

從民俗學角度論述我國觀音變相

羅悅棋

摘要

觀音形象百變，能幻化出眾生相，或貴或賤，走到民間各階層拯救蒼生，是我國民眾所尊奉的重要神祇之一。觀音信仰和教義在印度與中國的差異甚大，但這卻反映出兩地民俗的多元性。本文將從我國民俗學角度論述印度男相觀音自傳入中國後，如何結合中國婦女的心理文化，以女性形象立足中國，使觀音崇拜成為我國最重要的民間信仰之一。

關鍵詞

民俗流變 觀音送子 傳宗接代 觀音變相 「生」文化

一、前言

關於印度觀音起源說法眾多，或曰「雙馬童神」，或曰「轉輪聖王太子」，或曰佛祖座下的「蓮花之子」，¹在這些傳說中，觀音均以男性形象出現。古印度佛經與教義隨中、印商旅往來，自漢哀帝（劉欣，前 27-前 1，前 7-前 1 在位）元壽元年（前 2）傳入中國，而初入中土的觀音則繼續以「偉丈夫」的瀟灑形象高坐佛堂，步入信眾心田。²到魏晉南北朝（220-589）後期開始出現觀音形象流變；下及唐代（618-907）中後期，我國觀音以女相定型。這種文化現象與趙杏根和陸湘懷提出的民俗流變論吻合，反映了人們共同的心理趨向，外來文化融化在生活中，並為人們所傳習。³

（一）民俗與信仰

-
- ¹ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》（廣州：廣東教育出版社，2009），頁 4-8。
² 李利安：〈中印佛教觀音身世信仰的主要內容與區別〉，《中華文化論壇》第 4 期（1996 年 10 月），頁 84。
³ 趙杏根、陸湘懷：《中國民俗學通識》（南京：東南大學出版社，2011），頁 10。

民俗一詞很早就出現在我國不同的文獻當中：

管子古之欲正世調天下者，必先觀國政，料事務，察民俗。（《管子·正世》）⁴
樂者，所以變民風，化民俗也。（《漢書·董仲舒傳》）⁵

上述的「民俗」就有人民風俗的意思，是客觀的，具體解釋可為：

民間的一種精神狀態或價值取向，相當於「民風」，民間生活（包括民間文化生活）中體現出一種風氣，屬於「形而上」的抽象概念或感覺；或指民間節日、禮儀、祭祀等民間活動本身，屬於「形而下」的了，是實實在在的活動；或二者兼而有之。⁶

本文討論的觀音變相的意義屬於前者——形而上的研究。趙杏根和陸湘懷指出民俗的研究範圍可以很廣，但涉及宗教就是一個交叉的關係：

宗教作為一種哲學，當然遠離民間，但作為一種引人向善、為善的教育，作為一種多少年來人們用以祈福禳災的工具，則不能不屬於民俗。⁷

由此可見，宗教也包含民俗元素，因為宗教融入在人們的生活和文化中。而民俗元素並非一成不變，而是有傳播性與區域性。其傳播的形式有二：一是個人的喜好能反映人們的共同心理趨向，在生活中融化，傳播成民俗，如觀音誕、觀音借庫等節日；另一種是甲地風俗傳到乙地或其他地方，而這種風俗含義是人們心理認同和能接受的，如觀音信仰和佛教從印度傳入中國。如果這種甲地的風俗不能滿足人們或乙地的需要，或構成他們的共同心理，則只能成為區域性的民俗，如星回節（又稱火把節）是雲南地區的節日，不能傳開其他地區，屬於區域性節日，不同於除夕、中秋節等全國性的民俗。這種傳播不僅是完全的接受，也有傳承和變異的過程。

陳勤建把民俗概括為「民間傳承的傳統」，⁸民俗一旦為人接受就祖祖輩輩沿用，經得起時間的考驗，而只風靡一時就會自動消失的，是風俗。民俗隱含傳承性、變異性、地方性與歷史性，可以透過田野調查進行研究。而那些能夠被傳承下來的民俗，例如清明節祭拜祖先、新春拜年等等，內容和慶祝方式並未發生明顯變異。傳承和變異在民俗學中不是

⁴ （春秋）管子撰，（唐）房玄齡注，（明）劉績補注，劉曉藝校點：《管子》（上海：上海古籍出版社，2015），卷11〈正世第四十七〉，頁321。

⁵ （漢）班固：《漢書》（北京：中華書局，1962），卷56〈董仲舒傳〉，頁2499。

⁶ 趙杏根、陸湘懷：《中國民俗學通識》，頁2。

⁷ 趙杏根、陸湘懷：《中國民俗學通識》，頁6。

⁸ 陳勤建：《中國民俗》（北京：中國民間文藝出版社，1989），頁5-6。

絕對和對立的，而是兩者相互促進與發展的並存關係，不會只有傳承而無變異。如果民俗在傳承的過程中基於時間原因而產生變化，就是歷史縱向的傳承性變異，例如以前清明節祭祀只燒剪紙，慢慢發展成燒錫箔或紙紮電視、平板電腦等。而這種變異是共同性的，是社會各階層和人民的心理共同趨向的反映。民俗信仰是指一種社會性、群體性的文化形態，而且超越自然現象，能把民眾真實生活和超自然的現象融合在一起，形成一種難以解釋卻能成為人類精神寄託的永恆動力。

從古至今有不同的民俗無形地約束我們，並呈現出不同的生活面貌和民俗文化。民俗大多與某群人結緣，這些群體的標誌是生活上流行自己特色的民俗規定和行為模式。群體規模較大的是民族，規模較小的是區域。⁹如此一來，我們或可將民俗區分為民族性民俗和區域性民俗。在原始社會，先民一方面需要抵抗外在惡劣的環境，一方面需要積極地在精神層面和現實生活層面尋求不同的理想和解決問題的方法。當他們無能力解決問題或滿足欲望時，內心便會產生焦慮和恐懼，對超越自然力量和傳說特別迷信和渴望，形成一種心理崇拜的文化。這種崇拜是文化落後的先民為了保護自己、家人、家族和族群而產生，是對外在客觀世界的認識和畏懼，是群眾精神和心理的呈現，而這種群眾心理很多時會促成多元民俗信仰的產生。這些民俗信仰既反映我國民間世俗文化，也呈現了群眾內在的心理渴望。

（二）我國觀音信仰研究回顧

1990 年至今近 30 年來，中國的觀音信仰是學界研究的熱門領域之一，探討角度亦呈現多元化，例如討論觀音性別演變的學者有朱光磊¹⁰、朱子彥¹¹、徐華威、王水根¹²、曹仕邦¹³，他們主要從文化的角度探析觀音形象的演變，當中包括我國的生育觀念與女性的關係。然而，這些論述只從文化層面分析了觀音形象的多元性，卻未能說明民眾信仰的共同心理。研究觀音類型的學者主要有田萌¹⁴、李利安¹⁵、段友文¹⁶、柳和勇¹⁷和曹仕邦¹⁸等，分別考察了淨土觀音、救苦觀音和般若觀音等。當中以李利安的研究最多、最細緻，

