

岳飛敘述、公共記憶與 國族認同

● 孫江、黃東蘭

一 弔詭的歷史

1913年9月，商務印書館出版的「少年叢書」收錄了孫毓修編纂的小冊子《岳飛》，這本可能是民國以來最早出版的岳飛著作在開篇頭一段寫道^①：

中國歷史上，勇武過人、捨身取義者不計其數，而最為人們喜聞樂道的，恐怕要算關羽和岳飛了。長期以來，岳飛主要屬於少數知識精英關注的對象，即使在最獲政治權力推崇、最為人們所崇拜的時代，岳飛也未能獲致與關羽一樣的普遍膜拜：超凡脫俗，一躍而為神。相反，在政治局勢變化的影響下，岳飛身後也不得安寧。

我國上下數千年中，名人亦不少矣。而一舉其名，雖婦人孺子，里老走卒，莫不肅然起敬，至擬之為神，拜之如佛，則惟得兩人而矣。其一則蜀漢之關壯繆，其一則南宋之岳武穆也。今考關壯繆之生平，其可傳者，忠義之氣過人，勇武之略蓋世，受後人之崇拜，亦固其宜。然與武穆相比，則（武穆）又後來居上。而武穆之為人，尤足為少年之模範。

的確，在漫長的中國歷史上，勇武過人、捨身取義者不計其數，而最為人們喜聞樂道的，恐怕要算關羽和岳飛了。但是，岳飛生前事迹既別於關羽，死後境遇亦迥異於關羽。關羽屬於民間大眾崇拜的對象，他的名字和故事通過膾炙人口的《三國演義》而

廣為人知，宋以來的歷代王朝不斷給關羽「加官進爵」，直至關羽成為無以復加的關聖大帝，最終完成了由人而神的嬗變^②。

岳飛則不同，長期以來，岳飛主要屬於少數知識精英關注的對象，即使在最獲政治權力推崇、最為人們所崇拜的時代，岳飛也未能獲致與關羽一樣的普遍膜拜：超凡脫俗，一躍而為神。相反，在政治局勢變化的影響下，岳飛身後也不得安寧。近年，由《中國古代史全教案》和《全日制普通高級中學歷史教學大綱》刪去岳飛民族英雄記述而引起的爭論，使岳飛這個悲劇英雄身上又蒙上了一層凝重的悲劇色彩，而這，只不過是岳飛不平靜的死後歲月的一個小插曲罷了。

在這一背景下，岳飛研究者的心情也不輕鬆。在強調岳飛的象徵意義的同時，不少論者強調要把岳飛納入歷史學範疇裏加以研究，似乎不這樣做，就無法擺脫英雄崇拜的關係。歷史學者人盡皆知，歷史信仰和歷史研究是兩個不同的範疇，為甚麼論者還要反覆強調之呢？在岳飛死後近八百年的中國歷史長河裏，圍繞岳飛綿綿

不斷的爭議又具有甚麼意義呢？以下，本文試圖以歷史上的岳飛敘述為經，以元明清王朝國家、中華民國及中華人民共和國近代國家建構多民族政治的目標與岳飛敘述的關係為緯，透過圍繞岳飛的公共記憶的創造過程，來分析在多民族國家的中國建立共同的民族／歷史認同之困難，而岳飛信仰之經久不絕，又似乎揭示出在岳飛記憶的背後隱含着某種中國特有的凝聚民族—國家 (nation-state，以下統稱國族) 的要素。

需要強調的是，本文的研究對象不是歷史上的岳飛，而是在繼襲前輩學者研究成果的基礎上，透過碑銘序跋、戲曲小說、詩詞歌賦以及岳飛著作，審視幾百年來有關岳飛的歷史敘述。如所周知，岳飛敘述是表述化 (representation) 的歷史，儘管其中包含了歷史性的內容，但不等同於歷史。以主持編撰七卷本《法國記憶與歷史叢書》而著名的年鑑學派學者諾拉 (Pierre Nora) 認為，歷史是客觀性的、知識性的存在，是由分析和批判性的話語所構成的「過去的表像」^③。本文不僅關注作為「過去的表像」的岳飛，更關注作為歷史的岳飛敘述的話語體系以及岳飛歷史形象變遷所蘊藉的「當代史」意義。

二 追憶生：岳飛敘述的譜系

岳飛 (1103-1142)，河南湯陰人。十二世紀初，女真人的金政權不斷發動對漢人宋政權的戰爭，當戰火波及河南境內時，年僅弱冠的岳飛棄農從軍，成了抗金鬥爭的一員。在戰鬥中，岳飛脫穎而出，不及十年，由名

不見經傳的普通士兵一躍而為南宋最著名的中興將領。1141年初，主和派宋高宗在解除岳飛兵權一年之後，對岳飛仍不放心，夥同秦檜派人將賦閒在廬山的岳飛騙至杭州，逮捕繫獄。秦檜等對岳飛施用種種殘酷的刑罰，羅織「莫須有」罪名，於次年除夕之日 (1月28日) 將岳飛及其子岳雲等殺害。直到二十一年後宋高宗退位、孝宗時代開始，岳飛等人的冤案才獲得昭雪。

岳飛含冤而死後，加害者宋高宗不僅禁絕有關受害人岳飛的民間「私史」，在委派秦檜之子主編的《高宗日曆》之「官史」裏，更以一己之需，詆譏岳飛，篡改歷史。因此，紹興十三年 (1143) 《高宗日曆》成稿後，其可信度即受到同時代人的質疑。最早把岳飛還原到歷史情景加以敘述的書文收錄在《鄂國金佗編》和《鄂國金佗續編》裏。對於岳飛子孫岳霖、岳珂窮岳家兩代人之力編纂的這兩部著作，鄧廣銘認為是研究岳飛的主要文獻，同時又批評岳珂的著述屬於「家傳」系統，存在很多有意無意的錯誤^④。校注者王曾瑜稱兩部著作「是現存最重要、最詳盡的紀錄岳飛事迹的史籍」，同時也指出兩書存在如下之不足：「抹煞宋高宗與岳飛的矛盾，迴避宋高宗殺害岳飛的罪責」，「岳珂本着強烈的孝子慈孫之心，對祖父的事跡不免有虛美的成份，其史筆也有不少錯訛與疏漏」^⑤。在本文看來，與岳珂的歷史敘述存在的上述問題相比，更為重要的是岳珂的著述開啟了在儒家君臣之義和華夷之辨語境裏敘述岳飛的模式。

南宋時代的岳飛敘述存在共同的特點，敘述的重點不在岳飛何以冤死，這是一個不能往深處追究的問

本文試圖以岳飛死後近八百年元明清等王朝和中華民國及中華人民共和國近代國家建構的歷史中的岳飛敘述，探討作為「過去的表像」的岳飛，更關注作為歷史的岳飛敘述的話語體系以及岳飛歷史形象變遷所蘊藉的「當代史」意義，從而分析在多民族國家的中國建立共同的民族／歷史認同之困難。

