

初期佛教における縁起説の位置づけ

— 三枝教授の批判に答える —

舟 橋 一 哉

筑波大学教授の三枝充應氏が、中外日報(昭五三・四・二七)に三回にわたって「十二縁起説の独断」という題で論文を発表されたが、とくにその第一回目には「釈迦の悟りを縁起で説くことに強く反論する」という副題がつけられていた。私は今までにもしばしば釈尊の悟りを「縁起」で説明して来たので、この三回にわたる論文には無関心ではいられた。論文の最後のところに「くわしくは拙文『初期佛教の思想』(東洋学術研究)を参照していただければ、幸甚である」と附記されてあったので、早速その「東洋学術研究」を入手して関係のある部分を読んでみた。私は、うかつにも三枝教授がそのような力作を長年月にわたってこの雑誌に連載しておられることを知らなかったが、読んでみて、驚いたことは、「釈迦の悟りを縁起で説くことに強く反論する」というのは、実は主として私の説に対する反論であることを初めて知った次第である。それで、すぐにでも私の立場を闡明しておく必要があると思ったことであるが、しかし間もなくこの長編の論文が単行本「初期佛教の思想」として出版されることを知って、いっそのこと、それが出版されてからにした方が宜しかろうと考えて、今日まで何も申し上げて来なかった次第である。ここで纏めて私の考えを述べさせて頂くこととする。

私は、初期佛教の中心思想は、無常と無我とであり、それらの根柢にあるものは縁起の思想である、とする従来の考え方を變更する考えは毛頭ない。三枝氏の著述を読んでも、その点は同じである。三枝氏が「釈迦の悟りを縁起で説くことに強く反論する」その根柢は何かといえ、氏によれば、一つにはそれを裏づけるような確実な文献が殆どないからである、という。佛教学的に言えば、これは教証に属する。中外日報では次のように言っている。

たしかに、ゴータマ・ブッダの成道を語る場面に、十二因縁説が登場する資料もある。ウダーナと律藏大品とのそれ／＼冒頭に、それはある。しかしそれだけで、他には全くなく、……

この文章の中で資料を列挙するのに、もう一つ相応部一二・一〇を追加しなくてはならない。それが脱落していることは、今度出版された「初期佛教の思想」一九三頁以下を見れば明らかである。さて、いわゆる十二因縁説でもって成道を語る文献は他にはないかも知れないが、十二というように数を限定しないで、或は単に「縁起」でもって成道を語る經典は、この他にも数多く伝えられていて、それらの中には無視することのできない重要な經典も含まれている。例えば相応部一二・六五（雜阿含一二・二八七）の如きは、その一つである。この經典は前述の相応部一二・一〇と同じ構想のもので「比丘等よ、以前に私が未だ正覺を現等覺しない菩薩であったとき、次のような考えが起った。実にこの世間は苦難に陥っている。生まれては老い、死に、没し、再生する……」という書き出しで始まっており、次にどのようにしてこの老死の苦からの出離があるかを見きわめ、結局、生があるから老死があると証し、このようにして、順次にさかのぼってその因を追求して行って、いわゆる十支縁起説を説いている（前述の相応部一二・一〇は十二支縁起説になっている）。全体が散文から成っており、極めて古い時代に成立した經典とは見なし難いが、しかし説き方に具体性があり、これによって、このような釈尊の成道に関する伝承が一方にあったことは見脱すことはできないと思う。

また相応部一二・二〇（雜阿含一二・二九六）なども、別の意味で重要な經典である。

また比丘等よ、縁起とは何であるか。比丘等よ、生の縁より老死がある。諸の如来が出現せられても或は諸の如来が出現せられなくても、この原理は全く不動のものであり、真理として不動なる状態であり、真理として定まれる状態であり、「それはすなわち」何ものかを縁とすること (idappaccayatā) である。如来はそれを現等覚し、現観する。現等覚し、現観して、宣説・教示・設立・建立・開示・分別・開明し、そして「汝たちは見よ」と言ったのである……

「この後に「縁起」を説明していわゆる十二因縁起が説かれているから、三枝氏のように「他には全くなく」というような断定的な言い方は避けた方がよい。この經典において「如来はそれを現等覚し」とあるこの「如来」は、釈尊が自ら「如来」と称しているものと思われるからである。

