

空海所見的真言與曼荼羅

原著：

Murakami, Y. (2005). 空海における真言と曼荼羅.
弘法大師空海と唐代密教-弘法大師入唐千二百年記念
論文集, 60-78.

譯序：

由於本人障深慧淺，譯筆拙劣，譯文若有錯誤與不妥之處，尚請十方大德指教斧正。

言與

Keywords：空海 顯密二教論 不空表制集 聲字實
相義 十住心論 秘藏記 大日經疏 真言 曼
荼羅 マントラ 呪 語密

空海所見的真言與曼荼羅

緒論

關於真言的語義

空海的真言理解

「語言」所開示的世界

結論

緒論

空海從大唐請來而獨自體系化的密教，在其第一本撰述書『辯顯密二教論』（以下『二教論』）中使用真言教法、真言密教、真言乘或真言一乘等等的詞語表示。另外，現在一般『真言密教』的稱呼就是在『秘藏寶鑰』第十住心冒頭的偈頌中首次出現的用例¹。那麼，在這些用例中所使用的「真言」對空海來說究竟是怎樣的觀念呢？原本真言代表具不可思議威力的語言，即「呪」或「明呪」的意義，如果僅從這樣的角度來理解的話，前面提到的具有教（乘·宗）意義的真言概念其語意相較之下明顯擴張許多。

或著，可以將真言視為表現如來的如實真實語的語言，從這個角度出發。

關於真言的語義

承上述，究竟我國是從什麼時候開始將「真言」用來表示作為佛教體系化教派（乘·宗）之一的密教呢？當然，追尋明確的時間點實為困難，不過如果從這段時期空海的活動來看就不難窺見當中脈絡。

空海在大同元年（806）10月22日呈上的『新請來經等目錄』（以下『御請來目錄』）中，提到了惠果和尚曾告之「真言秘藏經疏隱密不假圖畫不能相傳」。當中的真言秘藏為最上乘密藏的稱呼²。也就是說，這裡的真言秘藏代表著秘藏如來真實「語」的教派（乘·宗）之義。就此意義上可以知道「真言」已經是作為一種描述體系化教派之密教的詞語而被使用著。至此，我們已經可以將「真言」視為一種表現密教思想體系的概念。

此外，在別的地方也有出現真言這個詞，如「真言幽邃字字義深。隨音改義賒切易謬」³。即真言是非常深奧難懂的，一字一字皆具有非常深的意義，隨著讀音不同所代表意義也會跟著改變，音調的緩急長短也容易發生錯誤。這邊所使用的「真言」很明顯的就不是教派（乘·宗）的意義，而是代表如來的如義真實之「語」。可以見得在這個時期，空海在使用「真言」這個詞已同時把握住兩種意義--教派（乘·宗）與如來的如義真實之「語」。

最澄在弘仁三年（812）8月19日給空海的信中寫到「遮那宗與天台融通。疏宗亦同。（略）一乘旨。」\cite{伝教大師消息}在此最澄將真言換成遮那宗來指稱大日如來之教（乘·宗），是以一乘與同主旨教派的角度來理解的。另外一個例子是在弘仁七年（816）5月1日寫給泰範的信中提到「法華一乘與真言一乘。何有優劣。」\cite{伝教大師消息469}此中寫的「真言」同樣是代表著真言之教（乘·宗）的意思。總之，毋庸置疑地「真言」具有「呪」的意思，而想要捕捉其單純表示如義語·真實語的「語言」的意思是困難的。在此最澄明確地是從含有真言之宗的概念來使用真言這個詞。

不僅最澄，平安初期的佛教界也是一樣，逐漸使用「真言」來表現空海所請來的新穎佛教。『續日本後紀』中記載，承和二年（835）3月25日空海在卒記中寫道：「延曆廿三年入唐留學。遇青龍寺惠果和尚。稟學真言。其宗旨義味不莫該通。」\cite{続日本後紀}在此的真言與天台與華嚴等同義，能明確看出其表示了宗派的概念。因此，最澄之所以將空海評為「新來的真言家」也許是參考了空海對於真言的用法吧。也就是說，在『御請來目錄』中，所請

來的是被惠果稱呼為「真言秘藏」的密教，此外從空海所撰『二教論』的喻釋部份中將密教以「真言秘教」以「真言祕密藏」指稱，及『菩提心論』中「惟真言法中即身成佛故是說三摩地法」之喻釋中出現的「祕密真言三摩地門」等例子來看，可以認為「真言」已經被用來指稱空海的密教。是故，像這樣涵蓋教與宗的概念的「真言」已然超越了其原本真言（mantra）的語意，可以把原因歸為空海使用真言這個詞指稱新穎佛教（一乘）思想的緣故。