宋祚傾覆，在蒙元民族等級制度下，華夷之辨裏的岳飛敘述自然不為蒙元所容。就民間層次而言，與元代雜劇繁盛的局面相比，我們看到岳飛劇目不僅單薄而貧瘠，而且涉及岳飛故事的元雜劇略去有關民族矛盾，把岳飛和秦檜的關係納入到佛教因果報應裏。在蒙元的民族歧視制度下，很難想像有如此明顯以「南人」為尊的岳飛敘述。

題，也不在岳飛如何恪守君臣之義，畢竟他對高宗的不滿和高宗對岳飛的嫌惡是不爭的事實。關於岳飛的敘述，主要集中在其生前如何抵抗外族金朝的入侵上。來自北方異族的壓力，對南宋人民來說是切膚之憂。錢謙《宜興縣生祠敘》敘建岳飛生祠時說，岳飛以「捍國保民為志」，「時方夷狄、盜賊交寇四境，舉邑生靈幾死而復生者屢矣，皆公之造也。其德孰加焉。人莫不謂父母生我也易，公之保我也難」^⑥。事在岳飛生前。岳飛被平反昭雪後，也是在宜興，周端朝《宜興縣鄂王廟記》讚揚岳飛「抗志不撓，誓滅強虜」，老百姓稱「王之恩我，等父母也」，論及岳飛之死只有「摧戕冤鬱」一句^⑦。這是在岳飛死後講岳飛生前舊事。關於岳飛壯志未酬、含冤而死的文字，則只有在南宋人寫就的文學作品裏才能比較多地看到。

宋祚傾覆之後，中國歷史進入蒙元王朝統治時期，在蒙元民族等級制度下，漢族（南人）倍受壓抑，華夷之辨裏的岳飛敘述自然不為蒙元所容。元脫脫等編修《宋史》稱岳飛文武兼具，「一代豈多見哉」，「高宗忍自棄中原，故忍殺飛。嗚呼，冤哉！嗚呼，冤哉！」^⑧這是撰述前代歷史，是少有的例外。就民間層次而言，與元代雜劇繁盛的局面相比，我們看到岳飛劇目單薄而貧瘠，微不足道。杜穎陶認為，「在元朝一代之間，北劇、南戲都只見有《東窗事犯》一種題材，話本只出現了一本《遊酆都胡母迪吟詩》，講史也只見說《道君良嶽》及《秦太師事》，略去有關民族矛盾的部分不提。」^⑨涉及岳飛故事的元雜劇的種類是不是僅止杜穎陶所舉例的這些姑且不論，就「略去有關民族矛盾」而言，確實反映了元代的實際情形。這

意味着有關岳飛的戲劇所刻畫的場面重心從戶外移入室內，對岳飛的表述也由生轉為死——圍繞岳飛的死展開的生的敘述。據說《東窗事犯》題材的雜劇原作出現在南宋末年，元本和宋本之間有何內在聯繫，人們不得而知。僅就元本孔文卿《地藏王證東窗事犯雜劇》看，在忠奸之辨裏敘岳飛如何託夢高宗、戳破秦檜之計，最後秦檜如何下地獄之事^⑩，把岳飛和秦檜的關係納入到佛教因果報應裏，以反歷史的筆致表達了作者的意願，着力點在岳飛之死。而《宋大將岳飛精忠》劇講的是金兀朮率兵犯境，南宋內部出現和議之爭，最後岳飛等和兀朮的搏殺故事。此劇與《東窗事犯》內容迥然不同，也與「略去有關民族矛盾」的社會制約相悖，現在可見的版本是萬曆四十二年的《宋大將岳飛精忠》，從該劇揚宋抑金、「破虜敵金，剿除殘暴」、「被金兵撥亂華夷」等情節^⑪，我們可以推斷元本和明本根本不同。在蒙元的民族歧視制度下，華夷尊卑界限分明，很難想像有如此明顯以「南人」為尊的岳飛敘述。

朱明王朝以「驅除胡虜，恢復中華」號召，打倒了蒙元的統治。明朝建立之初，朱元璋也曾試圖在逆反的意義上沿襲元朝的民族分別政策，表面上「禁中國人之更為胡姓」，實際上則在禁止「胡人」更為中國人姓，試圖嚴華夷之辨。但是，又聲言「蒙古諸色人等皆吾赤子」，結果沒有、也不可能嚴華夷之大防^⑫。於是，我們看到漢蒙政治的更替並沒有促成華夷之辨裏岳飛敘述的繁盛，甚至岳飛劇目的發展還受到了壓抑。這種局面很快發生了變化。在中原漢族與周邊少數民族的角逐中，歷史在重演，1449年明代的「土木堡之變」再現了宋代的

「靖康之變」：明朝皇帝英宗朱祁鎮被蒙古瓦剌部的也先俘獲。來自北方游牧民族的威脅重新喚起了中原人民的歷史記憶，這成為明代岳飛敘述由沉寂而繁榮的一個外在契機。其後，各地紛紛修建岳飛廟，重刊岳飛文集，文人士子題詠岳飛的詩文增多，岳飛雜劇不斷湧現。明代岳飛雜劇和元代相比，不僅題材多，而且岳飛征戰的場面增多了，對岳飛表述的重心由死轉為生。

可是，對岳飛抗金的追憶沒能化為抵擋滿族鐵騎入侵的力量，滿清很快取代了朱明王朝。一般認為，由於滿族自認女真後裔，岳飛敘述因此在清朝受到了壓抑。這種說法其實是不準確的。乾隆以後，岳飛敘述之多絕不下於明代中、後期，明代的岳飛劇目在清代同樣廣為流傳。之所以出現這種似乎不可思議的現象，從後文可以看到，是因為滿清國家權力直接參與了岳飛敘述和岳飛信仰傳統的創造的緣故。岳飛形象的定型也是在清代。錢彩的《說岳全傳》起到了關鍵作用^③。這部歷史小說為何在乾隆年間先遭禁止，嘉慶後反得以廣為流傳？其秘密不僅在於它按照儒家的君臣之義，將岳飛改造為絕對盡忠的形象，從而使岳飛成為教化的工具^④，還在於它不是從華夷之辨來理解宋金關係的，而是將兩個國家置於對等的位置上來加以敘述。這種變化也體現在民間戲曲裏。明代的岳飛劇目雖然被保留下來，內容卻發生了很大變化，宣揚的幾乎無一例外地是岳飛盡忠盡孝的主題。滿清統治者在君臣之義語境裏對岳飛忠孝的強調，隱含着模糊滿漢之間自他界限的政治意圖。

