

# 佛陀三十二相与圣人异相

张远

佛教自东汉末年传入以来，对中国政治、经济、文化等各个方面都产生深远影响。佛陀三十二相，作为佛教文化的一个独特元素，不仅雕刻于石窟古刹、记录在无数佛典，也改头换面地出现在文学、历史、甚至是俗文化的字里行间。季羨林先生就曾考察过佛陀三十二相在正史帝王描写中的具体表现。佛陀三十二相在一些文学作品和民间相书之中并不少见。相关例证，不胜枚举。然而对佛教传入之前中国固有的文化形态与佛教文化之间的比较，尤其是涉及到三十二相的方面，却并没有多少研究。中国上古的圣人异相与三十二相的形态如出一辙，二者正是可以用于文化对比研究之例证。下面就谈谈佛教传入之前佛陀三十二相与中国上古圣人异相相互隔绝、平行发展而来的特征，借以考察中印文化异同。

佛陀三十二相在最早一批译出的佛典中就有叙述。而早在佛教传入之前，中国就有关于“圣人异相”的记载。

西汉淮南王刘安撰《淮南子》（四部丛刊本）卷十九载：“尧眉八彩，九窍通洞，而公正无私，一言而万民齐。舜二瞳子，是谓重明，作事成法，出言成章。禹耳参漏，是谓大通，兴利除害，疏河决江。文王四乳，是谓大仁，天下所归，百姓所亲。皋陶马喙，是谓至信，决狱明白，察于人情。禹生于石。契生于卵。史皇产而能书。羿左臂修而善射。”并且说，上述“八贤”千年一遇（书中原作“九贤”。因“禹”出现了两次，实为“八贤”）。东汉王充著《论衡》（四部丛刊本）卷三说：“黄帝龙颜。颡项戴午。帝尝骈齿。尧眉八采。舜目重瞳。禹耳三漏。汤臂再肘。文王四乳。武王望阳。周公背偻。皋陶马口。孔子反羽。斯十二圣者，皆在帝王之位或辅主忧世，世所共闻，儒所共说。”从而将《淮南子》中的“八贤”扩展成“十二圣”。除此“十二圣”外，《论衡》又补充道，“苍颡四目，为黄帝史。晋公子重耳佻胁，为诸侯霸。苏秦骨鼻，为六国相。张仪佻胁，亦相秦魏。项羽重瞳，云虞舜之后，与高祖分王天下。陈平贫而饮食不足，貌体佼好而众人怪之，曰：‘平何食而肥？’及韩信为滕公所鉴，免于铁质，亦以面状有异。面状肥佼亦一相也。高祖隆準，龙颜美须，左股有七十二黑子。”等等。

由此可见，佛教传入之前中国的圣人书写——《淮南子》、《论衡》等书中记载的“八贤”、“十二圣”，以及春秋两汉的其他圣贤，至佛教东汉末年传入中国之后，与佛陀三十二相异同并存，遥相呼应。现在就将二者特点比对如下。

## 一、“多”与“大”

二者的首要不同在于，中国的圣人异相，突出一个“多”字，而佛陀的三十二相（梵 mahāpuruṣa，即“大人相”），虽然总的数量众多，然而究其分别各相，却并无“多”的含义，暂且将其特征归结为一个“大”字。此处所谓之“大”，与“大人相”之“大”同义（梵 mahat，复合词前作 mahā，音写为“摩诃”），非体积或数量

的庞大，而是意为“伟大”或“殊胜”，即与众不同之相。

对于《淮南子》记载之“尧眉八彩，九窍通洞。”许慎注释说，“尧母庆都，盖天帝之女，寄伊长孺家，年二十无夫。出观于河。有赤龙负图而至，曰：‘赤龙受天下之图。有人赤衣，光面八彩，须髯长赤。帝起，成元宝。’奄然阴云。赤龙与庆都合而生尧。视如图。故眉有八彩之色。”通常人们的眉毛只有一二种颜色，或黑或灰，再或者，年老之后须眉斑白。尧帝的眉毛却拥有光彩熠熠八种颜色。这显然是异于常人，并且是“多”于常人的。

