

宋遼金時期華嚴教主手印造像初探： 兼論佛門問訊手印意涵

福州大學廈門工藝美術學院 教師
陳俊吉

摘 要

中國佛教宗派甚多，其中華嚴宗自隋唐開宗以來便在歷史上占有極大的影響力，此宗依據《華嚴經》進行判教立宗，該經由釋迦牟尼佛於定中示現法身毘盧遮那佛（盧舍那佛）宣講毘盧性海教法，故稱為「華嚴教主」。

在北朝時已經發展出華嚴教主造像，佛身當時並未有獨特手印表現。而唐代時期華嚴教主以說法印或禪定印為主，此時也還未發展出獨特的手印表現。宋遼金時期，中國地域南北分治，使得文化、政治、經濟……等產生差異，而佛教義理與造像上也有所分別，在當時北方重視華嚴與密法，南方偏重禪宗、天台，與淨土信仰。從相關實物遺存例證來看，當時南北二地都有相關華嚴造像，但對於華嚴詮釋與造像藝術的思維上卻有所異同之處。

宋遼金時期關於華嚴教主的手印，經過本文探討後發現，除延續傳統以外，亦有開創部分，而當時華嚴教法與密法聯繫甚深，使其手印多變。大體上可以分為說法印、智拳印、毘盧印、華嚴佛光三昧印、菩提圓滿具足印，其中說法印與智拳印乃延續唐代而來，後三者為中土獨創的特殊手印，且與唐代手印有別。

此外，今日佛門中的問訊儀式，究竟如何誕生並不可考，極可能在明中葉以後才產生，但從結法界定印，到舉至眉間前成毘盧印的情況來看，其源頭與宋遼金時期華嚴教主手印有著密切關係。雖然宋遼金時期的華嚴造像離今日甚遠，但相關手印卻轉換為佛教禮佛行儀中的問訊傳承下來，為中土獨特的佛門禮儀。

關鍵詞：毘盧印、最上菩提印、華嚴佛光三昧印、菩提圓滿具足印

一、前言

《華嚴經》主尊佛為華嚴教主，在晉譯《六十華嚴》稱為盧舍那佛；唐譯《八十華嚴》與《四十華嚴》稱為毘盧遮那佛，在梵語的結構來看毘盧遮那佛（梵語：Vairocana 或 Vairoca）與盧舍那佛（梵語：Rocana），盧舍那佛只是少了連接詞，二者並無不同。盧舍那佛與毘盧遮那佛屬同體異名。唐代時稱華嚴教主，慣用盧舍那佛，例如唐代高宗（628-683 年）、武后（624-705 年）出資開鑿龍門石窟奉先寺主尊盧舍那大佛。後受到天台宗判教三身佛之影響，把毘盧遮那佛視為法身佛，盧舍那佛為報身佛、釋迦牟尼佛為應身佛。但唐代天台宗九祖釋湛然（711-782 年），對於智顗大師之說頗不以為然。¹至於法相宗視毘盧遮那為「自性身」，盧舍那為「受用身」，釋迦為「變化身」。²雖然在唐代華嚴宗以外諸派已使用佛有三身之說。但在華嚴宗在「一乘教法」下主張十身，以圓滿具足的毘盧遮那法身佛為教主，並且統攝法身、報身、化身三身，謂此三尊實乃同一佛身。³在華嚴的觀點，為融三身於一即釋迦佛，徹見十身俱足於一即盧舍那佛（毘盧遮那佛）。⁴在敦煌 44 窟，為盛唐時期的華嚴洞窟，格局為中央塔柱式，龕內塑造三身佛便是此理。

毘盧遮那佛，又漢譯為：吠盧遮那佛、毘樓遮那佛、毘盧折那佛，略稱為：盧舍那、盧遮那、遮那，意譯：遍一切處、遍照、淨滿、廣博嚴淨、光明遍照、大日遍照，唐密中視毘盧遮那佛與「大日如來」同體異名。唐密主要依據二部大法經典

¹ 曹郁美，《《華嚴經》「毘盧遮那佛」之研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2001 年），頁 124-126。

² 佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》第 4 冊（高雄：佛光文化事業有限公司，1988 年），頁 3859。

³ 在唐代釋智儼集《華嚴經內章門等雜孔目》中云：「佛起布德垂化攝生，諸宗分齊不同。若依小乘，實佛報身，生在王宮，臨菩提樹成佛，攝生化用及德，皆在其中。若依三乘，法身無方充遍法性，報身成就在色究竟處，化身示現在菩提樹，化用及德皆悉不離，此之三位。若一乘義，所有功德，皆不離二種十佛：一行境十佛，謂無著佛等，如離世間品說；二解境十佛，謂第八地三世間中佛身眾生身等。」說明小乘視釋迦如來，為佛傳之釋迦佛；三乘教法（聲聞、圓覺、菩薩），把修行視為有級別之分，而佛的三身也有所區別，法身遍處法界，不可得見，報身佛顯現於色究竟天，又名摩醯首羅天，為色界天中的最高天；報身佛是化現於娑婆世界中。而華嚴宗推出一乘教法，強調一行境十佛，以毘盧遮那法身佛為十身具足之教主，在《六十華嚴》卷四十二中〈離世間品〉所說的十佛之身即：「知菩薩摩訶薩有十種見佛。何等為十？所謂：無著佛，安住世間成正覺故；願佛，出生故；業報佛，信故；持佛，隨順故；涅槃佛，永度故；法界佛，無處不至故；心佛，安住故；三昧佛，無量無著故；性佛，決定故；如來佛，普覆故。」另在《六十華嚴》卷二十六，〈十地品〉中八地菩薩作十身如下：「報身作己身乃至虛空身，若於己身作眾生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。」〔唐〕釋智儼集《華嚴經內章門等雜孔目》卷二，收錄《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 559 下-560 上。〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷二十六、四十二，收錄《大正新脩大藏經》第 9 冊（東京：大藏經刊行會，1924-1935 年），頁 565 中、663 中。

