

# 寺廟藝術（一）

## 民間信仰與工藝美術

●圖·文：謝宗榮●

隨著來自於閩粵一帶移民在臺灣的開發，先民也將閩粵漢人文化移植在這個土地之上，但在三百多年來的發展之下，卻也衍化出屬於本土性、在地化的特色面貌。然而臺灣漢人的文化傳統也在日據時期受到日本殖民政府近半世紀之久的統治之下受到相當嚴重的壓抑，即便是在光復之後亦復受到國民政府的長期忽視、甚至企圖加以改變；這類來自於外部的壓抑力量，或多或少也給傳統臺灣文化帶來不少影響，造成文化傳統的變遷現象。但傳承自移民性格的堅韌特質，使得傳統文化的脈絡並未因此而斷絕，因此也在七〇年代經濟起飛之後，臺灣漢人的本土意識也逐漸抬頭，本土文化亦隨之日漸受到重視，這種趨勢尤其是在解嚴之後的九〇年代達到高峰。

由於臺灣漢人本土意識的抬頭，屬於傳統臺灣漢人文化中的各個面向如信仰、民俗、語言等也隨之受到重視，表現在民間傳統之上的，尤其以傳統宗教信仰之內的各種建築、藝術、祭典、活動等更達到了空前蓬勃的景況。十餘年來各地著名的寺廟或紛紛進行大規模的重建、或被列為古蹟保護成為觀光的重點；各地歷史悠久的信仰祭典活動更有規模日益壯大的現象，而成為名聲顯著的民俗觀光盛會，每每吸引著各地蜂擁而來的群眾參與，而近年來這些著名的信仰活動更是成為官方關注的焦點而成文藝季等國家級文化活動推展的重點之一。以傳統寺廟為中心的各種民俗藝術信仰

等，在本土化潮流之中自然扮演了相當重要的角色，表現在動態方面的如上述的各類祭典活動、民間演藝活動等，而在靜態方面則莫如傳統寺廟中的神祇、神像，以及各種建築文物裝飾等。這些豐富的傳統信仰文化面向，也很大程度上豐富了生活在工業化現代社會型態中的臺灣民眾的日常生活內涵。

### 臺灣漢人的傳統宗教信仰

臺灣漢人所傳承的傳統宗教信仰，除了傳統的佛教與道教之外，最為普遍者為混合佛道二教以及傳統儒家儀禮思想、傳統巫術習俗等所融合而成的普遍性民俗信仰，這類信仰也為近代臺灣人類學、宗教學者通稱之為「臺灣民間信仰」。在1945年臺灣光復以前，由於臺灣漢人移民多數來自於閩粵一帶，故在遷徙的同時自然也將包括宗教信仰在內的文化傳統移植而來，雖然在三百多年來的傳衍之下也發展出屬於本土化、在地化的特色，但臺灣漢人文化的血脈可追溯自閩粵傳統漢人文化傳統是無可質疑的；因此，臺灣漢人的傳統宗教信仰的特質自然也可等同視之。

關於中國傳統宗教信仰，人類學家李亦園先生曾指出主要有兩件重要的特色：第一項特色表現在「普化宗教」(diffused religion)的型態，而與一般西方宗教的「制度化的宗教」(institutional religion)有異；第二項特色則是宗教中的超自然因素與倫理道德因素並不