⁹ 陳勤建：《中國民俗》，頁 13。

¹⁰ 朱光磊：〈觀音形象在漢地女身化的途徑與原由〉，《世界宗教文化》第 6 期（2016 年 12 月），頁 67-70。

¹¹ 朱子彥：〈論觀音變性與儒釋文化的融合〉，《上海大學學報（社會科學版）》，第 7 卷第 1 期（2000 年 2 月），頁 24-29。

¹² 徐華威、王水根：〈中土觀音變性原因探析〉，《天府新論》第 S2 期（2006 年 12 月），頁 186-187。

¹³ 曹仕邦：〈淺論華夏俗世婦女的觀世音信仰——兼論這位菩薩的性別問題〉，《中華佛學學報》第 15 期（2002 年 7 月），頁 161-182。

¹⁴ 田萌：〈中國民間觀音信仰研究〉，《文物鑒定與鑒賞》第 10 期（2016 年 10 月），頁 94-95。

¹⁵ 李利安：〈中印佛教觀音身世信仰的主要內容與區別〉，《中華文化論壇》第 4 期（1996 年 10 月），頁 82-85。

¹⁶ 段友文：〈觀音信仰成因論〉，《山西師大學報（社會科學版）》第 25 卷 2 期（1998 年 4 月），頁 14-18。

¹⁷ 柳和勇：〈論觀音信仰的中國文化底蘊〉，《學術界》第 4 期（2006 年 7 月），頁 178-182。

¹⁸ 曹仕邦：〈淺論華夏俗世婦女的觀世音信仰——兼論這位菩薩的性別問題〉，頁 161-182。

特別是他的博士論文具體分析了觀音信仰傳入中國的經過及中國化的特徵，可惜的是未有將古印度觀音與中國漢化後的觀音作出比較。¹⁹至於研究女性和觀音信仰的關係的就有段塔麗²⁰、張小東、何友暉²¹、溫金玉²²等，他們均指出觀音女相與我國原始的母性崇拜相結合，產生了觀音送子信仰的流變，促成了觀音信仰的漢化。此外，從民俗學的角度討論觀音信仰的有趙杏根、陸湘懷和馮沛祖。趙杏根和陸湘懷從民俗的角度探討江南地區的觀音信仰，論述了觀音形象和信仰的流變，但內容稍欠深入；²³馮沛祖則以廣東地區的觀音民俗文化論述為主，當中略為談及古印度觀音如何漢化，並分析了觀音信仰及慶祝方式至今對廣東女性的影響和社會意義。²⁴

上述研究，各有所得，但亦有所偏頗，大抵未能深入分析我國女性的社會壓力和儒家的傳宗接代思想與觀音送子信仰的關係。本文將從民俗學的角度論述印度男相觀音自傳入中國後，如何結合中國婦女的心理文化，以女性形象立足中國，使觀音崇拜成為我國最重要的民間信仰之一。

二、古印度觀音的信仰與漢化觀音的性別演變

(一) 古印度的觀音

印度婆羅門教大約創建於公元前7世紀，信仰多神，基本教義是「業力輪迴」。據印度婆羅門教的古經典《梨俱吠陀》記載，在眾多的神祇中，有一對法力無邊、聰明乖巧、頭戴蓮花冠、騎着馬的孿生童子，他們是可令盲者復明、不孕者得子、朽木開花的佛教善神——「雙馬神童」（即後來的馬頭觀音）。²⁵「雙馬神童」到了公元1世紀從畜生身變成人身——觀音，呈嚴肅相，是個形象威猛剛正的神祇。²⁶任繼愈主編的《宗教詞典》亦收錄了「雙馬童」一詞及其故事，說明大乘佛教受其影響塑造了大慈大悲觀音菩薩的形象。²⁷李利安認為觀音信仰源自古印度大陸南端海上救難神話，²⁸類似中國海上守護神天后娘娘。隨着觀音人神並格後，信徒開始為觀音撰寫身世、道場及成佛的故事以宣揚大乘佛教的思想——「眾生皆可成佛」。古印度至今所供奉的觀音都是保留男相為主，祂的道場就

¹⁹ 李利安：〈古代印度觀音信仰的演變及其向中國的傳播〉（西北大學博士學位論文，2003）。

²⁰ 段塔麗：〈唐代民間佛教神祇信仰中的女性角色與地位〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第40卷4期（2011年7月），頁114-120。

²¹ 張小東、何友暉：〈中國化的觀音性別以女為主的原因初探〉，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》第25卷第2期（2004年4月），頁116-120。

²² 溫金玉：〈觀音菩薩與女性〉，《中華文化論壇》第4期（1996年10月），頁86-91。

²³ 趙杏根、陸湘懷：《中國民俗學通識》，頁29-36。

²⁴ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》。

²⁵ 馬書田：《華夏諸神：佛教卷》（臺北：雲龍出版社，1993），頁82。

²⁶ 劉輝：《觀音信仰民俗探源——本土觀音民俗文化及其傳承開發研究》（成都：巴蜀書社，2006），頁70。

²⁷ 任繼愈主編：《宗教詞典（修訂版）》（上海：上海辭書出版社，2009），頁227-228。

²⁸ 李利安：〈古代印度觀音信仰的演變及其向中國的傳播〉，頁27-31。

在南印度的「補陀洛迦山」（梵文 *potalaka*），意思是有花、有樹、有光明的美麗海島。觀音有救苦救難的神力，只要大家內心虔誠信奉或口唸經文，觀音就會聞聲而至，不分貴賤好惡地幫助世人。

印度和中國在古代的社會結構文化很相似，特別是重男輕女的民俗習性。古印度把人分成四等，分別為婆羅門、刹帝利、吠舍及首陀羅；而婦女的地位如首陀羅一樣低，沒有任何宗教活動和祭祀的權利，屬於男人家中的附庸。²⁹早期原始佛教有所謂女人「五礙」（又稱「五障」、「五漏」），以其「雜惡多態」、「淫恣無節」、「輕慢不順，毀失正教」、「無有清淨行」以及「着色欲，淖情匿態，身口意異故」，因而主張女身不可成佛（見《超日明三昧經》）。³⁰

上述民俗自佛陀開始有所改變。佛陀是印度佛教的始創者，他提出不同的方案吸引信眾，救贖眾生，包括提高女性的社會地位，同時調適社會民眾的心理並擴大教義對女性的接受性，主張一切眾生平等，如《妙法蓮華經》描述男女平等，皆可成佛，舉例如龍女潛心修佛。³¹觀音來華後，形象和信仰內涵均產生極大的變化，不但與儒家倫理觀念融合，還吸納了中國人的思維模式和處事法則。誠如李利安所說，民間的觀音信仰就是正規佛教的變形，屬於民俗文化的一種特殊表現形態。³²

