

賀川豊彦と米国のプロテスタント教会

堀江 洋文

今回の 2021 年度総合研究調査で、人文研は「貧民街の聖者」と呼ばれた賀川豊彦と関係の深い三つの地を訪れている。1 箇所は調査の集合場所となった神戸市、もう一つが神戸から淡路島を経由して向かった徳島県鳴門市の賀川豊彦記念館である。そして、その後訪れた香川県豊島は、嘗ては産業廃棄物の島、現在はアートの島として有名であるが、1940 年 8 月 25 日に反戦運動のために渋谷憲兵隊に検挙され、その後巣鴨拘置所に留置されていた賀川が 20 日後に釈放された後、短い期間ではあったがこの瀬戸内の島に引きこもって執筆活動に専念したことでも知られる。釈放に向けて影響があったかどうかは分からないが、当時の外相松岡洋右に賀川釈放に向けての働きかけがあったようである。賀川の弟子藤崎盛一によって 1947 年に開校された豊島農民福音学校には、賀川の思想の影響が残されている。

本稿では、賀川「神学」がどのような特徴をもち、それがどのような影響を各界に及ぼしていったのかを検証するが、特に焦点を当てるのは、賀川の留学先米国ペンシルヴァニア州プリンストンと、彼に対する賞賛と批判が米国で持ち上がった 1935 年 12 月から 6 か月余りに及ぶ北米講演旅行である。賀川は 1917 年 8 月にプリンストン大学及びプリンストン神学校に留学するために渡米して以来、講演等で何度か米国を訪れるが、太平洋戦争突入前の 1941 年 4 月 5 日に日米キリスト教平和使節団の一員として渡米したのが戦前最後の渡米となった¹⁾。渡米の半年前まで反戦運動を主導したとして巣鴨拘置所に拘留されていた賀川が、突如使節団の一員として渡米するというのは普通ではない。その背景に、1941 年の渡米は近衛文麿首相の密命を受け、泥沼の日中関係の調停役をルーズベルト米大統領に依頼し、さらには日米宥和を図る目的で賀川の渡米が実現したとの説がある。しかし、日本軍の南部仏印進駐にともない会談は実現しなかった²⁾。

1. 渡米前の賀川の活動と神学

1 月 5 日、JR 新幹線新神戸駅に集合すると、貸切バスで新生田川（新川とも呼ばれる。嘗ての生田川は現在のフラワーロードのあたりを流れており、外国人居留地があったその地域からは川の付け替えに対する強い要請があり、現在の新しい生田川となった）に沿って神戸市内を南東へ下り、生田川インターチェンジで阪神高速神戸線に乗り明石大橋に向かった。このインターチェンジの生田川ランプ近くに、賀川が 1909 年に弱者救済とキリスト教路傍伝道を始め

るために住みこんだ新川スラムがあった。新川スラムは、長田区の番町スラムと並ぶ神戸の 2 大スラムであった。この貧民窟地区は、今日三宮駅から嘗ての西国街道（現国道 2 号線）を少し東に行ったところにあるが、現在は韓国民団東神会館や在日大韓基督教神戸東部教会等が建つ在日朝鮮人集住地と被差別部落地区が隣接した地域である。新川スラムの南側（海側）には嘗て屠畜場も移設されてきており、衛生環境、治安の劣悪さで知られる地区でもあった。また、神戸港の海外交易拡大に伴い膨れ上がった港の荷役人足等の下級労働者が、新川スラムに多く住み込んだことでも知られる。スラムには、人夫請負の看板も散見され、日稼人足の町でもあったことが見て取れる。

皮肉にも、被差別部落民衆と在日朝鮮人は、後日賀川が批判を受ける二つの問題であった。1915 年出版の賀川の『貧民心理之研究』には被差別部落民に関する差別記述が多く出てくるとして、1924 年には水平社から厳しい批判を受ける。これをナチスばりの優性思想に基づいた思想であったとする意見もあるが、そこまでは言わないものの、20 代の賀川には貧民に対する若干の偏見というか、上からの目線があったのかも知れない。確かに賀川の言葉遣いは、歯切れは良いがやや荒っぽい。新川の被差別部落民についても、「穢多が日本の都市を侵略しつつあることに就いては、既に述べたが、少なくとも葺合新川に於いては之は驚く可き事実である。」と、「穢れた者が行ふ生業」という身分差別から生まれた言葉を賀川は使っている³⁾。このような賀川の実験的背景には、被差別部落民は異人種であるとする人種起源論が影響している可能性もある。ある研究者は、賀川はキリストの贖罪愛を語りながら、神の前における自身の罪の問題を問うということがなかったのではないかと厳しい批評を下している。賀川には自分自身に対する厳しい内省が欠如しており、そのようなことをする間もなく他人のために駆けずり回ったのではないかと言うのである⁴⁾。在日朝鮮人問題については、関東大震災時の朝鮮人虐殺に対して賀川の糾弾の声が小さかったとの一部からの指摘がある。賀川に対するこのような批判はあるが、貧民の救済や労働者の解放のために彼ほど真剣に活動したキリスト者は他にはいない。現在、この地区には国道 2 号線に面して「社会福祉法人イエス団賀川記念館」が建つ。鳴門市の記念館や東京には賀川豊彦記念松沢資料館、『賀川豊彦研究』を毎年編纂する本所賀川記念館があるが、賀川のその後の活動の原点は新川スラムにあった。彼の活動の痕跡をしるす場所は、今日でも新生田川周辺でいくつか確認することができる。ちなみに、先述の水平社が兵庫県で最初に設立されたのは、国道 2 号線を挟んで賀川記念館の目と鼻の先に建つ専称寺であった。

生田川インターから高速神戸線に入り西に進み、左側にハーバーランドを見て少し行ったあたりで、賀川は 1888 年に父賀川純一と芸妓をしていた内妻かめの次男として生まれている。現在の神戸市中央卸売市場の北にかかる築島橋を渡ったあたりであるが、香川の生誕地に建つ

煉瓦作りの石川株式会社本社前には小さな碑が建つ。幼くして両親と死別した賀川は徳島の本家に引き取られる。日本基督教会徳島教会で南長老ミッション宣教師のハリー・ホワイト・マイアースから洗礼を受けた賀川は、その後東京の明治学院高等部神学予科に進んでいる。賀川が徳島で通った日本基督教会も明治学院神学部も、マイアースやヘボン式ローマ字で知られたジェームス・カーティス・ヘボン等の宣教師を通して長老派や改革派の流れを汲んでいる。しかし、外国の宣教団に対して自主性を維持して国内伝道をしようとする植村正久を中心とした日本基督教会内部の動きに対して、北長老ミッションや米国改革派教会は協力的であったが、保守的な南長老ミッションは、植村らの協力要請に従わず四国や神戸を中心に宣教団独自の宣教を行った⁵⁾。

1903 年、明治学院神学部で教鞭を執っていた南長老ミッションのサミュエル・ピーター・フルトンは、同僚の神学者で系統神学（組織神学）を教えていた植村正久が教科書としてウィリアム・クラーク（William Newton Clarke）の『キリスト教神学概論』（*An Outline of Christian Theology*）を使用していることに強く反対する。主にキリスト論をめぐる有名な「植村正久・海老名弾正神学論争」は既に 2 年前に始まっていた⁶⁾。海老名の自由主義神学に対して植村はそのような自由主義の流れに抗した神学者の一人であり、海老名が著書『基督教の本義』の中で「基督教の本義は教理信条にあらずして基督の生命」としているのに対し、植村神学は歴史的に継承された教理信条を基礎としている⁷⁾。もちろん植村が依拠する教理信条は、正統派カルヴィニズムの信条に限定されるものではなかった。保守的カルヴィニズムに基礎を置く長老派の立場を維持するフルトンからすれば、たとえ植村が海老名の自由主義神学と対決していたとしても、植村の神学思想に物足りない点があることを感じていたのであろう。或いは、日本基督教会内で宣教師から距離をおいた伝道を標榜する植村の立ち位置に対する南長老ミッション宣教師フルトンの不満が、教科書問題で後者に前者に対するこのような批判的態度をとらせたのかもしれない。もともと日本基督教会は、新神学と呼ばれた自由主義神学の流行で動揺する中で、複雑な信条ではなく簡潔で開放的な福音主義的信仰告白を提示して新しい出発をはかろうとしていたが、南長老ミッション関係者は、そのような信仰告白は自分たちの信仰を明確に表現するものではないとして、予定説の教義を含めウェストミンスター信仰告白に立ち返ることを唱えていた。さらに南長老ミッションは、明治学院が日本基督教会の信仰告白を教理の基準にしていたことに不満を抱いていた。

植村による外国ミッション依存反対論については、日本基督教会を含め外国のミッションから大きな支援を受けている教会の財務状況では非現実な側面もあった。結局植村は 1903 年 12 月に明治学院を離れ東京神学社を設立し、フルトンも自分たちの伝道地に近い神戸に南長老ミッションの神学校を設立し、彼が校長に就任している。これが、神戸神学校であり、保守的

なカルヴィニズムを唱え、南長老ミッションの宣教に従事する日本人伝道者養成機関となる。神戸神学校は 1927 年に大阪神学院と合併して中央神学校と改称される⁸⁾。JR 新神戸駅から東に少し行ったあたりに、中央神学校跡の碑が、マンションに囲まれた小さな公園に設置されている。賀川は、南長老ミッションが明治学院から分離したことにより、フルトンの立場に賛同してというよりは仕方なく神戸神学校に転校したようである。このような分離劇もあり、賀川の生涯で彼の日本基督教会との関係には若干の距離が存在した。上記の状況から、日本基督教会から離れていった神戸神学校は改革派保守の南長老ミッションに属し、明治学院が本流とするとやや傍流に位置する神学校であった。戦後、神戸神学校の関係者は、日本基督教会を離れ日本基督改革派教会を設立している。フルトンに従った賀川にとっては、日本基督教会との距離を意識せざるを得なかったのではないだろうか。その後賀川が本格的に労働者問題等に関与し始めると、違った意味で両者間の溝が拡大した。日本基督教会の主宰者植村正久は、賀川が推し進める労働者運動や社会変革のような仕事は教会の本来の仕事ではないとの立場を維持したようである⁹⁾。

ここで、米国長老派教会について若干触れておく必要があるだろう。後述する賀川のプリンストン大学及びプリンストン神学校留学にも関係するからである¹⁰⁾。米国長老派教会は何度か内部対立を繰り返してきたが、19 世紀初頭の第 2 次大覚醒運動 (Second Great Awakening) 後にも、1837 年からオールド・スクール (旧学派) とニュー・スクール (新学派) の対立があり、この対立は 20 年程続く。オールド・スクールはプリンストン神学校のアーチボルド・アレクサンダー (Archibald Alexander) やチャールズ・ホッジ (Charles Hodge) に代表されるグループで、ウェストミンスター信仰告白や狭量な改革派スコラ主義に基づく 1675 年のスイス一致信条 (Formula Consensus Helvetica) の影響を受け、リヴァイバル運動には反対の立場を鮮明にしていた。一方ニュー・スクールは、1730 年代、40 年代に起こった第 1 次大覚醒運動の指導者ジョナサン・エドワーズの考えを踏襲するグループで、リヴァイバル運動を支持し、オールド・スクールの厳格なカルヴィニズムを拒否する立場を貫いた¹¹⁾。また、ニュー・スクールは奴隷制度に対しても否定的立場を維持した。その後南北戦争が始まる頃になると、新しい対立軸が長老派にもたらされる。1885 年に日本宣教を開始した南長老ミッションは、南長老教会 (The Southern Presbyterian Church、正式には The Presbyterian Church in the US、略称 PCUS) の宣教団体であるが、南長老教会は、南北戦争時に南北に分裂した合衆国長老教会 (The Presbyterian Church of the United States of America, PCUSA) の南部連合側の長老教会であり、厳格なカルヴァン主義の伝統を維持し、オールド・スクールの保守的な古プリンストン (Old Princeton) 神学とウェストミンスター信仰告白を受け入れていた¹²⁾。南長老教会は、1930 年代のファンダメンタリスト・モダニスト論争時も分裂を回避した。第 2 次世界大戦後

