後，居而寢之，夜晚夢見生子得女的預兆，皆帶有祝賀之意。占夢官認為，夢見熊羆，是生男子的預兆；若夢見虺蛇，則是將生女子的象徵。羆，與熊相似，身上有黃白條紋，勇猛力大。虺，是蛇的一種，頸細體長，含有劇毒。

關於占夢官所言生男生女的預兆，《鄭箋》有稍作解釋，云：「熊羆在山，陽之祥也，故為生男；虺蛇穴處，陰之祥也，故為生女。²⁴」余培林《詩經正詁》從動物之體型氣力上作區別，謂熊羆強力壯毅，故為男子之兆，而虺蛇柔弱隱伏，故為女子之兆。這兩種說法似乎都說得通，也符合人們對於熊和蛇的外觀習性的理解。不過，孫作雲有不同的看法，他從周人之地域及信仰深入考據，認為「維熊維羆，男子之祥」的說法與周代遠古的圖騰信仰有密切關係。他提出以下幾點證明²⁵：第一，遠古時期，各部落皆以各種鳥獸作為氏族的圖騰，而黃帝之族是以熊為圖騰。第二，黃帝姓姬，周人亦以姬為姓氏，可知周人應為黃帝之後。既然黃帝號稱「有熊氏」，以熊為圖騰，故周人應該也是以熊作為圖騰。如此一來，夢見熊羆乃生男子的預兆就有了起源依據。

那麼，「維虺維蛇，女子之祥」的說法又是從何而起呢？孫作雲對此亦有明確的解釋：「夢熊生子的信仰，就是從原始的周人以熊為圖騰的信仰發展而來；夢蛇生女的信仰，則是因為周人多娶姒姓女子為妻，而姒為夏人之後，原始的夏人以龍蛇為圖騰，所以才產生了這種夢蛇即生女子的迷信。」²⁶由此可知，周代以熊羆為生男子的預兆，虺蛇即生女子的預兆，均是源自於遠古時期的部落圖騰信仰，其來有自的。雖則如此，但以現代人的眼光來看，這種依據占夢來預測生男生女的說法顯然是缺乏科學根據且充滿迷信的，因此今人並沒有真正採信。不過，由於這種說法長期流傳下來，已經約定成俗，於是便以成語的形式保留至今，成為祝賀之詞，如：「熊夢徵祥」、「夢兆熊羆」、「熊羆入夢」、「虺蛇入夢」及「祥徵虺夢」。

²⁴ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁387。

²⁵ 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1996，頁7-15。

²⁶ 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1996，頁13。

3. 男女地位的分別

「男女地位的分別」這部分，則可從〈斯干〉之末二章進行瞭解。這兩章詳細描述了周代對於所產下之男子與女子的不同待遇與習俗，摘錄原文如下：

乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋。其泣惶惶，朱芾斯皇，室家君王。

乃生女子，載寢之地，載衣之裼，載弄之瓦。無非無儀，唯酒食是議，無父母詒懼。²⁷

璋，是指周朝士大夫向天子行禮時手上所拿的長版玉器；瓦，並非指瓦片，而是指古時紡織用的紡錘。這兩句是說，若是生下兒子，就將他置於床上，穿上衣裳，拿玉璋給他玩。嬰兒的哭聲宏亮，將來必定有所成就，可作為諸侯或天子。若是生下女孩，就將她放在地上，用小被子包裹起來，拿紡織用的紡錘給她玩。希望她以後能夠謙卑柔順，不違背人言，亦不自作主張，只要把家務飯菜打理好，不要使父母煩憂即可。由以上所述男女出生後所受到的待遇與期望，顯見周代時男尊女卑的習俗就已經成形了。

雖然余培林認為周人產下女子便「載寢之地」的作法，是希望女子「取法坤道之卑順，非賤之也。」²⁸是含有深意於其中的，但由於儀式中所呈現的男尊女卑的現象十分明顯，且兩者待遇落差極大，無怪乎後代大多數人讀到這兩章時，便直覺認為有輕賤女子的意味，而其中所蘊含的深意反倒鮮為人知了。周代以後，男尊女卑的習俗影響後代甚鉅，成為根深蒂固、難以動搖的觀念，因此中國社會中的婦女地位始終是十分卑下且多所限制的，僅能依附於男子而生存，以夫為天，順從家族與丈夫，專心一志的打理家務，缺乏自主性與獨立性。

隨著時代的改變，傳統男尊女卑的觀念已經逐漸淡化，現代女性的地

²⁷ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁387-388。

²⁸ 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁379。

位大為提高，與男性同樣享有平等的受教權與工作權，其地位早已不可同日而語。雖然成語中仍保留著古代的詞彙，如：弄璋之喜、弄璋誌喜、弄瓦徵祥，但其中的尊卑意味已經大為降低，純粹作為生育子女的祝賀詞了。

（三） 孝道觀念

我國自古以來一直十分注重孝道，《詩經》中也出現了許多描述父母子女之親情的篇章，如〈邶風·凱風〉中描寫兒子不得終養父母而深感自責；〈唐風·鴇羽〉寫兒子因服役在外，無法奉養父母而感到痛苦；〈魏風·陟岵〉、〈小雅·四牡〉寫征夫異鄉征戰，思念雙親之悲情與苦悶；〈小雅·蓼莪〉中深刻描述孝子悼念雙親，發自內心的真實流露，以及沈痛哀傷之情，感人至深。這些詩篇字字句句感人肺腑，生動描繪出親子之間的濃厚親情，可說是孝親情感的真實呈現，亦是後代親情詩之濫觴。

從《詩經》中出現許多有關於親情的篇章來推論，孝的觀念在周代是十分普遍的，而這種觀念的形成與周代建立宗法制度以維繫宗族間的團結和秩序有密切的關聯²⁹。周代所實施的封建政治是以宗法制度為基礎，依照血緣親疏關係進行嚴格的階級與封地劃分，形成以天子為中心，逐漸向外輻射開來的宗族網絡。周公為了加強天子與同姓諸侯間的情感聯繫，並穩定內部之社會秩序，便以孝為中心，提倡「親親精神」，再以各種禮儀制度界定不同階級應遵守之行為規範，藉以維持政權的穩定與和諧。換言之，周代的「親親精神」是具有政治階級之意涵的，與我們一般所認知的孝道觀念的精神內涵有所不同。

那麼，孝道觀念究竟是如何建立的呢？考察孝道觀念的起源與發展，應是導因於春秋戰國時期封建制度及宗法制度的崩解，以及儒家思想的提倡與闡發。春秋戰國時代，王室權威漸漸衰微，建立於宗法制度之基礎上的「親親精神」遭到破壞，使周朝的封建制度與禮樂制度亦隨之崩解。孔

²⁹ 「孝的觀念，在詩經的大小雅及周頌中，始特為明顯。其中共出現有十六個孝字。周朝立國，是大封同姓以控制異姓；並建立宗法制度以樹立同姓內部的秩序與團結。……而團結的目的是要「文王孫子，本支百世」，以維持一姓的政權於不墜；於是孝的道德要求，特為重要。其它的許多道德觀念和制度，都是以孝為中心而展開的。」引自徐復觀：《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，1993，頁158。

子畢生志在繼承並發揚周代的禮樂精神，因此他便設法將「親親精神」普遍轉化為一般家庭中的「孝悌」精神，使宗法由家天下的政治，而擴大於社會。³⁰孔子所提倡的「孝悌精神」與周公所主張的「親親精神」雖然都是以人類天生之親情為基礎，但「孝悌精神」中並沒有政治階級上的意涵，而是純粹基於人子對父母的天性之愛，以及兄弟手足之間的親情。除此之外，孔子更進一步將「孝」的精神提升為儒家思想中「仁」的層次，使其產生本質上的變化，並賦予「孝」崇高的道德意涵，成為一般人均能夠認同並遵守的道德觀念。

儒家思想以「仁」為中心，而這種「仁」又是以建立在氏族血緣關係基礎上的「孝悌」為根本的³¹，因此儒家思想對於孝道的推崇與發揚不遺餘力。孔子認為孝即為「德之本也，教之所由生也。」³²孝道乃是實踐諸德之根本，亦是教化之發端，若人們能夠自覺的以孝善事父母，便是在生活中實踐仁德，而民風自然能夠歸於善良淳樸。正如有子所言：「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」³³一個孝順父母，友愛兄弟的人，是不太可能會做出違逆長輩之事的，更別說是做出為亂社會之事了，因此君子若能致力於根本之道，便能夠實踐各種道德理想，由此可見實踐孝道正是「為仁之本」。

儒家思想十分重視孝道的實踐，因此後來又有《孝經》傳於後世，闡述孝道的實踐方法與原則，成為儒家思想之重要經典之一，而孝道觀念也透過儒家思想與典籍的傳播而相沿至今日，成為中國文化的重要內涵。漢語成語中蘊含了大量的文化內涵，《詩經》成語中也反映出中國人重視孝道觀念的傳統文化。相關的成語如：

1. 生我劬勞、顧復之恩、罔極之恩、蓼莪詩廢

這四個成語之典源皆出於〈小雅·蓼莪〉，因涉及之內容較多，故抄錄

³⁰ 崔光宙：〈先秦儒道兩家的藝術精神〉，台北：國立編譯館館刊，12卷2期抽印本，1983.12，頁56。

³¹ 劉松來：《兩漢經學與中國文學》，南昌：百花洲文藝出版社，2001，頁60。

³² 唐玄宗御注、邢昺疏：《十三經注疏·孝經》，台北：藝文印書館，1993，頁10。

³³ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·學而》，台北：藝文印書館，1993，頁5。

本文如下：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。
蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我勞瘁。
餅之罄矣，維罍之恥。鮮民之生，不如死之久矣。無父何怙？無母何恃？出則銜恤，入則靡至。
父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。
欲報之德，昊天罔極！
南山烈烈，飄風發發。民莫不穀，我獨何害？
南山律律，飄風弗弗。民莫不穀，我獨不卒！³⁴

〈蓼莪〉為孝子悼念父母之詩，詩中哀痛之情表露無遺，聞者莫不動容，可說是千古孝親之詩的經典之作。詩人以蒿、蔚自喻，有自責己身不才之意。一至三章自述父母當初生育之勞苦，而如今雙親已逝，與其自己一人獨活，無依無靠，倒不如早早隨父母而去。第四章以九個「我」字來描述雙親無微不至的照顧與關愛，益發顯示出詩人孺慕之情，以及無法終養父母的悲痛。詩人雖欲盡心報答父母，但上蒼卻無情無良，奪走了父母的性命，使詩人無法報答雙親之恩情於萬一。詩末二章，詩人以他人皆有父母，生活美好，悲問為何只有自己遭受不幸，無法終養父母作結，盡吐心中之無奈與憾恨。「生我劬勞」是形容父母生養子女極為辛勞；「顧復之恩」是比喻父母養育的恩德；「罔極之恩」多用於指父母的養育之恩³⁵；「蓼莪詩廢」則演變成為哀輓女性喪者通用的輓辭。

2. 寒泉之思：比喻感懷母恩的深切思念。

出處：「爰有寒泉，在浚之下，有子七人，母氏勞苦。」〈邶風·凱風〉

³⁴ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁436-437。

³⁵ 教育部《成語典》解釋「罔極之恩」為「無窮的恩惠」。不過，《詩經》中曾出現過七次「罔極」一詞，均作不良、不正之意，故此處亦應作相同之詮釋。《成語典》之詮釋是按朱熹之說，作詩文解釋時，意義雖然看似通順，但實際上卻可能是錯誤的。後人不察，多沿用其說法而產生「罔極之恩」這樣的成語，因此特別在此加以澄清、說明。

此篇乃孝子感念母親勞苦恩重，無以為報而深感自責之詩。浚城位於濮陽縣之東南方，有清涼的泉水，故曰寒泉，有益於灌溉耕種，可嘉惠百姓。詩人以寒泉尚有益於城內百姓，而七子雖長大成人，卻無益於母親，徒使母親憔悴勞苦。如今母親已逝，七子再無機會彌補親恩，因而深感自責。「寒泉之思」之典故即由此出，後來此成語就用以比喻思念感懷母親之恩澤。

3. 無忝所生：不辱父母，對得起父母的意思。

出處：「我日斯邁，而月斯征。夙興夜寐，毋忝爾所生。」〈小雅·小宛〉

此篇乃同姓兄長誡幽王所作之詩。「忝」，辱也；「所生」，指父母³⁶。詩人日月奔波，辛勤工作，每天早起晚眠，就是希望能有所成就，不使父母蒙羞。父母養育之恩，如海深厚，子女無以為報；但有朝一日，子女若能長育成材，建功立業，便可報答親恩，光耀門楣，使父母引以為榮。「無忝所生」即由此典故而來，意指不辱沒父母。