（二）漢化觀音的性別演變

觀音自東漢（25-220）末年傳入中國。吳五鳳二年（255），支疆梁接³³翻譯的《法華三昧經》講述觀音樂善好施的故事，成為中土信眾認識和信奉觀音為善神的重要經典之一。其後就是鳩摩羅什（344-413）翻譯的《妙法蓮華經》，其中〈觀世音菩薩普門品〉篇講述了觀音靈現及 33 種化身的內容。朱子彥概括了古印度男相觀音的形象：

赤裸上半身，手執蓮花，半透明的袈裟自腰帶下垂，覆蓋臀部與大腿，頭戴冠冕。至於六觀音之一的十一面觀音不但作男相，而且面目頗為凶狠。³⁴

但印度觀音傳入中國後，特別是唐末以降，卻多呈女相，其基本形象如下：

瓜子或鵝蛋臉形，鳳目秀眉，櫻桃小口，十指纖秀，足踩蓮花寶座，耳穿環佩，頸帶項圈，頭飾步搖，身披綃帶。³⁵

²⁹ 溫金玉：〈觀音菩薩與女性〉，頁 89。

³⁰ 詳參楊孝容：〈佛教女性觀源流源流辨析〉（四川大學博士學位論文，2004），頁 36-38。

³¹ （東晉）鳩摩羅什著，孫藩聲譯，許巍文校訂：《妙法蓮華經》（臺北：瑞成書局，2018），頁 176。

³² 李利安：〈中國觀音文化基本結構解析〉，《哲學研究》2000 年第 4 期，頁 45。

³³ 三國時西域人，疆梁接是梵名，意思是無畏，生卒年不詳。

³⁴ （東晉）鳩摩羅什著，孫藩聲譯，許巍文校訂：《妙法蓮華經》，頁 122。

³⁵ 朱子彥：〈論觀音變性與儒釋文化的融合〉，頁 24。

此時的女相觀音仍模糊地保存了古印度觀音的歷史和地方民俗特色。從民間遺俗的角度看，女相觀音始於南北朝（420-589）末年，盛行於唐代，特別是敦煌石窟的觀音造像，從這些造像看來，不難發現當時觀音多呈婦女豐腴的體態、高盤的髮髻以及風姿綽約的打扮。這種雕像的性別演變可能與武則天（624-705，690-705 在位）執政時期民間婦女地位得到提升而吹捧攀附有關係。武則天曾削髮為尼皈依佛門，因此在登基前大造輿論，自言觀音化身，無形中鼓吹了社會上尊崇女皇和女相觀音的民俗。

從民間風尚、風土民情的角度看，自五代十國（907-979）至宋代（960-1279），觀音基本定型為女相，少有男相。朱子彥的研究指出這段時期的觀音女相是儒釋文化的融合和佛教漢化的結果，是納孝於釋，進入人們日常世俗生活的深刻反映。觀音的送子形象以及作為生育之神的吹捧與儒家的孝文化結合，特別是傳宗接代的觀念相融，化解了人們以皈依佛教為不孝絕後的攻擊，有助於漢人敬奉佛教和觀音女相紮根中土。古人需要面對生存和繁衍的難題，而觀音却能保佑生育，富有母姓光輝，值得華夏婦女崇拜，形成民俗而世代相傳。³⁶但朱子彥這種解釋並不全面，因為觀音女相應該也與「生存」有關，而不僅僅是「生育」問題。曹仕邦在朱子彥「孝」的概念上增添「生存」的元素，認為在中國受苦的婦女很多，她們需要一位神祇來保護她們，替她們解決生活的難題，並提高社會地位。³⁷此外，徐華威和王水根從觀音的內在屬性出發，指出觀音能給予信眾無限希望，而又不求回報，如同大地之母——慈愛柔順、善良敦厚，極富同情心——因而女相觀音在中國更容易為人所接受和信任。³⁸

（三）我國母性的崇拜

我國以前是一個母系社會，不少現存的遺跡都可以看到上古母系文明的痕跡。從民俗學田野調查的角度看，從不少前代遺留下來的習俗我們可以看到古人對母性的崇拜，形成了鮑家麟所謂「民知有母而不知有父」³⁹的窘局。他在書中收錄任達榮〈關於中國古代母系社會的考證〉⁴⁰和牟遜〈春秋時代母系遺俗公羊證義〉⁴¹兩篇論文，分析了春秋時期（前770-476）的婦女，相對現在，擁有崇高的社會地位、婚姻自由，甚至是參與或主持祭祀的權利。在漫長的原始社會當中，女性在生育上處於優勢，甚至可以成為氏族首領，統領部落。⁴²1983年在遼河梁出土的女神頭像和生殖女神的裸體陶塑，其特徵是：豐乳、巨腹、肥臀，⁴³這是以肥碩線條勾勒出古人崇拜原母神的遺風舊俗。筆者認為這種觀點與先民的

³⁶ 朱子彥：〈論觀音變性與儒釋文化的融合〉，頁 27-28。

³⁷ 曹仕邦：〈淺論華夏俗世婦女的觀世音信仰——兼論這位菩薩的性別問題〉，頁 161-182。

³⁸ 徐華威、王水根：〈中土觀音變性原因探析〉，頁 187。

³⁹ 鮑家麟：〈序言〉，載氏編：《中國婦女史論集》（臺北：牧童出版社，1979），頁 2。

⁴⁰ 任達榮：〈關於中國古代母系社會的考證〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集》，頁 1-10。

⁴¹ 牟遜：〈春秋時代母系遺俗公羊證義〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集》，頁 11-50。

⁴² 詳參許倬雲：〈從周禮中推測遠古的婦女工作〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集》，頁 51-62。

⁴³ 劉春光：〈觀音形象中的精神承擔——淺談觀音作為女性神扎根中國之因〉，《現代交際》第 8 期（2015 年 8 月），頁 49。

艱難生存條件有關，他們不僅要面對生存，還有生育問題。先民在適應和改造自然的條件下，想像和創造不同的女神來保佑自己，體現了先民對女性的崇拜和肯定。這些女神都是單性繁殖的，這與早期氏族的怕流血的心理有關，段友文這樣闡釋：

在某種意義上，中國觀音崇拜類似於西方聖母瑪麗亞，其實是遠古氏族處女禁忌思想在人們意識領域中的反映，體現了不必脫破處女膜便可孕育的期望。瑪麗亞是聖靈感孕，而觀音可以送子。……因此，在早期氏族觀念中形成了一種不流血便可生孕的渴望，這種民族心態反映在信仰中便是觀音女性化，而且可送子，使婦女不必經受過多的痛苦即可孕育。⁴⁴

段的解釋很有說服力。先民對生命和血的畏懼使他們信仰聖靈感孕的說法，而女性的生育能力則影響着整個氏族和萬物的延綿。自古以來有不少女神神話，如女媧、西王母、羲和、常羲、九天玄女、嫫祖等，其中女媧法力無邊，既能以黃土造人，也能煉石補天；前者反映古代女性崇高地位與生育有關、後者反映女性首領的工作與克服環境生存有關。由此可見，遠古神話中的母性神與生命、生育息息相關，這反映古代母性領導的重要地位和信仰的根源。

