

國立臺灣大學文學院華語教學碩士學位學程



碩士論文

Graduate Program of Teaching Chinese as a Second Language

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

現代漢語死亡類成語隱喻意象及文化意蘊

A Metaphorical Analysis of Death-Related Quadrisyllabic
Idioms and their Cultural Implications in Modern Mandarin

陳怡仲

Yi-Zhong Chen

指導教授：劉德馨 博士

Advisor: Te-hsin Liu, Ph.D.

中華民國 111 年 8 月

August, 2022

摘要



成語結構固定、語言凝練，在四字間承載歷代的思想與當代的文化，是華語獨特的語言形式；其中死亡類成語運用豐富的隱喻，以委婉的方式表達死亡禁忌，反映了華人文化中觀照死亡的態度。本研究聚焦於死亡類成語，藉由分析隱喻意象，探究深藏其中的文化意蘊。

本研究選取 579 筆具隱喻意涵和委婉語義的死亡類成語，首先依據使用對象的性別、年齡、身分、個人特質以及成語中的隱喻意象、語義色彩分為六類，歸納出各類較顯著的特徵，再逐一分析之。

研究結果顯示，死亡類成語取用的隱喻意象與文化緊密交織：成語中的隱喻映射機制展現了華人寄情於物的思維方式和語言特色，成語中的思想觀念呈現了儒家的主宰性，而對於肉身或精神突破時間限制的追求，則指向了華人生死觀「不朽」的核心價值。

關鍵詞：死亡成語、隱喻、華人文化、委婉語

Abstract



With its fixed structure and concise expression, Chinese quadricsyllabic idioms have sustained continuity of thought throughout the ages and contemporary culture in a four-character phrase. It is a unique language form in Mandarin Chinese. Among all Chinese idioms, death-related idioms refer to various types of metaphors to express the taboo of death in an euphemistic way, reflecting the aspects of observing death in Chinese culture. By analyzing the metaphorical images, this thesis aims to explore the underlying cultural implications of death-related idioms.

A total of 579 death-related idioms that contain metaphorical and euphemistic meanings were manually selected among three corpora containing 70348 idioms. These idioms were divided into six categories according to gender, age, identity, personal characteristics of the deceased. Metaphors conveyed by these idioms and specific language features related to these idioms were analyzed in depth.

The results indicated that the metaphors used in death-related idioms were strongly intertwined with culture. The metaphorical mapping mechanisms represent the tendency of projecting thoughts onto objects specific to Chinese culture, such as jade, orchid, cranes, etc.

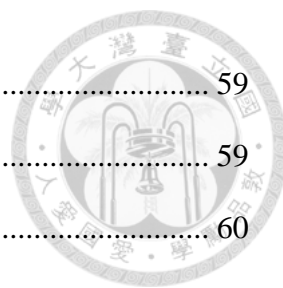
Meanwhile, the dominance of Confucianism was likewise displayed. The pursuit of corporeal or spiritual existence beyond the material world echoed the core value of "immortality" in the Chinese concept of life and death.

Keywords: death-related idioms, metaphor, Chinese culture, euphemism

目錄



摘要	i
Abstract.....	ii
圖目錄	vi
表目錄	vii
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究問題與研究目的	2
第二章 文獻回顧	5
第一節 成語研究	5
一、成語的劃界與特徵	6
二、成語與文化	12
第二節 隱喻研究	14
一、隱喻概說	14
二、隱喻定義與運作原理	16
三、隱喻的分類	17
四、隱喻運作的文化特徵	20
第三節 禁忌語與委婉語研究	25
一、禁忌語定義與分類	25
二、委婉語定義與分類	30
三、華人文化中的死亡觀	37
四、華人死亡委婉語研究	50
五、華人死亡委婉語的文化觀	51
第三章 研究方法	58
第一節 確立範圍	58



第二節 語料分類	59
一、性別	59
二、年齡	60
三、身分	63
四、個人特質	65
五、隱喻意象	66
六、語義色彩	67
第四章 語料分析	69
第一節 性別	69
一、男性	70
二、女性	73
三、性別綜合比較	75
第二節 年齡	77
第三節 身分	82
一、親族	83
二、人際關係	86
三、職業	88
第四節 個人特質	92
一、名美德厚	93
二、忠烈勇毅	94
三、節婦賢母	95
四、文人才子	95
五、佳人紅顏	96
第五節 隱喻意象	97
一、人文隱喻——具體名物	97
二、人文隱喻——抽象思想	101

三、自然隱喻——天文.....	112
四、自然隱喻——地景：山.....	115
五、自然隱喻——自然現象：冰、霜、雪、露.....	116
六、自然隱喻——動物.....	116
七、自然隱喻——植物.....	120
第五章 結論.....	125
第一節 研究結果.....	125
一、死亡類成語隱喻意象與文化緊密相連.....	125
二、死亡類成語隱喻映射機制反映華人死亡觀.....	125
三、死亡類成語文化意蘊反映四大傳統價值.....	126
四、死亡類成語展現儒家思想的主宰性.....	127
第二節 研究限制與未來展望.....	127
參考文獻.....	128
一、中文書目.....	128
二、外文書目.....	134
三、新聞報紙.....	134
四、網路資料.....	135
附錄.....	137



圖目錄



圖 3-1 各年齡層劃界標準圖	62
圖 3-2 哀悼者與亡者身份關係圖	64
圖 4-1 性別比例圖	69
圖 4-2 男性死亡類成語中軍人烈士比例圖	70
圖 4-3 男性死亡類成語中個人特質比例圖	71
圖 4-4 女性死亡類成語中個人特質比例圖	73
圖 4-5 男性各類人文隱喻意象數量關係圖	76
圖 4-6 女性各類人文隱喻意象數量關係圖	76
圖 4-7 各年齡層範圍橫條圖	78
圖 4-8 各年齡層數量橫條圖	78
圖 4-9 各年齡層佔總體比例子母圓形圖	79
圖 4-10 身份類別數量橫條圖	84
圖 4-11 師長、學生、朋友比例圖	87
圖 4-12 職業類別比例圖	89
圖 4-13 個人特質比例圖	93
圖 4-14 「玉」的語義樹狀圖	98
圖 4-15 「珠」的語義樹狀圖	99
圖 4-16 女性名物轉喻關係圖	100
圖 4-17 儒家生死觀概念圖	103
圖 4-18 道教生死觀概念圖	105
圖 4-19 「鳳」隱喻的性別轉化圖	120

表目錄



表 2-1 戲劇與人生的隱喻映射關係.....	17
表 2-2 隱喻的文化比較.....	22
表 3-1 死亡類成語性別與年齡綜合比較表.....	63
表 4-1 性別統計表.....	69
表 4-2 男性死亡類成語中軍人烈士統計表.....	70
表 4-3 男性死亡類成語中個人特質統計表.....	71
表 4-4 男性死亡類成語隱喻意象統計表.....	72
表 4-5 女性死亡類成語中母親身分統計表.....	73
表 4-6 女性死亡類成語中個人特質統計表.....	74
表 4-7 女性死亡類成語隱喻意象統計表.....	74
表 4-8 人文隱喻意象性別比較表.....	75
表 4-9 人文隱喻性別交叉分析表.....	77
表 4-10 各年齡層成語數量比例表.....	79
表 4-11 哀輓早逝者成語.....	80
表 4-12 特殊老年成語.....	81
表 4-13 身份類別總表.....	83
表 4-14 個人特質統計表.....	93
表 4-15 人文與自然隱喻意象綜合比較表.....	97
表 4-16 人文抽象隱喻統計表.....	102
表 4-17 星辰隱喻對照表.....	113
表 4-18 「蘭」、「蕙」釋名簡表.....	121



第一章 緒論

第一節 研究動機

語言是文化的載體，也是深入瞭解文化的途徑。李大農（1994）表示，如果語言是一個社會集體共同的歷史遺產，成語便是漢語的活化石；比起一般語彙，成語更能呈現漢民族的文化意蘊的精髓。

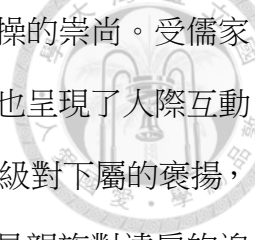
在短短四字裡，成語囊括了山川的壯麗，包蘊了鳥獸的瑰奇，承載了歷史的流長，也寄寓著先人的智慧。這種高度凝練的詞語體現了華人歷史、文化、風俗、宗教、哲思，在書面中讓文字典雅，在交際中使言談生動，正如洪波（2003）所言：「成語，是漢語語言的瑰寶，又是漢民族文化的結晶。」¹

透過成語，我們得以一窺華人的世界觀和宇宙觀，也包含了古人看待生、老、病、死的態度，在這些思想中，「死亡」議題在華人文化中佔據了一席之地。蒲慕州（2008）指出：「祖先崇拜在中國社會中具有極高的重要性，喪葬之禮可說是中國古代社會最重要的社會活動之一」²從《儀禮》、《禮記》、《論語》、《史記》等經典古籍的文字紀錄，或語言中相關的禁忌語、委婉語、成語、歇後語等詞彙，乃至五花八門的喪葬儀式、生命禮俗、民間禁忌，皆足以證明「死亡」在華人文化中舉足輕重的地位。在成千上萬筆成語中，有為數不少與死亡相關的成語，它們以豐富的手法刻畫華人文化中最大的禁忌，並展現了華人觀照死亡的態度。

死亡類成語數量繁多，包攬範圍廣博，蘊含內容深奧，隱喻意象繽紛，顯示亡者的身分地位，也體現中華民族對死後世界的臆想。它們取材廣泛，囊括了天文、地理、器物、動植物，如「南極斂芒」以星宿喻男喪，「珠沉玉碎」以珠玉言女亡，展現對死亡繽紛的想像；其取義深遠，包含宗教、傳統、文化、思想，如「雪柏霜

¹ 洪波（2003），〈對外漢語教學探論〉，頁 297。

² 蒲慕州（1994），《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，頁 14。



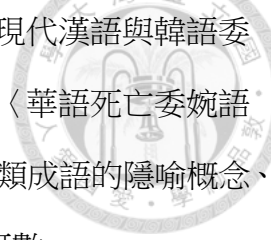
松」以松柏顯婦節，「青史流芳」以史冊彰美名，體現對道德貞操的崇尚。受儒家思想影響，華人文化相當重視「禮」和社會階級，在此類成語中也呈現了人際互動親疏遠近、高下尊卑的關係：在職業和稱謂中，「忠勇楷模」是上級對下屬的褒揚，「景行高山」是凡人對聖哲的崇敬；在親屬之間，「葭莩增感」是親族對遠房的追念，「風樹不靜」為子女對至親的哀思。此外，從中可以窺見對生命的珍視，例如「壯志未酬」悼青年才俊，「鳳去樓空」哀佳麗紅顏，是對年壽有限的惋嘆；亦可知曉對人生的追尋，「行功圓滿」求己身之厚福，「效命疆場」成舉國之偉業，為對精神無窮的嚮往。

因為成語具有意義的完整性，無法單從字面理解，再加上人們對死亡的恐懼和忌諱，這些成語以極為婉轉、迂迴曲折的手法描述死亡：它們用字精深，遣詞微妙，語義隱晦，使人不易從表面解讀。這些隱喻有些是一時一地風俗的映射，有些是千年萬代歷史的沉積，例如：「玉碎香殘」、「蕙折蘭摧」充分反映「蘭」和「玉」在華人文化的象徵意義，「景行高山」、「望尊泰斗」呈現漢語中以山擬人的表達方式，使用者必須深入熟悉漢文化才足以理解死亡類成語的隱喻機制與哲思，雖婉曲晦澀，卻也是其精隨所在。

作為漢語語言的瑰寶、文化的精粹，成語語義凝鍊、寓意深遠，呈現華人文化獨一無二的特徵。基於以上特性，死亡類成語比其他死亡相關語彙更具文化代表性，從中可一窺華人文化看待死亡的態度，洞見華人思想中安頓生命的大義，也因此更值得深入探索。

第二節 研究問題與研究目的

死亡類成語凝聚了華人的思想和文化，是相當值得深究的議題，然而綜覽前人文獻，大多與死亡相關禁忌語及委婉語研究相關，例如：張拱貴（1996）之《漢語委婉語辭典》針對各類漢語委婉語語義解釋和詞源考究，李軍華（2010）之《漢語委婉語研究》總說漢語各類委婉語的形成與發展，王雅軍（2011）之《委婉語應用



辭典》側重於現代漢語委婉語的實際語用，金慧蘭（2018）之〈現代漢語與韓語委婉語比較研究〉強調跨語言、跨文化的比較，李美慧（2019）之〈華語死亡委婉語分析與教學應用〉則聚焦於華語教學中的成語教學法；關於死亡類成語的隱喻概念、隱喻機制、哲學思想、文化意蘊等相關研究卻寥若晨星，屈指可數。

目前較為完整的死亡類成語資源僅見於《臺灣殯葬資訊網》、教育部《重編國語辭典修訂本》和《成語典》，然《臺灣殯葬資訊網》所提供的輓詞分類多相互參照，並未一一追本溯源，長久以來積非成是，而教育部《重編國語辭典修訂本》附錄中〈常用題辭表〉共 235 筆死亡類成語中，不少條目僅標示使用對象與年齡，並未附上典故或闡明其語義，亦有所闕漏。

由形式而論，前人研究主要為詞彙探討，鮮少對四字格成語深入剖析；就內容來說，先前文獻多為委婉語相關研究，亦非定焦於死亡一類；而現有的死亡類成語語料亦僅有初步的分類，未再深入探析考源。然而，成語所獨有的語義凝鍊性以及死亡議題在華人文化中特殊的地位，使兼備此二大特質的死亡類成語更具語言和文化的代表性，甚至可說是華人死亡文化的縮影。因此，筆者欲分析死亡類成語之隱喻意象，歸納其文化特性，呈現華人文化視角中的死亡樣態，期能使死亡類型詞彙和此類成語之研究更加完整。

基於上述研究動機，本研究之問題為以下三點：

1. 死亡類成語主要文化意蘊和隱喻意象為何？
2. 死亡類成語隱喻映射機制為何？
3. 死亡類成語主要文化意蘊反映何種傳統價值？

根據現有語料，筆者進一步思索何種人造器物、自然景物、人文風俗、哲學思想為死亡類成語主要的隱喻意象、其隱喻作用機制為何、現有語料如何反映華人对死亡的讀解，以及現有成語如何呈現華人的文化獨特性與文化思維。

鑒此，本研究藉由分析死亡類成語之隱喻意象，並追溯其典源出處，探究死亡類成語背後隱含的文化意義，剖析其隱喻使用意象與映射機制以及此類成語中主流的哲學思想、宗教觀念和其傳遞的傳統價值，以深入了解華人文化中的死亡觀。



第二章 文獻回顧

第一節 成語研究



成語積澱千年萬載的歷史，匯集六合八荒的風俗，包攬五湖四海的文化，賦存九流十家的思想，加上其結構固定，用字精闢，蘊藏泓深的寓意，富含奧遠的哲思，在四字間凝合巨量的訊息，並傳達高遠的義理，它不僅是一種文學上的語言，更是文化思想的結晶。藉由研究成語，我們可以看見華人社會變遷的痕跡、集體思維的建構以及認知世界的方式。

除了呈現歷史文化、風土民情、思維觀念，成語在語言結構上具有結構固定、語義凝練、音律和諧等特色。第一，從結構形式而論，漢語具有一字一音、以形表義等獨有的音韻結構和語言特色，使成語其他民族語言相比更顯其殊異的色彩（向光忠，1979），並可形成各種詞性結構工整的形式，如：「天旋地轉」與「身敗名裂」；「畫餅充飢」和「揚湯止沸」；「暮鼓晨鐘」與「春花秋月」；「風調雨順」和「國泰民安」。由於其結構的固著性，經長期使用的累積，形成了許多具有能產性的構式成語（劉德馨等人，2019），如：「七葷八素」、「七顛八倒」、「七上八下」、「七手八腳」等。第二，就語義內容而言，因漢字能以形表義，成語在隻言片語間飽含豐富的訊息，其縮略性高、隱喻性強、用字簡潔而蘊含深旨，使用者若不熟悉華文化和歷史典故則不易理解蘊藏於內的隱喻義，例如：「杯弓蛇影」、「電光石火」、「南風不競」、「甯戚飯牛」等。第三，從音韻特徵來說，成語呈現了華語一字一音的語言特質：四字格成語可以拆成兩個音部，每一個音部為兩個音節，發展出雙聲、疊韻、疊字等具高度音律性的成語，例如：「琳琅滿目」、「慷慨激昂」為雙聲；「天真爛漫」、「魑魅魍魎」為疊韻；「熙熙攘攘」、「唯唯諾諾」則為疊字。

綜上，成語不僅容納文化，串聯歷史，也具備了結構、語義、音韻等漢語獨有的語言特徵，歷來許多專家學者投入成語研究亦有相當豐碩的成果，然而在成語的



劃界和定義上卻眾說紛紜，莫衷一是。為明確界定本研究所選取成語之範圍，首先將於本節分析較具代表性的定義，採納其中共同之處，再斟酌加入筆者拙見，作為選擇語料之準則，並於後續章節逐一分析之。

筆者將從語義內涵、結構形式、字數限制等不同面向探討並分析向光忠（1979）、唐啟運（1979）、劉叔新（1982）、胡裕樹（1992）、程祥徽、田小琳（1992）、周薦（1994；1997）、徐耀民（1997）等數位專家學者對成語的觀點、劃界與定義，再斟酌加入筆者拙見，界定本研究選取成語之範圍，並於後續章節逐一分析之。

一、成語的劃界與特徵

首先，成語較早的概念為「已成的言詞或語句」，王若虛《滄南遺老集·新唐書辨》³中有兩例可為證：「『迅雷不及掩耳』，此兵家成言，初非偶語，古今文士未有改之者」以及「『蓬生麻中，不扶自直』成言也。」徐耀民（1997）認為王若虛所指的「成言」為「不可改動的非臨時組織語句」，屬於俗諺而非成語。

元人劉祈應為較早使用「成語」一詞者，在其《歸潛志》⁴有言：「古文不宜蹈襲前人成語，當以奇異自強；四六宜用前人成語，復不宜生澀求異。」徐耀民（1997）指出，此處成語為「習用的古語」；而筆者認為，劉祈所說的「成語」是指前人所創的詞語或短句，並非今日慣用之成語的概念。雖然早在元代已出現「成語」一詞彙，對於其內部結構、字數限制尚無完整定義，直至近代，專家學者才逐漸針對習用的、既存的、形式固定的語類進行劃界，逐步構建出今日定義下的「成語」。

劉叔新（1982）將「固定詞組」、「成語」、「歇後語」⁵、「名言」⁶、「俗諺」⁷等語類併稱為「熟語」，並歸納出熟語的三大特徵：

³ 金·王若虛，《滄南遺老集》，中國哲學書電子化計劃。

⁴ 元·劉祈，《歸潛志》，中國哲學書電子化計劃。

⁵ 例如：「姜太公釣魚——願者上鉤」。

⁶ 例如：「海內存知己，天涯若比鄰」、「不入虎穴，焉得虎子」。

⁷ 例如：「天下無難事，只怕有心人」、「少壯不努力，老大徒傷悲」。



1. 其單位大於一個詞
2. 現成的、為人所熟悉的
3. 不完全等同於諺語或成語

成語和熟語最大的分界是在於成語的「表義雙層性」。劉叔新（1982）以「表義雙層性」作為成語的充分必要條件，並清楚地下了定義：

固定語中，凡表義具有雙層性的單位，無論只用於口語或書面語，也無論具有悠久歷史或只產生於現代，都是成語。⁸

成語具有「結構與成分固定」、「含意具備一般概念性質」等特徵，但唯有「表義雙層性」才足以將成語與其他固定語區分開來（劉叔新，1982）。

在此定義中，諸如「穿小鞋」、「碰一鼻子灰」、「七上八下」、「杯弓蛇影」等具表義雙層性的固定語皆屬成語；反之，凡不具表義雙層性，即「字面義等同實際義」者，如「不勝枚舉」、「一如既往」、「等量齊觀」、「不露聲色」皆不屬於成語（劉叔新，1982）。

但筆者認為，單憑是否具備表義雙層性作為界定成語的唯一標準似乎略顯不足，例如具隱喻義但用詞俚俗淺白者、近人新創而未廣泛使用者、字詞長度不一且結構未固定者，即使具備表義雙層性也不應被歸屬為成語。若具表義雙層性之詞語即定義為成語，則成語範圍無垠無涯；反之，如「以貌取人」、「趾高氣昂」等習用語僅因不具隱喻性即從成語之列被剔除，亦不符今日多數成語辭典篩選標準。綜上所言，筆者認為「表義雙層性」並不足以作為劃分成語劃之唯一基準。

周薦（1994）在〈熟語的經典性和非經典性〉一文中先劃分了熟語⁹的範圍，

⁸ 劉叔新（1982），〈固定語及其類別〉；節錄自劉叔新（1993），《劉叔新自選集》，頁 64。

⁹ 包含成語、慣用語、歇後語、專名語、專門用語等辭彙單位，以及諺語、格言、警語等非辭彙單位。



而在眾多的熟語當中，「經典性」是成語與其他熟語最為首要、最為明顯的分界。

所謂經典性，是說某個熟語單位出自權威性的著作，由於該熟語所從出的著作具有權威性，熟語本身也具有了一種權威性。¹⁰

周薦(1994)表示，成語的經典性乃在其出處的權威性，例如《詩經》、《尚書》、《禮記》、《楚辭》、《史記》、《淮南子》等重要典籍，而非時間的久遠，因此近代具影響力的人士，如秋瑾、魯迅、梁實秋等知名作家之作品，或具權威性的著作亦可稱為經典，並作為成語的出處。

成語經典性使其特立於其他語類。首先，成語的固定性使其具備「跨時空」與「跨地域」兩大特質。由於出自於經典，成語形式與結構固定，無法隨意添加、刪改或代換，當其作為語言中固定的單位後，被各時代的人所使用，不再侷限於特定時間，是為跨時空的；又因成語為固定的語言單位，也是為全語言使用者的語詞，原本某些成語中的方言特徵遂消失，所以成語也是跨地域的(周薦，1994)。

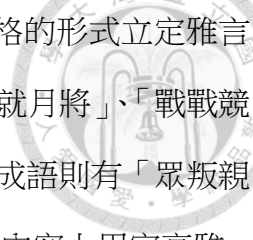
第二，周薦(1997)也指出，成語和熟語之別在於其「雅言」¹¹的特徵，其語素的雅正特質可以從兩大方面觀看：第一是語義，第二是結構。

從語義上說，成語屬於雅言，其特點即在於經典中古樸典雅的語素，例如：「風馬牛不相及」的「風」；「莫須有」的「莫」；「轍亂旗靡」的「靡」，皆屬於文言成份的古雅用法，雖然有些今人認定的雅言出自古代俗語，這些詞彙已非今人口語所使用的語素，故仍可作為成語的一大特徵(周薦，1994)。

從結構上看，在呂叔湘、朱德熙(1979)的《語法修辭講話》中指出，成語大多為四字；而周薦(1997)認為，成語四字格的經典性是受到《詩經》的影響而形成的。列為《十三經》和《五經》之首的《詩經》被稱為雅言的典範，其簡練質樸、

¹⁰ 周薦(1994)，〈熟語的經典性和非經典性〉，頁33。

¹¹ 古樸的、典雅的語言。



聲律和諧的語言形式迄今未受散文影響而被取代，反而以四字格的形式立定雅言的基礎。今日許多成語皆典出《詩經》¹²，如「夙夜匪懈」、「日就月將」、「戰戰兢兢」、「宜室宜家」；而出自《左傳》、《禮記》、《易經》等經典的成語則有「眾叛親離」、「欲蓋彌彰」、「美輪美奐」、「否極泰來」。這些成語不僅在內容上用字高雅，在形式上也剪裁或擴增為四字；此後，人們從經典中襲用，在新創中仿擬，「四字格」遂成為成語基本主要的形式。周薦（1997）統計《中國成語大辭典》所收錄的17934條成語，其中四字格成語共有17140條（95.97%），比重之高可見一斑。此外，典中也有部分非四字格且出於經典的雅言，如「鳥獸散」、「黃粱夢」、「疾風知勁草」、「化干戈為玉帛」等，在周薦（1997）的定義中亦被歸為成語。

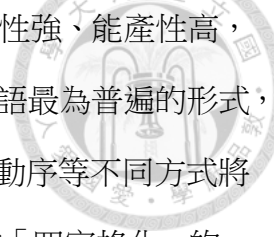
統合以上的觀點，周薦（1994；1997）將認成語的「經典」與「雅言」畫上了等號：但凡出自於經典的，即屬權威，也必是雅言，而成語正兼備此二大特色。

筆者根據周薦（1994；1997）對成語的闡釋，將成語特性歸納如下：

1. 成語必須出於經典的、權威的著作，「經典性」為成語的必要條件。
2. 經典性使成語結構固定，具有穩定性：
 - (1) 成語是跨越時空的，無時代性。
 - (2) 成語是跨越區域的，無地域性。
3. 經典性使成語具古樸、精練、典雅的特質，屬於雅言：
 - (1) 成語用字遣詞古雅簡練
 - (2) 成語字數不限，但以四字格為大宗

以上諸位學者並未嚴格定義成語字數，唐啟運（1979）則針對四字結構之特性說明四字格何以成為漢語成語之基礎結構，以及成語為何有四字化的現象。

¹² 成語及其釋義、典故皆參見教育部《成語典》。



唐啟運（1979）指出，四字格式形式整齊、節奏鮮明、韻律性強、能產性高，具有深厚的歷史基礎，是在長期沿襲中定型的；四字格不僅是成語最為普遍的形式，在語言使用的過程中，我們傾向以截取、增字、融合、概括、更動序等不同方式將長短不一的句子化為四字格的形式，換言之，成語的發展是朝向「四字格化」的。

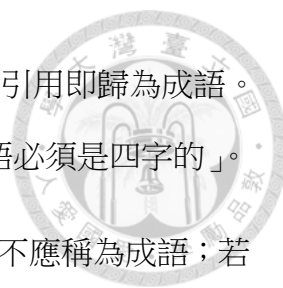
綜上，在上述諸位學者觀點中，四字格並非成語的必要條件，而是因其形式結構、音律節奏、縮略程度等特質而逐漸成為成語的主要形式和發展趨勢。

徐耀民（1997）認為各家學者僅只勾勒出成語模糊的界線，未明確地將成語與其他如俗語、格言、慣用語、詩詞成句等習用詞語清楚地區分開來，且認為劉叔新（1982）單以「表義雙層性」作為成語分類的標準不夠周延，在字數上也應有更為明確的定義，於是依據成語的語言特性，試圖重新確立成語的範圍，並指出成語應具備以下四種特徵：

第一，成語是現成的、習用的、自古有之的。近代新創四字格短語或將詞語並列為四字格式者，如「幸福美滿」、「勤勞勇敢」、「寬打窄用」皆不應列屬成語。

第二，成語有較強的修辭功能，語義凝練，詞義濃縮，以四字即足以呈現強烈語義；反之，若語義平鋪直敘，淺顯白話，則不應列為成語。以「揮汗如雨」和「大汗淋漓」作為對比，前者使用誇飾手法，修辭效果強，屬於成語；後者缺乏特殊使用效果，屬於一般性的形容，不應列為成語。此外，如「七零八落」、「七上八下」、「可有可無」、「心中有數」等短語，因其凝固性、文言程度皆不足，應另歸類為「類成語」（徐耀民，1997），但筆者認為語義訊息密度高低或修辭程度強弱相當主觀，此項標準並不能作為判斷是否為成語的依據。

第三，成語應是定型的，字數為四字格。徐耀民（1997）表示，成語的「成」具「已成型」之意，而此「型」主要指音節數目及次序，其外在形式應當是四個音節的，也就是所謂的四字格。三字、五字或多字形式的固定語，有些較為俚俗，如「三腳貓」、「潑冷水」；有些屬於名言、名句、俗諺，如「近水樓台先得月」、「若



要人不知，除非己莫為」，並不能因為出自古人著作或曾經被人引用即歸為成語。因此，此處所謂的「定型」是以字數限制做為條件，也就是「成語必須是四字的」。

第四，成語是短語而非詞或句子。凡具備「詞」性質者，即不應稱為成語；若為單句或複句形式者，例如「聽其言而觀其行」、「戶樞不蠹，流水不腐」，本身即為一句話，亦非成語。

基於前人研究與劃界，徐耀民（1997）從「形式」、「讀音」、「語義」三方面更為詳盡地補充明成語的條件和規範：在形式上，成語應固定為於四字格；在讀音上，成語各字的讀音應準確規範，不可輕易更動；在釋義上，成語的語義是固定的，不應隨意解釋。從這三方面來說，徐耀民（1997）補足了前人論述未顧及之處，給予成語更為詳盡的定義，也較為符合今日辭典收錄成語的標準。

《語言學辭典》（陳新雄等人，2005）對成語的定義是：

成語是人們在長時間的語言運用過程中，形成的一些簡短有力的固定詞組，作為句子的成分作用。¹³

《中國語言文字學大辭典》（唐作藩，2007）在「成語」條目的第一句話是如此解釋的：

又稱「現成話」，是語言中習用的、具有特定含義的定型結構。¹⁴

唐作藩（2007）並指出漢語成語有以下四大特點：1. 詞序固定、2. 用字固定、3. 字數固定、4. 語義凝鍊。

¹³ 陳新雄等人（2005），《語言學辭典》，頁 128。

¹⁴ 唐作藩（2007），《中國語言文字學大辭典》，頁 76。



而教育部《重編國語辭典修訂本》對成語的定義更為全面：

漢語中有典源，具多層表義功能的固定語。可作為句子的成分，形式不一，以四言為主。一般都有引申的比喻義，而非單純使用字面上的意思。¹⁵

專門針對對外華語教學的《現代漢語》（程祥徽、田小琳，1992）簡要地說明了成語的三大特徵：第一是結構的固定性，即其內部與素排列固定，不能隨意更換；第二為意義的整體性，意指一個成語表達一個完整的意義，且不能望文生義。

胡裕樹（1992）在其編纂的《現代漢語》中說：

成語為固定詞組，常作為完整的意義單位來運用，且比慣用語更為穩固。¹⁶

綜合以上各大辭典的定義以及各家學者的劃界與分類，筆者以最具共識與代表性的定義作為本研究所選取成語之標準：

1. 結構固定：成語須為四字格，不可隨意增減，語序不可任意變更。
2. 語義完整：成語有固定的解釋，多具隱喻性，不得望文生義。
3. 跨越時空：在時間上是習用且積累而成的；在範域上是通用且無地區性的。

二、成語與文化

賀紅霞（2010）表示：「成語的形成一般來自於古代經典、著名著作、歷史故事、民間傳說等，是千百年來千錘百鍊創造出來的，具濃厚的民族、歷史和地方色

¹⁵ 教育部《重編國語辭典修訂本》。

¹⁶ 胡裕樹（1992），《現代漢語》，頁 300。



彩。¹⁷」它是長時間積累而成的語彙，澱積了豐美而獨特的文化，並和華人的生活有著密不可分的关系。

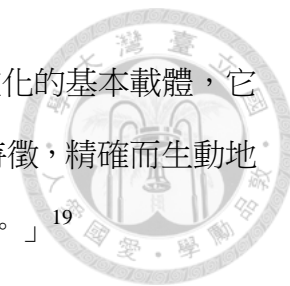
成語潛藏著方夏海內的神話、寓言、思想、典章，包孕著積累千載的人倫秩序、社會風俗、道德價值，並記述了中原地區的天文、地理、飲食、建築、書寫、服飾、動物、植物等豐碩的樣態。舉例而言，「精衛填海」、「夸父逐日」是邈遠悠久的神話，「揠苗助長」、「刻舟求劍」是貫穿古今的寓言；「名正言順」、「兵不厭詐」是百家爭鳴的體現，「朋坐族誅」、「徙木立信」是典章法律的痕跡；「鴻案相莊」、「扇枕溫席」展現了舊時的家庭倫理，「三綱五常」、「禮尚往來」反映了當今的社會秩序；「虛懷若谷」、「韜光養晦」是華人謙讓含蓄的美德，「宵衣旰食」、「焚膏繼晷」為勤勉不怠的堅持；「斗杓東指」、「七月流火」描繪了華夏獨有的天象，「吳牛喘月」、「蜀犬吠日」刻劃了中土特殊的地候；「觥籌交錯」、「粗茶淡飯」為飲食文化，「雕梁畫棟」、「碧瓦朱甍」寫建築式樣，「信口雌黃」、「罄竹難書」紀錄了書寫工具，「羽扇綸巾」、「配紫懷黃」呈現了服飾狀貌；「鸚蚌相爭」、「烏肚雞腸」是對動物的認知，「松柏長青」、「李代桃僵」則為對植物的想像。

這些豐富的語言材料不僅呼應了賀紅霞（2010）所言，也與向光忠（1979）對語言和文化的見解不謀而合。向光忠（1979）指出，一個民族的語言是與該民族所處的自然環境相聯繫的，也同時反應該民族自然環境中獨有的山川、氣候、交通、物產等不同方面的特色。向光忠（1979）以漢語成語的「雨後春筍」和英語「like mushrooms」¹⁸以及俄語「как грибы после дождя」為例，說明「筍」為中土所獨有的物產，在西方文化中則以「蘑菇」表示新事物蓬勃發展的概念。又如俄語中「называть чёрное белым」指「顛倒黑白」，在漢語中亦有此說法，但在俄語中卻不見「指鹿為馬」的用法，反映了漢民族成語形成過程中獨有的歷史條件。

¹⁷ 賀紅霞（2010），〈漢語成語在認知語言學理論上的理解〉，頁 99。

¹⁸ 英語原句為 “like mushrooms after rain”。

上列的例子印證了李大農（1994）的觀點：「成語作為漢文化的基本載體，它反映了漢文化中人與自然、人與社會、人際之間等三大面向的特徵，精確而生動地表達漢民族獨特的心理結構、思維方式、審美情趣與價值體系。」¹⁹



多數漢語成語具有隱喻用法，即劉叔新（1982）所說的「表義雙層性」，而這樣的隱喻模式呈現華人文化思維下獨特的認知方式，本研究於下節介紹 Lakoff & Johnson 兩位學者的隱喻概念。

第二節 隱喻研究

傳統隱喻理論將隱喻視為一種語言現象，或是一種用於修飾話語的修辭現象；然而，隱喻同時也是一種認知現象（束定芳，1998）。束定芳援引英國修辭學家理查茲（I. A. Richards，1936）之言：「隱喻是人類語言無所不在的原理」²⁰說明隱喻的重要性：無論是理解嚴密的科學、描述抽象的哲學，甚至是日常的對話，隱喻充斥在人類的生活中；它是思想之間的交流，是語境之間的相互作用。而人類的思維也是隱喻性的，通過比較兩事物而進行，語言中的隱喻亦由此而來。

一、隱喻概說


關於隱喻概念的討論可以遠溯至古希臘時期。亞里斯多德（Aristotle）在其《詩學》（1986）第廿一章是如此定義隱喻的：

隱喻是把屬於別的事物的字，借來做隱喻，或借「屬」作「種」，或借「種」作「屬」，或借「種」作「種」，或借用類比字。²¹

¹⁹ 李大農（1996），〈成語與中國文化〉，頁 68。

²⁰ 原句為 “That metaphor is the omnipresent principle of language can be shown by mere observation.” 參見 Richards, I. A. (1936), *The Philosophy of Rhetoric*, p.92. 轉引自束定芳（1998），〈論隱喻的本質及語義特徵〉，頁 10-19。

²¹ Aristotle (1986)，《詩學》（羅念生譯），頁 47。原句為 “Metaphor is the application of an alien name by transference either from genus to species, or from species to genus, or from species to species,



事實上，隱喻概念並不只存在於《詩學》這本專門討論戲劇、藝術、美學、詩論的鉅著中，它也存在於我們日常的每個角落。最早將隱喻概念理論化的是 G. Lakoff 和 M. Johnson 兩位學者的著作：《我們賴以生存的譬喻》²²。Lakoff & Johnson (2006) 表示，隱喻在普遍存在於日常生活中，我們所用以思考、行動的日常概念系統 (ordinary conceptual system) 本質上就是隱喻性的²³。隱喻性的思維方式在非語言的層面不易察覺，但人們卻不知不覺地以某種固定的方式思考、活動、認知這個世界；同樣地，這一套概念系統也應用於溝通上，語言於是成了隱喻概念的證據。

Lakoff & Johnson (2006) 以「爭辯是戰爭 (Argument is War)」²⁴為例，說明隱喻概念在語言上的作用：

- (1) 你的主張是不堪一擊的。
- (2) 他不斷攻擊我論點中的每個破綻。
- (3) 他的評論一語中的。

在日常語言中，人們用「戰爭」的概念來理解另一個概念——「爭辯」，使用的詞彙也都與戰爭有關，比方從攻防轉換、捍衛自己的論點，被攻擊後的還擊皆然；在漢語中同樣也可見到類似的隱喻概念，例如：言語交鋒、重砲抨擊、針鋒相對、唇槍舌劍、言詞鋒利、舌戰群儒等。

這種將言語上的爭辯視為具體的兵戎相接，就是一種隱喻性的思維。

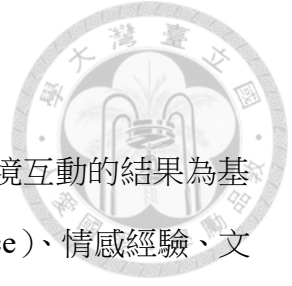
雖然多數人認為日常生活不需要使用隱喻這種詩意的想像、修辭性誇飾的技巧，事實上，它遍布於我們的語言、思維和行為中 (Lakoff & Johnson, 2006)；換句話說，隱喻除了做為語言上的修飾，文學上的表現手法，人類也是倚仗著隱喻來

or by analogy, that is, proportion.” 參見 Aristotle (2008), *Poetics*, p.23.

²² G. Lakoff 與 M. Johnson 兩位學者於 1980 年出版 *Metaphors We Live By* 一書，本研究使用之中譯版為 Lakoff, G. & Johnson, M. (2006)，《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注)，臺北：聯經出版，詳見參考文獻。

²³ 原書譯作「譬喻性」。

²⁴ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006)，《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注)，頁 10-11。



認知這個世界的。

這套隱喻概念系統是以人對於周遭事物的感知、與外在環境互動的結果為基礎而建立的，它與我們的直接肉身體驗（direct physical experience）、情感經驗、文化背景有著密不可分的關係（Lakoff & Johnson，2006）。也正因如此，我們可以透過語言的隱喻現象來一窺其背後承載的文化意涵。

二、隱喻定義與運作原理

黃宣範（1974）表示，隱喻是理解、表現抽象概念的重要媒介，它可以構築兩件事物之間的認知關係，而人類也藉此得以理解新事物、新現象和新觀念。

Lakoff & Johnson（2006）是如此說明「隱喻（metaphors）」本質的：

隱喻²⁵的實質是藉由一類事物去理解並體驗另一類事物。²⁶

蘇以文（2006）指出，隱喻是以一個較為基本的觀念來了解另一個較複雜的觀念；而其功能就是使用一個較為熟悉的觀念來理解另一個較抽象陌生的觀念。當人遇到某一事物，由個人的內在概念系統建構出一套掌握該事件的方式，以已知的、熟悉的、簡單的、具體的觀念來描述、比擬、理解另一些未知的、陌生的、複雜的、抽象的新事物與想法，就是概念隱喻的作用機制。在 Lakoff & Johnson（1980）所建立的「概念隱喻理論（Conceptual Metaphor Theory）」²⁷中，將「具體的、容易理解的概念稱為「來源域（source domain）」，而較為抽象的、複雜的概念則稱為「目標域（target domain）」。

Kövecses（2002）基於 Lakoff & Johnson 的理論說明來源域和目標域的關係：

²⁵ 原書譯作「譬喻性」。

²⁶ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 12。原句為“The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.” 參見 Lakoff G. & Johnson M. (1980). *Metaphors We Live By*, p.5.