《淮南子》记载，“舜二瞳子，是谓重明。”《史记·项羽本纪》说，“舜目盖重瞳子，又闻项羽亦重瞳子，羽岂其苗裔耶？”《读书纪数略》（文渊阁四库全书本）卷二十九记录了拥有“重瞳”异相的君臣八人。他们是舜、项羽、王莽、吕光、李煜、沈约、鱼俱罗和萧友孜。还有就是《论衡》中提到的“苍颡四目”，也是说苍颡双目重瞳，所以加起来算四只眼睛。可见，重瞳现象在历史上并非个案，而是一个可能存在的生理现象。关于“重瞳”，很多学者都做过考察。有些人认为“重瞳”是罕见的“一目两眸”或“两层眼珠”（马斗全《关于“重瞳”》，《读书》，1995年11期），另一些人认为“重瞳”是瞳孔畸形，还有些人认为“重瞳”是白内障（卞毓方《舜目“重瞳”考》，《文汇报》，20080722期）或斗鸡眼（杨振国《“重瞳”再训》，《内蒙古民族师院学报》（哲社版），1993年2期）。无论“重瞳”是什么生理现象，古人所见，应如《尸子》（清平津馆丛书本）所云：“舜两眸子，是谓重明”，是一个眼珠，两个眸子。这显然是异于常人，并且是“多”于常人的。

对于《淮南子》所载“禹耳参漏，是谓大通。”又说“文王四乳，是谓大仁。”许慎注释说，“乳所以养人，故曰大仁也。”有趣的是，文王是个男子，他的“乳”怎么能“养”呢？然而无论如何，在古人看来，乳比常人多出一倍，也毕竟是好的。还有《论衡》中说的“帝啻骈齿”，其实就是整齐的龅牙，在正常的牙齿外又长出一排牙齿。相传大禹、周武王、孔子和南唐后主李煜也都有“骈齿”。还有《论衡》中提到的“汤臂再肘”。《太平御览》（四部丛刊本）卷八十三中说，“雒书灵准听曰：黑帝子汤长八尺一寸，或曰七尺，连珠庭，臂二肘。春秋元命苞曰：汤臂二肘，是谓神刚。”卷三百六十九又说，“春秋元命苞曰：汤臂四肘，是谓神刚。”也就是说，商汤每一只胳膊上有两个手肘，比常人多一肘。如果将这个现象如“重瞳”一般考证一番，恐怕又是卷帙浩繁的一批文献。这样看来，汉高祖刘邦“左股有七十二黑子”还更合乎常理一些。

此处并非要探讨这些历史记载在生理上的可能性，而是关注这些记载本身——古人为什么会记录或撰写这些“多”于常人的异相呢？这或许是因为，在中国的世俗文化中，人们很容易承认“有”（或者说“存”）这个概念。正如日本学者中村元在他的《中国人之思维方法》一书中所说，“与‘有’相似的字有‘存’。……而且‘存’较之‘有’，更含有人意志的努力的意味，在这点上，是极能表示中国性格的字。”（中村元《中国人之思维方法》，徐复观译，台湾学生书局，1995年，38页）通俗地讲，中村元所谓的“存”就是“使之有”的意思。

由“多”表现出的特异之相，正是体现了这种“使之有”的思想。“自然之现实既如实全被肯定，即不再存有任何可否定的东西。此种思维方法，在中国很早便已存在。”（同上，136页）例如经典的四书五经，后世书籍虽未逐字抄写，却也表现了其中的要义。所以，在圣人异相之上，首先是承认凡人相的存在，然后将这一“信仰已存”的理念推而广之，就可以过渡到“使之有”。此过程可以写作如下等式：

“凡人相 1（有之）+凡人相 2（存之）=‘多’之异相”

进而，可以对圣人“多”相得出如下解释：“有”的，就是被默认合理的。因而可以再“有”。“多多益善”的思维正源于此。即使这个多有的是男人的乳或是腩上黑子，也是神异而合理的。很多个“有”就象征了丰饶。

然而在印度特别是佛教的理念中，一方面强调“无有”（梵 *abhāva*），一方面强调“希有希有”（梵 *āścarya*）。世间存在本是“无”，是十二因缘和合而成，而世尊佛陀要在俗世间运用俗谛宣扬真谛，就要拥有众生所没有的“希有希有”。这个“希有希有”，既是佛陀宣讲的佛法，又是佛陀展现的神通，又是佛陀本人。所以佛陀的三十二相，几乎没有一个是只在数量上占优的凡人相，而是，全部是“未曾有”的大人相。

