

第四章 民間信仰中廖添丁敘事的神格化

廖添丁之敘事除入於歌本與小說外，宗教方面，亦可見相關資料，在臺灣民間信仰中，廖添丁被民眾奉為神祇，其情況令人玩味，故此處將從民間信仰角度加以論述。

宗教反映民眾意念趨向，民間信仰尤其是群眾文化精采體現，台灣坊間眾多崇祀的神明皆與民間信仰有些許關連，民間信仰寄託了群眾心靈需求，展現為與神祇相關靈異傳說，台灣民間信仰中的神祇皆擁有豐富的神蹟傳說，這些傳說證明神祇的超凡力量，使民眾相信祂具備靈異能力，亦使信仰更為堅定，因此，若欲成為台灣民間信仰神祇中的一員，結合相關神異傳說是不可或缺的環結。

民間神祇的來源，一部份成自於社會上傳奇人物，尤其是具英雄色彩的人物，他們生前已充滿傳奇色彩，深受民眾敬佩和景仰，死後更有靈異傳說流布民間，令人民信奉膜拜而崇祀為神靈。群眾面對英雄傳奇人物，總以敬仰崇奉的心理看待，因為這些人物的作為符應人民內心要求與意念，使民眾心懷感念，故在其生前敬為英雄，死後奉為神祇。

廖添丁在台灣是家喻戶曉的人物，坊間不僅流傳相關劫富濟貧、抗日除暴的事蹟，義賊、俠盜亦為根深柢固的人物形象，除此之外，在台北縣八里鄉、台中縣清水鎮、以及雲林縣斗六市等三地則建有專門奉祀廖添丁的廟宇，將其視為神祇虔誠祭祀，而廖添丁行事作為帶有盜賊的意味，民眾崇拜盜賊並奉為神明，這是非常特殊的情況，因此，本章將以民間有關廖添丁的神異傳說、廟宇奉祀情況與相關碑銘內容作為研究標的，分析其祭祀情況現象、成神過程、以及奉祀形成所反映的民眾心理。

第一節 民間祭祀廖添丁的現況

一、祭祀現況說明

目前全台以廖添丁為主奉祀的廟宇共有三間，其一在台北縣八里鄉，廟名為漢民祠；其二位於台中縣清水鎮，名為妙聖宮漢民祠；第三間則在雲林縣斗六市，名為行義

宮漢民祠；其餘陪祀廖添丁的廟祠有：台北市大稻埕霞海城隍廟、台中市慈航山三清聖境、台中市七賢宮等。因為主祀廖添丁的廟宇有極清楚的相關文獻資料，故以下將以八里鄉漢民祠、斗六市行義宮漢民祠與清水鎮妙聖宮漢民祠三間主要祀奉廖添丁的廟宇，進行現況介紹。

八里鄉漢民祠位於臺北縣八里鄉訊塘村，為全台最早奉祀廖添丁的廟宇，辦有合法寺廟登記，奉祀主神為關聖

帝君。日治時期當地民眾便於其墓旁焚香祭拜，香火鼎盛，人潮絡繹不絕，後日治政府以淫神邪祀、杜絕迷信為由，嚴禁民眾祭拜；民國 47 年（1958）於墓址建成一小廟，時

至民國 62 年（1973）在當地仕紳與居民共同發起下，成立廖添丁墓園管理委員會，由林清圳先生擔任主委，開始籌募經費、擴建廟祠，並向內政部提出建廟申請，然因廖添丁生前流傳之事跡於歷史文獻中均不可考，且建廟必須配合歷史、宗教等相關因素，而使得申請被駁回，後經管理委員會編造關帝廟事蹟，以重修關帝廟為名，才順利取得建廟資格，並在民國 64 年建成，民國 74 年冬，申請廟宇重建，並更名為漢民祠。

現今廟宇為三層樓宮殿式建築，辦有合法寺廟登記，屬於募建性質廟宇團體，奉祀主神為關聖帝君，廟內一樓奉祀廖添丁，內有廖添丁之墓，與信徒所塑各式廖添丁之神像，神像造型大致以短掛、留長辮為主，並配戴各類武器，二樓供奉關聖帝君，三樓則祀有玉皇上帝，原廟移至新廟後側公園，闢為廖添丁文物館紀念館，每年農曆 10 月 26 日訂為廖添丁祀典日期，舉辦相關祭祀活動。

斗六市行義宮漢民祠位於雲林縣斗六市雲林路二段，建廟源自民國六十四年仲夏，斗六地方人士許明郎、柳正義、陸敬、屈興龍、魁手陳等相約偕同前往台北遊覽觀光，行至八里鄉，過廖添丁廟參拜，眾人談論廖添丁生前種種事蹟，遂提議迎請廖添丁金尊回斗六奉祀。迎回後，暫居許明郎住處，開壇奉祀，名為正義壇，民國 68 年，改稱為正義堂，並設管理委員會，一時香火頗盛，然因廟社時常搬遷，乃由當地人士李



圖 1：八里鄉漢民祠
來源：筆者自攝



圖 2：斗六市行義宮漢民祠
來源：行義宮漢民祠部落格

俊昌、徐慶隆等人募款購地，建廟於現址，民國 82 年安座入火，民國 91 年定名為「行義宮、漢民祠、廖添丁廟」，為目前台灣南部唯一奉祀廖添丁的廟宇。

廟內除奉有廖添丁，亦同祀有玄天上帝、中壇元帥與關聖帝君，是一座多神同祀的宮廟，為合法登記的寺廟，屬於募建性質，目前設有管理委員會，負責處理廟務，同時擁有陣頭團體，與當地其他廟宇互有往來交流，經常舉辦繞境祈福活動，廟方相關人士亦運用電腦資訊，設置部落格，隨時發布廟務相關活動，成為斗六當地民間信仰。

清水鎮妙聖宮漢民祠位於臺中縣清水鎮秀水里海濱路，鄰近廖添丁童年故居，為三層樓廟宇建築，一樓作為當地民眾活動中心，二樓奉祀廖添丁，三樓則供奉千手千眼觀世音菩薩。

此廟籌建於民國 82 年，當地人士認為廖添丁是清水鎮本地人，其劫富濟貧事蹟廣為流傳於民間，在他身故後，八里鄉、斗六鎮皆建有廟宇奉祀，清水鎮身為廖添丁出生地，豈能毫無廟宇供奉，因此在當時里長黃春秋先生主持下，雲集當地人士，於廖添丁故居附近，立廟奉祀，目的希望以廖添丁劫富濟貧的事蹟，作為當地子弟的模範。



圖 3：清水鎮妙聖宮漢民祠
來源：筆者自攝

二、祭祀現象觀察

（一）廟祠性質與神格確立

鬼神信仰在台灣民間佔有極為重要地位。鬼神信仰源自民眾心理普遍存在之靈魂概念。臺灣人民相信死後有靈，且靈魂不滅，並如生前般與人存在於同一空間，因之，人在生前接受子孫奉養，死後自然亦需子孫奉祀，即所謂「事死如事生」的觀念。以此觀點出發，台灣民間認為鬼可分為兩類，一類為受子孫供奉的善鬼，即家中祖靈；另一類則是死後未有後代，或死於橫禍之鬼，因無人祭祀而淪為厲鬼。民眾認為無主與橫死之鬼會作祟人世，為避免其作祟人間，應予以立祠，藉由祭祀手段將厲鬼轉成厲神，使之庇佑民間，有求必應。

廖添丁神化歷程，忠實地反映臺灣民間普遍存在之鬼神信仰模式，同時展現鬼靈成

神的模式。根據史料記載，廖添丁乃遭朋友以農鋤重擊頭部致死，而死後家屬不願收其骨骸歸葬¹，從民間傳統觀點論，此即屬於凶死無祀之鬼，故此，廖添丁祭祀在發展初起即是以鬼靈信仰為始。當地耆老便提及²，關於廖添丁祭祀情況，日據時代並無廟宇形式，民眾乃直接祭拜其墳，由於十分應驗，墓前香火鼎盛，因而發展出攤販市集，此般祭祀情形生成反映出廖添丁死後初期臺灣人民是將其視為無祀厲鬼，祭祀性質明顯展現出厲神崇信現象。

民眾對於厲祠，基本抱持著敬慎畏懼的態度，厲祠供奉著橫死絕祀之鬼，這些鬼靈由於非自然死亡，帶有極重冤氣與煞氣，若不加以安頓，定會危害鄉里，影響生活，人民因為擔心厲鬼作祟，所以配祀香火，藉此撫慰厲鬼，換取生活安寧，故民眾祭拜厲祠，並不會如同祭拜其他正神般，經常且固定膜拜，所以厲祠必須轉為地方鄉里崇祀廟宇，成為當地居民永久供奉的信仰處，才可獲得香火永祀。呂理政即從臺灣鬼神信仰中歸納出厲祠轉為香火廟的特徵，他提及：



圖 4：廖添丁之墓
來源：筆者自攝

建祠奉祀的厲神，其典型是在野鬼（厲鬼）的墓前搭建三面牆的小祠，以墓碑（或收埋其中的骨骸）為膜拜對象，一般的情形只置香爐，並沒有香火承傳與分香的網絡。厲祠朝向香火廟的轉化是臺灣民間信仰的特徵之一，在轉化的過程中，小祠逐漸改建為有廟門的正式廟宇，祭拜對象由墓碑轉成神主，再轉成神像，普渡及零星的祭拜也逐漸轉為地域性公眾的定期祭典，祭祀時燒金紙取代原先的銀紙，共同祭祀群體逐漸形成，產生爐主頭家等祭祀的主事者，而成為地域性的香火廟。³

八里鄉漢民祠同樣經歷由厲祠轉成香火廟的過程。首先廟祠因為香火鼎盛，信眾日增，

¹ 「其屍由滬尾支廳暫為埋葬，一面照會其臺中家族領歸，其家族答言已不願再領，其為家族所不齒可知矣。」詳見《漢文臺灣日日新報》3472 號，七版，1909.11.23。

² 主持人陳文達問：「日據時代就設有廟了？」當地耆老戴萬先生回答道：「不是，當時只是一個墓而已。」之前戴先生亦說：「廖添丁少年那麼英勇，死後第一年第二年葬後，那幾年非常興旺，店面開到十八間，他墓前攤位隨便就十八間。」相關討論記錄參見陳文達主持，傅秀英記錄〈八里的民間信仰與祭典—台北縣八里鄉耆老口述歷史座談會記錄〉，《台北縣立文化中心季刊》，1998.05，頁 73。

