

マントラをめぐって

——インド伝統的言語思想と空海——

北條賢三

「真言」(mantra)を標榜し、彼自身の創設した宗教の名称とした弘法大師空海は、いうまでもなく「真言」を表象する「ことば」に関し、独特の理論を展開している。そこで、この空海の真言思想の特徴を明らかにする上で、能詮(語)と所詮(義)の関係、真言教理的に言えば声字と実相の関係を決定する原理・原動力をめぐって、まず、インドの伝統的言語考察の諸説と真言教理上に関わりをもつ諸原理性とに触れ、その類似と相違とを見てみたい。次に、真言教理の依拠たる基本經典を超越し、発展的集大成を構成した空海の特徴的構造、つまり、「真言」の日本の特色について考えてみることにする。勿論、ここでは、語義たる觀念をめぐることばの本性も論及されねばなるまい。

元来、インド人は文化発祥以来、神人交流を成り立たせる「祭式」において「ことば」の不思議さを意識したときから、これを

思考対象としていった。従って、「ことば」を觀念伝達的手段とするよりは、むしろ、一切の現象の深奥に潜む根本自性と考え、ついには、宇宙に遍在する不可思議力を措定するに至り、「ことば」の神聖性を確立した。これを「マントラ」(真言)と呼び、次第に絶対的価値を与えてゆくようになった。⁽²⁾

従って、この「マントラ」の厳正不変を維持し、聖典の純正な理解を促進するため「文法学」が討究され、これが哲学的思索と相俟って、「ことば」をめぐると本質論・意味論・語源論などが展開した。ここでは能詮(ことば)と所詮(觀念・意味・対象)が確定されていて、発声により正しく觀念の伝達が行われているのは当然と考えていた素朴な語義論も、次第にその関係に視点を移していった。そこでとくに、その論点を明確にするため、まず、「能詮と所詮の関係」を成立させる原理・原動力を中心として考

察をすすめよう。

言語本性の追求を主眼とした体系的な検討は紀元前五〇〇年頃より始まったと伝えられる。ヤースカ・パーニニ・カートヤヤーナと続く「文典学派」は勿論のこと、この影響をうけた諸哲学学派も自派の学説を表現することばの重要性を重視し、次々に学説に基づいた主張を明らかに始めた。すなわち、紀元前二世紀頃より、「声常住論」「声無常論」といった言語認識の問題を表面に押し出した諸説が展開している。

前者（声常住論者）はヴェータ至上主義の文典学派の主張する「スポータ説」、あるいはミーマンサー学派の説く「観念本有説⁽⁴⁾」といった伝統的バラモン主義哲学の倚るところで、能詮と所詮の關係は常住不変の「力」によって確定されているとする。とくに「スポータ説」はヴェータの神聖性・絶対性を論証せんための言語哲学体系における論究の包言語的到達点と考えられる。ここでは「ことば」の発声を契機に神によって啓示された絶対的価値が展開するものとして、「ことば」と「対象」（意味・観念）との關係は常住だとしている。その根拠として、ことばの本体を追求した結果、常住不変の超感覺的存在と措定される「スポータ」(spōtia)を説いたパタンジャリの所説は、現象としての「ことば」、つまり、個々の声音は無常（瞬間的）であって、その意味・対象を表わしえないものであるにもかかわらず、これを契機として実体を表象し、かつ、常に同一観念をひきおこすところより、

永遠に不変不滅なることばの本体は発声されることばとは別に存在しなければならぬとしている⁽⁵⁾。

これに対し、後者（声無常論者）はアビダルマ仏教とかヴァイシェシカ学派・ニヤーヤ学派といった、ヴェータ至上主義からその距離をもつ哲学学派で、ことばの発生的機能から声の無常性を主張している。しかしこの場合でも、ことばが発生するとき、観念の伝達を可能ならしめる根拠に、能詮と所詮を確定する何等かの可能性を予想せねば、シャーブダボーダ（ことばによる理解）は成り立ちえない。