我國是一個宗法制度的社會，以血緣關係作為社會制度的最高倫理準則，這決定了子嗣觀念成為婚姻家庭倫理的核心。⁴⁵再者，自父系社會建立後，我國逐漸成為一個嚴守男女授受不親的社會，男性神祇難以讓庭院深閨的婦女們衷心信任。這時，婦女內心需求女神協助，又促使女相觀音的傳播和信奉，成為華夏婦女的民俗。筆者認同這種婦女心理能促進觀音傳播，就如李利安指出：

觀音的身世、顯化、靈感、道場等大乘佛教中最流行的幾種觀音信仰要素中，皆反映出印度佛教觀音信仰傳入中國後在正統佛教範疇內所發生的中國化。觀音信仰的中國化是所有外來文化在中國命運走向的一個縮影，是印度佛教文化與中國固有文化不斷交往的歷史凝結，是適應中國社會背景與文化傳統而必然發生的一種文化嬗變。⁴⁶

筆者十分認同以文化嬗變的概念來分析觀音漢化這種民俗現象，因為觀音信仰不僅是一個宗教崇拜，更是一個社會文化凝聚的現象，能解決現實生活中無法解決而又亟待解決的問題，是華夏婦女在封建和落後的中國最大的精神依靠。因為在儒家的宗法制度下，古人看重子嗣和血緣親疏，視之為家庭和宗族的傳承，家庭長輩最期待的就是香火不斷。這種人

⁴⁴ 段友文：〈觀音信仰成因論〉，頁 16。

⁴⁵ 陳鵬程：〈明清小說中所展現的觀音信仰及其文學功能〉，《太原理工大學學報（社會科學版）》第 33 卷第 5 期（2015 年 10 月），頁 71。

⁴⁶ 李利安：〈觀音信仰的中國化〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2006 年第 4 期，頁 62。

類繁殖的社會約束得到儒家思想的大力宣揚，是為孝道的繼承。如沒有子嗣，則不為家族和社會所容。中國二千五百多年以來形成的這種陋俗，對不少民衆造成精神和肉體困擾。古代父權社會，只有男性才有法定的繼承權，是家族財產和宗族權利的繼承者，因此婚姻的首要目的就是傳宗接代。這種民俗無形中推動了觀音女相和送子信仰的傳播。⁴⁷

三、觀音形象的民俗流變

觀音信仰藉中國與西域通道的打開傳入中國，後來漢明帝（28-75，57-75 在位）積極開展引入佛教的活動，還從西域帶回佛像和少量的佛經，這段時期的觀音信仰只依附在佛陀的教義下，尚未獨立。到魏晉南北朝中期，觀音開始為人所熟識，但此時的觀音信仰整體上仍保留着印度觀音的地方性特徵，因此還沒有形成堅實的民俗信仰。儘管如此，當時的民間及帝王家已有口耳相傳的觀音崇拜事蹟。

觀音的漢譯名字一開始也有不同，我們只能從其梵名 Avalokiteśvara 取義，據《妙法蓮華經》記載：

若有無量百千萬億眾生受諸苦難，一心稱名，觀世音菩薩實時觀其音聲，皆得解脫。

48

信服觀音的人越多，中土各地的譯名也越多，如「光世音」、「觀世音」、「觀音菩薩」、「觀音大士」、「白衣觀音」、「觀自在」等。⁴⁹東晉時期（317-420），因為戰事連年，百姓苦不堪言，社會充滿着一種對往生後到西方淨土的思想。由是淨土觀音信仰得到社會廣泛的關注和信奉，得到快速的發展。在朝廷的帶動下，民間也搭建了佛寺以供奉觀音。晚唐詩人杜牧（803-852）就有詩句描述當時佛教的興盛：「南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中。」⁵⁰足見當時民間信奉佛教的盛況。由此可見，觀音信仰發展與當時社會的安穩是互相推動的。特別是唐朝的佛教發展更盛，普遍認為「觀世音」的「世」字犯了當時唐玄宗——李世民的忌諱，為了避嫌，一切佛經翻譯統稱「觀音」。⁵¹李利安從中國翻譯經史和唐代禮制史的角度研究，發現當時避諱的政策執行並不嚴謹，而且這是與翻譯者國家——姚秦（後秦）崇尚簡化的語言有關；又指出漢人喜歡兩個字來命名事物，才會流傳「觀音」，

⁴⁷ 許娟：〈從傳統婦女節日風俗看女性地位〉，《滄桑》第 5 期（2007 年 10 月），頁 120。

⁴⁸ （姚秦）鳩摩羅什著，孫藩聲譯，許巍文校訂：《妙法蓮華經》，頁 54。

⁴⁹ 馬書田：《觀音菩薩》（臺北：藝術圖書有限公司，2004），頁 22。

⁵⁰ 蘅塘退士編，陳婉俊注：《唐詩三百首》（北京：中華書局，1998），頁 189。

⁵¹ 如段塔麗：〈唐代民間佛教神祇信仰中的女性角色與地位〉，頁 115；殷登國：〈二月十九日觀音誕——慈悲觀世音的祭典和故事〉，《紫禁城》第 3 期（2011 年 3 月），頁 123；段友文：〈觀音信仰成因論〉，頁 17；朱子彥：〈論觀音變性與儒釋文化的融合〉，頁 24；以及馬書田：《華夏諸神：佛教卷》，頁 79。

而非刻意避諱皇帝名字。⁵²筆者同意這觀點，因為唐代是中古漢語從單音節到雙音節的過渡期，這正好說明了李利安所說漢人喜歡以雙音節字詞命名事物的現象，「觀音」遂成為民俗的慣性稱呼。

段友文認為，一種異質文化的傳入有兩種傾向，一是本土文化完全被異質文化所吞併；二是表現出兩種文化的融合與再創造。⁵³放諸民俗，前者可稱民俗異化，後者可稱為民俗同化。⁵⁴又從結構看，人類文化意識可分為三個層次，第一層次是未經分化的原生態的民俗，第二層次是由民俗提煉分化出各分類學科，第三層次是由人文及自然學科高度理論抽象的結晶哲學。⁵⁵中國社會對外來文化採取兼收並蓄的態度，⁵⁶印度佛教信仰自傳入中土後，便呈現出民俗同化的現象，例如流傳本土的觀音在造像、繪畫、歷代經文、民間戲劇和寶卷、國民口耳相傳中的形象，均與古印度原來的觀音形象不一樣。觀音信仰漢化後得到快速發展和傳播，成功在整個中國植根，各地紛紛營建觀音道場、觀音廟、觀音山、觀音洞；⁵⁷民眾也開始通過誦經、讀經、念經、抄經等民俗化的形式來信奉觀音。

