

真言与王权

周广荣¹

（中国社会科学院世界宗教研究所，北京，100732）

内容提要：

从古至今，世界上恐怕没有哪个国家或民族像古代印度那样对“语言”问题作持续不断的探求与思索，进而把梵语置于至高无上的神圣地位。本文以最能体现梵语神圣属性的真言与王权之关系为题，分别探求婆罗门教、印度佛教、汉传佛教传统中，真言与世俗王权之间的不同关系，揭示不同社会文化传统中蕴含的政教关系。

从古至今，世界上恐怕没有哪个国家或民族像古代印度那样对“语言”问题作持续不断的探求与思索，其热情之高涨浓烈，其思虑之精审奇遽，其学说之纷繁无尽，其流派之旁逸斜出，往往令身处异域的领略者惊叹！除了从通常的传统语文学角度分析语言外，掌握话语权的婆罗门祭司，以及后来的各派宗教神职人员，更从神话学、文学、哲学（包括美学与逻辑学）、神学等不同角度，探求并拓展语言所具有的多重属性与功能，以及其存在方式。梵语作为印度古代高度规范化的通行语言，也在这种探求与阐释过程中被置于神圣而崇高的地位。自吠陀时代起，作为梵语早期形态的吠陀语，即被神格化为一位女神——婆柯（Vāk），居于宇宙之巅，与诸神同游，长养诸神。²在《奥义书》中，语言与大梵等同³，使梵语具有常住不变、真实不虚的属性，吠陀经典因此被称为“天启”（śruti）之语。大约于此时出现的六种与吠陀相关的分支学科，即所谓“六吠陀支”（ṣaḍvedāṅga）中，就有四种与语言的分析与研究相关⁴。此后，对梵语的多维探求即全面展开，使之不仅兼具本体论、认识论、解脱论等形上学意义，更在具体的宗教实践、艺文创作，乃至日常的社会生活中，显示出丰富的形态与多重功用。

印度古代有这样一句谚语：“智者要么去做转轮圣王，要么去研究语言”。在这里，转轮圣王与研究语言相提并论，形成一种耐人寻味的对应关系。除了藉王权凸显语言的意味外，我们还可以体会到它们之间形成的一种张力。那么，当语言遭遇王权会出现一种什么样的情形呢？本文即以最能体现梵语神圣属性的真言与王权之关系为论题，探求其中蕴含的政教关系。

一、真言何为？

真言是梵语“漫怛攞”（mantra）一词的汉译，唐代僧人一行在《大毘卢遮那成佛经疏》卷一“入真言门住心品”，把真言解释为“真语、如语、不妄不异之音”。⁵稍后，

不空在《总释陀罗尼义赞》中把真言与陀罗尼(dhāraṇī)、密言(vāgguhya)、明(vīdya)并举,认为它们都是依“真言道”(mantranaya)修行成佛的法门。⁶不过,如果把这几个概念放在印度传统文化背景中来考察,它们之间的涵义还是有显著的区别的。相较之下,真言应该是一个出现最早,应用最广泛,含义最丰富,最能诠释梵语之神圣性的概念。为了对“真言”所诠释的内涵有一个较为全面的显示,不妨借用梵语声明学中的“八唎声”,即真言作为名词的八种变化形式,同时结合印度早期经典对言语问题的记述,显示其诠释的丰富内涵:

