

我的「神明記事」 - 還岳武穆公道

不平則鳴

岳飛(1103–1142)，南宋抗金名將，因戰功顯赫與忠義無雙的形象，千百年來被視為「民族英雄」。然而，他的身後命運卻與「英雄」二字背道而馳。含冤遇害於風波亭後，歷經數十年禁談，直至岳珂撰寫《行實編年》，才逐漸恢復歷史定位。更令人不平的是，他雖於明洪武九年(1376)被太祖敕封並列祀武廟，卻在乾隆三十七年(1772)將岳飛移出武廟，年間被逐出祀典，貶為「非武死者」。身後的信仰命運更顯複雜：既有廟祀祭典，又有道壇法科奉為「鎮煞將軍」與「陰神」，其神格化過程，實為一部政治壓抑、文化曲解與制度冷暴力交織的悲劇史。

作為一位真正具備忠義品格、軍事才略與人格操守典範的歷史人物，岳飛理應享有與其精神相符的「神格尊嚴」，而非長期陷於祭祀體系與民間信仰的邊緣位置。特別在與關羽等「神化成功者」相比後，其被矮化、誤解、利用的命運格外顯眼，這般的歷史與神格落差，應引起學術與宗教層面的高度重視才是，但可惜，幾百年來，關心者相對鮮少。

就歷史學研究層面而言，以《宋史·岳飛傳》、岳珂《鄂王行實編年》、《金陣圖》為基本依據，近現代學者如錢穆、陳寅恪、鄭樵等多論及其軍功與冤屈，肯定其歷史地位。但多聚焦於南宋政治背景、軍政關係，對其「成神之路」涉獵較少。

就宗教與制度研究而言，黃一農、胡曉明等研究指出岳飛入廟與出廟反映出清代祀典制度對忠義詮釋的權力邏輯。少數道教研究則提及岳飛在法壇儀式中被尊為「岳府千歲」、「驅邪大神」，但多止於神職定位，未深究與歷史人物的距離。

就民間文化與神話而言，大量研究集中於《滿江紅》真偽、刺字故事、神話化抗金傳說等。雖彰顯其文化影響力，卻也揭示出民間敘事的過度加工與史實錯置，如滿江紅非岳飛所作、刺字實為戲劇虛構，皆反映岳飛神格的「二次建構」與「誤用流通」罷了！

總的來說，固然從歷史、宗教、民間文化，或說多有涉略，但鮮有正視其神格定位之「結構性委屈」與「文化資本失衡」，亦缺乏整體性討論其在儀式、信仰與制度中被邊緣化的過程與後果。

忠臣成神

岳飛出生於北宋末年(1103.03.24)，字鵬舉，宋朝相州湯陰(今河南省安陽市湯陰縣)人，時值政局崩解、金兵南侵之際。靖康之難(1127)後，宋室南渡，建立南宋，面臨北方故土淪陷、金兵虎視眈眈之險局。在此背景下，岳飛投軍抗金，歷任統制、樞密副使等職，從南宋建炎二年(1128年)遇宗澤起到紹興十一年(1141年)為止的十餘年間，率領岳家軍與金軍進行過數百次大小戰鬥，屢次出征皆克敵制勝，尤以郾城、頓丘大捷最為著名，其部隊「岳家軍」紀律嚴整，號稱「凍死不拆屋，餓死不擄掠」，成為南宋最具戰力的部隊。

據《宋史·岳飛傳》與《金陣圖》記載，岳飛在北伐途中屢建奇功，並力主「迎還二聖」(徽、欽二帝)與「恢復中原」，其志節堪稱南宋軍事與民族精神的最高象徵。然而，也因其復國主張與高宗、秦檜妥協議和的主線相左，最終埋下政治悲劇之根。

岳飛紹興十年(1140年)，金太祖四子完顏兀朮毀盟攻宋，岳飛揮師北伐，先後收復鄭州、洛城等地，又於郾城、穎昌大敗金軍，進軍朱仙鎮。宋高宗卻一意求和，以十二道金字牌下令退兵，岳飛在孤立無援之下被迫班師。紹興十一年(1141)，岳飛因「莫須有」罪名被捕，隔年(1142)與其長子岳雲和部將張憲等人同被處死於風波亭，時年四十。據《宋史》記載，秦檜構陷之詞「莫須有」三字，至今仍成歷史用語上的千古冤獄象徵。

惟本案的根本原因，不僅是主和派與主戰派的對立，更在於岳飛已違觸帝王大忌。據錢穆《國史大綱》與《帝國政界往事》考述，岳飛擁兵五分之三，又建議高宗早日立太子以沮金人傀儡之謀，動搖皇權核心。宋高宗因此視其為心腹大患，遂決意除之。秦檜雖為具體執行者，但真正下令殺岳飛者，應為高宗本人。至於《宋史》所載之「莫須有」說法，亦可能為後世對秦檜的誇張譴責，而掩蓋了皇帝才是主謀的事實。岳飛之死，既是權力恐懼的結果，也是忠臣在皇權體制下無可逃避的命運悲劇。

岳飛冤死后，有關岳飛的是是非非是朝臣們十分忌諱的一個話題，官方文獻少有記錄，隨著時間的流逝，親歷者日漸凋零，岳飛事跡也就逐漸變得湮沒無聞。直到宋孝宗即位後(1162年6月)為岳飛平反，追復少保、武勝定國軍兩鎮節度使、武昌郡開國公，並以禮改葬岳飛於西湖畔棲霞嶺。時隔76年，宋寧宗嘉定十一年(1218)岳飛孫子岳珂彙整涉及岳飛生平、抗金事跡、與宋高宗往來文書以及傳記、詩詞等資料重建祖父史實與精神形象，也在文化意義上開始將其「忠義」人格化、符號化。岳珂彙整編纂：