（一）觀音造像和繪畫流變

據《北齊書》和《南史》等文獻記載，觀音自東漢到魏晉南北朝中葉，其形象均以男相為主，一直到南北朝後期才出現女相觀音。⁵⁸而觀音造像也開始從男相、中性化、到後來的女相。從此女相觀音幻化眾身拯救世人的形象也開始流行於民間。按馮沛祖對唐代觀音33化身進行的研究（見附錄1），觀音形象包含居士、少女、婦女、童男等，反映出民間群眾豐富的想像力和對觀音百變形象的崇拜。從馮沛祖的研究可知，雖然唐代的觀音造形還沒有完全定型為女相，大部分造型屬中性，但明顯已有虛化性別的用意，符合民眾對觀音女相的要求，並突顯了觀音神通，能幻化男女的能力。

在觀音 33 化身中，完全女相的就有 8 個，雖然其他沒有明言性別，但從造型打扮與線條看，陽剛之氣已被虛化，不近男相。從觀音的面相分析，都是接近東土女性的異國臉相為主。由此可見，唐代初期的觀音形象仍處於一個流變的階段。無論如何，這些觀音化身，折射了我國信眾對觀音的不同期望以及心理需求。其中流傳至今，比較為人熟悉的化身有持柳觀音、魚籃觀音和持蓮觀音等。至於閩臺地區，主要信奉紅面觀音，其臉呈紅色，

⁵² 李利安：〈古代印度觀音信仰的演變及其向中國的傳播〉，頁 90-91。

⁵³ 段友文：〈觀音信仰成因論〉，頁 15。

⁵⁴ 鄭傳寅、張健主編：《中國民俗辭典》（武漢：湖北辭書出版社，1987），「民俗同化」條，頁 3。

⁵⁵ 陳勤建：《中國民俗》，頁 21。

⁵⁶ 〔美〕于君芳（Chün-fang Yü）著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009），頁 131。

⁵⁷ 劉長久：〈從觀音信仰說起——兼及遂寧市對觀音民俗文化資源的開發〉，《中華文化論壇》2004 年第 2 期，頁 43。

⁵⁸ 劉家軍、郭瓊花：〈閩臺紅面觀音的田野觀察及觀音文化的地域特徵〉，《華人文化研究》第 5 卷第 1 期（2017 年 6 月），頁 54。

保留閩臺地區聚落的典型尚紅文化。⁵⁹民眾對這些觀音的描述非常仔細，信仰含義也很漢化。

馮沛祖還對現存的各種觀音造像和風俗畫進行分析，指出觀音塑像在唐代年間變化最大。印度觀音造像通常是：

赤裸上半身，手執蓮花，半透明的袈裟自腰間下垂，覆蓋臀部與大腿，頭戴冠冕，手套釧鐲。⁶⁰

而傳入中土後，隨着中國審美觀和藝術手法的線條虛化，變成：

鵝蛋臉，玉面喜，朱唇紅，烏雲巧疊盤龍髻，繡帶輕飄彩鳳翎。瓔珞橫披……眼臉下垂，十指纖細，十足一位已達五蘊皆空，圓覺無礙之境的美婦人。⁶¹

這種觀音的打扮符合唐代婦女衣服的穿着習慣。⁶²此外，唐代流行豐腴之美，連著名畫家吳道子（685-758）所畫觀音，也採用「豐乳細腰大臀」模式。⁶³蔡曉薇和胡芳芳認為這種造像和畫風的改變與唐代女性地位提高和人身相對自由有關。⁶⁴此外，觀音信眾以女性為主，更容易把觀音塑造成自己心中的理想模樣。簡而言之，觀音形象從男性到性別虛化，再成女身；從瀟灑不羈到慈眉善目；從袒胸露臂到衣冠整齊。溫金玉總結其形象如下：

頭戴鳳凰寶冠，蓄長髮而垂肩，豐潤的圓盤臉上有一長而彎的秀眉，挺直的鼻子，小而好看的朱唇，上身橫披天衣而袒胸露臂，挂櫻路，戴項飾，下身着錦綉羅裙，一派唐代貴婦的形象。這一形象基本成為觀世音菩薩的定型。唐朝以後，觀世音造像除衣飾略有更改外，別無大的變化，可以說隨着中國佛教的真正創立，中國觀世音形象也在唐代基本定格。⁶⁵

這些直觀性的觀音風俗畫和文物塑像有助觀音的女性形象的廣泛傳播，因為古人不善於從抽象的文字認識觀音，而圖像卻能讓目不識丁的人靠感性去體會觀音的神韻。田伊婷以金禮羸《觀音圖》為例，說明畫家如何利用視覺形象呼應觀音為女神的認知，在迴避性徵的

⁵⁹ 劉家軍、郭瓊花：〈閩臺紅面觀音的田野觀察及觀音文化的地域特徵〉，頁 59-60。

⁶⁰ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》，頁 13。

⁶¹ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》，頁 14。

⁶² 鄒滿星：〈以「豐腴為美」的唐代仕女畫〉，《唐都學刊》2008 年第 2 期，頁 19-22。

⁶³ 張小東、何友暉：〈中國化的觀音性別以女為主的原因初探〉，頁 120。

⁶⁴ 蔡曉薇、胡芳芳：《中華文化小百科》（臺北：華品文創出版股份有限公司，2016），第 4 冊《民俗風情》，頁 72。

⁶⁵ 溫金玉：〈觀音菩薩與女性〉，頁 88。

前提下呈現出觀音的女性特質，撫慰信眾。⁶⁶觀音塑像或圖像的廣泛傳播，既能引起大眾對觀音信仰的關注，又能有效地使信仰廣泛流傳，成為本土的民俗信仰。最能反映國民對女性觀音認同的就是人們喜歡將「母親」、「娘娘」等陰性的稱謂加在「觀音」後面，這增強了觀音在形象、名字和含義方面的女性化特質，提高了女性信眾作為女性的自我認同感。從民俗學的角度看，當女相觀音得到華夏人民的認同和崇拜，就是「成俗」。⁶⁷

（二）觀音形象流變與其他藝術表現

民俗就是口頭流傳的大眾文學，觀音在中國不同的藝術文學形式中都表現出女性陰柔一面，其造像和繪畫是靜態的，只能靠神韻來打動信眾。而其他形式的藝術是觀音女相的催化劑。例如寶卷是由唐代的變文發展而來的通俗佛教文學，由韻文和散文寫成，從「採風」（搜集民間文藝作品）的角度看，這是宣導佛教故事的動態方式。及清，佛教的寶卷內容已經與民間的彈詞民俗文學相結合，⁶⁸在坊間盛極一時，特別是觀音送子的應驗傳說，使觀音女相固定並肩負起生育的信仰，為民間婦女所崇拜。在戲曲方面，宋代的蔣之奇（1031-1104）為觀音所撰的《大悲成道傳》就被改後世編成《觀世音修行香山記》，還有《觀音救父記》、《觀音菩薩魚籃記》等作品，均描述女相觀音如何潛心修煉和大發慈悲，深受民眾愛戴。元代（1271-1368）趙孟頫（1254-1322）的夫人管道升（1262-1319）撰寫新版觀音傳，以妙音為名，於大德十年（1306）三月成冊，名為〈觀世音菩薩傳略〉，並刻碑於清涼山下，流行於世，影響甚大。⁶⁹〈傳略〉云：

