

宗教者道元禪師

鏡 島 元 隆

一

宗教者道元禪師と言えば、当たり前のことであって、何をいまさら更めてという人が多いであろうが、これが案外、そういう立場から理解されていないと思われるので、以下これについて論じよう。

道元禪師（以下略称禪師）は、哲人であり、行の人（坐禅実修者・清規履踐者）であり、詩人である。哲人としての禪師は、その著『正法眼蔵』を著わし、行の人としての禪師はその著『永平清規』を著わし、詩人としての禪師はその著『傘松道詠』・『永平偈頌』を著わしたが、注意すべきことは、『正法眼蔵』は単なる哲理の書ではなく、哲理

宗教者道元禪師（鏡島）

の書であるとともに、行の書であり、詩書であることである。同じように、『永平清規』は単なる行の書ではなく、行の書であるとともに哲理の書であり、詩書である。『傘松道詠』・『永平偈頌』は、単なる詩書ではなく、詩書であるとともに哲理の書であり、行の書である。

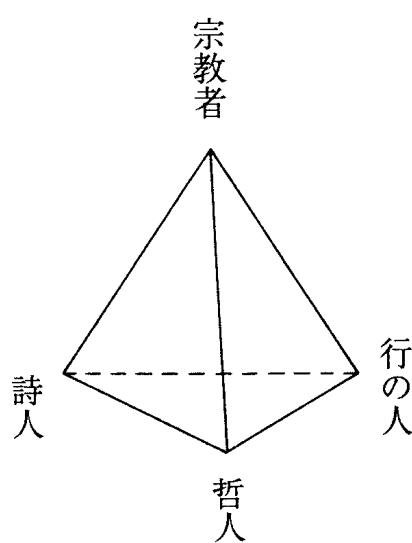
しかるに、『正法眼蔵』によって禪師の思想を論ずる人は、ともすれば哲人としての禪師の一面のみを拡大解釈して、行の人としての禪師、詩人としての禪師の他の面を捨象するきらいがある。禪師は哲人にはちがいないが、哲人だけに尽きるものではなく、行の人であり、詩人である。同じように、禪師は行の人であるが、行の人だけに尽きるものではなく、哲人であり、詩人である。禪師は詩人であるが、

詩人だけに尽きるものではなく、哲人であり、行の人である。

それ故に、道元禪師を真に理解するには、われわれが哲人であり、行の人であり、詩人でなければならないが、矮小なわれわれにはそれはとうてい不可能なことである。われわれは自分の器に応じて禪師を理解するほかはないが、しかし、そういう全体像の展望をもつことは、自分がみているのは禪師の一面にしか過ぎないという反省をもつことであつて、それは禪師を理解するに一面をもつて全面とする誤認に陥らないためには大切な視点であると考えられる。

この道元禪師の哲人・行の人・詩人の三面を統合するのは、宗教者道元禪師であり、宗教者道元禪師がそれぞれの面の統合者として頂点に立つのである。それは、たとえば三つの底辺をもつ三角形の立錐体に喩えられよう。

すなわち、哲人としての底辺、行の人としての底辺、詩人としての底辺を統合するものとして、宗教者道元禪師があるのである。この三つの底辺は、互いに反発し合い、牽引し合う二重の力関係を保ちながら、それは禪師のおかれた時代と、対機によって、その中のいずれかの契機が大き



な比重をもつて現われるのである。従つて、そのいずれの底辺にも他のものが入りこみ、それらは宗教者道元禪師という頂点に統合されて、互いに切つても切れない関係にあるとみなければならぬ。いまこれを禪師の著述について具体的に例示してみよう。

哲人としての道元禪師をもつともよく示すものが、禪師の代表的著述である『正法眼蔵』であることは、あらためていうまでもない。一時代前であるが、当時の代表的哲学者であつた田辺元博士が、禪師を「一個の偉大な形而上学的思索者」と言い、「日本哲学の先蹤」と讃えた（『正法眼蔵』の哲学私観）ことは、よく知られたことである。周知