1



4



2



5



3



6

◎ 圖片說明

圖一：台北保安宮為大龍峒地區的公廟，早期的信仰圈範圍擴及台北盆地西北方淡水河兩岸。

圖二：軒轅教為近代新興的民間教派之一，崇奉華夏始祖軒轅黃帝，圖為位於關渡的軒轅教黃帝神宮。

圖三：藉由象徵性的信仰儀式以解決難題、祈求福祉、是古老的巫術信仰，迄今仍廣泛見於臺灣民間，圖為關渡宮每年在新春時期由道士進行的「改運」儀式。

圖四：民間相信值年「太歲星君」可以影響不同生肖者的運途，故必須安奉太歲以祈求平安避禍，圖為士林

慈誠宮上元節時由道士所做的安太歲儀式。

圖五：重修於日治時期的艋舺龍山寺，主祀觀世音菩薩，是佛教化的民間信仰廟宇，廟宇裝飾匯集了當時著名匠師王益順、洪坤福等人之力作。

圖六：「開漳聖王」為開發閩南有功的唐代名將陳元光，後被奉祀成神，是漳州籍移民的守護神，圖為台北芝山岩惠濟宮所供奉的開漳聖王。

像西方宗教那樣密切結合，而是兩者之間有相當程度的分離（李亦園1992:198-199）。所謂「制度化的宗教」是指一個民族的宗教具有明確的「教主」，自成體系的「教義」與「經典」，嚴格系統的「教會組織」並與一般俗世生活分離，以及儀式化的「入教禮」與積極性的「宣教行爲」等；如西方的基督宗教（包括新教、舊教）與佛教、回教等世界性的宗教。而所謂「普化的宗教」則是指一個民族的宗教本身沒有系統的教義，也沒有成冊的經典，更沒有嚴格的教會組織，所以信仰的內容是「擴散式」的而與一般生活混合，因此，宗教信仰與儀式行爲也就表現在包括祖先崇拜、神明崇拜、歲時祭儀、生命禮俗、符咒法術、時間觀念、空間觀念等方面。

其次，在中國傳統文化中，由於倫理道德概念與哲學系統都一直是由儒學思想所主宰的，宗教信仰中只用現成的道德倫理來做獎懲的判斷，而自身並不對道德作哲學性的探討，與西方基督宗教中神與道德不能分離，道德倫理的根源來自於神本身的現象有很大的差異；因此傳統漢人宗教信仰的重心都在於神明與超自然力量之上，而呈現出很強的現實性與功利性，以及巫術性，而難免予人普遍迷信傾向的觀感。雖然在漢人的傳統宗教信仰中超自然與道德因素是處於分離的現象，但也由於它沒有統一的經典與教義之特質，因此便以傳統的儒家式道德思想作為其普遍可遵循的規範，而傳統宗教信仰亦反過來對儒家道德給予一種超自然的支持力量；因此我們也可以說，倫理道德之所以能在漢人社會中具有長時間的廣泛影響力，某種相當大的程度上也藉助於宗教信仰的傳播力量，尤其是民間信仰之以倫理道德為通俗之價值標準，對於倫理道德之深入人心有莫大的幫助（呂理政1992:21）。

至於漢民族傳統宗教信仰在信仰對象方面，也非如制式化宗教一般為「一神」或「多神」信仰，而是「泛靈信仰」的型態。在《尚

書·周禮·春官·大宗伯》中載：「以冬日至，致天神人鬼，以夏日至，致地示（祇）物魅，以禋國之兇慌，民之札喪。」由此可見其信仰對象的內容相當廣泛，包括了天神、地祇、人鬼、物魅等四大類。天神是指日月星辰等天象，地祇是指土地以及山川河嶽，人鬼是指鬼靈與祖先，而物魅則是指人以外的生物、甚至是無生物。以臺灣民間信仰為例，崇祀的諸多神靈大致可區分為兩大群，一是較為穩定的一群，為天神、地祇及祖先；二是較不穩定的一群，為厲鬼及物魅（呂理政1992:10）；而這些崇拜的對象在歷史的催化之下，多數也都以擬人化的形象呈現出來，形成傳統宗教信仰豐富的面貌之一。

除了上述的普化性質、超自然因素與道德因素分離、泛靈崇拜等特色之外，臺灣民間宗教信仰在信仰內涵上也混合了多種其他制式宗教與道德思想、巫術信仰等而成為多元化的面貌，因此也往往予人混亂的印象，這從一般民間信仰中亦佛亦道亦儒、佛道儒不分的現象即可看出。臺灣民間宗教之所以給人這種混亂的印象，是因為大多數的人無法分辨不同類別的民間宗教，時常混同看待；也因而無法了解不同類別的民間宗教之不同的性質與意義，常將某一類的民間宗教之刻板印象推演到另一類，而對民間宗教意義加以全面否定（林美容1993:8）。因此若欲將臺灣民間宗教信仰加以分類，並不是十分容易的事。

