

第五章 多元文本間廖添丁敘事的文化政治意涵

同一題材由於敘事者經驗認知差異，以不同角度觀照事物，所獲取的認知亦隨之迥異，若藉由文本展現意念，自然構成敘事差異，並呈現出多元文本之樣貌。

米克·巴爾（Mieke Bal）認為：「敘事是一種參與文化進程的文化現象。」¹此句指出敘事本身蘊含文化意味，而文化依存於社會，是社會多元意識型態最直接的表徵，故敘事蘊含社會意識型態，當它作為一種社會意識型態之載體，自然與社會政治因素緊密相關，產生文化政治意涵。

文化政治並非專屬於統治階級，社會其他階層同樣擁有力量，得以憑藉敘事文本與統治者進行爭逐，形成社會群體間相互作用之力場，故分析敘事內的文化政治意涵，其焦點在於社會各階層彼此關係上，並從中發掘存在於社會各階層的張力，探究彼此間權力交互作用，析解箇中政治性聯繫。

廖添丁相關敘事文本有官方與民間、雅與俗，歷史、文學與民俗文本等不同詮釋系統，文本間極具多元性，其中官方與民間為統治與被統治的關係，本即處於社會兩端，帶有對立意味；而歷史記錄當時現況，雖呈現真實性，卻隱含記錄者之意圖，其與文學本身的虛構成分形成差異；至於文學本身亦有雅與俗的差別。故以下將分別針對進行分析，試圖梳理文本間差異，以觀照不同系統詮釋下的廖添丁敘事所顯現之文化政治意涵。

第一節 多元文本中的廖添丁敘事

一、歌本與傳說生成的「廖添丁」

歌者敷唱以廖添丁為內容的歌本時，由於民間歌謠的交流是在唱與聽之中立即且隨時進行的，故傳唱者與聽者間便同時建立起即時交流過程，確立共識。歌

¹ 參見米克·巴爾（Mieke Bal）著、譚君強譯《敘述學：敘事理論導論》（第二版），北京：中國社會科學出版社，2003.04，頁8。

本傳唱者將廖添丁相關事蹟予以加工，鋪陳為說唱內容，當下便塑造出一個閱聽環境，提供所有有關廖添丁之認知，而聽眾接收來自唱者傳遞出的信息，並結合個人生活經歷以解釋箇中意涵，最後得出對廖添丁的理解，恰恰反映交流作用後意念生成之過程。正如劉學華所論：

在實際交際過程中，聽者往往根據自己的理解並依託即時言語語境，從文本的一系列意義組合中選取與說者要傳達的意義相一致的那一種。²

因此，俠盜、義賊是群眾對「廖添丁」認知，乃為歌本塑形與群眾本身意念結合之下的結果，亦即經由文本鋪陳主角相關故事，將主角形象呈現於內容中，聽眾則於其中自行理解文本所欲表現的意旨，建構自身對廖添丁的認知。如《義賊廖添丁歌》唱道：

添丁雙腳一下擋 則時跳出牆圍門 趕緊走去無外遠 停腳先食塗仁湯
塗豆仁湯泡燥餅 透早無沙人塊行 可惜呆命無子兒 看汝做只小生理
暗頭賣甲卯戌時 多歲野閣袂暈屯 塗豆即爛真賢群 提刈助贈伊做本
苦憐老叔無子孫 暗時絕對不通賣 咱人多歲目周花 那卜帶此巷仔底
大街去賣即有多 別項又閣欠資本 塗豆都着加忌群 暗頭出來到這拈
野未賣敢五角銀 听着替伊塊艱苦 歲頭又閣即年多 添丁真正有量步
緊提廿元乎暫度 銀票咱着夏伊好 萬一失落着花羔 賣小也着恰早倒
箱過勞動命兮無 我是看汝即年老 度的過日算真賢 不通冥賣甲日單
勞動過頭人快糟……

這段歌謠內容是廖添丁搶劫富商王振恭之後，脫逃的路上遇見清早出門賣花生湯的老伯，便向他買碗花生湯充飢，廖添丁見老伯年紀大，卻無兒孫幫忙，只能以小本生意為生，因此將先前所得贓款分給老伯，這段顯現廖添丁具備憐憫心之形象。再如：

² 參見劉學華著〈符號學觀照下的理解選擇性探索〉，《湖北經濟學院學報》第3卷8期，2006.08，頁109。

換來廣起廖添丁 五百外元真賢用 也有助人做犧牲 一个中年來死某
我去贈伊二百元 援助一位二百五 六十外歲食伸勞 二十九歲死牽手
因厝帶著和尚州 三个子兒野真幼 名是號做劉鷄求 我卻甲伊不相識
死某袂得通身密 一个跳港卜自殺 做這二層真價達 這個名叫猪屎江
賬櫃差伊寄銀行 錢來失落卜跳港 頭家閣是日本人 提錢贈伊港免跳
因帶基隆曾仔寮……

上段文字亦為王振恭搶案之後續，內容提及廖添丁將劫富所得援助兩位人士，一為中年喪妻之人，因三個小孩年幼無人照顧，陷入困境；其二則是因將日本老闆所交付的款項遺失，準備跳港自殺的人；兩人由於廖添丁的援助，得以解決困難。

民間歌本提及廖添丁劫富濟貧的情節，其偷盜對象為富商大賈，竊取的錢財不作私用，而是將之濟助貧苦，遑論事件真實虛構與否，唱者傳唱相關內容，已為廖添丁塑造出一種情境，並藉此牽動聽眾內心意緒，建立認知交流關係。對廣大貧苦民眾而言，此無疑帶來一絲希望曙光，向他們宣告著所有貧困與不公，將透過廖添丁劫富濟貧之行爲而獲得解決，因此，如是情節在廖添丁成為俠盜人物的過程中，扮演極為重要之關鍵，同時，這些內容符合民眾對於俠的認知，使得人們將廖添丁視為俠之類的人物。正如《俠的人格與世界》一書所指出：

行俠就其本義而言在於以一種無私無畏的精神行爲，獲得社會認同和道德榮譽，也就是說，它是一種付出的行爲，而非世俗間以得利或生利為目的的獲得性行爲。³

俠之所以為人稱頌，展現於向公眾無私無畏地付出的行動內容，由是獲得群眾支持與崇敬。在歌本內容中，廖添丁不將劫富所得獨為一己花用，反而遇見貧困之人皆能主動予以協助，使其脫離困境，當民眾閱聽此般情節，所獲知的正是廖添丁充滿俠義胸懷的一面，亦自然地賦予其「俠」的意涵。

此外，俠本身具備某種公理正義的體現，以武犯禁正是其尋求公義的手段，

³ 參見汪涌豪、陳廣宏著《俠的人格與世界》，上海：復旦大學出版社，2005.04，頁8。

武力是行俠的重要能力，唯有高強武功，才能具備足夠力量與統治者相抗衡。在日治時期，廣大民眾處於殖民統治之下，部分權利遭受剝奪，生活受到限制，需求無法滿足，對於公理正義，必然充滿渴望，卻又受限於自身力量薄弱，無力改變現實狀況，因此期盼有人能為其主持公道，而俠身懷絕技，自然受到民眾崇仰，冀望他能以武力為大眾爭取公理。由此觀之，廖添丁敢於竊取權貴財富，並將所得濟助貧困，在日警嚴密追捕下，經常從容逃脫，令富商大賈與官方束手無策，正是俠「以武犯禁」之具體表現，種種事蹟透過民間歌本塑形，便自然與具備高強武功的俠聯繫在一起，而「以武犯禁」則被視為同執政者抗爭的手段，當然廖添丁便成為與現實對抗鬥爭的義勇俠客。王立便提及：

民眾對俠盜的欽敬讚佩，不僅因為他們具備俠那種重諾守信、恩怨善惡分明、扶危濟困的美德，更主要的是，人們有意識地將其作為現實社會中真正的醜惡勢力的一個參照物來看待品評。⁴

人民崇敬俠，重諾守信、恩怨善惡分明、扶危濟困等是必備條件，尤為關鍵之處在於俠能與社會惡勢力相抗爭，因此當歌本傳述相關內容時，無疑地滿足民眾在此方面的需求。如歌本唱道廖添丁與日警古川打鬥的情節，兩人在酒館內起了衝突，日警欲制服廖添丁，因廖添丁武藝高強，反而「見少體面無」（按：見笑又失了面子），最後假借今晚輪值當班的藉口，匆匆地離開現場。如是情節無疑為當時台灣受欺壓之民眾提供一種心靈的慰藉，抒發與惡勢力抗爭之心理欲念。再見一例：

不敢瓦去共伊柵 伊對厝頂乙直行 念歌唱曲大武聲 逐个嗎卜顧生命
伊有短槍省不驚 添丁確實胆真大 一步一步腳那拖 無甲一个敢近瓦
膽量真在腳手好 返越連影都看無

此段寫出廖添丁在日警嚴密追捕下，仍能從容逃逸。廖添丁面對日警追捕，非但不驚慌，反而大聲唱著歌曲，一派從容自在，而日警因他身上藏有短槍，為求保

⁴ 參見王立著《偉大的同情－俠文學的主題史研究》，上海：學林出版社，1999.02，頁 251。

護自己生命，竟然不敢近身，最後只能眼看著廖添丁離開。上述兩段皆寫出廖添丁嘲弄執政者的內容，展現廖添丁武藝高超，能與日警相抗衡，此段文字，對民眾而言，廖添丁做出一般民眾所無力為之的部分，而這部分正是人民內心所想要的。霍布斯邦即論道：

盜匪是一種較為原始的組織化的社會抗議形式，或許是我們所知的最原始形式。無論如何許多社會中的窮人的確如此認定。所以他們保護盜匪、視盜匪為他們的鬥士、將盜匪理想化成為一個神話。⁵

視盜匪為他們的鬥士，即是將盜匪視為替廣大受壓迫的階層爭取正義公理、反抗壓迫的代表，亦為人民自身心理的投射。人民將自身所不敢、不能做的行為寄望於盜匪身上，盜匪的所作所為正是人民自身心靈深層的衝動欲望，藉由盜匪，人民得到心理上的抒發與慰藉，因此當歌者傳唱廖添丁與日警周旋的情節，或將日警撂倒於地；或在嚴密偵察、緝捕之下從容脫逃。以聽眾角度觀之，無疑地提供撫慰其內心不平之作用，使其獲致心理補償。綜上言之，傳唱者將自身獲知的訊息編唱為歌本，建構一個交流空間，聽眾則通過說唱者傳唱內容中所營造的情境與提供的資訊，結合自身認知、需求，賦予廖添丁成為俠，使「廖添丁」從人物指稱晉升為「俠」。

由於當時社會情況，群眾備受壓迫，人民所處的困境並未獲得解決，總期盼俠能永遠幫助群眾脫離苦海，但一個人無論如何豐功偉業或籍籍無聞，生命終究有結束之日，俠亦不例外，當具備俠意味的人物死亡，民眾無法接納如是現實情況，若接受俠身亡的消息，即表示他們心中不平之氣從此失去宣洩管道與寄託對象，故當廖添丁死後，相關未死的傳說便流傳於坊間，然而隨著時間與相關報導不斷，廖添丁已死的消息終將得到證實，故廖添丁化為鬼神，便成為自然結果，而民眾崇信祭祀鬼神，企求的是心靈慰藉，希望透過心誠意服地崇祀行為，獲得神靈賜福，增強運勢與解決困境。職是之故，神與俠在心理需求層次上呈現一致性，展現出撫慰心理需求的作用，因而不受限於自然生命法則，持續激發、滿足

⁵ 參見艾瑞克·霍布斯邦著，楊德睿譯《原始的叛亂：十九至二十世紀社會運動的古樸形式》，臺北市：麥田出版，1999，頁24。

群眾心靈欲念。

從上可見，「廖添丁」所指稱之意念乃成自民眾內在認知，人們從相關事蹟傳述中所獲得的資訊，轉化為對「廖添丁」的詮釋，體現社會群體需求的特徵。

二、小說再製的「廖添丁」

隨著社會生活日趨複雜多變，某些原本所使用之符號便有可能產生不敷準確表達意念以配合需求的情況，如是情形下，符號即必須進行意義再製作用，否則它將會被汰除於社會之中。

以此觀之，「廖添丁」從俠盜、義賊轉為抗日英雄的敘事差異，即表現出整個時代背景、文化意識不同，對所理解的內容亦隨之擴大化的歷程。首先是表現在相關戲劇內容上，如劉枝萬記述：

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。⁶

此段內容表明，在日治時期，文化協會已將廖添丁搬上舞台，並藉此宣揚民族精神，如是精神所指的即為抗日意識。從當時社會背景觀之，台灣武裝抗日行動已被日本政府所完全控制，因此，台灣知識份子開始轉向從文化意識層面抗日，於西元 1921 年組成「台灣文化協會」，文化協會的宗旨在於透過文化意識傳遞，啓迪民智，以達成反抗日本殖民政權之最終目的，而廖添丁搶奪富商、令日警束手無策之行爲，正切中文協所欲對抗的目標，使他具備抗日英雄的意味。

在相關小說文本中，廖添丁亦從俠盜轉為抗日英雄，如是內容展現社會意識與認知再生產過程，使廖添丁敘事的意義隨著社會時代背景轉化。廖毓文在《台北城下的義賊廖添丁》序言即提到其寫作背景、動機與目的，由此可窺見一斑，

⁶ 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。

文中寫道：

以前的臺北市，有一座堅固的城。這座城市清代建築的，在日本侵佔臺灣不久，這座城還高高地聳立在臺北市中。有一道又高又厚的城壁，環繞著五個城樓，把城中和城外的住民隔離，分為兩個對立的世界。日本人多居在城內，本省人多居在城外，因為反對日本人的侵略和壓迫，近郊的義民還不斷地繼續著活動。於是，日本人在城內城外，設立了很多很多的治安機構——如守備隊哪，憲兵隊哪，警察隊哪，來壓制本省人，以加強其統治。可是，統治不久，城外大稻埕方面，忽然出現了一個義賊，打家劫舍。神出鬼沒，使日本人那些治安機關，束手無策，把驚惶無能的醜態，完全暴露在本省人的面前。所以這個故事，一時轟動了全省，在這義賊死了後，還有人把他的故事，搬上舞台上排演，或編入歌詞去傳頌。這義賊是誰？就是那有名的廖添丁。筆者根據日警的手冊和參酌民間傳說，把廖添丁的一生，寫成「臺北城下的義賊」一文，在「學友雜誌」上，連載了四期，受了讀者很大的歡迎；所以，後因事忙輟筆，讀者又繼續寫信，要求「學友雜誌社」，推請續稿，因此，為酬答讀者的盛意，繼續執筆，輯成本書，希望一般讀者，當做一種故事讀也好，當做一個時代的血淚的紀錄讀也好。⁷

內容首先提及在當時日本統治下，台灣民眾不斷從事抗日活動，而廖添丁的行事作為將日本政府的無能清楚地顯現，由此兩點看來，廖毓文將廖添丁故事視同抗日行動，希望藉此傳達並建立民族意識，因此在序言末尾，希望讀者除當作故事觀之，亦能將其視為一個時代的血淚。而廖添丁打家劫舍、神出鬼沒的故事，就廖毓文看來，正是面對殖民政府壓迫所做出的反動，換言之，廖毓文為廖添丁淪為盜賊的緣由，找到合理的解釋，這是處於殖民政府高壓統治下，不得已而為之

