
松下幸之助の死生観・靈魂観

宗教的背景を理解する一視点として

Matsushita Kōnosuke's View of the Soul and the Afterlife:

A Vital Clue to Understanding His Religious Background

川上 恒雄 (KAWAKAMI Tsuneo)

PHP研究所松下理念研究部主任研究員

1. はじめに
2. なぜ「死生」や「靈魂」に焦点を当てるのか
経験としての生、知識としての死
靈魂を問題とする根拠
3. 死後の「帰一」とその伝統性・近代性
一から出て一に帰る
歴史のなかの靈魂帰一観
4. 戦前に接点のあった諸宗教の影響
真言宗醍醐派——修験道の習合性
天理教——「出直し」と現世肯定的一元観
生長の家——靈魂の「生きとおし」
5. おわりに

1. はじめに

松下幸之助（以下、幸之助）は生前、PHP運動は宗教運動ではないと述べていた。それは、宗教を否定するのではなく、また宗教に無関心なのでもなく、宗教だけの運動ではない総合的な運動という意味で、そう述べたのである⁽¹⁾。実際、幸之助が宗教に強い関心を寄せていたことは、種々の著作から明らかであるし⁽²⁾、なにより幸之助本人が「根源」（宇宙万物の根源）に感謝と祈念を捧げることを日課としていたくら

いである。幸之助という人間を理解するには、その宗教的背景を探ることが不可欠である。

実際、幸之助についての2次文献には（学術論文であるかどうかを問わず）、幸之助の宗教的背景について触れているものが珍しくない。一読した筆者の印象では、それらは概ね、もっともな説明を与えている。少なくとも、極度の誤解というものに出会ったことはほとんどない。つまり、日本の「伝統宗教」とされる神仏儒のいずれか、あるいはさらにそのなかの特定宗派や思想をとおして説明を試みれば、（完璧ではなくても）ある程度の説明ができてしまうといっても、過言ではない。

ただ、こうした既存の文献においては不思議なことに、戦前から幸之助のいわば「精神的相談役」であった加藤大観（真言宗醍醐派の僧侶）や、「産業人の使命」に思い至るきっかけを与えた天理教など、直接の接触があったことが明らかな宗教者・教団の教えや実践から説明した文献は、ごくわずかのようである。もっとも、それには明確な理由がある。加藤大観については幸之助の宗教的背景を論じるだけの十分な資料が存在せず、天理教については本部を見学で訪れたことのほかはほとんど自身の著作で言及していないからである。したがって、そもそも説明のしようがないと指摘されてもやむをえない、という見方もできる。

本稿ではしかし、そのような資料の不備をあえて承知のうえで、幸之助の死生観・霊魂観の考察から、真言宗醍醐派（加藤大観）、天理教、そして（筆者の調査により戦前から接触のあったことが判明している）生長の家という、戦前に直接・間接に交流のあったこれら宗教が、幸之助に無視できない影響を与えたのではないかとすることを、検討する。なお、戦後になってから接触のあった宗教を対象から除外するのは、幸之助の死生観・霊魂観の基本型が、PHP研究の成果である「PHPのことば」や「PHPの原理」の『PHP』誌における発表時期をみるかぎり、1940年代末までには大枠としてできあがっていたとみるからである。

2. なぜ「死生」や「霊魂」に焦点を当てるのか

経験としての生、知識としての死

筆者は本誌前号で幸之助の健康観・病気観について考察した³⁾。その論考で筆者は、戦前における結核と不眠症という心身双方での病の経験が、戦後における「生命力」概念をひとつの軸とした世界観（宇宙観および人間観）の形成に深くかかわっている可能性を指摘した。近代学校教育を満足に受けていない幸之助であるからこそ、学問的知識や宗教的知識を媒介としない、「からだ」や「こころ」の変調という直接の経験が、幸之助の世界観の土台を築いたのではないかと、論じたのである。

もちろん、みずからの世界観をことばで説明するには、そうした直接の経験を表現する概念が必要となる。幸之助の場合たとえば、「生命力」とか、それを創出する「宇宙根源の力」といった、みずからの世界観を表現するうえでよく用いた概念を、身近な宗教の教えにみいだしたと考えられる。

つまり、若き日の重い病の経験から、自分は何か大なるものに生かされているのだという感覚を表現するものとして、「生命力」とか「宇

宙根源の力」という概念（あるいは概念化された実体）をたまたま宗教にみいだしたのではないかと、筆者はみている。

その一方で、いかに初期症状だったとはいえ、不治の病とされた結核にも冒されていたことから、幸之助は死の可能性も意識していた⁴⁾。ところが、「死」については、現に体験している「生」とは異なり、生前に経験のできないものである。死あるいは死後のイメージを確立するには、直接の経験によらずして、宗教の教えなど、どこかにそれについての知識を能動的に求めざるをえない。したがって、幸之助の死に対する見方を検討すれば、幸之助の宗教的背景をみいだすことができるのではないかと、筆者は考えている。

ただし、それほど話は単純ではない。幸之助の場合は、20歳の成人になる前に両親と5人の兄姉を失い、その後も戦前において残りの2人の姉と初めて授かった息子までなくすという悲惨な現実には、若くして直面している。つまり、幸之助本人は生前において当然、死それ自体を経験していないけれども、いわば自分の分身のような人々を相次いで失うという強烈な経験をしたのである。死あるいは死後については、たんに客観的知識として受け止めるというわけにはいかなかったと思われる。

たとえば、人の死を負の因果で理解することを躊躇させたであろう。負の因果とは、何かしら好ましからざる理由により死期が早まったと理解することである。通俗的な意味での「因果応報」「悪因悪果」である。前世または現世における行いや態度が悪い、先祖供養を怠っている——という類の、当人あるいはその家の責任に帰する因果論である。しかし、自分の家族がそろいもそろって、早死にするのもやむをえないような悪人だったと、幸之助がみるはずもなく、また仮に松下家が呪われていると考えたとしても、自分だけが生きのびているのはつじつまが合わない。人生の長短を、その人ないしは家に特有の善悪または運・不運に還元するよう

な見方を、幸之助がとるはずもなかったのである。

したがって、自分の周囲の民衆ないしは大衆のあいだで流布している通俗仏教的な死生観を幸之助が納得していたとは到底、考えられない。それだからこそ、幸之助は死の観念を、宗教者や哲学者などほかの人に求めつつ、自分のなかで意識的に整理したいという欲求をもっていたとも考えられる。そうでもなければ、幸之助がP H P研究において、死後の靈魂不滅論の是非についてそれほど真剣に考える必要もなかっただろう⁽⁶⁾。P H P運動は現世の運動であるにもかかわらず、その研究として、「靈魂は存在するのか」「存在するとすれば永遠の存在なのか」などという問いに率先して取り組むのが自然であったとは、理屈のうえからすれば、考えづらいからである。

靈魂を問題とする根拠

以上の見解は、筆者の解釈によるものであり、幸之助本人が述べたことではない。幸之助の「動機」にあまり立ち入ることは、筆者の恣意的解釈を招くおそれもある。そこで以下では、幸之助本人が靈魂を研究する根拠について発言したことをみてみよう。