| | | |
|-----|-----------|---|
| 八唎声 | mantra | 宗经 |
| 体 | mantraḥ | 《大林奥义书》:真言即大梵(4.1.2),是谓声梵(śabdabrahman);《摩奴法论》 ⁷ :语言决定一切事物,语言是它们的基础。 |
| 业 | mantram | 非人造作,仙人所传,常住不变,是谓天启(śruti) |
| 具 | mantrena | 《摩奴法论》:语言是婆罗门的武器(11.33);婆罗门靠念诵真言和事火使自己脱险。(11.34)。《成唯识论》卷一:明论声常,能为定量,表诠诸法”。 |
| 为 | mantrāya | 《摩奴法典》:为了保护世界,……他(生主或造物主)把教授吠陀、学习吠陀、祭祀……派给婆罗门。(1.87、88) |
| 从 | mantrāt | 《梨俱吠陀》:语言有四分,唯智慧婆罗门知之。前三分隐匿,世人但知其一。(1.164.45)无所从来,无所从去。 |
| 属 | mantrasya | 初为婆罗门祭司专有,后为印度其他宗教修行者运用。 |
| 依 | mantre | 《梨俱吠陀》:言语之所在,即是此大梵;居宇宙之巅,苍穹之极。(1.164.10) |
| 呼 | mantra | 赞颂,歌咏,诵读、观想等 |

从上表对真言八唎声的义旨例示,可以看出,自吠陀时代起,印度古人即赋予真言以至高无上的地位,认为它与梵天等同,常住不变,是世间万物的起源,是婆罗门仙人与神灵交流的工具,是人们认识世界的标准(pramāṇa),具有超世间的威力(sakti)。如同两个各具吸引力的天体,当真言与管理、维护世俗社会秩序的王权相遇,必然会出现一种力量的交锋,出现神圣性与世俗化的博弈状态,其间的往复回环,颇值得探究。

二、婆罗门至上——婆罗门教中的真言与王权

作为探究印度古代社会和文化,尤其是律法制度的重要文献,《摩奴法典》为人们了解婆罗门教占统治地位的早期印度社会生活状况,提供了最为详实可靠的资料依据。该书虽成形于公元前二纪至公元二世纪间,但它所反映的情形恐怕要早得多,其核心内

容乃在于论列婆罗门与刹帝利、吠舍、首陀罗，以及其他杂种姓的地位、权利和义务，宣扬种姓制度的神圣性与合法性。从该书对婆罗门种姓权利和义务的规定，即可以看出，凭借真言的力量，婆罗门所具有的无上权威，以及它与王权相辅相成、相互为用的关系。

按本书第一章对世界生成及社会成因的记述，从梵天口中出生的婆罗门的职责是：教授吠陀、学习吠陀、主持祭祀、替他人主持祭祀，布施和接受布施。（1.88）其中，教授吠陀、主持祭祀、接受布施是婆罗门的专利，刹帝利、吠舍虽然可以学习吠陀、参与祭祀，但不能传授吠陀、主持祭祀。因为掌握吠陀，婆罗门成为整个世界的法主，（1.93）一方面他们是正法的化身，为法而生，与梵合一。另一方面他们护持正法，为天下之尊，万物之主（1.98/99）。因为主持祭祀，他们通过献祭活动，直接与诸神对话。通过婆罗门的这两项职责，其神圣性即昭然可示。

于此同时，这两项活动又直接关系到婆罗门对真言及其威力的掌控。从其原初意义上讲，真言最早指的是三部吠陀的本集，而真言之所以具有无上威力，除了吠陀是正法与智慧的源泉，还在于它能通过祭祀活动，呼召号令诸神，是勾通人神的媒介。当真言成为婆罗门的专利，为婆罗门掌控，自然对维护其神圣地位具有关键性的作用。这一点从《摩奴法论》第十一章的条文也可以见出，即当面对危险时，婆罗门通常会运用咒语，或通过祭祀，使自己摆脱危险的境地（11.34）；当面对各种敌对势力时，婆罗门应该用语言（即真言）来消灭压迫自己的人，因为语言是他们的武器。

如果说婆罗门是正法的代表，藉真言维护其神圣性，自双臂出生的刹帝利王种，则是力量的化身，是世间秩序的保护者，靠其神勇行使职责。《摩奴法典》卷七把国王的出生归因于世间因恐惧而带来的混乱，他们汲取了雷神、风神、死神、日神、火神、火神、月神和财神的不朽因子，孔武有力，可以保护整个世界（7.3-14），《摩奴法典》把“保护众生、布施、祭祀、学习吠陀，屏绝欲乐”作为其职责和义务。（1.89）学习吠陀、赞助祭祀、向婆罗门布施，是刹帝利王种的职责，也是他们协助婆罗门维护正法的神圣使命。缘是之故，这两个种姓也就形成一种相辅相成，相互为用的关系：“刹帝利无婆罗门不能繁荣，婆罗门无刹帝利不能昌盛；婆罗门和刹帝利结合在一起，而在今生和来世得以繁盛。”（9.322）