²⁷ 一般簡稱為 CMT。



用來理解其他概念的隱喻概念稱為來源域，而被描述、被理解的概念則稱為目標域。人類理解事物的方式便是以已知認識未知，以具象觀覽抽象，將內在的概念投射至外在的事物，從「來源域」認識「目標域」，而這樣的過程稱為「映射 (mapping)」(Lakoff & Johnson, 2006; 安可思, 2009)。

筆者綜合以上看法，以「人生如戲」為例，藉由下表呈現來源域、目標域與二者之間的映射關係：

表 2-1 戲劇與人生的隱喻映射關係

來源域	映射	目標域
戲劇	劇情跌宕起伏如人生各種變化	人生
角色	在戲中扮演角色猶如人的身分	身分
舞台上的聚光燈	舞台上的焦點如同世人的關注	眾人的目光
跑龍套	旁觀的角色似無關緊要的身分	小人物
掌聲與噓聲	台下觀眾的反應有如給予評價	讚揚或批評
謝幕	謝幕走下舞台乃如人生的終結	死亡

常言「人生如戲，戲如人生」，具體的戲劇與抽象的人生之間有著系統性的關聯，因此人們可以用戲劇中的概念作為隱喻，由此映射至人生當中的各種現象。

Lakoff 於 1993 年指出：「隱喻是我們理解抽象概念及表現抽象理由的主要機制」²⁸，它是人類掌握世界的媒介，也是我們認知一切事物所仰賴關鍵體系，即使我們無法察覺，隱喻仍無所不在。

三、隱喻的分類

根據 Lakoff & Johnson (2006) 對隱喻概念的詮釋，大致可將隱喻歸納為三類：

²⁸ 原句為“Metaphor is the main mechanism through which we comprehend abstract concepts and perform abstract reasoning.” 參見 Lakoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor*, pp.244-245. 轉引自 Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 63。



方位性隱喻 (orientational metaphors)、實體性隱喻 (ontological metaphors)、結構性隱喻 (structural metaphors)。

「方位性隱喻」又稱為「空間方位隱喻」，是由自身的身體出發，與生存環境互動所產生的認知機制，使用空間概念（如：上下、前後、左右、內外、高低、進出、深淺、中心與邊緣等）以理解較為抽象的概念（Lakoff & Johnson，2006；蘇以文，2006）。空間方位隱喻的概念並非任意性的，而是奠基於人生長的經驗以及人與外在環境互動的關係。舉例而言，由於低垂的姿勢通常與情緒低落有關，因此我們會將負面情緒與「低」的位置連結；反之，直挺的姿態則伴隨正向的情緒，因此正面情緒大多與「高」有關（Lakoff & Johnson，2006）。筆者以華語中的詞彙和用法為例，「低聲下氣」、「垂頭喪氣」、「整個人都沉了下來」皆以「低」表示情緒不佳、精神萎靡；而「趾高氣昂」、「提振精神」、「神采飛揚」則以「高」呈現神情愉悅、心緒昂揚。同理，「上流」、「居高位」相對於「下等」、「底層」也和人類向上生長、背離地面的趨勢吻合。以上皆是人基於自身生長的方式與環境，將認知的概念投射於語言中所呈現的結果。

「實體性隱喻」是將抽象的概念如情感、活動、觀點、事件視為具體的實物，以具象物件領略抽象思維（Lakoff & Johnson，2006；蘇以文，2006）。實體性隱喻在我們的語言當中不勝枚舉，但凡「『醞釀』情緒」、「『放下』仇恨」、「『斬斷』關係」皆屬之。這些不可觸及的抽象概念都被具體化，被當作可以放在罈中釀造、可以被舉起放下、可以被一刀兩斷的實體物。實體性隱喻藉由人對具體事物的理解，使人更輕易地掌握抽象的觀念。

「結構性隱喻」是以一個基本的概念理解另一個較為抽象的觀念，比起前二者，它更富有創造性，突破人類經驗中對空間維度的認知，也不受制於實體的物件。它以極具建構力的、清晰的描述來建構其他更為抽象的概念，並且可以根據兩概念的相似性強化或減弱某概念的特定層面（Lakoff & Johnson，2006；蘇以文，2006）。以前述「爭辯是戰爭」的例子說明結構性隱喻，即是以「肢體上的衝突」將「言語

上的爭端」概念化，並特別強調兩者的相似性，如：來往攻防、鞏固己方、壓制對方、激烈衝突、互不相讓等。這就是結構性隱喻所展現的功能。



除上述三種隱喻類型之外，還有一種和隱喻類似的認知模式，稱為「轉喻 (metonymy)」。²⁹ 根據 Lakoff & Johnson (2006) 的定義，轉喻是「以一實體替代另一實體的方式」²⁹，而筆者認為，轉喻關係中的代表物與被指涉之物必然有特定的關聯。轉喻除了具有提示功能 (referential function)，亦有助於理解，並可以讓人聚焦於指涉事物某種特定面向。

這所頂尖大學裡有許多**好腦袋**。

我們的組織需要**新血**加入。

以上二例以分別以「好腦袋」和「新血」作為「人」的代稱，第一句以人賴以思考的大腦作為代表，強調人聰明、智慧的面向，第二句以負責輸送氧氣和養分的血液為象徵，指稱群體中充滿活力的新成員。轉喻中，「部分代整體 (the part for the whole)」³⁰的方式取決於人想要強調的面向，也就是說，在上述語境中，「腦袋」和「血液」各有不同的象徵，不能隨意以人體的其他部份取代。

在語言語文學中，轉喻是相當常見的表達方式，除了上例以部分代表全體，諸如以生產者代表產品³¹、以物件代表使用者³²、以地點或空間代表機構³³等不同的表達形式皆屬於轉喻的範圍；換言之，轉喻呈現了兩事物之間的密切關係。Lakoff & Johnson (2006) 指出，轉喻的概念皆是以人的肉身經驗為基礎的，也牽涉到直接的肉身體經驗和自然聯想，而這也是轉喻和隱喻相同之處。

²⁹ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 65。

³⁰ 同上註。

³¹ 我買了一輛全新的「豐田」：以汽車製造商豐田代表汽車。

³² 三壘需要個好「手套」：以三壘手使用的手套代表球員。

³³ 「華府」仍然保持沉默：以美國中央政府所在地代表美國政府。



四、隱喻運作的文化特徵

Lakoff & Johnson (2006) 是如此描述經驗與文化的關係的：

所有的經驗都由文化貫穿，我們藉著文化由經驗呈現這樣的方式來
體驗我們的「世界」。³⁴

Lakoff & Johnson (2006) 主張：人類概念系統的建立通常是隱喻性的，但有些概念無須借助隱喻，如上下、前後、內外、遠近等簡單的空間概念僅需以「直接肉身體驗 (direct physical experience)」建構；這種經驗的建構並不只與身體相關，也是在一個具有文化背景的前提下產生的。

因此我們可以說，人類的隱喻認知並非隨機將兩種不同的概念結合、類比，而是依循著某一特定文化脈絡而發展的，它與生活中的認知觀念相契合，形成完整的系統。藉由語言中的隱喻，我們可以看見文化的特殊性和共通性。

1. 隱喻與文化的互動

隱喻的文化特殊性可藉由 Lakoff & Johnson (2006)「山的隱喻」的例子說明：Lakoff & Johnson 將「山是人 (Mountain is a Person)」這種未系統性運用於語言思維中的隱喻稱為「特異隱喻表達式 (idiosyncratic metaphorical expression)」³⁵。在英美語言裡，「山的『頭』」、「山的『腳』」(head/ foot of a mountain) 屬於罕見的、邊緣的隱喻；不過在漢語中，人體與山卻有系統性的對應，如「山頭」、「山脊」、「山腰」、「山腳」。同樣是山，在不同文化背景下產生不一樣的隱喻關係，證明了隱喻的文化特殊性。

³⁴ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 115。原句為“All experience is cultural through and through, that we experience our “world” in such way that our culture is already present in the very experience itself.” 參見 Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*, p.57.

³⁵ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 110。



然而，「時間是金錢 (Time is Money)」³⁶的例子卻呈現了隱喻和文化的另一種關係 (Lakoff & Johnson, 2006)：

- (1) 他在我身上投資了不少時間。
- (2) 靠著借來的歲月多活幾年。
- (3) 爆胎耗了我一個小時。
- (4) 你在浪費我的時間。
- (5) 這值得你花時間去做嗎？

在西方文化中，時間是珍貴的物品 (a valuable commodity)，又因時間可以與工資、酬勞、金錢交換，是可以量化的，因此時間與金錢畫上了等號，在這二者間建立了隱喻關係 (Lakoff & Johnson, 2006)。這個隱喻概念不僅存在於西方文化中，在華語裡也有極為相似的概念，如：「尺璧寸陰」、「千金一刻」、「惜時如金」、「寸金難買寸光陰」等詞彙。「時間就是金錢」的隱喻反映了時間是有限的資源，就如錢財一般寶貴，不可輕易揮霍，而這種思維模式同樣深植於華人思想中，證明了隱喻的文化共通性。

隱喻受制於文化，在隱喻中我們能看見某一文化的基本價值，換言之，語言中的隱喻機制反映了一個民族最大眾、最為普遍的思想和觀念：

一個文化中最基本的價值，是與此文化中的多數基本觀念之隱喻結構具整體相合性的。³⁷

既然隱喻承載了不同文化的基本價值，在隱喻機制中，相同的來源域也可能映

³⁶ Lakoff, G. & Johnson, M. (2006), 《我們賴以生存的譬喻》(周世箴譯注), 頁 16-17。

³⁷ 同上註, 頁 43。

射至不同的目標域。筆者以「雞」為例³⁸：華人文化中的「雞」大多為貶義，乃因其膽小、容易受驚嚇所致，成語「雞飛狗跳」、「雞犬不寧」表現雞受驚後不安焦躁之貌；雞也象喻著平庸之才，故「鶴立雞群」的「鶴」是超群卓越者，相對的「雞」則示泛泛之輩。在英美文化中，「雞」也是膽怯的代名詞，稱人「chicken（小雞）」指人膽小；反之，在法國文化中³⁹，公雞具有驕傲、獨斷、勇敢、多產等特質，在一戰後成為法國的國家象徵，稱為「高盧雄雞（Le Coq gaulois）」，法語短語「fier comme un coq（像公雞一樣驕傲）」則表現了公雞雄赳赳氣昂昂的另一種面向，與英語、華語中怯懦的小雞天差地別。根據上例可知，即使是同一種動物，不同文化也會選取該動物的不同面向，形成相異的隱喻機制，反映了文化的差異性。

筆者以「山是人」、「快速新興的事物⁴⁰」、「時間是金錢」和「雞的象徵」四個例子說明隱喻與文化之間的關係：

表 2-2 隱喻的文化比較

	文化特殊性	來源域不同	文化共通性	文化差異性
華語	山頭、山腰、 山腳	雨後春「筍」	時間是金錢	雞：負面
英語	罕見	“mushrooms” after rain	time is money	雞：負面
法語	-	-	-	雞：正面

上表中，左起第一欄「以山喻人」是漢語的文化特色，在英語中並無此系統性的隱喻方式，是為隱喻的文化特殊性；第二欄中的漢語成語「雨後春筍」以「竹筍」指快速萌發的新事物，在英語中則以蘑菇（mushrooms）為代表，二文化在思維概

³⁸ 參見吳孟芯（2019）。〈中文四字格動物類成語之隱喻運作及教學應用——以十二生肖為例〉，國立臺灣大學碩士論文。

³⁹ “The Gallic Rooster”，參見法國外交部（Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères）網站。

⁴⁰ 詳見向光忠（1979），〈成語與民族自然環境、文化傳統、語言特點的關係〉。

念上近似，但採用不同的來源域；第三欄「時間是金錢」的隱喻恰巧和英語「time is money」的概念吻合，是二文化之間的共通性；第四欄的「雞」在法國文化中與其他二者有著迥然不同的象徵，文化的差異性也全然藉由隱喻顯露在語言中。

從以上四例可知，隱喻概念系統是依循著人所處的文化背景而建立的，在某些例子中可以見到隱喻中獨一無二的文化，亦可在另一些案例中發現不同文化和思維之間的共性。我們可以藉由語言中的隱喻窺探一個文化是如何形塑認知的，也印證了「語言是文化的載體」這句無法撼動的經典名言。

2. 隱喻的修辭功能與文化

隱喻具有修辭功能，且和文化有著密不可分的關係。束定芳（2000）將隱喻的修辭功能分為兩大類：第一是語言修辭功能，第二是社會修辭功能，筆者將舉例說明其中最具文化特色的部分。

從語言修辭功能上來說，隱喻能以既有的詞彙填補語言中的空缺，以新奇而具啟發性的修辭增添語言的創新性，並使語言表達更為精確生動（束定芳，2000）。如果將語言中的創新功能與文化串聯，這些填補和新創詞彙的方式皆是依據特定的文化發展而成的。

束定芳（2000）以英語中「滑鼠（mouse）」和「起重機（crane）」為例，前者身小而圓，電線如鼠尾，形似老鼠，故以「鼠」稱滑鼠；後者吊臂細長，形似鶴頸，故以「鶴」指起重機。在英語中，人們以已知的動物比擬工業時代的新興產物，藉由對動物的既有認知作為後起概念的詮釋，以隱喻的方式填補語言中的詞彙空缺。

在隱喻的創新功能上，筆者以華人的感情觀為例：婚姻在華人文化中被視為一種交易的概念，原指等待良機而出任受用的「待價而沽」，今亦可用來指未婚者等待理想對象出現，意即將感情關係比擬為金錢交易，是一種創新的表達方式。另外，原形容土地貧脊、寸草不生的「童山濯濯」在今日華語中可作為禿髮的謔稱，是以自然景物的樣態作為人身體現象的譬喻。這些舊詞新用的隱喻方式即使變換了映



射的目標域仍不減其效力，反令人耳目一新，呈現語言的彈性與無窮的生命力，也在創新的語言中展現出文化的特色。

在表達和敘述上，華語以各種動物所隱涵的特質描述某些動作，使之更為活潑、生動、具象（束定芳，2000），例如：「魚貫」、「牛飲」、「鼠竄」、「龍蟠虎踞」、「蠶食鯨吞」等。這些以動物情狀為隱喻的動作，皆是以他們在華人文化中的形象而建立比喻關係的。因此，隱喻在精確地、概念性地描述事物或概念時，同時也呈現了文化獨特性。

在社會修辭功能上，隱喻可以加強群體之間的親密程度，或是作為委婉語⁴¹使用（束定芳，2000），而這也是與文化息息相關的。

加強群體之間的親密程度是指特定群體內部以特定的隱喻的方式溝通，如學生、黑幫、商人或監獄中的服刑者，他們使用特定的黑話或行話避免外人聽懂群體間的言談以增加群體凝聚力，例如美國一些吸毒者將大麻稱為「grass」或「herb」。這樣的詞語彷彿一堵牆，把群體成員緊圈在內，避免外人輕易進入，也展現了該群體獨特的次文化。

隱喻可構成雅言和委婉語，是更為普遍的社會修辭功能。雅言讓普通的詞彙更顯高尚，委婉語則讓尖銳的語言更為順耳。筆者以菜單上的用詞為例：有時直稱食材的名稱過於俚俗，須以隱喻包裝，在菜名上字斟句酌，求雅正悅耳，如婚宴菜「炸湯圓」稱為「花好月圓」，取其吉祥祝福意，除了諧音，「月圓」又帶有華人家庭觀所崇尚的「團圓」之意，是雅言體現文化特色的例證。委婉語則是因人不願直呼某些應當避忌的事物，便利用隱喻概念與該事物的共通性，含蓄地、間接地表達這些在社會中較不為人所喜愛的字詞。例如描述較為肥胖的體態會稱為「發福」或「福態」，隱含著衣食豐足，身型圓潤之意，也蘊含了華人文化「福」的概念；又如「入土」、「赴黃泉」作為死亡委婉語，反映了華人傳統的土葬習俗。從以上語料可知，

⁴¹ 原文為「作為社會的批評」，筆者根據文章梗概改為「委婉語」以切合文本綱要，亦與本節論述較為連貫。



隱喻的社會修辭功能中也依附於社會文化脈絡之下。

正如蘇以文（2006）所言：「文化作用下的隱喻反映的是一個文化群體或語言社群所獨有的共同行為和集體思維。」⁴²語言中的隱喻概念和隱喻方式映照出文化的獨特性，若欲更進一步地了解一文化群體或語言社群的觀念及思想，分析語言中的隱喻概念是絕對必要的。語言中的禁忌語、委婉語使用大量的隱喻，也必然呈現該文化的特徵，藉由分析華語的禁忌語和委婉語，得以更深入地了解華人文化的隱喻機制，本研究將於後續章節討論之。

第三節 禁忌語與委婉語研究

結構主義之父索緒爾（Ferdinand de Saussure，2017）在《普通語言學教程》中說：「一個民族的風俗習慣常會在他的語言中有所反映，另一方面，在很大程度上，構成民族的也正是語言。」⁴³語言是表達觀念的符號系統，是一種社會制度，是集體的，是屬於所有人的。

語言中的詞彙映射出某一文化圈內的風俗習慣、宗教信仰、歷史背景，而由其中的禁忌語和委婉語中，可以洞見該文化中對於令人畏懼、厭惡、反感、迴避等事物的處理方式和態度，並瞭解其借代的指稱詞和隱喻，更能了解此一語言群落（speech community）的共同思想。

一、禁忌語定義與分類

十八世紀，英國航海家庫克（Captain James Cook）在南太平洋玻里尼西亞的東加王國發現了一個特別的現象：在當地，某些特定的物品、場合、名稱僅允許特定的階級人士（例如僧侶、國王、酋長等）使用、參與或稱呼，絕不允許一般人或特定的群體（例如婦女）使用，東加群島上的人將這樣的現象稱為「tabu」。之後，

⁴² 蘇以文（2006），《隱喻與認知》，頁 12。

⁴³ Saussure, F. (2017), 《普通語言學教程》（高名凱譯），頁 30。

「tabu」這個詞被帶到歐洲，在英語中以「taboo」的拼寫方式廣泛流傳，進入了人類學、社會學、民俗學的領域裡，作為一種特殊的社會現象——禁忌——而普遍地被使用（林倫倫，1994；陳原，2000）。



林倫倫（1994）指出，漢語中較能反映「taboo」這種現象和概念的詞語即是「禁忌」一詞。而國家教育研究院所編纂的《教育百科》則將音譯的「塔布」(taboo)和「禁忌」共同歸類於同一條目之下，並如此解釋：

特殊用語。源自玻里尼西亞土著方言 tabu，意指「神聖的」或「禁止的」，根據定義，神聖的東西就是被隔離的東西，在宗教生活形式上歸之於消極崇拜 (Negative Cult)，它們不要求採取某些行動去強化信仰，而僅限於禁止某些行為，這些崇拜的作用在防止聖、凡兩個領域發生不適當的混合，所以實施「禁忌」這種消極行為。⁴⁴

玻里尼西亞方言的「塔布」帶有「神聖不可侵」的概念，必須特別與凡庸的人們區隔開來；但事實上，禁忌最原初的概念僅只是一種恐懼和迴避的心理。德國心理學家 Wundt（1906）將禁忌稱為「人類最古老的不成文規定⁴⁵」，並表示禁忌的出現甚至早於任何宗教信仰時期。Wundt（1906）表示，原始的禁忌可以視為人類對超自然力量的恐懼，且尚無「神聖」和「邪惡」之別，是到了文明發展後，人類以精神力量創造出神和魔鬼，禁忌中的善惡二元對立才逐漸被區分⁴⁶。

Freud（2013）將「Tabu」一詞的意義分為兩種面向：一方面是神聖、莊嚴的，

⁴⁴ 「塔布；禁忌」條目，參見《教育百科》網站。

⁴⁵ 參見 Wundt, W. M. (1906). *Völkerpsychologie (vol. 2): Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte; Mythos und Religion, Zweiter Teil*, p.308. 轉引自 Freud, S. (2013), 《圖騰與禁忌》(李至宜、謝靜怡譯), 頁 105。

⁴⁶ 筆者按：根據 Freud 在書中的論述，Wundt（1906）認為玻里尼西亞人屬於文化發展程度較高的民族，故其語言中的「tabu」具有神聖意義是文明發展後的結果，並非人類最本初的禁忌心理，亦符合 Wundt（1906）對禁忌心理階段的闡釋。關於 Wundt 對禁忌的見解可參見 Freud, S. (2013), 《圖騰與禁忌》(李至宜、謝靜怡譯), 頁 51-54。

另一方面則是陰森、危險、不潔的。



英國人類學家 N. W. Thomas (1911) 在《大英百科全書》中對「tabu (禁忌)」的定義如下⁴⁷：

嚴格說來，「tabu」這個概念只包含以下三種：

- (1) 人類或物品中，所具備的神聖（或不潔淨）特性。
- (2) 從這個特性而產生限制的方式。
- (3) 從違背禁令而產生的神聖性。


面對禁忌，人類也產生了相應的儀式和社會規範：其一是受尊敬的神物不許隨便使用，其二則是不得隨便接觸受鄙視的賤物；在心理上，禁忌一方面是對「聖潔、尊貴」的敬畏與崇拜，另一方面是對「不潔、邪惡」的懼怕和迴避（陳原，2000）。

人們對禁忌之物崇敬和避忌的心理從具體的事物進入到語言之後，逐漸與人類的思維靠近，最後牢牢綁縛在一起，形成不可斷裂的語言禁忌。此過程可以分為兩大階段：第一，是事物和概念建立連結；第二，是概念和語言建立連結。

起初，在人類尚未充足認識宇宙時，對天地萬物與自然現象總是保持著崇敬與恐懼的，無論雨雪、颶風、旱澇、蝗災、地震，或虎豹、蛇蠍，手無寸鐵的先民們只能任其擺佈，無不懾服於大自然的權威之下，而求生的本能使人極盡所能地躲避災禍、瘟疫與劫難，必須深察萬物的動靜，才能事先防備，躲避潛藏在自然界中的災異。當先民們觀察到特定的自然現象，如閃電、雷雨、地震將帶來劫難，或是特定的猛獸蟲蛇將致人傷病，這些現象與具體事物便與某些負面的概念——恐懼、不安、傷痛、死亡緊密地連結在一起了。

事實上，事物、概念和行為與語言本來無關，皆是各自獨立存在的，這些概念

⁴⁷ 原作者 Freud 引用 Thomas, N. W. (1911) 在 *The Encyclopædia Britannica* (11th ed.) 書中之定義；轉引自 Freud, S. (2013), 《圖騰與禁忌》(李至宜、謝靜怡譯), 頁 105。



是藉由語言符號的聯繫才進入到人類的思維領域中的。誠如索緒爾（2007）所言，語言符號所連接的是概念和聲音：在完整的符號體系中，能指（signifier）為其音響形象，所指（signified）表示概念，而這兩者的配對是任意的、隨機的。既然能指和所指的連關聯是任意的，而符號又是能指和所指相聯結所產生的整體，我們可以說，語言符號是任意的。

人們遇到客觀事物，進行概括分類，用語言符號加以固定，這個符號形式就成了語言的一部份，也是觀念的一部份。一個個的語詞，不論是具體的、抽象的，匯聚起來，就形成人們的整個觀念體系。⁴⁸

能指與所指的配對關係也可以闡釋禁忌語的形成：本初，「名（概念）」與「實（具體事物）」之間並無必然的關聯，是人類賦予自身創造的符號一種特定的概念，讓我們藉此聯想到具體事物，從此以後，「名」與「實」便無法分開了。當這些用來指稱事物的符號就成了事物本身，概念和語言便構築出無法斷絕的聯繫，如此一來，語言被人們賦予一種它本身沒有的、超人的感覺和力量，社會成員即認為語言本身可以帶給人們幸福或災難，討好這個詞彙可以得到庇佑，得罪之則是詛咒和懲罰，這些語言符號遂成了人類所崇敬或畏懼的對象。換言之，它們成為了「語言禁忌」，而這一切都是人類語言的符號體系運作下產生的（邱湘雲，2007）。

當語言符號與具體事物融為一體時，若人們想要逃避某些特定的事物，必然也會逃避指涉它的語言，於是在人類語言中，「禁忌語」成為不可觸碰的一部份。

禁忌語同樣反映了禁忌概念中對「聖潔、尊貴」的敬畏和對「不潔、邪惡」的避忌，Bloomfield（2009）更詳細地將禁忌語分為三大類：

在許多語言群落（speech-community）⁴⁹中，某些不合適的言語形式

⁴⁸ 竺家寧（1998），《中國的語言和文字》，頁 26。

⁴⁹ 原譯作「語言社團」。



只在限定的情況下才能說；凡是在限定的場合以外說這些形式的人會被看不起或者受到處分，這種禁忌的嚴格性有很大的伸縮範圍，從是否合乎時宜的一般規矩到嚴厲的禁忌。

有些不適當的形式指的是不應該被隨便提起⁵⁰或者根本不該提說的人或物。在英語裡，宗教上的好些術語，像 God（上帝）、devil（魔鬼）、heaven（天堂）、hell（地獄）、Christ（基督）、Jesus（耶穌）、damn（詛咒人下地獄）⁵¹等，只是在莊嚴的言語裡纔是合適的，破壞了這個規則會使說話人受到譴責或是嫌棄；

另一種認為有礙體面的態度是對於所謂猥褻形式的禁忌。在英語裡，對於某些意義涉及排泄功能的形式以及一些與生殖有關的言語形式，有著嚴格的禁忌。

第三種不適當的附帶意義在我們中間不怎麼普遍；迴避某些不吉利的言語形式，這些形式提到一些痛苦的或者危險的事物。人們會說 die（死）和 death（死亡）這樣的詞，也迴避一些疾病的名稱。有些人迴避說「左手」或「雷雨」。⁵²

Bloomfield（2009）所劃分的的三大類群大致囊括了今日語言中的禁忌語：第一，神聖的詞語不應被普通人隨意使用，例如宗教信仰中的特定稱謂；第二，鄙俗污穢的言語會使人感到不適，應避免在言談間使用，例如排泄物、性器官等；第三，人們畏懼的、不吉祥的字詞使人認為會招致厄運，盡可能避免之，如疾病、災禍、死亡。簡言之，禁忌語包含了神聖的、粗俗的、令人恐懼的三種概念，是人們不能

⁵⁰ 原譯作「提名」。

⁵¹ 原譯「使人入獄」。

⁵² Bloomfield, L. (2009), 《語言論》(袁家驊、趙世開、甘世福譯), 頁 210-211。

說、不願意說、不敢說的語詞。



《語言學辭典》(陳新雄等人, 2005) 將「禁忌語」定義為：

在說話時，基於某種原因，不許、不敢或不願說出某些詞語，而用另外的詞與來代替，就稱為「禁忌語」。⁵³

唐作藩(2007)在《中國語言文字學大辭典》中，則是如此定義「禁忌語」的：

人們在言語交際活動中，由於語言禁忌的習慣力量，不願或不敢說出某些詞語而用另一種詞語來代替的詞語。⁵⁴

統合 Bloomfield (2009) 和以上二本辭典的說法，禁忌語可視為在一語言、社會文化中那些出於崇敬、厭惡、恐懼或未知而使人避免或無法直接稱呼的語詞。

二、委婉語定義與分類

人們起先對萬物產生畏懼，禁忌的概念隨之而起；後來，因為語言符號與事物的對應，人類將指稱事物的抽象名詞與具體事物緊緊相縛，對事物本然的恐懼也延伸到語言中，禁忌語便由是產生。正因有這些不可言說的禁忌，人們必須使用另一種婉轉的、含蓄的說法予以表達(李軍華, 2010)，而委婉語即是語言禁忌的產物。

陳原(2001)在《語言與社會生活——社會語言學》一書中說道：

委婉語詞的產生，大抵是從塔布(禁忌)開始的。當人們不願意說出禁忌的名物或動作，而又不得不指明這種名物或動作時，人們就不得不用好聽的語詞來暗示人家不願意聽的話，不得不用隱喻來暗示人家不願說出的東西，用曲折的表達來提示雙方都知道但不願點破的

⁵³ 陳新雄等人(2005)，《語言學辭典》，頁 216。

⁵⁴ 唐作藩(2007)，《中國語言文字學大辭典》，頁 337。

事物——所有這些好聽的、代用的或暗示性的語詞，就是委婉語詞。⁵⁵



邱湘雲（2007）是如此說明禁忌語和委婉語之間的關係的：

由於語言禁忌，人們儘量避免使用某些詞語，能避則避之，由此便形成「禁忌語（taboo）」，但在實際交際時卻有無法迴避的時候，仍需指其所指，於是便選擇用迂迴曲折的方式來替代禁忌語，由此而形成「委婉語（euphemism）」。⁵⁶

根據《中國語言文學大辭典》（唐作藩，2007）的定義，委婉語是：

由語言禁忌導致的語詞。當人們不願意說出禁忌的名物或動作，而又不
得不指名它們的時候，就採用一種委婉的、代用的或暗示的語詞。⁵⁷

從以上定義可知，委婉語是因應禁忌語而生的詞彙，兩者是互相呼應的。在語言中，人們極力規避那些崇高、神聖的，或是令人反感、害怕的語詞；但在現實的言談交際間卻又無法完全避免提及這些概念，於是使用委婉語代稱。我們也可以說，委婉語必然建立於禁忌語之上，是先有某個不可言說的禁忌概念的存在，才衍生出相對應的委婉語的。要特別注意的是，委婉語和禁忌語並非一對一的關係，在不同的社會文化中，委婉語以不同的形式出現，例如「死」的委婉語在華語有「往生」、「入土」、「歸西」、「成仙」等說法，在英語中則有「knock on Heaven's door（向天堂叩門）」、「gone to meet one's maker（去見造物主）」，反映了不同的宗教和生死觀。再者，委婉語是流動的，在某一段時間、某些場合中的的委婉語可能在另一個時代、其它的場域中成為禁忌語，例如張拱貴（1996）將「翹辮子」收錄於《漢語委婉語詞典》中，視作死亡的婉稱；但今日此詞語顯得俚俗，甚至帶有戲謔意味，不具委

⁵⁵ 陳原（2001），《語言與社會生活——社會語言學》，頁 349-350。

⁵⁶ 邱湘雲（2007），〈委婉語在臺灣語言及臺灣文學中的表現〉，頁 3。

⁵⁷ 唐作藩（2007），《中國語言文字學大辭典》，頁 617。



婉語氣，僅可作為死亡的「代稱」而不應視為委婉語。

委婉語是禁忌的出口，是特定語言環境交際制約或作用所產生的結果，同時也是社會歷史文化背景的產物（李軍華，2010）。

Bloomfield（1933）在《語言論》中舉出了禁忌語和委婉語具體的例子：

在這些形式之外往往還有輔助的形式（side forms）⁵⁸可以表示相同的指示意義，卻沒有不適當的附帶意義，例如在不適當的形式 whore（婊子）之外還有 prostitute（娼妓）。⁵⁹

引文中「這些形式」意指不適當的語言形式，即不為大眾所接受的禁忌語。相較於當今多用於咒罵的「婊子」而言，「妓女」或「娼妓」則不具如此強烈的侮辱性。故粗俗且強烈的「婊子」是較不為人所接受的禁忌語，大多僅用於詈罵；而「妓女」則在此作為「婊子」的委婉語，表示從事性工作的人，較無貶低意涵。隨著語境不同或文化變遷，委婉語和禁忌語的疆界也不斷地移動著。現今在臺灣的某些場合中，人們選擇更為中性的詞——「性工作者」——來表達相同的概念，不再以从女字旁的「妓女」或「娼妓」稱呼，以削弱其固定的性別印象，而「妓女」一詞也在這樣的語境中從原本的委婉語逐漸轉為禁忌語了。

除此之外，亦有不少因時空背景不同、社會環境變遷而從委婉語或一般稱呼逐漸轉為禁忌語的例子。

早年，由福建、廣東渡海至臺灣沿海一代的移民稱原本居住在這塊土地上的人「番」或「番仔」，乃漢族用以指稱外族或無法溝通者的詞語。隨著族群平等意識漸漲，先來後到的人們都應給予彼此同等的尊重，帶有歧視意味的「番」便成了社會上的禁忌語，改以「山地同胞」稱呼。1994年，在臺灣原住民族正名運動的推

⁵⁸ 原譯為「旁的形式」，筆者認為譯作「輔助的形式」更為適當。

⁵⁹ Bloomfield, L. (2009), 《語言論》(袁家驊、趙世開、甘世福譯), 頁 210-211。



展下，將具有殖民色彩的「山胞（山地同胞之簡稱）」改為「原住民」，揮別長達二十五年之久的汙名⁶⁰。從此以後，本來代表正式說法的「山胞」已成為臺灣社會中不受人喜愛的禁忌語了。

根據張恒豪、王靜儀（2016）對《聯合報》資料庫用字的統計結果，最初是以「殘疾人士」稱呼身體不便的族群，可追溯至 1951 年；直至 1953 年，才更改為「殘障」。在新聞媒體的公共論述中，「殘廢」是最初最為盛行的名詞，直到 1976 年，在劉俠女士的倡議下，將「廢」字去除，斷開了「殘（身體上的不便）」與「廢（無謀生能力、需被扶養）」的連結，以「殘障」稱。1980 年，我國政府制定《殘障福利法》，「殘障」於是成為官方認定的正式名詞。1997 年，立法委員因「殘障」⁶¹二字給予人負面觀感，將其修改為《身心障礙者保護法》。曾經，「殘障」是受公眾認可的語詞，是相對於「殘廢」的委婉語；如今社會氛圍改變，昔日的作為委婉語的「殘障」已成冒犯性強烈、帶有歧視意涵的禁忌語了。由此可見，一個詞語並非固定的委婉語或禁忌語，而是在時代和社會環境變遷下不停流動的。

至於迂迴曲折、婉轉隱晦的詞語在言談交際中能給予對話者和何種心理感受？又扮演何種交際功能？《語言學辭典》（陳新雄等人，2005）是如此回應的：

委婉語（Euphemism）：為了使語言在交際場合中得到更好的效果，避免說一些刺激性的詞語，而用另一些委婉的詞語來代替的，就叫做委婉語。⁶²

確實，使用委婉語的一項主要目的就是為了顧及對話中雙方的感受，並避免過激的詞語冒犯對方，故使用委婉語的確達到更柔順和緩的交際效果。謝宗先（1994）在〈淺析委婉語—兼談禁忌語〉一文中對委婉語的定義更側重於其交際中所扮演的

⁶⁰ 參見風傳媒（2019），〈從「山胞」到「原住民族」：原住民族正名 25 週年〉。

⁶¹ 立法院公報處（1995），《立法院公報》84(31)，頁 48-62。

⁶² 陳新雄等人（2005），《語言學辭典》，頁 98。



情感功能：

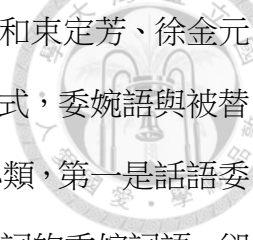
委婉語：用一種不能明說而能使人感到愉快或含糊的說法代替具有令人不悅的含意或不夠尊敬的表達方法，其特點是把比較粗魯的語言或令人不快的話換成婉轉、含蓄的說法，避免由於直接的、普通的說法造成對聽者或讀者的傷害，能使讀者更恰如其分的表情達意，聽者能心平氣靜地接受本來不易接受的認識、感情或態度。⁶³

以更簡練的方式來說，邱湘雲（2007）認為，委婉語就是「說好聽的話（speak with good words）」。在交際中，委婉語扮演著和緩會話的重要角色，比禁忌語婉轉悅耳許多，可降低指稱禁忌概念的不安與不快。

然而，並非所有悅耳動聽的、委曲的、輾轉的言語就屬於委婉語，畢竟語言中的詞彙是無限的，應當在這些代稱、隱喻、暗指或象徵的詞彙中劃出「委婉語」的範疇。束定芳、徐金元（1995）二位學者以「狹義委婉語」和「廣義委婉語」清楚地劃出了委婉語的分水嶺：

狹義的委婉語是約定俗成的，是經過一段時間，在一定的範圍內被大多數的人所接收的詞或短語，如英語中「die（死）」的委婉語為「pass away（逝世）」。廣義的委婉語是通過語言系統中各種語言手段，例如語音手段（如輕讀、改音）、語法手段（如否定、時態、語態），或是話語手段（如篇章等）臨時建構起來具有委婉功能的表達方法。通常這類的委婉語具有臨時性、個別性（個人說話特點）等特徵。舉例而言，英語中「What the hell?（什麼鬼？）」的「hell」為「地獄」，因為該詞彙在基督教文化中具強烈冒犯性，在口語中通常使用其諧音「heck」取代之。又例如在靈骨塔前，如果有人說她的老友「捷足先登」，實暗指其友人早一步離世，則是透過篇章、上下文語境臨時構建的委婉語（束定芳、徐金元，1995）。

⁶³ 謝宗先（1994），〈淺析委婉語——兼談禁忌語〉，頁 87。



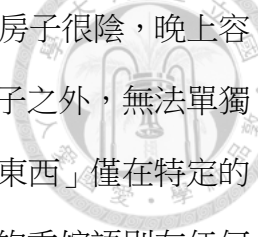
李軍華（2010）同樣將委婉語分為廣義和狹義二類，其定義和束定芳、徐金元（1995）大致相似。狹義委婉語是通過固定的「詞語」替代的方式，委婉語與被替代的詞語之間形成相對穩定的對應關係。廣義委婉語又下分兩小類，第一是話語委婉，第二是詞語委婉，前者指文字或語言段落中沒有作為替代用詞的委婉詞語，卻以巧妙的表述，不著痕跡地表達不便直述的實際意思，例如以「我晚點有點事」拒絕他人的邀約，而不直言「我不想去」，避免傷及感情；後者是指在特定語境中，某些詞語能代替遭禁的詞語，但這兩者之前並未形成固定的對應關係，例如「他下個月要進去了」在特定語境中可能指「入獄」，但「進去」和「入獄」並未形成固定的關係，在此對話之外，我們難以判斷句中「進去」究竟是前往何處。

在辭典中，以張拱貴（1996）在《漢語委婉語詞典》⁶⁴對委婉語的定義較為明確，其收錄亦較完全，典中列出三大收錄委婉語的原則也可視為委婉語的劃界：

1. 古今兼收：凡經長期語言運用實踐而凝固成委婉語者，均作為詞目廣泛收入（如：後事、例假、命歸黃泉）。
2. 沒有固定含意的婉曲說法，即由具體的語言環境所構成的臨時的委婉用語，本詞典不予以收錄（如特定上下文中的「那個」可表多種詞意）。
3. 有些婉曲說法，尚未固定成固定短語者，本典亦不予收錄（如「快做媽媽了」指懷孕，或「腿腳不靈活」指跛足）。

綜合以上四位學者對委婉語的劃界和分類，在此可歸納出兩點：廣義的、臨時的委婉語乃因應特殊語境產生的詞彙，並無特定對應的概念，例如：「我『那個』

⁶⁴ 張拱貴，（1996），《漢語委婉語詞典》。



⁶⁵要來了，不能吃冰。」句子中的「那個」指女性生理期；「那間房子很陰，晚上容易看到『髒東西』。」句中的「髒東西」是指鬼怪。在這兩個句子之外，無法單獨判斷「那個」或「髒東西」具體所指為何物，故「那個」與「髒東西」僅在特定的語境中具委婉語功能，屬於廣義、臨時的委婉語。狹義的、固定的委婉語則在任何語境下皆能對應到特定的概念，如：「駕鶴西歸」指死亡、「龍陽之癖」指同性戀、「花柳病」指性病、「巫山雲雨」則指男女交歡，這些委婉語和對應的概念無須藉助語境判斷，亦無含糊空間，可以清楚明瞭其所指（束定芳、徐金元，1995；張拱貴，1996；李軍華，2010）。

由於語言的組合是無限的，在任何語境中，說話者都能以語音、語法、語用等不同手段創造出具有個人特色的、臨時的廣義委婉語。在辭典、委婉語研究的有限範圍中，僅能從嚴挑選固定的委婉語，不收錄廣義的、臨時的委婉語，因為這些固定委婉語中的隱喻、象徵、委婉用法皆是經過更長時間所積累而的，是約定俗成的，比起臨時委婉語，此類狹義的固定委婉語更能反映一時一地的語言現象，也更具有文化代表性。

綜上所述，筆者根據以上各家說明及定義並加入個人觀點，在此簡要總結委婉語的幾大特徵：

1. 委婉語必依附於禁忌語之上，即先有禁忌語才產生相應的委婉語。
2. 在手法上，委婉語是以迂迴、間接、隱喻等不同方式指稱原概念。
3. 在情感上，委婉語更為婉轉、隱晦且不具冒犯或侮辱性。
4. 委婉語的界線是流動的，在不同語境中某些委婉語可能變成禁忌語。

本節探討了禁忌語生成的原因及其與委婉語之間的關係，並歸納出委婉語之特色。在委婉語所代指的對象中，由於死亡是人類最大的禁忌，也因此產生許多

⁶⁵ 筆者認為「那」表示空間、時間距離較遠之物，在言及欲避忌之物時，「那」比「這」的心理距離來得更遠，更能達到迴避的功效。



不同的委婉詞語以代指之，在華語中尤其明顯。下一節將聚焦於本研究的中心——死亡委婉語，探索形塑華語死亡委婉語的時代背景、思想脈絡、宗教信仰和民族心理，了解華人從古至今對死亡的認知和想像，以及深蘊其中的文化概念。

三、華人文化中的死亡觀

語言反映著文化內的社會人文意識，它既受到文化的制約，也是文化的載體（李軍華，2010）。我們應從文化思想的角度理解華人如何認識死亡、想像死亡，並深究這些思想是如何影響著語言，也從語言材料分析這些千年以來的思想是如何呈現在我們使用的詞彙上。

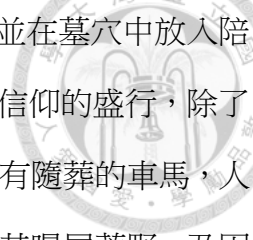
今日華人文化與民間通俗的思想觀念主要奠基於春秋時代諸子百家的儒家、道家、由道家演變而成的道教，以及西漢傳入的佛教。經兩千多年的積累、交流，到近代順應時代的革新，我們可由生命禮俗、節日慶典、生活習慣、語言詞彙等現象窺見各家思想的痕跡。

錢穆（1976）說道：「人生最大問題，其實並不在生的問題，而實是『死』的問題。」⁶⁶人從哪裡來？何以來到這世上？最終要往何處去？這一連串關乎生命、死亡、自我價值的疑問總是歷久不衰，是自人類存在以來不斷探尋的哲學問題，卻從未有明晰的解答。

1. 上古時期的死亡觀

早在殷商時期，中原地區的漢人已有民間信仰，並相信人能與自身以外的事物溝通。殷商甲骨卜辭中有關祖先、風雨、天神、地祇的記載呈現出商代人對「人外世界」基本信仰的結構（蒲慕州，2007）。蒲（2007）根據對甲骨卜辭的考證提出：殷商人民認為命運與外界事物有著密不可分的關係，人可以藉占卜預知未來，改變命運，設法趨吉避凶；而人的禍福死生，似乎也冥冥中被這些事物掌控著。

⁶⁶ 錢穆，（1976），《靈魂與心》，頁 23。



張捷夫（1995）的研究指出，在夏代已有埋葬死者的習慣，並在墓穴中放入陪葬品，如銅製兵器、禮器、飾件等；到了商代，隨著卜筮、巫覡信仰的盛行，除了放入了更多元的容器、樂器、工藝品外，王公貴族的墓穴中甚至有隨葬的車馬，人殉的數量亦達到了巔峰。由此觀之，人之所以埋葬亡者，不致使其曝屍荒野，乃因有了「靈魂」的概念，並進一步發展為制度化的喪葬禮儀。

從夏、商兩時期的墓穴形式與甲骨卜辭可了解時人對死亡的認知與與死後世界的想像：墓穴中的陪葬品是因人們相信肉身腐朽後，人將進入另一個世界，故以豐富的禮器、樂器或車馬陪葬；甲骨則是殷人與自身以外、非處同一世界的祖先、天地、鬼神溝通的證明。

論及人死後的化形，則牽涉到身體與靈魂的問題。葉國良（2014）指出，古人將人的生命劃分為兩大基本要素：其一為具體的身體，其二為抽象的精神靈魂。身，是人的四肢；體，為人的軀幹。身軀之外，還有另一些看不見的，卻能決定死生之物，是為「魂」與「魄」。唐代學者孔穎達於《左傳》注疏中表示，人是由「形」與「氣」所組成的，其中「魄」負責主宰「形（身體）」，而「魂」主宰著「氣（精神）」（鄭曉江，2000）。下文說明了形氣、魂魄的關係：

《易經·繫辭》：「精氣為物，游魂為變。」⁶⁷

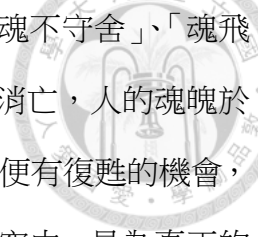
《小戴禮記·郊特牲》：「魂氣歸於天，形魄歸於地。」⁶⁸

用現代的話說，魂能自由進出形軀，主宰著人類的行為思緒；魄則依附於骨肉，左右著身體的康健病弱（葉國良，2014）。

先秦時代的人認為，人之所以存活乃憑「身體」與「魂魄」的共存，身體是有形的軀殼，魂魄則是無形的主宰。回若魂短暫離開身體，精神將渙散，故《楚辭》

⁶⁷ 《周易·繫辭上》，中國哲學書電子化計劃。

⁶⁸ 《禮記·郊特牲》，中國哲學書電子化計劃。



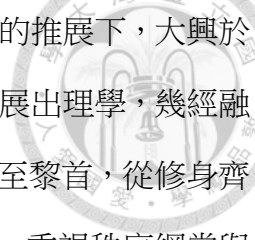
中屈原招魂，是為治療其精神疾病；當人受到極大驚嚇，即是「魂不守舍」、「魂飛魄散」、「魂不附體」；如果魂離開身體太久，則齒髮衰敗，氣血消亡，人的魂魄於是解散，須「招魂」以將亡者遊走的魂招回其身軀，倘能回魂，人便有復甦的機會，如回魂乏術，則魂已完全離開，不再復歸，體魄入土，魂氣遊颺空中，是為真正的死亡，稱之為「屍」（錢穆，1984；葉國良，2014）。

因為有了魂與魄、形與氣的概念，雖然形體在死後會在土壤中腐朽，人的死亡卻已非全然的滅亡，反能藉由抽象的憑依，將看不見的靈魂作為精神寄託。

除了出土文物，上古文獻同樣地反映著先民對死亡的想像。《山海經》是中國最早的神話，記載了大量的死亡形式，呈現出華人神話中對死亡的想像與讀解。在各種不同的死亡類型中，神話肯定了死亡的意義，並可分為數類：第一是「死生轉化」，是指死亡中的生命意識，它蘊含著新生命的起點，如〈夸父逐日〉中夸父的手杖在其死後化為一片生機盎然的樹林，說明了死亡並非無可奈何的終點，而蘊藏著生命的契機；第二是「死而復甦」，如顓頊在死後由蛇化成魚，是生命超越死亡界限，獲得無限延續的象徵；第三，是「死的價值」，如女媧之腸化為神人，或盤古開天闢地之後，化生萬物，雖然他們的形體不再，卻轉為另一種形式造就了繼起的生命。雖然死是天命中的必然，卻也在神話中看見了先民為「死」賦予「生」的價值（閻德亮，2008）。