に自由主義色を強くしたが、それまでは長老教会の保守的立場を維持していた¹³⁾。フルトン等の神学的立ち位置は、このような南長老教会の伝統を踏襲していたと言える。

神戸に移った賀川は、上述のように新川スラムでの伝道活動のために 1909 年に新川に移住するのであるが、貧困と差別に苦しむ人々と共に暮らし、彼らのために働き、社会運動家として弱者救済に奮闘する。その後彼の運動は労働運動、農民運動、生活協同組合運動、共同組合保険（共済）、平和運動、地域医療等へと発展し、相互共助の基礎を作っていくのである。次項では、神戸に移り住んだ頃から 1914 年に始まる彼の米国での勉学にいたるまで、どのように彼の神学思想形成がなされたのかを、彼を取り巻く状況を考察しながら精査したい。賀川のキリスト教信仰と宣教への思いは、彼が行った様々な社会運動と比較して大きく取り上げられることは少ないが、彼の思想の核心部分に脈々と流れる大きな要素であった。新川スラムでの賀川の活動を見ても、スラム住民への滋養供給を目的として 1912 年に開業された一膳飯屋「天国屋」、スラムでの授産事業として 1917 年 11 月に開設された大正歯ブラシ工場、貧困者に対する無料診療を目的に 1919 年に開所されたイエス団友愛救済所等といったスラムでの救貧活動に加えて、路傍伝道というキリスト教宣教活動も賀川は並行して行っていた。賀川が最初に葺合新川地区で路傍伝道を行った場所は、今日の生田川ランプの生田川料金所あたりであり、そこでの賀川の説教を聞いて彼の妻となるハルは信仰に導かれたと言われる。もともと賀川が 1910 年にスラムで住み始めた自宅は、賀川の著書『死線を越えて』で得た印税を基金として 1922 年に設立された財団法人「イエス団」の前身で当時は救霊団と呼ばれていたが、5 畳 1 間ながら伝道所を兼ねるものであった。

2. 賀川と自由主義神学思想

『近代日本のプロテスタント神学』(*Protestant Theologies in Modern Japan*)を著した C.H. ジャーマニーは、「近代日本キリスト教の歩みの中で、こと自由主義神学に関する限り、3 人の名前を挙げることでできるとすれば、海老名弾正、大塚節治、賀川豊彦であろう。」と、賀川をはっきりと自由主義神学の代表者と位置付ける。しかしジャーマニーは、海老名や大塚とは性格を異にした賀川の自由主義の表現は実にユニークで、「自由主義のダイナミックな力強さというものをしっかりと把握し、この世における政治、社会問題にどのように応用することができるかをしめしている。」と賀川に対して高い評価を与えている。即ち賀川の自由主義は、聖書批評において高等批評 (*historisch-kritische Methode*) を駆使するといった頭でっかちな類のものではなく、社会的実践の中でキリスト教信仰の何たるかを示すという側面が重要である。しかし、「キリスト教信仰と社会問題」のようないかにも賀川神学らしいテーマにしても、賀川の

考えには神学体系的に筋の通ったものは見出しにくい。賀川思想においては、彼が信仰と社会問題との間に正しく橋を架けることができなかった結果、内的一致を欠いているとの評価もある。政治、社会問題の様々なテーマにふれるも、その背景に賀川神学の一本の筋道が見えないのである。講演や社会事業で奔走していた賀川にとってじっくりと学問体系を整える暇はなかったと思われる。旅先で書かれた論考もあったようであるし、賀川の『聖書社会学の研究』の序説にあるように、彼自身基本的な（すなわち体系を踏んでの）社会学研究ではなく、応用社会学に焦点を合わせて述べると明言している。賀川流キリスト教社会主義の表明であるとも解釈できる。キリスト教神学についても同じようなことが当てはまり、厳格な神学体系ではなく、様々な事象に対して賀川なりのキリスト教理解が提起されている。そして、自伝的小説『死線を越えて』をはじめとして数冊の小説を書いた賀川のキリスト教に関する文章とその問題提起には、学術書にはない奔放さと並んで文章の読みやすさと面白さがある¹⁴⁾。

かつて賀川豊彦記念松沢資料館の館長であった加山久夫氏は、焦点の絞りにくい賀川神学の特質を肯定的にとらえ、その要因をいくつか指摘している。まず、賀川が関わった多岐にわたる運動は、日本社会におけるそれらの重要性にもかかわらず、日本キリスト教史の側からすると積極的評価には繋がる材料とは言えない。さらに賀川が世に出した出版物の多さも賀川評価を困難にしている。このような膨大な著作の多くは大衆に向けて語られた講演の記録であり、学術的な体系を整えたものではない。しかし、そのことによって「賀川には神学がない」と断ずることには、加山氏は否定的である。賀川のイエスやパウロに関する講演や論考には、賀川の神学思想が明瞭に読み取れるとしている。彼の思想は聖書的であるが聖書主義ではなく、聖書からスケールの大きい自由な発想を汲み取っている。また彼の社会学的発想の豊富さも、キリスト教神学から見た賀川の評価を難しくしている。さらに加山氏が指摘するのは、当時日本のプロテスタント教会において支配的であった神学的潮流はバルト神学の受容であり、そのような座標軸に賀川を位置づけようとする正当な賀川評価が難しいという事実である¹⁵⁾。確かに、『賀川豊彦全集』にある「人間として見たる使徒パウロ」において、賀川はパウロの哲学的素養やユダヤ主義、終末思想まで踏み込んでパウロ神学や彼の歴史哲学、さらには彼の人間性に切り込んでいる。しかし、そこで提示されるパウロ神学の何たるかは、その形式においてもアプローチにおいても従来のパウロ神学概説とは趣を異にする。同じようなことは賀川の「苦難に対する態度—苦難の人ヨブを中心として—」についても言え、その冒頭で賀川は、ヨブ記と同様に苦難に対する態度を記述した仏典の維摩経について語ったかと思うと、ハムレットの苦悩や苦痛に対して悲痛な声を挙げる英国の詩人スウィンバーン (Algernon Charles Swinburne) に言及するなど、キリスト教神学としての焦点が定まらない¹⁶⁾。文学者でもある賀川には、オーソドックスな神学書に見られる執筆方法は似合わず、聖書学者や神学者の諸説を引用すること

もなく、独自のパウロ感やヨブ記理解を自由に展開している。

一方、自由主義思想の流れに抗して議論を展開した神学者として、ジャーマニーは植村正久や内村鑑三の名を挙げている¹⁷⁾。賀川も、本来のキリスト教理解の核心はイエスの贖罪愛に生きることであり、日本基督教会に属して保守的福音主義の伝統を受け継いでいた。キリストの贖罪愛によって生かされるということは、隣人愛を実践することであり、そのような活動に賀川は生涯を捧げたと言えよう。賀川は自由主義神学に対し批判的であったが、賀川にとってイエスの贖罪愛に生きることとは、その贖罪愛のもつ社会的意味をとらえて実践することであった。贖罪愛を人類社会の普遍的原理と考えた賀川のキリスト教は、人類愛の宗教となり、他者のために苦難を負う社会的連帯意識の教説となり、賀川自身が否定した自由主義神学に近い考え方に行き着くのである¹⁸⁾。

古プリンス頓神学の伝統に立つ南長老教会及びミッションの神学的立ち位置を背景に持つフルトンからすれば、正統的福音主義の立場の代弁者であったとされる植村が、自由主義の匂いのするウィリアム・クラークの『キリスト教神学概論』を系統神学の教科書に用いることについて異議を唱える必要を感じたのであろう。クラークは古プリンス頓神学が重視する聖書批評にはあまりとらわれることはなく、進化論も当時の思想的潮流として受け入れていたようである。『キリスト教神学概論』は、クラーク自身が教えるニューヨーク州のハミルトン神学校（現コルゲート大学の前身）のクラスでの使用を念頭に準備した草稿が基になっており、キリストの福音のメッセージを当時の社会が抱えるニーズや人類が抱える問題に適用させようと著した書である¹⁹⁾。その意味では神学校の教科書としては使いやすく、植村はもちろんのこと、おそらく賀川にとってもこの書の社会的関心を含め受け入れやすい教科書であったと思われる。この教科書採用問題や上記の日本宣教に関するミッションとの関係についての考えの違いの他に、基本的に植村とフルトンでは考えに大きな乖離があった。植村は、聖書とプロテスタントの教理が伝統的に唱えるキリスト教信仰に基づきながらも、ドルト信仰基準やウェストミンスター信仰告白といったフルトンが属する南長老ミッションが信仰の基盤とする信条を古臭いものと考え、信条というものは硬直的なものではなく、もう少し自由に考えてよいとの立場であった。植村の信仰と神学は、これまで多くの保守的キリスト教会が認めてきたものであるが、それは偏狭な正統的カルヴィニズムといったものではない。植村は1924年に『福音新報』1506号に掲載された論考で、神学においてキリスト教の根本真理を明らかにする重要性を強調しながらも、米国において長老教会にも波及した偏狭な根本主義（Fundamentalism）に対し批判的立場を明確にしている。後述する古プリンス頓神学のホッジやウォーフィールドをある程度評価しつつも、彼らが自由主義神学と対峙する中であまりに極端に走り宣教や教育に動揺をもたらしていることを批判している²⁰⁾。植村は根本主義運動が既に日本にも波及しているとし

て、フルトン流の厳格な保守主義もそのような流れの一つと考えているのであろう。賀川はフルトンに従って神戸神学校に行くことになるが、神学的にフルトンの立場に賛同しての行動でなかったことは既にふれた。日本基督教会徳島教会時代に賀川に洗礼を受けたマイアース宣教師も南長老ミッション所属であることから、賀川が神戸に移ったのも南長老ミッションとの繋がりと考えるのが妥当であり、その後プリンストンに留学するのも、同ミッションとの関係を理解すれば当然のことにように思われる。フルトンが賀川に、B.B. ウォーフィールドが教鞭をとるプリンストン神学校への進学を強く勧めた可能性は十分に考えられる。

賀川は 1911 年に神戸神学校を卒業すると、その 2 年後の 25 歳の時に『基督伝論争史』を出版する。賀川はこの著書を書き上げる頃、頻繁に神戸図書館、神戸高等商業学校や関西学院の図書館に通っている²¹⁾。3 篇からなる本書の 1 篇は、アルベルト・シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の『ライマラスからヴレーデまで、イエス伝研究史』(*Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*、英訳は *The Quest of the Historical Jesus*) の概要を記した紹介本である。シュヴァイツァーはこの書で、イエスの物語を語ろうとするドイツの神学者たちの考えを概説し、彼らの試みはことごとく失敗であったと断定している。そして、シュヴァイツァー自身の考えを提示して、イエスの派遣と使信を解く鍵をユダヤ教の黙示思想の中に見出している²²⁾。論理のまとまりはあまり良くないが、神学校を卒業してからそれほど時が経っていない僅か 25 歳の賀川が、このような本格的歴史書を発表したのは驚きである。シュヴァイツァーは、自身に音楽の才能があったにもかかわらず、アフリカのランバレネにおいて医療活動に従事し、後日ノーベル平和賞を受賞したことで一般には知られるが、イエス伝研究に見られるように神学の分野でも十分な能力を発揮していた。しかし彼は、『イエス伝研究史』を書き上げて後この問題への興味を失い、その後は医療活動を通じてキリスト教精神の実践に献身していく。一部にシュヴァイツァーのアフリカ人に対する態度は家父長主義的であったとの批判もあるが、早い段階で神学の大著を刊行し、その後キリスト愛を身をもって実践したシュヴァイツァーの人生は、執筆内容に身分差別的傾向が存在することへの一部の批判はあるものの『貧民心理之研究』を若くして発表し、その後社会事業に従事していった賀川の歩みと重なるところもある。『イエス伝研究史』の中でシュヴァイツァーは、イエスの生涯は後期ユダヤ終末論を反映するイエスのメシアとしての確信に照らし合わせて解釈されるべきとした。イエスが自身こそメシアであり、この世界を新しくするために神の国がまさに天から到来するという黙示思想をシュヴァイツァーは提示したのである。イエスの使信を理解する鍵をユダヤ教の黙示思想に見出したと言えよう。