³ 參見呂理政著《傳統信仰與現代社會》，台北縣板橋市：稻香出版社，1992.12，頁 104。

於民國 74 年著手改建為三層樓宮殿式建築，亦定於農曆十月廿六日舉辦祀典，同時供奉廖添丁神像，廟宇性質符合上述厲祠而進入香火廟的條件。

然廖添丁由陰神轉為香火神，不僅是廟宇建築、神像與祀典方面變化而已，另有一點必須加以注意，即是一廟多神同祀的祭祀情形，此亦為漢民祠轉成香火廟的重要因素之一。漢民祠建廟初期，即是「厲祠」性質，廖添丁神性則為厲神，此點是相當確定的，而民間常見之有應公一類的厲祠，祠中並無同祀高神格神靈之祭祀現象，所以其能從厲神晉升，必與廟中同祀神靈有極大關係。根據管理委員會所印行之《漢民祠簡介》，漢民祠主祀神明為關聖帝君，同祀神明則為廖添丁，兩神在廟祠中構成主同祀神關係，由於主祀關聖帝君，廖添丁居於同祀地位，故全廟地位隨之提高，漢民祠擺脫原本厲祠屬性，而直接轉為香火廟。然於廟內神明設置與祭祀模式間，如墓碑與神像並存、零星祭拜轉成定期祭典、仍無香火傳承與分香網絡⁴等，依舊可見厲祠的痕跡，但廟祠地位已隨登記之主祀神靈神格較高而提升。至於斗六行義宮與清水妙聖宮兩祠廟格的提升，基本上與八里漢民祠的方式相符，皆是利用奉祀高神格的神祇，使祠廟不再是低神格的厲祠。



圖 5：八里鄉漢民祠二、三樓祭祀情況

來源：筆者自攝

同時八里鄉漢民祠、清水鎮妙聖宮與斗六市行義宮在廟中神靈的配置上，亦發生相當有趣的現象，即廟宇登記某神為該廟之主祀神，然實際神像擺設並不符合其主祀地位，反居於同祀或配祀位置，主祀神降成同祀神、配祀神，而廖添丁應為同祀神明，卻置於主神位，成為廟祠供奉之主神，此類神像配置情形明顯違背民間廟宇神明配置規則，箇中必有意圖。

一般而言，寺廟內同祀神祇與主神間並無宗教從屬關係，同祀神的神格地位與主神相當或是更高者。以八里鄉漢民祠而言，現今為三層樓宮殿式廟宇，一樓供祀廖添丁，二樓奉有關聖帝君，三樓則崇祀玉皇上帝，依宗教神譜系統而言，關聖帝君的地位遠駕凌於廖添丁，位居主祀神以享香火，自是理所當然，而關聖帝君神格低於玉皇上帝，若

⁴ 目前臺灣奉祀廖添丁雖有三間，然最早奉祀的八里鄉漢民祠堅持尚無在其他縣市或八里鄉內分靈，並用以敬告信眾，謹防受騙。此一宣告，否定雲林斗六行義宮漢民祠沿革史所提及由八里迎回金尊奉祀之事。參見陳瑩珠著、林清圳編審《漢民祠簡介》，台北縣八里鄉：漢民祠管理委員會，頁 13。

關聖帝君為主祀神，三樓奉祀玉皇上帝符合上述條件，同祀廖添丁則明顯不符；何況廟宇建築的一樓與前、中段部分才是廟宇的正殿，主祀神是廟宇靈魂重心，神像應配置於廟宇正殿，空間置配於建築的中段或前段，供信徒進入廟內便可朝拜，同祀、配祀神祇則安奉於其他位置，或偏殿、或後殿、或較高樓層，隨祠廟建築形式而定，漢民祠將廖添丁奉祀於一樓，其餘高神格之神祇供奉在高樓層，可知關聖帝君並非八里漢民祠真正主祀神祇，主神應為廖添丁，如此安排才能符合民間廟宇中主同祀神配置情況。

類似情況亦出現於清水鎮妙聖宮與斗六市行義宮。根據清水妙聖宮助印之《廖添丁傳記》內容，其中提到廟方主祀千手千眼觀世音菩薩，然卻安排於三樓，並非廟宇主殿的二樓，二樓供奉廖添丁，其情況與八里漢民祠類似。斗六市行義宮僅為單層建築，主殿內廖添丁神像置於香火爐之後第一個位置，此為主祀神位，玄天上帝與關聖帝君神像則居其後，可見廖添丁才是廟中主祀神祇。

從寺廟相關資料，同樣可窺見廟宇主祀神明情況。臺灣民間廟宇皆有其成廟立祀的經過，廟方會以立碑或刊印簡介方式，介紹神祇生前行事、相關神蹟顯現傳說及立祀緣由，內容與該廟主祀神祇緊密相關，從八里鄉漢民祠相關碑銘與刊印之〈漢民祠簡介〉、斗六市行義宮的沿革史、清水鎮妙聖宮沿革史等資料觀之，內容隻字不提關聖帝君與觀世音菩薩生前行誼與顯赫神蹟，反之，所有篇幅皆用以傳述廖添丁事蹟，此點實有違常理，亦可知廖添丁才是三廟真正主祀神明。

此外，若主祀神為關聖帝君，因為其神格已受宗教承認，所以廟名應是宮，而非神格較低的祠，且在全省主祀關聖帝君的廟宇中，或名為「協天廟」，或稱之「關帝廟」，並無以「漢民祠」為名者，觀照寺廟名稱，漢民祠主祀神非關聖帝君，不言而喻。事實上，在八里鄉民心理層面，廖添丁才是真正漢民祠的主祀神明，並且供奉於漢民祠主殿地位，關聖帝君則供奉於二樓，居同祀之位置。至於主祀神訂為關聖帝君的原因，乃是配合政府寺廟登記規定，便於立為合法寺廟，同時藉由合法地位，使廖添丁神格隨之取得認可。

斗六行義宮提升廖添丁神格的方式除以寺廟登記完成外，還通過扶鸞起乩的民間宗



圖 6：斗六行義宮祭祀情況
來源：行義宮漢民祠部落格



圖 7：清水妙聖宮漢民祠三樓
來源：筆者自攝

教儀式達到建立神格的目的，扶鸞者獲得廖添丁與玄天上帝親降神諭，使廖添丁成為守護地方之神祇。根據行義宮漢民祠沿革史記載：「迎回金尊，暫居許明郎眾民奉祀，晚夜以手輦恭請 廖俠降示，有日廖俠示曰：『北有八里份、南定斗六郡，開壇施方濟世，以解民苦』」接著載有：「有日松柏嶺玄天上帝執起手輦 降示曰：『遊巡之地見弟子等虔誠迎奉 廖俠，而只是弟子等眾，接玉旨，號為正義壇。』廖俠得之『玄帝領旨，中壇領兵之助』讓善男信女請示疑難事項。」此處內容可發現當地仕紳迎回廖添丁的金尊香火，某夜即以手輦⁵請示神靈，獲得神示，自此開壇成祀，之後，因為信眾崇奉，進一步獲得玄天上帝透過相同儀式降旨，頒賜廟號，並有中壇元帥領天兵相助，用以解決民眾一切疑難。換言之，廖添丁不再僅依憑自身擁有鬼靈力量對信眾有求必應，而是奉有玄天上帝這位道教至上神的旨意，得以進入神靈地位，成為能夠驅天兵相助的神祇，藉助天神力量，運用神力提昇自己神格。

由上述可見，廖添丁的神格確立乃是經由建立神像與同祀較高神格之神靈而獲得提升，使其由原本的厲鬼、有應公一類的信仰，轉為奉有香火的「神」。

（二）廟祠主祀神祇之登記

至於寺廟選擇登記的主祀神明，同樣顯現值得玩味之處。一廟多神是臺灣民間信仰重要特色，廟內除奉有主神，亦祀有其他神祇，眾神共處廟中，同享信眾香火祭祀，普遍而論，若不論從祀神、配祀神與主祀神的關係，民間寺廟主祀神與同祀神間，並不具備任何從屬關係，僅是單純反射出民間信仰中一廟多神現象。民眾求神總希冀神能為其解決一切困惑，但隨著事物日漸繁雜，信徒亦認為單一神所能解決之疑難有其侷限，故此應供奉各類不同神靈，以解決日益龐雜之願求，但這並非定論民眾只是純粹為保心安，而奉祀眾多神明，在民間信仰中，信眾奉祀神明並非全然無序，而是與鄉里間具備某種機緣、關係。王志宇即認為：

⁵ 「扶輦」是民間宗教重要儀式，提供溝通人神世界的重要媒介。輦是替代神座的轎子，依其規模可分為二人抬、四人抬（俗稱轎仔）、八人抬（俗稱大轎或神轎）。二抬神轎分為大、小兩種，較小者又稱為「手轎」，通常在輦轎上供奉小型神像，或以神明符令張貼於輦轎正背面代表神明，一般為事主請神問事之用，由乩童及其副手各執手轎左右兩邊的轎腿起乩降身，或直接以手轎右側扶手前端書寫出神明對此事的乩示。參見謝榮宗著《臺灣傳統宗教藝術》，臺中市：晨星出版，2003.09，頁 104-106。

公廟神明的奉祀通常與地方之間存有相當密切關係，尤其是較被重視會為其舉辦千秋祭典的神明。通常這些神明會因為歷史發展、族群、村莊所處的環境以及神明本身所提供的功能等而被迎入。⁶

換言之，民間寺廟多神同祀情況，具備一定緣由，以八里鄉漢民祠、斗六行義宮為例，兩廟祀神情況與廟宇本身歷史發展、建廟過程皆反映上述所言，具有極密切關聯。

根據內政部、雲林縣政府寺廟登記一覽表⁷的資料，八里鄉漢民祠與斗六市行義宮漢民祠所辦理登記的主祀神明皆是關聖帝君；清水鎮妙聖宮漢民祠雖未辦理寺廟登記，廟方刊印資料則為觀世音菩薩；這些廟宇雖亦是一廟多神，但其同祀神靈相對於其他多神廟宇而言，呈現單一且固定的祀神情形，可知同祀神明的迎入，並不僅是滿足信奉心理需求而已，應是另有因素，即是民眾對神祇間神格、神性之認同與連結，進而選擇神明予以同祀，構成現在的奉祀現象。

八里鄉漢民祠將關聖帝君與廖添丁同祀，其主因乃為通過寺廟登記規則，以達到合法建廟之目的。此兩神同祀原因，看似清楚且單純，然其中存在一個問題，即是官方認可的宗教神祇眾多，為何選擇關聖帝君作為寺廟登記之主祀神靈，而非選擇其他神祇？尤其是八里鄉位在淡水河出海處，早期為港口，民眾以海為生者多，在臺灣，港口市集主信仰為媽祖，八里當地亦有媽祖廟，若僅因寺廟登記所需，直接自媽祖廟分香即可，應不須額外迎奉關聖帝君為主祀神，可見，除求登記合法外，另有其他因素構成目前神靈祭祀情況，這點可從漢民祠管理委員會所印製的簡介窺見一斑，書中提及：

關公忠勇耿介，廖公愛民抗暴，其精神均已深植民心並相互輝映，同境佑民。⁸

「忠勇耿介」與「愛民抗暴」兩種行事性格，一言蔽之即為「義」。「義」是英雄成神的關鍵特質，英雄一切作為必須合乎義的標準，才能被民眾崇拜而信奉成神，從關羽與廖添丁所流傳的事跡可以發現符合義的範疇，兩者行事精神有相對應處，當迎入關聖帝君同祀，由於忠義精神，廟方所欲強調之廖添丁形象，亦將明顯地凸顯於世，正如八里鄉