- 《鄂國金佗粹編》：是最早、最系統整理岳飛事蹟的家族文獻集。包括奏疏、檄文、戰報、書信、敕命、墓誌銘等一次性史料。旨在為祖父昭雪與立傳，呈現忠義形象。

- 《鄂王行實編年》：為《鄂國金佗粹編》的編年補充與敘事整理。依年份系統整理岳飛一生行事，帶有敘述體例與判斷性語氣。相較《粹編》文獻性質，《行實編年》偏向傳記敘事。
- 《金陣圖》：屬於兵書類，內容敘述岳飛觀察與破解金人軍陣之法，對應敵軍陣型及其破法。實際上多為後人偽託，可能為元明之際的民間兵書雜編。歷來版本多有出入，不見於宋代正史。

遺憾的是在平反前數十年間，岳飛之名不見於官方話語，甚至成為政治忌諱。此一「沉默期」導致有關其事蹟的傳述轉向民間，開始以口述、戲曲、評書等形式流傳，並逐漸加入刺字、母訓、陰陽術等元素。

民間開始強化其忠孝雙全形象，將之從忠臣塑造成「天命英豪」，並賦予超自然色彩。例如「精忠報國」刺字說，雖未見於《行實編年》，卻廣為流傳，成為戲劇、教育與廟祀主軸之一。此時期，岳飛形象開始出現「象徵化」與「神格化」初階段。

時至元朝至正三年(1343年)，元政府為聚攏人心，打算編修宋、遼、金三史，但史臣們寫到岳飛傳時才發現除李心傳《建炎以來系年要錄》、徐夢莘《三朝北盟會編》等文獻對岳飛有些記載外，其他文獻中已經很少了。於是為求省事，他們乾脆就將《鄂國金佗粹編》中的材料大段抄錄進去，並巧加發揮。這樣，一部《宋史·岳飛傳》就形成了，然而此時《宋史》中的岳飛事跡早已是面目全非。

不過，元朝的官修《宋史》卷三百六十五·列傳第一百二十四對岳飛的整體評價是很崇高的：「論曰：西漢而下，若若韓(信)、彭(越)、絳(周勃)、灌(嬰)之為將，代不乏人，求其文武全器、仁智並施如宋岳飛者，一代豈多見哉。史稱關雲長通《春秋左氏》學，然未嘗見其文章。飛北伐，軍至汴梁之朱仙鎮，有詔班師，飛自為表答詔，忠義之言，流出肺腑，真有諸葛孔明之風，而卒死於秦檜之手。蓋飛與檜勢不兩立，使飛得志，則金仇可復，宋恥可雪；檜得志，則飛有死而已。昔劉宋殺檀道濟，道濟下獄，嗔目曰：「自壞汝萬里長城！」高宗忍自棄其中原，故忍殺飛，嗚呼冤哉！嗚呼冤哉！」

到了明朝，外有異族入侵之虞，內有流寇作亂之患。特別是明中后期，朝中奸黨宦官橫行，明王朝處於風雨飄搖的動蕩局勢中，歷史仿佛是宋朝的再次重演。於是，前朝人物岳飛成了最好的反思歷史，寄托哀腸哀思的載體，岳飛地位被再度拔高。岳飛形象也與地方信仰進一步結合，出現以忠義為核心的祭祀行為。明代地方志中已可見「岳王廟」、「精忠祠」等地名；清代更有乩壇與道士奉其為「驅邪將軍」、「岳府千歲」。此階段，忠義與宗教實用主義開始交錯：

- 一方面，民眾對抗外侮與官權腐敗之心理投射，使岳飛成為超越政權的正義象徵；
- 另一方面，道教將其功能化為降魔鎮煞的神將，逐漸轉化為儀式法職角色。

總的來說，岳飛自南宋忠臣形象，經歷冤案、沉默、平反與民間塑造，逐步轉化為兼具歷史記憶與神聖象徵的文化人格。其「成神」非出自朝廷主導，而為底層社會與民間信仰自發性建構。但也因為這樣，在岳飛的成神過程中，諸多民間神話與誤傳扮演了極具影響力的角色。這些敘事雖在民間具有高度感染力，卻也導致歷史人物形象的偏離與神格的神話性扭曲。

最廣為流傳的例子即為《滿江紅》詞作。長期以來，大眾普遍相信該詞為岳飛臨陣親書，並以「怒髮衝冠」等語氣彰顯其忠烈之志，然經學界考證，該詞實成於南宋後期，風格更接近文人創作而非軍人手筆，缺乏岳飛當時文風依據。將該詞視為岳飛遺作，無疑是後人對忠義形象的情感投射。

另如「精忠報國」四字刺於背部的故事，亦無宋代文獻記載，最早見於元明之際的章回小說與地方戲劇。此類情節強化了岳飛「天命式英雄」的神話光環，卻忽略了他實為一位有戰略、有政治主張，且在複雜朝局中不幸成為權力鬥爭犧牲者的歷史事實。

此外，「岳飛三十六計破金兵」「岳母訓子三章」「奉命不殺張憲」等細節，多半來自明清小說與民間講唱本，如《說岳全傳》等作品，其敘述目的往往是渲染忠義、激發民族情緒，難以作為歷史根據。

這些神話雖在民間信仰體系中扮演道德建構的正面角色，但在重建岳飛歷史神格時，若不加辨析地引用，便容易將神格變成神話堆疊的產物，反而模糊了其作為歷史人物所承載的真實冤屈與忠義價值。