幸之助がP H P運動をとおしてめざしたのは、「世と人の繁栄、平和、幸福の実現」である。「世」とは、われわれの生きる「この世」「現世」のことである。「前世」でも「来世」でもなく、肉体をもった人間の生きるこの世界である。それゆえ、先にも述べたように、幸之助が靈魂について、(私的・趣味的な関心を超えて) P H P研究の一環として論じていたのは、一見して、奇妙ではある。

これについては幸之助自身、そのような反応があることを見越して、「靈魂というと、何か日常生活から遠くはなれ、現世の生活に縁がないような問題で、P H Pがなぜそんな問題をとりあげるのか不審に思われるかも知れません⁽⁶⁾」と述べ、その理由を次のように解説している。

……靈魂の存在を考えますのも、何も死後に極楽や地獄があるのかないのかを知りたいためではなく、先ずこの現世における繁栄を実現するためであります。即ち私たち人間がこの世において真に繁栄・平和・幸福をきずくためには、どうしても先ず、お互人間に与えられている生命力というものを正しく認識し、その始めと終りがどのような形であるのかを究めなければならないのであります。(中略)つまり生死の問題がここで検討されなければならないのであります。⁽⁷⁾

ここで注意を要するのは、幸之助が「靈魂」と「生命力」とを同義語として用いていることである。それならば、現世の人間も、幸之助の見方に従えば、「宇宙根源の力」から「生命力」を与えられて生きていると解釈できるので、「生命力」としての「靈魂」がP H P研究の対象となることは理解できる。

しかし、「靈魂」が「生命力」であるのなら、わざわざ「靈魂」と表記する必要もないはずである。ところが、「生死の問題がここで検討されなければならない」と述べていることに気をつけたい。幸之助が「靈魂」について語るをえない「真意」「本音」は、いまの引用で述べたことよりも、それに続く、人の死に關しての文章に表れていると筆者はみる。

もちろん人間の生死、特にその死については、昔からいろいろの研究が行われております。しかしながらその研究の殆どが、死後の靈魂はどうなるかということを考えているのであります。(中略)しかも、昔の人はこれを非常に重視し、その日常生活の大部分がこの死後の靈魂がどうなるかということによって大きく規制されておりました。すなわち、いわば来世の魂の救いを求め、その観点から日常生活を組立ててい

たのであります。

ところが今日では、この考えは大分うすらいでまいりました。すなわち、靈魂という問題については、今日の人は非常に関心がうすく、むしろこれを軽視しているといってもよい位で、死後の靈魂があるのかないのか、はっきり分らないという人が多くなってきたように思うのであります。しかしながらそうは言うものの、私たちの日常生活の中には、例えば、悪い靈がついているとか、誰々の執念の働きだとか、いろいろの形で、意識的にも無意識のうちにも、深くこうした考えが食入っているのであります。そこで繁栄・平和・幸福を実現するために、私たち人間の、今までのこうした通念から生ずる実生活を再検討し、生活の在り方を改善してゆこうとしますならば、どうしても一応、この死後の靈魂はどうなるのかという問題を、ここで改めて検討しなければならないということになります。⁽⁸⁾

現世における人の死は「生命力」の消失であることから、死後についても「生命力」ということばを用いるのはおかしく、そのため「靈魂」ということばを使っている。幸之助によると、昔の人は靈魂の来世救済を念頭に現世の生活を送っていた。つまり、必ずしも現世肯定的であるとはいいがたく、この世における「繁栄、平和、幸福の実現」というPHP運動の理念にそぐわない。さらに、現代においても、靈魂の来世救済観こそ薄らいではきたものの、靈的存在たる「悪靈」「執念」が人を不幸に陥れる（現世においてか、来世においてか、不明だが）のだという信念が根強い。これは先に述べた「負の因果性」の見方であり、さらにPHP運動の理念とも矛盾するのである。

つまり、多くの人々は死や靈魂について誤った見方をしており、それが「繁栄、平和、幸福の実現」を妨げている要因のひとつだと、幸之

助はみているのである。それだからこそ、死や靈魂についての研究が必要なのだ、幸之助は訴えているのだ。

3. 死後の「帰一」とその伝統性・近代性

一から出て一に帰る

「世と人の繁栄、平和、幸福の実現」という現世志向のPHP運動を率いた幸之助は、死後の靈魂をどのように説明したのだろうか。

幸之助には特段の他界観がない。そのため当然、天国も地獄もない。来世救済を信じて現世を懸命に生きるなどという信念がそもそも、ないからである。幸之助によると、「宇宙根源の力」によって与えられた「生命力」は、肉体の死とともに「宇宙根源の力」に帰っていく。それだけである。「生命力は宇宙根源の力から出たものでありますから、その帰るところもまた根源の力であります。すなわち、一から出て、また一に帰ってゆくのであります⁽⁹⁾」。

「一から出て一に帰る」とは具体的に、どのようなイメージなのか。

さて、人間の生命力は、その死によって宇宙根源の力に帰ってゆくと申しましたが、帰るといのはどういうことかといいますと、宇宙根源の力に帰納一体化することです。宇宙根源の力と全く一つのものになってしまうのであります。このことを言い換えますと、宇宙根源の力は、人間の肉体が形づくられますと、それに生命力を与え、その肉体の働きが止ると共に、再びその生命力を自分の中に吸収一体化してゆくのであります。そして、絶えず新しい生命力を与えつつ、また帰ってくる生命力を吸収し、一体化しつつあるのであります。

このように、人間の生命力は、その死と共に宇宙根源の力に帰納一体化し、永遠にその中にとけこんでゆくのであります。⁽¹⁰⁾

「一」とは「宇宙根源の力」であり、死とともにその人の「生命力」は元の「宇宙根源の力」に溶け込むのである。すなわち、「生命力」はなくならないが、その個性は消滅する。「生命力」を「靈魂」に換言するならば、靈魂不滅説は支持するけれども、靈魂の個別性は否定するということである。

この説に従えば、理屈のうえでは、仏教式で葬儀をあげ、その故人のために墓を建て、それにお参りするという、多くの現代日本人にみられる慣習が成り立たない。現代の日本においては、一風変わった死後観である。

ただ、このような死後観をとる日本人は、きわめて珍しいというほど、少なくはない。たとえば、宗教学や死生学の研究でよく言及される岸本英夫の死後観は、幸之助のものと同様である。岸本は東大宗教学の教授を務め、ガンと闘うなかで死生観を深めた人物である。専攻は宗教学であった半面、幸之助同様、特定の宗教には帰依しなかった。

岸本はまだガンに冒される前、「生死観四態」(1948年発表)という学術論文を書いた⁽¹¹⁾。この論文によると、生死観は一般に、①「肉体的生命の存続を希求するもの」、②「死後における生命の永存を信ずるもの」、③「自己の生命を、それに代る限りなき生命に托するもの」、④「現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの」——の4つに類型化される⁽¹²⁾。このうち②についての節(「死後における生命の永存」)において、科学的思考が広がるなかで懐疑的ながらもなお来世観をもとうとするものとして、次の見方を一例としてあげている。

あるものは個的な靈魂の存在に納得し得ず、宇宙に遍満する大生命の存在を信ずる。死によって個我を脱した場合に、自己の生命は普遍的な宇宙生命の中に溶け込んで行くと考えてるのである。⁽¹³⁾