このような終末思想に着目したイエス理解、すなわち終末論的観点から福音書を理解しようとした試みは、18 世紀初めにはライマラス (Hermann Samuel Reimarus) によって、それか

ら 100 年以上経ってヨハネス・ヴァイス (Johannes Weiss) によって着目されていたが、シュヴァイツァーもそのような系譜に属する²³⁾。賀川も『基督伝論争史』の第 1 篇第 5 章に「終末思想中心の基督伝」を設け、イエス伝における終末思想の重要性を認識している。おそらく後千年王国説 (Postmillennialism) を支持していたと考えられる賀川は、千年王国、すなわち神の国を神と人との協働によって地上に実現させなければならないと考え、個々の魂の救済とともに社会の諸制度の変革も目指したと解釈できる。賀川の終末論は、共同社会の中に具体化される絶対愛 (贖罪愛と言い換えてもよからう) の倫理を通じて、この歴史の中に神の国を実現させる可能性を追求するとの観点から理解できる²⁴⁾。フルトン流の狭量な信条主義のキリスト教ではなく、社会の政治や経済の諸問題に倫理感と隣人愛をもって対処しようとする賀川のキリスト教は、終末観に対する関心は維持しつつ、自由主義神学のアプローチにかなり類似すると考えざるをえない。

但し、賀川の「自由主義」は、イエス伝論争にはつきものの高等批評の議論等は超越して、彼自身のキリスト像を描写することに傾斜していく。その意味ではこれまでの流れにとらわれない自由な神学を基礎に、賀川は彼の思想の核心たる贖罪愛に基づく実践的キリスト教の実現に向け挺身していったと言えよう。シュヴァイツァーと同じように、高等批評を含め聖書批評やイエス伝研究に対して、その後の賀川は全く関心を失っていく²⁵⁾。一方、賀川神学は伝統的で体系的な神学構想を欠いているがゆえに、イエス伝論争が扱う諸事項にふれる際に、大胆で読者受けしそうな節や項目の表記が特徴的である。たとえば第 3 章の「基督伝の革命期」において、賀川はシュトラウス (David Friedrich Strauss) の生い立ちと神学を描写するが、「猫の瞳の如き思想家」とか「歌女との結婚と其不幸」といった週刊誌の見出しにも使えそうな表現も散見される。歌女とは、シュトラウスが結婚したオーストリアのオペラ歌手アグネーゼ・シュベストであり、2 人の不幸な結婚は数年で終焉を迎えている。また、シュヴァイツァーはその『イエス伝研究史』の中でシュトラウスを批判し、イエス伝の学術研究のなかで、シュトラウス以前とシュトラウス以後を分けている。シュトラウスはその著『イエスの生涯』(*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*) の中で、福音書の中にある奇跡等の超自然的出来事の記述を神話と位置づけ、事実上イエスの歴史性を否定することによって、歴史上のイエスと信仰上のキリストの分離に道を開いている。福音書とは、神話、すなわち宗教的概念に歴史的描写が着せられたものであるとして、歴史描写の信憑性に疑義が呈せられることになる。イエスの歴史性、すなわち史的イエス (historical Jesus) の前提は、歴史の中で具体的に生きたイエスは、福音書の中で描写されたイエスと異なっており、真のイエス像を探求するために 19 世紀に多くのイエス伝が出された。その中でも有名なのが、1835 年に出版されたシュトラウスの『イエスの生涯』と 1863 年のエルンスト・ルナン (Joseph Ernest Renan) の『イエスの生涯』(*La*

Vie de Jésus) である。これら二つのイエス伝は様々な点で異なっているが、双方ともに奇跡を排除する点では一致していた²⁶⁾。正確に言えば、彼ら自由主義神学者は奇跡を除外してしまわないまでも、それがイエスの派遣と使信との不可欠の部分ではなく、単なる付随的な業になってしまうまで、奇跡的要素を弱めたのである²⁷⁾。賀川のルナン評は極めて厳しい。ルナンに関する項を「歌調的基督伝」と題して、「要するに彼（ルナン）のイエス伝は一種の道家芝居」と断じ、「もし彼に長所がありとすれば、半独逸半仏蘭西の二重人格、仏人には独逸振をみせ、独人には仏蘭西風を翳すあたりルナンでなくちゃ出来ぬ。然しその弱点と云えば、聖書の生こなし！」と手厳しい²⁸⁾。一方、『イエスの生涯』の出版によってシュトラウスは、反キリストあるいはイスカリオテのユダとまで呼ばれ、ドイツのテュービンゲン大学やスイスを中心に批判の渦に巻き込まれた。このようなシュトラウスの著書に対して賀川は、「彼のイエス伝は兎角の評があっても文学史上重要な地位を占める大文学である。他のイエス伝で今日迄あれ丈立派な文学的作品として賞讃され得るものはない。」と同著の文学性を高く評価している²⁹⁾。文学者の素養を持った賀川らしい評価である。

さらに賀川は、第四福音書問題や共観福音書問題に関しても、かなり自由に概要を描写し自身のコメントを入れている。第四福音書である「ヨハネによる福音書」と共観福音書（マタイによる福音書、マルコによる福音書、ルカによる福音書は共通する記述が多いため共観福音書と称される）は内容的に一線を画しているために両者の分離が主張されていた。賀川は「シュライエルマヘルやハセの持論であった共感福音と約翰伝の対立はここに一層明確にされ、イエス伝研究は一段の進歩の曙光を見た。」と記し、ヨハネの記述と共観福音書の記述との相違を積極的に受け入れイエス伝研究の進展を評価している³⁰⁾。また共観福音書問題（Synoptic Problem）のマルコ優先説（Marcan Priority）については、賀川はその主唱者ウィルケ（Christian Gottlob Wilke）とワイゼ（Christian Hermann Weisse）を紹介し、次のように二人を評している。「ウィルケが（マルコ優先説を、賀川の記述では馬可原始稿本説）発見した時にワイゼは之を発見して居たが無頓着でいた。彼は哲学者として、飽迄ストラウスが乗捨てた後を拾ふて研究を始め如何にして歴史のイエスが、信仰上のキリストになったかを知らんとした。此点に於てストラウスに次ぐ斯界の大偉人である。」そして賀川はワイゼの馬可説を紹介するのであるが、マルコ優先説を受け入れ、イエス伝研究におけるシュトラウスの後継としてのウィルケやワイゼの考えを認めているような書き方である³¹⁾。マルコ優先説とは、三つの共感福音書（synoptic gospels）の中で、マルコによる福音書が最初に書かれ、それをマタイとルカが使用したとの仮説である。ヘーゲルの師でもあったシトル（Gottlob Christian Storr）により主張され、その後ウィルケやワイゼによって引き継がれた説であり、それまでイレナエウスやアウグスティヌスによって唱えられてきた新約聖書の福音書の順番（すなわちマタイ→マ

ルコ→ルカ→ヨハネ）が執筆順であるとの伝統的なマタイ優先説を覆すものであった。さらにマタイとルカは、マルコにはない共通の資料、すなわち仮説の Q 資料（ドイツ語の Quelle から）を使用したとされる。即ちマタイとルカは、共にマルコによる福音書と仮説上の Q 資料の二つを利用したとする二資料説が、特に高等批評を維持する聖書学者の間で受け入れられていた。さらに、マタイとルカが、それぞれ独自に使用した M 資料（M document）と L 資料（L document）が存在したとされる。賀川はマタイ優先説等他の説も紹介しているが、どちらかと言えばマルコ優先説に対する同情と傾倒が見られる。賀川は、『基督伝論争史』の第三編で、「日本に於ける基督伝の歴史」を設け、その中で自由神学派の基督伝に触れている。賀川は、自由派の巨魁海老名弾正のイエス伝研究は史料研究であるとして、「マルコと Q とを取り、マタイとルカをけなしたものである。……マルコと Q とを取るの善いが、ルカやマタイをそう押し付ける可き性質のものでは無いと私は思ふ。」と記して、マルコ優先説と Q 資料の仮説を認めているように思われる³²⁾。

3. 賀川の渡米と古プリンストン神学

賀川は、1913年に神戸日本基督教会で芝ハルと結婚し、翌年 26 歳の時に単身渡米してプリンストン大学およびプリンストン神学校に入学を果す。ちょうど第 1 次世界大戦が勃発した年である。賀川は、そこで厳格なカルヴィニズムの伝統を踏襲する南長老教会や神戸神学校の伝統を受け継ぎつつも、聖書学やキリスト教の社会との関わりについてはかなりリベラルな立ち位置を維持していた。賀川がプリンストン神学校の厳格な古プリンストン神学にどのように対応していったかは、本稿においては状況証拠を頼るしかない。1917 年 5 月に 3 年程の米国留学より帰国して間もなく、賀川は労働組合運動に取り組むが、渡米前のスラムにおける貧民救済とは別次元での活動であった。帰国後賀川は、スラム問題についていわゆる戦術を変更し、労働組合の組織化を計画するが、それは経済制度に変化がないかぎり、スラム問題の解決は不可能であると悟ったからである。確かに労働者は貧民ではないが、貧民に転落する可能性があり、また未熟練労働者は、新川スラムの例が示しているように貧民であった。健全な労働組合運動を賀川が希求した背景には、第 1 次世界大戦の不況にあえぐニューヨークの労働者 6 万人が行ったデモを目撃し衝撃を受けたこと等、賀川の米国での経験が大きかった。さらに賀川は、帰国資金を得るためにユタ州オグデンの日本人会で 8 か月程働いているが、その間日本人やモルモン教徒の小作人を組織して労働組合を立ち上げるという貴重な経験を得ている。では、そのような米国での勉学期間中に、賀川の神学思想はどのような影響を受けたのであろうか。

賀川が渡米した頃、米国における神学思潮は地域によってかなりの違いを見せていた。ニュー

イングランドやニューヨークは自由主義の拠点であり、中西部は自由主義者と保守派の両方を抱えていたがいたって穏健であった。南部と西部は保守派の牙城であったと言えよう。プリンストン神学校においては、保守派カルヴィニストの重鎮 B.B. ウォーフィールドが健在で、1920年代半ばに同神学校内でも勃発する長老派のファンダメンタリスト・モダニスト論争はまだ先の話であった。この論争の当事者の1人グresham・メイチェン (J. Gresham Machen) は、1915年に同神学校で新約学を教え始め、大戦中従軍はしなかったがヨーロッパに赴き、帰国後1921年にモダニスト (自由主義者) 批判の『パウロ宗教の起源』(岡田稔訳、聖書図書刊行会編、原題 *The Origin of Paul's Religion*) や1923年には『キリスト教とは何か：リベラリズムとの対決』(吉岡繁訳、聖書図書刊行会編、原題 *Christianity and Liberalism*) を刊行した³³⁾。プリンストン神学校でのファンダメンタリストとモダニストの論争で、前者の指導者はメイチェンであったが、後者の立場でメイチェンに対峙した神学者としては、チャールズ・アードマン (Charles Rosenbury Erdman) の名を挙げることができる。アードマンは1905年にプリンストン神学校の教授陣に加わると、神学校の校是ともいべきウェストミンスター信仰基準からの逸脱を許容した。賀川のプリンストン在籍中の1910年代半ばに、アードマンは同神学校で実践神学の教授として活躍している。しかし、少なくとも1920年頃までプリンストン神学校は、ウォーフィールド、メイチェン、そしてゲルハルドス・ヴォス (Geerhardus Vos) 等の存在もあり、長老派の中で厳格なカルヴィニズムを踏襲するオールド・スクールの神学教育機関として留まった。そのような古プリンストン神学の歴史に少し触れたい。