⁶ 參見王志宇著〈臺灣民間信仰的祀神觀－以苑裡慈和宮的格局與神明配置為例〉，《苗栗文獻》，2004.12，頁10。

⁷ 參見雲林縣寺廟一覽表，網址：http://www2.yunlin.gov.tw/files/雲林縣寺廟名冊橫式_941207.doc。

⁸ 參見陳瑩珠著、林清圳編審《漢民祠簡介》，台北縣八里鄉：漢民祠管理委員會，頁11。

漢民祠廟旁的《漢民祠記略》碑文記述廖添丁相關事略，著力呈現其義的行事形象。

祠曰「漢民祠」者，尊重義人，廖公添丁也……及其長也，浸潛於技擊，氣度恢弘，嚴夷夏之辨，樂扶弱抑強，悲憤日寇之高壓，憐憫民胞之善良，嘗往來本省南北，助孤弱以伸張公義。

碑文內容極力強調屬於「義」概念的特質，諸如「扶弱抑強」、「反抗強權」、「憐憫弱勢」、「伸張公義」等，皆塑造出廖添丁英雄形象，並與民間認知的關羽形象相互輝映，關羽因生前忠義，故死後為民尊崇而成神，廖添丁亦具備義之形象，必能循同一路徑以入祀為神，因此選擇關聖帝君登記為廟祠主神，不止可達到官方要求，亦能凸顯廟方極力營造之廖添丁行事精神，故兩神同祀便有其合理處。

除行事精神相近外，生命終結時的遭遇亦頗類似。關羽為呂蒙所擒殺，民眾感其忠勇，因之奉祀為神，廖添丁則遭朋友擊殺而亡，生前事蹟亦廣為低下階層民眾傾慕，當其遭朋友擊殺而死，非自然地終結一生，人民相信他必將生前未完之行動、精神帶入死後世界，依憑鬼神自身具有之靈異力，完續志業。李豐楙論述成神之道時便認為：

神格化、祠祀化為表現民眾崇拜心理的具體表徵。不過在諸神世界中武將型如關羽、岳飛及張巡之類的歷史人物，所具現的忠義、勇烈的武德，也是許多開疆守土的武將類型所共具的的道德表現。為何他們在歷代眾多的武將中，獨能為千百年來的民眾立祠而血食四方？其關鍵應在其所具有的非自然終結：壯烈的犧牲、冤屈的死因與不屈的意志。在百姓的信仰認知中，類此不該終結而終結的，其臨終前浩然正氣的英靈將突破此界與彼界的界限，將這一股氣勢、氣魄帶入神界、靈界內繼續護持「正義」，這是完成神格化的關鍵階段。⁹

忠義、勇烈等特質符合「義」的概念，已具備成神之基本條件，再加上非自然地終結生命，諸多因素綜合為一，使得他們皆能進入民間信祀範圍內，成為民間祀神。職是，廖添丁雖為橫死且無人祀奉，本應會作崇鄉里，使民眾基於趨吉避凶心理而為其立祠，但

⁹ 參見李豐楙著〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新四期，1994.10，頁198。

因具備正義氣魄，人民相信必不會作崇於鄉里，故死後流傳之一切神異事蹟並非展現為崇人世的能力，反之乃是證明所有生前未竟之志業，將以更神靈的力量，完遂畢生心志，護佑人民。

斗六行義宮漢民祠登記主神亦是關聖帝君，而廟內還奉有玄天上帝，根據廟方活動觀之，玄天上帝與廖添丁兩神的祭祀活動遠超過關聖帝君，且立廟之初，地方人士迎回廖添丁金尊奉祀，亦是通過玄天上帝降旨而號為正義壇，民國 91 年時，玄天上帝降旨示賜宮號「行義宮、漢民祠、廖添丁廟」，種種沿革與玄天上帝密切結合，可見關聖帝君僅為向政府辦理寺廟登記之用。然此間不免疑惑，玄天上帝是官方認定之正式神祇，且在道教神譜中，神格高於關聖帝君，以之直接辦理登記即可，主神登記為關聖帝君似乎多此一舉，經筆者詢問廟方相關人員，得到答案是：「當初至縣政府登記立案，因為廖千歲屬於較現代的神，不符合登記資格，縣政府承辦人員於是詢問廟方欲登記哪尊神聖為主祀神，廟方直接想到的神祇為關聖帝君，便辦理登記了。」進一步的問題在於廟方應直接想到玄天上帝，而非關聖帝君，箇中答案應是廖添丁英勇、不畏強權、劫富濟貧等形象已深植人心，關聖帝君忠義形象亦根深柢固於民間信仰觀念中，兩相結合，使廟方登記時便直接聯想到關聖帝君，同時展顯廟方立祀以來，長久標舉之廖添丁俠義濟世美德。

清水妙聖宮漢民祠漢民祠則以觀世音菩薩為主祀神。觀世音菩薩是民間普遍流傳的神靈，民眾將其視為俯觀人間的救世主，既大慈大悲，又救苦救難，隨時隨地應驗人民欲求意念，解救眾生苦難，因此不只是建有廟宇奉祀，亦經常供奉於一般民家神桌上。觀照民間廣泛流傳關於觀世音神蹟傳說，著重於宣揚其聞苦救難的神蹟，在遭遇困厄時虔誠地祈求、呼喚法號，必能獲致菩薩感應，顯現神力，得以脫離苦海，此概念呈現民間信仰的期待行為與心理，乃是民間信仰觀世音的重要特質，鄭志明即指出：

當觀音信仰進入到百姓的崇拜世界，其內在的神聖理念必然會與傳統鬼神信仰理念結合，加入了人們對神明的期待心理，觀音成為一種「靈感」的存在，一個可以隨時聞聲示現的救世主，以其救世大願去救護眾生，……其最大的特徵就是將佛教的慈悲信仰觀念與傳統民間神明的靈感信仰觀念結合起來，這種結合的主要方式基本上是以靈感為本，慈悲為用，把觀世音菩薩塑造成一個「廣大靈感」的

宇宙神明，傾聽世間苦惱眾生的求救音聲，轉而成為靈感示現的救世主。¹⁰

民眾信仰觀世音菩薩奠基於大慈大悲、救苦救難的形象，希望在苦難時刻透過呼求觀世音菩薩法號，便能獲得解救，脫離困苦境地，這其中帶有「有求必應」的信仰需求。而廖添丁的神性與此點正有異曲同工之妙。廖添丁生前劫富濟貧的事蹟廣為民眾傳頌，抗日英雄的形象亦是人民所熟知，群眾期盼他能鋤強扶弱、對抗強權，為大眾爭取公平正義，這些正是廣大民眾心理趨向，尤其對低下階層言，他們是最無力、亦最無助的一群，廖添丁行事作為在某種程度上解救他們身處的苦難，所以當其成為鬼神，群眾自然希冀他能以神靈的力量，繼續解決人民所遭遇的困境，而流傳於坊間的相關神異傳說，也展現解決民眾苦難的一面，因而亦將其視同如觀音菩薩般，是一位能聞知人民祈願，隨時顯聖，拯民於水火、救苦救難的神祇。

（三）神像之塑形

最後可以發現，廖添丁神像塑形亦是相當有趣之處。一般而言，臺灣民間重視神靈崇拜，民間藝師對於諸神的形象塑造特別重視其法式：例如臉譜、服色、法器及其坐姿，尤其是尺寸大小之類，均需符合傳統的法式規則¹¹。職是，各寺廟所雕塑之相同神祇神像大致上並無顯著差異，然廖添丁的神像塑形卻違背此一規則，其塑像多採取站姿，服飾為漢人服飾，梳留髮辮，無帽，或有帽者，亦有西服樣式者，這與傳統神像身披龍袍之金碧輝煌模樣大不相同，此點反映民眾將廖添丁樣貌之認知，伴隨其神異化過程，原封不動地塑成神像面容，供人們信奉膜拜。



圖 8：八里漢民祠之廖添丁像
來源：筆者自攝



圖 9：斗六行義宮之廖添丁像
來源：行義宮漢民祠部落格

¹⁰ 參見鄭志明著《臺灣民間的宗教現象》，臺北縣中和市：大道文化，1996.09，頁 55-56。

¹¹ 參見謝宗榮著《台灣傳統宗教文化》，台中市：晨星出版有限公司，2003.05，頁 113。

依憑廟內祀神位置安排情況、廟方所印行之刊物內容、相關傳說與建立神像等方面綜觀論之，不難發現，廖添丁雖屬有應公一類之厲神信仰，卻已擺脫厲鬼特質，晉升為民間信仰內新進神祇，之所以能提高神格，進入人民日常宗教崇祀活動系統中，乃藉由與較高神格和神性相近的神祇同祀，並建立神像，完成晉升為神的過程。



圖 10：清水漢民祠之廖添丁像
來源：筆者自攝

（四）信眾祈求之內容

廖添丁死後，由於其為凶死之鬼，屬於厲鬼性質，而在台灣民間信仰中，厲鬼信仰多有求藥治病之情況¹²，故形成祭祀之初，民眾是以厲鬼崇祀的行為進行祭祀，如是情況，在雲林縣斗六市的行義宮漢民祠亦可得見，根據廟方資料，當地人士迎回廖添丁金尊奉祀，當晚便以手輦請其降示，得示：「開壇濟方，以解民苦」，同樣反映厲鬼信仰中施藥治病的情況。除求藥之外，賭徒亦是信眾之一，在廖毓文與心岱的小說中，皆提及廖添丁喜歡賭博，而劉枝萬〈廖添丁托夢〉一文亦寫道：「或云既係匪徒之靈，在賭博時，祈之便可贏錢，因此好『袁彥道』者趨之若鶩，赫赫靈顯不可一世。」「袁彥道」為賭博之代稱，賭徒認為廖添丁生前好賭，向其祈求偏財，必然靈驗。此種情況在 1980 年代台灣盛行大家樂、六合彩時，尤為明顯，由於正統神明不會開示「明牌」，且大家樂、六合彩等亦是一種賭博活動等，故吸引賭客上門祭祀，以求發一筆偏財，此種信眾祈求內容賦予廖添丁偏財神的性格。

除上述外，根據駱香芸在台北縣八里鄉漢民祠的田野調查¹³，許多「道上兄弟」亦經常前往祭拜，他們在祭拜時會點燃香菸插在香爐上或置於供桌，以示禮數。這或許是廖添丁在犯案後，屢屢能躲避警方追捕，因此這些「道上兄弟」希望藉由祭拜廖添丁，以獲得神靈庇佑，這點則帶有「行業神」之意味。

¹² 劉還月指出：「環境的惡劣與醫療設施的短缺，最直接影響因素更使有應公處處可見。」又提及：「死亡的威脅愈是強大，相對的求生存、求健康以至於求長壽的需求也就愈強大。」有應公即為一種厲鬼信仰，民眾在疾病無法獲得治療時，經常會尋求神靈的協助，也就有求藥治病的情況。參見劉還月著〈台灣民間信仰的特色〉，《文化視窗》第十期，1999.04，頁 63-69。