民間敘事(誤傳內容)	真實情況／史料來源說明
《滿江紅》為岳飛所作	經考證，成詞於南宋後期，非岳飛親筆(文體不符，未見於宋代文獻)
背刺「精忠報國」	無宋代記載，見於元明以降章回小說，如《說岳全傳》
岳母刺字場景、對白	為戲劇加工設定，未見於《鄂國金佗粹編》《宋史》等正史資料
奉命不殺張憲	小說虛構敘事，用以強調忠義對比，缺乏歷史依據
三十六計破金兵、奇陣圖解	見於偽託兵書《金陣圖》，後世兵書編撰，非岳飛原創
岳飛「天命式英雄」角色形象	為後代民族敘事加工，原始文獻更著重其軍事、政治與冤屈處境

武廟入出

武廟之原型為「武成王廟」，唐代初立，主祀姜太公(姜子牙)，象徵「佐周有功」與「開國元勳」。宋代以前的祭祀以姜子牙為尊，配祀者如孫武、白起、韓信等，依據兵法貢獻與軍事功績編排。宋神宗元豐年間(1078–1085)，武廟被正式制度化，定十哲為主祀(姜子牙居首)，十六哲為從祀，形成嚴格等級制度。

關羽最早進入武廟可追溯至唐德宗建中三年(782)，當時禮儀使顏真卿建議擴大武廟配祀，增列古今名將六十四人，關羽名列其中。此為歷史上首次有紀錄的官方配祀。但其後又遭剔除：宋太祖建隆四年六月癸巳(963年7月6日)，關羽與張飛、韓信等人被逐出祀典，原因可能為非漢室正統或功業未及開國功臣之列。

至宋徽宗宣和五年(1123年)，關羽重新被列入西廡東向配祀，地位略有恢復。南宋理宗寶祐六年(1258)，史彌遠再度奏請配祀武成王廟，關羽位列末席。

至明代，明太祖朱元璋尊崇關羽「忠義」形象，先封為「忠武侯」，後歷經永樂、萬曆等朝加封為「三界伏魔大帝神威遠震天尊關聖帝君」，至明神宗萬曆四十三年(1615)，關羽正式進入官方《祀典》，在武廟中由從祀升為主祀之一，地位超越姜太公，象徵其從歷代武將中獨尊的象徵意涵已定型。

進入清代，關羽神格地位更臻頂峰。清聖祖康熙年間尊其為「關聖帝君」，雍正二年(1724)，關羽進一步獲封「忠義神武關聖大帝」，並編入國家《大清祀典》，地位等同孔子，被列為「文武並祀」中的「武成王」。至此，關羽完成從從祀到唯一主神的歷史飛昇，成為中國史上唯一享受如此祭祀規格的武將神祇，地位已無人可比。

「武廟」原本是儒家「以文馭武」思想之制度體現，其祭祀對象並非武人為尊，而是文武兼備、忠義典範的代表人物。西周以來即有「廟祀功臣」之禮制，但至唐宋之際始形成文廟對應的「武成王廟」，主祀姜子牙。元代改祀關羽，並在明清兩代確立其作為「忠義神武靈佑仁勇威顯關聖大帝」的地位，成為文廟之對等祭祀核心人物。

換言之，原本的武廟制度是可調整的政治象徵空間，主祀者之選取，不只依忠勇或軍功，更取決於朝廷的意識形態與王權安全的考量。岳飛能否入祀武廟，實與其忠義精神無涉，而與皇權是否「容許其象徵存在」息息相關。

洪武九年(1376年)，明太祖朱元璋下詔將岳飛列為歷代三十七名臣之一，「從祀歷代王廟，配宋太祖享」。明代宗景泰五年(1454年)，武功伯徐有貞創岳飛廟於湯陰故土，景泰帝御題為「精忠之廟」。明英宗天順二年(1458年)在岳飛的故鄉湯陰縣岳王廟的一個詩碑上出現《滿江紅》這首詞，明孝宗弘治十一年(1498年)杭州岳廟刻詩碑《滿江紅》，明嘉靖十五年(1536年)《滿江紅》一詞被內閣大學士徐階編入《岳武穆遺文》一書。

這裡要表示的是，如果明朝才出現的《滿江紅》是岳飛所作？那麼岳飛孫子岳珂彙整的《鄂國金佗粹編》應該早就有《滿江紅》這首詞。至少踏破賀蘭山要打的是西北的夏人，而岳飛打的是東北的金人。打錯邊了嗎？

明神宗萬曆四十三年(1615年)加封岳飛為「三界靖魔大帝」，明白的將岳飛置於神的地位。明朝滅亡后，金人的後代建立了清朝。

清雍正二年間(1724年)，岳飛以「昭忠岳鄂王」之名，與關羽、張飛、韓信、霍去病、吳起、樂毅等人並列十哲，奉祀於「從祀殿」。此舉看似正義昭雪，實則內含「象徵性矮化」：岳飛非為主祀、非享帝號，僅為陪祀次神。

雍正四年(1726年)，雍正下令將岳飛移出武廟「正殿」，惟仍享有側廡從祀，追封漢將關羽三代，在全國普建關帝廟，借關羽之名，將漢人對岳飛的尊崇全部轉移出去。雍正帝之用意，一方面為「尊忠以制臣」，彰顯清廷亦尊忠義；另一方面則藉由整合歷代名將，將不同時代忠臣納入朝廷編纂體系，轉化為順服清帝國道統的象徵工具。岳飛雖得入祀，卻未獲主角地位，其神格已被制約於滿清正統話語之下。

此後清朝的官方評價體系裡，岳飛則被僅僅定型在一個「精忠」的框架裡，成了「精忠岳飛」，神格不在。不過乾隆在《經岳武穆祠》中寫下：「翠柏紅垣見葆詞，羔豚命祭復過之。兩言臣則師千古，百戰兵威震一時。道濟長城誰自壞？臨安一本幸猶支。故鄉俎豆夫何恨，恨是金牌太促期。」也算是給岳飛正式的評價。