この死後観は、「宇宙生命」を「宇宙根源の力」と置き換えれば、幸之助の見方とほとんど変わらない。死後に個別の靈魂は宇宙生命のなかに溶け、個別性を失うのである。なお、岸本は、これが具体的にどの宗教ないしは人物の見方を指しているのか、示していない。

その後、岸本は渡米中の1954年に、ガンに冒されていることがわかる。死の約1年半前、1962年7月に出演したNHKラジオの「人生読本」という番組で、次のように語っている。

死に直面した場面では、人間の強い生存欲やげしい恐怖感が、人間の心をかりたてるので、その本人としても、どうかして、死んだあとも、この自分というものは、生きていたいと考えるのはもっともですが、しかしどうして、それが、近代人に信じられるか、という問題であります。(中略)私にとっては、私の個人の生命力というものは、私の死後は、大きな宇宙の生命力の中に、とけ込んでしまっただけでなく、とくなく、せい一杯であります。⁽¹⁴⁾

みずからの死を予期していた岸本は、かつて自分で学問的に類型化した生死観のなかの一例を、本人の私的な見方として取り入れたのである。

岸本と幸之助とのあいだには、筆者が知るかぎり、なんの接点もない。それぞれが独立して似たような見方にたどり着いたのである。宗教学者の岸本と、産業人の幸之助とは、まったく異なる人生を歩んできたことから、それはたんなる偶然にすぎないのかもしれない。ただ、筆者は、歩んだ人生がまるで違うのにこれほど死に対する見方が似ているということは、大なる根源の生命に溶け込むという死後観が、近代日本人のあいだで、主流でないにせよ、かなりの程度、共有されていたのではないのかとみている。

歴史のなかの靈魂帰一観

相良亮は、岸本英夫のほか新井白石などの死生観を例にあげつつ、死後に宇宙に帰するという観念は、死後に過酷な世界を想定するのではなく、死に安らぎを覚えるという日本人の伝統的（少なくとも近世以来の）見方を表現していると指摘する⁽¹⁵⁾。その「伝統的」であることの根拠のひとつとして、相良は、柳田国男の『先祖の話』を引き合いに出している⁽¹⁶⁾。この『先祖の話』には、「祖霊の融合単一化⁽¹⁷⁾」という観念がみられる。

……以前の日本人の先祖に対する考え方は、（中略）人は亡くなって或年限を過ぎると、それから後は御先祖さま、又はみたま様という一つの尊とい霊体に、融け込んでしまうものとして居たようである。是は神様にも人格を説こうとする今日の人には解しにくいことであり、又幾らでも議論になる点であろうが、少なくとも嘗てそういう事実が有ったことだけは、私にはほぼ証明し得られる。⁽¹⁸⁾

ここに描かれているのは、幸之助の靈魂観同様、個人の霊は結局、溶け込むのだという見方である。幸之助と異なるのは、溶けだす時期が一定年度をへてからということである。「一定の年月を過ぎると、祖霊は個性を棄てて融合して一体になるものと認められて居た⁽¹⁹⁾」。

これは、今日のことばでいえば、「弔い上げ」のことである。一般には、三十三回忌をもって個人の霊は個性を失い祖霊になるといわれている。これを仏教にもとづく見方だと思っている日本人は多いかもしれないが、柳田の見解に従えば、祖霊はやがて浄化されてカミとなるのである。おそらく、日本の民俗宗教の伝統を、外来の仏教が取り込んだのだろう。このように、死者の霊が個性を滅して大なるものに溶け込むという観念は日本でも伝統的なものであ

り、現代でも三十三回忌の弔い上げとして残っているのである。

また、松長有慶によると、東アジアの大乗仏教、とくに密教においてはそもそも、人は死後に永遠の宇宙生命に帰一するという死生観をとっている⁽²⁰⁾。奈良時代の華嚴哲学にみる「一即多、多即一」という表現に端的に示されるように、現象世界の多と絶対世界の一とは相即関係にある⁽²¹⁾。つまり、現実の個々の生命は永遠絶対たる宇宙生命の現れであり、本来はひとつのものであるという見方である。その後、日本中世において影響力をもったとされる「本覚思想」は、田村芳朗によると、こうした一元観をさらに推し進め、現実世界においても「生死不二」「生死一如」という見方が出てきたという⁽²²⁾。

さらに、中国まで視点を広げれば、金谷治によると、紀元前のいわゆる「老荘思想」の荘子が、「死生一如」の一元的死生観を展開していた⁽²³⁾。絶対の永遠の生命たる「一」が世界を貫いており、個体生命はそこから生まれ、死してまたその「一」に帰るという見方だ。生命の個性性は消えるが、「一」たる大生命は永遠不滅である。荘子の思想はのちに、中国仏教の一部に影響を与えたといわれる。

このように、大きな流れとしてみると、日本の民俗宗教の伝統と中国外来の大乗仏教とが融合し、死後に絶対の生命に帰一するという死後観が確立されたのかもしれない。この意味で、幸之助や岸本英夫の例は、歴史的にみれば、それほど特殊なものでもないのである。

ただ、幸之助や岸本は近代人である。日本の伝統を意識して彼らは死生観を深めていったわけではない。たとえば、岸本の死生観を考察した論考によると、今岡信一良や成瀬仁蔵といった「ユニテリアン」とよばれる、プロテスタントの出身ではあるが宗教的にリベラルな近代知識人の影響を受けていると指摘されており⁽²⁴⁾、日本の宗教伝統との関係は必ずしも強くはない。日本の宗教伝統を尊重している幸之助も、「万

教帰一」という近代的宗教観を唱えた生長の家から、多少なりとも影響を受けている（晩年には明確に諸宗教の自己中心的宗派性を批判し、「PHPの教理が、いわゆる万教帰一ということの、基本のよりどころたりうる」と述べている⁽²⁵⁾）。

以下、さらに幸之助について、産業社会の只中に生きた近代人である一方で、「一から出て一に帰る」という死生観をなぜとるようになったのか、戦前に直接・間接に接した宗教——真言宗醍醐派、天理教、生長の家——をとおして、検討してみよう。

4. 戦前に接点のあった諸宗教の影響

幸之助の生家は浄土真宗（西本願寺派）である。それが幸之助の世界観形成にどれほどの影響を与えたのかは不明である。ただ、少なくとも死生観についていえば、真宗が幸之助に影響を与えていたとしても、それは限定的なものであろう。おそらく成人になってからいくつかの宗教と接しているうちに、自分なりの死生観を築いていったのだと思われる。

幸之助の文献から、戦前に交流のあった宗教関係者として明確にわかるのは、真言宗醍醐派の僧侶である加藤大観と、幸之助を天理教本殿その他施設に案内した天理教信者である。また、筆者の調査では、生長の家の京都における指導的メンバーだった石川芳次郎夫妻と交流があったこともわかっている。むろん、他宗教の人々とも接触した可能性を否定できないが、筆者の調べたかぎりでは明らかなのは、以上の3教団関係者のみである。それでも、幸之助の死生観についていえば、これら3教団の教義などから（とりたてて他の宗教を検討しなくても）、その骨格を説明できると筆者はみている。以下、この点について、具体的に検討してみよう。