のように、禪師は『正法眼蔵有時』に、普通の漢文の読み方からすれば、「ある時」としか読めない「有時」を「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と読んで、時間は存在であり、存在は時間であると唱えたのであつて、これはドイツの哲学者ハイデガーが、存在は時間であると言つたことを先取りして道破しているものであつて、「有時」の巻は、『正法眼蔵』の中でも、とくに哲人としての禪師の面目をよく示している。

このように、禪師は哲人であるが、しかし、禪師はそういう哲人の面に尽きるものではない。そのことの顕彰が、昭和十年代の当時においても、今日においてもなお足りないのであるまいか。『正法眼蔵』は、すぐれた思想書にはちがいないが、哲人としての道元禪師は禪師の一面に過ぎないのであつて、その一面が強調されれば、行の人としての他の面、詩人としての他の面が消し去られるおそれがある。いま、これを『正法眼蔵』について示してみよう。

『正法眼蔵』の中に、「洗面」の巻がある。これは、禪師の親撰といわれる七十五巻『正法眼蔵』の第五十を占めるものであるが、題名の示すように、洗面の作法を述べた

ものである。注意すべきことは、禪師はこの「洗面」を大いに尊重していることである。これについて、禪師は前後三回も示衆している。すなわち、第一回は、延応元年（一二三九）十月二十三日、宇治興聖寺において、第二回は寛元元年（一二四三）十月二十日、越前吉峰寺において、第三回は建長二年（一二五〇）一月十一日、越前永平寺においてである。このことは、『正法眼蔵』が単に思想の書としては割り切れないことを示すものである。

さらに驚くべきことは、七十五巻本『正法眼蔵』第五十四には、「洗淨」の巻が示されていることである。洗淨とは、題名からだけでは内容が察しにくいだが、要するにトイレ（東司）における作法を述べたものである。トイレに入る事前の作法、トイレの中における作法、トイレから出た事後の作法を、微に入り細にわたつて詳しく述べたものが「洗淨」の巻である。古今東西の思想家で、その重要な思想体系の中に、トイレにおける前・中・後の作法をこのように詳しく記した思想家があるであろうか。これ一つとりあげても、『正法眼蔵』が単なる思想書としては測り切れないことがわかるのである。

今日の『正法眼蔵』研究者の中には、「洗面」とか「洗淨」の巻は、本来清規に属するものとして、思想の書である『正法眼蔵』からはずして、清規篇として別に考察すべきであると考える人もあるようであるが、「洗面」の巻も、「洗淨」の巻も、禪師親集とされる七十五巻本に収められていることは、これらの巻が『正法眼蔵』から切り離すことができないことを示すものであり、この二篇を『正法眼蔵』の別篇と考えること自体が、『正法眼蔵』を思想書としてしか把え得ない限界を示すものである。

同じように、『正法眼蔵』全篇は一大詩篇であると言えよう。どうしてこんなに難しい書物が広く一般に読まれるか、それを解く鍵は、『正法眼蔵』の中に流れている詩のリズムである。この意味では、『正法眼蔵』は黙読する思想書ではなく、朗誦すべき詩書である。

たとえば、禪師が中国の天童山で、師の如浄禪師が説法された言葉を追想して書いている文章をみるがよい。ときは、宝慶二年（一二二六）三月、「夜間やや四更（午前二時）になりなんとす」る時刻である。このとき、如浄禪師は、その説法を「天童今夜、牛児あり。黄面の瞿曇、実相を拈

ず。買わんと要するに那ぞ堪えん、定価なし。一声の杜宇、孤雲の上」という頌で結んだが、これを追想して述べた禪師の結びの言葉もまた一篇の詩である。

それよりこのかた、日本寛元元年癸卯にいたるに、始終一十八年すみやかに風光のなかにすぎぬ。天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼえざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髓に銘しきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおぼえり。この夜は、微月わづかに楼閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静間の夜なりき（「諸法実相」）。

みられるように、十八年前のことを記しているのに、昨夜のことを述べているような臨場感に溢れている。この文章の美しさが『正法眼蔵』の魅力であって、それは禪師が哲人であるとともに、天性の詩人であったからである。