¹³ 參見駱香芸著〈廖添丁的傳說與信仰—以台北縣八里漢民祠為研究對象〉，《花蓮教育大學民間文學研究集刊》創刊號，2006.06，頁 216。

由於廖添丁生前、死後傳說豐富，加上民眾對於民間信仰的祈求心理，使得廖添丁祭祀情況亦隨之多樣。時至今日，廖添丁的信仰帶有一般地方性守護神的意味，筆者走訪八里鄉漢民祠，見供桌上百放信眾還願之祭品；而斗六市行義宮漢民祠亦經常舉辦盛大繞境祈福活動。廖添丁的祭祀行為大概是厲神與有應公信仰中極具特色之一面。



圖 11：斗六行義宮之繞境活動
來源：行義宮漢民祠部落格

第二節 廖添丁成神之道

廖添丁死後，八里鄉民為其立祠祭祀，香火鼎盛，信徒廣眾，但是他從未被政府與宗教正式認可而成為神，之所以能進入民間宗教信仰範疇，接受民眾香火奉祀，主要源自民間相當崇信的鬼神信仰觀。臺灣民眾相信人死後乃是由今生的世界轉換至另一個空間，那裡與活著時所處的環境並無二致，也有生活需求，故正如人在世時獲得照顧，而能生活安定，人死後亦同樣需要安頓，以達到和生前等同的安適情況，倘若不能獲致安頓，靈魂將失去安息之地，呈現不安定的狀態，一旦不穩，鬼魂便會成厲，使得在世之人無法安寧，因此必須採取相關措施，妥善安置靈魂歸宿，達到人鬼間的平衡。

民間相信人死有靈，所以人進入鬼的階段，僅需死亡即可完成，至於鬼是否成為神，則需要靈異的催化，顯驗神異跡象，以證明其擁有神秘莫測的力量，並藉此獲得民眾崇祀，發展出信仰行為，即可成為民間信仰內的神靈之一。

人類之所以崇信宗教，乃基於宗教展現出超人、超自然之神異力量，此力量極難以科學常理取得解釋，卻能夠輕易地解決一般人無法突破、超越的困境，因為眾神們皆擁有上述神力，而得為民眾所深信。換言之，塑造宗教偶像，必須顯演神力、製造神蹟。神蹟不僅用於展示神秘力量，更須能依靠神力應驗人民內心欲求，亦即藉由靈驗民眾請求，一方面展現其擁有之神力，同時，建立信眾崇信心理趨向，如是才能致使群眾崇信其力量，建立宗教信仰。

神蹟是印證神存在之重要憑證，是故凡人死後要成為民間信仰的神祇，除了生前事蹟受人景仰，人民基於崇德報恩觀念，立祠為祀、永享香火外，在成神過程中，往往需

要附會許多「神蹟」，藉由「神蹟」顯現，致使民眾肯定其已納歸於神靈的一份子，而成神之後，亦需要不斷地透過靈驗過程，方能使神格地位永保不墜。劉還月即指出：

要成為神明，或者變成鬼怪，是以造成影響的因素頗多，最關鍵的條件，不脫下幾項：一、異於常人的生平事蹟；二、特殊的神蹟與應驗傳說；三、玉皇大帝或者皇帝的敕封。¹⁴

從上述可知，神蹟與應驗是神能否廣為信眾崇仰的重要標的之一：神明必須展現神力，證明祂擁有超越一般人的強大力量；應驗傳說則反映神是否具備回應民眾願求的能力與事蹟。兩者密不可分，因為民眾信祀神明本源於兩種心理——敬畏與崇拜，這是由於人民無法理解靈異現象如何產生，歸諸於神異事蹟正可提供解釋，因而有此心理反應，故透過神蹟靈顯，製造靈驗事蹟，促使信徒肯定其具備神的特質，才會獲得信眾景仰，同時藉由神蹟顯現，堅定民眾信仰。美國學者韓森（Hansen, V.）研究南宋時期神明信仰便論及：

世俗民眾視靈驗與否來選擇宗教人士與神祇，他們根據自己對人性的認識，來理解神的行為。中國民間宗教的這種簡易性，給了信徒與宗教人士以充分的主觀發揮餘地：不管是誰，只要能夠提出最令人信服的解釋，就可以說服別人信奉他（她）所崇祀的神的威力。¹⁵

神蹟與應驗傳說是人們詮釋崇拜活動的方式，亦為說服群眾建立信仰的基本模式，靈感應驗傳說提供神明與民眾連結之橋樑作用，而臺灣民間信仰即奠基在傳統靈感思維上，以建構出自身的崇拜系統，這一套崇拜系統的運作，主要就是靠神話傳說來推動其儀式活動。如此，神話傳說在民間信仰中等於是一套潛存的教義體系，尤其神明傳說是該神明信仰得以流行的理論基礎，二者是緊密結合，不可區分。¹⁶

¹⁴ 參見劉還月著〈人能造神，也能毀神—台灣民間信仰中的造神運動〉，《臺灣風物》四十九卷三期，1999.09，頁160-163。

¹⁵ 參見（美）韓森（Hansen, V.）著，包偉民譯《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999.09，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，頁72。

¹⁶ 同註10，頁94。

廖添丁被同夥楊琳擊斃於八里鄉老阡坑山區，死後坊間即已流傳種種靈異事跡，且由於十分靈顯，口耳相傳下，使得民眾紛紛前往八里祭拜，一時間便形成祭祀情況，人群絡繹不絕，墓前香火鼎盛，還發展出攤商市集，而當時祭祀情況之盛，引發當時日本政府高度注意，除禁止民眾繼續膜拜外，還利用報紙發布消息，亟求端正視聽，破除迷信。首先在《漢文台灣日日新報》即有如此新聞報導。

●又噓雄鬼

廖添丁之墓，該地之人多有持香禱求者，以為生時兇猛，死後必為雄鬼，凡感冒及諸時病等，皆往該墓前乞庇，有偶占勿藥者，遂引為廖之靈，遠近相傳，信以為真，一時膜拜者，絡繹不絕，數日間，而墓前已無插香地矣。迷信如斯，宜速說諭，以解其惑。¹⁷

上述報導指出當時坊間於廖添丁身亡後所做出的行為表現，因為生時兇猛，民眾認為其死後必有強大力量，故前往墳地持香祈求，求治感冒與諸多病症，其中或有癒者，認為廖添丁顯靈，口耳相傳下，崇信者熙來攘往，這般情況反映廖添丁死後初期靈異跡象。一個月後，又有相關報導登載。

●雄鬼為厲

兇賊廖添丁既死，好事者為立柱于其死所，題曰廖添丁之墓，□因祈禱者多所靈□，自是香火不絕，十日來詣之者□數百人焉。聞有村民因病往禱，癒不乏謝，一夜竟夢見添丁來，責其負德，且云再□罰且至，村民懼，卒宰豬牽羊往謝，竝為優戲，于是乎村眾越相驚以神矣。南人尚鬼，由此可見，然所見亦何不明也。

18

這篇報導與前篇大致相似，先寫因靈顯而往禱者眾，香火鼎盛不絕，緊接寫道有民眾祝禱應驗後，卻忘記還禮酬謝，某夜廖添丁托夢予以責罵，若不盡快往謝，復有罰於後，民眾因而置辦牲禮、請團演戲相謝，其神異跡象更為顯著。以上兩篇報導皆指出，廖添

¹⁷ 參見《漢文台灣日日新報》3514號，標題「又噓雄鬼」，1910.01.16，七版。

¹⁸ 參見《漢文臺灣日日新報》3544號，標題「雄鬼為厲」，1910.02.22，四版。

丁身亡後，當地民眾於其埋葬處焚香祭拜，祝禱之事皆為求治醫病，所求之事皆能獲致回應，展現廖添丁擁有神力，能解決信徒應求，雖會因信眾不報答而加以警示，然從報導提及之應驗事蹟觀照，廖添丁已明顯邁向成神之路。

以上兩篇報導印證廖添丁死後，坊間不斷地流傳相關靈顯事件，而傳說內容集中於治病，反映民眾認為厲神既能散播瘟疫、定能治病的觀念，尤其「雄鬼為厲」清楚指出廖添丁托夢於人之事，更增添廖添丁一定程度的神異性。除此之外，劉枝萬於1955年於《公論報》發表〈廖添丁托夢〉一文，其中提及廖添丁更多相關神怪事跡，過程益加完整，茲轉錄於下。

廖添丁的故事，在臺灣是家喻戶曉的。我自幼至今，看過關於他的白話戲，或所謂文化劇，已不知幾次。記得每逢演此戲時，觀眾均非常擁擠，蓋因其合於在日警壓制下的臺胞心理之故乎。尚記得當時文化協會會員曾義演此戲，場場客滿，熱鬧得很，在宣揚民族精神方面，當然它是效果卓絕。後來它被禁止了，恐怕亦是由於此原因罷。然而我迄今對於廖添丁其人的概念仍然是非常模糊的，所知不多；甚至俗語所云：「汝也不是廖添丁，我也不是辜顯榮」之含義，是否諷刺顯榮常被添丁勒索，然則兩人到底有何關係，亦未曾領悟。茲略述其二三事，願藉此拋磚引玉，甚望大方不吝賜教也。

頃日閱讀伊能嘉矩剪報貼紙「臺灣事要」（臺大圖書館藏）明治四十年至四十四年份，偶爾尋出「兇賊廖添丁之靈託夢」一文，情節離奇，但報名及年月均不得知，茲謹錄之。

當時大鬧基隆臺北二廳，使警察為之心驚的一代匪徒廖添丁，明治四二年慘死於滬尾支廳管轄之老阡坑莊後，有好事者為渠塋葬，自此以後前往掃墓者絡繹不絕，又有種種風說隨之瀰漫於臺人間。或云祈則病可癒，如未克備辦牲禮去拜，則是夜其靈前來託夢，嚴加斥責。或云失落牲畜，是夜祈靈，明早便可尋得。或云既係匪徒之靈，在賭博時，祈之便可贏錢，因此好「袁彥道」者趨之若鶩，赫赫靈顯不可一世。聞因該莊有一老婦劉氏，從數年前放帳於鄰近某，經屢次催促賠款，某以為老婦可欺，極盡託辭敷衍之能事，老婦無可如之何，想不出主意，為難之際，遂哭訴於廖添丁墓前，果然名不虛傳，是夜添丁託夢於某云：「汝竟膽敢賴帳於老婦，昧盡天良，罪大惡極。倘若明天不將所借之錢，送還一乾二淨，