そこで經驗論の立場より、第一經驗者の決定により能詮・所詮の關係が成立し、以後は転変することが無いとする有始無終の異端的常住論を認めざるをえなかった。その關係を實在的に説くことはできないとしながらも、ヴァイシェシカ学派は「サーマイカ」(sāmāyika) V samaya 便宜慣習的)、アビダルマ仏教では「名想仮立」と呼んでいる。そして、このサーマイカも後世に至れば「シャクティ」(śakti: 可能性)の如く認めざるを得ず、常住論的言語認識に立つこととなって特徴さえも失った。

近世に至るや、六派哲学と称せられるインド哲学学派の中のミシュラム派やミーマンサー学派にあっては、最後の文献ともいうべき十七世紀頃のものに、言語分析を主体とした「証相」(tāparya)「話し手の意向」(tāparya)「暗示」(vyāñjana)など、厳密な文法学の探究に堕ちこんだ主張を残しているにすぎない。

このようなインド言語哲学主張では、能詮と所詮の關係に積極的に觀念もしくは原理を指定しようとしたが、四世紀の陳那(Dharmakīrti)を旗頭とする仏教論理学派では、純粹な言語の哲學的思惟に基づいて、認識を可能ならしめるのは、能詮と所詮の積極的關係ではなく、能詮と所詮の關係は存在しない、という立場で、対象(意味)の認識は觀念の排除にほかならず、非牛の否定によって、牛という概念が認識されるという「アポーハ説」(Apoha-vāda)を称えた。この主張は仏教哲学における言語認識の中心的役割を果たし、八世紀中葉の「寂護」(Śāntarakṣita)の『タットヴァサンクラハ』(Tattvasaṅgraha)において、語義の科学ともいふほどの深奥な言語思想体系を示し、最後の光彩を放ったが、その後この学派にも継承されずに終っている。

しかし、一方に見られる紀元前後より起った仏教における信仰的心情の所産たる大乘仏教初期經典では、ことばの神聖性が大きな役割を演じている。それは仏陀信仰のあまり仏陀のことばを神聖とみ、いわば神學的言語考察が中心におかれている。まさに、伝統的に解脱道を言語に求めるインド人本来の思惟に根ざしているといつる。

仏教にあつて、元來、「護咒」(護咒ゴウ [paṭiṭṭha])を認めざるを得なかつた原始仏教教団において、素朴な咒文等に不可思議力を指定する「マントラ」(眞言)の用法は表面に現われては来ないが、仏の自内証をふまえた仏教特有の「明咒」(明咒メイジウ [vidyā])が形態を整え、神聖

的価値のみならず、深遠な内容と目的表現の補助的手段の働きを含むようになっていった。かかる傾向は「アビダルマ仏教」とは關係をもたず、むしろ、大乘初期經典の特徴と見られる。

例を『法華經』にとるならば、仏陀の教説は「実語」であるとも、また、「梵音声をもって諸法を演説したまう」とも述べて、その内容とする諸法とは、我々が「ことば」によつては述べることのできない無限性をもつものであるからして、思惟を超えたことばの内意を「真実語」(śradhdhava)と表現してゐる。⁽¹⁴⁾

さらに後半に至ると、終始宗教的言語効力に力点が集約され、読誦するだけで經文に内包される言語能力が惹き起され、その結果として諸々の功德とか解脱への効用が示され、そこに、ことばそれ自体、絶対的内容を握持する「陀羅尼」(dharanī)が強調されてゐる。⁽¹⁵⁾

これは「ヴェータ」を「シユルティ」(śruti)とし、その内容をマントラと認める意識と類似するものであつて、絶対的存在への信仰が、かかる思潮を惹き起しているのはインド的自然ともいえるし、伝統的思惟に則るともいえよう。