2. 儒家、道家、道教、佛教的死亡觀

先秦諸子影響深深地影響了往後千百年的華人思想與文化。春秋戰國百家爭鳴，九流十家爭相競逐，儒、道、墨、法成為四大顯學，而後各家擁護者在列強間較勁，左右天下分合，撼動社稷江山，無論在安泰盛世或烽火煙塵裡，他們皆佔有一席之地。筆者綜合傅佩榮（1994）、王健文（1996）、楊光（2005）、席格（2006）、海波（2008；2009）、郭文杰等人（2012）等諸位專家學者的觀點，說明此四家思想的死亡觀。



以孔、孟為主的儒家起於春秋戰國，雖受迫於秦，在董仲舒的推展下，大興於兩漢，至唐與佛、道並稱三教，又在宋明儒者融合佛道思想中發展出理學，幾經融合、轉化、革新，儒家已滲入華人生活各個角落，上至天子，下至黎首，從修身齊家到治國平天下，無不受儒家思想的薰陶。儒家積極入世的觀念、重視秩序綱常與倫理道德，告訴人們應當追求至善至仁，向先聖先賢看齊，如此則無愧於生，亦理當無懼於死。

以老、莊為首的道家則主張虛靜無為、順應天地自然、追求精神的逍遙自由。西漢初年，黃老之術成為治國方針，至東漢發展出以老莊思想為基底、融合其他學說而成的道教。道教為具完整體系之本土宗教，與最初的道家思想並不全然相同，對生死的觀念也從平靜自然看待死亡的出世思維轉為積極修練以求長生不衰的人世態度，死後成仙的願景於焉走入信奉者的心中。從純粹的哲學到宗教，道家與道教影響著中國二千餘年，其獨特的生死觀與儒家積極的態度相互輝映著。

佛教於西漢傳入中國，而後與民間宗教及黃老之道等思想雜糅為獨具特色的中國化佛教，其獨特的輪迴觀念使人對生與死有了不同的認識與想像。輪迴、地獄、因果的觀念規範了信眾生前的行為，涅槃後所往的淨土則作為死後的依托，生死是紅塵中眾生要努力超脫的循環，其中禪宗、淨土宗簡易修道而人人可成佛的主張則使其在民間廣泛流行。在佛、道相互影響、融合後，他們深深地嵌入了百姓的生活，成為華人社群中最為普及的信仰。

從先秦兩漢治國之術，到魏晉而起的「三教」(儒、釋、道)，再到宋明的理學，無不見儒、道、佛三家思想的印跡，它們不僅左右了各朝代的主流思想，也滲進了華人生活的各個角落，浸染了華人普世的道德觀、宇宙觀、生死觀。筆者將在此統整儒家、道家、道教、佛教等四家思想中的死亡觀，簡述各家思想如何看待死亡，並說明影響著華人對死亡的想像與理解。



(1) 儒家

從夏商時期的出土文物、喪葬禮俗可知，死後世界的想像早已存在人心中。人們藉由魂魄、鬼神這些抽象的概念作為死後生命延續的精神依託，相信人死後化作另一種肉眼無法看見的形式存在於另一個世界中。

到了動盪的春秋時期，各思想家除了提出富國強兵之道，對於生死的思辨也從未停歇，他們試圖建構一套完整的哲學觀及宇宙觀，讓世人在顛沛流離中安頓自己的生命。

關於儒家如何看待生死，可以從孔子與子路的對話說起：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」

敢問死。曰：「未知生，焉知死？」⁶⁹

論及侍奉鬼神，孔子認為應以事人為優先；談到死亡，孔子也表示先理解「生」的意義為要。在孔子的觀念中，一切事物有其先後順序，鬼神及死亡並非人生最優先、最迫切的事，若想了解「死」為何物，就必須在生命裡探索，在人生中尋找生命解答。

孔子在《論語·雍也》說道：

「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」⁷⁰

孔子對於鬼神抱持的敬而遠之的態度，相較於祭魂祀鬼，更重要的是「務民之義」，即「致力於為人所當為之事」，也就是說，「生」的義務是更為優先的，應當重視人生的現實（郭魯兵，2008）。

然而人對於死亡的憂慮仍有待解決，特別是在春秋戰國這不安的時代，亟需尋

⁶⁹ 《論語·先進》，中國哲學書電子化計劃。

⁷⁰ 《論語·雍也》，中國哲學書電子化計劃。



得一個能夠安放自己的位置，為顛沛的生命找到解答。如果「長生不死」是歷來人們對生命最大的奢望，「死而不朽」便是與現實妥協後的結果，如何達到「不朽」也成了最重大的課題。

《左傳》中記載范宣子與孫叔豹對古人所言「死而不朽」的討論，而孫叔豹的闡釋確立了後人對「不朽」的定義：

大上有立德，其次有立功，其次有立言。雖久不廢，此之謂不朽。⁷¹

人死亡以後，誰都無力挽留會腐化的形軀，肉體消失是物理上的必然，但除此之外，人還有「自然生命」以外的「價值生命」，應當以有限的生命追求道德精神的永存，以實現生命的意義與價值。而「立德」、「立功」、「立言」這「三不朽」就是以道德、成就、言論的延續性來突破生命的有限性，這也正是人人皆能在此生努力達成的，是由內而外的探求，亦是我們通往「死而不朽」最實際可行的道路（傅佩榮，1994；王健文，1996）。

儒家更明確地劃清了「不朽」的界線：他們建立了一系列以道德為核心的價值觀，藉由在現實生活中設立終極的目標，替所有人的生命確立一套可以依循的標準和規範，而此終極對象即是「仁」與「義」（劉衍永、周曉陽，2008）。

當人的生命與道德上的仁義衝突時，在儒家的觀念裡，崇高的道德、偉大的理想是重於人的生命價值的，故孔子「殺身成仁」、孟子「捨生取義」的取捨觀念，也是儒家所獨有的（劉明，2006）。誠如《論語·衛靈公》所言：「君子疾沒世而名不稱焉」⁷²死對於儒者而言，不應當是憂懼之事，而是其死是否成就了道德的意義與生命的價值。

面對死亡這巨大的人生課題，儒家以追尋有限生命裡的道德目標作為精神永

⁷¹ 《春秋左傳·襄公二十四年》，中國哲學書電子化計劃。

⁷² 《論語·衛靈公》，中國哲學書電子化計劃。



存的依託；若人能成就至高無上的道德，其生命意義即於斯達成，對死亡的恐懼與擔憂也同時消解了。

儒家以「倫理性」來評價死亡，而非單純以「自然性」思考，所以人的死被覆上了一層價值的褒貶。若符合儒家提倡「仁義」的準繩，死亡便是值得讚揚的；反之，如果違逆了道德良知，那麼活著也是「苟且偷生」，其死更是被人唾棄的。儒家處理死亡的態度展現在死亡委婉語中，例如：「成仁」、「殉職」、「捐軀」、「效命」反映出人們對於為了更高價值犧牲性命的人的崇高禮讚（李軍華，2010）。

這樣的價值觀也展現在死亡類成語和輓詞上：與其悽愴地哀悼死者，儒者更重視對其生前德行的禮讚、功業的頌揚，因為這些精神價值才是跨越時間、萬古長存的。在喪葬輓詞中，舉凡「懿德永昭」、「流芳百世」、「女界典型」、「功勳不朽」皆是藉由表彰死者生前的豐功偉業和人格品行，藉此延續永恆不朽的精神生命。

(2) 道家

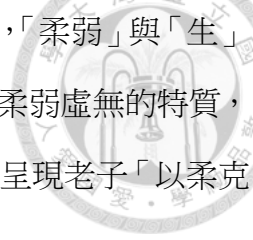
以老、莊為首的道家主張以順應自然、清靜無為的態度觀照一切事物，這樣的生死觀主要見於道家經典《莊子》及《道德經》。從出生到死亡，猶如四季的更迭，故不為生而喜，也不為死而悲，一切變化都順應自然之理，也是天道所命定的（彭鴻雁，2007；劉衍永、周曉陽，2008）。

朱喆(2000)分析了道家思想代表人物老子與莊子的生死觀。老子在《道德經》第七十六章說道：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故
堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則共⁷³。強大
處下，柔弱處上。⁷⁴

⁷³ 本文作「木強則共」，有一說為「木強則兵」。

⁷⁴ 《道德經·七十六章》，中國哲學書電子化計劃。



首先，老子發現了生死之間的關係，也就是「堅強」與「死」，「柔弱」與「生」的同類性與互屬性：看似賦予生命的堅強，實則與死同類；看似柔弱虛無的特質，卻與生的特性相似。本段文字雖然旨在說明兵強未必能常勝，亦呈現老子「以柔克剛」以及「天道抑強扶弱」的觀念。

莊子則更進一步地說明生死之間的關係，《莊子·知北遊》有云：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！⁷⁵

上文句中「徒」本義為「弟子」、「門徒」，在此可引伸為「接續者」，意即「生，是死亡的延續；死，是生命的開端」。莊子認為生死是相互接續的，生而復死，死而復生，乃如四時之遞嬗，又似太陰之盈虧，循環往復，無始無終。生與死既是同時進行的過程，那麼開始了「生」，也必然同時開始了「死」，是故死生即為一體。

《莊子·大宗師》有言：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。⁷⁶

生與死，如日夜交替，是天命，亦是恆常，人無法憑依一己之力干預之，因為它們都是生命中的必然，也是大道運行的規律。

面對著無法避免的死亡，道家認為，人並非消極無奈地等待著死亡的到來，也不是對無可逃避的宿命感到束手無策，而應當修養本性以成為「真人」，方能與宇宙自然融通，精神自由超越，跳脫人類生命長短的界限，達到「天地與我並生，萬物與我為一」（楊愛瓊，2015）。在《莊子·大宗師》中就清晰呈現道家「真人」的理想形象：

⁷⁵ 《莊子·知北遊》，中國哲學書電子化計劃。

⁷⁶ 《莊子·大宗師》，中國哲學書電子化計劃。



古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。⁷⁷

「真人」是道家思想中的理想人格，能超脫死生束縛，從容遨遊於天地，自在逍遙於宇宙，與萬化冥合，同百物齊一。但是道家的生死觀亦有所短，其「生死齊一」的觀念僅是一種哲學上的思維，在現實中終究難以突破世人對死亡的避忌，畢竟懷生畏死是世人的本性，死後世界的真偽以及「真人」的境界亦無從驗證。絕大多數的世人遇到生死關頭，仍無法達到鼓盆而歌的曠達，道家過於豁達的思想在華人社會中顯得不近人情，人類需要一條更貼近人性的道路才能放下心中對生命的不捨與哀慟（楊光，2005；席格，2006；海波，2009）。

也因此，今日較少見到具有純粹道家思想色彩的死亡委婉語或輓詞。但道家出世澹泊的思想與儒家思想、道教、佛教融合後，仍共同構建出一種華人文化獨有的生死觀，延續著它超然物外的生命。

(3) 道教

由道家思想發展出的道教為死後世界的想像添上了奇幻的仙境色彩。

華人的鬼神信仰起源於夏、商、周，核心即在「靈魂不死」的觀念，到了春秋戰國，在理性主義風潮之下，靈魂的概念受到了挑戰。道家思想體系裡，老子、莊子對於精神自由的追求無法帶給世人肉身不朽的滿足，在方術、醫學進步發展之下，強調「肉體不死」的信仰於是誕生（席格，2006；彭磊，2008）。

東漢末年，災禍與瘟疫橫生，為了徹底消除人們對死亡的憂懼，實現肉身的不朽，新興的宗教必須立刻解決當前人們面對的時代問題。在當時崇尚黃老的風氣下，以道家為思想根柢，融合傳統鬼神思想與其他學說，加以系統化、理論化，成為道

⁷⁷ 同上註。



教的基礎（席格，2006；徐溢孺，2009）。

道教信仰中的部分概念可追溯至道家經典或中國本土民間信仰，例如《莊子·逍遙遊》所記述的「神人」打破了人體的侷限，成為日後道家遊仙理論的基礎；而《史記·孝武本紀》中對「黃帝升仙」的紀載，則清晰地呈現神仙國度的形象（席格，2006；彭磊，2008）。

雖然是基於道家而立，道教不再將死亡視作人生命的必然，也否定了天地對人的主宰，而是相信「我命在我不再天」⁷⁸，且比道家更重視今生與血氣之身。神仙是以肉體生命的存在為基本前提的，而人要成仙，唯有在有生之年修練才能達成，於是修道成仙成了擺脫死亡的根本途徑。修仙者藉由煉丹、服食丹藥等各種方式延年益壽，以求長生不朽——道教思想的終極目標（崔俊，2007）。

道教為「成仙」開創了一個完美無瑕的烏托邦，修仙得道者藉由「尸解」⁷⁹的方式轉化為仙，進入仙界，獲得永生之樂（程群，2008）。仙人所存在的樂園是形而下的，是聖潔美好的，能享盡一切人間之樂，並能隨時再訪人間，只是它比塵世更令人嚮往，也更值得留戀（李約瑟，2006）。「遊仙」的理論提供了精神遠遊的向度，讓人相信透過修練可化為長生不死之仙，作為精神寄託（席格，2006）。

若說道家以自然運行之道模糊了生死之間的對立性和界線，主張超脫死生，逍遙自由，道教則是重視今生今世的，人們成仙可能性也近在眼前。即使道教所形塑的神仙世界是超驗的，其「仙」的形象與仙界的美好想像解決了許多道家思想無法處理的問題，藉由系統化的信仰仍能消解人們對死亡的擔憂和恐懼（崔俊，2007；程群，2008）。

道教的生死觀亦有其不足之處：肉身的不朽、羽化成仙在實際上都是虛幻縹緲的；自古至今，從未有人真正成仙而超越死亡，這樣的幻象只能存於精神世界中，

⁷⁸ 晉·葛洪，《抱朴子》，中國哲學書電子化計劃。

⁷⁹ 尸解：修道者死後留下形骸，魂魄轉化為仙。參見國家教育研究院《雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網》。

重視現世享樂與肉身永存的道教也蒙上一層功利主義的陰影（席格，2006）。

今日許多死亡委婉語和輓詞都呈現了道教仙界思想的特色，如「月冷西池」中的「西池」即為道教女仙西王母所居處，又稱為「瑤池」；「仙遊上界」指人死後化為遊仙，為肉體的死亡注入永生的想像；「遽返道山」中的「道山」則是傳說中的仙山，留給世人對死後世界的具體想像。

(4) 佛教

佛教的「生死輪迴」觀念源自印度傳統宗教，最初是為了解決死後去向的問題，經佛教汲取改造後，輪迴生死觀為其生死理論的基礎，也成為佛教的基本教義。佛教將人的生、老、病、死視為週而復始的循環：當人死亡以後，將會進入到下一個輪迴，如此無窮往復。在沒有終結的交替中，佛教以簡易的邏輯解決了生死二元對立的問題：死亡是今生與來世之間的節點，而生生死死則是無極無盡的循環（郭文杰等人，2012）。然而，每次的死生都充滿著慾望、追求、失落和痛苦，人無可奈何地在輪迴中載浮載沉，在生死間不停地流轉，永無安樂之日，因此，人必須藉由茹素、戒欲、苦行、誦經或念誦佛號等方式修行，最終才能離苦得樂，擺脫肉體與物質的束縛，超脫輪迴，達到「涅槃」（Nirvana）的最高境界，獲得真正的自由（釋道興，1997；金明求，2001；朱志先，2007）。

自西漢至今，傳入中國的佛教分化為許多宗派，其中對華人文化影響最大的即是融合儒家、道家、道教以及其他思想、獨具中華文化色彩的中國佛教。方立天（1986）指出，中國的佛教具有「調和性」、「融攝性」和「簡易性」等三大特徵。對於外部相異的思想採取妥協依從的態度，對相同者則吸取融合，是為其調和性；在內部統攝各門派學說並統一各地學風，是為其統攝性；在教義上，以簡潔易懂的理論和人人皆可奉行的修道方式推廣，是為中國佛教的簡易性。

佛教「超脫世俗」、「眾生平等」的概念與儒家積極入世、強調社會階級的思想相悖而遭受抨擊，佛教仍以妥協開明的態度迎合，逐步與儒家、道家靠攏，從而適

應中國的政治、倫理、哲學及文化（郭于華，1994）⁸⁰。這樣兼容並蓄的特性使外來的佛教在中國廣泛流傳，並足以成為華人主流思想之一。



在諸多宗派中，以「見性成佛」、「頓悟佛性」為主張的禪宗以及強調「西方淨土」的淨土宗為中國佛教主要流派。禪宗認為人人皆有佛性，透過修行即可在死後成佛，肯定了凡人化身成佛的可能；淨土宗則認為通過誦念佛號即能達成死後前往西方極樂世界的願望，以極簡易的修行方式讓人更為接近佛法（金明求，2001）。和戒欲、茹素、苦行修道相比，禪宗與淨土宗倡導的修行方式更為貼近人性，在二者融合之後，其生死觀使人放下對死亡的恐懼，轉而讓人抱持對「成佛」與「極樂世界」的嚮往，也因而成為中國普世的佛教信仰。

佛教極樂世界的想像和超脫生死輪迴的觀念也呈現在死亡委婉語和輓詞中。例如「上西天」是人死後前往西方極樂世界的描寫；「反璞歸真」融合了道教色彩，指人死亡之後回歸本真，進入涅槃的境界，再無生死的折磨；「寂滅」表示人已斷盡貪欲、瞋恨、愚痴和塵世間的煩惱，徹底超脫輪迴生死；「功德圓滿」原指圓滿順利地完成修行，可引申為陽壽以盡，了無缺憾地離開人世。

佛教中地獄、六道、輪迴、業障等觀念，以來世的福報或惡報作為世人今生的賞罰，同時也給予人們成佛與西方極樂淨土的盼望，一方面發揮了宗教的道德約束力，另一方面也在陰幽的死亡面前給予人們心靈的撫慰。

(5) 小結

面對死亡，人們無不想方設法地建構一套能處理一切生死問題的思想體系，讓人在這嚴肅的議題之前淡化心裡的恐懼和不安，坦然接受生命中的必然。

儒家是「以生觀死」、「重生慎死」的，死的價值由生決定，而生的意義則寄予在履行道德義務、內省自修、建功立業上。儒家強調人的生命有限性是可以被道德精神打破的，藉由「居仁由義」達成理想中的完美人格，建立理想的社會秩序，立

⁸⁰ 郭于華（1994），《死的困惑與生的執著》，頁 173-174。



下永恆的三不朽，如此就在精神上以「生之不朽」克服「死之限制」(楊光，2005；海波，2008；郭文杰等，2012；楊愛瓊，2015)。

道家的生死觀則充滿了無神論和唯物論的色彩，將人視為天地蒼生的一小部分，皆歸於宇宙運行的大道。如《莊子·刻意》：「聖人之生也天行，其死也物化。」⁸¹所言，生，則應當依時處順；死，則與萬物遷化。道家以「氣」之聚散和自然運行的脈絡作為死生一體的詮釋，以其自在超然的哲學觀、宇宙觀提供世人觀覽生死的方式(楊光，2005；席格，2006；海波，2008；鄧潤平，2010；楊愛瓊，2015)。

道教則將道家的「真人」、「至人」加以世俗化、具象化、系統化，由精神逍遙的代表轉為長生不死之仙，為世人形塑聖潔的死後世界，建立仙人永生不亡的想像。道教重視有形的肉身、入世의思想和肯定成仙的可能使其受民間擁戴。當人藉由服用丹藥、養氣、積德行善等方式修練，便具有成仙的條件，死後能打破肉體的疆界，擺脫形骸的侷限，進入長樂安康、清虛無極的仙境(王永會，1998；席格，2006；崔俊，2007)。

對佛教而言，真正不朽的靈魂在於擺脫形體的束縛，超脫生生死死的六道與輪迴，到達佛國淨土，進入無死無生的涅槃境界。佛教以直觀的、理論性的、實踐性的方式面對死亡，除了揭示死亡的必然性，也給予人們超越死亡具體可行的方式。(王永會，1998；楊光，2005；海波，2008；郭文杰等，2012)。

兩千多年來，這四家思想經過衝突、融合，彼此接納，也互相挑戰，交織出獨具華人文化特色的斑斕想像，在生死之間交互輝映著。對於人生的責任義務、天人之間的關係、死後世界的想像，各家思想皆有所長，無分高低優劣，以各自的視角昭示生死之間的大義。

華人文化中的死亡觀經過了千百年的流變，綻放出繁盛多樣的姿態，在死亡委婉語、喪葬用語、悼亡輓詞等用語中能清晰地看見歷史長期的積累和各家思想豐富

⁸¹ 《莊子·刻意》，中國哲學書電子化計劃。

的結晶。李軍華（2010）在分析了漢語死亡委婉語，歸納其呈現的「文化概念」與「文化心理」，清楚地陳述這些委婉語反映的文化與哲思，筆者將於本節第五、六小段討論之。



四、華人死亡委婉語研究

人生自古誰無死？自從有人類以來，從未有人能逃過死亡，它是人生最終的歸結、是宇宙的鐵律，也是生命的必然，死亡無疑是人心中最大的恐懼與避忌。

死亡帶來的憂懼與不安是舉世皆然的，並以各樣的形式展現在各文化中。奧地利心理學家 Freud（2013）以三種不同文化的死亡觀說明這種現象：第一，毛利族人認為接觸到死者的身體是不潔的，若有人不慎碰到亡者的身體，此人將成為不祥之人，亦應與人群區隔。第二，英屬哥倫比亞蘇斯瓦普（Shuswap）一地居民喪偶之後應當被隔離於茅舍中，如有狩獵者太過靠近居喪者，則會遭逢不幸。第三，韃靼蒙古人（Mongol）、西伯利亞薩摩耶特人（Samojed）等民族是不能稱呼死者姓名的。由此可見，人對於死亡的憂懼不僅止於它本身，也延伸到它以外的事物上。在這些文化中，死亡的魔力是無邊際的、會擴散的，它既可以在死者身上，也可以經由物理上的接觸傳到另一個人身上，也可能影響具有親屬關係者，或甚至連毫無血緣關係的人都會因為稱呼亡者的姓名——一個抽象的聲音符號——而招致厄運。如果人想要竭盡所能地避免死亡，想方設法延緩它的到來，在日常生活裡，更為通俗、容易的方法就是「避免提及」：在言語之間絕對不能說到「死」。

上節提到，由於古人尚未意識到語言與概念之間的關係是「能指」與「所指」的隨機配對，語言符號遂代表了概念的全體，人們對死亡的避諱和懼怕也漸延伸到了言語上，於是，語言產生了強大的力量，人藉著語言祈福或咒詛，左右著萬物的生死，凶禍與善惡都在口舌間。死亡是人生中最大的凶禍，是人心中最深的畏怯，當然也成為語言中最大的禁忌（李軍華，2010）。

死亡既是大忌，諸如喪事、死者、殯葬、陰間、地獄等觀念皆不應被隨意提及，



與之相應的委婉語便應運而生（張拱貴，1996）。從禁忌語和委婉語中可以窺見一個文化、民族看待死亡的方式，這些詞語是他們歷時的思維痕跡，也是共時的思想映射。

張拱貴（1996）在其編纂的《漢語委婉語辭典》中詳細地記載了漢語委婉語的詞源、出處、語用，與死亡直接相關者有 426 筆，其中不少詞語呈現了華人獨特的文化。舉例而言，「沉湘」典出屈原投江自盡一事，因汨羅江為湘江支流，後人以「沉湘」婉稱以身殉國，而「湘」也呈現了中國的地理特徵；「齒劍」的「齒」為接觸之義，換言之為「受刃」，婉指人被殺或是自盡，呈現中國傳統武器的型態；「登蓮界」指人進入佛國，是佛教漢化後與道教仙界思想融合後所形成的詞彙，反映華人對於死後理想世界的嚮往；「散形」是修道者死去之後，形骸留下，魂魄消散的狀態，是道家思想的展現；「棄祿」是有職務者死去的婉稱，放棄俸祿即生命終結，無法繼續留在職位上；父母亡為「棄養」，國君死稱「棄群臣」、「棄天下」⁸²；「屬纊」是人臨死之前，旁人將細綿至於其口鼻前，觀察是否仍有氣息，以判斷其生死，今婉言壽命將盡之際；「鑄鼎」則為傳說中黃帝鑄鼎於荆山下，俟鼎成，黃帝乘龍遐昇，婉稱帝王之死。

這些死亡委婉語包攬了豐富的文化義蘊，折射了從古至今華人的制度建構、人生體驗、客體認知、價值取向、宗教詮釋和民族風情等，筆者將在後續章節將更深入地剖析華人死亡委婉語中的文化觀及文化心理。

五、華人死亡委婉語的文化觀

華語中的死亡委婉語使用大量的隱喻概念，以獨特的文化觀傳達了看待死亡的態度。舉例而言，偶像明星為「殞落」，傳奇名人是「謝幕」，遭逢災異言「罹難」，因病亡故作「不治」，凶殺滅口謂「遇害」，惡徒匪類稱「伏法」，年高壽滿云「仙

⁸²「棄」本為主動放棄之義，在委婉語中以「主動捨棄」代指人無可抗拒的死亡，削減了被迫離開人世的無奈。

逝」，戲謔詼諧曰「歸西」。又如在新聞報刊中，不同的報刊使用「病故」、「過世」、「辭世」等不同詞彙敘述一位政治人物之死，反映了各家媒體對該政治人物的評價和褒貶。在成語中，其隱喻更加深奧，典故愈為軒濶，展現死亡的千姿百態：從哀悼到讚揚，從對今生的惋惜到對來生的希冀，包羅萬象；也因亡者性別、年齡、職業、宗教信仰、死亡狀態、身分地位、社會評價、傳統觀念等不同特徵而有所殊別。

李軍華（2010）引用陳亦愚（2004）對文化觀念的定義：

文化觀念，指的是人們對一切與自然相對而言的人類創造成果的看
法，包括對物質和精神兩方面的成果。⁸³

若觀念是人類思維活動的結果，與觀念相區別的心理則屬於主觀心態的領域，是以感性為形式，以理性的積澱為內容。李軍華（2010）將文化心理定義如下：

文化心理是指人們對一切與自然相對而言的人類創造成果所產生的
情感與理智的體驗過程。⁸⁴

藉由剖析這些委婉語，李軍華（2010）將華人對死亡的文化概念分為六大類：

1. 標示等級的地位觀；2. 指明歸所的宗教觀；3. 臧否意義的價值觀；4. 賦予具象的隱喻觀 5. 凸顯民俗的儀禮觀；6. 珍愛生命的憐惜觀。

1. 標示等級的地位觀

先秦時期早已有明確的社會階級制度，而到了春秋戰國後，儒家思想對漢人文化產生相當大的影響，其禮制即是嚴格的社會秩序，如《荀子·王制》所云：「制禮義以分之，使有貧富、貴賤之等。」⁸⁵而不同階級的死亡委婉語則為社會階級的體現。《禮記·曲禮下》：「天子死曰崩，諸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不祿，庶人曰

⁸³ 陳亦愚（2004），《對漢語忌避語、委婉語、吉祥語文化意蘊的重新審視》，廣西大學碩士學位論文；轉引自李軍華（2010），《漢語委婉語研究》，頁 99。

⁸⁴ 李軍華（2010），《漢語委婉語研究》，頁 111。

⁸⁵ 《荀子·王制》，中國哲學書電子化計劃。



死。」⁸⁶上至天子，下至庶民，在死亡面前，人的高低貴賤仍涇渭分明。

2. 指明歸所的宗教觀

早在佛教傳入以前，中土地區的居民已有自己的鬼神信仰，到了春秋，百家爭言，其中以自然為本的道家對死亡有獨到見解，產出不少相關用語。

莊子根據〈齊物論〉的概念，將死亡視作自然過程，故有「遷化」、「隱化」、「化形」等稱法，而列子則在《天瑞》中表示，人死亡即是魂歸道山，故有「歸道山」、「歸去」等說法。之後，以黃老為根據的思想漸發展為一宗教體系——道教，傳統的死亡觀從純粹的形體奄化轉為得道成仙，由會消逝的軀殼變成不朽的永恆。此後，「成仙」的觀念出現，人相信眼前的死只是超脫了凡胎的形體限制，猶似蟬褪殼而重生，故云「蟬蛻」、「蛻委」，又以仙鶴為隱喻稱為「羽化」；因人將歸於自然，故有「歸真」、「返真」之稱；成仙後，亡者成為遨遊仙界的「真人」，因此又有「仙逝」、「上仙」之稱，從而衍生出「登天」、「升仙」等委婉語。

佛教進入中國後，帶入了許多與生死相關的用語，反映出佛教中輪迴、因果、修行、成佛等觀念，如「圓寂」、「涅槃」、「上西天」、「見佛祖」等。

這些詞彙反映出華人佛道信仰中人死後能「修練成仙」、「修道成佛」、「仙人合一」的觀念，也深深影響著當今華人的文化和思想。

3. 臧否意義的價值觀

華人文化受儒家影響深遠，尤其重視「禮義」、「仁愛」等倫理觀念。孟子所言「捨生取義」或《論語·衛靈公》之：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」⁸⁷皆反映出儒家對於崇高道德的追尋，遠遠超過求生。

儒家並非鼓勵人輕生，而是強調人的死是可以被賦予不同價值的，如司馬遷於

⁸⁶《禮記·曲禮下》，中國哲學書電子化計劃。

⁸⁷《論語·衛靈公》，中國哲學書電子化計劃。



《報任少卿書》中所言：「人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。」

⁸⁸當人為了正義之事、更高尚的道德而犧牲，就被稱為「慷慨赴義」、「殺身成仁」，而其留下的遺緒與恩澤將「流芳百世」、「永垂不朽」。

4. 賦予具象的隱喻觀

認知語言學 (Cognitive Linguistics) 中的範疇化 (categorization) 是指人類將客體事物心理化的過程，以形成主觀認知，賦予世界萬物一定的結構。而當代隱喻理論則認為隱喻是人類思維的基本認知，在認知事物的過程中，形成了概念隱喻 (conceptual metaphor)，即「藉由一個經驗討論另一個概念」。

華人將其地理環境、生活方式、周遭現象與事物映射至「死亡」領域，運用相當多樣的隱喻概念表達死亡，筆者統合李軍華 (2010) 的分類⁸⁹，在此將華語死亡隱喻類型總歸為六類：(1) 植物具象隱喻 (2) 地候具象隱喻 (3) 天候具象隱喻 (4) 旅程隱喻 (5) 睡眠隱喻 (6) 取捨隱喻，其中前三類屬於自然具象隱喻，後三類屬於人類活動隱喻。

(1) 植物具象隱喻

農耕時代，先人察覺到了依據隨四季枯榮的植物與人生老病死的共性，將人的死亡比喻做草木的凋萎，如「凋零」、「零落」、「夭逝」。

(2) 地候具象隱喻

統治者的死亡對當時的社會產生極大的影響，故以高山傾圮的「崩」、象頹壞之聲的「薨」表示君主的死亡猶如天崩地坼，從此引申出「崩殂」、「薨歿」等。

(3) 天候具象隱喻

古人亦常將德高望重、具有奇才者比喻為天上的星宿，當這些特出的人才消亡時，就以星辰墜落比擬，如「殞落」、「殞謝」等。而太陽周而復始的朝昇暮墜，也

⁸⁸ 西漢·司馬遷，《報任少卿書》，維基文庫。

⁸⁹ 李軍華 (2010) 將文中 1、2、3 類歸為「自然具象隱喻」，而將 4、5、6 三類歸為「人類活動隱喻」，然筆者認為此六類隱喻概念皆可直接歸屬於「具象的隱喻觀」，故統合之。



成了人類一生的對照。早年如旭日東升，中年是日正當中，晚年則接近黃昏，故曰「日薄西山」以婉稱人即將死去。

(4) 旅程隱喻

人的一生也可視作一趟旅程，生命的終點即為旅程的結束，此中的「離」象徵著人類即將離開當今現實的世界，而「歸」則是指人去到了想象中死亡後的新世界，彷彿是一趟新旅程的開端。「離」的隱喻包含了「辭世」、「長往」、「永別」；「歸」的隱喻則有「歸陰」、「永歸」、「命赴黃泉」等。

(5) 睡眠隱喻

人的死亡與睡眠共通處即為靜止的、闐然無聲響的，當人以睡眠的概念映射至死亡時無聲無息的狀態時，「長眠」、「安息」、「長睡不醒」皆是從人睡眠中的樣態轉為死亡的婉稱。

(6) 取捨隱喻

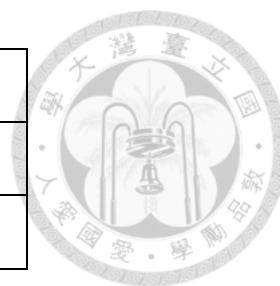
人類活動中，取捨是一大議題，而死亡則可被視為一種捨棄，因為當死臨頭時，人也必須放下世間的一切功名利祿，以及生命。於是，帝王過世稱為「棄朝」、「棄群臣」；大臣逝世，不再領取俸祿，故曰「棄祿」或「不祿」；平民百姓則稱「棄世」、「棄堂帳」。另外，《文選·李密·陳情表》：「生孩六月，慈父見背。」中的「見背」乃指作者的父親「背自己而去」，暗指父親一離即永別，捨下孩子而歸天。

筆者歸納整理後，以表格呈現以上六類死亡隱喻概念：

表 2-1 死亡委婉語隱喻概念與意象對照表

隱喻概念	隱喻意象
植物	凋零；零落；夭逝
地候	崩殂；頹圯；傾頹
天候	日暮；星沉；殞落

旅程	永別；西歸；長往
睡眠	安息；長眠；永眠
取捨	棄朝；見背；不祿



人們通過隱喻認知世界，而語言通過隱喻建構人的認知（李軍華，2010）。華語中許多與死亡相關的委婉語便是從各式各樣與生活相關的名物、現象所建立的隱喻概念而產生的，也深遠地影響至今。

5. 凸顯民俗的儀禮觀

許多與死亡相關的委婉語和相關詞彙皆源自喪葬禮俗，也反映先民建構的死後世界。民間信仰將逝去的先人視作能提供庇祐的鬼神，理所當然地對於他們更加崇敬，除了在物質上焚燒「冥錢（紙錢）」、依時提供祭品外，也會將亡者的「陰宅（墳墓）」修建得乾淨整齊。

喪葬禮俗中的某些儀式今日也成為「死亡」的代名詞，反映著華人獨有的喪葬文化及儀禮觀。舉例而言，「屬纊」是指以絲棉置於亡者口鼻前以確認其氣息已絕的禮儀；「壽終正寢」指諸侯死亡後將遺體暫置於房中正廳；「入土」反映了華人土葬的文化；「歸丘」則呈現了華人土葬墓穴的形式。

華人文化也相當講究稱呼往生者的語言，以「先考」、「先妣」、「先嚴」、「先慈」尊稱已逝的父母，這些行為無非是祈求能獲得祖先或離世親人的保佑，帶給家庭幸福安康，從而免於災禍。

6. 珍愛生命的憐惜觀

生命無法重來，除了體現在對死亡的恐懼中，另一方面也表現在對生命的珍惜上。正因為害怕死亡，生命尤其值得人珍惜，對於自殺身亡者，常是情非得已，在華人文化中總是寄予極大的同情，表露至深的無奈。華語中通常以其自殺行為作為委婉語詞，如「自縊」、「自戕」、「自溺」、「自刎」等。至於短壽早亡者，「香消玉殞」、「玉樓受召」、「地下修文」等死亡類成語反映出華人文化中對於無法安享天年

者的不捨與憐惜。

由於前人多側重於死亡類委婉語的研究，並未針對成語深入探析，亦無如此龐大的語料資源，故筆者於本研究中將以前人在死亡類語彙的研究為基礎，更進一步地深入分析死亡類成語中的隱喻意向與文化意蘊。





第三章 研究方法

本研究採用質性與量化並重的研究方法，以常見的華語死亡類型成語為研究對象，先依據成語的特徵分類，再以圖表呈現為數最多、佔比最高的主流隱喻類型，並分析其中隱喻概念的文化意義。

成語作為簡練而凝固的詞語，不僅傳承了歷時性的文化脈絡，也承載了共時性的文化特徵，因此本研究將從死亡類型成語著手，更為深入全面地探討其中委婉用法、隱喻概念及其背後所蘊含的文化意義。

第一節 確立範圍

本研究使用 COPENS (Corpora Open and Search) 語料庫、教育部《成語典》以及《臺灣殯葬資訊網》所提供之死亡相關成語共 70348 筆成語為原始語料，經梳理後得到 579 筆成語作為本次研究語料。

關於「死亡類」成語的定義與收錄標準，本研究以「指稱死亡」且具「隱喻義」和「委婉色彩」的成語及哀輓用成語為研究對象。第一，「指稱死亡」是指該成語之字面義或引申義即為死亡（如：「壽滿天年」、「溘然長逝」），若該成語言及死亡、具有死亡元素但其旨不在死亡本身者（如：「抱憾而終」、「無恨九泉」、「風木興悲」、「慎終追遠」），則不予收錄。第二，具隱喻義和委婉色彩者是指該成語指稱死亡的方式具有文化性和隱喻性（如：「寶婺星沉」、「泰山其頽」），無論是正面義（如：「殉義忘身」）或負面義（如：「就地正法」），凡具有隱喻和委婉特質者皆收錄之；反之，若直寫死亡狀貌，即使屬於文言用法亦不收錄（如：「粉身碎骨」、「身首異處」）。第三，在喪葬場合使用的輓詞如「高風亮節」、「懿範長存」因深具文化意蘊，隱含華人文化的死亡觀，本研究亦收錄之。

如內含基督教、天主教等非傳統華人文化色彩者（如：「蒙主寵召」）不予收錄；

具文言成份但不具委婉隱喻色彩者(如：「粉身碎骨」、「死無全屍」)不予收錄；凡有罕見異體字者(人琴具「亡」異體作「亾」；同悲不「捨」或作「舍」)則皆以 Google 搜尋該成語，選用搜尋結果數量最多者，其餘詞頻較低者則予以刪除。

由於許多死亡相關成語委婉程度高，語義透明度低，無法以「死」、「亡」、「終」等字作為搜尋關鍵字，故筆者從以上語料庫、線上成語典等將近七萬筆資料中逐條審閱，篩選出與死亡類型關聯程度較高者，再逐一分析整理之。

第二節 語料分類

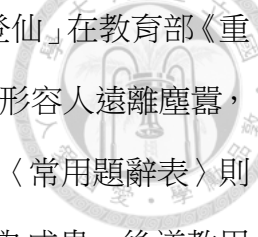
本研究依據死亡類成語使用對象之「性別」、「年齡」、「身分」、「特質」分為四類，加上死亡類成語之「隱喻意象」、「語義色彩」二類，共分為六大類，在下文將說明各小類的劃界依據。

由於部分成語中的性別、年齡在不同的辭典或書籍中解釋不一致，例如「五福全歸」在教育部《成語典》中的解釋為：「用於哀輓女性喪者通用的輓辭；亦可用於哀輓用性喪者的輓辭。」筆者查「五福」之原義，出自《尚書》，為「富、壽、康寧、攸好德、考中命」，與性別無關，故將此成語歸為通用。凡遇類似成語，筆者參看辭典釋義外，亦查閱《說文》以及教育部《重編國語辭典修訂本》之定義作為字面義解釋依據，並參看今日各大報章雜誌之標題查其實際語用情形，最終綜合成語「字面義」、「隱喻義」、「實際語用情形」等三大面向作為成語分類之依準。

一、性別

本研究將使用對象的性別分為「男性」、「女性」、「通用」三類。前二者係指限用於男性或女性之成語，如「南極星沉」用於男性，「巾幗儀型」用於女性；而通用者則不分性別皆可使用，如「音容宛在」、「千秋永訣」。

許多在性別的分界上僅有「實際用法」供參照，卻未更進一步地闡明其分類原則，在釋義上有含糊空間，因此者溯其典原，考證字詞本義，並參考實際語用情形



作為本研究之分類標準，以二例簡略說明之：第一，成語「羽化登仙」在教育部《重編國語辭典修訂本》和《教育百科》皆釋為：人得道而飛昇成仙。形容人遠離塵囂，飄灑如臨仙境。」並未明確限定性別，但在教育部《成語典》之〈常用題辭表〉則釋為：「用於哀輓男性喪者通用的輓辭。『羽化』，原指昆蟲蛹化為成蟲，後道教用為指人得道成仙。」事實上，在道教文化中不乏許多女性神仙，例如西王母、九天玄女、媽祖等，「成仙」的概念應通用於男女，故此處性別分類從寬，歸為「通用」。

第二，以教育部《成語典》之〈常用題辭表〉中「軍人烈士」一類為例，雖今日亦有部分女性從戎，但傳統上從軍者與開國烈士大多為男性，即使在辭典中並未特別註記使用者性別，仍依照傳統將「軍人烈士」類成語歸為「男性」。

成語中性別的分類必然涉及性別平等的議題，然本研究欲呈現語言使用的真實情況，反映語言的習用性，非以當今性別平等之標準作為劃分依據，故某些傳統上限用於特定性別之成語，本研究仍遵從之。此外，隨著社會環境變遷，喪葬中使用的輓詞也未必全然遵照辭典或殯葬網站所提供之分類，本研究中死亡類成語的性別劃界是為後續統計和語料分析而分，並非唯一準則，在實際使用上仍可審酌情況彈性運用。

二、年齡

由於成語形成於不同時期，各時代的平均壽命亦有差異，昔日年齡劃界未必全然符合今日社會狀況，而現代人的對壽夭的觀念也不盡符合古語的分野，因此死亡類成語中的年齡劃分是較困難複雜之處。筆者先劃分出各年齡階層，再依據死亡類成語的使用對象歸類於其所屬的年齡。

首先對比古今對「長壽」的定義及範圍。傳統上年過半百始稱壽，年過五十歲的生日在臺灣習俗中稱「做壽」，而杜甫詩言「人生七十古來稀」，即可略見過去「壽」的標準與今日之差異。在科技與醫學的高度發展下，當今年逾七、八十者亦不少見，花甲之年在現今已不足以稱「壽」。中華民國行政院內政部於民國 110 年所公布之



〈109年簡易生命表〉顯示，我國國人平均餘命已達81.3歲，以今人所言「人生七十才開始」即可證明：長壽的標準已隨時代和社會的進步而延後，古今對長壽的定義也大相逕庭。

由於古今平均壽命差異甚大，本研究必須另尋標準重新界定年齡層的分界。大小。根據我國國家發展委員會⁹⁰之定義，幼年人口為0至14歲人口，青壯年人口為15至64歲人口，老年人口為65歲以上人口；然而若以此標準將年齡分為三層，未能呈現死亡類成語的年齡特性。第一，死亡類成語中鮮少有特別針對14歲以下幼年者的輓詞或成語，若以14歲為劃界標準在死亡類成語中並無特殊意義。第二，國發會定義下的青壯年人口（15至64歲）年齡跨距極大，含括大多數的死亡類成語，無法呈現細部差異。某些適用於二三十開外年輕族群的成語（如：「少微星隕」、「玉樓召記」）並不適用於六十歲左右的人士，倘若歸為同一層級則無法顯示某些成語專用於青年人的特性。又如「天不假年」在教育部《成語典》中定義為：「用於哀輓少年男性喪者通用的輓辭」，然其出處云：「惜天不假年，積四十六年之歲月……」⁹¹，文本中「四十六歲」在國發會定義中屬於中年，與認知上的少年相距甚遠。「天不假年」字面義為「上天未給予亡者應有的陽壽」，筆者認為未達長壽標準者皆適用，故其年齡範圍不應僅限於青年族群。由上列語料可見，官方人口統計之年齡的分界是以生產力為標準，適用於人口學或社會學相關領域而非語言學領域，因此死亡類成語年齡層之劃分應依據其語義和語用情形為準。