關於臺灣漢人傳統宗教信仰的類別，人類學者林美容曾指出：至少有三種不同類別的民間宗教（或民間信仰）在臺灣同時存在，這三類民間宗教信仰為：民間公共祭祀、民間教派與民間巫術信仰（同上引:8-9），是相當中肯的分類方法。所謂「民間公眾祭祀」是指在一定祭祀圈內之集體性，或群體性的共同祭祀，基本上有兩種組織型態，一種叫做祭祀圈，是指地方社區義務性共同祭祀天地神鬼的組織；另一種叫做信仰圈，是指以某一個神明及其分身



7



10



8



11



9

圖七：「三山國王」是粵東地區巾山、明山、獨山的山神，被潮州籍移民奉為鄉土守護神，圖為鹿港三山國王廟所奉祀的三山國王像。

圖八：臺灣民間信仰廟宇所奉祀的神祇具有多元化的特色，主神為青山王的艋舺青山宮，即在後殿附祀王母娘娘、斗姥、南北斗星君、日月星君等神。

圖九：寺廟藝術為信仰與藝術的緊密結合，呈現倫理道德、吉祥與辟邪等文化內涵，圖為台北保安宮正殿壁畫「鍾馗送妹回娘家」，為已故彩繪藝師潘麗水遺作。

圖十：臺灣傳統寺廟裝飾考究、作工精美，蘊藏了豐富的民間藝術，故有「民間美術館」之稱，圖為彰化大村慈雲寺近年重建後，華麗的前殿步口棟架裝飾。

圖十一：各種形式的陣頭也是迎神賽會時不可或缺的民間表演藝術，圖為台北門東隆宮廟會期間聚集在廟埕上的各類陣頭。

之信仰，為中心的區域性信徒的志願組織。無論祭祀圈或信仰圈，基本上都是一種地域組織 (territorial organization)，名義上是拜神，實際上是某一範圍之內的人群結合。而「民間教派」是指有教義、教主，信徒須經入會儀式的教團、教派組織，傳統臺灣民間教派如齋教、鸞堂（儒宗神教）等；其他新興的教派如一貫道、慈惠堂、天帝教、軒轅教等。這些民間教派都有一定的傳教方式與傳教組織，信徒入教之後也被鼓勵加入傳教組織，但由於其儀式、組織具祕密性，很多儀式非成員不能參加，組織的詳情也非所有成員共知，其性質趨近於祕密社會，我們可以祕密社會的觀點來了解民間教派。至於「民間巫術信仰」則是指個體性的相信鬼神、占卜、風水、乩童、巫術等，並藉之以求取個人福祉，解決個人難題的信仰。巫術信仰特別存在於私廟、私壇等供人求神問卜、求符作法的非公眾性祭祀場所。巫術信仰少數也見於公廟，如安光明燈、安太歲等；以及民間教派，如扶乩、扶鸞行為。巫術信仰可以說是一種個人性的求財、求平安、避免災禍的儀式系統與知識系統。

這三類民間宗教或民間信仰，林美容將第一類與第三類稱為「民間信仰」，而將第二類稱作「民間宗教」。她也指出：民間公眾祭祀是民間信仰的核心，也就是說，集體性的崇拜才是民間信仰的源起、發展的意義所在，臺灣本地人藉著民間公眾祭祀，表達其社區意識與地域人群的一體感。而巫術信仰只是民間信仰所附帶的、次要的、邊緣的，群體之外也容許個人需求滿足的世俗作用而已。兩者在臺灣根深蒂固地與一般庶民生活結合在一起。因此，本書所指稱的「臺灣民間信仰」，在定義上亦採取以上的說法，但在實際論述上則以「民間公眾祭祀」為民間信仰的主要內容，而這類以民間公眾祭祀為主的民間信仰也是臺灣漢人所普遍傳承的宗教信仰，而這些民間信仰的現象雖然主要的內涵是以區域性的公眾祭祀為主，