今日の『正法眼蔵』研究者の中には、禪師が『正法眼蔵』を二訂、三訂された理由を、禪師の思想の変化に基づかしめる人があるが、それは一面の考察で、むしろ哲人であるとともに詩人である禪師の資質に基づくものであろう。詩

人とは、言葉を彫琢してやまないものであり、文章を推敲してやまないものである。『正法眼蔵』は禪師によって一気呵成に成されたものではなく、二訂三訂された彫心鏤骨の文章である。それ故に、『正法眼蔵』が二訂三訂されたことは、その思想の進展もさることながら、禪師の天賦の詩人としての資質に基づくものにちがいない。

上において、思想書である『正法眼蔵』の中にも、行の人としての禪師、詩人としての禪師の他の面がみられるべきことを述べたが、同じように禪師の行の著述である『永平清規』の中にも、哲人としての禪師、詩人としての禪師が示されているのであり、また禪師の詩の著述である『傘松道詠』・『永平偈頌』の中にも、哲人としての禪師、行の人としての禪師がみられるのである。いまこれについて述べる余裕がないが、要するに哲人としての禪師は『正法眼蔵』を撰述し、行の人としての禪師は『永平清規』を述作し、詩人としての禪師は『傘松道詠』・『永平偈頌』を述作したが、この哲人・行の人・詩人のそれぞれの面は、禪師においては渾然として一体であり、引き離すことができない関係にあつて、それぞれの代表的著述は単なる思想

宗教者道元禪師（鏡島）

書、清規書、詩書として割り切れるものではなく、一の中に他の二がそれぞれ交融し、脈絡しあっているということである。

このことは、道元禪師は哲人であるが、同時に行の人であり、行の人であるが、同時に詩人であつて、それぞれの面を切り離しては、禪師の全貌は掴めないということである。しかも、それらはそれぞれの面が個々にばらばらにあるのではなく、一個の全人格の中に統合されてあるのである。それでは、それら哲人・行の人・詩人を統合するものは何かといえば、それは宗教者としての禪師であるというほかはない。哲人とか、行の人とか、詩人とかは宗教者道元禪師のそれぞれの底辺であつて、それは禪師の人格を構成する重要な契機ではあるが、それらを統合する頂点に宗教者道元禪師があるのである。この宗教者道元禪師が思想としての『正法眼蔵』、清規としての『永平清規』、詩書としての『傘松道詠』・『永平偈頌』の中にそれぞれ根を下ろし、枝を張り、葉を繁らせ、花を開いているのであつて、この根幹を把握することが禪師の全体像を把握する道でなければならぬ。それでは、宗教者道元禪師はそれぞれ哲

人の書『正法眼蔵』、行の書『永平清規』、詩書『釜松道詠』・『永平偈頌』の中にどのようになその姿を現わしているであろうか。これについて考察するに先立って、禪師は哲人・行の人・詩人である前に、宗教者であるとはどういう意味で言えるか、この点について確かめておこう。

二

道元禪師が叡山在山六年、建仁寺掛錫七年の後、明全とともに入宋された動機が何であったか、自ら記したものはない。しかし、それが仏教の教義的問題の解決のためではなく、禪師が八才の年に遭遇された母の死を介して、人間の生きる意味を問い、その意義を究めることにあったことは疑いない。

注意すべきことは、禪師にとって、人間の生きる意味の追求とは、単なる自己究明の道ではなく、それは自己の問題であると同時に他己の問題であり、自己究明の道ははじめから利生を伴うものであったことである。

『正法眼蔵隨聞記』（卷三）には、次の記事がある。

一日示云、我在宋の時、禪院にして見二古人語録一時、

或西川の僧の、道者にて有しが、問レ我云、「なにの用ぞ」。

云、「郷里に帰て人を化せん」。

僧云、「なにの用ぞ」。

云、「利生の為也」。

僧云、「畢竟して何の用ぞ」。

（岩波、古典文学大系三六四頁）

ここに出てくる禪院が「在宋の時」とあるだけで、中国禪院の何寺であるか明らかでない。明らかなのは、入宋した道元禪師にとって、渡宋した目的が自己の己みがたい苦悩の解脱にあつたにかかわらず、「利生」ということが、はじめからの大きな課題であつたことである。この「利生」への関心は、西川の一僧によって、「畢竟して何の用ぞ」と一拶されて、微塵に粉碎されたが、それがために禪師の「利生」の心が挫折したのではない。かえって、これによって人を教化することは容易なことではないと、心の深奥に沈潜せしめられたことである。

