

南都における戒律復興運動初期の動向

養輪顕量

I. はじめに

覚盛の『菩薩戒通受遣疑鈔』の中に、彼の通別二受の主張に対し、「南都の衆為りて誰人ぞ之れを許さんや。是を以って遠きを勸み近きを訪ぬれば、其の趣き一同なり。古きは則ち六寺の知法の賢才、護命、勤操、靈仙、修円等、近きは則ち三寺の広学の碩徳、覚樹、実範、恩覚、蔵俊等、皆な三聚浄戒羯磨は比丘性を成ぜずと云う。設い菩薩と雖も、比丘性を成ずるは必ず是れ白四なり(と云云)。未だ聞かず未だ見ず、古來の書記、南都の義為りて、三聚戒を受け比丘を成ずるの文あるを。恐る可し憚る可し、顧みざる可からず。北嶺の僧等、若し聞くこと有らば、定めて執見を増さん歟」(大正74, 49b18-26)との注目すべき記事が見える。ここでは「古きは則ち六寺の知法の賢才」と表現された護命、勤操、靈仙、修円、次いで「近きは則ち三寺の広学の碩徳」と表現された覚樹、実範、恩覚、蔵俊、及び貞慶らの三聚浄戒の位置づけを中心に、彼らの戒律理解を考察してみよう。

II. 護命、勤操、靈仙、修円

「古きは則ち六寺の知法の賢才」として挙げられた四人の僧侶の内、護命(750-834)、勤操(754-827)、修円(771-835)は、最澄が大乗戒の設立に奔走していた時に、当時の仏教界を代表する僧綱の構成員でもあったことが、最澄の『顕戒論』から知られる。即ち「大日本国六統表」として『顕戒論』巻上に引用される表文に「大僧都伝灯大法師位護命(中略)少僧都伝灯大法師位。狭山池所にあり(中略)律師伝灯大法師位修円」(『最澄』17-18)とある。まずここでは、彼らの総合意見としての見解を検討し、次いで個別に見てみよう。

最澄の『顕戒論』の中には、当時の僧綱、即ち六統の見解が述べられるが、それは護命、勤操、修円の三人の意見でもありと考えると良いであろう。『顕戒論』の「通受別持の明拋を開示す二十四」「菩薩僧所持の威儀戒の明拋を開示す二十五」「大乗の別解脱戒の明拋を開示す二十六」「大小二僧の名の明拋を開示す二十七」には、「僧統曰」として次のような記述が存在する。

①僧統曰く、梵網經に説ける十重四十八輕戒は此れ出家在家、乃至奴婢畜生に通じて受くる所なり。若し此の戒を受けるを以って大僧と為さば、其の奴婢等もまた僧と為すべし、と(已上奏文)。(『最澄』77)

②僧統奏して曰く、また声聞僧はなほ二百五十戒・三千の威儀あり。今菩薩僧、何を以ってか但だ十重四十八輕戒を持つや、と(已上奏文)。(『最澄』79)

③僧統奏して曰く、凡そ大僧の名は別解脱に依って方に其の名を得、と(已上奏文)。(『最澄』80)

④僧統奏して曰く、釈迦文仏に菩薩僧無し。故に文殊等の諸大菩薩、声聞に入りて次

第に坐す。この故に大小二僧なかるべし、と(已上奏文)。(『最澄』80-81)

①～④はそれぞれ明抛の二十四から二十七までに対応し、文頭に引用されたこれらの文章は僧統の公式見解である。それらは、最澄の十重四十八軽戒の授受で大僧、即ち出家の菩薩比丘になれるとする主張に反対するものばかりである。彼ら僧統の側には「大僧の名は別解脱に依って方に其の名を得」とある如く、別解脱戒である具足戒をもって僧、即ち比丘になるのだという認識が明確に現れている。もちろん彼ら僧統たちが、梵網戒は菩薩戒であるとして認めていたことは、僧統の言葉として「大乘の戒伝来すること久し。大唐の高徳、此土の名僧、相ひ尋ねて伝授し今に至りて絶えずと。(已上奏文)」(『最澄』97)とあるのに対し、最澄が「梵網の戒、先代より伝うと雖も、この間の受くる人、未だ円を解せず」(『最澄』97)とあることから考えて疑い得ない。結局、南都の僧たちは、最澄の主張を七衆戒の一つである具足戒を受けずに菩薩戒のみを受けて大僧、即ち比丘になれるとする主張であると考え、それに敵対し対峙したのである。

では、護命ら各個人についてもこのような見解を確認できるのであろうか。まず護命の場合である。彼は法相宗に属し、元興寺の僧であった。延暦二十四年(805)、御齋会講師をつとめ、大同三年(808)、興福寺維摩会講師をつとめた。弘仁五年(814)に律師に任じられ、翌弘仁六年には少僧都に任じられている。弘仁七年に大僧都になっているが、「白月十五日は深山に入り虚空蔵法を修し、黒月十五日は本寺に於いて宗義を修学せり」(『僧歴綜覧』115-116)と記される人物である。このように半月毎に山岳修行を行っていたらしいことは、彼の卒伝にも見える(『続日本後記』承和元年九月十一日条)。また、最澄が大乗戒の主張をし「六条式」「八条式」「四条式」を上奏した時には、僧綱側の代表的人物の一人であった。なお、護命は、天長年間(824-834)、淳和天皇から各宗の教義を書き出すよう勅命を受けた際、法相宗を代表して『大乘法相研神章』を述作している。

天長の六撰勅書の一つである護命の本書は、彼が菩薩戒として多種のものを認めていたことを伝える。即ち「律宗」の条において『梵網經』の十重四十八軽戒や、『菩薩地持經』の四重四十二軽戒、及び『優婆塞戒經』の二十重戒などが数え上げられている(『仏全』80, 42b13-15)。しかし、具体的に三聚淨戒を解釈する箇所は存在しない。