乾隆三十七年(1772)，清廷修訂《欽定祀典》，將岳飛、吳起、樂毅等人從武廟中除名，認為「非死於戰陣，非戰死成仁，不宜久祀」。此舉實質上是「制度性出廟」，從《祀典》正式刪名，失去朝廷公祭資格，完全退出官方神格序列，斷絕了岳飛在官方祭祀中的制度性地位，並再次將其貶回民間祠廟與庶民信仰領域。

乾隆此舉表面理由為「祭祀繁冗」、「功業未達主祀標準」，但實則反映清廷對武將「過於獨立忠烈者」的警惕心理。岳飛因「忠於前朝」、「抗金不成」、「死非戰場」等因素，被視為象徵過強的文化資產，難以納入乾隆皇帝所主導之儒化體制內。因此，其逐出武廟，並非學術理據，而是出於象徵管理與文化統治之政治抉擇。

值得思考的是，關羽作為「文武忠義」的集大成者，歷經歷代王朝持續加封，至清代已神格完整，並享「關聖帝君」封號，為武廟唯一正神。相對而言，岳飛戰功更實、人格更正、歷史定位更清晰，卻始終未得主祀地位，甚至遭「出廟」待遇。這種差異實反映制度選擇的深層邏輯：關羽死於劉備軍中，忠於其君，不涉正統爭議；而岳飛之忠

則牴觸宋高宗之權威，其被殺之冤也牽動君權與軍權的張力，不利於君主形象之穩定。是故，後世王朝寧願神化關羽、疏遠岳飛。

再退一步來想，岳飛雖遭武廟驅逐，卻未因此被歷史遺忘。相反地，其民間祠廟、忠烈祠、地方岳王廟日益繁盛。由於官方制度之排除與歷史冤屈之積累，反而強化了岳飛在庶民文化中的「替天行道」象徵。他從未真正需要國家授神，反而因國家拒絕而更具神聖。

此一過程說明，在冷漠的制度下、在被拒絕的過程中，反而開啟了更深層的文化生命，促使神格的文化發酵；而被逐出武廟的「悲劇忠臣」，傷害了神格形象，也暴露出制度性神祇選擇的不公，但卻反而在民間信仰中獲得新的位置與尊嚴。這正是神格正義與文化正義的重新交會。

民國元年(1912年11月20日)，袁世凱甫一出任大總統，就發布「關岳合祀」命令，把岳飛重新請進了神廟，並下令民國海陸將領均需按時祭拜「武穆」，甚至詳細規定了祭祀禮節及貢品用度。但是隨著北伐戰爭的打響，打倒軍閥變成了舉國口號，北洋軍閥尊崇岳飛，自然岳飛也就被連累戴上了「宋代軍閥」的帽子，並遭到革命力量的批判，很多地方岳飛廟盡毀。北伐勝利后，國內矛盾緩和。國民政府於民國十七年(1928年)將岳飛與伏羲、神農、黃帝、孔子、孟子、關羽等十二位歷代名人列為「先哲類神祀饗祭」，並列入法典，岳飛一下子就成為了「民族英雄」的化身。

對論神格

關羽與岳飛皆為歷代推崇的「忠義楷模」，然其「忠」與「義」的內涵、施力對象、歷史脈絡卻各有不同。關羽之忠在於「忠於君主」，具體體現在對劉備與蜀漢政權的死忠，符合傳統君臣倫理；而岳飛之忠則更偏向「忠於天下與民族」，其抗金主張有超越君臣之思考，甚至挑戰皇帝權威，故被視為潛在威脅。

從戰功而言，岳飛實統南宋三分之五兵力，曾大破金兵於郾城、頓丘，實際戰績與指揮系統完整，遠超關羽之「水淹七軍」與荊州守土失陷。然關羽戰死沙場，忠死其主，符應傳統「死事」倫理；岳飛則死於非命，表面上由秦檜主導以「莫須有」之罪殺於風波亭，實際上根據史料與學界研究，實為宋高宗所主導，其罪名成為君權維穩的代罪工具，其死成為體制暴力的象徵，也影響其後神格塑造的可控性與風險感知。

關羽之神格塑造歷程，多出於朝廷主導與意識形態需求。自隋唐以降即屢被祭祀，至明清歷經「忠武侯」→「關王」→「關帝」→「關聖大帝」→「文武聖神」等層層加

封，最終成為儒道佛三教皆尊的全能神明。其神格之所以得以普遍接受，正因其形象在朝廷與宗教間轉譯成功，符合國家統治需求與百姓心理認同。

反之，岳飛之神格並未由國家主導，而是在民間逐步醞釀。自宋孝宗平反以來，岳珂撰《行實編年》《金陣圖》奠定形象基礎，後經民間祠廟與義民信仰的長期投入，逐漸升格為「驅邪鎮煞」、「忠義庇佑」的地方守護神。例如台灣、福建、廣東常見「岳府千歲」、「岳忠武王」之祠，經由乩壇與法教轉譯為壇神將軍，強化其地方性神格。

關羽於唐德宗建中三年(782)入祀武廟，歷經宋初逐出、宋徽宗時復祀、南宋寶祐六年再次配享，至明清晉升為唯一主神，展現其神格與忠義形象之「可馴化性」與政治彈性。

岳飛則直至清雍正年間(1724)始得入祀，僅列陪祀，未享主神地位；乾隆三十七年(1772)又被除名，反映其「忠於天下非忠於君」、「死於政治陰謀」等特質使之難納入帝國祭祀邏輯，尤為滿清所忌。可見神格非由忠誠多寡決定，而係取決於是否符合政權合法性建構需求。

關羽形象透過《三國演義》獲得史詩化包裝，忠義兼勇、義薄雲天，其神格故事如「夜讀春秋」「單刀赴會」「刮骨療毒」等廣為傳誦，形塑近乎完人之人格模型，與官方神聖敘事相輔相成。

