

論臺灣趙雲信仰的經、史、文底蘊*

林盈翔

東吳大學中國文學系助理教授

提 要

「三國」文化母題，深深積澱在華人文化的血脈之中，於民間宗教，關帝信仰更是影響深遠。而同為三國人物的趙雲，雖不若關羽，但也有所開展。目前臺灣共有 37 間主祀趙雲的廟宇，在三國文化、關帝信仰的對照下，臺灣趙雲信仰的形成原因與開展過程，確實發人興味，值得研究。本文以「文化記憶的凝聚：趙雲成神的關鍵」、「儒經典常與道德秩序：趙雲信仰的底蘊」二節加以考論。指出，以史傳中的趙雲言之，其人物生平、事件豐富度實則不夠飽滿，但當其在歷史記憶凝聚為文化記憶的過程中，成為了七進七出、長坂救主、銀槍白馬、一身是膽的「常山趙子龍」。而此些人物形象、新的文化記憶，也廣為民間認同與接受。也正是在趙雲的文化記憶完成後，方才進一步成為信仰的對象。再者，臺灣的趙雲信仰呈現出兩種質性，一是護佑蒼生、濟世救民的宗教意義，二是儒經典常、勸化向善的道德秩序。前者關乎神秘體驗與信仰的在地化，後者為趙雲信仰的內在價值。而此一道德秩序，其價值判斷也正是華人社會的儒經典常。就「神道設教」言，儒經典常與道德秩序，也扣合著趙雲「完美」的人物形象而有

* 感謝匿名審查老師給予的修改意見與後續研究提醒，後學受益匪淺，並已在可行範圍內一皆修改。

所發揮。經、史、文三個面向共同縮合而成趙雲信仰的重要底蘊。

關鍵詞：趙雲 《三國志》 《三國志演義》 儒宗神教 關帝信仰

且依歷來文獻記載、當前研究成果言，關帝信仰的形成脈絡固然複雜，^②然官方武廟系統的大力崇揚亦是關鍵。於唐代關羽尚為配享，但歷經宋明兩代的提升，到了明清之際，關羽已晉升為武廟的主祀，民間信仰亦隨之大盛。確實，關羽神格化為關聖帝君的過程，其中一項重要關鍵乃官方武廟系統的傳播，若由此點觀察，同是三國人物，諸葛亮、張飛、張遼、周瑜、陸遜等，也都曾一度配享武廟，^③但趙雲則從未進入過官方武廟祭祀系統。然據統計，目前臺灣共有 37 間主祀趙雲的廟宇，^④是以在三國文化、關帝信仰的對照下，臺灣趙雲信仰的形成原因與開展過程，確實發人興味，值得研究。

而目前學界對趙雲的研究，亦是汗牛充棟。^⑤其中成果較佳者，有王前程先

-
- ② 相關研究可參洪淑苓：《關公民間造型之研究：以關公傳說為重心的考察》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1995 年）。劉海燕：《從民間到經典——關羽形象與觀與崇拜生成演變史論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019 年）。（荷）田海（Barend J. ter Haar）著，王健等譯，王健校：《關羽：由凡入神的歷史與想像》（Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero）（北京：新星出版社，2022 年）。
- ③ 《新唐書·志第五·禮樂五》：「建中三年，禮儀使顏真卿奏：『治武成廟，請如月令春、秋釋奠。其追封以王，宜用諸侯之數，樂奏軒縣。』詔史館考定可配享者，列古今名將凡六十四人圖形焉：……魏征東將軍晉陽侯張遼，蜀前將軍漢壽亭侯關羽，吳偏將軍南郡太守周瑜、丞相婁侯陸遜，晉征南大將軍南城侯羊祜、撫軍大將軍襄陽侯王濬……」參（北宋）歐陽修等著：《新唐書》（北京：中華書局，2003 年），頁 377-378。
- ④ 統計數字參臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》（臺南：臺灣趙子龍文化協會，2021 年）。
- ⑤ 如劉熹桁：〈趙雲形象演變的原因與意義探究——以《三國志》、《三國演義》和《見龍卸甲》為藍本〉，《佳木斯教育學院學報》第 1 期（2012 年 1 月），頁 36-38。楊雪：〈論《三國演義》中的趙雲形象〉，《文學研究》第 1 期（2014 年 1 月），頁 21-22。張文諾：〈論趙雲形象的文化書寫與時代鏡像〉，《商洛學院學報》第 32 卷第 5 期（2018 年 10 月），頁 34-41。《三國》研究專書多少也會提及片段，如李殿元、李紹先：《〈三國演義〉懸案解讀》（成都：四川人民出版社，2004 年）。然此類篇章大抵整理功多，結論大致相同。

生的研究成果，^⑥如〈從趙雲形象的重塑看羅貫中的大義觀〉、^⑦〈論趙雲的悲劇性命運及其成因〉兩篇。^⑧前篇就小說立論，後篇則是本於史傳，皆有可參之處。學位論文方面，王威《趙雲形象史研究》，^⑨是文在趙雲形象的處理上，關注面向較廣，史傳之外，也考索了文人敘事、雜劇、京戲、平話、彈詞等載體，於小說也能注意到諸版本間的差異。雖則論述精緻度還可再提升，然已算是研究成果較好的學位論文。^⑩再者，陳香璉〈「五虎將」結構下的趙雲形塑——從史料素材到演義小說的藝術軌跡〉此文較有獨特觀點處，是將趙雲形象的塑造，置於「五虎將」的並列結構中觀察，認為《三國演義》中趙雲形象的提升，是爲了維持五虎將結構的平衡。^⑪後也以此爲基礎，延伸、完成其碩士學位論文。^⑫

與本論題直接相關者，則有葉威伸：〈從史籍、小說到民間信仰與傳說探究趙雲形象之遞嬗〉，^⑬此文是目前可見，最早關注臺灣趙雲信仰的研究成果。文

-
- ^⑥ 如王前程：〈《三國演義》與古代將相文化〉，《中華文化論壇》第1期（2007年3月），頁71-75。〈《三國演義》的英雄觀與宋元忠義思潮——蜀漢忠義文化的基本內涵〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》第6期（2016年11月），頁49-55。〈《三國志》所載馬超「督臨沮」應為「督臨洮」之誤〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》（2021年4月），頁1-7。《《三國演義》與傳統文化》（武漢：華中師範大學出版社，2007年）等等。
- ^⑦ 王前程：〈從趙雲形象的重塑看羅貫中的大義觀〉，《三峽大學學報（人文社會科學版）》第39卷第1期（2017年1月），頁91-97。
- ^⑧ 王前程：〈論趙雲的悲劇性命運及其成因〉，《內江師範學院學報》第39卷第7期（2016年7月），頁9-13。
- ^⑨ 王威：《趙雲形象史研究》（杭州：浙江大學中國古代文學系碩士論文，2011年）。
- ^⑩ 另有汪燦：《論趙雲形象的文本變遷與演變軌跡》（武漢：華中師範大學中國古代文學系碩士論文，2012年）。此文又再簡略，雖有延伸至當代戲劇的討論，但整體而言所開展的成果較為普通。
- ^⑪ 陳香璉：〈「五虎將」結構下的趙雲形塑——從史料素材到演義小說的藝術軌跡〉，《東華中國文學研究》，第11期（2012年12月），頁99-120。
- ^⑫ 陳香璉：《《三國志演義》中「五虎將」結構之探討》（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2012年）。亦可參劉文菁：《《三國演義》五虎將人物形象研究》（宜蘭：佛光大學文學系碩士論文，2010年）。
- ^⑬ 葉威伸：〈從史籍、小說到民間信仰與傳說探究趙雲形象之遞嬗〉，《臺北城市科技大學通識