由於國家發展委員會之年齡分界標準不適用於本研究，加上教育部《成語典》、《重編國語辭典修訂本》等權威辭典並未精確規範各成語使用年齡，僅列出「青年」、「中年」、「老年」，筆者另參考《臺灣殯葬資訊網》所提供之〈電子輓聯參考範例〉⁹²及相關殯葬業者提供資訊之年齡分界。根據筆者蒐集之語料，在年齡劃界上有不少分類不合常理之處。以《臺灣殯葬資訊網》為例，「羽化登仙」適用於

⁹⁰ 參見國家發展委員會網站。

⁹¹ 清·平步青，《霞外攬屑》，中國哲學書電子化計劃。

⁹² 參見《臺灣殯葬資訊網》。

49 歲以下、70 至 79 歲以及 80 歲以上之男性，獨未見於 50 至 69 歲之年齡層，但是無論從字面或語源典故皆無法解釋何以「羽化登仙」不適用於 50 至 69 歲之族群，顯見多數殯葬業者和民眾並未嚴謹察酌輓聯使用對象與年齡，亦足以證明某些輓聯或死亡類成語之年齡劃界有所謬誤，不應將殯葬網之年齡劃界標準奉為圭臬。

綜上，官方的幼年、青壯年、老年三大階層作為年齡劃界適用於人口學和社會學，不符實際語用情形，《臺灣殯葬資訊網》和殯葬業者所提供的年齡對照表亦多舛訛，故本研究參酌以上劃界標準，再綜合傳統語用及現代社會狀況，將死亡類成語分為「青壯年（39 歲以下）」、「中年（40 至 64 歲）」和「老年（65 歲以上）」以及「通用（適用各年齡層）」共四大階層；如適用年齡跨度較大者（同時適用於兩個年齡層），另合併為「青壯年／中年」或「中年／老年」，詳見下圖：

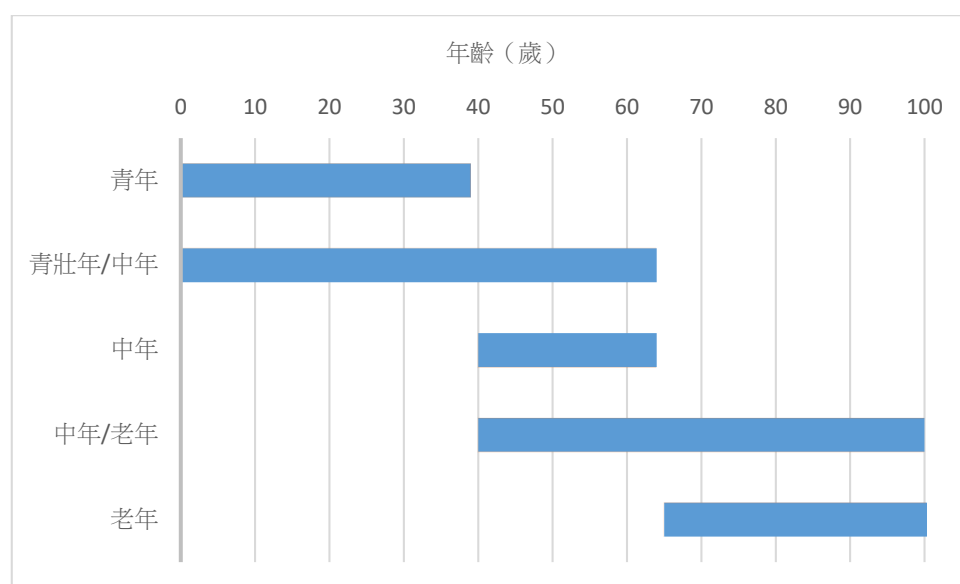


圖 3-1 各年齡層劃界標準圖

本研究中成語之年齡歸類標準以教育部《成語典》定義為主，另參酌實際語用情形調整。例如「玉折蘭摧」在教育部《成語典》中定義為少年男喪，歸類為「青壯年」，而「南極星沉」則為老年男喪，歸類為「老年」。年齡層的與成語的配對多與字詞、語義、隱喻意象、與意色彩有關，如無明確定義者，筆者將依據其實際語用情形及以上各類特徵歸類。舉例而言，對天壽未盡而早逝者表惋惜，大多哀悼青壯年；而標舉功勳事業、讚揚善德美譽、推崇為後人典範者多用於老年。

綜合以上「性別」與「年齡」兩大分類準則，死亡類成語分類如下表⁹³所示：

表 3-1 死亡類成語性別與年齡綜合比較表

	男性	女性	性別通用
青壯年	夏綠霜凋；玉樓赴召	遽促芳齡；蘭摧蕙折	地下修文；齋志而歿
中年	典型猶存；道範常昭	彤管流芳；綺閣風寒	無 ^註
老年	殿圯靈光；德望永欽	女宗安仰；壺範垂型	功德圓滿、五福全歸
年齡通用	一別千古；世失英才	光寒宿婺；松筠比節	音容宛在；仙凡路隔

註：限用中年者僅有「仙踪悵望」、「市垣雲黯」二筆，女性專用。

三、身分

筆者依據致哀者（自身）與亡者的親疏遠近、上下位關係，將死亡類成語所哀悼對象由近而遠分為三大類：親族、人際關係、特定職業。

第一類「親族」是指用以哀悼與自己有血緣關係者之成語，此大類之下包含「尊長」（父母、祖父母）、「手足」、「配偶」、「子女」、「親戚」等。本研究標明親族內的特定關係，如「尊長」中又可分為「父喪」、「母喪」，「配偶」可分為「夫喪」、「妻喪」，「親戚」中則有特指「舅喪」、「遠親喪」等。

第二類「人際關係」指與己身無血緣關係，於生活中熟識或有所往來之對象，此類包含「教師」、「學生」、「朋友」等。

以上二類強調哀輓者與亡者的特定關係，根據不同關係使用相異的輓詞，如「抱痛西河」源於子夏居西河時因喪子而痛哭失明；「悲興風木」出自《韓詩外傳》，擷自「夫樹欲靜而風不止，子欲養而親不待也」⁹⁴，指父母之喪；「柏舟之痛」是因衛世子共伯早死，其妻共姜的父母逼共姜改嫁，共姜作〈柏舟〉詩自誓，是為喪夫；

⁹³ 本表僅呈現本研究之分類準則，並未一一臚列所有語料，詳見附錄。

⁹⁴ 漢·韓嬰，《韓詩外傳》，中國哲學書電子化計劃。

「人琴俱亡」原寫王獻之、王凝之手足間的深情，今表摯友間的厚誼。

第三類「職業」是指限用於特定職業之成語，較為常見的職業為軍人、公職、教師、商人等，故本研究將此類下分為「軍人烈士」、「政界」、「學者」和「商界」四小類，其餘為數不多者則另列其職業，但不獨立成一類。此類成語以特殊的隱喻意象表達對特定職業人士的追念，也以不同的語義色彩呈現亡者與己身的上下位關係，顯現華人文化對社會階級的重視。

華人相當重視的人際間的親疏遠近、尊卑貴賤，哀悼者會根據亡者的職業、身份以及與自身的親近程度、地位關係決定使用的輓詞。筆者以下圖呈現哀悼者與亡者的關係：

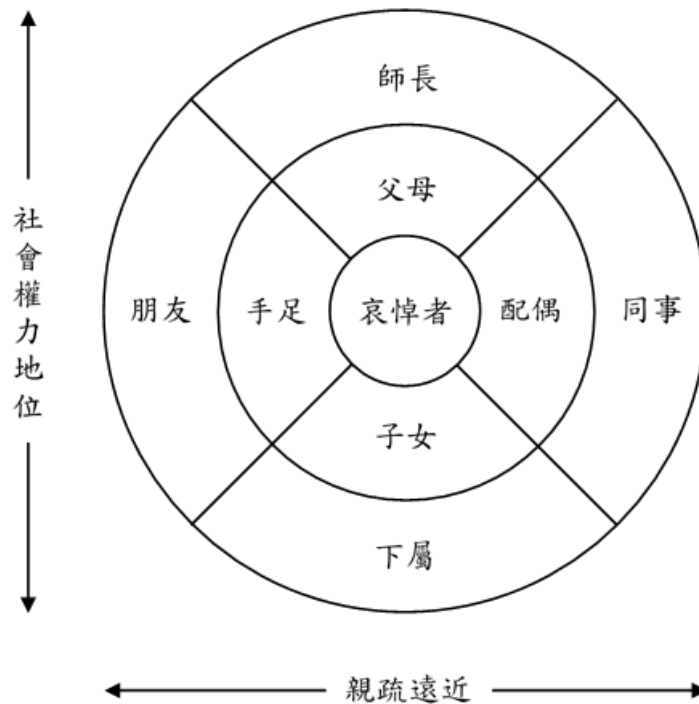
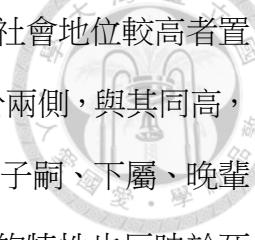


圖 3-2 哀悼者與亡者身份關係圖

此圖表由內至外為親疏遠近關係。由圓心出發，最內第一圈為與自己最親近的親族，居中的第二圈次之，為交際圈中的師長、上司、友人、同事等，最外第三圈為關係更疏遠者，以職業劃分。



此圖表縱軸表示社會中的權力地位關係：致哀者位於圓心，社會地位較高者置於其上，例如尊親、教師、長輩、上司；社會地位與之齊等者置於兩側，與其同高，如朋友、同學、同事或相識者；社會地位較低者則置於下方，如子嗣、下屬、晚輩等。華人文化尤其重視社會階級觀念，「樂殊貴賤，禮別尊卑」的特性也反映於死亡類成語和輓詞中，舉例而言，「文壇失仰」為士人對鴻儒的欽佩崇敬，是以下對上的角度致哀；「功在旂常」為統帥對將士的欣賞讚揚，是以上對下的身分悼念。

在華人文化中，從出生到凋萎，無不受制於社會階級的規範，而死亡類成語和輓詞也依然嗣守著儒家禮樂制度之遺風。

四、個人特質

本研究將個人特質分為德行、才氣、外貌三類：德行是指人的內在修養，才氣為其文思才華，外貌則為容顏體貌。「德」又分為「名美德厚」、「忠烈勇毅」、「節婦賢母」，「才」為「文人才子」，「貌」為「佳人紅顏」，共五小類。

「名美德厚者」多為德行高潔、居功厥偉、影響深遠、智慧卓別，且具善名令的譽賢士哲人，讚揚其出眾的品性與不凡的功業；「忠烈勇毅者」大多為赴湯蹈火、為國犧牲、效命疆場的邦家之光，或置個人死生於度外的勇夫；「節婦賢母」主要褒揚昔日傳統價值中具有婦德之女性；「文人才子」形容文采斐然、才思敏捷之雅士書生；「佳人紅顏」乃因華人文化中習慣以美貌讚揚年輕貌女子，故本處以此為名，泛指年輕早逝的女性。

使用某些輓詞或死亡類成語需符合特定條件，例如「壽中正寢」包含了「年壽」、「性別」、「死亡方式」、「死亡地點」等，指高壽的男子在睡夢中安詳死於家中正堂，如病故、死於橫禍者皆不適用；「五福全歸」須滿足《尚書》中「富、壽、康寧、攸好德、考中命」等條件；「玉碎珠死」則指顯貴者死亡。筆者將另外標註五類成語的特殊條件，然因數量不多，歸類為「其他」。



五、隱喻意象

本研究根據成語所使用的隱喻意象將死亡類成語分為「人文」和「自然」兩大類別，其中人文類下分為「具體」和「抽象」兩大類，而自然類則分為「天文地景」、「自然現象」以及「動物植物」三類。

人文類中的「具體」部分主要指以人造物作為亡者及死亡相關隱喻，例如「璧碎珠沉」將亡者比喻為璧玉和珠寶，「風燭殘年」以風中殘燭比喻瀕臨死亡的人。「抽象」部分包含「思想」、「文化」和「典故」三類。「思想」為儒家、道家等先秦諸子思想及其遺風，以及道教、佛教等後起宗教，如儒家強調不朽的「流芳百世」、道家所崇尚的「反璞歸真」、道教信仰的「羽化登仙」或佛教信仰中的「一命歸西」。「文化」類是指不具任何宗派思想，屬於傳統中華文化中的觀念，如「命喪黃泉」中的「黃泉」為亡人所往之處，反映華人死後世界的想像，「崦嵫將迫」之「崦嵫」出自《楚辭》，為太陽西沉所往之地。「典故」則以人物事蹟為主，如出自《晉書·王羲之傳》中王獻之與王徽之的「人琴俱亡」⁹⁵，或典出《唐書紀事·李賀》記述李賀幻覺現象的「白玉樓成」。

自然類中的「天文地景」包含「天文」與「地景」。「天文」是指以日月星辰隱喻亡者或死亡，如「南極星沉」以南極星比喻亡故的男性，「寶婺斂芒」以寶婺星指過世的女性；「地景」則為自然界中的山川、海洋，如「泰山其頽」將偉人賢哲比擬作巍峨泰山的崩壞，「高山景行」將亡人的崇德擬為峻嶺。「自然現象」指四季更迭、風號雨嘯，如原指春秋遞嬗的「夏綠霜凋」今指少年男喪，「風樹不靜」以風木譬親子關係。「動植物」是將動物或植物作為亡者的隱喻或死亡的象徵，例如「鳳去臺空」以鳳凰婉稱少女，「蘭催蕙折」以芬芳的植物隱喻消殞的女性。

本研究定義之「隱喻意象」條件是指該事物或現象在成語中作為亡者或死亡相關的隱喻，如「玉折蘭摧」將人比擬為寶玉和蘭花，「高山景行」將亡者的道德節

⁹⁵ 因「人琴具亡」典出明確，非以「人」、「琴」象徵亡故者，故歸類為典故而非名物。



操譬喻為山，「梁壞山頹」以高山傾頹比擬人死。

若成語中的名物非隱喻亡者、指稱死亡或不具隱喻性，則此類成語中的名物、天象、地景等名詞則不應歸類為特定隱喻意象中。舉例而言，「蓬島歸仙」的蓬萊仙山是指人亡故後所前往之地，「閻苑歸真」中的「閻苑」是道教中仙人居處，並非指稱亡者，故不應歸類為「地景」或「名物」類。同理，「馬革裹屍」是指軍士戰死沙場，以馬皮包裹屍體婉稱其死，「人琴俱亡」之「琴」是王獻之的遺物，非隱喻王獻之，這些成語雖包含具體物像之名，但並非以該物件隱喻亡故的人或死亡，皆不屬於死亡隱喻。

由於此類成語隱喻意象極其繁雜，難以逐一臚列，本研究僅統整出頻次較高的類別，其餘無法歸類為本文定義下之「人文」或「自然」者，如「一去不返」的旅程隱喻、「甘心瞑目」的睡眠隱喻，另列為「其它」。

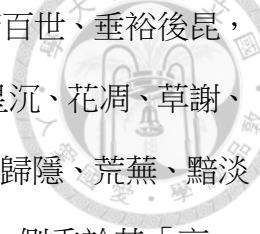
六、語義色彩

由於死亡是人所避諱之事，有關死亡的成語大多不直稱死亡，而是以更為婉轉、曲折、隱晦的方式談論之。筆者梳理語料庫中成語時發現，許多成語在語義上有某幾種特定傾向，呈現華人面對死亡主要的態度與敘述死亡的方式。

因此，本研究將語料庫中 579 筆死亡類成語的語義色彩主要分為四大類：

1. 讚揚（226 筆；39.03%）
2. 物逝（100 筆；17.27%）
3. 哀慟（48 筆；8.29%）
4. 惋惜（35 筆；6.05%）

此四類成語總數約佔全體之七成，其中最具代表性的為「讚揚」一類，反映華人偏好對往生者歌功頌德，以死者為尊的觀念。



「讚揚」是指歌頌亡者豐功偉業，稱譽其懿德景行足以流芳百世、垂裕後昆，例如「久欽懿範」、「師表常尊」；「物逝」泛指諸如日暮、月缺、星沉、花凋、草謝、木朽，或言玉碎香埋琴弦斷，棟折梁摧笙簫絕等，以形體消失、歸隱、荒蕪、黯淡或離去隱喻人的衰亡，例如「曇花萎謝」、「繡闈花殘」；「哀慟」側重於其「哀」，呈現對殞亡的傷感與悲戚，顯露悽愴憐惻之情思，如「風木含悲」、「痛抱西河」；「惋惜」則著重於「惜」，以「失」之不忍表達對早逝者未能享盡天年、奄然而往的不捨與憐愛，如「世師英才」、「天不假年」。

第四章 語料分析



本章分為性別、年齡、身分、個人特質、隱喻意象及語義色彩等六節，在各節將分析其中數量最多、比例最高、最具代表性的成語，並以數例說明之。

第一節 性別

本研究將死亡類成語之適用性別分為男性、女性、通用（性別不限）三類，統計數據如下所示：

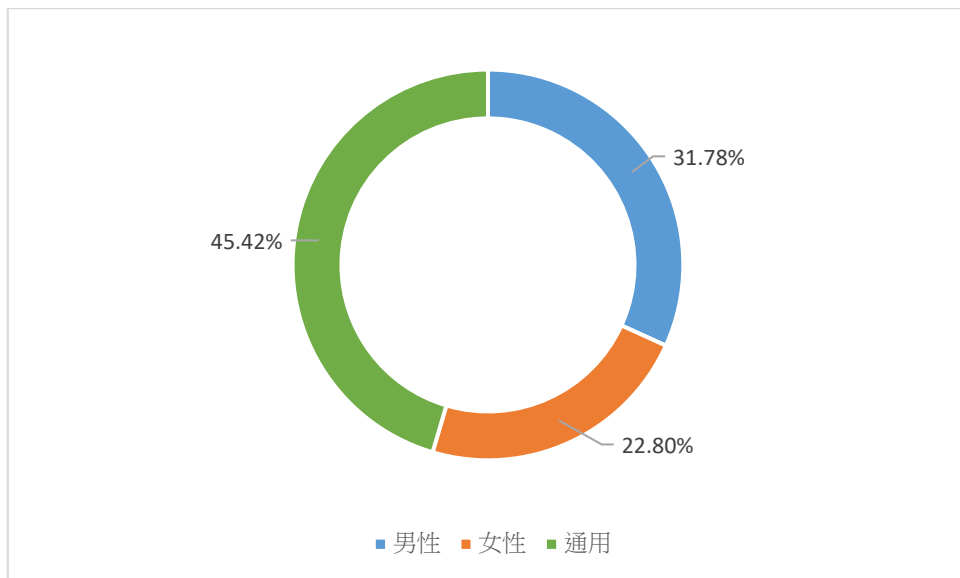


圖 4-1 性別比例圖

表 4-1 性別統計表

性別	數量	比例
男性	184	31.78%
女性	132	22.80%
通用	263	45.42%
總計	579	100%



根據上圖與上表，在 579 筆死亡類成語中，適用於男性之成語有 184 筆，適用於女性者有 132 筆，男性比女性多出 52 筆，通用（性別不限）者則共有 263 筆，佔了將近半數。

一、男性

在適用於男性的 184 筆死亡類成語中，身分類別最多的是「軍人烈士」類，共有 60 筆，逾三成。受儒家思想影響，以一己之身換取全體利益或成就崇高的道德價值是受社會所擁戴的，這些以身殉國、成仁取義的名將烈士是眾人的模範，其死也更應被高舉頌揚。以下分別就身分類別、個人特質、隱喻類型等角度切入，剖析性別之間的差異。

隨時代改變，近來已有部分女性入伍服役，然因成語所反映的是積習已久的語言習用性，軍人烈士類的死亡類成語通常仍用於哀輓男性死者。

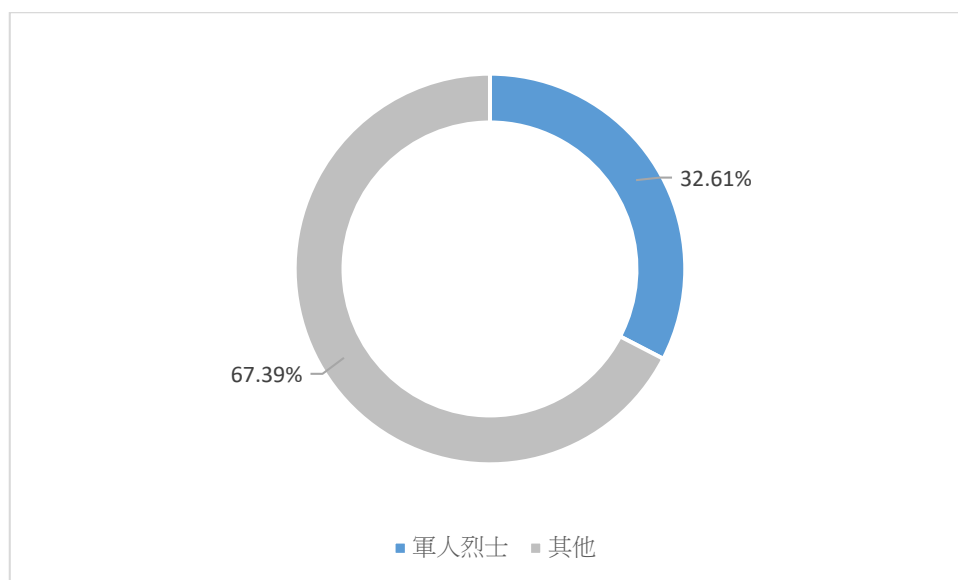


圖 4-2 男性死亡類成語中軍人烈士比例圖

表 4-2 男性死亡類成語中軍人烈士統計表

類別	數量	比例	語料
軍人烈士（身分）	60	32.61%	矢志捐軀、以身殉國、將星忽墜

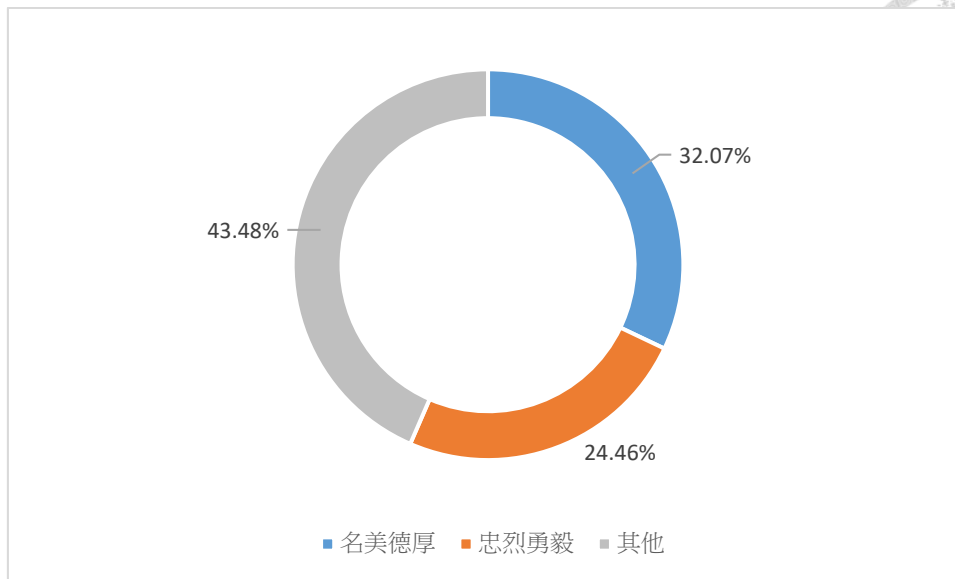


圖 4-3 男性死亡類成語中個人特質比例圖

表 4-3 男性死亡類成語中個人特質統計表

類別	數量	比例	語料
名美德厚 (特質)	59	32.07%	行誼可師、清風峻節、讜論流徽
忠烈勇毅 (特質)	45	24.46%	效命疆場、捐軀濟難、慷慨捐生

從上圖 4-3 與表 4-3 可見，適用於男性的 184 筆死亡類成語中，以身分來說，軍人烈士最多，共有 60 筆；以個人特質來說，名美德厚共 59 筆最多，與軍人烈士高度相關的忠烈勇毅次之，為 45 筆。個人特質中，用以表彰其豐功偉績和、稱揚忠勇性格、誇讚超凡文采等具讚揚語義的的成語共 120 筆（65.22%），展現了華人傳統「死者為大」的傳統觀念。

男性死亡類成語所使用的隱喻意象以人文類的抽象隱喻為主，其餘類型比例較低。由於部分成語同時具有人文隱喻及自然隱喻，某些則全無，故此處以表格呈現各隱喻類型的成語數量、比例以及實際語料，如下表所示：

表 4-4 男性死亡類成語隱喻意象統計表

隱喻類型	隱喻類型	數量	比例	成語
人文	具體名物	17	9.24%	大旗色黯；玉折蘭摧
	抽象思想	135	73.37%	生榮死哀；忠烈可風
自然	天文地景	23	12.50%	文星遽落、泰山其頽
	自然現象	2	1.09%	夏綠霜凋；露冷椿庭
	動物植物	16	8.70%	玉樹風淒、駕鶴西歸

男性死亡類成語中，具有名物隱喻意象者並不多，僅有 17 筆，較具代表性的有「棟折榱崩」、「梁木其頽」，以「梁」與「木」喻哲人賢士如邦國棟梁，或「玉折蘭摧」以「玉」（名物）與「蘭」（植物）表達對文人才子的器重。具有抽象隱喻的 135 筆成語中，超過七成（98 筆，72.59%）帶有儒家色彩，如「生榮死哀」、「忠烈可風」等，與前述「名美德厚」、「忠烈勇毅」的特質相符。

自然隱喻中，形容男性亡者的成語大多以梁木、山脈、星辰為主要隱喻意象。天文類全以「星」隱喻男性的亡故，如「文星遽落」、「庚星匿彩」，地景類皆以「山」為隱喻，如「泰山其頽」、「高山景行」；亦有兼具二類者如「斗山安仰」，言亡者如北斗星高懸、如泰山般雄偉。高懸的「星」與嶙峋的「山」皆屬於華人文化中的男性形象。自然現象數量極少，僅有「夏綠霜凋」、「露冷椿庭」二筆。植物類有象徵父親的「風摧椿萎」，有代表年輕男子的「玉樹風淒」；動物則有最具代表性的「駕鶴西歸」和象徵女性的「鳳去臺空」。動植物隱喻將於本章第五節「隱喻意象」中深入分析。



二、女性

在適用女性的 132 筆死亡類成語中，身分類別最多的是「母親」，共有 18 筆，相較之下用於「父親」者僅有 3 筆，尤顯母親重要的地位。

表 4-5 女性死亡類成語中母親身分統計表

類別	數量	比例	成語
母親（身分）	18	13.64%	北堂春去、慈竹風淒

「北堂春去」的「北堂」指古代居室東房後部，為婦女所居處，借代母親；「慈竹風淒」是因慈竹枝幹如母子相依，故以此比喻女性，也作為母親的象徵。

與其他身分比較，在「手足」類別中，用以形容兄弟亡故的有 2 筆，用於姊妹的為 0 筆；在「子女」類別中，有 5 筆形容喪子，喪女為 0 筆。由此可見，傳統上性別關係的不平等仍見於語言中，只有「母親」因身分地位特殊，在成語中有豐富的語詞感懷母親的恩澤。

女性個人特質中，「名美德厚」33 筆為首，「節婦賢母」29 筆居次，「佳人紅顏」24 筆第三，三類共計 86 筆（65.15%）。其數量、比例和語料如下圖和下表所示：

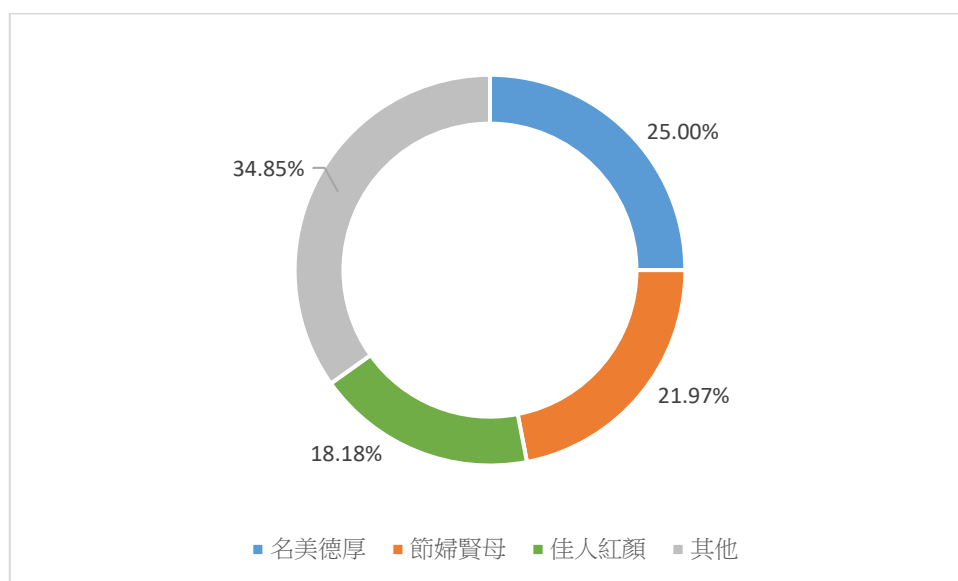


圖 4-4 女性死亡類成語中個人特質比例圖

表 4-6 女性死亡類成語中個人特質統計表

類別	數量	比例	成語
名美德厚	33	25.00%	巾幗儀型；閻範長存
節婦賢母	29	21.97%	貞恆耀德；賢同歐母
佳人紅顏	24	18.18%	月墜花折；鳳去臺空

第一類「名美德厚」稱頌的面向與男性相仿，不外乎亡者的盛名與善德可為後世仿效的楷模。舉例而言，「溫恭淑慎」是指具備傳統婦德之人，「巾幗儀型」、「閻範長存」則是群眾的表率，勸為後人楷模。第二類「節婦賢母」是華人文化的一大特色。「節婦」為傳統道德觀的守節婦女，「貞恆耀德」、「松筠比節」讚揚其德；「賢母」為傳統家庭觀的母親典型，應在家相夫教子，如同孟子、歐陽修之母，以「賢同歐母」、「孟母風高」稱譽之。第三類為「佳人紅顏」，表達對年輕早逝女性的不捨，多半以美善的隱喻哀悼之，如「月墜花折」、「玉碎珠沉」、「鳳去臺空」等。筆者將於本章第五節深入分析上列成語之隱喻意象。

用於女性的隱喻意象類型如下表所示：

表 4-7 女性死亡類成語隱喻意象統計表

隱喻類型	隱喻類型	數量	比例	成語
人文	具體名物	46	34.85%	玉葬香埋；環珮寒涼
	抽象思想	73	55.30%	鍾郝儀型；女宗安仰
自然	天文地景	23	17.42%	婺宿沈芒；鶻聲月寒
	自然現象	5	3.79%	慈雲歸岫；節凜冰霜
	動物植物	29	21.97%	鳳去樓空；曇花萎謝

女性死亡類成語的隱喻意象具體名物中，與「璧玉」相關者較多，其中含「玉」字者有 14 筆，「璧」字有 2 筆，共 16 筆，如「玉葬香埋」、「珠沉璧碎」。其餘隱喻



意象包含女史記事所用之紅桿筆，如「彤管芬揚」、「丹管流芬」，婦女頭巾髮飾如「範垂巾幘」，女子所居之處如「夢斷北堂」或女子佩飾如「環珮寒涼」等。人文思想中，儒家最為多數，包含「鍾郝儀型」、「淑德早標」、「女宗安仰」等。

在描寫女性死亡的自然類隱喻意象中，天文類有「星」(10 筆)，如「婺宿沈芒」、「孀星韜彩」，以及「月」(5 筆)，如「月冷西池」、「鵲聲月寒」；地景類則無適用女性之隱喻，可見在華人文化中「山」的象徵是男性獨有的。自然現象有「節凜冰霜」、「慈雲歸岫」等，而動植物類則如「鳳去樓空」、「曇花萎謝」。

三、性別綜合比較

華人傳統社會中的性別角色壁壘分明，死亡類成語也以不同的方式表現性別之間的差異，在人文類隱喻中尤為明顯，筆者以下方圖表說明：

表 4-8 人文隱喻意象性別比較表

	具體名物	抽象思想	二者兼具 ^註
男性	17 (9.24%)	135 (73.37%)	7
總共 184	梁壞山頽；寶劍光沉	典則空留；歌興薤露	西州之痛；歌興薤露
女性	46 (34.58%)	73 (55.30%)	16
總共 132	玉葬香埋；範垂巾幘	鍾郝儀型；瑤島仙遊	鍾郝儀型；瑤島仙遊

註：兼具具體名物與抽象思想的成語已重複計算，故不呈現比例。

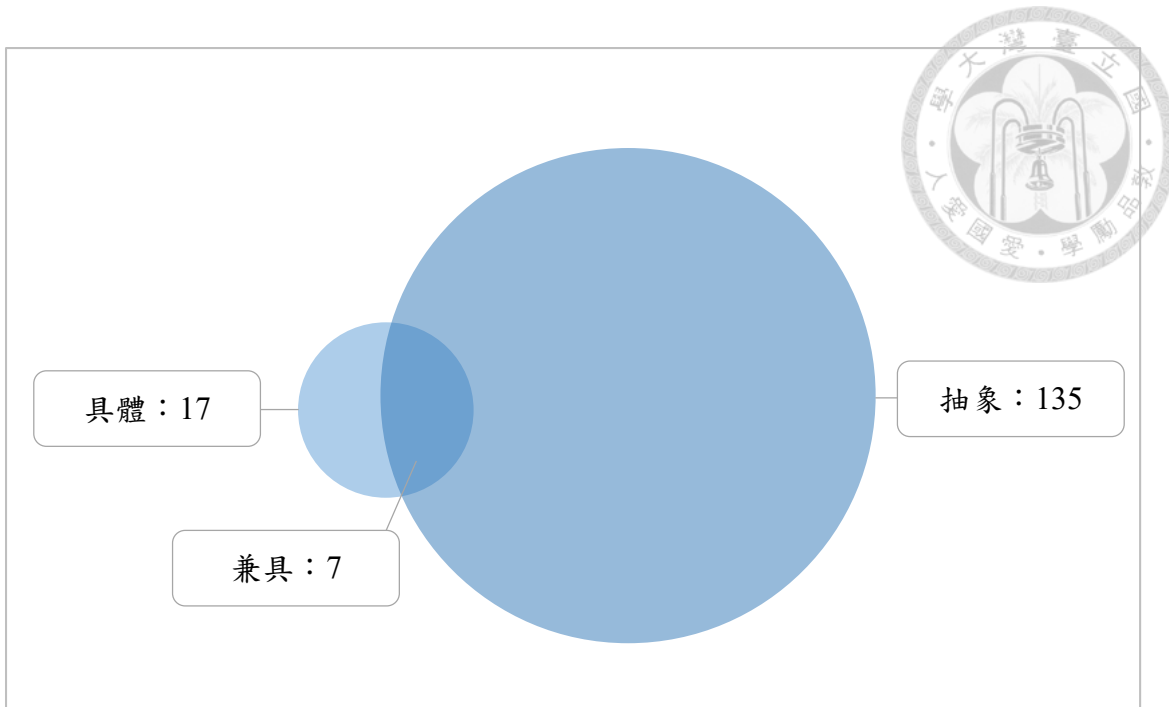


圖 4-5 男性各類人文隱喻意象數量關係圖

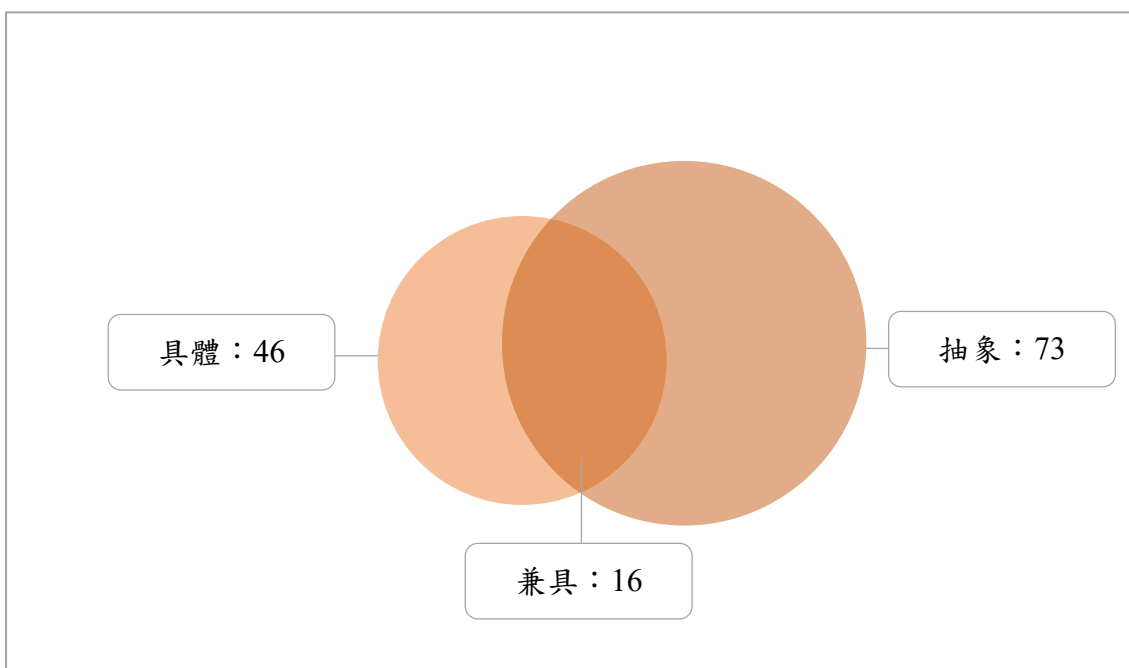


圖 4-6 女性各類人文隱喻意象數量關係圖

根據上表，男性死亡類成語逾七成具抽象隱喻意象，在女性中為五成五；而以具體名物表現男性死亡者僅不到一成，但在女性成語中超過三分之一。



表 4-9 人文隱喻性別交叉分析表

	人文具體名物	人文抽象思想	合計
男性	17 (35.34) [9.51]	135 (116.66) [2.88]	152
女性	46 (27.66) [12.15]	73 (91.34) [3.68]	119
合計	63	208	271 (總計)

$\chi^2(1) = 28.23, p < 0.001$

經卡方檢定 (Chi-Square) 交叉分析男女兩種性別中的人文具體隱喻和抽象隱喻，達到統計上的顯著差異。由此可知，不同性別使用的隱喻意象確有不同，男性死亡隱喻多以人文抽象思想為主，而和男性相比，死亡類成語更傾向以具體物象寫女性之死，以「物逝」為譬喻，憐惜凋萎的蓓蕾，哀輓早逝的年華。

總結而言，死亡類成語中的用字遣詞、隱喻意象反映了華人文化中傳統的性別觀念。在總體數量上，男性成語略多於女性；在身分上，男性以軍人烈士為主，女性以母親角色為多；在個人特質中，「名美德厚」居男女兩性別的首位，而兩者的語義色彩也以讚揚為主；在隱喻意象中，大多以抽象的人文思維、永存的道德精神稱頌男性，而以細緻的珠玉等具體名物或易逝的花月哀悼女性。

第二節 年齡

本研究將年齡分為青壯年 (39 歲以下)、中年 (40 至 64 歲) 以及老年 (65 歲以上) 三階段，但因年齡劃界複雜，許多成語適用範圍不限於單一年齡層，因此本研究的年齡層經排列組合後共有「青壯年」(39 歲以下)、「青壯年／中年」(65 歲以下)、「中年」(40 至 64 歲)、「中年／老年」(40 歲以上)、「老年」(65 歲以上) 以及「通用」(不限年齡) 共六類。

由於部分成語不僅適用於一種年齡層，如「高風亮節」可用於中年和老年男性，「香消玉殞」除了年輕女性，在報章新聞的語用中也適用於四十開外的中年女性，

因此有「青壯一中」「中一老」橫跨兩種年齡層的類別。下方以圖表顯示各年齡層涵蓋範圍：

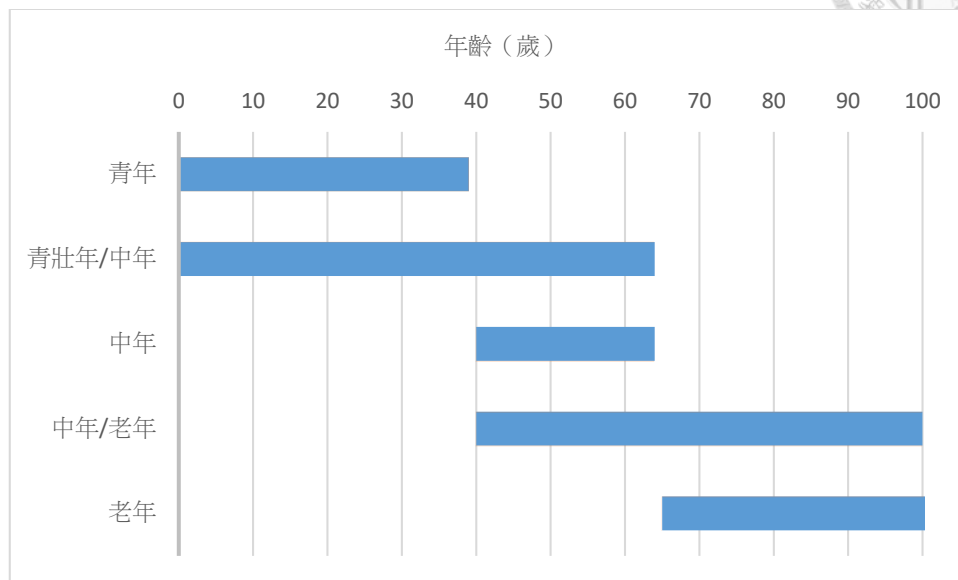


圖 4-7 各年齡層範圍橫條圖

各年齡層所佔數量與比例如下所示：

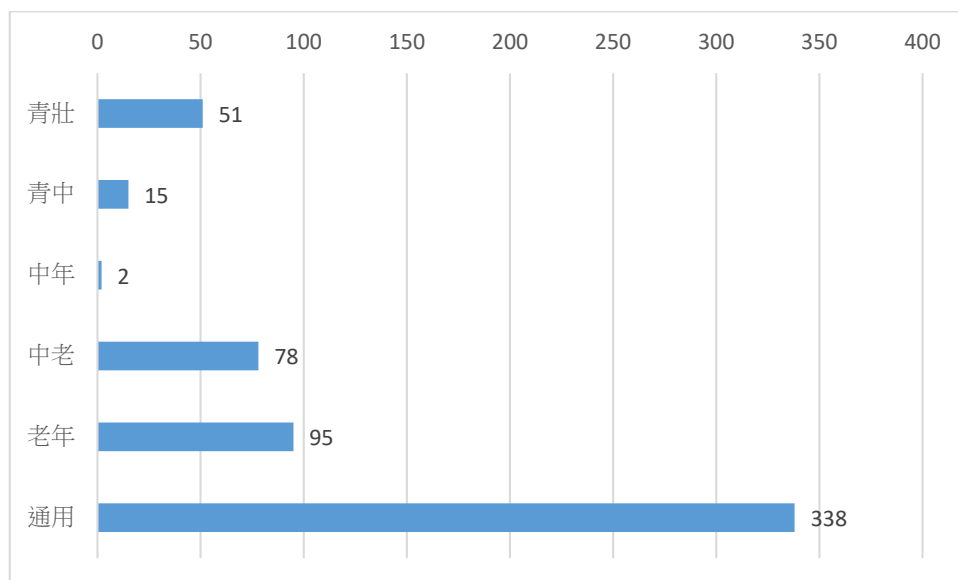


圖 4-8 各年齡層數量橫條圖

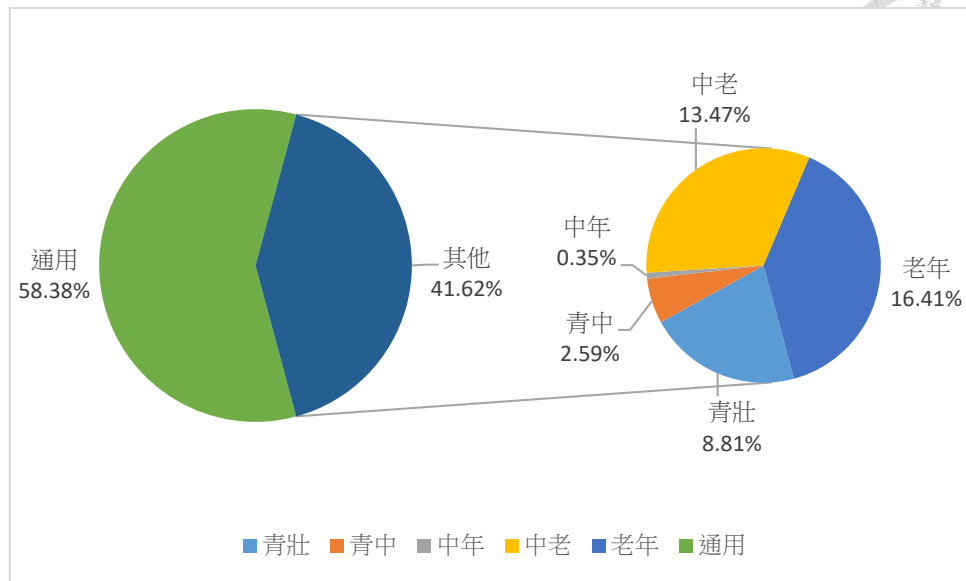


圖 4-9 各年齡層佔總體比例子母圓形圖

表 4-10 各年齡層成語數量比例表

年齡	數量	比例	例子
青壯年 (39 歲以下)	51	8.81%	玉樹風淒；月缺花殘
青壯年／中年 (65 歲以下)	15	2.59%	天年不遂；天不假年
中年 (40 至 65 歲)	2	0.35%	仙踪悵望；市垣雲黯
中年／老年 (40 歲以上)	78	13.47%	甘棠遺愛；高山安仰
老年 (66 歲以上)	95	16.41%	五福全歸；母儀千古
通用 (不限年齡)	338	58.38%	一去不返；伊人宛在
總計	579	100%	