氏は、無常・苦・無我の思想と縁起の思想との間には本質的な関連はない、とする。中外日報(昭五三・五・二)ではその点を次のように説明している。

さらに「縁起という思想そのもの」を、たとえば無常・苦・無我の三項について、そして個別に、無常について、また苦について、また無我について、それらの論拠としてきた。あるいはまた、四諦説などまで、それによって解釈しようとさえしてきたのである。

ところが、資料を実際に渉猟してみれば、以上の説明・記述・解釈が、まったく資料から離れており、なんら資料にもとづいていないことが、直ちに判明する。……「縁起という思想そのもの」をもって、無常や苦や無我や、また四諦を説明・解釈することなどは、まったくんでもないもの、といわざるをえない。

ここでも随分自信をもって断定的な言い方をしておられるが、私はそうは思わない。このことについては後から申し上げることにして、ここでは次のことだけを言っておく。私は縁起説をもって無常・苦・無我と同じ立場を表わすものと見るから、無常・苦・無我を証って釈尊が成道されたと言説く經典と、縁起を証って釈尊が成道されたと言説く経

典との間には、矛盾衝突するものは何もない。四諦説で成道したと説いても、或は如実智見でもって成道したと説いても、同じことである。ところが三枝氏の場合はそうではない。もし無常・苦・無我が証りの内容だとする説を採るならば、縁起が証りの内容だとする説は捨てなくてはならない。従って前に引用した二つの經典は、三枝氏にとって、釈尊の成道を誤り伝えたものとして、全面的にこれを捨てなくてはならないということになる。そういうことでよいものか、どうか。

私は次のように考える。縁起は理法であり、宗教的な実践真理である。經典が言うように、如来の出世・不出世にかかわらず、永遠に変わらない真実の道理である。「甚深法」と言われるのは、そのような意味を表わしていると思われる。この縁起法が現実の世界の上に具体的な形をもって表われたすがたが、無常であり、苦であり、無我である、と。但し、無常と苦と無我との間は、通常は「無常なるものは苦である。無常にして苦なるものは無我である」という関係を以って結びつけられており、「縁起」はその「無常」の論理的な根拠である、というのが私の考えである。この場合の「縁起」は主として「一切法因縁生の縁起」を指して、「有情数縁起」の意味は薄い。それらのことについては拙著「原始佛教思想の研究」三二頁以下と六六頁以下と七二頁以下とに詳しく述べておいた。ところが三枝氏はその私の文章を「初期佛教の思想」四七八頁以下と四八二頁とに長々と引用して、これについて反対意見を述べておられる。私の説は次の二点に要約できる。

一、釈尊は多くの場合、無常の論理的根拠を示してはおられない。初めから「五蘊は無常である」とお説きになって、「何故に五蘊は無常であるか」という理由は明らかにしておられない。そればかりでなく、「無常ということはいかなることであるか」ということについての説明・解釈も殆ど見られない。それにはどのような理由があるであろうか、ということについて、私の考えは次の如くである。「無常」を論理のまな板の上のせて、どのように料理してみても、そこからは宗教は生まれて来ない。「無常」は人の世における厳肅なる事実である。「無常」を論理的

に説明・解釈してみても、無常をこえる道にはつながらない。かえって、無常に徹することから、無常をこえる道は開けて来るのである。それは、あたかも宿業に徹することによって、宿業をこえるのと同じである。だから釈尊は、無常の論理的な根拠をお説きにはならなかったが、初期仏教の教義の上から敢えてそれを追求して行けば、それは縁起の思想である。だから「縁起の故に無常」ということになる。

二、「縁起の故に無常」ということの聖典上の根拠を、私は「無常」と「有為」とが「縁已生」(Patīcasamuppanna)の同義語としてしばしば並べて説かれている(それは阿含・ニカーヤでは極めて普通のことである)ことの上に見出すことができると思う。

これについて三枝氏は、「初期佛教の思想」四八二頁に次のように言っている。

ともあれ、上に引用した舟橋博士の文章に述べられた、「縁起の故に無常」ということはただ一つの論理にすぎない、というのとは根本的な誤りを犯しており、縁起は決して無常の論理的根拠とはなっていない。なり得ないのである。

なお一言すると、ニカーヤには「無常」と「縁起(所生)」(Patīcasamuppanna)とを並置する例が見受けられる。たとえば、

樂受は実に無常(micca)・有為(samkhata)・縁起所生(Patīcasamuppanna)であり、滅尽の法、破壊の法、離貪の法、滅の法である。苦受も実に(同上)、不苦不樂も実に(同上)。