真言宗醍醐派——修験道の習合性

幸之助の前半生の自伝『私の行き方 考え方』によると、初めて交流を深めた宗教関係者

（聖職者や熱心な信者）は、加藤大観であるようだ⁽²⁶⁾。最初に出会ったのは、1925（大正14）年ころで、そのときは取引先（山本商店）の顧問のようなことをしていたらしい。真言宗醍醐派の僧侶であり、のちに松下電器の初代の社内祭司になった人物でもある。幸之助は大観について、『私の行き方 考え方』のほか、『物の見方 考え方』所収の「私の軍師・加藤大観⁽²⁷⁾」、『縁、この不思議なるもの』所収の「私の相談役——加藤大観さん⁽²⁸⁾」と、それぞれ1章を割いて言及している。幸之助の宗教的背景を理解するには、カギとなる人物のひとりである。

評論家の草柳大蔵との対談によると⁽²⁹⁾、幸之助は宗教について、大観からいろいろ教わったようである（引用中の「松下」および「相談役」とは幸之助のこと）。

草柳 だから、相当その血肉化してるんだね、加藤先生の思想というものが、相談役の中でね。

松下 そう、力となるね。

草柳 で、そういうお話はあれですか、いっしょにごはん食べたり何かしてる間にするんですか。特別にその講話の時間なんていうのじゃなくて。（中略）

松下 （中略）三年ほど京都に僕の家あったんですが、そこで二階にね、仏壇祀ってね。で、そこで三年ほどいっしょに暮らしてた。その間にどんどん話してね。ぼくの話は商売の話でしょう。加藤先生は宗教の話ですな。それをいつも交互にやっとならぬ。

この対談では、大観と同居しているとき、よく宗教についての話を交わしたと、幸之助は発言している。同居の時期については、前掲の「私の軍師・加藤大観」において、以下のように述べている（引用中の「先生」とは加藤大観のこと）。

(引用中の「オヤジ」とは幸之助のこと)。

ちょうど私はからだが強かったので、養生がてら、京都でものを考えたいと思って家を建てておったので、その家に、庵にあった仏壇などそっくり持ってきて、二階に仏間をつくり、先生夫妻を迎えたのである。昭和十二年十二月のことであった。

爾来、昭和二十七年まで、十五、六年間、加藤さんは私の健康と会社の発展のために朝に厳浄、夕に厳浄を二時間ずつ唱えてくれた。私は京都にいる間、二カ年間、一緒に暮した。京都を引き揚げて西宮に家を建ててからは会社の方に来てもらい、戦争中はまた同じ社宅に寝起きした。先生は八十四歳でなくなるまで、一貫してそれを続けた。⁽³⁰⁾

この文章によると、同居を始めたのは1937(昭和12)年の暮れである。1925(大正14)年ころの出会いから10年超がたっており、その間、幸之助は後述するように、天理教および生長の家と接触している。つまり、同居を始めたときには、幸之助は少なくともこれら宗教のことについて、いくらか知識を得ていたことになる。それゆえ、とくに同居してからは、宗教についての会話が幸之助と大観とのあいだで交わされていたことは、想像に難くない。ジャーナリストの下村満子によるインタビューでも、幸之助は大観から、「だいたい宗教的なことを聞いたですよ⁽³¹⁾」「だいたい仏教の話聞いたですよ⁽³²⁾」と、発言している。ただし残念なことに、幸之助は草柳にも下村にも、大観との具体的な会話の内容について、明らかにしていない。

このように会話の中身を公表しなかったからかどうかわからぬが、幸之助と大観とは、実のところ、宗教というほどの深遠な会話を交わしていなかったのだと、主張する人物もいる。幸之助をよく知る丹羽正治(松下電工元会長)である。ジャーナリストの立石泰則による『復讐する神話』のなかで、次のように発言している

宗教的な教えに帰依したとか、そういうものと違います。加藤さんにはどこか人を喰った話をするとところがあり、オヤジがいろいろと悩んでいる時なんかに、意外な言葉が返ってきたりして気分転換になることがあったんですわ。そこが気に入ったんでしょうな。

オヤジが会社を始めた時から、オヤジの上には誰もいまへん。だから、誰も注意なんてしてくれませんわな。そこで、自分が奢らないようにと、求めて話を聞きにいったわけです。言われるような、人生の師とか、教えに帰依したとかいう宗教的な関係じゃありません。⁽³³⁾

幸之助本人のいう「私の軍師」「私の相談役」という大観像と、それを否定する丹羽の大観像とで、どちらが正しいのかはわからない。ただし、どちらも正しいという見方は、論理のうえでは、成立する。なぜなら、丹羽などの第三者が不在のふたりきりの場面では、宗教についての話を真剣に交わしていたかもしれないからである。なにしろ同居していたこともあるほどの間柄であることを、考慮に入れる必要はある。

もっとも先述したように、大観が幸之助に対して、宗教について何を語ったのか、その記録がないことも事実である。それならば、大観の宗派である真言宗醍醐派の特徴をとおして、大観が幸之助に対して与えた影響を、間接的に推測してみよう。

真言宗醍醐派は、すべての仏教宗派のなかでもとくに、修験道と密接な関係をもつ宗派のひとつである。修験道とは、宮家準によると、「日本古来の山岳信仰が外来の密教・道教・儒教などの影響のもとに、平安時代末に至って一つの宗教体系を作りあげたもの」であり、「特定教祖の教説にもとづく創唱宗教とは違って、

山岳修行による超自然力の獲得と、その力を用いて呪術宗教的な活動を行なうことを旨とする実践的な儀礼中心の宗教」である⁽³⁴⁾。簡単にいうと、山林で修行をし、加持祈禱も行う、山伏の宗教である。つまり、修験道はもともと、仏教ではない。仏教が日本に導入される以前からその原始的形態が存在していた、日本のいわば民俗宗教である。

しかし、平安時代以降の歴史をみれば、最澄（比叡山、天台）や空海（高野山、真言）といった密教僧たちの山林修行に始まり、修験道が密教化することで、とくに密教系仏教の宗派に多くの修験者が属することとなった⁽³⁵⁾。そして時代は下り、真言宗のなかでも醍醐派がとくに、修験教団となったのである。幸之助も、一般向けの書籍では大観と修験道との関係を明確に記していないが、京都の醍醐寺の月刊誌に寄稿した文章では、大観に言及する際、「修験道」のこたばを入れてい

この人（筆者注：加藤大観）は病気のため足腰を悪くし、医者にもかかり、いろいろと治療を施したが快くならないので、信仰の道に入って醍醐寺修験道場で加持祈禱をうけるとともに、信心一筋に御仏に平癒を祈念された。その結果やがて悪かった足腰も癒え、加藤さんは欣喜雀躍するとともに、深く感謝して期するところがあって、引続き修験道の僧籍に入られた。従っていわゆる職業的なお坊さんでないだけに、誠心誠意信仰に打ち込んで多勢の人々を救ってこられたのであった。