不过，当二者发生冲突或产生矛盾时，其势力或力量的对比，也就转化为神圣真言与世俗王权的较量。其间的势力悬殊，《摩奴法论》亦有着明确的界定，“火出于水，刹帝利出于婆罗门；铁出于石，它们无所不穿透的威力在其所从出者面前柔弱无力。”（9.321）缘于此，当刹帝利对婆罗门极度傲慢时，婆罗门可通过真言来惩罚他。（9.320/321）换句话说，真言是婆罗门维护其神圣性或自身利益，应对来自刹帝利王族挑战与威胁的利器。这类事例在印度古代神话传说中颇为繁夥，在解释《吠陀》神话的《众神记》（Bṛhaddevatā）中即有两则非常生动的事例。

《众神记》第五章 50-81 记载了年青的婆罗门夏婆斯瓦（Śyāvāśva，褐马）凭借真言

之力，娶得王族之女为妻的故事。其情节大致是，青年婆罗门夏婆斯瓦协助其父举行一次吠陀祭祀。在祭祀时，他爱上了资助这次祭祀的王族之女。但作为协助其父亲行使神圣职责的学徒，夏婆斯瓦还不是一位真正的婆罗门仙人，还没有迎娶公主的威望与资格。很快，夏婆斯瓦时来运转，他获得另外两位国王的丰厚布施，有足够的财力迎娶他心仪的王家女子。但是，他知道，财富并不是博取公主爱意的正确途径，再多的财富也比不上婆罗门仙人所掌控的真言的力量。他必须首先成为一位真正的仙人，让天神帮他实现愿望。天遂人愿，此时风神马鲁特（Maruta）忽然显灵。当其父惊慌失色时，夏婆斯瓦忽然记起，这时要念诵真言，于是他依法而行。他念诵的真言取悦了风神，获得风神赠送的胸甲。后来，夏婆斯瓦又用真言遣送死亡女神，完成了作为仙人的使命，赢得他作为仙人的地位。最后，他终于让王族心生敬畏，迎娶自己心仪的女子，且获得王族的诸多馈赠。在这个故事中，是真言使夏婆斯瓦获得仙人的地位，赢娶新娘，获得馈赠。这三项利养都出自让马鲁他神显灵的真言。

除了婆罗门藉真言迎娶王家女子的事例外，《众神记》还有一则婆罗门以真言对抗世俗律法的事例。其情节如下，甘蔗族的特拉耶鲁那王（Trayaruna）乘着由他的婆罗门祭司跋尔舍（Vṛśa）驾驭的战车前行时，将一个青年婆罗门的头碰掉了。国王叱责跋尔舍：“你要对这事负责！”“不，你应对此事负责”，跋尔舍回应国王。二人相讼未决，将此事告至甘蔗族长老会那儿，以求评判。长老会判定，执缰御辔者是凶手，于是跋尔舍即被问罪。跋尔舍不服，念诵一段真言，让那个被撞的年轻婆罗门起死回生，以申其冤情。回家后，跋尔舍把自己的怨愤向其父申诉。他父亲是位颇有威望的婆罗门仙人，听了儿子的倾诉后，非常愤怒，向国王发难。于是，国王家祭之火的热度消失了，祭火上的所有祭品都不能烹煮。无可奈何之下，国王只好对跋尔舍好言抚慰，将他召回，重新封他为祭官。故事到这里并没有结束。跋尔舍的冤情雪洗后，到王宫寻找祭火的热能，他发现王后是一个盗尸者，用她的垫子把祭火盖上了。于是，跋尔舍与王后坐在铺着那块垫子的椅子上，念诵一段吠陀诗文，也就是真言，才使王宫的祭火重新燃起。（《众神记》第五章，13-23 节）在这个故事中，跋尔舍因为对他的枉判而恼怒，其中既缘于特罗耶鲁那国王本人，还缘于甘蔗族议事会，跋尔舍与他们的矛盾，其实是婆罗仙与刹帝利王族的势力之争，是宗教神权与世俗王权的力量对比。最后，起决定作用的依然是真言，它可以使人起死回生，可以控制王室的祭火。