これは、かならずしも舟橋博士のいわれるように、縁起―縁起所生、行―有為の系列のもとに無常を置き、したがって「縁起―無常」とする根拠とはならない。反対に、無常―有為、または無常―縁起所生、そして有為―縁起所生ともなり得る。すなわち、ここにあるたんなる無常と有為と縁起所生との並列から、直ちにそれだけで「無常」と「縁起」とのある一定の関連を決定づけることは、論理のいたずらな飛躍ないし誤りといわざるを得

ない。

三枝氏が反対されるのは、私の説を二つに要約した中の第二の点であって、第一の点については必ずしも反対ではないようである。ところで三枝氏の上掲の文章の中で、「縁起―無常」「無常―有為」「無常―縁起所生」「有為―縁起所生」とある、この場合の―は↓の意味であろうと思われる。そうすると、氏の意見によれば、この經典に述べられてゐることは、単に同義語として並列されているだけであるから、それらの間に因果の關係を認めることは誤りである、という論難だと見受けられる。私は「縁起所生」と「無常」との間に、「縁起所生だから無常である」という意味が含まれているものと見たが、三枝氏は反対に、「無常だから縁起所生である」という意味が含まれている場合も想定することができる、と言う。けれども「無常だから縁起所生である」ということは、私にはスムーズには理解し難い。大体、「縁起所生」ということは、「縁起の道理に従つて生じてゐるもの」ということであるから、まず初めに「縁起の道理」なるものがあり、しかもこの「縁起の道理」は、前に引用した經典の言うように、如来の出世・不出世にかかわらず永遠に変らない真理であり、その真理に随つて生じたもの、即ち成り立っているものが「縁起所生」である。そしてこの「縁起所生」が「無常」の同義語として並置されているのであるから、「縁起所生」に先き立って「縁起」を認めるならば、当然の結果として「無常」に先き立って「縁起」を認めなくてはならないであろう。それとも三枝氏は「縁起所生」に先き立って「縁起」を認めるといふことに反対されるのであろうか。

三枝氏は私の説をその著書の中に長々と紹介しておつて下さる。それほどに私の説に関心を示しておられながら、私が最も重要だと考えるこのことについては、「なお一言すると」といふ書き出しで、補足のような形で、何等の論証をも経ないうまま、わずか四行だけの文章で、私の説を一挙に否定し去る。これでは全く問答無用の切り捨て御免と同じ論法ではないだろうか。このような態度は決して学問する者の態度ではない。このことについてのもっと詳しい考え方が、三枝氏から聞きたいものである。

なお「縁起↓無常」の意味を説いていると思われる数少い文献の中の一つとして、更にここに長老尼偈一〇一偈を挙げる事ができる。即ち言う。「因から生じた破壊すべきものである諸行を他のもの（即ち無我）であると見て……（*samkhare parato disva hetujate palokine*）」諸行は因から生じたものであるから破壊すべきものである、という意味がここに示されている、と私は見る。

ところで「縁起↓無常」ということの意味を、私はどう考えるかということであるが、このことについても三枝氏と私との間に重大な意見の相異がある。私にとっては「縁起↓無常」は前述の如く無視できないことがらであるから、何とかこれを解釈しなくてはならない。三枝氏はこれを認めないから、ただ否定すればそれで済むが、私の方はそういうわけにはいかない。何とかして解るようになければならない。そのためには幾らか無理を承知の上でも論理を進めていかねばならぬ、という場合もでてくる。ここに氏と私との間に、この問題についてのとり組み方の違いがある。さて私は「縁起↓無常」の意味を次のように理解してきた。「ものは条件によって成り立っている（すなわち縁起している）のであるから、条件次第でそのものはいかようにでも変わるのである」と。三枝氏はこれを前著四八〇頁に引用して、そして次のように言う。

「舟橋の説は」もの（A）は条件（B）によって成り立っているから、条件（B）が無常であればもの（A）は当然無常である、ということになる。……それは「変化」また「無常」に関する一種の循環論法にすぎない。……舟橋博士の文章に即しているならば、「条件次第」という、その「次第」という語のなかに、すでに新たに「無常」の考えがひそんでいるのである

と。つまり三枝氏の意見は、これでは「ものは何故に無常であるか、そもそも『無常』ということはどうして成り立つか」という疑問に答えたことにはならない。何となれば、舟橋は「無常」を説明するのに「無常」をもってしているからである、と。ところで私が「ものは条件によって成り立っているのであるから、条件次第でそのものはいかよ