⁴ 〔日〕龜川教信，《華嚴學》（京都：百華苑，1935 年），頁 302。

為《大日經》與《金剛頂經》，教主就是大日如來（毘盧遮那佛）。唐密盛行使得密教的毘盧遮那佛，與《華嚴經》的盧舍那佛產生混淆，將毘盧遮那佛與盧舍那佛被視為兩尊不同的佛，加上天臺教法的法、報、化三身之說盛行，使得二者分化。

中國佛教造像藝術在世界佛教文化史具有重要地位，其中關於華嚴造像體系內容繁雜，隨著時代發展不斷流變，相關造像尚有甚多問題尚待梳理探究。故本文著重於宋遼金時期華嚴教主毘盧遮那佛的手印造像探究，釐清此時期華嚴教主各類型手印與所傳達思想內涵，並且釐清各手印的流變與發展歷程。本研究將以此時期各地域相關造像實例為考察對象，並輔以相關文獻與史料考證，以釐清所探究問題意識。

華嚴教主造像在北朝時已經發展出來，北齊時將華嚴教主兩側配置文殊與普賢菩薩脅侍構成「華嚴三聖」。關於北齊的華嚴教主造像風格主要分為兩種造形：其一，法界人中像，於佛身衣身上繪製法界觀等各項圖案；其二，為一般佛像貌，此外貌與釋迦佛並無異。在當時此二種造像並未重視華嚴教主的手印運用，而發展出獨特的變化。唐五代時華嚴教主也延續此二種造像發展，雖然手印較北朝來的多變化，但也還未有獨特的專屬手印表現，主要延續傳統以說法印為主，以及部分禪定印、降魔印……等。

宋遼金時期關於華嚴教主的手印，除了唐五代說法印等的延續外，究竟還出現那些具有時代意涵的獨特手印，本文將對這些獨特手印進行探討，探究其形成的地域關係，與手印本身意涵。

此外，今日佛門中的問訊儀式，究竟如何誕生並不可考，但從放掌的法界定印，到舉至眉間成毘盧印的情況來看，此與宋遼金時期華嚴教主的某些手印相似，故筆者將試著解讀二者關聯，並嘗試探究其手印表現內涵與密意。

二、華嚴教主華嚴佛光三昧印

宋遼金西夏時期，華嚴教主出現一種獨特造型與手印，頭戴寶冠，亦有部分案例不戴寶冠（不戴冠非標準版），教主將雙手舉起於胸外兩側，捻蓮花指，或一手仰掌向上，一手覆掌向下。

目前發現最早且有明確紀年的造像為北宋乾興元年（1022 年）所刻，杭州飛來峰石窟第 5 窟〈盧舍那佛會〉（圖 1），主尊中盧舍那佛（毘盧遮那佛）配戴寶冠，雙手舉至胸外兩側，一指與拇指相捻，其餘三指自然伸展的手印。此手印代表為何？據真鍋俊照指出，此種手印的姿勢代表盧舍那佛的「華嚴佛光三昧」為華嚴

佛光三昧印，此造型極可能源自於唐代，此手印表示盧舍那佛入「海印三昧」。⁵但目前並未發現唐代該類造像實證，難以準確斷定唐代是否有此類手印造像。至於，日本的「華嚴佛光三昧印」說法源自於日本僧人明惠（1173-1232 年）所著《華嚴佛光三昧觀秘密寶藏》中，據考此造像可能源於北宋版本傳入而來。⁶「海印三昧」為入一真法界中，此時內在與外在所有現象皆為同體，圓融真理。⁷表一即一切，一切即一，十方一切法界於一心，大放佛光照徹法界。

杭州飛來峰盧舍那佛戴寶冠造像，此造型可溯源至北朝時中國已經開始製作，此種佛像一般而言便會戴寶冠為常態，但有時卻不加之。賴鵬舉認為敦煌 435 窟，北魏時期（386-557 年）的白衣佛戴有寶冠，此佛即為盧舍那佛。⁸但林保堯認為西魏（534-556 年）以後的白衣佛不再出現，西魏以前的白衣佛應該和禪修思想有關。⁹在宋、遼、金皆可發現戴冠華嚴教主相關造像，例如北宋杭州飛來峰石窟的〈盧舍那佛會〉，主尊中盧舍那佛頭頂戴冠。¹⁰四川安岳茗山寺第 5 窟，此窟僅刻單尊大佛，為於北宋時所刻〈毘盧遮那佛〉（圖 2），此佛也戴高冠。在此時北方遼金地域的盧舍那佛，也不乏出現戴寶冠造像，例如 1993-1996 年對遼寧朝陽北塔地宮進行考古挖掘，出土遼代〈木質銀棺三佛圖〉（圖 3），其中一尊戴冠的毘盧遮那佛，便雙手當胸結智拳印，其造型與唐密金剛頂體系的大日如來無異。故宋遼此種戴冠毘盧遮那佛造型，來自唐密戴冠大日如來之影響。

此外，中國南方還有另一種戴冠毘盧遮那佛與釋迦佛的混合。在「釋迦三尊」原為《法華經》體系，即釋迦如來、文殊菩薩、普賢菩薩所組成，與《華嚴經》體系「華嚴三聖」的盧舍那佛（毘盧遮那佛）、文殊菩薩、普賢菩薩的組成十分相似，可說異名同體。唐代以後禪宗的盛行更是對《圓覺經》推崇備至，加深禪宗毘盧遮那佛與釋迦佛同體示現變異的認知，南宋所造〈釋迦三尊像〉（圖 4），畫面主尊佛為雙手結印頭戴寶冠，故稱此釋迦佛為「寶冠釋迦」，而此種「寶冠釋迦」造型並影響日本鎌倉時代許多禪寺的佛造像。¹¹