真言之威力不仅可以压倒世俗王权，当其面对天界众神的神威时，也足以令天神戒惧。《摩奴法论》就声称，婆罗门“在愤怒时，可以创造出其他世界及世界的其他支配者，并使神变成凡人”。（9.315）这里，我们不妨通过另一则传说以申明其法。传说因陀罗失掉天朝后，国王那睺阇因举行过百次马祭，代因陀罗为天王。那睺阇贪恋美色，爱上前任天王因陀罗之妻。因陀罗之妻提出，除非那睺阇车马随从的豪华程度超过前任天王，她才可以接受他。那睺阇苦思冥想，终于设计出最豪华的场面，以博取心上人的欢

欣。他让婆罗门用肩膀牵负其车辇，这种事恐怕从未发生过，因为即便是天神也要对婆罗门有所忌惮。也许是诸婆罗门对此举心生不满，他们肩负车辇，走得非常缓慢。天王那睺阇享受如此殊荣，有点忘乎所以，嫌婆罗门走得太慢，竟然击打一位婆罗门仙人的头说：“娑尔钵，娑尔钵”（sarpa, sarpa），意思是快点走，快点走。那睺阇的此番举动一下子把这位婆罗门仙人惹火了，也重复了同样的话：“娑尔钵，娑尔钵”。不过，同样的话在这位婆罗门仙人口中就成了具有无上威力的真言，意思成了“滚吧，毒蛇！”

（sarpa, sarpa）于是，那睺阇变成了一条毒蛇。从这则神话传说中，我们可以进一步体会到婆罗门的至上权威，他们不仅可以与世俗王权抗衡，且可以对不遵守正法的天王予以惩戒。

三、人主不化则道不行——印度佛教中的真言（陀罗尼）与王权：

佛陀在世时，对在婆罗门教中居于关键地位的真言，并没有给予特别地关注，有时甚至对婆罗门教徒藉真言咒术谋食的做法，持批判态度。不过，佛陀对为降伏外道或祛除疾病而持诵咒语，则是认可的。部派佛教时期，法藏部与大众部都有自己的咒藏，说明当时佛教对咒语的修习与应用已渐成规模。大乘佛教时期，许多有成就的佛教僧徒，多出身于婆罗门种姓，深明吠陀，善持咒术，皈依佛教后，常凭借咒语之力摧伏外道，教化国王，弘扬佛法。不过，大乘佛教修行惯用的是六波罗蜜法门，咒术只是作为一种临时的或辅助性的方便之道，尚不成体系。在大乘佛教史上，比较能够反映咒语与王权之关系的事例，应该是龙树、提婆师徒教化南天竺王一事。此事在鸠摩罗什翻译的《龙树菩萨传》与《提婆菩萨传》中皆有记载，其情形几乎相同。此事究竟是发生龙树身上，还是提婆身上，并不重要，重要的他们运用婆罗门教传统中的真言法门，示现神通，役使天神，以教化国王。此将《龙树菩萨传》中的相关记述，详引于下：