事の始まりは、17世紀半ばにジュネーヴで活躍した改革派スコラ主義者フランソワ・トゥレティーニ (François Turretini) まで遡る。彼の理論はその後古プリンストン神学が唱える基本教理の一つである聖書の無謬性の議論の基礎を提供することとなる。長老派が依拠する改革派神学を提唱しているとは言え、トゥレティーニはカルヴァンから引用することはなく、神学的に狭量な1675年のスイス一致信条の作成に影響を与えている³⁴⁾。プロテスタント・スコラ主義を代表するトゥレティーニは、著書 *Institutes of Elenctic Theology* において、聖書に合理主義的解釈をもたらしている。古プリンストン神学はトゥレティーニの合理主義を参考に、聖書の靈感から無謬性の理論、延いては聖書の機械的ディクテーション説を導き出したとされる。チャールズ・ホッジやウォーフィールドの靈感説の根底には、聖書の権威の源泉として聖書の言葉の内容よりは聖書の無謬性という形式を強調するという合理主義的メカニズムが働いていたとされる。ウォーフィールド等の古プリンストン神学のトゥレティーニとの結びつきや無謬性の議論は、例えば1979年に刊行されたジャック・ロジャーズおよびドナルド・マッキム著『聖書の権威と解釈：歴史的アプローチ』によって展開されている³⁵⁾。この著書では、トゥレティーニがカルヴァンの神学から離れ、トマス・アキナス流のスコラの厳格主義の方法論を

採り入れて、聖書の権威の源泉として聖書が語る内容や教義ではなくその形式を強調するようになったとしている。カルヴァンが聖書の無謬論を主張していた証拠はなく、カルヴァンによれば、神は聖書そのものの著者ではなく、聖書が伝えようとする教義の著者・起草者である。このような見解は、1970年代後半にカルヴァン神学に接した世代が好んで読んだ J.T.マクニール、E.ドゥーメルグ、T.H.L.パーカー等のカルヴァン研究者の理解と一致する³⁶⁾。神の永遠且つ無限の存在は人間の理解の及ばないところにあり、神は有限なる人間に自身の意図を伝えるために、限られた人間の理解力に配慮され適応される (accommodate) かたちでの伝達をなされたと考えられる。そのため、聖書が語る言葉から導き出せる教義内容のみならず、聖書が記載するすべての事柄の記述において間違いがないとする無謬性の議論とは相いれない。このような議論に対し、無謬論の立場に立つ教会人や研究者からの批判が持ち上がり、カルヴァン神学の解釈のみならず、トゥレティーニが代表するプロテスタント正統主義がカルヴァン等の宗教改革者の神学から離反していたとの主張に対する反論も、ジョン・ウッドブリッジ等によって展開された³⁷⁾。

1978 年には無謬性を主張するグループによって、「聖書の無謬性に対するシカゴ声明」(Chicago Statement on Biblical Inerrancy) が発表されている。同声明は、聖書の無謬性を信仰告白として提議した最初の声明であり、信仰の正当性を判断する基準として使われるようになる。無謬性の議論がキリスト教の教義や信仰の最重要課題に持ち上げられることになる。このような無謬性の主張は、今日一般にファンダメンタリストと称される「分離主義的ファンダメンタリスト」(根本主義者。現在では根本主義と歴史上ルーツの違う福音主義との区別が曖昧である) によって主張されるが、彼らと古プリンストン神学を擁する「伝統的ファンダメンタリスト」は、無謬性の議論において一致するが、前者は古プリンストン神学を全面的に受け入れているわけではない³⁸⁾。後者はカルヴァン主義の根本教理たる予定説を維持し終末論については後千年王国説 (Postmillennialism) を支持するが、それに対して前者は、ディスペンセショナル前千年王国説 (Dispensational Premillennialism) を提唱する。しかし、無謬性を中心とした聖書の教義に関して、ファンダメンタリストの神学形成に貢献したのは、古プリンストン神学の伝統であり、特に B.B. ウォーフィールドであった。換言すれば、現在のファンダメンタリズムは 19 世紀に起源を持つ古プリンストン神学と前千年王国説の二つの保守派の運動に起源を持つことになる。

19 世紀以降、賀川がプリンストンに到着した頃も、1812 年創立のプリンストン神学校はカルヴァン主義のオールド・スクールの考えを支持し、その影響は米国のプロテスタンティズム、特に長老派の間で浸透していた。1870 年のオールド・スクールとニュー・スクールの統一後も、プリンストン神学校は長老派の中のオールド・スクールの防壁として存在していたのである。

後述するようにプリンストン神学校では、1926年から29年にかけてファンダメンタリストとモダニスト間で激しい論争が起こるが、それは賀川がプリンストンを離れた10年後のことである。長老派がその信仰の基準として依拠するウェストミンスター信仰告白は、神の言葉としての聖書の權威に関し、信仰者の心の中にその確信を与える聖霊の働きを重視している。いわゆる聖霊の内的証言（*Testimonium Internum Spiritus Sancti*）である。同信仰告白は、「聖書の無謬の真理と神的權威に関するわたしたちの完全な納得と確信は、み言葉により、またみ言葉と共に、わたしたちの心の中で証言して下さる聖霊の内的なみわざから出るものである」と宣言している。ところが、ホッジやウォーフィールドは、聖霊の内的証言を聖書の靈感、それに伴う無謬性の議論に従属させる傾向を示している³⁹⁾。ウェストミンスター信仰告白とホッジやウォーフィールドの間に一線を引く解釈には反論もあるが、ウォーフィールドが聖霊の内的証言より合理主義的理論に基づき聖書の靈感とその帰結としての聖書の無謬性の議論を展開したと考える研究者は多い⁴⁰⁾。聖書に權威を与えるのは、聖霊の内的証言よりは、聖書の著者の信頼性、そしてその結果としての聖書にはすべてにおいて（歴史や科学に関する記述も含め）間違いがないとの聖書の信憑性の議論である。そしてそれは、聖書の一字一句が神の靈感によって書かれておりその記述に間違いはないとする逐語靈感説（*verbal inspiration theory*）と繋がっていく。確かにウォーフィールドは、聖霊の働きと聖書の（神の言葉としての）自己証明の性質を連動させることを否定はしないが、聖書はその權威を聖書自体で証明しており、人を納得させる力をそれ自体が持っていると考える。そのようなウォーフィールドの考えの根底にあるのが聖書の靈感説である。古プリンストン神学の土台は聖書の靈感説にあるが、そこでは同神学の次の三つの主張を指摘することができる⁴¹⁾。一つは、聖書の靈感は聖書の一字一句に反映されるとする逐語靈感説を主張するが、それによって神は聖書の著者をロボットのように扱っているわけではない。いわゆる聖書のデクテーション説は否定される。二つ目は、聖書自体が聖書の無謬性を教えているとの主張である⁴²⁾。そして三つ目は、聖書の靈感は、原本に関してのみ言えるのであって、靈感説は複写ミスの起こり得る写本に関しては当てはまらないとしている。ウォーフィールドが引き継いだ古プリンストン神学は、ホッジの時代から聖書の高等批評に対抗して聖書の靈感説に基づく無謬性の論理を展開するが、無謬性こそ「伝統的ファンダメンタリスト」の根本教義となった。その後今日に至るまでの100年程の間に、ファンダメンタリズムという言葉の意味には若干変化が見られ、現在は「伝統的」ファンダメンタリストと比べより分離主義的且つ攻撃的で学問的にも劣るグループを指す場合が多くなった⁴³⁾。

ファンダメンタリストとモダニスト間の論争において、前者は米国の主要教団の支持を獲得することはできなかったが、モダニストと称されるリベラル派も大きなイデオロギー的変遷を経験することになる。第一次世界大戦は罪の問題を人類に厳しく突きつけ、リベラル派が依拠

していた楽観的な神学や神と人との協労、ソーシャル・ゴスペル (Social Gospel、社会的福音) は力を失い、代わって 1930 年代には神の超越性と主権を強調する新正統主義が台頭し、ヨーロッパではカール・バルト、エミール・ブルンナーが、米国ではラインホルト・ニーバーの神学が注目を集める。次項の主人公の一人グレシャム・メイチェンが、プリンストン神学校でのファンダメンタリスト・モダニスト論争に中心的に関与する 1926 年は、賀川が滞米した 1910 年代半ば程ではないもののまだ自由主義神学が米国で勢力を維持していた頃であった。ウォーフィールドの古プリンストン神学の伝統を継承するメイチェンは、プリンストン神学校とその母体である長老派のリベラル指向に異議を唱え、同神学校教授の職を辞し、新たにより保守的なウェストミンスター神学校を設立する。一方、プリンストン神学校はリベラル路線で再編され自由主義神学に寛容な教授を採用する。1933 年、メイチェンは独立的な海外宣教団を設立するが、これを米国長老教会は同教会に対する反抗的行為と断じて 1936 年にメイチェンを追放処分としている。同年メイチェン等は新しい長老教会を設立し、39 年に正統長老教会 (The Orthodox Presbyterian Church) に改名している。実は、37 年のメイチェンの死後、メイチェンの伝統的ファンダメンタリズムを支持して設立されたのが正統長老教会で、より分離的なファンダメンタリストは、カール・マッキンタイア (Carl McIntire) やホイートン大学学長オリヴァー・バスウェル (James Oliver Buswell, Jr.) 等を擁してバイブル長老派教会 (The Bible Presbyterian Church) を設立している⁴⁴⁾。

4. 賀川の米国講演とファンダメンタリスト等の賀川思想批判

賀川が米国に到着した 1914 年は第 1 次世界大戦が勃発した年であったが、米国の参戦は 17 年 4 月であり、賀川の滞米中の米国は戦時体制の悲惨な雰囲気はなく、ソーシャル・ゴスペルが高々と謳われた時期であった。社会的関心は神学校のカリキュラムに影響を与え、神学教育の場を人里離れた平和なコミュニティーから、多くの問題を抱えた都心部に移す教育機関もあった。さらに、この時期多くのキリスト教主要教団が社会活動の部門を設立している。神学的立ち位置から見ると、ソーシャル・ゴスペルの主唱者や活動家の多くは、一部の例外を除けば自由主義神学への傾斜が特徴的で、ファンダメンタリストによってソーシャル・ゴスペルと自由主義神学、すなわちキリスト者やキリスト教会の社会的関心と自由主義神学が同一視され、そのことがファンダメンタリストの社会的関与や関心の低さに繋がっていった感がある。ソーシャル・ゴスペルの先駆者と言われ労働組合運動にも関与したワシントン・グラッデン (Washington Gladden) や 1917 年に『社会的福音の神学』を発表したウォルター・ラウシェンブッシュ (Walter Rauschenbusch) の思想や活動に、既に神戸葺合新川のスラム街で救貧

活動に従事した経験を持つ賀川が無関心でいられるはずはなかったであろう⁴⁵⁾。ラウシェンブッシュと賀川の繋がり、前者の死後かなり経った 1936 年 4 月に賀川がニューヨーク州北部のコルゲート・ロチェスター神学校で行った 4 回の講演とその講演を基に賀川が著した『キリスト教兄弟愛と経済改造』に見ることができる。ラウシェンブッシュは 1902 年から 18 年まで同神学校で教鞭を執っていたが、彼の死後約 10 年後の 1929 年にラウシェンブッシュ財団が同神学校に創設されている。生前ラウシェンブッシュと賀川に何らかの関係があったかどうかは明らかではないが、講演や出版をめぐる 1930 年代半ばの賀川と財団との関係を考えると、両者の思想の近似性が見えてくる⁴⁶⁾。

このような社会的福音に関心を抱き続けた賀川が、まだ古プリンストン神学の伝統の残るプリンストン神学校に入学し、自由主義に傾斜する自身の比較的自由的な発想と、厳格なカルヴァン主義と「伝統的」ファンダメンタリズムを兼ね備えた同神学校での教育をいかに調和させていったのか興味がそそられる。晩年とは言え当時まだ現役で教鞭を執っていたウォーフィールドの靈感説や無謬性についての厳格な立ち位置には完全に同調できなくても、ダーウィンの無神論的進化論に対して有神論的進化論 (theistic evolution) を提唱している点や、終末論においては後千年王国説を主張している点等二人の間には共通項がある⁴⁷⁾。実は、1915 年に賀川はプリンストン神学校においてウォーフィールドの「進化とその神学的応用と影響」(Evolution and its Theological Applications and Effects) というコースを履修している。確かに、聖書の無謬論を掲げ保守的神学論を展開するウォーフィールドが、有神論的 (キリスト教的) 解釈とは言え進化論者であったことは驚きである。賀川は聖書の無謬論者ではなかったが、プリンストン神学校でのウォーフィールド等との交流やプリンストン大学での勉学を通じ、賀川自身もキリスト教信仰と近代科学の間の調和を生涯求め続けていった事実には着目したい⁴⁸⁾。進化論は、テネシー州で進化論教育を禁じたバトラー法 (Butler Act, 1925 年 3 月制定) をめぐる 1925 年のスコープス裁判 (Scopes Trial) で当時米国のみならず世界的注目を集めるが、進化論論争の争点となった進化論対創造説の議論において、創造説は古プリンストン神学の聖書無謬説、すなわち神の靈感により書かれた聖書に創世記も含め一字一句誤りがないとする逐語靈感説に論理的に依拠していた。これに対しプリンストン大学を含め米国の有名大学学長は、反進化論法及びスコープス裁判に対し常軌を逸しているとして批判している⁴⁹⁾。賀川のプリンストンでの勉学は進化論論争の 10 年程前であるが、後に近代主義に反対する厳格な聖書解釈から創造説に傾斜する神学校と、リベラルな学問の自由な享受を目指す大学との間を賀川は行き来していたことになる。スコープス裁判に代表される進化論論争が、メイチェンが当事者の一人となるプリンストン神学校のファンダメンタリスト・モダニスト論争の大きな引き金の一つになったことは容易に想像できる。