在 579 筆成語中，不限年齡的成語有 338 筆，佔近六成 (58.38%)，適用於各年齡層的成語共 241 筆，約佔四成 (41.62%)。各年齡層中，適用於老年者最多，共 95 筆；其次為適用中年—老年者，為 78 筆；第三為青壯年，共 51 筆。

青壯年使用特殊手法表達年輕男女早逝的生命，和其他年齡層較為不同。其主要差別在於用於年輕男性的「文人才子」類，如「玉樹風淒」、「修文赴召」或專用於年輕女性的「佳人紅顏」類，如「月缺花殘」、「葬玉埋香」。這類成語大多以「物

逝」的手法或傳達對死者的哀悼與不捨。



表 4-11 哀輓早逝者成語（青壯年至中年）

性別	數量	類別	語料
男性	24	文人才子	玉樹風淒；修文赴召
		早逝短命	壯志未酬；命厄華年
女性	24	佳人紅顏	玉碎花銷；繡幃香冷
		早逝短命	曇花萎謝；遽促芳齡

「早逝短命」一類大多不具隱喻色彩，通常以不捨的口吻表達壽命的短促。相對於長者所用的「英氣長存」，「英氣頓杳」婉言青壯年男性早逝，「壯志未酬」、「長才未竟」表達胸懷大志卻來不及施展的感嘆；而女性的消殞則似「曇花萎謝」，因曇花花期極短，喻稍縱即逝的年輕生命，或云「繡幃香冷」，猶如含苞待放的花朵竟在盛綻前凋殘，哀嘆麗人杳亡。另有 1 筆成語特指年齡 3 至 7 歲早夭的兒童，為「無服之殤⁹⁶」。

隨著醫學進步，全球人口平均餘命延長，老年標準也隨之延後，「中年」範圍也擴增。本研究適用於青壯和中年的成語是指 65 歲以下、不適用老年人者，範圍涵蓋青壯年與中年，共有 15 筆。「天年不遂」、「天不假年」是指尚未享盡天年，沒有壽終而早逝者；另有「塵掩妝臺」、「空仰音容」專門用於女性。

本研究中的中年定義為 40 至 64 歲，含括範圍雖廣，卻僅有 2 筆成語，其主要原因在於此年齡層中表達哀婉、不捨的成語也適用於青壯年族群，而讚揚亡者成就、稱頌德行、誇耀偉業的成語大半同時適用於老年人，此二類成語皆橫跨「青壯年—中年」和「中年—老年」二年齡層，故專屬中年人士使用的成語屈指可數。根據《臺灣殯葬資訊網》的電子輓聯參考範例，適用於中年者的成語僅有 2 筆，為

⁹⁶《儀禮·喪服》：「不滿八歲以下，皆為無服之殤。無服之殤，以日易月；以日易月之殤，殤而無服。」參見中國哲學書電子化計劃。



「仙踪悵望」和「市垣雲黯」，皆用於女性。

考察其語義，「仙踪悵望」的「悵望」是指「情緒落寞而有所想望⁹⁷」，有「哀傷失意」之意，「市垣雲黯」之「市垣」為傳說中天上平民所居之處，「雲黯」則有哀戚傷感之意。至於其年齡劃界，因教育部成語辭典無此條目，從本研究遵從《臺灣殯葬資訊網》之定義，將其歸類為中年。

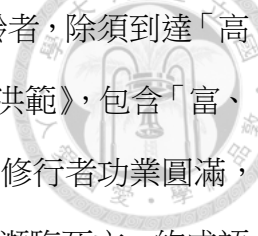
適用於中年與老年者的成語即「青壯年以外者」，除少數專用於哀婉年華、悲悼青春者，其餘多數成語幾乎適用此年齡層，共 78 筆。或言流名垂範，或頌清風淑德，其隱喻意象、語義色彩大多以讚揚為主。「甘棠遺愛」典出《詩經·召南·甘棠》，原指周召公行德政，人民感戴，連愛及召公憩息過的甘棠樹，今用於對賢官廉吏的愛戴懷念。「高山安仰」指人德高望重，過世之後不再有機會仰望之，用以敬悼師長。這類成語頌讚的對象通常具備一定名望與威信，對國家社會有所影響，故適用於中年與老年者。

適用於老年人的成語主要是稱美其德行、頌揚其事功，並尤其重視其樹立的典範與美名的恆久，如「母儀千古」指喪者足以為人母表率，「千古」為年代久遠之意；「德望永昭」指老年男性的具有崇德高風，足為後世楷模，其「永昭」為永世昭垂，表其長存不朽。適用於老者的成語中另有較為特殊的「高壽善終」與「瀕臨死亡」兩種特徵，舉數例於下表：

表 4-12 特殊老年成語

類別	例子
高壽善終	五福全歸；行成功滿；壽終正寢
瀕臨死亡	夕陽衰草；日薄西山；風燭殘年

⁹⁷ 教育部《重編國語辭典修訂本》。



「高壽善終」是華人傳統上的「福」，專用於享盡天年的高齡者，除須到達「高壽」的基本門檻，還須滿足許多條件。「五福全歸」出自《尚書·洪範》，包含「富、壽、康寧、攸好德、考終命」等五福；「行成功滿」意指道教的修行者功業圓滿，得道成仙；「壽終正寢」是指壽命自然終了，在家中正堂死亡。「瀕臨死亡」的成語大多以自然界中衰微的景物作為喻依，描述人將死的狀態，如「夕陽衰草」指人年邁如即將西沉的太陽，又如衰敗乾枯的草；「風燭殘年」則將老年人比喻為隨搖曳的蠟燭，隨時在風中幻滅。

林萬孝（1996）統計歷代中國人的平均壽命：宋代以前不超過三十歲，至民國時期約為 35 歲，至 1957 年提高到 57 歲，至 1981 年為 68 歲。近幾年來，中國全國人口平均預期壽命已達 76.3 歲（2015）⁹⁸，臺灣人民平均預期壽命則為 81.3 歲（2020）⁹⁹，「中年」和「老年」的門檻也隨之向後推延。對比之下，年過四十者在上世紀中葉已高於平均壽命，在今日卻不能稱作「長壽」。成語既要保留語言歷時的習用性，又必須呈現共時的社會現況，在「沿襲傳統」和「與時俱變」之間增加了年齡劃界的難度。

對於驟逝早夭的青年才俊、佳麗美人表達不捨與惋惜，對安享天年的高壽者，頌揚其功業，高舉其德行，致上深切的哀思與追悼。年齡分界雖錯綜複雜，但其隱喻廣泛，意象豐富，從中可以窺見華人文化中的對不同年齡消殞的生命觀。

第三節 身分

華人相當重視社會階級、親疏遠近、高下尊卑，這樣的觀念不僅呈現在待人接物、應對進退的禮節中，也體現於死亡委婉語和死亡類成語中。在華人社會中，只有關係較為親近的人才會致贈輓聯，因此人際關係的親疏、社會地位的尊卑在這類可作為輓詞使用的成語中顯得尤其重要。

⁹⁸ 參見中華人民共和國國家統計局〈國家數據：人口平均預期壽命〉（2015 年）。

⁹⁹ 參見中華民國內政部〈全國簡易生命表〉（民國 109 年）。

對多數人而言，家人是出生後最先接觸到的一群人，隨著年紀增長，踏出家庭，進入學校，與人群有更多的互動，最後離開學校，步入社會，接觸到的層面更廣，但關係可能也更為疏離。由近至遠，從親到疏，身分的區分可分為「親族」、「人際關係」與「職業」。「親族」為具有血緣關係的家人與親戚；「人際關係」是指師長、朋友、學生、同事等在成長過程中所認識的、有所往來而無血緣關係者；最為疏遠的是「職業」，是指與自身關係交淺薄者，通常以其職業或某些特質稱呼之，如軍警、學者、商人、政治人物等。

表 4-13 身份類別總表

大類	總數	小類（非全列）	數量	例子
親族	52	父母	38	永懷親恩；風木之思
		配偶	4	柏舟之痛；琴斷朱弦
		子女	5	西河之痛；痛抱喪明
人際關係	27	師長	15	立雪神傷；桃李興悲；馬帳安仰
		學生	1	吾道已窮
		朋友	11	人琴俱喪；話冷雞窗
職業	99	軍人烈士	67	名齊衛霍；國失干城
		商界	7	美利長流；闌闌風淒
		政界	12	勛猷共仰；萬姓謳思
		學者	13	大雅云亡；世失英才

一、親族

親族包含具有血緣關係的成員和具婚姻關係的配偶，是與自身關係最為親近一群人。血親從上至下、近至遠為直系血親尊親屬（祖父母、父母）、旁系血親（手

足)、直系血親卑親屬(子嗣)和親戚,姻親則為配偶(夫妻)。

由於親族稱謂複雜,類型繁多,筆者以圖表呈現適用於各類親屬的成語筆數:

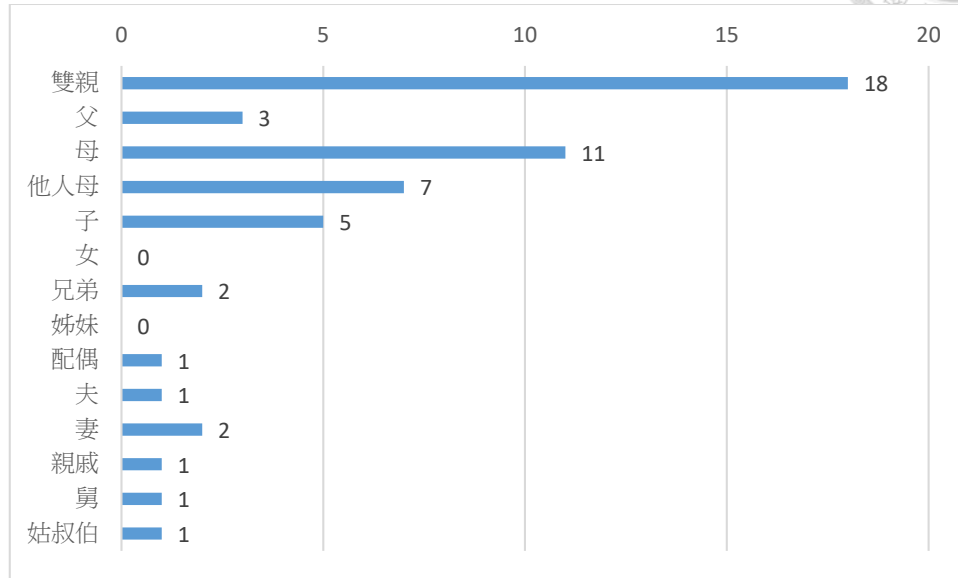


圖 4-10 身份類別數量橫條圖

1. 父母

所謂「大孝尊親」,父母在華人社會中具有極高的地位,用於哀輓尊親的死亡類成語數量在親族間也最多,在 53 筆中佔了 39 筆 (73.58%)。而用於父母身分的 39 筆成語中,18 筆適用於雙親(父母兼可),18 筆用於母親(包含他人之母),用於父親有 3 筆。

適用雙親的 18 筆成語中有 13 筆與「風木」相關,典出同源,即名句「樹欲靜而風不止,子欲養而親不待¹⁰⁰」。其本義以風樹關係喻現實情況與願望相違背,感嘆子女欲奉養父母、報答親恩之時,父母早已撒手而去;今使用「風木」一詞比喻父母亡故,子女無法反哺報恩的無奈與悲痛。相關成語有「風木之思」、「風樹不靜」、「風檣興悲」等。另有「望斷白雲」、「蓼莪詩廢」婉言父母之喪。

專用於父親的成語僅有三筆,皆和象徵父親的「椿」字有關,分別為「風摧椿

¹⁰⁰ 漢·韓嬰,《韓詩外傳》,中國哲學書電子化計畫。



萎」、「椿庭影渺」和「露冷椿庭」。

相較之下，適用於母親的成語比父親多上不少，共有 18 筆，其中 7 筆用於形容他人母親，11 筆用以形容自己的母親。長久以來，女性肩負生兒育女的責任，母親在教育、撫養、形塑子女人格的過程中奠定了深厚的根基，是孩子成長歷程中的核心角色，孩兒對於母親的感念也格外深切。在文學作品中不乏歌頌母親恩澤的名句，例如「應是母慈重，使爾悲不任¹⁰¹」「誰言寸草心，報得三春暉？¹⁰²」等，而在死亡相關用語中亦然。傳統上，治喪的家庭會在門口張貼上示喪紙告知鄰舍，大門右側張貼「嚴制」表示家中年紀最長的男性往生，如亡故者為女性，則於左側貼上「慈制¹⁰³」。「慈」字與母親有密不可分的關係，如「家慈」稱自己的母親，「令慈」稱他人（對方）母親。在死亡類成語中，「自己的母親」和「他人的母親」有細緻的分別：母親對子女有昊天罔極之養育之恩，輓詞中顯盡子女對至親的深愛；至於他人的母親，因無切身的關係，通常以世俗公認的模範人物頌揚之。舉例而言，「孟母風高」、「荻訓千古」是表彰他人母親賢慧的才德；「慈竹風淒」、「慈暉永懷」則是對自己的母親的感恩與追念。

2. 其他：子女、配偶、兄弟和親戚

扣除 38 筆專用於父母的成語後，用於親族成員的成語僅剩 14 筆，其中子喪 5 筆，配偶喪 4 筆，兄弟喪 2 筆，姑伯叔喪 1 筆，舅喪 1 筆，遠親 1 筆。

喪子的成語皆出自《禮記·檀弓》，子夏因為兒子過世，內心太過悲痛，哭泣而致失明，故云「喪明之痛」；又因子夏時居西河（今陝西一帶），喪子另有「抱痛西河」、「西河之痛」之稱。

喪妻的「鼓盆之悲」、「鼓盆之悽」典故出自《莊子·至樂》。莊子喪妻，友人惠施前往致哀，卻見莊子敲擊著瓦缶高歌，問其何以不哭泣，莊子乃以形氣之論說

¹⁰¹ 唐·白居易，〈慈烏夜啼〉，《全唐詩》，中國哲學書電子化計畫。

¹⁰² 唐·孟郊，〈遊子吟〉，《全唐詩》，中國哲學書電子化計畫。

¹⁰³ 「嚴制」用於家中年紀最長的男性之喪，張貼於大門右側。

明人生命的存與化，反映了道家獨特的死亡觀。用於喪夫的「柏舟之痛」出自《詩經·鄘風·柏舟》，因衛世子共伯早死，其妻共姜被逼改嫁卻不從，故作〈柏舟〉詩自誓；「琴斷朱弦」則出自洪昇《長生殿》，以朱弦斷喻丈夫亡。



至於用於哀悼兄弟過世的委婉語，則從群翔的大雁連結至攜手併肩的手足。大雁成群飛行時常呈「一」字或「人」字隊形，井然有序，比肩同行，如兄弟長幼有序，相互照應。如其中一二脫離隊伍，則隊形必亂，須重新整列，故以此喻兄弟之喪，稱「雁行失序」或「雁行折翼」。

此外，華人是父系社會，兄弟之子亦與自己同姓，故稱「猶子」，即如同兒子之意。「猶子興悲」是指兄弟的孩子同感悲傷，換言之即是哀悼父親的手足，也就是姑姑、伯伯、叔叔等。「葭莩」是指蘆葦中的薄膜，用以比喻較少來往的遠親，稱為「葭莩增感」。

二、人際關係

本範圍內的成語是指與自己無血緣關係，在人際交往中所認識較為親近且重要的人，大抵是求學過程中的老師、同學，以及常保聯絡的朋友。

在「師長」、「學生」與「朋友」三類共 27 筆成語中，「師長」佔一半以上，共 15 筆，「朋友」次之，11 筆，「學生」僅有 1 筆，其分佈比例如下所示：

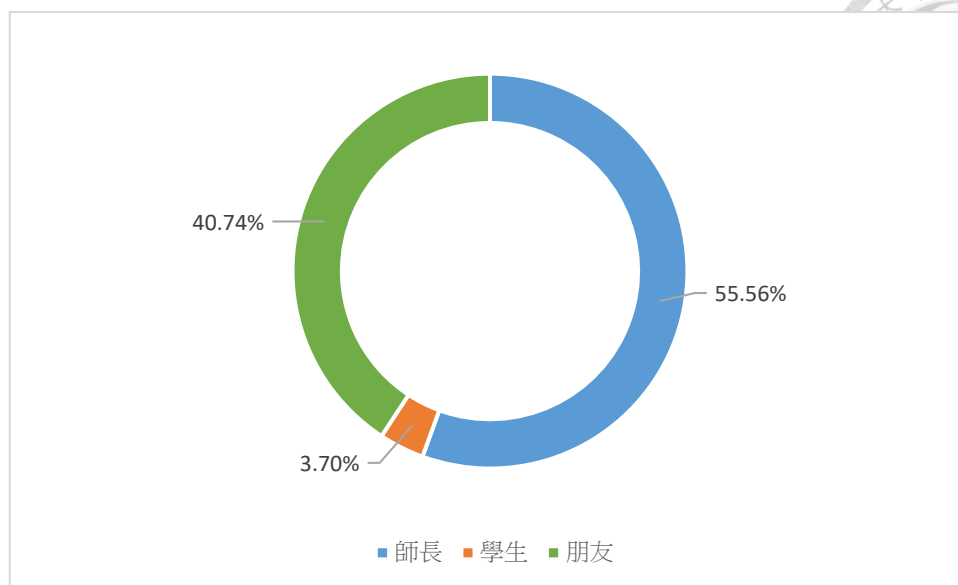


圖 4-11 師長、學生、朋友比例圖

1. 師長¹⁰⁴與學生

尊師重道是儒家教育觀所強調的概念，至今日成為華人普遍的思想，在用於人際、為數不多的成語中，「師長」身分的成語超過半數，足見教師崇高地位。

師長是為學生的典範，是後生晚輩取法的對象，在華人文化中，教師的職責不僅止於傳道、授業、解惑，社會更注重師長對莘莘學子品行的薰陶和人格的型塑。

「師表長存」、「師表萬世」、「師表千古」凸顯教師作為學子表率的重要性；「教澤長存」、「永念師恩」是學生對老師教育之恩的感念；「馬帳安仰」、「桃李興悲」、「立雪神傷」、「絳帳風淒」、「風冷杏壇」則是表達失去師長的哀慟。東漢馬融在絳帳授課，後人以「馬帳」或「絳帳」代稱老師；「立雪神傷」出自游酢、楊時拜見程頤「程門立雪」典故；而借代詞有「杏壇」和「桃李」，分別指教師和學生。

適用於學生的輓詞僅有「吾道已窮」1筆。孔門弟子中，最受夫子器重的莫過於顏淵，當孔子得知愛徒顏淵過世，內心傷慟無比，喟然嘆道：「噫！天喪予！天喪予！」有人勸孔子節哀，孔子卻答：「有慟乎？非夫人之為慟而誰為！」孔夫子

¹⁰⁴ 本處所指「師長」是指往生者和悼亡者具師生關係者；若亡者為教授、研究員、專家學者，並非致哀者的老師，則使用「學者」類輓詞，詳見第三小節「職業」中「學者」類。

所說的「吾道已窮」是因為失去了摯愛的門生，恐無後人繼承其道，對蒼天發出至深的悲嘆。



2. 朋友

用於朋友的輓詞近半與王獻之的典故相關。王獻之死，其兄王徽之取其琴欲彈奏之，卻因過度哀傷而曲不成調，徽之感嘆道：「嗚呼子敬，人琴俱亡！」本指兄弟感情甚篤，後用以指稱朋友之間的感情，並衍生出「人琴已渺」、「人琴俱喪」、「人琴俱杳」、「人琴兩亡」、「悵望人琴」等。

與琴有關的輓詞還有「響絕牙琴」，出自伯牙與鍾子期的故事。伯牙善彈琴，鍾子期聽聞琴聲即知伯牙心中之志或在高山，或在流水，伯牙便將鍾子期視為「知音」，鍾子期死後，伯牙認為世間再無人能識琴中趣，從此不復彈琴。

其他成語有「話冷雞窗」、「心傷畏友」、「伊人宛在」等。「雞窗」原指書房，後用以代稱同學，「話冷雞窗」用來哀悼同學或好友亡故；「畏友」指的是令人敬重的人，用以悼念有善名善德的好友；「伊人宛在」則言逝去的至交彷彿猶在面前。

三、職業

在用於特定職業的 99 筆成語中，適用於「軍人烈士」者共 67 筆，數量最多；排名第二是「學者」，共 13 筆；「政界」人士 12 筆列於第三；數量最少者為用於「商界」者，共 7 筆，其比例如下圖所示：

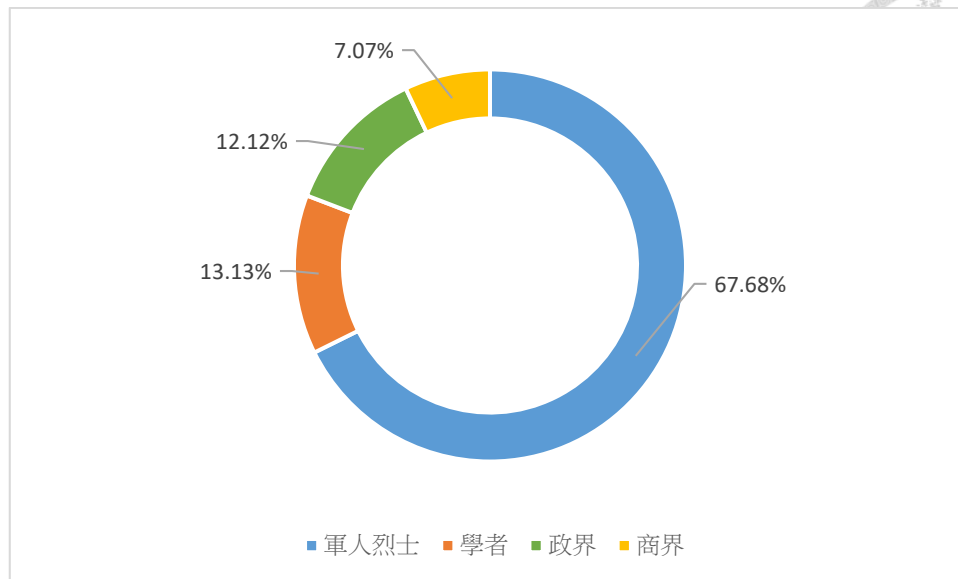


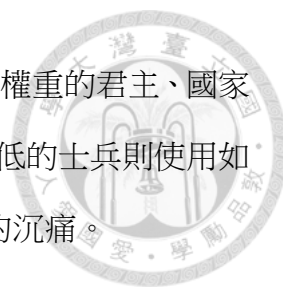
圖 4-12 職業類別比例圖

華人社會重視社會階級關係，用於各類職業的成語也包含了哀悼者和逝者的上下位階關係，在「軍人烈士」和「學者」兩類尤可見此差異：上級對下屬通常表示嘉許與褒獎，下級對高位者表示仰望和敬重。

1. 軍人烈士

「醉臥沙場君莫笑，古來征戰幾人回？」自古以來，為國家犧牲生命被視為英勇無比的表現，衛青、霍去病、班超、李廣、關羽在沙場立下彪炳戰功的武將在華人傳統文化中具有不可撼動的地位。這些為了保全邦國而效命疆場的烈士受到後人的景仰與崇敬，專用於悼亡其犧牲的成語也比其他職業多。

這些成語讚揚軍士犧牲的偉大，如「捐軀報國」、「徇國忘身」，有些遙想其精神不朽，如「英烈千秋」、「浩氣長存」，有些歌頌其謨烈遠流，如「勛華卓茂」、「功在旂常」，他們保家衛國，出生入死，以碧血興邦，必定青史垂名。另一方面，將士陣亡代表國家失去了強力的禦敵者，故言「痛失干城」表達對勇武殞落的沉痛。這樣深切的哀慟彷彿萬物黯淡無光，輓詞的「大旗色黯」、「光沉紫電」即屬此類，前者的「大旗」為營中旗幟，代表軍隊，後者的「紫電」相傳為三國時期孫權所擁有的寶劍，言其色黯光沉，象徵將士殞亡。烈士的犧牲也猶星殞斂芒，故稱「將星忽墜」、「大星遽返」表達對軍士殞落的不捨。



用於軍人烈士的成語和致哀者的身分、上下位階有關，位高權重的君主、國家領導者使用褒揚的輓詞，如「功在旂常」、「勛業長昭」；位階較低的士兵則使用如「浩氣長存」讚譽亡故的將領，或「鼓角聲淒」表示失去袍澤的沉痛。

生命本是至高無上的，是不應被輕易捨棄的，但主宰華人文化的儒家思想賦予了生命更崇高的意義：生命不僅在於個人，而是為了群體和社會，樹立超凡的道德，成就永恆的志業。這樣的思想深遠地影響了後世：社會群眾對於犧牲生命追求不朽的人懷抱著敬仰之心，而這樣的追求從內在的心性修練的「立德」向外推展到對社會產生正向影響的「立功」，再延伸至超越時代限制的「立言」。「成仁取義」在孔孟學說中是至上的標竿，而在道德以外的層面，這些為了保全國家而「殉國忘身」的將士皆是社會推崇的對象。

2. 學者

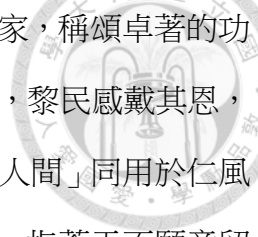
適用於學者的成語大抵分為兩類：第一類表達不捨和惋惜，第二類展現對學界巨擘和文壇泰斗的崇敬與仰望。

「文星遽落」和「文曲光沉」將學者比擬為星辰，前者的「遽」為星辰驟然殞落，如同生命頓然杳逝，專用於年輕早逝的男性文人，後者以象徵文人的文曲星星光黯淡表示文士之死，適用於所有學界人士。這些專家學者具有豐富的知識，引領著社會前進，貢獻良多，他們的離世是學界巨大的損失，生徒亦無以仰仗，故有「世失英才」、「天喪斯文」、「文壇失仰」等輓詞。

受人敬重的施教者不僅在學術上有超凡卓越的成就，在華人文化中，其德行操守上更是社會所欽仰的，除了「望尊泰斗」、「絕學千秋」、「學究天人」讚揚學者學識淵博，也使用「言行足式」、「立言不朽」美稱其精神永留。

3. 政界與商界

華人文化認為政治的精神不在追求個人高爵厚祿，而在造福桑梓。「峴首留碑」典故出自曹魏時期鎮守襄陽的高官羊祜，因其德政善治，百姓在其死後於峴山修碑



紀念之，與「共仰勛猷」、「耆德元勛」共用於有隆功於國的政治家，稱頌卓越的功勳。「甘棠遺愛」出自《詩經·召南·甘棠》，原指周召公行德政，黎民感戴其恩，對召公曾經休憩過的甘棠樹亦愛護有加，與「萬姓謳思」、「遺愛人間」同用於仁風廣被、博施濟眾的賢官廉吏。「不愁遺老」的「愁」為願意之意，指蒼天不願意留下這位老者，婉言政界年邁者之喪，與「才厄經綸」、「國失賢良」同表痛失邦國精華的遺憾。

傳統農業社會中，商人社會地位較低，自古以來僅有范蠡（陶朱公）和端木賜（子貢）兩位著名人士作為商賈的典型代表¹⁰⁵。

范蠡字少伯，善於政治，亦有謀略之長，助勾踐問鼎中原，功成身退後至齊，然不受相印，致富後散盡家財以厚鄉黨，受人敬重，後人譽為「商聖」。范蠡之所以受人崇敬不僅是經商有成，而是他淡泊名利，願意盡己之力救濟貧困，回饋鄉里，今日輓詞以「少伯高風」作為商人的美譽。

子貢被人稱為儒商始祖，與范蠡相同，他也不只是依靠從商致富而受人敬重，而以其經商的能力宣揚孔門思想，往來的國君能臣皆欽佩其才學與政治視野，在商業和學術成就斐然，在《史記·貨殖列傳》中更可見司馬遷對子貢誠信貿易、仁義修為的表彰。今用「端木遺風」讚許商人有子貢的風範。

用於商界的輓詞還有「闐闐¹⁰⁶風淒」、「闐闐興悲」，指商場中的人群為喪者哀悼，或「美利長流」、「貨殖流芳」稱喪者的美名流傳後世。此類成語以旁人的沉痛和賈人生前的善行美譽讚揚之，對商界人士的稱頌著重於「德」而非「富」。

無論從事何種行業，在華人文化中，品行才是評價人物的關鍵，對個人道德的標準也在專業能力之上。縱然范蠡、端木賜藉著搬有運無累積了多數人難以企及的

¹⁰⁵ 戰國衛人呂不韋亦是著名富商，但因其發動政治鬥爭，又與趙姬私通，在歷史上的評價並不高。相比之下，范蠡、端木賜淡泊名利、德行高尚，無論從商或為政，皆比呂不韋更符合華人文化下的道德標準與社會期待。

¹⁰⁶ 闐，音ㄉㄨㄛˋ，市街的牆壁，指市場；闐，音ㄉㄨㄛˋ，充滿，填滿。參見教育部《重編國語辭典修訂本》。

財富，他們仍是因為具有儒家思想重視的價值——美善的品性——才足以在社會評價中提升至更高的層次，受世人欽佩。從這類輓詞中可以看見儒家思想對個人道德的重視及其對華人傳統思想的強大影響力。



第四節 個人特質

死亡類成語除了涵蓋喪者的性別、年齡、身分、職業之外，也包含一項重要的特徵：亡者的個人特質。本處所稱的特質並不僅限於個人性格、外貌，更隱含了社會文化評價人物的面向和標準。在本研究 579 筆語料中，共有 287 筆（49.57%）成語具有個人特質的描寫，其中最為顯著的特質可粗分為「華人文化的道德觀」、「社會對特定人士的器重」以及「傳統的性別形象」。

如將個人特質細分為五小類：最內層是個人德操守，例如「名美德厚」、「忠烈勇毅」、「節婦賢母」，而這些都是在儒家思想架構之下受稱譽的美德；其次為智識才氣，是長久以來文人社會所形成的風氣，重視學識，對於才氣縱橫的文士尤為欣賞，屬於「文人才子」類，多用於男性；最外層的是對於外貌的描繪，特別用於形容年輕貌美的女性，反映了華人傳統文化重視女性的外貌而非才識的傳統觀念，為「佳人紅顏」。

時代變革，這些觀念卻未全然被社會所淡忘。縱然重文輕武的時代已逝，性別平權的觀念漸漸普及，社會也不再以固定的道德標準評價人，當人闔眼之後，終究得回歸到習用千百年之久的語言傳統中。

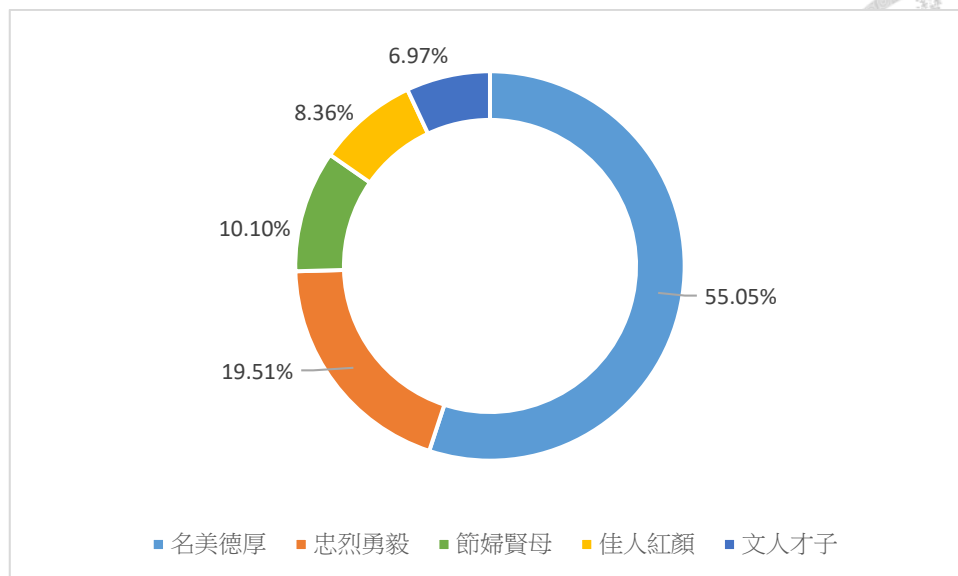


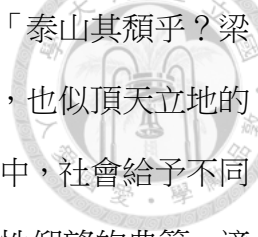
圖 4-13 個人特質比例圖

表 4-14 個人特質統計表

	數量	比例	語料
名美德厚	158	55.05%	人萎山頹；女宗安仰；生榮死哀；名垂青史
忠烈勇毅	56	19.51%	徇國忘己；舍身求法；捨生忘死；慷慨就義
節婦賢母	29	10.10%	含藥全貞；節勵冰霜；孟母遺徽；荻訓千古
文人才子	20	6.97%	少微斂曜；玉樓赴召；泉下修文；學究天人
佳人紅顏	24	8.36%	玉碎香埋；玉簫聲斷；香消玉碎；鳳去樓空
總數	287	100.00%	

一、名美德厚

在 287 筆呈現個人特質的死亡類成語中，「名美德厚」一類共有 158 筆，佔半數以上。浸潤於儒家思想一千多年，華人文化十分重視德性的提升，在人格特質中，端正的品德、美善的名聲是受人欽敬的，也是社會品評人物的重要指標。廣義來說，「名美德厚」不僅限於名聲和德性，這些正向的、廣受推崇的特質還包含了儒家重視的「精神永存」，即是——立德、立功、立言。



「人萎山頽」出於《禮記·檀弓上》，孔子臨終時對天歌曰：「泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？」。哲人賢士猶如眾庶仰望的巍然大山，也似頂天立地的梁柱，專用以形容有才德聲望的賢達，通常用於男性。華人傳統中，社會給予不同性別角色不一樣的期許，「女宗安仰」、「女界典型」，指喪者為女性仰望的典範，適用於年長且具有傳統婦德的女性。

在華人文化中，具善德美名之人廣受人尊敬與愛戴，其死也得以延續其道德和精神生命，反映了儒家對不朽的追求。「生榮死哀」語本《論語·子張》：「其生也榮，其死也哀。」指喪者在世時受人稱譽，死後為人哀悼，後用以弔唁、頌揚名重一時的死者。生前立下懿範隆功，死後誨育子孫，垂誠後世者，則能「名垂青史」、「百世流芳」，是儒家精神「死而不朽」最為典型的體現。

用於輓聯的死亡類成語除了向家屬致意，表達對死者的哀思，也隱含了「蓋棺論定」的概念，意即對死亡者的社會評價。若亡者在世時並非傳統上認定的「有德者」或為爭議性人物，例如黑幫角頭¹⁰⁷、罪犯等，則不適用美稱性的題詞追悼。

二、忠烈勇毅

忠，即無二於國，盡忠職守；烈，為剛直不阿，為正義犧牲生命；勇，是不屈服、不怯戰；毅，為堅定果決，不屈不撓；凡具有上述特質的人士皆屬於此類。

忠烈勇毅的性格和軍人烈士高度相關，「徇國忘己」的先烈為了盡忠報國，以天下興亡為己任，置個人死生於度外。同表軍烈為國家犧牲的成語還有「捨生忘死」、「捐軀報國」、「殺身救國」、「效命疆場」等。

「捐軀濟難」、「捨己成人」的觀念在儒家的催化之下逐漸成為華人社會普遍認同的觀念，也是群體讚揚的英雄模範，於是其使用範圍從原本普遍用於軍人烈士慢

¹⁰⁷ 以 2007 年台中角頭林振興為例，致哀者贈「另一段旅程的開始」弔之，盼其來世走向正途，重新做人；然而台中市副議長卻悼念林振興「遺風宛在」，尤顯不妥，格外諷刺。參見 TVBS 新聞網：〈勿走回頭路：輓聯「另一段旅程開始」〉。

慢擴及其他行業，例如在火場中葬送生命的消防隊員、上山下海的緊急救難隊、伸張正義的警務人員等。



「以生命換取其他事物」是這類特質的成語最大的共同點。生命可貴，但在至高無上的道德與求存之間，主宰華人文化的儒家思想選擇捨棄有形的生命，達成更高的目標，成就無形無窮的精神價值，如「殺身成仁」、「捨生存義」。於是，生命不再是不可撼動的真理，反倒因為它的珍稀而寶貴，襯托出成全之事的崇高與偉大。

三、節婦賢母

受儒家禮教觀念影響，「守節」在舊時代被視為一種德行操守，起自秦代的貞節牌坊至明清時期發展至巔峰，用以表彰女性的德行：貞節孝義。

時至今日，往昔的觀念被視為對婦女道德的束縛和自由的桎梏，但建社會中禮教旌表女性的痕跡仍烙印在語言中。舉例而言，「含藥全貞」的「藥」是一種紋理細緻的珍貴植物，其樹皮味苦，可作藥，稱為「黃蘗」，「含藥」指口銜苦藥，喻忍受痛苦以守全貞；「節勵冰霜」形容守貞婦女氣節高尚如冰霜，二者皆為對守節婦女的禮讚。「賢母」是母親身分的傳統期待，以孟母、歐陽脩之母為代表。孟母教子有方，為了良好的生活環境不惜三遷，成為華人教育子女看齊的標竿；歐陽脩幼時家貧，四歲失怙，其母刻苦守節並親自教子，以荻為筆，在沙地上教導歐陽脩識字，傳為佳話。今以「孟母遺徽」、「荻訓千古」讚美含辛茹苦養兒育女的母親。

四、文人才子

在中國，教育最初是統治階級和王公貴族等少數人的權利，是庶民無法享有的。隋代科舉制度建立後，進入政壇不再依靠薦舉，取而代之的是勤學應試，走向仕途。

科舉取士證明了掌握文化資源即掌握話語權和統治權，因此，讀書不僅是對知識的追求，也象徵著階級流動的機會。寒窗苦讀文人成為家族寄予厚望的對象，知書達禮的雅士也成為社會所欣羨的典範。在中國文人政治維持數百年的社會氛圍



之下，人們更加重視文士，個人的文采和才氣也成為品評人物的重要特質。

才子意指才華超絕、善於創作的文士；文人是指學富五車的鴻儒墨客，具有豐厚的學養。用於文人和才子的成語多半側重其才氣縱橫、學識淵博，並表達痛失風雅之士的哀思。「玉樓赴召」是指年輕早逝的才俊，出自《李長吉傳》。被譽為「詩鬼」的唐代詩人李賀年僅二八即病故，傳聞其將死之時，見一紅衣人召其上天，為玉帝新落成的白玉樓作記，又作「白玉樓成」。「玉樹長埋」出自《晉書·謝安列傳》，「玉樹」指年少出眾者，又作「玉樹風淒」。「學究天人」是《梁書》對鍾嶸的描寫，喻其博學廣識；「望尊泰斗」則以泰山和北斗為隱喻，指人學問高深，猶北斗之高，如泰山之重，此二者皆用於飽讀詩書的高人韻士和學術界的巨擘。

五、佳人紅顏

華人傳統重男輕女，對女性的讚揚除了節婦烈女、賢妻良母，在文學中大多側重於對女性外貌的描寫，較少呈現女性才華、學識或個人成就。少女殞命，紅顏棄世，既非節烈孝義，也非巾幗典範，世人乃以「珠」、「璧」、「玉」、「花」、「香」等具有女性象徵的名物作為隱喻。

唐代文人溫庭筠哀悼友人逝世的歌姬，詩曰：「月缺花殘莫愴然，花須終發月終圓¹⁰⁸」，首句表面上狀物寫景，實則以花月為喻，將歌姬之死蘊藏其中。明人葉憲祖《鸞鏡記》女主角趙文姝抗拒被安排的婚事，怒道：「若他強逼成姻眷，拼一個珠沉玉碎，蚤赴黃泉。」¹⁰⁹以珠玉自擬，表達寧死不屈的堅決之志。另有「玉碎香消」、「香消玉碎」、「珠沉璧碎」、「葬玉埋香」等，皆輓年輕美人。含有「玉」字的成語中，「玉簫聲斷」並非指璧玉，而是元人喬吉《兩世姻緣》中的主人翁韋皋與娼妓韓玉簫相戀，然情路多舛，最終玉簫絕食而死，今用以悼少女喪。

¹⁰⁸ 唐·溫庭筠，〈和友人傷歌姬〉，教育部《成語典》。

¹⁰⁹ 明·葉憲祖，《鸞鏡記》，教育部《成語典》。

第五節 隱喻意象



死亡類成語中的隱喻意象分為人文和自然二大類，人文類包含具體的名物（人造物）和抽象的思想（先秦哲學、宗教信仰、傳統文化），自然類則有天文（日月星辰）、地景（山河）、自然現象（風霜雨雪）以及生長在地球上的動物和植物。

表 4-15 人文與自然隱喻意象綜合比較表

隱喻類型		數量	語料	
			隱喻意象	成語
人文	具體	75	名物（玉器）	玉碎香殘；珠沉璧碎
			名物（其它）	光沉紫電；絳帳空依
	抽象	393	思想（儒家）	高山景行；百世流芳
			思想（道家）	鼓盆而歌；反璞歸真
			思想（道教）	白日飛昇；跨鶴仙鄉
			思想（佛教）	捨身求法；撒手西歸
自然	86	天文（星辰）	婺星光淡；南極沈輝	
		地景（山脈）	泰山其頽；梁壤山頽	
	67	動物	鳳去樓空；雁行折翼	
		植物	花落萱幃；夕陽衰草	