又南天竺王总御诸国，信用邪道，沙门释子，一不得见，国人远近，皆化其道。龙树念曰：树不伐本则条不倾，人主不化则道不行。其国政法，王家出钱，雇人宿卫。龙树乃应募为其将，荷戟前驱，整行伍，勒部曲，威不严而令行，法不彰而物随。王甚嘉之，问是何人，侍者答言：此人应募，既不食廩，又不取钱，而在事恭谨，闲习如此，不知其意何求何欲。王召问之：汝是何人？答言：我是一切智人。王大惊愕，而问言：一切智人，旷代一有，汝自言是，何以验之？答言：欲知智在说，王当见问。王即自念：我为智主，大论议师，问之能屈，犹不是名，一旦不如，此非小事，若其不问，便是一屈。迟疑良久，不得已而问之：天今何为耶？龙树言：天今与阿修罗战。王闻此言，譬如人噎，既不得吐，又不得咽。欲非其言，复无以证之，欲是其事，无事可明。未言之间，龙树复言：此非虚论求胜之谈，王小待之，须臾有验。言讫，空中便有干戈兵器相系而落。王言：干戈矛戟，虽是战器，汝何必知是天与阿修罗战？龙树言：构之虚言，不如校以实事。言已，阿修罗手足指，

及其耳鼻从空而下。又令王及臣民婆罗门众，见空中清除两阵相对。王乃稽首，伏其法化，殿上有万婆罗门，皆弃束发，受成就戒。⁸

龙树也好，提婆也好，他们都是出身于婆罗门种姓，于吠陀典籍及诸道术，颇为通达，故能藉咒语之力，呼召天神及阿修罗，示现于国王及婆罗门众面前，使之得以教化，皈信佛法。

需要指出的是，佛教僧徒为彰显佛法的殊胜，在借鉴婆罗门教的真言传统时，并非直接原封不动地照搬，而是以“陀罗尼”之名统摄先前真言即“漫怛攞”的功能。在汉译阿含类经典中，陀罗尼通常译作总持，指忆念不忘的能力，它常与多闻连在一起，多闻总持即是指博闻强志的能力。在大乘佛教经典中，陀罗尼得到广泛应用，并逐渐发展出与婆罗教门教中的真言传统相类似的性质与功能，即持诵陀罗尼可以获得诸种功德与法力。比如在《般若》类经典中，就有持诵文字陀罗尼可以获得二十种功德的说法，后来出现的相应经典更有持诵陀罗尼，可以获得诸种神通法力的记载，这种倾向在后来的密教经典中尤为突出。

七世纪前后，随着秘密佛教的骤然兴起，真言成为密教行者觉悟成佛的根本法门，被称为真言道（mantranaya），与此前大乘佛教通用的波罗密道（pāramitānaya）形成显明的对比。当真言广泛应用于佛教修习仪轨时，与此前诸多陀罗尼法门合流，成为高度体系化了的宗教实践法门，真言与陀罗尼混而不分，由是出现了不空所谓的真言，亦名陀罗尼，亦名密言，亦名明的说法。在密教中经典中，最能够体现陀罗尼与王权之关系的，应当是唐朝时期来自罽宾的沙门般若共牟尼室利翻译的《守护国界主陀罗尼经》，此经卷九“陀罗尼功德轨仪品”把𑖀 (om) 唵字作为“一切陀罗尼母”，称之为“守护国界主”，若有国主能依法修习，即可使国家安宁，天下太平。此陀罗尼母何以会有如此大的法力？经文是这样解释的：

善男子，陀罗尼母所谓𑖀 (om) 唵字，所以者何？三字和合，为唵字故，谓𑖡 (a)、婀、𑖢 (u) 乌、𑖣 (ma) 莽。婀字者，是菩提心义，是诸法门义，亦无二义，亦诸法果义，亦是性义，是自在义，犹如国王，黑白善恶，随心所欲，又法身义。二乌字者，即报身义。三莽字者，是化身义。以合三字，共为唵字，摄义无边，故为一切陀罗尼首，与诸字义而作先导，即一切法所生之处。三世诸佛，皆观此字而得菩提，故为一切陀罗尼母，一切菩萨从此而生，一切诸佛从此出现。⁹

众所周知，在婆罗门教中，唵字被当作宇宙之中最神圣的声音，与大梵等同，是一切真言之始。在《守护国界主陀罗尼经》中，唵由真言变成了陀罗尼，它诠释的婆罗门教义理变成了佛教正法，集佛之法身、报身、化身于一体，具有殊异的护国功能。

