

この芙蓉の理解は、空海が真語・実語等の「ことば」の概念を単なるマントラの意味に限定して捉えているのではなく、如来の語密（真言・三昧）と解釈することによって、それらの「ことば」を曼荼羅の意味に拡張していることを明確に説明しているといえる。その意味で、この説は妥当な理解であると思う。したがって、ここで屋上屋をかすつもりはないが、芙蓉の論とは別の視点から、空海の実言理解をとおして、その「ことば」の思想性を考察してみたい。

先にも引用したが、空海の『大日経開題』の中の数本に次のような記述がある。

真言とは、梵には漫怛羅と曰ふ。すなわち、これ真語、如語、不妄、不異の義なり。龍樹の釈論には之れを秘密号といひ、旧訳には呪といふ。正翻にはあらざるなり。⁽²⁶⁾

真言者梵曰漫怛羅。即是真語如語不妄不異之義。龍樹釈論謂之秘密号。旧訳云呪非正翻也。

この文言は、『大日経疏』住心品からの引用である。写本や刊本によっては、『開題』の中には漫怛羅が曼荼羅となっているものもあるが、ここでは『大日経疏』の文を忠実に引用しているとみてよいであろう。したがって、空海が真言を正確にマントラ（漫怛羅）の訳であると理解していたことがわかる。

しかし、後半の呪と訳すのは正しい訳ではないと述べられていることは、空海の実言理解を知る上で重要である。なぜなら、この言葉は、『大日経疏』が真言を呪的意味の概念としては必ずしも理解していないことを示しているからである。呪という語は、祝と関係のある言葉である。祝は、兄^{しゅく}（口と人）が源字であって、神おろしをする巫女を表し、そこから「のる」・宣の意味を表している。転じて、神に祈る、神に告げる、祝詞あるいはいわい・いわう、幸いを祈る等の意味になった。呪の語源は、口と兄^{しゅく}から成っていて、人に災いを下すことを神に祈る、「のろい」の意味になり、転じて「まじない」の意味になった。『大日経疏』は、マントラの語義がこのような呪の意味に限定さ

れることを嫌ったようである。

空海も同様に、この『大日経疏』の文言からマントラを呪と翻訳することの問題を理解したことは明らかである。すなわち、この文言から真言が単なる呪的概念ではなく、如来の語密である秘密語いわば仏智の表象であるという理解を得たと考えられる。仏智の表象とは曼荼羅にほかならない。それ故に、空海が『金剛般若波羅蜜経』の五種の「者」すなわち曼荼羅の五仏と、仏智の表象である真言（秘密語）とを結びつけたとき、『十住心論』にあるように「真言は曼荼羅なり」とする理解に至ったことは十分に考えられることである。その意味で、『大日経開題』では、真言は漫怛羅であると説明しているが、この場合でも、空海が真言の本質的意味を呪ではなく曼荼羅（仏智の世界）を含意しているものと把握していたことは予想できるのである。そのかぎり、写本や刊本の中に漫怛羅とあるべきを曼荼羅と記すものがあつたとしても、明らかに誤写であろうが、空海の思想からするとあながち誤りとはいえないことになる。

これまでのことから、空海は、真言が梵語ではマントラ（漫怛羅）であることを知っていながら、しかし彼自身の思想を語るとき、真言の語義を拡張し、それを語密と把握することによって、真言が曼荼羅を表象している秘密語であると捉えていたことがわかった。したがって、この点に空海の真言理解の特徴を見ることができよう。なぜなら、このような語の拡張的理解こそが空海の思想の基本つまり思想性であり、真言密教の思想を体系化する際の根幹となっている原理にほかならないからである。

そこで、空海の真言・秘密語の理解を整理すると次の二つのことがいえる。第一に、『声字義』の中で、「所謂声字実相とは即ちこれ法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり」〔所謂声字実相者即是法仏平等之三密。衆生本有之曼荼也〕、「真言とは則ち声なり。声は則ち語密なり」〔真言者則声。声則語密〕と述べている真言理解である。すなわ

ち、「声」・真言とは、法身如来の働きである語密であり、その語密が明らかにする実相・声字実相とは、衆生に本来性として具わっている曼荼羅すなわち仏の世界であり仏性そのものであるというものである。この言葉には、声字がすなわち実相であるとする思想の背後に声字実相である曼荼羅の世界が構想されていたことを示している。それ故に、語密すなわち「ことば」が世界（曼荼羅）を開示しているという意味で、空海は真言とは曼荼羅なりと理解しているのである。世界を開示する真言すなわち「ことば」の思想性は、かかる真言＝曼荼羅概念においてはじめてわれわれの前に明かされているといえる。