続く勤操の場合である。勤操の伝記は、空海の記した「故贈僧正勤操大徳影讚并序¹⁾」に詳しい。大和の国、高市郡の人で、俗称は秦氏である。十二歳の時に大安寺の信靈について出家、神護景雲四年(770)、臨時の千人度の折りに、その一人として得度した。具足戒を受けてからは大安寺の善議に三論を学び、弘仁四年(813)には律師に、弘仁十年(819)には少僧都に任じられている。天長三年(826)に大僧都、天長四年に、世寿七十三歳で入寂したという(『僧歴綜覧』79-80)。京都の東寺の建立に関わり、また西寺の造西寺別当にも任じられていたことが知られ、桓武天皇の信任の厚い僧侶の一人であった。勤操は、延暦二十一年(802)の高雄講經の際の講師の一人であり、また最澄の弟子の光定が、大同四年(809)に『摩訶止観』を彼のもとへ届けるなど、最澄とも親しかったという(『最澄』補注「勤操」)。また、彼は石淵僧正とも言われ、法華八講の先駆とされる石淵八講の創始者と目される人物でもある(養輪[1997])。しかし、残念ながら彼の著作とされるものは

伝わらず、その三聚淨戒理解の具体相は知ることができない。

次に修円(771-835)の場合である。修円は大和の国の人で、姓は小谷氏、興福寺の賢璟や宣教に師事し、法相唯識を学んだ。弘仁元年(810)に律師に任じられ、弘仁七年(816)には少僧都、弘仁十三年に興福寺別当に任じられ、承和二年(835)六月一三日に示寂した(『僧歴綜覧』144)。著作としては、『東域伝灯目録』によれば、『因明纂要集抄』二卷²⁾及び『法相灯明記』一卷を述作していることが知られ³⁾、その記より、晩年は室生寺に住していたことがわかる。しかし同じく彼の三聚淨戒理解を知る直接の資料は、存在しない。

最後の靈仙は、生没年を明らかにしない。興福寺で法相宗を学び、最澄や空海が入唐した延暦二十三年に同じく入唐しており、長安の醴泉寺で般若三蔵の『大乘本生心地観経』の翻訳事業に訳語僧として参加したと伝え⁴⁾、後に五台山に移ったが毒殺されたという(堀池[1982])。残念ながら、やはり彼が三聚淨戒をどう理解したのか、全く知りうる資料が存在しない。おそらく護命、勤操、修円の三者は、最澄の大乘戒設立運動との対比で名前が登場したと考えるのが妥当であろう。しかし、そのようであるとすれば、逆になぜ覺盛の時に、三聚理解の代表の一人として靈仙の名前が登場するのか、という新たな疑問が生じる。これに関しては後考を待ちたい。では次に「近きは則ち三寺の広学の碩徳」と表現された四人の僧侶の検討に移ろう。

Ⅲ. 覺樹、実範、恩覺、藏俊

まず、覺樹(1081-1139)は、『東南院院務次第』(『仏全』122, 161a5-12)や『本朝高僧伝』巻第十二(『仏全』102, 194a4-11)の伝記によれば、右大臣源頭房の子で、東大寺東南院の慶信に師事し三論宗を学んだ人物である。一時、筑紫の観世音寺に住するが、東大寺東南院を拠点として活躍し、山城の大道寺に行ってから『俱舍論』の研究も精力的に行ったといい、最終的には権少僧都になっている。歌人としても有名な人物であったという。弟子に寛信、珍海、重誉、慧珍などの英才が輩出した。天永元年(1110)に「維摩の講堂に登る」とあるから維摩会堅義として立ったとみえる。『僧綱補任』によれば、大治四年(1129)に権律師、長承元年(1132)五月二十八日に権少僧都に任じられ、保延五年(1139)二月十四日に亡くなったと伝える(『僧歴総覧』45)。覺樹の名前は、藏俊の『唯量抄』上に「覺樹僧都云わく、今、此の比量は是れ仮説の量なり」(『仏全』80, 209b9)として引用される箇所が存在するので、因明にも詳しくあったと想像される。また『法勝寺御八講記』の天承元年の条にも「覺樹律師云わく、一切衆生は三定を具足するが故に爾りと云うか」と、三種定について彼が言及したことが見えている。しかし、覺樹の著作に当たるものは伝えられておらず、その戒律理解、特に三聚淨戒理解を知る手がかりは、管見の範囲では残念ながら存在しない。

次なる人物の実範(?-1144)は、若干の事情を伝える資料が存在する。『唐招提寺解』によれば、保安年間の頃、東大寺、興福寺の堂衆の律学が思いの外衰微してしまったことを嘆くことがあった。この時一人の比丘があり律学の復興を志すことになった。これが興福寺の英才、実範であったと伝える(『仏全』105, 98a7-b15)。『元亨釈書』や『律苑僧宝

伝』に記載された伝記に依れば、実範は参議藤原顕実の第四子で、興福寺で法相宗を修め、次いで醍醐寺に登り源覚に密教を習った。また叡山は横川の明賢に師事し天台の教えをも学んだという。大和の忍辱山円成寺に住し、後の天永三年(1112)に中川山に精舎、成身院を創建した。この時若干二十二歳前後であったと考えられる⁹⁾。最晩年は光明山に移りそこで示寂したという。

ところで『律苑僧宝伝』巻第十の伝記中に、興味深い記事が見える。そこには「既に諸宗を博し而して律門の振るわざるを嘆く。意を極めて披尋す。乃ち曰く、戒は師師(資の誤りか?)の授受を貴く。我、勤究すると雖も師授無しを何ん。是に於いて春日社に詣で、七昼夜を約し、殷勤に祈祷せり」(『仏全』105, 247a6-7)とある。実範は戒律の復興をするに当たり春日神社に祈祷し、また戒律は「師師の授受」でなければならないと述べていたというのである。この師資の相承を強調する点は、より早い伝記である『元亨釈書』巻第十三の中でも「乃ち念じて言わく、戒は伝授を貴ぶ」(『仏全』101, 291b7)とあるから、おそらく実範の実際の心境を伝えるものであろう。即ち彼は、七衆戒の従他受の原則を意識し、そのことを強調していたと想像されるのである。

もうしばらく伝記資料を検討してみよう。この祈祷の折り、夢に唐招提寺から中川に浄水が通るのを見てそれを好相と判断し、唐招提寺を尋ねたところ、「庭廡の半は田疇と為る。範は寺に入るも比丘を見ず。傍らに禿丁有り、牛を鞭うち田を耕す」(『仏全』101, 291b9-11)との状況であったと記している。『律苑僧宝伝』巻第十の記事でも「一の残僧、田を耕す」(『仏全』105, 247a10-11)と伝えるから、おそらく唐招提寺は、かなり衰微していたに相違ない。実範が鑑真の御影堂の在処を尋ね、また比丘はいないのかと尋ねたところ、その一人の禿丁は、自分は『四分戒本』を聞いたことがあると語った。実範は「難遭の想い」を生じその禿丁から戒律を授受してもらい、それから中川寺に帰り、大小の戒律を幅広く勉強しまた開講するようになったというのである。こうして多くの僧侶が彼のもとを訪れるようになり、『元亨釈書』では「戒法亦た興れり」と、或いは『律苑僧宝伝』では「是より戒法、世に復興せり」と伝えるのである。