從清末開始，反滿的革命黨人開始將岳飛納入漢民族反滿的譜系裏加

以敘述，從後文可知，在這裏，雖然革命黨人已經有了近代民族國家的意識，他們對岳飛的敘述仍然帶着濃厚的華夷之辨的色彩。歷史進入中華民國時代後，無論北京政府，還是南京國民政府，都放棄了在君臣之義和華夷之辨裏把握岳飛的話語體系，而把岳飛推及為整個近代民族國家的民族英雄。南京國民政府運用多民族共和的話語，高度評價岳飛「精忠報國，富於民族精神」。九一八事變東北淪陷後，作為民族英雄的岳飛國家話語開始轉化為民間話語，岳飛被稱為中國歷史上之「軍神」^⑤。各種形式的岳飛敘述不斷問世，岳飛敘述空前活躍。本文開頭引用的孫毓修編著的《岳飛》被改編為白話文本^⑥，類似的以少年兒童為對象的著述還有白動生的《岳飛》^⑦、章衣萍編著的《岳飛》^⑧等，都是以通俗易懂的方式宣傳岳飛的抗金事迹。以青年為對象的宣傳著述則以孔繁霖1945年5月初版於重慶的《岳飛》為代表^⑨。需要一提的是，戲劇家為適應抗日鬥爭的時代要求，而對舊有岳飛劇目所進行的再創造^⑩。王泊生《岳飛》稱《東窗事犯》為「偉劇」，刪去了神話、迷信色彩^⑪。顧一樵《岳飛》四幕劇於1932年初成稿於南京，1939年在重慶再稿，1940年4月1-5日在重慶國泰大劇院首次演出，由國民政府教育部婦女工作隊主辦，先後演出了八場。5日早場還招待了英法美蘇四國大使及其他國家使節，各贈送以「還我河山」^⑫。田漢的《岳飛》歷史劇寫於衡陽旅次，成於長沙，曾命平宣團演過一次，招待湘贛地區的國民黨軍隊將領^⑬。所有這些敘述表達了一個主題，即岳飛是民族英雄，而民族英雄是永垂不朽的。范作乘列舉歷朝政府對岳飛的追獎情

清末革命黨人將岳飛納入漢民族反滿的譜系裏加以敘述，帶着濃厚的華夷之辨色彩。在中華民國時代，無論北京政府還是南京國民政府，都放棄了在君臣之義和華夷之辨裏把握岳飛的話語體系，而把岳飛推及為整個近代民族國家的民族英雄。九一八事變後，作為民族英雄的岳飛國家話語開始轉化為民間話語，岳飛被稱為中國歷史上的「軍神」。

中華人民共和國成立後，從共產主義立場看來，民族主義模糊階級界限應予否定。由此，岳飛是否是民族英雄的爭論屢被提出。岳飛敘述也呈現出複雜的樣態：一方面抗戰以來單純歌頌岳飛為民族英雄的敘述繼續存在，另一方面，則有了批判其曾經鎮壓農民起義的觀點。岳飛形象走出階級與民族對立、而重新回到民族英雄的行列是在「文化大革命」結束以後。

形，稱「足以慰我民族英雄在天之靈了」^②。堪稱第一部岳飛評傳的作者彭國棟在1944年6月所作的序中，認為秦檜等之跪像「即中國人心不死，正義猶存，崇拜民族英雄，痛恨漢奸國賊之表徵，歷千秋萬劫，而不變不磨者也」^③。抗日戰爭促成了岳飛民族英雄形象的定型和民間話語化的重要事件。

應予指出的是，在岳飛民族英雄話語民間化的過程中，也有部分作者試圖對國家意識形態的介入保持一定的距離。谷劍塵是其中一個。他任職於無錫江蘇省立教育學院，擔任戲劇講師和指導員。在《岳飛之死》引言裏，作者吐露了內心的矛盾^④：

但是，不可否認的，這是一件值得挨罵的工作。寫岳飛太忠實了，有點像民族英雄了，又給人罵一頓民族主義的走狗。自然，有一班人會想到岳飛是一個軍閥（這我預備寫的時候也想到），用新的進步的世界觀，去重估過去的歷史，當然是最好不過的企圖，但是一般社會對於岳飛的觀念是怎麼樣，如果我把他翻案，比給罵我民族主義的走狗的價值又當怎樣呢？這，只怪不該做這吃力不討好的工作吧了。

作者看到，如果忠於史實，必然會把岳飛描述成「民族英雄」的形象，使岳飛的歷史形象和當下的民族主義勾連起來；如果以一種現代的標準來看岳飛，則很可能把岳飛描述成一位「軍閥」，這顯然不會為社會大眾所接受。我們不清楚作者的生平和思想，從這段引文可以看出作者的思想中蘊含了歷史和現實、國家話語和民間話語的緊張和角力。

在共產主義者看來，民族主義由於模糊了階級界限而成為必須否定的東西。1935年8月，中國共產黨提出以「中華民族」為主體的抗日民族統一戰線主張，從此民族主義在中國革命的實踐中獲得了一定位置。但是，階級的意識形態與民族主義戰略之間的緊張關係並沒有消解，在中華人民共和國成立後，岳飛是否民族英雄的爭論屢被提出。總的說來，從1950年代初到1966年止，雖然黨國體制不斷得到強化，岳飛敘述仍存在官方話語和民間話語的微妙區別。在民間的層次上，儘管有人公開批判岳飛鎮壓「農民起義」^⑤，但岳飛的民族英雄地位尚無能動搖。在「愛國主義通俗歷史故事小叢書」裏收錄的《岳飛抗金的故事》結尾處寫道：「岳飛是活在中國人民心裏的，人民把它編成故事，編成戲劇，來永遠紀念着這位代表中國人民優良傳統的民族英雄。」^⑥但是，當學術界展開民族英雄的討論，官方意志體現在學術上後，情況發生了變化，一些著作開始迴避岳飛民族英雄的問題。這固然有顧及其他民族（滿族）的感情的一面，更主要地還是階級鬥爭意識形態作用的結果。這一變化使得民間層次上的岳飛敘述呈現出複雜的樣態，一方面抗戰以來單純歌頌岳飛為民族英雄的敘述繼續存在^⑦，另一方面，則有了批判其曾經鎮壓農民起義的觀點^⑧。

在階級觀念壓倒民族認同的非常時期，岳飛的命運不止於此。在台灣，正當以李安為代表，把岳飛納入國民黨的意識形態需求裏而大加頌揚的時候，岳飛在大陸的地位開始動搖，由歌頌的對象轉而成為被批判的目標^⑨。岳飛走出階級與民族對立的怪圈，而重新回到民族英雄的行列是