言い換えれば、空海は、真言を曼荼羅と捉えることによって、密教の同義語として使用しているだけでなく、真言が密教の世界を開示している「ことば」・語密であり、しかもその「ことば」は、顕教あるいは大乘經典の言葉ではなく、仏界自体の直接の「ことば」として世界（存在）の実相をわれわれの前に明かしている密教の言葉として捉えているのである。それ故に、空海は、如来の語密・秘密語である真言とは如来の「ことば」の表象であり、したがって仏界の「ことば」そのものであると同時に、仏智いわば世界の実相を表象している曼荼羅にはかならないと述べているのである。

第二に、『般若心経秘鍵』の「真言は不思議なり 観誦すれば無明を除く 一字に千理を含み 即身に法如を証す」〔真言不思議 観誦無明除 一字含千理 即身証法如〕という頌の言葉がよく示しているように、『昨字義』の字義理解につながる真言理解である。すなわち、この頌句からいえることは、第一に、一字の真言の中に世界の（30）実相と無数の智（真言）が摂されているとする真言（字義）理解、すなわち総持（タラニ）の意味の理解である。そして第二に、この総持である真言・秘密語を単に不可思議な呪的言語としてではなく、仏智の功德あるいはエネルギー（威力）を表象している「ことば」として理解していることである。その意味では、この真言・タラニ（陀羅

尼」は、その含意としてマントラが本来もっている呪的威力・エネルギーの意味を維持していることは明らかであるが、しかし、本質的に仏智の功德あるいはエネルギーとして把握されているかぎり、もはや単なる呪的次元の概念でないことは明らかである。空海は、この二つの真言・秘密語の意味理解に立って、真言（語密）の教えすなわち三密の教えが果分不可説の大乗（顕教）を超えた教えであり、まさに最上乘の秘密仏乗であると主張することができたのである。

四 「ことば」の開示する世界

空海は、先に「真言とは語密について名を得」と捉えていた。それは、真言の概念が世界を開示する如来の秘密の活動であることを示している。このことは、真言が単なる象徴の概念あるいは言語ではなく、どこまでも世界を開示する語密（秘密語）として把握されていることを明かしている。そして、先の『十住心論』からの引用にあった、「曼荼羅を法曼荼羅心すなわち種子^{筆者注}〔梵字〕によって顕示すれば」という文言からも明らかのように、このような語密・真言によって開示された世界こそが空海のイメージしている曼荼羅の概念にほかならなかったのである。

また、ここでの語密とは、単なる隠された秘密の働きという意味を明かしているのではない。あるいは、不可思議な呪的威力をもっている呪（まじない）をいうのでもない。それは、如来の絶対の境界である世界そのものがわれわれの現前に開示されていることを告げ知らせる「如来の働き」を意味しているのである。そして、その境界は、一般には言葉を超えた世界であり、そのかぎり、認識論的には主客に対象化することのできない世界である。いわば、言説を超えた世界、不可説の世界である。そのような意味での如来の語密であり、秘密語であった。しかし、

空海は『二教論』以来、この世界が直接われわれの前に明かされていることを主張している。法身説法の主張がそれである。

空海が法身説法で明らかにしているのは、世界の実相が如来の「ことば」、すなわち真言とその言名（字）である「声字」によって明かされているというものであった。すなわち、世界の実相（存在性）がわれわれの前に姿を顕現するのは、ただ如来の「ことば」によるということである。あるいは、「ことば」によって始めて存在者の存在がこの世界に顕現するという意味で、井筒俊彦のいう「存在はコトバである」⁽³¹⁾ということである。この意味は、絶対の境界である未分節の世界（六大体大の世界）が「ことば」によって意味を付与されて分節するとき、この現象世界（四曼相大の世界）がその姿（存在相）を現すことを明らかにしている。この存在の実相（存在性）を明らかにしている如来の「ことば」こそが空海における真言の意味であった。⁽³²⁾

このことを言い換えると、未分節の法界を真言・語密によって意味分節するとき、そこに世界の真実相すなわち曼荼羅が現象するのである。そして、この曼荼羅は、真言・語密によって意味分節された世界として、われわれの前に措定されている。したがって、空海が「真言は曼荼羅なり」というとき、この文言は、真言の言語的意味が曼荼羅であることをいうのではなく、真言・秘密語が世界の実相を曼荼羅として開示しているという奥深い存在の真相を述べている定義なのである。