⁷ 參見廖毓文著、葉宏甲畫《臺北城下的義賊廖添丁》，台北市：南華書局，1955，頁4。廖毓文原名廖漢臣（1912-1980），作家，筆名文爛、毓文。西元1912年生於台北萬華，1930年參與「台灣話文與鄉土文學論戰」。戰後從文學轉向史學，1948年進入台灣省文獻會擔任編輯委員，專心研究台灣文獻與民俗，1976年退休。編纂有《台灣省通志》、《台北市志》、《宜蘭縣志》、《台灣三大奇案》、《台灣神話》、《台灣的年節》等書。他還寫過《臺北城下的義賊》（廖添丁傳）、《鯤島爭雄記》等兒童小說在「學友」雜誌連載。

的，使得廖添丁義賊、俠盜的身份更爲合理化、英雄化。

廖毓文的小說出版於西元 1955 年，當時民國政府初掌臺灣政權，加上國共戰爭失利，民心浮動，亟需建立民眾共同意識，雖然當代文學以服務「反共復國」、「反共抗俄」爲主，亦同時著重發揚國家民族意識，如官方獎勵成立的機構「中華文藝獎金委員會」，其宗旨與原則鮮明指出：「本會徵求之各類文藝創作，以能應用多方面技巧發揚國家民族意識及蓄有反共抗俄之意義者爲原則。」⁸「反共抗俄」固然爲其最終宗旨，能否呈現國家民族意識亦爲該會徵文之重點。故小說內容將廖添丁賦予抗日意味，整部故事情節傳達出民族意識與精神，對當下時代環境而言，不僅符合統治者所需，亦強化台灣人民認同民國政權，而建立國家民族意識，如此社會歷史情況，造就「廖添丁」不只是俠盜、義賊，更成爲具備抗日英雄意味的人物。

自廖毓文後，「廖添丁」相關故事日趨定型化⁸，俠盜、義賊充滿抗日英雄色彩，其後心岱所著《俠盜正傳：廖添丁》對廖添丁的著墨亦呈現相同性質，然心岱不同於廖毓文以純故事的模式呈現廖添丁一生傳奇，而爲其添加情感成分。作者在小說中塑造廖添丁充滿愛、渴望愛的形象性格，從廖添丁小時候渴望家庭之愛爲始，其次爲男女之情，最終達至對國家人民之愛，如此情思表現於小說敘事內，經常可見故事中情節流動著主角心理意念，同時這些內心思緒又與整個時代背景相扣結，小說將廖添丁相關行事作爲的緣由，如家庭破碎、淪爲盜匪、劫富濟貧等，皆歸因於當時日本殖民政府欺壓台灣人民所造成。茲舉一例觀之：

番仔欺壓老百姓，我們就做幾個案子讓他們去手忙腳亂，不然，千里馬縛在將軍柱，誰會甘心。

是的，日圖三餐，夜圖一宿，這樣虛度浮生也許沒什麼意思，倒不如轟轟烈烈的跟番仔來鬥一場，不能拚個你死我活，最少也給百姓們出點冤氣，你看怎麼樣？⁹

⁸ 陳慧勻認爲：「以台灣廖添丁故事發展脈絡而觀，在戰後故事情節的變動幅度不大，若循著今日幾乎定型的情節，往前追溯這個故事的開端，則可能即爲當時風行一時，由廖漢臣所著通俗小說《台北城下的義賊廖添丁》。」（按：廖漢臣即廖毓文）參見陳慧勻著《台灣《廖添丁》劇場研究》，台南：國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，2005.06，頁 36。

⁹ 參見心岱著《俠盜正傳：廖添丁》，臺北市：時報文化，1997，頁 234。

由上述引文看來，作者營造廖添丁破壞法律秩序的行爲動機並非出於自願與自利，乃是時代環境所逼迫與爲貧苦群眾發聲之必然，呈現一種對社會的關愛，故伴隨著主角個人情愛的深化，其行爲便帶有某種程度的抗日意味，原本俠的意義亦隨之變化，產生出新的意旨，將廖添丁視爲另類的抗日英雄。換言之，就作者心岱看來，廖添丁之所以成爲抗日英雄，在於其心中對這片土地、貧苦人民充滿著愛。職此，「廖添丁」符號意涵不單指稱其爲抗日英雄，更添加來自主角本身主動意念的發動，深化整個符號意旨。

如是變化過程恰好體現小說出版當時整個台灣所呈現的文學情境，此書原出版於 1970 年代，當時台灣社會意識正如火如荼地開展，鄉土文學重躍上台灣文學舞台，而鄉土文學本質即在於強調對居處土地的關愛。在如此環境之下，當作者以如是觀點書寫「廖添丁」相關題材，自然便將自身「愛」的內涵融進小說人物體內，不僅令文本充滿鄉土意識，亦使「廖添丁」符號產生更豐富的意涵表徵。

綜上而論，「廖添丁」從俠意味進入英雄層次，並非單單顯現相關敘事的意義被深化與再製，亦代表作者與閱聽者之間心理意念重整和再生，以及編碼與解碼互動交流伴隨社會文化背景轉變。

三、民間信仰崇祀的「廖添丁」

宗教信仰確切地反映民眾心理，民間信仰尤體現群眾文化。臺灣民間認爲人死後有靈，應予以奉祀，使其靈魂得以安息，尤其是凶死之人，因其生命非自然終結，若不加以安頓，將會作祟民間，故臺灣民間中多有厲祠，用以奉祀無主之鬼。

根據民間信仰研究，臺灣民眾奉祀帶有「有求必應」之心理，且經常以祈求治病與除疫爲主¹⁰，而廖添丁在當時社會引起軒然大波，最後因受朋友背叛而死，性質屬凶死之鬼，恰好符合臺灣民眾對厲鬼之奉祀心理，故其死後便出現相關祭

¹⁰ 根據陳秀蓉研究，臺灣民間信仰裡一直有迎神除疫的習俗。參見陳秀蓉著〈日據時期臺灣民間信仰的發展〉，《歷史教育》第三期，1998.06，頁 152。林富士亦提及：「一般人最常禱求『厲鬼』幫忙的，似乎是以醫療疾病及防治瘟疫爲主。」參見林富士著《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》，台北縣板橋市：北縣文化，1995，頁 221。

祀活動，而當時民眾祭祀情況可從《漢文台灣日日新報》的報導窺見一斑，如：西元 1910 年 1 月 16 日，3514 號，標題「又噓雄鬼」；同年 2 月 22 日，3544 號，標題「雄鬼爲厲」。兩篇報導皆指出台灣民眾認爲廖添丁死後必爲雄鬼，故奉以香火，有人向其求藥治感冒與當時流行病，多有應驗，口耳相傳下，一時墓前香火鼎盛，信眾絡繹不絕。

就當時祭拜現象與神異傳說觀之，民眾祭祀廖添丁祈求內容大致以治病爲主，明顯呈現民間信仰之厲鬼祭祀行爲，後復因民眾所求皆能有應，極爲靈驗，民眾所求事物範圍亦隨之擴大，演變至日常生活之各類疑難與祈求。再如劉枝萬所記：

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，極盡詭辭敷衍之能事，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，蓋添丁之面貌猙猛，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，託以買物祭奠，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。¹¹

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，祈願心理仍著重於解決個人所面臨之生活疑難，性質依然為厲鬼崇祀。值得注意的是，文末已發展出廖添丁顯靈威服日警之情節，內容提到老婦因還願而祭祀廖添丁，卻遭日警羈押審訊，廖添丁顯靈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，日警懾於神威，最終釋放婦人。此段情節不僅表現廖添丁具備靈顯力量，能應驗信徒心理願求，更是表現其無論生前死後仍繼續與日人抗爭之精神。八里鄉漢民祠所編印的《漢民祠簡介》亦收錄威服日警的相關神異傳說，內容主要仍是廖添丁死後為人治病之神異傳說，特出之處在於之前乞病求治之人為臺灣民眾，此處則為日警。內容寫道日籍官員妻子忽患重病，群醫束手，民眾好意告知恐是廖添丁陰魂作祟，若前往祭拜，應可解除，此舉反遭日警斥為無稽之談，之後在無計可施之下，日警乃前往祭祀，妻女之病果真不藥而癒，因此為其立碑，並以禮祭之。在此敘事中，仍可清楚見到奉祀廖添丁初期的厲鬼信仰情況，同時表現日本官方將臺灣民間信仰視為迷信之態度，最後亦展現出廖添丁神靈顯赫，不僅庇佑鄉民，更能威服日警。

廖添丁生前最為人稱道的是「劫富濟貧」的義行，人稱其俠盜、義賊，以此觀之，在他死後，立廟見祠，廟名應訂為「義民祠」，更能切中廖添丁一生行事風格。然現今奉祀廖添丁的宮廟，如八里鄉漢民祠、清水妙聖宮漢民祠與斗六市行義宮漢民祠，其廟名皆稱為「漢民祠」，而並非「義民祠」，可見宗教信仰對於廖添丁的義行，不僅視之為「義」，更擴大為漢民意識的表徵。如八里鄉漢民祠廟旁的《漢民祠記略》碑文內容極力呈現廖添丁濟弱扶傾的行事，因當時民眾受

¹¹ 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。此處所錄為第三段內容，經柯榮三考證，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，可觀照日治時期廖添丁祭祀發展情況。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。

日本政府高壓統治，在悲憤憐憫之下，挺身伸張公義，其中提到「嚴夷夏之辨」，且將日本政府視為日寇，點出廖添丁反抗日本官方之行爲，乃是漢人與日人對抗，清楚顯現臺灣民族意識。又如清水鎮妙聖宮漢民祠〈義民廖公添丁生平事蹟碑記〉亦述及廖添丁俠義行爲，由於其具備愛國民族氣節，對當時日方殘酷統治深表不滿，爲伸張民族志氣，而與日本官方周旋，其中更將「劫富濟貧」認同爲發揮愛國愛民精神之行動。可見「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，廟中懸掛之楹聯亦顯現相同意識，如八里鄉漢民祠楹聯中提及：「漢子、漢裔、行俠、義勇、忠魂、義魄、漢族精神、除寇抗暴、濟危濟困、攘夷安社稷、濟弱潤桑麻」以上詞語運用至楹聯中，清楚地反映廖添丁被視爲民族精神的表徵，賦予其「忠義」之漢民意涵。台中縣清水鎮妙聖宮的楹聯亦寫道：

濟弱扶傾英雄漢／忠邦義友抗日郎

此處更顯明地將廖添丁視爲抗日英雄。而楹聯雖未署名何人所作，因楹聯是中國文學中極具特色之文學載體，有嚴謹格律限制，故作者必然爲知識份子，故可窺見知識份子對廖添丁的觀感；而楹聯須切人、切事、切物、切意，文情並茂，形意兼備，因此，分析上述楹聯內容，不難發現，除點出廖添丁濟弱扶傾的俠義事蹟外，亦指出其爲發揮仁義、攘夷以安社稷之英雄烈士，而與廟名相符合，將廖添丁視爲漢民族精神之代表。

另外，建廟時間亦透露某些端倪。八里鄉漢民祠建於民國四十七年，當時正值光復初期，國民政府極力營構民族意識，而廟方建廟初衷亦希望廖添丁生前事蹟能爲後世所認同，並起而效法，故在廖添丁生前事蹟敘事上，融入相當濃厚民族意識，藉由宣揚其義行，使民眾崇信且效法。

綜上所述，民間信仰系統下的廖添丁敘事呈現一種轉化過程，從原本「厲神」晉升爲神，廟方企圖透過陳述爲廖添丁立廟之緣由，使信徒在祭祀廖添丁中獲得民族意識之潛移默化，以喚醒民眾記憶，建立認同意念。如林富士所論：

任何一個群體都必須用一些更為簡單的符號或標幟作為他們共同的「象

徵」，有時並用以喚醒共同的記憶，用以強化其成員的「認同」。¹²

當廖添丁在民間宗教信仰中藉由敘事系統被賦予民族意識之詮釋，正展現「民族意識英雄化，英雄國族化」的相互作用，凸顯國族與異族間之二元對立，並從中傳遞民族意識強化信眾認知，製造群眾認同，使廖添丁之神格化更為合理。

因此，在民間信仰中的廖添丁，其神性隨著社會需要而轉變，其間所指涉之民族意識與歌本、小說相較，更為清楚而鮮明，藉由充分發揮廖添丁之「漢民性格」，以強化群眾民族意識，展現宗教之社會功能。

四、官方史料定位的「廖添丁」

目前官方書寫廖添丁相關的敘事資料有：日本政府建檔之「竊盜及殺人犯廖添丁ノ所在搜查始末等報告ノ件（臺北廳外一廳）」¹³，歸入臺灣總督府十五年保存公文類纂之中；廖添丁之戶口除戶簿；《臺灣日日新報》之相關報導，計有：明治 42 年 8 月 4 日「五人組の強盜」、8 月 27 日「銃器彈藥の賊」、9 月 1 日「神出鬼沒」、9 月 2 日「兇賊の相棒捕る」、9 月 9 日「廖添丁の舊惡」、9 月 8 日「兇賊護身用の武器」，以上為廖添丁生前犯案之報導，至於其死後亦有報導，可見之有：同年 11 月 25 日「菊黃楓紫」、12 月 26 日「謠言勿聽」、明治 43 年 1 月 16 日「又噓雄鬼」、2 月 22 日「雄鬼爲厲」、3 月 4 日，「鶯啼燕語」、4 月 1 日「迷信兇賊の靈——廖添丁枕神に立つ」等報導；國民政府收錄的資料則僅見《台北市志卷十·雜錄叢錄篇·第二章紀人》。

廖添丁主要活躍於日治初期，日本政府建有「竊盜及殺人犯廖添丁ノ所在搜查始末等報告ノ件（臺北廳外一廳）」的相關檔案，歸入臺灣總督府十五年保存公文類纂之中，現存於國史館臺灣文獻館，為官方最完整的資料，內容分為五部分¹⁴：（1）明治 42 年（1909 年）8 月 27 日，臺北廳長加藤尚志致警察本署署長

¹² 參見林富士著《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》，台北縣板橋市：北縣文化，1995，頁 223。

¹³ 臺灣總督府有關廖添丁資料僅此一筆，收藏於國史館臺灣文獻館中，現已建置資料庫，提供網路查詢系統功能，可申請帳號查詢並下載圖檔，網址：<http://www.th.gov.tw>。

¹⁴ 此處內容援引自李季樺根據臺灣總督府檔案整理而成的資料，檔案相關內容參見本文文末附錄。

大津麟平報告書，內容為八月二十日至廿六日，搜捕偵查情形與口供概要；(2) 明治 42 年（1909 年）9 月 5 日，臺北廳長加藤尚志致警察本署署長大津麟平，內容為接獲廖添丁出沒於基隆地區，通知廳界鄰近支廳嚴加警戒；(3) 明治 42 年（1909 年）9 月 7 日，基隆廳長曾禰吉彌致民政部警察本署長警視總長大津麟平「兇賊廖添丁搜查ノ件」，內容為廖添丁在基隆犯案與搜捕經過；(4) 明治 42 年（1909 年）9 月 7 日，臺北廳長加藤尚志致警察本署長大津麟平，兇賊廖添丁於本月五日午後三時逃往基隆石硬港庄山中，通報基隆廳警戒；(5) 明治 42 年（1909 年）11 月 30 日，臺北廳長井村大吉致總督府內務局長川村竹治，主要是十一月四日至十八日間，搜捕廖添丁的始末經過報告。