四、皇基永固，庶类同占——汉传佛教中的真言（陀罗尼）与王权

在来华弘法的佛教徒中，以陀罗尼或真言之道著称者不在少数，东晋时期的帛尸梨密应该是较早的一位。据《高僧传》所载，帛尸梨密善持咒术，且多有应验，译出《孔雀王经》，把咒法传至江南诸地。翻译《大般涅槃经》的昙无讖也善解明咒，在西域诸国有“大咒师”之称，尝咒石出水，使国王信服。他在北凉沮渠蒙逊处弘化时，曾以咒术役使鬼神示现、石像流泪，使蒙逊敬信佛法。不过，值得注意的是，当昙无讖预知蒙逊要加害自己时，并没有藉咒术脱难，而是看作自己的业对，诸神不能救治。这其中或许也隐含着在汉地佛教中，当咒术与王权遭遇时，咒术只能起到教化的作用，而不可能与王权抗衡，更不可能像婆罗门教中的真言那样，以显著的优势压倒王权。

沮渠蒙逊只是割据一方的政治势力，其情形颇类似于古代印度的城邦小国，当陀罗尼与具有“转轮圣王”资格的汉地皇权相遇时，其情形又有所改变。唐代永徽年间，阿地瞿多等人译出《佛说陀罗尼集经》，时人把陀罗尼印坛法门誉为众经心髓，万行导首，此经的译出能起到“皇基永固，常临万国，庶类同沾，皆成大益”之功能¹⁰。换言之，陀罗尼具有永固皇权、泽被万民的法力。

天宝年间，于“总持门最彰殊胜”的不空，大弘此道，把陀罗尼作为辅佐翼护皇权的不二法门，或启雨，或禳灾，或降伏外道，或护持国家：

天宝五载，终夏愆阳，诏令祈雨。制曰：时不得暘，雨不得暴。空奏立孔雀王坛，未尽三日，雨已浹洽。……后因一日大风卒起，诏空禳止，请银铤一枚作法加持，须臾戢静。

天宝中，西蕃、大石、康三国帅兵围西凉府，诏空入，帝御于道场。空秉香炉，诵《仁王》密语二七遍，帝见神兵，可五百员，在于殿庭。……（西凉府）城东北三十许里，云雾间见神兵长伟，鼓角喧鸣，山地崩震，蕃部惊溃。彼营垒中，有鼠金色，咋弓弩，弦皆绝。城北门楼有光明天王怒视，蕃帅大奔。

上元末，帝不豫，空以大随求真言祓除，至七过，翼日乃瘳

大历五年夏，有诏，请空往五台山修功德，于时彗星出焉，法事告终，星亦随没。

大历六年，京师春夏不雨，诏空祈请。如三日内雨，是和尚法力。三日已往而霈然者，非法力也。空受勅立坛，至第二日大雨云足。¹¹

除上述诸事外，不空对《仁王护国般若波罗蜜多经》的翻译，尤能说明陀罗尼对皇权的护持之功。

《仁王护国般若波罗蜜多经》是对托名为鸠摩罗什所译的《仁王般若波罗蜜经》的重译。南北朝时期梁代僧佑撰《出三藏记集》时，即把《仁王般若波罗蜜经》置于“失译杂经录内”，尚没有归于罗什名下。隋代《法经录》将它列入疑惑录内，题《仁王经》二卷，并注云：“《别录》称此经是竺法护译，经首又题云是罗什撰集佛语，今按此经始末义理文词，似非二贤所译，故入疑录。”¹² 也就是说，此经很可能是一部疑伪经。虽