由上述推論宋代出現戴冠的毘盧遮那佛，除部分為唐密與華嚴密法結合外，

⁵ 〔日〕真鍋俊照，〈華嚴經變相圖の成立〉，《印度學佛教學研究》第 57 卷，第 1 号（東京：日本印度學佛教學會，2008 年 12 月），頁 75。

⁶ 〔日〕石田尚豐，〈華嚴海會善知識圖〉，《日本の美術：華嚴經繪》第 270 号（東京：至文堂，1988 年 11 月），頁 39-40。

⁷ 李世傑，《印度大乘佛教哲學史》（臺北：新文豐出版社，1982 年），頁 61-72。

⁸ 賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》（北京：文物出版社，2009 年），頁 49。

⁹ 林保堯編輯，《敦煌藝術圖典》（臺北：藝術家出版社，2005 年二刷），頁 31。

¹⁰ 此龕刻有榜題云：「弟子胡承德伏為四恩三有，命石工鑿，盧舍那佛會一十七身，所其來往觀瞻，同生淨土，時大宋乾興□□四月日記。」而宋真宗（968-1022 年）的乾興年號，在 1022 年開始使用，使用未滿一年，真宗即駕崩，故文中□□的闕字，應為「元年」。高念華主編，《飛來峰造像》（北京：文物出版社，2002 年），頁 59。

¹¹ 梅沢惠對日本神奈川建長寺所藏，南宋時所繪〈釋迦三尊像〉進行解說，收錄〔日〕神奈川縣立歷史博物館編集，《宋元仏画》（横浜：神奈川縣立歷史博物館，2007 年），頁 159。

多為華嚴密法，與禪宗的結合。至於，北方遼金地區佛教以密法（主要唐密的延續）和華嚴為主，故戴冠的華嚴毘盧遮那佛與密法大日如來同體。此外，亦有些毘盧遮那佛造像將戴冠省略，而雙手向外呈現華嚴佛光三昧印，例如宋代四川大足寶頂山法輪塔第二層的一尊佛像（圖 5）。

杭州飛來峰第 5 窟的中盧舍那佛，身著通肩袈裟，衣紋貼體，似曹衣出水，身上並未描繪任何的法界人中像。但在大理國、遼、金時期的毘盧舍那佛，出現身著袈裟，頭頂上未戴寶冠，但佛身上繪製法界人中像的情況。例如大理國張勝溫（生卒年不詳，約生活於 1163 年—1189 年）繪〈梵像卷〉中的「毘盧遮那佛」便是如此。遼寧朝陽北塔地宮出土遼代〈木質銀棺三佛圖〉中的主尊「毘盧遮那佛」亦復如是。舊金山博物館藏遼代的〈盧舍那法界人中像〉也是。北宋紹聖三至四年（1096-1097 年）繪製，山西高平開化寺壁畫中〈華嚴教主與華嚴十菩薩〉也是此種造型。

松本榮一考證認為此種佛身上繪製法界圖像，最早於于闐一帶製作，東傳至東土耳其斯坦，而後抵達敦煌地區，此種造像在中國主要出現於唐之前，應該與《華嚴經》密切有關。¹²石田尚豐考據此種盧舍那佛身上繪製法界圖像，早在西元 500 年前，中國即有此種造像。¹³但北魏以前至唐代時期，關於「法界人中像」問題學界爭論甚多，主要分為兩派，一派依據《華嚴經》認為是為盧舍那佛法界觀，另一派依據《法華經》認為是宇宙主的釋迦佛。但到宋遼時期所出現的法界人中像，基本上乃依據《華嚴經》詮釋華嚴教主並無爭論，但此種在佛衣身上繪製人中像的佛像，從宋代開始逐漸退流行，明清的佛像，佛衣幾乎不繪製法界圖像，與一般佛像身披袈裟並無差異。應該與宋代禪法與淨土盛行，相對而言華嚴教法式微，使得華嚴教法身觀門沒落有關。¹⁴而遼金、西夏、大理國對於華嚴與密法的契重，使得華嚴法界人中像的教主造像，得以流傳在該地域，並且發現相關案例。至於，北宋山西高平開化寺的華嚴法界人中像，其地理位置位處晉南，以地域環境而言而言必受晉北五台山佛教，與遼土的佛教影響，而五台山與遼土當時都是崇尚密法與華嚴教法之地，故出現人中像也就不足為奇。

將宋、遼、金、大理國各地華嚴教主的「華嚴佛光三昧印」比較，仍有地域性的差異，宋代浙江飛來峰第 5 窟與大理國張勝溫〈梵像卷〉中毘盧遮那佛，皆為雙手蓮花指，掌心向上，向外。至於遼代的造像與晉南開化寺的毘盧遮那佛，卻不捻蓮花指，而一掌心向上，一掌心向下呈現。為何會產生此二種造像差異，遼代華嚴佛光三昧印是否還具其它意涵，所產生的差異目前情況不明，待將來進一步探討。

¹² [日]松本榮一，《燉煌畫の研究》圖像篇（東京：東方文化學院東京研究所，1937 年），頁 291-314。

¹³ [日]石田尚豐，《日本の美術：華嚴經繪》通卷 700 号（東京：至文堂，1988 年 11 月），頁 19-20。

¹⁴ 李玉珉，《佛陀形影》（臺北：國立故宮博物院，2011 年），頁 64。

三、華嚴教主智拳印到毘盧印

華嚴宗教主與唐密教主本質上是同體異名，華嚴貫稱毘盧遮那佛，密宗則稱大日如來，在唐五代時二者大體上並不混用，在造型表現異有差異，華嚴宗教主以佛貌，身著袈裟，手印一般以說法印為主；唐密教主以菩薩貌，頭戴寶冠，身著菩薩裝，在胎藏界則以明確定印表現，而金剛界則以智拳印呈現。