（四） 處世哲理

《詩經》成語中蘊含了大量的文化內涵，其中亦包含了先民的處世智慧與哲學。人們往往必須面對生活中許多不可預測的困難與挑戰，經過無數次的嘗試與挫折後，才能夠慢慢的從錯誤中累積經驗，從磨練中凝聚智慧，發揮最大的力量，邁向成功的彼岸。數千年來，前人不斷的累積經驗與智慧，並透過語言文字將這些精華傳承於後世，使後代子孫受用不盡。雖然《詩經》的時代與現代社會大不相同，從生活中擷取而出的處事哲理也有極大的差異，但不可否認的，《詩經》成語中依然保留著許多值得我們學習與深思的人生哲理，可做為借鏡與省思，試舉例如下：

1. 深厲淺揭：比喻行事隨機應變。

³⁶ 余培林認為此段詩文原本應作「毋忝所生爾」，但為協韻之故，便移「爾」字於「所生」之上，因此「所生爾」才是指父母之意。然「所生」訓為父母之意已久，且化為成語後「爾」字消失，僅留下「所生」，故此處仍將「所生」作父母之意解釋。

出處：「匏有苦葉，濟有深涉。深則厲，淺則揭。」〈邶風·匏有苦葉〉

此篇為女子望嫁之詩，描述女子站在渡口邊等候情郎前來迎娶時的所見所聞所思，敘寫委婉細膩，癡情動人，而「深厲淺揭」就是出自於本篇詩文的第一章。「匏」，即葫蘆，綁在腰間可漂浮防溺，故有腰舟之稱。「苦」通「枯」，蓋匏有苦葉，即指葫蘆葉乾枯時，葫蘆也曬乾變輕，可作為腰舟之用。「濟」是水名，指濟水；「涉」作名詞，猶今日之渡口。此章原意是描寫秋天清晨，濟水渡口的景象：水深之處，有的人腰間掛著葫蘆涉水渡河；水淺之處，有的人則是直接拉高衣擺過河，所謂「遭時制宜」³⁷也。「深厲淺揭」原本是指人們視河水之深淺而改變渡河的方式，後來就用以比喻人行事能夠隨機應變，懂得靈活變通。

2. 遵養時晦：暫時退隱，以等待時機。

出處：「於鑠王師，遵養時晦。時純熙矣，是用大介。」〈周頌·酌〉

此篇為讚頌武王軍隊之詩，「遵養時晦」即由此篇直接引用而來。遵，循也；時晦，指晦暗之時，暗喻紂王統治之時，與下句的「時純熙」對比。前四句是讚美武王之軍隊能夠依循時勢，懂得韜光養晦，在闇昧之時休養生息，壯大軍容，待時機成熟時，才率軍奮起，因此乃出師大吉，攻無不克，戰無不勝。「遵養時晦」便是由此典故而來，意指面對晦暗不利的情勢時，應適時隱身休養，培養自身之能力，靜待良機以發揮全力。若是逆勢而為，恐怕將適得其反，於己身不利反有害，因此懂得韜光養晦，多方思慮而不躁進之人，方可掌握致勝之契機。

3. 不佞不求：形容淡泊無求，不做非分之事的處世態度。

出處：「百爾君子，不知德行？不佞不求，何用不臧？」〈邶風·雄雉〉

此篇乃婦人思念久役於外的夫婿，望其早歸之詩。詩人以雄雉于飛比喻遠行在外的夫婿，以其久滯不歸，而令婦人思念掛懷不已。在最後一章，

³⁷ 鄭玄箋謂：「揭，褰衣也。遭時制宜，如遇水深則厲，淺則揭矣。」引自毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁87。

婦人不言望歸，反而殷切叮嚀夫婿要注意自身德行，不害人不貪求，自然能夠善處以保全其身，更可見得婦人愛之深，憂之切矣。「不伎不求」即由此篇直接引用而來，伎，嫉害；求，貪求之意，後來就用以形容澹泊名利，不貪求利祿的處世態度。

4. 有始無終：比喻做事不能貫徹到底，半途而廢。

出處：「天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。」〈大雅·蕩〉

此詩相傳為周厲王時，召穆公有感於國政敗壞，故而作此詩以為警誡。詩人假借文王之口吻，嗟嘆商朝之衰敗滅亡，其實並非天命所為，而是肇因於國君沈湎酒鄉，荒廢國事，以致於民怨四起，天下動盪，終歸於滅亡，究其根本，實是咎由自取。首章開宗明義即道：「靡不有初，鮮克有終。」謂國家之創建者受天命之祥，初創時無不興盛，但鮮少人能夠維持國祚昌隆而得善終，警示告誡之意味濃厚。後來「有始無終」就由此句濃縮意義演變而來，比喻做事不能貫徹到底，半途而廢，往往難有成就。這個成語從反面議論，用意在於勸人處事應謹慎小心，有始有終，方可成就目標，不僅可作為自警之用，亦可警醒他人避免沈醉於眼前的成功，而有所懈怠輕忽。

（五） 憂患意識

憂患意識是根植於中國文化中的一個重要觀念，亦是歷代文人面對國家興亡而產生的責任感的源頭。「憂患」二字最早見於《易經·繫辭下傳》：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」³⁸相傳殷商末年，周文王被紂王囚禁於羑里時，心中憂慮極深，故而演《易》以探析世間萬物的變化。現代學者徐復觀對憂患意識的定義與內涵作了一番精闢的闡述：

憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以

³⁸ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《十三經注疏·周易》，台北：藝文印書館，1985，頁173。

己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。³⁹

牟宗三根據其論述，從哲學的觀點再加以補充說明：

中國人的憂患意識絕不是生於人生之苦罪，它的引發是一個正面的道德意識，是德之不修，學之不講，是一種責任感。由之而引生的是敬、敬德、明德與天命等等的觀念。孟子說：「生於憂患，死於安樂。」中國人喜言：「臨事而懼，好謀而成。」（論語孔子語）憂患的初步表現便是「臨事而懼」的負責認真的態度。⁴⁰

換言之，憂患意識的產生，乃是一種精神上自覺性的責任感，是源自於心中「捨我其誰」的使命感，因此總是在事件發生前便能洞察其徵兆，見微知著，時常感到憂慮恐懼而欲採取各種措施以防患於未然。這種意識並非出於膽怯與逃避的心理，或是裝模作樣的無病呻吟，而是發自於內心，具有積極正面之意涵的道德意識。正因為瞭解事情之成敗繫於己身，因此更加戒慎恐懼，時時刻刻提醒自己要更認真努力，以求得目標之實現。

周朝立國之初，正處於殷末危亂之際，文王處境極為艱難，故逐漸產生此種人文精神的自覺，後來周公、召公繼承其精神內涵並加以擴大，因此憂患意識便成為周代文化的特色之一。《詩經》裡有許多篇章的內容都有憂患意識的表現，根據學者李金坤的統計⁴¹，《詩經》中出現「憂」字有九十次之多，其中《國風》佔了三十八次，《雅》有五十二次，「患」則僅在〈周頌·小毖〉出現一次。《國風》中的憂慮多是肇因於個人對於所處的境況感到困乏與矛盾，而《雅》的作者多為貴族、士大夫，因此所關注的面向集中於廣大的百姓與國家興亡之事，兩者之間有顯著的不同。二《雅》中的詩人因心繫家國社稷之安危、黎民百姓之福祉，故而作詩以諷

³⁹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，台中：東海大學，1963，頁 20-21。

⁴⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1984，六版，頁 20。

⁴¹ 李金坤：〈《詩經》憂患意識原論〉，《江蘇大學學報》（社會科學版），8 卷 6 期，2006.11，頁 50。

喻、勸誡君主，所以詩中時常流露出一種憂國憂民的愁思與恐懼；而後代無數的文人與士大夫延續此傳統精神，深刻瞭解國家之存續與否和個人命運休戚相關，因此往往視國家之興亡禍福為己任，時時擔憂國家的發展與未來。以下本文就以典源於《詩經》篇章，且具有憂患意識之涵意的成語進行考察：

1. 戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰、臨深履薄

出處：「不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」〈小雅·小旻〉

幽王聽信小人之奸謀詭計，卻摒棄良謀建言，智慮短淺，缺乏遠見。詩人見國事艱難，恐怕災禍將至，而朝中君臣卻毫無所覺，因此心中憂慮極深，戒慎恐懼，猶如臨深淵恐墜落，踩薄冰恐陷溺的心情。「戰戰兢兢」、「如臨深淵」、「如履薄冰」、「臨深履薄」皆是形容詩人心中憂慮恐懼甚深，故而行事更加小心謹慎，不敢怠忽的樣子。成語典源出處亦可見於〈小雅·小宛〉：「溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。戰戰兢兢，如履薄冰。」詩人以爲溫謙恭謹之人，應敬慎修德，就如鳥類棲息於樹上，猶恐懼謹慎，深怕墜落谷裡；戒慎小心，唯恐陷落於冰河之中。詩人心中常懷戒慎恐懼之心，謹守敬德之道，以茲自惕，亦用以誡王，詩文中的憂患意識濃厚，「雖未明言遭亂，而惴惴恐懼之情，惟於亂世特甚也。」⁴²

2. 懲前毖後

出處：「予其懲，而毖後患。莫予弄蜂，自求辛螫。肇允彼桃蟲，拚飛維鳥。未堪家多難，予又集于蓼。」〈周頌·小毖〉

此詩乃周成王於祖廟行祭祀之禮時，作以自省之詩。「懲」，警戒之意；「毖」，指謹慎防備。成王初年，周公輔政，管叔和蔡叔心生不滿，便四處造謠，而成王惑於流言便逐漸疏遠周公。後來管叔和蔡叔偕同武庚進行叛亂，國家陷於混亂，成王才幡然悔悟，即時召回周公以弭平叛亂。有此前車之鑑後，成王深自反省，引以為戒，從此更加謹慎小心，以防後患。「懲前毖後」即由此典故而來，意思是以從前的過失為教訓，戒慎自己不

⁴² 糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》（改編版）（二），台北：三民書局，1991，頁978。

再犯錯，具有濃厚的憂患意識。

3. 憂心如焚

出處：「節彼南山，維石巖巖。赫赫師尹，民具爾瞻。憂心如惔，不敢戲談。國既卒斬，何用不監！」〈小雅·節南山〉

此乃周朝大夫家父責備太師尹氏之詩。詩人以南山之高峻作興，象徵師尹之地位顯赫，是人民瞻視仰望之對象。師尹位高權重，本當為百姓及天子謀求福祉，但他卻不躬親為政，反而濫用姻親，授予大權，使朝政敗壞，百姓怨怒。詩人直言其罪過，謂國家已絕滅，責問師尹為何還能視而不見？蓋當時周朝實未滅亡，而詩人以嚴厲、誇飾的口吻訴說，顯見其心中痛怒與憂慮之甚，幾可預見家國滅絕之景象。惔，與焚同意。「憂心如焚」即從憂心如惔演變而來，形容內心煩憂有如火在焚燒，極為焦急憂慮的樣子。

除了以上列舉的成語之外，其它如「憂心悄悄」、「未雨綢繆」、「靡不有初，鮮克有終」、「殷鑑不遠」等等，都是帶有憂患意識之內涵的成語。周代所產生的這種以人為主體的精神自覺，可說是憂患意識的發端。到了春秋時代，孔子對於憂患意識的內涵作了更為深入的闡述：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」⁴³他時常擔心自己的道德智慧沒有長進，憂慮自己的言行舉止不合於義理，有了過錯卻不能改正，因此更加謹慎戒懼，不敢有絲毫馬虎，並由此而衍生出「敬」的道德觀念。換言之，孔子之憂患是源自於修德的自覺，也是一種負責任的表現，具有強烈的道德意識的精神在其中，而有別於小人的患得患失。子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」⁴⁴正說明了君子與小人之憂患區別所在。君子處事認真負責，恭謹修德，無愧於心，因此胸懷坦蕩；而小人短視近利，多所過錯，害怕自身利益遭到損害，因此時常感到憂慮不安。由此可見，君子與小人之憂，在出發點就有極大的不同了。

孔子從自身修養出發，恭謹自持，注重品德的精進，成功的將憂患意識提升至道德修養的境界，並轉化為「敬」的觀念與態度，帶給後世深遠

⁴³ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·述而》，台北：藝文印書館，1993，頁60。

⁴⁴ 同前註，頁65。

的影響與啓發，成爲我國重要的心理文化之一。然而，現代人多不明瞭憂患意識之文化內涵與道德意識，時常用憂患來表達心中各式各樣的恐懼與擔憂，曲解了它的意義與內涵，因此在觀念上應加以釐清，詞語使用上亦不可不慎。

第三節 《詩經》成語的教育意義

成語具有精煉、形象且意義完整的特性，加以保留了古漢語的成分與結構，因此在口語表達中，若能運用適當的成語來取代冗長的敘述，就能使句子顯得生動流暢，言簡意賅；在文章、書信的寫作上若能善加利用成語，則可使文章增色不少，富有意趣。有鑑於此，國中小的語文教育一向將成語教學列為重點項目之一，鼓勵學生多背誦成語，並學習運用於文句中，希望能透過成語的活用，提升學生的表達能力及語文程度。