中也採集了臺南佳里永昌宮的相關趙子龍民間傳說，有其前導之功。葉氏於後再以《趙雲信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》¹⁴為題，完成其博士學位論文。此文特色在於採集、整理了大量趙雲信仰的民間傳說，有其價值。葉氏同時也參與了《走訪趙子龍信仰》一書的編纂，後文所徵引的趙子龍民間傳說文本，便是以此書為主。

本文受限於篇幅，擬先聚焦於趙雲信仰形成的底蘊。考論後，認為儒家經典的道德意義、歷史人物的真實依據與文學演義的流傳接受，在三者交互影響之下，方讓趙雲的「完美形象」進而神格化為「趙聖帝君」，於後展開其庇佑萬民、教化人心的信仰旅程，以下便以「文化記憶的凝聚：趙雲成神的關鍵」、「儒經典常與道德秩序：趙雲信仰的底蘊」二節，次第展開論述。

二、文化記憶的凝聚：趙雲成神的關鍵

信仰中的趙雲，被如斯敘述：

南宮輔佐真君趙恩師：鸞門諸恩師之一，姓趙名雲，字子龍，三國蜀常山真定人。趙恩師姿顏雄偉，驍勇慣戰，事先主劉備為將。當劉備為曹操大軍敗於長坂坡，棄妻子南逃時，子龍鼓勇，單槍匹馬，直搗長坂，如入無人之境，救甘夫人及後主阿斗，衝出曹軍重圍，尋從先主取成都，定益州，為「翊軍將軍」。劉備稱讚子龍一身是膽，卒謚順平，民間信仰，稱為「子龍爺」。¹⁵

學報》第5期（2016年4月），頁47-68。

¹⁴ 葉威伸：《趙雲信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》（花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2020年）。

¹⁵ 追雲燕：《臺灣民間信仰諸神傳》（臺北：逸群圖書有限公司，1993年），頁95。

類似的敘述亦可見於《臺灣民間信仰神明大圖鑑》¹⁶等書，也因趙雲信仰的形成時間較晚，明代的《三教源流聖帝佛祖搜神大全》、¹⁷《歷代神仙通鑑》¹⁸等書尚未著錄。引文內容大抵可以三個部分加以分析，一是將趙雲置於鸞門系統中加以敘述，然若考察臺灣各趙雲廟對自身信仰體系的敘述，也可發現更多的是一種神祕經驗的機緣或感悟。如板橋臺北子龍廟廟主林定發先生自述：

某天黃師姐在家中看到一名穿白色戰袍的將軍，白袍將軍對著黃師姐說，祂是常山趙子龍本靈，要透過他們夫妻在北部建廟發揮。¹⁹

又如雲林莿桐鄉忠雲宮：

在未建宮前，每當夜晚趙子龍元帥都會顯靈是獻給宮主要立宮濟世度化眾生，自此宮主有感趙府元帥慈悲便自雕趙府元帥金身在家中侍奉。²⁰

若以《走訪趙子龍信仰》一書所蒐集的資料言之，臺灣的 37 間子龍廟，鸞門體系實為少數。²¹但引文將趙雲置於鸞門體系下，實有其脈絡可循，於此先按下不表，下節會再有詳細論述。

第二，「趙恩師姿顏雄偉，驍勇慣戰，事先主劉備為將」、「尋從先主取成都，定益州，為『翊軍將軍』。劉備稱讚子龍一身是膽，卒諡順平」。此段敘述

¹⁶ 林進源：《臺灣民間信仰神明大圖鑑》（臺北：進源書局，1996年）。

¹⁷ （明）無名氏：《三教源流聖帝佛祖搜神大全》，收於王秋桂、李豐楙編：《中國民間信仰資料彙編》第1輯第3冊（臺北：臺灣學生書局，1989年）。

¹⁸ 署名徐道、程毓奇所編纂的《歷代神仙通鑑》，雖有趙雲之名，然僅是在敘述事件中帶過，觀其文義脈絡，亦未將趙雲視為神仙。參（明）徐道、程毓奇：《歷代神仙通鑑》，《中國民間信仰資料彙編》第1輯第10-17冊。

¹⁹ 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁66。

²⁰ 同前註，頁113。

²¹ 宜蘭頭城鎮慶安堂、雲林斗六市管士厝天龍宮、高雄市林園正氣南聖宮，只有此三間明寫為鸞門體系。

出自陳壽《三國志》，趙雲是歷史上真實存在的人物，但陳壽在《三國志》中，對趙雲的記載相當簡略，全文不過三百字左右。且都謹記載事件梗概，未有細節描述。如引文所引的段落，《三國志》原文為：

先主自葭萌還攻劉璋，召諸葛亮。亮率雲與張飛等俱泝江西上，平定郡縣。至江州，分遣雲從外水上江陽，與亮會于成都。成都既定，以雲為翊軍將軍。²²

「劉備稱讚子龍一身是膽」此事，並未出現在陳壽《三國志》正文之中，而是裴松之注引《雲別傳》中，方有相關記載。然《雲別傳》乃趙雲後人私修家傳，內容多為褒美記載，也不免會有阿私先人之言。²³《三國志演義》中，對於趙雲的諸多描述與記載，便多是出自《雲別傳》，如拒趙範嫂、勸諫劉備、漢水救援等等。²⁴換言之，若以嚴格的史學眼光檢視，《雲別傳》的內容，其證據效力、歷史的真實性也是相對較低的。以趙雲「一身是膽」的漢水救援為例：

夏侯淵敗，曹公爭漢中地，運米北山下，數千萬囊。黃忠以為可取，雲兵隨忠取米。忠過期不還，雲將數十騎輕行出圍，迎視忠等。值曹公揚兵大出，雲為公前鋒所擊，方戰，其大眾至，勢逼，遂前突其陣，且鬪且却。公軍散，已復合，雲陷敵，還趣圍。將張著被創，雲復馳馬還營迎著。公軍追至圍，此時沔陽長張翼在雲圍內，翼欲閉門拒守，而雲入營，更大開門，偃旗息鼓。公軍疑雲有伏兵，引去。雲雷鼓震天，惟以戎弩於後射公軍，公軍驚駭，自相蹂踐，墮漢水中死者甚多。先主明旦自來至雲營圍視

²² (晉)陳壽著，(南朝宋)裴松之注：《三國志》(北京：中華書局，2007年)，頁949。以下所引《三國志》皆依此版本，僅於引文後標明頁數，除有註明之必要者，不另作註。