ウォーフィールドの神学的立ち位置を継承しプリンストン神学校の自由主義神学への傾斜と正面から対峙し、結局 1929 年にプリンストンを離れフィラデルフィア郊外にウェストミンスター神学校を創設したのはグレシャム・メイチェンであったことは既にふれたが、そのメイチェンがそれから 6 年後、賀川の渡米に合わせて賀川神学批判を展開していることはあまり知られていない。実は、米国の支持者に招待され 6 か月に及ぶ講演旅行の最初の地サンフランシスコに 1935 年 12 月に到着した賀川を待ち受けていたのは、その後の賀川の講演を象徴するように、支持者と反対者の間で繰り広げられた賀川をめぐり激しい議論であった⁵⁰⁾。賀川は、既に彼の著作等の翻訳によって米国でも比較的良好に知られていたが、その翻訳作業に貢献した 1 人がヘレン・トッピング (Helen F. Topping) である。賀川の秘書的地位に就いていたトッピングは、賀川の著作のみならずその他賀川に関する英文の翻訳や刊行にも関与し、賀川と米国の支持者の間でゲートキーパー的役割を果たし、一部の支持者からは対応が難しい存在と見られていたようである。

サンフランシスコ到着の日、賀川は市長主催の昼食会の主賓であったが、スラム街での活動中にトラコーマに感染していた彼は上陸を許されず、1882 年に中国人排斥法が成立して以降日本人を含むアジアからの移民を拘留する収容所があったエンジェル島に隔離される。サンフランシスコ湾に浮かぶエンジェル島は、監獄島とも呼ばれるアルカトラズ島の北に位置し、ヨーロッパからの移民が通過するニューヨークのエリス島に対して「西のエリス島」と呼ばれていた。トラコーマは移民の病とも呼ばれ、この頃世界的な知名度があった賀川にとっては、何とも屈辱的な入国であった。結局、賀川の隔離のニュースはフランクリン・ルーズベルト大統領の知るところとなり、移民局は旅行中医者と看護婦同伴の条件で入国と 7 か月間の滞在を許可している。賀川の米国講演旅行に対する関心度の高さを示唆するエピソードである。既に賀川の渡米前に米国では、新聞や各種定期刊行物を通じて、賀川をめぐり思想や活動に対する関心が高まっていた。プロテスタント教会の主流誌とも言える *Christian Century* 誌も、例えば 1935 年 2 月にブルムボー (T.T. Brumbaugh) 執筆の 'Kagawa on Cooperatives' と題する賀川紹介記事を掲載している。さらに同年 10 月号には 'Kagawa —Apostle of the Christian Cooperative' の表題で記事が掲載され、賀川の米国講演のニュースが伝わるやいなや講演依頼の問い合わせが殺到していること、以前の訪問と違い今回賀川は世界の協同組合運動の指導者としてやってくるということが伝えられる。同記事には、YMCA 会長を務め 1946 年ノーベル平和賞を受賞したジョン・モット (John R. Mott) のコメントも紹介され、モットは、「キリスト教協同組合運動の使徒」とも称される賀川の訪米は神の摂理であるとまで言い切っている。また 12 月には同誌に 'Kagawa in America' と題する社説が掲載され、賀川が教える協同組合運動の手法を使って現代社会が抱える解決困難な問題に解を見出し、神の国の経済的基盤を確立することを目指そ

うと提起している。すなわち社会活動におけるキリスト教的手法を賀川から学ぼうとの提案である⁵¹⁾。

賀川思想に対しては、最初は保守派のキリスト教関係者からではなく、賀川の平和主義に反対する保守右派の米国在郷軍人会（U.S. Veteran's Association）や同じく賀川の協同組合構想に反対する小売業協会から反対が表明された。広告業界も協同組合は商業広告を非難するのみならず排除するであろうと、賀川の訪米に対し警戒感を露わにしている。このような入国をめぐる混乱がニュースとなり、賀川に対する関心は一段と高まったと言えよう。大恐慌の苦しみの中にあった米国では、賀川のソーシャル・ゴスペルに対する考え方への関心は高かった。特に今回の講演旅行のハイライトとも言われる上述のコルゲート・ロチェスター神学校で 1936 年 4 月に開催されたラウシェンブッシュ基金招聘講座「キリスト教的友愛と経済再建（Christian Brotherhood and Economics Reconstruction）」において、賀川はイエス・キリストに象徴される犠牲の精神と、反搾取、相互扶助の協同組合制度に示される社会的連帯を関係づけて講演を行っている。賀川の協同組合構想は、ソーシャル・ゴスペルの教えを实践する場合のモデルとなったとの評価もある⁵²⁾。

賀川の講演旅行に対するキリスト教会、特に長老派からの反応には賛否両論があった。まず古プリンストン神学のホッジ・ウォーフフィールド路線を継承する保守派の代表グレシャム・メイチェンが、自身が主宰する *The Presbyterian Guardian* 誌（以後 *PG* 誌と略記）において賀川批判を展開する。同誌は 1935 年 10 月に刊行が始まった長老派正統主義の声を代弁する雑誌であった。同誌刊行の直接的原因は、メイチェンと *Christianity Today* 誌（以後 *CT* 誌と略記）主幹のサミュエル・クレイグ（Samuel G. Craig）との意見の相違であった。*CT* 誌は 1930 年 5 月に創刊され、米国長老派教会の保守派の声を代弁する役割を担っていた⁵³⁾。メイチェンが合衆国長老教会（PCUSA）の改革を求めて新組織 *The Presbyterian Constitutional Covenant Union* を 1935 年 6 月に設立すると、クレイグは 1935 年 9 月の *CT* 誌上でそのような組織の新設に疑問を投げかけ、一方メイチェンは新組織は聖書が罪とする教派分裂（schism）ではないと主張するが、両者の関係は修復しがたいものとなる⁵⁴⁾。クレイグは新組織設立よりも PCUSA の内部からの改革を望んでいたようである。1936 年の PCUSA 総会でメイチェンの資格停止処分が決定されると、先述のように、彼は正統長老教会を設立する。*CT* 誌からは、クレイグと意見を異にした編集長のマカリスト・グリフィス（H. McAllister Griffiths）が辞任し、彼はその後メイチェンの *PG* 誌の初代編集長に就任している⁵⁵⁾。グリフィスはその後しばらくして、先述の正統長老教会から袂を分かつバइブル長老派教会の設立に関与し、メイチェン陣営からも離れることになり、同誌の編集もメイチェンが引き継いでいる。

賀川に関する記述では、メイチェンが *PG* 誌上で賀川批判を展開する一方で、*CT* 誌は中立

を維持し基本的に事実関係の報道に終始するが、時に賀川の擁護にまわっている。まず *PG* 誌は、賀川のサンフランシスコ到着直後の 1936 年 1 月 6 日号に、賀川の入国時のトラブルやルーズベルト大統領、ハル國務長官、パーキンス労働長官等政府関係者の賀川入国への関与にも言及している⁵⁶⁾。そして翌月 3 日に発行された *PG* 誌には、‘What Shall We Think of Kagawa?’ のタイトルでメイチェンによる賀川批判記事が掲載される⁵⁷⁾。メイチェンは、賀川の誠実さと高い志は認めるが、賀川が語る言葉は聖書の教えに反し福音の真実から離れていると批判する。メイチェンがやり玉に挙げるのは、少し前にトッピングとドレイパー (Marion C. Draper) による英訳が刊行された *Meditations on the Cross* (邦題『十字架に就ての瞑想』) であった。メイチェンにとっても賀川の本は評価をするのが難しかったようである。賀川が自身の主張をこれでもかと豊富に提示していることや、それらが論理的に結合されていないことがその原因であるとメイチェンは不満をこぼしている。メイチェンは特に賀川の教義に対する無頓着さを指摘し、それはほとんど反教義的でもあるとしている。賀川はファンダメンタリズムとモダニズムを止揚しようとするが、メイチェンに言わせれば、賀川の考えは所詮モダニズムであり、それは賀川の教義に対する過小評価が証明している。ともかくメイチェンにとっては、賀川の手紙を聖書が教えるキリストの神性と調和させることが難しかったようである。日本基督改革派教会創設者の一人で、ウェストミンスター神学校在学中にメイチェンに師事したこともあった常葉隆興は、賀川の神を次のように描写して批判を加えている。すなわち、賀川の言う神は旧約の生ける神ではなく、宇宙生命の神、思索と瞑想の神、死せる神であり、イエスの十字架の死も、道徳的、自己犠牲的死であって、罪の贖いとしての死ではないと厳しく突き放しているが、メイチェンが感じた賀川神学の印象に通じるものがある⁵⁸⁾。

PG 誌の 1936 年 2 月 3 日号では、前年 12 月 30 日にインディアナポリスのファースト・バプテスト教会で開催された米国キリスト教会連盟 (Federal Council of Churches of Christ in Christ) 主催の消費者協同組合運動全国大会において、賀川が開会の基調演説を行ったことが記されている⁵⁹⁾。演説の中で賀川は、資本主義の現状は大きな変革を行わないかぎり世界経済危機に対応することができないこと、危機からの脱出には協同組合運動が答えであると主張している。賀川のスピーチに触発されたこともあり、大会代表団は、協同組合運動こそ神の国を地上に実現する重要な方法の一つであり、教会は同運動と歩調を合わせるべきであるとの所見を発表し、米国内のみならず世界における協同組合運動の展開に大きな期待を表明している。賀川はこのインディアナポリス講演の数か月後に先述のラウシェンブッシュ講演で協同組合運動について熱く語るのであるが、協同組合運動の指導が今回の訪米の大きな目的であった。賀川は 1921 年に神戸及び灘で生活協同組合「購買組合」の設立に関与しているが、それらの経験をもとにして、ラウシェンブッシュ講演のテーマともなり同じ 1936 年に出版された

Brotherhood Economics (邦題『友愛の政治経済学』)でも主要テーマとして描写されている協同組合運動の理念と実践について、今回の講演旅行を通じて米国民に紹介したのである。同書の表紙に‘Kagawa’s Message to America’と記されているとおりである。同書の表題には *Economics* とあるが、オーソドックスな経済学の書物ではなく、一般読者に向けての思想書の意味合いが強い。キリスト教と協同組合運動を合一させ、キリスト教協同組合主義とでも称される大枠の中で、矛盾に満ちた現代資本主義、国家社会主義、唯物史観といったこの時代の潮流に対して新たな選択肢を提供しようとしている。同書で賀川は、まず「キリストと経済」を概説し、自身が重視する贖罪愛と経済革命について論じたかと思えば、唯物史観的経済思想の誤謬に言及する。そして、同書の主題である兄弟愛に基づく協同組合運動のような様々な互助組織の必要性に話題を転じ、さらには友愛精神に基づく世界平和の希求までと話題は広範囲に及ぶ。