但也由於包容其他宗教的偏向與程度而有所不同，而除此之外也因為族群、地域上的差別而各自具有其在地化的特色。

以民間公眾祭祀為中心的臺灣民間信仰，雖然由於上述內容上的差異性，以及其普遍所具有的普化與泛靈信仰現象、超自然與道德因素分離、混合其他制式宗教形式等特質，使得很難較為精確的說明其宗教信仰的屬性與分類，但若以廟宇的建立來說，依然可根據其主要的傾向特點，而將之概略區分為自然崇拜的信仰、巫術性的信仰、道教化的信仰（通俗道教）、佛教化的信仰（通俗佛教）、以及儒教化的信仰等五大類別，而其間的主要差異在於信仰祭祀的對象「屬性」上的不同，而無法從祭祀行為方面或是祭祀場所（廟宇）來加以區分。這五類中以自然崇拜的與巫術性的民間信仰兩大類最為普遍，前者如各地的天公信仰、土地神信仰、石頭公與大樹公等信仰為主；後者除遍佈各處的神壇之外，如各地的有應公（大眾爺、義民爺、萬善公）、姑娘信仰等都具有巫術性質，這兩大類信仰通常都具有一些主要的特徵，那就是廟宇規模較小，所祭祀的對象，前者屬於自然神，而後者則多為「陰神」（由鬼靈所成）崇拜性質的。自然崇拜信仰緣起於遠古時代並為帝王所納入其祭祀系統，在民間則演化成為人對於天地自然的感恩情懷，而巫術性信仰的發展，其原始的動機則多是為了避免鬼靈的作祟而演化成對祭祀對象有較為功利性質的祈求等性質。其次為道教化的民間信仰，如南部沿海為數眾多的各類王爺信仰、道教神明，以及鄉土守護神等為主神的信仰等，這些信仰其廟宇的規模多較為宏大，信眾、香火旺盛，常成為地方性的信仰中心。再者為佛教化的民間信仰，這類信仰通常在其發展的初期皆可視為屬於較為典型的佛教，但由於區域性發展、歷史的變遷等因素，或演變成吸收、融合了其他如道教、儒教、巫術等信仰，或成為一般民間社會的公共祭祀中心而減弱了佛教



12



13



14



15

圖十二：台灣廟宇常見的裝飾題材「螭虎爐」，由數尾螭虎（夔龍）圍成香爐狀，諧音「祈福祿」，兼具有辟邪與吉祥意義，圖為台南府城隍廟前殿前檐牆上的木雕彩繪螭虎爐。

圖十三：寺廟傳統裝飾的吉祥題材多以動植物或器物的諧音加以表現，圖為北港朝天宮前殿上的石雕「祈求」堵，上方兵士持旗，下方童子持球，諧音「祈求」。

圖十四：北港朝天宮前殿上的石雕「吉慶」堵，左下方武將持戟，其左側童子持磬，諧音「吉慶」，與「祈求」堵相對組成「祈求吉慶」。

圖十五：廟宇為奉祀神祇之聖地，故需設置辟邪物以作為保護設施，圖為鹿港天后宮前殿中門前的石鼓，即古代「龍生九子」神話中「性好閉」的「椒圖」。

的色彩，因此亦可視為民間信仰現象，前者如各地的觀音廟、媽祖廟，而後者如安溪人信奉的清水祖師廟、南投鹿谷一帶的慚愧祖師廟等等，而由信仰發展所建立的廟宇其規模亦多屬宏大，與道教化信仰一般常成為地方上的信仰中心。最後是儒教化的民間信仰，這類信仰主要的特色為以儒家式的道德思想為教化的重要手段，最典型的為崇拜儒家聖人而以書院形式存在的信仰，近代被稱為「儒宗神教」的鸞堂信仰（恩主公崇拜），以及由宗祠家廟所發展出的各姓氏主神信仰等等。