一、人文隱喻——具體名物

來源域為物，目標域為人的成語種類極為繁雜，包含配飾、武器、建築、文具、樂器等各種名物，無法逐一系列分析，本研究僅選取出現頻次最高或最具文化代表性的名物「玉器類」以及象徵女性的相關名物加以說明。



1. 玉器類

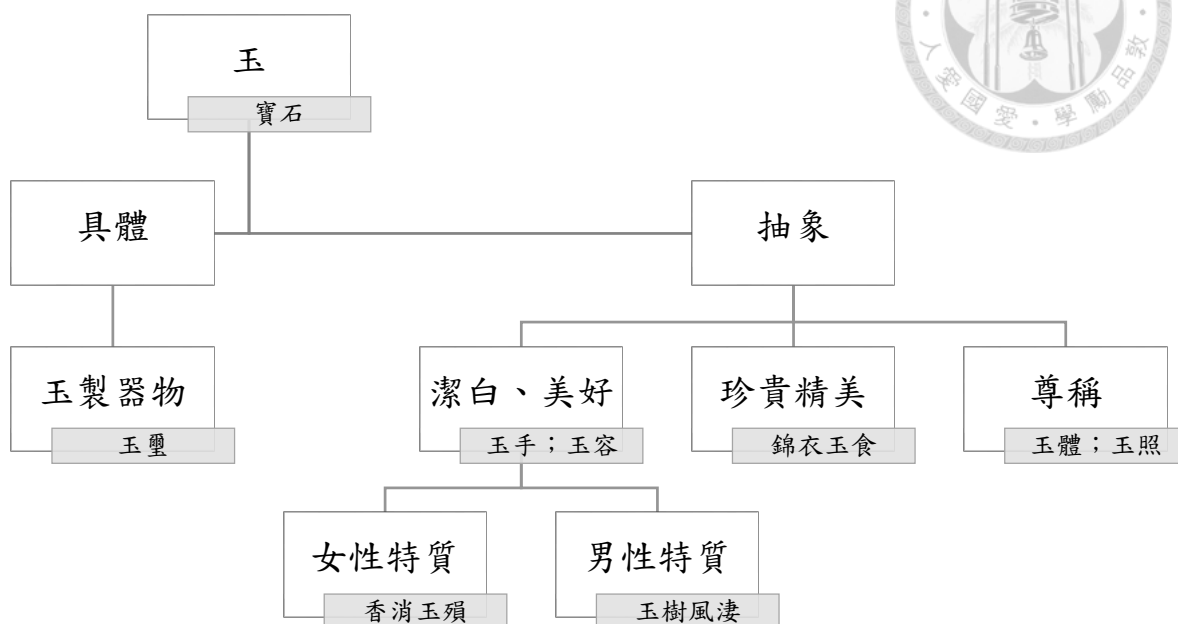


圖 4-14 「玉」的語義樹狀圖（筆者根據「玉」常見的語義繪製）

玉，本義為珍貴的寶石，《說文》：「石之美，有五德。」¹¹⁰此五德分別為：「仁、義、智、勇、絜」，其隱喻義多與正向的、美好的形容有關，例如尊稱人的照片為「玉照」，女子潔白美好的面容為「玉容」，佳饈美饌為「玉食」。

成語中用以隱喻年輕女性的來源域多取自「潔白、美好」之意，並與同樣具有女性隱喻的「花」共現，例如「玉碎花銷」、「香消玉殞」、「瘞玉埋香」，以花和玉的凋殘、破碎、不完滿，婉稱年少美艷的女子死亡。

玉也可用於男性，通常指年輕早逝的文人才子，通常與「樹」或「蘭」並用。「玉樹」取玉之潔白、美好之意映射至年輕男子俊美的面容。「芝蘭」則為「芝」與「蘭」的並稱，二者皆為香草，以其芬芳喻人德性操守的美善，《晉書》中的「芝蘭玉樹」就是指優秀的年輕子弟。「玉樹風淒」、「玉樹長埋」、「摧蘭折玉」、「英年玉折」皆用以弔唁年輕早逝的男子。

與玉器同時出現的同類名物的還有珠、璧、環珮等。「珠」的原義是指細沙進

¹¹⁰ 東漢·許慎，《說文解字》，中國哲學書電子化計劃。

入蚌殼內所產生的圓形物體，今稱「珍珠」；由於其形細小而圓，從形狀衍生出「圓形顆粒」之義，如「眼珠」、「彈珠」。「璧」本指中心有圓孔的扁平玉器，可作為玉的通稱；因其形有「璧月」、「璧日」之稱，狀圓形之物，又因其質地細緻，外觀呈現光澤而有美好之義，如「璧人」、「璧田」。珠、璧、玉皆質地細膩，外表可人，並用時表珍貴之意，如「珠聯璧合」用於婚禮賀詞，喻雙方相互匹配，「不吝珠玉」用以請人不吝賜予寶貴的意見。在輓詞中，「璧碎珠沉」、「珠沉玉沒」表示年輕女性之喪，「玉碎珠死」則表示顯貴者死亡，皆以珍珠、碧玉等珍貴之物隱喻亡者的美善和尊貴。

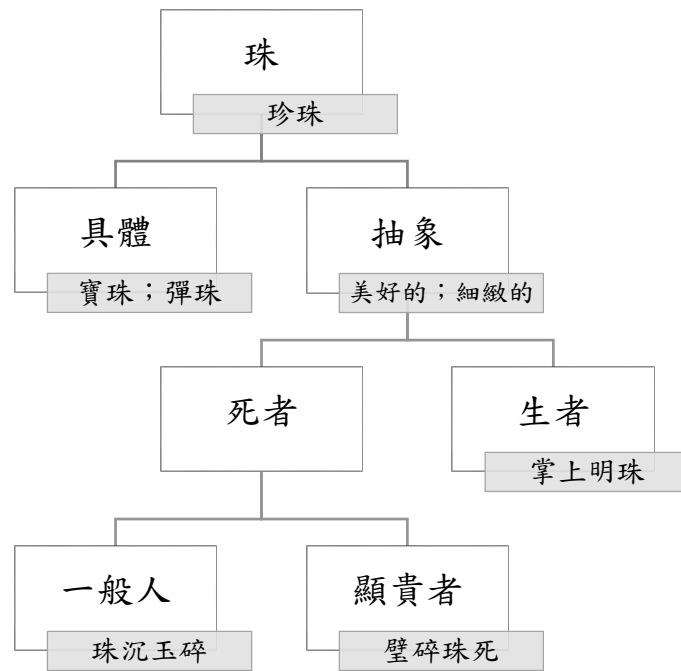


圖 4-15 「珠」的語義樹狀圖（筆者根據「珠」常見的語義繪製）

「環」也指中央有孔的玉器，「珮」則通「佩」，是掛在腰間的玉製佩飾，「環珮」本指玉佩或是女子佩戴在腰間的飾物，後引申為女性的代稱，如杜甫詩「環珮空歸月夜魂」，成語「環珮寒涼」即是女性死亡的婉稱。

2. 女性相關事物之轉喻（閨壺、巾幗、北堂、萱庭）

死亡類成語中用以象徵女性的名物大致分為三類：一般女性使用物品、女性居所以及女性於宮中使用之物，此即「以使用物代表使用者」的轉喻。自古以來，以



女性相關名物代指女性其實十分常見，例如古代「青衣」稱妾，「裙釵」或「金釵」泛指一般婦女，「粉黛」指外貌美艷的女性；因時空背景不同，性別意識抬頭，部分詞彙今日已不再使用。

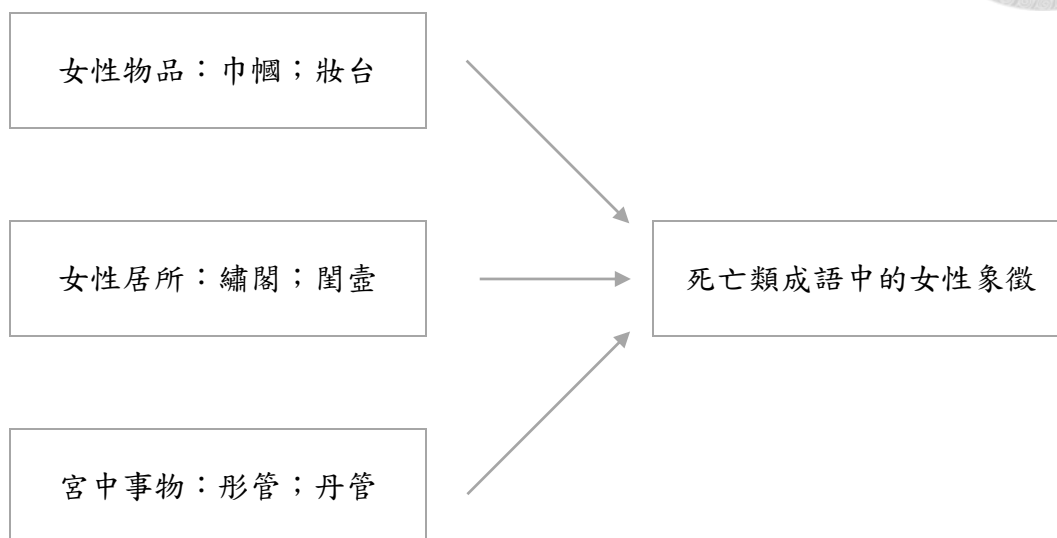


圖 4-16 女性名物轉喻關係圖

第一類作為女性象徵的是女性日常生活使用的物品。「巾幘」為古代婦女用來覆蓋頭髮的頭巾與髮飾，後作為女子的代稱，如「巾幘英雄」、「巾幘不讓鬚眉」；「妝臺」顧名思義為女子梳妝打扮所用的桌臺，亦用以代稱女性，如著名文學作品《西廂記》之句：「使小生目視東牆，恨不得腋翅於妝臺左右」¹¹¹。死亡類成語中，「巾幘儀型」、「巾幘稱賢」、「範垂巾幘」是指死者為有才德的婦女，足以作為後人楷模；「妝台月冷」以月色淒清營造悲涼之感，「塵掩妝台」則寫女子生前所用的妝臺被覆於塵土之下，以哀景悲情暗喻女性棄世。「幃」是帳幕，「萱」代稱母親，「繡」是刺有各樣彩色花紋的華麗絲織品，「萱幃」與「繡幃」泛指婦女。「花落萱幃」、「繡幃香冷」、「霜隕幃萱」以幃帳象徵婦女，並使用花落、香冷、霜隕等景物衰敗的意象作為女性輓詞。

第二種象徵女性的名物源於古代婦女的居所，通常是建築物中特定的廂房、內室或起居空間。「繡閨」與「繡閣」為少女的閨房，「繡閨花殘」與「繡閣風寒」呈

¹¹¹ 元·王實甫，《西廂記》，中國哲學書電子化計劃。



現香閨的淒婉蒼涼，隱喻少女之喪。

「北堂」為古時房屋東房後方的房間，是主婦的居處，「萱堂」為母親的居室，二者皆代指母親。「北堂春去」、「夢斷北堂」、「萱萎北堂」皆指慈母見背；「萱堂露冷」中本象徵母親的萱堂在語義擴增後泛指一般女性，作為女性者通用輓詞。

《爾雅·釋宮》：「宮中術謂之壺」，「壺」是宮中的巷道，而「閨」為婦女所居的內室，其衍生詞彙「內壺」為內宮，「壺闈」或「閨闈」為女性所居住的內室，二字皆引申為女性的代稱。「壺範垂型」、「壺範猶存」、「閨闈之師」是指女性亡者有芳徽懿德，垂馨千祀。

第三種是女性在宮中使用的相關事物。《說文》云：「彤，丹飾也」，彤有赤紅色之義，如「彤雲」、「彤霞」；《後漢書·皇后紀上》：「女史彤管，記功書過」，「彤管」為古代宮中女史官記事所用的筆，其桿色朱紅，故謂之「彤」。後來「丹管」、「彤管」、「彤史」等與女史官有關的名詞都成為女性的轉喻。「丹管流芬」、「彤管芬揚」、「彤管流芳」指女性名標彤史，永垂千古。

上述三例選取特定女性所使用之物或女性居所作為女性象徵，呈現華人文化中女性的特殊面貌，是死亡類成語中轉喻的展現。

二、人文隱喻——抽象思想

影響華人至深的思想莫過於儒家。自西漢武帝尊儒起，至今二千多年來，小至個人，大至國家，從出生到死亡，華人社會和文化無不浸潤於儒家所建立的道德觀和社會秩序中；換言之，儒家思想可說是華人社會的主體架構，也是華人文化和思想的核心。和儒家對應的是起自黃老的道家，它給予世人另一種曠達、無拘無束的生命觀，而在世俗化之後形成體系完整的本土宗教——道教，其入世的成仙思想滿足的廣大群體更為切實的心理需求：長生不老。由印度傳至中原的佛教帶來了「輪迴」的生死觀，並在融合道教和本土思想後廣泛流傳於民間。

表 4-16 人文抽象隱喻統計表（思想類）

	數量	語料
儒家	257	殺身成仁；淑德早標；徽音遠播
道家	6	生寄死歸；鼓盆而歌；反璞歸真
道教	28	仙凡路隔；蓬島歸仙；瑤池赴召
佛教	13	天路揚芬；功德圓滿；西方淨土

在 579 筆成語中，有 257 筆成語帶有儒家色彩，其重要性與影響力可見一斑，道教和佛教分別以 28 筆和 13 筆居於次位和第三，而帶有出世色彩的道家思想則僅有 6 筆為末。

下文將依次說明儒家、道家、道教和佛教等四家主流思想在死亡類成語中的隱喻意象。

1. 儒家

面對無法躲避的死亡，儒家採取務實的態度，將理想中的長生不死轉向現實，把人類對壽命無限的幻想轉化為對精神永存的追尋。

儒家思想除了建立道德標準、社會秩序之外，在死亡類成語中大致可分為「樹立典範」、「捨生取義」以及「永恆不朽」三大面向上。

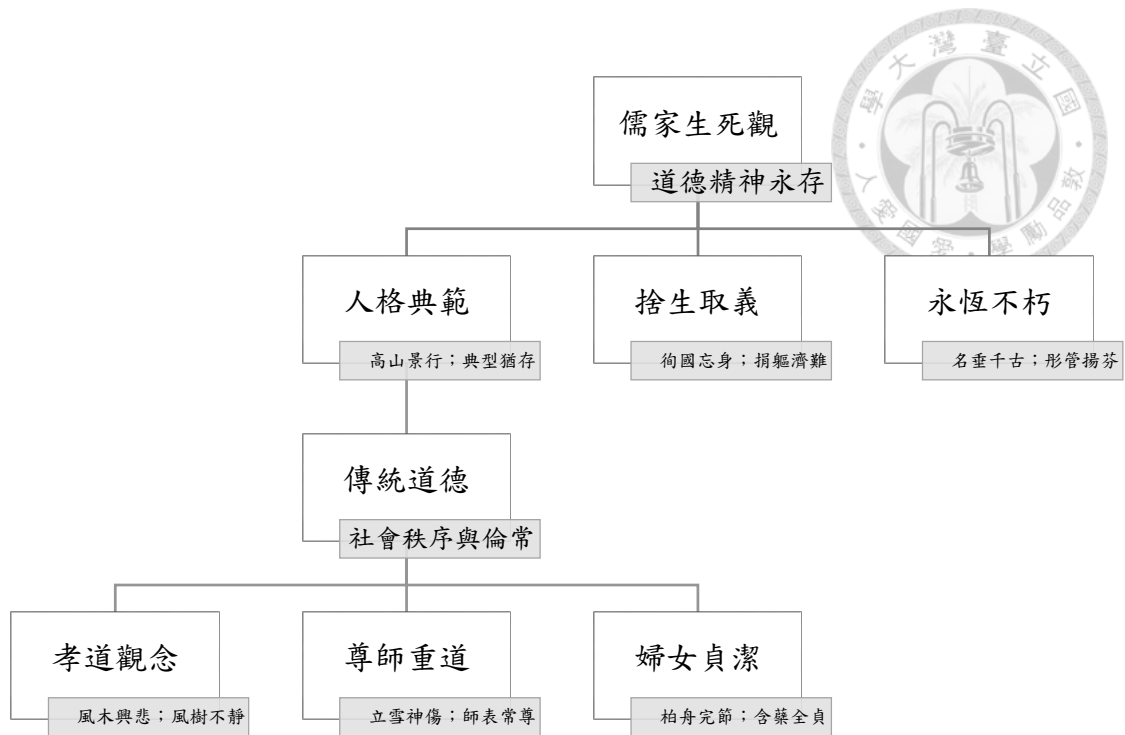


圖 4-17 儒家生死觀概念圖

建立人格典範是有生之年可以企及的，也是達成終極目標——不朽——的先決條件。為了以精神延續肉體的生命，在世時就應當克己復禮，謹守戒律，致力成為眾人仰望的楷模。「高山景行」、「典型猶存」、「言行足式」、「高風亮節」是對崇高人格和典則的表彰；「桑梓流光」、「名齊衛霍」、「學究天人」、「勛華卓茂」則從讚美人貢獻、名聲、學術成果、豐功偉業等不同方面肯定了他們人生的意義。

許多死亡類成語也隱含了儒家傳統道德觀，例如「風木興悲」、「風樹不靜」反映了漢文化獨特的孝道觀念，「師表常尊」、「立雪神傷」表現華人尊師重道的思想，而「柏舟完節」、「含藥全貞」則呈現儒家傳統觀念裡對女性的道德約束。

儒者對至善的執著也影響了華人評價生命的標準：生命不在於天長地久，而在於所成就的精神價值。這樣的觀點成為儒者在生死間取捨的解答：他們寧願選擇成就凜然大義，也不願苟且偷生。為了國家，烈士「殉國忘身」，在正道面前寧可「殺身成仁」，災禍臨頭也無畏地「捐軀濟難」。在儒家思想裡，只要牽涉到更崇高的理想和道德價值，或有益於人群，或有功於社會，生命都是可以拿來交換的籌碼；也



正是因為生命的珍貴，更顯犧牲的可敬。

儒家思想中「不朽」的觀念為延續生命營造了另一種可能性：人可以藉由立德、立功、立言達成不朽，因為這些精神價值能夠突破肉身，跨越時空限制，成為永恆。這類成語主要強調的永久不衰的精神生命，如「名垂千古」、「青史流芳」、「彤管揚芬」、「立言不朽」。這一切可以超越有形的軀體，轉化為世人歌詠的價值，無論是無形的名聲或是具體的建樹，皆可昭垂萬禩，是儒家思想中不朽的體現。

這兩百多筆成語中，在字面義語義上展現多種風貌，有對德行的稱揚，有對犧牲的歌頌，也有對永恆的嚮往，但潛藏在背後的隱喻皆聚焦於儒家思想的核心概念，也是華人文化最具代表性的特質。

2. 道家

道家思想主張除去外飾，回歸純樸的本然，或生或死都是自然運行的律，人既無法左右之，則無需存心改變，只要順應天道，與萬化共消長，與天地合為一。

道家較為消極的生命觀較難滿足世俗對生命的期待，對生命的解釋也無法消弭世人面對死亡的哀傷。對多數存著入世思想的人而言，莊子喪妻擊節而歌的行為是悖離人性的，是沒有血淚的，也不易產生共鳴。

然而道家獨到的宇宙觀不失為一種觀照死亡的態度：它把生死齊一，把人生的終點視為另一個起點，生死不歇止地流轉著。

「鼓盆而歌」是道家生死觀最鮮明的寫照：莊子喪妻，卻悠然地拍打著瓦缶高歌，是因為他認為生死就如同春秋代序，如日昇月落，無須眷戀於生命某一種特定的狀態；「反璞歸真」將人生原始的狀態比擬為未經雕琢的玉石，而死亡只是回到最初最淳樸的樣貌；「生寄死歸」將人生比喻為一趟旅程，而人生如寄，死亡才是最終歸宿，展現了道家曠達的生命觀。



3. 道教

道教信仰中的死後世界融合了人間塵俗與仙界想像，交織著現實與虛幻，充滿玄妙浪漫的色彩。其隱喻意象大致可分為三類，且呈現了道教思想中死亡過程的三個階段：第一是蛻變為神仙的過程和神仙形象，第二是從人間進入仙界的過程，第三是死後所居住仙境的描繪。

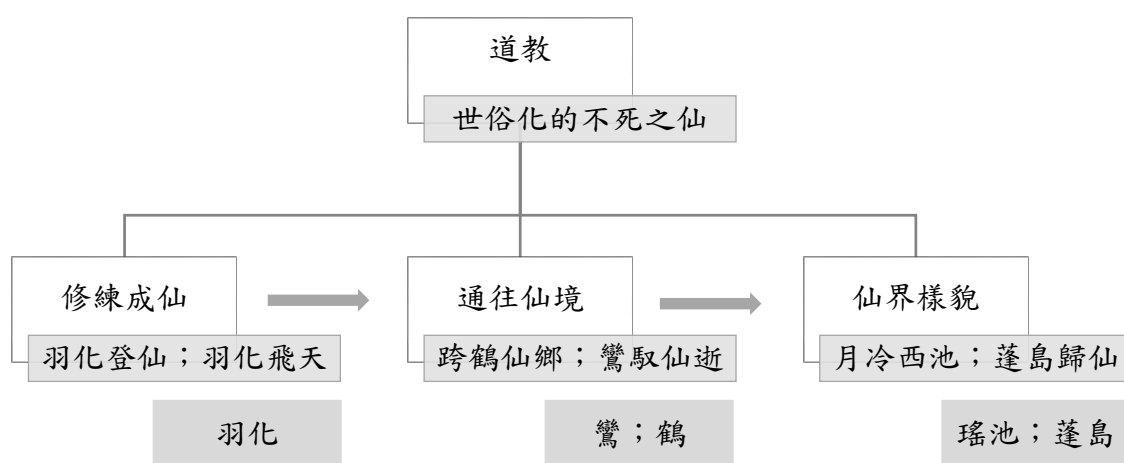
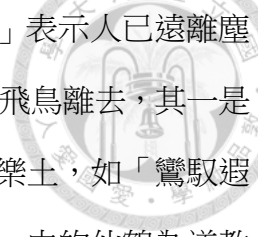


圖 4-18 道教生死觀概念圖

儒家以有限的生命成就無窮的精神，道家以氣的聚散詮釋生命的循環，佛教以超脫輪迴為目標，寄望於來生；相形之下，道教給予了人成仙的可能，並極言仙界的美好，在此四家之中顯得最為貼近人性，也最受世俗大眾所接受。

在道教的渲染下，長生不死之仙走進世人心中，死亡從令人恐懼的心魔淡化為一種生命蛻變的機制。在成語中，「成仙」或「飛天」的過程都可視為道教思想下的死亡隱喻。「仙凡路隔」、「幽明異路」謂亡者和世人已分隔兩地；「仙遊上界」描述人成仙之後遨遊仙境的狀態；倘若亡者還眷戀著人世，則云「仙踪悵望」，表露落寞不捨的情緒且內心有所遙想。

「白日飛昇」指道教信仰中凡人修練得道後在白晝飛天成仙，此過程稱為「羽



化」，以仙鶴的意象隱喻人昇天；成語「羽化登仙」、「羽化飛天」表示人已遠離塵囂，進入仙境。要通往神仙國度的方式除了羽化飛昇，也可乘著飛鳥離去，其一是鸞，其二為鶴。「鸞」是傳說中與鳳凰類似的神鳥，可將人領向樂土，如「鸞馭遐升」和「鸞馭仙逝」。而「駕鶴西歸」、「跨鶴仙鄉」、「駕鶴已杳」中的仙鶴為道教的文化符號，除了在華人文化中代表著長壽，又因其具有潔白的羽翼，彷彿可自由翱翔於仙界和人塵俗間，與神仙的形象相契，在道教信仰中有著獨特的象徵意義。

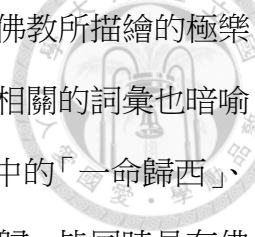
道教所描繪的仙境相當豐富繽紛，包含了「道山」、「仙山」、「瑤池」、「蓬島」、「閻苑」等。這些長生至樂的地方是人死後的去處，是基於現實所構築的理想世界，也深深地影響華人民間的生死觀，成為普世的心靈寄託。「市桓雲黯」的「天市垣」是天上的繁華街市，是平民百姓所居之地；「月冷西池」的「西池」和「瑤池赴召」的「瑤池」為傳說中西王母的在崑崙山的居住地，以冰寒月色狀其淒冷，婉言女喪；「蓬島歸仙」的「蓬島」為神話中的蓬萊仙山，是神仙的居所，指人死後進入仙域得以長生不老，永享安康。

道教替死亡創造了一個流光溢彩的世界，如此一來，死亡不再是人心中的恐懼，而可藉由宗教作為心靈最終的寄託。

4. 佛教

佛教進入中國後，與本土的儒家、道家思想以及道教融合，走出獨具中華文化特色的世俗化佛教之路：主張人人皆有佛性的禪宗給予眾生成佛的可能，淨土宗所描繪的西方極樂世界則成為俗世對死後世界的想像，使原本主張苦行茹素的佛教更為入世通俗，也因此得以在民間廣泛流傳。

本土化的佛教和源自黃老之學的道教皆相當重視個人修行，他們將人的一生視為修行的過程，而修行結束即象徵著生命的終點。具有佛教和道教色彩的「功德圓滿」、「行成功滿」、「行滿功圓」就是指修行者已經證道，功業圓滿，可以卸下重任而安心離去，婉稱人死亡。「天路揚芬」、「天路揚靈」指人向世人弘揚佛法，功



德無量，是對虔誠往生者的讚美。如同道教所勾勒的仙境一般，佛教所描繪的極樂世界儼然成為漢文化中死後世界的代名詞，而許多與「西」方位相關的詞彙也暗喻著死亡：俗語的「上西天」或「歸西」都是死亡的婉轉說法，成語中的「一命歸西」、「西方淨土」、「駕鶴歸西」、「騎鯨西去」、「慈雲西逝」、「撒手西歸」皆同時具有佛道二家的宗教色彩。

5. 傳統文化

這類死亡類成語高度反映華人傳統文化的特色，包含對高壽善終的嚮往、對死後世界的想像、人格天與形上天的宇宙觀以及民間傳統喪葬習俗等。

(1) 土葬習俗

華人的土葬文化可遠溯至距今五千年以上的仰韶時期。根據考古遺跡顯示，在仰韶文化以前的遺址中已經發現不少長方形的墓穴，而近年來則在關中地區發現了超過兩千座仰韶時代的墳墓，並有仰身體直肢葬、屈肢葬、俯身葬等，另於墓穴中發現裝飾物如骨珠、明器等陪葬物，足見中土地區人民已有成體制的土葬習俗（蒲慕州，2008）。

張捷夫（1995）在《中國喪葬史》指出，是因為靈魂觀念的出現才開始有埋葬的習俗。當時的人認為人死後的靈魂將在空中遊蕩，飄然無所歸，並可以左右子孫的生活，才漸漸重視安葬死者。《禮記·檀弓》：「葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得見也」¹¹²即是此意。在這樣的觀念下，將亡者安葬入土是敬重的表現，成語中的「入土為安」反映了傳統土葬的概念，「入土」也成為死亡的代稱；「半截入泥」、「半身入土」暗指人瀕臨死亡。

由於人死後埋葬在土裡，地下就是死者的居所，也由此衍生出許多與土葬文化相關的詞彙。《說文》：「泉，水原也」¹¹³，泉之本義為水的源頭，或指地下水；又因為地下水出於地，引申為死人的居所，稱「黃泉」或「九泉」。「黃泉」之來源有

¹¹² 《禮記·檀弓》，中國哲學書電子化計劃。

¹¹³ 東漢·許慎，《說文解字》，中國哲學書電子化計劃。



二，一說為傳統認為天地玄黃，而泉出於地，一說為中華文化發源於黃河流域，泉水因黃土變黃，故謂之黃泉，又名「黃沙」。九泉則因九為至大之數，故以九泉表地下最深處，為人死後鬼魂所居之地。

除了以「泉」隱喻葬身之處，「九原」亦指人安葬之地，且與「泉」有關。「原」本義即與「泉」通，《說文》云：「原，水泉本也」¹¹⁴故「九原」即「九泉」。

「九泉之下」是死後居所的別稱；「含笑九原」、「含笑入地」指人無憾地離世，反之，若含恨而終則稱「黃泉抱恨」；「命染黃沙」義同「命喪黃泉」，婉言人死。

(2) 人格天與形上天的概念

在中國哲學中「人格天」顧名思義就是「具有人格的天」，意指天是有意志的主宰者，能左右宇宙萬物的一切，可以賞善罰惡，也決定人類的壽命，又稱為「主宰之天」。「天不假年」意思是上天不給予壽命，指人壽命不長；出於《左傳》的「天奪之魄」意指上天奪走了人的性命。此外，人格天就像凡人一樣有喜怒哀樂，也會表現出來。「天妒英才」是指上天忌妒青年才俊的才華而取其性命，隱喻才子早逝；《詩經·小雅》的「昊天不弔」則是指蒼天不憐憫保佑，婉指人死亡。

「形上天」又稱為「義理之天」，勞思光（2012）認為形上天是表示一個實體，只有理序或規律而無意願性（人格）的天；也就是說，天是有其自然運行之道的，是宇宙間最高的義理。《論語》的「天喪斯文」或「天年不遂」中「天」的概念已不再是能左右萬物的人格天，而是宇宙運行之的形上天。

(3) 高壽善終的追求

在華人傳統中，生命的完滿不僅在長命百歲，還必須安寧平和地離開人世，沒有病痛，沒有災禍，是古人對完滿生命最高的追求。

¹¹⁴ 東漢·許慎，《說文解字》，中國哲學書電子化計劃。

《尚書·洪範》中的「五福」為：

一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。¹¹⁵



長壽、富貴、健康安寧，擁有懿德，並高壽善終，是為五福，也是傳統上生命完滿的條件。如老者年高德劭，無病痛折磨，安享天年，則世人以「福壽全歸」、「五福全歸」、「壽滿天年」、「壽考令終」輓之。

毫無痛楚折磨地自然死亡，就是生命終了時最大的祝福。老者若在睡夢中安詳離去，年長的男性使用「壽終正寢」或「考終正寢」，女性則使用「壽終內寢」。「正寢」又曰「路寢」，是原指天子或諸侯辦公之處，後泛指住宅的正室；「內寢」則為婦女所居的內室，以起居空間代指不同性別的往生者。

(4) 傳統喪俗

部分死亡類成語展現了華人傳統喪葬習俗的特色，本處以較具代表性的「伏維尚饗」、「揚幡招魂」、「魂兮歸來」、「蒿里興悲」、「歌興薤露」五筆成語說明。

「伏維尚饗」通常見於祭文末句，意指恭請亡靈前來享用祭品，今做為死亡詼諧諷刺的說法。「揚幡招魂」是懸掛幡旗或亡者衣物，盼能召回其魂魄，使其恢復生命。招魂的起源甚早，在《楚辭·招魂》中可楚人招魂的方式與習俗，文中「魂兮歸來」是招魂過程中對亡靈的呼喚，今亦可用於哀輓題詞。「蒿里」為地名，位於泰山之南，相傳為死者葬身之所，代指墓地，後人以此為名作《蒿里行》為輓歌；《薤露》為漢代送葬曲，與《蒿里行》並稱「蒿露」借指死亡。「蒿里興悲」與「歌興薤露」兩成語皆以漢代輓歌為隱喻，表死亡之意。

6. 人物典故

語言中的人物典故反映了文化中社會集體思維與價值觀。漢語典籍中的明君仁主、良相勇將、忠臣義士、清官廉吏、孝子烈女、節婦賢母體現了儒家思想薰習

¹¹⁵ 《尚書·洪範》，中國哲學書電子化計劃。

之下華人三綱五常的社會秩序和四維八德的道德觀念；同理，這些出現於死亡類成語的人物多半也是社會大眾所景仰的人格典範。



因成語典故中人物眾多，筆者挑選較具代表性的六筆成語說明其典故緣由。

「人琴俱亡」出自《世說新語·傷逝》。王羲之有七子，其中第五子王徽之與第七子王獻之感情甚篤，且互相敬重。後來王徽之與王獻之皆重病，獻之先病故，其兄徽之奔喪時見到獻之生前喜愛的琴，便上前取之，在靈牀前彈奏，卻音韻不諧，無法成調。徽之將琴擲於地，哀嘆道：「子敬，子敬（王獻之字子敬），人琴俱亡」後因悲傷過度，月餘亦卒。死者的遺物是生者寄予思念的依託，睹物思人，必然倍感哀傷。後來，此成語運用範圍從原本兄弟之間擴增至朋友，今用以哀悼好友喪，又作「人琴已渺」、「人琴俱杳」、「人琴俱喪」、「人琴兩亡」。

范蠡字少伯，又稱陶朱公，春秋楚人。范蠡早年由楚至越，協助越王句踐滅吳，被封為上將軍。功成之後，范蠡急流勇退，向越王告辭，輾轉至齊，改名換姓，在齊地經商致富。齊國人大為賞識范蠡的才華，欲封其為相，但他「歸相印，盡散其財」¹¹⁶，辭而不受，並將錢財分送給所需之人。因此，范蠡最廣受世人讚頌的就是他「十九年之中三致千金，再分散與貧交疏昆弟」¹¹⁷的氣度，並譽之為「富好行其德者」。事實上，范蠡在政治、軍事、商業多方皆有不凡的成就，而世人之所以以「少伯高風」美譽其德就在於他淡泊名利，不吝惜錢財並慷慨回饋鄉里的美德。

唐代詩人李賀用辭瑰麗浮誇，選字冷僻奇險，內容充滿奇異玄幻的想像，風格獨樹一幟，被稱為「詩鬼」。李賀的傳奇性不僅在於其作品，就連他二十七年短暫生命告終之際，也瀰漫著懸疑詭秘的色彩。李商隱在《李長吉小傳》中提到，李賀死前在床前見到一名駕著紅龍的紅衣人前來，說「帝成白玉樓，立召君為記。」召喚李賀前往，為天帝作記；隨後，李賀氣絕。今之「白玉樓成」、「玉樓赴召」即出

¹¹⁶ 西漢·司馬遷，《史記·越王句踐世家》，中國哲學書電子化計劃。

¹¹⁷ 西漢·司馬遷，《史記·貨殖列傳》，中國哲學書電子化計劃。

自李賀離奇而神祕的死，以「上天徵招奇才」為隱喻，婉轉表示文人才子英年早逝。

孔子死後，其門生子夏隱居西河（陝西省韓城縣至華陰縣）¹¹⁸一帶，後來子夏喪其子，他哀痛欲絕，悲泣而失明，孔門同窗曾子甚至提醒哀傷應有限度，為此詩明，是為罪過。但白髮人送黑髮人畢竟是常人難以承受的痛楚，後人以「西河之痛」、「喪明之痛」表示喪子。

宋儒歐陽脩¹¹⁹兒時家貧，四歲喪父，其母鄭氏自誓守節，並親自教導歐陽脩識字。因家庭清寒，歐母只能持蘆葦管為筆，以沙地板為紙，在地上克難地書寫，但仍在極為艱困的環境下培育出一代文豪。歐母在知識上是歐陽脩重要的啟蒙老師，在為人處事上訓誨其子應勤勉謹慎，形塑了歐陽脩為欽崎磊落的人格，也成為世人推崇的人母典型。「賢同歐母」喻亡者如歐陽脩之母一樣賢慧，「荻訓千古」則以歐母畫荻教子的典故喻指逝者生前堪為人母表率。

教育部《成語典》認為「吾道已窮」屬「用於哀輓男性喪者通用的輓辭」，然而筆者認為，根據語義叛讀，此說尚不夠完整也不甚精確。從字面上解釋，「吾道已窮」是「我的道（思想、學說；路途）已經盡了。」但事實上，在相關典籍中並無「吾道已窮」一句，較為接近的應是《史記·孔子世家》中的「吾道窮矣」。

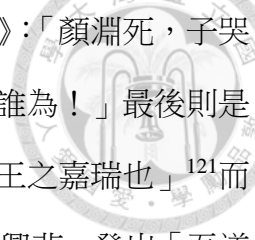
魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以為不祥。仲尼視之，曰：「麟也。」取之。曰：「河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！」顏淵死，孔子曰：「天喪予！」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」喟然嘆曰：「莫知我夫！」子貢曰：「何為莫知子？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」¹²⁰

孔子的悲歎肇因於接二連三的悲劇：其一是孔子不見象徵祥瑞徵兆的河圖洛

¹¹⁸ 教育部《成語典》。

¹¹⁹ 《宋史·列傳第七十八》

¹²⁰ 西漢·司馬遷，《史記·孔子世家》，中國哲學書電子化計劃。



書，再無聖王，大道不行。第二是愛徒顏淵之死，《論語·先進》：「顏淵死，子哭之慟。」有人勸孔子節哀，他卻說：「有慟乎？非夫人之為慟而誰為！」最後則是西狩獲麟，晉人杜預《春秋經傳集解》注曰：「麟者，仁獸。聖王之嘉瑞也」¹²¹而今獲麟，是不祥之兆，孔子認為周道不興，嘉瑞無應，因此慨然興悲，發出「吾道窮矣」的嗟嘆。

根據上下文文義判斷，「吾道窮矣」的「道」若解釋為「路途」，此處引申為「生命之路」，是孔子對自己生命將盡之嘆，《成語典》用於哀輓他人死亡之說並不合理；若將「道」釋為「思想、學說」，則孔子所言是指他所主張的正道已盡，無法傳於世，換言之，「無人可承其道」之說較為合理，也符合教育部《成語典》「哀輓男性喪者」的說法。再者，西狩獲麟、河圖洛書未必全然符合史實，最為可信的具體事件是顏淵之死，如將孔子的傷痛與顏淵之喪連結，「吾道已窮」應可解釋為師長感嘆學生亡故之詞。

簡要總結，「吾道已窮」是指正道已盡，無人可承，而思想的後繼者應為學生，故以此隱喻學生喪亡，今用此言哀悼學生殞逝亦較符合原文情境。

出自典故的成語承載了豐厚的文化意蘊，其事蹟體現了社會所推崇的集體價值，其人物則貫徹了中華文化所標舉的思維與精神。

三、自然隱喻——天文

1. 星辰

天文類隱喻意象中以星辰隱喻最為豐富。自古以來，遙不可及的事物總是給予人們神祕莫測的感受，無論是東方紫微斗數或西方的星座命理，星辰在神話、歷史和文學中具有相當重要的地位。先人在暗夜中閃耀的星斗中寄寓玄幻的遙想，在浩瀚的星海裡，不同的星辰被賦予獨特的文化意義，象喻著不同性別、年齡、身分的

¹²¹ 晉·杜預，《春秋經傳集解》，中國哲學書電子化計劃。

人，死亡類成語中各類星辰與對應的身分如下表所示：



表 4-17 星辰隱喻對照表

星宿名	身分	語料
少微星	年少男性或才子	星殞少微；少微斂耀
文曲星	男性文人才子	文曲光沉；文星遽落
寶婺星	女性	寶婺星沉；光寒宿婺
孀星	女性	孀星韜彩
南極星	老年男性	南極沉輝；南極斂芒
長庚星	老年男性	庚星匿彩
北斗星	德高望重的男性	北斗星沉；望尊泰斗

《史記·天官書》記載：「廷藩西有隋星五，曰少微，士大夫」¹²²，少微星在古代星象分類中屬於三垣中的少微垣，一般代表處士、普通官員或士大夫。「少微星殞」是年輕男性之喪，「少微斂耀」則表年輕男性學者之死。

文曲星在道教的天文觀中屬於北斗七星的第四星，又稱為「天權宮文曲星君」，傳統上主掌文運，也是文人才子的象徵。「文曲光沉」和「文星遽落」皆是以文曲星暗沉為來源域，隱喻年輕文士如星光殞滅。

「婺星」又稱「女星」、「婺女」或「寶婺」，為北方玄武七宿的第三宿，象徵女性，並同樣以星光黯淡隱喻女性之死，如「婺星匿彩」、「婺宿沉芒」、「寶婺星沉」、「光沉宿婺」等。另有同為女性代表的「孀星」，《說文》云：「甘氏《星經》曰：『太白上公，妻曰女孀。女孀居南斗，食厲，天下祭之。曰明星。』」¹²³「孀星韜彩」運用相同隱喻手法，為女喪輓詞。

象徵男性的星宿有「南極星」、「長庚星」和「北斗星」。南極星又稱為老人星，

¹²² 西漢·司馬遷，《史記·天官書》，中國哲學書電子化計劃。

¹²³ 東漢·許慎，《說文解字》，中國哲學書電子計畫。



是神話中長壽之神，故「南極星沉」、「南極沉輝」、「南極斂芒」皆用以指老年男性之喪。長庚星又名「庚星」、「太白」，即現今八大行星中的金星。《詩經·小雅·大東》記載：「東有啟明，西有長庚。」是因金星可見於破曉之前，又見於日暮之後，故古人將其誤認為二顆不同的星體而有二名。在道教信仰中，主宰金星的神祇是名為「太白星君」的老者，在成語中取其「年長」、「男性」的特質，以「庚星匿彩」隱喻年長男性逝世。北斗星即為北斗七星，《易經·豐卦》爻辭云：「日中見斗，遇其夷主，吉。」¹²⁴可見斗星之明，於深夜暉麗，於白晝灼爍，投射至「人」的目標域，比喻眾人仰望的楷模。故「北斗星沉」暗喻對國家社會有重要影響的人士過世，而北斗星也常與五嶽之首「泰山」並列為「泰斗」，指在學術上聲譽崇高、貢獻卓越者；而「斗山安仰」、「望尊泰斗」則指受人景仰的學界權威與世長辭。

另外，也有部分成語並未指名星宿類別，以一般的星辰作為隱喻的來源域，例如「將星忽墜」、「將星遽落」和「大星遽返」，謂軍人烈士犧牲生命。

2. 日

春耕夏耘，秋收冬藏，日出而作，日落而息，先民的生活依循著自然的律，自然界中週期性循環的現象也因此常被作為隱喻的來源域，取其從無到有，從生至滅的特性映射至人類的生命現象，例如四季更迭、花開花落或是月的盈虧。在這些自然現象中，最常見的就是「日」的生命隱喻。

太陽的東昇西落週期較短，變化明顯，可以輕易地以感官察覺它在一日間的千變萬化。破曉時分的朝暉給人無窮的希望，就如即將展翅翱翔的青年才俊，故以「旭日東昇」比喻青壯年；亭午的驕陽當空，光暉盛綻，如人之鼎盛，故以「日正當中」喻中壯年；到了日暮之際，夕陽斜照，漫天紅霞只是黑夜襲來前的餘暉，使人感到淒楚哀傷，彷彿人生的窮途末路，故以「日薄西山」、「桑榆晚景」隱喻人行將就木。

在死亡隱喻中，「夕陽衰草」、「暮景殘光」皆是殘敗的景色，了無生氣，比喻

¹²⁴ 《周易·豐卦》，中國哲學書電子化計劃。



人奄奄一息；「西山日迫」、「日薄西山」、「日薄西隅」、「日薄崦嵫」的「迫」和「薄」為「接近」之意，「崦嵫」則出於《楚辭·離騷》，是傳說中日頭歸息的山，皆以太陽即將西沉為來源域，以人的生命為目標域，喻指此刻的生命猶如迫近西山、即將遁跡的太陽，隱晦地包藏著死亡前來的腳步聲。

四、自然隱喻——地景：山

Lakoff & Johnson (2006) 將英語中「山是人」(Mountain is a Person) 的隱喻稱為「特異隱喻表達式 (idiosyncratic metaphorical expression)」¹²⁵，屬於未成系統的「死喻」；但在華人文化中，山既是常見的目標域，也可做為隱喻的來源域。