在眾多成語之中，由《詩經》篇章所提煉而來的成語不但歷史最為悠久，也最具有教育意義。《詩經》成書至今已兩千多年，若以成篇最早的〈周頌〉⁴⁵而論，則距今已有近三千年的歷史了。從古至今，無數的詩人文士不斷的引用《詩經》的篇章內容，並將其中的隻字片語濃縮提煉為成語，活用於生活之中，因此謂《詩經》成語之發展與使用最為悠久，是無庸置疑的。那麼，為什麼說典源於《詩經》的成語較諸於其它成語更具有教育意義呢？究其源由，與《詩經》的教化淵源有密切的關係。在《詩經》成書的時代，《詩》是合樂而唱的，除了作為宗廟祭祀及朝會燕饗時的儀式樂歌之外，在外交場合上也流行「賦詩言志」。在這種實用取向的價值作用下，爛熟《詩》的內容顯得格外重要，因此《詩》便成為貴族子弟們必讀的教材。

春秋末年時，禮樂崩壞，詩樂分家，賦詩言志的風氣業已沒落，孔子便將《詩》用在修身和致知——教化——上⁴⁶。孔子曾分三個層次講述《詩》的功用，曰：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於草木鳥獸之名。」⁴⁷第一個層次是興觀群怨的功能。「興」是興發、聯想，意指讀《詩》能使人產生聯想與感發，有助於情感的感受與抒解；「觀」是觀察，意指可藉由詩篇內容考察各國之間的風俗民情，並瞭解國君施政之得失；「群」是群體相處，意指讀《詩》有助於改善群體關

⁴⁵ 朱熹謂「周頌三十一篇，多周公所定，而亦或有康王以後之詩。」引自《詩集傳》，香港：中華書局，1973，頁223。

⁴⁶ 朱自清：《詩言志辨》，台北：五洲出版社，1971，頁22。

⁴⁷ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·陽貨》，台北：藝文印書館，1993，頁156。

係，使群體間的相處和諧融洽；「怨」是怨刺、諷喻，意指讀《詩》能使人學習適切的表達怨刺勸誡之意，在不怒犯他人的前提之下，使聞者識其意而有所警誡。第二個層次是事父事君的作用。孔子十分注重孝道，將《詩》中的孝道精神加以繼承及闡揚，認為孝是所有道德倫理的根本，而一個以孝事親的君子，必定也能夠以敬事奉君主，忠順於君主，即如〈論語·為政〉所言：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。」⁴⁸因此，熟讀《詩》中內容，實踐孝道，便可用以事父事君了。第三個層次是多識於草木鳥獸之名，即「致知」的作用。《詩經》中運用了大量的自然界草木鳥獸之名，摹寫其形貌、動作、聲音等等，或以物取興，或類比附喻，無不生動貼切，因此多讀《詩》也能對自然界的動植物有認識，增加知識。

孔子的這一番話，精簡扼要的點出了《詩經》的教化功能，並且依其重要性進行分層論述，成為「詩教」的根本立論。首先，興觀群怨可說是讀《詩》最直接也最重要的功能與意義，以興作始，以怨作終，正是「發乎情，止於禮義」的最佳寫照。其次，事君事父則是著眼於《詩》的社會作用，以孝道為倫理道德之本源，實踐孝親忠君，可使家國治平安樂。這兩個層次均蘊含著品德修養的道理，可做為個人修身養性之基礎，也是《詩》教裡的重要意涵。至於無法領略《詩》中義理的人，最起碼也可以從讀《詩》的過程中，學習認識一些動植物的名稱，增進對大自然的理解。

此外，孔子更進一步提出「溫柔敦厚」的命題，使之成為後世奉行不悖的品格標準。這四個字首見於《禮記·經解》中，此篇解釋六經之政教功能及其得失，摘錄如下：

孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。」⁴⁹

孔子以為觀各國之風俗民情便可知其所以教，君主若以《詩》教化百姓，

⁴⁸ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·為政》，台北：藝文印書館，1993，頁18-19。

⁴⁹ 鄭玄注、孔穎達疏：《十三經注疏·禮記》，台北：新文豐出版公司，1994，頁845。

則百姓之爲人處事便會顯示出溫柔敦厚的特質。孔穎達解釋此句，曰：「溫謂顏色溫潤，柔謂性情和柔，《詩》依違諷諫，不指切事情，故云『溫柔敦厚』，《詩》教也。」換句話說，「溫柔敦厚」並不是一味的順從臣服，是非不分，善惡不辨，成爲愚昧之人；而是指人秉性敦厚，能以溫柔和緩的臉色及態度，透過委婉曲折的言詞向上位者進行規諫。因此《禮記·經解》又道：「溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也。」可見得真正懂得《詩》教的君主，應該是教化百姓，使其爲人處事溫柔敦厚，同時保有辨別善惡是非的智慧，而不至於愚昧不化。

《詩經》的教化功能透過孔子的闡述與提倡之後，在漢朝時有了更進一步的發展，尤其是事父事君의思想和溫柔敦厚的風格，極受上位者之青睞，其重視之程度從《詩大序》所言可窺知一二：

治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。⁵⁰

《詩大序》之作者是站在統治者的立場發聲，賦予《詩》積極的政治教化意涵，認爲詩教有助於建立道德倫常，鞏固社會秩序，並達到移風易俗之功效，而這也正是漢朝君主之所以特別重視《詩經》的理由。嚴刑峻法固然收效快速，能夠使百姓心生畏懼而遵守其規範，卻無法真正使民心順服，獲得長治久安之效；而《詩》教卻能以潛移默化的方式深入民心，改變百姓的思想、情感及風俗，將《詩》教內化爲個人道德修養的準則，達到安邦治國之效。無怪乎荀子論樂時，就曾說道：「夫聲樂之入人也深，其化人也速」⁵¹，正是指《詩》中所具有的移風化俗的特點而言。刑法與《詩》教相輔相成，互爲表裡，皆是統治百姓的政治工具，因此自漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，並首先將《詩》立爲「經」之後，《詩》教便逐漸大行其道，成爲政治教化的工具長達一千多年。

由以上簡略的說明可知，《詩經》的教化功能起源甚早，對後世之影

⁵⁰ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995 頁 14-15。

⁵¹ 王先謙集解、久保愛曾注、豬飼彥博補遺：《荀子集解·卷十四·樂論》，台北：蘭臺書局，1983，頁 4。

響亦極為深遠。那麼，以《詩經》成語而言，是否與《詩經》本身相同，都具有教化的功能呢？答案是肯定的。成語教學必須從典故著手，而講述成語典故又必然得溯源回歸至詩經的篇章內容，因此透過教學活動，教師可根據篇章內容加以闡發，或是融入現代之相關議題，古今對照，帶領學生一起探討其中內涵，從而培養學生良好的品德與修養，增進各方面的知識以及文藝的興趣，達到《詩》教之功效。不過，與古代政治教化合一的《詩》教不同的是，現代的《詩經》成語教學應回歸到孔子以《詩》教化弟子的初衷，著重於立身修德的培養，再設法結合現代多元教育的價值，觸類旁通，以利於發揮《詩經》成語的教育功能與意義。

孔子一生致力於教學，其論詩是採取「斷章取義」的方式，摘取詩篇的某些字句加以剖析與評論，向門人子弟闡述禮樂之道，並用以啓發其品德學養、才能智慧和為政之法。他以《詩經》為基礎，從各種不同的角度切入，再抽取詩中義理或融會其思想理念，加以論述與闡發，主要目的即在於藉由《詩》教的提倡，促進禮治社會的建立。放眼現代，站在教育前線的中小學教師們則可透過成語教學帶領學生進入《詩經》的世界，透過典故與義理的講述，以及各種議題的融入，使學生在學習成語的過程中，也能夠體會出待人處世、是非善惡、人際關係的道理，並在潛移默化中陶冶性情、塑造良好的品德。從教育的觀點而言，雖然古今切入的角度不同，闡述的方式與範圍亦有所差異，但對於學生的心靈陶冶，品德涵養等助益卻頗有異曲同工之妙。因此，教師在介紹成語典故時，若能以講故事的方式切入，不僅可提高學生的學習興趣，且故事中的情節與人物事蹟也能對學生的各方面學習具有啓發的作用。倘若時間許可時，老師能夠從故事再作延伸教學，廣泛的帶入其它議題，觸類旁通，更能夠拓展學習的觸角，使學生在修身處世、品德涵養、思想情感各方面都能獲益更多，也使成語教學更有意義。以下就從語言表達、品德學養、和平思想、兩性關係、文藝之美等五個方面來探討《詩經》成語的教育意義：

一、 訓練語言表達

《詩經》成語是歷經漫長歲月的洗禮與淘汰後，好不容易才得以保

留至今的文化瑰寶，也是語言的活化石。由於成語具有意義完整且形象鮮明的特點，因此運用在語言表達及文章寫作中，往往具有言簡意賅與畫龍點睛的效果，能夠簡潔準確的表達心中的豐富思想與情感，對於語言表達有正面積極的作用。此外，由於《詩經》內容包含之層面很多，舉凡社會生活、祭祀禮儀、婚姻愛情、戰爭行役、農事勞動等均有所記載，如同鏡子一般反射出遠古先民的生活百態，所以《詩經》成語流傳至今，依然能夠廣泛的適用於各種場合與文章之中，為人們所用。以下列舉一些例子，並略加解說。

「投桃報李」典出於〈大雅·抑〉：「辟爾為德，俾臧俾嘉。淑慎爾止，不愆于儀。不僭不賊，鮮不為則。投我以桃，報之以李。」本意是強調修德的重要性，意思是說謹慎修德，則人民必效法以為楷模，猶如他人送給我桃子，我便以李子作為回報，是很合乎情理的。後來「投桃報李」就由此典故演變而出，多用來比喻朋友間友好的相互贈答，因此可應用於人際互動中，例如：上回是你請的客，所以這頓晚飯就算我「投桃報李」回請你，別再推辭啦！

「孔武有力」出自於〈鄭風·羔裘〉：「羔裘豹飾，孔武有力。」是形容人體格健壯，勇敢力大的樣子。用這個成語來形容他人，可以立刻讓人聯想到高大威猛、肌肉結實的形象，例如：他看起來孔武有力的樣子，說不定是個摔角選手呢！「允文允武」是典源於〈魯頌·泮水〉：「允文允武，昭假烈祖。」本義是形容人既有文才，又曉武事。不過，現代懂得武術戰略的人畢竟極為稀少，因此可稍作轉換，用來比喻體育運動方面的才能。同學間若有頭腦聰明、成績優秀，且體育方面也表現傑出的人，就可以用這個成語來讚美他。此外，「出口成章」語本〈小雅·都人士〉：「彼都人士，狐裘黃黃。其容不改，出言有章。」本義是形容那位來自都城的人士，穿著鮮黃明亮的狐裘，儀容神態從容有常，說話有章法有條理，文采極佳。因此，形容人才思敏捷，談吐風雅時，就可以用「出口成章」這個成語，例如：這位教授講課時，常旁徵博引，出口成章，深受好評。

〈大雅·桑柔〉中的「進退維谷」，是用來形容前進後退都無路可走的困窘處境；〈大雅·文王〉中的「自求多福」，則是靠自己的能力求取福祿；〈大雅·烝民〉中有「愛莫能助」一詞，是形容內心雖然同情，想要

幫助他，卻無能為力的樣子。班上若有同學平時不努力，沒有按時完成報告，等到繳交期限快到時才知大事不妙，一時半刻之間無法完成，卻又害怕師長的責備，就是陷入「進退維谷」的困境。這時就算想請人幫忙，朋友們恐怕也是「愛莫能助」，只能請他「自求多福」了。其它如「高高在上」、「衣冠楚楚」、「不可救藥」、「夢寐以求」、「充耳不聞」、「憂心忡忡」等，亦常見於一般的言詞表達之中，能夠貼切的表達出個人的思想感情，或是清晰的描繪出事物的狀態。

《詩經》成語除了用途廣泛的優點之外，更由於典源於古籍——《詩經》，本身即具有歷史悠久，語彙質樸典雅的特性，因此較諸於一般成語更顯得深刻而精煉，久而久之，甚至演變為常見的賀詞或是吉祥語了。例如出自於〈小雅·天保〉的成語「壽比南山」，本作「南山之壽」，是臣子用來祝福君主長壽的話，現代則可用在爺爺、奶奶或其它長輩的生日場合，祝賀他們生辰快樂，年壽綿延。