六世紀をすぎると、能詮と所詮の關係は過去のものとなり、ことばの神聖性より転じて「ことばの本体」について論じられてくる。その先駆ともいふべきものは、文典学派の主張を継承しながら、仏教学者とも親近關係にあつたバルトリハリ(Bhartrihari)であらう。

彼は真の實在たる「梵」は一切の規定を超越しているが、なおその仮の限定 (upādhi) であることは介して諸様相を表現しよう。しかも、梵が絶対者であるから、現象界の差別相・多様相を成立せしめる基体である。ところで、その差別相を把握することが可能であるのは、梵がことばより成るものだからである。それゆえに、ことばがことばとしての価値を示しうるものは「シャクティ」(shakti) であるとする。このシャクティとは、それぞれのことに内在し、智を体として真実の義を顕現せしめる能力を指している。かかる意義をもつところから、彼の主張を「声梵説」(Sabbrahma-vade) と呼んでゐる。(17)

かく主張するバルトリハリと同時期の頃、仏教でもことばの神秘的方面の考察が形成されつつあり、この考察を基礎とすることばの神秘的本性は、悉地を成就する立場から「曼怛羅」(mantra 真言) と呼ばれた。このマントラを中心にその宗教的意義を体系化したものこそ、「三密成仏」を説く「密教」にほかならない。ここではマントラは「明咒」(vidya) や「陀羅尼」(dharani) と殆んど同一の意味に扱い、宗教的・哲学的・心理的思弁をその中に摂入し、独特の言語的世界観を形成するのに役立てている。

すなわち、真言の本体を空とし、有でも無でもなく、一切に遍在し、一切を摂持し、一切を造作せしめ、一語にして無量の意味を含み、かつ、生滅も変化もない「法爾」であると言われている。しかも、真言としての神秘的言語が、世間的なことを離れて存

在するわけではなく、ただ、悉地の成就を志向する者の機根によって、世間のことばに「仏の加持力」が加わって真言を成就すると主張するのである。

これが『大日経』に説かれる特徴であるが、そこには明らかに『ヴェーダ』以来の伝統的言語講造論を形成してきた「言語本性論」に合一し、「声梵説」とも密接な類似性を示しているのが明らか⁽¹⁸⁾に知られる。この密教言語思想が仏教教理に基づきながら、マントラという伝統的思惟をうけているのも、言語神秘意識に貫かれるインド民族独特の本能的言語観から来るものであろう。

かかる密教言語思想については、密教自体の発展と隆盛をみたインドにおいては、神秘的価値のうち呪術性のみを重んずるあまり、真言の学術的追究に目立った成果を生んだとは知られていない。また、中国に伝播され、大日経系統の善無畏・一行、及び金剛頂経系統の不空の活躍によって、中国密教は振興されたが、会昌の破仏(八四五年)により殆んど進展の跡は見られない。

しかるに、両部の伝持をえた空海(七七四—八三五)は、中国より帰国(八〇六年)の後、「真言密教」を集大成したことは周知のことである。彼は真言密教の根本に置かれる「真言」(mantra) の理論構造に、『大日経』の所説を根幹とし、論証上の根拠と方法を『大日経疏』に拠って、独自の言語理論を形成するばかりでなく、『金剛頂経』の流れを汲む諸説より、直観による「入我我入」の境地を「字門」によって説明し、真言の意義と功德を明ら

かにした。これら金胎两部の究極的統一による彼独特の体系は、『声字実相義』、『吽字義』などによって叙述されている。

それらの理論的特徴についてみると、空海はまず、『声字実相義』において言語理論を説いている。すなわち、ことばによって発声されるならば、それは無意味ではなく、必ず、物名をもって示される対象が表詮される。ことばとは六塵によって施設されるものであるから、世俗において多様な対応すべきものがあるにもかかわらず、対象たる觀念が確立するのは、「分明の力」であるとする。このように、世俗的言語文字によって方法が示されることが可能となるように、真言に基づいて「仏・菩薩の如き智慧と如来の加持力とによって、一切の義利に通ずるならば、一言一字のことばによって、万法の「実相」が把握できるのだとする。