例如第一相，“头顶有乌瑟膩沙（肉髻）”。首先，乌瑟膩沙让佛陀天生高人一等；其次，乌瑟膩沙是佛陀天然的“乌纱帽”。中国古代成语之中的“高高在上”、“高人一等”、“高山仰止”等等，都在说“高”的可贵。

对于“高”、“下”的等级观念，种姓制度森严的古代印度社会相当推崇。佛陀的顶髻，正是象征着对印度种姓制度的挑战。《撰集百缘经》记载，佛陀为三界众生说法，露出微笑，放出五色光华，绕身三匝返回佛身。J·斯特朗（John Strong）教授引征吠底耶（Vaidya）的注释进一步解释说：此光华进入佛身的不同部位，象征佛陀对听法发愿之人的受记：若此人得无上正等觉，则光华进入乌瑟膩沙；若得缘觉，则进入眉间白毫；若得阿罗汉果，则进入佛口；若成为诸天，则进入肚脐；若成为转轮王，则进入手掌；若成为凡人，则进入双膝；若成为畜牲，则进入脚踵；若成为鬼魂，则进入脚趾；若堕地狱，则进入足底。如阿难所说，“如来尊重，不妄微笑。”佛陀的微笑象征了佛教的宇宙观以及对婆罗门教等级制度的重构。《梨俱吠陀》中的《原人颂》，描写众神举行祭祀，以原人（*puruṣa*）做祭品。当众神分割原人时，“他的嘴变成婆罗门，双臂变成罗阇尼耶（即刹帝利），双腿变成吠舍，双脚生出首陀罗。”据斯特朗教授评论，“这首著名的《原人颂》，成为婆罗门教等级制度的依据。而佛陀的微笑，正是在于瓦解婆罗门教的根本。”基本预设即以高为贵，等级从高向低依次递减。原人的嘴与婆罗门相对应，而在佛陀的微笑等级中，佛口仅与阿罗汉果相对。也就是说，婆罗门与阿罗汉属于同一等级，无法到达缘觉，更无法企及无上正等觉。如果说，缘觉在齐眉的高度，对于一个道行高深的“梵志”（即婆罗门）来说还不是绝无可能，那么，在佛陀之外任何人都不具有的乌瑟膩沙等级的无上正等觉，则确实需要摆脱肉体、证悟佛法才可以达到。顶髻乌瑟膩沙，显示出成佛的状态远远高于一个天生的婆罗门。这也可以为佛陀乌瑟膩沙之相提供旁证。这样高贵、吉祥又高深莫测的大人相，平凡的众生又岂能拥有？

再如，《方广》第三十相“手指足指网缦（犹如鹅王）。”这一希有之相隐喻了佛陀对三界的统治。佛陀不仅可以上天入地，还能在水中畅行无阻。这也许正恰如其分地表达了人们对于身不可及的“水陆两栖”能力的向往。

## 二、“动”与“静”

佛陀的另一组大人相可概括为“轮旋相”，其不仅标识了“大”的特征，还体现出佛陀相好庄严与中国圣人书写之间的另一重要不同：“动”与“静”的对立。在佛陀身上，凸显出一个“动”字；而在中国圣人的身上，则是突出一个“静”字。

“轮相”是一组具有独特动态的相，又可进一步分为“轮相”和“旋相”。

千辐轮相，如《方广大庄严经》第三十一相“手指足趾修长，掌心富贵，生有千辐轮，放出清净光”。《佛光大辞典》称千辐轮相“象征佛之转法轮，现于足下，表示游化诸处之转法轮；说法时，则显现于手掌上之转法轮印，用以指示种种事物；现于齿面，则表示佛说法所宣吐之教理。”千辐轮其实是法轮的变形，显现于佛陀的足、手和牙齿，而其无论出现在哪里都象征了“转法轮”之最高法教。