必以此利刃碎汝之屍為萬段，絕不姑貸。」言下聲色俱厲，目眦均裂，某嚇得魂不附體，宛如被一盤大石壓住，欲逃不能，汗浹於背，惡夢初醒，心有餘悸，蓋添丁之面貌猙獰，某之此一驚非同小可，故於天明便即速還償。於是老婦對添丁感恩不盡，乃將其墓打掃乾淨，繞以木柵，屠豚備牲禮，大祭其墓。事不脛而走，風聞傳播邇遠，家喻戶曉，到處傳頌其德，爭先恐後，前往掃墓者復倍往昔。因此該地派出所日警鑑於老婦舉動可疑，無不異之，竊疑老婦係添丁生前贓物之牙保者，故拘押審訊之。詎料是夜添丁之靈顯於日警某妻「奧那尼」（日語音），於床頭斥責曰：「汝夫恣意拘押無辜老婦，肆加毒刑，實屬背理，立即釋放便罷，否則汝夫妻性命難保也。」並兇狠咒罵，警妻驚醒，縷陳與夫，歷歷如繪，於是乎日警亦大驚失色，悄然釋放老婦，且給與五分錢，託以買物祭墓，老婦喜出望外，唯命是從，以為添丁之靈威服日警。自此以後，莊民信仰添丁之靈，虔敬之至，無以復加矣。¹⁹

此篇文章經柯榮三考證²⁰，乃是明治四十三年（1910）4月1日發表於《台灣日日新報》，原題為「迷信兇賊の靈—廖添丁枕神に立つ」的報導，前二段為劉氏所言，第三段為原報導譯文。從第三段內容觀之，前四行與先前「又噓雄鬼」、「雄鬼為厲」兩則報導相同，之後內容緊接著指出失落物品者、好賭博者應求皆有靈顯，最終完整記載一位劉姓老婦親身經歷，益愈凸顯廖添丁靈異顯聖之處，除令賴債之人驚懼不已而速還其債外，更申斥無故壓迫婦人的日警，若不儘速釋放婦人，將有性命之虞，其後婦人果真遭到釋放，事情廣為流傳，當地鄉民由是信仰不已。可以發現，記載中廖添丁神威所及範圍，已從治病拓展至尋物、賭博贏錢，最後為人主持公理。這篇報導與前兩則新聞相較，皆書寫出廖添丁展顯神力的情況，且其中事跡過程日益清晰完整，靈顯範圍亦逐漸擴大，傳說發展至此已有主持正義公道的神蹟故事產生，明顯展現其初步神格。八里鄉漢民祠所編印的《漢民祠簡介》亦收錄三則相關神異傳說，如下所述：

廖公歿後，傳聞曾顯現異象數端，頗耐人尋味，茲述如下：

¹⁹ 參見劉枝萬著〈廖添丁托夢〉，刊於《公論報·臺灣風土》，第四版，1955.01.03。

²⁰ 參見柯榮三著〈「迷信兇賊の靈」—論廖添丁死後傳說的原始樣貌〉，第二屆全國台灣文學研究生學術論文研討會會議論文，台南市：國家台灣文學館，2005.06.04-05。

- 日人自猴洞移屍下山檢驗時，屍體湧血沿途滴流不止，此後每逢陰晦將雨之夜，其血滴處，輒閃爍發光，如螢火串燈，此事歷時頗久，始漸湮滅。
- 每當天旱物燥之時，常于夜間自洞內躍出閃閃綠光一團，自山上往下直奔入日人山本氏之官舍，徘徊數週，旋即散開合攏飛躍，方始逸滅。
- 日官員山本氏之妻女平素體格極佳，一日突患怪病，語無倫次，言行怪異，群醫為之束手，好心鄉民告知：「恐為廖公陰魂作祟，何不備些香燭至其墳前祈禱一番？」山本氏謂：「世有人害人之事，焉有鬼害人之理，吾乃大日本帝國官員，廖係死鬼，其能奈我何！」終不願為之祭拜，而其妻女病情日劣，山本氏於公事家事交挾之下憔悴至極，遂往廖公墳前許願，越日，其妻女頓顯起色，週日竟不藥而癒，山本氏還願，乃為立墓碑一面，並備牲花以義子之禮祭之。

21

此三件事頗為靈異，首先，血滴處在陰晦夜晚竟能發出螢光，久之乃散，其次，則經常自喪命處湧出綠光，徘徊於日警松本家，並使松本妻女染病難癒，最後只好應從鄉民建議，前往祝禱祭拜，之後妻女便不藥而癒，松本還願，立墓碑以祭之。目前墓碑位於八里鄉漢民祠旁公園內，茲以證明果有其事。這三則傳說帶有濃厚鬼怪成分，「血滴發光」、「綠光繞舍徘徊，久之乃散」皆展現橫死之鬼必定擁有靈異力量，並表現厲鬼能致疫人間且能治病的民間信仰觀。值得注意的是在坊間相傳的故事中，僅此則有廖添丁鬼靈害人得病的情節，影響對象是日本警察妻女，使得日警心力交瘁，同時內容中也表現當時日本官方對臺灣民間信仰的態度，以為鬼怪傳說不足為信，最後親見神異，而敬服其靈異神蹟之下，這般情節充分展顯廖添丁死為雄鬼的特質，並致使民眾愈加相信廖添丁不僅生前令日警頭痛，死後亦能運用靈異威服日人，進而讓人民崇信祭祀奉為神靈。

綜觀上述報導與資料還可發現，關於廖添丁死後種種神蹟顯靈傳說，皆出現於他身



圖 12：日警松本所立之碑
來源：筆者自攝

²¹ 參見陳瑩珠著、林清圳編審《漢民祠簡介》，台北縣八里鄉：漢民祠管理委員會，頁 7。其中山本氏乃是筆誤，應為松本氏。

亡收埋之處，並集中於身亡初期，展現出其神異一面，解決信眾願求，贏得信奉膜拜。同時由於這些故事被廣泛流傳，使鬼靈得以進入民間信仰體系內，形成奉祀行爲。美國學者韓森（Hansen ,V.）的研究即指出：

顯現神異的跡象常常就在某人死去的處所出現，……祠廟常常建在這些處所，只要這些新神祇顯現靈跡，他們就會很容易地被包容到地方神奇的體系中去。²²

民間認爲人死後，因爲靈具備穩定性，所以會停留於死時所身處的地方，若能在此顯現神力，正可向民眾證明自己有靈，具備某種超力量，這對當地人民而言是極具說服力的表現，且欲成爲民間信仰神祇，顯示靈異跡象乃爲首要因素，職此之故，民間神祇傳說自然發生於其葬身處所，成爲化身神靈的重要印證。

廖添丁神化不僅展現於死後出現之種種神異傳說，民間亦流傳生前頗爲靈異的故事，這些傳說塑造其神異性格，達到成神的自我塑造，完成神化的第一步。如：

廖添丁死後顯靈的故事，幾乎是家喻戶曉，但下面這個傳說則是廖添丁生前的神蹟，而且他的家人還藉此維生過一段時間。

廖添丁是臺中清水鎮秀水庄人，他有個名叫阿寶的姑姑，廖阿寶平常除靠替人作媒和放高利貸維生外，還有一項廖添丁所賜的絕活，就是用「水狐頭」替人治病。

「水狐頭」據說就是水狸的頭。秀水庄人傳說「水狐頭過醮壇，用紅絲線纏一纏、拜一拜，如魚刺梗住喉嚨，拜過一次就好了，很靈驗。」廖家的水狐頭是廖添丁小時候就從祭壇上「偷」來的，後來廖添丁要出遠門謀生，就把水狐頭留給他姑姑作過活之用。

據被醫過的當地人說，以前廖阿寶用水狐頭治病，一次兩角錢，患家請人用人力車載其前來，廖阿寶將水狐頭在患者前後搖三下，病人梗在喉嚨的魚刺、異物就會消失不見了，醫好的人不計其數。

一九三九（昭和十四）年廖阿寶過逝，她把水狐頭傳給養女。在某次用牛車遷居到附近的四塊厝時，裝在馬桶內的水狐頭不小心被掉到水溝裏，從此就不見

²² 同註 15，頁 37。

了。²³

透過祭拜水狐頭即可達到治病效果，使梗於喉嚨之異物消失不見，治療過程十分簡單，僅需用水狐頭於患者前後搖三下，所患症狀便不藥而癒，雖然故事內提及的病徵異常輕微，卻仍治癒相當多人的不適，且相當應驗，如此的醫療行為並非現代醫學知識可解，甚至會被斥為無稽之談，但傳說明顯表現出水狐頭具有一種無法思議力量，而且它乃是廖添丁從祭壇獲得與留給姑姑謀生用，從水狐頭的來源與神力展現，可知故事同時傳達廖添丁似乎亦具備某種神異力量。另有一則故事也表現神靈之處。

廖添丁和他的姑姑—廖阿寶，當時兩人相依為命。有一天，他的姑姑跟廖添丁說她要去新竹，廖添丁想要和他一起去，就要求姑姑說：「我和你一起去。」因為廖添丁比較頑皮，他的姑姑不讓他去，他就說：「好！你若不讓我去，我也會去，怎樣都要去。」

當他的姑姑到了新竹，這廖添丁也到了那裡，他姑姑說：「你這個頑皮鬼，你何時也跟來了？」廖添丁這才將如何到新竹的經過，講給她聽。他說：「你不讓我去，我就跑到草蓆店，買了一見新的草蓆，我將它扛在肩上，走著、走著，走到塭仔寮靠海的地方。到了海邊，將草蓆展開，嘴裡唸唸有詞，再將這草蓆拋入海中，就這樣跳下去站在這草蓆上面，把草蓆當作船來行駛，就這樣來到新竹。」所以他的姑姑到了新竹，他也到了新竹。²⁴

上則故事中廖添丁到達新竹的過程顯然是超乎想像的。他展開草蓆並口念咒語，之後將草蓆入海中，便能同船一般行駛，前往其欲去的地方，此無疑表顯出他具備某種程度的術數，擁有異於常人之能力，可以不受周遭時空環境限制。廖添丁生前既已與眾不同，死後成神即為理所當然，李豐楙便論道：

神異、靈異能力的表現是常人所未能的，在尋常百姓的認知中這是神格化的重要原因：醫術、法術與神通術之類的獲得，使其能具有超乎尋常的術數表現的能力，

²³ 參見李季樺採錄〈廖添丁傳說一則〉，《臺灣風物》第39卷第4期，1990.12，頁126。

²⁴ 參見胡萬川、黃晴文總編《清水鎮閩南語故事集（二）》，台中縣豐原市：中縣文化，1997.06，頁27。

因而易於被神化。²⁵

神蹟是人能否成爲神的重要關鍵，而神蹟並不僅限於死後才展現，在世時若同樣能顯現某些超越常理、近乎神通的能力，更能說服信眾其之所以能進入神道、擁有神格，因爲死後神蹟往往來自附會所成，容易流於迷信，無法爲群眾廣泛崇信，通過生前擁有神通力量的顯現予以佐證，成神便隨之合理化，李豐楙即指出人的成神之道不單是附會神蹟而已，亦需經由神自我塑造過程，先成就其人格之完美，爾後完成神化而造神，他指出：

「神自體」在自我神化的生命歷程中，是先要完成其人格的完美（或趨於完美）然後才轉化爲神格的完成的。在中國人的信仰觀中，崇拜「神」的動機固然也有基於敬（崇敬、敬仰）、畏（畏懼、怖懼）諸情緒的，但總是朝向某一種道德類型自我塑造。²⁶