空海は『十住心論』第三住心の中で、このような「ことば」の本質を曼荼羅との関係で次のように述べている。若し阿字門に入れば、悉く一切の相を離る。離相の相は、相として具せずといふことなし。これ則ち法身の普現色身なり。各各に四種曼荼羅を具す。若し衆生あつて、よくこの義を解せば、則ち世天の真言と大日の真言と無二無別なり。⁽³³⁾

若人阿字門悉離一切相。離相之相無相不具。是則法身普現色身。各各具四種曼荼羅。若有衆生能解此義。則世天真言与大日真言無二無別。

すなわち、阿字門に入れば、一切の相を離れるといつても、相すなわちこの現象世界の姿がないというのではなく、この現象世界の姿は法身の現象（色身）であり、それぞれに四種の曼荼羅を具えている。この意味をよく理解すれば、世天の真言と大日の真言とは同じであるといふのである。いわば、この現象世界が法身の曼荼羅（存在相）であるのと同様に、世天の「ことば」といふことも大日如來の「ことば」であり、存在そのものの在り方を開示しているといふのである。この思考から、空海において真言も曼荼羅もともに世界の存在相を開示する概念として捉えられていることがわかる。

このような真言と曼荼羅の關係に、『即身成仏義』（以下『即身義』）にいう「即」の意味を重ね合わせてみると、この「四曼」の概念で明らかにしている。そして、この四曼の実相を「不離」と捉え、それを「即」と規定してができる。空海は、『即身義』で六大体性の「即」（無碍渉入）の地平に姿（存在）を現す一切の存在者の存在相（本質）を「四曼」の概念で明らかにしている。そして、この四曼の実相を「不離」と捉え、それを「即」と規定して「この不離いわば未分節・「即」である世界の存在相を真言が意味分節することによって、世界（存在）は、四種の曼荼羅（現象世界）としてその存在の相（姿）を現すことができるのである。真言と曼荼羅はこのような關係にある。端的にいえば、それは世界の「即」である存在相を開示している關係以外の何ものでもない。そして、このように理解するとき、存在は「ことば」であるという意味で、先にも述べたように、真言は、その内容において世界の真実相を曼荼羅として開示しているのである。別のいい方をすれば、世界（法界）と一切の存在者（一切諸法）は、如來の秘密の開示語である真言・「ことば」の働き（語密）によって、はじめてその存在の相（本質）を曼荼羅として現すことができるのである。

かくして、空海の真言の概念が曼荼羅であることから、空海の真言把握が言語的語義の問題ではなく、どこまでも密教の世界観から把握されていることがわかる。すなわち、空海にとって、真言とはその声字実相において存在相（曼荼羅）を開示する語密以外の何ものでもなかった。かかる語密すなわち如来の働きの地平に立つとき、存在は「ことば」であるという意味で、まさに真言は曼荼羅であると捉えることができたのである。

このように見てくると、空海が仏界の「ことば」の表象である真言乗あるいは真言教法をまた、曼荼羅教法と言換えていることの理由が理解できよう。それは、言語の問題ではなく、あくまでも真言が如来の語密として世界の実相、存在の諸相を曼荼羅として表象していると捉えていることに基づいている。

五 おわりに

これまでの考察から明らかになったことは、真言は曼荼羅なりとする空海の真言理解を訳語のレベルで問題にすることの危険性である。空海は、真言が梵語マントラの訳であることを十分に認識していながら、しかし、彼独特の語義理解から、それを拡張することによって、まさにわが国にはじめて体系的な真言教・曼荼羅法教、いわば正統な密教（純密）を成立させ得たのである。

真言・マントラそのものは、空海以前からすでに陀羅尼經典などの読誦や悔過の中で唱えられている。しかし、その真言はあくまでも不可思議な呪的威力をもった「呪」でしかなかった。空海が真言の本質を如来の語密と捉え、仏智の表象である曼荼羅と捉えたとき、真言は呪的性格から解放され、「真言」の語が正統な密教そのものを意味するとともに、その智の立場を表象する如来の秘密語いわば仏智を含意する「ことば」となったのである。真言の概