在「文化大革命」結束以後。如果我們比較一下鄧廣銘1955年《岳飛傳》和1983年《岳飛傳》(增訂本)的話，不難發現其中「增訂」了岳飛為民族英雄的內容，作者對岳飛的看法重新回到了1945年的水平上。岳飛之所以能回到民族英雄的行列，是由於「文化大革命」後，為解決政治合法性危機，重新關注傳統文化，同時在「中華民族多元一體格局」(費孝通語)觀念的支援下，漢文化中的民族英雄岳飛能夠自然過渡為整個近代多民族國家的英雄。1980年前後，劉蘭芳的評書《岳飛傳》傳遍全國，堪稱清代錢彩《說岳全傳》以來最有影響力的岳飛敘述。在〈前言〉裏，作者提出²²：

舊評書中精華糟粕並存。整理本對原書中宣揚封建迷信、因果報應、誣蔑農民起義軍、美化多妻制、追求低級趣味和有礙民族團結的章節和詞句做了必要的刪改。突出了岳飛抗金和忠奸鬥爭的主題。

傳統與現代之對立，統治階級與被統治階級的鬥爭，以及民族整合的困境等現代性因素在對岳飛的敘述上或隱或現。儘管如此，這部評書對岳飛民族英雄在民間層次上的普及上可謂影響了整整一代人。

英國馬克思主義歷史學家霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawm)曾經提出「創造的傳統」(tradition of invention)這一概念。他認為創造的傳統通過一系列的禮儀和象徵暗示自身與過去的連續性，這種連續性通常並非是歷史性的²³。從上面的內容我們不難看到，由於和特定時代的主導意識形態存在勾連關係，南宋以來的岳飛敘述實際上是一個不斷進行的岳飛信仰傳統的

創造與再創造之過程，岳飛或被納入君臣之義、華夷之辨語境，或被納入民族主義、階級對立語境裏，單數的歷史性的岳飛在被敘述後，呈現出複數的非歷史性的樣態。

三 紀念死：岳飛公共記憶的創造

在經歷了「認識論回轉」的洗禮後，人們認識到所有歷史敘述都含有記憶的成份，記憶是「現時性的現象」，以現在時的形式存在於敘述者中間。諾拉認為，記憶的鏡子所照見的(過去)是和現在「歧異」的部分，人們試圖從這種歧異中尋找出自身所缺乏或不具有的認同(identity)²⁴。就岳飛記憶而言，岳飛記憶並非僅僅屬於岳飛個人或岳飛家族層次上的記憶(individual memory, personal memory, private memory)，而是與個人所屬的集團的認同相關聯的公共記憶／集體記憶(public memory, collective memory)。所謂公共記憶是與個人記憶相對之記憶，有地域、文化、組織、階層、年齡、少數族群和民族等之別。敘述者服從於其所屬的認同體，按照所屬認同體的要求來對敘述對象進行表述化。這樣，公共記憶建構記憶的行為同時也伴隨着忘卻，換言之，忘卻構成了記憶的一部分。

我們看到，南宋孝宗以後的政治權力通過對岳飛死的紀念(commemoration)及對岳飛生平和精神的彰顯，從不同的岳飛敘述／記憶裏抽取符合統治者要求的要素，來建立公共記憶。需要特別指出的是，公共記憶裏也包含了一定的與政治權力本身相對抗的要素，乍看起來，這些要素似乎

南宋以來的岳飛敘述，是一個不斷進行的岳飛信仰傳統的創造與再創造之過程，岳飛或被納入君臣之義、華夷之辨語境，或被納入民族主義、階級對立語境裏。岳飛記憶並非僅僅屬於岳飛個人及其家族的記憶，而是歷代的政治權力通過對岳飛死的紀念及對岳飛生平和精神的彰顯，從不同的岳飛敘述／記憶裏抽取符合統治者要求的要素，來建立公共記憶。

滿清入主中原之初，一度對於民間公共記憶裏的關羽和岳飛採取了截然不同的政策：追封關羽三代，下令全國普建關羽廟；對於岳飛則採取了貶抑的政策。不過，這種情況到了乾隆朝便發生了變化。乾隆的南巡題詞，才真正為後世留下了「欽定」的岳飛宣傳大綱。通過創造絕對忠孝的岳飛形象，顯露出試圖和漢人達成歷史記憶和解的遠謀。

不利於統治者，但是，正因為對這些對抗因素加以包容，而不是排斥，反過來統治者的合法性才得到了強化。

南宋、明、清時代，在岳飛生前生活過和作戰過的許多地方，都先後興建和重修了紀念岳飛的廟碑，其中以岳飛長期駐節的鄂州、遇難的杭州和生地湯陰的岳飛廟規模最大。這些墓碑的修建大都由地方政府撥款，建廟樹碑屬於地方性的行為，即地方官民試圖通過建廟樹碑、彰顯岳飛事跡來建立地方性的公共記憶，凸顯地方歷史中的岳飛形象，進而凸顯該地在岳飛記憶中所佔的地位。

國家權力直接地、有意識地參與其事則是在清代。滿清入主中原之初，一度對於民間公共記憶裏的關羽和岳飛採取了截然不同的政策：追封關羽三代，下令全國普建關羽廟，關羽信仰的普及和滿清的這一國策密切相關。對於岳飛，滿清則採取了貶抑的政策，雍正四年（1726），岳飛被遷出明朝加祀的「武廟」，這表明滿清皇帝沒有跳出華夷之辨敘述中的岳飛，對於岳飛抗金的歷史耿耿於懷。征服漢人、取得天下的滿清在歷史記憶上未能和漢人達成和解。

不過，這種情況到了乾隆朝便發生了變化。高宗乾隆不愧是一代明君，在承繼了乃祖對漢人的血腥鎮壓的同時，開始了誇示皇權浩蕩的南巡之旅。乾隆十五年（1750），當南巡至河南時，乾隆特地繞道岳飛故里湯陰，拜謁岳飛廟，並派重臣致祭，留下了頌揚岳飛的詩作。乾隆十六年（1751），乾隆南巡至浙江，亦親到岳飛廟，題寫廟額。其後，乾隆三十年（1765）、四十五年（1780）及四十九年（1784），乾隆南巡杭州，每次都派遣官員前往祭祀。而乾隆二十二年

（1757）、二十七年（1762）、三十年（1765），乾隆皆留下了頌揚岳飛的詩文。因此，《岳廟志略》稱他「駕幸武穆祠墓，每次必制詩章，褒揚忠孝」。滿人清高宗的舉措不僅顯示出其謀略遠遠高於置岳飛於死地的漢人宋高宗，而且還通過創造絕對忠孝的岳飛形象，顯露出試圖和漢人達成歷史記憶和解的遠謀。