報告內容將廖添丁犯案、警方搜查狀況、人員部署、搜捕過程、乃至身亡情形皆做詳細記錄，日本警方將廖添丁定位為「兇賊」、「竊盜」與「殺人犯」，所犯案件皆為社會刑事案件，而廖添丁之戶口除戶簿上，身份亦記錄為竊盜累犯，戶口種別為第三類，這類人是指警察上須要特別注意之人，是在刑事上、行政上或其他原因需要監視者，每三個月需接受一次以上戶口實查，詳實記錄並作成報告，進行必要監視措施，同時報告警察官署長，遷出時亦同¹⁵。在日本官方記錄上，是以重大社會刑事犯來看待廖添丁，整個犯案過程值得注意的是，短短三個月內，他連續犯下多起重大搶案，尤其大稻埕屠獸場警察廳宿舍及日新街巡查宿舍警槍、彈藥、配件案挑戰日本警察公權力，警方部署大量警力、密偵，並啟動警戒、地方保甲等機制，展開緝捕行動，僅逮捕其餘共犯，主嫌廖添丁皆得以脫逃，嚴重打擊日本官方威權性，因而引起官方高度重視。

除了總督府資料外，《臺灣日日新報》的報導也是重要資料來源，內容報導廖添丁犯案與逮捕過程，皆以「兇賊」、「梟賊」稱之¹⁶，從報導內容發現當時日本警方一直未能逮捕廖添丁，並報導如有藏匿人犯、提供衣食庇護者，將依照保甲取締規則予以處罰；若舉報犯人所在或協助逮捕者，則給予獎勵¹⁷。另外詳實地報導追捕過程，雖多次逮捕廖添丁未果，但相關共犯一一歸案，而日本警方皆

¹⁵ 參見台北市文獻委員會編《台北市志卷三·戶政志》，台北市：台北市文獻委員會，1961.11.01 頁 489。

¹⁶ 如：「廖添丁の舊惡」中載：「兇賊廖添丁の罪狀は單に竊盜犯」；「銃器彈藥の賊」中載：「前科五犯の梟賊」；「神出鬼沒」中載：「大稻埕警官宿舍の銃器彈藥窃取の梟賊」。

¹⁷ 參見《臺灣日日新報》明治 42 年 8 月 27 日「銃器彈藥の賊」。

已掌握其逃逸方向，此報導內容目的即在宣傳廖添丁終將落網，以維護日警聲望。可以發現，由於報導內容受到新聞審核，故《臺灣日日新報》對於廖添丁的定位具有濃厚官方色彩。

廖添丁於明治 42 年（1909 年）11 月 18 日，被同夥楊林出賣並擊殺於八里坌堡老阡坑（今台北縣八里鄉），死後出現不少靈異傳說，日本政府是以迷信觀點來看待這類現象，身為殖民政府，完成殖民地同化於殖民母國的目標是優先考量的重點，因此對於臺灣本土的傳統宗教氛圍，冠上「迷信」標籤，藉此加以控制，甚至予以去除¹⁸，於是，除藉由法令加以箝制外，傳媒力量亦為宣傳利用之憑藉。明治 42 年（1909 年）12 月 26 日《漢文臺灣日日新報》即有駁斥廖添丁未死傳說的報導：

● 謠言勿聽 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。

當時關於廖添丁未死之傳說頗為流行，因此由報紙刊登新聞加以澄清，另外還有關於廖添丁顯靈的傳說開始流傳，同樣也由報紙加以批判：

● 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。¹⁹

此篇報導中可見官方認為神怪傳說之迷信風氣不可長，必須加以破除，另曾刊登其家族不願領回屍體安葬的報導，強調其令家族蒙羞²⁰，希望民眾認清事實，不

¹⁸ 關於日本政府對於台灣傳統宗教信仰的態度，相關論述可參見李季樺著〈當廖添丁碰到伊能嘉矩—臺灣生活感覺中「迷信氣氛」的考察〉，《曹永和先生八十壽慶論文集》，台北市：樂學書局，2001.11，頁 170-171。

¹⁹ 參見《漢文臺灣日日新報》3514 號，七版，1910.01.16。文下標線為筆者所加，用以舉出批判處。

²⁰ 「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。

要盲目崇信。

從日本官方的資料觀之，廖添丁在官方眼中是個竊盜累犯，官方將其定位為「兇賊」、「竊盜」與「殺人犯」，其所犯案件則為社會刑事案件，記錄上多為廖添丁犯案內容、警方追捕行動之部署與偵查過程，根據李季樺的研究²¹，檔案中對廖添丁與日警間的衝突過節及其主要犯罪動機之紀錄多有隱諱不明之處，而《臺灣日日新報》的報導配合官方，雖對廖添丁與日警之過節有所著墨，但未見有關民間流傳廖添丁「劫富濟貧」事蹟之文字。因此，在日本官方眼中，廖添丁乃是嚴重破壞社會秩序的盜匪，為維護法治與安定，應儘速將之緝捕歸案。

而廖添丁死後靈異顯驗傳說蠶起，反映台灣民間重視的「死後有靈」的靈驗觀，此現象本已為日治政府視之迷信，故在《漢文臺灣日日新報》3514 號，標題「又噓雄鬼」與同年 3544 號，標題「雄鬼為厲」等報導中，對臺灣民眾至廖添丁墳前祭拜，以求藥治病之行為予以駁斥，勸說民眾切勿迷信，並未採取嚴厲作為，然因民間祭祀仍盛，故採取強硬措施消滅民間崇祀廖添丁之活動，當時情況可參見下列報導：

● 鶯啼燕語

老梅坑兇賊廖添丁之墓，近因往祭者日益多，該地警官恐其煽惑鄉民，昨已到墓追逐，且將墓前所樹之木拔去。然禱者迷信既深，有于警官去後，復密祭之者，亦皆逐去之（非其鬼）。²²

日本政府對於廖添丁所形成的祭祀活動已開始感到憂心，擔心有意人士藉此煽惑民眾，故利用公權力與大眾傳媒之力量，開始進行一連串禁絕迷信行動，而當地耆老回憶時，亦提及相同情況：

墓那麼應驗，變成去拜的人很多，去求他東西的，醫身體的就很多了。日本看不下去，怎麼一個死人墓那麼應驗，要除掉，派些人叫些地方的人，

²¹ 參見李季樺著〈從日文原始檔案看廖添丁其人其事〉，《臺灣風物》第三十八卷第三期，1988.09，頁 58-62。

²² 參見《漢文臺灣日日新報》3553 號，標題「鶯啼燕語」，1910.03.04，五版。

看怎麼樣除掉不再顯靈就有賞金，結果一段時間被除掉不再興旺，就此結束趨於安靜。²³

此處同樣指出日本官方對廖添丁死後所形成之奉祀行為頗有憂慮，故運用政府資源予以撤除。日本政府在治台初期，對臺灣民間宗教之態度，只要不違反公共秩序與善良風俗，基本上並不採取強硬禁絕措施，然領台初期武裝抗日活動紛至，部分帶有宗教色彩，使官方逐漸敏感，而廖添丁乃為盜賊，死後竟受民眾膜拜，香火鼎盛，此情況自然成為官方所亟欲禁絕，以防滋生禍端。

經由日本官方對於廖添丁的看法，可以發現，從廖添丁犯案至死後相關傳說，官方在整起事件中投注相當龐大的政府資源，企圖減低對統治權的衝擊，避免民眾崇拜而引起更多社會動亂，尤其統治初期武裝抗日事件不斷，令日本政府疲於奔命，容易使群眾鼓動的宗教信仰、神怪傳說必然是優先打擊的對象，以求消滅抗爭，達到殖民統治的目的。

臺灣光復後，官方關於廖添丁的紀錄可見於《台北市志卷十·雜錄叢錄篇·第二章紀人》²⁴，書中記載：「廖添丁者，光緒乙未割臺後，橫行台北城下闖動一時，而使日當局無法應付之大竊賊也。」，其他部分記載得自於民間傳說，《第一章概說》提到收錄標準為「舉凡本市志各志各篇，所不宜錄，或錄餘者，概歸納本篇。」，《例言》也提到：「凡屬荒唐、淫亂、迷信者，本篇不錄。」，所以《雜錄叢錄篇》收錄的大致為瑣事屑談，多有傳說，因為傳說為「民族幻想之寄託，或民族性之流露」²⁵以此標準，《台北市志》記錄廖添丁之事乃是因為可以表現當時臺灣民眾民族性。《台北市志》為官方主導編纂之地方志，可視為官方史料，內容雖將廖添丁視為竊賊，且依地方傳說不加刪改修飾地保存，然其中文句多經修飾，必然隱含寫作意圖，尤其廖添丁在當時小說中已有抗日形象，符合國民政府極力提倡之抗日精神，即所謂「民族性之流露」，另外，在記載上可以發現，廖添丁犯案動機起自於其父參與抗日身死，導致家破人亡，工作時又遭日人欺

²³ 此為當地耆老戴萬先生所口述之歷史。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。

²⁴ 參見台北市文獻委員會編《台北市志卷十·雜錄叢錄篇》，台北市：台北市文獻委員會，1962.12，頁13。

²⁵ 同註24，頁1。

壓，因而犯案²⁶，向辜氏勒索時，為辜氏斥責，笑答：「我之所以如此，日人知之甚詳，若與番善，可以詢之。」²⁷將淪為盜賊之責歸於日人，故事結尾廖添丁被出賣而身死，則以「時在民前三年十一月，添丁年僅二十七歲也。」²⁸字句記錄，透露出惋惜之意，皆隱隱反映當時代社會政治。

廖添丁命喪於台北縣八里鄉，當地鄉民募建廖添丁廟，又名漢民祠，全名「台灣省台北縣八里鄉漢民祠」，為有正式登記的寺廟（登記字號：北縣寺字第二五五號），八里鄉公所介紹鄉內觀光景點，關於漢民祠興建沿革提到²⁹：「光復後，鄉民重建關公廟，因感廖添丁之義行將其入祀關公廟，且易名為漢民祠。日後因鄉民感念廖添丁，習稱『廖添丁廟』，廟遂以『廖添丁廟』傳揚於外。」在一般民眾心中，漢民祠等同於廖添丁廟，廟方本身出版之《漢民祠簡介》³⁰，內容皆為廖添丁事蹟介紹，關於關聖帝君（關羽）隻字未提，因此，極少人知道漢民祠在官方登記主祀神為關聖帝君，廖添丁民間神格取代關聖帝君的位階，這是極為特殊的現象。政府規定凡是寺廟皆必須辦理登記³¹，依據《寺廟登記規則》第四條規定：「寺廟登記，包括左列三項：一、人口登記。二、財產登記。三、法物登記。」又第六條規定：「法物包括宗教上、歷史上、或美術上有關係之佛像、神像、禮器、樂器、法器、經典、雕刻、繪畫及其他應行保存之一切古物而言。」也就是說，寺廟法物登記必須具備與宗教、歷史或美術相關價值才能為之，其他相關法令更清楚指出若與宗教與歷史無關，甚至有礙社會秩序者（淫神邪祀），不得辦理寺廟建造與登記³²。而寺廟神像屬於法物登記方面，必須符合上述第六

²⁶ 同註 24，頁 13。

²⁷ 同註 24，頁 14。

²⁸ 同註 24，頁 15。

²⁹ 參見八里鄉公所網站 http://www.bali.tpc.gov.tw/travel/travel_f_main.htm

³⁰ 參見漢民祠管理委員會編《漢民祠簡介》，台北八里：漢民祠管理委員會，頁 9-10。

³¹ 參見內政部於民國 25 年 1 月 4 日頒佈「寺廟登記規則」第一條「凡為僧道住持或居住之一切公建、募建或私家獨建之壇廟寺院庵觀，除依關於戶口調查及不動產登記之法令辦理外，並應依本規則登記之。」資料來源：內政部網站，網址：<http://www.moi.gov.tw>

³² 臺灣官方早期為維護社會善良風俗與秩序，辦理寺廟登記時，對於淫神邪祀採取限制，無關於宗教、歷史，且有違反社會秩序者，不得建造與登記為寺廟，並加以取締。如：內政部 42 年臺內民字第 22183 號代電，淫神邪祀標準，其標準為：「（一）附會宗教實無崇拜之價值者。（二）意圖藉神斂財或秘密供奉開堂惑眾者。（三）類似依草木附牛鬼蛇神者。（四）根據齊東野語稗官小說世俗傳語，毫無事蹟可查者。」；臺灣省政府於民國 53 年頒佈府民財字第六一五八一號令，辦理寺廟總登記應行注意事項中第七條規定：「凡淫神邪祀及有礙公共秩序善良風俗之寺廟一律不准登記，並應予以取締。」；臺灣省政府於民國 72 年 6 月 18 日府民五字第 149302 號函頒佈台灣省寺廟申請建造應具表件及注意事項，其中第二點寺廟申請建造應注意事項規定：「寺廟如有供奉淫神邪祀開堂惑眾者，不得報請建造。」

條之規定才能辦理，筆者曾經詢問台北縣政府民政局，若要以廖添丁之類民間信仰辦理寺廟登記，在審核上需有符合道教教義之部分，方能申請，黃春生訪談漢民祠也提到：「以廖添丁為主祀建廟被當局駁回，因為廖氏在歷史文獻上找不到其傳記，而內政部又規定建廟必須有歷史根據和文化史蹟才可建。所以，廟方乃編一段關帝廟事蹟，提出申請才通過建廟。之後在 1985 年又以重建為名，改名為『漢民祠』。」³³由於歷史文獻不見廖添丁史實記錄，官方對於廖添丁的定位，仍傾向於「竊賊」觀點，因此在申請上多所限制。

民國 87 年，牛罵頭文化協進會籌畫辦理八十八年度全國文藝季「台中縣文化節」活動，欲以「廖添丁傳奇」為主題，舉辦一系列活動，送審時卻遭文建會駁回，認為廖添丁乃一介草莽，難登大雅之堂，以官方身份舉辦，無異變相鼓勵民眾反抗政府³⁴。此話引起台中縣地方人士不滿，決定不更改主題並且自力舉辦活動，由於引發爭議，甚至造成地方反彈聲浪，第二日，官方也在同一版面發表新聞，建議調整主題架構，理由是廖添丁尚未經過足夠的歷史沉澱，究竟為「盜賊」或「義賊」仍無定論、爭議性強；再者，他雖是清水人，但足跡遍及全省且歷史地位尚未明確，因而對此主題採取保留態度；至於主辦單位企圖表現民間抗爭精神的主題意識，文建會學者建議，除廖添丁外，還可加上楊肇嘉、蔡惠如等清水地方性代表人物，更能凸顯主題，也可避免廖添丁身份為「賊」所帶來之副作用，同時具備全國性視野與歷史文化意義³⁵。整起事件的結果，在最後主辦單位更改名稱為「牛罵頭傳奇」，得以獲得文建會通過補助與實施，但是官方雖認為廖添丁定位不明，實際上仍偏重於「竊賊」的定位，因為日本總督府檔案資料中並無其抗日事蹟的紀錄，如果在文藝季公開以廖添丁為主題，等於官方已經定位為值得讚許表彰之人，恐有誤導社會視聽之虞，造成社會錯誤認知。