念に曼荼羅の意味を読み込む空海の真言理解はこの延長線上にあるといえよう。そして、このような大胆な解釈を打ち出したとき、空海の真言概念とその思想性が平安初期の仏教界に相当大きな刺激と影響を与えたことは想像に難くないところである。

註

空海の撰述書からの引用は、『定本弘法大師全集』（以下『定弘全』・高野山大学密教文化研究所編）によった。なお、読み下しについては、多少異なるところがある。

- (1) 『秘藏宝鑰』（『定弘全』第三卷）一六七頁。
- (2) 『御請来目録』（『定弘全』第一卷）三六頁。
- (3) 同前二六頁。
- (4) 『伝教大師消息』（『伝教大師全集』卷五、比叡山専修院附属叡山学院編・昭一九七五年復刻）四四七頁。
- (5) 同前四六九頁。
- (6) 『続日本後紀』卷四。
- (7) 『依憑天台集序』（『伝教大師全集』卷三）三四四頁。
- (8) 『二教論』（『定弘全』第三卷）八七頁。
- (9) 同前九八頁。
- (10) 『菩提心論』（『大正蔵』第三二卷）五九二頁下。
- (11) 『二教論』九四頁。
- (12) 『不空表制集』卷三（『大正蔵』第五二卷）八四〇頁上・中、『広付法伝』（『定弘全』第一卷）九二頁。
- (13) 『貞元録』卷一六（『大正蔵』第五五卷）八八七頁上、『広付法伝』九〇頁。
- (14) 『不空表制集』卷三、八四〇頁中、『広付法伝』九二頁。
- (15) 『声字義』（『定弘全』第三卷）四〇頁。

- (16) 『大日経疏』 卷第一 (『大正蔵』 第三九卷) 五七九頁中。
- (17) 曇寂『声字実相義私記』 卷中 (『真言宗全書』 第十四) 四三頁。
- (18) 小田慈舟著『十卷章講説』 上卷 (高野山出版社・一九八四年) 二一〇～二二一頁。
- (19) 『広付法伝』 六七頁。
- (20) 『十住心論』 (『定弘全』 第二卷) 三〇八頁。
- (21) 『秘蔵記』 (『定弘全』 第五卷) 一三八頁。
- (22) 『密教学研究』 創刊号 (一九六九年三月) 所収。
- (23) 曇寂註(17) 前掲書、四二頁。
- (24) 芙蓉良順「真言について」(『密教学研究』 創刊号) 二〇頁。四種の語については、『大日経疏』 卷第一、五七九頁中に、五種の語については、『金剛般若波羅蜜経』 (『大正蔵』 第八卷) 七五〇頁中にある。
- (25) 芙蓉註(24) 前掲論文、二六頁。
- (26) 『大日経疏』 卷第一、五七九頁中。『大日経開題』 (衆生狂迷) (『定弘全』 第四卷) 二二頁。同 (隆崇頂不見) 四六頁。なお密教文化研究所編『弘法大師全集』 第一輯や仁和寺本では「曼荼羅」となっている。同 (関以受自樂) 六二頁。
- (27) 『声字義』 三五頁。
- (28) 同前三八頁。
- (29) 『般若心経秘鍵』 (『定弘全』 第三卷) 一一頁。
- (30) 北條賢三「『昨字義』の源流について」(『那須政隆博士米寿記念仏教思想論集』 所収) 八七〇～八七一頁参照。
- (31) 井筒俊彦「言語哲学としての真言」(『密教学研究』 第十七号・昭和六十年三月) 三～五頁参照。
- (32) 村上保壽著『空海と智の構造』 (東方出版、一九九六年) 一二〇頁。
- (33) 『十住心論』 一四五頁。
- (34) 村上保壽「空海の思想と曼荼羅」(『高野山大学密教文化研究所紀要』 第十号・平成九年一月) 八頁。
- (35) 『即身義』 (『定弘全』 第三卷) 二二五頁。

梵語非漢語。以曼荼羅翻漢語云何耶。曼荼羅含衆多義。依无相当者翻訳家不翻耳。

すなわち、真言というのは、如来の言葉は真実にして偽りがない、だから真言という。しかし、この言葉は、陀羅尼のもっている一々の意味の中からその一つ意味をあげて名づけているのである。曼荼羅をもって真言の概念としている。曼荼羅は梵語であるが、漢語に翻訳するのに適当な訳語がないので、翻訳家が翻訳しなかったのだ、と
している。