胸有万字（见于《长阿含经》、《太子瑞应本起经》、《普曜经》和《梵摩渝经》等）也包含了“转轮”的意象。佛经中“千辐轮”和“万字”（图形为“卍”或“卐”）的形象时有混用。例如《佛本行集经》卷十二“万字轮文，福德之手”，《根本说一切有部毘奈耶药事》卷六“尔时世尊以百福鞞万字轮相施无畏手”，《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷二十六“尔时世尊便以上妙轮相万字吉祥网鞞其指”等。因“千辐轮”是转法轮的象征，所以“法轮”也常与“万字”相提并论。这些吉祥符号具有一个共同特点，那就是“轮”的意象。有轮，就会有轮轴，就会有旋转。旋转，就会有方向。法轮常转，万字右旋。这些无疑是具有独特动态的相。

“旋相”包括螺发右旋、眉间白毫右旋、身毛右旋。佛陀不仅头生卷髮，而且全部右旋。对眉间白毫相的补充描述称：引长一寻，右旋螺如真珠，大放光明。还有第二十二相：体毛右旋，毛尖朝天。这一相与第二十一相相连，描述佛陀身体不仅“一孔一毛”，而且每一根体毛都右旋向上。

千辐轮和万字之“轮相”与螺髮右旋、额间白毫右旋和身毛右旋之“旋相”具有一个相同的特征：“右旋”。佛陀的手足和胸臆，无论是千辐轮还是吉祥万字，无论是德字还是喜旋，均是右旋，螺髮右旋，眉间白毫右旋，指纹右旋，胸前万字右旋，一孔一毛，身毛上靡右旋。这种动态的旋转遍及佛陀全身。甚至在梵本《方广大庄严经》第四十四好还描述说，“*abhipradakṣiṇa-āvarta-gatiḥ*（“行顺右”，步伐右旋）”。佛陀之身即是由无数个“右旋”构成。

这个“右旋”包括两方面的含义：

“右旋”=“右”+“旋”。

“右”，是一个方位名词，可以体现一个相对的位置，但也可以动态地指示运动的方向。在春秋战国时期，绝大多数国家都是“以右为尊”。例如“无出其右”语出《汉书·高帝纪下》：“贤赵臣田叔、孟舒等十人，召见与语，汉廷臣无能出其右者。”颜师古注：“古者以右为尊，言材用无能过之者，故云不出其右也。”可见，在中国文化中，“右”常常表示一种等级序列，具有静态的内涵。然而在印度，“右”常常与“旋”相连，意为“旋向右”，与“旋”的动作不可分割地合而为一，又寓意吉祥。例如结婚仪式上新郎执新娘的手右绕祭火三匝；又如，对某人表示尊敬时绕其右行等。这也是佛教与印度传统文化的“右旋”仪式相统一的一面。

“旋”也可以包含两方面的内容。其一，表示一个“旋转”（turning around）的运动；其二，表示一种“卷曲”（twisted）的状态。千辐轮右旋和吉祥万字右旋是“旋转”，螺髮右旋、眉间白毫右旋、身毛上靡右旋是“卷曲”。前者是纯粹的运动，后者是动态的静止。然而，无论是“旋转”还是“卷曲”，梵文中都用 *āvarta*（旋转）来表示。“*Āvarta*”来自一个动作，字根为 *ā-√vṛt*。这个 *√vṛt* 字根，被金先生列为梵语中常用的表示存在的六个字根之一。旋转（*vartamāna*），即是一种存在，而且是一种正在进行的、运动着的存在。“*vas* 指单纯的、抽象意义的存在，或静的、绝对的存在。*√bhū* 指变动的、具体意义的存在，或动的、相对的存在。”“至于出自 *√vṛt*（转）而表示存在的动词”，指的是一种“动态的存在”。在佛教哲学看来，一切都流动不停，刹那生灭，这样的存在当然是‘转’。动词 *√vṛt*（*vartate*）正是指

这种情况的存在。（《试论梵语中的“有——存在”》，《梵竺庐集丙·梵佛探》，江西教育出版社，1999年9月，112—113页）

除此之外，“旋转”还容纳了更为丰富的内容。正如轮子需要一个轮轴和若干根辐条，旋转必定要有一个中心和一个离心的距离，这样旋转才能成为可能。那么，当这个旋转的半径无限延伸，这个轮将涵盖一切，而旋转这个圆周运动，也涵盖了万事万物的运行轨迹。佛陀集所有旋转之中心于一身。然而，佛陀身上所具有的，又不是简单的旋转，而是旋转向下（如螺髻、白毫和身毛），或是旋转向四方（如千辐轮和万字），正如那半径无限拉长的而且是螺旋的圆周运动。例如万字的标记，以一个中心开始，四条折线（如弯曲的辐条）可以无限伸长，没有尽头，指向四面八方，遍及四面八方。在佛经中，“万字”出现在佛陀身体各处，其旋转亦无处不在。当佛陀胸前的万字旋转，手足的千辐轮旋转，等等，这些旋转轮辐的延长线将覆盖世间万物。也就是说，以佛陀一人一身之上的旋转，笼罩世界，并囊括世间一切变迁。正如转轮象征着统治世界，一个旋转的万字，同样也是至高统治的符号，并恰如其分地诠释了佛陀出生时的豪言，“天上地下，唯我独尊！”