由上述可見，國民政府對廖添丁的認知，因為第一手可得知的資料為日本總督府檔案，內容中寫明日警如何緝捕廖添丁之過程，至於其「劫富濟貧」事蹟僅

³³ 參見黃春生著〈八里廖添丁廟〉，網址：vschool.scu.edu.tw/teacher/shihuei/。

³⁴ 據報載：「牛罵頭文化協進會籌劃的八十八年度全國文藝季「台中縣文化節」廖添丁傳奇，因文建會認為廖添丁是「頑賊」，難登全國文藝季檯面而予封殺，引起地方人士強烈不滿，認為廖添丁是「台灣的羅賓漢」，以他為題材是台灣鄉土文化的重建，地方決定不更改主題，自力為鄉野傳奇人物辦一場風光的文化節。」參見《中國時報》民國 87 年 6 月 20 日第 30 版文化藝術，「廖添丁 頑賊難進文建會殿堂：文藝季排斥『台灣羅賓漢』中縣地方人士不滿」。

³⁵ 相關報導參見《中國時報》民國 87 年 6 月 21 日第 30 版文化藝術，「廖添丁爭議 林谷芳說分明：『決非認定他頑賊 只是歷史定位不明』」。

止於民間口頭傳說，缺乏其他明確歷史資料可考，而《台北市志稿》雖錄有廖添丁一生故事，其內容與廖毓文（即廖漢臣）所著《台北城下的義賊廖添丁》幾乎一致，廖毓文（即廖漢臣）當時為編錄委員，故兩書有相互參照部分；而廖添丁事蹟收於《台北市志卷十·雜錄叢錄篇·第二章紀人》，非為《人物志》，對照《雜錄叢錄篇》之採錄標準，官方只將廖添丁視為當時民眾幻想的寄託或臺灣民族性之表徵，並未明確肯定其具備官方所認定之抗日英雄與對社會具貢獻之人物，故可得知，國民政府對廖添丁之定位與日本政府並無極大差異，仍將之視為盜匪。

綜合而論，竊賊是廖添丁的官方標籤，而不同時空背景下，官方處理態度亦隨之有異。在日本殖民初時，武裝抗日活動不斷，為避免激起更大民族反抗意識，以盜賊處理最為合適；國民政府光復初期，雖仍以盜匪視之，為強化民族意識，抗日意味受到凸顯；至近年來，政局穩定，廖添丁則從水滸式抗日份子回歸單純盜賊形象；換言之，社會政治背景賦予廖添丁生命，政府最終無不希望降低廖添丁之類人物對社會大眾的影響，並避免形成崇拜現象，這種官方心態使得廖添丁成為社會意涵豐富之人物，充滿爭議性。

對照官方與民間之廖添丁敘事，官方視其為盜匪，民間則以俠、英雄看待，不難覺察兩造在「廖添丁」認知上存在明顯差異，故其間必然隱含豐富意念，因此，下節將從廖添丁多元敘事中，觀照箇中所呈顯之文化政治意涵。

第二節 廖添丁敘事的文化政治意涵

「廖添丁」本為單純指稱某位人物的符號，當它被賦予俠盜、義賊與抗日英雄等意指時，一方面反映整體社會觀感，另一方面指涉文化層面意涵。俠與英雄歷經長期概念發展，早已成為人物身份類型，藉此描述一種社會人群的特質，然由於此概念並非一蹴可幾，乃歷經社會各因素長期積累所致，而文化尤其是其中極為重要者，故使俠與英雄不僅代表某類人物行為特徵，更用以建構出社會認知模式，對人物進行相關判斷評價，演變成極富文化意味的詞彙。克利福德·格爾茨（Clifford Geertz）解釋文化便論及：

最好不要把文化看成是一個具體行為模式—習俗、慣例、傳統、習慣—的複合體，直到現在大體上都是這樣看待文化的，而要看成是一個總管行為的控制機構—計劃、處方、規則、指令。³⁶

文化是社會運作不可或缺的結構，它不僅代表著外在制度化形式，更顯現、控制著社會內群體行為表徵，令個人不自知地接受，將之內化為自我意識，並外顯於複製符合標準的行為表現，亦即文化操縱人面對社會生活所展現之各種行為與認知，使人得以參與社會，同時形構成人面對社會之生存心態。布爾迪厄解釋「生存心態」時，提到：

所謂慣習，就是知覺、評價和行動的分類圖式構成的系統，它具有一定的穩定性，又可以置換，它來自於社會制度，又寄居在身體之中。³⁷

高宣揚分析「生存心態」則指出：

「生存心態」是在歷史經驗中沉積下來和內在化成為心態結構的持久秉性系統，它和行動者所處的社會歷史條件、環境、行動經歷、經驗及以往的長期精神心理狀態有密切關係。……「生存心態」是在個人與群體的實踐歷史中形成、穩定化和發生建構性功能的動力因素，同時，它又是在個人和群體的精神生活和歷史行動中呈現的活生生的歷史，是在現實中行動的歷史。³⁸

生存心態與社會存在雙向實現的作用關係，操縱人對於社會所採取的認知策略，同時接受社會組織結構，它由人內化而外顯於社會，亦由社會外化而內積於人，形成相互實踐過程。

³⁶ 參見克利福德·格爾茨 (Clifford Geertz) 著、韓莉譯《文化的解釋》，南京：譯林出版社，2002.01 第二版，頁 56-57。

³⁷ 參見布迪厄、華康德著、李猛、李康譯《實踐與反思：反思社會學導引》，北京：中央編譯出版社，2004.04，頁 171。

³⁸ 參見高宣揚著《布爾迪厄》，臺北市：生智，2002.06，頁 196-197。

換言之，文化其實是社會整體關係作用後的結果，如此關係取決個體於社會中所處之位置與扮演之角色，並對社會產生影響，因此，文化可被視為存在於社會內的一個空間，若以布爾迪厄社會理論觀之，文化形成的空間即是社會場域形式，他指出：「一個場域可以被定義為在各種位置之間存在的客觀關係的一個網絡，或一個構造。」³⁹場域體現關係，關係則是參與其中的成員相互發揮功能所連結生成的，而功能又以力量形式為表徵展現於場域之中，一個場域是由附著於某種權力（或資本）形式的各種位置間的一系列客觀歷史關係所構成⁴⁰，布爾迪厄認為：「場的結構是由在場內活躍的資本的特殊形式的分布結構來定義的」⁴¹資本是場域中最具效驗的東西，它以權力形式作用於場域中，操控其中客觀關係的運作，成為場的原動力，亦即場域關係建構於資本之上，場中權力作用實體現於資本操作，故賦予資本力量，促使場域得以生成。布爾迪厄說：

資本生成了一種權力來控制場，控制生產或再生產的物質化的、或具體化的工具，這種生產或再生產的分布構成了場的結構。⁴²

在場域中，資本構築整個場域並生產利益，而場域是個實踐作用處所，近似遊戲，遊戲本身具有競爭性質，參與者於其中投注自身所擁有的資本，藉由資本力量，以期獲得、積累更多的資本，再將更多資本投注於場中競逐，持續地獲致場中利益，形成循環於競爭—積澱之間的關係，故當個體進入場域，必然受到場中資本權力的影響與制約，才能保有自身參與場域的權力。

場域是資本的作用空間，是一個關係結構，自然分布著不同類型、數量的資本，關於資本形態，布爾迪厄認為可表現為三種基本的類型⁴³：（1）經濟資本，這種資本可以立即並且直接轉換成金錢，它是以財產權的形式被制度化的；（2）文化資本，本身具有普遍性，亦可稱為信息資本，這種資本在某些條件下能轉換成經濟資本，它是以教育資格的形式被制度化的；（3）社會資本：它是以社會義

³⁹ 參見布爾迪厄著、包亞明譯《文化資本與社會煉金術—布爾迪厄訪談錄》，上海：上海人民出版社，1997.01，頁142。

⁴⁰ 同註37，頁133。

⁴¹ 同註39，頁153。

⁴² 同註39，頁147。

⁴³ 同註39，頁192。

務（聯繫）組成的，也就是個人或群體透過所擁有的社會網絡，而獲得的社會資源或財富，在一定條件下同樣能轉換為經濟資本，它是以某種高貴頭銜的形式而被制度化的。從上可見，資本形式並非恆常不變，資本間彼此能夠進行轉換，推動場域進行作用，使參與者能累積豐厚資本，確保其地位與權力。

文學為文化載體之一，亦為社會活動的產物，此即表示作用於社會之一切力量形式，同樣加諸於文學之上，促使其成為力量集合體，影響參與其中的個體與群體，形成隸屬文學的資本和場域。文學所擁有的資本來自「文化資本」⁴⁴，資本是許多權力因素影響後的結果，而隱藏於文學內的權力，藉由閱讀理解活動，影響並支配閱讀者之行爲表現。朱國華即指出：

文學的文化資本正是由於它可以構成某種程度的符號權力這一個事實所決定的。換言之，文學的文化資本正是來源於它可以通過體制的認同而成為一種符號權力或意識型態，在潛移默化中影響社會行動者。⁴⁵

文學話語權力立基於箇中具備的符號資本，並形構出一種權力形式，如是形式還必須通過群體體制的檢證，即符合群眾原本具備的意識型態，有意識或無意識地向整體社會強化意義，最後集成更為堅定的意識型態。換言之，文學權力與群體間存在著相互作用模式，文學藉由內容主題意識所欲傳遞之價值意念，與群眾本身擁有之意識觀念進行轉換交流，使兩者皆能從此交流活動中獲得所需的資本與權力。

既然文學本身具備權力，並與閱讀受眾進行意念交換，進一步思考的課題便是：文學在建構自身權力，同時進行溝通交流的過程中，乃憑藉何種模式完成之？顯而易見，文學權力必然經由文學內容形式而體現，即是運用語言文字、情節設計、人物塑形等結構模式，並於其中融入主觀意念，展開意識交流與建構作用。

⁴⁴ 文化資本可以以三種形式存在：(1) 具體的狀態，以精神和身體的持久「性情」的形式；(2) 客觀的狀態，以文化商品的形式（圖片、書籍、詞典、工具、機器等等），這些商品是理論留下的痕跡或是理論的具體顯現，或是對這些理論、問題的批判，等等；(3) 體制的狀態，以一種客觀化的形式，這一形式必須被區別對待（就像我們在教育資格中觀察到的那樣），因為這種形式賦予文化資本一種完全是原始性的財產，而文化資本正是受到了這筆財產的庇護。同註 41，頁 192-193。

⁴⁵ 參見朱國華著《文學與權力：文學合法性的批判性考察》，上海：華東師範大學出版社，2006.06，頁 12。

如朱國華所論：

文學敘事通過特定的敘事語態、敘事結構、敘事視角等敘事規則，通過包含在敘事話語中的一些經驗、事件和人物關係的選擇、組織和書寫，通過個體化或主觀化的生命存在的體驗，通過在此過程中所體現出來的價值、信念和感覺，建構了一種對受眾而言具有影響力的觀物方式和體物方式。

46

文學形式不僅為情感載體，更為作者與閱讀者間情思交換之中介，文學反映的審美情感價值，不單發自作家內在意識思維，亦須考量整體社會普遍存在之群眾意識，並於文學形式結構中完成。換言之，作家書寫作品並非純粹地為抒發自身想法感受，而是企圖透過文字話語與外在世界交流溝通，進行情感意念交換行為，於彼此間建立某種共識。

一、作家生產的「廖添丁」文本場域

廖添丁能於廣大群眾心理內建立起共同認知，相關文本傳頌事蹟乃為一大關鍵。文本作者書寫作品，乃因為他們對周遭事物充滿敏銳感知力，能夠發掘何種題材具備創作價值，如何鋪陳足以引發閱聽者興趣的內容，進而通過敘事塑造，建立起作者與閱聽者間意念交流過程，而文學間的意念活動不僅為交流作用，更具備教育、影響、重塑與深化群體意識的功能。如：

文學在幫助人們提高對社會、人生、自身的認識的同時，還起到了教育人、淨化人的意識情操，從而影響和作用人的意志行動的作用。⁴⁷

所有文學形式皆具備傳遞意念、建構意識、擔任教育載體之功能，致使群眾通過文學，獲得個人所需生活知識，同時觸發內心情感，深化為自身面對社會之生存

⁴⁶ 同註 45，頁 17。

⁴⁷ 參見陳傳才、周文柏著《文學理論新編》，北京：中國人民大學出版社，1999.02，頁 205。

心態。

日治時期，一般民眾識字率不高，他們無法自行於報章雜誌與書籍等書面載體中汲取所需知識，口耳相傳便成為重要傳播媒介，透過那些受過教育的人以口語解說方式，將生活訊息與知識傳達給民眾，使民眾得以獲取生活所需的各種資訊，而社會中發生的重大新聞事件，尤為吸引人民關注目光，故那些編自新聞事件的歌本，便擔任廣大人民攫獲資訊與知識重要來源，組構成一種社會教育系統，使民眾與社會脈動接軌，理解自身周遭環境事件，產生思考情感作用。

在歌本頌唱與傳說流傳間，民眾個人情感與意識進行再內化和再結構化過程，群眾透過閱聽敘事文本內容，結合本身得自社會生活的心理情感，建構出評斷廖添丁行事作為所需要之感知模組，這是基於廣大人民反日情緒上。民眾透過閱聽歌本，抒解得自生活壓力的不滿，將之視為心靈寄託與抒解的管道，因此衍生出人們對廖添丁的認知和崇拜心理。胡萬川提及：

廖添丁偷大戶的事情，在以貧苦大眾為主的民眾想像中漸漸的就會加上濟貧苦的情節。而日本警察追緝不到，在口耳相傳之下，就可能會被轉化為武功高強敢與強權（日本人）對抗的行徑。⁴⁸

廖添丁的事蹟所以能引起群眾注意，並廣泛流傳於坊間，原因在於他帶給貧苦大眾一種想望，讓人民期待自己某天亦能得到廖添丁的救助，脫離自身苦難，而廖添丁屢屢逃脫日警嚴密緝捕，令官方頭痛不已的行為，更讓民眾認為其勇於對抗強權，為之欽佩、崇敬，職此之故，廖添丁是群眾面對社會困境的寄託與渴望，具備濃厚社會實踐意味，反映出當時民眾心靈需求。正如李季樺所指出：

廖的傳說無論是其「靈驗」的行為模式、「義」賊表現中的劫富濟貧、或是展現對當代有錢士紳、日本警察的反抗性格，都是道地臺灣人生活下的產物；套句現代用語來說，是很富有臺灣社會的「民間」性格的。藉其故

⁴⁸ 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〉，發表於臺灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演，2004.11.13-14，《臺灣民間文學學術研討會暨說唱傳承表演論文集》，清華大學臺灣文學研究所，頁 186。

事，剛好可以一窺被認為迷信的臺灣漢族系民眾，其內心世界的一種想法和反抗。⁴⁹

廖添丁相關敘事文本展現群眾情感意念與群體認知集合形式，這是作家與閱聽者情感意念共同激盪下的結果，並以文本為中介完成。故圍繞於生活的所有「廖添丁」文本，具備教育作用和效果，如是客觀化狀態存在的文化資本，影響民眾相關文化資本量累積，並形構為自身適應社會生活的生存心態。