另外，出自於〈小雅·伐木〉的成語「喜報鸞遷」、「高第鸞遷」、「喬木鸞聲」和「鸞鳴出谷」，均是祝賀別人升職或喬遷新居的吉祥語。探其典故，是取自於本篇詩歌的第一章前半段：「伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶，出自幽谷，遷于喬木。」詩人本以伐木鳥鳴作興，見鳥兒飛上喬木呼叫友朋，而感受朋友之重要，但後人僅取前半段之意象，以鳥兒自卑下之處高遷至喬木之上的景象，象徵人的職位由低轉高，或搬遷住居之意。至於其它吉祥語，如祝賀人訂婚吉祥、婚姻美滿的賀詞「文定吉祥」、「百年琴瑟」、「白頭偕老」，或是賀人生子得女的成語「弄璋誌喜」、「弄瓦徵祥」，以及恭賀人子孫眾多的賀詞「瓜瓞綿綿」、「瓜瓞延祥」等等，也都充滿喜悅歡樂的意味，往往能夠引起大家的共鳴，使氣氛更加熱鬧，笑顏逐開。

吉祥語表達了人們對幸福美滿生活的願望和追求，這些願望和追求所反映的又是種種社會心理和觀念。經過歷史的積澱，它們已經形成一定的定勢，並且也能強烈地滲透進現代人的意識深處⁵²。透過這些吉祥語的運用，不僅能夠增加喜慶歡樂的氣氛，增進人際關係的和諧，使聽者感受到鼓勵與祝福之意，亦有助於瞭解中國的傳統文化。

⁵² 宋業瑾、王韻松：《吉祥語》，北京：新華出版社，1998，頁34。

二、 增進品德學養

自古以來，中國的文人儒士向來極為重視進德修業的工夫，因此總是不斷的自我充實，務求精益求精，提升自身品德與學業的涵養。這種勤學的精神最早可往上溯源至《詩經》篇章，而其中最廣為流傳的則屬〈衛風·淇奧〉，《禮記·大學》也曾引此篇以論學養：

《詩》云：「瞻彼淇澳，萋竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨；瑟兮僩兮，赫兮喧兮；有斐君子，終不可諠兮。」如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自修也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也；有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也⁵³。

可見得用「切磋琢磨」這個成語來形容這種力求精進的精神，是再貼切不過了。切、磋、琢、磨這四個字原義是指將動物骨頭、象牙、玉石、石頭等四種材料進行加工的動作，在〈衛風·淇奧〉中是用以比喻君子力求德業精進的樣子，現代則用以比喻朋友間互相研究討論，切磋鑽研，以求精進。另外，「他山之石」典源於〈小雅·鶴鳴〉：「它山之石，可以為錯。」、「它山之石，可以攻玉。」本義是暗喻君主應尋求隱居之賢人才士，藉助其力以成就德業，後來就用以比喻藉助外力以改正自己的缺失，亦可作為君子進德修業之良方。教師進行這兩個成語的教學時，可先介紹成語之意義，再進一步引導學生精進自身品德與學業的方法，鼓勵同儕間應相互砥礪、學習，並見賢思齊，改正自己的缺點，才能夠使彼此在學業及品德方面都能更上一層樓。

除此之外，教師亦可以《詩經》成語為基礎，協助學生建立正確的道德意識，例如強調為人需勇敢正直，不可屈服於強權之下，可以帶入成語「不畏彊禦」。這個成語取自於〈大雅·烝民〉：「維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏彊禦。」本義為讚美周朝的賢者仲山甫之德，形容他是一個剛勁正直的人，既不恃強凌弱，亦不畏懼強權之侵害。其次，教導處世需光明正大，無論置身何處均需保持德行之合宜，可以「不愧屋

⁵³ 鄭玄注、孔穎達疏：《十三經注疏·禮記》，台北：新文豐出版公司，1994，頁 983。

漏」爲喻。「不愧屋漏」⁵⁴語出於〈大雅·抑〉，本是君子用以自我警惕之語。詩人認爲神靈降臨之時機本非凡人所能揣度，因此即使身處於幽暗無人之處，仍應敬持修德，不可稍有鬆懈。後來儒家將這句話重新詮釋，使其逐漸演變爲儒家慎獨說的思想源頭與文獻依據。

漢唐時期的儒家學者談慎獨，是承繼《詩經》中「不愧屋漏」的傳統，從修養論的觀點加以擴充論述，著重於閒居獨處的謹慎修持。宋明時期的儒家學者先後從不同的觀點論慎獨之意涵，而明儒劉戡山便吸取王陽明的心學之說，認爲慎獨的「獨」即是心，是性，也是天，因此「所謂慎獨即保守這天命之性」⁵⁵。簡單的說，慎獨就是一門修心自省的道德工夫，人必須時時自我反省、檢視內心，保持敬德戒慎之心，盡力做到無愧於心。由於國中小學生年齡尚淺，理解不易，因此教師以「不愧屋漏」進行成語教學時，不需作義理的深入講述，可直接從道德之意涵入手，教導學生待人處世應合於正道，懂得辨別是非善惡，做到問心無愧，時常反省自己平日言行不當之處，並予以改進。

三、 啓發和平思想

商朝末年，紂王暴虐無道，荒淫奢侈，引發強烈的社會動盪與戰禍，使百姓苦不堪言，民心渙散，因此武王便聯合其它部族一起興兵聲討紂王，最後終於討伐成功，並建立了周王朝。然而，戰爭並未隨著周朝建國大業之告成而停止。雖然君王欲停止干戈，修德化民，但管蔡之亂、外族侵擾等禍患接踵而至，到了東周時期，王室積弱，諸侯群起，戰事更是頻繁，而百姓們疲於征戰，民怨四起，因此《詩經》中有不少描述征人勞苦，厭戰思親的篇章，如〈東山〉、〈採薇〉等都是十分傑出的作品。

綜觀歷史的軌跡，古今中外都曾發生過無數次大大小小的戰役，無論勝敗，對於國內的經濟與安定都是一大重創，而其中受害最深的，則莫過於無辜的百姓，而人們對於戰爭的恐懼，以及對於安定生活的渴望，可從《詩經》中與戰事有關的成語稍作瞭解。從數量而言，對於戰事帶有正面

⁵⁴ 「不愧屋漏」之典故原文及意旨於第三章已有提及，故不贅述。

⁵⁵ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1990，頁 115。

意涵的《詩經》成語是非常稀少的，多數的成語是在形容戰爭時的慘況，或是描寫戰士思念家鄉親人的情感。舉例來說，「同仇敵愾」是指共同抵禦仇敵的意思，原是由兩個典故詞語綜合配對而成的⁵⁶。其中「同仇」是出自於〈秦風·無衣〉：「豈曰無衣？與子同袍。王于興師，脩我戈矛。與子同仇。」此詩乃是記周宣王爲了替秦莊公報殺父之仇，故召令莊公與士兵七千人一同伐戎的史事。⁵⁷「與子同仇」一語是指莊公之父一秦仲因伐戎失敗而爲戎所殺，因此戎爲莊公之仇人；但戎亦同爲周朝之仇敵，故曰「同仇」。「同仇敵愾」一詞雖充滿激昂的鬥志與團結的氣氛，但實際上並非出於好戰的心理，而是因爲心中的仇恨太過於強烈而引發的情緒反應。究其根本，宣王之所以興兵伐戎，主要的動機是爲了守護邊疆國土，防止外族入侵，而秦仲之死則是更加深了宣王伐戎的決心。

「干戈載戢」是出自於〈周頌·時邁〉：「載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。」本意是把武器收藏起來，後來就用以比喻停止戰事，不再訴諸武力。相傳〈時邁〉是作於武王之世，當時周武王甫克商不久，天下初定，乃行巡守告祭之禮，準備巡狩各邦國，於是周公便作詩歌頌之。探求詩本意，武王設祭告天的用意有二，其一是殷商已滅，故將偃兵息甲，收斂武事，其二是告示將敬修文德，以施德政於天下。由此可見，武王興兵作戰乃是出於實際需要，不得不爲；一旦功成，便不再勞民動武，而改以文德治國，使百姓得以休養生息。從以上兩個成語的典故可以發現，武力是爲了達成一定目的而採取的必要手段，當國家受外患侵擾，或是受制於暴政的逼迫之下，爲保衛領土及維護百姓之福祉時，所採取的不得已的行動。換言之，戰爭只是確保和平的手段，而非最終的目的，因此當達成目的時，便應當立即停止武力，偃武修文，還給百姓安樂的生活。畢竟，戰爭是極爲殘酷的，不僅勞民傷財，對於國家的經濟穩定與百姓的性命安全也會造成極大的危害，帶給人民極大的痛苦。

有關的成語像是〈小雅·鴻雁〉的「哀鴻遍野」，就是將受戰火波及而流離失所的難民，比喻爲找不到棲身之所而悲痛哀鳴的鴻雁，正可說明戰爭時生靈塗炭、民不聊生的慘況。〈魏風·陟岵〉中的「陟岵瞻望」是

⁵⁶ 典源出處已於前文說明過，故不贅述。可參閱第二章 38 頁。

⁵⁷ 此篇詩作之年代及背景眾說紛紜，此處則採余培林之說，參閱自余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁 246。

用來比喻思念父母的成語。詩人隨著軍隊遠征，久別離家而極度思念遠方的父母及兄弟，故登山遠眺家鄉，想像著家中親人牽掛自己時所說的話語。詩中雖無一句思親懷鄉之語，但字裡行間卻流露著滿溢的思念與辛酸。古時候交通工具不發達，兩軍征戰總需長途跋涉，加以戰事耗時費日，短則數月，長則逾年，稍有不慎便可能命喪沙場，因此常令遠征的士兵將領們興起思鄉懷親之情，渴望團聚之日早點到來，能夠與家鄉的親人妻小團圓。〈邶風·擊鼓〉裡的成語「白頭偕老」是形容夫妻恩愛到老，一般多用作新婚賀詞，給人一種幸福甜蜜的感覺。然而，這個成語的典源篇章〈擊鼓〉卻是一首不折不扣的厭戰思鄉之詩，其末二章節錄如下：

死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老。

于嗟闊兮，不我活兮！于嗟洵兮，不我信兮！⁵⁸

士兵被徵召遠征，歸期難知，自知恐怕是凶多吉少了。想起新婚時兩人曾誓言相守到老，如今一別，難再重逢，往日信誓也無法實現了，更增添心中無限之悲愴淒苦。林慶彰曾道：

這首詩本來是描述征夫之思家，但戰事所帶給作者的是一種死亡的恐懼。他恐懼以前跟妻子說過的「死生契闊」、「與子偕老」，現在都無法兌現了。可能都要隨著他的生命的消失而無法守信了。此即對死亡之恐懼所產生的一種焦灼感。⁵⁹

士兵遠征在外，不僅加倍思念家鄉的親人與妻子，更得時時擔憂恐懼自己的性命不保，那種如影隨形的思念與恐懼，對於戰士是多麼大的煎熬啊！而家鄉裡倚門苦候良人歸來的妻子，心中的焦慮與思念亦是極度深切的，〈衛風·伯兮〉裡的「首如飛蓬」，正是描述一位日夜盼夫早歸的婦人，因過度想念、擔憂丈夫而不思裝扮的樣子，生動而形象的表現出婦人憂思至極的模樣。

⁵⁸ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁 81。

⁵⁹ 林慶彰：〈詩經中人文思想的脈動〉，收錄於林慶彰編：《詩經研究論集》（一），台北：臺灣學生書局，1992，頁 191。

由以上所羅舉之成語可知，戰爭所造成的傷害是非常巨大的，不但會嚴重影響百姓之生活，且將造成許多骨肉分離、生離死別的慘況，使人們陷入極大的痛苦之中。以臺灣而言，現代的學生們都不曾遭遇過戰爭的洗禮，對於戰爭的印象僅止於新聞媒體的報導或電玩遊戲的戰爭場面，非但無法感同身受，甚至會以為戰爭只是新型武器大觀，或認為戰爭場面很壯觀而已。因此，透過《詩經》成語的教學，教師可用講述故事的方式，帶領學生嘗試著去體會戰爭所帶來的傷害，並領悟和平的重要性。

四、 瞭解兩性關係

《詩經》三百零五篇裡，摻雜著許多動人心弦、膾炙人口的愛情樂章，而其中又以十五《國風》裡的愛情詩篇數量最多，或寫苦戀相思，或寫邂逅定情，或寫約會遊樂，不一而足的反映出周代的兩性關係中，各種不同的愛情面貌。韋政通曾道：

最足以反映周代兩性關係的，是中國最古老的一部詩歌總集——詩經，尤其是詩經裡的國風。國風大部分都是美妙動人的詩篇，字裡行間洋溢著醉人的情愫，表現出年輕男女們健康活潑生命，和自由天真的關係。他們活躍在春光照耀的原野裡，在山之巔，在水之濱，縱聲高歌，唱出他們的心聲。⁶⁰

的確，自古以來，追求美好的愛情一直是許多青年男女心中的深切渴望與夢想，往往能夠激發出人們強烈的情緒起伏，並將之化為一篇篇動人的詩歌。以〈關雎〉為例，這首詩是《國風》的第一篇詩歌，也是《國風》的代表，敘述一位君子戀慕「窈窕淑女」，從追求到成婚的心境過程：