漢語中的「山頭」、「山腰」、「山腳」是以人體為來源域，系統性地將身體的部位對應至山相應的部分，故山在此隱喻關係中為目標域。反之，當山作為來源域，則取其穩固、雄偉、崇高、險峻的自然特質，映射人的性格和身分地位，描寫受人尊敬、德高望重的年長男性。漢語以人喻山，也以山擬人，足證「山」在華人文化中的重要性。

獨特的地理環境使「山」在華人文化中具有極高的地位，而五嶽之首的泰山地處齊魯一帶，位居華人文化發源中樞，其重要性無可比擬，常以「偉大、不可撼動」的形象見於文學和語言中，如「泰山不辭土壤」、「恩重泰山」、「安如泰山」等。

在死亡類成語中，「山」是賢士哲人的代名詞，因其具有高不可攀、受人景仰的特質，在華人傳統文化中專門指稱年長男性，以雄渾磅礴的氣勢、巍峨峻峭的姿態，寫其高尚無比的道德情操，狀其光前裕厚的人格典範。

司馬遷在《報任少卿書》中說：「人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。」¹²⁶將死亡與鴻毛、泰山相比，顯其輕重，在死亡類成語中也可見到

¹²⁵ 詳見本文第二章第二節

¹²⁶ 西漢·司馬遷，《報任少卿書》，維基文庫。

泰山的蹤跡，如「名重泰山」和「死重泰山」是以泰山之重襯出死者的崇高和偉大。

賢士哲人的德性操守非凡人所能及，故以高山為來源域，映射亡者的崇德，如「高山景行」；或以人景仰大山之貌寫世人對賢哲的敬慕，如「高山仰止」；將泰山與北斗並陳，以極高之山、極明之星狀亡者的卓絕非凡，如「斗山安仰」。

「泰山其頽」、「人萎山頽」出自《論語》，是孔子臨終之前對蒼天興發的感嘆，也是世人對賢哲殞亡的隱喻，側重於死亡本身的描繪，「頽圯」、「崩塌」更具象化地呈現了死亡的形象。

五、自然隱喻——自然現象：冰、霜、雪、露

凜冽的冰霜，代表著隆冬的嚴峻，象徵環境的艱困，因其質堅色白，隱喻著操守的堅貞。「節勵冰霜」、「節凜冰霜」以冰霜潔白而堅毅的特性映射堅守節操的女性，也反映了儒家禮教觀念之下華人傳統文化評價婦女的貞節觀。

露水通常出現在深夜或清晨，凝聚於樹葉上，只要有任何風吹草動便會從葉尖墜落，或是在陽光的照射下無聲無息地逸散在空中；「朝露」作為隱喻的來源，取其短暫易逝的特性，喻事物不易久留，稍縱即逝。「危若朝露」謂人的性命垂危，猶如朝露，隨時將消亡。而漢代輓歌《薤露歌》也使用了相同的譬喻，其言曰：「薤上露，何易晞。露晞明朝更復落，人死一去何時歸？」¹²⁷以薤上的露水為隱喻，感嘆露水曬乾了，明日仍會落在葉子上，但人消逝的生命卻再也不復歸。

六、自然隱喻——動物

漢語動物類成語偏向提取負面意義作為隱喻，例如「雞飛狗跳」、「獐頭鼠目」、「虎頭蛇尾」等，展現人為萬物之靈的優越與尊貴。在出現頻率較高的成語中，僅有作為中華文化精神象徵的虛構動物「龍」獨具正向意義，其餘動物成語語義皆以

¹²⁷ 《薤露歌》，讀古詩詞網。



負面為主（吳孟芯，2019）。

正因為在華人思想中大多數的動物都帶著負面意涵，因此，基於華人「死者為大」的死亡觀，動物極少作為死亡相關的隱喻。

唯獨代表長壽遐齡、可仙遊四方的「鶴」，以及富有神話色彩、象徵祥瑞之兆的「鳳」兩種飛禽，能自由翱翔，展現了有別於地面動物的飄逸出塵、瀟然灑脫，在華人死亡世界中成為往返俗世與蓬島的乘輿，或作紅顏遠逝的化身。

1. 鶴

自古以來，鶴在中華文化中就是長壽的象徵。《淮南子·說林訓》記載：「鶴壽千歲，以極其遊」¹²⁸；出於東晉葛洪之手的《抱朴子》是道教經典書籍，當中記載仙鶴可活長達百歲，並時常與象徵長壽的龜並列；而南宋學者羅願於《爾雅翼·卷十三》云：「鶴，一起千里，古謂之仙禽，以其於物為壽……。」¹²⁹雖然《淮南子》、《抱朴子》摻雜了宗教的玄幻元素，但根據研究¹³⁰，丹頂鶴的平均壽命至少 50 歲，甚至長於漢晉之際的人們，「鶴壽千歲」之說亦其來有自。

除了在傳統文化中作為長壽的代表，鶴在道教信仰中也具有相當崇高的地位。劉羸(2015)指出，仙鶴在道教體系中所展現的樣貌有兩大類，其一是「羽化為鶴」，另一為「跨鶴成仙」。

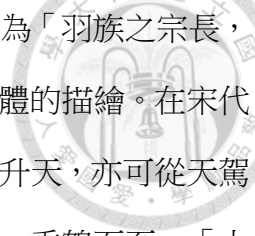
在宋人張君房所著道教經典《雲笈七籤》¹³¹中記載了道教所傳仙人丁令威修煉成仙後「化為白鶴」，並可在人與鶴的形體間自由變換，是「鶴化」的典型；同書中另載同州司馬裴沈遇一病鶴，以血塗抹解救受困仙人的故事，說明了仙人與鶴實可相互轉化（劉羸，2015）。

¹²⁸ 《淮南子·說林訓》，中國哲學書電子化計劃。

¹²⁹ 南宋·羅願，《爾雅翼·卷十三》，中國哲學書電子化計劃。

¹³⁰ 「丹頂鶴」，參見維基百科。

¹³¹ 原作為《雲笈七卷》，筆者參考書目為《雲笈七籤》，二書相同，故改之。



仙人乘鶴的形象早在東周的《相鶴經》即有紀載，其書曰鶴為「羽族之宗長，仙人之騏驎也。」而其後的道教類書對仙人「跨鶴騰雲」也有具體的描繪。在宋代《雲笈七籤》¹³²中，鶴是往來天地間的交通工具，可以由地乘鶴升天，亦可從天駕鶴返歸，例如「每朔望，與崔生乘鶴，而上朝蕊宮」、「俄有一女，乘鶴而至」、「太上老君乘白鹿、張天師乘白鶴」、「若求跨鶴升九霄」云云；在《法海遺珠》中則記述了負責掌管仙人鶴駕「蓬萊山掌鶴靈官」（劉羸，2015）。由此可知，鶴在道教信仰中作為仙人座驥是相當尋常的。

晉代以後，仙人乘鶴升天的意象從逐漸從宗教滲入了文學，至唐宋尤盛，如李白〈古風五十九首之七〉云：「五鶴西北來，飛飛凌太清」或宋人史浩〈永龍吟洞天〉之句曰：「待丹成九轉，飄然駕鶴，卻遊三島」，鮮明地呈現道教的宗教特色。

「跨鶴仙鄉」取仙人乘鶴，歸返仙境的意象，謂人修練成仙離開人世，喻指死亡；「駕鶴西歸」寫亡者駕鶴歸返西天，融合了道教仙人乘鶴的特色和佛教的天界想像；「駕鶴已杳」則如唐人崔顥之千古名句「昔人已乘黃鶴¹³³去」，不言亡者去向，只言乘鶴而逝，杳然無蹤，為死亡留下悠遠的遙想。

鶴潔白的羽色、飄逸的姿態，展現出超塵絕俗的氣息，與道教的仙人形象相契，而其長壽的特質也正是崇尚長生不死的道教所追尋的；千年之壽的鶴與飄然的神仙結下了不解之緣，也成為道教信仰的圖騰。

2. 鳳凰

鳳凰是中國神話中的神鳥，其中「鳳」在今日成為女性的象徵，但在遠古時期，「鳳」其實代表著男性。

先秦神話《山海經·南山經》記載：「又東五百里……有鳥焉，其狀如雞，五

¹³² 北宋·張君房，《雲笈七籤》，中國哲學書電子化計劃。

¹³³ 一說為「昔人已乘白雲去」，本處採用較為通俗的「黃鶴」。



采而文，名曰鳳皇」¹³⁴是較早紀錄鳳凰的文獻。

戰國時期，楚國文學拉近了神鳥與人的距離，為鳳凰賦予人格形象。《楚辭·九辨》：「騏驥伏匿而不見兮，鳳皇高飛而不下。鳥獸猶知裒德兮，何雲賢士之不處？」¹³⁵文中以百鳥之王喻出眾的賢者，首開以鳳凰喻人之先河，鳳也因此具有人格意義上的男性特質。漢人更加深了鳳的男性形象：司馬相如作〈鳳求凰〉向卓文君示好，《毛詩正義》云：「鳳皇，靈鳥，仁瑞也。雄曰鳳，雌曰凰」¹³⁶，至晉代杜預以夫妻關係釋《左傳》之「鳳凰于飛」，皆為漢人對鳳與凰性別想像的體現（吳艷榮，2005），而這也呼應了《爾雅·釋鳥》：「鷩，鳳；其雌皇（凰）」¹³⁷對於鳳凰性別的二元區分。

唐代開明的風潮打破了階級和性別的劃界，本象徵男性的鳳因具有輕盈的姿態、斑斕的羽色而擴及女性。韓愈的《太行皇后輓歌詞》以「鳳飛終不返」悼莊憲皇后崩殂；在器物上，唐代女性使用的髮簪、金釵、明鏡、衣衫也出現了華麗的鳳凰綴飾。此時，「鳳」已不再為男性所獨佔，其性別界線亦逐漸模糊（吳艷榮，2005）。

宋代是鳳凰轉性的過渡階段，皇帝車輿以龍為主，鳳飾為輔；自明代起，皇帝車輦已不再有鳳凰紋飾，取而代之的是純然代表男性的龍。此後，中華文化中龍鳳的性別角色已然確立，原本一雄一雌的鳳與凰也逐漸一體化，其靈動翩然、柔美秀逸的形象也成為華人文化中女性專屬的圖騰（吳艷榮，2005；2020）。

¹³⁴ 《山海經·南山經》，中國哲學書電子化計劃。

¹³⁵ 《楚辭·九辨》，中國哲學書電子化計劃。

¹³⁶ 《毛詩正義》，中國哲學書電子化計劃。

¹³⁷ 《爾雅·釋鳥》，中國哲學書電子化計劃。



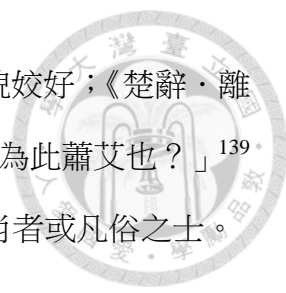
圖 4-19 「鳳」隱喻的性別轉化圖

李白名句「鳳凰臺上鳳凰遊，鳳去臺空江自留」本以繁華落盡之景興物是人非之嘆，後人重組其句，作「鳳去臺空」或「鳳去樓空」，以今日「鳳」的女性象徵喻指少女，弔唁命厄年華的朱顏青娥。

帶有「鳳」字的死亡類成語僅有二筆，但從中可一窺「鳳」獨特的文化色彩：歷經性別形象轉變，鳳從男性的氣宇軒昂飛向了女性的雍容華美，但其尊貴祥瑞、崇高至上的意蘊卻屹立不搖，深植於華人文化中。

七、自然隱喻——植物

在中國文學中，以花草喻人可遠溯至《詩經》和《楚辭》。《詩經·鄭風·有女



同車》：「有女同車，顏如舜華」¹³⁸，以木槿花之美艷言女子容貌姣好；《楚辭·離騷》：「蘭芷變而不芳兮，荃蕙化而為茅。何昔日之芳草兮，今直為此蕭艾也？」¹³⁹以蘭芷、荃蕙等芳草喻指君子賢才，蕭艾、茅草等臭草則喻不肖者或凡俗之士。

文人也喜歡將情感和心志寄寓於花叢，如陶淵明獨愛菊之隱逸，周濂溪尤好蓮之耿介，林和靖鍾情梅的孤高，百花百草，各有知音，是騷人墨客抒情的對象，也在文學和語言中展現了它們人格化一面。

1. 蘭、蕙

在死亡類成語中常見的花草中，以「蘭」、「蕙」為多，但因其俗名眾多，與所指植物對應較為複雜，各家學者詮釋亦有出入，筆者以圖表簡要呈現：

表 4-18 「蘭」、「蕙」釋名簡表

植物名	植物科屬	別名	附註及語料
蕙	報春花科珍珠菜屬 (一說為唇形科 ¹⁴⁰)	蕙草；薰草；佩蘭；零陵香	佩戴以避癘疫。
蘭	蘭科蕙蘭屬	建蘭；四季蘭	空谷幽蘭
	菊科澤蘭屬	澤蘭；蘭草；秋蘭；水香	《楚辭》中的配飾

「蘭」與「蕙」是芳香的植物，各有獨特的象徵。根據教育部《重編國語辭典修訂本》的解釋，「蘭」則有二種，其一為建蘭，其二為澤蘭。建蘭生長於幽谷，花期長，故又名四季蘭；黃魯直《蘭說》云：「蘭生深山叢薄之中，不為無人而不芳」，指蘭花不易親近卻能遠聞其香，展現出傲岸不群、孤芳自賞的氣質，與梅、竹、菊並列為「四君子」。菊科蘭屬的澤蘭又稱蘭草，生於水中或下濕地，花朵細小如繁星；潘富俊（2012）指出，唐代以前所指的蘭通常是作為香料使用的澤蘭，

¹³⁸ 《詩經·鄭風》，中國哲學書電子化計劃。

¹³⁹ 《楚辭·離騷》，中國哲學書電子化計劃。

¹⁴⁰ 潘富俊（2002），《楚辭植物圖鑑》，頁 30-31。

故《楚辭·離騷》：「纫秋蘭以為佩」¹⁴¹作為佩飾的香草和王逸《楚辭章句》所云：「蘭，香草也，秋而芳」¹⁴²所言之蘭皆應屬此類。「蕙」又稱為「蕙草」、「佩蘭」，是一種香氣濃烈的香草，古人隨身配掛之以驅避瘴癘之氣，而婦女亦多佩帶蕙草於身作為香料，或以其油潤髮，芳香四溢。《漢書·司馬相如傳》：「其東有蕙圃，衡蘭芷若」和《楚辭·離騷》：「矯菌桂以纫蕙兮」皆屬之。

最初，蘭與蕙都是文人雅士的配飾，並無明顯的性別劃分，但將花草喻人以後，蘭與蕙的人格形象和在文化中的地位逐漸產生了分別。洪興祖在《楚辭補注》說道：「蕙蘭之才德不同，蘭似君子，蕙似士夫。槩山林中十蕙而一蘭也」¹⁴³，而《楚辭·離騷》亦載：「余既滋蘭之九畹兮，又樹蕙之百畝」¹⁴⁴，由此可證，無論是君子和士夫的比喻，或種植面積大小，在傳統文學中「蘭」的地位和重要性是高於「蕙」的，而這樣的地位關係也可以投射至傳統華人文化中的性別上。

無論是細小的芬芳的蘭莖或是清幽的蘭花，許多帶有「蘭」字的詞彙皆有美善之意，且與雅士、男子相關，例如：「蘭茝」指人有美質、「蘭言」為心意相投的言語、「蘭客」為良友、「蘭兆」為生男孩的預兆、「蘭玉」為「芝蘭玉樹」簡稱，謂優秀的子弟、「空谷幽蘭」喻指人品高尚。

與「蕙」相關的詞彙亦有高潔美好之意，多用於女性，例如：「蕙心」謂女子心地芳潔純美、「蕙質」謂女子品德高潔。蕙也常和蘭一同出現，例如「蘭心蕙性」、「蕙心蘭質」喻女子品性高尚。

在死亡類成語中，「玉折蘭摧」、「摧蘭折玉」將「蘭」、「玉」並列，以珍貴的芝蘭玉樹為隱喻，弔早逝的青年才子；「蘭摧蕙折」則以象徵女性的具有較為女性化的「蕙」字，用以輓少女之喪。

¹⁴¹ 潘富俊（2002），《楚辭植物圖鑑》，頁 20-21；30-31。

¹⁴² 唐·王逸，《楚辭章句》，中國哲學書電子化計劃。

¹⁴³ 洪興祖（2005），《楚辭補注》（宋·洪興祖撰）：洪興祖言九畹多於百畝乃古人重蘭輕蕙之證。

¹⁴⁴ 同上註，頁 10。



2. 曇花

曇花花期極短，通常在深夜開花，清晨凋萎，常用以形容倏忽即逝的事物或現象，如「曇花一現」。盛開的花猶如青春少女，「曇花萎謝」則以盛綻即轉瞬凋零的花朵花朵比喻女子短暫的生命，暗喻少女殞逝。

3. 椿、萱

《莊子·逍遙遊》：「上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。」¹⁴⁵椿是一種落葉喬木，古時被視為長壽的象徵，如「椿齡」、「椿壽」。椿樹枝葉成蔭，反映子女對父親的孺慕之情，而其長青不老的意涵也可作為對父親的祝福，故以「椿庭」代稱父親（周明儀，2013）。「椿庭影渺」和「風摧椿萎」描寫大樹摧折，形影不再，映射父親謝世；「露冷椿庭」呈現蕭瑟寒涼的意象，暗指父親永眠。

萱是一種百合科草本植物，宋人李時珍在《本草綱目》記載：

萱本作諼。諼，忘也。《詩》云：「焉得諼草？言樹之背」謂憂思不能自遣，故欲樹此草，玩味以忘憂也。吳人謂之療愁。¹⁴⁶

周明儀（2013）指出，萱草具有三層象徵意蘊：一為忘憂，二是生男之草，三是母親的代稱。

忘憂是萱草意象最初的象徵內涵，源自於古代社會生活與人文理想的情感投射；宜男意象則反映父系社會重男輕女的思想傳統；萱草借指母親則是較為後起的意義，約在唐宋時期才出現，進而成為眾所習知的借代修辭。¹⁴⁷

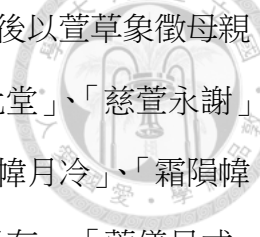
周明儀（2013）指出，萱草種植於母親所居的北堂¹⁴⁸，又具有忘憂的功效，食

¹⁴⁵ 《莊子·逍遙遊》，中國哲學書電子化計劃。

¹⁴⁶ 宋·李時珍，《本草綱目》，中國哲學書電子化計劃。

¹⁴⁷ 周明儀（2013），〈椿萱的名物之辨及文化意涵探討〉，頁 147。

¹⁴⁸ 唐·孔穎達《詩疏》：「北堂幽暗，可以種萱」，參見中國哲學書電子化計劃。



之可使遠方遊子忘思親之憂，「北堂植萱」謂母子之情，唐代以後以萱草象徵母親的詩作大量出現，也逐漸成為華人文化中慈母的象徵。「萱萎北堂」、「慈萱永謝」直寫萱草凋零之狀喻母親亡故；「花落萱幃」、「萱堂露冷」、「萱幃月冷」、「霜隕幃萱」以悲涼之景描寫母親所居的萱堂，暗喻家慈離世；「萱範長存」、「萱儀足式」是寫母親的懿德與模範；「萱蔭長留」將母親之恩比作繁茂的樹蔭，言其恩澤永留。

第五章 結論



第一節 研究結果

本文旨在分析死亡類成語中的隱喻意象，並探討其隱喻機制與蘊藏在內的文化意涵。從華人文化中的死亡禁忌出發，首先說明禁忌語和委婉語之關係，再輔以前人相關研究為基礎，更進一步地考究死亡類成語中委婉語義的隱喻成分。

首先，筆者以 COPENs (Corpora Open and Search) 線上語料庫、教育部《成語典》與《臺灣殯葬資訊網》所收集之成語為原始語料，經人工方式逐條檢閱，最後得到 579 筆符合本研究條件的死亡類成語，並逐一分析其中性別、年齡、身分與特質、隱喻意象和語義色彩等不同面向，再深究其中的隱喻映射機制、文化意蘊及其內涵的文化價值。

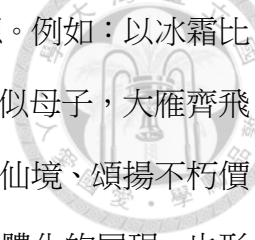
回應研究目的與問題，本文結論共有四點，臚列其要如下：

一、死亡類成語隱喻意象與文化緊密相連

死亡類成語主要隱喻意象取用的具體名物、地景、天文、動物、植物皆源於華人生活環境，反映了中原地區獨特的地理環境和自然景觀，如蘭、松、竹、玉等名物，仙鶴、鳳凰等神話動物，或北斗、泰山等天文地景，也呼應了向光忠（1979）「成語依存於民族自然環境」的觀點。抽象隱喻意象的則取材自先秦諸子哲學與本土化的宗教信仰，例如影響漢文化圈至深的儒家、道家思想和世俗化的佛道信仰。這些觀念是長時間思維的積澱，也是今日華人文化價值觀的縮影，並且呼應了李軍華（2010）所提出的「華人文化心理」。

二、死亡類成語隱喻映射機制反映華人死亡觀

古人寄予情志於草木中，依託心靈於山水間，將情感投射至萬物，賦予特定意



義，再以這些事物作為隱喻來源域映射死亡，興發對死亡的聯想。例如：以冰霜比節婦，以蘭花擬雅士，以珠玉譬少女，以星辰喻才俊，慈竹相依似母子，大雁齊飛若兄弟，是以物擬人，再寫事物的消亡喻指人死；又如描繪佛國仙境、頌揚不朽價值，呈現了華人文化對死後世界的想象。語言中的隱喻是思維具體化的展現，也形塑著我們認知世界的方式。

三、死亡類成語文化意蘊反映四大傳統價值

第一，畏死重生。華人極度避諱死亡，在語言中盡可能避免使用任何帶有「死」字的詞語，在死亡類成語中以各種不同的修辭手法使死亡更加委婉，稱頌死者在世時的豐功偉績，遙想美好無憂的來世，皆將「死」的狀貌轉為「生」的描繪。

第二，死者為尊。華人以死者為大，在成語中極盡所能頌揚死者，包含外貌、才華、功業、成就、德行等特質，並以美善、高貴的器物、動植物作為隱喻意象，給予亡者最大的讚美；對於無特殊成就者或呈現其高壽、善終、享福的正面特質，或塑造理想的死亡世界，無不展現華人對死者的尊重。

第三，重視階級和親疏遠近關係。受儒家思想影響，華人社會極重視社會階級和秩序，不同的性別、年齡、身分、職業、地位皆有對應的成語，並使用專屬的隱喻意象，人際關係間的親疏遠近、高下尊卑皆清楚地呈現在死亡類成語中。

第四，世俗化的不朽。面對肉身必然死亡的議題，各家思想提出不同的因應之道，皆在死亡類成語中指向了「不朽」，流露出入世的世俗色彩。儒家重視個人德行修練，以履行道德義務、內省自修、建功立業突破生命的有限性，藉由道德精神永存成就永恆；道家展現了對死亡的曠達，在精神上超越了生命的時間限制。宗教信仰觸及層面更廣，大幅降低了不朽的標準：傳入中國的佛教汲取中原本土文化，與儒、道合流，具體化地呈現西方極樂世界的面貌；道教類成語勾勒出理想仙境號召世人修練成仙，使眾人能以更務實可行的路徑達到永恆不朽。

此外，這些成語呈現了華人獨特的風俗民情，例如入土為安的習俗、壽滿天年的福報；它們也展現華人的文化思維，例如垂名青史的追尋或羽化成仙的幻想。以上語料皆印證了李軍華(2010)的論點：「語言受到文化的制約，也是文化的載體」。

四、死亡類成語展現儒家思想的主宰性

研究結果顯示，無論是數量或隱喻意象，儒家思想在死亡類成語中佔據了主宰性的地位。由數量來看，約有四成五的成語帶有儒家色彩，在各家思想中比重最高；從語義來說，多數死亡類成語體現了儒家思想中理想的社會秩序和世界觀：成語中對不同性別、年齡、身分嚴明的區分反映儒家對社會階級制度的重視；立德、立功、立言作為道德精神的永恆不朽的依託則展現了儒家以道德超越死亡的生死觀。

第二節 研究限制與未來展望

本研究聚焦於具有委婉語義的死亡類成語，未收錄具有深厚文化意蘊的三字格固定短語、歇後語或俗諺，僅呈現了華人死亡類詞彙的其中一種面向。另外，在分類成語的過程中，為利於後續分析，本研究僅能以較具代表性的語義標籤分類，例如「功崇」、「德鉅」、「名美」等具褒義者合併為一類，某些狀況下未必全然符合該成語本義；又如古今平均壽命差異，在劃分年齡層時僅能折衷採用不同標準，盡可能符合成語本身的習用性，並同時反映實際使用情況。

有鑑於此，筆者認為未來死亡類詞語研究可朝以下方向進行：第一，成語屬於書面的雅言，且本研究側重於具有委婉語義及隱喻成分者，若增收其它死亡類固定語可反映華人文化中其它面向的死亡觀；第二，如欲深究其中一類成語，可分為更多類別以探究其中細微差異，使死亡類成語之研究更加完整。

死亡是華人避諱的議題，相關研究數量有限，但其蘊涵的文化意義相當值得深究。本研究從死亡類成語為切入，呈現語言中其中一種面向，其他類型的死亡類詞彙也蘊涵著華人文化不同的面貌，皆值得深掘探討。

參考文獻



一、中文書目

- 立法院公報處（1995）。《立法院公報》83(41)，48-62。
- 方立天（1986）。略論中國佛教的特質。《文史知識》10。
- 王永會（1998）。簡論道教與佛教生死觀的差異。《宗教哲學》(16)，150-157。
[https://doi.org/10.6309/JORP.199810_\(16\).0013](https://doi.org/10.6309/JORP.199810_(16).0013)
- 王健文（1996）。「死亡」與「不朽」：古典中國關於死亡的概念《成功大學歷史學報》(22)，163-207。<https://doi.org/10.7076/BHDNCKU.199612.0163>
- 王雅軍（2011）。《委婉語應用辭典》。上海：上海辭書出版社。
- 王濤（1987）。《中國成語大辭典》。上海：上海辭書出版社。
- 向光忠（1979）。成語與民族自然環境、文化傳統、語言特點的關係。《中國語文》(2)，135-139。
- 安可思（2009）。概念隱喻，蘇以文、畢永娥（主編），《語言與認知》，55-82。臺北：臺灣大學出版中心。
- 朱志先（2007）。略論佛教的生死觀。《學術論壇理論月刊》(8)，45-47。
- 朱喆（2000）。先秦道家生死智慧與現代西方死亡哲學。《宗教哲學》(22)，137-143。[https://doi.org/10.6309/JORP.200006_\(22\).0010](https://doi.org/10.6309/JORP.200006_(22).0010)
- 吳孟芯（2019）。中文四字格動物類成語之隱喻運作及教學應用——以十二生肖為例。國立臺灣大學碩士論文。<https://doi.org/10.6342/NTU201901728>
- 吳豔榮（2015）。論鳳凰的「性」變。《江漢論壇》(5)，93-97。



- 吳豔榮 (2020)。(龍)鳳冠成為皇后象征之歷史考察。《江漢論壇》(1), 105-113。
- 呂叔湘、朱德熙 (1979)。《語法修辭講話》。北京：中國青年出版社。
- 李大農 (1994)。成語與中國文化。《南開學報》(6), 59; 68-71。
- 李美慧 (2019)。華語死亡委婉語分析教學與應用。《應華學報》(21), 63-103。
[https://doi.org/10.6391/JAC.201912_\(21\).0002](https://doi.org/10.6391/JAC.201912_(21).0002)
- 李軍華 (2010)。《漢語委婉語研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 束定芳 (1998)。論隱喻的本質及語義特徵。《上海外國語大學學報》(6), 10-19。
- 束定芳 (2000)。論隱喻的語言修辭和社會修辭功能。《山東師大外國語學院學報》(1), 1-6。
- 束定芳、徐金元 (1995)。委婉語研究——回顧與前瞻。《外國語(上海外國語大學學報)》(5), 17-22; 80。
- 周明儀 (2013)。椿萱的名物之辨及文化意涵探討。《台南應用科大學報》(32), 129-156。
- 周薦 (1994)。熟語的經典性和非經典性。《語文研究》(3), 33-38。
- 周薦 (1997)。論成語的經典性。《南開學報》(2), 29-35; 51。
- 林倫倫 (1994)。《中國語言禁忌和避忌》。香港：中華書局。
- 林萬孝 (1996)。我國歷代人平均壽命和預期壽命。《生命與災禍》(5), 27。
- 竺家寧 (1998)。《中國的語言和文字》。臺北：臺灣書店。
- 邱湘雲 (2007)。委婉語在台灣語言及台灣文學中的表現。《第四屆台灣文學與語

言國際學術研討會論文集》，1-20。



金明求 (2001)。《三言》故事中佛教死亡思惟探索—超越因果輪迴後的涅槃世界。《中華佛學研究》(5)，441-463。https://doi.org/10.29669/CHBS.200103.0015

金慧蘭 (2018)。現代漢語與韓語委婉語比較研究。國立政治大學博士論文。

洪波 (2003)。對外漢語成語教學探論。《中山大學學報論叢》23(2)，297-300。

胡裕樹 (1992)。《現代漢語》。臺北：新文豐出版。

唐作藩 (2007)。《中國語言文字學大辭典》。北京：中國大百科全書。

唐啟運 (1979)。論四字格成語。《華南師院學報 (哲學社會科學版)》2，26-35。

席格 (2006)。老莊死亡哲學與道教的理論基礎。《廣西大學學報 (哲學社會科學版)》28(3)，42-46。

徐耀民 (1997)。成語的劃界、定型和釋義問題。《中國語文》(1)，11-17。

海波 (2008)。死亡學視域中的佛教研究。《西北大學學報 (哲學社會科學版)》38(1)，150-153。

海波 (2009)。「生死齊一」—先秦道家對傳統死亡哲學的消解和重構。《宗教哲學》(49)，63-72。doi:10.6309/JORP.200909_(49).0005

崔峻 (2007)。長生不死，羽化登仙—道教生死觀含蘊之初探。《世界宗教文化》(2)，35-38。

張恒豪、王靜儀 (2016)。從「殘障」到「身心障礙」：障礙標籤與論述的新聞內容分析。《臺灣社會學》(31)，1-41。

張拱貴 (1996)。《漢語委婉語辭典》。北京：北京語言文化大學出版社。



- 張捷夫（1995）。《中國喪葬史》。臺北：文津出版社。
- 郭于華（1994）。《死的困惑與生的執著》。臺北：洪葉文庫。
- 郭文杰、史柚、楊林、王躍錡、聶坤（2012）。佛教生死觀在中國的臨終關懷語境。《成都大學學報（社會科學版）》(5)，7-10。
- 郭魯兵（2008）。儒家的生死觀論析。《湖南師範大學社會科學學報》(6)，54-57。
- 陳亦愚（2004）。對漢語忌避語、委婉語、吉祥語文化意蘊的重新審視。廣西大學碩士論文。
- 陳原（2000）。《社會語言學》。北京：商務印書館。
- 陳原（2001）。《語言與社會生活——社會語言學》。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳新雄、竺家寧、姚榮松、羅肇錦、孔仲溫、吳聖雄（2005）。《語言學辭典》。臺北：三民書局。
- 傅佩榮（1994）。儒家生死觀背後的信仰。《哲學與文化》21(7)，600-607。
doi:10.7065/MRPC.199407.0600
- 勞思光（2012）。《新編中國哲學史》。臺北：三民書局。
- 彭磊（2008）從「靈魂不死」到「肉體不死」—從思想之嬗變看道教神仙信仰之興起。《研究生論壇》(2)，139-142。
- 彭鴻雁（2007）。中國傳統生死觀探析。《湖北廣播電視大學學報》27(4)，71-72。
- 程祥徽、田小琳（1992）。《現代漢語》。臺北：書林。
- 程群（2008）。道教與基督教生死觀較研究。《漳州師範學院學報（哲學社會科學



版》(2), 1-7。DOI:10.16007/j.cnki.issn2095-7114.2008.02.001

賀紅霞 (2010)。漢語成語在認知語言學理論上的理解。《延安大學學報(社會科學版)》32(2), 99-102。

黃宣範 (1974)。隱喻的認知基礎。《語言學研究論叢》。臺北：黎明文化。

楊光 (2005)。試析中國古代生死哲學之新意—以儒道佛為例之比較。《海南大學學報(人文社會科學版)》23(1), 42-46。

楊愛瓊 (2015)。以理想人格為視角看先秦儒道生死超越之路徑。《湖北大學學報(哲學社會科學版)》。42(3), 63-68。

葉國良 (2014)。《中國傳統生命禮俗》。臺北：五南文化。

蒲慕州 (2007)。《追尋一己之福—中國古代的信仰世界》。上海：上海古籍出版社。

蒲慕州 (2008)。《墓葬與生死—中國古代宗教之省思》。北京：中華書局。

趙樸初、任繼愈 (1990)。《佛教與中國文化》。臺北：國文天地。

劉叔新 (1982)。固定語及其類別。《劉叔新自選集》。河南：河南教育出版社。

劉明 (2006)。論先秦儒家死亡價值觀的內在理路。《學術論壇》(9), 23-26。

劉衍永、周曉陽 (2008)。中國傳統文化中的死亡觀及其現代意義。《船山學刊》(1), 64-66。

劉德馨、呂佳蓉、蔡宜妮、蘇以文 (2019)。四字格成語的習語性和規律性——以「一X#Y」為例。《清華學報》49(4): 683-719。

[https://doi.org/10.6503/THJCS.201912_49\(4\).0004](https://doi.org/10.6503/THJCS.201912_49(4).0004)

劉羸 (2015)。論道教文化中的鶴崇拜現象。《安徽文學》(1), 67; 71。



潘富俊（2002）。《楚辭植物圖鑑》。臺北：貓頭鷹出版社。

鄧潤平（2010）。佛教、道教中「死」的同義詞理據探析。《語文學刊》(9)，74-75；126。

鄭曉江（2000）。免於死亡焦慮與恐懼之方法——中國傳統死亡智慧「生死互滲」觀。《哲學與文化》27(3)，257-269。<https://doi.org/10.7065/MRPC.200003.0257>

錢穆（1976）。《靈魂與心》。臺北：聯經出版。

閻德亮（2008）。中國古代神話死亡讀解。《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》41(6)，117-120。

謝宗先（1994）。淺析委婉語—兼談禁忌語。《廣西大學學報（哲學社會科學版）》(3)，87-91。

蘇以文（2006）。《隱喻與認知》。臺北：臺灣大學出版中心。

釋道興（1997）。佛教生死觀。《安寧療護雜誌》(5)，8-10。
[https://doi.org/10.6537/TJHPC.1997.2\(3\).2](https://doi.org/10.6537/TJHPC.1997.2(3).2)

Aristotle（1986）。《詩學》（羅念生譯）。北京：中國戲劇出版社。

Bloomfield, L.（2009）。《語言論》（袁家驊、趙世開、甘世福譯）。北京：商務印書館。

Freud, S.（2013）。《圖騰與禁忌》（李至宜、謝靜怡譯）。臺中：好讀出版。

Lakoff, G. & Johnson M.（2006）。《我們賴以生存的譬喻》（周世箴譯注）。臺北：聯經出版。

Needham, J.（2006）。《中國古代科學思想史》（陳立夫主譯）[東方文化叢書]。南昌市：江西人民出版社。

Saussure, F. (2007)。《普通語言學教程》(高名凱譯)。北京：商務印書館。



二、外文書目

Aristotle (2008). *Poetics*, (S. H. Butcher, Trans.). Salt Lake City: Project Gutenberg.

Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: A practical introduction*. New York: Oxford University Press

Lakoff, G. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor, In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Richards, I. A. (1936). *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.

三、新聞報紙

張子銘 (2007 年 4 月 12 日)。勿走回頭路 輓聯「另一段旅程開始」。TVBS 新聞網。 <https://news.tvbs.com.tw/local/328274>

吳晚風 (2019 年 7 月 26 日)。從「山胞」到「原住民族」：原住民族正名 25 週年。風傳媒。 <https://www.storm.mg/article/1525782>

四、網路資料



中國哲學書電子化計劃。 <https://ctext.org/zh>

中華人民共和國國家統計局（2021）。人口平均預期壽命（2015年）。

<https://data.stats.gov.cn/easyquery.htm?cn=C01&zb=A0304&sj=2021>

中華民國內政部（2020）。全國簡易生命表（109年）。

<https://www.moi.gov.tw/cl.aspx?n=2953>

徐溢孺（2009）。道教。文化部《台灣大百科全書》。

<https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=6225>

國家教育研究院。雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網。

<https://terms.naer.edu.tw/detail/1302157/>

國家發展委員會。每5年人口金字塔及扶養比動態圖。

<https://www.ndc.gov.tw/cp.aspx?n=AAE231302C7BBFC9>

教育部（2020）。線上版《成語典》。

<https://dict.idioms.moe.edu.tw/search.jsp?webMd=2&la=0>

教育部（2021）。線上版《重編國語辭典修訂本》。

<https://dict.revised.moe.edu.tw/?la=0&powerMode=0>

教育部（2021）。線上版《重編國語辭典修訂本》〈常用提辭表〉

<https://dict.revised.moe.edu.tw/appendix.jsp?ver=0&ID=11>

教育部。《教育百科》。 <https://pedia.cloud.edu.tw/>

維基文庫。 <https://zh.wikisource.org/>

臺灣殯葬資訊網。 <http://www.funeralinformation.com.tw/>

讀古詩詞網。 <https://fanti.dugushici.com/>

Corpora Open and Search (COPENS 語料庫)。 <http://140.112.147.125:8000/>

Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères (法國外交部)。

<https://www.diplomatie.gouv.fr/en/coming-to-france/france-facts/symbols-of-the-republic/article/the-gallic-rooster>



附錄

附錄一



死亡類成語總表			
一去不返	女界典型	月缺花殘	永傳不朽
一別千古	山頹梁壞	月墜花折	永懷親恩
一命嗚呼	巾幗稱賢	世失英才	玉折蘭摧
一命歸西	巾幗儀型	仙凡路隔	玉碎花銷
一命歸陰	才厄經綸	仙遊上界	玉碎香埋
一息奄奄	不憇遺老	仙踪悵望	玉碎香消
一息尚在	丹管流芬	仙駕難迴	玉碎香殘
一息尚存	五福全歸	以身殉國	玉碎珠死
一朝千古	天人路隔	以身殉道	玉碎珠沉
一絲兩氣	天不假年	以身殉職	玉葬香埋
一聚枯骨	天不假緣	以身許國	玉殞香消
九泉之下	天不憇遺	以身報國	玉樓赴召
人琴已渺	天年不遂	功在旂常	玉樹長埋
人琴兩亡	天喪斯文	功勳不朽	玉樹風淒
人琴俱亡	天路揚芬	功德圓滿	玉簫聲斷
人琴俱杳	天路揚靈	北斗星沉	甘心瞑目
人琴俱喪	天奪之魄	北堂春去	甘棠遺愛
人萎山頹	天奪其魄	半身入土	生寄死歸
入土為安	少伯高風	半截入土	生榮死哀
久欽懿範	少微星隕	半截入泥	白日飛昇
千秋永訣	少微斂曜	市垣雲黯	白玉樓成
千秋足式	心傷畏友	未酬壯志	矢志捐軀
千載流芳	文曲光沉	母儀千古	立言不朽
夕陽衰草	文星遽落	母儀永式	立雪神傷
大星遽返	文壇失仰	母儀永懷	伊人宛在
大雅云亡	斗山安仰	母儀足式	伏維尚饗
大雅淪亡	日薄西山	永存不朽	光沉婺宿
大節凜然	日薄西隅	永念師恩	光沉紫電
大旗色黯	日薄崦嵫	永垂不朽	光寒宿婺
女宗安仰	月冷西池	永垂竹帛	共仰勛猷



死亡類成語總表			
危若朝露	考終正寢	言行足式	抱痛西河
同悲不捨	自尋短見	邦國精華	昊天不弔
名垂千古	行成功滿	典則空留	明德流徽
名垂千秋	行將就木	典型足式	松筠比節
名垂竹帛	行滿功成	典型宛在	歿存均感
名垂青史	行滿功圓	典型長存	歿而不朽
名垂後世	行誼可師	典型猶在	歿而無朽
名重泰山	西山日迫	典型猶存	空仰徽音
名齊衛霍	西山日薄	取義成仁	空嘆音容
名標彤史	西方淨土	命厄華年	捨身求法
名標青史	西州之痛	命在旦夕	花落萱幃
地下修文	西河之痛	命在朝夕	返璞歸真
安仰安放	利用厚生	命染黃沙	長才未竟
成仁取義	含笑九泉	命若游絲	雨泣風號
死而不朽	含笑九原	命若懸絲	青史名留
死而不悔	含笑入地	命喪黃泉	青史垂名
死而後已	含笑入泉	坤儀足式	青史流芳
死而後止	含笑地下	坤儀宛在	青史留名
死重泰山	含藥全貞	奄奄一息	青史傳名
死得其所	吾道已窮	奄奄欲絕	南極沈輝
死欲速朽	壯志未遂	奄奄殘息	南極星沉
死輕鴻毛	壯志未酬	奄奄餘息	南極斂芒
死歸生寄	壯志難酬	奄然而逝	垂名千古
百世流芳	壯烈犧牲	孟母風高	垂名竹帛
百年之後	妝台月冷	孟母遺徽	垂命懸絲
羽化飛天	彤管芬揚	庚星匿彩	垂芳千載
羽化登仙	彤管流芳	忠勇楷模	幽明永隔
老成凋謝	彤管揚芬	忠烈可風	幽明有別
老死沟壑	忘憂草謝	忠勤足式	幽明異路
老死牖下	投繯自盡	抱恨終天	幽明道別



死亡類成語總表			
徇國忘己	音容縹緲	師表萬世	高風勁節
徇國忘身	風中殘燭	捐生殉國	高風苦節
持家有則	風木之思	捐軀赴難	高風峻節
星隕少微	風木之悲	捐軀報國	國失干城
星隕將營	風木含悲	捐軀殞首	國失賢良
昭垂百世	風木孝思	捐軀濟難	宿望永昭
柏舟之痛	風木啣悲	效命疆場	將星忽墜
柏舟完節	風木淚灑	桃李興悲	將星遽落
泉下修文	風木銜悲	桑梓流光	崦嵫將迫
流芳千古	風冷杏壇	殉義忘生	彪炳千古
流芳千載	風摧椿萎	殉義忘身	悵望人琴
流芳百世	風榼興悲	氣息奄奄	悵望音容
流芳後世	風範猶在	泰山其頽	悵望高風
流芳萬古	風樹不靜	浩氣長存	捨己成人
美利長流	風樹之悲	海宇風淒	捨己救人
英才天妒	風樹之感	海宗風淒	捨生存義
英才早逝	風樹興悲	海島風淒	捨生忘死
英年仙去	風燭殘年	烈士殉名	捨生取義
英年玉折	香消玉損	珠沉玉沒	捨死忘生
英風宛在	香消玉碎	珠沉玉碎	教澤永懷
英氣長存	香消玉殞	珠沉璧碎	教澤長存
英氣頓杳	香銷玉沉	耆德元勛	教澤猶存
英烈千秋	修文赴召	馬革裹屍	望重鄉邦
英靈不泯	哲人其萎	馬帳安仰	望尊泰斗
貞固流芳	哲人其傾	高山仰止	望斷白雲
貞恆耀德	夏綠霜凋	高山安仰	梁木其頽
重義輕生	峴首留碑	高山景行	梁木其壞
音容如在	師表千古	高風大節	梁木其積
音容宛在	師表長存	高風安仰	梁壞山頽
音容隔世	師表常尊	高風亮節	殺身出生