雖然文學具備教育功能，但這不表示文學教育功能是一種從上至下的單向運動，事實上，文學教育功能建構於雙向交流溝通過程，作家與閱聽者間彼此意念進行交換，同時形成群體意識認知。換言之，文本作家並非自覺性地擔負教育責任，而是觀察與知曉整體社會脈動，試圖掌握群眾心理意念，藉以創作敘事文本，傳達自我意念認知，構築起作家與閱聽者間交流過程。

文學文本具備溝通交流作用，然這並不表示作家創作文本僅考量如何與閱讀者建立溝通，因為與閱讀者構成交流只是文本最終作用與目的，文本先起自作者，故定然另有其初始動機促使作家擷取題材、從事創作，何種意念引致作家寫作文本與讀者交流？如是課題值得深究，當然作者身份不同，其動機亦隨之迥異，「廖添丁」相關敘事文本作者有民間歌者與知識份子，自然各有其創作動機。

從歌本傳唱者的角度言，其受到經濟資本的影響遠超過其他文學。歌者是走唱江湖的藝人，透過在坊市間傳唱歌本，賺取金錢，以供所需，而他們擁有高於一般民眾的知識能力，能夠掌握報章中有關廖添丁的新聞，並藉由加工方式，組織出歌本內容，再經由敷唱歌本，吸引聽眾，藉此賺取自身生活所需。故是，在處理素材時，作者不能僅從自己角度為思考，尚須思索哪些材料能引起聽眾興趣？聽眾內心想法與情感趨向為何？作家須自行解答這些問題，以編唱受歡迎的歌本內容，達到謀得金錢的初衷。換言之，他必須對周遭事物保持高度敏銳感，掌握群眾深感興趣的部分，並運用本身擁有的文化資本，編寫出呼應群眾心理的敘事內容，以便向聽眾換取經濟資本。

作者直接面對聽眾，而聽眾身份皆屬於低下階層，歌本內容受歡迎與否，決

⁴⁹ 參見李季樺著〈當廖添丁碰到伊能嘉矩：臺灣生活感覺中「迷信氣氛」的考察〉，《曹永和先生八十壽慶論文集》，台北市：樂學書局，2001.11，頁148。

定他所能賺取的金錢，故他在這理解與創作過程中不容許有所閃失，一旦解讀偏差，獲取經濟的目的將難以實現，即言之，歌者必然審慎思考聽眾內心真正意圖何在，唯有發掘、掌握民眾意識趨向，才能確保他所編唱的內容吸引聽眾，進一步獲致生活經濟需求。以此觀點檢視歌本內容，不難發現，歌本傳唱「廖添丁」著重於劫富濟貧、與日警抗衡兩大層面，這些內容是當時受壓迫的貧苦大眾內心最樂意閱聽之情節，尤其廖添丁的相關報導已於坊間形成傳聞，對群眾極具吸引力，於是傳唱者在編唱歌謠時，便會將內容導向情感化、娛樂化等層面，正如胡萬川討論廖添丁傳說時提及：

傳說雖然也是講人世間可能真實的人或事，但其導向認知的機制卻是感性，而非理性。因此講述或傳述的人往往就會把傳說中的感情朝向他所認為「應該怎樣」的方向發展，而不必依照「本然如何」的現實來講述。⁵⁰

歌本塑造關於廖添丁的傳說，奠基於情感需求，唯有將之塑形為「應該怎樣」的方向，才能與群眾情感產生共鳴，引發聽眾閱聽興趣，而達到獲取經濟資本的目的。

至於小說作家，由於他們無須直接面對讀者，而是透過文字建立溝通管道，傳遞個人對廖添丁題材的掌握與理解，至於讀者閱讀文本當下所立即產生之意念反應，作者無從得知，亦非其觀照之處，而關注於其所提供的閱讀參與行為。如廖毓文於《台北城下的義賊廖添丁》中作者的話中寫道：

以前的臺北市，有一座堅固的城。這座城市清代建築的，在日本侵佔臺灣不久，這座城還高高地聳立在臺北市中。有一道又高又厚的城壁，環繞著五個城樓，把城中和城外的住民隔離，分為兩個對立的世界。日本人多居在城內，本省人多居在城外，因為反對日本人的侵略和壓迫，近郊的義民還不斷地繼續著活動。於是，日本人在城內城外，設立了很多很多的治安機構——如守備隊哪，憲兵隊哪，警察隊哪，來壓制本省人，以加強其統治。可是，統治不久，城外大稻埕方面，忽然出現了一個義賊，打家劫舍。

⁵⁰ 同註 48，頁 194。

神出鬼沒，使日本人那些治安機關，束手無策，把驚惶無能的醜態，完全暴露在本省人的面前。所以這個故事，一時轟動了全省，在這義賊死了後，還有人把他的故事，搬上舞台上去排演，或編入歌詞去傳頌。這義賊是誰？就是那有名的廖添丁。筆者根據日警的手冊和參酌民間傳說，把廖添丁的一生，寫成「臺北城下的義賊」一文，在「學友雜誌」上，連載了四期，受了讀者很大的歡迎；所以，後因事忙輟筆，讀者又繼續寫信，要求「學友雜誌社」，推請續稿，因此，為酬答讀者的盛意，繼續執筆，輯成本書，希望一般讀者，當做一種故事讀也好，當做一個時代的血淚的紀錄讀也好。⁵¹

廖毓文先陳述日治時期臺灣社會情況，再寫出廖添丁生前死後的梗概，最後道出自身寫作過程。從引文末尾可見，作者並未限制讀者如何解讀文本，亦即讀者以何種目的閱讀文本，不是作者亟欲掌控之處，而本文原連載於《學友雜誌》，該雜誌以「傳達兒童民族意識」⁵²為主編之目的，因此，本文得以刊載於《學友雜誌》，內容必帶有濃厚民族意識，後撰輯成書，可見作者創作關注點在於社會所反映出的趨向。

在 50 年代，國民政府藉由政府機構與資助成立相關文藝機構，以達到掌控文藝風潮走向的作用。1950 年四月，具官方色彩的「中華文藝獎金委員會」成立，同年五月成立「中國文藝協會」，政府透過成立官方性質的文藝社團，以優渥的稿費鼓勵作家從事符合官方統治意圖的文學創作，同時警備總部則以政治力量進入臺灣文學場域，對出版品加以審查，尤其針對內容意識嚴加控管，若有認為不當者往往予以禁絕，在如此社會背景下，政府對文藝思潮的操控，影響作家從事書寫創作的先驗認知，展現為一種「生存心態」，並驅使他們生活於政府所營造出的文學環境，將自身資本投資其中，寫作符合當下文學思潮之作品。此正展現生存心態對場域的作用：

⁵¹ 同註 7。

⁵² 彭震球應聘主編《學友》時曾談到主編此刊物之目的：「第一想灌輸民族意識，因為正當光復之初，兒童對於祖國的民俗意識必須加強，除了教科書外，課外讀物的加強灌輸，最為必須和有益。第二是介紹科學知識。」此段引自林佩榮著〈1950 年代台灣兒童期刊發展之研究—以《學友》及《東方少年》為例〉，台北市：國立台北教育大學社會科教育學系專題研究論文，2006.01，頁 22。網址：<http://social.ntue.edu.tw/monograph/95year/>

習性有助於把場建構成一個有意義的世界，一個極富意義和價值的世界，在這個世界中人們值得投資精力。⁵³

作家將廖添丁的事蹟形塑為另類的抗日活動，並藉以傳遞民族意識，故國民政府不禁止以「廖添丁」為題材書寫的文本，亦使得廖添丁更明顯地披上抗日英雄色彩。

職此，作家所擁有的文化資本投注於敏銳地感知與反映社會文化潮流走向，唯有掌握文化趨勢，尤其是當代文學思潮，才能發揮個人主觀意念，並保持自身參與文學場域的資格，因此，文學場中的象徵資本才是其關注焦點。同樣情況亦可於心岱於《俠盜正傳—廖添丁》一書中窺見，其序言中提及：

平先生找到我，他強調，我是台灣人，且是戰後嬰兒潮的知識份子。他說：「『作家』也是『社會人』，你應該為這塊土地做點事。」

就這麼一句叮嚀，改變了我的一生，平先生不僅如此鼓勵我，他當下即交代我一個目標——寫廖添丁的傳記。

「廖添丁」便成了我受到感召而跨出象牙塔的第一個力量，那年，我二十五歲，也從此經由「廖添丁」的寫作，摸索著學習到如何從事後來我所投入的報導文學工作——象徵民主、開放、自由、反省的文體寫作。⁵⁴

此書原名《紙鳶》，出版於1975年8月，當時台灣社會本土意識方熾，鄉土文學風潮興盛文壇，如是文學風潮，對欲進入文學場中的知識份子而言，乃是需要注意且配合為之的部分，而在序言中，亦可以清楚窺見，身為知識份子所背負的社會責任，如何為社會付出一己之力，此正是一種生存心態的體現，驅使作家投注自身資本量，形塑「廖添丁」，以進入文學場中。又如書末附錄中寫道：

動筆寫「廖添丁」的時候，他成了橫在我心中的七弦，它琤琤琮琮的

⁵³ 同註39，頁175。

⁵⁴ 同註9。

響出了我的熱情，我的盼望，甚至於我的理想。

自然，要為「鄉土文學」下定義，並非只是在作品中表現其方言、社會背景、衣著等就算數，或許在本書中未能十分的把握，但是我相信我以盡心盡力貫注了我對所謂「鄉土文學」的意義，那就是我的那點熱情、盼望，和理想。⁵⁵

此處展現兩個面向：一是作者寫作「廖添丁」這個題材，出於主動意識，顯現個人情思；二是作品符應當時整體文學風潮。1970年代以降，由於國內外政治環境巨大變動，國家情勢動盪不安，使執政者與知識份子產生危機意識，促使思想與文化產生變動。在此時局下，整個社會充斥「本土化」意識，要求政治政權民主化與本土化、經濟生活建設化與改革化，此風潮同時影響文學界，興起「回歸鄉土」意識，促使鄉土文學再次登上臺灣文學舞台，並引發一連串鄉土文學論爭，由於鄉土文學議題引發當時台灣知識份子論戰，使官方無法置身於外，亦進場投注自身力量，以達到宰制目的。

1978年8月29日，於台北召開第二次文藝會談，出席者多達二百七十餘位，會中嚴家淦致詞對文學提及數點，如：文藝作品應提高民族精神；配合國策；以全民為寫作對象，消滅奴役的、唯物論的階級文學。代表著官方對鄉土文學的看法。1978年1月，又於台北召開「國軍文藝大會」，王昇發表演講，提及：「純正的『鄉土文學』沒有什麼不對。我們基本上應該『團結鄉土』。愛鄉土是人類自然的情感，鄉土之愛，擴大了就是國家之愛、民族之愛，這是高貴的情感，不應該反對的。」確立官方對鄉土文學的定調。這兩次重要會議，展現官方掌控鄉土文學的企圖與方針，尤其「國軍文藝大會」使整體文學界確立鄉土文學的結果，葉石濤即認為：「國軍文藝大會給鄉土文學帶來真正結果及多少有蓋棺論定意味的。」⁵⁶，當時台灣仍處於戒嚴時期，文學尚受制於政治力，官方在鄉土文學所抱持的態度，對文學界是具備影響力的，故當官方與文學界達成共識，確立文學風潮，即將當代文學結構成場域，而作家若欲進入此場域，便須服膺場域中之規則。從此觀之，對心岱而言，鄉土文學著重於展現對鄉土的熱愛與情思，正如葉

⁵⁵ 同註9，頁340。

⁵⁶ 參見葉石濤著《台灣文學史綱》，高雄市：春暉出版社，1996.08，頁149。

石濤提及：「70年代作家最大的特徵毋寧是回歸鄉土」⁵⁷，回歸鄉土的內容雖以呈現寫實主義、關懷時代社會現實為主，但無論呈現何種面貌，其中皆含帶濃厚「愛」的情感表徵，即是以愛觀照整體社會。職此之故，心岱所刻畫的廖添丁形象正是以展現自身文學理念為出發，描繪經過個人主觀意念洗禮後之人物樣貌，並藉此呼應當代文學走向，以進入文學場中。

作者主觀意念與文字運用能力來自於本身所擁有之文化資本量，而身為文學作家，其所考慮的是如何在整體文學風潮下，佔有一席之地，當代文學思潮走向決定作品能否在文學場中取得地位，這正是文學場域中象徵資本形式，在文學場中，象徵資本才是文學家關注焦點，故投注自身文化資本以求於其中獲得肯定，因此小說塑造廖添丁的形象不僅是作者本身主觀意念灌注於內，更為其賴以獲取象徵資本之重要憑藉。

綜上觀之，小說作家、歌本敷唱者與一般民眾相較，他們擁有較多文化資本，具備能力掌握、處理有關「廖添丁」一切素材，建構滿足群眾心理之「廖添丁」。然小說與歌本形塑出迥異的廖添丁形象，主要原因不僅是作者擁有的文化資本量不同，小說作家與歌本傳唱者所面對的閱聽者身份和閱讀情境具有差異性，以及雙方運用本身資本以換取的資本面向之不同，亦為重要因素，而使得作家採取不同敘述呈現模式。正如布爾迪厄所言：

行動者的策略取決於他們在場中的地位，即在特殊資本的分布中的地位，取決於他們對場的理解，而這種理解則取決於他們對場所採取的觀點，而且市立足於場的內部的觀點。⁵⁸

歌本傳唱者面對的聽眾屬於低下階層民眾，他們教育程度低，加之敘事內容是經由口述傳遞，為求迅速地引起聽眾注意力，敘述故事的著重點便在於內容緊湊度，對於人物塑形則無法深入與關注其內心想法，過度地描述人物心理會使聽講過程中斷，令聽者意興闌珊，故歌本偏向故事情節，藉由講述精彩的內容，以吸引聽眾，同時達到娛樂目的與經濟需求，因此，歌本內容必然選擇「廖添丁」相

⁵⁷ 同註 56，頁 150。

⁵⁸ 同註 39，頁 147。

關事蹟中較具劇情性的部分加以著墨，達到獲致經濟資本的目的。而小說作家對經濟資本的關注相對較小。小說以閱讀為主要活動，閱讀者本身已具備相當程度的文化資本量，能夠在閱讀文本中同時進行思考活動，故作者可以在文本中提供相當大的空間，讓讀者透過文字，自行思考和補足內容，亦即小說提供讀者參與空間，使文本內容中動態性交流作用更為顯著，職是，小說作家得以於文本內投注更多個人認知與情感，賦予角色更豐富的意涵，藉此聯繫讀者，建立共同認知。