然而像這樣對於「真言」的理解，在我國可以從空海的活動來解釋，卻不能解釋在中國的情況。那是因為空海在撰寫他的傳記時引用了『祕密曼荼羅教付法傳』（以下『廣付法傳』）中的『不空表制集』，可以認為空海是因為讀了使用「真言」這個詞來紀錄有關不空事蹟的文章才會有這樣的理解。

詳譯真言及大乘經典。冀効涓微。上資皇道。其所譯金剛頂瑜伽法門是成佛速疾之路。其修行者必能頓超凡境達于彼岸。餘部真言諸佛方便

也就是說，不空翻譯了諸真言及大乘經典，而在這（真言）當中的金剛頂瑜伽法門是成佛速疾之路，此外之真言為諸佛之方便。

這邊真言的意義為與大乘教法不同之金剛頂瑜伽法門，也就是指稱了密教。接著從餘部真言乃是諸佛方便這句話來看，可知道對於不空來說只有金剛頂瑜伽是其所謂的「真言」，也就是作為「教派」的概念。又從『貞圓錄』中的「皇帝批曰。和上（筆者註：不空）、（略）遠從天竺來布真言」來看，若僅從「呪」或如義語等「話語」的概念來推論此中真言之意則文義不明。總而言之，我們能從這

些記述中知道的是至少在不空的時代，真言已是作為體系化密教的同義語被使用著。因此，真言具如此的意義並非空海獨創，而可以認為是唐代一般使用慣例。

此外，更加考察後可以發現空海從『不空表制集』引用了以下段落：

庶得真言福祐長護聖躬。大乘威力永康國界。其未翻梵本經中。但有護持於國福潤生靈者續譯奏聞。

即真言為偕大乘之威力護持皇帝聖躬與國家安穩，並能增長人民的福祐之教派。這裡的真言並非單指呪的力量之語（呪・明呪），而是表達具有能護持國家並提昇人民福祉的「教派」的概念。在這樣的意思下就算把真言換用密教指稱也毫無違和。而空海的真言概念也就是建立在這樣的「真言」語意的擴張使用之上而構想的吧。換句話說，「真言」即為密教，建立在不空的語意理解--具有能護國與增進人民福祉的功德之教派--之上，不難理解為何在空海的時代的人們會將「真言」與乘、宗視為同次元的概念了。

同時，這樣的理解顯示了連一般民眾都明確意識到真言等於密教的內容這件事。也就是說，「真言」是做為密教的關鍵字被認識的。空海也是立基於這樣的真言理解，確認把握所請來的密教，可以說像這樣的密教把握即為空海思想世界的核心。（ ??? ）

空海的真言理解

接著要探討的是空海是以何種內容的教法來理解真言這個詞。此從『聲字實相義』（以下『聲字義』）的一個記述中可以明白。

佛界文字真實。故經云真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五種差別。故龍樹名祕密語。此祕密語則名真言也。譯者取五中一種翻耳。

空海引用了經典中真語者、實語者等五種義於梵語中即為曼荼羅的敘述。原因是曼荼羅的概念本具五種差別(即五佛)。故龍樹以祕密語稱之。而此祕密語(即曼荼羅)亦名真言，翻譯者乃採用五種義中的一種做為其意。

空海認為含攝佛界文字的五種義於梵語為曼荼羅，而所謂的曼荼羅即為祕密語，祕密語亦為真言，然這段論述當中並沒有直接指稱真言於梵語即為曼荼羅。話雖如此，從三段論法來看，若以祕密語做為媒介的話，可以確定真言即為曼荼羅這個定義是成立的。但這邊需要注意的是空海在『聲字義』中所敘述的曼荼羅，指的是具佛界文字含意的真語者、實語者等五種義於梵語中的表達，接著才用祕密語這個詞捕捉此曼荼羅之義。即空海並非將真言以祕密語表示，而是以祕密語捕捉能顯明五種差別(即五佛)之佛界文字的曼荼羅。

然而，針對空海如此的語義理解，至今的研究者們主要是從空海的『大日經疏』中直接取意後做為詮釋，即「真言梵曰漫怛羅。即是真語如語不忘不異之音。龍樹釋論。謂之祕密號。」在這段敘述中只看得到真言的語義與其為祕密語這件事被綁定，完全看不出其僅在具五種差別之佛界文字的曼荼羅(祕密語)之下才成立這樣的思維。在『聲字義』的敘述中，我們知道空海並沒有直接對於真言的定義及論述。但若以『大日經疏』之敘述做為思考的出發點，即從空海的「真言梵曰漫怛羅」這樣的定義去做解