このような賀川の著作の大筋の立て方については、伝統的聖書神学の手法に馴染んだ者は、何とも違和感を覚えてしまうであろう。というよりは、賀川思想はあまりに風呂敷を広げ過ぎたために、本来の神学的アプローチを逸脱しており、扱われているテーマのすべてにおいて曖昧性を回避することが出来ないでいる。それこそ賀川神学の真骨頂であると言ってしまえばそれまでであるが。ましてやメイチェンの聖書神学のように、厳密な聖書論を基礎に曖昧性を極端に嫌う方法論からすると、賀川神学の「抱擁力」は全く相容れないばかりか、嫌悪感すら産み出すことになるであろう。このような批判は、カルヴァン神学校教授で後にカルヴァン大学学長となるヘンリー・シュルツ (Henry Schultze) が、1935年5月発刊の *The Calvin Forum* 誌 1936年4月号に発表した論考 ‘The Views of Toyohiko Kagawa’ でも明示されている。シュルツによると、賀川は確かに驚くべき活動家であるが、教義とか信条には嫌悪感を示しており、彼にとってそれらは表面的なものである。神の啓示としての聖書を通して神の知識に至るのではなく、父なる神に導くのは一にも二にも経験である。トッピング英訳の *The Religion of Jesus* を中心に賀川に迫ろうとするシュルツは、賀川にとって無限で無差別の愛の神は、行動する愛の神であるが、内在する神でもあり、賀川はすべてを超越した神という考え方にどのように対処してよいのかわかっていないとし、賀川をモダニストであると断定している。イエスの十字架に関する賀川見解についてもシュルツは批判を強め、イエスの十字架上の身代わりの死ということに賀川はしばしば言及するのであるが、問題は賀川が言う十字架上のイエスの身代わりの苦悩は一回限りの唯一のものではなく、同じような苦悩をすべてのキリスト者の人生に再現しようとしていることである。そのような考えの根底には、賀川自身が通った人生と彼の自己犠牲愛があったのではないかとシュルツは推察している。このような賀川の観点からすると、イエスの十字架は我々人間に対して単なる模範的意義しか持たないことになる⁶⁰⁾。

一方、同じ *The Calvin Forum* の翌月号には、グランドラピッツの改革派教会牧師でプリンストン神学校在学時に賀川と同級生であったヴァン・バーレン (Jan Karel van Baalen) による賀川擁護の記事が掲載される⁶¹⁾。シュルツとヴァン・バーレンの相反する賀川評が相次いで改革派神学誌に掲載されたことは、改革派教会の中でも賀川に対する意見や対応が割れていたことを示している⁶²⁾。ヴァン・バーレンは自身の賀川評をシュルツの見解と対比して、シュルツの上記賀川神学解釈を否定する。彼は、賀川が東洋人であり論理的な理詰めの議論を得意としないこと、賀川は理論家というよりは実践家であり米国の教会はキリストの愛を犠牲にして儀式や信条を強調し過ぎであると思っていること等、賀川寄りの見解を披露している。賀川の教会儀礼や信条に縛られない態度は、16 世紀に厳格なジュネーヴ神学と相容れなかったイタリア人宗教改革者たちの自由でやや異端的傾向を想起させるし、ヴァン・バーレンの賀川評は改革派教会穏健派らしい見解である。ヴァン・バーレンは、賀川の渡米が神学を教える目的でないことからして、賀川の批判者が彼の神学的見解のみに注目するのは公正ではないとする。しかも、ヴァン・バーレンによると、1936 年 3 月 3 日のミシガン州カラマズーでの講演で賀川は、自分が決して反信条ではなく、教義は我々の体で言えば骨格のようなものであるとし、「ファンダメンタリストたちは私が各種教義を否定していると言って攻撃するが、私はすべての教義を信じファンダメンタリストである。しかし、私が福音の社会的側面を非常に強調することに対し、彼らは嫌悪するのである。」と語っている。保守派の間では、賀川の神学というよりは、ソーシャル・ゴスペルを彷彿させる彼の社会活動に対し懸念があったようである。ヴァン・バーレンは、賀川の著書の英訳についても不備があるのではないかと疑問を呈しているが、さらに、賀川の著書の翻訳を読むよりも、賀川が講演等で実際に語る言葉を聞く方がより確実であるとしている⁶³⁾。

話をメイチェンに戻すが、彼は 1936 年 2 月 17 日刊行の *PG* 誌においても賀川批判を継続する。*PG* 誌の前号で、教義に対する賀川の無頓着、彼の人類史に対する進化論的見解等を批判したメイチェンは、今度は賀川の著書 *Meditation on the Cross* の中心テーマである十字架について評価を下している。メイチェンはキリストの十字架については、メイチェン自身が信じる聖書の見方とモダニストが維持する自由主義神学的な見解の二つを提示し、賀川の考えを後者のものと位置付けている。上記シュルツによる賀川の十字架論批判内容と類似したところがある。メイチェンが信じる前者の聖書的解釈は、キリストの十字架は一回限り且つ我々に決定的結果をもたらす行為であり、神の法によって有罪判決を受けた我々は、自身の行いや愛によっては救いを得ることはできず、ただキリストの十字架上での死によってのみ罪を贖われるというものである。我々は、ただその事実を受け入れれば救いの道に至るのである。それに対しモダニストの見解は、キリストが十字架の道を歩き神の贖罪の愛と一つになったように、我々も

同じく十字架の道を歩き、イエスの受難のように、人のために贖いの苦しみを味わうべきであり、そのことによって我々は救いに至るというものであるとメイチェンは記す。メイチェンは、賀川がキリストの十字架上の死は贖罪死であるが、我々の死や自己犠牲も贖罪的であるとしている点が反聖書的であると考ええる。すなわち、賀川は十字架の本質を理解せず福音の根本を見失っているとメイチェンは断じている⁶⁴⁾。

これに対し *PG* 誌のライバル誌である *CT* 誌は、賀川が 1935 年 12 月 30 日から翌年 1 月 1 日にかけてインディアナポリスで開催された消費者協同組合運動全国大会に参加し基調演説を行ったことを、‘Conflict Rages about Kagawa’ の見出しで *PG* 誌と同じように報じながら、賀川の大会参加や大会を主催した米国キリスト教会連盟を批判する教会関係者がいたことに触れている⁶⁵⁾。例えば、テキサス州フォートウォースのフランク・ノリス (J. Frank Norris) 牧師は、ニューヨーク州ロチェスター市で開かれていた州際福音同盟 (Interstate Evangelistic Association) 主催の大会で演説し、今回インディアナポリスでこのような大会を開いた米国キリスト教連盟を、ソヴィエト連邦の支援を受けた共産主義者と批判し、同連盟がキリスト教のファンダメンタルズ、いわゆる保守の基本教義を否定し、さらに賀川の米国講演旅行を支援していることに激しく異議を唱えている。ノリスの演説は、「教会、大学、消費者協同組合を通じてのアメリカのソヴィエト化」(Sovietizing America through Churches, Colleges, and Consumer's Cooperatives) と題され、賀川が推進する協同組合運動を共産主義の手先と見なす内容であった⁶⁶⁾。ノリスは常に物議を醸しだすバプテスト教会牧師であり、テキサス州におけるファンダメンタリスト運動の指導者でもあった。1909 年にテキサス州フォートウォース市のファースト・バプテスト教会牧師に就任するが、賀川が米国講演旅行を始める直前の 1935 年にミシガン州デトロイト市のtempl・バプテスト教会牧師にも就任している。ノリスは、フォートウォースとデトロイト間の長距離を飛行機や鉄道で行き来し長年にわたって両教会の牧会を務めた他に、教会活動のみならず政治問題にも首を突っ込む極めて精力的運動家でもあった。ノリスは全米キリスト教会連盟のみならず、自派の南部バプテスト連盟 (Southern Baptist Convention) の自由主義的、社会主義的、モダニスト的傾向を強く批判する。ノリスにとっては、新たに就任した教会があるミシガン州の隣りのインディアナ州で、自分の考えと真逆の思想を唱える大会が開催されていることに對し批判の言葉を発したかったのであろう。ノリスの伝記作家の一人が『神のならず者』(*God's rascal*) という表題を付けてノリスを描写していることを見ても、賀川が面倒な人物による批判の的になったことがわかる⁶⁷⁾。

CT 誌の同記事によると、賀川に対してはニューヨーク州バッファロー市郊外にあるランダル・メモリアル・バプテスト教会のクラレンス・キーン牧師が、賀川の神学思想が聖書の教えと矛盾すると訴え、また同じバッファロー市のカゼノヴィア・パーク・バプテスト教会のラル

マー・マンツ牧師も ‘What about Kagawa’ と題する説教で、「賀川は一部では世界で最も偉大なキリスト者と称賛されているが、真の聖書の意味ではキリスト者ではない」とまで言い放っている。ケンタッキー州西部地区のバプテスト教会牧師 16 名は、3 月 23 日に南部バプテスト連盟会長の M.E. ドッドに電報を送り、セントルイスで 5 月 19 日前後に開催される同連盟の大会での賀川の講演阻止のために影響力を発揮してもらい旨要請している⁶⁸⁾。この大会は北部バプテスト同盟 (Northern Baptist Convention) と南部バプテスト連盟の合同大会で、ケンタッキー州のバプテスト教会の牧師たちの要望に反して賀川は大会に参加した模様である。翌月 *CT* 誌は、‘In Defense of Kagawa’ と題するコラムで、上記 *The Calvin Forum* 誌 4 月号と *Religious Digest* 誌 5 月号に掲載されたヴァン・バーレンの賀川擁護論を紹介している⁶⁹⁾。ヴァン・バーレンは、自身は賀川の見解に完全に賛同しているわけではないと断りながらも、賀川との面談において彼が共産主義者、進化論者、モダニストであることを否定し、前千年王国論者ではないがキリストの再臨は信じ、キリスト教の基本教義に対する信仰を維持していることを紹介している。賀川は、「もし私がモダニストであれば、なぜプリンストンに来たのか？ 私はファンダメンタリスト、いや、ファンダメンタリスト以上である。米国にはファンダメンタリストとモダニストの両方がいるが、モダニストは個人の救いには関心を示さず、ファンダメンタリストはイエスの贖罪愛を通じての社会全体の救いを信じていない。私はその両方を信じる。」と語ったと伝えられる。ここで明らかなことは、賀川のプリンストン神学校留学時に、賀川は同神学校が古プリンストン神学という聖書の保守的解釈の牙城であることを承知で入学していること、そして、米国のキリスト教社会がファンダメンタリスト・モダニスト論争で二極化する中、賀川が両者を超越或いは止揚する立ち位置を維持しようとしていたことである。論争下にあった当時の米国キリスト教社会においては、基本的教義を信じ且つ自由主義思想の象徴とも言うべき社会的関心、いわゆるソーシャル・ゴスペルを推進することはほぼ論理の崩壊と考えられても仕方なく、そこに賀川神学の先駆性、超越性があることを見出す者はごく少数であった。

賀川を思想的に受け止める層の中には、大学生の存在があった。1935 年 12 月末にはインディアナポリスで上記の米国キリスト教会連盟の大会と並行して、学生ボランティア運動 (Student Volunteer Convention) の第 13 回大会が開催されており、こちらでも賀川は講演者として招聘を受けている。この大会には米国とカナダからほぼ 3000 人が参加し、平和主義、マルクス主義とキリスト教、近代国家における信仰の自由、農村及び産業問題等のテーマで議論がなされており、著名な神学者ラインホルト・ニーバーも議論に参加していた。その中で学生の間では、賀川の協同組合運動に多大な関心が集まったと記録されている⁷⁰⁾。一方、この学生大会に対しては保守派学生団体から批判の声が上がっていた。福音主義学生連盟 (The

League of Evangelical Students) の雑誌 *The Evangelical Student* 誌は賀川をモダニストと呼び、賀川を大会に招聘した学生ボランティア運動はその本来の目的を放棄しており、よりリベラルでエキュメニカルな学生組織である学生キリスト教運動 (The Student Christian Movement, SCM) との協力拡大によって、キリスト教とは全く違ったものを伝播するようになったと批判する⁷¹⁾。