上述五大類的信仰現象構成了民間信仰多采多姿的面貌與內涵，而這些豐富的面貌與內涵也直接或間接地產生了精彩多元的臺灣傳統寺廟藝術。

### 傳統寺廟與宗教信仰

臺灣漢人的傳統民間信仰既以民間公眾祭祀為中心，再加上由於本身沒有嚴格的教義與信徒組織，亦無西方制式化宗教一般，具有單一的「教主」或宗教領袖，因此廟宇便成為最重要的信仰核心。也由於傳統漢人文化中濃厚的神靈信仰，再加上移民墾殖等歷史因素的影響，幾乎有漢人移民村落的地方，就有廟宇的建立，而廟宇甚至成為聚落發展的中心。因此以廟宇為核心的祭祀對象、祭祀空間、文物等，便成為認識臺灣傳統宗教信仰的最佳對象。而在早期臺灣民間文化中，廟宇也因為處於聚落中最重要的公共空間之地位，廟宇除了成為公共事務處理中心之外，也因為建築裝飾與文物的豐富，而成為重要的休憩中心、教育中心，故傳統民間廟宇更有民間的藝術館與社教中心之譽。

臺灣的寺廟數量，根據民俗學家劉枝萬先生於1960年時任職臺灣省文獻會在時所做的調查結果，已有4,420座之多（劉枝萬1983:268），而到了1990年時據估計已超過了一萬六千餘座（阮昌銳1990:123），並在持續增加

之中，而且其中尚不包括許多未在官方單位登記的小祠、神壇。這些寺廟之中屬於官方所建者只有少數如各地的文廟、城隍廟、武廟、節孝祠等，全部不過數十座，而絕大多數為民間所建立。民間所建的寺廟又可分為公建與私建兩大類。公建寺廟是由地方信眾共同出資創建，常成為區域性的地方公廟與信仰、祭祀中心，私建寺廟則為私人建立奉祀祖先的家廟或私廟，一般多為特定的群體（如宗族、職業團體等）所崇奉，而不開放讓普通信眾祭祀。而這些為數眾多民間建立的寺廟中尤其以公建者在比例上佔了絕大多數，這些公廟也成為臺灣漢人傳統民間信仰的重要具體表徵之一。

綜觀漢人移民在臺灣的開拓史，由於早年先民在臺的墾殖，除了筆路藍縷以啓山林的艱辛之外，尚要與各原住民族群之間爭地而爭戰不斷，尤其是原始地理環境無可避免的天災、疾病等所帶來的侵擾，都對先民的生命財產造成了莫大的威脅。在科學尚不昌明、醫藥尚不發達的時代裡，先民很難抵禦這些來自外在因素的壓迫，再加上離鄉背井之下所導致的思鄉苦悶，使得生活更顯得艱辛異常；因此，唯有藉著傳承自故鄉祖籍的信仰力量，給予先民們精神上的無限慰藉，支持著先民們面對生活的種種困境以及無法預測的未來命運。因此，在傳統臺灣漢人社會中，宗教信仰即成為潛在的最大支配力量；而作為傳統民間信仰中心的廟宇建築亦因此特別發達，可說幾乎所有臺灣傳統的聚落及城市發展沒有不以廟宇為重心的。

職是之故，臺灣之廟宇建築便構成了臺灣文化的特色，幾乎每個地方都有廟，廟的年代早表示其地之開發早，廟的規模大表示其地方經濟力量雄厚。而廟宇也是閩南系建築中最主要的典型，因為它是信徒最虔誠的奉獻，最昂貴難得的材料，加上匠人最大的心血，所全力以赴完成的傑作。在清代，它是一個同籍移民地區內聚力量及意志的總表現，除了儒學書院義學對知識分子的教化之外，廟宇可說是移民

精神生活的焦點，沒什麼能比廟宇更重要的（李乾朗1979:11）。事實上，在臺灣漢人傳統聚落中，廟宇也是除了住宅、街道之外，在生活中與居民關係最密切的單元（林會承1985:130）；而這類以傳統民間信仰為基礎所建立的廟宇，可通稱為「民間信仰廟宇」。事實上，以民間廟宇為中心衍生而來的寺廟文化，也是臺灣傳統文化中不可或缺的一大部份。由於臺灣民間廟宇在整個民間文化傳統中的地位是如此重要，因此要深入瞭解臺灣傳統民間文化的精髓，若排除了廟宇此一重要因素是無法一窺堂奧的。