いずれにしろ、中世の戒律復興の上では中川実範がその嚆矢を勤めると位置づけられている。実際、彼は、東大寺の戒壇院での受戒のために請われて、保安三年(1122)三十二歳前後の頃に『東大寺戒壇院受戒式』を作成し、またそれ以前の天永四年(1113)二十三歳前後の頃には『受菩薩戒法』を作成したことが知られる。なお『出家授戒法』一卷、『苾芻別解脱戒』一帖が、現在に残っている⁹⁾。

さて、その『東大寺戒壇院受戒式』の末尾に次のような記述がある。

有るは云わく、若し三聚浄戒を総受せば、比丘の解脱戒を別受せずと雖も而して菩薩比丘の性を成ぜん。地持等の説は、摂律儀戒中に七衆別解脱戒有り、と。故に浄影は破して云わく、此の義は然らず。(中略)故に大小乗の一切の苾芻は、皆な別に其の別解脱戒を得て、苾芻の性を成ず。故に智論に云く、釈迦法中に別の菩薩僧無し。是の故に文殊弥勒等の出家の菩薩は声聞衆に入りて次第に座すと云々。此れ亦た菩薩苾芻は具を受け性を成ずること声聞に齊しきなり。(大正74, 32a16-24)

この記は保安三年(1122)八月四日の日付を持っている。実範が三聚浄戒を受戒することを総受と称し、またその受戒では比丘性は成就しないとして、三聚浄戒の受戒による比丘性の成就を認めていなかったことが確認できるのである。また、三聚浄戒を授受するための方軌を作成しているのは(前掲の『受菩薩戒法』)、三聚浄戒は菩薩戒としての戒であると認識していたことの証左であると考えられる。

ところで、「浄影破して云わく」の記述から、三聚浄戒の授受で比丘性の成就があるとの異説が既に中国にあったことが推知される。この記事は、『大乘義章』巻第十「三聚戒七門分別」の「第六、其の大小一異を明かす」の中にある次の記事を念頭に置いている。

問いて曰く、若し菩薩律儀は即ち是れ小乗七衆戒なりと言わば、有る人、俗に在りて菩薩三聚戒を受得し竟りて、然る後に出家するに、更に別に出家戒を受くるを須いるや。有る人釈して曰く、更に受くるを須はず。菩薩戒中に已に通得するが故に、と此の義、然らず。菩薩戒中に、七衆の法を通撰すると雖復も、一形の中に七衆の戒を並持すべからず。形に随い所在所、要ず別に受くるを須う。(大正44, 663a7-12)

『大乘義章』の此の箇所は、『勝鬘經』や『菩薩地持經』の記述を元にして、「小乗の所受は即ち大乘戒」であるという考え方の延長線上に出来上がったものである。大小の戒が同一であるという側面からすれば、菩薩律儀が七衆戒ならば、三聚浄戒の受戒だけで、別に出家の戒を受けなくても良いのではないかとの見解が議論の対象とされているのである。これは、まさしく、三聚浄戒の受戒だけで、別に出家戒の受は必要ないとする主張である。さて、話を元に戻そう。いずれにしろ、覚盛の『遺疑鈔』に述べられたように南都の碩徳の内、実範が三聚浄戒による比丘性成就を認めていなかったとの見解は確認されるのである。

次いで、恩覚(?-?)である。『本朝高僧伝』巻十三の伝記に依れば(『仏全』102, 211b5-12)、恩覚は、平安時代後期の興福寺の僧侶である。残念ながら生没年を詳らかにしない。しかし伝記には「保齡七十歳」とあるから、七十歳代まで生存したらしい。興福寺の隆覚に師事し、法相唯識を学び、また内外の經典に詳しかったという。最初、興福寺に住したが、後に山城東山の法勝寺に行き、そこにおいて学徒の首位に立ったと伝える。法勝寺は、白河院が創建した御願寺である。彼は、応保二年(1162)、『応和宗論記並恩覚奏状』を著し、また戒律に関して『南北戒律勝劣遺偽興真章』(以降『遺偽興真章』と略記)を著したという。なお、この『遺偽興真章』なる著作は、覚盛の『菩薩戒通受遺疑鈔』に書名が引用されているが、その本文を見ない。但し『本朝高僧伝』巻第十三の彼の伝記の贊に「贊じて曰く、余、興真章等の書を見るに台教を弾壓し、相宗を登崇す。文裁は拙しと雖も周証縦逸なり。義学の沙門なり」(『仏全』102, 211b15-16)とあることから、本書は少なくとも江戸時代初期までは残存し、天台を破し法相宗を昂揚する内容であったと推測される。

さて、恩覚のもう一方の著述である『応和宗論記並恩覚奏状』は現存し、その中に叡山と南都の戒律のことが言及されている。そこで、これに基づき恩覚の戒律理解を検討してみよう。恩覚は「南都の具足戒は唯だ声聞小戒なりと云う事、菩薩三聚戒を乱す」(『仏

全』124, 91a16)として厳しく天台の菩薩戒を糾弾しているのである。彼はまず次のように述べる。

凡そ菩薩戒波羅蜜は、広くは共不共の三種有り。一には律儀戒。謂わく、正しく所
応離の法を遠離す。此れ二乗と共不共あり。即ち印度より本朝に至る、東大寺所受の
具足戒なり。化仏の土には、声聞は是れ実なり、菩薩は是れ権なり。別の僧名無きが
故に。諸の菩薩種姓の人は、二乗と共なる律儀を受く。唯識、摂論等に云わく、此れ
二乗と共不共有り、是れ其の心なり。二には摂善法戒。謂わく、正しく応に修すべき
勝法を修証す。三には饒益有情戒。謂わく、正しく一切有情を利樂す。(『仏全』124,
91a16-b5)

三聚淨戒の解釈は、律儀戒には二乗と共不共があり、印度より日本の東大寺に至るまで
所受の具足戒がこれに相当するとする。なお摂善法戒、饒益有情戒のこの文章の内容は
『成唯識論』巻第九の記述を念頭に書かれていると推測される(大正31, 52a9-13)。恩覚の
基本的理解は、律儀戒は二乗と同じ、即ち律蔵所説の戒を用いるのだと述べる。そして、
叡山天台の大乗戒を次のように批判する。