うにでも変わるのである」と言ったとき、三枝氏はどのようなことを想像したのであろうか。氏の解釈からすると、おそらく「蛙の親から、蛙の子が生まれた。親の蛙が無常であるから、子の蛙も無常である」というような例を考えただけであろう。けれども私が考えているのはそういうことではない。釈尊の教えにおいて「無常」ということが説かれるとき、原則的には「五蘊は無常である」という形で説かれるのが常である。この場合「五蘊」とは、人間としての生存を意味する。具体的にいえば「環境を含めての人間の心身」を指す。人間の心身は決して一定不変なものではない。常に動いて止まないものである。とくに身体よりは心識の方が更に一層変り易い性質をもっている、ということとを釈尊は指摘しておられる。どういうわけか人間の心身は変り易いのであるか、といえば、この心身を成り立たせている種々様な条件が、一定不変ではないからである。順境にあつては喜び、逆境にあつては悲しむ、それは人間の常である。入学試験に合格した喜びが、直ちに母親が死んだ悲しみに変わることもある。五官（五根）を通して入ってくる周囲の事物も、時に応じて種々様々である。決して一定不変ではない。ご馳走を食べた後は満腹しているが、時間が経過すればまた空腹にもどる。病気になることもあり、そして終には死に至る。これらはすべて、人間の心身を成り立たせているところの条件の変化によって起る。また、水は液体であるが、条件の如何によつては固体ともなるし、気体ともなる。この場合の「条件」は主として温度である。また円錐形は、上から見れば円形であるが、横から見れば三角形である。この場合の「条件」は見方の相異である。私は、ものを成り立たせている条件とはそのようなものであると考える。これは極めて素朴な、現前の事実についての見方であつて、釈尊の宗教はそういう現実的な立場に立つものと考えられる。このような種々雑多な条件は、時と場所に応じて変化が見られる。決して固定不変ではない。そのような雑多な条件を一つに纏めて、その「変化」を、三枝氏のいうように、「無常」という言葉で表わすことができるか、どうか。引きくるめて言えば状況の変化に外ならないから、それも「無常」である、というならば、それでも宜しい。それでは循環論法になるではないか（佛教では循環論法と言わないで、この場合は無窮の過失に墮するとい

う。因縁の無常は更にその因縁の無常に依存する、ということになって、果てしがないからである」というならば、循環論法になっても致し方がない。しかし、ものを成り立たしめている条件は無数で、その機能も雑多であるのに、それを一括して、そのような条件が一定でないことを、何ものかについて「無常」を語るときその「無常」と同じ「無常」で解釈する三枝氏の説にも、無理があると思われる。ともあれ前述の如く、こういう問題に関しては釈尊は沈黙を守っておられるから、どうしても不明瞭な点があるのは止むを得ない。それは、どれほど巧妙に説明・解釈しても、ただ「無常」が解ったというだけで、「無常」を超えるという、「無常」の解決にはつながらないからであった。だから釈尊にとっては、何故に無常であるかということについては、追求する必要がなかった。ただ私が、經典に表われているわずかな文章、即ち「縁起所生」と「無常」「有為」とが同義語として用いられている、そのことを手がかりとして一応の推論を試み、それによって縁起説が無常・苦・無我の論理的根拠であることを言おうとしたまでのことである(但し、縁起↓苦、縁起↓無我ということは、原始經典の上には原則的には説かれていない。その点は三枝と同じ意見である)。

三枝氏が私の説を循環論法だと決めつけた、それは、私の想像するところでは、次のような事情によるものと思われる。阿含經の中にまさしくそのような循環論法を説く經典があるのである。それは次の如きものである。

比丘等よ、色(受・想・行・識)は無常である。色を生起させる(uppādayā)因も縁も無常である。比丘等よ、無常なるものから生じた(aniccasambhūta)色(受……)がどうして常住であろうか(相應部二二・一八、雜阿含一

・一一)

次の經典は同じ方法で「無常」の代りに「苦」を説き、その次の經典は「無我」を説いているが、ここに説かれていることは、まさしく三枝氏の言う循環論法であろう。即ち「因縁がすでに無常であるから、その因縁より生じた果も亦無常である」というのであって、「親の蛙が無常だから、親から生まれた子の蛙も無常だ」というのと同じである。これでは、無常の論理的な根拠を示したことにはならない。ただそこに説かれていることは「因縁さえも無常で