關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。
參差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。
求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，輾轉反側。

⁶⁰ 韋政通：《中國文化與現代生活》，台北：水牛出版社，1987，頁 125。

參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。

參差荇菜，左右芣之。窈窕淑女，鐘鼓樂之。⁶¹

河洲上的關雎和聲對唱著，不禁使男子觸景生情，想起那位令他神魂顛倒的淑女。女子之容貌姣美，心地善良，使男子動心不已而欲與之婚配。男子陷入愛河中，醒時夢裡全是女子的倩影，無奈追求佳人不得，故而相思難耐，輾轉難眠。所幸女子終為男子的情意所感動，兩人遂結為佳偶。詩篇中抒寫男子發自於內心的愛意，純粹自然，真摯動人，短短的幾句「君子好逑」、「寤寐求之」、「求之不得」、「輾轉反側」簡潔而傳神的描繪出戀愛中人的想法與行動，成為後世傳誦千古的經典佳句，而這些句子也演變為現代常見的成語：「君子好逑」、「夢寐以求」、「求之不得」、「輾轉反側」。除了「寤寐求之」轉型為「夢寐以求」之外，其餘都是依原句沿用而來，可見《詩經》語言之精確與經典。

除了語言的傳神與貼切之外，〈關雎〉作為《國風》的代表，自然有其特殊的意義。孔子評論〈關雎〉時，讚其「樂而不淫，哀而不傷」⁶²，認為此詩篇之內容達到了思想感情的中和狀態，體現了儒家「發乎情，止乎禮義」⁶³的中庸原則與精神。蓋情之所發，雖出自於內心情感之真實呈現，但難免流於汨濫，過於放縱，尤其男女情感之愛恨嗔癡最為強烈，常使人沈溺其中而不可自拔，做出逾矩的行為，因此必須節之以禮，調乎其情，使其達到情理和諧的中和境界。〈關雎〉正是一首具有中和之美的情歌，男子之所以深受女子吸引，是由於其容貌與賢德兼具，而非僅好其色而已；再者，男子意欲追求而不得時，雖心中焦急、失落而夜不成眠，但並無因此而頹唐喪志，哀傷成疾，或是魯莽躁進，唐突佳人，反而再接再厲，以琴瑟友之，復以鐘鼓樂之，整個追求的過程都做到謹守份際，合於禮節。質言之，〈關雎〉之內容不僅表現出情感中庸和諧的狀態，且深具《詩經》溫柔敦厚之旨，因此以此篇作為《國風》之代表，可說極具深意的。

《詩經》裡還有許多描寫男女相思與追求的詩篇，其中有些字句也精

⁶¹ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁 20-22。

⁶² 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·八佾》，台北：藝文印書館，1993，頁 30。

⁶³ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁 17。

煉演化為成語了，例如〈王風·采葛〉的「一日三秋」，〈鄭風·東門之墀〉的「室邇人遠」，以及〈秦風·蒹葭〉的「秋水伊人」，都具體的呈現出男女相思之情意。這三篇情歌中，尤以〈秦風·蒹葭〉最爲人所週知，因爲民國八〇年代的瓊瑤電視劇中的主題曲「在水一方」就是改編自此詩篇，加以電視劇的催化，一時間大街小巷皆相傳唱，成爲眾人耳熟能詳的著名詩篇。試節錄詩篇之第一章與主題曲之第一段比較之：

〈秦風·蒹葭〉

蒹葭蒼蒼，白露為霜。
所謂伊人，在水一方。
溯洄從之，道阻且長；
溯游從之，宛在水中央。

在水一方 詞：瓊瑤 曲：林家慶

綠草，蒼蒼 白霧，茫茫
有位，佳人 在水，一方
我願逆流而上 依偎在她身旁
無奈前有險灘 道路又遠又長
我願順流而下 找尋她的方向
卻見依稀彷彿 她在水的中央

就現代歌詞而言，有點類似於詩歌的白話版，確實掌握了詩篇中煙水朦朧，情意漫漫的意境，深刻點出男子求之不得的心境，也爲讀者憑添美好的無限想像。但就其音韻與措辭遣字而論，仍以詩歌技高一籌，令人讀之分外能夠感受到音韻流轉的美感，加以文句溫婉雋永，更營造出悠遠而浪漫的意境，給人餘味無窮之感。

男女相戀，除了追求與相思的過程之外，還有相遇的喜悅與約會的歡樂，當然也難免會有遭遇阻力的時候，從《詩經》成語中亦能夠窺知一二，如〈鄭風·野有蔓草〉描述男子在郊外田野之間與女子「邂逅相遇」，一見鍾情的歡樂；〈邶風·靜女〉摹寫男女相約城隅，男子苦候女子時，「搔首踟躕」且焦慮不安之情狀；〈鄭風·將仲子〉則是寫女子對於情郎大膽又魯莽的求愛，又愛又怕的心情，成語「人言可畏」就是由此篇演變而出的。另外，前文曾述及之「投木報瓊」、「采蘭贈芍」、「桑中之約」皆是指男女相約幽會，或贈物定情的成語。

綜觀《詩經》中反映兩性交往相戀的成語，多數是相遇約會的喜悅，以及相思追求之情，整體而言，是比較傾向於正面積極的，顯示出人們對

於愛情的憧憬，以及對幸福的渴望。從詩篇內容之理解而言，這些戀愛詩均是詩人內心情感的真實呈現，誠如孔子所言：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』。」⁶⁴ 無邪，是正，也可說是真誠。《國風》具有民歌的特質，所言所唱無不發自於內心所感，真誠而不虛偽，坦率而不矯飾，充分顯露出心中的自然情感，因此其戀愛詩亦同樣具有自然真實的特質，往往能夠使讀者感其真情而有所領會。此外，從其內涵而言，大多詩歌仍合於「發乎情，止於禮義」的中庸原則，雖表露其真情，卻能夠有所節制，以禮相待，正符合兩性關係的相處之道。

國中及小學高年級的學生進入青春期後，對於男女情感之事難免好奇，從懵懵懂懂到一知半解，從曖昧羞澀到心有所屬的過程中，除了藉由彼此之間的互動探知心意之外，也需要輔以適當的兩性教育，使學生之情感能夠依循健康且平和的管道得到抒發，同時亦能夠懂得謹守禮節分寸而不逾舉。透過《詩經》成語的教學，教師可嘗試帶領學生朗讀詩篇內容，領略愛情的各種面貌、過程和心境，並於說明內容的同時，教導其正確的兩性相處之道，及合宜之態度，建立起良好的愛情觀。

五、 領略文藝之美

《詩經》的語言質樸自然，韻律和諧，且運用了大量的修辭藝術，加以內容豐富，深刻表達出人們的真實情感與思想，因此堪稱是文學史上的偉大鉅作。《詩經》成語凝聚了原有的修辭藝術的精華，蘊藏著許多修辭技巧，因此透過成語教學的過程，教師可以帶領學生認識成語中的修辭技巧，從成語本身的修辭之美回歸到詩歌的文學之美，透過朗誦詩歌與講授故事的方式，激發學生的興趣，使之在潛移默化中感受到文學的魅力與價值。

（一） 語言藝術

成語是精煉而優美的詞組，且由於其組成形式多以四音節為主，不僅

⁶⁴ 何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語·為政》，台北：藝文印書館，1993，頁16。

易於學習記誦，還能夠表現出各種修辭技巧，使語言表達更加順暢優美，巧妙生動。《詩經》成語除了具有以上所述之優點外，更由於《詩經》本身即具有疊字和雙聲疊韻的特點，因此更增強了成語的形象性與音樂性。教師進行與教學時，除了使其瞭解成語之典故出處及語義之外，亦能佐以修辭手法的指導，使其領略《詩經》成語的修辭之美。《詩經》成語中，常見的成語修辭方法大略可分為譬喻、誇飾、映襯、摹寫、對偶、排比、類疊、鑲嵌，以下各舉數例分述之。

1. 譬喻

「譬喻」修辭又稱為「比喻」，也就是俗謂的「打比方」是一種最常見的修辭方法⁶⁵。譬喻修辭是以具體的事物來形容抽象的概念，透過聯想類比的方式，使讀者更易於理解話裡的意思，一般又可細分為明喻、隱喻、略喻、借喻和博喻等五種類別。善用譬喻修辭，能充分傳達自己的想法，加強說服力，也能使文章妙趣橫生，增添光彩。《詩經》成語裡含有譬喻修辭的例子很多，例如：〈小雅·巧言〉中的「巧言如簧」是形容人之言語巧妙動聽，猶如笙之簧片鼓動時所發出的聲音，帶有貶義；〈大雅·烝民〉中的「穆如清風」是比喻詩歌之聲調和暢，有如清風一般；〈小雅·天保〉中的「如日方升」本是臣子讚揚君主的頌辭，後多用以比喻事物有美好的發展前景；〈小雅·小弁〉中的「疚如疾首」是比喻心中極度煩憂，有如患了頭痛之熱病一般。除了上述的例子之外，尚有「如臨深淵」、「如履薄冰」、「首如飛蓬」、「風雨如晦」、「憂心如焚」、「他山之石」、「蝸蟾沸羹」、「哀鴻遍野」等。

2. 誇飾

「誇飾」修辭是指在語文中誇張鋪飾，遠超過客觀事實，使其所表達之形象情意鮮明突出，藉以加強讀者或聽眾的印象⁶⁶。誇飾的種類可分為空間、時間、物象、人情和數量五種，《詩經》成語裡亦多所能見，例如：〈王風·采葛〉中的「一日三秋」，是形容男女相思之深切，才一日不見

⁶⁵ 沈謙：《修辭學》（上），台北：國立空中大學，1991，頁3。

⁶⁶ 同前註，頁165。

就彷彿已經分別三季了，此處乃極言時間之緩慢；〈唐風·椒聊〉裡的「碩大無朋」本義是讚美人體態碩大，無可比擬，現代則多用來形容物品大到極點，屬於物象的夸飾；〈陳風·澤陂〉中的「涕泗滂沱」是誇張的形容鼻涕眼淚之多，就像下大雨一樣；〈豳風·七月〉裡的末句「萬壽無疆」是祝頌人健康長壽的敬辭，但人的壽命有限，當然不可能活到萬歲，因此只是以誇張的數字來表達心中誠摯的祝福之意；〈大雅·雲漢〉是記錄周宣王禳旱祈雨的祈禱詞，當時國內大旱不雨，民不聊生，宣王向上天痛陳旱災之嚴重，使得周朝百姓幾乎全數滅絕，「靡有孑遺」，無一人倖存。此處乃極言災情之慘重，並非實際無人生還，亦屬於數量上的夸飾。

3. 映襯

「映襯」修辭是指在語文中，將兩種不同的，特別是相反的觀念或事實，對立比較，從而使語氣增強，意義顯明的修辭方法⁶⁷。《詩經》成語帶有映襯修辭的例子，如：〈鄭風·東門之墀〉是一首女子思念男子之詩，「室邇人遠」指男子之居所雖近，但礙於禮教之故，因此女子思之深而不得見，更覺兩人距離之遙遠，猶如咫尺天涯。「邇」和「遠」即是距離遠近的對比。〈邶風·谷風〉中的「清渭濁涇」是指清澈的渭水和渾濁的涇水，河水的清濁猶如人的善與惡，呈現出明顯的對比，後來這個成語就用來比喻善惡分明的樣子。〈小雅·十月之交〉中的「高岸深谷」本是描寫地震後高岸變為山谷，深谷變成高山的景象，反差極大，後來就引申為世事無常，高下易位的意思。〈大雅·蕩〉中的成語「有始無終」是從原句「靡不有初，鮮克有終」演變而來的，用來比喻做事不能貫徹到底，半途而廢，是典型的映襯修辭。

4. 摹寫

「摹寫」修辭是指對事物的各種感受，加以形容描述⁶⁸。簡單的說，就是依據人的六種感官—視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺和心裡的感覺，將所感受到的各種物體或現象，加以描述出來，而其中又以聽覺和視覺的

⁶⁷ 沈謙：《修辭學》（上），頁119。

⁶⁸ 黃慶萱：《修辭學》，台北：三民書局，1990，頁51。

摹寫爲大宗。《詩經》成語裡運用摹寫修辭的例子，如：〈曹風·蜉蝣〉中的「衣冠楚楚」本作「衣裳楚楚」，是形容衣著整齊鮮麗的樣子，屬於視覺的摹寫。〈鄭風·風雨〉中的「風雨淒淒」是形容風雨交加時，淒涼寒冷的樣子。「淒淒」是指雨天氣溫降低而使人覺得寒涼，因此屬於觸覺的摹寫。〈大雅·文王〉中的「無聲無臭」本義是指天道高深莫測，凡人之耳朵既聽不見其聲，鼻子亦聞不出其氣味。臭，是指氣味，與「嗅」同音。有無聲音氣味，仍有賴感官加以分辨方可知曉，因此屬於嗅覺及聽覺的摹寫。另外，〈小雅·鶴鳴〉是一篇以隱喻手法書寫而成的詩，出於此篇的成語「鶴鳴九皋」，直接從字面端詳其意，是形容鶴在高岸上鳴叫的樣子，屬於聽覺的摹寫，但其中其實隱含著深意，用以比喻才德深厚之賢者，雖隱居於鄉野之間，而其聲名仍廣爲人知。