目前民間關於廖添丁事跡記載，如歌仔冊、小說等皆完成於光復之後，其長久傳頌之「劫富濟貧」、「抗日精神」等形象，均帶有時代背景因素影響，但然不可否認，這些形象並非立地成就，而是民眾心理長期積澱所成。根據胡萬川研究²⁷認爲，日治時期民眾識字率低，在口耳相傳與貧苦大眾想像下，轉化完成廖添丁形象；陳慧勻的論文指出²⁸，在1930年代，文化協會即有以廖添丁爲題材的改良戲，於台北公演，用以宣傳抗日精神，讓廖添丁行爲除罪化，成爲抗日英雄，使他的行事作爲符合民眾期盼。可見廖添丁是當時十分受到關注的人物與事件，當時報紙亦清楚反映當下民眾對廖添丁的觀感，茲錄於下：

● 菊黃楓紫

廖添丁之撲殺，是本島除一大害也，檢察臨檢，明明實際，無可猶疑。不意昨日稻江市間忽生浮言，謂廖添丁勇力過人，武藝邁眾，數十名警察，不能近身，

²⁵ 同註9，頁196。

²⁶ 同註9，頁193。

²⁷ 參見胡萬川著〈亡命好漢的生與死－莊芋、曾切、廖添丁傳說之研究〉，「台灣民間文學學術研討會暨說唱表演」會議論文，台南：國立台灣文學館，2004.11.13-14，頁186。

²⁸ 參見陳慧勻著《台灣《廖添丁》劇場研究》國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，臺南市，2005.06，頁57。

楊林一歛，更送殘命，談何易易。相傳楊林是殺其嫂姦夫，現送在法院定罪，無識者信以為真（齊東野人）²⁹

這則新聞明顯印證當時群眾對廖添丁具有形象認知，因民眾將他視為英雄，故不相信其會輕易喪生，可見廖添丁的行事作為已經在坊間形成傳說，認為他勇力過人、武藝超群，警察無法近身，民眾相信：如此的英雄人物不可能輕易喪命於他人，自然不願承認心目中的英雄亦有死亡一日，所以流傳其未死之說，加上後來文化協會等人賦予廖添丁「劫富濟貧」與「對抗強權」之形象，與原本偷盜行為構結成不完美作為下的美善人格，逐步地完成廖添丁形象道德化，達到成神所須具備的道德品格要求。

無論生前死後，傳說主宰了人化身成神的重要關鍵，由於傳說本身即具備相當神異性，使得主角亦披上一層傳奇面紗，同時故事中所描繪的內容，賦予角色一種平常人無法擁有、無法解釋的力量，致使群眾以宗教觀念、行為來理解，尤其是死後種種傳說，更令人民基於敬畏之心，而產生祭祀活動行為，又在膜拜祀奉中獲得應顯，生成更多神異傳說，構成傳說與奉祀之間的循環造神運動，完成人化身為神的過程。

第三節 廖添丁神化的民眾心理投射

宗教做為人類文化載體之一，正是反映群眾心靈趨向、展示人民心理層次的重要工具，民眾選擇某種宗教進行信仰活動，深切地崇信著當中儀式、教條與神靈，箇中定蘊含起自民眾本身心理寄託和欲念。

在台灣社會中，民間信仰影響著一般民眾生活，人們許多日常活動皆與民間宗教信仰有著密切關係，相關的神祇、儀式總為民眾所深信，如此情形可從矗立於鄉里間的大小廟宇、宮壇與經常舉辦的祈福繞境活動等民間信仰活動內容中窺見一斑，民眾虔誠地祭祀和祈求神明，熱衷地參與相關宗教活動，目的希望藉由心誠地祝禱，能將自身願望上達天聽以得到顯驗，故當某位神祇通過靈顯而致令信眾感到滿足，自然可獲得人們崇奉，成為香火鼎盛、神威顯赫的神祇。

民間信仰的神祇大部分來自人而成神，這些人能於死後為群眾奉為神祇，並非毫無

²⁹ 參見《漢文臺灣日日新報》3473號，5版，標題「菊黃楓紫」，1909.11.25。

根據，乃是必須符合某些標準，在《禮記·祭法》中提到人於死後能受民眾祭祀的類型，指出五種類型：「夫聖之制祭祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。」以上具備一個共通點，即是行事作為能造福國家民眾，使之廣受恩惠，才能獲得崇祀的地位，這種成神標準明顯具有儒家思想色彩，然這亦說明神祇必須是有貢獻於世者、能符合社會國家要求者，才能為群眾全體景仰、崇拜，進一步視之為神靈而加以信奉膜拜。

神祇與信眾間存在著雙向關係。人要成神必有得道的過程，這是一種成人之道，亦即是達到完美人格境界的進程，之後再結合許多應顯神異、神威的傳說，以完成信眾崇信心理，最後建立起神祇的信仰活動。換言之，神靈必須與信眾構築出內在心理與道德層面的感應作用，而崇祀神祇正是信徒們內心意識的外顯，因此，若深入研究某位神靈的信仰行為，將可發掘出蘊藏於其中的群眾心理需求。

任何有關於人的活動並非無中生有、毫無根據的，皆含帶某種出自內在動機與心理的緣由、趨向，尤其宗教信仰本身即具備濃厚心理層面，自不例外。民間信仰反映著社會民眾意識型態與價值觀感，故進行民間信仰論析，不可單純地以迷信角度論斷，而必須觀照其中蘊藏之群體意念，才能藉由心理分析，進一步明瞭民間信仰形成緣由與發展過程。以下將針對廖添丁神化與信仰情況，從三個面向析理箇中民眾內在心理投射。

一、英雄崇拜的延續

神祇產生反映著人生命的延續，亦是人世一切行為、價值的投射，在民間信仰中，眾多神明皆歷經由人晉升為神的過程，連帶使神格具備濃厚人的意念，意即存於一般大眾間之普世思想進入神靈世界並予以結合，達到神人相通的境界，鄭志明便指出神靈信仰突顯出人性英雄補償的性格，神的生命即是人生命的一種連續³⁰，換言之，神明的建立與民眾生活、思想與心理之間密切相關。

屬於民間信仰範疇的神靈，許多乃是由人而轉成神，這些神祇的成神之因乃奠基於民眾心理所秉持的「報」的概念。「報」在民間心理佔有普遍與重要的份量，從人與人之間講究恩仇必報，延續至宗教則談因果報應，「報」已成為民眾用以待人處世之基本準則，其中能對人民施恩之人，尤其是民眾念茲在茲，亟思酬報者。群眾報答有恩之人的

³⁰ 同註 10，頁 97。

極致表現即是爲他建廟立祠、配享香火，永受世人感念供奉，同時得以登入神祇世界，成爲民間信仰的一員。林美容指出：

講到神跟人的關係，因其生前對人民有功德，人民稟著從公報德的觀念來感懷及祭拜。³¹

民眾基於感念而祭拜有功德之人，這是「報」的形式展現，而英雄在人民心目中也屬於此類之人，自然能夠獲得崇祀，成爲神明。傅才武即認爲：

在中國古代，民眾對某一位英雄人物的認同就是將其神化，把他從人格提升為神格，建廟立像，香火祭祀。³²

英雄所以廣受人們認同之因，不單是自身擁有超乎常人的能力，更關鍵處在於他能運用個人天賦力量，替民眾解決苦難、擺脫困境，換言之英雄是廣大弱勢人民的心靈寄託，人們相信英雄能以其自身擁有超越常人之力量，克服種種困境。如是作爲使得英雄在群眾心目中被認爲是有恩於民的，而英雄的一切作爲經常不求有何實質回報，如此施恩不求報的性格，使他們更深受人民感念，因此民眾認爲更應該對英雄恩惠有所積極回饋，然接受其恩澤的民眾通常位在低下階層，無力提供任何報酬回饋，基於傳統「報」的觀念驅使下，既然無法付出實際回報，他們便思索如何以自己做得到的行動來報答如此恩惠，於是發現日常生活內最普遍從事的行爲乃是祭拜活動，這是最神聖崇高且簡單易達的回報方式，故人們常以立祠成祀之模式，生前爲其祈福祝禱，死後永享香火奉祀，達到感懷英雄恩德的目的，並清楚反映民眾崇拜英雄的概念。

此種建廟立祠以報英雄之行爲，實際帶有巫術意味，亦即經由奉祀活動，能夠獲得英雄持續地保護，生時感念恩德，死後庇佑鄉里，尤其是當社會不公之情況尚未獲得平反時，神化祭祀活動特爲顯著，因爲人民不願相信、承認英雄竟會有死亡的一天，民眾仍期盼英雄能繼續帶領他們追尋公理正義。此外，英雄擁有超乎眾人力量，必然能輕易克服其自身所遭遇的困境，而廣大群眾依然無助地承受著現實生活的壓迫，做爲他們心

³¹ 參見林美容著〈拜神與信神的空間〉，《行天宮人文發展中心通訊》第十二期，2004.07，頁 39。

³² 參見傅才武著〈煮酒論英雄—中國古代英雄標準探微〉，《歷史月刊》，2000.03，頁 102。

理寄託的英雄人物，怎能為強權擊倒？故此，群眾心理無法接受英雄已死的事實，因為承認英雄已死，即是接受自己依託的希望從此破滅，這無疑重挫弱勢民眾心理理想望，所以一開始英雄未死之傳說必然極力地傳頌於坊間。如關於廖添丁未死傳說的報導：

● 謠言勿聽

近因冬防期屆，大稻埕每夜皆有壯丁巡邏，警官且或從而監督，愚民見之□，猶生附和，□為是捕廖添丁，有詰其廖添丁已死□，則力言前日所殺者非真廖添丁。夫廖之死已經查驗，此乃痴人說夢之語，聽者幸勿□所惑焉可。³³

一般大眾不會輕易接受英雄身亡消息，尤其是能解救他們苦痛的英雄人物，基於心靈防禦機制，未死傳說便產生在坊間，然時間一久，當英雄已死的消息被證實，民眾所能做的即是將其精神轉化，使之進入神靈世界，亦即認為這些具備正義特質、不應身死而亡的英靈，必會以其成為神靈後所擁有之神異力量，接續生前未竟之志業，故此，當廖添丁身亡消息傳遍民間，基於上述成神心理作用，自然進入鬼神世界，形成祭祀情況。

英雄轉化為靈魂鬼神概念進入民眾想望內，反映出人民企盼英雄能藉由鬼魂神靈超人、超自然力量，繼續帶領群眾擺脫現實困境，懲罰造成社會不公的群體，因此，英雄或近似英雄色彩的人物在坊間必定廣泛流布相關傳說，無論生前死後，其故事皆深植於民眾心底，經由不斷渲染、增益及傳述，英雄形象更為確立，民眾崇拜的意念亦隨之根深柢固，形成生前崇拜、死後崇祀的英雄崇拜行爲。廖添丁所以能受民眾崇拜與奉祀，基本上亦出自相同心理，劉還月指出：