再者，民間信仰及寺廟的建立與族群文化的發展之間亦具有密不可分的關係。由於臺灣漢人移民來自於閩粵各地，不同族群的文化特色也在其信仰現象中呈現出來，表現在漢人社會中特別興盛的寺廟文化；最為明顯的即為鄉土守護神的崇奉信仰，如安溪的清水祖師、三邑人的觀音佛祖、泉州人的廣澤尊王、漳州人的開漳聖王、潮州人的三山國王、汀州人的定光古佛等等。不同守護神的信仰也形成了豐富的族群文化特色，而這些族群性的信仰文化自然也呈現在信仰中心的寺廟之上，使得臺灣漢人民間文化因此而顯得更為多采多姿。

其次，除了移民祖籍所形成的族群信仰特色之外，由於文化發展的各種影響，也使臺灣民間信仰在神祇崇奉方面顯得相當豐富。雖然在早期各地寺廟的建立通常為單一（組）神明的供奉的情形為多，但隨著信眾的增加與拓展，不管是傳統的佛教、道教神明，或是由於地方開發因應而生的地域性特殊神明，只要是能給先民帶來宗教信仰上慰藉者，皆可為人們無私的供奉於廟宇之內而受到信眾的崇奉，成為臺灣民間信仰廟宇中神祇多元化的特色，這種特色尤其以一些規模較大的廟宇為最。相信這是許多人都共同有的經驗，當我們初次走進一座大廟之時，除了廟宇建築裝飾的繁複華麗之外，廟中神明品類的眾多往往令人眼花撩

亂，甚至多數經常前來上香膜拜的信徒是無法一一辨認，當然更談不上區別不同神明之間在「職司」上的差異了。曾有人形容臺灣民間信仰廟宇為「宗教的百貨公司」，這種說法在信仰精神上或有不妥之處，但在祀神的現象上則不可不謂是頗為貼切的比喻。

## 宗教信仰與民間藝術

自人類文化發展以來，藝術即是一種「溝通」的媒介，因此具有增強及保留信仰、習俗、價值觀等的功能，甚至在某些情況之下，被刻意的用來發揮這些功能，而達到一種宣傳或教化的目的。就此而言，民間藝術自古以來更是一直是在為道德、宗教、生活等服務，而在傳統民間文化中具有相當明顯的「工具性」角色（謝宗榮1995:148）。而民間信仰並沒有統一的經典和教義，但信徒仍有大致相同而可追尋的規範，即傳統儒家的倫理道德價值（呂理政1992:21），但這類「倫理道德」觀念畢竟是抽象而不易為非知識份子的廣大民間所理解，因此必須仰賴民間藝術為媒介加以傳播，而達到宣傳教化的目的。在這種情形之下，民間藝術亦因之得以更加發展、茁壯；再者，民間藝術也可以反過來從民間信仰中吸取更多的養分，來充實自身的內涵與面貌。據此而言，民間信仰與民間藝術之間，即產生了一種相互依存的「互動」關係；因此我們甚至可以說，臺灣民間藝術的發展豐富了民間信仰的內涵，而臺灣民間信仰的普化則加深了民間藝術的影響（謝宗榮1995:147-148）。這些民間藝術之中，尤其是民間美術，在民間宗教信仰中心的廟宇建築中，更是扮演著不可或缺的角色，而廟宇又是傳統漢人精神生活的中心，因此，做為廟宇建築裝置重點的民間美術，在教育尚不普及的年代中，可說間接的發揮了民間宗教信仰教化人心的作用。