歷來爭論岳飛「愚忠」形象時，論者都將岳飛「愚忠」形象的形成歸因於錢彩的《說岳全傳》，殊不知乾隆的南巡題詞，才真正為後世留下了「欽定」的岳飛宣傳大綱。乾隆在《岳武穆墓》中稱：「夜台猶切偏安憤，想對餘杭氣未平」，指責宋高宗苟且偏安。而在《岳武穆祠》裏則慨嘆：「萬里長城空自壞，至今冢樹恨難平。」在血雨腥風的文字獄下，讀者如果不知作者為乾隆，一定會錯以為兩首詩乃是出自宋明時代憂患意識頗深的文人之手。詩中乾隆模糊了滿漢間的自他界限，把岳飛視為「同道」，把宋高宗以及金人視為「他者」，以便和漢文化／漢人擁有共同的岳飛記憶。這樣，喪失「現在」的漢人通過對「過去」的認同，便和異族的滿清皇帝擁有了共同的歷史。但是，乾隆不是不知道自己的出自和由此而帶來的危險，他在詠嘆岳飛的同時，對岳飛形象進行了根本的篡改，且看乾隆〈岳武穆論〉一文³⁶：

夫北宋之亡，河北之失，宋祚之不復振，中原之不恢復，人皆曰由徽欽而致，然高宗實難追其責焉。當徽欽北去，社稷為墟，高宗入援，順人心而即大位，非不正且大也。及即位之後，當臥薪嘗膽，思報父兄之仇，而信用汪黃，貶黜李綱，不復以河北中原為念，豈非高宗庸懦，用人不察之

過哉。其後諸將用命，岳武穆以忠智出群之才，率師北驅，所戰皆克，而以金牌十二，召之班師。淮北之民遮馬痛哭，曰相公去，我輩無噍類矣。然而武穆亦不得自留也。夫以武穆之用兵，馭將勇敢無敵，若韓信彭越輩皆能之，乃加之以文武兼備，仁智並施，精忠無貳，則雖古名將亦有所未逮焉。知有君而不知有身，知有君命而不知惜己命，知班師必為秦檜所構，而君命在身，不敢久握重權於分疆之外。嗚呼，以公之精誠，雖死於檜之手，而天下後世仰望，風烈實可與日月爭光，獨不知為高宗者果何心哉。

在王朝體制下，我們可以把岳飛定格在三個不同的關係裏：君臣之義的上下關係、忠奸之分的平行關係和華夷之辨的內外關係。乾隆這篇文章的重點是「君臣之義」，把岳飛刻畫成一幅愚忠的形象：「知有君而不知有身，知有君命而不知惜己命，知班師必為秦檜所構，而君命在身，不敢久握重權於分疆之外。」這段評論與事實根本不符，然而卻成為清代以來岳飛敘述的基調。

對岳飛絕對忠孝的反敘述出現在清末。立志打倒滿清的革命黨，試圖從中國歷史的傳統中尋找反滿革命的正當性。在清代秘密結社的信仰裏，關羽是常客^⑧，岳飛卻沒有一席之地。究其原因，大概是滿清政府創造出來的岳飛忠孝形象和秘密結社「反清復明」話語格格不入。清末反滿革命黨通過強調岳飛抗金（=排滿），把岳飛從知識精英的世界搬進民間秘密結社的香堂。在光復會的〈龍華會章程〉裏，岳飛替代了天地會傳說裏的反清復明人士，居於反滿譜系的最高位。反清排滿革命黨通過傳統的

歃血結盟方式，繼襲了「岳爺爺」的排滿（=抗金）的傳統，和岳飛擁有了共同的歷史^⑨，清末革命黨通過這種傳統的歃血結盟的儀式實現了滿—漢自他分離，把滿漢的歷史／現實建立在彼此不可調和的對抗關係裏，這是對乾隆皇帝通過岳飛公共記憶的創造模糊滿漢自他界限的反動^⑩。

清末岳飛民族英雄形像的誕生是有因緣的，它和清末的國族創造具有密切關係^⑪。1903年，留學日本的湖北籍學生發出了岳飛為中國歷史上民族主義第一人的呼聲^⑫。留日學生對岳飛的關注或許和日本入笹川種郎所著《岳飛》一書不無內在聯繫。該書是一本少兒歷史讀物。作者在〈緒言〉中闡述寫作岳飛的意義時稱：「岳飛既非百代教主，亦非稀世政治家或學者，同世界大局也一無關係，僅為南宋之一員武夫。」但是，「作為個人，近乎完美；作為臣民，至純至忠；作為武將，屈指可數。」^⑬1903年初，留日學生在將該書翻譯成漢語時，把書名改為《中國第一大偉人岳飛》。為中文版作序的屠成立讚道：「我國今日之現狀，主權盡失」，「檢閱五千年之歷史，能有堅韌不拔之氣者，惟宋時之岳飛耳。」^⑭但是，二十世紀的岳飛敘述在經歷了短暫的排滿震動後，主要是在近代國家抵抗列強侵略的話語體系裏展開的。美國學者安德森（Benedict Anderson）認為近代國民／民族是「想像的共同體」（imagined community），互不相識的人之間之所以能有一體感和連帶感，乃是因為他們擁有共同的過去記憶。近代國家通過官方敘事、紀念碑、紀念館、紀念日、博物館等場所來保存、展示這些記憶，並對其加以繼承^⑮。與個體記憶不同，國民／國家／民族記憶

清末反滿的革命黨試圖從中國歷史的傳統中尋找反滿革命的正當性。革命黨通過強調岳飛抗金（=排滿），把岳飛從知識精英的世界搬進民間秘密結社的香堂。革命黨通過傳統的歃血結盟方式，繼襲了「岳爺爺」排滿的傳統，和岳飛擁有了共同的歷史，實現了滿—漢自他分離，把滿漢的歷史／現實建立在彼此不可調和的對抗關係裏。

國民黨在為其近代國家建設目標運用岳飛象徵時，其敘事也不是直線式的。蔣介石在國民黨第四次全國代表大會特地提到要學習岳武穆孤忠報國。其後，國民黨黨軍政要員、各界抗日人士紛紛祭拜各地岳廟，岳飛廟的象徵開始被廣泛運用。在國民黨統治下的台灣，日據時代沉寂已久的岳飛信仰重新復活，台北、高雄、嘉義等都市先後出現了岳飛銅像。

(national memory、official memory、public memory) 嚴格地說是屬於集體記憶的範疇。在近代民族國家語境中，擁有記憶的是國家，記憶的主體是國民。安德森的說法未必適用於解釋岳飛公共記憶，因為近代以來的岳飛民族英雄公共記憶的創造首先是由民間推動形成的。甲午戰爭後，台灣被清朝割讓給日本，1899年，台灣宜蘭地區的民眾在進士楊士芳的推動下，建立碧霞宮(岳飛廟)——「碧血丹心望曉霞」，把對故國的懷念，通過岳飛記憶轉化為具有地方性的民間信仰^④。