²³ 關於魏晉別傳的質性，可參遼耀東：〈魏晉別傳的時代性格〉，《魏晉史學的思想與社會基礎》(臺北：東大圖書股份有限公司，2000年)，頁101-138。

²⁴ 以寬泛的標準言，僅有一事未採：「與夏侯惇戰於博望，生獲夏侯蘭。蘭是雲鄉里人，少小相知，雲白先主活之，薦蘭明於法律，以為軍正。雲不用自近，其慎慮類如此。」(頁949)

昨戰處，曰：「子龍一身都是膽也。」（頁 949）

事件的時間點在建安二十四年（西元 219 年），黃忠定軍山「一戰斬淵」²⁵之後。《三國志·武帝紀》中，曹操確實有南下爭漢中，但僵持不過兩個月，²⁶《三國志·先主傳》中亦載兩雄相爭的細節。²⁷《雲別傳》便在這歷史記載的縫隙中，留下了趙雲「陷敵趣圍，復馳馬還營迎」、「大開營門，偃旗息鼓」的英勇記載。目前在《三國志演義》的研究中，大抵認為此兩段便是「七進七出」與「空城計」的原型。「子龍一身都是膽也」，也成了趙雲流傳千古的勇武象徵與最佳註腳。是以趙守博、顏寬恒、²⁸王境棋²⁹等人，在《走訪趙子龍信仰》的推薦序中，都不約而同的提到了趙雲「一身是膽」，³⁰可見趙雲「子龍一身都是膽也」的人物形象，在傳播接受的過程中，成為了強勢的流傳文本。

第三，「當劉備為曹操大軍敗於長坂坡，棄妻子南逃時，子龍鼓勇，單槍匹馬，直搗長坂，如入無人之境，救甘夫人及後主阿斗，衝出曹軍重圍」，此段則完全是《三國志演義》的小說家言，於正史中並未見載。前文所提及的三篇序文，也都有敘及此事：「長坂坡之戰，單騎救主，縱橫於曹軍千萬人馬之中」、「長坂坡之役，縱橫於曹軍千萬人馬之中」、「長坂坡前，白騎單槍，如入無人之境」。³¹葉威伸先生便考察臺灣趙雲廟宇中，對於趙子龍故事的流傳，如壁畫、交趾陶等等，「長坂坡七進七出、單騎救主」為其敘事重心：

²⁵ 《三國志》，頁 948。

²⁶ 「夏侯淵與劉備戰於陽平，備所殺。三月，王自長安出斜谷，軍遮要以臨漢中，遂至陽平。備因險拒守。夏五月，引軍還長安。」（頁 52）

²⁷ 「曹公自長安舉南征。先主遙策之曰：『曹公雖來，無能為也，我必有漢川矣。』及曹公至，先主歛拒險，終不交鋒，積月不拔，亡者日多。夏，曹公果引軍還，先主遂有漢中。」（頁 884）

²⁸ 同時署名顏清標、顏莉敏。

²⁹ 同時署名林文章。

³⁰ 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁 8 及 10-11。

³¹ 同前註。

即便趙雲「雲身抱弱子，即後主也，保護甘夫人，即後主母也，皆得免難」為歷史事實，但在宮廟呈現出的卻大多是經《三國演義》鋪陳渲染的橋段，尤其對信眾而言趙雲在長坂坡七進七出即是他們最為熟稔的「歷史事件」，是他們信仰神祇忠、勇精神的體現，也是祂一生最重要的功績之一。³²

換言之，趙雲是歷史上實存的人物，在趙雲信仰中也依著史傳本源，但當人們在講述其事蹟時，卻又會非常自然地將小說塑造的內容，混為一談。萬建中先生指出：

在民間，傳說是當地人的主要歷史，便是歷史，也被當作傳說來講述。也就是說，民眾並不認為傳說和歷史有甚麼區別，他們從不擔心歷史被歪曲或不真實，考據或求證不屬於民間，而是史學家們的生存之道。³³

這樣的提法是有道理的，「考據或求證不屬於民間」，對於庶民而言，只要故事有意義即是，而「長坂坡七進七出、單騎救主」乃「信仰神祇忠、勇精神的體現」，人們敘述時只求其善，而不求其真。故於趙雲信仰中，「長坂坡七進七出、單騎救主」成為信眾所理解、樂道的，「子龍公」的功績。

然需要再進一步論述的是，小說與歷史的界線也不是可以斷然劃分的。《左傳》宣公二年：

晉靈公不君……猶不改，宣子驟諫，公患之，使鉏麇賊之。晨往，寢門闢矣，盛服將朝。尚早，坐而假寐。麇退，歎而言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠，棄君之命，不信，有一於此，不如死也。」觸槐而

³² 葉威伸：《趙雲信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》，頁 270-271。

³³ 萬建中：〈民間傳說的虛構與真實〉，《民族藝術》第 3 期（2005 年 9 月），頁 75。

死。³⁴

此段鉏麇觸槐的故事十分著名，然就歷史真實的角度觀察，鉏麇既是刺客，其在四下無人的情況下，不忠不信的獨白、觸槐而死的決定，此些一言一行又如何能被記載下來？是以錢鍾書先生便對此批評道：

如僖公二十四年介之推與母偕逃前之問答，宣公二年鉏麇自殺前之慨歎，皆生無傍證、死無對證者。註家雖曲意彌縫，而讀者終不饜心息喙……史家追述真人實事，每須遙體人情，懸想事勢，設身局中，潛心腔內，忖之度之，以揣以摩，庶幾入情合理。蓋與小說、院本之臆造人物，虛構境地，不盡同而可相通。³⁵

錢氏先是提出「註家雖曲意彌縫，而讀者終不饜心息喙」，此段記載在真實性上，終是難以說服讀者。於後便提出「史家追述真人實事」，「蓋與小說、院本之臆造人物，虛構境地，不盡同而可相通」。也就是史傳、小說之間文史界線，實則本就是模糊的。英國史學家凱斯·詹京斯亦認為，歷史記載必然有其主觀性：

不論歷史的可驗證性多高，可接受性或可核對性多廣泛，它仍然不免是個人思維的產物，是歷史學家作為一個「敘述者」觀點的表示。³⁶

以此論之，只要史傳是以語言文字的形式留下，則必然具有文本性、文學性，此

³⁴ 楊伯峻編著：《春秋左傳注》（高雄：復文圖書出版社，1991年），頁658。

³⁵ 錢鍾書：《管錘編·左傳正義·杜預序》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁267-273。

³⁶ （英）凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）著，賈士衛譯：《歷史的再思考》（Re-Thinking History）（臺北：麥田出版公司，1999年），頁96。

種難以擺脫的內在質性。³⁷此點不論是對陳壽《三國志》或裴松之注引的《雲別傳》言，都是相同的，兩者都會有史家在書寫時所隱含的個人意識、史觀於其中，而不盡然是一個被記錄下來的「客觀存在的歷史真實」。

歷史有其文學性，另一方面，《三國志演義》乃「晉平陽侯陳壽史撰，明羅本貫中編次」，³⁸亦即《三國志演義》雖是文學、是小說，但亦有其歷史性。此即為章學誠《丙辰劄記》所謂「七分實事，三分虛構」、³⁹魯迅《中國小說史略》所言「七實三虛」⁴⁰者也。一方面「演義」本就是根據經典或特定舊史見聞進行語言文字的加工和推衍，⁴¹而「傳奇」也有擬史官的文化癖，仿擬史官而為