そのような加藤さんに縁あって、大正十四年頃、偶然に出合った訳ですが、加藤さんの真摯な態度に心を打たれ、忽ち意気投合し、爾来交際を続け、殊に晩年は私と寝食を共にし、私の長命と松下電器の永遠の繁栄をひたすら祈念していただいた。その意味で加藤さんは会社にとっても非常に功績のある人であった。⁽³⁶⁾

このように、加藤大観が醍醐派の僧侶を志したきっかけは、醍醐寺において修験者の加持祈禱により足腰の状態が改善したという体験である。この体験に感動した大観は、今度は自分が人を救う立場になろうと、同じ醍醐寺で修験道の修行を積み、僧侶となったのである。つまり、大観は、僧侶である一方、民衆のために祈禱もする修験者としての顔も併せもっていた。それは、幸之助の大観に関する次の文章にうかがえる。

……世の職業的坊さんと違って、非常に信仰の厚い人であった。そしてある教えというか、祈禱をも人々のためにするようになった。それがふしぎと効くというので、信者もできて、悩みをもつ人々が教えを乞いに訪れるようになった。だから坊さんであると同時に、もろもろの身上相談も引き受けていた。⁽³⁷⁾

大観はこのように、「坊さんであると同時に、もろもろの身上相談も引き受けていた」のである。いわば、困った人々を救うため、修験者として祈禱も行っていただとみられる。ちなみに大観は、幸之助によると、占いの一種である「四柱推命」を得意としていた⁽³⁸⁾。

修験道は、神仏習合の宗教である。かつてノンフィクション作家の佐野眞一が大阪府門真市の松下電器構内にある「大観堂」（大観の遺徳をしのび幸之助が建てたお堂）を見学した感想として、「この社のなかには、実に多くの神々が祭られている」と指摘し、「地藏大菩薩、観世音菩薩、弁財天、稲荷大明神、不動明王、白竜大明神……敬虔な気持ちにうたれるより前に、そのあまりの脈絡のなさに、あきれてしまうのである」と評したことがある⁽³⁹⁾。しかし、真言宗醍醐派が修験道と結びついていることを理解すれば、仏教宗派であるのになぜ「社」に菩薩から龍神までさまざま祀ってあるのか、理解で

きるのである。

天台や真言の密教が歴史的にも修験道と不可分の状態にあったということは、密教が神道とも親和的な性質を帯びていたことを示唆している⁽⁴⁰⁾。神仏習合的な修験者あるいは修験に関心をもつ僧侶または神官が修行場としての山林をめぐるなかで、寺社（つまり仏教と神道）を結びつける役割を果たしたのだろう。こうして鎌倉時代には、天台密教の流れから山王神道、真言密教の流れから両部神道が生まれ、これら密教系神道においては、宇宙の根本仏たる大日如来が根源神とみなされるようになったのである。

こうした歴史的背景をみれば、真言宗醍醐派の大観と「寝食を共にした」幸之助が、生命力の源としての「宇宙根源の力」に感謝と祈念を捧げていたのは、それほど不自然なことでもない。幸之助の「宇宙根源の力」と真言宗・修験道の大日如来とがパラレルな概念あるいは存在であると想定するならば、その根源から生命力が与えられ、死後はその根源に帰一するという点で、幸之助と真言宗・修験道とは、相似しているのである。

天理教——「出直し」と現世肯定的一元観

幸之助は1932（昭和7）年に「産業人の使命」をせんめい闡明する。この使命に思い至ったのは、『私の行き方 考え方』によると、天理教の見学がひとつのきっかけだった⁽⁴¹⁾。ある信者の熱心な誘いにより、天理教本部を見学したところ、本殿は立派なうえ塵ひとつなく、多くの信者が嬉々として奉仕活動に励んでいるのを目の当たりにし、強烈な印象を受けたという。会社経営においても、尊い使命を掲げることがいかに重要かを、幸之助は感じ取ったのである。

ただ、幸之助は自分の目でみた天理教の姿には感動を覚えたけれども、その教えについて詳しくはなかったわけではない。1977（昭和52）年に天理教の出版物に寄稿した際、「教義などについては深く研究したわけではないから、よくは知ら

ない⁽⁴²⁾」と述べている。それでも、「前の真柱である中山正善さんには親しくしていただき、何度かお目にかかったことがあり、また天理市の本部にうかがったり、案内していただいたこともある⁽⁴³⁾」ことから、まったく教えを知らなかったわけでもない。要するに、天理教の聖典あるいはその解説書を読んだことはほとんどないのかもしれないが、天理教関係者との会話をとおして教えの一部を頭に入れたのだろう。

幸之助はどうやら、天理教の死生観についても、漠然としたかたちでは耳にしたようである。このことを説明するために、天理教とは無関係なのだが、創価学会の池田大作との往復書簡での発言を、まずはみていただきたい。

私の考えるところは、仏教でいう個々の生命は死後、大宇宙という生命体に融合し、融和するという考え方にやや近いのです。ただ、個々の生命が大宇宙という生命体と渾然一体となるのであれば、個性はもはや失われてしまうと考えたほうが妥当ではないかと思います。⁽⁴⁴⁾

新しい生命は大宇宙の生命体から出てきます。そして個々の肉体に結びついて新たな個々人が生まれるのです。たとえば、同じ鉄でつくられているものでも、クワもあればナイフもあります。ところが、それらが使えなくなると、溶鉱炉に入れられて再び同じ鉄になります。そこでは、クワとかナイフといった個性はありません。しかし、その溶鉱炉の鉄によって再びクワもナイフも新たに作られるのです。

死後の生命が帰納する大宇宙の生命体というものは、あたかもこの溶鉱炉のようなものと考えられはしないかと思うのです。

死後の生命については、このように宇宙の生命体に帰納し一体となり、個々にはもう存在しない、というように私は考えているのです。⁽⁴⁵⁾

この往復書簡で幸之助は、「宇宙根源の力」という表現を用いず、「大宇宙という生命体」とか「大宇宙の生命体」ということばを使っている。実はしかし、この往復書簡の下準備のためにP H P 研究所の研究者と行った研究会では⁽⁴⁶⁾、幸之助は、これらの表現をすべて用いておらず、「親元」ということばを充てている。そして後日、「親元」ということばを自分で連発していたことに気づき、「親元、親元というたら天理教みたいやな」と述べ⁽⁴⁷⁾、表現を変更したようだ(ちなみに「宇宙根源の力」ではなく「大宇宙の生命体」にしたのも、創価学会への配慮だと、考えられなくもない。創価学会でも、人は死後、大宇宙の生命に溶け込むとしている)。

正確には、「親元」ではなく「親神」である(また、天理教では「教祖」——中山みきを指す——と書いて、「おやさま」と読む)。村上重良の解釈に従い⁽⁴⁸⁾、非常に単純化して天理教の死生観をまとめると、次のようになる。人は親神によって生を与えられ、その身体は親神からの借りものである。一方、死は「出直し」(天理教特有の用語)とみなされ、その借りた身体を親神に返すことにすぎず、その魂は親神へと戻り(幸之助流に言えば、「親元」に帰る)、そしてまた新たな身体を借りて、この世に再生するのである。