前文已經提到，岳飛的名字和關羽一樣雖然幾乎家喻戶曉，但同關羽相比，岳飛信仰卻有一定的空間局限，有關岳飛的紀念物(廟、墓、碑、亭)絕大部分都散處在岳飛生前曾經戰鬥和生活過的地方。而且，除去個別的例子(如宜蘭岳飛廟)，岳飛信仰也沒有像關羽崇拜一樣成為民間宗教，從而轉化為加護民眾的神靈。岳飛和民眾的日常生活缺乏密切關聯，岳飛信仰主要局限在政治倫理層面。換言之，民眾把關羽創造為關聖大帝後，通過對其頂禮膜拜，使自身隸屬於關聖大帝；而民眾對岳飛的信仰和讚美則試圖把岳飛融入為自我，和岳飛擁有共同的歷史和精神。宋、明皇帝對於岳飛象徵的運用多少有些識淺見短，很難看出他們要把岳飛象徵和王朝的命運纏繞在一起的遠大志向。乾隆則不同，他親自拜訪岳飛廟和留下的關於岳飛的文字無不透顯出深謀遠慮：把岳飛從神壇上拉下來，使之牢牢地定位於人臣的位置上，去除華夷之辨裏的岳飛敘述，使之成為君臣之義裏人臣的典範。正因為乾隆以後對岳飛敘述傳統的創造，我們得以看到在大清帝國搖搖欲墜的甲午戰爭後，淪為殖民地的台灣宜蘭人民

悄悄地建起一座心繫祖國的岳飛廟的事實。杜贊奇(Prasenjit Duara)在質疑近代民族敘事的大寫的歷史(History)時指出，歷史(小寫的歷史history)不是直線式的(linear)，而是不斷以分叉的(bifurcate)形式展開的^⑤。同樣，關於岳飛民族英雄的歷史敘述也不是直線式的。從龍華會反滿革命入會儀式裏，我們驚奇地看到排滿革命黨人的入會儀式幾乎就是對嘉慶以來(1801年)杭州岳廟內部陳設的革命性運用，二者的相似性讓人推測陶成章等一定拜謁過杭州岳廟或其他地方的岳飛廟。

岳飛作為民族英雄象徵的分叉，在國民黨和共產黨兩黨鬥爭的過程中又加深了一步。而且，國共兩黨在為各自的近代國家建設目標運用岳飛象徵時，其岳飛敘事也不是直線式的。清代岳飛廟隸屬布政使司，祭祀由岳家子孫管理，岳廟日常開支和春秋大小祭祀費用皆由司庫撥給。民國以後，1914年11月21日，民國政府下令，定制關羽、岳飛合祀^⑥。從此，杭州岳廟不斷被修建，廟務由岳廟保管委員會之類的國家機構管理，祭祀則仍由岳氏子孫擔任。1931年「九一八事變」後，蔣介石在同年11月南京召開的國民黨第四次全國代表大會上，特地提到要學習岳武穆孤忠報國。其後，國民黨黨軍政要員、各界抗日人士紛紛祭拜各地岳廟，岳飛廟的象徵開始被廣泛運用。在河南湯陰岳廟，1936年3月8日(農曆二月十五日，岳飛誕生日)，河南省主席、三十二軍軍長商震參加了大規模的祭岳活動^⑦。胡行之在《岳王與岳王廟》宣傳冊子裏稱「希望各人都將岳王這樣精忠的觀念，存在心裏，來共同紀念才好」^⑧。抗日戰爭爆發後，馮玉祥給杭州岳飛廟題匾：「民族英雄」。

在國民黨統治下的台灣，日據時代沉寂已久的岳飛信仰重新復活。與此同時，在台北、高雄、嘉義等都市內先後出現了岳飛銅像、岳王亭等現代性的紀念物，其中花蓮太魯閣風景區的岳王亭是1967年蔣經國親自提議建立的。岳王亭建立後，蔣在亭前率領青年及後備軍人齊唱《滿江紅》。這些現代性岳飛紀念物的出現，推因求故，蓋由於國民黨政權退縮於台灣一隅後，意欲把在抗日戰爭中業已定型的岳飛民族英雄形象轉化為另一層意義的「還我河山」=「光復大陸」的意識形態的工具。於是，我們看到自清代乾隆以來又一次對岳飛形象的篡改。當兩岸關係緊張時，岳飛頻頻出現在國民黨的政治話語中。1976年岳飛誕辰873年，蔣經國盛讚岳飛盡忠報國。1977年12月25日，在中華民國行憲三十周年大會上，蔣經國提到岳飛和文天祥^④。1979年鄧小平代表中國共產黨向台灣當局發出和平統一倡議後，台灣當局展開了一場大規模的岳飛宣傳運動。1983年，時當岳飛誕辰890年，以紀念岳飛為名，力倡反攻大陸之實^⑤。《中央日報》副刊刊載了大量紀念岳飛的文章，其中一篇署名鐵陀的短文，把回應大陸和平統一號召的人斥為秦檜，文末寫道^⑥：

我們紀念岳飛，希望震天價響的《滿江紅》歌聲，能夠幫助這一小夥秦檜型的政客們及時覺醒，認清時代的正確路向，趕快從迷幻與邪惡中破網出來。這就是愛國、救國，也就是自愛、自救！

且不說這種政治話語怎樣歪曲了岳飛形象，關於它的欺瞞性，不妨看看距此文發表約四年前1979年6月28日發生在台北市林森公園的一幕。下午2時，台北市長主持了隆重的民族英

雄岳飛銅像的揭幕儀式，在軍樂聲中帶領眾人齊唱《滿江紅》，即席發表了效法岳飛精忠報國的演說。這位台北市長不是別人，是李登輝！

還應該看到，岳飛民族英雄象徵在大陸的分叉也不是直線式的。在階級鬥爭的概念框架中，岳飛事功裏的平定「內亂」是鎮壓農民起義，於是岳飛成了被壓迫階級的「他者」。甚而，在女真族=滿族業已成為中華民族的一員後，岳飛抗金還能不能算是民族英雄的行為也遭到了質疑。在此背景下，岳飛廟異常冷清。但是，另一方面，在抽去階級差異和民族分別之後，岳飛及其岳飛廟仍具有如羅蘭·巴特(Roland Barthes)所說的「沒有中心」的象徵意義。1952年11月1日，毛澤東視察湯陰「岳忠武王故里」碑時，指示「一定要保護好文物」；1954年4月5日清明節，時在杭州的毛澤東派人給岳飛墓送去了花圈。因此，儘管在共產黨的意識形態上岳飛成了有爭議的歷史人物，不涉及具體內容的岳飛「精忠報國」的象徵意義仍然為主導敘述所肯定，1961年，杭州岳飛廟被列為全國重點文物保護單位。本來，成為重點保護「文物」的岳飛廟，可以在中華人民共和國的國家架構中佔有一席之地，但是1966年開始的文化大革命的疾風暴雨使得岳飛廟遭到了自蒙元以來最嚴重的人為破壞，岳墓被毀，明萬曆二十二年(1594)來一直跪坐在岳墳前的秦檜等「四凶」像不翼而飛。岳飛廟的歷史終結了。歷史終結後的岳飛廟成為進行階級鬥爭教育的「收租院」！