雖說文本間形塑出的廖添丁形象有所不同，然小說與歌本皆結合群眾心理意念，結構整體民眾對廖添丁的認知內容，形成一種意識型態。所謂意識型態，指的是一張意義地圖，雖然看起來像是普遍真理，但實則是有其特殊歷史成因的了解，掩蔽了並且維繫權力的運作。⁵⁹作家將自身擁有的資本投注於文本中，並通過閱聽活動，聯繫與引發民眾情感，建構整體對「廖添丁」的認知，使之成為社會交流的操作標的。「廖添丁」經歷過日治殖民統治與國民政府兩種統治意圖迥異的政權，使其帶有豐富時代背景特色，加之情感意味濃厚，作家與閱聽者彼此情感意念透過文本進行交流，組構成社會群體意識認知，同時內化與結構化於個人意識中，形成個人所擁有之「生存心態」，正如高宣揚所言：

habitus 是指在特定歷史條件下，在個人意識中內化了社會行為的影響的總結果，特別是特定社會中的教育制度在個人意識的內在化和象徵性結構化的結果。⁶⁰

文學對「廖添丁」所進行一連串形塑過程，確切地與當時社會環境結合，帶有濃厚社會意味，再藉由閱聽理解活動作用於群眾內在意識，結構成整體對「廖添丁」的認知。換言之，所有投注於「廖添丁」的資本量，在不同資本的獲取與交換中，實踐為整體群眾共同擁有之意識。

⁵⁹ 參見 Chris Barker 著，羅世宏譯《文化研究：理論與實踐》，臺北市：五南圖書，2004.09，頁 62。

⁶⁰ 同註 38，頁 203。

二、官方介入的「廖添丁」文本場域

正如克利福德·格爾茨（Clifford Geertz）認為：「大凡具有社會聲望的意識型態，極少有缺少政治含意的。」⁶¹透過文學交流，「廖添丁」承載群眾意識認知，帶有社會性意涵，自然會吸引執政者的關注，因為若能對其加以操控，即代表掌握社會意識，它將驅使官方投注自身權力，以期獲得主控權，便於進行統治管理。

政府操控充沛的權力，身為控制主體，它得以運用龐大資源，處置社會內具有反動傾向的力量，使之轉化為符合預設意念的群體，達到管理與安定的目標。當然並非所有力量皆能成功地進行質變，因此必須進行符號消滅：或者通過剝奪其相應政治經濟資本，甚至使用暴力在肉體上消滅它的存在；或者降低其符號資本甚至將其妖魔化，使社會漠視乃至壓制其生存。⁶²以此觀之，日本政府屬於殖民政權，從殖民地攫取最大利益是其統治意圖，為達此目標，必須對殖民地嚴加管控，因此，社會中具有挑戰權威意味的力量，自然是其無法容忍、欲除之後快者。

廖添丁雖被日本官方視為一般社會刑事罪犯，然追捕過程中，日警部署大量人力、物力，屢屢無法將之逮捕歸案，對警方威信無疑是種打擊，故追捕過程中，經常透過報章，報導緝捕經過，宣傳廖添丁終將落網的消息，並禁止民眾提供庇護協助，違者將予以處罰，而提供線報者則將予以獎勵，可見警方對廖添丁案件之重視，企圖藉由傳媒力量，建立民眾對廖添丁的認知，避免產生不良影響。雖是如此，廖添丁伏法後，坊間仍流傳其未死之傳聞與死後相關靈異事件，並逐漸形成祭祀活動，此種現象給執政者一股壓力，由於日本政府對於台灣民間宗教的態度基本上是將之視為迷信的，尤其是台灣民間重視的「死後有靈」的靈驗觀，尤為批判、禁絕的重點，在日警相關文件中⁶³，皆以風俗民情與國家治理的角度，關注討論迷信與匪害的關係，再加上日治初期，各地大小武裝抗日行動蠡起，部分行動結合民間宗教力量，集結民意而進行抗日活動，更令日本官方極為敏感地

⁶¹ 同註 36，頁 261。

⁶² 同註 45，頁 105。

⁶³ 如佐倉孫三《臺風雜記》、志波吉太郎《台湾の民族性と指導教化》、鈴木清一郎《台湾旧慣冠婚祭葬と年中行事》、東方孝義《台湾習俗》等作者任職警察機關，而臺灣總督府於 1908 年制訂臺灣違警例，亦做為取締迷信行為的依據。同註 18，頁 167-168。

看待臺灣民間宗教。⁶⁴因此，當廖添丁死後坊間開始流傳相關傳說與形成祭祀活動，從日本官方而言，此無疑是種威脅，若不加以禁絕，恐為有心人士利用，釀成禍端，危害統治權安定，故藉由警察強制力與官方報紙《臺灣日日新報》的宣傳力，進行軟硬兼施的禁絕與消毒。

表面上，日本政府強力介入，運用公權力禁制與傳媒宣導，以禁絕相關傳說與祭祀行為，似乎達到預期效果，然實際上，制度能消滅外顯行為，卻無法抹除群眾內在情感思維。日本官方大力禁絕廖添丁相關事蹟，這是身為殖民政權不得不為的措施，因為若不採取作為，將危及政權運作，尤其在接管台灣初期，武力反抗層出不窮，使日本官方對有反抗色彩的人物極為敏感，故嚴禁民間迷信之宗教活動，但政府強力的措施作為，反而製造一個可供利用的資源，讓知識份子得到施展空間，讓他們得以利用「廖添丁」這個頗受執政者關注的人物，進行意念宣傳工作，將抗日精神深植於民眾認知中，如是情況表現於文化協會以廖添丁為題材所編演之文化劇中，如陳慧勻的研究即指出：

而到了文化協會的文化戲裡，廖添丁顯然因為其犯案行為所挑釁的對象不僅是官方，更是異族殖民者，此與文協致力抵禦的對象正不謀而合，因此他的「抵抗行為」開始被除罪化，並被冠上「抗日英雄」之冕，……⁶⁵

在日據時期，民族精神是當時台灣知識份子所極力傳達的內容，並希望透過此精神之建立，最終達成反抗日本殖民政權的目標，亦即知識份子企圖通過民間文化，影響民眾認知，達到同官方抗爭的手段。而民間文化中的「廖添丁」雖與官方處於對立，但它並非高揭旗幟地向統治階級抗爭，反而憑藉意識建構模式，致使群眾思維型態進行生產，影響群眾意念和思維模式，以進行一種寧靜式抗爭，

⁶⁴ 李季樺曾整理十九世紀中葉至二十世紀初整個東亞，尤其是臺灣，相關宗教生活事件，以其資料觀之，相關抗日行動與宗教結合者計有：1896年，詹振、林季成圍攻台北時，散發日人「不敬上天、不敬神明」之罪文；1898年，樹林口近二百名民眾聚集八里，樹立祭祀旗幟，焚燒金紙，祈求抗日勝利；1901年，詹阿瑞以天上聖母之名與日軍對抗；1901年5月，日警禁止下崙背街民迎神演戲，成為「崙崙支署及油車派出所匪擊事件」導火線；1912年，嘉義發生林杞埔事件，以宗教神示，興起抗日行動；1915年，西來庵事件爆發，以宗教方式催眠信徒，進行抗日行動。由於相關活動結合宗教迷信，使得臺灣總督府進行全臺灣宗教調查，並嚴加禁止相關迷信活動。同註18，頁149-154。

⁶⁵ 同註8，頁59。

亦即從深化內在意識著手，建立堅定之行動意識，用以向執政者所擁有的政治權力進行爭鬥，最終完成推翻日本殖民政府的目標。

大抵而言，日治政府為達到殖民目的，對於一切反動力量是極為敏感的，尤其是具備文化與意識型態色彩的力量，必然視之為威脅，亟欲消滅，以維持其統治權之遂行，因此，當「廖添丁」成為反抗意識載體，官方定然藉助自身權力進行控制，防範其造成群眾與政府對立，危害政權與社會安定。

當然，政府能依憑自身龐大權力消滅威脅政權的反動力量，同時亦能藉助它們建立符合統治需求的符號表徵，箇中差異取決於統治者意圖內容。基於此因，在民國政府接收日本政權之後，對廖添丁所採取的態度則有一百八十度轉變。民國政府在台灣民眾心中，它既親切又疏離，一方面民國政府亦屬於外來政權，另一方面它不同於日治殖民政權，而是同文同種的政體，因此，民國政府需要建立台灣民眾對政權的認同感，特別是接收初期即發生二二八事件，加之國共戰爭失利，群眾向心力成為執政者關注焦點，必須找出能夠凝聚民眾共識的標的物，此具體內容即為國家民族意識，使民眾認同國家、接納政權，而其中最直接且簡易操作即是抗日精神，因此所有具備抗日意味之人物皆被大肆宣揚，賦予抗日民族英雄的色彩。在政府當時統治意念下，廖添丁搶劫富商、令日警頭痛的行為，自然被轉化成具備抗日意識的草莽英雄色彩，而濟貧傳說則披上拯民於水火的偉大情操外衣。胡萬川便論及：

當然，後來國民政府來台，鼓吹抗日意識，不同階層的文化工作者，在這一意識的推求下，自然的就把日治時期讓日警頭痛的廖添丁當作標竿人物，塑造成了他們心目中的「抗日英雄」。⁶⁶

可見政府的統治意圖足以引導作家從事文藝創作，而「廖添丁」抗日英雄的形象便隨之被形塑呈現與定型。

文學中將廖添丁賦予抗日色彩，由於官方著眼點在於民族意識之傳達與建立，使國民政府默許「廖添丁」相關書寫文本出版，然這並不表示官方完全承認廖添丁具備抗日英雄身份。首先依據臺灣總督府所保存的檔案與〈臺灣日日新報〉

⁶⁶ 同註 48，頁 186。

相關新聞報導，廖添丁的確是罪犯盜匪，危害當時社會安定；再者坊間流傳之劫富濟貧事蹟，難以考證其真實性；更何況，劫富濟貧雖對貧苦民眾有其心理撫慰作用，從法律角度言，其所採取之手段仍屬違法行爲，若以官方資料肯定廖添丁爲抗日英雄，無疑提供犯罪者除罪化之範本，間接有鼓勵犯罪之虞，故在編纂官方資料時，並未將廖添丁納入其中。⁶⁷在宗教方面亦呈現相同情況，官方並不允許民間將廖添丁奉爲正式神祇，法律規定宗教寺廟皆須辦理登記，而辦理登記必須具備文化與歷史背景。廖添丁成神緣由奠基於生前死後種種傳說，不具備歷史根據，故僅能將其視爲淫神邪祀；若同意坊間將廖添丁登記爲廟宇主祀神明不僅認同其具備宗教正統地位，亦肯定其歷史地位與價值，故不同意廟方辦理登記，讓他僅存於民間想像與情感內，造成現今祭祀廖添丁的廟宇皆以其他神祇爲登記之情況。雖是如此，官方並不強力禁制民間祭祀行爲，在奉祀廖添丁的廟宇中，地方首長致贈匾額懸掛大殿內，亦參與廟方祭祀活動，發表相關談話，稱頌廖添丁的義行。⁶⁸從上述觀之，國民政府對廖添丁採取兩手策略，一方面藉助「廖添丁」相關文本，建立民眾意識，形成社會資本，地方政府首長則透過參與宗教活動，獲致此資本，增加自身政治實力，以獲得參與政治的資源；而另一方面不使之獲得官方正式承認，以防造成民眾誤解，避免提供罪犯將違法行爲予以合法化的理由，維護社會安定。

從「廖添丁」所形成場域內容而言，「廖添丁」乃是作家、官方所利用之標的物，藉以爭逐活躍於其中的資本，並取得自身有利的位置。民間文學作家用以符應民眾情感，賺取金錢；小說作家以之傳達個人認知，深化民眾情感，進入文學場域；官方則進行控制，達到統治意圖。無論各自企圖爲何，民眾情感意念乃爲其奮力爭逐與掌控的真正目標，因而吸引他們投注資本與力量，進入場域中爭鬥，使得廖添丁形象產生變化，並塑造群眾內心對廖添丁之認知，此現象充分地展現社會內各階層是處於相互作用之狀態，誠如胡萬川所言：「廖添丁的形象隨時被時代潮流的利用而改變、擴大。」⁶⁹恰可概括「廖添丁」背後之社會實踐作

⁶⁷ 相關內容可參見台北市文獻委員會編《台北市志卷十·雜錄叢錄篇》，台北市：台北市文獻委員會，1962.12.31。《聯合報》5版，標題「廖添丁算不算先賢先烈」與《民生報》14版，標題「先賢先烈叢刊 廖添丁待考證」，兩篇皆刊於1991.04.24。

⁶⁸ 如台北縣長蘇貞昌曾至八里漢民祠參拜，並致贈「義氣參天」匾額，相關報導可參見《聯合報》18版，2000.11.22；而清水妙聖宮內亦懸掛清水鎮長所致贈之匾額。

⁶⁹ 同註48，頁185。

用。

三、官方與民間系統詮釋的角力與互涉

在社會中，由於官方與民間分別擔任統治者和被統治者之角色，因此，雙方間多少存有對立意味。而從前述可見，官方與民間系統對「廖添丁」之詮釋形成差異，官方將之視為挑戰法律、危害秩序的盜匪，民眾則標舉其劫富濟貧、反抗強權等「義」的行事作為，不難發現，官民間對俠盜之認知差異，表現於法律與義之間的扞格，然法律本具備維持社會公義，應受民眾認同，今人民將盜之不法賦予俠義而視之為義，展現法律不再被民眾以為是正義的保障，如是情況，對官方而言是極具壓力的，必須採取因應作為，故此，俠盜人物在官民間成為相互爭逐之中介。

人是社會化的動物，無時不進行著相互交流活動，並於其中創造個人生活空間，獲致自身所需的利益，享受個人的自由。然每個人需求不同，總希望能享受最多的利益，得到最大的需求滿足，而社會中群體創造出的資源有其限度，無法充分地滿足所有人的需求，僅能令個體都享有一定權利，以達到個體之間的和諧，若放任個人無限制地追求自身利益的極大值，必然損及其他人的權益，因此需要建立整體社會秩序，限制個體無限制地擴張自身利益，保障所有參與成員皆可滿足本身欲望，建構一個和諧安樂的環境。

社會秩序若要維持和諧一致，必需仰賴某些規範而約定，在社會中，法律與道德是經常使用的規範制度，經由實際條文規範與抽象自我約束，建立起一套社會秩序，令生活於其中的所有個體與群體，能夠有所依循，同時持續地傳承、教育，以形成整體社會意識，讓所有人確信，唯有服膺社會規範的約束，才能使自身獲得社會利益的分配，享受社會生活的自由空間。

道德是人內在眾多習性之一，它要求人的行為達到善的標準，這是在整體社會規範及教育下，持續深化於個體內在信念，並外顯於日常生活行為中。道德規範、指導人的行為，使其行動作為符合社會要求，以建構整體社會秩序，亦即經由道德觀建立過程，形成自我行為約束。黃富峰論及道德形成時，即指出：

當主體認同了一定的社會道德原則與道德規範，並把它們統一整合到自身的價值目標和價值追求中後，就會化為自身的道德理想和道德信念，自身對自身便做出了道德上的要求，具有自己對自己的約束性，即自律性。⁷⁰

道德體現人自我內在要求，賴之約束行為以符合整體社會規範，使得個人價值判斷與社會達成一致性，並透過每個人自我約束，最終連結成一種社會秩序狀態。

道德雖能約束個人行為，但道德本身是種自我意念傾向活動，屬於自律性行為，既然以意念形式存在，便不易確保其恆常不變，故需借助其他外在規範形式，維持道德意念的自律，而法律即具備如此功能，藉由將社會規範落於文字，使得行為約束效力更為顯明，亦令社會秩序更易建立與維持。由於法律將社會維持於安定和諧狀態下，使得人能夠享受其中生活利益，保障個人需求，故存在於個體心理之內化道德觀會驅使人們遵從社會中一切法律制度，以保有自我進行社會活動的空間。