5. 對偶

「對偶」修辭是指將語文中字數相等、語法相似、平仄相對的文句，成雙作對地排列，藉以表達相對或相關意思的修辭方法⁶⁹。由於成語本身四字格的特性，因此前後兩個詞組相互對偶的情形十分普遍，例如：〈小雅·大東〉中的「南箕北斗」是指南方天空的箕星與北方的北斗星；〈小雅·正月〉中的「旨酒嘉肴」是指美酒及豐盛的菜餚；〈鄘風·干旄〉裡的「素絲良馬」是指白絲與良馬；〈衛風·碩人〉中的「螭首蛾眉」是以昆蟲的形體特徵來比擬美女之額頭與眉毛；〈小雅·常棣〉中的「瑟調琴弄」，琴瑟皆指樂器，調弄是指撥動琴弦的動作。除了以上列舉的例子之外，同屬對偶修辭的成語尚有「投木報瓊」、「采蘭贈芍」、「出谷遷喬」、「淑人君子」、「綠衣黃裡」、「跼天蹐地」、「深厲淺揭」等，數量很多。

6. 排比

「排比」修辭是指用結構相似的句法，接二連三地表達同範圍同性質的意象的修辭方法⁷⁰。排比與對偶的構成原則相似，容易產生混淆。簡單的說，對偶的構成條件是比較嚴格的，對偶之字數必須相等，排比則不拘；

⁶⁹ 沈謙：《修辭學》（下），頁3。

⁷⁰ 沈謙：《修辭學》（下），頁47。

對偶必須成雙作對，排比則須三句以上。由於成語四字格的限制，因此要表現出排比的效果，是比較困難且少見的。《詩經》成語中具有排比修辭的例子有僅三個：〈衛風·淇奧〉裡的「切磋琢磨」分指四種不同的加工方法，《毛傳》曰：「治骨曰切，象曰磋，玉曰琢，石曰磨。」⁷¹此處將四者並列，故為排比修辭。〈邶風·終風〉中的「謔浪笑敖」是指男子的神情動作，余培林解釋：「謔為戲謔，浪為放蕩，笑為嘻笑，敖為侮慢」⁷²之意。此外，〈邶風·擊鼓〉中的「死生契闊」意指死生合離，也是屬於排比修辭。

7. 類疊

「類疊」修辭是指同一個字詞或語句，在語文中接二連三地反覆出現的修辭方法⁷³，能夠突顯思想感情，加強節奏韻律，並且增添文辭的美感。

《詩經》語言的特色之一，就是使用了大量的疊字疊句，尤其是疊字的集中運用，不僅營造出鮮明的形象，且增強了語言的音樂性，使音調和諧而優美，極具有藝術的價值。劉勰在《文心雕龍·物色》曾言道：

是以詩人感物，聯類不窮。流連萬象之際，沈吟視聽之區；寫氣圖貌，既隨物以宛轉；屬采附聲，亦與心而徘徊。故灼灼狀桃花之鮮，依依盡楊柳之貌，杲杲為日出之容，漉漉擬雨雪之狀，啾啾逐黃鳥之聲，嚶嚶學草蟲之韻。皎日擘星，一言窮理；參差沃若，兩字窮容。並以少總多，情貌無遺矣。雖復思經千載，將何易奪？⁷⁴

劉勰對於《詩經》中的疊字運用十分讚揚，而從他所舉出的例子也可以看出，《詩經》的疊字經常運用在摹寫事物的狀態上，因此往往兼具了類疊與摹寫兩種修辭。《詩經》成語承繼了原有的語言特色，因此仍保留了許多疊字的形式，例如：〈大雅·雲漢〉的「赫赫炎炎」；〈秦風·黃鳥〉的「惴惴不安」；〈周南·兔置〉的「赳赳武夫」；〈召南·草蟲〉的「憂心

⁷¹ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995，頁127。

⁷² 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005，頁60。

⁷³ 沈謙：《修辭學》（中），頁195。

⁷⁴ 劉勰：《文心雕龍註》，台北：明倫出版社，1970，頁693-694。

忡忡」；〈衛風·氓〉的「信誓旦旦」、「言笑晏晏」，以及前文曾提過的「兢兢業業」、「戰戰兢兢」等，皆屬於類疊修辭中的疊字類。

另外，《詩經》裡，類字的使用亦相當頻繁，往往呈現出對比的強烈意象，具有形式對稱且節奏明快的效果。成語中具有類字形式的例子，有〈魯頌·泮水〉的「允文允武」；〈周南·桃夭〉的「宜室宜家」；〈小雅·菁菁者莪〉的「載沉載浮」；〈鄘風·載馳〉的「載馳載驅」等等，數量上較遜於疊字類。

8. 鑲嵌

「鑲嵌」修辭是指在詞語中，故意插入數目字、虛字、特定字、同義字或異義字的修辭方法⁷⁵，能夠拉長音節，增強語氣，例如：〈鄭風·摯兮〉中的「一唱一和」是從「叔兮，伯兮，倡予和女。」演變而來，「一」是作為拉長音節之用，無義；〈小雅·甫田〉中的「千倉萬箱」是指穀物收成之數量很多，千、萬皆是極言數量之多；〈小雅·采芣〉中的「優哉游哉」，是形容從容自得，悠閒自在的樣子。優游，即閑適，哉，無義。〈邶風·日月〉中的「日居月諸」，居、諸皆為語助詞，無義。成語意思本是單純指太陽和月亮，後來多用以感嘆時光的流逝。

上述所探討的修辭方法中，譬喻、夸飾、映襯和摹寫這四種是屬於情意方面的藝術表現方法，而對偶、排比、類疊和鑲嵌則是屬於形式方面的藝術設計手法，兩者經常是同時並存、甚至是多種修辭方法同時存在於一個成語之中，不但沒有突兀違和之感，反而有加乘的效果，使成語具有更豐富的藝術內涵。《詩經》成語是語言的精華，雖然僅有四個字，卻涵括了豐富多樣的修辭技巧在裡頭，更顯出其珍貴之價值，以及藝術之美感。

（二） 文學欣賞

《詩經》作為我國最古老、最經典的一部詩歌總集，其文學價值自然是無庸置疑的。裴溥言曾說道：

⁷⁵ 沈謙：《修辭學》（中），頁153。

所謂詩，是文學的作品，所謂文學，是時代的產物，是社會人生的反映，是人們內心情感的流露。雖然它免不了有一些有關政治、道德等的詩篇，但卻都是透過文人的筆墨，用文學的技巧表達出來的。所以詩經三百篇，實在有它了不起的文學價值。⁷⁶

由於《詩經》的內容是取材自民間歌謠，再經過各種藝術手法的潤飾加工而成篇，因此詩歌中不僅反映出周朝先民的真實生活百態、心中的各種情感，也具有高度的文學藝術價值。《詩經》語言中使用了許多的修辭手法，諸如譬喻、轉化、呼告、示現、夸飾、設問、排比、頂真、摹寫、層遞、疊字、疊句、雙聲、疊韻等等。這些修辭格經常被交錯運用，不著痕跡的綜合表現在單一詩篇中，將詩篇中的思想情感表達得淋漓盡致，鮮明有力，因此《詩經》之修辭藝術便成為後代詩人創作與仿效的源頭。

雖然歷代的詩集作品數量很多，但《詩經》的藝術成就依然有其獨特傲人之處，歷經千年而不朽，絕非後代作品所能望其項背的，例如〈周南·關雎〉描寫青春少年的戀愛悸動，一句「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。」貼切的表現出心動的感覺；〈衛風·碩人〉以譬喻手法巧寫絕世美女的容貌，「手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蛴，齒如瓠犀，螓首蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。」形象生動，令人驚豔；〈邶風·擊鼓〉描寫新婚誓言，「死生契闊，與子成說；執子之手，與子偕老。」意象經營十分成功，使讀者眼前彷彿出現了一幅深情纏綿的景象；〈鄘風·相鼠〉諷刺人寡廉鮮恥，以「相鼠有皮，人而無儀。人而無儀，不死何為？」痛罵無禮之人，直截了當，毫不留情；〈小雅·采薇〉描寫時光流逝，「昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。」不但文辭優美動人，且隱含著戰士離鄉遠征之感慨。除了以上所舉的例子之外，《詩經》裡還有許多名言佳句，不但歷久彌新，琅琅上口，且依然能夠觸動讀者之心靈，勾起讀者之情感，使人感受到文學的無窮魅力。

遺憾的是，大多數的現代人似乎只將《詩經》視作一個抽象而深奧的

⁷⁶ 裴溥言：〈詩經的文學價值〉，收錄於林慶彰編：《詩經研究論集》（一），台北：臺灣學生書局，1992，頁151。

名詞，或是枯燥乏味的國學常識而已，認為它既與日常語言無關，也缺乏積極的實用價值，故而無法興起閱讀《詩經》的興趣，更遑論去捧讀《詩經》，瞭解《詩經》的文學意蘊了。然而，從另一個角度來思考，人們所追求的價值本來就是多元的，實用性不過是其中的一部份罷了，並不能作為評斷事物價值的唯一標準。超越實用的美的追求、文學的感動，正是《詩經》吸引今人的原因，也是一般讀者研讀《詩經》的意義所在⁷⁷。在閱讀《詩經》的過程中，仔細品味文學藝術的奧妙，不但能滋養心靈，陶冶性情，更能夠豐富生活，因此，如何設法幫助現代人重新拾回閱讀的樂趣，引領現代人去領略《詩經》文學的美好，正是目前的當務之急。

雖然，以國中小學生的程度而言，《詩經》的內容似乎顯得過於古奧艱深，不適合作為初學者研讀的文本，但透過《詩經》成語的教學，卻能夠增進學生對詩歌的基本理解與認識，並在潛移默化中刺激學生對文學及藝術的感受性，引發其學習興趣。教師在進行成語教學時，除了介紹成語之典故與解釋之外，還可以配合適當的成語，挑選比較淺白易懂的作品，帶領學生朗誦、閱讀，使學生藉著音調的抑揚頓挫，感受《詩經》的自然韻律與優美文辭，並擴大其藝術欣賞的視野與層次。

⁷⁷ 侯美珍：〈研讀《詩經》的現代意義〉，《國文天地》，19卷12期，2004.05，頁23。

第五章 結 論

本論文以《詩經》成語為研究對象，從成語的定義著手研究，深入探討《詩經》成語的形成方式、意義演變和語法結構，再從文化及教育的視角延伸探索《詩經》成語的現代意義與價值，希望能將《詩經》成語作通盤且深入的研究。以下茲將研究內容整理歸納，作一總結性的重點回顧，並針對本研究不足之處加以反省檢討，以期能提供後人研究之參考方向。

一、成語的定義與發展規律

成語是先民智慧的結晶，也是歷代語言的珠璣，經過長期的流傳與沿用後，至今仍活躍於現代人的生活當中。在言談溝通中，或是文章寫作中倘若妥善的運用成語，就能夠達到言簡意賅、畫龍點睛的效果，是不可或缺的表情達意的工具。

成語有別於一般的詞彙，具有定型性、習用性、完整性、精煉性和民族性等五項特色，是一種相當特殊的固定詞組。成語的結構和形式是固定的，不能隨意增刪或顛倒使用，且由於成語歷經長時間的沿用，所以具有深厚的文化基礎，其意義及用法都已經約定俗成，廣為大眾所熟知，因此能使人一聽就會意。其次，成語是以整體來表示一個完整的意義，有許多成語都是出自於經史典籍、詩詞、寓言故事等，因此使用時必須充分瞭解其典故，才能掌握完整的意義，絕不能僅從字面來做理解。再者，成語的形式簡潔，往往將龐大的內容濃縮在緊密的四個字中，藉以表達深刻的寓意或哲理，因此具有精煉、形象的特質。此外，成語由於長期依附於社會生活中，因此在形式、內容及音韻結構上都相當具有漢民族的色彩。

成語、諺語、歇後語和慣用語都是屬於現代漢語詞匯中的熟語類，也就是一般人皆耳熟能詳的詞彙，但成語的語言形式、內容來源及定型程度三方面都與其它熟語有明顯的差異，不僅在形式與結構上更為嚴謹，也保留了許多古漢語的成分，書面色彩較為濃厚。