³⁷ 美國當代史學家海登·懷特亦言：「任何為真相而著之史書，均不能於其中免除意識形態成分。」參（美）海登·懷特（Hyden White）著，劉世安譯：《史元——十九世紀歐洲的歷史意象》（The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe）冊上（臺北：麥田出版社，1999年），頁24。相關論述亦可參（美）海登·懷特著；陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》（北京：中國社科院，2003年）。（美）海登·懷特著，董立河譯：《話語的轉義——文化批評文集》（Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism）（北京：大象出版社，2011年）。

³⁸ 《百川書志》：「《三國志通俗演義》二百四卷，晉平陽侯陳壽史撰，明羅本貫中編次。據正史，采小說，證文辭，通好尚，非俗非虛，易觀易入，非史氏蒼古之文，去瞽傳詖諧之氣，陳敘百年，該括萬事。」參（明）高儒：《百川書志》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁82。

³⁹ 章學誠《丙辰劄記》：「凡演義之書，如《列國志》、《東西漢》、《說唐》及《南北宋》，多記實事；《西遊記》、《金瓶梅》之類，全憑虛構，皆無傷也。惟《三國演義》則七分實事，三分虛構，以致觀者往往為所惑亂……但須實則概從其實，虛則明著寓言，不可虛實錯雜，如《三國》之淆入耳。」參（清）章學誠：《章氏遺書外編·丙辰劄記》（北京：文物出版社，1985年），頁396-397。

⁴⁰ 魯迅《中國小說史略》：「羅貫中本《三國志演義》……皆排比陳壽《三國志》及裴松之註，間亦仍采平話，又加推演而作之；論斷頗取陳裴及習鑿齒孫盛語，且更盛引「史官」及「後人」詩。然據舊史即難於抒寫，雜虛辭復易滋混淆，故明謝肇淛既以為「太實則近腐」，清章學誠又病其『七實三虛惑亂觀者』也。」參魯迅：《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992年），頁113-114。

⁴¹ 李志宏先生：「不論演言或演事，兩者作為演義的一種表達形式，在話語本質的表現之上，其共通性都是根據經典或特定舊史見聞進行語言文字的加工和推衍，以期達到釋經解事的目的。」參李志宏：〈「演義」辨題〉，《「演義」——明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安

故事人物留下有別正統的歷史評價。⁴² 故鄺龔子先生論曰：

《三國演義》的選擇性記憶和書寫，是集體多於個體性質的；羅貫中「編次」而毛氏父子「改評」的，正是具有普遍認同的歷史意義。小說中的趙雲，戰功和地位提升了，性格也更突出，但與其強調細節的虛構性，不如體認由本傳／別傳過渡到文學的重塑，見證了歷史記憶凝聚為文化記憶，體現文化價值的典範。⁴³

此一提法也是十分精準，吾人對《三國志演義》的理解，也該注意到當視為集體創作的成果。《三國》小說並非單一作者所創作，除來自史傳、話本、戲曲等源頭，小說本身亦是複數作者，如引文提及的羅貫中、毛宗崗父子等。又明清之際現存三十餘種小說版本，志傳系統與演義系統間⁴⁴的差異也是頗大。故趙雲地位提升當非某單一作者的意圖。要而言之，在「演義」、「傳奇」的集體記憶和書寫下，趙雲其地位、戰功的提升，實則是一種「歷史記憶凝聚為文化記憶」的「文化價值典範」轉移與過渡。

而在「文化價值典範」此一層次的意義上，趙雲可說是一個「完美」的人

出版社，2011年），頁43-55。

⁴² 李豐楙先生：「……其目的正是要為諸多奇人的奇聞、異事，留下一種傳記，一種異於正史傳記觀的『奇傳』。這是擬史官的文化癖，仿擬史官而可為三國人物、取經要角或宋江群盜，做『正統』外的人物評價。由於擬史官，故自有另類史觀，就是採取稗官野史或歷史演義，將奇鋪張敷衍而自成一體，如此就可在「正傳」的史觀之外，另從『奇傳』的角度記傳其人亦記其事。」參李豐楙：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》，第17卷第3期（2007年9月），頁148。

⁴³ 鄺龔子：〈歷史的文學轉化——從史傳到《三國演義》中的趙雲〉，收於楊玉成、劉苑如主編：《今古一相接——中國文學的記憶與競技》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019年），頁221-256。

⁴⁴ 《三國志演義》版本研究可參（英）魏安：《三國演義版本考》（上海：上海古籍出版社，1996年）。（日）中川諭著，林妙燕譯：《《三國志演義》版本研究》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

物形象。如沈伯俊先生指出，羅貫中在「歌頌忠義」觀念的影響下，所極力刻劃的第一等人物應該是關羽。然隨著時代的演進，思想意識、審美觀念有所轉變，趙雲「膽識兼備，智勇雙全，機警精細，謙虛謹慎」的人物形象，反倒成爲了當代讀者最喜歡的角色。⁴⁵而周思源先生認爲，「趙雲是《三國演義》中最得人心的藝術形象之一，他武藝超群、品德高超、穩重多謀，是一個完美的儒將藝術典型。」⁴⁶ 禡夢庵先生亦稱「子龍的勇武不下於關、張，而識見實在二人之上」。⁴⁷ 楊自平先生也總結趙雲一生，認爲其有爲有守，「是蜀漢武將中唯一無負評者」，趙雲「在人才濟濟的三國，樹立獨特典範」。⁴⁸ 曾世豪先生則言「趙雲尤其以其仁人愛物，大處著眼的懷抱與格局，不只一次被毛評譽爲有見識之『大臣』，不能單純以武將目之，泯滅了文武界線之限制，象徵了亂世之中賢臣的典範。」⁴⁹ 相關研究成果，在在皆是明證。

要而言之，若單以史傳中的趙雲言，其人物生平、豐富度並不足夠，是以也未能配享武廟。但當其在歷史記憶凝聚爲文化記憶的過程中，成爲了小說中七進七出、長坂救主、一身是膽的「常山趙子龍」。而此些人物形象、新的文化記憶，也廣爲民間認同與接受。趙雲此種由史傳本源、小說塑造澱積而成的完美形象，也同樣在信仰中展現，是具有共同指向的文化記憶，是信眾共同理解的「子龍公」。趙雲此種揉合史傳與小說的人物形象，其完成時期當是在明清之際，而由此點觀察，也與趙雲信仰的出現時間是合轍的。⁵⁰ 如關羽信仰在宋代已十分興

⁴⁵ 沈伯俊：〈論趙雲〉，《《三國演義》新探》（成都：四川人民出版社，2002年），頁185-203。亦可參沈伯俊：〈趙雲為什麼特別討人喜歡〉，《沈伯俊說三國》（北京：中華書局，2006年），頁81-83。