则如此，因为它具有强烈的护国色彩，仍然非常流行，多有僧徒依本经“护国品”仪轨，建立仁王法会，以镇护国家，祈福除灾。在不空之前，窥基撰《瑜伽师地论略纂》时，曾引玄奘之说，称西方未闻有此经本，对本经梵本之有无表示怀疑。¹³不过，这并没有影响到永泰元年（765）不空奉诏再次翻译此经。将前后两种译本对较，很容易让人怀疑不空译本是据旧译删改而成，如“序品”内改大比丘众“八百万亿”为“千八百人”，改《光赞般若》为《大品般若》等无量无数般若；“受持品”内改不经见的僧伽陀等十三法师位为习种性乃至法云等地，改二十八宿为星辰，并增重颂偈十二行，陀罗尼一则，其中五大力菩萨已成为密教的五方金刚菩萨。也就是说，不空所译《仁王护国般若波罗蜜多经》极有可能是对一部疑伪经的改造，而非据梵本翻译，从这个角度上讲，可能是“伪上作伪”。

据唐大兴善寺翻经沙门慧灵《仁王护国经道场念诵仪规序》所载，不空重译经文后，又译出《仁王念诵仪规》、《念诵法》、《陀罗尼释》，授其弟子良贲，详说五方金刚菩萨的身相威德，建立护国法会的择地、设坛、入场、观想、结印等行法，以及在整个过程中念诵真言的方法，还有依声明论分句解释之法，逐字解释仁王陀罗尼的字义。

经过不空的“重译”或改造，《仁王般若经》中的“受持品”在整部经中的地位显著增加。按经文所说，本经所宣扬的般若法门可以“出生一切诸佛法、一切菩萨解脱法、一切国王无上法、一切有情出离法”，能够殄除七种天灾人祸，使国土安乐。因此，世间国王应当恭敬供养此经。其方法是：

应作宝幢，及以幡盖，烧香散花，广大供养。宝函盛经，置于宝案。若欲行时，常导其前。所在住处，作七宝帐，众宝为座，置经于上。种种供养，如事父母，亦如诸天，奉事帝释。¹⁴

如果国王能够如法供养，五方金刚菩萨与其眷属，就会承佛之命，令其国无诸灾难，免除一切刀兵疾疫。经文到这里还没有结束，而是由五方金刚菩萨异口同音，宣说了一段被称为“修行速疾之门”的陀罗尼，凡能诵持此陀罗尼者，就能藉佛法威力，令国界永无众难。

这样看来，原属于般若类经典的《仁王般若经》，经不空改造后，它所宣说的佛法、功德及其威力，转移、凝结到一段陀罗尼中。陀罗尼在这里成了佛法的代称，拥有了佛法的威力，可以护国安邦，利乐有情。

当然，《仁王般若经》并非单向地护持皇权，而是在“嘱累品”对世俗王权自恃高贵、限制佛弟子出家行道、设立大小僧统、严酷统摄僧尼的做法，提出严正地抗议，认为此举会使正法毁灭，外道横行，从而使百姓荼毒，国土破灭。值得注意的是，在“嘱累品”的经文中，并没有再出现陀罗尼，没有藉陀罗尼的威力惩戒皇权的文字，也就是说，在汉传佛教中，陀罗尼真言对皇权而言，只具有护持之功，而无惩戒之能。

五、结语

以真言与王权的关系为话头，作了一番简短的检讨之后，我们也许会对古代印度婆罗门教的核心义旨，即“吠陀天启，祭祀万能，婆罗门至上”，有了更为真切地领会，可以说，其中的每一项都与真言密切关联：吠陀天启，也就是真言天启，因为真言最初指的即是吠陀本集；祭祀万能，但没有真言的参与，祭祀就万万不能，真言是婆罗门祭司阶层与众神进行互惠活动的交流工具；婆罗门之所以至上，就是因为婆罗门把持了真言，对上可以呼召、号令众神，对下可以教化、诱导世俗王族及工商百姓。约与大乘佛教的兴起同时，婆罗门教的真言传统改头换面，以陀罗尼的面目出现于佛教经典中，成为印度佛教僧徒宣扬正法、教化王权的方便法门。当陀罗尼或真言法门随佛教传入中土后，其情形又发生了根本性的转变。¹⁵“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”¹⁶，佛教的陀罗尼真言与汉地的皇权相遇后，经过数百年的交锋，其神圣性与法力也大打折扣，变成了佛教僧徒供奉皇权的“祭品”，同时也丧失了它对王权的反制力。行文至此，笔者不由想起，明清时期，不少佛教典籍与重要的法器上面，都镌有“皇图巩固，帝道遐昌，佛日增辉，法轮常转”的字样。从某种意义讲，这十六个字未尝不可以看作宋元以来，汉传佛教僧徒心目中持诵的“陀罗尼真言”，它比较如实地揭示了汉传佛教中，真言与王权之间不言自明的微妙关系。