釋，就會產生如下的疑問：從梵語來看真言基本上就是 mantra（漫怛羅），但在『聲字義』的記述中真言卻是 maṇḍala（曼荼羅），這是否是後代的誤寫呢？

關於這個記述（譯註：真言＝曼荼羅），如在『宥快鈔』中就沒被提及。而小田慈舟因曇寂陳述其在『付法傳』中看到相同的記述，故反對後代誤寫說。但實際上『付法傳』中並沒有真言即曼荼羅的直接記述。恐怕會有這樣的理解乃是曇寂從『廣付法傳』中「如是法身（略）常恒演說真實語如義語曼荼羅法教」這段話取義而來的吧。

不只如此，要是從空海的「真言即曼荼羅」這樣明確的規定來看的話，則更應從『祕密曼荼羅十住心論』（以下『十住心論』）中第十住心的記述來思考。

謂真言者且就語密得名。若具據梵語名曼荼羅。龍猛菩薩名祕密語。且就語密真言法教顯示法曼荼羅心者。經云。

即所謂真言即語密，其義為祕密語。其梵語為曼荼羅，此曼荼羅能開顯法（種子·真言）曼荼羅。從這段發言中我們能明確看出空海的立論完全立基於做為語密的真言與做為其象徵的曼荼羅的掌握。因此，這樣的思想內容僅是展現空海的密教思想的本質，並不能簡單以誤寫來判斷。接下來我們再更進一步深入，於西元900年前後成書的『秘藏記』的記述中：

真言者如來言真實無虛妄故曰真言。然皆是舉一一邊所名也。以曼荼羅為真言名耳。言曼荼羅者、梵語歟漢語歟。梵語非漢語。以曼荼羅翻漢語云何耶。曼荼羅含眾多義。依無相當者翻譯家不翻耳。

即真言者，如來之真實無妄之言即所謂真言。這個詞的意思為陀羅尼所持之種種意義其中之一。故以曼荼羅做為真言的概念。而曼荼羅為梵語，因漢語並沒有適當的議語能夠對應，故翻譯家選擇不翻。

『秘藏記』的作者會將真言定義為曼荼羅的原因也許就是來自前面提及的『十住心論』吧。此記述告訴我們，空海所謂真言即曼荼羅的理解並非誤寫，而是表現出空海欲傳達給後代的真言理解本身吧。

另外，關於空海這樣的真言理解，已出現在芙蓉良順的「論真言」（真言について）這個優秀的研究中。芙蓉在此論文中提到，或許曇寂之說法所立基的，即『聲字義』所引用的「經」與五種之語並非『大日經疏』與其中的四種之語（譯註：或許是指真語、如語、不忘、不異），而是來自鳩摩羅什所譯的『金剛般若波羅蜜經』與其中的五種之語，即「如來是真語者。實語者。如語者。不誑語者。不異語者」。這篇論文的主旨即是在論證這件事。因此，關於前述的「此一言中具五種差別。故（略）」，需留意此中的真語者、實語者等五種「者」在此指稱的是佛（如來），且所揭示的是曼荼羅的五佛而非其他的意義。論文中亦敘述「同時這也是佛的三昧的分類，且此分類相當於曼荼羅五佛的內證。大師的真言觀即是從被賦予真語·實語等名稱的內證所出之語中開展的。」也就是芙蓉認為空海的真言觀可看成是將真語者·實語者等以具佛三昧象徵的曼荼羅五佛表現，並將從此三昧的內證中所出生之語以真語·實語等表現。

誠如芙蓉如此的理解，空海並非僅將真語·實語等「語言」的概念限定在mantra的詮釋，而是從如來的語密（真言·三昧）來解釋，並明確以曼荼羅的意義擴張此「語言」的概念。至此，我想我們已可以說是妥當理解這個說法了。接下來的討論並不是想要對芙蓉的學說畫蛇添足，而是想試著從別的角度連同空海的真言理解來考察此「語言」的思想性。

雖然先前已引用過，空海的『大日經開題』中的數本裡有以下的記述：

真言者梵曰漫怛羅。即是真語如語不妄不異之義。龍樹釋論謂之秘密號。舊譯云呪非正翻也。

這段話乃引用自『大日經疏』的住心品。雖在寫本與刊本中的『開題』之中有出現將漫怛羅改成曼荼羅的情況，但在此就忠實地引用『大日經疏』的敘述吧。因我們已經理解在這邊空海是正確地將真言譯為mantra（漫怛羅）。