觀音生西土，諱妙音，妙莊王之季女也。將笄，王以三女覓贅婿。長妙因、次妙緣順旨，妙音以忤王被貶。後王病瘡瀕死，乃自幻形為老僧上奏：「非至親手眼不可療。」王以二女為至親，宣取之，俱不用命。僧云：「香山仙長濟度生靈，一啟口必可得。」王使臣從仙長求，即自斷劍其雙手眼，付使臣持去。王服之而愈，往見仙長，果無手眼。吁叩天地，求為完之。於是敘父子之情，極歡。勸王修善，王從之。⁷⁰

管道升的創作直接把觀音塑造成孝女形象——妙音（觀音）的行為孝感動天，形成民俗的流變，影響至今。廣為人知的，還有明清時期家喻戶曉的小說《西遊記》中屢次拯救眾生和唐僧師徒的觀音大士。明清之際是民間小說和觀音信仰發展的黃金時代，據學者統計，有關觀音行迹的民間流行唱本，從明清到民國就多達四五千卷，名作如《觀音十勸》、《觀

⁶⁶ 田伊婷：〈觀音女性特質的展現——以金禮羸《觀音圖》為例〉，《議藝份子》第30期（2018年4月），頁41-43。

⁶⁷ 鄭傳寅、張健（編）：《中國民俗辭典》，頁2。

⁶⁸ 倪鍾之：《曲藝民俗與民俗曲藝》（天津：百花文藝出版社，1993），頁33-36。

⁶⁹ 任學：《觀音菩薩緣起考 香山大悲菩薩傳》（平頂山市：平頂山市旅游局，2007），頁279。

⁷⁰ 轉引自周秋良〈《香山大悲菩薩傳》研究〉，載潘民中，王寶鄭編：《平頂山《香山大悲菩薩傳》研究》（平頂山市：政協平頂山市委員會；平頂山市大香山觀音文化研究會，2010），頁49-50。

音出世》、《觀音化銀》等，對觀音信仰的民間傳播影響極大。⁷¹這些觀音應驗的故事有助觀音信仰的流傳和發展，是民間信仰的凝聚，是民俗心理的產物。⁷²每逢觀音誕或觀音成道日，民間的村社都會邀請戲班表演這些作品，讓更多人信奉觀音的德行和造化，成為民間社會性情教化的手法之一。周秋良指出不少元明以來的戲曲均以女性扮演觀音，如元代雜劇《西遊記》、《觀音菩薩魚籃記》及《度柳翠》的觀音是以旦扮演。⁷³明清時期以求子為主題的觀音應驗故事廣泛流傳，⁷⁴使女相觀音成為了女性崇拜、男性尊重的生育神祇之一。

（三）觀音信仰流變與我國「生」文化

我國民俗文化重「生」、好「生」；孔子也說：「未知生，焉知死。」⁷⁵誠如溫天所說：「『樂生』是中國崇拜智慧的整體意義所在」，「『生生之像』是中國崇拜智慧充滿意味的形式。」⁷⁶因為原始時期生產力低下而生存環境惡劣，因此人們講求生續命，遂形成了尚生、樂生的心態和民俗慣性。從倫理的角度看，「生」又與「孝」生生不息，因為國人認為無香火繼承是不孝，能開枝散葉則是大孝的表現，加上觀音故事影響，所以民間開始將孝的元素注入觀音信仰。《觀音經》和《孝經》相互吸收、融合，送子觀音與中國傳統的孝道觀念結合，使崇拜觀音的風氣和民俗愈演愈烈。⁷⁷

中國是一個生育神龐雜的社會，以女神為主，包括鬼子母、碧霞元君、王母娘娘等，其中觀音信仰較其他更為普遍。從漢代到唐代的醫書內容都反映古代婦女在醫療落後的情況下，從懷孕到分娩的過程中都潛伏着生命的威脅。⁷⁸周秋良指出，女性神祇之所以受到尊奉是因為她們主宰着求孕、產育、成長的過程，這也是男權文化對生育的強烈需求下的尊嚴讓步體現。⁷⁹王靖提出相似的觀點：

⁷¹ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》，頁 42。

⁷² 于君方：〈觀音靈驗故事〉，《中華佛學學報》第 11 期（1998 年 7 月），頁 409-453。

⁷³ 周秋良：〈論古代觀音戲的演出形態〉，《湖南工業大學學報（社會科學版）》第 15 卷第 3 期（2010 年 6 月），頁 98。

⁷⁴ 吳靜芳：〈明末清初觀音信仰與求子故事的書寫〉，《明代研究》第 14 卷（2010 年 6 月），頁 95-140。

⁷⁵ （春秋）孔丘著，楊伯峻、楊逢彬注譯：《論語》（長沙：嶽麓書社，2000），〈先進篇第十一〉，頁 98。

⁷⁶ 溫天：《神與物遊：巧奪天工的智慧》（臺北：小倉出版社，2012），頁 30。

⁷⁷ 屈川：〈觀音信仰與中國民眾的現實需要〉，《長沙鐵道學院學報（社會科學版）》第 9 卷第 4 期（2008 年 12 月），頁 25。

⁷⁸ 李貞德：《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008），頁 73-134。

⁷⁹ 周秋良：《觀音故事與觀音信仰研究——以俗文學為中心》（廣州：廣東高等教育出版社，2009），頁 300-301。

節日的核心女性全是神或神化了的人。她們大多歸於民族始祖神、愛神、生育神、生產生活保護神的行列中，以信仰心理產物和精神力量的存在形式，在某些方面寄託了古人於人間難以企及的慰藉、期盼和願望。⁸⁰

可見觀音在民間備受男性的敬畏和女性的崇拜都是歸功於生育是人類生存和繁衍的必要條件。

其實，古印度佛教典籍並無觀音送子的記載，馬書田認為觀音送子的功能是民間世俗和心理需要；⁸¹但筆者認為觀音送子的雛形與能使未孕者得子的「雙馬神童」還能扯上關係。在鳩摩羅什翻譯的《妙法華經·觀世音菩薩普門品》中記載了佛陀有關生育的語錄：

若有女人設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女，宿殖德本，眾人受敬。⁸²

這種禮拜觀音者便能生兒育女的說法，非常適合中國人求「生」和續「孝」的文化。這是觀音信仰傳入中國後所產生的文化流變，觀音漢化成送子的世俗神祇。民間信眾還刻意抽出這段經文印行，名為《觀音經》，為求子者所頌（見下圖）。