到了宋、遼、金、西夏時期，唐密教法在遼、金、西夏顯得較宋土相對盛行，而當時《金剛頂經》較《大日經》興盛，大日如來的手印主要以金剛界智拳印呈現，至於華嚴教主的手印在宋土部分智拳印，反而北方遼金地域的華嚴教主卻常使用智拳印。所謂智拳印在唐代不空（705-774 年）所譯《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》云：「智拳印所謂，中小名握拇，頭指柱大背，金剛拳乃成，右握左頭指，一節面當心，是名智拳印。」¹⁵清代咫觀（生卒年不詳，同治年間人）《水陸道場法輪寶懺》云：「手作大智拳印，以二手作拳，左手頭指初分，平入右拳內，握之起立成印。」¹⁶智拳印蘊含理智不二，生佛一如的深邃，又稱為大智拳印、菩提最上契、金剛拳印、大日法界印、能滅無明黑暗印。¹⁷

在黑水城出土遼、金、夏時期佛教遺書中，相關華嚴教主畫像，除 TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉殘本未見主尊華嚴教主外，其餘 TK61（圖 6）、TK72、TK98（圖 7）、Дх8270、TK142、TK243（圖 8）、TK246 經變皆有之，但畫面中華嚴教主的手印與髮式卻略有差異，詳參「黑水城出土遺書中華嚴教主造像簡表」（表 1）。

表 1 黑水城出土遺書中華嚴教主造像簡表

次序	刻本	作品名稱	手印	髮式	年代
1	西夏	TK72〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	螺髮	1161 年
2	西夏	TK61〈入法界品變相〉	一式：智拳印，右手不伸直食指	寶冠	1189 年
3	西夏	TK98〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	螺髮	1196 年
4	西夏	Дх8270〈華嚴三聖版畫〉	一式：智拳印，右手不伸直食指	螺髮	
5	金	TK142〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	寶冠	
6	金	TK243〈入法界品扉頁圖毘盧遮那佛〉	三式：智拳印（毘盧印）	戴冠	
7	金	TK246〈梵行品扉頁圖毘盧遮那佛〉	三式：智拳印（毘盧印）	螺髮	

上表中將黑水城出土華嚴教主手印，依其類型不同細分三類。其中第一式手

¹⁵ 〔唐〕不空譯，《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》卷一，收錄《大正新脩大藏經》第 19 冊，頁 322 中-下。

¹⁶ 〔唐〕咫觀編，《水陸道場法輪寶懺》卷九，收錄《已新纂大日本續藏經》第 74 冊（東京：圖書刊行會，1975-1989 年），頁 1010 下。

¹⁷ 全佛編輯部，《佛教的手印》（臺北：全佛文化，2000 年），頁 50。

印，左手伸食指，其餘指握掌，食指入右手拳中，右手的食指不伸直，右手上左手下，契合唐代金剛界密法大日如來手印。整體而言，宋、遼、金各地均有發現華嚴教主持此手印，應受密法大日如來印契之影響。第二式手印與智拳印十分相像，但右手的食指卻伸直，這是智拳印演變而來，在宋、遼、金時期開始出現。至於，第三式手印出現乃第二式脫變而來，此種將兩手食指並豎，食指尖相合，右手其餘指，押覆左手，在清代《造像量度經》云：「如來部主毘盧（盧）如來，白色，手印二拳收胸前，左拳入右拳內把之，而二巨指並豎，二食指尖相依。謂之最上菩提印。」¹⁸此手印稱最上菩提印，一般俗稱毘盧印，這種手印在宋、遼、金各地均有發現華嚴教主持此手印，例如大同善化寺大雄寶殿中的金代大日如來便是如此。大致可知，當時中國北方毘盧印延續密法體系，主要流傳於遼、金、西夏。而當智拳印轉換為毘盧印時，可能其意涵也跟著轉變，二者都表示具無上智慧內涵，但毘盧印又名最上菩提印還具有發無上菩提密意顯得十分特殊。

而黑水城遺書中刻印華嚴教主，螺髻上分為戴五方佛冠與不戴冠區別，若華嚴教主，頭戴寶冠，手結毘盧印，身著袈裟佛裝，外貌與大日如來無異，難分軒輊，全盤受密法大日如來影響。而華嚴教主展現出戴冠的毘盧遮那佛，在宋土出現主要延續《圓覺經》與《華嚴經》融合，《圓覺經》說明大乘圓頓之理，以及如何禪觀行實踐之法。而不戴高冠華嚴教主，保存唐五代以來華嚴教主佛造像的傳統，而手結毘盧印卻受密法大日如來之影響，乃華嚴教主融合大日如來的特質。但不管如何，二者造像卻將密教金剛界大日如來，與華嚴教主毘盧遮那佛合一，為此時代華嚴密法造像特色。至於北方遼金時期出戴冠的毘盧遮那佛，則反映出華嚴與密法的融合思想。

而當時南方宋土的智拳印發展，亦發現宋土華嚴教主毘盧遮那佛、密法教主大日如來結此手印，如臺北國立故宮博物院藏宋代鑄造〈青銅鎏金大日如來塑像〉（圖 9）。另外在四川地區，南宋妙高山第 3 窟華嚴三聖像，主尊華嚴教主結此手印，但雙手位置相反，呈現左手在上，右手在下的情況，此與儒家禮法以左為尊可能有密切關係，為四川一帶造像地域性的獨特表現（圖 10）。