觀察臺灣漢人的傳統寺廟藝術，我們至少可以發現三點較為明顯的特徵，即是：寺廟建

築裝飾呈現出繁複華麗的面貌，信仰內涵與藝術形式緊密結合，以及藝術的內涵不純粹以宗教性為主而多有表現傳統倫理道德等文化母題與吉祥、辟邪的文化心理反應。

由於臺灣地處亞熱帶，山高水急又多颱風，每到夏季經常一雨成災，洪水加上酷暑，在早年經常瘟疫流行，這些無法抗拒的天然災害加上閩粵先民渡海求生的強烈慾望，自然反射出執迷於各種宗教信仰，衍成藉求神求鬼庇護的想法與作為（劉文三1976:8）。因此，臺灣的先民，對於神的敬拜，於祈福消災的心情下，奉獻個人的財力，為神建造盡善至美的廟宇。不惜任何代價，僱請高明的藝匠，務求將人間美好的藝術裝飾在神的身邊。另外，由於臺灣廟宇建築因受地理環境影響，格局規模不若中國大陸寺廟宏偉壯大，但是建築上的講究，則幾乎集藝術的精華。一方面是崇神心理，一方面因為廟宇為該區域的活動中心，是社教（倫理道德）、排解糾紛及生活重心的精神寄託所在。所以，廟宇雖小五臟俱全，裝飾雕刻、佈置設色幾達於飽和，廟中的每一個空間便成為民間藝術蘊藏的地方（同上引:119-121），而當我們走進一座廟宇時，所映入眼簾的即是這些繁複華麗的裝飾藝術，這也幾乎是所有生長在臺灣的人所共有的經驗之一；因此，臺灣傳統寺廟遂有「民間藝術博物館」之譽。尤其是近代在高度工業化、資訊化發展之下，使得多數傳統民間藝術也面臨了傳承上的即大困境，甚至因此而失傳、滅絕，淪落成爲歷史名詞的境地；在這種情形之下，廟宇也幾乎成為民間藝術的最後根據地，讓一些可貴的民間藝術能藉著廟宇的庇護而持續的傳承下來。職是之故，若欲深入瞭解臺灣漢人傳統民間藝術的精髓，決不可忽略寺廟藝術的形式內涵與精神所在。

其次，在藝術與信仰結合方面，由於傳統漢人民間藝術與民間信仰之間具有如前所述的互動關係，而這種密切結合的關係尤其以表現

在寺廟藝術方面最為精緻而豐富。因此，寺廟藝術一方面由於民間信仰內容與精神的廣泛，另一方面也因為民間藝術品配、手法的豐富，使其在藝術的形式與內涵上都顯現出多元而精緻的面貌，而在歷史的傳衍之下，更呈現出精緻而動人的成績。事實上，即以臺灣民間藝術中的傳統工藝方面來說，除了民具（生活用具）是以實用為目的之外，幾乎都與民間之習俗信仰息息相關，因此民藝的製作除所應具有的機能性之外，復注入了民俗的精神力量，和諧的將功能與信仰兩者融合，以臻於圓熟的境界。因此，我們可以說臺灣民藝是工藝與民俗的結晶，談臺灣工藝而不知民俗背景，那就毫無意義（江韶瑩1992:27）。這種工藝與民俗信仰的結合，尤其更以寺廟的裝飾更為受到人們所重視，而表現出更為精緻華麗。

而除了民間工藝與信仰的緊密結合之外，民間藝術中種類繁多的音樂、戲曲、藝陣等，在其發展的過程中常作為某一寺廟主神的「駕前」團體，在迎神慶典時更是不可或缺的項目，因此這也民間演藝與民間信仰之間當然也具有十分密切的關係，也是一般學者共同的認知。至於民間信仰則因為如前文提到的，本身沒有共定的經點與教義，而且在早期學校教育並不普遍的年代中，即便是常有寺廟藉著「善書」的流通來加以散播宗教信仰，但對於廣大不具有良好閱讀能力的群眾來說，信仰內容與精神的宣揚許多方面也只有依賴各種民間藝術來達到目的了，因此，傳統民間信仰能在漢人社會中普遍被認知，民間藝術的工具角色實有不可磨滅的重要性。

也由於臺灣漢人文化傳承了閩粵漢人的文化傳統，這些廟宇中琳琅滿目的裝飾，其題材上也傳承了許多傳統文化的形式內涵；因此，傳統漢社會中對各個面向皆影響深遠的「文化心理」，也在廟宇建築裝飾中起了相當程度的影響作用，這種文化心理表現在倫理道德的教化觀念，以及吉祥辟邪的心理需求等為主題的裝

飾內容之上。由於傳統儒家倫理道德思想在民間信仰中有著極深地影響，因此民間信仰自然就以倫理道德作為其教化的主要內容，因此，舉凡傳統忠孝節義等道德要求，都被民間信仰中的宗教職司人員引以為教化的內容，而這些內容自然也被呈現在廟宇的各種裝飾之上；如在寺廟中常見的木雕、石雕、壁畫彩繪等裝飾部位，即常具有大量的教忠教孝式的故事人物題材，而這些裝飾也由於匠師們的精巧技藝，更成為精彩的民間藝術表現。