後年の禪師が、「己事究明」をこととする一般宋朝禪者を嫌って、天童如浄禪師に正師を見いだしたのは、如浄禪

師には禪師の心の内奥の要求に応え、これを充たすものがあつたからである。すなわち、如浄禪師の「只管打坐」は「救生禪」だつたからである。『宝慶記』には、次の記事がある。

いわゆる仏祖の坐禪とは、初発心より一切の諸仏の法を集めんことを願うがゆえに、坐禪の中において衆生を忘れず、衆生を捨てず、ないし昆虫にも常に慈念をたまひ、誓つて済度せんことを願ひ、あらゆる功徳を一切に廻向するなり（筆者註。傍点は大智度論一七の語。大正蔵二五卷一六八頁）。

如浄禪とは、「仏祖の坐禪」であり、「仏祖の坐禪」とは「坐禪の中において衆生を忘れず、衆生を捨てず、ないし昆虫にも常に慈念をたまひ、誓つて済度せんことを願う」救生禪であつたのである。

この如浄禪師の「仏祖の坐禪」を受け継いだのが禪師であるから、「救生」ということは、道元禪師の出発点であり、到達点である。このことは、帰朝早々の嘉禎年間（一二三五—一二三七）の記録である『隨聞記』に、只管打坐が高唱されるとともに、榮西の逸話を引いて慈悲の実践が強調

宗教者道元禪師（鏡島）

されていることによつて明らかである。それ故に、上に述べた禪師は哲人であり、行の人であり、詩人であるが、何よりもまず宗教者であるとは、「救生」の人であり、禪師の言葉で言えば、「弘法救生」の人である、という意味である。

三

さて、ではこのような宗教者としての道元禪師は、その著述の中にどのように示されているであろうか。

『永平広録』（二〇）「偈頌」の中に「閑居の偈」と題する六首の偈頌があるが、その中に次の一偈がある。

生死憐むべし 雲の変更。

迷途覚路 夢中に行く。

唯だ一事を留め 醒めてなお記す。

深草の閑居 夜雨の声（正山本）。

右の偈はよく知られている正山本によつたので、門鶴本『広録』はこれと字句の上に異同があるが、趣意に異なるものはない。その意味は、大要次のようであろう。

生れ死し、生れ死する人間世界は、雲が起こり、また

消えてゆくようにはかなく、また憐れである。

この生死の世界にあつては、迷いというも、悟りというも、夢のまた夢のことではないか。

とはいえ、わたしには、忘れようとしていままなお忘れ得ない一事がある。

京は深草の一庵に侘び住まいし、しとしと降る夜の雨の音を聞きながらも。

問題は、この偈の転句、「唯留一事醒猶記」（門鶴本は雖^レ然尚有^二難^レ忘事^一）という「一事」とは何か、「忘れ難き事」とは何か、ということである。面山の『山註』をみると、「此の前、深草に閑居して居る時分、夜雨のをとづる声を聞いて有つたが、其の夜雨の声ばかりが、今に忘れもやらで、猶ほ記して覚えてをるぞと也。いさぎよき道人の閑居の平生だぞ。此の頃、越前での作ならんぞ」と註し、これを「深草閑居の偈」とするのは、入越後の詩偈の混入と解している。この『山註』の解釈に従う人が多いが、この解釈の難点は、門鶴本にせよ卍山本にせよ、いずれもこの偈は「閑居の偈」と題して深草時代の作であることを明記しているのに、これを越前の作に移して理解して