“向右”是印度传统文化中吉祥的象征。“旋转”是一种流转不息、包容万象的存在状态。吉祥的“右旋”从头到脚贯穿佛陀全身，即使将其写在经文之中或是塑于雕像之上，依然代表着一种运动的存在。“右旋”的本质是“旋”，抛开其文化内涵，即源自“动”。在佛陀身上，在印度文化之中，无处不在的“动”是一切的根本。正如在梵语中所显示的，几乎一切名词都可以还原成动词的词根。“存在的究竟是行动的综合。”（金克木《梵语语法理论的根本问题》，同上，87—92页）印度人崇尚的就是这种正在进行又无法复制的感觉。梵行期的婆罗门四处流浪。佛教僧人不得在同一寺庙久住。（《诸法集要经》卷九“入城邑聚落，不逾三昼夜。”）“佛教哲学的根本观点之一是‘无常’，推到极端是‘刹那生灭’，一刻不能停留，一切都在永恒不息无始无终的变化之中。生物有‘生、老、病、死’，无生物有‘成、住、坏、空’，宇宙一切现象都是永不停息的洪流。”至于涅槃解脱，恰恰是在承认了世间的变幻无常之后给出的一个理想境界。

相比之下，中国的圣人异相，则是一种静态的存在，无论色彩还是形状都仿佛绘画一般静止不动。这里借用金先生在文中所举之例证：“印度相信口语的梵音和手指动作的诀印，而中国道家相信笔画的符录。”中国人喜欢定居，不喜欢迁徙。有成语“安居乐业”、“安土重迁”为证。中国人喜欢把文字固定在纸上，而不是让他们流动在空气里。有成语“白纸黑字”为证。死去之后，传统的中国人更希望“入土为安”。具体到中国上古圣人异相来看，无论重瞳三漏还是彩眉再肘，无论牛头马面还是蛇身龙颜，这都是一个固定的形象，一个系表结构的陈述句，不具备一个谓语，不具备一个动作。而不是佛陀身上如“它，旋转”一般的主谓结构。这正是由于在中国人的思维里，充满了这种描述性的“系表结构”。有趣的是，中村元对中国的系动词“也”、“是”、“即”做了一番考察之后认为，古代汉语中不存在系动词。在同一判断中，如“日本，古倭奴也”一句，不需要特别的系词，“也”字虽似乎为系词，然而仅起到加强文义的作用，也可以称为语助词或不变词；在“A是B”的句式里，“是”可以转化成“实”，有“如是”的意味；而“即”字与“今”的意味相同，以内含矛盾为契机，如“一即一切，一切即一”，从而得出结论说，“主语由自己而为述语的这种事态，是主语变成述语的意思。……这与中国人静态底把握一切事物的思维方法之特征有密接的关系。”（《中国人之思维方法》，20-24页）也就是说，梵语中的名词源自动词的根，而汉语中的动词甚至可以由名词来

充当。这一现象恰恰反映了印度和中国思维之间的动与静的不同倾向。

佛陀三十二相与圣人异相仅为冰山一隅。中印文化中的“静”与“动”还体现在其他诸多方面，其在学术研究中的具体应用和深入、全面、细致的探索，还有待日后继续进行。

这里还要说明的是，所有这些概念化的说法都是具有局限性的。的确，印度文化以“动”为主，但又何尝没有“静”的成份？中国文化以“静”为主，谁又能说其中没有“动”的元素？这只是二者在语言和上古文化中体现出来的一种古老的思维倾向。其日后产生的一些宗教哲学思想或文学艺术灵感，也许与此一致，也许与之背离，但无不从中汲取能量，因为确实曾存在这样的文化差异现象。