「文化大革命」結束後，岳飛廟重獲新生。從70年代末到80年代中葉的愛國主義宣傳中，岳飛及其岳飛廟的象徵意義被廣泛運用。1979年底，浙江省文物部門投資四十萬元修建的

退守台灣的國民黨意欲把岳飛民族英雄形象轉化為另一層意義的「還我河山」=「光復大陸」的意識形態的工具。當兩岸關係緊張時，岳飛頻頻出現在國民黨的政治話語中。這種政治話語歪曲岳飛形象，關於它的欺瞞性，不妨看看1979年6月28日發生在台北市林森公園的一幕。當日台北市長主持岳飛銅像揭幕儀式，即席發表了效法岳飛精忠報國的演說。這位市長不是別人，正是李登輝！

日本民俗學家柳田國男曾經說過，由人而變為神的第一個條件是此人必須含恨離開人世。岳飛沒有成為神，但是不能否認，岳飛的冤死已經超越了「個體」（岳飛及其家族）的悲劇和記憶，也超越了「族」（漢人、中國人）的悲劇和記憶，具有超越古今中外時空限制的「類」（人類）的普遍意義。

岳飛廟殿堂建築和岳墳修復工作告成，岳飛廟成為在新形勢下「變偶像崇拜為科學紀念」（胡喬木語）的場所^②。1979年，人大常務委員會委員長葉劍英仿岳飛臨終遺言「天日昭昭」，為新建的岳王廟題鐫金大匾「心昭天日」，批示「國花百萬修岳廟，重在教育後代」。從此，每年有多達四五百萬人來參觀岳飛廟，1983年12月2日，鄧小平也親臨岳飛廟「參觀」^③。岳飛廟對中國人的磁場引力是複雜的，既有歷史的因素，也有現實的因素。在某種意義上說，數百年來的岳飛公共記憶的創造，使得岳飛與苦難的中國民眾擁有了共同的歷史命運，而岳飛廟和中國民眾在「文化大革命」的遭遇使二者更獲致現實的連帶記憶。如今，點綴在西子湖畔自然風景中的岳飛廟成為愛國主義教育的場所。1993年，岳飛廟被杭州市指定為愛國主義教育基地；1995年，被指定為浙江省愛國主義教育基地；1996年，被國家文物局、國家教委、文化部等六部門列為百家「全國中小學愛國主義教育基地」。在社會急劇變化的今日，作為愛國主義教育基地的岳飛廟正在經歷其歷史上又一次傳統的再創造。

四 岳飛是誰？誰的岳飛？

行筆至此，似乎應該給這篇文章做一小結了。在我們看來，岳飛敘述是表述化（representation）的岳飛歷史，客觀的岳飛歷史只能是歷史學者追尋的一個可以接近而永難抵達的高遠目標。由於沒有哪一種敘述是自明的，對於表述化了的岳飛（記錄歷史岳飛的文字和實物）和再表述化的岳飛（各種岳飛敘述），我們需要時時刻刻追問「岳飛是誰的岳飛」這一問題。

「岳飛是誰」屬於歷史學範疇，歷史學者的努力已經給我們提示了一個可以把捉的方向。其實，人們時常面對的並不是「岳飛是誰」，而是「岳飛是誰的岳飛」的問題。近年，我們多次去杭州，每次在飽覽西湖美麗的自然風光後，總要去坐落在西子湖畔的浙江歷史博物館和岳王廟。從遠古的舊石器文明到近代文明，岳飛只是浙江悠久文明史上無數個亮點之一，然而，每次我們都為浙江歷史博物館與岳飛廟的人文景觀的巨大反差而震動：前者除了本地小學組織的集體參觀人群喧嚷着一閃而過外，幽靜的展覽大廳裏人影稀疏；後者則從早到晚都川流着來自全國各地和海外的遊客。我們曾經隨機採訪過過往的遊客，除一位歷史學者正面回答了我們「岳飛是誰」的問題外，其他所有被採訪的遊客幾乎都像在背教科書似地說：「岳飛是民族英雄，死得冤。」日本民俗學家柳田國男曾經說過，由人而變為神的第一個條件是此人必須含恨離開人世^④。岳飛沒有成為神，但是不能否認，岳飛的冤死已經超越了「個」（岳飛及其家族）的悲劇和記憶，也超越了「族」（漢人、中國人）的悲劇和記憶，具有超越古今中外時空限制的「類」（人類）的普遍意義。八百年來，岳飛之死牽動了億萬人心。明代《如是觀傳奇》一劇的作者不滿英雄就這麼無奈逝去的歷史事實，硬是把岳飛事迹改敘成岳飛大敗金兀朮、斬殺秦檜夫妻的大團圓結局：「論傳奇可拘假真？借此聊將冤憤伸。本色填詞不用文，嘻笑成歌，削舊為新。」^⑤作者以反歷史的筆調表達了民眾對岳飛的摯愛。岳飛屬於過去，而岳飛信仰則以現在時的形態活在「當代史」之中。

如果說岳飛之死具有「類」的普遍意義的話，那麼，岳飛之生則始終不

能脫卻「個」和「族」(集體)的歷史／現實糾纏。岳飛回想和岳飛敘述之間的動態接點——記憶話語生產出各種不同的岳飛文本，它們連同敘述者一起被編織在「當代史」的意義之網中，即使是公共化的岳飛記憶也不可能是單一的。圍繞岳飛是不是民族英雄的爭議及其突然平息(而非解決)說明，岳飛在當代中國國族認同建構中處於十分尷尬的位置，也許，作為國族認同象徵的岳飛，期待着一種「空山不見人，但聞人語響」的境界^⑩。

註釋

- ① 孫毓修：《岳飛》，「少年叢書」(上海：商務印書館，1924)，頁1。
- ② 關於關羽敗死，荊州棄守，陳壽以降史家多所忌諱，近人章太炎在《檢論·卷九·思葛》，始公開認為關羽之死，乃劉備假東吳之手所致。
- ③④ Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire", *Representation*, no. 26 (Spring 1989).
- ④ 鄧廣銘編著：《岳飛》(上海：勝利出版社，1945)，頁271-88。同《岳飛傳》(北京：三聯書店，1955)，頁277-85。同《岳飛傳》，增訂本(北京：人民出版社，1983)，頁441-46。
- ⑤ 王曾瑜：〈前言〉，載岳珂編、王曾瑜校註：《鄂國金佗粹編續編校注》，上冊(北京：中華書局，1989)，頁1-15。
- ⑥ 錢謙：〈宜興縣生祠敘〉，載上書，下冊，頁1650。
- ⑦ 周端朝：〈宜興縣鄂王廟記〉，載上書，頁1648。
- ⑧ 李漢魂編：《岳武穆年譜》(台北：台灣商務印書館，1969)，頁357。
- ⑨ 杜穎陶：〈後記〉，載杜穎陶、俞芸編：《岳飛故事戲曲說唱集》(上海：上海古籍出版社，1985)，頁3。
- ⑩ 寧希元校點：《元刊雜劇三十種新校》，下冊(蘭州：蘭州大學出版社，1988)。
- ⑪ 〈宋大將岳飛精忠雜劇〉，載楊家駱主編：《全元雜劇外編》，「中國

