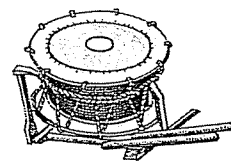


「無常」「無我」の日本の受容

森 章司



一

「諸行無常」と「諸法無我」は、「涅槃寂靜」とともに三法印と呼ばれる。またこれに「一切皆苦」を加えると四法印である。これらは言うまでもなく、法印（仏教の旗印）とされるのであるから、仏教の仏教たる所以のものを表わしたものと解されている。したがって、もしこれらが日本人によって受け容れられる際に、変容していたとすれば、はたして日本の仏教は本當の仏教といえるであろうか。以下これについて考えてみたい。

二

十年ほど前に、東京都のある市民大学講座で、「無常」と「苦」と「無我」という言葉について、どのような感覚をもっているかを調査してみたことがある。それぞれについて、それが「よい、好ましいあり方」を表わすものであるか、「悪い、好ましくないあり方」を表わすものか、それとも「どちらでもないあり方」なのかという質問に答えてもらったのである。その結果は次のようなものであった。

	よい、好ましいあり方	悪い、好ましくないあり方	どちらでもないあり方	計（人）
無常	17	4	25	46
苦	6	24	16	46
無我	29	1	16	46

もちろん、この調査対象には比較的高齢者が多かったから、いわゆる「新人類」はどうかと考えて、最近、筆者の勤める大学の入学早々の一年生に同じ調査を試みたが、結果は同じような傾向を示すものであった。したがってサンプル数はごく少数ながら、これが日本人の、「無常」や「無我」という言葉に対する、平均的な語感を示していると理解してもよいであろう。

とすると、少なくとも「無我」は、「よい、好ましいあり方」を示す語として受けとられているということになる。試みに国語辞典（『広辞苑』）を引いてみると、

①我意のないこと。無心なこと。私心のないこと。

『――の境』 ②我（われ）を忘れてすること。『――夢中』としており、③の意として、仏教語としての「諸法無我」を解説している。これが「無我愛」と

言う術語ともなれば、「自我を離れた真の愛」ということになるから、したがって一般語としての「無我」は、「よい、好ましいあり方」を表わすのである。これに対して、「無常」という言葉は、必ずしも「よい、好ましいあり方」として受けとられていないことは、調査結果においても明らかである。

しかしながら日本文学において、その美意識を表わす「もののあはれ」は、無常感を根底に有することはよく知られるところである。

日本人が詩歌に詠みこむ美的感覚の代表は、花（さくら）・紅葉・月・雪であるが、これらはすべて「はかなく」「うつろいやすい」から、「あはれ」なのであり、したがって美しいのである。

散ればこそいとど桜はめでたけれ

うき世になにか久しかるべき

（『伊勢物語』第二段）

はかなさをほかにいはいはじ桜花

咲きては散りぬあはれ世の中

(藤原定「新古今集」二)

物ごとに秋ぞかなしきもみぢつつ

うつらひゆくをかぎりとおもへば

(作者不詳「古今集」四)

ちはやぶる神なび山のもみぢばに

おもひはかけじうつろふ物を

(作者不詳「古今集」五)

隱口の泊瀬の山に照る月は

盈辰しけり人の常無き

(作者不詳「万葉集」七)

めぐり逢ひて見しやそれともわかぬまに

雲かくれにし夜半の月かな

(紫式部「新古今集」十六)

黒髪のしろくなり行く身にしあれば

まづ初雪をあはれとぞ見る

(作者不詳「後撰集」八)

と歌われ、兼好法師が「花はさかりに、月はくまなきをのみ見る物かは……」と書くとおりである。そして「はかない」「うつろいやすい」は、とりも直さず「無常」のことであるから、日本人は実は「無常」であることに美を感じていたのであり、したがって「無常」をも肯定的に、「よい、好ましいあり方」と受けとめる姿勢のあったことが判る。

それはあるいは、「苦」についてさえも言えるかも知れない。先の調査結果を見ると、「苦」も「よい、好ましいあり方」と答えた人が四十六人中に六人もいることが判る。別の学生たちに対する調査でも、九十三人中の十七人が、「よい、好ましいあり方」と答えているのであって、これは予想外のことであった。「艱難汝を玉にす」という言葉があるように、苦しみを試練として、これをも自らに引き受けて、これを乗り越