⁴⁶ 周思源：《周思源品賞三國人物》（北京：中華書局，2007年），頁95。

⁴⁷ 禡夢庵：《三國人物論集》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁153。

⁴⁸ 楊自平：《羅貫中與《三國演義》》（臺北：五南圖書股份有限公司，2020年），頁355-356。

⁴⁹ 曾世豪：〈書生膽氣，大將才識——論《三國演義》文武關係與治亂隱喻〉，《漢學研究》第38卷第4期（2020年12月），頁163。

⁵⁰ 趙雲於明代萬曆年間起，方有入祀其出生地正定鄉賢祠的記載，而同時關帝信仰已興盛非常。要到清代康熙年間，才有主祀趙雲的廟宇出現於方志記載之中。相關研究可參葉威伸：《趙雲

盛，信仰甚至影響小說人物塑形，如《演義》中便屢稱「關公」、有「顯聖」、「感神」的情節。換言之，趙雲是在其文化記憶完成後，方進一步成為信仰的對象，這才是趙雲信仰流佈的重要關鍵，也是目前學界研究尚未即細論處。同為五虎將的張飛、馬超與黃忠，也因人物的文化記憶不夠飽滿，而較未有後續民間信仰的開展。

三、儒經典常與道德秩序：趙雲信仰的底蘊

上一節的文本分析與考述推論，指出趙雲信仰流佈關鍵，其實與史傳本源、小說塑造共同澱積而成的完美形象息息相關。本節則欲進一步論述，趙雲信仰所蘊含的道德秩序底蘊。先是《禮記·祭法》有云：

夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。⁶¹

在傳統儒家思想裡，人只要在世有功績，「法施於民」、「以死勤事」、「以勞定國」、「能禦大菑」、「能捍大患」，死後都可以被祭祀。《禮記·祭義》又言：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚於上，為昭明、焄蒿、淒愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首

信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》，頁 17-21。

⁶¹（東漢）鄭玄注，（唐）孔穎達等正義：《禮記正義》，收於（清）阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2011 年），頁 802。

則。百眾以畏，萬民以服。」⁵²

在氣化萬物的宇宙觀下，人與鬼神並非斷然二分，而是一氣之化，即正義所釋：「人生賦形體與氣合共為生，其死則形與氣分。」⁵³ 所以人死則骨肉敗壞，「陰為野土」，然其氣則發揚於上，為「百物之精也，神之著也」。在同樣的思維脈絡下，朱熹所編《二程遺書》中，也是論斷「氣便是神」。⁵⁴

於後引文中孔子更進一步指出，「因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則」。將兩段文字合而觀之，可知人在世若有功績，抵禦災患、保家衛民，死後其氣則發揚於上，而為鬼神。並且鬼神能為黎民黔首的行事準則，故言「百眾以畏，萬民以服」。《周易·觀卦·彖辭》亦言：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」⁵⁵「神道設教」可說是儒家對於宗教信仰的核心觀念之一，也就是宗教的本質是警惡勸善、有益教化，錢鍾書先生言「設教濟政法之窮，明鬼為官吏之佐」，⁵⁶可謂切中。

此點於趙雲信仰中亦同，除了護佑蒼生、濟世救民⁵⁷的宗教意義外，也往往在信仰中寄寓、強調儒經典常與道德秩序。如《雲別傳》載趙雲拒嫂之事：

⁵² (東漢)鄭玄注，(唐)孔穎達等正義：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁813-814。

⁵³ 同前註，頁814。

⁵⁴ 「又問：『《易》言知鬼神之情狀否？』曰：『有之。』又問：『既有情狀，必有鬼神矣？』曰：『《易》說鬼神，便是造化也。』又問：『名山大川能興雲致雨，何也？』曰：『氣之蒸成耳。』又問：『既有祭，則莫須有神否？』曰：『只氣便是神也……』」參(南宋)朱熹編：《二程遺書》，收於(清)紀昀等纂：《文淵閣四庫全書》(香港：迪志文化出版有限公司，2006年，《文淵閣四庫全書電子版(內聯網版)》)，卷22上，頁17。該系統使用臺灣商務印書館1986年出版之《景印文淵閣四庫全書》。

⁵⁵ (魏)王弼、韓康伯注，(唐)孔穎達等正義：《周易正義》，《十三經注疏》，頁60。

⁵⁶ 錢鍾書：《管錐編·周義正義·觀》，頁31。

⁵⁷ 「神明信仰的執掌多為其生前或神話後之職務或功績而來，但趙子龍信仰並非像財神爺、文昌帝君、月下老人等這一類有專職的神明，其信仰功能受到其生前之功勳紀錄，忠義雙全、肝膽相照、驍勇善戰之精神影響，因此凡濟世救民之事務皆有管轄。」臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁29。

從平江南，以為偏將軍，領桂陽太守，代趙範。範寡嫂曰樊氏，有國色，範欲以配雲。雲辭曰：「相與同姓，卿兄猶我兄。」固辭不許。時有人勸雲納之，雲曰：「範迫降耳，心未可測；天下女不少。」遂不取。範果逃走，雲無纖介。（頁 948）

此段「相與同姓，如拒兄嫂」的故事，在信仰中便被評價為「以有違禮俗倫常毅然拒絕」。⁵⁸ 再如反對分賜田產、忠於劉備等等：

益州人民，初罹兵革，田宅皆可歸還，今安居復業，然後可役調，得其歡心。

初，先主之敗，有人言雲已北去者，先主以手戟擿之曰：「子龍不棄我走也。」頃之，雲至。（頁 948-949）

反對分賜田產是仁德，對劉備不離不棄是忠義。這些也都成了「一身是膽」的武勇典範外，趙雲的道德價值象徵。而這樣的道德價值，其判斷標準，明顯是儒家式的。是以如臺南新營龍聖宮，述其立廟宗旨則言：

……雕刻金身，尊稱白維聖帝、趙府元帥，創設救世壇，神威顯赫，救拔眾生……勸化、濟世、傳道為宗旨。⁵⁹

「勸化、傳道」便是《周易》所言之「神道設教」了。也正因在趙雲的「完美」文化記憶中，其道德性也是豐滿的，故自然可以作為效法、景仰的對象，進而教化萬民。再引前述《走訪趙子龍信仰》的推薦序為例：

趙子龍信仰的推廣和弘揚，能發揮更大的教化功能，為社會和人類帶來更

⁵⁸ 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁 9-10。

⁵⁹ 同前註，頁 158。

有情有義、重忠信、講仁愛、勇於捍衛大是大非的優良風氣和道德觀念。趙子龍所呈現的忠肝義膽、智勇雙全的形象，也讓信眾尊崇其德其行，使信徒朋友廣受祂的神力庇佑。

忠孝之節，誠信之義，亦已日漸式微，緩緩隱退。面對傾斜的年代，趙子龍之風骨，不啻是一記暮鼓晨鐘，向上提升之道德引力。⁶⁰

會發現三篇序文，同時都強調了「大是大非的道德觀念」、「信眾尊崇其德其行」、「向上提升之道德引力」云云。實則是將華人社會，根植於儒經典常的善惡、道德觀念，素樸的寄寓在趙雲信仰之中。即為前文所論「百眾以畏，萬民以服」、「設教濟政法之窮，明鬼為官吏之佐」的「神道設教」觀念，在受神明庇佑外，更以警惡勸善、有益教化為信仰的底蘊。此點在關帝信仰中，也是相同的。劉海燕先生論曰：