何故ならば、『真言』は一語において絶対の実相を含み、しかも、法界に遍満しているとともに世間的語言文字に内在しているからである。ゆえに、真言をもって、「仏・菩薩の理の体」と措定しうるのである。ただし、この実相を開陳しうるのは、真言を觀想し、瑜伽觀法によって「三密妙行」を果したとき、はじめて「加持感応」が成立する。すなわち、世俗的語言文字を用いながら「加持力」により真言たらしめ、もって絶対の存在としての「阿字本不生」の境界へ証入せしめるといのが『声字実相義』の言語理論構成である。

これに対し、ことばの持つ表音を通じて内包される語義を直観

的に捉え、その真如法性を体得することによって「正遍智者」すなわち、覺者となりうると説くのが『吽字義』である。ここでは、ことばに関して音韻的表現として感覺的に把握できる「字相」と、言語本性的世界観ともいふべき「字義」との二重構造の中で、ことばそれ自体を「絶対の表象」として受けとる「言語観」の立場を示している。とくに「字義」において独自の説明を必要とする場合、可能なかぎり『大日經疏』に依存して諸実義を知見し、依拠のない場合には、実証する上に必要な方法論の限りをを用いて諸実義を解説しつつ列挙し、「字門」の無限なる性格について詳述する。

そして、「字義」の特相を通別二相においてなお一体相なること、つまり、如何なる「字門」も全ての「字門」の「字義」を含むことを挙げ、これが總持の義を示す「陀羅尼」といわれる所以を述べている。かかる陀羅尼において無量の功德あることを説いてその究極に「等觀歡喜」という、真言の当体である大日如来との合一なることを挙げ、そこにおいて如来の功德力を体得しうることの可能性を示している。いわば、行者と大日如来の相即相入を可能ならしめ、ことばに基づく直観の世界を、論理的に分析し解釈しようとして試みている。

しかし、この『吽字義』のみではその目的価値を叙述し尽くしていないところより、これの補助的資料として披見すべきものは、空海自身によって、八一四年、つまり、『吽字義』作成よりも少

なくとも一年以上前に著述された「梵字悉曇字母并釈義」であろう。これは『吽字義』の理論的根拠と目されてよい不空訳『瑜伽金剛頂經釈字母品』の註釈書だからである。

ここでは、如来の説く実義を解するがゆえに陀羅尼と呼び、四種、すなわち、法・義・咒・忍を述べている。これには大乘の諸説と密蔵に説かれるものとあり、前者は菩薩の証得すべき果を示すにすぎないが、密蔵の立場では、悟りの勝果を得るとする。その四種陀羅尼を要約すると次の如くである。

「一字の中に諸法を任持する「法陀羅尼」と、一字の義の中に一切の教の理趣を摂持する「義陀羅尼」と、一字を誦するとき内外の諸災患を除き究竟安樂の菩提の果をうる「咒陀羅尼」と、一字を觀誦するとき、能く一切の妄想・煩惱・業障を滅し、頓かに本有菩提の智を証得する「忍陀羅尼」という四種の陀羅尼の功德がある」と説くが如く、一字に無量の智を内蔵し、悟りの本体を示すものが「陀羅尼」である、といえよう。

すなわち、これを繪持すれば仏智を得て一切の法義に通達するというのである。また、さらに一切の衆生は無量の仏智を備えながらそれを覺ることなく、三界に沈溺するのを如来は悲嘆し、種の方便をもって衆生を利益せんがために法を説いたが、この法こそ自然道理の不滅の法であり、すなわち、真言であって、これを世間的語言文字を用いてその広大な意義を叙述したのだ、とも述べている。