至於，北方毘盧印在宋土華嚴教主毘盧遮那佛、密法教主大日如來，目前尚未發現結此手印案例，可能當時宋土並不流行此類手印用於教主身上，但卻在其他的佛教藝術像中卻有發現之，相關案例也不多。藏於台北故宮博物院的〈宋人畫如來說法圖〉（11），此幅曾為北宋晚期宮廷內府收藏，畫面中釋迦如來端坐蓮臺上說法，身旁站立二位弟子阿難與迦葉尊者，其中站立佛左側的迦葉尊者便雙手當胸結毘盧印，尊者在此時期手印多以抱拳印展現，迦葉尊者因過去福德因緣

¹⁸ [清] 工布查不解說，《造像量度經》，收錄《大正新脩大藏經》第 21 冊，頁 949 上。

得以手掌放紫金光之光芒，故手抱拳，慈憫眾生，不受耀眼光芒刺激。抱拳乃慈悲表現，和毘盧提印的發菩提心具有某些相契之處。此外，抱拳動作與毘盧印外型上，十分相似，只差前者雙手不豎起食指，但後者卻豎起之。而宋代關於迦葉尊者持此手印的造像也不多見，北宋徽宗時期該作品年代較相關黑水城遺書來的早，究竟宋土自行發展出手印，還是受北方異國影響，相關史料缺乏，尚待釐清。而四川地區也有發現神僧造型，雙手當胸結毘盧印的情況，例如南宋陳家岩第 1 號窟，中的僧人便是如此，該石窟主要由三身佛、華嚴七處九會、五十三參、十二圓覺所構成，以華嚴為主體故畫面出現與華嚴教法有關毘盧印並不會感到意外，可能表現僧人入毘盧性海之中（圖 12）。但該窟毘盧印左右手，與北方遼金時期毘盧印左右手相反，反映南方四川禮法以左為尊的傳統。

四、華嚴教主抱掌菩提圓滿具足印

宋遼金時期，在宋土雖然至今未發現華嚴教主手結毘盧印案例，但卻出現相似的抱拳手式，乃雙手當胸，一手抱拳，另一手四指併攏，壓疊於拳上方，二大拇指豎直相靠，此手印名稱為何，史料並未載明，且現存唐五代的華嚴教主教與密教教主造像，也尚未發現此種手印。

華嚴教主頭戴寶冠雙手當胸結此手印時，在宋土南方四川地區所發現幾乎清一色，皆左手在上包覆右手掌拳，例如四川重慶一帶：大足佛灣第 29 窟的圓覺洞、四川安岳茗山寺第 5 窟（圖 2）、小佛灣第 8 號龕（圖 13）、大佛灣 14 號毘盧洞、安岳華嚴洞窟（圖 14）……等。至於，中原地區與江南地區佛結此手印的佛造像並不多見，例如 1965 年溫州白象塔出土的一尊北宋〈背屏式磚雕佛坐像〉（圖 15），雙手結此印，但塑像並未刻銘文榜題準確闡釋佛尊身分，且該尊佛像並未戴寶冠。

該類手印名稱為何？古籍文獻並未載明，胡文和曾經對寶頂山第 14 窟進行探討，認為此手印，可能與「說法印」有關。¹⁹但筆者對此說「說法印」尚有存疑。筆者認為華嚴教主結該手印與古代中國抱拳禮相似，關於抱拳禮為古代賓主相見時常用的揖禮之一，古代漢人尚左，故抱拳禮應該左手在上握右手，契合《道德經》三十一章所云：「君子居則貴左，用兵則貴右。」具有以文壓制武力，勇不滋亂，武不犯禁，止戈為武的意涵。所以華嚴教主以左手在上，右手在下，以契合傳統儒家禮法。

但從唐宋代時期的遺例來看該手印一般都左手上包右手拳，除了運用在華嚴教主外，有時也在羅漢尊者、天王力士、侍者…等造像用之。遼代重熙七年建造（1308 年）大同華嚴寺薄伽教藏殿，殿內塑遼塑 29 尊，其中迦葉尊者便手結此印

¹⁹ 胡文和，〈大足寶頂「毘盧道場」和「圓覺道場」圖像內容、源流新探索：破譯「六代祖師傳密印」謎底〉，《法鼓佛學學報》第 2 期（臺北：法鼓佛教研修學院，2008 年 8 月），頁 251-252。

(圖 16)。北宋中葉繪製的山西高平開化寺壁畫，北壁佛說法圖中兩側諸弟子，各有一尊弟子結此手印。大理國張勝溫〈梵像卷〉中的「戍博迦尊者」便是手持此印(圖 17)。溫州白象塔出土的北宋〈迦葉立像〉亦復如此。山西太原晉祠聖母廟中的宋代泥塑女官史也是如此，皆左手在上，右手在下，左手包覆右拳印。但也有部分呈像相反情況，出現右手在上，左手在下的情況，例如 1956 年蘇州虎丘雲嚴寺塔出土宋代〈浮雕佛像石函〉四面皆刻一佛、二弟子、二菩薩，其中弟子阿難皆合掌，迦葉尊者皆反抱拳。1965 年溫州白象塔出土的宋代〈磚雕天王像〉也是如此，原本天王握拳的左手持一物至胸前置物架上今佚失。

或許宋代時期雖然尚左以左上右下的抱拳禮為主體，但亦出現部分反抱拳的情況，或許當時還未嚴格區分，但明清時期確有嚴格區別，以正抱拳為吉拜，多用見面問禮，反抱拳則表凶拜多用于吊喪。佛教之間有時使用正抱拳禮，例如遼寧省博物館藏(傳北宋)張激繪，〈白蓮社圖卷〉，繪畫風格應為明代之作，畫面中一位僧侶便手持此印。此外，正抱拳亦是道教叩拜禮的一種，與道友見面時一種禮儀，左手抱右手意為懲惡揚善、負陰抱陽。