いることである。深草時代の作であれば、この「一事」が深草時代の夜雨の声であり得ないことはいうまでもなく、これを越前の作に移したのは、面山がこの「一事」を理解できなかったことを示すものである。

では、この「一事」とは何か、それはあくまで「閑居の偈」として、深草時代の作と理解しなければならぬが、これについてただちに想起されるのは、同じ深草時代の寛喜三年（一二三二）に作られた『正法眼藏弁道話』の次の一文である。それは、この「一事」「忘れ難き事」を禪師自身が語っていると思われる。それは、次のようである。

それよりのち大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり。なほ重担をかたにおけるがごとし。しかあるに弘通のころを放下せん激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄してまさに先哲の風をきこえんとす。

この「閑居の偈」を、この『弁道話』の一文に照応させるとき、この「一事」とは、「弘法救生をおもひとせり。なほ重担をかたにおけるがごとし」という、「弘法救生」の思いであるほかはない。

『弁道話』はこれに続いて、「しかあるに弘通のころを放お下ろせん、激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす」と述べているが、『弁道話』のこの文は、通例、「しかし今や、その心（筆者註、弘法救生の心）を捨ててしまおう（傍点筆者）、そして弘法の興るときを待ちたい」（日本の名著『道元』一〇〇頁）と解されるが、それは「弘通の心を放お下ろせん、激揚のときをまつゆゑに」と読んで、「激揚のときをまつゆゑに」しばらく「弘通のころ」を放お下ろする意味に解するからである。しかし、これは『弁道話』の文章の読みちがいである。「放お下ろせん」は「激揚のとき」にかかる言葉であつて、ここで句読をきつてはいけないのである。道元禪師にとつては、寸時といえども「弘通のころ」を忘れたときはなかつたのであつて、それは夢寐にも忘れられない心、まさしく「閑居の偈」にいう、「尚ほ忘れ難き事」（門鶴本）である。この自分にとつて、忘れようにも忘れることのできない心の重荷、それをすぼつと放おり出す、そういう激揚の時を待つのであつて、弘通の心を放お下ろするのと、激揚の時とは同時である（岩波日本古典文学大系『正法眼蔵・正法

宗教者道元禪師（鏡島）

眼蔵隨聞記』補注、四四一頁参照）と解さなければならぬ。この文脈は、あくまで禪師自らの已むに已まれぬ「弘法救生」の決意を述べたのであつて、社会状況が熟するのを待つというような日和見的な意味ではない。それ故に、「閑居の偈」を解して、永平寺に至つてもなお深草時代の「夜雨の声」が忘れられないとする面山の解釈は、詩人道元禪師の奥に潜む宗教者道元禪師を見抜くことができなかつた理解であり、『弁道話』の「弘通のころを放お下ろせん」をしばらく放お下ろする意味にとる解釈は、哲人道元禪師の奥に潜む宗教者道元禪師を見抜くことができなかつた理解である。さきに三角形の立錐体の喩を挙げて、哲人であり、行人であり、詩人であるのは、禪師の底辺であつて、その頂点にはそれらを統合するものとして宗教者道元禪師があると述べたが、その源泉に湛えられている宗教者道元禪師を見抜くことが道元禪師の全貌を捉える鍵である。では、この「弘法救生」の思いが、どのように禪師の生涯に貫かれているか、次にこれを見てみよう。

宗教者道元禪師の面目がもつともよく示されているのは、十二卷本『眼蔵』に属する『発菩提心』巻の次の言葉であ

る。

衆生を利益すといふは、衆生をして自未得度先度他のところをおこさしむるなり。自未得度先度他の心をおこせるちからによりて、われはほとけになるべき功德熟して円満ふべからず。たとひほとけになるべき功德熟して円満すべしといふとも、なほめぐらして衆生の成仏得道に廻向するなり。