清代《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》插圖⁸³

⁸⁰ 王靖：〈神格與人格的交融——中國古代漢族以女性為核心的傳統節日的文化透視〉，《婦女研究論叢》2001年第1期，頁36。

⁸¹ 馬書田：《觀音菩薩》，頁83。

⁸² （東晉）鳩摩羅什著，孫藩聲譯，許巍文校訂：《妙法蓮華經》，頁57。

⁸³ 馬書田：《觀音菩薩》，頁83。

印度觀音信仰輸入中國後，其中佔有主流地位的救難型觀音信仰，能引起中國人的共鳴和接受，蓋救難型的觀音可以幫助人們解決精神壓迫，帶來希望；相反，同時輸入的淨土型和般若型觀音信仰却無人問津。⁸⁴最後能打破救難型觀音，一人獨大的，是送子型觀音的出現。宗教信仰是一種無形的精神動力，是能讓人類克服外在的生存環境和調節內在心理的鎮定劑。中國人重視「生」，而送子觀音的世俗功能可以讓信眾子孫延綿不斷，因此最能打動人心。

隨着送子觀音形象的女性化，也逐漸加強了民眾對觀音生育功能的信賴。據山西省榮縣博物館的一件文物遺物顯示，首件觀音送子的雕像始鑄造於隋文帝仁壽三年（603年）：

菩薩體高 27 厘米，……左手握淨水瓶，……瓶上站一袖手裸體幼童，頭部殘缺，殘高 5.6 厘米。右手池蓮子長柄，蓮子上盤坐一幼童，神態安詳。⁸⁵

這尊石雕的「蓮」（連的諧音）寓意連生貴子，備受當地人的喜愛。這是自魏晉南北朝後期有女相觀音後，最早出現送子觀音的痕跡，唐代亦開始出現送子觀音的繪畫。由是，送子觀音為多數婦女所信仰，成為中國倫理道德——「生」和「孝」的代言人。漢化觀音既要宣揚妙音公主的大孝美德，還要時刻成為女性傳宗接代的榜樣。這是一種教化地方女性的民俗作用，反映古人重「生」的心理和現實的生活文化，同時也是佛教文化與儒家倫理相融合的結果。華夏婦女崇拜送子觀音，既可以祈求所願，又可以得到精神寄託。⁸⁶

相較其他女性神祇，諸如吃食人子的鬼子母、長相奇怪的西母娘娘、信仰儀式煩雜的碧霞元君；觀音形象卻比較正面，慈悲溫柔，易於為人接受。誠如李利安所說：「觀音不但具有神聖性，而且具有親和性」。⁸⁷這種親和力正好點出觀音與其他生育神祇的不同。

觀音送子信仰的流變，不僅是受中國傳宗接代文化的影響，也是女性內心潛意識的反映。她們信奉觀音，是為了精神上有一個所屬群體，是想在家庭的角色以外得到一個新的個人和社會的身份認同，以期打破閨閣的困境。這對女性身份認同的當代發展也有正面影響。

周秋良指出女相觀音形象符合我國文化和民衆的心理詮釋。⁸⁸段友文也說：

⁸⁴ 李利安：〈古代印度觀音信仰的演變及其向中國的傳播〉，頁 103。李利安認為這由相關經典數量有限、種類不足、闡述薄弱等直接原因，以及更重要的是與中國人的興趣和取捨不同所造成。

⁸⁵ 楊炎德、王澤慶：〈隋仁壽三年觀世音菩薩石雕〉，《文物》1981 年第 4 期，頁 47。

⁸⁶ 簡瑞瑤：《明代婦女佛教信仰與社會規範》（臺北：稻鄉出版社，2007），頁 95。

⁸⁷ 李利安：〈觀音學與中國文化之建構〉，《平頂山學院學報》第 32 卷第 1 期（2017 年 2 月），頁 88。

⁸⁸ 周秋良：《觀音故事與觀音信仰研究——以俗文學為中心》，頁 479。

觀音信仰作為民俗文化的組成部分，強烈地表現出人類文化的傳承性，只有把握中國本土文化與觀音信仰的密切關係，從民族文化心理去開掘，才能推進其深入地研究。⁸⁹

這是觀音流傳在我國、面對文化衝擊產生變異和融合的結果。民俗作為我國民眾的傳承性文化，是民眾生活約定俗成的現象，觀音的崇拜就是民眾心理渴望的反映。觀音從男相轉為女相的演變是以華夏文化和人民心理結構為依據，這使觀音形象更世俗化及人性化，一洗古印度觀音瀟灑不羈的形象；而慈母般的女相觀音更容易為華夏婦女所信服、接受、崇拜和傳承。可見，國民崇拜的觀音是經過漢化的、融於本土的信仰，與古印度佛教的觀音已經大相逕庭。如果印度是男相觀音的發源地，那麼中國就是女相觀音的搖籃。

要進入中國文化大門，必須有一把鑰匙——民俗，它可以規範一個民族的行為，同時也把人心網綁。中國這種熱切求子的社會文化就是民俗的共同心理。由於對生育充滿關注和熱衷，所有神祇如有生育功能都會獲得古人的崇拜，人們希望透過觀音的送子職能對社會生活產生作用。這種功利主義的民俗心理促使了觀音信仰產生流變。觀音的神職與民眾生活越發密切，民眾對此信仰越發深切。民眾在家設立神龕供奉、吃觀音素、放生、誦觀音經、建造佛像、蓋觀音廟、觀音寺、觀音院、觀音庵、觀音堂等等，既表現了他們對觀音的熱切崇拜，同時也反映了民眾的生活需求和心理需求。而以官方承認的形式出現的民俗佛教組織，既起了維持底層社會秩序的作用，也使人生的困擾得到一個傾訴的渠道。⁹⁰

王曉麗在《中國民間的生育信仰》提到：

生育對於原始人來說，不是一個確定的程式，雖然新生命都出自女性，但不一定是女必能孕，不孕現象的一樣存在原始人中；也不一定有孕必能生，流產、怪胎等，同樣威脅着原始人。⁹¹

生育是自古以來婦女普遍面對的問題。許多民族實行一夫多偶制婚姻無非是為了提高生育的機率。婦女為了避免不孕、解決難孕，甚至希望早日懷孕，對不同的保育神祇都抱着敬虔之心，以至於因內心的焦憂與恐懼而迷信鬼神巫術。這敬虔之心未必是誠心信服，可能只是填補內心的空虛和恐懼而已。前人研究強調由於人們以為生育為女性天職，因而慈悲的、具有送子功能的女相觀音，更適合女性崇拜。然而，這種民俗信仰是逐步加強的，並非觀音一傳入中國就是女相觀音展現母愛，並附有送子功能，如謝志斌指出：