道德與法律提供人進行社會實踐活動的規範，只要個體行為符合兩者要求，便能在其中獲致自身生活需求滿足，然這亦暗示道德與法律必須合理化，才能令個人願意遵從規範，從事配合準則的行為。即如湯瑪斯·戴依（Thomas R.Dye）所論：

「合法性」是指人們相信權威的運作是「正當」或「適切」的，並且認為服從權威是一種道德義務。要建立合法性，必須讓人們相信權威的運作有其必要，並且對社會有價值。只要人們承認制度的合法性，並且相信權力被正當而適切地使用，就毋需動用武力；人們會認為他們有義務遵守法律和各種合法的規定。⁷¹

法律將權利與義務書面化，同時將其合理化、合法化，道德亦約束個體行為合宜，法律與道德皆屬於權威性質，具備相當的管理權力，若欲使民眾信服箇中所具備

⁷⁰ 參見黃富峰著《道德思維論》，北京：中國社會科學出版社，2003.12，頁 21。

⁷¹ 參見湯瑪斯·戴依（Thomas R.Dye），柯勝文譯《權力與社會》，台北市：桂冠圖書，2000.01，頁 53。

的權力，同時樂於接受其規範與約束，就必須讓所有人具備一種知覺——即權威本身是正當且適切的，只要遵從合理性權威，不僅能使社會處於安定狀態下，形成公眾秩序，自身行為需求亦隨之獲致保障。

法律與道德提供行為合理性，讓人們在面對社會生活時能夠感到公平，如此公平感即為一種正義體現。正義是社會賴以存在的重要憑藉，以此建構所有公眾制度，維持整體生活和諧，約翰·羅爾斯《正義論》開宗明義即指出：「正義是社會制度的首要價值」⁷²社會制度規範人享受的權利與應盡的義務，它們都應處於合理的情況下，讓所有人感到正義。職是，享受正義是個體處於社會的一項重要權利，它驅策社會中所有組成份子依循制度，共同分享社會內擁有之一切利益，同時承擔其中所有義務。

人處於社會中，必然服膺整體社會中存在的各種規範，因為這些規範確保個人能獲得正義的合理分配，滿足面對社會生活之基本需求，唯有依循它所具備的約束力量，在其劃定的空間下行動，才能擁有、享受應得的權利，換言之，所有社會規範必須具備正義，才能進行公平合理的分配，美國學者約翰·羅爾斯(John Rawls)指出：

正義的主要問題是社會的基本結構，或更準確地說，是社會主要制度分配的基本權利和義務，決定由社會合作產生的利益之劃分的方式。⁷³

正義決定權利與義務如何分配，正義分配強調公平原則，讓所有個體能獲得合理分配，而非平等齊一的劃分。所謂公平代表個體彼此在享受機會與利益分配上處於和諧狀態，它呈現的是立足點公平，而非齊頭式均等，亦即正義確立社會內所有個體均能享受利益與義務，並規範和保護自身與他人不得為求個人利益而侵害彼此利益，以達到社會整體和諧，即如：

正義作為一種道德習慣，是這樣一種意志傾向性和行為方式，它制止自己

⁷² 參見約翰·羅爾斯(John Rawls)著、何懷宏等譯《正義論》，北京：中國社會科學出版社，2003.10第四刷，頁3。

⁷³ 同註72，頁7。

對他人的生命和利益的干擾，而且，只要可能，也阻止他人進行干擾。這種德性來源於個人對他的伙伴們的尊重：在他看來，他的伙伴們就是目的本身，而且是與他相互平等的人。……可以把正義義務的總的準則表述如下：只要力所能及，就自己不要做、也不讓其他人去做不公正的事，或者用肯定的方式來表達：尊重並保護上述權力。⁷⁴

正義已成為人類社會重要習性，制約個人行為，以保障個體與群眾的利益，促使社會和諧地運作。而習性（*habitus*）這一概念提醒我們，這種建構的原則存在於社會性構成的、被構造了的和構造中的性情體系之中，這些性情是在實踐中獲得的，並不斷地發揮實踐性的作用⁷⁵。因此，當正義內化為人重要思維，便會使人在面對生活時，要求自身與他人、自身與社會處於相互平等對待的情況，以求臻於和諧互惠的目標。

社會提供場域，令所有個體能於其中皆能享受權利，並且加以維護，故社會有義務保護個體權利，並經由規範形式力量完成，建構出社會秩序，而如此規範即是法律，陳惠馨便指出：「法律是人類社會生活規範之一種，是以正義為其存在基礎。以國家強制力為其實現的手段。」⁷⁶透過法律所具備的正義內涵，令個體感受到社會存在合理性與正當性，進而完備社會運行的秩序性，故整體社會秩序乃是經由法律與道德等社會規範形式共同建構，目的在於維護所有個體的生存利益，並保持於公正合理之狀態下，使社會能穩定、和諧地發展。

道德本身具備善的特質，要求每個人日常行為符合規範標準，法律則制裁損及社會規範的行為，維護社會公理正義，故任何逾越規範制約的行為，必然受到道德批判與法律懲罰。而盜匪奪取他人財物、侵害他人利益，破壞整體社會秩序與規範，這類人物行為明顯破壞社會秩序，使生活呈現不正義之狀態，本不容於普世道德價值，更不見容於法律，理應為社會大眾不齒，然在歷史上，無論中西，皆有民眾崇拜盜匪，將盜匪視為英雄，如：中國的梁山泊、西方的羅賓漢，他們的事蹟廣為流傳、敬仰，各有其時代背景，職此，民眾崇拜盜匪，展現對自身道

⁷⁴ 參見弗里德里希·包爾生（Friedrich Paulsen）著，何懷宏、廖申白譯《倫理學體系》，台北市：淑馨出版社，1999.07，頁 522-523。

⁷⁵ 同註 39，頁 168。

⁷⁶ 參見陳惠馨著《法學概論》，臺北市：三民書局，2006.03，修訂八版，頁 11。

德的再製與對社會法律的質疑。

從歌本、小說及廟宇刊物等相關資料不難看出，不論廖添丁被賦予俠，抑或英雄形象，正義是塑造其形象不可或缺的元素，唯有標舉正義旗幟，讓廖添丁成為正義的鬥士，事蹟中的不法行爲才能為民眾所接受。在歌本內容中，與日警周旋和劫富濟貧是廖添丁敘事中相當重要的部分，日警代表著殖民政府，被搶劫的富商則是當時依憑殖民政府而有錢有勢的台人，這些人屬於統治階級，佔有極大社會資源，對當時貧苦大眾而言，如此利益分配不均，正是他們困苦生活的根源，因此，當他們聽到廖添丁相關敘事，如：令日警束手無策；將搶自富商的錢財援助貧苦之人。凡此種種，無不引起群眾內心的情感，廖添丁的事蹟似乎帶來一絲曙光，撫慰民眾面對社會不公義所產生的無助感，使人民感覺到俠盜可以實踐社會公理，進而產生心理理想。

小說同樣表現相同主題，但對廖添丁的心理層面著墨甚多，經由內心層次的書寫，企圖營造一個具備血肉的人物，深化正義的英雄形象。如：

廖添丁真沒想到他廉價的同情，竟能換來如此深厚的感激，這感激千倍萬萬的超過了他的施捨，而他的施捨也不過是借花獻佛，他難為情了，臉紅了，木訥的伸手拉住婦人。當兩人的手相握時，他直覺得溫情的價值勝過了一切。蕃仔蹂躪百姓，越是貧困的人家，越被剝削，今日徵壯丁，明天捐糧米，沒有一日過得安寧。我可以為他們做些什麼，用什麼方法吐他們的冤氣，如何接濟他們？⁷⁷

因為貧困大眾受到環境極力地壓迫、剝削，使得故事主角思考應該如何幫助貧苦群眾發抒不平之氣，解決不義乃是尋求公理的表現，此處將廖添丁主持正義的形象，藉由心理活動鮮明地呈現於讀者眼前。如是形象塑造模式十分深刻，但容易產生疑問，因為作者畢竟不是廖添丁，亦無從與廖添丁接觸，這使得書中對廖添丁所進行的心理塑形自然令人質疑，然而此並非表示如此虛構人物心理全無可觀之處，相反的，透過心理書寫，廖添丁正義形象為之深化，同時亦試圖建構廖添丁行動背後關於公義的來源基礎，是立於貧苦民眾的不幸之上，以求獲得公平合

⁷⁷ 同註9，頁154。

理的解決，故將廖添丁塑造成正義化身，符應一般大眾內在心理，亦即作者透過敘事虛構模式，實踐存在於人們內在服膺公義的習性，反映群眾內心追求公義的欲念。

廖添丁本身是盜賊，盜匪行為不合乎善的標準，必然受一般道德價值批判，廖添丁的盜賊行為能被民眾接納，重點在於劫富之後的濟貧，這解決許多貧苦民眾生活困境，並為其他人帶來希望，藉此引發貧苦大眾崇敬盜賊人物的情感表現，故相關敘事文本所以能夠引起群眾共鳴，並非群眾內在劣根性作祟，而是切中人們心中對理想的追尋，透過文字，將廖添丁形塑為具備「俠」或「英雄」意味的盜賊，使敘事內容引致強烈情感，進而突破傳統道德藩籬，生成新的道德價值觀，使得崇拜盜匪呈現情感與道德相矛盾，展現文學引發人們審美價值功能。正如：

文藝總是從具體的感性的材料出發，通過富有表現力的語言形式，對人的行為和心理進行直接的描述或象徵、暗示，把讀者帶到事件發生的特定文化情境中去，從而擺脫具體的經驗材料，深深地陷入情感與道德的衝突之中。文學中的情感與道德的衝突，往往表現為人的生命、意志、欲望的高揚，並通過對人自身生命的體認與探秘，為衝決傳統的道德規範提供一面「直觀」的鏡子。於是，人們通過文藝欣賞，或者使壓抑的生命得到某種程度的緩解，或者由現實生命的缺陷返回到理想生命的渴求，從而在現實與理想之間實現對生命價值的精神「溝通」。⁷⁸

文學本身是一種感知結果，也是一種交流過程，作者利用文字表意功能，傳達自身對周遭事物的瞭解，並藉此與閱聽者建立聯繫，引發其內在心理情感作用。因此敘事文本們形塑出的俠盜形象，雖然其行事作為不完全合乎傳統道德，但由於深切地符應民眾內在情感，切中內心對理想生活的渴望，使得俠盜敘事，為閱讀者普遍接納，甚至得到崇拜敬仰，將之視為鬥士與代言人。

即言之，當廣大被壓迫的民眾無法從執政者身上獲得公義需求的滿足，此時若有人勇於挑戰權威、嘲弄公權力，令群眾感知到公理正義實現的可能性，那麼

⁷⁸ 同註 47，頁 189。

即便他的行為違法亂紀，悖離普世道德價值，仍能得到群體支持與崇拜，因為其所作所為被賦予濃厚期盼正義的味道，民眾將之視為合乎道德標準。

人民雖崇敬俠盜，將其反社會行為予以道德化，但這不表示俠盜可以為所欲為，人民崇拜盜匪並非認為盜匪違法行為值得崇敬，而是其中行為符合民眾道德要求，霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）即指出：

要滿足一名羅賓漢俠盜的「形象」，除必須符合這一行特有的行為道德如劫富、不嗜殺等之外，但凡一般公民身上所認可的道德性格也不可缺。⁷⁹

俠盜身為社會型盜匪，是與廣大群眾緊密結合的，因此，他不僅具備特有行事作為，更需符應民眾心理要求，尤其須經得起道德層面檢視。公民所認可的道德性格在於善，這建立於自身嚮往公理正義的企望，唯有行事風格被視同為實踐社會公義的手段，那些強盜、殺人行為才可被接受，才能令群眾心悅誠服，崇敬他是位俠盜人物。又如其所言：

當我們抽絲剝繭，將強盜的地域、社會架構一層層除去之後，可以發現藏在其中的核心部分：亦即一種不滅的情愫，一個永恆的角色。那就是自由精神、英雄主義，以及公義的理想。⁸⁰

俠盜行事作為令民眾崇拜不已，展現出人民渴求社會公義重建的心理，因為正當尋求正義的社會管道不存在，故藉由俠盜反社會行為，期能合理地獲致自身應得的社會利益。

整體社會利益本即分配不均，但仍維繫於正義價值內，儘可能地滿足群體的基本需求，當部分群體感受到社會極度不公，必使得如同廖添丁這類盜匪行為通過道德認同而合情化。道德批判一切不善的行為，法律則制裁違法的活動，人們所以接受道德與法律的約束，乃是因為道德與法律具備正義的內涵，它們確使社

⁷⁹ 參見艾瑞克·霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）著、鄭明萱譯《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》，台北市：麥田，1998.04，頁 58。

⁸⁰ 同註 79，頁 190。

會保持公義狀態，當法律內在正義性消失，民眾內心道德再製過程即為可預見且理所當然的行為，亦即人民將不再服膺傳統道德與法律規範標準，再生一種新的道德評判價值，以符合自身生活需要。

法律與道德產生標準不一致與矛盾，明顯地表現出與民眾內在慣習衝突的情況，造成再製了新道德思維之可能，但如此再製行為並非全面性，而是有身份階級的差異，即是人處於社會不同位置，對廖添丁這類盜匪的認知便隨之相異。

廖添丁犯案的對象是當時富商與官方，這類人是享有社會利益的階層，而廖添丁盜奪他們財物，不僅損害他們權益，亦破壞社會秩序，如此強盜人物違反法律規範與道德標準，自然無法使其認同廖添丁的行為。

至於低下階層民眾，由於其利益受到壓縮，且自身力量不足與受益階級競爭，即無法藉由合法、合理手段維護應得利益，故廖添丁相關事蹟，對群眾而言，這些作為讓他們心中被壓迫的不平之氣得以抒解，並在某種程度上完成了社會公義的實踐。如龔鵬程所言：

崇拜俠的人，並不是因為俠有什麼值得仰慕之處而崇敬他，而是由於內在有某種道德的需求，才會將俠神話化，形成迷思。這種道德的需求，可能即是人在政治社會方面對正義與公道的渴望。⁸¹

正義公道是人面對社會生活的基本要求，俠為公眾主持正義、維護公理，此作為無疑具備心理撫慰功能，因此當歌本將廖添丁塑形成充滿俠意味的人物，滿足貧苦群眾心靈欲念，使人民支持與崇拜廖添丁此類盜匪人物。

盜匪具備反社會性質，這類人經由竊取行為侵犯受害者權益，以謀取自身利益，對社會秩序造成一定損害，從公眾角度言，他們必然不見容於社會，並遭受道德批判與法律制裁懲罰。道德是人普遍具備的意念，它得自於個人社會化經驗，並從社會教育系統中持續深化，以用其判斷世間事物對錯是非價值，故是，道德本身具備實踐性，行動主體經由感知社會，進而形塑自身意念，建立道德價值判斷，此亦同時指出，當社會無法令主體感到認同，便會引發人的內部生存心態產生轉化，體現其具備之實踐功能，結構成形新生存心態。以此觀之，內在道