あるから、その因縁に依存せるものはなおのこと無常である」ということだけで、あたかも、「三十年・五十年生きつづける身体ですら無常であるから、動いて止まない心識はなおのこと無常である」と説く經典（相應部二・六一、六二、雜阿含二二）と同じ趣旨のものと解すべきであろう。三枝氏は、この經典に説かれていることと同じことを舟橋が主張しているに違いない、と考えたのではないだろうか。

「縁起の故に無常」ということを認めると、「縁起」は断・常の二辺を離れた中道である、といわれていることからして、「無常」という考え方にも、同じように、断・常の二辺を離れているという意味があることが解る。「無常」は「常住不変」の反対ではあるが、さりとて断滅して全く無に帰するということでもない。それを私は「変化しつづ相続する」と言う言葉で表わし、「非連続の連続」と表現したこともあった（原始仏教思想の研究）三五、三六頁）。このことに関連して、私は「常」と漢訳される原語に *śaśvata*, *śassata* と *nitya*, *nīca* の二種があり、*śaśvata* の方は、「断見」に対して「常見」を言うときの「常」であり、「五蘊無常」を言うときの「無常」は必ず *a-nitya* であって、*a-śaśvata* ではない、ということに注意しておいた（前掲書）。そして十四無記説（三枝氏は十難無記）において、「世界は常住であるか、無常であるか」との問いに対して、釈尊が最後まで沈黙を守られた、その場合の「常住」「無常」は、*śaśvata*, *a-śaśvata* と *nitya*, *a-nitya* ではないことを記しておいた。*śaśvata* という考え方は極端な常住論で、これを否定すれば逆に断滅論にまで走ってしまうような常住論である。だから釈尊は十四無記説において「世界は常住（*śaśvata*）であるか」と問われたとき、答えられなかったのである。ところが *nitya* を否定した *a-nitya* は、そのような極端な考え方ではない。いわば断・常の二辺を離れて、「変化しつづ相続する」という考え方である。だから十四無記説において、「世界は常住であるか、無常であるか」と問われたとき、もしその「常住」「無常」が *nitya*, *a-nitya* であつたら、釈尊は沈黙を守らないで、言下に「世界は無常である」と答えられたはずである。そういうことは私がすでに二十五年も以前に書いたことである。ところが三枝氏は前著三二六頁に、そのような原語の異

なることには全く触れないで(ただし四六頁にこの経典を引いて、そこでは原語が *sasata*: *asasata* であることを註記している)、十四無記説の意味について、次のように言っている。

上に詳細に説明したように、「諸行無常」「一切無常」であるならば、当然「世界は無常である」のみが成立し、「世界は常住である」は成立しない。なぜブツダは、世界無常を肯定しそれに矛盾する世界常住を否定しなかったのか——そのような疑問が当然浮かんでくる。……わたくしは次のように考える。……

原語が異なることは全く無視されてしまっているが、ここではそのことは省る必要がないのであるか。それは何故であるか。私は前述の如く、もし十四無記説において *ettha* が用いられていたならば、釈尊は直ちに「それは無常である」と断定されたものと考えるが、そう考えるのは誤りであるか。 *esvata* と *ettha* とが同義語として並置される場合もあるから、これら二語の間にはいかなる区別もない、と考えるのか。これについての三枝氏の意見が聞きたい。

総じて、三枝氏の研究方法、乃至研究態度には、私の賛成しかねる点を含んでいる。例えば、中外日報(昭五三・五・二、四)に次のように言う。

ところで「縁起という思想そのもの」とは何か。それを、これまで、「これがあるとき、かれがある。これが生ずるとき、かれが生ずる。これがないとき、かれがない。これが滅するとき、かれが滅する」という、資料に散見されるストック・フレーズをもって答え、説明がなされてきた。……このフレーズは、実は、それが先にあって、それに有支縁起の各支をあてはめたのではなくて、たとえ記述上、そのフレーズの方が先に述べられているとしても、成立の順序をたどるならば、最初に有支縁起説があり、種々の支を数えあげて行くうちに、やがてその支を捨象して、「これ」「かれ」(実はともに *idam* すなわち「これ」)をもって置きかえて、このストック・フレーズが成立したにすぎないのである。