山僧、二の身土の口を知りて、今、釈迦の化身土の南瞻部州に於いて、菩薩戒共相
の第一律口(儀?)、第二摂善法戒を捨つ。況や十重禁戒、四十八輕戒をば出家の大僧
戒となす事、梵網、瓔珞、善戒、地持等の聖教に其の説無し。菩薩戒とは、三界五趣、
在家出家、通じて之れを受く。若し爾らば、欲色の天竜鬼黄門等、応に出家衆為るべ
きには、比丘戒を受くるに由り、方に大小の比丘僧を成ずべし。設い菩薩と雖も、比
丘戒を受けざれば、是れ比丘衆に非ず。若し菩薩の比丘戒を受ければ、名づけて菩薩
の比丘衆と為し、若し声聞人、比丘戒を受ければ名づけて声聞の比丘と為す。瑜伽、
智論に皆、誠説有り。釈迦法中に菩薩僧無きが故に。文殊弥勒等、声聞僧中に入りて
次第に座すといえり。(『仏全』124, 91b1-14)

恩覚は菩薩戒と比丘戒の相違を明瞭に意識している。即ち菩薩戒は、三界五趣、在家出
家に通じ受戒できるもの、僧伽の構成員たる出家衆の一つである比丘になるためには具足
戒が使われるという原則を堅持している。ここには菩薩のための戒と、僧伽のための戒と
いう原則を混同することはないと言える。

恩覚の批判の対象は明らかに叡山の大乗戒である。恩覚の主張する南都の基本的立場は、
即ち声聞と菩薩の相違をもたらすものは「是れ其の心なり」と述べるように、同じ律儀戒
にも関わらず、律儀戒以外に受戒される摂善、摂生の二戒にある。彼ら南都の僧たちの、
菩薩としての意識は三聚淨戒からもたらされていることが、ここから窺われる。三聚淨戒
は、正しく菩薩になるための戒なのである。それは、不空がまず菩薩戒を受け後に具足戒
を受けた例、鑑真が十八歳に菩薩戒を受け二十一歳にして具足戒を受けた例、及び聖武天
皇が行基から菩薩戒を受け後に鑑真から具足戒を受けた例などを挙げ、彼らは「既に大心
を発せり。復た具足戒を受けり。故に知んぬ、菩薩戒は出家の大僧戒に非ず。比丘戒は必
ずしも声聞の小戒に非ず」(『仏全』124, 92a1-2)としていることからも認知される。この
ような立場に立つので、一方の梵網十重四十八輕戒の受戒により大僧になるという叡山の

立場（但し『受菩薩戒儀』の羯磨では三聚淨戒と表現され、戒相が十重四十八輕戒である）はあり得ないと主張するのである。

以上検討したところから考えれば、恩覚の立場は三聚淨戒はあくまでも菩薩戒であり、出家の大僧戒ではないという立場であったことが明瞭になる。

次に蔵俊(1104-1180)である。蔵俊は菩提院とも称され、後に僧正を追贈されたことから贈僧正菩提院蔵俊とも称される。『本朝高僧伝』卷第十二の伝記によれば、彼は北京の貴姓(巨勢氏か)の出身で、興福寺の修学房覚晴(1090-1148)、勝超の二師に師事し、法相唯識教学を学んだという。

彼の教学的な特徴は、それまでの興福寺、元興寺の南北二寺の教学が彼に収束し、後の法相教学の学僧に継承されている点にあるという(楠[1994])。さて、仁安二年(1167)には興福寺維摩会の講師を勤めている。蔵俊もさまざまな公的法会を経ることで僧侶世界の階梯を登るあり方を送っていたことが確認される。但しその名声は比類無きほど高かったが、その出自があまり高くなかったせい、僧界での出世は遅れたといわれている。また、安元二年(1176)には院宣を受けて『注進法相宗章疏』一卷を著し、治承三年(1179)興福寺の権別当に任じられている。そして治承四年(1180)九月二十七日に七十七歳で没した。没後の建保二年(1214)八月十三日に僧正法印大和上位を贈られている。

蔵俊は法相宗を代表する学僧であり、法相教学に関する資料を多く残している。『成唯識論』の要点を記した『菩提院鈔』が有名であり、その一部分である『論第六卷菩提院抄』四帖が現存する(蛭川[1994])。また慈恩基の『因明入正理論疏』に対する注釈書である『因明大疏抄』四十一巻もまた現存する。仁平元年(1150)から同二年(1151)にかけて、四十六歳から四十七歳の時に『唯識比量鈔』を著作している。また仁平三年(1152)には『有法差別相違略抄』一卷を、久寿二年(1155)から保元元年(1156)にかけては『因明広文集』三十八巻などを述作したことが知られる(蛭川[1995])。また、近年の蛭川氏の研究によれば、貞慶草の『唯識論尋思鈔』(以降『尋思鈔』と略記)の「其れ以って故上綱の変旧抄等に就き、略を取り拾う」という奥書から、蔵俊に『変旧抄』なる抄本の有ったことが推知されている(蛭川[1994])。

さて、中世鎌倉期の貞慶や良遍の法相教学が一乗思想に変質していたことは、夙に指摘される場所である。この変容を考えた場合、蔵俊の教学は、それまでの法相教学を変える大きな意味を持っていたと蛭川氏は指摘する。とくにその『変旧抄』の意義が大きく取り上げられるという。なお、蔵俊の後を継ぐ人物が、有名な解脱房貞慶(1155-1213)である。後代、大きな名声を残した貞慶については、次節で触れよう。

では蔵俊の三聚淨戒理解はどうであったのだろうか。残念ながら蔵俊の三聚淨戒理解を伝える資料は存在せず、詳細を確認することができない。しかし、論義資料の中に若干の手がかりが存在する。

良算(?-1194-1217-?)によって編纂された『唯識論同学鈔』(以降『同学鈔』と略記)にも、巻十の五の奥書に「只だ是れ変(反)旧抄を以って規模と為す」(大正66, 595b4-5)との奥書が見え(城福[1985], [1988])、『変旧抄』の名が見える。また『同学鈔』巻六十三の