以上の略述でも知られるように、大日經系の『声字実相義』が胎藏生の「真言論」といいうるならば、金剛頂經系の『吽字義』は金剛界の「真言觀」ともいえるもので、空海は金胎不二を「真言」そのものにおいて融合させ、世俗的語言文字が絶対的実相たる法身如来の体を示しうることを、理論と觀法において統一せしめて(25)いる。

さて、これまでは、インド的言語思想の發展的領域といえようが、空海はさらに独自の根拠から、「神秘的言語觀」を主張している。すなわち、『声字実相義』において、真言をめぐる実践道の価値を昂揚し、

「若し実義を知るをば即ち真言と名づけ、根本を知らざるをば妄語と名づく。妄語は長夜の苦を受け、真言は即ち苦を抜き安樂を与う。譬えば菜毒の迷悟に損益同じからざるが如し。」と述べ、真言そのものに「抜苦与樂」の不可思議力を想定してゆくのである。そこには、単なる理論としての觀念的世界から離れて、現実的世界での實際的效果と結びつき、真言による「能動的救済的靈力」を認める。

一方、觀法によって『吽字義』及びそれに内包されている『字母并釈義』を含め、經典の原意を示す表象的字母たる梵字と、そこに内在する三世十方に亘って常恒不變なる実義とを直接に把握するとき、その功德はそのまま証得しようという不可欠な価値が導かれている。つまり、『字母并釈義』によれば、真言によって

自心の妙行が昇華し、

「この梵字悉曇を学び書すれば、究極たる常住の仏智が得られ、観じ誦すれば必ず不壞の法身を証す。諸教の根本、諸智の父母、蓋し此の字母に在るか。」

と説かれている。従って、ここに「真言陀羅尼」を了納するならば、まさしく「法身の証得」が可能となるという内面的不可思議力を指定していることが知られる。いいかえると、金剛界の理趣ともいべき「受動的自制的靈力」の表詮と認められる。

かくして、空海が真言に能動的救済的靈力を、陀羅尼に受動的自制的靈力を想定し、絶対の立場より総合した「ことばの本性」(マントラ)にこれを相応させるとき、インドにおける「ことばによる解脱への道」を超越して、ことばそのものに活動的靈性の存在を認めていたといえよう。本来の言語的用法から見れば「真言」、言語的内容より見れば「陀羅尼」として認められていた伝統的表現たる「曼怛羅」は、不二二元の把え方による表現「真言陀羅尼」とせられ、これに儀礼・祈禱・信仰・実践など全てを含めた独自の言語効用の理念が托されているのである。

要するに、理論体系を超えた靈力の形成過程には、インド的思維ともいへべき論理的構造に主眼を置き、「一切智智」とか「即身成仏」という解脱道に帰結を求める傾向を、いうまでもなく基盤としている。しかし、神聖性の根柢に絶対的存在とか根本原理に依憑しその神聖性を分有する形において効果を求めるといった

個的な性格とは異なり、社会的・実践的・心理的意識によって独自性をもって効果の目的を実現する可能性を、普遍的な存在へと拡大した。つまり、その音声は何であろうと、内面に不可思議な靈力が遍在し、その当面する問題に応じて何かをもたらす、と新たに考えを進めている。これはまさに、インドの理論的思考を超えたものとしか考えられない。

しからは、そこに形成される如何なる音声自体にもひそんでいる靈性の存在を考えるといった傾向は、何に依存して生じたかとその起因を求めるとき、伝統的な日本の思維の底流ともいへべき「言靈的思考」に遭遇し、かつ、その影響も彼の独立的可能性を新たに想定する価値意識の中に、これを認めざるを得ないであろう。

我が国における「言靈」の意識が、必ずしも他の国に見られない特殊なものというわけではないが、ことばそのものにひそむ靈力が、ことばとともに発せられると信ずる傾向は比較的強く、それはことばの厳密な考証の中に把握しようというよりもむしろ、感覚的に把えて音声そのものにさえ「言靈」より発せられた不可思議力をみようとする。そのような民族性から推するとき、空海が「真言陀羅尼」とのべてそこに無限の靈力を認めている表現の中に、古来日本民族的思維ともいえる「一つの表現に無限の靈力を意識していた傾向」と共通性を見出すことができよう。