⁸⁹ 段友文：〈觀音信仰成因論〉，頁 18。

⁹⁰ 宇恆偉、李利安：〈論唐宋時期的民俗佛教〉，《廣州社會主義學院學報》2013 年第 1 期，頁 95。

⁹¹ 王曉麗：《中國民間的生育信仰》（北京：社會科學文獻出版社，1999），頁 12。

送子觀音是從觀音信仰體系中分離出來並不斷演化、附加、強調，形成後來的獨立送子觀音信仰，這應該是毋庸置疑的。⁹²

由此可見，觀音體系和民俗信仰內涵是會時地而流變的，而流變的關鍵在於社會大眾的心理需要和現實需求。這種流變下的觀音信仰確實對我國古代女性產生了十分重要的影響，特別是所謂傳宗接代的天職。一方面，觀音信仰支撐了面對生育壓力的古代女性；另一方面，古代女性又在生育的壓力下不斷改造觀音，兩者相輔相承。

四、結論

中國自古以來是一個對外來文化兼收並蓄的國家，印度觀音自漢代開始傳入，二千年來不斷漢化成我國民眾所思所想，並在信仰體系注入了中國元素，符合民眾心理要求，是華夏民俗同化現象。觀音度化中國就產生世俗化和神聖化的文化交錯，但觀音作為一個外來神祇卻能植根中國迄今不倒，是一種罕見的現象。這原因與觀音形象是一個善神的象徵，能無私地聞聲而至拯救蒼生、保佑子嗣延綿和永生信仰不無關係。因為這些信仰都是人類生存的難題，是大眾心理的憂慮，而這信仰正能打動人心，得到民眾的認同、接納和崇拜。

就內涵體系而言，觀音的成功既是中、印文化的融合，也是本土次文化的再生。因為現今我國崇拜的觀音已經不是印度的「雙馬觀音」或「不眇王子」，而是漢化後所杜撰的妙善公主。從男相到女相，觀音對民眾而言，只是佛教翻譯家創造的一個稱呼，其信仰體系實則是華夏民族的心理需求和現實生活信念的反映。而觀音信仰體系也不是一成不變的，而是隨民眾的生存環境、社會文化、國民的功利心理和時代變遷產生民俗流變。總結而言，觀音變相和送子信仰的發展是中國人重「生」所呈現的中西文化的調和與民俗心理的反映。

⁹² 謝志斌：〈送子觀音信仰民俗的源流和形態〉，《平頂山學院學報》第32卷1期（2017年2月），頁90。

附錄 1：觀音三十三化身⁹³

名字	特徵
1. 楊柳觀音（女性）	右手持楊柳，左手持淨瓶，甘露灑人間，一副溫柔心腸的模樣。三十三觀音中的天龍身或辟支佛身。
2. 龍頭觀音（中性）	乘龍翱翔於祥雲之間，三十三觀音中的的天龍身
3. 持經觀音（中性）	箕坐岩上，右手持經卷，狀若讀書，三十三觀音中的聲聞身。
4. 圓光觀音（中性）	身後有火焰圓光，大放光明，使人免災消禍，三十三觀音中的的梵王身。
5. 遊戲觀音（中性）	乘五色祥雲上，或箕坐，或漫步。左手安放偏臍處，作遊戲法界狀，三十三觀音中的帝釋身。
6. 白衣觀音（女性）	着白衣，敷草坐岩上，處白蓮花中，三十三觀音中的比丘、比丘尼身或自在天身。
7. 臥蓮觀音（中性）	雙手合掌，坐於池中的蓮花座上，或在蓮葉上作半臥姿，三十三觀音中的小王身或天大將軍身。
8. 瀧見觀音（中性）	在高山斷崖上倚岩而坐。三十三觀音中的大自在天身。
9. 施樂觀音（中性）	右手托頰深思，倚於膝上，左手放在膝上撚蓮花，三十三觀音中的毗沙門身。
10. 魚籃觀音（女性）	民間少婦形象，又稱「馬郎婦觀音」，手提魚籃，可排除障礙，三十三觀音中的小王身
11. 德王觀音（中性）	右手持綠葉一枝，左手安放臍前，三十三觀音中的梵王身或長者身。
12. 水月觀音（中性）	坐於碧波之上，背景有一輪明月，三十三觀音中的闍支佛身。
13. 一葉觀音（中性）	乘一片蓮葉飄於水上，又稱「蓮葉觀音」，三十三觀音中的宰官身。
14. 青頸觀音（中性）	坐懸崖邊上，左手扶岩壁，三面四臂，降魔救眾生，三十三觀音中的婆羅門身或佛身。
15. 威德觀音（中性）	左手持蓮花，箕坐岩畔觀水，三十三身觀音中的天大將軍身。
16. 延命觀音（中性）	倚於水邊岩上，頭戴寶冠，消除災害而得延命，三十三觀音中的宰官身。
17. 眾寶觀音（中性）	右手着地，左手置於立着的膝上，三十三觀音中的長者身。
18. 岩戶觀音（中性）	端坐水中欣賞水面，靜思入定，三十三觀音中的優婆夷身。
19. 能淨觀音（女性）	佇立在海邊的岩石上，兩手按岩上，望海沉思，化長者婦女身，三十三觀音中的帝釋身。

⁹³ 馮沛祖：《慈愛人間——廣東觀音誕與觀音開庫》，頁 18-32。

20. 阿耨觀音（中性）	左膝倚於岩上，兩手相交，眺望海景，辟海上諸鬼神怪，三十三觀音中的居士婦女化身。
21. 阿摩提觀音（女性）	左膝倚於岩上，二手置於膝上，三目四臂，天衣瓔珞，宰官婦女身，三十三觀音中的毘沙門身。
22. 葉衣觀音（女性）	敷草坐岩上，身披千葉衣，作天女形，頭戴寶冠，冠上有無量壽佛像，三十三身觀音中的帝釋身
23. 琉璃觀音（中性）	兩手捧一香爐，乘一蓮瓣輕浮於水面，三十三觀音中的自在天身。
24. 多羅尊觀音（女性）	一位臉帶微笑，頭梳高髻的端莊婦女形象，三十三觀音中的童女身
25. 蛤蜊觀音（中性）	居於蛤蜊貝殼中，戴瓔珞，三十三觀音中的菩薩身。
26. 六時觀音（中性）	右手持梵夾，居士裝束，每日六時奉供不斷，三十三觀音中的居士身。
27. 普照觀音（中性）	立於山上，雙手披衣，衣斷受風，三十三觀音中的大自在天身。
28. 馬郎婦觀音（中性）	婦女像，身披天衣，兩手垂立，三十三觀音中的婦女身。
29. 合掌觀音（中性）	合掌立於蓮花臺之上，三十三觀音中的阿修羅身。
30. 一如觀音（中性）	坐於雲中蓮花座上，左立膝，右手持說法印，三十三觀音中的迦樓羅身。
31. 不二觀音（中性）	身着天衣，雙手交叉，在水中立，浮於水面，三十三觀音中的執金剛神身。
32. 持蓮觀音（女性）	站或坐在蓮葉上，兩手執蓮莖，多為容貌姣好的少女形象，三十三觀音中的男童女身。
33. 灑水觀音（中性）	一手持瓶作灑水狀，一手作法印或持楊柳枝，三十三觀音中的執金剛神身。