賀川に対する賛否は、米国を代表する 2 人の神学者からも表明されている。ニューヨークのユニオン神学校で教鞭を執り、戦間期に自由主義神学と新正統主義神学の拠点校に同神学校を導いた米国神学界の二人の巨頭、ニーバーとパウル・ティリッヒ (Paul Tillich) も賀川に特別な関心を抱いている。ニーバーは元々労働者階層や労働問題に興味を持っていたが、賀川の協同組合運動についてもある程度は評価をする一方で、賀川が社会変革のために同運動にあまりに依存し過ぎていることに注意を喚起している。すなわち、協同組合運動は万能薬ではないとニーバーは言いたげである⁷²⁾。一方ティリッヒは、賀川の北米講演旅行の直後に続けて舉行された欧州講演旅行中に、賀川がジュネーヴ大学で行った講演に非常に感動した模様で、その講演内容は出版されるのか、そうでない場合はコロンビア大学出版局の *The Review of Religion* に掲載したい旨、許諾を求める手紙を賀川に送っている⁷³⁾。

ファンダメンタリスト・モダニスト論争のしこりが残り、1935 年成立の全国労働関係法 (通称ワグナー法) により労働者の団結権・団体交渉権が認められ労働運動が活発化し資本家や右派の労働組合運動に対する警戒感が高まるなかで、賀川の講演旅行は米国社会各層の関心を集めることとなる。ファンダメンタリストとモダニストの間で、やや曖昧な、或いは見方によっては両者を止揚した立ち位置を維持した賀川の態度は、1936 年 2 月 5 日に *Christian Century* 誌に掲載された賀川への鋭く意地悪いインタビューに対する賀川の回答と類似する。日本の軍事侵攻による領土拡張はキリスト教の教えに合致するかどうかの質問に対し、賀川は明確にノーと言いつつ、欧米諸国の植民地支配の先例に言及し、さらに日本がまだ封建社会の中にあること、日本は過ちを犯したが、他の諸国も同じような過ちを犯していることに触れている。1924 年成立のいわゆる排日移民法について聞かれると、我々日本人の感情は同情的寛容 (sympathetic toleration) であるとし、米国が失業問題を抱え無制限に移民を受け入れることができないことは理解できると答えている。米国はキリスト教国かどうかの質問については、半分キリスト教国、あと半分は異教の国と答え、その理由を米国がキリスト教の原則を産業に適用していないことを挙げ、労使関係が非キリスト教的である間は、本当のキリスト教国とは言えないと断じている。これなどは、今回の賀川の渡米目的を意識した発言かも知れない。日本が軍縮会議や国際連盟から脱退したことについて聞かれると、今もジュネーヴの労働関係の大会に代表を派遣している事実からして、日本が完全に離脱したかどうか確かではないが、キリスト教の教えを各

国間の経済関係や産業に注入しない限り、軍縮について話すだけでは意味がないと賀川は主張する。そして、各国が鉄、海運、石油等に関して対立を続けるならば、軍備の規模について合意に至っても、それは表面的な合意に過ぎないと答えている。暗に対日石油禁輸を批判した発言とは取れないであろうか？賀川神学同様、全般に歯切れが悪く明快さに欠ける発言であるが、相手におもねることなく主張すべきは主張し、一方で今回の訪米の目的を意識し思慮を尽くした発言内容でもあった⁷⁴⁾。

¹⁾ 賀川豊彦の年表としては、米沢和一郎編『賀川豊彦』人物書誌体系 25、37、日外アソシエーツ、紀伊國屋書店、1992年、2006年に収録されている年譜が詳しい。

²⁾ 濱田陽「賀川豊彦と海洋文明：視線と大震災を越えて」『宗教と社会貢献』2014年4月、1(1)、65-66頁；園部不二夫「日米開戦を予言」『賀川豊彦全集 月報 23』1964年、3-4頁。月報は『賀川豊彦全集』が配本される巻ごとについている。園部不二夫元明治学院大学教授によると、この情報は1941年7月のサンフランシスコ合同教会礼拝後の午餐会での賀川自らの発言に基づく。園部は教会史研究者として知られるが、当時サンフランシスコ神学校を卒業して同合同教会と関係が深かった。米沢和一郎編の年譜では、近衛が日米平和交渉のためのルーズベルトへの働きかけを賀川に密命で依頼したのは平和使節団帰国後の9月とされているが、近衛による再度の要請でないかぎり園部の証言とは齟齬がある。なお、日米開戦直前の戦争回避に向けての日米両首脳会談の実現については、結局実現には至らなかったが、ルーズベルト大統領と親交のあったメソヂスト派宣教師スタンレー・ジョーンズと賀川の働きがあったと言われる。1941年7月以前からジョーンズと賀川による日中戦争の解決と日米和平に向けての努力があったことは、ジョーンズの覚書で確認できる。'Memorandum by Dr. E. Stanley Jones', Foreign Relations of the United States Diplomatic Papers, 1941, The Far East, vol. iv, document 211, 740.0011 Pacific War/ 517 (<https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1941v04/d211>). このジョーンズの覚書は、当時国務省極東部長であったハミルトン (Maxwell McGaughey Hamilton) の9月17日付会話記録によると、オハイオ州選出下院議員で長沙大学で教えたことのあるジョン・ヴォリス (John Martin Vorys) の7月11日付書簡で当時国務次官補であったアチソン (Dean Acheson) に送られ、アチソンはそのコピーをルーズベルト大統領に転送している。Memorandum of Conversation by the Chief of the Division of Far Eastern Affairs (Hamilton) 740.0011 Pacific War/540. 驚くべきはその内容で、これら米国国務省外交資料によると、賀川が日米交渉の裏側で非公式に立ち回っていたことが確認できる。賀川が近衛首相から裏交渉の密命を受けた可能性を示唆する資料である。米国を巻き込んで日中戦争の解決を希求する中で出てきた日米諒解案が4月18日に日本政府に届いてしばらく経った頃であり、和平の可能性に向けての日米外交が公式或いは非公式に進められていた。日米諒解案は拘束力のない試案であったが、日米交渉を進める上での出発点として、ハワイでのルーズベルト・近衛会談を模索していた。諒解案は、元々メソヂスト宣教会のジェームズ・ウォルシュ司教とジェームズ・ドラウト神父が非公式に関わった交渉の基礎案を基にしており、賀川同様宗教人が日米非公式交渉に関与した事例である。「公文書に見る日米交渉 ～開戦への経緯」アジア歴史資料センター (JACAR)、参考資料。日米諒解案は JACAR リファレンスコード B02030724600。結局諒解案は、三国同盟との矛盾を指摘する松岡外相の反対で脚光を浴びることはなかった。諒解案のその後の経過については、JACAR リファレンスコード B02030724700 及び塩崎弘明、『『諒解案』から『ハル・ノート』まで』『国際政治』第71号、有斐閣、1982年を参照。一方、スタンレー・ジョーンズの主導で既に11月28日からワシントン市内の教会で始まっていた日米危機回避の徹夜祈祷会は、オーストラリアの教会にも呼びかけられ、さらに真珠湾攻撃直前の12月1日から1週間、同じくジョーンズの呼びかけで、ワシントン大聖堂と日本のYMCA及び松沢教会において日米合同祈祷会が開かれている。メルボルンの新聞 *The Argus* 紙 (1941年12月5日付) 及び社会福祉法人イエス団賀川記念館 English Archives [ToyohikoKagawa.pdf (core100.net)] を参照。賀川からルーズベルト大統領への電報は、国務省文書に保管されている模様である。賀川関連史料を保有する米国の諸機関や団体の概要については、マーク・マリンズ氏による報告書が賀川豊彦記念松沢資料館に保管されている。Mark R. Mullins, 'Toyohiko Kagawa: Toward an International and Comparative Perspective', Final Report Submitted to the Tokyo Club Sept. 2008.

³⁾ 『植村正久著作集』第8巻、新教出版社、45頁。

⁴⁾ 土肥昭夫「日本キリスト教史における賀川豊彦の位置と役割」『賀川豊彦研究』本所賀川記念館編、9-17

頁。

⁵⁾ 横山春一「福音主義神学の系譜と賀川豊彦」『日本プロテスタント史の諸問題』日本プロテスタント史研究会編、雄山閣、233-237 頁。

⁶⁾ 両者の論争は、1901 年 9 月に植村が『福音新報』誌上に「福音同盟会と大挙伝道」を発表し、それに海老名が反論したことで幕が切って落とされる。『福音新報』は植村創刊の日本基督教会機関紙である。同紙上に掲載された植村の海老名に対する一連の反論文と植村のキリスト論に関する論考（「キリストとその事業」）については、『植村正久著作集』第 4 巻、327-451 頁を参照。

⁷⁾ 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、177、183 頁。

⁸⁾ 同書、140-143 頁。

⁹⁾ 土肥昭夫「日本キリスト教史における賀川豊彦の位置と役割」13-14 頁。

¹⁰⁾ 詳細は、Russell E. Hall, 'American Presbyterian Churches—A genealogy, 1706-1982', *Journal of Presbyterian History* (1962-1985), vol. 60, no. 2 (summer 1982), pp. 95-128.

¹¹⁾ リヴァイバル運動の歴史については、Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Downers Grove, Illinois, 2003) を参照。

¹²⁾ 「古プリントン」という言葉は、後述するプリンストン大学教授のメイチェン (J. Gresham Machen) によって初めて使用されたと言われる。メイチェンはウォーフィールドの死によって古いプリンストン神学は終焉したとしている。古プリントン神学については、Mark A. Noll, *The Princeton Theology, 1812-1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield* (Grand Rapids, 1983) を参照。メイチェンについては、Ned B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir* (Banner of Truth, 2019) を参照。

¹³⁾ Bradley J. Longfield, *Presbyterians and American Culture: A History* (Louisville, 2013); W.J. ファン・アッセルト編、青木義紀訳『改革派正統主義の神学：スコラ的方法論と歴史的展開』教文館、247-248 頁。

¹⁴⁾ 小説家賀川豊彦については、荻村成昭「小説家としての賀川豊彦：『死線を越えて』を中心に」『富大比較文学』第 7 集（2014 年 12 月）1-14 頁を参照。

¹⁵⁾ 加山久夫「賀川豊彦と神の国」『日本キリスト教史における賀川豊彦：その思想と実践』賀川豊彦記念松沢資料館編、386-388 頁。

¹⁶⁾ 『賀川豊彦全集』第 2 巻、3-96 頁（人間として見たる使徒パウロ）及び 97-159 頁（苦難に対する態度）。

¹⁷⁾ C.H. ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』日本基督教団出版局、40-74 頁。

¹⁸⁾ 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』、286-287 頁。

¹⁹⁾ William Adams Brown, 'The "Theology" of William Newton Clarke', *Harvard Theological Review*, vol. 3, issue 2 (April, 1910), 167-180. ブラウンの著書『キリスト教神学概説』（*Christian Theology in Outline*）も、ウィリアム・クラークの『キリスト教神学概論』と同様に日本の神学校で使用されていた。ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』31 頁。

²⁰⁾ 『植村正久著作集』第 4 巻、250-253 頁。

²¹⁾ 横山春一『賀川豊彦傳』キリスト教新聞社、1951 年、69、83-84 頁。

²²⁾ A.M. ハンター著、岡田五作・川島貞雄共訳『史的イエスと福音書』教文館、200-201 頁。

²³⁾ George Eldon Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids, 1967), pp. 45-46

²⁴⁾ ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』81 頁。

²⁵⁾ 武藤富男「『基督伝論争史』について」『賀川豊彦全集』第 1 巻、491-492 頁。大井正「シュトラウス著『イエスの生涯』における神話と教条」『ヘーゲル学派とキリスト教』大井正編、未来社、1985 年。

²⁶⁾ W.E. ホーダーン著、布施溝雄訳『現代キリスト教神学入門』日本基督教団出版局、75 頁。

²⁷⁾ ハンター『史的イエスと福音書』教文館、200 頁。

²⁸⁾ 『賀川豊彦全集』第 1 巻、28-31 頁。

²⁹⁾ 同書、12-14 頁。

³⁰⁾ 同書、17 頁。

³¹⁾ 同書、24 頁。

³²⁾ 同書、123 頁；Ladd, *The New Testament and Criticism*, p. 44.

³³⁾ 『パウロ宗教の起源』の訳者岡田稔や常葉隆興等、日本キリスト改革派教会創設期の指導者はメイチェンに師事している。

³⁴⁾ Jack Rogers, 'The Church Doctrine of Biblical Authority' in Jack Rogers, ed., *Biblical Authority* (Waco, 1977), pp. 29-31.