至於，宋代的華嚴教主持此手印，從造像流變而言由世俗正抱拳禮借用而來，該手印在世俗上具有以文壓武，乃儒家「仁智」的表現，與佛門的「悲智」相契，因此被佛教使用。佛教在運用上應該賦予更深的意涵，但相關文獻史料並無直接史料闡述此義理。在唐密手印的義理上，印相握拳四指，以大拇指壓指中節側方，常為胎藏部印母，稱為胎拳，或稱蓮花拳，多指未敷之蓮花。²⁰未敷之蓮花表示眾生涵藏未開敷的菩提心，使眾生得以發起始發菩提之種。²¹左手宛如已敷開蓮花，包覆在左手拳上，表示證悟果德，福德圓滿，為清靜無染的自在解脫。而此蓮花的意涵也契合華嚴教意，象徵華嚴圓滿的世界觀，一即一切，一切即一的華嚴藏海世界觀，而華嚴世界由大悲入，發菩提心起，最後證入法界同毘盧遮那佛身，入華嚴性海的思維。在大足石窟中，南宋開窟小佛灣第 5 窟，毘盧遮那佛當胸結此印，頭戴高冠，身放放大光芒，兩側刻對聯「各發無上菩提心，願入毘盧法性海」此對聯可映證之。

關於，此抱掌印乃中土引自儒家禮法而來，為宋代自創新格，並未載明如何稱呼，以「各發無上菩提心，願入毘盧法性海」來看，菩提初發至圓滿具足義理，故筆者暫將此稱為「菩提圓滿具足印」。而該手印因中土所創，故有別天竺傳統上以右為尊的傳統，從遼、金、西夏的華嚴教主的智拳印即可看出右上左下，但宋土的儒家禮法以左為天、陽、男子；右手為地、陰、女子的思維，故左手在上右手在下，有違唐密傳統。

²⁰ 吉布，《藏密圖文百科 1000 問》(西安，陝西師範大學出版社，2010 年)，頁 397-398。

²¹ [日]秋山正美，《仏像の印相をたずねて》(東京：文進堂，1973 年)，頁 222-223。

宋遼西夏時期在政權地域的南北分隔，使得華嚴教主的手印呈現分化現象，北方採用毘盧印，宋土採用菩提圓滿具足印，但到了元明大一統時代，南北佛教的交流，地域的二元造像分割現象顯然已經破除。明代時南宋的菩提圓滿具足印已經消失，受到北方菩提印影響，轉換相似的手印，便將二手的食指豎起相起，使得明清時期毘盧印產生兩種形式：其一，延續傳統遼金體系，左手下握拳，右手上抱左手拳掌，二手伸食指相捻的傳統，文後為方便論述將其稱為正毘盧印。其二，改造為右手下握拳，左手上抱右手拳掌，二手伸食指相捻，與前者手印相反，文後為方便論述將其稱為反毘盧印。在明代南北佛造像使用毘盧印，可發現正毘盧印與反毘盧印在大江南北並存的情況，例如山西明代洪洞廣勝上寺毘盧殿中毘盧遮那佛為正毘盧印；山西大同上華嚴寺大雄寶殿中大日如來手印結反毘盧印；山西平遙雙林寺大雄寶殿中毘盧遮那佛手印為反毘盧印；山西隰縣小西天大雄寶殿中毘盧遮那佛手印為反毘盧印；山西平遙鎮國寺大雄寶殿中毘盧遮那佛手印為正毘盧印。

五、東土佛門問訊禮意涵探討

問訊為佛教敬禮法之一，具有問候安好之意，而大智度論卷十，載有二種問訊法，若言是否少惱少患，稱為問訊身；若言安樂否，稱為問訊心。至後世之問訊，僅為合掌低頭。現在佛門對師長或同道問訊，一般而言合十，微點頭，口誦「阿彌陀佛」。

此外，漢傳佛教還有一種問訊大禮，在禮佛三拜，或請法時使用，其動作如下：首先，向上站立，雙手合十當胸。其次，身子向前彎 30~45 度，表虔敬領受佛恩教誨，順勢左掌握右掌，於腹前方結為右手在上，左手在下禪定印。接著，起身回正時將定印舉起，順勢二手掌背向外，掌心向內，左手在前，右手在內，食指與拇指豎起，雙手食指指尖相捻，雙手大拇指指尖相捻，呈三角型，餘三指平放合攏，將食指尖舉至眉心間。最後，雙手收回，當胸合十。將此四個動作連貫起來稱為問訊。而該禮儀在南傳、藏傳、韓日佛教並未見之，顯然形成年代較晚，應該在明清之際，因為日本遣唐、遣宋僧使來華學習文化歸國，並未見到此禮儀。明代佛教對韓國影響甚深，但今日韓國宗門未見該問訊禮。明末清初隱元隆琦（1592-1673 年）赴日傳法，開創黃檗宗，但也未見到此問訊禮，從傳宋代李公麟（1049-1106 年）所繪〈維摩演教圖〉，此幅應為明代中期之作，畫面中聽法菩薩不乏手結此反毘盧印的情況，由此推論漢傳佛門問訊禮極最早可能在明中葉才形成，究竟何地產生目前情況不明？如何傳播推廣也不清楚？此處暫略，待他日在進行探究。

雖然該問訊儀式，究竟如何誕生並不可考，但從法界定印，與舉至眉間豎起食指相捻的手印來看，二者可能和華嚴、密法、儒家禮法有關，會通形成獨特的手印。在法界定印方面，右手在上，左手在下，與漢傳佛教打坐時慣用左手在上，右手在下有別，早在隋代天台宗智顗（539-598 年）述《修習止觀坐禪法要》（又名童蒙止觀、小止觀）該書對於中國禪法影響甚深，其中定印指出：「次當安手，以左手掌置右手上，重累手相對，頓置左脚上，牽來近身，當心而安。」²²宋代禪人坐禪也多同此印，宋以禪宗為主，禪定印常以左手壓右手，表示以左手禪定壓制右手妄想。此現象也反映出中國隋、唐、宋、明禮教上以左為尊上大位，右為卑下位模式，故左上右下。而佛教密法中承襲印度文化，卻呈現相反以右為尊，傳悉達多由摩耶夫人右脅而生便可得知，胎金二藏大日如來本尊皆右手在上，左手下在下，其法界定印，表法界本性智，發菩提心方便之法。問訊儀式的法界定印，可能密法胎藏大日如來有關，也契顯教釋迦如來於定中所展現華嚴世界。