こうして、「これがあるとき……」のフレーズをもって、「縁起という思想そのもの」とすることは、資格の

上からはまったく閉ざされてしまう。それは明らかに誤りであり、正しくない。……

「縁起という思想そのもの」は、それならば存在しないのか。そうではない。明らかに存在する。ただし、それは上述のストック・フレーズでないことは、確かである。……

そのような、あるものが他のものに「よってある」「よって……する」という、いわば依存関係にあるものを、「縁起という思想そのもの」と措定するのが、妥当であろう、とわたしは考える。

「縁起という思想そのもの」は「あるものが他のものに依ってあるという依存関係」である、とするならば、これを説明するのに「これがあるとき……」のストック・フレーズでもってしても決して誤りではないと思われるのに、三枝氏はかたくなにこれを拒否する。その理由は、このストック・フレーズが、初期佛教の時代には成立していなかったと思われるから、というただそれだけのことである。しかし私は、たとい初期佛教の時代に成立していなくても（このように断定することについても幾らかの疑問は残る）、そのような理解の仕方が初期佛教のものとして誤りでないならば、それを用いてもよいと考える。ただ、これを根拠として「縁起という思想そのもの」をそこから導き出そうとするならば、それは適切ではない。三枝氏の言おうとすることも、おそらくそういう意味のことであろうが、その点が明了でない。このフレーズはどのような意味をもっているかといえば、「或るものが他の或るものに依存する」ということであって、三枝氏が考えている「縁起という思想そのもの」を表わすのにまことにふさわしい表現だと思われる。けれども三枝氏は「それは明かに誤りであり、正しくない」という。なぜ誤りであって、何が正しくないのか。ただし、次のようなことは注意しなくてはならない。もし、初期佛教には無かった考え方をもち込んで、初期佛教を解釈しようとするならば、それは明かに誤りであり、正しくない。けれどもこのフレーズはそのように理解すべきではない。その意味において、これを「相依性」と訳することは、私も曾ってそう訳したことがあったが、三枝氏が力をつくして強調されるように、適切ではない。初期佛教の時代には、そのような相依相待という考え方があったと

は思われなからである。けれどもこれは、このフレーズから「相依」という考え方を引き出そうとしたことが誤りであって、このフレーズそのものが誤りだというわけではない。だから初期佛教における「縁起という思想そのもの」を、初期佛教の資料に基づいて解明したその結論が、このフレーズと矛盾しないならば、このフレーズを用いて初期佛教における「縁起という思想そのもの」を説明しても、それを「明かに誤りである」とか「正しくない」とか言うべきではない、と私は考えるが、どういふものであろうか。

以上申し述べたことは、初期佛教の思想を解明するについて、極めて重要な事柄に属する。決してこのまま放置しておいてよい問題ではない。学問的関心をお持ちの諸兄が、一人でも多く、この問題について忌憚のない意見を發表せられるよう望んで、一応筆を擱く。

附記　私がこの原稿を提出してから、宮地廓慧氏（京都女子大名譽教授）が中外日報（昭和五三・九・一四）に「ざとりと縁起説——三枝博士の論説を読んで——」という論文を發表せられた。發表の範圍内だけでいうならば、私も大体において賛成であるが、氏は私のいう「一切法因縁生の縁起」というものについて、全く闕説しておられない。闕説する必要がなかったからこれに触れなかったのか、それとも、そういう考え方を全く認められないのか、その辺が明かでない。私は、縁起説には一切法の因縁生を説く面と、どうして人間が迷いの生をつづけるのであるかを説く有情數縁起の面と、二つの面（二つの意義と言ってもよい）があつて、それが渾然として一つになつて説かれているのが、十二縁起説及びその他の縁起説であると考えている。「此れあるとき、彼れあり……」といういわゆる縁起の型も、このような両方の意味を含んで見ている。だから十二縁起説の場合でいうならば、一切法因縁生の縁起の面では、十二の支分は一切法の代表としての意味をもっており、従つて十二の支分が縁生の法であることが説かれたことによつて、一切法が縁生の法であることが説かれたことにもなるのである。この点では五蘊説の場合と同じである。そのように考えられた縁起説を「一切法因縁生の縁起」と名づけ、「無常」の論理的な根拠としての縁起説は、このような意味をもつた縁起説である、と私は考えている（詳しくは拙著「原始佛教思想の研究」参照）。もし宮地氏がこのような縁起説を全く認められないものであるならば、私の考え方との間には重大な相異があることになる。