³⁵⁾ Jack B. Rogers, Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (New York, 1979). 一方、ウォーフィールドはディクテーション説に傾倒していたのではなく、

さらに聖書の筆者の人間側面を否定していたわけでもないとする研究者もいる。A.N.S. Lane, 'B.B. Warfield and the Humanity of Scripture', *Vox Evangelica*, 16 (1986), 77-94. ロジャーズたちの著書が刊行された 70 年代後半と言え、76 年にハロルド・リンゼンが『聖書のための戦い』(*The Battle for the Bible*)を発表し、聖書の無謬性の議論に火がついた頃である。

³⁶⁾ John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954); E. Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps* (Lausanne, 1899-1928), 7 vols.; T.H.L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia, 1975).

³⁷⁾ John Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids, 1982 paperback).

³⁸⁾ ファンダメンタリストが共通して受け入れている教義には、逐語靈感説と聖書の無謬性の他に、聖母マリアによるイエス・キリストの処女懐胎、イエスの身代わりの贖罪死、イエスの肉体の復活、イエスの再臨がある。

³⁹⁾ チャールズ・ホッジは、聖書の靈感と無謬性の議論が必ずしも一致するとは見ていない。それに対しウォーフィールドは、より厳格に解釈し、聖書の靈感説は聖書に間違いがある可能性を否定し、もし聖書に間違いの存在が認められた場合、まず聖書の靈感説が疑われ、延いてはキリスト教信仰の信頼性自体も失われることになると言い切る。A.A.Hodge and B.B. Warfield, 'Inspiration', *Presbyterian Review*, II, 1881, p. 245.

⁴⁰⁾ たとえば、Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930* (Chicago, 1970), pp. 115ff; James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia, 1978), 262-263. 米国のファンダメンタリズムの史的展開の概要については、George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford, 1980)を参照。

⁴¹⁾ Bruce Shelley, *Evangelicalism in America* (Grand Rapids, 1967), pp. 63-67.

⁴²⁾ これについては、ホッジやウォーフィールド、そして今日では J.I. パッカーのような厳格な無謬性論者に対するジェームズ・バー等から不満の声が漏れる。すなわち本来であれば、靈感説の証明は他の教義の要素を駆使してなされるべきものを、古プリンストン神学では、その証明が聖書自体の靈感についての教えが基礎になっており、言わば自己完結的な論理に終始している点をバーは指摘する。James Barr, *Fundamentalism*, pp. 262-263.

⁴³⁾ John H. Gerstner, 'The Theological Boundaries of Evangelical Faith' in David F. Wells and John D. Woodbridge, eds., *The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing* (Nashville, 1975), pp. 30-31.

⁴⁴⁾ Richard Quebedeaux, *The Young Evangelicals* (New York, 1974), pp. 5-11.

⁴⁵⁾ Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York, 1917).

⁴⁶⁾ 『キリスト教兄弟愛と経済改造』は初め日本語で書かれ、それが英訳されたものである。Toyohiko Kagawa, *Brotherhood Economics* (New York and London, 1936). この書の前文に英訳にいたる経緯等が記されている。

⁴⁷⁾ Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* (New York, 1997), pp. 32-33.

⁴⁸⁾ David N. Livingstone and Mark Noll, B.B. 'Warfield (1851-1921): A Biblical Inerrantist as Evolutionist', *Isis* (The University of Chicago Press), vol. 91, no. 2, pp. 283-304.

⁴⁹⁾ Larson, *Summer for the Gods*, pp. 111-112.

⁵⁰⁾ 賀川は、その 10 年程前の 1924 年終わりから 1925 年初めにかけて、米国からの招待で講演旅行を行っており、ハワイ州やカリフォルニア州の日系人の熱烈な歓迎を受けている。時は排日移民法が施行された 1924 年 7 月からしばらく経ってからである。入国カードの賀川の保証人がマイアースであることは、神学的立ち位置のずれにも拘らず賀川とマイアースの親密な関係は続いていたことになる。その後 1931 年 10 月に賀川は再度米国から招待を受け、イエール神学校のシェーファー講演で「イエスの生涯、性格、教え」のテーマで 4 回の講演を行っている。米国最古の学生新聞である *Yale Daily News* (5 Oct. 1931) は賀川の支持者の言葉を引用し、賀川が社会のキリスト教化とキリスト教の社会化を信じ、ガンディのように、心の中の霊性と絶え間なく外へ向かう社会活動を結合させようとしていると評している。この記事は、*Yale Daily News Historical Archive* (<https://ydnhistorical.library.yale.edu/>) から kagawa で検索できる。

⁵¹⁾ *Christian Century*, vol. 52, issue 9 (Feb. 27, 1935), pp. 267-269; Ibid., issue 39 (Sept. 25, 1935), p. 1197; Ibid., issue 49 (Dec. 4, 1935), pp. 1542-1544. 同誌は、archive.org/details/pub_christian-century でオンライン閲覧ができる。

⁵²⁾ *The Presbyterian Guardian*, vol. 1, no. 7 (Jan. 6, 1936), 119; Greg Robinson and Bo Tao, 'Laying Down the Law of Love: The 1936 American Tour of Toyohiko Kagawa', *Discover Nikkei*, 12 March 2021. (<http://www.Discovernikkei.org/en/journal/2021/3/12/toyohiko-kagawa>); *Christian Century*, vol. 52,

issue 46 (Nov. 13, 1935), p. 1443 ('The Advertisers Warn Against Kagawa')

⁵³⁾ *Christianity Today* 誌は長老派の定期刊行物であり、1956年に創刊された同名の福音派の旗艦雑誌とは区別される。後者の初代編集長カール・ヘンリー (Carl F.H. Henry) を引き継いだハロルド・リンゼルが編集に関与する頃には、聖書の無謬性の議論が燃え上がった。

⁵⁴⁾ メイチェンは新組織設立の正当性を *PG* 誌上 (vol. 2, no. 2 & 3) において、'Are we Schismatics?' と問いかけて展開している。同誌のデジタル版へは、The Presbyterian Guardian Archive: The Orthodox Presbyterian Church (opc.org) からアクセスできる。また同誌の索引には、James T. Dennison, Jr. による 'A Cumulative Index to the Presbyterian Guardian, 1935-1979' が便利である。

⁵⁵⁾ *CT* 誌には次のサイトからアクセスできる。PCA Historical Center: Christianity Today [original series], 1930-1949: Tables of Content (pcahistory.org)。

⁵⁶⁾ *The Presbyterian Guardian*, vol. 1, no. 7, 119.

⁵⁷⁾ *Ibid.*, vol. 1, no. 9, 138.

⁵⁸⁾ *Ibid.* 土肥昭夫「日本キリスト教史における賀川豊彦の位置と役割」15頁。

⁵⁹⁾ *The Presbyterian Guardian*, vol. 1, no. 9, 154. 米国キリスト教会連盟は、キリスト教エキュメニカル教会であり、1950年以後は米国キリスト教会協議会 (National Council of Churches, NCC) と改称している。

⁶⁰⁾ Henry Schultze, 'The Views of Toyohiko Kagawa', *The Calvin Forum*, vol. 1, no. 8 (March 1936), pp. 173-175.

⁶¹⁾ Jan Karel van Baalen, 'In Defense of Kagawa', *The Calvin Forum*, vol. 1, no. 9 (April 1936), pp. 200-202; *Catalogue of the Theological Seminary of the Presbyterian Church at Princeton N.J. 1914-1915* を見ると、在学生として p.10 に賀川の名前が、p. 11 にヴァン・バーレンの名前の記載がある。https://commons.ptsem.edu/id/princetonsemina8419prin_0 を参照。

⁶²⁾ ヴァン・バーレンは、反カルト運動やそれに関する著書でも知られ、賀川に関する著書もある。Jan Karel van Baalen, *Kagawa the Christian* (Grad Rapids, 1936). 改革派の中でも厳格なカルヴィニストと対峙したヴァン・バーレンは一般恩寵の支持者でもあり、カルト宗教に対しても、また賀川の壮大な思想に対しても切り捨てることはなく、異文化に対する理解も深い穏健派であった。

⁶³⁾ Van Baalen, 'In Defense of Kagawa'. 英訳本に対するヴァン・バーレンの疑念を裏付けるように、ヘレン・トッピングが賀川の紹介本として執筆した *Introducing Kagawa* の広告が *Christian Century* 誌に掲載されているが、その広告文は、トッピングが賀川の人生物語を最も米国人に理解されやすいように ('in exactly the fashion best fitted to make him known and understood by American' イタリア語は広告通り) 語っているとしている。賀川の文言と比べ、「盛られた」部分や削除された部分がないかの検証が必要であろう。*Christian Century*, vol. 52, issue 49 (Dec. 4, 1935), p. 1573. 一方、米国のみならず世界各国での賀川の名前は、トッピングを中心とした賀川関連文書の英訳作業従事者の働きによるところが大きい。

⁶⁴⁾ *The Presbyterian Guardian*, vol. 1, no. 10, 158.

⁶⁵⁾ *Christianity Today*, vol. 7, no. 1 (May 1936), pp. 21-22.

⁶⁶⁾ <https://www.baptistbasics.org/baptists/j-frank-norris/j-frank-norris-bibliography>. 州際福音同盟は、ファンダメンタリズムの聖書信仰に立つバプテストの団体。1942年に創設され原理主義的ファンダメンタリズムの分離主義的、非学問的性格を是正しようとして設立された米国福音同盟 (National Association of Evangelicals, NAE) とは、神学的にも大きな距離があり組織としての関係はない。

⁶⁷⁾ Barry Hankins, *God's Rascal: J. Frank Norris and the Beginnings of Southern Fundamentalism* (Lexington, Ky., 1996).

⁶⁸⁾ *Christianity Today*, vol. 7, no. 1, p. 22.

⁶⁹⁾ *Ibid.*, vol. 7, no. 2 (June 1936), pp. 26-27.

⁷⁰⁾ *Vassar Miscellany News*, vol., 20, no. 22 (Jan. 15, 1936). この記事は、米国の名門大学であるヴァッサー大学の大学新聞に記載された大会報告である。

⁷¹⁾ *The Evangelical Student*, vol. 10, no. 3 (Oct. 1935) 及び vol. 11, no. 1 (Jan. 1936). 福音主義学生連盟は、現在の InterVarsity Christian Fellowship やキャンパス・クルーセード等大学キャンパスの福音主義団体の前身と言われ、1925年に設立されている。その指導者たちには合衆国長老教会 (PCUSA) 出身者が多く、彼らはその後、上記のウェストミンスター神学校や正統長老教会の創設に関与していく。一方、学生キリスト教運動 SCM は、1889年設立のエキュメニカルな学生組織で、様々な信仰を持った人々を包含する進歩的でインクルーシヴなグループであった。我が国においても1920年代半ば以降同運動は、短い期間ではあったが社会的キリスト教が日本社会の諸問題に関与していく姿を象徴する組織であった。ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』104-154頁。

⁷²⁾ Brian G. Byrd & John Paul Loucky, 'Toyohiko Kagawa and Reinhold Niebuhr: the church and

cooperatives', *Journal of Interdisciplinary Studies*, vol. 28, issue 1/2 (2016), pp. 63-88.

⁷³⁾ この手紙は、賀川豊彦記念松沢資料館 A300-E00049 に保管されている。松沢資料館での史料の検索や情報提供に関しては、同館副館長の杉浦秀典氏から懇切な説明と協力があつた。賀川が講演を行ったエキュメニカル・セミナーは、ジュネーヴ大学教授であつたアドルフ・ケラー (Adolf Keller) が中心となつて 1934 年に最初に開催されたセミナーのことであろう。このセミナーは欧米からおよそ 100 名の出席者があり、手紙に言及のある 1936 年の開催を含めその後も継続的に開催され、バルト、ニーバー、賀川が講演者として招かれたとの記録がある。'50 Years Bossey Graduate School of Ecumenical Studies', *The Christian Post*, 2003 年 6 月 14 日号。

⁷⁴⁾ Wilbur LaRoe Jr., 'Kagawa Appraises Modern Japan', *Christian Century*, vol. 53, issue 6 (Feb. 5, 1936), p. 225.