末尾には、「古本云わく、已上、観善講師、同学の次に古抄物を引合し大旨を略記するも、未だ必ずしも所存多からず。菩提院御抄を以って答えと為す」（大正66, 554c24-26）との記述も見える。これらの記事から『尋思鈔』も『同学鈔』も、蔵俊の『変旧抄』や『御抄』を模範として、即ち蔵俊の見解を基本にして成立していることが知られる。これらは、法相唯識教学に関する論義の集成書であり、その議論の中身が少しずつ変化進展していくものであるという性格を考慮しなければならない。よって、全てが蔵俊の頃の理解を反映していると考えられることには、若干の無理が存在すると思われるが、しかし、そこに蔵俊の理解の影響を見て取ることは可能であろう。即ち『尋思鈔』や『同学鈔』に記述された戒律理解から、蔵俊の理解を推定することは許されるであろうと考える。そこで、ここでは、大正蔵に収録される『同学鈔』から、蔵俊の理解を推知してみたい。

『同学鈔』において戒律に触れる箇所は、『論第一卷同学鈔第十三』の「表無表」の項である。本項は、「正量部心心所刹那滅歟」「能遮悪戒」「仏果別解脱戒曾得歟」「別解脱戒新種上立之歟」「動発勝思第二念已去歟」「動発勝思初念立別解脱戒歟」「若大乘師道定別解」「意業無表」の八つに細分され、問答形式で議論が展開されている。問答の形式は、二問二答で、まず質問に対し短く答え、それに対して「之れに付いて」として再説してから再問し、再答する形式を取る。これが論義の基本的形式であったと思われ、後半の答えが比較的長く重要であると考えられる。

この箇所における戒律に関する問答は、基本的には発得する別解脱戒が表無表であるかに関する問答であり、また道共戒、定共戒、別解脱戒に関する問答も見いだすことができる。残念ながら、三聚浄戒に関する直接の言及の記事は見いだすことはできないが、「意業無表」の中の次の記述が着目される。それは第二問答の答えの文章である。

答う。菩提薩埵は意楽広大なり。所受の戒品は未来際を尽くす。此の用は既に勝れたり、何ぞ意業無表無からんや。況や大乘の修行は唯識を以って本と為す。寧ろ意業に律儀を立てざるや。しかのみならず、二乗の戒品は、効能劣るが故に、唯だ身語に限りて無表を立つ。故に未来際を尽くす勝用無し。或いは日夜を経、或いは尽形寿なり。菩薩は彼に異なる。豈に意楽勝能に非ざるや。之れに依りて正しく菩薩戒相を見るに、慳生罵辱等の三戒を立つ。此れ即ち無貪等の三善根なり。淄洲大師、此等の理に依る。今、意は准ず。定めて無表を発し、既に菩薩戒なり。具さに三業を防ぎ、二乗に勝り、未来際を尽くす。云何が殊勝の無表を発さずと釈し給うや。（大正66, 12 6a23-b4）

答えの文章中には、菩薩戒の広大なることが主張され、菩薩戒相として梵網十重戒の第八の戒相が挙げられ、その効能の尽未来際であることが主張されている。また二乗の戒品が身語の二業に限るのに対し、菩薩戒は身口意の三業に渡るとの主張が展開されている。

ここには、別解脱戒と菩薩戒とを融合する意識は見取れず、少なくとも別物として扱っていることが確認される。また『論第九卷同学鈔第五』の「五篇戒」の項においては、『文殊問経』の五篇六聚について扱い、六聚、七聚の会合不同を述べる箇所が存在するが（大正66, 550c14-24）、ここも残念ながら、直接に三聚浄戒に言及するものではない⁷⁾。以

上、考察の範囲から推測されることは、蔵俊もまた、三聚浄戒の授受で出家の大僧が成立するというような見解を取ってはいなかったと推知されることであろう。別解脱戒と菩薩戒とが別立されたことが推察されるので、おそらく蔵俊も三聚浄戒の受戒で出家衆、即ち大僧になれるという主張には反対していたと考えるのが適当であると思われる。

また作者は不明であるが、長寛元年(1163)に奏状された『興福寺僧綱大法師等奏状』の中にも、同様の記事は確認される。即ち次のようにある。

最澄、弘む所は、十重四十八軽戒等の戒なり。此の戒は、三界五趣、出家在家、通じて之れを受く。若し此の戒を受くるを以って大僧と為さば、則ち鬼畜、定んで大僧となるべき耶。(中略)凡そ十重四十八軽等を以って未だ出家大僧戒とは為さず。

(『仏全』124, 96a15-b3)

この奏状は長寛元年五月に出され、次いで同年十一月にも同様な奏状が出され、叡山に対する批判が寄せられている。このような事から推測すると、南都には、執拗に叡山に対する批判が常に存在したと考えることができるのではないだろうか。

IV. 貞慶

次に貞慶に焦点をあててみよう。貞慶の生涯は、ほぼ二つの時期に大分することができる⁹⁾。第一期は、記録が残らない二十八歳の頃までの青年時代から、記録が残り始め僧侶世界の出世を目指して学僧としての生活を送っていた時期である。この時期に属する寿永元年(1182)には興福寺の維摩会堅義を勤めていることが知られる。そして第二の時期は、建久三年(1192)以降の笠置寺と海住山寺に隠棲、即ち遁世していた時期である。貞慶はそれまでの公的法会に出仕し官位を求めめるあり方から決別し、遁世僧として笠置や海住山寺を拠点に活躍したと考えられる。その僧侶としての活動は積極的に行われていたことに注意しておこう。なお遁世僧の時期は笠置寺にいた笠置時代(1192-1208)と、海住山寺に移った海住山寺時代(1208-1213)とに細分することができる⁹⁾。

貞慶の著書とされるものには数多くのものが存在する。特に法相教理に関するものが多く、平易に唯識の教学を書き表したものが存在する。貞慶は、その文章表現が巧みであったとみえ、様々な法会における「表白文」も依頼され制作しており、『表白集』が現在に伝わる。代表的な著作としては、表白集的な性格の『愚迷発心集』や、唯識に関する『勧誘同法記』『真理鈔』『心要鈔』『尋思鈔』、及び戒律に関する『戒律興行願書』『南都叡山戒勝劣事』などである。『戒律興行願書』は、戒如の記によれば、「承元の比、興福寺の律宗を崇めんがために、律の談義を施行せしむるの刻、かつはその道場を建立せんがために、かつは彼の章疏を書写せんがために、件の用途を送付せしめるの時、願主、先師上人、記するところの願書なり」(『鎌倉旧仏教』11)とあるから、承元(1207-1210)年間に制作されたものであることが知られる。承元二年(1208)には、藤原長房が出家して覚真となっており、彼は貞慶の委嘱を受けて興福寺内に常喜院を建立する。この『戒律興行願書』の「道場を建立せんがために」とある「道場」とは、具体的には常喜院を指し、本書はその際の「願書」であったことがわかる。同様の記事は、凝然の『円照上人行状』上に