えていくことこそが人生の価値そのものであるから、苦しみを与えられることはむしろ感謝すべきことなのだという気持ちがあるのだろうか。

三

それではそもそも仏教では、これらの言葉をどのように使っていたのだろうか。

初期仏教を伝えるパーリ語の『ニカーヤ』や、漢訳の『阿含経』で、この三つのタームをもっともよくまとまった形で示す、最も典型的な文章は次のようなものである。

比丘たちよ、色は(以下、受・想・行・識についても同様に示される)無常である。無常であるものそれは苦である。苦であるものそれは無我である。無我であるもの、それは私のものでもなく、それは私でもなく、それは私の我(アトマン)でもない。このようにこのことをあるがままに正しい智慧をもつて知らなければならない。

このように知って、よく教えを聞くすぐれた弟子たちは、色においても厭い離れ、受においても厭い離れ、想においても厭い離れ、行においても厭い離れ、識においても厭い離れる。厭い離れて貪欲を滅し、貪欲を滅するがゆえに解脱し、解脱したことに就いてすでに解脱したという智が生じる。そうして生れ変るといふことも終り、修すべきことはすでに修し終り、なすべきこともなし終って、再びこの苦しみの生存にもどってくることはない、智慧をもつて知る。

これが、いわゆる三法印や四法印にまとめられる以前の、「無常」や「苦」や「無我」を説く、もっとも基本的な経文であって、ここに説かれている「無常」や「苦」や「無我」こそが、仏教の説く「無常」や「苦」や「無我」の原義としなければならぬ。

そこでしばらく、これらがどういうことを意味するかを考えてみよう。ここに「無常であるものそれは苦である」とか、「苦であるものそれは無我である」と表現

されている文型は、漢文に言い直すと、「無常即是苦」「苦即是無我」ということになる。要するに『般若心経』が「色即是空、空即是色」というのと同じ構文なのである。したがって「無常」と「苦」と「無我」三者の関係は、

無常||苦||無我

ということになる。もともと「即是」が何を示すかは問題であり、簡単にイコールで結びつけることも危険であろうが、少なくとも、これら三者が同一レベルにある類似の概念で、例えば「苦」が、「悪い、好ましくないあり方」を表わすのに、「無我」が「よい、好ましいあり方」を表わすといったことはない、といえるであろう。

次にこの経文で、「無常」などが色・受・想・行・識についていわれていることに注目する必要がある。これらは通常「五蘊」といわれるが、より正確にいうと、「五取蘊」でなければならぬ。「五蘊」というのは、お腹が痛い、だから学校を休もう、といった私たち衆生の精神活動や肉体活動を五つの要素に分類したものである。

しかし純粋な精神活動や肉体活動はありえないのであって、「病も気から」ということわざがあるように、腹が痛いのも様々な煩惱が働いた上での「腹が痛い」であり、学校を休むといった意思決定も必ずしもいつも正しいとばかりはいえない。このように凡夫としての私たちの精神活動や肉体活動は、常に煩惱に影響されているのであって、これと煩惱を分けることができないということを表わしたのが「五取蘊」という言葉である。

先の経文の中の色……識は、実は色取蘊……識取蘊をさすのであって、したがって「煩惱に影響されている凡夫は、無常であり苦であり無我である」と教えているのである。即ち「無常」や「苦」や「無我」は、凡夫としてのあり方を示したものであって、決して悟りを得た覚者のあり方を示したものではないのである。

このことは、この経文の後半部分を注意深く読むと、よりはつきりする。ここでは無常・苦・無我をあるがままに正しい智慧をもつて知ると、「厭い離れ」「貪欲を滅し」「解脱する」と教えている。「厭い離れる」にあたる原語は *nibbindati* であるが、これは「ムカムカするほ

ど嫌になる」という意である。はたして美しいバラの花を見て、ムカムカするほど嫌になるであろうか。それを「あるがまま」に見て「ムカムカするほど嫌になる」ものなら、それは汚いもの、好ましくないもの、悪いものであるにちがいない。然り、「無我」も、もちろん「無常」「苦」も、「ムカムカするほど嫌になる」ものとして受けとられているのである。