這些由宗教人士創造出來、托關羽的名義流行的樸素的道德規範和善惡標準，儘管有些唯心主義和神祕主義的色彩，但無疑對於社會道德秩序的建設具有平衡和調節的作用，這是神道設教政策的上行下效，也是中國民間本土信仰的一種重要功能。⁶¹

劉氏指出，以關羽為名的各式勸善寶書，其內容確實具有平衡調節社會道德秩序的作用，旨在勸人為善，並遵守華人社會中的儒家道德規範。是以劉氏也指出，關聖帝君在善書中，就是一位「民間的道德守護神」。⁶²

可進一步論述者，李亦園先生、王志宇先生的研究也都提到，一貫道、慈惠堂與恩主公崇拜（儒宗神教）等，都具有強烈的「道德復振色彩」：

⁶⁰ 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁9-11。

⁶¹ 劉海燕：《從民間到經典——關羽形象與觀與崇拜生成演變史論》，頁257。

⁶² 同前註，頁252。

……民間宗教的新興教派不但具有一般虔信教派（pietism）的特性，而且或多或少都以復振傳統中國道德倫理為號召，所以也被稱為「道德復振教派」（moral revivalistic sects）……他們都希望藉宗教的力量把傳統的道德重整起來，以恢復傳統美好的倫理秩序。⁶³

對於一個外部觀察者而言，很容易受儒宗神教與一貫道、慈惠堂等民間教派所強調的道德主義所吸引。儒宗神教與一貫道、慈惠堂，確實都是道德色彩濃厚的教派，在這些教派所編造的資料中，不斷的強調這種道德主義。⁶⁴

而此些宗教所強調的「道德復振」、「倫理秩序」、「不斷強調的道德主義」，其價值觀，無疑都是沉積在華人社會文化中的儒經典常。而鸞門一般宣稱其所著的經典，係神佛降鸞著造的。但若先不論其神秘色彩，而以近現代的科學眼光觀察，其中大多是編輯而成的，亦即根據需要從各種經典擷取或改編。⁶⁵ 如以最著名的《關聖帝君覺世真經》言，節錄片段如下：

帝君曰：人生在世，貴盡忠孝節義等事，方於人道無愧，可立身於天地之間，若不盡忠孝節義等事，身雖在世，其心已死，是為偷生……故君子三畏四知，以慎其獨……但有逆理，於心有愧者，勿謂有利而行之；凡有合理，於心無愧者，勿謂無利而不行……敬天地、禮神明，奉祖先、孝雙親，守王法、重師尊，愛兄弟、信朋友，睦宗族、和鄉親，敬夫婦、教子孫……諸如此福，惟善所致。吾本無私，惟佑善人。眾善奉行，毋怠厥

⁶³ 李亦園：〈臺灣民間宗教的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞發展文化因素的回應〉，收於宋文薰、李亦園、許倬雲、張光直編：《考古與歷史文化（下）》（臺北：正中書局，1991年），頁30-31。

⁶⁴ 王志宇：《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》（臺北：文津出版社，1997年），頁345。

⁶⁵ 王見川：〈轉變中的神祇——臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，收於李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），頁136。

志。⁶⁶

引文中的「盡忠孝節義」的價值觀、「君子慎獨」的修養功夫、「於心無愧者」的義利之辨、「敬天地、禮神明」等等的人倫秩序，乃至天道無親，常與善人的「吾本無私，惟佑善人」，最後勸化向善、道德復振：「眾善奉行，毋怠厥志」。確實是能看出其中「儒宗神教」的道德價規範。關聖帝君是「民間的道德守護神」，而此一道德，是根源於儒經典常的。雖然趙雲信仰的歷史較短，是以未有相關典籍問世，但由田野、口述等資料觀察，也能做出相同的判斷，亦即在道德價值判斷上，也是依著趙雲的文化記憶形象，進一步彰顯在華人社會中的儒經典常與道德秩序。

一如楊慶堃先生所提出的制度性宗教（institutional religion）與擴散性（diffused religion）宗教，⁶⁷ 中國的民間信仰大抵是較接近擴散性宗教，可以很自然的吸納新的元素、人物，進而擴大其體系，並在日常生活加以實踐與活化。在趙雲信仰裡，便是以儒經典常為道德價值判斷的底蘊，再輔以傳統的民間信仰、宗教儀式。也在一定程度上，參照了關帝信仰，⁶⁸ 因而有部分宮廟將其納入鸞門體系。但依目前臺灣趙雲信仰的整體概況言，大抵還是在儒宗神教、在鸞門之外的。至於趙雲信仰中的儒經典常，是直接體現華人社會的道德秩序，抑或受儒宗神教啓發，這或許也可以再做研究觀察，由個別宮廟的發展、歷史，加以爬梳、判斷。但一如李豐楙先生的觀察：

在臺灣的社會城鎮裡至今仍保存了中國傳統的信仰生活方式……民眾集體需要的宗教信仰儀式，即是社會集體生活方式的集體象徵，廣被社民相信

⁶⁶ 不著撰人：《關聖帝君覺世真經》（臺北：正一善書出版社，2003年）。

⁶⁷ CK Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961).

⁶⁸ 如臺東東凌宮聖帝廟，自述其在臺東市鯉魚山建造龍鳳寶玉塔，「其建築規模均奉關聖帝君及趙聖帝君兩神聖指示設造。」參臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁196。

是關係地方集體命運的信仰象徵。⁶⁹

宗教信仰、趙雲信仰，畢竟還是民間社會集體生活方式的體現，是「地方集體命運的信仰象徵」。是以臺灣的趙雲信仰發展過程，出現的各種神威佑民的民間傳說，如雲林莿桐雲天宮的「手接炸彈」，⁷⁰ 臺南永龍宮的「賜藥方行醫救世」，⁷¹ 臺南佳里永昌宮的「示警交通事故」，⁷² 屏東恆春四溝千峰殿的「抵抗山地人」，⁷³ 實際上也是體現了「先民尋求信仰正統依歸，神明保佑度過歷史危難」、「信仰傳說在地化」⁷⁴的過程。此種無關道德秩序，護佑萬民、消災解厄的傾向，必然是趙雲信仰的重要質性，也是不能忽略的。

整體而言，臺灣的趙雲信仰呈現出兩種質性，一是護佑萬民、消災解厄的宗教意義，二是儒經典常、勸化向善的道德秩序。前者關乎神秘體驗與信仰的在地化，後者則是本節考論重點，認為趙雲信仰所蘊含的道德秩序底蘊，實際上是華人社會的儒家道德規範。儒宗神教、關帝信仰自是此一類型的代表，但依目前的資料判斷，趙雲信仰整體而言其實並不屬於鸞門體系。是以可能是根源於共同的文化土壤，亦即華人社會的儒家倫常，也有可能是在信仰發展的過程中，受到關帝信仰、儒宗神教的啓發。這個部分則有待後續研究確認。但就「神道設教」的觀念切入，儒經典常、道德秩序確實扣合著趙雲「仁義」的人物形象而有所發揮，進而成為趙雲信仰的重要底蘊。