も「笠置貞慶上人は興律の願を起こし、普ねく門人をして之れを講学せしむ」（『続々群書類従』第三・史伝部、479a11-12）とみえ、さらに「興福寺に常喜院を立て、料庄を寄進し、律法を興行す。是れ覚真大徳の造立する所なり」（同上、479c2-4）と見えているので、興福寺内の常喜院は、貞慶の発願により覚真が経済的に支援して実現されたものであったことが確認できる。しかし、この『戒律興行願書』は興福寺堂衆が東大寺戒壇院で行われる受戒における十師を勤める存在であったことを伝える貴重な資料であるが、残念ながら、出家者にとって戒律が重要であることを知らしめ、戒律を勉強させたいことを述べるに留まり、三聚浄戒を含めた戒律理解に関する具体的な記述には乏しい。

一方、『南都叡山戒勝劣事』は、叡山の戒と南都の戒とを対比してその優劣を述べている。では具体的に検討しよう。ここでは三聚浄戒が主題として取り上げられる。菩薩の戒波羅蜜として、三聚浄戒が取り上げられるが、その摂律儀戒にはつぎのような解釈がなされている。

第一律儀戒とは、声聞菩薩、大乘小乘、共に受戒するなり。此の律儀戒を以って或いは具足戒と名づけ或いは比丘戒と名づく。故に方に大小の比丘僧を成ず。故（割り注に従い「設」を「故」に改める）に菩薩と雖も先に比丘戒を受くれば、即ち比丘衆に列し、其の上に菩薩戒を受くべきなり。（中略）設い菩薩と雖も比丘戒を受けざれば、比丘僧に非ずとは、在家人に属し、出家僧と云うを難ずる哉。故に菩薩僧と云い、声聞僧と云い、凡夫僧と云い、是れ比丘戒を受くるが故に僧宝の名を立てるなり。而して南都の具足戒は、即ち菩薩三品戒波羅蜜中の律儀戒なり。是れを比丘戒と名づく。叡山の徒侶は、戒品に迷い、南都の比丘戒を受けず、既に以って比丘僧に非ず。在家人に属すべきなり。（『仏全』105, 14a7-b2）

貞慶の主張では、菩薩戒としての三聚浄戒と、「僧宝の名」を立てるための具足戒が混同されることはない。南都の具足戒は、比丘僧（僧伽）を成り立たせるために必要なものと意識されており、それは菩薩僧であろうと、声聞僧であろうと、凡夫僧であろうと変わりはないと主張する。あくまでも、比丘戒を受けるから「僧宝の名」を立てるのだと主張し、僧（即ち僧伽）のために必要なものが具足戒なのだと言っている。また「南都の具足戒は、即ち菩薩三品戒波羅蜜中の律儀戒なり」と明記される如く、具足戒を声聞戒として意識することは、全く存在しない。ここにも僧伽の構成員である比丘になるために必要な、いわば共通の構成要件として具足戒を出しているのである。つまり、叡山の如く、菩薩戒である三聚浄戒の授受で、僧伽の構成員たる比丘になれるとする主張に正面から反対しているのである。

同じ様な意識は、『心要鈔』の中にも見られる。戒律に関することで注目されるものは、『心要鈔』の第三、三学門の記述である。この三学門は「示相」「引教」「解釈」の三門に分別される。その第一の示相に、戒定慧は「正道の通衢、苦海の要津」とであると述べた後、次のように述べる箇所がある。

戒は菩薩戒を受学する時の三業を以って性と為す。業とは造作、体は是れ思数なり。身を動かし語を発するに、動意を作すが故に、思を説いて業と為す。此に亦た二有り。

一には表業。現行の思業、他を表示するが故に。二には無表。然して思願の善惡の分限に依り、或いは勝れし身語を發し、善惡の思種、増長の位に依り、仮に無表を立つ。此の中に別解脱及び道共定共三種の戒有り。別脱に亦た七衆等の受有り。三乘人に通ずるに亦た共不共の三聚淨戒有り。一には攝律儀、二には攝善法、三には饒益有情。攝律儀は是れ別解脱なり。此に十重四十八輕等有り(重禁の数を説くに諸教不同なり。或いは前の四或いは後の四或いは八を説き、或いは六を説く)。(大正71, 52c21-30)

貞慶がここに示す戒は、別解脱戒、定共戒、道共戒の三種である。簡単に内容を説明すれば、定共戒は靜慮律儀とも言われ、禪定から得られる律儀である。即ち色界定を獲得したときに自然に心に得られる、惡の七支を防護する効能がそれであるという。道共戒は無漏律儀とも言われ、無漏道より生じる律儀とされる。即ち学無学の聖者が獲得するものであって、無漏を得た時、心の中に惡の七支を防護する効能が得られるという。どちらも、それぞれ色界定、無漏心が得られている間のみ存在する戒であるとされ、『大毘婆沙論』第二百二十三卷(大正27, 643c5-7)、『俱舍論』第十四卷(大正29, 72b12)、『大智度論』第二十二卷(大正25, 225c13-16)等に説かれている。また『大乘義章』第十卷では「禪戒と言うは、經論亦た定共戒と名づくるなり。(中略)蓋し乃ち世俗の禪定の心辺に、戒法の隨生するを名づけて禪戒と為す」(大正44, 660b20-23)、「無漏戒とは、經論亦た道共戒と名づくるなり。(中略)蓋し乃ち出世の無漏道の辺に、戒法隨生するを無漏戒と名づく」(大正44, 660b23-25)と説明されるので、定共戒は禪定によって生じる戒、道共戒は無漏道によって生じる戒、と端的に捉えることができる。