インドにおいて見出し難い領域が、少なくとも「言靈意識」の

中に共通的に見出しうるのは、空海においてなお、民族的思维が
基盤に在ったと考へることも、あながち不当ではあるまい。

この靈力の独立的価値の承認こそ、「マントラ」をめぐって
その根底にインド古来よりの伝統的觀念を含みながら、空海によ
って独特の性格を与えられた神秘的言語意識の日本的展開とど
いうる特殊性がある。そこにはまた、松籟の音に仏を觀るとも
和讃に祈りを托し、咒文に生死をかけるといった声字(こゑご)(聽覺・視
覺の對象)に無限の可能性と広がりを見出す日本人的感受性が、
これを支えていたといえるのではなからうか。

(1) 神聖なる思想を意味する“man”と、その思想を盛る器を意味す
る“ita”より成ることばならざることを。(梅尾「曼荼羅の研
究」四三〇頁)

(2) プラーマナ時代には「ことばはプラーマンである」と明言し、
世界創造に関わりをもつものと重視されたといわれる。(Mihareya
Brahmana, IV. 21. 1)

(3) yaska の“nirukta”以来、ことばの本性を追求せんとして生成
(なる)と有性(ある)の哲學的見解を応用して語源追求を行うの
を始めて、後継者たる Panini (前四〇〇年頃)は“Asādhyāyī”
を Katyāyana (前三〇〇年頃)は“Varttika”を著す、前一五
〇年頃には Paninjali が出し“Mahābhāṣya”にちりて完成された
言語考察が成立し、語義論の定見を主張した。

(4) Mimāṃsā-sūtra, I. 15~23. 7. ことばは普遍性・一般性をあ
つめざるとして、その語と義は先天本有的に確定してゐるとして
無始無終の關係を主張し、その確定が成立する所以に“Anūrva”
(無前力)を想定してゐる。

(5) Dasgupta: Study of Paninjali. (Hist. of Ind. Phil., vol. 1)
及び金倉「印度中世精神史」上、五六~五八頁参照。

(6) Vaisṣṭika-sūtra, II. 21~37. に説かれる。なお、詳細については
拙稿「声生論管見」(『哲學年誌』四号)参照。

(7) Vaisṣṭika-sūtra, VII. 2. 20. “sāmāyāṅ sabdarthapratyayah.”

(8) 『品類足論』卷二(大正蔵二十六卷、六九九頁、中)に提起され
た「名句文」の言語主張は、『大毘婆沙論』卷十五(大正蔵二十七
卷、七三頁、上)における「心不相応行蘊」という世界の構成要素
に含ませ、「名想仮立」によつてことは確定して以来、語義の
關係は不可説にもかわらず顛倒を生じることはないとする。この
主張はヴァイシェシカの「声生論」と極めて類似する。

(9) “Mītram”とは姉妹關係にあつたヴァイシェシカ・ニヤヤヤ両
学派が十二世紀以降混合するにわたつて、かへりられる。

(10) “Nyāyasiddhāntamuktavali”の說、拙稿「ヴァイシェシカ言
語論のⅠ・Ⅱの問題」(『文化』二七卷三号、一九六三)

(11) “Arthasamgraha”の說、北川「Arthasamgraha 和訳解説」(名
大文學部研究論集、一九六八・三)

(12) “Santaraksita: Tattvasamgraha with Panika. (G.O.S. No.
30), Chap. XVI, 867-1212. ことばはキーン「理論による言語
論が主として説かれ、當時、仏教の優劣な学派として展開して来た
密教の言語論は、説かれてならぬことに注目すべきである。」