死亡類成語總表

殺身成仁	嫋星韜彩	黃泉之下	萱幃月冷
殺身成名	就地正法	黃泉抱恨	萱萎北堂
殺身成義	悲興風木	黃鳥悲詩	萱儀足式
殺身自效	揚幡招魂	嗚呼哀哉	萱範長存
殺身救國	景行高山	壺範垂型	萱蔭長留
殺身報國	棟折梁摧	壺範猶存	葬玉埋香
涼月淒清	棟折榱崩	慈竹風淒	葭蓂增感
淑德永昭	椎心之痛	慈竹風摧	話冷雞窗
淑德早標	椎心泣血	慈雲西逝	跨鶴仙鄉
淑德常昭	殘息奄奄	慈雲縹緲	道範長存
清風亮節	無服之殤	慈雲歸岫	道範長昭
清風勁節	無恨九泉	慈暉永懷	鼓角聲淒
清風峻節	猶子興悲	慈暉長照	鼓盆之戚
清望昭垂	琴斷朱弦	慈萱永謝	鼓盆之悲
清望流徽	痛失干城	慎終思遠	塵掩妝台
清節為秋	痛失老成	慎終追遠	塵榻空留
終其天年	痛失完人	慎終追舊	墓木已拱
終於正寢	痛失知音	椿庭影渺	墓木拱矣
荻訓千古	痛抱西河	極樂世界	墓有宿草
貨殖流芳	痛抱喪明	殿圯靈光	壽考令終
雪柏霜松	痛隔天人	溘然長逝	壽終內寢
勛華卓茂	絕學千秋	溫恭淑慎	壽終正寢
勛業長昭	絳帳空依	節哀順變	壽滿天年
勛猷共仰	絳帳風淒	節凜冰霜	壽數已盡
喪明之痛	視死如生	節勵冰霜	夢斷北堂
婺星光淡	視死如飴	萬古千秋	慷慨赴死
婺星光暗	視死如歸	萬古流芳	慷慨赴義
婺星匿彩	視死若歸	萬古留芳	慷慨捐生
婺宿沈芒	雁行失序	萬姓謳思	慷慨就義
婺彩沈輝	雁行折翼	萱堂露冷	摧蘭折玉



死亡類成語總表

歌興薤露	撒手塵寰	遽促芳齡	懿德堪欽
瑤池赴召	暮景殘光	鍾郝儀型	懿範長留
瑤島仙遊	歐母遺風	雖死猶生	懿範垂型
碧血丹心	範垂巾幗	霜隕幃萱	懿範猶存
碩德堪欽	蓬島雲迷	歸正首丘	讜論流徽
碩德堪欽	蓬島歸仙	歸全反真	鸞馭仙逝
碩德貽徽	蓬島歸真	歸返道山	鸞馭遐升
福壽全歸	蓼莪詩廢	歸真反璞	鸞輶遽返
端木遺風	賢同歐母	璧碎珠沉	瘞玉埋香
臺築懷清	閻範空存	繡幃香冷	
與世長辭	閻範長存	繡閣風寒	
蒿里興悲	閻苑歸真	繡閨花殘	
蒿里薤露	閻里銜哀	邈若山河	
裹屍馬革	駕返瑤池	騎鯨西去	
輕生重義	駕返蓬萊	鵑聲月寒	
銜哀永逝	駕鶴已杳	寶婺星沉	
閻閻之師	駕鶴西歸	寶婺斂芒	
魂兮歸來	魯殿露光	寶劍光沉	
魂游釜底	學究天人	蘭摧玉折	
魂歸九泉	曇花萎謝	蘭摧蕙折	
鳳去臺空	蕙折蘭摧	闐闐風淒	
鳳去樓空	親恩永懷	闐闐興悲	
儀型足式	遺愛人間	露冷椿庭	
儀型萬方	險遭不測	響絕牙琴	
德望永昭	徽音頓渺	齋志以歿	
德業長昭	徽音遠播	齋志以終	
德範永存	環珮寒涼	齋志以殞	
撒手人寰	臨死不怯	齋志而歿	
撒手西歸	臨死不恐	懿德永昭	
撒手長辭	遽返道山	懿德長昭	



死亡類成語：性別（男）			
一別千古	未酬壯志	典型宛在	英氣長存
一朝千古	玉折蘭摧	典型長存	英氣頓杳
人萎山頹	玉樓赴召	典型猶在	英烈千秋
千秋足式	玉樹長埋	典型猶存	英靈不泯
大星遽返	玉樹風淒	命厄華年	風摧椿萎
大節凜然	生榮死哀	庚星匿彩	修文赴召
大旗色黯	白玉樓成	忠勇楷模	哲人其萎
山頹梁壞	矢志捐軀	忠烈可風	哲人其傾
不慙遺老	光沉紫電	抱痛西河	夏綠霜凋
天不假年	名重泰山	明德流徽	捐生殉國
天不假緣	名齊衛霍	返璞歸真	捐軀赴難
天不慙遺	地下修文	長才未竟	捐軀報國
少微星隕	成仁取義	南極沈輝	捐軀殞首
少微斂曜	老成凋謝	南極星沉	捐軀濟難
文星遽落	考終正寢	南極斂芒	效命疆場
斗山安仰	行誼可師	徇國忘己	桑梓流光
仙駕難迴	西州之痛	徇國忘身	殉義忘生
以身殉國	西河之痛	星隕少微	殉義忘身
以身殉道	吾道已窮	星隕將營	泰山其頹
以身殉職	壯志未遂	柏舟之痛	浩氣長存
以身許國	壯志未酬	英才天妒	烈士殉名
以身報國	壯志難酬	英才早逝	馬革裹屍
功在旂常	壯烈犧牲	英年仙去	高山仰止
功勳不朽	典則空留	英年玉折	高山景行
北斗星沉	典型足式	英風宛在	高風安仰



死亡類成語：性別（男）			
高風亮節	清風亮節	壽考令終	魯殿露光
高風勁節	清風勁節	壽終正寢	遽返道山
高風苦節	清風峻節	慷慨赴死	歸返道山
高風峻節	清望昭垂	慷慨赴義	邈若山河
國失干城	清望流徽	慷慨捐生	騎鯨西去
將星忽墜	終於正寢	慷慨就義	寶劍光沉
將星遽落	勛華卓茂	摧蘭折玉	蘭摧玉折
悵望高風	勛業長昭	歌興薤露	露冷椿庭
捨己成人	喪明之痛	碧血丹心	讜論流徽
捨生存義	景行高山	碩德堪欽	
捨生忘死	棟折梁摧	碩德堪欽	
捨生取義	棟折榱崩	碩德貽徽	
捨死忘生	痛失干城	蒿里興悲	
望重鄉邦	痛失老成	裹屍馬革	
梁木其頽	痛抱西河	儀型足式	
梁木其壞	痛抱喪明	儀型萬方	
梁木其積	雁行失序	德望永昭	
梁壞山頽	雁行折翼	德業長昭	
殺身出生	椿庭影渺	德範永存	
殺身成仁	殿圯靈光	蓬島雲迷	
殺身成名	跨鶴仙鄉	蓬島歸真	
殺身成義	道範長存	閔苑歸真	
殺身自效	道範長昭	駕返蓬萊	
殺身救國	鼓角聲淒	駕鶴已杳	
殺身報國	塵榻空留	駕鶴西歸	

死亡類成語：性別（女）			
久欽懿範	忘憂草謝	壺範垂型	範垂巾幗
女宗安仰	坤儀足式	壺範猶存	蓬島歸仙
女界典型	坤儀宛在	慈竹風淒	蓼莪詩廢
巾幗稱賢	孟母風高	慈竹風摧	賢同歐母
巾幗儀型	孟母遺徽	慈雲西逝	閻範空存
丹管流芬	松筠比節	慈雲縹緲	閻範長存
月冷西池	空仰徽音	慈雲歸岫	閻里銜哀
月缺花殘	空嘆音容	慈暉永懷	駕返瑤池
月墜花折	花落萱幃	慈暉長照	曇花萎謝
仙踪悵望	持家有則	慈萱永謝	蕙折蘭摧
北堂春去	柏舟完節	溫恭淑慎	徽音頓渺
市垣雲黯	貞固流芳	節凜冰霜	徽音遠播
母儀千古	貞恆耀德	節勵冰霜	環珮寒涼
母儀永式	香消玉損	萱堂露冷	遽促芳齡
母儀永懷	香消玉碎	萱幃月冷	鍾郝儀型
母儀足式	香消玉殞	萱萎北堂	霜隕幃萱
玉碎花銷	香銷玉沉	萱儀足式	璧碎珠沉
玉碎香埋	珠沉玉沒	萱範長存	繡幃香冷
玉碎香消	珠沉玉碎	萱蔭長留	繡閣風寒
玉碎香殘	珠沉璧碎	葬玉埋香	繡閨花殘
玉碎珠沉	涼月淒清	鼓盆之戚	鶻聲月寒
玉葬香埋	淑德永昭	鼓盆之悲	寶婺星沉
玉殞香消	淑德早標	塵掩妝台	寶婺斂芒
玉簫聲斷	淑德常昭	壽終內寢	蘭摧蕙折
光沉婺宿	清節為秋	夢斷北堂	懿德長昭
光寒宿婺	荻訓千古	瑤池赴召	懿德堪欽
名標彤史	雪柏霜松	瑤島仙遊	懿範長留
死而不悔	婺星光淡	臺築懷清	懿範垂型
含蘖全貞	婺星光暗	銜哀永逝	懿範猶存
妝台月冷	婺星匿彩	閨闈之師	鸞馭仙逝
彤管芬揚	婺宿沈芒	鳳去臺空	鸞馭遐升
彤管流芳	婺彩沈輝	鳳去樓空	鸞輶遽返
彤管揚芬	嫺星韜彩	歐母遺風	瘞玉埋香

死亡類成語：性別（通用）			
一去不返	文壇失仰	名垂後世	邦國精華
一命嗚呼	日薄西山	名標青史	取義成仁
一命歸西	日薄西隅	安仰安放	命在旦夕
一命歸陰	日薄崦嵫	死而不朽	命在朝夕
一息奄奄	世失英才	死而後已	命染黃沙
一息尚在	仙凡路隔	死而後止	命若游絲
一息尚存	仙遊上界	死重泰山	命若懸絲
一絲兩氣	功德圓滿	死得其所	命喪黃泉
一聚枯骨	半身入土	死欲速朽	奄奄一息
九泉之下	半截入土	死輕鴻毛	奄奄欲絕
人琴已渺	半截入泥	死歸生寄	奄奄殘息
人琴兩亡	永存不朽	百世流芳	奄奄餘息
人琴俱亡	永念師恩	百年之後	奄然而逝
人琴俱杳	永垂不朽	羽化飛天	忠勤足式
人琴俱喪	永垂竹帛	羽化登仙	抱恨終天
入土為安	永傳不朽	老死沟壑	昊天不弔
千秋永訣	永懷親恩	老死牖下	歿存均感
千載流芳	玉碎珠死	自尋短見	歿而不朽
夕陽衰草	甘心瞑目	行成功滿	歿而無朽
大雅云亡	甘棠遺愛	行將就木	捨身求法
大雅淪亡	生寄死歸	行滿功成	兩泣風號
才厄經綸	白日飛昇	行滿功圓	青史名留
五福全歸	立言不朽	西山日迫	青史垂名
天人路隔	立雪神傷	西山日薄	青史流芳
天年不遂	伊人宛在	西方淨土	青史留名
天喪斯文	伏維尚饗	利用厚生	青史傳名
天路揚芬	共仰勛猷	含笑九泉	垂名千古
天路揚靈	危若朝露	含笑九原	垂名竹帛
天奪之魄	同悲不捨	含笑入地	垂命懸絲
天奪其魄	名垂千古	含笑入泉	垂芳千載
少伯高風	名垂千秋	含笑地下	幽明永隔
心傷畏友	名垂竹帛	投繯自盡	幽明有別
文曲光沉	名垂青史	言行足式	幽明異路

死亡類成語：性別（通用）			
幽明道別	師表常尊	無恨九泉	壽數已盡
昭垂百世	師表萬世	猶子興悲	福壽全歸
泉下修文	桃李興悲	琴斷朱弦	端木遺風
流芳千古	氣息奄奄	痛失完人	與世長辭
流芳千載	海宇風淒	痛失知音	蒿里薤露
流芳百世	海宗風淒	痛隔天人	輕生重義
流芳後世	海島風淒	絕學千秋	魂兮歸來
流芳萬古	耆德元勛	絳帳空依	魂游釜底
美利長流	馬帳安仰	絳帳風淒	魂歸九泉
重義輕生	高山安仰	視死如生	撒手人寰
音容如在	高風大節	視死如飴	撒手西歸
音容宛在	國失賢良	視死如歸	撒手長辭
音容隔世	宿望永昭	視死若歸	撒手塵寰
音容縹緲	崦嵫將迫	黃泉之下	暮景殘光
風中殘燭	彪炳千古	黃泉抱恨	學究天人
風木之思	悵望人琴	黃鳥悲詩	親恩永懷
風木之悲	悵望音容	嗚呼哀哉	遺愛人間
風木含悲	捨己救人	慎終思遠	險遭不測
風木孝思	教澤永懷	慎終追遠	臨死不怯
風木啣悲	教澤長存	慎終追舊	臨死不恐
風木淚灑	教澤猶存	極樂世界	雖死猶生
風木銜悲	望尊泰斗	溘然長逝	歸正首丘
風冷杏壇	望斷白雲	節哀順變	歸全反真
風榼興悲	終其天年	萬古千秋	歸真反璞
風範猶在	貨殖流芳	萬古流芳	闐闐風淒
風樹不靜	勛猷共仰	萬古留芳	闐闐興悲
風樹之悲	就地正法	萬姓謳思	響絕牙琴
風樹之感	悲興風木	葭莩增感	齋志以歿
風樹興悲	揚幡招魂	話冷雞窗	齋志以終
風燭殘年	椎心之痛	墓木已拱	齋志以殞
峴首留碑	椎心泣血	墓木拱矣	齋志而歿
師表千古	殘息奄奄	墓有宿草	懿德永昭
師表長存	無服之殤	壽滿天年	

附錄三



死亡類成語：年齡（青壯年）			
少微星隕	玉樓赴召	英才早逝	遽促芳齡
少微斂曜	玉樹長埋	英年仙去	璧碎珠沉
月缺花殘	玉樹風淒	英年玉折	繡幃香冷
月墜花折	玉簫聲斷	英氣頓杳	繡閣風寒
未酬壯志	白玉樓成	修文赴召	繡閣花殘
玉折蘭摧	地下修文	夏綠霜凋	蘭摧玉折
玉碎花銷	壯志未遂	無服之殤	蘭摧蕙折
玉碎香埋	壯志未酬	葬玉埋香	齋志以歿
玉碎香消	壯志難酬	摧蘭折玉	齋志以終
玉碎香殘	命厄華年	鳳去臺空	齋志以殞
玉碎珠沉	長才未竟	鳳去樓空	齋志而歿
玉葬香埋	星隕少微	曇花萎謝	瘞玉埋香
玉殞香消	英才天妒	蕙折蘭摧	

死亡類成語：年齡（青壯年/中年）			
天不假年	妝台月冷	香消玉碎	珠沉玉碎
天不假緣	空仰徽音	香消玉殞	珠沉璧碎
天年不遂	空嘆音容	香銷玉沉	塵掩妝台
文星遽落	香消玉損	珠沉玉沒	

死亡類成語：年齡（中年）			
仙踪悵望	市垣雲黯		



死亡類成語：年齡（中年/老年）			
巾幗稱賢	高山安仰	荻訓千古	萱萎北堂
巾幗儀型	高山景行	景行高山	萱儀足式
仙凡路隔	高風大節	棟折梁摧	萱範長存
仙遊上界	高風安仰	棟折榱崩	萱蔭長留
北堂春去	高風亮節	黃鳥悲詩	碩德堪欽
永存不朽	高風勁節	壺範猶存	碩德堪欽
永念師恩	高風苦節	慈竹風淒	碩德貽徽
永垂不朽	高風峻節	慈竹風摧	範垂巾幗
永垂竹帛	宿望永昭	慈雲西逝	閭範空存
永傳不朽	彪炳千古	慈雲縹緲	閭範長存
甘棠遺愛	悵望高風	慈暉永懷	親恩永懷
生榮死哀	望重鄉邦	慈暉長照	鍾郝儀型
安仰安放	望尊泰斗	慈萱永謝	露冷椿庭
羽化飛天	淑德永昭	椿庭影渺	懿德永昭
羽化登仙	淑德早標	溫恭淑慎	懿德長昭
孟母風高	淑德常昭	萬古千秋	懿德堪欽
孟母遺徽	清風亮節	萬古流芳	懿範猶存
明德流徽	清風勁節	萬古留芳	讜論流徽
耆德元勳	清風峻節	萬姓謳思	
高山仰止	清望昭垂	萱堂露冷	



死亡類成語：年齡（通用）			
一去不返	天路揚靈	名垂千古	含笑地下
一別千古	天奪之魄	名垂千秋	含藥全貞
一命嗚呼	天奪其魄	名垂竹帛	吾道已窮
一命歸西	少伯高風	名垂青史	壯烈犧牲
一命歸陰	心傷畏友	名垂後世	彤管芬揚
一息奄奄	文曲光沉	名重泰山	彤管流芳
一息尚在	文壇失仰	名齊衛霍	彤管揚芬
一息尚存	世失英才	名標彤史	忘憂草謝
一朝千古	以身殉國	名標青史	投繯自盡
一絲兩氣	以身殉道	成仁取義	邦國精華
一聚枯骨	以身殉職	死而不朽	取義成仁
九泉之下	以身許國	死而不悔	命在旦夕
人琴已渺	以身報國	死而後已	命在朝夕
人琴兩亡	功在旂常	死而後止	命染黃沙
人琴俱亡	功勳不朽	死重泰山	命若游絲
人琴俱杳	永懷親恩	死得其所	命若懸絲
人琴俱喪	玉碎珠死	死欲速朽	命喪黃泉
入土為安	甘心瞑目	死輕鴻毛	奄奄一息
千秋永訣	生寄死歸	死歸生寄	奄奄欲絕
千載流芳	白日飛昇	百世流芳	奄奄殘息
大星遽返	矢志捐軀	百年之後	奄奄餘息
大雅云亡	立雪神傷	自尋短見	奄然而逝
大雅淪亡	伊人宛在	西方淨土	忠勇楷模
大節凜然	伏維尚饗	西州之痛	忠烈可風
大旗色黯	光沉婺宿	西河之痛	忠勤足式
才厄經綸	光沉紫電	利用厚生	抱恨終天
丹管流芬	光寒宿婺	含笑九泉	抱痛西河
天人路隔	共仰勛猷	含笑九原	昊天不弔
天喪斯文	危若朝露	含笑入地	松筠比節
天路揚芬	同悲不捨	含笑入泉	歿存均感



死亡類成語：年齡（通用）			
歿而不朽	流芳萬古	師表常尊	捨生取義
歿而無朽	美利長流	師表萬世	捨死忘生
捨身求法	英風宛在	捐生殉國	教澤永懷
花落萱幃	英氣長存	捐軀赴難	教澤長存
返璞歸真	英烈千秋	捐軀報國	教澤猶存
雨泣風號	英靈不泯	捐軀殞首	望斷白雲
青史名留	貞固流芳	捐軀濟難	殺身出生
青史垂名	貞恆耀德	效命疆場	殺身成仁
青史流芳	重義輕生	桃李興悲	殺身成名
青史留名	音容如在	桑梓流光	殺身成義
青史傳名	音容宛在	殉義忘生	殺身自效
垂名千古	音容隔世	殉義忘身	殺身救國
垂名竹帛	音容縹緲	氣息奄奄	殺身報國
垂芳千載	風木之思	浩氣長存	涼月淒清
幽明永隔	風木之悲	海宇風淒	清節為秋
幽明有別	風木含悲	海宗風淒	貨殖流芳
幽明異路	風木孝思	海島風淒	雪柏霜松
幽明道別	風木啣悲	烈士殉名	勛華卓茂
殉國忘己	風木淚灑	馬革裹屍	勛業長昭
殉國忘身	風木銜悲	馬帳安仰	勛猷共仰
持家有則	風冷杏壇	國失干城	喪明之痛
星隕將營	風摧椿萎	國失賢良	婺星光淡
昭垂百世	風榭興悲	將星忽墜	婺星光暗
柏舟之痛	風樹不靜	將星遽落	婺星匿彩
柏舟完節	風樹之悲	悵望人琴	婺宿沈芒
泉下修文	風樹之感	悵望音容	婺彩沈輝
流芳千古	風樹興悲	捨己成人	孀星韜彩
流芳千載	峴首留碑	捨己救人	就地正法
流芳百世	師表千古	捨生存義	悲興風木
流芳後世	師表長存	捨生忘死	揚幡招魂



死亡類成語：年齡（通用）			
椎心之痛	慎終追遠	瑤島仙遊	徽音頓渺
椎心泣血	慎終追舊	碧血丹心	徽音遠播
殘息奄奄	極樂世界	端木遺風	環珮寒涼
無恨九泉	溘然長逝	臺築懷清	臨死不怯
猶子興悲	節哀順變	與世長辭	臨死不恐
琴斷朱弦	節凜冰霜	蒿里興悲	遽返道山
痛失干城	節勵冰霜	蒿里薤露	雖死猶生
痛失完人	葭苕增感	裹屍馬革	霜隕幃萱
痛失知音	話冷雞窗	輕生重義	歸正首丘
痛抱西河	跨鶴仙鄉	銜哀永逝	歸全反真
痛抱喪明	鼓角聲淒	閨閫之師	歸返道山
痛隔天人	鼓盆之戚	魂兮歸來	歸真反璞
絕學千秋	鼓盆之悲	魂游釜底	邈若山河
絳帳空依	塵榻空留	魂歸九泉	騎鯨西去
絳帳風淒	墓木已拱	撒手人寰	鵑聲月寒
視死如生	墓木拱矣	撒手西歸	寶婺星沉
視死如飴	墓有宿草	撒手長辭	寶婺斂芒
視死如歸	壽數已盡	撒手塵寰	寶劍光沉
視死若歸	夢斷北堂	歐母遺風	闌闌風淒
雁行失序	慷慨赴死	蓼莪詩廢	闌闌興悲
雁行折翼	慷慨赴義	賢同歐母	響絕牙琴
黃泉之下	慷慨捐生	閭里銜哀	鸞馭遐升
黃泉抱恨	慷慨就義	學究天人	鸞輶遽返
嗚呼哀哉	歌興薤露	遺愛人間	
慎終思遠	瑤池赴召	險遭不測	

附錄四



死亡類成語：身分（親族）		
雙親	永懷親恩；抱恨終天；風木之思；風木之悲；風木含悲；風木孝思；風木啣悲；風木淚灑；風木銜悲；風榼興悲；風樹不靜；風樹之悲；風樹之感；風樹興悲；望斷白雲；悲興風木；蓼莪詩廢；親恩永懷	
父親	風摧椿萎；椿庭影渺；露冷椿庭	
母親	自己	北堂春去；慈竹風淒；慈竹風摧；慈雲西逝；慈雲縹緲；慈雲歸岫；慈暉永懷；慈暉長照；慈萱永謝；萱萎北堂；夢斷北堂
	他人	母儀千古；母儀永式；母儀永懷；母儀足式；孟母風高；孟母遺徽；荻訓千古；
兒子	西河之痛；抱痛西河；喪明之痛；痛抱西河；痛抱喪明	
兄弟	雁行失序；雁行折翼	
配偶	琴斷朱弦；柏舟之痛(夫)；鼓盆之戚(妻)；鼓盆之悲(妻)	
親戚	西州之痛(舅)；猶子興悲(姑伯叔)；葭莩增感(遠親)	

死亡類成語：身分（人際關係）	
教師	永念師恩；立雪神傷；風冷杏壇；師表千古；師表長存；師表常尊；師表萬世；桃李興悲；馬帳安仰；高山安仰；教澤永懷；教澤長存；教澤猶存；絳帳空依；絳帳風淒
學生	吾道已窮
朋友	人琴已渺；人琴兩亡；人琴俱亡；人琴俱杳；人琴俱喪；心傷畏友；伊人宛在；悵望人琴；痛失知音；話冷雞窗；響絕牙琴



死亡類成語：身分（職業）	
軍人烈士	大星遽返；大節凜然；大旗色黯；以身殉國；以身殉道； 以身殉職；以身許國；以身報國；功在旂常；功勳不朽； 矢志捐軀；光沉紫電；名重泰山；名齊衛霍；成仁取義； 壯烈犧牲；忠勇楷模；忠烈可風；徇國忘己；徇國忘身； 星隕少微；星隕將營；英烈千秋；英靈不泯；捐生殉國； 捐軀赴難；捐軀報國；捐軀殞首；捐軀濟難；效命疆場； 殉義忘生；殉義忘身；浩氣長存；烈士殉名；馬革裹屍； 國失干城；將星忽墜；將星遽落；捨己成人；捨己救人； 捨生存義；捨生忘死；捨生取義；捨死忘生；殺身出生； 殺身成仁；殺身成名；殺身成義；殺身自效；殺身救國； 殺身報國；勛華卓茂；勛業長昭；痛失干城；視死如生； 視死如飴；視死如歸；視死若歸；萬古流芳；萬古留芳； 鼓角聲淒；慷慨赴死；慷慨赴義；慷慨捐生；慷慨就義； 碧血丹心；裹屍馬革；
學者	大雅云亡；大雅淪亡；天喪斯文；少微斂曜；文曲光沉； 文星遽落；文壇失仰；世失英才；立言不朽；言行足式； 望尊泰斗；絕學千秋；學究天人
政界	才厄經綸；不慙遺老；甘棠遺愛；共仰勳猷；邦國精華； 忠勤足式；峴首留碑；耆德元勳；國失賢良；勳猷共仰； 萬姓謳思；遺愛人間
商界	少伯高風；利用厚生；美利長流；貨殖流芳；端木遺風； 闡闡風淒；闡闡興悲

附錄五



死亡類成語：個人特質（文人才子）			
天喪斯文	世失英才	地下修文	望尊泰斗
少微斂曜	玉樓赴召	泉下修文	絕學千秋
文曲光沉	玉樹長埋	英才天妒	摧蘭折玉
文星遽落	玉樹風淒	英才早逝	學究天人
文壇失仰	白玉樓成	修文赴召	蘭摧玉折

死亡類成語：個人特質（佳人紅顏）			
月缺花殘	玉碎珠沉	香消玉殞	鳳去臺空
月墜花折	玉葬香埋	香銷玉沉	鳳去樓空
玉碎花銷	玉殞香消	珠沉玉沒	曇花萎謝
玉碎香埋	玉簫聲斷	珠沉玉碎	蕙折蘭摧
玉碎香消	香消玉損	珠沉璧碎	遽促芳齡
玉碎香殘	香消玉碎	葬玉埋香	瘞玉埋香

死亡類成語：個人特質（早逝短命）			
天不假年	壯志難酬	英年玉折	齎志以歿
天不假緣	命厄華年	英氣頓杳	齎志以終
天年不遂	長才未竟	夏綠霜凋	齎志以殞
未酬壯志	英才天妒	無服之殤	齎志而歿
壯志未遂	英才早逝	曇花萎謝	
壯志未酬	英年仙去	遽促芳齡	



死亡類成語：個人特質（名美德厚）			
人萎山頽	名垂後世	青史流芳	高風大節
久欽懿範	名重泰山	青史留名	高風安仰
千秋足式	名齊衛霍	青史傳名	高風亮節
千載流芳	名標彤史	垂名千古	高風勁節
大雅云亡	名標青史	垂名竹帛	高風苦節
大雅淪亡	安仰安放	垂芳千載	高風峻節
女宗安仰	死而不朽	昭垂百世	國失賢良
女界典型	死重泰山	流芳千古	宿望永昭
山頽梁壞	死得其所	流芳千載	彪炳千古
巾幗稱賢	百世流芳	流芳百世	悵望高風
巾幗儀型	老成凋謝	流芳後世	教澤永懷
丹管流芬	行誼可師	流芳萬古	教澤長存
天不慙遺	彤管芬揚	英風宛在	教澤猶存
少伯高風	彤管流芳	英氣長存	望重鄉邦
心傷畏友	彤管揚芬	風範猶在	梁木其頽
斗山安仰	言行足式	哲人其萎	梁木其壞
北斗星沉	邦國精華	哲人其傾	梁木其積
永存不朽	典則空留	峴首留碑	梁壞山頽
永垂不朽	典型足式	師表千古	淑德永昭
永垂竹帛	典型宛在	師表長存	淑德早標
永傳不朽	典型長存	師表常尊	淑德常昭
玉折蘭摧	典型猶在	師表萬世	清風亮節
甘棠遺愛	典型猶存	桑梓流光	清風勁節
生榮死哀	坤儀足式	泰山其頽	清風峻節
立言不朽	坤儀宛在	浩氣長存	清望昭垂
共仰勛猷	忠勤足式	耆德元勛	清望流徽
名垂千古	明德流徽	馬帳安仰	貨殖流芳
名垂千秋	歿存均感	高山仰止	勛華卓茂
名垂竹帛	青史名留	高山安仰	勛業長昭
名垂青史	青史垂名	高山景行	勛猷共仰



死亡類成語：個人特質（名美德厚）			
景行高山	萱儀足式	儀型萬方	鍾郝儀型
痛失老成	萱範長存	德望永昭	懿德永昭
痛失完人	萱蔭長留	德業長昭	懿德長昭
黃鳥悲詩	道範長存	德範永存	懿德堪欽
壺範垂型	道範長昭	範垂巾幗	懿範長留
壺範猶存	碩德堪欽	閭範空存	懿範垂型
溫恭淑慎	碩德堪欽	閭範長存	懿範猶存
萬古流芳	碩德貽徽	遺愛人間	讜論流徽
萬古留芳	閭閻之師	徽音頓渺	
萬姓謳思	儀型足式	徽音遠播	

死亡類成語：個人特質（忠烈勇毅）			
以身殉國	殉國忘己	馬革裹屍	殺身報國
以身殉道	殉國忘身	國失干城	視死如生
以身殉職	英烈千秋	捨己成人	視死如飴
以身許國	英靈不泯	捨己救人	視死如歸
以身報國	重義輕生	捨生存義	視死若歸
功在旂常	捐生殉國	捨生忘死	慷慨赴死
功勳不朽	捐軀赴難	捨生取義	慷慨赴義
矢志捐軀	捐軀報國	捨死忘生	慷慨捐生
成仁取義	捐軀殞首	殺身出生	慷慨就義
壯烈犧牲	捐軀濟難	殺身成仁	碧血丹心
取義成仁	效命疆場	殺身成名	裹屍馬革
忠勇楷模	殉義忘生	殺身成義	輕生重義
忠烈可風	殉義忘身	殺身自效	臨死不怯
捨身求法	烈士殉名	殺身救國	臨死不恐



死亡類成語：個人特質（節婦賢母）			
母儀千古	松筠比節	慈竹風淒	節凜冰霜
母儀永式	持家有則	慈竹風摧	節勵冰霜
母儀永懷	柏舟完節	慈雲西逝	臺築懷清
母儀足式	貞固流芳	慈雲縹緲	歐母遺風
死而不悔	貞恆耀德	慈雲歸岫	賢同歐母
含藥全貞	清節為秋	慈暉永懷	
孟母風高	荻訓千古	慈暉長照	
孟母遺徽	雪柏霜松	慈萱永謝	

死亡類成語：個人特質（高壽善終）			
五福全歸	行成功滿	終於正寢	壽滿天年
功德圓滿	行滿功成	壽考令終	福壽全歸
老死牖下	行滿功圓	壽終內寢	
考終正寢	終其天年	壽終正寢	

死亡類成語：個人特質（其他）			
玉碎珠死(顯貴)	就地正法(罪犯)		

附錄六



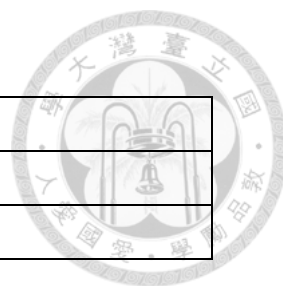
死亡類成語：人文具體名物			
大旗色黯	命若懸絲	琴斷朱弦	範垂巾幗
巾幗稱賢	花落萱幃	絳帳空依	閭範空存
巾幗儀型	垂命懸絲	絳帳風淒	閭範長存
丹管流芬	英年玉折	壺範垂型	魯殿露光
北堂春去	風中殘燭	壺範猶存	環珮寒涼
玉折蘭摧	風燭殘年	萱堂露冷	霜隕幃萱
玉碎花銷	香消玉損	萱幃月冷	璧碎珠沉
玉碎香埋	香消玉碎	萱萎北堂	繡幃香冷
玉碎香消	香消玉殞	葬玉埋香	繡閣風寒
玉碎香殘	香銷玉沉	話冷雞窗	繡閣花殘
玉碎珠死	珠沉玉沒	鼓角聲淒	寶劍光沉
玉碎珠沉	珠沉玉碎	鼓盆之戚	蘭摧玉折
玉葬香埋	珠沉璧碎	鼓盆之悲	響絕牙琴
玉殞香消	馬帳安仰	塵掩妝台	鸞輶遽返
光沉紫電	梁木其頽	塵榻空留	瘞玉埋香
考終正寢	梁木其壞	夢斷北堂	
妝台月冷	梁木其積	摧蘭折玉	
彤管芬揚	梁壞山頽	臺築懷清	
彤管流芳	棟折梁摧	閨閭之師	
彤管揚芬	棟折椽崩	魂游釜底	



死亡類成語：人文抽象隱喻(儒家)			
人萎山頹	名垂千古	典型猶存	流芳萬古
久欽懿範	名垂千秋	取義成仁	美利長流
千秋足式	名垂竹帛	坤儀足式	英風宛在
千載流芳	名垂青史	坤儀宛在	英氣長存
大雅云亡	名垂後世	孟母風高	英烈千秋
大雅淪亡	名重泰山	孟母遺徽	英靈不泯
大節凜然	名齊衛霍	忠勇楷模	貞固流芳
女宗安仰	名標彤史	忠烈可風	貞恆耀德
女界典型	名標青史	忠勤足式	重義輕生
山頹梁壞	安仰安放	抱痛西河	風木之思
巾幗稱賢	成仁取義	明德流徽	風木之悲
巾幗儀型	死而不朽	松筠比節	風木含悲
丹管流芬	死而不悔	歿存均感	風木孝思
天不慙遺	死而後已	歿而不朽	風木啣悲
斗山安仰	死而後止	歿而無朽	風木淚灑
功在旂常	死重泰山	青史名留	風木銜悲
功勳不朽	死得其所	青史垂名	風冷杏壇
母儀千古	死欲速朽	青史流芳	風榼興悲
母儀永式	百世流芳	青史留名	風範猶在
母儀永懷	老成凋謝	青史傳名	風樹不靜
母儀足式	行誼可師	垂名千古	風樹之悲
永存不朽	含蘖全貞	垂名竹帛	風樹之感
永念師恩	壯烈犧牲	垂芳千載	風樹興悲
永垂不朽	彤管芬揚	徇國忘己	哲人其萎
永垂竹帛	彤管流芳	徇國忘身	哲人其傾
永傳不朽	彤管揚芬	持家有則	師表千古
永懷親恩	言行足式	昭垂百世	師表長存
甘棠遺愛	邦國精華	柏舟之痛	師表常尊
生榮死哀	典則空留	柏舟完節	師表萬世
矢志捐軀	典型足式	流芳千古	捐生殉國
立言不朽	典型宛在	流芳千載	捐軀赴難
立雪神傷	典型長存	流芳百世	捐軀報國
共仰勛猷	典型猶在	流芳後世	捐軀殞首



死亡類成語：人文抽象隱喻(儒家)			
捐軀濟難	教澤猶存	視死如飴	輕生重義
效命疆場	望重鄉邦	視死如歸	閭閻之師
桑梓流光	望尊泰斗	視死若歸	儀型足式
殉義忘生	梁木其頹	嗚呼哀哉	儀型萬方
殉義忘身	梁木其壞	壺範垂型	德望永昭
泰山其頹	梁木其積	壺範猶存	德業長昭
浩氣長存	梁壞山頹	慈暉永懷	德範永存
烈士殉名	殺身出生	慈暉長照	範垂巾幗
耆德元勛	殺身成仁	慎終思遠	閭範空存
馬革裹屍	殺身成名	慎終追遠	閭範長存
馬帳安仰	殺身成義	慎終追舊	學究天人
高山仰止	殺身自效	溫恭淑慎	親恩永懷
高山安仰	殺身救國	節哀順變	遺愛人間
高山景行	殺身報國	節凜冰霜	徽音頓渺
高風大節	淑德永昭	節勵冰霜	徽音遠播
高風安仰	淑德早標	萬古千秋	臨死不怯
高風亮節	淑德常昭	萬古流芳	臨死不恐
高風勁節	清風亮節	萬古留芳	鍾郝儀型
高風苦節	清風勁節	萬姓謳思	雖死猶生
高風峻節	清風峻節	萱儀足式	懿德永昭
國失干城	清望昭垂	萱範長存	懿德長昭
國失賢良	清望流徽	萱蔭長留	懿德堪欽
宿望永昭	清節為秋	道範長存	懿範長留
彪炳千古	貨殖流芳	道範長昭	懿範垂型
悵望高風	雪柏霜松	慷慨赴死	懿範猶存
捨己成人	勛華卓茂	慷慨赴義	讜論流徽
捨己救人	勛業長昭	慷慨捐生	
捨生存義	勛猷共仰	慷慨就義	
捨生忘死	悲興風木	碧血丹心	
捨生取義	景行高山	碩德堪欽	
捨死忘生	無服之殤	碩德堪欽	
教澤永懷	絕學千秋	碩德貽徽	
教澤長存	視死如生	臺築懷清	



死亡類成語：人文抽象隱喻(道家)			
生寄死歸	返璞歸真	鼓盆之悲	
死歸生寄	鼓盆之戚	歸真反璞	

死亡類成語：人文抽象隱喻(道教)			
文曲光沉	市垣雲黯	瑤島仙遊	駕鶴已杳
文星遽落	白日飛昇	蓬島雲迷	駕鶴西歸
月冷西池	羽化飛天	蓬島歸仙	遽返道山
仙凡路隔	羽化登仙	蓬島歸真	歸返道山
仙遊上界	英年仙去	閔苑歸真	鸞馭仙逝
仙踪悵望	跨鶴仙鄉	駕返瑤池	鸞馭遐升
仙駕難迴	瑤池赴召	駕返蓬萊	鸞輶遽返

死亡類成語：人文抽象隱喻(佛教、道教共用)			
行成功滿	行滿功成	行滿功圓	騎鯨西去

死亡類成語：人文抽象隱喻(佛教)			
一命歸西	西方淨土	慈雲歸岫	歸全反真
天路揚芬	捨身求法	極樂世界	
天路揚靈	慈雲西逝	撒手西歸	
功德圓滿	慈雲縹緲	撒手塵寰	



死亡類成語：人文抽象隱喻(傳統文化)			
一命歸陰	半截入泥	英才夭妒	壽滿天年
九泉之下	伏維尚饗	桃李興悲	歌興薤露
入土為安	考終正寢	崦嵫將迫	福壽全歸
五福全歸	含笑九泉	終其天年	與世長辭
天人路隔	含笑九原	終於正寢	蒿里興悲
天不假年	含笑入地	就地正法	蒿里薤露
天不假緣	含笑入泉	揚幡招魂	魂兮歸來
天年不遂	含笑地下	無恨九泉	魂游釜底
天喪斯文	命染黃沙	痛失干城	魂歸九泉
天奪之魄	命喪黃泉	痛隔天人	撒手人寰
天奪其魄	昊天不弔	黃泉之下	撒手長辭
文壇失仰	幽明永隔	黃泉抱恨	歸正首丘
日薄崦嵫	幽明有別	壽考令終	壽滿天年
半身入土	幽明異路	壽終內寢	歌興薤露
半截入土	幽明道別	壽終正寢	福壽全歸

死亡類成語：人文抽象隱喻(人物典故)			
人琴已渺	白玉樓成	峴首留碑	殿圮靈光
人琴兩亡	地下修文	悵望人琴	塵榻空留
人琴俱亡	西州之痛	荻訓千古	歐母遺風
人琴俱杳	西河之痛	喪明之痛	蓼莪詩廢
人琴俱喪	吾道已窮	痛抱西河	賢同歐母
少伯高風	泉下修文	痛抱喪明	魯殿露光
玉樓赴召	修文赴召	黃鳥悲詩	響絕牙琴



死亡類成語：自然隱喻(天文、地景、自然現象)	
天文	夕陽衰草；大星遽返；少微星隕；少微斂曜；文曲光沉； 文星遽落；日薄西山；日薄西隅；日薄崦嵫；月冷西池； 月缺花殘；月墜花折；北斗星沉；市垣雲黯；白日飛昇； 光沉婺宿；光寒宿婺；西山日迫；西山日薄；妝台月冷； 庚星匿彩；南極沈輝；南極星沉；南極斂芒；星隕少微； 星隕將營；將星忽墜；將星遽落；涼月淒清；婺星光淡； 婺星光暗；婺星匿彩；婺宿沈芒；婺彩沈輝；孀星韜彩； 慈雲西逝；慈雲縹緲；慈雲歸岫；慈暉永懷；慈暉長照； 萱幃月冷；暮景殘光；鵑聲月寒；寶婺星沉；寶婺斂芒
天文地景	斗山安仰；崦嵫將迫；望尊泰斗
地景	人萎山頽；山頽梁壞；名重泰山；死重泰山；泰山其頽； 高山仰止；高山安仰；高山景行；梁壞山頽；景行高山； 邈若山河
自然現象	危若朝露；雨泣風號；風木之思；風木之悲；風木含悲； 風木孝思；風木啣悲；風木淚灑；風木銜悲；風冷杏壇； 風榼興悲；風樹不靜；風樹之悲；風樹之感；風樹興悲； 夏綠霜凋；海宇風淒；海宗風淒；海島風淒；望斷白雲； 悲興風木；節凜冰霜；節勵冰霜；萱堂露冷；霜隕幃萱； 繡閣風寒；露冷椿庭



死亡類成語：自然隱喻(動植物)	
動物	雁行失序；雁行折翼；跨鶴仙鄉；鳳去臺空；鳳去樓空； 駕鶴已杳；駕鶴西歸；騎鯨西去；鶡聲月寒；鸞馭仙逝； 鸞馭遐升。
植物	夕陽衰草；月缺花殘；月墜花折；玉折蘭摧；玉碎花銷； 玉樹長埋；玉樹風淒；甘棠遺愛；老成凋謝；含藥全貞； 忘憂草謝；松筠比節；花落萱幃；風木之思；風木之悲； 風木含悲；風木孝思；風木啣悲；風木淚灑；風木銜悲； 風冷杏壇；風摧椿萎；風榼興悲；風樹不靜；風樹之悲； 風樹之感；風樹興悲；桃李興悲；桑梓流光；雪柏霜松； 悲興風木；慈竹風淒；慈竹風摧；慈萱永謝；椿庭影渺； 萱堂露冷；萱幃月冷；萱萎北堂；萱儀足式；萱範長存； 萱蔭長留；葬玉埋香；葭莖增感；墓木已拱；墓木拱矣； 墓有宿草；摧蘭折玉；暮景殘光；曇花萎謝；蕙折蘭摧； 霜隕幃萱；繡閨花殘；蘭摧玉折；蘭摧蕙折；露冷椿庭； 瘞玉埋香