除了倫理道德為主題的裝飾之外，源於漢人傳統文化心理之中的吉祥、辟邪內涵，也常被使用在寺廟裝飾藝術之中。裝飾藝術中的吉祥母題是傳統漢人社會中最為常見的題材組群，也構成了相當濃厚的民俗趣味；這些吉祥母題並非全然是宗教信仰式的意義，它們毋寧是人們對於生活、生命的一種熱情表現，猶如人們對於生活中熱鬧喜氣氣氛的追求一般。漢人社會的吉祥題材的取材相當廣泛，如以動植物名稱的諧音來呈現的，如：蝠／福、鹿／祿、魚／餘、羊／祥等等，有以動植物的現象來象徵或暗示的，如：石榴／多子、鶴／長壽、喜鵲／喜等等，有以數種植物或器物組成而賦予意義的，如：喜鵲與梅樹／喜上眉梢、水仙與牡丹／神仙富貴、旗球戟磬／祈求吉慶等等，不一而足。

如果說吉祥題材代表著人們對於美好事物的憧憬，那麼辟邪、厭勝題材就是對於生活中不好事物的拒避，這也是趨吉避凶的心理表現。「厭勝」一辭最早出自《後漢書·清河孝王慶傳》的記載：「因誣言欲作蠱道祝詛，以菟為厭勝之術。」其義原是：「以咒詛厭伏其人也。」是指一種巫術行為，後來被引用在民間宗教信仰上，轉化為「對禁忌事物的剋制方式，亦即通俗所謂的『避邪制煞』之義。辟邪的目的主要在對可能存在周遭中不祥的事物加以克制，而這些用來作為辟邪的題材因其圖文代表的效力，或來自於其「質」的內力，如

七星劍、爆竹等，或為有力的偶像、象徵物，如鍾馗、獅子、八卦等。題材內容亦相當多元豐富，而這些辟邪題材廣泛地被裝置在寺廟建築各部位之上，也由於其工藝表現手法的多樣化與技藝之精湛，除了辟邪本身的功能之外，也成為一種值得欣賞的精緻寺廟藝術。

由以上的概說我們可以發現，臺灣傳統寺廟就如同一座挖掘不盡的寶庫一般，他除了作為信仰中心而滿足了信眾宗教活動的需求之外，更提供人們各種傳統民俗文化的各種知識，在考察一些歷史悠久的寺廟時，我們亦可進一步的瞭解漢人在臺灣的開拓過程、聚落的發展與變遷，以及包括工藝美術、戲曲、音樂等在內的相關民間藝術。而僅就寺廟建築來說，一座廟宇的興建更結合了各種工匠、藝師、地方文人與仕紳等集體創作的成果，因此寺廟除了是民間藝術的寶庫之外，更是傳統南方式建築藝術的精華表現。

---

本文作者係國立藝術學院傳統藝術研究所碩士、民俗藝術研究者

---

◎參考書目◎

江韶瑩

- 1992 臺灣工藝的發展與變遷（上、中、下），臺灣美術14.15.16（手底乾坤話工藝—總論），台中：臺灣省立美術館。

李亦園

- 1992 文化圖像（上、下）；台北：允晨文化公司。

李乾朗

- 1979 台灣建築史；台北：雄獅圖書公司。

呂理政

- 1992 傳統信仰與現代社會；台北：稻鄉出版社。

阮昌銳

- 1990 中國民間宗教之研究；台北：臺灣省立博物館。

林美容

- 1993 臺灣人的社會與信仰；台北：自立晚報文化出版部。

林會承

- 1985 清末鹿港街鎮結構研究；台北：境與象出版社。

劉文三

- 1976 台灣宗教藝術；台北：雄獅圖書公司。

劉枝萬

- 1983 臺灣民間信仰論集；台北：聯經出版公司。

謝宗榮

- 1995 臺灣民間信仰文物中的民間藝術風貌；臺灣文獻46(1):143-171。