禪の伝統的立場からすれば、自分が悟らないでどうして人を救うことができるか、とまず自ら悟ることを先決にするのであるが、禪師からはそれは逆で、悟ってから人を救おうと思つたならば、いつまで経つても人を救うことにはできない。まず人を救おうという誓願を起すことが先であり、そういう誓願を起すところに悟りがあるというのである。ここに、禪師による悟りの仏教から誓願の仏法への転回があり、ここに、宗教者道元禪師の「弘法救生」の思ひは極まったと言える。しかし、それは晩年の十二卷本『正法眼蔵』にいたつて突然現われた思想的同心ではなく、最初の出発点である「いわゆる仏祖の坐禅とは……坐禅の中において衆生を忘れず、衆生を捨てず」という如浄禪師の

救生禅への回帰であり、またその思想的展開である。

そのことは、この「弘法救生」の心が、七十五卷本『正法眼蔵』の処々に、また他の著述に流露して示されていることによつてわかる。七十五卷本『正法眼蔵』第六九『自証三昧』巻には次のようにある。

しかあるを、いまだあきらめざれば、人のためにとくべからずとおもふことなかれ。あきらめんことをまたんば無量劫にもかなふべからず……これらを一世にあきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり、不丈夫なり、不参学なり。おほよそ学仏祖道は、一法一儀を参学するより、すなはち為他の志気を衝天せしむるなり。

また、六十卷本『正法眼蔵』第二八『菩提薩埵四摂法』巻には、次のようにある。

愚人おもはくは、利他をさきとせば、みづからが利はぶかれぬべしと。しかにはあらざるなり。利行は一法なり。あまねく自他を利するなり。むかしの人ひとたび沐浴するにみたびかみをゆひ、ひとたび飧食するにみたびはいきだせしは、ひとへに他を利せしころな

り。ひとのくにの民なればをしへざらんとにはあらざりき。しかあれば怨親ひとしく利すべし。自他おなじく利するなり。

また、『永平広録』巻五では次のように上堂示衆している。六月初十、祈晴上堂。去年今年、春夏秋冬、天下降雨し、昼夜息まず。百姓憂愁し、五穀登らず。今、永平長老、国土の憂愁を濟拯せんがために、先師天童の清涼に住せし時の祈晴上堂を挙して、またもつて晴を祈らん。所以は何。仏法もし加さずんば、人天の苦しみを若為せん（拙著道元禪師全集五、二四三頁）。

十二巻本『眼蔵』の編纂は、禪師の晩年のことであつて、十二巻本『發菩提心』巻の撰述年時は明らかでないが、七十五巻本『眼蔵』の『自証三昧』巻の示衆は、寛元二年（一二四四）二月二十九日、入越早々の吉峰寺においてであつて、本文の「これらを一世にあきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり」という言葉は、表現こそちがえ、「自未得度先度他」の精神と異ならない。それ故に、大日本文庫の『道元禪師全集』は、これに頭注して「自未得度先度他の願を勸むるなり」（同書五六五頁）

宗教者道元禪師（鏡島）

と記している。

『正法眼蔵四撰法』巻は六十巻本『眼蔵』に属するもので、その撰述は仁治四年（一二四三）五月五日興聖寺においてであつて、この巻が利他の精神に溢れていることは、「利他をさきとせば、みづからが利はぶかれぬべし」というを、「愚人のおもはく」として斥けていることに明らかである。

『永平広録』巻五の祈晴上堂は、建長二年（一二五〇）六年十日の永平寺の上堂と推定されるが、それは如浄禪師の祈晴上堂に倣つたものであつて、「仏法もし加さずんば、人天の苦しみを若為せん」と述べているところに、禪師の慈悲心が遺憾なく發揮されているのである。

これによつてみれば、十二巻本『正法眼蔵發菩提心』巻でみられる「自未得度先度他」の心は、如浄禪師の慈誨する「坐禅の中において衆生を忘れず、衆生を捨てず」という「仏祖の坐禅」に發し、『發菩提心』巻にいたつて凝縮して示されたことがわかるのである。