相對而言，岳飛雖有《說岳全傳》《精忠岳傳》等作品，但多出現於明清民間話本，形象常帶強烈冤屈色彩，例如「岳母刺字」「風波亭遇害」「再世報仇」等，強調被害忠臣形象。雖有廣泛民間流傳力，卻亦增加官方對其神格的戒備心理。

關羽代表的是「君臣倫理下的忠義」，可被政權「徵用」與儒家「吸納」；岳飛則代表「天下為公」的超越型忠義，既成為庶民情感依歸，也易被視為潛在反體制象徵。

此神格轉化差異，顯示中國宗教制度如何將忠臣轉譯為神祇，但僅允許那些「順從朝廷價值」者長存於祭祀體系內。岳飛雖未享帝號與主祭之尊，卻因其歷史冤屈、文化象徵與庶民認同，形成另一種超越制度的「民間神格正義」。

	關羽	岳飛
歷史時代	東漢末(161–219)	南宋(1103–1142)
歷史定位	蜀漢名將、忠義象徵	抗金名將、忠臣、蒙冤被害
初始神格	地方信仰神祇、忠義代表	被民間尊稱為岳王、武穆王
武廟入祀	唐建中三年(782)首度進入武廟配祀	宋孝宗淳熙年間(1178)列入武廟從祀

	關羽	岳飛
武廟地位演變	宋代多次進出→明代升主祀→清代獨尊	宋代從祀→明清後地位固定但始終邊緣
國家祭典地位	明萬曆年間列入祀典→清雍正尊為「文武並祀」主神	無正式列入國家祀典主軸，地位從未與孔子對等
民間信仰狀態	廣泛分布於全台各地、主神廟宇數量眾多	廟宇相對稀少，多為配祀或地方特定族群維持
小法儀式功能	主導斬妖除煞、驅魔之主神	常為執令神、驅煞將軍之一，地位次於關聖與池王
神格意涵演變	忠義→神威→帝君→國家保護神	忠義→冤魂→抗金象徵→邊緣神格

地方神格

台灣的岳飛信仰主要從清代中葉開始發展，分布以南部與西部沿海為主。根據文獻與田野調查，台南地區以岳飛為主祀神祇的知名廟宇，為後壁區下茄苳的「旌忠廟」，廟內奉祀岳武穆王為主神，法壇儀式由岳飛開將，為台灣少數「正名奉祀岳王」的正式廟宇。而在學甲地區，雖無正式以岳飛命名之廟宇，然部分民間壇口於押煞或超薦時會請出岳飛與關帝、池王並列為配將，其角色功能顯示出「正氣出將」的文化期待，但在出將次序與儀式權威上多非主神，反映岳飛在部分地區壇系中仍屬「輔佐性神格」之地位。

據我的訪查，台灣主要岳飛信仰據點包括高雄阿蓮「清和宮」(1665)、澎湖白沙「福德宮」(1775)、臺南後壁「旌忠廟」(1791)、臺南仁德「岳王廟」(1848)、臺南後壁「太安宮」、臺南東山「鳳安宮」(1806)等。其中多數自清末民初即有活動紀錄，部分廟宇由移民隨身香火而建，象徵移墾者對忠義精神的認同與祈望。

這些廟宇常以「岳王爺」「岳府千歲」「岳忠武王」為主神稱號，有些融合民間王爺信仰，有些則併祀文昌、關聖、城隍等神明，呈現多元信仰結構。其神格多為「鎮煞安宅、保境護民」，也常扮演當地聚落精神象徵與宗族守護者的角色。

在台灣的民間道教科儀，特別是「小法」體系中，岳飛常以「岳府千歲」、「岳元帥」、「岳將軍」等身份出壇，主司捉邪、鎮煞、驅鬼等職能，性格嚴正威猛。其形象在法壇上經常與關帝、池府千歲、李哪吒等共列「忠義神將」群，為科儀重要的出將單位。

在儀式應用中，岳飛的形象強調忠勇與秉公執法，有時更象徵因冤而得道、憑正氣化神之典型。這種角色設定不僅增強儀式的道德感召力，也讓參與者對於正義與忠誠有具體可感的投射。在這些地區的民間壇口中，岳飛出將之語氣多嚴正而沉穩，神語內容

常強調清冤、執正、破邪，明顯不同於關帝之軍令氣質或池王之驅邪怒威。反觀北部地區，如新莊、三峽等地之道壇系統，雖也尊奉岳飛，但其多為配祀角色，僅在押煞或冤魂事件中被特別請出，出將順序常落於關帝與池王之後，呈現神格邊緣化傾向。

具體而言，在台灣民間信仰中，岳飛逐漸演變出一套獨特的神話體系。民眾普遍相信其冤死後化為「武穆神靈」，專司驅邪、護國、保民。部分民間故事亦提及岳飛「再世報仇」「顯聖懲惡」等神蹟傳說，加深其超越歷史忠臣的神格意涵。此外，在乩壇系統中，岳飛常以「降壇神將」的形式指示籤詩、主持公理問事、協助療病鎮煞，進一步與民眾生活需求緊密結合，成為一種制度外、基層化的神聖再生產形式。

在檢視岳飛被神格化的過程中，應首先反思一個基本問題：岳飛本人的宗教信仰為何？是否曾表露對佛法的認同或實踐？雖《宋史·岳飛傳》未明記其皈依佛門，但南宋時期佛道盛行，士人多有參禪、禮佛之習。岳飛之母信佛的傳說在民間廣為流傳，岳飛本人的詩文與言行亦透露出對因果報應與捨生取義的信念，其忠義犧牲之精神與佛教菩薩道中「忍辱負重」「以身濟世」之觀念相互契合。