學術名著」第30冊(台北：世界書局，1963)。

- ⑫ 顧炎武：〈二字姓改一字〉，載《日知錄集釋·卷二十三》(台北：世界書局，1968年)，頁537。
- ⑬ 錢彩等：《說岳全傳》(上海：上海古籍出版社，1979)。
- ⑭ 賈璐：〈岳飛題材通俗文學作品摭談〉，載岳飛研究會編：《岳飛研究》，第三輯(北京：中華書局，1992)，頁333-45。
- ⑮ 無夢、易正綱：《中國軍神岳武穆》(上海：汗血書店，1935)。
- ⑯ 孫毓修原編著、郭箴言改編著：《岳飛》(重慶：商務印書館，1944)。
- ⑰ 白動生：《岳飛》(歷代先賢先烈故事集)(重慶：正中書局，1936)。
- ⑱ 章衣萍編著：《岳飛》，「中國名人故事叢書」(上海：兒童書局，1936)。
- ⑲ 孔繁霖：《岳飛》，「青年模範叢書」(南京：青年出版社，1946)，頁99-103。
- ⑳ 龔延明：《岳飛評傳》(南京：南京大學出版社，2001)，頁404-405。
- ㉑ 王泊生：《岳飛》(濟南：山東省立劇院，1935)。
- ㉒ 顧一樵：《岳飛》(上海：商務印書館，1930年初版，1946年1月重慶再版)，頁81。
- ㉓ 田漢：《岳飛》(桂林：白虹書店，1941)。
- ㉔ 范作乘編著：《岳飛》(重慶：中華書局，1933)，頁50。
- ㉕ 彭國棟：〈自序〉，載《岳飛評傳》(重慶：商務印書館，1945)，頁2。
- ㉖ 谷劍塵：《岳飛之死》，「現代文學叢刊」(上海：中華書局，1936)。
- ㉗ 石夫：〈岳飛，他是對人民有罪的〉，《新聞日報》，1951年1月10日。
- ㉘ 顧友光編著：《岳飛抗金的故事》(上海：大中國書局，1953)，頁30。
- ㉙ 汪鉞：《岳飛：六幕話劇》(蘭州：甘肅人民出版社，1964)。
- ㉚ 史崇書編寫：《岳飛》，「中國歷史小叢書」(北京：中華書局，1965)。
- ㉛ 邱曉：〈岳飛不值得崇拜〉，《中國青年報》，1966年3月31日。

⑳ 劉蘭芳、王印權編寫：《岳飛傳》，上冊（瀋陽：春風文藝出版社，1981），頁2。

㉑ Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-3.

㉒ 以上所引岳飛詩文均見《岳廟志略》，卷首（嘉慶八年刻）。

㉓ 顏清洋：《關公傳》（台北：學生書局，2002），頁520-24。

㉔ 〈龍華會章程〉，平山周：《支那革命黨及秘密結社》，載《日本及日本人》，第569號（1911年11月1日），頁73。

㉕ 孫江：〈想像的血——異姓結拜與記憶共同體的創造〉，載孫江主編：《事件·記憶·敘述》（杭州：浙江人民出版社，2004）。

㉖ 沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期（1997）；〈振大漢之聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，載賀照田主編：《學術思想評論》，第10輯（長春：吉林人民出版社，2003）。孫隆基：〈清季民族主義與黃帝崇拜之發明〉，《歷史研究》，第3期（2000）。

㉗ 〈中國民族主義第一人岳飛傳〉，《湖北學生界》，第5期（東京，1903）。

㉘ 笹川種郎：《岳飛》（東京：博文館，1900）。

㉙ 屠成立：〈序〉（光緒二十九年三月三日），載笹川種郎著、金鳴鑾譯：《中國第一大偉人岳飛》（上海局印，1903）。

㉚ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition, 1991). 轉引自日譯本《增補 想像の共同體》（東京：NTT，1997）。

㉛ 宜蘭市碧霞宮編：〈岳武穆王聖迹〉，轉見程光裕：〈台灣宜蘭岳武穆王廟——碧霞宮〉，載《岳飛研究》，第三輯（北京：中華書局，1992），頁297。

㉜ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

㉝ 李安：〈孫中山首倡「岳飛魂」〉，載岳瑞霞主編：《岳飛和他的後裔們》（北京：中國文聯出版社，2002）。

㉞ 〈商震祭岳〉，載《湯陰文史資料》，第一輯。轉見王慶春、陶濤：〈湯陰岳飛廟的地位和作用淺議〉，載《岳飛研究》，第三輯，頁291。

㉟ 胡行之：《岳王與岳王廟》（杭州：浙江省立西湖博物館，1936），頁5。

㊱ 李安：〈歷史上對光復國土名將岳飛的論評〉，《光復大陸》（台北），第177期（1977）。

㊲ 李安：〈民國六十八年間有關岳飛史事的幾項活動〉，中國歷史學會：《史學集刊》（台北），第12期（1983）。

㊳ 鐵陀：〈紀念岳武穆——兼誠「秦檜型」政客〉，《中央日報》，1983年3月30日，副刊。

㊴ 陳文錦：〈杭州岳廟文物保護工作的回顧與展望〉，載《岳飛研究》，第三輯，頁283。

㊵ 關於廟內的格局，參見黃東蘭：〈岳飛廟：創造公共記憶的「場」〉，載《事件·記憶·敘述》。

㊶ 柳田國男：〈人を神に祭る風習〉，載《柳田國男集》，第10卷（東京：筑摩書房，1962）。

㊷ 同註㉞杜穎陶等編，頁313。

㊸ 關於這一討論，可參閱孫江如下節選發表的論文，〈太陽的記憶——關於太陽三月十九日誕辰話語的知識考古〉，《南京大學學報》，第4期（2004）。

孫江 南京大學歷史系學士、碩士，東京大學綜合文化研究科博士，日本靜岡文化藝術大學副教授。從事新社會史和近代學術概念考古研究。

黃東蘭 南京大學歷史系學士，北京大學國際政治系碩士，東京大學綜合文化研究科博士，日本愛知縣立大學副教授。從事比較制度史和中日關係研究。