在成語的演變方面，成語的形成來源廣泛，有些是來自於古代詩歌詞賦的文學作品，有些是透過民間的口耳相傳而來，經過不斷的加工淬煉

後，才提煉為成語的。成語形成後，必須通過漫長的時間考驗，經過人們不斷的沿用、熟習之後才能真正的凝固定型，而其定型性就表現在字數及結構兩方面。就字數而言，大多數的成語都是以四個字為其基本組合。由於成語的典源出處有半數以上都來自於先秦兩漢，而其源頭就是以四言為其主要語言形式的《詩經》，因此成語的四字格可說是其來有自的；再者，從修辭的角度而言，成語的四言形式可表現出多種修辭技巧，文學價值較高，且易於朗讀背誦，因此成語多以四個字為其固定形式。就結構而言，成語的凝固性極強，一旦定型之後，其結構成分與關係就不能任意變動、更改或增刪。隨著時代的變遷和語言的演化，成語也會產生新陳代謝的現象，有些成語或囿於意識型態的改變，或導因於文字的古奧，漸漸無法引起大眾的共鳴與會意，而逐漸遭到淘汰、死亡；有些成語則藉由改變其結構成分、關係及語意來適應大眾的需求，因此而得以延續生命。總而言之，成語的發展歷程是需要凝聚眾人共識而形成的，雖然成語也有演化重生的現象，但那並非一夜之間就能改變，而是需要長時間醞釀，經過人們約定俗成後才能有所轉變的。

二、《詩經》成語的外部形式

《詩經》是我國古代的第一部詩歌總集，其內容豐富多采，深刻而生動的反映出先民的生活與情感，加以語言質樸優美，韻律和諧，運用了大量的修辭藝術，具有很高的文學價值。《詩經》的語言藝術與抒情風格影響後代文人極深，因此成為後世純文學之祖，自古以來就不斷的受到重視與傳唱。隨著時代的演變，《詩經》中的名言佳句漸漸凝鍊為成語，成為我國詞匯系統的一部份，也成為現代人表情達意的重要工具。

本研究考量成語檢索的便利性、正確性及完整性，故以教育部編輯之《成語典》網路版為主要參考依據，再以其它成語辭典作為輔助，蒐羅源自於《詩經》原文的成語，再配合《詩經》本文，逐條比對、釐清出處後，將典源於《詩經》本文的成語及常用題辭，和由《詩經》原文與其它典籍配句而成的成語，共 299 條，列為本論文之研究材料。

考察《詩經》成語外部結構之形成方式，大致可分為下列六種：直接

引用、剪接摘取、替換字眼、概括濃縮、加工配句、綜合配對。《詩經》成語中，四字格的成語佔全部的 97.7%，符合成語以四個字為其基本形式的原則，其中直接引用《詩經》本文而來的成語又佔了半數以上，顯見《詩經》成語的形成，與《詩經》本身以四言為主的語言形式有極密切的關聯。

三、《詩經》成語的意義流變

變遷是人類文明進化的動力，隨著時代的改變，各種社會風俗、思想意識也會隨之產生不同程度的變化，並反映在詞義的演變上。此外，語言內部間的相互作用，也會造成古今詞義內涵的不同，在詞性、語音和字形方面產生改變。換言之，時代的變遷和語言的演進是相輔相成的，也正因為如此，漢語詞匯才能變得比以前更加靈活多變，更加貼近民眾的生活，從而保有其生命力。

成語在句法上的運用，和一般詞彙大致相同，因此其意義之演變情況也與一般詞彙大致相同。《詩經》成語之意義演變的規律及概況，可從詞義的擴大、縮小、轉移和感情色彩的變化等四個方面來進行分析與瞭解。

詞義的擴大是指成語意義所指稱的對象或範圍擴大，發生了由具體到抽象，由特殊到一般或由局部到整體的變化，如「夢寐以求」、「功在桑梓」、「麟趾呈祥」、「殷鑑不遠」等。詞義的縮小恰與詞義的擴大相反，是指成語所指稱的對象或範圍縮小了，如「琴瑟調和」、「遇人不淑」等，皆屬此類。類別轉移是成語意義演變的方式中，較為複雜的部分，一般可再細分成兩種模式，第一種模式是從原始意義的基礎上引申而來，轉移後的詞意與原意仍有關聯，成語「綽綽有餘」、「高高在上」、「兢兢業業」等皆屬此種轉移模式。第二種模式則是指轉移後的詞義跳脫了原始意義的範圍，兩者之間已不具有關聯性，如「逃之夭夭」、「悠哉悠哉」皆是典型的例子。檢視這兩個成語意義產生變異的原因，實是由於諧音或字形改變所導致的；同時，由於其古今意義差別顯著，因此更易於察覺其歷時演變的情況，有助於詞義演變情況的深入瞭解。

成語的感情色彩變化多是肇因於詞義的演變，及社會價值觀與道德觀的改變，而產生色彩貶降與揚升的變化。感情色彩貶降的例子如「高高在

上」、「鳩佔鵲巢」、「不稂不莠」和「明哲保身」等；感情色彩揚升的成語有「未雨綢繆」、「崧生嶽降」、「出谷遷喬」和「兢兢業業」等。

整體而言，成語意義演變的主要途徑是透過語義的轉移而產生的。同時，成語意義的擴大、縮小、轉移，還有社會價值觀念與道德觀念的轉變，也往往會帶動感情色彩的變化，顯見成語和生活的關係是密不可分的。

除了上述四種意義演變的方式之外，《詩經》成語中還有一種較為特殊的意義轉移方式，即受到《詩序》之說影響而改變意義的成語。《詩序》對於《詩經》內容賦予美刺大義，多所穿鑿附會之處，扭曲了詩義，也導致成語意義產生根本上的變異。雖然後世有許多學者對詩篇之內容加以澄清還原，但成語意義卻已約定成俗，因此並沒有造成明顯的改變，如「素絲羔羊」、「綠衣黃裡」、「卓育菁莪」等皆屬此類。

四、《詩經》成語的語法結構

瞭解成語的語法結構，有助於理解詞語的意義和用法，不過大多學者都是著重於一般詞語及句法的結構分析，對於成語的部分則較少著墨，也缺乏一致的分類方式和深入的實例分析。綜合考察各個學者的分類方法後，本研究將《詩經》成語之語法結構分成並列結構、偏正結構、主謂結構、動賓結構、連謂結構、動補結構和兼語結構，共七種類型來進行分析與探討。

一般而言，並列結構可分成同類結構並列和非同類結構並列兩種。同類結構並列是指成語中，前後兩個詞組的語素之間存在著互相對應的關係，如「柔茹剛吐」是屬於主謂結構並列的成語，「螭首蛾眉」是屬於偏正結構並列的成語，「赫赫炎炎」是屬於重疊結構並列的成語等等，數量非常多。非同類結構並列則是指前後兩個詞組的結構不相同，如「蝸蟻沸羹」是「連綿+偏正」的並列關係，「孔武有力」是屬於「偏正+動賓」的並列結構，數量上明顯比同類結構較少。偏正結構是指前後詞組之間有主從關係，即前者為修飾成分，後者為主體詞組，正巧一偏一正，如「中冓之言」、「惴惴不安」、「邦家之光」等皆屬此類。偏正結構中有半數以上是屬於「○○之○」型態的《詩經》成語，其組成形式多是取原文二字再

行添加而來的。這種方法既保留了《詩經》詞語的精華，也使其意義更易於理解，對於成語的流傳有正面積極的效果。主謂結構猶如主謂句一般，即成語中的前後詞組分別具有主語及謂語的功能，如「人言可畏」、「進退維谷」、「自有肺腸」等等。《詩經》成語中，屬於主謂結構類型的成語數量非常多，僅次於並列結構，顯示出《詩經》的語言形式和現代漢語之間，具有一脈相承的語言規律。動賓結構是指動詞詞組後面，帶了一個賓語詞組，兩者間具有支配關係，如「投畀豺虎」、「顛倒衣裳」、「率由舊章」等。屬於動賓結構的《詩經》成語，數量約三十餘條，較前述三種類型的成語明顯偏少。

連謂結構、動補結構和兼語結構的發展較晚，結構也較為複雜，因此在《詩經》成語中所佔的比例也相對稀少。連謂結構是指同一主體接連做出的兩個行為或動作，前後詞組的次序不可更動，如「抱布貿絲」、「陟岵瞻望」等；動補結構是指動詞或形容詞後面帶著具修飾性的補語，前後詞組間是屬於補充關係，如「詢於芻蕘」、「小心翼翼」；兼語結構是「動賓詞組」和「主謂詞組」的組合，即前面詞組的賓語同時充當後面詞組的主語，如「教猱升木」、「俾晝作夜」等。

大體而言，《詩經》成語的結構類型仍是以並列結構、主謂結構、偏正結構和動賓結構為主，其中主謂結構的數量明顯偏多，僅次於並列結構，或許是與《詩經》以四言為主的語言形式有密切相關。從結構形式與意義而言，大多的《詩經》成語仍與其原型結構相同，保留了古漢語的特色與原始意義，至於其它的成語則是在演變過程中產生了不同程度的蛻變，使結構變得更加靈活多樣。

五、《詩經》成語的現代意義與價值

《詩經》自成書至今已逾二千五百多年了，在這漫長的歷史歲月中，它的功能與意義隨著時代變遷而有所更迭，具有不同的定位與價值。《詩經》的功能曾經從最早的儀式樂歌、外交語言、教材讀本，過渡到用以經世治國、教化百姓的「聖經」，再回歸到文學經典的原始面貌；而現代則是發揮《詩經》的多元價值，將《詩經》作為文學欣賞之文本、經學及文

學研究的材料、跨領域研究之文獻，或是當作教育下一代的詩歌教材。

語言與文化之間的關係有著水乳交融般的密切關係，語言反映民族文化的價值、信仰與內涵，而文化也對語言產生制約作用，影響語言的發展。漢語成語是語言的「活化石」，由於具有習用性與民族性，因此較諸於一般詞匯，成語對於文化精神與內涵的反映更為豐富而典型。

《詩經》成語不僅反映出周代的歷史文化，也具體呈現出中國悠久且豐富的文化意蘊。考察《詩經》成語中的文化意蘊，大略可分成婚戀禮俗、社會習俗、孝道觀念、處世哲理和憂患意識等五類。在婚戀禮俗方面，《詩經》成語保留了許多周代婚戀禮俗之活動儀式與名稱，而從現存數量頗多的婚嫁賀詞，亦可看出人們重視婚禮，以及賀婚成俗的文化意蘊。在社會習俗方面，從《詩經》成語進行溯本探源，再與現代社會文化作比較，有助於瞭解古代生育觀念與迷信的起源，及古今男女地位的演變情況。在孝道觀念方面，《詩經》成語中反映出中國人重視孝道觀念的傳統文化。在處世哲理方面，《詩經》成語中保留了先民的處世智慧與哲學，可作為借鏡與省思。在憂患意識方面，周初所產生的憂患意識的自覺，是周代文化的特色之一；表現於《國風》中的憂慮多是與個人之境遇有關，而《雅》中的憂患則多是百姓福祉與國家興亡之事。後來孔子再將憂患意識加以闡發，並將其內涵提升至道德層面後，發展為君子立德修身的自覺意識，成為中國文化中的一個重要觀念，因此在《詩經》成語中亦有所呈現。

《詩經》成語的教育意義和孔子所提倡的《詩》教有密切的關聯。孔子以《詩》為教育門人子弟的教材，將《詩》用於修身立德與增長知識的作用上，以「斷章取義」的方式加以闡述發揚，希望能藉由《詩》教的提倡，促進禮治社會的建立。現代社會中，教師進行《詩經》成語的教學，雖然與孔子切入的角度不同，闡述的方式與範圍亦有所差異，但對於陶冶心靈，涵養品德的功效卻頗有異曲同工之妙。因此，教師進行成語教學時，可以孔子之《詩》教理念為基礎，並融合現代教育的觀點與議題，從語言表達、品德學養、和平思想、兩性關係、文藝之美等五方面加以深入探討、啟發，透過典故與義理的闡述作延伸教學，觸類旁通，使學生在修身處世、品德涵養、思想情感等各方面都能有所獲益，發揮《詩經》成語最大的教育功能與意義。

六、研究檢討與展望

《詩經》成語凝聚了二千五百多年的漢語精華及先人智慧，深刻而廣泛的影響著人們的思想觀念、道德意識、風俗習慣，及生活處世的方法與態度，體現出豐富的中國文化意蘊。此外，《詩經》成語也反映出語言的歷時演變與傳承，在形式、結構及意義各方面都產生了不同程度的變化，十分值得深入探索與研究。