若從此角度看，岳飛作為神明的角色，理應與慈悲與正念有所關聯，而非僅以「斬妖除邪」的神將定位理解之。以其信仰或精神本質為依歸，更能貼近對其神格的合理詮釋，並避免將其神格異化為僅具「法力威嚴」的權力象徵。從正信佛教立場而言，將歷史人物神化為「驅邪斬鬼」之壇神，可能偏離了菩薩慈悲與解脫導向的核心，尤其當信仰過於依賴外在神力與懲罰性儀式時，易流於形式與恐懼導向，與佛法不符。

而從儒家角度觀之，岳飛雖為「精忠報國」楷模，然其後世形象若過於神秘化或與巫術乩壇合流，恐有損其忠臣本色。如何在歷史事實、道德理想與宗教功能之間取得平衡，應為現代信仰詮釋的重要課題。

近年來，部分地區雖未形成官方性大型活動，但以岳飛為主祀的廟宇，已透過地方導覽、廟史解說與社群傳播，重新詮釋岳飛作為歷史忠臣與文化記憶中的象徵角色。此外，以岳飛為主祀的乩壇系統也在神誕儀式期間進行以「忠義」為主題的神語釋示與教育活動。這些趨勢顯示岳飛信仰正逐步從單一性祭祀轉化為在地文化資源，拓展其公共性與社會參與性，也為忠義精神在多元社會中尋找新的表述語彙與實踐場域。

功能轉化

「小法」是台灣道教法教體系中的重要分支，以靈壇儀式為主，偏重鎮煞、驅邪、超薦與公案問事等功能。在這類儀式中，神將系統扮演著關鍵角色，負責執行法旨、出

將捉鬼、清壇護境。參與者多為地方法師(俗稱法頭)所領壇口，其神靈架構具有高度實用性與地方適應性。

神將通常依照職能與歷史背景編列，如忠義武將、四海龍王、十殿冥官、文判武判等，其中「忠義神將」是最常出將的組別。岳飛、關聖帝君、池府千歲、廣澤尊王、李哪吒等皆列其中，擔任驅邪鎮煞的前鋒人物。

在壇務實務中，雖諸神皆可驅邪斬妖，但其各有分工。岳飛通常擔任「執法型神將」，強調持正秉公、不容冤枉，適用於破陰謀、審冤魂、處理家宅衝煞等儀式場景。他的神格基礎來自其歷史冤屈與忠義精神，常被信眾視為最能主持正道者。

關聖帝君則具備更綜合性的形象，既能判陽間義理，也能審陰司因果，職司涵蓋驅邪、護法、戒淫、鎮煞等，為小法壇最常用之主神之一。池府千歲則多擔任捉邪收煞與廟埕安座之職，形象略帶陰司氣息，適用於陰煞重、地靈不寧之處。岳飛與上述同為「正氣出將」類型諸神並列時，通常在「重陽剛正氣場」或「歷史冤情主題」儀式中被優先請出，並作為「開壇執法第一將」，象徵儀式空間的正氣核心。

近年來，隨著民間儀式自由化與壇系多元化，出現「混壇」與「神格重疊」的情況。一些壇口同時請出岳飛與關帝、池王、哪吒等神明，造成神職功能模糊、出將調度混亂的問題。部分法師反映，信眾有時將不同神明視為「功能備胎」，依個案需求指定神將，導致神格原型被過度功利化。

此現象反映出台灣民間信仰「實用取向」的特質，同時也挑戰了原有的神格區分與職責專屬原則。對此，有資深法師主張應恢復「壇神職責明細」與「歷史原型教育」，避免儀式內部邏輯崩解與文化誤用。

在科儀口訣、降筆詩文與神降語中，岳飛常以「武穆王」「岳府千歲」等身份現身，其語氣多嚴厲、公正、有理有節。相較於關帝的剛猛或池王的陰沉，岳飛的言辭更貼近儒家道德訓誡，兼具歷史哀情與現代正義。

這類語言形塑使岳飛成為具有「文化投射性」的壇神，即不僅是捉邪工具，更成為民間對「清廉公道」「冤屈伸張」的心理化身。法師在口訣中經常援引「還我河山」「風波冤魂」「忠貞之氣貫日月」等字句，使其形象歷史感強烈。

「忠義壇」不僅是民間法壇中的一組儀式性結構，更是一種文化象徵系譜的具體展現。在此系譜中，神明如關聖帝君、岳武穆王、張巡、文天祥、蘇張烈將等，皆被視為

忠義之神，集體代表著對忠誠、正直、抗暴與捨身殉國的倫理理想。他們的神格化不僅回應了歷史創傷與政治壓抑，也為民間信仰提供了抵抗不義、精神寄託的對象。

岳飛在此文化系譜中佔有重要但尷尬的位置。他的忠義精神無疑符合忠義壇的核心價值，然而因歷史被害與神格不穩定，往往被邊緣化為執令神、陪祀神、甚至儀式性符號。相比之下，關聖帝君的神格穩定、祭儀成熟，使其在忠義壇中成為核心主神，反映出權力、制度與歷史敘事對神格穩定性的影響。

當代而言，忠義壇的存在與發展，仍是一種民間文化記憶的集體實踐，承載著台灣社會對正義的渴望與對歷史英雄的再詮釋。尤其在政治社會轉型、價值觀快速變遷的當下，「忠義」不再僅是封建忠君的舊詞語，而是可被重構為對制度正義、公民良知、集體信念的召喚。

因此，重新理解岳飛在忠義壇中的文化角色，不只是重建神格正義，更是回應當代社會對歷史真相與文化倫理的集體追問。

有關岳飛壇儀式中的實際儀軌與祈請口訣與宮廟分布方面，根據田野調查與部分公開科儀手本，岳飛作為壇神出將時，常以「武穆王」或「岳府元帥」之名列於「出將招神」程序中，並配有特定祈請口訣。其儀軌包括：