（譯註：本段想表達的是空海在其著作中，無論是以漫怛羅或曼荼羅表達真言，都是建立在清楚理解各自的意含之下而選擇譯詞，故若以誤寫而替換之則會造成句義整個改變。）

而關於這段話後半提到的「舊譯為呪並非正確翻譯」這件事，建立在空海的真言理解之上進而思維是非常重要的。因為這句話揭示了一個概念---在『大日經疏』中，真言並不一定全是呪的意思。呪這個詞與祝的關係密不可分。祝的源字為兄（口與人），表示從事神降的巫女，更從中衍生出「宣」的意思。也就是具有向神祈願、向神傳告與祈頌祝詞的意義。而呪的於語源則是口與兄，意為欲降災於他人而向神祈願，即「呪詛」（のろい）的意思，此中更

衍生出了「呪術」(まじない)。在『大日經疏』中，似乎並不傾向將mantra的語義限定於這樣的呪的意思。

空海也一樣，從『大日經疏』這段話中理解了將mantra譯為呪會產生的問題。即真言並不只是呪的概念，而是需要從代表如來的語密的祕密語，即佛智的象徵來理解。而佛智的象徵除了曼荼羅外別無他物。因此，當空海將『金剛般若波羅蜜經』的五種「者」(即曼荼羅的五佛)與象徵佛智的真言連結時，已可以確信空海在『十住心論』中「真言即曼荼羅」的理解。據此，儘管在『大日經開題』中可看到真言即漫怛羅的說明，我們仍是可以推測空海已明確掌握真言的本質意義並非呪而是曼荼羅(佛智的世界)。基於這樣的理解，雖在寫本與刊本中顯然認為漫怛羅是誤寫，正確應為曼荼羅，但若從空海的思想來看並不能說這樣的寫法是錯誤的。

至此，我們知道空海是在確知真言在梵語為mantra(漫怛羅)的前提下，以他自己的思想擴張了真言的語義，並以語密捕捉，將真言與象徵曼荼羅的祕密語連結。從這點我們即能知道空海的真言理解的特徵。怎麼說呢，像這樣將語言擴張理解也正是空海思想的基本即思想性，也正是將真言密教思想系統化的基礎原則。

這邊將空海的真言·祕密語的理解整理成以下兩點做討論。第一，在『聲字義』中記述了這樣的真言理解：「所謂聲字實相者即是法佛佛平等之三密。眾生本有之曼荼也」、「真言者則聲。聲則語密」。即所謂「聲」·真言為法身如來活動的語密，這個語密所顯現的實相·聲字實相為眾生本來性所具足的曼荼羅，也就是佛的世界與佛性本身。這句

話中，揭示了聲字即實相的思想及其背後的聲字實相曼荼羅的世界（PASS）

「語言」所開示的世界

空海首先以「謂真言者且就語密得名」表明真言的概念乃是揭示世界的如來秘密活動。即真言並非單純的象徵概念或言語，而是能將世界的一切目的及根本揭示出來的語密（祕密語）的示現。正如先前從『十住心論』中引用的「曼荼羅能開顯法曼荼羅心，即種子（筆者註：梵字）」所說，由這樣的語密・祕密語所開顯的世界正是空海心中對於曼荼羅的概念。

又，至此我們所提的語密，既不單單指稱被隱藏的祕密活動，也非單單表示具有不可思議威力的呪（まじない）。而是傳達如來絕對境界的世界本身，即「如來的活動」正在吾人現前揭露著的意思。這樣的境界是超越一般語言的世界，

結論

探究至此，我們知道將空海「真言即曼荼羅」的真言理解單純歸因於譯文問題是具有危險性的。空海是在充分知道真言的梵文為mantra的基礎下，以他獨特的語意理解進一步擴張了「真言」的意義，而這也是首度體系化的真言教・曼荼羅法教，即正統密教（純密）之所以在我國能夠建立的理由。

早在空海之前的時代，真言・mantra就已經在諸陀羅尼經典的讀誦與悔過中被大量使用。當時的真言，只不過是作為帶有不可思議威力的「呪」而已。直到空海從如來語密與代表佛智表象的曼荼羅中認知了真言的本質時，真言才從呪術性格中解放出來。此後，「真言」這個詞不僅代表著正統密教本身，更作為一種能捕捉「表示佛智的如來祕密語」的「話語」，空海的真言理解即是在「將曼荼羅的意義融會貫通於真言的概念」這條延長線上。可想而知的是，拋出如此大膽的解釋，不難想像空海的真言觀與其思想性會對平安初期的佛教界帶來多大的刺激與影響。

1 『秘藏宝鑰』（『定弘全』第三卷）一六七頁。↩

2 『御請来目錄』（『定弘全』第一卷）三六頁。↩

3 同前二六頁。↩