主要参考文献：

《摩奴法典》马香雪据法文转译本，商务印书馆 1982 年版。

《摩奴法论》(Manu-smṛti)，蒋忠新译，中国社会科学出版社 1986 年版。

《奥义书》，黄宝生译，商务印书馆 2010 年版。

《大正藏》电子本，CBETA 电子佛典 2008 版。

Speech Acts and Kings' Edicts: Vedic Words and Rulership in Taxonomical Perspective, Laurie L. Patton Source, History of Religions, Vol. 34, No. 4, Representations of Rulers (May, 1995), pp. 329- 350 .

THE PHILOSOPHY OF THE GRAMMARIANS, Encyclopedia of Indian Philosophy, Vol. 5, EdT. Harold G. Coward & K. Kunjunni Raja, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.

Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, Andre Padoux, Translated by Jacques Gontier, Sri Satguru Publications, Delhi, 1992.

¹ 周广荣，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，文学博士。

² 参见《梨俱吠陀》1.164.10;同书 10.125.1-8.

³ 语言即梵(Vāk vai brahmeti)，文见《大林奥义书》4.1.2.

⁴ 六吠陀支分别指的式叉论 (Śikṣā), 讲授正确的读音与发音规则, 即语音学; 尼露遮论 (Nirukta), 解释意义晦涩的词汇, 尤其是吠陀中的词语, 相当于中国古代的训诂学; 毗伽罗论 (Vyākaraṇa), 讲授词源或词语的构成, 即语法学; 阐陀论 (Chandas), 即诗律学; 另外还有两种, 即关于天文学的阇提沙论 (Jyotiṣa), 以及礼仪的劫波论 (Kalpa)。

⁵ T39/579b (《大正藏》第 39 册, 579 页, b 栏。下同)。

⁶ T18/898a, 不空《总释陀罗尼义赞》: 于大乘修菩萨道二种修行, 证无上菩提道。所谓依诸波罗蜜修行成佛, 依真言陀罗尼三密门修行成佛。

⁷ Manusmṛti, 商务版马香雪据法文转译本作《摩奴法典》, 社科版蒋忠新据梵文译本作《摩奴法论》, 笔者在引用相关材料时, 兼顾信、达、雅三方面的标准, 对两种译本各有取舍。

⁸ T50/185a, 鸠摩罗什译《龙树菩萨传》。

⁹ T19/565c, 《守护国界主陀罗尼经》卷九。

¹⁰ T18/785a, 《佛說陀羅尼集經翻譯序》。

¹¹ 以上引文俱见 T50/712c-714a, 赞宁《宋高僧传》“不空传”。

¹² T55/126b。

¹³ T43/129b, 窥基《瑜伽师地论略纂》卷十: “先师所立义增上缘生, 既古所传故。……如《仁王经》说有差别, ……西方寻访彼经, 未闻有本。”

¹⁴ T8/843b, 不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下。

¹⁵ 真言陀罗尼在中印两国的这种差异, 或在于二者政权体制的显著区别, 印度古代王国多是地方政权, 偶或出现相对一统的政权, 不但为时甚短, 其统辖力也非常有限。相比之下, 中土的政权更多的时期是中央集权制, 中央对地方具有绝对的统辖权与约束力。

¹⁶ 语出《诗经·小雅·北山》。