- 招請：多以「奉請宋朝岳府元帥，忠魂不散，正氣長存，出將鎮壇，掃蕩不正」為開句，象徵其忠義之氣作為開壇正氣之首。
- 安座：法師會念誦「忠貞貫日月，浩氣鎮乾坤；風波冤屈雪，還我漢山河」做為開壇時安座文疏，並安其神位於壇之東北位，象徵鎮陰煞、守關隘。
- 斬邪逐煞：口訣中常出現「一聲令下，岳元帥抽劍出鞘，蕩除冤氣，斬首奸邪」等語，用以驅逐陰魅與執行驅邪、收煞、問冤等儀式之主要口令，語氣沉著剛正。
- 回駕：儀式結尾則以「感謝岳府忠魂，持正立道，今遣回歸，化冤消劫」禮送，象徵職司已竟、恢復陰陽平衡、神退不留煞氣。

此外，部分壇口尚保有岳飛「持令牌」之說，認為其可代天行法，有時會配合神判儀式施展「岳府天書」紙符，象徵其軍令如山。以上儀軌與口訣並無統一標準，各壇依其師承與方俗略有差異，但皆尊岳飛為正氣之神，重視其在科儀中「彰忠破冤」的功能角色。

不同地區在出將流程、請神順序與安座方位上略有差異，但其實際儀式地位仍受制於壇系傳承、法師認知與地方記憶結構。例如有些廟宇將岳飛安排於東北方「守山口」，

有些則列入「八將陣」之首，顯示其在信仰系統中「擋煞首將」的定位。這些實踐證明岳飛神格已在地方儀式文化中深化並展現多樣性。

在所有小法壇神中，「忠義型神將」可視為一獨立神格系譜。其來源涵蓋漢末(關羽)、五代(池府)、宋代(岳飛)、明末(鄭成功)等，皆具抗暴衛國、忠貞殉節之歷史形象。岳飛在此系譜中具有「冤死忠魂轉化為正義神靈」的代表性，補足關帝「忠而有威」與池王「忠而沉斂」之外的「忠而屈辱卻不失剛正」類型。這種文化意象在當代仍具有道德標竿作用，尤為青年法師與民間知識分子所推崇。

岳飛降神語常用語有「冤魂不散，執正不欺」、「本將以忠義昭昭，立令申明」、「逆臣之氣未散，尚須施法清除」、「吾以忠義奉天，秉命問冤，妖邪不可欺民，忠義不可被污。風波猶未平，世道尚需清」。對比關帝常用語有「一刀斬妖，忠義顯聖」、「無道之人，自取滅亡」、「遵天命，奉玉旨」。道教師父(法頭)間經常以神語風格判斷「出將主神」，並依神語氣氛安排祈禱強度、祭品布陣。



清和宮 (1665 年) 高雄市阿蓮區中正路 596 號



福德宮 (1755 年) 澎湖縣白沙鄉鳥嶼村 5 鄰 121 號



旌忠廟 (1791 年) 臺南市後壁區下茄苳嘉苳里 69 號



岳王廟(1848 年) 臺南市仁德區太子里太子路 64 號



太安宮 (年) 臺南市後壁區竹新里 1 鄰 1 之 1 號



鳳安宮 (1806 年) 臺南市東山區福安街東中里 23 鄰 2 號

還他公道

岳飛成神，是一段自歷史到文化、從政治到宗教的深層轉化。他原本是歷史中的忠臣、軍事將領，因冤屈之死而激發後世無盡的同情與敬仰。這樣的「含冤忠魂」特質，使他在民間逐步神化，成為主持公道、懲奸除惡的象徵性神明，與歷史上其他「忠而死」者有所區隔。

然而，這樣一位歷史上堪稱絕倫的忠義楷模，卻在歷代神格體系與宗廟制度中屢遭排擠、降格對待。他在宋代未獲即時平反，明代雖獲列入從祀名錄，卻屢屢進退於武廟之中；到了清代，更徹底被關羽取代，從正殿降為側殿，最終退出武廟核心祀典，至今僅能於地方壇廟或民間靈壇中見其影像。

這不是偶然的歷史現象，而是反映出整個文化系統對「忠臣而非勝者」的根本忽視。關羽雖英勇，但其軍功遠不及岳飛；然而因其死於劉備敗退後的悲壯背景，加之三國演義的神話渲染，得以在制度化封神中不斷上升，成為「武聖」。相比之下，岳飛被誣殺、死不見容於朝廷，雖然後世尊崇，卻始終未能獲得「文化正義」的補償。

在這種背景下，我們不得不承認：岳飛的神格不僅是人民哀悼忠魂的投射，更是一種對歷史不公的文化反彈。他之所以成神，從來不是因為體制給予神聖地位，而是人民在權力之外、制度之外，試圖以信仰還其公道的一種「集體補正」。

進入當代，岳飛的神格不僅面臨再詮釋，更處於一種近乎被「邊緣化」的尷尬位置。雖然歷史正義的呼聲逐漸出現，但在學校課綱、主流媒體、政府文化政策、甚至宮廟祭典中，岳飛的能見度遠不如關羽、媽祖或王爺等其他民間信仰核心神祇。

舉例來說，許多中小學歷史課本僅將岳飛當作南宋抗金的象徵性人物草草帶過，甚至不如三國演義中的關羽受歡迎。在地方廟會與民俗節慶中，「岳武穆王」幾乎難覓其名，鮮少見到以其為核心主神的繞境或遶壇儀式，其神格存在感高度依賴個別壇頭與文史團體的維繫。

這些現象，不可否認地反映出現代社會對忠義精神與歷史冤屈的冷感，甚至可說是某種「文化性加害」的延續：我們一邊尊敬岳飛的正直與犧牲，一邊又將其遺忘、排除於主流紀念之外。