このように「無常」も「苦」も「無我」も、「ムカムカするほど嫌になるもの」であることに心底から気がついたから、したがってこれに対する「貪欲」も滅し、したがってここから「解脱」することが喜ばれるのである。もしそれが「よい、好ましいもの」であったなら、それを貪り求めこそすれ、欲望を捨てることはないであろう。このように考えてくると、先に引用した経文によるかぎり、「無常」も「苦」も「無我」も、明らかに「悪い、好ましくないあり方」を示す言葉であると解釈せざるを得ない。

初期仏教の教えには他に、四諦説と十二縁起説がある。これら両者ともに、生きとし生けるものの生老病死を主

題としていることは今さら念をおすまでもないであろう。そして生老病死こそがもとも端的に「無常」や「苦」を表わすことも言うまでもない。即ち生老病死の中に含まれる「はかなさ」や「うつろいやすさ」を「無常」と表現し、その痛み・悲しみ・苦しみを「苦」と表現したのである。それでは「無我」はどういう意を表わすかといえ、初期経典が、

もし国王であるならば罪人を死刑にし、あるいは手足を切り、鞭うつとも、また勲功に対して象や馬を与え、財宝をもつて賞するのも自由自在である。しかしながら、衆生は無我であるから、自分の色・受・想・行・識すら自由にすることができない。(『雑阿含経』卷五)

と説明するように、色受想行識は「私のもの、私、私の我ではない」から、それを自由自在にすることはできない、即ち、私たちは私たちの生老病死をどうすることもできない、ということを表わすのである。

したがって先の経文は、生老病死のはかなさ、苦しさ
と、それをどうすることもできないというあり方が、「あ
るがまま」に知られると、こうした生存のあり方そのも
のが「ムカムカするほど嫌になり」、それに執着するこ
との空しさが思い知らされて、そこでそれへの貪欲が断
ち切れ、それがそうした生存からの解脱の契機となっ
て、再び生存を繰り返すというこのない悟りを得るこ
とができる、と教えているのである。

こうした悟りのあり方こそが「涅槃寂靜」であって、
したがって三法印や四法印において、これに先立ってお
かれる「諸行無常」「一切皆苦」「諸法無我」は、そのア
ンチテーゼとして立てられた、「悪い、好ましくないあ
り方」を示しているのである。

四

少しく視点を変えて、仏典において「無常」や「無我」
が、心情的にどのようなとらえられているかを見てみよ
う。それには、これらがどのような喩えによって表現さ
れているかを見るのが便利である。以下に紹介する用例

には、大乘経典も含まれているので、それぞれの出典を
も示すことにする。

「無常」は客観的に眺めると、「一瞬のうちに生滅す
ること」「暫くは存続して見えるものも断えず変化して
いること」「確固としたものはなくただかりそめのもの
であること」ということになるが、これを主體的にとら
えると、生老病死ということになる。そしてこれらが心
情的に表現されると、はかなく、頼りなく、危なっかし
く、むしろおそろしいという感じとなる。

そこで無常の、「はかなく、頼りない」感じが、「夢・
幻の如し」といわれ、『八十華嚴』一五、『維阿含經』七、
『本行集經』二三、『菩薩學論』二二、草上の露・少雪に比
されることになる(『本行集經』一八、二三、『長阿含經』四)。
また「危なっかしくて、はらはらする」という感じは、
河岸の峻にのぞむ大樹(『正法念處經』六九、『北涅槃』一)、
あるいは屠処の羊(『北涅槃』三八)のごとしと表現され、
「火の草木を焼くが如く、水を煎して消尽せしめるが如
し」(『大智度論』四三、『長阿含經』三、『本行集經』二三、『入
楞伽經』二二)というように火にも喩えられ、(無常の火)

〈無常の盛火〉というように熟語化される(『出曜經』一、

『維阿含經』七)。また火は、「羊糞中に覆される火の忽
然として人を焼くが如し」として、「おそろしい」とい
う感じを表現する場合にも使われる(『本行集經』二八)。

そしてこの「おそろしい」という感じがこそが「無常」
に対する心情を代表するのであって、〈無常の賊〉〈無常
の軍〉〈無常の刀〉〈無常の殺鬼〉〈無常の大鬼〉〈無常の
虎〉といった熟語がそれを端的に物語る(『理趣六度經』