このように、天理教では死後観・他界観といった観念が希薄であり、もっぱら現世で「陽気ぐらし」、つまり明るく幸せな生活を送ることこそ、親神の真意であるとされている。それは、死後に魂は「宇宙根源の力」に溶け込むとし、特段の他界観を展開しなかつた幸之助の見方と重なる面があり、また、「世と人の繁栄、平和、幸福の実現」というように、現世を肯定し、そこに生きる人々に関心を向けている面も、天理教と同じである。幸之助も、天理教の「陽気ぐらし」の考えには非常に感銘を深くしたと述べている⁽⁴⁹⁾。もちろん、P H P 運動は宗教運動を掲げているわけではなく、関心が現

世中心なのは当然のことであるのだが、人間の死生観にまで視点を広げると、天理教と似た側面があることもまた、みえてくるのである。

さらに付け加えれば、天理教も真言系修験道と無縁ではない。天理教の始まりとされる、中山みきの最初の「神がかり」は、みきの長男の足の病が思わしくないため、市兵衛という当山派(真言系)の修験者が加持祈禱を行い、その際にみきが巫女の代理をしていた最中に起こった。みきは市兵衛に対し、それまで頻繁に祈禱を依頼するほど、その呪術的能力を頼りにしていたという。また、明治に入ってから1880(明治13)年、政府の弾圧的な政策のなか教団として公認をめざすため、短期ではあったが、金剛山麓にある地福寺(高野山真言宗)の傘下に、「転輪王講社」として、入ったこともある。「大日如来」も「親神」も、生命の根源という意味では、同じなのである。

生長の家——靈魂の「生きとおし」

天理教とほぼ同時期か、その少しあとに幸之助が接したのは、筆者の調査によると⁽⁵⁰⁾、生長の家である。正確には、大阪や京都における生長の家の信者との接触あるいは交流である。生長の家は、真言宗醍醐派や天理教と比べると、呪術・儀礼や生活のあり方といった実践面よりも教義を、どちらかといえば、重視する教団である。教祖の谷口雅春が膨大な量の著作を出版したり、新宗教のなかでもインテリ好みだと指摘されたりすることが、なによりもそれを示唆している。

幸之助は、谷口の主著であり聖典とみなされている『生命の實相』^{じつそう}を、昭和初期にはすでに入手していたそうだが(おそらく信者からの寄贈で)、それを読んでいたという明確な記録はない。しかし、戦前においては、松下電器あるいはその婦人会(「みどり会」)に生長の家の関係者を招いて話をしてもらったり、京都の実業家で生長の家の信徒でもあった石川芳次郎と交流があったりしたなどの証言もあることから、

多少は生長の家についての知識を有していたようである。しかし、それは信者をはじめとした第三者を経由したかぎりでの知識であるので、広範囲にわたる生長の家の教えに通じていたわけではない。

とくに幸之助が興味をもったと思われる教えは、人間は本来健康であり、病というのは心のあり方の投影であるという、健康面についての教えである。もともと戦前に生長の家がメディアの注目を集めたのは、病氣治しについての話題であり、幸之助の関心も、ほかの多くの人々と変わらなかった。ただ、幸之助自身が若いころから健康には恵まれておらず、生長の家をみる目も、健康面にとりわけ強く向けられていたと思われる。

そのためか、幸之助が生長の家からもっとも影響を受けたと思われるのは、谷口の説く生命力あふれる世界観である。個々の生命は宇宙大生命より与えられ生かされているのだという生長の家の見方は、幸之助のそれと大差はない。もっとも、真言宗や天理教でも似たような生命観にすでに出会っていた可能性は否定できないので、生長の家の教えにより、さらに確信を強めたとも解釈できる。

ただし、死と靈魂に対する見方において、幸之助と生長の家とは見解を異にしている。『生命の真相』によると、個別の生命（具体的には「靈魂」）は「生きとおし」である、つまり永遠である。

我々の^{たましい}生命が生きとおしであると云う意味には二つあります。我々の^{たましい}生命は宇宙の^{おやさま}大生命の^{しりゅう}支流であって、宇宙の^{おやさま}大生命に生かされている。更にもっと適切に云いますれば、宇宙の^{おやさま}大生命の流れと一緒に流れているのであります。それだからその一つの^{わかれ}支流であるところの自分の水（^{たましい}生命）が涸れようとも、その水は大生命の大きな流に注がれて^{おやさま}大生命と一緒にいつまでも滔々と流れていると云う^{みかた}観察がその

一つであります。

今迄の宗教家の説明はこの^{みかた}観方を採用していたものでありまして、多くは死んだのちに於けるひとりひとりの特性ある靈魂の不死をみとめないで、全体と一緒に流れている^{おやさま}大生命に帰る意味の不死のみを説いています。⁽⁵¹⁾

谷口は、「生きとおし」つまり「靈魂の不死」に対する見方はふたつあるとする。そのひとつが、この引用にあるとおり、靈魂は死なないけれども、大生命に帰一し、その「特性」は消滅するのだという、「今迄の宗教家」の見方である。これはつまり、幸之助の見方でもある。一方、谷口のいう「生きとおし」は、もうひとつの、靈魂の個別性の永遠を認める立場である。

……「生長の家」では単に哲学的に肉体死後の^{たましい}生命が大生命へ復歸しての不死を理屈づけして考えるだけではなく、^{おやさま}靈界通信の事実によって「個人に宿る^{たましい}生命の不死」をも信ずるのであります。（中略）肉体が死んで腐ってしまっても、この肉体にやどっている^{たましい}「生命」は滅んではしまわないで、^{ひとりひとり}個々の人格の特性（個性）をそなえたまま、私は私として、皆さんは皆さんとして、やはり「無限生長の道」を歩いて行くことが出来るのであります。⁽⁵²⁾

谷口が靈魂の個別性の永続について、その根拠としているのは、「靈界通信の事実」である。谷口はこの「靈界通信」ということばに、「スピリット・コミュニケーション⁽⁵³⁾」とカタカナでルビをふっているように、それはヨーロッパの心霊研究を指している。

日本でも明治の終わりころから一部の人々のあいだでこうした心霊研究が流行した⁽⁵⁴⁾。そのような研究があるのだということは、若き幸之助の耳にも入ったかもしれない。しかし、幸

之助の著作をみると、そうしたことについてはいっさい言及がない。仮に生長の家の信者が幸之助に対して靈魂の個別性の永続を語ったとしても、心霊研究のような西洋由来の見解に対しては関心を示さなかった可能性は高いのである。

ただ、靈魂はその個別性を死後に失わないという点では、幸之助と生長の家とは異なる見解を有する半面、人は宇宙大生命によって生かされているのであるという見方を、真言宗醍醐派や天理教に比べると、生長の家は鮮明に打ち出しているという点では、幸之助に対する影響を否定はできないのである。

5. おわりに

本稿ではこれまで、幸之助が戦後にPHP研究を始めてから明らかにした死後の靈魂帰一説が、戦前から直接間接に接点のあった、真言宗醍醐派、天理教、生長の家——の3宗派・宗教から影響を受けた可能性を指摘した。生命力の源としての「宇宙根源の力」は、大日如来（真言宗・修験道）、親神（天理教）、宇宙の大生命（生長の家）に相当する根源神ないし根源仏である。また、死後に人の靈魂はその根源神・仏に帰一するという見方でも同じである。