⁸¹ 參見龔鵬程著《俠的精神文化史論》，臺北市：風雲時代，2004.08，頁40。

德規範不容許人民敬仰危害社會和諧的人物，當群眾崇拜具備盜匪意味人物，樂於傳頌他們相關事蹟，正展示出人們對道德觀的自我挑戰與揚棄，呈現內在道德面之矛盾。

大眾本以合法性手段進入社會結構中爭逐個人利益，卻由於本身力量不足而無法獲致滿意結果，故轉向有能力之人尋求援助，盜匪雖擾亂社會秩序，但他們劫富濟貧、令統治者束手無策的作為，無疑為民眾製造一種想望，可以藉由他們的力量，實現自己所達不到的目標，如此便促使群眾內在心理質變，建構出新意涵——關注盜賊合乎道德標準之行事作為，而忽視他們違反法律規範的另一面。

貧苦群眾不在乎廖添丁搶奪他人財物的行事作為是否合法、是否為善，他們關注的是自身生活利益能否獲致維持與保障，因為生命、生存需求是民眾首要關注點，必先在此面向獲致保障，進一步才能追尋高層次內在道德標準，當形下層面無法滿足，要求形上層次將如緣木求魚，若無法得到生活滿足，道德價值信仰便難以建立和維持。

道德與法律是社會規範模式，皆屬於形上層面。法律將規範書面化，擁有具體保護功能，能維持個體生存狀態處於合法合理情況下，獲致社會生存空間，因為法律提供保障，將使人們生成道德觀念，以驅使人們遵守、信服法律，維持自身所需。反之，若法律失去維護生活的功能，讓合理性喪失平衡，亦將令驅使民眾遵循法律的道德思維隨之消亡。正如湯瑪斯·戴依（Thomas R.Dye）所論：

一旦人們開始質疑制度（亦即政府、企業、教堂、軍隊等等）的合法性，如果人們相信法律、規則與決策已經不再是正當的或適切的，那麼，他們就不再感受到，在道德上必需強迫去遵從它們。⁸²

合理性與合法性是制度賴以約束行為的基準，當制度喪失如此特質，使民眾無法感受到其中存在著公理正義，遵從制度的道德價值將不復存在，即是在整體道德上的考量，無論如何，正義應該是整個道德的基礎，沒有這個基礎，其餘就會崩潰。⁸³雖是如此，維護自身利益的欲念仍然存在人心靈內部，而這必須經由制度

⁸² 同註 71，頁 53。

⁸³ 參見呂宗麟著《權力與社會正義：理論與實踐》，臺北市：亞太圖書，1998.03，頁 204。

權力以維持，故人民在質疑制度之後，緊接著便是尋求新制度或新力量，或推翻舊制度，或是進行抗爭，以求重新建構保護功能。

由此觀之，在低下階層群眾眼中，廖添丁種種不合法的行事作為，毋寧是種手段，藉以尋求公義實現的可能，由於法律本身無法讓民眾感受到合理性、正義性，使之對自身能擁有的利益存著不確定感，而促使大眾崇拜廖添丁，並對其抱持一種想望，企盼他能為所有人討得公道，實現人們在生活正義上之需要從自我道德層面出發，將不合法行為在道德上予以合理化。

廖添丁相關敘事文本促使群眾意識與道德價值生產，這是處於外在社會環境下，人內發性的意念生成過程。這是由於民眾生活飽受壓迫，整體社會架構又無法提供公義需求，於是促使群眾對掌控社會正義分配權力的主體提出反動。在廖添丁相關文本中，皆影射他之所以步上偷竊、強盜之路，乃受到當代社會環境壓迫，無法滿足基本生活需求，故淪為盜賊實是不得已、非自願性的結果。至於廣大民眾自身亦處於相同環境，受到相同的生活壓力，無力改變現實情況，故產生同理心，憐憫其所作所為，轉而支持他、崇拜他，因為其行事已令民眾視為正義化身，代替他們爭取應得利益，將人民內心無能為力的部分展現出來。黃飛即提及：

幾千年裡統治者積累了豐富鎮壓反叛者的經驗，使得一般民眾無力靠自己的力量改變自身的命運。對外力的幫助的渴望於是不可避免地成為他們普遍皆有的情節。俠的出現雖然並不能從根本上解除專制統治，但他那怕在局部地區實施對邪惡勢力的打擊，也能緩解人們的痛苦。更為重要的是，俠義精神表達了他們同官府對峙、同邪惡力量勢不兩立的願望。⁸⁴

由於政府擁有極大的力量，讓許多被壓迫的民眾無法反抗，當某人行為令執政者困擾不已，勇於對抗強權，群眾所感知的不是他破壞法紀的不正當作為，而是感到一種希望與想法，即為對權力主體不滿意進行抗爭和報復，企圖實踐社會正義，解決自身被剝削、壓迫的情況。如布勞（Peter M. Blau）所論：

⁸⁴ 參見黃飛著〈《水滸》的民間釋讀及意義闡述〉，《佳木斯大學社會科學學報》第20卷3期，2002.06，頁59。

對權力的集體不贊同會引起反抗。如果人們感到，掌握權力的那些人提出的要求不公正，他們的貢獻沒有得到充分酬報，那麼這些人就都會有一種受剝削的經驗，他們便有可能相互傳遞自己的憤怒、挫折及侵犯的情感。他們就會傾向於產生一種通過推翻現存權力進行報復的願望。⁸⁵

民眾處於被統治的地位，一切行為必須承受政治權力制衡，亦即自身行為受限於法律權力，並接受法律認同和賦予的利益及自由，意即在合理範圍內享有利益與自由。然這並非代表群眾毫無力量與自主性，若政治權過度壓迫，法律所能提供的利益與空間不斷減縮，遠超出人民所能接納之程度，使他們感覺失去公理正義，定然驅策其進行抗爭，以謀得合理活動範圍與權益。

執政者所擁有的權力十分充沛，使民眾服從其管理，建立社會秩序，這同時表示，當社會不公時，民眾將缺少力量同政府抗爭，因此當俠盜勇於向當權者與獨佔利益者相抗衡，這無寧為群眾帶來想望，似乎他們在生活中所遭受一切不公平、不合理的對待，俠盜將會一一為之討回公道，如是心理使得俠盜成為實現公義的象徵。正如龔鵬程所言：

俠之受人歡迎，在於人們在政治社會活動乃至一切人生裏，存有公平的渴求、正義的嚮往。……由於內在正義和公道的道德需求，驅迫著我們於是在歷史的進程中我們覺察到那些能夠體現能夠完成正義的偉大人格：俠。俠所帶給我們的美感、快感、到得完成後的心理寬鬆感、不安解除後的安全感、對社會不公報復性的喜悅……等，都環繞著這個中心。⁸⁶

俠帶給廣大群眾希望，滿足人在追求正義上的心理需求，俠的所作所為實踐社會必需的公理正義，進而促使民眾崇拜、敬仰俠盜。

廖添丁被廣大群眾賦予俠盜身份，帶有濃厚的俠意味，而俠做為游離於社會

⁸⁵ 參見布勞(Peter M. Blau)著，孫非譯《社會生活中的交換與權力》，臺北市：桂冠圖書，1999.02 修訂一版，頁 27。

⁸⁶ 參見龔鵬程著《大俠：拔刀七命的英雄，歷史世界的神話》，臺北市：錦冠出版社，1987，頁 40。

秩序中的自由分子，與代表法律與秩序的政治權威多少處在對立位置，所以很容易成為統治者打擊的對象，必然運用各種權力，消滅此類具備反動意味的人物。然政府要去除這類人物，並不如想像中容易，因為俠本身帶有群眾意識，而統治者所以能擁有統治權力，並非天賦，亦非自成，乃得自被統治階層的認可，這種權力賦予關係令執政者不得不思索民眾意圖趨向。換言之，群眾對於權力不公所表現的意念行爲，將使權力擁有階級審慎地考量權力運用是否得宜，以滿足人們尋求公正之需要，並持續保有權力行使權。當然統治者亦可對群眾反應選擇採取相應不理的態度，或是藉助更強大的力量（如武力），打壓反抗活動，徹底消滅一切足以威脅統治權力的因素，維持執政者繼續位居政治階層地位。

如果俠盜符應民心，統治者打壓俠盜將明顯與群眾處於對立面，如此情形下，接踵而來的課題即是人民對執政權的質疑，這必然對統治階級的權力形成挑戰，由於統治權並非自我宣示即可擁有，須為被統治階層一致認同，故運用群眾承認的權力懲處帶有濃厚民眾意識的「俠」，就權力而言，無疑是一種威脅。然統治階層又不能放任俠盜為所欲為，因為這將會損害公權威信，喪失統治權力。職是之故，如何妥善處置俠盜？便成為棘手課題，而統治者基本上處於尷尬、矛盾的位置，必須審慎回應。

儘管如此，執政者對於俠盜的態度，仍以採取打壓手段為主。政府必須維持法律公權力，因為法律是統治權所依憑的基礎，不容許任何力量破壞，一旦統治者在法律上鬆綁，將危及政治威信，如此情況於日本政府身上表現尤為明顯。

日治時期為殖民政權，在治台初期，各地武力反抗層出不窮，為取得統治權，日方採取強硬手段鎮壓反抗勢力，透過武力與法律，達到建立殖民政府的目的。就廖添丁屢次犯案內容觀之，搶劫對象除富商外，亦擴及日警派出所，警方往往動員龐大人力、物力，遲遲無法逮捕其歸案，或有令其逃脫的情況，這對政府公權力的威信無疑是極大打擊。從總督府檔案可見，當時日本政府動員大量警力、密偵，啟動警戒、地方保甲等機制，展開緝捕行動，並透過傳播媒體宣傳廖添丁終將歸案的消息，種種作為皆是建立民眾順服法律的觀念，防備此社會刑事案件轉成意識問題，進而加深台灣民眾抗日意念，甚至連廖添丁死後在坊間所流傳的相關傳說，以及民間祭祀行爲，都被視為違法與迷信行爲，皆透過公權力與傳媒力加以完全禁制消除，以維護統治權順利執行。

而民國政府對民間塑造廖添丁為抗日英雄，基本上不加干涉，反而有默許情況。在相關文本中，廖添丁會淪為盜匪，與時代環境背景緊密相關，而廖毓文著《台北城下的義賊廖添丁》與心岱著《俠盜正傳—廖添丁》兩書皆將其塑造為帶有抗日意味的人物，在戒嚴時期，出版作品是受到嚴格審核，若有不當意圖，思想不純，往往遭致禁絕處分，而廖添丁抗日英雄的塑形符合民國政府宣傳政權的意圖，同時得以收到凝聚社會意識的效果，故得以出版與登載。宗教信仰方面，官方所持的態度亦然，在八里鄉漢民祠《漢民祠記略》與清水鎮妙聖宮漢民祠〈義民廖公添丁生平事蹟碑記〉皆述及廖添丁因富含民族意識而受人感念崇祀，帶有傳遞民族意識的意味，與官方統治意圖相同，所以官方雖將「廖添丁」視為非正當信仰，但並未強力禁絕。

雖是如此，在官方資料中，民國政府態度卻是明確的，如《台北市志》將廖添丁事蹟列為雜錄叢錄，這是將不宜收錄卻又流傳坊間的部分，加以採編；又如民間欲以廖添丁登記為寺廟主神，則以歷史中未見其傳記之由予以駁回，但卻不嚴厲禁止民間祭拜；再如牛罵頭文化協進會籌畫辦理八十八年度全國文藝季「台中縣文化節」活動，欲以「廖添丁傳奇」為主題，舉辦一系列活動，送審時卻遭文建會駁回。諸如此類，民國政府對「廖添丁」之態度似乎存在著矛盾，推究箇中原由，乃因考量廖添丁行事作為以法律層面論仍屬於盜賊，況且其劫富濟貧事蹟，僅止於民間傳說，並無確切實證可考，之所以能成為民眾內心崇拜對象，完全是時代社會背景使然，故不將其視為官方認定的抗日英雄，以免對違法犯紀者產生變相鼓勵作用，傷害法律公權力。

歷史上並無任何執政者會希望民眾崇拜盜匪人物，因為這將使得治理更形困難，政府若不處理此現象並遏止其擴張，甚至有允許認同的情況，恐有鼓動不法之嫌，而替以後犯罪者找到一種途徑，即是罪犯只要能將自己的行為呼應民眾內心期盼，讓人民感受到此乃正義實現的必要，就可憑藉民間力量，獲得「合法」的平反，這以法律論之，將會造成公權力喪失，破壞社會秩序，這是執政者所不樂見之，故往往運用一切權力形式加以禁絕或消毒，以維持統治權的穩定。

法律擁有權力，它訴諸文字，將社會秩序書面化，一方面協助統治者維護整體社會和諧，同時製造空間，讓群眾得以享受存在其中的權利與自由，而且是處於公正合理的情況下享有個人權益，故此，人民基本上服膺法律，因為這是得以

公平合理的享受生活的管道，在道德上亦會驅使人信服法律。換言之，當法律失去正義內涵，將促使民眾道德產生質變，因為法律已不具備道德服從的必要，民眾也就轉而尋求新管道、建立新標準，以滿足自身需求。職是之故，人民崇拜俠盜，實根源於社會上不存在公義，而驅使人民尋求原本屬於不合法的管道以解決問題，認為俠盜乃重整公理之出路，因而加以敬仰。周慶華指出：

俠客的存在是社會的不幸，……正因為政治不公、社會不義，才給了俠客挺身而出「主持正義」或鋌而走險「作奸犯科」的機會。反過來說，政治清明、社會和樂，就沒有給俠客有「用武之地」，自然也看不到俠客的蹤跡了。⁸⁷

俠盜英雄的出現，暗示著當下社會缺乏公理正義、時代昏昧不安，故驅使民眾將俠盜英雄化、違法行為合理化，反之，若法律令民眾感到公平正義，社會秩序處於和諧安樂的狀態，人內在道德便會驅使個體遵從法律，因為可以從法律合法地取得、保障與享有權益，不需透過違法手段進行抗爭，那些破壞法律的人物行為自然受到譴責，職此，俠盜將無法獲得群眾支持，同時失去生存空間。

綜上而論，由於官方與民間敘事系統內之「廖添丁」存在著衝突，促使其成為兩造相互角力之場域，並實踐於法律和道德、秩序及正義間的平衡。官方意圖經由對俠盜人物之消滅、消毒，以維護法律公權力與社會秩序；而民間則將自身期盼公理正義之心理寄託於俠盜，期盼他為人民解脫困境。因此，就民眾而言，俠盜英雄展現一種特殊性的正義，使個人內在道德轉化，並投注情感，集合為群眾力量，以向官方進行抗爭，使官方不得不正視俠盜產生背後之種種意涵，必須審慎地因應。換言之，社會整體猶如一座天平，官方與民間分處兩端，俠盜英雄正是其中的支點，如何取得穩定，憑藉的是雙方在社會正義取得共識，而猶如侯迺慧所言：「這是一個在變（非常）的時空下，所鋪展出來的權變（非常態）正義。」⁸⁸正為俠盜英雄在社會系統中之地位定下註解。

⁸⁷ 參見周慶華著〈墮落與救贖－俠客的兩重命運〉，《孔孟月刊》第三十五卷第七期，1997.03，頁45。

⁸⁸ 參見侯迺慧著〈《水滸傳》的特殊正義結構〉，《中國古典文學研究》第七期，2002.06，頁189。