(13) 『雜阿含』第九、『四分律』第二十七、『十誦律』等に見られ、後
世「仏道」(Buddhachosa (五拙説))に代つて「咒術」に代は
られた。その名は Ratnasuta-partita, Khanda-p., Dhajjaga-
p., Atanāya-p., Mora-p. (Vissuddhi-ghaṇḍa, vol. II. p. 414;
Samantapāsādi, vol. I. p. 159) の理。

(14) 『妙法蓮華經』「如来寿量品第十六」(大正蔵九卷、四二頁、下)。
(15) 同右、「安樂行品第十四」(大正蔵九卷、三九頁、中)。

(16) 詳しくは、拙稿「法華経における言語論的意識の背景」(『法華経研究Ⅶ 法華経の思想と基盤』一〇一—一三〇頁参照)。

(17) Bhartṛhari の根本主張を Vākyapadīya, I Adhyāya, No. 1 & 2. に見られる。すなわち、

不壞なることばの本質は、無始無終なる梵にして、事物の状態となつて転現する。それによつて世界の発生あり。(1)

唯一なりと伝えらるるも、差別あるは可能力に依止するが故なり。別異なりと雖も多くの可能力をもつて、恰かも別異なるもの如く現わる。(1)

(18) 『大日経』卷二、「入曼荼羅具緣真言品第二之余」(大正藏十八卷、一〇頁、上)。さらにこれを詳述するのは、『大日経疏』卷七(大正藏三十九卷、六五〇頁、中)。

(19) 『大日経』の言語論と Bhartṛhari の Vākyapadīya のそれと思想構成の類似性は、「等正覚真言、言名成立相、如因陀羅宗、諸義利成就」云々以下(大正藏十八卷、九頁、下)をめぐる諸論述に見られる。詳しくは拙稿「インド哲学と密教—マントラを中心として—」(三藏第一集、十二論文)参照。

(20) 直観によつて仏の自内証を証得するという金剛界の示す観法の世界を基盤とした「言語観」を説くもので、理論的には「声字実相義」に続く言語理論を展開したのが、この「叶字義」といわれる。なお、詳しくは拙稿「叶字義をめぐる一・二の問題」(豊山学报第二十六・七合併号)参照。

(21) 『梵字悉曇字母并釈義』は弘仁五年(八一四)嵯峨天皇に献呈している。とくに空海独自の言語哲学を叙述しているところに特色がある。(弘法大師全集、第二輯、七一—七三〇頁)。

(22) 『瑜伽金剛頂経釈字母品』は五十文字音を字相・字義によつて説明した簡略なものである。(大正藏十八卷、三三八頁、中—三三九頁、上)。

(23) 『瑜伽師地論』卷四十五(大正藏三十卷、五四—五三頁、中)、『仏地経論』卷五(大正藏二十六卷、三二五頁、下一—三二六頁、上)。

(24) 『梵字悉曇字母并釈義』七二〇—七二三頁。

(25) 真言の功德の意義は『大日経』に「真言三昧門、円満一切願」云々と述べられ(大正藏十八卷、一〇頁、中—下)、これが『大日経疏』においては、「諸功德法皆当満足、若満足時、即是具足衆勝願也」云々と説くに留まるにすぎない(大正藏三十九卷、六五頁、上)。これらによれば、真言の不可思議靈力の発生というが如き神秘観は全く見出せず、あくまで理論形成とその具体的能力に論述を見出すのみである。

(26) 『声字実相義』(弘法大師全集、第一輯、五二六頁)。

(27) 『梵字悉曇字母并釈義』(弘法大師全集、第二輯、七二二—七二四頁)。

(28) 『折口信夫全集』第一巻及び第三巻、藤井信男「古代における言語意識の展開」(大倉山論集、第三輯)、太田善磨「『言霊』考—万葉集に見出される言語意識(その一)—」(東京学芸大学研究報告、昭二八)参照。

(ほうじょう・けんぞう、インド学、大正大学教授)