ただ、死後に靈魂の個性は消滅するという幸之助の見方は、こうした諸宗教からの影響に先立って、両親や兄姉、長男を早くに失ったという幸之助の悲しい経験もまた、その背景にあるのだということを、考慮する必要があると思われる。家族の個々人あるいは松下家に固有の「悪因」「不運」を早世の理由だとする通俗の見方をとることは、幸之助にはできなかったであろう。靈魂は死後に溶けて個別性を失うという話を、加藤大観かあるいはほかの宗教関係者から聞いて、これこそが自分の死後靈魂観であると、悟ったのかもしれない。

また、筆者は明確に接点のあった3宗派・宗教との関係しか考察しなかったが、一方で、生

長の家のように、「大生命」を尊奉するという時代の潮流が背景にあったことも考えられる。とくに友松円諦のラジオ講義をきっかけに1934（昭和9）年に起こった「宗教復興」「仏教復興」とよばれる、いわば仏教ブームの現象⁽⁵⁵⁾は、無視できないものがある。たとえば、生長の家の谷口雅春による『生命の實相』が翌1935（昭和10）年に派手な新聞広告で話題になったのも、このブームの延長線上にあったとみられる。そのほか、この仏教ブームで友松とともに人気のあった岡本かの子は、幸之助と同じように「物心一如」を説き、生命力あふれる世界観を展開した。岡本の死生観もまた、大生命への帰一である。

宇宙の大生命の一部分が人間の生命となってこの世に現われて来たのですが、それがもとの大生命のところへ帰って来ても、それはなくなるのではなく変化しただけで、大生命の総計はいつでも同じことです。（中略）

このように仏教では、人間の死を宇宙の大生命の方面から見まして、ただの変化、当然の里がえりだと見破りましたので、仏教を知らない人のように、死に臨んでうろたえ騒ぐことはありません。従容として根本生命に復帰します。従って仏教は、死を格別賛美しません。死よりも生れた意義とか現実の生活に重点を置きますので、生きられるだけは立派に理想的に生活させようとしします。⁽⁵⁶⁾

岡本の仏教観で特徴的なところは、この引用文にあるように、現世主義的であるということだ。一方、死後のことについてあれこれ述べていない。このような現世重視の仏教解釈が、戦前昭和の人々に人気があったという点に注目したい。仏教ではないが、天理教も同じように、死に対する観念が希薄な一方、現世肯定的な教えを説いている（他の新宗教も同様の傾向がみら

れる⁽⁵⁷⁾。

本稿ではこうした時代の潮流を論じる余裕がないし、また筆者はそれと幸之助との関係を実証できる材料ももちあわせていないが、本稿で幸之助の宗教的背景として論じた戦前昭和の3つの宗派・宗教からの影響のさらに背後には、現世肯定的な宗教の言説が民衆ないし大衆のあいだに広がっていた可能性があるということも、幸之助の宗教的背景を理解するのに考慮に入れておいてもよいだろう。

【注】

- (1) 「P H P 運動は宗教運動ともいえるし、また精神運動とも、社会運動であるともいえます。宗教運動、精神運動、あるいは社会運動、そのすべてを包含したものであります。要するに、人生をP H P するために必要なことをことごとく考えようとするのであって、決してその一つに偏しないのであります」(「教育の大本」1948年10月、P H P 総合研究所研究本部(編)『松下幸之助発言集 38』P H P 研究所、1992年所収、97頁)。
- (2) たとえば、『P H P のことば』(P H P 研究所、1975年)所収の「P H P のことば その二二 信仰の在り方 (一)」「P H P のことば その二三 信仰の在り方 (二)」、『繁栄のための考え方——私の経営観・人生観』(P H P 研究所、1986年文庫版)所収の「信仰本能と宗教」、『私の夢・日本の夢 21世紀の日本』(P H P 研究所、1994年文庫版)第三章所収の「人間の共同生活と宗教」などがある。
- (3) 川上恒雄「松下幸之助の健康観——病の経験と世界観をつなぐもの」『論叢 松下幸之助』第15号、P H P 研究所、2010年。
- (4) 同前、71-2頁。
- (5) たとえば、1949年8月23日開催の第19回P H P 定例研究講座は、幸之助による靈魂不滅説の検討から始まっている(P H P 研究所経営理念研究本部所蔵の速記録による)。
- (6) 松下幸之助「P H P の原理 12——祖先への感謝」『P H P』1950年6月号、46頁。原文の旧字体を新字体に改めた(他の引用についても、以下同)。
- (7) 同前、46-7頁。
- (8) 同前、47頁。
- (9) 松下幸之助「P H P の原理 11——生命力の永続性」『P H P』1950年5月号、59頁。

- (10) 同前。
- (11) 岸本英夫「生死観四態」『死を見つめる心——ガンとたたかった十年間』講談社、1973年文庫版、99-119頁。
- (12) 同前、101頁。
- (13) 同前、109頁。
- (14) 岸本英夫「私の心の宗教」、前掲『死を見つめる心』38頁。
- (15) 相良亮「日本人の心」『相良亮著作集 5——日本人論』ベリかん社、1992年(初出は東京大学出版会より単行本として1984年刊)。
- (16) 同前、157頁。
- (17) 柳田国男「先祖の話」『柳田国男全集 第十五卷』筑摩書房、1998年(初出は同社より単行本として1946年刊)、78頁。
- (18) 同前、48頁。
- (19) 同前、96頁。
- (20) 松長有慶『生命の探求——密教のライフサイエンス』法蔵館、1994年。
- (21) 同前、26-8頁。
- (22) 田村芳朗「生死常住の哲学——本覚思想の生死観」、田村芳朗・源了圓(編)『日本における生と死の思想』有斐閣、1977年、62-79頁。
- (23) 金谷治『中国思想を考える』中央公論社、1993年。
- (24) 脇本平也『死の比較宗教学』岩波書店、1997年、87-90頁。中村みどり「岸本英夫の『死後世界観』——宇宙生命への溶入」『宗教研究』第81巻、2007年、639-43頁。
- (25) 「P H P 教理研究の再開」(1982年1月8日)、P H P 総合研究所研究本部(編)『松下幸之助発言集 43』P H P 研究所、1993年所収、354頁。
- (26) 松下幸之助『私の行き方 考え方——わが半生の記録』P H P 研究所、1986年文庫版、156頁。
- (27) 松下幸之助『物の見方 考え方』P H P 研究所、1986年文庫版、80-92頁。
- (28) 松下幸之助『縁、この不思議なるもの——人生で出会った人々』P H P 研究所、1993年文庫版、47-54頁。
- (29) 1983年2月24日に行われた対談の速記録(P H P 研究所経営理念研究本部所蔵)より。対談の目的は不明。
- (30) 前掲『物の見方 考え方』88-9頁。
- (31) 下村満子『松下幸之助「根源」を語る』ダイヤモンド社、1981年、248頁。
- (32) 同前、251頁。
- (33) 立石泰則『復讐する神話——松下幸之助の昭和史』文藝春秋、1988年、178頁。
- (34) 宮家準「修験道」、宮家準(編)『修験道辞典』