雖然廖添丁從來不曾領導過什麼部隊和日本政權對仗，甚至沒有比較具體的抗日事蹟，但在日人高壓統治下的臺灣人，對於廖添丁神出鬼沒、四處捉弄日警，加上時有耳聞的劫富濟貧事蹟，不僅崇拜有加，更加油添醋地大肆宣傳，以圖舒解臺灣人心中的不快，慢慢地，廖添丁也從鄉野人物，逐漸神化成為救人濟世的大英雄。³⁴

³³ 參見《漢文臺灣日日新報》3500號，7版，標題「謠言勿聽」，1909.12.26。

³⁴ 同註14，頁186。

廖添丁被民眾視為英雄，原因在其相關故事廣受坊間接納，「神出鬼沒」、「捉弄日警」與「劫富濟貧」等傳說內容，於某種程度上抒解了當時人們苦難和心中不平塊壘。生前已受人崇拜，在其死後，如是心理自然延續不絕，驅使人民因感念而為之立廟膜拜，八里鄉漢民祠即提及相關建廟立祀經過：

廖公墓園，建於臺灣光復之初，時鄉民感念廖公生前抗日之偉大志行，乃收斂其骸骨於原地重葬，並為之修建墓園，聊表仰慕之忱。

民國四十七年，當時之八里鄉民代表會主席林清圳先生對於廖公生前熱愛民族、不畏強權之精神至為感佩，乃召集鄉內仕紳在墓園前建造祠堂，並成立墓園管理委員會，希冀烈士墓園獲致妥善安排照顧，並望廖公生前志行能為世人所認同，俾後世子孫效法。³⁵

清水妙聖宮漢民祠〈義民廖公添丁生平事蹟碑記〉亦寫道：

廖公一生重義忘利，好交四方豪傑，義結金蘭，四海為家，精於少林武術，常仗義勇為，路打不平，以除暴安良為快，懲惡扶弱為樂，令地痞惡棍望而生畏。

從上述文字可以窺見，廖添丁能為民眾立廟成祀，相關英雄事蹟廣為人民景仰崇拜，實是不可缺少的關鍵，民眾認為廖添丁的行事，正是從事一般人想為卻又不敢為的事業，這是屬於英雄事蹟的範疇，因此他能獲得群眾崇拜，並為之建立廟寺加以供奉，冀望其精神永受後世稱道、效法。

坊間流傳有關廖添丁劫富濟貧、抗日除暴的事蹟，令他帶有英雄色彩，化身為大眾心目中的英雄人物，人們期待他能替大家做出一番事業，解決群眾所處的困境，因此，廖添丁的行動事蹟成為民眾崇拜對象，然而，他卻正值盛年而亡，就民眾心理觀感言，他定會將未竟的事業帶入神界，藉由神靈超人力量繼續完成，故將其奉為神祇。整體言之，民眾對於廖添丁生平事蹟充滿豐富想像，呈現崇拜英雄的心理樣貌，在其死後奉祀為神，尤為英雄崇拜心理的昇華與延續，這即是將英雄由人世延伸進入神界，永遠庇佑廣大群眾。

³⁵ 參見陳瑩珠著、林清圳編審《漢民祠簡介》，台北縣八里鄉：漢民祠管理委員會，頁9。

二、道德概念的反映

道德美善是人賴以立身處世之重要行為準則，一切作為皆被要求符合善的範疇，宗教信仰亦不例外。無論何種宗教，「道德」皆是其教義內不可或缺的一部份，「勸人為善」、「揚善懲惡」成為宗教信條之重要內容，致使信徒懇切奉行，構成道德教育之一環。民間信仰屬於宗教的一種形態，更是貼近普羅大眾生活，自然亦結合民眾道德觀念，展現所有良善品格，致使人們深為崇信，導引民眾從事正當行為，李富華指出：

民間信仰帶有濃厚的民俗性、普及性，又來自於多種傳說的、宗教的渠道，因此在內容上往往沒有一成不變的固定形式。它反映了我國人民的傳統心理和道德觀念。我國人民一向崇尚的孝悌及仁、義、禮、智、信、敬、誠、貞、順等一切美好的品德，也在民間信仰中得到了最充分的反映。³⁶

民間信仰投射民眾崇尚的道德意念，對人民而言，亦是道德教育的途徑，但不同於其他宗教類型的是：它並無入於文字的教義，如何得以明確指導、教化人民？此問題可由民間信仰的神祇與傳說中獲得解決。民間信仰的神靈許多是來自於一般人物，人之所以能化為神，取決於其生前與死後種種傳說事蹟，而內容往往與世間道德標準相符，當民眾崇信這些神靈，代表著人民認同相關神靈傳說，正可用以宣揚善行美德，也使民間神祇成為道德純善的化身，鄭志明研究民間信仰鬼神的現象，即提到：

某些人的生命經由神聖的轉化，獲得人們普遍的認同，不僅成為萬世的楷模，也成為信仰的主神，廣被人民所崇奉，將其神聖形象，作為現實生活中行為的指導與價值的定向。³⁷

人成為神其間所進行之神聖轉化，乃藉由合乎道德標準的行事作為，催化並完成此一過程，因此，能受民間尊崇為神，在道德層面表現上，必然有過人之處，進而贏得眾人敬愛，同時這些行為能令世人奉行不悖，經由道德表現與心理崇敬兩相結合，乃使人得以

³⁶ 參見李富華著《神鬼之間：民間信仰面面觀》，臺北市：萬卷樓，1999.08，頁7。

³⁷ 參見鄭志明著《台灣傳統信仰的鬼神崇拜》，台北市：大元書局，2005.04，頁3-4。

進入神靈世界，成爲其中一員。然並非所有道德表現皆可爲民眾認同和崇敬，僅止於個人本身品格涵養而不擴及於大眾，是得不到廣大尊敬的，因爲人民所推崇的是可濟世、用世、爲群眾謀取福祉的道德內容，人們崇奉且奉爲楷模者，必屬於能使國家民眾皆受其影響、蒙其恩澤的道德實踐內涵，亦即能在國家群眾遭致困境危難之時，貢獻一己之力，挺身而出，縱然犧牲生命也在所不辭，唯有如是高層次、大面向的道德表現，才能令群眾崇奉。由上可知，若要成神，必先成就完美的人的境界，進一步立爲人民行事作爲準則，並於民眾遭致困境時，替他們解決疑惑、提供精神支持，乃可達到神的境地，正如李豐楙所言：

中國人、臺灣人所崇祀的神明，其成神之道就在成人之道，是一種俗世道德的自我完成，也就是成爲「完全、完美的人」，乃是成神的基本條件。而成神者也與一般的聖賢、英雄有本質上的差異，也就是多具有一種神聖性、神秘性色彩，其神異性格所扮演的是一種「智慧者」腳色，能爲世人指點迷津，解決疑難。而犧牲、奉獻的精神則是俗世道德的實踐，在中國講究實踐的道德行爲中，壯烈成仁或奉獻一生常是全人格的完成。……所以在道德理想主義中，不管其身分的富貴貧賤、其生前的神異或功烈，都因其道德自我的完成，在生存意義及體現生存的價值中，人成爲真正的人，並在天人的關係中，天、人成爲一個整體而被神化。

38

民眾奉爲圭臬的道德不是內在心性的涵養，而是充滿實踐性、體現於世間的道德行爲，尤其是從公爲義、犧牲奉獻的精神，更爲道德高度顯現，也唯有將自身道德品格外顯，化爲具體行動，以完成個人全人格的展現，乃能獲得社會群體普遍認可，最後奉祀爲神靈。

廖添丁受台灣民間奉祀爲神，其中最爲人稱道、傳頌的部分即是其抗日除暴和劫富濟貧等事蹟，這些行爲替民眾國家解決苦難，統攝於一般的普世道德價值表現之下，深受人民景仰，值得尊敬與推崇，而從祭祀情況可以發現，奉祀廖添丁的廟宇稱號皆名爲「漢民祠」，漢民已成爲廖添丁的象徵，亦即坊間已將廖添丁視爲整個民族精神的代表，肯定他的行事作爲符合道德規範。另外在八里漢民祠與清水妙聖宮旁的碑文中，同樣清楚記載其生前符合道德的相關內容，如：

³⁸ 同註9，頁197。

祠曰：「漢民祠」者，尊崇義人，廖公添丁也。……及其長也，浸潛於技擊，氣度恢弘，嚴夷夏之辨，樂扶弱抑強，悲憤日寇之高壓，憐憫民胞之善良，嘗往來本省南北，助孤弱以伸張公義。……廖公一生義行，秉性剛毅，不畏豪強，實淵源於吾漢族固有之傳統美德，宜宏揚之。（八里漢民祠〈漢民祠記略〉）

又如：

廖公胸懷愛國民族氣節，對日寇侵佔台灣的殘酷統治疾惡如仇，對苦難同胞深切同情，為伸張民族志氣，處處與日寇為敵，尤以劫富濟貧、即打劫日商富豪諸為富不仁；扶濟窮苦民眾為己任，數度致日寇當局狼狽不堪，故歷遭通緝，一度四處避難，然廖公置生死於度外，矢志不渝。廖公之愛國民族氣節及仁孝俠義抗日濟貧諸事蹟，一度蜚聲島內，聞名遐邇，真傳奇佳話，稱道民間。

清水妙聖宮漢民祠〈義民廖公添丁生平事蹟碑記〉

將以上碑銘內容相互參照，與日人對抗、劫富濟貧等事蹟不斷地寫入文字中，同時認為這類行事符合義行、愛國民族氣節的標準，可見廖添丁生前事蹟符合大眾的道德規範，且是將個人的善具體擴充於大範圍的公義，已經完成個人道德全人化的過程，故他身亡之後，自然能令民眾推崇而納入民間神祇的範疇。除此之外，廟堂內的楹柱亦呈現與碑銘相同意旨，在八里漢民祠廟內楹聯提及：

漢子行俠萬古勳名傳四海／民安得佑千秋義勇壯九天
漢裔忠魂秉志攘夷安社稷／民風義魄誠心濟弱潤桑麻
漢魂長存仁心義膽真烈士／民心齊向除寇抗暴慕英雄
漢子揚風行善行仁為己任／民生有難濟危濟困替人謀
廖公恩澤長垂四時消災厄／廟宇毓香永霑八節降禎祥
漢族精神黃土一坯埋俠骨／民間豪傑丹心萬古仰英風
漢地奔馳義氣千秋名不朽／民心愛戴雄風義古德堪誇