四、『宝積經』二二〇、『觀心三昧經』三、『出曜經』二、『金光
明經』四、『金光合部』八、『地持本願經』下、『大智度論』一五、
一四、一九)。また、「無常の忽然として至れば母の死、女
を抱けるが如し」(『出曜經』三)、「無常の能く滅するを
名けて死王といい、老病の迫逐するを死王の使いと称す
なり」(『婆沙論』二〇〇)、「無常・苦・無我は病の如く、
癰の如く、箭の如し」(『瑜伽論』三四)、「無常の念は餓
虎の如し」(『心地觀經』四)、「無常なること、羊の虎に
近づけば好草美水を得といえども肥ること能わざるがご
とし」(『大智度論』九四)、「この人身は皆な賊の如く、怨
の如く、無常・空なり」(『大智度論』九四)といった文章

も、直截にこれを表わす。

次に「無我」であるが、これが客観的に眺めるとどう
いう内容を有するかを確言することは極めて難しい。前
項に筆者が書いたことは、恐らく一般の常識とはかなり
大きく相違しているであろう。したがって次に紹介する
文章から、それがどういうことを意味するのかを諸
賢に考えていただくことにしよう。

『大智度論』卷一九(他に『維阿含經』卷二、二三、『五
蘊皆空經』)には、「身には実に我なし。何となれば自在
ならざるが故なり、例えば痛風の人の俯・仰・行・来す
ること能わず、咽塞を病む者の語言すること能わざるが
如し。これを以ての故に、身は自在ならざることを知る。
自在ならざるが故に審らかに無我を知る」といい、『維
阿含經』卷一〇は「譬えば河水の山澗より流れ出するに、
彼の水深く駛く、その流れ激注して、漂没する所多く、
其の河の兩岸には草木を生ずるも大水に堰され水辺に順
靡せり。衆人の涉渡するに多く水の為に漂わされ、流れ
に随って没溺す。遇々浪の岸に近づき手に草木を援れど
も、草木また断じて還りて水に随って漂うが如く、是の

如く、凡愚の衆生は如実に色受想行識を知らざるが故に、彼の色受想行識に樂着して、色受想行識はこれ我なりと言うも、彼の色受想行識は随つて断ず」というのである。以上の喩えからも知られるとおり、仏教の「無常」は、決して美しくもあはれなるものではなく、「無我」もまた、「よい、好ましい」悟りの境地を表わすようなものではないのである。

五

もつとも大乘仏教では、「無常」や「無我」はかならずしもその主題とはならなかった。これと並列して説かれる「苦」は、『般若心経』では、「苦も無く、苦の滅するということも無い」と説かれ、「生老死も無く、生老死の尽きること無い」と説かれている。いわば初期仏教の三法印・四法印というテーマが、大乘仏教においては大きく転回させられたかに見えるのである。

まさしく然りであつて、初期仏教の「無常」や「無我」は、大乘仏教の「空」の中に、発展的に解消したのである。そしてそれは、それぞれの依つて立つ基盤が大きく

転回したが故であるということが出来る。

初期仏教の教えには、色濃くペシミスティックなものが付着していたことを否定することはできない。それは、初期仏教の教えが、迷いの衆生としての私たちと、私たちをとりまく迷いの世界を主題としていたからである。

そこで、無常も苦も無我も「五取蘊」についていわれたのであり、四諦説も十二縁起説も生老病死を主題としたのであった。「一切行（諸行）無常」「一切皆苦」「一切法（諸法）無我」というときの「一切」も、その具体的内容は「五取蘊」であつて、この中には「悟り」や「悟りの世界」は含まれないのである。

「悟り」は、「滅」とか「解脱」とか「無為」、あるいは「吹き消された状態」を意味する「涅槃」といった、この現実の迷いの世界が否定された、その背後に現われるものとして表現されるのであつて、それが積極的に説明されることは決してなかった。換言すれば、「悟り」の世界は、初期仏教の教えの体系の中には組み込まれていず、その枠外にあつたのである。

ところが大乘仏教は、むしろ仏の悟りやその世界を積

極的に描き出そうとする。『般若経』は、真実の智慧が完成された、仏の悟りの内容を説き表わしたものであり、『華嚴経』や『浄土経典』は、仏の世界の有り様を描写しようとしたものである。仏性説や如来蔵説も、仏の側から衆生を眺めたものにほかならない。

このように大乘仏教は、仏の世界から、仏の世界をも含めた一切を説き出そうとした。そしてこのような立場で眺めると、苦しみも、苦しみの滅もないということになるのであつて、そこで「煩惱即菩提」とも、「娑婆即寂光土」とも言われるのである。