別解脱戒、定共戒、道共戒の三種の戒は、基本的には唯識法相教学の理解でもある。というのは、「思願の善惡の分限に依り」との言辭は、『成唯識論』卷第一にある「然して思願の善惡の分限に依りて仮に無表を立つも、理も亦た違ふこと無し。謂わく、此に、或いは勝れし身語を發し、善惡の思種の増長の位に依りて立ち、或いは定中に身語の惡に止まる現行の思に依りて立つ」(大正31, 4c24-27)との文言をもとにしたものであることが明らかであるからである。この箇所に基づいた解釈は、『成唯識論述記』卷第二本によれば、「謂わく、定中に身語の惡を止どめ、現行の思上に依り、定、道戒を立て種子に約せず。此れを隨心轉と名づく」(大正43, 27b25-27)とあり、定共戒、道共戒との用語と関連させられて説かれていることが知られるのである。

さて、貞慶の文章に戻ろう。貞慶は、「別脱に亦た七衆等の受有り」と述べているから、優婆塞から比丘、比丘尼に至るまでの七衆戒を前提としていることが確認できる。これは律藏所説の五戒、十戒、二百五十戒等を、根底に認める立場である。また三乘の人に通じて、共不共の三聚淨戒があるとされているが、「攝律儀は是れ別解脱なり。此に十重四十八輕等有り」と明記されてもいる。三乘に共不共の三聚淨戒があるとし、三聚淨戒の内の攝律義戒には、梵網戒等を配当する立場も是認されているのである。割り注に記される「前四、後四」は、十重戒の前半の四戒(殺・盜・淫・妄)と後半の四戒(自讚毀他・慳生毀辱・瞋不受謝・毀謗三宝)を指し、「或いは八、或いは六」は『菩薩善戒經』所説の八重法(大正30, 1015a4-16)と『優婆塞戒經』卷第三所説の六重法(大正24, 1049a28-b24)を指

すと考えられる。

ここに示されるものは、菩薩戒に三聚淨戒を採用する立場であり、摂律義戒に「前四、後四、六、八」などの多種を配当することから、「前四」は律藏にも説かれるものと戒相が一致するので、共と不共の三聚淨戒とされるのであろう。ここに示される三聚淨戒理解は、まさしく菩薩戒としてのものであることを確認することができる。

また、同じく「第三、三学門」の「第三解疑」において、次のような問答が存在する。

問う。若し一分を受くれば、先に何戒を受くるべきや。答う。既に意樂に随えば、何ぞ總定を得んや。我が為に最要なるを、受持すべし。亦た三戒有り。謂わく、快意殺生、無慈行欲、毀謗三宝なり。三業の犯戒は貪瞋癡に依り、応に随い究竟せり。此の三種戒は、三毒の中、其の過尤も重し。若し此の三を守れば、漸いに必ず余を具せん。(大正71, 54c6-11)

菩薩戒の中でも梵網戒の第一重戒、第三重戒、第十重戒をもっとも重視し、この三戒を守れば、余戒は自ずから随伴すると説く。菩薩戒の中の肝要をこの三つに集約するのである。その背景には、「若し菩薩は何を以って体と為すやと問わば、応に正しく大悲を体と為すと云う」(大正71, 54c18-19)とあるが如く「大悲」を重視する立場がある。ちなみに、この「大悲」を菩薩の根本の立場に据える姿勢は、後の覚盛や良遍、叡尊らに受け継がれている。貞慶の著作の中で、戒律に具体的に言及するものは少ない。しかし、検討してきた範囲から、彼が三聚淨戒の授受は、菩薩戒としてのものであるとの立場を厳守していたことは間違いないと言えるであろう。貞慶は別解脱戒である七衆戒を授受することに七衆を成立させる根元があると考え、菩薩戒として三聚淨戒の授受を位置づけていたと考えられるのである。

V. おわりに

覚盛の『二受鈔』に記された南都の僧侶達が、三聚淨戒の授受で七衆が成立する、具体的には大僧としての性が獲得されるとの見解には賛意を示していなかったことがほぼ確認されたと言えるであろう。また、実範の項で述べたように『大乘義章』の記述には注目されるものが在ったことが認識された。即ち中国において、既に三聚淨戒の授受で七衆の性が成立すると考えた者たちが存在したのではないかと思われるのである。

いずれにしても、覚盛の主張が南都における伝統に大きく異なる、破天荒なものであったことが確認される。また従来見落としがちであったと思われるが、弘仁十三年(822)に叡山天台の大乗戒の主張が朝廷に認められ南都側の天下の三戒壇と機能的には同じように、官僧を再生産させる制度が比叡山に生み出されて以来、南都側の僧侶たちの間には、大乘戒に対する批判が継続的に存在していたことが示唆される。そして、南都の広学碩徳と表現された人物達が、三聚淨戒の受戒による大僧の成立を許さなかった伝統から覚盛は一步を踏みだしていくのである。三聚淨戒の受戒による大僧の成立という、形式的には叡山と全く異ならない、しかし受得される三聚淨戒に具足戒を含むという点で、独自の主張を展開するのである。それは菩薩戒受戒による大僧の成立を主張し実行していた叡山仏教に対

抗するものでもあったに相違ない。覚盛の主張の特徴の解明は別の機会に譲るとして、彼の戒律に対する新解釈は、南都における戒律理解の新たな展開と位置づけることができるであろう。

(略号及び使用テキスト)

- 大正 『大正新修大蔵経』。
『仏全』 『大日本仏教全書』(旧版)。
『最澄』 『最澄』(日本思想大系, 岩波書店)。
『鎌倉旧仏教』 『鎌倉旧仏教』(日本思想大系, 岩波書店)。
『僧歴綜覧』 『僧歴綜覧』(笠間書院, 1976年)。

(注記)