台中清水妙聖宮的楹聯亦寫道：

濟弱扶傾英雄漢／忠邦義友抗日郎

在以上聯文內容可見，廖添丁抗日義勇的精神、濟弱扶困的風範、以及恩德長存的行事，不斷地在題字中被稱揚，這些符合道德標準的行事作為被重複呈現與強調，忠實反映廖添丁在民眾心理所擁有的形象，並展現廖添丁成神之因與民眾道德概念之間有著密不可分的關係，因為他的行為不僅是個人內在心性涵養，更是造福社會大眾的積極表現。職此之故，民眾則基於崇拜公義心理，為其建廟立祀，而箇中心理從廟宇書寫建廟緣由的文字間亦可得見，如八里漢民祠所出版的《漢民祠簡介》即寫道建廟之緣由乃是因為廖添丁生前行為令人感佩，展現濟弱扶傾、伸張正義之精神，故建廟奉祀，希望將其精神永傳後世，為子孫所效法。清水妙聖宮漢民祠〈義民廖公添丁生平事蹟碑記〉則提到：

濟貧扶傾英雄漢，忠邦義友抗日郎，烈士含恨，浩氣長存。廖公英靈縈繞於清水鎮秀水里生養之故地，鄉人撫今追昔，緬懷先烈。為使廖公事蹟流芳後世，今由里長黃春秋先生主持，雲集地方忠正熱心人士商議，為廖公建廟雕塑神像，樹碑銘記以承先啟後，供人瞻仰膜拜。

除此之外，斗六行義宮漢民祠〈行義宮漢民祠沿革史〉亦述及，斗六地方人士北上遊覽觀光，行經八里漢民祠，因感念廖添丁生前英勇、不畏強權、扶弱抗暴、劫富濟貧等事蹟，故提議迎回金尊香火奉祀，之後並建廟成祀。三間廟宇建廟緣由內容皆提及民眾因為感佩廖添丁生前行事作風，進而修建廟宇祠堂予以奉祀膜拜，並希望如是精神永為後世流傳和效法，可見民眾建廟奉祀廖添丁，並非單純厲鬼膜拜，而是帶有相當高的道德意念顯現。

廖添丁具備盜匪身份，歷史上這類人物不知凡幾，然死後能為民眾奉為神祇者，卻僅只廖添丁一人，盜匪無法見容於世人，而廖添丁卻可成為神靈，配享香火，可見坊間所流傳的傳奇故事起了決定性作用，尤其是劫富濟貧、抗日除暴等內容，建立廖添丁深植人心的正義形象。胡萬川論述廖添丁傳說化，認為是由於當時報紙不斷報導，加上識

字率低，看報紙的人將新聞加工轉述，逐漸構成貧苦民眾的想像。³⁹正因為內容增益過程中不斷朝民眾崇拜公義的高道德標準前進，符應廣大人民心理要求，使得廖添丁死後，產生神異傳說，並與生前傳奇兩相結合，使得祭祀情況逐漸成形，最後致令廖添丁得以進入民間信仰體系，成為眾多神靈中的一員，清楚表現「傳說支持信仰，信仰強化傳說」⁴⁰之情況。

三、心理需求的顯現

宗教提供一種心靈寄託形式，讓處於困頓中的人們能尋得抒解途徑，民眾崇信某種宗教，主要目的在於求取心靈上的安頓，而宗教亦提供庇護場所，讓人們獲得內在心理的照護，支持他們度過困境，營造深入內心的堅定信念。

人在遭致困境危難時總會找尋辦法解決，以求安然度過危機，然總有盡一己之力也無法突破的時刻，此時人必然會尋求超人、超自然的力量相助，而宗教正是擁有這類力量的處所。宗教藉由神異感應模式展現超力量，讓信眾得以感知接收，構築起宗教與信徒間的交流行爲，如是行爲統稱之「神蹟」。神祇利用神蹟展現其所擁有的超能力，尤其是當信眾心靈欲求獲得應顯，更令民眾崇信不已，進一步傳頌神蹟，使宗教信仰愈加堅定。

神蹟應驗是證明宗教具備心靈撫慰功能的重要媒介，應驗內容則針對信眾內心祈求而出發。應驗是神祇與民眾溝通交流管道，它是一種「民求而神應」的循環歷程，亦即民眾希望憑藉求神過程，以尋得解決自身困境的方法途徑，故從個人乃至國家，事無大小、輕重、緩急之分，只要可求，則無所不求，神祇也必須靈應信眾祈願，使得民眾因挫折而窒礙不通的心靈，得到抒解與昇華。

民眾信仰民間神祇時，關注點即於靈驗與否，靈則香火鼎盛，不靈者便毀棄，無論神格高低，是神是鬼，只要有靈，香火必然鼎盛，否則不管神格再高，根本沒有多少人會去祭拜祈求。⁴¹因為民眾祭拜神明，重點在於希望藉助神祇神異力量，克服眼前困難、挫折與不安，獲致心靈安寧和順之境地，若某位神祇無法發揮心靈安慰功能，人們自然

³⁹ 同註 27，頁 185-186。

⁴⁰ 參見駱香芸著〈廖添丁的傳說與信仰－以台北縣八里漢民祠為研究對象〉，《花蓮教育大學民間文學研究集刊》創刊號，2006.06，頁 218。

⁴¹ 同註 12，頁 64。

轉向祭祀可提供此類功能的神祇，繼續追求現實心靈的安頓，正如鄭志明所言：

為什麼要敬拜神明？敬神、禮神、拜神等行為是直接來自於生命感受的心理傾向，在現實生活中或許有著極濃厚的功利色彩，只顧個人的消災解厄與現世福報。但是生命安頓原本就是人類最基本的生存需求，期望神來安頓世俗生活，同樣也把人投向於神的神聖境界，達到人神互動與人神一體的關係。⁴²

可見民眾透過祭祀神靈，寄望實現個人需求，不僅止於功利性質，反而是與神祇建立互動一體關係，同時達到心靈和諧狀態，完成個人和世俗生活融合無礙的境界。

神明撫慰民眾心靈的基本表現是「有求必應」，這也是最直接、最有效的方式，廖添丁成為民間奉祀的神明亦通過相同模式，廖添丁死後，坊間產生相當多傳說，內容充滿靈異性，在這些傳說中有一個共通點，即是：民眾有所求，皆能得到應顯。正因為他能滿足民眾基本心理需求，使得人們相信他是靈顯的，造成當地香火鼎盛，膜拜信眾絡繹不絕，八里鄉當地耆老郭炎琳先生即指出：

所以廖公過世後他的故事，慢慢就發出他的一種威靈顯靈出來，講簡單一點就是有求必應，有人去求他，像什麼東西不見了，等於當神那樣服務那麼多，慢慢的影響到很多。⁴³

觀照廖添丁死後坊間流布的傳說，從因病求藥至受壓迫而求助，民眾祭拜廖添丁的行為即是「有求必應」的表現。如周啓松研究中國民間文學中的財神，發現廖添丁在神格上已有偏財神的神格。⁴⁴駱香芸則指出除賭徒信奉外，「道上兄弟」亦十分崇信廖添丁，將其視為守護神。⁴⁵以上兩例亦為有求必應的心理展顯。可見無論是求藥、求助、求財、抑或求心安等祈願內容，並且不論信徒身份為何，坊間大眾祭拜廖添丁，並為其深信不已，行為現象箇中展現相當程度的心理撫慰作用。

「有求必應」是台灣民間信仰中重要心理趨向，因為這是人們賴以擺脫生活困境、

⁴² 同註 37，頁 6。

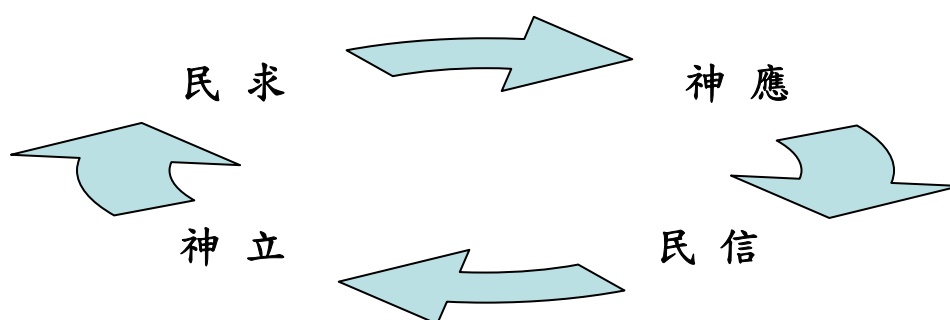
⁴³ 同註 2，頁 73。

⁴⁴ 參見周啓松著《中國民間文學中財神的研究》，文化大學中文研究所碩士論文，2002.06，頁 119-123。

⁴⁵ 同註 40，頁 216-217。

保佑現實生活的最佳憑藉，此種心理特別反映於鬼靈崇拜上，在民間奉祀有應公一類的祠廟，皆可看見廟前懸掛一面「有求必應」的紅旗，代表祂有靈能解決信眾疑難，而其他神祇也必須符合有求必應的要求，才能使祭祀行為長久持續，廖添丁祭祀成形自鬼靈崇拜上，必然亦帶有相同特質，並且隨著解決的事項範圍擴大，民眾心理需求獲得普遍滿足，信仰現象於是確立。

「有求必應」看似是民求神應的回向過程，其實神應驗民眾所求，一方面證明自身所具備的神力，另一方面則撫慰民眾心理，當民眾心理得到滿足，基於崇恩報德的觀念，人們會樂於信奉膜拜，虔誠且堅定地信奉這位神祇，因此，「有求必應」展現的是一種民與神間的循環交互作用，其中關係可以下列圖示：



人民求神信教莫非希望能擺脫現實生活所帶來的困惑與焦慮，企盼憑藉宗教神明的超凡力量，圓滿個人不足之處，達到心靈寧定慮得、安身立命的境界，因此當民眾身陷無法克服的現實生活壓力，定會從宗教神明中尋找宣洩管道。以此觀點檢視廖添丁所形成的祭祀情況，不難發現，廖添丁所處的日治時期，正是人民遭受極大現實壓迫的時代，生前的抗日除暴、劫富濟貧的傳說，已令民眾產生想望，而死後種種神異跡象，更令廣大民眾期待困境解決的一天，當民眾心理所求得到某種程度的應顯時，即表示廖添丁具備靈感性，自然催化祭祀活動的形成。

民間信仰的神明有許多是來自人而成神，人欲進入神靈境界，死亡是第一步，但並非所有人歷經死亡即可成為神祇，必須一生行事作為先符合人世或宗教的價值標準，乃能具備神明的性質，並結合坊間所傳頌的傳說故事，使民眾崇拜信奉而成為神靈，誠如劉還月所言：

民間信仰中的某些神明，雖然也具有宗教神明完整的成神歷程與宗教意義的闡

揚，但大多數都只是藉著某些特殊的因素，再透過民間的傳說的大肆宣揚，很容易就變成了神明。⁴⁶

某些特殊因素即是得自民眾心靈需求，因為魂靈必須得到奉祀，才可被認同是神靈，要得到信奉，則需應驗信眾所願，乃能令人們深信膜拜。故此，欲成為民間神靈，若無法激起民眾信仰心理，如何受人們信奉膜拜而列入神明譜系？廖添丁能受到人們信奉，成為民間信仰內的新神祇，重點便在於其生前行事作為符合民眾種種內在要求標準，因此可以獲得人民崇祀，香火鼎盛，形成祭祀行為。

⁴⁶ 同註 12，頁 159。