由於以往《詩經》成語的研究較為零散，數量及篇幅也不多，缺乏完整及深入的討論，因此本論文彙整歷來相關之研究，將《詩經》成語之形成規律、意義演變和內部結構，由外而內的作一全面性的綜合整理、探討與分析。另外，本論文亦嘗試從文化及教育的觀點來進行《詩經》成語的分析研究，探討《詩經》成語在現代社會中的價值功能，及其正面積極的意義，希望能夠彌補前人研究之不足，並賦予《詩經》研究嶄新的視角，使有關《詩經》成語之研究與論述更為豐富完整。然而，由於自身才學及觀點面向之侷限，因此本論文之研究或有未盡縝密精確之處，研究的廣度與深度也有進一步發展的空間。舉例來說，進行成語語法結構之分類之前，應先進行成語前後詞組的細部分析，以提高其正確性；結構分類之後，應再進一步探討成語的句法功能，以瞭解成語在句法中的角色與功能。另外，《詩經》成語中的文化內涵十分精微而廣博，應可再設法從各種不同的面向進行探討，以提升研究的廣度。

透過本論文對於《詩經》成語之研究成果，期盼能使《詩經》之相關研究更為豐富，並提供日後研究者參考之用。同時，也希望能夠藉此論文拋磚引玉，引發讀者之興趣，增進《詩經》成語之認識與瞭解，使更多人加入《詩經》的欣賞行列，投入《詩經》成語的研究工作，讓《詩經》成語繼續活躍在現代語言之中，也讓《詩經》成語的傳承綿延不息。

參考書目

一、古籍經典

毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，台北：藝文印書館，1995。

王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《十三經注疏·周易》，台北：藝文印書館，1985。

左丘明傳、杜預注、孔穎達疏：《十三經注疏·左傳》，台北：藝文印書館，1995。

朱熹集註：《詩集傳》，香港：中華書局，1973。

何晏注、邢昺疏：《十三經注疏·論語》，台北：藝文印書館，1993。

唐玄宗御注、邢昺疏：《十三經注疏·孝經》，台北：藝文印書館，1993。

馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1989。

鄭玄注、孔穎達疏：《十三經注疏·禮記》，台北：新文豐出版公司，1994。

鄭玄注、賈公彥疏：《十三經注疏·周禮》，台北：新文豐出版公司，1994。

二、專書

《學生成語大辭典》，高雄：鐘文出版社，1998。

中國詩經學會編：《詩經研究叢刊》（第十輯），北京：學苑出版社，2006。

王 巍：《詩經民俗文化闡釋》，北京：商務印書館，2004。

王國維：《觀堂集林》，台北：世界書局，1961，頁75-84。

史存直：《漢語詞匯史綱要》，上海：華東師範大學出版社，1989。

朱自清：《經典常談》，台北：三民書局，1987。

- 朱自清：《詩言志辨》，台北：五洲出版社，1971。
- 朱德熙：《語法講義》，北京：商務印書館，1982。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1984。
- 何永清：《現代漢語語法新探》，台北：臺灣商務印書館，2005。
- 余培林：《詩經正詁》，台北：三民書局，2005。
- 宋業瑾、王韻松：《吉祥語》，北京：新華出版社，1998。
- 李 山：《詩經的文化精神》，北京：東方出版社，1997。
- 李新建、羅新芳、樊鳳珍：《成語和諺語》，河南：大象出版社，1997。
- 李裕德：《現代漢語實用語法》，北京：教育科學出版社，1995。
- 沈 謙：《修辭學》（上、中、下），台北：國立空中大學，1991。
- 邢福義：《文化語言學》，湖北：湖北教育出版社，1991。
- 邢福義：《漢語語法學》，吉林：東北師範大學出版社，1998。
- 林慶彰編：《詩經研究論集》（一），台北：臺灣學生書局，1992。
- 林慶勳、竺家寧、孔仲溫：《文字學》，台北：國立空中大學，1996。
- 竺家寧：《漢語詞彙學》，台北：五南圖書，1999。
- 姚敏儀口述、董倩瑜採訪整理：《國文好小子——姚敏儀老師帶小朋友讀詩經》，台北：稻田出版，2006。
- 韋政通：《中國文化與現代生活》，台北：水牛出版社，1987。
- 夏傳才：《詩經語言藝術》，台北：雲龍出版社，1990。
- 孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1979。
- 孫克強、張小平：《教化百科 —— 《詩經》與中國文化》，開封：河南大學出版社，1997。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，台中：東海大學，1963。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，1993。
- 馬 敏：《中國文化入門》，台北：洪葉文化事業有限公司，2005。
- 常敬宇：《漢語詞匯與文化》，北京：北京大學出版社，1995。
- 康學偉：《先秦孝道研究》，台北：文津出版社，1992。
- 張永言：《詞匯學簡論》，武昌：華中工學院，1982。
- 曹 煒：《現代漢語詞匯研究》，北京：北京大學出版社，2004。
- 符淮青：《現代漢語詞匯》，北京：北京大學出版社，2004。

- 符淮青：《漢語詞匯學史》，安徽：安徽教育出版社，1996。
- 許志剛：《詩經勝境及其文化品格》，台北：文津出版社，1993。
- 許志剛：《詩經論略》，瀋陽：遼寧大學出版社，1999。
- 陳業川、鄭懿德：《呂叔湘著《漢語語法分析問題》助讀》，北京：語文出版社，2003。
- 曾昭旭：《良心教與人文教》，台北：臺灣商務印書館，2003。
- 程祥徽、田小琳：《現代漢語》，香港：三聯書店，2005。
- 黃慶萱：《修辭學》，台北：三民書局，1990。
- 廈門大學外國語言文學研究所：《語言符號與社會文化》，福建：福建人民出版社，1996。
- 楊 琳：《漢語詞匯與華夏文化》，北京：語文出版社，1996。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，西安：陝西人民出版社，2005。
- 董季棠：《修辭析論》，台北：益智書局，1981。
- 褚斌杰：《《詩經》與楚辭》，北京：北京大學出版社，2003。
- 趙 雨：《上古歌詩的文化視野》，北京：社會科學文獻出版社，2005。
- 趙克勤：《古代漢語詞匯學》，北京：商務印書館，1994。
- 劉松來：《兩漢經學與中國文學》，南昌：百花洲文藝出版社，2001。
- 滕志賢注譯，葉國良校閱：《詩經讀本》（上）、（下），台北：三民書局，2000。
- 鄭英樹：《現代漢語語法論》，成都：巴蜀書社，2002。
- 黎運漢、張維耿：《現代漢語修辭學》，台北：書林出版有限公司，1997。
- 盧國屏：《爾雅語言文化學》，台北：臺灣學生書局，1999。
- 錢乃榮：《現代漢語概論》，台北：師大書苑，2002。
- 糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》（改編版）（一）～（四），台北：三民書局，1991。
- 顧嘉祖、陸昇：《語言與文化》，上海：上海外語教育出版社，1996。
- 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，《古史辨》第三冊下編，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1987。

三、學位論文

- 王淑麗：《《詩經》中倫理關係與詩教之研究》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2004。
- 侯美珍：《晚明詩經評點之學研究》，國立政治大學中國文學研究所博士論文，2003。
- 張秋蘭：《《左傳》成語研究》，國立臺灣師範大學國文學系在職進修碩士班碩士論文，2006。
- 黃瓊慧：《成語辭典的編纂理念研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1999。
- 鄭培秀：《成語句法分析及其教學策略研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2005。
- 盧詩青：《詩經婚戀詩研究》，南華大學文學研究所碩士論文，2001。
- 蘇靜芳：《國中國文成語教學之研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2003。

四、期刊論文

- 山 鄉：〈《詩經》賀婚成俗的文化觀照〉，《集寧師專學報》，27卷1期，2005.03，頁1-5。
- 王清信：〈《詩經》詩篇的寫作技巧〉，《國文天地》，22卷10期，2007.03，頁13-22。
- 王靜芝：〈詩經的價值〉，《孔孟刊》，17卷12期，1979.08，頁20-24。
- 左林霞：〈成語語義的發展演變〉，《武漢科技大學學報》（社會科學版），6卷3期，2004.09，頁78-81。
- 何永清：〈成語的語法與修辭及其教學探究〉，《台北市立師範學院學報》，36卷1期，2005.05，頁1-24。

- 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版，1992.02，頁1-52。
- 余培林：〈《詩經》成語試釋〉，載自《慶祝莆田黃天成先生七秩誕辰論文集》，台北：文史哲，1991.06，頁23-38。
- 李大農：〈成語與中國文化〉，《南開大學學報》，6期，1994，頁68-71。
- 李金坤：〈《詩經》憂患意識原論〉，《江蘇大學學報》（社會科學版），8卷6期，2006.11，頁49-54。
- 李振中、肖素英：〈《詩經》成語句法結構定量分析〉，《廣西師範大學學報》（哲學社會科學版），43卷1期，2007.01，頁71-75。
- 周春健、張友彬：〈「《詩經》發展史」與「《詩經》研究史」漫議〉，《國文天地》，20卷8期，2005.01，頁37-42。
- 屈萬里：〈先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲〉，p387-412，原載「南洋大學學報」，第五期，1971，頁1-10。
- 林政華：〈詩經成語研究〉，《台北師專學報》，第10期，1983.6，頁105-132。
- 邱慧芬：〈《詩經》中的婦女形象〉，《國文天地》，22卷10期，2007.3，頁4-12。
- 侯志超：〈漢語成語的文化特色〉，《陝西國防工業職業技術學院學報》，17卷1期，2007.03，頁25-26。
- 侯美珍：〈研讀《詩經》的方法〉，《國文天地》，21卷1期，2005.06，頁17-24。
- 侯美珍：〈研讀《詩經》的現代意義〉，《國文天地》，19卷12期，2004.05，頁18-23。
- 姚鵬慈：〈「成語與文化」劄記〉，《廣播電視大學學報》（哲學社會科學版），4期，2000，頁84-87。
- 洪楷萱：〈源自《詩經》中的成語〉，《國文天地》，22卷10期，2007.3，頁23-29。
- 洪藝芳：〈《詩經》成語的發展變化〉，《中國文化月刊》，258期，2001.9，頁19-41。
- 高尚卿：〈從《詩經》中看周代婦女的愛情婚姻觀〉，《廣播電視大學學報》（哲學社會科學版），3期，2005.04，頁28-32。
- 張少芳：〈漢語成語感情色彩轉化再析〉，《漢字文化》，4期，2006，頁46-50。
- 張成福：〈「一」組成語的結構關係分析〉，《徐州師範大學學報》（哲學社

- 會科學版)，27卷4期，2001.12，頁46-51。
- 莫彭齡：〈成語比喻的文化透視〉，《常州工業技術學院學報》（社會科學版），10卷1期，1997.03，頁25-30。
- 莫彭齡：〈試論成語的文化研究〉，《揚州大學學報》（人文社會科學版），4卷3期，2000.05，頁38-43。
- 陳紹慈：〈文化文字學的定義與範疇〉，《靜宜人文社會學報》，1卷1期，2006.06，頁59-87。
- 陳章錫：〈從王船山「兩端一致論」考察「小戴禮記」教育觀〉，《揭諦》，5期，2003.06，頁123-153。
- 陳章錫：〈論《禮記·禮運》的政教文化觀〉，《揭諦》，9期，2005.07，頁39-73。
- 陳慶衍：〈從「如臨深淵，如履薄冰」談「慎獨」〉，《孔孟月刊》，46卷3、4期，2007.12，頁1-6。
- 陳器文：〈詩經中的憂患意識〉，p251-266，原載「中外文學」7卷7期，1978.12，頁164-180。
- 黃玲玲：〈當代常用四字成語研究〉，《國立臺灣體育專學報》，3期，1993.06，頁143-168。
- 黃景湖：〈《詩經》成語的語法結構分析〉，《廈門大學學報》，3期，1985，頁129-136。
- 黃福鎮：〈成語教學初探〉，《國文天地》，17卷4期，2001.9，頁86-90。
- 劉玉娥：〈《詩經》中的處世方法〉，《南都學壇》（人文社會科學學報），26卷6期，2006.11，頁66-67。
- 劉昌安：〈《詩經》的文化價值及現代意義論析〉，《理論導刊》，2006.09，頁118-122。
- 蔡蓉芝：〈詩經中的成語詞〉，《景女學報》，4期，2004.01，頁69-88。
- 鄭淑芳：〈《詩經·周南》類疊修辭藝術〉，《中國語文》，100卷6期，2007.06，頁78-92。
- 戴璉璋：〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》，23期，2003.09，頁211-234。
- 謝大寧：〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教

育研究》，2期，2004.09，頁1-24。

簡怡美：〈《詩經》三《頌》中所呈現的憂患意識〉，《孔孟月刊》，45卷5、6期，2007.02，頁1-9。

聶永華：〈人倫傳統與《詩經》中的親情詩〉，《國文天地》，21卷3期，2005.08，頁55-59。

五、參考網站

中國文化研究院：《現代漢語語法》，

<http://www.chiculture.net/0615/html/index.html>，2003。

中國文化研究院：《成語》，<http://hk.chiculture.net/0610/html/index.shtml>，2001。

教育部國語推行委員會編製：《成語典》，

http://140.111.34.46/chengyu/sort_pho.htm，2005。

陸秀豔：〈左傳成語研究〉，<http://www.hyrtu.com/Article/xs/jj/749.html>，2005。