- 1) 『弘法大師著作全集』巻第三, (山喜房仏書林, 1973年)410-418頁, 参照。
- 2) 『東域伝灯目録』「同抄集集二巻 (禮生修円)」(大正55, 1160c4)。
- 3) 『東域伝灯目録』「法相灯明記一卷(修円僧都撰)」(大正55, 1164a8)。
- 4) 大屋[1928]166-187を参照。石山寺一切経蔵所蔵の『大乘本生心地観経』の写本の奥書に書かれているという。但し『大乘本生心地観経』は偽経と考えられるので、この記事は寓話であろう。
- 5) 小寺[1978]を参照。実範の父は藤原実顕, 第二子が比叡山法曼流祖, 相実和尚(1088-1165), 第四子が実範である。よって少なくとも寛治四年(1090)以降であろうと推定され、ひとまず寛治四年あたりを誕生年と仮定する。
- 6) 小寺[1978]を参照。実範の『受菩薩戒法』では、「第十一正受三聚戒」とあり三聚浄戒が授けられ、「第十四説持犯相」では梵網十重戒が説かれる。よって、基本的には三聚浄戒の授受で説相に十重戒が用いられるという形式であったことが知られる。なお、小寺氏の論文の後半には、この『受菩薩戒法』が翻刻されている。
- 7) 『論第九卷同学鈔五』(『同学鈔』巻六十三)の「五篇戒」の後半に「一義に云わく、文殊問経の五篇戒は是れ菩薩戒なり」として、異論を述べる形式で、「此れ即ち身口戒三乗通受の戒を顕らかにする也。(中略)此の文は余の五戒に異なる。尤も深由有るべし。所以に疏は三聚浄戒を明かし、律儀戒は色に於いて之れを明かす。故に菩薩戒を明かさず。撰善戒は菩薩戒に入ると云い畢んぬ。文殊問経の五篇戒を引き、菩薩地の四波羅夷と異なるなり、と云云。是れ則ち三乗通受に非ざるなり。菩薩に於いて五篇戒を説くなり(言わんとす)。菩薩地の波羅夷は、三乗通受戒の故に。(大正66, 551a4-13)」と、三乗に通受する戒という理解がある。しかし、その後続の「尋ねて云う」「答う」の文章の末尾に「已上、有る人の義なり。未だ其の旨を知らざるなり。重ねて審らかに之れを思ふべし」との記述があり、蔵俊の見解とは異なると見た方がよいと考える。
- 8) 上田[1977]を参照。上田氏は貞慶の生涯を三つに区分し、記録の残らない第一期、記録の残り始める興福寺での活躍の第二期、笠置、海住山寺に隠遁する第三期に分ける。

なお貞慶の伝記は『鎌倉旧仏教』に所収されるものが詳しい。

9)山崎[1990]を参照。山崎氏は貞慶の生涯を興福寺時代、笠置時代、海住山寺時代の三つに区分する。

(参照文献)

- 上田[1977] 上田さち子「貞慶の宗教活動について」(『ヒストリア』75, 1977年)
- 大屋[1928] 大屋徳城『日本仏教史の研究』1(法蔵館, 1928年)
- 小寺[1978] 小寺文顕「中川実範撰『受菩薩戒法』について—新出石山寺蔵本を中心に—」(『叡山学院研究紀要』1, 1978年)
- 楠 [1994] 楠淳證「日本仏教の展開—法相唯識について—」(『仏教学研究』50, 1994年)
- 城福[1985] 城福雅伸「『成唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察(1)」(『印仏研』34-1, 1985年)
- [1988] 城福雅伸「『成唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察(2)」(『印仏研』36-2, 1988年)
- 蜷川[1994] 蜷川祥美「蔵俊の『変旧抄』における真如観」(『南都仏教』69, 1994年)
- [1995] 蜷川祥美「『唯識比量鈔』の研究」(『仏教学研究』51, 1995年)
- 堀池[1982] 堀池春峰「興福寺靈仙三蔵と常暁」『南都仏教史の研究』下・諸寺篇(法蔵館, 1982年)
- 菱輪[1997] 菱輪頭量「『法華経』論義の世界」(『国文学 解釈と鑑賞』62-3, 1997年)
- 山崎[1990] 山崎慶輝「東大寺所蔵『法勝寺御八講問答記』の考察」(北島典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』永田文昌堂, 1990年)

1997. 12. 15 稿

みのわけんりょう (財) 東方研究会研究員

The Early Movements for the Restoration of the Precepts in Nara
during the Late Heian Period

MINOWA, Kenryo

After the approval of the *Hieizan Daijōkai*(比叡山大乘戒) by the Imperial court, it seems that there arose much criticism of it from monks of the schools in Nara (奈良). It is remarkable that, from the early to the late Heian period, especially just before Kakujo (覚盛)(1194-1249), famous monks in Nara such as Kakuju (覚樹)(1081-1139), Jippan (実範)(?-1144), Onkaku (恩覚)(?-?), Zōshun (藏俊)(1104-1180) and Jōkei (貞慶)(1155-1213) all disagreed with the idea that it was possible for a novice to gain the status of a monk by receiving the *sanjujōkai* (三聚淨戒), or the three ideals of a bodhisattva initiation, i.e., keeping all precepts, practicing all virtuous deeds, and granting mercy to all sentient beings.

We know of their disagreement from the *Bosatsukai tsūju kengi shō* (菩薩戒通受遣疑鈔) written by Kakujo and other works by the monks mentioned above. It is known that the monks in Nara did not recognize the three ideals of a bodhisattva initiation as a higher ordination but as a bodhisattva ordination. They insisted that a higher status of ordination could derive only from receiving the *upasampadā* in the form of the *jñāptīcaturthakarman*, or *byakushikonma* (白四羯磨).

In particular, Onkaku wrote very important works such as the *Nanboku kairitsu shōretsu kengi kōshin shō* (南北戒律勝劣遣疑興真章), which is lost, and the extant *Ōwa shūron ki narabi ni Onkaku sōjō* (応和宗論記並恩覚奏状). We know from the latter that he was strongly opposed the *Hieizan Daijōkai*. He is said to have been a monk at the Hosshōji (法勝寺) temple, which was built by the cloistered Emperor Shirakawa in the late Heian period. Many monks came both from Nara and from Hieizan to study at Hosshōji and Onkaku is said to have stood at the head of the monks of the temple.

Jōkei was also against the *Hieizan Daijōkai*. It is known from the *Shinyō shō* (心要鈔) that he thought that the status of a bodhisattva was gained from the ordination of the bodhisattva precepts and that the status of a monk derived from the *jñāptīcaturthakarman*. He wrote the *Kairitsu kōgyō gansho* (戒律興行願書) and built the Jōki-in (常喜院) at Kōfukuji (興福寺) temple for the study of the precepts.

From these facts, we must evaluate the idea of Kakujo that it was possible to gain the status of a monk by receiving the three ideals of a bodhisattva. Concerning the ordination's style, it is quite similar to that of the *Hieizan Daijōkai*, but it was very different in content because he said that one could get a Mahāyāna *upasampadā* by

receiving the three ideals of a bodhisattva ordination. He called the procedure *tsūju konma* (通受羯磨). It is possible to say that Kakujō was one of the most important monks involved in the doctrinal changes which occurred in the movement for the restoration of the precepts in Nara in the middle ages.