若我們真心敬仰岳飛，是否應該從社會記憶與文化制度中，實質地給予其應有的地位？是否應讓他成為歷史正義的教材核心、公共文化的象徵人物？這些疑問不僅是對教

育者與信仰者的自我提醒，也挑戰我們自身是否早已成為默默的共犯，延續著對這位冤魂的再一次否定。

在這樣的歷史與文化裂縫之中，我們應重新思考：今日的我們，是否仍願意為歷史中的公道發聲？是否還能給岳飛一個真正屬於他的名字與位置？不只是風波亭下的孤魂、不只是靈壇儀式的工具，而是應被書寫、敬仰、還以真實與尊嚴的文化神明。

岳飛信仰在民間雖存有一定基礎，卻始終處於歷史與迷信之間的模糊地帶。一方面，他被尊為能驅邪懲惡的神將；另一方面，卻也淪為儀式中「執令打煞」的工具性角色，遭到功能化與神秘化的雙重簡化。

特別是在部分小法壇儀式中，岳飛常被描繪為斬妖除魔、馭兵捉鬼的超自然力量代表，其歷史冤屈與忠義精神反倒逐漸消失於大量符咒與降神儀軌中。這種現象非但無助於信仰的提升，反而讓一位應象徵正氣與清明的歷史人物，被重新神話成為可供役使的「法將」或「猛神」。

我們不禁要問：這樣的信仰是對岳飛的崇敬，還是對其神格的再度矮化？我們在口中念著「還我河山」，卻將其形象困在降頭治病的壇城，豈非又一次的背離？

信仰若失去歷史深度與道德自覺，便容易墮入迷信與消費，將本可振奮人心的神格淪為靈異娛樂的陪襯。對此，現代岳飛信仰若欲重建尊嚴，必須從歷史再認識開始，拒絕被錯置的「神力敘事」，還原其作為一位忠義之士、正直之人的歷史本體，讓神格真正立基於史實與價值，而非空泛的靈異投射。

在民間儀式中，岳飛仍被廣泛視為驅邪神將，但我們不可否認的是，這樣的功能性角色，往往遮蔽了他作為「文化正義象徵」的深層意涵。他不是只屬於壇中降神的將軍，也不是道教神祇系統裡的一個執事，而應是一位橫跨歷史、倫理與文化記憶的被壓抑者、被遺忘者、被侮辱與再度被消費者。

我們今日談岳飛，若只是為了重申傳統「忠義」兩字，無異於重複過去千篇一律的誦讚；唯有讓他的神格承擔起當代社會對歷史公義的反省，才是對他最深切的敬意。岳飛不應再只是受冤之人、不再只是宗教性的「忠臣」幻影，更應是真正進入公共文化核心挑戰不義體制的文化符號，是面對歷史傷痕時，我們勇於反省、願意修補的精神載體。

岳飛，一位忠義之士，從風波亭的冤魂到靈壇中的神將，從武廟側殿的從祀，到今日民間儀式中的驅邪符號，其神格之旅並非直線上升，而是充滿被剝奪、被消音、被誤

用的波折歷程。其歷史記憶如同殘破的碑文，時而被尊崇，時而被忽視，更多時候是被片面地消費，他的神格形塑是一場權力與信仰的拉鋸。

在正統制度中，岳飛是被迴避的「不便書寫者」；在民間宗教中，岳飛是被功能化的「可供驅使者」；而在現代社會中，岳飛卻仍未進入歷史教育與文化象徵的核心地帶。岳飛的忠義精神雖被高舉，卻不斷遭到稀釋、扭曲與功能性挪用，無法與其歷史本義接軌。這樣的不公與淡化，並非止於古代帝制的打壓，而是延續到今日的課本編纂、信仰體系、文藝敘事與文化政策之中。若我們沉默於岳飛神格的歷史偏差，便是共同參與了那場跨世紀的文化性加害。我們或許未曾刻意貶抑他，但在集體的忽略與無知中，卻一次又一次地讓他的聲音遠離公共視野。

因此，重新賦予岳飛應有的位置，不是重新神化岳飛，而是透過歷史與文化的誠實還原，使岳飛成為當代社會追尋正義、反省忠義、面對權力與真相的集體鏡像。岳飛不只是歷史課堂裡的一頁，也不只是法壇降神的一尊，而是挑戰不義、象徵清廉與堅毅的文化記憶核心。

*千秋忠血埋風波，一紙冤魂壓九門。非關奸佞能主殺，只為皇權忌虎臣。
名列祠堂身已冷，神登壇位氣猶存。滿地神明皆受封，孤忠猶在不言冤。
我非後嗣無軍籍，直筆敢挑廟與門。舊典冷落非誤祭，新詞悲壯未傳真。
願將冤史還天地，誓使忠魂不沉淪。他日公道誰主祭？一腔正氣仗義言。*

神格轉化的終點，不該只是榮耀於廟堂香火之間，而是深植於歷史的血脈與人民的良知之中。

岳飛，不該只活在神壇上，而應活在我們的教科書裡、紀念日裡、社會記憶裡；活在每一次公義被踐踏時，我們仍選擇堅守原則的行動裡。他不只是古代的忠臣，更是現代人的道德坐標，是面對扭曲史實與文化遺忘時，我們心中那道尚未熄滅的正氣之光。

岳飛之所以偉大，不在於神格有多高，而在於他在不義體制中依然選擇正義；不在於被神化得多麼完美，而是那份始終不屈、不忘、不改的堅持。真正的還岳飛以公道，就是不再讓他只是一尊被膜拜卻不被理解的神像，而是讓他的精神，成為每一個人對抗不公的力量與依歸。

這，才是真正的公道。