近時、十二巻本『正法眼蔵』の研究が盛んとなり、それが七十五巻本『正法眼蔵』とはあまりに説調が異なるとこ

ろからして、十二巻本『正法眼蔵』を重視する論者は、十二巻本『正法眼蔵』は禪師の最晩年の著述であり、七十五巻本『正法眼蔵』は禪師の初期・中期の撰述であるから、禪師は初期・中期の発想である七十五本『眼蔵』（旧草）から、晩年の思想である十二巻本『眼蔵』（新草）へ思想的に変化したのであり、従って旧草七十五巻本『眼蔵』は、新草十二巻本『眼蔵』に書き改められるべきであると主張する。しかし、この主張には、大きな問題がある。

第一に、十二巻本『眼蔵』は禪師の最晩年の著述であるという主張は、編纂と撰述とを混同した主張である。懷奘の『正法眼蔵八大人覚』奥書にいうように、新草十二巻本が禪師の最晩年に編纂されたことは確かであるが、それは編纂であって撰述ではない。晩年の禪師は健康を害し、建長五年八月の「上洛偈」には、「十箇月来病床に臥す」とあるから、建長四年十一月以降は禪師は病床に臥したのである。従って十二巻本『眼蔵』の『八大人覚』・『二百八法明門』は別として、他の十巻の著述は建長四年十一月以前の撰述とみななければならぬ。それがどこまで遡るか、いま論定し得ないが、それが最晩年の撰述と言えないこと

は明らかである。しかるに、ここに注意しなければならぬのは、禪師の最晩年の行実を示す記録が『永平広録』（巻五・巻七）に存することである。『永平広録』のそれは、建長元年九月一日から建長四年十月一日にいたる上堂示衆であるが、これを無視して、『正法眼蔵』だけによって禪師の行実・思想を論断することはできない。

第二に、『永平広録』によってみれば、道元禪師は最後まで行の人であり、詩人であることに何の変わりもない。十二巻本『眼蔵』で禪師が坐禅について論及しないことから、晩年の禪師は坐禅を重んじなかったかのようにみる向きもあるが、『広録』（七）では、禪師は、「仏言う、『二人の罪人あり。謂く、一人は三千世界の衆生を殺し、一人は大智慧を得て、坐禅の人を罵謗す。二人の罪、何かこれ重き。』仏言う『坐禅の人を毀謗するは、なお三千大千世界の衆生を殺すものよりも勝ぎたり』と。測り知りぬ、坐禅、その功德最勝甚深なることを」（拙著『道元禪師全集』四、六五頁）と、坐禅の功德を力説強調している。この上堂示衆は、建長四年一月～二月の頃の上堂であって、最晩年にいたるまで禪師が行の人であったことは疑いないこと

である。

また、『広録』(一〇、偈頌)によれば、「山居」と題した一五首中の一首に、「越州に九度重陽を見る」と題して一偈を詠じ(同書二九一頁)、「雪夜準記室の廿八字に感じて病中右筆す」と題して一偈を賦している(同書一八九頁)が、前者は建長四年九月九日のことであり、後者は建長四年十一月以後のことである(伊藤秀憲氏、「永平広録説示年代考」)。いずれも禅師の最晩年に属する偈頌であつて、これによつてみても禅師は最後まで詩人であることを止めなかつたことがわかるのである。

これら、行の人としての禅師、詩人としての禅師の奥に宗教者としての禅師の存することは上述のごとくである。

われわれも、道元禅師の生涯の思想に変化がなかつたなどと、言おうとするものではない。ただ変化にもかかわらず変化しないものがある、というのである。その変化しないものは何かと言えば、それは宗教者としての道元禅師の「弘法救生」の心である、というのである。七十五卷本『眼蔵』と十二卷本『眼蔵』との間にどんなに思想の径庭があり、変化がみられるにしても、それは禅師の「弘法救生」

の思いに貫かれていることに異なることはない、というのである。

周知のように、禅師のこの「弘法救生」の心は、禅師の『傘松道詠』の中に次のように示されている。『傘松道詠』については、近時、その真撰性を問題とする説もあるが、次の二首のごとき、宗教者道元禅師の面目を不朽に伝えるものとして稽首されるのである。

愚なる我は仏にならずとも

衆生を渡す僧の身ならん

草の庵に寝ても寤めても祈ること

我より先に人をわたさん

付記 紙幅の関係上、註はすべて省略した。