至於，舉起眉前，豎起食指、拇指相捻，其餘指平放合攏，左手在前，右手在後交疊，其手印與儒家的作揖禮相似，但豎起的食指卻又類似毘盧印，故該手印應該是結合世俗作揖禮與反毘盧印而來。而華嚴教主的毘盧印，源於唐密金剛界大日如來智拳印，表一切無上智，當轉換為毘盧印時，著重於發無上菩提的意涵。由此可知問訊的定印，與舉至眉前的毘盧印，與密法中金胎二藏大日如來本尊印有密切關係，蘊含入法界本體自性第一智發菩提心，故成就無上菩提。也契合宋代華嚴教主抱掌菩提圓滿具足印，傳達佛果初發至佛果圓滿入毘盧性海的密意。

為何問訊時雙手會舉至眉間，此與華嚴密法可能有密切關係，華嚴七處九會皆由教主放光說法，光中示現種種不思議境，第一會中放齒光、眉間光；第二會足輪光；第三會足趾光；第四會足趺光；第五會足膝光；第六會眉間白毫光；第七會眉間光、口光；第八會不放光；第九會白毫光。第一會中放眉間光闡釋華藏世界由此光嚴淨；第六會中放眉間白毫光，表入十地真如之境，圓滿果德，故白毫放果光，身上毛孔也放出一一光明。第七會眉間光表佛陀果行智德二業圓滿，得莊嚴報身自在。第九會放白毫光，光名「普照三世法界門」，頓諸法界，普照一切世界海。毘盧印舉至眉間祈本身三密合一，毘盧遮那眉間放光加持，表發菩提心，圓滿十地，入佛果功德，證入毘盧性海，普照華藏世界不可思議的意涵。

六、小結

宋遼金西夏時期是中國一個特殊時代，政權的南北分化，各國君主對於佛教

²² 〔隋〕智顗述，《修習止觀坐禪法要》卷一，收錄《大正新脩大藏經》第46冊，頁465下。

基本上崇佛，並給予一定尊重。北方的佛教以密法、華嚴為主；宋土的佛教以禪宗、淨土為主力，但有些地域仍有相關華嚴教法弘傳。

使得此時期的華嚴教主造像多元，在手印方面除了傳統說法印的延續外，又有出現些獨特的手印，主要如下：第一，智拳印，此印為唐密的大日如來印契移用，主要流傳於北方。第二，毘盧印，又稱最上菩提印，該印由智拳印演變而來，似乎北方形成時間較南方早，為中國本土化開創獨特手印。在北方為右手在上，左手在下的正毘盧印，源於印度文化以右為尊的傳統。第三，華嚴教主抱掌菩提圓滿具足印，主要流傳在宋土四川大足一帶，使用作揖的抱拳禮轉換而來，該手印象徵佛果初發至佛果圓滿入毘盧性海的表徵，為中土獨特手印，但該手印元明時期受到北方正毘盧印影響，後代轉換為反毘盧印。第四，華嚴佛光三昧印，其出現似乎也與華嚴密法有關，亦為中國本土化手印，象徵華嚴教主大放的世界觀，該手印在宋土浙江、山西，大理國，遼國等處皆有發現，其佛身分為一般佛身與法界人中像二種。

今日佛門的禮佛中的問訊禮儀，可能形成於明中葉後，究竟於何地域產生，目前史料欠缺情況不明，但從問訊動作分解，法界定印與華嚴、密法胎藏界有關，表本性真如自有，發菩提心。問訊放在眉間處的反毘盧印，則借用儒家作揖禮結合毘盧印而成，象徵成就無上菩提的圓滿，入華藏世界，此與華嚴、密法金剛界有關。