しかしながら常識的な理性の範囲でいうと、迷いの根本原因たる煩惱と仏の悟りたる菩提とは、あくまでも対極にある反対概念であつて、煩惱即菩提という等式の成り立ちえないのは当然である。もちろん娑婆即寂光土にしても、あるいは一多、多一でも同様である。このように一見するところ矛盾と考えられる等式が成立するのは、大乘仏教の立場から導き出された「空」という概念があるからであり、次にこれを少しく解説することにしよう。

といっても、「空」は決して「無常」や「無我」と対立するものではない。むしろ基本的には何ら異なるところのない類似の概念なのである。端的にいえば、迷いの現実が、迷いの現実として「あるがまま」に見られた結果、そのあり方が「無常」「無我」と表現されたのであり、悟りを含めた一切の世界が「あるがまま」に眺められた結果、そのあり方が「空」と表現されたにすぎないのである。

それは換言すれば、「無常」も「無我」も、そして「空」とも、ともに縁起観というものの見方から導かれたもの、ということが出来る。「あるがまま」なる世界は、「さまざまな原因や条件によつて成り立っている」のであり、それを縁起というのであるから、したがって世界を眺めるとき、固定的なものを見るのではなく、さまざまな原因や条件を勘案して、さまざまな角度からものを見るという見方こそが正しいものの見方、ということになり、それが縁起観というものの見方である。

こうしたものの見方で現実を見てみると、生老病死も生存に執着するという煩惱が原因となっており、この執

着は固定的なものを見て、様々な角度からものを見ることができないう「無明」に根源を有することが明らかとなってくるから、これが教えにまとめられて十二縁起説ということになったのである。したがって生老病死の属性が「無常」「無我」ととらえられたのは、むしろ生老病死も「さまざまな原因や条件によって成り立っており」、決して固定して常住でもなく、また自主独立したものの（アートマン）でもない、という縁起観としてのものの見方から導かれた表現ということができるのである。

これと同様に、実は「悟り」も「煩惱」も、空中に浮かぶ蜃気楼が、空気や光りや地形や気温などの様々な要因が重なりあつて出現し、そこに描かれたものの自体は存在しないように、それらは自主独立した常住なるものではないのであつて、これを「空」と表現したのである。もちろんそれは、「悟り」も「煩惱」も、「さまざまな原因や条件によって成り立っている」からにはかならない。しかしながら初期仏教が「無常」や「無我」と表現し、それが「悪い、好ましくないあり方」を内容としたのは、

それが「無常」「苦」「無我」あるいは「空」と表現されたのであつた。そこで初期仏教は、私たちが無常であり、苦であり、無我であることを「あるがまま」に知れと教えたのであり、大乘仏教は、悟りの世界を含めた一切が「空」であることを「あるがまま」に知れ、と教えるのである。『般若経』が、

諸法の実義を知るから仏と名づけ、諸法の実相を得るから仏と名づけ、実義を理解するから仏と名づけ、如実に一切法を知るから仏と名づける（『大品般若経』

二二）

というの、そうした「あるがまま」を知ることが智慧であり、その「あるがまま」は「空」であるから、「空」を知ることが仏であることを示したものである。

しかし、注意しておかなければならないことは、悟りを得てはじめて、私たちが「空」となるのではないということである。仏や私たち凡夫を含めた一切の「あるがまま」が「空」なのであるから、仏も空であれば、私た

初期仏教が現実の迷いの世界に教えを限定し、その「あるがまま」を説こうとしたからである。これに対して大乘仏教は、悟りの世界を含めた一切を「あるがまま」に見ようとしたのであり、これを「無常」「無我」と表現するのは、初期仏教のターミノロジーと混同することになり、ここには「悪い、好ましくないあり方」という否定的ニュアンスが含まれては困るから、そこでこれを恐れて、同様の意味内容を含むものではあるけれども、新しい「空」という言葉を創作して、これを用いたにすぎないのである。

このように見ると、「煩惱」も空であり、「菩提」も空であるから、この空という概念を媒介にすれば、煩惱・菩提という等式も成り立つことになるのである。

六

仏教の悟りは智慧である。智慧とは「如実知見」のことであつて、「あるがまま」を「あるがまま」に知ることである。そして「あるがまま」は、「すべてがさまざまな原因や条件によって成り立っている姿」であり、そ