- 東京堂出版、1986年、190頁。
- (35) 修験道と仏教との歴史的関係については、宮家準『修験道と日本宗教』（春秋社、1996年）を参照した。
- (36) 『神變』1966年7月8月合併号、48頁。
- (37) 前掲『物の見方 考え方』80-1頁。
- (38) 「ちょっと自分で思案に余ることがありましたら、京都のある坊さんを訪ねました。その人は、加藤大観という人で、真言宗の坊さんですが、かたわら四柱推命というものをやって、人の運命を判断するというようなことをやっている人です」（「わが経営を語る」1976年5月10日、P H P 総合研究所研究本部〈編〉『松下幸之助発言集 4』P H P 研究所、1991年所収、253頁）。
- (39) 佐野真一「松下一族——“怒れる家長”と骨肉の葛藤」『現代』1982年9月号、209頁。
- (40) 修験道、密教、神道の3者間の歴史的関係については、前掲『修験道と日本宗教』を参照。
- (41) 前掲『私の行き方 考え方』278-92頁。
- (42) 『天理——心のまほろば・心の本』天理教よのもと会、1977年、33頁。
- (43) 同前。
- (44) 松下幸之助・池田大作『人生問答（上）』聖教新聞社、1997年文庫版、202頁。原文のルビは省略した。
- (45) 同前、203-4頁。原文のルビは省略した。
- (46) 1974年3月13日の研究会。P H P 研究所経営理念研究本部所蔵の速記録による。
- (47) 1974年3月19・20日開催の研究会での発言。P H P 研究所経営理念研究本部所蔵の速記録による。
- (48) 村上重良「民衆における生と死の問題——新宗教の生死観」のとくに「2 陽気ぐらしと出直し——天理教」、前掲『日本における生と死の思想』268-71頁。
- (49) 前掲『天理』33頁。
- (50) 本節に書かれている事実関係については、とくに参考文献を明示していないかぎり、基本的に以下の文献を参照。川上恒雄「松下幸之助と生長の家——石川芳次郎を介して」『論叢 松下幸之助』第13号、P H P 総合研究所、2009年。
- (51) 谷口雅春『生命の實相』全集版第一巻、光明思想普及会、1935年、7-8頁。原文のルビの引用は必要最低限にとどめた。
- (52) 同前9-10頁。原文のルビの引用は必要最低限にとどめた。
- (53) 同前9頁。原文のルビの引用は必要最低限にとどめた。

- (54) たとえば、一柳廣孝『〈こっくりさん〉と〈千里眼〉——日本近代と心靈学』（講談社、1994年）を参照。
- (55) 大谷栄一「昭和初期日本の仏教ブーム」（国際宗教研究所〈編〉『現代宗教 2005』東京堂出版、228-49頁）、坂本慎一『ラジオの戦争責任』（P H P 研究所、2008年）の第二章「時代の寵児 友松圓諦」などを参照。
- (56) 岡本かの子『仏教人生読本』中央公論社、2001年文庫版、194頁。
- (57) 日本の新宗教の現世主義については、島蘭進『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）を参照。

《参考文献》

- ・ 一柳廣孝『〈こっくりさん〉と〈千里眼〉——日本近代と心靈学』講談社、1994年
- ・ 大谷栄一「昭和初期日本の仏教ブーム」、国際宗教研究所（編）『現代宗教 2005』東京堂出版、228-49頁
- ・ 岡本かの子『仏教人生読本』中央公論社、2001年文庫版（初版『佛教讀本』大東出版社、1934年）
- ・ 金谷治『中国思想を考える』中央公論社、1993年
- ・ 川上恒雄「松下幸之助と生長の家——石川芳次郎を介して」『論叢 松下幸之助』第13号、P H P 総合研究所、2009年、71-94頁
- ・ 川上恒雄「松下幸之助の健康観——病の経験と世界観をつなぐもの」『論叢 松下幸之助』第15号、P H P 研究所、2010年、63-77頁
- ・ 岸本英夫『死を見つめる心——ガンとたたかった十年間』講談社、1973年文庫版（初版1964年）
- ・ 坂本慎一『ラジオの戦争責任』P H P 研究所、2008年
- ・ 相良亮『相良亮著作集5——日本人論』ベリかん社、1992年
- ・ 佐野真一「松下一族——“怒れる家長”と骨肉の葛藤」『現代』1982年9月号、208-33頁
- ・ 島蘭進『現代救済宗教論』青弓社、1992年
- ・ 下村満子『松下幸之助「根源」を語る』ダイヤモンド社、1981年
- ・ 立石泰則『復讐する神話——松下幸之助の昭和史』文藝春秋、1988年
- ・ 谷口雅春『生命の實相』全集版第一巻、光明思想普及会、1935年
- ・ 田村芳朗「生死常住の哲学——本覚思想の生死観」、田村芳朗・源了圓（編）『日本における生と死の思想』有斐閣、1977年、62-79頁
- ・ 中村みどり「岸本英夫の『死後世界観』——宇宙生命への溶入」『宗教研究』第81巻、2007年、627-51頁

- ・ P H P 総合研究所研究本部（編）『松下幸之助
発言集 4』 P H P 研究所、1991 年
- ・ P H P 総合研究所研究本部（編）『松下幸之助
発言集 38』 P H P 研究所、1992 年
- ・ P H P 総合研究所研究本部（編）『松下幸之助
発言集 43』 P H P 研究所、1993 年
- ・ 松下幸之助「 P H P の原理 11——生命力の永
続性」『 P H P 』1950 年 5 月号、56-60 頁
- ・ 松下幸之助「 P H P の原理 12——祖先への感謝」
『 P H P 』1950 年 6 月号、46-51 頁
- ・ 松下幸之助『 P H P のことば』 P H P 研究所、
1975 年（初版 1953 年）
- ・ 松下幸之助『私の行き方 考え方——わが半生
の記録』 P H P 研究所、1986 年文庫版（初版
1954 年、甲鳥書林）
- ・ 松下幸之助『物の見方 考え方』 P H P 研究所、
1986 年文庫版（初版 1963 年、実業之日本社）
- ・ 松下幸之助『繁栄のための考え方——私の経営
観・人生観』 P H P 研究所、1986 年文庫版（初
版 1964 年、実業之日本社）
- ・ 松下幸之助『縁、この不思議なるもの——人
生で出会った人々』 P H P 研究所、1993 年文
庫版（初版『折々の記——人生で出会った人
たち』1983 年）
- ・ 松下幸之助『私の夢・日本の夢 21 世紀の日本』
P H P 研究所、1994 年文庫版（初版 1977 年）
- ・ 松下幸之助・池田大作『人生問答（上）』聖教
新聞社、1997 年文庫版（初版 1975 年）
- ・ 松長有慶『生命の探求——密教のライフサイエ
ンス』法蔵館、1994 年
- ・ 宮家準『修験道と日本宗教』春秋社、1996 年
- ・ 宮家準（編）『修験道辞典』東京堂出版、1986
年
- ・ 村上重良「民衆における生と死の問題——新
宗教の生死観」、田村芳朗・源了圓（編）『日
本における生と死の思想』有斐閣、1977 年、
267-80 頁
- ・ 柳田国男『柳田国男全集 第十五巻』筑摩書房、
1998 年
- ・ 脇本平也『死の比較宗教学』岩波書店、1997
年