圖 1 〈盧舍那佛會〉，石刻浮雕，146x150cm，北宋乾興元年（1022 年刻），杭州飛來峰石窟第 5 窟。

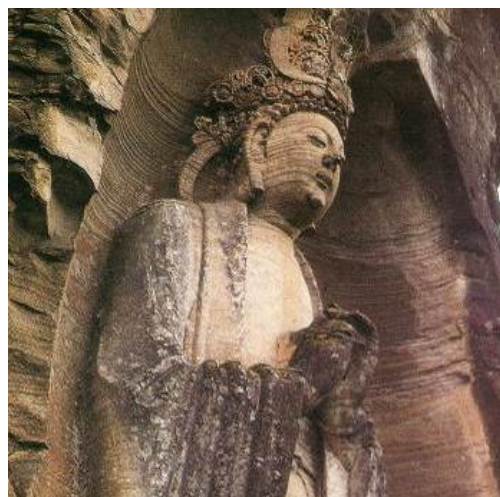


圖 2 〈毘盧遮那佛〉，石刻，北宋，四川安岳茗山寺第 5 窟。



圖3 〈木質銀棺三佛圖〉，銀質部分鑲金，遼，1993-1996年對遼寧朝陽北塔地宮出土。



圖4 〈釋迦三尊像〉，絹本設色，133.3x83.3cm，南宋，〔日本〕神奈川建長寺藏。



圖5 〈毘盧遮那佛〉，石雕，宋代，四川大足寶頂山法輪塔第二層的一尊佛像。



圖6 TK61〈入法界品變相〉部分，西夏刻本，1189年，黑水城文獻。

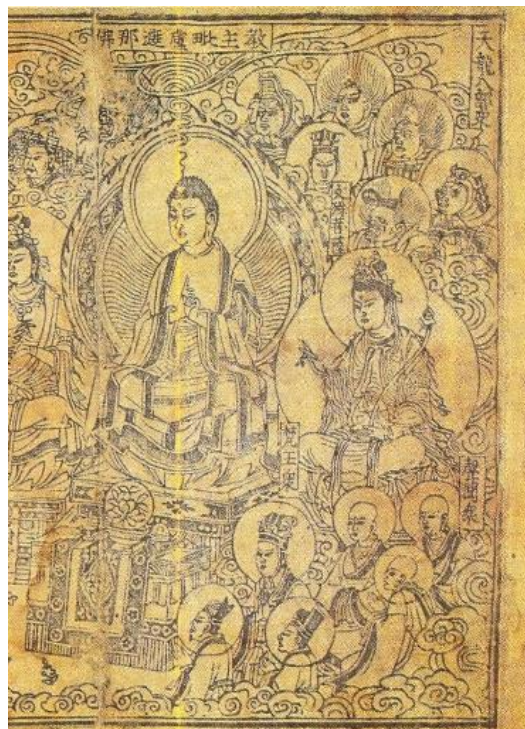


圖7 TK98〈入法界品變相〉部分，西夏刻本，1196年，黑水城文獻



圖8 TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉部分，金刻本，黑水城文獻



圖9 〈青銅鑲金大日如來塑像〉，青銅鑄造，宋代，國立故宮博物院藏。



圖 10 〈華嚴三聖像〉，石雕，南宋，妙高山第 3 窟。



圖 11 〈宋人畫如來說法圖〉部分，北宋，國立故宮博物院藏。

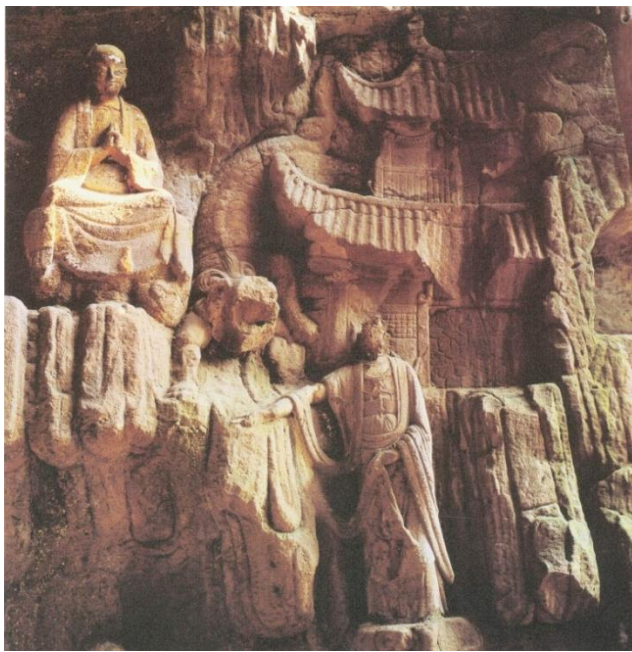


圖 12 〈華嚴造像〉，石雕，南宋，陳家岩第 1 號窟。



圖 13 〈毘盧遮那佛〉，石雕，宋，安岳石窟毘盧洞第 8 窟。



圖 14 〈華嚴三聖造像〉，石雕，宋，安岳石窟華嚴洞。

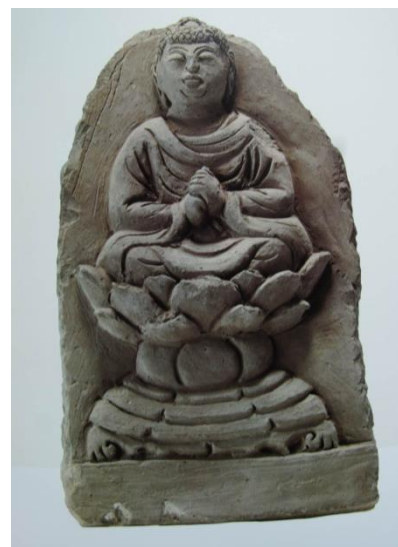


圖 15 〈背屏式磚雕佛坐像〉，磚塑雕刻，北宋，溫州白象塔出土。



圖 16 〈迦葉尊者像〉，泥塑，遼代重熙七年建造（1308 年），大同華嚴寺薄伽教藏殿。

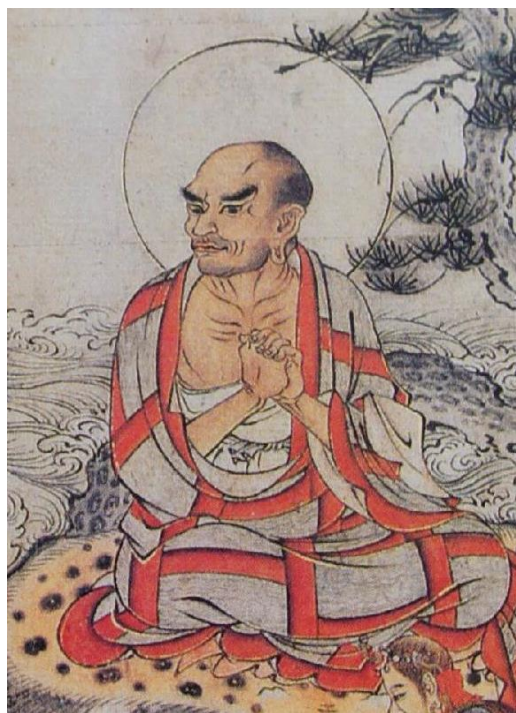


圖 17 「戍博迦尊者」部分，出自〈梵像卷〉，紙本設色，張勝溫，大理國，國立故宮博物院藏。