ちも最初から空なるあり方をしているのである。ただ私たちは、この「空」なるあり方を「あるがまま」に知見していないから、「空」を体得したとは言えないだけの話である。「空になりきる」という表現の意味するところが、「空」を「あるがまま」に知るという意なら問題はないが、往々にして、悟りを得て初めて空になるという意に解されることがあり、そうするとそれは誤りだといわざるをえない。

実は「無我」の場合も、そうした傾向があるのではあるまいか。「無我になりきる」が、無我を「あるがまま」に如実知見する、という意なら、それは明らかに悟りの境地を表わす。しかし「無我」の場合も、如実知見した結果に得られる悟りの境地が「無我」であると解されることが多いのである。

しかしそれが誤りであることは、次の『大乘涅槃経』の言葉を見ても一目瞭然である。

四（顛）倒というのは、非苦の中に於て苦想を生ずるを名けて顛倒という。非苦とは名けて如来となす。苦

想を生ずとは、如来を無常変異というなり。もし如来はこれ無常なりと説かば、大罪苦と名く。苦の中に於て楽想を生ずるを以ての故に名けて顛倒となし、楽に苦想を生ずるを名けて顛倒となす。楽は即ちこれ如来なり、苦とは如来を無常というなり。もし如来はこれ無常と説かば、これを樂の中に苦想を生ずと名く。如来は常住なり、これを名けて楽となす。

無常に常想あり、常に無常想ある、これを顛倒と名く。

無我に我想あり、我に無我想ある。これを顛倒と名く。

淨に不淨想あり、不淨に淨想ある。これを顛倒と名く。淨とは即ちこれ如来常住なり。雑食身に非ず、煩惱身に非ず、これ肉身に非ず、これ筋骨繫縛の身に非ず。(北涅槃 卷七)

要するに、先に引用した初期經典を下敷きにして、凡夫は「苦・無常・無我・不淨」であるけれども、如来をもこのように見えてはならない。もしそう見るならそれは

顛倒した見解であって、如来こそは「楽・常・我・淨」でなければならぬと強調しているのである。

もつともこのようにはつきりと、常・楽・我・淨と言つてしまうと、今まで述べてきた大乘の「空」との齟齬を感じざるをえないが、この経が初期仏教の『涅槃經』を念頭においたアンチテーゼであることを付言するにとどめたい。

ともかく仏教においては、それが初期仏教、大乘仏教に関わらず、「無我」は凡夫のあり方であって、仏のあり方ではなかったのである。

七

それでは日本人の仏教理解は間違っているであろうか。そこまでは言えないとしても、それは極めて日本的なものに変容してしまっているのではあるまいか。

たしかに仏教の旗印とされる「無常」と「無我」の觀念が、否定的ニュアンスのものから、肯定的ニュアンスのものへと逆転してしまっていることを否定することはできない。しかし少なくとも一般的には、「無我」とい

う言葉は、先に国語辞典を引用したように、「私という執着を捨てざる」という意に転換してしまっているとすれば、それが悟りを表わし、「よい、好ましいあり方」を意味するのも当然である。とするならば、問題はむしろ、何故「無我」がそのような別の意味の言葉に転換してしまったのか、である。

その背景には、やはり、もともと否定的ニュアンスをもっていた「無常」が、日本人の美意識を象徴する「もののあはれ」に転換したと同じ事情があるのではあるまいか。

もともと「無常」も「無我」も、「あるがまま」のあり方を表わす、客觀的事実を表現する言葉であった。むしろ仏教の現象界を見るものの見方は、科学的であったといつてよく、そこで「無常觀」「無我觀」と呼ばれるのである。ところが日本人はこれを「無常感」として受け入れたとされる。無常を心情的にとらえ、これを自我をはつきり分けない、いわば自分の分身たる自然界に投影すると、桜の花や紅葉の「はかなさ」「うつろいやすさ」になり、ここに共感して「もののあはれ」となるのである。

る。勿論、投影された自然が、砂漠の荒々しいものであれば、それは「きびしく」も「おそろしい」ものであったであろうが、それが温暖なやさしいものであったが故に、肯定的なものとなったのであろう。

今のところ「無我」の語義が、日本的に変容されていった経過を跡づけることはできない。今は「無常」に重ね合わせてそれを想像するのみである。

(もりしょうじ・東洋大学教授)