⁶⁹ 李豐楙：〈制度與擴散：戰後臺灣火居道教的兩個宗教面向——以臺灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷第1期（2012年12月），頁118。

⁷⁰ 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》，頁109-110。臺灣的媽祖信仰、關帝信仰，也都有接炸彈的類似傳說，似乎也可視為臺灣此一傷痛之島，共同歷史記憶轉化的過程。

⁷¹ 同前註，頁143-144。

⁷² 同前註，頁131。

⁷³ 同前註，頁176。

⁷⁴ 葉威伸：《趙雲信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》，頁262。

四、結語

陳寅恪先生暢言中國思想以「儒釋道三教」為代表，「華夏民族所受儒家學說之影響，最深最巨」。⁷⁵誠哉斯言。而在民間場域、宗教信仰中，儒經典常亦仍發揮其影響力，維持著道德秩序、維持著社會集體生活的規則。胡小偉先生〈三教圓融與關羽崇拜〉：

關羽以「托夢顯靈」與佛教結緣，以「降神靖妖」為道教祈禳，以「忠義孝友」被儒家綱常推崇。其與三教之淵源，先後形成於唐宋時期，而以宋代為實際發端。而有宋一代正是中國歷史上圓融三教，創建新文化的關鍵時期，也使關羽崇拜從此融進中國主流思想文化的大題目中。于右任先生嘗題關廟聯曰：「忠義二字，團結了中華兒女；《春秋》一書，代表著民族精神。」信哉斯言！⁷⁶

引文具體而微的分析、爬梳了關帝信仰「三教圓融」的特性，其中「忠義孝友被儒家綱常推崇」。若將本文主論的趙雲信仰與之參差對照，或也能得到相近的結論。⁷⁷

衡諸學界研究成果，關帝信仰已有相當開展，然對於趙雲信仰的研究，明顯

⁷⁵ 「言中國之思想，可以儒釋道三教代表之。此雖通俗之談，然稽之舊史之事實，驗以今世之人情，則三教之說，要為不易之論。儒者在古代本為典章學術所寄託之專家。李斯受荀卿之學，佐成秦治。秦之法制實儒家一派學說之所附系……而法典為儒家學說具體之實現。故兩千年來華夏民族所受儒家學說之影響，最深最巨者。」陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981年），頁251。

⁷⁶ 胡小偉：〈三教圓融與關羽崇拜〉，收於盧曉銜主編：《關羽、關公和關聖：中國歷史文化中的關羽學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁406。

⁷⁷ 關羽與佛教的淵源，乃天台初祖智顛大師（建立玉泉寺）所建構，此點已為學界所認同。而即便臺灣當下佛、道間頗為交融，但趙雲信仰在佛教中著墨確實較少。趙雲信仰還是在儒、道兩家中較為明顯。

還在起步階段。故本文以「文化記憶的凝聚：趙雲成神的關鍵」、「儒經典常與道德秩序：趙雲信仰的底蘊」二節，考論趙雲而至趙聖帝君的關鍵與底蘊。在第二節指出，以史傳中的趙雲言之，其人物生平、事件豐富度實則不夠飽滿，也未成為信仰的對象。但當其在歷史記憶凝聚為文化記憶的過程中，成為了七進七出、長坂救主、一身是膽的「常山趙子龍」。而此些人物形象、新的文化記憶，也廣為民間認同與接受。在趙雲信仰中，信眾共同理解的「子龍公」，也正是此一由史傳本源、小說塑造共同澱積而成的完美形象。換言之，也正是在趙雲的文化記憶完成後，方才進一步成為信仰的對象。

在第三節則是指出，臺灣的趙雲信仰呈現出兩種質性，一是護佑蒼生、濟世救民的宗教意義，二是儒經典常、勸化向善的道德秩序。前者關乎神秘體驗與信仰的在地化，後者為趙雲信仰的內在價值。而此一道德秩序，其價值判斷也正是華人社會的儒經典常。儒宗神教、關帝信仰、一貫道、慈惠堂等，自是此一類「道德復振」的代表，但依目前的資料判斷，趙雲信仰整體而言上不屬於上述體系。是以可能是根源於共同的文化土壤，亦即華人社會的儒家倫常，也有可能是在信仰發展的過程中，受到相關宗教的啟發。然就「神道設教」言，儒經典常與道德秩序，也扣合著趙雲「完美」的人物形象而有所發揮，成為趙雲信仰的重要底蘊，趙雲信仰可說是經、史、文三個面向共同縮合而成。要而言之，本文關注趙雲之所以能成為信仰對象，乃是由歷史人物，縮合小說塑造（文化記憶）與經學道德。並剖析經、史、文三者間的交互影響與脈絡。此種跨學門的研究，或許較難周全，但也相信較能帶出新的觀點。

能再進一步補充者，陳弱水先生以觀念史研究的角度指出，「義」的意義是有所改變與流轉，而在西元紀年之初，流傳於民間社會的「義」，接近於合理化的、人與人相處的社會秩序：

既然「義」的基本意涵是外於個人生命的道德準則或原理，這種道理有什麼實質性的特點呢？有兩方面可說。首先，「義」有特定的適用範圍。用

我們現在的概念，或許可以說，「義」基本上是社會領域的道德原理。⁷⁶

以此角度言，不論是關聖帝君的忠義，或是趙聖帝君的仁義，實則也都可以「社會領域的道德原理」此一角度來理解，是民間人與人相處的行事準則、道德秩序，而藉由「神道設教」的方式，「明命鬼神，以爲黔首則」。「趙聖帝君」也在同一基礎上，展開其庇佑萬民、教化勸善的信仰旅程。