『秘藏記』の作者が真言を曼荼羅と規定した根底には、おそらく先の『十住心論』の記述が典拠になっているのではないかと思うが、この記述には、真言を曼荼羅とする空海の理解が誤写としてではなく、空海の真言理解そのものとして後世に伝わっていたことをうかがわせるものである。

ところで、このような空海の真言理解について、すでに芙蓉良順の「真言について」というすぐれた研究がある⁽²²⁾。芙蓉は、この論文の中で、おそらく曇寂の説に基づいてであろうが、『声字義』が引用している「経」と五種の語が『大日経疏』とそこに出す四種の語ではなく、鳩摩羅什訳の『金剛般若波羅蜜経』であり、そこに出す五種の語すなわち「如来とは是れ真語者、実語者、如語者、不誑語者、不異語者」〔如来是真語者。実語者。如語者。不誑語者。不異語者〕であることを論証している⁽²⁴⁾。したがって、先の「五種の差別を具するが故に」について、この真語者、実語者等の五種とは、「者」の字が仏（如来）を指すことに留意して、それは他でもなく曼荼羅の五仏の内証に当て、そのとみている。そして、「それがまた仏の三昧の分類であり、その分類をそのまま曼荼羅の五仏の内証に当て、その内証から出る言葉を実語・実語等と名づけたものと見るのが大師の真言観である⁽²⁵⁾」と述べている。つまり、芙蓉は、空海の真言観とは真語者・実語者等を仏の三昧の表象である曼荼羅の五仏と捉え、その三昧の内証から出生する言葉を実語・実語等と捉えているとみているのである。

空海における真言と曼荼羅

村上 保壽

一 はじめに

空海は、唐から請来し、やがて独自に体系化していった密教を、『辯顯密二教論』（以下『二教論』）をはじめとする撰述書の中では、真言教法、真言秘教、真言乗あるいは真言一乗等々の言葉で表現している。なお、現在の一般的な呼称である「真言密教」の語は、『秘藏宝鑰』第十住心冒頭の頌においてはじめて見られる用例である。⁽¹⁾ それは、空海は、これらの用例における「真言」の語をいかなる概念として理解していたのであろうか。それというのも、真言の語をいわゆる不可思議な威力をもった言葉ともいうべき「呪」あるいは「明呪」の意味に限定して理解するとしたら、先の教え（乗・宗）の意味を含んでいる真言の概念は、そのような語意に比べて明らかに拡張したものとなっているからである。

あるいは、真言とは、如来の如義真実の言を表す言葉であると理解するにしても、これから取りあげるように、空海がその撰述書の中で体系的な密教の教えと本質を表す際の際の概念として、本来の語義を離れて拡張的に使用していることを考えると、単に威力をもった呪であるとか、如来の秘密語であるとかという言語的な定義だけでは、空

海が真言に含意させている意味を正確に捉えることができないのは明らかである。すなわち、空海の使用している「真言」の語は、既定の語義理解に基づくものではなく、彼独自の語義理解を反映したものであったのではないかとと思われるのである。そこで、この拡張された「真言」とは、いかなる概念であるのか。そのことを空海自身の真言の意味理解をとおして明らかにしてみたい。

二 真言の語義について

その前に、そもそもわが国において、「真言」の語が仏教における体系的な教え（乗・宗）としての密教を表現する言葉として使用され始めたのはいつ頃からであろうか。もちろん、その時期を明確にすることは困難であるにしても、この間の事情を空海に即して簡単に見ておきたい。

空海は、大同元年（八〇六）十月二十二日付の『新請来の経等の目録』（以下『御請来目録』）の中で、恵果和尚の告として「真言秘藏は経疏に隱密にして、図画を仮らざれば相伝すること能はず」（「真言秘藏経疏隱密不仮図画不能相伝」と述べて、この真言秘藏を最上乘密藏とも呼んでいる。⁽²⁾ すなわち、ここで、真言秘藏の語を如来の真実の「ことば」を秘藏している教え（乗・宗）という意味で使用している。その意味では、この「真言」の語は、体系的な教えである密教を表現する言葉として使用されていることがわかる。そのかぎりでは、この「真言」の語は、密教の思想体系を表現している概念であることができよう。

ところで、別の箇所でも真言の語を出しているが、そこでは「真言幽邃にして字字の義深し。音に随つて義を改むれば除切謬り易し」（「真言幽邃字字義深。随音改義除切易謬」）、すなわち、真言ははるかに奥深いもので、その一