徵引書目

一、傳統文獻

（晉）陳壽著，（南朝宋）裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2007年）。

（北宋）歐陽修等著：《新唐書》（北京：中華書局，2003年）。

（明）高儒：《百川書志》（上海：上海古籍出版社，2005年）。

（清）紀昀等纂：《文淵閣四庫全書》（香港：迪志文化出版有限公司，2006年，《文淵閣四庫全書電子版（內聯網版）》）。

（清）章學誠：《章氏遺書外編·丙辰筭記》（北京：文物出版社，1985年）。

（清）阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2011年）。

二、近人論著

（一）專書

王秋桂、李豐楙編：《中國民間信仰資料彙編》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。

王志宇：《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》（臺北：文津出版社，1997年）。

王前程：《《三國演義》與傳統文化》（武漢：華中師範大學出版社，2007

⁷⁶ 陳弱水：《公義觀與中國文化》（臺北：聯經出版公司，2020年），頁178。

- 年)。
- 不著撰人：《關聖帝君覺世真經》（臺北：正一善書出版社，2003年）。
- 宋文薰、李亦園、許倬雲、張光直編：《考古與歷史文化（下）》（臺北：正中書局，1991年）。
- 李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年）。
- 李殿元、李紹先：《《三國演義》懸案解讀》（成都：四川人民出版社，2004年）。
- 李志宏：《「演義」——明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安出版社，2011年）。
- 沈伯俊：《《三國演義》新探》（成都：四川人民出版社，2002年）。
- 沈伯俊：《沈伯俊說三國》（北京：中華書局，2006年）。
- 林進源：《臺灣民間信仰神明大圖鑑》（臺北：進源書局，1996年）。
- 周思源：《周思源品賞三國人物》（北京：中華書局，2007年）。
- 洪淑苓：《關公民間造型之研究：以關公傳說為重心的考察》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1995年）。
- 追雲燕：《臺灣民間信仰諸神傳》（臺北：逸群圖書有限公司，1993年）。
- 陳寅恪：《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 陳弱水：《公義觀與中國文化》（臺北：聯經出版公司，2020年）。
- 遂耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書股份有限公司，2000年）。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》（高雄：復文圖書出版社，1991年）。
- 楊玉成、劉苑如主編：《今古一相接——中國文學的記憶與競技》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019年）。
- 楊自平：《羅貫中與《三國演義》》（臺北：五南圖書股份有限公司，2020年）。
- 禡夢庵：《三國人物論集》（臺北：臺灣商務印書館，2005年）。
- 臺灣趙子龍文化協會編著：《走訪趙子龍信仰》（臺南：臺灣趙子龍文化協會，

2021年)。

魯迅：《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992年）。

劉海燕：《從民間到經典——關羽形象與觀與崇拜生成演變史論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019年）。

錢鍾書：《管錐編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年）。

（日）中川諭著，林妙燕譯：《《三國志演義》版本研究》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

（英）魏安：《三國演義版本考》（上海：上海古籍出版社，1996年）。

（英）凱斯·詹金斯（Keith Jenkins）著，賈士蘅譯：《歷史的再思考》（Re-Thinking History）（臺北：麥田出版公司，1999年）。

（美）海登·懷特（Hyden White）著，劉世安譯：《史元——十九世紀歐洲的歷史意象》（The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe）冊上（臺北：麥田出版社，1999年）。

（美）海登·懷特（Hyden White）著；陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》（北京：中國社科院，2003年）。

（美）海登·懷特（Hyden White）著，董立河譯：《話語的轉義——文化批評文集》（Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism）（北京：大象出版社，2011年）。

（荷）田海（Barend J. ter Haar）著，王健等譯，王健校：《關羽：由凡入神的歷史與想像》（Guan Yu: The Religious Afterlife of a Failed Hero）（北京：新星出版社，2022年）。

CK Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961).

Olfert Dapper, *Gedenkwürdige Verrichtung Der Niederländischen Ost-Indischen Gesellschaft in dem Käiserreich Taising oder Sina, durch ihre Zweyte Gesandtschaft An den Unter-könig Singlamong Und Feld-herrn Taising Lipoui*

(Amsterdam: Jacob van Meurs, 1676).

(二) 期刊論文

- 王前程：〈《三國演義》與古代將相文化〉，《中華文化論壇》第1期（2007年3月），頁71-75。
- 王前程：〈論趙雲的悲劇性命運及其成因〉，《內江師範學院學報》第39卷第7期（2016年7月），頁9-13。
- 王前程：〈《三國演義》的英雄觀與宋元忠義思潮——蜀漢忠義文化的基本內涵〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》第6期（2016年11月），頁49-55。
- 王前程：〈從趙雲形象的重塑看羅貫中的大義觀〉，《三峽大學學報（人文社會科學版）》第39卷第1期（2017年1月），頁91-97。
- 王前程：〈《三國志》所載馬超「督臨沮」應為「督臨洮」之誤〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》（2021年4月），頁1-7。
- 李豐楙：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》，第17卷第3期（2007年9月），頁147-158。
- 李豐楙：〈制度與擴散：戰後臺灣火居道教的兩個宗教面向——以臺灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第2卷第1期（2012年12月），頁109-143。
- 陳香璉：〈「五虎將」結構下的趙雲形塑——從史料素材到演義小說的藝術軌跡〉，《東華中國文學研究》，第11期（2012年12月），頁99-120。
- 張文諾：〈論趙雲形象的文化書寫與時代鏡像〉，《商洛學院學報》第32卷第5期（2018年10月），頁34-41。
- 曾世豪：〈書生膽氣，大將才識——論《三國演義》文武關係與治亂隱喻〉，《漢學研究》第38卷第4期（2020年12月），頁133-167。
- 萬建中：〈民間傳說的虛構與真實〉，《民族藝術》第3期（2005年9月），頁71-75及108。
- 葉威伸：〈從史籍、小說到民間信仰與傳說探究趙雲形象之遞嬗〉，《臺北城市科技大學通識學報》第5期（2016年4月），頁47-68。

楊雪：〈論《三國演義》中的趙雲形象〉，《文學研究》第1期（2014年1月），頁21-22。

劉熹桁：〈趙雲形象演變的原因與意義探究——以《三國志》、《三國演義》和《見龍卸甲》為藍本〉，《佳木斯教育學院學報》第1期（2012年1月），頁36-38。

（三）論文集論文

胡小偉：〈三教圓融與關羽崇拜〉，收於盧曉衡主編：《關羽、關公和關聖：中國歷史文化中的關羽學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁384-406。

（四）學位論文

王威：《趙雲形象史研究》（杭州：浙江大學中國古代文學系碩士論文，2011年）。

汪燦：《論趙雲形象的文本變遷與演變軌跡》（武漢：華中師範大學中國古代文學系碩士論文，2012年）。

陳香璉：《《三國志演義》中「五虎將」結構之探討》（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2012年）。

葉威伸：《趙雲信仰與傳說研究——以中國與臺灣為考察範圍》（花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2020年）。

劉文菁：《《三國演義》五虎將人物形象研究》（宜蘭：佛光大學文學系碩士論文，2010年）。

The Classics, History, and Literature Connotations of Zhao Yun Worship in Taiwan

Lin, Yin-Hsiang

Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Soochow University

Abstract

The culture of the Three Kingdoms has profound influence on Asian regions. In particular, worshipping Guan Yu has been popular. Zhao Yun, despite his lower popularity as a deified figure, has his followers. Currently, there are 37 temples worshipping Zhao Yun in Taiwan. Under the influence of the culture of the Three Kingdoms and the belief in Guan-Di, why Zhao Yun deification has developed merits exploration. This study identified that Zhao Yun in the historical records did not have an eventful biography. However, when the historical memories congregate into cultural memories, Zhao Yun became the bold “Zhao Zilong of Changshan,” who held a silver spear in his hand and rode a white horse. After the cultural memories took shape, Zhao Yun became a target to be worshipped. In addition, the Zhao Yun worship in Taiwan demonstrates two characteristics, a religious implication of protecting lives and saving people and an embodiment of moral order to edify people to be benevolent as promoted in Confucian classics. The religious implication is the localization of mysterious experiences and folk belief, whereas the moral order embodiment refers to the internal value of deified Zhao Yun. As a means of edification through deification, Confucian classics and moral orders are exemplified through the perfect character image of Zhao Yun. The interwoven aspects of classics, history, and literature compose

the fundamental connotations of Zhao Yun worship.

Keywords: Zhao Yun, *Records of the Three Kingdoms*, *Romance of the Three Kingdoms*, Confucianism-based Religions, Belief in Guan-Di